@ketab_n
Follow Me
14.5.2017

دراسات

غبش المرايا

فصول في الثقافة والنظرية الثقافية

إعداد وترجمة وتقديم: خالدة حامد

غبش المرايا

فصول في الثقافة والنظرية الثقافية

إعداد وترجمة وتقديم: خالدة حامد

المتوسط

Twitter: @ketab_n

حقوق النسخ والترجمة © ٢٠١٦ **منشورات المتوسط** - إيطاليا.

جميع الحقوق محفوظة. لا يُسمح بنسخ أو استعمال أو إعادة إصدار أي جزء من هذا الكتاب سواء ورقياً أو إلكترونياً أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي من الناشر. ويجوز استخدامه لأغراض تعليمية أو لإصدار كتب موجهّة إلى ضعيفي البصر أو فاقديه شريطة إعلام الدار. تستثنى أيضاً الاقتباسات القصيرة المستخدمة في عرض الكتاب.

Ghabash Al-Maraya *by* "Khalida Hamid"
Copyright © 2016 by **Almutawassit Books**.

إعداد وترجمة وتقديم: خالدة حامد
عنوان الكتاب: غبش المرايا - فصول في الثقافة والنظرية الثقافية
الطبعة الأولى: ٢٠١٦.
تصميم الغلاف والإخراج الفني: الناصري

ISBN: 978-91-87373-69-5

منشورات المتوسط

ميلانو / إيطاليا / العنوان البريدي:
Alzaia Naviglio Pavese. 120/ 20142 Milano / Italia
العراق / بغداد / شارع المتنبي / محلة جديد حسن باشا / ص.ب 55204.
www.almutawassit.org / info@almutawassit.org

Twitter: @ketab_n

Twitter: @ketab_n

غبش المرايا

فصول في الثقافة والنظرية الثقافية

Twitter: @ketab_n

Twitter: @ketab_n

توطئة

إن واحداً من أبرز ما يميّز البشر هو محاولتهم فَهْمَ أنفسهم وفَهْمَ السلوك الذي يمارسونه. ويمكن التكلّم أنثربولوجياً بالقول إنه لا توجد جماعة لم تتمكّن من تطوير خُطاطة، تفسّر أفعال أفرادها. ولعل الإضاءة التي يمكن أن تقدّمها الأنثربولوجيا للإجابة عن السؤال الذي يطرحه البشر، باستمرار، هي مفهوم الثقافة.

ثمة مَنْ يقول إن الأهمية التي تحظى بها مفردة "ثقافة" - عموماً - توازي أهمية مفهوم التطور في البايولوجيا، أو مفهوم الجاذبية في الفيزياء. وقد مرّ هذا المفهوم بتحولات وانتقالات كثيرة حتى وصل إلينا. وقد عرّفها كلايد كلوكهوم Clyde Kluckhohn، أستاذ الأنثروبولوجيا الشهير في كتابه "مرآة للإنسان" Mirror for Man، بأنها مجمل حياة الإنسان والإرث الاجتماعي الذي يكتسبه الأفراد، من انخراطهم، في جماعة ما.

في ثنايا الكتاب الحالي، يتجول القارئ في مشهد النظرية الثقافية وأعلامها مع تسليط بعض الضوء على المنحى الذي سلكته الثقافة بدءاً مما ذكره إدوارد تايلور Edward Taylor عام ١٨٧١ عن الثقافة بأنها "ذلك الكل المعقّد الذي يشمل المعرفة والاعتقاد والفن والأخلاق والعادات التي يكتسبها الإنسان، بوصفه فرداً، في مجتمع ما"، وصولاً إلى تحولها إلى واحدة من أصعب مفردتين أو ثلاثة في اللغة الإنكليزية، مثلما يقول ريموند ويليمز في سياق مختلف. وربما كان الحديث عنها مشوباً، بالتعقيد، ولاريب؛ فقد يحلو للمرء الحديث عن ثقافة موسيقى الهب هوب، أو عن ثقافة الطبقة العاملة، أو ثقافة مشاهدي المسلسلات

Twitter: @ketab_n

التركية، أو ثقافة النخب الحداثية، في مكان ما، لكن الثقافة لا تقتصر على ذلك فقط، بل تندرج في معناها الكثير من الممارسات الأخرى.

يُعدّ الكتاب الحالي مدخلاً لتحليل نصوص ثقافية، هي عماد النظرية التي يرتكز عليها كل واحد من المؤلفين الذين وقع عليهم الاختيار، وهم: ريموند ويليمز، ثيودور أدورنو وماكس هوركهايم، ستيوارت هول، كليفورد غيرتز، أنطونيو غرامشي، بيير بورديو، ميشيل دي سيرتو، ميكائيل ريتشاردسون، بيل هوكس، وتيري ايغلتون. وتجدر الإشارة إلى أن النصوص المنتقاة - هنا - تمثل بصمة كل واحد منهم، وهي نصوص أساسية مكتوبة بقلم هؤلاء الأعلام، لا نقلاً عنهم، مثلما هو شائع في الترجمات الآن.

- يمكن البدء - هنا - من ريموند ويليمزRaymond Williams الذي يحاول في مقاله المهم الذي يحمل عنوان "تحليل الثقافة" تعريف الثقافة وتصنيفها، مسلطاً الضوء على مختلف الطرق التي سلكها هذا التعريف، مستنيراً برؤياه الشخصية، على نحو، تتجلى فيه صعوبة تعريف هذه المفردة. ويتضح ذلك، بمناقشة ويليمز، لثلاث فئات عامة لتعريف الثقافة. كما يؤكد ضرورة أن يتم "تمييز ثلاثة مستويات للثقافة، حتى في أكثر تعريفاتها عمومية".

وهو يركز - في مشروعه الذي يرمي إلى تتبع أثر الثقافة - على الكيفية التي يمكن بها فَهْمُ العلاقة بين المجتمع والثقافة؛ فهو يقول إن "الثقافة طريقة حياة معينة، تعبّر عن معانٍ وقيم معينة غير موجودة في الفن والتعلم فقط، بل - أيضاً - في المؤسسات والسلوك الاعتيادي".

ويؤكد أن "نظرية الثقافة هي دراسة العلاقات القائمة بين العناصر في طريقة حياة بأكملها، أما تحليل الثقافة؛ فهو محاولة اكتشاف طبيعة التنظيم التي هي عقدة هذه العلاقات".

ومقاله هذا مستمدّ من كتابه "الثورة الطويلة(*)".

(* Raymond Williams, The Analysis of Culture, in: The Long Revolution, Chatto & Windus, L.o0ndon, 1961 ,pp. 57-70.

Twitter: @ketab_n

- ويبرع ثيودور أدورنو Theodor Adorno وماكس هوركهايمر Max Horkheimer في مقالهما "صناعة الثقافة"، بتحليل وسائل الإعلام، بوصفها صناعة ثقافة. وجدير بالذكر أنهما من أعضاء مدرسة فرانكفورت التي برغم ارتكازها على الماركسية والفلسفة الهيغلية، لكنها تفيد - أيضاً - من رؤى التحليل النفسي والسوسيولوجيا والفلسفة الوجودية، وغيرها من الحقول المعرفية عبر استعمال المفاهيم الماركسية، في تحليل العلاقات الاجتماعية داخل النظم الاقتصادية الرأسمالية. وقد نتج عن هذه المقاربة - التي صارت تُعرف باسم "النظرية النقدية" - نقد مهم، يخص الشركات والاحتكارات، ودَور التكنولوجيا، وتصنيع الثقافة، وانهيار الفرد داخل المجتمع الرأسمالي.

وقد صيغ مفهوم "صناعة الثقافة" في الكتابات المبكرة عن النظرية النقدية في كتابات ادورنو وهوركهايمر. ونجد - هنا - أن الثقافة نفسها تتحول إلى مؤسسة اقتصادية، تتضمن عمليات الإنتاج والتوزيع والاستهلاك، ويتم التعامل معها، بوصفها ظاهرة من ظواهر السوق، تتجلى فيها أشكال الهيمنة الثقافية التي تعمد فيها الطبقات الحاكمة إلى فرض وعي زائف عن الاستهلاك، على الجماهير، من خلال توظيف التكنولوجيا ووسائل الإعلام، على وجه الخصوص.

وتجدر الإشارة إلى أن أدورنو وهوركهايمر حينما شرعا بكتابة مقالهما هذا - مستهل الأربعينيات من القرن المنصرم - كانا يعارضان التأثير المتنامي لصناعة الترفيه والتحولات التي طرأت على الفن، في بلد هجرتهما، الولايات المتحدة. وكانا ينظران إلى التلفزيون، بوصفه شاهداً على الهيمنة الصناعية السلبية التي تستولي على الفرد؛ "فثمة شيء يتم توفيره للجميع حتى لا يفلت أحد، ويتمّ التركيز على الفروق وتوسيعها".

وفي مقالهما هذا، وجدا أن صناعة ثقافة المجتمع الرأسمالي - بوصفها أحد جوانب التنوير - قد فرضت المنطق النفعي على حياة الفرد الاجتماعية؛

Twitter: @ketab_n

لتتحول إلى ظاهرة بارزة، تمارس هيمنتها على منتجات الترفيه كلها. وقد تم تشكيل العالم، بأسره؛ ليمر عبر مصفاة صناعة الثقافة.

ويشدّد أدورنو على أنه اختار مفردة "صناعة الثقافة" بدلاً من "الثقافة الجماهيرية"؛ كي يضمن أنه لن يُساء فهمها، بوصفها شيئاً، ينبع من الجماهير نفسها. وهكذا يتم تصميم منتجات صناعة الثقافة كلها، لأغراض ربحية، على نحو يغدو فيه كل عمل فني نتاجاً استهلاكياً، يتحكّم به المنطق الرأسمالي النفعي.

هذا المقال مستمد من كتاب "الثقافة الشعبية والدراسات الثقافية" لمؤلفه جون ستوري(*).

- يذكر ناشر الكتاب الذي ضمّنه ستيوارت هول Stuart Hall مقاله المعنون "الدراسات الثقافية وإرثها النظري" أن هذا أن المقال متشائم، على نحو يثير الدهشة؛ لأنه مكتوب لحظة كانت الدراسات الثقافية آخذة بالوهن، بصفة حقل معرفي أكاديمي في الولايات المتحدة، يجذب المال والصيت السيئ، محدثاً "طلاقة" نظرية لا معتادة، أو "تكلماً من البطن" ventriloquism مثلما يسمّيه هول. وهذا يستدعي التساؤل عن خطورة الحقل المعرفي. ويعيد هول - هنا - تأكيده على المسألة الأولى، باستعماله لمثال الإيدز في الجدل عن "الخطورة الثقافية القاتلة" للنظرية، ويعيد رؤيته الشخصية، للمسألة الثانية، ويلخصها.

ويضيف الناشر قائلاً إنه مع أن هول يعترف بأن الدراسات الثقافية لها أكثر من إرث (وإن كان يجد صعوبة خاصة في "بريطانيّة" الدراسات الثقافية البريطانيّة)، لكنه يصرّ - من منظوره الشخصي، في الأقل - على أن الحقل ظهر من التفكك الذي طرأ في خمسينيات [القرن المنصرم] على الماركسية الكلاسيكية في تمركزها الأوربي، وأطروحتها القائلة بأن القاعدة

(* Theodor Adorno and Max Horkheimer, The Culture Industry: enlightenment as mass deception, in: Popular Culture and Cultural Studies, by: John Storey, 1998.

Twitter: @ketab_n

الاقتصادية لها أثر حتمي في البنية الفوقية الثقافية. (ولا يتطرق هول إلى التدهور الذي شهدته الطبقة، بوصفها مقولة لتشكيل الهوية بين الشباب في بريطانيا آنذاك). ويؤكد أن الدراسات الثقافية كانت - وينبغي أن تكون - متشكّلة من انقطاعات مع مساراتها ومهمتها المتصوّرة، ولاسيما في مجاليّ النسوية واللاعنصرية. ومع ذلك، يرى أن الثابت في الدراسات الثقافية هو الفهم الغرامشي للا"معرفة الحدسية"؛ أي المعرفة الكامنة في (والقابلة للتطبيق على) ظروف سياسية، أو تاريخية محددة وفورية؛ وكذلك الإدراك بأن بنية التمثّلات التي تشكّل أبجدية الثقافة وقواعدها النحوية هي أدوات بيد السلطة الاجتماعية، وتستدعي تمحيصاً نقدياً وناشطاً. إن هذا النوع من التمحيص هو الذي يتعرض للخطر - الآن - في الدراسات الثقافية المتخصصة، مثلما يلمّح هول إلى ذلك.

ويمكن لي أن أضيف - هنا - أن هول يقدم شرحاً وافياً لتاريخ الدراسات الثقافية في إنكلترا، وصراعها مع الماركسية، وتبنّيها لأفكار غرامشي، والأثر الذي مارسته النسوية فيها. كما أنه يشخّص - هنا - اللحظة المصيرية في مسار الدراسات الثقافية، والتي يطلق عليها تسمية "الانعطافة اللسانية". وجدير بالذكر أن هول - هنا - يشير إلى أنه في هذه الدراسة يمعن النظر في الماضي؛ ليستمد منه ما يفسّر حاضر الدراسات الثقافية، ومستقبلها، وهكذا نجده متسائلاً: ألم تنشأ الدراسات الثقافية من لحظة التقائي بريموند ويليمز، أو من النظرة التي تبادلتها مع ريتشارد هوغارت؟ وهو يتبنّى - هنا - أسلوب السيرة الذاتية؛ ليحقّق مبتغاه.

مقاله هذا مستمد من كتاب: "جامع الدراسات الثقافية"، تحرير سيمون دورنغ(*).

ويرى كليفورد غيرتز Clifford Geertze في مادته المهمة "ثقافات" أن وظيفة الثقافة تتمثل بفرض المعنى على العالم، وجعلها مفهومة، أما

(*) Stuart Hall, Cultural Studies and Its Theoretical Legacy, in The Cultural Studies Reader (2nd Edition, 1993), edited by: Simon During.

Twitter: @ketab_n

دور الأنثروبولوجي؛ فهو تفسير رموز كل ثقافة. كما أنه يرى أن كل ثقافة فريدة، ويرفض الحديث عن قوانين كليّة، تخص مختلف الثقافات. ولهذا نراه يؤكد أن مهمة الأنثربولوجيا هي البحث عن علامات ورموز في مجتمع ما، وتصنيفها تبعاً لدلالتها بغية التعرف على أنماط المعنى الكامنة في المجتمع، والعمل على تفسير سلوكيات أفرادها.

وفي مادة "ثقافات"، نراه يقدم جملة من التأملات المهمة من ماضيه الشخصي، على نحو سيرة ذاتية، ترتكز على معرفة أنثروبولوجية ثرّة، يقدم فيها وصفاً مذهلاً لمدينتي جاوة ومراكش، من حيث التاريخ الاجتماعي المعقّد، والإرث الثقافي الذي تجلّى له عبر علاقاته الوثيقة بهاتين المدينتين اللتين شهدتا أبحاثه، بعد أن تلقّى دروس أساسية، في اللغتين الإندنوسية والعربية. ونجده - هنا، على العكس من بقية الأنثروبولوجيين الذين يستمدون رؤاهم مما يزوّدهم به الآخرون - يعيش التجربة ميدانياً؛ فقد أمضى أربعين سنة، في دراسة ثقافات هاتين المدينتين.

وهو - بانتقاله بين مدينتيّ (سفرو) في المغرب و(بير) في أندنوسيا - ينجح في تصوير الخصائص الاجتماعية والثقافية، على نحو، يعمّق فيه فهمنا الذي يحاول تلخيصه لنا بقوله: "مما لاشك فيه أن الناس - بوصفهم أناساً - متشابهون، في كل مكان، إلى حد كبير؛ وهذا ما تُلزِم نفسك به حينما تدعوهم أناساً، بدلاً من أن تقول مصريين، أو بوذيين، أو ناطقين، بالتركية".

وجدير بالذكر أن مادة "ثقافات" المترجمة - هنا - مأخوذة عن كتابه المهم "بعد الحقيقة: بَلَدان، أربعة عقود، وأنثروبولوجي واحد(*)" (كامبرج: مطبعة جامعة هارفارد، ١٩٩٦).

- ويندرج غرامشي Antonio Gramsci ضمن المنظور الماركسي (بل هو من المخلصين - تماماً - للتراث الماركسي). ويبرز في مقاله - هنا - وعنوانه "الثقافة والهيمنة الأيديولوجية" مفهوم الهيمنة

(* Clifford Geertz, Cultures, in, After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist. (Harvard University Press, 1996).

Twitter: @ketab_n

hegemony الذي جاء به؛ ليبيّن الكيفية التي تطورت فيها سلطة الطبقة الحاكمة، من هيمنة مدنية، إلى هيمنة سياسية، وكيفية نجاح الطبقات المهيمنة، في أن تفرض على الطبقات الأخرى رؤيتها للواقع، وتصوراتها عنه، وتقدمه لها، كما لو أنه "حسّ مشترك"؛ ليتم - بعد ذلك - تهميش أي رأي آخر، من جانب تلك الطبقات. ولا يقصد بذلك الموافقة التي ينبغي استحصالها من المحكومين، فحسب، بل تمثل - أيضاً - القسر، وفرض المصالح الذي تقوم به الطبقة الحاكمة. ويعمد غرامشي إلى استعمال مصطلح الهيمنة؛ ليبيّن الفرق بين القسر والموافقة، بوصفهما أدوات السلطة الاجتماعية.

مقاله هذا مستمد من كتاب "مختارات من دفاتر السجن(*)" (أو مثلما يسمّيها البعض "دروس السجن").

- ويصف بورديو Pierre Bourdieu في مقاله "الذوق الفني ورأس المال الثقافي" الكيفية التي صار فن النخبة فناً، يخصّهم وحدهم، على نحو، أقام حاجزاً، يفصل أولئك الذين لديهم القدرة على تذوّق الفن، وتلمّس المعنى فيه عن أولئك الذين يعجزون عن ذلك. الحدّ الفاصل - هنا - هو التعلّم؛ فمَن تعلّموا تذوّق الفنون الجميلة الراقية وتقديرها هم وحدهم القادرون - فعلاً - على تقديرها؛ إذ يقول "إن الميل لامتلاك ثروة ثقافية هو نتاج تعليم عام، أو محدد، متمأسس، أو غير متمأسس، يخلق (أو يهذّب) القدرة الفنية على شكل إتقان لأدوات امتلاك هذه الثروة، يخلق "الحاجة الثقافية"، من خلال إعطاء وسيلة إشباعها"، ويؤكد - في موضع آخر - على "حصر العلاقة، التي تتضح حال تكشّفها، بين القدرة الفنية والتعليم الذي يستطيع وحده أن يخلق نزعة للتعرف على قيمة الثروة الثقافية، وقدرة تضفي معنىً على هذه النزعة، من خلال التمكين، من امتلاك مثل هذه الثروة".

(* Antonio Gramsci, Culture and Ideological Hegemony, in: Selection from the Prison Note- books. New York: International Publisher, 1971. (pp. 323-53).

Twitter: @ketab_n

ويؤكد بورديو أن الخيار، أو الذوق، الثقافي مرتبط بالمكانة الاجتماعية ارتباطاً محكماً. ويشدد على العلاقة الوثيقة بين الذوق، في الفن وفي المنتجات الثقافية، والمنزلة الاجتماعية: "أن نتذكر أن الثقافة هي ليست ما يكون عليه المرء، بل ما يملكه، أو - بالأحرى - ما صار يملكه؛ وأن نتذكر أن الظروف الاجتماعية التي تجعل من الخبرة الجمالية ممكنةً، وتمكّن من وجود تلك الكينونات - عشّاق الفن، أو "أصحاب الذوق" - والتي تكون ممكنة من أجلهم؛ وأن نتذكّر أن العمل الفني لا يعطى إلا للذين تلقّوا وسيلة اكتساب وسيلة امتلاكه، والذين لا يستطيعون السعي لحيازته، لو لم يكونوا قد حازوه أصلاً - في ومن خلال حيازة وسيلة الحيازة، بوصفها إمكانية، فعليه لإحداث أخذ الحيازة. وأن نتذكر، أخيراً، أن قلة فقط لديهم الإمكانية الحقيقية لتحقيق الربح، من خلال الإمكانية النظرية - الممنوحة للكل، بسخاء - لجني فائدة الأعمال المعروضة في المتاحف؛ فهذا كله يعني أن نضع في دائرة الضوء الحركة الخفية لتأثيرات غالبية الاستخدامات الاجتماعية للثقافة".

ويبدو تأثير ماركس في بورديو واضحاً عند تتبّع نظريته في رأس المال الثقافي؛ إذ يؤكد أن رأس المال تشكّله أسس الحياة الاجتماعية، ومكانة الفرد في النظام الاجتماعي، كما أن مشاركة الآخرين، بأشكال رأس المال الثقافي، يخلق شعوراً، بالهوية الجمعية، وبالانتماء.

مقاله هذا مستمد من كتابه: "مختصر نظرية تلقي الفن(*)"، ١٩٦٨.

- أما ميشيل دي سيرتو Michel de Certeau؛ فيدرس في مقاله المعنون "ممارسة الحياة اليومية" استعمالات الأفراد والجماعات للتمثل الاجتماعي وأنماط السلوك الاجتماعي، كما يصف الأساليب المتاحة للفرد؛ لتحصيل استقلاليته، عن قوى الهيمنة: التجارة والسياسة والثقافة مستنيراً برؤاه التي يستمدها من الفلسفة واللسانيات والسوسيولوجيا والسميولوجيا والأنثربولوجيا، بل حتى الأدب الخيالي.

(* Pierre Bourdieu, Artistic Taste and Cultural Capital, in: "Outline of a Theory of Art Perception," International Social Science Journal (1968) 2 (4); pp. 589-612.

Twitter: @ketab_n

وتعدّ "ممارسة الحياة اليومية" تقصٍّ، لما يقوم الأفراد بفعله عبر "أنماط العمل، أو خطاطات الفعل، ولا تتعلق - مباشرة - بالذوات (أو الأشخاص) الذين هم مبدعوها، أو وسائطها" لغرض توضيح ما يؤلف الثقافة التي يستحيل فيها الفرد إلى محض مستهلك.

كما يتمثل هدف دي سيرتو الأساس بإصلاح صورة المستهلك الضعيف الذي يصفه بأنه واحد من "منتجين، لا معترف بهم؛ شعراء، بأفعالهم الخاصة، مُكتشِفين صامتين لدروبهم في أدغال العقلانية الوظيفية، مستهلكين - ينتجون عبر ممارساتهم التدليلية شيئاً، يمكن اعتباره شبيهاً بخطوط التجوال التي رسمها أطفال حالمون"، وذلك عبر تسليط الضوء على شبكة من الاختلافات الموجودة في الحياة اليومية. ويحاول - هنا - هدم التعارض بين ثنائية الاستهلاك والإنتاج، من خلال تبيان أن الممارسات اليومية المعتادة تنطوي على إبداع، ولعل مثاله على ذلك هو القراءة؛ فهو يقول: "يمتلك نشاط القراءة، في الواقع، خصائص الإنتاج الصامت كلها: التنقل عبر الصحيفة، انسلاخ النص بفعل عينيّ القارئ الجوّالتين، ارتجال المعاني، والتوسع فيها بعد الاستدلال عليها من الكلمات، والقفزات فوق الفضاءات المكتوبة، في رقصة سريعة. ولأن القارئ غير قادر على خزن احتياطي معين (مالم يكتب، أو يدوِّن)، فإنه لا يستطيع حماية نفسه من تآكل الزمن (فهو أثناء القراءة، ينسى نفسه، وينسى ما قرأ)، مالم يصدق بالموضوع (الكتاب، الصورة) الذي لا يكون سوى البديل (الأثر، أو الوعد) للحظات "تضيع" في القراءة. إنه يدس في نص شخص آخر خدع اللذة والامتلاك: إنه ينتهكه، ينتقل له، ويضاعف نفسه فيه أشبه بقرقرات البطن. إنه خدعة؛ استعارة؛ ترتيب. يعدّ هذا الإنتاج "اختلاقاً" للذاكرة أيضاً؛ فالكلمات تصير منفذاً، أو نتاجاً للتواريخ الصامتة".

مقاله هذا مستمد من كتاب: "جامع الدراسات الثقافية(*)"، تحرير سيمون دورنغ.

(* M. de Certeau, Everyday Practice, In: The Cultural Studies Reader (2nd Edition, 1993), edited by: Simon During.

Twitter: @ketab_n

- أما ميكائيل ريتشاردسون M. Richardson؛ فيدرس في مقاله "خبرة الثقافة" الكيفية التي ظهرت بها الثقافة، وتجلت في حياة الإنسان، فرداً وجماعات. كما يسلط الضوء على الكيفية التي أثرت فيها السيرورات العالمية على الهوية الثقافية، مبيناً الكيفية التي أضحت فيها الثقافة مفهوماً بارزاً، في الحقول المعرفية الفكرية. ويركّز ريتشاردسون - هنا - على الطريق المتعرج الذي سلكته الثقافة؛ لتتمخّض عنها معان عدة. ويؤكد أن الثقافة ليست محض شيء، ينتج عن النشاط الإنساني، بل جزء، لا يُجتزأ منه، وهي في حالة جريان مستمرة، ولا يمكن مطلقاً إحكام قبضتنا عليه، بأية صورة كانت. ويشدد على الصورة التي تظهر بها الثقافة، وتتجلى في حياة البشر، وكيف ينجزها الأفراد والجماعات في حياتهم.

كما يتقصى مفهوم "الآخرية" الذي يعدّه ضرورياً لتأسيس المجتمع، مضيفاً أن العوالم الثقافية لا تكون موجودة، في شكل فردي، أو بصفة كيانات مميزة ومقيدة، يمكن فصل الواحد منها عن الآخر، بل إن "كل كيان يكون موجوداً في عقدة علاقاته بالآخرين، وإن هذا الاتصال مع الآخرين هو أساس تكامله الثقافي".

مقاله هذا مستمد من كتاب "خبرة الثقافة(*)"

- وتبرز بيل هوكس Bell Hooks ، الأستاذة الجامعية والكاتبة الأمريكية والباحثة والنسوية السوداء التي ينصبّ عملها في دحر البطرياركية والعنصرية وتحقيق التنوع الثقافي؛ لتطرح آراءها عن الثقافة، بوضوح وقوة. وقد تبوّأت في مقتبل عمرها مقعداً بارزاً، بصفة مفكرة نقدية، لها الكثير من المؤلفات، واحتلت موقعاً متميزاً في حقل النظرية الثقافية النقدية. تستذكر في مقالها المهم "ثورة القيم: الوعد بتغيّر متعدد الثقافات" صديقاً أبيض لها أيام

(*) M. Richardson, The Experience of Culture, SAGE Publications Ltd; 1 edition (October 19, 2001)

Twitter: @ketab_n

الدراسة الثانوية، تعهدت معه على إحداث تغيير اجتماعي، وكيف أن هذه الصداقة كانت بديلاً عن الحريات التي سنّها البيض الذين تبنّوا التغيير ظاهرياً فقط. وهي - هنا - تطرح سؤالها عن القوى التي أبعدتها عن المضي قدماً وإحداث ثورة القيم التي تتيح لها، وأمثالها، فرصة العيش على نحو مختلف إبّان نضال السود، من أجل التحرر في ستينيات القرن العشرين، منطلقة من تجاربها، وهي شابة، تواجه - يومياً - إهانات البطرياركية والعنصرية وصولاً إلى موقفها الراهن، بوصفها أستاذة جامعية وكاتبة، تعمل لتحقيق التنوع الثقافي الذي لا يعترف بالمساواة والاختلاف، فحسب - أي لا يعترف بالتعددية، فحسب - بل باستمرار وجود الاستغلال والصراع. ومقالها هذا يستمد بصيرته من تعاليم مارتن لوثر كنغ. إلا أن صلته بالدارسات الثقافية تتجلّى - هنا - من خلال تقديمه منظور، ليس - فقط - متخصصاً، ويعتمد التحليل الذاتي وثيق الصلة بالتجارب والخبرات، فحسب، بل يقدم إرادة تطبيقية للتغيير الذي غالباً ما تفترضه النظرية الثقافية، لكنها عند افتراضه تتغافل عنه.

ومن خلال نقدها للأجواء الجامعية، فإنها تلاحظ أن الجامعات التي تصرح بالتزامها بالتنوع الثقافي غالباً ما تخفق في إحداث تغيير مهم. بل إن الأساتذة كانوا يبدون مقاومة واضحة لأي شكل من أشكال التنوع الذي قد يقوّض سلطتهم، أو يتطلب منهم تغيير أساليبهم التدريسية. وكيف أنهم كانوا يؤكدون ضرورة أن يكون الصف مكاناً مأموناً للطلبة، لكنهم يقومون، بممارسات، توفّر الأمان للطلبة البيض فقط. وتؤكد - هنا - "أن جزءاً من أزمتنا المعاصرة - تولد، بسبب عدم إمكانية الوصول إلى الحقيقة، بطريق له معنى. هذا يعني - بعبارة أخرى أنهم لا يقدّمون الأكاذيب للناس فحسب، بل يخبرونهم بها، بطريقة، تجعل من توصيلها بأفضل صورة أمراً ممكناً. وعندما يصاحب هذا الاستهلاك الثقافي الجمعي والإعلام الكاذب

Twitter: @ketab_n

أدعياء يكذبون في حياتهم الشخصية، ستتقلص - عندئذ، وبصورة حادة - قدرتنا على مواجهة الواقع مثلما ستتقلّص إرادتنا، بالتدخل، بالظروف غير العادلة، وتغييرها".

مقالها هذا مستمد من كتاب "جامع الدراسات الثقافية(*)"، تحرير سيمون دورنغ.

أما مقال تيري ايغلتون Terry Eagleton "الثقافة في أزمة" Culture in Crisis؛ فيصلح أن يكون إيجازاً لهذا الالتباس الذي يستبطنه معنى كلمة (ثقافة) التي يراها فضفاضة، بإفراط تارة، وضيّقة إلى أبعد حدّ تارة أخرى؛ بحيث تغدو في الحالين غير مفيدة على الإطلاق، على نحو، يصعب فيه تفسيرها، ببساطة. وهو بتفريقه بين معنيين للثقافة: أحدهما جماليّ (يشير له بحرف كبير Culture) والآخر أنثروبولوجي (يشير له بحرف صغير culture) تخللا على الدوام تعريف الثقافة يرسم المنبسط الشاسع والمليء بالتناقضات الذي يمكن أن تكون عليه أرض الثقافة، ففي حين تشير الحمولة الأنثروبولوجية إلى سعةٍ باعثة، على العجز عن إدراك وإحصاء مصاديقها، تبدو الحمولة الفنية مضبّبة وأقلّ موضوعية، من أن تسهم في إنشاء تعريف محدد. ومن خلال تبيان الفرق بين هذين المعنيين، يسير بنا إيغلتون في طرق، تؤدي إلى مختلف الثقافات داخل الثقافة نفسها. ولهذا؛ يعلن - في البدء - أن الثقافة في أزمة، وحينما يتبادر لدينا أيّ شك بذلك نجده يردّ علينا بقوله "فمنذ متى لم تكن كذلك؟ فالثقافة والأزمة يسيران يداً بيد مثل شخصيتيّ لوريل وهاردي الكارتونيتين.

مقاله هذا مستمد من كتاب "فكرة الثقافة(**)"

وأخيراً، أود أن ألفت عناية القارئ لمسألة أني حاولتُ إضاءة النص - كلما اقتضت الضرورة - من خلال إيراد عدد من الهوامش التي ميّزتها عن هوامش

(*) Bell Hooks, A Revolution of Values...The Promise of Multicultural Change, in The Cultural Studies Reader(2nd Edition, 1993), edited by: Simon During.

(**) Terry Eagleton (2000). The Idea of Culture. Wiley-Blackwell

Twitter: @ketab_n

المؤلف، بإضافة كلمة (المترجمة) في نهاية الهامش. وبهذه المناسبة، أرجو الانتباه إلى أن الكلمات المحصورين بين قوسين مربّعين [] هي من إضافة المترجمة، أما الكلمات المحصورة بين قوسين هلاليين ( )؛ فهي موجودة، في النص الأصل.

وفي ختام هذا الكتاب، لن أنسى - بالتأكيد - صديقي الرائع د. حيدر سعيد الذي رفدني، بمصادره المهمة، وفتح لي مكتبته يوم كان الحصول على كتاب حديث أمنية من الأمنيات العظام. فله مني تحية أبدية، وعرفان لن ينتهي.

Twitter: @ketab_n

Twitter: @ketab_n

الفصل الأول: تحليل الثقافة

(ريموند وليامز)

هناك ثلاث فئات عامة لتعريف الثقافة. أولاً، الفئة "المثالية" ideal التي تعدّ فيها الثقافة حالة، أو سيرورة الكمال الإنساني، في ضوء قيم معينة مطلقة، أو كلية. وفي حالة قبول مثل هذا التعريف، يكون تحليل الثقافة معنياً - بالدرجة الأساس - باكتشاف ووصف تلك القيم (الموجودة في الحيوات والأعمال)، والتي يمكن عدّها تؤلف نظاماً order أزلياً، أو لها إحالة دائمية للظرف الإنساني الكلي. وهناك، ثانياً، الفئة "التوثيقية" documentary التي تكون فيها الثقافة مجمل العمل الفكري والخيالي الذي يتم فيه تدوين الفكر والتجربة الإنسانيين، بالتفصيل تدويناً متنوعاً. وانطلاقاً من هذا التعريف، يوصف تحليل الثقافة بأنه نشاط النقد الذي يتم فيه وصف وتقويم طبيعة الفكر والتجربة، وتفصيلات اللغة، والشكل والعُرف الذي تنشط فيه مثل هذه الأمور. ومن الممكن أن يتراوح هذا النقد من سيرورة مشابهة جداً للتحليل "المثالي"، أي اكتشاف "أفضل ما تم التفكير به، وأفضل ما كُتب في العالم"، عبر سيرورة تُركّز - بالدرجة الأساس - على دراسة عمل معين (أي بجعل توضيحه وتقويمه الغاية الرئيسة المنظورة)، على الرغم من اهتمامها بالتراث، وصولاً إلى ذلك النوع من النقد التاريخي الذي يسعى - بعد تحليل أعمال معينة - إلى ربطها بالموروثات traditions والمجتمعات التي تظهر فيها. وأخيراً هناك التعريف "الاجتماعي" للثقافة الذي تعدّ فيه الثقافة وصفاً لطريقة حياة معينة، تعبّر عن معانٍ وقيم معينة غير موجودة في الفن والتعلم فقط، بل أيضاً في المؤسسات institutions والسلوك الاعتيادي. وانطلاقاً

Twitter: @ketab_n

من هذا التعريف، يتمثل تعريف الثقافة بتوضيح المعاني والقيم الضمنية والظاهرة في طريقة حياة ما، في ثقافة ما. وسيتضمن مثل هذا التحليل النقد التاريخي المشار إليه دائماً، والذي يتم فيه تحليل الأعمال الفكرية والخيالية ضمن صلتها بموروثات ومجتمعات معينة، لكنه سيتضمن - أيضاً - تحليل عناصر طريقة الحياة التي لا تشكّل لأتباع التعريفات الأخرى أية "ثقافة" على الإطلاق: تنظيم الإنتاج، بنية العائلة، بنية المؤسسات التي تعبّر عن العلاقات الاجتماعية، أو تتحكّم بها، الأشكال المميّزة التي يتواصل من خلالها أعضاء المجتمع. ومجدداً نقول إن مثل هذا التحليل يتراوح من التركيز "المثالي" - أي اكتشاف معانٍ وقيم معينة مطلقة، أو كلية، أو على الأقل، عليا ودنيا، عبر التركيز "التوثيقي" الذي فيه يكون توضيح طريقة حياة معينة الغاية الرئيسة المنظورة - إلى التركيز الذي لا يسعى، من خلال دراسة معانٍ وقيم معينة، وراء مقارنتها، بوصفها طريقة بناء مقياس، فحسب، بل يسعى من خلال دراسة أنماط تغيّرها وراء اكتشاف "قوانين"، أو "اتجاهات" عامة معينة، يمكن - من خلالها - الوصول إلى فهم أفضل للتطور الاجتماعي والثقافي ككل.

ويبدو لي أن كل نوع من هذه التعريفات ينطوي على قيمة ما. ويبدو ضرورياً تماماً البحث عن المعاني والقيم - أي سجل [مدوّنة] النشاط الإنساني الإبداعي - لا في الفن والعمل الفكري، فحسب، بل - أيضاً - في المؤسسات وأشكال السلوك. وفي الوقت نفسه، فإن درجة اعتمادنا - ضمن معرفتنا للكثير من المجتمعات السابقة والمراحل السابقة علينا - على مجمل العمل الفكري والخيالي الذي احتفظ بقوته التوصيلية الكبرى، يجعل من وصف الثقافة بهذه الاصطلاح أمراً معقولاً، إن لم يطاله النقص. ومن الممكن أن نؤكد أننا ما دمنا نملك "مجتمعاً" ضمن الوصف الأعم، بمقدورنا قصر "الثقافة"، ونحن مصيبون، في ذلك، على هذه الدلالة الأكثر تحديداً. ومع ذلك يبدو لي أن ثمة عناصر في التعريف "المثالي" ذات قيمة أيضاً، وتشجّع على الاحتفاظ بالدلالة الأعمّ، لكني - بعد الكثير

Twitter: @ketab_n

من الدراسات المقارنة المتاحة الآن - وجدتُ صعوبة بالغة في المطابقة بين سيرورة الكمال الإنساني واكتشاف القيم "المطلقة" بعد أن تم تحديدها، بانتظام. وأنا أقر بالنقد الذي يقول إنها امتداد لقيم تراث، أو مجتمع ما. ومع ذلك، فإننا إذا لم نطلق على السيرورة اسم سيرورة الكمال الإنساني (والتي توحي بهدف معروف نتحرك نحوه) بل سيرورة التطور evolution الإنساني (لنعني سيرورة النمو العام للإنسان، بوصفه نوعاً)، فإننا قادرون على التعرف على مجالات الواقع التي قد تستبعدها التعريفات الأخرى. ويبدو لي أن السبب في ذلك هو أني أرى الصواب في القول بأن المعاني والقيم المكتشفة في مجتمعات معينة، ومن قبل أفراد معينين - والتي تستمد حياتها من الإرث الاجتماعي، ومن خلال التجسد في أنواع معينة من العمل - قد برهنت على أنها كلية universal، بمعنى أنه في حالة تعلّمها، وضمن أي موقف كان، فمن الممكن أن تسهم جذرياً بنمو قدرات الإنسان، على إغناء حياته، وتنظيم مجتمعه، والسيطرة على بيئته. ونحن عارفون تماماً بهذه العناصر، بشكل تقنيات معينة؛ في الطب والإنتاج والاتصالات، لكن ذلك لا يتضح - فقط - في أنها تعتمد حقولاً معرفية فكرية تماماً، كان من الضروري استنباطها في المعالجة الإبداعية للتجربة، بل يتضح - أيضاً - أن هذه الحقول نفسها قد برهنت - مع افتراضات أخلاقية أساسية معينة وأشكال فنية كبرى معينة - على إمكانية جمعها - أيضاً - في تراث عام، يبدو أنه يمثل - عبر الكثير من الاختلافات والصراعات - خطاً للنمو المشترك. ويبدو من المعقول أن نتحدث عن هذا التراث بوصفه ثقافة إنسانية، في الوقت الذي نضيف فيه أنه لا يمكن أن يصير فاعلاً، في مجتمعات معينة، أي تشكّله - إن جاز لنا التعبير - من خلال أنساق systems أكثر محلية وآنية.

وأنا أؤكد ضرورة النظر إلى التباينات في المعنى والدلالة - فيما يخص استعمال الثقافة كمصطلح - لا بوصفها عائقاً - يمنع الوصول إلى أي نوع من التعريفات السليمة والمحددة، بل بوصفها تعقيداً أصيلاً، يقابل

Twitter: @ketab_n

العناصر الحقيقية في التجربة. ثمة دلالة مهمة في كل من هذه التعريفات الرئيسة الثلاثة. وإذا كان الحال كذلك، ينبغي - عندئذ - توجيه عنايتنا للعلاقات القائمة بينها. وأنا أرى أن أية نظرية وافية في الثقافة ينبغي أن تتضمن مجالات الواقع الثلاثة التي تشير لها التعريفات. وعلى العكس من ذلك، فإن أي تعريف - ضمن أية فئة من الفئات - يستبعد صلته بالتعريفات الأخرى هو تعريف قاصر. ولهذا؛ فإن التعريف "المثالي" الذي يحاول تجريد السيرورة، التي يصفها، من جسدها المفصل وشكلها الذي ألبستها عليه مجتمعات معينة - من خلال النظر إلى تطور الإنسان المثالي، بوصفه شيئاً منفصلاً عن، بل حتى مناقضاً لـ "طبيعته الحيوانية" أو إشباع حاجاته المادية - يبدو لي تعريفاً غير مقبول، وكذا الحال مع التعريف "التوثيقي" الذي يرى القيمة - فقط - في المدونات المكتوبة والمرسومة، ويميز هذا المجال عن بقية حياة الإنسان في المجتمع. ومرة أخرى، أقول إن التعريف "الاجتماعي" - الذي يتعامل إما مع السيرورة العامة، أو مجمل الفن والتعلم، بوصفهما محض نتاجين ثانويين، أي انعكاساً سلبياً لاهتمامات المجتمع الحقيقية - هو تعريف خاطئ أيضاً. ومهما تكن صعوبة ذلك تطبيقياً، علينا أن نحاول أن ننظر إلى السيرورة ككل، وأن نربط دراساتنا الخاصة بالتنظيم الواقعي والمعقّد، على الأقل، من خلال الإحالة النهائية، إن لم يكن ربطاً علنياً.

ولشرح ذلك، يمكننا ضرب مثال من المنهج التحليلي. فإذا أخذنا عملاً فنياً، ولنقل "انتغونة" Antigone سوفوكلس، فإننا نستطيع تحليله مثالياً - أي باكتشاف قيم معينة مطلقة، أو توثيقياً - أي بتوصيل قيم معينة، بوسيلة فنية معينة. وسنجني الكثير من أيٍّ، من التحليلين؛ لأن الأول سيشير إلى القيمة المطلقة للانتقام للأموات، في حين سيشير الثاني إلى التعبير عن توترات إنسانية أساسية معينة عبر شكل درامي معين للجوقة، والكثافة الشعرية. ومع ذلك، يتضح أن أياً من التحليلين، لا يتمتع بالكمال؛ فالانتقام - بوصفه قيمة مطلقة - محدد في المسرحية، بشروط نسق قرابة محدد،

Twitter: @ketab_n

وبمقتضياته العرفية؛ فأنتيغونة كانت لتفعل ذلك، من أجل أخيها، لكنها لا تفعل الشيء نفسه، من أجل زوجها. وعلى هذا الغرار، فإن الشكل الدرامي، أوزان الشعر، لا تملك - فقط - تراثاً فنياً كامناً خلفها؛ أي العمل الذي يقوم به الكثير من الأشخاص، بل يمكن النظر إليها بأنها تشكّلت، لا بفعل متطلبات التجربة، فحسب، بل من خلال أشكال اجتماعية معينة، تطوَّرَ التراث الدرامي عبرها. ويمكننا قبول مثل هذا التوسعات في تحليلنا الأصلي، لكننا لا نستطيع الاستمرار، بقبول مسألة أنه - فقط - بسبب التوسعات، صار لقيمة الانتقام، أو الشكل الدرامي والشعر المحدد معنى في السياقات التي عزوناها لها. وهكذا؛ فإن تعلّم الانتقام - عبر مثل هذه الأمثلة المكثفة - ينتقل إلى ما وراء سياقه، إلى النمو العام للوعي الإنساني. فالشكل الدرامي ينتقل إلى ما وراء سياقه، ويصير عنصراً في تراث درامي كبير، وعامّ، في مجتمعات مختلفة تماماً. والمسرحية نفسها - وهي اتصال communication محدد - تديم المجتمع والدين الذي ساعد على وجوده، ومن الممكن إعادة خلقها؛ لتتكلم مباشرة، إلى جمهور غير متخيَّل. ولهذا؛ فإننا - في الوقت الذي لا نستطيع فيه تجريد القيمة المثالية، أو التوثيقية المحددة - لا نستطيع - أيضاً - تحويلها إلى تفسير ضمن الصيغ المحلية لثقافة ما؛ فإذا درسنا علاقات حقيقية، في أي تحليل واقعي، سنصل إلى نقطة، نرى فيها أننا ندرس تنظيماً عاماً، في مثال معين، ولا يوجد في هذا التنظيم العام عنصر، نستطيع تجريده وعزله عن البقية.

لقد كان من الخطأ تماماً افتراض إمكانية دراسة القيم، أو الأعمال الفنية، دراسة وافية، من دون الإحالة إلى مجتمع معين، تم فيه التعبير عنها، كما أن من الخطأ - أيضاً - افتراض أن التفسير الاجتماعي هو تفسير فاصل، أو أن القيم والأعمال هي محض نتاجات ثانوية. لقد صارت لدينا عادة التساؤل عن هذه العلاقات معيارياً منذ أن أدركنا مدى العمق الذي يمكن فيه تحديد القيم، أو الأعمال، من خلال الموقف بأكمله الذي تم فيه التعبير عنهما: "ما علاقة هذا الفن بهذا المجتمع؟". إلا أن "المجتمع"

Twitter: @ketab_n

في هذا السؤال هو مضلِّل [مخادع]؛ فإذا كان الفن جزءاً من المجتمع، فلا يوجد خارجه كلٌّ راسخ، نمنحه الأولوية، من خلال شكل سؤالنا. فالفن موجود، بوصفه نشاطاً، مع الإنتاج، المتاجرة، السياسة، الاعتناء بالعائلات. ولدراسة العلاقات دراسة وافية، علينا أن ندرسها دراسة فاعلة؛ أي بالنظر إلى الأنشطة كلها، بوصفها أشكالاً معينة ومعاصرة، من أشكال الطاقة البشرية. وإذا أخذنا أياً من هذه الأنشطة، سنرى عدد الأنشطة الأخرى التي تنعكس فيها، بمختلف الطرق، تبعاً لطبيعة التنظيم ككل. ويبدو مرجحاً - أيضاً - أن حقيقة كوننا نستطيع تمييز أي نشاط معين - بوصفه يخدم غايات محددة - توحي بعدم إمكانية إدراك التنظيم الإنساني، بأكمله، في ذلك المكان والزمان، من دون هذا النشاط. ولهذا؛ فإن الفن - في الوقت الذي يرتبط فيه، بوضوح، بأنشطة أخرى - يمكن رؤيته، بوصفه معبّراً عن عناصر معينة، في التنظيم الذي لا يمكن التعبير عنه إلا بهذه الطريقة ضمن شروط ذلك التنظيم. ولهذا؛ فإن القضية لا تخص ربط الفن بالمجتمع، بل تخص دراسة الأنشطة كلها وعلاقاتها المتبادلة، من دون منح أي امتياز، بالأولوية، لأي نشاط، نختار نحن تجريده. ومثلما يحدث غالباً، فإذا وجدنا أن نشاطاً معيناً تمكّن من تغيير التنظيم، بأكمله، تغييراً جذرياً، فإننا لا نستطيع - مع ذلك - أن نقول بضرورة أن تربط الأنشطة الأخرى كلها بهذا النشاط؛ فنحن لا نستطيع سوى دراسة مختلف الطرق التي تأثرت بها الأنشطة المعينة، وعلاقاتها المتبادلة داخل التنظيم الذي طرأ عليه التغيير. وفضلاً عن ذلك، ما دامت الأنشطة المعينة ستخدم حاجات متباينة، بل متصارعة أحياناً، فإن مما لا شك فيه أن نوع التغيّر الذي ينبغي لنا البحث عنه نادراً ما سيكون من النوع البسيط؛ فعناصر البقاء، التكيّف، الاندماج اللاواعي، المقاومة الفاعلة، الجهد البديل، ستكون كلها حاضرة عادة، في أنشطة معينة، وفي التنظيم ككل.

يتمتع تحليل الثقافة - من المنظور التوثيقي - بأهمية كبرى لإمكانية أن يتمخّض عنه دليل محدد، يخصّ التنظيم بأكمله الذي تم فيه التعبير عنه.

Twitter: @ketab_n

ونحن لا نستطيع القول إننا نعرف شكلاً معيناً، أو حقبة معينة، من مجتمع ما، ولا أن نقول بأننا ندرك كيفية ارتباط فنه ونظريته به؛ لأننا لا نستطيع ادعاء أننا نعرف المجتمع، ما لم نعرفهما جيداً. وهذه مشكلة منهج، ذكرناها هنا؛ لأن الكثير من التاريخ قد كُتب على افتراض أن قواعد المجتمع - أنظمته السياسية والاقتصادية و" الاجتماعية" - تشكل الجوهر المركزي للحقائق التي - من خلالها - يمكن استنتاج الفن والنظرية لغرض التفسير، أو "الارتباط" الهامشي. وقد حصلت انعطافة رائعة في هذا الإجراء في تواريخ الأدب والفن والعلم والفلسفة حينما وُصفت بأنها تتطور بفعل قوانينها الخاصة، ومن ثم؛ تم التخطيط لشيء اسمه "الخلفية" background (أي ما يشكّل الجوهر المركزي في التاريخ العام). وتتضح - عند العرض - ضرورة اختيار أنشطة معينة، للتركيز عليها. ومن المعقول جداً تقصّي خطوط تطوّر محددة، بعزلة آنية. ومن غير الممكن كتابة تاريخ الثقافة - الذي بُنيَ ببطء، من مثل هذا العمل - إلا عند استعادة هذه العلاقات الفاعلة ورؤية الأنشطة، بمساواة حقيقية. وينبغي أن يكون التاريخ الثقافي أكثر من محض مجموع تواريخ معينة؛ لأنه معنيّ - بالدرجة الأساس - بالعلاقات القائمة بين هذه التواريخ؛ أي بين أشكال معينة في التنظيم ككل. وبذا؛ فإني أعرّف نظرية الثقافة بأنها دراسة العلاقات القائمة بين العناصر في طريقة حياة، بأكملها. أما تحليل الثقافة؛ فهو محاولة اكتشاف طبيعة التنظيم التي هي عقدة هذه العلاقات. وبهذا الصدد، يكون تحليل أعمال، أو مؤسسات معينة، تحليلاً لنوع تنظيمها الأساس؛ أي العلاقات التي تجسّدها الأعمال، أو المؤسسات، بوصفها أجزاء في التنظيم ككل. والكلمة الأساسية في مثل هذا التحليل هي النمط pattern؛ إذ يبدأ أي تحليل ثقافي مفيد، باكتشاف أنماط من نوع مميّز، كما يكون التحليل الثقافي العام معنيّاً بالعلاقات القائمة بين هذه الأنماط التي تكشف - أحياناً - عن هويات وتقابلات غير متوقّعة، في أنشطة، يتم تناولها على انفراد، بسبب ذلك، كما تكشف - أحياناً - عن انفصالات من نوع غير متوقّع.

Twitter: @ketab_n

ولا نستطيع أن نتوقع معرفة التنظيم العام بأية طريقة جوهرية كانت إلا في زماننا ومكاننا. وبمقدورنا تعلّم الكثير عن حياة الأزمنة والأماكن الأخرى، لكنْ؛ يبدو لي أن ثمة عناصر معينة ستكون عصيّة، على الاستعادة. وحتى تلك التي يمكن استعادتها، فتتم استعادتها تجريدياً، وهذا أمر بالغ الأهمية؛ فنحن نتعلّم كل عنصر، بوصفه راسباً [من الرواسب]، لكن كل عنصر يكون - ضمن تجربة الزمن الحية - محلولاً؛ أي جزءاً، لا يُجتزأ، عن الكل المقعد. ولعل أصعب ما يمكن الإمساك به - عند دراسة أية حقبة ماضية - هو هذا الشعور بخاصية مكان وزمان معينين: إنه الشعور بالطرق التي ارتبطت بها أنشطة معينة؛ لتتحول إلى طريقة تفكير ومعيشة. وبإمكاننا انتهاج مسار ما لاستعادة خطوط تنظيم حياة معين، بل بإمكاننا استعادة ما أسماه فروم [1] "الطابع الاجتماعي" social character، أو ما أسمته بندكت [2] "نمط الثقافة" pattern of culture. إن الطابع الاجتماعي - وهو نظام قيِّم من السلوكيات والمواقف - يتم تدريسه على الصعيدين الرسمي وغير الرسمي؛ فهو فكرة وصيغة mode معاً". أما "نمط الثقافة"؛ فهو انتقاء وجمع للاهتمامات والأنشطة - وتقويم معين لهما - ينتج عنه تنظيم مميز؛ أي "طريقة حياة". إلا أنها - حتى في حالة استعادتها - تكون تجريدية عادة. ومع ذلك، بمقدورنا الإحساس بوجود عنصر مشترك آخر، لا هو بالطابع، ولا بالنمط، بل هو - إن جاز لنا التعبير - التجربة الواقعية التي عاشت خلالها هذه العناصر. وهذا أمر بالغ الأهمية تماماً، وأظن أن الحقيقة هي أننا نعي جداً مثل هذه الصلة، في فنون حقبة ما. وقد يصدف أننا حينما نقيس هذه [الفنون] إزاء الخواص الظاهرية للحقبة، ثم نسمح بأخذ التباينات الفردية بنظر الاعتبار، فيبقى - مع ذلك - عنصر مشترك مهم، لا نستطيع تجريده، بسهولة. أعتقد أن بمقدورنا فهم ذلك، بأفضل ما يمكن، إذا فكرنا بأي تحليل مشابه لطريقة الحياة التي نقتسمها نحن؛ لأننا نجد - هنا - إحساساً معيناً، بالحياة؛ أي مجتمع تجربة، قلّما يحتاج إلى تعبير، تنتقل من خلاله خصائص طريقة حياتنا التي يستطيع المحلل الخارجي وصفها، مما يمنحها مسحة خصوصية معينة. ونحن -

Twitter: @ketab_n

عادة - واعون بذلك حينما نلاحظ التباينات بين الأجيال التي لا تتحدث مطلقاً "اللغة نفسها"، أو حينما نقرأ سرداً لحيواتنا، يقدمه شخص، من خارج المجتمع، أو نشاهد الاختلافات الصغيرة في الأسلوب، أو الكلام، أو السلوك لدى شخص ما، تعلّم طرقنا، ولم يتشرّب بها، على الرغم من ذلك. وبذا؛ سيبدو أي وصف شكلي - تقريباً - خال من المعنى عند التعبير عن ذلك، مهما تميّز الإحساس بالأسلوب المُعيَّن والفطري. وإن كان الحال كذلك فيما يخص طريقة حياة معينة نعرفها بحميمية، فلا ريب أن يكون كذلك حينما نكون نحن في وضع الزائر، المتعلم، الضيف القادم من جيل آخر: إنه في الحقيقة الوضع الذي نكون فيه جميعاً حينما ندرس أية حقبة ماضية. إن حقيقة مثل هذه الخاصية لا تعدُّ تافهة، ولا هامشية، بل تبدو مركزية تماماً، على الرغم من إمكانية تحوُّلها إلى سرد تافه.

أما المصطلح الذي أقترحه لوصفها؛ فهو "بنية الشعور" structure of feeling: إنه قوي ومحدد مثلما يوحي به مصطلح "البنية"، لكنه يعمل - مع ذلك - في أكثر أجزاء نشاطنا دقة، وأقلها ملموسية. ونجد أن بنية الشعور هي - في أحد جوانبها - ثقافة الحقبة: إنها نتيجة عيش العناصر كلها، في التنظيم العام. وبهذا الصدد، تكون فنون الحقبة، بما فيها المقاربات والاتجاهات المتميزة في البرهان، ذات أهمية كبرى؛ لأن من المحتمل التعبير عن هذه الخاصية هنا، وفي أي مكان آخر، بلا وعي غالباً، لكن ذلك يكون من خلال حقيقة أنه هنا - في الأمثلة الوحيدة التي لدينا عن الاتصال المدون التي نُعَدّ نحن حاملوها - يتم الاعتماد فطرياً على معنى العيش الفعلي؛ أي المجتمع العميق الذي يجعل من الاتصال ممكناً. أنا لا أعني أن أفراد المجتمع يمتلكون بنية شعور، بالطريقة نفسها التي يملكون بها طابعاً اجتماعياً، لكني أعتقد أنها تكون عميقة جداً وواسعة جداً في المجتمعات الواقعية كلها، ويرجع ذلك - بالدرجة الأساس - إلى حقيقة اعتماد الاتصال عليها. والمثير في الأمر - بصورة خاصة - هو أنها لا تبدو لي مكتسبة؛ فقد يقوم جيل ما بتدريب خَلَفْه، وبنجاح معقول، على

Twitter: @ketab_n

الطابع الاجتماعي، أو النمط الثقافي العام، إلا أن الجيل الجديد ستكون له بنية شعور خاصة به، لن تبدو متأتية "من" أي مكان آخر. وهنا - تحديداً - يكون التنظيم المتغيّر فاعلاً في الكائن: فالجيل الجديد يستجيب - بطرقه الخاصة - إلى العالم المتفرد الذي يرثه، ويتولّى الكثير من الاتصالات، ويرتبط معه بالكثير من الأواصر التي يمكن تعقّبها، ويعيد إنتاج الكثير من جوانب التنظيم التي يمكن وصف كل واحد منها بمعزل، لكنه - مع ذلك - يشعر بحياته بأكملها شعوراً مختلفاً، وبطرق معينة، ويشكّل استجابته الإبداعية في بنية شعور جديدة. وحالما يموت حاملو مثل هذه البنية، فإننا نجد في الثقافة التوثيقية أقرب ما يوصلنا إلى هذا العنصر الحيوي، من القصائد إلى المباني وموضة الأزياء. وهذه العلاقة تحديداً هي التي تضفي الدلالة على تعريف الثقافة من المنظور التوثيقي. لكن هذا لا يعني أن الوثائق مستقلة بذاتها، بل يعني - ببساطة، ومثلما أكدنا سابقاً - ضرورة البحث عن دلالة نشاط ما، في ضوء التنظيم بأكمله الذي يمثل أكثر من حاصل مجموع أجزائه المتفرقة. إن الذي نبحث عنه - دائماً - هو الحياة الواقعية التي يكون التنظيم بأكمله موجوداً للتعبير عنها. وتتمثل دلالة الثقافة التوثيقية - التي تتضح أكثر من أي شيء آخر - في أنها تعبّر لنا عن تلك الحياة، بلغة مباشرة، حينما يصمت الشهود الأحياء. وفي الوقت نفسه، إذا تأملنا في طبيعة بنية الشعور، ورأينا كيف تخفق في أن تكون مفهومة تماماً، حتى من قبل الأحياء الذين هم في اتصال مباشر معها، ويملكون مادة وافرة تحت تصرفهم، بما فيها الفنون المعاصرة، لن نفترض - عندئذ - أننا سنتمكن - يوماً - من الإتيان بشيء أكثر من مقاربة، تقريب، استعمال أية قنوات.

نحن بحاجة إلى تمييز ثلاثة مستويات للثقافة، حتى في أكثر تعريفاتها عمومية. فهناك الثقافة المعيشة lived لزمان ومكان معينين التي لا يمكن أن يصل إليها سوى أولئك الذين يعيشون في ذلك الزمان والمكان. وهناك الثقافة المدونة recorded ، لكل نوع، من الفن إلى معظم وقائع الحياة

Twitter: @ketab_n

اليومية: ثقافة الحقبة. وهناك - أيضاً - ثقافة التراث الانتقائي selective tradition بوصفها العامل الذي يربط الثقافة الحية وثقافات الحقبة.

وحينما لا تعود الثقافة معيشة، بل تديم نفسها، بطريقة أضيق، في مدوّناتها، يمكن - عندئذ - دراسة ثقافة الحقبة دراسة متأنية جداً، إلى أن نشعر بأننا نملك أفكاراً واضحة - تماماً - عن عملها الثقافي وطابعها الاجتماعي والأنماط العامة لنشاطها وقيمتها، وكذلك عن بنية شعورها، إلى حد ما. ومع ذلك، يكون بقاؤها محكوماً، لا من الحقبة نفسها، بل من الحقب الجديدة التي تؤلف التراث تدريجياً. ولن يعرف حتى أكفأ المتخصصين في حقبة ما سوى جزء من مدوّناتها. وقد يتسنّى للمرء أن يقول بثقة، مثلاً، أن لا أحد يعرف حقاً رواية القرن التاسع عشر، أو لا أحد قرأ، أو حتى بمقدوره أن يقرأ أمثلتها كلها خلال مداها الكامل، ابتداءً من مجلداتها المطبوعة، وحتى أبخس مطبوعاتها المتسلسلة التي يصل سعر النسخة الواحدة منها إلى بنس واحد. وقد يعرف المتخصص الحقيقي بضع مئات منها، وقد يعرف المتخصص العادي عدداً أقل، وقد يتناقص العدد، إذا وصلنا إلى القرّاء المثقفين: على الرغم من أن للجميع أفكاراً واضحة عن الموضوع. تتجلى - هنا - على الفور العملية الانتقائية التي تكون من النوع المتطرف تماماً، ويصح ذلك على كل حقل من حقول النشاط؛ إذ نستطيع القول لا يوجد قارئ من القرن التاسع عشر قد قرأ كل الروايات، ولا يوجد فرد في المجتمع قد عرف أكثر من مجموعة منتقاة، من وقائع ذلك المجتمع، لكني أؤكد أن كل شخص يعيش في الحقبة، لديه شيء لا يتمكن الفرد اللاحق من استعادته كلياً: أي ذلك الإحساس بالحياة الذي كُتِبت خلاله الروايات، والتي نقاربها - الآن - عبر انتقائنا. ومن الناحية النظرية، تكون الحقبة مدوّنة، ويكون هذا التدوين- من الناحية التطبيقية - ذائباً في تراث انتقائي، وكلاهما يختلفان عن الثقافة المعيشة.

من المهم جداً فهم آلية عمل التراث الانتقائي؛ فالانتقاء يبدأ - إلى حد ما - داخل الحقبة نفسها؛ إذ يتم انتقاء أمور معينة، من مجمل الأنشطة،

Twitter: @ketab_n

لتقويمها، والتأكيد عليها. وسيعكس هذا الانتقاء - عموماً - تنظيم الحقبة ككل، وإن كان ذلك لا يعني التركيز على القيم والتأكيدات لاحقاً. ونحن نرى ذلك - بوضوح كافٍ - في حالة الحقب الماضية، لكننا لا نصدق ذلك - أبداً - بخصوص حقبتنا. وبإمكاننا ضرب مثالاً عن روايات العقد الماضي، فلا يوجد شخص قرأ روايات الخمسينيات الإنكليزية كلها، ولعل أسرع قارئ - يمنح نفسه فرصة عشرين ساعة للقراءة - لا يمكنه فعل ذلك. ومع ذلك، يتضح - من المطبوعات، ومن التعليم - أنه لم يتم تحديد الخصائص العامة لرواية تلك الحقبة فحسب، بل تم - أيضاً- وضع قائمة قصيرة متفق عليها، إلى حد معقول، تخص ما يبدو أفضل الأعمال، وأكثرها صلة، بذلك. وإذا اعتقدنا أن القائمة تضم ثلاثين عنواناً ربما (وهو انتقاء متطرف جداً، أصلاً)، فسنفترض أن المتخصص في رواية الخمسينيات سيعرف هذه الثلاثين رواية في مدة خمسين سنة، في حين سيعرف القارئ العام خمساً أو ستاً منها، ربما. ومع ذلك، بمقدورنا أن نقول - بيقين تام - إنه حالما ينصرم عقد الخمسينيات، ستبدأ عملية انتقاء أخرى. ومع قيام هذه العملية الجديدة بتقليص عدد الأعمال، فإنها ستعمل - أيضاً - على تغيير التقديرات المعبّر عنها، ويكون التغيير هائلاً في بعض الحالات. وصحيحٌ القول إنه حينما تنقضي خمسون سنة، من المرجح أن يتم التوصل إلى تقديرات دائمية معقولة، على الرغم من احتمال استمرارها، بالتذبذب. ومع ذلك، سيبدو لكل واحد منا مرّ بهذه العملية الطويلة أنه صحيح القول إنه تم إهمال العناصر المهمة، بالنسبة لنا. ولعلنا سنقول - على طريقة قول كبار السن -:" أنا لا أفهم لماذا يقرأ هؤلاء الشباب سيناً من الكتب حتى الآن"، لكننا سنقول أيضاً، وبحزم أكبر، "لا، أبداً، لم يكن الأمر كذلك البتة، إنه تفسيركم، للأمر". وما دامت أية حقبة تتضمن ثلاثة أجيال، على الأقل، فسنشهد - دائماً - وجود أمثلة على ذلك، والعامل الأكثر تعقيداً هو أن أياً منا لن يظل ساكناً، حتى في أكثر الحقب دلالة: إذ سيتوجب علينا أن لا نحتجّ على الكثير من التعديلات، وسيتوجّب علينا القبول - أو حتى التغاضي عن - الكثير من الحذوفات والتشويهات، وإعادة التأويلات؛

Twitter: @ketab_n

لأننا كنا جزءاً من التغير الذي أوصلها إلينا. لكنْ؛ سيطراً - آنذاك - المزيد من التغيّر حينما يموت الشهود الأحياء. ولن ينتهي الأمر بالثقافة المعيشة إلى الوثائق المنتقاة، بل لعلها سوف تستعمل - بشكلها المتحول - كإسهام (صغير جداً، بكل تأكيد) للمسار العام، للنمو الإنساني، ويكون ذلك من أجل إعادة البناء التاريخي، إلى حد ما. ومجدداً، أقول بوصفها - إلى حد ما - طريقة لتسمية وتحديد مرحلة معينة، من الماضي. ولهذا؛ فان التراث الانتقائي يخلق - في أحد مستوياته - ثقافة إنسانية عامة، ويخلق في مستوى آخر تدويناً تاريخياً لمجتمع معين، ويخلق عند المستوى الثالث - وهو المستوى الأصعب على القبول والتقويم - رفضاً لمجالات كثيرة، لما كان - مرة - ثقافة حية.

وسيكون الانتقاء - ضمن مجتمع معين - محكوماً، بأنواع كثيرة من الاهتمامات الخاصة، بما فيها الاهتمامات الطبقية. ومثلما أن الوضع الاجتماعي الواقعي سيتحكم - إلى حد كبير - بالانتقاء المعاصر، فإن تطور المجتمع وسيرورة التغيّر التاريخي ستحدد التراث الانتقائي، إلى مدى كبير. وستميل الثقافة الموروثة لمجتمع ما - وعلى نحو دائمي - إلى أن تكون مقابلاً لنظامها المعاصر، من القيم والاهتمامات؛ لأنها ليست مجموعاً مطلقاً من الأعمال، بل انتقاءً وتأويلاً مستمرّين. وفي النظرية - وفي التطبيق إلى حد ضيق - تكون المؤسسات المعنية رسمياً، بإبقاء التراث حياً (ولا سيما مؤسسات التعليم والأبحاث) ملزمة بالتراث، ككل، وليس بأي انتقاء منه تبعاً لاهتمامات معاصرة. وتكون أهمية هذا الالتزام فائقة للغاية؛ لأننا - مراراً وتكراراً - نرى في التراث الانتقائي تقلّبات واكتشافات جديدة، وعودات متكررة إلى أعمال، تم هجرها، على اعتبار أنها ميتة، كما يبدو. ويتضح أن ذلك لا يكون ممكناً إلا إذا كانت هناك مؤسسات يتمثل عملها بالإبقاء على مساحات شاسعة من الماضي تحت متناول اليد، على الأقل، إن لم نقل إبقاءها حية. ومن الطبيعي - بل الحتمي- أن يتبع التراث الانتقائي مسارات نمو المجتمع، لكنْ؛ بسبب تعقيد واستمرارية مثل هذا النمو لا

Twitter: @ketab_n

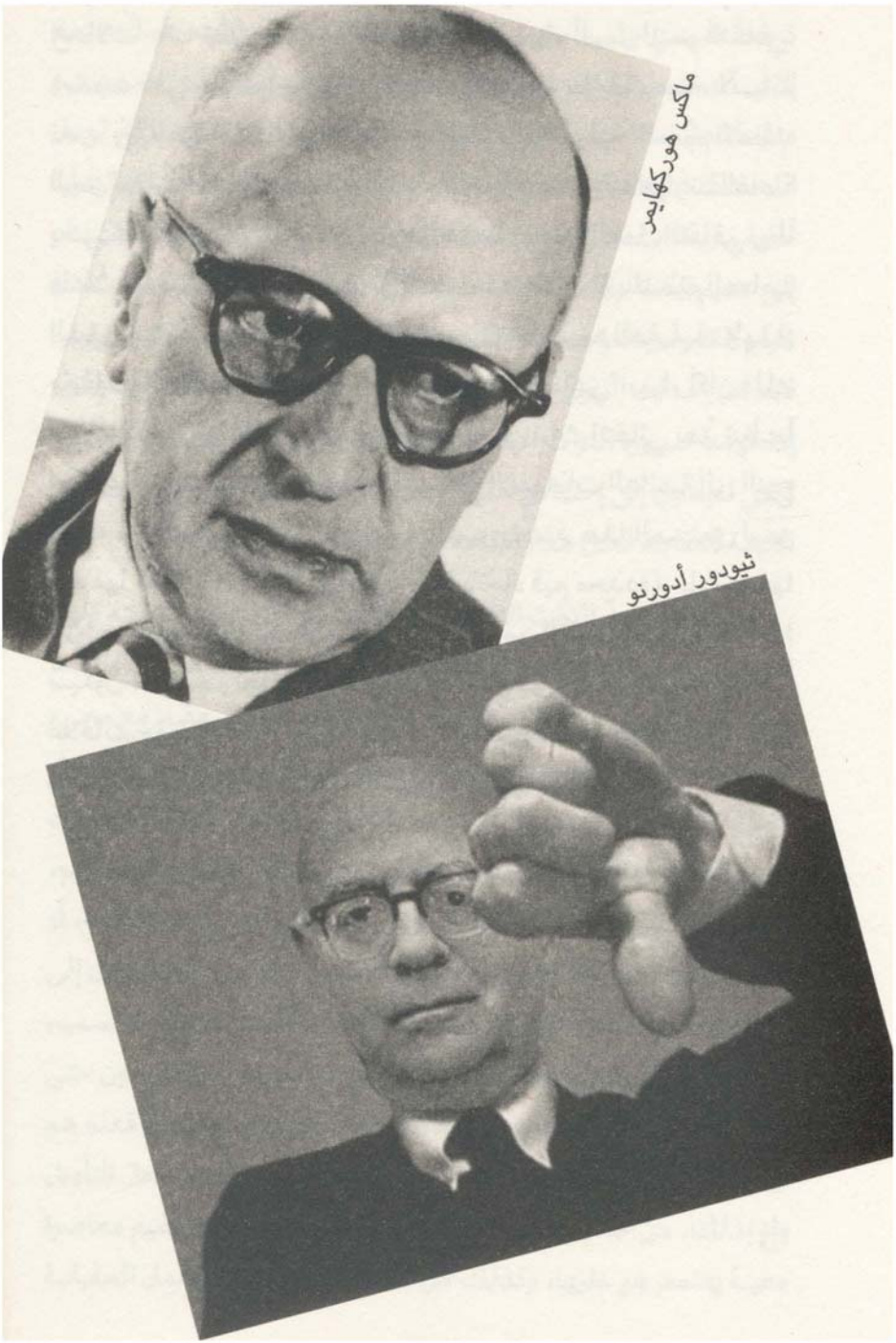
يمكن التنبؤ بصلته، بالعمل الماضي، في أي موقف مستقبلي. ويوجد ضغط طبيعي على المؤسسات الأكاديمية لاتباع مسارات نمو المجتمع إلا أن المجتمع الحكيم هو الذي سيعمل - في الوقت الذي يضمن فيه مثل هذه الصلة - على تشجيع المؤسسات، على إعطاء موارد كافية لعمل المحافظة preservation المعتاد، ولمقاومة النقد الذي قد تقوم به أية حقبة معينة، بثقة كبرى، إلى الحد الذي تحيل فيه الكثير من هذا النشاط، إلى عديم الصلة والنفع. وغالباً ما تتشكل عقبة بطريق نمو المجتمع، تتمثل بقيام الكثير من المؤسسات الأكاديمية، إلى أن تديم نفسها، وتقاوم التغيير. لابد من إحداث التغييرات، في المؤسسات الجديدة عند الضرورة، لكنْ؛ إذا فهمنا سيرورة التراث الانتقائي فهماً سليماً، وتأملنا فيها لمدة طويلة تكفي للوصول إلى إحساس حقيقي بالتغيير والتذبذب التاريخي، فستكون القيمة المقابلة لمثل هذه الإدامة موضع تقدير.

من الممكن عدّ التراث النقدي، في المجتمع ككل، وفي أنشطته كلها، انتقاء مستمراً وإعادة انتقاء لأسلافه. وسوف تُرسَم خطوط معينة، غالباً ما يصل طولها لقرن من الزمان، لكنها - فجأة - تُلغى، أو تضعف، مع مجيء مرحلة نمو جديدة. وسيتم - عندها - رسم مسارات جديدة، وفي تحليل الثقافة المعاصرة تتمتع حالة التراث الانتقائي الراهنة، بأهمية بالغة؛ إذ يصح القول - غالباً - بأن حدوث تغيّر ما في هذا التراث - على نحو، يؤسس فيه مسارات جديدة مع الماضي، أو يقطع المسارات القائمة، أو يعيد رسمها - هو نوع جذري، من أنواع التغيير المعاصر. ونحن نميل إلى الاستخفاف بالمدى الذي لا يكون فيه التراث الثقافي انتقاء، فحسب، بل تأويلاً أيضاً. ونرى معظم العمل الماضي عبر خبرتنا نحن من دون حتى بذل الجهد لرؤيته، بمنظور، يشبه الأصل. فما يمكن للتحليل فعله هو ليس قلب [هذا العمل]، والعودة به إلى حقبته، بقدر ما هو جعل التأويل واع بذلك، من خلال إظهار البدائل التاريخية، وربط التأويل بقيم معاصرة معينة يعتمد هو عليها، وكذلك من خلال تقصّي أنماط العمل الحقيقية

Twitter: @ketab_n

التي تواجهنا بالطبيعة الحقيقية للخيارات التي نرتئيها. وسنجد - في بعض الحالات - أننا نبقي على حياة العمل؛ لأنه إسهام أصيل للنمو الثقافي. وسنجد - في حالات أخرى - أننا نستعمل العمل، بطريقة معينة، لأسبابنا نحن، وإن معرفة ذلك هي أفضل من الاستسلام لصوفية "المقوِّم الأعظم: الزمن". فإن تُعلِّق على شماعة الزمن - التجريد - مسؤولية خياراتنا الفاعلة يعني كبح الجزء الأساس، من تجربتنا. فكلما تم ربط العمل الثقافي ربطاً فاعلاً، إما بكامل التنظيم الذي تمّ التعبير عنه خلاله، أو بالتنظيم المعاصر الذي يجري استعماله خلاله، زاد وضوح رؤيتنا لقيمه الحقيقية. ولهذا؛ سيقودنا التحليل "التوثيقي" إلى التحليل "الاجتماعي" سواء أكان ذلك في ثقافة معيشة، أم في حقبة ماضية، أم في تراث انتقائي يعدّ تنظيماً اجتماعياً، بحد ذاته. كما سيؤدي اكتشاف الإسهامات الدائمية إلى النوع نفسه من التحليل العام، إذا قبلنا بالسيرورة عند هذا المستوى ليس بوصفها كمالاً إنسانياً (أي بوصفها حركة باتجاه قيم محددة)، بل بوصفها جزءاً من تطور عام للإنسان يسهم فيه الكثير من الأفراد والجماعات. وبذا سيكون كل عنصر نحلله فاعلاً ضمن هذا المعنى: أي إنه سوف يُرى في علاقات حقيقة معينة، وفي الكثير من المستويات المختلفة. ومن خلال وصف هذه العلاقات ستظهر السيرورة الثقافية الحقيقية.

Twitter: @ketab_n



Twitter: @ketab_n

الفصل الثاني: صناعة الثقافة

التنوير بوصفه خداعاً جماهيرياً
(ثيودور أدورنو وماكس هوركهايمر)

يتم في كل يوم إبطال مصداقية النظرية السوسيولوجية القائلة "إن فقدان دعم الدين المرسَّخ موضوعياً، وانحلال آخر بقايا ما قبل الرأسمالية، وما رافق ذلك من تخصص، أو تمايز تكنولوجي، أو اجتماعي" قد أدى إلى فوضى ثقافية؛ لأن الثقافة - الآن - تطبع الدمغة نفسها على كل شيء؛ فالأفلام والمذياع والمجلات تشكّل نظاماً موحّداً، بصورته الكاملة، وفي كل جزء منه. وحتى الأنشطة الجمالية للأضداد السياسية تكون واحدة في انقيادها الحماسي لإيقاع النظام الحديدي. أما المباني ومراكز العرض الصناعية المزخرفة، الخاصة بالإدارة، في البلدان المستبدة؛ فهي شديدة الشبه بما تجده في أي مكان آخر. وتُعدّ الأبراج المتوهّجة الضخمة، التي يتزايد عددها في كل مكان، علامات ظاهرية على التخطيط العبقري للمصالح الدولية التي يحثّ الخطى نحوها نظام مقاولات حر (تتمثل معالمه بكتلة من المنازل والمباني التجارية الكئيبة في مدن وسخة، تفتقد إلى الحيوية). وما تزال المنازل الأقدم الموجودة خارج المراكز الكونكريتية تبدو حتى الآن أشبه بأحياء الفقراء. وتأتي المنازل أحادية الطابق [الشاليهات] والمشيّدة عند الضواحي منسجمة مع الأبنية الفارهة للمعارض العالمية في تمجيدها للتقدم التكنولوجي، والحاجة الملحة، للتخلص منها بعد مدة قصيرة مثل علب الطعام الفارغة. ومع ذلك، تعمد مشاريع الإسكان في المدينة - المصممة لإدامة وجود الفرد، بوصفه وحدة مستقلة، كما يُفترض، في سكن صحي صغير - إلى جعل الفرد أكثر تبعية لخصمه؛ أي سلطة الرأسمالية

Twitter: @ketab_n

المطلقة، ولأن السكان - بوصفهم منتجين ومستهلكين - ينجذبون نحو المراكز بحثاً عن العمل واللذة، تتمركز وحدات العيش كلها في مُجمّعات جيدة التنظيم. ويقدم الاتحاد المذهل بين المجتمع الأصغر microcosm والمجتمع الأكبر macrocosm للأفراد نموذج ثقافتهم: الهوية الزائفة للعام والخاص. وتحت ظل الاحتكار تكون الثقافة الجماهيرية كلها متماثلة، وتبدأ حدود إطارها المصطنع بالظهور. وما عاد الناس الموجودون في القمة يهتمون كثيراً، بإخفاء الاحتكار: فكلما زاد وضوح عنفه، تتزايد سلطته. وما عادت هناك حاجة؛ لأن تتظاهر الأفلام والمذياع بأنها فن؛ فالحقيقة هي أنهما محض عمل تجاري، تم تحويله إلى أيديولوجيا، لتسويغ التفاهات التي ينتجانها عن عمد. وهما تطلقان على نفسيهما تسمية الصناعة، ويزول - عندئذ - أي شك بخصوص الفائدة الاجتماعية للمنتجات المكتملة حالما يتم نشر الدخول المالية لمديريهما.

وتفسر الأطراف المعنية صناعة الثقافة من منظور تكنولوجي. وثمة مَن يزعَم أنه بسبب مشاركة الملايين فيها، تكون هناك حاجة ملحة لوجود عمليات إعادة إنتاج معينة، تتطلب - حتماً - تلبية حاجات متماثلة (في أماكن، لا تُعدّ، ولا تُحصى) ببضائع متماثلة. ويقال إن التباين التقني بين مراكز الإنتاج القليلة والعدد الكبير من نقاط الاستهلاك واسعة الانتشار، يتطلب قيام الإدارة بالتنظيم والتخطيط. ويقال - أيضاً - إن المعايير ارتكزت - في المرحلة الأولى - على حاجات المستهلك، ولهذا السبب تم قبولها بمقاومة قليلة جداً. والنتيجة هي حلقة التلاعب والحاجة الارتكاسية التي تتعاظم فيها قوة وحدة النظام. ولم يتم التطرق إلى حقيقة أن الأساس الذي بموجبه تكتسب التكنولوجيا سلطتها على المجتمع هو سلطة أولئك الذين تكون قبضتهم الاقتصادية على المجتمع هي الأقوى. ويتمثل المنطق التكنولوجي بمنطق التسيُّد [الهيمنة] domination نفسه؛ إنه الطبيعة القسرية للمجتمع الذي اغترب عن نفسه. وتعمل السيارات والقنابل والأفلام على ديمومة الوضع كله حتى يبين عنصر موازنتها مكمن قوتها

Twitter: @ketab_n

في الخطأ الذي تتمادى فيه. وقد أدى ذلك إلى تحويل تكنولوجيا صناعة الثقافة، إلى شيء، لا يتعدى تحقيق المعايرة standardization والإنتاج الجماهيري؛ أي التضحية بكل ما يتضمن فرقاً بين منطق العمل ومنطق النظام الاجتماعي. وهذه ليست نتيجة قانون الحركة في التكنولوجيا نفسها فقط، بل نتيجة وظيفتها في اقتصاد اليوم. وتم أصلاً كبح الحاجة التي قد تقاوم السيطرة المركزية، وذلك من خلال السيطرة على وعي الفرد. وقد ميزت الانتقالة من الهاتف إلى المذياع الفرق بين الدورين، بوضوح. فما يزال الأول [الهاتف] يسمح للمُشترِك، بلعب دور الذات، وكان ليبرالياً. أما الثاني؛ فهو ديموقراطي: يحول المشتركين كلهم إلى مستمعين، ويخضعهم، باستبداد، إلى البرامج الإذاعية التي تكون كلها متشابهة تماماً. ولم يتم ابتكار آلات للرد، وحُرِمَت الإذاعات الخاصة من أية حرية؛ فقد اقتصرت على مجال "الهواة" المشكوك في صحته، وتوجب عليها - أيضاً - تقبل التنظيم من أعلى. كما أن أي أثر للتلقائية من جانب الجمهور في الإذاعة الرسمية يكون خاضعاً لسيطرة وإشراف المراقبين الموهوبين، والمنافسات الاستوديوية، والبرامج الرسمية، من كل نوع، يختاره المتخصصون. وينتمي الممثلون الموهوبون إلى الصناعة قبل وقت طويل من قيامها، بعرضهم؛ وإلا لما كانوا بمثل هذه اللهفة، للتكيّف معها. أما موقف الجمهور، الذي يفضل نظام صناعة الثقافة بشدة حقاً؛ فهو جزء من النظام، وليس مسوغاً له. فإذا كان أحد فروع الفن يتبع الصيغ نفسها التي يتبعها فرع آخر له وسيلة ومضمون مختلفين، وإذا لم تصبح الخدعة الدرامية لأوبرا الصابون أكثر من محض مادة مفيدة لإظهار كيفية التحكم بالمشكلات التقنية عند طرفي ميزان الخبرة الموسيقية - كموسيقى جاز حقيقية، أو تقليد رخيص - أو إذا تم "تعديل" نقلة من سمفونية لبيتهوفن، بسماجة؛ كي تتماشى مع المؤثرات الصوتية لفلم ما، بالطريقة نفسها التي يتم بها تحريف رواية من روايات تولستوي، في نص فلم ما؛ فعندئذ؛ يكون الزعم بأن ذلك كله يتم لإرضاء رغبات الجمهور التلقائية كلام فارغ، ليسَ إلا. وقد نقترب من الحقائق أكثر، إذا فسرنا هذه الظواهر، بوصفها متأصلة في الأدوات

Twitter: @ketab_n

التقنية والشخصية التي تشكّل - وصولاً إلى آخر سن من أسنان عجلاتها - جزءاً من آلية الانتقاء الاقتصادية. كما يوجد اتفاق - أو على الأقل نية - من السلطات التنفيذية كلها، على عدم إنتاج، أو حظر أي شيء يخالف (بأية طريقة كانت) قواعدها rules، أو أفكارها الخاصة، بالمستهلكين، أو الأهم من ذلك، يخالفها شخصياً.

وفي عصرنا الراهن، يتجسد الهدف الاجتماعي الموضوعي في الأغراض الذاتية الخفية لمديري الشركة، وأهمها في أقوى قطاعات الصناعة: الفولاذ والبترول والكهرباء والكيماويات. ومقارنة بذلك، تكون احتكارات الثقافة ضعيفة وتابعة لا تتمكن من التوقف عن استرضاء ذوي السلطة الحقيقيين، إذا لم تشأ أن يتعرّض نطاق نشاطها في المجتمع الجماهيري (أي، النطاق الذي ينتج نوعاً معيناً من الخدمات التي تديم ارتباطها عموماً بالليبرالية المتهاونة والمفكرين اليهود ارتباطاً وثيقاً) إلى سلسلة من التطهيرات. وهكذا يكون اعتماد أقوى الشركات الإذاعية على الصناعة الكهربائية، أو اعتماد صناعة الصور المتحركة على البنوك، صفة للنطاق بأكمله الذي تتمازج فيه الفروع الفردية اقتصادياً؛ فالكل يرتبط بإحكام إلى الحد الذي يسمح فيه التمركز المتطرف للقوى الفكرية، بتجاهل التمييز بين مختلف الشركات والفروع التقنية. ويعد الاتحاد الصارم في صناعة الثقافة دليلاً على ما سيحدث في السياسة. فالتمايزات الواضحة، كتلك التي بين أفلام (أ) و(ب)، مثلاً، أو بين قصص المجلات، بمختلف أسعارها، لا تعتمد كثيراً على مادة الموضوع، بقدر اعتمادها على تصنيف المستهلكين، وتنظيمهم، وفرزهم. فثمة شيء يتم توفيره للجميع حتى لا يفلت أحد، ويتم التركيز على الفروق وتوسيعها. ويكون الجمهور مزوّداً بتراتبية من المنتجات الجماهيرية، بمختلف الجودة. وبذا؛ يتم تطوير قاعدة التقييس quantification التام . ولابد لكل فرد من أن يتصرف (كما لو كان ذلك تلقائياً) بما ينسجم ومستواه المحدد والمؤشّر سابقاً، وأن يختار صنف المنتوج الجماهيري المخصص لنوعه. ويظهر المستهلكون على شكل

Twitter: @ketab_n

إحصائيات في بيانات المؤسسة البحثية، ويتم تقسيمهم - بحسب مجاميع الدخل المالي - إلى مجالات حمراء وخضراء وزرقاء. إما التقنية المستعملة فتماثل ما يتم استعماله لأي نوع من أنواع الدعاية propaganda.

ويمكن رؤية الكيفية التي يتم بها إضفاء الطابع الرسمي على الإجراء، وذلك عند البرهنة في النهاية على تماثل المنتجات كلها، مع تمايزها آلياً؛ إذ يعدّ الاختلاف بين منتجات سلسلة كرايسلر [٣] وجنرال موتورز [٤] وهمياً، بالدرجة الأساس، يجذب كل طفل، لديه اهتمام شديد، بالتباينات. أما نقاط الجودة أو الرداءة التي يناقشها الخبراء؛ فليس الغرض منها سوى إدامة شكل المنافسة ونطاق الاختيار. والأمر نفسه ينطبق على منتجات وارنر براذرز [٥] وميترو غولدواين ماير [٦]. لكننا نجد حتى الاختلافات بين الموديلات الأغلى ثمناً والموديلات الأبخس - التي تكون من صنع الشركة نفسها - تتلاشى بثبات؛ فبالنسبة للسيارات هناك اختلافات معينة مثل عدد الأسطوانات [السلندر] والسعة باللتر المكعبة، واستخدام وسائل التكنولوجيا الباهظة، والأيدي العاملة والمعدات، وإدخال أحدث الصيغ السايكولوجية. ويتمثل معيار الجدارة العالمي، بمقدار "الإنتاج المتميز"؛ أي الاستثمارات النقدية الواضحة تماماً. ولا ترتبط الميزانيات المالية المتباينة في صناعة الثقافة بالقيم الواقعية، أي بمعنى المنتجات نفسها، بأدنى صلة . بل حتى الوسائل التقنية يتم إقحامها بشدة لتحقيق الانتظام. ويهدف التلفزيون إلى توليفة من الراديو والفلم، ولا يتم إيقافه إلا حينما تعجز الأطراف المعنية عن التوصل إلى اتفاق، إلا أن تبعاته ستكون هائلة تماماً، وتعد بالمغالاة في تجريد المادة الجمالية حدّ أنه بحلول الغد ستتمكن الهوية المتوارية لجميع منتجات الثقافة الصناعية من أن تبرز مزهوة إلى العلن، محققة وبسخرية حلم فاغنر بانصهار[٧] الفنون كلها في عمل واحد. وهكذا يكون اتحاد الكلمة بالصورة والموسيقى أكثر كمالاً، مما يحصل في [قصة] تريستان [٨]؛ لأن العناصر الحسية التي تعكس سطح الواقع الاجتماعي تماماً تكون - من حيث المبدأ - متجسدة في العملية

Twitter: @ketab_n

التقنية نفسها التي يصير اتحادها هو مضمونها المتميز. وتقوم هذه العملية بدمج عناصر الإنتاج كلها، بدءاً من الرواية (المزمع تحويلها إلى فلم) وصولاً إلى آخر صوت من المؤثرات الصوتية. إنه زهو رأس المال المستثمر الذي ينغرز عنوانه، بوصفه سيداً مطلقاً، في صميم قلوب المطرودين من صف التوظيف. إنه المضمون الزاخر بالمعنى لكل فلم مهما تكن الحبكة التي اختارها فريق الإنتاج.

لقد تم تشكيل العالم، بأسره؛ ليمر عبر مصفاة صناعة الثقافة. أما التجربة القديمة للشخص الذي كان يرتاد السينما، والذي يرى في العالم الخارجي امتداداً للفلم الذي رآه للتو (لأن الأخير يهدف إلى إعادة إنتاج عالم الإدراكات الحسية اليومية)؛ فقد صارت - الآن - الدليل الذي يسير المنتج على هداه. وكلما كانت تقنياته تستنسخ الموضوعات التجريبية، بتركيز، ومن دون أخطاء، زادت اليوم سهولة أن يسود الوهم القائل أن العالم الخارجي هو الامتداد المباشر للعالم المطروح على الشاشة. وقد تعزّز هذا الغرض إلى حد أبعد من خلال وسائل إعادة الإنتاج الآلي حينما تمكنت الأفلام الناطقة من فرض هيمنتها على الإنارة.

لقد صارت الحياة الحقيقية غير قابلة للتمييز عن الأفلام؛ فالفلم الناطق - الذي تخطى مسرح الوهم إلى حد كبير - لا يدع متسعاً للتخيّل، أو للتأمل من جانب الجمهور الذي يعجز عن الاستجابة ضمن بنية الفلم، لكنه مع ذلك يحيد عن تفصيلاته الدقيقة، من دون أن يفقد مجرى القصة. وبذا؛ فإن الفلم يجبر ضحاياه على مساواته بالواقع مباشرة. ولا ينبغي أن ننسب إثارة قوى التخيل والتلقائية عند مستهلك وسائل الاتصال الجماهيري إلى أية ميكانزمات سايكولوجية، بل عليه [أي المستهلك] أن يعزو فقدان هذه الخواص إلى الطبيعة الموضوعية للمنتجات نفسها، ولا سيما الفلم الناطق، وهو الأكثر بروزاً من بينها؛ فقد تم تصميمها على نحو، يحتم الحاجة إلى السرعة، وقوى الملاحظة، والخبرات من أجل إدراكها كلها. ومع ذلك تكون الفكرة الطويلة الأمد أمراً مستحيلاً، إذا لم يراد للمشاهد أن يفوِّت

Twitter: @ketab_n

على نفسه التدفّق الشديد للوقائع. ومع أن الجهد المطلوب لاستجابته هو جهد شبه آلي، فلا يُترك للتخيل أيّ مجال. أما أولئك الذائبون في عالَم الفلم (في صوره وإيماءاته وكلماته) إلى الحد الذي يعجزون فيه عن تزويد ما يجعله عالَماً حقاً؛ فإنهم لا يُضطرون إلى إمعان النظر في نقاط معينة من آلياته أثناء عرضه على الشاشة. وقد تعلّموا (من أفلام ومنتجات الصناعة الترفيهية الأخرى التي شاهدوها) أن يتوقعوا شيئاً، وبذا؛ يكون رد فعلهم آليّاً عليها. وهكذا تنغرس قوة المجتمع الصناعي في عقول الناس. ويعلم مُصنّعو الترفيه أن منتجاتهم سوف تُستهلك بانتباه حتى حينما يكون المستهلك شارداً؛ لأن كل واحداً منها يعدّ نموذجاً للآلية الاقتصادية الهائلة التي كانت دائما تعزّز الجماهير سواء في العمل، أو في أوقات الفراغ التي هي مماثلة للعمل. ومن الممكن أن نستنتج من كل فلم ناطق، ومن كل برنامج إذاعي التأثير الاجتماعي الذي لا يقتصر على أحد، بل يشترك به الجميع، على حد سواء. وقد عملت صناعة الثقافة - ككل - على تطويع الأشخاص، بوصفهم نموذجاً، يعاد إنتاجه، في كل منتوج، وبلا كلل. ويبدي وكلاء هذه العملية كلهم - بدءاً بالمنتج ووصولاً إلى نوادي النساء - عناية كبيرة، إلى الحد الذي تكون فيه أبسط إعادة إنتاج لهذه الحالة الذهنية أمراً غير قابل للإدراك، أو التوسع، بأية حال.

ويبدو خطأ مؤرخي الفن وأمناء الثقافة الذين يشتكون من تلاشي السلطة الأساسية لتحديد الأسلوب في الغرب. فالامتلاك النمطي لكل شيء (حتى البدائي) لأغراض الإنتاج الآلي يفوق القوة والتداول العام الذي يشهده أي "أسلوب حقيقي" بالمعنى الذي يحتفي به الخبراء الثقافيون في الماضي العضوي ما قبل الرأسمالي. ولا يوجد بالسترينا [٩] يمكن أن يسعى وراء إزالة أي نشاز غير مخطط له، وغير مصمم له أكثر من منظم موسيقيّ الجاز حينما يكبح أية خطوة، لا تتماشى مع لغته الخاصة؛ فهو عندما يضفي [أساليب] الجاز على موزارت، فإنه لا يغيره عندما يكون جاداً، إلى حد الإفراط، أو صعباً، إلى حد الإفراط فقط، بل عندما يناغم

Twitter: @ketab_n

اللحن، بطريقة مختلفة، وربما ببساطة أكثر، بطريقة تختلف عما هو مألوف الآن. ولا يوجد بَنّاء من بنائيّ القرون الوسطى كان بمقدوره التمعن في دراسة الموضوعات، من أجل نوافذ كنيسة ما ومنحوتاتها، بدقة، تفوق ما يقوم به كادر ستوديو، وهو يدرس عملاً لبلزاك، أو هوغو قبل الموافقة عليه نهائياً. وما كان بمقدور رجل لاهوت من لاهوتيّ القرون الوسطى أن يحدد درجة العذاب التي ينبغي للمحكوم أن يقاسيها تبعاً لقانون الحب الإلهي، بدقة، تفوق ما يقوم به منتجو الملاحم المتكلفة، وهم يحسبون درجة العذاب الذي يخضع له البطل، أو النقطة المحددة التي ينبغي عندها رفع حاشية ثوب البطلة. وتكون القائمة العلنية والضمنية، البسيطة والنخبوية، للممنوعات والمسموحات موسعة للغاية، إلى الحد الذي لا تعيِّن فيه مساحة الحرية، فحسب، بل تكون شديدة السلطة، في داخلها. وتبعاً لذلك، يتحدد شكل كل شيء نزولاً إلى أدق التفصيلات. وعلى غرار نظيرها الفن الطليعي، تحدد الصناعة الترفيهية لغتها الخاصة بها نزولاً إلى علم التركيب syntax الخاص بها ومفرداتها. ولا يعمل الضغط المستمر لإنتاج مؤثرات جديدة (التي ينبغي أن تنسجم مع النمط القديم) إلا كقاعدة أخرى، لزيادة سلطة الأعراف حينما يهدد أي مؤثر بالانفلات من الشبكة؛ فكل مؤثر يكون موسوماً، بشدة، بميسم التشابه إلى الحد الذي لا يمكن أن يبدو فيه أي شيء غير مدموغ منذ ولادته، أو لا يحظى بالقبول من النظرة الأولى. أما النجوم، سواء أكانوا ينتجون، أو يعيدون الإنتاج؛ فإنهم يستخدمون هذه اللغة الخاصة بطلاقة وحرية واستمتاع كبير، كما لو كانت اللغة موجودة منذ أمد بعيد. وهكذا يكون الهدف طبيعياً في حقل النشاط هذا، ويصير تأثيره الأكثر قوة، وتصير التقنية أكثر كمالاً، ويتلاشى التوتر بين المنتوج المُنجَز والحياة اليومية. ومن الممكن اكتشاف مفارقة هذا الروتين الذي هو صورة زائفة، بالدرجة الأساس. وغالباً ما تسود هذه المفارقة كل شيء تبرز فيه صناعة الثقافة؛ فموسيقي الجاز الذي يعزف قطعة موسيقية جادة - إحدى أبسط قطع بيتهوفن [المينيوت] minuet- يقوم بتأخير النبر فيها، لا طواعية، وسوف يبتسم بتشامخ حينما يُطلب منه متابعة

Twitter: @ketab_n

أقسام الإيقاع المعتادة. هذه هي "الطبيعة" التي عقدّتها المتطلبات الحالية والصارخة لوسط محدد، وهي تشكل الأسلوب الجديد، أي "نظام اللاثقافة" system of non culture الذي يمكن أن يضفي عليه المرء "وحدة أسلوب" معينة، إن كان ثمة معنى في الحديث عن بربرية مأسلبة stylized barbarity.

ومن الممكن أن يصل الفرض العالمي للنمط المأسلب إلى أبعد مما هو محظور، أو ممنوع شبه رسمياً؛ فاليوم ثمة استعداد لمسامحة أغنية ناجحة لعدم مراعاتها النقرات beats الاثنين والثلاثين [من الميزان الموسيقى]، أو لمؤشر النقرة التاسعة على نحو يفوق الاستعداد لاحتواء أكثر التفصيلات اللحنية، أو النغمية التي لا تتماشى مع الأسلوب الموسيقي. وكلما أساء أورسون ويليس [٥٠] إلى أساليب المهنة، نجده يحظى، بالمسامحة؛ لأن هناك مَن ينظر إلى انحرافاته عن القاعدة، بوصفها تغيرات محسوبة، تعمل على توكيد صلاحية النظام كثيراً. أما ضوابط الاصطلاح المحكوم تقنياً، والذي يتوجب على النجوم والمخرجين إنتاجه بوصفه "طبيعياً" حتى يتمكن الناس من امتلاكه؛ فيمتد؛ ليشمل أجزاء بالغة الصغر، تحقق دقة وسائل العمل الطليعي، بوصفها مقابلاً لوسائل الحقيقة. وتصبح القابلية النادرة على الدقة في تحقيق التزامات الاصطلاح الطبيعي في فروع صناعة الثقافة كلها معياراً للكفاءة. وهكذا ينبغي لهم حساب ما يقولونه، وكيف يقولونه في اللغة اليومية، بالدقة التي تجدها في الوضعية المنطقية. فالمنتجون خبراء، والاصطلاح يتطلب قوة إنتاجية مذهلة، تستوعب، وتشتّت معاً. وقد تم، بطريقة سيئة، تخطي التمايز، المحافظ ثقافياً، بين الأسلوب الأصيل والمتكلف. ومن الممكن إطلاق صفة المتكلف على الأسلوب، وهي صفة مفروضة، من الخارج، على الدوافع المنيعة، لشكل ما. وفي صناعة الثقافة يكون أصل كل عنصر من عناصر مادة الموضوع في الأدوات نفسها، وفي اللغة الخاصة التي يحمل الموضوع دمغتها، ولعل المشاحنات التي يتورط بها الخبراء الفنيون مع المراقبين

Twitter: @ketab_n

والمشرفين بخصوص كذبة تتعدى حدود التصديق، لهي دليل على التوتر الجمالي الداخلي لتشعب المصالح. إن سمعة المتخصص، التي يجد آخر بقايا الاستقلالية الموضوعية ملاذه فيها أحياناً، تتصادم مع سياسة عمل الكنيسة، أو مع المعنيين بتصنيع السلعة الثقافية، إلا أن الشيء نفسه تمت موضعته أساساً، وصار قابلاً للتطبيق قبل أن تبدأ السلطات الراسخة، بالجدل، بشأنه. وحتى قبل أن يتمكن زانوك [١١] - كاتب سيرة القديسة برناديت - من إنجاز سيرتها، كان ينظر إليها في أيامها الأخيرة، بوصفها دعاية ممتازة لجميع الأطراف المعنية. هذا ما حلّ بعواطف الشخصية. وبذا؛ فإن أسلوب صناعة الثقافة، الذي ما عاد بحاجة لاختبار نفسه إزاء أية مادة منيعة، هو - أيضاً - إنكار للأسلوب. وصار التوفيق بين العام والخاص، بين القاعدة ومتطلبات محددة لمادة الموضوع - التي يؤدي تحقيقها وحدها إلى إضفاء مضمون زاخر بالمعنى على الأسلوب - توفيقاً عقيماً، بسبب توقف وجود أدنى توتر بين الأقطاب المتضادة: فهذه الأطراف المتفقة صارت متماثلة على نحو كئيب؛ فالعام بمقدوره أن يحل محل الخاص، والعكس صحيح.

ومع ذلك، لا يرقى كاريكاتير الأسلوب هذا إلى شيء، يتعدى حدود الأسلوب الأصيل genuine style للماضي. ويعدّ مفهوم الأسلوب الأصيل، في صناعة الثقافة، المكافئ الجمالي للتسيّد [الهيمنة]؛ فالأسلوب الذي يعدّ محض مكافئ جمالي هو حلم رومانسي، من أحلام الماضي. وفي كل حالة من الحالات، تعبر وحدة الأسلوب، لا في العصور المسيحية الوسطى، فحسب، بل في النهضة أيضاً، عن البنية المختلفة للسلطة الاجتماعية، وليس عن خبرة المضطهَدين المبهمة التي يتم فيها تطويق العام. ولم يكن الفنانون العظماء - أبداً - أولئك الذين جسّدوا أسلوباً، يتسم بالكمال والعصمة عن الخطأ تماماً، بل أولئك الذين استعملوا الأسلوب كطريقة لتقوية أنفسهم ضد التعبير الفوضوي عن المعاناة، بوصفه الحقيقة السلبية. كما أن أسلوب أعمالهم منح ما تم التعبير عنه

Twitter: @ketab_n

قوة، لولاها لقضى الفنان حياته بعيداً من دون أن يلحظه أحد. وتتضمن أشكال الفن تلك التي تُعرَف بصفة الكلاسيكية، مثل موسيقى موزارت، اتجاهات موضوعية، تمثل شيئاً مختلفاً عن الأسلوب الذي تجسده. وكان الفنانون العظماء - زمن شوبنهور وبيكاسو - يرتابون من الأسلوب، وكانوا يُخضعونه - في الأوقات الحرجة - إلى منطق المادة. أما ما أطلق عليه الدادئيون والتعبيريون تسمية لا حقيقة الأسلوب the untruth of style بذاته؛ فيسود اليوم في لغة الأغاني لمطرب ما، وفي الأناقة المبتكرة بعناية لنجم سينمائي، بل حتى في خبرة المصوِّر الرائعة، وهو يصور كوخاً حقيراً لأحد المزارعين.

إن الأسلوب يمثل وعداً في كل عمل فني، وإن ما يتم التعبير عنه يندرج عبر الأسلوب في أشكال التعميم المتسيدة، وفي لغة الموسيقى، أو الرسم، أو الكلمات أملاً في إمكانية التوفيق بينه وبين فكرة التعميم الحقيقي. لكن وعد العمل الفني بخلق الحقيقة من خلال إضفاء شكل جديد، على أشكال اجتماعية تقليدية، يُعدّ ضرورياً بقدر ما هو زائف؛ فهو يطرح - بلا قيد أو شرط - الأشكال الحقيقية للحياة، كما هي، من خلال الإيحاء بأن الإنجاز يكمن في مشتقاتها الجمالية. وهكذا يكون ادعاء الفن أيديولوجياً دائماً. ومع ذلك، لا يستطيع الفن التعبير عن معاناته إلا في هذه المواجهة مع التراث الذي يكون الأسلوب مدوّنته. ولا يمكن لذلك العنصر الذي يتضمنه العمل الفني، ويمكنه من التعالي على الواقع، أن ينفصل - تماماً - عن الأسلوب، إلا أنه لا يتألف من الهارموني المتحقق فعلاً، ولا من أية وحدة مشكوكة بين الشكل والمضمون - بين الداخل والخارج - بالنسبة للفرد والمجتمع، بل لابد من البحث عنه في السمات التي يتبدى التعارض فيها: في فشل العاطفي الذي يسعى سعياً محموماً وراء الهوية. ودائماً ما يعتمد العمل المتدني على تشابهه مع الأعمال الأخرى - أي على هوية بديلة - بدلاً من أن يعمد إلى تعريض نفسه لهذا الفشل الذي يحقق فيه أسلوب العمل الفني العظيم نكران الذات دائماً.

Twitter: @ketab_n

وتصبح هذه المحاكاة، في صناعة الثقافة، مطلقة في النهاية؛ فبعد أن توقفت عن أن تكون أي شيء غير الأسلوب، فإنها تكشف عن سر الأخير: طاعته للتراتبية الاجتماعية. أما اليوم؛ فتُكمل البربرية الجمالية ما هدد إبداعات الروح منذ أن تم جمعها معاً، بوصفها ثقافية ومحايدة. وقد كان الحديث عن الثقافة معاكساً للثقافة دائماً. فالثقافة - بوصفها مؤشراً عاماً - تحوي في داخلها - أصلاً - بذور خطاطة وسيرورة الفرز والتصنيف التي تجلب الثقافة ضمن نطاق الإدارة. وهذا التصنيف المُصنَّع والناتج عن ذلك هو الذي يتماشى بدقة مع فكرة الثقافة. ولا يتم إشباع مفهوم الثقافة الموحدة الذي يقارنه فلاسفة الشخصية بالثقافة الجماهيرية إلا من خلال إخضاع مجالات الإبداع الفكري كلها، بالطريقة نفسها، وللغاية نفسها، ومن خلال احتلال حواس الناس من لحظة مغادرة المصنَع في المساء إلى لحظة العودة إليه مجدداً في الصباح التالي، وذلك عن طريق مادة، تحمل دمغة سيرورة العمل التي ينبغي لهم شخصياً الإبقاء عليها طول اليوم.

ودائماً ما تعمد صناعة الثقافة إلى غشّ مستهلكيها، بوعودها المتواصلة. ويكون الهامش الوعدي الذي تحقق فيه اللذة، من خلال حبكاتها، وأساليبها المسرحية، مطولاً باستمرار، بل إن الوعد الذي يقوم عليه المشهد، بأسره، لا يكون سوى وَهْم؛ فهو لا يؤكد سوى عدم إمكانية الوصول إلى النقطة الحقيقية مطلقاً، وأن من الضروري إشباع الشخص الذي يريد تناول الطعام بقائمة الطعام. وإزاء الشهية التي تثيرها كل تلك الأسماء والصور البراقة لن يجد المرء - في النهاية - أكثر من هُراء العالمِ اليومي الكئيب الذي سعى المرء للفرار منه.

ومما لا شك فيه أن الأعمال الفنية لم تكن معارض جنسية هي الأخرى، بل إنها من خلال تمثيل الحرمان، بصفة سلبية، فإنها تسحب - إن جاز لنا القول - جانب العهر من الدافع، وتنقذ - بالتأمل - ما تم إنكاره. ويكمن سر التسامي الجمالي في تمثيله للإنجاز، بوصفه وعداً مُنتهكاً. أما صناعة الثقافة؛ فلا تلجأ إلى التسامي، بل إلى الكبت؛ فمن خلال

Twitter: @ketab_n

العرض المتكرر لموضوعات الرغبة؛ (نهدَين بارزين من سترة ضيقة، أو صدر عارٍ لبطل رياضي)، فإنها لا تفعل سوى إثارة اللذة غير المتسامية التي حوّلها الحرمان المعتاد منذ أمد بعيد، إلى شكل ماسوخي. ولا يوجد موقف إيروتيكي لا يخفق - أثناء الإلماح والإثارة - بالإشارة، الصائبة، إلى عدم إمكانية الأمور أن تصل ذلك البعد مطلقاً. فمكتب هيز [١٢] لا يؤكد سوى طقوس طانطالوس[١٣] من أن صناعة الثقافة ترسخت على أية حال. وتكون الأعمال الفنية زاهدة وغير خجولة، أما صناعة الثقافة؛ فهي إباحية ومغالية في اللاحتشام؛ فالحب ينزل إلى مرتبة الرومانس، ويتم بعد هذا النزول السماح، بالكثير، بل يكون هناك نصيب حتى للإجازة license، بوصفها عقداً قابلاً للتسويق، بما يضفي على التجارة صفة "الجريئة". ويحقق الإنتاج الجماهيري للجنس كبته آليّاً؛ إذ بسبب الحضور الساحق الذي يتمتع به النجم السينمائي - الذي تم التخطيط للمرء أن يقع في حبه - فإنه يكون من الخارج نسخة عن المرء نفسه. ويكون لكل صوت رجولي صادح وقع كوقع أسطوانة كاروسو [١٤]، كما أن الوجوه "الطبيعية" لفتيات تكساس، فهي تشبه الموديلات الناجحة التي عمّمتها هوليود.

إن إعادة إنتاج الجمال آلياً - والذي يخدمه التعصب الثقافي الرجعي عبر تأليهه الشديد للفردانية - لا يدع مجالاً لذلك الحب الأعمى غير الواعي الذي كان أساسياً للجمال مرةً. وقد صارت الفكاهة تحتفي بانتصارها على الجمال. ويوجد الضحك بسبب عدم وجود شيء للضحك عليه. ودائماً ما يحدث الضحك، سواء أكان توفيقياً، أم فظيعاً، حينما ينتهي خوف ما. وهو يشير إما إلى التحرر من خطر مادي أو الانفلات من قبضة المنطق. ويُسمَع الضحك التوفيقي بوصفه صدى الفرار من السلطة. ويتغلب النوع الخطأ منه على الخوف، من خلال الاستسلام للقوى التي تثير الخوف. إنه صدى السلطة، بوصفها شيئاً، لا مفر منه. أما المَرَح؛ فهو مستحضر طبي، ولا تخفق صناعة اللذة مطلقاً في وصف [هذه التركيبة]. إنها تجعل من الضحك أداة للاحتيال الذي يُمارَس على السعادة. فلحظات السعادة هي

Twitter: @ketab_n

بلا ضحك، والأوبريتات والأفلام هي الوحيدة التي تصوِّر الجنس مصحوباً، بضحكة رنانة. لكن بودلير بلا فكاهة شأنه في ذلك شأن هولدرلين. وفي المجتمع المزيف، يكون الضحك مرضاً، يهاجم السعادة، ويجرها إلى مجموعته التافهة. ودائماً ما يعني الضحك على شيء السخرية منه. وتبعاً لما يذكره برغسون، فإن الحياة التي تخترق الحاجز عبر الضحك هي - في الحقيقة - حياة بربرية معتدية؛ إنها توكيد للذات المهيأة للتباهي، بتحررها، من أي شك حينما تحصل مناسبة اجتماعية. إن مثل هذا الجمهور الضاحك هو محاكاة ساخرة للإنسانية، ويكون أعضاؤه مونادات[١٥]؛ الكل مكرّس للذة الاستعداد لأي شيء، على حساب أي شخص آخر. أما التناغم الحاصل بينهم؛ فهو كاريكاتير التضامن. إلا أن البغيض بشأن هذا الضحك الزائف هو أنه محاكاة إجبارية ساخرة للضحك الأفضل، أي التوفيقي. وتكون المتعة متقشفة. ولهذا؛ فإن النظرية الرهبانية - القائلة بأن الفعل الجنسي، وليس الزهد هو الذي يؤشر التخلي عن ذروة السعادة التي يمكن تحقيقها - تحظى بتأكيد سلبي، إذا لاحظنا جاذبية العاشق الذي يُلزم حياته، بلحظة آفلة، من خلال استبشاره. وفي صناعة الثقافة، يحل الإنكار المَرِح محل الألم الموجود في الجذب الصوفي وفي الزهد، ويكون القانون الأسمى - هنا - عدم إشباع رغبات [المستهلكين] بأي ثمن كان، بل لابد لهم من الضحك، والاكتفاء به. ونجد في كل منتوج من منتوجات صناعة الثقافة أن الإنكار الدائم الذي تفرضه الحضارة مرة أخرى، يتم إظهاره وتسديده - مجدداً، بلا أخطاء - نحو ضحاياها؛ حيث يكون إعطاؤهم شيئاً وحرمانهم منه سيّان. وهذا ما يحدث في الأفلام الإيروتيكية؛ إذ يركز كل شيء على الاتصال الجنسي، بسبب ضرورة عدم حدوثه مطلقاً. ويُحرَّم في الأفلام الاعتراف بأية علاقة غير مشروعة، ما لم يُعاقب الأطراف على نحو يفوق تحريم انخراط شخص ما، سيكون صهراً لأحد الأثرياء، في الحركة العمالية.

وبالمقارنة مع العصر الليبرالي، فقد يزداد سخط الثقافة المصنّعة والثقافة الشعبية - أيضاً - على الرأسمالية، إلا أنها لا تستطيع أن تنكر تهديد

Twitter: @ketab_n

التشويه، وهذا أمر جوهري. فهي تتفوق على القبول المنظم بالتماثل الذي نشاهده في الأفلام التي يتم إنتاجها لهذه الغاية، ونشاهده كذلك في الواقع. وما عاد التطهير هو الأمر الحاسم اليوم، مع أنه ما يزال يؤكد نفسه، بشكل منظمات المرأة، إلا أن الضرورة المتأصلة في النظام هي بعدم ترك المستهلك وحده، ولا للحظة واحدة، للحيلولة دون تسرب أي شك إلى نفسه، من أن المقاومة ممكنة. وينص المبدأ على ضرورة إظهار حاجاته كلها، بوصفها قابلة للتحقيق، شريطة تحديد هذه الحاجات سلفاً إلى حد كبير، يشعر فيه المستهلك بأنه الخالد، أي: موضوع صناعة الثقافة. وهذا لا يعني دفعه إلى الاعتقاد بأن الخداع الذي تمارسه عليه هو الإشباع، بعينه، فحسب، بل نراها تذهب إلى أبعد من ذلك، وتوحي له - مهما تكن حالته - بضرورة تقبّل ما تقدمه له. ومن الممكن مقارنة الفرار من الكدح اليومي - الذي تَعِد به صناعة الثقافة بأسرها - باختطاف ابنة في أفلام الكارتون: حيث الأب يمسك بالسُّلَّم في الظلام. فالفردوس الذي تقدمه صناعة الثقافة هو نفسه الكدح القديم. ويتم - سلفاً - تصميم هرب البنت وفرارها مع عشيقها؛ لتتم إعادتنا لنقطة البداية، من جديد. وتؤدي اللذة إلى تعزيز حالة التسليم التي ينبغي أن تساعد على النسيان.

ولعل الترفيه - إن تحرر من أي قيد - لن يكون النقيض الوحيد للفن، بل هو دوره المتطرف. فعبث مارك توين Mark twain الذي تتغزل به صناعة الثقافة الأمريكية قد يكون - في أوقات معينة، معادلاً للفن. وكلما زادت جدية نظرة الفن إلى التعارض مع الحياة، زاد تشابهه، بجدية الحياة؛ أي نقيضته. وكلما كرس جهداً أكبر لصب أي شيء - تماماً - في قالبه الخاص، زاد الجهد المطلوب من الذكاء؛ ليعادل عبئه. وفي بعض الأفلام الاستعراضية، ولا سيما الخيالية والهزلية، تتوهج إمكانية هذا الإنكار للحظات قليلة، لكنها لا يُمكن أن تحدث، بالتأكيد. إن الترفيه المحض، وما ينتج عنه من استسلام الذات، باسترخاء لأنواع التداعيات كلها، وللهراء المفرح، يقطعه ترفيه عن السوق: أي يقاطعه، بدلاً من ذلك، معنىً عام

Twitter: @ketab_n

بديل، تصر صناعة الثقافة على إضفائه على منتجاتها، لكنها - مع ذلك- تسيء استعماله، بوصفه محض ذريعة لإحضار النجوم. وتقوم السير الذاتية وغيرها من القصص البسيطة بوضع رُقَع الهُراء على الحبكة البلهاء. ومع أننا لا نملك قلنسوة المهرج وأجراسه، لكنْ؛ لدينا مجموعة مفاتيح العقل الرأسمالي التي تحمي لذة تحقيق النجاح؛ فكل قبلة في الفلم الاستعراضي ينبغي لها أن تُسهم بالمستقبل المهني للملاكم، أو لخبير أغنية ناجحة، أو لأي شخص آخر، يتم تمجيد صعوده سلّم الشهرة. ولا يتمثل الخداع في كون صناعة الثقافة توفّر الترفيه، بل في تدميرها للمرح، من خلال السماح، بإدخال الاعتبارات التجارية في الكليشات الأيديولوجية للثقافة ضمن سيرورة تنقية الذات. وتعمل الأخلاق والذوق على قطع الترفيه غير المفيد، بوصفه "ساذجاً"، والاعتقاد بأن السذاجة هي بقدر سوء النزعة الفكرية، بل تحدّ من الإمكانات التقنية. وتعدّ صناعة الثقافة فاسدة، ليس لأنها خطيئة بابلية، بل لأنها مؤسسة مكرسة للذة المتصاعدة. ونجد على الصعد كافة، ابتداءً من همنغواي وصولاً إلى إميل لودفع[١٦]، من السيدة منيفر[١٧] وصولاً إلى لون رانجر[١٨]، من توسكانيني[١٩]، إلى غي لومباردو [٢٠]، أن ثمة عدم حقيقة في المضمون الفكري المأخوذ من الفن والعلم مباشرة. وتحتفظ صناعة الثقافة بأثر لشيء أفضل في السمات التي تجعلها قريبة من السيرك؛ في التسويغ الذاتي والمهارة التافهة لراكبي [الدراجات أو الحيوانات] والبهلوانيين والمهرجين، وفي "دفاعها عن الفن البدني ضد الفن الفكري، وتسويغها له". ويتم تقليل المصادر الفنية غير الفكرية التي تمثل ما هو إنساني إزاء الميكانزمة الاجتماعية، بشدة، من خلال عقل خطاطي، يجبر كل شيء، من أجل البرهنة على أهميته وتأثيره. وتكون النتيجة اختفاء الهراء الموجود عند القاعدة تماماً مثل المعنى الموجود في قمة الأعمال الفنية.

وفي صناعة الثقافة، يكون الفرد وهماً، ليس بسبب معايرة وسائل الإنتاج، فحسب؛ إذ لا يتم التسامح معها إلا حينما ينعدم الشك حول

Twitter: @ketab_n

تطابقها التام مع التعميم. وتكون الشخصية الفردانية الزائفة هي السائدة: بدءاً بالارتجال القياسي لموسيقي الجاز، إلى نجمة الفلم المتميزة التي يُراد لعقصات الشعر على عينيها البرهنة على أصالتها. وما عاد الفردي يمثل سوى قدرة التعميم على دمغ التفصيلات الآنية، بقوة شديدة، يتم قبولها على هذا النحو؛ فالجرأة أو الظهور الأنيق للفرد في الفلم يتم إنتاجها جماهيرياً مثل خصلات شعر ييل Yale التي يمكن قياس الفرق بينها بأجزاء المليمترات. وقد صارت خصوصية الذات سلعة احتكارية، يحددها المجتمع، ويتم تمثيلها، خطأً، بوصفها طبيعية. وما عاد الأمر يخص الشارب [الشنب]، أو اللكنة الفرنسية، أو الصوت الرخيم لسيدة العالم، أو اللمسة المؤثرة؛ بل هي بصمات الأصابع على بطاقات الهوية التي لولاها لكانت كلها متماثلة، والتي - من خلالها - تمكنت سلطة التعميم، من تحويل حيوات ووجوه كل الأشخاص.

إن الشخصية الفردانية الزائفة هي شرط أساس لفهم المأساة، ولإزالة سمومها: إذ - فقط - بسبب توقّف الأفراد عن أن يكونوا أنفسهم، وتحوّلهم - الآن - إلى محض مراكز، تلتقي عندها الميول العامة، أصبح بالإمكان استقبالهم جميعاً، وكلية، مرة أخرى في التعميم. وبهذه الطريقة، تكشف الثقافة الجماهيرية عن شخصية "الفرد" الزائفة في العصر البرجوازي، وتكون غير عادلة، في تباهيها بالتناغم الذي تحلم به بين العام والخاص.

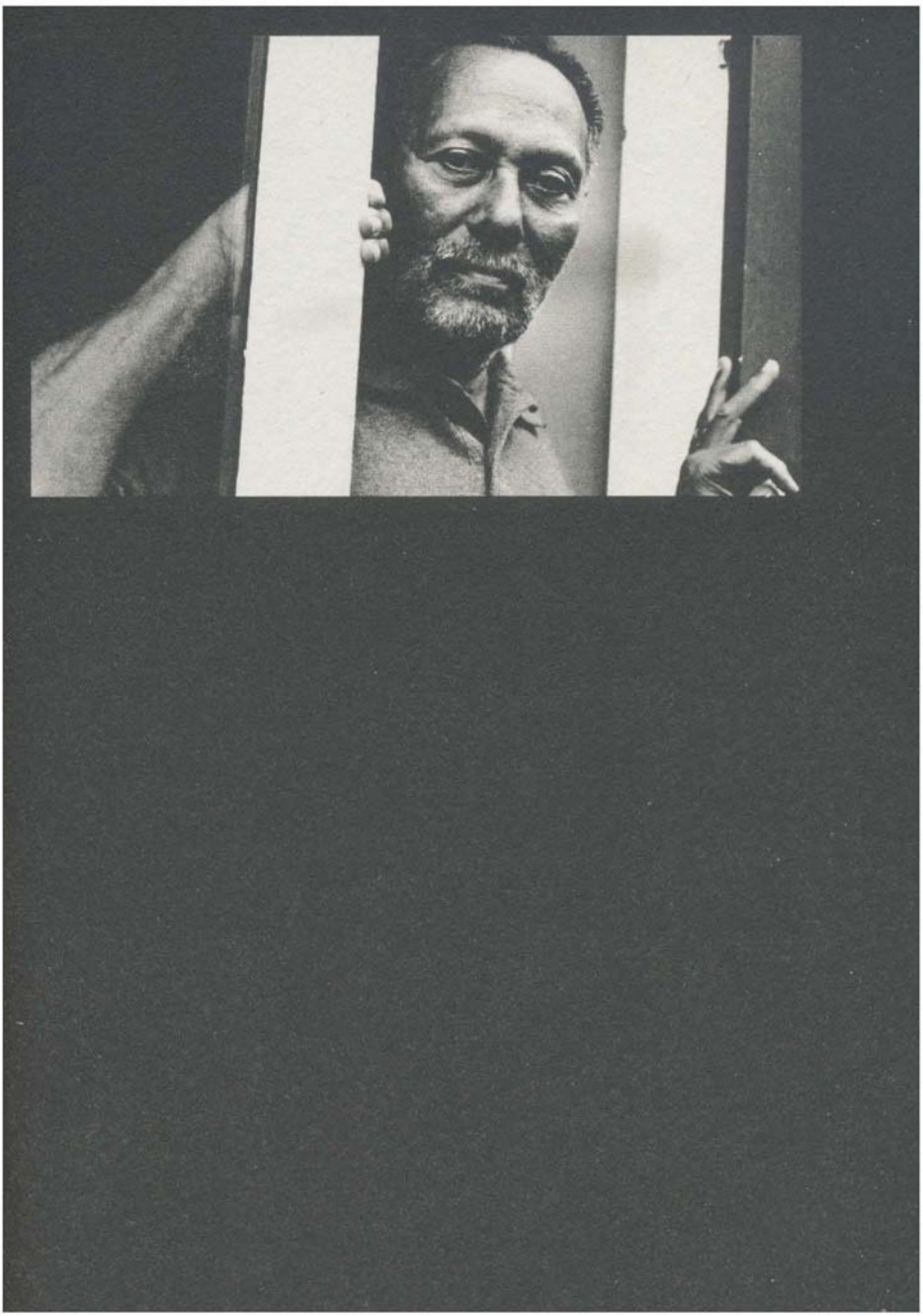
لقد كان مبدأ الشخصية الفردانية مليئاً بالتناقضات دائماً؛ إذ لم يحدث مطلقاً أن تحقق التفريد حقاً. فالمحافظة على الذات في شكل الطبقة قد حفظت كل شخص في مرحلة كينونة الأنواع، ليس إلا. فكانت كل خاصية برجوازية، رغم انحرافها، بل بسببه، تعبّر عن الشيء نفسه: ضراوة المجتمع التنافسي. وكان الفرد الذي دعم المجتمع يحمل علامة ذلك المجتمع المشبوهة. وهو وإن بدا حرّاً من الظاهر، فإنه كان - في الحقيقة- نتاج أدواته [أي المجتمع] الاقتصادية والاجتماعية. وارتكزت السلطة نفسها على شروط السلطة السائدة حينما سعت وراء موافقة الأشخاص الذين تأثروا بها. وكان

Twitter: @ketab_n

المجتمع البرجوازي - أثناء تقدمه - يقوم - أيضاً - بتطوير الفرد. وتمكنت التكنولوجيا - على عكس إرادة قادتها - من تغيير البشر، من أطفال، إلى أشخاص. ومع ذلك، فإن كل ما يطرأ على تقدم من هذا النوع كان يتم على حساب الشخصية الفردانية التي كان كل شيء يجري باسمها. ولذلك لم يتبقّ سوى قرار الفرد باتباع هدفه الخاص. أما البرجوازي - الذي انشطر وجوده إلى عمله التجاري وحياته الخاصة، والذي انشطرت حياته الخاصة إلى المحافظة على صورته العامة وعلاقاته الحميمية، والذي انشطرت علاقاته الحميمية إلى شراكة الزواج الأكيدة ومرارة راحة البقاء وحيداً تماماً؛ ليكون في خصام مع نفسه، ومع كل شخص آخر - صار - بالنهاية - نازياً، يضجّ بالحماس والإساءة، أو صار شخصاً حديثاً، يقطن المدن، لا يستطيع - الآن - تخيّل الصداقة إلا بوصفها "صلة اجتماعية": بمعنى إن له صلة اجتماعية، بآخرين، لا تربطه بهم صلة باطنية. والسبب الوحيد وراء نجاح تعامل صناعة الثقافة مع الشخصية الفردانية هو أن الأخيرة كانت تعيد - دائماً - إنتاج المجتمع الهشّ. ويختفي من على وجوه أفراد خاصين، وأبطال سينمائيين يتم انتقاءهم تبعاً لأنماط أغلفة المجلات، التظاهر الذي لا يصدقه - الآن - أي شخص؛ فشعبية موديلات الأبطال تأتي - إلى حد ما - من شعور خفي بالرضا، مفاده أن الجهد الرامي لتحقيق التفريد حل محله، آخر الأمر، جهد يهدف إلى المحاكاة، وهو - وفي الحقيقة - أكثر مشقة. ومن السخف أن نأمل أن لا يدوم لأجيال هذا "الشخص" المنحل الذي يناقض ذاته، أو أن ينهار النظام، بسبب وجود مثل هذا الانشقاق السايكولوجي، أو أن البشرية لن تطيق - تماماً - الإحلال المخادع للصورة النمطية محل الفرد. فمنذ هاملت شكسبير، كان يتم النظر إلى وحدة الشخصية عبر التظاهر. ومن الناحية التركيبية، نجد أن ملامح الوجه التي يتم إنتاجها تبيّن أن ناس اليوم قد نسوا - أصلاً - ما كانت عليه حياة البشر؛ فطوال قرون، كان المجتمع يتهيّأ لفيكتور ماتشور[٢١] وميكي روني[٢٢] الذين وصلوا إلى الإنجاز، من خلال التدمير.

Twitter: @ketab_n

Twitter: @ketab_n



Twitter: @ketab_n

الفصل الثالث: الدراسات الثقافية وإرثها النظري

ستيوارت هول

العنوان الذي أفتتح به مقالي يستدعي النظر إلى الماضي بغية تمحيص حاضر الدراسات الثقافية ومستقبلها، بطريقة النظرة الاستعادية، وبغية التفكير به أيضاً.

ويبدو أن لا ضرورة للقيام بمسح جينالوجي أو آركيولوجي للأرشيف؛ فمسألة الأرشيفات بالغة الصعوبة، بالنسبة لي الآن؛ لأنه بقدر تعلق الأمر بالدراسات الثقافية أشعر - أحياناً - مثل التابلوه (*)؛ إذ يتم استحضار روح الماضي؛ كي تطالب بسلطة الأصل. والأهم من ذلك، ألم تظهر الدراسات الثقافية في مكان ما في اللحظة التي التقيتُ بها ريموند ويليمز للمرة الأولى، أو في النظرة التي تبادلتها مع ريتشارد هوغارت؟ لقد وُلدت الدراسات الثقافية في اللحظة تلك؛ ظهرت كاملة النمو من رأسها! أنا أريد أن أتحدث عن الماضي، لكنْ؛ ليس بهذه الطريقة. لا أريد التحدث عن الدراسات الثقافية البريطانية (التي هي دال مختلف - عموماً - بالنسبة لي) بطريقة بطرياركية، مثل حارس لضمير الدراسات الثقافية، يأمل في ممارسة دور الشرطي عليك؛ ليعيدك إلى مسار، كان يمكن أن يكون حقاً، لو كنتَ قد عرفته فقط. بمعنى آخر، أريد أن أحل نفسي من الكثير من أعباء التمثل التي يحملها الناس - وأنا شخصياً أحمل ثلاثة منها، في الأقل: يُتوقَّع مني التحدث، من أجل العنصر الأسود، بأكمله، في القضايا كلها النظرية والنقدية و.. إلخ، ومن أجل السياسة البريطانية أحياناً، وعن

---

*) التابلوه أو اللوحة الحية tablenu vivant: تمثيل ساكن لمشهد وغيره، يؤديه على المسرح جماعة، يرتدون ملابس خاصة. (المترجمة)

Twitter: @ketab_n

الدراسات الثقافية. هذا هو ما يُعرَف باسم عبء الشخص الأسود، وأرغب في أن أحل نفسي منه، في هذه اللحظة.

ومما يبعث على المفارقة أن هذا يعني التحدث بأسلوب السيرة الذاتية التي يُنظر لها - عادة - بوصفها استيلاءً على سلطة الأصالة. ولكي لا أكون سلطوياً، كان عليّ أن أتحدث بأسلوب السيرة الذاتية. سأحدثكم عن موقعي الشخصي من موروثات ولحظات نظرية معينة في الدراسات الثقافية؛ لا لأنها الحقيقة الوحيدة أو الطريقة الوحيدة لسرد التاريخ، فقد سردتها سابقاً، بالكثير من الطرق الأخرى، وأرغب في هذه المناسبة أن آخذ موقعاً، بحسب "السرد الكبير" للدراسات الثقافية، من أجل الشروع ببعض التأملات في الدراسات الثقافية، بوصفها ممارسة، وللتأمل في موقعنا المؤسسي، وفي مشروعها. أريد القيام، بذلك، من خلال الإشارة إلى بعض الموروثات النظرية، لكنْ؛ بطريقة خاصة تماماً. هذا ليس تعليقاً على نجاح أو فاعلية مختلف المواقف النظرية في الدراسات (سأترك ذلك لمناسبة أخرى)، بل هي محاولة لقول شيء عن لحظات نظرية معينة، في الدراسات الثقافية كانت ملائمة لي، وأحاول - انطلاقاً من ذلك الموقف- إيجاد صلات، تخص القضية العامة لسياسة النظرية.

الدراسات الثقافية تشكُّلٌ خطابي بالمعنى الفوكوي، ليس لها أصول بسيطة، وإن كان بعض منا حاضراً في نقطة معينة حينما أطلقتْ على نفسها هذه التسمية. وبحسب خبرتي، أرى أن معظم العمل الذي نجم عنها كان موجوداً - أصلاً - في أعمال أشخاص آخرين، وقد أشار ريموند ويليمز إلى المسألة ذاتها، وهو يتتبع جذور الدراسات الثقافية في بدايات حركة تعليم البالغين في مقاله "مستقبل الدراسات الثقافية" The Future of Cultural Studies (١٩٨٩)؛ إذ يقول "تكون العلاقة بين المشروع والتشكل حاسمة دائماً"؛ لأنهما "طريقتان مختلفتان لإضفاء صفة المادية على نزعة مشتركة نحو الطاقة والتوجه، ومن ثم؛ لوصف هذه النزعة". تتضمن الدراسات الثقافية خطابات متعددة، وتملك عدداً من التواريخ المختلفة؛

Twitter: @ketab_n

إنها مجموعة كاملة من التشكلات، ولها مختلف التصورات واللحظات في الماضي، وقد تضمنت أنواعاً مختلفة وكثيرة من الأعمال. وأرغب - هنا - بالتشديد على هذه المسألة! لقد كانت دائماً مجموعة من التشكلات غير المستقرة؛ لم تكن "مراكز" إلا بين علامتي الاقتباس [" "] وبطريقة، من نوع خاص، أرغب، بتعريفها، في غضون لحظة. كان لها مسارات كثيرة، شق الكثير من الناس طريقهم عبرها؛ مسارات مختلفة كثيرة. لقد انبنت من عدد من مختلف المناهج والمواقف النظرية التي كانت كلها تتنازع فيما بينها. وربما كان من الملائم إطلاق تسمية "الضجيج النظري" على العمل النظري الذي كان يجري في مركز الدراسات الثقافية المعاصرة Centre of Contemporary Cultural Studies (CCCS)؛ إذ كان مصحوباً بالكثير من المشاعر السيئة والجدل والقلق بين الحين والآخر والصمت الغاضب. والآن، هل يستتبع ذلك أن نقول إن الدراسات الثقافية ليست مجالاً معرفياً مشرطناً Policed؟ بمعنى آخر: هل هو كل ما يفعله الناس إذا اختاروا وصف أنفسهم داخل مشروع الدراسات الثقافية وممارستها، أو التموقع فيهما؟

أنا لستُ راضٍ عن أي من الصياغتين؛ فمع من أن الدراسات الثقافية - بوصفها مشروعاً - تعدّ أمراً سائب النهايات، لكنها لا يمكن أن تكونت تعددية،ببساطة، بهذه الطريقة. نعم، إنها ترفض أن تكون الخطاب المتسيد أو الميتا خطاب meta-discourse من أيّ نوع كان. نعم، إنها مشروع مفتوح دائماً على شيء، لم تعرفه هي بعد؛ على شيء، لا يمكن لها أن تسميه بعد، لكنْ؛ لديها رغبة ما بالارتباط؛ لديها رهان ما في الخيارات التي تتخذها. ولا يهم إن كانت الدراسات الثقافية هي هذه، أو تلك. لا يمكن لها أن تكون محض شيء قديم، يختار المسير خلف راية ما. إنها مؤسسة، أو مشروع خطير، وهذا الأمر متجذّر في ما يطلق عليه - أحياناً - تسمية الجانب "السياسي" للدراسات الثقافية. ولا يمكن أن يعني ذلك أنها قد تشرّبت بالسياسة أصلاً، بل ثمة شيء في الدراسات الثقافية

Twitter: @ketab_n

يتهدّده الخطر، بطريقة أعتقد، وآمل أن لا تصح - تماماً - على الكثير من الدراسات الفكرية والنقدية المهمة. وهنا يمكن للمرء أن يسجل التوتر بين رفض الاقتراب من الحقل، لشرطنته، والإصرار - في الوقت نفسه - على الخروج، بمواقف معينة، من داخله، والجدل بشأنها. هذا هو التوتر - أي المقارنة الحوارية للنظرية - الذي أرغب بمحاولة التحدث عنه، بعدد من الطرق المختلفة ضمن سياق هذا المقال.

أنا لا أعتقد بأن المعرفة مغلقة، لكني أعتقد - تماماً - بأن السياسة تكون مستحيلة، من دون ما أطلق عليه أنا تسمية "الغلق الاعتباطي"؛ أي من دون ما أسماه هومي بابا "الوكالة الاجتماعية" بوصفها غلقاً اعتباطياً. بمعنى آخر، أنا لا أفهم ممارسة، تهدف إلى تحقيق اختلاف في العالم، وهي نفسها لا تملك بعض نقاط الاختلاف أو التميز التي ينبغي لها أن تظهرها، وهذا أمر مهم. إنها مسألة "تموقفات". ويصح القول - الآن - إن هذه التموقفات غير نهائية مطلقاً، ولا هي بالمطلقة بتاتاً، ولا يمكن ترجمتها بمنأى عن مكوناتها، ولا الاتكال عليها، للبقاء في الموضع نفسه. أرغب في العودة إلى اللحظة التي كان فيها ثمة جدوى من الدراسات الثقافية؛ إلى تلك اللحظات التي بدت فيها أهمية المواقف تتجلى، بوضوح.

هذه إحدى الطرق لإثارة الأسئلة عن "عالمية" الدراسات الثقافية، إذا استعرنا هذا المصطلح من إدوارد سعيد. أنا لا أركز على الدلالات العلمانية لاستعارة metaphor العالمية هنا، بل عالمية الدراسات الثقافية. أنا أركز على "قذارة" ذلك؛ قذارة اللعبة السيميائية، إن جاز لي التعبير، بهذه الصورة. أحاول العودة بمشروع الدراسات الثقافية من المناخ النظيف للمعنى والنصّية والنظرية، إلى ذلك الشيء المقرف، في أدناه. هذا الأمر ينطوي على ممارسة صعبة، تتمثل بتمحيص بعض الانعطافات، أو اللحظات النظرية الأساسية، في الدراسات الثقافية.

أول أثر أريد تفكيكه له علاقة بمنظور الدراسات الثقافية البريطانية الذي

Twitter: @ketab_n

غالباً ما يميّزها، من خلال حقيقة، أنها صارت - في لحظة ما - ممارسة نقدية ماركسية. ما الذي يعنيه - بالضبط - وصف الدراسات الثقافية بالنظرية النقدية الماركسية؟ كيف لنا أن نفكر بالدراسات الثقافية في تلك اللحظة؟ أية لحظة نتحدث عنها الآن؟ ما الذي يعنيه ذلك للموروثات والآثار والتبعات التي تواصل الماركسية تركها في الدراسات الثقافية؟ هناك عدد من الطرق للحديث عن ذلك التاريخ، ودعوني أذكركم أني لا أقترح بأني سأقدم القصة الوحيدة، لكني أريد الشروع بما أعتقد أنه طريقة، تدهشكم قليلاً.

لقد دخلت الدراسات الثقافية من اليسار الجديد الذي يرى الماركسية مشكلةً، عبئاً، خطورة، لا بوصفها حلاً. لماذا؟ لم ترتبط بأية علاقة بالقضايا النظرية، بما هي، أو بمعزل عن البقية. كانت علاقتها بحقيقة أن تشكلي السياسي (وتشكلها هي) حدث في لحظة شديدة الشبه تاريخياً باللحظة التي نعيشها الآن؛ لحظة تفكّك نوع معين من الماركسية، (والتي يدهشني أن لا يتناولها سوى قلة من الناس). والحق أن أول يسار بريطاني جديد ظهر عام ١٩٥٦ لحظة تفكّك مشروع تاريخي/سياسي، بأكمله. وبهذا المعنى، جئت إلى الماركسية، من الخلف: قبالة الدبابات السوفيتية في بودابست، إن صح القول. ما أعنيه بذلك هو - بالتأكيد - أني كنت شديد التأثر بالقضايا التي وضعتها الماركسية في أجندتها، بوصفها مشروعاً نظرياً: السلطة، وإمكانيات رأس المال على الوصول العالمي وخلق التاريخ، وقضية الطبقة، والعلاقات المعقدة بين السلطة (التي هي مصطلح أيسر من "الاستغلال" عند ترسيخه في خطابات الثقافة)، وكذلك وبين الاستغلال وقضية النظرية العامة التي تستطيع - بطريقة نقدية - أن تربط مختلف مجالات الحياة والسياسية والنظرية، والنظرية والممارسة، والقضايا الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية وغيرها معاً، بواسطة التأمل النقدي؛ أي مفهوم المعرفة النقدية نفسه وإنتاج المعرفة النقدية، بوصفها ممارسة. وأعني بذلك - أيضاً - أن الدراسات الثقافية آنذاك لم تكن متأثرة منذ البداية، بمثل هذه القضايا،

Twitter: @ketab_n

على نحو يبعث على الإعجاب. إن هذه الأسئلة المركزية المهمة هي ما قصده المرء عند العمل ضمن مسافة ليست بالبعيدة عن الماركسية، والعمل على الماركسية، والعمل ضد الماركسية، والعمل معها، والعمل لمحاولة تطوير الماركسية.

لم تكن ثمة لحظة سابقة مثلت فيها الدراسات الثقافية والماركسية ملاءمة نظرية كاملة مطلقاً. فمنذ البدء (ولأستعمل هذه الطريقة بالحديث في هذه اللحظة) كانت هناك قضية جاهزة دائماً، تتمثل باللاملاءمات الكبرى، نظرياً وسياسياً، والصمت المدوّي، والانفلاتات الكبرى من الماركسية؛ أي الأمور التي لم يتحدث عنها ماركس نفسه، أو بدا أنه فهم ما بدا لنا مشروع الدراسة المفضل: الثقافة، الأيديولوجيا، اللغة، الرمز. وبدلاً من ذلك، كانت هناك أمور جاهزة - دائماً - سجنت الماركسية، بصفة نمط تفكير، بصفة نشاط ممارسة نقدية؛ من حيث صرامتها وطابعها العقائدي وحتميتها وقانونها عن التاريخ الثابت، ومكانتها، بوصفها ميتا سرد. بمعنى آخر، ينبغي أن نفهم أولاً أن المواجهة بين الدراسات الثقافية البريطانية والماركسية بأنها تورط مع مشكلة، لا مع نظرية، ولا حتى إشكالية. فهي تبدأ وتتطور عبر النقد الفاحص لنزعة تحولية واقتصادية معينة، والتي أعتقد أنها ليست خارجية، بالنسبة للماركسية، بل جوهرية، تتقاطع مع نموذج القاعدة والبنية الفوقية، حاولت من خلاله ماركسية معقدة وسوقية، على حد سواء، أن تفكر بالعلاقات بين المجتمع والاقتصاد والثقافة. لقد تموقعت وتمركزت في خصام ضروري ومطوّل (لكنه - مع ذلك - لا ينتهي) مع قضية الوعي الزائف. وفي حالتي أنا، فإنها تطلبت خصاماً، لم يكن مكتملاً بعد، مع التمركز العميق للنظرية الماركسية. أرغب - هنا - بتوضيح هذه المسألة، بدقة؛ إذ لا يتعلق الأمر بمحض تحديد المكان الذي صادف أن وُلِدَ فيه ماركس، أو عن ماذا تحدث، بل يتعلق بالنموذج الذي هو في صميم أكثر أجزاء النظرية تطوراً، والذي يُوحي بأن الرأسمالية انبثقت عضوياً، من داخل تحولاتها، بينما جئتُ أنا من مجتمع، فرضَ عليه الاحتلال

Twitter: @ketab_n

والاستعمار غلافاً سميكاً من الرأسمالية، على المجتمع والاقتصاد والثقافة. هذا نقد نظري، لا سوقي. أنا لا ألوم ماركس، بسبب المكان الذي وُلد فيه، بل أشكك بالنظرية لصالح النموذج الذي صيغت هي من حوله: تمركزها الأوربي.

أرغب باقتراح استعارة مختلفة للعمل النظري: استعارة الصراع، المصارعة مع الملائكة؛ فالنظرية الوحيدة التي تستحق الامتلاك هي النظرية التي ينبغي عليك أن تقاتلها، بضراوة، لا النظرية التي تتحدث عنها، بطلاقة عميقة. أنا أقصد أن أقول شيئاً ما لاحقاً يخص الطلاقة النظرية المدهشة للدراسات الثقافية الآن، لكن تجربتي الخاصة عن النظرية (والماركسية هي - بالتأكيد - قضية معنيّة هنا) هي المصارعة مع الملائكة، وهذه استعارة يمكن لك أن تفهمها حرفياً، إن أحببت. أنا أتذكر المصارعة مع التوسير. أتذكر التمعن في فكرة "الممارسة النظرية" في كتاب "قراءة رأس المال" Reading Capital، وأفكر مع نفسي "بأني بلغت في هذا الكتاب شوطاً من الملائم خوضه". شعرت بأني لن أمنح مقدار شعره إلى (سوء الترجمة فوق البنيوي) للماركسية الكلاسيكية، ما لم يطرحني هو أرضاً، ما لم يقهر روحي. سيكون عليه أن يسير حثيثاً إليّ؛ ليقنعني. تحاربت معه حتى الموت. كتبت مقالاً مطولاً شائكاً عن "مقدمة" ماركس ١٨٥٧ [لكتاب] The Grundrisse حاولت فيه إبراز الفرق بين البنيوية في ابستمولوجيا ماركس وابستمولوجيا التوسير. كان ذلك مجرد رأس جبل الجليد الذي ظهر من هذا التورط الطويل. هذه - ببساطة - ليست مسالة شخصية؛ ففي مركز الدارسات الثقافية المعاصرة، وطيلة سنوات خمسة، أو ستة - أي بعد مدة طويلة من التغلب على معاداة النزعة النظرية أو مقاومة نظرية الدراسات الثقافية - قررنا أن نزجّ أنفسنا في النظرية، وقررنا (بطريقة لا بريطانية تماماً) أن نقوم بعمل حاسم في النظرية؛ فتوجهنا مباشرة صوب حدود الفكر الأوربي حتى لا نكون ماركسيين. قرأنا المثالية الألمانية، قرأنا فيبر [قلبناه رأساً على عقب]، قرأنا المثالية الهيغلية، قرأنا نقد الفن المثالي.

Twitter: @ketab_n

وهكذا يتبدّى الخطأ التام لفكرة أن الماركسية والدراسات الثقافية انسلّتا إلى المكان خلسة، والتأكيد على وجود صلة قربى بينهما، وبأنهما يشتركان معاً في لحظة تركيب غائية، أو هيغلية معينة، وأن هناك لحظة تأسيسية للدراسات الثقافية. وما كان لها أن تكون أكثر اختلافاً من هذا. وعندما تقدمت الدراسات الثقافية البريطانية - آخر الأمر - في سبعينيات [القرن الماضي]، ولابد من التطرق إلى هذه المسألة، بطرق كثيرة مختلفة، داخل إشكالية الماركسية؛ فعليك أن تسمع لفظة "إشكالية"، بطريقة أصيلة، لا شكلانية - نظرية ليس إلا: أي بوصفها مشكلة؛ صراعاً ضد ضوابط ومحددات ذلك النموذج، بقدر ما هو صراع ضد القضايا الضرورية المراد تناولها. وبرأيي، عندما حاولتُ في النهاية أن أتعلم من المكاسب النظرية لغرامشي والعمل على وفقها لم يكن سبب ذلك سوى وجود استراتيجيات انفلات معينة، أجبرت عمل غرامشي، في عدد من الطرق المختلفة، على الاستجابة لما أطلق عليه أنا تسمية "ألغاز النظرية" (وهنا استعارة أخرى للعمل النظري)؛ أي الأمور التي تخص العالم الحديث التي اكتشف غرامشي أنها بقيت دون حل ضمن الإطار النظري للنظرية الكبرى - الماركسية - التي واصل عمله فيها. ووجدتُ في موضع ما استحالة الوصول إلى القضايا التي كنت ما أزال راغباً بتناولها ما عدا عبر طريق ملتوية هي غرامشي، لا لأنه تمكن من حلها، بل لأن أقل ما فعله هو أنه تناول الكثير منها. لا أرغب بخوض ما أعتقد شخصياً أنه دراسات ثقافية ضمن السياق البريطاني تم تعلمها من غرامشي، في حقبة ما: كميات هائلة تخص طبيعة الثقافة نفسها، تخص الحقل المعرفي المتأزم؛ تخص أهمية التخصص التاريخي، تخص استعارة (شديدة الإنتاجية) للهيمنة، تخص الطريقة التي لا يمكن فيها للمرء أن يفكر بقضايا العلاقات الطبقية إلا باستعمال مفهوم مزاح هو التجمع والكتل. هذه هي المكاسب المتحققة في "الانعطافة" عبر غرامشي، لكني لا أحاول التحدث عن ذلك، بل أرغب - في هذا الصدد - أن أقول شيئاً عن غرامشي؛ فمع أنه انتمى - وينتمي - لإشكالية الماركسية، إلا أن أهميته للحظة الدراسات الثقافية البريطانية

Twitter: @ketab_n

تتمثل - بالضبط - بالدرجة التي تمكّن فيها من إزاحة بعض تركات الماركسية في الدراسات الثقافية. ولم يفهم - للآن - الطابع الراديكالي "للإزاحة" الغرامشية للماركسية، ومن المحتمل أن لا يتمكن أحد من تقدير قيمتها مطلقاً؛ فنحن ندخل - الآن - عصر ما بعد الماركسية. هذه هي طبيعة حركة التاريخ وطبيعة الموضة الفكرية. لكن غرامشي أنجز - أيضاً - شيئاً آخر للدراسات الثقافية، وأرغب بالتطرق إلى بعض منه هنا؛ لأنه يشير إلى ما أسميه أنا بالحاجة إلى التأمل، في وضعنا المؤسسي، وممارستنا الفكرية.

حاولت - في كثير من المناسبات، وحاول كثيرون في الدراسات الثقافية البريطانية، وفي المركز، بصورة خاصة - وصف ما كنا نعتقد أننا كنا نقوم به بذلك النوع من العمل الفكري الذي وضعناه في مكانه في المركز. وعلي أن أعترف بأن التفسير الذي قدمه غرامشي ما يزال يبدو الأقرب لي عند التعبير عن ما أعتقد أننا كنا نحاول القيام به، على الرغم من قراءاتي للكثير من التفسيرات الموسعة جداً، وبالغة التعقيد. ولأعترف - أيضاً - أن ثمة مشكلة في عبارته "إنتاج المفكرين العضويين". لكنْ؛ لا شك عندي في أننا كنا نحاول إيجاد ممارسة مؤسسية في الدراسات الثقافية، يمكن أن تنتج مفكراً عضوياً. كنا نجهل - سابقاً - معنى ذلك - في سياق بريطانيا السبعينيات - كما لم نكن متأكدين من أننا سنتمكن من التعرف على [ذلك المفكر] إذا ما تمكنا من إنتاجه. إن مشكلة مفهوم المفكر العضوي هو أنه يجمع المفكرين في خامة الذين لديهم حركة تاريخية ناجحة، ولم يكن بمقدورنا أن نقول آنذاك - وقلّما نستطيع فعل ذلك الآن - أين يمكن إيجاد تلك الحركة التاريخية الناجحة. كنا مفكرين عضويين، من دون أية إشارة عضوية؛ مفكرين عضويين لديهم نوستالجيا، أو إرادة أو أمل (إن جاز لنا استعمال عبارة غرامشي، من سياق آخر) حدّ أننا كنا سنكون - في موضع ما - مهيئين للعمل الفكري، من أجل ذلك النوع من العلاقة، لو حدثت - أصلاً - مثل هذه الأزمة. وإذا أردت أن أكون أكثر صدقاً، أقول إننا كنا مهيئين لتخيّل مثل هذه

Twitter: @ketab_n

العلاقة في غيابها، أو نضع لها قالباً، أو نحاكيها: "تشاؤمية المثقف، وتفاؤلية الإرادة".

لكني أعتقد بأهمية أن يكون فكر غرامشي، التمحور حول هذه القضايا، فكراً يركّز - تماماً - على جزء مما شغلنا نحن؛ لأن جانباً ثانياً، من تعريف غرامشي للعمل الفكري - والذي أعتقد أنه كان قريباً - دائماً - من مفهوم الدراسات الثقافية، بوصفها مشروعاً - كان يتمثل في شرطه بأن على "المفكر العضوي" أن يعمل على جبهتين، في وقت واحد. كان علينا - من ناحية - أن نكون في مقدمة العمل النظري الفكري؛ لأن وظيفة المفكر العضوي - مثلما يقول غرامشي - هي أن يعرف أكثر مما يعرفه المفكرون التقليديون: أن يعرف حقاً، لا أن يتظاهر، بالمعرفة، فحسب؛ لا أن يملك وسيلة المعرفة، فحسب، بل يعرف، بعمق وتركيز. ولهذا غالباً ما تكون المعرفة للماركسية تعرُّفاً محضاً؛ أي إعادة إنتاج ما كنا نعرفه دائماً! فإذا كنت في لعبة الهيمنة، عليك أن تكون أذكى "منهم"، وهكذا، ليست ثمة حدود نظرية ممكن أن تخلص بها في الدراسات الثقافية. إلا أن الجانب الثاني يعدّ حساماً جداً، وهو أن المفكر العضوي لا يستطيع أن يحل نفسه من مسؤولية نقل الأفكار والمعرفة - من خلال الوظيفة الفكرية - لأولئك الذين لا ينتمون مهنياً لطبقة المفكرين. ما لم تعمل هاتان الجبهتان، في وقت واحد، أو على الأقل، ما لم يكن هذان الطموحان جزءاً من مشروع الدراسات الثقافية لن تتمكن من الحصول على تقدم نظري هائل، من دون مشاركة، على مستوى المشروع السياسي.

أنا شديد القلق من ضرورة أن لا تعمد أنتَ إلى تفسير ما أقوله، بوصفه خطاباً معادياً للنظرية. إنه ليس معادٍ للنظرية، بل يرتبط - بصلة ما - بشروط ومشكلات تطور العمل الفكري والنظري، بوصفه ممارسة سياسية. إنه طريق شاق للغاية، لا يذيب التوترات الناجمة بين هذين المتطلبين، بل يعيش معهما. لم يطب غرامشي منا - مطلقاً - إذابتهما أبداً، بل أعطانا مثالاً تطبيقياً عن كيفية العيش معهما. نحن لم ننتج مطلقاً مفكرين عضويين

Twitter: @ketab_n

في المركز (كم تمنيت، لو فعلنا ذلك)، ولم نرتبط - مطلقاً - بتلك الحركة التاريخية التي ظهرت آنذاك؛ كانت تمريناً استعارياً. ومع ذلك، تعدّ الاستعارات أشياء خطيرة؛ فهي تؤثر في ممارسة المرء. أنا أحاول إعادة وصف الدراسات الثقافية، بوصفها عملاً نظرياً، لابد له من الاستمرار والعيش مع ذلك التوتر.

أرغب - أيضاً - بالنظر إلى لحظتين نظريتين أُخر في الدراسات الثقافية، تمكنتا من مقاطعة تاريخ تشكلهما الذي قد تعرض - أصلاً - إلى المقاطعة؛ فقد جاء بعض هذه التطورات من الفضاء الخارجي، إن جاز لي التعبير: لم تتولد كلها من الداخل، ولم تكن جزءاً من نظرية ثقافة عامة، تكشف الباطن. ومرة أخرى، أقول إن ما يسمّى بكشف الدراسات، قاطعه توقُّف، من جانب قطائع حقيقية، من جانب قوى خارجية. كانت المقاطعة - إن جاز لي التعبير - من أفكار جديدة، أبطلت مركزية ما بدا كأنه ذروة ممارسة العمل. وهناك استعارة أخرى للعمل النظري: العمل النظري، بوصفه مقاطعة.

تعرّض عمل مركز الدراسات الثقافية المعاصرة إلى مقاطعتين، في الأقل: الأولى تخصّ النسوية، والثانية في قضايا العنصر. هذه ليست محاولة لتلخيص التطورات والتبعات النظرية والسياسية للدراسات الثقافية البريطانية الخاصة، بالتدخل النسوي، بمعنى آخر، لزمن آخر، ولمكان آخر، بل لا أرغب - أصلاً - بإثارة تلك اللحظة بطريقة سببية سائبة النهايات؛ فبالنسبة للدراسات الثقافية (فضلاً عن الكثير من المشاريع النظرية الأخرى)، كان تدخّل النسوية محدداً وحاسماً. كان قطائعياً؛ فقد أعاد تنظيم الحقل، بطرق عينية تماماً. أولاً، كان تدشين قضية الشخصي، بوصفه سياسياً - وتبعات ذلك على تغيير موضوع الدراسة في الدراسات الثقافية - ثورياً تماماً على الصعيدين النظري والتطبيقي. ثانياً: إن التوسع الهائل في مفهوم السلطة، والذي كان حتى الآن متطوراً جداً داخل إطار مفهوم "الشعب"، والأثر الذي أحدثه فينا إذا ما عدنا نستطيع استعمال مصطلح السلطة - الذي كان أساسيا جداً لإشكالية الهيمنة السابقة - بالطريقة

Twitter: @ketab_n

ذاتها. ثالثاً، مركزية قضيتيّ الجندر والجنسانية لفهم السلطة نفسها. رابعاً، تدشين الكثير من القضايا التي اعتقدنا اننا أبطلناها، والتي تخص المنطقة الخطرة للذاتية والذات، والتي حشرت تلك الأسئلة في صميم الدراسات الثقافية، بوصفها ممارسة نظرية. خامساً "إعادة فتح" الحد المغلق بين النظرية الاجتماعية ونظرية اللاوعي: التحليل النفسي. وتتجلى - هنا - صعوبة وصف أهمية فتح تلك القارة الجديدة في الدراسات الثقافية، والذي تميز بعلاقة - أو بالأحرى بـ "علاقات غير مستقرة" بعد، مثلما أسمتها جاكلين روز - بين النسوية، من جهة، والتحليل النفسي والدراسات الثقافية، من جهة أخرى، أو وصف الكيفية التي تحقق بها ذلك.

نحن نعلم أن النسوية كانت موجودة، لكننا لا نعلم كيف اقتحَمت الحقل؟ وأين؟ أنا أتعمد في استعمال الاستعارة: مثل لص في الليل، اقتحمت الحقل، وقاطعت وأثارت جلبة غير لائقة، واستولت على الزمن، وتكدست على منضدة الدراسات الثقافية. وخير ما يشرح ذلك هو عنوان المجلد الذي تحققت فيه الغارة الفجرية لأول مرة - "نساء مجادلات" Women take Issue - لأنهن "اتخذن مواقف" بالمعنيين كليهما: كان لهن كتاب تلك السنة، وبدأن شجاراً. لكني أرغب في أن أحدثكم عن شيء آخر حيال هذا الأمر. فبسبب تنامي أهمية العمل النسوي والبدايات المبكرة للحركة النسوية في الخارج مطلع السبعينيات، اعتقد الكثير منا في المركز - ولا سيما الرجال - بالتأكيد - أنه حان الوقت لوجود عمل نسوي جيد في الدراسات الثقافية. وقد حاولنا - فعلاً - تبنّي الكثير من الباحثات النسويات الجيدات، وجذبهن، وإسنادهن. ومثلما قد تتوقعون، لم تكن الكثير من نساء الدراسات الثقافية مهتمات، بلهفة، بهذا المشروع غير الخطير. شرعنا الباب أمام الدراسات النسوية؛ لتكون جيدة، ولتتمكن من تحويل الرجال، لكن تلك الدراسات حينما اقتحمت الحقل من النافذة واجهتها حينئذ كل مقاومة غير متوقعة: سلطة ذكورية راسخة تماماً، اعتقدت إنها تنصّلت من المسؤولية. اعتدنا أن نقول: لا قادة هنا، جميعنا طلاب خريجون وأعضاء في الهيئة التدريسية معاً،

Twitter: @ketab_n

نتعلم كيف نمارس الدراسات الثقافية، بإمكانك أن تقرر ما تشاء... إلخ. ومع ذلك، عندما تعلق الأمر بقضية قائمة القراءة هنا بالضبط، اكتشفت الطبيعة الجنوسية للسلطة. وبعد فترة طويلة جداً من تمكّني من تلفّظ الكلمات، واجهت واقع رؤية فوكو العميقة لذخيرة الفرد من المعرفة والسلطة. ويعدّ الحديث عن التخلي عن السلطة تجربة مختلفة بالمرة عن الصمت عنها. تلك كانت طريقة أخرى في التفكير، واستعارة أخرى للنظرية: الطريقة التي عمدت بها النسوية إلى كسر الدراسات الثقافية، وثلمها.

وإليك - الآن - قضية العنصر في الدراسات الثقافية. لقد تحدثت عن مصادر تشكّل الدراسات الثقافية "الخارجية" المهمة، فيما أسميته - مثلاً - بلحظة اليسار الجديد، وخلافها الأصيل مع الماركسية التي منها تطورت الدراسات الثقافية. ومع ذلك هناك - ولا شك - لحظة إنكليزية، أو بريطانية، بعمق. والحق أن دفع الدراسات الثقافية إلى التركيز على قضايا نقدية تخص العنصر، وسياسة العنصر، ومقاومة العنصرية، والقضايا النقدية للسياسة الثقافية، كان - بحد ذاته - صراعاً نظرياً عميقاً؛ صراعاً كان فيه "شرطنة الأزمة" أول وأقدم مثال؛ فقد مثَّلَ ذلك انعطافة حاسمة في عملي النظري، وكذلك عمل المركز. ومرة أخرى، أقول إنه لم يُنجز إلا بوصفه نتيجة صراع داخلي طويل، وأحيانا مرير - وموضع خلاف شديد - ضد صمت مدوٍّ، لكنه لا واعٍ؛ صراع، استمر فيما أصبح يُعرف - منذ ذلك الحين (لكنْ؛ في التاريخ الذي أعيد كتابته فقط) - بأنه أحد أهم كتب مركز الدراسات الثقافية المشتمل على بذور التطور المستقبلي، وأعني به كتاب "الإمبراطورية ترد الضربة" The Empire Strikes Back. والحق أن بول غليوري Paul Gilroy والجماعة الذين قدموا لنا الكتاب وجدوا أن من الصعب - تماماً - خلق الفضاء النظري والسياسي الضروري في المركز، يمكن فيه العمل على المشروع.

أود أن أتمسك بالفكرة المتضمّنة في المثالين أعلاه، وهي أن الحركات تحدث لحظات نظرية، والأزمات التاريخية تصرّ على النظريات؛ فهي

Twitter: @ketab_n

لحظات حقيقية في تطور النظرية. لكنْ؛ هنا عليّ أن أتوقف وأعيد اقتفاء أثر خطواتي (وفي كل خطوة أسعى إلى إعادة سردها)؛ لأني أعتقد - تارة أخرى - أن بالإمكان أن تجد في ما أقوله نوعاً من التبنّي لشعبوية ساذجة معادية للنظرية، لا تحترم، ولا تقر، بالأهمية الكبرى، لما يمكن أن أطلق عليه تسمية التأخر الضروري، أو التحويلة عبر النظرية. أرغب بالحديث لبرهة عن "التحويلة الضرورية". يمكن القول أولاً إن ما يسمّى بـ "الانعطافة اللسانية"؛ أي اكتشاف الخطابية، النصيّة، كان السبب وراء لا تمركز ولا تموقع المسار المستقر لمركز الدراسات الثقافية، وكذلك الدراسات الثقافية البريطانية إلى حد ما عموماً. وهناك أضرار في المركز تتمحور حول هذه الأسماء أيضاً، وكانت تتعرض للمصارعة بالطريقة نفسها التي حاولتُ أن أصفها في موضع سابق [من المقال]. إلا أن المكاسب المتحققة من الخوض فيها كانت بالغة الأهمية لفهم الكيفية التي تطورت بها النظرية، في ذلك العمل. ومع ذلك، أرى أن من غير الممكن أن تكون مثل هذه "المكاسب" النظرية لحظة مكتفية بذاتها.

وتارة أخرى، أقول إن لا متسع - هنا - يحتمل أكثر من البدء، بإدراج التطورات النظرية التي أحرزناها، بالمواجهات مع العمل البنيوي والسيميائي، وما بعد البنيوي: الأهمية الحاسمة التي تتمتع بها اللغة، وأهمية الاستعارة اللسانية لأية دراسة للثقافة، والتوسع في مفهوم النص والنصيّة، بوصفهما مصدراً للمعنى، وبوصفهما ما يفلت من المعنى، ويؤجله، والاعتراف، بالمثلية، وبالتعددية، وبالمعاني، وبالصراع من أجل الغلق الاعتباطي للسيمياء اللامتناهية وراء المعنى، والإقرار بالنصية والسلطة الثقافية، وبالتمثل نفسه، بوصفه موقعاً للسلطة وتنظيماً، وبالرمزي، بوصفه مصدراً للهوية. كانت تلك تطورات هائلة، مع أنها كانت ملازمة - دائماً- لقضايا اللغة (ويعدّ عمل ريموند ويليامز مركزياً هنا، مع أنه سبق الثورة السيميائية، بكثير). ومع ذلك، يمثل إعادة تصور النظرية - التي صيغت، بوصفها نتيجة لضرورة التفكير بقضايا عبر استعارتيّ اللغة والنصيّة - نقطة، ينبغي

Twitter: @ketab_n

للدراسات الثقافية أن تضع نفسها وراءها الآن دائماً. كما تستدعي استعارة الخطابية،و[استعارة] النصيّة تأخراً ضرورياً - إزاحة - أعتقد أنه متضمن - دائماً - في مفهوم الثقافة. فإذا عملت على الثقافة، أو إذا حاولت العمل على أمور أخرى مهمة حقاً، ووجدت نفسك مسحوباً - مرة أخرى - إلى الثقافة، وإذا صادف أن الثقافة هي مَنْ يستحوذ على روحك،عليك أن تعترف - عندئذ - أنك ستعمل - دائماً - في مجال الإزاحة. هناك - دائماً - شيء لا مركزي، يخص وسيلة الثقافة، يخص اللغة، والنصية والدلالة يتملص - دائماً - من محاولة ربطه، مباشرة وفوراً، ببنى أخرى. لكنْ؛ في الوقت نفسه، لا يمكن أن نمحو من الدراسات الثقافية ظل، دمغة، أثر التشكلات الأخرى، وتناص النصوص في مواقعها المؤسسية، والنصوص بوصفها مصادر للسلطة، وللنصيّة، بوصفها موقع التمثل والمقاومة.

القضية هي ما الذي يحدث حينما يحاول حقل ما - كنت أحاول وصفه بطريقة مميزة جداً، ومشتتة ومُعترضة مثل الاتجاهات المتغيرة باستمرار، بوصفه مشروعاً سياسياً - أن يتطور، بوصفه نوعاً من التدخل النظري المتماسك؟ أو إذا أردنا قلب السؤال نفسه: ما الذي يحدث حينما يحاول مشروع أكاديمي ونظري أن يتورط في بيداغوجيات، تجند المشاركة الفاعلة للأفراد والجماعات، ويحاول التميّز في العالم المؤسسي الذي يتموقع فيه؟ هذه من القضايا التي يصعب حلها للغاية؛ لأن ما يطرح علينا يستدعي منا الجواب بـ "نعم" و"لا"، في الوقت نفسه. إنه يطالبنا بأن نفترض أن الثقافة ستعمل - دائماً - عبر نصّياتها، ونفترض - في الوقت نفسه - أن النصية غير كافية مطلقاً. لكنها غير كافية - مطلقاً - لأي شيء؟ غير كافية - مطلقاً - من أي شيء؟ هذا سؤال تصعب الإجابة عنه جداً؛ لأنه يستحيل دائماً - من الناحية الفلسفية - الحصول، في الحقل النظري للدراسات الثقافية، على شيء من قبيل التفسير النظري الوافي لعلاقات الثقافة وتأثيراتها (سواء أتم ذلك انطلاقاً من النصوص والسياقات، أم من النصية، أم من التشكلات التاريخية التي تستقر فيها الممارسات الثقافية).

Twitter: @ketab_n

ومع ذلك، أريد أن أصر على أن الدراسات الثقافية سوف تتنكر لمهمتها "العالمية" ما لم تتعلم العيش مع هذا التوتر؛ التوتر الذي ينبغي أن تفترضه الممارسات النصية كلها، التوتر الذي وصفه سعيد بأنه دراسة النص ضمن صلاته بـ "المؤسسات"، والمكاسب، والهيئات، والطبقات، والأكاديميات، والشركات، والجماعات، والأحزاب والمهن المعرّفة أيديولوجياً، والأمم والأعراق، و" الجندرات". بمعنى آخر، ما لم يحترم المرء الإزاحة الضرورية للثقافة، يبقى - مع ذلك - مستثاراً - دائماً - بفشلها في تسوية نفسها، بقضايا أخرى مهمة، بقضايا أخرى، لا يمكن، بل لا يمكن مطلقاً، تغطيتها - تماماً - من خلال النصية النقدية في توسعاتها، فإن الدراسات الثقافية، بوصفها مشروعاً - تدخلاً - تبقى ناقصة. فإذا فقدت سيطرتك على التوتر، بإمكانك القيام - عندئذ - بعمل نظري ممتاز للغاية، لكنك ستكون قد فقدت الممارسة النظرية، بوصفها سياسة. أنا أعرض لك ذلك، لا لأنه الوضع الذي ينبغي أن تكونه الدراسات الثقافية، أو لأنه النجاح الذي تمكّن المركز من إحرازه، بل لأني أعتقد - ببساطة - وقبل كل شي، أن هذا هو ما يعرّف الدراسات الثقافية، بوصفها مشروعاً. فالدراسات الثقافية - في سياقها البريطاني والأمريكي معاً - قد جذبت الاهتمام لنفسها، ليس بسبب تطورها النظري الداخلي المدهش، إلى حد ما، بل لأنها تحفظ القضايا النظرية والسياسية ضمن توتر مستديم غير قابل للحل. إنها تفسح المجال - وباستمرار - أمام المرء؛ كي يثير الآخر، ويزعجه، ويقلقه، من دون الإصرار على انغلاق نظري نهائي.

تحدثت كثيراً انطلاقاً من تاريخ ماض، لكن ما شحذ هذا التوتر، في ذاكرتي - وبقوة - كان مناقشات الإيدز. يُعدّ الإيدز أحد القضايا التي تجلب أمام أعيننا هامشيتنا، بوصفنا مفكّرين نقديين، نريد تحقيق تأثيرات حقيقية في العالم. ومع ذلك، غالباً ما يتم تمثيله لنا، بطرق متناقضة. ما جدوى الدراسات الثقافية - بحق السماء - إزاء حدث موت الناس في الشوارع؟ ما جدوى دراسة التمثلات، إن لم تكن ثمة استجابة لقضية ما تقوله لشخص،

Twitter: @ketab_n

يريد أن يعرف إن كان من الواجب عليه تناول عقار ما، وإن كان ذلك يعني أنه سيموت بعد يومين، أو بعد أشهر قليلة؟ في ذلك الموضع - تحديداً - أعتقد أن على كل شخص - في دائرة الدراسات الثقافية، بوصفها ممارسة فكرية - أن يتحسس - عند نبضه بسرعة زوالها، ولا أهميتها؛ ضآلة ما تسجله، ضآلة قدرتنا نحن على تغيير أي شيء، أو دفع أي شخص للقيام بأي شيء. إن لم تشعر بذلك بوصفه توتراً في العمل الذي تقوم به، فعندئذ ستتركك النظرية تسقط من الصنارة. ومن ناحية أخرى، لا أتفق - في النهاية - مع الطريقة التي طرحوا بها المعضلة علينا؛ لأنها - بالتأكيد - قضية أكثر تعقيداً، وإزاحة من مجرد موت الناس هناك. أعدّ قضية الإيدز ميداناً مهماً جداً، للصراع والخلاف؛ إذ فضلاً عن الناس الذين نعرف أنهم يموتون، أو ماتوا، أو سوف يموتون، هناك الكثير من الناس يموتون دون أن يتحدث عنهم أحد مطلقاً. كيف لنا القول إن قضية الإيدز لا تمثل - أيضاً - قضية مَن يحظى بالتمثل، وقضية مَن لا يحظى به؟ الإيدز هو الموقع الذي تراجع عنده تقدم السياسة الجنسية. إنه الموقع الذي لن يموت الناس عنده، فحسب، بل ستموت عنده الرغبة واللذة، إن لم تحيي استعارات معينة، أو تحيا بطريقة خاطئة. وما لم نعمل في هذا التوتر، لن نعرف ما الذي تستطيعه الدراسات الثقافية، وما لا تستطيعه، وما لا تستطيعه مطلقاً، بل أيضاً ما عليها القيام به، وما القابلية الامتيازية التي تتمتع بها وحدها. عليها أن تحلل أموراً معينة من قبيل الطبيعة الدستورية والسياسية للتمثل نفسه، وتعقيداتها، وتأثيرات اللغة، والنصّية، بوصفها موقعاً للحياة والموت. هذه هي الأمور التي تستطيع الدراسات الثقافية تناولها.

لقد ضربت هذا المثال، لا لأنه ممتاز، بل لأنه محدد؛ له معنى عيني؛ لأنه يتحدانا في تعقيده. ومن خلال ذلك، ستعلمنا الأشياء مستقبل العمل النظري الخطير. إنه يحافظ على الطابع الأساسي للعمل النظري والتأمل النقدي وعدم إمكانية تحول الرؤى التي تستطيع النظرية جلبها للممارسة السياسية؛ الرؤى التي لا يمكن التوصل إليها، بأية طريقة أخرى،

Twitter: @ketab_n

فهو يجذبنا إلى اعتدال النظرية الضروري، الاعتدال الضروري للدراسات الثقافية، بوصفها مشروعاً فكرياً.

أود أن أختتم بطريقتين. أرغب، أولاً، بتناول مشكلة تأسيس هذين البنائين: الدراسات الثقافية البريطانية والدراسات الثقافية الأمريكية. وعند ذاك أحاول - بالاعتماد على استعارات، تخص العمل النظري، حاولت الشروع بها (ولا أمل ذلك بادعاء المرجعية أو الأصالة، بل بطريقة جدلية حتماً، وموقعية، سياسية) - أن أقول شيئاً عن الكيفية التي ينبغي بها تعريف حقل الدراسات الثقافية.

لا أعرف ما أقول بصدد الدراسات الثقافية الأمريكية. أنا منصعق بشدة منها. أفكر بالصراعات من أجل إدخال الدراسات الثقافية في السياق البريطاني؛ من أجل الفوز بثلاث أو أربع وظائف لأي شخص يتنكر، بعناية، مقارنة بالتمأسس السريع الجاري في الولايات المتحدة. المقارنة لا تصلح إلا للدراسات الثقافية. فإذا فكرت بالعمل المهم الذي أنجز في التاريخ النسوي أو النظرية النسوية في بريطانيا، وتساءلت عن عدد النساء اللواتي حصلن على وظائف أكاديمية، بدوام كامل في حياتهن، أو من المحتمل أن يحصلن عليها، سيراودك إحساس حينها عن هامشية ذلك حقاً. ولهذا فإن الانفجار الهائل للدراسات الثقافية في الولايات المتحدة، واحترافها وتمأسسها السريع، لا يعدّ لحظة يمكن أن يندم عليها أي واحد منا، حاول تأسيس مركز مهمش في جامعة مثل برمنغهام. ومع ذلك، ينبغي عليّ القول - وبأقوى معنى - إن ذلك يذكّرني بالطرق التي كنا فيها - في بريطانيا - واعين - دائماً - بالتمأسس، بوصفه لحظة خطر عظيم. كنت أقول - الآن - إن المخاطر ليست أماكن، تستطيع الهرب منها، بل أماكن تتجه نحوها. ولهذا أريد منكم - ببساطة - أن تعرفوا أن شعوري هو أن انفجار الدراسات الثقافية - إلى جانب أشكال أخرى من النظرية النقدية في الأكاديمية - يمثل لحظة خطر عظيم، على نحو استثنائي. لماذا؟ حسناً، سيبدو من الابتذال - تماماً - التطرق إلى أمور من قبيل عدد الوظائف المتاحة، مقدار

Twitter: @ketab_n

المال المتوفر، حجم الضغط المسلّط على الناس، للقيام بما يعتقدون أنه عمل سياسي نقدي، وعمل من نوع نقدي، في الوقت الذي يشربون فيه بأعناقهم على حصص الترقيات وحصص النشر، وغيرها. دعوني أعود - بدلا من ذلك - إلى النقطة التي ذكرتها آنفاً: دهشتي مما أسميه الطلاقة النظرية للدراسات الثقافية في الولايات المتحدة.

الآن أقول إن قضية الطلاقة النظرية استعارة صعبة ومثيرة، ولا أريد سوى أن أقول كلمة واحدة بشأنها. قبل مدة، وبينما كنت أنظر في ما يمكن أن يطلق عليه المرء تسمية الطوفان التفكيكي (بوصفه مقابلاً للانعطافة التفكيكية) الذي اجتاح الدراسات الأدبية الأمريكية، ضمن طابعها الشكلاني، حاولت أن أميز العمل النظري والفكري المهم للغاية يتحقق في الدراسات الثقافية انطلاقاً من التكرار، ليس إلا، وكنوع من المحاكاة أو التكلم التفكيكي من البطن الذي يمر أحياناً بصفة ممارسة فكرية خطيرة. كنت أخشى في تلك اللحظة أنه إذا حصلت الدراسات الثقافية على تمأسس مكافئ في السياق الأمريكي، فلعلها ستعمد - بالطريقة نفسها، إلى حد ما - إلى أن تُخرِج القضايا النقدية من قبيل السلطة والتاريخ والسياسة إلى الوجود. ومما يبعث على المفارقة هو أن ما أعنيه بالطلاقة النظرية هو العكس تماماً. ليست ثمة لحظة الآن - في الدراسات الثقافية الأمريكية - لا نكون قادرين فيها - بشدة، وإلى ما لانهاية - على تنظير "السلطة - السياسة"، العنصر، "السلطة والجندر"، الخضوع، الهيمنة، الإقصاء، الهامشية، الآخرية،.. إلخ. قلّما يوجد شيء في الدراسات الثقافية لم يطاله التنظير. ومع ذلك، هناك الشك الملحّ من أن هذا التنصيص الساحق لخطابات الدراسات الثقافية يؤدي - إلى حد ما - إلى ترسيخ السلطة والسياسة، بوصفهما أموراً، تخص اللغة والنصية ذاتها. لكن هذا لا يعني القول إني لا أعتقد بأن قضايا السلطة والسياسة ينبغي أن تنحشر ضمن التمثلات (وهي محشورة ضمنها دائماً)، وبأنها قضايا خطابية دائماً. مع ذلك، هناك طرق لترسيخ السلطة بصفة دال بسيط عائم، يعمد

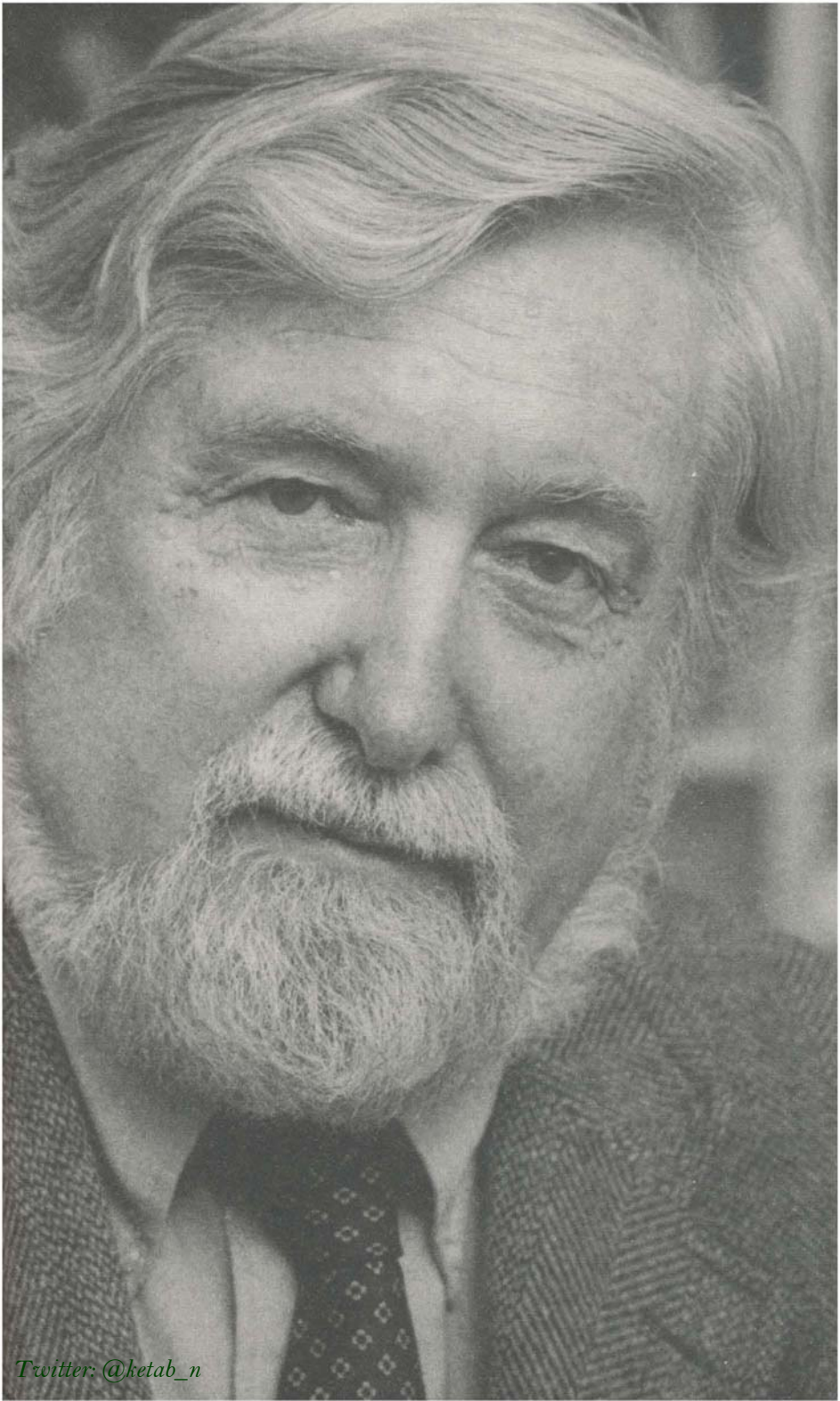
Twitter: @ketab_n

إلى تفريغ ممارسة السلطة والثقافة وصلاتهما من أية دلالة بالمرة. وهذا هو - بالضبط - ما أراه لحظة الخطر في تأسيس الدراسات الثقافية في هذا العالم المهني للحياة الأكاديمية الأمريكية الذي يتميز بمصادقة عليا، وتوسع هائل، ودعم مالي كبير. هذا ليس له أية صلة بمساعي الدراسات الثقافية للتشبه بالدراسات الثقافية البريطانية، والذي أعتقد أن محاولة اقتراحه يكون سبباً زائفاً وفارغاً تماماً. لقد حاولت - تحديداً - أن لا أتحدث عن الماضي كمحاولة لممارسة دور الشرطي على الحاضر والمستقبل، لكني أرغب - قطعاً - أن أستخلص من السرد الذي قدمته للماضي بعض التوجيهات التي تخص عملي، وربما عمل الآخرين.

أعود - الآن - إلى خطورة العمل النظري القاتلة. هذه مسألة خطيرة للغاية. أعود إلى الفروق النقدية بين العمل النظري والعمل الأكاديمي: انهما يتداخلان، متاخمان لأحدهما الآخر، يعتاش أحدهما على الآخر، أحدهم يزودك بوسيلة إنجاز الآخر، لكنهما ليسا شيئاً واحداً، يُقصَدُ منه إنتاج نوع معين من العمل السياسي الفكري العضوي الذي لا يحاول غرس ذاته في ميتاسرد المعارف المتحققة داخل المؤسسات. أعود إلى النظرية والسياسة؛ أي سياسة النظرية. ليس النظرية، بوصفها إرادة الحقيقة، بل النظرية، بوصفها مجموعة من المعارف المتنافسة المتموقعة، المتأزمة التي لابد من الجدل بشأنها، بطريقة حوارية، لكنْ؛ أيضاً، بوصفها ممارسة، تفكر - دائماً - بالتدخل في عالم، ستحقق فيه تغيراً ما، وتُحدِث أثراً ما. وأخيراً؛ بوصفها ممارسة، تفهم الحاجة إلى الاعتدال الفكري. لا أعتقد بوجود أي فرق في العالم بين فهم سياسة العمل الفكري وإحلال العمل الفكري محل السياسة.

Twitter: @ketab_n

Twitter: @ketab_n



Twitter: @ketab_n

الفصل الرابع: ثقافات

كليفورد غيرتز

في زمن ليس بالبعيد جداً، حينما كان الغرب واثقاً جداً من نفسه؛ مما كان عليه، ومما لم يكن عليه، كان لمفهوم الثقافة هيأة قوية، وحَدّ لا لبسَ فيه. كان في البدء، حينما كان عالمياً وتطورياً، يشير إلى الغرب العقلاني، التاريخي، التقدمي، الورع، البعيد عن اللاغرب المؤمن بالخرافات، الستاتيكي، البالي، السحري. فيما بعد - ولأسباب أخلاقية وسياسية وعلمية تماماً - بدا هذا المفهوم ساذجاً للغاية، وواضحاً أكثر مما ينبغي، وظهرت الحاجة إلى تمثيل أكثر تحديداً، وأكثر تمجيداً للعالم الكائن، في مكان آخر. وتحوّل المفهوم إلى شكل مألوف لنا، يُعنى بطريقة حياة شعب ما؛ فالجزر والقبائل والمجتمعات والأمم والحضارات...، وأخيراً الطبقات والأديان والجماعات العرقية والأقليات والشباب (بل حتى الأعراق في جنوب أفريقيا، والطوائف في الهند) كان لها كلها ثقافات، تتمثل، في عاداتها، في إنجاز الأمور، المتميزة والمميزة، لكلٍّ منهما. غير أن هذا المفهوم، شأنه شأن أكثر الأفكار في العلوم الإنسانية قوةً، قد تعرض للهجوم - في النهاية - حال صياغته، وكلما كانت الصياغة أوضح، زادت حدّة الهجوم. وهطل وابل من الأسئلة، واستمر بالهطول، بخصوص فكره الخطاطة scheme الثقافية تحديداً. وقد كانت الأسئلة تخص تماسك طرق الحياة، والدرجة التي تُشكل فيها كليات wholes مترابطة.. وتجانسها، والدرجة التي يشترك فيها كل فرد في قبيلة، أو مجتمع، أو حتى أسرة (ناهيك بأمة أو حضارة)، باعتقادات وممارسات وعادات ومشاعر متشابهة.. وكذلك تخص الانفصال؛ أي إمكان تحديد المكان الذي تأفل فيه ثقافة معينة، فلنقل الإسبانية، لتبدأ ثقافة

Twitter: @ketab_n

أخرى، مثل الإمرندية Amerindian[٢٢] وكذلك تخص الاستمرار والتغير، الموضوعية والبرهان، الحتمية والنسبية، التفرد والتعميم، الوصف والتفسير، الإجماع والنزاع، الغيرية والتكافؤ وأسئلة عن قدرة أي فرد، سواء أكان من داخل البلد - أم من خارجه [دخيلاً]، في إدراك شيء فضفاض جداً مثل طريقة حياة، بأكملها، وإيجاد كلمات، لوصفها.

ووسط مناخ غير ذي صلة وانحياز ووهم، وعدم قدرة على التطبيق، انبثقت الأنثربولوجيا، أو ذلك النوع الذي يدرس الثقافات، وتتواصل بغض النظر عن مقدار ما يقضيه الفرد في تدريب عنايته بحقائق الوجود الاجتماعي التي يُفترض أنها صعبة، وبغض النظر عمَّن يملك وسائل الإنتاج، ومَن لديه الأسلحة، أو الملفات، أو الصحف، أو حقائق ذلك الوجود التي يُفترض أنها بسيطة، والتي تخص ما يتصوره الناس عن شأن الحياة الإنسانية عموماً، كيف يفكرون بالطريقة التي ينبغي أن يحيا بها المرء، ما الذي يبني الاعتقاد، أو يشرعن العقوبة، أو يديم الأمل أو يبرر الخسارة؛ هذه جميعها تزدحم؛ لتشوش الصور البسيطة للقدرة، الرغبة، الحساب calculation، المصلحة. يبدو أن كل فرد - في كل زمان ومكان - يعيش في عالم مغمور بالمعنى sense؛ ليكون نتاج ما أطلق عليه العالم الأندنوسي توفيق عبد الله، تسمية لطيفة، بـ"تاريخ تشكّل المفهوم". وبمقدور المرء - من خلال تصميمه على اليقين الشمولي، أو أي منهج قابل للتقنين - أن يتجاهل مثل هذه الحقائق، أو يطمسها، أو لا يعيرها اهتمامه. إلا أنها لن تختفي عندئذ؛ فمهما تكن مساوئ مفهوم "الثقافة" (أو "الثقافات" أو "الأشكال الثقافية" ....) لا يمكن فعل شيء حياله سوى الاستمرار، على الرغم من ذلك، ولن ينفع في ذلك الصمم الإرادي، أو الولادي، مهما كان الإصرار على ذلك.

عندما بدأت عملي بواكير الخمسينيات، وكان الشك قد بدأ ينسج خيوطه حول تصور المشروع الأنثروبولوجي القائل بـ "أن لديهم ثقافة هناك، ومهمتك هي أن تعود؛ لتخبرنا ماهيتها"، كان الأمر كله يتم من خارج الميدان عموماً. وفي الوقت الذي انتقلت فيه إلى شمال أفريقيا - بعد عقد من

Twitter: @ketab_n

الزمان تقريباً - أخذت الشكوك تزداد، بحدّة؛ وكان الكثير منها يعتمل في دواخلي، لكنْ؛ لم يحدث أي شيء خطير حقاً بخصوص التركيبة الذهنية العامة لهذا الميدان، فقد كانت نماذجنا - فيما يخص البحث والكتابة - ما تزال تشكّل أنواعاً مختلفة من "دراسات الشعوب" الكلاسيكية مثل (النافاجوNavajo[٢٤] والنويرNuer[٢٥] والتروبرياندیون Trobrianders[٢٦] والافيوكاو Ifugaos[٢٧] والتودا the Todas[٢٨] والتالنسي the Talensi[٢٩] والكواكيوتكل Kwakiutl[٣٠] والتيكوبيا Tikopia[٣١]، إلى جانب القليل من "الدراسات المجتمعية" (عن أقوام Tepotzlan [٣٢] وSuya Mura[٣٣] (وبعد ذلك بمدةٍ قصيرة، [دراسات] عن Alcala de la Sierra) التي بدأت بالظهور في مجتمعات معقدة مثل المكسيك، اليابان، إسبانيا. فإذا واجهنا جاوة Java التي نجد أن كل حضارة عالمية مستقبلية (would – be)؛ حيث الحضارة الهندية والسندية والشرق أوسطية، والرومانسية - الأوربية، والجرمانية - الأوربية.. كان لها أثر تحوّلي فيها. أما إذا واجهنا المغرب سنجد - عندئذ - البربر والعرب، والأفارقة وأبناء البحر المتوسط، قبلية شقاقية ومدنية منيعة؛ أي سيعترينا إحساس مَن يمخر البحر بمركب شراعي صغير.

لم أستغرق وقتاً طويلاً؛ لأعرف أنهم يقومون بأمور مختلفة - فعلاً - في أماكن أخرى من العالم؛ كنت أفكر فيهم بطريقة أخرى، بطريقة تختلف عن الولايات المتحدة، تختلف عن نفسي، مختلفة ومغايرة، من شخص لآخر. لم يستغرق الأمر سوى وقت أطول؛ لأدرك أن تصوُّرنا للثقافة بأنها قوة سببية هائلة، تشكّل الاعتقاد والسلوك في نمط قابل للتجريد، لم يكن مفيداً جداً في بحث مثل هذه الأمور، أو في نقل ما ادعى المرء أنه توصل إليه ببحث مثل هذه الأمور. نحن بحاجة إلى شيء أقل ذكورية mascular بكثير، شيء أكثر تفاعلية بكثير، شيء غريب، يقظ، أكثر تناغماً مع الإلماحات والشكوك، والاحتمالات والهنات.

ولجعل هذه الأمور تبدو كلها أقل تكلفاً، دعوني أقدم مثالاً واحداً

Twitter: @ketab_n

فقط، مكثفاً وواضحاً وأساسياً لما سأقوله - عموماً - بصدد هذا التحليل الثقافي التفاعلي في حالتي التي تخص "ما الذي يجري هنا؟".

إن أول شيء يشرع به شخص ينوي دراسة بلد معين مثل إندونيسيا [٢٤] أو المغرب، أو أية مدينة فيهما، إلى جانب قراءة مختلف الكتب المفيدة بتنوّعها، هو أن يبدأ بتعلّم اللغة. وقبل أن يقترب المرء من أنظمة مُلكية الأراضي، أو قوانين الزواج، أو الرمزية الطقوسية، فإن هذا الأمر - بحد ذاته - يوحي بما يكفي من التخمينات، وإن كانت مرتجلة، لإسقاط المرء في خضم الأشياء، ولو على نحو متخيّل، وإن كان لا متوازناً. فأنت غير قادر على التوغل، في ثقافة أخرى، مثلما يتصور الذكوري، بل ما عليك سوى أن تضع نفسك في طريقها، وهي تتقدم نحوك، وتصطادك.

بدأتُ بدراسة اللغة الإندنوسية قبل سنة من الذهاب إلى الميدان. كان الجهد جماعياً - "سماعياً، شفاهياً" - إلى جانب زملائي، يوجّهنا عالم لغة ملاوي - بولينيزي[٢٥]). كان اثنان منهما يتعاقبان على تعليمي (وقد تم إرسالهما، من جامعة ييل، وتلقّيا تعليمهما على يد أحد السكان المحليين، يدرّس في هارفارد). فالإندنوسية - وهي نوع آخر من لغة الملاوية - هي لغة البلد القومية، إلا أن الجاوية كانت اللغة السائدة في منطقة بير Pare [٢٦]) ومعظم أجزاء البلد؛ وهي لغة ذات صلة بها، لكنها مختلفة عنها، مثل الاختلاف بين الفرنسية والإيطالية. وهكذا، بعد الوصول إلى البلد، أمضيتُ وزوجتي سبعة أشهر أخرى في دراسة تلك اللغة في مدينة جاكارتا الجاوية القديمة. وقد قمنا بتوظيف طلبة كليات محليين لتعليمنا في غرفتنا في الفندق الواحد تلو الآخر، طوال اليوم (بطريقة الإبدال)، كما قمنا بتعديل خطط الدروس الإندنوسية التي كان المتخصص باللغة قد وضعها لنا - أي أننا دفعنا مدرّسينا إلى أن يترجموا إلى الجاوية الجمل الإندنوسية التي كانت قد تُرجِمت - سابقاً - إلى الإنكليزية؛ لينطقوها أمامنا مرة أخرى.

أما اللغة العربية؛ فقد بدأت علاقتي بها (ولا أريد أن أستعمل كلمة

Twitter: @ketab_n

أقوى) من خلال تلقّي دروس أساسية في العربية "الفصيحة" - أي الفصيحة الحديثة - في الوقت الذي كنت أمارس التدريس في شيكاغو، ثم استكملت تلك الدروس، مرة أخرى، بعمل "سماعي / شفاهي" مع أحد الخرّيجين المغاربة من مدينة فاس؛ لتعلُّم العامية المغربية التي يتحدث بها بعض البربر في سفرو Sefrou. (ومرة أخرى، تمت ترجمة الجُمل الهارفاردية القديمة إلى تراكيب بارعة، لم اكن لأحلم بها، وسارت بتوافق عجيب). فيما بعد، أمضيتُ وزوجتي ستة أشهر في الرباط مستخدمين طلاب كليات من أهل المنطقة لتدريسنا طيلة اليوم (من الغسق إلى الشفق)، مثلما فعلنا في جاكارتا. وحينما عدنا إلى شيكاغو، وجدنا خرّيجاً مغربياً آخر، للعمل معنا.

إن ما يتم تمثيله - غالباً - في النصوص الأنثروبولوجية - حينما يتم تمثيله أصلاً، بوصفها مشروعاً أكاديمياً شبيهاً بمواجهة قمة الجبر، أو تقليب صفحات تاريخ الإمبراطورية الرومانية، وهو - في الحقيقة - تفاعل اجتماعي متعدد الأوجه، ومتعدد اللغات (فالهولندية والفرنسية؛ أي اللغات الاستعمارية، قد اشتركت أيضاً) - يشتمل في النهاية على عشرات الناس؛ لأن العملية استمرت بعد أن وصلنا إلى مواقعنا التي بدأت فيها مواجهاتنا مع دروس اللغة التي يُفترض أنها مفهومة أصلاً، وقابلة للتصديق، ولا تشكّل - لهذا السبب - أي تهديد.

لقد تنبّهنا - أول الأمر - إلى أن الكثير من الأمور التي لم تكن لها صلة مباشرة بالعمليات اللغوية، مثل قواعد التخاطب الجاوية، أو الصرف العربي - وكلاهما يبعث على الدهشة قليلاً - كانت على شفير إدراكنا خلال الدروس التي يتم فيها تبادل الجمل المعاد صياغتها، المهيأة مسبقاً. إلا أني أرغب - هنا - بالتطرق إلى مسألتين، بشكل غير مباشر، وعلى نحو يبعث على المفارقة، نوعاً ما، وهما: التركيز على التفريق في المنزلة الاجتماعية[٣٧] status في اللغة الجاوية، والتفريق في الجندر gender في العربية، أو بتحديد أكبر، بين الجاويين والمغاربة؛ إذ على الرغم من كل ما حاول بنيامين وورف Bemjamin Whrorf قوله، فإن أشكال اللغة

Twitter: @ketab_n

ليست هي مَن ينتج المعنى، بل إنها هي مَن يحقق ذلك، مثلما قال لودفيغ فتغنشتين Lndwig Wittgenstein، هو استخدام مثل هذه الأشكال، للتفكير بشيء ما - وفي حالتنا هذه نقول إنها تخص مَنْ يتلقّى الاحترام، وما دلالة الفرق بين الجنسين.

ومما لاشك فيه أن المرء يفترض أن مسألتي التفريق في المنزلة وتعريف الجندر ستحظيان باهتمام الناس جميعاً. إلا أن الذي يلفت الانتباه - ويتباين أيضاً - هو طبيعة الاهتمام، والشكل الذي يتخذه، وشدة تركيزه؛ بمعنى أننا في الحالتين اللتين لدينا - هنا - لا نواجه اختلافاً حاداً في هذا الصدد حسب، بل شيئاً أقرب إلى النقيض المباشر. ففي البدء، كان يأتي إليّ المدرّسون؛ ليعلّموني الجاوية، وكانوا يصحّحون - بإصرار وبدقة موسوسة - أية أخطاء أرتكبها في التفريق في المنزلة (كنت أرتكب الكثير منها، وكان منها الكثير)، بينما يتغاضون عن تصحيح أخطاء الجندر إلى حد ما. أما مدرسيّ المغاربة؛ فمنهم، مثل الجاويين، طلاب جامعيون، بالكاد، أصوليون، لا يتغاضون - مطلقاً - عن تصحيح أي خطأ في الجندر (وكنت أرتكب الكثير منها - أيضاً - إلى جانب وفرة احتمالات ارتكاب المزيد)، وقلّما ابدوا اهتماماً بالتفريق في المنزلة، مثلما فعل الذين سبقوهم. ولم يبد لي أن الأمر يشكّل أهمية، أو أهمية كبرى، حول ما إذا كنت تحصل على حق الجنس sex right في اللغة الجاوية (إذ كانت اللغة حيادية معظم الوقت) ما دمت تراعي مسألة "الرتبة" rank تماماً. أما لدى المغربيين، فقد بدا أمر الخلط بين الجنسين خطيراً تقريباً. ومن المؤكد أنه أثار غضب أساتذتي، وجميعهم من الرجال - مثلما حصل مع الجاويين - إلا أن "الرتبة" قلّما خطرت على بالهم أبداً.

إن اللغات - في حد ذاتها - تدعم هذه الميول المتباينة نحو الانتباه إلى بعض الأمور التي تخص العالم أكثر من التفاتها إلى غيرها، ونحو إثارة المزيد من الضجة حولها. (الجاوية ليست فيها حركات إعرابية inflections للجندر، إلا أنها مقسمة نحوياً إلى طبقات دقيقة، ولهجات كلام registers

Twitter: @ketab_n

تراتبية، والعربية المغربية فيها حركات إعرابية للجندر، ولكل قسم من أقسام الكلام، إلا أنها بلا أشكال تخص المنزلة، إطلاقاً). يبدو هذا الأمر - حينما تخوض فيه - منطوياً على تعقيد شديد، وتقني أكثر مما ينبغي. والمهم هنا - في هذه البرهنة الصفية لما يكون عليه التحليل الثقافي، وكيف يجد المرء أنه يفعل ذلك بتأمل - هو نوع الاستنتاجات المتعلقة بطرق الوجود المغربية والجاوية في العالم؛ التي تؤدي إليها هذه الخبرات المتضاربة، في تباينها الشديد، وعن ما تحركه من قضايا أساسية جداً.

الحال - ببساطة - لا يتمثل في الحقيقة الفجة والساذجة، ومؤداها أن الجاويين مهووسون - إن جاز لنا التعبير - بإظهار إيماءات الاحترام، والتمسك بها، وأن المغربيين شيّدوا جداراً أونطولوجياً بين نصفي السكان من الذكور والإناث؛ فالرّحّالة الذي تعوزه معرفة اللغات، ولا يملك من المعرفة سوى ما يتيحه له الكتاب الدليل guidebook، سيلاحظ إيماءات الرأس والأصوات المرقّقة، والخمار الذي لا يظهر منه سوى فتحتي العينين والزوجات المحتجبات، كما أن جوانب اللامساواة في الحياة الجنوب شرق آسيوية، مثل جوانب التمييز بين الجنسين البحرمتوسطية، قد لاحظها كل كاتب، حاول وصفها، إلى الحد الذي يصل فيه مثل هؤلاء الكتّاب - أحياناً - إلى إقصاء أي شيء آخر نهائياً. والحق أن ميل مثل هذه القضايا - التي يمكن رؤيتها بسهولة - إلى تشجيع الصور النمطية، وأنواع معينة من التحريض الأخلاقي السهل، هو أحد الأمور التي أثارت الشك حول مفهوم الثقافة، أو بتحديد أكبر الاستخدام الأنثروبولوجي لهذا المفهوم عند الحديث عن الشعوب - مثل جنون العظمة عند الكواكتيكل، شجاعة النوير، انضباط اليابانين، القسر العائلي عند الإيطاليين الجنوبيين.

إلا أن ما يثير الحيرة، ويدفع المرء إلى التأمل في إصرار الجاويين على الاستخدام غير الخاطئ للمنزلة، وإصرار المغربيين على تفريق الجندر، هو ليس التباين الواضح بينهما كثيراً، بل ارتباطهما الأنثروبولوجي (إذ إن جوانب معينة من الثقافة موجودة في كل مكان حقاً، على نحو، لا لبس فيه، بصرف

Twitter: @ketab_n

النظر عن الدهشة التي تثيرها الزوايا المغبرة عند تدريس اللغة لأجنبي تم الالتقاء به مصادفة لغرض الوصول إلى الاعتقادات العامة لشعب ما). لقد كنتُ أنا، لا أساتذتي، مَن صحّح لنفسي، وبسعادة، حقيقة واحدة ينبني عليها التباين كله؛ فدراسة الحالتين معاً، وتأويلهما، في ضوء إحداهما الأخرى - بوصفهما تفسّران بعضهما، ومرتبطتان معاً بطريقة بلاغية مختلفة ومستقلة - تضطرك -في النهاية -إلى التعجب من حضور مصطلح غائب. فإذا لم يكن الجاويون غير مبالين بالاختلاف الجنسي؛ إذ يدرك المرء ذلك، بسرعة (وهذا يتضح من المصطلحات العامية التي يخاطبون بها صغارهم؛ باستخدام مفردتي عضو الذكورة "penis" وعضو الأنوثة vagina)، وإذا لم يكن المغربيون متغافلين - بهدوء - عن المنزلة والسمعة مثلما هو واضح فعلاً (إذ إن تذلل أصحاب العرائض يُعدّ فناً، ينم عن براعة) تتجلّى - عندئذ - الفكرة التي تقول إن اختلاف الجنسين يتم التعبير عنه وفهمه في المكان الأول، بوصفه نوعا محلياً من أنواع المنزلة، أما في المكان الثاني؛ فيتم دمج أشكال اللامساواة في المرتبة، بالصورة الكريهة للجنس.

وحالما تبدأ بالنظر إلى الأمور بهذه الطريقة، أو الاستماع إليها، ستجد - مثل الفيزيائي الذي يصادفه جُسيم جديد أو الفيلولوجي الذي يصادفه تأثيلetymology جديد - دليلاً (و"دليلاً مضاداً") في كل مكان. فالثقافة لها ثيمات بوليفونية [متعددة الأصوات] polyphonic، بل حتى نشازية disharmonic، تثير ثيمات مضادة، تعيد - بدورها - إثارة ثيمات أخرى، تنبع - عادة - من الأصول.

إن الحقائق التي مفادها - أصولياً، على الأقل، وماتزال مستمرة عند بعض العائلات - أن الأزواج الجاويين يتحدثون إلى زوجاتهم، بلهجة، تنم عن منزلة متدنية، بينما تتحدث الزوجات إلى أزواجهن، بلهجة، تنم عن منزلة رفيعة، وإن الزنى بالمحارم يُعدّ خطأ في المنزلة، أي مزجاً غير ملائم في المستويات أكثر من كونه جريمة أخلاقية وإرباكاً في الصلات العائلية، وإن الأنساب تبدأ

Twitter: @ketab_n

بالأرباب الخنثية، وتنزل، عبر مضاعفة التوائم المتماثلة، إلى البشر عن طريق الزواجات بين التوائم غير المتماثلة، ثم الأخوة والأخوات، ثم أول وثاني أبناء عمومة؛ إن هذه الحقائق كلها، إلى جانب عدد من الأمور الأخرى ابتداءً من تركيبة مجالس القرية إلى تصوير شخصيات مسرح الظل، تقود المرء إلى عالم، تُعدّ فيه الهوية الجنسية انعطافة في التراتبية الاجتماعية.

كما أن الحقائق - التي مفادها أن المسلمين المغربيين، الأصوليين على الأقل، وما يزال الأمر سارياً - أيضاً - في بعض الأماكن الأخرى، ينظرون إلى يهود المغرب، بوصفهم نساءً (لم يكن بمقدورهم حمل السلاح، في فترات ما قبل المحميات)، وهكذا نظرتهم لبقية الأجانب؛ غالباً التونسيون والمصريون، والأنثروبولوجيون الذين يزورون المنطقة، يتم إرسالهم للجلوس مع النساء (وقد ذكر أحد المرشدين الذين كانوا معي عند اقتراب "حرب الستة أيام" لن يتمكن أولئك المصريون من إحراز النصر، فإذا خسروا أمام اليهود، سيقول كل فرد "لقد هزمتهم النساء"، وإذا تمكّنوا من إلحاق الهزيمة، سيقول الجميع "إن كل ما فعلوه لا يتعدى ضرب زمرة من النساء")، والحقائق التي مفادها أن المملكة تشرّبت برمزية ذكورية، وأن لخطاب discourse كل من التجارة والسياسة نبرة متواصلة من الإغواء والمقاومة، المغازلة والاحتلال؛ هذه الحقائق كلها تقود المرء - إلى جانب عدد من الأمور الأخرى، بدءاً بفهم مسألة الولاية sainthood وصولاً إلى مجازات الإهانة - إلى عالم، تكون فيه المرتبة والمنزلة مشحونتين جنسياً.

ومع ذلك، لن ينفع حتى هذا التمثل المعكوس، المهيمن والخاضع؛ فما يكتشفه المرء حينما ينظر إلى جاوة متخذاً من المغرب عيناً له - والعكس صحيح - هو أنه لا يواجه مجموعة من الثيمات القابلة للتجريد، والتي يمكن توضيحها، بسهولة (الجنس، المنزلة، الجرأة، التواضع، ...) التي ترتبط - بصورة متباينة - بـ"حزم محلية"، بل إن النوتات نفسها تؤدي إلى ألحان مختلفة. فالمرء يواجه حقلين معقّدين ومتناقضين، يخصان حدثاً، له دلالته، يكون معظمه ضمنياً؛ يتحرك خلاله التوكيد والإنكار،

Twitter: @ketab_n

الاحتفاء والشكوى، السلطة والمقاومة، تحركاً مستمراً. وعند مجاورة هذين الحقلين معاً، وببراعة، يمكن أن يشع - عندئذ - ضوء أحدهما، على الآخر، إلا أنهما لا يشكّلان متغيرات، لبعضهما، ولا تعبيرات عن حقل أسمى، يتعالى عليهما معا.

وهذه الحال تصحّ على كل شيء؛ هناك العناد المغربي، واللامبالاة الجاوية، الشكلية الجاوية، البراجماتية المغربية، الفظاظة المغربية، الثرثرة الجاوية، الصبر الجاوي، التسرع المغربي (وإذا رغبت بإدراج كليشيهات إيمائية أخرى، سأقحم نفسي في أمور، يمكن توليدها، بسرعة) تجد نفسك إزاءها عند محاولتك استكناه ما سيفعله الناس الذين قادتك الظروف إليهم. أنت تقارن ما لا يمكن مقارنته؛ وهذا مشروع مفيد ومغن حينما تكون الأوضاع مؤاتية، وإن كان غير منطقي.

كل هذا على حدة، والمثال انتهى. ومما لاشك فيه أن القضية لا تتمثل في إمكانية تقديم عرض واف لمجريات الثقافة في أماكن تاريخية من العالم - كهذه الأماكن - على أساس التفاعلات الشخصية والملاحظات المباشرة؛ الاستماع والنظر والزيارة والانتباه (على الرغم من أن العكس يتم التظاهر به أحياناً). فكلا البلدين، وكلا المدينتين داخل هذين البلدين، هما مكونات في أشكال من الحياة، هي أوسع جغرافياً، وأعمق تاريخياً مما يظهره البلدان، على نحو مباشر؛ فالمرء لا يستطيع الحديث، بتعقل، عن ثقافة مغربية (أو أواسط الأطلس، أو سفرو Sefroui) أو عن ثقافة إندونيسيا (أو جاوة، أو بير Pare)، من دون أن يستحضر - في الحالة الأولى - كيانات ضخمة محيّرة، يصعب ربطها، ويستحيل تغليفها، من قبيل "البحر المتوسط"، "الشرق الأوسط"، "أفريقيا"، "العرب"، "فرنسا"، "الإسلام"، أو كما في الحالة الثانية؛ "أوشينيا"[٢٨] Oceania، "آسيا"، "البوذية - الهندوسية"، "الملاوية"، "الهولندية" ومرة أخرى "الإسلام"، لكنْ؛ بطابع مختلف، إلى حد ما. ومن دون مثل هذه الأرضية، ليس ثمة شكل، بل قلّما يكون لما تراه ماثلاً أمامك أي معنى، يتعدى مرأى نار، من بعُد، أو صرخة، في زقاق.

Twitter: @ketab_n

ومع ذلك، يمكن تدبّر العلاقة بين الكبير والصغير، قضايا الخلفية background وتأطير المشهد التي تبدو خاطفة وعامة وثابتة تاريخياً، وبين الأحداث المحلية، التي ليست كذلك، وبعيدة عن الوضوح. لقد أيقن الأنثروبولوجيون بتزايد الصعوبة منذ أن بدؤوا، ولا سيما بعد الحرب العالمية الثانية، بالابتعاد عن التكوينات القبلية الصغرى، أو المُتخيَّلة كذلك، متوجِّهين نحو مجتمعات، فيها مدن وعقائد وآليات ووثائق؛ حيث نجد الكثير من التردد، وأكثر من التهرب قليلاً. كما كان من الصعب الوصول إلى صور مكثفة، وحينما يحصل ذلك، تكون الصور غير متقنة الصنع وخطاطية.

ومن الحقائق الأساسية التي تخص الحالتين هي أن إندونيسيا والمغرب هما، وكانا طيلة قرون - حوالي القرن السادس عشر في الحالة الأولى، والقرن الثاني عشر في الحالة الثانية - عضوين هامشيين جغرافياً، في حضارتين عالميتين، تتفاعلان، باستمرار، وتلتحمان أحياناً، وأعني بهما تلك التي تبدأ عند الإندوز تقريباً، وتنتهي - بشكل تقريبي أيضاً - عند ملقا وغينيا الجديدة، والأخرى - التي تتخذ الأمور، بطريقة أخرى - تبدأ عند الهكسوس، إلى حد ما، وتنتهي - عادة - في الصحارى الغربية. وإن موقعهما عند التخوم الخارجية لقارتين ثقافيتين هائلتين يقع قلبيهما في موضع آخر هو أمر يدركه شعباهما، باستمرار، وإن كانا مأسورين في اهتماماتهما ضيقة الأفق، على الرغم من شكوكهما بالتأثيرات الخارجية. كانوا نائين دائماً.. أقصى الهند، والغرب النائي جداً.. كما كانوا يملكون - دائماً - الوسائل الثقافية؛ الأساطير الهندوسية والشعر العربي، التماثيل البوذية والجنائن الفارسية، الأثاث الهولندي والمقاهي الفرنسية، التي منعهم من نسيان موقعهم.

ولهذا فإن تاريخ تشكّل المفهوم يعيش في الحاضر، كما أن الثقافة - وهي تتجلى في ذلك البازار bazaar، أو تلك الجنازة، هذه الموعظة أو مسرحية الظل تلك، في الانقسام الأيديولوجي والعنف السياسي، في شكل

Twitter: @ketab_n

المدينة، أو الحركة السكانية، وفي تعلم اللغة - تحمل معها، أنّى ذهبتْ، علامات تلك الحقيقة. ولهذا فإن فهم أي شكل من أشكال الحياة، أو أي جانب فيها، إلى حد ما، وإقناع الآخرين أنك فهمت ذلك حقاً، لهو أمر ينطوي على أكثر من محض تجميع لأشياء، يمكن قصها [إخبارها]، أو تقديم سرود عامة؛ إنه ينطوي على الجمع بين الهيكل والأساس معاً، الحدث الآفل والقصة الطويلة، وإفراغها في منظور متزامن.

***

لقد تم التوصل - بسرعة - إلى الاعتراف، بوجود الكثير، ثقافياً، في إندونيسيا وبير Pare، المغرب وسفرو، الذي لم يتشكل في تلك الأماكن، بل إن منابعه، وحتى خلفيته القانونية، في مكان آخر. وهكذا فإن الآراء تخص الكيفية التي ينبغي أن يتصرف بها الأغنياء، وكيفية التعامل مع الفقراء، وعن الكيفية التي تكوَّن بها العالم، وكيفية فرز الحقيقة من الخطأ (إن أمكن ذلك)، وعن ما يحدث للناس بعد الموت، عن ما هو جذاب وما هو بغيض، ما هو مؤثر أو مبهرج، وعن ما يحرك المرء أو يسليه أو لا يؤثر فيه أبداً، هي آراء، يصعب تحديد موقعها، في أي شيء إلا بطريقة مسهبة وفضفاضة (على العكس من البلدان، وعلى العكس من المدن). إلا أن من المحتمل أن ما يشد جداً في وسائل التذكير تلك ولاسيما لشخص يحاول النظر في مكانين في آن واحد، هو مظهر الشخوص - لا الأفراد - وإن كانوا كافين على نحو يبعث على الدهشة، بل الشخوص المحركة الذين يظهرون أمامك، تحت أسماء ملائمة، وهم يعتمرون القلنسوات الضيقة والملابس المناسبة ومجهزين - مثلما يبدو أحياناً - بالكثير من الحوارات المهيأة أصلاً.

ومما لاشك فيه أن الناس - بوصفهم أناساً - متشابهون، في كل مكان، إلى حد كبير؛ وهذا ما تُلزِم نفسك به حينما تدعوهم أناساً، بدلاً من أن تقول مصريين، أو بوذيين، أو ناطقين بالتركية. إلا أن الأدوار التي يؤدونها، أو المتاح لهم تأديتها، ليست كذلك؛ إذ لا يوجد فلاحون في إندونيسيا،

Twitter: @ketab_n

على الرغم من حقيقة وجود أناس يعملون في الأرض - ويطلق عليهم اسم tanis - ويعانون من الأحزان التي تصاحب القيام بعمل كهذا (وإن لم تكن الأحزان نفسها تماماً). ولا يوجد "غورو" [مرشدون روحيون] gurus[٣٩] في المغرب، على الرغم من حقيقة وجود أناس، يقدمون أنفسهم إلى رفاقهم، بوصفهم قدوة روحية - ويُطلق عليهم اسم "السادة - siyyids" أو "المرابطين" marabouts ويعيشون المآزق التي تنجم من جراء ذلك (وإن لم تكن المآزق نفسها تحديداً). بل حتى الشخوص التي تظهر في المكانين كليهما - كالحاج، أو السلطان؛ ولدينا في الوقت الراهن "المحرر الصحفي" [محرر عمود خاص في صحيفة]، و"اليساري" و"الممول" و"الشخصية الإعلامية" - تتوصل إلى شيء مختلف نوعاً ما؛ شخوص كلاسيكية، على مسارح غير كلاسيكية.

صار الأمر أكثر صعوبة للزائر الذي يأتي بين الفينة والأخرى محاولاً فهم ما يسنّه مثل هؤلاء الشخوص، والذي يتكشف على مثل هذه المسارح، وذلك بسبب حقيقة أن ما هو مركزي وما هو هامشي لا يعتمد - على ما يبدو حسب - بل على ما "يُطل عليه"، وأن ما "يُطل عليه" يُعدّ واسع التنوع ... سفرو تطل على فاس، وفاس تطل على المغرب الزاخر بالمدن، من الرباط والدار البيضاء ومراكش وتطوان، وغيرها. ويطل المغرب الزاخر بالمدن، شرقاً، على القاهرة وبغداد وطهران وغيرها، فضلاً عن كونه يطل، شمالاً، على مدريد وباريس ومرسيليا البحر أوسطية بالكامل، وإن كان ذلك على نحو متكافئ ضدياً إلى حد ما. وتطل بير على مناطق بلاط الفن الراقي لأواسط جاوة. وتطل مناطق البلاط على جاكارتا، في المكان الذي تتلخص فيه إندونيسيا، وربما تُصنع، مثلما هو مُفتَرض. وتطل جاكارتا على جنوب آسيا وشمال أوروبا. وكلها، قطعاً، تطل على مراكز القوة العظمى في العالم الحديث: واشنطن، طوكيو، موسكو، نيويورك وتمتلك هذه التخوم الثقافية ... وكانت تملك ... وتستمر كذلك حتى مستقبل، لا يمكن التكهن به.. مقداراً هائلاً، يؤهلها؛ لتكون متاخمة.

Twitter: @ketab_n

إن كلاً من المغربيين والإندونيسيين والمستعربين والمتخصصين، بالثقافة الهندية، والإسلاميين والمستشرقين والإثنوغرافيين، والكثير منهم هم - الآن - مغربيون، أو إندونيسيون، كانوا مختلفين، قليلاً، بخصوص ما يشكّل هذا الموقف؛ وهذا لا يخص كيفية النظر إلى التشرب بالعقائد، العلوم، الفنون، القوانين والأخلاق التي يتم تدبرها في مكان آخر حسب، بل يخص - أيضاً - تشابك ذلك التشرب. لقد حاول بعضهم تأكيد أن "الأصالة المحلية" أو "الشريحة الأصيلة" primordial substratum- من قبيل أفريقي - بربري في المغرب، ملاوي - بولينيزي في إندونيسيا - كانت قوية جداً إلى الحد الذي جعل من الاستيرادات مسألة عَرضية؛ إذ تمت - بسهولة - إزاحة الكثير من أشكال التزويق الأجنبي للكشف عن الأصالة الفطرية الكامنة تحتها. إلا أن البحث الإثنوتاريخي، وحتى الاستخدامات الكولونيالية لها، رفض تصديق مثل هذه الحجج تماماً، وذلك لإحداث شرخ في النُّخُب المستقرة ("العرب" إزاء "البربر" في المغرب؛ "البلاط" إزاء "القرية" في إندونيسيا) طالما هي نفسها غير محلية". وتمثلت أكثر الاستجابات شيوعاً إما بقبول حقيقة التعددية ومحاولة إلباسها رداءً محلياً وطابعاً فطرياً، أو تضييقها إلى أقصى حد، وإعلاء شأن أحد مكوناتها، وجعله صميم القضية. أو أخذ الاثنين معاً في آن واحد، مثلما يحدث غالباً.

ثمة أمثلة كثيرة يمكن الاستشهاد بها لتوضيح هذه الشكوك ببراعة؛ و"الإسلام" هو أفضل مثال من دون أدنى شك (ومهما تكن عليه الحال) في الوقت الراهن، على الأقل، حينما يبدو أن لكل شخص رأياً فيه، وواثقاً منه عادة. لقد ظهر مجدداً، بوصفه مقولة خطابية من مقولات التاريخ العالمي. وأدى تنامي الوعي بالذات، وتوكيد الذات، والانقسام الذاتي لدى المسلمين إلى دفع القضايا الدينية، والشخصيات الدينية، إلى قلب الأحداث في البلدين كليهما، بشكل كبير، لكنْ؛ في النهاية، تفجر الاهتمام البحثي الذي كان مقتصراً على القليل من المتخصصين، أو خبراء القانون، أو الشعائر، كما نشأت الأخوانيات منذ الخميني، القذافي، مقتل السادات، تدمير لبنان، وغزو الكويت.

Twitter: @ketab_n

وقدر تعلق الأمر بإندونيسيا والمغرب، ربما يكون الاهتمام قد تنامى أسرع بكثير من الظاهرة نفسها، بدون شك. وسواء أكان هذان البلدان، أحدهما أو كلاهما، قد أصبح مغموراً تماماً بـ"طاقات" الإسلام (وهذه مسألة لديّ وجهات نظر عِدة، بخصوصها)، فإن طلاب ثقافتيهما، الأجنبية والفطرية - من المسلمين وغير المسلمين - هم ليسوا كذلك، بالتأكيد. لكنْ؛ قبل سنوات قليلة حينما كان الإهمال نصيب "القرآن" و"الشريعة" و"الأعياد" و"التصوف"، بوصفها تقاليد بالية، أنهكتها الحداثة، فإنها أُثيرت - الآن - لتفسير كل شيء تقريباً.

ومن بين هاتين الحالتين، تبدو الإندونيسية، وبتحديد أكبر الجاوية، هي الأكثر تعقيداً من الوهلة الأولى. فقد جاء الإسلام إلى الأرخبيل - تدريجياً، ومسالماً إلى حد ما - عن طريق بلاد فارس وكوجرات وساحل مالابار، ابتداءً من القرن الرابع عشر تقريباً، بعد ألف عام - تقريباً - من الوجود الهندوسي والبوذي والهندو - بوذي ... ذلك الحضور الذي كان - بحد ذاته - مغروساً في ما كان يبدو مجموعة متنوعة من المجتمعات الماليزية العريقة مكانياً، والتي كانت أبعد ما تكون عن البساطة. وبالنتيجة، عُدّتْ محاولة فرز مكانته ودلالته في نسيج الثقافة الإندونيسية أمرا حسّاساً، وموضع خلاف كثير.

ومرة أخرى، نقول إنها موضع خلاف من جانب كل من الباحثين وأولئك الذين كان يدرسهم الباحثون (وما يزالون) بإصرار. وهكذا فإن مسارَي الخطاب؛ أي المسار الذي يخص أولئك المكرّسين، مهنياً، لمهمة الفصل بين الأمور، من خلال إعادة ربطها بطريقة أخرى أكثر وضوحاً، ومسار أولئك المضطرين، وجودياً، لشقّ طريقهم عبرهم، منفصلين، أو غير منفصلين، كانا يميلان - في الحقيقة، وعلى نحو متزايد - إلى أن يعكسا صورة أحدهما في مرآة الآخر، بل أن ينمو أحدهما في الآخر؛ أفهام مشتركة لأزمنة مشتركة.

وخلال الحقبة الكولونيالية، ولا سيما في المراحل الختامية منها حينما

Twitter: @ketab_n

أدت نهضة الإسلامية والإصلاح والمنظمات الجماهيرية الإسلامية إلى إقناع الهولنديين، بأنهم بحاجة إلى معرفة سلوكية، بـ "الإسلام" أكثر من معرفة كُتُبية، كان المنظور العام هو أن أثر الإسلام في الأرخبيل، ولا سيما في جاوة، مسألة هامشية. (كان يقال) إن العقيدة النبوية، التي لم يكن يملك عنها معظم الجاويين (مثلما كان يقال أيضاً) سوى فهم بدائي، ومعتم، قد تغشّت الجزيرة وثقافتها الهندوسية تماماً "أشبه بخمار". كان "ديناً" يحظى بالالتزام فعلاً، بقوة أحياناً. إلا أنه لم يتوغل - بقوة - في أغوار ماهية المجتمع الذي بقي مطواعاً ومتسامحاً، فضفاضاً وتوفيقياً - مذعناً للعقائد، نافراً من النزاعات. لقد حلّت على المكان الانفصالية التي بين "الله" والقيصر، ولم تحل في الجانب الهولندي فقط، مثلما هو متوقع، كانت عند الجانب الجاوي أيضاً؛ مع وجود بعض الاستثناءات التي يمكن وصفها بالمتعصبة والمنفصلة. وهكذا تمت تنحية أشكال التعلم والعبادة الإسلامية، بوصفها "روحية"؛ وتمت بذلك حماية الأشكال "الشخصية" و"الخاصة" و"الداخلية" و"اللادنيوية" ومساعيها، مع تركها لشأنها، إلى حد ما. أما الأفعال actions الجمعية التي كان تتم باسم الإسلام، والتي كانت "علمانية" وبذا؛ فهي "سياسية" و"عامة" و"خارجية" و"دنيوية"، فلم تكن كذلك؛ كانت تُراقَب، بحذر، وتُكبَح، بتعقّل واحتراس، وكانت تقتصر على القضايا الأخلاقية والخيرية؛ أي ما يسمّى بالقضايا الاجتماعية.

ومع نهضة القومية، تغير ذلك كله؛ أصبح المتعصبون مقاتلين متشددين، والانفصاليون متعاونين. لكنها اختفت بالمرة مع النصر الذي حقّقَته (وقد صادف أني كنتُ حاضراً في المشهد، من دون أن تثقلني عقيدة أو ذاكرة). وعاد الجانبان الروحي والسياسي معاً، وبقوة. وأصبح الإسلام، الصاخب والمنظم، قوة بين القوى التي تناضل من أجل تعيين هوية روح المجتمع الجديد. وبحلول عام ١٩٥٢، حينما ذهبت إلى بير، كانت التصورات الإسلامية والهندوسية، الشعبية والنخبوية، الأصولية والعلمانية حول نوع البلد الذي ينبغي أن تكون عليه إندونيسيا المتحررة،حول نوع الثقافة التي ينبغي أن تمتلكها، قد تصلّبت إلى عِلل: ثابتة ومتميزة، ويقظة ومحددة.

Twitter: @ketab_n

وظهر "الإسلام" في هذه الحقبة بوصفه حركة أكثر منه موقفاً (أو بدقة أكبر "مجموعة حركات"، وذلك لوجود انقسامات داخلية مهمة)، معتمداً - بصورة شمولية أكبر - على بعض قطاعات المجتمع، ولاسيما التجارية، وكذلك الساحلية، بالدرجة الأساس، في بعض أجزاء البلد أكثر من غيرها، ومرتكزاً على ضمان هيمنته على الحركات المنافسة التي تحيا، بطريقة أخرى، وتتخذ مركزها، في مكان آخر.

إن الرأي التعددي، المتضارب، الذي يمثل الإسلام، لا بوصفه خماراً، ولا صخرة صماء، بل كعقيدة خاصة مطروحة بين العقائد الأخرى، قلّما يتصف، باستبداد أقل. وهكذا ظهر لي - أنا الذي ينظر بخوف متزايد، وللشخصيات الأكثر اضطراباً؛ المرشدون الروحيون والعلماء، موظفي الدوائر وأمناء الأحزاب، الناشطون من النساء والشباب الذين يصعب استرضاؤهم - الذين كنت أوجه خطابي لهم، [أن الإسلام] محدد وحقيقي. لقد أردت أن يكون "أديان في جاوة" Religions in Java عنواناً للكتاب الذي ألّفته عن هذا كله. إلا أن الناشر، الذي كان مؤمناً - كما يبدو - بالأنواع الإثنوغرافية والمسمّيات الطبيعية والجماهير المبرمجة، لم يقبل ذلك، وظهر العنوان "دين جاوة" The Religion of Java على نحو، تم تطبيعه، بشكل ملائم، خلافاً لحجته [أي الكتاب]. عموماً، بعد خمس سنوات، استطاعت الأحداث إكماله؛ مع اضطرابات عام ١٩٦٥ والسلام الذي أعقبها، بدأ مفهوم مكانة "الإسلام" في الثقافة الإندونيسية، وفي الجاوية، بصورة أكثر نقدية، بالتغير مجدداً. ولعجزها عن البقاء بصفة مجموعة من الحركات السياسية المسيّرة روحياً، تم منع مثل هذه الحركات، كما أصبح اهتمام المسلمين بها يشكّل مجموعة من المواقف مرة أخرى في أعقاب أعمال القتل التي أساءت لسمعتها شعبياً. لقد كانت هذه المواقف تمثّل على نحو متزايد؛ أولاً من الذين تبنّوها، ثم من أولئك الذين يراقبون مَن تبنّوها، لا بوصفها هامشية، أو طائفية، بل متشددة، شمولية، منمّقة بعمق: وهكذا فإن "الدين" هو دين جاوة، ولا شك في أنه دين

Twitter: @ketab_n

إندونيسيا، بسبب ذلك، وهكذا تم الشروع بما يُعرف باسم "الفطرية" indigenization [أو الرجوع إلى الفطرة].

ويُقصَد بـ"الرجوع إلى الفطرة" (مع أن كلمة "فطري" indigenous ليست مصطلحاً فطرياً، بالضبط) محاولة التعامل مع المشكلة المطروحة في العقيدة القرآنية، من خلال تعددية الاعتقاد وتنوّع الممارسة، ومن خلال عدم رغبة "النظام الجديد" بتحمّل النزعة التطهيرية، ومن خلال تعريف كل شيء بأنه "إسلامي" عدا ما هو غير قابل للفهم بوضوح؛ لأنه يبدو مسيحياً، أو وثنياً، أو هندوسياً، أو سندياً، أو ينم عن كفر. كما أنه يسعى، بصورة خاصة جداً، إلى تقليص التوتر بين العناصر الملتزمة والمتدينة، والعناصر الأكثر انتقائية وتجريبية من السكان، من خلال إعادة ترسيم الحدود بين ما هو إسلامي وما ليس كذلك - أي من خلال تعيين هوية ما يُعدّ التزاماً، وما يُنظر إليه، بوصفه تديناً.

إن مسألة إضفاء صفة المادية على أكثر الفئات الإسلامية اتساعاً، ومرونة، وتشعباً وإبهاماً، وأعني بها "التصوف"، وجعلها نظاماً عقائدياً، يناسب الأوضاع كلها، ومحاولة إيجادها في كل مكان - رفيع المنزلة والمتدني، الماضي والحاضر، الطقوسي والأدبي - كان لها أثر مهم في هذه الانتقالة نحو التساهل الديني والتسامح. وهكذا، أعيدت قراءة النصوص الجاوية التراثية مثل كتب التفسير الإسلامية المشفّرة محلياً، وإضفاء الطابع الرسمي على التعليم الإسلامي، والقيادة الإسلامية، بل حتى الالتزام الإسلامي، إلى حد ما، والتسميات البحثية للممالك الجاوية، بوصفها "ثيوقراطيات صوفية" والقصور الجاوية، بوصفها "مشابهة لمكة". وهذا لا يعني أنها خِمارات عقائدية تخص السُّنَّة على قواعد توفيقية، ولا جماعات طائفية تتقاتل مع خصومها، بل يعني أن ثمة نزعة خلاصية محلية. لقد أخذت الفردانية الروحية تشرق على نطاق واسع من الأشكال المحلية.

إن هذا لا يعني أن الرجوع إلى الفطرة أمر يخلو من التحديات، سواء

Twitter: @ketab_n

أكانت بوصفها برنامجاً أو تأويلاً، تماماً مثل القول إن النزعة التطهيرية والانفصالية كانتا كذلك، وما تزالان. كما أن الإصلاحيين والأصوليين والطائفيين والتوفيقيين وحتى تلك الشخصيات الجاوية الخاصة مثل "أهل قبطينان" ahli Kabatinan، والتي ربما تترجم بجرأة أقل إلى "المتياذاتيين" metasubjectivist، ظلّوا جميعاً عن قناعة وإُصرار، وقد تعقدت الصورة أكثر قليلاً، بسبب موجات الذعر الشرق أوسطية، وقيام الدولة بفرض الدين الجاوي المدني على البلد، بأسره. كما أن المرء ليس مضطراً إلى أن يستنتج عدم وجود أسس لتفضيل تفسير معين لمكانة الإسلام في إندونيسيا، أو الثقافة الجاوية على تفسير آخر فقط لوجود تفسيرات عدة. إن هذا الرأي التعددي - ميدان الاختلافات - لم يكن فاعلاً في الخمسينيات حسب، بل في العشرينيات والثمانينيات أيضاً (وربما وصل الأمر إلى التسعينيات؛ لأن تناقضات السوق الحرة بدأت تلوح)، إلى الحد الذي لن يتمكن الإسلام، لا بوصفه غشاء ولا محايثة، من القيام، بذلك، في النهاية، وربما كنتُ أنا مشتركاً في تكوين هذا الرأي..

لكنْ؛ هذا هو الوضع الذي ربما يكون. فالقصة - بعيداً عن كونها آخذة في الاقتراب من نهايتها وقرارها (إذ ماذا تعني ستمائة سنة عموماً؟) - قد بدأت، لتوها. فتاريخ تشكُّل المفهوم - في هذا الجانب من الثقافة مثلما في غيره، وقصة "الإسلام" تتجلى تماماً، بوصفها عينة منتقاة من نسيج عام - هو سيرورة مبهمة، لا حل لها. وهكذا فإن فرز المحلي من المستورد، الأصيل من المهجن، الآفل من الآتي يُعدّ شأناً مستمراً، يتم القيام به، من دون وجود قاعدة مقننة، أو خطة منهجية. ولا تنتهي هذه العملية إلا حينما تتجه أنت - وعلى نحو ارتجالي - إلى عينة صغيرة أخرى، من نسيج آخر حينما يتعذر عليك في لحظة ما معرفة ما ستقوله لاحقاً.

إن قراري الذي اتخذته، بخصوص هذه المسألة حصراً، وهو: لن أصف أياً من الحالتين اللتين ذكرتهما بأنهما نسخة متحولة عن الأخرى، وهي لعنة الكثير من التحليلات المقارنة في العلوم الإنسانية - فإسبانيا كانت

Twitter: @ketab_n

تفتقر إلى كالفينية[٤٠] Calvinism هولندا، والصين تفتقر إلى إقطاعية اليابان - يصبح قراراً، يصعُب الإبقاء عليه حينما تنظر - مثلما فعلت أنا فعلاً - إلى الإسلام في شمال أفريقيا مباشرة بعد النظر إليه في جنوب شرق آسيا؛ فالأمور التي تبدو "مفقودة" - المصطلحات المغيَّبة والغائبة فعلاً - تقفز، بوجهك، بوضوح.

ففي المكان الأول لا شيء يضاهي ألف سنة من الحضارة الهندوسية التي واجهت حاملي راية الإسلام حينما وصلوا سهول ما يُعرَف - الآن- بـ"المغرب الأوسط" على أعتاب القرن الثامن، وكانت هناك بعض المشايخات البربرية في التلال وبعض موانئ العبور على طول السواحل، إلا أن الحضور الروماني، الذي لم يكن قوياً في هذا الغرب الأقصى، كان قد اختفى منذ فترة طويلة، مثل الحضور الفينيقي الذي سبقه، ولم يخلف وراءه سوى القليل من الفسيفساءات، وحفنة من أسماء الأماكن وبعض المسيحيين غير المعتادين الذي لا يقلّون قِدَماً عن ذلك، كما يبدو. كما لم يحدث أي شيء - من الناحية الثقافية - لأولئك المغامرين العرب - الذين كان معظمهم إما قاطعي طرق، أو لاجئين - نظراً لعدم وجود فرس أو هنود يروحونهم وسط ذلك، ولهذا شقّوا طريقهم - طيلة أشهر - على طول الموانئ الجنوبية للبحر المتوسط.

وفي المكان الثاني، وفي جزء منه كنتيجة لذلك، لم يكن ثمة شيء هنا - الآن أو في الماضي المعروف - يضاهي المزيج الإندونيسي من التجمعات الإثنو - روحية التي تشكّلت حول أيديولوجيات دينية، أو شبه دينية. كما لم تكن هناك أعداد كبيرة من غير المسلمين المحليين؛ كان اليهود،الذين لم يتجاوزوا أكثر من واحد أو اثنين بالمائة من نسبة السكان، معزولين، إلى حد ما، كما لم يكن هناك الكثير في طريق التباين الإثني، أو الإقليمي للأسلمة، أو أي تباين في الاهتمام بين ما هو إسلامي، بشكل سليم، وما هو عربي ليس إلا، أو في القلق إزاء سُنِّيَّة الممارسة المحلية، وربما كان الأهم من ذلك كله هو عدم وجود مزاوجة، غير ملائمة، بين مجتمع

Twitter: @ketab_n

المواطَنة ومجتمع الإيمان؛ إذ لا حاجة - هنا - إلى دين مدني مُرقق ورسمي لإقناع الناس بإمكانية التوفيق بين أكثر ولاءاتهم السياسية عمومية وأكثر ولاءاتهم الروحية عمقاً.

إلا أن هذا بدأ يشبه، قليلاً، رأي هنري جيمس Henry James بأمريكا، كما تصوّرها هوثورن Hawthorne الذي قال فيه "لا ملح Rpsom ولا أسكتة Ascot [عقدة رقبة عريضة الطرفين] ... لا كاتدرائيات، ولا أديرة". إن ما يهمنا في الإسلام المغربي هو ليس الشكل الاقتراني، الذي تبنّاه الإندونيسيون غالباً، والذي لم يتخذه المغربي كثيراً، بل قلّما اتخذه أصلاً. المهم - هنا - هو الشكل الفرداني، بصورة راديكالية، أي شكل الرجل المناسب في المكان المناسب (مرة أخرى نقول إن النساء مقسَّمات؛ أرسلوا بهنّ إلى الصمت والعبادة البيتية)، الذي اتخذه المغربي أينما، بل حيثما نظرت. وإذا شخّصنا الإسلام إيجابياً، نقول إن وجوده في المغرب أدامته الشخصيات البارزة؛ حشد هائل، متقلّب من رجال الدين المستقلين، بشدة، من الكبار ومَن هم، بالدرجة الثانية، ثم مَن هم، بالدرجة الثانية، والهامشيين: علماء، قضاة، شرفاء، مرابطون، شيوخ، حجاج، أئمة وفقهاء، طلاب علم، مسؤولو أوقاف، عدول، مفتيُّون، خطباء، محتسَبة يمثلون، مثل المجتمع عموماً، شبكة غير منتظمة، تضم شخصيات غير منتظمة، تعمل على تكييف خططها وولاءاتها، باستمرار.

وعند محاولة البحث عن نظام ما في مسرحية الشخصيات التي تتم يوماً بيوم، مكاناً بمكان، عصراً بعصر، وبعضها أكثر تأثيراً، والبعض الآخر أقل، وجميعها معنية بالتوصل إلى كل ما يتيحه لهما مركزهما الديني، سنجد أن العلماء، ومرة أخرى، نقول الشخصيات نفسها إن كانت اقل وعيا، حاولوا عزل بعض المسارات الثقافية المغلوطة، مثل الحضري مقابل الريفي، المثقف مقابل الشعبي، الوراثي مقابل الكارزمي[٢١]) ومعظمها أخبرنا بها ابن خلدون، والتي إزاءها يمكن فرز الأمور، بشكل خاص ومحدد. وعند [الوقوف] في أية لحظة محددة، وفي أي موقع محدد، سنواجه

Twitter: @ketab_n

مجموعة محددة من الأنماط المألوفة، غير المرتبة في هياكل تراتبية، ولا مصنّفة إلى معسكرات أيديولوجية، ولا نجد - عندئذ - أية مؤسسة دينية، ولا روح عائلية.. سيكون المطلوب - حينئذ - هو رؤية الكيفية التي يدخل بها إسلام الشخصيات الإسلامية في الصراع العام للحياة الاجتماعية.

إن هذا الصراع العام، مثلما وصفته آنفاً، مسألة دعم وتهديم أنساق التحالف المتغيرة بدءاً بولاءات المصافحة - التي هي بحد ذاتها قضية علمانية تماماً، وبراجماتية وصارمة، لم تفسدها الاهتمامات المتعالية [الترانسندنتالية]. أما ما تضيفه هذه الشخصيات الدينية لها، بوصفهم مشاركين في تلك العملية، أو ما يُلحقونه بها، بتحديد أكبر، فهو المغزى الأخلاقي الشاق، الملحاح وحتى العدواني، أي إضفاء مسحة المبدأ الكامن وراء ما هو إستراتيجي. لا يحدث - هنا - أي شيء، له أهمية أكثر، أو بحسب قدرتي على الرؤية، لم يحدث شيء منذ ذلك الحين، في هذا المجتمع الدنيوي جداً، بطرق كثيرة، والمتحرر من ضغوط الاعتقاد الإسلامي، وهذا سببه، ببساطة، أنه لا يحدث شيء له أهمية أكبر، أو لم يحدث شيء منذ ذلك الحين، متحرراً من مشاركة العلماء والشيوخ والشرفاء والمرابطين ومَنْ على شاكلتهم من الذين تتمثل مهمتهم بالتأكد من أن تلك الضغوط، مثلما يتصوّرونها، بشدة، لم تنزاح.

إن هذا التأويل الأخلاقي للصراع الاجتماعي، من خلال حضور الشخصيات الدينية، في داخله، والتي تملك مفهوماً ما عن ما يحقق صفة "المؤمن" للبلاد، أو للمجتمع أو للفرد أو للدولة، إيماناً حقاً.

يُلاحَظ على جميع أنواع الظروف وفي أنواع المواقف كلها. وقد تغيّر نمط الآراء التي تخص ما يجعل شخصاً ما مسلماً حقاً، وسيستمر بالتغيّر حتماً. كما أن تكاثر تلك الآراء، من خلال الأفعال والمعاملات التي يقوم بها أولئك الذين يتصارعون، من أجل المكانة يبدو، مثل التابعية [الموالية]، أكثر ثباتاً.

وفي القرن السادس عشر التحولي، مثلما يبدو لنا الآن، حينما بدأت

Twitter: @ketab_n

ملامح المغرب بالتشكّل، برزت المنافسة بين الشخصيات الدينية المتنوعة والمتصارعة إلى الحد الذي بدتْ أنها تسوّق المجتمع، بأسره. كما أن ظهور متصوفة الريف، بصفة أنبياء اجتماعيين، إلى جانب الخلاف المتكرر والمشدد، لا سيما في المدن، بين الشيوخ، والتركيز مجدداً على ضرورة الانتساب للنبي كأساس للسلطة الملكية، وظهور أشخاص يطلقون على أنفسهم تسمية "المهدي"، أو "الإمام"، والإصرار القوي إزاء طروحات انفجارية لعلماء ومُشرِّعين، أي "أصدقاء الشريعة"، بصدد سمو العقيدة النصّية ذلك كله افترش المشهد الأخلاقي؛ بنية مبعثرة لرأي محدد، تطور ضمنه مغرب العلويين، ومغرب المحمية، ومغرب اليوم.

ومثلما حدث في الحالة الإندونيسية، ولأسباب مشابهة - سقوط الشاه ونهضة الروح القتالية - يجري - الآن - الكثير من إعادة التمحيص، على المستوى البحثي لهذه العملية محلياً وخارجياً. ومرة أخرى، خضعت الأفكار التي طال تلقّيها - مثل: أهمية التدخل المسيحي في تطور القومية المغربية، الانفصال السياسي بين السهول المأهولة الخاضعة للحكومة - والجبال القَبَلية المقاومة لها، والدور الشبيه بدور الخليفة الذي يمارسه الملك، والدور التصوفي الرجعي للأخوانيات [المشايخ] - خضعت كلها لجدل عنيف، مثل وزن الاعتقاد الإسلامي في تاريخ المغرب. لكنْ؛ مهما تكن محصلة مثل تلك الجدالات (التي تميل - أيضاً - إلى اتخاذ اتجاه "فطري")، أو تقويم قوة الإسلام (إذ ما عاد أي فرد - الآن - يعتقد أنه سطحي، أو ثانوي) ما زال دين الشخصيات - مثل سياسة الولاءات الخاصة- يستمر، من دون غموض.

إنها تجربة واجهها كل أنثروبولوجي ميداني، مثلما أظن، كما أنها تجربة، صادفتها أنا مراراً إلى الحد الذي وصلت فيه إلى الاعتقاد بأنها ترمز للعملية، بأكملها؛ وهي أن تأتي إلى أفراد، ضمن مسار بحثك، يبدو أنهم كانوا ينتظرون هناك، في مكان ما غير مرجح تماماً، [ينتظرون] شخصاً مثلك، تبدو اللهفة في عينيه، جاهلاً، شهماً، ساذجاً، كي يقع على هذه

Twitter: @ketab_n

التفاصيل؛ لتسنح الفرصة، لا للإجابة عن أسئلتك حسب، بل لإرشادك إلى نوع الأسئلة التي ينبغي طرحها: إنهم أناس، لديهم قصة؛ ليسردونها، رأياً؛ ليكشفوه، صورة، ليمنحوها، نظرية؛ ليجادلوا بها، بخصوص ماهيّتم، مدينتهم، أو قريتهم، بلدهم، دينهم، نظام القرابة لديهم، لغتهم، ماضيهم، طريقتهم في زراعة الرز، أسلوبهم في المقايضة، أو النسيج، موسيقاهم، جنسهم sex، سياستهم، حياتهم الداخلية، حقاً"، "فعلاً"، "قطعاً". فالجاوي يقول "أنت، أنا أخاطبك" sampeyan, kula ngomongi (والفعل هنا سببي causative لا إقناعي suasive، وهو - بذلك - قوة مؤثرة)، أما المغربي فيقول "شوف! نقول لك" suf naqul-lek (والصيغة أمرية، قرآنية تقريباً).

تتباين ردود أفعال الأنثروبولوجيين على مثل هؤلاء الأشخاص، كما يكون رد فعل الأنثروبولوجي نفسه متبايناً إزاءهم، في أوقات متباينة. فهم يبدون - أحياناً - مثل ربطات العنق، لابد من التخلص منها؛ لنتدبر أمورنا، مثلما نحب أن نقول لأنفسنا. وأحياناً يبدون مثل الرواسب الطبيعية من الخبرات الخام التي يكون الحظ سبباً في العثور عليها، بالمصادفة: المرشدون[٤٢]) informantالعظماء يصنعون أنثروبولوجيون عظماء. لكنْ؛ مهما تكن ردود أفعال المرء، ومهما كانت متذبذبة، فإنها تحدث آخر الأمر، أو أنها - عموماً- قد حدثت لي أنا ضمن ذلك المعنى المزدوج الذي كنت أستغله - هنا- من دون خجل، وهو أن مثال "أنت، أنا أخاطبك" و"شوف! نقول لك" خاص بهما. فأنا أيضاً، لدي قصص؛ لأسردها، وآراء؛ لأكشف عنها، وصور؛ لأمنحها، ونظريات؛ لأجادل فيها، ولهفة؛ لأعرضها لكل مَن يجلس صامتاً، ويستمع. إن وصف ثقافة ما - أو مثلما فعلت أنا هنا، اختيار أجزاء معينة مرتبة، بقصد معين، ومجتزأة، بعناية - لا يعني عرض موضوع ما من نوع غريب، بل هي محاولة حضّ شخص ما، في مكان ما، على النظر إلى أمور معينة، مثلما كنت أنا موضع حضّ كتب الرحلات والمشاهدات والمحاورات التي دعتني لمشاهدتها: لأبدي اهتماماً بها.

Twitter: @ketab_n

إن المفهوم القائل إن وصف شكل ما من أشكال الحياة يعني إظهاره، في ضوء ما، متوافق، باعتدال، يبدو مفهوماً غير ضار، بما فيه الكفاية، بل حتى عادياً. لكنه يحمل بعض التبعات الصعبة، لعل من أعقدها هو أن الضوء - إن جاز لنا التعبير، والتوافق أيضاً، ينبعان من الوصف، لا مما يوصفه الوصف - الإسلام، الجندر، أسلوب الكلام، المرتبة. ومما لا شك فيه أن الأمور ما هي سوى ذاتها: إذ ما الذي يمكن أن تكون عليه غير ذاتها؟ إلا أنه بسببها نتحرك نحن ومرشدونا وزملاؤنا وأسلافنا، وهي أعمدتنا ... قصص عن قصص.. آراء عن آراء.

ولم تتضح لي الأسباب التي تحرك هذه الفكرة، بالضبط؛ فكرة أن الوصف الثقافي معرفة متنمطة وثانوية، قادرة على إزعاج أناس معينين. ربما كانت لهذا الأمر علاقة ما بضرورة تحمّل مسؤولية شخصية عن قوة حجة ما يقوله المرء، أو يكتبه فقط؛ لأنه قاله أو كتبه عموماً، بدلاً من إزاحة تلك المسؤولية نحو "الواقع" أو "الطبيعة" أو "العالم" أو ذخيرة أخرى غامضة ورحبة، تضم حقيقة غير مُدنَّسة. ربما كانت نتيجة الخشية من أن الاعتراف بأن المرء قد ركّب [جمع] شيئاً بدلاً من أن يجده ملتمعاً على الشاطئ، يعني أنه يقوّض ادعاءه بالكينونة والواقع الحقيقيين. فالكرسي الذي ينبني ثقافياً (تاريخياً، اجتماعياً، ...) وهو نتاج أشخاص فاعلين، تعلموا من مفاهيم، هي ليست خاصتهم تماماً، ومع ذلك، تستطيع أنت الجلوس عليه، يمكن صنعه، بجودة أو رداءة، كما لا يمكن صنعه من الماء، على الأقل، ضمن حالة الفن الراهنة - هذا بالنسبة للمهووسين بـ"المثالية" - هو فكرة في الوجود. أو ربما كان الأمر لا يتعدى قبول حقيقة أن الحقائق facts مصنوعة (طالما أن تأثيل هذه الكلمة - facere , factus factum , - الذي ينبغي أن يثير حفيظتنا) لهو أمر يقحم المرء في نوع من التقصي المضني والملتوي والواعي بذاته، بشدة، بخصوص الكيفية التي تمكّن المرء من أن يقول: حاولتُ البدء - هنا - من أجل قضيتي. فالعرض المسطَّح للنتائج القيمة يبدو معرفة أبسط، حقاً، وأكثر مباشرة ومريحة،

Twitter: @ketab_n

مثلما هو مُفترض منها. إلا أن الإزعاج الوحيد هو أنه - بحد ذاته - جزء من رواية، وليس الرواية الوحيدة الخالية من الفن تماماً.

إن مدينتين ممزقتين وبلدين نصف مُنظَّمين، وشكلين مختلطين من أشكال الحياة وأنثروبولوجياً مستمراً ببناء مناطيد سريعة الانهيار، لا تحقّق الوصول إلى استنتاجات قاطعة، بل إن ما يحقّق ذلك، مثلما آمل أنا، هو مثال شمولي، يضم الاستخدامات الاستكشافية للاضطراب والفوضى التي تم تقديرها مؤخراً، وقيمة المجيء متأخراً جداً والرواح مبكراً جداً، والانسياق، مثل سائح متلهّف، وراء المناظر الجزئية للتجربة السالفة.

Twitter: @ketab_n

Twitter: @ketab_n

Twitter: @ketab_n

الفصل الخامس: الثقافة والهيمنة الأيديولوجية

أنطونيو غرامشي

تبدو ضرورة تدمير الوهم الشائع الذي مفاده أن الفلسفة شيء غريب وصعب فقط؛ لأنها نشاط فكري مقصور على فئة معينة من المتخصصين، أو الفلاسفة المحترفين والمنهجيين. لابد - أولاً - من البرهنة على أن البشر كلهم "فلاسفة"، من خلال تعريف حدود "الفلسفة العفوية"، وسماتها المعرفية لدى كل فرد. إن المقصود بذلك هو أن هذه الفلسفة متضمَّنة في:

١. اللغة نفسها التي هي مجموع الأفكار والمفاهيم المحددة، لا مجموع الكلمات الخالية من المضمون النحوي.

٢. "الحسّ المشترك" و"الفطرة السليمة".

٣. دين شعبي، بما فيه كامل نظام الاعتقادات والخرافات والآراء ووجهات النظر وأنماط السلوك التي تندرج بمجموعها تحت عنوان "الفولوكلور".

بعد أن وضحنا - في البدء - أن كل فرد فيلسوف، وكل على طريقته، ومن دون وعي منه، ويظهر ذلك في أبسط تجليات أي نشاط فكري كان - أي يوجد في اللغة تصور معين، يمكّن الفرد من الانتقال إلى المرحلة الثانية، وأعني بها مرحلة الوعي والنقد - نستطيع الانتقال إلى السؤال الآتي: هل من الأفضل "أن نُفكر"، بصورة جزئية، وعرضية، من دون امتلاك وعي نقدي؟ بمعنى آخر: هل من الأفضل المشاركة في تصور العالم الذي تفرضه علينا البيئة الخارجية آلياً؛ أي من خلال إحدى الرُّمَر الاجتماعية

Twitter: @ketab_n

الكثيرة التي ينغمر فيها كل شخص، آلياً، من لحظة دخوله إلى عالم الوعي (الذي قد يتمثل هنا بقريته أو مدينته، وربما تكون جذوره في الأبرشية وفي "النشاط الفكري" لكاهن البلدة، أو للرجل الطاعن في السن الذي تسري حكمته مسرى القانون، أو للعجوز الضئيلة التي ورثت الخزعبلات، أو للمفكر الصغير الذي ضلله غباؤه وعدم قدرته على التصرف)؟ أو، من ناحية أخرى، هل من الأفضل للمرء أن يصنع تصوره للعالم، بوعي منه، وعلى نحو نقدي، وبذا يختار - اعتماداً على قدراته العقلية - مدى نشاطاته الخاص، ويسهم - بشكل فاعل - في صنع تاريخ العالم، ويكون هادياً لنفسه ومرشداً لها، رافضاً أن يتقبل - بسلبية وخنوع - تأثيرات العالم الخارجي الرامية إلى تغيير شخصيته؟

الدرس الأول

عندما يكتسب المرء تصوره الخاص للعالم، فإنه ينتمي - دائماً - لزُمرة معينة، تضم جميع العناصر الاجتماعية التي تشاطره نمط التفكير والعمل نفسه. فكل فرد مقيّد، بأمور معينة؛ إنه إنسان نمطي، جمعي دائماً. والسؤال الذي يطرح نفسه - هنا - هو: ما النوع التاريخي الذي يتخذه هذا الالتزام بالتقاليد، وهذه الإنسانية النمطية التي ينتمي لها الفرد؟ فعندما لا يكون تصور المرء للعالم نقدياً ومتماسكاً، بل منفصلاً وعَرَضياً، ينتمي المرء - على الفور - لعدد من الرُّمَر الإنسانية النمطية، وتكون شخصيته مُركباً غريباً؛ فهي تحوي عناصر العصر الحجري ومبادئ العلم الأكثر تقدماً، وأوهاماً من المراحل التاريخية الماضية كلها، إلى جانب حدوس عن فلسفة المستقبل التي ستكون فلسفة الجنس البشري عندما يحقق وحدته العالمية. وهكذا فإن انتقاد تصور المرء للعالم يعني، لهذا السبب، جعله وحده متماسكة ورفعه إلى المستوى الذي بلغه الفكر الأكثر تقدماً في العالم. ويعني - أيضاً - نقد كل فلسفة سابقة، مادامت قد تركت على الفلسفة الشعبية ترسبات متراكمة. إن النقطة التي سينطلق منها الإعداد النقدي هي وعي المرء لماهيته، أي "اعرف نفسك" بوصفك

Twitter: @ketab_n

نتاجاً لسيرورة تاريخية ما تزال مستمرة حتى الآن، وخلّفت فيك ما لا يُحصى من الآثار، ومن دون أن تترك وراءها قائمة خاصة بها.

الدرس الثاني

لا يمكن فصل الفلسفة عن تاريخ الفلسفة، مثلما لا يمكن فصل الثقافة عن تاريخ الثقافة. ولا يمكن أن يكون المرء فيلسوفاً، ضمن أكثر المعاني مباشرة وصلة بالموضوع، وأعني بذلك لا يمكن أن يكون له تصور نقدي ومتماسك، من دون أن يمتلك وعياً بتاريخانية historicity هذا التصور، وبمرحلة التطور التي يمثلها، وبحقيقة أنه يناقض تصورات أخرى، أو عناصر لتصورات أخرى.

إن تصور الفرد للعالم هو استجابة لمشكلات محددة، يفرضها الواقع، وهي محددة تماماً، و"أصيلة تماماً" في صلتها المباشرة به، فكيف يمكن التفكير، بالحاضر، تحديداً، بنمط من الفكر متطور عن ماضٍ ناءٍ، غالباً، تم إبطاله؟ فعندما يفعل شخص ما ذلك هذا يعني أنه غير منسجم مع العصر [يرتكب مفارقة تاريخية]، أو أنه متحجّر، لا يعيش في العالم الحديث، أو أنه - على الأقل - مُركَّب غريب.

والحقيقة هي أن الرُّمَر الاجتماعية التي تعبّر - بطريق ما - عن أكثر أشكال الحداثة تطوراً، تكون متخلفة في جوانب أخرى، إذا علمنا وضعها الاجتماعي، وتكون - بسبب ذلك - عاجزة عن تحقيق الاستقلال التاريخي الكامل.

الدرس الثالث

إن صح القول إن كل لغة تتضمن عناصر العالم أو الثقافة، لصح - أيضاً - القول بإمكانية الكشف عن مدى تعقيد أو بساطة تصور الفرد للعالم، من خلال لغته. فالفرد الذي لا يتحدث إلا باللهجة العامية، أو الذي يكون فهمه للغة الفصحى قاصراً، يكوْن لديه - بالضرورة - حدس، للعالم، لكنه محدود، نوعاً ما، وضيق الأفق ومتحجّر أيضاً، ومنطوٍ على مفارقة تاريخية إزاء تيارات الفكر الأخرى التي تهيمن على تاريخ العالم. وستكون اهتماماته محدودة،

Twitter: @ketab_n

متّجهة صوب مهنته، إلى حد ما، أو ذات توجّه اقتصادي، وليست كلية universal. وعلى الرغم من عدم إمكانية أن يتعلم الفرد - دائماً - عدداً من اللغات الأجنبية، تجعله على اتصال بمختلف الأشكال الثقافية الأخرى، لابد له - على الأقل - أن يتقن لغته القومية؛ لأن الثقافة الكبرى يمكن ترجمتها إلى ثقافة كبرى أخرى، كما يمكن أن تكون وسيلة تعبير عالمية، في حين لا تستطيع اللهجة العامية تحقيق ذلك.

الدرس الرابع

إن خلق ثقافة جديدة لا يعني الاكتشافات الفردية "الأصيلة" التي يحقّقها الفرد، فحسب، بل يعني - أيضاً، وبتخصيص أكبر - نشر الحقائق، المكتشفة سابقاً، نشراً نقدياً، وتنشئتها اجتماعياً، إن جاز لنا القول، أو حتى جعلها أساساً لعمل فاعل وعنصر للتنسيق والتنظيم الفكري والأخلاقي، فدفع جمهور من الناس إلى التفكير بالعالم الحاضر تفكيراً متماسكاً، يعدّ حدثاً "فلسفياً" أكثر أهمية وأصالة من اكتشاف عبقرية "فيلسوف" ما لحقيقة تبقى ملك زُمَر صغيرة من المفكّرين.

الصلة بين "الحسّ المشترك" والدين والفلسفة

الفلسفة نظام فكري، لا يمثّله العلم ولا الحسّ المشترك. وينبغي ملاحظة أن الدين والحسّ المشترك غير متطابقين، بل إن الدين عنصر لحسّ مشترك متشظٍّ، وإن الحس المشترك اسم جمعي مثل الدين؛ إذ لا يوجد حسّ مشترك واحد فقط؛ لأن هذا - أيضاً - نتاج التاريخ، وجزء من السيرورة التاريخية. الفلسفة نقد وإبطال للدين و" الحس المشترك"، وبهذا المعنى تتطابق مع "الفطرة السليمة"، بوصفها مقابلاً للحس المشترك.

العلاقة بين العلم والدين والحس المشترك

لا يمكن أن يشكّل الدين والحس المشترك نظاماً فكرياً لاستحالة تحولهما إلى وحدة متماسكة حتى داخل وعي الفرد، ناهيك عن الوعي الجمعي. أو بالأحرى، لا يمكن أن يكونا متحولين جداً "بحرية"؛ لأن هذا

Twitter: @ketab_n

قد تقوم به وسيلة "فاشستية". وقد حصل ذلك، فعلاً، في الماضي، وضمن هذه الحدود.

لاحظ أننا لم نتناول مشكلة الدين بالمعنى الاعترافي، بل بالمعنى العلماني لوحدة الإيمان بين تصور العالم ومعيار السلوك الذي يقابله. لكنْ؛ لماذا تطلق على وحدة الإيمان هذه تسمية "الدين"، لا "الأيديولوجيا"، أو - بصراحة أكبر - "السياسة"؟

الفلسفة - بمعناها العام - غير موجودة في الواقع، بل توجد فلسفات أو تصورات مختلفة للعالم، والمرء يختار منها - دائماً - ما يشاء، فكيف يكون خياره؟ هل هو حدث فكري، ليس إلا؟ أم أنه شيء، يتسم بتعقيد أكبر؟ أليست الحال المتكررة هي أن ثمة تناقضاً بين خيار الفرد الفكري ونمط سلوكه؟ ولهذا السبب، أيّ منها يمثل تصوره الحقيقي للعالم: أهو الخيار الفكري الذي يؤكده المنطق؟ أم الذي ينبع من النشاط الحقيقي لكل إنسان، والذي يتجلى في نمط فعله؟ وما دام الفعل كله سياسياً، ألا نستطيع القول إن الفلسفة الحقيقة لكل إنسان متضمَّنة، بمجموعها، في فعله السياسي؟

إن هذه المقارنة بين الفكر والفعل، أي تعايش تصوري العالم - الذي يؤكد الفرد أحدهما بالكلمات، ويتجلى الآخر في فعله المؤثر - لا تمثل - ببساطة - حصيلة خداع الذات؛ لأن خداع الذات يمكن أن يكون تفسيراً وافياً لقلة من الأفراد على حدة، أو حتى لزمر من حجم معين، إلا أنه غير وافٍ عندما تخص المقارنة حياة جماهير كبرى. ففي مثل هذه الحالات لا يمكن أن تكون المقارنة بين الفكر والفعل سوى تعبير عن مقارنات، أكثر عمقاً، لنظام تاريخي اجتماعي؛ فهي تدل على أن التصور الذي تملكه زمرة اجتماعية ما عن العالم يتجلى في أفعالها - وإن كان جنينياً - لكن ذلك يكون - أحياناً - بسرعة خاطفة، أي عندما تتصرف الزمرة، بوصفها مجموعة عضوية. لكنْ؛ بسبب الخضوع والإخضاع الفكري، تتبنى الزمرة تصوراً، لا يخصها، بل تستعيره من

Twitter: @ketab_n

زمر أخرى، وتؤكده لفظياً، وتؤمن بأنها تسير على نهجه؛ لأنه التصور الذي تنتهجه في "الأحوال الاعتيادية"، أي عندما لا يكون سلوكها مستقلاً وذاتياً، بل خاضعاً وتابعاً. وربما يلاحظ المرء أكثر من ذلك حينما يعي أن اختيار تصور ما للعالم، ونقده، ما هو إلا شأن، من شؤون السياسة.

إن الذي ينبغي علينا تفسيره - بعد ذلك - هو الكيفية التي يصادف أن تتعايش فيها - في جميع الحقب - الكثير من أنظمة الفكر الفلسفي وتياراته، وكيف تولد هذه التيارات، وكيف تنتشر، ولماذا تتشظّى - أثناء سيرورة انتشارها - لتتخذ مسارات معينة واتجاهات معينة. تبين حقيقة هذه السيرورة مدى ضرورة تنظيم حدوس الفرد عن الحياة والعالم تنظيماً ممنهجاً ومتماسكاً ونقدياً.

فما هي صورة الفلسفة عند الشعب؟ يمكن لنا استحضار هذه الصورة بالرجوع إلى التعبيرات المتداولة في الكلام اليومي، ومن أكثرها شيوعاً: "يتناول الأمر فلسفياً". ولا يمكن رفض هذا التعبير جملةً وتفصيلاً، إذا تأملنا فيه؛ فهو ينطوي على دعوة ضمنية بالتسليم والصبر. لكنْ؛ يبدو لي أن أهم لفظة فيه هي الدعوة إلى التأمل والإدراك التام بأن كل ما يحدث عقلاني تماماً، ولا بد من مواجهته انطلاقاً من هذا الأساس، وأن على المرء أن يلجأ إلى قدرته على التركيز العقلي، وأن لا يترك غرائزه ودوافعه العنيفة تحمله بعيداً. ومن الممكن مقارنة العبارات الشعبية بما يشبهها من عبارات الكتّاب الشعبيين - والأمثلة من معاجم كبيرة - تحوي مصطلح "فلسفة" و"فلسفياً". ونلاحظ في هذه الأمثلة أن المعنى الدقيق لهذين المصطلحين هو: التغلب على الأهواء البهيمية والبدائية، عبر تصور الضرورة، الذي يوجّه نشاط الفرد توجّهاً واعياً، وهذه هي - بالضبط - النواة السليمة للحس المشترك - التي تسمى بالفطرة السليمة - والتي تستحق أن نجعلها أكثر وحدة وتماسكاً. لذا؛ تتضح - هنا مجدداً - عدم إمكانية فصل ما يُعرف بالفلسفة "العلمية" عن الفلسفة العامية والشعبية التي لا تمثل سوى مجموعة من الأفكار والآراء المتشظّية.

Twitter: @ketab_n

لكننا نصل - عند هذا الموضع - إلى المشكلة الأساسية التي تواجه أي تصور للعالم، أو أية فلسفة، صارت حركة ثقافية، أو "ديناً" أو "إيماناً" أو أي شيء، أنتج شكلاً من أشكال النشاط التطبيقي، أو الإرادة، تكون فيه الفلسفة متضمَّنة، بوصفها "مقدمة منطقية" نظرية. وهنا قد نقول إنها تتضمن "الأيديولوجيا" شريطة استعمال الكلمة في أرفع معنى لها، أي تصور العالم الذي يتجلى، ضمناً، في الفن والقانون والنشاط الاقتصادي، وفي جميع مظاهر الحياة الفردية والجمعية. المشكلة هي في الحفاظ على الوحدة الإيديولوجية للكتلة الاجتماعية التي تسعى تلك الأيديولوجيا إلى تماسكها ووحدتها؛ فقوة الأديان، والكنيسة الكاثوليكية، على وجه الخصوص، كانت، وما تزال، تكمن في حقيقة شعورها بشدة الحاجة إلى وحدة العقيدة عند جمهور المؤمنين، بأكمله، وفي كفاحها من أجل الحيلولة دون انفصال الطبقة الفكرية الأعلى، عن الطبقة الأدنى. ودائما ما كانت الكنيسة الرومانية الأكثر عناداً في كفاحها الرامي إلى منع قيام دينين "رسميين"، أحدهما للمفكرين، والآخر لـ "البسطاء". ولم يخل هذا الصراع من مساوئ خطيرة للكنيسة نفسها، إلا أن تلك المساوئ مرتبطة بالسيرورة التاريخية التي تحوِّل المجتمع المدني، بأسره، وتتضمن نقداً عاماً للدين كله. ولا يفيد ذلك إلا بتعميق القدرة التنظيمية لرجال الدين في الميدان الثقافي، والعلاقة العقلية السليمة التي تمكنت الكنيسة من إقامتها - في فلكها الخاص - بين المفكّرين والبسطاء. ومما لا شك فيه أن اليسوعيين كانوا صنّاع هذا التوازن الكبير، ولكي يحافظوا عليه، منحوا الكنيسة حركة تقدمية، تميل إلى فسح المجال أمام إشباع حاجات العلم والفلسفة، إلى حد ما. لكن إيقاع الحركة كان بطيئاً ومنهجياً إلى الحد الذي لم يلحظ فيه جمهور البسطاء التغيرات التي طرأت، على الرغم من أنها بدت "ثورية" و"ديماغوجية" للمتعنتين.

إن من أبرز نقاط ضعف الفلسفات المحايثة immanentist عموماً هو عجزها عن خلق وحدة أيديولوجية بين الأدنى والأعلى؛ بين "البسطاء" و"المفكرين". وقد تم تمثيل هذه الحقيقة، في تاريخ الحضارة الغربية،

Twitter: @ketab_n

على مستوى أوروبا، وذلك مع الانهيار السريع الذي شهدته النهضة وحركة الإصلاح إزاء الكنيسة، إلى حد ما. وقد تجلى هذا الضعف في الميدان التربوي؛ إذ لم تحاول الفلسفات المحايثة إقامة تصور، يمكن أن يحل محل الدين في تعليم الأطفال.

ولو أمكن وجود وحدة بين المفكرين والبسطاء كتلك التي بين النظرية والتطبيق، لأنعم الفرد بثبات ثقافي وفكر عضوي. بمعنى آخر، لو كان المفكرون مفكرين عضويين لتلك الجماهير؛ لتمكنوا من إعداد وتوحيد المبادئ والمشكلات التي أثارتها الجماهير في نشاطها التطبيقي، ولشكلوا بذلك كتلة ثقافية واجتماعية. والسؤال الذي يواجهنا الآن هو ما أشرنا إليه آنفاً: هل يصح تسمية حركة ما "فلسفة" عندما تكرّس نفسها لخلق ثقافة متخصصة مقصورة على زُمر معينة من المفكرين، أو عندما، وأقول فقط عندما، تجد - أثناء سيرورة بناء فكر متفوق على "الحس المشترك"ومرتكز على أساس "علمي" - أنها لا تنسى مطلقاً الإبقاء على صلتها، بـ"البسطاء"، وتجد في هذه الصلة منبع المشكلات التي شخّصتها للدراسة والحل؟ لا تصير الفلسفة "تاريخية"، ولا تتطهّر من العناصر الفكرية ذات الطابع الفردي، وتصير "حياة" إلا بهكذا نوع من الصلات.

ولا يمكن ضمان الصلة بين الحس المشترك والمستوى الأعلى من الفلسفة إلا من خلال "السياسة"، بالضبط مثلما أن السياسة تضمن العلاقة بين كاثوليكية المفكرين وكاثوليكية البسطاء. ومع ذلك، ثمة فروق جوهرية بين الاثنين. وإن القول بضرورة أن تتصدى الكنيسة لمشكلة "البسطاء" لا يعني سوى وجود انشقاق في مجتمع المؤمنين. ولا يمكن معالجة هذا الانشقاق إلا برفع مستوى البسطاء إلى مصاف المفكرين (ولا تحض الكنيسة حتى على اتخاذ مثل هذه الخطوة التي تتعدى قدراتها الراهنة من الناحيتين الأيديولوجية والاقتصادية)، بل إنها تفرض ضوابط صارمة على المفكرين تمنعهم من تجاوز حدود "تمييز" معينة، على نحو يجعل الانشقاق جسيماً، وغير قابل للإصلاح. وفي الماضي، كانت تتم معالجة الانقسامات التي

Twitter: @ketab_n

تحصل في مجتمع المؤمنين من خلال حركات جديدة، مركزها شخصيات قوية (القديس دومنيكان، القديس فرانسس، ...)

أما وضع فلسفة البراكسس praxis[٤٣]؛ فهو تفيض الوضع الكاثوليكي؛ إذ تميل هذه الفلسفة إلى ترك "البسطاء" في فلسفتهم البدائية (الحس المشترك)، لكنها تقودهم - مع ذلك - إلى تصور أرقى للحياة. وهي إن كانت تؤكد أن الحاجة إلى إقامة صلة بين المفكرين والبسطاء، فإنها لا تهدف - بذلك - إلى تضييق النشاط العلمي، والمحافظة على الوحدة على المستوى الأدنى للجماهير، بل تهدف - بالضبط - إلى تشييد كتلة فكرية أخلاقية، تتمكن، سياسياً، من تحقيق التقدم الفكري للجماهير عامة، وليس لزمر صغيرة من المفكرين.

إن الإنسان الجماهيري النشط يمارس نشاطاً تطبيقياً، لكنه لا يحمل وعياً نظرياً عن نشاطه التطبيقي الذي يشتمل - برغم ذلك - على فهم للعالم- يستطيع - من خلاله - تحويل [هذا العالم][٤٤]. ومن الممكن أن يكون وعيه النظري متعارضاً، تاريخياً، مع نشاطه. وربما نقول إن لديه وعيين نظريين (أو وعياً واحداً متناقضاً)؛ أحدهما متضمَّن في نشاطه، يعمل - في الواقع - على توحيده بجميع رفاقه اتحاداً حقيقياً من أجل تبديل الواقع فعلاً، والآخر علني، أو لفظي، ورثه من الماضي، وتشرّب به، بلا نقد. إلا أن هذا التصور اللفظي لا يخلو من النتائج، فهو يقيم صلات مع زمرة اجتماعية معينة، ويؤثر في السلوك الأخلاقي، وفي توجيه الإرادة، لكن ذلك يكون بصورة متفاوتة، لكنها مؤثرة غالباً بما يكفي لتوليد موقف، لا يسمح فيه حال الوعي المتناقض بالقيام بأي فعل، أو اتخاذ أي قرار، أو أي خيار. والحصيلة هي السلبية [الانفعال] passivity الأخلاقية والسياسية. ولهذا السبب يحدث الفهم النقدي عبر صراع "الهيمنة" hegemony السياسية في الاتجاهات المضادة لها، ويكون ذلك عند المستوى الأخلاقي أولاً، ثم عند المستوى السياسي لغرض الوصول إلى أرقى تصور للواقع. وإن وعي الفرد بأنه جزء من قوة مهيمنة (وهذا وعي سياسي) يُعدّ المرحلة الأولى

Twitter: @ketab_n

باتجاه وصوله تدريجياً إلى وعي الذات التقدمي الذي تتحد فيه، في النهاية، النظرية والتطبيق معاً. وهكذا فإن اتحاد النظرية بالتطبيق لا يعدّ حقيقة آلية، فحسب، بل هو جزء من سيرورة تاريخية، يمكن إيجاد مرحلتها الأولية والبدائية في شعور شبه غريزي، يدفع إلى الإحساس بـ"التميز" و"الانفصال"، شعور يرتقي إلى مستوى الامتلاك الحقيقي لتصور العالم على نحو متحد ومتماسك. وهذا هو السبب وراء ضرورة التأكيد على أن التطور السياسي لمفهوم الهيمنة يمثل تقدماً سياسياً كبيراً، فضلاً عن كونه مفهوماً سياسياً تطبيقياً[١٥] لأنه يفترض - بالضرورة - وحدة فكرية وأخلاقية تنسجم مع تصور الواقع، على نحو، يتخطى الحس المشترك، ويصير تصوراً نقدياً، لكنْ؛ في حدود ضيقة.

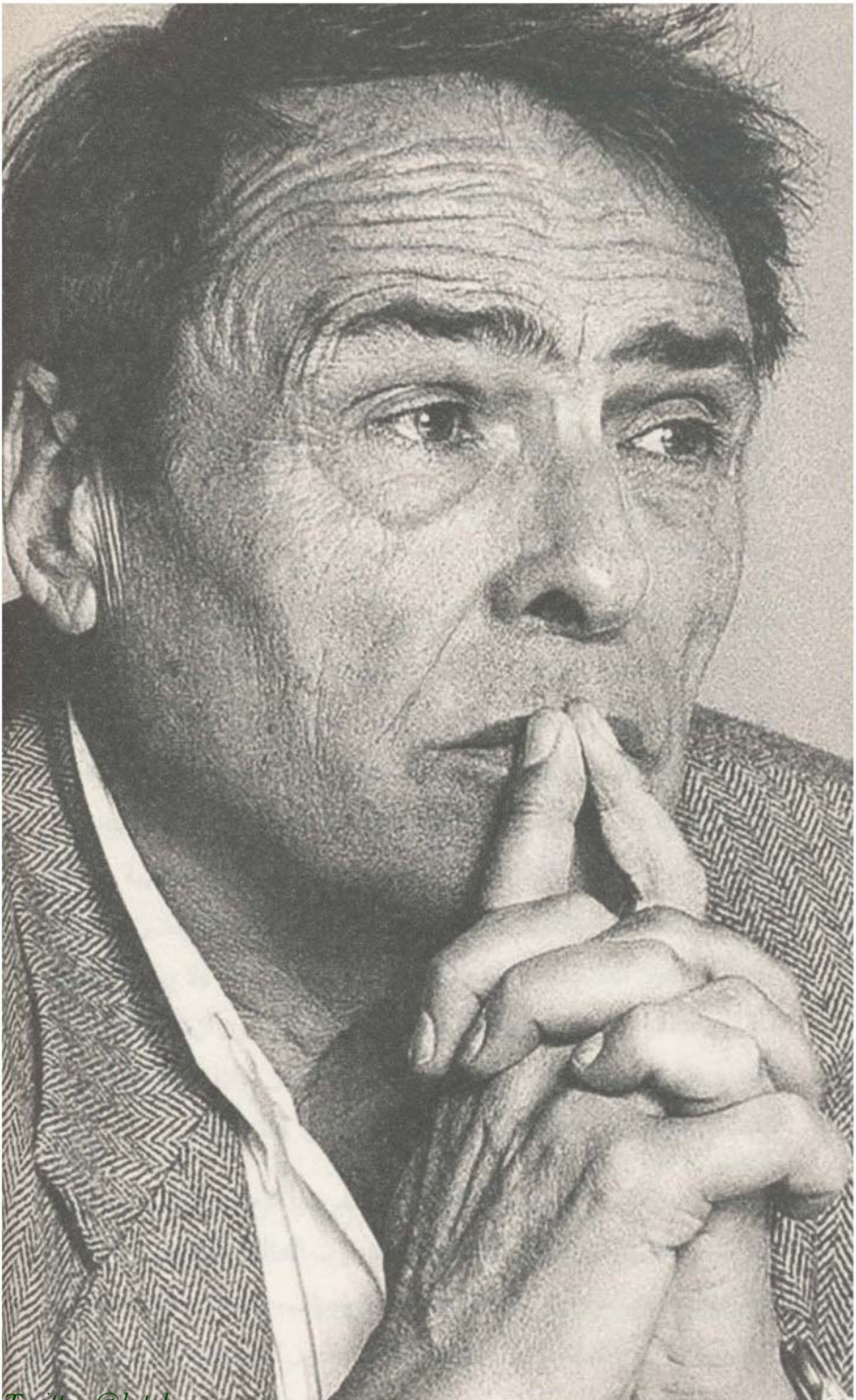
ومع ذلك، فإن الكشف عن مفهوم وحدة النظر بالتطبيق يكشف أنه في مرحلته الابتدائية جداً، في أحدث تطورات فلسفة البراكسس؛ فما تزال هناك بقايا المذهب الآلي، ما دام الناس يتحدثون عن النظرية، بوصفها "مكملة"، أو "خادم" للتطبيق، أو "صنيعته". ولعله من الصواب دراسة هذه القضية دراسة تاريخية، بوصفها جانباً من قضية المفكرين السياسية. ويعني الوعي النقدي للذات - من الناحيتين التاريخية والسياسية - خلق نخبة جديدة من المفكرين. فالجمهور لا "يميز" نفسه، ولا يصير مستقلا تماماً، من دون تنظيم نفسه، ضمن المعنى الأوسع للكلمة. ولا يوجد تنظيم، من دون مفكرين، أي من دون منظّمين وقادة، أي من دون أن يكون الجانب النظري في وحدة النظرية - التطبيق متميزاً حقاً من خلال وجود زمرة من "المتخصصين" في مجال تطبيق الأفكار مفهومياً وفلسفياً.

ولابد من تأكيد الأهمية والدلالة التي تحظى بها الأحزاب السياسية - في العالم الحديث - في مجال إعداد ونشر تصورات العالم؛ لأنها تقوم - أساساً - بالإعداد لفلسفة وسياسة، تقابل هذه التصورات، وتعمل بمثابة "مختبر" تاريخي لها، إن جاز لنا القول. وتصبح العلاقة بين النظرية والتطبيق أوثق،

Twitter: @ketab_n

كلما كان التصور المجدد للعالم أكثر حيوية وراديكالية، ومناقضاً لأكثر طرق التفكير القديمة. ولهذا السبب يمكن القول إن الأحزاب هي التي تفتح آفاقاً فكرية جديدة تتميز بتكاملها وشموليتها، كما لو أنها البوتقة التي يحدث فيها اتحاد النظرية بالتطبيق، بوصفه سيرورة تاريخية واقعية.

Twitter: @ketab_n



Twitter: @ketab_n

الفصل السادس: الذوق الفني ورأس المال الثقافي

بيير بورديو

يُعدّ "التفهم" المباشر والوافي، بوصفه فعل فك شفرة، غير متميز بذاته، ولا يكون ممكناً وفاعلاً إلا في حالة خاصة، يتقن فيها المراقب الشفرة الثقافية التي تجعل من فعل فك الشفرة ممكناً، اتقاناً مباشراً وكاملاً (ويكون ذلك على شكل قابلية، أو نزعة مهذبة) ويلتحم مع الشفرة الثقافية التي جعلت من العمل المُدرَك ممكناً ...

وكلما أخفق المرء في تحقيق هذه الشروط، يكون سوء الفهم محتوماً: فوَهْم التفهم المباشر يؤدي إلى تفهُّم موهوم، يرتكز إلى شفرة مغلوطة. وفي حالة غياب الإدراك [٦] بأن الأعمال مُشفّرة، ومشفّرة في شفرة أخرى، فان المرء يطبق - من دون وعي منه - الشفرة التي تصلح للإدراك اليومي (أي التي تصلح لفك شفرة الموضوعات المألوفة) على أعمال من تراث مغاير: ليس ثمة إدراك لا ينطوي على شفرة لا واعية، ومن الضروري نبذ خرافة "العين البريئة" التي يُنظَر لها، بوصفها فضيلة البدائية والبراءة. إن واحداً من أسباب كون المراقبين الأقل ثقافة في مجتمعاتنا يميلون - بقوة - للمطالبة بتصوير واقعي، هو أنهم - بسبب خوائهم، من فئات معينة من الإدراك - يعجزون عن تطبيق أية شفرة أخرى على أعمال الثقافة المدرسية عدا الشفرة التي تمكنهم من استيعاب موضوعات بيئتهم اليومية، بوصفها ذات معنى. إن الحد الأدنى من التفهّم، المباشر كما يبدو، الذي يتاح لأبسط مراقب، ويمكّنه من التعرف على [شيء ما بأنه] شجرة، أو بيت، ما يزال يفترض، سلفاً، اتفاقاً جزئياً (لا واعياً، بكل تأكيد) بين الفنان والمراقب، بخصوص الفئات التي تعرف تمثُّل الواقعي الذي يراه المجتمع المهم "واقعياً".

Twitter: @ketab_n

ترتكز النظرية التلقائية للإدراك الفني على خبرة الألفة والتفهم المباشر - وهذه حالة خاصة، لا متميزة؛ فالمثقفون يألفون الثقافة المدرسية تماماً، ويتجهون - بالنتيجة - صوب ذلك النوع من التمركز الإثنوغرافي الذي يمكن أن نطلق عليه تسمية التمركز الطبقي الذي يعتمد إضفاء صفة الطبيعي (أي: صفة المادة، والارتكاز على الطبيعة) على طريقة الإدراك التي ما هي سوى طريقة واحدة بين طرق ممكنة أخرى، تُكتسَب بالتعليم الذي قد يكون منتشراً، أو محدداً، واعياً أو لا واعياً، متمأسساً أو غير متمأسس ...

ولا يكون العمل الفني سلعة رمزية (لا سلعة اقتصادية فقط، وإن كان بالإمكان أن يكون كذلك أيضاً) إلا للشخص الذي لديه وسيلة امتلاكه، أو بعبارة أخرى - فك مغاليقة [٤٧].

وتتحدد درجة القدرة الفنية لأي فاعل، بالدرجة التي يتقن بها مجموعة الأدوات اللازمة لامتلاك العمل الفني، والمتاحة في زمن ما، وأعني بذلك الخطاطات التأويلية التي هي شرط أساس لامتلاك رأس المال الثقافي، أو - بعبارة أخرى - الشرط الأساس لفك مغاليق الأعمال الفنية المقدمة، لمجتمع معين، في زمن معين.

ومن الممكن تعريف القدرة الفنية - مؤقتاً - بأنها المعرفة الأولية بالأقسام الممكنة للطبقات التكميلية لعالم التمثلات. وإن إتقان هكذا نوع من نظم التصنيف يجعل من الممكن وضع كل عنصر [من عناصر] الكون في طبقة تتحدد - بالضرورة - من خلال علاقتها، بطبقة أخرى، تتشكّل - بدورها - من جميع التمثلات الفنية التي يتمّ أخذها - بوعي، أو من دون وعي - في الاعتبار، والتي لا تنتمي، لطبقة، بعينها ....

ولهذا السبب تُعرَّف القدرة الفنية بأنها المعرفة السابقة بمبادئ الانقسام الفني الصرف التي تمكن من تحديد موقع التمثل - عبر تصنيف المؤشرات الأسلوبية التي يتضمنها - من بين إمكانات التمثل التي تشكل عالم الفن، وليس من بين إمكانات التمثل التي تشكل عالم الموضوعات اليومية (أو

Twitter: @ketab_n

- بدقة أكبر - الأدوات) أو عالم العلامات signs التي قد تصل إلى حد التعامل معه، بوصفه محض مَعْلَم؛ أي محض وسيلة اتصال، تُستعمل لبث التدليل المتعالي [الترانسندنتال].

إن إدراك العمل الفني بطريقة جمالية محضة - أي بوصفه دالاً، لا يدل سوى على نفسه - لا يتحقق، مثلما يقال أحياناً، من أخذه بنظر الاعتبار "من دون ربطه بأي شيء عدا نفسه، عاطفياً أو فكرياً، باختصار: "لا يتحقق" من تسليم المرء لنفسه للعمل الذي يستوعبه ضمن فرديته غير القابلة للتحول، لكنه [يتحقق] من ملاحظة سماته الأسلوبية المميزة، من خلال ربطه بكامل الأعمال التي تشكّل الطبقة التي ينتمي لها، ولتلك الأعمال فقط ...

إن الشفرة الفنية - بوصفها نظام مبادئ الانقسام الممكنة إلى طبقات تكميلية لعالم التمثلات المقدمة لشعب معين في زمن معين - تكون من طبيعة المؤسسة الاجتماعية. وبوصفها نظاماً تاريخي التشكل، مرتكزاً على الواقع الاجتماعي، فإن هذه المجموعة من أدوات الإدراك - التي من خلالها يمتلك مجتمعاً معيناً، في زمن معين ثروة فنية (والأعم، ثروة ثقافية) - لا تعتمد على حاصل الإرادة والوعي الفردي، وتفرض نفسها على الأفراد، وغالباً ما يكون ذلك، من دون علم منهم، على نحو، يحدد الفروق التي يلحظونها، والفروق التي تفوتهم.

إن الميل لامتلاك ثروة ثقافية هو نتاج تعليم عام، أو محدد، متمأسس، أو غير متمأسس، يخلق (أو يهذب) القدرة الفنية، على شكل إتقان لأدوات امتلاك هذه الثروة يخلق "الحاجة الثقافية"، من خلال إعطاء وسيلة إشباعها.

إن الإدراك المتكرر للأعمال التي من أسلوب معين يشجع التذويت اللاواعي للقواعد التي تتحكم بإنتاج هذه الأعمال. فعلى غرار قواعد النحو grammar، لا يتم استيعاب هذه القواعد بهذه الصورة، وهي ما تزال

Twitter: @ketab_n

مُصاغة، وقابلة للصياغة، بوضوح أقل: فعلى سبيل المثال، قد لا يكون لعاشق الموسيقى الكلاسيكية وعي، أو معرفة بالقوانين المتبعة في فن الموسيقى الذي اعتاد عليه، إلا أن ثقافته السمعية تجعله - بعد سماع صوتاً مهيمناً - مستثاراً بسرعة انتظار للنغمة التي تبدو له القرار "الطبيعي" لهذا الصوت. ويشعر - بصعوبة - في إدراك الترابط الداخلي للموسيقى المرتكزة على مبادئ أخرى. إن الإتقان اللاواعي لأدوات الامتلاك، التي هي أساس الألفة مع الأعمال الثقافية، يتم اكتسابه من خلال التآلف البطيء؛ أي: "التتابع الطويل" للإدراكات الصغيرة ضمن المعنى الذي يستخدمه ليبنتز[٤٨] Leibniz. ويُعدّ امتلاك الخبرة "فناً"، غير قادر مثل فن التفكير، أو فن العيش، على التجلّي تماماً بشكل مدرَكات أو إرشادات، كما أن التدرب عليها يفترض سلفاً ما يحصل من احتكاك مطوّل بين التابع والأستاذ في التعليم التقليدي؛ أي الاحتكاك المتكرر بالعمل (أو بالأعمال التي تنتمي للطبقة نفسها). وبالضبط مثلما أن الطالب أو التابع بإمكانه أن يتشرب - من دون وعي منه - بقواعد الفن (بما فيها تلك التي لا تكون معروفة - بوضوح - للأستاذ نفسه)، من خلال الخضوع لها، باستثناء التحليل والانتقاء لعناصر السلوك النموذجي، يتمكّن عاشق الفن - من خلال تسليم نفسه للعمل بطريقة ما - من تذويت مبادئ وقواعد بنائه [أي الفن] من دون أن يتم جلبها إلى وعيه، وصياغتها على ذلك النحو، وهذا هو الفرق بين مُنَظِّر الفن وخبير الفن الذي يكون غير قادر عادة على توضيح المبادئ التي ترتكز عليها أحكامه. وفي هذا الحقل - كما في غيره (كأن يكون حقل تعلم النحو الخاص باللغة الأم مثلاً) - يميل التعليم المدرسي إلى تشجيع التأمل الواعي لأنماط الفكر، أو الإدراك، أو التعبير التي تم إتقانها - بصورة لا واعية أصلاً - من خلال الصياغة الواضحة لمبادئ النحو الإبداعي، مثل قوانين الهارموني ومزج الألحان، أو قواعد التأليف الصوري، ومن خلال توفير المادة اللفظية والمفهومية الأساسية، من أجل تسمية الصعوبات التي تم خَبرْها سابقاً بطريقة حدسية تماماً. ويبدو خطر النزعة الأكاديمية متأصلاً - بوضوح - في أي تدريس معقلن، يميل إلى أن

Twitter: @ketab_n

يغرس في الجسد المذهبي كل المدركات والتوصيفات والصيغ الموصوفة والمُدرَّسة بسلبية أكبر مما هي إيجابية، يتجلى فيها التعليم التقليدي، على شكل هابيتوس habitus [٤٩] يتم استيعابه مباشرة بالحدس uno intuito، بوصفه أسلوباً عالمياً غير قابل للعطب التحليلي.

وحتى حينما لا يكون لدى المؤسسة التعليمية سوى استعداد قليل لتدريب الفن بصورة ملائمة (كما هي الحال في فرنسا وغيرها الكثير من البلدان)، وإن كانت بسبب ذلك لا تُبدي تشجيعاً محدداً للأنشطة الثقافية، ولا تقدم مجموعة من المفاهيم المعدّلة خصيصاً للأعمال الفنية التشكيلية، فإنها تميل - من ناحية أخرى - إلى إثارة ألفة معينة (تمنح شعوراً بالانتماء للطبقة المهذبة) مع عالم الفن الذي يشعر فيه الناس بالتلقائية، وبأنهم بين أهليهم، بوصفهم المخاطبين المرشحين للأعمال التي لا تمنح رسالتها لأول الطارقين على أبوابها. وتراها - من ناحية أخرى- تميل (في فرنسا على الأقل، وغالبية البلدان الأوربية، وعند مستوى التعليم الثانوي) إلى غرس نزعة مهذبة، بصفة موقف طويل الأمد ومعّمم يوحي بالاعتراف بقيمة الأعمال الفنية والقدرة على امتلاكها بوساطة الفئات التوليدية[٥٠]. وعلى الرغم من أن التعلم المدرسي يتعامل - بإقصاء - مع الأعمال الأدبية، نجده يميل - من ناحية أخرى - إلى خلق نزعة، يمكن تحويلها إلى إعجاب بالأعمال التي تصادق عليها المدرسة، أو إلى واجب إعجاب وحب لأعمال معينة، أو، بدلاً من ذلك، إلى طبقات معينة من الأعمال التي تصير بالتدرج مرتبطة بمنزلة تعليمية واجتماعية معينة. كما تخلق - من ناحية أخرى - قدرة معممة وقابلة للتحول - أيضاً - من أجل التصنيف، من خلال المؤلفين، والأجناس الأدبية، والمدارس، والحقب لغرض التعامل مع الفئات التعليمية للتحليل الأدبي، ولإتقان الشفرة التي تتحكم باستعمال مختلف الشفرات، بما يمنح - على الأقل - ميلاً لاكتساب فئات مكافئة، في حقول أخرى، ولإقصاء المعرفة التقليدية التي، وإن كانت خارجية وقصصية، تمكن من حدوث شكل أولي من الاستيعاب،

Twitter: @ketab_n

وإن كان غير وافٍ. ولهذا، فإن الدرجة الأولى من القدرة الصورية تحديداً تبدي نفسها في إتقان ذخيرة الأعمال، مما يُمكِّن من تسمية الاختلافات واستيعابها أثناء تسميتها: فثمة أسماء عَلَم لمشاهير الرسامين - دافنشي، بيكاسو، فان كوخ - تعمل بصفة فئات توليدية؛ لأن بمقدور المرء أن يقول عن أية لوحة، أو أي موضوع غير مجازي "هذا يذكرني ببيكاسو"، أو أن يقول عن أي عمل يذكّره من قريب أو بعيد بطريقة الرسام الفلورنسي "هذا يشبه عملاً لدافنشي". وتوجد - أيضاً - فئات أعمّ من قبيل "الانطباعيون" (المدرسة التي يُفترض أنها تضم - كما هو شائع - غوغان وسيزان وديغا)، و"المدرسة الهولندية" و"النهضة".. إلخ. ومن المهم جداً أن نعرف أن نسبة الذوات التي تفكر من منظور المدارس تتزايد - بوضوح - مع ارتفاع مستوى التعليم، و(بعموم أكبر) مع تزايد المعرفة التوليدية المطلوبة لإدراك الاختلافات.

إن القدرة على تكوين آراء متميزة، أو ما يسمّى بالآراء الشخصية تُعدّ - مجدداً - نتيجة التعليم الذي يتلقاه المرء: فالقابلية على الانفلات من الضوابط المدرسية هي الامتياز الذي يتمتع به الذين استوعبوا التعليم المدرسي، بما يكفي، لجعلهم قادرين على تكوين موقف حر من الثقافة المدرسية التي تقوم بتدريسها مدرسة متشربة بقيم الطبقات الحاكمة إلى الحد الذي تتقبل فيه الخسارة التي يتعرض لها التقليدي للتدريس المدرسي.

إن المقارنة بين الثقافة المقبولة،النمطية - أو مثلما يقول ماكس فيبر "الروتينية" - والثقافة "الحقيقية" المتحررة من الطروحات المدرسية، لا يكون لها معنى إلا لأقلية محددة جداً من المثقفين الذين يرون أن الثقافة طبيعة ثانية، تتمتع بمظاهر الموهبة كلها، كما أن الاستيعاب التام للثقافة المدرسية شرط أساس لتخطّيها باتجاه هذه "الثقافة الحرة" - وأعني بها المتحررة من أصولها المدرسية التي تعدها الطبقة البرجوازية ومدرستها قيمة القيم.

Twitter: @ketab_n

إلا أن أفضل دليل على أن المبادئ العامة لنقل التدريب ينطبق - أيضاً- على التدريب المدرسي لهو دليل يكمن في حقيقة أن الممارسات التي يقوم بها فرد معين، وبالضرورة، مجموعة أفراد ينتمون لفئة اجتماعية واحدة، أو لديهم مستوى معين من التعليم، تميل إلى تكوين نظام، ولهذا فإن من المرجح جداً أن يوحي نوعاً معيناً من الممارسات، في أي حقل من حقول الثقافة، بنوع مقابل من الممارسة، في الحقول الأخرى كلها، ولهذا السبب فإن الزيارات المتكررة للمتاحف تكون مقترنة - تقريباً، بالضرورة - بمقدار مساو، من ارتياد المسارح، وكذلك الحفلات الموسيقية، وإن كان ذلك، بدرجة أقل. وعلى هذا الغرار، يبدو أن كل شيء يشير إلى أن المعرفة والتفضيلات تميل إلى التشكل على هيئة تكتلات، ترتبط - بشدة- بمستوى التعليم، ولهذا السبب فإن من المرجح جداً أن ترتبط بنية تقليدية من التفضيلات في الرسم ببنية تفضيلات من النوع نفسه في الموسيقى أو الأدب.

ولا يتمكن أحد من التعويض (جزئياً على الأقل) عن الخسارة الأولية لأولئك الذين لم يتلقّوا من عائلتهم تشجيعاً، يؤهّلهم للقيام بأنشطة ثقافية افتراض مقدرتهم سلفاً، في أية أطروحة عن الأعمال سوى من مؤسسة مثل المدرسة التي تتمثل وظيفتها المحددة بالتطوير، أو الخلق المنهجي للميول التي تنتج إنساناً متعلماً، والتي تضع الأساس، كمياً ومن ثم؛ نوعياً، اللازم للسعي المستمر والشديد وراء الثقافة. لكن ذلك لا يتم إلا شريطة أن توظف المدرسة كل السبل المتاحة لتفكيك السلاسل اللامتناهية، من العمليات التراكمية التي يشجبها أي تعليم ثقافي؛ لأنه إذا كان استيعاب العمل الفني يعتمد - في شدته وشكليته ووجوده تحديداً - على إتقان المُلاحِظ لشفرة العمل التوليدية والمحددة، أي على قدرة المُلاحِظ التي يدين بجزء منها للتدريب المدرسي، فإن الأمر نفسه ينطبق على الاتصال البيداغوجي الذي يكون مسؤولاً - بين وظائف أخرى - عن بث شفرة أعمال الثقافة المدرسية (ومسؤولاً - في الوقت نفسه - عن الشفرة التي تتسبّب

Twitter: @ketab_n

في حدوث هذا البث). ولهذا السبب تكون شدة الاتصال وشكليته هي - هنا مرة أخرى - وظيفة [دالة] الثقافة (بوصفها نظام خطاطات الإدراك، والتعبير، والتفكير المتشكل تاريخيا والمشروط اجتماعياً) التي يدين بها المتلقّي لعائلته، والتي تقترب - إلى حد ما - من الثقافة المدرسية والنماذج اللسانية والثقافية التي على وفقها تتسبّب المدرسة، في بث هذه الثقافة.

إذا أخذنا بنظر الاعتبار حقيقة أن الخبرة المباشرة لأعمال الثقافة المدرسية والاكتساب المنظم مؤسسياً للثقافة الذي هو شرط أساس للخبرة الوافية بمثل هذه الأعمال التي تخضع للقوانين نفسها، تتضح - عندئذ - صعوبة كسر تتابع التأثيرات التراكمية التي تدفع رأس المال الثقافي لجذب رأس مال ثقافي. والحق أن المدرسة ليس أمامها خيار سوى فسح المجال أمام وسائل الانتشار الثقافي الموضوعية، من دون أن تعمل - بشكل منظم - على أن تمنح - في الرسالة البيداغوجية نفسها ومن خلالها - للكل ما تمنحه للبعض عبر الميراث العائلي؛ أي: الأدوات التي تتحكم بالتلقي الوافي للرسالة المدرسية؛ لكي تتمكن - من خلال مصادقتها - من مضاعفة وتطويق أشكال التباين في القدرة الثقافية المشروطة اجتماعياً، وذلك من خلال التعامل معها، بوصفها أشكال تباين طبيعية، أو بعبارة أخرى، بوصفها أشكال تباين في المواهب.

وتعتمد الأيدلوجيا الكارزمية [٥١] على حصر العلاقة، التي تتضح حال تكشّفها، بين القدرة الفنية والتعليم الذي يستطيع وحده أن يخلق نزعة للتعرف على قيمة الثروة الثقافية، وقدرة تضفي معنىً على هذه النزعة، من خلال التمكين من امتلاك مثل هذه الثروة. ولأن قدرتهم الفنية هي نتاج التآلف غير المدرَك والنقل الآلي للقابليات، ينزع أفراد الطبقات المتمتعة بالامتياز نزوعاً طبيعياً، إلى عدّ الإرث الثقافي (الذي ينتقل من خلال عملية التدريب اللاواعي) هبة من الطبيعة. لكنْ؛ فضلاً عن ذلك، فإن تناقضات وغموض العلاقة التي يؤكدها فيما بينهم الأفراد الأكثر ثقافة من خلال ثقافتهم تشجّعها وتسمح بها المفارقة التي تحدد

Twitter: @ketab_n

"تحقُّق" الثقافة، بوصفها "صارت طبيعة": فالثقافة لا تتحقق إلا من خلال نفي هذه الصفة عن نفسها؛ أي نفي كونها مصطنعة ومكتسبة بشكل مصطنع حتى تصير طبيعة ثانية؛ هابيتوس، ملكية متحولة إلى كينونة. وهذا يوصل الخاضع لحكم الذوق، كما يبدو، إلى خبرة النعمة [الإلهية] الجمالية المتحررة كلياً من ضوابط الثقافة، والمتميزة، إلى حد قليل جداً، بالتدريب الطويل المتأني الذي ينتج عنه أن كل ما يُذكِّر بالشروط والاشتراطات الاجتماعية التي مكنّت من حدوثه، ستبدو واضحة - عندئذ - وصاعقة. ويستتبع ذلك أن أكثر الخبراء دراية هم الأبطال الطبيعيون للأيديولوجيا الكاريزمية التي تمنح العمل الفني قدرة سحرية على التحول الذي يستطيع إيقاظ الإمكانات الكامنة لدى القليل من المنتخَبَين، والتي تقارن خبرة العمل الفني الأصيلة، بوصفها "وجدان" القلب، أو استنارة الحدس الفورية، بالإجراءات المُجهِدة، وتعليقات المخابرات الباردة [على نحو يتمّ فيه] تجاهل الظروف الاجتماعية والثقافية الكامنة تحت مثل هذه الخبرة، والتعامل - في الوقت نفسه - مع الخبرة الفنية، بوصفها حقاً فطرياً، يكتسبه المتذوق عبر ألفته الطويلة، أو من خلال ممارساته للتدريب المنهجي. أما الصمت المتعلق بالضرورات الاجتماعية لامتلاك الثقافة أو - إذا أردنا أن نكون أكثر دقة - باكتساب القدرة الفنية، بمعنى إتقان جميع الوسائل اللازمة لامتلاك الأعمال الفنية، فهو صمت يبحث عن ذاته؛ لأنه هو الذي يمكّن من شرعنة الامتياز الاجتماعي، من خلال التظاهر بأنه هبة الطبيعة.

أن نتذكر أن الثقافة هي ليست ما يكون عليه المرء، بل ما يملكه، أو بالأحرى ما صار يملكه؛ وأن نتذكر أن الظروف الاجتماعية التي تجعل من الخبرة الجمالية ممكنةً، وتمكن من وجود تلك الكينونات - عشاق الفن، أو "أصحاب الذوق" - والتي تكون ممكنة من أجلهم؛ وأن نتذكر أن العمل الفني لا يعطى إلا للذين تلقّوا وسيلة اكتساب وسيلة امتلاكه، والذين لا يستطيعون السعي لحيازته، لو لم يكونوا قد حازوه أصلاً - في ومن خلال

Twitter: @ketab_n

حيازة وسيلة الحيازة بوصفها إمكانية فعليه لإحداث أخذ الحيازة. وأن نتذكر، أخيراً، أن قلة - فقط - لديهم الإمكانية الحقيقية لتحقيق الربح، من خلال الإمكانية النظرية - الممنوحة للكل بسخاء - لجني فائدة الأعمال المعروضة في المتاحف؛ فهذا كله يعني أن نضع في دائرة الضوء الحركة الخفية لتأثيرات غالبية الاستخدامات الاجتماعية للثقافة.

إن حصر الظروف الاجتماعية التي تمكن الثقافة، وتصير الثقافة طبيعة، أي طبيعة مهذبة، تملك مظاهر النعمة، أو الهبة كلها، وتكون - مع ذلك - مكتسبة، ولهذا السبب "مستحقَّة"، هو الشرط الأول في الأيديولوجيا الكارزمية التي تمكِّن من منح الثقافة، وعلى وجه الخصوص، "حب الفن"، المكانة بالغة الأهمية التي يحتلانها [أي الثقافة وحب الفن] في "مجتمع" الطبقة الوسطى. وعادة ما يجد البرجوازيون، في الثقافة، بوصفها طبيعة مهذبة، والثقافة التي صارت طبيعة، المبدأ الممكن الوحيد لشرعنة امتيازهم: بسبب كونهم غير قادرين على إثارة حقهم الفطري (الذي منعته طبقتهم، عبر العصور، عن الأرستقراطية) أو [إثارة] الطبيعة التي تمثل المطلق - حسب الأيديولوجيا "الديموقراطية"، أي الأساس الذي تلغى عنده الفروق كلها، أو الفضائل الجمالية التي مكّنت الجيل الأول من البرجوازيين، من إبداء جدارتهم، [بسبب هذا كله] بمقدورهم اللجوء إلى الطبيعة المهذبة، وتصير الثقافة طبيعة؛ أي اللجوء إلى ما يسمّى - أحياناً - بـ "الطبقة"، واللجوء إلى "التعليم"، بمعنى نتاج التعليم الذي لا يدين بأي شيء للتعليم، كما يبدو، واللجوء إلى "التمييز"؛ أي النعمة التي تعدّ جدارة، والجدارة التي تعدّ نعمة: أي: جدارة غير مكتسبة، تسوغ الاكتسابات غير الجديرة، بمعنى آخر: الميراث. ولتمكين الثقافة من تحقيق وظيفتها الأيديولوجية الرئيسة المتمثلة باللاصطفاء الطبقي، وشرعنة هكذا نمط من الانتقاء، من الضروري والكافي نسيان وطمس ونفي الصلة التي بين الثقافة والتعليم التي تعدّ واضحة وخفية معاً.

إن الفكرة غير الطبيعية عن وجود ثقافة فطرية، عن هبة الثقافة التي

Twitter: @ketab_n

تمنحها الطبيعة لأناس معينين هي فكرة لا تنفصل عن العمى عن وظائف المؤسسة التي تضمن ربح التراث الثقافي، وتشرعن بثه، في الوقت الذي تخفي فيه أنها تحقق هذه الوظيفة؛ فالحقيقة هي أن المؤسسة تقوم - عبر أحكامها السليمة ظاهرياً - بتحويل التباينات المشروطة اجتماعياً، فيما يخص الثقافة إلى لا تباينات، بالنجاح، يتم تفسيرها بأنها لا تباينات بالهبات التي تعدّ تباينات بالجدارة. ويذكر أفلاطون في نهاية كتابه "الجمهورية" The Republic أن الأرواح المهيأ لها البدء بحياة أخرى، يجب أن تختار قدرها بنفسها من بين "أنماط حياة" الأنواع كلها، كما أن عليها - حينما تتخذ خيارها - أن تشرب من مياه نهر النسيان Lethe قبل الرجوع إلى الأرض. إن الوظيفة التي يعزوها أفلاطون لمياه النسيان تنتقل - في مجتمعاتنا - إلى الجامعة التي تكون في لا نزاهتها (وإن كانت تتظاهر بأنها لا تعترف بالطلاب إلا بوصفهم سواسية بالحقوق والوجبات التي يتم تقسيمها على أساس التباينات، بالهبة والجدارة)، فإنها - في الحقيقة - تمنح الأفراد شهادات، يتم الحكم عليها تبعاً لميراثهم الثقافي، ولهذا السبب تبعاً لمنزلتهم الاجتماعية.

ومن خلال العمل على الانتقال الرمزي (لأساس ما يعزلهم عن الطبقات الأخرى) من المجال الاقتصادي إلى مجال الثقافة، أو بالأحرى من خلال العمل على إضافة الاختلافات المتولدة عن حيازة الثروة الرمزية مثل الأعمال الفنية إلى الاختلافات الاقتصادية، وأعني بها - تحديداً - الاختلافات المتولدة عن الحيازة البسيطة للثروة المادية، أو من خلال متابعة الفروق الرمزية عن طريق استعمال تلك الثروة (الاقتصادية أو الرمزية)؛ أي باختصار، من خلال تحويل إلى واقع الطبيعة كل ما يحدد "قيمتها" - أو إذا أردنا أن نأخذ الكلمة في معناها اللساني نقول "تميّزها"، وهي علامة الاختلاف التي - تبعاً لما يقوله لتيريه [٥٢] - تفصل الناس عن القطيع "من خلال ميزات التهذيب، النبل، المظهر الحسن" - فإن أفراد مجتمع الطبقة الوسطى المتمتِّعين بالامتياز، يستبدلون الاختلاف بين ثقافتين؛ أي المنتجات المهمة للظروف الاجتماعية، بالاختلاف الأساس بين طبيعتين؛ طبيعة مهذبة طبيعياً، وطبيعة

Twitter: @ketab_n

طبيعية طبيعياً. ولهذا فإن تقديس الثقافة والفن يحقّق وظيفة أساسية، من خلال الإسهام بتقديس النظام الاجتماعي: فلتمكين المثقفين من الإيمان بالبربرية، وإقناع برابرتهم ضمن بوابات بربريتهم، فإن كل ما يجب عليهم ويحتاجون للقيام به هو تدبّر كيفية إخفاء أنفسهم وإخفاء الظروف الاجتماعية التي تمكّن - ليس فقط الثقافة، بوصفها طبيعة ثانية يتعرف فيها المجتمع على تفوق الإنسان أو "شكله الجيد" بوصفه "متحققاً" في هابيتوس جماليات الطبقات الحاكمة فحسب - بل - أيضاً - الهيمنة المشرعنة (أو، إذا رغبت، المشروعية) لتعريف معين من تعريفات الثقافة. ولكي تنغلق الحلقة الأيديولوجية بإحكام، فإن كل ما عليهم القيام به هو أن يجدوا في التمثل الماهيوي [نقيض الوجودي؛ يقدم الماهية على الوجود] لتشطير المجتمع إلى أناس برابرة ومتحضرين ما يسوغ حقهم بالظروف التي تنتج حيازة الثقافة والتخلص من الثقافة؛ أي حالة "الطبيعة" المقدّر لها الظهور اعتماداً على طبيعة الناس المدانين بها.

وإن كانت هذه هي وظيفة الثقافة، وإن كانت هي حب الفن الذي يحدد حقاً الخيار الذي يفصل (بشيء مثل الحاجز اللامرئي والصلد) أولئك الذين مُنحتْ لهم هذه النعمة عن الذين لم يتلقّوها، فعندئذ يمكن أن نرى أن المتاحف تبدي - في أصغر تفصيلات تشكلها وتنظيمها- وظيفتها الحقيقة المتمثلة بتقوية الشعور بالانتماء لدى البعض والشعور بالإقصاء لدى البعض الآخر [٥٢]. فكل شيء في هذه المعابد المدنية التي يدّخر فيها المجتمع البرجوازي ممتلكاته الأكثر قدسية؛ أي بعبارة أخرى، البقايا الموروثة من ماض، لا يخصه، في أماكن الفن المقدسة تلك التي يأتي إليها القلة المختارة؛ لكي ينمّوا إيمانهم بالذائقة، في حين يأتيها المنشقّون والمؤمنون المزيّفون فقط لأداء طقس طبقي؛ أماكن قديمة، أو بيوت تاريخية عظمى، أضاف لها القرن التاسع عشر صروحاً مذهلة، غالباً ما تكون مبنية على الطراز اليوناني الروماني للأماكن المدنية المقدسة ... فكل شيء يتّحد؛ ليشير إلى أن عالم الفن هو نقيض عالم الحياة اليومية، بالضبط مثلما أن

Twitter: @ketab_n

المقدس نقيض المدنس: منع لمس الأشياء، الصمت المهيب المفروض على الزوار، الزهد البيوريتاني لأشياء نفيسة وغير مريحة دائماً، والرفض المنظم - تقريباً - لأية تعليمات، الفخامة المفرطة في الزخرفة والتزيين، الأعمدة، قاعات العرض [الغاليري] الشاسعة، السقوف المزخرفة، السلالم الأثرية؛ يبدو أن كل شيء - في الخارج والداخل - قد أُنجِز؛ ليذكّر الناس بأن الانتقال من عالم المدنس إلى عالم المقدس يفترض سلفاً - مثلما يقول دوركايم - "انسلاخاً حقيقياً"، تغيُّراً روحياً هائلاً، و[ليذكّرهم] بأن استحضار العالمين معاً يُعدّ "دائماً عملية دقيقة، تستدعي الحيطة ومعرفة معقّدة إلى حد ما"، و[ليذكّرهم] بأن "ذلك لا يكون - أيضاً - ما لم يفقد المدنسون سماتهم المحددة، وما لم يصيروا مقدسين، إلى حد ما، وبدرجة ما" [٥٤]. وعلى الرغم من أن العمل الفني يستدعي - بسبب طابعه المقدس - ميولاً، أو نزعات خاصة، فإنه يمنح - بالمقابل - قدسيته لأولئك الذين يشبعون حاجاته؛ أي النخبة القليلة التي يتم اصطفاؤها ذاتياً، من خلال قدرتها على الاستجابة لندائه.

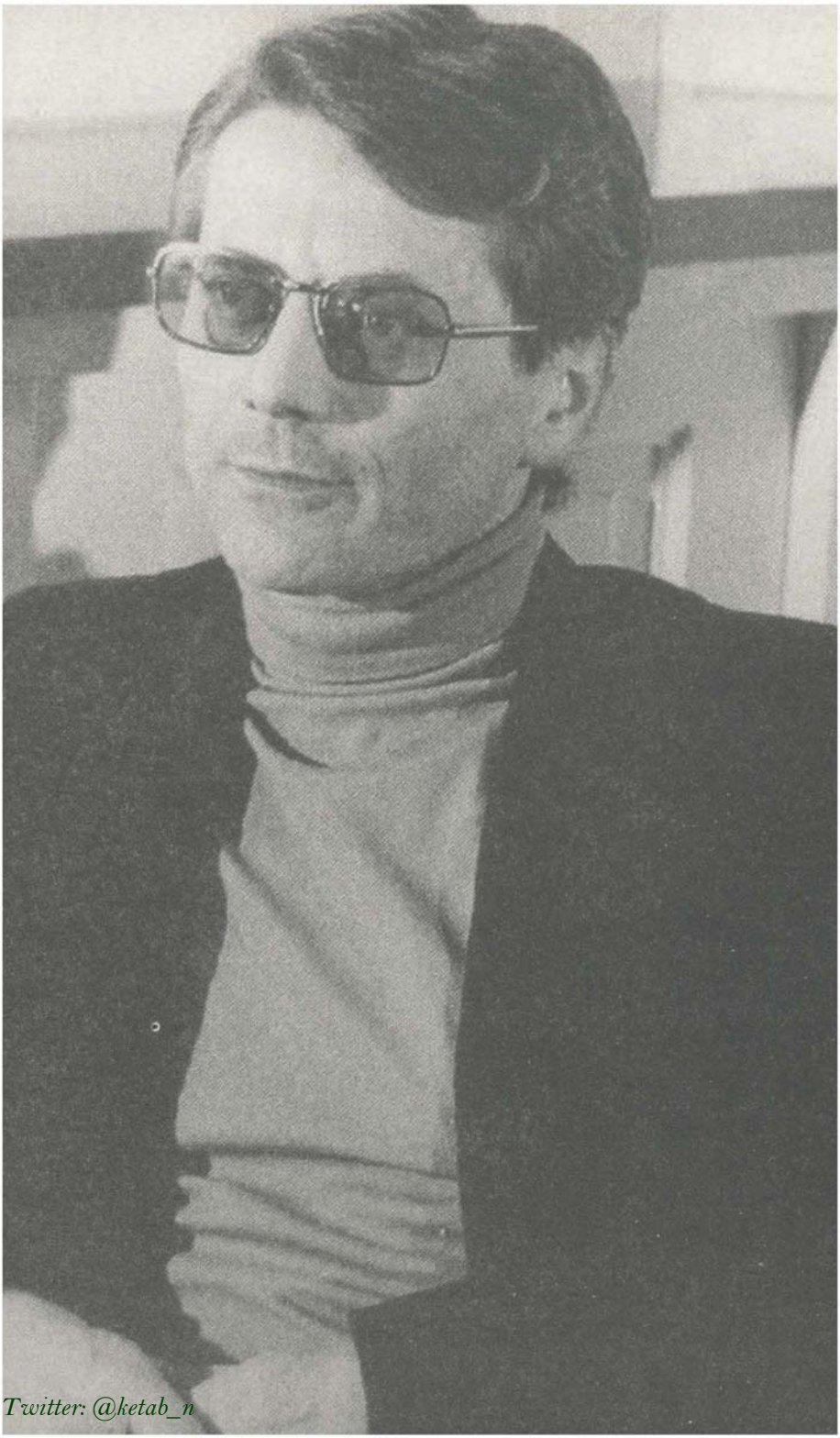
إن المتحف، بوصفه تراثاً عاماً، يمنح الجميع آثار ماضٍ رائع، أدوات التمجيد الوافر لعظماء العصور الغابرة؛ إلا أن هذا كرم زائف لأن الدخول المجاني هو دخول اختياري أيضاً، محفوظ لأولئك الذين (بسبب كونهم موهوبين بقابلية امتلاك الأعمال) يتمتعون بامتياز استعمال هذه الحرية، والذين يجدون أنفسهم - بالنتيجة - شرعيين، بسبب امتيازهم، أي بحيازتهم وسيلة امتلاك الثروة الثقافية أو - إذا شئنا استعارة تعبير من ماكس فيبر، باحتكارهم معالجة الثروة الثقافية والعلامات المؤسسية للخلاص الثقافي (الذي تمنحه المدرسة). أما التمثل الكاريزمي للخبرة الفنية - بوصفه عماد نظام، لا يمكن أن يعمل إلا بإخفاء وظيفته الحقيقية - فلا يستطيع - مطلقاً - أن يحقق وظيفتَه [المتمثلة بـ] بالتخفّي البارع حينما يلجأ إلى اللغة "الديموقراطية"؛ أي أن يدعي أن الأعمال الفنية تتمتع بسلطة إيقاظ نعمة الكشف الجمالي لدى أي شخص - مهما يكن غير مطلع ثقافياً - وأنه

Twitter: @ketab_n

تتواصل في كل الحالات؛ بحيث يعزو لعوارض النعمة التي لا تُسبَر، أو للمنح الاعتباطي "للهبات" قدرات هي - دائماً - نتاج تعليم موزع بتفاوت، ولهذا السبب يتعامل مع القابليات الموروثة، بوصفها فضائل شخصية، تتسم بكونها طبيعية وجديرة معاً. ولعل الأيديولوجيا الكاريزمية ما كان لها أن تكون قوية جداً، لو لم تكن الوسيلة الوحيدة، السليمة ظاهرياً، لتسويغ حق الورثة بالإرث، من دون التعارض مع فكرة الديموقراطية الشكلية، ولو لم تهدف - في هذه الحالة تحديداً - إلى أنِ تُرسِّخ في الطبيعة حق الطبقة الوسطى الوحيد بامتلاك الكنوز الفنية لنفسها، وبامتلاكها لنفسها رمزياً؛ أي: بالطريقة الوحيدة المشروعة في المجتمع الذي يتظاهر أنه يسلم للجميع - وبصورة ديموقراطية - بقايا ماضٍ أرستقراطي.

Twitter: @ketab_n

Twitter: @ketab_n



Twitter: @ketab_n

الفصل السابع: ممارسة الحياة اليومية

ميشيل دي سيرتو

هذا المقال جزء من بحث مستمر في الطرق التي يعمل بها المستعمِلون، الذين يسود افتراض شائع بأنهم سلبيون، يسيرون على هدي قواعد راسخة. ليس الهدف - هنا - مناقشة هذا الموضوع المحير والجوهري، بقدر ما هو جعل مثل هذه المناقشة ممكنة، من خلال البحوث والفرضيات، لغرض الإشارة إلى الطرق الموصلة إلى مزيد من التقصّي. وسيتحقّق هذا الهدف إذا توقّفت الممارسات اليومية؛ أي "طرق فعل" أو إنجاز الأمور، عن الظهور، بصفة خلفية غامضة للنشاط الاجتماعي، وإذا ما تمكّنت مجموعة من الأسئلة والمناهج والمقولات والمنظورات من مفصلتها عن طريق التوغل في هذا الغموض.

لا توحي دراسة مثل هذه الممارسات بالعودة إلى الفردانية؛ فالذرية الاجتماعية التي عملت خلال القرون الثلاثة الماضية بصفة بديهة تاريخية للتحليل الاجتماعي، تفترض وحدة أولية (أي، الفرد) يُفترض أن تتشكّل الجماعات على أساسها، ويُفترَض أنها قابلة للتحول لها دائماً. وليس ثمة دور في الدراسة الراهنة لهذه البديهة التي واجهت تحدياً، عمره أكثر من قرن من البحث السوسيولوجي والاقتصادي والأنثروبولوجي والسايكوتحليلي (مع أن هذا لا يُعدّ برهاناً في التاريخ). ويبيّن التحليل وجود علاقة (اجتماعية دائماً) هي التي تحدد شروطه، لا العكس، وأن كل فرد هو بؤرة، يتفاعل عندها عدد غير مترابط (ومتناقض غالباً) من مثل هذه التحديات العلائقية. وفضلاً عن ذلك، تُعنى القضية الحالية، بأنماط العمل، أو خطاطات الفعل، ولا تتعلق مباشرة بالذوات (أو الأشخاص) الذين هم مبدعوها، أو وسائطها. إنه يخص

Twitter: @ketab_n

المنطق الإجرائي الذي قد ترجع نماذجه إلى الخدع القديمة جداً التي كانت تمارسها الأسماك والحشرات التي تتنكر أو تحوّل أنفسها لغرض البقاء على قيد الحياة، والخدع التي تم إخفائها، في كل حالة من الحالات، من خلال شكل العقلانية السائدة - الآن - في الثقافة الغربية.

١ـ إنتاج المستهلك

لما كان هذا العمل نتاج دراسات "الثقافة الشعبية" أو الجماعات المهمشة [٥٥]، لذا؛ تأثر البحث في ممارسات الحياة اليومية تأثراً سلبياً، بضرورة عدم تحديد الاختلافات الثقافية في الجماعات ذات الصلة "بالثقافة المضادة"؛ تلك الجماعات التي تم فرزها أصلاً، والتي غالباً ما تحظى بالامتياز، وهي ذائبة جزئياً - أصلاً - في الفولكلور، وما عادت تشكّل أعراضاً، أو مؤشرات. وفضلاً عن ذلك، هناك ثلاثة مؤشرات إيجابية أخرى، لها أهمية خاصة، في مفصلة بحثنا.

الاستعمال، أو الاستهلاك

سعت الكثير من الأعمال،البارزة غالباً، وراء دراسة تمثلات المجتمع من ناحية وأنماط سلوكه، من ناحية أخرى. وبالاعتماد على معرفتنا بهذه الظواهر الاجتماعية، يبدو ممكناً وضرورياً، في الوقت نفسه أن نحدد الاستعمال الذي تبنّته الجماعات والأفراد لها؛ فعلى سبيل المثال، ينبغي أن يكون تحليل الصور التي يبثّها التلفزيون (التمثل) والوقت الذي يتم قضاؤه في مشاهدة التلفزيون (السلوك) مكملاً بدراسة لما "يخلقه" المستهلك الثقافي أو "يفعله" أثناء هذا الوقت، وبهذه الصور. والأمر نفسه ينطبق على استعمال الفضاء الحضري والمنتجات التي يتم شراؤها في السوق والقصص والأساطير التي توزّعها الصحف، وغيرها.

"الخلق" making المقصود - هنا - هو poiesis [٥٦]؛ أي الإنتاج، لكنه خفيّ؛ لأنه مشتّت فوق مساحة، تحددها وتشغلها أنساق "الإنتاج" (التلفزيون، التنمية الحضرية، التجارة،...إلخ)، ولأن التوسع المطّرد لهذه

Twitter: @ketab_n

الأنساق ما عاد يترك للمستهلكين أيّ مكان فيها، يمكن أن يؤشّروا فيه ما يخلقونه، أو يفعلونه، بمنتجات هذه الأنساق. ويقابل الإنتاج المعقلن "التوسعي" - (وفي الوقت نفسه، المركزي والصاخب والتأملي) - إنتاج آخر، يدعى "الاستهلاك". النوع الثاني غير مباشر؛ إنه مشتّت، لكنه يتسلل إلى كل مكان عبر منتجاته، بل عبر طرق استعمال المنتجات المفروضة، من نظام اقتصادي مهيمن.

فعلى سبيل المثال، لا يخفى على أحد الغموض الذي دمّر "نجاح" المستعمرين الأسبان في فرض ثقافتهم على سكان البلاد الأصليين من الهنود. فبالإذعان، بل حتى الموافقة على سيطرة [المحتلين] غالباً ما خلق الهنود من الطقوس والتمثلات والقوانين المفروضة عليهم شيئاً مختلفاً تماماً عمّا جال في أذهان محتلّيهم؛ لقد دمّروهم، لا برفضها، أو تغييرها، بل باستعمالها تبعاً لغايات وإحالات غريبة عن النسق الذي لم يكن لديهم خيار سوى قبوله. لقد كانوا "آخر" داخل الاستعمار الذي ذوّبهم ظاهرياً؛ إذ كشف استعمالهم للنظام الاجتماعي المهيمن عن سلطته التي افتقروا فيها إلى وسيلة تحدي؛ لقد تملّصوا منه، من دون أن يتركوه. وتكمن قوة اختلافهم في إجراءات "الاستهلاك". وبدرجة أقل من ذلك، نجد أن غموضاً مشابهاً قد زحف إلى مجتمعاتنا عبر الاستعمال الذي خلقه"عامة الناس" للثقافة التي نشرتها (وفرضتها) "النخب" التي تنتج اللغة.

إن وجود وتداول التمثل (الذي يُدرِّسه الوعّاظ والتربويون والدعاة، بوصفه مفتاح التقدم السوسيو اقتصادي) لا يخبرنا شيئاً عن ما يعنيه لمستعمليه. ولهذا علينا أن نعمد - أولاً - إلى تحليل معالجته من قبل المستعملين، وعند ذاك - فقط - نستطيع أن نقيس الاختلاف أو التشابه بين إنتاج الصورة والإنتاج الثانوي الخفي في سيرورة استعماله.

يُعنى بحثنا بهذا الاختلاف، وبمقدوره أن يتخذ من بناء الجمل الفردية بالمفردات وعلم النحو الراسخين نموذجاً نظرياً له. ففي اللسانيات نجد

Twitter: @ketab_n

أن "الأداء" performance و"القدرة" competence مختلفان: ففعل التكلم (مع كل ما يتضمنه من استراتيجيات نطقية) يكون غير قابل للتحول إلى معرفة باللغة. وبتبني منظور النطق - وهو موضوع دراستنا - ننظر بامتياز إلى فعل التكلم. ومن ذلك المنظور، يعمل التكلم ضمن حقل النسق اللساني؛ فهو يُحدِث امتلاكاً، للغة، أو إعادة امتلاكها لدى متكلّميها، بل يؤسس حاضراً، بحسب الزمان والمكان. كما يفرض تعاقداً مع الآخر (المُحاوِر) في شبكة من الأماكن والعلاقات. من الممكن أن نجد هذه السمات الأربع التي تميّز فعل الكلام في الكثير[٥٧] من الممارسات الأخرى (المشي، الطبخ،.. إلخ)، ويمكن الإشارة إلى هذا الهدف، من خلال هذا التوازي الذي يكون - مثلما سنرى لاحقاً - صالحاً، بصورة جزئية فقط، ويفترض مثل هذا الهدف أن المستعملين (مثل الهنود الذين أشرنا لهم آنفاً) يقومون بتحولات، لا حصر لها، ولا متناهية للاقتصاد الثقافي المهيمن - وفي داخله أيضاً - من أجل تكييفه تبعاً لمصالحهم وقواعدهم الخاصة. وعلينا أن نحدد الإجراءات والقواعد والتأثيرات والإمكانيات التي ينطوي عليها هذا النشاط الجمعي.

٢ـ إجراءات الإبداع اليومي

من الممكن تفسير التوجه الثاني لبحثنا من خلال الإشارة إلى كتاب ميشيل فوكو "الانضباط والعقاب" Discipline and Punish الذي بدلاً من أن يعمد فيه فوكو إلى تحليل أدوات ممارسة السلطة (أي المؤسسات ضيقة الأفق والتوسعية والتعسفية والقانونية) لجأ إلى تحليل الميكانزمات التي استنزفت قوة هذه المؤسسات، واعترفت خلسة بأداء السلطة: الإجراءات التقنية "متناهية الصغر" التي تعمل بالتفصيلات، وتُبدي فعلها فيها، وإعادة توزيع الفضاء الخطابي لجعله وسيلة "الانضباط" المعمّم (أي، المراقبة) [٥٨]. وتثير هذه المقاربة مجموعة جديدة ومختلفة من المشكلات التي ينبغي بحثها. ومرة أخرى، نقول إن "مايكروفيزيا السلطة" هذه تمنح امتيازاً للأدوات الإنتاجية (التي تنتج "الانضباط")، وإن كانت تُميّز في

Twitter: @ketab_n

التعليم نسقاً من "التعسف"، وتبيّن الكيفية التي تتحدد بها التكنولوجيات الصامتة - ابتداءً من الأجنحة، إن جاز لنا التعبير - وكيف تتجه المرحلة المؤسسية قصيرة الأمد. وإن صح القول إن شبكة "الانضباط" صارت أوضح وأكثر اتساعاً في كل مكان، فإن من الملح جداً أن نكتشف الكيفية التي يعمد بها مجتمع بأسره إلى مقاومة التحول إلى ذلك، وما الإجراءات الشعبية ("متناهية الصغر" واليومية) التي تدير مكيانزمات الانضباط، ولا تتوافق معها إلا لغرض التملّص منها، وأخيراً ما "طرق" العمل التي تشكّل نظيراً، من جانب المستهلك (أو المُسيطَر عليه)، للسيرورات الصامتة التي ترسخ النظام السوسيو اقتصادي.

إن "طرق التشغيل" هذه تشكّل ممارسات لا حصر لها يعمل من خلالها المستعملون على امتلاك الفضاء الذي نظمته تقنيات الإنتاج السوسيو ثقافي؛ إنها تطرح أسئلة، تكون - في الوقت نفسه - مماثلة ومعاكسة لتلك التي تناولها كتاب فوكو: مماثلة في أنها تهدف إلى إدراك وتحليل العمليات التي تشبه الميكروبات التي تتناسل داخل البني التكنوقراطية، وتُزين أداءها "بتكتيكات" هائلة، تتبدى في تفصيلات الحياة اليومية. وتكون معاكسة في كون هدفها لا يتمثل بتوضيح الكيفية التي يتحول بها عنف النظام إلى تكنولوجيا الانضباط، بل بتسليط الضوء على الأشكال السرية التي تتخذها الإبداعية المشتتة والتكتيكية والمؤقتة لجماعات، أو أفراد مأسورين - أصلاً - في شبكات "الانضباط". ولأنها مدفوعة إلى حدودها المثالية، تشكّل هذه الإجراءات وخدع المستهلكين شبكة معادية للانضباط[٥٩]، وهي - بالضبط - موضوع هذا الكتاب.

البنية الشكلية للممارسة

ربما يمكن لنا أن نفترض أن هذه العمليات - المتشظية والمتعددة الأشكال بحسب المواقف والتفصيلات، المتسللة والخفية داخل الوسائل التي تشكل هذه العمليات نمط استعمالها، والتي - بسبب ذلك - تفتقر إلى أيديولوجيات، أو مؤسسات خاصة بها - تتوافق تبعاً لقواعد معينة؛ أي

Twitter: @ketab_n

بعبارة أخرى، لابد من أن تكون منطلقاً لهذه الممارسات. ولذلك تواجهنا المشكلة القديمة مرة أخرى: ما الفن، أو "طريقة الخلق"؟ منذ الإغريق وحتى دوركايم، تم تمحيص تراث طويل لغرض التوصل إلى الوصف الدقيق للقواعد المعقدة (لا البسيطة، أو "الفقيرة"، على الإطلاق) التي يمكن أن تتسبّب عن مثل هذه العمليات [٦٠]. وانطلاقاً من وجهة النظر هذه، تتخذ "الثقافة الشعبية"، وكذلك أدب كامل يُدعى "شعبي" [٦١]، جانباً مختلفاً: فهي تمثل نفسها، بالدرجة الأساس، بوصفها "فنون خلق"؛ أي بوصفها أنماط استهلاك تجميعية، أو نفعية، وتجلب هذه الممارسات إلى حيّز الفعل شيئاً، من "الشعبية"؛ أي طريقة تفكير يتم استثمارها في طريقة فعل؛ في فن تجميع، لا يمكن أن ينفصل عن فن الاستعمال.

ولفهم البنية الشكلية لهذه الممارسات، أجريت نوعين من الأبحاث؛ الأول، ويطغى عليه الطابع الوصفي، يُعنى بطرق خلق معينة، تم اختيارها تبعاً لقيمتها، بالنسبة لاستراتيجية التحليل. وانطلاقاً من منظور الحصول على متغيّرات متمايزة تماماً: ممارسات القرّاء، ممارسات ترتبط بالأماكن الحضرية، منافع الطقوس اليومية، الاستعمالات المتكررة للذاكرة ووظائفها، من خلال "السلطات" التي تُمكن الممارسات اليومية (وتسمح بها)،... إلخ. كما حاول بحثان آخران - لهما صلة بالبحث أعلاه - تقصّي الأشكال الجوهرية للعمليات المرتبطة، بإعادة تشكيل المكان (مثل ساحة كروا روس Croix Rousse في ليون) من قبل الممارسات العائلية، من جهة، وبتكتيكات فن الطبخ، من جهة أخرى التي تنظم - في الوقت نفسه - شبكة من العلاقات والطرق الشعرية من "الاستعمال المؤقت"، وإعادة استعمال البنى التسويقية [٦٢].

أما السلسلة الثانية من الأبحاث؛ فتُعنى بالأدب العلمي الذي قد يقدم الفرضيات التي تسمح بتناول منطق الفكر اللاواعي، بذاته، بجدية. وهناك ثلاثة مجالات أخرى ذات أهمية خاصة. أولاً قيام السوسولوجيين والأنثروبولوجيين والمؤرخين (من غوفمن E. Goffman وحتى بورديو

Twitter: @ketab_n

P. Bourdieu، من ماوس Mauss وحتى ديتين M. Detienne، من بوسيفا J. Boissevain وحتى لومن E. O. Laumann) بتوسيع نظرية، تخص مثل هذه الممارسات وخليط من الطقوس والاستعمالات المؤقتة ومعالجات الأمكنة ومشغلات الشبكات [٦٣]. ثانياً، بعد العمل الذي أنجزه فشمن J. Fishman، عمدت الأبحاث الاثنومنهجية والسوسيولسانية التي قام بها غارفنكل H. Garfinkel ولابوف W. Labov وساش H. Sachs وشيغلوف E. A.. Schegloff وغيرهم، إلى توظيف إجراءات التفاعلات اليومية، بحسب بنى التوقع والمفاوضات والارتجال ذات الصلة باللغة الاعتيادية [٦٤].

وأخيراً، إلى جانب السيمياء وفلسفات "المواضعة" (من دوكوت O. Ducrot، وحتى لويس D. Lewis)[٦٥]، علينا أن نتمعن في المنطق الشكلي الممل والتوسع الذي حققوه في حقل الفلسفة التحليلية وصولاً إلى مجالات الفعل action (فون رايت G. H. von Wright، دانتو C. Danto، وبيرنشتين R. J. Bernestein)[٦٦]، والزمن (برايور A. N. Prior، وديشر N. Rescher، واوركوهارت J. Urquhart)[٦٧]والنمذجة (هيوز وغريسويل G. E. Hughes & M. J. Cresswell، ووايت A. R. Wight)[٦٨].

تُعدّ هذه التوسعات أدوات مهمة، تسعى إلى إدراك الطبقات الرقيقة للغة الاعتيادية ومرونتها، مع ما تحمله من ارتباطات أوركسترالية - تقريباً - من العناصر المنطقية (الآنية، النمذجة، الأوامر، محمولات الفعل،... إلخ) التي تتحدد مهميناتها، بالمقابل، من خلال الظروف والمتطلبات المرتبطة بها. من الضروري أن يسعى بحث (مشابه لدراسة تشومسكي للاستعمالات الشفوية للغة) وراء إعادة المشروعية المنطقية الثقافية للممارسات اليومية - على الأقل - في القطاعات التي تتاح لنا فيها الأدوات الضرورية لتفسيرها، وإن كان ذلك بحدود ضيقة[٦٩]. ويتعقّد هذا النوع من البحوث بحقيقة أن مثل هذه الممارسات نفسها تزيد من خطورة منطقنا،

Twitter: @ketab_n

وتربكه. ويكون اعتذاره شبيهاً بأسف الشاعر، بل شبيه بالشاعر نفسه؛ يناضل ضد النسيان: "نسيت عنصر المصادفة الذي جاءت به الظروف، الهدوء أو التسرع، الشمس أو البرد، الفجر أو الغسق، مذاق الفراولة أو الهجر، الرسالة شبه المفهومة، الصفحة الأولى من الصحيفة، الصوت الذي يأتي عبر الهاتف، المحادثة اللطيفة جداً، الرجل أو المرأة الأكثر مجهولية، كل ما يتكلم؛ يُحدث ضجة؛ يمر؛ يمسنا بلطف؛ نلتقي به قبالتنا"[٧٠].

هامشية الأغلبية

تمكّن هذه المحددات الثلاثة من تقصّي الحقل الثقافي؛ التقصّي الذي تُعرفه الإشكاليات البحثية وتشخّصه البحوث الأكثر تفصيلاً التي تتحدد بالرجوع إلى الفرضيات التي تحتاج إلى التحقّق. ويسعى مثل هذا التقصّي وراء تحديد موقع أنواع العمليات التي تسم الاستهلاك في إطار اقتصاد ما، والعمل - في هذه الممارسات الخاصة بالامتلاك - على تمييز مؤشرات الإبداع التي تتنامى في النقطة التي تتوقف بها الممارسة، عن امتلاك لغة خاصة بها.

ما عادت الهامشية - اليوم - محددة، بجماعات الأقلية، بل صارت جماهيرية وسائدة؛ فالنشاط الثقافي لغير منتجي الثقافة، النشاط غير العلاماتي، وغير القابل للقراءة، وغير المرّمز، يبقى النشاط الوحيد الممكن لكل الذين يشترون، ويدفعون لقاء المنتجات الاستعراضية التي من خلالها يمفصل الاقتصاد الإنتاجي نفسه. صارت الهامشية كليّة universal، وصارت الجماعة الهامشية - الآن - أغلبية صامتة.

إلا أن هذا لا يعني أن الجماعة متجانسة؛ فالإجراءات التي تسمح بإعادة استعمال المنتجات ترتبط - معاً - في نوع من اللغة الإلزامية، كما يرتبط أداؤها بالمواقف الاجتماعية، وعلاقات السلطة. وعندما يُواجه العمال المهاجرون بالصور التلفزيونية، لن يترك هذا الأمر الأثر النقدي أو الإبداعي نفسه الذي يتعرض له المواطن العادي. وعلى الصعيد نفسه، فإن وصوله

Twitter: @ketab_n

الغريب إلى المعلومات والوسائل المالية والتعويضات بأنواعها كافة يثير تزايداً في التيه، أو الفنظازيا، أو الضحك. ولن تتمكّن توظيفات استراتيجية مشابهة من توليد تأثيرات متماثلة عندما تبدي فعلها، في مختلف علاقات القوة. هنا تبرز ضرورة تمييز كل من "الأفعال" action، أو "الاشتباكات" (بالمعنى العسكري) التي يُحدثها نسق المنتجات داخل شبكة المستهلك، ومختلف أنواع مجالات المناورة المتاحة للمستهلكين من قبل المواقف التي يمارسون فيها "فنّهم".

ولهذا السبب ينبغي أن تؤدي علاقة الإجراءات بحقول القوة التي تبدي فعلها فيها إلى تحليل جدلي للثقافة؛ فالثقافة - مثل القانون (باعتباره أحد نماذجها) - تعمد إلى مفصلة النزاعات، وشرعنة القوة الأعلى، أو إزاحتها، أو السيطرة عليها؛ لأنها تطور مناخ توترات غالباً ما يكون مناخ عنف، تزوّده هي بموازنات رمزية، أو عقود مجاراة وتسويات، تكون آنية، إلى حد ما. وبذا؛ تؤدي تكتيكات الاستهلاك،أي الطرق غير العبقرية التي يعمد فيها الضعفاء إلى الاستفادة من الأقوياء، إلى منح الممارسات اليومية بعداً سياسياً.

٣ـ تكتيكات الممارسة

في سياق بحثنا الراهن، خضعت خطاطة العلاقات بين المستهلكين وميكانزمات الإنتاج - مع أنها خطاطة، تفرعت بانتظام تقريباً - إلى التنويع تبعاً لثلاثة أنواع من الاهتمامات: البحث عن إشكالية، يمكن أن تُمفصِل المواد المجموعة، وصف عدد من الممارسات (القراءة، التكلم، المشي، السكن، الطبخ،.. إلخ) التي تُعدّ ذات أهمية خاصة، توسيع تحليل هذه العمليات اليومية؛ ليشمل الحقول المعرفية التي يتحكّم بها منطق، من نوع آخر، كما يبدو. ومن خلال تقديم بحثنا عبر هذه الخطوط الثلاثة، يمكن - إلى حد ما - إدراك الطابع الخطاطي للبيان العام .

المسارات والتكتيكات والبلاغة [الخطابة]

إن المستهلكين - بوصفهم منتجين، لا معترف بهم؛ شعراء بأفعالهم

Twitter: @ketab_n

الخاصة، مُكتشِفين صامتين لدروبهم في أدغال العقلانية الوظيفية، مستهلكين - ينتجون - عبر ممارساتهم التدليلية - شيئاً، يمكن اعتباره شبيهاً بـ"خطوط التجوال" التي رسمها أطفال حالمون، والتي قام ف. دلغني [٧١] بدراستها: مسارات "غير مباشرة"، أو "منحرفة"، تطيع منطقها الخاص. ففي الفضاء الموظف والمكتوب والمبني تكنوقراطياً الذي يتحرك فيه المستهلكون، تشكّل مساراته جملاً، لا يمكن التنبّوء بها؛ مسارات غير قابلة للقراءة نوعاً ما عبر فضاء ما. ومع أنها تتشكّل عبر مفردات اللغات المرسخة (التلفزيون، أو الصحف، أو الأسواق المركزية، أو مجموعات المتاحف)، ومع أنها تبقى خاضعة للأشكال النحوية الموصوفة (الأنماط الزمنية للجداول، والنظم البارادايمية للأماكن،.. إلخ)، نجد أن المسارات تتقصّى خدع المصالح والرغبات الأخرى التي لا تحددها، ولا تأسرها الأنساق التي تتطور فيها[٧٢].

وحتى البحث الإحصائي يبقى - في النهاية - محملاً بمثل هذه المسارات، طالما أنه راض بتصنيف وحساب وجدولة الوحدات "المعجمية" التي تؤلفها، والتي لا تستطيع أن تتحول لها، وراضٍ بفعل ذلك تبعاً لمقولاته وتصنيفاته. يدرك البحث الإحصائي مادة هذه الممارسات، لكنْ؛ ليس شكلها؛ إنه يحدد العناصر المستعلمة، وليس "الصياغة اللفظية" التي ينتجها الاستعمال المؤقت (الابتكار شبه الحِرَفي) والارتجال الذي يجمع هذه العناصر التي تكون كلها متداولة عموماً، ورتيبة، إلى حد ما.

إن الاستبيان الإحصائي - عندما يحلل هذه "المغزيات المأثرة إلى وحدات يُعرّفها، وعندما يعيد تنظيم نتائج تحليلاته تبعاً لأنماطه الخاصة - لا "يكتشف" سوى المتجانس؛ فقدرة حساباته تكمن في قدرته على التقسيم. لكنه - من خلال هذا التشرذم التحليلي، بالضبط - يفقد قدرته على رؤية ما يدّعي أنه يسعى وراءه، ويمثّله [٧٣].

"المسار" يوحي بالحركة، لكنه يتضمن إسقاطاً مستوياً، انبساطاً أفقياً؛ إنه نسخة؛ صورة (يمكن للعين أن تتقنها) تحل محل العملية؛بل هو خط،

Twitter: @ketab_n

يمكن عكسه (أي قراءته من الاتجاهين كليهما) يقوم بواجبه، من أجل سلسلة زمنية متعذّر قلبها؛ إنه تقصّي أثر الأفعال acts. ولتفادي هذا التحول، سألجأ إلى التفريق بين التكتيك والاستراتيجيات.

أنا أطلق على الاستراتيجية تسمية حساب calculus علاقات القوة التي تصير ممكنة حينما يكون بالإمكان عزل موضوع الإرادة، أو السلطة (المالك، المؤسسة،المدينة، المؤسسة العلمية) عن "البيئة". وتفترض الاستراتيجية مكاناً، يمكن تحديده، بوصفه ملائماً، وبذلك يكون بمثابة أساس لتوليد علاقات مع جهة خارجية متميزة عنه (منافسون، خصوم، زبائن، أهداف، موضوعات، بحث). وقد تم بناء العقلانية السياسية والاقتصادية والعلمية، بالاعتماد على هذا النموذج الاستراتيجي.

ومن ناحية أخرى، أنا أسمّي "التكتيك" حساباً، لا يمكن له الاعتماد على (تموقع مكاني، أو مؤسسي) "ملائم"، ولا يمكن له - بسبب ذلك - الاعتماد على التمييز الحدودي للآخر، بوصفه كلاً مرئياً. إن مكان التكتيك يخص الآخر[٧٤]. فالتكتيك يتسلل إلى مكان الآخر، وإن كان بتشظٍّ، من دون الاستحواذ عليه، بالكامل، من دون أن يكون قادراً على إبقائه، على مسافة ما. إنه لا يجد تحت تصرفه أية قاعدة، يمكن له استثمار فوائدها، ويهيّئ لتوسيعها، ويضمن الاستقلال عن الظروف. "الملائم" هو انتصار المكان على الزمان. وعلى العكس من ذلك؛ لأن التكتيك، بلا مكان، فإنه يعتمد على الزمان؛ إنه دائم المراقبة للفرص التي ينبغي اغتنامها "كلما لاحت". وهو لا يستطيع المحافظة على كل ما يفوز به، بل لابد له من أن يدير الأحداث، باستمرار، لتحويلها إلى "فرص". ودائماً ما ينبغي للضعفاء أن يحوّلوا القوى الغريبة عنهم إلى غايات. ويتحقق ذلك في اللحظات المناسبة حينما يكون بمقدورهم توحيد العناصر المتجانسة (ولذلك تواجه ربة البيت في السوق بيانات غير متجانسة ومتحركة: ما الذي تحتفظ به في ثلاجتها، الأذواق، الشهيات، أنماط ضيوفها، أفضل المشتريات، صلة كل ذلك بما تحتفظ به - أصلاً - في بيتها.. إلخ). ومع ذلك، فإن التركيبة

Twitter: @ketab_n

الفكرية لهذه العناصر لا تتخذ شكل الخطاب، بل شكل القرار نفسه؛ أي الفعل والطريقة التي يتم بها "اغتنام" الفرصة .

إن الكثير من الممارسات اليومية (التكلم، القراءة، التنقل،التسوق، الطبخ،..) هي ذات طابع تكتيكي. وكذا حال الكثير من "طرق العمل": انتصارات "الضعفاء" على "الأقوياء" (سواء أكانت القوة هي قوة السلطويين، أم عنف الأشياء، أم قوة النظام المفروض ... إلخ)، الخدع الذكية، معرفة كيفية ارتكاب فعل ما، من دون التعرض لعواقب وخيمة، "حيل الصيادين"، المناورات، المحاكاة متعددة الأشكال، الاكتشافات المرحة، الشعرية منها، والحربية الطابع. وقد أطلق الإغريق على هذه الممارسات تسمية metis؛ أي "طرق التشغيل" (٧٥) لكنهم يتعمّقون فيها إلى أبعد من ذلك وصولاً إلى الذكاء الممعن في القدم الذي يتبدّى في الحيل وتقليد النباتات والأسماك. ثمة اتصال ودوامية في هذه الممارسات، من أعماق المحيطات، إلى شوارع المدن الضخمة.

أما في مجتمعاتنا، ومع انهيار الثوابت المحلية؛ بدا كما لو أن التكتيكات ما عادت مثبتة، بمجتمع ذي حدود، بل كما لو أنها خرجت من مدارها محولة المتسهلكين إلى مهاجرين، في نسق شاسع، بإفراط، إلى الحد الذي لا يمكن أن يكون خاصتهم؛ نسق منسوج، بإحكام، إلى الحد الذي يحول دون هروبهم منه. إلا أن هذه التكتيكات تُدخل إلى النسق في حركة مستمرة. كما تبيّن المدى الذي يكون فيه الذكاء غير قابل للانفصال عن صراعات الحياة اليومية وملذّاتها التي يصوغها هو، وبالمقارنة مع ذلك، فإن الاستراتيجيات تخفي تحت حساباتها الموضوعية صلتها بالسلطة التي تديمها، من داخل معقل مكانها "الملائم"، أو مؤسستها.

ويقدم حقل البلاغة نماذج للتمييز بين أنواع التكتيكات، وهذا لا يدهشنا ما دام يصف - من ناحية - "التبدلات"، أو المجازات التي - من خلالها - يمكن أن تكون اللغة موقعاً وموضوعاً معاً، كما ترتبط هذه المعالجات - من ناحية أخرى - بطرق التغيير (الإغراء، الإقناع، الإفادة من)

Twitter: @ketab_n

إرادة الآخر (الجمهور)[٧٦]. وبسبب هذين السببين، تقدم البلاغة، أي علم "طرق التكلم"، مجموعة من الأنواع المجازية لتحليل طرق الفعل اليومية، على الرغم من أن هذا التحليل يكون مستبعداً نظرياً، من الخطاب العلمي. وينجم عن هذين الوجهين للغة الممارسة منطقيّ فعل اثنين (أحدهما تكتيكي، والآخر استراتيجي). وفي فضاء اللغة (مثلما يحدث في لغة الألعاب)، يُزيد المجتمع من وضوح قواعد الفعل الشكلية والعمليات التي تميّزها.

وفي اللغة البلاغية الهائلة المخصصة لفن التكلم، أو العمل، كان للسفسطائيين مكانة امتيازية، من منظور التكتيك. وبحسب ما ذكره البلاغي الإغريقي كوراكس Corax، يتمثل مبدؤهم بجعل الموقف الأضعف يبدو هو الأقوى. كما ادّعوا أن لديهم القدرة على قلب الأمور على الأقوياء، من خلال الإفادة من الفرص التي يمنحها موقف معين[٧٧]. وفضلاً عن ذلك، فإن نظرياتهم تُرجع التكتيك إلى تراث تأمُّل طويل في العلاقات بين العقل وأفعال ومواقف معينة. وإذا تصفّحنا كتاب "فن الحرب" The Art of War للمؤلف الصيني سن تزو Sun Tzu[٧٨] والأنطولوجيا العربية "كتاب الحيل" The Book of Tricks[٧٩]، نجد أن هذا التراث الخاص بمنطق يُمفصل المؤلف وإرادة الآخرين ما يزال مستمراً في السوسيو لسانيات المعاصرة.

ولوصف الممارسات اليومية التي تنتج من دون أن تَستثمِر، أي من دون أن تُحكم سيطرتها على الزمان، يبدو أن نقطة الانطلاق حتمية هنا؛ لأنها البؤرة "الباهظة" للثقافة واستهلاكها: القراءة. فمن التلفزيون، إلى الصحف، من الإعلان، إلى أنواع الخدمات كلها، يتّسم مجتمعنا، بنموّ سرطاني، في الرؤية؛ أي قياس كل شيء، بقدرته، على العرض، أو أن يكون معروضاً، وتحويل الاتصال إلى رحلة بَصَرية. إنه نوع من ملحمة العين، ونوع من دافع القراءة. الاقتصاد نفسه، المتحول إلى شبه حكومة[٨٠]، يشجّع تطور القراءة مفرط التوتر. ولهذا؛ يمكن للمرء إزاء ثنائية "الإنتاج - الاستهلاك" أن يستبدلها، بمكافئها الأكثر عمومية: "الكتابة - القراءة". وفضلاً عن ذلك، يبدو أن

Twitter: @ketab_n

قراءة (صورة أو نص) تشكّل التطور الأقصى للسلبية التي يُفترَض أنها تَسم المستهلك الذي يُنظر إليه، بوصفه مختلس النظر (سواء أكان معتكفاً، أم متجولاً)، في مجتمع "الأعمال الاستعراضية" [٨١].

وعلى العكس من ذلك، يمتلك نشاط القراءة - في الواقع - خصائص الإنتاج الصامت كلها: التنقل عبر الصفحة، انسلاخ النص، بفعل عيني القارئ الجوّالتين، ارتجال المعاني والتوسع فيها بعد الاستدلال عليها من الكلمات، والقفزات فوق الفضاءات المكتوبة في رقصة سريعة. ولأن القارئ غير قادر على خزن احتياطي معين (ما لم يكتب أو يدوِّن)، فإنه لا يستطيع حماية نفسه، من تآكل الزمن (فهو - أثناء القراءة - ينسى نفسه، وينسى ما قرأ) ما لم يصدق بالموضوع (الكتاب، الصورة) الذي لا يكون سوى البديل (الأثر أو الوعد) للحظات "تضيع" في القراءة. إنه يدس في نص شخص آخر خدع اللذة والامتلاك: إنه ينتهكه، ينتقل له، ويضاعف نفسه فيه أشبه بقرقرات البطن. إنه خدعة؛ استعارة؛ ترتيب. يُعدّ هذا الإنتاج "اختلاقاً" للذاكرة أيضاً؛ فالكلمات تصير منفذاً، أو نتاجاً للتواريخ الصامتة. وبذا؛ يتحول القرائي إلى ذاكري: بارت يقرأ بروست في نص ستاندال [٨٢]، والمُشاهِد يقرأ المشهد الطبيعي لطفولته في أخبار المساء. ويتحول فلم الكتابة الرقيق إلى حركة طبقات؛ لعبة فضاءات. ينسل عالم مختلف (عالم القارئ) إلى مكان المؤلف.

إن هذه الطفرة الكبرى تجعل من النص مأهولاً، أشبه بشقّة مستأجرة. إنها تحوِّل ممتلكات شخص آخر، إلى فضاء، يشغله ضيف عابر للحظة، من الزمن. فالمستأجرون يُحدِثون تغييرات مشابهة في الشقة التي يجهّزونها، بأفعالهم وذكرياتهم، مثلما يفعل المتكلمون، في اللغة التي يُدخلون فيها رسائل لغتهم الأم، ويُدخلون تاريخهم عبر لهجتهم، وعبر "مجازات عباراتهم"...إلخ، مثلما يفعل المشاة في الشوارع التي يملؤونها، بغابات رغباتهم وأهدافهم. وبالطريقة ذاتها يعمد مستعملو الشفرات الاجتماعية إلى تحويلها إلى استعارات وانتقال مفاجئ لتساؤلاتهم. ويعمل

Twitter: @ketab_n

النظام الحاكم بصفة مساند لعدد، لا يُحصى، من الأنشطة الإنتاجية. كما يعمل - في الوقت نفسه - على تعمية أصحاب الممتلكات عن هذا الإبداعية (مثل "أرباب العمل" الذين لا يستطيعون رؤية ما يتم إبداعه داخل مؤسساتهم[٨٢]. وعندما يتم إيصال النظام إلى هذا الحد، سيكون مكافئاً لقواعد الوزن والقافية عند شعراء الأزمنة السالفة: مجموعة من الضوابط التي تحفز على اكتشافات جديدة؛ مجموعة من القواعد التي يلعب بها الارتجال.

وبذا؛ تقدم القراءة "فناً" أبعد ما يكون عن السلبية؛ بل إنها تشبه ذلك الفن الذي طوّر نظريته شعراء وروائيو القرون الوسطى: ابتكارٌ يتخلّل النص، بل يتخلّل شروط التراث. ولأنها متراكبة داخل استراتيجيات الحداثة (التي تساوي بين الإبداع والاختلاق للغة الشخصية، سواء أكانت ثقافية، أم علمية)، يبدو أن إجراءات الاستهلاك المعاصر تشكّل فناً خفياً من "المستأجرين" الذين يعرفون كيف يدسّون اختلافاتهم التي لا تُحصى في النص المهيمن. ففي العصور الوسطى، كان النص محاطاً، بأربعة، أو سبعة تأويلات، جعلته غير منيع، بسببها، وصيّرته كتاباً. أما اليوم؛ ما عاد هذا النص متأتّياً من تراث ما؛ صار مفروضاً من جيل التكنوقراطية المنتجة. ما عاد كتاباً مرجعياً، بل مجتمعاً بأسره متحولاً إلى كتاب؛ إلى كتابة لقانون الإنتاج.

من المفيد أن نقارن فنوناً أخرى بفن القراءة هذا كفن المتحادثين، على سبيل المثال: تتألف بلاغة المحادثة الاعتيادية من ممارسات، تقوم بتحويل "مواقف الكلام"؛ أي الإنتاجات اللفظية التي تحبك فيها شبكة مواضع التكلم نسيجاً شفوياً، بلا مالكين فرديين؛ أي إبداعات اتصال، لا تخص أحد. المحادثة أثر آني وجمعي للقدرة في فن معالجة "الأماكن المشتركة"، وحتمية الأحداث، بطريقة، تجعلها "مأهولة"[٨٤].

لقد ركّز بحثنا - بالدرجة الأساس - على استعمالات الفضاء، وطرق

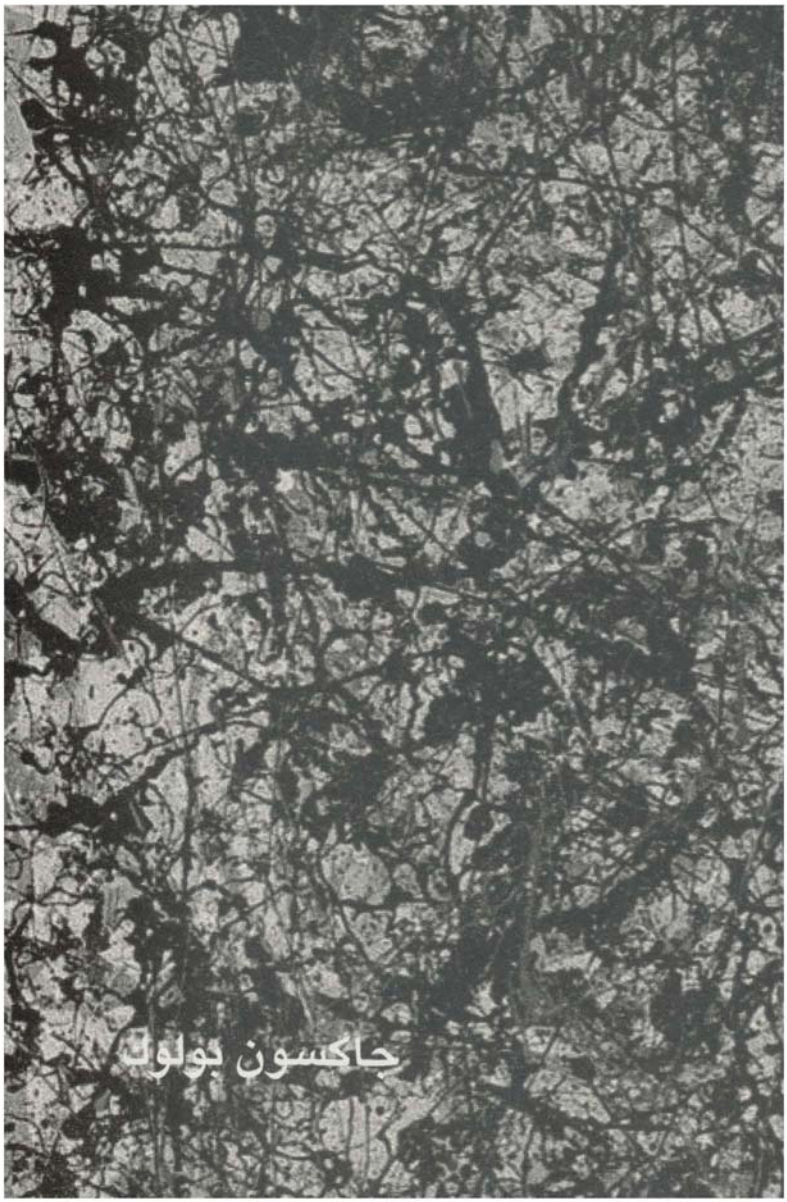
Twitter: @ketab_n

التكرارية، أو الإقامة، في مكان ما، والسيرورات المعقّدة لفن الطبخ،والكثير من طرق ترسيخ نوع من الموثوقية داخل مواقف مفروضة على الفرد؛ أي على تمكينه من العيش فيها، من خلال تقديم صراع متعدد، من الأهداف والرغبات له: أي فن المعالجة والاستمتاع [٨٥].

***

Twitter: @ketab_n

Twitter: @ketab_n



Twitter: @ketab_n

الفصل الثامن: خبرة الثقافة

مايكل ريتشاردسون

تمايز الثقافات

لم نولد نحن بوصفنا بشراً، في ثقافة فقط، بل في ثقافة معينة: تم منحنا مجموعة من السمات المحددة والمعرّفة ثقافياً، نتوقع أن نتلاءم، أو نكيّف أنفسنا معها. والأدق أننا وُلدنا في ثقافات عدة، تبدي كل واحدة منها فعلها فينا، بطرق مختلفة، تتوقع أموراً مختلفة منا، وتطالبنا بمطالب مختلفة، نجد أنفسنا مضطرين إلى الاستجابة لها. وفضلاً عن ذلك، فإن هذه المطالب، والمدى الذي يتم فيه فرض الضوابط علينا - أو من ناحية أخرى، استمالتنا - من أجل قبولها، تتباين - إلى حد كبير - في شدتها وإصرارها حدّ أننا مضطرون - باستمرار - إلى تقسيم المطالب التي تتطلّب الأولوية. وفي الكثير منها، نجد أنفسنا أمام خيار ضئيل، أو لا يتاح لنا الخيار أصلاً؛ فالجنس، العنصر، القومية كلها تُمنح لنا عند الولادة، ونغفل الأوامر التي تفرضها علينا عند الخطر.

ويبقى الاختلاف الثقافي لغزاً؛ شيئاً يفصلنا - مرة أخرى - عن الحيوانات الأخرى. فكيف نفسّره؟ تبدو الأنواع species - عموماً - متجانسة الخواص؛ فهي لا تنفصل إلى جماعات مختلفة، توطّد علاقة عدوانية مع بعضها. فإنْ صح القول إن الكلاب - مثلاً - هي أنواع أكثر تلوّناً من البشر (من حيث المظهر البدني والسلوك أيضاً، فإن الكلب الالزاشي Alsation [منسوب إلى الزاشيا في فرنسا] هو أكثر تميزاً من كلب بكين [الصغير القوائم وعريض الوجه وطويل الشعر ناعمه]، وأكثر تميزاً من الكلب اللندني الذي يتميز كثيراً عن كلب مرتفعات غينيا الجديدة)، لكنها تبقى - مع

Twitter: @ketab_n

ذلك - غير متباينة، من حيث سلوك النوع الحيواني الممثل لها. أما البشر؛ فهم أنواع لا سكونية، باستمرار، تسعى وراء توسيع مجالها وبناء أنماط ثقافية مختلفة أينما ذهبتْ، وتجدهم - في كل مجتمع يشكّلونه - ينشئون معايير حكم مختلفة، قد لا تتماشى مع معايير المجتمعات الأخرى، المجاورة. لماذا يؤدي انتشار البشر إلى إنشاء الكثير جداً من الثقافات المختلفة المتمايزة، بمثل هذه الطرق الصارمة؟ لمَ يحتاج البشر إلى الانتماء إلى مجتمعات أصلاً، أو التماهي مع كيانات مثل القبائل والقوميات؟ إن التمعن في الثقافة - هنا مرة أخرى - يقود إلى الشك، في أهمية العوامل الوراثية في بنائنا، لأننا، إذا كنا محددين وراثياً، ينبغي - عندئذ - أن تسلك الثقافات كلها المسار نفسه. ومع ذلك، ليست هذه قضيتنا أصلاً؛ فالعوامل الوراثية تعمل - بوضوح - بطريقة تؤثر في تطلعات مختلف الجماعات الثقافية، وافتراضاتها، بطرق مختلفة. وإن الرغبة بالتمايز تُعدّ جوهرية، بالنسبة لطبيعة البشر، فنحن نعرّف أنفسنا ليس بما نحن عليه، بل بما نحن لسنا عليه. وتُعدّ الحركة المزدوجة ضرورية لفعل ذلك: فعلينا أن نرسخ أنفسنا، بوصفنا كينونات اجتماعية، مع التأكيد - في الوقت نفسه - على إحساسنا بأننا كيان فرَدي منفصل عن المجتمع، وإن كان معتمداً عليه.

وبالقدر الذي ينبغي علينا فيه أن نتلاءم مع حاجات المجتمع، فإننا نحتاج إلى ترسيخ الإحساس، بكينوناتنا، بوصفنا أفراداً، ضمن حقّنا الشخصي، لكنْ؛ أيضاً، بما يتعلق بالتشكلات الثقافية المختلفة التي نُعَدّ نحن جزءاً منها، أو نسعى لأن تكون جزءاً منها. فالتفريد حاسم، ويرتكز على حقيقة أننا نريد أن نكون مثل الآخرين، مع الرغبة - في الوقت نفسه - بأن نكون مختلفين عنهم؛ أي أن نتلاءم مع جماعتنا، وأن نكون - في الوقت نفسه - متميزين عنها؛ لنشعر أننا موجودون، بوصفنا أفراداً، بحكم حقنا الشخصي. إن هذا الجذب الثنائي جوهري لهويتنا التي ينبغي النظر إليها، بوصفها فردية وجمعية معاً. وهناك - أيضاً - توتر ديالكتيكي

Twitter: @ketab_n

ووحدة معاً بالطريقة التي تبدي بها الدوافع الفردية والجمعية فعلها على الطريقة التي نشكّل بها ذواتنا. وتتباين أهمية ذلك تبعاً للثقافات، إلا أن التوتر يظل قائماً دائماً، إلى حد ما.

وليس من السهل - دائماً - الاعتراف بمثل هذا التوتر. فإذا كانت حياتنا كلها متمركزة حول علاقتنا بالآخرين (ما الذي نريده منهم؟ وما الذي نحن مهيؤون لإعطائه؟)، تكون هناك سيرورة تدفعنا إلى أن نرغب بالانسحاب إلى ذواتنا، أو حتى العودة إلى لا تمايز الأنواع. ومثلما لاحظنا، فإن هذا قد يتعادل مع غريزة الموت عند السايكولوجيا الفرويدية، كما أنه لا يؤثر في الأفراد فقط، بل الجماعات أيضاً. وطالما أن الكثير من المجتمعات لا تعترف بممارسات معينة من قبيل "التضحية" فقط، بل - أيضاً - بالمحظورات ذات الصلة، بالمجتمع البشري، ولا سيما العرف الكليّ الخاص بتابو الزواج من المحارم الذي تدعمه القواعد المعقدة للزواج اللحمي [بين أفراد القبيلة الواحدة] والزواج الأباعدي [الزواج من الأباعد من مجموعة بعينها] التي تكون مطلوبة لإدامة توازن التفاعل الاجتماعي الذي - من خلاله - يتجدد المجتمع، من دون أن يفقد تلاحمه، ولمنعه - أيضاً - من الانهيار، إلى ذاته.

إن تعقيد المجتمع الحديث له وسيلته الخاصة التي تغرس الانضباط في المواطنين لضمان قدرة المجتمع على إعادة إنتاج ذاته، بطريقة فاعلة.

لكل واحد منا حاجة إلى توكيد هويته، بوصفه فرداً منفصلاً، إلى ذاته، متمايزاً عن الآخرين كلهم، لكننا - مع ذلك - نرغب بالانتماء، بأن نحظى بقبول الآخرين واحترامهم. ويتطلب هذا الدافع المزدوج - عند أساس توكيدنا لهويتنا - أن نتحرك داخل وخارج مختلف التشكلات الثقافية، في لحظات معينة، وفي أماكن معينة؛ لنؤسس علاقات معقدة ومختلفة، تخدم إحساسنا بذاتنا، وبالانتماء. ولتقصّي ذلك، نحتاج إلى التمعن - من جديد - بالعلاقة بين ذاتنا والآخرين؛ العلاقة المتأصلة في صيرورتنا،

Twitter: @ketab_n

بوصفنا بشراً، والتي تتغذّى أيضاً [تغذية مرتدة] على الطريقة التي يتطور بها المجتمع نفسه. وإن مدخلنا إلى الثقافة يتطلب منا أن نخرج ذاتيتنا إلى الخارج. وتبعاً لما جاء في فكرة "مرحلة المرآة" عند لاكان، ومثلما لاحظنا، يحدث ذلك، بفضل ديالكتيك التماهي مع "الآخر"، فإذا تمكّنت الأنا من تحقيق حالة موحدة فقط، بواسطة سوء التعرف على الصورة في المرآة التي تسمح لها، بإحراز تلاحم الذات الذي يتمركز في الإحساس العصي بالتماهي مع رغبة الآخر؛ فتتبنّى وحدة الآخر، بوصفها وحدتها، من خلال الإزاحة التي - من خلالها - يتم افتراض استشراف التكامل، أو إسقاطه، فعندئذ ستترسخ هوية الطفل الناتجة، بوصفه كياناً اجتماعياً، ولا تتماسك إلا مؤقتاً؛ معذباً، بالافتقار، ومحاطاً - من جوانبه كلها - بنظام اللغة الرمزي.

إن الرغبة - بوصفها التوق إلى الاعتراف والحب - لا يمكن إشباعها إلا من خلال التجريد الذي نرسخ في التفاعل مع "الآخر"؛ رغبة تتخذ شكلها من الرغبة بأن تكون مرغوباً من "الآخر"، وكذلك - في الوقت نفسه - من الذات التي تشكّل رغبتها الخاصة، بوصفها إسقاطاً على "الآخر". ولهذا السبب، يكون هذا التماهي الرئيس متشكّلاً نتيجة العلاقة مع "الآخر" الذي تكون هويته إزاء الذات متشكّلة - هي الأخرى - داخل شبكة الدوال التي تتمّ صياغتها، في اللغة.

ومثلما لاحظنا، يتأسس الخلاف - هنا - بطريقة، ينبغي فيها على الذات أن تحاول حلّه داخل نفسها، إذا ما أرادت أن تؤسس لنفسها هوية ثابتة، والتي - لهذا السبب - لا يمكن النظر إليها، بوصفها محض فيض، من داخل الذات. ولهذا؛ فإنه - في الوقت الذي تكون فيه الذات متشكلة، بوصفها حصناً، يضم بداخله مجالاً ومغاليق ومحاطاً، بمستنقع غادر - ينبغي للذات أن تسعى لتخطّيه في بحثها عن قلعتها الداخلية الممثلة باللاوعي، بالطريقة ذاتها التي ينبني بها الآخر، بوصفه موضوع رغبة الذات، فإن هذا يعني أن حاجة قد ترسّخت علينا أن نحاول - من خلالها - إدامة مظهر التلاحم والكمال الذي - من خلاله - نستطيع التماهي مع الثقافة

Twitter: @ketab_n

التي من حولنا. وبغض النظر عن مدى قوة إرادتنا، غالباً ما تكون هذه السيرورة هي المسيطرة علينا، وليست التي نسيطر عليها نحن، فإن البيئة تأسرنا، وتجبرنا على تنفيذ مشيآتها. ونحن نرى ذلك في كل ما يحيط بنا في المتطلبات التي يفرضها علينا المجتمع؛ من حيث واجب العمل، وتقديم الإسهام للمجتمع، وتقسرنا على علاقات، لم نخترها.

ومثلما أن سيرورة تشكّل الهوية تتطلب من الذات أن تتشكل، بوصفها سياجاً منفصلاً عن الكينونات الأخرى، بصفات جوهرية مميزة - سواء أكانت فطرية، أو مكتسبة - لهذا فإنها تبدي فعلها - بالتساوي - على العوامل العنصرية والجنسية، فضلاً عن القومية، أو الطبقية. ويُعدّ مفهوم الفرد غير قابل للانفصال عن التداعيات التي إمّا يؤسّسها، أو التي يفشل، أو يعجز عن تأسيسها، ومثل هذه التداعيات تكشف مسارات، تفتحنا على عوالم ثقافية معينة، في حين تغلقنا على عوالم أخرى. وتقترن هذه السيرورة - أيضاً - بعنصر أساس لدخولنا إلى "التاريخ"، وإلى "الزمن"، وإلى "المجتمع" كما تزوّدنا، بمعيار، نستطيع - من خلاله - فهم هويتنا الاجتماعية، وتثبيت هويتنا الفردية داخلها.

ومن المؤمّل أن يبني هذا السرد الخطاطي - نوعاً ما، لصيرورة الذات، والمتطور عن فهم لاكان - سرداً دقيقاً، بما فيه الكفاية لتقديم وصف قيم ومتناغم للكيفية التي تتحقق بها علاقة الذات والآخر، في الإطار العام لسيرورة الحياة. إننا قد نشك محددات تحليل لاكان - ولا سيما أهمية دور الدوال، بوصفها الواقع الملموس الوحيد للذات، أي الشيء الذي تشكك فيه كاستوريادس Castoriadis؛ رأى أن التخيل ليس الصورة المعكوسة لشيء ما، بل هو في طبيعته غير المحددة، ويخلق الصور من هذه الطبيعة غير المحددة أصلاً، وبهذا؛ يستطيع الآخر توليد الذات الآخر، بالقدر نفسه الذي تكون فيه انعكاساً له. وسنثير - لاحقاً - شكوكاً - أيضاً - عن أولوية العالم الرمزي وعدم قابلية استرداده، وذلك عند تحليل أولوية الافتراض السوسيري لاعتباطية العلاقة. ومع ذلك، تتضمن نظرية النمو

Twitter: @ketab_n

عند لاكان تحليلاً لتشكيل الذات واضحاً بما يكفي، لتزويدنا بوسيلة فاعلة لفهم الكيفية التي تدخل بها الثقافة إلى وعي الفرد؛ موجّهة الفرد إلى بنى، يسمح لها أن تكون أساساً لتشكّل الهوية داخل الموقف الاجتماعي والثقافي المحدد لذلك الفرد.

ما يهمنا - هنا - هو الطريقة التي ننغمر فيها - منذ لحظة ولادتنا، حينما نندمج بما هو خارجي عنها - في رحلة، ستقودنا إلى تكوين هوية، على أساس عصبي (بمعنى أنها تعتمد على جذب أفكار متناقضة). وبينما يتعلم الطفل التكيف مع ما يحيط به، فإنه يحاول ترسيخ إحساس بالألفة من خلاله يستطيع التمتع بوهم الآمن. إلا أن هذا لا يرضينا، ونرغب - إلى حد كبير، أو قليل - بكسر أواصر مثل هذا الضمان. إن الفرد ليس كياناً مكبلاً حراً بالتصرف متى شاء، بل هو عنصر فاعل مطلوب لقبول طرق معينة داخل ثقافة ما، والمشاركة بها. وهذه السيرورة نفسها فاعلة: فالثقافة لا تسعى إلى ترك بصمتها على الفرد، من خلال متطلباتها، بل تشكّل فرداً سيعيد خواصه نفسها إلى الثقافة، مما يغنيها، بإسهامه. وهذا يستدعي تدخل كل فرد، في حياة الآخرين، وهذا التدخل هو ما يجعل المجتمع ممكناً.

تُعدّ هذه العلاقة حاسمة لفهم كيف نتمكن نحن، بوصفنا أفراداً، من التفاعل مع ثقافتنا، وكيف نؤسس - بالمقابل - علاقة بثقافة الآخرين، فعندما نسافر خارج ثقافتنا، نرتبك أول الأمر، ويبدو كل شيء غريباً عنا، بطريقة، تستنسخ غرابتنا الأولية التي نواجهها حينما ندخل العالم، وقد تطلق على هذه الغرابة تسمية الغرائبية؛ إنها تمثل إسقاطاً لرغباتنا على شخص الآخرين، بالضبط مثلما يسقط الطفل نفسه على المرآة. وبالضبط مثلما أن الفرد يواجه خطر الانهيار إلى اعتناق النرجسية التي تجعل من الصعب احترام واقع الآخرين، أو الاعتراف به، لذلك تميل إدراكاتنا للثقافات الأخرى بالبقاء مجمّدة في هذه العلاقة: أي النظر إلى الآخرين، بوصفهم لا شيء سوى إسقاط لذواتنا. وهكذا لا يتم الاعتراف باختلافهم إلا بوصفه صدى متجسداً، لا يُعهد له سوى إعادة الجواب إلى الذات بالشروط التي

Twitter: @ketab_n

تبنّيناها - نحن بوصفنا دور نرجس - وأسسناها، بوصفها شكلاً غير مكتمل للعلاقة. إن التحدي الرئيس الذي يواجه تأسيس أي مجتمع هو الاعتراف بالاختلاف داخله، والسماح لعناصره المختلفة بالتفاعل والاتصال، بطريقة تحفظ التلاحم الداخلي، وتسمح بالاحترام والاعتراف.

يتشكل المجتمع حينما توافق جماعة من الأفراد على العمل تبعاً لمجموعة معينة من القيم. ولا يمكن لمجتمع أن يكون موجوداً من دون سيرورة الموافقة الجوهرية هذه التي تكون - برغم ذلك - لا مستقرة، ولا ثابتة، بل خاضعة للتوتر دائماً. ويتواصل تشكل المجتمع - أيضاً - بطريقة تناظر تشكل الهوية الذاتية، من خلال الطفل. ولا يتشكل المجتمع من خلال زخمه الخاص، بوصفه يستجيب - ببساطة - لدينامية متولدة في داخله، بل يرسخ نفسه - بالضبط - في علاقة ديالكتيكية مع ما يحيط به، بوجه واقع الآخرين الغرباء الذين يتم تصورهم في ضوء الرغبة، بتكوين هوية، وكذلك بوصفه - في الوقت نفسه - تهديداً لذلك التكوين.

إن الاعتراف بالثقافات الأجنبية لا يكون مرغوباً - دائماً - للمجتمع؛ ففي الكثير من المجتمعات يتم إقصاء الآخر، الإنسان، من فئة الكينونات البشرية. وإذا ضربنا مثالاً عشوائياً: الولاية الأمريكية المحلية التي تُعرف اليوم باسم "داكوتا" Dakota كانت - في السابق - تُعرف باسم "سيوكس" Sioux، ومع ذلك، لا يمثل أياً من هاتين الكلمتين اسماً، فـ "داكوتا" هي واحدة من العديد من الألفاظ الوصفية التي تستعملها قبائل معينة داخل الولاية؛ فإذا أشاروا إلى أنفسهم، بوصفهم كلاً، فإنها تكون Ikehe Wichash التي تعني - ببساطة - "كينونات بشرية طبيعية حقيقية"، أما Sioux؛ فهي التحريف الفرنسي لكلمة Ojibway التي تعني "الأفعى الصغيرة". ولأغراضهم الخاصة، لم يحتاجوا إلى اسم؛ لأنهم كوّنوا العنصر البشري. أما بقية القبائل؛ فقد مثلت تدرجات من اللابشر، وهذا مبدأ، نجده في معظم أجزاء العالم. ويلاحظ نيتشة ذلك مشيراً إلى أن الألمان اكتسبوا اسمهم من أعدائهم؛ فكلمة Deutschen تعني أصلاً "الهمجي".

Twitter: @ketab_n

وهذا يشير إلى الطريقة التي لا يكون فيها الاندماج مع الآخرين سيرورة اتصال مباشرة. نحن نختار "آخرين" بألفاظ، تعطي معنى لإحساسنا بالهوية. وبهذا الصدد، غالباً ما يتم تشخيص المجتمعات الأخرى بأنها خارجية، ليس بالنسبة لمجتمعها الخاص، بل لعنصرها البشري ككل، ويكون بقية الناس - في أفضل الحالات - أعداء، لابد من قتالهم، أو التكيف معهم. والمجتمع - في شكله الأساس - يرغب في أن يكون مؤسساً لذاته، ومكتفياً بها، لكن هذا مستحيل: فالبقاء يستدعي التفاعل مع المجتمعات الأخرى. ومع ذلك، فإن مثل هذا التفاعل - في شكله البدائي - تم الإبقاء عليه ضمن الحد الأدنى.

إن السعي إلى إقامة جسر مع القيم الغريبة للمجتمعات الأخرى هو شيء من ظاهرة حديثة، لم تنجم إلا من الحاجة في العالم الحديث، إلى زيادة التفاعل (من أجل التجارة، بصورة خاصة)، ويتطلب الفهم بين الثقافات جهداً واعياً: لكنه ليس مُعطىً، وقد يبدو غير طبيعي أحياناً؛ لأن كل أشكال التنشئة الاجتماعية تتضمن منظوراً عالمياً هو في جوهره متمركز عرقياً، وإن تشكل حسب ما يكون عليه الآخر. وبالطريقة ذاتها، مثلما أن الذات ذاتها منبنية ثقافياً، وليست متأصلة، لهذا؛ يسعى المجتمع نفسه إلى ترسيخ هويته بإنكار الآخر. المجتمع - بالضبط مثل الفرد - تحركه الرغبة بأن يتصور نفسه ضمن تكامله. وسيتعطل هذا الإنكار للآخر تدريجياً حالما تضطر الذات إلى الاعتراف بواقع الآخر عبر سيرورات التفاعل خاصتها. ولهذا السبب، ينظر هيغل إلى الاعتراف، بوصفه ناتجاً عن الصراع، من أجل السيادة: القدرة على رؤية الذات، من منظور الآخر، هي قدرة لا معطاة، بل تنتج حينما تتصل مختلف الجماعات اتصالاً حسياً، ببعضها، وتضطر إلى إقامة علاقات إما عداوة، أو صداقة.

عند القول إن المجتمعات هي - في جوهرها - متمركزة عرقياً، هل يعني ذلك أن بعض المجتمعات لا تملك تصوراً عن الآخرية؟ لا، إطلاقاً، ثمة سبب لتخيل أن مفهوم الآخرية ضروري لتأسيس المجتمع. ومع ذلك، فإن

Twitter: @ketab_n

الطريقة التي تتركب بها هذه العلاقة تتخذ أشكالاً مختلفة في المجتمعات المتنوعة. فإذا كانت تقصي الاعتراف بآخرية المجتمعات المجاورة، فإنها تُكوِّنها، في مكان آخر. وفي المجتمعات التي تقصي المجتمعات الأخرى من مجال البشر، فإن الآخر هو ما يكون موجوداً - بالضبط - وراء نطاق البشر، فالآخر الذي إزاءه تقيس معظم المجتمعات البشرية نفسها، يكون معطى في العلاقة المتأسسة مع الأسلاف والمعبودات الماورائية. وقد بيّن مارك أوغة Marc Auge كيفية ذلك: "تنبني كل هوية عبر التفاوض مع آخرية متنوعة، وبالتالي تكون هناك - دائماً - أزمة آخرية أكثر عمقاً، أي في قمة الظواهر الممثلة، بوصفها تدل على أزمة هوية. يقول الأفراد، أو الجماعات، إنهم في أزمة حينما لن يعود بمقدورهم امتلاك طريقة لتصور الآخر، أو "التفكير" به، ونحن - في الحقيقة - في موقف طارئ اليوم" (أوغة، ١٩٩٩ /ص٩١) وهذا يمثل - بحدة - مشكلة، تؤثر في الثقافات ككل، في عالم اليوم، وبطرق عدة.

لدينا حنين إلى المجتمع الأصغر community، فالوجود الفردي لا يكفي لحاجات نوعنا، وإن ما يعادل أهمية إحساسنا بأنفسنا هو أننا مسحوبون - أيضاً - إلى لحظات حينما يذوب فيها هذا الإحساس - هذا الوعي - في الكل الأعظم، ومع أنه وعي بفردانيتنا، لكنه اضطهاد أيضاً، لكنه يُعدّ انتماء إلى الجماعات أيضاً. فالاحتفالات تعزّز فكرة الجماعة. وهذه هي الأوقات حينما يعبّر فيها الناس ككل عن اعتمادهم المتبادل [على بعض]، وعن تصورهم لغرض مشترك، يحقّق تلاحمهم، ويبجل الآخر الذي يحترمونه.

إذن، ما المجتمع؟ ما الثقافة، حقاً؟ يقدم لنا ماركس مسرداً مصاغاً، بعناية شديدة للديناميك الذي هو في صميم أيِّ بناء للمجتمع، بحسب أجزائه المكوِّنة له:

إن وعيي الكلي هو محض شكل نظري لذلك الوعي الذي يتمثل شكله الحي بالمجتمع [الأصغر] الحقيقي - المجتمع - في حين يكون وعيي الكلي الحالي منفصلاً عن الحياة الحقيقية، وبذا؛ يكون في تضاد عدائي

Twitter: @ketab_n

معها. ولهذا؛ فإن فاعلية وعيي الكلي هي وجودي النظري، بوصفي كائناً من نوع البشر.

من الضروري جداً أن نتجنب - مرة أخرى - تأسيس "المجتمع"، بوصفه تجريداً تجاه الفرد، أو بالمقابلة معه؛ فالفرد هو الكينونة الاجتماعية، ولهذا السبب يكون تعبيره الفاعل - وإن لم يظهر في شكل مباشر من التعبير المجتمعي الذي يتم تصوّره مقترناً ببقية الناس - تعبيراً عن الحياة الاجتماعية نفسها، وتأكيداً لها. فالفرد الإنسان وحياة نوعه ليسا شيئين متميزين؛ لأن نمط وجود حياة الفرد هو نمط أكثر تعييناً، أو أكثر عمومية من حياة النوع، أو أن حياة النوع هي حياة الفرد بتعيين أكبر، أو بعمومية أكبر. والإنسان بوصفه واعياً، بنوعه، فإنه يؤكد حياته الاجتماعية الحقيقية، ولا يعمل سوى على تكرار وجوده الحقيقي، في فكره، وعلى العكس من ذلك، كينونة النوع تؤكد نفسها في وعي النوع، وتوجد من أجل نفسها، في كليتها، بوصفها كينونة مفكرة" (ماركس، ١٩٧٤: ص ٣٥٠. ٣٥١).

يزوّدنا هذا القول، ببصيرة قيّمة، بصدد الطريقة التي يتخذ بها المجتمع شكله العضوي، في التفاعل المستمر بين أجزائه المكوِّنة له. وهنا يمكن رؤية المجتمع، بوصفه جسداً، يثبت في مركزه قيماً ومفاهيم معينة أساسية لوظيفته وبقائه. إنه ليس تجريداً، بل تشكّلاً ثقافياً معيناً، يخضع للمقتضيات نفسها التي يواجهها الفرد عند تشكيله لهويته. كل تشكّل ثقافي محتاج إلى صراع لتأسيس فرديته وتكامله، لتعريف ذاته في ذاته وإزاء الآخرين.

ومع ذلك، لا تكون العوالم الثقافية موجودة، في شكل فردي، بل - غالباً - لا تكون موجودة، بصفة كيانات مميزة ومقيدة، يمكن فصل الواحد منها، عن الآخر؛ كل كيان يكون موجوداً، في عقدة علاقاته، بالآخرين، وإن هذا الاتصال مع الآخرين هو أساس تكامله الثقافي. وإن تمّ تصوّره، بوصفه عدواً، أو خارج فئة البشر التي تعترف بها ثقافة معينة، تبقى - مع

Twitter: @ketab_n

ذلك - حاجة للتوافق مع ما موجود خارج الموقف الذي نجد أنفسنا فيه. وبغض النظر عن مقدار ما نحاوله لتأكيد فردية خبرتنا الثقافية الخاصة، فستقتحمنا صورة "الآخر"، وإن كانت هذه الصور مشوّهة غالباً.

ولهذا السبب، لا نتمادى، إذا قلنا إن تصوّر الآخرية بأنها مشكّلة بين الثقافات، أي بوصفها قضية، تستدعي التأمل الفلسفي في العلاقة بين المجتمعات، هو رد فعل على التوسع الكولونيالي. فتأسيس مستعمرة ما يتطلب علاقة أكثر حميمية مع المجتمع المغاير الذي لا يسعى إلى التوسع، في منطقة الآخرين، وهذا يكشف عن صعوبة الاعتراف، بالاختلاف. وتقبل الآخرين، بشروطهم الخاصة. إن القوة الكولونيالية لا تستطيع طرد المجتمعات التي هزمتها فقط، بوصفها، تضمّ غرباء وأعداء، بل هي مجبرة على التوصل إلى اتفاق، من نوع ما معها. وإذا كان بالإمكان النظر إلى تاريخ الكولونيالية، بوصفه محاولة فرض واقع الذات على بقية الناس، فإن هذا - في الوقت نفسه - يفسح المجال أمام المقاومة، ويضطر كلا المجتمعين إلى إعادة صياغة إحساسهما، بالهوية، بطريقة، تكفل التعامل مع الموقف الجديد، وعلى نحو يؤسِّس لشكل من الحوار الذي سيؤثر في المجتمعين كليهما.

وإذا كان الاعتراف بآخرية المجتمعات يأتي مصاحباً للإمبريالية، وإذا كانت الكولونيالية الناجحة تتطلب شيئاً من الفهم للثقافات الأخرى، فإن الكولونيالية الغربية كانت ذات طبيعة، تدفعها إلى جعل مثل هذه القضايا في بؤرة اهتمامها، على نحو، لم تفعله المغامرات الإمبريالية السابقة. ويبدو أن الاختلاف الأساس هو أن الإمبراطوريات السابقة تمكّنت، من الاحتلال، من خلال ذوبانها ثقافياً، في ثقافة فطرية معينة، وتوقعها من الثقافة المحلية أن تتكيف مع المستعمرين.وربما كان أوضح مثال على ذلك هو احتلال المانشو Manchu للصين الذي أسّس لسلالة التشينغ Chi'ng التي مكّنت المانتشو من الهيمنة، لكنْ؛ من دون تغيير الملامح الأساسية للمجتمع الصيني. ويبدو أن الاهتمام الطاغي لأشكال الاحتلال

Twitter: @ketab_n

السابقة كلها هو الحصول على المكانة، وكانت تسير أمورها على أيدي قادة سياسيين بطوليين كتوسيع للقوة العسكرية. وهكذا لم يكن ثمة شك في تكامل الثقافة الأخرى (على الرغم من تغييرها نهائياً). ومن ناحية أخرى، لم يكن القادة السياسيون أو العسكريون مَن استهل الكولونيالية الغربية، ونفّذها، بل المغامرون في بحثهم عن الثروة والشهرة، أي أنها لم تجرِ، لأسباب سياسية، بالدرجة الأساس، بل اقتصادية تماماً.

لقد أسست المجتمعات المختلفة ثقافات بالغة التعقيد والتمييز، ومايزال هذا التنوع ملحوظاً حتى يومنا هذا. ومع ذلك، يسود - الآن - تصور عن الغرب، ويتطلب أن يكون تنوع الثقافات مشروطاً بالعلاقة التي تأسست مع الهيمنة الغربية. من المشروع اليوم التحدث عن "فكرة الغرب"، بوصفها نمطاً، يحتل بداخله الناس كلهم، وبالأحرى الثقافات كلها، مكاناً بصفة موقع، ينبغي أن ينتمي له الجميع، أو يمرون، من خلاله. لقد كان توسع الغرب عبر الكولونيالية ناجحاً، إلى الحد الذي صار الناس فيه - اليوم - موجودين كجزء منه، أو أنهم - على الأقل - يرتبطون به، بعلاقة، لا يمكن التغافل عنها.

وانسجاماً مع ما ذكرنا، بشأن بناء الهوية، بإمكاننا أن نحاول تأسيس مكونات ذلك البناء، أو هذه الأيديولوجية التي نطلق عليها اسم "الغرب". منذ النهضة، نستطيع رؤية الكيفية التي تشكلت بها "فكرة الغرب"، ليس بوصفها وصفاً جغرافياً، بل مفهوماً ثقافياً، حددته الظروف التاريخية. وهو ليس بالمفهوم الستاتيكي، أو المحدد المعالم، بل متقلب ومطواع، بلا حدود.

إن مفهوم "الغرب" متجذر جداً في الوعي والخطاب المعاصرين حدّ أن هناك ميلاً إلى افتراض هويته بأنها بيّنة، بذاتها، أو - من ناحية أخرى - التخلص منه، بوصفه مربكاً. وكما هو الحال مع أي بناء ثقافي، فإن تشكله وبنيته معقدين للغاية، كما أنه ليس مشروعاً متروياً من جانب القوى

Twitter: @ketab_n

الغربية. ومثلما ذكر جمي درهام Jimmie Durham: "أوروبا مشروع إنساني، أسهمنا نحن كلنا به، وليست مشروعاً أوروبياً". إنه كيان، يشترك فيه كل الذين يعيشون فيه اليوم، لا أحد يشعر بالانتماء له كلياً، كما أن علاقات العالم المعاصر تفتح لنا مختلف طرق التفاعل معه.

وعند السعي وراء الإفاضة في ما يعنيه هذا الكيان، من المهم - أولاً - إيضاح الفرق بين "الغرب"، بوصفه مفهوماً، و" أوروبا"، بوصفها مكاناً جغرافياً، ومما لاشك فيه أن ثمة إمكانية لفصل فكرة الغرب عن فكرة أوروبا، وإن كان أحدهما ينبئ - بالتبادل - عن الآخر. وقد واصلت أوروبا، كونها أيديولوجيا موازية، أي جزءاً من الغرب، لكنها مفصلة على نحو مختلف؛ فهي تختلف في كونها متمركزة في أوروبا نفسها، لا في حواشيها. "أوروبا" مصطلح ألماني، بالدرجة الأساس، يرجع تاريخه إلى زمن الإمبراطورية الرومانية المقدسة، وتتجسد - اليوم - في الاتحاد الأوروبي، أما فكرة الغرب؛ فهي مفهوم لا متبلور، ليس من السهل تعقب مساره، لكنه مرتبط جوهرياً بتطور الكولونيالية الغربية، وانتشار القيم والثقافة الغربية عن طريق التجارة.

وإذا رغبنا بتحديد موقع هذه الفكرة،علينا أن نتفحّص الكثير من الاحتمالات، وبمقدورنا تعقّب تشكّله خلال حقبة تاريخية مطولة، اكتسب فيها مختلف الجوانب التي تركت بصماتها الواضحة عليه. وعلى مدار القرون، كان مركز جاذبيته يتغيّر، باستمرار. فإن كانت جذوره تكمن - من دون شك - في روما وأثينا القديمتين، أو بدقة أكثر، في الطريقة التي تمكّن بها عصر النهضة من تشكيله، بوصفه أسطورته الأساسية، فإن ديناميته ترسخت في شمال إيطاليا خلال القرن الخامس عشر، وربما يقال إن جوهره انتقل إلى إسبانيا، في القرن السادس عشر، والتي - بدورها - تخلت عن هيمنتها لصالح إنكلترا، ومن ثم؛ فرنسا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وانتقل - في قرننا الراهن [العشرين] - انتقالاً كلياً، من أوروبا، وهو متجسد - اليوم - في الثقافة العالمية للولايات المتحدة. من المهم أن نعي هذه التحولات، وحدودها؛ فعندما ننظر إلى الطريقة

Twitter: @ketab_n

التي تعمل بها الثقافة، نحتاج إلى الالتفاف - باستمرار - إلى حقيقة أن ما نفحصه هو في حالة جريان مستمرة، ولا يمكن - مطلقاً - إحكام قبضتنا عليه بأية صورة كانت. ولأن الثقافة مشروطة بأنشطة مختلف المجتمعات الفردية التي تؤلفها، تبقى - عندئذ - بناءً ثقافياً، لا يمكن تحديده، بفعل ذلك النشاط. بل هي كيان فردي، يطيع متطلباته. ولهذا؛ لا تتمتع الثقافة الإغريقية اليوم سوى بأهمية هامشية، لما يمكن أن نطلق عليه تسمية "فكرة الغرب"، مع أن الثقافة الإغريقية القديمة قد غرست بذورها فيها. وبالمثل نقول إنه - ربما - كانت غالبية الثقافات الأوروبية (على الرغم من تراثها الثقافي الغني) لا تملك سوى تأثير هامشي على اكتشافها، وتُعدّ- في الكثير من الطرق - هامشية، بالنسبة لصيرورتها التاريخية، كالثقافة اليابانية على سبيل المثال.إن هذه الثقافات مستبعدة كلياً من المجرى الرئيس الذي يشكل - عموماً - تراث إنكلترا وفرنسا والولايات المتحدة مع عناصر أخرى - بدرجات متفاوتة من الأهمية - مأخوذة، من أزمان مختلفة، وبطرق مختلفة، من إسبانيا والبرتغال وألمانيا وإيطاليا وروسيا، وغيرها الكثير من الثقافات، ولهذا السبب ينبغي أن ننظر إلى "فكرة الغرب"، بوصفها شكلاً من أشكال الهيمنة، بالطريقة التي فسّرها غرامشي: فهي تتبنّى تلك الجوانب التي تسهم في هيمنتها، وتُقصي - في الوقت نفسه - أي شيء، لا يحقِّق هذه الغاية. وبوصفه رومانياً، يتحدث أميل سيوران E M Cioran،وبفصاحة، عن الكيفية التي تعمل بها هذه الهيمنة في ممارستها عملية الإقصاء:" عليّ أن أعترف أني - مرة - وجدت الأمر مشيناً أن أنتمي إلى دولة عادية، إلى تجمع من الضحايا، لا يسمح للأوهام أن تحوم حول أصلها. وقد اعتقدت - ولم أكن مخطئاً - بأننا خرجنا من جحور البرابرة، من حثالة الغزوات الكبرى، من تلك القبائل التي - بسبب عجزها عن مواصلة سيرها غرباً - انهارت على طول نهر الدانوب، جاثمين هناك، بتكاسل؛ حشد من الصحراويين عند حدود الإمبراطورية، ملطخين بمسحة من اللاتينية... مع ذلك الماضي، وهذا الحاضر، وذلك المستقبل، يا لها من عقوبة، أُنزلت بكبرياء شبابي! "كيف للمرء أن يكون رومانياً؟"، كان هذا

Twitter: @ketab_n

سؤالاً، لا أملك الإجابة عنه إلا بشعور دائم، بالخزي" (سيوران: ١٩٧٨). إن هذا الشعور بالخزي هو ما يشعر به جميع ضحايا هيمنة الغرب.

أما النهضة - بوصفها "ولادة جديدة"؛ "بعثاً" - فقد أعطت الثقافة الغربية سماتها المميزة التي أدامت تطورها التاريخي، وكانت نفسها مترسخة ضد الثقافة الأوروبية السائدة التي شجبتها، وجعلت منها "آخر"، من خلال الحقبة القروسطية التي سبقتها، بصفة "العصور المظلمة". وربما يمكن الشك في ما إذا كانت هذه الحقبة عصراً مظلماً حقاً! لكنْ؛ تبقى الحقيقة هي أن حقبة النهضة أحدثت تحولاً قاطعاً، في الوعي الذي اشترط - إن لم نقل حدد - حساسية العالم الحديث جوهرياً. ويعنى أكثر جوانب هذا التحول تجسداً، بما يمكن أن نطلق عليه تسمية "العلاقات المكانية" بين الناس، إلا أننا معنيون - الآن - بعلاقة ذلك، بالإدراك الثقافي.

لقد كان المجتمع الأوروبي القروسطي تراتبياً، ويدعم الركود. كان منبنياً، بوصفه كلاً مغلقاً، على ذاته، لكل عنصر فيه مكان محدد. ولما كان تراتبياً في كل شي، كانت حركته تصاعدية مع ترك القمة للمعبود الأسمى في العقيدة المسيحية القروسطية. وقد أدامت النسيج الاجتماعي التزامات متبادلة، كانت تعكس نظاماً كلياً: الفلاحون يوفرون الثروة لرجال الدين والأرستقراطية العسكرية التي تمدهم - بالمقابل - بالحماية الروحية والعسكرية، واعتمد هذا التوازن على افتراض أن تراكم رأس المال يُعدّ شراً، شيئاً مغلّفاً بفكرة الربا - أي بعبارة أخرى دافع الربح - بوصفه من الخطايا في القانون الكنسي. وان الحركة ضد هذا التوازن كانت سمة تأسيسية بارزة في ما نطلق عليه الفكرة الغربية. وبدأ توازن المجتمع القروسطي ينهار بعد أن حام الشك حوله عند بروز مدينة البندقية، بصفة مركز تجاري، وما أعقبه من ظهور طبقة التجار التي تعتمد على تراكم رأس المال. وبالتدريج، أخذ دافع الربح يتمأسس، ويصل - في النهاية - ليكون السمة الاقتصادية المعرِّفة للنسيج الاجتماعي. ومثلما أشار فيبر، فإن الانقسامات التي حصلت في الكنيسة ونهضة البروتستانتية قد مكّنت من التقاطع مع أيديولوجيا

Twitter: @ketab_n

الكنيسة القروسطية وفكرة التراتبية التي جاءت بها، والتي شجبت تراكم رأس المال والمشاريع الفردية.

لكنها النهضة هي التي أوجدت الشروط التي مكّنت من حصول هذه التغيّرات، والأهم من ذلك أنها هي مَن هيّأت الشروط لتحوُّل جذري في العلاقات بين الفرد والمجتمع؛ فقد ازداد نطاق المبادرة الفردية، إلى حد كبير، وما عاد الفرد بحاجة إلى الشعور بالتوحد التام مع نمط الثقافة، وأنه جزء من كل جمعي، تعمل أجزاؤه مرتبطة ببعضها البعض، بل افترض الفرد امتيازاً لنفسه. وبدأت مسؤولية الفرد إزاء المجتمع مبتعدة عن أنماط الالتزام المتبادل والأمن الذي يميز الإقطاعية. وبدلاً من ذلك، تم تشجيع الفرد على اتخاذ مبادرته، وأن يعمل، إلى حد ما، على ربحه الخاص. واقتضت دينامية الرأسمالية مبادرة الفرد وسعيه، ولهذا فقد منحته القدرة على تحديد مصيره، بطريقة لم تسمع عنها الحقب الماضية.

لقد أدى هذا الاحتفاء بالفرد إلى النزعة الإنسانية، وإلى تصور جديد للبشرية. وقد يقال إن اكتشافات الغرب العلمية كانت متكهّنة، بسبب هذا التغيّر في الوعي. فبينما كان الفرد - في السابق - يحتل مكاناً ما في طبيعة الأشياء، ويقبل العيش ضمن علاقة رمزية مع الطبيعة، كان على أيديولوجيا النهضة أن تدشّن (أو توجد الشروط التي تحقّق) منظوراً للإنسان، بوصفه أسمى من الطبيعة، ولديه القدرة على السيطرة عليها.

وقد تجلى تصعيد قدرات البشرية في مجالات الحياة كافة، مما أدى إلى إنجازات علمية، ميزت المجتمع الغربي خلال السنوات الخمسمائة الماضية، كما قدمت الأسس اللازمة لاستكشاف أراض جديدة، واحتلالها. وبهذا الصدد، نقول إنها مبنية على روح قروسطية، أحيت الصليبيين. وقد استندت قناعة كولومبوس على هذه الحقيقة؛ إذ يشير تزفيتان تودوروف قائلاً: "إن الأرباح التي "لابد من" أن تكون هناك لم تثر كولومبوس إلا بالدرجة الثانية؛ فما يهمه هو "الأراضي"، واكتشافها. ويبدو هذا الاستكشاف - في حقيقته - خاضعاً لهدف، هو سرد الرحلة البحرية: قد يقول افرد إن

Twitter: @ketab_n

كولومبوس تولى هذه المهمة؛ ليتمكن من سرد قصص، لم يسمع بها أحد، من قبل، مثل عوليس [يوليسيس] لكنْ؛ ألم يكن سرد الرحلة هو نقطة مغادرة، لا نقطة وصول، الرحلة البحرية الجديدة؟" (تودورف، ١٩٨٤:١٢).

لقد كان كولومبوس حداثياً، بمعنى أنه كان يتوق إلى استكشاف الأراضي الجديدة وفتح الآفاق. ومع أن أرباح تلك المغامرات - ربما - تكون قد أغوت كولومبوس، بالدرجة الثانية، فإنه من دون هذا الاهتمام الثانوي، الذي سرعان ما غلب وصار الاهتمام الرئيس، لعل مثل هذا الاستكشاف كان سيكون مستحيلاً.

ولابد - أيضاً - من أن ننظر إلى توسيع الآفاق في الفنون، وبالدرجة الأساس، في اختلاف منظور ما يعمق الصورة التي يمكن خلقها داخل إطار محدد، بوصفه "احتلالاً للواقع" الذي قدم نافذة على العالم، تعكس الدافع الخارجي للمجتمع الغربي. وما عاد الدافع تصاعدياً، بل خارجياً، بل أشد، نحو الأفق الذي يتعرض لمزيد من الضغط. فإن كانت هذه هي سماته الأساسية، فإنها لم تتطور تلقائياً، من فراغ؛ لتشكل - مرة، وإلى الأبد - ما يمكن أن نطلق عليه تسمية "فكرة الغرب". كما لا يمكن القول إن أساس مثل هذه الأفكار لم يكن حاضراً - أصلاً - داخل المجتمع قبل النهضة. وقد تعقب أدورنو وهوركهايمر الأفكار الأساسية لأثينا القديمة ووجداها حاضرة في الأوديسة تحديداً، ولهذا السبب، فإننا عندما نتحدث عن "الثقافة الغربية"، نحتاج إلى أن نعي كونها تطورت ببطء على مر السنوات، وبوصفها إمكانية لتطور مجتمع بين كثير من المجتمعات، ولا يمكن تصورها إلا بوصفها كياناً حينما نتمعن فيها من زاويتنا نحن. إنها لا تتمتع بواقع عيني عدا ما نجده في العلاقات التي أسّستها، كما لا يمكن إدراكها، عدا كونها خطّ تطوّر لا متبلور، ينطوي - في داخله - على تناقضات، لا تُعدّ، ولا تُحصى. وربما تكون هناك توجّهات معينة مرغوبة لها في أوقات معينة، لكنها تنال الرفض، في أوقات أخرى. ومع ذلك، فهي حقيقية للأسباب كلها - إنها تتخذ شكل "المسخ" - مثلما وصفها

Twitter: @ketab_n

بيير مابيل Pierre Mabile - لأنها كتلة ذات وحدة ديالكتيكية، تمسكها معاً أجزاءها المكونة لها، لكنها تشكّل شيئاً هو ليس حاصل تلك الأجزاء. وإن تمتّعت بالأهمية، فهذا سببه إحساس الموقف الحديث الذي يواصل تحديد وتوفير إرث مشترك، يربط الثقافات كلها اليوم.

إن كياناً ثقافياً مثل "الغرب" يتطلب شيئاً، يمكن إزاءه إبراز نفسه بالطريقة ذاتها التي يفعلها الفرد مع نفسه: إنه لا يكون موجوداً في ذاته، ومن ذاته. وبالضبط مثلما أن النهضة - التي وفرت الأسس للأفكار التي يمكن تعريفها - اليوم - بأنها ثقافة الغرب، ومثلت بعثاً للوعي الكلاسيكي - لابد من تتبّعها، بطريقة، تقارنها "بالظلام" المفترض للقرون الوسطى، لهذا فإن "فكرة الغرب" تتضمن افتراضاً عن "اللاغرب" Non-West: يتضح في الاصطلاحات الجغرافية أنها محدودة إزاء الشرق، وإن كان يقصي ما يقابله من نقطتي "الشمال" و"الجنوب" الجغرافيين. "الشرق" هو الأهم؛ لأنه مع آسيا، وقد أسست أوروبا لنفسها علاقة هي الأقوى تاريخياً. وبوصفه كياناً طارئاً، يتم تعريف واقع "الغرب" - على وجه الخصوص - عبر مقابلته بكرة "الشرق". وقد توطدت هذه العلاقة تاريخياً بالطريقة نفسها التي يصف فيها لاكان بناء الفرد: فالغرب لم يتولد ذاتياً، بل شكَّلَ نفسه، من خلال خلق رغبة، أسقطها عليه "الآخر"، بصفة إرادة، إلى بناء الذات، وفي الوقت نفسه، رغبته بأن يعترف به ذلك "الآخر". وبالمقابل، لم يتشكل الشرق إلا من خلال الإسقاط المرن من الغربي نفسه، ولهذا السبب، فإنه بينما كان هناك القليل؛ ليتم إزاءه تعريف الثقافة الصينية، مثلاً، بالثقافة العربية، بطريقة، لها معنى (والعكس صحيح)، فإنهما اكتسبا هوية، بوصفهما ثقافيتين "شرقيتين"، بحكم علاقتهما، بالغرب. وبالمقابل أيضاً، تشكّل مفهوم "الغرب"، بوصفه كياناً، يتجاوز مكوناته، ولهذا فإن الثقافتين البريطانية والإسبانية - على سبيل المثال - صارتا مقترنتين معاً، بسبب هذه التسمية. وبهذه الطريقة، اكتسب "فكرة الغرب" شكلاً، بوصفها كياناً ثقافياً قوياً، له جذوره التاريخية.

Twitter: @ketab_n

وإن تعذر وجود "فكرة الشرق" مشابهة [لفكرة الغرب]، فهذا سببه أن شعوب آسيا لم تخض مغامرة إمبريالية، كتلك التي بدأت حينما شرع كولومبوس من إسبانيا، باستكشاف طريق التجارة الغربية إلى الانديز. وقد كان "الشرق" متشكلاً - بسلبية - بوصفه ما هو غير غربي، وليس بما هو سمة واقع ثقافات آسيا. إنه تعبير لا يعبّر عن الذات، بل تعبيره انكسر [مثل الضوء] بفعل تعبير الآخر عن ذاته: إن الشرق (الذي يأتي بصفة انعكاس للغرب) لا يوجد إلا كجزء من بناء الأول، ولا توجد خصائص تعريفية له، تكون مسؤولة عن تحديد هويته. فإذا كانت فكرة الغرب لا متبلورة، فإن الأفكار التي تشكّل "الشرق" هي كذلك، إن لم نقل إنها - ربما - أكثر من ذلك.

ومثلما بيّن إدوارد سعيد، فإن الغرب بنى "الشرق" في ضوء تمثّله السلبي، بوصفه وسيلة للسيطرة الثقافية والإمبريالية. وأصبح الشرق - بمجمله - مكاناً، يرغبه الغرب، مكاناً للرومانس، للأحداث المتميزة، للأديان الملغزة والأفكار الساحرة، وكذلك بوصفه ملاذاً، من كل الضغوط المتشكّلة مما هو غربي، ومما يبعث على المفارقة أنه صار - أيضاً - موقعاً لكل ما يرفضه الغرب: فهو رجعي وبدائي ومتفسّخ. كان لابد من أن يحمل الصفات كلها التي لا يريدها الغرب. وهذا حال التشكلات الثقافية كلها: فكل واحد منها يؤسس ما هو عليه، من خلال سيرورة التضمين والإقصاء. إنه يتبع مساراً كلاسيكياً لعلاقات الذات والموضوع التي ترسخ أيديولوجيا الهيمنة المتجذرة في العلاقة الكولونيالية. ويشرح سعيد ذلك بوصفه خطاباً منحرفاً تماماً ضرورياً لممارسة السلطة على الشرق. وهو يرى أنه "توزيع للوعي الجغرافي، إلى نصوص جمالية وبحثية واقتصادية وسوسيولوجية وتاريخية وفلسفية، إنه توسيع للفرق الجغرافي الأساس (بين نصفين لا متساويين هما الشرق والغرب، ولا ريب)، بل لسلسلة كاملة من المصالح. أي أنها رغبة معينة، أو قصد لفهم، وأحياناً للسيطرة، وفبركة، وحتى دمج عالم مختلف تماماً. لقد تشكّل بوصفه خطاباً، بلا واقع مادي، بل كان "طرازاً غربياً للهيمنة على الشرق، وإعادة بنائه، وفرض السيطرة عليه".

Twitter: @ketab_n

الجدل الذي يقدمه سعيد سيئ، ومنهجيته مشتبه بها، كما أن معالجته للحقائق متعجرفة. وفي الوقت نفسه، نجده يضرب على عصب مكشوف. وأن الكثير من النقد الذي تلقّاه كان دافعه العواطف، بقدر الجدل الفكري، كما أفاد - سلبيا أم إيجابياً - في تعريف طبيعة واتجاه الجدل الذي أعقبه، وأفاد - أيضاً - في تزويدنا بمتاهة الدراسات ما بعد الكولونيالية التي مالت إلى إرساء مسار الجدالات الراهنة التي تخص العلاقة بين الثقافات. ومع احتمال أن تكون قضايا ما بعد الكولونيالية قد تطورت - بطريقة ما - حتى وإن لم يكن سعيد قد نشر "الاستشراق"، لما كان له أن يتخذ الشكل الذي اتخذه من دون ذلك. لقد أفاد الكتاب بتشكيل خطاب مغلق، يمكن تحليله باصطلاحي السلطة والمعرفة الفوكويين.

إن الضعف الحقيقي للكتاب، ليس منهجياً، بل فلسفياً؛ فقد تجاهل سعيد - وإلى حد بعيد - المحددات الفلسفية لعلاقات الأنا / الآخر، في تركيزه على "الاستشراق، بوصفه مثالاً خاصاً عن الهيمنة الغربية، من دون فصل خصوصياته، بمعنى آخر، إنه لم يميّز العناصر الأساسية المتشكّلة حتماً في سيرورة أيّ اتصال بين الثقافات، من عناصر معينة، حدّدت الأفهام الغربية للشرق. وقد أثار سعيد إشكالية علاقات الذات والموضوع، من دون دراسة آلية العلاقة نفسها، فأخفق في الاعتراف بأنها علاقة مادية، وانهار تحليله لهذا السبب؛ ليتحول إلى مثالية.

إن التصور الذي طرحه سعيد، بوصفه "استشراقاً"، كان - ولا شك - وسيلة هيمنة، إلا أن هذه سمة ثانوية، لا أولية.لم تكن بارزة، بوعي - مثلما ظن سعيد - بل ظهرت كجزء من سياق طبيعي لعلاقة ظاهراتية، يتفاعل فيها السيد والعبد، بطريقة تتناغم مع تحليل هيغل لتطور الروح. ومع ذلك، يغفل سعيد مثل هذا التحليل، ويفضل النظر إلى الاستشراق بوصفه شيئاً مُقتلعاً، من مناخه؛ ليخدم السلطة الاستعمارية.

ويحط - في كتابه - من قدر العلاقة، على نحو، يقوده فيه تحليله إلى

Twitter: @ketab_n

طريق مسدودة، يصبح فيها الإدراك الحسي متحدداً، بالاستشراق، بدلاً من العكس. وهكذا نجده مضطراً إلى إنكار عنصري التبادل والتكافل اللذين لا لبس فيهما، واللذين ينبغي أن يكونا ضمن هكذا علاقة، كالتي بين الثقافتين الغربية والشرقية، ما جعله يحول خطابه الناتج إلى مستوى الإلغاء المنحط للاتصال: تصبح العبارات الصادقة مستحيلة، ويكون التمثل سوء تمثل دائماً، ولا شيء موجود خارج نطاق علاقات القوة. وهكذا لابد من الاعتراف أن هذا ضد مقاصده الشخصية؛ لأنه يفيد في غفران الحاضر، وتوجيه اللوم لماض تجريدي. لقد أفادت السيرورات العالمية - التي كانت في حالة حركة منذ صدور الكتاب - في التركز على أهمية هذه القضايا، وسلطت الضوء على الإشكالية الخطيرة جداً، في صميم الكتاب.

لقد أدى نقد سعيد في كتابه "الاستشراق" إلى المفهوم القائل إننا نعيش في مجتمع "ما بعد كولونيالي". إن هذه الكلمة الطنانة - ما بعد الكولونيالية - اكتسبت تداولاً مع مفهوم العولمة، وأثارت إشكالية في إيحائها بأننا في موقف هو وراء الكولونيالية. هل يمكن تأكيد ذلك حقاً، في الوقت الذي يتضح فيه أن علاقات القوة التي دامت أثناء العصر الكولونيالي، وماتزال راسخة في مكانها، بل هي أقوى - تماماً - مما كانت عليه أثناء العصر الكولونيالي، تستطيع تحديد الأشكال الثقافية، في العالم اليوم؟ فإذا ما وصلت الكولونيالية المباشرة إلى نهايتها؛ لأنها ما عادت قابلة للبقاء، في مجتمع ما بعد الحرب، فإن هذا يخفق في تحقيق تغيير أساسي في العلاقات بين المجتمعات في العالم المعاصر. فضلاً عن ذلك، مع انهيار إطار الإمبراطوريات الكولونيالية الذي تم تشييده - أساساً - في القرن التاسع عشر انهياراً تاماً.

إن مركز الثقافة الغربية - في الأقل منذ الحرب العالمية الثانية - لم يكن القوة الأوربية، بل الولايات المتحدة التي لم يكن لديها إمبراطورية كولونيالية، بالمعنى الرسمي. ولهذا السبب، يبدو أن ثمة شيء غير سوي تماماً، عند الحديث عن ما بعد الكولونيالية، ما لم ينظر المرء من منظور

Twitter: @ketab_n

كون الولايات المتحدة نفسها مجتمعاً ما بعد كولونيالي. وهو كذلك بالمعنى الدقيق، أما في الواقع؛ فهو أمر مضحك؛ لأن الولايات المتحدة قد سبقت - ومنذ زمن بعيد - أي إحساس كولونيالي، بالتحول إلى مستودع، لما يمكن أن نُطلق عليه تسمية "فكرة الغرب".

فهل بمقدور هذا المفهوم أن يتضمن واقع العالم الموجودون نحن فيه اليوم؟ إنه يثير سؤال عن ما تعنيه الهوية الثقافية، في الزمن الذي نعيش فيه الآن. هل يهم أننا إنكليز، أو صينيون، أو أرجنتينيون؟ إلى أي مدى ما نزال نشعر، بالانتماء، إلى جماعات ثقافية محددة، أو أننا جميعنا صرنا جزءاً من النسق الثقافي نفسه، ونشترك بالقيم الثقافية نفسها؟ وإذا صرنا جزءاً من ثقافة واحدة، هل سيرضينا ذلك؟ كان هدف الإنسان الأساس في الماضي هو تضييق الاختلاف. لقد عشنا في مجتمعات مغلقة، ولا يسمح لنا بالاتصال خارج نطاق حدودها إلا وفق شروط معينة. ربما تكون دينامية المجتمع قد انبنت على الاختلاف الجوهري في مستويات كثيرة، مما تعطي المجتمعات الأقدم نسبة كبيرة من المغايرة على الصعيد المحلي، لكن ذلك على حساب تضييق التطور الخارجي، والعكس يحصل - تماماً - في موقفنا الراهن؛ اذ يعمل تعزيز التنوع والاختلاف على المسرح العالمي على شحذ التماثل في الإطار العام، وقد أدى ذلك إلى تكاثر سياسات الهوية التي لا تؤكد كثيراً على الحق بأن تكون مختلفاً، بل تؤكد - تقريباً - واجب الاحتفاء بالاختلاف، وعلى حساب التراث الثقافي وثبات القيم التي تسمح بالتغاير الحقيقي. إن الهدف المحدد جليّ تماماً: خدمة مصالح المجتمع المكرّس، إلى نشر الاستهلاك، وفتح الأسواق بطريقة كانت دائماً ما تسم الرأسمالية، والتي وصلت - اليوم - إلى ذروتها، في الكوزموبوليتانية التي تهيمن على الخطاب الراهن.

وقد ذكر الأنثربولوجي جيمس فارس Jamis Faris أن من الضروري أن تتمثل مهمتنا "طمس الآخرية مع الإبقاء على الاختلاف". ربما هذا هو الذي يعرف - بأفضل صورة - خلاصة العقيدة ما بعد الكولونيالية، لكنه

Twitter: @ketab_n

لا يمثل المهمة الحقيقية لأي شخص مَعني بالتكامل الثقافي، بالطريقة المعكوسة: علينا أن نطمس الاختلاف مع الإبقاء على الآخرية. وهذا ببساطة؛ لأن الاختلاف الثقافي غير موجود. كل الثقافات متماثلة جوهرياً، وإن كونك إنساناً، ينطوي على مشاركة ثقافية ثابتة نسبياً: جميعنا نحتاج الحب والجمال والمعرفة. ومع ذلك، تعدّ أبنية الآخرية جوهرية لإحساسنا، بالفردانية الثقافية. نحن نحتاج إلى المحافظة على المغايرة في الأشكال الثقافية، التي تكمن في جذور الإبداع الإنساني. وللقيام بذلك نحتاج إلى البقاء متيقظين، إلى حقيقة أن الآخرية بناء، يبرز من حاجاتنا المعيشة، ولذلك تحتاج أن تتخذ لنفسها أشكالاً متعددة الأوجه. إنها ليست ماهية. فكل بناء للآخر - حينما لا يكون مكرساً للتماهي المتحجر والنرجسي - يكون متقلباً، وخاضعاً، لتحولات مستمرة، ويتبنّى نطاقاً واسعاً، من مختلف الأقنعة التي لا تنفد مطلقاً. ولابد من أن ننظر إلى هذه السيرورة، بوصفها وسيلة إثراء، مكرّسة لتوسيع الاتصال، ولا تخدم مصالح السيطرة، إلا أنها لا تعني قبول الآخرية، بوصفها مجرد ما هو مختلف مقبول، بذاته. إن قبول الاختلاف، بوصفه اختلافاً، لا محض جانب لما هو متماثل، يعني إنكار الاتصال والتباين الحقيقي.

يتضمن المجتمع المتغاير تحديداً لطبيعة الآخرية نفسها، ويعترف أن بمقدور المجتمع أن يكون موجوداً، بوصفه كياناً، ولا يحقّق إحساساً، بهويته الذاتية إلا بوساطة العلاقة بالآخر، أو ليس بالعلاقة، بما هو مختلف (هذا الفرق بالغ الأهمية؛ لأن ما هو مختلف يكون غير محدد، ويتحدى الاتصال الحقيقي). لا نستطيع أن نعيش خبرة الآخر إلا من خلال التمتع - أولاً - بالهوية الذاتية؛ فالآخر - بعلاقته الدينامية مع الذات - يشكل تهديداً للهوية الثقافية، لابد من مواجهته. الآخر ليس ماهية بذاتها، بل هو ماهية الذات السلبية. العلاقة متطابقة هنا؛ تأتي إلى الوجود، ولا تتحقق إلا ما دامت العلاقة مستمرة. يعتمد الذات والآخر، أحدهما على الآخر، ويرتبطان معاً: إنهما منفصلان، وسيكونان منفصلين دائماً إلا أن علاقتهما تخلق شرطاً

Twitter: @ketab_n

ثالثاً، لابد من مواجهته لغرض البقاء، لكنه يحتفظ - مع ذلك - بثغرات وفجوات، لا يمكن ردمها كلياً. إن اقصى ما يمكن فعله هو الاعتراف بالكيفية التي تتحرك بها الضرورات المنفصلة باستمرار ضمن سلسلة من التيارات المتغيرة. وهكذا يكون الآخر غير معروف جوهرياً، وغير قابل للمعرفة، لكنْ؛ حينذاك، تكون الذات كذلك.

إن دينامية علاقات الذات والآخر مركزية، لا لأنها تمكّننا من معرفة أحدنا الآن، ولا لوجود شيء، لابد من شجبه، في هكذا معرفة، بل لأن هويتنا - بوصفنا بشراً - تعتمد على مثل هذه العلاقة؛ كي تمنح حياتنا معنى وغرضاً، عندما نعرف أننا كينونات غير كاملة محاصرة، بحدود، تفرضها علينا الحياة، بأن لا نعرف في النهاية. الآخر قادر على رؤية تلك الأجزاء فينا التي لا نستطيع نحن رؤيتها، طالما أننا قادرون - أيضاً - على رؤية جزء، هو مغلق، بالنسبة للآخر. ومن خلال تقصّي هذه الفجوة التي لا تنفد، ندرك أن ثمة غرضاً، لما أعطته الحياة لنا، بل - في الحقيقة - سببٌ؛ لنحيا به.

إن سياسة ما بعد الكولونيالية تنكر هذه الدينامية. فمن خلال تحويل الآخرية إلى مستوى الاختلاف المحض، فإنها تبدد ما لا يوُصَف، وتديم الكذبة القائلة إن الوسائل الإنسانية قادرة على معرفة الوجود. وهذا يواصل الاعتقاد التنويري بصدد إمكانية معرفة الظواهر عموماً. وهكذا يمكن القول إن ما بعد الكولونيالية وسياسات الهوية هي محض انبعاث للإمبريالية العالمية الجديدة التي تعمل في النطاق الثقافي، بطريقة تناظر ميكانزمات السيطرة السياسية التي كانت موجودة في الماضي، وبعيداً عن مواجهة الإرث الكولونيالي، فإنها تميل إلى تجاهلنا، والتواصل من خلال افتراض حدوث توقّف في العلاقة الكولونيالية. لم يفعل انهيار الإمبراطوريات الكولونيالية سوى القليل بشأن تقويض أركان بنى القوة التي أرست دعائمها، وثمة إيحاء بأن كل ما حدث منذ الحرب العالمية الثانية هو إزاحة إطار الكولونيالية، من السيطرة السياسية الغربية للاقتصاد العالمي، إلى السيطرة الثقافية له. لقد غيّرت الإمبريالية شكلها، بطريقة، تعكس

Twitter: @ketab_n

الحاجات البنيوية لمجتمع الولايات المتحدة، ما دامت الولايات المتحدة هي المتفرّدة في التاريخ العالمي، بصفة مجتمع، تشكّل - بالضبط- في ضوء القبول، بالاختلاف والتعددية الثقافية، بوصفهما متاريس ضد مواجهة الآخرية (الممثلة بهنود أميركا الأصليين، الذي كان إعدام ثقافتهم شرطاً ضرورياً لصيرورة الولايات المتحدة، على العكس من أي مكان آخر في الأمريكيتين؛ حيث يتم قبول الآخرية الثقافية للسكان الأصليين).

ويلاحظ جيمي دورهام نفسه الكيفية التي استمرت بها هذه الضرورة اليوم في الطريقة التي تنظر بها الولايات المتحدة إلى الثقافات الأمريكية الأصلية، والتي تتصور "بقاياها" بأنها ما عادت تتضمّن تهديداً للآخرية. ويذكر الفنان - الآن - ميكلسون Alan Michelson أنه كان في هيئة، تضم أميركان بيض، قال له أحد الكهنة المسيحيين" أنتم الشعب الذي لابد أن يكون دليلنا - الآن - حول الكيفية التي نعيش بها في هذه البلاد". وفكّر ميكلسون "لقد استوليتم على كل شيء آخر، وتريدون - الآن - استيلاء على حكمتنا أيضاً". (درهام، ١٩٩٣).

إن الاستيلاء على الحكمة الذي يتحدث عنه درهام عنه هو جوهر التبادل الثقافي اليوم. والحق أن دورفمن Dorfman وماتيلاردMatterlad ، وأثناء مراجعة نص كتابهما "كيف تقرأ البطة دونالد" في الوقت الذي كانت فيه الولايات المتحدة تعدّ العدة للإطاحة بحكومة تشيلي (مما يكشف عن حدود الإمبريالية الثقافية)، شرعاً فعلاً بالمسألة الراهنة حينما كتبا:"إنها الطريقة التي تحلم بها الولايات المتحدة، وتجدد بها نفسها، ومن ثم تفرض ذلك الحلم على الآخرين، من أجل خلاصها الذي يثير خطراً على الدول التابعة. إنها تجبرنا على النظر إلى أنفسنا، بالطريقة التي ينظرون بها لنا" (١٩٧٥: ٩٥).

إن حلم الحياة الأمريكي - مثلما يطلقون عليه هذه التسمية، والذي تم حقنه في فكرة الغرب أساساً، وصار سمتها البارزة في العالم الحديث -

Twitter: @ketab_n

يتضمن هذا الإنكار للآخرية، نكون مضطرين - بسببه - إلى النظر إلى أنفسنا، بالطريقة التي تنظر بها لنا الثقافة المهيمنة. وهذا يشتمل على إزاحة نفسية، يتم من خلالها، بدلاً من بناء هويتنا الذاتية في إنكار الآخرين، والتي ستنهار، بفعل سيرورات الحياة، مما يسمح للاعتراف بالآخر. يؤسس الناس - اليوم، وعلى نحو متزايد - هويتهم في اغتراب الذات الذي يُنظر فيه إلى الآخر، بوصفه الذات، ولا نستطيع - سوى تدريجياً - من الحصول على شعور بالاعتراف بالذات. إن ما ينقصنا هو أي إحساس، بوجود مفترق طرق، يمكن أن تلتقي عندها مختلف الواقعيات، وتتبادل الأفكار قبل أن تفترق إلى طرقها المختلفة. لقد عمد أرباب التقاطع - مثل الإله ليغبا(*) Legba في التراث الودّوني Voodoo، وهرمس(**) Hermes في اليونان القديمة - إلى تغريبنا، وأننا نُسلّم باتباع الاتجاه نفسه. ولهذا السبب تصور أوغة - وهو مصيب في ذلك - وجود أزمة آخرية، في صميم جدالنا المعاصر؛ أزمة تتموقع في تاريخ علاقاتنا الكولونيالية. إن العالم - بوصفه شبكة اتصال دولية - لم يكن تصميماً واعياً للكولونيالية، بل نتيجة حتمية لها. وكان الاعتراف بذلك مغروساً في نفوس الكولونياليين أنفسهم. ومثلما يلاحظ أوغة:" كان الناس الذين خضعوا للكولونيالية أول مَن عاش هذه التجربة (تجربة عالمية الكوكب)؛ لأنهم أول مَن عانى منها. إن الكولونياليين المتشرّبين بالنموذج التطوري (والمتشرّبين - قبل ذلك - بالاعتقاد بأنهم حوامل الحضارة الكلية) نظروا إلى الآخرية، بوصفها صورة بدائية وممسوخة عن هويتهم. وإن حقيقة الارتباط بعلاقة مع التعددية والاختلاف لم تفسد طريقة تفكيرهم أو علاقتهم بالعالم" (أوغة: ١٠١).

ما يزال لهذه التعددية والاختلاف تأثير في الكولونياليين؛ لأنها تمكنت من دمج نفسها بها، من دون أن تفسد نظرتها للعالم، وأصبح ذلك اليوم جوهر الكولونيالية الثقافية التي تهيمن اليوم على جميع العلاقات بين

---

*) رسول الآلهة عند الإغريق الذي أنيطت به مهمة فهم وتأويل ما تريد الآلهة نقله للبشر. (المترجمة).

**) ليغبا هو بوّاب عالم الأرواح الذي تبتدئ عنده طقوس العبادة الفوودونية في غرب أفريقيا. ويقال إنه إله الشمس الذي يمنح الحياة وقواها لأتباعه. (المترجمة).

Twitter: @ketab_n

الثقافات، وتحولهما إلى محض أوعية لاختلاف، يخدم باراديم الهيمنة. إن الاختلافات المضاعفة لا تضيف إلى تجربة الآخرية، بل تخدم الانفصال الحاصل في صميم مجتمع اليوم، المجتمع الذي يؤسس نفسه في كون تعددي من الأغراض المتنوعة بدلاً من الارتكاز على أساس الأهداف والتطلعات المشتركة. إن هذا القبول بالاختلاف - بوصفه قابلاً للقبول بالآخرية - كان - دائماً - شرط المجتمع المتأسس في الولايات المتحدة، وأساس لبوتقة حساسيته، وصار اليوم مفروضاً - وعلى نحو متزايد - على العالم كافة، باسم العولمة. التحدي - هنا - هو في إرساء إطار الحوار الحقيقي، وإعادة بناء مفترق الطرق، وإعادة تنشيط الأرباب القديمة للتبادل والتجديد، للسماح للمغايرة، بالتأثير في الاعتراف بالذات الذي يعترف - أيضاً - بالآخر داخل الذات، وخارجها. وهذا يعني - في الوقت نفسه - الاحترام والإقرار بالخاصية التي لا توصف، وهي السمة الأساسية لأي إحساس بالآخرية. ولكي نكون قادرين على رؤية ما يمكن أن يتضمنه ذلك، نحتاج إلى فهم شيء، بخصوص الكيفية التي يترسّخ بها الاتصال، ويدوم، وما الذي يجعل الاتصال الإنساني متميزاً.

Twitter: @ketab_n

Twitter: @ketab_n

الفصل التاسع: ثورة القيم
الوعد بتغيّر متعدد الثقافات

بيل هوكس

حضرتُ قبل صيفين لقاء "لمّ الشمل" العشرين لزملاء المدرسة الثانوية. كان قرار اللحظة الأخيرة. كنت قد فرغت - لتوّي - من كتاب جديد. أشعر - دائماً - بالضياع كلما أنهيت كتاباً، كما لو أن أحدهم رفع مرساة راسخة، ولم تبق ثمة أرض ثابتة تحت قدميّ. وفي الزمن المحصور بين إنهاء مشروع ما والشروع بآخر، تتملكني أزمة معنى دائماً. أبدأ بالتساؤل عن ماهية حياتي كلها، وما الجدوى من وجودي على هذه الأرض. يبدو كما لو أنني حينما أنغمر في مشروع ما، أفقد إحساسي كله بأناي، ويتوجب عليّ - حينذاك، أي حينما ينتهي العمل - أن أعيد اكتشاف ذاتي ووجهتي. عندما سمعت بنبأ لقاء لمّ الشمل، بدا لي أنه - بالضبط - التجربة التي احتاجها؛ لتعيدني إلى أناي؛ لتساعدني في سيرورة إعادة الاكتشاف. ولأني لم أحضر مطلقاً أية لقاءات من هذا النوع سابقاً، لم يدر بخلدي ما يمكن أن أتوقعه. كنت أعلم أن هذا اللقاء سيكون صعباً عليّ. كنا - وللمرة الأولى - على وشك أن نشهد لقاء، فيه اندماج عنصري؛ فلقاءات لمّ الشمل التي شهدتها السنوات الماضية كانت قائمة - دائماً - على الفصل العنصري.

كان لقاء لمّ شمل البيض في جانب من المدينة خاص بهم، وكان للسود لقاء لمّ شمل منفصل عنهم. لم يكن أيّ منا متيقّناً، بصدد ما سيكون عليه لقاء لمّ شمل مدمج [من السود والبيض]؛ فالأوقات التي مررنا بها أثناء مراهقتنا، في حياة الدمج العنصري كانت ملأى بالعداء والغضب والصراع والضياع. في صبانا، كنا نستعر غضباً، من إرغامنا على

Twitter: @ketab_n

ترك مدرستنا الثانوية الحبيبة المخصصة للسود؛ مدرسة كرسبس اتيوكس، وأن نقطع بالباص نصف الطريق عبر المدينة؛ لننضم إلى مدارس البيض. كان علينا أن نشرع بالرحلة، وبذا؛ نتحمل مسؤولية جعل الدمج العنصري أمراً واقعاً. كان علينا التخلي عن المألوف، وندخل عالماً، بدا لنا بارداً وغريباً؛ ليس عالمنا، وليست مدرستنا. كنا عند الهامش، ولا ريب. ما عدنا في المركز، وهذا مكمن ألمنا. كان وقتاً تعيساً. ما زلت أذكر غضبي الشديد لفكرة أن عليّ أن أبكّر بالاستيقاظ ساعة من الزمن؛ كي أستقل الباص إلى المدرسة قبل وصول الطلبة البيض. جعلونا نجلس في قاعة الجمباز، وننتظر. كانوا يظنون أن هذا الأمر سيحول دون اندلاع صراع وعداء، طالما أنه يزيل احتمال حدوث أي اتصال اجتماعي قبل بدء الدروس. ومع ذلك، وقع عبء هذا التحول على كاهلنا مرة أخرى. وحصل الدمج العنصري في مدرسة البيض، لكن سياسة التمييز العنصري كانت هي السائدة في الصف والكافتيريا ومعظم الأماكن الاجتماعية. تمردنا نحن الطلبة السود والبيض - ممن حسبنا أنفسنا من التقدميين - على التابوات taboos العنصرية اللامصرح بها التي تتقصد الإبقاء على تفوّق البيض، وسياسة التمييز العنصري حتى بوجه الدمج العنصري. ولم يبد - مطلقاً - أن الرفاق البيض يفهمون أن لهفة آبائنا إلى التطبيع الاجتماعي الذي يمارسه البيض معنا، كانت تفوق لهفتهم إلى تطبيعنا الاجتماعي نحن معهم؛ فالأفراد من بيننا - ممّن كانوا يريدون جعل المساواة العنصرية في حالات الحياة كافة أمراً واقعاً - كانوا يشكلون تهديداً للنظام الاجتماعي. كنا نفخر بأنفسنا؛ نفخر برغبتنا بانتهاك القواعد، نفخر بشجاعتنا.

وبوصفنا زمرة صغيرة مدمجة من الشباب الأذكياء ممّن كنا نُعِدُّ أنفسنا "فنانين"، كنا نعتقد أن قدرنا هو أن نخلق ثقافة خارجة على القانون، نعيش فيها بوهيميين أحراراً، إلى الأبد. كنا متيقّنين، من راديكاليتنا. وقبل أيام من لقاء لمّ الشمل، اجتاحتني الذكريات، وأرعبتني حينما اكتشفت أن ما كان يصدر عنا من إيماءات تحدّ، لم تكن في أي مكان أخر أقرب إلى

Twitter: @ketab_n

الجرأة التي بدت عليها وقتذاك. كانت - في معظمها - أفعالاً للمقاومة التي لم تتحدّ الوضع الراهن حقاً. كان واحداً من أفضل رفاقي - آنذاك - ذكر أبيض. كان يملك سيارة فولفو رصاصية اللون، أحب أن أستقلها معه. كان بين الفينة والفينة يقلّني من المدرسة إلى المنزل عندما يفوتني الباص. كان فعله هذا يثير غيظ وانزعاج مَن يرانا. كانت الصداقة عبر خطوط العنصرية أمراً سيئاً كفاية، أما أن تخترق الصداقة خطوط الجندر؛ فهذا أمر لم يسمع به أحد وخطير (اكتشفنا في أحد الأيام خطورة ذلك حينما حاول بالغون بيض إزاحتنا عن الطريق، بسيارتهم). كان والدا كين متديّنان، وإيمانهما يجبرهما على الاعتقاد بالعدالة العنصرية. كانا من بين أوائل البيض في مجتمعنا ممّن يدعون السود إلى منازلهم؛ لتناول الطعام على مائدتهم، وللتعبُّد معهم. ولأني كنت من أفضل رفاق كين، كنت ألقى ترحيباً في منزله. وبعد ساعات من النقاش والجدل بصدد الأخطار الممكنة، وافق أبواي على إمكانية ذهابي هناك لتناول وجبة طعام. كانت المرة الأولى التي أتناول طعامي فيها مع أناس بيض. كنت في السادسة عشرة. شعرت حينها كما لو أننا كنا نصنع تاريخاً؛ وبأننا كنا نعيش حلم الديمقراطية، نخلق ثقافة، تتمكن بالمساواة والحب والعدالة والسلام من تشكيل مصير أمريكا.

بعد التخرج، فقدت اتصالي بكين، مع أنه كان يشغل - دائماً - مكاناً حميماً في ذاكرتي. كنت أفكر به حينما ألتقي بالبيض الذين يعتقدون أن وجود صديقه سوداء معهم يعني أنهم غير عنصريين. كانوا يؤمنون - وبيقين - أنهم كانوا يسدون لنا معروفاً، من خلال توسيع نطاق عروض الاتصال الودي الذي كانوا يشعرون بضرورة تلقي المكافأة عليها. كنت أفكر فيه، خلال سنوات، راقبت فيها البيض، وهم يلعبون بانهماك في عنصرية الجهل، لكنهم يشيحون بوجههم بعيداً حالما تواجههم العوائق والرفض والصراع والألم. كانت صداقتنا في المدرسة الثانوية تندفع، بقوة، ليس لأننا كنا سوداً وبيضاً، بل لأننا كنا نشترك بنظرة متشابهة للواقع. كان التمييز

Twitter: @ketab_n

العنصري يعني أن علينا أن نناضل؛ لنطالب بتوحيد تلك الآصرة. لم تكن لدينا أوهام. كنا نعي العوائق التي تتربّصنا والصراع والألم. وفي مناخات البطرياكية الرأسمالية الاستعلائية البيضاء - وهذه كلمات، لم نستعملها مطلقاً آنذاك - كنا نعلم أننا سندفع ثمناً لقاء هذه الصداقة، وأننا سنحتاج إلى التحلي بالشجاعة لنصرة إيماننا، بالديمقراطية، وبالعدالة العنصرية، وبقدرة الحب على التغيير. حسبنا أن الآصرة التي تربطنا كانت قوية بما يكفي لمواجهة التحدي.

تذكرت حلاوة تلك الصداقة قبل أيام من لقاء لمّ الشمل، وشعرت بالقهر من معرفة ما تخلينا عنه حينما كنا شباباً، انطلاقاً من إيماننا بأننا سنجد شيئاً جيداً، أو أفضل يوماً ما، فقط؛ لنكتشف أن الأمر ليس كذلك. تعجبت من الكيفية التي فقدنا بها أنا وكين اتصالنا ببعض. وطيلة تلك الأيام، لم أجد بيضاً، يفهمون عمق العدالة العنصرية وتعقيدها؛ بيضاً يرغبون - مثل الأشخاص الذين كانوا آنذاك - بممارسة فن عيش حياة لا عنصرية. وشاهدت - حينما أصبحت بالغة - قلة من البيض الذين يرغبون حقاً بخوض تجربة خلق عالم المساواة العنصرية؛ بيضاً يرغبون بمواجهة المخاطر والتحلي بالشجاعة والعيش خلافاً للرغبات. ذهبت إلى لقاء لمّ الشمل أملاً في أن تسنح لي الفرصة لرؤية كين وجهاً لوجه؛ لأخبره كم أنا سعيدة بكل ما اشتركنا به. ولأخبره - بكلمات، لم أجرؤ مطلقاً على قولها لأي شخص أبيض آنذاك - إنني - ببساطة - أحببته.

ذُهلت، وأنا أتذكر ذاك الماضي، أذهلني التزامنا الوجداني برؤيا التحول الاجتماعي المتجذرة في إيماننا الراسخ بالفكرة الديمقراطية - تماماً - المتمثلة بالحرية والعدالة للجميع. لم تكن أفكارنا عن التغيير الاجتماعي خيالاً، ولم تكن ثمة نظرية سياسية ما بعد حداثية موسّعة، تشكّل أفعالنا. كنا - ببساطة- نحاول تغيير الطريقة التي انتهجناها في حياتنا اليومية حتى تعكس قيمنا وعاداتنا الوجودية التزامنا بالحرية. كان شغلنا الشاغل - آنذاك - هو إنهاء العنصرية. واليوم - وأنا أشهد تزايد تفوق البيض وسياسة العزل العنصري

Twitter: @ketab_n

المتنامي على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي التي تفصل البيض عن السود، المالكين عن المعدمين، الرجال عن النساء، وضعتُ إلى جانب نضالي لإنهاء العنصرية التزاماً بإنهاء الفصل الجنسي والاضطهاد الجنسي؛ لاستئصال نظم الاستغلال الطبقي. ومع علمي بأننا نعيش ثقافة الهيمنة، فإني أسال نفسي الآن - مثلما فعلت قبل أكثر من عشرين عاماً - ما القيم والعادات الوجودية التي تعكس التزامي/ التزامنا بالحرية؟

عندما أعود بالذاكرة، أجد أنني واجهت في السنوات العشرين الأخيرة الكثير من الأشخاص الذين يقولون إنهم ملتزمون بالحرية والعدالة للجميع، مع أن طريقة حياتهم وقيمهم وعادات وجودهم التي يؤسسونها يومياً - في طقوس عامة وخاصة - تساعد على تأكيد ثقافة الهيمنة، تساعد على خلق عالم لا حر. في كتابه الذي يحمل عنوان "أين نذهب من هنا؟ إلى التخبّط؟ أم المجتمع؟" Where Do We Go from Here? Chaos or Community?، أبلغ مارتن لوثر كنغ Martin Luther King أبناء بلده - وبشيء من بصيرة الأنبياء - أننا لن نكون قادرين على المضي قدماً؛ إن لم نشهد "ثورة قيم حقيقية". ويؤكد لنا قائلاً:

سيتضمن استقرار بيت العالم الكبير، الذي هو بيتنا، ثورة قيم؛ لتصاحب الثورات العلمية والتحررية التي تلف الأرض. علينا أن نشرع - وبسرعة - بالتحول، من مجتمع، يتجه نحو "الشيء"، إلى مجتمع، يتجه نحو "الإنسان". فعندما نعتقد أن الآلات وأجهزة الكومبيوتر ودوافع وحقوق الملكية أكثر أهمية من الناس، سيكون من غير الممكن دحر العمالقة الثلاثة: العنصرية والمادية والعسكرة militarism. من الممكن أن تتعثر الحضارة بوجه الإفلاس الأخلاقي والروحي، بالضبط مثلما يحدث لها حين مواجهة الإفلاس المالي.

نحن نعيش في خضم هذا التعثر. نعيش في التخبط غير متيقّنين من إمكانية بناء المجتمع وإدامة بقائه. إن الشخصيات العامة التي تتحدث إلى معظمنا عن العودة إلى قيم بالية هي شخصيات، تجسد الشرور

Twitter: @ketab_n

التي يصفها كنغ. إنهم أشد التزاماً، بالإبقاء على أنساق الهيمنة: العنصرية والفصل الجنسي والاستغلال الطبقي والرأسمالية. وهم يعزّزون رؤيا كريهة، للحرية، تجعل منها [أي الحرية] رديفاً للمادية. إنهم يعلموننا أن نؤمن بأن الهيمنة "طبيعية"؛ أي أنها حق الأقوياء، بالتحكم، بالضعفاء؛ غلبة السلطويين على فاقدي السلطة. ما يدهشني - حقاً - هو ادعاء الكثير جداً من الناس أنهم لا يعتنقون هذه القيم، ومع ذلك، لا يمكن أن يكون رفضنا الجمعي لها كاملاً، ما دامت سائدة في حياتنا اليومية. كنت - في تلك الأيام - مضطرة إلى دراسة القوى التي تمنعنا من التحرك إلى الأمام؛ تمنعنا من أن تكون لنا ثورة قيم، تمكّننا من العيش، بصورة مختلفة. لقد علّمنا كنغ أن نفهم أنه "إذا أُريد لنا أن نعيش سلاماً على الأرض، "فإن" من الضروري أن تتعالى ولاءاتنا على عنصرنا وقبيلتنا وطبقتنا وأمتنا". وقبل مدة طويلة، أي قبل أن تتحول كلمة "التعدد الثقافي" مألوفة، شجّعنا كنغ، على تطوير منظور عالمي". ومع ذلك، فإننا لا نشهد - الآن، في حياتنا اليومية - لهفة الأقرباء والغرباء لتطوير منظور عالمي، بل العودة إلى قومية أضيق، ونزعة انعزالية، ورهاب الأجانب. لقد تم تفسير هذه التحولات - عادة - في "اليمين الجديد" والاصطلاحات المحافظة الجديدة، بوصفها محاولات لتنظيم التخطيط؛ أي العودة إلى ماضي "مُعالج على الطريقة المثالية". ويُعدّ مفهوم العائلة - الذي أثير في هذه المناقشات - مفهوماً، يتم فيه دعم أدوار الفصل الجنسي، بوصفها ترسّخ التقاليد. ومن غير المثير للدهشة أن يرافق هذا التصور للحياة العائلية مفهوم الأمن الذي يوحي بأننا نكون - دائماً - أكثر أمناً مع أشخاص يماثلونا في الجماعة والعنصر والطبقة والدين وغيرها. ومع أن الكثير من الإحصائيات عن ما يحدث داخل المنازل من عنف وجرائم قتل واغتصاب وإساءة للأطفال تشير إلى أن العائلة البطرياركية المثالية هي ليست - في الحقيقة - مكاناً "مأموناً"، وأن من المرجح جداً أن نكون نحن - ممن نتعرض إلى اعتداءات من أي نوع كان - ضحية أشباهنا، لا الدخلاء والغرباء الغامضين، إلا أن الأكاذيب المحافظة تتوالى. ويتضح أن أحد الأسباب الرئيسة وراء كوننا لم نشهد ثورة قيم هو أن ثقافة الهيمنة تعزز - بالضرورة - الإدمان على الكذب والإنكار.

Twitter: @ketab_n

ويتخذ ذلك الكذب الشكل البريء المفترض لكثير من البيض (وكذلك بعض السود) الذين يذكرون أن العنصرية ما عادت موجودة إطلاقاً، وأن شروط المساواة الاجتماعية في مكانها الملائم تماماً حدّ أنها ستمكن أي شخص أسود يعمل بجد من تحقيق الاكتفاء الذاتي اقتصادياً. لا داعي لذكر حقيقة أن الرأسمالية تتطلب وجود طبقة دونية هائلة من فائض الأيدي العاملة. ويتخذ الكذب شكل وسائل الإعلام التي تخلق أسطورة مفادها أن الحركة النسوية قد حوّلت المجتمع تماماً، بل تحويلاً هائلاً، إلى الحد الذي انقلبت فيه سياسة السلطة البطرياركية، وأن الرجال - ولا سيما البيض، بالضبط، مثل السود معدومي الرجولة - صاروا ضحايا النساء المهيمنات. وهكذا صاروا يروّجون ضرورة أن يعمد الرجال كلهم (ولا سيما السود) إلى إسناد بعضهم البعض (مثلما حدث في جلسات استماع كلارنس توماس) [٨٦] لدعم الهيمنة البطرياركية، وتثبيتها مجدداً. أضف إلى ذلك، الافتراض الشائع - إلى حد كبير - من أن السود والأقليات الأخرى والنسوة البيض ينتزعون الوظائف من الرجال البيض، وأن الناس فقراء وعاطلون عن العمل؛ لأنهم يريدون ذلك. لقد تبدى - وبجلاء تام - أن جزءاً من أزمتنا المعاصرة تولد بسبب عدم إمكانية الوصول إلى الحقيقة، بطريق، له معنى. هذا يعني - بعبارة أخرى - أنهم لا يقدّمون الأكاذيب للناس، فحسب، بل يخبرونهم بها، بطريقة تجعل من توصيلها بأفضل صورة أمراً ممكناً. وعندما يصاحب هذا الاستهلاك الثقافي الجمعي والإعلام الكاذب أدعياء يكذبون في حياتهم الشخصية، ستتقلص - عندئذ، وبصورة حادة - قدرتنا على مواجهة الواقع، مثلما ستتقلص إرادتنا، بالتدخل بالظروف غير العادلة، وتغييرها.

وإذا تفحصنا - نقدياً - الدور التقليدي الذي تمارسه الجامعة في سعيها وراء الحقيقة والمشاركة بالمعرفة والمعلومات، يتضح - وبألم - أن التحيزات التي ساندت وأدامت تفوق البيض والإمبريالية والفصل الجنسي والعنصرية قد شوهت التعليم حدّ أنه ما عاد معنياً بممارسة الحرية. وقد

Twitter: @ketab_n

كانت الدعوة إلى الاعتراف بالتنوع الثقافي، وإعادة التفكير بطرق المعرفة، وتفكيك الإبستمولوجيات القديمة، وما يرافقها من مطالبة بأن يحدث التحول في صفوفنا، وبالكيفية التي نُدرِّس بها وما ندرُسه، ثورة ضرورية؛ ثورة تسعى إلى إعادة الحياة إلى أكاديمية فاسدة، تحتضر.

كان الأمر مثيراً حينما بدأ كل شخص بالحديث عن التنوع الثقافي لأول مرة. أما نحن الذين كنا في الهوامش - (الملونون، أبناء الطبقة العاملة، الشواذ، السُّحاقيات، وغيرهم) ممن شعرنا دائماً بازدواجية وجودنا في مؤسسات يتم فيها المشاركة بالمعرفة بطرق عززت الكولونيالية والهيمنة - فقد كنا نقشعر لفكرة أن صورة العدالة والديمقراطية، التي كانت في صميم حركة الحقوق المدنية، ستتحقق في الأكاديمية. وأخيراً كان هناك احتمال مجتمع التعليم؛ أي المكان الذي يتم فيه الاعتراف بالاختلاف؛ المكان الذي سنتمكّن فيه جميعاً - في النهاية - من فهم وقبول وتأكيد حقيقة أن طرق معرفتنا مُزوّرة في التاريخ، وفي علاقات السلطة. وأخيراً كنا سنعمد جميعاً إلى اختراق الإنكار الأكاديمي الجمعي، ونعترف بأن التعليم الذي تلقاه معظمنا، ويقدمونه لم يكن - ولا يُعَدّ - محايداً، من الناحية السياسية، على الإطلاق. ومع علمنا أن التغيير لن يكون فورياً، كان ثمة أمل كبير في أن هذه السيرورة التي شرعنا بتحريكها ستؤدي إلى تحقيق حلم التعليم، بوصفه ممارسة الحرية.

أول الأمر، شارك الكثيرون من زملائنا في هذا التغيير على استحياء. ووجد الكثير من الأشخاص أنهم أثناء احترامهم "للتنوع الثقافي"، عليهم أن يواجهوا قيود تدريبهم ومعرفتهم، فضلاً عن إمكانية فقدانهم "للسلطة". ومما لاشك فيه أن عرض حقائق وانحيازات معينة داخل الصف غالباً ما أدى إلى التخبّط والإرباك، فقد تم تحدي الفكرة القائلة بضرورة أن يبقى الصف "مكاناً متناغماً" "مأموناً". كان من الصعب على الناس أن يدركوا - تماماً - فكرة أن الاعتراف بالاختلاف قد تتطلب - أيضاً - رغبتنا بأن نشهد تغيّر الصف، وأن نسمح بالتحولات في العلاقات بين الطلبة.

Twitter: @ketab_n

وقد تملك الذعر الكثير من الناس. فما شاهدوه يحدث، لم يكن فكرة التنوع الثقافي "البوتقة"؛ لم يكن اندماج قوس قزح الذي يمكن أن نتجمّع عنده في اختلافنا، بل كان كل شخص يرسم على وجهه ابتسامة مماثلة (ابتسامة: أتمنى لك يوماً سعيداً). كانت هذه مادة الفنظازيا الاستعمارية؛ النفور من الرؤية التقدمية للتنوع الثقافي. ويؤكد بيتر ماك لارين Peter McLaren في نقده لهذا التوق في مقابلة له مؤخراً بعنوان "التعددية الثقافية النقدية والأساليب المدرسية الديمقراطية" (المنشورة في المجلة الدولية للإصلاح التربوي):

إن التنوع الذي يتشكل - إلى حد ما، بصفة مجموعة متناغمة من الأطياف الثقافية المعتدلة - هو النموذج المحافظ والليبرالي من التعددية الثقافية الذي ينبغي التخلص منه - برأيي، إننا حينما نحاول جعل الثقافة مكاناً هادئاً للتناغم والاتفاق، توجد فيه العلاقات الاجتماعية ضمن الأشكال الثقافية من الاتفاقات التي لا يعترضها أحد، فإننا نتمسك بشكل من فقدان الذاكرة الاجتماعي الذي ننسى فيه أن المعرفة كلها مزوّرة في تواريخ، تم اختلاقها، في حقل الخصومات الاجتماعية.

وافتقد الكثير من الأساتذة إلى إستراتيجيات التعامل مع الخصومات في الصف. وعندما ارتبط هذا الخوف برفض التغيير الذي وسم موقف الحراسة القديمة (وبهيمنة الذكورة البيضاء)، فإنه أوجد مكاناً للحركة الارتجاعية الجمعية المسلوبة السلطة.

وفجأة تراجع الأساتذة الذين تبنّوا قضايا التعددية الثقافية والتنوع تراجعاً خطيراً، وأخذوا يعبّرون عن شكوكهم، ويلقون بتصويباتهم باتجاهات، تستعيد التقاليد المنحازة، أو تمنع التغيرات في الكلية والمناهج الدراسية التي أُريد لها أن تُحدث التنوع في التمثل والمنظور. وبضم الجهود إلى الحرس القديم، تغاضى الأساتذة المنفتحون سابقاً عن التكتيكات (من قبيل النبذ والتصغير وغيرها) التي يستعملها زملاؤهم الأقدم لثني أعضاء الكادر التدريسي الأدنى درجة من القيام بتحولاتهم البارادايمية التي ستتحقق التغيير. وفي إحدى

Twitter: @ketab_n

سمينارات عن توني موريسون، وبينما كنا نتبادل، في حلقتنا، التأملات النقدية عن لغة موريسون ذكرت فتاة شقراء (بيضاء عادة) اسمها "ج. كرو" أن أحد أساتذتها في اللغة الإنكليزية، وهو عجوز أبيض (لا يريد أي منا أن أذكر اسمه هنا) أكد لها أنه مسرور جداً؛ لأنه وجد طالبة ما تزال مهتمة بقراءة الأدب. الكلمات - لغة النصوص "لا ما يخص العنصرية والجندر". ومع أنها فرحت - تقريباً - بافتراضه عنها، إلا أنها انزعجت من قناعته بعدم إمكانية الطرق التقليدية في مقاربة رواية ما مقاربة نقدية أن تتعايش في الصفوف التي قدمت - أيضاً - منظورات جديدة.

ثم شاطرتُ طلاب صفي خبرتي الشخصية في حفلة هالاوين [عيد القديسين]؛ فقد تركني زميل لي أبيض - كنت أتحدث معه للمرة الأولى - إلى مجموعة أخرى، ما إن ذكرت توني موريسون، مؤكداً أن روايتها "أغنية سليمان" هي نسخة ضعيفة لرواية همنغواي "لمن تقرع الأجراس". ولأنه يفيض بمشاعر القرف من موريسون - بوصفه دارساً لهمنغواي - بدا لي أنه يشاطر الآخرين اهتمامهم المسموع غالباً من أن الكاتبات أو المفكرات السوداوات هن محض محاكاة رديئة لرجال بيض "عظام". ولأني لم أرغب - حينها - بالخوض في كولونيالية الجهل وتنوع العنصرية والفصل الجنسي، آثرتُ استراتيجية، تعلمتها من الكتاب الذي يعد إنكاراً للبطرياركية المتمأسسة؛ الكتاب الذي ساعدني شخصياً، وعنوانه "نساء يعشقن، بإفراط". لم أقل له سوى: "أوه!"، فيما بعد، وأكدتُ له أني سأقرأ "لمن تقرع الأجراس" مرة أخرى فقط لمعرفة ما إذا كان بمقدوري التوصل لمثل هذه الصلة. يكشف كل من هذين الحدثين التافهين - كما يبدو - عمق الخوف من أن يكون أي فعل لا مركزي للحضارات الغربية - وضمن قانون [معتمد] canon الرجل البيض - هو فعل إبادة ثقافية حقاً.

ويظن البعض أن كل مَن يؤيد التنوع الثقافي يريد أن يستبدل دكتاتورية معرفة ما، بدكتاتورية أخرى؛ يُغيّر إحدى طرق التفكير، بواحدة أخرى. وربما هذا أخطر سوء تصور للتنوع الثقافي. فمع وجود المتحمّسين - تماماً - ممن

Twitter: @ketab_n

يأملون استبدال إحدى مجموعات المُطلقات absolutes بأخرى، أي تغيير المضمون ببساطة، فإن هذا المنظور لا يمثل - بالضبط - الرؤى التقدمية للطريقة التي يتمكن بها الالتزام بالتنوع الثقافي، من تحويل الأكاديمية، بصورة بنّاءة. ففي الثورات الثقافية كلها هناك حقب من التخبط والإرباك، فترات يتم فيها ارتكاب أخطاء معينة. فإذا كنا نخشى الأخطاء، ونفعل الأمور، بصورة خاطئة، ونُقدّر أنفسنا، باستمرار، فإننا لن نتمكن - إطلاقاً - من جعل الأكاديمية مكاناً للتنوع الثقافي، يتناول فيه الدارسون [والباحثون] والمناهج الدراسية كل بعد من أبعاد ذلك الاختلاف.

ومع تفاقم الحركة الارتجاعية وقطع الميزانيات المالية وشحة الوظائف، فإن الكثير من التدخلات التقدمية القليلة - التي أريد لها تغيير الأكاديمية وخلق مناخ مفتوح للتنوع الثقافي - كانت عرضة لخطر التقويض، أو الإزالة. ولا ينبغي تجاهل هذه التهديدات، ولا أن يتغير التزامنا الجمعي بالتنوع الثقافي؛ لأننا لم نبتكر - وننقذ - بعد الاستراتيجيات الأكمل لها. فلخلق أكاديمية متنوعة ثقافياً، علينا أن نلزم أنفسنا إلى أقصاها. وباستلهام الدروس من حركات التغيير الاجتماعي الأخرى، ومن الحقوق المدنية وجهود التحرير النسوية، علينا أن نتقبل الطبيعة المطوّلة لنضالنا، وأن نكون راغبين بالبقاء صبورين ويقظين. ولكي نلزم أنفسنا بمهمة تحويل الأكاديمية؛ لتكون المكان الذي يشمل فيه التنوع الثقافي كل جانب، من جوانب تعلُّمنا، علينا أن نتمسك بالنضال والتضحية، ولا نسمح بتثبيط همتنا بسهولة، ولا أن يتملّكنا اليأس عند مواجهة الصراع، بل لابد من ترسيخ تضامننا، من خلال إيماننا المشترك، بروح الانفتاح الفكري التي تحتفي بالتعدد، وترحب بالاختلاف، وتطرب للإخلاص الجمعي للحقيقة.

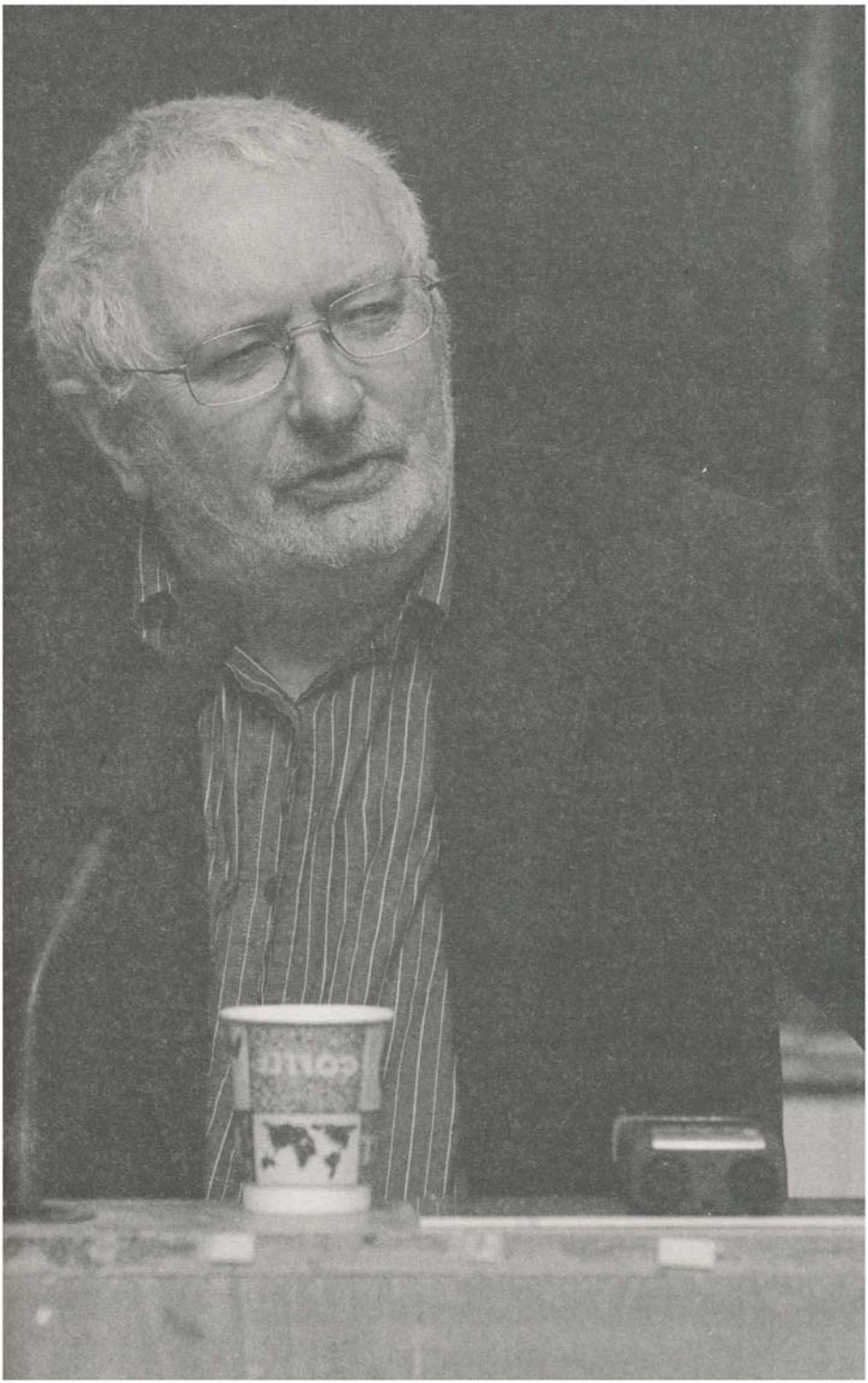
ولأني أستمد القوة من الحياة، ومن عمل مارتن لوثر كنغ، فإني غالباً ما أتذكر نضاله الباطني العميق حينما أحس بنداء معتقداته الدينية التي تعارض الحرب في فيتنام. وخوفاً من اغتراب المؤيدين البرجوازيين المحافظين، ومن اغتراب الكنيسة السوداء، تأمل كنغ في فقرة من كتاب

Twitter: @ketab_n

الكنيسة الكاثوليكية الرومانية المقدس، الفصل ١٢، الذي تُذكّره بضرورة الاختلاف والتحدي والتغيير:" لا تأنس لهذا العالم، بل كن متحولاً، من خلال تجديد قدراتك العقلية. نحن جميعاً، في الأكاديمية وفي الثقافة ككل، مدعوون إلى تجديد قدراتنا العقلية، إذا ما أردنا تحويل المؤسسات التربوية - والمجتمع - حتى تعكس طريقة حياتنا وتدريسنا وعملنا فرحنا بالتنوع الثقافي وتوقنا للعدالة وعشقنا للحرية.

Twitter: @ketab_n

Twitter: @ketab_n



Twitter: @ketab_n

الفصل العاشر: الثقافة في أزمة

تيري ايغلتون

يصعب مقاومة النتيجة التي مؤداها أن كلمة "ثقافة" فضفاضة، بإفراط، وضيقة، بإفراط، على نحو، تغدو فيه غير مفيدة، إلى حد كبير؛ فمعناها الأنثروبولوجي سيشمل كل شيء، بدءاً بتصفيفات الشعر وعادات الشرب، وصولاً إلى الكيفية التي يمكن بها مخاطبة ابن عم والد الزوج، في حين يتضمن معناها الجمالي ايغور سترافنسكي [٨٧] Igor Stravinsky، ولا يتضمن الخيال العلمي؛ لأن الأخير ينتمي للثقافة الجماهيرية mass أو الشعبية popular، وتلك فئة تتأرجح - بصورة مبهمة - بين ما هو أنثروبولوجي وما هو جمالي. وعلى العكس من ذلك، قد يجد المرء أن المعنى الجمالي مضبّب أكثر مما ينبغي، والمعنى الأنثروبولوجي عسير أكثر مما ينبغي. أما المعنى الآرنولدي[٨٨] Arnold للثقافة، الذي يعدها كمالاً وعذوبة وتنوراً، وأنها أفضل ما تم التفكير به وقيل، وأنها النظر إلى الشيء كما هو في الواقع، وما إلى ذلك؛ فهو غير دقيق، على نحو، يبعث على الإرباك. بينما لو كانت الثقافة لا تدل إلا على طريقة حياة الأطباء الأتراك، لبدت محددة، بصورة مزعجة. وهكذا فنحن مُسلِّمون هنا بأننا واقعون - الآن - في شَرَك بين تصورين للثقافة، أحدهما واسع إلى حد يبعث على العجز، والآخر صارم، بصورة مربكة، وتتمثل حاجتنا المُلحّة، بتخطي الاثنين. وتلاحظ ماغريت ارشر Margaret Archer أن مفهوم الثقافة أبدى"أضعف تطور تحليلي لأي مفهوم أساسي في السوسيولوجيا، كما أنه مارس أكثر الأدوار تذبذباً في النظرية السوسيولوجية"[٨٩]. ولعل توكيد إداورد سابير Edward Sapir أن"الثقافة تُعرَّف بحسب أشكال

Twitter: @ketab_n

السلوك، وأن مضمونها يتألف من هذه الأشكال التي توُجد، بأعداد، لا حصر لها"[٩٠] هي الحالة الملائمة هنا. وهكذا قد يبدو من الصعب اللحاق بتعريف فارغ ذي بريق أكثر.

فما مقدار ما تتضمنه الثقافة، بوصفها طريقة حياة؟ وفي أية حالة كانت؟ أيمكن أن تكون طريقة حياة ما واسعة ومتنوعة، إلى حد، لا يسمح بالحديث عنها، بوصفها ثقافة؟ أم هل تكون صغيرة، إلى الحد نفسه؟ يرى ريموند ويليمز Raymond Williams أن مدى الثقافة"متناسب مع مساحة اللغة، لا مساحة الطبقة class"[٩١]، على الرغم من إمكانية الطعن في هذه المسألة، ولا ريب؛ لأن اللغة الإنجليزية تمتد فوق مساحة شاسعة من الثقافات، كما أن ثقافة ما بعد الحداثة تغطي نطاقاً متنوعاً من اللغات. فالثقافة الأسترالية، مثلما يذكر اندرو ميلنر Andrew Milner، تتألف من"طرق أسترالية متميزة في إنجاز الأمور: الشاطئ beach، وحفلات الشواء، وعادات الزواج، والماكزمو machismo [٩٢] و[مسلسل] جاك الجائع Hungry Jack، ونظام التحكيم وقوانين كرة القدم الأسترالية"[٩٣] لكنْ؛ لا يمكن أن نأخذ كلمة"متميزة"، بوصفها تعني"خاصة بـ"، لأن الماكزمو لا تقتصر على أستراليا فقط، وكذا الحال مع الشواطئ، وحفلات الشواء. وهكذا فإن القائمة التي يقدمها ميلنر تخلط بين فقرات خاصة بأستراليا، وأخرى غير خاصة بها، تتوفر فيها، بأعداد كبيرة. فـ"الثقافة البريطانية"تتضمن قلعة ووريك Warwick [٩٤]، لا مصنع أنابيب الصرف الصحي، وتتضمن غداء الفلاحين، لا أجورهم. وعلى الرغم من الهيمنة الواسعة التي شهدها المعنى الأنثروبولوجي، كما يبدو، ثمة شعور مفاده أن بعض الأمور دنيوية، بإفراط، إلى الحد الذي لا يمكن أن نعدّها فيه ثقافة، في حين يُستشعر أن البعض الآخر غير متميز، بإفراط. وما دام البريطانيون يُصنِّعون أنابيب الصرف الصحي، بالطريقة نفسها التي يُصنِّعها بها اليابانيون، ولا يرتدون زياً وطنياً خاصاً، ولا يترنّمون أثناء العمل، بأغانٍ تراثية، تبعث النشاط، لذا؛ فان تصنيع أنابيب الصرف الصحي يخرج من فئة الثقافة، بوصفه واقعياً، بإفراط، وغير

Twitter: @ketab_n

محدد، بإفراط. ومع ذلك، فقد تنطوي ثقافة النوير Nuer [٩٥] أو الطوارق Tuareg على اقتصاد القبيلة أيضاً. وإذا كانت الثقافة تعني كل ما يشيده الإنسان، عدا ما تمنحه الطبيعة، فعندئذ لابد أن يتضمن ذلك - من الناحية المنطقية - الصناعة إلى جانب الإعلام، وطرق تصنيع الدمى المطاطية، إلى جانب أساليب ممارسة الحب، أو التسلية.

ربما تعجز ممارسات معينة مثل تصنيع أنابيب الصرف الصحي عن أن تكون ثقافية؛ لأنها ليست ممارسات تدليلية signifying ، وهذا تعريف سيميائي للثقافة شاع، لبرهة من الزمن، في السبعينيات. فكليفورد غيرتز Cliford Geertz، على سبيل المثال، يرى الثقافة شبكات تدليل webs of signification يتم فيها تعليق الإنسانية [٩٦]. ويكتب ويليمز عن الثقافة أنها"النظام التدليلي الذي من خلاله يتم إيصال نسق اجتماعي، وإعادة إنتاجه وخَبره واكتشافه"[٩٧]. ويكمن خلف هذا التعريف معنى بنيوي لطبيعة التدليل الفاعلة التي تتلاءم مع إصرار ويليمز ما بعد الماركسي، على أن الثقافة أساسية للعمليات الاجتماعية الأخرى، لا محض عاكسة، أو ممثلة لها. إن لمثل هذه الصياغة مزية كونها محددة، بما يكفي؛ لتعني شيئاً: أي"التدليل"، إلا أنها واسعة، بما يكفي؛ لتكون غير نخبوية؛ فمن الممكن أن تتقبل إعلانات عن فولتير والفودكا، لكنْ؛ إذا كانت صناعة السيارات تقع خارج نطاق هذا التعريفات، فإن الأمر ينطبق على الرياضة أيضاً؛ لأنها، مثل أية ممارسة إنسانية، تشتمل على تدليل، لكنها قلّما تكون ضمن الفئة الثقافية نفسها التي تضم شعر هوميروس الملحمي و"الكتابات الآنية"[٩٨] graffiti. ولا شك في أن ويليمز حاذق في التمييز بين مختلف درجات التدليل هنا، أو بالأحرى، بين مختلف النِّسَب بين التدليل وما يُطلق عليه إسم"الحاجة" need. فالنظم الاجتماعية كلها تتضمن تدليلاً، لكنْ؛ ثمة فرق بين الأدب وسكّ العُملة coinage، على سبيل المثال؛ لأن العامل التدليلي"ذاب"في العامل الوظيفي، أو بين التلفزيون والهاتف. فالإسكان مسألة حاجة، لكنه يصير نظام تدليل حالما

Twitter: @ketab_n

تبدأ الفروق الاجتماعية تلوح للعيان بضخامتها داخله. كما أن السندوتيش الذي يتم تناوله على عجالة، يختلف عن وجبة طعام، في فندق ريتز[٩٩] Ritz يتم الاستمتاع بها وقت الراحة؛ إذ قلّما يتناول شخص ما طعامه في الريتز - فقط - لأنه جائع. وهكذا، تنطوي النظم الاجتماعية كلها على تدليل، لكنْ؛ لا تكون كلها نظماً تدليلية، أو"ثقافة". وهذا فرق مهم، يتفادى التعريفات الشمولية للثقافة، [التي تتميز] بإجحافها، وشموليتها، من دون جدوى. إلا أنه إصلاح، ولا ريب، لثنائية"الجمالية، الأداتية"التقليدية، كما أنه عرضة لذلك النوع من الاعتراض الذي جذبه ذلك، عادة.

من الممكن تلخيص الثقافة، بوصفها مُركب القيم والأعراف والاعتقادات والممارسات التي تشكّل طريقة حياة جماعة محددة، وأنها"ذلك الكل المركب" complex whole، وهو التعريف الشهير الذي قدّمه الأنثروبولوجي تايلر E.B. Taylor في كتابه الثقافة البدائية Primitive Culture،"الذي يتضمن المعرفة، والاعتقاد، والفن، والأخلاق، والقانون، والعرف، وأية قابليات، وعادات أخرى، يكتسبها الإنسان، بوصفه فرداً في مجتمع"[١٠٠]. إلا أن"أية قابليات أخرى"هي فضفاضة، بتهور: إذ يصبح الثقافي والاجتماعي - عندئذ - متطابقتين، بفاعلية. فالثقافة هي كل شيء، لا يمكن انتقاله جينياً. إنها - مثلما يقول أحد السوسيولوجيين - الاعتقاد بأن البشر"هم ما يدرسونه"[١٠١]. ويقدم ستيوارت هول Stuart Hall رأياً رائعاً، بالثنائية، مشابهاً لما سبق، بوصفها"الممارسات المعيشة"lived أو"الأيديولوجيات العملية التي تمكّن مجتمعاً، أو جماعة، أو طبقة أن تخَبْر experienceشروط وجودها، وتعرّفها، وتؤوّلها، وتُعقلنها"[١٠٢]. وعند رأي آخر، تُعدّ الثقافة معرفة ضمنية بالعالم، يستطيع الناس - من خلالها - التفاوض، بشأن طرق العمل الملائمة، في سياقات محددة. فعلى غرار الفهم التطبيقي phronesis عند أرسطو، تُعرّف الثقافة بأنها معرفة الكيفية، لا معرفة السبب، أو مجموعة من الأفهام الضمنية، أو الإرشادات التطبيقية، بوصفها مقابلاً لترسيم الواقع نظرياً. وبإمكانك رؤية الثقافة -

Twitter: @ketab_n

بتحديد أكبر نوعاً ما - من منظور جون فرو John Frow، بوصفها"كامل نطاق الممارسات والتمثلات representation التي - من خلالها - يتم بناء واقع (أو أكثر من واقع) لجماعة اجتماعية ما، والمحافظة عليه"[١٠٣]، على نحو، قد يقصي صناعة صيد الأسماك، لكنه قد يقصي لعبة الكريكت أيضاً. فالكريكت يمكن أن تكون جزءاً من صورة المجتمع، لذاته، ولا ريب، إلا أنها لا تُعدّ - بالضبط - ممارسة تمثيلية represented بالمعنى الذي يكون عليه الشعر السريالي، أو مسيرات دولة أورانج الحرة.

وفي دراسة مبكرة جداً، يضّمن ريموند ويليمز"فكرة معيار الثقافة بين التعريفات الكلاسيكية للثقافة [١٠٤]. وقدم - لاحقاً - في كتابه"الثقافة والمجتمع من ١٩٥٠-١٩٧٠" (١٩٥٠ Culture and society – ١٩٧٠) أربعة معان متميزة للثقافة، بوصفها عادة فردية للذهن، حالة التطور الفكري للمجتمع ككل، الفنون، كامل طريقة حياة جماعة من الناس [١٠٥]. وربما قد يتبادر للذهن أن أولى هذه التعريفات ضيّق أكثر مما ينبغي، وآخرها واسع أكثر مما ينبغي، إلا أن ويليمز لديه دافع سياسي وراء هذا التعريف النهائي، طالما أن قصر الثقافة على الفنون والحياة الفكرية يعني المجازفة بإقصاء الطبقة العاملة من الفئة. ومع ذلك، فإنك حالما تتوسع فيها، لتشمل المؤسسات ونقابات العمال والتعاونيات، مثلاً، تستطيع - عندئذ - أن تؤكد - بعدالة - أن الطبقة العاملة تمكّنت من إنتاج ثقافة غنية، مركبة، وإن لم تكن فنية، بالدرجة الأساس. وضمن هذا التعريف، ربما تكون هناك حاجة لإدخال مراكز الإطفاء ودورات المياه العامة ضمن فكرة الثقافة، طالما أنها تُعدّ مؤسسات أيضاً. وفي أي من الحالتين، تصير الثقافة متساوية في الامتداد مع المجتمع، وبذا؛ تخاطر بفقدان حدّها المفهومي القاطع. فعبارة"مؤسسة ثقافية"تُعدّ - في أحد معانيها - حشواً ليس إلا، طالما لا توجد مؤسسات غير ثقافية. لكنك قد تجادل - مع ذلك - بقولك إن نقابات العمال مؤسسات ثقافية؛ لأنها تعبّر عن معانٍ جمعية، في حين أن دورات المياه العامة لا تقوم بذلك. ويُدرج ويليمز

Twitter: @ketab_n

في كتابه"الثورة الطويلة"The Long Revolution"تنظيم الإنتاج، بنية العائلة، بنية المؤسسات التي تعبّر عن العلاقات الاجتماعية، أو تتحكم بها، الأشكال المميَّزة التي من خلالها يتواصل أفراد المجتمع"ضمن تعريفه للثقافة [١٠٦]. ومما لا شك فيه أن هذا تعريف سخي حقاً؛ لأنه لا يقصي أي شيء تقريباً.

وفي موضع آخر من الكتاب نفسه، يقترح ويليمز تعريفاً آخر للثقافة، يقول فيه إنها"بنية الشعور"، وهو مفهوم شبه طِباقي oximoronic، مؤداه أن الثقافة محددة [لا لبس فيها]، لكنها غير محسوسة، في الوقت نفسه. وبنية الشعور هي"النتيجة المحددة لعيش العناصر كلها في التنظيم العام (لمجتمع ما) ... أما نظرية الثقافة؛ فهي دراسة العلاقات بين العناصر في طريقة حياة، بكاملها"[١٠٧]. ولهذا يمكن القول إن"بنية الشعور" - مع طرحها الجريء لما هو موضوعي ووجداني - هي طريقة للتباحث في ازدواجية الثقافة، بوصفها واقعاً مادياً وخبرة معيشة معاً.

وعلى أية حال، فإن التعقيد الذي تنطوي عليه فكرة الثقافة لم تتم البرهنة عليه بعمق أكبر في أي موضع، مما في حقيقة أن ريموند ويليمز، وهو أبرز منظريها في بريطانيا ما بعد الحرب، يعرّفها في أوقات مختلفة، بوصفها معيار الكمال، عادة من عادات الذهن، شكلاً من أشكال الفنون، تطوراً فكرياً عاماً، طريقة حياة، بأكملها، نظام تدليل، بنية شعور، علاقة متبادلة بين العناصر في طريقة حياة ما؛ كل شيء بدءاً بالإنتاج الاقتصادي والعائلة إلى المؤسسات السياسية. وكخيار آخر، بإمكانك محاولة تعريف الثقافة وظيفياً، بدلاً من تعريفها جوهرياً، بوصفها كل ما يُعدّ فائضاً على متطلبات المجتمع المادية. وعلى وفق هذه النظرية، لا يُعدّ الغذاء ثقافياً، بل إن الطماطم المجففة بالشمس تُعدّ ثقافية، كما أن العمل ليس ثقافياً، بل إن ارتداء الجزم المسنّنة [المثبتة فيها مسامير قصيرة عريضة الرؤوس] أثناء العمل ممارسة ثقافية. وفي معظم المناخات، يُعدّ ارتداء الملابس ضرورة طبيعية، أما نوع ما ترتديه من ملابس، فلا يندرج تحت هذه الضرورة.

Twitter: @ketab_n

ثمة غاية ما من فكرة أن الثقافة فائض، والتي لا تبعد عن التناسب الذي يذكره ويليمز بين التدليل والحاجة، إلا أن مشكلة التمييز بين ما هو فائض وما هو ليس كذلك مروّعة تماماً. فقد يقوم الناس بأعمال شغب دفاعاً عن التبغ، أو الفلسفة الطاوية، باستعداد أكبر، مما لو كانت القضايا الملحة ذات طابع أكثر مادية. وحالما يصير الإنتاج الثقافي جزءاً من إنتاج الخدمات العام، يصعب - عندئذ - تحديد الموضع الذي ينتهي عنده عالم الضرورة والموضع الذي تبدأ عنده مشكلة الحرية. ولما كان السائد هو أن الثقافة - بمعناها الأضيق - تستعمل لشرعنة السلطة [جعلها مشروعة] - أي، تستعمل بوصفها أيديولوجية - فإن الوضع كان كذلك دائماً، إلى حد ما.

وفي الوقت الراهن، افترض الصراع بين معنيي الثقافة الأوسع والأضيق طابعاً، يبعث على المفارقة، بوجه خاص؛ فالذي حدث هو أن مفهوم الثقافة، المحلي والمحدد، باعتدال، بدأ بالتكاثر عالمياً. ومثلما أشار جفري هارتمن Geoffrey Harttman في كتابه"قضية الثقافة المصيرية" The Fateful Question of Culture لدينا - الآن - "ثقافة الكاميرا، ثقافة السلاح، ثقافة الخدمة، ثقافة المتحف، ثقافة الصم، ثقافة كرة القدم ... ثقافة التبعية، ثقافة الألم، ثقافة فقدان الذاكرة و... إلخ"[١٠٨] فعبارة من قبيل"ثقافة المقهى"لا تعني الأشخاص الذين يرتادون المقاهي، فحسب، بل بعض الذين يرتادونها كطريقة حياة، طالما أنهم لا يفعلون الشيء نفسه، في حالة زيارة أطباء أسنانهم، ربما. فالذين ينتمون إلى المكان نفسه، أو المهنة نفسها، أو الجيل نفسه، لا يشكّلون ثقافة، بالنتيجة، ولا يكونون كذلك حقاً إلا حينما يشاطرون بعضهم الآخر عادات الكلام، التراث الفلكلوري، طرائق التواصل، أطر القيم، صورة جمعية للذات. ولعله من غير المألوف أن ننظر إلى ثلاثة أشخاص، بوصفهم يشكّلون ثقافة، لكنْ؛ ليس الحال كذلك مع ثلاثمائة، أو ثلاثة ملايين شخص. أما ثقافة المؤسسة؛ فتضمن سياستها بخصوص الإجازات المرضية، لا بخصوص أنابيب المياه فيها، وترتيبات إيقاف السيارات [في مواقف السيارات]

Twitter: @ketab_n

بترتيب هرمي، لكنْ؛ ليس حقيقة أنها تستعمل أجهزة الكومبيوتر. فالثقافة تغطي تلك الجوانب التي تجسد طريقة متميزة، في رؤية العالم، لكنها ليست - بالضرورة - طريقة متفردة، في الرؤية.

وقدر تعلُّق الأمر بالاتساع والضيق، نجد أن هذا الاستعمال يجمع أسوأ العالمين. فـ"ثقافة الشرطة" مبهمة أكثر ما ينبغي، ومحددة أكثر مما ينبغي، بمعنى أنها تغطي - دون تمييز - كل ما يضطلع به ضباط الشرطة سوى الإيحاء بأن مكافحي الحرائق fire-fighters [١٠٩] أو راقصي الفلامنكو هم شريحة مختلفة، بالمرة. فإذا كانت الثقافة تشكّل - في أحد جوانبها - مفهوماً نقياً، بإفراط، فإنها تعاني - الآن - من ترهل المصطلح الذي لم يترك سوى القليل القليل، لكنه نمى - في الوقت نفسه - هذا المفهوم؛ ليصبح مفرطاً في التخصص، على نحو، يعكس فيه - بإذعان - تشرذم الحياة الحديثة بدلاً من السعي وراء إصلاحها، كما هو الحال مع مفهوم الثقافة الكلاسيكي جداً. وقد كتب أحد المعلقين يقول "مع الوعي الذاتي الذي لم نشهده مطلقاً من قبل (والذي حرّكه الأدباء، بقوة) أصبح كل شعب يركز - الآن - على نفسه، ويتخذ موقف المقاتل من الشعوب الأخرى، في لغته، وفنه، وأدبه، وفلسفته، وحضارته وثقافته"[١١٠]. وربما يكون ذلك وصفاً ملائماً لسياسة الهوية المعاصرة، مثلاً، على الرغم من أن تاريخها يعود إلى عام ١٩٧٢، ومبدعها هو المفكر الفرنسي جوليان بيندا Julian Benda [١١١].

من الخطورة أن ندعي أن فكرة الثقافة تشهد أزمة هذه الأيام، فمنذ متى لم تكن كذلك؟ فالثقافة والأزمة يسيران يداً بيد مثل لوريل Laurel وهاردي Hardy [١١٢]. وإن كانت الحال كذلك، فقد زحف التغيير المفاجئ على المفهوم الذي صاغه هارتمن، بوصفه صراعاً بين الثقافة [عموماً] وثقافة ما، أو، إذا ما فضل المرء شيئاً آخر، بين (الثقافة)[١١٣] Culture والثقافة culture. ومثلما هو معروف، كانت الثقافة طريقة، نستطيع أن نُغرق فيها خصوصياتنا [١١٤] الصغيرة في وسط أكثر سعة، وأكثر شمولية، إلى حد ما. وبوصفها طريقة للذاتية الكليّةuniversal

Twitter: @ketab_n

subjecthood، فهي تدل على تلك القيم التي نشاطرها - فقط - بفضل إنسانيتنا المشتركة. فإذا كانت الثقافة - بوصفها الفنون - مهمة، لكان ذلك مردّه أنها قامت بتنقية تلك القيم، بشكل، يمكن تبنّيه، بصورة ملائمة. فعند القراءة، أو المشاهدة، أو الاستماع، نُعلّق ذواتنا الإمبريقية empirical، مع كل احتمالاتها الاجتماعية والجنسية والعرقية، وبذا؛ نصير ذواتنا الكليّة أنفسنا. وكانت نقطة استشراف الثقافة العليا، كثقافة الكلي القدرة The Almighty، هي النظر من كل مكان وكل زمان.

ومع ذلك، كانت كلمة"ثقافة"تتأرجح، منذ الستينيات، فوق محورها؛ لتعني - بالضبط - العكس تقريباً، وتعني - الآن - إثبات هوية محددة - قومية، جنسية، عرقية، إقليمية - بدلاً من التعالي عليها. وطالما أن هذه الهويات كلها ترى نفسها واقعة في قبضة الاضطهاد، فإن ما بدا - مرة- عالَماً من الإجماع قد تحوّل إلى منطقة صراع. باختصار، تحولت الثقافة من كونها جزءاً من الحل، إلى جزء من المشكلة؛ فهي ما عادت تعني فضّ النزاع السياسي، وهو بُعد أسمى، أو أعمق، نستطيع - من خلاله- مواجهة أحدنا الآخر، بصفة رفاق في الإنسانية تماماً، بل صارت جزءاً من معجم الصراع السياسي نفسه. ويكتب إدوارد سعيد"بعيداً عن كونها عالماً هادئاً من التهذيب الأبولوني Appollonian gentility، يمكن أن تكون الثقافة ساحة قتال، تصطرع فوقها القضايا تحت أضواء النهار، ويباري أحدها الآخر"[١١٥]. وبالنسبة لأشكال السياسة الراديكالية الثلاثة التي هيمنت على جدول الأعمال العالمي خلال العقود القليلة الماضية - القومية الثورية، النسوية، الصراع العرقي - فإن الثقافة، بوصفها علامة sign، وصورة ذهنية image ومعنى، وقيمة، وهوية، وتضامناً، وتعبيراً عن الذات، هي المتداولة في الصراع السياسي، وليس بديلها الأولمبي Olympian. ففي البوسنة، أو بلفاست، ليست الثقافة ما تضعه في جهاز التسجيل، بالضبط، بل هي ما تقتل أنت من أجله. فما تخسره الثقافة في سموّ، تكسبه في التطبيق. وفي هذه الظروف، في أحسنها وأسوئها، لا يمكن أن يكون ثمة شيء أكثر زيفاً من الاتهام القائل إن الثقافة بعيدة عن الحياة اليومية، بتعال.

Twitter: @ketab_n

وبسبب ذلك، تحوّل بعض نقّاد الأدب (ممّن كانوا يعكسون هذا التحوّل الهائل، في المعنى، بأمانة) من المسرح الجاد [دراما تيودور] [١١٦] Tudor drama إلى مجلات المراهقين، أو قايضوا باسكال Pascal بالأدب الإباحي. ثمة شيء مقلق - إلى حد ما - في عيون أولئك الذين تدرّبوا على شبة قافية pararhyme، أو دكتيل dactyl [تفعيلة من تفاعيل الشعر] الذين يبدون اقتراحاتهم عن الذات ما بعد الكولونيالية، أو النرجسية الثانوية، أو نمط الإنتاج الآسيوي، وهي قضايا، يرغب المرء برؤيتها، في أيد، أقل تبرجاً، إلى حد ما. لكن الحقيقة هي أن الكثير ممّن يسمّون بالدارسين المحترفين، كما هي الحال مع الموظّفين الغادرين treasonable clerks، قد تخلّوا عن مثل هذه القضايا؛ وبذا؛ أسقطوها في أحضان أولئك الذين هم، ربما، أقل تدرّباً على تولي مثل هذه الأمور. فالتعليم الأدبي له فضائله الكثيرة، إلا أن الفكر المنظم ليس واحداً منها، كما أن هذه الانتقالة من الأدب إلى السياسة الثقافية ليست شاذة، على الإطلاق، طالما أن فكرة الذاتية هي الآصرة التي تربط هذه العوالم. فالثقافة تعني ميدان الذاتية الاجتماعية - وهو ميدان أوسع من الأيديولوجية، لكنه أضيق من المجتمع.. أقل وضوحاً من الاقتصاد، وأكثر ملموسية من النظرية. ولهذا يبدو من غير المنطقي، وإن كان من غير الحكمة أيضاً، الاعتقاد أن الذين تدرّبوا على أحد علوم الذاتية - النقد الأدبي - هم الأفضل أهلية لمناقشة علامات ملائكة الجحيم المميّزة Hell's Angels أو سيمياء التسوق.

لقد لعب الأدب - في ذروة البرجوازية الأوربية - دوراً رئيساً، في تشكيل هذه الذات الاجتماعية، وأن تكون ناقد أدبياً يعني أنك تحتل مكانة كبيرة على الصعيد السياسي. ولم يكن الأمر متعلقاً - بالتأكيد - بجونسون أو غوتة، هازليت Hazlitt أو تين[١١٧] Taine، فالمشكلة هي أن ما منح هذا العالم الذاتي - الفنون - أبرع تعبير كان - أيضاً - ظاهرة نادرة مقتصرة على أقلية، تتمتع بالامتيازات، ولهذا أصبح من الصعب - مع مرور الزمن - أن تعرف إن كان الناقد مركزياً بكل ما للكلمة من معنى، أو فائضاً تماماً.

Twitter: @ketab_n

وضمن هذا المعنى كانت الثقافة مفارقة، يستحيل احتمالها؛ فقد كانت بالغة الأهمية في حقبة من الحقب - لأنه كان هناك القليل ممن لم يفعلوا أكثر من الإيماء بقبعاتهم - ثم قلّما كانت لها أهمية أبداً، وربما يستطيع المرء - دائماً - رؤية هكذا تناقضات، بوصفها تابعة لأحدها الآخر. فحقيقة أن الدهماء [من الرومان القدماء] Plebes والفلسطينيين القدماء Philistines لم يكن لديهم الوقت للثقافة هي أوضح شهادة ممكنة على قيمتها، لكن هذا الأمر وضع الناقد في موقع المنشق دائماً، وهو ليس الموقع الأكثر راحة للعيش مطلقاً. بيد أن التحول من (الثقافة) إلى الثقافة قد حل هذه المشكلة، من خلال المحافظة على موقف المنشق، لكنه دمجه مع موقف الشعبوي populist. وهكذا تشكّلت - الآن - ثقافة فرعية sub-culture بأكملها، كانت نقدية سابقاً. لكنْ؛ أثناء طريقة الحياة تلك، لعبت الفنون دوراً توكيدياً، إلى حد كبير. وبذا، ربما يتسنّى للمرء أن يكون دخيلاً، في الوقت الذي يتمتع فيه، بملذات التضامن، طالما أن الشاعر السيئ poete maudit الأصلي لا يستطيع ذلك.

قلّما يمكن فهم الطبيعة الراديكالية لهذا التغيّر في المعنى؛ لأن الثقافة - في معناها الأكثر كلاسيكية - لا تعني ما هو غير سياسي، فحسب، بل تم إعدادها - في الحقيقة - بوصفها نقيض السياسة تماماً. ولم تكن غير سياسية من قبيل المصادفة، فحسب، بل بإصرار أيضاً. لذا؛ بإمكان المرء أن يؤشر اللحظة - في التاريخ الأدبي الإنجليزي، في موضع ما بين شيلي وبداية تينيسون - التي أُعيد فيها تعريف"الشعر"بوصفه النقيض، تحديداً، لما هو عام، واقعي، سياسي، خطابي، نفعي. وربما كان كل مجتمع يقتطع لنفسه فضاءً، يكون فيه - بسبب لحظة واحدة مباركة - حراً من تلك القضايا، ويتأمل - بدلاً من ذلك - في ماهية الإنسان تحديداً. وتتعدد، تاريخياً، أسماء هذا الفضاء: إذ يمكن أن يطلق عليه المرء اسم الخرافة، أو الدين، أو الفلسفة المثالية، أو ما ساد مؤخراً (الثقافة)، أو الأدبLiterature، أو الإنسانيات Humanities؛ فالدين الذي يصوغ

Twitter: @ketab_n

علاقة بين خبرة المرء الحميمة جداً وأكثر قضايا الوجود جوهرية - مثل لماذا يوجد أي شيء أصلاً بدلاً من العدم المحض - قد خدم هذا الغرض خدمة قصوى آنذاك. وبالفعل، ما يزال يحدث الأثر نفسه عند المجتمعات المتقية التي تخشى الله مثل الولايات المتحدة؛ حيث يكون للدين سمو أيديولوجي، يصعب على الأوربي الاعتقاد به.

إن الثقافة - في معناها المتخصص جداً - مخلوق هشّ غير مؤهل - بقوة - لأداء تلك الوظائف، وحينما يُتوقَّع منه القيام بما لا يطيقه - أي حينما يطلب منه أن يصبح بديلاً هزيلاً عن الله، أو الميتافيزيقا، أو السياسة الثورية - تتجلى - عندئذ - أعراضه المَرَضية.

وهكذا، فإن تضخم الثقافة يُعدّ جزءاً من قصة العصر المُعلمّن [الذي أصبح علمانياً]، كما هو منذ أرنولد، فصاعداً، أي أدب - كل شيء! - الذي ورث المهام الأخلاقية والأيديولوجية، بل حتى السياسية الثقيلة التي عُهد بها - مرة - إلى خطابات أكثر تخصصية، أو عملية، نوعاً ما.

وهكذا فإن الرأسمالية الصناعية - بمنحاها العلماني العقلي - لا يمكن أن تساعد على جلب قيمها الميتافيزيقية إلى دائرة"سوء الصيت"، وبذا؛ تقوّض الأساس الذي يحتاجه ذلك النشاط العلماني لإضفاء الشرعية على نفسه. لكنْ؛ إذا فقد الدين قبضته على الجماهير العاملة، تبدّى (الثقافة)، بصفة خليفة من الدرجة الثانية، وتلك هي نقطة التحول التاريخية التي يشير لها أرنولد، والفكرة محتملة تماماً: فإذا كان الدين يقدم العبادة، والرمزية الحسية، والوحدة الاجتماعية، والهوية الجمعية، وخليط من الأخلاقيات التطبيقية والمثالية الروحية وصلة بين المفكرين وعامة الناس، فالثقافة تفعل ذلك أيضاً. وإن كانت الحال كذلك، فإن الثقافة بديل للدين جدير بالرثاء لسببين على الأقل. ففي معناها الفني الأضيق، تكون مقتصرة على نسبة تافهة من السكان، أما ضمن معناها الاجتماعي الأوسع؛ فإنها تكون - بالضبط - في الموضع الذي يتحد فيه الرجال والنساء، في الأقل. إن الثقافة - ضمن هذا المعنى الثاني للدين

Twitter: @ketab_n

وللقومية والجنس والعرقية، وما إلى ذلك - هي حقل؛ وهكذا تصير الثقافة الأكثر تطبيقية ميداناً لنزاع شديد الضراوة. ولهذا السبب، كلما صارت الثقافة تطبيقية أكثر، تناقصت قدرتها على القيام، بدور توفيقي، وكلما كانت أكثر توفيقية، تضحى أكثر عقماً.

إن ما بعد الحداثة، مثل الشارع ومتحررة من الوهم، تختار الثقافة، بوصفها صراعاً واقعياً، لا توفيقاً تخيلياً، وهي - بذلك - لم تكن أصيلة، في هذا الأمر، ولا ريب؛ فقد سبقتها الماركسية منذ أمد بعيد. وإن كانت الحال كذلك، يصعب المغالاة في تقدير الآثار المشينة التي ينطوي عليها تحدي الفكرة التقليدية للثقافة بهذه الطريقة؛ إذ مثلما لاحظنا، أن تلك الفكرة لم تشيد - بالضبط - بوصفها القطب المضاد لما هو اجتماعي ومادي. وإذا كان بمقدور الماديين نشب أظفارهم الملوثة حتى في هذه القضية، فعندئذ ما عاد هناك شيء مقدس، ولا حاجة لأن نقول المقدسات كلها. لقد كانت الثقافة موجودة حيثما كانت القيمة نفسها تتوارى في نسق اجتماعي غير مبال بها، بالمرة، وإذا كانت هذه المنطقة المرصودة بيقظة شديدة ضمن مرمى نيران التاريخانيين والماديين، تكون القيمة الإنسانية نفسها هي المحاصَرَة تماماً، عندئذ. لقد بدا الأمر كذلك - على الأقل - لأعين الذين توقفوا منذ أمد بعيد عن تمييز القيمة، في أي مكان من العالم خارج فنونهم.

لا أحد تعتريه الدهشة حينما تصير السوسيولوجيا أو علم الاقتصاد "سياسة"؛ فالمرء يتوقع أن تثير تلك البحوث الاجتماعية مثل هذه القضايا. لكنْ؛ يبدو أن تسييس الثقافة قد يجرّدها من هويتها تحديداً، وبذا؛ يقضي عليها. ومما لاشك فيه، أثير - حتى الآن -لغط كثير، بسبب ذلك، بخصوص ذلك الخطاب الأكاديمي غير المؤذي نسبياً، والذي يُعَرّف بإسم النظرية الأدبية. فلو أريقت كميات كبيرة من الدماء على أرضية غرفة التجارة العليا، والذعر يملأ نظرات البعض، مثلما يحدث معي أنا، فعندئذ قلما يهتم أي شخص بقضية ما، إذا كانت مقاربتك لشعر السير والتر رايلهSir Walter

Twitter: @ketab_n

Raleigh نسوية أم ماركسية، ظاهراتية أم تفكيكية؛ فهذه ليست من القضايا التي قد تقض مضجع أي شخص في الحكومة البريطانية، أو البيت الأبيض، أو حتى من الأمور التي قد يتذكرها أساتذتك في الكلية بعد سنة من تخرّجك، أو أكثر. إلا أن من غير المرجّح أن تنظر المجتمعات - بهدوء وسكينة - إلى أولئك الذين يبدو أنهم يُضعِفُون من القيم التي - من خلالها - يُبررون سلطتهم، وهذا - في الحقيقة - أحد المعاني الرئيسة لكلمة"ثقافة".

وإن كانت الحال كذلك، فإن معنى الثقافة عند ما بعد الحداثيين غير بعيد تماماً عن التصور الكليّ لها، والذي يشجبونه هم، باستمرار. فمن ناحية، نقول إن أياً من المفهومين ناقد لذاته حقاً؛ فكما أن الثقافة العليا تفترض - مثل بعض باعة المفرد الذين يبيعون بأسعار مخفّضة - أن من غير الممكن إلحاق الهزيمة بها، بسبب قيمتها الخالصة، فإن القصد من النتاجات الفنية لهواة حمام ويست يوركشير West Yorkshire هو تأكيد قيمة ثقافة هواية حمام ويست يوركشير، لا جعلها موضع شك. ومن ناحية أخرى، غالباً ما تُعدّ الثقافات - ضمن هذا المعنى ما بعد الحداثي - كليّات universals مجسّدة، وتفسيرات محلية للخصوصية المحددة التي تدينها هي. ومما لا شك فيه أن من غير الممكن أن يكون هواة حمام ويست يوركشير ملتزمين، أو إقصائيين، أو تكنوقراطيين تماماً مثل العالم الأكبر الذي يعيشون فيه. فالثقافة التعددية لابد أن تكون إقصائية، في أية حال من الأحوال، ما دام عليها أن توصِد الأبواب، بوجه أعداء التعددية. وما دامت المجتمعات الهامشية تميل إلى رؤية الثقافة الأكبر، بأنها تعسفية، بضراوة، ولسبب وجيه غالباً، فإن بإمكانها المشاركة بالشعور بالمقت إزاء عادات الأغلبية، والتي هي سمة بارزة للثقافة"العليا"أو الجمالية. ولهذا بمقدور الأرستقراطي وغير الملتزم إسناد أحدهما الآخر، على مرأى من البرجوازية الصغيرة. ومن وجهة نظر كل من النخبوي والمستقل، تبدو الضواحي مكاناً عقيماً تماماً.

Twitter: @ketab_n

إن استعار الثقافات الفرعية الذي يتوالى ليُكوِّن الولايات المتحدة التي تحمل هذا اللقب، على نحو، يثير السخرية قد يشهد - من الوهلة الأولى - على تنوّع مغرٍ. وبما أن بعض هذه الثقافات الفرعية متّحدة، من خلال عدائها لبعضها الآخر، فإن بمقدورها النجاح في أن تنقل - للظروف المحلية - النهاية العالمية التي تمقتها في مفهوم الثقافة الكلاسيكي. وستكون النتيجة - في أسوأ أحوالها - نوعاً من الالتزام التعددي الذي يكون فيه عالمَ عصر الأنوار الوحيد، مع ما يحمله من شبه لذاته ومنطق تعسفي، خاضعاً لتهديد سلسلة بأكملها من العوالم الصغرى mini worlds– التي تبدي - بصورة مصغرة جداً - السمات نفسها، إلى حد ما. والحياة المجتمعية هي مثال حاضر هنا: فبدلاً من التعرض لطغيان العقلانية الكليّة، أصبح المرء - الآن - رهينة جاره. وفي غضون ذلك، قد يستمد النظام السياسي الحاكم الثقة من حقيقة أنه لا يوجد أمامه مناوئ واحد، بل مجموعة واهية من الخصوم غير المتحدين. فإذا احتجت تلك الثقافات الفرعية على اغترابات الحداثة، فإنها تعمل على إعادة إنتاجها - أيضاً - من خلال تشرذمها هي تحديداً.

إن المعتذرين عن سياسة الهوية هذه ينعون باللائمة على أوصياء القيمة الجمالية؛ لأنهم بالغوا جداً بتفخيم أهمية الثقافة، بوصفها فناً، لكنهم غالوا - مع ذلك - في دور الثقافة، بوصفها سياسة.

إن الثقافة - ولا ريب - جزء، لا يُجتزأ، من ذلك النوع من السياسة الذي تضعه ما بعد الحداثة، في مكانة رفيعة من جدول أعمالها، لكن هذا سببه أن ما بعد الحداثة لا تفضل سوى نوع من السياسة، وثمة الكثير من الخلافات السياسة الأخرى - إضرابات، حملات ضد الفساد، احتجاجات مناوئة للحرب - التي تكون فيها الثقافة أبعد ما تكون عن المركزية، لكنْ؛ لا يعني هذا أنها غير معنية، بالأمر. ومع ذلك، فإن ما بعد الحداثة التي يُفترض أنها شمولية - تماماً - ليس لديها سوى القليل جداً لتقوله عن معظم [هذه الخلافات]. ويكتب فرانسز مولهيرن Francis Mulhern

Twitter: @ketab_n

أن الدراسات الثقافية اليوم"لا تدع مجالاً للسياسة التي تتخطى الممارسة الثقافية، أو للتضامن السياسي الذي يتخطى خصوصيات الاختلاف الثقافي"[١١٨]. إنها لا تخفق في إدراك أن القضايا السياسية ليست كلها ثقافية، حسب، بل إن الاختلافات الثقافية ليست كلها سياسية. وهكذا فإنه في قضايا الدولة، والطبقة، والتنظيم السياسي، وغيرها من المسائل الثقافية المهيمنة، ينتهي الأمر بتكرار أحكام النقد الثقافي Kulturkritik المسبقة - المرفوضة، والتي لا متسع لها لمثل هذه الأمور السياسية الدنيوية. وبذا؛ فإن جدول أعمال سياسياً، يتسم بطابعه الأمريكي المتميز، يمكن جعله كليّاً، من خلال حركة معينة، ترى الكليّة لعنةً. إن ما يشترك به النقد الثقافي Kulturkritik والنزعة الثقافية culturism الراهنة هو الافتقار إلى الاهتمام بما يكمن - من الناحية السياسية - خارج نطاق الثقافة: أدوات الدولة من العنف والقسر؛ وهذا - لا الثقافة نفسها - هو ما سيدحر التغير الراديكالي في النهاية.

إن الثقافة - بوصفها هوية، أو تضامناً - لها صلة ما بالمعنى الأنثروبولوجي للمصطلح. إلا أنها قلقة بصدد ما تراه انحرافاً معيارياً في التضامن، مثلما أنها قلقة بصدد عضوانيتها النوستالجيةnostalgic organicism. كما أنها تشعر بالعداء - أيضاً - إزاء التوجه المعياري الذي تسلكه الثقافة الجمالية، فضلاً عن عدائها للنخبوية. وضمن المعنى التمجيدي الذي جاء به ماثيو أرنولد، ما عادت الثقافة نقداً criticism للحياة، بل نقد critique يوجّهه الشكل الهامشي من الحياة للشكل المهيمن، أو الغالب منها. وبينما تُعد الثقافة النقيض غير الفاعل للسياسة، فإن الثقافة - بوصفها هوية - هي استمرارية السياسة، من خلال وسائل أخرى. أما (الثقافة)؛ فترى الثقافة متعصبة، بجهل، في حين ترى الثقافة أن (الثقافة) غير مبالية، باحتيال. إن (الثقافة) أثيرية ethereal بإفراط بالنسبة للثقافة، والثقافة أرضية بإفراط بالنسبة لل(ثقافة). ونحن نبدو ممزقين بين الشمولية الفارغة والخصوصية العمياء. فإذا كانت (الثقافة) غير مأهولة وغير متجسدة أكثر مما ينبغي، فإن الثقافة متلهفة - بمغالاة- للحصول على ملاذ لها.

Twitter: @ketab_n

وفي"قضية الثقافة المصيرية"، يرفض جفري هارتمن - الذي يكتب بوصفه يهودياً ألمانيا مهاجراً إلى الولايات المتحدة - إضفاء صفة المثالية على مفهوم الدايسبورة [الشتات] بالطريقة التي يفعلها معظم ما بعد الحداثيين الأكثر سذاجة؛ إذ يقول"إن التشرد لعنة دائمة"، وهذه صفعة مدوّية موجهة في الوقت المناسب إلى الذين يرون البقاء بلا وطن يأتي بالدرجة الثانية أهمية بعد خشية الله. إلا أن الخلفية التي يستند إليها هارتمن تجعله متشككاً - أيضاً - من الأفكار الشعبية للثقافة، بوصفها تكاملاً وهوية. وهكذا، فإن نقيض ذلك المثال المحلي هم اليهود: المتخفّون، المجتثّون، الكوزموبوليتانيون، على نحو، يبعث على الشؤم، وبذا؛ فهم فضيحة للثقافة الشعبية kulturvolk. فقد تعني الثقافة للنظرية ما بعد الحداثية - الآن - شأناً من شؤون الأقلية، المنشقة، من جانب اليهود، لا من جانب المطهِّر العرقي. ومع ذلك، فإن الكلمة نفسها ملوثة بتاريخ ذلك التطهير، كما أن الكلمة التي تدل على أعقد أشكال التنقية الإنسانية مرتبطة - في الحقبة النازية - بأسوأ أشكال الحط من قدر الإنسان. وإن كانت الثقافة تعني نقد الإمبراطوريات، فإنها تعني تشييدها أيضاً. وبينما تُعنى الثقافة - ضمن أكثر أشكالها قسوة - بماهية الهوية الجمعية التي تنطوي على شيء من النقاء، فمن الممكن أن تكون الثقافة - ضمن معناها الأكثر أناقة، ومن خلال تبرُّئها، وبازدراء، مما هو سياسي، وما على شاكلته - متورطة معها، في الجريمة. ومثلما أشار ثيودور أدورنو Theodore Adorno، فإن فكرة (الثقافة) - بوصفها تكاملاً مطلقاً - تجد تعبيرها المنطقي في الإبادة الجماعية. إن شكلي الثقافة هذين متماثلان في دعواهما أنهما لا سياسيين: فالثقافة عُليا؛ لأنها تتعالى على مثل هذه الشؤون العادية ....، كما أنها تكون بصفة هوية جمعية؛ لأنها (في بعض الصياغات، إن لم نقل كلها) تكون أدنى من السياسة، لا متفوقة عليها، كما في حالات نمط العيش الغريزي.

ومع ذلك، فالثقافة - بوصفها متورطة في الجريمة - لا تشكل سوى جانب واحد من القصة. فـ (الثقافة) تنطوي - من ناحية - على الشيء

Twitter: @ketab_n

الكثير الذي يُعدّ شاهداً على الإبادة الجماعية. ومن ناحية أخرى، لا تعني الثقافة هوية إقصائية حسب، بل أولئك الذين يحتجون، جميعاً، على مثل هذه الهوية. فلو كانت هناك ثقافة إبادة نازية، لكانت هناك ثقافة مقاومة يهودية أيضاً. ولأن كلا المعنيين متكافئ ضدياً، لا يمكن تحريك أي منهما ضد الآخر. إن الهوة التي تفصل (الثقافة) عن الثقافة، ليست ثقافية، ولا يمكن معالجتها - ببساطة - من خلال الوسائل الثقافية، مثلما يأمل بذلك هارتمن، بقوة. فهي تمد جذورها في تاريخ مادي - في عالم هو نفسه ممزق بين الكليّة الخاوية، والخصوصية الضيقة، بين فوضى قوى السوق العالمية، وجماعات الاختلاف المحلي التي تناضل من أجل مقاومتها. وكلما كانت القوى التي تحاصر تلك الهويات المحلية أكثر ضراوة، صارت تلك الهويات أكثر مرضاً. ربما يترك هذا النزاع الضاري بصماته على جدالات فكرية أخرى أيضاً - على المعارك بين ما هو معنوي وأخلاقي، على المدافعين عن القسر وأبطال الفضيلة، على أتباع كانتْ Kantians والمجتمعيين. وفي هذه الحالات كلها، نحن مشدودونُ بين الامتداد الكليّ للذهن ومحددات كوننا بشراً.

إن التخيل هو أحد الكلمات الأساسية للامتداد الكليّ للذهن، وربما لم يوجد مصطلح في المعجم الأدبي - النقدي أكثر إيجابية بغير تحفّظ. فـ"التخيل"، مثل"المجتمع"، أحد الكلمات التي يقرّها كل فرد، وهذا أمر يكفي - تماماً - لإثارة الشك، بصدده. إنه المَلَكة التي يستطيع المرء - من خلالها - تقمّص الآخرين، فمن خلاله - مثلاً - تستطيع أن تستشعر طريقك في منطقة مجهولة، من ثقافة أخرى. وأنا أؤكد عبارة"من ثقافة أخرى"؛ لأن هذه المَلَكة شمولية، في مداها. إلا أن هذا الأمر يترك السؤال عن الموضع الذي تقف فيه أنت فعلاً، بإزاء الآخرين، دون حل. فالتخيل يمثل - في أحد معانيه - لا موضع على الإطلاق: إنه لا يعيش إلا في شعور المرء المفعم، بالآخرين، كما أنه مثل"القابلية السلبية عند كيتس Keats، يستطيع الدخول بأي شكل من أشكال الحياة. وهكذا يبدو أن هذه القدرة

Twitter: @ketab_n

شبه المقدسة تستطيع - مثل الكلي القدرة - أن تكون كل شيء، ولا شيء، في الوقت نفسه، في كل مكان ولا مكان - خواء محض من الشعور، بلا هوية ثابتة خاصة، الاعتياش بطفيلية، على أشكال حياة الآخرين؛ لكنه متعال، مع ذلك، على أشكال الحياة تلك، من خلال قدرته على المحو الذاتي التي تؤهله لدخول كل واحد منها، بالمقابل. ولهذا فإن التخيل يتمركز ويتهمّش - في الوقت نفسه - مانحاً إياك سلطة كليّة - بالضبط - من خلال تفريغك من هويتك المتميزة. وينبغي عدم عَدّه من الثقافات التي يستكشفها، طالما أنه نشاط استكشافها، ليس إلا. وينطوي - لهذا السبب - على خلط، يجعله أقل من هوية ثابتة، بل يجعله زئبقي الطابع أيضاً، متعدد الأوجه، لا يمكن أن تنتج عنه مثل هذه الهويات المستقرة. إنه هوية، في ذاته، أقل منه معرفة، بالهويات كلها، كما أنه أكثر من محض هوية، في فعل كونه شيئاً أقل.

ليس من الصعب أن تكتشف في هذا المذهب شكلاً ليبرالياً من الإمبريالية. فالغرب - ضمن أحد معانيه - لا يملك هوية متميزة خاصة به، طالما أنه لا يحتاج لها. فرَوعَة كون المرء حاكماً، تتمثل في أن المرء لا يحتاج إلى أن يقلق إزاء مَن يكون هو، طالما أنه يعتقد - على نحو، ينطوي على تضليل - أنه يعرف ذلك أصلاً. إنها الثقافات الأخرى التي تكون مختلفة، في حين أن شكل حياة المرء الخاص به هو القاعدة، وهكذا قلّما يمكن عَدّه ثقافة"أصلاً". إنه - بدلاً من ذلك - المعيار الذي - من خلاله - تتبدّى طرائق الحياة الأخرى، بصفة ثقافات، على وجه التحديد، بكل ما تحمله من تفرّد ساحر، أو مرّوع.

إن القضية لا تخص الثقافة الغربية، بل الحضارة الغربية، وهي عبارة توحي - في أحد معانيها - بأن الغرب هو طريقة حياة معينة. أما في معناها الآخر؛ فهي - ببساطة - موضع لطريقة شمولية. ويعني التخيل، أو الكولونيالية، أن ما تعرفه الثقافات الأخرى هو نفسها هي، في حين أن ما تعرفه - أنت - هو هي ذاتها. وإذا كان هذا الأمر يجعلك أقل استقراراً

Twitter: @ketab_n

منها، فإنه يمنحك - أيضاً - امتيازاً معرفياً وسياسياً عليها، وتتمثل النتيجة التطبيقية لذلك، في عدم ترجيح أن تكون مستقرة طويلاً، أيضاً.

وهكذا فإن المواجهة الكولونيالية هي - الآن - بين (الثقافة) والثقافة - بين سلطة شمولية، لكنها مشوّشة، وغير مستقرة، على نحو، يبعث على القلق، وحالة الوجود التي تتّسم، بضيق الأفق، لكنها مأمونة، على الأقل، إلى أن تضع (الثقافة) يديها المتبرجتين عليها. بإمكان المرء أن يلاحظ - هنا - صلة ذلك، بما يسمّى، بتعددية الثقافات، فالمجتمع يتركب من ثقافات متميزة، وهو لا شي عدا تلك الثقافات، لكنه - مع ذلك - كيان متعالٍ، يطلق عليه اسم"المجتمع"الذي لا يبدو، بصفة ثقافة محددة، في أي مكان، لكنه مقياس الثقافات كلها، وقالبها. وبهذا المعنى، يكون المجتمع شبيهاً بعمل فني من أعمال الجمالية الكلاسيكية الذي يتميز بأنه - أيضاً - لا شيء، يتجاوز خصوصياته المتفردة، لكنه يشكّل - أيضاً - قانونها الخفي. ثمة مجموعة من المعايير - في مكان ما - تحدد ما يمكن عَدّه ثقافة، وما تمنحه من حقوق محلية، وما إلى ذلك، إلا أن هذه المرجعية الخفية لا يمكن أن تكون متحقّقة واقعاً، طالما أنها ليست ثقافة، بل إن شروط إمكانية ثقافة ما تحديداً مثل التخيل، أو جنون العظمة الكولونيالية، هي التي تسود الثقافات كلها، لكن هذا سببه - فقط - أنها تتعالى عليها جميعاً.

ثمة صلة داخلية بين التخيل والغرب. يكتب رورتي Rorty قائلاً:

> *إن الأمن والتعاطف sympathy يسيران يداً بيد،وللأسباب نفسها التي يسير بها السلام والإنتاجية والاقتصادية. وكلما زادت الأمور صلابة، زادت خشيتك منها، وازداد خطر موقفك، وقلّ ما يمكن أن توفّره من وقت، أو جهد للتفكير، بما يمكن أن تكون عليه الأمور الأخرى، لأناس، لا يمكن مضاهاتك بهم فوراً. فالتعليم الوجداني لا ينجح إلا مع الأشخاص الذين بمقدورهم الاسترخاء، بما يكفي للاستماع* (١١٩).

Twitter: @ketab_n

انطلاقاً من هذا المنظور المادي المتصلب، لا يمكن أن تكون تخيلياً إلا إذا كنت غنياً. إنه الفيض الذي يحرّرنا من الأنا. ففي حالة الشُّحّ، يكون من الصعب أن نسمو فوق حاجاتنا المادية، إذ - فقط - مع مجيء الفائض المادي، نستطيع إسقاط أنفسنا، في الفائض التخيلي الذي هو معرفة ما يمكن أن تشعر به، إذا كنتَ الآخر. وكما هي الحال مع "حضارة" القرن الثامن عشر - وعلى النقيض من "ثقافة" القرن التاسع عشر - فإن التقدم الروحي والمادي يسيران - هنا - جنباً إلى جنب؛ فالغرب وحده يمكن أن يكون تقمّصياً empathetic مادام الوحيد الذي لديه الوقت والفراغ اللازمين لتخيّل الذات، بوصفها أرجنتينية، أو أنها "بَصَلَة"، ليس إلا.

إن هذه النظرية - ضمن أحد معانيها - تضفي صفة النسبية على (الثقافة): فأي نظام اجتماعي فياض، بمقدوره الوصول إليها، وإذا كان فيض الغرب محتمل تاريخياً، فإن الحال تكون كذلك مع فضائلها المتحضرة. أما ضمن معناها الآخر؛ فإن ما تعنيه النظرية للجانب الروحي مساو، لما تعنيه الناتو NATO للجانب السياسي؛ فالحضارة الغربية ليست محددة، بخصوصيات ثقافة ما، بل تتعالى على مثل هذه الثقافات كلها، من خلال امتلاكها القدرة على فهمها من الداخل - أي فهمها، مثل ما تفعل هرمنيوطيقا شليرماخر [١٢٠]، أفضل من فهمها، لنفسها - وبذا؛ فهي تملك الحق بالتدخل في شؤون تلك الثقافات لتحقيق الرفاهية لها. وكلما جعلت الثقافة الغربية من نفسها أكثر شمولية، قلّت احتمالات عَدّ مثل هذا التدخل ثقافةً، تتطفل على أخرى، وكلما زاد احتمال عَدّها إنسانية، تنظم منزلها؛ لأنه في النظام العالمي الجديد، كما هي الحال مع العمل الفني الكلاسيكي، يكون استقرار كل عنصر ضرورياً لازدهار الكل. ولهذا فإن المقولة الهوراسية "لا شيء إنساني غريب عليّ" يمكن طرحها - الآن - بأناقة أقل، إلى حد ما بقولنا "إن أي ركود قديم في العالم، يمكن أن يهدد أرباحنا".

من الخطأ الاعتقاد - مثل رورتي - أن المجتمعات المضطهدة لا تملك

Twitter: @ketab_n

الوقت الكافي لتخيّل ما يمكن أن يشعر به الآخرون. على العكس، هناك الكثير من الحالات التي يدفعهم بها اضطهادهم - تحديداً - إلى هذا التعاطف. وقد عُرِفَ هذا - إلى جانب أمور أخرى - باسم "الاشتراكية الدولية" التي - من خلالها - لا يمكن أن يكون لمحاولة المرء الحصول على الحرية أي أمل بالنجاح إلا من خلال ضمّ الصف مع ثقافات مضطهَدة مشابهة. فإذا كان أيرلنديو ما قبل الاستقلال يهتمون بمصر والهند وأفغانستان، بشغف، ليس سبب ذلك أنهم لا يستطيعون التفكير بطريقة أفضل لتبديد وقت فراغهم. فالكولونيالية مصدر كبير لتوليد التعاطف التخيلي، طالما أنها تجمع بين أغرب الثقافات ضمن الظروف نفسها تقريباً. ومن الخطأ - أيضاً - أن نتخيل أن بمقدور ثقافة ما التحاور مع أخرى فقط، بفضل وجود مقدرة خاصة، يملكها كلّ منهما، في التعامل مع خصوصياتهما المحلية؛ فهذا مردّه عدم وجود شيء، اسمه خصوصيات محلية؛ لأن المحليات كلها ذات قابلية نفاذية، ولها نهايات سائبة، وتتداخل مع سياقات أخرى، وتخلط بين التشابهات المحلية ومواقف أخرى نائية تماماً، وتحتجب - بغموض - وراء أسوارها المضللة أيضاً.

إلا أن هذا سببه أنك لا تحتاج للخروج من جلدك؛ كي تعرف ما يشعر به الآخر، بل هناك أوقات، تحتاج فيها، إلى أن تتوارى تحته، بعمق أكبر. فالمجتمع الذي عانى من الاستعمار، على سبيل المثال، ما عليه سوى استشارة خبرته"المحلية"ليشعر بالتضامن مع مستعمرة أخرى مشابهة له. ومما لاشك فيه ستكون هناك اختلافات أساسية، إلا أن أيرلندي بداية القرن العشرين لا يحتاج إلى اللجوء إلى مقدرة حدسية غامضة؛ كي يعلم شيئاً عن الكيفية التي يشعر بها هنود بداية القرن العشرين. وهكذا فإن الذين صنّموا [فيتشوا] fetishize[١٢١] الاختلافات الثقافية هم أنفسهم الرجعيون هناك. إنه - من خلال الانتماء إلى تاريخها الثقافي، لا من خلال تجميده مؤقتاً - استطاعت تلك المجتمعات تخطي ذلك؛ فأنا لا أفهمك من خلال التوقف عن كوني أنا نفسي؛ لأنه في هذه الحالة لن يكون ثمة

Twitter: @ketab_n

مَن يقوم، بالفهم. كما أن فهمك لا يعني أنك تستنسخ في نفسك ما أشعر به أنا، وهذا افتراض قد يثير قضايا شائكة عن الكيفية التي نتمكن بها من قفز الحاجز الأنطولوجي الذي يفصل بيننا. إن الاعتقاد بذلك يعني افتراض أنني أملك خبرتي الخاصة، بأكمل صورة، وأنني شفّاف - بجلاء - أمام نفسي، والمشكلة الوحيدة هي كيف تستطيع أنت الوصول إلى شفافية ذاتي هذه. إلا أنني - في الحقيقة - أحكم قبضتي على خبرتي الخاصة، وقد أكون مخطئاً تماماً، أحياناً، بصدد ما أشعر به، إذا تجاوزنا عن ذكر ما أفكر به؛ فأنت - ربما - تستطيع أن تفهمني أفضل من فهمي لنفسي، كما أن الطريقة التي تفهمني بها مشابهة - تقريباً - للطريقة التي أفهم بها نفسي. ليس الفهم شكلاً من أشكال التقمص؛ فأنا لا أفهم وصفة كيميائية، من خلال تقمصها، كما أنني لست بقادر على التعاطف مع عبد ما؛ لأنني لم أخضع للعبودية يوماً، ولا أستطيع تقدير المعاناة التي تشعر بها المرأة؛ لأني لست امرأة. إن الاعتقاد بذلك يعني ارتكاب خطأ رومانسي فظيع، بصدد طبيعة الفهم. إلا أن مثل هذه الأحكام الرومانسية المسبقة تُعدّ نابضة، بالحياة، بوضوح، إذا ما حكمنا عليها، من خلال بعض أشكال سياسة الهوية.

ومهما تكن هذه الأخطاء التقمصية، فالحقيقة هي أن الثقافة الغربية تبدي إخفاقاً مؤسفاً، في تخيل الثقافات الأخرى، ولا يتضح ذلك في أي موضع أكثر مما في ظاهرة الغرباء [المخلوقات الغريبة] aliens. فما هو مشؤوم حقاً بشأن الغرباء هو: كيف هم غير غرباء unaliens؛ إذ أنهم شاهد محزن على عجزنا عن تصور أشكال حياتية أخرى مختلفة كلياً عن أشكال حياتنا. فقد تكون لديهم رؤوس منتفخة [بصلية الشكل] وعيون مثلثة، ويتحدثون بنبرة روبوتية رتيبة، تبعث على البرودة، وتنبعث منهم رائحة الكبريت النتنة، لكنهم يكونون - مع ذلك - شديدو الشبه بتوني بلير [رئيس الوزراء البريطاني]. فالمخلوقات القادرة على الانتقال عدة سنوات ضوئية، بإمكانها التحول إلى مخلوقات ذات رؤوس وأطراف وعيون

Twitter: @ketab_n

وأصوات، كما أن مركبتهم الفضائية تستطيع الملاحة في الثقوب السوداء، إلا أنها تميل إلى التحطم في صحراء نيفادا. وعلى الرغم من أن هذه السفن تم بناؤها في مجرات نائية عنا، على نحو، لا يمكن تصوّره، نجدها تترك علامات حرق مشؤومة فوق تربتنا. ويُبدي شاغلوها اهتماماً مألوفاً، على نحو، يبعث على الفضول، بفحص أعضاء الإنسان التناسلية، كما يميلون إلى إرسال رسائل مبهمة عن الحاجة إلى سلام عالمي، مثلما يفعل الأمين العام للأمم المتحدة. وهم يدبون نحو نوافذ المطبخ بطريقتهم الغريبة مُحدثين صفيراً واهناً، ويبدون اهتماماً فضائياً، بالأسنان الصناعية. والحقيقة هي أنه مثلما قد يلاحظ المسؤولون في دائرة الهجرة، فإن المخلوقات التي نتصل بها نحن هي، بحكم التعريف، ليست من الغرباء، لأن الغرباء الحقيقيين هم أولئك الذين كانوا يجلسون في أحضاننا طوال قرون، من دون أن نلحظهم.

وأخيراً ثمة آصرة أخرى بين الثقافة والسلطة؛ إذ لا يمكن أن تبقى سلطة سياسية على قيد الحياة، على نحو مقبول - فقط - من خلال القسر السافر؛ لأنها ستفقد - عندئذ - الكثير من مصداقيتها الأيديولوجية؛ وبذا؛ تبرهن أنها غير منيعة في أوقات الأزمة، بصورة، تبعث على الخطر. ولضمان موافقة أولئك الذين تتحكم هي بهم، فإنها تحتاج لمعرفتهم، بحميمية أكبر من كونهم مجموعة من الرسوم البيانية، أو الجداول الإحصائية. ولما كانت المرجعية الحقيقية تشتمل على تذويت القانون، فإن السلطة تسعى إلى طبع دمغتها على ذاتية الإنسان نفسها، بكل ما تحمله من حرية وخصوصية واضحتين. ولكي تحكم بحرية، ينبغي لها - لهذا السبب - أن تفهم الرجال والنساء، على حد سواء، في رغباتهم وكراهيتهم السريتين، لا في عاداتهم الانتخابية، أو تطلعاتهم الاجتماعية فقط. فإذا رغبت بتنظيمهم من الداخل، لابد أن تعمل - أيضاً - على تخيلهم من الداخل. ولا يوجد شكل معرفي أكثر حذقاً، في ترسيم تعقيدات القلب، من الثقافة الفنية. ولهذا تصبح الرواية الواقعية - مثلما يبرهن القرن التاسع عشر - مصدراً للمعرفة الاجتماعية

Twitter: @ketab_n

أكثر تصويراً وتعقيداً، من أية سوسيولوجيا وضعية، وعلى نحو، لا يضاهى.

إن الثقافة العليا ليست مؤامرة تقوم بها طبقة حاكمة، وإن كانت تحقِّق هذه الوظيفة المعرفية أحياناً، فهي تستطيع إفسادها أحياناً، أيضاً. إلا أن الأعمال الفنية التي تبدو بريئة جداً من السلطة - من خلال اهتمامها اللغوي بتحركات القلب - قد تخدم السلطة لذلك السبب تحديداً.

وإن كانت الحال كذلك، بإمكاننا أن نتلفّت إلى الوراء بنوستالجيا مؤثرة بخصوص أنظمة المعرفة تلك التي تبدو للفوكويين Foucaultlians الكلمة الأخيرة في الاضطهاد الغادر.

إن السلطات الحاكمة لا تندفع نحو القسر، إذا كانت تضمن الحصول على الإجماع، لكنْ؛ مع تزايد اتساع الهوة بين أغنياء العالم وفقرائه، فإن الاحتمال الذي يلوح - الآن بصدد الألفية القادمة - هو الرأسمالية المخاتلة، المستبدة باطِّراد، المطوّقة بمشهد اجتماعي فاسد، بسبب تنامي أعداد أعداء الداخل والخارج المكروبين، مما يُبعد - في النهاية - أية ذريعة، قد تلجأ لها الحكومة الإجماعية، تسوِّغ قيامها، بدفاع مباشر، يتسم بالوحشية، ويعود عليها، بالنفع. ثمة الكثير من القوى التي قد ترفض هذا الاحتمال المعتم، إلا أن الثقافة لن تكون على رأس قائمة هؤلاء.

Twitter: @ketab_n

Twitter: @ketab_n

المصادر والمراجع

١) إريك فروم Fromm: (المولود في ٢٢ آذار، ١٩٠٠ فرانكفورت، والمتوفّى في ١٨ آذار ١٩٨٠ في سويسرا)، محلّل نفسي وفيلسوف اجتماعي أمريكي، تقصّى التفاعل بين علم النفس والمجتمع. واعتقد أن بمقدور البشرية الوصول إلى مجتمع سليم ومتزن نفسياً، إذا ما طبقت مبادئ التحليل النفسي في علاج الأمراض الثقافية. وهو يرى أن شخصية الفرد نتاج ثقافته وتركيبه البيولوجي. وهو مَن قدّم الرأي القائل بأن فهم حاجات الفرد الأساسية ضروري لفهم المجتمع والبشرية نفسها. وله العديد من المؤلفات، في هذا الصدد. كما أن مؤلفاته الأخرى في الطبيعة الإنسانية والأخلاق والحب أضفت عليه شهرة واسعة، وجلبت له آلاف القراء. (المترجمة).

٢) روث بندكت Ruth Benedict: (المولودة في ٥ حزيران ١٨٨٧ في نيويورك، والمتوفاة في ١٧ أيلول ١٩٤٨ في نيويورك) أنثروبولوجية أمريكية، أحدثت نظرياتها أثراً كبيراً في الأنثروبولوجيا الثقافية، ولا سيما في حقل الثقافة والشخصية. كانت - منذ بدء مشوارها - تنظر إلى الثقافة، بوصفها أبنية كليّة من العناصر الفكرية والدينية والجمالية. تتلمذت في جامعة كولومبيا على يد الأنثروبولوجي الشهير فرانز بواس. لها عدة كتب مهمة، كان أولها "حكايات هنود الكوشيتي" (١٩٢١)، و"أساطير الزوني" (١٩٣٥) وهو يمثل عملاً ميدانياً، دام أحد عشر عاماً بين السكان الأمريكيين الأصليين. أما "أنماط الثقافة" (١٩٣٤)، وهو أهم إسهام قدمته روث؛ فهو يقارن ثقافات الزوني والدوبو والكيواكتل. وبعد ست سنوات، أي مع صدور كتابها "العنصر [العرق]: العلم والسياسة"، تمكنت من دحض النظرية العنصرية. وظلت، منذ عام ١٩٢٥ وحتى عام ١٩٤٠، تحرر مجلة الفولوكلور الأمريكي. وترأست عام ١٩٤٧ الرابطة الأنثروبولوجية الأمريكية. وتم الاعتراف بها - آنذاك - أبرز أنثروبولوجية أمريكية. وتجدر الإشارة إلى أن روث ظلت - حتى بداية الثلاثينيات - تكتب الشعر تحت اسم مستعار هو آن سنغلتون. (المترجمة).

٣) سلسلة كرايسلر Chrysler: شركة سيارات أمريكية، بدأت عملها لأول مرة عام ١٩٢٥، وأعادت تنظيم نفسها، في عام ١٩٨٦. كانت ثالث أشهر ماركة سيارات في الولايات المتحدة (بعد شركة جنرال موتورز وشركة فورد)، أسسها والتر ب. كرايسلر Walter P. Chrysler. وقد تولت أعمال شركة سيارات ماكسويل (التي بدأت عملها

Twitter: @ketab_n

لأول مرة عام ١٩١٣). من أشهر فروعها - اليوم - شركات تتضمن صناعة سيارات بلايموث، دودج، سيارات كرايسلر لنقل المسافرين. (المترجمة).

٤) جنرال موتورز General Motors: أكبر شركة سيارات في العالم، بل الشركة المتخصصة بصنع السيارات في العالم، أسسها عام ١٩٠٨ ويليام س. ديورانت William C. Durant. من أشهر ماركاتها بيوك، كاديلاك، أولدزموبيل، أوكلاند. (المترجمة).

٥) وارنر براذرز [وارنر أخوان] Warner Brothers: شركة الرسوم المتحركة التي صار اسمها، منذ عام ١٩٦٩ يكتب هكذا Bros Warner.، أشهر ستوديو أمريكي للرسوم المتحركة الذي قدم أول صورة ناطقة عام ١٩٢٧. وقد أسس الشركة الأخوة وارنر، وهم: هاري، البرت، صاموئيل، جاك، أولاد بنيامين ايخلبوم Benjamin Eichelbaum، الإسكافي والبائع المتجول البولندي الأصل. وقد بدأ الأخوة عملهم بتقديم الصور المتحركة في صالات المسافرين في أوهايو وبنسفلانيا، ثم صارت لديهم مسارح خاصة حتى تمكنوا من توزيع الأفلام وإنتاجها. ونقلوا في عام ١٩١٧ مقرهم إلى هوليود. وقد قدمت هذه الشركة أول فلم ناطق، وأول فلم ملون، وتمكنت - أيضاً - من تقديم البرامج التلفزيونية وإصدار الكتب والأسطوانات الموسيقية، وصارت شركة وارنر براذرز عام ١٩٦٩ فرعاً من شركة اتصالات وارنر. وفي ١٩٨٩ اندمجت الشركة مع شركة تايم وارنر، وهي أكبر شركة إعلامية وترفيهية في العالم. وقامت شركة تايم وارنر بافتتاح شركة WB، وهي شبكة إذاعية تلفزيونية عام ١٩٩٥. (المترجمة).

٦) ميترو غولدواين ماير Metro Goldwyn Mayer: شركة أمريكية، كانت تمثل في وقتها أكبر وأغنى ستوديو للصور المتحركة. وقد وصل الأستوديو إلى ذروة نجاحه في الثلاثينات والأربعينيات [من القرن العشرين]. وتعاقدت هذه الشركة مع أبرز الشخصيات منها غريتا غاربو، ميكي روني، اليزابيث تايلور، جين كيلي، غرير غارسون. وتعرض الأستوديو في الخمسينيات إلى التدهور، وخضع لسلسلة من التغيّرات الإدارية في الستينات حتى انتهى به الحال إلى بيع الكثير من موجوداته في السبعينات، واتجه إلى نشاطات غير فلمية، مثل الفنادق والكازينوهات. (المترجمة).

٧) الانصهار Gesamtkunstwerk: مصطلح، صاغه فاغنر، ويعني به "العمل الفني بأسره". ويقصد - بذلك - اتحاد الموسيقى والدراما الذي جاء ذلك انعكاساً لاهتمامات المؤلفين الموسيقيين، في القرن التاسع عشر. (المترجمة).

٨) تريستان Tristan: الشخصية الرئيسة في قصة حب شهيرة في القرون الوسطى، ترتكز على أسطورة سيلتية، تتحدث عن علاقة عاشقين، يتعرضان إلى كثير من المخاطر والصعوبات والمؤامرات، ينتهي بهما الحال إلى الموت، فتنمو عند قبريهما شجرتان، تتشابك أغصانهما، على نحو، لا انفكاك له. (المترجمة).

Twitter: @ketab_n

٩) بالسترينا Palestrina: (المولود عام ١٥٢٥ بالقرب من روما، والمتوفّى عام ١٥٩٤ في روما) مؤلف موسيقي إيطالي، من عصر النهضة، ألف أكثر من (١٠٥) قداس، و(٢٥٠) ترنيمة. وكان سيد التأليف الموسيقي. ذاع صيته، بسبب الموسيقى الدينية التي كان يؤلفها حتى إن البابا غريغوري الثالث عشر، عهد إليه، باستعادة الأناشيد الدينية التراثية. وقد أبدع في مهمته، إلى جانب تمكّنه - في الوقت نفسه - من تأليف موسيقى دنيوية. وقد ساعد على تأسيس رابطة للموسيقيين المحترفين، استطاع - من خلالها - المحافظة على مستوى رفيع من الموسيقى، بنوعيها الديني والدنيوي. (المترجمة).

١٠) أورسون ويليس Orson Welles: (المولود في ٦ أيار، ١٩١٥ في وسكونسن، والمتوفى في ١٠ تشرين الأول، ١٩٨٥ لوس أنجلس) ممثل ومخرج ومنتج وكاتب لأفلام الرسوم المتحركة. من أبرز الأفلام التي ألفها وأخرجها وأنتجها ومثّل فيها فلم المواطن كين (عام ١٩٤١) الذي برع فيه في استعمال التقنيات السردية والفوتوغرافية والدرامية والإضاءة والموسيقى. وبدأ عمله في الإذاعة في بداية عام ١٩٣٤؛ حيث أجرى تغييرات على مسرحية ارشيبالد ماكليش الشعرية "رعب". (المترجمة).

١١) زانوك Zanuck: (المولود في ٥ أيلول،١٩٠٢ في ولاية نبراسكا الأمريكية، والمتوفى في ٢٢ كانون الأول ١٩٧٩ في كاليفورنيا). اسمه الكامل داريل فرانسز زانوك، منتج ومنفذ سينمائي في هوليود لمدة تزيد على الأربعين عاماً. برع في كتابة نصوص متفردة ورائعة، وقد التحق باستوديو وارنر براذرز عام ١٩٢٤، وقدم نصوصاً لسلسة رن تن تن الشهيرة، ثم ذاعت شهرته منتجاً للأفلام، كان من أبرزها فلم "مغني الجاز" (عام ١٩٢٧) الذي كان الفلم الذي دشّن ثورة الأفلام الناطقة. وقد أحرز مكانة متقدمة لنفسه أثناء عمله في وارنر براذرز، وذلك من خلال التعليق على الأفلام أثناء مرحلة تحريرها. (المترجمة).

١٢) مكتب هيز Hays Office: مؤسسة في الولايات المتحدة، تضم استوديوهات الرسوم المتحركة التي تقدم المساعدات للاستوديوهات، كما تقدم لها المشورة، بخصوص الضرائب، وتجري علاقات دولية عامة، من أجل صناعة الأفلام. وقد تكوّن هذا المكتب - أصلاً - من منتجي وموزّعي الرسوم المتحدة لأمريكا الذي تأسّس عام ١٩٢٢ من قبل استوديوهات الإنتاج الكبرى في هوليود كاستجابة على تزايد الرقابة الحكومية على الأفلام عقب ردة فعل شعبية عارمة، على عدم الاحتشام، في عرض الأفلام والفضائح. وقد سميّت هذه المؤسسة "مكتب هيز" تيمُّناً باسم ول هـ. هيز Will H. Hays وهو أول مدير للمكتب، وكان له دور بارز فيه. (المترجمة).

١٣) طانطالوس Tantalus: في الأسطورة الإغريقية هو نجل زيوس (كبير الآلهة وحاكم ليديا). كان ملكاً على سيبيليوس، في ليديا، وصديقاً حميماً للآلهة التي كانت تدعوه إلى مائدتها. إلا أنه تعرض لعقوبة الآلهة؛ لأنه أساء إليها حينما كشف للبشر

Twitter: @ketab_n

الأسرار التي تعلمها في السماء. وثمة سبب آخر وراء هذه العقوبة، وهو أنه سرق طعام الآلهة من السماء، وقدمه للبشر. وهو يُعذّب في الجحيم بتعليق صخرة فوق رأسه، على وشك السقوط عليه، وتحطيمه. وقد ذكر هوميروس في الأوديسة (الكتاب العاشر)، أن الآلهة عاقبته بأن غمرته، في بركة ماء، حتى رقبته وجعلت قطوف شجرة فاكهة دانية من فمه دون أن يتمكن من شرب قطرة من ماء أو يتناول قضمة من الفاكهة. ومن هنا؛ جاء الفعل الإنكليزي tantalize، أي يُعذّب بقسوة. (المترجمة).

١٤) كاروسو Caruso: (المولود في ٢٧ شباط ١٨٧٣ إيطاليا، والمتوفى في ٢ آب ١٩٢١) اسمه الأصلي اريكو كاروسو Errico Caruso ، أشهر مؤدّ أوبرالي إيطالي في القرن العشرين، وأحد أوائل الموسيقيين الذين وثّقوا أصواتهم على أسطوانات الفونوغراف. (المترجمة).

١٥) الموناد monad: مصطلح جاء به لايبنتز Leibnitz منشئ المذهب الروحي الحديث الذي يقول في فلسفته المميزة (المونادولوجيا Monadology) إن الموجودات تتألف من ذرات روحية (مونادات) متناهية العدد، لا تقبل التجزئة، بالفعل، ولا في الذهن، ولا تتعرض للفناء، وتنزع - دوماً - إلى العمل والحركة، وتتميز بأنها بسيطة، لا شكل لها، ولا مقدار، وبها تتكون الأشياء، يوجدها خالق، فتصدر عنه، كما يصدر النور عن الشمس، وهي مدركة، وان كان إدراكها يتفاوت قوة وضعفاً، فيقوى إدراكها طردياً مع الترقي من الجماد إلى الحيوان، فالإنسان، فالله (الذي هو موناد المونادات)، كما يسميه هو. وكل موناد يتصور الكون ذاته، لكنْ؛ من منظوره الخاص، وتبعاً لقابلياته الخاصة. (المترجمة).

١٦) أميل لودفيغ Emil Ludwig: (المولود في ٢٥ كانون الثاني ١٨٨١ في ألمانيا، المتوفى في ١٧ أيلول في سويسرا). كاتب ألماني، اشتهر بكتابة الكثير من السير الذاتية لشخصيات معروفة، وله كتابات أخرى في المسرح والشعر. نشر عام ١٩٢٠ أول سيرة ذاتية لغوتة التي نصّبته كاتباً في "المدرسة الجديدة" للسيرة الذاتية التي تركّز على الذات. وظهرت له سير كثيرة باللغة الإنكليزية منها مثلاً: نابليون، بسمارك، غوته، لنكولن، هندنبيرغ، كيلوباترا، روزفلت، (صور شخصية: هتلر، موسوليني، ستالين)، بيتهوفن. وقد كتب مأساة شكسبير "عطيل" بأسلوب تخيّلي آخر. (المترجمة).

١٧) مسز منيفر Mrs. Miniver: (المولودة في ٢٩ أيلول، ١٩٠٤ في لندن، والمتوفاة في ٦نيسان ١٩٩٦ في دالاس، أمريكا). اسمها الكامل إيلين إيفيلين غرير غارسونEileen Evelyn Greer Garson، ممثلة في أفلام الصور المتحركة، أضفى عليها حضورها الأخاذ وجمالها وأناقتها وشخصيتها المميزة أهمية، جعلتها من أكثر نجوم هوليود شعبية وسحراً، في حقبة الحرب العالمية الثانية. (المترجمة).

١٨) لون رانجرLone Ranger : شخصية خيالية في البرامج الإذاعية والتلفزيونية

Twitter: @ketab_n

والكتب والأفلام والهزليات الأمريكية. وتتشابه قصص لون رانجر الخيالية في وسائل الإعلام كافة، وهي تحكي قصة جون ريد المولود في ١٨٥٠؛ الناجي الوحيد من مجموعة تكساس رانجر الذين قُتل منهم خمسة أشخاص على أيدي قاطعي طريق. عثر عليه أحد الهنود، ورعاه حتى استرد عافيته؛ ليواصل جولاته في الغرب، وصار يُعرف باسم لون رانجر؛ حيث كرس نفسه لتقديم يد العون ودحر الشر وإرساء العدالة. وقد ابتدع شخصية لون رابخر في برنامج لون رانجر الإذاعي الكاتبان جورج دبليو. ترندلGeorge W. Trendle وفران سترايكر Fran Striker. وقد أذيع البرنامج على الهواء لأول مرة في إذاعة WXYZ في ديترويت في الثلاثين من كانون الثاني عام ١٩٣٣. وبحلول نهاية ذلك العقد، قامت (٤٠٠) محطة إذاعية أمريكية بإذاعة هذا البرنامج. (المترجمة).

١٩) توسكانيني Tuscanini: (المولود في ٢٥ آذار ١٨٦٧ إيطاليا، والمتوفى في ١٦كانون الثاني نيويورك)، موزع موسيقى إيطالي، يُعدّ واحداً من أعظم موزعيّ الموسيقى في النصف الأول من القرن العشرين. ذاعت شهرته في إيطاليا وغيرها من بلدان العالم حينما تم تعيينه مديراً موسيقياً لأوبرا الميتروبولتيان في نيويورك عام ١٩٠٨، واشتهر بأدائه لأوبرا فيردى وسمفونيات بيتهوفن. وقد أولى عناية فائقة لموسيقى فاغنر. (المترجمة).

٢٠) غي لومباردو Guy Lombardo: (المولود في ١٩ كانون الثاني ١٩٠٢ كندا، والمتوفى في ٥ تشرين الثاني ١٩٧٧، تكساس)، اسمه الكامل غي إلبرت لومباردو Guy Albert Lombardo قائد فرقة موسيقية راقصة، أصبحت برامجه الإذاعية والتلفزيونية (التي تحمل اسم حوّاء السنة الجديدة) مع زملائه الكنديين تقليداً أمريكياً لمدة ثمانية وأربعين عاماً. وقد اكتسب شهرة فائقة من عمله موزعاً للموسيقى التي أطلق عليها النقّاد تسمية "أعذب موسيقى من السماء". وتمكّنت فرقته - مع أخيه كارمن، عازف الساكسافون - من تقديم أكثر من (٣٠٠) أغنية، وتم بيع أكثر من (٢٥٠) مليون أسطوانة. (المترجمة).

٢١) فيكتور ماتشور Victor Mature: (المولود في ٢٩ كانون الثاني ١٩١٦، المتوفى في ٤ آب،كاليفورنيا)، ممثل أمريكي، ذاعت شهرته في الأربعينات والخمسينات لأدواره المميزة. (المترجمة).

٢٢) ميكي روني Mickey Rooney: (المولود ٢٣ أيلول ١٩٢٠ نيويورك)، اسمه الأصلي جو يول. ممثل أمريكي في الصور المتحركة والمسرح، ونجم موسيقي، ذاعت شهرته، بسبب قدراته الفائقة، وشعبيته. وقد برزغ نجمه منذ طفولته حينما اشتهر بتأديته البارعة لشخصية اندي هاردي في سلسلة أفلام اندي هاردي. وكان أول ظهور له على المسرح حينما كان عمره (١٧) شهراً، وذلك في مسرح الفودفيل الذي يديره أبواه. وقد قام النجم الصغير بالغناء والرقص وإلقاء الطرائف في سلسلة من الهزليات الشعبية. وشيئاً فشيئاً اتخذ لنفسه اسم شخصية هذه الهزليات (ميكي ماغواير

Twitter: @ketab_n

Mickey McGuire). وحينما انتهت السلسلة (بعد خمسين حكاية)، أبدل اسمه إلى ميكي روني. وقد وقع عقداً مع ستوديوهات ميترو - غولدواين - ماير (MGM) عام ١٩٣٤. (المترجمة).

٢٣) Amerindians الهنود الأميركان، مصطلح اقترن استعماله عام (١٨٩٩)؛ ليطلق على السكان الأصليين (للأمريكيتين). وقد شاع استعماله في الكتابات المتخصصة. والمصطلح منحوت من كلمتي، American وIndians ، ومما ساعد على انتشاره أنه عُدّ بديلاً أفضل من المصطلح القديم غير المرغوب فيه (الهنود الحمر Red Indians). وهم يرجعون إلى نوع من المغول، يُعرَف باسم Amerind، ويتضح ذلك من خلال التشابه في الصفات التشريحية بين الاثنين؛ مثل تركيبة الفك وطية الأجفان و..إلخ. (المترجمة).

٢٤) النافاجو Navajo، وتلفظ "النافاهو" Navaho أيضاً: أكثر الجماعات الهندية كثافة سكانية، في الولايات المتحدة. وقد تفرّق ما يقارب ١٧٠٠٠٠ نسمة منهم أواخر القرن العشرين، في أراضي شمال غرب نيومكسيكو وأريزونا، وجنوب شرق يوتا. يتكلم هؤلاء الأقوام لغة هنود الأباشي، كما أنهم يُصنّفون ضمن هذه العائلة. ولا يمكن تحديد التاريخ الذي هاجر فيه النافاجو والأباشي من كندا؛ حيث ما يزال يعيش هناك معظم هنود الأباشي. والمرجح أن ذلك حصل في الفترة من ٩٠٠ ١٢٠٠ م. (المترجمة).

٢٥) النوير: قبائل غير مسلمة، تعيش على ضفتي النيل الأعلى عند الحدود السودانية – الزائيرية (جنوب السودان)، يتكلم أفرادها إحدى لغات البانتو. ويشكّل النوير - من الناحية السياسية - مجموعة مجتمعات محلية مستقلة، تتخذ فيما بينها ضمن نظام إقطاعي، إلى حد ما. ويقوم اقتصادهم - أساساً - على تربية الماشية، إلى جانب زراعة الذرة، وتلعب الماشية في حياة أفراد القبيلة دوراً مهماً. (المترجمة).

٢٦) Trobrianders التروبرياندیون هم سكان جزر تروبريان Trobriand Islands، وهي عدد من الجزر المرجانية، أهمها فاكوتا وكيتافا وكيريوينا وتيوما وكابليولا، في أرخبيل يسمّى بالاسم نفسه، يقع في ميلانيزيا شمال النهاية الشرقية لجزيرة غينيا الجديدة. والتروبرياندیون من الميلانيزيين يتحدثون اللغة الكيريوينية، ويمارسون السحر، على نطاق واسع، ويقومون برحلات الكولا Kula التي يتم فيها تبادل الهدايا ضمن دائرة مغلقة، تسمّى دائرة الكولا، يشمل قلائد مصنوعة من الصدف الأحمر وأساور مصنوعة من الصدف الأبيض، مع أفراد الجزر الأخرى، ويتم تبادل الهدايا في أجواء طقوسية للغاية. وأهم ما يميزهم هو انقسامهم إلى عشائر طوطمية، تكشف عن نظامهم الاجتماعي القائم على الانتساب إلى الأم.. يعتاش هؤلاء السكان على اليام (البطاطا الحلوة) وبقية الخضراوات، كما يقومون بتربية الخنازير والأسماك.وقد درسهم مالينوفسكي، وكتب عنهم الكثير من الكتب والمقالات. (المترجمة).

Twitter: @ketab_n

٢٧)) Ifugaos الافيوكاو قبيلة من مزارعي الرز، تقطن المنطقة الجبلية شمال غربي جزيرة "لوزون" في الفلبين. يرجع أصلهم إلى الملايي، ويتكلمون اللغة "الملاوية -البولينيزية" قدرّت نفوسها عام ١٩٣٩ بـ ٧٠٠٠٠ نسمة، إلا أن الحرب العالمية الثانية أجهزت على الكثير منهم حتى بلغ عددهم عام ١٩٤٨ (٥٠٠٠٠ نسمة). وارتفع أواخر القرن العشرين؛ ليصل إلى ١٩٠٠٠٠ نسمة. كان أكثر من نصف اقتصادها، حين درست عام ١٩٢٠، يقوم على الزراعة، كما كانت تزاول - إلى حد محدود - الصيد البري، وبشكل محدود جداً، تربية الحيوانات وصيد السمك. والمحصول الزراعي الرئيس هو الرز. (المترجمة).

٢٨) the Todas التودا أفراد قبيلة، تعيش في بضع قرى صغيرة في تلال نلكري Nilgri جنوبي الهند. قدرّت نفوسها عام ١٩٧٢ بـ (٦٠٠) نسمة. كان اقتصادها -حين درس عام ١٩٠٠ - يقوم - بالكامل - على منتجات الماشية، باستثناء لحومها التي لا يأكلونها لقدسيتها. وقد درست التودا منذ وقت مبكر، وأعيرت أهمية كبيرة؛ لأنها من القبائل القليلة جداً التي تتميز بنظامها الأسري المركب الذي يبيح للرجل تعدّد الزوجات، وللمرأة تعدّد الأزواج. (المترجمة).

٢٩) the Talensi شعب في شمال غانا، يعيش أفراده على تربية الماشية والأغنام والماعز، يتكلمون لغة Gur؛ فرع من عائلة لغة النيجر - الكونغو. (المترجمة).

٣٠)(Kwakiutl الكواكيوتل): مجموعة من القبائل الهندية الأمريكية كانت تقطن ساحل غرب الهادئ في أمريكا الشمالية؛ جزيرة فانكوفر وكولومبيا البريطانية في كندا، وهم معروفون بمزاولة الـ" بوتلاش" Potlach (أي توزيع البضائع مثل البطانيات والزيت والفراء والأدوات النحاسية في حفل على المدعوين، أو إتلافها، أو قتل العبيد أمامهم). يتميزون ببيوتهم الخشبية، وصناعة الزوارق، وحياكة السلال. كانت نفوسهم عام ١٩٢٤ (١٠٣٩) نسمة، وكان نصف اقتصادهم يقوم حين درسوا عام (١٨٩٠) على صيد السمك والحيوانات البحرية، وثلثه على الغذاء. وقد برزت أهميتها عند الأنثربولوجيين، من خلال الدراسات التي قام بها فرانز بواس Franz Boas، الأنثروبولوجي والأثنولوجي الأمريكي الذي يُعدّ أبا الأنثربولوجيا في الولايات المتحدة، ولا سيما دراسته المهمة التي تقع في ٥٠٠ صفحة، تناول فيها جوانب هذه الثقافة خلال نصف قرن من الزمن، وحلّل علاقاتها المتنوعة، بثقافات الساحل الشمال غربي الأخرى. (المترجمة).

٣١)(Tikopia تيكوبيا): جزيرة صغيرة، تقع إلى الجنوب الشرقي من مجموعة جزر سليمان، وإلى الشمال من مجموعة جزر هبريديز. وعلى الرغم من أنها تقع في ميلانيزيا، إلا أن حضارتها بولينيزية. وقدرّت نفوسها عام ١٩٢٩ بـ (٢٠٠ر١) نسمة. كان نصف اقتصادها يقوم - آنذاك - على صيد السمك، ونصفه الآخر على زراعة اليام والتار وثمرة الخبز والموز وجوز الهند. أما عن سكان هذه الجزر؛ فقد كانوا موضع اهتمام الأنثربولوجي النيوزلندي

Twitter: @ketab_n

ريموند ويليام فيرث (المولود في ٢٥ آذار ١٩٠١) الذي أجرى دراسة مستفيضة لبنية هؤلاء الأقوام الاجتماعية ودينهم وجوانبهم الثقافية الأخرى. وكان من أشهر ما ألّفه في هذا الصدد كتابه: "المرتبة والدين في تيكوبيا Rank and Religion in Tikopia" (١٩٧٠). وهم أحد أهم الأقوام التي سكنت جزر سليمان the Solomon Islands. (وهي مجموعة جزر ميلانيزية تقع في المحيط الهادئ شرق جزيرة غينيا الجديدة وبريطانيا الجديدة. وأهم مجموعة جزره هي: بوكانفيل، جوبسويل وسانتا يزابل وكوادا الكانال وسان كرستوبال وسانتا كروز) والتي تقول الدراسات الأركيولوجية إنها كانت مستوطنة منذ عام ٢٠٠٠ ق. م. وكان المستكشف الأسباني ?lvaro de Menda?a de Neira أول أوربي يصل إلى هذه الجزر. وسرت شائعات تقول إنه لم يكتشف الذهب حسب، بل اكتشف المكان الذي حصل منه النبي سليمان (ع) على الذهب لبناء هيكله في القدس. ومن هنا جاءت تسمية هذه الجزر. (المترجمة).

٣٢) Suya إحدى الشعوب التي تؤلف مجموعة GE التي تضم أقوام هنود أمريكا الجنوبية؛ الذين يقطنون جنوب البرازيل. وهم - أصلاً - من الصيادين، ثم أصبحوا شبه مزارعين، وإن كان جلّ اعتمادهم على الصيد في الحصول على الغذاء. تتميز هذه المجموعة بتفرّدها بين هنود أمريكا الجنوبية، وذلك بسبب تعقّد أنماط تنظيمها. لا يتعدّى عدد أفراد هذه المجموعة ١٠٠٠٠ نسمة.

أما Mura: إحدى الشعوب الهندية في أمريكا الجنوبية التي تمتهن صيد الأسماك ببراعة. يقطن هؤلاء الأقوام غابات الأمزون الاستوائية غرب البرازيل. علماً أن موطنهم الأصلي هو الضفة اليمنى من نهر Madeira قرب مصب نهر Jamari. وقد أدى اختلاطهم بالبيض إلى انخراطهم في حرب العصابات؛ لينتشروا - بعد ذلك - عبر نهر Purus ، وصاروا يغيرون على الفلاحين المتوطنين هناك. (المترجمة).

٣٣))Alcala مقاطعة جنوب غربي نيومكسيكو. Sierra: مقاطعة في المرتفعات المكسيكية. كان الهنود - طوال قرون - يزورون منابعها الحارة لاعتقادهم أنها تنطوي على قوى قادرة على الإشفاء. (المترجمة).

٣٤) تجدر الإشارة إلى أن اللغات الإندونيسية تنتمي - أصلاً - إلى عائلة اللغات الملاوية - البولينيزية، وتضم - في الأقل - (٢٠٠) لغة ولهجة، أهمها اللغة الملاوية و(الجاوية) و(البالية) و(الباتاك) وال (دياك) و(الفرموزية) و(الملاكاشية).

٣٥) بولينيزيا: إحدى ثلاث مجموعات من الجزر، تتكون منها أوشينيا، تقع وسط المحيط الهادئ. ويضمها مثلث وهمي، رؤوسه جزر هاواي، ونيوزلندة في الجنوب، وجزيرة ايستر في الشرق. أهم جزر بولينيزيا هي جزر هاواي وجزيرة ايستر وجزر ساموا وجزر تونغا وجزر ماركساس وجزر سوسايتي وجزر كوك. وتغطي بولينيزيا قرابة نصف مساحة المحيط الهادئ. (المترجمة).

Twitter: @ketab_n

٣٦) Pare من أشهر السلاسل الجبلية في تنزانيا، إلى جانب سلسلة Usambara، اللتين تمتدان من الساحل الشمالي باتجاه الجنوب الشرقي، وصولاً عند جبل كليمنجارو Klimanjaro، أعلى جبل في أفريقيا (إذ يبلغ ارتفاعه ١٩٠٣٤ قدم). (المترجمة).

٣٧) المنزلة: مركز محدد المعالم، يمنح المجتمع شاغله حقوقاً، ويفرض عليه واجبات. (المترجمة).

٣٨) Oceania أوشينيا: مجموعة جزر، تقع في المحيط الهادئ، تشمل إندونيسيا وميلانيزيا وبولينيزيا وأستراليا. ويُعتقد أن سكان هذه الجزر جاؤوا من البر الآسيوي. (المترجمة).

وتجدر الإشارة إلى أن ميلانيزيا Melanesia منطقة في المحيط الهادئ، تتكون من جزر غينيا الجديدة، وقوس من الجزر، يمتد من الشمال الشرقي من أستراليا إلى جزر فيجي شرقاً، إلى جزيرة كاليدونيا الجديدة جنوباً، ويتكون من جزيرة بريطانيا الجديدة وجزيرة أيرلندة الجديدة وجزر سليمان وجزر هبرديز الجديدة وجزر لويالتي وجزر سانتا كروز وجزر أدمرالتي وجزر كاليدونيا الجديدة وجزر فيجي). (المترجمة).

٣٩) الغورو: أحد عشرة قادة روحيين عند السيخ شمالي الهند. والسيخ كلهم أتباع للغورو. وقد قام نناك Nanak - أول غورو من السيخ - بتوطيد دعائم الممارسة التي من خلالها يقوم بتسمية خليفته بعد موته. وأكد تناسخ الغورو من فرد لآخر. وكان الكثير من أتباعه يحملون اسمه، كاسم مستعار. (المترجمة).

٤٠) الكالفينية Calvinism: مذهب كالفين اللاهوتي الفرنسي البروتستانتي (١٥٠٩ ١٩٦٤) القائل إن قدر الإنسان مرسوم منذ ولادته (المترجمة).

٤١) الكارزما Charismatic مصطلح استعمله عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر، نقلاً عن التاريخ اللاهوتي، ويعني به الشخصيات التي تتمتع بقوى فوق طبيعية، من قبيل الأنبياء والقادة الخارقين، وقد تحدث عن نوع من السلطات التي سمّاها "السلطات الكارزمية". (المترجمة).

٤٢) المرشد [المخبر]: شخص يعاون الدارس الميداني بالإجابة عن أسئلته، وتقديم معلومات إثنوغرافية مفصلة عن المجتمع الذي يدرسه. (المترجمة).

٤٣) البراكسس (الممارسة) praxis: "مفهوم ماركسي (مشتق من مصدر يوناني، يشير إلى الفعل أو ممارسته)، ذو صلة بالتصور الجدلي الذي لا يفصل بين الفرد والمجتمع، وبين الفكر والفعل، ويؤكد وحدتهما في التجربة الإنسانية. وينطوي المفهوم على تأكيد قدرة الإنسان على تجاوز الطبيعة (التي هو جزء منها)، بواسطة نشاطه الخلاق، وما ينتج عن هذا النشاط من عمليات معقدة، تشكّل كلاً من الفرد والمجتمع،

Twitter: @ketab_n

وتتشكل بهما، وعلى نحو، تغدو معه الممارسة عملية جدلية (طرفاها الإنسان والطبيعة، والفرد والمجتمع، والفكر والفعل) تهدف إلى تغيير العالم (بأوضاعه المادية والاتصادية والتاريخية) وتحقيق التطور الذاتي للفرد، في الوقت نفسه" (جابر عصفور / عصر البنيوية / تأليف أديث كيرزويل / دار الشؤون الثقافية العامة / بغداد / ص ٢٨٣). (المترجمة).

٤٤) هذه إشارة إلى أطروحة ماركس الحادية عشرة عن فيورباخ التي يؤوّلها غرامشي، بوصفها تعني أن الفلسفة (وفلسفة البراكسس على وجه الخصوص) نشاطاً سوسيو - تطبيقياً، يتم فيه تحديد الفكر والفعل بالتبادل.

٤٥) الإشارة - هنا - ليست إلى حجة ماركس عن "صيرورة الأفكار إلى قوة مادية"، فحسب، بل إلى لينين، وتحقيق الهيمنة البروليتارية، من خلال الثورة السوفيتية.

٤٦) أود الإشارة - هنا - إلى أن مفردة "الإدراك" التي ترد في هذا المقال يراد بها الإدراك الحسي. (المترجمة).

٤٧) إن القوانين التي تتحكم بتلقي الأعمال الفنية تعدّ حالة خاصة من قوانين الانتشار الثقافي: فمهما تكن طبيعة الرسالة - نبوءة دينية، خطاب سياسي، صورة دعائية، موضوع تقني، إلخ ... - يعتمد التلقي على فئات الإدراك والفكر والفعل عند الذين يتلقّونها. وفي مجتمع المتمايز، تتأسس العلاقة الوثيقة، لهذا السبب، بين طبيعة ونوعية المعلومات المبثوثة وبنية الشعب؛ "إذ تكون "قابليته القراءة" وفاعليته أعظم ما يكون حينما تلاقي، بأكثر مباشرة ممكنة، التوقعات الضمنية أو العلنية التي يدين بها المتلقون، بالدرجة الأساس، لتربيتهم العائلية وظروفهم الاجتماعية (وكذلك، في حالة الثقافة المدرسية على الأقل، لتعليمهم المدرسي) التي يؤكدها ويديمها ويعزّزها ضغط انتشار جماعة المرجع، من خلال التذكّر الدائم للمعيار. وبناءً على هذه الصلة بين مستوى بثّ الرسالة وبنية الجمهور، والتي تُعامل بوصفها مؤشراً على مستوى التلقي، أصبح بالإمكان بناء مقياس رياضي لزيارة المتاحف.

٤٨) Leibniz: غوتفريد فيلهلم لايبنتز (١٦٤٦-١٧١٦): فيلسوف ألماني كبير، منشئ المذهب الروحي الحديث الذي يقول إن الموجودات تتألف من ذرات روحية Monads (مونادات) متناهية العدد، لا تقبل التجزئة، بالفعل، ولا في الذهن، ولا تتعرض للفناء، وتنزع - دوماً - إلى العمل والحركة، وتتميز بأنها بسيطة، لا شكل لها، ولا مقدار، وبها تتكون الأشياء، يوجدها خالق، تصدر عنه، كما يصدر النور عن الشمس، وهي مدركة، وإن كان إدراكها يتفاوت قوة وضعفاً، فيقوى إدراكها طردياً مع الترقي من الجماد إلى الحيوان فالإنسان، فالله (الذي هو موناد المونادات)، كما يسمّيه هو. وهو صاحب قانون "التناسق الأزلي" الذي قرر فيه أن الله، بتدبير معقول، قد أعدّ منذ الأزل لكل ذرة نظاماً، تسير بمقتضاه؛ بحيث تنسجم مع غيرها من نتز ذرات. (المترجمة).

Twitter: @ketab_n

٤٩) الهابيتوس (التطبع): نسق من الاستعدادات المكتسبة خلال العلاقة بمجال معين، يصير فعالاً ومحدثاً آثاره حينما يلتقي بشروط فاعليته المماثلة لتلك التي أنتجته. إنه الحياة الاجتماعية متجسدة متفردة، وقد تحولت إلى طبيعة ثانية، فهو نظام الاستعدادات للقيام بممارسة معينة، فهو تلقائية مولدة، تؤكد نفسها في مواجهة مرتجلة لكل تغير الأوضاع. والتطبع يولّد ممارسات، تتأقلم فوراً على الحاضر والمستقبل المنقوش في الحاضر. فالتطبع هو المبدأ التوليدي للاستجابات المتكيف مع متطلبات مجال معين. وهو نتاج تاريخ فردي، ولكنه يتكون - أيضاً - من خلال التجارب التكوينية للطفولة والتاريخ الجمعي بأكمله للعائلة والطبقة. (من كتاب: "أسئلة علم الاجتماع" ، ص ١٠، ترجمة إبراهيم فتحي، دار العالم الثالث). (المترجمة).

٥٠) دائماً ما يحقق التعليم المدرسي وظيفة الشرعنة، من خلال منح تبريكاته للأعمال التي يعدّها جديرة بالإعجاب، وبذا؛ فهو يساعد على تحديد تراتبية الثروة الثقافية الصالحة، في مجتمع معين، وفي زمن معين.

٥١) الكارزما: مصطلح استعمله عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر، نقلاً عن التاريخ اللاهوتي، ويعني به الشخصيات التي تتمتع بقوى فوق طبيعية، من قبيل الأنبياء والقادة الخارقين، وقد تحدث عن نوع من السلطات التي سمّاها "السلطات الكارزمية". (المترجمة).

٥٢) بول إميل ليتريه Paul Emil Littre (المولود في ٢ حزيران ١٨٨١ في باريس) عالم، ومعجمي، وفيلسوف فرنسي، ذاعت شهرته، بسبب تأليفه للأجزاء الأربعة من "معجم اللغة الفرنسية" Dictionnaire de la langue française (١٨٦٣ ١٨٧٢)، وهو أحد أبرز الإنجازات المعجمية في العصور كلها. وكانت له - بحكم صداقته للفيلسوف أوغست كومت - الكثير من الأفكار التي انتقده بها. ومن أشهر كتبه في هذا الصدد "كلمات في الفلسفة الوضعية" (١٨٥٩) Words of Positivist Philosophy . (المترجمة).

٥٣) غالباً ما يعبّر الزوار من أبناء الطبقة العاملة - وعلناً - عن شعورهم بالإقصاء الذي يتجلى في سلوكهم كله. ولهذا السبب، فهم - أحياناً - يرون في غياب أي مؤشر قد يسهل الزيارة (مثل الأسهم التي توضح الاتجاه المطلوب، الرسوم التوضيحية، ...إلخ) علامات على القصد المبيّت بإقصاء المبتدئين. والحق أن إدخال الوسائل التدريسية والتعليمية قد لا يعوض - تماماً - عن الافتقار إلى المدرسة، إلا أنه يعلن - على الأقل - عن الحق بأن لا تعرف not to know، حق أن تكون هناك جاهلاً، حق الجاهل في أن يكون هناك؛ الحق الذي يتحداه كل شيء بدءاً بتمثيل الأعمال، وصولاً إلى تنظيم المتحف، مثلما تشهد على ذلك اللافتة المكتوبة في قصر فرساي: "لم يُصنَع هذا القصر للشعب، ولم يتغير [ذلك الأمر]".

Twitter: @ketab_n

٥٤) E. Durkheim, Les formes elementaires de la vie religieuse (Paris: PUF, 1960, 6th edition), pp. 55-56.

إن إقامة معرض دانمركي يبيّن أساليب الأثاث والأدوات الحديثة في الغرف الخزفية القديمة من متحف ليل Lille أثار "حواراً" من نوع ما بين الزوار، يمكن تلخيصه بالمقارنة الآتية بين المخزن والمتحف: "الضجيج / الصمت"، "اللمس / المشاهدة"، "الاستكشاف السريع، العشوائي، وبلا ترتيب معيّن / التفتيش المنهجي، المتروّي طبقاً لترتيب محدد"، "الحرية / الضغوط"، "التقدير الاقتصادي للأعمال التي يمكن شراؤها / التقدير الجمالي للأعمال بالغة النفاسة". وعلى الرغم من هذه الاختلافات المرتبطة بالأشياء المعروضة، لا يستمر الشعور بالتأثير التمجيدي (والإقصائي)، على عكس التوقعات، وذلك لأن بنية الجمهور في المعرض الدانمركي كانت أكثر "أرستقراطية" (من حيث مستوى التعليم) من عامة جمهور المتحف. إن مجرد الحقيقة التي تقول إن الأعمال تُقدّس من خلال عرضها في مكان مقدس، لهي كافية، بحد ذاتها، وبعمق، لتغيير دلالتها، بل بدقة أكبر، لرفع مستوى إشعاعها.

٥٥) See M. de Certeau, La Prise de parole (Pans: DDB, 1968); La Possession de Loudun (Paris: Julliard-Gallimard, 1970); L'Absent de l'histoire (Pans: Marne, 1973); La Culture au pluriel (Pans: UGE 10/18, 1974); Une Polltique de la langue (with D. Julta and J. Revel) (Paris: Gallimard, 1975); etc.

٥٦) من الكلمة الإغريقية "potein"، التي تعني "يخلق، يبتكر، يُولِّد".

٥٧) See Emile Benveniste ,Problemes de linguistique generale) Pans: Gallimard, 1966), I, 251-66.

٥٨) Michel Foucault ,Surveiller et punir) Pans: Galhmard, 1975 ;(Discipline and Punish, trans. A. Sheridan (New York: Pantheon, 1977).

٥٩) ومن هذا المنظور - أيضاً - نجد أن مؤلفات هنري لوفيفر في موضوع الحياة اليومية تعدّ مصدراً أساسياً.

٦٠) عن الفن، من [كتاب] "الموسوعة" لدوركايم.

٦١) بخصوص هذه الموضوعات، يمكن الاطلاع على الكتيبات المذكورة في:

Le Livre dans la vie quotidienne (Paris: Bibliotheque Nationale, 1975) and in Genevieve Bolleme, La Bible bleue, Anthologie d'une littterature 'populaire' (Paris: Flammarion, 1975), 161-379.

٦٢) أولى هاتين الدراستين ألفها بيير ميول Pierre Mayol، والثانية ألفها لوس غياردر Luce Giard (بالاعتماد على المقابلات التي أجرتها ماري فرير Marie Ferrier. ينظر:

L'Invention du quotldien, II, Luce Giard and Pierre Mayol, Habiter, cuisiner (Paris: UGE 10/18, 1980).

Twitter: @ketab_n

٦٣) تنظر المؤلفات الآتية للمؤلفين:

By Erving Goffman, see especially Interaction Rituals (Garden City, NY: Anchor Books, 1976); The Presentation of Self in Everyday Life (Woodstock, NY: The Overlook Press, 1973); Frame Analysis (New York: Harper & Row, 1974). By Pierre Bourdieu, see Esquisse d'une theorte de la pratique. Precedee de trois etudes d'ethnologie kabyle (Geneva: Droz, 1972); 'Les Strategies matroniales', Anneles: economies, societes, civlisations, 27 (1972), 1105-27; 'Le Langage autorise', Actes de la recherche en sciences sociales, no. 5-6 (November 1975), 184-90; 'Le Sens pratique', Actes de la recherche en sciences sociales, no. 1 (February 1976), 43-86. By Marcel Mauss, see especially 'Techniques du corps', in Sociologie et anthropologie (Paris: PUF, 1950). By Marcel Detienne and Jean-Pierre Vernam, Les Ruses de l'intelligence. La Metis des Grecs (Paris: Flammarion, 1974). By Jeremy Boissevain, Friends of Friends: Networks, manipulators and coalitions (Oxford: Blackwell, 1974). By Edward O. Laumann, Bonds of Pluralism: The form and substance of urban social networks (New York: John Wiley, 1973).

٦٤) Joshua A. Fishman ,The Sociology of Language) Rowley, MA: Newbury, 1972). See also the essays in Studies in Social Interaction, ed. David Sudnow (New York: The Free Press, 1972); William Labov, Sociolinguistic Patterns (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1973); etc.

٦٥) Oswald Ducrot ,Dire et ne pas dire) Paris: Hermann, 1972); and David K. Lewis, Convention: A Philosophical Study) Cambridge, MA: Harvard University Press, 1974), and Counterfactuals Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973.

٦٦) George H. von Wright ,Norm and Action) London: Routledge & Kegan Paul, 1963;(Essay in Deontic Logic and the General Theory of action) Amsterdam: North Holland, 1968 ;(Explanation and Understanding) Ithaca, NY: Cornell University Press, 1971). And A. C. Danto, Analytical Philosophy of Action (Cambridge: Cambridge University Press, 1973); Richard J. Bernstein, Praxis and Action (London: Duckworth, 1972); and La Semantique de 'action, ed. Paul Ricoeur and Doriane Tiffeneau (Paris: CNRS, 1977).

٦٧) A. N. Prior ,Past, Present and Future: A study of 'tense logic) ‹Oxford: Oxford University Press, 1967) and Papers on Tense and Time) Oxford: Oxford University Press, 1968), N. Rescher and A. Urquhart ,Temporal Logic (Oxford: Oxford University Press, 1975).

٦٨) Alan R. White ,Modal Thinking (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1975); G. E. Hughes and M. J. Cresswell, An Introduction to Modal Logic (Oxford: Oxford University Press, 1973); I. R. Zeeman, Modal Logic (Oxford: Oxford University Press, 1975); S. Haacker, Deviant Logic (Cambridge: Cambridge University Press, 1976); Discussing Language with Chomsky, Halliday, etc., ed. H. Parret (The Hague: Mouton, 1975).

٦٩) لما كانت الدراسة المعنية بمنطق الفعل action والزمان، فضلاً عن دراسة النمذجة modalizarion، تخصصية جداً، سنعمد إلى نشرها، في مكان آخر.

٧٠) Jacques Sojcher; La Demarche poetique (Paris: UGE 10/18, 1976), 145.

٧١) See Fernand Deligny, Les Vagabonds efficaces (Pans: Maspero, 1970); Nous et l'innocent (Paris: Maspero, 1977); etc.

٧٢) See M. de Certeau, La Culture au pluriel, 283-308; and 'Actions culturelles et strategies politiques', La Revue nouvelle, April 1974, 351-60.

٧٣) يتيح لنا تحليل مبادئ العزل جعل هذا النقد أكثر دقة وشمولية. ينظر:

Twitter: @ketab_n

Pour une histoire de la statistique (Paris: INSEE, 1978), I, in particular Alain Desrosieres, 'Elements pour l'histoire des nomenclatures socioprofessionnelles', 15.5-231.

٧٤) تُمكّننا مؤلفات بورديو، من جهة، وديتان Detienne وفيرنان Vernant، من جهة أخرى، من التعرف على مفهوم "التكتيك"، بدقة أكبر، إلا أن البحوث السوسيولسانية التي قام بها غارفنكل وساكس وغيرهم، تسهم - أيضاً - في هذا التوضيح. ينظر: الهامشان (١) و(٢).

٧٥) M. Detienne and J.-P. Vernant, Les Ruses de l'intelilgence.

٧٦) See S. Toulmin, The Uses of Argument (Cambridge: Cambridge University Press. 1958); Ch. Perelman and L. Ollbrechts-Tyteca, Traite de l'argumentation (Brussels: Universite libre, 1970); J. Dubois et al., Rhetorique generale (Pans: Larousse, 1970); etc.

٧٧) لقد ضاعت مؤلفات كوراكس، الذي يقال بأنه مؤلف أقدم نص إغريقي في البلاغة. وبهذا الصدد، يمكنك الاطلاع على:

Aristotle, Rhetoric, II, 24, 1402a. See W. K. C. Guthrie, The Sophists (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 178-9.

٧٨) Sun Tzu ,The Art of War, trans. S. B. Griffith (Oxford: The Clarendon Press, 1963).

وتجدر الإشارة إلى ضرورة عدم الخلط بين مؤلفنا هذا (Sun Tzu) والمنظِّر العسكري Hsun Tzu الذي جاء بعده.

٧٩) Le LIvre des ruses. La Strategie poittique des Arabes, ed. R. K. Khawam (Paris: Phebus, 1976).

٨٠. See Jean Baudrillard, Le Systeme des objets (Paris: Gallimard, 1968); La Societe de consommation (Paris: Denoel, 1970); Pour une critique de l'economie poiltique du signe(Paris: Gallimard, 1972).

٨١) Guy Debord, La Societe du spectacle (Paris: Buchet-Chastel, 1967.

٨٢) Roland Barthes, Le Plaisir du texte (Paris: Seuil, 1973), 58; The Pleasure of the Text, trans. R. Miller (New York: Hill & Wang, 1975).

٨٣) See Gerard Mordillat and Nicolas Philibert, Ces Patrons eclaires qui craignent la lumiere (Paris: Albatros, 1979.

٨٤) ينظر مقالات ساكس وشيغلوف المذكورة في أعلاه. سننشر هذا التحليل الذي يحمل عنوان "فنون القراءة" Arts de dire منفصلاً عن غيره.

٨٥) خصّصنا دراسات تُعنى بهذه الممارسات، يمكن فيها العثور على ببليوغرافيا مفصلة ودقيقة عن الموضوع. ينظر:

L'Invention du quotidien, II, Habiter, cuisiner, by Luce Giard and Pierre Mayol).

٨٦) كلارنس توماس Clarence Thomas عيّنه رونالد ريغان قاضياً للمحكمة العليا، وتم استدعاؤه - أثناء مصادقة الشيوخ الأمريكي على التعيين - بخصوص اتهامات بالتحرش الجنسي، أثارتها ضده أنيتا هيل. وقد تم دعم تعيين ريغان.

Twitter: @ketab_n

٨٧) سترافنسكي: موسيقى روسي (وُلد في ٥ حزيران ١٨٨٢ قرب سانت بطرسبرغ وتوفي في ٦ نيسان ١٩٧١ نيويورك). كان لعمله أثر ثوري في الفكر الموسيقى قبل الحرب العالمية الأولى، وبعدها، وبقيت مؤلفاته الموسيقية حجر الأساس الذي انبنت عليه الحداثة. وكان والده من أقطاب الأوبرا في روسيا. (المترجمة).

٨٨) ماثيو أرنولد: يقال إن الشاعر الذي بداخله مات، ووُلِدَ الناقد محله، قدم أهم أفكاره في كتابه"مقالات في النقد"و"الثقافة والفوضى". (المترجمة).

٨٩) Margaret Archer, Culture and Agency (Cambridge, 1996), p. 1.

٩٠) Edward Sapir, The Psychology of Culture (New York, 1994), p.84.

وللاطلاع على مجموعة متنوعة من تعريفات الثقافة، يمكن الرجوع إلى:

Kroeber and C. Kluckhon, 'Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions,' Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology, vol. 47 (Harvard, 1952).

٩١) Raymond Williams, (London, 1958 , reprinted Harmondsworth, 1963).

٩٢) الماكزمو: نمط من سلوك الشباب الذكور في أمريكا اللاتينية، يهدف إلى المحافظة على الشرف والتحلي بالشجاعة والظهور بمظهر مميز من الرجولة المفرطة. ومن معانيه الأخرى عبادة الذكر التي تسود في المكسيك بين عائلات الشعوب الزراعية. (المترجمة).

٩٣) Andrew Milner, Cultural Materialism (Melbourn, 1993), p.1.

٩٤) مقاطعة وورويك في إنكلترا، الشهيرة بقلعتها التاريخية التي شيّدت على نهر افون. وكانت ووريك قصبة ملكية، تضم ٢٢٥ منزلاً، أمر ويليم الأول بتوسيعها. ويرجع تاريخها إلى القرن الرابع عشر. وهي من أعمال عائلة بوشامب. (المترجمة).

٩٥) النوير: قبائل غير مسلمة، تعيش على ضفتي النيل الأعلى عند الحدود السودانية - الزائيرية (جنوب السودان)، يتكلم أفرادها إحدى لغات البانتو. ويشكّل النوير - من الناحية السياسية - مجموعة مجتمعات محلية مستقلة، تتخذ فيما بينها ضمن نظام إقطاعي، إلى حد ما. ويقوم اقتصادهم - أساساً - على تربية الماشية، إلى جانب زراعة الذرة، وتلعب الماشية في حياة أفراد القبيلة دوراً مهماً. (المترجمة).

٩٦) Cliford Geertz, The Interpretation of Culture ((London, 1975), p.5.

٩٧) Raymond Williams, Culture (Glasgow, 1981), p.13.)

٩٨) أية كتابة أو رسومات آنية بسيطة، أو علامات محفورة على جدران البنايات، لتمييزها عن الكتابة القصدية المعروفة. ويكون هذا النوع من النقش الذي يتم فيه تخديش الصخر بآلة حادة، أو الكتابة بطباشير أحمر اللون، أو أسود شائعة جداً. (المترجمة).

Twitter: @ketab_n

٩٩) فندق ريتز: أسّسه السويسري ريتز سيزار (المولود في ٢٢ شباط ١٨٥٠، المتوفى في ٢٦ تشرين الأول ١٩١٨)، الذي أصبح فندقه رمزاً للرفاهية والأناقة. (المترجمة).

١٠٠) E..B. Taylor, Primitive Culture (London, 1871), vol. 1, p.1.

١٠١) Zygumunt Bauman, 'Legislators and Interpretors: Culture as Ideology of Intellectuals,' in Hans Haferkamp (ed.) Social Structure and Culture (New York, 1989), p. 315.

١٠٢) Stuart Hall, 'Culture and the State' in Open University, The State and Popular Culture (Milton Keynes, 1982 0, p. 7.

وثمة ملخّص مهمّ لعدد من المناظرات في الثقافة، تجدها في:

R. Billington, S. Strawbridge, L. Greensides and A. Fitzsimons, Culture and Society: A Sociology of Culture (London, 1991).

١٠٣) John Frow, Cultural Studies and Cultural Value (Oxford, 1995), p.3.

١٠٤) Raymond Williams, 'The Idea of Culture' in John McIlory and Sallie Westwood (eds.), Border Country: Raymond Williams in Adult Education (Leicester, 1993), p.61.

١٠٥) Williams, Culture and Society, p. 16.

١٠٦) Raymond Williams, The Long Revolution (London, 1961, , reprinted Harmondsworth, 1965).

١٠٧) المصدر نفسه، P. ٦٣ وP. ٦٤. وربما يتسنّى لي أن أضيف ملاحظة شخصية هنا، وهي أن ويليمز اكتشف مفهوم"الإيكولوجيا"ecology، قبل أن يشيع، بمدة طويلة، وقد وصفه لي مرة بقوله إنها"دراسة العلاقة المتبادلة بين العناصر في نظام المعيشة"- علماً أنه لم يكن قد سمع به من قبل، وهذا مقارب - تماماً - لتعريفه للثقافة هنا.

١٠٨) Harttman, The Fateful Question of Culture (New York, 1997), p. 30

١٠٩) مكافحو الحرائق: نشاط يضطلع به أولئك الذين يحدّون من انتشار الحرائق، ويسعون إلى إخمادها. ويقوم بذلك أفراد من المنظمات (مثل خدمات الإطفاء، أو دوائر الإطفاء) المدربين لهذا الغرض، ويتضمن نظام مقاتلة الحرائق أربع خطوات: حماية المباني المهددة، حصر النيران، تهوية المبنى، إخماد النار. (المترجمة).

١١٠) Julian Benda, The Treason of the Intellectuals (Paris, 1927), p.29.

١١١) جوليان بيندا: (ولد في ٢٦ / كانون الأول ١٨٦٧ في باريس، وتوفي في ٧ حزيران (١٩٥٦) روائي وفيلسوف كبير، قائد حركة معاداة الرومانسية، في النقد الأدبي. تخرج من جامعة باريس في ١٨٩٤. كان طيلة حياته يواصل هجومه على فلسفة برجسون. من أهم أعماله"خيانة المفكرين"الذي أعلن فيه أن الذين يخونون الحقيقية والعدل لاعتبارات عنصرية وسياسية هم الخونة حقاً. (المترجمة).

١١٢)هاردي ولوريل: اسمهما - أصلاً - هو آرثر ستانلي جيفرسون (١٦ حزيران ١٨٩٠

Twitter: @ketab_n

إنكلترا، توفي في ٢٢ شباط ١٩٦٥ كاليفورنيا) وأوليفر نورفيل هاردي (١٨ كانون الثاني ١٨٩٢ الولايات المتحدة، وتوفي ٧ آب ١٩٥٧). وهما يمثلان أول أعظم فريق كوميدي لأفلام الصور المتحركة. وكان ستان لوريل يعمل في السيرك والموسيقى والدراما ومسرح الفودفيل قبل أن يعمل في الأفلام الصامتة، والتحق عام ١٩٢٦ بهاردي البدين، وحقّقا معاً تحولاً كبيراً. (المترجمة).

١١٢) ينبغي الالتفات - هنا - إلى أن الكاتب يستعمل مفردة ثقافة بصيغتيها culture وCulture، وللتمييز بين الاثنتين، آثرنا حصر الثانية بين قوسين؛ أي صارت ترجمتها على النحو الآتي (الثقافة). (المترجمة).

١١٤) الخصوصية: مدرسة الفكر الأنثروبولوجي التي اقترنت بعمل فرانز بواس Franz Boas(الأنثروبولوجي والأثنولوجي الأمريكي الذي كان له أعظم الأثر في الدراسات الأنثروبولوجية والأثنولوجية الحدية / والذي يُعدّ أبا الأنثربولوجيا، في الولايات المتحدة، الدارس الميداني الذي أصرّ على تطوير طريقة علمية دقيقة لجمع المعلومات عن الشعوب البدائية، ورفض الملاحظات العابرة والتعميمات النظرية، ورفض فكرة إعادة بناء تاريخ الحضارة). والخصوصية، بوصفها فلسفة، تختلف عن التطورية والحتمية الجغرافية، ويؤكد بواس على دراسة الثقافات الفردية، باعتماد تاريخها الخاص. وهو يرى أن مهمة الأنثروبولوجي الأولى هي وصف سمات ثقافة ما، وإعادة بناء الأحداث التاريخية التي أدت إلى ما هي عليه في الحاضر. (المترجمة).

١١٥) Edward Said, Culture and Imperialism (London, 1993), p. xiv.

١١٦)دراما تيودور: يطلق عليها - أيضاً - اسم"المسرح"؛ فن يُعنى - بالدرجة الأساس - بأداء العروض الحية لخلق جو درامي متماسك ومهم. وعلى الرغم من أن كلمة"مسرح"مشتقة من الكلمة اليونانية theaomai؛ أي يشاهد، فإن العرض - هنا - قد يكون مرئياً، أو مسموعاً. ويعدّ المشاهد عنصراً مهماً جداً، في هكذا نوع من العروض. (المترجمة).

١١٧) هيبولت تين (Hyppdltite Taine) فيلسوف فرنسي، اشتهر بنزعته الطبيعية المتطرفة، وحاول تطبيق نزعته هذه على الأعمال الفنية. (المترجمة).

١١٨) Francis Mulhern, The Politics of Cultural Studies, in Ellen Meikins Wood and John Bellamay Foster (eds.), In Defense of History (New York, 1997), p.50.

١٠٢) Richard Rorty, ' Human Rights, Rationality and Sentimentality' in Obrad Savic (ed.), The Politics of Human Rights (London, 1999), p. 80.

١٢٠) هرمنيوطيقا شليرماخر: اعتقد فريدريك شليرماخر (١٧٦٨. ١٨٣٤) أن فهم ملفوظ ما، سواء أكان منطوقاً أم مكتوباً، ينطوي - بالضرورة - على جانب مزدوج، يُعنى الأول بفهم التعبير - فقط - في ضوء علاقته باللغة التي يشكّل - هو - جزءاً منها

Twitter: @ketab_n

(الجانب اللساني) ... ويُعنى الثاني بضرورة فهم التعبير، بوصفه جزءاً من سيرورة حياة المتكلم، أي تاريخه الباطني، أو الذهني (الجانب السايكولوجي). ولهذا، يرى شليرماخر أن الفهم لا يحدث إلا عند اندماج هاتين اللحظتين. فإذا حدث أي منهما من دون الآخر، فسيعمل التأويل اللساني على إقصاء المؤلف، بينما يقوم السايكولوجي بالتغاضي عن اللغة بالمرة.

ومن الجدير بالذكر - هنا - إلى أن المؤلف يشير - هنا - إلى كانتْ Kant الذي يعتقد أنه يفهم أفلاطون أفضل من فهم أفلاطون نفسه (المترجمة).

١٢١) الفيتش: صورة محفورة أو تمثال صغير لإنسان أو حيوان أو رمز لعضو معين من أعضاء الإنسان، وقد تكون لأشياء أخرى، كالأحجار وغيرها، لها قوة فوق طبيعية متأتية من اتصالها بالأرواح. ويعّد الفتش - في كثير من الأحيان - مسكناً مؤقتاً للأرواح، فإن كانت الأرواح حالة فيه، فإنه يُقدَّس، ويُعبد. وخلاف ذلك، فإنه يكون محض رمز، أو أداة دينية. وهكذا فإنه لا يعد شيئاً مقدساً، أو معبوداً لذاته، بل رمزاً، لمعبود. وقد نشأت عبادة الفتش في أفريقيا الغربية، وجاء اسم الفتش إلى اللغة الإنجليزية من الكلمة البرتغالية Fetico التي تعني"تميمة". (ينظر"مقدمة في الأنثربولوجيا الاجتماعية"، تأليف لوسي مير، ترجمة شاكر مصطفى سليم، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٣، ص ٤٤٨. وينشأ الفتش عن المعتقد الديني الذي يميز جماعة معينة من الناس، كما أنه"يقتصر عليها، ويميزها عن غيرها من الجماعات، والأفراد الذين يؤلفون هذه الجماعة، يشدون بالصلة بعضهم مع بعضهم، وبالترابط داخل وحدة اجتماعية خاصة بهم، انطلاقاً من واقعة امتلاكهم لمعتقد ديني خاص بهم". ينظر: جيمس فريزر، الغصن الذهبي، ترجمة، أحمد أبو زيد، ج١، ط١، المطبعة الثقافية، القاهرة، ١٩٧١،ص ٣٦. (المترجمة).

Twitter: @ketab_n

فهرس المحتويات

توطئة ٧

الفصل الأول: تحليل الثقافة (ريموند وليامز) ٢١

الفصل الثاني: صناعة الثقافة (ثيودور أدورنو وماكس هوركهايمر) ٣٧

الفصل الثالث: الدراسات الثقافية وإرثها النظري (ستيوارت هول) ٥٧

الفصل الرابع: ثقافات (كليفورد غيرتز) ٧٩

الفصل الخامس: الثقافة والهيمنة الأيديولوجية (أنطونيو غرامشي) ١٠٧

الفصل السادس: الذوق الفني ورأس المال الثقافي (بيير بورديو) ١١٩

الفصل السابع: ممارسة الحياة اليومية (ميشيل دي سيرتو) ١٣٥

الفصل الثامن: خبرة الثقافة (مايكل ريتشاردسون) ١٥٣

الفصل التاسع: ثورة القيم: الوعد بتغيّر متعدد الثقافات (بيل هوكس) .. ١٨١

الفصل العاشر: الثقافة في أزمة (تيري ايغلتون) ١٩٥

المصادر والمراجع ٢٢١

Twitter: @ketab_n

من الكتاب: ومع ذلك، كانت كلمة"ثقافة"تتأرجح، منذ الستينيات، فوق محورها؛ لتعني - بالضبط - العكس تقريباً، وتعني - الآن - إثبات هوية محددة - قومية، جنسية، عرقية، إقليمية - بدلاً من التعالي عليها. وطالما أن هذه الهويات كلها ترى نفسها واقعة في قبضة الاضطهاد، فإن ما بدا - مرة- عالَماً من الإجماع قد تحوّل إلى منطقة صراع. باختصار، تحولت الثقافة من كونها جزءاً مِن الحل، إلى جزء من المشكلة؛ فهي ما عادت تعني فضّ النزاع السياسي، وهو بُعد أسمى، أو أعمق، نستطيع - من خلاله- مواجهة أحدنا الآخر، بصفة رفاق في الإنسانية تماماً، بل صارت جزءاً من معجم الصراع السياسي نفسه. ويكتب إدوارد سعيد"بعيداً عن كونها عالماً هادئاً من التهذيب الأبولوني Appollonian gentility، يمكن أن تكون الثقافة ساحة قتال، تصطرع فوقها القضايا تحت أضواء النهار، ويباري أحدها الآخر"[١١٥]. وبالنسبة لأشكال السياسة الراديكالية الثلاثة التي هيمنت على جدول الأعمال العالمي خلال العقود القليلة الماضية - القومية الثورية، النسوية، الصراع العرقي - فإن الثقافة، بوصفها علامة sign، وصورة ذهنية image ومعنى، وقيمة، وهوية، وتضامناً، وتعبيراً عن الذات، هي المتداولة في الصراع السياسي، وليس بديلها الأولمبي Olympian. ففي البوسنة، أو بلفاست، ليست الثقافة ما تضعه في جهاز التسجيل، بالضبط، بل هي ما تقتل أنت من أجله. فما تخسره الثقافة في سموّ، تكسبه في التطبيق. وفي هذه الظروف، في أحسنها وأسوئها، لا يمكن أن يكون ثمة شيء أكثر زيفاً من الاتهام القائل إن الثقافة بعيدة عن الحياة اليومية، بتعال.

تيري ايغلتون

Twitter: @ketab_n

خالدة حامد: مترجمة وأستاذة في جامعة بغداد. عضو اتحاد الأدباء والكتاب في العراق. صدر لها: (سيرة ت. س. إليوت) بالاشتراك، عام ١٩٩٨، عن «المجمع الثقافي» في الإمارات. رواية (بابيت) عام ١٩٩٩، عن «المجمع الثقافي» في الإمارات. كتاب «البنيوية والتفكيك» عام ٢٠٠٠، عن «دار الشؤون الثقافية» في بغداد. رواية «قبالة الصحراء» عام ٢٠٠٣، عن «دار عين» في الإمارات. «الحلقة النقدية» في التأويل والهرمنيوطيقا الفلسفية طبعة أولى عام ٢٠٠٧، عن دار الجمل في لبنان وطبعة ثانية في العام نفسه عن «المجلس الأعلى للثقافة» في مصر. كتاب «عصر الهرمنيوطيقا: أبحاث في فلسفة التأويل» عام ٢٠١٤ عن دار الجمل. كتاب «في الشعر وترجمته» عام ٢٠١٤. عن دار الجمل.

كما نشرت خالدة الكثير من المقالات والدراسات المترجمة في الصحف والمجلات العراقية والعربية.

المتوسط

Twitter: @ketab_n

هذا الكتاب هو مدخل لتحليل نصوص ثقافية هي عماد النظرية التي يرتكز عليها كل واحد من المؤلفين الذين وقع عليهم الاختيار، وهم: ريموند ويليمز، وثيودور أدورنو، وماكس هوركهايم، وستيوارت هول، وكليفورد غيرتز، وأنطونيو غرامشي، وبيير بورديو، وميشيل دي سيرتو، ومايكل ريتشاردسون، وبيل هوكس، وتيري ايغلتون. وتجدر الإشارة إلى أن النصوص المنتقاة هنا تمثل بصمة كلّ واحد منهم وهي نصوص أساسية مكتوبة بقلم هؤلاء الأعلام لا نقلاً عنهم مثلما هو شائع في الترجمات الآن.

الكتاب، إذن، محاولة لتبديد الغبش الذي يعلو سطح المرايا التي يعكسها كل واحد من هؤلاء.

ISBN 978-91-87373-69-5
9 789187 373695
المتوسط