

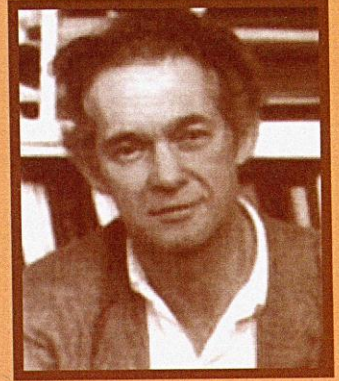
كريستوف فولف

علم الأناسة

التاريخ والثقافة والفلسفة

نقل: البروفيسور أبويعرب المرزوقي

علي مولا



كريستوف فوف

أستاذ دكتور في علم التربية العامة والمقارنة وعضو في مركز الاختصاصات المتعددة للأناسة التاريخية ولمجال البحث الخاص في ثقافات الإنشائي بجامعة برلين الحرة. وهو باحث ثابت وأستاذ زائر في العديد من جامعات أوروبا وأمريكا وكندا اليابان مثل: جامعة سنانفورد وجامعة طوكيو وجامعة باريس نتار وسان دوني ودوني ديدرو وجامعة أمستردام وستوكهولم وجامعة لندن ومؤسسة سان كارلو بمودينا. له عدة مؤلفات في الأناسة وفي الأناسة التربوية وهو ناشر ومشارك في مجلة علم التربية وسلسلة الأناسة التاريخية وهو الرئيس المشرف على تسيير مجلة باراجرانا المجلة العالمية لتاريخ الأناسة.

كتب أعلام وقادة الفكر العربي والعالمى
لمتابعة الكتب التى تصورها وترفعها لأول مرة
على الروابط التالية

اضغط هنا منتدى مكتبة الاسكندرية

صفحتى الشخصية على الفيسبوك

جديد الكتب على زاد المعرفة 1

صفحة زاد المعرفة 2

زاد المعرفة 3

زاد المعرفة 4

زاد المعرفة 5

scribd مكتبتى على

مكتبتى على مركز الخليج

أضغط هنا مكتبتى على تويتر

ومن هنا عشرات آلاف الكتب زاد المعرفة جوجل

علم الأناسة
التاريخ والثقافة والفلسفة

Anthropologie Geschichte
Kultur Philosophie

تأليف البروفيسور كريستوف فولف
نقل البروفيسور أبي يعرب المرزوقي



الكتاب : علم الأناسة التاريخ والثقافة والفلسفة

الكاتب : البروفيسور كريستوف فولف



الطبعة الأولى: 2009 م - 1430 هـ

كلمة
KALIMA

حقوق الطبع محفوظة

ص.ب 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة www.kalima.ae

هاتف +97126314468 فاكس +97126314462



الدار المتوسطية للنشر

مدير دار النشر: عماد العزالي

5 شارع شطرانة 2073 برج الوزير أريانة

الهاتف: +00 216 70 698 880 الفاكس: +00 216 70 698 633

البريد الإلكتروني: medi.publishers@gnet.tn

الترقيم الدولي للكتاب : 978-9973-889-90-4

هذه الترجمة العربية لكتاب: Anthropologie Geschichte Kultur Philosophie

إن هيئة أبوظبي للثقافة والتراث كلمة، غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره وتعبير الآراء الواردة في الكتاب ولا تعبّر بالضرورة عن آراء الهيئة.

حقوق الترجمة العربية محفوظة لكلمة.

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أي وسيلة نشر أخرى بما فيها خفض المعلومات ، وإسترجاعها دون إذن خطّي من الناشر.

تحية المؤلف علم الأناسة: التاريخ والثقافة والفلسفة

يؤدي علم الأناسة دوراً مركزياً في علوم الروح والثقافة والاجتماع العلوم التي تطلب المساعدة توجيهها وتأويلها. ويقتضي ذلك نظرة عامة حول نماذج علم الأناسة الأكثر أهمية مثل نماذج التطور والتأنس والأناسة الفلسفية والأناسة في علم التاريخ والأناسة الثقافية والأناسة التاريخية .

فبعد نهاية الطابع الملزم لمعايير الأناسة المجردة بات من مهام الأناسة التاريخية أن تبحث مستقبلاً ظاهرات الإنساني وبناءه في مجال يمتد من التطور إلى التاريخ إلى العلوم الإنسانية والنقد الأناسي وأن تفتح لنفسها ضروب طرح السؤال النموذجية المستقبلية.

وفي هذا المضمار تم البحث في الجسد والأسس المحاكية للتعلم الثقافي ونظريات الإنشائي وممارساته والشعائر واللغة والصورة والخيال والموت والغيرية، وفضلاً عن ذلك عولجت الأهمية التأسيسية لتعاون الاختصاصات ولتعاون الثقافات وتنوع المنهجيات.

وأشكر من كل قلبي مؤسسة كلمة لما عبرت عنه من استعداد لجعل هذا العمل المهم اليوم بالنسبة إلى تحقيق التفاهم بين البشر جعله في متناول (القراء في) العالم العربي. وأنا مدين بالشكر خاصة لأبي يعرب الذي أنجز هذه الترجمة بكبير الاقتدار وعظيم الالتزام.

كريستوف فونف

برلين في شهر فبراير سنة 2009.

Anthropologie

Geschichte - Kultur - Philosophie

Anthropologie spielt in den Sozial-, Geistes- und Kulturwissenschaften eine zentrale Rolle, die nach Grundlagenwissen sowie Orientierungs- und Deutungshilfen suchen, eine zentrale Rolle. Dazu bedarf es eines Überblicks über die wichtigsten Paradigmen der Anthropologie wie: Evolution und Hominisation, Philosophische Anthropologie, Anthropologie in der Geschichtswissenschaft, Kulturanthropologie und Historische Anthropologie.

Nach dem Ende der Verbindlichkeit abstrakter anthropologischer Normen ist es weiterhin die Aufgabe der historisch-kulturellen Anthropologie Phänomene und Strukturen des Menschlichen im Spannungsfeld zwischen Evolution, Geschichte, Humanwissenschaft und Anthropologie-Kritik zu erforschen und sich den aufkommenden paradigmatischen Fragestellungen zu öffnen. Dazu werden folgende Themenfelder untersucht: Körper, mimetische Grundlagen kulturellen Lernens, Theorien und Praktiken des Performativen, Rituale, Sprache, Bild und Imagination, Tod und Geburt. Ferner wird die für die Anthropologie grundlegende Bedeutung von Interdisziplinarität, Interkulturalität und Methodenvielfalt herausgearbeitet.

Herzlich danke ich dem Kalima-Verlag für seine Bereitschaft, diesen für das Selbstverständnis der Menschen heute wichtigen Band der arabischen Welt zugänglich zu machen. Besonderen Dank schulde ich Abou Yaareb, der die Übersetzung mit großer Kompetenz und großem Engagement durchgeführt hat.

Christoph Wulf
Berlin, im Februar 2009

المحتوى

5	المحتوى
11	تمهيد
25	الباب الأول : نماذج الأناسة
27	الفصل الأول : التطور-التأنس (=تكون الإنسان)-الأناسة.
28	التطور نشأة الحياة
30	تخلق الحياة
33	مجرى (عملية) التطور
38	قوى التطور وآلياته
41	تأنس الإنسان
42	(مرحلة التأنس) ما قبل الإنسان Vormensch
45	الإنسان الأصيل (الأول) Urmensch
47	الإنسان الأصلي (المبكر والقائم): Urmensch
48	المخ
49	اليدان والآلات
50	الغذاء ومجال الحياة
51	النار والصيد
51	اللغة والثقافة
53	الإنسان العارف (العارف) (Homo sapiens sapiens)
59	تذكير بما تقدم وفتح للأفق

63	الفصل الثاني: الأناسة الفلسفية
65	منزلة الإنسان في الكون
69	درجات (الكيان العضوي) ودرجات الإنسان
77	الإنسان. طبيعته وموضعه (منزلته) في العالم.
79	مرحلة النمو الجنيني الثانية Neotenie
80	السنة الأولى بعد الوضع
82	اختزال الغرائز وفائض النوازع
84	فائض النوازع
86	انفتاحية العالم
88	تفريغ الطاقة (لتخفيف العبء)
89	نظرية المؤسسات
91	تذكير بما تقدم وفتح للأفق
95	الفصل الثالث: الأناسة في علم التاريخ
96	مدرسة الحوليات
105	المنعرج الأناسي.
107	مجالات البحث
113	ضروب طرح الأسئلة وإضافات البحث
118	مجالات الأغراض (أغراض البحث)
122	تذكير بما تقدم وفتح للأفق
125	الفصل الرابع: الأناسة الثقافية
133	ميدان البحث والملاحظ المشارك ووصف السلالات

- 143 الآخريه (الغيريه)
- 148 الثقافه
- 154 تذكير بما تقدم وفتح للأفق
- 159 **الفصل الخامس**: الأناسه التاريخيه
- 162 المنطق والانفعالات (والآلام)
- 164 عوده الجسد وتضاؤل الحواس
- 173 النفس المتلاشيه
- 176 المقدس
- 179 خلب الظاهر الفني
- 182 قدر الحب
- 185 الزمن المحتضر
- 188 الصمت
- 191 تحديدات إستمولوجيه
- 193 في الإنسان.
- 198 تذكير بما تقدم وفتح للأفق
- 201 **الباب الثاني**: مجالات الأغراض في الأناسه التاريخيه
- 203 **الفصل السادس**: الجسد بوصفه تحديا
- 205 نماذج الأناسه والجسد.
- 221 الجسد في مركز المجالات الغرضيه للأناسه
- 231 **الفصل السابع**: التعليم وأسسهِ المحاكيه
- 237 التاريخ والثقافه.
- 245 الفعل الاجتماعيه والاكتساب المحاكيه والمعرفه العمليه

253	الفصل الثامن: نظريات الإنشاء الفعلي وممارساته
263	الإدراك (الحسي).
268	وسائل التواصل
274	الجناسة
279	الفصل التاسع: إعادة اكتشاف الشعائر
285	آفاق تاريخية
287	الدين والشعيرة والأسطورة
288	البنية والوظيفة
289	الشعيرة كنص
291	الشعيرة والإنشائية
307	الفصل العاشر: اللغة بين الكونية والخصوصية
309	الجسد واللغة
314	اللغة والفكر.
321	أناسة اللغة
329	الفصل الحادي عشر: الصورة والخيال
330	الصور-الجسد-وسائل الاتصال
339	الحضور-التمثل-التصنع.
348	ليس للصور ما وراء يؤسسها Die Unhinterbarkeit des Bilder
352	الوهم والخيال وملكة التخيل والمخيال.
361	الفصل الثاني عشر: الموت والغيرية
374	خاتمة الكتاب تذكير بما تقدم وفتح للأفق
374	التقيد بالاختصاص وعبور الفواصل بين الاختصاصات
377	التعقيد والتنوع المنهجي

380	العومة والفرف الففافي.
386	أطروحات الفلصف مضمون الففاب
392	فبف مفففباف من المصافر والمرفف
413	فبف الأفلام
423	فبف الموضوعات

جدول المواد في النص الأصلي

تمهيد (ص 7)

الباب الأول: نماذج الأناسة 19

الفصل الأول: التطور والتأنس والأناسة 19

الفصل الثاني: الأناسة الفلسفية 43

الفصل الثالث: الأناسة في علم التاريخ 65

الفصل الرابع: الأناسة الثقافية 83

الفصل الخامس: الأناسة التاريخية 105

الباب الثاني: المجالات التي تجعلها الأناسة التاريخية موضوعا لها 137

الفصل السادس: الجسد بوصفه تحديا 137

الفصل السابع: المبادئ الأساسية ذات الطابع المحاكي للتعلم الثقافي 156

الفصل الثامن: نظريات وممارسات في ما هو إنشائي 173

الفصل التاسع: إعادة اكتشاف الشعائر 191

الفصل العاشر: اللغة بين الكونية والخصوصية 210

الفصل الحادي عشر: الصورة والخيال 227

الفصل الثاني عشر: الموت والغيرية 250

الخاتمة: نظرة إلى الخلف ونظرة منفتحة 260

الهوامش والإحالات المرجعية 275

ثبت في بعض المصادر والمراجع المنتخبة 317

ثبت في الأعلام 329

ثبت في الموضوعات 332

تمهيد

(7.) تؤدي مسائل الأناسة دوراً مهماً في جل العلوم. وفعلاً فإنه يمكن أن نتكلم اليوم على منعرج أناسي حصل في الكثير من اختصاصات العلوم الإنسانية والاجتماعية وفي علوم الثقافة وعلوم الطبيعة. وبفضل تحررها من تركزها حول ذاتها تنتظر هذه العلوم الكثير (من المنعرج الأناسي). فهي ستكتشف في بعض الحالات مسائل ومشاكل جديدة وفي بعضها الآخر سيُربط ما فيها من معرفة مجزأة بمشاكل أكبر وبمعان ذات نظام ونسقية. ذلك أن الإنسان يتعلق حتى بقشة أمام عدم الأمان في ما هو معياري ومضموني من مجالات هذه العلوم. أما ما درجة الاختلاف في ما نتظره من الأناسة وما درجة التمايز بين تصوراتها فأمره رهن المقصود بالأناسة. وتقديم جواب عن هذا المسألة هو ما نجدُ لتحقيقه في هذا البحث.

تقبل الأناسة في مقاربة تنطلق من الدلالة الأصلية للكلمة التعريف كمعرفة لكائن حي يتميز بالمشي قائماً (غير مكب)¹. وتشمل هذه المعرفة عناصر كونية

1 ليس مصدر مفهوم الأناسة من اللغة اليونانية الكلاسيكية. وهو ليس خاصة من أرسطو. «فحيثما تكلم أرسطو على الانثروبولوجوس كان قصده ما ترجمه السيد داود روس بالـ «ثرثرة» أو دو ماكار: فصل الانثروبولوجيا الوارد في معجم الفلسفة التاريخي نشر يواشيم رتر الجزء الأول من الألف إلى الجيم بازل شتوتجارت 1971 ص. 362. ونجد في هذا الفصل كذلك تحليلات حول استعمال المفهوم وحول دلالاته في الصفحات من 362 إلى 374.

وعناصر خصوصية ذات صلة بالتنوع التاريخي والثقافي وذات ارتباط وثيق بحال التطور في المجتمع والعلم والفلسفة.

أما من حيث كون الأنااسة عنوان فن (=صناعة علمية) فإن مفهومها لا يعود بنا إلى الفكر القديم بل هو يقبل التعريف بكونه ذا تكوين حديث انطلاقاً من توجه الفكر إلى الإنسان ذاته أعني أن دلالة المفهوم تحددت في ما بين القرنين السادس عشر والثامن عشر. وقد ظهرت كلمة الأنااسة كعنوان لكتاب أول مرة عند جيلازو كابالا سنة 1533 في كتابه المؤلف من ثلاثة أجزاء. فقد عالج في الجزء الأول منه كرامة الإنسان وقيمه. ودرس في الجزء الثاني النزوع الجنسي عند المرأة. ووصف في الجزء الثالث ما يعاني منه الإنسان من نقص وفقر (في القدرات)². وبالتدرج تحققت خلال (ص.8) هذين القرنين المسافة المحررة من إرث الفكر الكلامي (الثيولوجي). وبنفس التدرج تحقق كذلك توجه نحو الفرد الإنساني كما نجد ذلك في محاولات مونتانيو حيث تعد ذات الفرد مركز تأمله الأنااسي³.

وقد أصبحت الأنااسة مع تطور المجتمع المدني وفلسفة التنوير علماً للإنسان. وإذا كان السعي إلى تحقيق كمال الفرد يعد مهمة التربية⁴ فإن واجب الأنااسة هو تحسين الإنسانية⁵. وقد ميز إمانوال كنط في كتابه الأنااسة من منظور ذرائعي الذي

2 راجع أودو بنزن هوفر ومايك روتزل: نحو الأنثروبولوجيا (1533) لصاحبه جاليازو كابيلا. أول استعمال لمفهوم الأنثروبولوجيا معلوم لحد الآن. مجلة تاريخ الطب المجلة الفصلية لتاريخ العلم العدد 26 (1991) ص. 315-320.

3 راجع ميشارد مونتانيو: «المحاولات» نشر ف. هربارت لوي في زوريخ 1992 الطبعة الثامنة.

4 إن فكرة قابلية التحسين والتربية السلبية فكرة طورها روسو في كتابه الإيميل «ما الذي علينا فعله لكي نكون هذا الإنسان الفريد ؟ نستطيع الكثير دون شك. وبالذات أن نمنع حصول شيء» جون جاك روسو الإيميل أو في التربية الكتاب 1-5 بادربورن 1962 الطبعة الثانية ص. 16.

5 راجع أولرش هرمن: استكمال ما لا يقبل التحسين ؟ ورد في الأنااسة بعد موت الإنسان نشر ديتمر كامبر وكريستوف فولف فرنكفورت على نهر الماين 1994 ص. 132-153.

ألفه سنة 1798 بين أناسة عضوية وأناسة ذرائعية. وفي حين تحدد الأناسة العضوية الشروط الثابتة التي تمد بها الطبيعة الإنسان تحدد الأناسة الذرائعية مهمة تحضير الإنسانية وتثقيفها. فالأناسة الذرائعية ترسم المجال الذي يشكل فيه الإنسان إمكانية مستقبله ورسالته⁶. وبالمقابل مع كنت يؤكد جتفريد هردر⁷ وفلهالم فون همبولت⁸ على الخاصة التاريخية والثقافية للأناسة. ومن ثم فهما قد وضعا محددات تبرز أناسة الحاضر. فبمقتضى نظرة همبولت ينبغي للأناسة المقارنة أن تدرس خصائص الإنسان التاريخية الثقافية في المجتمعات المختلفة. وهي تسعى بذلك إلى أن تبحث في الفروق بين المجتمعات والثقافات والأفراد وأن تفهم في نفس الوقت «مثال الإنسانية الأعلى» ضمن التنوع والفروق وعوارض الأحداث. ويقتضي ذلك نهج علم الطبيعة ونهج التأويل التاريخي كما يحتاج إلى نهج التفكير الفلسفي ونهج الحكم الجمالي. وبفضل البحث في عهود وثقافات مختلفة تتكون معرفة أناسية تقدم لنا فهما أفضل للنمو والتطور الاجتماعيين والثقافيين. وليس هدف المعرفة الأناسية حسب همبولت العلم

6 راجع إمانوال كنت الانثروبولوجيا من المنظور العملي (البراجماتي) ورد في أعمال كنت المجلد الثاني عشر مصنفات في الأناسة وتاريخ الفلسفة والسياسة والتربية 2 نشر ولهم فايشودال فرنكفورت على نهر الماين 1977. راجع كذلك انثروبولوجيا كنت نشر ديتمر كمبر وجرستوف فولف وكنتر جيباور في **باراجران** المجلة العالمية للأناسة التاريخية عدد 11 (2002) 2. راجع كذلك رانيهارد برانندت تعليق نقدي على كتاب كنت الانثروبولوجيا من منظور عملي (1798) همبورج 1999. راجع كذلك جان فراي (نشر): كنت في الأناسة سنة 1798. وله كذلك: كنت ومولد الأناسة في عصر التنوير باريس 1997. راجع كذلك هرتموت بومه وجرنوت بومه: آخر العقل. نحو تطور بنى العقلانية قياسا على مثال كنت فرنكفورت على نهر الماين 1985. راجع أخيرا جرنوت بومه: الأناسة من منظور عملي محاضرات دارم شتات فرنكفورت على نهر الماين 1985.

7 راجع يوحنا جوتفريد هردر: هردر وأناسة التنوير أعماله المجلد الثاني نشر ف. فولفنج بروس منشئ من بين مدن أخرى 1987 وخاصة المساهمات الثلاث المتعلقة بـ «نحو معنى الإحساس» و«في أصل اللغة» و«التشكيلية».

8 راجع فلهالم فون همبولت: خطة لأناسة مقارنة. ورد في أعماله: الأعمال في خمسة مجلدات، المجلد الأول نشر ف. أندرياس فلتتر وكلاوس جيل في دارمشتات 1980 الطبعة الثالثة ص. 337-375.

من أجل العلم بل هي تهدف كذلك إلى التمهيد لعمليات التربية بغاية تحسين الإنسانية. وقد جذرت تأملات نيتشة وفوكو الحاجة إلى إنهاء الارتهان بمقياس الأناسة ذات النزعة التجريدية فعمقت تأملات همبولت وأدت إلى توسيع موضوعات الأناسة ونقاط الوصل لتجاوز التاريخ والثقافة الأوروبيين وتشمل آفاق علم (ص. 9) السلالات ومناظيرها (الاثنولوجيا) . وتحاول الأناسة اليوم أن تصل تاريخية مفهوماتها ومناظيرها ومناهجها وطابع هذه الأبعاد الثقافي أن تصلها بتاريخية موضوعاتها وطابعها الثقافي. فبوصفها تاريخية تثمر الأناسة حصائل العلوم الإنسانية والأناسة النقدية ذات التأسيس الفلسفي التاريخي والفلسفي الثقافي فتجعل طرح المسائل الحديث طرحاً مشمراً. إن نواة جهودها تسود عليها حركية فكرية لا يمكنها أن تتوقف. وبحوث الأناسة التاريخية لا تقتصر على أحياز ثقافية محددة أو على عهود جزئية. كما يمكنها تفكرها في تاريخيتها وثقافتها الخاصتين من أن تتخلص من المركزية الأوروبية التي نجدتها في العلوم الإنسانية لتفتح مشكلات الحاضر والمستقبل فتوليها الأفضلية.

إن تحديد هذه الأهداف يتضمن موقفاً شكاكياً إزاء تأويلات الأناسة الشاملة كالتأويل الذي تقدمه في غالب الأحيان علوم الأحياء على سبيل المثال. فالأناسة التاريخية ليست علماً مختصاً جزئياً بل هي تتكون من خلال علاقتها بالكثير من العلوم وبالفلسفة. وهي لا تقدم لنا مجال بحث مغلقاً بل هي تتكون بفضل علاقتها بعلوم كثيرة لا تقبل التعيين من بداية البحث. فبعد كل مسائل بحث وموضوعات يمكن أن تختلف هذه العلاقات شديد الاختلاف. ويمكن لمجال الثقافة الإنسانية كله أن يكون موضوع الأناسة التاريخية وغرض بحثها وذلك في عهود وثقافات تاريخية مختلفة. إن بحوث الأناسة التاريخية تنطلق من تعدد الثقافات وتسلم بأن الثقافات لا تمثل أنساقاً منغلقة بل هي ذات حركية وهي متراشحة ومتداخلة فيما بينها ومنفتحة على المستقبل.

إن الأناسة التاريخية حصيلة موقف علمي يبحث فيها من خلال مسائل وأغراض تنتسب إلى عهود وثقافات مختلفة. لذلك فإنه بوسع البحوث الهادفة إلى علم الأناسة التاريخية أن تنمو وتتطور كذلك في عدة علوم أخرى مثل علم التربية و علم التاريخ و علم الأدب و علم اللسان و علم الاجتماع و علم النفس. إلا أن بحوثها في هذه المجالات المختصة لها ميل إلى إزالة الحواجز الفاصلة بينها وإلى أن تصبح عابرة لحدود الاختصاص. لذلك فهي قد دشنت في العلوم المختصة أنواعا جديدة من ضروب طرح الأسئلة وأغراض البحث كما طرحت أشكالا جديدة من التفاعل والتعاون العلميين. وتستعمل الأناسة في هذه العمليات الكثير من مناهج البحث. فمن بين هذه المناهج المنهج التاريخي التأويلي لفهم النصوص والمنهج الكيفي للبحث الاجتماعي والتفكير الفلسفي الذي يعسر صوغه المنهجي (=تنتهجه). وهي تستعمل في الكثير من البحوث مواد فنية وأدبية كذلك. ومن ثم فهي تتجاوز الحدود التقليدية الفاصلة بين العلم والأدب والفن⁹. من ذلك أن البحث الأناسي ضمن وعي أصحابه بفائق أهمية التقاليد الثقافية في تكوين مسائل البحث المختلفة وأغراضها وأفاقها فقد جعلوا يتجاوز المتزايد لحدود الثقافات الوطنية من مطالب بحثهم الأساسية. فتزايدت أهمية تحرير البحث الأناسي من الأوربة والعولمة وتحريره من المركزية بالسعي إلى تجاوز القوميات. إن حب الاطلاع والتقبل من الآخر في تجاوزات الحدود هذه تجاوزاتها التكوينية للأناسة التاريخية يؤدي إلى تطوير ضروب جديدة من طرح المسائل وامتحانها.

وبعد نهاية معيار الأناسة الملزم أصبح المطلوب أن نبحت في النماذج الأهم بالنسبة إلى الأناسة وما بقي بينها من المشتركات والفروق لعلاجها. وبناء على ذلك

9 راجع من بين آخرين فولف لوبوني الثقافات الثلاث. علم الاجتماع بين الأدب والعلم فرنفكفورت على نهر الماين 2002.

فإنه يصح أن نعرض المهام وضروب العلاج التي تستعملها الأناسة التاريخية وأن نشرح دلالتها بالنسبة إلى البحوث في علوم الإنسان والعلوم الاجتماعية وعلوم الثقافة.

وإذا كان غرض الأناسة هو البحث في الإنساني التاريخي فإنه من المناسب جدا أن نضم (البحث في مراحل) تأنيس الإنسان إلى أفق الأناسة حتى نفهم «الغز الإنساني Rätzel des Humanen». إلا أن صيرورة الإنسان إنسانا Menschenwerdung لا تكون مفهومة إلا كجزء من تاريخ الحياة. كما أن عدم قابلية التأنس وتاريخ الحياة للنكوص وكون الحياة تعقل نشأتها الآن بوصفها نتيجة مادية للتنظيم الذاتي يمثلان كذلك بعدا من أبعاد الأناسة التاريخية. وكما تبرز الأناسة (ص. 11) الخاصة التاريخية لمسائلها ولبحوثها فكذلك تؤكد نظرية التطور على التزم الجذري للطبيعة وللتأنس. فالزمان والتاريخ يمثلان بعدين مركزيين من أبعاد التطور. والتأنس هو عملية التطور الطويل الممتد مما «قبل الإنسان» إلى «الإنسان الأصلي» ثم إلى «الإنسان المبكر» ثم إلى «الإنسان الحديث». وفي عملية تحقق الإنسان الحديث كانت صيرورته إنسانا تكوينية للنوع متعددة الأبعاد تحققت بفضل التفاعل بين عوامل بيئية ووراثية ودماغية واجتماعية وثقافية.

وفي حين أن الهدف من ضم (حصيلة) التطور إلى (علم) الأناسة هو التدليل على القرابة بين كل أنواع الحياة وطول المدة التي تحققت فيها صيرورة الإنسان إنسانا وكذلك التدليل على كلية القوانين التي يخضع لها التطور نجد في مركز الأناسة الفلسفية ميزة الإنسان الخاصة التي تتحدد من خلال المقارنة بين الإنسان والحيوان. وحسب نظرة ماكس شلر فإن هذه الميزة الخاصة بالإنسان تمكنه من الوعي بالموضوعات ومن الانفتاح الواصل على العالم. وعند هلموت بلاسنار تتمثل ميزة الإنسان في عدم تمركه حول ذاته. وهذه الخاصية تمكنه من أن يعيش (تجربة) جسده ليس على حال الوجود (=أن يكون جسده) فحسب بل وكذلك

على حال الملكية (=أن يملك جسده). ففي حين يتحسس الإنسان يده ويحس بها فإنه يشعر بها من جهة أولى كجزء من جسمه. وهو يعيش تجربة علاقته بها من جهة ثانية بصفاتها عضوا يوظفه ويتصرف فيه ويستطيع السيطرة على استعماله. كما أن خصوصية الإنسان توجد في مركز الاهتمام من أناسة أرنولد جيلن. فبالعودة إلى هررد الذي سبق فرأى منذ مائة سنة أن الوجه التكويني من الوجود الإنساني يتمثل بالأساس في ما ينقصه ويعوزه طور جيلن نظرية الإنسان بوصفه «كائنا ناقصا Mängelwesen». وهو يرى أن الإنسان ينبغي له أن يتغلب على نقصه وعوزه بمساعدة العمل الفردي والجمعي: وفي ذلك يكمن منبع الثقافة واللغة والمؤسسات. ومثلما أن نظرية التطور تستهدف تحديد مفهوم الحياة ومفهوم الإنسان فكذلك تسعى الأناسة الفلسفية إلى تحديد خصوصية الإنسان بفضل المقارنة بينه وبين الحيوان. وبذلك يدرك ممثلو الأناسة الفلسفية أحيانا أن الإنسان الكلي الذي يؤسسون عليه نظرياتهم فكرة مجردة ليس لها ما يطابقها في عالم التاريخ والثقافة الفعلي وأنها مع ذلك توحى بظاهر يجعلنا نعتقد وكأنه يوجد إنسان خارج المحددات التاريخية الثقافية. وفي المقابل مع هذه الفكرة المجردة يثبت علم التاريخ وعلم الأناسة الثقافية (12) ضرورة أن ندرس الإنسان في ما هو بارز من خصائصه التاريخية والثقافية التي تتكون منها خصائصه النوعية بحسب الحالات العينية أعني من مميزاتها المختلفة.

فمنذ أن تم تطوير دراسات الأغراض الإنسانية المتعلقة بتاريخ الذهنيات في مدرسة الحوليات الفرنسية وما صدر عنها نشأ توجه جديد في كتابة التاريخ. فقد استكملت العروض والتحليلات دراسة الحدث التاريخي وكذلك البحوث في البنى التاريخية والاجتماعية بأغراض وضروب علاج منهجية جديدة. وبفضل التركيز على مسائل الأناسة أصبحت البنى الاجتماعية للواقع الاجتماعي وكذلك الوجوه الذاتية لعمل الذوات الاجتماعية من أغراض البحث. فتم بذلك البحث في بسائط السلوك الإنساني وفي الوضعيات الأساسية. وفي المرحلة الكلاسيكية المخضرة نشأت

في فرنسا دراسات لوسيان فافر ومارك بلوخ دراستهما التي حصلت بنحو ما في نفس الوقت مع نشأة أعمال الأناسة الفلسفية ذات الصلة بالمؤرخ فردينان برودال وأمانوال لوروا لادوري وفيليب أرياس وجورج دوبي وجاك لوجوف. وهي أمثلة من البحوث الناجحة في أغراض الأناسة وفي علم التاريخ وفي المعرفة التاريخية التي تنشأ في الفسحة المتوترة الفاصلة والواصلة بين الحدث وقص الحدث وبين الحقيقة الفعلية والأبدوعة الخيالية وبين البنية التاريخية وقص الكتابة التاريخية.

كما تم في ألمانيا علاج مسائل أناسية وأغراض في البحث الثقافي التاريخي والبحث الأسري التاريخي وفي بحث مسألة المرأة والجنس كما في بحث التاريخ العيني للذهنيات والحياة اليومية. وقد بلغ طيف الأغراض إلى حد دراسة الحالات العينية لترجمات الأشخاص حول تاريخ مناطقهم وأقاليمهم وإلى تاريخ الذهنيات وأناسية الثقافة التاريخية. والذهنيات المختلفة متواشجة وقابلة للتوليف فيما بينها. إنها تقدم تشكيلا أوليا للأعمال في وضعيات عينية وتقدم مساعدات توجيهية تساعد على خيارات العمل الاجتماعي. إنها ذات خصوصية نوعية في الثقافة والطبقات والجماعات. والذهنيات تنشأ وتتكون في شروط اجتماعية خاصة وهي تحدد بنى العمل الاجتماعي للذوات الاجتماعية تحديدا مسبقا دون أن تثبتها فتفرضها عليهم. إنها تمكن الأفراد من أن يكونوا مختلفين ومن أن يعملوا بصورة مختلفة. وهي في (ص. 13) غالب الحالات تشجع على التحولات والتغير التاريخي. وفهم تاريخيتها يجعل النظر متحررا ومستعدا لانفتاح التاريخ.

كما أن أناسة الثقافة أعني علم السلاليات (الإثنولوجيا) يمد الأناسة بالكثير من المسائل المهمة¹⁰. فمن منظورها لا نجد البشر وراء المعقد البارز من خصائصهم

10 راجع شاري ب. ارتنر: النظرية في الأناسة منذ الستينات ورد في دراسات مقارنة في المجتمع والتاريخ. المجلة الفصلية العالمية عدد 26 (1984) ص. 126-166.

التاريخية والثقافية بل نحن نجدهم فيها. لذلك فإنه لا يكفي أن نتعرف على الجسد واللغة أو الخيال بوصفها كليات ثقافية بل لا بد من البحث فيها كما تعينت في ثقافات مختلفة. وبالذات فإن تنوعها وتعقدها يقدم معلومات منفتحة على البشر. وانطلاقاً من مقارنة التعبيرات الثقافية المختلفة حول اللاتماثل بين الثقافات تقدم لنا البحوث في السلاليات إسهاماً مهماً للأناسة الثقافية. وبوصفها علماً للغريب (=الآخر) يكون للمعارف التي نكتسبها بفضل الأناسة الثقافية تأثيرات دائمة على فهم ثقافة الآخر وثقافة الذات. وكنيجة للتطورات الجديدة نطلق اليوم من مفهوم للثقافة موسع يؤدي في إطاره تطوير المشترك والمختلف بين الثقافات دوراً جوهرياً. وبخصوص عوامة السياسة والاقتصاد والثقافة نشأت تميزات وتداخلات واستيعابات ثقافية لما هو عولمي ووطني وإقليمي ومحلي. ونتيجة لذلك فإن أشكالاً جديدة لمعاملة الأجانب باتت مطلوبة. ومسألة فهم «عدم فهم» الثقافات الأجنبية أصبحت مسألة ذات دلالة مركزية. فمناهج السلاليات التي طورتها الأناسة الاجتماعية أو كذلك الأناسة الثقافية لدرس المبادئ الأساسية «للملاحظ المشارك» أدت إلى أشكال أخرى من المعرفة بوصفها عملاً مصدرياً تاريخياً وفكرياً فلسفياً. فهي لا تكفي بتحسيننا بغرابة الثقافات الأخرى بل هي كذلك تحسننا بما في ثقافتنا الذاتية من غرابة. ومن ثم فتطبيق المناظر الأناسية الثقافية على الثقافات الأوروبية قد أدى إلى إبراز للبحث الأناسي وتعميق مهمين.

وبالقرب من البحث الأناسي في علم التاريخ وبشرط ضم مناهج السلاليات التي تطورت في الأناسة الثقافية حققت البحوث في «مركز تعدد الاختصاصات» (14) للأناسة التاريخية بجامعة برلين الحرة» كذلك أغراضاً يصعب تحقيق علاجها بالجهاز المضموني والمنهجي لفن وحيد. ومن هذه المباحث أغراض مثل «النفس»

و«المقدس» و«الجميل» و«الحب» و«الزمان» و«الصمت». وتتوجه بحوث أخرى إلى الأهمية الأناسية للمحاكاة وأهمية عمليات المحاكاة بالنسبة إلى نشأة الثقافة وتبليغها وتغييرها وإلى تاريخ الخيال واجتماعه وإلى «أسطورة الطفولة» و«الأبوة» و«الجسد المتجاوز للحس». وفي البعض من هذه البحوث تؤدي الأبعاد المنتسبة إلى علم الأدب وعلم الاجتماع والفلسفة دورا مهما. ومن هنا يأتي التفكير في تاريخية البحث الأناسي وثقافته وفي إسهامه في تشخيص التفسير الذاتي للحاضر. إن الجسد يوجد في مركز علم الأناسة. ويصح هذا الحكم كذلك على بحث التطور والأناسة الفلسفية وأناسة علم التاريخ وأناسة الثقافة والأناسة التاريخية. وبالفعل فإن هذه النماذج تمثل أساس تصورات ومفاهيم مختلفة حول جسد الإنسان. فالأمر في النموذجين الأولين (=التطور والأناسة الفلسفية) يتعلق بالجسد الإنساني من حيث هو جزء من تاريخ الحياة كما يتعلق بخصوصيته وبالفرق بينه وبين جسد الحيوان. أما في النماذج الثلاثة الموالية (=أناسة علم التاريخ وأناسة الثقافة والأناسة التاريخية) فإن الجسد الذي حدد خصائصه المجتمع والثقافة والمكان والزمان يشغل مركز الاهتمام.

ورغم أن الشروط الأساسية وحاجات الجسد الإنساني (واحدة بالنسبة إلى جميع البشر) فإن تشكيل التاريخ والثقافة لها مختلف. ويصح ذلك مثلا على العلاقات الجنسية وعلاقات الأجيال بعضها البعض وعلى التغذية واللباس. كما أن الجسد في علاقته بالمحاكاة وبالمحيط قد تشكل بصور مختلفة بحسب اختلاف الثقافات. إنه يوجد في مركز عمليات التعلم بالمحاكاة التي بواسطتها يفتح البشر لأنفسهم عالمهم المشترك ومحيطهم وهي تؤدي في تربية الجماعات بالشعائر والطقوس دورا مهما. وعندما يتعلق الأمر بفهم خاصيات الفاعلية الإنشائية للثقافات فإن الصلة بمنظرة الجسد (=خطة ظهوره) وركناته وتمثيل أدواره تكون مما لا غناء عنه. وحتى اللغة والخيال فإن لهما فاعلية إنشائية وهما لا يقبلان الفهم من دون تأصيل في الجسد.

ن.15) وأخيرا فإن الموت والاحتضار يشيران كذلك إلى المفروضات القبلية الجسدية لحياة الإنسان (=شروط إمكانها).

وانطلاقا من دور الجسد المركزي في الأناسة التاريخية يتم البحث في الدلالة الأناسية لعمليات المحاكاة التي يستولي البشر بها على العالم فينزلونه في تصورهم بفضل هذه المحاكاة الخلاقة ويجعلونه عالمهم. ففي عمليات المحاكاة يتم إنتاج الثقافة وتبادلها وتغييرها. ذلك أنه من دون الصلة بالماضي لا يمكن أن يحصل أي تطور قائم بذاته ومستقل. وتتحقق عمليات المحاكاة في المجالات «الحسية-الجمالية» والاجتماعية. والتعلم بالمحاكاة هو التعلم الثقافي وهو يستند إلى الجسد وإلى حواسه وخياله.

إن عمليات المحاكاة تنتج ثقافات مختلفة ذات فاعلية إنشائية وهي من حيث صلتها بهذه الوجوه الثلاثة مهمة. فالوجه الأول يرسم أشكالاً مختلفة من تمثيل ما هو اجتماعي (بمعنى أداء الأدوار الاجتماعية). والوجه الثاني يتعلق بخاصية الفاعلية الإنشائية للتكلم التي تتحقق لكون كل تعبير يمثل في آن عملا كالحال على سبيل المثال في قول «نعم» خلال مراسم الزفاف. والوجه الثالث يحيل إلى منظر الجسد وتمثيل نواحي منه حميمة ذات صلة بالجمالي متينة. وبالمقابل مع نظرة تعتبر الثقافة نصوصا يهدف فهم الثقافة فهما يجعلها أفعالا إلى التركيز على خاصيتها «المنظرية» (نسبة إلى المنظر بالمعنى المسرحي) و«العرضية التمثيلية». والمعرفة العملية المطلوبة لدرس فاعلية الأعمال يتم اكتسابها عن طريق عمليات المحاكاة.

ونُظِم الشعائر تؤدي في ذلك دورا مهما. وستعين مميزات هذه التأملات في طابع الفاعلية الإنشائية للإدراك الحسي وأدوات التواصل والجناسة (=تصورات العلاقة بين الجنسين). إن عمليات المحاكاة و «العمليات الإنشائية الفعلية performativ Prozesse» تؤديان كذلك دورا مهما في منظر الشعائر وفي عرضها التمثيلي. وهو دور لم يُتَبَه إلى أهميته لدى طويل أهميته بالنسبة إلى نجاح المسالك الواصلة في المؤسسات وفيما بينها من أجل

إنتاج النظام وتصريف إمكانات السيطرة وكذلك من أجل تربية الجماعات. فالشعائر تمكن من تنمية الفروق وتؤسس الاتصال بين الماضي والحاضر والمستقبل. إنها تنتج الجماعات والاجتماعي. وبعبارة استعارية يمكن القول إنها «نوافذ» يمكننا من خلالها (ص.16) أن ننظر في البنى (العميقة) للمجتمع والثقافة.

وفي كل ما وصفنا من عمليات إلى حد الآن تؤدي اللغة خاصة والرمزي عامة دورا مهما. فالكلام صار ممكنا لكل البشر بفضل قدرة فطرية لها شروطها القبلية في وجود الناطقية لديهم. والقدرة على تأليف جمل ملكة فطرية عند جميع البشر. إلا أنه بصرف النظر عن هذا الشرط القبلي لا يتعلم البشر الكلام إلا في لغات عينية ذات خصائص تاريخية وثقافية معينة. وفي ذلك تؤدي الوجوه المحاكية والطقسية والإنشائية الفعلية دورا مهما. فاللغة تكون مجالا تتراكم فيه معارف الأناسة العامة على الوجوه الثقافية العينية للأناسة التاريخية فتدخل وتتفاعل. وبالتالي فعن الكلام تنشأ تقاطيع جسدية في وضعيات استعمال معينة: ألعاب اللغة تتكون في علاقتها مع أشكال من الحياة التاريخية والثقافية مختلفة.

والخيال مثله مثل اللغة يؤدي دورا مركزيا في إنتاج الثقافة والمجتمع. إنه ينتج الصور التي يمثل حيزها جسد الإنسان. ومن أراد أن يفهم هذا الجسد في أشكاله التاريخية والثقافية سيعلم الكثير بخصوصه من خلال صور الناس الجمعية والفردية. وحتى تصبح صور الخيال شفافة فلا بد لها من وسط. وفي كل مرة حسب نوعها تجد هذه الصور أشكالا مختلفة من التحقق المادي ومن التعيين. ومن مهام المسائل المهمة التي تعالجها الأناسة التاريخية أن تكتشف أي دور تؤديه وسائل الاتصال في إنتاج صور التمثل الفردية وتغييرها وكيف تتحقق عمليات التبادل بين الخيال الجمعي والخيال الفردي وكيف تنشأ عمليات التغير الثقافي هذه. وبخصوص تنامي دلالة الصور في التشابك العالمي لثقافات الحاضر تعد مسألة الدلالة الأناسية للصور مسألة ذات أهمية مركزية.

فصور البشر الأولى هي صور الموتى أو كذلك أقنعة الموتى. وهي تتكون من نسخ تؤخذ من وجه الميت. وبواسطة هذه النسخ يعود الميت الذي غادر الحياة نهائيا كصورة تستعاد في الحاضر. فالصورة تجعله غائبا حاضرا في آن. إنها تمثله بين جماعة الأحياء. وفي حين يمضي جسد كل إنسان فإنه بتوسط الصورة يمكن أن يحافظ (17) على بقائه في الجماعة. ومنذ العهد النياندرتالي تثبت البقايا الموجودة في القبور أن الموت شغل خيال البشر فجعلهم يؤمنون بحياة أخرى بعد الموت. فبحسب كل حيز ثقافي وتاريخي تختلف تصورات الموت وطقوس التعامل معه. من ذلك أن المؤرخ الفرنسي فيليب أرياس يميز بالنسبة إلى الحيز الثقافي الأوروبي بين الموت المرؤض و الموت الحقيقي بين موت الغير والموت الذي هو بالعكس موت زائف. كما أن الكيفية التي تثنى بها مثل هذه المحاولات لتحديد اختلاف المواقف من الموت واختلاف العقلية حولها تمثل تعبيراً عن كون الموت ينتسب إلى جليل الأغراض في الأناسة التاريخية. ويتبين ذلك من كون مركزية الدور الذي يؤديه الجسد في الأناسة يجعل مسائل الميلاد والموت مسائل لا محيد عنها. فهي مسائل تحير البشر وتؤدي إلى نقاشات حادة مع (دلالة) التاريخ والثقافة. ومثلما أن الجسد فريد النوع من حيث شروطه العضوية ومثلما أن التنشئة الاجتماعية والثقافية تنمي هذه الخصوصية مزيد التنمية فكذلك يمارس كل شخص اجتماعي وتاريخي وثقافي حياته ويحيا موته. إن تعقيد الحياة الإنسانية وما فيها من سر يعدان من مقومات الأناسة التاريخية. وكلما ازدادت معرفتنا بالإنسان ازداد جهلنا الدائم به. وفي عصرنا ليس بوسع ثقافتنا ومجتمعنا التخلص من هذه العلاقة المتلازمة. والالتفات إلى الماضي التاريخي والتطلع إلى الثقافات الأخرى يجعلان ذلك بين الواضوح. ففي الأناسة التاريخية التي تجدد من أجل الكشف عن (المغلق من) تعقيدات التاريخ والثقافة الإنسانيين تعد التجربة أمراً لا غناء عنه تجربة أن مقاربات عوالم الحياة البشرية وأشكال الحياة ليست ممكنة إلا بعينات جزئية. ومن ثم فالتقد الذاتي والأناسة النقدية يمثلان أمرين لا مفر منهما.

الباب الأول
نماذج الأناسفة

الفصل الأول

التطور-التأنس (=تكون الإنسان)-الأناسة

س.19) تتضمن الأناسة اليوم البعض من مناظير البحث في التطور وآفاقه. فهذه «المناظير- الآفاق» أسهمت في إفهامنا ما حصل من تغير أساسي في عالمنا. ذلك أن تطور الحياة وصيرورة الإنسان إنسانا Menschwerdung لا يمثلان إلا صفيحة صغيرة من تكون العالم ككل. ولا يزال التطور يمدنا بالكثير من المسائل التي ما تزال بعيدين كثيرا عن معرفة أجوبتها. ولهذا السبب بالذات يعد ضم مسألة التطور إلى مسألة فهم الإنسان لذاته أمرا ذا أهمية مركزية. فعلم الأحياء والكيمياء والفيزياء كل هذه العلوم بينت أن الكون وكذلك الأرض والحياة ليست بذات وجود ثابت بل هي كائنات صائرة و أثبتت أن مفهوم «عدم قابلية المجرى العكسي للزمان» قد أصبح في علوم الطبيعية أيضا ذا أهمية تجاوز المعتاد. فإليا بريجوجين الحاصل على جائزة نوبل سنة 1977 وصف هذا التطور «من الوجود إلى الصيرورة» بهذه الكلمات: «إن ما لا يقبل اتجاه مجراه العكس من العمليات Irreversible prozesse هي أولا عمليات حقيقية مثلها مثل ما يقبل مجراه العكس وهي لا تطابق مقاربات ما إضافية قد نكون أقعمنها في

قوانين الزمان القابلة للمجرى العكسي . وتؤدي العمليات غير القابلة للمجرى العكسي ثانيا دورا بناء أساسيا في العالم الطبيعي وهي تؤسس عمليات تماسك مهمة عمليات تتدخل بوضوح في المستوى الإحيائي . وثالثا يضرب اللامعكس من المجاري بعروقه عميقا في البعد القوي منها . ويمكننا القول إن اللامعكس من المجاري يبدأ حيث تتوقف المفهومات الأساسية للإوالة الكلاسيكية وإوالة الكموم (مثل مسارات القوة أو توابع ص.20) الموجات) وأنه أمر قابل للملاحظة¹¹ . وبفضل هذا المنعرج اكتشفت العلوم الطبيعية كذلك زمانية ما تصفه من عمليات وتاريخيتها فمكنت من ثم من تحقيق تأسيس أشمل للواقعة التي مفادها أن الأناسة اليوم لا يمكن أن تقوم إلا بمقياس كونها أناسة تاريخية. وبمنظور الأناسة التاريخية تصح هذه «المناطير الآفاق» كذلك بالنسبة إلى بحوث التطور والتأنس.

التطور نشأة الحياة

إن للأناسة ما قبل تاريخ في التطور طويل ما قبل تاريخ متصل وثيق الاتصال مع نشأة الكون¹² والأرض والحياة وكذلك مع تطور تخلقه. وبحسب ما نعلم الآن فإن الحياة نشأت من مادة غير حية. وكان لذلك شروط تكوين أمكن التمثيل لبنائها الأساسية تجريبيا. من ذلك مثلا أنه أمكن إنتاج وصلات عضوية انطلاقا من مواد غير عضوية مثل الأمونياك والميثان والبخار وبعض الغازات الأخرى بمساعدة شرات كهربائية. لكن الاحتمال الإحصائي بأن يكون قد خرج من هذه اللبئات التي هي بعد جزيئات Moleküle شديدة التعقيد علاقات ترابط خلوية بدائية أعني شكلا أوليا من الحياة تبدو ضئيلة إلى حد كبير. فمفردا إيجن الذي يعرف التطور بوصفه «لعبة ذات

11 راجع إليا بريجوجين: من الوجود إلى الصيرورة منشئ 1982 الطبعة الثالثة ص.13

12 راجع ستفن هاينبارج: الدقائق الثلاث الأولى. صدور الكون منشئ 1977.

قليل من القواعد الثابتة وذات المسار المتفتح¹³ تمكن مع ذلك من أن يثبت تجريبياً أن المادة في شروط معينة لها ميل إلى إنتاج صلات متزايدة الترابط من ذاتها فتتبع دائماً ضمن ما يوجد عندها سابقاً من بنى مادية مختلفة -الجزيئات- (خطة) الانتخاب وتحقق الوصل بين هذا النوع من البنى الجزيئية الوصل الأساسي المنتج للحياة¹⁴. وهكذا فبحسب ما نعلم الآن نشأت الحياة بوصفها نجاحاً للتنظيم المادي الذاتي¹⁵. فما دون البنفسجي من الضوء يحلل البخار إلى مادة الماء ومادة الحامض والأوزون ويعمل على إنتاج المادة العضوية مثل الحوامض الأمينية والحوامض الشحمية إلخ.. وفي هذا التطور قبل الحيوي للتطور تنشأ مادة الفحم التي تستطيع تحقيق الترابط (21.) والتعلق مع ذاتها. ولذلك فهي ضرورية للحياة¹⁶. إن الصلات بين الجزيئات تنبني بهذه الصورة فتكون بتعقدها كذوات حية بعدُ مستعدة إلى تكوين أنساق نوعية مميزة. وفي هذه العملية تنشأ لبنتا الحياة الكيمياءويتان الأهم: البروتين أو أبيض البيض بوصفه لبنة الخلية¹⁷ التي تنشأ منها بلبينات أصغر

13 جملة قالها منفردي أيجن أوردها شاهدا فرنز مشنر: «في البدء كانت الدورة الأكبر». ورد في مركز الثقل الجيولوجي: الفوضى والقدرة الخلاقة عدد 2 سنة 1990 ص.78.

14 راجع منفردي أيجن: درجات نحو الحياة. التطور المبكر في منظور علم الأحياء الجزيئي مشنر وزوريخ 1987.

15 راجع في ذلك راينهاردك. و. كابلان كذلك: أصل الحياة شتوتجارت 1978 الطبعة الثانية. وقد ميز الكاتب هنا في مستوى الصفحة 91 وما يليها بين أربع خطوات في التطور الموصل إلى الحياة «1- تكوين غير حي (من دون حصول تفاعل مع كائنات حية) للموليكيول اللبنة وخاصة بالنسبة إلى البروتين والحوامض النووية 2. التنوع غير الحي لهذه اللبنة لتكون الموليكيولات الكبرى 3 - التكوين المشترك للموليكيولات الكبرى شبيهة بالبنى العضوية والخلوية (ما قبل الخلايا) 4- نشأة الحيوانات البدائية من مثل هذه البنى».

16 راجع في ذلك ريتشارد ه. دكرسون: التطور الكيمياءوي وأصل الحياة ورد في طيف العلم. الغرض الممثل لمركز الثقل: التطور 1982 الطبعة الثانية ص.43-60.

17 راجع في ذلك وليام ج. شوييف: تطور الخلية الأولى. ورد في مجلة طيف العلم نفس الإحالة السابقة ص.83-99 وموتو كيمورا: النظرية «المحايدة» في التطور الجزيئي ورد في مجلة طيف العلم نفس

الحوامض الأمينية وحوامض النواة التي تتضمن برنامج الحياة والمعلومات الوراثية الناقلة لها من جيل إلى جيل¹⁸. وبالنسبة إلى تطور كل ذات حية فردية يعد فك رقيمها Dekodierung الذي تقوم به من بروتين وحوامض نووية ومن رقيم جيني أمرا مطلوبيا. وفي الحقيقة فإن الأشكال الأولى من الحياة قد نشأت مبكرا على الأرض. لكنها مع ذلك بقيت مدة طويلة في شكل العضويات الدنيا. وبواسطة التوالد تنسخ العضويات الدنيا ذاتها (=تتناسخ) فتخلق تنوعات حتى يكون الانتخاب الطبيعي فاعلا. ولم يحقق التنوع الجيني المهول تطور الحياة إلا بفضل التوالد المعتمد على العلاقات الجنسية وبمساعدة من الانتخاب¹⁹.

تخلق الحياة

لقد كانت الكائنات الحية الأولى وحيدة الخلية. وهي تقبل المقارنة بالبكتيريات. وقد نشأت بتخلق نوعي كبير. والنقلة من العضويات ذات الخلية الواحدة إلى العضويات ذات الخلايا المتعددة والتي تتقاسم وظائفها خلايا متعددة هي تغير ضارب في الأعماق ولا يزال حصوله من أسرار الحياة. ولعل العضويات متعددة الخلايا قد نشأت من جماعات الأنواع العضوية ذات الخلية الواحدة. وأولى الحيوانات ذات التخلق الناتج عن خلايا متعددة تعود بحسب الاكتشافات الإحاثية الموثقة إلى 700 مليون سنة.

وفي حين كان التصنيف القديم لا يميز إلا بين عالم النبات وعالم الحيوان أصبحنا الآن نميز بين خمسة عوالم:

الإحالة ص. 100-108.

18 راجع في ذلك فريدرش كرامر: الفوضى والنظام. البنية المعقدة للحي شتوتجارت 1989.

19 راجع في مسألة «ما الحياة»؟ أرنسب بيتر فشر: الصورة الأخرى: ما الذي ينبغي على المرء أن يعلمه من علوم الطبيعة؟ منشئ 2002 الطبعة السادسة ص. 214 وما يليها.

1 - عالم العضويات وحيدة الخلية من دون نواة: طحالب البحر الزرقاء

والبكتيريا.

2 - عالم العضويات وحيدة الخلية ذات النواة: الطحالب الذهبية الحويينات

الطحلبية الحويينات القصبية.

3 - عالم الفطر: فطر الزبد الحقيقية فطر الطحالب فطر الفقاقيع الفطر ذوات

السوق.

4 - عالم النبات: الطحالب الحمراء النبات الطحلي النبات ذو الوعاء (النبات

الكثي والنبات الزهري).

5 - عالم الحيوانات: الاسفنجيات والدود المسطح والرخويات (الماشية

على رأسها والمحاريات والحلزونيات) وذوات الأرجل المتعضية (ذات الألف رجل

والعنكبوتيات والسرطانيات والحشرات) وذات الجلد الشوكي والحيوانات ذات

(22). النخاع الشوكي (وخاصة الحيوانات ذات العمود الفقري)²⁰.

ويمكن التمييز في الكائنات الحية لهذه العوالم الخمسة بين ثلاثة أضرب من

ضروب التغذية:

1 - الاغتذاء بالتأليف الضوئي أي بطاقة الضوء من خلال تحويلها إلى طاقة

كيميائية

2 - والاغتذاء باستيعاب ثنائي أكسيد الفحم

3 - ثم تبعهما الاغتذاء بمواد عضوية أي بابتلاع مواد غذاء عضوية محللة

وأخذ تغذية فاعلة بواسطة استيعاب وتحويل داخلي لغالب الغذاء العضوي.

ويمثل تكوين الحيوانات ذات العمود الفقري خطوة أكثر تطورا في تاريخ

20 راجع فراتس م. فوكيتيت: التطور. تطور الحياة منشن 2002 ص. 88 وما يليها. وراجع كذلك روبرت ريدل: نظام الحي. شروط التطور النسقية منشن وزوريخ 1990.

الحياة والأرض. فقد نشأت معه خطة بناء جديدة وعدة خطط فرعية للبناء. ومن مميزات الحيوانات ذات العمود الفقري تعضي أجسادها وتكونها من رأس وجذع وذيل وانتشارها في كل مناطق الأرض المناخية. وكانت بداية الحيوانات ذات العمود الفقري (الفقرات) تقيم في الماء. وهي قد ظهرت منذ حوالي 450 مليون سنة. ومنذ ما يقرب الـ 400 مليون سنة تكونت عظام هيكلها العظمي الداخلي وأقواس أفكائها. ويمكن أن تثبت وجود هذه الأخيرة عند الأسماك منذ حوالي 300 مليون سنة.

لم توجد كائنات حية على اليابسة إلا منذ حوالي 400 مليون سنة. ومن أوائلها الطحالب و «النباتات العارية». ومنذ 350 مليون سنة كوّنت نباتات الأرض غابات الفحم الحجري بنباتات يبلغ ارتفاعها العشرين مترا. وفي هذا العصر كانت الحشرات موجودة بعد وكذلك العناكب. وكأقدم حيوانات من الفقرات في هذا العصر يمكن التأكد من وجود الضفدعيات والحيوانات المائية. ومن الحيوانات المائية نشأت الزواحف ومنها لاحقا نشأت الطيور والحيوانات الثديية (الرواضع)²¹.

ومن بين الأنواع والضروب الحية المعلومة لنا يوجد حاليا حوالي مليون ونصف المليون. لكن عددها الفعلي أكبر ويمكن تقويمه بما يساوي العشرة إلى الخمسة عشرة مليوناً. ومع ذلك فهذا العدد قليل إذا ما قسناه بالعدد الجملي للأنواع التي وجدت على الأرض منذ نشأة الحياة من حوالي ثلاثة مليار سنة. وهي حسب بعض التقديرات تضاهي المليار تقريبا. ومن الأنواع المعروفة الآن 751000 نوعا تقريبا يتنسب نصفها إلى الحشرات و 281000 نوعا إلى الأنواع الأخرى من الحيوانات و 1000 نوعا إلى الأنعام و 4800 نوعا إلى الضفدعيات وما يجانسها و 69000

21 راجع جيمس و. فالنتين: تطور النباتات ذات الخلايا المتعددة ورد في مجلة طيف العلم المرجع السابق ص. 139-152.

نوعا إلى الفطريات و26000 نوعا إلى الطحالب و248000 نوعا إلى النباتات العالية و30800 نوعا إلى بدائي الأنواع²². وحسب نظرية التطور فإن كل هذه الكائنات (23) الحية ذات قرابة متدرجة فيما بينها أعني أنها لها أصل مشترك واحد. وضمن هذه الكثرة الطاغية من أشكال الحياة لا يمثل الإنسان إلا أحد الأنواع²³.

مجرى (عملية) التطور

وينتج عن نظرية التطور «تزمين» الطبيعة و تاريخها. فيتم بالتزمين والتورخ في آن إدخال الحركية على الطبيعة. لذلك فالتطور لم يبق مجرد سلسلة من الدرجات الساكنة (= كالحال في التاريخ الطبيعي الأرسطي) بل هو أصبح شجرة نسب متفرعة ذات تخلق يمكن بواسطتها توضيح القرابة بين الأنواع و صدور بعضها عن البعض الآخر. ولم يعد الأمر الحاسم الآن التماثل بين الكائنات الحية بل الانتساب المشترك إلى شجرة النسب التاريخية الواحدة. إن لعلم الحياة بفروعه المختلفة من بين علوم الأحياء أهمية كبرى في بحث مسائل التطور. فالأمر فيه يتعلق بتاريخ التطور و بعملية التحول التي تطرأ على العضويات و بصوغ الصورة التي حصلت بمقتضاها علاقات النسب بينها و الملكات (القوى) التي لا يزال التطور يعدها و ينميها. وقد ميز أرنست ماير في مقال نشره في (مجلة) طيف العلوم أربعة مسلمات تعد مركزية في نظرية داروين للتطور²⁴. وفيها يتبين أن العالم لا يفهم سكونيا بل هو يفهم كحركة دائبة. فأولا الأنواع تتغير بصورة متصلة و بعضها يفنى و البعض الآخر ينشأ من جديد. و كما ثبت البقايا الإحاثية فإن هذا التغير ينتج عن تغير في شروط الحياة. و التطور ثانيا

22 راجع إدوار ولسون: قيمة التنوع. الخطر المهدد لثروة الأنواع واطالة حياة الإنسان منشئ 1996 الطبعة الثانية.

23 راجع «دائرة الأنواع العضوية الحية» ورد في ولسون المرجع السابق.

24 راجع تشارلز داروين: نشأة الأنواع شتوتجارت 1963.

يتحقق ببطء شديد وبصورة متصلة فلا تحصل فيه قفزات مفاجئة. وثالثا يعتبر داروين أنه بوسعنا أن نرجع «كل ما هو حي إلى قفزة أصلية واحدة مشتركة». ورابعا ينطلق داروين من نظرية الانتخاب الطبيعي أو الاختيار. وخلال توالي الأجيال ينشأ تنوع كبير في الزاد الوراثي. وبذلك تتواصل «دون شك حياة الأنواع التي تكون أفضل توليفات صفاتها أكثر مناسبة للتوافق مع الوسط البيئي»²⁵. ويتحقق التطور بفضل التناوب بين مراحل من الركود ومراحل من التغير المتسارع. لكن التطور لا يحدث بالقفزات المفاجئة. وتبقى المواد الوراثية ثابتة وهي لا تتغير إلا بالتوالد والتحول الطفري²⁶. وكون التطور لا يخضع لمبدأ التقدم يتبين (ص. 24) كذلك من كوننا نجد اليوم بين أنواع النبات والحيوان ما هو كثير القدم والاختلاف وما هو في نفس الوقت أقدم وأحدث من الأنواع التي تتعايش. فالسرطان ذو الذيل البتار Der Schwertschwanzkrebs الذي هو في الحقيقة من العناكب مثلا يمثل جنسا كان موجودا منذ 180 مليون سنة. وشجرة الجنكو هي النوع الوحيد المتبقي من جماعة النباتات التي كانت كثيرة الانتشار قبل 130 إلى 180 مليون سنة. وانقسام الثدييات (الرواضع) Säugetiere إلى الوحوش Raubtiere والقواضم Nagetire والرئيسات Primaten من الحيوانات حصل منذ 20 إلى 30 مليون سنة. وإليك من منظور اختلافات أزمنة التطور بعض الأمثلة المتوفرة من الحيوانات والنباتات التي وجدت منذ بعض الملايين من السنوات بالاستناد إلى موجودات البحث الإحاثي²⁷:

25 أرنست ماير: التطور. ورد في مجلة طيف العلم نفس المرجع السابق ص. 11 راجع لنفس المؤلف:

التطور وتنوع الحياة برلين هيدلبارج ونيويورك 1979.

26 راجع جاك مونو: الصدفة والضرورة مسائل فلسفية في البيولوجيا الحديثة منشئ 1971.

27 فوكيتيت نفس المرجع ص. 34.

الثدييات (الرواضع) 200: Säugetiere

السرطان 540: Krebstiere

الطيور 150: Vögel

العناكب 420: Spinnentiere

الزواحف 300: Reptilien

الثعابين 540: Schnecken

الغواطس (المائيات) 390: Amphibien

فسائل الجنكو 200: Ginkgogewächse

النباتات الشوكية 410: Nadelhölzter

الأسمك الغضروفية والأسماك العظمية 320: Knorpel-Knochenfische

وقد ظهرت في التطور قوى الحفظ والابتكار الحيويين. فمن جهة أولى يتم دائما وبالتجدد الدائم إنتاج أنواع وأجناس جديدة بسرعات مختلفة. ومن جهة ثانية تمت المحافظة على البنى القديمة. وهي محفوظات تتدخل كذلك في صنع المستقبل. فتخزين المعلومات الوراثية وتوسيع الرقيم الوراثي قد تم حفظهما ولا يزال ذلك ثابتا ومتماثلا لا يتغير منذ حوالي ثلاثة مليارات من السنين. وهو يمد كل نوع بهويته الجينية (نظام حوامله الوراثية) ولا يتغير إلا في آماذ زمانية طويلة. ففي نفس النوع تتماثل المعلومات الوراثية بصورة أساسية عند الأوائل منه أي ما أخذ في تكوينية النوع. «والعلامات المميزة للصفات التشريحية والوظيفية والوظائف السلوكية تنتقل باتصال من جيل إلى جيل. لكن هذا الثبات الوراثي للأنواع يناظره التغييرات الحادثة بين الأجيال المتوالية. ذلك أنه خلال النقلة من جيل سالف إلى جيل خالف تطراً توألف وراثية جديدة فتتضمن أحيانا أخطاء في تكونها النوعي بفضل نسخ المعلومات الوراثية أخطاء تحدث فينشأ عنها تخلق وراثي للأفراد. ولا يكون التطور

ممكنا إلا بفضلها»²⁸.

وإلى جانب الحفظ والتجديد يؤدي التكيف و التخصص دورا مهما في التطور. ويمكن أن نفسر ذلك جيدا بالانطلاق من نوع طائر الفنكه (البنسون) (ص.25) في جزيرة جالاباجوس حيث حل بنوعه الأصلي منذ حوالي عشرة ملايين سنة في جزيرة جالاباجوس أين وجد محلا بيثيا ملائما لتطوره. وبمرور الزمن انقسم إلى عدة أنواع استعملت مصادر تغذية مختلفة. فالكثير منه كان من المغذيات على الحشرات بمناقير حادة وطويلة. ومرة أخرى فقد استمد أحد أنواعه الأخرى غذاءه من الأرض فجعل التكيف والتخصص ممكنين وتمكن من البقاء. وفي حالات أخرى وقع تهديد التخصص المتين ومن ثم نقص المرونة المتزايدة لما بقى من النوع كالحال في ما حصل مع دببة البندا التي عاشت بمادة غذاء فقيرة مثل براعم القصب.

إن مجاري التطور غير قابلة للمجرى العكسي. فما أن يصل التطور إلى تغيرات في تاريخ النوع الأصلي حتى يصبح المجرى العكسي فيها مستحيلا. ولا يكون التراجع ممكنا إلا في أبعاد صغيرة وفي الخصائص الفردية²⁹. ومن أمثلة عدم قابلية المجرى العكسي يقدم لنا التطور مثال الفرس. فقبل 60 مليون سنة كانت له خمسة أصابع وكان حجمه مثل حجم القط. ثم هو خلال التكوين المباشر لنوعه أعني التوجه المتماثل لنموه نشأ حجمه الحالي وتكونت «وحدة حافره». إلا أنه لا ينبغي أن نقوم مثل هذا التطور من منطلق حال التطور الحالية.

«فنحن نعلم الآن أنه لا يوجد في التطور تخطيط للمستقبل بل لا يوجد إلا

28 فوكيتيت نفس المرجع ص.39 والصفحة الموالية.

29 راجع برنار رنش: صورة العالم الكونية التطور وفلسفة الطبيعة فرنكفورت على نهر الماين 1977 ص.96 وما يليها

«خيارات لخطية». فما هو باق بصورة مؤقتة هو ما يؤخذ بعين الاعتبار (وهو ما يحصل في غالب الحالات) وما عداه يفنى—وذلك لا يحصل لمجرد ما تقوم به الشروط البيئية. من ذلك مثلاً أنه لا يمكن لتوجهات تطورية أن تتحقق إلا بوصفها نماذج تطور تام التحديد. وليس ذلك بسبب تطورات ذات حتمية مسبقة بل من حيث هي ظاهرات تحصل بمقتضى شروط محددة في عالمها المحيط شروط يمكن أن تتفاعل معها الكائنات الحية المعنية التفاعل المناسب»³⁰.

ومثلاً أن الأفراد والجماعات مائة فكذلك الأنواع. ويمكن أن نرى من خلال أمثلة كثيرة أنه بطول المدة لا يمكن لأي نوع أن يبقى. ومن خلال تاريخ الأرض نعلم بوجود الكثير من ظاهرات الموت الجماعي. ولعل أكثرها شهرة فناء الزواحف التي من نوع «الحرباء والديناصورات» منذ ما يقرب من 65 مليون سنة والتي قد أصابها فيما يبدو ضربة من أحد المذنبات التي سببت كارثة في المحيط (26). فقضت عليها. وكذلك كان الفناء الجماعي الذي حدث منذ أكثر من 250 ألف سنة والذي تم القضاء فيه على أكثر من 80 في المائة من الحيوانات الموجودة عندئذ. كما أن ما يحدث من فناء جماعي أوسع وأسرع نراه يتحقق اليوم أمام أعيننا. وفيه يُفنى النوعُ الإنساني الكثيرَ من الأنواع الأخرى. وقد تصاحبت في القرن التاسع عشر نظرية التطور والنظرية القائلة بالتقدم والتي سبقتها في الوجود فتراكتبا.

واعتبر التطور ساعياً إلى تحقيق الكمال وطغت الإشارة إلى نمو القردة وتطورها لتصبح الإنسان «العارف» «Homo sapiens». وقد أدت هذه النظرة في أناسفة الثقافة وكذلك في علم السلالات خاصة إلى موقف يفاضل بين الثقافات. فاعتبر بعضها أفضل وبعضها أدون. وكان لهذه النظرة ما كان لها من الأثر الدائم في

30 فوكيتيت نفس المرجع ص. 46.

الحركة الاستعمارية. وهو مما لم يعد القول به مقبولاً الآن³¹. وفي الحقيقة فإننا نطلق في علم الأحياء التطوري من إطار تطوري لنمو التعقيد ولتطور متوالي الدرجات وعام. إلا أننا تخلينا عن تصورات التطور المتصاعد والخطي:

«تصورات حول تطور متدرج وخطي ينبع منه كثير من الأفنان الجانية لكل سلسلة من الأشكال الأفنان «المنفصلة من شجرة النسب» وهي مجردات لا تشمل سبل التطور المتشاجنة كلها... ففي التطور لا يوجد مجرد أشكال قديمة وبدائية تعوضها أشكال مولية أسمى منها»³².

قوى التطور وآلياته:

ومن قوى التطور الأكثر أهمية الانتخاب الذي ينطبق على التخلق الجيني بواسطة التواليف الجديدة للجينات والتحويلات الطفرية فيحدد في كل مرة وجهة التطور. ذلك أن أغلب الأنواع تظهر في شكل جنس ذكر وجنس أنثى وتنتج خلائفها بالاتصال الجنسي فيحصل مزيج مؤلف من نوعين من المعلومات الجينية فتنشأ إعادة توليف جيني في تخلق جيني خارق للعادة. «وينتج عن الاتصال الجنسي حصول توليف جديد في كل جيل توليف يمكن للمحيط أن يختبره. فأى قوة طاغية تقيم في ما يحصل من التوليف الجيني المتحقق خلال التوالد بالاتصال الجنسي يكون بينا عندما لا يغيب عن بالنا أنه في الأنواع ذات التوالد بالاتصال الجنسي لا يوجد أبدا (ص.27) فردان لهما نفس الزاد الجيني»³³. لكن نسبة الطفرات التي تظهر في التغيرات الجينية العفوية قليلة جدا وهي تؤدي دوراً ضئيلاً في نشأة التخلق بوصفها توليفاً جينياً جديداً.

31 راجع مارفين هاريس: بزوغ النظرية الأناسية بوستون 2001 × راجع كذلك روجي كيزنج: الأناسة الثقافية فورت وورث 1981.

32 فوكيتيت نفس المرجع ص. 51 والتي تليها.

33 أرنست ماير نفس المرجع ص.3.

وإلى جانب إعادة التوليف الجيني والطفرة يؤدي الانتخاب الطبيعي في تطور الحياة الدور الحاسم بما يتم انتخابه من العدد الكبير للتنوعات الجينية التي تناسب شروط الحياة بسحب الظرف أفضل مناسبة. وبخلاف ما كان عليه الأمر في البدايات ينطلق علماء الأحياء الحاليين من القول إنه لا يوجد أي خطة مؤسسة للتطور تنظم مجراه. ولكن (علينا أن نسأل) بم يتعلق الانتخاب؟ «فهل هو يتعلق بالجينات؟ أم بكيان الأفراد العضوي؟ أم بالجماعات؟ أم بالنوع؟ وفي ذلك نقاش طويل أسال حبرا كثيرا. ولا يوجد الآن جواب واحد يجمع عليه العلماء. والأرجح أن الانتخاب الطبيعي يمكن أن يكون منطبقا على عدة مستويات وبالتالي فعلى أن نأخذ في الحسبان تعدد كفاءات التأثير الذي يحققه الانتخاب الطبيعي. ولكن أيا كان محل انطباقه ومهما كانت حيله التي يعمل بمقتضاها فالثابت أن الانتخاب لا يتبع أي مقاصد مسبقة»³⁴.

فكما رأينا في مثال طائر الفنكه (البنسون) في جزيرة جالاباجوس يؤدي العالم المحيط في عملية الانتخاب دورا مركزيا. فالعوامل المناخية والكائنات الحية الأخرى هي في هذا المضمار من الأهمية بمكان. والانتخاب الطبيعي يقود في ذلك إلى تقليل ضغط التنافس بالتخصص والتكيف فيؤدي من ثم إلى تخلق الأنواع. وفي هذه العملية الانتخابية تشارك في التأثير العوامل الخارجية المشروطة بالمحيط والحوامل الداخلية المشروطة بنشاط الكائنات الحية الأخرى. والتفاعلات بين الانتخاب الخارجي والانتخاب الداخلي من اللطائف التي تتميز بالدقة الشديدة. ففي حين تتحدد تفاعلات الانتخاب الخارجية بتغيرات المحيط الشارطة تتحدد تفاعلات الانتخاب الداخلي بتكيف الكائنات العضوية مع محيط معين (تعيش فيه)³⁵. وغالبا ما تنقرض الكائنات العضوية عندما يفشل التكيف فلا تكون قادرة على

34 فوكيتيت نفس المرجع ص. 60 والمالية

35 راجع روبار م. ماي: أنظمة البيئة ومحل الحياة ورد في مجلة طيف العلم نفس المرجع ص. 151-161.

الحياة أو أقل قدرة عليها. وفي حين أن تغير صورة إحدى العلامات المميزة مثل المناقير المختلفة لعقبان داروين تكون يسيرة الاستكمال أدت نشأة خطط التكوين مثلا إلى أنه منذ 150 مليون سنة كانت كل الطيور ذات ريش. وما تزال الأسئلة التي تطرحها هذه الظاهرة عضية عن الحل. فغالبا ما يظهر في نفس الوقت علامات قديمة وعلامات حديثة. فالطير الأصلي المسمى أركيوبتيريكس يعد مثالا جيدا عن مثل هذه الفسيفساء (ص. 28) التطورية التي تكون فيها خطة التكوين موجودة إلى جانب العلامات المميزة للزواحف القديمة في نفس الوقت وكذلك تجديدات من حيث رداء الريش والهيكل العظمي. ذلك أن الطفرات من حيث هي تغيرات غير هادفة لا يمكنها أن تمدنا بالتفسير الكافي لنشأة خطة التكوين الجديدة عند الطيور وهي على الأرجح تؤدي كذلك دورا في محتمات النمو الكامنة في الكيانات العضوية. وبعبارة النوع المثالي (للمصوغ النظري) يمكن التمييز بين ثلاثة أوجه في التطور تمكن من تفسير تخلق الحياة بعملها المشترك:

1 - كل تغير في التطور يتقوم من سلسلة خطوات. وأولى هذه الخطوات تتمثل بالذات في توليد التخلق الجيني. وفي ذلك يسيطر الاتفاق المطلق (=الصدفة). إلا أن الصدفة تُعنى بكون الطفرة والتوليف الجيني يبقيان على تنوع الزاد الجيني وتخلقه.

2 - وما يحصل بالصدفة من تنوع جيني للكائنات الحية ليس مقصورا على كونها مختلفا بعضها عن البعض بل هي تختلف كذلك بدرجات صلوحيتها للقيام بوظيفتها. فهي مختلفة التجهيز بخصوص نجاحها في وظيفة التكاثر. وببساطة فالانتخاب يوفر كل ما يرجح الرفع من حظوظ البقاء الجيني دون أن يتبع مبدأ عقليا معيناً.

3 - والعوامل الخارجية وعوامل الكيانات العضوية تكتسب في كل مرة شروطا تشرحية وشروطا وظيفية محدودة لكنها لها إمكانية تطور لا حد لها.

وفتربط التطور بما لها من تفاعل معقد تربطه بوجهات معينة³⁶».

تأنس الإنسان .

يتبين مما حررنا إلى حد الآن مدى ارتباط تاريخ الإنسان بتاريخ الحياة على الأرض. فمنذ 200 مليون سنة نشأت أولى الثدييات (=الرواضع) Säugetiere التي على الأرجح تطورت عن مجموعة من التيرابسيدالوحشية (=النهابة). وقد كانت صغيرة الجرم نسييا وتزن أقل من عشرة كلغ وتتنسب إلى الحيوانات التي فنت جماعيا في نهاية العصر الطباشوري (الكلسي)³⁷. ولم تتمكن هذه الحيوانات من التخلق المتين والانتشار إلا بعد فناء نوع السورين (ومنه 29) (الديناصورات). واليوم يمتد طيف هذا النوع من الحوت الأزرق الذي يبلغ طوله 30 مترا ووزنه 140 طنا إلى أقزام الفئران التي يبلغ حجم الواحد منها 6 سنتم ووزنه ليس إلا 6 غرام. وما بقي من الأجناس المنقرضة (التي اكتشفت بقاياها) في الإحاثيات يبلغ عددها أكثر من 2000 يقابل 1000 جنسا حديثة. ومن بين 200 نوع من الكائنات الحية المتخلقة الرئيسات (بريمات) يوجد الإنسان العارف منذ 40000 سنة. أما كيف تمكن من التكون فذلك هو موضوع التأنس Menschenwerdung أو صيروته إنسانا. وهذه المسألة لا يقتصر البحث فيها على إحاثيات الحياة³⁸ وإحاثيات البيئة وإحاثيات الإنسان بل إن علم الجينات والبحث في المخ والبحث في الكائنات الحية المتخلقة أعني الرئيسات وعلم الاجتماع وأناسة الثقافة هي أيضا بحوث تسهم في علاجها إسهاما مهما. فالبحث في التأنس ليس من مهام علم وحيد بل هو مسؤولية

36 فوكيتيت نفس المرجع ص.77.

37 راجع فالونتيت نفس المرجع ص.148.

38 راجع ج.ج. سمبسون: الحياة في العصر الأول. مدخل إلى علم الإحاثة منشئ 1972.

بحوث متعددة الاختصاص تؤدي فيها دورا مناهج ونظرات علمية مختلفة. إن شجرة نسب الكائنات الحية المتخلقة الرئيسات تمتد في الماضي إلى العصر الكلبي أي إلى ما قبل 80 مليون سنة إلى الوراء. ونعلم بوجود بقايا منها في كهف مسل في دارمشتات بقايا عمرها 49 مليون سنة. وهذه الرئيسات تسكن الأشجار وهي جيدة التسلق وهي في المقام الأول صغيرة الجرم. وأرجلها وأيديها مناسبة للتسلق وللإمسك بالأشياء. والأرجح أنها ذات بصر جيد وأن مخها كبير الحجم نسبيا وهي آكلة لكل شيء يغتذي من الحشرات والفواكه وتشبه أنصاف القردة الحالية. وفي حين تعود أصول الرئيسات العليا أعني شبائه الإنسان Anthrozoidea إلى غاية نهاية البداية من العصر الثالث (من تقويم علم طبقات الأرض) ³⁹ Eozän نجد في كنوز الفيوم قرب القاهرة بقايا شبائه للإنسان من الرئيسات من عصر الأليوغوزان ⁴⁰ Oligozän. وهي تختلف بوضوح عن أنصاف القردة. وما قبل الإنسان Vormensch والإنسان الأصلي Urmensch مثلهما مثل الإنسان القائم Homo erectus وعلى الأرجح كذلك الإنسان العارف Homo sapiens كلها مراحل من التأنس تكونت في إفريقيا حسب ما استقر من علمنا الحالي بالاستناد إلى البقايا الإحاثية وإلى تحديد الأعمار في المقام الأول ⁴¹.

(مرحلة التأنس) ما قبل الإنسان Vormensch .

ففي سنة 1992 تم اكتشاف عدد كبير من أجزاء جماجم وأفكاك وهياكل عظمية في أراميس بإثيوبيا (الحبشة) عمرها حوالي 4,4 مليون سنة بل ووجد في سنة 1994

39 من 58 إلى 37 مليون سنة.

40 من 37 إلى 25 مليون سنة.

41 راجع رتشارد ليكي وروجي لوين: كيف صار الإنسان إنسانا. معارف جديدة حول أصل الإنسان ومستقبله همبورج 1978.

هيكل عظمي شبه تام تقريبا. فإذا انطلقنا من هذه الموجودات بداية للقول إن الأمر يتعلق بالبقايا الإحاثية الموجودة في النصف الجنوبي من الكرة الأرضية وبقايا ما قبل الإنسان فإن ما بينها من الفروق يبدو مباشرة قد بلغ درجة تجعلنا نعرف هنا على ممثل لجنس س. (30) جديد من شبائه الإنسان وهو ما أعطينا اسم القرد راسم *Ardipithecus ramus*⁴².
فلهذا الجنس من القردة ضروس طواحن صغيرة نسبيا مكسوة بالعاج وأضراسه الأمامية شبيهة بأضراس الإنسان القرد *Menschenaffe*⁴³.
وعلى الأرجح فإنه قد عاش في ناحية هامشية من أدغال خط الاستواء الممطرة حيث ظهرت فيها سلالة الإنسان القرد من شبائه الإنسان. وتشير بنية جسمه إلى أنه يمثل بداية لتطور القرد الجنوبي *Australopithecus* صاحب الرجلين والمتسلق وذو السير المقبل.

وما قبل الإنسان أو نوع القردة الجنوبية أصيلة منطقة أفار بالجيشة *Australopithecinen* نشأت في البليوزان قبل حولى خمسة ملايين سنة ولم تكن إلا قليلة التمثيل بمعيار العدد⁴⁴. وأقدم بقاياها الإحاثية مصدرها حوض تركانا

42 أردبيبتكوس = قرد أرضي. وراموس = غصن وعرق. وينسب إلى موضع إسمه رامس.

43 في سنة 2000 تم في كينيا اكتشاف بقايا عظام وفك عمرها حوالي 6 مليون سنة وتعرف باسم «الإنسان الألفي» = مليون منش» وما يزال ترتيبها إلى الآن مفتوحا. وحسب ما روته جريدة «لو موند» (العالم = جريدة يومية فرنسية) في عددها بتاريخ 12 جويلية 2002 تم اكتشاف جزء من دماغ قرد الساحل التشادي في طوروس مانالا بالتشاد يوم 19 جويلية 2001 ويسمى توماي وهو أقدم من موجودات كينيا لأن عمره أكثر من 6 مليون سنة أي أكثر من ضعف عمر لوسي. ويتعلق الأمر فيه بأجداد القرد الجنوبي الذي ماتزال قيمة منزلته خاصة موضوع نقاش إلى الآن. ولا تزال الاكتشافات في السنوات الأخيرة لبقايا العظام تجعل من الصعب إعادة بناء تكون عملية التأنس وهي تفتح آفاقا جديدة. ومن المتوقع أن يتوصل هذا التطور في السنوات المقبلة.

44 راجع فريدمن شرك: عصر الإنسان المبكر. السبيل الموصلة إلى الإنسان العارف. منشئ 2001 الطبعة الثالثة ص. 43. ويمكن في هذا المضمار وضمن أصل جماعات القردة من أصل جنوبي التمييز بين القرد الجنوبي أنامانيسيس (بين 4 مليون و200 الف سنة و3 مليون 800 ألف سنة) والقرد

في شمال كينيا وهي أقدم من أربعة ملايين سنة. ثم نتجت الحركة المقبلة على رجلين وبالتسلق. وتشبه جمجمته وحجم مخه ما عند الإنسان القرد الحالي. أما أطرافه فهي لا تتميز عن أطراف الإنسان العارف إلا بصعوبة. ولما كان لا يملك أي أداة فإنه قد اعتمد على أضراسه في غذائه.

وأقدم مثال معلوم حاليا من ما قبل الإنسان يعود إلى 3.6 مليون سنة وقد أطلق عليه اسم لوسي Lucy وهو مثال من قرد أفار الجنوبي *Australopithecus afarensis*⁴⁵ وقد وجدته سنة 1974 هدار في الحبشة وهو يزن بين 30 إلى 50 كلغ وهو ليس أطول من 1,2 متر وهو أحدث من قرد أوترالوأنامانيس قرد البحيرة الجنوبي⁴⁶. وقد تطور المشي القائم بعد عند قرد أفار الجنوبي⁴⁷. ويطابق حجم مخه حجم مخ الشمبانزي الحالي. إلا أن أضراسه أكبر وتشير إلى كمية غذاء أكبر كالذي يوجد في السهول الاستوائية المجاورة للأدغال المطيرة. وفي حين كانت يدها طويلتين نسبيا فإن رجليه اللتين هما قصيرتان بالقياس إلى رجلي الإنسان العارف *Homo sapiens* تمكن من استنتاج قوة تستعمل للنقلة المقبلة. وعلى الأرجح فإن القرد الجنوبي عاش قبل ثلاثة ملايين سنة كجماعات في

الجنوبي أفرانيسيس (3 فاصل 7 مليون إلى 2 فاصل 9 مليون سنة). وبخصوص الانتشار الجغرافي ينبغي التمييز بين غرب إفريقيا القرد الجنوبي لبحر الغزال (3 ونصف و 3- فاصل 2 مليون سنة) وشمال إفريقيا: القرد الجنوبي لشمال إفريقيا: القرد الجنوبي الجاهري (2 ونصف مليون سنة) وجنوب إفريقيا: القرد الجنوبي الإفريقي 2-3 مليون سنة). القردة الجنوبية المتينة (باراتروبوس): القرد المتين الحبشي (2 فاصل ستة و 2- فاصل 3 مليون سنة) وباراتروبوس بوازاوي (2 ونصف و 1- فاصل 1 مليون سنة): باراتروبوس ريبوستوس (1 فاصل 8 و 1- فاصل 3 مليون سنة).

45 راجع دونالد يوانسون ومايتلاند إدي: (القرد) لوسي. بداية الإنسانية. نيويورك 1981.

46 وقد وجدت منه بقايا عظمية في كانابوي بخليج أليا في كينيا.

47 من 5 فاصل 7 إلى 2 فاصل 9 مليون سنة.

سهول عشبية استدغلت في أحياز من تضاريس سواحل أفريقيا . «و بين أن كل عضو من الجماعة كان في ذلك العصر متدرجا نحو مسؤولية تنظيم غذائه بنفسه . ولا بد أن الحصول على الغذاء قد كان عملا غير مختص . فالقواكة مثل الفراولة والجوز والبذور والشوسلنجو والبراعم والفطر كانت في المتناول . والعروق رؤوس سوق النبات كان الحيوان يستخرجها من تحت الأرض . ومع ذلك فلم يكن الإهمال من نصيب صغار الزواحف والطيور والرخويات والحشرات التي تعيش في الماء وعلى الأرض (ص.31) وكذلك صغار الثدييات»⁴⁸ . والنتيجة أنه قبل 2,5 مليون سنة كان تناقص البرودة وتزايد الجفاف يعدان إلى مجالات حياة حول ضفاف الأودية والبحار وإلى ضغط انتخابي يقتضي تطور شبائه الإنسان ليصبح لها أضراس أكبر وعلى الأرجح فقد كانت متانتها تسمح بتحقيق انفصال تاريخي لفصيل من سلالة قرد أفار الجنوبي فتكون القرد الجنوبي ميتين البنية (بارانتوبوس) والإنسان. وبمقتضى هذه الفرضية فإنه «توجد إستراتيجيتان من جنس ما نتج عن تزايد سوء الأحوال المناخية ومن ثم عن تدرج الزيادة في شدة الغذاء النباتي: ثبات التبعية المباشرة للمحيط مع تمتم عضلات المضغ (عند القرد الجنوبي ميتين البنية) والانفصال عن التبعية المباشرة للمحيط بفضل تطور ثقافة الآلات (عند إنسان رودولف أي إنسان بحيرة تركانا Homo rudolfensis)»⁴⁹ .

الإنسان الأصل (الأول) Urmensch

وحتى لو كانت مسألة نشأة الإنسان لا تزال من الأمور التي لم تفسر بعد بالاستناد إلى الإحاثة الأناسية وكانت الاكتشافات المتواصلة للبقايا الإحاثية الخاصة بها تؤدي إلى المراجعة الدائمة للمعلومات الحاصلة إلى حد الآن فإنه بوسعنا في الحاضر أن ننطلق مما لدينا منها لنقول إن عمر إنسان بحيرة تركانا يتراوح بين 2,5

48 شرنك المرجع السابق ص. 47.

49 شرنك المرجع السابق ص. 49.

و 1,8 مليون سنة⁵⁰ وأن عمر الإنسان الحاذق (سريع التكيف) *Homo habilis*⁵¹ يتراوح بين 2.1 إلى 1,5 مليون ينتسبان إلى أنواع الإنسان المبكرة. وفي الحالتين تقدم المزج بين علامات القرد الجنوبي المميزة وما يماثلها من علامات الإنسان. «وفي حين يشير إنسان تركانا (رودولف) بالأحرى إلى استئان أصلي فإنه مع ذلك يبدو في مستوى جهاز النقلة المقبلة شبيها بالإنسان فإن الإنسان الحاذق بين بعروق أسنانه الأصغر تقدما في الاستئان لكن بنية هيكله العظمي أشبه ببنية الإنسان القرد منها ببنية الإنسان»⁵². وفي اللحظة الحالية تنقصنا البقايا الإحاثية التي تمكن من الوصل بين السلالات وصلا وحيد الدلالة مع القرد الجنوبي المتقدم ومع الإنسان القائم المتأخر. وبخلاف القرد الجنوبي الذي كان موجودا هو أيضا منذ 2,5 مليون سنة يبين إنسان تركانا مرونة أكبر في التكيف مع المحيط. وهنا يتدخل الميل إلى ثقافة الآلات البدئية. وهي أمور تمكن من استعمال أفضل لشروط التغذية (ص. 32) المتغيرة بتغير المناخ. فتستعمل الحجارة أدوات لتقطيع النباتات وتهشيم لحم الفرائس وإعدادها. وقد نتج عن هذه الأشكال الأولى من التخصص الثقافي خلال تخصص جسدي ضئيل متزامن استقلال متنام عن مجال الحياة لكنها لنفس العلة أنتجت تبعية متزايدة لما يصنعه الكائن بذاته من آلات حجرية. «فقد بقيت إفريقيا الاستوائية الشرقية محلا ذاتيا لإنسان تركانا-رودولف جزئيا لأنه يفضل السكن المفتوح في الأمطار الظليلة التي في سهول الساحل الإفريقي وجزئيا ربما كذلك بسبب التنافس المتنامي بين الإنسان السريع والقرد الجنوبي. وانطلاقا من إنسان تركانا تطور منذ حوالي 1,8 مليون سنة الإنسان العامل (العامل بيديه *Handwerker Homo ergaster*) الذي هو النوعية الأولى من الإنسان القائم»⁵³.

50 اكتشفت منه بقايا عظمية في أوراها بملاوي وفي الشميرون وفي كوبي فوراً بكينيا وفي أومو بالحبيشة.

51 اكتشفت منه بقايا عظمية في كوبي فوراً بكينيا وفي أولدوفاي بتنزانيا وفي شتاركونشتاين بجنوب إفريقيا.

52 شرنك المرجع السابق ص. 71.

53 شرنك المرجع السابق ص. 76.

وقد نشأت مع نوع الإنسان المنتجات الثقافية الأولى. فمنذ حوالي 2,6 مليون سنة وجدت الآلات الحجرية القديمة في الحبشة وتنزانيا. وقد تساوق مع استعمال هذه الكائنات للآلات تجويد لإمكانات التواصل. ذلك أنه بحسب نظرة بعض الباحثين فقد حدثت بعد بصورة طفرية عند الإنسان الحاذق مراكز المخ المهمة بالنسبة إلى اللغة الإنسانية أعني موضع فارنيكو وبروكا وعلى الأرجح فقد تكونت هنا أولى أشكال اللغة البسيطة. وقد طالت عند الإنسان الحاذق مدة قابلية الحمل حتى صارت الصبايا في الغاية أكثر استعدادا للتزاوج المتصل وبالتدرج آل ذلك إلى أن صار أعضاء الجماعات يقدمون على العلاقات الزوجية. فأدى ذلك إلى تقوية العلاقات الاجتماعية وإلى تحسين شروط التربية بالنسبة إلى الأطفال وإلى الأشكال الأولى من تقسيم العمل الأشكال التي في إطارها صار اللحم يعد للذكور من أعضاء الجماعات إعدادا مسبقا في محل إقامة الجماعة. وعلى الأرجح فإن الأنسان الأصلي كان قد انتقل منذ حوالي مليوني سنة من إفريقيا إلى خارجها.

الإنسان الأصلي (المبكر والقائم): Urmensch

توجد بقايا إحاثية من الإنسان القائم في إفريقيا وآسيا وأوروبا. وانتشار هذه البقايا يمتد من الإنسان القائم المبكر (العامل بيديه) قبل ما بين مليونين إلى مليون ونصف سنة مرورا بالإنسان القائم الإفريقي والآسيوي المتأخر منذ مليون ونصف إلى 0.3 مليون سنة إلى الإنسان القائم الأوروبي (إنسان هيدلبارج) منذ 800000 إلى (ص.33) 400000 سنة. وبداية الإنسان القائم هي على الأرجح نشأة نموذج متين مصاحب لإنسان تركانا منذ حوالي 2.5 مليون سنة في شرقي إفريقيا⁵⁴.

54 راجع رتشارد لينكي وروجي لوين: أصل الإنسان. نحو طلب آثار الإنسان فرنكفورت على نهر الماين 1993.

« فبالمقابل مع إنسان تركانا ظهرت عند الإنسان القائم علامات جسمية مميزة تدل على تطور متدرج نحو الإنسان العارف . ومن هذه العلامات في المقام الأول تضخم حجم جمجمة المخ وتغيرت نسبة جمجمة المخ مع جمجمة الوجه وتقوي تحديب قاعدة الجمجمة وتعمق محل الفتحة في الوجه الداخلي من الجمجمة وبنية وصلات الفكين واستدارة شكل قوس الأسنان . . . وفي حين أن القرد الجنوبي وبعض أعضاء نوع الإنسان المبكرين ما يزال لهما الكثير من علامات الهيكل العظمي التي تذكر بالإنسان القرد فإن تشريح هيكل الإنسان القائم يطابق بعد في الكثير من الجزئيات بصورة متصاعدة تشريح هيكل الإنسان الحديث»⁵⁵. إن التأنس كان حصيلة العمل المشترك لسلسلة من العوامل تراكبت فيها عناصر طبيعية وعناصر ثقافية وتداخل بعضها في البعض تداخلا حميما بحيث تكون تعقيد جديد يميز للإنسان⁵⁶ وفيه أسهمت العوامل التالية: المخ واليدان والآلات والغذاء ومجال الحياة والنار والصيد واللغة والثقافة.

المخ:

فخلال حقبة تمتد من حوالي مليوني سنة حقق الإنسان القائم من أولي مراحل شكله إلى آخرها تطورا معتبرا تطورا كان في الموجودات الإحاثية المبكرة كالتي نجدها عند فتى تركانا من حوالي 800 إلى 900 صنتم مكعب⁵⁷. ومنذ مليون سنة من حوالي 900 إلى 1000 صنتم مكعب ومنذ 500000 سنة حوالي 1100 إلى 1200 صنتم مكعب. ويتبين أن معدل حجم المخ اليوم هو 1450 صنتم مكعب. فإذا قارنا حجم المخ بوزن الجسم تبين أن الرئيسات لها بالقياس إلى الثدييات الأخرى عامل يتراوح بين 1.6 و 3.1. وعند القرد الجنوبي يصل هذا العامل إلى 2.4 و 3.2 وعند الإنسان القائم بين 4.5 و 5 وعند الإنسان العارف حوالي 7.2.⁵⁸

55 شرنك نفس المرجع ص. 93.

56 راجع إدجار موران لغز الإنسان منشئ 1974.

57 راجع ليكي ولوين نفس المرجع.

58 راجع شرنك نفس المرجع ص. 94.

أما بالنسبة إلى وظائف المخ فإن الحجم يؤدي دوراً أقل من دور نوعية شبكة الخلايا المخية⁵⁹. وبالنسبة إلى التغذية بالمعلومات والوصل بينها وتنمية التجارب فإن قشرة المخ الجديدة Neocortex مهمة وهي التي تبين ذات دور كبير الأهمية بحسب ما تثبته الإحاثيات المناسبة خلال تأنس الإنسان. كما أن المخيخ الذي له أهمية مركزية بالنسبة إلى نظام الحركة في المقام الأول قد توسع توسعاً معتبراً خاصة بالنسبة إلى ن. (34) الوجه واليدين⁶⁰.

وحصيلة البحوث الأحدث في المخ تبين أنه يتغير بصورة معتبرة خاصة بعد الولادة وتأثير محيط صاحبه الثقافي⁶¹.

اليدان والآلات:

إن المشي القائم على رجلين نشأ في هامش مناطق الأدغال الاستوائية كإستراتيجية جديدة للتغلب على المجالات الوسيطة بين الأشجار على الأرض. ولهذه العلة تحررت اليدين من الاستعمال في الحركة. والعمل المشترك بين نمو المخ وتحرير اليدين ونمو القسم الأمامي من الدماغ واللغة أدى ذلك كله إلى تعقيد جديد مميز لتطور الإنسان⁶². فقد نتج بفضل تحرير اليدين وتحولها بالتدريج من «ملكة إمساك»

59 راجع جون بيار شانجو: إنسان الحقيقة باريس 2002.

60 راجع أندري لوروا جورهان: اليد والكلمة. تطور التقنية واللغة والفن فرنكفورت على نهر الماين 1980 (النص الفرنسي 1965).

61 راجع فولف زنجر: الملاحظ في المخ فرنكفورت على نهر الماين 2002. × ولنفس المؤلف: صورة جديدة للإنسان؟ أحاديث حول بحوث المخ فرنكفورت على نهر الماين 2003. × وجرهارد روت: من منظور المخ فرنكفورت على نهر الماين 203. ولنفس المؤلف: الإحساس والفكر والفعل فرنكفورت على نهر الراين 2001. × راجع كذلك همبورتو ماتورانا وفرنسيسكو وي. فاريللا: شجرة المعرفة. الأصول البيولوجية للمعرفة الإنسانية بارن منشن 1987.

62 راجع لوروا جورهان نفس المرجع.

عند الإنسان القرد قدرة على القبض على الأشياء بين الأصابع والإبهام مرورا بالـ «يد الممسكة» إلى «الإمساك الدقيق» عند الإنسان القائم الذي أصبحت إبهامه قابلة للمس أطراف كل الأصابع الأخرى فتكون قادرة على ملاقاتها جميعا⁶³. وبذلك تحقق شرط الإمكان التشريحي للقبض على الأشياء الصغيرة ومن ثم الاستعمال الآلي الحاذق لليدين. لكن ذلك التطور تحقق ببطء. فأكثر من مليون سنة ظل صنع الآلات الحجرية يتم بتكسير قطع منها. وقد وجد الإحاثيون في وادي أردوفاي بتنزانيا الكثير من هذه الآلات الحجرية البسيطة التي لا تكاد تحتوي على أي تحويل صناعي. ولم يجدوا أسافين ذات تنقيف عال إلا بتاريخ ما يقرب من مليون ونصف سنة.

الغذاء ومجال الحياة:

لما كان الإنسان قد أصبح مغتذيا بكل شيء Allesfresser صغرت أمعاؤه. وبالمقارنة مع الحيوانات العاشبة تحتاج اللاحمة منها إلى أمعاء أقصر. وخلال هذا التغير في النظام الغذائي أصبحت بعض الطاقات حرة لصالح نمو المخ عند الإنسان. وهكذا فقد أدى الغذاء اللحمي الغني بالطاقة بالأمهات الساعيات لتهدئة أطفالهن خاصة إلى تغذية أفضل مكنت من تحقيق نمو قوي للمخ بعد الولادة. واستعمال الآلات الحجرية لإعداد الغذاء أراح الأسنان من المهام الخشنة فمكن من تصغير حجم الأضراس. «وهكذا فأضراس الإنسان القائم المتأخر شبيهة جدا بعد بأسنان الإنسان العارف»⁶⁴. كما تكون خلال هذا العصر في ما يبدو الأنف الغضروفي وتطور فقدان (ص.35) الشعر وغدد العرق. ولما كان الإنسان القائم قد طور إمكانا أفضل للحصول على

63 راجع رتشارد ليكي وروجي لوين: كيف أصبح الإنسان إنسانا؟ نفس المرجع وخاصة الفصل الثالث ص.40 وما يليها.

64 شرنك نفس المرجع ص.96.

الغذاء ولإعداده بصورة حررته من المحيط فإنه أصبح بوسعه أن ينتقل من إفريقيا إلى آسيا وأمريكا وأوروبا.

النار والصيد:

إن الإشارات الأولى إلى استعمال النار توجد في كوبي فارا في شرقي تركيا منذ حوالي 1,5 مليون سنة. وعلى كبير الرجحان كان الإنسان القائم المبكر قد استعمل بعد النار لصالحه. فهو استعملها للتدفئة ولحماية نفسه من الوحوش ولإعداد اللحم وكذلك لحماية نفسه من التعفن. والسيطرة على النار والتعامل معها لا يقتضيان المهارات التقنية فحسب بل لا بد كذلك من الكفاءات الاجتماعية للتنظيم والتنسيق. كما أن أولى الأخبار الموثقة حول الصيد والإمساك بفرائس الحيوانات مصدرها الإنسان القائم. من ذلك أننا نجد آلات حجرية وعظام حيوانات مع آثار بقايا منها تدل على أن عددا كبيرا من الحيوانات يوجد فتات من لحمها في غير أماكن صيدها بل أماكن اقتسامها هذه إلا بسبب ما استهدفها من صيد. كما أن الصيد واقتسام الفرائس يقتضيان مقدارا كبيرا من الحذق وكذلك من مهارات التواصل والتنسيق. ودلالة ذلك بالنسبة إلى تطور تقسيم العمل بين المرأة والرجل وبالنسبة إلى تكوين الجماعات البشرية لا يكاد أن يفهمه أي تقدير. وقد عبر سارج موسكوفيسي عن هذه الوقائع بعبارة كبيرة الدلالة فقال «إن الصياد هو الذي صار إنسانا وليس الإنسان هو الذي صار صيادا»⁶⁵.

اللغة والثقافة:

ومع نمو المخ وتحرير اليدين أصبحت أشكال اللغة الأولى ممكنة. كما أن هذه

65 سارج موسكوفيسي: المجتمع غير الطبيعي UGE 10/18 باريس 1972 ص.102.

الأشكال اللغوية يقتضيها صنع الآلات. وحتى إذا كانت هذه اللغة بسبب الإمكانيات المفقودة لإنتاج أصوات متخلقة لا تشبه اللغة الإنسانية الحالية فإن أشكالها الأولية مهمة بالنسبة إلى تقوية عناصر وظائف الأعضاء والعناصر الثقافية في عملية التأنس. وبفضل العمل المشترك للمخ المتنامي ولممارسة صنع الآلات وللصيد ولتقاسم اللحم نشأ نظام تناد فصار معه التواصل الأفضل ممكنا. أما الحد الذي بلغ إليه هذا التطور إمكانيات وحدودا فذلك أمر لا يمكن أن نحدده اليوم بيقين. لكنه من الثابت أن هذه الأشكال من التفاهم اللغوي أدت دورا مهما بالنسبة إلى تكوين الأشكال المبكرة من الثقافة. وهذه الثقافة البدائية «نظام أنتج تعقيدا رفيعا ومن دون ذلك يسقط هذا ص. 36) التعقيد إلى مستوى من التنظيم مائع»⁶⁶. ويتضمن هذا النسق قواعد تنظيم وعرف وتحريم ومعارف تقنية حول الآلات وحذق فني ومهارات ذات علاقة بالصيد وتربية الأطفال وكذلك معارف عامة حول المحيط ونظرة عامة حول الطقس والنباتات والحيوانات إلخ⁶⁷...

وحسب نظرة واسعة الانتشار لكنها غير ثابتة بيقين فإن النشأة الأولى للإنسان القائم حصلت في إفريقيا⁶⁸. فاستعمال الآلات والسيطرة على النار وفيات الصيد والكفاءات الاجتماعية المتصلة بها كل ذلك يمثل شروطا مسبقة للانتقال إلى أجزاء أخرى من العالم. وعلى الأرجح فإن الرحلات الأولى لإنسان تركانا أو كذلك للإنسان القائم المبكر قد حصلت منذ مليوني سنة. كما توجد شواهد على أنه في هذا العصر كذلك توسعت الأغذية الثرية في المقومات العضوية. وأقدم أثر للإنسان

66 إدجار موران نفس المرجع ص. 91.

67 راجع أولرش كل: تطور الإنسان. التطور البيولوجي والاجتماعي والثقافي شتوتجارت 1979.

68 راجع فريد من شرنك: إفريقيا مهد الإنسانية ورد في ما الإنسان نشر نوربارت بولتز وأندرياس منكل منشئ 2003 ص. 21-44. × وجنتر بوير: إنسان النياندارتال وأصل الإنسان الحديث ورد في: بولتز ومنكل نفس المرجع ص. 45-67.

في جاوا والصين تعود إلى 1,8 مليون سنة. وقبل 400000 سنة كان الإنسان القائم موجودا في شرق آسيا وجنوبها كما كان واسع الانتشار في أوروبا الوسطى والجنوبية. «وفي بعض مواقع الموجودات الإحاثية في الصين ظهر بشر أوائل منذ حوالي 2,8 مليون سنة لهم تشريحيًا شكل متوسط بين الإنسان القائم والإنسان العارف ولذلك فهم يصنفون في الكثير من الحالات تحت عنوان الإنسان العارف القديم»⁶⁹. وهذا يطابق في أوروبا إنسان هيدلبارج الذي له علامات تشريحية مميزة تمثل خليطًا بين الإنسان القائم والإنسان النياندارتالي. وفي أتابويركا بإسبانيا اكتشف الباحثون الإحاثيون نوعًا جديدًا من الإنسان سنة 1997 الذي سمي الإنسان السابق أو الطليعي Homo antecessor والذي قد يكون جامعًا بين ما هو مشترك عند أجداده من الإنسان الإفريقي والنياندارتالي.

الإنسان العارف (Homo sapiens sapiens):

وقبل حوالي 700000 سنة نشأ الإنسان العارف القديم في إفريقيا وآسيا وأوروبا. وفي حين صدر عن شكله المتأخر أعني إنسان شتاينهايم في أوروبا الإنسان النياندارتالي⁷⁰ كان بعد قد نشأ في إفريقيا في نفس الوقت الإنسان العارف العارف. وبعد أن التقى الإنسان النياندارتالي والإنسان الحديث منذ حوالي 90000 سنة في الشرق الأوسط وجد النوعان معًا متجاورين ومجتمعين مدة 50000 سنة إلى أن انقرض النياندارتالي قبل حوالي 30000 سنة من س. 37) على أديم الأرض- وهو حدث كان مدعاة إلى الكثير من التخمينات⁷¹.

69 شرنك عصر الإنسان الباكر نفس المرجع ص. 101.

70 إنسان النياندارتال العارف Homo sapiens neandertahlensis.

71 راجع دورك ماتيوفسكي وديتمار كامبار وجارد ج. فونجار: أسطورة النياندارتال. أصل تحولات العصور (التحقيب).

وتوجد بقايا إحيائية من النياندرتالي بين 180000 و 90000 سنة في كرواتيا وإيطاليا وجبل طارق. وزاد البقايا الكلاسيكي من النياندرتالي التي حصلت بين 60000 و 30000 سنة تم اكتشافها في ألمانيا في نياندرتال وفي سالترجر لبستادت. كما أننا نصادف بقايا إحيائية مطابقة لها في سباي بلجيكا وفي عدة أماكن من فرنسا وكذلك من إسرائيل (=فلسطين) وكردستان. ومخ إنسان نياندرتال يبلغ حجمه 1600 سنتم مكعب لكنه بالقياس إلى وزن البدن فهو بنحو ما أصغر من حجم مخ الإنسان الحديث. وحجم إنسان النياندرتال يكاد يكون بنحو ما مساويا لحجم الإنسان الحديث إلا أنه أمتن بنية ولذلك فهو أثقل وزنا⁷². وصغر حجم بدنه يوحي بالتسليم بأنه قد عاش في نواحي ذات مناخ بارد إذ إن فقدان حرارة البدن تقل عند نقص مساحته بالقياس إلى حجمه. ونجد وضعية قابلة للمقارنة مع هذه الوضعية عند سكان جرينلاند الحاليين. ذلك أنه في حين أن شروط الحياة كانت في عصر الجليد الأخير شديدة الصعوبة توسع النقص في التغذية. فما كان في المتناول من الغذاء النباتي عندما كان المناخ أبرد بست درجات مما هو عليه الآن جعل اللحم مادة الغذاء الأساسية. وكانت أنياب الماموت تستعمل لصنع الأسلحة والأواني. وكان لإنسان النياندرتال ثقافة آلية متطورة. فإلى جانب الأسافين والجرافات والحرايب يوجد لديه مدى قاطعة. والقاء نظرة مهمة على ثقافة الإنسان النياندرتالي تبين لنا واقعة تقديمهم هدايا يضعونها في قبور موتاهم. ومن بينها الألوان والعتاد والأزودة التي تمكن من أن نستنتج أنهم كانوا يعتقدون في وجود حياة أخرى بعد الموت. ففي فارازي من مناطق فرنسا تم اكتشاف رجل وامرأة وثلاث أطفال. وكان الأطفال مرشوشا

72 راجع إريك ترنكاوس ووليام و. هاول: الإنسان النياندرتالي ورد في: مجلة طيف العلم نفس المرجع ص، 181-202 × وراجع كذلك ماتيوهسكي من بين آخرين نفس المرجع.

عليهم اللون الأصفر. وفي كهف شانيدار بكردستان كانت الهياكل العظمية مغشاة بمسحوق بذور الورد والقرنفل وزهرة الجاسنت وهو ما يبين أنهم كانوا يكفنون الموتى بالورود. ومن هذا الرصيد يمكن أن نستنتج أن الأحياء يعتنون بالموتى ويعتبرونهم منهم بعد موتهم كما كانوا قبلها. وكانوا يعرفون الألم والحزن وكانوا يدركون تناهي حياة الإنسان التي يتمنون بفضل عقيدتهم تعويضها بالحياة الآخرة. (38.س) ولم يكن لإنسان النياندارتال تصورات شديدة البينونة حول الماضي والمستقبل بل وكذلك تصورات حول عالم خيالي وحول إمكانية أن يكون للموتى مواصلة الحياة في عالم وراء هذا العالم. ويتبين من ذلك بعد أن الوعي بالموت وبدلالته بالنسبة إلى حياة البشر لا يزال إلى الآن من الشروط المنتجة للثقافة الأهم لفهم الإنسان لنفسه⁷³. ونجد حسب علمنا الحالي الكثير من الأدلة على أن الإنسان العارف (العارف) قد نشأ في إفريقيا منذ 1,2 مليون سنة وأنه بعد ذلك ارتحل إلى الشرق الأدنى ثم إلى آسيا وأوروبا. والموجودات الإحائية في كهف بوردر بنهر ماوث بجنوب إفريقيا وفي أومو|كيش في الجبشة تثبت أصله الإفريقي. وهو يفترض متقدما عليه موجودات إحائية سابقة⁷⁴ على الإنسان العارف القديم ولاحقة⁷⁵ له. وإذن فبفضل هذه المعرفة ينبغي أن نتخلى عن رأي واسع الانتشار يدعي أصحابه أن الإنسان العارف (العارف) قد نشأ في أوروبا. وقد توصل أصحاب هذا الرأي إليه في المقام الأول على أساس رصيد خمسة هياكل عظمية وجدوها سنة 1868 في أبري من كرومانيون بدردونيا في جنوب فرنسا. لكنها على الأرجح مختلفة وبمنظور تشريحي اختلافا واضحا عن الإنسان الحديث وتعود إلى الإنسان العارف (العارف).

73 راجع دراسة إدجار موران المثيرة والباهرة التي أشرنا إليها بعد: الإنسان والموت باريس 1970.

74 من 500000 إلى 200000 سنة.

75 من 200000 إلى 100000 سنة

وتبعا لهذه البقايا التي تعود إلى حوالي 25000 سنة تكلموا عن إنسان كرومانيون. لكن البقايا التي تم اكتشافها في بورنيو بالصين تعود إلى 40000 سنة والتي اكتشفت في أمريكا تعود إلى 30000 سنة. وأصل نشأة الإنسان في مناطق متعددة تبدو غير مرجحة. ومن جاء من البشر المحدثين إلى وسط أوروبا منذ 40000 سنة لم يكونوا ممن يعيش في الكهوف⁷⁶ بل كانوا يعيشون في «معابد» متعددة المنافذ وفي خيام وكانوا يحتمون من البرد برداء من الفرو. والإنسان الحديث لم يكن متفوقا على إنسان النياندرتال بمجرد فن الآلات. فبالنسبة إلى إنسان أورينيالك قبل 28000 إلى 22000 سنة ثبت أنه ترك إلى جانب المديات والكرادات آلات النحت المدافني والحراب والأعمدة والأقواس. وفي جرافتين منذ 28000 إلى 22000 سنة جيء بأنصال الحراب وبالحراب الخشبية. وفي مجدالين قبل ما بين 18000 إلى 11500 كانت توجد بعد مناجق للحراب وأشياء فنية ذات تعبير جمالي⁷⁷. وباكتشاف إعداد المعادن منذ بعض الآلاف من السنين انتهت ثقافة الآلات الحجرية التي كان منتشرة منذ 2.5 مليون سنة. وبالمقارنة مع إنسان النياندرتال أمكن للبشر الحديثين قبل كل شيء «أن (ص. 39) يستغلوا ثروات المحيط استغلالا أفضل وكان شكل نظامهم الاجتماعي أسمي وقد طوروا عوائد وتقاليد تنقل خالف عن سالف وبنية هيكلهم العظمي وبنية عضلاتهم صارت أقل تديرا للطاقة وتنازلت مائة الأطفال. وفي الجملة فقد صاروا يعيشون في حال أقل خطرا ويبلغون عمرا أطول وكانوا أكثر خصبا»⁷⁸. و عن تطور الإنسان العارف العارف صدر في العصر الموالي كل تاريخ البشرية. فمعرفة أن الإنسان والشمبانزي لهما 98 في المائة من الجينات المشتركة تؤدي إلى أن الفروق أقل أهمية

76 راجع إيمانوال أناتي: رسوم الكهوف. عالم الصور لفن الحجر ما قبل التاريخ زوريخ ودسولدورف

1997 وخاصة الفصل العاشر بعنوان «الفن الحجري في أوروبا».

77 راجع ماري هـ.ب. كونش: في بدء الثقافة. لغة الرموز عند الإنسان الأول. فيانا 1981.

78 شرنك نفس المرجع ص. 118.

من المشتركات بين الإنسان والحيوان المشتركات التي هي في مركز الاهتمام⁷⁹. وهذا التوكيد يجعل البحث في الرئيسات⁸⁰ التي أدت حصيلتها في العقود الأخيرة إلى تعقيد صورتنا عن الحيوان جعلت رؤيتنا لآثار السلوك التطوري في عملنا أقوى مما كانت عليه من قبل⁸¹. وتغير إدراكنا للعلاقة بين الإنسان والحيوان كان حصيلة البحث في التطور والصعوبة المبدئية لتحديد في أي مرحلة من تطور البقايا الإحاثية وغيرها من البقايا يمكن الكلام على نشأة الإنسان. لذلك فما يتوفر لدينا هو في الحقيقة تاريخ ميلاد البشر. لكننا لا نملك ما يدل على تاريخ ميلاد الإنسان. فالإنسان ليس حصيلة فعل خلق وحيد بل هو نتيجة عملية طويلة شاركت في التأثير فيها عدة عوامل كان وجود الإنسان في غايتها. إن تأنس الإنسان *Menschwerdung* عملية زمانية وهي عملية تاريخية لا يقبل العنصر الطبيعي والعنصر الثقافي فيها الانفصال أحدهما عن الآخر. وهما عنصران متداخلان بصورة ضرورية. فالإنسان لم ينتجه عامل واحد بل جملة من العوامل الكثيرة والمختلفة شديد الاختلاف. ويقبل تأنس الإنسان الفهم كتطور للنوع متعدد الأبعاد بالانطلاق من التفاعل بين العوامل البيئية والجينية والمخية

79 راجع الأناسة الأخرى نشر هلموت بومه وفرنتز تيو جوتفلد وكريستين هولتور وطوماس ماشو ولودجر سفارتو وكريستوف فولف كولن فيانا 2004.

80 راجع من بين آخرين دجين جودال: شامنزيات غير مدجنة بحث سلوكي في جومبو شتروم همبورج 1991. وكذلك فرنس ده فال: القرد والسيد السوشي حياة الحيوانات الثقافية. منشن 2001 وكذلك دومنيك لاستال: الأصول الحيوانية للثقافية باريس 2001. × وكذلك ميخائيل طومازالو: التطور الثقافي للفكر الإنساني نحو تطور التعرف فرنكفورت على نهر الراين 2002. × أنظر في ذلك أيضا الفصل المتعلق بالتعلم المحاكي في هذا الكتاب.

81 راجع من بين آخرين إيرينويس أيبيل أيباسبتلد: موجز البحث السلوكي المقارن منشن وزوريج 1999 الطبعة الثامنة. وكذلك أكار فولاند: موجز علم الاجتماع هيدلبارج وبرلين 2000 الطبعة الثانية. × راجع كذلك أفراد ك. ترميل: التربية التطورية مدخل شتوتجارت 2004.

والاجتماعية والثقافية. وبحسب معرفتنا الحالية تتداخل في هذه العملية التغيرات البيئية التي أدت إلى توسع الحقول الاستوائية ومن ثم إلى موقع حيوي مفتوح وتغير جيني عند كائن بدائي قائم المشية بعد وعالي التطور وتغير في الإنتاج الاجتماعي الذاتي بواسطة تفرع جماعات أحدث واستعمال أراض جديدة.

وأحياز الحياة الجديدة أدت إلى طموحات كبيرة للحدق الصناعي والقدرات (س. 40) التواصلية للكائن ذي اليدين والرجلين والذي هو بعد قادر على استعمال الآلات وصنعها. فبالنسبة إلى المتأنس المغتذي بكل شيء يمثل الصيد أمراً حاضراً على اليقظة والانتباه وحيل السلوك. فصارت أشكال جديدة من التعاون والعمل الاجتماعي للاحتماء من الوحوش ولطلب الغذاء وللصيد ولتقسيم الفرائس وكذلك لتربية النشأ ضرورية وأدت إلى تنمية واسعة للقدرات الدماغية. «فالحقول الاستوائية التي هي نظام بيئي جديد هي التي أطلقت جدلية الرّجل واليد والمخ (التي هي في نفس الوقت ظاهراتية وجينية) ومن ثم أدت إلى نشأة التقنية وكل التطورات الأخرى»⁸². وخلال هذه العملية نشأ مجتمع بدائي مع تقسيم للعمل بين الرّجل والمرأة مستند إلى الثقافة مع تراتبية للعلاقات الاجتماعية وضرورة إلى التعقيد متدرجة للغة والثقافة. وقد ركز عملية التأنس ومرحلة التخلق الجنيني خلال المرحلة الجنينية الجديدة (الثانية) Neotenie وعدم اكتمال المخ عند الولادة وإطالة مرحلة الطفولة مع شروط عاطفية أطول بين الأجيال ومن ثم وجود إمكانات شاملة للتعلم الثقافي. و«التمخخ» و«التخلق الجنيني الجديد» وتصاعد التعقيد الاجتماعي والثقافي كل ذلك حتم التبادل بين الناس. وتعدد المخ شجع نمو التعقيد الاجتماعي والثقافي المناسب له. وقوى المخ التحويلية لا يمكنها أن تعبر عن نفسها إلا في تعقيد اجتماعي ثقافي متطور

82 إدجار موران نفس المرجع ص. 73.

بالتوازي معه فيزداد تعقيده وتخلقه. وينتج عن هذه العلاقات الجدلية ان الإنسان كان من البداية كائنا ثقافيا كائنا تطوره الطبيعي ثقافي بالطبع. «المرحلة الأخيرة من عملية التأنس هي في الحقيقة بداية في آن. فالإنسان الذي بلغ كماله في مرحلة الإنسان العارف هو نوع شبابي وطفولي: وكان مخه العبقري يكون غيبا لولا الجهاز الثقافي وجملة قدراته ينبغي أن تظهرها قنينة الرضاعة. والتأنس يكتمل بواسطة عدم اكتمال الإنسان بصورة خلاقة ثابتة وجوهرية».⁸³ وفي خلال ذلك يتبين أن الإنسان العارف والإنسان المجنون متداخلان وكل تطورات الإنسان العظمية (ليست إلا) مجابهة ندية . 41) للخوف والهلع»⁸⁴.

تذكير بما تقدم وفتح للأفق

تحليل الأناسة بوصفها علم الإنسان على تطور الحياة وتاريخ صيرورة الإنسان إنسانا (التأنس). ومن دون هذه العلاقة تفقد الأناسة أبعادها المهمة والأبعاد المقومة لمعرفتها. فتصورنا للتطور ولصيرورة الإنسان إنسانا يحددهما حال البحث والعلم في عصرنا وهو يتحدد في إطار تاريخية مجال الموضوع وتاريخية البحوث الحالية المتفاعلين والمتداخلين. وما يراه البحث في التطور وفي الإحاثة الحاليين صحيحا هو نتيجة للعلم الذي تحقق في التاريخ ويمكن أن يتغير من جديد بفضل اكتشاف بقايا إحيائية جديدة وحصائل بحث وكذلك معارف مؤثرة فيهما.

وبفضل تضمين المنظور التطوري في الأناسة تتحقق نقطة مرجعية مهمة مشتركة لفهم البشر. فليس إنتاج الإنسان بالأمر الذي حصل بفعل خلق تم دفعة واحدة بل إن طابع نشأة الحياة والتأنس بوصفهما عملية (حصول متدرج) ومن ثم بما تتصف به من الزمانية والتاريخية ذلك الطابع هو الذي يمثل منظور التطور

83 موران نفس المرجع ص. 73.

84 راجع إدجار موران: إنسانية الإنسانية. الهوية الإنسانية باريس 2001.

والتأنس .

وبخلاف ما كان عليه الأمر لما كانت فكرة التقدم وثيقة الترابط مع نظرية التطور فإن غالب الباحثين في هذا المجال لم يبق منطلقهم خطة كامنة في الطبيعة تسعى إلى التمام بل هم يكتفون بمشاهدة ما يحصل في الجينات من توليف وطفرة وانتخاب طبيعي في اختيار القوى الداخلية والخارجية وآليات التطور .

أما التصورات التي تفسر صيرورة الإنسان إنسانا بالاستناد إلى مبدأ واحد فقد تم تجاوزها. والأمر الحاسم هو بالأحرى الأثر المشترك لعدة عوامل من بينها العوامل الاجتماعية والثقافية التي تؤدي دورا محددا منذ البدايات. ويتعلق الأمر بالأثر المشترك للتطور الحيوي والثقافي حيث يكون المؤثر الأقوى في كل مجال تارة العناصر الحيوية وطورا العناصر الثقافية. وبذلك فإن عوامل التطور الحيوي وبمقدار (ص.42) متزايد كذلك عوامل النمو الثقافي تؤدي دورا مهما. إن طيف النمو الثقافي يشمل استعمال الآلات والتواصل والسلوك الاجتماعي والتعرف وبناء المخ والتشريح والتنقل المقبل. وبفضل تدخلات موجهة إلى أهداف معينة غير الإنسان الحديث الطبيعة تغييرا دائما. فأعماله قضت على الكثير من الأنواع وهو ما لم يسبق له مثيل على الأرض أبدا. كما أدت أعماله إلى تغييرات في المناخ ستزيد آثارها الهدامة دائما وضوحا من دون أن يكون لذلك تأثير يذكر في تغيير جذري للسلوك الإنساني. فثروات الأرض التي لا تقبل التجدد والتي تجعل حياة الإنسان ممكنة استفدت دون شعور بالمسؤولية. والنمو المستدام هو بكل بساطة مجرد شعار غير الشادين⁸⁵ .

وقد أدى النمو في الحاضر إلى جعل البشر قادرين بفضل التلاعب بالجينات

85 راجع بين آخرين لجنة مجلس نواب المقاطعات في ألمانيا للتخطيط التربوي وتشجيع البحث: التربية من أجل تنمية مستدامة تقرير جرهارد ده هان ودوروتي هارنبراج لجنة مجلس نواب المقاطعات وتشجيع البحث بون 1999 .

على التدخل في التطور مباشرة. ولا تكاد الآثار الجانبية غير المرغوب فيها والحاصلة تكون قابلة للتقدير.

وتبعاً لذلك فإن العلم وتقنية الاقتصاد المعولم والتواصل وكذلك التشابك السياسي والاجتماعي والثقافي أخضعت حياة الإنسان لتعقيد بلغ حداً كبيراً وواسعاً. وبخصوص هذا النمو أصبح لمجهودات البحث الأناسي مساهمة في التأويل الذاتي وفي تفسير الإنسان لذاته أصبح لهما أهمية متزايدة. فإذا نجح هذا البحث في الوصل بين النظرتين الخصوصية والكونية ومن ثم في إبراز تعقيد الترابط الأناسي فإنه يصبح له مساهمة مهمة في عمليات الفهم الذاتي لما يجري في حياة الإنسان من عمليات فردية واجتماعية وعالمية.

الفصل الثاني: الأناسة الفلسفية

43. ففي حين نشأ بحث التطور في القرن التاسع عشر فارتبط في المقام الأول بالمعتقد الذي كان سابق الوجود عليه وقائلا بالنمو الدائم للتطور التاريخي وفي حين فهم هذا البحث وكل العلوم العاملة في سياقه من حيث هي علوم طبيعية ذات توجه تجريبي وفي حين كانت صيرورة الإنسان إنسانا تُدرس في صلة مع تاريخ الحياة وصلة القرابة بين كل أصناف الحياة لم تنشأ الأناسة الفلسفية إلا بعد الحرب العالمية الأولى في حقبة بدأ فيها الإنسان يشك في التقدم العام وفي ذاته فأراد أن يفهم نفسه من خلال صلته بالمعرفة البيولوجية والمقارنة بين الإنسان والحيوان لاستخراج أسس هذا الفهم تشغل أعمال ماكس شلر (1892-1985) و هلموت بلاسنار (1892-1985) و أرنولد جيلن (1904-1976)⁸⁶ المركز من الأناسة الفلسفة.

86 يكون الكلام متعلقا بالأناسة الفلسفية عندما يكون الأمر في الفلسفة متعلقا بالتفكير في الذات من أجل محاولة الإنسان فهم ذاته. وبهذا المعنى فالأناسة الفلسفية جزء من الفلسفة. هكذا بدأ برنهارد جروتويزن أناسته الفلسفية (منشن برلين 1928) عند أفلاطون ويختمها بمونتانيو. فإذا استعملناها بهذا المعنى الواسع فسنكون قد اسففرنا من شأنها فوصفناها كمادة منتشرة. أما إذا كانت أعمال شلر وبلاسنار أو جيلن هي المقصودة فإننا نرفع من شأن الأناسة الفلسفية.

ورغم الاختلاف الكبير بين هؤلاء المؤلفين الثلاثة فإن جهودهم قد عُرِّفت خلال النصف الأول من القرن العشرين بكونها أناسة فلسفية يُعتقد أنها تسعى إلى تحديد ما يتميز به الإنسان عن الحيوان والشروط الخاصة به وطبيعة الشرط الإنساني. ورغم كل الفروق بين هؤلاء المؤلفين فإنهم يجمعون على أن الجسد يشغل مركز علم الأناسة وعلى أنه فيه تتبين الفروق الجوهرية بين الإنسان والحيوان. ومع التوجه إلى دراسة الجسد إنفتح الأمل في عصر صار فيه الإنسان قليل الثقة بنفسه وواعيا بأن العلم الواثق بطريق البحوث في علوم الطبيعة يجعله نقطة بداية للوثوق بالذات⁸⁷. وقد (ص. 44) تخلص الإنسان بفضل هذا التحرر من التمرکز حول الذات من المثالية ومن فلسفة الوعي وتمكن كذلك من التركيز الحاسم على الجسد بوصفه بداية الفكر الأناسي: لم

87 من المهم بالنسبة إلى مؤلفي الأناسة الفلسفية وإلى جهودهم أن ينمو فهمهم للإنسان على أساس معرفة علوم الطبيعة كأعمال يعقوب فون يوكسكولس وهانس دريش ولوجفيس فون بارتالانزي وفريدريك ي. ي. بويتندجيك ولويس بولك وأدولف بورتمن. فهم بذلك يكتسبون منجزات أساسية بمنظور أغراض البحث وذلك من منطلق:

- البحث في المحيط البيولوجي (× يعقوب فون يوكسكل : محيط الحيوانات وعالمها الباطني برلين 1909 × يعقوب فون يوكسكل وجيورج كريزات: حملات السرايا خلال محيطات الحيوان والإنسان 1934 فرنكفورت على نهر الراين 1970).

- دراسات في تنظيم الكيان العضوي لذاته وتمييزها عن غيره (× هنس جريش: فلسفة العضوي محاضرات جفورد في جامعة أبردين خلال سنوات 1907 و1908 و(1909) لايبس 1921 الطبعة الثانية. × وفريدريك ي. ي. بويتندجيك: الإنسان والحيوان مساهمة في علم النفس المقارن همبورج 1958. × ولنفس المؤلف: الإنسان. سبل نحو فهمه ستوتجارت 1958).

- البحوث حول توازن السيل أو حول الهوموستاز (× لودفيس فون بارتالانزي: من الهلامة إلى عالم الكائن العضوي المسائل الرئيسية للبيولوجيا الحديثة بوستدام 1947 الطبعة الثانية. × ولنفس المؤلف: صورة العالم البيولوجية المجلد الأول: منزلة الحياة في الطبيعة والعلم بارن 1949). - بحوث حول مرحلة النمو الجنيني الثانية أي النيوتيني (× لويس بلك: مشكل التأس بينا 1926) وحول «العام الأول خارج الرحم» (أدولف بورتمن: عمل النبات وصورة الإنسان الجديدة همبور 1956. × ولنفس المؤلف: البيولوجيا والروح فرنكفورت على نهر الراين 1973)

يعد العقل هو الذي يعني الفلسفة بل صار همها الأول تخلق الحياة الخالق.
ففي سنة 1927 ألقى ماكس شلر في دارمشتات محاضرة بعنوان «منزلة الإنسان الخاصة Die Sonderstellung des Menschen» ظهرت سنة 1928 تحت عنوان «منزلة الإنسان في الكون Die Stellung des Menschen im Kosmos» فاعتبرت بداية الأناسفة الفلسفية. ولما كان شلر قد توفي في نفس السنة فإن عمله الذي أعلن عنه سنة 1929 ليس في متناولنا أي عمل أعدادى يتقدم عليه. لكن الفيلسوف وعالم الحياة هلموت بلاسنار قدم سنة 1928 عمله الرئيسي في الأناسفة بعنوان: درجات العضوي والإنسان Die Stufen des Organischen und der Mensch. ورغم الفروق الكبيرة في المواد المستعملة وفي الحجاج فإن مصنف شلر وكتاب بلاسنار متشابهان في كونهما ينطلقان من درجات بنية العضوي. لكن بحث أرنولد جيلين يختلف عنهما من حيث نقطة الانطلاق وهو (بعنوان): الإنسان طبيعته ومنزلته في العالم Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. وبعد أن خلصه من صدى الفكر النازي نشره بتصوير مطور سنة 1947 وفيه جعل الإنسان من حيث هو كائن عامل شاغلا منه المركز.

منزلة الإنسان في الكون

إن منطلق علم الأناسفة عند شلر هو معرفة أن «الإنسان لم يكن في أي زمن من تاريخه أكثر إشكالية مما هو عليه في الحاضر»⁸⁸. وتأسيسا على هذه البداة شرع شلر في علاج منزلة الإنسان في إطار ما لبنية الكون من درجات منزلته التي تتمثل في تأصيله الميتافيزيقي. فمن العالم الجامد انفصل النبات والحيوان والإنسان بغريزة الإحساس المتسامية وفيها تجلت غريزة الحياة التي لم تتمركز على ذاتها بل توجهت

88 ماكس شلر: المصنفات المتأخرة مجموعة الأعمال المجلد التاسع بارن منشون 1976 ص. 11

إلى خارجها. وبالتالي فقد حصل ذلك بصورة غير شعورية وغير واعية. وحسب شلر فإن كل الكائنات الحية متنفسّة. وإلى جانب ما لها من نزوع مرئي دافع بها إلى خارج ذاتها فإنها تحتوي على نزوح باطني من نفس الجنس دون أن يكون في متناول إدراكها. وبفضل الغريزة التي هي الدرجة الثانية من الحي ظهر دور العلاقة بين (ص.45) الإنسان والحيوان. فبالمقابل مع الإنسان الذي هو ضعيف الغريزة يتوفر للحيوان بفضل تجهيز الغريزي ثقة سلوكية قوية. فعند الحيوان تحرك الغرائز الجبلية دوافع الحياة فيه وعلاقته بالمحيط. لكن الإنسان بسبب ضعف غرائزه يتزايد نقص الثقة لديه. إلا أن هذا النقص هو في آن قوة. إنه يمكن الإنسان من العمل المتحرر من الغرائز أي من العمل الحر أو بتلقاء النفس *spontanes Handeln*. وبحسب نظرة شلر التي يتقاسمها مع فرويد وجيلن فإن ما ينقص الإنسان من دفع في التحريك الغريزي هو الذي يمثل العلة الأصلية *Ursache* لما عنده من فائض في النوازع يميزه عن غيره من الحيوانات *Triebüberschuss*. ولكي يستطيع الإنسان العيش في إطار علاقات الجماعة وبحسب البنى الاجتماعية فلا بد له من أن يعدل بالكبت والتصعيد ما تتميز به نوازعه من فائض طاقة.

كما أن الإنسان يقاسم الحيوانات ما لها من قدرة في ملكة الذاكرة التواردية التي تربط بين النوازع والحاجات بفضل السلوك الغريزي فتؤدي دورا مهما بفضل الانعكاس الشرطي وإعادة إنتاج السلوك. ففي الذاكرة التواردية نجد قدرة تتجاوز مجرد التبعية للغرائز «ففاعلية مبدأ التوارد يعني في بنية العالم النفسي سقوط المبدأ الغريزي في آن... وهي تعني كذلك تزايد تحرر الفردية العضوية من الارتباط بالنوع»⁸⁹. والدرجة الرابعة التي يتقاسمها الإنسان مع الرئيسات في جميع الحالات تتمثل في الذكاء العملي والاختيار. فهما يعدان الشكل الأسمى من الموجود الحيوي

89 شلر نفس المرجع ص.26.

الطبيعي. ذلك أن الذكاء الصناعي تعود إليه مهمة إشباع الحاجات الإنسانية بواسطة العمل. وتتطلب هذه المهمة عمليات اختيار يقضي فيها الإنسان بأحكام قيمة فيستطيع بفضلها توجيه العمل إلى الخارج وجعل الأهداف أمرا فعليا. وحتى يتمكن الإنسان من الفعل العملي فلا بد له من البدار لتحديد الأهداف التي لها صلة بسد الحاجات. وهنا تؤدي المعرفة العملية دورا مركزيا (أنظر الفصل السابع).

ومن هذه الدرجات الأربع للموجود الحيوي الطبيعي الدرجات التي للإنسان فيها سهم كبير تتميز الدرجة الأخيرة عند الإنسان بوصفها مجال الروح (العقل والفكر) وهو المجال الذي لا يلججه إلا الإنسان. ذلك أنه يتجاوز به تبعيته للطبيعة. فليس الإنسان مثل الحيوانات رهين النوازع والمحيط بل هو متحرر من المحيط ومنفتح على العالم. وهذا النوع من الكائن الروحي (الإنسان) كائن ذو عالم (46). وبخلاف الحيوان الذي يدرك المحيط بخصوص نوازعه وغرائزه فإن ضعف غرائز الإنسان والفجوة الموجودة بين نوازعه وسده لها تجعله يصبح كائنا روحيا. وبدلا من محيط خاص فإن الإنسان يدرك بنحو ما عالم الموضوعات ومن ثم العالم. وحسب نظرة شلر فإن الروح (=العقل) يلج كل المجالات من حياة الإنسان ومن أعماله ويؤثر في تشكيلهما. وفعلا فلإنسان القدرة على تشكيل كل المجالات التي يشترك فيها مع الحيوانات. لكنه لا تتوفر له الملكات الضرورية لذلك بل أكثر من ذلك فعليه أن يعد قوته ليوجه طاقاته الحيوية. وليس من شك في أن العقل يستطيع أن يقول «لا» إلا أن الإنسان لا يمكن أن يرد الرغبات والحاجات إلا بفضل ملكة الحياة. وعلى أساس العقل يكون الإنسان «زاهداً الحياة». «فآخرة الغايات هي إحياء الروح (العقل) وتصعيد الحياة لتكون روحا (عقلا)»⁹⁰.

وفي مركز علاقة الإنسان بالعالم نجد الانفتاح على العالم. فهو إمكانية

90 جرهارد آرتل: الأناسنة الفلسفية شتوتجارت 2001 ص.98 والموازية.

ورسالة. بفضلله يصبح بوسع الإنسان «خلخلة الانجاس في المحيط» و «الانعتاق الوجودي من (سلطان شرطه) العضوي (عليه)» وذلك بفضل ما يدركه كيان الإنسان من مراكز التصدي في العالم الخارجي فتتحول عنده إلى موضوعات إدراك. فالإنسان من حيث هو كائن يكون بوسعه أن يستوعب هذه الموضوعات على ما هي عليه بذاتها دون حد يفرضه عليه عالم الموضوعات أو «مُعطَوِيَّتُها» بتوسط نظام النوازع أو ما يخبره به التحديد المسبق لوظائف حواسه وأعضائه الحسية. وهكذا فشرل يميز الإنسان باستقلاله عن محيطه وبموضوعيته وانفتاحه على العالم. وبذلك فعنده لا يوجد فرق بين الموقف الموضوعي وموقف معرفة الموضوع على ما هو عليه. ووصف شرل المميز للقدرة على الوضعية (جعل الأمور موضوعات) والشيانة (جعلها أشياء) هي باختصار ما يفهمه من الانفتاح على العالم الانفتاح المميز للإنسان. والقدرة على الشيانة مثلها مثل القدرة على الوضعية تؤسس مواقف محددة صارت خلال التاريخ ذات طابع ثقافي غالب هي حصيلة علميات حضارية طويلة. وهي التي تمكنا في ثقافتنا الحالية (=الغربية) من إدراك العالم في شكل موضوعات وأشياء مادية. (لكن) «الافتقار على الموضوعية الخالصة وأخذ المسافة اللازمة للإدراك الموضوعي لا يمكن أن يعتبر اكتمالا للانفتاح على العالم. بل ينبغي أن نعتبر أنفسنا (ص. 47) مدينين بهما للانفتاح على العالم عندما ندرك حدود الوضعية المحققة للمسافة اللازمة فنقطعها رغم أن الانفتاح على العالم هو كذلك أساس الإمكان لوضعية العالم المحققة للمسافة (الضرورية للمعرفة الموضوعية). فالانفتاح على العالم يتحقق في سلسلة الأجوبة التي يعلم الإنسان كيف يقدمها لتحديات العالم خلال تحويل وجوده. ويمكن بنحو من النظرة الصورية أن نعتبر الأمر في ذلك وكأنه مقصور على تقسيم ثقل العمل بحيث يكون الإنسان تارة مرجحا لنفسه بمعنى كونه يعلم كيف يسود على العالم وطورا يعترف الإنسان برجحان العالم عليه فيتكيف

معها وفي الحقيقة فإن الأمر يتعلق هنا بعلاقة حوار بين الإنسان والعالم...»⁹¹.

ومما يُعترض به على صيغة شلر الأولية للأناسة الفلسفية أنها لم تطور «أفقا- منظورا» يتجاوز ما تحقق من عمله إلى حد الآن. كما تُتهم صيغته بكونها لم تنجح في تجاوز المقابلة بين الجسد والنفس المقابلة التي تطورت على نفس الشكل منذ أفلاطون وأرسطو. وأكثر من ذلك فهو قد فرض الفصل الديكارتي (في كيان الإنسان) بين الوعي والجسد. فأناسة شلر بهذا المنظور تعتبر مدينة إلى ظاهراتية الحدس الماهوي وإلى أنطولوجيا الماهية وعائدة إلى مفهوم تقليدي للشخص وللعالم. وهي من ثم نظرة بقيت بشدة حبيسة تيارات عصرها الفلسفية. وذلك لأنها لم تعتمد على ما يكفي من المواد التجريبية المستمدة من علوم الطبيعة ومن علوم الإنسان⁹².

درجات (الكيان العضوي) ودرجات الإنسان.

صدر كتاب بلاسنار المركزي سنة 1928 بعنوان «درجات (الكيان) العضوي والإنسان». وقد تمسك صاحبه فيه بفكرة درجات الحياة ثم طورها واستخرج منها صيغة مشروع أناسة فلسفية متعددة الصفائح لم تؤخذ بعين الاعتبار لمدة طويلة ولم تكن يسيرة القبول. وكانت نقطة الانطلاق في عمل بلاسنار التمييز بين العضويات والأشياء الجامدة. فعنده أن العضويات تتميز بما لها من حدود قابلة للإدراك دائما سواء وجهنا إليها النظر من خارجها أو من داخلها وهي حدود لا تنفصم. والأجسام

91 يوحنا فلوچه: تنوع ملكة الحدس مساهمة في الأناسة التربوية هيدلبارج 1963 ص.68 والموازية. راجع كذلك كريستوف فولف: التحدي الأناسي المنفتح. ورد في باراجرانا المجلة الدولية للأناسة التاريخية 10 (2001) 2 ص.11-29.

92 راجع من بين غيره العقل والعاطفة فينومينولوجيا شلر للحياة العاطفية نشر كريستيان بارماس وفولفهارت هنكمن وهانز ليوناردي فرنزبورج 2003..

الحية بخلاف الأشياء الجامدة لها علاقة بحدودها علاقة تؤدي وظيفتين:

- (ص.48) 1 - فهي تُغلق (فتفصلها) عن (العالم) الخارجي))
 2 - وتُفتح عليه (فتصلها به).

وتُدرك هذه الحدود الإدراك الملائم إذا نظرنا إليها من وجهيها أعني من خارجها ومن داخلها. ويتضمن ذلك مسألة العلاقة بين العضوي ومجاله المحيط. فبخلاف الأشياء الجامدة يشمل الاتصاف بالحدود النبات والحيوان والإنسان فيجعلها ثلاثتها منضوية في عالم الحي: « إن الحدود تمثل الشروط الدنيا للحياة. والأشياء الحية تمثل أجساما محققة للحدود. ومن حيث كيفية الظهور تتميز الأجسام الحية... بوصفها «تدعي لذاتها مكانا» بخلاف الأجسام الجامدة التي ليست هي إلا «مائلة للمكان». فإذا نظرنا إلى الأمر بالمنطق النسقي النظري فإن الحدود تفصل المجال عن خارجه وتربطه به بفضل الصلة بين داخل جوهرى ومجال موضعه الخارجى وحيز فعله ومجاله المحيط... وتؤدي الحدود دور الوظيفة القيمة الغالقة والفاحة بالإضافة إلى المجال المحيط وهي تتخلل الكيان العضوي تخلا تاما وتكون التعارض الداخلي»⁹³. فالأشياء الحية هي «أشياء محققة للحدود». ومن حيث هي كذلك فهي تتموضع. والتموضع يعرف الجسم الحي بكونه متموضعا أو بكونه حالا في محل وهو يميز موضعه في المكان والزمان ومن ثم فهو في آن خاصيته المكانية والزمانية. وقد استعمل بلاسنا هذا المفهوم ليعرف الأشياء الحية ولكي يميزها (عن الجمادات). أما مفهوم «التموضعية المركزية» فيصلح معيارا للتمييز بين الإنسان والحيوان من جهة أولى و النباتات من جهة ثانية⁹⁴.

93 أرلت نفس المرجع ص.111.

94 راجع هلموت بلاسنا: درجات العضوي والإنسان. الأعمال الكاملة المجلد الرابع فرنكفورت على نهر الماين 1981 الفصول 5 و6 و7.

فالنباتات ليس لها مركز. وهي تقبل التعريف بشكلها المفتوح. والإنسان والحيوان بالعكس من ذلك يتحددان بشكلهما المغلق وبمركزيتهما. وفي حين نجد في المقام الأول أن النباتات ذات شكل مفتوح لعدم المركز على أساس فقدانها إمكانات الحركة ومناسبتها لثبات مجال موضعها المغلق فإننا نجد عند الإنسان والحيوان أن الشكل المغلق والمركز يناسب مجال تموضع مفتوح يمكن للإنسان والحيوان أن ينتقلا فيه وإليه. والنبات ليس له العضو المركزي الذي تخرج منها أوامر التحريك ولذلك فهو هو يندرج مباشرة في محيطه. أما الإنسان والحيوان فكونهم ذوي مركز يجعلهم لا تقبلان الانتظام في محيطهم كعضوين منه إلا بواسطة. فبوسعهم أن يُغادر محيطهم. وفي هذا المضمار يتكلم بلاسار على «المباشرة ذات الوسيط». ف«التموضعية المركزية» تقتضي «المواجهة» والتقابل مع محيط متخلق إلى أشياء وتقتضي «العفوية» والاستعداد للفعل»⁹⁵. ومع «التموضعية المركزية» يحصل التقابل ن. (49) بين التعدد والتنوع الجسديين ومركز الجسد. فتبعية الجسد لمركزه تبعيته التي تحصل في وضعية المقابلة تمكنه بوصفه قابلا لأن يسود عليه صاحبه بأن يعيشه ك«حال الجسم- المملوك له». وكونه «جسما مملوكا» مع شكل الانغلاق في صورة الكيان العضوي يمثلان مميز الكائن الحي. ويؤدي هذا إلى أن المسافة بين الجسم الذاتي وصاحبه يمكن أن يدركها هذا الصاحب. وبخلاف الإنسان يعيش الحيوان في مركز تموضعه وهو يعمل بالانطلاق منه. لكنه مع ذلك يبقى محجوبا عنه.

أما الإنسان فإنه على العكس من الحيوان يعيش ك«وسط» وخارج المركز ك«أنا». فالمركز من حيث هو «تموضعية» يكون في متناوله. لكن الإنسان يوجد خارج المركز كذلك وبوسعه أن يأخذ مسافة بالإضافة إلى ذاته. وبذلك فالإنسان يوجد

95 يواشيم فشر: الموضعية الخارجة عن المركز مقولات بلاسار الأساسية في الأناسنة الفلسفية ورد في مجلة الفلسفة الألمانية برليس 48 (2000) 2، ص. 276.

دون الفجوة الفاصلة وفوق الفجوة التي يحدثها تحقيق المسافة الفاصلة بينه وبين ذاته. إنه مقيد في الجسم وفي النفس. لكنه في نفس الوقت لا أين له خارج علاقته بالمكان والزمان. وحياة الإنسان لا تستطيع أن تفصله عن تمر كزه. لكنها مع ذلك وفي نفس الوقت تتجاوزوه من منطلقه إلى خارج المركز. والخروج عن المركز يعبر عن مقابلته التي تجابه المحيط. ومن حيث هو شخص فالإنسان يتحدد بالجسد وبياطن الجسد أي بالنفس كما يتحدد ببؤرة النظر الخارجة عن الجسد والنفس البؤرة التي يعرف بلاسنار دائرتها بكونها هي أيضا روح (عقل). وثالوث الجسد والنفس والروح (العقل) يسميها بلاسنار «الشخص». «والشخص» هو القناع الذي يحد (ت)جب وي (ن)كشف في أن إنه كيفية الظهور المناسبة لجوهر هو إمكانية لامحددة موجودة. ويفضل موضع الإنسان الخارج عن المركز يتكون التباس متعدد التنوع ومخلّق يتكرر الإفصاح عن تخلّقه دائما بالمفاهيم التالية «فقدان الأصل وفقدان التوازن. عدم العمق. الاغتراب المبدئي. فقدان الأين. وفقدان المتى. وحال في العدم. ومتلطف عن التعبير عن الذات. وفي منزلة ملتبسة. شيء بين الأشياء. ووسط مطلق. وقود حياة وقع التخلي عنها. وهو يعني أنه متجه إلى ما هو إياه بعد وما كان عليه أن يفعل في المقام الأول. وهو في التاريخ أثر لما تركه القلق وعدم الاستقرار والإنتاجية. إنه الكائن الذي لا يتمكن من استفاد ذاته. إنه الإنسان الخفي (الهومو اسكونديتوس homo absconditus) إلخ...»⁹⁶.

كما أن الإنسان يتميز بالخصايات التالية:

- 1 - فله جسد يجرب به عالما خارجيا مقابلا له.
- 2 - وهو يوجد في الجسد وله نفس وحياة باطنية. (ص. 50)
- 3 - وله من خارج الجسد نقطة (زاوية) نظر إلى الخارج والداخل ويمكن أن يدرك الضربين الآخرين والمراوحة بين الداخل والخارج مراوحة غير قابلة للتجاوز.

وتطابق هذه البنية تقسيم العالم إلى ثلاثة أقسام:

1-العالم الخارجي Aussenwel.

2-والعالم الداخلي Innenwelt.

3-والعالم المشترك Mitwelt بين الذات والآخرين أو عالم المعية.

فالعالم الخارجي ينتج عن الامتداد المتصل الذي تتميز بها الأشياء فيه. وهو لا يمكن أن يتحول إلا إلى محيط للحيوان. كما أن ذلك لا يمكن أن يتحقق كذلك في عالم الإنسان الخارجي. والعلة في ذلك هي أن الوجه المضاعف المعطى للإنسان مع خارجيته عن المركز الخارجية التي تؤدي إلى إدراك الداخل والخارج في آن. ونتيجة لقدرة الإنسان على إدراك العالمين الخارجي والداخلي بمنظور مزدوج يطابق العالم الخارجي العالم الداخلي بوجهه المضاعف أعني النفس والتجربة المعيشة. كما أنه يوجد في العالم الداخلي الفرق بين كيفية ظهور الأشياء ونوع عيشها فرديا وكيفيته. كما يصح هنا القول إن الإنسان هو تجاربه وهو مالكها. وبذلك يمتد الطيف من حال التفكير الذاتي الذي يأخذ منه الإنسان مسافة فاصلة إلى تجارب الألم والنشوة الوجودية التي تؤدي إلى مهمة الذات وواجبها: «العالم الداخلي الحقيقي: هو فسام الذات الذي لا مخرج منه والذي لا تعويض له»⁹⁷. أما عالم المعية die Mitwelt فهو مصاحب لتموضعية الإنسان الخارجة عن المركز. وعالم المعية لا يحيط بالإنسان إحاطة العالم الخارجي به وهو لا يحقق له التمام تحقيق العالم الباطني له. إنه يجعل صيرورته شخصا أمرا ممكنا. إنه عالم الاجتماع الذي ما كان الإنسان يكون إنسانا من دونه. «عالم المعية هو عالم البشر بوصفه دائرة البشر الآخرين إذ يتصورها الإنسان

97 بلاسنار نفس المرجع ص.372.

في شكل وضعه الخاص»⁹⁸. إنه عالم الروح ومن حيث هو كذلك ينبغي تمييزه عن عالم الخارج وعالم الداخل وعن عالم النفس وعالم الذات وعالم الوعي. فلإنسان جسد ونفس «وهو يكون النفس والجسد وبجيهما. لكن الروح هو الدائرة التي بفضلها نحيا كأشخاص»⁹⁹.

وإنطلاقاً من التأملات التي أوجزناها والمتعلقة بنظرية الحي طور بلاسنار ثلاث عبارات بنيوية أناسيه حول:

1- مبادئ الصناعة الطبيعية natürliche Kunstlichkeit

2- والمباشرة ذات الوساطة vermittelte Unmittelbarkeit

3- ومحل القيام اللامكاني utopischer Standort.

يشير بلاسنار بمفهوم «الصناعة الطبيعية» إلى واقعة كون الثقافة مقومة

لإنسان. فالإنسان يكتسب بهذا المقوم مهمة تتصف بالمفارقة: «فلأن الإنسان مضطر

(ص. 51) بنوع وجوده لقيادة الحياة التي يحيها أعني أن يصنع «ما هو»- وبالذات «كما هو»

حصراً في «ما هو» عندما يحققه- فإنه يحتاج إلى مكمل ليس طبيعياً وليس من جنس ما ينمو طبيعياً. وبذلك فهو بالطبع مصنوع بمقتضى أصول صورة (حقيقة) وجوده

(الصورية)¹⁰⁰. وبهذا الموقف يتميز بلاسنار بوضوح عن جيلن الذي انطلق من

تسلم قدرة الإنسان بفضل الثقافة على التغلب على نقصه البنيوي فاعتبر الثقافة

ذات وظيفة تعويضية. لكن طبيعة الإنسان في نظر بلاسنار ليست بذات نقص

وهي مع ذلك تحتاج إلى الاستكمال بشيء لا يقبل الرد إلى الطبيعة. فخلال

الاكتشافات والاختراعات الإنسانية تتكون علاقة الإنسان بالعالم. «والإنسان لا

98 بلاسنار نفس المرجع ص. 375.

99 بلاسنار نفس المرجع ص. 377 والمواليات.

100 بلاسنار نفس المرجع ص. 384 والمولية.

يخترع شيئا (في الثقافة) لم يكتشفه (في الطبيعة)¹⁰¹. واكتشافاته تتحقق بالتبادل مع الطبيعة وهو يخترع ما يكتشف. أما الحيوان فإنه لا يمكنه إلا أن يجد لا أن يخترع لأنه لا يكتشف شيئا. وعلى أساس خارجية الإنسان عن مركزه لن يكون محرکه مقصورا على نوازع الحياة بل إن له سلوكا بالإضافة إلى هذه النوازع فيضع لنفسه مطالب مهام. وبذلك فهو يقود حياته. ومن ثم فلا وجود عنده لتوازن دائم وكل حالة من الثقة يصل إليها تصبح نقطة انطلاق لعمليات اختراع وبناء جديدة.

وعلى أساس خارجية الإنسان عن مركزه فإن العلاقة الإنسانية بالعالم ليست علاقة مباشرة بل هي علاقة ذات وساطة في الكثير من العمليات حتى يمكن أن تنشأ مباشرة ذات وساطة تتميز بها علاقة الإنسان بالعالم. فخارجية الإنسان عن مركزه تضرر تارة تشابكا مع العالم وطورا قدرة على وضع الحدود وخلق المسافات بينه وبين العالم. والتوسط في علاقة الإنسان بالعالم الخارجي يتحقق بواسطة الحواس والمشاعر وخلجات النفس في العالم الباطني وفي الصلات بالبشر الآخرين في عالم المعية. كما أن أعمال التعبير الإنساني تتوسط فيها اللغة والصور والإشارات. ومن ثم فهي ثمرة المباشرة ذات التوسط وهي لا تُفهم إلا بصورة مفارقة: «إنها مطابقة اللفظ (=بالمعنى الأول للكلمة العربية *Äusserung*) كخلجة حياة تبلغ الداخل إلى الخارج تبليغا فعليا وهي بالجواهر غير مطابقة ومتقطعة كترجمة معبرة وتشكيل لعمق حياة لا يقبل أبدا أن يخرج ليتجلى بعينه»¹⁰².

وهذه المباشرة ذات الوساطة *Vermittelte Unmittelbarkeit* بينة في (52. ن. الثقافة والتاريخ. ومع خارجية الإنسان عن مركزه نجد تعدد معانيه وعدم استناده

101 بلاسنار نفس المرجع ص. 396.

102 بلاسنار نفس المرجع ص. 410.

إلى أصل ثابت. فوحدة الدلالة والوثوق واليقين تعني الاختزال والتقييد الذاتي والعقم. فينتج عن تموضعية الإنسان الخارجة عن المركز هذه انعدام الأين في المكان وانعدام المتى في الزمان فلا يبقى ممكنا له بالقياس إليهما إلا نقطة للمقام في اللامكان utopischer Standpunkt . ويصحب هذا اللامكان طابع الحدوث العرضي لتجارب الإنسان المعيشة وأعماله ومع ما يرتبط بها من ثم من انفتاح على العالم. وهذا المقام اللامكاني للإنسان يمكن أن تتهدده المخاطر بسبب الأديان أو غيرها من المحاولات (الإيديولوجية) التي تُكتسب الإنسان يقينيات حيث لا يوجد أي يقين ممكن. وبذلك تحصل النتيجة التالية: «فمن أراد المقام في بيته وفي وطنه وفي الخفاء فليستسلم للعقد. أما من يريد أن يستمسك بالعقل والروح فإنه لن ينكص على عقبيه»¹⁰³. وكنتيجة لاستيلاء النازيين على الحكم اضطر هلموت بلاسنار إلى مغادرة ألمانيا فلم يجد عمله لمدة طويلة ما يستحقه من الاهتمام. ورغم أن مصنفات بلاسنار المتأخرة في الأناسة قد أصبحت مشهورة جدا مباشرة بعد عودته من هولندا فإن الوضعية لم تتغير بخصوص عمله الرئيس إلا خلال السنوات الأخيرة. وبالتدرج نشأت مناقشات حول جزئيات هذه الدراسة التي تقدم نقاط تماس مع فكر شلر الأناسي وتؤكد في نفس الوقت على الطابع المستقل والأصيل لفكره. ومنذئذ نما الاهتمام بعمله نموا مطردا¹⁰⁴. كما أنه مهما مثلت تأملات بلاسنار حول تموضعية

103 بلاسنار نفس المرجع ص.420.

104 راجع من بين آخرين فيليس هامر: موضعية الإنسان خارج المركز منهج الأناسة الفلسفية وخطوطها العامة عند هلموت بلاسنار بون 1967 . × أكسال هونات وهانس يواس: الفعل الاجتماعي والطبيعة الإنسانية فرنكفورت على نهر الماين من بين غيرها 1980 . × هنس جونتير لمباخ: التوسط الرمزي للتموضعية الخارجة عن المركز أناسة هلموت بلاسنار الفلسفية أطروحة قدمت بساربروكن 1989 . × جونتير دوكس: من أجل أناسة ذات هدف تاريخي تكويني: تأملات نقدية حول أناسة هلموت بلاسنار الفلسفية ورد في نشرته نفسه ومع أولرش فنزال: عملية تاريخ الروح. دراسات حول النمو الفردي والتاريخي للروح فرنكفورت على نهر الماين 1994 ص.92-115. × هنس بيتر كروجر:

الإنسان الخارجة عن مركزه من تقدم معرفي بالإضافة إلى ما يقول به شلر عن وضعية الروح قليلة التأسيس بوصفها مميزة للإنسان فإن بعض المسائل تبقى مفتوحة. فتميز شلر بين كون الإنسان جسده وكونه مالكا له وهذه «الوضعية الاستقبلية» و «المحل المتوسط بين ذاتي وجسمي» التي تقدم نفسها بوصفها نتيجة لوضعية التخارج تميزه ذلك يطرح المشكل القائل: كيف يمكن أن نثبت بصورة واثقة أن «الأنا-الجسم» الذي يملك الجسم هو نفسه الأنا فيكون متحدا معه؟ فلا يمكن أن نتأكد بصورة واثقة من التطابق بين جزئي الأنا كليهما في أنا واحد. ولا وجود لمعيار داخلي يثبت هذا التطابق بين الذاتين الداخليتين. فيمكن دون شك أن ندعي قابلية التوحيد النفسية للأحداث الباطنية أو أن ندعي التوحيد بينها. لكننا لا نستطيع البرهان عليها. وإلى هذا الأمر بالذات تشير بعد حجة اللغة الخاصة عند فثجنشتاين¹⁰⁵.

س. 53) الإنسان طبيعته وموضعه (منزلته) في العالم.

وبخلاف شلر وبلاسنار اللذين ينزلان الإنسان في إطار نظرية الحي ومن ثم يعتبران الروح أعني التموضعية الخارجة عن المركز العلامة المميزة لخصوصية

بين الضحك والبكاء المجدد الأول: طيف الظاهرات الإنسانية برلين 1999. × كاي هوكو: بلاسنار نحو المدخل همبور 2000، كارستن شيسلار: هلموت بلاسنار سيرة فكرية برلين فيان 2000. × فيشر نفسه المرع، أرلت نفس المرع، يواخيم فيشر: الأناسفة الفلسفية حول تاريخ التربية لمبادرة فكرية أطروحة قدمت في جوتنجان 1997. × ستيفان بيتروفيتز: هلموت بلاسنار التكوينية والنسق لفكرة الأناسفي الفلسفي فرايبورج منشن 1992. × أوراست تولون: الإنسان الخفي الاناسفة الفلسفية لهلموت بلاسنار نابولي روما 2000. × كريستوف دويونج: بلاسنار فيلسوف ألماني بين القيصرية وجمهورية بون زوريخ 2003. × راجع في ذلك أيضا جميمة هلموت بلاسنار التي تأسست منذ بعض السنوات حيث نجد على موقعها الألكتروني الكثير من المعلومات حول عمل بلاسنار وتلقيه. 105 راجع جنتر جيباور وكريستوف فولف: اللعب والشعيرة والإشارة الفعل المحاكي في العالم الاجتماعي راينباك 1998 ص. 57.

الإنسان يرى جيلن أن ما تعد به هذه المحاولة في نظرية درجات الحي بفضل تطوير مفهوم النفس والروح أمر قليل الفائدة¹⁰⁶. وبدلا من هذه النظرية فإنه أراد أن يطور تصورا للإنسان يمكن بفضلها أن يُفسّر الإنسان نفسه بنفسه. ولهذا الغرض فهو قد استفاد من الاعتماد على الذرائعية الأمريكية في عصره فاعتبر العمل هو الذي أنتج الإنسان وشكله. (جيلن يرى) أن الإنسان يمكنه بواسطة العمل أن يتغلب على النقص المقوم للطبيعة الإنسانية. ولتأييد أطروحته عاد جيلن إلى تأملات هردر¹⁰⁷. كما نجد عند نيتشة أفكارا من هذا الجنس. فهو يرى أن الإنسان يوصف مثلا بكونه «الحيوان¹⁰⁸ الأقل إرشادا»¹⁰⁹. وتجهيزه الناقص بالقياس إلى الحيوان يجعله كائنا «تحف به المجازفات». ولا يمكن له أن يتغلب إلا بعمله على نقصه الأصلي بالمقارنة مع الحيوان. وبذلك يمكنه تعويض ما في بنيته التشريحية من نقص ليستكمل كيانه¹¹⁰.

وفي مجرى العمل يتعين الإنسان خارج ذاته فيتوضعن ويتمأسس وبالتالي فاللامباشرة والوساطية والاعتراب أمور لا محيد عنها. وبوصفه كيانا محفوبا بالمجازفة يحتاج الإنسان إلى ضمانات ثقافية ومؤسسية كما يحتاج إلى تثبيت ذاته

106 راجع أرنولد جيلن: بحوث أناسية واجتماعية نفسية راينباك 1986 ص. 14 والمواليات.

107 راجع يوحن جوتفريد هردر: مصنف في أصل اللغة منشون 1978.

108 فريدريش نيتشه: الدجال الفقرة 14 ص، 180 ورد في فريدريش نيتشه الأعمال الكاملة (KSA) المجلد السادس منشون 1988.

109 وقد طور صورة أخرى عن الحيوان مختلفة بإطلاق: الحيوانات أناسة أخرى كولن فيان 2004 نشر ارموت بومه وفرنز تيو جوتفالد وكريستيان خولتورف وطوماس ماشو ولودجر شفارتو وكريستوف فولف وفي: لو كان بوسع الآساد أن تتكلم محاولة في الشرط الحيواني نشر وريس سيرولنك باريس 1998.

110 راجع الأناسة بعد موت الإنسان نشر ديتمار كامبر وكريستوف فولف فرنكفورت على نهر الراين 1994 ص. 132-153. × راجع كذلك: الاكتمال بواسطة العمل والتربية؟ نشر كريستوف لوت وكريستوف فولف فاينهايم 1997. × راجع أيضا ماري ماكسوال: التطور الإنساني أناسة فلسفية نيويورك 1984.

وترويضها. «فالعامل والتخلص من الغرائز وفائض النوازع تشكل ثلاثتها بتأثير الضغط العضوي فتتصعد إلى توسط متزايد الشحنة الرمزية. وتزايد اللامباشرة وتكتف طبقات النوازع الحركية يخضعان السلوك الإنساني إلى قانون التفرغ (تخفيف العبء) فيحققان بفضل حذق المؤسسات الوظيفي طابع العمل الواثق»¹¹¹. وحسب نظرة جيلن فإن طابع النقص الإنساني علته وضعية الإنسان العضوية الخاصة: إن المرحلة الجنينية الثانية (بعد الوضع) Neotenie والسنة الأولى خارج الرحم extrauterines Frühjahr واختزال الغرائز وفائض النوازع وانفتاح العالم والتفرغ والمؤسسة (ص.54) تلك هي الكلمات المفتاح المركزية في علم الأناسة.

مرحلة النمو الجنيني الثانية Neotenie :

توصل جيلن إلى قناعة مفادها ان مجرى حياة الإنسان كلها ينبغي أن يفهم على أنه نمو مجرى مُبَطَّأً وذلك بالاستناد إلى (بحوث) لويس بولك¹¹² الذي انتهى إلى أطروحة تعتبر البنية التشريحية الإنسانية ذات مرحلة جنينية ثانية Neotenie بعد الوضع يحافظ فيها الإنسان على خاصيات الجنين وذلك بمقارنة البنية التشريحية للمواليد الجدد عند القرد وعند الإنسان من حيث مراحل تطورها في السن المختلفة في السن المتأخرة. ويقدم جيلن طول طفولة الإنسان غير العادي وتمتط المراهقة وطول العمر يقدمها حججا على صحة قناعته. وفي حين يرى ها كل في فرضيته أن تطور الفرد يتبع تطور النوع ومن ثم فالفرد يقطع تاريخ الإنسانية كله خلال مدة الحمل تشير فرضية المرحلة الجنينية الثانية بالذات إلى أن المراحل المبكرة من نمو الإنسان لا تُقطع بسرعة. وبالمقارنة مع الرئيسات لا يحصل للإنسان الكثير من التطور في نموه الفردي

111 آرلت نفس المرجع ص. 149.

112 راجع بلك نفس المرجع.

ونموه النوعي إلا في مرحلة متأخرة بل هو في الحقيقة تطور قد لا يحصل أصلاً. ومن ثم فالخاصية المميزة للإنسان ليست هي سرعة النمو بل هي بالأولى بطؤه. ويصح ذلك على تطور النوع حتى بخصوص التجهيز العضوي الذي يفترض جيلين أن يميز النمو يثبت أن الرئيسات الأخرى تجاوزت الإنسان منذ أمد طويل. ويؤكد جيلين مع بولك على إخلال نظام الغدد بالوظائف إخلاله الذي يستطيع أن يفسر ببطء النمو عند الإنسان. ولهذه المسلمة كذلك مزية كونها لا تعارض ما لنا من معارف تثبت أن الإنسان والرئيسات الأخرى تتزايد بينهما المطابقات من منظور المكونات العضوية والكيميائية. وبكل يقين فإن أطروحة المرحلة الجنينية الثانية (النيوتيني) لها بعض القيمة التفسيرية. إلا أنه لا بد للمرء من أن يعير قيمتها. ذلك أنه سلسلة من الخصائص المميزة لبنية الإنسان التشريحية لا تقوم على تبطئ النمو.

فجيلين يشير مثلاً إلى أن النسب بين الجذع والأطراف تناسب مرحلة الجنين عند القردة أكثر منها عند الإنسان¹¹³. وبصورة خاصة فإن نمو الرجلين قد سُرِع عند الإنسان. وقد تم خلال ذلك اكتشاف ما يماثل هذا النوع من تأجيل النمو عند حيوانات أخرى وحتى عند النبات. ومن ثم فإننا لا نكاد نستطيع الكلام على وضعية خاصة بالإنسان بالاستناد إلى عمليات الإبطاء المشار إليها. كما أن النيوتيني لا تناقض «تفسيرات نظرية (ص. 55) التطور العادية لأنها يمكن أن تكون بشروط معينة إحدى أوليات التطور النوعي»¹¹⁴.

السنة الأولى بعد الوضع .

113 راجع أرنولد جيلين: الإنسان طبيعته ومنزلته في العالم الأعمال الكاملة المجلد الثالث فرنكفورت على نهر الماين 1993.

114 كريستيان تيس: جيلين حول المدخل همبورج 2000 ص. 41.

وتوجد حجة أخرى لتأسيس القول بمنزلة خاصة بالإنسان حجة يستمدتها جيلن من بحوث أدولف بورتمن بحوثه التي درست الحمل والولادة وسنة الحياة الأولى بعد الوضع عند الإنسان وغيره من الرئيسات¹¹⁵. فبرتمن يميز بين «المقيم في العش» Nesthockern من الحيوان و«الهارب منه أو المغادر له» Nestflüchtern. ويحاول أن يثبت أن الإنسان بالقياس إلى هذين النوعين يأخذ موقفا خاصا مختلف عنهما. فمن المقيمين في العش آكلات الحشرات والقواضم من الحيوانات. وهي ذات عمر قصير. ويגיע منها إلى العالم في كل وضع العدد الوفير من الخلائف. وتكون عند الولادة عديمة الشعر وعيونها وآذانها مغلقة فلا تستطيع مغادرة العش ولا تستطيع كذلك أن تغذي نفسها. لذلك فهي بهذا المعنى مرتهنة بمساعدة أهلها. أما الهارب من العش أو المغادر له من الحيوانات فهي بخلاف ذلك حيوانات يضع بينها بورتمن ذوات الحوافر والحوت والقردة.

فصغارها تفرغ من مرحلة الإقامة في العش وهي في بطون أمهاتها. وهي حيوانات أطول عمرا من النوع الأول وعدد خلائفها أقل بالجواهر. ويستطيع المواليد الجدد منها الرؤية والسمع وهي قادرة على الحركة المستقلة وقادرة بعد على التفاعل مع الأم. فالأمهات وصغار الفيلة مثلا تستطيع بعد قليل من الوقت أن تقف وأن تجري. أما الإنسان فهو لا يطابق أولئك ولا هؤلاء. ورغم أنه على أساس هاتين العلامتين ينتسب حقا إلى الهاربين من العش فإن الحديث من مواليد الإنسان يشبهون من عدة نواح المقيمين في العش. فالإنسان لا يبلغ إلا بعد سنة من الوضع إلى وضعية النمو التي تصل إليها الحيوانات المغادرة للأعشاش مباشرة بعد الوضع. وفي الحقيقة فإن حمل الإنسان كان ينبغي أن يدوم مدة أطول. لذلك فإن برتمن وجيلن يريان في

115 راجع أدولف بورتمن: البيولوجيا والروح زوريخ 1956

الأمر حالة خاصة ويعرفان الإنسان بوصفه «مقيما ثانويا في العش». ويستتج جيلن من ذلك أن الإنسان مرتهن إلى حد كبير بالتربية والتنشئة الاجتماعية أعني بوساطة الثقافة التي ما كان ليكون قادرا على الحياة من دونها. وهذا العجز المبكر عند الإنسان يجعل الحد من النمو البدني والنفسي والاجتماعي أمرا ممكنا. وهو يولي أهمية مركزية لنمو الطفل الصغير. فالبحث في المخ¹¹⁶ والبحوث الحديثة في التطور الثقافي (ص.56) للفكر الإنساني¹¹⁷ لهما أهمية مركزية بالنسبة إلى هذه المرحلة من النمو خلال مرحلة ما بعد الوضع المبكرة. وبالتالي فالشك يحف بمحاولة جيلن تدعيم نظريته القائلة بالمرحلة الجنينية الثانية ويسنة ما بعد الحمل حول جذب الإنسان إلى منزلة الكائن الناقص واستعمال ذلك لتأسيس القول بوضعية عضوية خاصة للإنسان.

اختزال الغرائز وفائض النوازع

إن خاصية الإنسان بوصفه كائنا ناقصا في نظرة جيلن ليست محددة بالمرحلة الجنينية الثانية والسنة الأولى بعد الوضع فحسب بل يحددها كذلك محدودية الغرائز وفائض النوازع. ولبساطة التجهير الغريزي التي هي مركزية كذلك في تأملات شلر وبلاسنار نتائج كثيرة. وذلك بين من حركات الإنسان غير الإرادية في تناول الغذاء (الرضاعة والمضغ والمص) وفي الجنس (العلاقات الجنسية والولادة ونموذج

116 راجع فولف سنجر: الملاحظ في المخ ومحاولات في بحوث المخ فرنكفورت على نهر الماين 2001 وقد تبين هنا كم هي مهمة هذه المرحلة المتقدمة بالنسبة إلى نمو مخ الإنسان. × راجع كذلك جرهارد روت: من منظور المخ فرنكفورت على نهر الماين 2003 راجع لنفس المؤلف: الإحساس والفكر والعمل فرنكفورت على نهر الماين 2001.

117 راجع ميكائيل طومازالو: التطور الثقافي للفكر الإنساني نحو تطور التعرف فرنكفورت على نهر الماين 2002، وهنا أيضا يحاول الكاتب على أساس بحث تجريبي مقارنة في الرئيسات معالجة المميز النوعي لأطفال البشر الصغار وعمليات تعلمهم راجع في ذلك أيضا الفصل السابع.

الصبى) وفى رءوء الفعل على وضعفاء الخطر المفاجئة (فقدان السيطرة بسبب الخوف الهروب إلخ...). وفى غير ذلك من الحالات هفء لا ءوءء علافة فطرفة بفن ءافع معفن وموضوعاء وحرءاء مءءءة. وفى الحقففة فإن البشر فردون الفعل على مؤءراء مفءاحفة ءءء لهم الإحساس بأنه عليهم أن ففعلوا شفئا لكنهم لفسوا مرءهنفن بهذا الإحساس وبوسعهم أن فصمءوا أمامه. فالسلوك الإنسافى فقبل ءمفمفم بما فءصف به من فءوءة أو قطفعة بفن النوازع ورددوء الفعل المءعلقة بها. وهف فءوءة أو قطفعة ءمكنهم من ءحففق مسافة بفنهم وبفن النوازع ففسءطففون القول لا لنوازعهم. وفقدان الإنسان ءءرفك الغرفزف يؤوله ءفلن ففءءره شاهءا لصالء أطروءءه ءول الإنسان ككائن ناقص بوصفها مفروضه شارطة للأهمفة المرءزفة ءفف ءعود إلى ءعلم الإنسان ءلال هفءه. لكن بعض الرئفساء الأءرف ءءعلم هف ءءورها بل هف ءءعلم بصوءة أكبر مما كان ءفلن فءصوء. وفوءء العءفء من الشواءء فف البءوء الحءفءة الخاصة بالرئفساء¹¹⁸. فالفروق بفن ءماعات القرءة المءءلفة وءفف هف من نفس النوع فروقها بءسب مكان الإقامة ءءفره بالاعءبار. وفمكن ففسفرها بالاستناء إلى عملفاء ءءعلم. ففف رفبع 1953 ءمء ملاحظه أن إءءى إناء ءماعة من قرءة المكاء فف الفبان ءسءل لأول مرة ءبة بطاطس ءلوة فف ماء البحر. فبقفف هءا السلوك مءفوظا فف هءه ءماعة إلى الآن ءءاءوله الأءفال الصاعءة الواءء بعء الآخر. لكننا إلى الآن لم نءء أثرا لهءا السلوك عءء ءماعة أخرى من المكاء ءعفش فر غير بعفء من ءماعة الأولى. وإذا ن. 57) كانء برامء السلوك المءفوءة ءمء مزفة للنمو فف ءارفء ءءطور فإنها ءعوض برامء السلوك المءلقة ءفف كانء ساءءة. وبءءالف فإن فضلة ءءهفز الغرفزف عءء الإنسان

118 راءع فرنس وفاءل: القرد وسفء السوشف. ءفاة الءفواناء ءءاففة مءشن 2002. x ءفن فان لاوفك ءوءل: عسرة سنواء من البءء فف السلوك فف ءمبوء شءروم رانفباف 1971.

لا تمثل نقصا بل هي بالأحرى مزية تطورية. وحتى ندرك هذه المزية التطورية والعيش بمقتضاها فلا بد من قدرات جينية معقدة بديلا مما عليه الحال في البرامج المغلقة¹¹⁹. «فالإنسان ليس كائنا ناقصا حتى في مقومه الغريزي»¹²⁰. ويقرب هذا القول من استنتاج «أن الإنسان ليست البرمجة القبلية عنده أقل مما هي عند غيره من الحيوانات الأخرى بل هي أكثر مما عندها جميعا. فعندما يكون الإنسان قادرا على حساب الأعداد المطلقة فلا بد أن يكون أصل ذلك جينيا أكثر ثباتا في الاستعدادات السلوكية مما عليه الحيوانات الأخرى. وليس قسطها أصغر في السلوك الفعلي نسبيا إلا لأن القسم الثاني من سلوكه أعني المكونات السلوكية التي اكتسبتها الثقافة كان نموها أقوى»¹²¹.

فائض النوازع

لا ينطلق جيلن من الكثير من النوازع بل من نازع واحد غير مخلّق. وهذا النازع بخلاف ما عليه الشأن عند الحيوانات ليس متفرع الأعضاء المتنوعة والمتراطة مثل الدوائر المختلفة من الوظائف كالإغذاء والتوالد. إنه يتخلل كل مجالات الأعمال الإنسانية ويرتبط مع نوازع أخرى مثل نازع العدوانية والنزوع إلى القوة والسيطرة. فبخلاف نازع الجنس عند الحيوان لا يخضع الجنس عند الإنسان إلى إيقاعات حولية. إنه معدّ ليعمل على المدى الطويل ويتوزع على دافع ثابت ويتواصل مع حاجة لا تشبع. ويعرف جيلن النازع الجنسي بكونه «طاقة لا تكاد تنفد». وهو يتكلم على «غزو نزوعي بالقوة يكاد يشمل كل أصناف فعاليات الإنسان»¹²². وإنطلاقا من بنية الحياة الباطنية هذه يوجد عند الإنسان فائض نزوع محرك يعتمد

119 راجع أرنست ماير: فلسفة جديدة في البيولوجيا منشون زوريخ 1991.

120 كارل فريدريش فاززكر: جنة الإنسان شاهد قدمه تيس نفس المرجع ص.76.

121 تيس نفسه المرجع ص.76 والموالية.

122 جيلن نفس المرجع ص.390 وص.428.

جيلن لمزيد تدقيقه على شلر وفرويد. وحسب نظرتة فإن فائض النزوع أمر ضروري للإنسان من حيث هو كائن ناقص. ذلك أنه بحاجة إلى طاقات أقوى حتى يتمكن بالانطلاق من غرائزه المحدودة فيستطيع إدراك ما يعطيه منها إمكانات السلوك المتنوع. إن فائض النزوع ينتج عن المرحلة الجنينية الثانية Neotenie. فالطاقات النزوعية تحصل حسب باتندجيك بسبب نمو الإنسان المؤجل وطول المدة التي تكون فيها جهاز الحركة عند الطفل وخصائصه الجنسية غير متكونة. وخلال مرحلة النمو الطويلة عند الطفل والشاب يرتبط هذا الفائض كذلك بالكثير من الأعمال غير الهادفة مثل سلوك اللعب وحب الاطلاع. فيحصل من ثم في نظرة جيلن «السلوك ذو المفارقات بيولوجيا». «فقوى النوازع المباشرة المتحررة من معايير إشباع الحاجات يمكن أن تؤول إلى وضع الحياة موضع رهان (المخاطرة بها). والطاقة الفائضة تحركنا نحو ما يتجاوز هدف العناية بالذات والحفاظ عليها. ومن دون هذه القدرات ما كان للبشر أبدا أن يصلوا إلى مرسى جديد. فالإنسان هو الكائن الذي تحف به المجازفة إلا أنه كذلك... الكائن الذي يبحث عن المجازفة».¹²³ وعلى أساس هذه الوضعية فلا بد من ضرورة ملزمة بالتكوين والترويض. ونتيجة للهوة بين المثير ورد الفعل تكون سيطرة فائض النوازع وتحريكها ممكنين وضروريين. وهما يحصلان بفضل الصورة التي تنتجها الثقافة وتمد الإنسان بها الصورة التي تنمي بنى الحاجات الإنسانية وتكونها وتوجهها بصورة تجعل إشباع الحاجات ينتج عن طريق الصور. وبذلك يكتسب الإنسان مزيدا من اللامباشرة في سلوكه. وإلى جانب الصور تؤدي اللغة كذلك دورا مركزيا في هذه العملية. فالنوازع تتجاوز صورتها بفعل اللغة. فيصبح الباطن مشكلا بحسب اللغة وينشأ «نحو» الباطن. فيبدو أن «لَسَنَّة» Versprachlichung الباطن أمر ضروري. «فالإنسان الذي... لا يكون بنية

123 تيس نفس المرجع ص.86.

(رمزية) مطابقة للعالم وتشكيلا دائم الفعالية لحاجاته ونظاما لمصالحه يفسد كيانه تحت ضغط فائض النوازع الكابت فيصبح مهتما لذاته بالأهواس المرضية¹²⁴. وبفضل تكوين عالم خارجي في الباطن عالم مشكل لغويا في الخيال تصبح الحدود بين الخارج والباطن سالكة. فينشأ إثراء للأحاسيس التي تزدادا تنوعا وتخلقا. وقد غير جيلن في عمله المتأخر نظرتة القائلة بخاصية نوازع الإنسان الزهدية¹²⁵.

انفتاحية العالم

انطلق جيلن مثله مثل شلر وبلاسنار من الفرق بين تبعية الحيوان لمحيطه وانفتاح الإنسان على العالم. فبخلاف الحيوان ليس عند الإنسان أعضاء مختصة بل هو كائن غير متخصص عضويا. ويصح ذلك على حواسه وعلى غياب الشعر المتزايد وهو ما يمكن الإنسان من العيش في حر المناطق وقرها مع ما ينتج عن ذلك (ص. 59) من حساسية متزايدة لجلده ومن قدر كبير من إمكانات التعبير بالمحاكاة. كما أن المخ ليس هو حسب نظرة جيلن عضوا مختصا. ذلك أنه ما كان يمكنه أن ينمو من دون قاعدة متعلقة بالصورة العضوية¹²⁶. فمن منظور تاريخ التطور نشأ المشي القائم قبل الزيادة في حجم المخ بمدة طويلة. وهذه الزيادة لم تصل إلى ما يتجاوز مقدارها عند الرئيسات الأخرى إلا بعد نصف مليون سنة. ويرى جيلن في المخ «عضوا ذا طابع مفارقي» «لأنه بمعية اليدين أغنى عن كل تخصصات الأعضاء

124 جيلن نفس المرجع ص. 62 والموالية.

125 راجع جيلن: الأناسة الفلسفية ونظرية العمل الأعمال الكاملة المجلد الرابع فرنكفورت على نهر الراين 1983 ص. 218.

126 بخصوص النظرات الأخرى التي تؤكد على دور المخ بالنسبة إلى تطور الإنسان كذلك تعد هذه الفرضية بإطلاق ذات أهمية راهنة.

الأخرى فجعلها نافلة».¹²⁷ لذلك فهو يوافق كتراد لورنز الذي يتكلم على الإنسان بوصفه «مختصا في عدم الاختصاص»¹²⁸. ذلك أنه توجد علاقة توافق بين المحيط وتخصص الأعضاء. ويصح العكس كما يصح الطرد. ولما كان الإنسان ليس له أي محيط يخص نوعه فإنه ليس له أي عضو متخصص. وهذه النظرة البيئية تعود إلى معرفة أوكسكل القائلة إن الحيوانات لا يمكن أن تعتبر مستقلة عن محيطها الذي ترتبط معه بسلسلة من الدوائر الوظيفية¹²⁹. أما من المنظور الحيواني فإنه لا توجد إلا عوامل مهمة للبقاء. وبنفس المعنى يصح ذلك على الإدراك والسلوك بالنسبة إلى عالم العلامات عند الحيوانات وبالنسبة إلى عالم فعلها. وقد نقل أوكسكل هذه التأملات إلى الإنسان فبين أن البشر يدركون محيطهم كذلك إدراكا مناظريا *prespektivisch wahrnehmen*. من ذلك أن الخطاب يرى الغابة بعين مخالفة لعين المتسوح فيها عين الباحث عن ثنایا للترفيه عن النفس. وبخلاف الحيوان فيمكن للبشر مع ذلك أن يدركوا عوالم محيطة مختلفة ومن ثم فإن مناظيرهم وآفاقهم تتغير. وبالتالي فالإنسان ليس مرتبطا بمحيطه بل هو منفتح على العالم. إنه لا يعيش في دوائر وظيفية منغلقة بل في دوائر عمل منفتحة. وبخلاف ما يراه شلر يرى جيلن أن ذلك هو ثمرة بنية الإنسان البيولوجية الناقصة. وبدلا من المحيط الحيواني تأتي الثقافة التي «تخلق» الإنسان نفسه بفضل اللغة والعمل. ولما كان الإنسان لا يتقدم عنده كيف يبدع تصورات الثقافة ولا أيها يبدع فإنه منفتح على العالم. ويحد من

127 جيلن: الأناسفة الفلسفية ونظرية العمل نفس المرجع ص.445. راجع كذلك جيلن الإنسان نفس المرجع ص.129.

128 كونراد لورنز: في سلوك الحيوان والإنسان المجلد الثاني شاهد من تيس نفس المرجع ص.51
129 راجع يعقوب فوني واكسل: محيط الحيوان وعالمه الباطني برلين 1909. × ولنفس المؤلف وجيورج كريتسات: حملات السرايا خلال بيئات الحيوان والإنسان (1934) فرنكفورت على نهر الماين 1970.

الانفتاح على العالم شروط بنيوية لكيانه تاريخية وثقافية¹³⁰.

وعندما يؤدي عمل الإنسان إلى الإضرار بالطبيعة وإفسادها يتحول الانفتاح على العالم إلى ضده¹³¹.

تفريغ الطاقة (لتخفيف العبء)

يؤدي تفريغ الطاقة عند البشر دوراً مركزياً. فبفضله يتم التنسيق بين الإدراك (ص. 60) والحركة. وبه تروض كصفات السلوك لتصبح في متناول صاحبها دون انتباه خاص ولا تفكير. وفي هذه العمليات تتكون عادات تعطي الإنسان شيئاً من الثقة بالنفس. وتنشأ مواقف تجعل السلوك قابلاً للتعويل عليه¹³². فلا يمكن للإنسان أن يفرغ للأعمال المنتجة إلا بفضل العادات والتكرار الرتيب الذي يحرره من مشاغل الحياة العادية¹³³. ولو لم يوجد هذا التفرغ لما كان بوسع الإنسان أن يقوم بأعمال أخرى إلا في حدود ضيقة بسبب خلجات نوازعه القوية ذات الصلة الدائمة بهذه الحاجات. كما أن التقنية والمؤسسات تساعد على تحقيق التفرغ. فالتقنية تمثل إضافة عضوية تحرر الإنسان من التعامل الصراعي اليومي مع الطبيعة. والمؤسسات تمد الإنسان بينها التنظيمية وتحميه ضد عدم الأمان والوثوق.

130 راجع فولف نفس المرجع.

131 راجع ماكس هوركماير وتيودور ف. أدورنو: جدل التنوير شذرات فلسفية فرنكفورت على نهر الماين 1971.

132 ثم الحاق وضع بيار بورديو عمليات التربية الموقفية هذه أي أشكال الملكة في المركز من عمله الاجتماعي إلا أنه فعل ذلك بإطار مرجعي مختلف ومتعارض مع المقاصد السياسية. راجع بيار بورديو: الحس الاجتماعي نقد العقل النظري فرنكفورت على نهر الماين 1987.

133 راجع جيلن الإنسان نفس المرجع ص. 435 والموالية.

إنها تفرض عادات وتحقق اتصالاً وتُعنى بنجاح العمليات الجماعية. وهي تحرر الإنسان من سيل المثيرات الخارجية ومن تحديات فائض النوازع. وإلى جانب التقنية والمؤسسات يقدم الفن مساهمة قيِّمة في تحرير البشر. فالفن يشجع نمو الموقف الجمالي الذي يستند إلى موقف من العالم متفرغ. وينتج عن هذه العمليات تجنب المضايقات البدنية كما تحصل المسافة فتتحقق بصورة غير واعية. إلا أن السلوك المتفرغ يتضمن خطراً إذ هو قد يتحجر في العادات والرتابة.

نظرية المؤسسات

إن قسم العمل الأناسي الذي قدمه جيلين ويكثر الجدل حوله هو نظريته في المؤسسات. فعنده أن ما يمكن أن يعوض نقص الإنسان على المدى الطويل يكمن في عمل المؤسسات. فالمؤسسات تمد الإنسان بموقف خارجي وداخلي يمكنه من جهة أولى من السيطرة على تهديدات العالم الخارجي كما يمكنه من جهة ثانية من السيطرة على الإثارات المشروطة بالنوازع وانعدام الاطمئنان للعالم الباطني. واذن فالمؤسسات هي الضامنة للثبات والثوق والأمان. ولذلك فجيلين يأسف لكون العصر الراهن أفقد المؤسسات قوتها المهيكله والمحركة بسبب تزايد الفردنة والدوته Individualisierung und Subjektivierung. « إن ثقافة الذاتية (س.61) غير قابلة بمقتضى جوهرها للثبيت ولا بد لها من أن تنتهي إلى كتل من فائض الإنتاج الفاني»¹³⁴. والمؤسسات (هي التي) تحقق الاستقرار في المجتمعات لكونها تجسم «أفكارها الهادية». ويتحقق هذا الاستقرار بمقتضى قانون الدولة حتى بصرف النظر عن النوايا الشخصية للأفراد وعن وخياراتهم العقلية وسيطرتهم. وحيث إن

134 أرنولد جيلين: الإنسان الأصلي والثقافة المتأخرة حصائل وقضايا فلسفية فيسبادن 1986 الطبعة الخامسة ص. 23.

المؤسسات تؤسس البنى الاجتماعية حتى خارج المراقبة الديمقراطية فإنها تخفف العبء عن المجتمع. وإلى هذه المؤسسات التي يسميها جيلن «الأنظمة القائدة» تعود في المقام الأول مهمة تأويل العالم وبفضلها يتكون العمل الذي يمد الإنسان بالثقة في نفسه. ومن بين المؤسسات تؤدي الدولة دورا مركزيا بالنسبة إلى الاتصال الزمني والاستقرار الاجتماعي. ففقدان الدولة والمؤسسات لأهميتهما لا يجعل الأفراد أقل تشكلا بهما بل هم يقعون تحت وطأة بنى فوقية مثل البنى التي تنشأ في إطار العولمة وهي بنى لا تحكمها أفكار قيادية معيارية مثل الدولة والمؤسسات. إن تأملات جيلن (في المؤسسات) ينقصها التقويم النقدي بالاستناد إلى تغييرها التاريخي وما تدعيه من دور ترتيب وتنظيمي للأفراد. وتبعاً لذلك فإنه لا يوجد في نظرية المؤسسات هذه كذلك أي بيان لمشروعية العملية الديمقراطية. إن اعتبار جيلن اللاتاريخي المؤسسات ثابتة بنية ووظيفة يطابق تصوره لـ«ما بعد التاريخ». وفعلاً فهو يرى أنه يوجد في عدة مجالات من حياة الإنسان تقدم كمي ومع ذلك فهو تقدم لم يؤد حسب رأيه إلى تجديدات فعلية في الثقافة والمجتمع بل إن تجمداً ثقافياً نوعياً ظهر في هذا العصر فأدى إلى ألا ينشأ في الفن أي شيء جديد حقاً. وجيلن لا يعني بمفهوم «ما بعد التاريخ» الذي يعود إلى قراءة ألكسندر كوياف (لفلسفة التاريخ عند) هيجل القول بنهاية الزمان أو نهاية الإنسانية. كما أنه لا يقصد به نهاية الأحداث التاريخية. إنما المقصود عنده هو بالتدقيق عدم وجود تجديدات ثقافية حقيقية وعدم وجود أنظمة سياسية جديدة وعدم وجود أفكار يمكن أن يؤثر بها الأفراد على البنى الفوقية التي للعصر الحاضر. فلا يكون العمل السياسي عنده إلا «محاولة ذات نزعة محافظة بالمعنى الأعمق وفرصة للسيطرة على عمليات ما بعد إنسانية لإقناع الإنسان نفسه بها بعد أن يكون قد تحلل من سلطانها»¹³⁵.

135 أرنولد جيلن: في التطورات الثقافية ورد في الفلسفة ومسألة التقدم نشر هلموت كون وفرنتز

تذكير بما تقدم وفتح للأفق

ليست الأناسة الفلسفية في النصف الأول من القرن العشرين ذات بداية متناسقة. وفعلا فإنه يوجد بين شلر وبلاسنار وجوه شبه في المنطلق وفي أجزاء من الحجاج مكنت الأول من لوم الثاني بأنه قد انتحل من أعماله رغم أنه لا أساس لمثل هذه الدعوى. لكن الفرق مع بداية جيلن أمر جدير بالاعتبار. وإذا كان شلر وبلاسنار قد سعيا إلى تحديد منزلة الإنسان في إطار نظرية الحي فإن جيلن قد أراد أن يطور نظرية الإنسان من منطلق مبدأ بنية العمل. إلا أن المجال متعدد الوجوه عندما ينظر المرء إلى مؤلفين مثل ميكائيل لندمن¹³⁶ الذي حقق مساهمات خاصة به في الأناسة الفلسفية. وفي حين نرى شلر وبلاسنار متأثرين¹³⁷ في منطلق نهجهما بهرمينوطيقا دلتهاي وفينومينولوجيا هسرل وأنطولوجيا هيدجر الأساسية نجد جيلن متأثرا في المقام الأول بالذرائعية الأمريكية التي توجد في خلفية نظريته في ما ينسبه إلى العمل من دور أساسي. وإذا كان الأمر في استعمال شلر وبلاسنار لبحوث من البيولوجيا متعلقا بتحديد منزلة الإنسان الخاصة في إطار الحي فإنه يتعلق عند جيلن باستعماله ما أعده بنفسه من بحوث بيولوجية لتطوير نظرية في الإنسان تعتبره «كائنا ناقصا». وفي حين بقي شلر حبيس بنية الكون المتدرجة بحسب الفصل التقليدي بين الروح والجسد أعني بينها وبين الحياة تمكن بلاسنار في نظريته عن درجات

فيدر من منشن 1964 ص. 209. × راجع كذلك فرنسيس فوكوياما: نهاية التاريخ: أين نحن ؟ منشن 1992.

136 راجع ميخائيل لندمن: في الإنسان. الإنسان في مرآة فكره فرايبورج منشن 1962. ولنفس المؤلف: الأناسة الفلسفية برلين 1964 الطبعة الثانية.

137 راجع كذلك بحث جيرولد هارتونج: مقياس الإنسان شكوك الأناسة الفلسفية وحلولها في فلسفة الثقافة لأرنست كسيرر فايلار هست 2003. ودراسة داك بولان: في الإنسان عناصر الأناسة الفلسفة للغة باريس 2001.

العضوي من التمييز بين الشكل المنفتح والشكل المنغلق وبين المتمركز واللامتمركز من تموضعية الكائنات بفضل المسافة مع الذات والعلاقة المضاعفة مع الجسد (كون الإنسان عين جسده وكونه مالكا لجسده). وقد تمكن من تحقيق خطوة في اتجاه تجاوز هذه الثنائية بين الروح والجسد. ويبقى الحكم النهائي على الحد الذي بلغه بلاسنار في هذا الاتجاه بعيد المنال. وحيثما استندت الأناسة الفلسفية إلى علم الحياة الحاصل في عصرها توصلت فعلا إلى حدوس متقدمة بالنسبة إلى عصرها. ولما كانت بعض المعارف البيولوجية لذلك العصر ليس لها أساس متين من منظور عصرنا فإن بعض معارفها ينبغي أن تتغير. وبكل وضوح فإنه لا بد من هذه المراجعة مثلا بالنسبة إلى (ص. 63) تقويم الأهمية التي ينبغي أن تولى إلى المرحلة الجنينية الثانية وإلى السنة الأولى بعد الحمل عند جيلن.

فعلى أساس بحوث بيولوجية حديثة تبقى أطروحة جيلن الأولية حول الإنسان بوصفه «كيانا ناقصا» أطروحة إشكالية حتى عندما تقتصر على بإحالتها إلى صلة الإنسان بالثقافة والتربية لتأسيس كون الإنسان ينبغي له أن يقود حياته وأنه من ثم عليه أن يعمل ولتفسير هذه الخاصية. بل إنه علينا الآن أن ننظر إلى المراحل التي جعلت جيلن يفترض أن الإنسان كائن ناقص كمرحلة ينبغي اعتبارها من الآن فصاعدا مزايا تطورية. وقد نشارك جيلن أو لا نشاركه في ما استنتجه من خاصية النقص من تامين للثقافة والتربية والمؤسسات وبنى الأنظمة لإنتاج المجتمعات والحفاظ عليها. لكن بعض نظراته حول العلاقة بين شروط الإنسان البيولوجية وعمله لا تزال في ما يبدو موضع نظر.

وينبغي أن يتوجه النقد لنظرية جيلن في المؤسسات نظريته التي تتضمن وجوها جديدة بأن تعتبر محل نظر لأن تصورهما غير التاريخي مع حكم ثابت

لطابع ووظيفة محددين نهائيا للمؤسسات لا يمكن القبول به. كما أن إفراط جيلن في التوكيد على مبدأ التفريغ أو تخفيف العبء والتقليل من قيمة الأفراد والذاتية وكذلك الأطروحة المستفزة ضد الفن الحديث وأطروحة «ما بعد التاريخ» كل ذلك يقتضي النقد والمعارضة.

ورغم كل الفروق التي توجد بينهما فإن بلاسنار وجيلن يشتركان في كونهما قد توجها في أعمالهما المتأخرة بصورة أقوى إلى علم الاجتماع والتاريخ وقدا في ذلك بحوثا عينية مثيرة. إلا أن هذه التوجه اقتصر على إضافات لتعميم مُرضية أو لتغييرات لتصوراتهم الأناسية.

إن شلر وبلاسنار وجيلن لا يكادون في أناساتهم يعكسون الطابع التاريخي والثقافي لبحوثهم الذاتية. لذلك فهم لم يحققوا أي منظور أناسي. وبصورة أدق فإن بلاسنار قد اكتشف مثلا في عمله المتأخر مفهوم «الإنسان المحتجب أو المتخفي homo absconditus» وهو تصور نقدي استعمل بالأساس في قطيعة المعرفة س. (64) الأناسية وطابعها البدئي للنقد الأناسي الذي يضع الأناسة موضع سؤال.

لكن الأناسة الفلسفية مع اهتمامها بالإنسان أهملت أوجه الإنسان التاريخية والثقافية المتعددة. فكان من نتائج هذا الإهمال الضرورية الحكم على محاولتها بالفشل وذلك لعلل مبدئية إذ إنها محاولة مثيرة تسعى لتكوين تصور متناسق عن الإنسان يؤدي إلى إهمال ما في أشكال الحياة الإنسانية من ثراء وتعدد. والبحث في هذه الوجوه هو هدف مسائل أناسة متجهة إلى علم التاريخ كالحال التي نشأت أولا في مدرسة الحوليات الفرنسية ثم تقدمت في حالة التاريخ الجديد nouvelle histoire. وبنفس المعنى يصح هذا الحكم على الأناسة الثقافية في العالم الأنجليزي الأناسة الثقافية التي ركزت بحوثها على تعدد أوجه الإنسان في الثقافات المختلفة. ومن ثم فهي قد أسست عملها على زاد ثري من المواد التجريبية.

الفصل الثالث: الأناسة في علم التاريخ

س. 65) إذا كان الأمر في الأناسة الفلسفية متعلقا بمسائل الإنسان فإن وضعيات الإنسان البسيطة وتجاربه الأساسية هي موضوعات البحث الأناسي في علم التاريخ. وإذا قبل مجال الموضوعات في الأناسة الفلسفية أن يقتصر في حالتها على أعمال ماكس شلر وهلموت بلاسنار وأرنولد جيلن فإن مثل هذا التركيز على علم التاريخ لم يكن عندئذ ممكنا. وفي حين كان الأمر في الأناسة الفلسفية متعلقا بمجال بحث متزايد الانغلاق مجال بحث كان حسم الجدل فيه مع هؤلاء المؤلفين استثناء فإن المنعرج نحو الأناسة في علم التاريخ يشير إلى عمل منتج إلى حد بعيد. فقد بدأت هذه البحوث تقريبا في نفس الوقت الذي بدأت فيه بحوث الأناسة الفلسفية مع مجلة الحوليات التي تأسست في فرنسا سنة 1929¹³⁸. ثم نشأت خلال بعض العقود بحوث

138 تلك هي الصيغة الموجزة من عنوان الحوليات واسمها الكامل هو «حوليات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي». وهيئة النشر فيها ليست مقصورة على مؤرخي التاريخ القديم والحديث بل هي تشمل كذلك الجغرافيين ألبارت دمنجيون وعالم الاجتماع موريس هلبواكس وعالم الاقتصاد شارل ريسست وعالم السياسة اندري زيجفريد.

جديدة كثيرة تستحق أن يقال عنها إنها «علم تاريخ جديد» nouvelle histoire. فنحن نجد في المركز من هذه الدراسات البحث في الإنسان خلال التغير الزمني. ولا تتوجه هذه الأعمال إلى الإنسان من حيث هو كائن نوعي بل إلى تنوع حياة البشر في مدد زمانية مختلفة. وموضوعات البحث هي: إحساس الإنسان وتجربته المعيشة وفكره وعمله وأمانه وأحلامه. وبذلك فقد تحقق توسيع الأغراض المتصاعد وإضافات البحث والمناهج. وسنصف في المقام الأول المنعرج نحو تاريخ الذهنيات ونحو الأناسة التاريخية الفرنسية في علم التاريخ. ثم بعد ذلك نصف البحوث التي تعرض التطورات التي أثر فيها بقوة هذا النوع (ص.66) من البحث في المجال الناطق بالألمانية. ثم نختم ببعض التأملات تلخص ما تقدم وتفتح على يلحق حول تقويم دلالة هذا البحث وأهميته بالنسبة إلى الأناسة.

مدرسة الحوليات

ينتسب إلى مجلة الحوليات جيلان من المؤرخين حققا ما يُسمى بالتاريخ الجديد الذي أثر في البحث التاريخي في العديد من البلدان. وما كان منعرج الأناسة ليحصل في علوم الروح كذلك في ألمانيا من دون هذا التاريخ الجديد. ومن أكثر ممثلي هذه المجموعة لوسيان فابر ومارك بلوك وفردينان برودال وجورج دوبي وجاك لوجوف وإيمانويل لوروا لادوري. ويمكن أن نعين خصائص عملهم بالصورة التالية: «أولا: التوجه إلى المشاكل والتاريخ التحليلي بدل القص التقليدي للأحداث.

ثانيا: تاريخ عمل الإنسان بكل سعته بدل تاريخ سياسي أولي.

ثالثا: ولتحقيق هذين الهدفين: العمل الجماعي بالاشتراك مع الفنون الأخرى مثل الجغرافيا وعلم الاجتماع وعلم النفس والاقتصاد واللسانيات وعلم اجتماع

السلالات إلخ...»¹³⁹. وبصورة عامة فقد انقسمت البحوث التي انتقلت إلى الحوليات إلى ثلاث مراحل.

1- المرحلة الأولى تمتد من تأسيس المجلة إلى نهاية الحرب العالمية الثانية. وفي هذه المدة اتجه ممثلو المجلة ضد التاريخ السياسي وتاريخ الأحداث. وكان في قلب هذه الجماعة لوسيان فافر ومارك بلوك.

2- وفي المرحلة الثانية التي تمتد بين 1945 و1968 حقق هذا الفريق تأثيراً محدداً على علم التاريخ الفرنسي وكان قلب الجماعة المحرك فردينان برودال.

3- وفي المرحلة الثالثة التي ما تزال جارية إلى الآن كان للبقية من المؤلفين المنتسبين إلى هذه السنة تأثير لا يزال ثابتاً على البحث التاريخي الفرنسي إلا أنهم مع ذلك فقدوا موقفهم المشترك وفقدوا معه بالتالي تناسق عملهم الذي كان موجوداً في السابق. وبعض المؤلفين منهم اتجهوا نحو التاريخ الاجتماعي الثقافي والآخرين نحو التاريخ السياسي.

وقد تعارف لوسيان فافر ومارك بلوك في ستراسبورج سنة 1920 حيث (67.) عملاً معاً إلى سنة 1933 حين انتقلا إلى باريس. وفي باريس حلا في مركز عمل جماعة ذات اختصاصات متعاونة ومن بينها عالم النفس الاجتماعي شارل بلونداي فآثر بعلم النفس التاريخي على أعمال لوسيان فافر. كما أن جورج لوفافر الذي درّس الثورة الفرنسية واهتم بتاريخ الذهنيات درّس في ذلك الوقت بسترابورج. ومن بين جماعة النقاش هذه ممثلة بفافر وبلوك¹⁴⁰ نجد عالم اجتماع التاريخ الديني ومؤرخ العصر القديم (اليوناني) جابريال لوبرا.

ففي 1924 صدر كتاب مارك بلوك بعنوان «الملوك أصحاب المعجزات

139 بيتر بوكه: التاريخ المفتوح. مدرسة الحوليات برلين 1991 ص.7.

140 راجع بوركه نفس المرجع ص.21.

العلاجية «Les rois thaumaturges»¹⁴¹. وفي هذه الدراسة تم البحث في اعتقاد كان واسع الانتشار في إنجلترا وفرنسا خلال حقبة امتدت من القرون الوسطى إلى القرن الثامن عشر اعتقاد بأن الملوك كانوا قادرين على علاج مرض جلدي انتشر في ذلك الوقت علاجه بمجرد وضع اليد على جلد المريض وحسب طقوس معينة. ولهذا البحث أهمية في تأسيس البحث في الذهنيات وفي التوجه نحو الأغراض الأناسية في علم التاريخ. وهكذا فقد تركزت الدراسة على تصورات معجزة القوة المبدعة للملكية التي تترجم عن قوة الملك الخاصة. فيكون الأمر متعلقاً بـ«تصورات جماعية» تستحق عناية كبيرة من مؤرخي الذهنيات. وقد كان بحث بلوك في طقس العلاج بقصد متعلقاً بالمدى الطويل. ثم بعد ذلك استعمل هذا السلوك المنهجي للمقارنة ولا يزال تطويره النسقي متماشياً مع ما يطلبه البحث في التاريخ الأناسي. كما أن دراسة بلوك التي نشرت بعد ذلك ببعض سنوات حول ثقافة الإقطاع تضمنت عدة جهات نظر جديدة ومثيرة¹⁴². وفي هذه الدراسة اهتم المؤلف بـ«أشكال الإحساس والفكر» وبـ«الذاكرة الجماعية» كما اهتم بفهم الزمان عند الناس في القرون الوسطى¹⁴³.

كما أن لوسيان فافر خصص دراساته في النهضة والإصلاح¹⁴⁴ خصصها للمواقف الجماعية. ففافر اهتم بمشكل «العلاقة بين الفرد والجماعة وبالمبادرة الشخصية والضرورة الاجتماعية»¹⁴⁵. وبولاء لالتزامه بالبحث متعدد الاختصاصات والبحوث في ما ينتسب إلى المسائل التاريخية وتاريخ الأحاسيس أنجز فافر أعماله

141 مارك بلوك: الملوك أصحاب المعجزات العلاجية thaumaturges باريس 1983

142 راجع مارك بلوك: المجتمع الإقطاعي برلين من بين مدن أخرى 1982.

143 راجع في ذلك مارك بلوك وفردينان برودال ولوسيان فافر وغيرهم: كتابة التاريخ ومادته مقترحات حول التملك النسقي للعمليات التاريخية نشر كلوديا هونيغر فرنكفروت على نهر الماين 1977.

144 راجع لوسيان فافر: مارتين لوثر الدين كقدر برلين وفيان 1976

145 شاهد عن بوركه نفس العمل ص.25.

بعد عمله في معهد فرنسا (كلاج دو فرانس) ثم واصله في باريس بعد تاسيس
س.68) الحوليات¹⁴⁶. وكان اهتمامه منصبا على فهم الكيفية التي يمكن بها لمرجرات
أصيلة أنجولام وملكة نافارا (1492-1549) النبيلة والحكيمة والتقية أن تكتب
الهيتمامرون (=الأيام السبعة) Heptameron التي يُنسب إليها تأليفها رغم ما فيها
من قصص سيئة السمعة. كما كان يريد أن يكتشف إلى أي حد كان رابلي مؤمنا
أو غير مؤمن. وقد تعلق الأمر في بحثه ببيان العلة التي لأجلها كانت نظرتة إلى
الإلحاد غير ممكنة في القرن السادس عشر وأن عدم الإيمان لم يكن بعد في «المنسج
الذهني» لذلك العصر¹⁴⁷. لكن الكثير من فرضيات فافر باتت موضع تساؤل في
البحوث التفصيلية لاحقا فاحتيج إلى مراجعتها. إلا أن تاريخ الذهنيات يبقى مدينا
بالكثير لتجديداته وتجديدات بلوك في طرح الأسئلة¹⁴⁸. وبعد الحرب العالمية الثانية
التي قتل فيها مارك بلوك كعضو في المقاومة الفرنسية للاحتلال الألماني أسس لوسيان
فافر «الخلية السادسة» في «المدرسة التطبيقية للدراسات العليا» التي كان رئيسها والتي
توسعت فيها وتطورت لاحقا كتابة التاريخ بحسب رويته. وكان خليفته سنة 1956
فردنيان برودال الذي أكد منذئذ على هذا التوجه. وقد كان ذلك بينا منذ عمله
الأول ذي الأجزاء الثلاثة¹⁴⁹. فقد تعلق الأمر عنده في المقام الأول بتاريخ الإنسان
«الساكن بنحو ما» في علاقاته «بالوسط المحيط» ثم بالتاريخ المتغير بالتدرج تاريخ
الاقتصادي والاجتماعي والسياسي من البنى وأخيرا بتاريخ الأحداث ذات

146 دعي مارك بلوك إلى السوربون تقريبا في نفس الوقت بحيث يمكن أن نرى في ذلك انتقالا للمجلة
من هامش فرنسا إلى مركزها.

147 راجع لوسيان فافر: مشكل عدم الإيمان في القرن الرابع عشر. دين رابلي باريس 1942.

148 راجع لوسيان فافر: معارك من أجل التاريخ باريس 1953.

149 راجع فردنيان برودال: البحر الأبيض المتوسط وعالم المتوسط في عصر فيليب الثاني ثلاثة أجزاء
فرنكفورت على نهر الماين 1990.

المجرى السريع»¹⁵⁰.

فالشكل الأول من التاريخ هو نوع من الجغرافيا التاريخية التي يتم فيها البحث عن تأثير الأرض والمحيط في الإنسان مثل الجبال والسهول وكتبان الصحارى والجزر. كما يعالج المناخ وطرق التنقل. وعلى هذا المستوى يجري التغير التاريخي ببطء شديد. وفي القسم الثاني من عمله يبحث برودال في «المصير الجمعي والحركات المشتركة». وفيه يكون موضوع البحث تاريخاً ما يعود من البنى إلى الاقتصاد وإلى الدولة والمجتمع والثقافة. ويتوسط هذا التاريخ بين المدد الطويلة من زمن الجغرافيا التاريخية والمدد القصيرة من زمن تاريخ الأحداث المتغيرة. ففي الحالة الأولى يجري التاريخ بحسب تغير الأجيال والقرون. أما في تاريخ الأحداث فالأمر يتعلق بالتاريخ الثري لأعمال الإنسان الحركية التي يبين برودال خصائصها بقصه هذه الاستعارة إذ يقول: «أذكر ليلة (كنت فيها) قريبا من باهيا التي كانت مضاءة بعرض من الشماريخ مؤلف من (ص.69) دويدات شهب فسفورية ملتهبة. كان نورها الشاحب يلتهب وينطفئ ثم يلتهب من جديد. ورغم ذلك كله فالليل لم يكن مضاء حقاً. وذلك هو شأن الأحداث (في نسبتها إلى التاريخ ككل): فالظلمة تلف التهابها وتسود عليه من ورائه»¹⁵¹.

وهكذا كان ضم الجغرافيا التاريخية لكتابة التاريخ أمراً جديداً. ولم نعد نجد في عمل برودال كما كانت الحال عند سالفه تحليلات حول المواقف والقيم والمقامات أو الذهنيات. وقد غابت مثلاً تحليلات العلاقة بين الزواج والفحولة العلاقة التي كانت تؤدي دوراً كبيراً في العلاقات الاجتماعية في (كل) ثقافات البحر الأبيض المتوسط. كما أننا نبحث سُدَى في عمله عن العلاقة بين المسيحية والإسلام. بل هو يعرض عالماً

150 بوركه نفس المرجع ص.38.

151 فردينان برودال: في التاريخ شيكاغو 1980 ص.10 شاهد من بوركه نفس المرجع ص.39 والموالية.

يحدد إيقاعات زمنية مختلفة في إطار اللاتماثل الزمني إيقاعات يكون فيها الكثير من الأحداث مستثنى من سيطرة البشر ولا يكون فيها الإنسان العامل إلا على الهامش. إلا أن هذا البحث نجح في بيان الأهمية المركزية للمكان والزمان أعني للزمان الجغرافي والاجتماعي والفردى فحقق من ثم كذلك مساهمة مهمة في الأناسة التاريخية. وعمل برودال الكبير الثاني-وقد ظهرت ترجمته الألمانية بعنوان التاريخ الاجتماعي للقرون Sozialgeschichte des 18-15. Jahrhunderts جاء كذلك على شكل التقسيم الثلاثي لكتابه حول الأبيض المتوسط. ويتعلق الأمر هنا أيضا في الجزء الأول منه بتاريخ «الحياة اليومية العادية» أي بتاريخ الحياة المادية التي لا تكاد تتغير. وفي الجزء الثاني يصف برودال «التبادل التجاري» فيؤرخ للبنى الاقتصادية التي تتغير ببطء. وفي الجزء الثالث يؤرخ ل«الثورة (التي حصلت) في الاقتصاد». وهو الجزء الذي يُفرض في وصف آليات الرأسمالية والتغيرات السريعة التي كانت مبعثها. ففي الكتاب الأول يعرض برودال ما يقرب من الأربعة قرون من نظام الاقتصاد التقليدي. وفيه تؤدي المدد الطويلة والنظرة الشاملة لتفسير التغيرات البطيئة دورا مركزيا. وفي الكتاب الثاني تشغل مركز الاهتمام التجارة وما يتصل بها من الحياة الاقتصادية. وفي الكتاب الثالث يورد برودال عرضا متعدد الأبعاد لنشأة الرأسمالية. وحسب نظريته فإن الرأسمالية ليست كما يراها ماركس أو ماكس فير ذات مصدر واحد بل هو يراها ظاهرة غير متجانسة ومتناقضة يحتاج تفسيرها ضرورة من (70) إلى الكثير من الفنون العلمية. وكما كان الشأن في كتاب برودال حول البحر الأبيض المتوسط يبقى هنا منظور بلوخ وفافر في تاريخ الذهنيات غريبا عنه. ولم تصبح دراسة الذهنيات في مركز اهتمام مدرسة الحوليات إلا في مرحلتها الثالثة التي بدأت عندما تسلم لوجوف مسؤولية رئيس الخلية من برودال سنة 1975 فأصبح رئيسا لمدرسة الدراسات العليا والعلوم الاجتماعية التي حور نظامها. وقد حازت دراسة فيليب أرياس حول تاريخ الطفولة دراسته التي ظهرت سنة

1960 على أهمية مركزية بالنسبة إلى تطوير تاريخ الذهنيات والأناسة التاريخية. فحسب أطروحته لا يوجد «مفهوم الطفولة» في القرون الوسطى. فإلى حدود سنتهم السابعة لم يكن الأطفال يؤدون أي دور يذكر وذلك لأنهم كانوا يعاملون ككحول صغار. ومنذئذ بدأت توجد قطع لباس خاصة بالأطفال. ومنذ ذلك الحين بدأ الكبار يشغلون بقدر متزايد بأطفالهم. كما وجد عدد متزايد من صور الأطفال التي تكاد تدل على أنه لم يوجد تصور لمرحلة حياة خاصة بالأطفال إلا منذ هذا الزمن. كما أن كتاب إرياس الثاني قد عالج غرضاً أناسياً ببحثه في تاريخ الموت: وهو يميز هنا بين عدة مواقف من الموت تمتد من «الموت المرؤّض» في القرون الوسطى إلى «الموت اللامرئي» في العصر الحديث ومن الشعور المستسلم بغير وعي إلى الموت المحرم (الذي يعتبر تابو). كما أن هذا العمل نال اهتماماً كبيراً لأصالة أطروحته وثرأء مواده. ورغم أن هذه الدراسة قد كتبها مؤلف كانت بدايته بالأحرى من خارج المؤرخين فإنه قد أسس لبحوث أشمل حول تاريخ الأسرة والجنس والحب. وقد أصبحت أعمال جون لوي فلاندران¹⁵² مهمة. وقد ترجمت هي بدورها إلى الألمانية مثلها مثل بحوث برودال ووأرياس ولوجوف ودوبي. وقد نشر روبرت مندرود بحثاً تاريخياً نفسياً حول فرنسا الحديثة وفيه قدم علاجاً مفصلاً حول المرض والإحساس والذهنيات¹⁵³.

152 راجع جون لوي فلاندران: الأسر. علم الاجتماع والاقتصاد والجنس فرنكفورت على نهر الماين برلين وفيان 1978.

153 راجع روبرت مندرود: مدخل إلى فرنسا الحديثة محاولة في علم النفس التاريخي (1500-1640) باريس 1961.

وبخصوص تاريخ الذهنيات تعد بحوث جوليمو حول الحصر (القلق الوجودي) في الغرب¹⁵⁴ وحول علاقة الإثم والحصر بحوثا جديرة بالاعتبار¹⁵⁵. وبنفس الصورة كانت دراسة لوروا لادوري حول مونتايو مساهمة مهمة في س.71) البحث حول الكاتارار (=شعائر التطهر الديني من الذنوب) وحول تاريخ الزراعة الفرنسية وحول ثقافة القرية المادية وحول ذهنية سكانها وحول مواقفهم من الرب والطبيعة والزمان والمكان. وهذه الدراسة تسوحي من دراسة الحالات العينية لعلم السلالات (الإثنولوجيا) التي تمدنا بالكثير من المعلومات عن الحياة في اقليم أكسيتانيا. وفي دراسة أشمل للذهنيات درس لوروا لادوري الكرنفال في اقليم رمانسا مستعملا مفهومات نفسية وتحليلية ومعتبرا الكرنفال دراما نفسية يجد فيها الناس منفذا إلى ما يتجاوز الوعي¹⁵⁶. ومنذ بداية سنة 1960 أصبحت بحوث لوجوف ودوبي خاصة بحوثا مهمة بالنسبة إلى تاريخ الذهنيات وتطوير مسائل الأناسة. ففي مولد العذاب المطهر بحث لوجوف تغير صورة العالم في العصر الوسيط وبين بوضوح كيف تتغير المواقف بالإضافة إلى المكان والزمان والعدد وكيف تنشأ عادات فكرية جديدة وكيف يتم انتقالها بين الأجيال¹⁵⁷. وبتأثير من الإثنولوجيا عمل على تحقيق «إثنولوجيا ثقافية للقرن الوسطى»¹⁵⁸. وضمن دراسة الحالات درست حالة «الرتب الثلاثة» وبحث

154 جون دوليمو: حصر الغرب تاريخ الحصر الجماعي في أوروبا القرون الرابع عشر إلى الثامن عشر راينباك 1985.

155 جون دوليمو: الذنب والخوف باريس 1983.

156 راجع إمانوال لوروا لادوري: الكرنفال في رومانس. ثورة ونهايتها الدموية 1579-1580 شتوتجارت 1982.

157 جاك لوجوف: مولد مؤسسة التعذيب للتحلل من الذنوب (البورجاتوار) في تغير صورة العالم في العصور الوسطى شتوتجارت 1984.

158 راجع جاك لوجوف: من أجل عصر وسيط آخر: الزمان والعمل والثقافة في أوروبا القرون من الخامس إلى الخامس عشر فرنكفورت وبرلين وفيان 1984. ولنفس المؤلف وغيره: استعادة تملك

فيها دوبي العلاقة بين المادي والذهني بخصوص الرتب الثلاث رتبة رجال الدين ورتبة الفرسان ورتبة الفلاحين فبين بوضوح أن إحياء صورة مجتمع مثلث الطباق في القرن الحادي عشر كان أحد البرامج السياسية ذا صلة بالتأثير في الذهنيات¹⁵⁹. ثم قدم لاحقا مع أرياس كتابا من خمسة أجزاء حول الحياة الخاصة تُرجم كذلك إلى الألمانية. ويؤدي هذا العمل دورا كبيرا في مسائل أناسة الذهنيات¹⁶⁰. ويوجد غرض آخر كان له تأثيرات قوية على تغيير الذهنيات. إنه تعميم القراءة التي بحثها فورات وأوزوف في فرنسا خلال المدة الممتدة بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر¹⁶¹. ففي هذه العملية أدى تاريخ الكتاب دورا مهما يشغل نقطة المركز في إطاره البحث في تيارات إنتاج الكتاب وعادات القراءة وثقافة القراءة في القرون الوسطى¹⁶² مع ما لها من الآثار الدائمة في مجال التربية¹⁶³. إن الظاهرات الثقافية والذهنيات التي غالبا ما يظنها الناس معطيات حاصلة هي ذاتها ثمرة عملية

-
- الفكر التاريخي فرنكفورت على نهر الماين 1990. وكذلك جاك لوجوف وبيار نورا: أن نعمل التاريخ ثلاثة أجزاء باريس 1974.
- 159 جورج دوبي: الرتب الطبقيّة الثلاث صورة العالم عند الإقطاع فرنكفورت على الماين 1981. راجع بخصوص المسائل المنهجية كذلك جورج دوبي: الواقع وحلم البلاط نحو ثقافة العصر الوسيط برلين 1986.
- 160 راجع فيليب أرياس وجورج دوبي (نشر): تاريخ الحياة الخاصة خمسة أجزاء فرنكفورت على الماين 1995.
- 161 راجع فرنسوا فوري وجاك أوزوف: القراءة والكتابة جزءان باريس 1977.
- 162 راجع روبرت ماندرود: في الثقافة الشعبية في فرنسا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر. المكتبة الزرقاء في تروا باريس 1964. هنري جوا مارتان: الكتاب والسلط والمجتمع براسي 1969.
- هنري مارتان وروجي شارتيني (نشر): تاريخ الطباعة في فرنسا أربعة أجزاء باريس 1983-1986.
- 163 راجع روجي شارتيني: التربية في فرنسا من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر باريس 1976. ستيفان سنتج: المكتوب والتربية الذات تاريخ تربوي (لثقافة) المكتوبة فاينهايم 1998.
- ستيفان سنتج: كلمة مفتاح: القارئ والكاتبة ورد في مجلة علم التربية 6 (2003) 3 ص. 317-337.

ويبين ذلك كذلك بحوث أرياس في تاريخ الطفولة وفي الموت. ففي الحالتين (72.س) لا يتعلق الأمر بالطفولة أو بالموت بل بتصورات مختلفة تاريخيا حول هاتين الظاهرتين¹⁶⁵. وفي فرنسا أدى البحث في هذه المسائل لاحقا تحت مفهوم الخيال دورا كبيرا .

المنعرج الأناسي

أما في ألمانيا فإن المنعرج نحو الأناسة قد حصل في علم التاريخ خلال ثمانينات القرن العشرين وتسعيناته. والعلة في ذلك هي تنامي الشك في تفاؤل السبعينات الشك في ما كان ساريا من أمل القدرة على حل مشاكل المجتمع الكبرى كلها.

لكن خطر الذرة وتهديد الإضرار بالمحيط قويا الشك في الاعتقاد أن المحدثين يمكن أن يأتوا بالتقدم المتزايد في كل المجالات المهمة من حياة الإنسان. وفي هذه الحقبة نشأ نقد الحضارة والثقافة نقدهما ذو التأثير الدائم وهو ما شجع اهتماما جديدا بمسائل التاريخ. وبخلاف ما عليه الأمر في علم الاجتماع التاريخي الذي تطور في هذه السنوات وكان مدار البحث فيه مركزا على القرنين التاسع عشر والعشرين العلم الذي يدين بالكثير لأعمال هانس ألرش فالر ويرغن كوكا¹⁶⁶ نشأ الاهتمام

164 راجع روجي شارتي: التاريخ الثقافي بين الممارسات والتمثيلات كيمبرج 1988. وله كذلك:

عوالم القراءة . الأدب والقراءة في العصر الحديث المبكر فرنكفورت على الماين 1990 .

165 راجع أندري بورجيار (نشر): معجم العلوم التاريخية باريس 1986 . ميشار دوسارتو: كتابة

التاريخ فرنكفورت على الماين ونيويورك 1991 . ومن هذا أيضا وبصورة أساسية كتبا جلبار جوران:

الخيال الرمزي باريس 1998 الطبعة الرابعة . × كونايبوس كاستورياديس: المجتمع كمؤسسة خيالية.

مشروع فلسفة سياسية فرنكفورت على الماين 1984 .

166 راجع هنس أولرش فيلار: التاريخ كعلم اجتماع تاريخي فرنكفورت على الماين 1973 . ولنفس

بأغراض أناسية وخاصة في دراسات العصر الوسيط وفي دراسات العصر الحديث المبكر على منوال ما حصل في فرنسا.

كما أن البحوث حول الانتقال من العصر المتقدم على التصنيع إلى المجتمع المصنع¹⁶⁷ وتاريخ العمل¹⁶⁸ قد شجعا الاهتمام بمسائل الأناسة. وبالتدرج تم التركيز على البحث في أنساق الحياة العينية. وقد حصل تشجيع هذا التطور كذلك بفضل العلاقات مع الأناسة الثقافية الإنجليزية وعلم المعطيات الشعبية¹⁶⁹ والإثنولوجيا الأوروبية الناشئة¹⁷⁰. ويمكن عرض هذه التطورات بمقاربات ثلاثة. ففي المقاربة الأولى نورد في ما يلي عرضا قصيرا حول ستة مجالات بحث عُولجت فيها مسائل أناسية. ثم بعد ذلك نقدم في مقاربة ثانية رسما من المسائل المهمة المطروحة فيها والإضافات البحثية. وفي مقاربة ثالثة أخيرا على سبيل ضرب الأمثلة سنعرض ثلاث مسائل من مجالات المسائل المركزية للأناسة التاريخية . (ص.73)

-
- المؤلف: تاريخ المجتمع الألماني أربعة أجزاء منشئ 1987-1995. يرجن كوكا: التاريخ الاجتماعي جوتنجن 1977. ولنفس المؤلف: التاريخ والتنوير جوتنجن 1997.
- 167 راجع بيتر كريدته وهنس كيكيك ويرجن شلومبوم: التصنيع قبل التصنيع إنتاج تجاري للبضائع في البلاد في حقبة تكون الرأسمالية. جوتنجن 1977.
- 168 راجع كلاوس تانفالديو: التاريخ الاجتماعي للعمل في مناجم الرور (ألمانيا) خلال القرن التاسع عشر يون 1977. فرنس يوسف برجمايار: الحياة من أجل المحل منشئ 1983. × فولفجنج روبارت: العامل منشئ 1992.
- 169 راجع هرمن باوزنجر: معطيات عن الشعب تبونجن 1987. × هلجه جارندت: الثقافة كمجال بحث في المعلومات عن فكر الشعب وعمله منشئ 1981. × ريشار فان دولن ونوربارتشنلار: الثقافة الشعبية فرنكفورت على الماين 1987. × فولفجنج كاشوبا: الثقافة الشعبية بين المجتمع الإقطاعي والمجتمع البرجوازي نحو تاريخ مفهوم وواقعه الاجتماعي فرنكفورت على الماين 1988.
- 170 راجع فولفجنج كاشوبا: مدخل إلى الإثنولوجيا الأوروبية منشئ 1999.

مجالات البحث

إذا حاولنا تعيين مجالات البحث التاريخي المهمة مجالاته التي تم فيها تطوير المسائل والأغراض الأناسية حصلنا على الأعمال الستة التالية على الأقل¹⁷¹:

1- البحث الثقافي التاريخي

2- الديموغرافيا التاريخية والبحث الأسري

3- البحث التاريخي في الحياة اليومية

4- البحث في الجنس والمرأة

5- البحث في الذهنيات

6- الأناسة الثقافية التاريخية.

1- البحث الثقافي التاريخي:

تأسس البحث في الثقافة الشعبية وكذلك في الثقافة عامة فتدعمت منزلته بين أغراض الاناسة وازدادت أهميته. وفي إطار هذه البحوث توجه الاهتمام إلى الطبقات الدنيا وإلى الجماعات الهامشية. وفي هذا المضمار نجد علامات مهمة يقدمها السادة أدوار ب. طمسن بعمله حول ثقافة الدهماء وبيتر بوركو بكتابه حول الثقافة الشعبية الأوروبية وروبار موشمبلاد بدارسته حول العلاقات بين الثقافة الشعبية وثقافة النخب¹⁷². ففي معهد توبنجر لدراسة الشعب أُنجزت

171 راجع في ذلك دراسة جارت دراسال الثرية بالمواد المثيرة وكثيرة الفائدة: الأناسة التاريخية. مدخل فيان وغيرها من بين غيرها 1996 وفيها حاول صاحبها النظر في كل مجال الأناسة التاريخية وعرضها من حيث تطورها ونسقتها (النسبي) ومن حيث أغراضها وأشكال تنظيمها. راجع في كذلك أيضا العرض المنظم بصورة متناسقة والمتأسس من عدة وجوه على عمل دراسال عرض الأناسة التاريخية من قبل ريشار دولن: الأناسة التاريخية التطور والمشاكل والمهام كولن من بين غيرها 2000.

172 راجع إدوار ب. طمبسون: الثقافة العامة والاقتصاد الخلقي رسائل في تاريخ المجتمع الانجليزي خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. فرنكفورت وبرلين وفيانا 1980. ولنفس المؤلف: نشأة طبقة

أعمال حول التاريخ الاجتماعي وعلم النفس الاجتماعي لأهل القرى¹⁷³. ومن هذا السياق كذلك بعض بحوث ريشار فان ديملن¹⁷⁴. فهؤلاء المؤلفون يتصدون لاحتقار الثقافة الشعبية وإهمالها. وبفضل محاولة فهم إنتاج الثقافة الشعبية بوصفها إنجازاً منتجاً نوعياً نشأ البحث عن مفهوم جديد للثقافة يختلف عن المفهوم البرجوازي عن مفهوم لثقافة ليست مجرد جزء تابع للمجال الاجتماعي بل هو مفهوم متجه نحو فهم للثقافة شامل كما يتعين في الإثنولوجيا. (راجع الفصل الرابع).

2- الديموغرافيا التاريخية والبحث الأسري:

نشأت في الديموغرافيا التاريخية مساهمات تتعلق بمسائل الأناسة. فأرتور هـ. إمهوف عمل على المرض وعلى مائية الإنسان. فقد بحث في أثر صعود أمل الحياة منذ القرن السابع عشر وكيف أثر على المواقف من الحياة وفي الإستراتيجيات التي طورها أهل الطبقات الدنيا للتعامل مع ما يهدد الحياة ومع التحديات اليومية¹⁷⁵.

العمال الإنجليز فرنكفورت على الماين 1987. وكذلك لبيتر بوركه: الأتقياء والأوغاد والمجانين ثقافة الشعب الأوروبية في بدايات العصر الحديث شتوتجارت 1981. وكذلك روبارت موخمبلاد: ثقافة الشعب - ثقافة النخب تاريخ كبت ناجح شتوتجارت 1982.

173 راجع في ذلك ألبارت إلمان وأوتز يجلو: الحياة في القرية: نحو تاريخ اجتماعي للقرية وعلم نفس اجتماعي لسكانها أوبلادن 1978. فولفجنج كاشوكا وكارولا لب: بقاء القرى. نحو التاريخ المادي والاجتماعي لإعادة المجتمعات الزراعية في القرنين التاسع عشر والعشرين توينجن 1982. كاشوكا: ثقافة الشعب بين المجتمع الإقطاعي والمجتمع البرجوازي نفس المرجع. وأوتز يجلو وجوتفريد كورف ومارتين شافو وبارند يرجن فارناكن (نشر): ثقافة الشعب في العصر الحديث. مشاكل البحث الثقافي التجريبي وأفاقه راينباك 1986.

174 راجع ريشار فان دولن: الثقافة والحياة اليومية في بدايات العصر الحديث القرون 16-18 الجزء الأول: البيت وأهله منشئ 1990 الجزء الثاني: القرية والمدينة. منشئ 1992 الجزء الثالث: الدين والسحر والتنوير منشئ 1994.

175 راجع أرتو هـ. همهوف: ما ربحناه من سنوات (في إطالة العمر). في زيادة مدة حياتنا منذ ثلاثمائة سنة أو في ضرورة موقف جديد من الحياة والموت. محاولة تاريخية منشئ 1981. ولنفس

وعندما يتم تحديد المعطيات الكمية الخاصة بالأحاسيس والفكر والعمل عند الأفراد تنشأ قضايا ذات دلالة أناسية حول تغير المواقف بخصوص الحياة والموت في هذه البحوث التجريبية ذات الدلالة الثرية. وإلى جانب دراسات أخرى حول البحث (ص 74) الأسري التاريخي في هذا المضمار تستحق أعمال متراور حول البحث الأسري التاريخي¹⁷⁶ تستحق كل التقدير كذلك. فدراساته المبكرة اهتمت بالبحث في المميزات العامة للأسرة مثل سن الزواج ومدة الحياة الزوجية ومؤشر الولادة والموت. وكان الأمر عنده متعلقا مثلا بإثبات¹⁷⁷ عدم كفاية النموذج الاختزالي حول التطور من «الأسرة الكبيرة» إلى «الأسرة الصغيرة». وهكذا توجهت بحوثه المتأخرة أكثر فأكثر إلى مشاكل الأسرة وما يتصل بها من المواقف المختلفة التي يقفها أعضاؤها¹⁷⁸.

3- البحث التاريخي في الحياة اليومية

ويوجد مجال آخر للبحث الأناسي هو تاريخ الحياة اليومية¹⁷⁹. وهو مجال

-
- المؤلف: زمن الحياة في الموت المؤجل وفي فن الحياة منشئ 1988.
- 176 راجع من بين آخرين وليام ه. هوبار: تاريخ العائلات. مواد لتاريخ الأسر والألمانية منذ نهاية القرن الثامن عشر منشئ 1983. راجع في ذلك أيضا الملاحظات الموالية.
- 177 راجع ميكائيل ميتوراور: عوامل التغير في أشكال الأسرة التاريخية ورد في نشرة هلهج بروس: الأسرة إلى أين ؟ إنجازاتها ونقص إنجازها وتغيره في المجتمعات عالية التصنيع راينباك 1979 ص. 83-124. راجع كذلك ميكائيل ميتوراور وراينهارد زيدر: في الأبوية والمشاركة. نحو تغير بنية الأسرة منشئ 1977. يوسف إهمر وميكائيل ميتوراور (نشر): بنية الأسرة وتنظيم العمل في الاقتصاد الزراعي فيانا 1986.
- 178 راجع ميكائيل ميتوراور: الأسرة وتقسيم العمل دراسات تاريخية مقارنة فيانا من بين مدن أخرى 1992.
- 179 راجع نوربارت إلياس: نحو مفهوم الحياة اليومية ورد في: كورت هامورث وميكائيل كلاين (نشر): مواد من أجل علم اجتماع الحياة اليومية مجلة كول لعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي كراسة خاصة 20 أوبلان 1978 ص. 22-29.

يشغل منه المركز البحث في حياة بسطاء الناس وفي الذاتية وفي تجارب الحياة¹⁸⁰. فالبحث فيه لا يقتصر على عادات التغذية واللباس أو على علاقات السكن والعمل بل إنه يسعى إلى إعادة بناء «التاريخ من تحت» حيث يتم وصف حال الناس المزاجية وحياتهم الباطنية. وبذلك فالمنطلق هو التسليم بأن البنى الاجتماعية وعمل البشر في الحياة اليومية أمور متفاعلة. فممارسة الحياة اليومية تتكون خلال التكرار والتجارب التي ينتجها الاتصال الاجتماعي. والكثير من الأعمال في هذا المجال تتعلق بالإقليمي أو بالمحلي. وهي تستعمل الوثائق التي تنتج عن الحياة اليومية مثل الرسائل والمذكرات اليومية والسير الذاتية والصور. إن طيف الدراسات (التي من هذا الجنس) كبير الاتساع. إنه يمتد من البحوث في الثقافة اليومية في جيل التصنيع وفي المجتمع البرجوازي مرورا بما نشره هانس توتوبارج وبيتر بورشيد حول دراسات في تاريخ الحياة اليومية¹⁸¹ إلى البحوث في الحياة اليومية للعهد الثالث (الرايش الثالث)¹⁸².

4- البحث في المرأة والجنس

منذ نهاية السبعينات وبداية الثمانينات نشأت بحوث في هذا المجال كانت

180 راجع في ذلك داتلاف ي. بويكارت: تاريخ الحياة اليومية والأناسة التاريخية الجديدان ورد في هنس زيسموت (نشر): الأناسة التاريخية . الإنسان في التاريخ جوتنجن 1984 ص. 52-75. ألف لودتكو (نشر): تاريخ الحياة اليومية نحو إعادة بناء التجارب التاريخية لأساليب العيش فرنكفورت ونيويورك 1989.

181 راجع على سبيل المثال بيتر بورشيد تاريخ السن (العمر) من التاريخ الوسيط المتأخر إلى القرن الثامن عشر منشئ 1989.

182 راجع في ذلك ديتلاف ي. بويكارت: الشباب بين الحرب والأزمة. عوالم الحياة بالنسبة إلى الشباب العامل في جمهورية فايمار كولن 1987. لوتز نيتهامر (نشر): السنوات التي لا نعرف أي ينبغي تنزيلها الآن. تجربة الفاشية في بلاد الرور بون 1986. ولنفس المؤلف: ولا ندرك إلا لاحقا أننا كنا على صواب أو انحرفنا. تجارب ما بعد الحرب في بلاد الرور بون 1983.

الأغراض الأناسية تؤدي فيها دائما ومن جديد دورا مهما¹⁸³. فلم يعد الاهتمام متجها نحو «شهيرات النساء» بل اتجهت البحوث بدلا من ذلك إلى تجارب الحياة اليومية عند النساء العاديات. فأخضع للبحث دورهن في الأسرة وفي عالم العمل. ولم يكن دور النساء المجتمعي الغرض الوحيد بل تم البحث في أحاسيس النساء وفي عملهن خارج واجباتهن الاجتماعية. وقد عولج تاريخ المرأة بوصفه تاريخ النساء. (س.75) فأضيفت على المرأة في هذه الأعمال وعلى الجنس صفة التاريخية والتعيين والتنزيل في السياق. وقد نظر في هذه الدراسات إلى دور المرأة والرجل وخصائصهما الجنسية بوصفها أبنية تاريخية ثقافية يعاد بناؤها من حيث النشأة والتغير. وكان الغرض في الكثير من هذه الأعمال حياة المرأة الجنسية والولادة وعمل المرأة والأشكال النسوية للصحة بين النساء. وبذلك فقد تبين بوضوح كيف يتصل الكثير من البحوث في النساء والرجال والجنس بعضها ببعض.

5- البحث في الذهنيات

ويوجد مجال عمل آخر مركزي في الأناسة يتمثل في تاريخ الذهنيات. ففي

183 نال الجزء الذي نشرته كلوديا هونيچار وبتينا هاينز حول حيل فقدان القوة (أو الوعي): نحو التاريخ الاجتماعي لأشكال الصومود النسوي فرنكفورت على الماين 1981 مع مساهمات من كثير من المؤرخين الأجانب تأثيرا دائما على بحوث تاريخ الجناسة. راجع بخصوص ذلك وما بعده من بين غيره من المراجع كارين هاوزن (نشر): النساء يبحثن عن تاريخهن دراسات تاريخية حول القرنين التاسع عشر والعشرين منشئ 1983. جيزيلا بوك: النساء في تاريخ أوروبا من العصر الوسيط إلى الوقت الحاضر. منشئ 2000. كارولا لب: وسائل الاتصال التي للثقافة الشعبية فرنكفورت على الماين من بين غيرها 1995. بيات فيزلار وبرجيت شولتز (نشر): تاريخ النساء: بحث عنها ووجدت؟ معلومات حول حال البحث في تاريخ النساء كولن وفايمار وفيانا 1991. كارين هاوزن وهيدوه فوندر (نشر): تاريخ النساء تاريخ الجنس فرنكفورت على الماين 1992. راجع كذلك ريببكا هابرماس: تاريخ الجنس وأناسة الجناسة تاريخ لقاء ورد في الأناسة التاريخية 1 (1993) ص. 485-509. والمناقشات في: الإنسان (الرجل) مجلة علم التاريخي ذي النزعة الأنثوية.

صلة بذلك يعرف أولرش ماوelf الذهنية بكونها « أشكال الفكر المقولية التي تكون كـ«الأولي التاريخي» مستثاة من الفكر نفسه» وكذلك بوصفها « توجهات ذات صبغة إحساسية» إنها «الرحم الذي يحدد الإحساس فلا تصله إلا بمسالك (قبلية) قابلة للعلم والتسمية. فالذهنيات تفرض على أصحابها استعدادات معرفية وخلقية وعاطفية»¹⁸⁴.

وليس للأفراد عليها من سلطان يذكر. إنها غير واعية لكنها مع ذلك تهيكلك إدراك الإنسان وأحاسيسه ووعيه وعمله في كل عصر وثقافة. وبخلاف الكثير من التحليلات الموضوعية الصغرى ذات التوجه الأناسي تستهدف بحوث الذهنيات التاريخية الأنساق الكبرى فتعدو في الأغلب إطار البحث التقليدي¹⁸⁵.

وفي الحقيقة فإن الذهنيات تخضع هي بدورها للتغير التاريخي. لكن ذلك التغير يحصل في إطار المدى الطويل. ويتبين ذلك من الدراسات التي تعلقبت بتاريخ الذهنية الأوروبية التي عرضت التجارب الإنسانية البسيطة في صلتها بـ«الفرد والأسرة والمجتمع» وبـ«الجنس والحب» وبـ«المرض وطول العمر» وبالتواصل وبـ«الزمان والتاريخ» والمكان والطبيعة والمحيط إلخ... في التاريخ القديم وفي القرون الوسطى وفي العصر الحديث¹⁸⁶. كما أن بحوث نوربار إلياس حول عملية الحضارة وبحوث ميشال فوكو حول المراقبة والعقاب بحوث ذات صلة بهذه النوع من

184 راجع أولرش راولف (نشر): تاريخ الذهنيات برلين 1987 ص.9 والمالية.

185 راجع جاك لوجوف (نشر): إنسان القرون الوسطى فرنكفورت على الماين من بين غيرها 1989 الطبعة الثانية وخاصة الصفحات 7-45. ولنفس المؤلف: من أجل عصور وسطى أخرى نفس المرجع هارون ي. جورفيتش: صورة العالم عند إنسان القرون الوسطى منشئ 1989 الطبعة الرابعة. ولنفس المؤلف: أصوات العصر الوسيط ومسائل اليوم الذهنيات تتحاور فرنكفورت على الماين من بين غيرها 1993.

186 راجع بيتر دنزلباخ (نشر): تاريخ الذهنية الأوروبية. الأغراض الرئيسية في عروض جزئية شتوتجارت 1993.

المسائل كالحال مع بعض الأعمال حول بنية الخيال¹⁸⁷. وبسبب التعقيد في أغراضها فإن هذه الدراسات قابلة للنقد بيسر. ذلك أنه في المدد التي بحثت جميعها يمكن أن نجد معطيات تجعل قضايا الذهنيات التاريخية محل نظر. ومن ثم فإن البحث في المخيال بحث غير موثوق. ذلك أنه يرسم إحساس الإنسان وفكره وعمله رسماً أولياً (76) وبحسب حصولها المتعين في كل مرة.

6- الأناسة الثقافية التاريخية.

إن العمل الأهم في هذا الميدان هو ما عرضه فولفجانج راينهارد بعنوان «أشكال الحياة الأوروبية». ففي المركز من مبادرته نجد السلوك والعادة وكذلك مركز ثقل البحث التاريخي في السلوك. ولما كانت الأبعاد الذهنية لسلوك «الجماعات المعنية من البشر بمعنى القواعد النمطية... تسمى ثقافة»¹⁸⁸ فإن هذه البحوث تمدنا بمساهمة في الأناسة الثقافية التاريخية. ثم تلا ذلك البحث في أشكال الحياة بالمقارنة بين الثقافات المتوالية. وكانت نقطة الانطلاق جسم الإنسان في الناتئ من خاصياته التاريخية. ومن ذلك العلامات المميزة في المحاكاة ودور المحيط وأثرهما في تثقيف الجسد وأشكال حياته.

ضروب طرح الأسئلة وإضافات البحث

فإذا سألنا بصورة أدق عن المفهوم من التوجه الأناسي في مجالات البحث هذه ما هو؟ وعن المشاكل التي تعالج فيها ما هي؟ وعن الإضافات التي تكونت من

187 راجع من بين آخرين جليبارت دوران: الخيال الرمزي باريس 1998 الطبعة الثانية. × ولنفس المؤلف: مدخل إلى الأسطورة باريس 1996. × باتريك لوجرو: مقدمة لعلم الإبداع الخيالي باريس 1996. × تون تاك فونبورجر: الخيال باريس 1995 الطبعة الثانية.

188 فولفجانج راينهارد: أشكال الحياة لأوروبا أناسة الثقافة التاريخية منشئ 2004 ص.12

ذلك ما هي؟ فإننا سنجد أربعة وجوه مهمة:

1- الوضعيات البسيطة والتجارب الأساسية

2- والذاتية

3- ومفهوم الثقافة

4- ودراسة الحالات العينية فالأناسة الثقافية تستهدف البحث في الوضعيات

البسيطة والتجارب الأساسية من كون الإنسان إنسانا. أنها تبحث «أناسيا في حالة أساسية من أحوال ضروب السلوك الفكري والعاطفي» (بيتر دنزلباخ¹⁸⁹) أو في «الظواهر الإنسانية الأساسية» (يوخن مارتين¹⁹⁰) أو في «البيسط من ضروب سلوك الإنسان ومن تجاربه ووضعياته الأساسية» (هنس ميديك¹⁹¹).

كما أنه إذا أراد المرء أن يفهم الأناسة فهما آخر فإن الأمر لا يتعلق في هذه التحديدات بمعرفة عامة وبصورة عامة بل بمعرفة وفهم لشروط حياة الإنسان ذي الأبعاد المتعددة وتجارب البشر العينيين في سياقاتهم التاريخية المختلفة. وهذه البحوث الأناسية تهدف إلى البحث في التنوع الذي تتجلى فيه الأشكال المختلفة من حياة البشر والتي تعرض في حصولها الفعلي. وتنوع الظواهر هذا يطابق تعدد الأبعاد (ص.77) والانفتاح المبدئي لتعريفات الأناسة وإضافاتها البحثية. وفي إطار هذه البحوث لا بد من تطوير حساسية بالفرق بين العالم التاريخي موضوع البحث والإطار

189 دنزلباخ نفس المرجع.

190 يوخن مارتين: غير الثابت. تأملات في أناسة تاريخية ورد في صحيفة الجامعة بفرانكفورت 126 (1994) ص.42.

191 هنس ميديك: مبشر على فلك بمجاديف؟ أساليب المعرفة الإثنولوجية كتحد للتاريخ الاجتماعي ورد في ألف ليدتكو (نشر): نحو إعادة بناء التجارب التاريخية وأساليب الحياة فرنكفورت على الماين ونيويورك 1989 ص.48-84 وص.54.

المرجعي الحاضر للبحث¹⁹². ولما كانت الاستعارات اللغوية والمفاهيمات مثلا لها دلالات مختلفة باختلاف الزمان والأنساق فإن هذا الفرق الدلالي ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار والتأمل. ونفس الأمر يصح على البحوث في كفيات السلوك الإنساني البسيطة والتجارب والوضيعات الأساسية. ومن منظور علم التاريخ فإن الأحاسيس والأعمال والأحداث المبحوث فيها لا تقبل الفهم إلا في طرافة فرادتها التاريخية التي تكون فيها حركية وخاضعة للتغير التاريخي¹⁹³. وقد استطاع أرياس أن يبين أن النظرة إلى الطفولة تخضع للتغير التاريخي وأنها من ثم ليست متماثلة في كل حقبة من حقبة التاريخ¹⁹⁴ وأن العلاقة بالموت كذلك تغيرت خلال توالي القرون¹⁹⁵. ويوجد في الأناسة التاريخية اهتمام مركزي يشمل في عرض أحوال البشر في كل حصول عيني من وجودهم الفريد وفي ذاتيتهم. ولما كان الأمر لا يتعلق بمن هم من رجالات التاريخ أو نسائه فإن ما يتعين هنا هو فهم جديد للبشر ولمهمات الكتابة التاريخية. ووفق ذلك فالبحت يدور في غالب الحالات حول المنتسبين إلى الطبقات الدنيا وكذلك حول ممثلي الجماعات الهامشية¹⁹⁶.

192 راجع ريشاي. إفانس: وقائع ومبدعات خيالية: في المبادئ الأساسية للمعرفة التاريخية فرنكفورت على الماين 1998.

193 راجع كذلك فولف لوجينش: التاريخ والأناسة. نحو تقويم علمي لتواصل الاختصاصات فعلي ورد في: التاريخ والمجتمع 1 (1975) ص. 325-343، جارتون بومه: الأناسة من منظور براجماتي فرنكفورت على الماين 1985 ص. 251-265.

194 راجع فيليب أرياس: تاريخ الطفولة منشئ 1975. ورغم أن أرياس تكلم عن اكتشاف الطفولة منذ القرن السابع عشر فإن الكلام يدور منذ بعض سنوات عن زوال الطفولة.

195 راجع كذلك لوجوف ومن معه (نشر): إعادة تملك تاريخ الفكر نفس المرجع وخاصة ص. 62-102.

196 راجع في ذلك من بين آخرين ناتالي تسيمون دافيس: التاريخ الحقيقي لعودة مرتين جار منشئ 1984. نوربارت شندلار: جماعة ضد الأشباح دراسات في الثقافة الشعبية في بداية العصر الحديث فرنكفورت على الماين 1992. هنس ميديك: النسخ وامتداد الحياة في لايشنجن 1650-1900.

ولما كان الكثير من بسائط الأمور التي لتاريخ الحياة عند الكثير من البشر يعرض في صوغ حياتهم فإنه ينتج توسيع كبير للمناظر والآفاق حول أنظمة الحياة التاريخية. ومن ثم فالاهتمام يتوجه إلى موضوعات وأغراض جديدة. وبفضل التركيز على حياة بسطاء الناس يتجه الجهد في الغالب إلى صوغ الوجه الذاتي من حياتهم. فالاهتمام يتوجه إلى البشر الذين يشكلون حياتهم بعواطفهم وأفكارهم وأعمالهم. فيكون البحث في الممارسة الإنسانية للحياة بوصفها مجال عمل. ويصبح الاهتمام منصبا على تواريخ الحياة العينية وأشكال تصريف الناس لحياتهم الذاتية. كما يتم علاج مختلف الأشكال من الأعمال الفردية فتوصف التناقضات والالتباسات. ويبحث في الكيفية التي يتعامل بها الناس مع الشروط السياسية والاقتصادية وكيف يحققون العمل الذاتي بوصفه تعاملًا مع البنى الاجتماعية. وإلى جانب الأشكال العقلية توجد أشكال أخرى من أعمال البشر تستحق الأخذ بعين الاعتبار. فالعواطف والأفكار والأحلام تصبح قابلة للتاريخ وعمليات الميول الذاتية وعمليات التشكيل تصبح أغراضًا للبحث. إن تاريخ الحياة الخاصة يتضمن أمثلة رائعة من الطابع الذاتي لعمل الأفراد وللتشكيل الذاتي لشروط حياتهم المسبقة إن تثقيف أغراض الأناسة وآفاقها ومناظيرها تؤدي إلى تغيير مفهوم الثقافة. فتأثير من الإثنولوجيا أصبح البحث التاريخي للعقود الأخيرة يستعمل مفهومًا جديدًا للثقافة. وفي الحقيقة فإن هذا المفهوم ليس مفهومًا موحدًا إلا أنه في الجملة لم تعد الثقافة وما يتصل بها من القيم والمواقف والأعمال أمرًا مقصورًا على جزء من المجتمع بل بات البحث الأناسي بدلًا من ذلك ينطلق من مفهوم موسع للثقافة: «إنها تعني نظامًا موروثًا تاريخيًا من الدلالات التي تمثل بشكل رمزي نظامًا من التصورات السائدة والتي تعبر عن

التاريخ المحلي كتاريخ عام جوتنجن 1996. × ألان كوربان: في أثر نكرة. مؤرخ يعيد صوغ حياة تامة العادية فرنكفورت على الماين من بين غيرها 1999.

نفسها بأشكال رمزية نظاما يمكن للبشر بفضلها أن يبلغوا علمهم بالحياة ومواقفهم منها وهم يحافظون عليها ويطورونها فيوسعونها»¹⁹⁷. وبمقتضى هذا الفهم تكون الثقافة نظاما رمزيا موروثا ينمو فيه البشر ويشاركون في تشكيله بالعمل ويطورونه فيوسعونه. كما أن مفهوم الثقافة توسع تصوره بحيث صار لا يستثني الناس على أساس ما بينهم من فوارق واختلافات. إن الكثير من البحوث التاريخية ذات التوجه الأناسي هي دراسات لحالات خاصة. وهي تقبل التصنيف ضمن مجال الميكروتاريخ (التاريخ الصغير)¹⁹⁸. والبعض منها متأثر بالأناسة الثقافية. إنها تركز على أمكنة صغيرة قابلة للعرض ووحدات من الامتداد الزمني والأعمال تعالج فيها أنظمة من العلاقات والتشكلات الأناسية المعقدة. وتحديد الموضوع الفاصل يمكن من البحث في الجزئيات والعمل على وجوهه المتعددة. وغالبا ما يحصل كذلك أن تعكس دراسة حالة من الحالات أنظمة عامة من العلاقات من دون أن تفقد في هذه المعارف العامة فرادتها ولا كثافتها. إن دراسات الحالات تكون في الغالب بحوثا محلية أو إقليمية وفيها تتعين حقائق عامة على أساس مصدر محلي قابل للعرض. ولا يمكن أن نفهم مصائر الحياة والأعمال الفريدة للذوات وإحساسها بالحياة ومناظرها للحياة وآفاقها (س.79) إلا في دراسات للحالات العينية. ففي كيفية العمل الميكروتاريخية يتولد دائما الشك في النظريات العامة التي تكون في الأغلب مستندة إلى مفاضلة شخصية عند الباحث أكثر من استنادها إلى الأمر في نفسه¹⁹⁹.

ذلك أن النظريات العامة تمكن في الغالب من ترتيب وتأويل غير مناسبين

197 × كليفور جيرتز: وصف شعري. مساهمات في فهم الأنساق الثقافية فرنكفورت على الماين 1983. راجع فان دولن الأناسة التاريخية نفس المرجع ص.38.

198 راجع في ذلك من بين آخرين ألف لودتكو (نشر): ميكروتاريخ الأناسة التاريخية ورد في: هنس يورجن جوتز (نشر): التاريخ مجرى أساسي راينباك 1998 ص.557-587.

199 راجع المناقشة في شلومبوهوم نفس المرجع.

للتفاصيل التاريخية. ولنا في تاريخ الدهنيات الكثير من الأمثلة على ذلك²⁰⁰.

مجالات الأغراض (أغراض البحث)

إن اتساع البحوث في الأناسة التاريخية وطابعها اللامنغلق مبدئياً يجعلان حصرها في القليل من مجالات الأغراض أمراً لا يكاد يكون ممكناً²⁰¹. لذلك فسنتكفي بثلاثة أغراض لبيان كيف يقع العمل على منظومات المشاكل الأناسية في علم التاريخ. فالكثير من التجارب الإنسانية الأساسية لها علاقة مباشرة بالجسد²⁰². إلا أن المسألة هي في التصورات التي يتبدى فيها الجسد ما هي؟ وبحسب كل هم معرفي توجد إمكانات مختلفة. فبعض الدراسات الجديدة تسعى إلى إيلاء وجود الجسد المادي ما يستحقه من عناية بخلاف ما كان عليه الأمر في الدراسات السابقة كالحال مثلاً مع النظافة والتغذية والموضة. وقد أدى التوجه إلى الحياة اليومية إلى إيلاء مكانة أكبر للطابع الجسدي من أشكال الحياة اليومية²⁰³.

200 راجع بالنسبة إلى دراسات أخرى كثيرة إيمانوال لوروا لادوري: مونتايوقرية أمام المحقق الديني (الانكيزيتور) 1294-1324 فرنكفورت على الماين وفيانا 1980 وميديك نفس المرجع.
201 راجع في ذلك أيضاً تحديد مجالات أغراض البحث في درسال نفس المرجع ص. 84 والمواليات وفان دولن نفس المرجع ص. 55 والمواليات.
202 × راجع في ذلك ديتمار كامبر وريكستوف فولف (نشر): عودة الجسد فرنكفورت على الراين 1982 ونفسه (نشر): تحولات الجسد آثار العنف في التاريخ برلين 1989. × كلاوديا بنتين وكريتوف فولف (نشر): أجزاء الجسد. تشريح ثقافي راينباك 2001. × هنس بلتن وديمار كامبر ومارتين شولنزوه (نشر): أي جسد؟ بعض مسائل التمثل منشون 2002.
203 راجع راينهارد نفس المرجع وخاصة ص. 43 والمواليات.

وفي هذا المضمار نجد الحياة الجنسية والولادة²⁰⁴ والطفولة والشباب والسن²⁰⁵ والتغذية²⁰⁶ واللباس²⁰⁷ والمرض²⁰⁸ والاحتضار والموت²⁰⁹ والأعياد والاحتفال والشعائر²¹⁰. وتزايد الاهتمام بوجود العمل الذاتية قوى التركيز على الوجه الحسى الجسدى للإدراكات والعواطف والأعمال. وتركيز الكثير من البحوث على مسائل

204 راجع من بين آخرين بيتر جاي: تربية الحواس الجنس والعصر البرجوازي منشئ 1986. ستيفان برايت: البلادة والاقتصاد الزراعي، الجنس قبل الزواج في بدايات العصر الحديث منشئ 1991. بيبات شوستر: النساء الحرات العاهرات ونساء البيوت (الخادمات) في القرنين الخامس عشر والسادس عشر فرنكفورت على الماين من بين أخريات 1995. كلاوس شرانار (نشر): معذبات ومشتهيات ومنسيات. رمزية العلاقة الاجتماعية مع الجسد في العصر الوسيط المتأخر وفي بدايات العصر الحديث منشئ 1992. دانيالا أرلاخ وماركوس رايزنلاتار وكارل فوسلا (نشر): تخصيص النوازع؟ الجنس في بدايات العصر الحديث فرنكفورت على الماين من بين أخريات 1994. زاين كينيتز: الجنس والسلطة والأخلاق العهر العلاقات الجنسية في بداية القرن التاسع عشر في فرتمبارج برلين 1995.

205 راجع من بين آخرين أرياس: تاريخ الطفولة نفس المرجع. لوروا دوموز: هل سمعتم الأطفال بكون؟ تاريخ تكوينية نفسية للطفولة فرنكفورت على الماين 1992 الطبعة السابعة. إيرينا هارداخ بنكوه وجارد هارداخ (نشر): حياة الطفل اليومية. الطفولات الألمانية في شهادات ذاتية 1700-1900. راينباك 1981 بورشايد نفس المرجع.

206 راجع هاسو سبودا: سلطان السكر. تاريخ ثقافة الكحول وعلم اجتماعه في ألمانيا وأبلادن 1993. جورج فيجارالو: الماء والعصير المسحوق والطيب تاريخ نظافة الجسد منذ القرون الوسطى فرنكفورت على الماين من بين غيرها 1988.

207 راجع نايتهاارد بولست من بين آخرين (نشرة): بين الوجود وخب الظهور الشباب والهوية في مجتمع الطبقات فرايبورج 1993. دانيال روشو: ثقافة المظاهر. تاريخ اللباس باريس 1989.

208 راجع إيلان سكاربي: الجسد في الألم. رقيم المجروحية واصطناع الثقافة فرنكفورت على الراين 1992.

209 راجع فيليب أرياس: تاريخ الموت منشئ من بين أخريات 1980. إمهوف: ما ربحناه من سنوات (العمر) نفس المرجع. ولنفس المؤلف: فصول الحياة (مراحل الحياة) نفس المرجع.

210 راجع جارد ألتهوف: خطة بناء الشعائر في القرون الوسطى نحو تكوينية معيار السلوك المشعري وتاريخه ورد في كريستوف فولف ويورج تسيرفاس (نشر): ثقافة الشعيرة منشئ 2004 ص. 177-197.

المكان والزمان والتواريخ المحلية والإقليمية أدى كذلك إلى اهتمام أشد بالمواد ذات المصدر المتصل بالجسد.

وقد تكونت تجارب بسيطة أكثر تعقيدا بفضل مجال الدين. وقد كان مارك بلوك ولوسيان فافر مؤسسا الحوليات من القائلين بعد بهذه النظرة. ثم تم تدعيم هذه الرؤية لاحقا من قبل مؤلفين آخرين من هذه الجماعة. فالأمر في الدين (مثلا) يتعلق بتجارب فنائية الجسد وبأمل تجاوزهها أمله الذي هو وثيق الصلة بالدين. والدور (ص. 80) المركزي الذي يؤديه الدين في مجالات الحياة كلها بين الدلالة في الأناسة المعيارية للعصر الوسيط الذي يقال فيه « إن القليل من عهود الوجود لصورة إنسانية عامة الصلوحية والخلود تم إنتاجها يماثل عهد العصر الوسيط المسيحي العصر الممتد بين القرن الحادي عشر والقرن الخامس عشر. وبين أنه في هذا المجتمع الذي يسوده الدين ويتخلل أعماق بناءه كان الدين هو المحدد لصورة الإنسان»²¹¹. فبالنسبة إلى إنسان العصر الوسيط لا يوجد أي محل خارج الدين. وحيث يصنف الناس من أمثال الضال والمارق خارج الدين الرسمي فإن حياتهم تكون مهددة بالموت بل هم يقتلون فعلا في غالب الأحيان. كما أن إيجاد (ظاهرة) الفردية يؤدي فيها الدين دورا مركزيا وخاصة منذ أن اعتقد الإنسان في يوم الدين وعذاب النار. فقد أصبح كل إنسان مسؤولا عن أعماله. فتكون النتيجة الحتمية هي فردنة الإحساس والعمل. وقد كانت الممارسات السحرية والدينية الشعبية أقوى بكثير مما ظن الناس لزمن طويل وهي ممارسات ذات علاقة مع ممارسات ممثلي الكنيسة التي يتعين فيها الدين²¹².

211 لوجوف: إنسان القرون الوسطى نفس المرجع ص. 10.

212 راجع في ذلك من بين آخرين مارتين شارفه: دين الشعب. التاريخ الثقافى الصغير والتاريخ الاجتماعى للزهد جوترسلوه 1985. بيتر دنزالباخر وديتر. باور (نشر): دين الشعب في التاريخ الوسيط المتقدم والمتأخر باداربورن من بين أخريات 1990. ريشارفان دولن (نشر): العمل والتقوى والعناد. دراسات حول البحث الثقافى التاريخى الجزء الثانى فرنكفورت على الماين 1990. آفا لايوبف: السحر وعمل الساحرات. اعتقاد المزارعين في السحر في بدايات العصر الحديث فرنكفورت على الماين

والعرض الذي أعاد صوغه جنزبورج بالانطلاق من أفعال محاكم التفتيش العرض عن صورة العالم الدينية عند طحان عاش في إيطاليا العليا حوالي سنة 1600 تتعد كثيرا عن التصورات التقليدية عند النخب الدينية. وهي شهادة مهمة بالنسبة إلى تعدد التجارب الدينية وصور العالم في بدايات العصر الحديث²¹³.

والمجال الثاني للبحث في بسيط الوضعيات والتجارب الإنسانية الأساسية مجال ذو صلة وطيدة بالأجانب (الغرباء). وبهذا المنظور فإنه توجد ظاهرات وتكوينات تاريخية لم يقع إدراكها إلى حد الآن. فلا يوجد في القرون الوسطى ولا حتى في العصر الحديث مفهوم موحد للغريب (الأجنبي). فقد كان يعد غريبا كل من ليس من أبناء البلد أو من جماعة القرية. وفي كل حالة يعد غريبا كل من غير متمكن من لغة الجماعة أو كان يمارس أشكالا مغايرة من العادات اليومية. أما الغريب بالنسبة إلى الطبقات القيادية فهو غرض للبحث في الفئات الهامشية والتكوينات التاريخية الخاصة. ومن بين الفئات التي لا تنتسب إلى الجماعات ذات المكانة نجد اليهود والغجر وأصحاب استعراضات اللعب (في الأسواق) والعاشرات. وقد نالت هذه الفئات المهمشة اهتماما خاصا في البحث الأناسي التاريخي. وبالإضافة إلى ذلك فقد تم البحث في عالم البشر التاريخي الذين اتهموا بالكفر والسحر من منظور الفرق مع الكنيسة والنبلاء. كما التفت النظر إلى الإستراتيجيات والآليات التي بواسطتها يحاول الناس الاحتماء من الغريب (الأجنبي) في سياق الكنيسة (س.81) والسياسة والقرية والمدينة. فالمعروف من ظاهرات الغريب ومن الأحداث يؤدي إلى آفاق ومعارف جديدة فتجعل المعتاد يبدو على صورة أخرى.

1993. ميكائيل ميتوراور: أبعاد المقدس مقاربات مؤرخ فيانا من بين آخريات 2000.

213 راجع جنزبورج الجبن والدود. عالم طحان حوالي 1600 برلين 1990.

تذكير بما تقدم وفتح للأفق

إن علم التاريخ مثال جيد يدل على أن المنعرج الأناسي مثمر إلى حد كبير. إنه منعرج يؤدي إلى اكتشاف أغراض جديدة كثيرة وعدة مراكز ثقل (للبحث). ومن هذه النقاط إدراكات بعض البشر وأحاسيسهم وأعمالهم البشر الذين كانوا يعدون إلى حد حصول هذا المنعرج غير «جديرين بأن يؤرخ لهم». والمعلوم أن الاهتمام قد توجه إلى رؤيتهم للعالم وإلى ذاتيتهم. وبذلك فقد حصلنا على معارف حول حياة الناس في أماكنهم الجغرافية وفي أزمانهم التاريخية الخاصة بهم. وبفضل البحث في الفئات الهامشية نمت حساسية التنوع التاريخي والتعقيد. وفي المركز من ذلك نجد شروط التجارب والأعمال الخاصة لغير المشاركين في الأمر (الهامشيين) وللأغراب. وعلى أساس اختيار الأغراض ومحال المصادر ينشأ قدر متنام من دراسات الحالات مع تركيز نقاط الثقل على التاريخ المحلي والإقليمي. وهذا التبئير في البحث المكرونتاريخي يصحبه في الأغلب اهتمام ضعيف بالنظريات العامة لتأويل التطورات التاريخية. وبدلاً من ذلك يستهدف البحث المكرونتاريخي البحث ذا الأبعاد المتعددة البحث في ظواهر محدودة في المكان والزمان لاكتساب نظرة على ما تتميز به أنساق العلاقات التاريخية من تعقيد.

وتوجد مبادرة أخرى لا تقل أهمية منهجية في بحث الظواهر الأناسية يمثلها البحث التاريخي في الذهنيات التي إطارها البحث في التصورات الجماعية المتقدمة على إدراكات الناس وأحاسيسهم وأعمالهم والتي تحدد الوضعيات التاريخية العينية لإحساسهم وإدراكهم وعملهم. وحتى تتمكن من فهم العلاقة بين التصورات الجماعية والعمل الفردي تم البحث في تغيير الذهنيات على المدى الطويل. والتبئير على س.82) مثل هذه التجارب الأساسية يصحبه اهتمام بالجسد. لذلك فقد تم البحث في ظواهر وتشكيلات تاريخية تؤدي فيها مادية الجسد وترميزاته المختلفة بحسب الحالات دوراً

مركزياً²¹⁴. وبفضل هذا التبئير تواصلت الاكتشافات لأغراض جديدة كثيرة²¹⁵. وبفضل الصلة مع الإثنولوجيا تم تطوير الخصائص العامة لأناسة ثقافية تاريخية²¹⁶. إن البحث الأناسي يتطلب أكثر من أي وقت مضى تعاون الاختصاصات في علم التاريخ. وبفضله يمكن إيفاء التعقيد في طرح الأسئلة وفي سلوك الظاهرات حقهما. فالإثنولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع والثنولوجيا والاقتصاد والجغرافيا هي اليوم من الضرورات بالنسبة إلى العلاج التاريخي للكثير من الأغراض. والفهم المؤسس لعلم التاريخ بوصفه «تاريخاً مفتوحاً» يختلف عن النظرات التي تعتبر التاريخ «تاريخاً التقدم» أو «تاريخاً الانحطاط». وبمقتضى هذا الفهم فإن العمل التاريخي عمل عرّضي (ينتسب إلى ممكن الوقوع لا إلى واجبه) عمل يكون إدراك أفق إمكاناته كبير الأهمية.

214 × راجع من بين آخرين أوغست نتشكو: الجسد متحركاً. الإشارات والرقص والأمكنة خلال تغير التاريخ زوريج 1989. × توماس ألكماير: الجسد والمراسم الدينية والسياسة في دين العضلات. × بيار الكوبرتيني: حول منظرة السلطة في الألعاب الأولمبية لسنة 1936 فرنكفورت ونيويورك 1996.

215 × ومن بينها الشعائر أيضاً وما يتصل بها من رموز وإشارات راجع في ذلك إجون فلايق: السياسة المشعرة الرموز والإشارات والسيادة في روما القديمة جوتجن 2003. جارد ألتهوف: سلطة الشعائر. الرمزية والسلطة في القرون الوسطى دارمشات 2003.

216 راجع كذلك راينهارد نفس المرجع.

الفصل الرابع: الأناسة الثقافية

س.83) حظي البعد الأثنولوجي في الأناسة بأهمية كبيرة خلال السنوات الأخيرة. فعلى أساس تغير وضعية العالم بسبب العولمة نما الاهتمام بالإثنولوجيا بوصفها علم الأعراب (الأجانب) إلى درجة رفيعة. وبفضل مساهماتها في مفهوم شامل للثقافة وفي المنهجية الكيفية للبحث الاجتماعي أصبح للإثنولوجيا تأثير كبير على علوم الروح (=العلوم الإنسانية) والاجتماع والثقافة. وهذا النمو يبدو بوضوح في علم التاريخ وعلم التربية وفي علم النفس وعلم الآداب. نشأت الأناسة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فهي تسمى في فرنسا علم الأناسة Anthropologie وتسمى في بريطانيا علم الأناسة الاجتماعية Sozialanthropologie وفي الولايات المتحدة علم الأناسة الثقافية Kulturanthropologie²¹⁷.

217 × راجع في ذلك تيم إنجولد (نشر): نقاشات مفتاحية في الأناسة لندن ونيويورك 1996. × ولنفس المؤلف: الصاحب الموسوعي في الأناسة لندن ونيويورك 2002. × وكذلك المرجع المعجمي المرتب أبجديا للمفاهيم الأساسية في الأناسة الاجتماعية والثقافية نشر ألان برنار ويوناتان سينسر: موسوعة الأناسة الاجتماعية والثقافية لندن ونيويورك 2002. × راجع كذلك وليام أ. هافيلاند: الأناسة الثقافية فورت ورت من بين أخريات 1994 الطبعة السابعة. × روجي م. كيزنج: الأناسة الثقافية. منظور مقارني فورت وورت من بين أخريات 1981 الطبعة الثانية. × يان فازينار: الثقافة والنمو الإنساني لندن من بين أخريات 2000. × نذر كيلاني: مدخل إلى الأناسة لوزان 1992.

وقبل أن يبدأ الأناسيون الأولون عملهم كانت سلسلة من الطلائعيين المهمين موجودة بعد. وأحد هؤلاء هو الفرنسي سكاني برناردينو سهاجون (1499-1590) الذي عمل مبشراً في المكسيك وتعلم لغة المكان الناهواتل (وتجول) في مختلف القرى وسأل المقيمين فيها ووصف رؤيتهم للعالم وصفا نسقياً. وفي القرن الثامن عشر نشأت في صلة مع رحلات الاكتشافات الكبرى لبوجانفيل وكوك ولايروز الكثير من الأعمال التي تصفها. وهي تمدنا بنظرات قيمة حول عوالم ذات ماضٍ سحيق. وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر حصلت رحلات استكشاف كبيرة فُكِّت في إطارها الكثير من التقارير الوصفية. وبالتدرج نمت معرفة واسعة حول المنتسبين إلى ثقافات أجنبية. ومع النظرية التطورية نشأ أول تيار للأناسة الثقافية الذي ظل (ص. 84) فاعلاً إلى القرن العشرين²¹⁸. وقد أدى هربارت سبنسر (1820-1903) دوراً في تطويرها فأبرز بتأثير من داروين مفهوم «البقاء للأصلح survival of the fittest» وكان دوره مهماً²¹⁹. وأكثر أهمية من ذلك كان دور لويس هنري مورجان (1818-1881) الذي عمل كأول باحث في الميدان عند الأروكسان والذي أول تجاربه الميدانية فاعتبر تطور البشرية ماراً من حال التوحش فالبربرية ليصل إلى الحضارة²²¹. ويقاسمه هذا الموقف إدوار ب. تيلور (1832-1917) الذي طور دليلاً منهجياً لصوغ قصص الرحلات²²².

218 راجع مافين هاريس: بزوغ النظرية الأناسية. تاريخ نظرية الثقافات استدرارك إدوارد فالنوت كريك وج أ من بين آخرين 2001 وخاصة ص. 142 وما يليها.

219 راجع هاريس نفس المرجع ص. 128.

220 راجع هاربارت سبنسر: فرضية التطور ورد في: القائد 3 (1852).

221 راجع لفيس مروجان: المجتمع الأصلي. بحوث في تقدم الإنسانية من البداوة مروراً بالبربرية إلى الحضارة شتوتجارت 1908 الطبعة الثانية.

222 راجع إدوار ب. تيلور: الثقافة البدائية. بحوث في نمو الأسطورة والفلسفة والدين واللغة والفن والعوائد لندن 1871.

وفي الثلث الأخير من القرن التاسع عشر حصلت قسمة ثنائية بين: المبشرين وموظفي إدارة السلط الرسمية (=الاستعمارية) والرحالة الذين يشتركون في حكاية المعطيات حول الثقافات الأجنبية (من جهة أولى). و« الإثنولوجيون أصحاب الكراسي الجامعية» الذين ليست لهم تجارب ميدانية على عين المكان لكنهم جمعوا بضمانة مخبريهم رؤى ومعلومات فنظموها واستقوا منها ما تتضمنه من حقائق (من جهة ثانية). ومن هذا الجنس الثاني ما فعله جيمس فرازار (1854-1941) الذي لم يغادر أوروبا أبدا عند إنجاز كتابه الغصن الذهبي هذه الدراسة الثرية في الأناسة الثقافية حول «سر إيمان الشعوب وأخلاقها»²²³. وبتأثير من فراانز بواس (1858-1942) المولود في ألمانيا والذي تكون أولا كعالم طبيعيات ثم رحل إلى الولايات المتحدة تغيرت وضعية الأناسة الثقافية ذات النشأة الجديدة بصورة دائمة الأثر²²⁴. فخلال توقفه لسنة في شمال كندا بحث بواس في لغة سكان تلك المنطقة الأنويت ودرس عالم حياتهم. وبعد أن نزل الولايات المتحدة قام بالكثير من الرحلات إلى الهنود (الحمري) في صحارى الشمال الغربي الأمريكي. وخلالها استفهم عن لغاتهم وتقاليدهم ووصف أحكامهم بفضل أحد المترجمين. وبخلاف تلو وفرازز اللذين انطلقا في بريطانيا العظمى من تطور أحد الشعوب بتأثير من تطوير داروين وسبنسر ومورجن ليعمما نظرتهما على تطور شامل للبشرية كان بواس متأثرا بالتاريخانية الألمانية ومقتنعا بأن كل ثقافة لها طابعها الخاص²²⁵. فما ينبغي البحث فيه حسب رأيه ليس ما بين التطورات الثقافية العامة من تواز بل خصوصية كل ثقافة. وهو يرى أنه ينبغي تجنب الاختزال الإحيائي والتوازي الثقافي

223 جيمس ج. فريزر: الغصن الذهبي. سر إيمان الشعوب وأخلاقها راينباك 1989.

224 راجع فرنترز بواس: ذهن الإنسان البدائي شيكاغو 1909 ولنفس المؤلف: العنصر واللغة والثقافة نيويورك 1948.

225 راجع هاريس نفس المرجع ص. 250 والمواليات.

ومعايير التقدم الكونية²²⁶.

ويرى أنه ينبغي تجنب كل شكل من أشكال الحتمية الثقافية والإفراط في قيمة (ص. 85) المقارنات التعميمية. وبفضل هذه التأملات في النسبية الثقافية التي صارت الثقافة تفهم في إطارها بوصفها «جملة منغلقة (=لتمامها الذاتي أو لاكتفائها بذاتها) من أشكال الحياة الخاصة وغير القابلة للاستبدال»²²⁷ نشأ الآن موقف معارض للتطورية التي أدت إلى ذلك الحين دورا مهما في الولايات المتحدة. إن التوجه إلى البحث الميداني والتبشير على خصوصية كل ثقافة دفعها إلى الأمام تلاميذ بواس (أمثال) ألفراد لفيس كروبر (1876-1960)، وروبار لوفي (1883-1957)²²⁸. كما أن بحوث تلميذته روت بنيدكت (1887-1947) التي خلفته سنة 1937 في جامعة كوليبيا أخذت نفس المنحى. ففي كتابها الشعبي «نماذج ثقافية» حاولت أن تبين أن كل ثقافة تحدد بدقة قسما معيناً من عدد لا محدود من ضروب العلاقات الممكنة²²⁹. لكن مرجرات ميد (1901-1978)²³⁰ التي هي تلميذة غير مباشرة لفرانز بواس وجهت الاهتمام إلى «المواقف الثقافية الغالبة» التي وصفها بنيدكت بكونها «نماذج» والتي هي بوضوح شبيهة بقوالب الذهنيات. ففي كتاب مارجرات ميد «سن البلوغ في ساموا (المراهقة)» لسنة 1928 كتابها المعتمد إلى أن أنجزت

226 راجع هاريس نفس المرجع ص. 295.

227 كارل-هانيتز كول: الإثنولوجيا وعلم الغريب الثقافي. مدخل منشون 1993 ص. 146.

228 راجع ألفراد ل. كروبر: طبيعة الثقافة شيكاغو 1952. روبراه. لوي: تاريخ النظرية الإثنولوجية نيويورك 1937.

229 راجع روت بنيدكت: الأشكال الأصلية للثقافة راينباك 1955.

230 راجع مارجرات ميد: الشباب والجنس في المجتمعات البدائية الجزء الأول: الطفولة والشباب في ساموا (النشرة الأصلية 1928). الجزء الثاني: الطفولة والشباب في غينيا الجديدة (النشرة الأصلية 1930). الجزء الثالث: الجنس والطبع في مجتمعات بدائية ثلاثة (النشرة الأصلية 1935) منشون 1970.

أول بحوثها الميدانية ذات المضمون الثري يتضمن بعد بشبه العنوان «دراسة نفسية للشباب المبكر في الحضارة الغربية» الإشارة إلى ميل ميد نحو «إبراز قابلية الأمور البشرية لتشكيل البيولوجي النفسي القابلية التي هي كافية لجعل الترويض الثقافي لنماذج السلوك تتبع طرقا تختلف عن أنماط المراهقة الجامدة في ثقافة الطبقة الوسطى الأوروبية الأمريكية»²³¹. وقد واصلت الكاتبة هذا المقصد كذلك في كتب أخرى فآلت بحوثها إلى خصومات حامية. ومن وجهة نظر المنهجية تمثل مرجرات ميد وجريجوري باتيسون بثناء ما يستعملانه من صور وأفلام طريقا جديدة أصبحت مهمة جدا لتطوير الأناسة المرئية²³².

وقد نشر برونيسلاف مالينوفسكي (1884-1942) دراسته «شريرو بحارة المحيط الهادئ الغربي» الذي طور فيه المبادئ الأساسية للبحث الميداني والملاحظة المشاركة والتي طبعت في بداية العصر الكلاسيكي لعلم السلالات وكذلك لعلم الأناسة الثقافية²³³. وبفضل هذا البحث أصبحت الملاحظة المشاركة «نموذجا (86.) للأناسة الحديثة»²³⁴.

231 «وذلك للتأكيد على وجود مرونة عضوية نفسية في الشأن الإنساني كافية لتمكين المجتمع من صوغ نماذج السلوك عند المراهقين بحسب توجهات مختلفة عن الصور النمطية للمراهقة عند الطبقة الوسطى في ثقافة أوروبا وأمريكا» هاريس نفس المرجع ص. 408.

232 نجد في كل دراساتها الميدانية حوالي 25000 صورة و6500 متر من الشرائط وهي تمثل مادة إثنوغرافية ذات أهمية خارقة للعادة.

233 راجع برونيسلاف مالينوفسكي: شريرو بحارة المحيط الهادئ الغربي تقرير حول الأعمال والمغامرات التي يقوم بها السكان الأصليون في عوالم الجزر الميلانية في غينيا الجديدة. المصنفات الجزء الأول فرنكفورت على الماين 1979 × ولنفس المؤلف: الحياة الجنسية عند البدائيين في شمال غرب ميلانيزيا. الحب والزواج والحياة العائلية عند السكان الأصليين في جزر تروبياند جينيا الجديدة البريطانية المصنفات: الجزء الثاني فرنكفورت على الماين 1979. ولنفس المؤلف: يوميات بمعنى الكلمة الدقيق. غينيا الجديدة 1914-1918 المصنفات الجزء الرابع قسمه الأول: فرنكفورت على الماين 1986.

234 يوستين شتاجل: البحث الميداني كإيديولوجيا. ورد في: نشرة هنس فشر: البحوث الميدانية تقارير

ثم تحولت بعد ذلك إلى مركز الثقل في البحث الاجتماعي الكيفي²³⁵.
وللفصل بين المفهوم ذي التصور الموسع عند مالفينوفسكي ومدرسة بواس عادت
الأناسة الاجتماعية البريطانية إلى المفهوم المدير عند دور كايم حول الوظيفية البنوية
فجعلته في مركز اهتمامها. وفي هذه النظرة يثبت النظام الاجتماعي لمدة زمانية طويلة
بفضل تطور التناسق والتعاقد للذين تتضمنها بنية منتجة لذاتها وهي بنية ينبغي
حسب نظرة رادكليف براون أن تحقق ثلاث وظائف. فعليها أن تعد إلى الحلول
التكيفية التي تؤهلها للتكيف مع المحيط الطبيعي أي:

1- «أن تحقق إجراءات تستطيع بواسطتها الابقاء على حياة اجتماعية منظمة
وسوية» وأن تتضمن آليات ثقافية يمكن للفرد بفضلها
2- «أن يحصل على عادات وصفات ذهنية» تجعله قادرا على المشاركة في
الحياة الاجتماعية²³⁶. ومن ثم فلا بد من أن يأتي دور الخضوع للقوانين الاجتماعية
للاستعمال

3- « ومن هذه القوانين أو الشروط الضرورية لبقاء الوجود درجة محددة
من التناسق بين الأجزاء المكونة للنظام الاجتماعي... وإلى هذا القانون... يمكن
أن نضيف صنفا ثانيا... (هو) الحقوق والواجبات (التي) ينبغي أن تحدد بكيفية تجعل

حول المدخل إلى المشاكل والمناهج برلين 1985 ص. 289-310. وص. 292.

235 × راجع من بين آخرين رالف بونساك: البحث الاجتماعي المعيد للبناء: مدخل إلى منهج البحث
الكيفي وإلى ممارسته. أوبلان 1999 الطبعة الثالثة. × أوفه فليك: البحث الاجتماعي الكيفي راينباك
2002 وخاصة ص. 199 والمواليات. هاينتز هرمن كروجر وكريستوف فولف (نشر): معايير البحث
الكيفي مجلة علم التربية 3 (2000) 3. × رالف بونساك وإريس ناتفج-جيزومن وأرند-ميخائيل
نول (نشر): منهج التوثيق وممارسته البحثية أبلان 2001.

236 × أفراد ر. رادكليف براون: مقدمة. ورد في نفسه وداريل فورد (نشر): نظام القرابة والزواج
الإفريقي لندن 1950 ص. 9. × وللمؤلف نفسه: في مفهوم الدالة (التابع الرياضي) في العلم
الاجتماعي ورد في عالم الأناسة الأمريكي 37 (1935) ص. 394-402.

تناقض الحقوق قابلا للعلاج من دون ان يضر بالبنية العامة... ويوجد قانون اجتماعي آخر ليس هو ضرورة الاستقرار والتحدد والتناسق الاجتماعي فحسب بل هو كذلك ضرورة تواصل الحياة الاجتماعية»²³⁷. وضد هذا الإلحاح على الطابع الكوني للمبادئ النبوية الوظيفية دعا إفانس بريشار إلى إيلاء عناية أكبر بالبعد التاريخي والثقافي النسبي في البحث الأناسي الاجتماعي عندما بين أن صلة الأناسفة الاجتماعية بالتاريخ أقوى من صلتها بالعلوم الطبيعية وأنها تبحث في المجتمعات بوصفها نظاما خلقية ورمزية وليس بوصفها نظاما طبيعية. وهي أقل اهتماما بالمجريات منها بالصيغ التصورية وهي لا تبحث في النماذج والقوانين بل هي تبين تناسق العلاقات بدل العلاقات الضرورية وهي تقدم بالأولى تأويلا لا تفسيريا علميا²³⁸ eher interpretiert als dass erklärt

كما أن مارسال موس المتأثر بدور كايم طور مفهوم التبادل من حيث هو «عمل اجتماعي شامل (=واقعة اجتماعية شاملة) fait social total» به يقوم المجتمع²³⁹. وفي المركز من التبادل يوجد التناظر بين الإعطاء والأخذ والرد

237 «ويتعلق الأمر في ما يتصل بها هذا القانون أو الشرط الضروري للوجود المتواصل بدرجة معينة من التناسق الوظيفي بين الأجزاء الموقمة للنظام الاجتماعي...ويمكن أن نضيف إلى هذا القانون... قانونا ثانيا... الحقوق والواجبات التي تحتاج إلى يتم تحديدها بصورة تجعل تعارض الحقوق قابلا للعلاج من دون تهديم البنية... ويوجد قانون اجتماعي آخر هو عدم الاقتصار على مجرد ضرورة الاستقرار والتحدد والتناسق في البنية الاجتماعية بل كذلك ضرورة الاتصال». أفراد ر. رادكليف بروان: البنية والوظيفة في المجتمع البدائي ومحاولات وخطابات لندن 1965 الطبعة السادسة ص. 43 والمواليات. 238 × راجع إدوار هـ. إيفانس-برتشارد: الأناسفة الاجتماعية لندن 1967 الطبعة الثالثة ص. 60 والمواليات. × راجع كذلك نفس المؤلف: نظريات حول الأديان البدائية فرنكفورت على الماين 1968. 239 × والعبارة الفرنسية: «في سوسيال توتال fait social total» ومعناها واقعة اجتماعية شاملة. مارسال موس: الهدية. شكل التبادل ووظيفته في المجتمعات البدائية. × في لنفس المؤلف: علم الاجتماع وعلم الأناسفة الجزء الثاني منش من بين أخريات 1975 ص. 9-14. × راجع كذلك جنتر جيباور وكريستوف فولف: اللعب والشعيرة والأشارات الفعل المحاكي في العالم الاجتماعي راينباك 1998 ص. 160 والمواليات. × موريس جودليي: لغز الهدية باريس 1996.

ومن ثم تتأسس الأنظمة الاجتماعية والرمزية. والهبة هي بالأحرى علاقة إيجابية (ص. 87) والأخذ هو بالأحرى علاقة سلبية بالعالم وبالبشر الآخرين. وكلاهما ينظم القرب والمسافة (بين المتبادلين) ويهيكلان الانتساب (إلى الجماعة) والتشريف (العبادة) والعدوانية والعداوة. فالإعطاء والأخذ ومكافأة الهدية يمثلها كلها من الأعمال المركزية للتبادل بين الإنسان والطبيعة وبينه وبين الآلهة وبين البشر فيما بينهم. وقد أخذ كلود ليفي شتراوس هذه الأفكار ونقلها إلى علاقات القرابة التي صاغ بنيتها بـ(مفهوم) التبادل وقبل كل شيء بتبادل النساء وما يتعلق به من تفاعلات²⁴⁰.

فمهما اختلفت قواعد الزواج في المجتمعات العينية فإنها تنحو دائما نحو المبدأ العام للتبادل بالمثل وتتبع مبدأ تحريم العلاقة الجنسية بالمحارم. فيحصل من ثم «أن الزواج فعل تبادل يستند إلى التعامل بالمثل ومن ثم فهو يستهدف تكوين علاقات النسب بين الفئات الاجتماعية²⁴¹». وفي حين يبدو الاهتمام بالإنثولوجيا قد تناقص في الكثير من البلاد الأوروبية بعد الحرب العالمية الثانية نالت الأناسة الثقافية عناية متنامية في الولايات المتحدة. وتعمل في هذه العملية بالتشارك مواقف وظيفية وبنوية وتطورية محدثة ونسبوية ثقافية وبيئية ثقافية من أجل التأثير في التطور. وفي العقدين الأخيرين من القرن الماضي نالت المبادرات التأويلية التي يمثلها كليفوردي جيرتز وفكتور تورنر وجيمس كليفوردي وجورج ماركوس أهمية كبرى²⁴². فهي تنطلق من كون الأناسة الثقافية لا ينبغي

240 × راجع كلود ليفي شتراوس: بسائط بني القرابة فرنكفورت على الماين 1981 × ولنفس المؤلف: الأناسة البنيوية فرنكفورت على الماين 1967. × راجع كذلك ميخائيل أوبتز: علاقات ضرورية ملخص الأناسة البنيوية فرنكفورت على الماين 1975.

241 كول نفس المرجع ص. 43.

242 × راجع من بين آخرين كليفوردي جيرتز: وصف مكيف. مساهمات لفهم الأنظمة الاجتماعية فرنكفورت على الماين 1983 × وللمؤلف نفسه: البدائون المصطنعون. عالم الأناسة كمؤلف. منشون

لها أن تقصر على وصف المعطيات العينية بل عليها أن تكشف عن الأشكالها وأن تعالج الدلالات الموجودة في الأعماق. فالكلام يدور على «الوصف الشعري» وعلى المجتمع كنص كما يدور الكلام على منعرج تأويلي وتفكري. ومن هنا فصاعدا توجه الاهتمام المتنامي إلى البحث الأناسي الثقافي في المجتمعات الحديثة وفي «أناسة عوالم (العصر) الحاضر»²⁴³.

ميدان البحث والملاحظ المشارك ووصف السلالات

أقام مالينوفسكي بين 1914 و 1918 لمدة سنتين في جزيرة تروبريانده بشمال غينيا. فطور عندئذ منهج الملاحظة المشاركة التي يستعملها في البحث الميداني. وفي إطارها يتم إنجاز بحث محدد في المكان والزمان وفيه يقع بحث الكثير من س.88)العناصر المتعاقبة من خلال تناسقها وترابطها. و توجد في مركز البحث «الملاحظة» وهي ليست فيه على سبيل «المشاهدة» المجردة بل هي ملاحظة تقودها النظرية لأن الباحث الميداني له حول الموضوع علم مسبق وله إطار مرجعي وضروب طرح للأسئلة كلاهما نما خلال تكونه ليقودا ملاحظاته من دون أن يحتماها مع ذلك²⁴⁴.

من بين أخريات 1989. × فكتور و. تورنر (نشر): الشعيرة. البنية وضديدها فرنكفورت على الماين 1989. × ونفس المؤلف وإدوارد م. بورنر (نشر): أناسة التجربة أوربانا وشيكاجو 1986. × دحيمس كليفورده وجورج هماركوس (نشر): ثقافة الكتابة. شعرية الإثنوغرافيا وسياستها باركلي من بين أخريات 1986. × داود ر. هيلي وديجيمس ف. بوهمن وريشارد شوسترمن (نشر): المنعرج التأويلي. الفلسفة والعلم والثقافة إيتاكا ولندن 1991. × جورج ه. ماركوس: أناسة ثقافة القراءة دورهام ولندن 1992.

243 × مارك أوجي: اللامحل. مقدمة في أناسة الحدائفة المضرفة باريس 1992 ولنفس المؤلف: من أجل أناسة للعوالم المعاصرة باريس 1994. × ولنفس المؤلف كذلك: الإحساس بالآخرين. راهنية الأناسة باريس 1994.

244 ما الطابع المميز الذي يكون لكل حالة من المفروضات المسبقة؟ ذلك ما سنراه في الدراسة بصور مختلفة. فالوقف المتمثل في أنه بخلاف البحوث الكمية لا تطور البحوث الكيفية نظرياتها إلا خلال

ويأتي في المقدمة من ذلك كله الاهتمام بـ«موقف أصيل البلد وفهم علاقته بالحياة وإيصاله إلى رؤية رؤيته لعالمه²⁴⁵». وعلى هذا الأساس ينبغي للباحث أن يعتاد على الثقافة الأجنبية وأن يتعلم لغتها وألا يكون محترزا في مشاركة الناس حياتهم. لذلك فعليه أن يقطن بينهم وأن يعيش معهم خلال عملهم. ولما كان مع ذلك مشاركا في ممارسة حياتهم مع السعي إلى حماية موقعه كملاحظ من الخطر حتى يحافظ على تلك الحال فإنه لا يستطيع أن يصبح عضوا بكامل المعنى من جماعتهم. ولن يغير ذلك شيئا من التعرف على الثقافة الأجنبية ومن تحقيق صلة الثقة المتنامية مع الأعراب. وقد طور مالينوفسكي في تمهيد كتابه «شريرو البحارة في المحيط الهادي الغربي» لسنة 1922 مفهوم «الملاحظة المشاركة» المفهوم الذي تأسست بفضلها المرحلة الكلاسيكية من البحث في الأناسة الثقافية. ومثلما بدأت الملاحظة المشاركة مع عمل مالينوفسكي فكذلك كانت نهايتها مع نشر يومياته نشرها الذي تم بعد وفاته سنة 1967. ففي هذه اليوميات يتبين بوضوح ضالة ما توصل إليه المؤلف نفسه في تحقيق مبادئه الأساسية. ولم يكن ذلك بسبب نقص في كفاءته بل لعل مبدئية.

ففي تمهيد المشهور في «شريرو بحارة المحيط الهادي الغربي» ميز مالينوفسكي بين ثلاثة أصناف من العلاج متكاملة:

- 1- التوثيق والاستعلام الإحصائي اللذين نحصل عليهما بفضل الاستجواب والملاحظة اللذين يمكنان من عرض القواعد وآليات النظام في المجتمع الأجنبي.
- 2- الملاحظات المتواصلة والتفصيلية للناس في «يوميات الميدان» والتي

عملها موقف يمثله بصورة تامة الحسم بارني ج. جلازر وأنسال ل. شتراوس: معجم النظرية المؤسسة نيويورك 1967.

245 مالينوفسكي: شريرو البحارة في المحيط الهادي الغربي نفس المرجع ص. 49.

بفضلها يمكن ملاحظة ضروب السلوك النوعية واستكمال المعلومات الجافة للتوثيق الإحصائي بالمشاهدة العيانية.

3- تحقيق مجموعة القصص الممثلة والعبارات السحرية وضروب الخطاب

.. (89) التي يمكن من خلالها فك مغلفات ذهنية الناس. وبفضل هذه المعلومات يصوغ الباحث صورة متعددة الطبقات عن المجتمع ويمكنه على أساسها أن يقوم ببعض التعميمات. فأحد الشروط الهامة لنجاح البحث هو «توحد» الباحث الميداني (=عزله) الذي لا يمكنه من دونه أن يعتمد على ممارسة الناس لحياتهم وأن يتغلب على بنى الأحكام المسبقة التي ورثها من ثقافته الخاصة.

ولا شك أن «الملاحظة بالمشاركة» تمكن من التغلب على الانفصال الموجود

بين «أناسي الكرسى الجامعي» و«رواتهم» (=من أهل البلد الذي تتعلق به الدراسة) إلا أنه مع ذلك ورغم التقدم المنهجي تتكون حتى في هذه الطرق بعض مشاكل البحث التي لم تحل بعد. فمثلما أن الفرق بين المتفرج والممثل لا يمكن تجاوزه إلى ما قد يفسره فكذلك لا يمكن التغلب على الفرق بين الباحث الميداني والأشخاص الفاعلين في عالم حياتهم. ففي الحالتين يبقى الفرق أمرا لا يمكن تجاوزه. ومن منطلق هذا الفرق تنشأ المسألة المتعلقة بتمثيلية الملاحظات التي يصل إليها الباحث الميداني «إذا كانت الاثنولوجيا تنتج تأويلاتها الثقافية على أساس تجارب بحث مكثفة فكيف تتحول تجربة ليست بذات علاقة ترابط مع غيرها إلى رواية مدونة ذات سلطة معتمدة؟»²⁴⁶. ففي ملاحظة الباحث الميداني المشارك تنشأ لحظة إدراك شاملة وتامة ينقصها البعد التاريخي. فتسقط الثقافة الأجنبية في مجرد شكل يحدده العلاج المنهجي

246 ديمس كليفورد: حول السلطة الاثنولوجية ورد في نشرة إيبيرهارد بارج ومارتين فوكس: الثقافة والممارسة الاجتماعية والنص. أزمة التمثيل الأثنوغرافي في فرنكفورت على الماين 1993 ص. 109-157 وص. 114.

لنظر الباحث نظره الذي يكون فيه التركيز على قطعة من الزمان والفصل مع ثقافة الباحث والتنسيب وهي أمور محكومة كلها بالشروط المقومة لنظر الملاحظ. ونتيجة لهذا النهج تذوب فرادة الإنسان العيني «في ذات كبرى: هي أصيل فروبياند»²⁴⁷.

وفي حين يسلك «السكان الأصليون» بمقتضى رؤيتهم للعالم ويقصون ما يقصونه من منطلق هذه الرؤية يأخذ الإثنوغرافي على عاتقه تنظيم الملاحظات والروايات الكثيرة واللامتنجاسة ومن ثم ترجمتها حتى تكون قابلة للفهم عند المتتبعين إلى ثقافته هو. وعملية إعداد النصوص الإثنوغرافية هذه هي إلى حد كبير عملية بناء (وصوغ نظري). أما نشاط إنتاج النص فقلما يقوم به الناس الذين هم موضوع البحث بل هم يمثلون بالتدقيق «مادة البحث الخام» في تناول الباحث ليستخرج منها النص بل إن النص ينتجه بالأحرى الباحث الميداني الذي ينتخب مادة البحث وينظمها ويؤولها. ومن ثم فهو يأخذ على عاتقه مهمة العرض والتبليغ والتمثيل. ونهج الواقعية الإثنوغرافية (ص. 90) *Verfahren ethnographischer Realismus* المشار إليه هذا يقبل الفهم بوصفه «محاولة رسم شكل من الحياة ككل بواسطة وصف مفرد وتفصيلي لأحداث ووضعيات عادية وحقيقية تكون في تناول كل مؤلف يدر كها بحدسه المباشر»²⁴⁸. وبذلك يتم التسليم بوجود تطابق بين الحقيقة الواقعية وعرضها في النص مطابقة تمكن القارئ من الحصول على معلومات مهمة حول الحياة في الثقافة الأخرى. وشكل الحياة الذي يحصل بذلك هو المونوغرافيا (وصف الحالة العينية) التي يعرض فيها عالم الحياة المنغلق على ذاته للمتتبعين لمجتمع أجنبي. ونتيجة لطابع هذا الشكل التحكمي تنشأ عدة دراسات جزئية للمجتمعات تتغير لاحقا تغيرا

247 إبارهارد بارج ومارتين فوكس: ظاهرياتية الفرق. درجات الفكر في التمثلات الإثنوغرافية. وفي

نفس النشرة: الثقافة والممارسة الاجتماعية والنص نفس المرجع ص. 36.

248 بارج وفوكس نفس المرجع ص. 39 راجع كذلك جورج هـ. ماركوس ودريك كوشمان: الإثنوغرافيات

كنصوص ورد في: العرض السنوي للأناسة 11 (1982) ص. 25-69.

كبيراً بحيث إن هذه الدراسات تمثل اليوم مصادر تاريخية مهمة يمكن أن نستمد منها معلومات حول الوضعيات الاجتماعية والثقافية الماضية. وفي الثمانينات والتسعينات من القرن الماضي تم اكتشاف بعض المشاكل المنهجية ذات العلاقة بالجنس الأدبي للمونوغرافيات الإثنولوجية ومناقشتها. وأول هذه المشاكل مرتبط ببناء الموضوع ويتمثل في التغاضي عن مشاكل التأويل مشاكله التي لا يمكن تجنبها والتي تظهر عند النقلة من المادة الخام إلى بناء موضوعات البحث وعرضها. ويتمثل المشكل الثاني في المسافة الفاصلة بين وضعية البحث الخاص ومشكل التعميم. ذلك أن «الاثنوغرافيا عليها أن تصل بين رواية التجربة الشخصية والبنية الاجتماعية اللاشخصية. وعليها أن تضع الفردي وغير القابل للمقارنة وما لا يقبل القيس في إطار مرجعي عام. وعليها أن تحقق التوافق بين الشمول الصادقي المحدد طبيعياً في تجارب الباحث وملاحظاته من جهة أولى وما يقتضيه العالم أو شكل الحياة من حيث هو كل أو على الأقل من حيث هو نسق مندمج من جهة ثانية»²⁴⁹. والمشكل الثالث أخيراً هو أن كلا دوري الباحث الميداني والمؤلف عليهما أن يحيل كل منهما إلى الآخر لكن الفروق بينهما تبقى فروقا لا يمكن تجنبها ومن هذه المشاكل تنطلق مبادرة ممثلي الإثنولوجيا التأويلية وكذلك الإثنولوجيا التأملية²⁵⁰. فحسب نظرهم تتمثل مهمة الأناسة الثقافية في الرفع من مستوى معرفة المجتمعات الأخرى ببحوث واسعة المضمون. ويتعلق الأمر بإنتاج علم حول الكيفية التي تتعامل بها الثقافات لحل مشاكل الحياة الأساسية. ولا بد للمطلوب من أجل فهم خطط الحياة والعالم الأجنبي أن يتجه إلى فن التأويل (=الهرمينوطيقا). وبحسب رؤية هذا الفن فإن عالم

249 بارج وفوكس نفس المرجع ص.42.

250 × راجع في ذلك كليفوردي جيرتر: تأويل الثقافات. محاولات منتخبة نيويورك 1973. × ولنفس المؤلف: الوصف الشعري نفس المرجع. × كليفوردي وماركوس: ثقافة الكتابة نفس المرجع. هيلي وبوهمان وشوسترمن: المنعرج التأويلي نفس المرجع. × ماركوس: أناسة ثقافة القراءة نفس المرجع.

البشر هو دائما عالمٌ تأويلُهُ متقدِّمٌ عليه عالمٌ ينبغي اكتشاف دلالته واستخراجها منه. وهذا العالم ينتج ممارسات ثقافية ويعبر عنها ويبنى نفسه في أنساق معانيها وإليه يرجع المنتسبون إلى عوالم الحياة المختلفة في كل أفعالهم. وفي الأفعال والعلاقات الاجتماعية يتم التعبير عن تصورات وعن دلالات. والأناسة الثقافية تحاول استكمال هذه التصورات والدلالات وهي تقرأها وكأنها نص لتستنتج من قراءتها مضمونها الموضوعي. ففي الـ«وصف الشعري» والتأليفي (جيرتز) يتم إدراك عناصر دلالة مختلفة فتحرر وتعرض. «ففهم الغريب يقتصر على النفاذ إلى شذرات من الآخر في إطار أفق الباحث الخاص. و(بين) من ثم (أن) ما يعلم إلا علما جزئيا من انزياحات الدلالة الكبيرة والمفهومات القرية من تجارب الإنسان أصيل الثقافة المدروسة يمثل هذه المقاربة التي تفكك سياق (تجارب الغريب) وتعيد بنائه»²⁵¹ لا يمكن أن يكون موضوع بحث.

وإليك كيف يعرف بول ريكور الذي كثيرا ما يرجع إليه ممثلو الأناسة الثقافية التأويلية الفرق بين الكلام وإعداد النص « فالمعلوم أن ما نشته فعليا بالكتابة ليس هو فعل كلام بل هو «ما قيل» حيث نقصد بما قيل ما أردنا التلفظ به أي ما هو مقوم للخطاب والذي بفضلها يكون الكلام «إخبارا قضويا» يبلغ معلومات. وفي الجملة فإن ما نكتبه وما نسجله هو (ال) «مُكْتَنُهُ (من) الكلام» إنه المضمون الدلالي لحدث اللغة وليس حدث اللغة ذاته كحدث»²⁵². وما هو عامل في هذه العلمية هو: الفروق بين قصد المؤلف وما حدده من مضمون المعنى وتجريد مضمون المعنى الذي للوضعية (ص.92) الحوارية وفتح النص لرغبات الكثير من القراء التحكمية. إن التأويل الأناسي الثقافي

251 بارج وفوكس نفس المرجع ص.50 والموالية.

252 بول ريكور: النص كنموذج: الفهم الهرمينوطيقي. ورد في: هنس جيورج جدامر وجتفريد بوم (نشر): ندوة: الهرمينوطيكا والعلوم فرنكفورت على الماين 1985 الطبعة الثانية ص.83 و117ص.86.

ليس هو مجرد نوع من القراءة لكثير من القراءات الممكنة التي قد تؤخذ من أفعال اجتماعية وشعائر ومؤسسات. بل إن الأمر في هذه القراءات يتعلق -إضافة إلى المعايير وطرح الأسئلة التي طورها العلم- بالشروط الذاتية للأناسة الثقافية وبأحكامها المسبقة وبالصدامات النفسية وبتحديد الأهداف التي تؤثر بشدة في إدراكها للواقع الاجتماعي وفي بنائها للنص الإثنوغرافي. ورغم هذه الفروق فإن قابلية الواقع الثقافي للصوغ النصي تضمن إمكانية النصوص الإثنوغرافية. فلا وجود لواقع موضوعي للتأويل: الثقافة تفهم كنص. وتبعاً لذلك فإن كلفورد جيرترز يفهم معركة الديكة في بالي على أنها شكل فني وتعبيري في ثقافة بالي التي يعتبر قراءتها «حدثاً تداولياً إنسانياً» ينطبع تأثيره في النظر.

وتحليل جيرترز لا يتعلق بمعركة الديكة العينية ولا بأفعال أهل بالي العينية ودلالاتها بل إن الإنجاز التأويلي البارع يقتصر على نص المؤلف. فمعركة الديكة وأهل بالي لا يقعان في نظر الإثنوغرافي إلا بالكلية المتجاوز للفردى. ويؤول جيرترز معركة الديكة بوصفها حدثاً لعملية تسجيل ومن ثم فهي تحقق اختزالاً مضاعفاً:
«(1) فمن ناحية أولى هو لا يكشف كيف وصل إلى شرحه وكيف يفتح العالم التأويلي للآخر

«(2) ومن جهة ثانية فهو يترك الغموض حافاً بالكيفية التي يؤلف بها المنتسبون إلى الثقافة الأهلية في مجتمع ما نصهم الثقافي أو كيف ينشأ هذا النص من فعلهم وترسب (صفائح كيانهم) الجماعى وكيف يقى. إنما جيرترز لا يركز إلا على دلالة النص ويهمل الإشارة إلى إنتاجه وإعادة إنتاجه»²⁵³.

ومن ثم تحصل بعض المشاكل. فالآخر العيني لا يقع تحت النظر. وفعلاً ففي

الوصف الشعري لن تكون عملية المعرفة قابلة للرؤية. ورغم البداهة الجوهرية عند جيرتر في مسائل التمثيل بداهة الكتابة ونسبة التأليف فإنه لا يجعل اللاتوازن بين خطابه العلمي الذاتي وكلام الشخص الذي يدور عليه الخطاب لا يجعله موضوعا لخطابه. كما أنه لا يبحث العلاقة بين التأويل والممارسة الاجتماعية وكذلك بين إنتاج البنى الاجتماعية والعوالم الثقافية للحياة وتبليغهما بين الأجيال. بل إن ذاتية الفاعل تختزل في قدرتها على إنتاج المعنى. وما يبقى خارج النظر ليس مقصورا على قدرتهم (ص.93) على تأويل عالم حياتهم بل وكذلك على تشكيله. أما المحاولات التي تولي للغير أكثر مساحة ولغة فإنها تؤدي إلى أشكال مختلفة من ضروب الكتابة الاثنوغرافية المختلفة. ومن هذا النوع أدبيات الاعتراف الاثنوغرافية من جنس شبح إفريقيا لميشال ليريس والمناطق الاستوائية الحزينة لليفي شتراوس²⁵⁴.

ففي الحالتين كليهما نجد في مركز النص المؤلف الاثنوغرافي وتجربته للغريب. والغرض المعالج هو أحاسيسه وما يتوقعه وما حصل له مما يعاكس ما كان يتوقع حصوله وذكرياته وأحلامه ومخيلته ووحدته. ولا يتعلق الأمر في هذه المصنفات بواقع الآخر الحقيقي بل بالكيفية التي علمها المؤلفون عيانيا في لحظة محددة من الزمان. والأغراض المعالجة هي أشكال الالتقاء بالغيرب الذاتية وبالعالم آخر للحياة كما يتعلق بالحدس البدهي بعدم قدرة الباحث على التخلص من ثقافته الذاتية في حسم الجدل مع الآخر.

وليس أقل من ذلك روعة قصص الحياة الإثنوغرافية مثل قصة «نيزا»: أنها قصة حياة امرأة بدوية من إفريقيا. فقصة الحياة هذه تتقوم من 15 مقابلة حوارية قامت

254 ميشال ليريس: شبح إفريقيا. يوميات بعثة من دكاك إلى جيبوتي 1931-1933 جزءان. كتابات إثنولوجية III فرنكفورت على الماين 1980. × ليفي شتراوس: المناطق الاستوائية الحزينة نفس المرجع.

بها ماريوري شوستاك مع عجوز من كونج سان ثم نسختها لتؤلف قصتها²⁵⁵. وبخلاف قصص الحياة التقليدية فإن كل فصل من هذه القصة يستكمل بتعليق عليه يستند إلى نقاش بالعودة إلى نساء أخريات من كونج سان ويعرض السياق الذي يوجد فيه الذاتي من أحاسيس نيزا وتقويماتها وتجاربها المعيشة. وفي تذييل القصة وصفت المؤلفة كيف حصلت هذه النقاشات وكيف تصرفت كل المساهمات في وضعية المقابلة. وبذلك نشأت صورة متعددة الصفائح عن الحياة اليومية لكونج سان.

ويتمثل شكل آخر من الكتابة التجريبية في الإثنوغرافيا الحوارية في الحوار الذي عرض ما يدور بين الإثنوغرافيين وأصليي الثقافة الأجنبية (التي يدرسونها). ومن الأمثلة الناجحة بالنسبة إلى هذا الشكل من الحوارات التي يمكن الآخر فيها من التعبير بنفسه عن نفسه عمل فانسان كرابنزانوس عن «التهمي». وهو رسم وصفي لأصيل مغربي. أو كذلك مثال الحوارات المغربية لكيفين دوير²⁵⁶. ففي الحالتين كلتيهما يقص العملة المساعدون من أهل البلد للإثنولوجي قصة حياتهم فيبلغون بذلك رؤيتهم للعالم وتقويمهم للأشياء في شكل حوار تجابه فيه الإثنولوجيا في نفس الوقت برؤية المشارك في الحوار من منطق ثقافة أخرى. وفي الحوار يتساند المتحاوران فيسند أحدهما الآخر ويستدرك عليه. وبذلك تنشأ رؤية مشتركة للأشياء وهي في نفس الوقت رؤية مختلفة يسهم فيها بصورة متساوية كلا المتحاورين. «وحتى يجعل المؤلف تعقيد الوضعية الحوارية شفافا يكتفي بتقديم شروحه ليجعلها مباشرة موضع سؤال ويتازل بوعي عن تفردته بالتأويل. ويتبين أن منظوره ليس أقل ارتهانا بالثقافة من منظور محاوره. فتتعرف ذات الباحث في ذات المبحوث فيه ويتحول تحليل الأجنبي إلى تحليل

255 ماريوري شوستاك: نيزا تقص. حياة امرأة من رحل إفريقيا راينباك 1982.

256 × فانسان كرامابانزانو: التوهامي. صورة مرسومة (بورترى) لشخص مغربي شتوتجارت

1983. × كيفين دفير: حوارات مغربية. الأناسة في موضع سؤال بلتيمور 1982.

ذاتي»²⁵⁷.

إن هذه الأشكال من الإثنوغرافيا التجريبية تندرج في الجهود الساعية إلى أناسة ثقافية متعددة الأصوات أناسة يكون فيها التناغم هو المرغوب فيه المركزي ويكتسب الآخر في إطارها نفس الإمكانية التي لأناسي الثقافة في التعبير والعرض التحريري²⁵⁸. ومثل هذه المحاولات تهدف إلى ألا يكون الباحث محرك دمي يمسك بكل خيوط الحدث فيثبت ما يستحق أن يعرض وكيف يعرض في التحرير. كما أن الإثنولوجي لا ينبغي له أن يتكلم وكأنه نائب المنتسبين إلى الثقافة الأحنبية أو له سلطة عليهم بل إن هؤلاء ينبغي أن تكون لهم إمكانية عرض أنفسهم والكلام بأنفسهم على أنفسهم. ويؤدي هذا التبئير على الأحاسيس ورؤية العالم للناس المبحوث فيهم دورا حاسما في البحث الكيفي المنتشر في علوم الاجتماع²⁵⁹. وبذلك تنمو كذلك دلالة عمليات المحاكاة في البحث الاجتماعي العمليات التي يتعلق الأمر فيها بـ«مماثلة» الباحث للناس المبحوث فيهم وعالم حياتهم²⁶⁰.

لم يعد الباحث في الأناسة الثقافية باحثا ينطلق من واقع مستقل عن عملية الوصف ولم يعد يفهم التمثل الإثنوغرافي وكأنه مرآة تعكس العالم الخارجي. وبدلا

257 كول نفس المرجع ص.125.

258 × نحو الجهود الساعية إلى «الأخر يجيب» وكذلك فرانز فانون: «المعذبون في الأرض» فرنكفورت على الماين 1967. × يوحنا فاييان: الزمان والآخر. كيف تصنع الأناسة موضوعها. نيويورك 1983. × أدوارد و. سعيد: الاستشراق فرنكفورت على الماين وأخریات 1981.

259 راجع التعليق عدد 19 (الفصل الأول)

260 × راجع كريستوف فولف: المحاكاة ورد في رالف بونساك وفنفرید ماروتسكي وميكائيل مویزر (نشر): المفومات الأساسية للبحث الاجتماعي الكيفي أوبلادن 2003 ص.117-119. × ولنفس المؤلف: المحاكاة والفعل الإنشائي ورد في نفسه مع ميكائيل جوليش ويورج تسيرفاس (نشر): المبادئ الأساسية للإنشاء الفعلي مدخل إلى أنظمة العلاقات بين اللغة والسلطة والفعل فايينهايم من بين أخريات 2001 ص.253-272.

من ذلك فإن الباحث بات يرى أكثر ما للتأويلات وما للأحداث العرضية من طابع سلطاني بالنسبة إلى الفروق والتنوع وهو طابع مفتوح على كل التأويلات. ولما كان شكل التأويلات وحدثها ليسا محايدين فإن المبادرات الحوارية للأناسفة الثقافية ينبغي أن «تغربل» ما ينبغي أن يعتبر حقيقة فعلية²⁶¹. وعلى أساس طابعها العرضي لا يمدنا كل تأويل إلا بأحد المناظير والآفاق. وعندما يرتفع عدد المناظير والآفاق التأويلية في س.95) أحد الحوارات فإن ذلك يؤدي إلى نسبة النص إلى مؤلف متعدد²⁶². وفي كل حالة يتوجه الكثير من الجهود اليوم إلى تمثل أقوى للآخر وإلى تطوير علاجات العرض والبحث متعددة الأصوات في أنثروبولوجيا الثقافة²⁶³.

الآخريفة (الغيرية)

وبوصف الأناسفة الثقافية تفهم ذاتها كعلم الغريب والآخر فإن ما يوجد في المركز منها هو السؤال عن الغير السؤال ذو الأهمية المركزية بالنسبة إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية (الروحية) الأخرى. وبذلك فإننا لا نكون منصفين في البحث التاريخي حول العصور الوسطى إذا نحن لم نفهم غيريتها التي تتبين مثلا من ضرورة فهم مفاهيم مثل الأسرة والدولة والدين في القرن الثاني عشر بغير ما تفهم به اليوم. كما أن إدراك غيرية الأطفال والتعامل معها يؤدي دورا مهما في التربية. وحتى في الأدب فإن الوضعيات والشخوص المعروضة تستمد أثرها الجمالي مما فيها من غيرية. وعندما يكون الكلام في الأناسفة الثقافية دائرا حول الآخر فإن القصد

261 راجع كليفوردي: في السلطة الإثنوغرافية نفس المرجع وخاصة ص.135 والمواليات،

262 ولهذا العلل فإن البحث الكيفي يحصل في غالب الأحيان بشكل عمل فرق البحث.

263 ومثل هذا النهج هو في البحث الكيفي مناقشة الفرق وفيها بصورة عامة يصل الأمر على تعدد الأصوات وذلك لأن كل أعضاء الفريق أو الكثير منهم يطورون منظورهم لذلك فهذا النهج يناسب جيدا خاصة الحصول على نظرة في عالم التصور للفريق وفي مخياله.

يكون بذلك في المقام الأول هو البشر الذين كانوا لمدة طويلة يعرفون كمتوحشين وبدائيين ومنتسبين إلى شعوب طبيعية²⁶⁴. ولتجنب ميل هذه التسميات المحطمة من قيمة المسمين بها صارت الأناسة الثقافية تتلکم على الثقافات العتيقة ومجتمعات ما قبل التصنيع والثقافات اللاكتائية أو الشفوية والمجتمعات القبلية والمجتمعات ذات الحجم الصغير أو المجتمعات التي يواجه أهلها بعضهم البعض (يعيشون وجها لوجه لصغر حجم الجماعة)²⁶⁵. والأمر في كل الحالات يتعلق بمجتمعات قابلة للرؤية (العيانية المباشرة) لأن عدد نفوسها يتراوح بين العشرات وبعض الآلاف. وبخلاف المجتمعات الحديثة في أوروبا وشمال أمريكا فإن علاقات القرابة الجمعية تؤدي في هذه الجماعات دورا كبيرا. وهذه المجتمعات منغلقة على نفسها ولها شعور بالعصبية قوي شعور بالانتماء المشترك *Zusammengehörigkeitagefühl* ويعيشون الفرق بينهم وبين السلالات الأخرى بصورة أقوى مما عليه الأمر في المجتمعات المفتوحة كالحال في الديمقراطيات الحديثة. وتحصل في كل المجتمعات «منزلة مفضلة للعمليات الرمزية التي يمكن بالاعتماد عليها إنتاج شبكة تصنيف قابلة للسحب على كل الثقافات».

وتتمثل هذه الشبكة في «مأسسة هذه العملية التي تنتج الأخيار (=البضائع والخدمات)» في المجتمعات الغربية. وبذلك تتميز هذه الدول عن العالم البدائي (ص.96) الذي يبقى فيه للعلاقات الاجتماعية وخاصة لصلة القرابة منزلة التمييز الرمزي ومجالات الفعالية الأخرى التي يحددها تمييز صلات النسب المؤثرة²⁶⁶. وللتمييز برابطة النسب أساسها العضوي في العلاقة بين الأم والطفل وهي تستعمل في نفس

264 راجع كلاوس ه. موللر وأفراد ك. ترميل (نشر): كيف يكون الإنسان متوحشا؟ نصوص مرجعية تربوية إثنية مستمدة من أربعة قرون برلين 2002.

265 راجع كول نفس المرجع ص.17 والمواليات.

266 مارشال سهلين: جزيرة التاريخ شيكاغو 1985.

الوقت كذلك نموذجاً للتصنيف ينسق العلاقات الاجتماعية ومن ثم فهي تناسب تبئير البحث الأناسي الثقافي على الثقافات الأجنبية²⁶⁷.

إن الكثير من المنتسبين إلى الثقافات الأوروبية يجدون اليوم الكثير من الصعوبة في فهم الدلالة الهائلة التي لصلات القرابة في الثقافات الأخرى. فعلى أساس التنوع وتقسيم العمل القويين ينتسب الناس في المجتمعات الصناعية إلى عوالم جزئية فرعية وإلى ثقافات جزئية تكون فيها الحياة إلى حد كبير مشجعة للقدرة على التوجه الحر والمرونة. والعكس من ذلك ينتج تنظيم المجتمعات على أساس علاقات القرابة غيرية قليلاً ما تكون في تناول. وحتى عندما نفهم البنى ومبادئ التنظيم المؤسسة لها فإن الإحساس بعالمنا الذاتي وبمجتعنا يبقى غريباً. وبخصوص عالم كثيف التساند الجماعي فغالبا ما نعيش فيه تجارب الغرابة (بالقياس إلى المجتمع الغربي). ومع ذلك فالسؤال يبقى كيف نتعامل معها؟ فيمكن أن يحاول المرء رد الغريب إلى المعروف ومن ثم تجنب تجارب ما يفقده الأمان أو يمكن للمرء أن يعيش الغيرية كفرصة جديدة تجمع التجارب التي توسع رؤية العالم الحاصلة إلى حد الآن. ثم يفتح المرء على هذه التجارب ويستطيع أن يعرف الكيفية التي يرى بها العالم المنتسبون إلى ثقافات ومجتمعات أجنبية وأن يتعامل مع أناس آخرين. وفي هذه الحالة فهو يعيش غيرية مجتمعات أخرى ويعلم الفرق بينها وبين ثقافته الذاتية.

وعندما يتلقى المنتسبون إلى ثقافات مختلفة تحصل عمليات معقدة للتجاذب والتدافع وللاضطهاد والاستيعاب المتبادلين. وتودي في ذلك السلطة وعمليات المحاكاة دوراً مهماً. وقد وصف تودوروف وجروزنسكي وجرينبيلت مثل هذه العمليات في استعمار المكسيك وأمريكا اللاتينية وصفاً مفصلاً²⁶⁸. فقد كان الأوروبيون هناك

267 راجع من بين آخرين ليفي شتراوس: بسائط بنى القرابة نفس المرجع.

268 راجع ترفيجان تودوروف: غزو أمريكا. مشكل الآخر فرنكفورت على الماين 1985. × لنفس

(ص.97) متفوقين على الهنود الحمر بحيث كانوا يفهمون غيرتهم فهما أفضل ومن ثم فهم استطاعوا التلاعب بهم بحسب مصالحهم. فبعد نصرهم العسكري وجه الاسبان كل التضيقات لتحطيم غيرية الثقافة الأجنبية وتعويضها بالثقافة الإسبانية المسيحية. وبوحشية لا يمكن تصورها لم يكتف الاسبان بقتل الهنود فحسب بل إنهم عوضوا مخيال من بقي منهم بتراث الإسبان المسيحي الفكري والصوري وهو ما بقيت بناه الهجينة ومضامينه قائمة ومتواصلة النمو إلى الآن. وقد طورت الثقافة الأوروبية ثلاث إستراتيجيات للحد من إدراك غيرية الشعوب والثقافات الأخرى:

1- مركزية اللوجوس (العقل المنطقي) .

2 - ومركزية الأنا .

3 - ومركزية السلالة²⁶⁹. ففي حالة المركزية العقلية يستعمل الشكل الأوروبي

للمعقولية (اللوجوس) لتقويم الأشكال الأخرى من الفكر والعلم العقلين أو حتى لتجاهلها. وتهدف مركزية الذات إلى تبئير الأنا وقواه الإنجازية وكلاهما في الأغلب من الأمور الغريبة عند المنتسبين إلى الثقافات الأخرى. ومن حيث هي مركزية حول السلالة (السلالية) تم إبراز أشكال من الفكر والاحساس والعمل ترفع من شأن الصفات (خصائص السلالة) التي تناسب الثقافة الأوروبية وتحط في نفس الوقت من شأن كل الثقافات الأخرى. وخلال إخضاع أمريكا الجنوبية باستعمار القرنين الثامن

المؤلف: نحن والآخرون. التفكير الفرنسي في التنوع الإنساني باريس 1989. × سارج جروزنسكي: استعمار المخيال. مجتمعات السكان الأصليين والتغريب في المكسيك الاسباني باريس 1988. × لنفس المؤلف: حرب الصور لكريستوف كولومبو في بلايد رانار 1492-2019 باريس 1990. × ولنفس المؤلف: الفكر الهجين باريس 1999. × ستيفان جرينبلط: ملكية عجيبة. اختلاق الأجنبي رحالة ومكتشف برلين 1994.

269 × راجع برنار فالدفالس: شوكة الغريب فرنكفورت على الماين 1990. × جيباور وفولف: اللعب والشعيرة والإشارات نفس المرحع وخاصة الفصل السابع «الأخر».

عشر والتاسع عشر وكذلك خلال عولمة القرنين العشرين والحادي والعشرين تؤدي هذه الاستراتيجيات التي تختزل الآخر فترده إلى الخاص بالذات دورا كبيرا حتى في البحث الأناسي الثقافي²⁷⁰. وبوصف الأناسة الثقافية تفهم كعلم الغير فإنها تجدد في معارضة هذه العمليات التي تضر بحق الإنسان في الاختلاف الثقافي. إن الاستراتيجية المهمة الساعية إلى التحسيس بضرورة التعامل مع الآخر وتطوير تعامل متنوع مع غيرية الناس الآخرين تتمثل في اكتشاف الآخر كما هو في ذاته. ويصح نفس الأمر بالنسبة إلى فكر الآخر الذي ينبغي اعتباره فكرا مغايرا تكون بالقياس إليه تجربة غرابة الذات لذاتها كذلك أمرا لا يتوقف²⁷¹. ولما كانت المجتمعات والثقافات التي كانت ذات مرة موضوع الإثنولوجيا قد تغيرت بسرعة تحت تأثير الحداثة والعولمة فإن طيف البحث الأناسي قد توسع. فلم تعد غرابة المجتمعات الأخرى وحدها هي ما تبحث فيه الأناسة بل إن آخريّة الثقافة الذاتية صارت لها نفس الأهمية. فتأثير من س. (98) تسارع الحياة والعولمة وإنتاج البضائع والأسواق وكذلك بتأثير من قابلية الوجود في أكثر من مكان في نفس الوقت والتساوق الزمني للذين توفرهما أدوات التواصل الحديثة نشأت أشكال اجتماعية وثقافية جديدة في التداخل بين التقليد والتجديد أشكال يعود البحث فيها إلى مهمات الانثروبولوجيا الثقافية. وتهدف بحوث مارك أوغاس «من أجل إثنوبولوجيا للعوالم الحديثة» إلى البحث في عوالم مختلفة من المجتمعات المعاصرة. وبوعي بـ «ما لم نعد» يُعدّ تحصيل «ما نحن»²⁷² من مهام هذه

270 × راجع كذلك جون بودريار ومارك جيوم: صور الغيرية باريس 1994. × أمبارتوكوبي وبرونا جياكوميني: الأجنبي. فلسفة الأجنبي بارادوسو 2002. × دورك ناجوشافسكي ويرجن ترابنت (نشر): ماذا يعني أجنبي هنا؟ دراسات حول اللغة والكون أجنبا برلين 1997. × هارفيد كونكلار (نشر): التحدي من قبل الاجنبي برلين 1998.

271 راجع كريستوف فولف: أناسة التربية. مدخل فاينهايم وبازال 2001.

272 أوجي: من أجل أناسة العوالم المعاصرة نفس المرجع.

البحوث. إن أعمال أوغاس الإثنوغرافية حول مترو باريس وحول «اللا-محل» تعبير عن هذه الرغبة²⁷³. وتمتد هذه البحوث إلى مظاهر الحياة اليومية الحاضرة مظاهرها التي تتأملها نظرة الإثنولوجيين المسغربة. إن دلالة «المحال» ذات الطابع الثقافي البارز بالنسبة إلى الهوية الفردية والجماعية وكذلك تاريخها الذي أصبح قيمة بوصفه حاملا للذكريات والقداسة تنتسب إلى هذا النوع من البحوث ومن بينها أصبح «اللا-محل» هو المطارات ومحطات القطار إلخ... وهي «لا-محال» ينقصها البعد التاريخي والثقافي للمكان. وهذه «اللا-محال» هي حصيلة تسارع الزمان وفيض الأحداث وتوسع التفرد. وترتبط محال النقل ومحال تبديل وجهة السفر ومحال التجارة ذات الهوية المجهولة بأهداف ووظائف لا غير وهي متشابهة من حيث كونها ليس لها أدنى علاقة بمحيطها التاريخي والثقافي.

إن كثيرا من الدراسات في الأناسة الثقافية تتجه اليوم إلى البحث في المدن الحديثة التي هي أقل تجانسا اثنيا بقدر كبير بالقياس إلى الجماعات التقليدية. والكثير من هذه المدن هي مدن تلفيقية تتكون فيها أشكال ثقافية جديدة ليس من اليسير أن نميز فيها ما تصدر عنه من العناصر والثقافة. ومن خلائط الثقافات المختلفة إثنيا هذه تنشأ الهجنة²⁷⁴. إنها شكل جديد من الغيرية يمكن للبحث الإثنوغرافي أن يسهم في فهمها. وبقدر صعوبة نجاح هذه البحوث في عرض التنوع والتعدد وكذلك الآخريّة وتعدد الأصوات لمجال البحث كان البحث الأناسي الثقافي لهذا المجال مهما.

الثقافة

إن تدقيق مفهوم الثقافة هو اليوم بنحو ما أمر أصعب مما كان إذ إن بعض

273 راجع مارك أوجي: إثنولوجي في المترو باريس 1986 ولنفس المؤلف: «اللا-محال» نفس المرجع.

274 راجع هومي ك. بهابها: تنزيل الثقافة في محلها توينجن 200.

رسوم الثقافة التي من جنس ثقافة الوقت الفارغ والثقافة الدنيا والثقافة الصناعية وثقافة الإنسان الأدنى وثقافة الجوهر وثقافة الحب وثقافة الدفن إلخ... قد آلت إلى تضخم وتوسع وإلى خطر فقدان القدرة على تنويع المفهوم. ونظرة واحدة في الفلسفة وعلم الاجتماع والإثنولوجيا تكشف لنا لانتجانس المفهوم وتعقيده.²⁷⁵ فسارت على سبيل المثال يواصل الانطلاق من مفهوم عام للثقافة عندما كتب: «لا تستطيع الثقافة شيئاً ولا تستطيع أن تحمي أحداً. كما أنها لا تضيء الشرعية. إنما هي منتج الإنسان منتج يسقط عليه ذاته ويعترف فيه عليها. لكن هذه المرأة النقدية تمد الإنسان بصورته الذاتية»²⁷⁶. ومثل ذلك كان تصور جيلين لمفهوم الثقافة مفهومها الذي أسسه أناسيا وبمقتضاه اعتبر الإنسان منفتحاً على العالم وقابلاً للتشكيل «ذاتاً ناقصة» وهو مجبر «على صنع ذاته وعالمه» أعني أنه ينتج الثقافة. وتمثل مزية هذه النظرة في كونها «تتجنب أن تضيء سمة وجودية على الفصل بين العمل والفكر وبين المجتمع والثقافة ومن ثم فهي تستطيع أن تسهم في التأسيس المقولي لنظرية اجتماعية تتخلص نهائياً من مثل هذه الثنائيات بل إن كل الفعاليات الإنسانية تفهم كوحدة أعني بوصفها دائمة التساوق وقابلة للتصرف فيها آلياً وعملياً من حيث هي دالة ومن حيث هي حتماً روحية ومن ثم بالذات فهي بصورة عامة

مشكلة ثقافية»²⁷⁷.

275 × راجع من بين آخرين مايك فاذرستون: نقض غزل الثقافة. العولة ما بعد الحداثة والهوية لندن من بين أخريات 1995. × دجون هاتشنسن وأنتوني د. سميت (نشر): السلاية أكسفورد من بين أخريات 1996. × رالف كونارسمن (نشر): فلسفة الثقافة لابتسش 1996. × أخيل جوبتا ودجيمس فارغوسون (نشر): الثقافة والسلطة والمكان. استكشافات في الأناسنة النقدية دورهام من بين أخريات 1997. × ميكائيل هارتزفاند: الحمومية الثقافية. الشعرية الاجتماعية في الدولة الوطنية نيويورك من بين أخريات 1997. × رالف كونارسمن (نشر): نقد الثقافة وتأملات في العالم المتغير لايبسش 2001.

276 جون بول سارتر: الكلمات راينباك 1988 ص. 144.

277 كارل زيجمبارت ريبارج: عودة إلى الثقافة 5 تأسيس أرنولد جيلن الأناسي لعلوم الثقافة ورد في: هلموت براكارث وفرتز فافالماير (نشر): الثقافة. تحديدات في القرن العشرين فرنكفورت 1990

كما أنه توجد عدة محاولات في الإنثروبولوجيا الثقافية تجيب عن أسئلة حول المقصود بالثقافة ما هو؟ وقد جمع بعد كلايد كلواون وألفراد كروبر في بدايات الخمسينات أكثر من 160 تعريفا للثقافة. وهي في كل الأحوال تعريفات ليست مختلفة جوهريا بعضها عن البعض²⁷⁸. إلا أن نظرة خاطفة على هذه التعريفات تبين كم هو صعب إن لم يكن من الممتع أن نستخرج منها تعريفا متناسقا وعمما للثقافة. لذلك فإنه لا يمكن أن نحلل باستيفاء إلا بعض الأبعاد من هذا المفهوم. ولا يمكن لتدقيق مدلوله أن يكون إلا خاصا بسياقه ولا ينتج إلا في إطار الدراسة الجزئية وضمن المسألة التي نعالجها في كل مرة. ومن التعريفات التي كثيرا ما تضرب مثلا في الأناسة الثقافية التعريف الذي يعود إلى إدوار تايلور وفيه يطابق بين الثقافة والحضارة (ص.100) ويحددهما بوصفهما «ذلك الكل المعقد الذي يتضمن العلم والإيمان والفن والأخلاق والقانون والعوائد والتقاليد وكل القدرات والعادات الأخرى أي كل ما اكتسبه الإنسان من حيث هو عضو في المجتمع»²⁷⁹. وبهذا التعريف لا تكون القدرات الثقافية موروثه مثل الصفات الطبيعية بل هي مكتسبة. وحسب ما عليه العلم الحالي بالإنسان فإن الثقافة لم تعد قابلة للتمييز عن الطبيعة تميزا ذا دلالة فريدة.

إنما الإنسان في الحقيقة كائن ثقافي بالطبع وهو لا يصبح إنسانا إلا بفضل الثقافة بل إن العمليات الثقافية تنتسب بعد إلى صيرورة الإنسان إنسانا Menschwerdung.

إنها موجودة بعد عند الإنسان الأول وهي قد أسهمت في صنع الإنسان العارف خلال

ص.301.

278 راجع ألفراد ل. كروبار وكلايد كلوكهون: الثقافة. مراجعة نقدية للمفاهيم والحدود هارفارد: ورقات متحف بيبادي للأثار الأمريكية والإنثولوجيا 47 (1952).

279 إدوارد ب. تايلور: أصول الثقافة. الثقافة البدائية القسم الأول نيويورك من بين أخريات 1958 ص.1.

الحد من دور الطبيعة. فاستعمال الآلات والمؤسسات الاجتماعية يجعلان الإنسان قادرا على البقاء ويسهمان في تمكينه من الانتشار في المعمورة.

وقد طور مالمينوفسكي تعريفا للثقافة يدخل في حسابانه بصورة أقوى الشروط المادية والاجتماعية إذ يقول: «الثقافة هي كل مبني من مؤسسات بعضها مستقل عن البعض الآخر وبعضها مترابط معه. وهي تحفظ معا بفضل سلسلة من المبادئ مثل القبلية المستندة إلى جماعة الرحم والترابط المكاني بصلة مع العمل الجماعي والتشئة الاجتماعية للفعاليات وأخيرا وليس آخرا بفضل استعمال السلطة في التنظيم السياسي. ولكل ثقافة تمامها واكتفاؤها بذاتها الخاصان بها وذلك لأنها تستجيب بما يكفي لكامل المجال في الحاجات الأساسية ذات الغاية المحددة والوظيفة الإدماجية في الجماعة»²⁸⁰. وبذلك تتوسع الثقافة لتشمل الشروط المادية شمولها الشروط غير المادية والروحي والاجتماعي والسياسي من المنتجات. ومن ذلك أشكال مختلفة من الحياة ومن مجالات المخايل. فالثقافة تشكل جسد الإنسان وهي في نفس الوقت ثمرة من ثمرات هذا التشكيل وهي تنتج في الأعراف والتجديدات تغيرا وتوصلا بين الماضي والحاضر والمستقبل. إنها ترسم الحدود بين الأحياء والأموات وبين الجنسين وبين الأجيال الحدود الداخلية والخارجية والفوقية والتحتية وتطور الأشكال المتنوعة لتقسيم العمل. إن الثقافة حركية وهي ممارسة وعملية. والثقافة ليست واحدة بل كل واحدة منها تشمل الكثير من الثقافات.

وفي نفس الاتجاه تذهب تأملات كليفورد جيرتر. وحسب نظريته «فمن الصعوبة المتجاوزة للمعتاد أن نرسم الحد الفاصل بين ما هو طبيعي وكوني ودائم» (101).

280 برونيسلاف مالمينوفسكي: نظرية علمية للثقافة. ورسائل أخرى فرنكفورت على الماين 1975 ص.79.

في الإنسان وما هو وضعي ومحلي ومتغير فيه». (بل إنه يرى أيضا محيلا إلى شكسبير) «أن مثل هذا الرسم للحد بينهما يزيغ العلاقات البشرية أو هو على الأقل يؤدي إلى الخطأ في تأويلها»²⁸¹.

فلا يمكن أن نكتشف الإنسان «وراء» تنوع ما طبعه به التاريخ والثقافة من خصائص غالبية عليه بل نجده فيها. فلا يبين التنوع المتجاوز للمعتاد من الظواهر الاجتماعية إلا البحث الاجتماعي في الثقافات المختلفة ويكشف لنا تعدد الثقافة التشكيلي. وبهذه الرؤية فإن ما يكشف لنا النوع الإنساني هو بالذات التنوع التاريخي والثقافي. إلا أنه لسوء الحظ قل بالتدقيق أن «يُرفع من شأن المشتركات العينية لسلوك الإنسان المختلف من مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان بل إن الاهتمام ينصب على الآيات التي بواسطتها ترد كل الرابطة واللاتحديد لقدراته الفطرية إلى القائمة المحدودة وعالية النوعية من إنجازاته الفعلية»²⁸². «فمن دون التوجيه بنموذج الثقافة - أنظمة منظمة من الرموز ذات الدلالة - ما كان لسلوك الإنسان أن يكون صالحا وأن يكون قابلا للترويض ولولاه لكانت أعماله فوضى تامة عديمة الهدف وأحاسيس متفجرة وكان سلوكه قريبا مما يخلو من الشكل. وبالتالي فالثقافة ومثل هذه الجملة من النماذج المتراكمة ليست مجرد عمل تجميلي بل هي - في حدود كونها أساس خصوصيته - شرط ضروري للوجود الإنساني»²⁸³.

إن مفهوم الثقافة يختلف بحسب ما يكون التركيز على وحدة الثقافة أو على تنوعها²⁸⁴.

281 كليفورد جيرتز: مفهوم الثقافة وصورة الإنسان ورد في: ريببكا هابرماس ونيلس منكمار (نشر): خنزير رئيس القبيلة برلين 1992. ص. 59.

282 جيرتز نفس المرجع ص. 70.

283 جيرتز نفس المرجع ص. 71 والتي تليها.

284 × راجع في صلة بذلك أيضا هنس هافركامب (نشر): البنية الاجتماعية والثقافة فرنكفورت

ومن النوع المنتسب إلى التيارات التي هي جوهر ياتيارات تؤكد بالأولى على وحدة الثقافة وتجدد لاكتشاف مبادئ مشتركة تعزل تطور الثقافات رغم الاختلافات البيئية بينها نذكر:

1- تيار النزعة القائلة بانتشار الثقافة .

2- وتيار الوظيفية .

3- وتيار البنيوية.

« ففي تيار انتشار الثقافة توجد عناصر الثقافة المادية في الصدارة. أما التيار الوظيفي فيؤكد على المؤسسات الثقافية والاجتماعية ويركز التيار البنيوي على ذلك لكنه يتجاوزه فيضم إليه المنتجات الفكرية لكل ثقافة عينية»²⁸⁵.

ويتعلق الأمر في الحالة الأولى بالنظريات الثقافية التي تنطلق من نسبة أصل واحد إلى نشأة الإنسانية منه انتشرت الثقافات. وهم يعتبرون بابل وأطلنطيس ومصر (102.) في كل حالة أصل الإنسانية الأول²⁸⁶.

لكن التيار الوظيفي نال أهمية كبرى وهو يرى حسب نظريته أن الثقافة وظيفتها أن تسد حاجات الإنسان الأساسية. ومن القائلين بهذا الموقف مالمينوفسكي وراادكليف بروان وكثير غيرهما.

وفي التوسط بين الموقفين السابقين تأتي البنيوية التي هي مرتبطة وثيق الارتباط بعمل ليفي ستروس وفيه تمثل المعاملة بالمثل المبدأ المنظم لكل الثقافات

على الماين 1990. × كلاوس-بيتر كوينج: تهديم الأطر التعدي على الحدود والتحولت في الخطاب والممارسة الاناسيين برلين 2002.

285 كول نفس المرجع ص. 132.

286 راجع هاريس نفس المرجع ص. 373 والمواليات.

مهما كانت مختلفة. لكن النسبوية الثقافية تختلف عن هذه التيارات الثلاثة. إنها نسبوية يقول بها (أصحاب) التطورية المحدثة والبيئة الثقافية. فبتأثير من بواس وكروبر وبنديكت وميد أصبحت النسبوية الثقافية واسعة التأثير. إنها تؤكد على فرادة كل ثقافة وعلى كونها وحيدة النوع وغير قابلة للمقارنة بغيرها من الثقافات. وهي خصائص وردت كذلك في تعريف جيرتر للثقافة تعريفه الذي ذكرناه شاهدا في ما تقدم. ويتضمن في هذا الموقف تصديا للاستعمار وهو ينطلق من التسليم بالتساوي القيمي المبدئي بين كل الثقافات. ويتمثل في القول بأن المقارنة بين قيم الثقافات ومواقفها وتصدياتها لا بد من صوغها دائما انطلاقا من موقف ثقافي ما. ومن ثم فلا جدال في أن النسبوية الثقافية تصح كمبدأ منهجي: « فكل بحث إثنولوجي يحمل يقينا مرتبطا بمعايير ثقافته الخاصة وتصوراتها القيمة وحسابات ضروب سلوكها. وتنسب وجهة نظر ثقافة الباحث الخاصة يمثل المسلمة المسبقة لكل محاولة مقارنة لحقائق الثقافة الأجنبية مقارنة تسعى إلى فهمها»²⁸⁷. وبخلاف التطورية المرتبطة بأفكار القرن التاسع عشر حول التقدم تنطلق التطورية المحدثة للخمسينات والستينات بالأحرى من القول بأن تطور الثقافات تنتج عمليات متعددة السبل تطورات مختلفة ممكنة دائما بحسب كل حالة من حالات الشروط البيئية. وهنا تنزل الإيكولوجيا الثقافية التي تؤكد على الترابط المتبادل بين المحيط وتطور الثقافة²⁸⁸.

تذكير بما سبق وفتح للأفق

287 كول نفس المرجع ص.150.

288 راجع من بين آخرين جوليان هاياس ستيوارد: البيئة الثقافية ورد في: موسوعة العلوم الاجتماعية نيويورك المجلد الرابع ص.337-344. ويمثل روا أ. رابابورت موقفا ذا صلة بشروط المحيط: خنازير للجدود. شعيرة في النظرة البيئية عند سكان من غينيا الجديدة. نيو هافن 1968. ويدافع مافان هاريس بالأولى على موقف مادي: الأناسة الثقافية. مصنف تعليم فرنكفورت على الماين من بين أخريات 1989.

إن للأناسة الثقافية تأثيرا دائما على الأناسة من وجوه ثلاثة:

1 - فبتأثير منها أولا قبلت الأناسة تعريفا موسعا لمفهوم الثقافة الذي لم يعد (103) مقصورا على الأدب والفن والموسيقى والمسرح بل هو أصبح شاملا كذلك لعوالم حياة البشر وأشكالها²⁸⁹.

2 - ثم إنها اكتشفت دلالة الغريب والغيرية في الأناسة فصارت مثمرة لفهم التاريخية والثقافية في الكثير من البحوث.

3 - وأخيرا فالمناهج الكيفية التي تم تطويرها أول ما تم كمناهج للملاحظة بالمشاركة وجدت كبير العناية في إعادة بناء البحث الاجتماعي الأناسي.

وبصلة مع العولمة نشأت مسائل جديدة كثيرة في الأناسة الثقافية. فإلى جانب الأشكال الثقافية التي زالت بالتدرج والتي هي من الثقافات المغلقة على ذاتها وكانت لزمان طويل موضوع بحثها نشأت أشكال ثقافية جديدة واسعة الانتشار في العالم كله وظهرت إلى جانب الثقافات التقليدية فغزتها واختلطت بها. وهذا التراكب والتمازج والاستيعاب بين العولمي والوطني والإقليمي والمحلي يؤدي إلى أشكال جديدة كانت من أمد طويل قليلة الخضوع للبحث أشكال من تعددية الثقافة والهجنة²⁹⁰.

289 راجع في ذلك أيضا أرنست جلنار: المحراث والسيوف والكتاب. بنية التاريخ الإنساني شيكاغو 1988.

290 راجع مايك فاذاستون (نشر): الثقافة العولمية والقومية والعولمة والحدثة لندن من بين أخريات 1990. داود ت. جولديبارج (نشر): نزعة التعدد الثقالي أكسفورد من بين أخريات 1994. يوناتان فريدمان: الهوية الثقافية وعملية العولمة لندن من بين أخريات 1994. أرجون أبادوراي: الحدثة بصورة عامة. الأبعاد الثقافية للعولمة منيابوليس من بين أخريات 1996. أولرش باك: ما العولمة؟ أخطاء النزعة العولمية وأجوبة عن العولمة. فرنكفورت على الماين 1997. رتشارد منش: الحركية الشاملة وعوالم الحياة المحلية الطريق الصعبة في المجتمع العالمي. فرنكفورت على الماين 1998. x باسكال ديبي وكريستوف فولف (نشر): في فهم عدم الفهم. علم الاجتماع الإثني للقاءات الثقافية فرنكفورت على الماين 1999. كريستوف فولف وكريستين ماركال (نشر): العولمة بوصفها تحديا للتربية. نظريات وأسس عامة دراسات لحالات منستار من بين أخريات 2002.

وكمثال عن عولمة الثقافة تتبين صعوبات الصوغ التصوري لمجالات البحث ولتكوينها.

فإذا دار الكلام على عولمة الثقافة فالقصد بذلك هو تسويق المنتجات الثقافية في العالم كله. والبعض يثمن هذا التطور فيعتبره إيجابيا وهم يتمنون نشأة مجتمع عالمي ذا طابعا ثقافيا كونية ديمقراطية. لكن غيرهم يقفون من هذا التطور موقفا متشككا وهم بالأحرى يتوقعون أنه سيؤدي إلى فقدان الهوية ويثبتون على ضرورة الفرق الثقافي. وينبغي في تحليل سوق الثقافة المعولم أن نأخذ بعين الاعتبار آليات السوق وكذلك الطابع الخاص للثقافات وللبيئات الثقافية. وبخصوص هذا التطور يمكن أن نعين أربعة تواليف إشكالية معقدة²⁹¹:

1- وأولها يتمثل في تآكل الثقافات التقليدية والتطورات العولمية من دون الإيمان بانتشار التقدم.

2- ومجال الإشكال الثاني ينشأ من تزايد الطابع الخاص واللامتجانس للبيئات الثقافية وانحصار انتشارها بين حرفاء نوعين.

3- وهىئة الصدام الثالثة تتصل بمسألة هل الثقافات المجزأة يمكنها أن تسهم (س.104) في صنع الإخلاص الكافي لذاتها وتنتج مجتمعات متناسقة؟ وإلى أي حد تستطيع أن تفعل؟

4- أما المشكل الرابع فمن المفيد أن نبحث في التأثير الذي يمكن أن يعود إلى تفتيت الثقافة على المجالات المختلفة للحياة الاجتماعية وإلى أي حد يذهب التركيز على إنتاج السلع الثقافية على حساب دورها التواصلي؟

أما ما التطور الذي سيحصل في تواليف المشاكل المعقدة هذه فإنه أمر لا يقبل التوقع. إلا أنه علينا أن نتجنب مصادمة الانفتاح الموجود في الثقافة. ذلك أن

291 راجع جون-بيار فارنبي: عولمة الثقافة باريس 1999 وخاصة ص.108 والمواليات.

«الثقافة . . . هي الحفظ على الممكن . ومدى أفقها هو ما يهنا إياه الطابع العارض للأحداث الممكنة»²⁹².

292 رالف كونارسمن: الثقافة كاستعارة ورد في نشرة نفس المؤلف: فلسفة الثقافة لابتش 1996

الفصل الخامس الأناسة التاريخية

(105.) يفيد (مفهوم) الأناسة التاريخية المحاولة التي تصل بين عدة آفاق أناسية وصل غرض البحث ومنهجه. وهي تنظر إلى هذه الآفاق من حيث طابعها التاريخي والثقافي. فالأناسة التاريخية أنجزت بحوثها في زمن لم يعد فيه للطابع المعياري وللقوة الملزمة الصادرين عن الأناسيين قادرين على مدنا بأي ضمانة أو ثقة بالنفس. ودعواها القائلة إن التاريخ الإنساني يقبل التشكل بمعنى العقل والتقدم أصبحت دعوى يشوبها الشك. ففي الأناسة التاريخية باتت الوثوقيات الظاهرة للحياة الاجتماعية والثقافية موضع سؤال وبدت عليها الغرابة فأصبحت موضوعا للبحث وغرضا. وتوجهت بحوثها نحو الثقافات الإنسانية في أماكن وأزمنة محددة ونحو ما يحصل فيها من تغيرات. وهي لا تهدف إلى دراسة ثوابت الإنسان بل بدلا من ذلك صارت تؤكد على الطابع التاريخي والثقافي لموضوعات بحثها ومعارفها. وهذه الموضوعات تعددية وهي في الأغلب متجاوزة لحدود الفن الواحد ومتجاوزة للحدود الوطنية فتعكس بذلك ما للمعارف من إمكانات وحدود. إنها

تمثل مركز البحث العلمي الثقافي الحالي. والأناسة التاريخية لا تعني علما مختصا أو مجال بحث مغلق. فبحوثها تتعدى حدود الفنون وتحاول من منظور المضمون والمنهج أن تنتج أشكالا جديدة من المعرفة. وقبل أن يتفرع الكلام في ذلك خلال مجرى عرضنا ينبغي أن نعرض المشروع متعدد الاختصاصات ومتجاوز الحدود الوطنية أعني مشروع «المنطق والانفعال» (Logik und Leidenschaft)²⁹³ والبحوث التي جمعت تحت عنوان: «في الإنسان: مصنف دراسي للأناسة التاريخية» (Vom Menschen. Handbuch Hitorische Anthropoloige)²⁹⁴. (ص.106) وتقبل هذه الأعمال الاستكمال بدراسات في الأناسة التاريخية²⁹⁵

293 كريستوف فولف وديتمار كامبار (نشر): منطق الانفعال وحصائل الأناسة التاريخية برلين 2002. ص 354.

294 كرسstof فولف (نشر) في الإنسان. مصنف تدريس للأناسة التاريخية فاينهايم ويازال 1997 (الترجمة الفرنسية 2002 والإيطالية 2002 واليابانية 2004 وما بعدها والترجمة الصينية بصدد الإنجاز).

295 × راجع بخصوص بحوث في هذا المجال كذلك السلسلة التي نشرها المركز ذو الاختصاصات المتعاونة للأناسة التاريخية بجامعة برلين الحرة بعنوان الأناسة التاريخية في نشرة رايمر برلين 1988 وما يليها. × أورشولا بالتز وفولفجنج مولر-فونك (نشر): من الجد إلى اللعب 1993. × فلهالم بارجر وكلاوس راتشler وهوبارت فنك: الهروب والسيطرة 1996. × ماري-آن بر: التقنية والجسد 1991. × ألكه داوك: الفكر كخلق ومنهج 1989. × مارسال دبرشتاين: الموسيقى والإنسان 2000. × جنتر جيباور (نشر): ملكة الجسد وملكة التخيل 1988. × فريتيوف هاجر (نشر): جسد-فكر 1996. × سوزان هاووزر: النظرة على المدينة 1990. × برجت هوبه: الجسد والجنس 1991. × ديتمار كامبر وكريستوف فولف (نشر): النفس المتلاشية 1988. × ولهما كذلك (نشر): تحولات أشكال الجسد 1989. × ولهما كذلك (نشر): الصمت 1992. × أي راينوج كم: الاستعارة والمحاكاة 2002. × جوتا أنا كليبره: تحريم (تابو) السرطان وذب السرطان 2003. × أويجن كونش: الجسد والمعرفة والسلطة 1989. × ديتر لنتسن (نشر): القلق الحزين كشكل من أشكال الحياة 1989. × له كذلك (نشر): رغبات محظورة 1991. × بركه مارسمن: ما الذي بقي من البطولة (الملحمة) 1995. × ماريان مشكه: التعامل مع الموت 1996. × إكار نويمين: الأناسة التاريخية الوظيفية في الانتاجية الجمالية 1996. × هايده نكسدورف (نشر): وسيط النسيج كظاهرة حد-وضع الحدود-رفع الحدود 1999.

وفي الأناسفة التربوية التاريخية²⁹⁶ والأعمال المطابقة لذلك في علم النفس وعلوم الآداب²⁹⁷. ومن ذلك ما يصدر من بحوث في باراجرانا أعني مجلة الأناسفة

× فاني روستوك-لوهمن: صائد الأطفال في هامالن 1995. دوريس شوماخر-شيليا: التنشئة الاجتماعية الجمالية والتربية 1995. مانوال سيمون: الأم المقدسة الساحرة 1993. × ميكائيل زونتاج: النفس ككيان سياسي 1988. × أنجيلا شتاركن: إنارة هالفيتيا 1998. × ستيفان شتج: أسطورة التقدم 1991. × أنات م. شتروس: هوية الأنا 1991. × جاريج ترويش-ديتر وفولفنج برشر وهاربارت هراشوفاك (نشر): مذكرة الحضارة القديمة (اليونانية) 1989، × كلاوس فوجال: المتوحش بين يدي الفنانين (الاصطناع) 1991. × راينار فانيكه: مصنف فلوبار لسارتر 1990. × كلاوس-ميكائيل فيمر: الآخر واللغة 1988. × يوج تسيفراس: الحضور الدهر (الأزلي الأبدى في أن) 1993.

296 × راجع سلسلة الأناسفة التربوية في نشرة دار النشر Beltz فاينهاين ويازال 1996 وما يليها. × يوهناس بلشتاين وجيزيلا ملر-كب وكريستوف فولف (نشر): اللعب 2004. × برنار ديكنم وستيفان شتج ويورج تسيفراس (نشر): الذاكرة والتربية 1998. × ميكائيل جوليش: النسق والعمل وتعضيد التعلم 2001. × إكارث ليبو وكريستوف فولف (نشر): الجيل 1996. × أكارث ليبو وجيزيلا ملر-كب (نشر): طفرات المكان 1999. × أكارث ليبو ودوريس شوماخر-شيليا وكريستوف فولف (نشر): أناسفة المؤسسات التربوية 2001. × أكارث ليبو وهلجه باسكولار وكريستوف فولف (نشر): الطبيعة 2003. × كريستوف لوت وكريستوف فولف (نشر): الاستكمال بفضل العمل والتربية 9 1997. × كلاوس مولنهاور وكريستوف فولف (نشر): التفكير الأناسفي في فن التربية 1750-1850. × نفسه وهلدوجارد ماشا وأكارث ليبو (نشر): أشكال الديني 2004. × يورج تسيفراس: نظرية الأخلاق 1999. × راجع كذلك كريستوف فولف: مدخل إلى أناسفة التربية فاينهايم ويازال 2001.

297 × راجع من أجل نظرة عامة حول الغرض كولديا بنتين: الأناسفة التاريخية: أدب ألماني جديد ورد في نشري نفي المؤلفة وهانس رودولف فالتن: الدراسات الألمانية كعلم ثقافة. مدخل إلى تصورات نظرية جديدة راينباك 2002 ص. 56-82. × راجع كذلك فارنار روكه: الأناسفة التاريخية. الأدب الألماني القديم ورد في بانتيان وقلتن نفس المرجع ص. 35-55. × راجع في ذلك أيضا هنس برجن شنجس (نشر): الإنسان الكامل. الأناسفة والأدب في عصر التنوير المتأخر. خطاطة لما عليه حالة البحث ورد في: مجلة التوثيق العالمي للتاريخ الاجتماعي والأدب الألماني عدد خاص 6 احالة البحث 3 (1994) ص. 93-157. × يوجن شلاجر (نشر): المنعرج الأناسفي في الدراسات الأدبية حولية البحث في الأدب الإنجليزي والأمريكي 12 تبنجن 1996. × فرناندو بوياتوس (نشر): أناسفة الأدب مقارنة جديدة في دراسة الناس والرموز والأدب متعددة الاختصاصات أمستردام وفيلا دالفيا 1988. × جون فرنسوا ليوتار: المختلف باريس 1983. × جاستون باشلار: الاستمولوجيا. نصوص منتخبة فرنكفورث على

المنطق والانفعالات (والآلام)

إن عنوان هذه السلسلة من البحوث الأناسية والتاريخية تشير إلى العلاقة والتوتر الواصلين بين الجسم والروح بفضل تعاملها المتنوع معهما خلال مجرى العلميات الحضارية. فقد بدا لمدة طويلة أن ما يهدد الإنسان يصدر عن الجسد وما يعتوره من قصور. ومن ثم فقد كان من الواجب ترويضه وتقويمه. أما الآن فإن ما يهدد الإنسان يبدو صادرا عن المنطق. ففي حين يتوجه الانفعال إلى ما هو جزئي ومتعدد الأشكال يلح المنطق على الكلي. وبين هذين الحدين تنحرف صور المخايل.

إن ما بين المنطق والانفعال من علاقة وتوتر يتخللان جسم الإنسان وحواسه. فيُطرح من ثم السؤال عن الدور الذي يؤديه الجسد في عمليات الحضارة والثقافة وفي ما تقدمه علوم الثقافة وعن الإسهام الذي يؤديه الجدل الخلافي معه ومع الحواس في فهم العصر لذاته؟ إن تأويلات الجسد وما بينها من فروق جديرة بالاهتمام. ويصح

المالين من بين أخريات 1974.

298 راجع مجلة باراجرانا 1992-2002 القائمة والسجل من أعداد بنيامين يوريسن برلين 2003 <http://para.akademie-verlag.de>. ويتعلق الأمر في الجزئيات بالأغراض التالية التي سيتم تطوير التأملات الإستمولوجية بخصوصها في مجال الأناسة التاريخية: (ص. 294) 2 × (2004): سكر وانفعال ووجد. 1 × (2004): ممارسات الفعل الإنشائي. 1 × 2/ (2003) عوالم الشعائر. 2 × (2002): أناسة كنط. 1 × (2002) اللعب والرهان والخسارة (كلمة لعب واحدة مع حروف زيادة لإفادة معنوي الرهان والخسارة). 2 × (2001): تأجيل الأفق-مسيرة في العراء؟ 1 (2001) نظريات الفعل الإنشائي. 2 × (2000): منظرية التذكر. 1 × (2000): استعارات الممتع. 2 × (1999): آراء ذاتية. 1 × (1999): زهد. 2 × (1998): ما وراء هذا العالم. 1 × (1998): ثقافات الفعل الإنشائي. 2 × (1997) الرجل. 1 × (1997): غربة الذات عن ذاتها. 2 × (1996) الحياة كعمل؟ 1 × (1996): العناصر في الفن. 2 × (1995): المحاكاة والإنشاء والإنشاء الذاتي. 1 × (1995): الحسن. 2 × (1994): أوروبا هي هي سفينة مكانية أم سيل زمني؟ 1 × (1994): هل للثقافة أهمية: الأذن كعضو معرفي. 1 × (1992):

منمنمة.

ذلك أيضا على الحواس وعلى علاقتها بالجسد ودورهما في الحاضر. إن محاولة فهم الجسد والحواس تعترضها تناقضات ومفارقات وتهافتات. وفي إطار هذه التجارب لا يمكن لنا تجنب الاصطدام بالنفس التي (تحاول) التحرر من مادية الجسم وانفعالاته وكذلك الاصطدام بسيطرة المنطق الأداتية. وبدلا من ذلك ترتبط النفس بما هو متجاوز للتاريخ وبما يهدف إلى تجاوز الإنسان والأشياء فيحيل إلى الدين والتعالى. والمقدس مثله مثل النفس ليس من الماضي بل هو ببساطة من المؤجل والمعجل في آن. إنه ضديد ما كان وحيد المعنى. إنه مخيف. إنه مذهل. إنه ملتبس. إنه مشوب بالمفارقة. فباسمه أنتج الإنسان بنى اجتماعية. وباسمه هدمها. وباسمه حولها.

(107) ويتجلى المقدس في مظهر الجمالى وفي قَدَر الحب. كما أن الجمالى لا يقبل فهمه أن يُحسم بوحداية المعنى بل هو خَلْبُ ظاهرٍ لعوبٍ وذو روعة. وكل محاولة للسيطرة عليه تحطمه وهو يحيل إلى ما ليس بذى هوية ثابتة. وفي الجمالى يعبر اللامتاهى عن ذاته في المتناهى. إن الفن والحب والانفعال والتجربة الجمالية تتراب فتتمازج. والحب هو تجربة الغير ومن ثم فهو المخرج من الوحدة. ويمكن لتجارب الحب أن تكون مختلفة شديدة الاختلاف. فمن حيث هي تعبير عن النقص والفضل في آن تمثل هذه التجارب صدمة للكلام. وقد تكونت خلال التاريخ الأوروبى خطابات (حب) مختلفة أنتجت أحاسيس متنوعة. والحب يحيل إلى العلاقة الجنسية دون أن يتطابق معها. وهو يقع في المسافة المتوترة (الفاصلة والواصلة) بين المأسسة (الزواج) والانفعال (الحب الحر). وهكذا فقد صار الحب موضوع بحث في التفكير الأناسى.

يعيش الإنسان في الجمال وفي الحب تجارب لزمان آخر زمان غير الزمان الخطى الذى يحدد الحياة اليومية. إنها تجارب زمان اللمحة المكثفة (كايروس kairós) التى تفتح للحياة أبعادا جديدة. إن الزمان من شروط حياة الإنسان المكونة شروطها المركزية. والجسد والحواس والنفس والمقدس والجميل والحب تتجلى جميعها في الزمان وفيه تتغير.

ومن الأمور المهمة «تساوق اللامتساوق ولا تساوق المتساوق من الأحداث
Die Gleichzeitigkeit ungleichzeitiger und die Ungleichzeitigkeit

gleizeitiger Ereignisse وما ينتج عن ذلك من تعدد الأزمنة. وبفضل البحث في
تجارب الزمان اللامتجانسة تطرح مسألة العلاقة بين اللغة والخيال والصمت. فما الدور
الذي يؤديه الصمت بالنسبة إلى الكلام وبالنسبة إلى تجربة الزمان؟ فنحن نتكلم آملين
أن نصبح مسيطرين على الأشياء التي نتكلم عليها. لكن ذلك لا ينجح. ونحن نتكلم
ضد التجربة المخيبة للآمال. لكننا لا نستطيع أن نلغي عدم قابلية العالم المحيط بنا لأن
يكون في متناولنا فحاول تحقيق الهدوء لجعل الكلام يتحول إلى صمت.

ستوسع في رسم خطاطة مجالات غرضية سبعة تركزت حولها البحوث في
الأناسة التاريخية خلال السنوات العشر الأولى (من نشأة المركز). إنها أغراض سبعة
تشارك في كونها نتيجة للبحوث الاستكشافية. وقد صارت مجالات البحث المركزية
(ص.108) في علم الثقافة. والمقصود بهذه الأغراض هو المسائل التالية :

- 1- عودة الجسد
- 2- تضاؤل الحواس
- 3- النفس المتلاشية
- 4- (خلب الظهور) الجمالي
- 5- مصير الحب
- 6- الزمن المحتضر
- 7- الصمت.

عودة الجسد وتضاؤل الحواس

يعد الجسد منطلق البحث في الأناسة التاريخية وكذلك في الأناسة الفلسفية.
ويخلاف ما عليه الأمر في علوم الثقافة اليوم العلوم التي يمثل الجسد فيها غرض البحث
المركزي لم يكد الجسم يسترعي الانتباه في العلوم الاجتماعية والإنسانية في ستينات

القرن العشرين وفي سبعيناته. وبسبب ما تحقق من مسافة مع الجسد وبسبب ترويضه وتوظيفه أداة كأساس للتقدم التاريخي حصل ما يشبه الكبت لكل وجوه الجسد التي لا تتصل بعقلانية العلميات الحضارية وبمنطقها والتي تقتضي الآن الملاحظة التملية. ومن جهة ثانية فإن التلاعب بالجسد بلغ ذرى غير مسبوقه في طب تركيب الأعضاء وفي الهندسة البيولوجية. كما أن أشكالاً جديدة من تمثل الجسد وتجزئته والتلاعب به تجرب حالياً في وسائل الاتصال الجماهيري. فتزايد الأمراض ذات المصدر النفسي والاجتماعي و«الشعوزي» وعدد الانتحارات واستهلاك المخدرات المتزايد كل ذلك يمكن أن يفهم بوصفه تصدياً لهذه التطورات (التي حصلت في العلاقة بالجسد). وكلما ازداد ضغط الآثار الجانبية غير المقصودة من التعقيل والتجريد في البروز إلى الوجود كلما رأينا مضاعفة لترويض الجسم والحواس والسيطرة عليهما واختزال تنوعهما كذلك. ومن ثم فالنتيجة أن ما في الجسد من تناقضه وتعقده أصبحا تحت النظر من جديد²⁹⁹.

وخلال مجرى التاريخ تشكلت عدة هيئات مختلفة للجسد. وبوصفه جسداً إنسانياً تكونت (هيئة) الجسد في الفكر اليوناني القديم بالمقارنة مع (هيئة) جسد الآلهة، وبوصفه جسد الرجل وكذلك جسد المرأة فإنه قد تكون من خلال الفرق الجنسي وبنوع من تقسيم السلطة بحسب الجنس. ومن حيث هو كل وعالم صغير فإنه رئي بالمقارنة مع العالم كمرآة عاكسة له. وكل هيئة من هيئات الجسد يحددها السياق (109) الذي يكتسب فيها الجسد صورته. وهي صورة تتأثر بأنساق التصورات والرموز والعلامات مثلها مثل الأعمال الإنسانية الأخرى³⁰⁰. ويؤدي العنف في تكوين مثل هذه الهيئات دوراً مهماً. فمن دونها لا ينجح أي فعل في الجسد. فالعنف يصلح

299 راجع الفصل السادس.

300 راجع جارت متكلوت: الجسد المتجاوز للحس راينباك 1982.

صورة الجسد أو يفسدها. وهو يروضه تارة بإكراهات مادية وطورا بإكراهات رمزية وثالثة بإكراهات مخيالية. والهدف هو اختزال الأشكال المتعددة للجسد لردها إلى جسد فردي واحد صالح اجتماعيا وذو دلالة واحدة ما أمكن ذلك.

كما أن السلطان على البشر يعني دائما السيطرة على أجسادهم³⁰¹. أما كيف يتم ذلك فتبينه أشكال العمل الإنساني في مجال صور الجنس والمرض³⁰². ومن ثم أطروحة نيتشة القائلة إن الإنسانية لا ترهبها أي وحشية أبدا عندما يتعلق الأمر بأن تكون لنفسها ذاكرة المستقبل³⁰³. فما حصل من ذلك من جراح واندمالات طبعت تاريخ الحضارة. إنها شاهدة على أن الجسد كـ«جوهراً طبيعياً» و«كنز الحس» و«ضامن الصدق الأصيل» ليس له من وجود. بل أكثر من ذلك إنما مثل ما يبدو «طبيعياً» من صفات الجسد هو بنفس القدر مثل ما هو مشروط تاريخياً واجتماعياً: مثل براءته وذنبه ودلالته الجمالية الخ.... وخلال مجرى التاريخ نمت بالتدرج تصورات مختلفة للجسد أثرت في العمل على الأجساد الحقيقية. من ذلك مثلا عملها على إنتاج آليات تحريك وآليات سيطرة على جسد العمل³⁰⁴. ومنها إرغامات نظام الزمان³⁰⁵ وتهذيب الانفعالات وتحويل الجسد إلى آلة³⁰⁶. وهي تنتهي إلى اقتصاد الإرغام الذاتي الذي يمثل بالنسبة إليه عزل الجسد والنظرة البعيدة المحسوبة وإستراتيجيات تكوين الشدة. وهي مفروضات مهمة في تربية البرجوازية المبكرة. كما أن الجسد

301 راجع رودولف حول لبيبه: في الجسد الذاتي. نحو تدبير الجسد فرنكفورت على الماين 1978.

302 راجع -يتر لنتسن: المرض كاختلاق. التدخلات الطبية في الثقافة فرنكفورت على الماين 1991.

303 راجع كامبر وفولف: تحولات التشكل الجسدي نفس المرجع.

304 راجع لوت وفولف نفس المرجع وكذلك براجرانا 5 (1996) 2: الحياة كعمل؟

305 راجع بلشتاين وملر-كب وفولف نفس المرجع.

306 راجع بيتر كوبنج وبتينا بابنبورج وكريستوف فولف (نشر): الآلات الجسدية والجسد الآلي. تحولات أدوات التواصل باراجرانا 14 (2005) 2.

الجنسي هو منتج تاريخي اجتماعي³⁰⁷ ترتسم فيه علاقات العنف. وقد عمل فيه الكثير من آليات التربية الخلقية والسلطان على الذات. كما أثرت فيه عمليات تعليم اللغة والصوغ التربوي (الثقيف)³⁰⁸.

وقد اعتبر الجسد سطحاً خارجياً تسيل عليه تيارات الشهوة بالمعنى الحرفي للسيل. وعملية الخلاص مما هو جنسي بواسطة الصورة بلغ الذروة في البرنوغرافيا³⁰⁹. كما أن حواس الجسد أصبحت غرضاً للأناسنة التاريخية³¹⁰. فالحواس تضمن للإنسان يقيناً حسياً بوجود العالم والذات وهي من ثم مشاركة في التواصل وتبليغ المعاني. (110) «إن كون الإحساس الحسي حاضراً -ومن ثم الإحساس الحسي عامة- هو التجربة المعيشة للمعية (=الحياة في الجماعة) التي تتفرع إلى ذات وموضوع. فالمحس ليست له أحاسيس بل إنه هو ذاته إذ يحس»³¹¹. فالإحساس بالحاضر الذاتي في رد الفعل الحسي على العالم هو تواصل الجسد والذات مع العالم ومع الموضوعات. وفي هذه العملية يشعر الإنسان ب(انفصال) التغير وب(ثبات) الاتصال في آن. وفي ذلك تكمن مفروضة مسبقة (وشرط) للوعي الإنساني بالذات.

وبالترايط مع توسع الجمع بين الأماكن المتعددة لوسائل الاتصال الحديثة (تساوقها) ومع تزايد سرعة الحياة ظهرت تغيرات ذات تأثير دائم فأعلنت عن نفسها في التعامل مع الحواس. ففي هذه العمليات يبدو التمييز الثقافي بين «الحواس» (التي

307 راجع كريستوف فولف (نشر): اللذة والحب. تغيرات الجنس منشئ 1985.

308 × راجع باراجرانا 4 (1995) 1: الحس . × براجرانا 4 (1995) 2: المحاكاة والإنشاء والإنشائي الذاتي. مولتهاور وفولف نفس المرجع. شافر وفولف نفس المرجع.

309 راجع فولف اللذة والحب نفس المرجع.

310 × راجع كذلك ميشال سار: الحواس الخمس باريس 1985. × روبر جوته: تاريخ الحواس من عهد الحضارة اليونانية إلى عصر الفضاء الشبكات الالكترونية منشئ 2000.

311 ارفن شتراوس: في معنى الحواس. مساهمة في تأسيس علم النفس برلين 1935 ص. 272.

تدرك) من بعيد» أعني البصر والسمع و«الحواس (التي تدرك) من قريب» والتي توجد على هامش المجتمع أو التي حشرت بالأحرى في حياة الإنسان الخاصة أعني اللمس والذوق والشم يبدو أن هذا التمييز يتزايد ويتنامى. والتأثير الدائم يعود خاصة إلى ما أعدت عليه حاسة البصر وتأثيرها في جسد الإنسان وعلى جملة حواسه الأخرى. كما أن الأمر لا يزال كما هو وينطبق على السمع الذي هو ذو أهمية مركزية في تجربة المرء لنفسه خلال الكلام وكذلك في تجربة الجماعة. وسنشرح ما للحواس من دور مهم في إطار بحوث الأناسة التاريخية بالاعتماد على مثالي البصر والسمع. إن العين التي تلقى بنا «على امتداد كبير بعيدا خارج ذاتنا»³¹² تقبل الفهم بوصفها حسا يدخل إلى جسد صاحبه الموضوعات والناس الموجودين خارجه. فالعالم تحيط به «العين» فيصبح فيها. وفي البصر نجرب الغريب في «سطح الحواس من جسدنا الذاتي» (بلاسنار). إن البصر يتجه نحو الموضوعات والناس الآخرين ويلتقي بما ينتخبه من مجال الرؤية المحيط به. إنه حركة الالتفات (إلى ما اختاره البصر) والتبشير (عليه) خلال استثناء (ما عداه) ووضعه خارج حدود (ما يعنيه). وخاصية البصر أنه يجسر هوة البعد بين الإنسان والأشياء لكنه يبقى في آن على مسافة الإدراك. إنها خاصية تنشئ «قرب البعيد» ولها من ثم قرابة مع عمليات التجريد الاجتماعي. والإنسان الرائي لا يعيش تجربة (الموضوع) المرئي فحسب بل هو يعيش تجربة نفسه (ذاتا) رائية. «ويكمن السر في كون الجسد هو في آن راء وقابل للرؤية. إنه يستطيع وهو الذي يلحظ كل شيء أن يلحظ نفسه. (ص.111) وهو إذ يرى ما يراه مباشرة يتعرف على «الوجه الآخر» من ملكته الرائية»³¹³.

312 يوحنا جوتفريد هررد: في أصل اللغة ورد في نفس المؤلف الأعمال الكاملة المجلد الثاني هررد وأناسة عصر التنوير منشون من بين أخريات 1987 ص.251-399. ص.299.
313 موريس مارلو-بونتي: العين والروح. محاولات فلسفية همبورج 1984 ص.16.

وبفضل التزايد في توظيف النظر صار البصر الحس الذي يقود ثقافتنا³¹⁴ فكان مآل وظيفته الرقابية والرقابية الذاتية الحد من تنوعها. فالعين استكمل الإنسان قدرتها البصرية: بالنظارات والمناظير المقربة والمجاهر وكل الآلات التي لا تبين إلا قطوعا (شرائح) من العالم تركز عليها العين الباحثة. فنشأ «نظر محض» (ميشال فوكو) صار أداة استبعاد وسلطة يؤسس للسيطرة ويتخللها³¹⁵.

إن تطوير «عين ناطقة (عاقلة)» في العلوم وتطوير نظر مراقب في المؤسسات الاجتماعية متصاحبان دائما. وبفضل التقنية والإدارة نشأت شبكة كثيفة من المراقبات صار فيها عالم ما يقبل الرؤية ومعه الإنسان الرائي حبيسين. ويقابل هذا البصر المتعلق بالمراقبة والموضوعية بصرا تحركه الشهوة حيث لا تكون العين مطيعة للإرادة بل متحررة فترغم صاحبها على الاستسلام لغزواتها. فشاهية النظر تنكص بالذات صاحبها إلى «تبعية ذات دلالة» (لا كان). وقد كان رجل الرمل لصاحبه ه.ت.أ. هوفمان أكثر دلالة من تأويل فرويد. وقد طوره في رسالته حول «المُفزع» سنة 1919 وفي ما يراه في العين رمزا للذكر (الإير)³¹⁶ كان غرض البحث الطابع الإغرائي الجنسي لنظر للعين والبصر في كتاب باتاي «تاريخ العين»³¹⁷. وهنا تبدو العين في هيئات مختلفة تارة رمزا للكس وطورا للشرح وثالثة للفم.

314 × داود ج. لندبارج: العين والنور في القرون الوسطى فرنكفورت على الماين 1987. × راجع كذلك جون شتاروبنسكي: حياة العيون فرنكفورت على الماين 1984.

315 × راجع ميشال فوكو: المراقبة والعقاب. مولد السجن فرنكفورت على الماين 1977. × ولنفس المؤلف: مولد المصححة. وثائقية النظر الطبي فرنكفورت على الماين من بين أخريات 1976.

316 راجع سجموند فرويد: المخيف في نفسه: نشرة الدراسات المجلد الرابع المصنفات النفسية فرنكفورت على الماين 1970 ص. 241-274.

317 × راجع جورج باتاي: تاريخ العين ورد في نفسه: العمل الوقح باينباك 1972 ص. 5-53. × راجع كذلك لنفس المؤلف: غريزة الجنس المقدسة فرنكفورت برلين وفيان 1974.

إنه يحيل إلى رغبة التجسد التي تمكن من التغلب على ما تتسم به الحياة من انفصال. فالرؤية تدرك في شاهدة الإغراء الجنسي «تطابقا مع الحياة إلى حد الموت». ويوجد شكل ثان من البصر لا يستند فيها إدعاء القوة وإدعاء الرقابة عند الإنسان موضوعات البصر بحيث لا يضحى الإنسان بما في مرئياته من الانفعالات الفردية. ويتمثل هذا الشكل في الفكر الحدسي الذي طوره جوته في إطار دراساته العلمية الطبيعية أعني ما يؤدي دورا مهما ص. 112) بالنسبة إلى البصر الجمالي والذي صيغت مبادئه العامة في القاعدة التالية:

«إن ما صور يعاد تحويل صورته من جديد وعلينا أن نسلك نحن ذاتنا متحركين وقابلين للتحويل الصوري إذا أردنا أن نصل ما أمكن إلى حدس الطبيعة حدسا حيا بحسب الأمثلة التي تحدث بها بالنسبة إلينا»³¹⁸. فليس هدف الفكر الحدسي تحصيل نقطة ارتكاز يصف من خلالها ظاهرات الطبيعة ويقيسها بمسافة موضوعية. إن هدفه هو بالأحرى أن يسلك مثل الطبيعة سلوكا حيا وقابلا للتشكل الصوري وأن يتبع بعينه نموها وتشكلها وأن يتمرن على التشكيلية الخلاقة باستمرار. إن الفكر المحاكي عند جوته يقف محتجا ضد مزاعم تقييد البصر. أما هل يمكن أن نذكر بأشكال أخرى من البصر وإلى أي حد بخصوص توظيف البصر وإنتاج النظر المراقب وتسريع الصور ولهفة العيون³¹⁹ فتلك مسألة تبقى مفتوحة. ومع تضخم البصر المميز للعصر الراهن تطرح المسألة حول دلالة الحواس الأخرى. فما الدلالة الأناسية اليوم للسمع واللمس والشم والذوق؟ هل تضخم

318 يوحنا فولفجنج جوته: المورفولوجيا ورد في أعمال جوته المجلد الثالث عشر نشرة همبورج في 14 مجلد همبورج 1966 الطبعة الخامسة ص. 56.

319 راجع جارت ماتنكلوت: العين الملهمة ورد في ديتمار كامبار وكريستوف فولف (نشر): عودة الجسد فرنكفورت على الماين 1982 ص. 224-295.

حاسة البصر يرغم الحواس الأخرى على أن تصبح «ذات شكل بصري»؟ فإذا كان الأمر هو كذلك فما دلالة هذا التطور عندئذ؟ فهل يعني ذلك حدا من التنوع الحسي السابق أم إن عادات إدراك حسي جديدة قد تطورت عند الإنسان؟

يمكن للإلقاء نظرة على حاسة السمع أن يرشدنا. فمع الثورة الصناعية والآلية الكهربائية والالكترونية نشأت أصناف من الضجيج غير معروفة سابقا. فآلات الصناعة والقطارات والسيارات والطائرات والهاتف وجهاز قراءة الصوت والإذاعة والتلفزة والحاسوب كلها آلات تنتج عوالم من الأصوات والضجيج والوقع تعد بمعارف ومعلومات من خلال تحليلها في البحث الأناسي التاريخي حول السمع. وبخصوص تطور الفرد تعد حاسة السمع والحركة أولى الحواس نموا. فبعد أربعة أشهر ونصف يكون الجنين بعد قادرا على رد الفعل على المثيرات الصوتية.

ونحن نخطب بالكلام بتوسط حاسة السمع قبل أن نولد. وبفضل السمع نستطيع أن نسمع الآخرين قبل أن نراهم كما نستطيع أن نشمهم وأن نلمسهم. وبواسطة السمع ندرك اللغة قبل أن نتكلم ونفهم. السمع هو الأمر المفروض شرطا للفهم والكلام. وبتوسط إدراك كوننا مخاطبين بالكلام يتكون الإحساس بحماية (113) (الأهل) وبالانتساب (إليهم). فحاسة السمع هي حاسة الاجتماع³²⁰. ولا يمكن لأية جماعة أن تنشأ من دون أن يتعلم أعضاؤها السماع بعضهم لبعض. ونحن لا نتلقى بتوسط السمع من كلام الناس الآخرين ما يوجهونه إلينا من كلمات ودلالات فحسب. ففي نوع الكلمات الموجهة إلينا وفي كيفية توجيهها نسمع أكثر من دلالاتها. نحن نعلم شيئا من المتكلم لا يعبر عن نفسه في الكلمات بل في (فعل) التكلم نفسه. فبواسطة نغمة الصوت وقوته وكثافته وتقطيعه يتواصل المتكلم مع السامع.

320 راجع باراجرانا 2 (1993) 1-2 الأذن كعضو معرفي.

ولما كان السمع له خاصية العود على الذات (الانعكاس) فإن المتكلم يسمع نفسه. وسمعه يتلو كلامه وهو يمكنه من أن يتابع نفسه كمتكلم ويمكنه من ثم من أن يكون متروياً أو متدبراً. وعندما يتلقى أحد كلمة قيلت لغيره فإن ذلك يصبح بداية لكلمات جديدة بالنسبة إلى المتكلم والسامع. وهذه الخاصية النوعية لحاسة السمع تمكن الإنسان من الإدراك الذاتي ومن التأكد من الذات ومن التأثير في الذات. وكل كلام هو كذلك كلام مع الذات. لذلك فحاسة السمع تؤدي دوراً خاصاً في تكوين ذاتية الإنسان واجتماعيته. فتكرار الهمسات والأصوات تؤدي إلى «شعور المرء بكونه في محله» في عالم الحياة. فبنشأ شيء من التلاقي الاتفاقية بين آثار الذكريات والإدراكات السابقة والهمسات الجديدة. ويتوسط حاسة السمع تستبطن الأصوات الخارجية في باطن الإنسان وصدى العوالم الخارجية تصبح عوالم باطنية وخاصة في مراحل التكوين الفردي الأولى حيث تكون الإعادة والمحاكاة عنصرين مهمين في نمو حاسة السمع.

فالإعدادات اللغوية التي جعلت شعائر وقطعت إيقاعياً تتحدى قدرة الإنسان على المحاكاة. والطفل يتعلم الكلام والفهم بالمحاكيات المنوعة.

وبفضل السمع تتجلى ثلاثية أبعاد المكان. فالعين لا تدرك الموضوعات إلا إذا كانت موضوعة قدامها. لكن الأذن تشعر بالأنغام والوقوع (جمع وقع) والأصوات التي توجد وراء الرأس. ويتوسط تخلق حاسة السمع ينمو الإحساس بالمكان والوعي به. وهذا العمل المشترك بين حاسة السمع والإحساس بالمكان يطابق الموقع التشريحي لحاسة التوازن في الأذن. فيتوسط السمع نتحيز في المكان ونضمن المشي (ص. 114) القائم والتوازن. وبخلاف البصر القابل للتركيز فإن إدراكات السمع منتشرة. فالعين يمكن أن تستعمل وكذلك أن تغلق لكن الأذن لا تكاد تقبل أن يتحكم فيها. وقابلية التصرف القوية بالعين بالقياس إلى الأذن يعبر عنها كذلك العدد الكبير للكلمات والاستعارات المتعلقة بالعين. فبالقياس إلى العين وإلى الحواس من قريب أي اللمس

والذوق والشم التي بقيت اللغات الهندية الجرمانية بخصوصها بكماء إلى حد عجيب نال السمع منزلة وسيطة بينها وبين البصر. ومع الانتقال من الشفوية إلى الكتابية ومع أشكال الشفوية الثانوية بتأثير من وسائل الاتصال الحديثة تكونت في السمع تغيرات ضاربة في العمق³²¹.

فإذا واصلنا فتابعنا مسائل أناسة الحواس وصلنا إلى البشرة³²² واليد ومن ثم إلى حاسة اللمس التي تؤدي الدور المركزي في توليد اليقين (بالوجود) وتقسيم المكان والتوسط بين العالم والإنسان والشروع في التقنيات وتكوين نظام رمزي للعالم³²³. ثم تقع بعد ذلك على الذوق وعلاقته مع الأكل ودوره في الحكم الجمالي والاجتماعي³²⁴. أما الأنف والشم فيؤديان إلى مجال إدراك الذات والغير³²⁵. ويبدو أن الحواس (التي تدرك) من قريب قد اعتبرت أقل أهمية في تربية الجسم الاعدادية وهي لا تزال ممثلة لأساس سلطة جسدية ثابتة. إنها جديرة بمزيد من البحث.

النفس المتلاشية:

يصطدم البحث الأناسي دائما ومن جديد بآخر الجسد: النفس. ويوصف النفس

-
- 321 × راجع إريك أ. هافلوك: أصول اللامية (الكتابة والقراءة) الغربية تورنتو 1976. × ولنفس المؤلف: ثورة محو الأمية عند اليونان ونتائجها الثقافية برنستون 1982. × دجاك جودي: منطق الكتابة وتنظيم المجتمع كيمبردج 1986. × ولنفس المؤلف: التلاقي بين الكتابي والشفوي كيمبردج 1987. × وولتر ج. أونج: الخطابة وقصص الحب والفروسية والتكنولوجيا دراسات في التفاعل بين التعبير والثقافة إيتاكا ولندن 1971. × ولنفس المؤلف: الشفوية والكتابية. تقننة الكلمة. أبلادن 1987.
- 322 راجع كلوديا بنتين: البشرة والتاريخ الأدبي وصور الجسد خطاب الحدود راينباك 1999.
- 323 راجع جنتر جيباور: اليد ورد في فولف: في الإنسان نفس المرجع ص. 479-488.
- 324 راجع جارت ماتكلوت: الفم ورد في فولف: في الإنسان نفس المرجع ص 471-478.
- 325 × راجع ألان كوربان: نفس طاعوني وطيب الورد. تاريخ الشم برلين 1984. × جارت متكلوت: الأنف ورد في فولف: في الإنسان نفس المرجع ص. 464-470. × يورجن رآ: علم اجتماع الشم. في البناء الاجتماعي لإدراك حاسة الشم كونستاتز 2001.

بسوكي وأنيما وآم وسول Psyche، Anima، Âme، Soul فإنها قد تمتعت من البداية إلى الآن عن كل تمكن من فهمها. لذلك فالكلام يدور حول النفس المتلاشية (=ذات الشعلة الآيلة إلى الانطفاء) النفس التي لم يزل رسمها موجودا ولم يضمحل بصورة تامة³²⁶. وفي إطار الأناسة التاريخية يجدر بنا أن نعيد إلى النفس تالأها وإيماضها وانطفاءها خلال التاريخ الأوروبي. وتحيل النفس استعاريا إلى الإنسان وتتجاوزها إلى غيره. إنها تتوجه إلى الأشياء وتعالى عليها. وللنفس منزلة وسطى بين المادة الجامدة والله. إنها تحيي النبات والحيوان والإنسان. وبوصفها مبدأ (ص.115) حياة وعلة حركة وعلة صورية فإنها متقدمة على كل فهم. وكل المحاولات لتحيزها أو لجعلها شيئا ثابتا لم تنجح. فالنفس ليست جوهرًا وهي لامادية.

لذلك فهي لا تقبل أي تحديد علمي يمكن أن يمسك بها. إنها تحيل إلى موضع خاو في الإنسان وفي الطبيعة خلاء لا يقبل الملء وهو يبقى موجودا دائما دون أن يهدأ. وتمدنا النفس ببداهة الإحساس بالحياة والوعي بالأشياء وبلاشيئية العقل. وبوصفها الدرجة الأسمى في الكل المرئي وبوصفها الدرجة الأسفل من العالم الروحي فالنفس وحدها حسب القديس أغسطينوس تقدر على الصعود إلى الله والاتحاد معه. وبواسطة التفكير في عالم الروح العقلي فإن فناءها (تلاشيها) في الله أمر ممكن. والنفس تعني نظام الإنسان الباطن. فالحقيقة الإلهية لا يمكن إدراكها في العالم الخارجي بل هي تدرك في النفس. فإذا نظرت النفس إلى ما دونها شهدت الجسم وإذا نظرت إلى ما فوقها تأكدت من وجود الله. ومثلما كان عليه الأمر عند القدامى فإن النفس أُعتبرت في العصور الوسطى شيئا ماديا. لم يكونوا يتصورونها روحا غير قابل للرؤية بل هي عندهم نوع ثان من الجسم. وقد جعلت النفس في القرون

326 راجع ديتمر كامبر وكريستوف فولف: النفس المتلاشية الضبط والتاريخ والفن والأسطورة برلين 1988. × راجع كذلك فولف وكامبر المنطق والانفعال نفس المرجع وخاصة الفصل الثاني منه.

الوسطى مرئية في الصور التي تحيل إلى ما ليس بقابل للرؤية³²⁷.

وقد ظهر في بدايات العصر الحديث إلى جانب التصور الكوني لطابع النفس الخاص تصورهما المحدد لفراديتها. والمحرك الجوهرى لهذا التحول هو محاكم التفتيش. فقد عُرف المبدأ الصوري المعلن للافعال كبيرة كانت أم صغيرة بوصفه نفسا تنتج الإمكان من الوجود أي إنها تنتج قوته. ومن حيث هي القوة المصورة فإن النفس تعتبر خالدة. ولكن النفس من حيث ما يخص مميزاتها الفردية تبقى مسألة فيها نظر. والنفس الدينية صارت ساحة عرض للصراع الخلقى. فالمسيحية تراقب الأحاسيس وتسيطر عليها. والعناية بالنفس تحولت إلى سيطرة على الفرد وأدت إلى إخضاعه إلى مزاعم الكنيسة والدولة. وبالمقابل توجه التنوير الذي كانت تميزه فكرة استقلال الإنسان إلى تفعيلها تفعيلا ينبغي أن يسهم فيه العقل والعلوم. وما كان يعتبر في العصر الوسيط قبسا إلهيا في كل إنسان أصبح الآن عقلا ذاتيا. والنفس تعني القوة المحققة للاندماج والوحدة الفردية بوصفها الضامن لوحدة الشخص. ولم يفقد (116) مفهوم النفس قيمته في الفلسفة إلا مع نقد المعرفة الكنطي.

وقد صارت النفس في المرحلة الرومانسية وبوصفها غير العقل مفهومًا مركزيا من جديد يؤخذ غرضا للبحث في سياق النوم والحلم والعقلانية واللاواعي. فلم يعد وجود الإنسان مقصورا على العقل. إن اسم هذا الأمر الذي لا يقبل الاختزال هو النفس. وفي حياة النفس اللاواعية يكمن مفتاح الوعي. وما يجمع بين النفس والفكر هنا فرقه علوم الحياة والنفس والتحليل النفسي العلوم التي شرعت في النشوء خلال القرن التاسع عشر. فعلم الحياة وعلم النفس اتجها إلى العلوم الطبيعية³²⁸. ومفهوم

327 راجع جارد جوتمن وميكائيل زنتاج وكريستوف فولف (نشر): النفس تاريخها في الغرب فاينهايم 1991

328 × راجع ميكائيل زنتاج: النفس ككائن سياسي علم النفس وإنتاج الفرد برلين 1988.
× ولنفس المؤلف: النفس ومعرفة الحي. نحو نشأة البيولوجيا في القرن التاسع عشر ورد في جوترمن

اللاواعي عند فرويد يفيد نقطة إحدائيات لا ينفذ إليها الوعي ولا العلم بالتالي. ومن ثم فهي نقطة لا يزال حيزها الاستمولوجي محل نزاع.

ومن خلال وساطة الجسد ترسم العمليات الحضارية في النفس³²⁹. والجسم السليم يبدو ضامنا للنفس السليمة. والهوية الإنسانية تتقوم من العقل وهي ذات حقيقة وجسد. والجسد يعد مقياس التعبير عن الحياة النفسية والاجتماعية. وغاية النمو الإنساني لم تعد الروح الخالصة بل الجسم الخالص وإثباته لذاته. إن العقل العام والعقل الفردي لم يبقيا متطابقين. وعدم التطابق بين البنى الاجتماعية ومناظير الذات يبدو أمرا لا يمكن تجنبه³³⁰. وتحقيق الذاتي الفعلي يتم من خلال إعادة اكتشاف الجسد. فالنفس التي صارت محايثة لم تعد مهتمة إلا بشكل التعين الجسدي وبتعين الذات الجسدي في أساليب الحياة والاعتراف بالأحاسيس في الجسد السليم. فقد ذاب تعالي النفس في محايثة الجسد. ولم يبق إلا الفن والأدب واللاهوت مجالات يظهر فيها ما ينسب إلى النفس من تعال. وبعد أكثر من ألفي سنة تبدو النفس التي حركت الفكر الغربي لمدة طويلة والتي حركت مختلف المعارف كذلك تبدو قد فقدت سلطانها المحير³³¹.

المقدس

إن من يهتم بتاريخ الجسد والنفس لا يمكن إلا أن يلتقي بالدين والمقدس

وزنتاج وفولف نفس المرجع ص. 293-318.

329 × راجع في ذلك ميكائيل سار: هرماس الأجزاء 5-1 برلين 1991-1994. × ولنفس المؤلف:

التأنسن باريس 2001.

330 راجع ميكائيل زنتاج: «غيب القلب» نحو تاريخ للفردية راينباك 1999.

331 راجع جوترمن وزنتاج وفولف نفس المرجع. وسار: التأنسن نفس المرجع.

والحرام. وقد عاد الدين منذ أمد قصير فأصبح غرضاً مهدداً للاستقرار³³². أصبحنا نهتم بأحداث الراهن الديني اللامتظرة وبالانتشار الواسع لتدريس المقدس. وكان (117) الكثير قبل سنوات قليلة يعتبرون هذه المسائل قد تجاوزها الزمن. لذلك فمسألة المقدس لم تسترد العناية بها إلا بالتدريج. واختيار المفهوم يحيل إلى رودولف أوتو ووصفه الظاهرة باعتبارها ذات روعة ورعب ومن ثم فهي ظاهرة ذات دلالة ملتبسة. فإذا أردنا أن نواصل حسم الخلاف الجدالي مع هذه الظاهرة التي تم وصفها على هذا النحو فعلياً أن نعلم أننا « لا نقع على ظاهرة المقدس إلا إذا وقفنا بنحو ما الموقف الظاهرياتي ».

أما إذا وقفنا الموقف العلمي كأن نختار الموقف الوظيفي أو الأناسي الاجتماعي أو التحليلي المنطقي فإننا سننتهي إلى أمر آخر مختلف تمام الاختلاف... وإذا وقفنا الموقف الظاهرياتي ظهر المقدس بوصفه مقولة مؤلفة... وإذا تصورنا المقدس مؤلفاً ومركباً بهذه الصورة فإن تصورنا لن يكون ذا معنى إلا إذا اصلنا مع ذلك ففصلناه عن شيء ما. وذلك لا يصح في الحقيقة إلا لأن كل شيء كان ينبغي أن يكون دينياً في بداية التاريخ المظلمة³³³.

332 × راجع من بين آخرين أنا هونر ورونالد كورت وجوراشارتز (نشر): دين الدنيا نحو تأويل دلالة الثقافة الحديثة كونستانز 1999. × طوماس لوكن: الدين اللامرئي فرنكفورت على الماين 1991. × ميكائيل متوراور: أبعاد المقدس مقاربات مؤرخ فيانا من بين أخريات 2000. × نكلاس لومن: دين المجتمع فرنكفورت على الماين 2000. × هنس-جيورجوزفتار: مجتمع من دون كرسي المراسم الدينية. في عدم استقرار بناءات الأنظمة (الاجتماعية) فايلارفتست 2000. × ألوا هان: أبنية الذات والعالم والتاريخ. رسائل حول علم اجتماع الثقافة فرنكفورت على الماين 2000. × جاك ديريدا وجياني فاتيمو (نشر): الدين فرنكفورت على الماين 2001. × فولف وماشا وليبو: أشكال الديني نفس المرجع.

333 كارستن كولبه: الانشغال العلمي بالمقدس والمقدس اليوم ورد في فولف وكامبر: منطلق الانفعال نفس المرجع ص. 429 والموالية.

إن المنطلق في علاج الأناسة التاريخية لهذا الغرض هو الأطروحة المعارضة لمسلمة ماكس فيبر أطروحته القائلة بأن العلم سيفقد العالم أثره السحري Entzauberung der Welt . لكن أصحاب هذه النظرة يرون أن المقدس لم ينقض بل هو مطلق الراهنية حتى وإن انتقل من حيزه فصار متخفيا ومكبوتا ومنسيا. وما علينا إلا أن نكتشفه فنعيد صوغه انطلاقا مما أمحي من رسمه. وبالتالي فإن هذا الغرض من أغراض الأناسة لا يمكن أن يقبل العودة إلى الذكر إلا بالمنازعة فيه. فكل من يطلب هوية متحررة من الالتباس يتوق إلى المقدس من جديد بما فيه من كفيات رهيبة رائعة. والمسألة التي ينبغي البحث فيها هي مسألة ماك المقدس في العصر الحديث ما هو؟ وإذا كان قد بدا ذات مرة وكأن البشر استطاعوا أن يتحرروا من المقدس خلال عصر التنوير كما بدا وكأن هذا التحرر يمثل تقدما فقد صرنا من الآن فصاعدا نجد في كل مكان الشكوى من ضياع شيء ما شكوى تطالب بمعنى للحياة وتتألم من الواقع الذي فقد قدسيته فصار عديم القدسية التي تعبر عنه وتجعله مفهوما إذ توجد حاجة قوية حتى في الأماكن غير المقدسة لطلب التراتب وكثافة المعنى. فالمقدس ليس شيئا ينتسب إلى القيام الثابت مثل ما نجد في علم الدين واللاهوت والإثنولوجيا بل هو كل مسألة ملحة لا يمكن تجنبها. وحتى نعالج ذلك فلا بد من بحث الدعاوى التالية:

س.118) 1- مفهوم المقدس متعدد الدلالات ولا يمكن أن نجعله فريدها من ذلك أن كلمة «ساسار» تعني المقدس والمهروب منه وتعني الممنوع الخالص والمدنس.

2- والعلاقة مع المقدس علاقة ذات مفارقات. فالمقدس رائع ومرعب للإحساس (رودولف أوتو).

3- وحيثما يوجد المقدس يوجد ما لا يقبل الاستنفاد وما له صلة بنظامية حياة الإنسان وتقاليدها.

4- وبفضل «الأضاحي» يخرج المقدس النظام من اللانظام والفوضى. لذلك فهو ذو صلة لا تنفصم بالعنف والموت.

إن المجتمعات البدائية تستند إلى العنف والموت وإلى الاتصال الذي تخرجه من الانفصالات. وتعارض هذه العلاقة إستراتيجيات التحرر من الجاذبية السحرية في الخطاب العام وفي العقل وفي العمل. والاقتصاد البديل من «الأضحية» هو معنى أمل المجتمع الحديث الذي ما يزال دائما يظلل المقدس كما تبين الحروب الحديثة. وصعوبة الوضعية تتمثل في كون المقدس هو غرضا لا يقبل الوضع دون الرفع. إنه يظهر ظهور ما ليس بإنساني وما هو فوق الإنسان وبوصفه سلطة تسمح لنفسها باستعمال العنف وتستعمل القتل وبوصفها الدنيوي الهش لجدل التقديس والتدنيس. وبفضل «موت الإله» بات الأمر متعلقا بعمق تحولات المقدس. فالأماكن الباطنة من المجتمع تتحول إلى متعاليات صغرى ووسطى. ومع حرمة الفرد وقداسة الأسرة وتوسيع الحرمة المدنسة تغيرت هيئات المقدس³³⁴.

خلب الظاهر الفني

وليس المقدس وحده هو صاحب الروعة والرهبة بل الجميل يشاركه في ذلك كذلك. فالكثير من الصور في فن القرون الوسطى ذات صلة بالمقدس وتتقاسم معه الجمال والرهبة. وللجميل علامة مميزة أخرى يشترك فيها مع المقدس. فلا يزال الإنسان يحاول السيطرة على الفن ليحمله بديلا من الخير والجميل عند أفلاطون وللتعبير عن عظمة الرب كما في القرون الوسطى وعن استتمام الإنسان كما في العصر الحديث. ولم يتغير المنظور إلى الفن إلا مع نيتشة. فعنده أن الخلب الجميل (119) هو الفاني. كل الواقع هو بصورة لا محيد عنها ظهور خلب ظهور أنتجه الخيال كصورة ولا يمكن أن يفهم إلا بوصفه ظاهرة حسية. وطبقا لذلك فكل ثراء الحياة

334 × راجع ديتمار وكريستوف فولف (نشر): المقدس أثره في العصر الحديث فرنكفورت على الماين 1997 الطبعة الثانية. × فولف وكامبر: المنطق والانفعال نفس المرجع وخاصة الفصل الثالث.

وتحقق الإنسان الذاتي في ما يتعالى عليه وسموه في ما يتجاوز الفردي ليس هو ممكنا إلا بصورة حسية (جمالية).

إن الجمال يتمنع على كل إمساك به مثبت له. وهو يوقظ الرغبة في الاقتراب منه بالمحاكاة الحركية. وعمليات المحاكاة الحركية تظهر بوصفها إمكانية ليس لاستيعاب الجميل في الإنسان بل لاستيعاب الإنسان في الجميل. والجميل لا يوجد بوصفه موضوعا بل وحتى بوصفه صورة متصورة بل هو لا يوجد إلا كشكل امتناع تصور نهائي للصورة. إن الجمال يحقق النشوة. إنه يخلق المتعة: وهو يذكر بمر ظهوره ثبات زمانية الحياة الإنسانية. الجمال يحيل إلى ما ليس بذى وحدة ثابتة. وهو بالذات يقبل الفهم من حيث هو عديم الهوية الثابتة على وجه الهوية الثابتة. إنه يضيف على الأشياء وجهها من العبارة السرية التي لا تنكشف والتي تهدئ الخيال وتحركه وتثير عمليات المحاكاة لما لن تجد له تحويلا.

وكان الجميل منذ القدم يحيل على آخره: الرهبة والوهم والموت. وقد يكون حصل خلال التاريخ أن كان الجميل قد أخذ منه وجهه الخلفي. فالدميم والمخيف والوهمي يقتحم الفن فيزيل الجميل. ويبقى بعده محل خال يمكن أن نلاحظ بديلا منه ذكريات تومض فيها آثار الجميل. واليوم ليس لنا إلى حد الآن إلا هذا التلؤلؤ من الجميل. ونظامه وتناظره اللذان أنتجتتهما القرون الأولى ما تزال قابلة للتجريب المعيش في ما بقي منها من آثار. لكن واقعنا هو مع ذلك واقع مختلف. إنه متصف بالاهتزازات والتحرفات والاختلاف. فما يحدد حاضرنا ليس التناظر بل عدم التناظر والفرق. إن عالمنا يوجد وراء الجميل وهو يراوح بين جمال الماضي ورعب المستقبل.

وبالمقابل مع توسع استجمال العالم والتكيف اللذين استبدا بكل الواقع وكبله في شبكتهما سيكون الخلب من حيث هو خلب الظهور غرض بحثنا في «خلب ظهور الجميل». وهكذا يكون بإمكان ما يوصف كتلؤلؤ لمفعول جدل التنوير

120.) عاكسا للجمال الذي فقد عنفوانه. وليس في هذا العلاقة الناشئة بين الحزن والجماليات ما يفيد نهاية الثقافة بل هو مفتاح جديد لفهم العصر.

ما مصدر فاعلية الفن؟ وكيف هي علاقته بالواقع واللغة والخيال؟ هل ما يزال مفهوم الفن مفهوما صالحا لوصف تجاربنا الجمالية؟ فمنذ بداياته مع تاريخ اليونان القديمة طمأن الفن الإنسان وتحداه بمعاني وتحديدات تامة التناقض. وقد هوجم الفن وهورب لكنه عاد فظهر من جديد وتواصل بفضل طفراته التحولية. ولنا من ذلك مثالان في تاريخ الجليل ونشأة المنظور الجمالي في العلوم الاجتماعية.

فالجمال لا يعدنا بتحقيق الصلح مع الفرق فحسب بل هو يؤثر كذلك في اللامتوقع من الاهتزازات التي تبين حدود الإنسان فتضع ما يتصف به من ضعف تحت ناظرية. فما يحتوي عليه الخوف من جمال جعل ميدوزا شاهدة للعيان وأتى عليها في أسطورة الموت التي يحيل عليها الجمال دائما. ولهذا السبب فهي لم تتخلص من الفوضى إلا بجهد جهيد. إن الجمال يعدنا بتجويد الإنسان وبالحرية وهو يُخضع بقوة من «يشهده بعينيه». إنه يحتوي على استفزازات وتناقضات ويحيل إلى مخالفات وخروق وفروق. إنه يقضي على الأنظمة التي كانت صالحة. وهو يسمح بجماليات جديدة فيعود شكلها المزلزل إلى هز أسس الإدراك. وهو من ثم يجعل التشكلات الجديدة أمرا ممكنا.

وتظهر هذه التشكلات الجديدة في الوجه الخلفي من الجميل وفي آخره. إنه يحيل إلى ما لم يكن في السابق معتبرا موضوع الجميل: ما لا يخضع للقواعد والمخيف والخالٍ. فمدينة البندقية وجماليات الآثار كانت لزمان طويل أمثلة عن الجميل المأمي والطابع الرائع لفناء الثقافة الإنسانية كما يتبين ذلك مما وراء الخلب الجمالي. ولا يزال التوازن بين الطبيعة والتاريخ إلى اليوم توازنا مهتزا إلى حد يجعل الجمال متهربا مما يعيد إنتاجه بالصنعة من الذكريات التي ينبغي أن يقتصر فيها رسم أثره وإعادة بنائه.

إن الجمال يحفظ ذاته في التراكب وفي المداورة وفي التغير وفي التمزق. وخب
عس.121)الظهور المطلوب يقتضي منعرجات ذات مفارقات .

وإلى ذلك تنتسب النتيجة التي اعتبرها شلر علامة على حقيقة خاصة ينبغي
القبول بها. فالإستراتيجية العادية للكشف عن الموضوعات والتحديد العنيف لهويتها
ليسا هما غاية الإدراك والفكر. ففي فن الإغراء الذي يتضمنه التخفي والتعري وفي
اللعب على التخفي والتكشف تنشأ حركات أخرى. وهذه الحركات تخلق الصور
الخيالية المخارج من اللاوجود في تهايؤات الإنسان. ففي خلب الظهور وفي الجميل
تترأى كنايات الشوق ورموز سحر الذات لذاتها والإحالات المادية إلى العدم. إنها
تهدف إلى التعاطف وتؤول زمانية الرغبات وتقطعها في ما تتسم به من عدم
انتظام³³⁵.

قدر الحب

إن للحب علاقة بالشهوة الجنسية لا تستنفده³³⁶. فهو ينشد اللذة وغالبا
ما ينتهي إلى الألم. وهو يستهدف الديمومة لكنه يفعل بالتزمن. وفي إرادته مزيد
حياة (لكنه) يقفز على حدود الفرد فيلامس الموت. والحب يطلب الغير دون أن
يستطيع تحمله أو الصبر عليه. إنه حدث وليس بحدث في آن. ولا يمكن للمرء أن
يعيشه إلا بما فيه من مفارقات. وبقدر ما ننتظر منه بقدر ما يخيب آمالنا. ولا يمكنه أن

335 × راجع ديتمار كامبر وكريستوف فولف (نشر): خلب الجميل جتنجن 1988. × راجع كذلك
فولف وكامبر: المنطق والانفعال نفس المرجع وخاصة الفصل الرابع. × باراجرانا 4 (1995) 1:
الحس مولن هاور وهولف: الحس والجماليات نفس المرجع.

336 راجع كذلك نيكولاس لومن: الحب والانفعال الجارف. نحو تشفير الحميمة فرنكفورت على
المابن 1982 .

يحافظ على المصالحة بين وعوده وتناقضاته. والبين والتناقض فيه نهائيان دائما ولا يمكن التغلب عليهما إلا في الظاهر. وبقدر ما تزداد إثارته للخيال والشوق بقدر ما يصبح الوقوع في شباكه أمرا لا خلاص منه. الحب قدر. إنه يطرأ كلما حاول المرء العمل على تجنبه. والحب ليس موضوعا قابلا للفصل إنه قوة تشضى وتكثف لتؤثر بصورة خفية في جل مجالات الثقافة الإنسانية. وليست صلوات الحب الإغرائية دائما صلوات مرئية. وهي قابلة لأن نتعرف عليها في المجالات التي تفاد بالمفهومات التالية: اللغة والصورة والأسطورة والجنس والمال والزمان والموت والغير والجميل والذات والجماعة وكلها رقوم (الغاز) رمزية للتشاجن المتاهي (من المتاهة) الذي تتميز به طاقات الحب الإغرائية³³⁷.

إن ما يطرأ على المرء في الحب وكيف يمكن فهم هذه التجربة المعيشة أمر يعود إلى المسائل الأناسية غير المريحة المسائل التي تتكرر دائما. ففي الأسطورة الأفلاطونية (122.) لشكل الإنسان الكروي المشطور إلى نصفين وفي الإشارة السقراطية للحب بوصفه التوق إلى الخلود نجد الكتابات الأولية حول تكوين الذات في غرض الحب. ومباشرة بعد ذلك عولج الحب بمنظور قابلية المأسسة في الزواج. والحب الانفعالي يعارض هذه المحاولة ويثبت على طابعه القدري. فالشعور الانفعالي في الحب لا يتحقق بالوصل بل بالبين بين المحبين. وحرية الإرادة والاستثناء هما مفروضتاها الشارطتان. ذلك أن الحب الانفعالي لا يقبل الإشباع بمقتضى المبدأ. وهذا الشكل من الحب (العذري) والخطاب الذي لا يكون ممكنا من دونه وجدا في عالم البلاط خلال القرن الثاني عشر. وقد امتدت آثاره إلى عصرنا الحاضر.

وفي المركز من هذا الحب (العذري) نجد الآخر الخيالي أكثر مما نجد «الأنت» العيني

337 × راجع ديتمار كامبر وكريستوف فولف (نشر): قدر الحب فاينهايم 1988. × فولف وكامبر: المنطق والانفعال نفس المرجع وخاصة الفصل الرابع.

وهو ما يعبر عن وصل غير قابل للتحقق. وجوهر الحب يظهر لأننا نحكي عنه. فكما نتكلم عليه يتحدد نوع تجربته المعيشة وكيفها. والكلام عن الحب مثله مثل الحب لا نهاية له. فهو يخفيه. ولذلك فهو يحفظه كذلك. إنه بحث بلا توقف عن السر من دون أن يستطيع الإمساك به أو تركه يفلت منه ويسبي بوعوده دون أن يتمكن من الوفاء بها بكل يقين. إنه يحيل إلى الخلاء الذي هو مدين به لنفسه في آن.

إن الحب ثمرة شروط ثقافية محددة. إنه تابع لأساطير مجتمع ما ولأشكال تعبيره البلاغية. وهو خاضع للمراقبة الاجتماعية. وإرتباطه وثيق مع النزوع إلى الاجتماع. إنه في خدمة إرادة الخلود. إنه القوة المنتجة التي تجعل الإنسان ما هو. والغرائز الجنسية المحدودة المصاحبة له ينبغي أن تُصرَّف اجتماعيا. فدمج الحب في نظام التبادل الاقتصادي الشامل من دون أن يكون مع ذلك محمدا بإطلاق بعمليات التبادل الاجتماعي. فكل انفعال له في تشكله بتوسط المجتمع وجه من اللااجتماعية المقاومة. وفي إطار نظام الأسرة الحالي يحدد الحب حرية الاختيار. فنحن نختار (ونصطفي) شريك حياتنا وزوجنا. وحتى في الحب العادي تؤدي الرغبة دورا حاسما في التحرر من الفردانية وما يتصل بها من إكراهات التوحد (العزلة) بفضل مساعدة الغير. فرغبات الخلاص والخلود تؤثر في التجارب المعيشة الفردية وتصلها (ص.123) بالأساطير الجماعية. إن أسطورة علاقة الحب أمر لا مفر منه. ففيه يتمازج الديني والخلقي والجمالي من العناصر التي يجعلها النقد الأسطوري دون شك واعية. لكن هذا النقد لا يمكن أن يفكها بعض عن البعض ولعل طلب الذات «الانسحار من جديد= عودة مفعول السحر» Wiederverzauberung في الحب الانفعالي تقبل الفهم كمحاولة للقيام بتجارب الانجذاب التي ما تزال تجارب مأسسة في المجتمعات البدائية. إن تاريخ الحب يتضمن الكثير من الجوانب الخفية. لذلك فمن المطلوب كذلك أن نقص تواريخ أخرى للحب تواريخ مرتبطة بالوهم والحلم روح المعاناة Geist der Schwere والسياحة الباطنية والتي هي تاريخ العودة التي لا نهاية

لها. فأدويوسوس والمسيح كلاهما يعود إلى الأهل. أليسنا اليوم فقدنا إلى الأبد كل عودة إلى الأهل؟ والترجسية تبين بوضوح: أن الذات امحت لأنها لا تستطيع اغتنام نفسها. وبخصوص هذه الوضعية يكاد ألا يكون من المشروع الانطلاق من إحساس بالحب بل من الكلام الذي له به صلة ويدور حول الكثير من الأحاسيس المتناقضة مطلق التناقض. ورغم أن الحب بحسب كل نقطة تاريخية واجتماعية يفيد أحاسيس مختلفة فإن المفهوم قد اختزل تنوع الأحاسيس. فمنذ بدايات التاريخ كان الحب غرض الكلام بوصفه نقصا وتما في آن. وخلال التغير التاريخي تكونت خطابات مختلفة عن الحب شكلت أحاسيس الإنسان. إن أدب الحب يعد محلا مهما تتعلق فيه اللغة والشوق بأشكال من الترابط دائمة الجودة.

الزمن المحتضر

إذا قبل المقدس أن يفهم كمحاولة إنسانية لمقابلة مجرى الزمان بشيء ما فإن الجميل والحب متصلان بفوات الزمان ارتباطا لا ينفصم. في الجميل والحب لا وجود لمقام دائم. ولكن ما الزمان؟ «إن لم يسألني أحد عن الزمان فإني أعلم ما هو. ولكن إذا طلب مني شرح المسألة فإني لا أحيير جوابا» (القديس أغسطين). فمن منا لم يجد أمر الزمان كامره عند أغسطينوس-تسليما بأنه يجد الوقت للنظر في المسألة-إذا كان قد تفكر في ما يسببه له الزمان من إزعاج؟ فقد بلغت مسألة الزمان منذ عقود درجة من الحدة جعلت إلحاحها غير قابل لأن يرد إلى أي علاقة سوية مع تجربة الزمان. وفعلا فإن الوثائق الأدبية حول غرض الزمان منذ حوالي 100 سنة (124) مفعمة بالإشارات إلى تضاوله وإلى ثباته في حاضر كلي متحفي وبالإشارات إلى مجراه الخالي. ومن منظور مثل هذه النتائج التي لا يمكن أن يريد لها أحد بجد أصبح

الزمن الآن غرضاً مركزياً (من أغراض الأناسة)³³⁸. فكل الاقتصاد - هكذا توقع
ماركس - أصبح مقصورياً على «اقتصاد الوقت». والزمان يقل بقدر ما يخضع
لحساب الاقتصادي. والمفارقة بل والشناعة لم تصحبا بينتين إلا عندما تم تجاوز
نقطة اللاعودة. والرأي القائل إنه لا أحد عنده وقت بحق إلا من كان قادراً على
تبذيره لم يعد اليوم تحصيل حاصل عديم الضرر.

وفي كل مكان عم الرأي القائل إن زمن الإنسان وزمن الطبيعة وزمن الكون
كلها أزمنة محدودة. فأزمة البيئة ونقصان الموارد المطل برأسه تحمل عند الكثير من
الناس انتشار إحساس قيامي بالحياة إحساس بأن نهاية الزمان تبدو دائمة الاقتراب.
وبهذا المعنى فإن العلوم الطبيعية جابهت منذ أمد طويل تاريخية الطبيعة والكون.
فالكون والطبيعة والثقافة الإنسانية لها بداية. ومن ثم فلا بد أن تكون لها نهاية.
ولها ربما الكثير من البدايات. والكثير من النهايات. كما أن ما يخال من التطورات
اللاتاريخية ليس بالأمر القابل للتكرار: وفي ذلك أخطأ نيوتن. فلا وجود لمجرى

338× راجع ديتمار كامبر وكريستوف فولف (نشر): الزمن المائت 20 تشخيصاً دارمشتات من بين
أخريات 1987. × فولف وكامبار: المنطق والانفعال نفس المرجع وخاصة الفصل الخامس. راينهارت
كوزلاك: المستقبل الماضي. دلالة الأزمة التاريخية فرنكفورت على الماين 1983. × مارتين هيدجر:
الوجود والزمان توينجن 1967. × إيليا بريجوجين: من الوجود إلى الصيرورة الزمان والتعقيد في
علوم الطبيعة منش 1982 الطبعة الثالثة. × باستيان فان فرأسن: مدخل إلى فلسفة الزمان
والفضاء نيويورك 1985. × هنس بلومبارج: زمان الحياة وزمان العالم فرنكفورت على الماين
1986. × فيليب أرياس: الزمان والتاريخ فرنكفورت على الماين 1988. × جيورج ج. طولن وميكائيل
أ. شول: رموز الزمان تأجيل وتداخلات بين غاية الزمان والزمان الحقيقي فاينهايم 1990. × جيل
دولوز: صور الزمان. السينما 2 فرنكفورت على الماين 1991. × فريدرش كرامر: شجرة الزمان.
المبادئ الأساسية لنظرية عامة في الزمان فرنكفورت على الماين 1993. × فولفنج كامبفار: زمان
الإنسان. لعب الزمان المضاعف في طيف التجربة الإنسانية فرنكفورت على الماين 1994. × جارد دو
هان: الزمان في التربية التواصل بين تمام العالم وقصر الحياة فاينهايم من بين أخريات 1996. ×
بلشتاين ومير-كب وفولف: تحولات الزمان نفس المرجع.

الزمان العكسي وهو لا يقبل العودة. وعدم المجرى العكسي هذا لا يصح على حياة البشر فحسب التي هي مائة بل إن الطبيعة والكون يشيخان كذلك. وفي غرض الزمان يصاحب اللاعلم المتزايد العلم المتزايد وعندئذ فهذه التجربة تجعل عالم الطبيعة والمجتمع والأدب والمؤرخ والفلاسفة متساوين عندما يبرزون معارفهم الثرية حول الزمان وبناءه في الثقافة والطبيعة والكون.

وتكاد تصورات الزمان المتغيرة في الحاضر تطابق مهمة إعادة وصف تاريخ الكون والطبيعة والإنسان. فما تقدم من تحاقيب الزمان تبدو تحكيمية. وهي لم تعد مناسبة لتعقيد الوعي الحالي بالزمان. ومن ثم فإنه ينبغي لنا أن نأخذ بعين الاعتبار أخذنا أقوى تساوق اللامتساوق من الأحداث ولاتساوق المتساوق منها (=تزامن اللامتزامن ولاتزامن المتزامن) die Gleichzeitigkeit ungleichzeitiger und die Unzeitgleichzeitigkeit gleichzeitiger Ereignisse . وانطلاقاً من مثل هذا المنظور الذي يأخذ مأخذ الجد تعدد الأزمنة ينشأ تعقد المسائل في علم إنساني (125) جديد يشرئب إلى تجاوز الحدود بين الفنون العلمية.

إن تأمل مسألة الشيخوخة واحتضار الزمن يمدنا من ناحيتين ببعض الثمرات. فمن ناحية أولى اجتمعت كل المعارف الموجودة في الفنون العلمية وأصبحت منفتحة على فهم مقابل مطابق. ومن ناحية ثانية نجحنا في فهم شيء أكبر من الانتظامات السرية التي تجعل الزمان يكون شاباً أو شيخاً فيكون في المتناول التام أو يضمحل في النقص. ثم علمنا الكثير حول الأمكنة والمجالات والمناطق وحتى حول الآفاق لكن الزمان يبقى دائماً لغزاً. وفي كل الأحوال فكون الزمان لا يقبل من بدايته إلى غايته أن يصبح شيئاً تناهي انتهائه كلاهما لم ينل ما يستحقه من التفكير. وحتى يتغير مثل هذا الأمر على الأقل كمبادرة بداية فلا بد من القطع مع تقليد فكري يفصل الزمن عن إيقاع الحياة ويدخله في الآلية الكبرى (للكون) ولا يعلمه في الغاية إلا كما بعد

تاريخ أو «كقيامة».

الصمت

بخلاف ما حصل في البلاد الشرقية لم تطور (في الغرب) ثقافة الصمت إلا قليلا. وحيث تنمو هذه الثقافة يعلم المرء أن ما يوثق عرى الصلة ليس المحادثات فحسب بل الصمت المشترك كذلك. لذلك فالصمت يحتاج إلى التعلم. وغالبا ما يكون القسر على الكلام قويا فلا يكون الصمت المشترك ممكنا. ويبدو الصمت في أغلب الأحيان علامة على عدم الكفاءة والعجز عن التعبير البين. كما يبدو الصمت بالمقابل مع الكلام علامة على الخضوع والضعف. وبين أن اختزال التقويم هذه تحددها الثقافة. ومن ثقافة الصمت كذلك الأحياز التي يحصل فيها الصمت: المعبد والكنيسة وأماكن العزف الموسيقي وقاعات المسرح والسينما والمكتبات. ومنه الشعائر التي تقتضي الصمت وتدرّب عليه: العبادة والأفعال الشرعية مثل عقد النكاح والدفن وما يماثل ذلك من الإجراءات. كما أن المحرم ومجالات الصمت متغيرة من مجتمع إلى مجتمع ومن ثقافة فرعية إلى ثقافة فرعية أخرى³³⁹.

فما الذي يُقال وما الذي يُستثنى من القول وأي دور يؤديه الصمت بالنسبة إلى الكلام؟ إن الكلام لا يكون ممكنا إلا إذا كان ما يدور عليه الكلام ليس في المتناول. (س.126) فنحن نتكلم بأمل أن نتملك الأشياء التي نتكلم عليها. لكن آمالنا تخيب. فنقول ضد خيبة الأمل الكلام الذي يصحب التجربة المخيبة للأمل. إننا لا نستطيع تحمل عدم قابلية العالم المحيط بنا لأن يكون في متناولنا فنحاول أن نحقق الصمت بالكلام ضد ذلك الهدوء الرهيب التي يصرخ في الأفق كله (بوشنار). ولا يزال الكلام دائما بإزاء

339 × راجع ديتمار كامبار وكريستوف فولف (نشر): الصمت. قطع واقع الإنسان وحدوده برلين 1992. × راجع فولف وكامبار: المنطق والانفعال نفس المرجع وخاصة الفصل الخامس.

صمت العالم الطاعني مجرد رمرمة عاجزة تحاول دون جدوى أن تسود على هول الحضور المطلق للصمت الذي لا علاج له.

فالصمت هو نقطة الصفر المضاعفة بالنسبة إلى اللغة إنه صفرها الذي منه تبدأ (=منه أصلها) وإليه تنتهي (=وفيه مصبها)³⁴⁰. فهو يطرأ كالقطع والحد ولا يكاد من حيث هو كذلك أن يُصاغ بالكلام. إلا أن واجب المرء أن يصمت دون ما لا يستطيع قوله. وليس ذلك نهاية القول بل إن الوضعية تكون بالأولى دافعة إلا الإخلاف فنستأنف القول دائما. وفي المفارقة البسيطة المتمثلة في كون الإنسان ينبغي أن يتكلم على الصمت وفي نفس الوقت لا يستطيع أن يتكلم عليه كلامه على أمر آخر يتجلى الطابع المضاعف للصمت. فاللغة هي حركات الصمت وهي تسقط من جديد في الصمت. وأي إهمال مثلما يحصل في وصل سريع يؤول بصاحبه إلى الثثرة. وبالذات فإن الكلام المسؤول فيه شيء يلامس طابع الصمت المضاعف.

إن الصمت يحيل إلى الكلام. إنه أحد مقوماته. وهو حده. فمن دون توقفات صامتة لا يمكن أن يحصل كلام. وكل كلام يحصل في الزمان يحيل إلى بدايته وغايته. إلى زمان سابق. وإلى زمان لاحق. ويوجد ذلك وراء حد اللغة والإنسان. والصمت هو في نفس الوقت منطلق الكلام والفعل والقدرة الإبداعية. ففي الموسيقى والفن والشعر يصيب المعنى الكلام العادي بالصمم المعنى الذي يقسم به الكلام والفعل بصورة دائمة الأثر. وعند اللقاء بالموسيقى والفن والشعر يصبح الصمت فعلا ضروريا نشاطا مستطاعا لا يكون الحسم الجدلي في المحاكاة ممكنا إلا به. وبفضل عمليات المحاكاة يصبح بالإمكان الاقتراب من الآخر المتظاهر بالهدوء بالتجربة الجمالية المظهرة لنفسها: الكلام ضد النسيان والذكر كمقاومة ضد صمت

340 راجع كريستيان ل. هارت نبرش: خطابة الصمت. محاولة حول ظل الكلام الأدبي فرنكفورت على الماين 1981.

ص. 127) ما انهار والسيان بوصفه محاولة التخلص من التكرار المكره. إن تجاوز الصمت يبدو

تكويناً للشخص قد حصل في اللغة بفضل ما للشخص من أفتعة.

لا يزال الصمت كذلك نقصاً في الذكر وتعبيراً عن النسيان والشقاء الفاقد

للكلام. فلا شك أن العذاب الأبكم يمكن أن يكبت. لكنه لا يمكن أن يقتلع من

الذاكرة بصورة نهائية بل إنه يتأكد في الغاية لكونه يأتي دائماً بخليفة الآلام لتعبر

في شكل أشباح يعيشها صاحبها حقيقي العيش. وإذن فالصمت مخزن لا مفر فيه

من التكرار الملح. وقبل كل شيء فالجماعات تصمت ومنها تتكون الأفراد بالتذكر

والتكلم. والنساء هن كذلك من هذه الجماعات الصامتة تاريخياً النساء اللاتي يمثل

فقدانهن للكلمة تعبيراً عن الصمم والاضطهاد وسكوتهن فقدان للأفواه. لكن النساء

رفعن اليوم أصواتهن وتغلبن على صممهن فبدأن يحددن bestimmen ويصوتن

stimmen (والكاتب قد جمع بين الفعلين بالمطة الواصلة بين الحرف والجذع

be-stimmen فتكون بنية هذا الفعل لا تقبل الترجمة بفعل واحد لأن قصد

المؤلف الفعلين معا أعني المؤلف من المجرّد «stimmen» والمزيد ب«be»). وحتى

يقطعن صمتهن كان لا بد من تذكّر الألم الذي جعلهن تصبحن بكماوات. إنه عبارة

عن الاستثناء الذي أنتج الإنسان بتوسط «الأنثوة» بوصفها آخر الرجولة.

يحيل الصمت إلى النسيان. والنسيان يحيل إلى السر والاحتجاب. واللغة

لا تنطق إلا بفضل علاقتها المتوترة بالصمت. وحيث يكون الصمت حصيلة النسيان

يكون بليغاً فيحتاج إلى تأويلية تفك رموزه. ونعلم ذلك فنجره من كون الهدوء

شكلاً من أشكال الوجود تتلاقى فيه الأشياء اللامتجانسة ويبقى فيه التوتر والالتباس

بينها محفوظاً. وفي الصمت يعيد العالم والكلام والخطاب نظامها وفيه يتحول المعنى

وينشأ تعقيد ملغز تحاول اللغة دون جدوى أن تعالجه إذ إن الهوية بينه وبين العالم لا

يمكن أن يعدوها أحد. والتعقيد الملغز لا يفتح إلا للغة وحركة المحاكاة التي للتكرار

والملاءمة.

وأخيرا فإن الصمت يحيل إلى العلاقة بين الحياة والموت. فإذا فاتت الحياة لم يبق وجود للغة ولا للصخب ولا للحركة بل يبقى الفراغ لا غير. وحيث لا وجود للوعي واللغة ينتشر الصمت الذي يغرق فيه الطفل «المتوحد (المنطوي على نفسه)» وغيره من الضحايا. إن حدود اللغة والخيال والإنسان وعالمه تكون كلها قابلة للتجريب. ولن يبقى أي جدوى أو مساعدة. ففي الموت يصمت حتى المعنى. (128.) وتنتهي كل تأويلية. وتوجد حدود لا يمكن تجاوزها وقطائع دائمة. كما يوجد خلاء الصمت الذي لم ينم ليصبح لغة. وحتى النهج التفكيكي الذي حاول أن يلجأ إلى النفي المضاعف بخصوص ما ليس في متناول العبارة بنفي لغوي للغة التي تُنفى هي بدورها لم يصبح في المقام الأول شفافا لأي شيء.

تحديدات إبستمولوجية

وبداية من هذه الدراسات (الأناسية) توسعت التأملات الإبستمولوجية فآلت إلى التحديد المفهومي التالي. فمفهوم «الأناسة التاريخية» أصبح يستعمل علامة على جهود متجاوزة للاختصاصات متنوعة جهود تبحث بعد نهاية التزامها بمعيار أناسي مجرد في ظاهرات الإنساني وبناءه. وبعدها فقدت الأناسة (التي موضوعها) الإنسان (أوروبيا ورجاليا وبصورة مجردة) قوتها المعيارية بدأت البحوث في الأناسة التاريخية التي يكون منطلق العمل فيها محاولة التفكير في التاريخية الذاتية. والأناسة التي تطورت بحكم ذلك لا تقدم بديلا من الأناسة الفلسفية ولا من الأناسة التاريخية في علم التاريخ ولا من الأناسة الثقافية أو حتى من أناسة العلوم الطبيعية. وهي كذلك لا تستعيز بالنقد التاريخي الفلسفي عن الأناسة بل هي تتوق إلى نموذج معرفي آخر وإلى نموذج آخر للإدراك لا يُحتاج في تفعيله إلى فن علمي خاص. فالبحوث في الأناسة التاريخية تهدف إلى درس التداخل بين الجسد والروح وبين الطبيعة والثقافة

وتترك عنانها لمبادئ المسألة المفتوحة ولما لا يقبل التأسيس وللمعقد والخارج عن المركز.

إن البحوث في الأناسة الثقافية توجد في مسافة التوتر «الفاصلة-الواصلة» بين التاريخ وعلم الإنسان. لكنها لا يستنفدها لا تاريخ الأناسة من حيث هو فن ولا مساهمة التاريخ من حيث هو فن في الأناسة. إنها بالأحرى تحاول أن تصل بين (ص.129) تاريخية مناظيرها (وأفاتها) ومناهجها وبين تاريخية موضوعاتها. فالأناسة التاريخية هي كذلك تاريخية من وجهين سواء من حيث الموضوعات أو من حيث المناهج. فالتداخل بين تاريخية الإنسان والأناسة يخلق تعقيدا جديدا في إطاره تقع نقاط البحث المرجعية. وبناء معرفة الإنسان التاريخية وإعادة بنائها وتفكيكها كل ذلك لا يكون ممكنا إلا وهي في حركة دائبة. وينتج من هذه الوضعية الرأي القائل إنه لا يوجد أي مفهوم نهائي للإنسان.

ومن ثم فبحوث الأناسة التاريخية يمكنها أن تلخص حصيلة العلوم الإنسانية ولكن كذلك النقد الأناسي ذا التوجه الفلسفي التاريخي فتكون ثمرة لنوع جديد من طرح الأسئلة النموذجي. وفي اللب من جهودها يسود عدم استقرار الفكر الذي لا يمكن أن يهدأ. ولا تطلب هذه البحوث نظرية موحدة لمجال الأناسة. إلا أنها ينبغي أن تضع بنية صارمة لفكر الفروق والعلاقات وأن تعيد من جديد خطة العلاقة بين النظرية والتجربة العينية وبين التفكير والنقد.

ليست بحوث الأناسة التاريخية مقصورة على ساحات ثقافية محددة ولا على عهود جزئية. ويمكن لهذه البحوث خلال تفكرها في تاريخيتها وثقافتها الذاتيتين أن تتخلص من المركزية الأوروبية للعلوم الإنسانية فتركها خلقها تركها للاهتمامات العتيقة بالتاريخ لتفتح مسائل الحاضر والمستقبل فتوليها الأفضلية. وحتى إذا كانت هذه البحوث قد اقتصرت إلى حد الآن على مجال الثقافة الأوروبية فإن ذلك ليس هو كذلك لعلل مبدئية. وبخصوص عمليات العولمة المعقدة بات المطلوب

130)توسيع البحث إلى مجالات ثقافية أخرى.

في الإنسان

إذا كان ما يعلمه البشر هو ما يفعلونه فإن كل معرفة للعالم الإنساني تكون تفكرا في الذات (عودة على الذات). ومن ثم فيمكن الحصول على معارف من البحث في عوالم الحياة وعوالم الثقافة معارف تمدنا بإرشادات حول البشر وعلاقاتهم بالعالم وبذواتهم. والأمر في هذه العلاقات مع العالم ومع الذات ذو صلة بعلاقات فعلية ورمزية وخيالية تتأسس في مجالات فعل اجتماعي وفي ممارسات ثقافية مختلفة. وإذا أردنا البحث في هذه المجالات الثقافية فلا بد من أساليب إجرائية مختلفة. فتارة يكون من المناسب أن نبحث في الكيفية التي يعالج بها الناس عوالم الإنسان الاجتماعية والثقافية بواسطة شواهد من اللغة والصور فيوسعون الطبيعة والواقع رمزيا. وفي ذلك يكمن في المقام الأول واجب الفلسفة وعلوم الإنسان. وطورا يكون من الواجب القيام بالبحث التجريبي العيني للمؤسسات الاجتماعية المادية والأنظمة الثقافية. وفي ذلك تتمثل بالأحرى رغبات العلوم الاجتماعية. أما في البحث الأناسي فيتم الوصل بين مجالات المهمتين. ويقتضي ذلك التوالج بين الفعلين والرمزي والخيالي من الظاهرات بما في ذلك «الأشكال الوسيطة من الأفعال المتبادلة وأشكال الصراعات وكذلك آفاق قيمها ومعاييرها»³⁴¹.

ويوجد تحد خاص يتمثل في أن الثقافة تأخذ بعين الاعتبار الإمكان بأشمل معانيه موضوعا وإطارا مرجعيا.

341 × هارموت بومه وبيتر ماتوساك ولوطار مولر: توجيه علم الثقافة. ماذا تستطيع؟ وماذا تريد؟ راينباك 2002 الطبعة الثانيةص 104. × راجع في هذا المضمار كذلك فريدريش كتلار: تاريخ ثقافي لعلم الثقافة منشن 2000.

ويقتضي ذلك بحثاً أناسياً للشروط المركزية لحياة الإنسان في ثقافة الحاضر ذات الأشكال الكثيرة والمراكز المتعددة. فتعيين المحل الثقافي الذي يتوق إليه الإنسان وتشخيص الزمان ينتجان الوعي بالتاريخية المضاعفة وما يتصل بهما من عرضية الأحداث. وحتى العمل المكثف الذي تتعاون فيه عدة اختصاصات فإنه لن يغير من طابعها المتشضي شيئاً. إلا أنه يمثل أرضية لبحث أوسع في التنوع الاجتماعي ومن ثم لتحسين فهم الذات وتفسير الثقافة لذاتها. فالبحث الأناسي في علاقات الإنسان بالعالم وبالذات علاقاته التي تضرب بعروقها في التاريخ والثقافة يوصل اليوم إلى معارف (ص.131) تضيء الغرابة على الكثير من أنظمة الوظائف العادية . وتؤدي مثل هذه التجارب إلى أسئلة ومراجعة تشكك في التاريخ كتاريخ تقدم وتاريخ ملاءمة وفي منطلق مفهوم تحديد الهويات وفي مدى التأويلية وفي الذات المستفردة بمركزية تكوين ذاتها والعالم. ومثل هذا الموقف الشككي يؤدي إلى الوعي بالنسبية التاريخية والثقافية في المعرفة الأناسية. إلا أنه بخلاف النظرات السابقة فإن المعرفة الأناسية الأولية ليست نقصاً بل هي تُعتبر مغنماً. فقيمة هذا العلم هي نتيجة لطابع الإنسان اللامحدد مبدئياً ومع ذلك فانطلاقاً منها ينتج الانفتاح على الآخر وعلى العلم الآخر وما يحصل عن ذلك من حركة نحو سبل للبحث تسمو بتعقيد المعرفة الأناسية. ويعني ذلك بخصوص هذه الوضعية أنه علينا أن نحاول القيام بكشف حساب حول ما حققه علم الأناسة في علاقات الإنسان بالعالم وبذاته وكيف تعينت في مجالات الأغراض الأناسية السبعة:

- 1- علم الكون
- 2- والعالم والأشياء
- 3- والأنساب والجنس
- 4- والجسد
- 5- ووسائل الاتصال والتربية

6- والصدفة والقدر

7- والثقافة أعني الأغراض التي عرضها متن التدريس للأناسة التاريخية³⁴².

1- علم الكون:

فبعد نهاية الإلزام الناتج عن أناسة المسيحية المعيارية فقدت نظرية الكون المسيحية أهميتها. وبصرف النظر عنها أمكن الجواب عن مسألة ما الإنسان؟ وكيف يفهم علاقة بالطبيعة؟ حتى لو كان ذلك لا يحدث الآن من دون الرجوع إلى العناصر الأربعة النار والماء والأرض والهواء. ففي الجدل الدائر حول البيئة وخلال المسائل المتعلقة بإمكانات تطور عالم قادر في المستقبل ما تزال العناصر الأربعة وحفظ الموارد تؤدي دورا مركزيا. ويصح نفس الأمر بالنسبة إلى فهم عالم البشر الذي تتمثل إحالته إلى الطبيعة جوهريا إحالة إلى العناصر الأربعة. ويؤدي علاجها إلى مسألة الحياة التي يشترك في تاريخها الطويل النبات والحيوان والإنسان والتي من دونها لا يمكن التفكير في علاقة الإنسان بالطبيعة.

2- العالم والأشياء:

يبدو أن وعيا شمل بالتدريج المعمورة كلها وفي إطاره تغيرت التصورات حول علاقة الإنسان بالعالم تغيرا جوهريا. فمن ناحية أولى حصل في إطار العولمة (132) الاقتصادية والثقافية تنميط للعالم تنميط نمت ضده مقاومة شديدة جعلت التعامل مع الغيرية أحد أهم مهام الحياة المشتركة بين البشر في المستقبل³⁴³. وتصبو هذه الوضعية إلى أخلاق شاملة يكون لها تأثيرات فعلية على صوغ الإنسان لمجتمعاته

342 راجع فولف: في الإنسان نفس المرجع.

343 راجع كريستوف فولف وكريستين ماركال (نشر): العولمة كتحد للتربية. نظريات ومبادئ عامة ودراسة حالات. مونستار من بين أخريات 2002.

ومؤسساته³⁴⁴. ومع نشأة وعي شامل مفصل التنوع حصلت تغيرات مذهلة في علاقة الإنسان بالمكان والزمان والحركة والانتقال والمدينة والبيت فغيرت الحياة اليومية تغييرا دائما.

3- الأنساب والجنس:

في زمن صارت فيه فردية الإنسان وذاتيته في مركز الاهتمام يستطيع البحث الأناسي التاريخي أن يستكمل هذه المنظور بأن يشرح ما بينها وبين الأنساب والجنس من ترابط. ومن هذا المنظور تؤدي مسائل التكاثر وعلم الجينات ومسائل الجنس وعلاقات الأجيال بعضها البعض دورا مركزيا. فحياة الإنسان تنمو خلال علاقات الأجيال وهي منطبعة في العلاقات الأسرية المختلفة³⁴⁵. وهو ما يؤدي إلى أشكال تاريخية وثقافية غير متجانسة يدرك فيها الإنسان نفسه ويفعل من حيث هو ذكر وأنى أب وأم أهل وأطفال.

4- الجسد:

وهنا أيضا يوجد جسد الإنسان في المركز بمعانيه المختلفة وكذلك بقطوعه التي تسهم في فهمه بفضل البحث في النظام الجيني وفي المخ. وفي صلة مع جسد الإنسان فإن دلالة الحركة والجلوس والإشارات وكذلك الأحاسيس والانجذاب والوقاحة كانت موضوع بحث. فالجسد يرى بوصفه لغزا يطرح تكوينه العضوي وتشكيله الثقافي العديد من الأسئلة. ويتبين في نفس الوقت أنه في المركز من علاقة الإنسان بالعالم وبذاته وهو يمثل تحديا دائما للبحث الأناسي.

344 راجع إمانيوال ليفيناس: في ما بيننا. محاولات للتفكير في الغير منشئ 1995. × تسيرفاس:

نظرية الأخلاق نفس المرجع.

345 راجع ليباو وفولف: الجيل نفس المرجع.

5- وسائل التواصل والتربية:

إذ كون وسائل التواصل تؤدي دورا مركزيا في إدراك العالم أمر لا نزاع فيه. وقد تبين ذلك منذ الانتقال من الشفوية إلى الكتابية عند اليونان القديمة وفي العصر الوسيط المتأخر وفي الكثير من بلاد العالم الثالث التي لا زال فيها تحقيق «التربية» (133) للجميع» مطلباً مهماً³⁴⁶. وبالإضافة إلى المتكوب تؤدي وسائل الاتصال والأنواع الجديدة منها دورا خاصا. وبمعنى أشمل تنتسب الصورة واللغة والعدد والرموز إلى وسائل تشكيل العالم والذات. وفي التعامل مع وسائل الاتصال ذات الأنواع المختلفة بدأت عمليات التربية التي ينمي فيها البشر فرديتهم ويصوغون بها هويتهم. فالتربية تتحقق بالأفعال وبالعمل وبعمليات الذكر. إنها تتحقق في التجارب وفي المدرسة وفي التعليم كما في عالم العمل.

6- الصدفة والقدر:

وبخلاف ما يراه أصحاب النزعة البنائية فإن بحث الأناسة التاريخية ينطلق من كون الإنسان خلال بناء رويته للعالم ولذاته له في الحقيقة الكثير من الإمكانيات إلا أنه مع ذلك يكتسف بالتجربة أن الكثير من الأفعال وإمكانات الأفعال تعارضه وهي إمكانيات ليس له عليها إلا القليل من التأثير. بل لا يكاد يكون له شيء منه. ومن ذلك الجمال والحظ والمرض والصحة والحصر (القلق الوجودي) والعنف والحرب والسلام والشر والموت. أما كيف يكون إدراك الإنسان لهذه الظواهر والأحداث وهل يدركها بالأحرى كصدفة أو بالأحرى كقدر فذلك أمر يرتهن في كل حالة

346 × راجع اليونسكو: التربية للجميع. هل العالم بخير؟ باريس 2002. × اليونسكو: الجناسة والتربية للجميع. القفزة النوعية باريس 2003.

بصور العالم والإنسان.

7- الثقافة :

انطلاقاً من مفهوم واسع للثقافة ذي علاقة بكل ما ينتجه الإنسان ينبغي أن نجعل غرضاً للتأمل كذلك بعض المسائل التي لم تستوف حقها من البحث ومنها الرغبة والخيال والدين والغيرية والأسطورة واليتوبيا والسر واللعب والشعائر والأعياد وكذلك الموسيقى والمسرح. وبصورة أكبر مما عليه الأمر في الأقسام الأخرى فإن الأمر يتعلق في هذه الأغراض بدور الخيال والمخيل في إنتاج الإنسان.

ففي ما وصفنا من مجالات البحث التاريخي الأناسي يتم فحص مركبات غرضية يصبح بحكم تعقيدها العلاج المتجاوز للحدود بين الاختصاصات أمراً ذا معنى. ومع ما نكتسبه من معارف في كل مجال غرضي توضع عدة مسائل بحيث ينمو معها في نفس الوقت مقدار ما ليس بمعلوم. وهو ما يؤدي إلى الاعتراف بأن الإنسان لغز بالنسبة إلى ذاته وأن علمه مناظري وهو مؤقت وأنه لهذه العلة لا قرار له عند نفسه وأنه لا وجود لمفهوم نهائي للإنسان وأنه لا يمكن أن يوجد مثل هذا المفهوم (س.134) بصورة مبدئية.

وبالتالي فالأناسة التاريخية لا تعني مجالات لموضوعات منغلقة على نفسها بل هي بالأولى تتميز بمسائل وأساليب نظر مشتركة. وفي الوضعية الحاضرة لنمو العلم يمثل هذا الأمر امتيازاً يسهم في اكتشاف مسائل وأغراض جديدة ويعالجها بمناظير جديدة. وفي هذه الوضعية كذلك يؤدي قصد البحث وانتخاب الأغراض والوضعية المادية والقرارات حول التمشي المنهجي دوراً مهماً.

تذكير بما تقدم وفتح للأفق

بخلاف الأناسة الفلسفية التي تستهدف المعارف المميزة للإنسان تنطلق بحوث

الأناسة التاريخية من تاريخية بحوثها وثقافتها المضاعفة فتتحدد تارة بتاريخية الحاضر وثقافته وطورا بوضعية الباحث التاريخية والثقافية. وكثيرا ما تجدد بفضل البحث في أغراضها لتقدم مساهمة في تأويل الذات وتحقيق فهم الحاضر لذاته. ويمثل جسد الإنسان منطلق الأناسة التاريخية وهو يمثل بالأولى بخاصيته التاريخية والثقافية أكثر مما يمثله بما يفصله عن الحيوان

وإلى جانب مسائل الجسدية والحسية تتجه بحوث الأناسة الثقافية كذلك إلى أغراض لا يكاد يوجد علم مختص بها مثل النفس والمقدس والجميل أو الحب. ويتعلق الأمر في ذلك بأغراض أدت دورا كبيرا في الثقافة الغربية. ومع ذلك فبحثها العلمي يصطدم بحدود. فالكثير من البحوث تستهدف إعادة بناء ظاهرات ثقافية تخضع لعمليات تغير قوية. وفيها يتعلق الأمر ببحث أثري أعني ظاهرات حضرية متشضية. وفي حدود كون الظاهرات المتصلة بهذه الأغراض غالبا ما تكون متعلقة بتجارب متعة فإن هذه البحوث تصحبها نغمة حزن لا يكاد المرء يستطيع تجنبها.

س.135) إن البحوث في الأناسة التاريخية تمدنا بمساهمات مهمة بالنسبة إلى علوم الثقافة. وقد كانت في المرحلة الأولى بحوثا استكشافية قليلة المناسبة للبحوث التجريبية العينية. وقد كان التناسق مع مسائلها وأغراضها تغلب عليه بالأحرى الوجهة الفلسفية. وخلال مجرى الزمان تغيرت هذه الوضعية. وهكذا فاليوم يوجد الكثير من البحوث التجريبية العينية. فالنسبة إلى بحوث الأناسة التاريخية لا بد من منهج متنوع يكون في إطاره العمل المشترك لعلاج المصادر التاريخية والتجارب الأثنوغرافية والتفكير الفلسفي مؤديا لدور مهم. والكثير من البحوث في الأناسة التاريخية متجاوزة للحدود بين الاختصاصات ومتجاوزة لحدود الأوطان وبوصفها أشكالا جديدة من البحث في التاريخ الأوروبي فهي تمدنا بمساهمة كبيرة في تطوير الهوية المشتركة والولاء للوحدة الأوروبية. وحتى لو اقتصرنا إلى حد الآن على التوجه إلى تاريخ الثقافة الأوروبية -وقد حصل أخيرا على الأقل في وعيها المتزايد بتوجهها المتمركز على أوروبا- فإنها

تقدم للبحوث في الأناسة الثقافية مناظير وآفاق هي من حيث المبدأ ذات دلالة بالنسبة إلى الثقافات الأخرى.

الباب الثاني
مجالات الأغراض في الأناسة التاريخية

الفصل السادس: الجسد بوصفه تحدياً

ن.137) بعد نهاية الأناسة المعيارية أصبح الجسد اليوم مركز البحث الأناسي. وهذا البحث يواجه صعوبة بسبب كون الجسد الإنساني لا يمكن الوصول إليه مباشرة بل إن الوصول إليه لا يكون إلا بأحوال مختلفة. فتوجد بذلك أشكال مختلفة من التعبير والعرض والتمثيل. ونظرة على التاريخ وعلى الثقافات الأخرى تبين أن الجسد الإنساني قد أدرك وعُيش وأوّل بصور شديدة الاختلاف. وطيف المناظير والآفاق التي حصلت في ذلك شديدة الثراء وتبين إلى أي حد كبير بلغ التوسع الاجتماعي والثقافي في ربط صور الجسد بالقوة والاقتصاد والسياسة الحيوية³⁴⁷.

347 × راجع حول تاريخ نظرية الجسد من بين آخرين ميشال برنار: الجسد الإنساني ودلالته الاجتماعية. الأوهام والأسطورة فيسبادن 1980. × كلاوديا جاركه (نشر): إن لي جسدا منشون 1981. × ديتمار كامبار وكريستوف فولف (نشر): عودة الجسد فرنكفورت على الماين 1982. × ولنفس المؤلفين (نشر): الجسد الآخر برلين 1984. ولهما كذلك (نشر): زوال الحواس فرنكفورت 1984. × ولهما (نشر): تحولات شكل الجسد. آثار العنف في التاريخ برلين 1989. × بربرا دودن:

إن نماذج الأناسة التي عرضت إلى حد الآن تتضمن تصورات للجسد غير متجانسة. فمفهوم الجسد الذي طُور بالاستناد إلى قاعدة نظرية التطور والأناسة الفلسفية يختلف عن تصورات الجسد في علم التاريخ ذي التوجه الأناسي وفي الأناسة الثقافية وفي الأناسة التاريخية. فإذا تعلق الأمر في الحالتين الأوليين (نظرية التطور والأناسة الفلسفية) بجسم النوع الإنساني فإن الخصوصية الثقافية للجسد الإنساني واختلافه يمثلان في النماذج الثلاثة الموالية (علم التاريخ الأناسي الأناسة س.138) الثقافية والأناسة التاريخية) مركز الاهتمام.

التاريخ تحت البشرية. طبيب «عبوس» وحريفاته حوالي سنة 1730 شتوتجارت 1987. × ميشال فاهر من بين آخرين (نشر): شذرات في تاريخ الجسد الإنساني المجلدات 1-3 نيويورك 1989. × بربرا م. ستافورد: نقد الجسد. تصوير اللامرئي في فن عصر التنوير وطبه كيمبرج ماساتشوساست من بين آخرين 1991. × برونوا ويسمان وفرنسوا ريبس: الفلاسفة والجسد باريس 1992. × طوماس ألكماير: الجسد والمراسم التعيدية والسياسة. في دين العضلات بيار دو كوبرتان نحو منظرة السلطة في الألعاب الأولمبية 1936 فرنكفورت على الماين وأخريات 1996. × مايك فاذرستون ومايك نابورث وبريان س. تورنار (نشر): الجسد والعملية الاجتماعية والنظرية الثقافية لندن وأخريات 1991. × بازي فالك: الجسد المستهلك لندن وأخريات 1994. × بول فيريليو: غزو الجسد. في الإنسان المتجاوز نحو الجسد مضطرب الإجهاد (منهك) منشئ وأخريات 1994. × جوديت باتلر: جسد الثقل. حدود الخطاب التي للجنس برلين 1995. × فريتيوف هاجار (نشر): جسد-فكر برلين 1996. × فلوريان روتتسار (نشر): مستقبل الجسد ورد في منتدى الفن 132-133/ 1996. × إليزابيث لست وارفين فيالا (نشر): البدن والآلة. والصورة. وخطاب الجسد عند المحدثين وما بعد المحدثين فيانا 1997. × أمبارتوا جاليمبارتي: حجج الجسد باريس 1998. × كلاوديا بنتين: البشرية- تاريخ الأدب. صور الجسد- وخطاب الحدود راينباك 1999. × داود لو بروتون: أناسة الجسد والحدثة باريس 2000. × جيل بوتش ودومينيك شوفي (نشر): الجسد الذي فاضت كأسه. نظرات أناسية باريس 2000. × كلاوديا بنتين وكريستوف فولف (نشر): أجزاء الجسد. تشريح ثقافي راينباك 2001. × هنس بلتج وديتمار كامبار ومارتين شولتز (نشر): أي جسد ؟ سؤال في التمثل منشئ 2002. × لودجر شفارته وكريستوف فولف (نشر): الجسد والحق. الأبعاد الأناسية لفلسفة الحق (القانون) منشئ 2003.

نماذج الأناسة والجسد .

وتعني البحوث في التطور والتأنس³⁴⁸ Hominisation زمانية الجسد الإنساني كما تعني ارتباطه بتاريخ الحياة والأرض . فالجسد الإنساني حصيلة لعمليات تطورية غير قابلة للمجرى العكسي عمليات تعود إلى بداية الحياة التي تفهم نشأتها كنتيجة للانتظام المادي الذاتي . ولجسد الإنسان أصل مشترك مع كل الأنواع والأصناف المعروفة وهو شكل له رتبة معينة في ترتيبها وهو ذو قرابة معها كما أنه حصيلة هذه القرابة وهو كذلك ثمرة التبادل بين تطور الحياة ونموها في عملية التطور . ولقوى الحفظ والتجديد والتكيف والتخصص في تكوينه وتطوره أهمية مركزية . ففي المركز من تطور الجسد توجد التواليف الجينية والانتخاب الطبيعي وكذلك التفاعل اللطيف بين الانتخابين الداخلي والخارجي . إن تطور الفقريات منذ 200 مليون سنة وتطور أنواع الرئيسات منذ 80 مليون سنة يمثلان المفروضتين الشارطيتين لتكوينية الجسد الإنساني . فما وجد في رامس بالحبشة من بقايا القرد راموس الأرديبثيتيكوس راموس *Ardipithecus ramus* والتي تسمى الجماعات القريبة من الإنسان عمرها حوالي أربعة ملايين ونصف المليون سنة . وقد عاشت شبائه الإنسان *Hominiden* هذه على الأرجح في نواحي هامشية من الغابات الماطرة في خط الاستواء حيث تعيش كذلك سلالات الإنسان-القرد *Menschenaffe* التي تفرع عنها شبائه الإنسان . ويمثل تكون جسد شبائه الإنسان نقطة انطلاق لتطور ما قبل الإنسان *Vormensch* الذي

348 راجع الفصل الأول × وكذلك خاصة فرتز م. فوكيتس: التطور. نمو الحياة منش 2000 . ×
فريدمن شرنك: بداية (زمن) الإنسان (الباكر) . الطريق إلى الإنسان العارف منش 2001 الطبعة الثالثة . × أندري لوروا جوران: اليد والكلمة . تطور التقنية واللغة والفن فرنكفورت على الماين 1980 . ×
إدجار موران: لغز الإنساني . مسائل أساسية لأناسة جديدة منش 2003 . ×

كان ذا رجلية وينتقل بالتسلق والذي كانت جمجمته وعظم مخه شبيهين بما عند الإنسان الحالي. لكن أطرافه لا يكاد التمييز بينها وبين أطراف الإنسان العارف Homo sapiens يتم إلا بجهد جهيد. ولما كان ما قبل الإنسان هذا لا يزال فاقدًا لإنتاج الآلات واستعمالها فإنه كان محتاجًا إلى أضراره لتحويل غذائه. وفي حين تكون المشي القائم عند ما قبل الإنسان نمت عند الإنسان الأصلي Urmensch مع استعمال الحجارة بالتدرج ثقافة الآلات التي بفضلها تطور التكيف مع المحيط واستقلال متنام عنه. ونشأ نظام الاغتذاء بالأكل من كل شيء. ع.س.139) وعند الإنسان الحاذق (سريع التكيف) Homo habilis المنتسب إلى الإنسان الأصلي تكون المخ ومراكز اللغة وطالت مدة الاستعداد للحمل عند الأنثى. وقد أدى هذا التطور إلى العلاقات الزوجية وتكثيف التواصل الاجتماعي وتربية تدرجية للاستعداد إلى تقاسم العمل بين الجنسين وتجويد العناية بالاطفال ثم لاحقًا بداية من الإنسان الأصلي أصبح للثقافة تأثير قوي في تطور جسد الإنسان وتشكيله. وعند الإنسان الأول والإنسان القائم Homo erectus حصل خلال ما يقارب من مليوني سنة تعاضم في المخ وتحسن نوعيان معتبران. ومن ثم نتجت قدرة يد الإنسان على دقة الإمساك بالأشياء ونشأة ثقافة الآلات. وقد أدت هذه العمليات إلى إنتاج أفضل للغذاء وإلى زيادة الاستقلال النسبي عن المحيط. فالصيد واستعمال النار شجعًا على تقسيم العمل بين الجنسين. ومع تحرير اليد ونمو المخ تطورت إمكانات اللغة والثقافة. فكانت النتيجة أشكالًا متنوعة من الهجرة.

وفي حين نشأ إنسان النياندرتال في أوروبا منحدرًا من الإنسان العارف القديم المتأخر نشأ الإنسان العارف (العارف) (Homo sapiens) في إفريقيا على الأرجح في نفس الوقت ومن ثم تطور جسد الإنسان الحديث. ورغم أن الإنسان النياندارتالي له بعد ملكة تخيل متطورة فإن الإنسان العارف (العارف) تفوق عليه في كل الميادين. ويتمتع الإنسان الحديث بالقياس إلى وزن الجسد بحجم مخي

أكبر وبجهاز عظمي وعضلي أقل إهدارا للطاقة وخصبا أكبر ومائتية الأطفال عنده أقل. كما أن له قدرات ثقافية مشجعة لطور من الحياة متطورة أكثر. فمن ذلك أن له تقنية آلات متطورة وأجود يستطيع بواسطتها أن يستغل موارد المحيط بصورة أنجع. إن جسد الإنسان العارف (العارف) حصيلة لتطور تشريحي متعدد الأبعاد انطلاقا من تبادل التأثير بين عوامل بيئية وجينية ومخية واجتماعية وثقافية.

(140.) وعلى أساس مفهوم الجسد هذا ذي النشأة التطورية نما مركزا ثقل في العقود الأخيرة يخصان البحث في الجسد وتم التركيز فيهما في كل مرة على جزء من الجسد وكلاهما يصطدم بمصالح عامة قوية. ويتعلق الأمر في هذه الميادين ببرنامج الجسد الوراثي Genum-Körper لعلم الجينات وبرنامج «مخ-جسم» Gehirn-Körper للبحث في المخ البرنامجين اللذين سنعرض بإيجاز أهميتهما الأناسية.

فبعد إحصاء التواليف الممكنة عند الإنسان للأس الأربعة من الـ«د.ن.أ» أي الجوانيم والسيتوزين والأدين واليمين DNA-Basen: Guamin, Cytosin, Ademin Thymin وبعد تحديد أنساق تواردتها وتحديد خارطة العبارة الوراثية للإنسان توجه البحث إلى ترتيب العلامات الجسدية والروحية المميزة لأنساق التوارد في الـ«د.ن.أ.» ومن ثم تحديد العلاقة بوظائف الجينات. وعندما تنجح هذه العملية يصبح النص الأصلي Urtext للإنسان قابلا لفك نظام توليفته Entschlüsselung النص الذي نفترض أنه «يتضمن كل المعلومات حول الوظيفة الجينية للعمليات النفسية والفزيولوجية العاملة في الإنسان. ويعتبر فك نظام التوليفة قابلية الإنسان للسمو على الحدود التي وضعتها له طبيعته التي كانت قدرية ولم تكن في متناوله ليرتفع فيكون ذات نفسه (=سيدا عليها)»³⁴⁹. وبفضل هذا العلم

349 أندرياس لوش: مشروع النظام الوراثي والمحدثون. تحليلات اجتماعية لخطاب أخلاق البيولوجيا

يأمل الإنسان في أن يصبح قادرا على استعمال تشخيصات طبية للاحتتمالات المرضية وعلى استخراج إجراءات علاجية. وإمكانية الانتخاب النوعي والتربوي بالاستناد إلى المعلومات الصحية وكذلك حصر الإنسان في كونه حاملا للمعلومة الجينية وموضوع مصالح اقتصادية ستكون بينة للعيان وتتحول إلى موضوع جدل خلقي وسياسي. وقد أدت مسائل تقويم النتائج التقنية و أخلاق الحياة Bioethik³⁵⁰ إلى اتفاقية حول أخلاق الحياة ومنع الاستنساخ في مجلس النواب الأوروبي وإلى تحديد تعليمات التسجيل الجيني في الوحدة الأوروبية.

وفي المناقشات الدائرة حول هذه المسائل «أسست ثنائية بين الطبيعة والثقافة فصلت المصالح العلمية الطبيعية لمشروع البحث العلمي في الزاد الوراثي عن تبعاته الاجتماعية. وكأثر لهذا الفصل تحدد تقويم الحظوظ والمخاطر لتحليل الزاد الوراثي على النتائج السياسية والقانونية والاجتماعية»³⁵¹. فما يتسبب إلى تحليل الزاد الوراثي اعتبر بحثا في المبادئ الأساسية لمعرفة الطبيعة واستثني من كل مناقشة سياسية أو خلقية. لكن مجال تقنيات الجينات والتوالد منها بالذات جعلت خاضعة (ص. 141) إلى المراقبة السياسية. وكون هذا الفصل يريح الضمير العام أمر واقع وأنه ليس بالأمر الذي يمكن أن يصمد يتبين من إنتاج (المخابر) كائنات حية مؤلفة مثل القرد الجيني «أندي» الذي يتضمن جينا إضافيا يكون على أساسه فيما يبدو ذا لمعان فسفوري في الظلمة. وفي خلال ذلك تم الحصول في كوريا على خلايا جنينية أصلية بالاستنساخ. وبالنسبة إلى الذين يشجعون مثل هذه الأعمال فإنهم يعتبرون مثل هذه المحاولات فاتحة لإمكانات علاجية كبيرة ذات مدى طويل. أما المعارضون فإن الأمر عندهم قد

فرنكفورت على الماين من بين أخريات 2001 ص. 12.

350 راجع كورت: أخلاق الجينتيك. مشاكل تقنية التوالد الإنساني راينباك 1987.

351 لوش نفس المرجع ص. 17.

بلغ هنا إلى حد غير مقبول³⁵². والمناقشات المتصلة بهذه المحاولات حول استنساخ الخلايا الأصلية الجينية لأغراض علاجية تبين كم هو صعب في العلم والسياسة إغفال مثل هذه الأعمال التي هي ممكنة للإنسان تقنيا. فهذه المسائل المترابطة التي يدور حولها النقاش تفتح إمكانية التدخل في الأسس العضوية للإنسان والتلاعب بها هذا الضرب من التلاعب بحيث إنه رغم كل التخوفات الدينية والخلقية والسياسية يمكن أن يؤدي إلى إنتاج ما لا نعلم على المدى الطويل آثاره الجانبية التي تبقى غير قابلة للتوقع.

وبخلاف المبالغة في التوكيد على الحتمية الجينية فإن البحث في المخ يثبت «أن الجينات ليست أبدا عاملة بمفردها بل هي مندرجة دائما في محيط وأنه توجد علامات من المحيط تنتخب المعلومات الجينية فتجعلها تشرع في الفعل وأنها بما لها من سلطان تنظم التطور من البويضة إلى الكيان العضوي... فتتحقق عملية ذاتية التنظيم يحملها جلد متصل بين الزاد الوراثي والوسط المحيط فيودي إلى صوغ بنى متزايدة التعقيد»³⁵³. ويتكون المخ في هذه العملية فيكون «كسقى شديد النظام التوزيعي... وفيه يتوزع عدد لا يحصى من الوجوه الجزئية للعلامات الواردة عليه فتعامل معها بالتوازي. وفي الحقيقة فإن كل المراكز تكون مع بعضها البعض... في تبادل التأثير الكثيف لكنه من غير البين بإطلاق كيف يتحقق مثل هذا التوازي في النسق المنتظم بحيث تصوغ خطاطة لصورة متناسقة من عالم الإدراك فتكون بكاملها ذات سلوك هادف»³⁵⁴.

ومن ثابت الأمر أنه تقع قفزة نوعية في تطور مخ الإنسان على أساس ما تقدم

352 راجع بخصوص حال الوقائع ونقده تقرير هارتموت فيفتزار: لب الإنسان ورد في دار تاجس شبيجل 2004.2.14 ص.2.

353 فولف زنجر: الملاحظ في المخ. محاولات في البحث في المخ فرنكفورت على الماين 2002 ص.44 والموالية.

354 زنجر نفس المرجع ص.31 والموالية.

من تكون الحواس بعد الولادة وهي قفزة تعتبر عملية انتظام ذاتي. «وعملية الانتظام الذاتي هذه- أعني العمل المتبادل بين العلامات الواردة من المحيط والجينات- (ص.142) يحددها الآن فجأة قلب نشاط يغلب عليه طابع المحيط... فخلايا الأعصاب تكون زمن الولادة أساسا قد وضعت في مكانها لكن المخ تبقى فيه بعض المجالات المحددة غير متواصلة. ويصح ذلك خاصة على قشرة المخ.

فالكثير من الوصلات لم تتم بعد. لكن قسما كبيرا منها يتم القضاء عليه بعد وقت قصير. فيتحقق بناء مستمر للوصلات العصبية حيث لا يبقى مما أعد من الخلايا إلا الثلث تقريبا... ويعني ذلك أن تكوين البنية الوظيفية لقشرة المخ تتأثر إلى حد كبير بعلامات الحواس ومن ثم بالتجربة»³⁵⁵

ويتبين ذلك مثلا من كون البصر ينبغي أن يتعلم في سن مبكرة. وعندما لا يحصل ذلك في الزمن المناسب كالحال مثلا عند المولودين عميا فإنهم لا يستطيعون اكتساب القدرة على الرؤية لاحقا. كما أن اللغة الأولى ينبغي أن يتم اكتسابها في مدة زمنية ثابتة يحددها المخ والجسم.

إن نمو الملكات المعرفية العليا يبدو ثمرة لتطور قشرة المخ التي لا يتجاوز سمكها مليمترين اثنين. وهي طبقة متنوعة يوجد في الملمتر المربع منها ما يقرب من 40000 خلية عصبية (=عصبون) كل واحد منها يتصل بما يقرب من 20000 خلية ويتلقى من الكثير منها الكثير من المعلومات. والعجيب في الأمر أن هذه البنية حافظت خلال التطور على نظامها الداخلي دون تغير. ومن ثم فقشرة دماغ الفأر مثلا لا تكاد تختلف من حيث البنية عن قشرة دماغ الإنسان. ولهذا تأثيره على تقويم العمليات التي تتكون خلال وظائفها الجديدة ف«بخلاف ما يحدث في الأنظمة التقنية لا يوجد فصل ممكن في المخ بين الجهاز الصلب Hardware والجهاز اللين (الناعم) Software. ففي المخ يتم إثبات برنامج عمل الوظائف حصرا بواسطة قالب وصل الخلايا العصبية. وإذن فالبنية الشبكية هي البرنامج في آن. والخوارزميات

التي يعمل بها المخ لم تكد من ثم تتغير خلال التطور. لكنها أضيفت لها مساحة أكبر. ويعني ذلك أولا أن ما يقدمه المخ من إنجازات تحويلية ينبغي أن تكون من طبيعة عامة وثانيا أن تكرار هذه العمليات التي هي مبدئيا نفس العمليات ينتج وظائف مختلفة «كيفا»³⁵⁶.

(143) ويفهم البحث في المخ بوصفه بحثا متعدد الاختصاصات في المبادئ العامة خاصيته المميزة هي «التسليم بعدم العلم والاعتراف بالقيمة الذاتية للمعرفة وأخيرا الصبر على قطع الطريق التي لا تعين (مسبقا) الهدف الذي توصل إليه»³⁵⁷. وانطلاقا من هذه الوضعية يمكن للبحث في المخ أن يحيل إلى كون الذاتية Subjektivität مرتبطة بحال نمو محددة للمخ وأنها تحقق الوعي بالذات Selbstbewusstsein وتجعل التواصل مع الخارج عندئذ ممكنا وأنها تفترض القدرة على «صوغ نموذج ذهني للوضعية التي يمكن أن ينتجها أي مخ آخر أعني بناء «نظرية الذهن theory of mind»³⁵⁸. والبحث في المبادئ العامة بهذا النحو من التصور يسهم في تزايد تعقيد المعرفة الأناسية عندما تبين مثلا بأية آليات ينشأ العلم عند الإنسان: «إن التطور الذي يخزن العلم عن العالم في الجينات ويعبر عن هذا العلم في نموذج النوع في كل مخ ناضج ثم ما يكتسب من علم تجريبي خلال تكوينية الفرد المبكرة وكذلك العلم الذي يظهر في تغيرات البنى -الذي ينبغي من جهة أخرى تمييزه عما هو محدد بالجينات- وأخيرا غيره من المعرفة الحاصلة خلال التعلم الذي يعبر عن نفسه في التغيرات الوظيفية لفاعلية الوصلات سابقة التدعيم»³⁵⁹. إن المخ نظام نشط يطور الفرضيات ويبحث عن حلول المشاكل³⁶⁰. وحتى

356 زنجرفس المرجع ص.64.

357 زنجرفس المرجع ص.19.

358 زنجرفس المرجع ص.73.

359 زنجرفس المرجع ص.95.

360 راجع جرهارد روت: من منظور المخ فرنكفورت على الماين 2003. x لنفس المؤلف: الإحساس

عندما تغيب المثيرات الخارجية فإنه ينتج باطراد قالب إثارة مناوسة ذات تعقيد كبير. فلأنه ينبغي أن نتصور «المخ كنظام موزع ومنظم وعالي النشاط ينظم نفسه بدلا من الخضوع في وظائفه إلى سلطة تقويم مركزية وسلطة قرار و(أن نتصوره) كنظام يتضمن مجالات التنسيق بصورة متساوية في موضعية وصلاته وفي البنية الزمانية لقالب نشاطه. وهو لا يكتفي بمعرفة كيف يعبر عن علاقاته حول تلاقي وصلاته التشريحية بل وكذلك تنسيقه الزمني لقوالب التفريغ الكهربائي. كما لا يكتفي بالجمع بين المضامين بصورة صريحة في عصابين عالية الاختصاص بل هو يستطيع كذلك تمثلها بصورة ضمنية في مجموعات حركية متعاونة. وأخيرا فإنه بالاستناد إلى قاعدة علمه السابق يصوغ فرضيات ثابتة حول العالم المحيط به. وبذلك تكون له المبادرة بدلا من أن يكتفي برد الفعل على المثيرات. وهكذا فالنظرة الجديدة التي يقوم بها مخنا أمثاله تطابق موقفا بنائيا»³⁶¹.

إن تنوع تصور المخ إلى هذا الحد وجعله متكثر الوجوه³⁶² لم يتمكن من منع البحث في المخ ومن رد تعقيد الجسد الإنساني إلى المخ. فهذا الرد بين بوضوح مثلا في مسائل تتعلق بكيفية حصول عمليات نفسية وفكرية أو بالعلاقات بين الذات الاجتماعية والمجتمع. وكالحال في كل بحث نشأت مع تزايد المعرفة مسائل دائمة الجدة ومعها مواطن من عدم اليقين تخفيها في غالب الحالات حركات البحوث الحماسية الهادفة إلى جلب انتباه الرأي العام.

فإذا تعلق الأمر في بحوث التطور والتأنس وكذلك بحوث الجينات والمخ بمعارف عامة حول جسد الإنسان فإن الأناسة الفلسفية تستهدف علاج الطابع الخاص

والفكر والعمل فرنكفورت على الماين 2003.

361 زنجر نفس المرجع ص. 111.

362 راجع بيتر جولد وأندراس ك. أنجل (نشر): الإنسان من منظور علوم المعرفة فرنكفورت على الماين 1998. برنار أندريو: بشرة المخ. فينومينولوجيا المعرفة وعلم حياتها منس 2002.

لجسد الإنسان وفروقه في اختلافه عن جسد الحيوان أعني جسد غيره من الأنواع الرئيسات وفهم أهميته في فهم الإنسان لنفسه³⁶³. وفي هذا المضمار ينطلق بلاسنار وشلر من درجات بناء الحياة. وبخلاف النبات فإن جسم الحيوان وجسد الإنسان لهما مركز يمكنهما من النقلة في المكان. والتموضعية المركزية تمد الإنسان والحيوان بإمكانية المواجهة مع المحيط في شكل يقسمه إلى أشياء ومن أن يفعل فعلا تلقائيا (من تلقاء النفس أي فعلا حرا). وبخلاف الحيوان فإن جسم الإنسان يمكنه من أخذ مسافة منه وأن يتخذ موضعا خارج المركز. فتحصل من ثم ثلاثة شروط:

1- فالجسد الإنساني يكون تارة محددًا بحال الجسد المملوك وفيها يعيش تجربة المقابلة مع العالم الخارجي.

2- ثم هو طورًا يعيش تجربته بوصفه الجسد الوجود الذاتي وفيها يعيش بتوسط وجوده نفسه وحياته الباطنة.

3- وأخيرًا فإنه يمكنه من أن يتخذ نقطة نظر غير حقيقية موجودة خارج ذاته يمكنه منها أن يدرك ذاته انطلاقًا من الوضعيتين الأخريين كلتيهما وأن يدرك تبادلهما الأدوار.

وهذه البنية التي يتميز بها الجسد الإنساني تطابق تجربة العالم من حيث هو عالم خارجي وعالم باطني وعالم معية. وبخلاف هذه التصورات ينطلق جيلن من خاصية النقص التي يتصف به الجسد الإنساني الخاصة التي تجعل الإنسان «معوقًا» تجبره قواه السامية على استكمال ذاته بفضل العمل. وفي رأيه فإن ما يميز الجسد

363 راجع الفصل الثاني وكذلك خاصة ماكس شلر: منزلة الإنسان في الكون الأعمال الكاملة الجزء التاسع بارن منشئ 1976. هلموت بلاسنار: درجات العضوي والإنسان المصنفات الكاملة الجزء الرابع فرنكفورت على الماين 1981. أرنولد جيلن: الإنسان. طبيعته ومنزله في العالم. نشرة الأعمال الكاملة الجزء الثالث فرنكفورت على الماين 1993. جرهارد آرلت: الأناسفة الفلسفية شتوتجارت من بين أخريات 2001. كريستيان تيس: جيلن. مدخل همبورج 2000.

ص.145) الإنسان هو الطابع الاستكمالي بعد الحمل أو المرحلة الجنينية الثانية Neotenie وكذلك السنة الأولى من بعد الوضع extrauterines Frühjar ونقص الغرائز instinktreduktion وفضل النوازع Triebüberschuss والتفريغ (تخفيف العبء) Entlastung والانفتاح على العالم Weltoffenheit. فحسب أطروحة التكون البطيء للمرحلة الجنينية الثانية (النيوتيني) ومثلها السنة الأولى بعد الوضع يحافظ الإنسان على ما في مرحلة الجنين وسنة الولادة الأولى والتطور البطيء للجسد بما فيه طول الطفولة والمراهقة. وليست فُضلة التجهيز الغريزي بأقل مركزية من ذلك ولا كذلك فائض النوازع كعلامة مميزة للجسد. فالهوة الفاصلة بين المثير ورد الفعل تمكن من التعلم وتكيف الإنسان مع الأماكن المختلفة للحياة. وفائض النوازع الناتج عن المرحلة الجنينية الثانية ونقص الغرائز كل ذلك يمكن من نمو التنوع السلوكي الإنساني. وبسببه احتاج الإنسان إلى السيطرة على ذاته وإلى ترويضها. وفيهما أدت الشعائر والمؤسسات دورا مركزيا. وبفضل التفريغ أو تخفيف الأعباء يحصل التنسيق بين الإدراك والحركة. فيتم التمرن على ضروب السلوك وتتحول إلى سلوك آلي قابل للاستعمال دون تفكير. فتتكون عادات تخلق الاتصال فتحرر الطاقات لأنشطة جديدة. وفي حين يرتبط جسد الحيوان بمحيط مخصوص فيكون له من ثم أعضاء مختصة يكون لجسد الإنسان عالم وهو يتمتع بأعضاء غير مختصة تمكنه من التكيف مع شروط كثيرة التنوع. وفي رأي جيلن فإن عدم اختصاص جسد الإنسان يجعل الانفتاح على العالم أمرا ممكنا. وعن هذه النظرة المتوجهة إلى الشروط العامة لجسد الإنسان وتكوينيته نتجت تصورات جعلت تاريخية الجسد الإنساني وثقافته مركز البحث الأناسي. إنها تنطلق بالأحرى من جسد متغير في عملية تاريخية ثقافية. وتبعاً لذلك تكون ضروب العلاج المنهجية مختلفة وما ينتج عنها من حصائل علمية. ففي الأناسة التاريخية لعلم التاريخ يعد الجسد الإنساني خلال

تغيره مع العصور غرض البحث³⁶⁴. وفيها تعالج الأناسة التاريخية الكيفية التي تنتج بها تصورات جماعية صالحة في عصر تاريخي معين وإحساسات وأحاسيس جسدية معينة. فيكون الطابع التاريخي للإحساس والفكر بينا وكذلك الشأن بالنسبة إلى الذاكرة الجماعية. فمثلا يختلف فهم عصرنا الحاضر للزمان عن فهم العصر (146) الوسيط له. والفرق اليوم بين زمان العالم و زمان الفرد وكذلك تسارع الزمان كل ذلك يؤدي دورا مهما. ومع تغير تصورات الزمان تتغير تجربة المكان كذلك. ذلك أن تصورات الزمان والمكان المختلفة والمتناقضة جزئيا تحدد حياة المحدثين في آن. فتاريخية بسائط الوضعيات والتجارب الأساسية والطابع التاريخي للمواقف من الموت والحب والعلم بينة للعيان. وتبدو الذاتية حصيلة للعمليات التاريخية والثقافية مثلها مثل التربية واتخاذ المسافة والتهديب. وحتى الجنس والميلاد والطفولة والشباب والشيخوخة والتغذية والملبس فإنها جميعا تكشف عن طابعها التاريخي وتبين أن جسم الإنسان لا يتبدى إلا في شكل تعينات تاريخية. ومن ثم فالبحث في طابعه التاريخي أمر ضروري حتى نكون قادرين على فهم خصوصيته بحسب الحالات. فإذا كان البحث التاريخي في الجسد يعتمد منظور التوالي الزمني diachrone Perspektive في درسه جسد الإنسان فيجعل خصوصيته التاريخية في مركز اهتمامه فإن الاهتمام في بحث الأناسة الثقافية في الجسد يعتمد منظور التساوق الزمني³⁶⁵ synkroner Perspektive. وما يصح بالنسبة إلى تاريخية الجسد الإنساني يلاقي ما يناظره بالنسبة إلى ثقافته. وعلى أساس لا تجانس التأثيرات الثقافية يتكون الجسد بتطبعات ثقافية مختلفة. وتعدد هذه التطبعات وتنوعها لا

364 راجع الفصل الثالث وكذلك خاصة بيتر بوركه: التاريخ المفتوح. مدرسة الحوليات برلين 1991.
× جارت درسل: الأناسة مدخل فيانا 1996. × رتشارد فان دولن: الأناسة التاريخية النمو والمشاكل والمهام كولن من بين أخريات 2000.
365 راجع الفصل الرابع.

يمكن تجاوزهما. ولسوء الحظ فبواسطة اختزال الغيرية لردها إلى الخاص بالذات وإلى المعروف يمكن أن ينشأ الوهم وكأن الفرق الثقافي يمكن تجاوزه من دون فقدان (الوجه) المعقد (من مسألة الجسد). إلا أنه يتبين بأدق تحليل أن مثل هذا الاختزال يفقدنا ما هو خاص بأحد المناظير الأناسية الثقافية حول الجسد أعني بالذات ما يتمثل فيه علاج الفرق الجسدي والآخريه وعرضهما. فما يعتبر فرقا ثقافيا في مسألة الجسد غير مرتبط بمفروضات البحث وهو يتكون بفضل العلاقات المتبادلة بين الإطار المرجعي الثقافي المفروض وما يتصل بها من مدارك للغيرية. وتمثل المهمة في ما يلي: أن (ص. 147) نخبر بواسطة علاج الاختلاف الثقافي عن تزايد تعقيد العلم حول الجسد الإنساني. وحتى بين الثقافات المتماثلة مثل ثقافة شمال أوروبا وجنوبها فإن اختلافات كبيرة في التعامل مع الجسد والجسدية بينة للعيان وهي اختلافات تؤثر على مجالات الحياة الإنسانية المشتركة. وتهدف البحوث الأناسية التاريخية إلى دراسة التغييرات التاريخية في مدى الإدراك بواسطة الجسد وإلى تقويمها³⁶⁶. وفي هذا الإطار توجه البحوث الأناسية انتباهها إلى صور الجسد وتصوراتها كما توجهها إلى الممارسات الجسدية ومدى الحواس. إن الكثير من هذه التمشيات والعلاجات تستند إلى بحوث نوربار إلياس وميشال فوكو وكذلك ما كس هور كايمر وتيودور أدورنو. ولذلك كله علاقة بحسم الجدل مع هذه الأعمال وبفهم ما تحقق اليوم من تغيرات تخص الجسد وحواسه. وعلينا أن نقوم

366 راجع الفصل الخامس وكذلك كريستوف فولف: في الإنسان. مصنف تعليم للأناسة التاريخية فاينهايم من بين أخريات 1997. × نفس المؤلف وديتمار كامبر (نشر): المنطق والانفعال محاولات في الأناسة التاريخية برلين 2002. × كريستوف فولف: أنثروبولوجيا التربية فاينهايم بازال 2001. × ديتمار كامبار وكريستوف فولف (نشر): الأناسة بعد موت الإنسان. الاستكمال وعدم قابلية التجويد فرنكفورت على الميان 1994. × جونتر جيباور وديتمار كامبار وديتر لنتسن وجارت متكلوت وكريستوف فولف وكتراد فونشه: الأناسة التاريخية. نحو مشكل العلوم الأنسانية اليوم أو محاولات لتأسيس جديد راينباك 1989.

التأفر الذي كان لتسارع الزمان لنعلم ما هو ونفهم ما تحققه وسائل الاتصال الحديثة من الوجود المتساوق في أماكن متعددة Ubiquität وتأفر تشابك الحاسوب الشفد على الإدراك والتعامل مع الجس وأي دور أءاه تزايف التجرفء الاجتماعي وتحويل الأشياء إلى صور ورموز. فقد بين نوربارت إلباس في إعادة صوغه لعمليات الحضارة الأوروبفة أن Rekonstruktion des europäischen Zivilisationsprozesses الجسد الإنساني متزايف الضبط³⁶⁷. فالمرابة تتوجه إلى عاءات الأكل وأشكال التعامل وءفة العاطفة. وفي هذه العمليات يؤءف ارتفاع عتبات الءفاء والألم دورا مركزفا. ففنتج عن ذلك الابعاء عن الجسد. وقد طور البشر المءءئون مسافة متزايفة القءر في ما بفنهم وبن العالم ومع ذوائهم: فالسفرة على الذات وإءبارها فمئلان نفةة تقدم باءبارها اسءراةفجفاء لاسءكمال الذات³⁶⁸. وبسبب ذلك نمء ءفة باطنفة ءرفة تتألف من اسءعاءاء وأءاسفس ومباءئ ءلففة ومعاففر ءقوفمفة. وقد ءحقق هذا ءطور في الأفعال العملفة والفاعلفاء الءتماعفة الةف فقع ففها إنءاج النماءج والصور القاءة. وقد فجح ءشكل الجسد هذا مع السفرة المءزايفة والءقفيل في الاءءساب المءاكف «لءركات ذات انءظام اءءء شكل ءمرفن والءقلفء واءباع للواءاء والإشاراء والسفرة (148) والءقاب»³⁶⁹. وهكءا بالءرففء ءكون جسد الإنسان الءءءف جسءه ءام والمءلق³⁷⁰.

367 نوربارء إلباس: فف عملفة الحضارة. بعوء فف ءكوفنفة الءتماعفة والنفسفة الءءء الءانف فرنءفورء على المافن 1978-1979 الطبعة الساءة.

368 راءع أولرفش هرمن: اسءكمال رففر القابل للءجوفء؟ ورف فف كامبار وفولف: الأناسفة بعء موء الإنسان نفس المرجع ص. 132-153.

369 ءنءر ءفبافور وكرفسءوف فولف: اللعب والشعفرفة والإشاراء العمل المءاكف فف العالم الءتماعف رافنباك 1998 ص. 41.

370 Corpus=der Körper. clausus. a. um=geschlossen كوربوس=ءار كوربر: وأول عنصر المعاءلة لاءفنف والثانف ألمانف فف الءالءفن والمعنى الجسد المءلق.

وتشير تحليلات ميشال فوكو إلى نفس الاتجاه³⁷¹. فبخلاف إلياس يؤكد فوكو بقوة على سلطة مؤسسات المراقبة والضبط سلطتها التي يتداخل في أحيائها المجتمع والفرد تداخلا يؤدي فيه نشاط الجسد والوجه البنائي من الذات دورا مهما. ويشير فوكو إلى أن: «السلطة من حيث هي كيان سياسي «مغروزة تحت بشرة الإنسان»، انها لا تقتصر على اضطهاد الإنسان فحسب بل هي كذلك تنتجهم كأفراد. وما يبدو أنسنة مثل تلطيف العقاب وإدخال علم النفس في جهاز العقاب وفهم الفاعلين والفعل كل ذلك سيطرة لطيفة وفتح لفصل جديد من فصول الحضارة...»³⁷². والهدف من هذا الفصل هو السيطرة على الجسد وضبطه وإخضاعه للمقاييس والمعايير. وهذه العمليات تتحقق نموذجيا في تنظيم زمن السجن والجيش والمدرسة ومكانها وفيها تعمل تعليمية الجسد في «فيزياء السلطة الدقيقة» على إخضاعه واحتلاله سياسيا. وقد سبق هوركايمر وأدرنو في جدل الأنوار بالرجوع إلى فرويد فأشارا إلى كون تطور العقلانية والتنوير والتحرر في عملية الحضارة لا يمكن الحصول عليه من دون توضحية. «فتاريخ الحضارة هو تاريخ استبطان التضحية»³⁷³. إن تحرير الجسد الإنساني من أخطار الطبيعة يساوق خضوعه لإرغامات العقلانية الاجتماعية. والانتقال من السيطرة الخارجية على الجسد إلى وضع سيطرة داخلية ذاتية أمر لا يقبل المجرى المقابل وفيه بحسب المنظور ربح وخسارة في آن. وتحت تأثير بشاعة

371 × راجع من بين آخرين ميشال فوكو: الوهم والمجتمع فرنكفورت على الماين 1973. × لنفس المؤلف: نظام الأشياء فرنكفورت على الماين 1977. × لنفس المؤلف: الرقابة والعقاب مولد السجن فرنكفورت على الماين 1977. × راجع حول أعمال فوكو من بين آخرين ميشاكل فوكو فيلسوفا لقاء دولي باريس 9-11 جانفي 1988 باريس 1989.

372 ديتمار كامبار: موت الجسد - حياة اللغة ورد في جيباور من بين آخرين الأناسة الثقافية نفس المرجع ص. 49-82 وص. 62.

373 ماكس هوركايمر وتيودور ف. أدورنو: جدلية التنوير. شذرات فلسفية فرنكفورت على الماين 1988 ص. 62.

الحرب العالمية الثانية أكد هور كماير وأدورنو على الخسارة وعلى انقلاب العقلانية إلى أسطورة والحي إلى ميت. «فما بقي هو الأعراض ورسالة مشفرة لجسد أسيتت معاملته ومثل به وأهين جسد - كما أكد المؤلفان- لا يمكن أن يعود بدأً كما كان. لم يبق منه إلا الجثة التي أصبح عليها. إن التحول إلى الميت الذي أعلن عنه باسمه هو اللحظة الرئيسية والغرض الرئيسي للعملية الحضرارية التي فشلت في تحقيق هدفها بسبب تدخل المخيال»³⁷⁴.

(149) وهكذا فقد بينت هذه التحليلات أن الجسد هو حامل التاريخ والثقافة الإنسانيين.

ويكون بحث الأناسة التاريخية فيه بوصفه محل الذاكرة الثقافية الفردية والجماعية³⁷⁵. وفيه يصطدم الأنا بالحدود التي يعيش فيها تجربة الطابع الوهمي لوحده³⁷⁶. فيعامل الجسد كوسيط للتعبير والعرض التمثيلي. إن طاقات الجسد

374 كامبار: موت الجسد- حياة اللغة نفس المرجع ص.61.

375 × راجع من بين آخرين موريس هالباكس: الذاكرة وشروطها الاجتماعية فرنكفورت على الماين 1985. × أليدا أسمن وديتريش هارت (نشر): الذاكرة وأشكال التذكر الثقافي ووظائفه فرنكفورت على الميان 1991. × يان أسمن: الذاكرة الثقافية. الكتابة والتذكر والهوية الثقافية في الثقافات العليا الأولى منشئ 1992. × برناردديكمن وستيفان شتنج ويورج سيرفاس (نشر): الذاكرة والتربية. أنساق علاقات أناسية تربوية فاينهايم 1998. × هيرالد فاينرش: Le-the فن النسيان ونقده منشئ 2000 الطبعة الثالثة.

376 إن الفردية كمجال إشكال تنتسب إلى المسائل المركزية في الأناسة التاريخية وخاصة في ميدان علم التربية الذي يحتاج إلى مزيد بحث. وتمدنا كاته مايار-درافه بنظرة عامة جيدة: الفرد في قولف: في الإنسان نفس المرجع ص.698-708. × راجع كذلك ريمو بوداي: المصير الشخصي حال استعمار الوعي ميلانو 2002. × ميكائيل زونتاج: «غيب القلب». نحو تاريخ الفردية راينباك 1999. × كاته مايار-درافه: أوهام الاستقلال: الوجه الأدنى من فقدان الوعي (القوة) وقوة الأنا المطلقة منشئ 1990. × في الفرد. مساهمات لبول فاين وجون بيار فارنان وليسو دومون وبول ريكور وفرسواز دولتو وفرنسكو فاريل وجيرار بارشورون باريس 1987. × لويس دومون: محاولات حول الفردية. منظور أناسي في الإيديولوجيا الحديثة باريس 1983. × هنس يوناس: قوة الذاتية أو ضعفها؟ مشكل البدن والنفس في صدر مبدأ المسؤولية فرنكفورت على الماين 1981.

تصوغ العالم في الكلمات والصور وفي المنظرة الركحية والعرض المسرحي. وبحسب المناظير والآفاق يقع الجسد تحت وجهة نظر تسجيل العبارة أو العرض أو النظر. فتارة (ص.150) يظهر الجسد كآلة وطورا كمتنفس وحي وحركي مع ميل إلى تحويل ذاته والتعالي عليها. وفي الجسد الإنساني يتحول العالم الخارجي إلى عالم باطني والأمر المادي إلى الخيالي كما أن العالم الباطني يتحول إلى عالم خارجي والخيالي إلى أمر مادي. ورغم التجارب الثقافية التاريخية الجماعية فإن كل جسد إنساني فريد نوعه. وحتى عندما يكون ضرب من النظرة الذهنية التاريخية للطابع الجماعي للمواقف والتجارب طاغيا³⁷⁷ فإن عمليات التنشئة الاجتماعية والثقافية تختلف مع كل فرد إنساني.

وبفضل التركيز على صوغ الجسد صوغا تاريخيا وثقافيا توجه اهتمام البحث الأناسي إلى الحواس وعلاقتها بعضها ببعض. ففي تربية الحواس وتجربتها يمكن ملاحظة تغييرات دائمة خلال مجرى العمليات الحضارية. فمع ما أشرنا إليه بإيجاز من تزايد البعد والسلطة والترويض والتجريب وكذلك مع نمو دلالة الصور التي تبلغها وسائل الاتصال تتغير علاقة الحواس بعضها ببعض. فالحواس التي تدرك من قريب أي الشم والذوق واللمس يدفع بها بقوة إلى المجال الخاص فيصبح البصر الحاسة القائدة للزمان. وتنسحب قابلية الرؤية ونفاذ البصر والشفافية على السمع مع تجربته للآخر وللجماعة. والكتابية ووسائل الاتصال الحديثة أدت إلى تغييرات دائمة في إدراك الجسد والإحساس به.

تؤدي النفس والمقدس اللذين يفلت تعقيدهما من سلطان العلوم دورا مهما في تجربة الجسد للآخر. ففي علوم الروح والمجتمع والثقافة يثبت الموقف على أن

377 راجع في ذلك كريستينا فون براون: محاولة حول الدجل والدين والكتابة والصورة والجنس زوريخ ومنشن 2001. × ريمو بوداي: المصير الشخصي حال استعمار الوعي ميلانو 2002. × نفس المؤلف وجيوزيبوه كانتيلو والسندرو فرارا وفانا جاسا كوريتشكا سيباستيانو مافيتوني (نشر): إعادة بناء الإيحاء نابولي 2004.

هذه المفهومات تحيل إلى شروط اعتبرت لمدة طويلة أمورا مقومة في الثقافة الأوروبية واعتبرت استعادتها مانعة من أن تكون حياة الإنسان قابلة للرد إلى حياة مقصورة على المحايثة الخالصة. وفعلا فإن النفس والقدسية مثلهما مثل الجميل والحب مرتبطان في الحقيقة بالجسد إلا أنهما لا يستنفدانه بل يتعاليان عليه. إنهما يحيلان إلى تجارب (151) إنسانية يتعلق الأمر فيها بتجاوز الذاتية والفردية في اتجاه الغيرية.

الجسد في مركز المجالات الغرضية للأناسة

لا يزال حضور جسد الإنسان لغزا دائما. وفعلا فالجسد يقبل أن يكون شعورا به. لكن هذا الشعور بالجسد ليس هو في متناول الوعي إلا بصورة محدودة. والجسد ليس مفهوما إلا في تمثلات تاريخية وثقافية³⁷⁸. والبحث في هذه التمثلات ينتسب إلى مهام الأناسة التاريخية التي تركز في هذا المضمار على الوجه الجسدي من العلاقات المتناسقة التي تبعتها ومن ثم تنتج آفاقا جديدة. ويمكن شرح ذلك بالاستناد إلى مثال التعلم بالمحاكاة كتعلم ثقافي في نظرية الفعل الإنشائي وممارساته وفي الشعائر من حيث هي ممارسات منتجة للجماعات واللغة بين الكونية والخصوصية والعلاقة بين الصورة والخيال وكذلك الموت من حيث قابليتها التفسير كآخر الحياة. ففي التاريخ القديم اعتبرت عمليات منافسة الغير في القيام بمثل أفعاله ومماثلته محاكاة. وفي المقالة الثالثة من جمهورية أفلاطون أستعملت المحاكاة كمرادف للتربية. فما يتعلمه البشر يتعلمونه بصورة محاكية في علاقة بصورة نموذجية. ولا يرى أفلاطون أي إمكانية للصمود أما قسر السلوك المحاكي وكذلك تقليد الصور النموذجية. لذلك فلا بد حسب رأيه من أن نستثني النماذج السيئة من المجتمع. كما أن أرسطو يؤكد

378 راجع من بين آخرين سوزانا ك. لانجر: الفلسفة في سبل جديدة. الرمز في الفكر والشعيرة والفن فرنكفورت على الماين 1987.

على موهبة المحاكاة الخاصة المتربطة بخليقة الجسد الإنساني. وفعلا فإن رد أفلاطون للمحاكاة إلى مجال الجماليات في المقالة العاشرة من الجمهورية أعطاهما لأول مرة منزلة قائمة الذات فأسس الجماليات التي لم تكن ذات قيام ذاتي بين مسائل الحقيقة إلا أنه مع ذلك في نفس الوقت حط من قيمتها. ورغم معارضة أرسطو (لموقف أفلاطون) فإن هذا التقويم المحط من قيمة الجماليات بقي لمدة طويلة مرتبطا بالمحاكاة. ولم يحصل تعديل الموقف منها إلا بفضل ما تم إثباته من الأهمية الأناسية لعمليات المحاكاة³⁷⁹.

ويتبين من ذلك بوضوح أن جسد الإنسان يمثل أساس العلاقات المحاكية مع العالم. فبفضل العمليات المحاكية يربط الإنسان علاقات مع غيره من البشر ومع العالم المحيط به. وبعملات المحاكاة المستندة إلى عمليات الجسد والحواس تستعيد الذات الاجتماعية عالما ماضيا فتجعله عالما من جديد. فينتجون بذلك عالمهم الخاص ويندرجون في المجتمع في آن. إنهم يشاركون فيه ويشكلونه جسديا. ومثلما أن الذات الاجتماعية يحتويهم العالم (في فضائه) فإنهم كذلك يحتوون العالم في أجسادهم. إن تشكُّل الجسد الإنساني تستثني مجرد الخضوع للعالم وبدلا من ذلك فهي تمكن من صوغه الصوغ المثمر وتؤدي في الحركة دورا مركزيا. ففي العمل المحاكي يكتسب للإنسان علما عمليا يحفظه الجسد في ذاكرته ويستطيع نقله من القوة إلى الفعل في الوضعيات المختلفة. وخلال استعمال الجسد آليا تُكتسب تقنيات جسدية تجعل مبادرات الجسد الوظيفية القصدية والمتحكم فيها أمورا ممكنة.

ويتعلم الإنسان خلال هذه العمليات استعمال الإشارات التي تنتمي إلى

379 راجع الفصل السابع وكذلك كونتر جيباور وكريستوف فولف: المحاكاة. الثقافة - الفن - المجتمع راينباك 1998 الطبعة الثانية. × نفسه: اللعب والشعيرة والإشارات نفس المرجع. × نفسه: منافذ العالم المحاكية. العمل الاجتماعي-الشعائر والألعاب-المنتجات الجمالية شتوتجارت 2003.

الأشكال المهمة من العرض التمثيلي والتعبير الجسديين. وفي المكتسب بالمحاكاة للقدرات الإشارية تنضوي المعايير المؤسسية والقيم وعلاقات السلطة. وبفضل هذه المكتسبات تتشكل الحركات وأوضاع الجسد. ونفس الأمر يصح بالنسبة المعرفة المشعرية والمرونة العملية وكذلك بالنسبة إلى الثقافات الأخرى والمجالات الاجتماعية حيث تكون المعرفة العملية مطلوبة³⁸⁰.

ويؤدي تحليل العمليات الثقافية بخصوص طابعها الإنشائي إلى مناظر جديدة³⁸¹. فالإدراك والمعرفة ووسائل التواصل والشعائر والجناسات كل ذلك يقبل الفهم بوصفه من الممارسات الإنشائية *Praktiken des Performativen* التي تتراكم فيها وتتداخل الوجوه اللغوية والجسدية والجمالية. وبالنسبة إلى هذه الممارسات فإن وجهها المُنْتَظَر ركحيا وطابعها العرضي التمثيلي مميز. فالإدراك يُفهم بوصفه سلسلة من الأفعال المتعاقبة يتم في إطارها إنتاج أحياء تاريخية وثقافية. وفي وسائل الاتصال يكون التفاعل الإيقاعي للزمان والنظام والحركة والتذكر والتوقع أمورا مهمة في صوغها. كما أن المعرفة والعلم لهما وجه إنشائي فاعل ذو علاقة بطابعهما المنطري والاستعراضي تعبر فيها مؤشرية العلم ذات التاريخية المختلفة (152) والتي هي مع ذلك غير قابلة جوهريا لما يمكن أن يكون مابعد لها يغني عنها. ووسائل

380 كريستوف فولف: الممارسة. ورد في: ينس كراينان ويان سناك وميكائيل شتاوبارغ (نشر): تنظير الشعائر: المواضيع التقليدية المقاربات النظرية والمفاهيم التحليلية ثبت مراجع ومصادر مصحوب بتعليقات ليدن 2004 (بصدد النشر).

381 × راجع الفصل الثامن وخاصة كريستوف فولف وميكائيل جوليش ويورج تسيرفاس (نشر): المبادئ الأساسية للإنشاء الفعلي. مدخل إلى العلاقات بين اللغة والسلطة والعمل فانهام ومنشن 2001. × إريكا فشر-لشته وكريستوف فولف (نشر): نظريات الإنشاء الفعلي باراجرانا المجلة العالمية للأناسة التاريخية 10 (2001) 1. × أوفه فرت (نش): الانشاء الفعلي. بين فلسفة اللغة وعلوم الثقافة فرنكفورت على الماين 2002، × إريكا فشر-لشته وكريستوف فولف (نشر): ممارسات الإنشاء الفعلي. باراجرانا المجلة العالمية للأناسة التاريخية 13 (2004) 1.

الاتصال تمكن البعيد من الظهور فيصبح قابلا للإدراك. ويتبين طابعها الإنشائي الفاعل في استعمالها في التداخل والتراكب بين حقائق الأشياء والنزوات الذاتية وكذلك في العلاقة بين وسائل التواصل. فعمليات التجسيد (والتشخيص) وعمليات خلع التجسيد في وسائل الاتصال المختلفة ذات طابع مختلف شديد الاختلاف. إن جسدية الآخر والتعامل الإنشائي الفعلي معه يؤديان في علاج الفرق الشعائري دورا مركزيا. وحسب كل سياق تتطور أعمال شعائرية للسلوك المتبني وكذلك المستنني ويتعلق الأمر فيها بالمنظرة الركحية الجسدية والاستعراض التمثيلي للسلطة والغيرية. كما أن ما لإنشائية الجسد الفاعلة من أهمية تستحق أن تشغل منزلة مركزية في علاج مسألة الجناسة. فالجناسة تقبل الفهم بوصفها حصيلة تشخيص الجنس تشخيصا يؤدي دورا مهما بتكون طابعه العلائقي والتاريخي. وتنمو في هذه العمليات تأثيرات ممارسات تنقف السلطة وبناء الملكات والطابع المستفز لمعايير الجنس.

إن للطابع الإنشائي الفاعل الذي تتصف به الشعائر والصوغ الشعائري في إنتاج الثقافة وحفظها وتغييرها ونقلها إلى الاجيال الصاعدة دورا مهما³⁸². فبخلاف وجه الثقافة الخطابي (نسبة إلى الخطاب لا إلى الخطابة) يسهم الوجه الجسدي فيها إسهاما جوهريا. فالشعائر تتكون بمنظرة ركحية واستعراض تمثيلي للجسد الإنساني لهما ترقيم رمزي (=تشفير). والترتيب الشعائري ينتج جماعة المشاركين في الشعائر

382 × راجع الفصل التاسع. × وكذلك خاصة كرسstof فولف وبرجت ألتانس وكاترين أودام وكونستنس باوش وميكائيل جوليش وستيفان شتج وأنيا تارفوران ومونيكا فاجنار-فيلي ويوج تسيرفاس: الاجتماعي كشعائري. حول التربية الإنشائية الفعلية للجماعات أبلادن 2001. × كرسstof فولف ويوج تسيرفاس (نشر): عوالم شعائرية. باراجرانا المجلة العالمية للأناسة التاريخية 12 (2003) 1 و2. × نفسه (نشر): التجديد والشعائر الشباب والجنس والمدرسة مجلة علم التربية كرس 2 (2003). × كرسstof فولف وبرجيت ألتانس وكاترين أوديم وكوستتسباوش وميكائيل جولس وروبرشت ماتنج وأينا تارفوران ومونيكا فاجنار-فيلي ويوج تسيرفاس: التربية في الشعائر والمدرسة والأسرة والشباب ووسائل الاتصال فيسبادن 2004.

حتى لو اختلف تأويل المشاركين فيه. ومن دون المنطرة الركفة والاستعراض التمثفلف الجسدفن للشعائر لا تنشأ الجماعة ولا الاجتماعف. فالشعائر تنتج الاتصال بفن الماضي والحاضر والمستقبل. ومن ففث هف تكرارات وإعادات ففنها تكون دائما منطرة ركفة واستعراضا تمثفلفا حتى بالنسبة إلى الجفدف وهف غالبا ما تكون كذلك بالنسبة إلى المستقبل. وبفضلها ترتسم المعاففر والقفم فف جسم المشارف ففها. والكففر من الشعائر الفف تطبع الأماكن ولحظات الزمان ذات أهمفة خاصة. إنها تحقق (153)تغفر الفصول أو تنظم الانتقال من وضع اجتماعف أو مؤسسف إلى وضع آفر. وفف هذة العملفة فمكن التمففر بفن مرحلة الانفصال ومرحلة الانتقال ومرحلة إعادة الاندماج. إن الشعائر ففحقق بفضلها علاج الفروق وتاسفس الأنظمة ثم تغفرها. وعندما لا فدرك (أصحاب) الشعائر (دلالة) أنظمتها فف انفجاز العنّف ففهددها. وتشمل الشعائر الكففر من الأشكال المختلفة كمنطرة الجسد الركفة واستعراض الذكر الدفنف التمثفلف حول المراسم الدفنفة إلى حد الاحتفال. وفف هذة الأشكال ففؤدف إنتاج شعائر المقدس دورا مهما فعود إلى الأفعال والأقوال المقدسة فف إطار من السحر. وبفضل فلب الظهور تعبر الشعائر طففعفا عن الارتسام وكأنها كانت دائما بالبال الفف هف عفها حال مجراها ففخفف ما فف منطرة الشعائر الركفة من علاقات سلطوفة. فتكون الحركفة الكامنة فف الشعائر وفف التغفرات الملحة ففر مرئفة فف الأغلب. وللوجه الشعائرف من الركفة والاستعراض الثقافف كذلك علاقة بدلالة اللغة الإنشائفة الفاعلة *die performative Bedeutung der Sprache*.

فإذا تعلق الأمر فف ذلك بوجه من علاقات الجسد واللغة كان ما تفترضه اللغة الجسدفة من شروط ذا أهمية أساسفة³⁸³. فالقدرة العامة على الكلام ففطرفة.

383 ×راجع الفصل العاشر. × وخاصة فرفن ترابنت: تففصلات. الأناسفة التارففة للغة فرنكفورف على المافن 1998. × نفسه: مفترفداتاس (= فرفز إلى المعفن ضد السموم) فف الجنة. فكايات

وهي قدرة تعود بدايتها إلى ما بين 100000 إلى 200000 سنة. لكن تكونها التام لا يمتد على الأرجح إلى أبعد من 40000 سنة. وحتى تكون الملكات اللغوية قادرة على التطور كان لا بد من تحرير اليد من مهام النقلة وتحرير البصر من مهام الحراسة وزيادة حجم المخ وتحقيق التناظر الأفقي بين نصفي المخ وتكوين مراكز اللغة وتخفيض حبة الحلق وتنمية جهاز التصويت والسمع. والقدرة العامة على الكلام لم تؤد إلى تكوين لغة وحيدة بل إلى تكوين الكثير من اللغات. وفعلا فإن القدرة على تكوين الكلمات والأبنية النحوية والجمل خاصة موجودة في جسم الإنسان وهي قابلة للوراثة. لكن ذلك لا يفسر تنوع الكلمات ولا القواعد النحوية الموجودة في اللغات العينية. فإرث لغة من اللغات ينبغي أن يحصل في الزمن المناسب وإلا فإن القدرة (على تعلمها) تزدوى نهائيا. كما أن البحث في المخ يثبت أنه لا بد من حصول عمليات تعلم اللغة في وقت مبكر حتى تتكون الملكة اللغوية. وإذا تمكّن الإنسان من (ص. 154) تعلم لغة ما فإن ذلك لن يعارض تعلم لغات أخرى.

أما إذا لم يدرك هذه الإمكانية فإن تعلم اللغة بالنسبة إلى السن المتأخرة يكاد لا يكون ممكنا. والجسد يكون في تقطيع الحروف فاعلا في البث كما يكون منفعلا في التلقي. والصوت الذي ينتجه التقطيع تسمعه الأذن في نفس الوقت. كما أن اللمس يعطينا هذا الشكل من التجربة التي يعيشها المرء مرتين. فالتطابق البنيوي بين ما تمسك به اليد من استعمال الآلات والرأس المتجهة نحو الترميزات يؤدي بالنسبة إلى تطوير اليد واللغة والتداخل بينهما دورا مركزيا. ذلك أن اللغة أصلها في حركة جسد الإنسان المباشرة حركته في ما يقوم به جهاز التصويت من تقطيع للصوت وما يحصل

قصيرة في الفكر اللساني منشئ 2003. × فلهايم فون همبولت: المصنفات الكاملة الجزء الرابع برلين 1905. × ناعوم تشومسكي: معرفة اللغة. طبيعتها وأصلها واستعمالها نيويورك بين أخريات 1986.

عن ذلك من توالي المقاطع الكلامية وكذلك تقطيع الأفكار المصاحبة. وبفضل هذين التقطيعين يكون السمع ذا علاقة مباشرة مع الصوت الذي يستدعيه الكلام ومع ما يُجلب بذلك من الأفكار. وليست اللغة فحسب هي المرتبطة حميميا بالجسد الإنساني بل الخيال كذلك. ولعله يتأصل في المستوى النباتي من جسد الإنسان ويقبل الفهم بوصفه إسقاطا لفائض النوازع الإنسانية³⁸⁴. وعلى كل فالإنسان يقبل بنحو ما أن يفهم على أنه كائن متخيّل أو كائن ناطق. هكذا فهم كاستورياديس الإنسان عندما انطلق من كون المخيالي مخلوقا يتشكل من الصور في الطاقات الجسدية التي تغزوها أشكال ومضامين تاريخية واجتماعية ومنها تتكون دلالات فردية وجمعية تتغير خلال التطورات التاريخية والثقافية. فالمخيال يثبّت أشكالا ذات معنى ومعنى مشكّل في عالم التصورات الإنساني. وهناك تكتسب التأثير على عملها. وبذلك يخلق المخيال عالما تاريخيا وثقافيا مشتركا تتكون الجماعة في علاقتها به. وهذه الدلالات الخيالية تهيكّل اللغة والقيم وأعمال البشر وتؤثر في تعضية المجتمع الداخلية وفي حياة الذوات الاجتماعية. فالمخيال هو المحرك الذي تتأكد به الذات من ذاتها التأكيد الثابت وبه تغيير لذاتها وله هذه الأدوار كذلك بالنسبة إلى المجتمع. وبفضل الخيال يتحول العالم الخارجي إلى عالم باطني والعالم الداخلي إلى عالم خارجي. إن الخيال يجعل العمليات المحاكية والترتيبات شعائرية ممكنة كما يجعل طريان الإنشاء الفاعلي ممكنا فتصحب الدلالات والممارسات المشعرية حول الصور الجمعية أمورا مشتركة. وبفضله يصبح الإدراك والذاكرة الجسدية والشوق والأمني

384 × راجع الفصل الحادي عشر . × وخاصة هنس بالتنج: أناسة الصورة. خطاطة في علم الصورة منشن 2001. : × جارد شافر وكريستوف فولف (نشر): الصورة والمصور والتصوير فاينهايم 1999. × فولفنج إيزار، المبدع والمتخيّل. مناظير في الأناسة الأدبية فرنكفورت على الماين 1991. × كونيولوس كاستورياديس: المجتمع كمؤسسة خيالية. خطاطة فلسفة سياسية فرنكفورت على الماين 1984.

وأحلام اليقظة والإسقاطات أموراً ممكنة وهو ينتج الصور والأنغام والطيب والذوق وكذلك أحاسيس اللمس. إن الخيال واللغة والفكر والصور متلاحمة ولا تقبل الفصل بعضها عن البعض.

والموت هو أحد أغراض المخيال الكبرى الموت الذي يهدد البشر ويضع الكثير منهم في الحصر والرعب الموت التي حاول الدين والفلسفة والأدب والعلم التعامل معه³⁸⁵. فمن منظور البحث في التطور وفي نظريات صيرورة الإنسان إنساناً ما كان جسد الإنسان الحالي لينشأ لو لم يعطنا الموت عدداً لا يحصى من أجيال الإنسان المتقدم على الإنسان والإنسان الأصلي والإنسان الأول. فالحياة والموت متشارطان ولا يمكن أن يفهم أي منهما إلا بالعلاقة المتبادلة بين وجهيهما. فالزمانية والمائية لا تمثلان حد الجسد الإنساني فحسب بل هما كذلك الشرطان اللذان لا يكون التطور من دونهما ممكناً. فمن دون الموت ما كان ليوجد لا الجسد الإنساني ولا كذلك النوع الإنساني ولا كذلك الحياة الفردية. وليس الموت تهديداً لحياة الفرد فحسب بل هو كذلك تهديد للجماعة ولأعضائها الذين لا يمكن أن يتجنبوا تجربة فقدان والألم التجربة المرتبطة بالموت. لذلك فكل الثقافات طورت إستراتيجيات للتعامل مع الموت. ومن أهمها شعائر رعاية الموتى والوفاء لهم وكذلك شعائر الدفن والحزن.

وفي هذا المضمار فقد طورت الثقافات والعصور التاريخية المختلفة عديد الشعائر والأساطير تشد من أزر الإنسان ليس لتحمل المرور من الحياة إلى الموت فحسب بل هي تساعده كذلك على تشكيله.

385 × راجع الفصل الثاني عشر. × وخاصة هنس ديتر بآر: التفكير في الموت منشئ 2002. × كستنتان فون بارلوفن (نشر): الموت في ثقافات العالم وأديانه منشئ 1996. × طوماس ماشو: استعارات الموت. نحو منطق تجربة الحدود فرنكفورت على الماين 1987. × جون بودريار: التبادل الرمزي والموت منشئ 1982.

ولا يزال الموت محلا خالفا يزعج البشر ورفأءى خفالهم وفكرهم ولا فتركهم فنعمون بالراحة وفسح القول ففه إن: « الموت فخالطنا بصوت عمفق ءون أن فقول لنا شفا» (بول فالفرى).

الفصل السابع التعليم وأسس المحاكاة

(156.) بينت أعمال جديدة تبحث في أنواع الرئيسات (بريمات) أنه توجد فعلا أشكال بسائط من التعلم المحاكي كذلك عند رئيسات أخرى إلا أن البشر لهم بصفة خاصة القدرة على التعلم بالمحاكاة. وعلماء الثقافة لا يستغربون هذه المعلومة. فقد سبق لأرسطو أن وجد موهبة إنسانية خاصة في القدرة على التعلم بالمحاكاة وفي ما يجده الإنسان من سعادة في عمليات المحاكاة³⁸⁶. وفي صلة يبحث السلوك الاجتماعي للرئيسات وبالمقارنة معها استطاع ممثلو علم نفس النمو وعلم نفس المعرفة في السنوات الأخيرة تحديد بعض مميزات التعلم الإنساني في هذه السن المبكرة وعلاج الطابع الخاص للتعلم بالمحاكاة عند الإنسان في سن الرضاعة وسن الطفل الصغير. وقد وصف مكايل كومازالو مخلصا هذه القدرات عند الأطفال الصغار قائلا: «إنهم يتماهون مع الأشخاص الآخرين. وهم يدركون الآخرين كفاعلين قصديين وكأنهم هم أنفسهم. ويشاركون الآخرين نفس الاهتمام بالأنشطة التي يقومون بها. ويفهمون الكثير من العلاقات السببية التي توجد بين الموضوعات الطبيعية

386 راجع أرسطو كتاب الشعر نشر منفرد فورمن شتوتجارت 1984.

والأحداث في العالم . ويتعرفون على المقاصد التواصلية التي يعبر عنها الآخرون بالإشارات والرموز اللغوية والمباني اللغوية . ويتعلمون مباشرة من المحاكاة بواسطة تبادل الأدوار مع الآخرين لإنتاج ما يقابل نفس هذه الإشارات والرموز والأبنية . ويصوغون مقولات للأشياء وخطاطات للأحداث على أساس لغوي³⁸⁷ . وهذه القدرات تجعل الأطفال الصغار في وضعية تمكنهم من المشاركة في العمليات الثقافية . فهم يستطيعون المساهمة في المنظرة الركحية لممارسات الجماعة الاجتماعية ومهاراتها الجماعة التي يعيشون بينها ومن ثم فهم يمتلكون معرفتها الثقافية . إن القدرات الموصوفة هنا تحيل إلى أهمية التعلم المركزية من النماذج بالنسبة إلى نمو الأطفال الصغار³⁸⁸ . لكن هذه العمليات تقبل فهما أفضل بوصفها عمليات محاكاة . فالقدرة على التماهي مع الأشخاص الآخرين وفهمهم بوصفهم عاملين بالقصد وتوجيه الانتباه معهم إلى شيء ما كل ذلك مرتبط بشوق الطفل لمحاكاة الكبار والتنافس معهم في القيام بما يقومون به من أعمال أي إرادته أن يكون إياهم . وفي شوق الطفل هذا إلى أن يكون مثل الكبار يكمن دافعه الحقيقي لفهم العلاقات السببية بين موضوعات العالم والمقاصد التواصلية بين الناس الآخرين بالإشارات والرموز والأبنية (اللغوية) ولكيفية تكون مقولات الأشياء وخطاطات الأحداث . فالطفل الصغير يبلغ مباشرة في الشهر التاسع إلى هذه القدرات الكامنة في إمكانات المحاكاة عند الإنسان إمكاناته التي لا تتوفر للرئيسات من الأنواع (البريمات) الأخرى في أي مرحلة من مراحل من عمرها³⁸⁹ .

387 ميكائيل طومازالو: التطور الثقافي للفكر الأنساني نحو تطور التعرف فرنكفورت على الماين 2002 ص.189.

388 راجع ألبارت بندورا: النجاعة الذاتية نيويورك 1997 .

389 × راجع فرنس دوفال: القرد وسيد الشوسي . حياة الحيوانات الثقافية منشئ 2001 . × جومينيك ليتال: الأصول الحيوانية للثقافة باريس 2001 .

وتمكن قدرات المحاكاة عند الطفل الصغير هذه من المشاركة في المنتجات الثقافية وفي عمليات مجتمعه. إنها تمكنه مما يسمى في علم النفس «مفعول رافعة السيارة» مفعولها المتمثل في كون الطفل الصغير يمكنه أن يستبطن المتوجات المادية والرمزية لجماعته الثقافية ويستطيع أن يحافظ عليها وأن يمد بها الأجيال الموالية. وعملية المحاكاة تتوجه في المقام الأول وقبل كل شيء إلى الناس الآخرين. فيها يتصل الرضيع والطفل الصغير بالناس الذين يعيشان معهم: الأهل والأخوة الأسن وغيرهم من الأقارب والمعارف³⁹⁰. فيحاولون مماثلتهم كأن يردوا على ابتسامة بابسامة مثلا. إلا أنهم يشرعون كذلك بفضل ما اكتسبوه بعد من قدرات في استثارة الردود المناسبة من الكبار. وفي هذه العمليات المبكرة يتبادل الأطفال الصغار وأهلهم العواطف كذلك. فيتعلمون إنتاج هذه الأحاسيس إزاء الناس الآخرين في ذواتهم ويستدعونها عند غيرهم. وفي التبادل مع المحيط يتطور المخ أعني أن البعض المحدد من إمكاناته يتكون والبعض الآخر على العكس يذوي³⁹¹. والشروط الثقافية لهذه الحياة المبكرة (158.) ترسم في مخ الطفل وفي جسده. ومن لم يتعلم من الأطفال أن يرى وأن يسمع وأن يتكلم في سن مبكرة لن يتمكن في وقت متأخر من عمره أن يتعلم ذلك أبدا³⁹². وفي المقام الأول فإن علاقات المحاكاة عند الرضيع والطفل الصغير لا تسمح بوجود أي فصل بين الذات والموضوع. ومن ثمَّ فالفصل لا يكون إلا حصيلة تطورات متأخرة. إن إدراك العالم يكون عند الطفل إدراكا سحريا في البداية حيث لا يعيش الطفل تجربة العلاقة بالناس كأحياء فسحب بل هو يعتبر كل أشياء العالم كذلك حية. وفي هذه القدرة الإدراكية السحرية التي فقدت أهميتها خلال تطور العقلانية تتكون إمكانات

390 راجع مارتين دورنه: الرضيع الكفاء. نمو الإنسان المتقدم على الكلام فرنكفورت على الماين 1996.

391 راجع فول زنجير: الملاحظ في المخ فرنكفورت على الماين 2001.

392 راجع جون بيار شانجو: إنسان الحقيقة باريس 2002.

مركزية في عمليات المحاكاة لعيش العالم بصورة موافقة فتحوله إلى صور وتدرجه في عالم الصور الباطني.

وقد بين فلتر بنيامين في سيرته الذاتية «طفولة برلينية حول 1900» كيف يستبطن أحد الأطفال محيطه الثقافي بعمليات المماثلة³⁹³. فخلالها تنجح عملية مماثلة مع الأمكنة وزواياها والأشياء ومناخات بيت الأهل مع ما يصاحب ذلك من إدراج للصور التي أخذت من هذه الأشياء كأنطباعات في تصورات الطفل تصورات التي تصبح فيها الارتسامات صوراً جديدة وذكريات تساعد الطفل على فتح عوالم ثقافية أخرى. فتتوسع بفضلها معطيات الثقافة في هذه العمليات المجسدة للمنتجات الثقافية وللانفتاح على العالم. إن القدرة على المحاكاة وتحويل العالم الخارجي إلى صور ومن ثم نقله إلى عالم الصور الباطني عند الإنسان وجعله في متناوله هي التي تمكن الأفراد من التشكيل الفاعل للمعطيات الثقافية.

وليست هذه العمليات ذات علاقة بالتعامل مع منتجات الثقافة المادية فحسب بل هي تمتد كذلك إلى العلاقات الاجتماعية وأشكال الفعل وإلى منظرية الاجتماعي الركحية وعرضه التمثيلي. وبكيفية خاصة فإن أشكال المعرفة العملية هي التي تتعلم بالمحاكاة في علاقتها بالجسد وعمليات الحواس وهو ما يمكن من السلوك الكفاء في المؤسسات والتنظيمات. فالمعرفة الشعائرية هي التي بفضلها تتأصل المؤسسات في جسم الإنسان وهي التي تمكنه من التوجه في العلاقات الاجتماعية المترابطة. وفي عمليات المحاكاة يتعلم الإنسان الصور والخطاطات والحركات التي

393 × فالتر بنيامين: الطفولة البرلينية في القرن التاسع عشر ورد في أعماله الكاملة الجزء الرابع قسمه الأول فرنكفورت على الميان 1980 ص. 235-304. × زيجريد فايجل: تماثل محرف للطبيعة. أسلوب الكتابة النظرية عند فالتر بنيامين فرنكفورت على الميان 1997.

159) تجعل الأفراد قادرين على العمل والفعل. وبما أن العمليات المحاكية تتوجه إلى المنتجات الثقافية التاريخية ومقامات المناظر الركحية والتراتب والعروض التمثيلية فإنها تنتسب إلى الوقائع الأهم التي تنتقل من خلالها الثقافة إلى الأجيال الصاعدة. فمن دون قدرات المحاكاة عند الإنسان ما كانت لتوجد إمكانية التعلم الثقافية ولا إمكانية «الإرث المضاعف» أعني نقل الكنوز الثقافية التي تتدخل عند البشر إلى جانب الإرث العضوي فتجعل مواصلة تطوير الثقافة المتغير أمراً ممكناً³⁹⁴. إن المكتوب من حيث هو مجموعة من الممثلات غير الحسية يستدعي عمليات محاكاة يتم بفضلها نفخ الحياة في المقروء³⁹⁵. ونفس الأمر يصح على الثروات الثقافية الأخرى التي لا تصبح حية إلا بفضل علاقتها بالمحاكاة³⁹⁶. فمن دون المحاكاة تكون هذه الكنوز مجرد أمر ثقافي بالقوة لا تتحقق دلالاته إلا في عمليات التربية والتربية الذاتية. وتكون هذه العمليات مهمة خاصة في نقل الثقافة من جيل سالف إلى جيل خالف فتحصل خلالها تحولات طفرية مطلوبة حتى تتم المحافظة على حيوية أشكال الحياة وأشكال المعرفة وأشكال الفن وأشكال التقنية. وإذ إن عمليات المحاكاة ليست مقصورة على إنتاج نسخ مجردة من عوالم سابقة التأويل رمزياً بل هي بالأحرى تتمثل في كون البشر يستنسخون بنحو ما نسخة من هذه العوالم ليستبطنوها خلال

394 راجع هارتموت بومه وبيتر ماتوساك ولوطار مولر: توجه علم الثقافة ماذا تستطيع؟ وما تريد؟ راينباك 2000. × الأفراد شافر وميكائيل فمر (نشر): التماهي والتمثل أبلادن 1999.

395 × راجع فلتر بنيامين: في القدرة على المحاكاة. الأعمال الكاملة الجزء الثاني قسمه الأول 1980 ص. 210 والمواليات. × نفس المؤلف: نظرية التماثل. الأعمال الكاملة الجزء الثاني قسمه الأول 1980 ص. 204-210.

396 راجع كذلك أي رايونج كيم: الاستعارة والمحاكاة. في القراءة الهرمينوطيقية للنص المكتوب برلين 2002. هنس بلومبارج: قابلية العالم للقراءة فرنكفورت على الماين 1988. راجع كذلك: جوزيان بولاد-أيوب: تمثيل صامت واستعراضات. النشاط الرمزي في الحياة الاجتماعية باريس 1995. كندل ل. والتون: المحاكاة كايهام بالتصديق. في تأسيس فنون التمثيل كيمبردج لندن 1990.

تغييرهم الدائم لعوالم المرجعية الأصلية فإن هذه الإحالات المحاكية تكون ذات وجوه خلاقة. فتنشأ بهذه الصورة حركية ثقافية بين الأجيال والثقافات التي تنتج الجديد من جديد دائما³⁹⁷.

إن التعليم الثقافي يواصل التعلم بالمحاكاة التعلم الذي يوجد في المركز من التربية العامة ومن التربية الذاتية والذي يتوجه إلى الناس الآخرين وإلى الجماعات الاجتماعية وإلى الكنوز الثقافية فيضمن حيويتها. إن التعلم المحاكي تعلم حسي يستند إلى الجسد ويتعلم في الصور والخطاطات وحركات الفعل العملي وهو يتحقق بصورة غير واعية إلى حد كبير. ولهذه العلة بالذات فهو ينتج تأثيرات دائمة تؤدي دورا معتبرا في مجالات تطور الثقافة³⁹⁸.

(ص.160) ويرتبط مع عمليات المحاكاة كذلك عمليات العدوى بتجارب انحلال الذاتية في الفوضى وتسبب العنف³⁹⁹. وتتضمن هذه العمليات كذلك فض النزاع مع السلطة والاستبداد والعنف والاضطهاد وهي أمور لا تخلو منها أي ثقافة. وفيها يكون الاستسلام لعمليات المحاكاة دائما. ودائرة العنف المفرغة مثال من بنية المحاكاة للكثير من مظاهره⁴⁰⁰. إلا أن عمليات المحاكاة مترابطة مع آمال متصلة بأشكال من التجارب للحياة المروحة التي يمكن أن نطلب منها «التجارب المحيية» (أدورنو) ويمكن

397 راجع كذلك نلسون جودمان: أساليب إنتاج العالم فرنكفورت على الماين 1984.

398 راجع جنتر جيباور وكريستوف فلولف: المحاكاة. الثقافة-الفن-المجتمع راينباك 1998 الطبعة الثانية. × لهما كذلك: اللعب والششعيرة والإشارات. العمل المحاكي في العالم الاجتماعي راينباك 1998. لهما كذلك: مداخل محاكية إلى العالم شتوتجارت 2003.

399 راجع إلياس كاناتي: الجمهور والسلطة جزءان منش 1976 الطبعة الثانية.

400 راجع روني جيرار: المقدس والعنف زوريخ 1987. × له أيضا: كيش الفداء زوريخ 1988. × له أيضا: أشكال من الشهوة فيانا من بين أخريات 1999.

أن نجدها فيها⁴⁰¹. فالتماثل مع العالم يؤدي إلى إمكانية التخلص من الأنانية ومن مركزية العقل المنطقي ومن مركزية السلالة ومن الانفتاح على تجارب الآخرين⁴⁰².
التاريخ والثقافة.

ونظرة في تاريخ مفهوم المحاكاة تبين كذلك أن الأمر فيها يتعلق بعمليات ثقافية. فإذا كانت المحاكاة تستعمل كما هو الشأن عند أفلاطون مرادفا للتربية وإذا كانت عمليات المحاكاة تنتج فنا وشعرا وإذا كانت أعمال الشعر والفن تتكون في التجربة الجمالية فإن الأمر يتعلق إذن بتوريث الأعمال الثقافية وإنتاجها وتبادلها. وحسب نظرة هرمن كولر فإن تصور عمليات المحاكاة ومفهومها ينطلقان من الرقص ومن ثم فهما مرتبطان بالوجه الإنشائي الفعلي من الثقافة اليونانية⁴⁰³. ومواصلة لهذه المسلمة عالج كولر إلى جانب المحاكاة العرض والتعبير بوصفهما الوجهين الأصليين لعمليات المحاكاة. وبفضل استعمال أفلاطون لمفهوم المحاكاة في الجمهورية زادت أهميته. ففي حين أنه استعملها في المقالة الثالثة من الجمهورية بمعنى عام (نراه قد قصرها في المقالة العاشرة على الفن فحد بالتالي من قيمتها).

وبخلاف نظرة كولر فإنه ينبغي لنا اليوم أن ننطلق من كون مفهوم المحاكاة خرج من صقلية التي هي موطن المحاكين الذين انتقلوا إلى بلاد اليونان. وعلى أساس تحليلات لغوية تاريخية للتنوعات المختلفة الممكنة لهذا المفهوم توصل البحث

401 راجع كذلك تيودور ف. أدورنو: النظرية الجمالية فرنكفورت على الماين 1970 . راجع كذلك يوسف فروشتل: المحاكاة. منظومات لمفهوم مركزي عند أدورنو فرترتزوج 1986.

402 راجع كريستوف فولف (نشر): في الإنسان. مصنف تعليم في الأناسة الثقافية فاينهايم وبازال 1997. × له أيضا مع ديتمار كامبار (نشر): المنطق والانفعال. حصيلة الأناسة الثقافية برلين 2002.

403 راجع هرمن كولر: المحاكاة عند القدامى (اليونان)، الإتيان بالمثل والعرض والتعبير بارن 1954.

إلى معرفة أمرين⁴⁰⁴. فالمحاكاة ليس لها علاقة خاصة بالموسيقى والرقص بل هي بالأولى ذات علاقة بالمحاكي. فالمحاكي لا يحاكي أعني لا يصنع مماثلة بل هو ص.161) يعرض «طنزا» (محاكاة ساخرة وهازئة من المحاكي) فيسلك سلوك الطانز الهازئ. ويعني ذلك القيام بما يقوم به الطانز (الهازئ). وتحيل هذه الكلمة على الثقافة العادية لبسطاء الناس كما تحصل في المقامات خلال أعياد الممالك وتحصل بهدف الترفيه والتلهية. والصوغ المقامي والعرضي كانا في الغالب يتميزان بالجرأة والوقاحة. كما أن بدايات مفهوم المحاكاة تتمثل حسب هذه النظرة التي تؤيدها شهادات قولية متنوعة في ممارسات ثقافية إنشائية فعلية ولها طابع حسي ذو علاقة بوجه الحركات الجسدية. ففي القرن الخامس قبل الميلاد كان مفهوم المحاكاة عند إيونيا وفي أتيكا واسع الانتشار. وكان في عصر أفلاطون يستعمل بمعنى محاكاة الإتيان بالمثل Nachahmen ومحاكاة الصبو إلى المماثلة Nachstreben ومحاكاة المماثلة لمغالبة الغير في قيامه بعمله⁴⁰⁵ Nacheifern.

ولما كان الشاعر في اليونان يؤدي دورا كبيرا في تربية الأجيال الصاعدة حاول أفلاطون انطلاقا من ذلك في المقالة الثالثة من الجمهورية أن يبين كيف ينمو مفعول الأعمال الأدبية ويتفرع تأثيرها التربوي بسبب عمليات المحاكاة. وحسب نظرة أفلاطون فإن الصور ونماذج الأشخاص والأعمال التي ينتجها الشعر هي التي ترسم في خيال صغار البشر بفعل عمليات المحاكاة. ويبلغ ما للصور من قوة درجة لا يمكن معها مقاومة تأثيرها. لذلك فلا بد من اختيار القصص والصور التي ينبغي أن توضع

404 × راجع جيرالد ف. أزه: الإتيان بالمثل في القرن الخامس ورد في فقه اللغة الكلاسيكي الجزء 53 الكراسة الثانية (1958) ص.73-90. × ج.زوربوم: المحاكاة والفن. دراسات في أصل المعجم الجمالي وتطوره الباكر أوبسالا 1966.

405 بخصوص دور المحاكي (الممثل الصامت) في الحاضر وفي التاريخ الحديث راجع مارتينا ليكر: الممثل الصامت والمحاكاة والتكنولوجيا منشئ 1995.

في عالم التصورات عند الأجيال الصاعدة. أما ما عداها من المضامين فينبغي إبعادها عنهم. ومن ثم فالمطلوب أن يكون أحد أهداف التربية في الدولة اختيار القصص التي ينبغي أن يتقيد بها الشاعر. وبفضل ذلك يمكن السيطرة على عمليات المحاكاة التي تكون عالم التصور عند الشباب. أما ما لا يخدم أهداف التربية فينبغي استنائه من الدولة. ويصح ذلك مثلا على الأعمال الأدبية التي يُحكى فيها عن نقائص الآلهة والأبطال. ولا يُمد الشباب من المضامين الأدبية إلا بما كان منها ممكنا إياهم بالمحاكاة من تعلم ما يحتاجون إليه للقيام بواجباتهم في الدولة.

فالرسام والشاعر حسب نظرة أفلاطون لا ينتجان أشياء استعمالية من صنع أيديهما بل هما يقتصران على إنتاج خلب مظاهرها. إن الرسم والشعر ليسا (س.162) مقصورين على العرض الفني للأشياء بل هما يعرضانها كما تظهر. والهدف ليس هو إذن عرض الواقع أو الحقيقة بل هو عرض صناعي لخب المظاهر في ظهورها. لذلك فالرسم والشعر المحاكي وبصورة مبدئية يجعلان كل شيء مرثيا فيمكنانه من الظهور⁴⁰⁶. والأمر في ذلك متعلق بالمحاكاة المنتجة للصور والأوهام حيث لا يعد الفرق بين النموذج والنسخة مهما. فليس الهدف هو المحاكاة الحقيقية أي المماثلة بل خلب الظاهر⁴⁰⁷. وقد تكون الفن والجماليات كمجالين قائمي الذات يكون الفنان والشاعر فيهما سيدين. وفعلا فهما في رأي أفلاطون لا يملكان القدرة على إنتاج الموجود ومن ثم فهما متحرران من دعوى الحقيقة التي يعود تحديدها إلى الفيلسوف. وبالتالي فالمجال الجمالي له بعض الاستقلال عن محاكمات الفلاسفة وبحثهم في الحقيقة والمعرفة وجهودهم من أجل الخير والجميل. فيكون الجزء هو

406 راجع أفلاطون الجمهورية 598 أ همبورج 1961 الطبعة الثامنة.

407 راجع أولرش تسمبريك: المحاكاة عند أفلاطون. بحوث في استعمال الكلمة ونظرية العرض الشعري وفي التشكل الحوارى إلى تأليف الجمهورية فرنكفورت وبارن ونيويورك ونانسي 1984.

ص. 163) الطرد من المدينة الفاضلة التي لا تريد القبول بما لا يخضع لأهدافها من الفن والشعر. والفن حتى عند أرسطو محاكاة.

وقبل كل شيء فالموسيقى عنده محاكاة للانفعال العاطفي. وبخلاف الرسم والفن التشكيلي اللذين يرسمان الخطوط المرئية تنتج الموسيقى حركة باطنية ذات أثر قابل للاقتصاص ولها مفاعيل خلقية. وفي المركز من الإنشاء الشعري توجد الطراغوديا بوصفها محاكاة للبشر الفاعلين. والطراغوديا لا تعرض شيئا موجودا. ذلك أن أغراضها وتصورات الفعل فيها تؤول إلى الأسطوري فتفقد معناها لو طبقنا عليها أحكام الواقع. والأفعال في الطراغوديا ينبغي عرضها حتى يعيش المتفرج في

عملية محاكاة يعيشها «باختلاجة» و«اشتكاء» يعيش تجربة تطهير تقوي
طبعه 408.

وحسب أرسطو فإن أفعال المحاكاة ليست نسخة من الواقع حيث يزول الفرق بين النموذج والنسخة بل إن عمليات المحاكاة عنده تؤدي إلى النسخ والتغيير في آن. إنها تهدف إلى «التجميل» و«التجويد» و«المحاكاة المشكلة». وعرض هوميروس لأخيل مثال على ذلك. فأخيل عُرض هنا أيضا بوصفه سريع الغضب وذا خفة. إلا أنه يقدم خلال عرض الظهور بوصفه بطلا لا مثيل له. فتؤول عملية المحاكاة في الشعر إلى تشكيل الممكن والكلّي. لذلك فهي تضيف عنصرا جديدا ليست موجودة في عملية النسخ المجردة.

وتتكون الأعمال الثقافية في الشعر والرسم والموسيقى لأن عمليات المحاكاة تأتي بمثل ما تأتي به الطبيعة. وحي نفهم كيف تنشأ الثقافة بمحاكاة الطبيعة علينا أن نوضح المقصود بالطبيعة. فبخلاف الموضوع الذي أرجعها إليه فكر القرنين التاسع

408 راجع بول ريكور: الزمان والقص ثلاثة أجزاء باريس 1983 و 1984 و 1985.

عشر والعشرين يفيد مفهوم الفوزيس physis عند أرسطو الطبيعة بما فيها من قوة كامنة تنتج الحياة الطبيعية الحية. فإذا كان الشعر والرسم والموسيقى ثلاثتها تحاكي هذه الطبيعة فإن الأمر لا يتعلق عندئذ بمجرد إعادة إنتاج أو بتكرار طبعاني لشيء (سابق الوجود). وإذا انطلقنا من تصور طبيعة حية فيها مبدأ روحي فاعل فإن محاكاة الطبيعة تصبح ذات دلالة أخرى. فالشعر والفن والموسيقى ينبغي لها أن تحاكي قوة الطبيعة الخلاقة. وبفضل هذا التصور يزول الوجه الضيق من معنى كلمة محاكاة وينبغي بدلا منه أن تعرض المحاكاة شيئا يكون للشاعر والرسام منه صورة في ذاته بصرف النظر عن مسألة إلى أي حد يطابق ذلك شيئا ما في عالم الأشياء الموجودة أو في عالم الأشخاص.

فالمحاكاة لم تعد تعني مجرد إنتاج نسخة بل هي إنتاج صورة لها فعلا علاقة بنموذج لكنها لا تكتفي بمجرد إنتاج نسخة منه لتضاعفه.

إن عمليات المحاكاة تهدف إلى صوغ الباطن من صورة قائمة أمام ناظري الشاعر أو الرسام. وبذلك ففي عملية التشكيل الفني ينشئ شيئا جديدا. والخطاطة القائدة للتشكيل تذوب أكثر فأكثر في الصورة وفي الفعل التمثيلي أو في القطعة الموسيقية في الصورة التي تنشأ في وسيط آخر بوصفه الخطاطة المتخيّلة. وبذلك تحصل تغييرات وتعبيرات واستكمالات وما مائلها بحيث إن المماثلة لا تكون موجودة إلا بقدر محدود. وغالبا ما تكون النماذج التي تتعلق بها صور الرسام والشاعر وخطاطاتهما مجهولة. وإذن فهي قد لا تكون موجودة أصلا أو مما لم يقع الحفاظ عليه فلم تبق موجودة. وفي المركز من عملية الفن توجد الصورة سواء كانت ذات (164) علاقة بنماذج أو كانت عملا فنيا تنتجه العملية الفنية دون سواها. ففي كل حالة يتضمن إبداع الصورة تحويلا لنموذج.

كيف هي العلاقة بين النموذج والنسخة؟ هل النسخة تبدع بتوسط

النموذج ؟ أم كيف ينبغي أن نفهم العلاقة بينهما ؟ فبالإحالة إلى عرض تزويس Zeusdarstellung الشهير لفيدياس يثار السؤال: فهل يوجد لها نموذج؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فأين يوجد هذا النموذج ؟ ولما كان لا يمكن أن يكون قد وجد نموذجا لهذا العرض فإن صورة تزويس صورة جديدة. إنها قد نشأت في العلمية الفنية ذاتها في عمل الرسام. ومن يرى التمثال يعلم أن الصورة رغم كوننا لا نعرف نموذج (صورة) زويس الصورة التي لا وجود لها قبل هذا العرض. انطلاقا من هذه الوضعية يمكن أن نستنتج أن العمل الفني يكون «صورة تطلب نموذجا Vorbild «ويدعها» حتى نجد في روح الإنسان صورة سابقة Vor-Bild ومن ثم يحقق تحديدها حتى تصبح صورة»⁴⁰⁹. وهذه الصورة ليست وحيدة الدلالة إنها ليست جوابا يقدمه العمل الفني بل هي بالأحرى سؤال يطرحه على المتلقين الذين يقدمون أجوبة مختلفة. ففي بنية العمل الفني الضمنية تنتج الصور علاقات متناسقة ودلالات لا يتكون من دونها ما في العمل الفني من تعقيد ووجود مادي. وبهذا المنظور لا ينشأ الفن والأدب إلا بفضل التفاعل المتصاحب بين العمل والمتلقين⁴¹⁰. فتنتقل بذلك علاقة المحاكاة. لن يبقى العمل الفني قابلا للفهم بوصفه محاكاة لنموذج بل إن عملية المحاكاة (الحاسمة) توجد بين العمل الفني والمتلقي. والتجربة الجمالية من حيث هي مقوم من مقومات السلوك المحاكي تصبح ذات أهمية مركزية. وفعلا فالعمل الفني يحتوى على مضمون وأشكال محددة وإحالات معنوية وقضايا لغوية إلا أن هذه الأمور لا تصبح حية إلا في «التجربة الجمالية». لكن مفهوم المحاكاة فقد في جماليات المحدثين البعض من أهميته. فتصور الإبداع الأصيل عند الإنسان بات متعارضا مع فهم اختزالي للمحاكاة (إيميتاسيو imitatio) وأدى

409 فكتور تسوكرهاندل: المحاكاة ورد في ماركور 12 (1985) ص.233.

410 راجع فولفنجج إيزار: فعل القراءة. نظرية الوقع الجمالي منشون 1984 الطبعة الثانية.

إلى الخط من قيمة هذا المفهوم⁴¹¹.

لقد كان دور عمليات المحاكاة في بناء المجتمعات وتهديمها من البداية ذا أثر فاعل إلى جانب ما لعمليات المحاكاة من أهمية بالنسبة إلى التربية والتكوين ولإنتاج الشعر والفن والموسيقى ونقلها إلى الغير وكذلك بالنسبة إلى اكتساب المعرفة (165) الاجتماعية العملية اكتسابها الذي سنعرضه في الفقرات الموالية. إن عمليات المحاكاة تتخلل الرتب الاجتماعية والطبقات فتبين من ثم تأثيراتها الملتبسة. إنها تسهم في بناء الطبقات وفي نفس الوقت تهدد وجودها وتعمل على تهديمها. فهي من جهة أولى تقبل التثبيت والتصريف وهي من جهة ثانية تهدد الأنظمة بالتحلل وبعدم السيطرة كما في يتبين من دور المحاكاة في تكون جماهير الدهماء والعنف.

إن معرفة ما لعمليات المحاكاة من «طابع مُعدِّ» هو المنطلق نحو نظرية مهمة في تكون العنف الاجتماعي⁴¹². فاكساب المواقف وأشكال الفعل تخلق تنافسا بين المحاكى والمحاكى من البشر تسابقا يصبح نقطة انطلاق للأفعال العنيفة. فتنشأ وضعية متناقضة: فما يصبو إليه المحاكى من اكتساب لصفات المحاكى لا تتحمل التوفيق مع رغبتها كليهما في التميز وادعاء كل منهما أنه فريد نوعه. وهذه الوضعية المفارقة تؤدي إلى مضاعفة ما في المجتمع من عنف اجتماعي كامن.

إن الأفعال المصحوبة بكثافة عاطفية كبيرة تبدو بقدر خاص أمورا تتحدى عمليات المحاكاة. والطابع المعدي للضحك والحب والعنف يعد مضرب الأمثال. وحسب نظرة جيرار فإن أفعال العنف كانت في الثقافات الأولى تقابل بما يماثلها من أفعال العنف. فتتكون بذلك حلقة العنف المفرغة ويتقوى إفراط الأفعال العنيفة وكثافتها.

411 راجع كذلك سلفيان أجاسنسكي وجاك دريدا وساره كفنم وفيليب لاکو-لابارته وجون لوك نانسي

وبرنار بوترا: محاكاة التقاطيع (المفاصل) باريس 1975.

412 راجع جيرار: المقدس والعنف نفس المرجع.

لذلك فليس من النادر أن يهدد ذلك القيام المشترك في المجتمعات فتحاول السيطرة على العنف بواسطة التحريم والشعائر العنف الذي تقويه عدوى المحاكاة. وفي أزمات المحاكاة التي تنفجر فيها أفعال العنف والتي لا ينجح ضدها ما يحاول المجتمع أن يقيمه ضدها من سدود بواسطة التحريم أو الشعائر يلجأ المجتمع إلى التضحية بـ«كبش فداء» يفترض فيه القدرة على تهدئة الأزمة⁴¹³. والضحية الممكنة تختارها الجماعة لتعتبرها كبش فداء. وبوحدة الجماعة تتطور «لعبة مضادة للمحاكاة» أي حلف ضد العدو الذي يضحى به. وغالبا ما يتم بالإجماع اختيار من (ص.166) لا يستطيع أن يدافع عن نفسه لثلا يكون قتله مجلبة لأفعال عنف من بعده .

وفعلا فالتضحية هي بدورها فعل عنيف إلا أن المنتظر منها أن تنهي دائرة المحاكاة للأفعال العنيفة الموجودة في المجتمع. فالجماعة تتوحد في فعلها العنيف المضحي تتوحد بتضامنها ضد الضحية. وهذا يمددها في الظاهر بإمكانية التحرر بهذا الفعل من العنف المحايث لها ذاتها.

ويتم الوصول إلى نهاية الأزمة بآلية الرجوع التالية. فمن ناحية أولى تعد الضحية مسؤولة عن العنف المحايث في الجماعة. فتنسب إليها قوة لا تملكها إلا أن الجماعة تتخفف بهذه النسبة مما فيها بذاتها من عنف بالقوة. ومن ناحية ثانية تنسب إلى الضحية قوة تحقيق المصالحة التي تنشأ في الجماعة بعد موتها. فيكون الأمر في الحالتين متعلقا بنسب وتحويلات من المفروض فيها أن تضمن إيصال الضحية إلى النتائج المنتظرة منها. والعودة إلى الهدوء يؤول على أنه الدليل على أن الضحية كانت مسؤولة عن أزمة المحاكاة. وطبعا فهذه الدعوى وهم. فليس المجتمع هو الذي يعاني من عدوان الضحية بل الضحية هي التي تقع تحت عنف المجتمع. وحتى تعمل آلية العودة يكون من الضروري لكلا التحويلين ألا يبدوا على ما هما عليه في الحقيقة.

413 راجع جزار: كبش الفداء نفس المرجع.

إذ لو حصل ذلك لتعرضت الجماعة لخطر فقدان الضحية قوتها على تحقيق الصلح المحرر (من العنف الكامن في الجماعة).

الفعل الاجتماعي والاكتساب المحاكي والمعرفة العملية

تكتسب القدرة على العمل الاجتماعي في عمليات التعلم الثقافي بالمحاكاة⁴¹⁴. فالبشر يطورون بعلميات محاكاة من ثقافة إلى أخرى قدرات اللعب وتبادل الهدايا والشعائر ذات الطوابع المختلفة⁴¹⁵. وحتى يتمكن المرء من العمل المناسب في كل مناسبة فلا بد من معرفة عملية يكتسبها في مجالات العمل المناسب من خلال عمليات تعلم بمحاكاة ذات صلة بالحواس والجسد. كما أن كل خاصية ثقافية للعمل الاجتماعي لا يمكن الإحاطة بها إلا بالمقاربات المحاكية. فللتاريخ والثقافة الأثر القوي على تشكيل المعرفة العملية والأعمال الاجتماعية⁴¹⁶. وتعرف الأعمال الاجتماعية في مقاربة أولى كأعمال محاكاة إذا أحالت من حيث هي حركات على حركات أخرى وإذا قبلت الفهم كعروض جسدية ومنظرة ركحية وإذا كانت أعمالاً قائمة الذات يمكن أن تفهم بذاتها وتحيل إلى أعمال أو عوالم أخرى⁴¹⁷. ومن ثم فلا تعتبر محاكاة الأعمال التي

414 × راجع جيباور وفولف: اللعب والشعيرة والإشارات نفس المرجع. × لهما كذلك: مداخل محاكية للعالم نفس المرجع. × كريستوف فولف من بين آخرين: الاجتماعي كشعائري: نحو التربية الإنشائية الفعلية للجماعات أبلادن 2001. × كريستوف فولف من بين آخرين: التربية في الشعائر والمدرسة والأسرة والشباب ووسائل الاتصال أبلادن 2004.

415 × راجع ميكائيل تاوشن: المحاكاة والغيرية. تاريخ خاص للحواس نيويورك ولندن 1993. × ألكسندر هن: يقظة الجوهر في السياسة والشعائر والفن والتناقص في جوا منستر من بين أخريات 2003.

416 وقد كان بيار بورديو كذلك مقتنعا بأن المعرفة العملية معرفة ثقافية وأنها تكتسب بالمحاكاة راجع بيار بورديو: الحس الاجتماعي فرنكفورت على الماين 1987.

417 راجع جيباور وفولف: اللعب والشعيرة والإشارات نفس المرجع ص. 11 والمواوية.

من جنس الحسابات والخيارات والسلوكيات الشرطية أو العادية ولا كذلك الأعمال الفريدة والتي تشذ عن القاعدة.

ولعل المثال التالي من حياتنا العادية في هذا العصر يوضح هذه العلاقة بين العمل الاجتماعي والمعرفة العملية واكتساب المعرفة بالمحاكاة.

ففي عيد ميلاد سيدة رغب صاحبها (شريك حياتها) أن يقدم لها هدية. فكر في ما يمكن أن يفرحها. خال أولاً أن هذه الهدية لا ينبغي أن تكون شيئاً لمجرد الاستعمال العادي لأنه بوسعها أن تشتريه بنفسها. كما استبعد فكرة أن يشتري لها مجموعة تجميل عرضت عليه في قائمة المبيعات. فذلك بدلا من أن يكون هدية عيد ميلاد سيكون هدية لهما كليهما فيقل تخصيصه لشريكة حياته. ودارت أفكاره حول مسألة: ما الذي يمكن أن يعجبها؟ وبماذا يمكن أن يسعددها؟ فبحث في محل لبيع الكتب بين الكتب الفنية وآخر ما ظهر من الروايات. وثم خطرت له خاطرة. فشريكته أهدت إليه في السنة الماضية كتاب صور مع رسوم من بدايات اكتشاف آلات التصوير. ومن ثم قد يمكن أن يكون إهداء كتاب الهدية المناسبة. ثم شرع في البحث عن حامل شموع أو مصباح قديم في محل لبيع المآثر الفنية. وقد أعجبه ما وجد إلا أن ذلك لم يرضه بعد. ثم شاهد خاتماً ذا فص رماني. فتذكر أن زوجته أعلمته ذات مرة بأن جدتها قصت عليها قصة حول هذا النوع من الخواتم فارتبطت به سعادتها وهي صبية عديد المرات. صار الرجل الآن متأكداً من أنه قد وجد ضالته.

وفي صبيحة عيد ميلادها ملأ شريك الحياة إناء بلوريا مخضرا بأوراق الإفوي (نبات متسلق دائم الخضرة) وبقشور لوز وشموع صغيرة تسبح فيه وبجانب ذلك توجد كعكة حلوى وباقة ورود كبيرة وقنينة من خمرة الشمباني. وكمفاجأة يوجد صندوق كبير يحتوي على الخاتم. وفوق المائدة ذات النصبه العيادية وضع الفطور. وكانت الزوجة تنتظر أمام الغرفة حتى أشعل كل الشموع وفتح قنينة الشمباني. ثم أخذها بين ذراعيه وتبادلا كلمات لطيفة فكانت سعادتهما بهذه المناسبة مع الهدية التي

اختيرت بمحبة عارمة. ثم جلسا وأفطرا ودام الإفطار أطول من العادة. وبدأ اليوم. وبهذا المنظر (=الذي هو عرض لمنظرة متقدمة عليه) نعلم كيف بحث الزوج (168.) عن هدية عيد ميلاد زوجته وكيف وجد الهدية بعد بعض الجهد وكيف مَنَظَرَ إعطاء الهدية وعيد الميلاد الصباحي ومسرحهما. وقد نجحت الوضعية وأمدتتهما بالكثير من السعادة. فخلال البحث عن الهدية تجنب الزوج الكثير من القرارات التي كان يمكن أن تنقص من دلالة الهدية وأهميتها. وهكذا فهو لم يختر ما يسد الحاجة ولا هدية عامة كما تجنب مماثلة هديته للهدية التي أهدتها زوجته إليه منذ أمد قريب. وبعد بحث طويل وجد الهدية التي كانت مناسبة إلى حد كبير لشريكة حياته ومن ثم فهي هدية من المفروض أن تعجبها أكثر من أي شخص آخر. وقد وجد اختياره اللطيف للهدية ما يواصله في الإعداد المفعم بالمحبة للوضعية الصباحية مع الشموع السابحة بين الأوراق والورود والشمباني وكعكة الحلوى والكشف عن الهدية والمائدة ذات النصفة الاحتفالية والكلمات العذبة والعناق. فكيف عرف الزوج المحتفل بعيد ميلاد زوجته ما فعل حتى يبين لها ميله ويجعل هذه المناسبة عملية تقوية للكيفة العاطفية لحياتهما المشتركة؟ لا أحد أعطاه قواعد كان يمكنه أن يتبعها في تقديم الهدايا ولا في الاحتفال. ومع ذلك فقد كان لدى الزوج معرفة مكنته من اختيار الهدية ومن منظرة تقديمها. من أين يعلم ما تعنيه هذه الهدية التي اختارها بهذه الصورة والحفل الصباحي الذي أعده على هذا النحو بالنسبة إلى المهدي إليها وكيف سيكون رد فعلها بحيث يكون الإفطار حفلا باشتراكهما؟ هنا أيضا لا أحد عين له قواعد سلوكه. ومع ذلك فكلاهما يعرف ما الذي «كان يدور» وما كان يفعل وكيف يتعلق أحدهما بالآخر بحيث يتحول الصباح إلى احتفال بحياتهما المشتركة.

إن مثل هذه الوضعيات لا تنجح إلا لأن المشاركين فيها لهم معرفة عملية بما عليهم فعله وكيف تكون علاقة كل منهما بالآخر وكيف يعرض كل واحد منها ذاته أمام الآخر. وينشأ تعاملهما بالانطلاق من المعرفة العملية أي الوضعيات يسرحون

وكيف ومتى وكيف يستطيعون بمنظرتها المطابقة بين ما ينتظره الآخرون عدم المطابقة. وقد تعلموا ذلك خلال الكثير من مناسبات الحياة اليومية التي عاشوها حسيا مثل الكيفية التي نظم بها أهلهم لهم أو لأخوتهم أعياد ميلادهم. ولا شك أنه لم توجد في هذه المناسبات شموع سابحة بين أوراق الإفوي ولا تأملات قد تكون سبقت اشتراء خاتم ذي فص رمانى. إلا أنه وجدت منظرات أخرى للبحث عن هدايا تحقق السعادة والعناية المفعمة بمحبة المحتفى بهم والحظ لحياة مشتركة. فقد حصلت مسرحيات لأعياد ميلاد أخرى صادف أن عبّر فيها الأخوة مثلا عن ميلهم في ملاحظات عدوانية مكشوفة أو تم فيها أداء أغاني أعياد الميلاد وتقديم هدايا ذات صلة برغبات صريحة. ورغم مثل هذه الفروق ينشأ عند المشاركين صور باطنية وأحاسيس ومقاطع إنشائية فعلية تؤدي دور المادة الخام للتعبير عن الإهداء وعرضه ومثلها عن تقبل الهدايا س.169) والمحتفلين ومثلها عن المحتفل تتشكل في مثل هذه الوضعيات.

وبصورة عامة فحيثما يعمل أي إنسان في صلة بممارسة اجتماعية سابقة الوجود ويقوم من ثم هو ذاته بممارسة اجتماعية تنشأ علاقة محاكاة بين الفعلين. ومثال ذلك أنه يحصل عندما يمسرح إنسان ما ممارسة اجتماعية كما في مثال تقديم الهدية أو عندما يعبر إنسان ما جسديا عن تصور ما. ولا يتعلق الأمر في ذلك كما رأينا بأفعال تقليد. أفعال المحاكاة ليست مجرد إعادة الأفعال إعادة تتبع بالتدقيق صورة سابقة Vor-Bild. بل الأمر يتعلق بإنتاج شيء حقيقي في كل ما يتحقق بالمحاكاة من الممارسات الاجتماعية.

وبخلاف عمليات التقليد القردي حيث يكون مجرد تحقيق التكيف مع الشروط السابقة كفايا فإن عمليات المحاكاة تنتج -كما هو بين مرة أخرى من مثال الهدية- المماثلة واللامماثلة في آن مع وضعيات أخرى أو مع ناس آخرين تحيل إليهم. وبواسطة المماثلة مع وضعيات معيشة سابقة وعوالم ذات طابع ثقافي خاص تكتسب الذوات قدرة التوجه في المجال الاجتماعي. وبواسطة المشاركة في ممارسة الآخرين

للحياة توسع الذوات عالم حياتها وتخلق إمكانات فعل وتجريب جديدة. وبذلك يتراب عنها الانفعال والفعل فيتداخل في هذه العملية العالم سابق الوجود والفردية التي لها به علاقة محاكاة. فالبشر يعيدون خلق الوضعية المعيشة السابقة وكذلك العالم خارج ذواتهم مرة أخرى ويجعلونه بمضاعفته عالمهم الخاص. وهم لا يكتسبون فرديتهم إلا بفضل هذا الجدل مع الوضعيات السابقة ومع العالم الخارجي. كما أن فائض النوازع الانسانية لا يتكون إلا في هذه العملية فائضها الذي لم يتأكد بعد نحو رغبات الإنسان وحاجاته. والجدل مع الخارج وتكوين الذات ينشأ في نفس النظام. والعالمان الخارجي والداخلي يتكيف كل منهما مع الآخر بصورة متصلة ولا يصبحان قابلين للتجربة المعيشة إلا من خلال العلاقة المتبادلة بينهما. فتكون التماثلات والتوافقات بين الباطن والخارج. والبشر يجعلون العالم الخارجي مماثلاً لذواتهم ويتغيرون في هذه العملية ليمائلوا العالم الخارجي وفي هذا التحول يتغير (170) إدراكهم للخارج وإدراكهم لذواتهم.

إن عمليات المحاكاة تؤدي إلى الإحساس بالمماثلات وإلى إنتاج التوافقات مع المحيط الاجتماعي. ويعيش البشر لهذه التجارب يدركون معناها. فمن القدرات الإنسانية الأولى إنتاج المماثلات. وبين أن المماثلات توجد في الظواهر التي تتوافق من الأفق الحسي. فهي يمكن أن تحدث بين وجهين أو تظهر بين عمليتين يحاكي فيهما إنسان أعمال إنسان آخر. كما أنه يمكن اكتشاف أشكال من المماثلة بين الأحياء والجوامد. فجسد الإنسان قادر على إنتاج المماثلات والتعبير عنها. والرقص واللغة من الأمثلة البينة للعيان. إن العرض والتعبير والمسرحة والسلوك لا تختلف سواء في الرقص أو في اللغة. إنها تتكوّن وجهين من المحاكاة لا يتخارجان بل يتداخلان في فعل واحد.

ينبغي ألا يستند اكتساب المعرفة العملية في عمليات المحاكاة إلى المماثلة. فعندما تكتسب معارف بالإحالة إلى عالم ماضٍ من المعاملات الاجتماعية أو

بالمسرحة الإنشائية الفعلية للمعرفة المحاكية لا يكون تحديد وجه الأحالة المحاكية ممكنا إلا بالمقارنة بين العالمين. إلا أن المماثلة غالبا ما تعد مبررا لإثارة المحاكاة. لكن تكوين إتصال سحري مع ذلك يمكن أن يصبح نقطة انطلاق لفعل المحاكاة⁴¹⁸. وحتى بالنسبة إلى الحد من عمل الممارسات الاجتماعية الموجودة فإن الإحالة المحاكية ضرورية. ذلك أن إمكانية القبول والفرق أو الرفض للمعاملات الاجتماعية الماضية لا يمكن إنتاجها إلا بها.

ففي عمليات التعلم بالمحاكاة تعاد المعاملات الاجتماعية الماضية. وفي ذلك لا تكون الإحالة من جنس الفكر النظري بل هي ينتجها الحس حسيا جماليا وبالمقارنة مع المعاملة الاجتماعية الأولى فإن المعاملة الثانية تتعد عنها إذا لم تكن قد حسمت جدلها معها مباشرة ولم تغيرها بل اكتفت بتكرارها. فيكون للمعاملة المحاكية بذلك طابع الإشارة والعرض التمثيلي. لكن مسرحتها تنتج من جديد كفيات حسية جمالية خاصة. إن عمليات المحاكاة ذات صلة بالعوالم التي سبق للبشر أن عملوها والتي هي إما عوالم موجودة فعلا أو عوالم خيالية.

س.171) يرتبط الطابع الحركي للمعاملات الاجتماعية بكون المعرفة الضرورية لمنظرته الركحية هي معرفة عملية. وبهذه الصفة فهي تخضع بقدر ضئيل كمعرفة تحليلية للسيطرة العقلية. وكذلك هو الأمر بالنسبة إلى المعرفة المشعرية العملية لأنها ليست معرفة تفكيرية تعي ذاتها كمعرفة. لذلك فهي لا تكون إلا مصحوبة بصراعات وأزمات وتكون المعاملات الناتجة عنها بحاجة إلى تأسيس. فإذا لم يقع إشكال حول هذه الممارسة الاجتماعية فإن المعرفة العملية تبقى بنحو ما نصف واعية⁴¹⁹. ومثلها مثل

418 راجع جيسم ج. فريزر: الغصن الذهبي راينباك 1989 ص،15 والمواليات.

419 راجع كريستوف فولف: الممارسة ورد في: ينس كرينات ويان شنوك وميكائيل شتاوبارج (نشر): التنظير للشعائر: مواضع كلاسيكية ومقاربات نظرية ومفاهيمات تحليلية ثبت مراجع ومصادر مصحوب بالتعليق ليدن 2004 (بصدد الظهور).

المعرفة العادية فإنها تحتوي على صور وخطاطات وأشكال تعامل تُستعمل في العرض المنظرَ بالجسد للمعاملات الاجتماعية دون تفكير في مناسبتها للظرف. فتكون ذات وعي بسيط وتجذبها منظره الممارسة الاجتماعية⁴²⁰.

إن فضالة التجهيز الغريزي والهوة الفاصلة بين المثير ورد الفعل وكذلك الطابع اللامركزي هي مفروضات شارطة⁴²¹ لمرونة البشر الخارقة للعادة وما يرتبط بها من إمكانات لاكتساب معرفة عملية في عمليات المحاكاة يمكن أن يصاغ بمقتضاها التعامل الاجتماعي ويُمنظر ويُعرض. ومن هذه المعرفة العملية كذلك حركات البدن التي بواسطتها تُنظم مناظر التعامل الاجتماعي. فبفضل ترويض حركات البدن والسيطرة عليها تتكون معرفة عملية مروضة ومسيطر عليها -تحفظها ذاكرة البدن- فتمكن من منظره أشكال التعامل الرمزي المنظر. وهذه المعرفة العملية هي ما تحيل عليه أشكال العرض وأشكال التعامل الاجتماعي التي تكونت في ثقافة ما وبالتالي معرفة مطبوعة فعلا من حيث إمكاناتها التاريخية الثقافية وهي أيضا مع ذلك معرفة محدودة.

إن عمليات المحاكاة يتحقق فيها تغيير محاك وتشكيل لعوالم سابقة. وفي ذلك يكمن الوجه المجدد لأفعال المحاكاة⁴²². فالممارسات الاجتماعية تكون محاكية إذا أحالت إلى معاملات أخرى وكانت هي نفسها قابلة للفهم كتوالييف من حلول اجتماعية تعرض مع ذلك ممارسات اجتماعية قائمة الذات ويوصفها لها كذلك إحالة إلى معاملات أخرى. فالمعاملات الاجتماعية تصبح ممكنة بفضل نشأة معرفة عملية

420 راجع بيات كرايس وجنتر جيباور: الملكة بيلفاند 2002.

421 راجع هلموت بلاسنار: تعبير الطبيعة الإنسانية. الأعمال الكاملة الجزء السابع فرنكفورت على الماين 1982 ص. 391-398.

422 راجع كريستوف فولف ويورج تسيرفاس (نشر): الشعيرة والتجديد. مجلة علم التربية 2 كراسة ملحقه 2004.

خلال عمليات محاكية. والمعرفة العملية المفيدة بالنسبة إلى المعاملات الاجتماعية (ص. 172) معرفة بدنية وتتنسب إلى اللعب كما أنها في نفس الوقت معرفة تاريخية وثقافية. إنها تتكون بمواجهة الوضعيات وهي ليست وحيدة الدلالة ولها مقومات خيالية ولا تقبل الحصر في القصد الواعي بل هي تتضمن فائضا دلاليا وتظهر في المنظرات والعروض الاجتماعية للدين والسياسة والحياة اليومية.

الفصل الفافرف نظرفاء الففشاء الففلف وممارسافه

(173.) إن خاصفة المنظرة والعرض المرطففن بالففس وففق الارتباط والمفرزن للفعل والكلام والسلوك تعرف بكونها خاصفة الففشاء. وبهذا الفعرف فقد اففرت نظرة مفايرة للفعل الففساني. فلكان بنف فعل الففسان الرمزية شففه بالنصوص المقروءة ومن ثم فانفناها يكون هرمنوطفقا. ومع الفبفر على خاصفة المنظرة والعرض فف فطور منظور وأفق مكممل لعالم العمل والسلوك الففاففن. ففوجد بمففضف ذلك فرق فوهرف بفن منظرة السلوك الففساني وعرضه من فهة أولى وبفن فأولفهما من فهة فاففة:

ففف الفالة الأولى ففصل عمل لا بف لففففه من كفاءة ففعله ففصح بالفعل .

ففف الفالة الفاففة ففصل فأولف الفعل حسب الففازه.

ولا بف فف الفالففن من قفدرات مفعنة ففصل بفما الفعل فأولفه. فلنففقق الأعمال

لا بد من معرفة عملية. ولتحقيق التأويل لا بد من معرفة تأويلية. ونجد في التركيز على الإنشائي صعوبة متمثلة في كون خاصية النظرة والمسرحة للعمل الاجتماعي والجمالي أنهما يكتسبان في حيز إعدادهما حالا عملية تكون بداية التمكن التحليلي فيها مقصورة على ما في متناوله من معرفة جزئية. ولتطوير مفهوم الإنشائية توجد ثلاثة وجوه مهمة:

الوجه الأول تم تطويره في الأناسة الثقافية: إنه يحيل إلى الأشكال المختلفة للعروض الثقافية (ملتون زنجر).

الوجه الثاني أعدته فلسفة اللغة (دجون ل. أستين).

والوجه الثالث يحيل إلى البعد الجمالي أي الإنشاء الفني.

(ص.174) وفي المركز من هذه الوجوه الثلاثة توجد منظرة الجسد ومسرحته وإمكانية

عرضه والتعبير عنه. وفي هذه العروض الجمالية تنحل مسألة تبعية الفعل للنص التقليدية في المسرح. فتنشأ بذلك إمكانات من منظرة الجسد ومسرحته تامة الجودة. ذلك أن إنشائية الجسد من حيث هي مصاحبة تستعمل كمفهوم تعريف شامل يقبل التحديد بوصفه تداخلا بين العرض الثقافي والكلام كفعل ومنظرة وعرض جماليين للجسد. إن الفعل الإنشائي ينتج العروض الثقافية التي من بينها «حالات التنظيم الثقافي الخاصة وعلى سبيل المثال حفلات الزواج وأعياد المعابد والقراءات وعروض الرقص والحفلات الموسيقية إلخ...»⁴²³. وحسب نظرة ملتون زنجر فإن الثقافة تبلغ صورتها عن نفسها إلى أعضائها وإلى الأجنبي بالتعبير عنها وبتقديمها في هذه العروض التمثيلية. «فبالنسبة إلى الأجنبي يمكن لهذه (العروض التمثيلية) أن تعتبر وحدات البنية الثقافية الأكثر قابلية للملاحظة المريحة وذلك لأن كل فعل إنشائي له مدة

423 «أعيان خاصة من الأنظمة الاجتماعية...» ملتون زنجر: الهند التقليدية: البنية والتغير فيلاداليا 1959 ص.12 والمالية.

زمانية محدودة له بداية وموضع ومناسبة معينين»⁴²⁴. ودون أن نبيع المفهوم فإنه يقبل الانطباق كذلك على الأعمال اليومية. وفي هذه الحالة فالمقصود بـ « العرض التمثيلي الثقافي» هو الجسدية والمنظرة والطابع الحديثي للأفعال الاجتماعية. فالفعل الاجتماعي والثقافي أكثر من مجرد تحقيق للمقاصد. ويرتبط ذلك أكثر بالكيفية التي يحقق بها البشر مقاصدهم بتوسط المنظرة والعرض التمثيلي. وعلل كيفية الفعل لهذا التحقيق تكمن في شروط الإطار التاريخي والثقافي وفي علامات الفعل الاجتماعي وخاصيته الحديثة المصاحبة لفردية الفاعل.

إن الإنشائي هو التعابير اللغوية التي هي في نفس الوقت أفعال. ولكي نميز الأقوال الإنشائية من غيرها يمكن تعيين أربعة علامات مميزة⁴²⁵:

1- العلامة الأولى تقدمها خاصية المرجعية الذاتية للعبارة الإنشائية. فهي غالبا ما تقدم مصحوبة بعبارة «وبهذا...». وفي ذلك يكمن الفعل في التلفظ بالجملة مثلا (عبارة القس): «وبهذا أسميك فلان».

2- والعلامة الثانية هي الطابع الإعلاني للعبارة. والتحقق الناجح لإحدى الجمل يكفي ليضفي عليها الوقوع الفعلي. ونرى ذلك مثلا في التلفظ بـ «المدعى (175) عليه مذنب» في النازلة التي تقضي فيها هيئة المحلفين في القضاء الأمريكي والذي بمقتضاه يعتبر المتهم قد ثبتت عليه التهمة. وتكون التلفظ الإنشائية في الغالب مرتبطة بمؤسسات اجتماعية. فكذلك الحال مثلا في قرار الزواج وإبرام العقود أو التصريح بالحكم في النوازل. وأخيرا فالتلفظ الإنشائية تتألف من تلفظ سابقة

424 زنجرف نفس المرجع.

425 × راجع أريكه بوله وإكارت كونيش: نحو مفهوم الإنشائي الفعلي في علم اللغة ورد في: إريكا فشر- ليشته وكريستوف فولف (نشر). باراجرانا 10 (2001) 1: نظريات الإنشائي الفعلي ص. 13-34. × راجع كذلك سيبيله كيريمر وماركو شتالهورت: «الإنشائي الفعلي» كغرض من أغراض فلسفة اللغة وفلسفة الثقافة ورد في: باراجرانا 10 (2001) 1 ص. 35-64.

الصوغ لها طابع مكرر أو نمطي. فإذا استعملنا مفهوم الإنشائي في معنى أوسع كان من أغراض بحث الأناسة الطابع الإنشائي للغة ومن ثم الطابع الإنشائي للعلاقة بالجسد ولعلاقة الجسد باللغة عامة. وفي صلة بذلك تقبل النصوص أن يبحث فيها من حيث كيفية تشكل إنشائيتها. فكيف يمكن تحديد العلاقة بين اللغة ومنظرة الجسد في نص؟ وكيف تكون منظرة الأحاسيس⁴²⁶ وانفجار الضحك⁴²⁷ والإشارات⁴²⁸ وكيف يتم عرضها التمثيلي جميعا إلخ...؟

3- والوجه الثالث من الإنشائي يتمثل في العرض الفني أي إنجاز الفعل التعبيري. ويتقوم ذلك بثلاثة عناصر متشكلة مختلفة⁴²⁹. فإليها ينتسب:

أ- الوجه المادي من التمثيل الذي يتحدد بالمكان (المسرح والمعمل والمكان العام) وجسد الممثل وحركاته و« مكملات العرض التمثيلي» واللغة والموسيقى إلخ...

ب- ثم وساطة العرض التمثيلي بالإحالة إلى المتفرج واستعمال المناسب من الصور ومقاطع الأشرطة السينمائية أو المقاطع من مجال الواقع الافتراضي

ج- ثم جمالية العرض التمثيلي التي يحددها خاصة كون التظاهرة حدثا⁴³⁰.

426 راجع يوتا إيمنج وإنجريد كاستن واله كوخ وأندريا زيبير: الانفعالية العاطفية والإنشائية الفعلية في أدب القرون الوسطى ورد في باراجرانا 10 (2001) 1 ص. 215-233.

427 راجع هنس-يرجن باشورسكي وفارنار روكه وهنس رودولف فلتن وفرنك فتشوف: الانشائية الفعلية وثقافة الضحك في القرون الوسطى وفي بداية العصر الحديث ورد في باراجرانا 10 (201) 1 ص. 157-90.

428 راجع هورست فنزال وكريستينا لشرمن: التمثل وحركة الجسد. مشاركة في النص أو إحياء الكلمات ورد في باراجرانا 10 (2001) 1 ص. 191-213.

429 راجع إريكا فشر-لشته وينس روزالت: جاذبية النظرة-العرض والانشاء الإنشائي والإنشائية كمفاهيم من علم المسرح. ورد في باراجرانا 10 (2001) 1 ص. 237-253.

430 راجع ليا فارجين: فن الجسد والإنجاز. الجسد كلفة. ميلانو 200.

فيتدخل هنا عناصر ألعاب وأفعال تلقائية وكذلك أخطاء التقيد بخطة التظاهرة لتؤدي دورا مهما.

وعندما يتعلق الأمر بالإنشائية في إطار علوم الثقافة فإن وجوه العرض الثقافي واللغة من حيث هي فعل والجانب الجمالي للمنظرة والعرض التمثيلي يحيل بعضها إلى البعض.

ويحصل ذلك مثلا في تقصي السلوك الاجتماعي وفي البحث في الشعائر وكذلك في تكون الاجتماعي بتوسط الطابع الإنشائي للفعل الشعري (راجع في ذلك الفصل التاسع من هذا العمل).

وفي المركز من ذلك كله يوجد هنا المميز الرابع ذو الطابع الاجتماعي والثقافي وما يتأصل فيه من معرفة عملية إنشائية. ويكون ذلك « جسديا ولعبيا ومشعريا وفي نفس الوقت تاريخيا وثقافيا وتتكون المعرفة الإنشائية في مجابهة مع الوضعيات الفعلية وهي ليست وحيدة الدلالة إنها جمالية وتنشأ في عمليات محاكاة. وللمعرفة الإنشائية مكونات مخيالية وهي تتضمن فائضا من المعنى ولا تقبل الرد إلى المقاصد. إنها تعين في منظرات وعروض من الحياة اليومية والأدب والفن»⁴³¹.

إن أصل الدلالة اللغوية لكلمة «بارفوماتيفيتات» Performativität يحيل إلى «فورما=صورة» اللاتينية التي تعني «صورة» و«هيئة» و«مظهر وظهور» و«طابع» لكن الكلمة العربية المقابلة هي إنشائية من فعل نشأ وأنشأ وتفيد التكون والتكوين. (والتركيز هو على الفاعلية التكونية). والفعل المنتسب إليها له دلالة التشكيل والعرض

431 كريستوف فولف وميكايل جوليش ويورج تسيرفاس (نشر): المبادئ الأساسية للإنشائي الفعلي. مدخل إلى علاقات الترابط بين اللغة والسلطة والفعل فاينهايم من بين أخريات 2001 ص. 13. × راجع كذلك أوفه فورت (نشر): الإنجاز الإنشائي. بين فلسفة اللغة وعلوم الثقافة فرنكفورت على الماين 2002.

والتصوير. ومن وجهة نظر الدلالة الأصلية يحيل مفهوم «الإنشائية» إلى عملية عرض الجسد المرتبط بظهور الإنسان في صورته وطابعه المميز. وتحيل الإنشائية كذلك من وجهة نظر أصل معناها إلى منظرة الجسد وعرضه. فكل واحد من عروضه يتضمن في أساسه منظرة بصرف النظر عن كون ذلك واعى الحصول أو غير واعيه. إن الإنشائية تحيل إلى إمكانية أن يتخذ الإنسان «وضعية الخروج عن المركز» (بلاسنار) ومن ثم خروجه عن كونه جسده فحسب لانه كذلك مالكة. فعلينا أن «نرسم خطة ذاتنا كتوقع أو كمشروع *uns entwerfern*» وأن نعرضها في تمنظرات مختلفة. وحتى نستطيع إدراك أنفسنا وتصورها وفهمها فإننا نمنظر أنفسنا. وفي هذه المنظرات الذاتية وفي مفاعيلها في الناس الآخرين وكذلك في ردودهم على أفعالنا نعرف أنفسنا معرفة معيشة. وعلى أساس التشكلية المرتبطة بجسد الإنسان يكون طيف المنظرات والعروض طيفها الممكن واسعا. ويتبين ذلك بوضوح من خلال نظرة في التاريخ وفي الثقافات الأخرى. فسعة تنوع الإنشائي في مجالات حياة البشر المختلفة وفي مجال فاعليتهم وثيقة الارتباط بمسائل التمييز الاجتماعي بين الجنسين وبين الأجيال وبين الطبقات الاجتماعية. أما من يستطيع أن يمتنظر وأن يعرض ومتى وماذا وكيف كل ذلك مسألة سلطة.

وحتى الأدب والفن والمسرح والموسيقى فإنها جميعا ليست بمعزل عن مسألة السلطة إلا أن الأمر قبل كل شيء يتعلق في هذه المجالات بمنظرة السلطة الرمزية والثقافية وأثرهما. وفي هذه الميادين تتم منظرة إمكانات السلوك الإنشائي. وعندما يشارك الإنسان في هذه الأمور بصفته قارئاً أو متفرجاً أو مستمعا فإن إمكاناته الإنشائية تتوسع وهو أمر يكون في الغالب ذا صلة بالمتعة. وفي مواضع أخرى (ص.177) توصف هذه العمليات بكونها عمليات محاكاة. وفيها يحصل بنحو ما اثر من المنظرات والعروض من حيث الترتيب الإنشائي في عالم التصورات والصور وتستبطن ثم تجسد بعد ذلك. وبذلك يتغير منجز تصور العالم عند القارئ والمتفرج

والمستمع. وكل إعادة تتضمن في الفن والثقافة وجوها من التشكيل جديدة. وهي تكون مختلفة القوة فتمتد من الانزياحات الضئيلة إلى جديد من الخلق عظيم. إن المكونات التي تتألف منها عمليات المحاكاة هذه والتي يشغل فيها التغيير والتشكيل الجديد المركز يمكن أن نصفها بكونها إنجازا متفوقا. فقبل كل شيء تتغير في المجتمعات المفتوحة العلاقة بين الإعادة والتجديد تغيرا كبيرا لصالح التجديد. لذلك فإنه من عظيم الأهمية حسب رؤية فوجلنج إيسر أن نستعمل لوصف هذا الجانب من التشكيل الجديد مفهوم الإنجاز المتفوق⁴³². أما تيودور أدورنو⁴³³ بول ريكور⁴³⁴ أو جنتر.

جيباور وكريستوف فولف⁴³⁵ فإنهم يرون بالذات في عدم قابلية حل مشكل التزامن بين الإحالة إلى العالم الماضي والتشكيل الجديد لهذه الإحالة خصوصية عمليات المحاكاة. من ذلك أن بول ريكور يقترح التمييز بين الحال المتقدمة على عمليات الرسم التمثيلي والرسم التمثيلي المشترك والمتجاوز للرسم التمثيلي أو بعبارة بسيطة المحاكاة 1 والمحاكاة 2 والمحاكاة 3. فهو بالانطلاق من أرسطو يفهم الشعر بوصفه محاكاة للفعل فيشغل عنده مركز المحاكاة

1- إحالة الشعراء والفنانين والموسيقيين إلى العالم الخارجي بالنسبة إلى الفن.

وفي المحاكاة

2- يكون التشكيل الفني. وفي المحاكاة

3- يكون إعداد الأعمال الفنية بواسطة القارئ والملاحظ والمتفرج أو المستمع.

432 راجع فولفنجنج إيزار: المبدع والمتخيل. مناظير الأناسة الأدبية فرنكفوت على الماين 1991 ص.481.

433 راجع تيودور ف. أدورنو: النظرية الجمالية فرنكفورت على الماين 1970.

434 راجع بول ريكور: الزمان والقص ثلاثة أجزاء باريس 1983 وما يليها.

435 راجع جنتر جيباور وكريستوف فولف: المحاكاة. الثقافة والفن والمجتمع راينباك 1992.

وبالذات فإن ريكور قد حافظ بفضل التمييز بين ما قبل عمليات الرسم التمثيلي والتمثيلي المشترك ومتجاوز التمثيل حافظ على وحدة عمليات المحاكاة. وحسب رأيه فالإنجاز المتفوق يكون بالأحرى صورة لتمفصل العمليات المحاكية. كما أنه حسب نظرية الجمال التي وضعها أدورنو فإن عملية المحاكاة لا تتوجه نحو التقليد البسيط للموجود بل هي بالأولى دعوى ضد التقليد دعوى تهدف إلى إنتاج ما ليس بموجود بعد.

(ص.178) «إن ما هو في ذاته والذي يناط به العمل الفني ليس تقليدًا موجود فعلي بل هو سبيل أولى نحو موجود في ذاته لا يوجد مطلقا موجود مجهول...»⁴³⁶. وهنا أيضا يكون المميز الدقيق لعمليات المحاكاة هو كونها ذات إحالة إلى شيء قائم بالذات وجديد وتنتج ما ليس بموجود بعد. وبهذه الرؤية فإن المنظرة والعرض التمثيلي يمثلان جزءا لا يتجزأ من عمليات المحاكاة.

إن المنظرة تجعل شيئا ما يظهر، شيئا لا يقبل الاستحضار. ففي الأدب والفن والمسرح والموسيقى «يتمنظر ما ليس في المتناول» «لأن المنظرة تمكن من المفارقة التي تجعل ما لا يمكن الحصول عليه وكأنه حاصل»⁴³⁷. إن المنظرة تظهر «تشكلية الإنسان المهولة الإنسان الذي يستطيع - وبالذات لأنه يبدو وكأنه لا طبيعة محددة له- أن ينوع طابعه الثقافي بزااد ثري من الأشكال التي لا يمكن أن تخطر على البال مسبقا. وبذلك يصبح الممتع حاضرا فيكون من حظ الإنسان. وكون الشيء ليس في ملكه يعني إذن بالنسبة إلى الإنسان أنه عليه أن يعمل بتوسط إمكاناته التي هي لهذه العلة غير محدودة لأنه لا يجدها في ذاته»⁴³⁸. ويمكن أن نرى في

436 أدورنو نفس المرجع ص. 121.

437 إيزار نفس المرجع ص. 505.

438 إيزار نفس المرجع ص. 505 والموالية.

هذه بنية المنظرة هذه حالة أناسية « تمكن في حدود ادعائها أنها في منزلة المعرفة والتجربة من إستحضار ما يبقى ممتعا بالنسبة إلى قابلية المعرفة وقابلية التجربة»⁴³⁹. و لعله يكون علينا أن نختبر في إطار الأناسة التاريخية إلى أي حد يمكن لهذه البنية الأناسية أن تدعي صلوحيتها بالنسبة إلى عصور وثقافات أخرى. إن المنظرة والعرض التمثيلي لا يؤديان دورا مركزيا في الفنون فحسب بل هما يؤديانه كذلك في الحياة الجمعية والاجتماعية. فعلى سبيل المثال يتبين ذلك بالنسبة إلى الشعائر وإلى مشعرة الممارسات حيث إن طابعها المنظري والتمثيلي وإنشائها تكون الجماعات (انظر الفصل التاسع)⁴⁴⁰. ففي ما هو شعائري يتبين كم هي متينة العلاقة الموجودة بين منظرة الشعائري والرتب الاجتماعية ومساائل السلطة. لذلك فالفروق في الكثير منها يتم إعدادها فتنظم مسائل السلطة فيها⁴⁴¹. وفي الشعائر تتداخل وجوه المنظرة الجسدية الثقافية والوجه الرمزي اللغوي والوجه الجمالي. وتبين التحليلات التاريخية والثقافية المقارنة بأي كيفية متنوعة يمكن للشعائر أن تمنظر وتعرض تمثيلا⁴⁴². ولا يصح ذلك على ترتيبات الشعائر فحسب بل هو يصح كذلك بصورة عامة على منظرات السلوك الإنساني وعروضه: إن حدود إمكانات المنظرة تتمثل في شروط بنية الجسد. وحتى في ذلك فإن التغييرات باتت ممكنة اليوم وهي قابلة لأن تتخطى حدود

439 إيزار نفس المرجع ص.508.

440 × راجع كريستوف فولف من بين آخرين: الاجتماعي كشعائري. نحو تربية إنشائية فعلية للجماعات أبلان 2001. × وله كذلك من بين آخرين: التربية في الشعائري والمدرس والأسرة والشباب ووسائل الاتصال فيزيادان 2004.

441 راجع فريق العمل حول الشعائري: الفرق والغيرية في الشعائري. دراسة حالة بمنهج التعاون بين الاختصاصات ورد في باراجرانا 13 (2004) 1 ص. 187-249.

442 × راجع كريستوف فولف ويورج تسيرفاس (نشر): باراجرانا 12 (2003) 1+2 عوالم شعائرية. × ولهما كذلك (نشر): ثقافة الشعائر. المنظرات والممارسات والرموز منشون 2004. × ولهما كذلك: التجديد والشعائري. الشباب والمجتمع والمدرسة مجلة علم التربية 2 كراسة إضافية 2004.

وبعد المنعرج اللساني *linguistic turn* والمنعرج الصوري *iconic turn* (منعرج الصورة) في سنوات السبعينات والتسعينات من القرن الماضي حيث أصبح ارتباط الفعل والمعرفة الثقافيين باللغة والصورة ارتسم في منعرج القرن منعرج إنشائي *performative turn* في علوم الثقافة. وقد تمثل منظور هذا المنعرج وأفقه في اعتبار الفعل الثقافي منظرة وعرضا. وكل المنعرجات الثلاثة جميعا مثلت توجهات نحو ضرب من كيفية الاعتبار الأناسي. فالأمر يتعلق في حالة المنعرج الأول بتفاعل البشر ومعرفتهم باللغة. وهو يتعلق في حالة المنعرج الثاني بدور المخيالي التكويني في الثقافة. وهو يتعلق في حالة المنعرج الثالث بصورة فعل الإنسان وبنية فعله المتمركز على الجسدية. وقد حصل في إطار المنعرج الإنشائي⁴⁴⁴ والمنعرج الصوري⁴⁴⁵ والمنعرج اللساني⁴⁴⁶ توجه نحو مبادئ الأناسة التاريخية. ومن هنا فصاعدا تم في الكثير من البحوث حول الإنشائية أي بصورة صريحة محاولة ضم المنظورين الحاصلين في المنعرجين الآخرين إلى عملها. وكان ذلك ممكنا لأن كلا وجهي الإنشائية التلفظ الإنشائي *performative Äusserung* والعرض الجمالي *ästhetische Aufführung* يحيلان مباشرة إلى الجانب الإنشائي من اللغة والصور⁴⁴⁷.

443 راجع كريستوف فولف (نشر): باراجرانا 9 (2000) 1: استعارات الممتع.

444 × راجع الأعمال في مجال البحث الخاص «ثقافات الإنشائي الفعلي» في جامعة برلين الحرة وخاصة إيريكافشر-لشته وكريستوف فولف (نشر): باراجرانا 10 (2001) 1: نظريات الإنشائي الفعلي. × ونهما أيضا (نشر): باراجرانا 13 (2004) 1: ممارسات الإنشائي.

445 راجع هنس بلنتج: أناسة الصورة. خطاطات من أجل علم الصورة منشئ 2001.

446 × راجع من بين آخرين يرجن تراينت: تقاطيع (مفاصل). أناسة اللغة التاريخية فرنكفورت على الماين 1998. × وله كذلك: مترياديتس في الجنة. حكايات قصيرة في الفكر اللساني منشئ 2003.

447 راجع بخصوص الوجه الثاني من بين آخرين كريستوف فولف ويورج سيرفاس (نشر): علم

ومع التبئير على الإنشائية في علوم الثقافة حصلت سلسلة من النتائج المنهجية. فمن ناحية أولى كان ينبغي أن يتم البحث في النصوص من منظور الإنشائي. ويمكن لذلك أن يحصل بكيفيات مختلفة فالأمر يتعلق بمعالجة الجانب المنظري والعرضي اي بطابع النص من حيث هو فعل. وعندما يتم إبراز الصور فإن التعامل معها يهدف كذلك إلى علاج جانبها الإنشائي. وبالنسبة إلى بحث العلوم الاجتماعية في العمليات الإنشائية تتضمن المناهج الاثنوغرافية (السلالية) أعني المناهج الكيفية إمكانات منهجية جيدة: فالملاحظة المشاركة والصور الشمسية والعروض السمعية والبصرية وكذلك المقابلات الفردية والجمعية كل ذلك مناسب بصورة خاصة لوصف البعد الإنشائي من الاجتماعي ومن عروض الجسد اللغوية والجمالية ومناسب لتأويلها⁴⁴⁸.

180.) وعلينا أن نشرح دلالة الإنشائي بوصفه أفق البحث التاريخي والثقافي وأفق علم الثقافة بالاعتماد على أمثلة من:

1- الإدراك

2- ووسائل التواصل

3- وتكون مسائل الجناسة⁴⁴⁹.

الإدراك (الحسي)

الصور للإنشائي الفعلي منش 2005.

448 راجع نورمن ك. دنتسين إيفونا س. لنكولن (نشر): مصنف تعليم في البحث الكيفي. × راجع كذلك من بين آخرين تاووزند أوكس 1994. × أوفه فليك: البحث الكيفي. النظرية والمناهج والتطبيق في علم النفس وعلوم المجتمع راينباك 1995. × بريبارا فريبارتس-هويزر وأنادور برنجال (نشر): مصنف تعليم في مناهج البحث الكيفي لعلم التربية. × رالف رونساك: بحث اجتماعي لإعادة البناء. مدخل في المناهج الكيفية أبلادن 2003.

449 راجع في ذلك بحوث فرق البحث متعددة الاختصاص الخمس لمجال البحث الخاص «ثقافات الإنشائي الفعلي» بحوثها التي تستند إليها التحليلات الموالية: باراجرانا 13 (2004) 1.

يعد الإدراك الجسدي بالنسبة إلى خلفية البحوث الظاهرياتيية التي عاجلت طابع التقاطع التبادلي المميز له عملية إنشائية تفهم كمناوسة بين المدرك والمدرك. وقد فهم في هذه العملية بوصفه «ليس شيئاً آخر غير ضرب معين من الوجود في العالم يُعطى لنا من نقطة معينة في المكان ضرب من الوجود يتخذه جسدنا ويتبناه عندما يكون قادراً على ذلك: فالإحساس هو حرفياً مشاركة وجوديه ⁴⁵⁰ *Kommunion*. وازدواج القطبية في حركة التماس التي لعملية الإدراك يتحقق من وجهي المشاركة والبعد وينتج بصورة إيقاعية وهو مرتبط بالمكان.

ومن الأمور المهمة في فهم الإدراك البعد الجسدي والوساطة والبعد التاريخي. فبالنسبة إلى البعد الجسدي تعتبر بنية التقاطع التبادلي بنية مركزية عاجلها موريس مارلو بونتي. وفيها يبادل الإنسان والأشياء النظر بصورة تبادلية حيث يتعلق الأمر في هذا «تبادل النظر بين جسدين» بما بين جسدية *Zwischenleiblichkeit* بتداخل فيها الأنا والعالم أحدهما في الآخر. فإذا وضعنا مفهوم الوسيط التواصلي في الأساس كان التصور التوسطي للإدراك وما ينتج عن ذلك من فروق يؤديان دوراً مهماً. إن عمليات الإدراك بمعناها في الأناسة الثقافية تحدها نظرة تاريخية وثقافية. وكما سبق لموريس مارلو بونتي ⁴⁵¹ وبرنار فلدنفالس ⁴⁵² وجرنو بومه ⁴⁵³

450 موريس مارلو بونتي: ظاهرياتيية الإدراك برلين 1966 ص.249.

451 × راجع موريس مارلو بونتي: المرئي واللامرئي منشئ 1986. × راجع كذلك جنتر جيباور وكريستوف فولف: اللعب-الشعائر-الإشارات. العمل المحاكي في العالم الاجتماعي راينباك 1998 ص.58 والمواليات

452 × راجع فالدنفالس: عتبات الحس. دراسات في ظاهرياتيية الأجنبي 3 فرنكفورت على الميان 1999. × وله كذلك: الذات البدنية. محاضرات في ظاهرياتيية البدن فرنكفورت على الميان 2000.

453 × راجع جارنو بومه: الجماليات. محاضرات في الجماليات كنظرية إدراك عامة منشئ 2001. × راجع كذلك مارتين زيل: جماليات الظهور منشئ من بين أخريات 2000. × وكذلك إيريكاشر-لشته: جماليات التجربة. الوسمي (العلامي) والإنشائي الفعلي توينجن من بين أخريات 2001. ×

أن بينوا فإن المكان الذي ليس هو مجرد حيز منفعل بل هو يتغير بحسب علاقته بحركات الجسد له وظيفة مركزية بالنسبة إلى الإدراك. وقد بين ميشال دو سارتو ذلك في علاقة المكان بالسعي فيه حيث لا يكون المكان مكانا إلا خلال مجراه⁴⁵⁴. وفي مثل هذا الأفق يتكون مفهوم إنشائي للمكان - *performativer Raumb* griff⁴⁵⁵. فالسعي في المكان يمكن فهمه بوصفه إدراك لمسي. وكما بينت الأناسة وعلم نفس الإدراك فإن الرؤية المكانية تستند إلى تلمس الأشكال والامتداد ومواضع الأجسام.

«إن مفهوم الإدراك الشامل هذا يقبل التعريف بكونه دورة إدراك حسي *perception cycle*. فدائرة الإدراك تعرف بكونها تتضمن كل الحواس وتصدر عن العمل المشترك بين الإدراك والحركة. والدورة بوصفها ليست مرحلة وحيدة من عملية موزعة (في الزمان) تشير في المقام الأول إلى أن كل إدراك بالفعل تصب فيه تجارب سابقة وأن كل إدراك بالفعل له في نفس الوقت خاصية الإدراك السابق والمستقب. ومن ثم فبالنسبة إلى مفهوم إنشائي للمكان تظهر حركة جسدية وإدراك متعدد الحواس ومتجاوز للزمان كتحقق فعلي فتكون أمرا مركزيا»⁴⁵⁶. وهذا الحيز الإنشائي حيز أناسي. وهو بهذه الصفة ينتج منظرات وعروضا إدراكية بصورة تاريخية

ولنفس المؤلفة: جماليات الإنشائي الفعلي فرنكفورت على الماين 2004.

454 راجع ميشال دو سارتو: فن العمل برلين 1988 وخاصة الصفحة 179 والمواليات.

455 راجع كذلك هورست فنتزال: نحو الإدراك الحركي للمكتوب والصورة في «أي ضيف» لمطومازين فون تساركلا آري ورد في: كريستينا لشترمن وكارستن مورش وهورست فنتزال (نشر): فن الحركة. الإدراك الحركي وعلاج المشاكل في العوالم الافتراضية برلين 2004.

456 فريق العمل في الإدراك: الإدراك والإنشاء الفعلي ورد في باراجرانا 13 (2004) 1 ص. 80-15 وص. 27 والمالية.

وثقافية وهو في نفس الوقت حيز تنتجه في كل مرة ذوات تاريخية وهي تنتجه بوصفه حيزا ثقافيا. وهذه البنية التي للتكوين المتبادل بين العناصر تقبل التوضيح (بأمثلة من جنس) حيز كنيسة القرون الوسطى وبأحياز النص الأدبي وبأحياز صور الشرائط ص.181) السينمائية وبأحياز الصور الافتراضية التي ينتجها الحاسوب⁴⁵⁷.

إن حيز كنيسة القرون الوسطى ما يزال إلى الآن مرتبطا بذكرات المسيحيين ذيلة الحياة كالتعميد والقداس والأوخاريسا (إحياء ذكرى تضحية المسيح عليه السلام) والزواج. وما يعيشه المسيحيون في شعائر الذكر الديني اليوم ما يزال مرتبطا بحيز الكنيسة التي «تنتج» هذه الأفعال الشعائرية والتي تعرض فيها عرضا تمثيلا. وقد كان مسيحيو القرون الوسطى يعيشون المقدس بصورة أقوى مما يلاحظ عند المسيحيين الحاليين. فقد كان بوسعهم تلقي حاضر المقدس ومناخ حيز الكنيسة والصور المقدسة وكذلك ما بقي من أثرها المحاكي ف«يمثلوا» بالحيز والصور ويتفكروا في «حياتهم المذنبه». وتبعاً لذلك فيمكن أن نبين كيف يقود مناخ الأحياز الأدبية وطابعها الملائم القارئ في عالم مبدع ويخلق مفروضات كل الأفعال المناسبة في كل حالة. ومثله يصح بالنسبة إلى حيز الشريط السينمائي الذي يؤدي فيه إنتاج حركة الصور والتصرف في الزمان دورا مركزيا. وفي الأحياز الافتراضية تحصل المكونات ص.182) المتفاعلة التي تجعل المستعمل مندرجا في إبداع الحيز.

إن كون الإدراك له خاصية العملية أمر تحدده الحركة والإيقاع وهو لا يكون مقيما فيه إلا كعابر سبيل⁴⁵⁸ unterwegs heimisch. وطابع الإدراك الانشائي يتبين في الأبعاد التالية من الترابط بينه وبين الإيقاع. ففي الإيقاع يحصل تناسق زمني للحركات الجسدية بواسطة إعادة عناصر تمييزية تتم في الغالب وكأنها دقات قلب في

457 راجع فريق العمل في الإدراك نفس المرجع ص.31 والمواليات.

458 فالدينفالس عتبات الحس نفس المرجع ص.64.

ترتيب ثنائي القطب. والإيقاع ليس حالا من أحوال أحد الحواس. فمن حيث هو عنصر ترتيب زماني يمكنه أن يظهر في أحوال مختلفة وهو ما يحصل على سبيل المثال في منظر وسائل التواصل الحديثة المتعددة. وبواسطة مثل هذه المنظره يمكن أن تتكون مفاعيل عمل اصطناعي متناسق ومتفاعل ومفيد. والظواهر الإيقاعية يتم إدراكها نفسيا وذهنيا. ويتم التعرف عليها في التطابق مع ما هو منتظر ومع الإحساس بالانتظام. ويؤدي في ذلك التناسق مع التجارب الماضية والانتظارات المتجهة نحو المستقبل دورا مهما. وحتى يتم إدراك إيقاع ما فلا بد أن نعتمد على بنية زمانية ما وتواصل الحركات فيها. وتجربة الإيقاع لا تحتوى على الانتظام فحسب بل لا بد فيها من الازعاجات والانقطاعات. «فبوصفه عملا متناسقا وعملا مشتركا من الذكريات والتجربة والتجربة المعيشة وإعادة التعرف والبدار حول المنظر يتبين الإيقاع المبدأ المؤسس لكل تجربة من العملية الإنشائية»⁴⁵⁹.

فالإيقاعات تنشأ بين الذات والعالم وهي تهيكّل الإدراك. وكما هي الحال في الرقص فإن حركات الجسد تهتز لكنها تنتظم وتهذب كذلك.

و تؤدي الإيقاعات دورا مركزيا في الفن وخاصة في الموسيقى وكذلك أيضا في الأدب وفي المسرح. وفي التشاغن المنظر للتنوع والتفريق والمزج يكون للإيقاعات تأثير على إنتاج المناخ ومن ثم على الإدراك الجمالي والتجربة⁴⁶⁰.

وفي الجملة فإن الأمر في بحوث الإدراك يتعلق «بالبحث في مقولات التجربة التي كانت دائما تنطلق من عمل الحواس المشترك. وفي حدود كون هذا العمل المشترك ن.183) أخيرا يُوصّل بغيره ويترايب لا يلج بنحو ما في الوعي إلا بصورة أكثر حدة. إن المناخ

459 فريق العمل في الإدراك نفس المرجع ص.51.

460 راجع كذلك كاتارينا مولر وجيزا أشارسليبن (نشر): الإيقاع. مصنف تعليمي متعدد الاختصاصات المتعاونة بارن 2000.

والحالة الإدراكية والانتظام والإيقاع والانتباه إلخ... كل ذلك يفترض متقدما عليه وبصورة جوهرية حصول التلاؤم الحسي وهو يصف «الإدراك» ويستعمله بوصفه ظاهرة جمالية... ومن مفروضات إحدى المبادرات المتجهة إلى جهات التجربة معرفة أنه لكي تتمكن من تصور «الإدراك» تصورا مطابقا فلا يمكن أن نواصل المحافظة على موقفي الذات والموضوع الخالصين. وبذلك فإن مسألة ماذا نرى لم يعد بالإمكان طرحها من دون مسألة ما الذي ينظر إلينا ولم هو ينظر إليها بهذه الكيفية أو تلك وما علاقة ذلك بنظرنا إليه؟ فالفعل في تحقق الإدراك هو كذلك فعل في الإحالة إلى المدرك. ما صلة (المدرك بنا) حين ينظر إلينا ويخاطبنا ويؤثر فينا أو يضجرنا ولم هو يفعل ذلك»⁴⁶¹.

وسائل التواصل

انطلاقا من كون وسيلة التواصل هي ما يكون بصفة وسيلة التواصل فإنه ينبغي من جهة أولى أن نتجنب أصولية وسائل التواصل التي تحولها إلى «منع إنتاج العالم ومحل الوصل Gelenkstelle لعلاقتنا بالعالم ولعلاقتنا بذاتنا» ومن ثم تلج إلى «كل موضع خال... غادره تأكل مفهوم الذات في عصرنا الحديث»⁴⁶² ومن جهة ثانية ينبغي مع ذلك ألا نقع كذلك في موقف يهمل وسائل التواصل بحيث نردها إلى مجرد «شروط مادية لتحقيق عمليات العلامات الرمزية» بل ينبغي أن يكون مفهومنا لوسائل التواصل ذا توجه إنشائي حتى يناسب ذلك مسألة: كيف يمكن أن يفهم «النقل بواسطة وسائل التواصل» في نفس الوقت «تحويلا للمنقول أو تشغيبا عليه»؟ ففي هذه العملية تُعطي الممارسات التجسيدية ب«بأثر للتبادل بين الإبطان والإظهار في التجسد رائع» أثر اللامرئي أو لما ليس في المتناول تعطيه في حيز فعلنا القريب «حيزا مكانيا زمانيا». «وإذن فالعرض التمثيلي لا يفيد تجاوز المحسوس إلى معنى كامن

461 فريق العمل في الإدراك نفس المرجع ص.65 والمالية.

462 فريق العمل في وسائل التواصل: في العمل المشترك لتوسطية وسائل الاتصال والإنشائية الفعلية ورد في باراجرانا 13 (2004) ص.129-185 وص.131.

وراءه بل هو يعني أن المعنى يصدر من جعل الأشياء محسوسة ووسائل التواصل (184.) هي اليوم «النحو التاريخي» لكيفية تعاملنا مع ما هو بعيد عنا. إن وسائل التواصل تجعل المبعد يظهر وحرفيا هي تجعله مرثيا: إنها تستبعد المكان. إن وسائل التواصل تحول الأمور إلى ظهورات وفاعليتها التواصلية تستند إلى جعل الأشياء قابلة للإدراك من خلال تحويلها إلى أمور مسحوسة»⁴⁶³. وفي حدود كون أداة التواصل تعني في نفس الوقت «وسطا» و«وسيطا» و«أداة» وكون خاصية الأداة هي احتلت الصدارة في النقاش الراهن وأهملت خاصية الوسيط أو هي حصرت في التواصل فإنه ينبغي إلى حد كبير أن يصبح «استعمال أدوات التواصل مرتبطا بدورها كوسيط». «فأدوات التواصل تجعل الأشياء مرئية ومسموعة . . . ومن ثم فإن وظيفة الإدراك التي لأدوات التواصل أساسية بالنسبة إلينا. إن دورها المعرفي والتواصلية يقتضي مما هو كامن أي من جعل الأشياء محسوسة»⁴⁶⁴. إن وسائل الاتصال تجعل شيئا غريبا عنها يظهر «فوسائل الاتصال تكون دائما خلال استعمالها تصويرا هجيننا كذلك»⁴⁶⁵. وهذه الهجنة تظهر في التوسط بوضوح.

وليس من اليسير غالبا في تاريخ وسائل التواصل أن نرد الواحدة منها إلى واحدة أخرى كما سنؤكد بل إن النظرة الأكثر ثراء هي التي تتمثل في بحث التفاعل والتنافس بين الوسائل المختلفة وكذلك في ما بينها من تقاطع وتراكب. فمن ذلك أن فراغات إحدى وسائل التواصل تُعد في الغالب إلى تطوير وسيلة اتصال جديدة. «والتطورات التاريخية لوسائل الاتصال لا تقبل الوصف المميز بالمجرى الخطي ولا بالمجرى المتقطع الجذري بل إن وضعيات الاستعمال الموثقة تاريخيا تبين بدلا من ذلك التفاعل بين وسائل الاتصال بين القديم منها والجديد وهي بأثرها المشترك تتجاوز وظيفة

463 فريق العمل في وسائل الاتصال نفس المرجع ص. 131 والموالية.

464 فريق العمل في وسائل الاتصال نفس المرجع ص. 132.

465 فريق العمل في وسائل الاتصال نفس المرجع ص. 133.

الوسائل المفردة وتغيرها»⁴⁶⁶. وبذلك فإن وسائل الاتصال يمكنها أن تنقل الأخبار وتكوّن الواقع. لكن وسائل الاتصال وعلى أساس ما فيها من «وجهة نظر ذاتية» تزعج عمليات النقل والتكوين هذه حيثما أمكن لها ذلك. ويعد البحث في هذا التداخل ثريا بالمعلومات بالنسبة إلى العمل المشترك بين وساطة أدوات التواصل والإنشائية.

وقد حصل العلاج بالنسبة رسم الحدود والتداخلات بين وسائل التواصل في تشكيلات وسائل التواصل الأدبية والفنية. فما نشأ من تفاعل بين وسائل التواصل يعمل مع تبادل وسائل الاتصال وتوليّفها وإحالة بعضها على البعض. «إحالة وسائل الاتصال بعضها على البعض يتحدد بواسطة كيفية تصوير وهمية يمكن للمتقبل بفضلها أن (ص.185) يستدعي التجارب المرتبطة في كل حالة بوسيلة تواصل أخرى. من ذلك مثلا أن مؤلف نص قصصي لا يمكنه بما لديه من وسائل أدبية في المتناول أن يستعمل تقريب الصور فعلا مثلا والمراكية بينها لتخفي بعضها البعض أو أي فنيات أو مواضع أو قواعد أخرى من نظام الأشرطة السينمائية وأن يحفظها. إلا أن بعض العناصر و|أو البنى من نسق آخر من أنساق وسائل التواصل يمكن أن توحى إلى الوسائل والفنيات الخاصة بأي أداة خاصة بوسيلة تواصل ما أخرى وتقوية وقعها بفضلها. وبالذات فإنه يمكن بهذه الصورة أن ينتج المتلقي ارتساما يشبه مثلا حضور الشريط السينمائي أو الحضور الرسمي أو الموسيقي أو أي حضور آخر عام بإطلاق مرثيا كان هذا الحضور أو مسموعا»⁴⁶⁷. وبخلاف ما يحصل في مثل هذه الإحالات التي لوسائل التواصل المتفاعلة نجد في التوليف بين وسائل الاتصال وسائل مختلفة مترابطة من ذلك مثلا تجهيزات أندرياس أولدورب فنان التوقيع الصوتي بهامبورج الفنان الذي يؤلف بين أعمال النحت المادية والوقع الصوتي والمكان حيث تصبح المنحوتات نفسها آلات منتجة للوقع الصوتي.

466 فريق العمل في وسائل الاتصال نفس المرجع 141.

467 فريق العمل في وسائل الاتصال نفس المرجع ص.143.

إن التجهيزات متعددة الوسائط تنتج إمكانات جديدة للجماليات الإنشائية. إنها تخلق ممارسات لمعارض فنية جديدة يتحول فيها تناسق المكان والإدراك والإنشائية وتغير التجربة الجمالية «للعمل والموضوع الفنيين فتجعلهما يصبحان عملية جمالية إنشائية تجري بصورة تداولية»⁴⁶⁸ تحولا دائما بفضل ما تستعمله من وسائل تقنية مثل التصوير الشمسي والشريط السينمائي والعرض المرئي ومشاركة المتفرجين. ويمكن توضيح ذلك من خلال تجهيزات تل شب (1992) التي لـ«جري هل» والتي يث فيها خلال مكان ضيق وطويل ومظلم مقاطعَ مرئية وسط خط سميك جار مقاطعَ لا ترى إلا عندما يسعى متفرج في ذلك المكان ويفعلّ المبتوثات المرئية بالكبس على أزرار معينة. فيكون تشكل المكان جهازا للأثر المشترك بين طابع الوسائل التواصلية وطابع الإنشائية التي تكون الوجوه الثلاثة التالية مهمة بالنسبة إلى علاقاتها:

- 1- دور تحقيقات الحركة وعمليات الحركة الجسدية وذلك لأن الجمهور يوجد دائما خلال كل استعراض في علاقة حركة مخصوصة بالإضافة إلى المحيط المؤلف من وسائل التواصل المتعددة ويأخذ موقفا معينا منها.
- 2- علاقة زوار العروض السمعية البصرية ذات المساحة الكبرى. فهنا تثار مسألة إلى أي الحد يعيش به الزوار ذواتهم كجزء من مكان العرض ويصدر (186) أثر مثلث الأبعاد من المساحة ذات البعدين وهو أثر يؤثر في تجربة المكان تأثيرا حاسما.

- 3- إزالة الحدود بالنسبة إلى ما هو فاصل جوهريا في تجارب المكان فاصل بين الباطن والظاهر لصالح تجربة العتبة تجربة التداخل المتبادل بين الأبعاد الباطنة والأبعاد الظاهرة من مكان الإدراك...»⁴⁶⁹.

إن عمليات التجسد والتجرد الحاصلة في التعامل مع القديم والجديد ينبغي

468 فريق العمل في وسائل الاتصال نفس المرجع ص.151.

469 فريق العمل في وسائل الاتصال نفس المرجع ص.157 والمواالية.

أن يبحث فيها بصورة شاملة. وبذلك يصبح للصوت والإشارات كوسائط تواصل أهمية خاصة. فمن منظور الإنشائية لا يمكن فصل اللغة عن تحقيقها بالوسائط العينية. ففي اللغة المنطوقة لا تستعمل لغة مثالية بل ينشأ بالأحرى تشاजन متفاعل بين اللغة والصوت والإشارة. وهذا التشاजन يتضح عندما يستحضر المرء أن كل من يتكلم عدة لغات يكون له في كل لغة صوت مغاير. فنغمة الصوت تصورها اللغة التي يتكلمها الإنسان عادة. وحتى يتمكن الإنسان من تكلم لغة ما فلا بد له إلى جانب معرفة النحو وانتخاب الكلمات من كفاءة صوتية أعني معرفة أي صوت وأي نبرة وأي تنغيم وفي أي مقام ينبغي استعمالها. وقد تكلم رولان بارت في هذا المضمار على «مزمار» الصوت الذي ليس هو مع ذلك شخصي فسحب بل هو كذلك ذولون خاص بكل لغة محددة ومتجاوز للأشخاص. « فبوصفه واسطة اللغة ليس الصوت حاملا «شفافا» يبلغ المضامين الدلالية حاملا قد يقبل أن يكون مادة للفكر النظري بصرف النظر عن الصوت. إن الصوت لا يقتصر ببساطة على قول شيء من طبيعة (ص. 187) مختلفة عنه بل إن الصوت في حدود كونه يبين شيئا يشارك جوهريا في «مضمون» الكلام ويتجاوزه في آن. لذلك فلا بد من اقتراح نموذج جديد للتواصل نموذج يختلف اختلافا كبيرا عن نموذج الباث والمتلقي: إنه نموذج التواصل بوصفه عزفا مشتركا»⁴⁷⁰. والصوت من منظور الزمان هو دائما جار في الحاضر. وهو لا يكون أبدا محايدا. فله حركية ذاتية. وهو يبلغ دائما شيئا ما من المتكلم. وهو كذلك أمر غير واع. «إن الصوت مثله مثل الوجه يصح اعتباره إمضاء الشخص لأنه أكثر آثاره تضمنا لوحدة الدلالة. فلا وجود لصوتين متطابقين. إلا أن فرادة الصوت لا تكون بمفردها ولذاتها. فالأصوات لا تتوسع إلا في صلتها بأصوات أخرى. وكل صوت يحمل آثار أصوات أخرى في ذاته. إن التأمل في فرادة الصوت تعني في نفس

470 فريق العمل في وسائل الاتصال نفس المرجع ص. 163.

الوقت الحسب الجدلي مع مسألة «الغريب» في الصوت»⁴⁷¹. فكل صوت يتضمن أصواتا أخرى آلت بعمليات محاكاة إلى الخصوصية التي يتميز بها كل صوت⁴⁷². وإلى جانب الصوت تنتسب الإشارات إلى وسائط التواصل بالتجسد القديمة. وهي ليست «مصاحبا أبكم» للغة فتكون مجرد تابع لها. فالكثير من أنواع الإشارات تقبل التمييز: الإشارات المصاحبة للكلام والحركات المماثلة للكلمات والإشارات الشعارية ولغة العلامات ولغة الحركات. ففي الإشارات يتم البحث في الأغلب من منظور وظيفتها العرضية أكثر مما يتم من منظور وظيفتها التعبيرية أو الندائية وهي في الوظيفة العرضية تكون جزءا من الرسالة وتسهم مباشرة في دلالة التلفظ. «وللإشارات إحالة جزئية وكذلك كلية. ولها في نفس الوقت خصائص نوعية ثقافية ولغوية. وهكذا فالمتصل المتصور من نظام الإشارات وبصرف النظر عن ترايد القدرة اللسانية للإشارات يضم كذلك متصلا من خصوصيات فردية مضافة إلى الإشارات المتواضع عليها. ومن جهة ثانية فإن كل الإشارات تحمل خاصيات فردية كما تحمل كذلك خاصيات لها طابع مميز ثقافي ولغوي دلالي»⁴⁷³. إن الإشارات وثيقة الارتباط مع الطابع المنط للتواصل الإنساني وللعروض البدنية التي للإنسان.

ومثلها مثل الصوت فإن لها وظيفة واسطة التواصل: إنها تبلغ شيئا ما لا يكون قبل ذلك موجودا أو قابلا للإدراك.

إن الإنشائية تؤدي من البداية دورا في استعمال وسائل التواصل الجديدة. «فلنذكر بنموذج المسرح الذي للحاسوب والتوكيد على عدم الثبات وقابلية التغير

471 فريق العمل في وسائل الاتصال نفس المرجع ص.164.

472 راجع راينهارد مايار-كالكوس: الصوت وفنون الكلام في القرن العشرين برلين 2001.

473 × فريق العمل في وسائل الاتصال نفس العلم ص.167. × راجع في ذلك أيضا جيباير وفولف: اللعب-الشعائري-الإشارات نفس المرجع ص.80 والمواليات.

للمكتوت في النص الأكبر Hypertext أو كذلك التكوين الإنشائي لهوية التداول بين المتحاورين في الشبكة العنكبوتية»⁴⁷⁴. فبوصفه وسيلة تواصل يمدنا الحاسوب بأشكال جديدة من المعرفة والتفاعلات ما كانت لتكون ممكنة من دونه وهو يهيكلها بحسب شروط توسطه. وهو يستطيع بفضل نهجه المعطي للصور أن يجعل ما لا يرى قابلاً للرؤية بواسطة الإراءة المعلوماتية. إن طباعة الإنشائي يسهم من البداية (188) كذلك في تشجيع الانتباه إلى البعد الأناسي من البحث.

الجناسية

يخلاف البحث في مسألة المرأة خلال الستينات والسبعينات من القرن العشرين حيث كان الكلام يدور على كون النساء ضحايا المجتمع الذي يسود عليه الرجال. وعلى وجوب علاج تاريخ النساء تستند بحوث العلاقة بين الجنسين البحوث التي تطورت منذ الثمانينات (إلى البحث في مسألة) «الفروق بين النساء وكذلك الفروق بين الرجال وإلى ما بين الجنسين من علاقات الترابط ومقولات التراتب الأخرى مثل العنصر والسلالة والدين والطبقة والمنزلة والتوجه الجنسي (العادي والمثلي) أو العوائق التي توجد في مركز اهتمامها. لم يبق الأمر في البحث الجناسي متعلقاً بالمرأة أو بالرجل بل بفحص التمثلات والتأويلات الثقافية للفروق بين الجنسين ومن ثم للكيفية التي مكن التعلل بالظواهر العضوية من تحويلها إلى فروق طبيعية»⁴⁷⁵. وبدلاً من الانطلاق من التقاطب الذي من جنس الرجل والمرأة أو الطبيعة والثقافة فإن المنطلق أصبح بالأحرى فهم الفرق بين الجنسين بوصفه العلامة المركزية للتأسيس الثقافي وتنزيل ذلك بحسب كل حالة في سياقه التاريخي والثقافي.

474 فريق عمل في وسائل الاتصال نفس المرجع ص.169.

475 فريق العمل في الجناسية: الجسد المشتبه والشهوة المتجسدة دراسات متعددة الاختصاصات في الإنشائية الفعلية والجناسية ورد في باراجرانا 13 (2003) 1 ص.251-309. وص.251.

فالمعنى الذي تعطيه الأناسة الثقافية إلى الجنس فهم بوصفه قابلاً للتغير تاريخياً وثقافياً. كما أن الهوية الجنسية ليست حسب نظرة يوديت بتلر معطاة بالطبع بل هي حصيلة تنتجها أفعال إنشائية⁴⁷⁶. وفي ذلك يؤدي التكرار والاعتماد على الشواهد النصية وعلى العمليات وتحقيق الأفعال دوراً حاسماً. فبالنسبة إلى مسألة الطابع الإنشائي للجنس والهوية الجنسية تعد ممارسات التجسيد والعلاقات بين الثالوث «جنس - جناسة - شهوة» أمورا ذات دلالة خاصة دلالة يتم البحث فيها مع مواد من عصور تاريخية وسياقات ثقافية مختلفة. ومن منظور منهجي في هذا المضمار تؤدي أرخنة المفاهيم والوصل بين التحليل المادي والتصورات النظرية ومسألة الطابع المشاغب للمعايير الجنسية دوراً مهماً. وبخلاف التصورات المنتسبة إلى تحليل الخطاب كما تطورت في صلتها بالبنائية الاجتماعية عند ميشال فوكو حيث يبدو ترويض الجسد حصيلة للبنى المعرفية والسلطوية فإننا نؤكد هنا على ثلاثة أمور بالإضافة إلى (189) مفهوم تجسيد (الهوية الجنسية) مفهومها الذي يمثل الأساس.

وأول هذه الأمور يشير إلى الطابع العملي Prozessualität الذي تحصل خلال مجراه عملية تجسيد الهوية الجنسية. والثاني يشير إلى الطابع العلائقي Relationalität الذي بمقتضاه يتم التوكيد على الطابع الجمعي لهذه العمليات. والتوكيد الأخير يشير إلى تاريخية (الهوية الجنسية) وثقافتها Geschichligkeit und Kulturalität أعني تاريخية ممارسات التجسيد العينية وثقافتها. فطابع العملية يشير إلى كون تجسد الجنس عملية ذات عدد كبير من الإعادات والانقطاعات والاستثناءات وخلالها يتم تكوين ملكة الجنس. «فيوديت بتلر تنظر إلى الجسد على ثلاثة مستويات:

476 راجع جوديت بوتلار: شغب الجناسة. الأنثوية وتشغيب الهوية نيويورك من بين أخريات 1990.
× ولنفس المؤلفة: الكراهية تكلمت. نحو سياسة الإنشائي الفعلي برلين 1998.

- 1- « الجسد الذي يتعين ماديا أعني ما ينتجه منه الخطاب الذي يخضع له الجسد أي ما يمكن أن يكتسبه بوصفه الجسد السوي .
- 2 - وجسد الذات الجسد الذي بوصفه جسدا بدنيا سوداوي الحال يحاكي موضوع حب الطفل ويحافظ عليه أعني الجنس المماثل والممنوع خلال عملية الماهاة معه .
- 3- وأخيرا الجسد الفاعل الذي يمثل الهوية الجنسية في التفاعلات الاجتماعية» 477.

والطابع العلائقي لعمليات التجسد تحيل إلى الطابع الجمعي لنظام الجنس الاجتماعي والطابع الجمعي لتكوين الهوية الجنسية. فالذوات لا تطور جنسها على انفراد بل ضمن الجماعات. وتاريخية عمليات التجسد هذه تضرر قابلية التغير أعني تكوين أساليب جنسية مختلفة. وبالنسبة إلى تجسد الهوية الجنسية والتدرب عليها يؤدي زمان النمو وكذلك أصحاب الطفل من أنداده دورا ذا أهمية خاصة وفي غاية الطفولة على الخصوص. وتفرض على الأطفال قيم وتعليمات من قبل الأسرة فيعدونها ويعوضونها بغيرها كما تجرب الحركات والإشارات المواقف خلال تكوين الهوية الجنسية وتدعم بالترار. ويعرف الأنداد الآخرين بالأمر الجنسية بوصفهم صغارا. كما أن الهوية الجنسية تتكون وتتقوى خلال ممارسات ثقافة اللعب والرياضية. وتوجد في سلسلة من أنواع الرياضة «جغرافية ذات طابع جنسي» بمواصفات جنسية نوعية وفصل بين الأجناس واستثناءات لها دلالة بوصفها تعبيرا وضمانة للهوية الجنسية.

والعلاقة الثانية المهمة بالنسبة إلى تطور الهوية الجنسية هي الثالث

477 فريق عمل في الجنسية نفس المرجع ص.259.

190. «جنس-جناسة-شهوة» الثالث يقبل الفهم بوصفه «مصنوفة الجنس المغاير»
المصنوفة التي تصفها يوديب بتلر بكونها الجهاز المنتسب إلى الخطاب:

«ويتمثل في ما يصدر عن أبعاد الجنس التشريحي (الجنس sex) والجنس الاجتماعي (الجناسة gender) والجنس الشهوي (ديزير desire) وهي أبعاد متعلقة بعضها مع البعض»⁴⁷⁸. ومن خلال تحليل حالات من المنظرة «الفاشلة» لمصنوفة الجنس المختلف يمكن الحصول على نظرات بحسب حالات النظام الجنسي. وفي ذلك تكون إنشائية العلاقة الجناسية بالذات في أحياز الانقطاع والانتقال ذات أهمية أعني الأحياز التي تطور تشكيلات جديدة بين الأنثوي والرجولي. ويقبل ذلك التمثيل بحكايات الاعتراف بالمثلية الجنسية coming-out والتي يكون فيها «ما بين» Dazwischen مركزيا أو بارتداء لباس الجنس المقابل cross-dressing أو بأداء أدوار الجنس المقابل cross-casting (قيام الممثلين صغار السن بدور النساء) في مسرح بدايات العصر الحديث. فمواضع الانقطاع تظهر في مصنوفة الجنس الآخر كذلك من خلال الشهوة التي تتمفصل بصورة منفصلة عن هذه المصنوفة حيث تتبين في عديد المرات نظرية المثلية الجنسية جديدة بالاهتمام⁴⁷⁹. «فالشهوة تعني عند لا كان فرقا نوعيا في اللغة. فأصلها هو فقدان موضوع الحب الأمومي والانضواء في النظام الثقافي الذي تمتله اللغة.

ويتمثل الفرق الحاسم مع فرويد في كون الليبدو (طاقة الشهوة) يمكنها أن تشبع ذاتها بموضوعات مختلفة في حين أن الشهوة عند لا كان تعد أمرا من جوهره أنه لا يمكن استفادته بل هو ينزاج بآلية الكناية من دال إلى دال آخر.

478 × فريق العمل في الجناسة نفس المرجع ص.280. × راجع كذلك باتلر: تشغيب الجناسة نفس المرجع.

479 راجع من بين آخرين فولفجنج هيجونار: صعود هوية المثليين الجنسيين (من الرجال) وهبوطها. رسائل في تفكيك مقولة الجنس. ورد في مجلى البحث الجنسي 6 (1993) ص.132-150.

لذلك فالشهوة هي دائما شهوة لا تقبل الإشباع»⁴⁸⁰. وقد تم البحث في هذه الانقطاعات في مصفوفة الجنس المغاير في عدة أمثلة: في اعترافات المثليين الحالية وفي شهوة الصداقة بين الرجال في نثر لانسولو خلال القرون الوسطى وفي منظره الجنس في مسرحية شكسبير «Was ihr wollt» في بداية العصر الحديث. إن البحوث في ممارسات تجسد الجنس وفي الانقطاعات والتحويلات الحاصلة في الثالث «جنس-جناسة-شهوة» توضح الدور المركزي الذي تؤديه الإنشائية اليوم في البحث المتعلق بالجنس. وعلاجها في سياق الممارسات الجمعية يفتح آفاق جديدة على الجسد من حيث وجوهه الثلاثة فاعلا وجهازا حاملا للتمييزات الجنسية.

480 فريق عمل في الجناسة نفس المرجع ص.284.

الفصل التاسع إعادة اكتشاف الشعائر

(191.) منذ عهد قريب أعادت علوم الإنسان اكتشاف الشعائر. فبعد تهمة «عدم الشفافية الجديدة» وسقوط الاشتراكية وخسران القيم لا يعد ذلك بالأمر المفاجئ. إن الفارق بين تشخيص الانحلال والانحطاط والنظام الاجتماعي ذي الاستقرار النسبي يطلب تفسيراً يمكن أن يسهم فيه كذلك البحث في الشعائر بإنجاز ما. فإذا كانت الشعائر في علاقتها بالاشتراكية الوطنية (النازية) وفي حركة التحرر لجيل 68 قد عولجت قبل كل شيء تحت عنوان التحجر فإن دورها الاجتماعي المنتج أصبح اليوم اهتمام البحث به أكبر⁴⁸¹.

481 × راجع هنس جيورج زوفنار: نظام الشعائر فرنكفورت على الماين 1995. × كلوك ريفيار: مراسم التعبد المدنسة باريس 1995. × كاترين م، بال: الشعائر: آفاق وأبعاد نيويورك من بين أخريات 1997. × مونيك ساجري (نشر): أساطير ومراسم تعبدية ورموز في المجتمع المعاصر باريس 1997. × جونتر جيباور وكريستوف فولف: اللعب والشعائر والإشارات. العمل المحاكي في العالم الاجتماعي راينباك 1998. × ألفراد شافر وميكائيل فيمر: شعائر ومشعرات أبلادن 1998.

وإذا كنا لأمد طويل نرى في الشعائر أداة حد أو حتى أداة اضطرهاد لمجالات حركة الحرية الفردية فإننا نفهمها الآن من جديد كأشكال مهمة من الفعل الاجتماعي الذي هو من مقومات تشكل الحياة الفردية والجماعية. وينبغي للشعائر أن تسهم في تعويض ما ضاع من الهوية والحياة الجماعية والنظام والأمن وهي كلها ذات صلة بالتآكل المتزايد للأنظمة الاجتماعية وبتزايد الفردانية وكذلك بتزايد دور التجريد والافتراضي في أنظمة الحياة.

يكاد دور الشعائر أن يكون دوراً مركزياً في كل ميادين الحياة. فالشعائر مما لا يمكن الاستغناء عنه في الدين والسياسة والاقتصاد والعلم والأسرة والمدرسة. ذلك أنه بفضلها يتم تكوين الفروق والغيرية وإنتاج الجماعة والعلاقات الاجتماعية كما تنتظم بفضلها العلاقات البشرية وتوؤل. إن الشعائر تصل التاريخ والحاضر والمستقبل بعضها ببعض. إنها تجعل التواصل والتغير ممكنين وكذلك التجارب والتجاوز والتعالي⁴⁸². وليس من المفاجئ ألا توجد نظرية عامة مقبولة في الشعائر حول ما

× أندريا باليجار وداود كريجر (نشر): نظرية الشعيرة أبلادن وفيزيادان 1998. × هربارت فيلام ومارتين يرجا (نشر): المجتمع المنظر. مصنف تعليم مدخلي أبلادن وفيزيادان 1998. × كورينا كادوف ويوانا بفاف-كزارنيكا: الشعائر اليوم برلين 1999. × كلاوس-بيتر كوبنج وأورسولا راو: في دوار الشعيرة منستر من بين أخريات 2000. × كريستوف فولف من بين آخرين: الاجتماعي كشعائري. نحو تربية إنشائية فعلية للجماعات أبلادن 2001. × كريستوف فولف وميكائيل جوليش ويورج تسيرفاس (نشر): المبادئ الأساسية للإنشائي. مدخل في علاقات الترابط بين اللغة والسلطة والعمل فاينهايم ومنشن 2001. × كريستوف فولف ويورج تسيرفاس (نشر): العوالم الشعائرية باراجرانا المجلة العالمية للأناسة التاريخية 12 (2003) 1+2. × كريستوف فولف من بين آخرين: التربية في الشعائر. المدرسة والأسرة ووسائل الاتصال والشباب فيزيادان 2004. × كريستوف فولف ويورج تسيرفاس (نشر): ثقافة الشعائر. المنظرات والممارسات والرموز منشن 2004. × لهما أيضاً: الشعيرة والتجديد. مجلة علم التربية 2 راينباك 2004.

482 راجع فريق العمل في الشعائر: الفرق والغيرية في الشعائر ورد في إريكا فشر-لشته وكريستوف فلوف (نشر): ممارسات الإنشائي باراجرانا. المجلة العالمية للأناسة التاريخية 13 (2004) 1 ص. 187-249.

192.) لها من الأهمية في الكثير من الميادين الاجتماعية. فمواقف العلوم الجزئية من الشعائر شديدة الاختلاف. ويوجد بخصوص هذه الوضعية اتفاق ثابت بأنه لا معنى لاختزال ثراء الآفاق وتعدد أومبادرات البحث في نظريات مشعرية جزئية.

وبدلا من ذلك فإن الواجب هو جعل تنوع الآفاق والمناظير غرضا للبحث ليكون تعقيد المجال بينا للعيان⁴⁸³.

إن تنوع نظريات الشعائر يطابق طيفها ذا الاتساع الممتد. ففي حين أن الشعائر الاجتماعية الكبرى لها علاقة بينة بالتعالى تبقى هذه العلاقة غير بينة للعيان في الكثير من الشعائر اليومية وفي شعائر التفاعل التي تتداخل ترتيباتها المشعرية في غالب الحالات مع الأفعال اليومية. والحسم في أن ترتيبا منظريا (ينظم العرض ويخطط له) هل هو في غالب الأحيان من الشعائر أم لا ليس بالأمر البسيط. وبخلاف المجتمعات التي لها صورة مغلقة عن العالم وعن نفسها المجتمعات التي تكون الشعائر فيها وحيدة الدلالة وقابلة للتعين يكون تحديد الشعائر في المجتمعات الحديثة بالأحرى أمرا عسيرا في المجتمعات التي صورتها عن العالم وعن ذاتها ذات انفتاح نسبي. والمطلوب بالذات في ما يتعلق بتزايد التمييز الاجتماعي هو أن نوسع مفهوم الشعيرة. ولا يمكننا من دون مفهوم للشعيرة ذي تصور أشمل أن ندرك ظاهرات شعائرية جديدة مميزة للعلاقات الاجتماعية الراهنة وأن نحللها. وتقتضي هذه الوضعية أن نحدد في حالة عينية العلة التي لأجلها تعتبر إحدى الظاهرات الاجتماعية شعيرة فتؤول التأويل المناسب؟

إن مفهوم الشعيرة له وجه بنائي تحلل به العمليات الاجتماعية من منظور

483 راجع فولف من بين آخرين: الاجتماعي كشعيرة نفس المرجع . فولف من بين آخرين: التربية كشعيرة نفس المرجع.

محدد. وطيف الظاهرات المشعرية يمتد من الشعائر الدينية والسياسية مروراً بشعائر المقاومة عند الشباب شعائرهم التي يحددون بها ذواتهم ويؤكدونها إلى الشعائر اليومية. ويمكننا تحليل الظاهرات الاجتماعية كشعائر أعني كترتيبات مشعرية من نظرات تمدنا بالكثير من المعلومات حول البنية الاجتماعية العميقة. إن كل المبادرات الفكرية حول تصنيف الشعائر قد اعترض عليها بكون الشعائر هي دائماً حصيلة متعددة الأبعاد لعمليات ترميز ولعلميات بناء وأن الظاهرات التي نبحث فيها أكثر تعقيداً من المفهومات والنظريات المستعملة لوصفها. ويصح ذلك بالنسبة إلى محاولة ترتيب مجال دراسات الشعائر بحسب الأغراض والمناسبات ولنذكر على سبيل المثال التمييز بين هذه (الأنواع من) الشعائر:

- 1 - شعائر الانتقال (عيد الميلاد والطفولة والتعميد والمراهقة والزواج والموت).
 - 2 - شعائر المؤسسة أي تسلم الوظيفة (تعهد مهام ومواقع مسؤولية جديدة).
 - 3 - شعائر تحدها المناسبات السنوية (ميلاد المسيح وعيد الميلاد ويوم الذكريات والعيد الوطني).
 - 4 - شعائر التزكية (الأكل والحفل والحب والجنس).
 - 5 - شعائر الثورة (شعائر حركة السلم وحركة البيئة وشعائر الشباب).
 - 6 - شعائر التفاعل (شعائر التهاني وشعائر الوداع وشعائر الصراع)⁴⁸⁴.
- كما يمكن التفكير في محاولات أخرى للتصنيف قد تمدنا بتوجهات مفيدة في هذا المجال المعقد للبحث في الشعائر. وتقبل الأنواع التالية من الأفعال المشعرية التمييز: التحويل إلى شعيرة أو المشعرة والمواضعة ومراسم الاحتفال والذكر الديني

484 راجع جيباور وفولف: اللعب والشعائر والإشارات نفس المرجع ص.130.

والحفل⁴⁸⁵. إن مفهوم تحويل سلوك ما إلى شعيرة ينبع من علم المحيط ويعرف فيها السلوك المشعري للحيوانات في صلته بسلوك التزاوج (المسافدة) والسلوك العدواني. فالسلوك المشعري مبادرة من صاحبه هدفه إنتاج ردود الفعل المبتغاة. إنه من طبيعة العلامة وهو يتم على شكل نمطي ومعبر ومتكرر وهو يقلل من التباس الوضعيات المجتمعية. إنه يؤدي إلى نوع مخصوص من السلوك الجنسي والمجتمعي ويقلل من مصادر الخطأ الفردية. ورغم الكثير من الوجوه المشتركة بين الحيوانات والبشر فإن الفروق بين السلوك الإنساني والسلوك الحيواني فروق معتبرة. من ذلك أن سلوك الحيوان هو قبل كل شيء سلوك محدد جينيا أما سلوك الإنسان فهو متغير ثقافيا. ويفيد مفهوم المواضعة مجال الفعل اليومي المشعري حيث تتعلم كل ذات مجتمعية الأشكال التعاملية الضرورية لممارسة حياتها. إنها تتضمن معرفة عملية تتعلق بكيف يمكن لنا أن نسلك السلوك المناسب في أنظمة الروابط المجتمعية دون تفكير لكأن الأمر جبلي.

وبفضل التكرار والتدرب تصبح أشكال الفعل وضروب السلوك ذات صورة نمطية فتأسلب⁴⁸⁶.

تجمع مراسم الاحتفال في العادة مجموعات كبرى من البشر الخاضعين لهدف مشترك يحتفلون ويحيون ما هو خاص بوضعية معينة. إنهم يثبتون فيها (194) انتسابهم المشترك للجماعة فيكونوا في خدمة التعبير عن القوة والسلطة. فمراسم التعميد والتنصيب في الوظيفة يقتضيان تشكيلا احتفاليا للوضعية الجديدة. وحتى تكون كبيرة وتمثل ما هو مشترك لا يمكن للأعياد الوطنية ويوم التذكر أن تتخلى

485 × راجع جيباور وفولف: اللعب والشعائر والإشارات نفس المرجع ص. 135 والمواليات رونالد ل.

جريم: بحث في دراسات الشعائر شيكاغو 1985.

486 راجع فولف من بين آخرين: الاجتماعي كشعيرة نفس المرجع.

عن الحفلات التي تمد السياسة والمؤسسات الاجتماعية بإمكانية تقديم نفسها والتعبير عنها⁴⁸⁷.

وبخلاف ذلك فإن شعائر الذكر التعبدي تعرف بعلاقتها بالتعالى. فهي تقترب من المقدس بالأولى في شكل موقف متسائل وتفتحه على «نشاط منفعل». فحفلات الذكر أفعال رمزية ذات تقبل عميق مصحوبة بشعائر تفكرية وتمارين على التأمل. وينتظر المشارك فيها شيئاً يظهر له بذاته وليس له عليه أي سلطان. فحلقات الذكر التعبدية تمثل المقدس وتوحي بالأمان وفيها تستحضر أحداث وجودية وتمثل وتكرر وتُتملك⁴⁸⁸. وفي الغالب تتضمن الحفلات التي من جنس حفلات الكرنفال وأعياد الميلاد وحفلات الزواج كذلك مكونات شعرية. إنها متعددة الألوان والأشكال مع فسحة للقفوية والإبداع المجتمعي. إنها تبرز الجانب الدرامي والتعبيري من الأحداث الشعرية. إنها تتضمن وجوهاً من اللعب. ومن حيث هي كذلك فهي تصوغ الإحساس والتعبير. وهي لا تنشغل بطرح أسئلة حول الاتصال والأصالة والمصدر⁴⁸⁹.

إن هذا التصنيف لأشكال الظهور ولتأثير للفعل الشعري تنطلق من تساوي الظاهرات الشعرية في المنزلة إلى تساويها في القيمة. ونحن نتخلى عن استعمال الشعري أو المشعرة كمفهوم رئيسي لتحديد الخصائص المشتركة بين الظاهرات الشعرية المختلفة. فلا وجود في ذلك لإمكانية تحليل بنيوي للتراتب الشعري يكون الهدف منه متمثلاً في علاج ما فيها من خصائص مشتركة. وبالنسبة إلى دراسة الشعائر

487 راجع داود كارتسار: الشعيرة والسياسة والسلطة نيوهافن ولندن 1988.

488 راجع ديتمار كامبار وكريستوف فولف: المقدس. أثره في المحدثين فرنكفورت على الماين 1997 الطبعة الثانية.

489 راجع الاحتفال والأعياد كشعيرة مدرسية (الفصل الأول) ورد في فولف من بين آخرين التربة في الشعيرة نفس المرجع ص. 23 والمواليات.

دراسة مقارنة فإنها أمر لا غناء عنه وفيها ينبغي أن نبحت في شروط بناء الأفعال المشعرية ووظيفتها.

وفي الشعائر يمكن علاج الفروق وخلق الخصائص المشتركة. فهي تخلق باطنا وظاهرا وهي تحقق اندماج الفرد (في الجماعة) وتستنبيه (منها). ولا يحصل ذلك (195.) لغويا وتواصليا فحسب بل هو يحصل جسديا وماديا كذلك. إنها تصرّف العنف الذي بالفعل والذي بالقوة وتخلق النظام.

وكلما كان تحقق هذه العمليات «طبيعيا» قل وعي المشارك فيها بطابعها الاجتماعي والتاريخي ومن ثم بطابعها المتغير مبدئيا. فتأثيرات الشعائر تستند قبل كل شيء إلى المنظرة والعرض الجسدي اللذين يحققان إضافة في طابعهما المادي الذي يتجاوز دلالتهما الرمزية للشعيرة ويستبطنه الجسد في عمليات محاكاة. وفي ذلك تحل صور ورسوم وخطاطات ومقاطع من التراتيب المشعرية في عالم الذكريات والتصورات عند المشارك في المشعر ويتخلق أثرها فيه⁴⁹⁰. ذلك أن هذه «الانطباعات» للأفعال المشعرية ذات ترقيم (تشفير) رمزي فترسم معها في الجسد دلالاتها الرمزية في آن. وتؤدي العلاقات المجتمعية في هذه العمليات دورا جوهريا إذ هي تمنظر رتبا اجتماعية ثم تخلق فيما بعد تأثيراتها في المخيال.

آفاق تاريخية

وحتى نفهم الدلالة الحارقة للعادة التي تعود إلى المشاعر في تكوين المجتمع والثقافة والفرد والجماعة لا بد من إلقاء نظرة تاريخية على تطور البحث في الشعائر التطور الذي يظهر في نفس الوقت تنوع المبادرات التي بفضلها نحاول فهم تعقد

490 راجع الفصل الحادي عشر.

الشعائر والمشعرة. وتوجد على الأقل أربع مبادرات ينبغي التمييز بينها:

1- ففي المبادرة الأولى يتم التوكيد على علاقة الترابط بين الدين والشعيرة والأسطورة (جيمس فريزر وريدولف أوتو وميرسيا إلياد)⁴⁹¹.

2- وفي مركز الثقل الثاني تمكن الشعائر من فهم البنى الاجتماعية (إيميل دوركايم وارنولد فان جنب وفكتور تورنر)⁴⁹².

3- وفي المبادرة الثالثة تُقرأ الشعائر كنص حتى تتمكن بذلك من فك أسرار الحركية الثقافية والمجتمعية لمجتمع معين (كلفورد جيزتز ومرشال سالنس)⁴⁹³.
وبذلك يمكن البحث في الشعائر من فهم دلالة الترميزات الثقافية. وهنا تكمن كذلك جل البحوث الجديدة (كاترين بل ورونالد جريمس وفكتور تورنر وهنس جيورج زوفنار)⁴⁹⁴.

491 × راجع دجيمس جورج فريزر: الغصن الذهبي. دراسة في السحر والدين لندن من بين أخريات 1988. × رودولف أوتو: المقدس. في اللامعقول في فكرة الإلهي وعلاقته بالعقلاني منشئ 1991. × ميرسيا إلياد: المقدس والمدنس نيويورك 1959.

492 × راجع إيميل دوركايم: بسيط أشكال الحياة الدينية فرنكفورت على الماين 2001. × أرنولد فان جيناب: مراسم الانتقال التعبدية فرنكفورت على الماين 1999. × فكتور تورنر: على حافة الأكمة. الأناسة كتجربة نشر ف. إيديت ل. ب. تورنر توكسون 1985. × لنفس المؤلفة: الشعيرة: البنية وضديتها فرنكفورت على الماين ونيويورك 1989 × لنفس المؤلفة: من الشعيرة إلى المسرح. جديّة اللعب الإنساني فرنكفورت على الماين 1989.

493 × راجع كليفورد جيزتز: تأويل الثقافات نيويورك 2002. × لنفس المؤلف: المعرفة المحلية لندن 1993. × مارشال داود سالين: الثقافة والعقل العملي شيكاغو من بين أخريات 1978. × لنفس المؤلف: استعارات تاريخية وحقائق أسطورية مينيابوليس 1981.

494 × راجع كاترين م. بال: نظرية الشعائر والممارسة الشعائرية نيويورك من بين أخريات 1992. × الشعائري. آفاق وأبعاد نفس المصدر. × رونالد ل. جرم: بدايات الدراسات الشعائرية لانهام 1982. × لنفس المؤلف: قراءات في الدراسات الشعائرية أبر سادل ريفر نيو دجورزي 1996. × فكتور تورنار:

4- ومركز الثقل الرابع يتركز التوكيد فيه على المنظرة والإنشائي والجانب العملي والجسدي (ستانلي تمبيه وريشار شيهنار وبيار بورديو وكريستوف فولف)⁴⁹⁵.

الدين والشعيرة والأسطورة

يتعلق الأمر في مركز ثقل التطورات التي حدثت منذ نهاية القرن التاسع عشر في علم الدين وعلم السلالات بالعلاقات المترابطة بين الدين ونشأة المجتمع والشعيرة. وفي هذا المضممار فإن مسألة: هل مصدر الدين يكمن في الأسطورة أم في الشعيرة مسألة مركزية؟ وفي حين أن مدرسة كمبردج لأعمال الكلاسيكيين تنطلق بالأحرى من القول إن بداية الدين توجد في الشعائر ترد ميرسيا إيليا بدايته إلى الأسطورة. وعلى العكس من ذلك يرى جيمس فريزر أن الشعائر الأولى مرتبطة بالمعتقدات الدينية وأن الأساطير ليست إلا أشكالاً من عرض وتأويل الممارسات العقديّة. والأعمال التي تتبع وجهة جيمس فريزر وذات الصلة بدجين ألن هريسون⁴⁹⁶ تبحث في الأساطير

الدراما المجالات والاستعارات نيويورك 1974. × زوفنار نفس المرجع.

495 × راجع ستانلاي ج. تامبيه: مقارنة إنشائية للشعائر ورد في أعمال الأكاديمية البريطانية المجلد 65 ص. 113-169. × رتشارد شيشنار: محاولات في النظرية الإنشائية 1970-1976 نيويورك 1977. × بيار بورديو: خطاطة لنظرية الممارسة فرنكفورت على الماين 1979. × فولف من بين آخرين: الاجتماعي كشعيرة نفس المرجع. × فولف جوليش وتسيرافس: المبادئ العامة للإنشائي نفس المرجع. × إريكا فشر-لشته وكريستوف فولف (نشر): نظريات الإنشائي باراجرانا. المجلة العالمية للأناسنة التاريخية 10 | 1 (2001)، × فولف من بين آخرين: التربية في الشعائر نفس المرجع. × إريكا فشر-لشته وكريستوف فولف (نشر): ممارسات الإنشائي باراجرانا المجلة العالمية للأناسنة التاريخية 13 / 1 (2004).

496 راجع دجين ألان هاريسون: تيميس (=زوجة جوبيتار). دراسة في الأصول الاجتماعية للدين اليوناني لندن 1977.

والحكايات لتحديد أي ترسبات شعرية يمكن أن نعينا فيها. ومن ناحية ثانية فإن الأساطير تقبل كذلك الفهم كحكايات مقدسة لا تتضمن إلا الأفعال الشعرية التي لا تعين بزمان والتي تمثل من هذا المنظور مجرد إعادة عرض للأساطير الكونية. وكلا الموقفين يتفقان على أن الأسطورة والشعيرة يتطابقان في كونهما يسعيان لتأصيل حياة الإنسان في نظام كوني ومدتها بالاتصال والتناسق. كما يتفق كلا الموقفين على أن الدين وكذلك الحكايات الأسطورية وكذلك الممارسات الشعرية تحتاج كلها إلى التجسد حتى تتعايش.

البنية والوظيفة

ويوجد في مركز هذه المبادرة الوظيفة الاجتماعية ومن ثم الفهم الأداتي للشعائر. فمقصدها يتمثل في القيام بمهام اجتماعية مهام لا يمكن أن تدرك من دونها أو قد تدرك بصعوبة. فالشعائر تهيكّل مجرى المؤسسات والجماعات المجتمعية وتمكن من تجنب الصراعات أو من حسمها فيحصل التحول في المؤسسات فعلا دون تهديهما. إن الشعائر تنظم العمليات المجتمعية وتحافظ على العلاقات بين الجماعات المختلفة أو هي تحولها. وحسب رأي دور كايم فإن الشعائر تتضمن قواعد السلوك التي تحدد كيف يسلك الإنسان بخصوص المقدس الذي يصوغ فيه المجتمع صورة عن نفسه. ففي الشعائر يخضع الناس لفزة جماعية ولحركية مروحة يجعل أثرها الأفراد متطابقين مع جماعتهم بصورة متصاعدة. وبفضل علاقتها بالتعالى تنتج (ص. 197) الأفعال الجمعية شعائر فهم ديني جمعي للذات يندرج فيه المشاركون في الشعائر فيعيشون فيه معنى وجودهم. إنه يمثل الأساس العاطفي لهويتهم وعلاقات أعضاء الجماعة بعضهم البعض.

كما أن نظرية فان جنابس في شعائر الانتقال هي بصورة ضمنية نظرية ذات

نزعة وظيفية. فالشعائر تساعد المجتمعات في تنظيم الانتقال بين الأماكن والأزمان والمنازل الطبقية ومراحل العمر. وحتى يحصل هذا التغيير بأقل احتكاك ممكن فإنها تنتظم في ثلاث مراحل مشعرية: الفصل والانتقال واستعادة الانتساب العضوي. ففي المرحلة الأولى ينتج الانفصال عن الوضعية التي كانت قائمة إلى حد الآن. وفي المرحلة الثانية يتم الانتقال والارتحال والتغيير. وفي المرحلة الثالثة يتم الوصول إلى الحالة الجديدة التي ينبغي تدعيمها. وبهذا تتصل تأملات تورنر كذلك تأملاته التي بمقتضى نظرتها تعد الشعائر جزءا من الحركية المجتمعية وبفضلها تحفظ المؤسسات والمنظمات الاجتماعية وتغير وتتجدد. وتتحقق هذه العمليات في شكل «دراما مجتمعية» تجري بحسب أربع درجات:

- 1- ففي الدرجة الأولى يتم التعرف على الفروق والقطائع في المجتمعي.
- 2- وفي الدرجة الثانية تصبح الجماعة واعية بالأزمة التي تصل إلى ذروتها.
- 3- وفي الدرجة الثالثة تشرع مقياس السيطرة المشعرية.
- 4- وفي الدرجة الرابعة أخيرا تنجح عملية إعادة الاندماج أو يحصل الانقطاع

النهائي.

إن الشعائر تتوسط بين البنية وضديدها وبين البنى المؤسسية الثابتة وحالة ضئيلة من الهيكلية يسميها تورنر الجماعة Gemeinschaft - communitas. ومن خلال تصوره الشعائري كدراما اجتماعية يقترب تورنر من النظرات التي تضع في مركز بحثها الطابع الإنشائي للشعائر.

الشعيرة كنص

تشغل البنية الرمزية للمشعري في هذا المنظور مركز الاهتمام. فالشعائر تفهم كأفعال ووحدات ثقافية مرقمة (مشفرة) رمزيا. وتمدنا قراءتها وتأويلها بمعلومات حول العلاقات المجتمعية التي ترى حاملة للقيم والدلالات بأبعادها الوسمياتية

semiotische و الدلالية semantische أكثر منها حاملة لها بأبعادها المؤسسية. (ص.198) وتفهم الشعائر كأشكال ذات دلالة تامة من التفاعل والتواصل تكون فيها العلاقات المجتمعية والإنسانية ذات صلة بالخلفية الثقافية للتواصل الشعري. إنها تُقرأ كنصوص. ولذلك فإنها يمكن أن تعد وصفا شعريا *dichte Beschreibung* للأفعال الشعرية (جيرتر). ويتعلق الأمر في ذلك بفهم نص باطن يحتاج إلى فك الرموز الهرمينوطيقي العميق نص تفعل فيه التصورات الجمعية المركزية لثقافة ما. وحسب نظرة ساهلن فإن مؤسسة إنتاج البضائع تعد من بين هذه الشعائر وهي تشغل في الثقافات الغربية موقعا بارزا. وهي بذلك تختلف عن الثقافات القبليّة وعن الكثير من الثقافات الأخرى التي تبقى فيها العلاقات الاجتماعية وخاصة علاقات القرابة محل التمييز الرمزي⁴⁹⁷.

ولما كانت الثقافة عند جيرتر تليفق نصوص *Montage von Texten* فإنها يمكن أن تفك رموزها من خلال قراءة الشعائر التي نُسقت ورُقمت رمزيا. وقد اختار في وصفه وتأويله معركة الديكة في بالي هذه الطريقة لتحليل الثقافة. ولذلك فالثقافة لها كل هذا التأثير الدائم على البشر لأنها تمثل أنظمتهم التصورية التي هي في نفس الوقت خبرية وأمرية. وبالنسبة إلى الشعائر فإن ذلك يعني أنها تتضمن عنصرين لا يقبلان الرد أحدهما إلى الآخر:

1- رؤية العالم أي الوجوه الوجودية المعرفية لثقافة ما

2- والاستعدادات أي المفروضات التي يستند إليها حال الإدراك أو الدوافع

الخاصة بكل ثقافة معينة والمتعلقة بالأفعال المجتمعية.

وبين رؤية العالم واستعدادات الفعل يمكن أن تنشأ علاقة تراتب. وكلتاها تعدل الأخرى في كونها أصلية. ذلك أن الأفعال الرمزية والشعرية تمدنا بصورة عن الوضعيات المجتمعية وتبلغ في نفس الوقت دعوى فعلية. ففي الأنظمة الرمزية لثقافة

497 راجع مارشال داود سالين: جزيرة التاريخ شيكاغو من بين أخريات 1987.

ما تتكون تجارب يكون لها لاحقا تأثير على الفعل الشعري. ويمكن للجماعة أن تبلغ في الشعائر أخلاقها وروية ثقافتها للعالم بعمليات رمزية تبلغها إلى البشر جسديا. إن الشعائر نصوص يمكن أن تُقرأ لكي نفهم ثقافة ما وفعل البشر. والمبادرات الثلاث التي وصفنا لا يستثني بعضها البعض. والعلاقة بينها هي بالأحرى علاقة معقدة. ويصح ذلك قبل كل شيء على المبادرات الوظيفية والتأويلية (199). والإنشائية (التي سنعالجها في الفصل الموالي). وفعلها فإن التحليل الوظيفي غالبا ما يكون ثريا بالمعلومات إلا أن الشعائر يطغى عليها التحدد بجسديتها.

ومن ثم فهي لا تقبل الرد إلى مجرد أداء مهمة. وتقل قابلية الشعائر لمثل هذا العلاج بقدر عدم قابلية نوعها وكيفيةها وأسلوبها لمثل هذا المنظور. ومهما كان المنظور الهرمينوطيقي مثمرا في اعتباره الشعائر نصا يُقرأ ومهما كان ثريا بالمعلومات لفهم الثقافة إلا أن تحليله لا يقبل التطبيق على طابع العرض التمثيلي وما يرتبط به من مادية الجسد. وبالمقابل فمهما كانت المبادرة الإنشائية مركزية فإن الإحالة إلى البنية الرمزية للشعيرة وإلى ما يرتبط بها من بحث هرمينوطيقي يعدان هنا أمرا لا غناء عنه. ونفس الأمر يصح بالنسبة إلى المنظور الوظيفي الذي من دونه لا يكاد تحليل الشعائر يكون ممكنا. ولسوء الحظ فإن المناقشات حول العلاقة بين الشعيرة والأسطورة والتركيز على مسألة الدين والأساطير الأصلية تبدو منزلتها ضئيلة إذا ما قيست بما تشغله من مركز البحث في الشعائر.

الشعيرة والإنشائية

وقد تطورت بصورة أشمل علامات مركزية من المبادرة الإنشائية للبحث في الشعائر وفيها يشغل الجانب المنطري والعملي الجسدي المركز. إنها مبادرة تستند إلى بحوث واسعة نظرية وعينية وتجعل تعقيد البنى والأفعال المشعيرة بينة للعيان.

1 - الشعائر تنتج الجماعات .

فمن دون الشعائر لا يمكن تصور الجماعات موجودة. ذلك أن الجماعات تتكون خلال الأفعال الشعائرية وبفضلها. إنها العلل والعملية والتأثير الفاعل لما هو شعري. ومن خلال مضمونها الرمزي والإنشائي لأفعالها المشعرية تنتج الجماعات هويتها وتثبتها. والشعائر تخلق الأنظمة التي يشارك فيها الجميع حتى وإن كان ذلك بإمكانات فاعلية مختلفة. وهذه الأنظمة حقيقية وهي في نفس الوقت متأصلة في مخيال المشارك في الشعائر. إنها تمد كل مشارك بالثقة في أنها تجعل أفعال المشاركين الآخرين قابلة للتوقع. إن إطار الشعائر يخلق التماثل بين أفعال الحياة اليومية. فالأفعال النابعة مباشرة من أطرها نادرة. إنها تحدث ثم تتكون نتائجها أو تتغير الأطر. وبفضل التأطير تتعالق أعمال المشاركين بعضها ببعض بحيث إنها تتجاوب وتنتج بتفاعلها أفعالا جديدة. إن ما يتصف به الفعل الشعري من عفوية وطابعة اللاعب يكونان حدود قابليته للعمل المحسوب والمخطط. فالجماعات المأسسة وفاقدة الشكل المعين تتصرف في معرفة رمزية يتقاسهما أفرادها وفي أشكال تفاعل ممشعر يتم فيها عرض تلك المعرفة وتعديلها. وكل عرض شعري لمنظرة هذه المعرفة المكررة هو طريق لعرض الذات ولتثبيت النظام المجتمعي وتحويله. وفي هذه العملية يؤدي علاج الفروق مع العالم الخارجي بالنسبة إلى الجماعة وداخلها دورا مركزيا. إن الجماعة تعالج ما يوجد فيها من فروق لئلا تهددها بل إن علاجها يكون مثمرا بالنسبة إليها. وبصورة عامة فإن ذلك يحصل بفضل المنظرة والعرض المتكررين للشعيرة. وبوصف هذه الشعيرة عملا مشتركا فإنها تصبو إلى دفع الفروق لكي ينجح الفعل الشعائري. وعندما لا ينجح دفع الفروق هذا فلا يتحول إلى أفعال شعائرية فإن الجماعة يتهددها

الخطر. إن الجماعة تنشأ في الفعل الشعري كجماعة إنشائية⁴⁹⁸.

2- المنظرة والعرض

ففي خلال منظرة الشعائر وعرضها يتم خلق الواقع المجتمعي الذي له نموذج في الحقيقة. لكن النموذج لم يكن موجودا بذلك الشكل وفي ذلك المكان وفي تلك اللحظة من الزمان. فمن حيث إحالتها إلى الشعائر السابقة تخلق كل منظرة وعرض واقعا شعائريا جديدا وجماعة شعرية جديدة. وهذه الجماعة الشعرية يمكنها أن تنشأ نشأة أولى مع الناس الذين يحققون الفعل الشعري. ويمكن كذلك أن يتعلق الأمر بتكرار (نموذج سابق) تتوطد بفضل الجماعة كجماعة. إن منظرة الشعيرة وعرضها بالنسبة إلى تكوين الجماعة أمر حاسم. ففي المنظرة وفي أسلوب العرض (201) تتعين الجماعة. وفي التعين الشعري تعبر الجماعة عن شيء من ذاتها شيء لا يمكن أن يتعين بصورة أخرى. لذلك فالمنظرة الشعرية ينبغي أن ترى ك«نافذة» تمكن من إلقاء نظرة على بنية الجماعة (العميقة) وعلى بنية الثقافة التي أنتجتها. إن المنظرة والعرض يجعلان ما لم يكن إلى ذلك الحين قابلا لأن يكون مرئيا قابلا لأن يُصبح مرئيا. والأمر الحاسم في ذلك هو حصوله في شكل فعل يخلق واقعا مجتمعيًا. ولا علاقة لهذا العنصر بكيفية تأويله.

ففي منظرة الشعائر توجد دائما علاقة بالعروض الشعرية السابقة. إلا أن هذه العروض السابقة يمكن أن تكون كثيرة الاختلاف. لكن هذا الاختلاف يكون في الكثير من الحالات ضئيلا جدا وفي حالات أخرى يكون بالأولى غير محدد. ومع

498 راجع فولف من بين آخرين: الاجتماعي كشيعة نفس المرجع. × فولف من بين آخرين: التربية في الشعائر نفس المرجع.

ذلك فعرض الشعائر يمثّل في الحالتين الاستمرار الذي هو مهم بالنسبة إلى فاعليتها. وفي الكثير من الحالات يثبت الاستمرار التاريخي نظام الجماعة فيضفي عليه الشرعية. ذلك أنه يوحى بارتسام مفاده أن الوضعية المجتمعية التي تنتجها الشعائر كانت دائما سابقة الوجود ومن ثم فهي (تبدو) «طبيعية». وكون تقسيم السلطة الاجتماعية والتراتب المجتمعي هما في أغلب الحالات سابقي التحديد والإلزام بصورة ضمنية يعد أمرا بين الوضوح وهو يقتضي تحليلا إيديولوجيا نقديا.

3- الطابع الإنشائي

إن فاعلية الطابع الإنشائي من منظرة الشعائر وعرضها أمر بين. فمفهوم المنظرة يشير إلى كون الشعائر تصاغ في شكل مناظر. ويوجد بالنسبة إلى كل عرض شعائري مجال تصريف للأفعال يقبل التشكيل بصور مختلفة. والمنظرات تنتج عن ذلك بصيغ مختلفة. ففي حالة تنصيب رؤساء الولايات المتحدة مثلا يمكن أن يتعلق الأمر بمنظرات مديدة مع فن منظرة جيد الإعداد بل هم في يستعدون لها بتجارب وتمارين اعدادية⁴⁹⁹. لكن المنظرة تكون حالات أخرى عفوية وهي لا تكاد تقبل التمييز عن العرض ذاته. وفعلا ففي هذه الحالات يتم الاعتماد على العودة إلى نماذج الشعائر السابقة. لكن الشعائر لا تحدد كيفية استعمالها إلا في لحظة أدائها. وتعد الاستعراضات العفوية أمثلة من الشعائر التي يتطابق فيها بصورة دائمة المنظرة والعرض. إلا أنه مع ذلك يبقى للفصل بين المنظرة والعرض معنى وبصورة خاصة في مثل هذه الحالات. ويبقى بصورة عامة سؤال من يمنظر الشعائر ومن «الفاعل» سؤالاً مطروحا أعني ما الـ«فاعلية» المؤثرة في العرض نفسه؟ فهل ما تصدر عنه الشعيرة هو (س. 202)

499 راجع كريستوف فولف: الشعائري والسلطة والإنجاز الإنشائي. تنصيب الرئيس الأمريكي ورد في فولف وتسيرفاس: ثقافة الشعائر نفس المرجع (الملاحظة الأولى) ص. 49-61.

أحد التقاليد أم هل هو فعل جماعة أم فعل شخص أم مخيال جمعي ومعرفة عملية في آن؟

4_العلاقة بجسد الفاعل

عندما يدور الكلام على منظرة الشعائر وعرضها يكون الضمير حتما هو العلاقة بجسد الفاعل. فكيف يظهر الجسد في الشعيرة؟ وكيف يُمنظر؟ وما الذي نعلمه عن الجماعة وعن الأفراد وعن ثقافتهم من خلال انتظام الجسد في الشعيرة؟ فحركات الجسد وممارساته تستوجب الملاحظة⁵⁰⁰. كيف تضبط حركات الجسد وممارساته المكان المشعري وما الإيقاع الذي تتبعه؟ إن المسافة بين الأجساد وكذلك نوع الاقتراب بينها وما تتخذها من مسافات فاصلة بينها كل ذلك كبير الدلالة. فما المواضيع التي تأخذها؟ وهل تكون واقفة أم جالسة؟ وما الحركات التي تقوم بها في الرقص؟ إن هيئات الجسد ذات ترقيم (تشفير) رمزي. وهي تلبغ دلالات ومعاني. وفي الإشارات التي يمكن أن تُعتبر لغة قائمة الذات من دون كلمات يمكن الفصل بين الصوري والرمزي من الإشارات. فالإشارات الصورية إشارات «تصويرية» بسيطة. ودلالاتها تكون دائما قابلة للفهم بمعزل عن معرفة عصر تاريخي أو ثقافة معينة. ومن بين هذه النوع من الإشارات إشارات التحية بمجرد حركات الأيدي أو إشارات التعبير عن التعب أو عن الرغبة في النوم بوضع اليدين معا على جانب الرأس المائل. لكن الإشارات الرمزية لها سلوك مختلف. إنها إشارات تتغير دلالاتها بحسب العصور المختلفة. ويقتضي فهمها معارف تاريخية وثقافية دقيقة. وفي كل حالة يؤدي «منطق» الجسد وعرضه وتعبيره خلال عرض الشعائر دورا مهما. ويصح ذلك خاصة بالنسبة إلى الحالة التي تكون

500 راجع في ذلك ماري دوجلاس: الشعيرة والمحرّم ورمزية الجسد دراسات اجتماعية أناسية في المجتمع الصناعي وثقافة القبيلة فرنكفورت على المابن 1974.

فيها التعبيرات الجسدية مصحوبة بوعي سابق والتي على خلفيتها يتم الإحساس بمناخ التراتيب المشعرية. فأجساد الناس الآخرين تنظر إلينا قبل أن ندركها إدراكا واعيا ومن ثم فهي تحدد إدراكنا لها⁵⁰¹. وحتى يؤدي عرض الشعائر إلى عمليات تبني الجماعة فلا بد من عيش تجربة سيلان الطاقات والقوى بين البشر (ص.203) سيلانها الذي يتعلق الأمر فيه بعملية عضوية نفسية تحدث على تخوم الوعي⁵⁰².

5- التراتيب المجتمعية والعلاقات السلطوية:

كما أن التراتيب المجتمعية والعلاقات السلطوية تمنظر وتعرض عرضا بمنظرا خلال عرض الشعائر⁵⁰³. ويتضح ذلك على سبيل المثال في تنصيب رؤساء الولايات المتحدة⁵⁰⁴. فالشعيرة الممنظرة تبين: أنه لا يوجد إلا رئيس واحد. وتقديم ذلك بوضوح وبثه في كل العالم بواسطة التلفزات هي مهمة العرض في هذه الشعيرة. وفي ترتيبها يتبين من هو صاحب السلطة. كما يتبين بصورة بارزة من خطاب الرئيس ما تهدف إليه السلطة السياسية. لكن بنى السلطة المشعرية لا تكون دائما قابلة للتعرف عليها بهذا الوضوح. وقد أشارت جوديت بتلر عديد المرات إلى أن التكرار المشعري يعد من أكثر استراتيجيات المجتمعية الأفعال في تأسيس علاقات السلطة وتثبيتها⁵⁰⁵.

501 راجع جورج ديكي-هويرمان: ما نراه ينظر إلينا (هو بدوره). نحو ما بعد علم نفس الصورة منشون 1999.

502 راجع ميهالي كسكسزنتميهالي: تجربة السيلان ما وراء القلق والضجر: الفناء في الفعل شتوتجارت 1985.

503 راجع كريستوف فولف: الشعيرة والحق (بالمعنى القانوني). العمل الإنشائي والمعرفة المحاكية ورد في لدجر شفارته وكريستوف فولف (نشر): الجسد والحق. الأبعاد الأناسية لفلسفة الحق منشون 2003 ص.27-49.

504 راجع فولف: الشعائري والسلطة والإنجاز نفسه.

505 × راجع جوديت باتلر: تشغيب الجناسه. الأنثوية وتشغيب الهوية نيويورك من بين أخريات 1990.
× نفس المؤلفة: الكراهية تكلمت. نحو سياسة الإنشائي الفعلي برلين 1998.

وحتى الانتساب الجناسي فإنه مرتبط بالتكرار المشعري الذي لا تنتج الهوية الجناسية إلا بفضل⁵⁰⁶. وحتى في شعائر الحياة اليومية على مائدة الإفطار فإن مسائل السلطة تكون بيئة بين الجنسين وبين الأجيال وتعالج عرضيا ومن ثم يكون العلاج بنحو ما أكثر تأثيرا⁵⁰⁷. والكثير من الأشياء تعالج خلال منظرتها وعرضها. ولما كانت الشعائر مرتبطة بتقسيم السلطة وتناسق المجتمعات فإن تنظيمها ينتسب إلى المهام المركزية للترتيبات المشعرية. وتعديل السلطة ينتج بصرف النظر عن كون المسائل المتصلة بها يقع الكلام فيها أم لا وعلاجها يكون بصورة عرضية أو بصورة صريحة.

6 - الشعائر وصلتها بالمكان والزمان

إن الشعائر مرتبطة بالمكان والزمان. وبهذه الشروط يعلم طابعها التاريخي والثقافي. فالكثير من الأماكن تؤثر بطرق مختلفة في البنية والكيفية والأسلوب التي تتحقق الشعائر فيها وبها. ذلك أن أماكن الشعائر تختلف عن الأماكن المادية. إنها من جهة أولى تخلق منظرًا وعروضا مشعرية⁵⁰⁸. وهي من جهة ثانية تنتج شعائر بفضل حركات الجسد والمناظر والأطر الرمزية والمؤشورية التي لأماكن الشعائر. فالشعائر والأماكن ليست علاقاتها من جنس علاقة الذات والموضوع ولا من جنس علاقة العلة والمعلول بل هي علاقة تفاعل. كما أن الشعائر مثلها مثل الأماكن إنشائية. فمن جهة أولى يمكن لتحويل قاعة الرياضة البدنية أن يجعل الحفل المدرسي

506 راجع فريق العمل في الجناسنة: الجسد المتشهي والشهوة المتجسدة ورد في فشر لشته وفولف: ممارسات الإنشائي الفعلي نفس المرجع ص. 250-309.

507 راجع كاترين أودام ويروج تسيرفاس: الأسرة كحيز حياة مشعري ورد في فولف من بين آخرين: الاجتماعي كشعيرة نفس المرجع ص. 37-116.

508 راجع إكارت ليباو وجيزيلا ميلر-كب وكريستوف فلولف (نشر): طفرات المكان فاينهايم وبازل 1999. × فريق العمل في الإدراك: الإدراك والإنشائية ورد في فشر-لشته وفولف: ممارسات الإنشائي الفعلي نفس المرجع ص. 15-80.

ممكنا كما يمكن للكنيسة أن تجعل حفل التثبيت على العقيدة أمرا ممكنا. ومن جهة ثانية يحول الحفل المدرسي قاعة الرياضة إلى مكان احتفال ويحول حفل التثبيت (ع.204) على العقيدة الكنيسة إلى مكان مقدس حي. وبالنسبة إلى نشأة الأفعال المشعرية يؤدي تداخل الأماكن الفعلية والافتراضية والرمزية والخيالية مع ممارسات حركات الجسم دور مهما.

فتداخل الأماكن الفعلية والافتراضية والرمزية والخيالية مع ممارسات حركات الجسم يتحقق مجال مشكل تاريخيا وثقافيا فيتكون بذلك مناخ يؤثر في حالة الانطباع الإدراكي عند الإنسان الفاعل مشعريا. وفي الاندماج في مناخ المكان وبنيته ووظيفته تكرر الأفعال التي وجدت فيه سابقا والتي يكون المكان مناسبا لعرضها. وفي اندماج محاك لشروط المكان يتغير البشر الفاعلين شعائريا. فالتأثيرات الإنشائية للأمكنة الشعائرية مثل مكان الكنيسة أو غرفة الجلوس والأماكن الافتراضية التي للوسائط الألكترونية تختلف بعضها عن البعض ولها تأثيرات في التنشئة الاجتماعية مختلفة.

7- دور الزمان في الفعل المشعري

وإلى جانب المكان يمثل الزمان الشرط المقوم الثاني للفعل المشعري⁵⁰⁹. ويوجد بخصوص التعامل مع الزمان منظوران متممان ومهمان. فمن جهة أولى تؤدي الشعائر في إعداد الأطفال للنظام الزماني الاجتماعي دورا مركزيا. ذلك أن الأهل يحاولون باكرا أن يربطوا إيقاع زمان الأطفال بإيقاع زمانهم. وهكذا فهم يعودونهم بعد الرضاع على تعامل المجتمع النمطي مع الزمان. فبمساعدة شعائر مناسبة يتحول الزمان باكرا إلى سلطة نظام بالنسبة إلى حياة الأطفال. ومن جهة ثانية تُكتسب بفضل

509 راجع كريستوف فولف: الزمان والشعائري ورد في يوحنا بلشتاين وجيزيلا ميلر-كب وكريستوف فولف (نشر): تحولات الزمان دراسات علم-تربوية حول مواضع الزمان فاينهايم 1999 ص.112-122.

التعامل الشعري مع الزمان معرفة عملية تكون بالنسبة إلى منظره الشعائر وعرضها مما لا غناء عنه. وفي حدود كون التعامل مع الزمان حصيلة عمليات تعلم ثقافية فإن الشعائر تؤدي دورا حاسما. فطابعها التكراري يؤدي إلى طبع نظام الزمان في الجسد فيتهيكل الجسد بهذا النظام. والكثير من الشعائر تعود درويا. إنها تهدف إلى توثيق حضور المجتمع والإيقان من نظامه وإمكاناته التحويلية بالتكرار. إن الشعائر تهدف إلى منظره الاستمرار واللازماني وعدم التغير وكذلك كون الجماعات والأفراد (205) حصيلة مجرى عمليات وإسقاطات. وينشأ في التعامل المشعر مع الزمان ملكة زمانية ملكة مجتمعية تحدد بنظام الزمان المعشري بنية كل الحياة المجتمعية المشتركة في المجتمعات الحالية.

8- مقومات الشعيرة من البداية إلى الغاية

بين بداية الشعيرة وغايتها توجد عدة مقاطع من الفعل الشعري تُنتظر فيها أفعال مختلفة وتحقق. والطابع المنتظم للفعل الشعري مرتبط وثيق الارتباط بتكونه من مقاطع متوالية الترتيب⁵¹⁰. فالأفعال الشعرية تتبع نظاما هو أيضا نظام ذو ترتيب زمني. ويتم بفضل الشعائر وفيها خلق أوقات الزمان التي تختلف عن مشاكل الحياة اليومية فتصبح لحظات من الحياة المصعّدة. ومثل هذه التكتيفات اللحظية تنشأ بفضل تكتيف الأحداث وطابعها الخارق للعادة وبفضل تسريعها. ففي الكثير من الشعائر يتحول الزمان إلى زمان مقدس. لذلك كان التذكر وإعادة الوصل مقومين للأديان التي تنقل بواسطة الشعائر المضامين الشرعية من التواصل إلى الذاكرة الثقافية ومن ثم جعلها في متناول الإنسان بحيث تحصل على تأثير في صوغ المستقبل. إن العامل

510 راجع في ذلك أيضا جوفمان أرفين: تحليل الأطر. محاولة في تنظيم تجارب الحياة اليومية فرنكفورت على الماين 1977.

المؤثر في التجربة المعيشة للزمان المقدس هو كثافة الزمان المعيش أكثر مما هو طول مدته. فشعائر الانتقال بين المراحل الحياتية تجعل أقسام الحياة من جهة أولى مراحل قابلة للتجربة المعيشة⁵¹¹ في حركية زمانية ذاتية لعائشها وهي من جهة ثانية تنتج في عملية الحياة اتصال المعنى واستمراره. وينتهي الأمر في بنى الزمان الشعري غالباً إلى تراكم أزمنة مختلفة ومن ثم إلى تجارب زمانية معقدة⁵¹².

9- الفرق والغيرية

والشعائر تؤدي كذلك دوراً مهماً في التعامل مع عالم الفرق والغيرية وخلالها. ويمكن توضيح ذلك بمثال شعائر الرقصة العربية (الموريسكية نسبة إلى مسلمي الأندلس) في القرون الوسطى إذ فيها يمتد الترتيب الشعري من نماذج المعارك مع العرب إلى نماذج غزل القصور (الغزل البلاطي)⁵¹³.

وتقدم شعيرة الرقصة العربية غيرية العرب في عرض ساحر للمعارك تقديمها لغيرية المرأة في غزل الرجولية. فنجد في الحالتين مهمة علاج الفرق والغيرية التي للترتيبات الشعرية. كما أن السياقات الثقافية في المجتمعات الحديثة سياقات شعائرية (ص. 206) بالنسبة إلى التعامل بين البشر من سلالات مختلفة. فيمكنها أن تشجع الاقتراب من الغريب وأن تعالج الفروق والحياة المشتركة. وجماعات (تلاميذ) المدارس تقدم لنا من ذلك أمثلة ناجحة وأمثلة فاشلة⁵¹⁴. وهي أمثلة تتساوى فيها أهمية العناصر

511 راجع برجيت ألتانس: شعائر الانتقال الفاشلة في الإسلام - الحيز الخالي المنتج عند الآخر. ورد في فولف من بين آخرين التربية في الشعائر نفس المرجع ص. 241-268.

512 راجع فولف: الزمان والشعائر نفس المرجع.

513 فريق العمل في الشعائر نفس المرجع.

514 راجع فولف من بين آخرين التربية في الشعائر نفس المرجع.

الخيالية والرمزية والإنشائية.

10-العلاقة بين الدين والمقدس

تؤدي الشعائر في صلة بالدين والمقدس دورا جوهريا⁵¹⁵ بصرف النظر عن مسألة هل نعتبر دلالتها بالنسبة إلى خلق الأحاسيس الدينية والتدريب عليها في طقوس العقيدة أم نفترض قابليتها لإنتاج المقدس الذي ينتج فيه المجتمع صورته عن نفسه. وحتى في ما أشرنا إليه من مشعر تنصيب (رئيس الولايات المتحدة) فإن الطابع المقدس بين من خلال ما يقع من تعبير عن دعاء الله والوطن. كما أن الطابع السحري المصاحب لفعل التعيين في وظيفة إدارية أرفع له نقاط تماس مع المقدس⁵¹⁶. وحتى في عشاء زوجين فإن الشموع على المائدة التي تؤكد المناخ الخاص بالأكل المشترك يعدل السؤال التالي: أليس ترتيب عناصر المنظر قد يخرجها عن دائرة المقدس فيرجعها إلى ما هو يومي؟

ولعل الأمر مرتبط بإعلاء قيمة مثل هذه التقاليد بواسطة علامات مقدسة مع التغييرات العميقة الحاصلة في الوقت الحاضر في صلة الكثير من البشر مع الدين والمقدس⁵¹⁷. وبسبب توجه الأفراد إلى الدنيا وتحول الدين إلى أمر غير قابل للعيان والإفراط في اختلاف مجالات الحياة وضرورة العيش في علاقة بعوالم غير متجانسة

515 راجع كريستوف فولف: الدين والشعائر ورد في كريستوف فولف وهلدوجارد ماشا وإكارت ليباو: أشكال الديني. مقاربات تربوية أناسية فايتهام 2004 ص.115-125.

516 راجع بيار بورديو: المراسم التعبديّة كأعمال تأسيسية ورد في أعمال البحث في العلوم الاجتماعية 43 باريس 1982 ص.58-63. × راجع كاترين أودام: سلطة اللغة السحر الإنشائي عند بيار بورديو ورد في فولف وجولين وتسيرفاس نفس المرجع (الملاحظة الأولى) ص.101-128.

517 راجع كريستوف فولف وهلدوجارد ماشا وإكارت ليباو (نشر): أشكال الديني. مقاربات تربوية أناسية فايتهامي 2004.

فقدت الشعائر أهميتها بعد أن كانت بالأولى وحدانية التوجه وشاملة لعدة عوالم حياة مختلفة⁵¹⁸. كما أن هذه الشعائر الكبرى تبدو قد أصبحت قليلة الأهمية خلال مجرى الزمن في الدولة والمجتمع والسياسة والاقتصاد. فظهرت بدلا منها شعائر صغرى متصلة بعوالم حياة مختلفة تتغير بحسب كل مؤسسة وسياق. فلهذه الشعائر الجزئية صلة بالمجالات الفرعية وهي قد أصبحت شعائر نوعية ومن ثم فقد صار وصلها بين البشر ضئيلا وضيقا. ولما كان أغلب الناس يعيشون في مقاطع من المجتمع كثيرة فإنهم يشاركون في شعائر ومشعرات مختلفة لا يكونون معروفين فيها إلا في ذلك المجال المعين من الحياة. ومن جنس هذه الشعائر الجزئية نذكر على سبيل المثال شعائر الأعياد التي ينبغي للمرء أن يتحرك فيها بكفاءة حتى يحقق الاعتراف به من كل فريق وفي كل حالة⁵¹⁹. ومع إفراط الاختلافات الدينية وغيرها من المجالات (ص.207) التي كانت سابقا مجالات مركزية في المجتمع اختفت كذلك قابلية بروز الشعائر للعيان. إلا أن تنوع الفعل الشعري مع ذلك لا يترتب عليه أي فقدان جوهري لأهمية الشعائر.

بل إن الأفراد أحوج من أي وقت مضى للشعائر والفعل الشعري من أجل خلق إنشائي للجماعات الجزئية وهي جماعات نشأ الكثير منها ولكن بشعائر ليست مؤثرة إلا في سياقات محدودة. لكنها مع ذلك مما لا غناء عنه فيها⁵²⁰.

518 راجع آن هونر ورونالد كورت ويو راشارتز (نشر): دين هذه الدنيا. نحو تأويل دلالة الثقافة الحديثة كونستاس 1999. × هنس جيورج زوفنار (نشر): المجتمع من دون كرسي المراسم التعبديّة.

في عدم استقرار بناءات النظام فايلارسفست 2000

519 راجع المساهمات المناسبة في طوماس ألكيماير وبرنارد بوشارت وجنتر جيباور وروبارت شميدت (نشر): الجسد المراهن به كونستن 2003.

520 راجع فولف وماشا وليباو نفس المرجع.

11- عمليات المحاكاة

إن عمليات المحاكاة تؤدي من منظور متساوق ومتوالٍ دوراً مهماً في نجاح الفعل الشعري⁵²¹. فخلال عرض الشعائر يرتبط المشارك فيها في نفس اللحظة ومباشرة بأفعال المشاركين الآخرين فيها. ويحصل ذلك جوهرياً بصورة محاكية عن طريق الحواس وحركات الجسد والعلاقة المشتركة بالكلمات والنعغات واللغة والموسيقى. فلا يحصل الترتيب المشترك للشعيرة ولحصولها المشترك إلا عندما ينجح التنسيق والتناغم التام بين كل الأفعال. ومن شروط ذلك المفروضة مسبقاً حصول المنظرة. لكن الأمر الحاسم يبقى العرض نفسه العرض الذي ينبغي أن يتحقق بفضل تنغم الأفعال الشعرية بعضها مع البعض. ومن دون ذلك يتحول العرض إلى «مسخرة» فيفشل أداء الشعيرة. ويقتضي التناغم العلاقة المحاكية المتبادلة للأفعال الشعرية. فإذا نجحت ينشأ «سيلان» الطاقات بين المشاركين في الشعيرة فيعيشونها بوصفها تجربة كثيفة ولذيذة ومنتجة للمشاركة. وكالحال في الرقص وفي لعبة الحب كذلك يكون التحكم العقلي في الشعيرة محدوداً. فلا يحدث الإحساس العاطفي إلا في ما وراء السيطرة العقلية وينشأ تناغم محاك يتكون بين جسد وجسد وبين حركة وحركة وبين إشارة وإشارة. وهذا الحصول المحاكي هو أساس الشعور بالانتساب والشعور بالجماعة وأساس تجربة المقدس.

وفي حين أن البعد المتساوق (المتزامن) يحيل إلى دلالة العمليات المحاكية في التحقيق المباشر للشعائر يفيد البعد المتوالي (توالي الزماني) من العمليات المحاكية

521 راجع كريستوف فولف: المحاكاة والعمل الإنشائي ورد في فولف وجولين وتسيرفاس نفس المرجع ص. 253-272.

تاريخية الشعائر. فالشعائر ذات إحالة دائمة إلى شعائر أخرى سابقة الوجود عليها نشارك فيها أو لنا بها علم وتجربة. ومن ثم فالبعد التاريخي يعد شرطاً ضرورياً للشعائر. والأفعال المشعرية تحقق إحالة محاكية للشعائر السابقة. وحتى تحصل هذه (ص. 208) الشعائر بعدها لا بد من «انطباع» عن العروض السابقة للشعيرة التي تكيف عندئذ مع السياق الحالي. وبحسب ما تقتضيه الحاجات يؤول الأمر في هذه العملية إلى تحويل التشكيلات المشعرية السابقة. وبفضل إقامة علاقة محاكاة بين العالم الحالي والعالم السابق يتحقق استمرار تاريخي فيضفي الشرعية عندئذ على الفعل المشعري الحالي حتى لو انزاح عن النموذج. ولا تعني الإحالة المحاكية أن الشعيرة تحاكى في كل مرة بنفس الكيفية بل إن الأمر في الإحالة متصل بمماثلة ما ومن ثم بإعادة وبفعل مماثل ما كان ليكون ممكناً لو لم يكن الفعل المشعري السابق موجوداً. وفي الكثير من الحالات تؤول حصيلة الإحالة المحاكية كذلك إلى حد نقدي لنقطة العلاقة المشعرية التي وقع الخيار عليها من دون أن تكون هذه النقطة أمراً نافلاً. ففي الإحالة المحاكية يقع تحيين التشكيلات والترتيبات المشعرية بالنسبة إلى سياق الفعل المشعري الذاتي ويتم تغييرها. فتحصل توليفات محاكية وأساليب منظرية وأشكال حركة مناسبة للسياق ومن ثم تغير بمقتضى الضرورة أو حتى بمقتضى النزوات. فلا ينشأ خلال تكرار الشعائر السابقة نسخة منها كما تفعل آلة النسخ بل إن ما يحصل في التكرار باستعمال عناصر تؤخذ بالمحاكاة وتستوعب يكون شيئاً جديداً بالنسبة إلى كل المشاركين في الشعائر شيئاً يتم خلاله التجاوز الجدلي للقديم السابق. إن الشعيرة التي تُحَيَّن في عملية محاكاة ما تتضمن الشعيرة القديمة في حلية جديدة وبوجه جديد⁵²².

12- المعرفة العملية

522 راجع فولف المحاكاة والعمل الإنشائي نفس المرجع.

وتؤدي عمليات المحاكاة دورا مهما بالنسبة إلى منظرة الشعائر وعرضها لعلة أخرى أيضا. إنها تنتج المعرفة العملية الضرورية للفعل المشعري⁵²³. وهذه المعرفة المشعرية التي تمكن الإنسان من أن يصبح ذا مهارة في الفعل المشعري تنشأ بواسطة المشاركة الفعلية أو الخيالية فيه. ففي عمليات المحاكاة يشارك الناس في الأفعال المشعرية التي هي بدينية فينجزون بأنفسهم أفعالا خاصة بهم أو كذلك يعتمدون على مرجعية أفعال هي بدورها بعد أفعال مشعرية أو على ترتيبات أخرى. إن عمليات المحاكاة ينتج (209) عنها «توسيع» (أفق) الأشخاص الذين يسلكون سلوكا يحاكي الممارسة الشعائرية. وتؤدي هذه الإحالة إلى إنتاج «مماثلة» مع الأفعال المشعرية فتؤدي خلالها جسديتهم وطابعهم الإنشائي دورا مهما. وفي هذه العمليات المحاكية تتجسد التشكيلات الشعائرية والمناظر وسلاسل الأحداث والصور ونماذج الفعل وهي بمقتضيات أخرى تمكن من صوغ كفاءة الأشخاص في الممارسة المشعرية.

إن الشعائر تربط بين الماضي والحاضر والمستقل. إنها تنتج الاتصال وتجعل التغيير التاريخي والثقافي ممكنا. ليست الشعائر محافظة بل هي تؤدي إلى التغيير الاجتماعي والثقافي. ولا يمكن لأي إصلاح أو تجديد أن يكونا قابلين للتحقق إذا لم ينطلقا من تغيير الشعائر⁵²⁴. إن الشعائر ليست سكونية بل هي حركية. وإلى ما يقتضيه تحقيقها من معرفة عملية مشعرية تكتسب بعمليات محاكاة تستند الدراما المجتمعية التي يغير طابعها الإنشائي الأنظمة المجتمعية. وبفضل الشعائر يتم النجاح في تصريف ما في كل مجتمع وجماعة من عنف كامن. إلا أن الأمر يتعلق كذلك

523 راجع كريستوف فولف: الممارسة ورد في ينس كراينات ويان شنوك ميكشائيل شتاوبارج (نشر): تنظير الشعائر: مواضع كلاسيكية مقاربات نظرية مفهومات تحليلية وثبت مراجع ومصادر مصحوب بتعليق عليه ليدن 2004 (تحت النشر).

524 راجع فولف وتسيرفاس: الشعيرة والتجديد نفس المرجع.

بالسلطة وإمكاناتها في تطوير التغيير المجتمعي والثقافي أو في تعطيله.

الفصل العاشر اللغة بين الكونية والخصوصية

(211.) كانت اللغة ولا تزال منذ القدم كشرط الإنسان الوحيد الذي يتميز به الإنسان عن الكائنات الحية الأخرى. وكذلك هو الأمر حتى وإن كانت اللغة ليست في تاريخ النوع بالأمر القديم إلى هذا الحد. فعلماء الإحاثة يذهبون إلى القول إن أشكالا أولى من القدرة اللغوية وجدت منذ 100000 إلى 200000 سنة وأن القدرة اللغوية تامة التكوين قد وجدت منذ ما يقرب 35000 سنة يعني تقريبا منذ حوالي عصر الرسوم الموجودة في مغارات لاسكو. واليونان لكأنهم كانوا واعين بذلك إذ لم يعرفوا الإنسان بقدرته اللغوية بل بالمشي قائما أي «كقائم» (غير ماش مكبا). وهذه الصفة أقدم جوهريا من الكلام وهي تمثل شرطا مهما لتطوير اللغة. فالمشي قائما يصحبه تحرير اليد من مهام النقلة وتحرير الرؤية من «التلمس» وتعظيم حجم المخ وتصويب نصفه على الجانبين وتخفيض تفاحة آدم وتطوير جهاز التصويت والسمع. ولكل هذه التطويرات تأثير حاسم في نشأة اللغة⁵²⁵.

525 × راجع أندري لوروا-جوران: اليد والكلمة. تطور التقنية واللغة والفضن فرنكفورت على الماين

إن القدرة اللغوية فطرية. لكن نموها هو مع ذلك نتيجة لوجود البشر الجمعي والثقافة. فلا توجد كلمة واحدة ولا قاعدة نحوية واحدة فطرية في أي لغة معينة «بل ليس من فطري في اللغة عند الإنسان إلا القدرة على تكوين الكلمات والبنى النحوية خاصة»⁵²⁶. وكما تبين بحوث حول كاسبار هاوزر وحول «الأطفال المتوحشين» فإن من يكبر من البشر خارج الجماعة البشرية لا يمكنه أن يتعلم الكلام (ص. 211) لاحقاً إذا لم يتعلمه في سن الطفولة⁵²⁷. كما أن البحوث حول نمو المخ تؤكد أنه توجد عمليات تعلم للغة والإدراك لا تقبل التعويض لاحقاً أبداً إذا لم تتعلم في السنوات الأولى بعد الولادة⁵²⁸. فما في جسم الإنسان من قدرة لغوية كونية لم تؤل إلى تكوين لغة موحدة بل هي آلت إلى عدد كبير من اللغات. إن عدد اللغات الموجودة حالياً أي حوالي 6000 لغة قد تكونت بفضل التداخل والتفاعل بين القدرة اللغوية الكونية وبيئات جغرافية وثقافية ومجتمعية مختلفة. وتثير هذه الوضعية ثلاث مسائل بالنسبة إلى علم الأناسة:

1- كيف هي العلاقة بين جسد الإنسان الذي يعرف بالقدرة اللسانية الكونية وعمليات التعلم الثقافية الخاصة التي يتعلم البشر خلالها التكلم بلغة معينة ذات

1980. وكذلك فيليب ليبيرمن: إنسانية (الإنسان) درجات. تطور الكلام والفكر وسلوك الإيثار كيمبردج ماساتسوشاست من بين أخريات 1991.

526 يرجع ترابنت: تقاطيع. الأنسة اللغة التاريخية فرنكفورت على الماين 1998 ص. 16.

527 راجع يوخن هوريش (نشر): «أود أن أكون مثل...» مواد نحو (درس) فقدان الكلام عند كاسبار هويزار فرنكفورت على الميان 1979.

528 راجع فولف زنجر: الملاحظ في المخ. محاولات في البحث في المخ فرنكفورت على الماين 2002. إن عدم قابلية التعويض بالنسبة إلى تجارب التعلم الباكرة لا يصح على تعلم اللغة فحسب بل هو يصح كذلك على القدرة الإدراكية. فعندما يكون بعض الناس قد ولد أعمي ثم أصبحوا بعد الكثير من السنوات قادرين على الرؤية من منظور نفسي فإنهم مع ذلك لا يستطيعون الرؤية وذلك لأن عملية التعلم الباكرة الضرورية لقدرة الرؤية لم تكن قد نمت في المخ عندهم.

نشأة تاريخية؟

- 2- وكيف هي العلاقة بين القدرة اللغوية الكونية واللغات الخاصة التي تُطور تاريخيا والتي لا توجد خارج لغتها؟
- 3- وكيف تكون علاقة الترابط بين الفكر واللغة وبين اللغة والتواصل وإدراك الذات؟

الجسد واللغة

توجد بفضل الجسد قدرة لغوية إنسانية كونية. وبالقياس إلى هذه القدرة يعد الطابع الخاص للغات المختلفة ثانويا حسب نظرة ناعوم تشومسكي. ولكي يوضح ذلك يقترح تشومسكي أن نتصور إنسانا جاء من مارس ورأى الناس يتكلمون. فماذا يرى؟ إنه يرى كل الناس يقطعون بقصد أصواتا يسمعونها غيرهم من الناس فتجعلهم هم بدورهم ينتجون أصواتا للرد عليها. ولما كان الأطفال يفهمون جملا لم يسمعوها قبل ذلك قط ويستطيعون بناء جمل جديدة لم تُصغ أبدا من قبل فإن المبادئ الأساسية لبناء الجمل أي مبادئ النحو الأساسية (ينبغي أن تكون) محددة جينيا حسب نظرة تشومسكي. وينتج من ثم أنه مع تطور الذكاء الإنساني يتم اكتساب اللغة خلال التعامل مع المحيط الثقافي حسب خطة زمانية ثابتة ومحددة جينيا. وبهاتين الحججتين يرد تشومسكي على النظرة السلوكية وعلى ثقافية متصاعدة تدعي أن الإنسان (212) يكون عند ولادته ورقة بيضاء ليس فيها شيء مكتوب وهي تكتب بفضل الثقافة. واللغة الإنسانية بالنسبة إلى تشومسكي أعني قدرة الإنسان النحوية هي من الفريدة بحيث لا يمكن أن تكون إلا ظاهرة طفوية لا تستند إلى مجرى التطور.

لكن بعض المؤلفين يعارض تشومسكي في هذه النقطة الأخيرة رغم كونهم يمثلون موقفه بصورة ثابتة. من ذلك أن ستيفن بنكر الذي يتبنى موقف تشومسكي

القائل بعضو لغوي فطري يعترض على فرضيته بأن القدرة اللغوية ظاهرة طفرية غير خاضعة للانتخاب الطبيعي بالقول إن الواقعة التي تجعل القدرة اللغوية مستندة إلى عضو فطري هي ذاتها التي تجعلها لم تتكون بصورة مخالفة لأعضاء الإنسان الأخرى. ولكي يثبت حججه قرر بنكر تقديم الدليل بوجود عضو فطري للغة. ولكي يدعم حجته يورد الحالة التي قصتها عالمة نفس اللغة ميرنا جوبنك حول أسرة بريطانية كان أفرادها في صلة بفريق متخصص في تدعيم ذوي الملكة اللسانية الضعيفة. ويتعلق الأمر بكونهم لم يكونوا قادرين على إنجاز بنى الأفراد والجمع وكذلك أزمنة الفعل بصورة صحيحة وأنهم ينتجون جملا من جنس «أنا أنت أقدم» (بدلا من أقدمك). أو «نحن كذلك شيء» بدلا من (نحن أيضا عندنا شيء ما) أو «شجرتي سقطت بدلا من «أشجاري ماتت» أو «أنا مرة ذهبت في السفينة» بدلا من (ركبت ذات مرة في سفينة)»⁵²⁹. فهذه العيوب اللغوية لا تطابق نقصا في الذكاء العام. ولما كان هذا العيب اللغوي لا يشمل كل أفراد الأسرة بل هو موزع بحسب قانون مندال فهو إذن ناتج عن قابلية خاصة للإرث جينيا ومن ثم فلإنسان استعداد ذاتي نحو اللغة هو نتيجة لنموه التطوري.

إن علاقة الترابط بين اليد والكلمة ترابطهما المتأصل في بنية الجسد الإنساني ذو أهمية خارقة للعادة كما بين ذلك أندري لوروا جورهان. فبفضل المشي القائم وتحرير اليد من الاستعمال في النقلة يمكن لليد أن تتفرغ للإمساك. فتحول نمو الإمساك من أداة تغذية إلى التدرج في الاستعمال الآلي وفي إنتاج الآلات. وحتى تأخذ اليد وظيفة الإمساك كان لا بد من أن يتحرر الفم والوجه من هذه المهمة. وكما تحررت (ص. 213) اليد من الاستعمال لتصبح صانعة للآلات فكذلك تطور النظر المتحرر من الإمساك لينتقل إلى الترميز وتحول بفضل تقطيع الأصوات إلى نظام لإنتاج الأصوات.

529 ستيفن بنكر: غريزة اللغة. كيف يكون العقل اللغة منشئ 1996 ص. 58.

وهذان التطوران متشابكان في عملية واحدة: « فاللغة أصبحت ممكنة منذ أن بين ما قبل التاريخ وجود الآلات وذلك لأن الآلات واللغة مترابطان عصبيا وكتاهما لا تقبل الفصل عن البنى الاجتماعية»⁵³⁰. وكالحال مع كل الرئيسات (البريمات) فإنه يوجد عند الإنسان كذلك ترابط عصبي بين اليد وأعضاء الوجه. إلا أن الإنسان المشي قائما ينتج الرموز والآلات بخلاف الرئيسات الأخرى: «... إنطلاقا من نفس التوليفة التكوينية المطابقة لتوليفة البريمات التكوينية يصنع الإنسان آلات عينية ورموزا كلاهما يستند إلى نفس العملية بل أكثر من ذلك فهما يعودان إلى نفس التجهيز المخي. ويؤدي هذا إلى التقرير بأن اللغة ليست أمرا مميزا للإنسان فحسب مثل الآلات بل إنهما يمثلان التعبير عن نفس الخاصية الإنسانية الواحدة»⁵³¹.

وإلى جانب علاقة ترابط العصبي بين اليد والوجه المحددة جينيا يوجد كذلك تواز بنيوي نبه إليه أرنولد جيلن. فاللمس مثله مثل الصوت عائد على ذاته (منعكس reflexiv). ففي اللمس وفي تقطيع الأصوات يكون جسم الإنسان فاعلا عاملا كونه منفعلا قابلا. وخلال اللمس الفاعل نشعر بالموضوعات الملموسة تقبلا وخلال تقطيع الأصوات نسمعها ونسمع ذواتنا تقبلا. وعلى أساس هذا التوازي البنيوي يمكن لحركات اللمس وحركات الصوت أن تتحول بعضها إلى البعض. وهذه البنية تحقق تطابقا بين الإمساك والكلام وإمكانية أن يُحوّل أحدهما إلى الآخر. إن «تقسيم العمل» بين اليد المتمكنة من (استعمال) الآلات وبين الوجه المتمكن من (استعمال) الرموز يؤدي بفضل اكتشاف الكتابة إلى التوحيد بين الترميز واستعمال الآلات أي استعمال اليد. لكن ذلك آل في ثقافتنا إلى فقدان توازن جديد بين العمليين. إن «إن تضخم الترميز باليد وبالذات في ثقافتنا بلغ طغيانه حدا جعل قدرة الوجه على الإنجاز المعقدة تضاعف وتختزل. وحتى يتم ذلك فإن حركات الصوت ترجمت إلى

530 لوروا جوران نفس المرجع ص.149.

531 لوروا جوران نفس المرجع 149.

المكتوب اليدوي فصارت وظيفة اليد أعني الإمساك والقبض على العالم مسيطرين على اللغة كذلك . فصار لعضو مراقبة اليد أعني البصر «اليد العليا» . ولم يبق للوجه والأذن من دور إلا بالنسبة إلى التواصل ولم يبقيا موجودين بالنسبة إلى الإمساك س.214) بالعالم (الإدراك والتعرف) الذي انتقل تماما إلى اليد والعين⁵³² . فالطابع الكتابي أدى بيسر إلى اختزال اللغة في بعدها الدلالي ومن ثم المعرفي ولم يعد يولى للكلام والسمع المرتبطين بوظيفتهما التواصلية إلا القليل من العناية. لكن ما في التخاطب مما لا يقبل الكتابة يمثل إمكانية أساسية للغة وهي إمكانية مرتبطة بضرورة التفوه باللغة (التلفظ).

لكن الترميز اللغوي ليس هو مع ذلك مجرد تصعيد للإمساك بمواد الغذاء بالفم « بل هو كذلك شكل من تصعيد العلاقة الجسدية بين البشر أعني العلاقة الجنسية. فاللغة نقطة لقاء بين أخذ الغذاء وتعاطي الجنس والموضوع لن يُدرك بتوسط اللغة حسيًا perziptiert فحسب بل هو أيضا يُتصور بفضلها (يدرك عقليا) conziptiert... فاللغة تنشأ من الحاجة إلى التعلم أعني «الشوق المعرفي appetitus noscendi»⁵³³ .

وسنفيض في علاج هذا الوجه خلال بحثنا علاقة الترابط بين اللغة والفكر في الفصل المقبل مسألة الترابط بين اللغة والفكر. وعلينا الآن أن ننظر أولا في البنى الثلاث التي تتصف بها أشكال تقطيع اللغة أشكالها التي تستند إلى بنية الإنسان الجسدية.

فالشكل الأول (من التقطيع اللغوي) يتعلق بالتقطيع في صلته بجهاز التصويت وإنتاج أصوات اللغة. إنه نشاط وحركة مباشران لجسد الإنسان. فمن دون هذين الأمرين وحركتهما ذات الطابع المختلف من ثقافة إلى أخرى لا يوجد إنتاج للصوت. كما أنه من دون إنتاج للأصوات لا يمكن أن توجد الكلمة. إن التقطيع

532 ترايبانت نفس المرجع ص.111.

533 ترايبانت نفس المرجع ص.112.

المصوت وتوالي المقاطع يمثلان بالنسبة إلى الكلام واللغة أمرا مقوما. وقد بين فردينان دو سوسير ذلك بوضوح. وحسب نظرتة فإن الكلمة أي الرمز اللساني هو الترابط بين صوت ومضمون أي بين صوت وفكرة. وبخلاف الرموز التصويرية التي هي نسخة من مضمونها ليس للرمز الصوتي-على سبيل المثال مقطع «كرسي»-أي شيء مشترك مع المضمون الذي يمثله. إن الطابع المقطعي المرتب والمرتب وثيق الارتباط (215.) بالتقطيع الصوتي يجعل الكلام ذا سرعة كبيرة و«لامتناهيا».

إنه محدد جوهرى للتقطيع الثاني (الشكل الثاني من التقطيع اللغوي). وغالبا ما كان فلهاالم همبولت يصف هذا التقطيع كذلك بكونه «تقسима عضويا أو تعضية Gliederung». إنه جوهر اللغة. وفيه يترابط الجسدي من اللغة والوجه الفكري غير الجسدي في وحدة لا تقبل الانقسام. «لكن التعضية هي بالذات جوهر اللغة ولا شيء فيها يمكن ألا يكون جزءا وكلا في آن وفاعلية نشاطها الدائم يستند إلى خفة فصلهما ووصلهما ودقتهما وتطابقهما. إن مفهوم التقسيم العضوي هو وظيفته المنطقية ومثله مثل منطق الفكر ذاته»⁵³⁴.

إن التقطيع لا ينتج التقسيم الفرعي والفصل والتحليل فحسب بل هو ينتج الوصل والربط والتأليف (بين المقاطع). «إن التقطيع بمعناه الضيق تقسيم للصوت وهو رغم شكله المختلف نسخة من مبدأ التقسيم المنطقي للفكر بصورة عامة»⁵³⁵. ولما كان الأمر في قدرة التقطيع متعلقا بصفة جينية فإن البشر لهم هذه القدرة حتى لو كانوا مثلا صما بكما يحال دونهم وإنتاج الأصوات. وبالنسبة إلى النحو والجمل فإن هذه القدرة توجد في المخ بفضل موضع بروكا وموضع فارنكه وهما موضعان لا يقتصران على التصرف في اللغة كإنتاج للأصوات فحسب بل هما يتصرفان كذلك في حركات الجسد الأخرى. لذلك فإن فاقدى السمع يعرضون تصوراتهم برموز

534 فلهاالم فون همبولت: الأعمال الكاملة الجزء الخامس برلين 1906 ص. 122.

535 ترابانت نفس المرجع ص. 83.

بصرية ويكونون الإشارات المطابقة للكلمات.

وهنا يأتي الشكل الثالث من التقطيع (اللغوي) الذي لا يقبل الفصل عن الشكلين السابقين: ارتباط السمع بالصوت اللغوي المقطع (الموصول في آن) ومن ثم بالأفكار المقطعة (الموصولة في آن). فالسمع يتبع تقطيع الصوت اتباعه تقطيع الأفكار كذلك وهو ينتج حتى مع تقطيعه الذي يتمتع الأذن التقطيعين الآخرين. «فوصفه سمعا للآخرين يعد السمع بذاته في الغاية من حيث البنية الكبرى وصلة (مفصلا): فالوصلة (=المفصل) (articulus) هي بالذات كل ما نسميه تخاطبا أو حوارا»⁵³⁶. بل إن السمع يوجد بالنسبة إلى يوحنا جتفريد هردر في مركز اللغة والعقلانية الإنسانية. فمن خلال السمع يرسم العالم في باطن الإنسان ويبحث عن (ص. 216) الأجوبة. وهذه الأجوبة تتكون في الكلام. إن اللغة تتكون انطلاقا من العمل المشترك بين العالم المصوت والسمع الإنساني. إن ما بين اللغة والصوت والأذن من تشارط متأصل في بنية الجسد الإنساني يمكن اللغة من «استعمال لا متناه» ل«أداة متناهية».

اللغة والفكر.

جعل يرغن تراينت مسألة العلاقة بين الكلام والفكر في مركز بحثه «قصص قصيرة من الفكر اللغوي» متريداتس في اللجنة⁵³⁷. وقد أثبت فيه كيف أن النظرة إلى هذه العلاقة مرتبطة بمسألة فهم الإنسان لذاته وأنها تحددت بطرق مختلفة خلال التاريخ الأوروبي. و الأمر في ذلك متعلق بمسألتين بالغتية الأهمية من المنظور الأناسي ولهما كذلك دلالة مركزية في الفهم الثقافي للغة:

فأما المسألة الأولى فتهدف إلى معرفة إن كان يوجد فرق بين الفكر والكلام

536 تراينت نفس المرجع ص. 87.

537 يرجن تراينت: متريداتس في اللجنة (ملك ادعى تحقيق الحصانة ضد السم). حكايات قصيرة في الفكر اللساني منشئ 2003.

وإذا وجد فكيف يفهم ذلك ؟
وأما المسألة الثانية فهي مرتبطة بالأولى وتتجه نحو العلاقة بين اللغة الكونية
والكثير من اللغات الموجودة وغير المتجانسة تاريخيا وثقافيا .

ويتبين من علاج هاتين المسألتين بصورة نموذجية التعارض بين الكونية
والخصوصية التي هي مقابلة تتخلل مجالات أخرى من الأناسفة كذلك. ففي التوراة
نجد (الكلام عن) ترابط بين خلق العالم والقول إن الله قد أتى بالحيوانات لكي يسميها
آدم. ولا شك أن هذه التسمية لا تخلق شيئا إلا أنها تمثل تملكا للعالم. ولم يفقد البشر
لغة الجنة الكونية إلا بعدما حرم الله كلمات الفتنة المحتالة التي أوحى بها الحية لآدم.
ولم يخلق الله تعدد اللغات إلا بعد بناء برج بابل. و(نجد) في الإنجيل (أن) الإنسان
أصبحت لديه إمكانية أن يفهم وحدة الروح وتعدد اللغات في رسالة الفسح.

فإذا كان الأمر في التوراة متعلقا بفقدان لغة الجنة الكونية (وكان في الإنجيل
217.) (متعلقا) بوحدة الروح في تعدد اللغات فإن الأمر في الفلسفة اليونانية يتعلق في المقام
الأول - كما جاء في محاوراة الكراتيلوس - بمسألة: هل الكلمات تسمى الأشياء بالطبع
(فوزاي physei) أم هي من وضع الإنسان (تيزاي thesei) ؟ والمعرفة التي يفضلها
سقراط هي المعرفة الغنية عن اللغة والتي تنفذ إلى الأشياء ذاتها والتي يمكن أن تكون
الكلمات فيها مجرد أداة⁵³⁸. ويرى أرسطو نفس الرأي إلا أنه مع ذلك قدم حلا
آخر. فلم يعد الأمر عنده متعلقا بكون اللغة وعالم المعرفة مترابطين ترابطا لا ينفصم.
ففي ترجمة بوتوريوس لكتاب العبارة التي كانت السبيل الوحيدة للتعرف على فكر
أرسطو بسبب ضياع النص اليوناني في العصر الوسيط (=اللاتيني لأنه كان موجودا

538 «ديداسكالكون أورجانون كاي دياكريتكون تاس أوسياس didaskalikon organon kai diakritikon tes usia» (=نص يوناني ومعناه): إن الكلمة هي بدورها أداة معلمة وهي
مميزة للجوهر ومخصصة له له كما تخصص النسيج آلة النسيج» (أفلاطون محاوراة الكراتيلوس
388 ب شاهد مأخوذ عن ترابانت نفس المرجع ص.28).

عند المسلمين) كان الكلام يدور على «التصور»⁵³⁹.

و«تصور» الأشياء هذا يتكون على أساس الفكر وعلى أساس المعرفة. وهو عند جميع البشر واحد ويمكن تبليغه في كل اللغات بحسب كلمات «تبنى تحكما»⁵⁴⁰. ومن ثم فالفكر هو ببساطة متصل بالأشياء وبالتالي فهو مستقل عن اللغة. ولا يكون دور اللغة إلى لتبادل الأفكار مع الغير. «فحسب أرسطو توجد من جهة أولى المعرفة (عند الإنسان). وهي تحصل من دون اللغة (=المعرفة واحدة عند جميع البشر). ويوجد عنده من جهة ثانية التواصل. ولهذا الغاية نجد عند الإنسان الكلمات التي هي مختلفة عند الشعوب المختلفة... والكلمات تصف ما فكرت فيه النفس حتى تبلغه للآخرين. لكن الفكر ذاته ليس له في الحقيقة علاقة بالكلمات إنه مستقل عنها تمام الاستقلال. إنه واحد عند جميع البشر مثله مثل الأشياء التي يعلمونها»⁵⁴¹. إن هذا التصور القائل بوجود فرق أصلي بين الفكر واللغة موقف أساسي قيل به في تاريخ الفكر اللساني الأوربي وهو يتكرر دائما كالحال عند يكون ولوك وتشومسكي. وتصاحبه الشكوى من فقدان اللغة الموحدة والحنين إلى لغة كونية تجمع كل البشر. وقد نشأت مثل هذه اللغة مع اللاتينية في روما اللغة التي ضلت طيلة 1500 سنة لغة أوروبا كلها. وفي حين أن حسم الخصومات في الفلسفة اليونانية كان مداره نقد الخطابة أعادت الثقافة الرومانية للخطابة اعتبارها بفضل كتاب سيشرون «في الخطيب ما هو؟». وهذا التطور فائدته أنه قد جعل القدرات الخطابية ترفع بقوة من مستوى الإقناع والعلاج الناجح للعالق من المهام وكذلك بالوجه التواصل من

539 «طا آن تي بسوكي باتيماتا ta en te psyche pathema» (يوناني) = «انفعال في

النفس» شاهد مأخوذ عن تراينت نفس المرجع ص.30.

540 «سوكندوم بلاسيكوم secundum placitum» (لاتينية) = «كاتا سونتيكان kata

syntheken» (يونانية) ومعناها: كما يحلو للمرء. شاهد مأخوذ عن تراينت نفس المرجع

ص.31.

541 تراينت نفس المرجع ص.30.

اللغة.

ومع طموح اللغات العامية لأداء دور في الأدب والعلم والحياة الاجتماعية يجعلها ذات شرعيته مساوية لشرعية اللاتينية أثرت مسألة العلاقة بين الفكر واللغة والعلاقة بين اللغة الكونية وتعدد اللغات من جديد. وإذا كان الأمر في الفلسفة اليونانية قد تعلق بمسائل المعرفة التي أجاب عنها أفلاطون و أرسطو أجوبة مختلفة فإن الأمر بات الآن يتعلق بطموح الأعمال التي ألفت في هذه اللغات للحصول على الاعتراف بها. فالأعمال التي كتبها دانتي وبتراركا وبوكاسيو جعلت من الصعب على أصحاب النزعة الأنسوية في إيطاليا أن يرفضوا الاعتراف بما تطمح إليه اللغات العامية. فقد طور دانتي في كتابه الذي ألفه باللاتينية ونشر أولا في اللغة العامية حول البلاغة العامية طور نظرة في هذا الأدب الجديد وبين فيها أن قيمته ماثلة لقيمة الأدب اللاتيني. كما عرض فيه بعض القضايا الأناسية حول اللغة. فهو قد اعتبر وظيفة لغة آدم شكرا لله. وبخلاف الملاك والحيوان اللذين لا يحتاجان إلى لغة بسبب طبيعة الأول الروحية وطبيعة الثاني الجسدية يقتضي ازدواج طبيعة الإنسان الروحية والجسدية الحاجة للغة ضرورة. فلا يمكن للبشر من دونها أن يبلغوا حركاتهم الباطنية. وبالنسبة إلى دانتي فإن اللغة قدرة إيجابية مميزة للبشر. وعنده أنه منذ العقاب البابلي أصبح تنوع اللغات شرطا لا يمكن تجنبه للتعدد التاريخي والفرق في حياة البشر. وفعلا فللبشر قدرة لغوية عامة يشتركون فيها لكن هذه القدرة تعبر عن نفسها بلغات مختلفة. والأمر الحاسم بالنسبة إلى دانتي هو القيمة الأدبية التي تقبل التحقق في اللغات العامية.

ورغم هذا النوع من الآراء بقيت اللغات العامية لمدة طويلة عاجزة عن فرض نفسها. فخلال النهضة في إيطاليا حافظ أغلب أصحاب النزعة الأنسوية أعني الشعراء (219) والعلماء ولاءهم للاتينية. ثم حصلت تغييرات في القرن السادس عشر. فمع انتشار الطباعة أدبر العلماء ببطء عن اللاتينية وكتبوا باللغات العامية أي اللغات الوطنية. وقد طور أهل البلاط بما يمثلونه من ثقافة بلاطية اللغات العامية. وعلماء الطبيعة مثل

جاليليو الذي صنف الحوار (1632) والرسالة (1638) توجهوا بالتدرج إلى اللغة العامية. وفي فرنسا نجحت سياسة فرنسوا الأول في تركيز اللغة الفرنسية. فقد أسس معهد اللغات الثلاث في معهد فرنسا المتأخر سنة 1530. ومنتانيو الذي كانت لغته الأولى اللاتينية نشر «المحاولات» سنة 1580 بالفرنسية. وفي ألمانيا فرضت ترجمة لوثر للتوراة والإنجيل ترجمته التي جعلتها الحركة الاحتجاجية (البروتستنتية) والتأسيس العديدة والسريعة للمدارس جعلتها اللغة الألمانية الفصحى. وبالتدرج انفرط عقد وحدانية اللسان اللاتيني في البلاد الأوروبية وتطورت لغات عامية ووطنية. ومن ثم أصبح لمسائل العلاقة بين وحدة اللغة وتعددتها وكذلك العلاقة بين المعرفة واللغة أهمية جديدة. ولما كنا اليوم (في أوروبا) في اتجاه آخر تطور النقلة من تعدد اللغات إلى اللغة الواحدة فإن الكثير من المسائل التي نوقشت آنذاك عادت فصارت اليوم ذات راهنية عالية.

وكانت معارضة فرنسيس بيكون لحصول اللغات العامية على ما صار لها من أهمية معارضة حاسمة. فقد كان بينا عنده أن نظرة أرسطو للغة غير صالحة النظرية التي تعتبر التصورات مستقلة عن اللغة من خلال صور للأشياء ترتسم في النفس من خارج اللغة بل إن اللغات المتعددة عنده تطور مناظير مختلفة عن الأشياء ومن ثم فالفكر تحيط به اللغة (من كل جانب). «وبصورة عامة فالكلمات تفعل كذلك ما سبق لها أن فعلت عند أفلاطون: إنها تميز الوجود (أوسيان دياكريتيكون diakritikon usian). وذلك ما كان يكون يسميه بتقطيع الأشياء (res secant) (einschneiden der Sachen). إلا أن الكلمات لا تقطعها التقطيع الصحيح لأنها صادرة عن رأس العامة (captus vulgi) أو من فكر العامة (intellectus vulgaris) ومن ثم فهي تابعة لما عليه عقل العامة من محدودية»⁵⁴². فالكلمات تسكنها قوة فاعلة بحيث لا يكون العقل

542 تراينت نفس المرجع ص.124.

سيد الكلمات بل هي التي تسود عليه. لذلك فنقد اللغة ينتسب إلى مهام الفلسفة والعلم مهامها التي لا بد منها. ذلك أنه ينبغي طرد «صور السوق» (إيدولا فوري idolafori) وأوثان اللغة وأوهامها من اللغة وتطوير المفهومات المتواطئة حتى (220) نحصل على منفذ إلى الأشياء لا تكدره اللغة.

كما أن ما يطلبه روني ديكرت كان «معرفة واضحة و يقينية»⁵⁴³. لكن ذلك لا يحصل من خلال دراسة الكتب أو العالم الخارجي بل إنه لا يحصل إلا من خلال التفكير في باطن الإنسان. فعند ديكرت الفكر حر لكنه مع ذلك مرتبط باللغة والجسد. والإنسان يستطيع تأليف الكلمات بحرية وأن يجيب عن كل شيء يقوله له غيره. والكلام يمكن أن «يشهد بأن الإنسان يفكر في ما يقول»⁵⁴⁴. وديكرت يعترف بوظيفة اللغة هذه إلى حد جعله من منظور الأناسة ينطلق مما ينطلق منه أرسطو فينتج أن الفكر عنده مستقل عن اللغة.

وفي القرن السادس عشر طردت اللغة اللاتينية من العلم والسلطة وحتى من الكنيسة جزئيا. وقد نتج عن ذلك «تركيز معايير لغوية وطنية سواء وظفت هذه المعايير سياسيا (في فرنسا) أو دينيا (في ألمانيا) أو أدبيا (في إيطاليا) وتراكم المعلومات العلمية عن لغات العالم (متريداتيس) كل ذلك واصل التوزيع اللغوي الأوروبي الذي بدأ في القرن السادس عشر. والتقويم الإيجابي لفردية اللغات الذي قصدته لحظة نظرية اللهجات في حركة النهضة الأدبية الإنسانية أصبحت تحفظه وتقويه حركية نضالية بفضل مفهوم عبقرية اللغات»⁵⁴⁵.

543 «كونيسونس كلار أي أسيري» *Connaissance claire et assurée* (فرنسية) ومعناها معرفة واضحة واثقة (روني ديكرت: مقالة الطريقة ليقود المرء فكره جيد القيادة وللبحث عن الحقيقة في العلوم باريس 1960 ص. 35 شاهد مأخوذ عن ترابنت نفس المرجع ص. 132).
544 «إلا أن (الحيوانات) لا يمكنها أن تتكلم مثلنا أعني بما يثبت أنها تفكر في ما تقول» ديكرت نفس المرجع ص. 96 شاهد مأخوذ عن ترابنت نفس المرجع ص. 135).
545 ترابنت نفس المرجع ص. 155.

وقد اكتشف جون لوك في محاولته إزالة «الغيم من على أعيننا» الغيم الذي تنتجه الكلمات والذي يشوب المعرفة بالطابع التحكيمي لدلالة الكلمات وما يتصل بها من صعوبات تجعل الإنسان يضع تحت نفس الكلمات معاني مختلفة. إلا أن هذه الفروق لا تنشأ بين الأفراد فحسب بل هي تنشأ كذلك بين اللغات التي ليس لكل كلمة فيها ما يطابقها في اللغات الأخرى أو حتى كلمات مناسبة يتبين عند تدقيق الملاحظة أنها تفيدها مفاداً مختلفة. فالكلمات مرتبطة بالأفكار وتحول دون المعرفة. ولا يمكن تغيير هذا الأمر. لكن استعمالها يمكن أن تتم السيطرة عليه بالفلسفة والعلم. كما أن كوندياك ينطلق مثل لوك من القول إن الفكر الإنساني لوحه بكر يكتب فيها خلال مجرى الحياة. وعنده أن اللغات تشبه الشجرة وأن لها أصلاً واحداً ثم هي مثل (ص. 221) الشجرة تتفرع في ذروتها. وحسب نظرة كوندياك فإن اللغات الجزئية لها عبقریات مختلفة تنتج الفروق وتكون فرادة اللغات وتشغل ذاكرة البشر بصور مختلفة وتقدمهم بمثانة الفكر ومن ثم فهي تجعل التقدم ممكناً.

وكانت معارضة لايبنتس لدعوى لوك الشهيرة القائلة إن العقل ليس فيه شيء لم يكن قبل وجوده فيه موجوداً في الحواس معارضة حاسمة إذ أضاف إليها «باستثناء العقل ذاته»⁵⁴⁶. باختلاف اللغات كان أمراً يُبهر لايبنتس فكان يرى فيه تعبيراً عظيماً عن تنوع الفكر الإنساني. ومن ثم فقد نتج عنده تقويم جديد للغات. فتنوعها لم يبق فوضى يُشتكى منها بل هو ثروة للعقل الإنساني ثروة ينبغي فهمها. وبهذا الأمر

546 «nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensibus» (لاتيني) = «لا شيء يوجد في العقل إلا ما تقدم وجوده في الحواس» لوك. «nisi intellectus ipse» (لاتيني) = «باستثناء العقل نفسه» لايبنتس. (ومعنى الجملة الثانية عند اعتبارها استكمالاً للجملة الأولى هو أن العقل يتضمن مبادئ سابقة عن التجربة هي عين حقيقته التي يكون بها عقلاً ولا يستمدّها من الحواس). شاهد مأخوذ عن ترايبنت نفس العمل ص. 178.

يتصل فكر هبمبولت الذي عمل عليه «في اختلاف بناء اللغات الإنسانية»⁵⁴⁷ ورأى في كل لغة «رؤية للعالم» رؤية يمدنا البحث فيها بمساهمة توسع المعرفة الأناسية.

أناسة اللغة

إن هردر هو أولاً من قدم إسهاماً مهماً في أناسة اللغة ومن ثم في علم الأناسة ككل. فقد كان الهدف من تأملاته أن يفهم اللغة كشرط لكون الإنسان إنساناً كشرط لإنسانيته. فكانت تأملاته جزءاً من جهوده لتطوير موقف يعارض الموقف الديكارتي القائل «أفكرُ فإذن أوجدُ cogito ergo sum» موقف يمكن أن يكون قريباً من «جسمي موجود أشعر(به|بذاتي) إذن أوجد Mein körper»⁵⁴⁸. وأن يؤسس بالانطلاق من خصوصيات الجسد الإنساني علم أناسة ذا قيام مستقل. وفي هذا المضمار فإن عمل هردر في أناسة اللغة يتأسس على خاصية العقل اللغوية. لذلك فعنده أن أصل اللغة الإنسانية لا يوجد في عالم الحيوان. وتعني بداية كتاب هردر الشهيرة «رسالة في أصل اللغة» والقائلة إن «للإنسان لغة منذ أن كان حيواناً» تعني أن الإنسان مثله مثل الحيوان يتفاهم مع الكائنات الأخرى التي من نوعه بالأصوات التي ينتجها ويسمعها. وأصل اللغة يوجد حيث ينفصل الإنسان عن الحيوان أي في غياب غرائز الإنسان وفي وضعية النقص الناشئة عنه وفي ضرورة تعويضها بفضل «خصوصيته» (222) أي بفضل الفكر والمعرفة. «وهذه الحاجة المعرفية - التي هي مطلقة الاختلاف عن الحاجة إلى التواصل الحيواني - تخلق الأفكار التي هي اللغة في نفس الوقت. ولا تنشأ اللغة بوصفها خاصية نوعية للإنسان إلا من منطلق علاقة الدلالة المعرفية مع

547 فلهايم هبمبولت: في اختلاف بنية اللغة الإنسانية وتأثيرها على النمو العقلي البشري بابرورن من بين أخريات 1998.

548 راجع في ذلك هنس رودجر مولر: نظرية الإحساس التربوية: التفاتة إلى أناسة الحواس في القرن الثامن عشر فيرتزبورج 1998.

العالم و- هذا هو الأمر الحاسم والجذري عند هردر- الفكرة هي الكلمة»⁵⁴⁹.

وهذه الكلمة الباطنة ليست فطرية بل هي بحاجة إلى العالم وللمثير الصوتي حتى تُقَطَّع صوتياً رغم كونها بعد لغة (تواصل). ويوضح هردر نظرتة بقصة الشاة.

«... وإذن فبواسطة علامة؟ وماذا ذلك غير الكلمة علامة باطنية؟ فصدى الثغاء في النفس الإنسانية هو علامة الشاة حتى لو لم يحاول الإنسان قط أن يفهمه (به). إنه يتعرف على الشاة بثغائها: أنه الرمز المدرك الذي به تمنع النفس في الفكرة إمعاناً واضحاً- فأى شيء هو هذا غير الكلمة؟ وما اللغة الإنسانية كلها غير «المهممة» بمثل هذه الكلمات؟»⁵⁵⁰. ويقبل هذا الشاهد الهيكلية بما يلي: فالعلامات

المميزة المحددة للغة هي في فهم هردر: «الكلمة كعلامة باطنية» «اسم الشاة» «الرموز» «الكلمة» «اللغة الإنسانية». الفكر عنده لغة واللغة فكر. وهذا التشارط لا يمكن تجاوزه.

إلا أن هردر هو كذلك من اكتشف أهمية السمع بالنسبة إلى نمو اللغة. فلو لم يكن الإنسان قادراً على سماع ثغاء الشاة لما كان بوسعها أن ينمي العمليات الباطنية التي تنتج اللغة. فالآخر ينفذ إلى باطننا بتوسط الإدراك السمعي من خلال الأذن. والسمع يجعل إدراك الآخر وإدراك الذات ممكنين. ومن ثم كان الطابع الحوارية للغة. إن السمع يصل اللغة بالصوت ثانية. وكما سيقول همبولت لاحقاً إن الصوت والأذن ينتجان التعضية الحرة المميزة للغة freie Gliederung أي التقطيع.

كما أن اللغة والفكر يعدان متواشجين عند همبولت. فاللغة هي «العضو الباني للفكر»⁵⁵¹ إنها «عمل العقل دائم التكرار عمله الذي يجعل الصوت المقطع (ص. 223) قادراً على أن يكون تعبيراً عن الفكر»⁵⁵². إنها إنتاج (ص. 223) الفكر بما بين الجسد والعقل من تواشج. «وإذن فاللغة ليست فكراً فحسب بل هي فكر وصوت

549 تراينت نفس المرجع ص. 221.

550 روهن جوتفريد هردر: مصنف في أصل اللغة منشئ 1978 ص. 33.

551 فلهايم فون همبولت: الأعمال الكاملة الجزء السابع برلين 1968 ص. 53.

552 همبولت نفس المرجع ص. 46.

في آن (تصور+صوت conceptus+vox). وهذه الوحدة التأليفية بين كلمة مادية الدلالة هي لب الحدس الأوروبي لوحدة الكلام والفكر الوحدة التي تجدها هنا صوغها التقليدي⁵⁵³. ومن ثم فهو يصوغ الموقف المضاد للموقف الأرسطي الذي يفصل بين الفكرة والكلمة (تصور وصوت conceptus und vox) والذي في إطاره تكون الفكرة وحدها (كونسابتوس conceptus) هي التي تحيل إلى الأشياء. وبخلاف ذلك فإن اللغة والفكر يكونان عند همبولت وحدة ذات علاقة بالعالم. إلا أن اللغة ليست مقصورة على الصوت والفم بل هي في نفس الوقت سمع الصوت من المتكلم نفسه والآخرين المخاطبين بها.

وبتوسط سمعه وفهمه الباطن للفكرة الصوت (فكرة-صوت pensée-son) يتم تحدي الغير ليجيب بكلماته وصوته بحيث يكون جوابه مسموعا أولا من المتكلم نفسه. فاللغة فكر مع الغير «إنها ليست مجرد تأليف من الصوت والأفكار بل بوصفها هذا التأليف هي كذلك تأليف من المعرفة والتواصل. ويرى همبولت «الكلام-الفكر» كذلك دائما ككلام فكر بين المتخاطبين»⁵⁵⁴. وهذا العمل الكوني للفكر الإنساني يتحقق في لغات مفردة مختلفة تاريخيا كل واحدة منها تنتج رؤية للعالم مختلفة. ويتبع من ثم أن الفكر ليس مجرد تابع « للغة عامة بل هو كذلك تابع بدرجة معينة لكل لغة مفردة محددة»⁵⁵⁵.

وعلى هذه الأساس يقترح همبولت من جهة أولى دراسة لغات كاملة ومن جهة ثانية مسائل جزئية في عدة لغات. ويتعلق الأمر في الحالتين بدراسات أناسية

553 تراينت نفس المرجع ص.263.

554 تراينت نفس المرجع ص.264.

555 فلهالم فون همبولت: الأعمال الكاملة الجزء الرابع برلين 1905 ص.21.

يهدف من خلالها إلى بحث «الجوهر العضوي» في اللغات وفيها تكون الدراسات المقارنة ذات أهمية مركزية. وفي تأملاته في الأناسة المقارنة يحدد همبولت مميزاتها على النحو التالي: «تتمثل خاصيتها الذاتية في كونها مادة تجريبية تعالج على نحو تأملي موضوعا تاريخيا علاجا فلسفيا أي خاصية الإنسان الحقيقية من منظور تطوره الممكن»⁵⁵⁶. والأناسة لن تعمل بصورة تجريبية حصرا ولا بصورة فلسفية فحسب بل (ص. 224) إن الأمر فيها يتعلق بالمزاوجة بين التجربة والفلسفة أعني النفاذ إلى موضوع تاريخي نفاذا فلسفيا حتى يكون تطور الإنسان الممكن بينا للعيان في علاج كل خاصية من خاصياته. وبفضل هذه العلاقة بين التجربة والفلسفة بين المتعالي والتاريخي ينبغي لما تقوده الفلسفة من بحث أن يدرك تنوع اللغات و«رؤاها للعالم». وحتى نفهم خاصية اللغات فهما فعليا فلا بد من البحث فيها خلال الاستعمال. كما أنه لا يمكن أن نفهم طابعها الإنشائي إلا عند درسها خلال استعمالها⁵⁵⁷. «فإلى أي حد من الدقة والتمام يمكن أن ندرس اللغات من حيث كيانها العضوي الذي يمكنها من التبليغ ذلك أمر لا يحدده إلا استعمالها. فاستعمالها الهادف يحقق مجال المفهومات ويؤثر فيها بإثراتها وتشكيلها»⁵⁵⁸. وفي هذا المضمار بدأ فتحجشتاين طريقا جديدة في كتابه «البحوث الفلسفية» الذي ابتعد فيه عن طريق كتابه السابق «المصنف المنطقي الفلسفي» . وقد أراد فيها تحرير الفلسفة والعلم من أفخاج اللغة الطبيعية متبعا في ذلك ببيكون ولوك وكوندياك الطريق التي ما زالت الفلسفة التحليلية سائرة عليها. فما رآه همبولت على نحو المبادرة جذره فتحجشتاين. فدلالة الكلمات تتكون

556 فلهايم فون همبولت: خطة لأناسة مقارنة ورد في نفسه: مصنفات في الأناسة والتاريخ. الأعمال في خمسة أجزاء الجزء الأول نشر أندرياس فلتنار وكلاوس جيل شتوتجارت 1960 ص. 352.

557 × راجع في ذلك الفصل الثامن حول الإنشائي × وكذلك ميشال سارتو: فن العمل برلين 1988.

558 فلهايم فون همبولت: الأعمال الكاملة الجزء الرابع نفس المرجع ص. 12.

خلال الاستعمال. ومن ثم فقد وقع تجاوز حصر الفلسفة في الكلام المتجه نحو الكلام القضوي والحقيقة والمعرفة. لم يبق الهدف كلية الفكر والمعرفة كليتهما التي تخلص من النسبوية الثقافية بل الأمر يتعلق بتبعية اللغة والفكر لاستعمالهما. إن دلالة كلمة من الكلمات هي «استعمالها في اللغة». إنها تتكون في أنحاء الاستعمال المتنوع للكلام الذي يسميه فتجنشتان با «ألعاب اللغوية». وقد جاء في الفقرة 23 من البحوث الفلسفية «ولكن كم يوجد من أصناف الجمل؟ مثل الدعوى والسؤال والأمر؟ يوجد ما لا يحصى من مثل هذه الأنواع ما لا يحصى من الأنواع المختلفة لاستعمال كل ما نسميه رموزا وكلمات وجملا. وهذا التنوع ليس بالأمر الثابت والمُعطى دفعة واحدة بل إن أنواعا جديدة من اللغة وأنواعا جديدة من الألعاب اللغوية كما يمكن أن نقول تنشأ وغيرها يشيخ ويُنسى. (ويمكن أن تمدنا بصورة تقريبية من 225) ذلك تغيرات الرياضيات). وكلمة «لعبة لغوية» قد تشير هنا إلى أن التكلم باللغة هو جزء من فاعلية أو من أشكال الحياة»⁵⁵⁹. فتعدد الاستعمالات يحيل إلى تنوع الممارسات الاجتماعية. ومن ثم فالكلام والفكر لم يبقيا مجرد معارف وحقائق ذات صلة بالفلسفة بل كل كلام يمكن أن يكون موضوعا للفكر الفلسفي. ذلك أن كل كلام إنتاج لعالم وممارسة. «فاللغة أداة. ومفهوماتها أدوات»⁵⁶⁰.

وبذلك فقد أصبح الآن التداولي ومعية الفعل في الكلام das Pragmatische. das Miteinander-Handeln im Sprechen شاغلا مركز الاهتمام. «إن دلالة كلمة من الكلمات هي استعمالها في الكلام»⁵⁶¹. ومثلما أن همبولت كان منبها بتنوع اللغات فقد كان فتجنشتاين منبها بتنوع «ألعاب اللغة».

559 لودفيش فتجنشتاين: بحوث فلسفية الفقرة 23 نشرة الأعمال الكاملة الجزء الأول فرنكنفورت على الماين 1984 ص.250.

560 لودفيش فتجنشتاين: بحوث فلسفية الفقرة 569 نفس المرجع ص.452.

561 فتجنشتاين: بحوث فلسفية الفقرة 43 نفس المرجع ص.262.

فعند الأول ينتج عن تنوع اللغات رؤى للعالم مختلفة وعند الثاني تنوع ألعاب اللغة ينتج عنه أنواع مختلفة من الأفعال. والمشارك بينهما هو أنهما يريان اللغة كفاعلية وكاستعمال. فعند همبولت ما ينتج الفكرة هو «عمل العقل». «وهذا العمل يختلف بوضوح عن اللغة «العامة» عند فتجنشتاين. فمن منطلق أولية البؤرة الدلالية عند همبولت تنتج «اللغة الفكر» حتى وإن كان ذلك «مؤقتا دائما» وبصورة مطلقة في معية الكلام ومنه ثم كعمل مشترك. أما عمل اللغة فهو «إنتاج-إنشاء». واللغة من منطلق أولية المنظور التداولي ومن حيث هي معية فعل وممارسة فإنها أولا لا تنتج شيئا غير الفعل المشترك ذاته. ومن ثم فهي أولا وقبل كل شيء «لعبة» وليست عملا: الرقص اللساني إلى الأمام وإلى الخلف نقلة بنقلة كما في لعبة الشطرنج»⁵⁶².

وهكذا وإنطلاقا من تصورات ليست معرفية حول اللغة (أفلاطون) وحول الانفصال بين الفكر والمعرفة من جهة واللغة من جهة ثانية (أرسطو) ومن الرأي القائل بفقدان اللغة الموحدة خلال الانتشار خارج اللجنة وفي بداية العصر الحديث من التقويمات غير المتجانسة لما يحصل من ربح دلالي في اللغات العامة والوطنية بتوسط يكون ولوك وكندياك من جهة ولاينتس وهردز وهمبولت من جهة ثانية ها نحن نصل إما إلى مواقف تؤكد مثل موقف تشومسكي على أهمية القدرة اللغوية الكونية المتأصلة جينيا أو مثل موقف فتجنشتاين الذي يعتبر استعمال اللغة في ما لا يتناهي من الألعاب اللغوية أمرا حاسما بالنسبة إلى الفكر والكلام. وبمنظور عولمي في هذا العصر فإن مئات اللغات ماتت. ومن ثم فإن تنوع «العقل الإنساني» قد تم اختزاله. وما بدأ يظهر من نشأة لغة كونية يدعم هذه الميول المنمطة التي تفرضها العولمة وسيجلب معه (ص.226) كذلك رغم المقاومة المتصاعدة اختزال التنوع الثقافي⁵⁶³. ولا تكاد النتائج تكون قابلة

562 تراينت نفس المرجع ص.313.

563 راجع أنسالام هافر كمب (نشر): لغة الآخرين فرنكفورت على الميان 1997. × بريجيت يوسته

للتوقع إلا أنها متزايدة التوجه نحو تغييرات خطيرة على فهم الإنسان لذاته.

ويرجن تراينت (نشر): الأجنبي في اللغات الأجنبية منشئ 2001. × كريستوف فولف وكريستين
ماركال (نشر): العولة كتحد للتربية. النظريات والمبادئ الأساسية ودراسات الحالات منستر من
بين أخريات 2002.

الفصل الحادي عشر: الصورة والخيال

227. تمثل الصور إلى جانب اللغة مركز الثقل في بحث علم الثقافة والأناسة. وفي بداية هذا الهم نجد مسألة: «ما الصورة»⁵⁶⁴؟ ونقطة الانطلاق هي حضور الصور المطلق

564 × راجع موريس مونيي (نشر): كيف نعيش مع الصورة؟ باريس 1989. × فولكار بون (نشر): الصورة. مساهمات أممية في الشعرية فرنكفورت على الماين 1990. × جورج ديدي-هوبرمان: أمام الصورة. مسائل مطروحة من أجل تاريخ الفن باريس 1990. × لويس ماران: في سلط الصورة باريس 1993. × ريجيس دو بري: حياة الصورة وموتها. تاريخ النظر في الغرب باريس 1994. × جوتفريد بوم (نشر): ما الصورة؟ منشئ 1994. × مارتان دجي: اخفض عينيك. ثلب الرؤية في الفكر الفرنسي خلال القرن العشرين باركلي من بين غيرها 1994. × ماري توجي مندزان: الصورة والصنم والاقتصاد. المصادر البيزنطية للمخيل المعاصر باريس 1997. × ولها كذلك: هل تستطيع الصورة أن تقتل؟ باريس 2002. × ولها كذلك: معاشررة الأنظار باريس 2003. × جورج ديدي هوبرمان: التشابه والتماس. عمل الآثار عدم التناسب الزماني وحدائة النسخة كولن 1999. × بربرا ستافورد: القياس البصري. الوعي بفض الوصل كيمبردج 1999. × أفراد شافار وميكائيل فمر (نشر): التماهي والتمثل أبلادن 1999. × جارد شافار وكريستوف فولف (نشر): الصورة والمصور والتربية فاينهايم 1999. × لورون جارفورو: الصور التي تكذب. تاريخ البصري في القرن العشرين باريس 2000. × هنس بالتز وديتمار كامبار (نشر): النظررة الثانية. تاريخ الصورة والتفكر في الصورة منشئ 2000. × مايك سندبوتة: فلسفة وسائل الاتصال البراجمائية. تأسيس فن جديد معاصر للأنتارنات فايلارسفت 2001. × أنات كاك ونكيولا بيتاس (نشر): تشريعات لوسائل الاتصال. صور الإنسان كوسائل اتصال بيلوفالد 2001. × هنس بلتتج: أناسة الصورة. خطاطات من أجل علم الصورة منشئ 2001.

في استعارات اللغة وفي أعمال الفن وفي وسائل الاتصال الحديثة. والصور حققت (قدرة) الحضور المتساوق في أمكنة مختلفة. فكان فهم جديد «للصورة كشكل ثقافي» على أهبة الظهور. وانطلاقاً من الاستعارة كجسر بين الذات والعالم وارتباط الفكر بالاستعارة⁵⁶⁵ يحسن أن نفهم فهما أفضل الدور المركزي الذي تؤديه الصورة في الثقافة والعلم والفلسفة. ف«اكتشاف» «النظرة» وما ينتج عنها من تقاطع بين الأشياء والعيون التي يحتويها الجسد يفتح فهم جديد للعلاقة بين الصورة والنظرة والجسد. إن نموذج التقاطع الذي يتداخل فيه الناظرين المتقابلين فيتوحد البصر والرأي يبين بوضوح كيف تنتج الصورة من النظرة وكيف تحل في الذاكرة وكيف تعود فتحيا في التذكر. وبفضل الملاحظات الظاهريّة حول النظر وقراءة الصور يبدو البصر فاعلية إنجاز قائمة الذات لا تقبل التعويض بأي أمر ثقافي فاعلية إنجاز تفهمنا جيداً ما يحصل من تبئير على الصورة والخيال في علوم الثقافة وفي الأناسة.

الصور-الجسد-وسائل الاتصال

عندما نتكلم على الصور يثار السؤال حول ما نحيل عليه منها هل هو الصور الخارجية أم الصور الداخلية؟ فمن واقعة أن مفهوم الصورة يشمل الإمكانيتين (ص. 228) يبرز أمر يحدد خاصية الصور المميزة. فالصور الخارجية لها صلة بالداخل والصور الداخلية لها صلة بالخارج. والصور إنتاج للخيال المتأصل في جسد الإنسان النباتي⁵⁶⁶. ويذهب فكر هانس بالتن في هذا الاتجاه عندما يعرف الجسد كـ«محل الصور» وينتج من ثم أن الجسم «تتصرف فيه الصور التي ينتجها حتى لو سعى دائماً إلى السلطان

565 × راجع من بين غيره شلدون ساك (نشر): في الاستعارة شيكاجو ولندس 1978. × بول ريكور: الاستعارة الحية منشئ 1986.

566 اخترت هذا المفهوم هنا ليكون في المقام الأول مرادفاً للوهم والخيال ومملكة التخيل والخيال.

عليها.

لكن منتوجاته التصويرية تبين أن التغيير هو الاتصال الوحيد الذي يتوفر لديه . فالصور لا تترك أدنى شك في أن جوهر الجسد متغير . فيحصل أن الصور التي يخلتها الجسد يعود فيرفضها مباشرة بمجرد أن يوجد توجه جديد لما يطرحه من أسئلة يوجهها إلى العالم أو إلى نفسه . وعدم يقين الإنسان بذاته ينتج فيه ميلا لرؤية نفسه على صورة أخرى»⁵⁶⁷ . وحتى خلال إدراكهم الصور وما ينتج عنها من صور داخلية فإن البشر لا يتصرفون في الصور إلا في حدود . فحيثما استقر النظر لا يكون ما يحوزه منها وما يدركه مما يوجد في ذاكرته ليتذكرها تابعا لوعيه إلا جزئيا . وليس أقل أهمية من ذلك شوق الإنسان إلى جعل الناس الآخرين والوضعيات والأشياء جزءا من ذاته في شكل صور . والصور الذهنية تحرك الإدراك وتحدد ما يراه الناس ويغفلون عنه ويتذكرونه أو ينسونه . إن تيار الصور الباطنية لا يحدد من من الناس؟ أو ما من الأشياء؟ تتحول خارج الإنسان إلى صور من خلال التفات الانتباه بل وكذلك ما الصور التي لم تعد حاضرة أمام الانتباه لكنها تنفذ في الناس وتثبت فيهم؟ إن البشر تتصرف فيهم صورهم الباطنية حتى عندما يحاولون دائما تحقيق السيطرة عليها . وهذه الصور تزيد وتنقص وتتغير مع تغير الحياة الإنسانية . وبعض الصور المهمة تفقد أحيانا أهميتها فتعوضها صور جديدة . إلا أن الصور تشترك جميعا في كون الإنسان يعرف نفسه ويجربها بها ويفضلها يحقق الثقة في نفسه .

إن الصور الباطنية هي بصورة دائمة نتيجة للصور الخارجية التي تنقل إلى الإنسان . وبوصفها منتوجات ثقافتنا تعد الصور تعبيراً عنها وهي تختلف عن الصور الخارجية التي لثقافات ولعصور تاريخية أخرى⁵⁶⁸ . ففي طريقها من الأشكال

567 بالنتج نفس المرجع ص.12.

568 راجع جان كلود شمت: جسم الصور. محاولات في ثقافة الرؤية في القرون الوسطى باريس

الموضوعة من العالم الخارجى إلى باطن جسد الإنسان وتوسط التمازج مع ما (ص.229) يوجد بعد من صور هناك تعاد صياغة الطابع الجمعى لهذا الصور بصورة فردية. والكثير من هذه الصور التى لعالم الصور الجمعى منتوجات للصور (الباطنية) لأناس لهم إمكانية جعل صورهم الباطنية موضوعات وأشكال للعالم الخارجى أو تحويلها فى وسائل الاتصال ونشرها⁵⁶⁹. إن الصور المُشَيَّاتَة (التى جعلت أشياء) *Vergegenständlichte Bilder* توجد بفضل وسائل الاتصال الحاملة لها. ويصح ذلك على صور الكهوف السابقة التى كان فيها الحجر وسيلة الاتصال وهو ما وجدت بفضل⁵⁷⁰. كما أن صور الأموات عند اليونان (القدامى) صورهم التى يكون فيها وجه الجسد الذى فات كصورة يحملها غيره ليوصل الجسد الميت حياته هى كذلك من هذا الجنس⁵⁷¹. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الصور الشمسية والأشرطة السينمائية والأشرطة المرئية (الفيديو). ففي الصورة الشمسية يتعلق الأمر بالنسخة الضوئية لجسد الإنسان على شريحة سلبية ينقلها المصور بعد ذلك فتبقى محفوظة فى هذا الوسيط ويكون لها كصورة تاريخ آخر غير تاريخ الجسد الذى هى نسخة منه⁵⁷². وكذلك الأمر بالنسبة إلى الشريط السينمائى والفيديو اللذين تضاف الحركة

2002.

569 راجع أندري لوروا جوران: اليد والكلمة. تطور التقنية واللغة والفن فرنكفورت على الميان 1980.

570 راجع إمانوال أنالى: رسوم الكهوف. عالم الصور لفن الحجارة ما قبل التاريخي زوريخ دسالدورف 1997.

571 راجع هارتموت بومه: التفاضل بين وسائل الاتصال فى أحياء ذكرى الموتى ورد فى بالتج وكامبار نفس المرجع ص.23-42.

572 راجع نظرية التصوير الشمسى وتاريخه أولريكه بيلاكزيك وأولرش ميتزنار: الرؤيوي فى التكوين والتربية. التصوير الشمسى كمصدر فى علوم التربية والمجتمع رسالة تأهيل فى البحث العلمى جماعة همبولت برلين 2001.

إلى صورهما. فكل وسيلة من وسائل الاتصال ليست أمرا خارجا عن الصور بل هي مقومة بالنسبة إلى الصور. من دون وسيلة اتصال لا وجود لصورة يمكن أن ندركها وأن نقلها إلى عالمنا الباطني فنجسدها فينا. « ففي وسيلة الاتصال توجد خاصيتان جسديتان .

ومقارنتها بالجسد تحصل بمعنى أول لكوننا ننظر إلى وسائل الاتصال الحاملة كجسد رمزي أو كجسد افتراضي للصور. والمقارنة تنشأ كذلك بمنظور ثان لكون وسائل الاتصال تتضمن إدراكنا الجسدي وتغيره. إنها تحرك تجربتنا الجسدية بواسطة أفعال الملاحظة في حدود ما ندرج على منوالها إدراك جسدنا الذاتي وتعبيره عن نفسه»⁵⁷³. وقد لامس ماكلوهان كذلك هذه الواقعة فقال: «وسيلة التواصل هي الرسالة»⁵⁷⁴. فوسائل الاتصال التي تصلنا الصور عن طريقها تحدد تجربتنا عن الصور تحديدا جوهريا. وبوصفها وسائل اتصال فإنها تؤثر بصرف النظر عن أي صورة معينة في طبيعة إدراكنا لما تحمله من صور. ويوجد اختلاف نوعي بين كوننا ندرك الصورة كرسم أو كصورة شمسية أو كصورة رقمية تدرك في «وسمية (علامية) الصورة Bildsemiotik» عندما تحول الصور إلى علامة صورية⁵⁷⁵.

573 بلتن نفس المرجع ص.13 والمالية.

574 راجع مارشال ماكلوهان: مجرة جوتبارج. صنعة الإنسان المطبعي تورنتو 2000. × فهم وسائل الاتصال. امتدادات الإنسان نيويورك من بين أخريات 1964 (الترجمة الألمانية 1992).

575 راجع حول خطابات وسائل الاتصال من بين آخرين فريديش أ. كتلار: نظام التدوين بين 1800 1900 منشئ 1985. × وله: جراموفون الفلم والراقثة برلين 1986. × نوربارت و. بولز: نظرية وسائل الاتصال الحديثة منشئ 1990. × دريك جو كاركهوف: مواليد الكتابة. من الابجدية إلى الحاسوب منشئ 1995. × فارنار فاولستك: وسيلة الاتصال كمرسم عبادة. من البدايات إلى العصر القديم المتأخر (القرن الثامن) جوتتجن 1997. × وله: وسائل الاتصال بين السيادة والثورة. ثقافة وسائل الاتصال في بدايات العصر الحديث (1400-1700) جوتتجن 1998. × إدواردو دومنجاز جوماز: بناء الصور ميدولين 1998. × سفيان مونكار وألكسندر روستلار (نشر): الأنترنات الأسطورة فرنكفورت على الماين 1997. × دومينيك فولتن (نشر): التفكير في التواصل باريس 1997. × له: الأنترنات ثم بعد. نظرية نقدية لوسائل الاتصال الجديدة باريس 1999. ×

ثم يتدخل المكان والزمان كنقطة مرجعية مركزية أخرى بالنسبة إلى تجربة عس.230) الصور الإنسانية. فالجسد الذي يصبح صوراً يتخلص كصورة من الفناء. ولنا في صور الموتى الأولى ما ينبئ بذلك. وحتى الصور الشمسية التي تظهر على الورق فإنها توحى للجسد الإنساني بتغلبه على زمانيته. فالصورة الشمسية تمثل مناسبة للتذكر وإمكانية بقائها في الجماعة بعد صاحبها. وعلى أساس طابعها التوسطي فإن الصور تقبل الحفظ وتكون في المتناول في أي وقت. ومن ثم فهي تدرك في أي زمن آخر غير زمن أخذها. والأمر نفسه يصح على المكان أيضاً. فالطابع التوسطي للصور يجعلها مستقلة عن مكان نشأتها ويمكن أن تنتقل إلى سياقات مكانية مختلفة. إن الصور قابلة للعرض في أماكن مختلفة في نفس الوقت. وصورة التلفزة تظهر للمتفرج في بيته ما يوجد في أي مكان بعيد وهو بالتصور (يخرج من مكانه) لـ«يندرج» في مكانها. فأين يوجد المتفرج؟ هل ما يزال حيث هو في بيته؟ لكن الصور رغم استقلالها عن المكان والزمان من حيث هي وسائل اتصال فإنها كصور ليست مستقلة عن السياق. بل إنها تتغير كل مرة بحسب ما ترتبط به من علاقات ليس من حيث دلالتها فحسب بل وكذلك أيضاً من حيث كونها صورة. ففي الطابع التوسطي للصور تكمن استعدادات للاستعمال يمكن أن تحدد تعليمات حول الكيفية التي ينبغي أن تدرك بها. وفي كل استعمال ممكن لصورة ما على أساس توسطها يقع التراكب بين عدة أزمنة وأماكن مختلفة. ويمكن أن نميز بين زمن نشأة الصورة والزمن الذي يحيل إليه عرضها وزمن إدراكها. ويصح نفس الأمر بالنسبة إلى المكان. ثم إن أشكال المكان والزمان المختلفة

جوردن جراهام: الانترنات لندن ونيويورك 1999. × لودفيج بفايفر: الاتصالي والخيالي. أبعاد نظرية وسائل الاتصال الأناسية الثقافية فرنكفورت على الماين 1999. × إليزابيث فون سمسونو وإيريك ألياز (نشر): هوس التلفزة نقد الصور المرئية فيانا 1999، × ستيفان منكار وألكسندر روزلار ومايك سنبوته (نشر): فلسفة وسائل الاتصال مساهمات لتفسير أحد المفهومات فرنكفورت على الماين 2003. × ريجيس دو بري: مدخل إلى علم وسائل الاتصال بارن 2003.

تحيل إلى نقاط مرجعية تاريخية وثقافية مختلفة بخصوص النقاط المرجعية التي تدرك فيها الصور.

وتعرف الإثنولوجيا الكثير من الأمثلة بالنسبة إلى تغير مثل هذه النقاط المرجعية وبالنسبة إلى تأويل الصور في مخيال جمعي متغير⁵⁷⁶. وقد وصف سارج جروزنسكي ما يماثل ذلك من عمليات ذات صلة باستعمار المكسيك وتمسيحه⁵⁷⁷. وحسب دراساته فإن الغزاة الإسبان وجهوا قواهم إلى مخيال أهل البلد الجمعي لتحطيمه وتعويضه بالمخيال المسيحي حتى يحققوا دوام الاستعمار. وقد آل الأمر بواسطة عمليات محاكاة معقدة إلى إعادة تشكيل دائم لعالم التصورات عند الهنود (231) س. الأحمر فنشأ خليط بين تشكيلات مخيالية «جاهلية» ومسيحية. وبفضل اندراج نقاط التماهي المسيحية في مخيال الهنود الأحمر تم إخضاعهم الإخضاع التام. ونفس العمليات نلاحظها في الهند وفي إفريقيا⁵⁷⁸. والبشر ينفذون إلى أجسامهم من خلال موضوعاته في الصورة واللغة والعروض الثقافية. والصور مثلها مثل غيرها من الموضوعات تعبيرات عن الجسد مختلفة تاريخيا وثقافيا وهي أشكال من تبدية.

إن علاقة جسد الإنسان بالصور متغيرة. وهذا التغير يحصل في الأغلب بتأثير من تغيرات وسائل الاتصال. فالمرأة قد مكنت البشر بعد من رؤية أجسادهم حيث ليست هي موجودة رؤيتها في البلور أو في المعدن. وكما يحصل في الرسم توجد

576 × راجع في ذلك مارك أوجي: من أجل أناسة العوالم المعاصرة باريس 1997. × وله كذلك: حرب الأعلام باريس 1997.

577 راجع سارج جروزنسكي: حرب الصور التي لكروستوف كولومب في «بليد رانار» باريس 1990.
578 × راجع فرتز كرامار: (مدينة) فاس الحمراء. حول مس (الجن) والفن في إفريقيا فرنكفورت على الماين 1987. × ألكسندر هن: بقطة الجوهر. سياسة الثقافة وشعيرته وفنه في جوا منستر من بين أخريات 2003.

ترجمة للجسد بأبعاده الثلاثة على سطح المرآة. كما أن توسط الصورة الشمسية يغير طابع الصورة. ففيها تكون نسخة ضوئية من الجسد تجعله يظهر على السطح⁵⁷⁹. فإذا فهمنا وسائل الاتصال كما يفهمها ماكلوهان بوصفها تركيب أعضاء تكمل الجسد فإن الصور الرقمية تصبح هي بدورها ذات علاقة بالجسد حتى وإن كان ذلك بصورة كثيرة التجريد. وبصورة عامة يبدو إفراط الوساطة التي تقوم بها وسائل الاتصال مع العالم متزايدا⁵⁸⁰ وكذلك الطابع التوسطي لعلاقات البشر مع العالم بما يساير ذلك من تعبير وسائل الاتصال عن نفسها وما تؤديه من أدوار. والسلوك المعطي للصور جزء من هذا التطور (على سبيل المثال الصور الإشعاعية والمجهر الكهربي والتصوير الحاسوبي) السلوك الذي لا يمكن استغناء الفكر عنه في علوم الطبيعة لكن دلالاته المنتسبة إلى الاستمولوجيا وإلى علم الثقافة لم تصل إلى الوعي إلا بالتدرج.

إن حضور الإنسان والأشياء وغيابهما يوجدان في الصورة متشاجنين تشاجنا لا ينقسم. فكما أن الجسد يكون حاضرا في الصورة الشمسية فكذلك تحيل الصورة في آن إلى الجسد الغائب. «ف«هنا» الصورة و«أناها» «Das Hier und Jetzt» des Bildes نقرأهما في وسيلة التواصل التي بفضلها يقعان تحت ناظرنا. إلا أن الفرق بين الصورة والوسيط الصوري أكثر تعقيدا مما يمكن هذا الوصف من معرفته. فالصورة هي دائما صورة ذهنية والوسيط هو دائما صفة مادية حتى عندما يكونان بالنسبة إلينا متحدين في الانطباع الحسي»⁵⁸¹. إن الصورة تصبح صورة ن. (232) لكون الإنسان يراها فيجعلها حية بنظرته إليها. وبذلك يدفع طابع الصورة الشمسية التوسطي إلى الخلفية. ويتم ذلك بصورة أشد في حالة شريط السينما أو التلفاز.

579 رولان بارت: الغرفة المضيئة. ملاحظات حول التصوير الشمسي فرنكفورت على الماين 1985.

580 راجع سوزانزنتاج: في التصوير الشمسي نيويورك 1977 ص. 153 والمواليات (الترجمة الألمانية 1984).

581 بالتعج نفس المرجع ص. 29.

ففي الحالتين يكون المتفرج مندرجا في ما يتفرج عليه من عالم الصور الذي يقدمه له الوسيط التواصلي. وحتى عندما يكون الطابع التوسطي للصورة واعيا حقا فإن المتفرج «ينساه» خلال عملية الفرجة لأن الصور التي يتتجها الوسيط تكون مرتبطة بصوره الذهنية. صورة التلفزة أو الشريط السينمائي تتج تجربة الصورة عند الإنسان. وفي هذه العملية تتراكب الصور الفعلية التي ينقلها الوسيط مع الصور التي يصلها بها المتفرج بعملية التوارد والتذكر في باطنه. وإذن فصور التلفزة الفعلية ومثلها صور الشريط السينمائي وكذلك الصور الذهنية الخاصة لها بعد عميق في مخيال الثقافة والمجتمع وتعود دائما فتشروع في الظهور. والكثير من الصور «الفعلية» لا تعطي معناها ودالاتها إلا بفضل هذا البعد العميق من المخيال⁵⁸².

وبخلاف ما عليه الشأن بالنسبة إلى صورة الشريط السينمائي وصورة التلفاز فإن الصور الرقمية ذات مصفوفة لم تبق عليها صورة أصلا⁵⁸³. إلا أنها مع ذلك لم يعد فيها مشكل بسبب كونها صورة بل وحتى بسبب كونها وسيطا. إنها تقوم من عمليات تتتجها الإلكترونيات والرياضيات اللتين ليستا في متناول الناظر إلا قليلا واللتين هما مع ذلك إلى حد كبير ضامنتان لقابلية الاستعمال. «ففي الصورة التأليفية يتلاشى الترابط بين الصورة والذات والموضوع»⁵⁸⁴. وحتى في هذه الحالة فإن الصورة التأليفية تبقى مع ذلك ذات صلة بما تعرض حتى رغم كون نوع الإحالة

582 راجع زيغفريد تسيلنسكي: المسموعات المرثيات. السينما والتلفزة كوسائط في التاريخ راينباك 1989.

583 راجع في ذلك من بين آخرين مانفرد فافتدار (نشر): الفضاء السيبانريتيكي: رحلات في حقائق المرئي راينباك 1991. × هوارد راينجولد: عوالم افتراضية. رحلات في الفضاء السيبانريتيكي راينباك 1992. × فلوريان روتسار وبيتر فايبيل (نشر): الفضاء السيبانريتيكي. نحو عمل فني مشترك للعالم فيانا 1993. × كريس هابلاس جري (نشر): مصنف تعليمي للإنسان ذي القدرات الخارقة لندن 1995. × نيكلاس مرتسواف (نشر): متن الثقافة الرؤيوية لندن 1998.

584 راجع إريك ألياز شاهد من بالتتج أناسفة الصورة نفس المرجع ص.39.

نوعاً جديداً وآخر. والصورة التأليفية تحتاج لشاشة تعرض عليها ومن ثم لإمكانية صيرورتها صورة. إنها تحيل إلى صور المتفرج الذهنية الصور التي تتراكم معها وتتوالج. فظهور الصور على الشاشة يوحي بكونها في المتناول في إطار قابل للرؤية والسلطان عليه. وما يؤدي إلى هذا الوهم كذلك هو صغر مساحة الشاشة والطابع الزائل لما يوجد عليها من صور متحركة وتنميط النظرة. فكل الصور المتحركة تنشأ (ص. 233) بنحو ما بصورة أسرع من استقرار المتفرج في جلسته. وإذا تزايد انتشار الصور التأليفية الذي يشجع فقدان الاعتقاد في الطابع التمثيلي للصور فإن ذلك يمكن أن يؤدي إلى هذه التحولات الدائمة في الموقف من الصور واستعمالها الثقافي⁵⁸⁵.

وفي إطار فض الخلاف الجدلي القوي مع الصور يشغل نقد الصور حيزاً كبيراً. ففض الخلاف بين عبادة الصور (عند عبدة الصور) والكفر بها (عند محطمي الصور) له تقليد في الماضي السحيق وهو يمتد إلى زمننا الحاضر⁵⁸⁶. ذلك أن الصور يمكن أن تغالط وأن تتلاعب بالإنسان فتكبله في سجن الخيال. إن قابليتها للتصديق معرضة للوقوع في الشك. وبالذات فعندما تثير الصور وتبهر تنشأ العودة بالسؤال الشاك والمقاومة ضد مفعولها السحري. إن الصور تحاكي العالم فتصبح نسخاً مشوهة منه نسخاً تسجن البشر بخدعها. فكيف هي أفاعيل تنوع الصور وتسارعها في هذا السيل من الصور؟ هل تسهم في التجريد المتنامي وفي خلق مسافة في الاتصال وفي

585 راجع روتسار وفايبال نفس المرجع. × فولفجنج مولر-فونك وهنس ي. فاك (نشر): خيال ممنظر. مساهمات في الأناسة التاريخية لوسائل الاتصال فيانا ميبين أخريات 1996. × منفرد فاسلار (نشر): كل العوالم الممكنة. الواقع الافتراضي-الإدراك-أخلاق التواصل منشئ 1999. مدرسة الفنون العليا لوسائل الاتصال كولن: المخبر حولية الفنون والتجهيزات كولن 2000. × نفسه: المخبر. وداعا عزيزي المدير كولن 2002.

586 راجع من بين آخرين برونولاتور وبيتر فايبال (نشر): صراع الصور. ما وراء صورة الحروب في العلم والدين والفضن كارلسروهو وكيمبرج 2002.

ضباع التجارب الحية؟ هل طلب الصور مخدر نخدر به أنفسنا حتى نتجنب الحصر أمام الفراغ والخوف من الخلاء؟ أم إن الصور فقدت ما تبهرننا به فتكوّن الشك فيها وفي البصر الشك الذي يؤدي إلى إعادة اكتشاف دلالة الحواس الأخرى وإلى طلب أشكال جديدة من التجربة الحسية؟

الحضور- التمثل- التصنع .

إن الصور ملتبسة بالدلالة. وافترض أنها قد نشأت من الحصر قبل نمو الوعي الحصر الناتج عن الخوف من الموت أو عن إمكان الموت ليس بعيدا عن الصواب.

وقد افترض ديتير كامبر أن الصورة «هدفها إخفاء الجرح الذي صدر عنه الإنسان. إلا أن هذا الجرح لا علاج له. فكل إخفاء للذكرى تذكر هو بدوره. لذلك فإن كل صورة هي بالأساس صورة «جنسية» حتى عندما تكون من حيث ما يحركها دينية بعمق. ومن ثم فالصورة تقبل أن تعنون كما فعل رولان بارت بـ«موت الشخص». فبتوسط الحصر تؤدي الصورة الدور الرئيس في تحويل وجهة الشوق الإنساني. إنها بديل من اللامبالاة بمصدرها اللامبالاة المجربة (المعيشة). إنها تقوم مقام السيئة الأولى. وهي في المقام الأول تبرز الأمل بأن صوت الأم يتردد في (234) كل الملتبسات. إنها تمتد من المقدس إلى التافه. ذلك أن الفصل الثاني من السيطرة على الحصر هو التنويع. فالصورة تضيع بين الصور ولا تضيع بينها في آن»⁵⁸⁷.

إن الصورة تتأرجح بين الصور بطابع تائمى سحري حيث تكون الصور

587 × ديتمار كامبار: الصورة ورد في كريستوف فولف (نشر): في الإنسان. مصنف تعليم للأناسفة التاريخية فاينهايم من بين أخريات 1997 ص. 589-594. × راجع نفسه: رغبة ورد في فولف نفس المرجع ص. 997-1006. × الوهم ورد في فولف نفس المرجع ص. 1007-1014. × راجع خاصة نفسه: نحو تاريخ ملكة التخيل منش من بين أخريات 1981. × نفسه: نحو علم اجتماع الخيال منش من بين أخريات 1986. × نفسه: سلطان الخيال وعجزه نيوفيد من بين أخريات 1986.

متحدة مع ما تظهره ومع صور لم تعد تمثل شيئاً لكنها تتصنع المماثلة. وبخصوص هذه الوضعية يمكن أن نميز ثلاثة أنواع من الصور:

1- الصورة كحضور سحري Das Bild als magische Präsenz

2- الصورة كتمثيل محاك Das Bild als mimetische Repräsentation

3- الصورة كتصنع فني Das Bild als technische Simulation

ويوجد بين هذه الأنواع الثلاثة من الصور عدة اختلافات. لذلك فمثل هذا التمييز يبدو عظيم المعنى. إنه تمييز يمكن من تعيين علامات صورية مميزة ikonische Merkmale مختلفة ومتناقضة جزئياً.

1- الصورة كحضور سحري

من الصور التي نشأت في عصر لم تكن فيه الصور قد أصبحت بعد أعمالاً فنية يمكن أن نذكر التماثيل والأقنعة وصور العبادة والصور المقدسة⁵⁸⁸. وتؤدي دوراً خاصة من بينها الصور التي تخلق حضور الآلهة السحري وكذلك صور الآلهة أو الأوثان. فالعروض الأولى حول آلهات الخصب الطينية أو الحجرية في الثقافات القديمة هي من هذا النوع. والكثير من أصنام عصور التاريخ الأولى وتماثيلها وأقنعتهم لها تضمن بوجودها حضور الإلهي. كما أن جماجم الموتى المرسومة وأقنعتهم لها مهمة تقبل المقارنة بها⁵⁸⁹. وقد رسمت جماجم الموتى منذ عصر الحجر المصقول Neolithicum وهي صالحة للاستعمال في التعامل مع الموتى من الأجداد. فالموت هو مصير الجماعة وإنتاج الجماجم المرسومة والأقنعة محاولة للجواب عن رعب

588 وقد خصها هنس بالتعج بعنايته في تاريخ للصوره قبل عصر الفن. إلا أنه لم يحط إلا بالصورة التبعية منذ الخروج من العصر القديم أعني ما هو منطبق في كل الأحوال على التمثل. فالصور التي تحقق الحضور السحري للآلهة أصبحت تعرف كآلهة أو كأوثان.

589 راجع فصل «الصورة والموت» عند بالتعج أناسة الصورة نفس المرجع ص. 143-188.

الموت. وصنع الصور رد فعل على الموت. فجمجمة الميت وقناعه يحولان رأس الميت إلى صورة وبفضل ما يحققه له من قيام في الحاضر يضمنان حضوره بين الأحياء. إن هذا التحول يحصل في إطار شعائر الموتى التي تتمكن جماعة الأحياء بعرضها من التحقق من ذاتها إزاء الموت وينتج عنها تقديس جمجمة الميت وقناعه. كما أن الأمر يتعلق في عبادة العجل الذهبي الذي تقصه التوراة كعبادة (235) يتطابق فيها الله والصورة وحضور الإله الذي تجسد في العجل فتحول إلى صورة محسوسة. وفيما كان موسى يتلقى أوامر الله في سينا وأوامره التي حرم فيها تصوير الله وعبادة الصور صراحة كان الشعب بقيادة هارون أكبر أخوة موسى قد اتبع الحاجة القديمة لعبادة صورة.

ويبين موقف هارون عبادة الصور وعبادة الأصنام كما يبين موقف موسى محاربة الصور وتحطيم الأصنام. ولا يزال الموقفان إلى الآن ممثلين للموقفين الأساسيين في التعامل مع الصور. والمشارك بينهما هو أننا مقتنعون بسلطان الصور. وهذا «السلطان ينمو من منطلق القدرة على استحضر وجود غير قابل للفهم وبعيد وإضفاء هذا النوع من الحضور عليه ليجعله قادرا على ملء حيز الانتباه الإنساني بصورة تامة. والصورة تستمد قوتها من المماثلة. إنها تنتج التماثل مع ما تمثله. فالعجل الذهبي هو الإله (من منظور الشعيرة). والصورة ومضمونها يتمازجان إلى حد عدم قابلية التمييز بينهما»⁵⁹⁰.

إن عبادة مآثورات الموتى في القرون الوسطى وصلت إلى حد جعل أي جزء صغير مما ينتسب إلى جسد أي قديس هدية منه. جاء في مجموعة من المآثر في كوكوس: «هنا مئوى أجساد الكثير من القديسين». إن القديسين هدايا بقاياهم

590 جوتفريد بوم: مسألة الصورة ورد في نفسه نفس المرجع (الملاحظة الأولى) ص.330.

لا تمثلهم فحسب بل هي تنمي قوتهم التي تحقق الشفاء للمؤمنين في المكان الذي يوجد فيه أجزاء من جسدهم. والبقايا تضيء القدسية على المكان وعلى المشاركين في الأفعال المشعرية. وبفضل الأفعال المشعرية تتحقق علاقة الترابط بين البقية المقدسة والتجسد الصوري للمقدس وتنتج ثمرة الفعل المشعري أي الشفاء المنتظر الثمرة التي تسمى سحرا في أنظمة ثقافية أخرى.

وفي الكثير من أعمال الفن الحديث لا يمثل العمل الفني شيئا خارج العمل ذاته بل هو مقصور على إنتاج حضور هو في هذا المضمار قابل للمقارنة بإطلاق مع أعمال (تعبدية) متقدمة على عصر الفن. فعلى سبيل المثال نجد عند مارك روتكو وبارنات نيومان الشروع في تجارب صور من المقدس صريحة أي في تجارب صور الآلهة كما في مثال كنيسة روتكو في هوستون وفيها تدخل ألوان الصور المتفرج في حالة دوار يحافظ فيه «الحضور وتفشي الاختلاط» على التوازن بصورة سرية.

كما أن صور نيومان تجعل المتفرج يجابه حدوده وتجعله يعيش حالة من العجز (فقدان الوعي). ففي فهم نيومان لذاته تكون تجربة الجليل ممكنة. « وهذا يعرف الاقتضاء المفرط للقدررة المعرفية بواسطة أمر مطلق العظم. والعدم المعرفي لهذا المفرط في العظم يتحول إلى غنم غير منتظر... فصورة نيومن لن تبين أي شيء بإطلاق (ولا حتى مجرد سطوح ملونة) إنها تريد أن تفعل بمجرد كونها شكلا خالصا فتعالج شيئا ما في المتفرج. إنها ترفع الصورة كشيء مطلق التمام في اللحظة التي يتحقق له فيها ذلك⁵⁹¹. »

2- الصورة كتمثل محاك

تعتبر الصور في عمل أفلاطون تمثيلات لشيء ليست هي إياه. إنها تمثل شيئا وتعبّر عنه وتحيل إليه. وحسب نظرة أفلاطون لا ينتج الرسام والشاعر مثلاً مثل الله

591 بوم نفس المرجع ص.343.

ولا موضوعات استعمال مثل الصانع. إنهما ينتجان مظاهر الأشياء. وإذن فالرسم والشعر لا ينتجان الأشياء ذاتها بل تمثيلا اصطناعيا للأشياء⁵⁹². وبذلك فهي تنتج إحالة إلى العالم الفعلي. ولما كانت هذه الإحالة محاكية فإنها لا تنشئ نسخة بل تشكيلا محاكيا للعالم. ولا يتعلق الأمر في هذه العملية بمماثلة بل بإنتاج ظهور. وفعل المحاكاة يخلق صور الفن والشعر ويجعل شيئا ما قابلا للرؤية شيئا لم يكن ليظهر بدونه. وهذا الإظهار مقوم للفن والشعر. وبذلك يتكون شيء حقيقي قابل للفصل عن الواقع ومن ثم فمجال الجمالي لا تطاله أسئلة الحقيقة. وفيه تكون الأعمال الفنية جزءا من عالم الظهور. إن مجال الجمالي يتم فيه إنتاج مظاهر ليس لها منزلة وجودية تقبل التقويم.

فالصور والنصوص التي تتكون في هذا المجال الجمالي لا تقبل الخضوع لمعيارية النظام السياسي والاجتماعي إنها تقوم بشرعية حقها في الإيهام والإبداع الخيالي. وهذا يؤول إلى أن لا معنى لقيس الفنان ولا الشاعر ولا أعمالهما بمعيار الحقيقة⁵⁹³.

ويمكن للبشر ألا ينهروا بالمنتجات والأبديع الجمالية وهم يسلكون معها سلوكا محاكيا أعني إنهم يرجعون إليها ويأخذون منها نسخا ليجسدوها. ولما كان لا (237) يكاد يوجد إمكانية لمقاومة هذه الآلية حسب نظرة أفلاطون فإن الفن والشعر ينبغي أن يستثنيا من المدينة. ولا يمكن من دون هذا الاستثناء أن نتجنب غزو هذا الميل المحاكي أي التمثل الجمالي للمحاكاة غزوه لعالم المجتمع وإفساده. ذلك أن عمليات المحاكاة تتكون سواء بالإحالة إلى العوالم الحقيقية أو كذلك إلى تشكيلات العالم الجمالي ولا

592 راجع أفلاطون الجمهورية 1598أ. الأعمال في 8 أجزاء الجزء الرابع دارمشتات 1971 ص. 801 والموالية.

593 راجع جنتر جيباور وكريستوف فولف (نشر): المحاكاة: الفن - الثقافة - المجتمع راينباك 1992 وخاصة القسم الأول.

يمكن الفصل بينهما إلا بصورة ثانوية.

فالإنتاج (المحاكي) للتمثلات ينتسب إلى القدرات الأناسية البسيطة. وأحد أغراضه المركزية هو جسم الإنسان⁵⁹⁴. وفي رسوم الأشخاص -البرتري- في عصر النهضة وفي الصور الشمسية في عصرنا الحاضر يقع نسخ جسد الإنسان برسم يمثله. والصور الشمسية كشكل من صور الجسد تمثل الإنسان في وضعيات مهمة من حياته. ويوجد بين هذا النوع من الأشكال وغيرها من التمثيل مسائل مهمة تتعلق بفهم الإنسان لذاته. فمن دون صور من ذواتنا ومن ثم من دون تمثيل لذواتنا لن نكون مفهومين. وحتى نفهم حدود إمكانات إدراك الإنسان لذاته لا بد من مثل هذه التمثلات عن الحدس في الطابع الصوري.

ومنذ أقدم العصور أبدع البشر صوراً من جسد الإنسان. وصور الجسد هذه هي صور بشر كما أن تمثيلات البشر كانت دائماً تمثيلات لأجسادهم.

فبعض الصور تنتج جسداً لم يتغير من المنظور العضوي خلال الزمن التاريخي. وتاريخ هذه الصور يمثل تاريخاً لجسد الإنسان. إنه في نفس الوقت تاريخ عرض الإنسان لنفسه وللعروض عن الإنسان. فينتج من ذلك «أن الإنسان هو كما يبدو في جسمه. فالجسم هو ذاته صورة حتى قبل أن ينسخ في صورة. والنسخة ليست ما تزعم أنها أعني نسخة من الجسد. إنها في الحقيقة إنتاج لصورة جسد سابقة الوجود بعد في عرض الجسد لنفسه. فالمثلث «إنسان-جسد-صورة» ليست عناصره قابلة للفصل أحدها عن الآخر إذا أردنا ألا نضيع هذه الأبعاد المرجعية الثلاثة كلها»⁵⁹⁵.

594 × راجع في ذلك أرتور ج. دانتو: النسخ والوصف ورد في يوم نس المرجع ص. 125-147. ×
ونفسه: الجسد-مشكل الجسد. محاولات منتخبة باركلي من بين أخريات 1999.
595 بلتج نفس المرجع ص. 89.

3- الصورة كتصنع فني

كل شيء صار له اليوم ميل إلى أن يصبح صورة. فحتى الأجسام الكثيفة (238) تحولت ففقدت كثافتها وطابعها المكاني لتصبح شفافة وغير ثابتة. فعمليات التجريد آلت إلى الصورة والعلامة الصورية. ونحن نصادفها في كل مكان والعدم لم يبق غريبا بل هو قد صار طاغيا. فالصور تنتج الأشياء والحقائق الفعلية إلى زوال. وإلى جانب التراث النصي صارت الإنسانية لأول مرة في التاريخ تحفظ وترجم إلى حد كبير بالصور. فالصور والأفلام والفيديو أصبحت أدراج ذاكرة وتكونت حافظات الصور. وقد كانت النصوص إلى حد الآن محتاجة إلى مكملات رسمية متخيلة. لكن الخيال صار اليوم يتوالج فيه إنتاج نصوص الصور والتراث. وكلما قل عدد المنتجين كثر عدد المستهلكين لسابق الإعداد من صور تكاد لا تكون متحدية للملكة الخيال⁵⁹⁶. إن الصور شكل خاص من التجريد وقدرتها التجريدية تحول المكان. فالطابع الالكروني لصور التلفاز يجعل الوجود المتساوق في أماكن مختلفة والتسريع أمرين ممكنين.

وتستطيع مثل هذه الصور في ما يقرب من التساوق الانتشار في جميع الأماكن من العالم⁵⁹⁷. إنها تصغر العالم وتجعل تجربة العالم كصورة تجربة خاصة أمرا ممكنا. إنها تؤسس شكلا جديدا من البضاعة وتخضع لمبادئ السوق الاقتصادية. وهي يمكن أن تُنتج وأن تُعالج حتى عندما لا تكون الموضوعات التي تحيل عليها بضائع حقيقية. فالصور تقع في التبادل مع الآخرين وتحيل إلى الآخرين وفيها يتم تجميع أجزاء صور

596 × راجع في ذلك جون بودريار: الذات الغير فيانا 1987. × راجع كذلك الملاحظة 30.

597 × راجع في ذلك من بين آخرين بول فيريلو: العطالة القطبية باريس 1990. × نفسه: الحرب والتلفزة منشئ 1993. × نفسه: سرعة الهروب منشئ 1996.

لتكون صوراً أخرى فيتم إنتاج صور كسرية *fraktale Bilder* تكون في كل مرة صوراً تامة جديدة. إنها تتحرك وتحيل بعضها إلى البعض. وهي بالتسريع تتساوي فيما بينها فتمائل: إنها محاكاة السرعة. وعلى أساس الطابع السطحي والألكتروني والتصغير تصبح الصور برغم اختلافها المضموني بعضها عن البعض متزايدة التشابه. إنها تجذب المتفرج وتدخل على نفسه الحماسة. إنها تبهر وتقلق. إنها تحلل ما حصل من علاقات بين الأشياء والبشر فتقلهم إلى عالم الظهور الخلب. والعالم السياسي والاجتماعي كلاهما يصبح حسياً جمالياً. ففي عملية المحاكاة تبحث الصور عن النماذج حتى تماثلها. إنها تتحول إلى صور كسرية جديدة دون إطار مرجعي. فتتزاخم الصور. وتتطور ألعاب ذات ضجيج: غاية التمايز بين الصور خلال انفجاز (ص. 239) متساوق لتمايزها. إن الصور من حيث هي صور هي الرسالة (ماك لوهان).

وتنتشر الصور بسرعة الضوء. فينشأ عالم من الخلب المبهر. عالم يفصل عن الواقع. إنه عالم الخلب يتوسع. وله ميل لأخذ مضمون العوالم الأخرى مضمونها الحقيقي. ويتم إنتاج الصور أكثر فأكثر صور ليس لها من مرجع غير ذاتها وهي لا تطابق أي واقع. وفي الغاية فكل شيء يصبح لعباً وصوراً يكون فيهما كل شيء ممكناً بحيث إن المسائل الخلقية تفقد الكثير من معناها. فعندما يصبح كل شيء لعباً وصوراً يصبح التحكم وعدم الالتزام أمراً لا مفر منهما. إن عوالم الصور التي يتم إنتاجها بهذه الصورة يرتد تأثيرها على الحياة. فيصبح التمييز بين الحياة والفن وبين الخيال والواقع أصعب فأصعب. ويصبح المجالان متماثلين. وتصبح الحياة نموذجاً لعالم الخلب وعالم الخلب يصبح نموذجاً للحياة. وينمو المرئي نمواً مفرطاً. ويصبح العالم شفافاً فيكتشف الزمان لكأنه لا يوجد إلا حاضر الصور المسرعة. والصور تجلب الشوق وتكثفه فتزيل الحدود والفروق وتنقص منها. وفي نفس الوقت تتمنع الصور عن الشوق وهي تحيل

إلى الغياب في الحضور المتساوق. فتصبو الأشياء والبشر إلى التجاوز نحو الصور. لقد أصبحت الصور مسوخاً⁵⁹⁸. وهي تحيل إلى شيء ما وتمثاله. إنها منتجات سلوك ساخر. فحسم الجدل السياسي (مثلاً) لم يعد يحصل لذاته بل هو بمنظر في عملية تحوله إلى صور وبث تلفزي. وما يحصل من جدل سياسي يكون قد حُسم خلال عملية تحويله إلى صور. فتصبح صور التلفزة وسيطا لحسم الجدل السياسي. فلا يشاهد المتفرجون إلا تمثيلية جدل سياسي كل شيء في مجراها بمنظر بحيث عليهم أن يعتقدوا أن فض الخلاف السياسي المنظر فض خلاف حقيقي وأصلي. لكن كل شيء يكون قد تم بعد خلال عملية تحويله في عالم الظهور الخلب. ويقاس نجاح الجدل السياسي بنجاح هذه العملية (التمثيلية). فتكون التأثيرات السياسية مسخاً من السياسي. وتُظهر هذه المسائخ أرفع مستويات التأثير كفض خلاف فعلي للجدل السياسي.

س. 240) وتعير المسائخ بما تطلبه سوابق الصور Vor-Bildern التي لا تخلق إلا بواسطة هذه المسائخ. فتكون التمثيليات صوراً علامات لها يرتد مفعولها على طابع الخصومات السياسية. وبذلك يصبح رسم الحدود بين الحقائق الفعلية والمسائخ أمراً صعباً. وقد أدى زوال الحدود هذا إلى تفتيت وتنافذ بينهما جديدين. إن عمليات المحاكاة تمكن من تدوير الصورة السابقة (الأصل) والصورة الناسخة (النسخة) والصورة المحاكية (المحاكاة). فلم يعد هدف الصور المماثلة مع الصور السابقة بل المماثلة مع ذاتها. والمماثلة تحصل بالإحالة إلى الإنسان. والهدف هو أن تماثل الأفراد الخارق للعادة مع ذواتهم صار قابلاً للتحقيق كأثر للمحاكاة المنتجة على خلفية

598 راجع جون بودريار: النسخة المشوهة والتصنع باريس 1981. × نفسه: الذات الغير نفس المرجع.
× نفسه: شفافية الشر باريس 1990. × نفسه: نظام الأشياء فنرنكفورت على الماين 1991. × نفسه:
وهم النهاية باريس 1992. × نفسه: الجريمة التامة باريس 1995.

تميزات شاملة في نفس الموضوع.

ليس للصور ما وراء يؤسسها

Die Unhinterbarkeit des Bilder

إن كون الصور ليس لها ما وراء يمكن الرجوع إليه لتبريرها أمر مركزي لفهمنا الصور وقد صارت موضوعا لعلوم الصور حيث ينبغي تجنب رد الصور إلى الخطاب. ولما كان الجسد الإنساني حيزا للصور فإن البشر يعيشون في عالم صور باطني مؤلف من صور غير متجانسة لا يمكنهم الخروج منها. فبالصور يعبر الوهم والخيال وملكة التخيل -المخيال- الذي لا يمكن تصوره من دونها.⁵⁹⁹ وبقدر ما كان علم الصور الصنمية Ikonologie الذي وضعه بانوفسكي مغنما بالنسبة إلى تاريخ الفن تبينت اليوم بوضوح حدود نظريته التأويلية. إنها نظرية استخرج مقولاتها من دراسته لفن النهضة. ويغلب عليها الوجه المعرفي بقوة.

وهي تتوجه إلى قراءة النصوص فتظهر قليلا من حس التعامل مع ما في الصور من صورية⁶⁰⁰:

1 - ففي الدرجة الأولى المتقدمة على فهم الصور كانت خطوط الصورة وألوانها تفهم أولا كوجوه وأشياء ولم يكن الإنسان بحاجة إلى معارف أخرى لفهم

599 راجع ديتير هنريش (نشر): نظريات الفن فرنكفورت على الماين 1982.

600 × كما أن متشمل استعمل مفهوم «تحطيم الأصنام» ثانية. وبخلاف بانوفسكي فإنه مع ذلك لا يريد تأويل الصور من منطلق النصوص بل هو يميزها عنها. × راجع وليام ج. ت. متشمل: نظرية الصورة. محاولة في التمثل اللفظي والتمثل المرئي شيكاغو من بين أخريات 1994.

الصورة.

2- لكن الأمر مختلف في الدرجة الثانية من الصور حيث كان من الضروري

لفهم المعنى في عرض يقدم صلب المسيح معرفة الأناجيل.

3- ومعنى الصورة الصنمية ikonologische Bildsinn هو موضوع

الدرجة الثالثة . وهنا ينبغي أن تفهم الصورة كأحد أشكال الفهم لتعبير المسيحية في

عصر نشأة الصورة. وقد يكون المطلوب هنا القيام بدراسات واسعة في مسائل العصر

الثيولوجية والفلسفية السياسية. والهدف هو إيلاء الصورة القيمة الثقافية والتاريخية

(241) التي تستحقها. إن هذا الفهم ينقصه تضمن معنى الصورة. «فمضمون الصور هو

الحدس بوصفه تفكرا في المحدوس من الصورة كونه تفكرا في ما لا يمكن أن

يكون إلا صورة بالذات. فيمكننا أن نسمي هذا الأمر ذا العلاقة بكيفية الحدس

الصوري S لما يحدث صوريا بالأمر الصنمي (النسبة صنمي إلى صنم مثل النسبة

منطقي إلى منطوق وخلق إلى خلق)»⁶⁰¹. وعندما تعرض الصور قصة فينبغي أن

ننظر في إطار الصنمي إلى العلاقة بين الصور واللغة كأن نفكر في الفرق الموجود بين

توالي القصص (باللغة) وتساوق العرض بالصور. وانطلاقا من هنا يكون الأمر متعلقا

بحدس الصور وبأشكال الاستيعاب الصوري والتلقي الحسي الجمالي. وعندما

يتعلق الأمر بالصور التي لا موضوع لها مثل الحالة في مربعات مندرينانس فإن نظرية

التأويل التي وضعها بانوفسكي تصطدم بحدودها وذلك لأن تنوع الحدس الصنمي

لا غناء عنه بوصفه «دوام الفعل (اللعب الذي لا يتوقف) الخلاق لما هو معطى في

الصورة بل وحتى لما فيها بالقوة من هيكل لا تتوقف . وبالذات ففي دوام الفعل

لتلك المجانسات المضادة الموجودة في الصورة يعي المتفرج أنشطته المهيكلة الذاتية

وكذلك عجزه عن التصرف وبالذات في التجربة الخاصة بكون كل هيكله يحققها

601 ماكس إمدال: الاصنام. الصور وحدسها. ورد في يوم نفس المرجع ص. 300-324

تأسس في نفس الظاهرة ولكن لا واحدة من هذه الأفعال المهيكلّة تؤدي إلى أن هذه الظاهرة الواحدة تنتهي إلى أن يملكها أو يتمكن من السلطان عليها»⁶⁰². وهذا النهج الذي ناقشناه هنا يظهر للمتفرج «عجزه عن التصرف الذي لا مفر منه» إزاء الصورة ويظهر للتجربة الحسية الجمالية أن «هوية الصورة من حيث هي ذلك شكل التمثيل المعروض الذي لا يقبل هو بدوره التمثيل بأي شيء آخر»⁶⁰³. فللصور خاصية قائمة في صورتها لا تقبل الاختزال وتحميل المتفرج فترده دائما إلى صورية الصورة. إن التجربة الحسية الجمالية تحصل فيها تجربة الآخر. التجربة التي أحاط بها رامبو إحاطة مقنعة (عندما قال): أنا آخر Je est un autre . وما قاله روني شار عن القصائد الشعرية يصح أن نقول مثله عن الفن: فالصور تعلم عنا ما لانعلمه عن أنفسنا. إنها تحتوي على عنصر مفاجأة لا يقبل التوقع وهي في الأغلب متحررة من عقلانية الحياة العادية وهي معطاة لنا قبل أن تفتح معانيها.

(ص.242) وانطلاقا من هذين التأملين يمكن للتعامل المحاكي مع صور الفن أن ينقل إلى الغير فن التجارب الصنمية (يبلغها). فعلميات المحاكاة تهدف إلى خلق الصور خلقا يحاكيها بالنظر (البصر) وإدراكها في باطن عالم الصور بملكة التخيل *Einbildungskraft* . فخلق الصور بالمحاكاة عملية تملك محاكية تحيط بالصور من حيث صورتها فتدرجها في عالم تصوراتها وفي عالم ذكرياتها. إن علاج الصور المحاكي يهدف إلى تملك صورتها التي هي معطاة قبل كل تأويل وخلاله وبعده وخارجه. وعندما تستوعب الصور في عالم الصور الباطني فإنها تكوّن نقاط أحداثيات *Bezugspunkte* بالنسبة إلى الدلالات التي تتغير بصورة متواصلة خلال مجرى الحياة. وبصرف النظر عن التأويلات في كل حالة فإن التعامل المحاكي

602 إمدال نفس المرجع ص.318.

603 إمدال نفس المرجع ص.319.

المتكرر مع الصور يعد فعل تملك بل وحتى فعل معرفة. وهو يتضمن تركيزا وتعلقا بالخلق المحاكي الذي للصور الخيالية ويصبو دائما إلى «إحياء» يحققه الالتقاء البصري مع الصور الحقيقية أو مع نسخها. ففي الالتقاء المحاكي مع الصور يتخلى الإنسان عن الاستعمال. والتحقق المحاكي بالبصر لصورها وألوانها يقتضي عودة نافذة إلى باطن المتفرج عودة لصور وأفكار متصاعدة التأثير وهو يصبو إلى تثبيت الصور في الرؤية وإلى انفتاح ذاتي على صورتها والإذعان لها. إن عملية المحاكاة تتمثل في كون المتفرج خلال نظره إلى الصور يخلق بالمحاكاة صوراً مماثلة ويستوعبها بإدراكه (243) فيوسع بهذه الصورة عالم صوره الباطني⁶⁰⁴.

ويمكن أن نميز في تملك صورة من الصور تملكا محاكيا بين مرحلتين

متوالجتين:

ففي المرحلة الأولى تكون الصورة أمام ناظرِي المتفرج.

وفي الحالة الثانية تكون الصورة بعد قد أصبحت مستوعبة في عالم الصور الباطني. ويتعلق الأمر في المرحلة الأولى بالتغلب على النظر الآلي الذي يدرك الصور إدراكه للأشياء ويحسم أمرها «كأخذ خبر». والنظر المتوجه إلى الاستعمال يمثل حرزا ضد الإفراط في اللجوء إلى الصور. وهذا النظر يتضمن اختزالا لإمكانات النظر. ففي الأفعال الواعية يكون هدف النظر المحاكي تنويع النظر. من ذلك التوقف عند الموضوع وتجاوز ما هو مؤقت واكتشاف ما ليس بمؤقت. وبهذه الرؤية يكون التملك المحاكي للصور والأشياء عنصر إرجاء هدفه «الإمساك بالإمساك». و نتيجة للنظر المحاكي تكون الصورة بعد في المرحلة الثانية جزءا من عالم الصور الباطني. و المعلوم أنه لا يحصل التماثل المحاكي إلا بفضل الصورة. إنها حتما ليست تامة

604 ويتعلق الأمر في صيغ من نوع «عالم الصور الباطني» و «المماثلة مع صورة» وما ماشابه بصيغ استعارية.

ويمكن أن تصل إلى درجة جديدة من كثافة الفاعلية. وتثبيت إحدى الصور التي استُبطنت في التصور يدرب القدرة على التركيز ومعها ملكة التصور. وفي حدود كون الصور تُنسخ خيالياً فإنها يُعاد إنتاجها دائماً ضد ما يحاith فيها من الزوال الحتمي وأن تثبت ضد تيار «الصور-المزعجة» التي تظهر في الباطن. وفاعلية الخيال فاعلية محاكية وهي تمثل عنصراً من عناصر كل إنتاج للصورة خلاق.

الوهم والخيال وملكة التخيل والمخيال.

إن إمكانية جعل العالم الخارجي جزءاً من عالم الإنسان الداخلي وحفظه في الذاكرة وتذكره وفي نفس الوقت «وضعة» (جعل الشيء موضوعاً) عالم التصورات وعالم الصور الباطنيين كلاهما شرط في كون الإنسان إنساناً. واليونان سموها هذه الإمكانيّة وهما Phantasie والمتنسبون إلى الثقافة الرومانية سموها خيالاً Imagination وبارسالسيوس ترجمها إلى الألمانية بملكة التخيل Einbildungskraft. وهي اليوم غالباً ما توصف تحت تأثير المؤلفين الفرنسيين بالمخيال Imaginaire. إنها إحدى طاقات الإنسان الأكثر إلغازاً وهي تتخيل عالم الحياة وتظهر في صور مختلفة. وهي لا تُفهم إلا في تعيناتها. لكنها تتمتع دائماً عن كل إمساك محدد لهويتها. والوهم يمكن من إدراك الصور حتى عندما يكون ما تنسخه الصورة حاضراً. إنها تعرف إمكانيّة الرؤية الباطنية والتخطيط للأفعال المستقبلية. وأقدم إشارة مفهومية للوهم نجدها في جمهورية أفلاطون. ففي المقالة العاشرة من الجمهورية يعرف أفلاطون الرسامين بكونهم المحاكين لشيء يظهر وانه كما يظهر

(لهم)⁶⁰⁵. وعند أرسطو فإن الوهم هو «وضع الصورة أمام الناظرين كما يحصل في سلوك فنان الذاكرة الذي يبحث عن صور معينة» وهو «كما يقال الأمر الذي ينشأ بفضلها فينا ظهور ما يظهر (فانتازما)»⁶⁰⁶. فيكون الوهم هنا الملكة التي تجعل شيئاً (244) ما يظهر. لكن معنى الوهم ينزاح لما ترد كلمة «خيال» إلى جانب كلمة «وهم». أما الآن فلم يعد التوكيد متعلقاً بـ«جعل الشيء يظهر» بل إن «الخيال» يعني ملكة فاعلة تستوعب الصور وتكونها وقد ترجمها باراسلسيوس في الألمانية بـ«ملكة التوهم أو التخيل».

فالوهم والخيال وملكة التخيل أو التصوير ثلاثة مفهومات للدلالة على نفس القدرة التي تتمثل في نقل الصور من الخارج إلى الداخل ومن ثم تحويل العالم الخارجي إلى عالم داخلي وكذلك القدرة على خلق عوالم صور مختلفة المصدر والدلالة وحفظها وتغييرها. وللوهم بنية تبادلية يتقاطع فيها الداخلي والخارجي. وقد أشار إلى هذه البنية المهمة بالنسبة إلى الإدراك وإنتاج الصور كل من موريس مارلو بونتي وجاك لا كان. ويوجد تصور لـ«لنظر» ليس في المتناول ينطلق من كون الأشياء المطابقة لذاتها تجابه الذات الرائية الخالية في المقام الأول بل إنه يوجد في النظر شيء ما لا نستطيع إلا أن نقرب منه عندما نلامسه بالنظر. «فالنظر... ينير الأشياء المرئية ويلامسها ويرسم نفسه بواسطتها. وهكذا فلأنه يوجد بينه وبينها علاقة تناغم مسبق أولئك على علم بها قبل أن يعرفها ويتحرك بنوع حركته بأسلوبه المحموم والمرغم. ومع ذلك فإن الحدوس المدركة تحكمية. فلا ألحظ أي فوضى بل أشياء بحيث إننا لا يمكن أن نحدد في الغاية إن كانت اليد العليا للنظر أم للأشياء»⁶⁰⁷.

605 «بروس توفائينومينون أس فاينيتاي=pros to phainomenon. os phainetai»

606 برو هوماتون جار آستي تي بوييساستاي=pro homaton gar esti ti poiesastai»

أرسطو: في النفس 3 ||| الترجمة الألمانية في النفس نشر هورست ساسدل همبورج 1995 |||.

607 موريس مارلو بونتي: المرئي واللامرئي منشن 1994 الطبعة الثانية ص.175.

وليس الأمر مقصوراً على النظر بل إن اللمس والسمع وبصورة عامة كذلك الشم والذوق يوجد فيها جميعاً مثل هذا التقاطع بين الحواس والخارج الذي تدركه. إن الإدراك الإنساني ليس خالياً من الشروط المسبقة. فمن ناحية أولى نحن ندرك العالم إدراكاً تأنيسياً (مشبهاً بينه وبين الإنسان) أعني على أساس الشروط المسبقة الفزيولوجية الموجودة في جسدنا. ومن ناحية ثانية فإن لإدراكنا شروطاً مسبقة تاريخية أناسية وكذلك ثقافية. ومنذ اختراع الكتابة وانتشارها تغير الإدراك البصري بالقياس إلى النظر في الثقافات الشفوية. وقد تغيرت مثله بصورة حاسمة (ص. 245) عمليات إدراكنا بواسطة وسائل الاتصال الجديدة وما يصحبها من تسريع للصور. وكما بينت بحوث نظرية علم النفس الصوري (الجشطلتية) فإن للوهم بعد دوراً في الإدراك الخالص كما في الإضافات الإدراكية التكميلية. ونفس الأمر يصح على إطار المرجعية الثقافية التي لا يتحقق معنى إدراك الأشياء ودلالته إلا بفضلها. فكل رؤية تستمد إمكانها من التاريخ والثقافة وكذلك محدوديتها في آن. وبوصف الرؤية على تلك الحال فإنها قابلة للتغير وهي عرضية ومفتوحة على المستقبل. فإذا سألنا عن أساس جسدية الوهم نصطدم بمسئلة جيلن القائلة إنه: بسبب «مجرى الحلم أو عصور الحياة النباتية المتكثفة» في الطفولة أو في الاتصال الجنسي وبالذات حيثما تظهر القوى التي صارت حياة تحت مفعول صور كثيرة التغير وبعض الأوهام الأصلية لمشروع الحياة الأولى مشروعها الذي يتحسس به النزوع ما في ذاته من نمو الترقى الصوري و«تيار القوة» (لكن ذلك يكون) من علامات مثالية حيوية *vitalen Idealität* مباشرة أعني توجه الجوهر النباتي *substantia vegetans* نحو كيفية أو كمية أعلى - فحق هذا التمييز يبقى هو بدوره موضع سؤال⁶⁰⁸. ويؤول جيلن الوهم كإسقاط لفائض النوازع. إلا أن الوهم قد يكون في الحقيقة

608 أرنولد جيلن: الإنسان. طبيعته ومنزلته في العالم. الأعمال الكاملة الجزء الثالث فرنكفورت على الماين 1993 ص. 383.

شرطا في فائض النوازع «حتى يكون بوسع نازع الحياة أن يخطط مشروع إشباعها في صورها»⁶⁰⁹. وهي في رأي جيلن مرتبطة وثيق الارتباط بمنزلة الإنسان من حيث هو «كائن ناقص» ومع فضلة تجهيزه الغريزي ومع الهوة الفاصلة عنده بين المثير ورد الفعل. ومن ثم فإن الوهم ذو صلة بالحاجات وإثارات النوازع ورغبات الإشباع. إلا أن قدرة الوهم لا تستنفدها هذه الأمور. فما للإنسان من مرونة التشكل وانفتاحه على العالم يحيل إلى ضرورة تشكيلهما الثقافي. والوهم يؤدي في ذلك دورا مركزيا بحيث يمكن تعريف الإنسان «وكأنه ذات واهمة تماما كما عُرف كذات ناطقة»⁶¹⁰.

وبين أن الوهم يعارض السلطان العقلي. والصور ذاتها لا ينبغي أن تفهم إلا بوصفها «وضعنة وشيأنة» لهذه القوى البسيطة التي تتمتع وهي لاتقبل الوضعنة والشيأنة. والمفاهيم الثلاثة المستعملة في الألمانية يمكن أن تركز على وجوه مختلفة من هذه الملكة دون أن تكون هذه الوجوه قابلة للفصل الحاد أحدها عن الآخرين. وبصورة مؤقتة جدا (246) يمكن ربما أن نصادف هذا هذا التمييز. فالوهم يسمى بالأولى الجانب البدائي المتوحش. والخيال يسمى عالم الصور. وملكة التخيل تسمى ملكة التمثل التي تنتج الجديد. وفي صلة بالوهم يمكن التمييز بين أربعة وجوه تتصل بحقب تاريخية وسياقات ثقافية مختلفة.

- 1- وأول وجوه الوهم يتصل بمشاركة الإنسان الممكنة في الفن.
- 2- والوجه الثاني يتوجه نحو فهم غيرية العوالم الثقافية والإنسانية
- 3- والوجه الثالث يتعلق بالترابط بين اللاواعي والوهم ويكون الوهم هنا قوة تشارك بالإضافة إلى الوعي في تشكيل صورة العالم الإنسانية صورته التي تصاغ في أحلام وأوهام وتيارات الشهوة والقوى الحية.

609 يوحنا س فلوجه: تنوع ملكة الحدس هيدلبارج 1963 ص.93.

610 جيلن نفس المرجع ص.374.

4- والوجه الرابع أخيراً يتصل بالرغبة والقوة وتحقيق المرغوب فيه بصورة تعارض الوقائع⁶¹¹.

وفي الحالات الأربع يهدف الوهم إلى تغيير العالم. إلا أن ذلك يكون بالأحرى عفويا وحدثا عرضيا وبحسب الصدفة أكثر مما يكون بحسب إستراتيجية مسبقة⁶¹². وقد صاغ أدورنو حسم الجدل الاجتماعي حول دور الخيال في العلم والفن والثقافة صوغا مفهوما لما كتب: « إن كتابة التاريخ الروحي للوهم الذي يتعلق الأمر فيه بمنع (المذهب) الوضعاني للوهم أمر جدير بالتقدير. ففي القرن الثامن عشر عند سان سيمون وكذلك في خطاب دلمبار التمهيدي (للموسوعة) اعتبر الفن كله عملا منتجا ومساهما في فكرة تحرير قوى الإنتاج. ولا أحد منهم باستثناء أوغست كونت -الذي توجه علمه الاجتماعي إلى نزعة مدحية إحصائية - (تصرف) كعدو للميتافيزيقا وكذلك للوهم. وثلب الميتافيزيقا والوهم أو كبتهما في عالم توزيع العمل المختص يعد ظاهرة أصلية لنكوص الروح البروجوازية. إلا أن ذلك لم يكن وكأنه خطأ يمكن تجنبه بل هو كان خاصية جبرية يزواج العقل الأداتي الذي يقتضيه المجتمع بينها وبين ذلك التحريم. ولم يكن الوهم مقبولا إلا « كمُشياً» ليقابل الواقع مقابلة مجردة فيقع قبوله كوهم بصورة عامة لثلا ينقل على العلم والفن. ففي حالة اليأس يحاول الشرعي أن يقضي على الخطر»⁶¹³.

كما أن مفهومي الخيال وملكة التمثل عرفا تميزات دلالية مختلفة. فإذا نظرنا إلى علوم الإنسان الإنجليزية وجدنا الخيال عند لوك مثلا «قوة ذهنية» وهو عند (ص.247) هيوم «نوع من القدرة السحرية للنفس ... لكنه يبقى رغم أقصى الجهود التي

611 راجع كامبار الرغبة نفس المرجع.

612 راجع فولفنجج إيزار: الاختلاقي (الإبداعي) والخيالي. آفاق الأناسة الأدبية فرنكفورت على الماين 1991 ص.293 والموالية.

613 تيودور ف. أدورنو من بين آخرين: خصومة الوضعانية في علم الاجتماع الألماني فوفيد وأخریات 1971 الطبعة الثالثة ص.62 والموالية.

يذلها العقل الإنساني غير قابل للتفسير»⁶¹⁴. ويفهم كولردج الخيال بوصفه قدرة إنسانية أي كملكة ويميز فيه بين صورتين. «اعتبر الخيال الأولي القوة الحيوية والمحركة الذاتية لكل الإدراك الإنساني. وهو تكرار فعل الخلق الخالد في «أوجد = Ich bin» اللامتناهي الموجود في العقل المتناهي. والخيال الثانوي اعتبره صدى للخيال الأولي. إنه يشترك في الوجود مع الإرادة الواعية. لكنه مع ذلك متحد في نوع فاعليته مع الخيال الأولي ولا يختلف عنه إلا بدرجة نوع فاعليته وبكيفية. إنه يحلل ويحكم ويتهرب حتى يعيد الخلق وحيثما يتبين أن هذه العملية غير ممكنة يصارع في كل الحالات حتى يجعل الأشياء مثالية وحتى يوحدتها. إنه بمقتضى جوهره دائم الحيوية بنحو ما كما أن كل الموضوعات (من حيث هي موضوعات) بمقتضى جوهرها (هي أمور) ثابتة وميتة»⁶¹⁵. وحسب هذه النظرة فإن الخيال جزء من الذات التي يفعل فيها والتي تحيي العالم معه. وحسب كولريدج يشمل الخيال كذلك القدرة على حل العلاقات القائمة وتهديمها ليخلق بذلك علاقات جديدة. وفي حين تكون الصورة الأولى من الخيال بالأحرى مماثلة لقوة الطبيعة التي تعتبر الطبيعة الطابعة *natura naturans* التي تنتج كل شيء فإن الصورة الثانية من الخيال تتصل بعالم الأشياء التي تهدمها وتعيد بناءها (الطبيعة المطبوعة). وترد هنا قوة ثالثة هي قوة الاستيهام *fancy* التي تنتج الأشياء والعلاقات وتؤلف بينها. وهذه الوجوه الثلاثة لقدرة الخيال تعمل معا وتؤثر بعضها في البعض ومع بعضها البعض. إنها تغزل الصور وتنقضها وتصل بين عناصرها في صور جديدة خلال حركة مناوسة جيئة وذهابا.

614 داود هيوم: مصنف في طبيعة الإنسان ا. لايبنتش 1904 ص. 38 والمالية شاهد مأخوذ عن

إزار: الاختلاقي والخيالي نفس المرجع ص. 300

615 س. ت، كوليردج: ثبت مصادر ومراجع أدبية ا أكسفورد 1958 ص. 202 شاهد مأخوذ عن

إزار نفس المرجع ص. 320.

وملكة التخيل عند هرذر هي علاقة الترابط بين الجسد والعقل وهي عند كنت وفشت الجسر الواصل بين العقل والحواس. في صيغة كنت المشهورة حيث تعتبر «الحدوس من دون المفهومات عمياء والمفهومات من دون الحدوس خالية» فإنه قد اعترف لملكة التخيل بكونها أمراً ضرورياً في كل معرفة مفهومية. إلا أن تطور الثقافة لم يحافظ على هذا المعيار. ففي مجالات اجتماعية دائمة التزايد أصبح المبدع الخيالي واقعا والواقع مبدعاً خيالياً. ومن منظور تاريخي (ع. 248) بالأولى حاول فيلام فلوسر التمييز بين أربع مراحل في تطور ملكة التخيل من حيث بتاريخ الإنسانية مستعملاً الكلمة المفتاح «ملكة التخيل الجديدة».

1- ففي المقام الأول يدبر الإنسان عن عالم الحياة حتى يتمثله.

2- ثم يدبر الإنسان عن الخيال حتى يصفه.

3- ثم يدبر الإنسان عن نقد المكتوب الخطي حتى يحلله.

4- وأخيراً فالإنسان يسقط صوراً تأليفية من منطلق التحليل بفضل ملكة

تخيل جديدة.... وبعبارة أخرى: فالتحدي الذي يجابهها هو أن نقفز من مستوى الوجود الخطي إلى مستوى وجود يكون صفر الأبعاد ومطلق التجريد (إلى اللبس)⁶¹⁶.

والحاصل من المناقشة الفرنسية لمسائل الخيال مفهوم أوسع هو مفهوم المخيال الذي يضيف من ناحيته أبعاداً دلالية جديدة. فالمخيل يعرفه جون بول سارتر بكونه وظيفة الوعي «الماحية للواقع» وظيفته التي ينتج فيها الوعي الموضوعات الغائبة ويجعلها حاضرة فيكون من ثم علاقة خيالية مع موضوعاته⁶¹⁷. وبالنسبة إلى جاك

616 فيلام فلوسار: ملكة تخيل جديدة ورد في فولكر بون (نشر): التصويرية فرنكفورغ على المابن 1999 ص. 115-125 وص. 125 والمالية.

617 جون بول سارتر: الخيال. علم النفس الظاهرياتي لملكة التخيل راينباك 1971.

لا كان فإن المخيال ينتسب إلى حالة جسدية متقدمة على حالته اللغوية حالة لا يكون فيها الفرد بعد واعيا بحدوده وبنقصه⁶¹⁸. ومن ثم فالمخيال ينبع من تماهي الطفل الصغير مع أمه التماهي الذي له من القوة ما يجعله لا يدرك بعد أن أمه تختلف عنه. وانبهار الطفل الصغير بكمال أمه الجسدي قد انطبع فيه. ومثلما يكون الأمر في المرأة فإنه يعيش في تمامها الجسدي وحدته الجسدية وقوته. إلا أن تجربة تمام الأم تؤول إلى عدم التمام والتبعية للغير. وفي تجربة عدم التمام والتماهي هذه يكمن كذلك أصل الذات الجنسية. فلا كان يرى أن المخيال بعالم صوره سابق التبعية للرمزي بعالم اللغة. وقد أخذ كورنيليوس كاستورياديس موضعة المخيال هذه فحدد العلاقة بين العالمين على النحو التالي «ينبغي للمخيال أن يستعمل الرمزي ليس ليبر عن نفسه فحسب- فهذا بين نفسه- بل خاصة حتى يوجد وحتى يكون شيئاً وليس مجرد أمر افتراضي. فالوهم الأكثر إعداداً هو كذلك مثله مثل الوهم الأكثر سرا والأكثر (249) انبهما الوهم المؤلف من الصور. إلا أن الصور تقوم مقام أمر آخر ولها كذلك وظيفة رمزية. وبالعكس فإن الرمزية تفترض شرطا متقدما عليها ملكة التخيل (الملكة المخيالية). ذلك أنها تستند إلى القدرة على رؤية شيء في شيء آخر أو رؤية شيء بخلاف ما هو عليه. إلا أنه في حدود قابلية المخيال للرد في الغاية إلى قدرة أصلية تستحضر شيئاً أو علاقة ليسا حاضرين (ليسا موجودين في الإدراك أو لا يوجدان أبداً) بفضل التمثل يمكننا أن نتكلم على مخيال أخير أو جذري بوصفه الجذر المشترك للمخيال بالفعل أو للرمزي. ويتعلق الأمر في ذلك بقدرة بسيطة غير قابلة للرد إلى ما هو أبسط منها قدرة على استدعاء الصورة»⁶¹⁹.

618 × راجع جاك لاكان: مرحلة المرأة كمصور لوظيفة الأنا ورد في نفسه: الكتابات افاينهايم بين أخريات 1986. × راجع له كذلك: ما الصور | الجدول ورد في يوم نفس المرجع ص. 75-89.
619 كورنيليوس كاستورياديس: المجتمع كمؤسسة خيالية. خطاطة (مشروع) لفلسفة سياسية فرنكفورت على الماين 1984 ص. 218.

الفصل الثاني عشر: الموت والخيرية

(250.) إذا كان الجسد يشغل المركز من الأناسة فإن تزمه ومضيه يمثلان غرضين من أغراضها المركزية. فمن دون مائتية الأفراد ما كان ليوجد أي تطور في النوع الإنساني. وقد استطاع البحث في التطور أن يبين ذلك بخصوص تطور الحياة بما في ذلك حياة الإنسان. إن حياة الأفراد تعد في منظور نظرية التطور أقل أهمية من حياة النوع الذي ينبغي للأفراد أن يموتوا من أجل تطوره. وفي رأي (أصحاب) البحث في التطور ليس الفرد هو موضوع التطور بل الإنسانية. ولا يمكن للإنسان العارف أن ينشأ إلا بمقتضى ذلك.

ومهما كانت المعرفة مهمة بالنسبة إلى فهم العلاقة بين الحياة والموت فإنها تمثل نظرة نسقية لا تمدنا بأي إرشاد حول الكيفية التي على البشر أن يتعاملوا بها مع الموت. إلا أنه توجد بخصوص ذلك شهادات قوية أولى منذ النياندارتالين. فلم يكن الإنسان العارف يتخلص من موته بمجرد حماية نفسه من تعفنهم بل كان يفهم في وضع الأجنة. وتكاد هذه الوضعية أن تثبت أن إنسان النياندارتال كان يؤمن بعد بميلاد جديد. وآثار الورد في بعض القبور التي سجي فيها الموتى وغطوا بها تؤيد هذه

الفرضية. وبالإضافة إلى ذلك فإن كون بعض العظام المحفوظة كانت مطلية بالأصفر يعني أنه كان يوجد دفن ثان بعد تحلل الجثة. كما أنهم يستعملون الحجارة لحماية بقايا الأموات. وهذه الآثار ليست مجرد علامات عن نبش قبور الموتى في عالم الإنسان العارف بل هي إشارة إلى أن إنسان النياندارتال كان بعد واعيا بالموت وكانت له تصورات حول الما وراء والحياة الآخرة. ومنذ هذه اللحظة المتقدمة من الزمان لم يكن الموت يعتبر زوالاً نهائياً بل انتقال من حال إلى حال. ويمثل هذه التصورات يحصل كذلك وعي بالحاضر والماضي والمستقبل وكذلك وعي بالزمان.

ومع تصورات الما وراء هذه بدأ المخيال يشغل حيزاً في عالم البشر. فكان تطور الأساطير والسحر نتيجة ضرورية. وبمساعدهما حاول البشر حماية أنفسهم ضد الموت. وفي ذلك كانت شعائر الدفن التي يعالج البشر بها آثار صدمة الموت تؤدي دوراً مهماً. فالموت يمثل بالنسبة إلى الإنسان العارف تجربة فقدان.

ومع الرعب يكتسب الموت موقعا متيناً في حياة الإنسان الذي يحاول (251) بمساعدة الشعائر والأساطير حماية نفسه من موته الذاتي. وقد شرع الإنسان العارف في معارضة الموت بالمخيال ومن ثم في تجنيد ملكة التخيل الفردية والجمعية ضد الماتية. وأحد المهارب المتفردة هو التالي: « فعندما يحل الموت فجأة عند الإنسان العارف تحصل عنده في آن حقيقة ووهم حدس وأسطورة قلق واطمئنان معرفة موضوعية وذاتية جديدة وقبل كل شيء صلتها الملتبسة. ومن ثم فإن تطورا جديداً قد بدأ بالنسبة إلى الفردية... »⁶²⁰.

وقد ذهب تطور المخيال والفردية إلى ما هو أبعد في رسوم الكهوف بما وجد النيانان. ففيها لم يتحقق ميلاد الفن فحسب بل وكذلك ميلاد الإنسان العارف العارف⁶²¹. فهذه الرسوم الحجرية تشهد بلعقل الإنساني ولمخيلته ويتعلق الأمر فيها

620 إدجار موران: لغز الإنساني منشون زوريخ 1974 ص. 119.

621 راجع إيمانوال أنالي: رسوم الكهوف. عالم الصور لفن الحجر ما قبل التاريخي زوريخ دسلدورف

برموز رسمية عبر أصحابها فيها عن قدرات جمالية جديدة لم يثبت ما يماثلها قبل هذا الاكتشاف. وهي تؤدي بالنسبة إلى تشكل العلاقات الإنسانية مع العالم دورا مركزيا. ويتعلق الأمر في الكثير من الرسوم الحجرية بتمثيلات خيالية لحيوانات تعيش في العالم الخارجي حيوانات صار غيابها عن عالم الكهوف حضورا فيها بفضل هذه الصور. وبوصفها تمثيلات للعالم الخارجي فإن هذه الصور جزء من مخيال الإنسان. ومع الإزدواج الناتج عن الصور تم إنتاج عالم جمالي خلقه الإنسان وطور (252) فيه الإنسان العارف قوته التشكيلية. وبفضل السحر تحقق للإنسان من خلال منتجاته الخيالية تأثير على تشكيل العالم الخارجي بحيث إنه انتهى إلى علاقة تفاعلية بين الداخل والخارج علاقة لم تنم الفن واللغة وحدهما بل طورت الثقافة كلها. إن للإنتاج اللاعب لعوالم جمالية ليست ذات صلة بالسلطان على عالم الحياة اليومية وكذلك السعادة واللذة المستمدتين من هذه المنتوجات الجمالية أهمية كبرى بالنسبة إلى تطور الفردية والثقافة. فالبشر يدخلون في علاقة مع ذواتهم من خلال عالم الخيال. فتنمو مع هذه العلاقة مع الذات إمكانات إنتاج التنوع الثقافي. وفي صلة مع الموت والشعائر التعبديّة والإنتاج الجمالي والأسطوري واللغة والسحر تطور المخيال ومعه الثقافة بوصفها إمكانية الإنسان «لينزل أهلا ويحل سهلا» في المكان فيه. إن المجتمعات والثقافات الإنسانية تعيش في المكان والزمان وهي لا توجد رغم الموت بل إنهم بسبب المدة المحدودة لحياة الفرد يوجدون مع الموت وضده. والثقافة كمعرفة جماعية بكاملها وكقدرات عملية ومعايير وقواعد إلخ... تُنقل من الجيل السالف إلى الجيل الخالف. وفي هذه العملية تتغير تصورات الموت وممارسات التعامل مع الموتى⁶²². والموت ليس متصلا بالوجه العضوي من حياة الإنسان بل هو

.1997

622 راجع في ذلك البحوث التاريخية التالية: x كلود سوتو (نشر): الإحساس بالموت في القرون الوسطى

كذلك تهديد وتحذير للثقافة⁶²³. ومن المهام المهمة لكل ثقافة تحقيق التواصل من خلال موت الأفراد والأجيال. إنها تمد الأفراد والجماعات بإمكانية تخيل الموت والتفكير فيه ومعايشته في منظر المأساة وعروضها. وتوجد حسب كل ثقافة إمكانات مختلفة في هذا المضمار وهي تمتد من الأساطير الدينية إلى قصص الحياة الأخرى وصورها وإلى تصورات نهاية مطلقة كما انتشرت هذه الفكرة بتأثير من البحث التطوري وعلوم الطبيعة.

ويمكن أن نميز بين تصورين للحياة الأخرى بعد الموت. فهي مشروع حياة في ما وراء هذا العالم بالقياس إلى حياة هذا العالم. وفيها يواصل الميت حياته إما بمضاعفة وجوده أو أن ينتج الحياة والتواصل بالطرفة⁶²⁴. وفي الحالة الأولى توجد حياة أخرى بعد الموت في شكلها الذي وجد إلى حد حصول الموت. وفيه لا يكون الموت إلا موتاً جزئياً. ويتم التخلص من عنف الموت بحصول مشروع مضاد خيالي يوحى بشكل من الخلود. أما في الحالة الثانية فيفهم الموت بوصفه طرفة. وهنا يدرك الموت من حيث عنفه المتغير وليس من حيث طابئة الإفنائي. وفي كلا تصوريه يسلم الإنسان بأن الموت فعل عنف. وفي نفس الوقت يوحى المخيال مع ذلك بالخلود.

- لوزان 1979 . × فيليب أرياس: تاريخ الموت منشور وفيانا 1980 . × ميشال راجون: قضاء الموت. محاولة في العمارة والتزييق والتمديد المتعلقة بمراسم الدفن باريس 1981 . × ميشال فوقالو: الموت والغرب. من 1300 إلى أيامنا باريس 1983 . × راجع مركز الثقل المركز على الحاضر فارنار فوكس: صور الموت في المجتمع الحديث فرنكفورت على الماين 1973 .
- 623 راجع ألوا هان: الموت والاحتضار من المنظور الاجتماعي ورد في يان أسمن ورولف تراوتسائل (نشر): الموت وما وراء الهوية. آفاق نظرية الموت العلمية الثقافية فرايبور 2002 ص. 55-89.
- 624 راجع كونستانتان فون بارلوفين (نشر): الموت في ثقافات العالم وأديانه منشور 1996 .
- زينو بيانو: الأديان والموت باريس 1981 . × مارك يث سمادت (نشر): الموت ولادة أخرى باريس 1978 . × راجع كذلك: مساهمات في معرفة الموت وفتحها لكريستيان مونتادون وألان مونتادون (نشر): أن نعلم كيف نموت باريس 1993 .

ولهذه العلة بالذات ينشأ الوعي بالموت. ففي كل طفرة تتداخل تصورات حول الموت والميلاد. وحتى ينشأ الجديد فلا بد للموجود من أن يزول. إن رعب الموت والألم بمناسبة الدفن والقلق أمام فناء الجثة كل ذلك نتيجة لما حصل بسبب ضياع الفردية وبسبب الموت. ومنذ نمو الأطفال تكون العلاقة بين الوعي بالأنا والوعي بالموت بينة للعيان. ولا يبدأ الموت في إزعاج الأطفال إلا بعد أن يتكون عندهم الوعي بالأنا وعندئذ تنمو عندهم تصورات حول الموت⁶²⁵. إن الوعي بالفردية مترابط بصورة لا محيد عنها مع الخوف من الموت. وما صح طردا يصح عسكا: فحيثما كان الوعي بالموت بين المعالم أدى ذلك إلى حدوث الشعور بالفردية.

ورغم الرعب الذي يسببه الموت عند البشر فإن لهم إمكانية نسيانه والمراهنة بحياتهم لكنهم لا يخشونه. وهذا الخاصية الإنسانية خاصية القدرة على المقامرة بالحياة تعد أمرا غير عادي أمرا ملغزا. إنها خاصية ملازمة لإمكانية القدرة على تجاوز الحدود والقلق سواء كان ذلك في حالة السكر أو في حالة الوجد أو في حالة اللذة أو في حالة الاندفاع نحو هدف تتجاوز قيمته الحياة الذاتية. إن المقامرة بالحياة تعبير عن إمكانية الفعل معطاة للإنسان إمكانية تتصف بالخروج عن العادة وعن المركز وتصاحب مرونة الإنسان التشكيلية. «ومثل هذه الحركة تجعل الإنسان فردا محددا لذاته وكائنا غير محدد ومفتوحا على كل إمكانات الطبيعة وعالما صغيرا ناميا»⁶²⁶. وعلى أساس هذه الإمكانية للتحديد الذاتي يرتبط التعامل مع الموت جوهريا بفردية الإنسان ووعيه بالذات ودرجه معرفته بذاته. كما أن الانتحار يمكن أن يعتبر فعلا

625 راجع في تعامل الأطفال مع الموت جينات رايمبولت: الأطفال يكلمون في الموت. مشاكل الحزن السريرية فرنكفورت على الماين 1980.

626 إدجار موران: الإنسان والموت باريس 1970. ص. 101.

س.254) للتحديد الذاتي (لتقرير المصير) ولل فردية⁶²⁷.

فحسب كل ثقافة وكل عصر تاريخي تتغير تصورات الموت وشعائر التعامل معه⁶²⁸. ففي ثقافة أوروبا المسيحية تؤدي الشعائر وظيفه التعبير الواضح عن فقدان والحزن اللذين يجلبهما موت إنسان وعرضهما بترتيب مشعري. ونتيجة لطابعها الإنشائي الفعلي فإن الشعائر توثق العلاقة بين الأقارب وتجعلهم يشعرون بأنهم جماعة واحدة من الأحياء. إن شعائر الموت والدفن تكثف أحاسيس الانتساب المشترك. ومن حيث هي شعائر انتقال فإنها تجعل تقدم الميت وانتقاله إلى عالم آخر أمرين قابلين للمعرفة والتجربة. ففي شعائر الموت يحصل الاعتراف بتقويم إيجابي لحياة الميت كما تتم السيطرة على ألم الباقيين من بعده وتنمية الأمل في حياة مشتركة في ما وراء العالم الدنيوي.

وقد قام أرياس في إطار بحوثه التاريخية في الذهنيات بمحاولة كثر حولها الجدل إذ ميز في التاريخ الأوروبي منذ القرون الوسطى بين الأشكال التالية من التعامل مع الموت:

1- الموت المروّض

2- والموت الذاتي

3- وموت الغير

627 راجع جورج آرنس: الانتحار. حركة الموت غير المشروع منشون 2001. × جون أميري: الاقدام على الانتحار. خطاب حول حرية الموت شتوتجارت 1976..

628 راجع جان جيار: مراسم الموت باريس: متحف الإنسان تجريدة العروض. × نفسه: البشر والموت. شعائر الدفن في العالم باريس 1979. × جان بيار بايار: المعنى الخفي لشعائر الدفن باريس 1993.

4- الموت الذي ينقلب إلى ضده⁶²⁹.

1- الموت المروض:

ففي حالة الموت المروض الحالة النموذجية بالنسبة إلى العصر الوسيط يؤدي المحتضر دورا فاعلا. وكما يتبين من شعائر غرفة الموت والحزن ليس الموت مقصورا على مصير الفرد بل هو محنة للجماعة. فالمحتضر جزء من الجماعة المسيحية التي تعود إلى آدم وحواء (في الماضي) وتمتد إلى يوم البعث في المستقبل. ولما كان الموت قطيعة مفاجئة تنشر الرعب والألم في جماعة الأحياء فإن التمكّن منه والسيطرة عليه يتحققان بواسطة الشعائر والذكر الديني ومراسم الموت. ويؤدي فهم الموت بقيسه على النوم إلى أمل في الاستيقاظ والانبعاث إلى حياة خالدة في ما وراء العالم الدنيوي. ولا شك أن الموت المرتبط بالندم والذنب يعتبر من سوء حظ صاحبه إلا أن ذلك يمكن تجاوزه بمعونة الرب.

2- الموت الذاتي:

أصبح الموت الذاتي خلال الفترة الممتدة بين العصر الوسيط الأول والقرن الثامن عشر يُفهم بصورة أقوى كمصير ذاتي للفرد. وفي هذا النموذج الذي بقي فاعلا س. (255) لمدة طويلة عادت العلاقات التقليدية بين الذات والآخرين. وبقدر نمو وعي الفرد بفرديته يزداد ابتعاده عن الجماعة. فيكون المآل «انتصار الفردانية في حقب العودة إلى الدين والتوبة وتكوين المؤسسات الخيرية الهائلة. ولكن كذلك (في انتصارها في حقب تكوين) المشروعات المربحة والمتروية والجسورة في آن...»⁶³⁰. كما أن الوصية وما تعبر عنه من إرادة الفرد المقبلة وتنظيم مصالحه تقبل الفهم بوصفها علامة

629 أرياس نفس المرجع.

630 أرياس نفس المرجع.

على زيادة أهمية الفردية. ومع توجه أقوى نحو الدنيا حصل في نفس الوقت توسع لتصور نفس خالدة⁶³¹. وتأطير الحزن يقع بإجراءات كنسية وقداس للرب بحضور الجثمان. فيحجب نظر الميت بمنديل دفن وثابوت وإطار خشبي يحمله وأحيانا يمثل (حضور) الميت بصورته. ويتم تجنب وجه الميت الذي يسبب القلق.

3- موت الغير

انتشر مع نموذج موت الغير في القرن التاسع عشر نموذج جديد للموت. إن مصير النوع أو الفرد بات الآن أقل حضوراً في المركز من موت الآخر موت إنسان قريب إنسان ذي قرابة عاطفية لنا به علاقة شخصية (حميمة). وهذا التطور ملازم لتنامي دلالة الحياة الخاصة في هذا العصر. فأصبحت شعيرة غرفة الموت منظرية وعرضاً للحزن الذي يشعر به من بقي بعد الميت بمناسبة الانفصال المادي عنه. وفي غالب الأحيان لم يعد الموت ممثلاً للرعب بل صار يعتبر موتاً جميلاً. فالقلق من العالم الآخر مع ما يصاحبه من تصورات الذنب والجحيم تراجعاً إلى الخلف. وازدادت أهمية الأمل في إعادة الاتحاد بالإنسان الذي فصلنا عنه الموت.

4- الموت المنقلب إلى ضده

إن الموت الذي انقلب إلى ضده هو النموذج المنتشر حالياً وقد عادت فيه الدلالة المركزية لطابع الموت الخاص والحميم. فأهمية الجماعة تتناقص باطراد. والموت أصبح عملية تحجب عن العموم عملية يستحي الإنسان بها وهي تتحقق

631 راجع جارد جوتتمن وميشال زنتاج وكريستوف فولف (نشر): النفس. تاريخها في الغرب فاينهايم 1991. × كريستوف فولف وجيتمار كامبار (نشر): المنطق والانفعال برلين 2002.

في عزلة المستشفى. إنها لا تحصل بين الجماعة بل في الخفاء ويتم الموت حيث يريد (256) المحتضر ألا يرى أهله لآخر مرة. وبفضل الأدوية يخلص المحتضر من آلام الموت. إلا أن هذه الأدوية تخرسه في نفس الوقت. فالمحتضر يستحي من «هزيمته» أمام الموت. ومسائل الشر أو الذنب لا تكاد تؤدي دورا يذكر.

والكثير من الاعتراضات يمكن أن تثار ضد هذه المحاولة في علاج التغيير الذي طرأ على تصورات الشعائر والمراسم الدينية في المجال المحيط بالموت وذلك بخصوص استعمال المصادر وما تتضمنه من تعميم ورفع إلى مستوى المثل. إلا أن هذا النقد لا يغير شيئا من أن هذا البحث التاريخي في الذهنيات حول تاريخ الموت قد فتح آفاقا جديدة بالنسبة إلى البحث التاريخي الأناسي دفعت قدما بالكثير من الأعمال الأخرى⁶³².

وقد طور جون بودريار تأويلا قابلا بإطلاق للتوحيد مع التأملات السابقة تأويلا لعلاقة المجتمعات الحديثة بالموت. وفي هذا المجال فإن الوضعية الاجتماعية اليوم تقبل التعريف بالقطيعه التامة مع قوانين التبادل الرمزي بين الحياة والموت. وبدلا من التوجه إلى التبادل فإن كل الطاقات تتوجه إلى استثناء الموت من الحياة. والهدف هو مراكمة الحياة. والتحول الحاصل من مراكمة الحياة يكون شكلا من الموت الحي. ولما كان الموت يؤول باستثناءه من الحياة فإنه يقع في رؤية محدودة من النظر فيدرك ببساطة كتهديد للحياة ينبغي الاحتماء منه. وهو أمر لا يتم إلا بإطالة الحياة. وتجنب الموت ومحاولة إخرجه من دائرة الحياة يؤدي إلى حياة لا حياة فيها. ويتولد السلطان في كل حالة مع الرغبة في إطالة الحياة. فالسلطة مترابطة وثيق الترابط مع تهديد الموت بالقوة والحسم في مسألة الحياة والموت. وكل محاولات الهندسة

632 راجع من بين آخرين ماريانه مشكه: التعامل مع الموت. في الغير في التاريخ الغربي برلين 1996.

الجينية وتأجيل الموت ومن ثم تحرير الإنسان من كثافة الحياة يهدفان إلى إطالة الحياة بكل الصور الممكنة. وعن القنبلة النووية وتحطيم البيئة وإفناء الموارد صدر تهديد لحياة البشرية وهو تهديد يفهم كنتيجة لإرادة توسع القوة ومن الأرجح أن هذه الإرادة ستفجر ذات يوم في المستقبل. إن منظر الحياة كإطالة للعمر تمثل افتراضيا وهي تضيع في هذا التمثيل. وهكذا فالواقع المفرط سيعوض حقيقة الحياة الفعلية حياة (ص. 257) حرمت من التبادل مع الموت⁶³³.

وفي الغاية فإن كل سلطة اجتماعية هي سلطة على الحياة والموت تُمارس بصور مختلفة. ففي بعض المجتمعات يمارسها ملوك أو مستبدون. وهي تمارس في بعضها الآخر ضمن التقسيم الديمقراطي لسلطة الدولة. وحتى تتم الحماية ضد الموت تم خلق أنظمة عسكرية وشرطية. وتم تطوير النظام الطبي وتم تمويل علوم تعد بالمساعدة على إطالة الحياة. وبذلت جهود عنيفة لاستبعاد الموت ومغالطته. وتقبل الثقافة الإنسانية الفهم ك«جملة من المعتقدات والشعائر الدينية تحاول مصارعة القوة المحللة لموت الأفراد والجماعات»⁶³⁴.

يمثل الموت حيزا إنسانيا خاليا وغير مريح وتريد ملكة التخيل ملاءة بتصورات متعددة تتلاعب على عدم العلم. من ذلك أن الكثير من الصور والاستعارات تخطها ملكة التخيل للتعامل مع هذا الحيز الخالي⁶³⁵. لكن ذلك لا ينجح إلا بصورة غير كافية. وبحسب طبيعة الثقافة توجد أشكال مختلفة من إدراك الموت والإحساس به والتعامل معه. فبواسطة المراسم الدينية والأساطير والصور يصوغ الناس علاقتهم

633 راجع جون بودريار: التبادل الرمزي والموت منشئ 1982.

634 راجع لويس فانسان طوماس: الموت والسلطة باريس 1978. ص. 10. × راجع في ذلك أيضا البحوث التأسيسية للويس فانسان طوماس: أناسة الموت باريس 1975. × وفلاديمير ينكليفييتش: الموت باريس 1977.

635 راجع طوماس ماشو: إستعارات الموت. نحو تجربة الحد فرنكفورت على الماين 1987.

بفقدان أناس آخرين ويمنظرونها. وفي أشكال مطبوعة ثقافيا وتاريخيا تتحدد العلاقة بين الفرد والمجتمع والإنسانية وتُشكل خيالها وفعليها.

وفي وقتنا الحاضر يوجد في المقام الأول تصوران متقابلين. ففي الأول منهما يعتبر تواصل الحياة ممكنا في عالم آخر أو في تحول الميت وصيرورته في شكل آخر (التناسخ). وفي الثاني منهما يدعي أصحابه في ما يناظر المفروضة الميتافيزيقية أن الموت يأتي على الحياة نهائيا. وفي إطار هذا الموقف يزداد الشعور بما يعلق من آمال على الهندسة الجينية وغيرها من العلوم الإحيائية الأخرى وما يمكن أن تحققة من تأجيل للموت.

أما في إطار المنطق التقليدي فكلا النظامين التصوريين مستثيان. وتنشأ وضعية لا مخرج منها. ويتمثل المشكل في « صيد وهم الجسم: حسم التناقض بين الحياة والموت؟ فإذا لم يبق وراء هذه الحياة أي وجود فإنه لن يوجد إلا هذه الحياة الدنيا وغيرها عدم... »⁶³⁶.

(258) وبين بنفسه أن ذلك ليس هو الكلمة الأخيرة. والقول بحياة أخرى هو أيضا

فرضية ميتافيزيقية مثلها مثل القول بأن موت الفرد هو نهاية كل شيء. ويصطدم العلم والفلسفة هنا بحد لا يمكن تجاوزه. وبصرف النظر عن كوننا نتعامل مع الموت فإنه يمكن التقرير بأن موت الإنسان مسألة لا تقبل الحل. وقد تكلم هيدجر في كتابه الوجود والزمان عن «وجود مصيره الموت» وحدده على النحو التالي «إن الموت كنهاية للدازايين (وجود الإنسان) هو أكثر الأشياء ذاتية له شيء غير إضافي ويقيني ومن حيث هو كذلك فهو غير محدد وهو إمكانية للدازايين لا يمكن تخطيها»⁶³⁷.

ومن ثم فالموت فريد نوعه ولا يقبل التخطي وهو في فرادته علامة وجود الإنسان الفردي. وإذا انطلقنا من كون الأنا بنحو معين يوجد بـ«القرب من» وأنه

636 هنس ديتربار: التفكير في الموت منشون 2002.

637 مارتين هيدجر: الوجود والزمان توبنجن 1960 ص. 258 والموالية.

بنحو ما مصاحب للذازين فإنه لا يكون مائتا ولا غير مائت إذ هو يوجد «بالقرب من» «أي بالقرب من الآخرين سواء نسب هذا الوجود الآخر إلينا نحن ذاتنا أي إلى الشخص ذاته أو إلى أشخاص آخرين أو (حتى) إلى الأشياء»⁶³⁸. وهذا الأنا لا يقبل المخاطبة وكونه لا يقبل المخاطبة «لا يبدو قابلا للرد إلى مجرد الاسم إلا خلال موت الشخص»⁶³⁹. وإذا كان الأنا عند الاستيقاظ من النوم يكون موجودا ويغيب ثانية في النوم فإن الموت ليس «غيابا» للأنا مماثلا لغياب النوم. ومن ثم فممنذ نظرة أبيقور ينبغي القول إن الموت لا يطابق الحي ولا الميت. وحتى لو كان الأمر كذلك وحتى لو تبيننا حكمة باسكال القائلة- «إن الموت أيسر تحملا عندما لا يفكر فيه الإنسان من فكرة الموت عندما يكون الإنسان فعلا ليس في خطر»⁶⁴⁰- فإن السؤال يبقى دائما مطروحا: لماذا لا يمكن لفكر الإنسان أن يتجنب الانشغال بالموت؟ ومن ثم ففكرة الموت تجابه من منطلق «العدمية من لا شيء إلى...» أي مما لا يقبل التفكير فيه بدلا من الانطلاق من الوجود إلى الفكر... فالفكر لا يمكن أن ينتهي والعدم لا يمكن أن يفكر»⁶⁴¹. وإذن فالفكر لا يمكن أن يتوقف عن التفكير وما لا يمكنه أن يفكر لا يمكن أن يفكر. لكن الفكر مع ذلك لا يستطيع أن يفكر في عدمية العدم وفي الموت. ولما كان الفكر ينبغي له أن يمسك بشيء وكان الموت ليس شيئا يقبل الإمساك به فإن الفكر في الموت وفي عدمية العدم يفشل. ويعني ذلك بالنسبة إلى الأنا ووجوده بوصفه مصاحبا للذازين ما يلي: «كون الأنا أنا هو النحو الوحيد من النهاية المطلقة ومن ثم فهو الانفتاح على العدم. ومن دون انفتاح الأنا هذا ما كان يمكن للعلاقات مع الموجودات الأخرى أن توجد»⁶⁴².

ع. 259)

638 بأر نفس المرجع ص. 143.

639 بأر نفس المرجع ص. 144.

640 بلاز باسكال: أفكار المزمور 188 فيزيادان 1947 ص. 83.

641 بأر نفس المرجع ص. 147 والموالية.

642 بأر نفس المرجع ص. 150.

وبالنسبة إلى الأناسة فإن الموت حد للمعرفة التي تغتذي منه بأشكال مختلفة والتي لعل مبدئية لا تستطيع تجاوزه. إلا أن الانشغال بهذا الحد وما يصاحب ذلك من حدوس متنامية يعدان من مقومات المعرفة الأناسية. إنها تحيل إلى ضرورة نقد الأناسة من بداية الوجود إلى الموت وكذلك عدم قابلية تأسيس (مفهوم) الإنسان نتيجة لذلك.

تذكير بما تقدم وفتح للأفق (خاتمة الكتاب)

التقيد بالاختصاص وعبور الفواصل بين الاختصاصات

(ص. 260)

كيف تتحدد العلاقة بين البحث الفني المنفصل والبحث الذي تشترك فيه الفنون المختلفة والبحث الذي يتجاوز ما بينها من حدود فاصلة ذلك أمر يعد من المسائل التأسيسية في الأناسة التاريخية. وانطلاقاً من الجواب عن هذا السؤال تحصل نتائج مهمة بالنسبة إلى صوغ المشاكل صوغاً مفهوماً. فبالنسبة إلى الحالة الأولى نجد أمثلة ناجحة في تاريخ علم الأدب وعلم التاريخ وعلم التربية⁶⁴³. وبالنسبة إلى الحالة الثانية يمكن أن نضرب أمثلة من دراسات عاجلت أغراضاً من جنس «المنطق والانفعال (الألم)» و«في الإنسان» وبعض الدراسات من مجالات البحوث البرلينية الخاصة «ثقافات الإنشاء (الفعلي)»⁶⁴⁴. فقيمة البحوث الأناسية مرتفعة بهذه أو تلك من صور تحققها. فأحياناً كثيرة نجح بعض الأفراد من الباحثين كذلك في إعطاء بحوثهم وجهة متجاوزة للحدود الفاصلة بين الاختصاصات ونقلوها لاستعمالها في اختصاصهم.

643 راجع الفصل الخامس وخاصة الملاحظات 3-5 وراجع كذلك الفصل الرابع.

644 راجع كريستوف فولف وديتمار كامبار (نشر): المنطق والانفعال حصائل الأناسة التاريخية برلين 2002. × كريستوف فولف (نشر): في الإنسان. مصنف تعليم في الأناسة التاريخية فاينهايم بازال 1997. × إريكا فشر لشته وكريستوف فولف (نشر): ممارسات الإنشائي الفعلي باراجرانا المجلة العالمية للأناسة التاريخية 13 (2004) 1.

ورغم هذه الإمكانيات المختلفة فإن أشكال التنظيم بين الاختصاصات أو بين ما يتجاوز ما يفصل بينها تعد من الشروط المفيدة بصورة خاصة في بحوث الأناسة التاريخية. إن الكثير من ممثلي العلوم المختصة يقدمون تقاليد علمية مختلفة خلال التعاون بينهم. فيكون بوسعهم استعمال تواليف علمية ووضع أسئلة ومفاهيم وسبل منهجية مختلفة جاعلين التعاون المتجاوز لما يفصل بين الاختصاصات عملا مثمرا. والعمل المشترك المتجاوز للفصل بين الاختصاصات يتمثل في تطوير طرح الأسئلة والمفاهيم والسبل المنهجية تطورا يتجاوز المحاور المرجعية للعلوم الجزئية ويؤدي إلى إطار مرجعي وإلى علاج منهجي متجاوزين للفصل بين الفنون. وعندما ينجح ذلك تصبح ممكنة تلك البحوث التي كانت مما لا تتحقق إلا بعسر في الفنون والعلوم المختصة الجزئية.

إن أشكال البحث العابر للاختصاص لها مقتضيات رفيعة في قدرات التواصل والتعاون عند الباحث. إنها تفترض اتصاف الباحث بحب الاطلاع والعناية بالأجانب والانفتاح والمرونة في طرح الأسئلة والآفاق الجديدة. فمقتضيات التواصل والتفاعل ذات المستويات المتعددة ينبغي أن يوفيهما كل باحث حقها وإلا فإن الطابع المشترك لهدف البحث والمهام العابرة للاختصاص تتعرض للخطر⁶⁴⁵. وفي حين أن الأمر في البحث متعدد الاختصاصات يقتصر على العمل المشترك بين علماء مختصين يضع كل واحد منهم المسائل أمام ممثلي الاختصاصات الأخرى من منظور اختصاصه على أمل أن يحصل على مساعدة من اختصاصهم في علاج مسائله تهدف البحوث العابرة للاختصاص إلى نوعية جديدة من البحث. فالأمر هنا يتعلق باكتشاف ضروب من طرح المسائل والبحث فيها ينشآن في الأغلب على هامش العلوم المختصة. فيكون

645 راجع يرجن كوكا (نشر): تعدد الاختصاصات وتعاونها. الممارسة-التحدي-الإيديولوجيا فرنكفورت على الماين 1987.

اعتمادها على تقاليد الاختصاص أقل من اعتمادها على الجديد الذي تتحدد هيئته بفضل ما يحققه التبادل بين الاختصاصات. والكثير من البحوث الأناسية تطورت خلال مثل هذه العلاقات وخاصة عندما تكون مسائلها وأغراض بحثها لا تنتسب إلى مجال أي اختصاص علمي جزئي ويكون الأمر متعلقا فيها بظواهرات ومشاكل وموضوعات نشأت قبل توزيعها على اختصاصات علمية وخارجه. وهذا على سبيل المثال في الأغلب حال مجالات أغراض البحث التي من جنس الجسد والحواس والنفس والزمان والشعائر والجناسة ووسائل الاتصال.

وينتج عن هذه الوضعية نتيجتان. فمن ناحية أولى نمت مع تزايد المعرفة العلمية ضرورة تنظيم هذه المعرفة في أشكال بينة للعيان. وبذلك عظمت قيمة العلوم المختصة. ومن ناحية ثانية أدى البحث الأناسي العابر للاختصاصات إلى تجاوز الحدود الفاصلة بينها. فعلى أساس النهج المختص وباستعماله نشأت كفاءات من العمل العابر للاختصاصات غيرت الفنون المختصة بصورة دائمة. وفي هذا البحث (ص. 262) العابر للاختصاصات أصبح أخذ مسألة الأجانب بعين الاعتبار عنصرا مقوما لهذه البحوث من منطلق فنون أخرى⁶⁴⁶. فعولجت بذلك أغراض ومفاهيم ومناهج وضعت منزلة المعرفة والبحث المختصين موضع سؤال وغيرتها. فنشأ تنوع أقوى وتعقيد أشد. وكلما كان اختيار أغراض البحث والعلاج المنهجي أكثر جذرية قلت إمكانية توقع النتائج التي قد تحصل في هذه البحوث. وفي ذلك يكمن تأسيس الطابع التجديدي للكثير من بحوث الأناسة التاريخية.

إن الكثير من الأغراض التي بحثتها الأناسة التاريخية لها من التعقيد ما

646 راجع بيتر فاينجارت: تعدد الاختصاصات وتعاونها- مفارقات الخطاب ورد في الأخلاق والعلوم الاجتماعية 8 (1997) 4 ص. 521-529.

جعل علاجها في إطار اختصاص معين غير كاف. وبمساعدة تنظيم البحوث العابرة للاختصاص ارتفع تعدد المستويات التي تطرح فيها الأسئلة والعلاجات المنهجية. وعلى أساس كفاءات علماء مختصين في فنون مختلفة تم النجاح في الكثير من الحالات للسمو إلى مستوى التعقيد المرغوب فيه. فتعدد النماذج العملية المعتبرة في هذا المضمار أدى إلى بحث معقد ينسحب على حدود فنون متراكبة. فيتم بذلك استكمال الفنون المختصة والنماذج العلمية بفضل آفاق من ثقافات علمية لبلدان أخرى ومن ثم تصبح البحوث متجاوزة للأوطان فيحصل ارتفاع متزايد في درجات التعقيد. إن عبور الاختصاص وتنوع النماذج وتجاوز الحدود الوطنية كل ذلك يؤدي إلى الرفع من عدد النماذج والتعقيد في البحوث التاريخية الأناسية⁶⁴⁷.

التعقيد والتنوع المنهجي

إن الكثير من بحوث الأناسة التاريخية عابرة للاختصاص ومتعددة النماذج العلمية ومتجاوزة للحدود الوطنية. فهي تستعمل مناهج وعلاجات مختلفة. وليس بوسعنا في الحالة الراهنة لتطور المعرفة أن نعرف نهج بحث محدد فنعتبره منهج الأناسة (263) التاريخية الخاص بها. إن طيف المناهج التي فيها نظر والتوايف بين المناهج طيف واسع وهو مبدئياً مفتوح. ومحاولة حصره تناقض تعدد أشكال البحوث الأناسية التاريخية وتعدد نماذجها. وفي حدود كون مسائل المنهج تابعة للأغراض والمفاهيم فإنها لا تقبل العلاج المفصول عنها. ولما كانت الأناسة التاريخية لم تتكون على أساس مجالات الموضوع فإنه لا بد من تفكير ذي عناية خاصة بالمجال المنهجي.

647 راجع جولي طومسون كلاين: تعدد الاختصاصات وتعاونها، التاريخ النظرية والممارسة ديترويت 1990. x نفسه: قطع الحدود. المعرفة الاختصاصات وتعاون الاختصاص شارلوتفيل من بين أخريات 1996.

إن البحوث ذات المناهج الكمية كالبحوث السكانية بوسعها أن تمكن الأناسة التاريخية من مساهمة بناءة. وبسبب ما يرتبط بها من ادعاء أن صحتها بينة بنفسها فإن هذه المناهج تقتضي استقلالا دائما عن الطابع النوعي لمضامين البحث. لكن المناهج التي من جنس المهج الظاهرياتي والتأويلي والتفكيكي على سبيل المثال هي بخلاف هذه المناهج ذات علاقة مباشرة بمسائل الأناسة وأغراضها وموضوعاتها لما لها بها من صلوات متينة. فلهذا النوع الثاني من المناهج ذات الطيف الواسع والمتنوع أهمية رفيعة في بحوث الأناسة الثقافية. ونظرة واحدة على الروى التأويلية التي تطورت في مختلف العلوم تبين ذلك بوضوح⁶⁴⁸. ولما كان الكثير من البحوث في الأناسة التاريخية متعلقا بتأويل النصوص والصور والممارسات الإنشائية الفعلية فإن العلاج التأويلي (الهرمينوطيقي) يؤدي فيها دورا مهما. لذلك اتسعت دائرة الأدبيات المتعلقة بهذا الوجه. وعلى سبيل المثال فليس لنقد النصوص والمصادر في علم التاريخ وحدهما الأهمية المركزية بل إن المسائل الأساسية حول علاقة الحدث والمبدعات الخيالية والقص لها نفس الأهمية كما أن مناهج التأويل⁶⁴⁹ ونهج التفكيك⁶⁵⁰

648 راجع من بين آخرين هنس جيورج جدامر: الحقيقة والمنهج الخصائص الأساسية لهرمينوطيقا فلسفية توبنجن 1972 الطبعة الثالثة. × بول ريكور: الاستعارة الحية منشئ 1986. × له أيضا: الزمان والقص الأجزاء 1-3 منشئ 1988-1991. × وله أيضا: الذات كأخر منشئ 1996. × هنس جيورج جدامر وجتفريد بوم (نشر): ندوة: الهرمينوطيقا الفلسفية فرنكفورت على الماين 1976. × لهما أيضا (نشر): ندوة: الهرمينوطيقا والعلوم فرنكفورت على الماين 1978. 649 راجع بين آخرين كلوديا بنتين وهنس ر. فالتن (نشر): علم الآداب الألمانية كعلم ثقافة. مدخل إلى مفهومات نظرية جديدة راينباك 2002. × هوج ج، سلفارمان (نشر): توشج (تراشح) ثقافي نيويورك ولندن 1998. × هـ. أرام فيزر (نشر): التاريخانية الجديدة نيويورك ولندن 1989. 650 راجع من بين آخرين ميكائيل فيمر: وجه الإنسان الخلفي. مشاكل ومسائل في الأناسة التاريخية ورد في ونفريد ماروتسكي ويان ماسشلاين وألفراد شافر (نشر): مؤكديات أناسية. تحديات الفكر التربوي فاينهايم 1998 ص. 85-112. × جاك دريدا: الكتابة والفرق فرنكفورت على الماين 1976. × له أيضا: علم الكتابة (جراماتولوجي) فرنكفورت على الماين 1978. × وله أيضا: في العقل. هيدجر

يؤديان في علم الأدب دورا ذا أهمية بناءة. ونفس الأمر يصح على دورهما في علم التربية⁶⁵¹. وإلى جانب مناهج علم التاريخ والفن والأدب المتعلقة بالنصوص يجد العلاج الهرمينوطيقي كمنهج للبحث الاجتماعي الكيفي عناية كبرى في بحوث الأناسة التاريخية⁶⁵². وفعلا فالاستعمال العام لهذا المنهج يمكن تعلمه. لكن التمشي

والسؤال فرنكفورت على الماين 1988. × وله أيضا: ثانيا الفلسفة الهامشية فيانا 1988. × وله أيضا: كيف لا نتكلم الأنماء فيانا 1989. × وله كذلك: قوة القانون الأصل الأسطوري للسلطة فرنكفورت على الماين 1991. × وله كذلك: المال الزائف. إعطاء الزمان ا منشن 1993. × وله كذلك: التراخي ورد في: بيتر إنجلمن (نشر): ما بعد الحداثة و التفكيك. نصوص فلاسفة فرنسيين في الحاضر شتوتجارت 1990 ص. 76-113. × وله كذلك: الوسميات وعلم الكتابة. حوار مع جوليا كريستيفا ورد في إنجلمن نفس المرجع ص. 140-164. × وله كذلك: يد هيدجر (جنس 1) ورد في إنجلمن نفس المرجع ص. 165-223. × ملتقى سوريزي: تجاوز الحدود. حول عمل جاك دريدا باريس 1994.

651 راجع كريستيان رتلماير وميكائيل بارمونتيني: مدخل إلى هرمينوطيقا التربية دارمشتات 2001. ونجد هنا خاصة دراسة فولفجنج كلافكي: النهج الهرمينوطيقي في علم التربية ص. 125 والمواليات. 652 × راجع من بين آخرين بارني ج. جلازار وأنسالمل. شتراوس: اكتشاف النظرية المؤسسة شيكاغو 1969. × أنسالمل شتراوس وجوليات كوربان: النظرية المؤسسة. نظرة شاملة ورد في نورمانك. دنزين وإيفوننا س. لنكولن (نشر): مصنف تعليم في البحث الكيفي تاوزند أوكس من بين آخرين 1994 ص. 273-285. × نورمان ك. دنزين وإيفوننا س. لنكولن (نشر): مصنف تعليم في البحث الكيفي نفس المرجع. × إكارث كونيش وبيتر تسادلار (نشر): موازنة البحث الكيفي جزءان فاينهايم 1995. × أوفه فليك: البحث الكيفي. النظرية والمناهج والاستعمال في علم النفس وفي العلوم الاجتماعية راينباك 1995. × بريرا فريبارتس هويزر وأنادوره برنجل (نشر): مصنف تعليم لمناهج البحث الكيفي في علم التربية فاينهايم من بين أرخيات 1997. × ستيفان هرشأور وكلاوس أمن (نشر): اغتراب الثقافة الذاتية. نحو تحد اثوجرايفي للتجربة العينية الاجتماعية فرنكفورت على الماين 1997. × رونالد هتزلار وأن هونر (نشر): هرمينوطيقا علم-اجتماعية أبلادن 1997. × هاينز هارمن كروجر وهنريد ماروتزكي (نشر): بحث في السير في علم التربية أبلادن 1996. × كلاوس كرايمر (نشر): إعادة بناء الحالة المدروسة. فهم المعنى في بحث العلوم الاجتماعية فرنكفورت على الماين 2000. × أوفه فليك وأرنست فون كاردورف وإناس شتاينكه (نشر): البحث الكيفي. مصنف تعليمي راينباك 2000. × مجلة علم التربية 3 (2000) 3. × مركز الثقل: معايير البحث الكيفي نشر هاينز هرمن كروجر وكريستوف فولف. × رالف رونساك: البحث الاجتماعي الذي يعيد البناء. مدخل إلى المناهج الكيفية أبلادن 2003 الطبعة الخامسة.

المنهجي يقتضي في الحالات الخاصة ملاءمة دقيقة مع الأهداف والأغراض وشروط (ص. 264) كل بحث على حدة. ومنذ بحوث مالينوفسكي الميدانية أصبح هذا النهج حائزا على منزلة مركزية في علم السلالات إلا أنه لم ينل عناية قوية في العلوم الاجتماعية وفي الأناسة إلا منذ بعض السنوات. وأخيرا فإن الاندهاش المفاجئ⁶⁵³ والمسائل الجذرية والنقد الفلسفي والنقد الذاتي تؤدي في بحث الأناسة الثقافية دورا مهما. فشروط التفلسف وأشكاله هذه كمنهج يمكن أن توصف بكونها غير كافية⁶⁵⁴. وهذه المناهج تتمتع عن الصوغ الصوري ولا تبدي دلالتها إلا في التعامل مع الظواهر والأحداث والأفعال والمشاكل وكذلك مع ألعاب اللغة وبحوث الأناسة الثقافية. وحسب كل سياق فإن هذه الأشكال من التفكير الفلسفي تؤدي إلى حدوس ومعارف مختلفة وهي تؤدي كذلك إلى تزايد في تعقيد البحث الأناسي. وهي تعتبر مسألة الإنسان بالأساس مسألة مفتوحة وتسهم في الحدس القائل بأنه غير ممكن تحرير مفهوم من الإنسان تحريرا مفهوما.

العولمة والفرق الثقافي .

وعلى أساس التغييرات الشاملة والواسعة التي حصلت في العقود الأخيرة تغيرت الإحداثيات المرجعية بالنسبة إلى البحث الأناسي بصورة دائمة. فإذا كانت البحوث التاريخية الأناسية قد توجهت (في ما مضى) إلى تاريخ الثقافات والمجتمعات الأوروبية وحاضرها فقد بات حاصلا في الوعي الأوروبي اليوم أن أوروبا ليست الثقافة الوحيدة حتى وإن كانت دون شك واحدة من دوائر الثقافة في العالم. ولهذا الوعي تأثيرات على انتخاب الأغراض المعالجة في الأناسة وعلى طرح الأسئلة في

653 طاومازاين taumazein بمعنى يفاجئ ويدهش (يوناني)

654 راجع من بين آخرين المادة التي تعالج المنهج والمنهجية في يواشيم رتر وكارل فريد جرونر (نشر): معجم تاريخي للفلسفة الجزء الخامس بازل 1980 وخاصة الصفحة 1304 والمواليات.

البحث الأناسي. إنه وعي أدى إلى توقعات ومواقف متغيرة إزاء حصائل البحث وإلى انفتاح بخصوص التقاليد الثقافية والاجتماعية المتباعدة دون الوقوع في التحكم المعياري. وقد تأثر الإطار المرجعي لبحث الأناسة الثقافية في سلسلة من الحالات بعملية العولمة التي تتميز بتزامن اللامتماثل وهي تتصلب بـ⁶⁵⁵:

(265.)

1- سوق المال ورأس المال العالمية

2- حركية رأس المال وعودة تأثير نظرية الاقتصاد التحرري الحديث.

3- وإستراتيجيات الأعمال والأسواق مع إستراتيجيات ذات توجه شامل في الإنتاج والتوزيع وتخفيض الكلفة بواسطة نقل المؤسسات الإقتصادية للبلاد ذات العمالة الرخيصة.

4- البحث والتنمية والتكنولوجيا.

5- البني السياسية المتجاوزة للأوطان مع نقصان تأثير الأمم.

6- المعيار الاستهلاكي وأسلوب الحياة والأسلوب الثقافي مع التوجه إلى

التوحيد فيهما.

7- كفاءات الإدراك وبني الوعي وتنميط الفردية والجماعة.

655× راجع مايك فاذرستون (نشر): الثقافة العالمية. القومية العولمة والحدثة لندن من بين أخريات 1990. × شارل تايلور: نزعة التعدد الثقافي وسياسة الاعتراف (بالآخر) فرنكفورت على الماين 1993. × داود ت. جولدمارغ (نشر): نزعة التعدد الثقافى أكسفورد من بين أخريات 1994. × دجونتان فريدمن: الهوية الثقافية وعملية العولمة لندن من بين أخريات 1994. × أرجون أبادوراى: الحدثة ككل. الأبعاد الثقافية من العولمة مينيابوليس من بين أخريات 1996. × أخيل جيبتا وجيمس فرجوسون (نشر): الثقافة والسلطة والمكان. مباحث في الأناسة النقدية دورهام ولندن 1997. × أولرش باك: ما العولمة؟ أخطاء النزعة العولمية. أجوبة حول العولمة فرنكفورت على الميان 1997. × رتشارد موش: الحركية العولمية وعوالم الحياة المحلية. الطريق الصعبة في المجتمع العالمي فرنكفورت على الماين 1998. × أنطوني جدنس: الطريق الثالثة. تجديد الديمقراطية الاجتماعية فرنكفورت على الماين 1999. × كريستوف فولف وكريستين ماركال (نشر): العولمة كتحد للتربية. النظريات والمبادئ الأساسية ودراسات الحالات منستر من بين أخريات 2002.

8- وسائل الاتصال الجديدة والسياحة.

9- ذهنية العالم الواحد.

ويضاف إلى ذلك كله عولمة الفقر والحاجة والألم والحرب والإرهاب والاستغلال وإفساد الطبيعة تلك العولمة المرفوضة منذ أمد طويل. وقد أدت التطورات إلى اندغام الاقتصادي في السياسي وعولمة أشكال الحياة وزيادة أهمية أدوات الاتصال الحديثة. ولم تتحقق هذه العمليات بصورة خطية بل هي كانت متقطعة التفرعات وأنتجت حصائل متناقضة يكون فيها تحديد الأهداف وبنى القرار مختلفة وينتظم فعلها انتظام شبكة النجم⁶⁵⁶. إنها لا تحصل في أزمنة أو أمكنة متماثلة بل هي تخضع لحركات غير متجانسة. إنها متعددة الأبعاد ومتعددة المناطق وتنطلق من مراكز الرأسمالية الليبرالية الجديدة. إن هيمنة الاقتصاد المعولم على السياسي وعولمة أشكال الحياة مع تزايد صوغ التجربة بالصور في وسائل الاتصال الحديثة كل ذلك يؤدي إلى تغييرات في عالم العمل وضياح معنى الأمة وتقارب الثقافات وتفاعلها وتداخلها وكذلك أشكال الحياة وعوالمها الجديدة.

س. (266) وبدلا من تنميط البشر فإن المطلوب هو عولمة تأملية ونقدية وغير متجانسة عولمة نتجه في إطارها إلى تغيير سلسلة من التطورات التي حصلت إلى حد الآن عولمة تتضمن تنوعا ثقافيا وتحديا للآخرين وكذلك للتفكير الأناسي في الفروق التاريخية والثقافية الحاصلة في حركية العولمة. وخلال مجرى هذه العمليات يتغير دور الفرق الثقافي والتنوع وكذلك طابع عوالم الحياة في الحاضر ودلالاتها جميعا. إلا أن ذلك لن يؤدي إلا إلى توفيق حتمي بين أشكال الحياة. فعلى أساس الطابع العرضي للتطورات الاجتماعية والثقافية تتكون أشكال غير قابلة للتوقع من التلفيق والهجنة⁶⁵⁷.

656 راجع مانوال كاستال: بزوع شبكة المجتمع ماندن وأكسفورد 1996.

657 راجع هومي ك. بهابها: تحييز الثقافة توبنجن 2000. فولفنج فالش: على طريق المجتمعات

وهي تنتج دائما أشكالا جديدة من الهجنة والتنوع الثقافي يكون لخلفيتها التاريخية والثقافية من الاختلاف ما يجعل هذه الأشكال وكأنها حتى عند تشابه المظهر متساوية القيمة في بناها العميقة.

إن لنفس الظاهرات والوضعيات الثقافية في غالب الحالات دلالات مختلفة للبشر المختلفين. ويتبين ذلك من تجارب التواصل بين الثقافات وتعلم الثقافات بعضها من البعض. كما يتبين ذلك بوضوح من إلقاء نظرة على الدلالات المختلفة لكلمة طبيعة اللاتينية - ناتورا natural - دلالاتها المرتبطة باللغات الأوروبية. فمجال التداعي ومجال الإفادة غير الإحالية لكلمة طبيعة الألمانية - ناتور Natur - وكلمة طبيعة الإنجليزية - نيتشه nature - وكلمة طبيعة الفرنسية - ناتير n - تير - أو الإسبانية - ناتوراليزا naturaleza - دلالات شديدة الاختلاف. ويصح هذا حتى في حالة الثقافات ذات التاريخ المشترك الطويل. (يزداد الأمر وضوحا كما) يتبين من مقارنة مع اللغة اليابانية «شي زان shi zen» التي تعني طبيعة كذلك. وفعلا فالمفهوم له في الثقافة اليابانية أيضا وجه وصفي ووجه معياري إلا أن التواردات وخصائص الأحاسيس والمطابقات المناخية المرتبطة بشي زان» تبتعد كبير الابتعاد عنها في المفهوم الألماني. وكون اختلاف الخلفيات الثقافية يؤدي إلى إدراكات وتجارب مختلفة يبينه كذلك مثلا علماء رئيسات الأنواع من البيانيين الذين أدركوا من منطلق موقفهم المختلف إزاء الجماعة وموقفهم المجتمعي أدركوا قبل زملائهم الأوروبيين والأمريكيين أن نوع المكاك من القرده له ثقافة ذات تميز وأنه قادر على

ذات الثقافة المتجاوز للحدود الوطنية ورد في باراجرانا المجلة الأهمية للأناسة التاريخية 10 (2001) 2 ص. 254-284.

التعلم الثقافي⁶⁵⁸.

(ص.267) أما بخصوص ذهنية العالم الواحدة التي تحددها المناقشة العالمية للعولمة فلا بد من تفسير الفروق التاريخية والثقافية حتى في وإن تبدت في نفس المظهر. ولهذه العلة بالذات يكون التفاهم مع الآخرين أمراً ممكناً. فعندما يصبح كل واحد واعياً بالغيرية الذاتية في ذاته وفي ثقافته تنشأ إمكانات جديدة لفهم الغير الخارجي والتفكير فيه فيتطور فكر غير متجانس. وبخصوص صيرورتنا وواعين بالفرق وبالغيرية والاعتراف بالتنوع الثقافي تنشأ كذلك إمكانية إدراك المشتركات والتقارب بين البشر⁶⁵⁹. وبخصوص عولمة تسعى إلى التوافق في العالم كله تكون القدرة على إدراك الفرق وقبوله ذات أهمية خاصة ويمكن أن تسهم في الحد من العنف. إلا أن قبول التنوع الثقافي يصطدم كذلك بحد تعينه حقوق الإنسان والأخلاق الشاملة بالإضافة إلى الكثير من البشر⁶⁶⁰. وما يطرأ من صراعات مع المنتسبين إلى الثقافات الأخرى ينبغي تحملها وبقدر الإمكان حلها دون عنف. وقد نشأت صراعات بين عولمة تنميطية وتنمية تؤكد على الفرق الثقافي والتنوع صراعات تحدد شروط حياة البشر في القرن الحادي والعشرين. ويتعلق الأمر في ذلك بتجنب التوترات بين العولمي والمحلي وبين الكوني والفردى وبين التقاليد والحداثة وبين الروحي والمادي وبين التأملات طويلة المدى وقصيرتها وبين التنافس الضروري وتساوي الحظوظ وبين التوسع القوي للمعرفة وقدرات الإنسان المحدودة⁶⁶¹.

658 راجع فرانس دو فال: القرد وسيد السوشي. الحياة الثقافية للحيوانات منشون 2002. x
دومينيك لاسنال: الأصول الحيوانية للثقافة باريس 2001.

659 راجع كريستوف فولف: العولمة والتنوع الثقافي. الآخر وضرورة التفكير الأناسي ورد في فولف
وماركال نفس المصدر ص. 75-100.

660 راجع جورج تسيرفاس: الأخلاق العولمية ورد في فولف وماركال نفس المرجع ص. 254-284.

661 راجع: التعلم: الكنز في باطن الذات ورد في تقرير اليونسكو للجنة الدولية للتربية للقرن الحادي

ومن بين أشكال الصراع الكبرى في المستقبل نجد كذلك التوتر بين عولة تستغل موارد الأرض بلا رادع وثقافة البقاء التي تهدف إلى جعل البشر قادرين على أن يكون لهم مستقبل. وفي إطار هذه التوتر يتعلق الأمر بتمكين البشر ومجتمعاتهم وأنظمتهم الاقتصادية من تحقيق موارد قابلة للتجدد وعدم استغلالها بما يتجاوز قدراتها الطبيعية للتجدد والحد إلى أدنى قدر ممكن من الإفراط في استغلال الموارد التي لا تقبل التجدد والحفاظ على التنوع البيولوجي والمناخي والحد من الإفراط في استغلال الأرض والماء ووسائل النقل حتى نستبعد الأضرار ونتجنب الأخطار التقنية الكبرى إلخ⁶⁶²...

وإذا كان البحث التاريخي والثقافي في المركز من بحث الأناسة التاريخية فإنه من البين بنفسه أن بحوثها لن تكون مقصورة على التاريخي والراهن بل هي تشمل كذلك (268) البحث في مسائل ومشاكل وعلاقات ذات صلة بمستقبل الإنسان. فمسائل الثقافة القادرة على أن يكون لها مستقبل ومشاكلها هي من هذا النوع.

والعشرين باريس اليونيسكو 1996.

662 × راجع أرنست أولرش فون فايزسكر: سياسة الأرض. ساسية واقعية للبيئة في مفتح قرن البيئة دارمشتات 1989. × لجنة التقصي» حماية الإنسان والبيئة» مفهوم الاستدامة: من الصورة القائدة إلى التحول بون 1998. × البرنامج 21 الذي أقرته أكثر من 170 دولة من منظمة الأمم المتحدة في إطار الدورة المخصصة للبيئية والتنمية (اليونيساد) 1992 بريو دو جانايرو. × براند هم: من أجل ثقافة ذات قدرة على المستقبل ورد في فولف وماركال نفس المرجع ص. 193-212. × راجع كذلك إعلان هامبورج للجنة الألمانية لليونسكو لسنة 2003 وبفضل إقراره اكتسبنا عشرية من التنمية المستدامة (ص. 315). وتعني الاستدامة هنا تماما التعامل المقتصد ما أمكن مع موارد الأرض الطبيعية غير القابلة للتجدد. وتم توسيع هذه النظرة مباشرة بدلا من الكلام على تنمية مستدامة قادرة على المستقبل. ذلك أنه مما ينتسب إلى التنمية القادرة على المستقبل كذلك التعامل مع حقوق الإنسان والتنوع الثقافي والعنف والسلم والعدالة الاجتماعية.

أطروحات تلخص مضمون الكتاب

وعلى أساس اليقين من نهاية الطابع الملزم للمعيار الأناسي المجرد نحاول اليوم في علم الأناسة أن نربط بين تاريخية المفهومات وثقافتها وبين الآفاق والمناهج حول تاريخية الأغراض والموضوعات والوقائع المبحوثة وثقافتها. وهكذا فالأناسة التاريخية توجد في ما بين التاريخ والعلوم الإنسانية من مسافة وصلة متوترة. فيها يتم علاج حصيلة العلوم الإنسانية والنقد الأناسي التأسيسي تاريخيا فلسفيا وثقافيا فلسفيا لتكون ثمرة بالنسبة إلى ضرب جديد من طرح الأسئلة. وسيطر على نواة جهودها شيء من قلق الفكر والبحث لا يقبل التهدئة. وبحوثها لا تتعلق بأحياز ثقافية معينة ولا تقتصر على حقب جزئية. وهي تستطيع في تأمل تاريخيتها وثقافتها الذاتيتين أن تتخلص من المركزية الأوروبية التي تتصف بها العلوم الإنسانية فتولي الأفضلية لمشاكل الحاضر والمستقبل.

ص. 269)

ليست الأناسة الثقافية علما مختصا. فبحوثها تابعة لفنون علمية مختلفة وهي تقع على تخومها. ويتبين من بحوثها موقف علمي يؤدي في غالب الحالات إلى تنظيم للبحث عابر للاختصاصات والأوطان. وفي إطارها يتم تطبيق تعدد المناهج. ومن هذه المناهج العمل على المصادر التاريخية وهرمينوطيقا النصوص في علم الأدب والبحث الاجتماعي الكيفي والتفكير الفلسفي. وهي لا تقتصر في بعض بحوثها على تجاوز الحدود بين العلوم المختصة المختلفة والنماذج العملية بل هي كذلك تتجاوز الحدود الفاصلة بين الفن والأدب والمسرح والموسيقى ولنواصل فنلخص حصيلة هذا البحث ببيان أطروحاته (الأساسية):

1- يمثل تاريخ الحياة وعلميات تأنس الإنسان موضوعا لبحث أناسي واع بتاريخيته وثقافته. فتطور الحياة وتأنس الإنسان عمليات زمانية ذات امتداد كبير.

وتأنس الإنسان يفهم كعملية متعددة الأبعاد تصدر عن تفاعل عوامل بيئية وجينية ومخية واجتماعية وتؤدي فيها العوامل الثقافية بصورة مبكرة جدا دورا مهما.

2- وليست مسألة الشروط النوعية الخاصة بالإنسان أعني شروط إنسانية الإنسان بأقل أهمية من القوانين العامة لتطور الحياة والإنسان. فهذه الشروط تصاغ في غالب الحالات بالقياس إلى الفروق مع الحيوان. وهي تصاغ في الوقت الراهن بالقياس إلى الفروق مع الآلة. فالإنسان يختلف عن الأنواع الأخرى من الرئيسات بالمشي قائما وبنمو المخ ومرحلة النمو الجنيني الثانية Neotenie وبمحدودية الغرائز. ونذكر من ذلك خارجيته عن مركز ذاته وفائض النوازع والفعل والتفريغ أو تخفيف العبء واللغة والخيال والانفتاح على العالم. وتمثل خصوصية الإنسان في «تصنعه الطبيعي» وكذلك في «لامباشرة المباشرة» التي يتصف بها.

3- ومهما كانت أهمية هذه الآفاق المتعلقة بالإنسان من حيث هو نوع فإنها تهمل تنوع الإنسان التاريخي والثقافي تنوعه الذي يكون فرادته. وهنا تكمن بحوث الأناسة في علم التاريخ الذي يدرس البشر في سياقاتهم التاريخية والثقافية الخاصة بهم. وفي إطار هذه الدراسة تؤدي العناية بعالم حياة البشر وممارستهم للحياة في أحياز زمانية تاريخية أخرى والنفاذ إلى الطابع التاريخي للأحاسيس والعواطف والذهنيات وكذلك إلى الوحدة والانفصال في الأغراض والموضوعات دورا مهما.

4 - وبفضل مدخل النظر الإثنوغرافي إلى الثقافة والتاريخ اتصفت بحوث الأناسة بأسلوب جديد. فقد أصبح الغريب في الثقافة الذاتية وفي الثقافات الأخرى والغريبة والتنوع الثقافي أغراض بحث مهمة. إلى جانب البحث المتوالي ازدادت أهمية البحث المتساوق حول الزمن الحاضر. وقد أصبحت مناهج الإثنوغرافيا أساس البحث الاجتماعي البنائي. وفي إطارها على سبيل المثال تجري البحوث الكيفية حول الأسرة والمدرسة والشباب ووسائل الاتصال.

5- إن العلاقة بالحاضر تؤدي حتى في بحوث الأناسة التاريخية المتوجهة إلى

الماضي دورا مهما. فبعض الدراسات تهدف صراحة إلى الإسهام في التأويل الذاتي لفهم الحاضر لذاته. وتؤكد دراسات الأناسة التاريخية على الطابع الجذري لتاريخية الموضوع والبحث وعلى ثقافتهما. وبعضها يتوجه إلى أغراض ليست قابلة للدرس التجريبي أو لا تقبله إلا جزئيا وهي تقتضي بدلا من ذلك وقبل كل شيء بناء نظريات فلسفية وكذلك تفكرا ونقدا.

6- ويمثل الجسد بمختلف وجوهه المهمة موضوعا مركزيا في بحوث الأناسة التاريخية. فبفضل هذا التبئير على الجسد أصبحت عمليات التجريد المتزايد والصوغ بالصور من أغراض البحث كذلك. وبسبب تعقيد الجسد الإنساني آل الأمر إلى وجوب توضيح المقصود بالجسد في كلامنا. فطيف تصورات الجسد وتمثلاته واسع وهو مبدئيا مفتوح. والأمر في الغاية يتعلق في المفهوم المؤسس للجسد بالجسد الخفي corpus absconditum الذي لا يعلم إلا في صلته بسياق معين والذي يستعصي من ثم على كل معرفة تامة.

7- بمن أن عمليات المحاكاة تعد من الأمور ذات الصلة بالجسد وفيها يحاكي الإنسان غيره ويقلده بقصد أن يصبح مثله. وبمجرد كون الإنسان ذا علاقة بغيره ينتج عنه عادة تماثل بينهما. وعمليات المحاكاة لا تتجه نحو الآخرين فحسب بل هي تسهم في الانفتاح على العالم. إنها تتعلق بالعوالم المحيطة الفعلية والعوالم الخيالية في الفن والأدب. وفي عمليات المحاكاة ينطبع الناس بالآخرين وبالعالم يعيدون خلقهما وكأنهما ذواتهم وعوالمهم. وفي هذه العملية يتحول العالم الخارجي إلى عالم داخلي ويحصل التعلم الثقافي.

8- إن الكثير من الأفعال الاجتماعية والثقافية تؤثر بخاصة على أساس (ص. 271) طابعها المنظر والمعرض. فإنشائها الفاعلة تشمل ثلاثة آفاق:

1- الأفعال الاجتماعية كعروض ثقافية

2- والكلام كإنشاء فعلي

3-والإنشاء الفعلي الفني كأفعال جسدية جمالية. وانطلاقا من هذه الآفاق يتم البحث في الفعل الثقافي والاجتماعي بوصفه منظره وعرضا جسديا. وبذلك يتبين أنه ليست الشعائر والعواطف والتربية وحدها بل وكذلك الإدراك والمعرفة ووسائل الاتصال والجناسة كلها ذات وجه إنشائي فعلي. فمنظرتها وعرضها يقتضيان معرفة عملية تكتسب بعمليات المحاكاة.

9-يقتضي الفعل الشعري معرفة عملية تُكتسب خلال عمليات محاكاة. وتعالج الشعائر والمشعرة الفروق فتكوّن الجماعات بما لها من طابع إنشائي فعلي. إنها تحقق التواصل بين الماضي والحاضر والمستقبل وتمد البشر بالثقة والسلوك الواثق وهي تصرف قوة العنف وسلطانه. وتفيد الشعائر في تنظيم التوسط بين المؤسسات. ولها خاصية الظهور البارز وخاصية اللعب. ويشمل طيفها مشعرات ومواضعات ومراسم تعبدية ومراسم احتفالية وأعياد. ويمتد طيف الشعائر من شعائر الحياة اليومية مثل تبادل تحيات (الاستقبال) والفراق مرورا بترتيبات تخص الغذاء واللباس إلى الشعائر السياسية والدينية. وبفضل ما لها من سلطان تثبت المؤسسات والمنظمات الاجتماعية قيمها ومهامها ووظائفها في جسد أعضائها ومن تتوجه إليهم.

10-وفعلا فإنه يوجد في الجسد قدرة على الكلام تمكن كل البشر من بناء الجمل إلا أن الكلمات وكذلك القواعد النحوية لكل لغة لا بد من تعلمها. فاللغة الإنسانية تتعين في تعدد اللغات أعني في طوابع مختلفة تاريخيا وثقافيا. ونجد في كل لغة جانبا جسديا وجانبا ذهنيا متداخلين لا يقبلان الفصل أحدهما عن الآخر. فحركات الجسد في جهاز التصوير تؤدي إلى إنتاج الأصوات. وارتباط اللغة بالصوت والأذن يمكن من تحقيق استعمال لامتناه لوسائل متناهية. إن اللغة هي «آلة الفكر البنائية» وهي تنبني خلال الاستعمال العملي في ما لا يحصى من الألعاب اللغوية.

11- وفي الجسد يتأصل الخيال من خلال علاقته باللغة وينمو. وهو يحقق

272. التواصل بين الماضي والحاضر والمستقبل وبين النوم والوعي وحلم اليقظة. إن الخيال

يجعل العالم الخارجي عالما داخليا والعالم الداخلي عالما خارجيا فينتج المخيال الفردي إنتاجه للمخيال الجمعي. ولكي يعبر عن نفسه يستعمل الخيال أشكالا رمزية ورموزا. إلا أنه ينتج في المقام الأول صور الحضور والتمثلات والمحاكيات الاستقبالية.

12- وإذا كان الجسد الإنساني في المركز من بحوث الأناسة فالزمانية والفوات والموت والميلاد من ثم تنتسب إلى أغراض الأناسة المركزية. فمن دون الموت ما كانت للإنسان أن تكون له حياة فردية. وخلال علاج الموت تنشأ الثقافة والمجتمع وكل حقبة تاريخية وكل ثقافة تطور مواقف مختلفة إزاء الموت. واختلاف الذهنيات الجميعة يتكون فتؤثر على أفعال الأفراد. والفكر والخيال كلاهما يعالج مسألة الموت بطريقة. ولما كان كلاهما ينبغي أن يتعلق بشيء ما وكان الموت ليس بشيء فإنهما بالضرورة يفشلان في علاج مسألة الموت.

13- ليست الأناسة فنا من الفنون. فبحوثها يمكن أن توجد في العلوم الجزئية أو أن تنتظم بصورة متجاوزة للفواصل بينها. وغالبا ما تكون أغراض بحثها على هامش الفنون المختصة أو حالة في ما بينها من مجالات. وعلاجها للمسائل يقتضي التنوع المفهومي والمنهجي كما يقتضي تعدد النماذج المعرفية. والكثير من بحوث الأناسة التاريخية متجاوزة للقوميات وهي تؤكد على أهمية الفرق التاريخي والثقافي لتعدل من العولمة المتجهة إلى استيعاب الفروق لتحقيق التنميطة.

14- ليست المعرفة الأناسية واحدة منهجيا ولا نظريا ولا من حيث أغراض البحث فيها. إنها فن عابر للاختصاصات والقوميات وهي متعددة. ولا يرغب البحث الأناسي في أن يكون اختزاليا بل هو يريد أن يكون متصاعدا التعقيد. وكلما ازدادت المعرفة حول الأنساق التاريخية الثقافية كلما ازداد عدم العلم أيضا. والتصوير القائل إن الإنسان تجاوز عدم العلم بصورة دائمة تصور قصير النظر. إن الإنسان ليس في متناول علمه لذاته إلا بصورة القطوع لكنه ككل يبقى محجوبا.

15- وإلى معرفة ذلك يوصلنا نقد الأناسة. إنها نقد الإنسان ونقد تركيز

ن.273) البءء ءول الإنسان وءول مناهء البءء الأناسفة. إن النءء الأناسفة فءء من أجل إبقاء الإنسان منفتءا على المسائل الءة فءم البءء عن ءوابها فف العلوم الإنسانفة فف الفلسفة. إنه فءمئل فف القول: إنه لا فمكن أن فوءء مفءوم للإنسان وأن الوءء فءلك شرط مقوم للأناسفة.

Paradigmen der Anthropologie نماذج الأناسة

1-Changeux. Jean-Pierre: L'homme de vérité. Paris 2002 .

إنسان الحقيقة

2-Darwin. Charles: Die Entstehung der Arten. Stuttgart 1963.

نشأة الأنواع

3-Dawkins . Richard: Das egoistische Gen. Reinbek 1996. الجين الأناني

4-Eder. Klaus: Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften. Ein Beitrag zur einer Theorie sozialer Evolution . Frankfurt/M.1980.

نشأة المجتمعات التي لها نظام دولة

5-Eibl-Eibesfeld. Irenäus: Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung. 8. Aufl. München/Zürich 1999.

موجز البحث السلوكي المقارن

6-Fischer. Ernst Peter: Die andere Bildung. Was man von den Naturwissenschaften wissen sollte. 6. Aufl. München 2002.

(التربية الأخرى (المغايرة للجاري بها العمل)

7-Leakey. Richard/Lewin. Roger: Der Ursprung des Menschen. Auf der Suche nach den Spuren des Humanen. Frankfurt/M. 1993.

أصل الإنسان. نحو البحث عن آثار الإنساني

8-Leroi-Gourhan. André: Hand und wort. Die Evolution von Technik. Sprache und Kunst. Frankfurt/M. 1980 (frz.1965).

اليد والكلمة

9-Markl. Hubert: Natur als Kulturaufgabe. Über die Beziehung des Menschen zur lebendigen Natur. Stuttgart 1986.

الطبيعة من حيث مهمة ثقافية. في العلاقة بين الإنسان والطبيعة الحية

10-Maturana. Humberto/Valera. Francisco J. : Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln menschlichen Erkennens. Bern/München 1987.

شجرة المعرفة. الأصول الأحيائية للمعرفة الإنسانية

11-May. Ernst: Eine neue Philosophie der Biologie. München/Zürich 1991.

فلسفة جديدة لعلم الأحياء

12-Morin. Edgar: Das Rätsel des Humanen. Grundfragen einer neuen Anthropologie. München 1974.

لغز الإنساني. المسائل الأساسية لأناسة جديدة

13-Pöppel. Ernst: Grenzen des Bewusstseins. Über Wirklichkeit und Welt - fahrung. München 1987.

حدود الوعي، في الواقع وتجربة العالم

14-Roth. Gerhard: Aus der Sicht des Gehirns. Frankfurt/M. 2003.

15-Schrenk. Friedmann: Die Frühzeit des Menschen. Der Weg zum Homo sapiens. 3.Aufl. München 2001.

«عصر الإنسانية المبكرة. السبيل الموصلة إلى الإنسان» العارف

16-Singer. Wolf: Der Beobachter im Gehirn. Frankfurt/M. 2002.

الملاحظ في المخ

17-de Waal. Frans: Der Affe und der Sushimeister. Das Kulturelle Leben der Tiere. München 2002.

القرود ومعلم السوشي

18-Wuketis. Franz M. : Gene. Kultur und Moral. Soziologie-Pro und Contra. Darmstadt 1990.

الجين والثقافة والأخلاق

19-Wuketis. Franz M.: Evolution. Die Entwicklung des Lebens.

التطور. نمو الحياة. München 2000.

(ص.318)

الأناسة الفلسفية Anthropologie Philosophische

1-Arlt. Gerhard: Philosophische Anthropologie. Stuttgart 2001.

الأناسة الفلسفية

2-Dux. Günther: Für eine Anthropologie in historisch-genetischer Absicht. Kritische Überlegungen zur philosophischen Anthropologie Helmuth Plessers. In: Günther Dux/Ulrich Wenzel (Hg.). Der Prozess des Geistesgeschichte. Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung des Gestes. Frankfurt/M. 1994 s/92-115.

من أجل أناسة بقصد تاريخي تكويني

3-Gehlen. Arnold: Gesamtausgabe. hg.v. Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt /M. 1977ff.

الأعمال الكاملة

4- Gehlen. Arnold: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt.

Gesamtausgabe Bd.3. hg. v. Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt/M. 1993.

الإنسان. طبيعته ومنزلته في العالم

5-Groethysen. Bernard: Philosophische Anthropologie. München 1969.

الأناسة الفلسفية

6-Krüger. Hans-Peter: Zwischen Lachen und Weinen. Bd.1: Das Spektrum menschlicher Phänomene. Berlin 1999.

بين الضحك والبكاء

7-Landmann. Michael: Philosophische Anthropologie. Berlin 1969.

8-Plessner, Helmuth: Gesammelte Schriften. 10 Bde., hg.v.Günter Dux/Odo Marquard/Elisabeth Ströker. Frankfurt/M. 1980ff.

الأعمال الكاملة

9-Plessner, Helmuth: Die Stufen des Organischen und des Mensch. Gesammelte Schriften Bd.IV. hg.v.Günter Dux/Odo Marquard/Elisabeth Ströker. Frankfurt/M. 1981.

درجات العضوي ودرجات الإنسان

10-Rehberg, Karl-Segbert: Zurück zur Kultur? Arnold Gehlens anthropologische Grundlegung der Kulturwissenschaften. In Helmut Bracker/Fritz Wefelmeyer (Hg.): Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert. Frankfurt/M. 1990. S.276-316.

التأسيس الأناسي لعلوم الثقافة

11-Scheler, Max: Gesammelte Werke. 16 Bde. Hg.v. Manfred S.Frings. Bern u.a. 1971 ff.

الأعمال الكاملة

12-Scheler, Max: Die Stellung des Menschen im Kosmos. In: Max Scheler: Späte Schriften. Gesammelte Werke Bd.9 hg.v. Manfred S. Frings. Bern u.a. 1976.

منزلة الإنسان في الكون

13-Schüssler, Kersten: Helmuth Plessner. Eine intellektuelle Biographie. Berlin/Wien 2000.

14-Thies, Christian: Gehlen. Zur Einführung. Hamburg 2000
جيلن:مدخل
Anthropologie in der Geschichtswissenschaft

(الأناسة وعلوم الروح (= العلوم الإنسانية في المصطلح الألماني)

1-Alfhooff, Gerd: Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter. Damstadt 2003.

سلطان الشعائر. الرمزية وسلطان الأسياد في القرون الوسطى

2-Ariès, Philippe: Geschichte der Kindheit. München 1975.

تاريخ الطفولة

3-Ariès, Philippe/Duby, Georges: Die Geschichte des privaten Lebens. 5 Bde.. Frankfurt/M.1989-1994.

تاريخ الحياة الخاصة

4-Bock, Gisela: Geschichte. Fraugeschichte. Geschlechtergeschichte. In: Geschichte und Gesellschaft. 14 (188) 3. s.364ff.

التاريخ تاريخ النساء وتاريخ الجنس

5-Braudel, Fernand: Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philippe II.. 3 Bde.. Frankfurt/M. 1990.

القرون الوسطى وعالم البحر الأبيض المتوسط في عصر فيليب الثاني

6-Burke. Peter: Offene Geschichte. Die Schule der "Annales". Berlin 1991.

التاريخ المفتوح. مدرسة الحوليات

7-de Certeau. Michel: Das Schreiben der Geschichte. Frankfurt/M.u.a. 1991.

كتابة التاريخ

8-Chartier. Roger : Cultural History. Between Practices and Representations. Cambridge 1988.

التاريخ الثقافي. بين الممارسات والتمثيلات

9-Conrad. Christoph/Kessel. Martina (Hg.): Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion. Stuttgart 1994.

10-Delumeau. Jean: Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. Bis 18. Jahrhunderts. Reinbek 1985.

القلق (الحصر) في الغرب. تاريخ الحصر الجمعي في أوروبا من القرن الرابع عشر إلى القرن الثامن عشر

11-Dinzelbacher. Peter (Hg.): Europäische Mentalitäts geschichte. Haupt - themen in Einzeldarstellungen. Stuttgart 1993.

تاريخ الذهنيات الأوروبية

(ص.319)

12-Dressel. Gert: Historische Anthropologie. Eine Einführung. Wien 1996.

الأناسة التاريخية. دليل مدخلي

13-Duby. Georges: Die drei Ordnungen. Das Weltbild des Feudalismus. Frankfurt/M. 1981.

.الرتب الثلاث: صورة العالم التي للإقطاع

14-von Dülmen. Richard: Historische Anthropologie. Entwicklung, Pro - leme. Aufgaben. Köln 2000.

.الأناسة التاريخية. النمو والمشاكل والمهام

15-Flaig. Egon: Ritualisierte Politik. Zeichen. Gestik und Herrschaft im Alten Rom. Göttingen 2003.

16-Ginzburg. Carlo : Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600. Berlin 1990.

الجبن والدود. عالم طحان حوالي 1600

17-Gurjewitsch. Aaron J.: Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen. 4. Aufl. München 1989.

صورة العالم التي لإنسان القرون الوسطى

18-Habermas. Rebekka/Minkmar. Niels (Hg.): Das Schwein des Häuptling. Berlin 1992.

(خنزير رئيس الجماعة) أو القبيلة

19-Und: Historische Anthropologie. Kultur. Gesellschaft. Alltag. Köln u.a. 1993ff.

الأناسة الثقافية

20-LeGoff, Jacques (Hg.): Der Mensch des Mittelalters. 2. Aufl. Frankfurt/M. u.a. 1990.

إنسان القرون الوسطى

21-LeRoy Ladurie, Emmanuel: Mantailou. Ein Dorf vor dem Inquistor 1294-1324. Frankfurt/M. u.a. 1980.

قرية أمام مفتش (العقائد) الديني

22-Lüdtke, Alf (Hg.): Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen. Frankfurt/M. 1989.

تاريخ الحياة اليومية. نحو إعادة بناء التجارب التاريخية وأساليب الحياة

23-Medick, Hans: Weben und Überleben in Laichingen 1650-1900. Lokalg - schichte als allgemeine Geschichte. Göttingen 1996.

24-Mitterauer, Michael: Dimensionen des Heiligen. Annäherungen eines Historikers. Wien u.a. 2000.

أبعاد المقدس، مقاربات مؤرخ

25-Raulff, Ulrich (Hg.): Mentalitäten-Geschichte. Berlin 1987.

(تاريخ الذهنيات) أو العقليات

26- Reinhard, Wolfgang: Lebensformen Europas. Eine historische Kulta - thropologie. München 2004.

أشكال حياة أوروبا. أناسة تاريخية ثقافية.

الأناسة الثقافية Kulturanthropologie

1-Auré, Marc: Pour une anthropologie des mondes contemporains. Paris 1994.

من أجل أناسة العوالم المعاصرة

2-Berg, Eberhard/Fuchs, Martin (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt/M. 1993.

الثقافة والممارسة الاجتماعية والنص، أزمة التمثل الإثنوغرافي

3-Bruner, Jerome S.: The Culture of Education. Cambridge u.a. 1996.

ثقافة التربية

4-Clifford, James/ Marcus, George E.: Writing Culture. The Poetics and Pol - tics of Ethnography. Berkley u.a. 1986.

ثقافة الكتابة. شعرية السياسة والإثنوغرافيا

5-Evans-Pritchard, Edward E.: Theorien über primitive Religionen. Frankfurt/M. 1981.

نظريات حول الأديان البدائية

6-Feest. Christian F./Kohl. Karl-Heinz (Hg.): Hauptwerke der Ethnologie. Stuttgart 2001.

الأعمال الرئيسية للإثنولوجيا

7-Geertz. Clifford: Dichte Beschreibun. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/M. 1983.

مساهمات في فهم الأنساق الثقافية

8-Gelner. Ernest: Plough. Sword and Book. The Structure of Human History. Chicago u.a. 1988.

المحراث والسيف والكتاب. بنية التاريخ الإنساني

9-Gruzinski. Serge: La colonization de l'imaginaire. Sociétés indigènes et o -
cdentalisation dans le Mexique espagnol. Paris 1988.

استعمار المخيال. مجتمعات السكان الأصليين والتغريب في المكسيك الإسباني

10-Harris. Marvin: The Rise of Anthropological Theory. A History of The -
ries of Cultures. Up-dated Ed. Walnut Creek/CA u.a.2001.

بزوغ النظرية الأناسية

11-Kaschuba. Wolfgang: Einführung in die europäische Ethnologie. München 1999.

دليل مدخلي في الإثنولوجيا الأوروبية

12-Kohl. Karl-Heinz: Ethnologie-die Wissenschaft von kulturell Fremden. Ein Einführung. München 1993.

الإثنولوجيا وعلم الغريب (الأجنبي) الثقافي. دليل مدخلي.

(ص.320)

13-Leiris. Michel: Die eigene und di fremde Kultur. Ethnologische Sriften Bd. I. hg.v.Hans-Jürgen Heinrichs. Frankfurt/M. 1985.

الثقافة الذاتية والثقافة الأجنبية

14-Levi-Strauss. Claude: Structurale Anthropologie. 2 Bde.. Frankfurt/M. 1977.
الأناسة البنيوية.

15-Levi-Strauss. Claude: Traurige Tropen. Frankfurt/M. 1978. مناطق استوائية

حزينة

16-Malinowski. Broniuslaw K. : Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur. Und andere Aufsätze. Frankfurt/M. 1975.

نظرية علمية في الثقافة، وبعض الرسائل الأخرى

17-Malinowski. Bronislaw K.: Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inse -
welten von Melanesisch-Neu-guinea. Schriften Bd. 1. hg.v.Fritz Kramer.

Frankfurt/M. 1979 (eng. Erstausgabe 1922).

أشقياء البحارة في المحيط الهادي الغربي. تقرير عن مبادرات السكان الأصليين ومغامراتهم في عولم

الجزر لغينيا الجديدة المالوية

18- Mauss. Marcel: Soziologie und Anthropologie. 2 Bde.. München u.a.

علم الاجتماع وعلم الأناسة. 1975.

19-Mead. Margaret: Jugend und Sexualität in primitiven Gesellschaft. Bd; 1:

Kindheit und Jugend in Samoa (orig. 1928); Bd. 2: Kindheit und Jugend in Neuguinea (orig. 1930) ; Bd.3: Geschlecht und Temperament in drei primitive

Gesellschaften (orig.1935). München 1970. 1- الشباب والجنس في المجتمع البدائي:

الجزء الأول: الطفولة والشباب في ساموا -2 والجزء الثاني: الطفولة والشباب في غينيا الجديدة. 3

الجزء الثالث: الجنس والطبع في مجتمعات بدائية ثلاثة

20-Salins. Marshall: Kultur und praktische Vernunft. Frankfurt/M. 1981.

الثقافة والعقل العملي

21-Stagl. Justin: Kulturanthropologie und Gesellschaft. 2.Aufl. Berlin 1981.

الأناسة الثقافية والمجتمع

22-Todorov. Tzvetan: Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen.

Frankfurt/M. 1985. غزو أمريكا (= الاستحواذ على أمريكا) مشكل الآخر.

23- Vasiner. Jaan: Culture and Human Development. London u.a. 2000.

الثقافة والتنمية البشرية

Historische Anthropologie: الأناسة التاريخية

1-Assmann. Aleida/Harth. Dietrich (Hg.): Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung. Frankfurt/M. 1991. الذاكرة: أشكال التذكر

الثقافة ووظائفه

2-Assmann. Jan : Das kulturelle Gedächtnis. Schrift. Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1999. الذاكرة الثقافية

3-Blumenberg, Hans: Höhlenausgänge. Frankfurt/M. 1989. المخارج من الكهوف.

4-Böhme. Gernot: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmsdter

Vorlesungen. Frankfurt/M. 1985. الأناسة بمنظور ذرائعي

5-Böhme. Hartmut/Gottzald. Franz-Theo/Holtorf. Christian/Macho. Thomas/Schwarte. Ludger/Wulf. Christoph (Hg.): Tiere. Die andere Anthropologie. Köln u.a. 2004. (الأناسة المغايرة) أو الأخرى.

6-Böhme. Hartmut/Matuski. Peter/Müller. Lothar: Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann. was sie will. Reinbek 2000. توجيه علم الثقافة . ما الذي

يستطيع ؟ وماذا يريد ؟

7-Brackert. Helmut/Wefelmeyer. Fritz (Hg.): Kultur. Bestimmungen im

20. Jahrhundert. Frankfurt/M. 1990.

الثقافة. المحددات في القرن العشرين

8-von Braun. Christina: Versuch über den Schwindel. Religion. Schrift. Bild. Geschlecht. Zürich u.a. 2001.

محاولة في الدجل والدين والكتابة والصورة والجنس

9-Dux. Günter: Historish-genetische Theorie der Kultur. Weilerswist 2000.

نظرية تاريخية تكوينية في الثقافة

10-Elias. Norbert: Über den Prozess der Zivilisation. 2Bde., 16. Aufl.

Frankfurt/M. 1991. في مجرى عملية الحضارة.

11-Foucault. Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses.

Frankfurt/M. 1994. المراقبة والعقاب. مولد السجن.

12-Gebauer. Gunter (Hg) : Anthropologie. Leipzig 1998.

الأناسة

13-Gebauer. Gunter/Kamper. Dietmar/Lenzen. Dieter/Mattenklot. Gert/

Wulf. Christor/Wünsche. Konrad: Historische Anthropologie. Reinbek 1989.

الأناسة التاريخية

14-Hahn. Alois: Konstruktionen des Selbst. der Welt und der Geschichte.

Aufsätze zur Kultur-soziologie. Frankfurt/M.2000.

بناءات أبنية) الذات والعالم والتاريخ. رسائل في علم الاجتماعي الثقافي

(ص. 321)

15-Jüttermann. Gerd/Sonntag. Michael/Wulf. Christoph (Hg.): Die Seele.

Ihre Geschichte im Abendland. Weinheim 1991.

النفس. تاريخها في الغرب

16- Kamper. Dietmar: Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtige Anthropologie-Kritik. München1973.

التاريخ والطبيعة الانسانية. مدى (مفعول) نقد الأناسة الراهنة

17- Kamper. Dietmar/Wulf. Chirstoph (Hg.): Die Wiederkehr des Körpers. Frankfurt/M.1994.

عودة الجسد

18-Kramper. Dietmar/Wulf. Christoph (Hg.): Anthropologie nach dem Tode des Menschen. Vervollkommnung und Unverbesserlichkeit. Frankfurt/M. 1994.

الأناسة بعد موت الإنسان. الاستكمال وعدم قابلية التحسين

19-Kittler. Friedrich A.: Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft. München 2000.

التاريخ الثقافي لعلم الثقافة

20-Lenzen, Dieter: Mythologie der Kindheit. Die Verewigung des Kindlichen in der Erwachsenenkultur. Versteckte Bilder und vergessene Geschichten. Reibek 1985.

أسطورة الطفولة. تخليد الطفولي في ثقافة الكبار

21-Liebau, Eckart/Wulf, Christoph (Hg): Generation. Weinheim u.a. 1996.

الجيل

22-Montadon, Alain (Hg.): L'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire des cultures. Paris 2004. الضيافة. قبول الأجنبي في تاريخ الثقافات

23-Morin, Edgar: La méthode 5. L'humanité de l'humanité. L'identité humaine. Paris 2001. إنسانية الإنسانية. الهوية الإنسانية.

24-Paragrana, Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie, hg.v. Christoph Wulf (geschäftsführend) u.a. Berlin 1992 ff. المجلة العالمية. باراجرانا.

للأناسة التاريخية

25-Schings, Hans-Jürgen (Hg.): Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. Stuttgart u.a. 1994.

الإنسان بكامله. الأناسة والأدب في القرن الثامن عشر

26-Sloterdijk, Peter: Sphären. 3 Bde., Frankfurt/M. 2004.

(كرى) جمع كرة والمقصود دوائر أو مجالات بحث معين

27-Soefner, Hans-Georg: Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen. Weilerswist 2000.

المجتمع من دون كرسي القداس. في هشاشة بناءات (أبنية) النظام

28-Wenzel, Horst: Hören und Sehen. Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter. München 1995.

السمع والبصر (أن يسمع وأن يرى) المكتوب والصورة. الثقافة والذاكرة في القرون الوسطى

29-Wulf, Christoph (Hg.): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim u.a. 1997. في الإنسان.

30-Wulf, Christoph: Einführung in die Anthropologie der Erziehung. Weinheim u.a. 2001. مدخل إلى الأناسة والتربية.

31-Wulf, Christoph/Kamper, Dietmar (Hg.): Logik und Leidenschaft. Erträge Historischer Anthropologie. Berlin 2002.

المنطق والانفعال، مساهمات في الأناسة التاريخية

Themenfelder Historischer Anthropologie ميادين (بحث) الأناسة التاريخية

Der Körper als Herausforderung

الجسد كتحد

1-Agamben, Giorgio: Homo sacer. Frankfurt/M. 2002.

الأنسان المقدس

2-Belting, Hans/Kamper, Dietmar/Shultz, Martin (Hg.): Quel corps? Eine

Frage der Repräsentation. München 2002. أي جسد ؟ مسألة في التمثيل

3-Bentien, Claudia/Wulf, Christoph (Hg.): Körperteile. Eine kulturelle Ana -
omie. Reinbek 2001. أجزاء الجسد. تشريح ثقافي

4-Böhme, Genot : Aisthetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine
Wahrnehmungslehre. München 2001. الجماليات. دروس في الحس

5-Featherstone, Mike/Heworth, Mike/Turner, Bryan S.(Hg.): The Body.

Social Process and Cultural Theory. London u.a.1991. الجسد. العملية الاجتماعية.
النظرية الثقافية

6-Feher, Michel (Hg.): Fragments for a History of the Human Body, 3 Bde.,

شذرات بغاية تاريخ الجسد الإنساني. New York 1989.

7-Galimerti, Umberto: Les raisons du coprs. Paris 1998.

(علل الجسد =بمعنى ما يعلل سلوكه وليس بمعنى أمراضه)

8-Kamper, Dietmar/Wulf, Christoph (Hg.): Die Wiederkehr des Körpers.
Frankfurt/M. 1982. عودة الجسد

(ص.322)

9-Kamper, Dietmer/Wulf, Christoph (Hg.): Transfigurationen des Körpers.

Spuren des Gewalt in der Geschichte. Berlin 1989. آثار العنف في
التاريخ

10-Le Breton, David: Anthropologie du corps et modernité. Paris 2000. أناسة

الجسد والحدائثة

11-zur Lippe, Rudolf: Am eigenen Leibe. Zur Ökonomie des Lebens.

Frankfurt/M. 1978. في الجسد الذاتي . نحو اقتصاد الحياة

12-Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin

1966. ظاهريات الإدراك الحسي

13-Merleau-Ponty, Maurice : Das Sichtbare und das Unsichtbare. München

1986. المرئي واللامرئي

14-Scary, Elaine : Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit
und die Erfindung der Kultur. Frankfurt/M. 1992.

الجسد في الألم رقوم (بمعنى تشفيرات أو ترميزات) المجروحية واختلاق الثقافة

15-Schwarte, Ludger/Wulf, Christoph (Hg.): Körper und Recht. Anthr -

pologische Dimensionen der Rechtsphilosophie. München 2003. الجسد والحق.

الأبعاد الأناسية من فلسفة الحق

16-Schilling, Chris : The Body and Social Theory. London u.a. 1993. الجسد

والنظرية الاجتماعية

17-Stafford, Barbara M.: The Body Criticism. Imaging the Unseen in English -
ment Art and Medicine. Cambridge/Mass.u.a. 1991.

نقد الجسد. تخيل اللامرئي في فن عصر التنوير وفي طبعه

18-Waldenfels, Bernard: Sinnesschwelen. Studien zur Phänomenologie des
Fremden 3. Frankfurt/M. 1999.

عتبات الحس. دراسات في ظاهريات الأجنبي

19-Waldenfels, Bernard: Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomeno -
logie des Leibes Frankfurt/M. 2000.

الذات الجسدية. دروس في ظاهريات الجسد

20-Wulf Christoph (Hg.): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthr -
pologie. Weinheim u.a.1997.

في الإنسان. مصنف تدريس في الأناسة التاريخية

21-Wulf, Christoph/Kamper, Dietmar (Hg.): Logik und Leidenschaft. E -
träge Historischer Anthropologie. Berlin 2002.

المنطق والانفعال. حصائل (أو إضافات) الأناسة الثقافية

Mimetische Grundlagen kulturellen Lernens أسس التعلم الثقافي المستمدة من المحاكاة

1-Agacinski, Sylviane/Derrida, Jacques/Kofman, Sarah/Lacoue-Labarthe,
Philippe/Nancy, Jean-Luc/Pautrat, Bernard: Mimesis des articulations.

Paris 1975. المحاكاة والمفاصل الواصلة (أو التقاطيع اللسانية)

2-Auerbach, Erik: Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen
Literatur. 7.Aufl. Bern u.a. 1982.

الواقع الذي يعرضه الأدب الغربي

3-Bandura, Albert: Self Efficacy. New York 1997. النجاعة الذاتية

4-Früchtl, Josef: Mimesis. Konstellationen eines Zentralbegriffs bei Adorno.

Würzburg 1986. المحاكاة. المنظومات التوليفية لمفهوم مركزي عند أدورنو.

5-Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph: Mimesis. Kultur-Kunst-Gesellschaft.

Reinbek 1992. المحاكاة. الثقافة- الفن- المجتمع.

6-Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph: Spiel, Ritual, Geste, Mimetisches Ha -
deln in des sozialen Welt. Reinbek 1998.

اللعب والشعيرة والإشارات والعمل المحاكي في العالم الاجتماعي

7-Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph: Mimetische Weltzugänge. Soziales

Handeln-Rituale und Spiele-ästhetische Produktionen. Stuttgart 2003. منافذ

محاكية إلى إلى العالم. شعائر العمل الاجتماعي والمنتجات الجمالية للعبية

8-Girard. René. Das Heilige und die Gewalt. Zürich 1987.

المقدس والعنف

9-Girard. René. Der Sündenbock. Zürich 1988.

كبش الفداء

10-Goodman. Nelson : Weisen der Welterzeugung. Frankfurt/M. 1984. ضروب

(أو كيفيات أو أساليب) إنتاج العالم

11-Kim. Ae-Ryung: Metapher und Mimesis. Über das hermeneutische

Lesen des geschriebenen Textes. Berlin 2002. الاستمارة والمحاكاة. في القراءة التأويلية

(الهرمينوطيقية) للنصوص المكتوبة

12-Koller. Hermann: Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung,

Ausdruck. Bern 1954.

المحاكاة في العصر القديم (عند اليونان). المحاكاة والعرض والعبارة

13-Leeker. Martina: Mime, Mimesis und Technologie. München 1995. المثل

الصامت والمحاكاة والتكنولوجيا

14-Plessner. Helmuth: Zur Anthropologie der Nachahmung. In Helmuth

Plessner: Ausdruck der menschlichen Natur. Gesammelte Schriften Bd. VII.

hg.v.Günter Dux/Odo Marquart/Elisabeth Ströker. Frankfurt/M. 1982.

S.389-398.

نحو أناسة المحاكاة. عند هلموت بلاسنار: التعبير عن الطبيعة الإنسانية

15-Ricoeur. Paul: Zeit und Erzählung. 3 Bde.. München 1988-1991. زمن القص

((زمن الحكاية

(ص.323)

16-de Trade. Gabriel : Die Gesetze der Nachahmung. Frankfurt/M.2003. قوانين

المحاكاة

17-Taussig. Michael : Mimesis and Alterity. A Particular History of the

Senses. New York u.a.1993. المحاكاة والغيرية. تاريخ خاص للحواس

18-Tomasello. Michael: Die kulturelle Entwicklung des menschlichen De -

ken. Zur Evolution der Kognition. Frankfurt/M. 2002. التطور (النمو) الثقافي للفكر.

الإنساني، نحو تطور المعرفة

Theorien und Praktiken des Performativen وممارساته ونظريات الإنشائي

1-Arbeitsgruppe "gender": Begehrende Körper und verkörpertes Begehren.

Interdisziplinäre Studien zur Preformativität und "gender". In: Praktiken des

Performativen. Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthr -

pologie. 13 (2004) 1. hg.v.Erika Fischer-Lichte/Christoph Wulf. S.251-309.

فريق العمل حول «الجناسه»: الجسد المشتى والشهوة المتجسدة. دراسات بمنهج تعاون الاختصاصات
«حول إنشائية «الجناسه»

2- Arbeitsgruppe "Medien": Über das Zusammenspiel von "Medialität" und
"Performativität". In: Praktiken des Performativen. Paragrana. Internatio -
ale Zeitschrift für Historische Anthropologie. 13 (2004) 1. hg.v.Erika Fischer
Lichte/Christoph Wulf. S. 129-185.

«فريق عمل حول «وسائل الاتصال»: في العمل المشترك «للتوسط الاتصالي» و«الإنشائية»

3- Arbeitsgruppe "Ritual": Differenz und Alterität. Eine interdisziplinäre Fal -
studie. In: Praktiken des Performativen. Paragrana. Internationale Zeitschrift
für Historische Anthropologie. 13 (2004) 1 hg.v. Erika Fischer-Lichte/Chri -
toph Wulf. S.187-249.

فريق العمل حول الفرق والغيرية. دراسة حالة بمنهج تعاون الاختصاصات

4- Arbeitsgruppe "Wahrnehmung": Wahrnehmung und Performativität. In:
Parktiken des Performativen. Paragrana. Internationale Zeitschrift für Hist -
rische Anthropologie. 13(2004) 1.hg.v.Erika Fischer-Lichte/Christoph Wulf.
S.15-80.

فريق العمل حول «الإدراك الحسي»: الإدراك الحسي والإنشائية

5- Arbeitsgruppe "Wissen(schaft)": Diskursivierung der Performativen. In:
Praktiken des Performativen. Paragrana. Internationale Zeitschrift für Hist -
rische Anthropologie. 13 (2004) 1. hg.v.Erika Fischer-Lichte/Christoph Wulf.
S.81-127.

فريق العمل حول «المعرفة والعلم»: جعل الإنشائي خطابا

6-Austin, John L.: Zur Theorie der Sprechakte. 2.Aufl. Stuttgart 1979.

نحو نظرية في أفعال الكلام

7-Butler, Judith: Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity.
New York u.a. 1990.

تشغيب الجناسه: النزعة الأنثوية وتشغيب الهوية

8-Butler, Judith: «Hass», spricht. Zur Politik des Performativen. Berlin 1998.

الكرهية تكلمت. نحو سياسة الإنشائي

9-de Certeau, Michel: Kunst des Handelns. Berlin 1988.

فن العمل

10-Fischer-Lichte, Erika: Ästhetische Erfahrung. Das Semiotische und das
Perfomative. Tübingen u.a.2001. التجربة الجمالية

11-Fischer-Lichte, Erika: Perfomative Ästetik. Frankfurt/M.2004. الجماليات
الإنشائية

12-Praktiken des Performativen. Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie. 13(2004) 1 gh.v. Erika Fischer –Lichte/Christoph

Wulf. ممارسات الإنشائي

13-Schechner. Richard: Essays on Performance Theory 1970-1976. New York

1977. محاولات في نظرية الإنشائي

14-Schramm. Helmar (Hg.) Bühnen des Wissens. Interferenzen zwischen Wissenschaft und Kunst. Berlin 2003.

أركاح المعرفة. التداخل بين العلم والفن

15-Thoreien des Performativen. Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie 10 (2001) 1 gh.v. Erika Fischer –Lichte/ Christoph

Wulf. نظريات الإنشائي

16-Wirth. Uwe (Hg.): Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kultur - wissenschaften. Frankfurt/M. 2002.

الانجاز . في ما بين فلسفة اللغة وعلوم الثقافة

17-Wulf. Christoph/Gölich. Michael/Zirfas. Jörg (Hg.): Grundlagen des Performativen. Eine Einführung in die Zusammenhänge von Sprache. Macht und Handeln. Weinheim u.a.2001.

الأسس العامة للإنشائي مدخل إلى أنظمة اللغة

(ص.324)

Die Wiederentdeckung der Rituale إعادة اكتشاف الشعائر

1-Bell. Catherine M. Ritual Theory, Ritual Practice. New York u.a. 1992.

نظرية الشعائر ممارسة الشعائر

2-Bell. Catherine M.: Ritual. Perspectives and Dimensions. New York

u.a.1997. الشعيرة. الآفاق والأبعاد.

3-Belliger. Andréa/Krieger. David J. (Hg.): Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Opladen 1998. نظريات الشعائر. مصنف تعليم مدخلي

4-Bourdieu. Pierre: Les rites comme des actes d'institution. In: Actes de la recherche en science sociales. 43 (1982). S. 58-63. الشعائر التعبديّة أو الطقوس كأفعال.

تأسيس

5-Bourdieu. Pierre: Entwurf einer Theorie des Praxis. Frankfurt/M.1979.

مشروع نظرية في الممارسة

6-Douglas. Mary: Ritual. Tabou und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur. Frankfurt/M. 1974.

الشعيرة التعبديّة والحرام ورمزية الجسد. دراسات أناسية اجتماعية في المجتمع الصناعي وثقافة

القبيلة

7-Gebauer. Gunter/Wulf. Christoph (Hg.): Praxis und Ästhetik.

Frankfurt/M.1993.الممارسة والجماليات.

8-Gebauer. Gunter/ Wulf. Christoph: Spiel. Ritual. Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt. Reinbek 1998. اللعب والشعيرة والإشارات والعمل المحاكي في

العالم الاجتماعي

9-Geertz. Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/M. 1983. الوصف الشعيري. مساهمات في فهم الأنساق الاجتماعية.

10-van Gennep. Arnold: Übergangsriten. Frankfurt/M. 1999. طقوس الانتقال.

11-Goffma. Erving: Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen. Frankfurt/M. 1980.

محاولة في تنظيم تجارب الحياة اليومية

12-Grimes. Ronald L. (Hg.): Readings in Ritual Studies. Upper Saddle River/ N.J. 1996. قراءات في دراسات الطقوس.

13-Hahn. Alois: Konstruktionen des Selbst. der Welt und der Geschichte.

Aufsätze zur Kultursoziologie. Frankfurt/M. 2000. أبنية الذات والعالم والتاريخ.

رسائل في علم الاجتماع الثقافي

14-Köpping. Klaus-Peter/Rao. Ursula (Hg.): Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz.

Münster u.a. 2000. في سكر الشعائر. تشكيل الواقع وتحويله في الانجاز الجسدي

15-Ritual und Innovation. Zeitschrift für Erziehungswissenschaft. 2.Beiheft

(2004). hg.v.Christoph Wulf/ Jörg Zirfas. الشعيرة والتجديد

16-Rituelle Welten. Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie. 12 (2003) 1-2. hg.v.Christoph Wulf/Jörg Zirfas. عوالم الشعائر

17-Soeffner. Hans-Georg: Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags

2. Frankfurt/M. 1992. نظام الشعائر (أو ترتيبها). تأويل الحياة اليومية

18-Turner. Victor: Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt/M.

1989 a. الشعيرة. البنية وضديدها

19-Turner. Victor: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen

Spiels. Frankfurt/M. u.a.1989b. من الشعيرة إلى المسرح. جدية اللعب الإنساني

20-Wulf. Christoph/Althans. Birgit/Audehm. Kathrin/Rausch. Constanze/ Gölich. Michael/Sting. Stephan/Tervooren. Anja/Wagner-Willi. Monika/ Zirfas. Jörg: Das Soziale als Ritual. Zur performativen Bildung von Gemei-

schaften. Opladen 2001. الاجتماعي كشعيرة، نحو التربية الإنشائية للجماعات

21-Wulf. Christoph/Althans. Birgit/Audehm. Kathrin/Bausch. Constanze/ Gölich. Michael/ Mattign. Ruprecht/Tervooren. Anja/Wagner-Willi. Mo-

ika/Zirfas, Jörg: Bildung im Ritual. Schule. Familie. Jugend. Medien. Wie -
baden 2004.

التربية في الشعيرة. المدرسة والأسرة والشباب ووسائل الاتصال

22-Wulf, Christoph/Zirfas, Jörg (Hg.): Die Kultur des Rituals. Inszenieru -
gen. Praktiken. Symbole. München 2004.

ثقافة الشعيرة. المنظرات والممارسات والرموز

Sprache zwischen Universalität und Prtikularität اللغة بين الكونية والخصوصية

1-Chomsky, Noam: Catesian Linguistics. A Chapter in the History of Rati -
nalist Thought. New York u.a. 1966.

اللسانيات الديكارتية. فصل في تاريخ الفكر العقلاني

2-Chomsky, Noam: Sprache und Geist. Frankfurt/M.1970.

(اللغة والعقل (أو الروح

3-Herder, Johann G.: Abhandlung über den Ursprung der Sprache. In:

Johann Gotfried (325.ص) Herder: Herder und die Anthropologie der

Aufklärung . Werke Bd.II. Hg.v.Wolfgang Pross. Münschen u.a.1987. مصنف

(أو رسالة) في أصل اللغة

4-von Humboldt, Wilhelm : Werke in fünf Bänden. hg.v.Anderas Flitner/
Claus Giel. Darmstadt 1960-1983. الأعمال في خمسة أجزاء.

5-Poulain, Jacques: De l'homme. Eléments d'anthropologie philosophique du

langage. Frankfurt/M.2001. في الإنسان. عناصر في الأناسة الفلسفية للغة.

6-Trabant, Jürgen : Zeichen des Menschen. Elemente der Semiotik.

(علامات الإنسان. عناصر الوسميات (علم العلامات.1989. Frankfurt/M.

7-Trabant, Jürgen : Artikulationen. Historische Anthropologie der Sprache.

Frankfurt/M.1998. تقاطع (مفاصل). الأناسة التاريخية للغة.

8-Tarabant, Jürgen : Mthridates im Paradies. Kleine Geschichte des Sprac -

denkens. München 2003. مثراديديس في الجنة. حكايات قصيرة في الفكر اللغوي.

9-Wittgenstein, Ludwig : Philosophische Untersuchungen. In : Ludwig Wi -

tgenstein : Werkausgabe. Bd.1. Frankfurt/M.1984.

بحوث فلسفية

10-Wygotski, Lew S.: Denken und Sprechen. Frankfurt/M. 1969. أن يفكر وأن

(يتكلم (الفكر والكلام بمعنى مصدري

Bild und Imagination الصورة والخيال

- 1-Augé. Marc: La guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction. Paris 1997. حرب
(الأحلام. تمارين في «الإبداع» الأناسي (بمعنى العالم الخيالي)
- 2-Belting. Hans: Bild und Kunst. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zei -
alter der Kunst. München 1990.
الصورة والفرن. تاريخ الصورة قبل عصر الفن
- 3-Belting. Hans: Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft.
München 2001. أناسة الصورة. مشروعات (خطاطات أولية) لعلم الصورة
- 4-Boem. Gottfried (Hg.): Was is ein Bild?. München 1994.
ما الصورة ؟
- 5-Boeme. Gernot: Aisthetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine
Wahrnehmungslehre. München 2001. الحس. دروس في الجماليات كنظرية عامة في
الإدراك الحسي
- 6-Bolz. Norbert: Theorie der neuen Medien. München 1990. نظرية وسائل
الإتصال الجديدة
- 7-Castoriadis. Cornelius: Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer
politischen Philosophie. Frankfurt/M. 1984.
المجتمع كمؤسسة خيالية. خطاطة لفلسفة سياسية
- 8-Debray. Régis: Einführung in die Mediologie. Bern u.a. 2003. مدخل إلى علم
وسائل التواصل
- 9-Didi-Huberman. Georges: Was wir sehen blickt uns an. Zur Metapsycho -
ogie des Bildes. München 1999. ما نراه ينظر إلينا
- 10-Fassler. Manfred (Hg.): Alle möglichen Welten. Virtuelle Realität-
Wahrnehmung-Ethik der Kommunikation. München 1999. كل العوالم الممكنة.
الواقع والإدراك وأخلاق التواصل
- 11-Faulstich. Werner: Das Medium als Kult. Von den Anfängen bis zur
Spätantike (8. Jahrhundert), Göttingen 1997.
الوسيط التواصلي كعبادة. من البدايات إلى التاريخ القديم المتأخر
- 12- Faulstich. Werner: Medien zwischen Herrschaft und Revolte. Die M -
dienkultur der frühen Neuzeit (1400-1700). Göttingen 1998. أدوات التواصل بين
السيادة والفضة. ثقافة وسائل الإتصال في العصر الحديث الأول
- 13-Flügge. Johannes: Die Entfaltung der Anschauungskraft. Heidelberg 1963.
ازدهار ملكة الحدس
- 14-Flusser. Vilém: Eine neue Einbildungskraft. In: Vilém Flusser: Lob der
Oberflächlichkeit. Für eine Phänomenologie der Medien. Bensheim u.a. 1993.

S.251-331. ملكة خيال جديدة.

ورد في: مدح السطحية. نحو ظاهريات وسائل الاتصال

15-Iser, Wolfgang: Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie. Frankfurt/M.1991.

المبدع والخيالي. آفاق الأناسة الأدبية

16-Kamper, Dietmar: Zur Geschichte der Einbildungskraft. München

u.a.1981. نحو تاريخ ملكة الخيال.

17- Kamper, Dietmar: Zur Soziologie der Imagination. München u.a.1986.

نحو علم اجتماع الخيال

18-Kamper, Dietmar: Unmögliche Gegenwart. Zur Theorie der Phantasie.

München 1995. الحاضر المستحيل. نحو نظرية الوهم

19-de Keckhove, Derrick: Schriftgeburten. Vom Alphabet zum Computer.

München 1995. ولادات الكتابة. من الأبجدية إلى الحاسوب.

20-Kittler, Friedrich: Auschreibesysteme 1800-1900. München1985. أنظمة

الكتابة

21-Marin, Louis: Des pouvoirs de l'image. Cosses. Paris 1993. في سلطات الصورة.

(ص.326)

22-Mcluhan, Marshall: The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic

Man. Toronto 1962. مجرة جوتنبرج

23-McLuhan, Marshall: Die magischen Kanäle. Understanding Media. Dü -

seldorf 1986. المسالك السحرية. فهم وسائل الاتصال.

24-Mersch, Dieter: Was sich zeigt. Materialität. Präsenz. Ereignis. München

2002. ما الذي يظهر؟ الجوهر والحضور والحدث.

25-Mitchell, William J.T.: Picture Theory. Essays on Verbal and Visual Re -

resentation. Chicago u.a. 1994.

نظرية الصورة. محاولات في التمثل الشفوي والتمثل المرئي

26-Mollenhauer, Klaus/Wulf, Christoph (Hg.): Aisthesis/Ästhetik. Zwischen

Wahrnehmung und Bewusstsein. Weinheim 1996. الحس والجماليات بين الإدراك

والوعي

27-Mondzain, Marie-José: Image, icône, économie. Les sources byzantines

de l'imaginaire contemporain. Paris 1997. الصورة والصنم والاقتصاد المصادر

البيزنطية للمخيل المعاصر

28-Panofsky, Erwin: Ikonography und Ikonologie (1939/1955). In: Ekkehard

Kaemmerling (Hg.)m Ikonographie und Ikonologie. Theorien, Entwicklung,

Probleme. Köln 1979. S.207-225.

وصف الصور الصمينة وعلمها

29-Pfeiffer. Karl L.: Das Mediale und das Imaginäre. Dimensionen kultura -
thropologischer Medientheorie. Frankfurt/M.1999. ما ينتسب لوسائل الاتصال وما

ينتسب إلى المخيال الأبعاد الأناسية الثقافية لنظرية وسائل الاتصال

30-Sartre. Jean-Paul: Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der
Einbildungskraft. Reinbek 1971.

31-Schäfer. Gerd/Wulf. Christoph (Hg.): Bild-Bilder-Bildung. Weinheim
u.a. 1999. الصور والصور والتربية.

32-Seel. Martin: Ästhetik des Erscheinens. München u.a.2000. جماليات الظهور

33-Sontag. Susan: Über Fotografie. 11.Aufl. Frankfurt/M.1999. في الصورة

الشمسية

34-Weibel. Peter/Rötzer. Florian: Cyberspace. Zum medialen Gesam -
kunstwerk. München 1993. نحو العمل الفني الكامل في وسائل

الاتصال

35-Welsh. Wolfgang (Hg.): Die Aktualität des Ästhetischen. München 1993.

راهنية الجمالي

36-Wulf. Christoph/Kamper. Dietmar/Gumbrecht. Hans Ulrich (Hg.): Ethik
der Ästhetik. Berlin 1994. الاخلاق والجماليات.

Tod und Alterität الموت والغيرية

1-Ahrens. Jörn: Selbstmord. Die Geste des illegitimen Todes. München 2001.

الانتحار. إشارات (حركات) الموت غير الشرعي

2-Ariès. Philippe: Geschichte des Todes. München/Wien 1980. تاريخ الموت

3-Bahr. Hans-Dieter: Den Tod denken. München2002.

التفكير في الموت

4-von Barloewen. Constantin (Hg.): Der Tod in den Weltkulturen und We -
treligionen. München 1996. المت في ثقافات العالم وأديانه.

5-Baudriard. Jean: Der symbolische Tausch und der Tod. München 1982.

التبادل الرمزي والموت

6-Enright. Dennis J. (Hg.): The Oxford Book of Death. Oxford/ Yew York
1983. كتاب اكسفورد في الموت

7-Fuchs. Werner: Todesbilder in der modernen Gesellschaft.

Frankfurt/M.1973. صورة الموت في المجتمع الحديث

8-Jankélévitch. Valdimir: La mort. Paris 1977. الموت

9-Landsberg. Paul Ludwig: Die Erfahrung des Todes. Frankfurt/M. 1973.

تجربة الموت

10-Macho, Thomas: Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung.

Frankfurt/M. 1987. استعارات الموت. نحو منطق تجربة الحدود

11-Morin, Edgar: L'homme et la mort. Paris 1970 .

الإنسان والموت

12-Vovelle, Michel : La mort et l'Occident de 1300 à nos jours. Paris 1983.

الموت في الغرب من 1300 إلى اليوم

(ص.327)

تذكير بما سبق وفتح على ما يلي Rück- und Ausblick

1-Barret-Ducrocq, Françoise (Hg.): Quelle mondialisation ? Paris 2002. أي

عولة ؟

2- Beck, Ulrich : Was ist Globalisierung ? Irrtümer des Globalismus- Antworten auf Globalisierung. Frankfurt/M. 1997.

ما العولة ؟ أخطاء النزعة العولمية وأجوبة حول العولة

3-Bohnsack, Ralf: Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden. 5.Aufl. Opladen 2003.

بحث اجتماعي يعيد البناء. مدخل إلى المناهج الكيفية

4-Denzin, Norman K/Lincoln, Yvonna S. (Hg.): Handbook of Qualitative Research. Thousand Oaks u.a.1994. مصنف تعليم للبحث الكيفي

5-Featherstone, Mike: Undoing Culture. Globalisation, Postmodernism and Identity. London u.a. 1995. نقض الثقافة. العولة وما بعد الحداثة والهوية

6-Flick, Uwe: Qualitative Forschung. Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften. Reinbek 1995.

البحث الكيفي. النظرية والمناهج والتطبيق في علم النفس والعلوم الاجتماعية

7-Hutchinson, John/Smith, Anthony D. (Hg.): Ethnicity. Oxford/New York 1996. العرقية

8-Münch, Richard: Globale Dynamik, locale Lebenswelten. Der schwierige Weg in die Weltgesellschaft. Frankfurt/M. 1998.

الحركية العولمية وعوالم الحياة المحلية. السبيل الصعبة في المجتمع العالمي

9-Ricoeur, Paul: Das Selbst als ein Anderer. München 1996. الذات كآخر

10-Stenou, Katérian (Hg.): UNESCO : Déclaration universelle de l'Unesco sur la diversité culturelle. Commentaires et propositions. Série Diversité culturelle N°2. Paris 2003.

الإعلان العالمي لليونسكو حول التنوع الثقافي. تعليقات واقتراحات. سلسلة التنوع الثقافي عدد 2

(329)

2003 باريس.

11-Todorov, Tzvetan : Abenteuer des Zusammenlebens. Versuch einer all -
meinen Anthropologie. Berlin 1996.

مغامرة العيش معا . محاولة في أناسة عامة

12-Weingart, Peter : Interdisziplinarität-der paradoxe Diskurs. In : Ethik und
Sozialwissenschaften. 8 (1997) 4. S.521-529.

خطاب تعاون الاختصاصات وخطاب المفارقات

- 1-Adorno. Theodor W.147f. 160. 177.
- 2-d'Alembert. Jean 246
- 3-Ariès. Philippe 12. 17 70f. 77. 254f
- 4-Aritoteles 47. 150. 156. 162 177. 217f. 220. 225 243.
- 5-Augé Marc 98
- 6-Augustinus 115. 123
- 7-Austin. John 173
- 8-Bacon. Francis 217. 219. 224f
- 9-Barthes. Roland 186. 233
- 10-Bataille. Georges 111
- 11-Bateson. Gregory 85
- 12-Baudriard. Jean 256
- 13-Bell. Catherine 195
- 14-Belting. Hans 228
- 15-Benedict. Tuth 85. 102
- 16-Benjamin. Walter 158
- 17-Bloch. Marc 12. 66-68.70. 79

- 18-Blondel. Charles 67
- 19-Boas. Franz 84-86. 102
- 20-Boccaccio. Giovanni 218
- 21-Boeme. Gernot 180
- 22-Boethius 217
- 23-Bolk. Louis 54
- 24-Borscheid. Peter 74
- 25-De Bougainville. Louis –Antoine 83
- 26-Bourdieu. Pierre 196
- 27-Braudel. Fernand 12. 66. 68-70
- 28-Büchner. Georg 126
- 29-Burke. Peter 73
- 30-Butler. Judith 188-190. 203
- 31-Buytendijk. Frederick J. 57
- 32-Capella. Galeazzo 7
- 33-Castoriadis. Cornelius 154. 248
- 34-De Certeau. Michel 180
- 35-Char. René 241
- 36-Chomsky. Noam 211f. 217. 225
- 37-Cicero. Marcus Tullius 218

- 38-Clifford. James 87
- 39-Coleridge. S.T. 247
- 40-Comte. Auguste 246
- 41-de Condillac. Etienne Bonnot
220. 224f
- 42-Cook. James 83
- 43-Carpanzano. Vincent 93
- 44-Dante Alighieri 218
- 45-Darwin. Charles 23. 27. 83f
- 46-Delumeau. Jean 70
- 47-Descartes. René 220
- 48-Dilthey. Wilhelm 62
- 49-Dinzelbacher. Peter 76
- 50-Duby. Georges 12. 66. 70f
- 51-Van Dülmen. Richard 73
- 52-Durkheim. Emile 86. 195f
- 53-Dwyer. Kevin 93
- 54-Eigen. Manfred 20
- 55-Eliade. Mircea 195f
- 56-Elias. Norbert 75. 147f

- 57-Epikur 258
- 58-Evans-Pritchard. Edward E.86
- 59-Febvre. Lucien 12. 66-68.70. 79
- 60-Fichte. Johann Gottlieb 247
- 61-Flandrin. Jean-Louis 70
- 62-Flusser. Villém 247
- 63-Foucault. Michel 8. 75.111. 147f.188
- 64-François I. 219
- 65-Frazer. James 84. 195f
- 66-Freud. Sigmund 45. 47 111. 147f 188
- 67-Furet. François 71
- 68-Galilei. Galileo 219
- 69-Gebauer. Gunter 177
- 70-Geertz. Clifford 87. 91f. 100-102. 195. 198
(ص.330)
- 71-Gehlen. Arnold11. 43-45. 51-63. 65. 99. 144f. 213. 245
- 72-Van Gennep. Arnold 195. 197
- 73-Ginzbur. Carlo 80
- 74-Girard. René 165
- 75-Gopnik. Myrna 212

- 76-Greenblat. Stephen 96
- 77-Grimes. Ronald 195
- 78-Gruzinski. Serge 96. 230
- 79-Haeckel. Ernst 54
- 80-Harrison. Jane 196
- 81-Hauser. Kaspar
- 82-Hegel. G. W. Friedrich 61
- 83-Heidegger. Martin 62. 258
- 84-Herder. Johann 8. 11. 53. 215.
221f. 225. 247
- 85-Hill. Gray 185
- 86-Hoffmann. E.T.A. 111
- 87-Homer 162
- 88-Horkheimer. Max 147f
- 89-Von Humboldt. Wilhelm 8. 215. 221-225
- 90-Hume. David 247
- 91-Husserl. Edmund 62
- 92-Imhof. Arthur E. 73
- 93-Iser. Wolfgang 177
- 94-Kamper. Dietmar 233

- 95-Kant. Immanuel 8. 115. 247
- 96-Kluckhohn. Clyde 99
- 97-Kocka. Jürgen 72
- 98-Kojève. Alexandre 61
- 99-Koller. Hermann 160
- 100-Kroeber. Alfred Lewis 85. 99. 102
- 101-La Prérouse. Jean François de Galaup 83
- 102-Lacan. Jacques 111. 190. 244. 248
- 103-Landmann. Michael 62
- 104-Le Bras. Gabriel 67
- 105-Lefebvre. Georges 67
- 106-LeGoff. Jacques 12. 66. 70f
- 107-Leibniz. G. Wilhelm 221. 225
- 108-Leiris. Michel 93
- 109-Leroi-Gourhan. André 212
- 110-LeRoy Ladurie. Emmanuel 12. 66. 70f
- 111-Lévi-Satrauss. Claude 87. 93. 102
- 112-Locke. John 217. 220f. 224f. 246
- 113-Lorez. Konrad 59
- 114-Lowie. Robert 85

- 115-Malinowski. Bronislaw 85-88. 100. 102 263f
- 116-Mandrou. Robert 70
- 117-Marcus. George 87
- 118-Martin. Jochen 76
- 119-Marx. Karl 69. 124
- 120-Maus. Marcel 86
- 121-Mayr. Ernst 23
- 122-McLuhan. Marshall 229. 231. 238
- 123-Mead. Margaret 85. 102
- 124-Medick. Hans 76
- 125-Merleau-Ponty. Maurice 180. 244
- 126-Mitterauer. Micael 74
- 127-Mondrian. Piet 241
- 128-de Montaigne. Michel 8. 219
- 129-Morgan. Lewis Henry 84
- 130-Moscovici. Serge 35
- 131 -Muchembled. Robert 73
- 132-Von Navarra. Margarete 68
- 134-Newman. Barnet 235f
- 135-Newton. Sir Isaac 124

- 136-Nietzsche, Friedrich 8. 53. 109. 118
- 137-Oldörp, Andreas 185
- 138-Otto, Rudolf 117f. 195
- 139-Ozouf, Jacques 71
- 140-Panofsky, Erwin 240f
- 141-Paracelsus 243f
- 142-Pascal, Blaise 258
- 143-Petrarca, Francesco 218
- 144-Piganiol, André 67
- 145-Pinker, Steven 212
- 146-Platon 47. 118. 121. 150. 160-162. 218f. 225. 236. 243
- 147-Plessner, Helmuth 11. 43f. 47-52. 53. 56. 58. 62f. 65. 110.
144. 176
- 148-Portmann, Adolf 55
- 149-Prigogine, Ilya 19
- 150-Rabelais, François 68. 102
- 151-Radcliffe-Brown, Alfred R. 86
- 152-Raulff, Ulrich 75
- 153-Reinhard, Wolfgang 76
- 154-Ricoeur, Paul 91. 177
- 155-Rimbaud, Jean 241

- 156-Rothko. Mark 235
(ص.331)
- 157-De Sahgun. Bernardina 83
- 158-Sahlins. Marshall David 195. 198
- 159-Saint-Simon. L. de Rourroy 246
- 160-Sartre. Jean Paul 99. 248
- 161-De Saussure. Ferdinand 214
- 162-Schechner. Richard 196
- 163-Scheler. Max 11. 43. 44-47. 52f. 56-59. 62f. 65. 144
- 164-Shakespeare. William 101. 190
- 165-Shostak. Marjorie 93
- 166-Singer. Milton 173f
- 167-Soeffner. Hans-Georg 195
- 168-Sokrates 121f. 217
- 169-Spencer. Herbert 83f
- 170-Tambiah. Stanley 196
- 171-Teuteberg. Hans 74
- 172-Thompson. Edward P. 73
- 173-Todorov. Tzvetan 96
- 174-Tomasello. Micahael 156

- 175-Trabant. Jürgen 216
- 176-Turner. Victor 87. 195. 197
- 177-Tylor. Edward B. 84. 99
- 178-Von Uesküll. Jacob 59
- 179-Valéry. Paul 155
- 180-Waldenfels. Bernard 180
- 181-Weber. Max 69. 117
- 182-Wehler. Hans Ulrich 72
- 183-Wittengenstein. Ludwig 52. 224f
- 184-Wulf. Christoph. 117. 196

Sachregister ثبت الموضوعات

1-Alphabetisierung : تعليم القراءة :

(3)

71

2-Alterität الغيرية

95.98.103.132.133.146.150.152 191.205f.250-
259.267.269

3-Andere. der: الآخر

89-91.107.114.116.119.120.122

126f. 131. 149f. 152. 160. 215. 222f. 241. 255f. 258. 265. 267

4-Annales. Schule der : مدرسة الحوليات:

12. 64. 65. 66-72. 79.

5-Anpassung: التكيف

24f. 27. 138. 145. 169.

6-Anthropologie: الأناسة

7--Anth.-Kritik: الأناسة النقدية

9. 17. 129. 268

8--Kulturanthropologie. الأناسة الثقافية.

11__14. 26. 29. 72f. 76.78.82.ff. 128. 137. 146. 1739—

normative Anthropologie. الأناسة المعيارية.

80.105.131.137

10—Sozialanthropologie الأناسة الثقافية

13. 83. 86. 117.

11-Ardipithecus ramus نوع القردة راموس

29. 138.

12-Arten 138. 42. 31. 29. 21-27 الأنواع

13-Artikulation 16 التقطيع والمفصل

113. 121. 125. 134. 213-215. 222

14-assoziatives Gedächtnis ذاكرة التوارد

45

15-Ästhetik الجماليات

119. 114. 111. 107. 95. 60. 38. 15 f. 123. 126. 150f. 160. 162.
164. 173-175. 177__179. 182f. 185. 199. 236. 238. 241. 251f. 271

16-Audio-und Videoaufzeichnungen البحث المسموع والمرئي المؤجل

179

17-Aussenwelt العالم الخارجي

154. 149. 144. 115. 113. 58. 49-51. 46. 28 f. 158. 169. 229.
243f. 251f. 270. 272

18-Australopithecus القرد الجنوبي

29-33

19—afarensis قرد أفار الجنوبي

30f

20—anamensis القرد بحيرة أمان الجنوبي

30

21-Bauplan خطة البناء

27.22 f

22-Behaviorismus السلوكية

211

23-Bild16 الصورة

51. 58. 106. 109. 112. 115. 118f. 121. 149f. 154. 158f.
161-164. 179. 227-249. 251

24—Bildkritik نقد الصورة

233

25—digitales الصورة الرقمية

231.229 f

26—Film-und Fernsehbilder صور الأشرطة السينمائية وصور التلفزة

232

27—Kultbild عبادة الصور

234

28—sakrales المقدس

181.234f

29—Unhinterbarkeit der Bilder عدم قابلية الصور لما يؤسسها من ورائها
(اكتفاؤها بنفسها)

243-248

30-call system نظام تاداد

35

31-coming-out الاعتراف بالمثلية الجنسية

190

32-communitas الجماعة

197

33-conditio humana الشرط الإنساني

43. 210. 221. 243

34-Cro-Magnon كرومانيون (إقليم فرنسي)

38 تبادل الأدوار التمثيلية بين الجنسين (كأن يؤدي الرجل دور المرأة أو العكس)

35-cross-cassting

190

36-cross-dressing تبادل الثياب بين الجنسين (كأن يلبس الرجل ثياب المرأة أو العكس)

190

37-Diffrenz الفرق

8. 13. 78. 89. 94-97. 103. 110. 120. 146. 152f. 162. 169. 176. 188.
190f. 194. 200. 205f. 217f. 220.238f.264-268. 271f

38-Diffusionismus نزعة النشر المتشفي

101

39-Disziplin الضبط والفن المختص

7. 14. 23. 66. 69. 105. 125. 128. 148f. 171. 182. 268. 272

40-Disziplinarität الطابع الفني المختص

260-262

41-Egozentrismus الأنانية المتمركز على الأنا أو على الذات

97. 160

42-Einbidungskraft ملكة التخيل

257. 251. 243-249. 242. 240. 238. 228. 155. 149. 133. 119

43-Eine-Welt-Mentalität ذهنية العالم الواحد

265f

44-Einzel-und Cruppeninterviews مقابلة بحث فردية أو في شكل فرق

179

45-Elementare Erfahrungen بسيط التجارب

65. 75-77. 79f. 146

46-Entfremdung الاغتراب

53. 49

47-Entlastung التفرغ أو التخفف من العبء

53. 59F. 63. 145. 269

48-Entzauberung التخلص من المفعول السحري

117 F

49-Ethnographie علم وصف السلالات

87-95

50—ethnographische Methoden مناهج علم وصف السلالات

13. 135. 179. 270

51-Ethnologie علم السلالات

13. 26. 71-73. 78. 82f. 85. 87. 91. 97. 99. 117. 196. 230.

264

52-Etnozentrismus المركزية السلافية أو العرقية

160.97

53-Ethologie علم سلوك الحيوان

193

54-Eurozentrismus المركزية الأوروبية

9. 129. 268

55-Evolution التطور

10f. 14. 19-42.43. 54-56. 63. 83-85. 102. 137-139.
142-144. 155. 212. 252. 269

56-extrauterines Frühjar السنة الأولى خارج الرحم

53. 55f. 63. 145.

57-Exzentrizität الخروج عن المركز

11. 49-51. 128. 171. 253. 269

58-Fachwissenschaft العلم المختص

9. 105. 134. 260-262. 268. 272

59-Fallstudie دراسة حالة

12. 71. 76. 78. 81

60-Feier الاحتفال

79. 153. 161. 167 f. 193f. 271.

61-Feldforschung البحث الميداني

85. 87-95. 264.

62-Feuer النار

33. 35f. 139

63-Forschungsmethoden مناهج البحث

10

64-Fotografie الصورة الشمسية

179. 185. 229-232. 237

65-Frauen- und Geschlechterforschung البحث النسوي والبحث الجنسي

73-75. 188. 190

66-Fremdes أجنبي

84. 88-91. 96. 184

67—das Fremde الأجنبي

13. 80f. 83. 93. 95. 97. 103. 110. 187. 206. 261f. 269

68—Fremdheit الطابع الأجنبي

69-Frontalität المواجهة المواجهة

48

70-Frühmensch الإنسان المبكر

, 32-36, 100, 139, 155.

71-Funktionalismus الوظيفية

86, 101f

72-Geburt الميلاد

17, 34, 55, 74, 79, 146, 210f, 253, 272

73-Gehirn المخ

29f, 32-35, 37, 40, 59, 138f, 141-144, 153, 157, 210, 213, 215, 269

74-Gemeinschaft الجماعة

14f, 35, 60, 67, 80, 88, 95, 98, 110, 113, 139, 150, 154f, 157, 159, 165f, 178, 189, 191, 197, 199-207, 210, 230, 234, 252, 254f, 266, 271

75-Gender الجناسه

15, 151f, 179, 188-190, 203, 261, 271

76-Genetik علم الجينات

132, 140, 144

77—genetische Identität الهوية الجينية

78—genetische Rekombination إعادة التوليف الجيني

26-28. 41. 138

79—genetische Veränderung التغير الجيني

27. 39

80—genetischer Code الدليل الجيني أو الرقيم الجيني

21. 24.

81-Geschichte التاريخ

82—Alltagsgeschichte تاريخ الحياة اليومية

12. 74

83—Ereignisgeschichte تاريخ الحدث

12. 66. 68

84—Lokalgeschichte التاريخ المحلي

12. 79. 81

85—Mikrogeschichte المكرو تاريخ

12. 78

86—Regionalgeschichte التاريخ الإقليمي

12. 79. 81

87—Sozialgeschichte التاريخ الاجتماعي

12. 69. 73

88—Strukturgeschichte تاريخ البنية

12

89-Geschichtlichkeit التاريخية

9. 13f. 20. 41. 63. 124. 128f. 134. 145f. 152. 189. 195.
268f

90-Geschichtswissenschaft علم التاريخ

9. 11-14. 64. 65-82. 83. 128. 137. 145. 260. 263. 269.

91-Gesten الإشارات

51. 132. 148. 151. 156f. 175. 187. 189

92—ikonische الإشارات التصويرية

202. 215

93—symbolische الإشارات الرمزية

202

94-Gewalt العنف

15. 96. 109. 118. 133. 153. 159f. 165f. 191. 195. 209. 253.
257. 267. 271

95-Globalisierung العولمة

10. 13. 61. 83. 97f. 103. 129. 226. 264-268. 272

96-Hand اليد

11. 34f. 40. 59. 114. 139. 153f. 156. 210. 212-214

97-Handlung العمل

12, 15, 53, 58-60, 62, 77-79, 81, 88, 91f, 101, 109, 126, 130, 133, 141, 151, 154, 158, 161f, 165-167, 169-171, 173-177, 179, 181, 188, 192, 194-201, 204f, 207-209, 243, 269, 270f

98-Heilige, das المقدس

14, 106-108, 116-118, 123, 134, 181, 194, 196, 235

99-Hermeneutik فن التأويل الهرمينوطيقا

8, 10, 62, 91, 127, 131, 263, 268

100-heterologisches Denken لفكر اللامتجانس

97, 267

101-Hiatus الفجوة أو الهوة

245, 171, 58, 56, 46

102-Hirnforschung البحث في المخ

29, 34, 55, 132, 140-144, 153

103-historische Alltagsforschung البحث التاريخي

73 f

104-historische Demographie علم السكان التاريخي

73f

105-historische Familienforschung لبحث التاريخي في الأسرة

73, 12 f

106-Hölenmalerei رسوم الكهوف

210. 251

107-Hominisation التأسيس

10. 11. 28-40. 138. 144. 269

108-Homo الإنسان

109—absconditus الإنسان الخفي

49. 63

110—antesessor الإنسان السابق أو الطليعي

36

111—demens الإنسان المجنون

40

112—erctus الإنسان القائم (غير المكب)

29. 31. 32-36. 139

113—ergaster الإنسان العامل

32

114—habilis الإنسان الحاذق أو سريع التكيف

31f. 139

115—heidelbergensis إنسان هيدلبرج

32. 36

116—rudolfensis إنسان تركانا رودولف

31-33. 36

- 117—sapiens الإنسان العارف
26. 29f. 33f. 36. 40. 100. 138f. 250f
- 118—sapiens (sapiens) الإنسان العارف (العارف)
29. 36-39. 139. 250f.
- 119—steinheimensis إنسان شتاينهايم
36
- 120-Hören السمع
110. 112-114. 149. 154. 157. 214-216. 222f. 244
- 121-Humanwissenschaften علوم الإنسان
9. 124. 128f. 268. 273
- 122-Hybridität الهجنة
98. 103. 266
- 123-iconic turn المنعرج الصوري
179
- 124-Ikonodul عابد الأصنام أو الصور
233. 235
- 125-Ikonoklast محطم الأصنام (الصور)
233. 235
- 126-Ikonologie علم الصور (أو الأصنام)
240

127-Imaginäreالمخيل

16 f. 38. 72. 75. 93. 97. 100. 106. 109. 121f. 130. 133. 148.
154f. 161. 170. 172. 176. 179. 195. 199. 204. 208. 233. 240. 242.
243-249. 251-253. 270.

128—individuellesالمخيل الفردي

272. 16

129—kollektivesالمخيل الجمعي

272. 230-232. 202. 16

130-Imaginationالمخيل

120. 107. 13-16 f. 127. 139. 149f. 154f. 227ff. 269. 271f

131-Indirektheitاللامباشرة

58. 53

132-Individualisierungالإفراد

253. 215. 191. 115. 98. 80. 63. 60

133-Innenweltالعالم الباطني (الجواني)

50 f. 113. 144. 149. 154f. 243f. 270. 272

134-Instinktالفريزة

44-46. 122. 171. 245

135—reduktionاختزال الفرائز

53. 56f. 145. 221. 269

136-Institutionالمؤسسة

60.53.15.11 f. 63. 92. 100f. 111. 130. 132. 145. 148. 151.
153. 158. 175. 193f. 196-198. 200. 271

137-Inszenierung المنظره

14 f. 149. 152. 156. 158. 161. 167. 171f. 173-179. 181f.
190. 195. 200-204. 207f. 252. 255. 270f

138-Irreversibilität10 عدم قابلية المجرى العكسي

19. 25. 124. 138.148

139-Jagd الصيد

35.33 f. 40. 139

140-Jenseits-Vorstellung تصورات ما بعد هذا العالم (الآخر)

250-252. 254f. 257

141-Kapitalismus الرأس مالية

69. 265

142-Kleinhirn المخيخ

33

143-Klimaveränderungen تغيرات المناخ

31. 37. 42

144-Kognition الإدراك المعرفي

42. 75. 142. 156. 182. 184. 198. 214. 217. 219. 222f. 236. 240

145-Kollektive Einstellungenالمواقف الجمعية

67

146-kollektive Vorstellungenالتصورات الجمعية

67. 145. 198

147-kollektives Gedächtnisالذاكرة الجمعية

67. 145. 149

148-Kommunikationالتواصل

32. 35. 39. 42. 75. 133. 139. 156f. 184. 186f. 194. 198. 205.
214. 217. 218. 222f. 265f

149-Konstruktivismusالبنائية

133. 143. 188

150-Kontingenzالحدوث العرضي

266. 245. 130. 113. 104. 94. 82. 52. 8

151-Konventionالمواضعة

271. 193. 187. 185. 101

152-Körperالجسد

32. 30. 13-17 f. 43f. 47__50. 60. 62. 76. 79. 82. 100. 106.
108-114. 115f. 128. 131f. 134. 137ff. 157. 167. 170. 173-176. 179.
188-190. 195f. 199. 202-204. 207. 211-216. 220f. 223. 227-233.
237. 240. 244f. 250. 270-272

153-Dsziplinierungالضبط والترويض

106. 108f. 145. 147-149. 171. 182

154-Gehirnالمخ

140

155-Genom دليل النظام الوراثي

140

156-Körper-Haben أن يملك المرء جسده

11. 49. 52. 62. 144

157-Körper-Sein أن يكون المرء جسده

11. 49. 52. 62. 144

-Kulturالثقافة

158—erweiterter Kulturbegriff مفهوم الثقافة الموسع

13. 73. 78. 83. 86. 99. 101f. 103

159—historische Kulturforschung البحث الثقافي التاريخي

12. 73.

160—Kulturalismus النزعة الثقافية 211

161—Kulturanthropologie أناسة الثقافة

11-14. 26. 29. 72f. 76. 78. 82. 83ff. 128. 137. 146. 173

162—Kultur der Nachhaltigkeit ثقافة المستدام

267

163—kulturelle Aufführungen العروض الثقافية

271. 174

164—kulturelle Differenz الفرق الثقافي

97, 103, 266, 272

165--Kulturen des Performativen

260, 15 ثقافات الإنشائي (الفعلي)

166--kulturelles Lernen التعلم الثقافي

15, 40, 156ff, 270

167—Kulturökologie البيئة الثقافية 102

168—Kulturraum الحيز الثقافي 129, 17

169—Kulturrelativismus النسبية الثقافية

85-87, 102

170—Vielgestaltigkeit von Kultur

130, 101 تعدد التشكل الثقافي

171-Kunst الفن

10, 38, 60f, 63, 107, 116, 118-120, 126, 160, 162-164,
176-178, 182, 227, 234-236, 239-241, 246, 251, 268, 270

172-Lebensdrang نازع الحياة

44f, 51, 245

173-Lebensraum المجال الحيوي

32-35

174-Leidenschaft الانفعال والألم

105, 106, 122f, 260.

175-Liebe الحب

14. 70. 75. 99. 121-123. 134. 146. 165. 167f. 193. 205. 207

176-linguistic turn المنعرج اللساني

179

177-Liturgie المراسم القداسية

153. 193f. 254. 271

178-Logik المنطق

105. 106. 108. 131. 202. 241. 257. 260.

179-Logoentrismus المركزية العقلية (المنطقية)

97. 160

180-Machtverhältnisse علاقات السلطة

108. 151. 153. 195. 201. 203

181-Mängelwesen الذات الناقصة

11. 53. 56f. 62f. 99. 144. 245

182-materielle Selbstorganisation التنظيم الذاتي المادي

138. 20. 10

183-Medialität وساطة وسائل الاتصال

175. 184f. 187. 230-232.

184-Mediävistik علم القرون الوسطى

72

185-Medien وسائل الاتصال

15 f. 98. 108. 110. 114. 131-133. 147. 149. 151f. 179f.
183-187. 204. 227-233. 244. 261. 265. 270f

Mensch الإنسان

186—Begriff vom Menschen مفهوم الإنسان

129. 133. 264. 273

187—Mensch-Tier-Vergleich المقارنة بين الإنسان والحيوان

11. 39. 43. 45. 49. 51. 53. 58f. 134. 144. 221

188—Menschwerdung الصيرورة إنسانا

10f. 19. 29. 39-41. 43. 100. 155. 269

189—Sonderstellung des Menschen منزلة الإنسان الخاصة

44. 53. 55f

190-Mentalität الذهنية

12. 17. 75. 85. 88. 269. 272

191—Mentalitätsforschung البحث في الذهنيات

67. 75. 81

192—Mentalitätsgeschichte تاريخ الذهنيات

12. 65. 67-71. 75. 79. 149. 254. 256

193-Mimesis المحاكاة

14. 112f. 119. 150. 156ff. 177. 236. 238. 240. 243

194—mimetische (Lern-) Prozesse عملية التعلم بالمحاكاة

150 .147 .126 .119 .96 .94 .14-16 f. 155. 156ff. 175-178.
181. 187. 195. 204. 207-209. 230. 234. 236-238. 240-243. 270f

195-Mitmenschen المعية الإنسانية (الوجود في الجماعة)

14. 76

196-Mitwelt عالم المعية

50f. 144

197-Mutation التحول الطفرى

23. 26-28. 41

198-Mythos الأسطورة

120f. 133. 148. 162. 195f. 199. 251f

199-nachhaltige Entwicklung النمو الدائم

42

200-Nahrung الغذاء

22. 25. 30f. 33-37. 40. 56f. 138f. 214. 271

201-Natur الطبيعة

41 .10 .8 f. 44. 51. 53. 59. 100. 112. 120. 124. 128. 130f.
140. 148. 163. 178. 188. 218

202--natürliche Auslese الانتخاب الطبيعى

21. 23. 27. 41. 138

203—natürliche Künstlichkeit التصنع الطبيعى

- 50f. 269
- 204-Neandertaler الإنسان النياندارتالي
36-38. 139. 250.
- 205-Neocortex قشرة الدماغ الجديدة
33
- 206-Neoevolutionismus التطورية المحدثة
87. 102
- 207-Neotenie المرحلة الجنينية الثانية (خارج الرحم)
40. 53-55. 56f. 63. 144f. 269.
- 208-Nichtspezialisiertsein عدم التخصص
30. 58f. 145
- 209-nouvelle histoire التاريخ الجديد
64-66
- 210-Nukleinsäuren الحوامض النووية
21
- 211-ökologische Nische الملجأ البيئي
25
- 212-ökologische Veränderungen التغيرات البيئية
39
- 213-Opfer الأضحية

118. 148. 165f
- 214-Paläoanthropologie الأناصة الإحائية
29. 31
- 215-Paläontologie علم الإحائية
29. 41
- 216-Paläoökologie البيئة الأحائية
29
- 217-paradgmatische Vielfalt التنوع النمودجي
10. 129. 262f. 268. 272
- 218-Perfomativität الإنشائية
14-16. 173ff. 199-209. 224. 254. 257. 260. 271
- 219—performance الإنجاز الإنشائي
271. 175
- 220—Performance-Kunst فن الإنجاز الإنشائي
173
- 221—Performanz الإنجاز الإنشائي
152. 174. 177
- 222—pefromative Äusserungen التللفطات (التعبيرات) الإنشائية
15. 173-175. 179
- 223—performative Gemeinschaft الجماعة الإنشائية

- 199-201
- 224—performativer Raumbegriff مفهوم المكان الإنشائي
180f
- 225—performative turn المنعرج الإنشائي
179
- 226—Praktiken des Performativen ممارسات الإنشائي
150-152. 263
- 227-Phantasie الوهم
133. 154. 239f. 243-249
- 228-Positionalität التموضعية
48-53. 62. 144
- 229-Posthistoire ما بعد التاريخ
61. 63
- 230-praktische Intelligenz الذكاء العملي
45
- 231-praktische Wissen المعرفة العملية
15. 158. 168. 170f. 175. 208. 271
- 232-Primaten (أنواع حيوانية) الرئيسات
24. 29. 33. 39. 45. 54-56. 59. 139. 144. 156f. 213. 269
- 231'—Primatenforschung البحث في الرئيسات

29. 39. 56. 156. 266.

232'-Proteine21 البروتين

233-Prozessualität كون الشيء عملية ذات مجرى يتحقق خلالها

189. 204f

234-Qualitative Sozialforschung البحث الاجتماعي الكيفي

10. 83. 86. 94. 103. 179. 263. 268. 270

235-Queer Theory190 النظرية المنحرفة (غير المباشرة)

236-Raum المكان

14. 48f. 52. 69. 71. 75. 79. 98. 113f. 132. 146. 148. 175.
180-186. 202-204. 229f. 238

237-Relationalitätالتعاقبية

189. 152

238-Religionالدين

52. 79f. 95. 106. 116f. 133. 155. 172. 188. 191. 195f. 199.
205-207

239-Religionswissenschaftعلم الدين

117. 196

240-Rhythmusالإيقاع

182f. 202. 204

241-riskiertes Wesenالكائن الذي تحف به المجازفة

53. 58

242-Ritual الشعيرة

14f. 67. 79. 92. 113. 125. 133. 145. 150-153. 155. 165.
178. 181. 191ff. 234f. 254f. 271

243—Ritualisierung المشعرة

152. 178. 193-195. 206. 271

244—Ritualstudien دراسات الشعائر

175. 193

245—Riten (الخيارات المذهبية) المراسم التعبدية

17. 155. 194. 251. 254. 256f

246—Rites de Passage مراسم الانتقال من حال إلى حال

197. 254

247—rituelle Arrangements ترتيبات المراسم المشعرية

15. 152. 155. 178. 192. 195. 205. 254

248—rituelle Räume (مجال المراسم التعبدية) 202 المشاعر

249-Sakrales. Sakralität المقدس والقدسية

98. 116. 118. 149f. 153. 204-207. 233-235

250—profane Sakralität القدسية المدنسة

116. 118

251-Säugetiere (الرواضع) الثدييات

22. 24. 31. 33

252-Schöne الجميل

14. 107f. 118-121. 123. 134. 150. 162

253-Schweigenالصمت

14. 107. 125-128

254-Seeleالنفس

49 .14 f. 53. 106-108. 114-116. 134. 144. 149f. 217. 219.
246. 255. 261

255-Sehen.181 .157 .153 .149 .142 .114 .110-112 البصر
242-245 .233 .227 .210

256-Selektionالانتخاب

20 f. 23. 26-28. 31. 41. 138. 140. 212

257-Sexualitätالجنس

56.32.26 f. 70f. 75. 109. 111. 132. 146. 188. 193. 214. 233.
248.

258-Sinneالحواس

106.51.46 f. 108-114. 147. 149. 151. 170. 181-193. 207.
221. 233. 244. 247. 261

259-soziale Herarchienالرتب الاجتماعية

165. 178. 195. 201. 203.

260-socialer Sinnالحس الاجتماعي

113

261-sozilaes Dramaالدراما الاجتماعية

197

262-Soziobiologie علم الاجتماع الحيوي

29

263-Sozialwissenschaft علم الاجتماع

7. 94f. 120. 130. 179. 264

264—historische علم الاجتماع التاريخي

72

265-Spezialisierung التخصص

25. 27. 32. 59. 100. 138.

266-Spontaneität تلقاء النفس (الفعل غير الضروري أو الحر)

48. 194. 200

267-Sprache اللغة

13 .11 f. 16. 32. 35f. 51f. 58f. 80. 91. 107. 112. 114. 120.
123. 125-128. 133. 139. 142. 150. 153-155. 170. 175. 179. 186f.
190. 202. 210ff. 227. 231. 241. 248. 252. 266. 271

268—Sprachkritik النقد اللغوي

219

269—universelle اللغة الكونية 211. 216-218. 225.

270—Vielsprachigkeit التعدد اللساني

216. 219. 271

271-Sammbaum شجرة النسب

23. 26

272-Strukturalismusالبنوية

87, 101f

273-Stufen des Organischenدرجات العضوي

44, 47-52, 62

274-Subjektivitätالدائية

76, 74, 63, 60 f, 81, 92, 113, 132, 143, 146, 150, 159, 251

275-Symbolالرمز

16, 53, 78, 86, 95f, 101, 109, 111, 114, 130, 152, 154, 156f, 159, 171, 173, 176, 192, 194f, 197-200, 202-204, 213f, 229, 248f, 251, 256, 272

276-Teilnehmende Beobachtungالملاحظة المشاركة

13, 85, 87__95, 103, 179

277-Theologieعلم الكلام اللاهوت

7, 82, 116f, 240

278-Todالموت

14, 17, 37f, 70f, 73, 77, 79f, 118-121, 127, 133, 146, 150, 155, 166, 193, 233f, 250-259, 272

279-Totenbilderصور الميت

229, 16 f, 234

280-Transdisziplinaritätتجاوز حدود الاختصاص ما فوق الاختصاصات

9, 105, 124, 128, 133, 135, 260-262, 268, 272

281-Transnationalität تجاوز حدود القوميات ما فوق القوميات

10. 105. 135. 262. 265. 268. 272

282-Transzendenz التعالي

191. 118. 116. 106 f. 194. 197

283-Triebüberschuss فائض النوازع

45. 53. 56f. 60. 145. 269

284-Umwelt المحيط

45. 38. 34-36. 31. 25-27. 23. 14 f. 48-50. 58f. 76. 78. 86. 98.
102. 138f. 141f. 157f. 170. 211. 270

285-Uergründlichkeit عدم التأسس (ما لا يدرك منه الأساس)

49. 128

286-Urmensch الإنسان الأصلي

31. 29. 11 f. 138f

287-utopischer Standort محل القيام اللامكاني

52. 50

288-Veränderung der sozialen Reproduktion تغير التجدد الاجتماعي

39

289- Vergegenständlichung الشيانة

46f. 53. 231. 245

290-Verkörperung التجسد والتجسيد

116. 152. 186f. 189f. 235

291—Verkörperungspraktiken ممارسات التجسد والتجسيد

183. 188. 196

292-vermittelte Unmittelbarkeit المباشر اللامباشرة

48. 50f. 269.

293-Vermitteltheit⁵³ التوسطية قابلية التبليغ

294-Vervollkommnung الاستكمال

41. 53. 118. 147

295-verzeitlichung/Historisierung التزمين والتوريخ

10. 23. 41. 75. 188

296-Vielfalt des Lebens⁴⁴، 28، 21 تخلق الحياة تنوع الحياة

297-Vormensch ما قبل الإنسان

11. 26-31. 138

298-Wahl⁴⁵ الاختيار

299-Wahrnehmung الإدراك الحسي

15. 50. 59. 75. 79. 81f. 97. 110. 112-114. 120f. 128. 132.
141. 145-147. 149. 151. 158. 169. 176. 180-183. 184-187. 202.
211. 222. 228-230. 237. 244f. 247. 249. 257. 265. 271

300-Welt العالم

19. 23. 44-48. 51. 53. 60f. 87f. 91-96. 98f. 107. 110f. 114f.
119. 126f. 130-133. 143-145. 147. 151. 154. 157-160. 163. 167.
169-171. 180. 183. 208. 214-217. 222f. 225. 228. 231. 238f. 246.
251f. 270

301—Weltoffenheit انفتاح العالم

52, 45-47, 11 f. 58f. 99, 145, 245, 269

302-Werkzeug الألة

30 f. 33-39, 42, 100, 138f. 154, 212

303-Wierbeltiere الفقريات

21 f. 138

304-Zeit الزمان

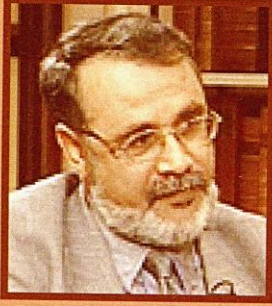
145, 126, 123-125, 120, 101, 107, 71, 69, 14, 10 f. 203-205,
229f. 239

305-Zerebralisierung التمخخ تكون المخ

40

306-Zeremonie مراسم الاحتفال

15, 153, 193f. 254, 271



المترجم أبويعرب المرزوقي

أستاذ دكتور في الفلسفة اليونانية والعربية بالجامعة التونسية وبالجامعة العالمية الإسلامية بماليزيا سابقا. له عدة مؤلفات بالعربية والفرنسية. ترجم عن الفرنسية كتاب مصادر الفلسفة العربية لبيار دوهام (نشر بيت الحكمة ودار الفكر المعاصر) وعن الإنجليزية كتاب بسيط المنطق لكواين (نشر دار الطليعة) وعن الألمانية كتاب إشكالية التأسيس وعقلانية الفلسفة لادموندس أسالون (نشر المتوسطية ومؤسسة محمد بن راشد) مع الكثير من المقالات عن الألمانية في الكلام والتصوف والفلسفة لماكس هورتون وفي فلسفة العلوم والفن لأرنست كسيرر.

علم الأناسة

التاريخ والثقافة والفلسفة

علم الأناسة : التاريخ والثقافة والفلسفة

يركز الكتاب خاصة على دراسات الأناسة الحديثة (الأنثروبولوجيا) من ناحيتين: بالإضافة إلى تحليل تكوينيات الإنسان الطبيعية والثقافية وتأويلاتها الفلسفية يعالج الكتاب إشكالية خلقية حول شروط التعارف بين البشر مبينا كيف تخلص الفكر الغربي الحديث بالتدرج من المركزية الذاتية والشروع في التواصل مع الحضارات الأخرى من أجل حماية العالم من الأخطار الناتجة عن العولة والصراع من أجل الموارد التي تناقصت بسبب التبذير وتزايد السكان. كما يعالج إشكالية معرفية حول شروط التعاون بين الاختصاصات وكيف تمكن الفكر المعاصر بالتدرج وبفضل مناهج التحليل والفهم من تجاوز العلمية والوضعية والانتقال إلى تعدد الاختصاصات وتجاوز حدودها للعمل العلمي الذي يرى ما كانت المنهجية العلمية تستثنيه من المعرفة العلمية مثل الأديان والمعتقدات والذهنيات والحياة اليومية في كل الثقافات.

علي مولا

ISBN:9789973889904



9 789973 889904

الدار المتوسطية للنشر
MEDITERRANEAN PUBLISHER



كلمة
KALIMA

المعارف العامة
الفلسفة وعلم النفس
الديانات
العلوم الاجتماعية
اللغات
العلوم الطبيعية والدقيقة / التطبيقية
الفنون والآداب الرياضية
الأدب
التاريخ والجغرافيا وكتب السيرة