نقل الفنون والمعرفة، مشكلة التنوير والتوضيح، مشكلة التعددية الثقافية، التمايز في مفهوم التواصل، الأسطورة – الطقوس، تحريم الصور، الزخرفة وهواية الفنون الخلاقة – الاعتبارات الفلسفية لمشروع النقل في دمشق

بورغهارت شميت

نقل الفنون والمعرفة، يا له من مفهوم رائع! يبدو أن العالم يتفتح من خلاله. ولكن يبدو أنه اليوم قد أعطي معنى محدوداً بسبب الإصلاحات الدراسية الجامعية في أوروبا. إن من يتحدث الآن عن نقل المعرفة والفنون لا يقصد إلا الاتفاقيات التي تتم بين الجامعات ومؤسسات خارجية تقتصر الحقوق عليها، أي أن ذلك في النهاية هو عملية بيع للفنون والمعرفة مقتصرة على جهات معينة، ويعني ذلك أيضاً من ناحية أخرى الاحتفاظ بالسرية لأسباب تنافسية، أو ما شابه من عدم النشر. وهذا ما يؤثر بشكل كبير على بعض خصائص الفنون والعلوم منذ بدايات العصر الحديث في أوروبا. ويبدو واضحاً أن القصد من ذلك تخريب صفتها في العلانية والتعميم من خلال استهداف مفهوم ضيق ومعنى محدود لنقل المعرفة والفنون. وهكذا يتم التوجه إلى جعل الإنتاج الفني والمعرفي بعيداً عن العلانية إلى حد كبير ولا يجوز الدخول إلى عالمه إلا لمن يموّله. ونرى من خلال ذلك أن ارتباط المعرفة والفن بهذا العامل الثالث يشير إلى التوجه نحو خصخصتها بالرغم من طابعها العام الذي يهدف إلى نشرها وتعميمها.

لا أريد، بالطبع، أن أكون غير واقعي وأضع نفسي في موضع الجهل والغباء، لقد كان الكثير من الإنتاج التشكيلي والمعرفي في القرون الماضية منطقة محرمة إلا للخاصة وخاصة ما كان يتعلق بالقطاع العسكري! لم تثبت صفة العلانية والتعميم قبل مناقشة أوبنهايمر[1] وبعدها أيضاً إلا في مجال الفكرة المقصودة بشكل خاص. وحتى هذا المجال فإن البعض يسعى لإخراجه من هذا السياق بحيث تصبح مناقشة أوبنهايمر غير علمية وغير فنية وفيها خيانة للوطن وخيانة لسرية الإنتاج بعكس ما تتطلبه فكرة التعميم.

وخلافاً لذلك فإن المعنى الحقيقي لمفهوم نقل المعرفة والفنون يجب أن يكون التعميم والإيصال إلى أوسع دائرة ممكنة. وأستطيع أن أتصور شخصياً تحت هذا المفهوم وبالاستناد إلى الأبعاد التاريخية الحضارية ما يلي: فكرة التنوير التي لا تفتر وتكون لذلك دائمة وعميقة الأثر.

إلا أن التنوير كفكرة أوروبية في العصر الحديث مرت في دفعتين من سوء السمعة. كانت أولاهما مع "ديالكتيكية التنوير" التي أصدرها ماكس هوركهايمر وتيودور ف. أدورنو في عام ١٩٤٩، وكانت ثانيتهما فيما يسمى ما بعد الحداثة.

يرى هوركهايمر وأدورنو نشر المعرفة وفق الاعتبارات التقنية لمذهبهما العقلاني المرتكز على مبادئ فرنسيس بيكون، (المعرفة هي قوة ولا يسيطر المرء على الطبيعة إلا بالانقياد والطاعة)، على الطريق من فكرة التحرر من القصور المسبب ذاتياً وتحول هذا الطريق إلى أدوات القوة التوتاليتارية، كعواقب للتنوير والإيضاح . إذن كيف يمكن السيطرة على الناس ؟ – بالانصياع إلى غرائزهم الجماعية نحو وعبر المعرفة الاجتماعية والطبيعية في التقدم في مجال المعلومات، ولو كان ذلك متوجهاً بشكل كامل ضد الفكرة الأساسية للإيضاح والنشر القائلةبازدياد حرية كل الأفراد. ومن هذه الناحية فإن الإيديولوجية النازية والسلوك النازي للناطقين بالألمانية، كانا بالنسبة لهوركهايمر وأدورنو يعتبران أيضاً عملية نشر المعرفة التي يمكن تقويم النظام النازي – من خلال تحولها الذاتي إلى جانبها القائم – كآلة لتربية الناس الذين تحولوا إلى بهائم، والتي تحكم بذبح كل من

يتقرر بأنه غير صالح للتربية، أما الجثث فتتم الاستفادة منها حتى آخر ذرّة من الذهب أو الفضة في الأسنان. إن اقتصاد الإيضاح والتنوير من ناحيته القائمة – بعد التنظيف الكامل لكل ما لا يمكن الاستفادة منه – يبقى سماداً على أية حال. وتعني إمكانية هذا التحول الذاتي عملاً ديالكتيكيا، كما انها تتوجه ضد إيديولوجية لا فاشية معينة، تعتبر الفاشية وفقاً لها، وبطريقة بسيطة، بمثابة نشوء اللامعقول في تخريب العقلانية. كلا: إن التوتاليتارية تختبئ خلف العقلانية.

تتمثل الدفعة الثانية في السمعة السيئة للتنوير والإيضاح فيما يسمى ما بعد الحداثة. وفي إحدى الحملات الانتقادية ضد تنوير ما بعد الحداثة يجري الهجوم على مركزيتها الأوروبية وعلى اغتصاب العالم من قبل أمريكا وأوروبا واليابان أو ما يسمى المجتمع الغربي. وبسبب هذا الهجوم فقد أضحت الإثنولوجيا مجالاً هاماً للأبحاث في فكر ما بعد الحداثة إلى جانب اللاشعور. ومن هذه الناحية يمكننا أن نرى في انتقاد كليفورد غيرتز الجذري للإثنولوجيا نموذجاً لانتقاد التنوير والإيضاح في مرحلة ما بعد الحداثة، مع أن انتقاد المركزية الأوروبية قد استجلب مجموعة كبيرة من المؤلفين ولم يعد يصنف من وجهة نظر تاريخية حضارية، في تفكير ما بعد الحداثة. ويرى غيرتز الآن أن كل محاولات الإثنولوجيا الأوروبية الأمريكية، وبالرغم من الكلام الذي لا طائل منه حول التجريبية، ليست إلا اختراعات أوروبية أمريكية (أوروأمريكية) واختلاقات وخيالات كتابية تقحم فيها كميات كبرى من المعطيات والملاحظات الأجنبية لتتم معالجتها وتبنيها. وبذلك لا يقترب المرء من حقيقة الغريب، وإنما تبقى ظاهرة استيعاب الغريب. بل العكس فإن المرء يلتقي صورته الذاتية (انظر كليفورد غيرتز: المتوحش الاصطناعي، ١٩٨٨، الترجمة الألمانية، ميونيخ، ١٩٩٠)، وهذا ما يطبقه غيرتز على كلود ليفي – شتراوس بالرغم أو ربما بسبب مساعيه التركيبية في سبيل موضوعية غير شخصية. أما ليفي شتراوس فسأعود إلى الكلام عنه سريعاً. ولكني لا أعني أمانته

(١) كان موضوع مناقشة أوبنهايمر يتلخص في مدى وجوب اختراق العلماء من وجهة نظر أخلاقية مهنية، لسرية التقنيات العسكرية بنشرهم لمعارفهم السياسية العسكرية. وقد كانت القنبلة الذرية ومن ثم القنبلة الهيدروجينية هي الموضوع الأساسي لهذه المناقشة. ولقد تولد لدى عالم الطبيعة والفيزيائي النووي الكبير روبرت أوبنهايمر ما يمكن أن يسمى عذاب الضمير نتيجة مساهمته في هذه الأبحاث. ومن ناحية أخرى فقد أثار نقده الذاتي في عام ١٩٥٣- والذي حصل نتيجة قناعاته الأخلاقية العلمية - حملات من البغض والعداوة صدرت عن أولئك الذين أرادوا ممارسة الأبحاث السرية في العلوم بضمير مرتاح. وقد وُسم روبرت أوبنهايمر نتيجة لذلك بالخيانة ومُنع من متابعة البحث العلمي حتى أعيد اعتباره في زمن كندي. وقد كانت في هذه المناقشة أيضاً حالة أخرى مشابهة وأقدم، تمثلت في علاقة البحث العلمي بين فرنر هايزنبرغ ونيلس بور (الدانمركي). وكان هايزنبرغ قد زود بور بمعلومات حول مستوى الأبحاث الذرية الألمانية، إلا أن نيلس بور نفذ علمياً ومباشرة واجب النشر العلمي وهذا ما أنكره عليه هايزنبرغ لفترة طويلة، على الأقل على مستوى التعبير عن الرأي. ويقال إن "إفشاء السر" عن طريق بور هو الذي جعل الأبحاث الأمريكية تطلع على مستوى الأبحاث في الرايخ الثالث الألماني وتتجاوز تقنياته الذرية. وإذا كان ذلك صحيحاً فإنا نحيي عدم احتفاظ بور بالسرية، باسم واجب نشر العلوم والمعرفة.

أو عدم صدقيته في نقل المعلومات إلى الغريب كغريب، وإنما أعني بعض آرائه على صعيد نظري عام حول إشكالية هيكلية الاتصالات ولو كان ذلك على مثال نموذج إثنولوجي.

وهكذا فإن الإيضاح المعرفي أمر مريب، ويجب أن نفكر دائماً بالنظريتين المذكورتين، وأقول إن لهما صلاحيتهما بشكل مطلق وإن لم تكن هذه الصلاحية مطلقة. إن الإيضاح أمر مشحون بالتوتاليتارية وفيه توجه واضح نحوها حتى ولو أراد المرء أن يميّزه ويفصله عن خطاب المنطق الديالكتيكي ويجعله في مركز مقابل للعقلانية ذات الطبقة الواحدة. إن الإيضاح أو التنوير المعرفي مشروع يتمركز حول الشعور الأوروبي ويميل من وجهة نظر ثقافية إلى النموذج العالمي وبدرجات عليا من إنقاص التعددية الثقافية ومع إخماد الأسلوب العالمي مع غير النظراء.

وبالرغم من ذلك ليست لدينا وسيلة أخرى للتفاهم مع هذا العالم وفي هذا العالم. وإذا تنازلنا عن مبدأ التنوير المعرفي، فإننا نرى أنفسنا مضطرين لترك كل شيء فريسة لتكاثر غير نظامي لكل أنواع المنافسة، وفي هذه البنية التنافسية غير النظامية بشق العقلنة الاقتصادية بلا نظام أيضاً، طرقها المنطقية حتى تحيط هذا التكاثر اللانظامي ضمن شباكه وتجعله مقبولاً وقابلاً للتداول. وهذا ما يؤدي إلى عالم خليط من الأمور الاحتياطية، تجمعها أنظمة وشبكات اقتصادية ووسائطها الإعلامية التقنية التي أصبحت عملها الأساسي، والتي تشكل هي نفسها هذه الشبكات. وحقيقة أننا لا نملك شيئاً للتفاهم مع هذا العالم وفيه، إلا فكرة التنوير المعرفي، تمثل الجانب الأول من موضوعنا.

أما الجانب الآخر فهو: أنه من غير المعقول مطلقاً أن نتصور أن بإمكاننا الخروج من هذه الآلية التي فرضتها العقلنة. وهذا ما لا نستطيع أن نحققه حتى من خلال الوضع الحالي المتطور حيث أصبحت الآلة نظاماً تقنياً، وهذا ما ينطبق على نطاق عالمي. هناك أوضاع تاريخية لا يمكن إلغاؤها، ولو لجأ المرء إلى حجة قديمة لفريدريك شيللر من رسائله التربوية الأخلاقية للإنسان.

حركة العقلاني دون إنتاج

يُقال اليوم بحق، إن التقنيات الحالية تُسيء إلى قاعدة تأمين العمل للقوة البشرية بشكل متزايد وذلك لتوجهها نحو الأتمتة وترشيد أماكن العمل وتركيز الثروات. ولكن لا يمكن، من ناحية أخرى، تحسين هذه القاعدة دون هذه التقنيات. لذلك يجب أن يوجد عامل حيادي في التكنولوجيا مقابل الأهداف التي تستخدم لأجلها. وبالرغم من أن هذه النظرية تعتبر صحيحة إلى حد بعيد فيما يتعلق بهيكلية وأسلوب هذه الآلية التي يتعامل الإنسان معها ويتصل بالطبيعة من خلالها وتحدد نوعية التعايش والتعامل مع الطبيعة، فإنها لا يمكن أن تكون صحيحة بشكل مطلق، وإلا فإن اندفاع العقلانية نحو التوتاليتارية سيكون أمراً لا بد منه. وهذا لا يعني شيئاً لتحديد أسعار الكثير من التقنيات والصناعات. ولكن البدائل التي ستصبح ضرورية عندئذ تتعلق بالمخطط العام لكل ما هو تقني، حتى في العودة إلى التقنيات القديمة والكشف عنها وإيقاظها. وهنا قد يوجد بعض التردد ولكن لا عودة مبدئية.

وهكذا يجب أن يعود سبب الميل في العقلانية وتقنياتها إلى ما هو توتاليتاري، إلى أمر محدد من إمكانياتها وليس إليها ككل. وأرى في ذلك أيضاً الميل نحو الأمثل ونحو السعي إلى الأمثل في كل ما هو عقلاني وتقني ومؤسساتي. هذا الميل يسعى نحو التحرر من الأخطاء والعراقيل والإزعاجات. وأسهل حل للبقاء دون خطأ في التفكير هو أن توفر على نفسك المضمون، كذلك فالآلة تعمل بدون عطب أو عرقلة حينما تدور دون إنتاج، أما المؤسسة فتكون على أفضل حال حينما تعمل دون مستخدمين. وهكذا فإن الاندفاع الآلي يتم عبر الوضع الأمثل حتى يصبح مطلقاً. فالتفكير يريد أن يُبعد بعقلانية عن نفسه كل المضامين الفكرية، والآلة كذلك تريد أن تبعد عنها كل المواد التي ينبغي تحويلها أو معالجتها، وكل قوة عمل بشرية يمكن أن تستخدم الآلة لغرض آخر غير أن تكون لنفسها، وكذلك المؤسسة تريد أن تبعد عنها كل ما قد أنشئت من أجله والذي يريد آخرون أن يحققوه من خلالها. وفي هذا الميل نحو عمل العقلاني بلا إنتاج والذي يتخلى أيضاً عن صفته الآلية، نجد

جذور ميل العقلاني وتقنياته نحو التوتاليتارية.

وترتبط بشكل وثيق مع هذه التداعيات الفكرية انتقادات لانتقادات التنوير المعرفي في مرحلة ما بعد الحداثة. ولا يمكن أن يكون صحيحاً في الإثنولوجيا أن تكون كل المعلومات المجمعة إما نتاجاً لأساليب اختراعات واختلاقات وخيالات إثنولوجيين أمريكيين وأوروبيين، أو أن تكون قد امتصّت من قبل هذه الأساليب التي عدلتها لتناسب الصورة الذاتية من خلال النظارة اليوروأمريكية. إن المعلومات المجمعة، حتى ولو كانت إلى حد كبير لا تتكرر ولا يتفحصها مراقبون آخرون، كما يؤكد غيرتز في دراسة نقدية عقلانية، يجب أن يكون لها تأثير على أساليب الاختراع والاختلاق والخيال، وعلى الأقل من خلال مقارنات مباشرة مستمرة. وهكذا فيجب أن تكون النظارة اليوروأمريكية قد غيرت شكلها نتيجة الكميات الملاحظة. وبالتأكيد فلا يمكن نزع هذه النظارة بالكامل أبداً.

إن المثال الأعلى التجريبي الصحيح والسليم في مقابل ذلك هو ولا شك الاستعادة الكاملة لحضارة أخرى في وصفها وعرضها دون أن نبدل حتى لغتها، لأن الترجمة اللغوية ستدخل النظارة اليوروأمريكية في اللعبة. إذ ان الترجمة اللغوية ستقطع حبل كل نقل حضاري وسيتحول كل تقاطع حضاري ذاتياً إلى تجاور غير مفهوم. ومن خلال أمر سخيف وغير معقول كهذا يُبرّر هجوم ليفي شتراوس في نطاق نقاشه السلبي، والذي يقلب كل المعايير ويغير بنيوية كل المقاييس، على الغريب في كل ما هو إثنولوجي. وبالطبع فإن ذلك غير معروف لأولئك الذين ينفذون البنى التي تم الحصول عليها. ويتعلق الموضوع هنا بإمكانية كبيرة للترجمة في وسط لا يزال غير معروف لأولئك الذين ينفذون النقل الحضاري، ومع ذلك فإن هؤلاء المنفذين ينفذون البنى حتى ولو كانت هذه البنى واضحة في المادة التي تمت ملاحظتها. وإذا حصل وثبت أن ليفي شتراوس قد حرف من مادة ملاحظته عوضاً عن ترجمتها ولو بصعوبة، فإننا نتكلم حينذاك عن عدم أمانة علمية. ولكن ذلك لن يتعارض – فيما إذا حصل – مع فهم وإدراك خطته العلمية وفائدتها.

لنأخذ من أجل هذا الموضوع الهام، نماذج أخرى من مجالات أخرى، تتم مناقشتها في هذه الأيام. لقد حاول جان فرانسوا ليوتارد أن يوضح في مشروعه "لا ماديات" (معرض في مركز بومبيدو، باريس، ١٩٨٥) أن صورة الإنسان العالمية العلمية في أيامنا هذه هي نتيجة لآليات المراقبة التي أعدها بنفسه بالتعاون مع طرق التقويم، ولم يظهر من خلال ذلك أي شيء عن الغريب أو عن الآخر في هذا العالم بالنسبة للإنسان. ومع ذلك فهناك علماء طبيعة يعملون ضد وجهة نظر ليوتارد ويحاولون دائماً أن يفرقوا من خلال المعطيات الحاصلة عن طريق تجهيزات المراقبة (الملاحظة) بين المعطيات المنقولة والمعطيات العالمية. وحسب ليوتارد فإن هذا العمل باطل لا فائدة منه. ومع ذلك فقد توصل علماء الطبيعة إلى عناصر للتمييز وكذلك لدرجات النقل. كذلك فإن من الواضح أن غالبية الغريب في العالم لا يصل إلى الإنسان لنقص في مضامينه ومعانيه ولنقص في تجهيزات المراقبة أيضاً، ومع ذلك فإن المرء يطلع على بعض الغريب في هذا العالم على شكل ترجمات في المجالات التي تتقطع فيها أطراف الحضارات.

أساليب التنوير المتوسعة والمتقاطعة والتي تزيد من درجة التعقيد

كذلك نورد نموذجاً آخر لما عنيناه : يمكن أن نقول إن جاك لاكان أراد أن يزود اللاشعور لدى المقابل لتفاؤل عقلاني مسيطر، كما يعتبره سيغموند فرويد نفسه، باعتبار ذاتي، حتى أن صيغة لاكان حيث يقول : إن اللاشعور ذو هيكلية شبيهة باللغة التي هي عربة الوعي، هي صيغة غارقة في اللاشعور. لقد أشرت فيما سبق إلى أن اللاشعور ينتمي إلى مجالات الغريب الكبرى. وها هو لاكان الآن بصيغته يضع في نفس الوقت اللاشعور في اعتباره الذاتي إلى جانب الشعور. وقد أنفق كل جهده في سبيل تحقيق ذلك. ولكن ما هو لاشعوري لم يعد هو المجال الذي يستطيع المرء أن يلقي عليه الضوء قدر إمكانه انطلاقاً من الشعور، ولكنه يمكن أن يترجم إلى الشعور من أطرافه وتداخلاته فقط. ويمكننا أن نشعر بذلك بأنفسنا من

خلال قلب صيغة لاكان، فاللغة ذات هيكلية شبيهة بالشيء اللاشعوري. كم هي الكمية التي نستطيع استحضارها من لغتنا مباشرة حتى ولو كنا عباقرة في اللغة؟ إن اللغة مجال شديد الاتساع ينتمي إلى ما هو غريب عنا، ولا نستطيع أن نشترك فيه إلا بتداخلات عند الأطراف تقودنا إلى الأجزاء الصغيرة من الكل، الذي يكون مجسداً على الغالب في مجموع كل المكتبات في العالم، ولكنه مع ذلك يكون على الغالب فقط في لا شعور كل فرد ممن يتكلمون هذه اللغة. ومع ذلك يدور الموضوع هنا في التداخلات حول الإدراك الواعي، وهذا ما هو آخذ في التوسع.

لا نستطيع أن نتخلص من خطة التنوير العقلانية. ولا يمكننا أن نقول مع غيرتز : لا اثنولوجيا هناك، ولا مع ليوتارد: لا علوم طبيعية، ولا مع لاكان: لا لسيكولوجية اللاشعور أو لا نظرية لغات بعد الآن.

لكن النظريات المتشائمة ذات قيمة كبرى ضد جنون المطلق لكل ما هو عقلاني وتنويري. لذلك فإني لا أريد أن أرمي بها جانباً في هذا السياق. إنها ترغم على الحفاظ على الخطة التنويرية، ضمن حدود اعتبارها، وضمن مجالات تداخل تحدد بكل حذر ودقة، وعلى الزيادة من طابعها الافتراضي، كما أعطى كارل بوبر ثقلاً كبيراً للافتراضية في كل ما هو عملي ولو كان ذلك محدوداً من وجهة نظر طرائقية. وبمقابل ذلك يجب أن تتخلص الخطة التنويرية اليوم من الميل نحو التضييق والتخصص والتركيز لدى العقلانية التقليدية، بالإضافة إلى ذلك فإن هذا يحدث بسبب كون هذه الخطة موجهة نحو الخلو من الأخطاء والعراقيل، ونحو الدقة التامة وفقاً للمقولة : من الأفضل أن يكون هناك محتوى فكري غير هام إلا أنه مرتب بشكل صحيح ودقيق من أن يكون هناك محتوى فكري هام ولكن بصياغة غير دقيقة.

وكذلك نرى في هذه المقولة رغبة في العمل بلا إنتاج، أي في تفكير صحيح منسق ولكن دون مضمون، لأن المرء حينئذٍ لا يجانب الصحيح، وتكون له ضمانة في تقويم عمليات الاعتراف. ولكن ذلك يتعاكس مع الخطة التقليدية للإنقاص من العقلانية والتي تتكون من جبن التفكير، من أجل أساليب تنويرية متوسعة ومتقاطعة والتي تزيد التعقيد عوضاً عن تقطيعها وعزلها. ولكن هذا يبقى مشروعاً للتنوير وجهداً لتحقيق العقلاني طالما كان قادراً على الاستمرار.

Ratio تعني، برغم تجذرها في التقسيم، الحساب والتقدير، بأصلها اللاتيني، كذلك فإنها تعني أيضاً العقل والرأي المعلل. وكلاهما يتداخل مع الآخر، كما كان يقول الرومان القدماء أصحاب الباع الطويل في نقل الحضارات في العصور القديمة. كذلك دائماً نقطة العودة في أمور الارتياب منذ أرسطو : حتى منتقدو التنوير يريدون ممارسته وهم بذلك ينسجمون مع معنى العقلاني من حيث أنهم يدعون لنتائج أقوالهم وضع الرأي المعلل والمثبت.

يلاحظ المرء وجود موضوع التعددية الحضارية في كل الأفكار السابقة، قبل أن تصبح في الوقت الحاضر موضوعاً واقعياً وإشكالياً، بالرغم من أن الموضوع كان يتعلق بداية بدراسة نقل المعرفة والفنون كمشروع تنويري. ولو لم تكن هذه الاعتبارات السابقة كذلك، فإنها ما كانت لتتعدى كونها فرصة تجارية صرفة لتصميم التسويق على مستوى رفيع ولخبرة تقنية، كما ترغب بذلك اقتصادياتنا، ولكن الموضوع يتعلق بخطة تنويرية موسعة عوضاً عن خطة تنوير ضمن حدود ضيقة أو ربما ضد هذه الخطة (كما يمثل ذلك ربما الالحاد الهجومي الديني من وجهة نظر تبشيرية في القرن التاسع عشر، والذي بقيت عواقبه حتى اليوم). وهكذا فإن مسألة البحث عن الإمكانيات الحضارية التعددية، أو ربما بتعبير أفضل الحضارية الدولية مسألة مركزية.

دمشق : كياسة إضافية، مناطق التقاطع

يبدو واضحاً أن دمشق تقدم منذ قديم الأزمان خطة للإضافية الحضارية المدنية، إذا أخذنا نوع الدين كعامل أساسي للخلافات الحضارية الحياتية. لقد أعادت مانهاتن، أو المدن الأمريكية بشكل عام، اكتشاف خطة الإضافية، حيث توسعت مقاييس التنوع الحضاري الحياتي فوق التباين الديني وشحنت بعناصر التفرقة والتمييز. أما في دمشق فيتولد

الانطباع لدى المرء أن هناك، بالرغم من التمايز في المساكن الدينية، طرق تقاطع أو ربما مجالات تقاطع في كل مكان، بحيث لا تكون هناك مناطق محرمة تجاه الآخر. يكفي كيف أن البازارات والأسواق والشوارع التجارية تعبر كل الفواصل على شكل شبكات شاملة، والكل يجري فيها وعليها إلى كل مكان. وعلى أية حال فإن توزع المناطق السكنية في دمشق ليس مبنياً فقط على أحياء إسلامية هنا ومسيحية هناك، أو حتى يهودية – حيث كان هناك حي يهودي ولا يزال كحي قائماً حتى الآن، ولم يغادره سكانه مطرودين، وإنما على شكل هجرة لها أسبابها – وإنما نرى لكل فصيل من المسيحيين والمسلمين أحياءهم الخاصة. وقد علمت حديثاً من مؤسسة الإسكان في دمشق أن هناك بروتستانتية أرمنية. وهكذا يجب أن يعيش المرء نظام اللانظام هذا، أي هذا التشابك الوظيفي لإضافية العقد المستقلة، حتى يستطيع أن يتبين فيما إذا كان ناجحاً، أي بشكل خاص في القدرة على تجنب المناطق المحرمة بين الأطراف (ما عدا في المجالات الخاصة) وكذلك على تجنب التمييز والتفرقة. وعلى أية حال فإنه في حال النجاح، يكسب المرء ثقلاً في إتيان الحجة في مقابل تصورات التكامل في أوروبة والتي تتطلب تكيفاً ضمن وجهات نظر وهمية لحضارة أساسية. ويمكن السماح بدخول القليل من الإضافية إلى أوروبا دون أي اعتراض، إذ إن تقاطعات الأمور المشتركة تكفي لتكون بديلاً عن التكامل، كأن يتحول الروس إلى أمريكيين عبر ناطحات سحاب في لينينغراد، كما ينص مطلب أمريكي تكاملي ضد الحضارية التعددية في العشرينات (ولذلك أتى اسم لينينغراد لأسباب تتعلق بالاقتباس) بالرغم من أن الإضافية كانت دائماً الوصفة السرية للولايات المتحدة الأمريكية.

إن الحضارة التعددية بمعناها الضيق ليست ممكنة في حياة الأفراد، إلا إذا كان ذلك في عملية مونتاج لمزيج ما : أي أن المقصود حياة في حضارات متعددة ومن حضارات متعددة. كذلك فإن الفهم الشامل لحضارات عدة وإدراكها ليس ممكناً، أو بكلمات أخرى التمثل الفكري عوضاً عن الحياتي العملي. وفي هذا المجال نجد أن سخرية بازون بروك حول الحضارية التعددية محقة تماماً (راجع موضوعه : الحركة البيئية في الانقسام. اتحاد العمل الألماني، هانوفر، ١٩٩٥). كم هو صعب تحقيق الحياة في ازدواجية لغوية. إن ذلك لا يتحقق إلا لأولئك الذين يتربون ويكبرون في ازدواجية لغوية. والاكتساب المدرسي للغة ثانية لا يمكن أن يسمح للمرء مطلقاً بالوصول إلى التفرعات الصغيرة للفروق الإيقاعية الصوتية لهذا المجال من الإمكانات، والذي يشكل اللغة موضوعياً للمتكلم. في الحقيقة إن هناك عدداً من المهاجرين كالمطرودين من الحكم النازي، والذين لم يريدوا العودة بعد سقوط الريخ الثالث، خرجوا من اللغة الألمانية ودخلوا في الإنكليزية وهم الآن ينفذون أعمالهم الكتابية والكلامية في هذه اللغة، وعلى رأس هؤلاء هربرت ماركوز أو إرنست غومبريش واللذين كانت كتبهما التي ظهرت بالألمانية ترجمة لاحقة عن الأصل الإنكليزي. ومع ذلك فلا يمكن أن يكون هؤلاء بنفس القدرة التنافسية اللغوية مع نظرائهم الذين كبروا وتربوا في نطاق اللغة الإنكليزية. ولكن هذه الاعتبارات لا تعني بالتأكيد أن اختصاصيي الأدب الألماني من الفرنسيين والإنكليز والأمريكيين لا يستطيعون إنتاج اكتشافات أو آراء هامة في دراستهم للغة الألمانية قد لا يسبقهم إليها الاختصاصيون الألمان في مجال اللغة الألمانية وآدابها. كذلك فإن أهم الباحثين في اللهجة الفريزية هم من الأمريكيين الذين يعملون بشكل رئيسي في أمريكا ولا يأتون إلى فريزلاندا إلا لأعمال ميدانية. ولكن هذا العمل ينشأ في مجالات تقاطع جزئية ويستمر في الامتداد خلالها.

ولكن فيما عدا ذلك فإن الحضارة التعددية تنتقل كتغطية لحضارات عدة في حضارية الفرد، إذا كان ذلك عملياً أو ثقافياً، إلى تكوين القواسم المشتركة الصغرى. هناك طرفة من الفاتيكان تعتبر ممثلة في هذا المجال وتدعو إلى التفكير في ذلك. يريد البابا أن يختار كاردينالاً أميناً عاماً لدولة الفاتيكان. وبما أن هذا الكاردينال هو الذي يتولى عادة شؤون السياسة الخارجية في الفاتيكان، فقد نصح بعض الكرادلة البابا بتسمية كاردينال لهذا المنصب يتقن أربعين لغة، بحجة

أن ذلك يساعد على تطوير السياسة الخارجية. فيجيب البابا على ذلك بقوله: إني أعرف أنه يتكلم أربعين لغة ولكني أعرف أيضاً أنه لا يستطيع أن يقول شيئاً في هذه اللغات الأربعين لأنه يتكلمها. القاسم المشترك الأصغر هو بالذات الخطر الناجم عن الفكرة الواسعة للحضارية التعددية أو عن الصور العامة السطحية للحضارات المختلفة، وهو ما يؤدي، في المستوى العام، إلى النتيجة ذاتها.

ولكني، ومن وجهة نظري في فهم الحضارة، لا أرفض فكرة الحضارية المتعددة لهذا السبب. فلكل الحضارات المتفاوتة مجالات للتقاطع فيما بينها في النهاية. نعم، إن كل حضارة بذاتها ليست وحدة متكاملة إلا من خلال اللقاء بين التقاطعات مع حضارات أخرى، وجوهرها يتكون من تقاطعات وتداخلات، فالحضارة عبارة عن مزيج. لا توجد حضارة أحادية خالصة من وحدة الحضارة، إذن لكانت لا حضارة، تماماً كما لا توجد أعراق بشرية صافية، فكل ما يبدو كذلك ظهر بعد الدراسات أنه ليس إلا مزيج عرقي للإنسان المتنقل والمنتشر والذي يمارس التجارة منذ أقدم الحقب. يستثنى من ذلك ربما بعض الحالات النادرة من القاطنين في وديان جبلية مرتفعة والمعزولين عن العالم، إذ يمكن أن يكون لديهم في بعض الحالات والأطوار فقط شيء من نقاوة العرق ووحدة الحضارة. وعلى أية حال فإن ذلك، لو كان، لن يكون إلا في حالة غير طبيعية مقابل المبدأ الحياتي الإنساني العام، وبالتالي عملياً "متوحش اصطناعي".

يتفاهم مع الآخر، بأية وسيلة

وفقاً لاعتبارات كهذه، وفي أمور الحضارية التعددية في مقابل أمر ما كسخرية بازون بروك ومع مرتكزات بنيوية كما هو الأمر لدى نعوم تشومسكي، فإني أعتبر أن كل اللغات تتقاطع في بنية أساسية لغوية، وأن كل الحالات اللغوية في كل اللغات يمكن أن تنقل فيما بينها وتترجم من لغة إلى أخرى، هذا إذا لم نفهم تحت كلمة الترجمة تطابقاً تاماً للمترجم مع الأصل. أو كما يقول ليفي شتراوس : إن كل طرائق التحويل تتقاطع مع بعضها في بنية أساسية من الممازجة، وهي بذلك قابلة للنقل والترجمة بين بعضها ولو كان ذلك دون تطابق حرفي تام. وهذا ما ينقله ليفي شتراوس أيضاً على طرق للتفكير (راجع : الفكر الجامح، فرانكفورت/ماين، ١٩٧٣). إن مجرد الحياة جنباً إلى جنب ليست غاية المبتغى.

إذن يمكن القول ان هناك رغبة بالتواصل عامة وعالمية تعتبر أفق إمكانية. وبذلك ندخل في النطاق الإشكالي التالي. يكثر الكلام في هذه الأيام عن مجتمع الاتصالات على خلفية المجتمع المعلوماتي الذي ظهر بعد أن أصبح تطوير تقنيات الإعلام في صلب الإنتاج البشري. ولكن نتائج هذا المجتمع يجب أن تبقى مجالاً للاستخدام الدائم في العمل وفي مجال التسلية وقضاء أوقات الفراغ حتى يكون هناك معنى لتطوير هذه التقنيات، وبالتالي لاقتصاديتها وحتى تستهلك وتدر الأرباح. وهكذا فإن التسلية والفنون كما الأبحاث والعمل يجب أن تستخدم التقنيات الحديثة كأدوات أساسية لها. كما يجب أن تنشأ الضرورة والسرور بتسريع تبادل المعلومات.

وهنا يتوضع تناقض ذاتي هيغلي (نسبة إلى هيغل). فبسبب محدودية الذاكرة الإنسانية لا يمكن بعد حد معين من التسارع حفظ تيارات المعلومات الواردة، وهكذا لا يمكن مقارنة المعلومات الواردة بعد ذلك أو مطابقتها مع بعضها، أي لا يمكن التأكد من أن الخبر الوارد يحتوي على عامل الجدّة. ولكن النظرية المعلوماتية تقول : إن المعلومة كمفهوم، يجب أن تعرَّف على أنها نقل لشيء جديد، ولو كانت الأخبار الجديدة في عالم الاتصالات يجب أن تبقى مكسوّة بالإسهاب لضمان فهمها. حتى الاتصال اليومي يتطلب درجات عالية من الإسهاب في تيارات المعلومات من أجل الإقلال من صعوبات الفهم. ولكن يجب أن يكون في الخبر شيء من الجدّة حتى يصح مفهوم المعلومة وإلا فلا يكون لدينا ما يمكن أن نسميه معلومة وإنما اتصال ينقل ما هو معلوم منذ فترة. أما عندما يغطي تسارع المعلومات قابلية المقارنة، يصبح الخبر الجديد غير مفهوم بالنسبة للمتلقي، أي أن تسارع المعلومات يلغي المعلومة كمعلومة. ويقابل ذلك تفاعلياً، أن المعلومات لا ترد أو

لا تجاب وإنما يسير المرء معلومات أخرى معاكسة، ولكن إذا حصل ولم يكن بالإمكان استيعاب كون المعلومة مختلفة نتيجة لعدم قابلية المقارنة، فإن طاحونة الاتصالات المتفاعلة ستنقلب إلى دوامة من الإطناب الصرف، لا يتعرف المشترك على أي شيء من خلالها، بل بالكاد يعرف أنه كان في اتصال معلوماتي. لقد كانت الثرثرة والتقولات دائماً الشكل الأولي لذلك حتى كان التسارع في تبادل المعلومات سبباً في الاندفاع المتعدد للإسهاب.

لقد رأى فيليم فلوسر هذه العملية من وجهة نظر تقويمية أخرى، وسنمعن النظر لاحقاً في هذه الرؤية. وكما أرى أولاً : من خلال وضع تقنيات وسائل الإعلام وبغرض الربح، في عملية نمو لا محدودة دون أية مقاومة لزيادة استغلالها والاستفادة منها في السوق، فقد انتقلت أيديولوجية الشركات الغربية من شركات الإعلام إلى شركات الاتصالات وقد تم تبرير ذلك بحصانة اجتماعية ستنقل في الإعلام علاقة المعلم إلى التلميذ وبالتالي علاقة السلطة أو علاقة التبعية، حتى ولو تطور ذلك إلى العكس. والتواصل الصرف هو الذي يؤدي إلى المساواة الصحيحة بين النشطاء في مجال التبادل. وكما تظهر أنظمة التربية في تحاليل بيزا المقارنة الصادرة عن منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية فقد كانت جمهورية ألمانيا الاتحادية في مقدمة هذا التحول الإيديولوجي. وفي الحقيقة كان خلف ذلك ما يلي : يشكل تبادل المعلومات حاجزاً بحد ذاته بالنسبة لما يتعلق بالتسارع والزيادة، ألا وهو تقويم المعلومات. ومرة أخرى حينما يجري تقويم المعلومات ينشأ حاجز آخر ضد شراء المعلومات المسهبة وضد شراء جديد لمعلومات قديمة تم شراؤها منذ فترة طويلة. وهكذا تنهار كل هذه الحواجز التي تمنع توسيع السوق بتصفية التواصل من أقذار الإعلامية.

يرى فيليم فلوسر ذلك من وجهة نظر أخرى، إذ ينطلق من المعنى الضيق لكلمة التواصل (راجع: ثورة الصور. قارن فلوسر. حول الاتصال والوسائل والتصميم، كولونيا، ١٩٩٥). وهذا يعني جعل الأمور مشتركة. ولكن أسهل وأسرع ما يمكن جمعه وتعميمه، هو ما كان مشتركاً ولا يزال مشتركاً، وأنت تفهم بسرعة ما قد سبق وفهمته. وإذا أصبح التواصل هو صاحب القيمة الأعلى عوضاً عن المعلومة فإن الإشعار بشيء جديد يفهم على أنه عامل إزعاج في عملية التواصل. إذ أن كل شيء جديد يرتطم بعدم الفهم، بالنسبة لطبيعته، وإلا لما كان جديداً، أي يطرأ مع هذا الجديد انقطاع في التواصل يجب أن يُشرح وتعاد صياغته، بمعنى أنه يجب أن يفسر بما هو معروف حتى يصبح هو نفسه معروفاً أو مفهوماً. ونتيجة ذلك يتأخر التوحيد وتخلق طبيعة الشرح على الأقل، تدرجاً وقتياً. وهكذا يميل الاتصال، كقيمة توجيهية إيديولوجياً وكذلك بتزيين اجتماعي، إلى أن يلغي المعلومة.

إن فلوسر يصور بالتأكيد عملية واقعية وهي الإكثار غير المعقول من الاتصال اللاإخباري، وهذا ما كان يسمى ثرثرة في السابق، بحيث جعلت تقنيات وسائل الإعلام مما كان يتم الحصول عليه مجاناً في السابق، سلعة سعرها إلزامي، ودفعت العديدين إلى الوقوع في ديون مدمرة (هذا من الناحية الاجتماعية لتطورات كهذه). لم يقصد فلوسر باعتباراته هذه تأييد هذه العمليات، وإنما كان تفكيره موجهاً بجهد كبير إلى وجود مخارج من هذا الإكثار اللامحدود للاتصالات اللاإخبارية.

ولكن هناك حجة منطقية قبالة هذه العملية الواقعية. فالاتصال يعني، كمفهوم، عملية جعل المعلومات مشتركة (عامة)، لذلك كان لا بد من ربطها بقيم أخرى عوضاً عن أن تكون قيماً ذاتية قائمة بنفسها. يمكن أن يقدر المرء مثلاً قيمة الاتصال وأي درجة من التجديد يمكن التواصل بها وبالتالي تبادلها بشكل مفهوم وتعميمها حيث كانت مجهولة.

كذلك هناك استنتاج آخر بأن من المحتمل أن يكون فيليم فلوسر قد تأثر بكونه قد عاش القسم الأعظم من حياته في بلدان كاثوليكية بعد أن طرده النازيون من تشيكوسلوفاكيا، إذ إنه قد اختار أمريكا الجنوبية كمهجر له. وربما كان للاتصالات بسبب ذلك، نغمتها المبدئية ونغمتها الأساسية بمفهوم الوحدة كتناسق وتفاهم ونتيجة ذلك ما ذكره من ميل نحو إزالة الخلل.

فهم الخصم

أما عند كلود ليفي – شتراوس فيمكن للمرء أن يتعرف على بعض التمايزات في مفهوم الاتصالات، كالفرق مثلاً بين الاتصالات التضامنية والاتصالات التنازعية (=اتصالات المجابهة)، وهذا يتطلب، حسب قولي، التمييز بين اتصالات عملية واتصالات فكرية. إن الموضوع يتناول، لدى ليفي – شتراوس، حالة معينة إثنولوجية لم يعد الفضل فيها لأبحاثه الخاصة (راجع: الأنتروبولوجيا البنيوية، فرانكفورت/ماين، ١٩٦٧).

فهو يعتمد على معلومات تجريبية أخذها من اثنولوجيين أمريكيين. وفي هذه المعلومات تعقد علاقات متقاطعة نوعية بين الـ(بوني) والـ(سيوكس أو لاكوتا) وهما قبيلتان من قبائل الهنود الحمر في غربي الغرب المتوسط في الولايات المتحدة الأمريكية، أي في مناطق المروج، وكانتا تعيشان في عداء تقليدي كما تقول المصادر المختصة. ويذكر أن الأساطير تروي لدى إحدى هاتين القبليتين أن تنصيب العرافين والكهنة هو عمل يحدده العراف الرئيسي وهو الذي يختار خليفته وفق أساطيرهم. ولكن من ناحية عملية يتم هذا الطقس بتقديم عدة مرشحين من هذه القبيلة أمام الجمعية الشعبية التي تقوم باختيار خليفة العراف من بين هؤلاء. أما في القبيلة الثانية فتجري الأمور على عكس ذلك تماماً، فإن العراف الحالي يحدد خليفته طقوسياً وعملياً، ولكن الأسطورة تقول بانتخابه من قبل الجمعية الشعبية. وقد اخترت كلمة العلاقة التقاطعية بناءً على الهيكلية العكسية لهذا الموضوع. وقد كان الباحثون الأمريكان هادئين في وصف هذه الحالة وذلك بسبب مذهبهم السلوكي والتجريبي، أي بسبب الخوف من المبالغة في التقويم.

ولكن ليفي – شتراوس يستمر في أسئلته التفسيرية : لماذا هذا الوضع التقاطعي؟ نعم، بالذات لأن هاتين القبيلتين تتحاربان دائماً فإن أساطيرهم تعلمهم بظروف العدو. لأنهم يجب أن يفهموا العدو، مرة لأنهم مضطرون دائماً لعقد فترات هدنة معه، ومن ناحية أخرى لا بد لهم من معرفة بعض الأساسيات في تصرف العدو في حالة الحرب. وكذلك فإن الخبرات العملية تعلم المرء أن معرفة العدو وفهمه أهم من معرفة الصديق وفهمه. فالمرء يثق بأصدقائه ويعتمد عليهم وغالباً ما يكون ذلك في محله. أما الفهم العميق للخصم فهذا ما قصدته بمفهوم الاتصالات التنازعية أو اتصالات المجابهة. ولا يمكن أن تكون هذه الاتصالات إلا فكرية أي بتصورها وتوقعها. بينما تكون الاتصالات العملية دائماً تضامنية.

إن وجهة النظر حول الاتصالات التنازعية الفكرية، كما يعرضها ليفي–شتراوس، تعتبر أقوى حجة ضد حكمة الأمثال، التي تحض على أن يكون الفهم بمعنى المسامحة والصفح. لكن ليفي – شتراوس يضع النموذج المقابل لها ضد الرأي القائل إن الأساطير في المجتمعات هي طريقة التعبير الفكرية أو العقائدية للتنفيذ العملي للطقوس. كلا ! إن الأساطير تقف في علاقة عكسية في التنفيذ العلمي للطقوس. ففي النموذج أو المثال تخبر الأساطير بظروف العدو لا بالظروف الذاتية في المجتمع. ولكن ليفي – شتراوس يريد عبر التفسير النوعي لهذه الحالة أن يعمم الهيكلية المتعارضة بين الأسطورة والطقوس. وهكذا يمكن التعبير عن هذه الهيكلية المتعارضة، طبقاً لاعتباراته، وعلى أن يمكن القول بشكل نظامي ما يلي: إن الأسطورة بتعبيرها عن التقاطعات الحضارية، تفتح الشعور الواعي للمرء تجاه الآخر وتجاه الغريب، وهذا ينطبق أيضاً على تقاطعات الإنسان مع الطبيعة. ويمكن أن يكون الآخر أو الغريب هو الحضارات الأخرى أو اللاشعور الذاتي أو اللغة الخاصة أو الماضي الخاص أو الطبيعة. بينما تثبّت الطقوس الهوية الذاتية الموجودة على الواقع.

يجب أن يعتبر التقاطع في الاعتبارات السابقة وعكس الهوية الذاتية متطابقاً مع منطق لا يتهاوى تحت جنون تعريف الهوية، وإنما يبرز بشكل خاص على نمط أواخر العصر الوسيط، وينتظم ترتيب مفاهيم في تقاطعات ابتدأت تتوضح فيها الفروق النوعية على شكل احتكاك مع الهوية. وهذا ما انفرد بذكره لاحقاً تيودور ف. أدورنو خلافاً لماكس فيبر في نظريته النقدية حول النماذج المثالية حيث دفع الفروق النوعية إلى ما لم يزل غير محدد، والذي يبتعد عن كل تحديد للهوية، عن

الغريب الذي يبحث عنه المرء رغم كل شيء، عن المجهول (راجع: الطبيعة المستبدة، فصل الطرائق). إننا نستخدم التمايز في مفهوم الاتصالات والفهم النقدي للتقاطعات والهيكلية المعارضة للأساطير والطقوس، نستخدم هذا كله كمرتكز فكري أساسي وفي تقويم مشروع دمشق للنقل (للترانسفير)، وذلك بسبب تعقيد النقل في بعده الحضاري التاريخي.

النصوص والصور والزخارف

هل يجب على المرء من أجل هذه المقاصد في رؤيته أن يضع دراساته مباشرة في حرم هذه التقاطعات الحضارية ذات الامتدادات الواسعة، كما هو الحال في مشروع دمشق للترانسفير؟ ألا يستطيع المرء أن يعد دراساته، دون أي أثر للعمل الميداني، في المكتبات وأروقة السجلات والمتاحف وفي أماكن أخرى وأن يستدعي ضيوفاً فقط لشهادة ميدانية في مجال البحث الميداني؟ وفي النهاية فقد تم من خلال نظريات ليفي–شتراوس، تبيان كيفية وصول اختصاصي في الإثنولوجيا إلى نتائج أبحاث جديدة وتفسير جديد، على قاعدة بحوث ميدانية أجراها آخرون في المكتبات. كذلك فقد أمكن استخراج نصوص غيرتز حول الإثنولوجيا، والذي بحثنا فيما سبق موقفه الأساسي من ذلك، من أبحاث مكتبية. يمكن لأحدهم أن يعترض ويقول إن المكتبات والسجلات والمتاحف في هيكليتها التجميعية تعني مسالك للدراسة أو ربما خطوطاً عريضة لها، خاصة عندما تعتمد عليها هذه الأبحاث في انتشارها العالمي. وحتى إذا كان الأمر كذلك فإن السؤال الأول يبقى: ما الذي جُمع وما الذي لم يُجمع؟ ولكن من فالتر بنيامين إلى ميشيل فوكو مروراً بإرنست بلوخ، وفيما يتعلق بنشر الإنجيل، فقد تبين بوضوح أنه لم تدرس كل المجوعات كما تدل على ذلك إيديولوجية المجموعة. وقد أدى الشرود الإنتاجي إلى استخدام كميات كبيرة من المواد عكس الخطة المعنوية للتجميع. وتحتوي كل مجموعة على صفحات عدة من الخليط. ويجد المرء في هذه الكميات من المواد في هذا الخليط، قاعدة المصادر لقراءة التاريخ أو الروايات التاريخية بما لا يتلاءم مع رغبته، وهذه طريقة بنيامينية في التعبير عن الظرف ولوضع النصوص المضادة الجديدة والنصوص الاعتراضية والنصوص اللولبية والنصوص الدورانية استنباطاً من الخليط وسندها إلى مواد هذا الخليط حتى يتم الوصول عبر افتراضات صرفة إلى إمكانيات أقوى وأكثر وثوقاً. وعلى ذلك يعتمد أيضاً الأسلوب التفسيري التفكيكي لجاك ديريدا. وهذا الأسلوب يشوّه حتى أقصر النصوص، وسيدخل إليه بسبب الشرور الإنتاجي ما يدمر أو على الأقل يحور منظوره المعنوي، وسيخرج من لا شعوره عبر الاعتراضات الذاتية في نقاش المؤلف مع نفسه. وهذا ما على المفسر التفكيكي أن يتبعه وهو آثار نص لا شعوري.

إن ذلك يدعو إلى التفكير الجدي ويؤدي في هذه المسألة حقاً إلى وجهة النظر القائلة بأن الأبحاث في المكتبات والمحفوظات والمتاحف كافية في أمور الاطلاع التاريخي على مشاكل التقاطع الحضاري، من أجل بحوث مثمرة، وربما كان يتخلل هذه الأبحاث ملاحظات خطية وإذا لم يكن الأمر كذلك فهذا يعني الكثير من العمل اللامنتج. ولكن حينما يتعلق الموضوع من ناحية بتعقيد المجال الإشكالي من الحياة اليومية المعاشة إلى أعلى المستويات الإيديولوجية المطلقة، ومن الواقع الحالي إلى الماضي السحيق، وحينما تتعلق من ناحية أخرى بتطوير منظورات جديدة مع تزايد في الإدراك التاريخي، وتصميمها اصطناعياً ونظرياً، حينئذ لا يكفي الفهم المتأمّل والمتصوّر بغموض، للنصوص وكميات الرسوم، مع كل الدقة الممكنة، للشروط والدوافع اللازمة للعمل في مجال التقاطعات الحضارية.

لقد عملت لفترة طويلة، ولو عن بعد، على ما يسمى تحريم الصور (راجع كتابي: الصورة الغائبة، فيينا ، ١٩٩٨)، وكيف أتى هذا التحريم من الديانة اليهودية وكيف أدخلت المسيحية في انتقالاتها التبشيرية ضميراً تحاورياً حاذقاً وفي انتقالات تبشيرية أخرى، طورت في الإسلام اندفاعاً قوياً لاقتصار الفنون التصويرية على الزخارف لأن هذه، ولو كانت تستخدم الرسم مبدئياً، فإنها تحصر هذه الحوافز التصويرية في هيكلة

لا تصويرية.

إن التفسير اليهودي لما يبدو في التوراة وكأنه تحريم للتصوير، أدى بشكل رئيسي فقط إلى التوصية بعدم عبادة وتقديس صور وتماثيل القديسين. وقد وجهت الكنائس المسيحية الشرقية بالتفريق بين العبادة والتقديس وتركت المجال بذلك مفتوحاً عبر التغطية الكلامية: المرء يقدس ولكن لا يعبد، لإيمان بالصور والأيقونات أمام شعب بسيط تغاضى عن التفريق الكلامي. أما الكنائس المسيحية الغربية فقد بررت الصور بالنسبة للدين تبريراً روحياً على أنه حافز إلى التواصل الروحي مع القديس، وهو بداية للدخول إلى عالم القديس الذي هو بطبيعة الحال غير موجود في الصور والتماثيل. أما القرآن فليس فيه أي نص على تحريم صنع أي عمل تصويري طبيعي أو رسمي (تماثيل أو صور)، ولكنه ينهى في مواضع عدة، عن عبادة وتقديس الأعمال التصويرية للقديسين.

وهكذا يتضح ما تؤكده الأبحاث الحديثة يوماً بعد يوم من أن الإسلام في بداياته لم يكن يحد أو ينهى عن الفن التصويري الطبيعي. أما تحريم الصور فلم يظهر إلا في القرن الثامن واشتد تطبيقه حينما ظهر تأثيره على الزخرفة في القرن التاسع، وفي ذلك الوقت بالذات الذي برز فيه الإيمان بالأيقونات لدى المسيحية البيزنطية. لذلك فإني أفترض أن هيكلية وظيفية خاضعة لعوامل اجتماعية تاريخية وذات حركية جماعية، قد فرضت نفسها بذلك. وأمر ذو صلة، ولو كان مختلفاً، فإنه إذا دخل في مناقشة، يطوّر نقيض المخالف. وهكذا ظهر تحريم الصور في الإسلام كنقيض لعبادة الصور لدى المسيحيين. ومن الطبيعي أن تكون هناك بعض الظروف الإضافية المساعدة التي تعود بجذورها إلى الصحراء قد ساعدت في ذلك أيضاً خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار التأثير الكبير لبدو الصحراء العرب على الإسلام. ويؤكد الباحث الإنكليزي من أصل عراقي، علي الوردي، على احتقار البدو العميق للعمل، ويمكن نقل هذا القول، والعمل المادي بالطبع هو المقصود، على الجهد المبذول على العمل المادي المتركز في الإنتاج الفني التصويري، خلافاً لما هو الحال عليه في الشعر والأدب والموسيقى. ولو كان ذلك عاملاً أساسياً بشكل ما، بالرغم من أن البدو كانوا يشكلون بالطبع القسم الأكبر من الجيوش في فتوحات صدر الإسلام، لما كان فن الزخرفة ممكناً. كذلك فإن هذا الفن يرتبط بعمل يدوي شاق، ولما كانت كذلك أيضاً المجالات الاستثنائية من تحريم التصوير، حتى خلف الأبواب المغلقة وفي الأجواء الخاصة، ممكنة. عالم البدو لا يعرف الخصوصية. ولكن الإسلام بنشوئه في مكة والمدينة وفي فتوحاته السريعة لكل من دمشق والبصرة والكوفة والفسطاط (القاهرة فيما بعد)، قد أصبح ديانة المدن الكبرى. ولا يمكن العيش في المدن الكبرى إلا في أجواء منفتحة تفصل فصلاً تاماً وأكيداً بين العام والخاص. ومن هنا تأتي الاستقلالية الزائدة في الأجواء الخاصة التي يمكن أن تنشط فيها كل أنواع الحياة المختلفة وفي الديانات المختلفة، يقوم المرء فيها بما يرغب دون مراعاة العقيدة الإسلامية. وقد شملت الخصوصية حتى الكتاب فالكتاب كان يعتبر أمراً خاصاً. وهذا الوضع فقط هو الذي يسمح بتفسير رسوم الكتب الفارسية الطبيعية برموز إسلامية. وفي الحقيقة فإن الإسلام الأصلي ما كان ليجعل من موضوع سلمان رشدي مشكلة.

الجريان والخلط والتبادل

لا تزال دمشق حتى اليوم شهادة قابلة للحياة، أو لنقُل شاهداً حياً يرينا بوضوح قبول دمشق للصور والتصوير في عصور الإسلام الأولى.

وعلى أية حال فإن الجامع الأموي على الأقل رابع إن لم نقل ثالث مكان مقدس في الإسلام، وكان قبل ذلك كنيسة وديراً بيزنطياً. أخذ المسلمون هذه المنشأة مع كل ما فيها من صور بيزنطية وحتى الرسوم والتماثيل البشرية. ولكن لا بد من الإشارة إلى أن هناك في الفن التصويري المسيحي البيزنطي، تقاطعاً حضارياً بين الفن التصويري والزخرفي. فمن ناحية تكبر التماثيل حتى تصبح بالأحجام الطبيعية البشرية من أجل خلق رموز صحيحة، ومن جهة أخرى ترتب الأشكال وربما المشاهد خلف بعضها أو تكدس تكديساً من أجل السرد

القصصي، أي على شكل حكايات تصويرية. وبذلك تنشأ مرتكزات أنظمة الزخرفة. ولكن يجب أن يعيش المرء على الطبيعة اختراقات الأعمال التصويرية هذه في الإسلام بسبب أبعادها وأوزانها، لأن الكتب المصورة لا تستطيع أن تبين ذلك. وبالنسبة لهذا الموضوع فلا يتغير في الأمر شيء، لأننا نرى الجامع الأموي اليوم وقد رمم بدقة ليستعيد حالته التاريخية إلى حد بعيد. إذ ان الجامع الأموي قد احترق في أواخر القرن التاسع عشر ولم يبق منه إلا الجدران. وعلى أية حال فإن الجامع الأموي يبرهن على أن الإسلام نفسه كدين يماثل تقاطعاً حضارياً. ففي هذا الجامع مئذنة المسيح وضريح يوحنا المعمدان (النبي يحيى).

كما يجب أن يعيش المرء هذا بنفسه بسبب الأبعاد واكتسابها في الخبرة الحياتية، وهذا ما يرويه لنا المهندسون المعماريون وأصحاب النظريات المعمارية في جامعة دمشق. ادعى الفرنسيون بعد حلولهم محل العثمانيين عام ١٩٢٠ أن البنية الأساسية لدمشق تفتقر إلى الساحات والحدائق، علماً أن المرء لا يحتاج إلا ليأخذ مخططاً جيداً للمدينة حتى يرى أن دمشق تتكون من ساحات ومساحات خضراء ولكنها حدائق في فسحات الدور الداخلية خلف الشوارع، التي هي نفسها – باستثناء أحياء المسيحيين – تمتد إلى جانبيها صفوف من المخازن والأكشاك ذات طابق واحد. أما في أحياء المسيحيين فهناك بعض الأحيان فنون تظهر على واجهات الدور تذكر بالمدن القديمة في وسط أوروبا. وهكذا يعيش المرء قبالة الفسحات الداخلية التي تعوض المساحات الواسعة بحميميتها، وخاصة قبالة الشوارع الطويلة نسبياً. إن مخطط مدينة دمشق بمسقطه الأفقي يعطيك صورة ساحة إلى جانب ساحة وفسحة خضراء إلى جانب فسحة خضراء وشوارع تنسرب فيما بينها.

هناك تعارض آخر تسبب به التقاطع الحضاري لا يمكن للمرء أن يعرفه إلا إذا سار فيه أو عايشه، وهو ذلك القائم لنموذج الشوارع الكبيرة من الطراز الروماني القديم وبينها تلك الشوارع الضيقة الإسلامية أو المسيحية أو اليهودية، وتمتد بين تلك الرومانية الطراز وتدعوك إلى أن تضيع في متاهاتها. إنها فعلاً دمشق ذات التقابلات الحضارية المميزة والتي لا يمكن أن تعرفها في أبعادها وظروف حياتها إلا إذا كنت في المكان نفسه. حتى ولو قاست من أعمال عنف استعمارية. لقد حدثنا زملاء سوريون أن سلطات الانتداب الفرنسية كانت تستغل بعض حركات المقاومة لتقصف وتدمر أحياء بكاملها وتعيد بناءها على طراز الأنماط العمرانية في باريس عشرينيات القرن العشرين، دون أن تكون بالطبع على نفس المستوى من التكلفة. وهذا ما قاد إلى تقابلات حضارية أخرى تذكر بأوروبا بشكل أوضح وتبدو هذه التقابلات الحضارية واضحة بين المدينة القديمة الضيقة – مع أنها كبيرة بالنسبة إلى أوروبا، وبين الشوارع الواسعة في دمشق الجديدة التي ابتدأ الفرنسيون ببنائها مع تحويل النفاسة المعمارية من الفسحات الداخلية إلى الواجهات الأمامية على الشارع.

كيف كنا سنعرف لو لم نركض ونجري ونقف أن المدينة القديمة قبل كل شيء شبكة من الأسواق تمتد عقدها في كل مكان وترتبط وتتداخل في أحياء مركز المدينة ؟ لا تنحصر هذه الشبكة على بعض البازارات المحددة وإنما هي وجود دائم للسوق على شكل شبكة من الأنهار، مع فرق واحد هو أنك تستطيع – على عكس تيارات مياه الأنهار – أن تنساب في كل اتجاه طولاً وعرضاً وتقف، إن أحببت، عند أي سد أحببت. يجب أن أقتصر هنا على بعض الإشارات إلى تقابلات حضارية، كما هي منتشرة بشكل كبير في دمشق، وحيث تكون المدينة والسوق نفسهما وفي كل مكان هذه الظواهر التقاطعية. ويهمني الآن الفرضية القائلة بأن نجاحات البنية التقابلية للتقاطعات الحضارية، وهزائمها المحددة وشدائدها وسقطاتها، تتطلب سبيلاً معرفياً مباشراً كهذا مستنداً على اطلاع على السجلات والمحفوظات، إذا أراد المرء أن يطلع على أبعادها وأفق إمكانياتها.

ومن الطبيعي أن كل ذلك يهدف إلى سلوك تنظيمي يقبع ضمن مشروع دمشق للترانسفير بسبب طبيعته النقلية الجلية. أما الأمر التنظيمي فننزع عنه التهمة الذاتية التي تقول إنه يشجع عدم التخصصية وينقص من الحرفية. صحيح ! يجب أن

نسلم بأنه لا يمكن أن يكون المرء نظامياً بين الأنظمة، أي حرفياً، وإلا فإن الخناق يضيق على المرء في الوطنية الاختصاصية وفي الانضباط الاختصاصي. وقد تسبب كلا الأمرين في فشل العمل الجماعي الإضافي حينما تم تجريب ذلك في شؤون الانضباطية مع إضافات لما هو انضباطي ونظامي: فقد كان الربط الصرف لما لا يقبل الجمع هو النتيجة العقيمة. وقد غابت عن الانتباه ضرورة عدم التخصصية الإنتاجية في الانضباط النظامي. وهذا ما ينطبق أولاً على ما هو انضباطي نظامي في المجالات النظرية أو العلمية. ولكن الأمر بالنسبة لنا كان متعلقاً بالنظامية من أجل الصعوبات، كما تظهر هنا في الكتاب.

المرئي والمسموع المرئي في الإنتاجية الاصطناعية - وكيف تساهم في عمليات الإدراك؟ لا أستغني في المناقشات الحالية عن القول بأن الإنتاج الاصطناعي له علاقة بعمليات الإدراك. وفي الحقيقة فإن بعض الفنانين يميلون في هذه الأيام إلى الاعتقاد بأن الفن ربما كان الخلفية الأكثر تثقيفاً والأرفع مستوى للتسلية، وهذا ما يستفيد منه بدورهم كل من الاقتصاد والمؤسسات من أجل الإعلان والدعاية، وحتى فويتيلا يمكن أن يكون عنده مستشار فني. وبدون أن أهمل التسلية تماماً أتمسك بمركبة الإدراك، ولو كانت نوعاً من الانعكاسية الحرة التي يجب أن تبقى فاعلة مقابل معايير الإنتاج المتعلقة باقتصادية الزمن. وهنا تكمن العلاقة مع العلوم. فالعلوم سعت من جهة إلى صحة معارفها، ومن جهة أخرى إلى إمكانية التعميم على نطاق عالمي. وكلا الاتجاهين كان باعثاً لتفرعات هائلة. وازدادت الأمور التي اعتبرت مستعصية على العمل العلمي. هل من الضروري أن نعيد ذلك إلى ما هو لاعقلاني أو تعسفي أو فوضوي، والذي لا يمكن تفسيره ؟ وهنا تنفتح مجالات الفن في انعكاسية حرة لتفتح مداخل جديدة للاطلاع أو تبقيها مفتوحة. نعم، لقد فتح الفن في حالات كثيرة مجال البحث العلمي لحل مشاكل عديدة، والتي كان قد تم إهمالها. وهذا ما كان يشكل دائماً قفزات للفنون أمام العلوم. ويمكن أن تظهر تأثيرات على تطوير موجات جديدة من التسلية نشوءا من هذه الحضارة الإدراكية القائمة على الفنون. لذلك لم أرد أن أرى التسلية خارجة عن نطاق الفن باسم عجرفة حضارية عفا عليها الزمن، ولكن حضارة التسلية لا يجوز أن تتحول إلى أفق أساسي تحفيزي للفنون، بل يجب أن يبقى ذلك حضارة الإدراك بمركزها ذي الانعكاسية الحرة وغير المرتبطة بالطرائق وإنما التي تعطي الطرائق. وهنا يكمن مجال اللاتخصصية الإنتاجية ولذلك المتقنة - في الانعكاسية الحرة.

ولكن إنتاجية اللاتخصصية لا تنحصر مطلقاً على ما وراء النظامي. وكل علم يتجذر عبر منشأه باللاتخصصية، التي تتحول أحيانا إلى احترافية ضيقة. وهناك ما هو أبعد أثراً من ذلك: لقد كان توماس س. كون (هيكلية الثورات العلمية، فرانكفورت/ماين، ٢٠٠١) هو الذي أوضح أخيراً أن الفضل في كل التقدم العلمي، وبالذات في العلوم الدقيقة، يعود إلى قدرة الباحثين في مراحل اللاتخصصية الإنتاجية، لأن هذه المراحل هي التي تساعد على تغيير أسلوب التفكير للخروج من مضائق العمل الطرائقي والأتمتة. والمعني بذلك: اللاتخصصية الإنتاجية تشكل أرضية مناسبة للومضات الفكرية. وهذا ما كان يعنيه التأمل الفلسفي البدائي. نعم، ان الانتقال الفهمي لمعارفنا من جيل إلى جيل يعتمد دائماً على مراحل اللاتخصصية. وكل شيء آخر يقود إلى الحفظ عن ظهر قلب. نحن الآن، بناء على ذلك، في أفضل جوار للعلمية الدقيقة وللتعليم بين الأجيال، إذا شرعنا بالعمل في شروط اللاتخصصية المؤدية إلى النظامي، أي اللاتخصصية الإنتاجية.

(هذا الموضوع خلاصة موجزة لمحاضرات حول مشروع دمشق للترانسفير في قسم نقل المعرفة والفنون، جامعة العلوم التطبيقية في فيينا، ٢٠٠١/٢٠٠٢).