

كيف نكتب التاريخ

## هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «سلسلة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمانة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس «سلسلة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

# كيف نكتب التاريخ

بول فين

ترجمة

سعود المولى - يوسف عاصي

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات  
Arab Center for Research & Policy Studies



الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات  
ميساك، شيريل

البراغماتيون الأمريكيون/ شيريل ميساك؛ ترجمة جمال شرف؛ مراجعة معين رومية.

512 ص.؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)

يشتمل على بيبليوغرافية (ص. 467-489) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-359-9

1. البراجماتية (فلسفة) 2. الفلسفة الأمريكية - القرن 19. 3. الفلسفة الأمريكية - القرن 20.

4. الفلاسفة الأمريكيون. أ. شرف، جمال. ب. رومية، معين. ج. العنوان. د. السلسلة.

144.3

هذه ترجمة مأذون بها حصريًا من الناشر لكتاب

### The American Pragmatists, First Edition

by Cheryl Misak

© Cheryl Misak 2013

عن دار النشر

Oxford Publishing Limited

The American Pragmatists, First Edition, was originally published in English in 2013.

This translation is published by arrangement with Oxford University Press.

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن  
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات  
Arab Center for Research & Policy Studies



شارع الطرفة - منطقة 70

وادي البنات - ص. ب: 10277 - الطعائين، قطر

هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174

ص. ب: 114965 رياض الصلح بيروت 11072180 لبنان

هاتف: 8 00961 1991837 فاكس: 00961 1991839

البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى

بيروت، أيلول/سبتمبر 2020

## المحتويات

9	مدخل
القسم الأول: موضوع التاريخ	
13	الفصل الأول: التاريخ ليس إلا سردًا حقيقيًا
29	الفصل الثاني: كل شيء تاريخي، إذاً لا وجود للتاريخ
53	الفصل الثالث: لا وقائع ولا صعيد، بل حبكات
75	الفصل الرابع: بدافع الفضول الخالص لما هو خصوصي
109	الفصل الخامس: نشاط فكري
القسم الثاني: الفهم	
135	الفصل السادس: فهم الحكمة
179	الفصل السابع: نظريات ونماذج ومفاهيم
217	الفصل الثامن: السببية والاستنتاج الاسترجاعي
263	الفصل التاسع: ليس الوعي أساس الفعل
القسم الثالث: تقدم التاريخ	
313	الفصل العاشر: إطالة الاستقصاء

347	الفصل الحادي عشر: الأرضي / المعيش والعلوم الإنسانية
389	الفصل الثاني عشر: التاريخ، علم الاجتماع، التاريخ الكامل
429	فوكو يُحدث ثورة في التاريخ
481	ثبت المصطلحات
497	المراجع
513	فهرس عام

## الإهداء

إلى هيلين، التي شكّلت نظيرها  
المحبّب أساس التوازن عند رجل  
تجريبي عفى عليه الزمن، فترة طويلة





## مدخل

ما هو التاريخ؟ إذا اكتفينا بالإجابة بناء على ما نسمعه حولنا، فسنجد أن من الضروري طرح السؤال مجددًا.

«أدرك التاريخ في عصرنا أن مهمته الحقيقية هي التفسير»؛ «ذلك لأن بعض الظواهر لا تفسر بالرجوع إلى علم الاجتماع وحده: فهل يسمح اللجوء إلى التفسير التاريخي بأن يقدم عنها تفسيرًا أفضل؟»؛ «وهل التاريخ علم؟ لا جدوى من هذا الجدل! أفليس التعاون بين الباحثين جميعًا هو المستحسن والمثمر وحده؟»؛ «أوليس من واجب المؤرخ أن يصر على فكرة وضع النظريات التاريخية؟».

- لا.

لا، فتاريخ كهذا ليس من صنع المؤرخين: إنه غالبًا ذلك التاريخ الذي يعتقدون أنهم صنّاعه أو أن عليهم التأسف لأنهم لم يصنعوه. كلا، ليس الجدل عبثًا حول معرفة ما إذا كان التاريخ علمًا، لأن كلمة «علم» ليست كلمة «نبيلة»، لكنها دقيقة، وقد أثبتت التجربة أن عدم الاكتراث لجدل الكلمات غالبًا ما يترافق مع التباس الأفكار حول أمر من الأمور. كلا، ليس للتاريخ منهج: وإلا فاطلبوا أن يُبرز لكم هذا المنهج. لا، إنه لا يُفسر شيئًا على الإطلاق، هذا إذا كان لكلمة تفسير من معنى. أما بالنسبة إلى ما يُسمى النظريات التاريخية، فيجب أن ننظر إليها من كتب.

لنتفاهم إذًا. لا يكفي التأكيد مرة أخرى أن التاريخ يتكلم على «ما لن نراه

أبداً مرتين». ومن غير الوارد أيضاً الزعم أن التاريخ هو ذاتية أو منظورات، وأنا نستجوب الماضي من خلال قيمنا، وأن الوقائع التاريخية ليست أشياء، وأن الإنسان يُدرك ذاته لكنه لا يُفسرها، وأنا لا نستطيع الوصول إلى علم من خلاله. وبكلمة، علينا ألا نخلط «الكينونة» بـ«المعرفة». فالعلوم الإنسانية موجودة بالفعل (أو في الأقل، تلك العلوم التي تستحق أن تُسمى علوماً) وفيزياء الإنسان هي أمل عصرنا، كما كانت الفيزياء أمل القرن السابع عشر. لكن التاريخ ليس هذا العلم ولن يُصبحه أبداً، وإذا كان يعرف أن يكون جسوراً، فلديه إمكانات تجدد لا تُحدّد، إنما باتجاه آخر.

ليس التاريخ علماً وليس له أن يتربح كثيراً من العلوم؛ إنه لا يفسر وليس لديه منهجية. وأكثر من ذلك، فالتاريخ الذي نتكلم عليه منذ قرنين لا وجود له.

إذاً، ما هو التاريخ؟ وماذا يفعل المؤرخون في الواقع، منذ ثوسيديدس حتى ماكس فيبر أو مارك بلوخ، بعد أن يخرجوا من وثائقهم ويباشروا «التوليف»؟ هل يقدمون دراسات علمية للنشاطات والإبداعات المختلفة التي أتى بها الإنسان وكأنهم يبدعون من جديد، أو يقومون بأقل من ذلك بكثير؟ الإجابة عن سؤال كهذا لم تتغير منذ ألفين ومئتي عام، تلك التي فهمها أرسطو ومن جاءوا بعده، فقالوا: يروي المؤرخون أحداثاً فعلية قام بها الإنسان؛ فالتاريخ قصة حقيقية. هذه الإجابة، تبدو أول وهلة لا شيء...<sup>(1)</sup>.

---

(1) يدين الكاتب بشدة لكل من إيلين فلاسولير (Hélène Flacelière) الباحثة في «السنسكريتية» والفيلسوف ج. غرانجيه (G. Granger) والمؤرخ هـ. إ. مارو (H. I. Marrou) وعالم الآثار جورج فيل (Georges Ville) (1929-1967). أما الأخطاء، فهو وحده المسؤول عنها، وكان من الممكن تزايد عددها لو لم يقبل ج. مولينو (J. Molino) أن يقرأ مجدداً نسخة هذا الكتاب المضروبة على الآلة الكاتبة، ولو لم يضع فيها معرفته الموسوعية التي قد تكون لغزارتها مخيفة بعض الشيء. وتكلمت مطولاً مع ج. مولينو على هذا الكتاب، وسيجد القارئ الفطين، إضافة إلى ذلك، وفي أمكنة عدة من هذا الكتاب إحالات خفية، كما سيجد من غير شك إشارات عفوية تذكره بكتاب مقدمة لفلسفة التاريخ (Introduction à la philosophie de l'histoire) لريمون آرون (Raymond Aron) الذي سبقي الكتاب الأساس في هذا الموضوع.

القسم الأول  
موضوع التاريخ



## الفصل الأول

### التاريخ ليس إلا سردًا حقيقيًا

#### أحداث إنسانية

التاريخ سجل لأحداث حقيقية قام بها الإنسان، لكن كلمة «إنسان» عليها ألا تُرهبنا. فلا جوهر التاريخ يتعلق بوجود هذا الشخص ولا أهدافه، وإنما يتعلّقان بوجهة النظر التي يختارها. والتاريخ هو ما عليه، وليس بسبب أي كائن كان، بل لأنه انحاز إلى طريقة ما في المعرفة. فالحقائق تُعتبر إما فردية، وإما ظواهر نحاول أن نجد خلفها ثابتًا ما خفيًا. فالمغناطيس يجذب الحديد والبراكين تثور: إنهما حقيقتان فيزيائيتان يتكرر فيهما شيء ما. فثوران بركان فيزوف في عام 79 هو حقيقة فيزيائية توصف بأنها حدث. وقيام حكومة كيرينسكي (Kérenski) في عام 1917، هو حدث إنساني، وظاهرة ازدواجية السلطة في الحقبة الثورية<sup>(1)</sup>، هي ظاهرة قابلة للتكرار. وإذا أخذنا الحقيقة بأنها حدث، فذلك لأننا وجدناها حدثًا مثيرًا للاهتمام في حد ذاتها. وإذا اهتمنا بخاصيتها القابلة للتكرار، فسيكون ذلك ذريعة لاكتشاف قانون ما. ومن هنا تمييز كورنو<sup>(2)</sup> العلوم الطبيعية التي تدرس قوانين الطبيعة، من العلوم الكونية التي تدرس، كما تفعل الجيولوجيا أو تاريخ النظام الشمسي، تاريخ الكون لأن

---

(1) المقصود روسيا ما بين الثورة البرجوازية لحكومة كيرينسكي والثورة البلشفية اللينينية (شباط/فبراير - تشرين الأول/أكتوبر 1917). (المترجم)

(2) A. A. Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans la nature et dans l'histoire, réimp* (Paris: Hachette, 1992), p. 204.

«دراسة قوانين الطبيعة وقواها ليست موضوع فضولية الإنسان، بل إن ما يثيرها بحزم أكبر هو مشهد العالم، والرغبة في معرفة بنيته الحاضرة وتطوراته الماضية».

ليس الوجود الإنساني ضروريًا كي تثير الأحداث فضولنا. صحيح أن للتاريخ الإنساني خصوصيته؛ إذ إن معرفة عمليات الآخرين ليست هي نفسها العمليات التي نفهم بوساطتها الظواهر الطبيعية. فالتاريخ الجيولوجي مثلاً هالة (aura) تختلف كثيرًا عن الأحداث الإنسانية. فنحن نتكلم على دلالة وعلى فهم، لكن الكلمة الدقيقة هي أكثر بساطة، إنها كلمة قصدية نتمدها. يبدو لنا أن ثمة قوة في العالم تسيطر على مجرى الشؤون الإنسانية وعلى فهمها، فنحن نعرف في ذاتنا وندرك عند الآخرين وجود توقعات تحدد مخططًا، ومخطط يؤدي بدوره إلى أنواع من السلوك. لكن علم الغائية الإنسانية يُفضي إلى نتائج بالنسبة إلى إبستمولوجيا التاريخ (épistémologie de l'histoire)، والمؤرخ لم يُدخله في الجمعية (synthèse) وهو معني تحديدًا بالتجربة المعيشة، وليس معنيًا بالقص الذي يقوم به المؤرخ لهذه التجربة المعيشة. ونحن نجد سواء في الرواية، أم في أدنى طرف من أطراف المحادثة.

## الحدث والوثيقة

إن التاريخ سرد لأحداث، ولكل ما ينتج منها. وبما أنه، منذ البداية، سرد، فهو لا يحيي الأحداث من جديد<sup>(3)</sup>، وهذا صحيح أيضًا بالنسبة إلى الرواية. فالتجربة المعيشة، كما تبرز من خلال المؤرخ، ليست تجربة من يقوم بها. وبما أنها سرد، فهي تسمح بأن نُقصي عنها بعض المشكلات الزائفة. التاريخ يفرز، مثلما تفعل الرواية، ويبسط ويُنظم ويسمح بأن يُحصر قرن كامل في صفحة واحدة<sup>(4)</sup>. وهذا التوليف للسرد ليس أقل عفوية من ذاكرتنا، عندما نستحضر ما

P. Ricœur, *Histoire et vérité* (Paris: Seuil, 1955), p. 29.

(3)

H. I. Marrou, «Le Métier d'historien,» dans: *L'Histoire et ses méthodes*, coll. Encyclopédie (4) de la Pléiade, p. 1469.

عشناه خلال الأعوام العشرة الماضية. تأمل المسافة التي تفصل دائماً التجربة المعيشة عن تأمل السرد، قد يقود ببساطة إلى ملاحظة أن معركة واترلو لم تكن الشيء نفسه بالنسبة إلى أحد الناقلين أو إلى أحد المارشالات. يُمكن سرد وقائع هذه المعركة بصيغة المتكلم أو بصيغة الغائب، أو التكلم عليها وكأنها معركة أو انتصار إنكليزي أو هزيمة فرنسية، وأن يُترك للقارئ بأن يلمح منذ البداية ما كانت عليه خاتمة هذه المعركة أو التظاهر باكتشافها. ويمكن هذه التكهّنات أن تفضي إلى تجارب من الجمالية الممتعة، أما بالنسبة إلى المؤرخ فإنها اكتشاف لحدود لم تكن معروفة.

أما الحدود فهي الآتية: في أي حالٍ، لا نفهم ما يسمّيه المؤرخون حدثاً فهِماً تاماً ومباشراً، بل نفهمه دائماً فهِماً غير كامل وبشكل جانبي، وذلك من خلال وثائق أو شهادات، أو لنقل بواسطة ذكريات (tekmeria) وآثار تشكل حججاً وإثباتات. حتى لو كنتُ معاصراً وشاهداً لواترلو، وحتى لو كنتُ اللاعب الرئيس أو نابليون نفسه، فلن يكون عندي إلا وجهة نظر حول ما يدعوه المؤرخون حدث واترلو، ولا أستطيع أن أترك للأجيال المقبلة إلا شهادتي التي ستسمّيها هذه الأجيال أثراً، هذا في حال وصول ذلك إليها. وحتى لو كنتُ بسمارك (Bismarck) الذي يتخذ القرار بإرسال برقية إيمس<sup>(5)</sup> (dépêche d'Ems)، فلن يكون تفسيري للحدث شبيهاً ربما بتفسير أصدقائي أو بتفسير كاهن الاعتراف أو بتفسير المحلل النفسي أو الذين باستطاعتهم أن يكون لديهم

---

(5) برقية إيمس هي قصة مشكلة دبلوماسية كانت السبب في إثارة الحرب الفرنسية - الألمانية في عام 1870. والبرقية كان قد أرسلها المستشار الألماني أوتو فون بسمارك إلى جميع السفارات الألمانية في العالم يروي فيها حواراً قصيراً أو محضر اجتماع مزعوم بين سفير فرنسا في برلين الكونت بينيديتي وملك بروسيا غليوم الأول (فيلهم بالألمانية)، وذلك نقلاً عن صحيفة *Deutsche Allgemeine Zeitung*. ويبدو أن بسمارك سرّب المحضر للصحيفة ثم نشره باعتباره منقولاً عنها. وتبدأ القصة بقرار الأمير الألماني ليوبولد سحب ترشّحه لعرش إسبانيا بناء على طلب السفير الفرنسي إلى الملك غليوم. لكن فرنسا طلبت أيضاً من ملك بروسيا ضمانه بعدم ترشّح أي أمير آخر. فقام الملك بتذكير السفير بأنه ليس هو من يقرر ذلك مضيئاً: «لم يبق ثمة ما يقال بيننا»، واتصل بالمستشار بسمارك الذي أبلغ الصحافة بمضمون الحوار ثم نقل الحوار ببرقية إلى الدبلوماسيين، الأمر الذي صب الزيت على النار فقامت التظاهرات القومية في البلدين وبعدها اندلعت الحرب التي انتهت بهزيمة فرنسا. (المترجم)

روايتهم الخاصة عن قراري ويعتبرون أنهم يعرفون أكثر مني ما كنت أريده. فالتاريخ هو في الأساس معرفة من خلال الوثائق. والسرد التاريخي يتموضع وراء الوثائق كلها، حيث إن أي وثيقة من هذه الوثائق لا تستطيع أن تكون الحدث. والسرد التاريخي ليس توليفاً وثائقياً لصور (photomontage) وهو لا يُظهر لك الماضي «مباشرة وكأنك أنت فيه». وإذا اعتبرنا التمييز الذي قام به جونيت<sup>(6)</sup> (G. Genette) مفيداً، فالسرد هو علم المكانية والزمانية للقصة (diegesis) وليس محاكاة (mimesis). ولو كنا احتفظنا بكتابة مختزلة لحوار حقيقي بين نابليون وألكسندر الأول، فالسرد لن «يلصق» كما هو. ويفضل المؤرخ أن يتكلم على هذا الحوار، وإذا ما استشهد به حرفياً فلاستشهاد سيكون أدبياً، وخصص ليعطي حياة - لنقل روحاً (ethos) - لحبكة الرواية، وهذا ما يُقرب التاريخ المكتوب من التاريخ الروائي.

## الحدث والفارق

بما أن التاريخ، بحكم تعريفه، سرد لأحداث، فهو لا يتكرر أبداً، لذلك لا نجد في التاريخ إلا التغيرات. نستطيع أن نتكلم على حرب عام 1914، وليس ظاهرة الحرب. فلتنخيل عالماً فيزيائياً لا يفتش عن قانون سقوط الأجسام، بل يتكلم على السقوط و«أسبابه» المختلفة. ومن خلال نص الإنسان يعرف المؤرخ التغيرات، لكنه لا يعرف النص أبداً. فعلينا ألا نطلب من التاريخ الجزء الأكبر مما نستطيع معرفته عن الإنسان، أي الجزء الأكثر أهمية.

يبرز الحدث من خلال خلفية متناسقة؛ إنه الفارق، وهو الأمر الذي لا نستطيع معرفته مسبقاً. فالتاريخ إذاً ابن الذاكرة. والناس يولدون ويأكلون ويموتون، لكن التاريخ وحده يستطيع أن يُخبرنا عن حروبهم وعن إمبراطورياتهم. إنهم قساة ويوميون، وليسوا صالحين بالكامل ولا أشراراً بالكامل، لكن التاريخ يُخبرنا بما إذا كانوا يُفضلون، في حقبة ما، المنفعة غير المحددة على التقاعد من

Gérard Genette, «Frontières du récit,» dans: *Figures II* (Paris: Seuil), p. 50,

(6)

التاريخ يقر بالروح والوصف شبه الحقيقي، لكن ليس بالتفخيم.



بعد تكوين ثروة ما، أو كيف كانوا يرون الألوان وكيف كانوا يُصنفونها. لا يُخبرنا التاريخ أنه كان للرومان عيمان اثنتان أو كانت السماء زرقاء بالنسبة إليهم. ومع ذلك، لا يدعنا التاريخ جاهلين. فحيثما نستخدم الألوان لتكلم على السماء، عندما يكون الطقس جميلاً، كان الرومان يستخدمون تصنيفاً آخر فيقولون «سما صافية» (caelum serenum) عوضاً عن السماء الزرقاء؛ فالحدث يتعلق بعلم الدلالة (sémantique). أما بالنسبة إلى السماء ليلاً، فكانوا يرونها بعين الحس المشترك قبة صلبة لا تبعد كثيراً. أما نحن فنعتقد، على نحو مخالف، أنها هاوية لا حدود لها، وذلك منذ اكتشاف الأقمار المديتشيية<sup>(7)</sup> (médicéennes) الذي ولد الخوف الذي نعرفه لدى الملحد الذي ترك له باسكال (Pascal) حق الكلام. فهذا الحدث إنما هو حدث فكري وإحساس.

لا وجود لحدث في حد ذاته، لكنه يكون حدثاً بالنسبة إلى تصور ما للإنسان الأبدي. وكتاب التاريخ يشبه قليلاً كتاب تعليم القواعد. فالقواعد العملية للغة أجنبية لا تُحصي بشكل كامل جميع قواعد اللغة، لكنها تُحصي فحسب تلك التي تختلف عن قواعد اللغة التي يتكلمها القارئ، والتي حُصصت له ومن الممكن أن تُفاجئه. فالمؤرخ لا يصف بشكل مستفيض إحدى الحضارات أو إحدى الحقب الزمنية، وهو لا يُجري جردة كاملة لها وكأنه يهبط من كوكب آخر. إنه لا يقول لقارئه إلا ما هو ضروري كي يتسنى لذلك القارئ تصور هذه الحضارة من خلال ما يُعرف أنه حقيقي في أي وقت. هل معنى ذلك ببساطة أنه لا يُطلب أبداً من المؤرخ إعلان حقائق أولية؟ المصيبة أن للحقائق الأولية ميلاً مؤسفاً لتستبدل نفسها بالحقائق الحقيقية، وإذا كنا نجهل أن تصوراتنا للسماء والألوان والمنفعة، سواء أكانت مبررة أم لا، ليست أبدية

---

(7) هي أربعة أقمار تابعة لكوكب المشتري اكتشفها غاليليو غاليلي في كانون الثاني/يناير 1610 وأعطاه اسم مديتشي (Medici) تكريماً لأمرأة أسرة مديتشي الذين كانوا يقدمون له الرعاية والحماية. ومديتشي هي أشهر عائلات فلورنسا، مارست الدور الأهم في تاريخها اقتصادياً وسياسياً وثقافياً بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر. أنجبت الأسرة ثلاثة باباوات (ليو العاشر، كليمنت السابع وليو الحادي عشر)، والكثير من حكام فلورنسا (ولا سيما لورنزو راعي بعض أشهر الأعمال الفنية في عصر النهضة)، وفي وقت لاحق الكثير من أعضاء العائلات المالكة الفرنسية والإنكليزية. (المترجم)

في الأقل، فلن يخطر في بالنا أن نسأل الوثائق عن هذا الباب، أو بالأحرى لن نسمع ما تقوله لنا.

وبما أن للجانب «التاريخاني» شيئاً من المفارقة والنقد، فقد كان هذا الجانب دائماً أحد معالم الجذب الأكثر شعبية لهذا النوع. منذ مونتaign (Montaigne) حتى المدارات الحزينة (*Tristes Tropiques*) أو تاريخ الجنون (*Histoire de la folie*) لفوكو (Foucault)، يبقى تنوع القيم، عبر الأمم والعصور، واحداً من الموضوعات الكبرى للإحساس الغربي<sup>(8)</sup>. فكما أنه يتعارض مع ميلنا الطبيعي إلى المفارقة التاريخية، تبقى له أيضاً قيمة كشفية. لنعطي مثلاً: في كتاب الساتيريكون (*Satiricon*) يتحدث تريمالسيون (Trimalcion)، بعد الشراب، مطولاً بفخر وفرح عن قبر رائع كان قد جهد في بنائه. ففي نقش هليني مُكتشف، يرى أحد المتبرعين البارزين نفسه، وهو أحد الذين أرادت الدولة أن تكريمهم، يستعرض بمزيد من التفصيل التكريم الممنوح من وطنه لجثته يوم إحراقها. يتخذ موضوع المأتم غير المقصود هذا معناه الحقيقي عندما نقرأ عند الأب هوك<sup>(9)</sup> (Père Huc) أن موقف الصينيين هو نفسه في هذه المسألة: «إن الأثرياء والذين يملكون الفائض من المال من أجل نفقات اللهو لا يفوتون على أنفسهم التزود مسبقاً بنعش يروق لهم ويليق بهم. وفي انتظار الوقت الذي سيتمددون فيه، يُبقون في المنزل كقطعة أثاث فاخرة لا ينقصها أن تضي منظرًا لطيفًا ومغريًا في مساكن مزينة بشكل لائق. ويمثل النعش بالنسبة إلى الأولاد الكريمي النسب طريقة ممتازة كي يشهدوا على حبه المتمد لوالديهم. إن قدرة الابن على تسوق نعش لأبيه أو لأمه العجوزين، وتقديمه إليهما في الوقت الذي لا يكادان يفكران فيه، يمثل تعزية لطيفة وكبيرة لقلب ابنيهما». عندما نقرأ هذه الأسطر التي كُتبت في الصين، نفهم بشكل أفضل أن وفرة مواد الجنازة في علم

(8) في هذا الموضوع المختلف تمامًا في الجوهر عن التمييز القديم بين الطبيعة والفرضية

Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, trad. par M. Nathan & E. de. de (*physis et thesis*) يُنظر كتاب: Dampierre (Paris: Plon, 1969; [1954]), pp. 23-49;

هذا الموضوع نجده أيضًا عند نيتشه (Nietzsche) (Ibid., p. 41).

(9) *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine*, éd. par H. D'Ardenne de Tizac (1928), vol. 4, p. 27.

الأثار التقليدي لا تعود فحسب إلى تصادف الاكتشافات. فالضريح كان من قِيم الحضارة الهلينية - الرومانية، وكان الرومان غرائبيين مثلهم مثل الصينيين، وذلك ليس اكتشافاً كبيراً يوجب أن نستخلص منه صفحات مأساوية عن الموت وعن الغرب، بل واقع حقيقي يُعطي مزيداً من الوضوح لمشهد الحضارة. وبالتحديد، لا يحقق المؤرخ أبداً اكتشافاً مدوياً يهز نظرتنا إلى العالم؛ فتفاهة الماضي تتكون من ميزات عديمة الأهمية ستنتهي بتكاثرها إلى تكوين لوحة غير متوقعة تماماً.

لنلاحظ بشكل عابر أننا لو كنا نكتب تاريخاً رومانياً مخصصاً لقراء صينيين، لما كان علينا التعليق على الموقف الروماني في ما خص الضريح. كان في وسعنا الاكتفاء بالكتابة مثل هيرودوتس: «في شأن هذه النقطة، إن وجهة نظر هذا الشعب هي على وجه التقريب مماثلة لوجهة نظرنا». إذاً، عند دراسة حضارة ما، إذا اكتفينا بقراءة ما تدونه عن نفسها، أي بقراءة المصادر الخاصة بهذه الحضارة دون غيرها، فسوف نجعل واجب الدهشة أكثر صعوبة، مما هو مسلّم به في نظر هذه الحضارة. إذا كان الأب هوك ينهنا إلى غرابة الصينيين في ما يخص المآتم، والساتير يكون لا يوفر لنا الدهشة نفسها تجاه الرومان، فذاك لأن الأب هوك لم يكن صينيّاً، بينما كان بترونيوس (Pétrone) رومانياً. المؤرخ الذي يكتفي بأن يردد في خطاب غير مباشر ما يقوله أبطاله بشكل مباشر قد يُصبح مملاً بقدر كونه مؤثراً تأثيراً حسناً. ودراسة أي حضارة تُغني ما نعرفه عن حضارة أخرى، ومن المستحيل قراءة كتاب هوك رحلة إلى إمبراطورية الصين أو كتاب فولني رحلة إلى سوريا من دون تعلم أشياء جديدة عن الإمبراطورية الرومانية. ومن الممكن تعميم هذا النهج ومعالجته بشكل منهجي مهما كان موضوع الدراسة، سواء كان من الزاوية الاجتماعية أو من زاوية التاريخ المقارن. وهذا الإجراء مضمون تقريباً في تجديد أي عنصر من عناصر التاريخ. وكلمات الدراسة المقارنة يجب أن تكون مكرسة لها، كما هي الحال بالنسبة إلى كلمات الدراسة البيوغرافية الشاملة. ذلك أن الحدث هو فارق، ونعلم جيداً أن الجهد الذي يميز مهنة المؤرخ ويعطيه نكهته بجدارة، هو الدهشة مما هو مسلّم به.

الحدث هو كل ما ليس مسلّمًا به. قد تقول السكولائية (المدرسية) إن التاريخ لا يهتم بالشكل أقل من اهتمامه بالمادة، وبالخصوصيات الفردية أقل من اهتمامه بالجواهر والتعريف. وتضيف السكولائية حقيقة أن لا وجود للمادة من دون الشكل، وسنرى أن مسألة الكليات (universaux) تُطرح هي الأخرى على المؤرخين. لذلك نستطيع أن نتبنى مؤقتًا التمييز الذي تبناه ديلتاي (Dilthey) وفيندلبند<sup>(10)</sup> (Windelband): هناك من جهة علوم الدراسات الناموسية النماذجية (nomographiques) التي تهدف إلى وضع قوانين أو أنماط، ومن جهة ثانية علوم الدراسات الوصفية المنفردة (idiographiques) التي تهتم بما هو فردي. فالفيزياء والاقتصاد هما من الدراسات الناموسية النماذجية والتاريخ هو دراسة خاصة (أما علم الاجتماع فلا يعرف ماهيته بما فيه الكفاية، بل يعرف أن هناك مكانًا عليه أخذه من أجل دراسة ناموسية نماذجية للإنسان وهو يريد أن يكون ذلك. لكن غالبًا ما يُكتب تحت شعار علم الاجتماع ما هو في الحقيقة تاريخ الحضارة المعاصرة، ومع ذلك، ليس هذا بأسوأ مما يُفعل).

## التفريد

القول بفردية الحدث هو بمنزلة تأويل مُلتبس. وليس التحديد الأفضل للتاريخ القول إن هدفه هو الشيء الذي لن نراه أبدًا مرتين. وقد يكون ذاك الانحراف المهم لمسار كوكب عطارد عائدًا إلى التقاء نادر لكواكب يجب ألا يتكرر، وقد يتكرر أيضًا في مستقبل بعيد، والمهم معرفة إن كان الانحراف يُروى من أجل نفسه (وذلك يفترض أن يكون تاريخ النظام الشمسي) أم لأننا لم نَر فيه إلا مسألة يجب حلها من أجل الآلية السماوية. لو «عاد من هنا ثانية» الملك جون لاكلاند (Jean sans Terre)، وكأنه دُفع بواسطة قوة دفع، ليقلد المثل المكرس، لكان المؤرخ قد روى المقطعين، من دون أن يشعر من جراء ذلك أنه أقل من مؤرخ. ولو تكرر حدثان، وحتى لو تكررا بالتمام، فذلك شيء، وإن لم يتكررا أقل من مرتين، فذلك شيء آخر، وهو ما يعد ذا شأن بالنسبة إلى

W. Dilthey, *Le Monde de l'esprit*, trad. par M. Rémy (Paris: Aubier, 1947), vol. 1, p. 262. (10)

المؤرخ. وسينظر أيضًا الجغرافي الذي يعمل بالجغرافيا الإقليمية إلى مدرجين جليديين وكأنهما متميزان، حتى لو كانا يتشابهان تشابهًا كبيرًا، ويمثلان النوع نفسه من التضاريس. فتفريد الوقائع التاريخية أو الجغرافية من خلال الزمان والمكان لا يتعارض مع احتمال تصنيفهما ضمن نوع، أو نموذج، أو مفهوم. والتاريخ - وذلك حقيقة - لا يصلح أن يوضع في تصنيف، ولا نستطيع مُطلقًا وصف نماذج متميزة من الثورات أو الثقافات كما نصف أصنافًا من الحشرات. لكن، حتى ولو كان هذا يتم خلاف ذلك، وكانت هناك أصناف من الحروب نستطيع أن نصفها وصفًا مطولًا في صفحات كثيرة، سيستمر المؤرخ في رواية حالات فردية تنتمي إلى هذه الأصناف. في أي حال، يمكن أن نعتبر الضريبة المباشرة، وكذلك الضريبة غير المباشرة، نموذجًا. والسديد تاريخيًا، هو أنه لم يكن لدى الرومان ضريبة مباشرة، وهذا ما كانت عليه الضرائب التي فرضتها حكومة المديرين (Directoire).

إذًا، ما الذي يجعل الأحداث متفردة؟ ليس اختلافها في التفصيل، أو في «مادتها»، أو في ماهيتها في حد ذاتها، بل في حقيقة حصولها، أي إنها حصلت في وقت معين. قد لا يتكرر التاريخ على الإطلاق، حتى ولو حصل له أن يقول الشيء نفسه. فإذا عُنيينا بحدث ما من أجل ذاته، من خارج الزمن، وكأنه نوع من تحفة للزينة<sup>(11)</sup>، فإننا نحاول عبثًا بوصفنا هواة جمال من الماضي أن نتمتع فيه

(11) هذا النوع من جمالية الحدث هو في الأساس موقف ريكرت (Rickert) الذي كان يواجه العلوم الفيزيائية بالتاريخ، كمعرفة لما هو فردي. لكنه كان أقل نظرًا إلى الفردي حدثًا مُفردًا في الزمن، منه إلى الفردي قطعةً من متحف: فبالنسبة إليه، قد تكون قطعة ماس مثل جوهرة الوصي، مادة للتاريخ [جوهرة شهيرة في تاج فرنسا اشتراها الوصي فيليب دورليان] في مقابل الفحم الذي قد لا يفقد الفردية التي لديه عندما يُقطع؛ أو غوته (Goethe) في مقابل رجل من العامة. وما يجعل هذه المواد شخصية بهذا المقدار هي القيمة التي تمثلها بالنسبة إلينا: التاريخ هو علاقة بالقيم، هذه واحدة من الأفكار الكبرى للتاريخانية الألمانية، كما ستره في الفصل الرابع؛ إنه الجواب عن السؤال المركزي للتاريخانية: ما الذي يجعل من إحدى الوقائع واقعة «تاريخية»؟ إن ريكرت مُلزم إذًا بتفسير كيف أن المؤرخ لا يتكلم فحسب على قطع الماس وعلى الرجال العاقرة؛ وقد يكون السبب في أنه على جانب المواد التاريخية «الأولية»، مثل غوته، هناك مواد تاريخية بصفة غير مباشرة، مثل والد غوته. سنرى في الفصل الرابع تأثير هذه الأفكار في ماكس فيبر (Max Weber) عن ريكرت، يُنظر: M. Mandelbaum, *The Problem of Historical Knowledge, an Answer to Relativism* (New York: Harper Torchbooks, 1938; [1967]), pp. 119-161;

بما لا يُقلد، لكن هذا الحدث لن يكون «عينة» بأهمية تاريخانية أقل، من دون روابط في الزمن. إن فقرتين من جان سان تير لا تُمثلان عينة من الحجج الذي قد يملكه المؤرخ بشكل مزدوج؛ ذلك أن المؤرخ قد يجد مفيداً أن هذا الأمير الذي كان لديه من قبل كثير من المتاعب مع منهجية التاريخ، كان له المزيد من المتاعب لوجوب مروره من جديد في المكان الذي كان قد سلكه سابقاً. وعند الإعلان عن المرور الثاني، من المحتمل ألا يقول «أعرف»، كما يفعل عالم الطبيعة عندما يوتى إليه بحشرة كان يمتلكها من قبل. وهذا لا يعني أن المؤرخ لا يفكر بواسطة مفاهيم مثل الجميع (إنه يتكلم على «انتقال»)، وأن التفسير التاريخي ينبغي ألا يلجأ إلى نماذج مثل «الاستبداد المستنير» (وهذا الأمر كان قد دُعم). وهذا يعني ببساطة، أن روح المؤرخ هي روح قارئ أحداث عامة متنوعة، وتلك الأحداث هي دائماً نفسها، وهي دائماً مثيرة للاهتمام، لأن الكلب الذي سُحق في هذا اليوم، هو كلب آخر غير الذي كان قد سحق البارحة، وذلك بشكل أعم لأن اليوم ليس البارحة.

## الطبيعة والتاريخ

انطلاقاً من كون الواقعة مفردة، لا يتبع ذلك أنها قانونياً لا تُفسر علمياً. فمهما قيل، لا نجد فارقاً جذرياً بين الوقائع التي تدرسها العلوم الفيزيائية، والوقائع التاريخية: إنها كلها مفردة في نقطة من الزمان والمكان، وقد يمكن مسبقاً أن نعالج علمياً هذه الوقائع مثل الأخرى. لهذا، لا نستطيع مقابلة العلم بالتاريخ وكأنهما دراسة ما هو شامل في مقابل ما هو فردي. أولاً، ليست الوقائع الفيزيائية أقل فردنة من الوقائع التاريخية. ثم إن معرفة ذاتية فردية تاريخية ما، تفترض ربطها بالكوني الشامل: «هذه فتنة وتلك ثورة. يُفسر ذلك، كما هي الحال دائماً، بصراع الطبقات، أو بغيظ الرعاع». والقول إن الواقعة التاريخية هي «ما لن نراه أبداً مرتين» لا يمنع من شرحه مسبقاً. هل تشكل فقرتان لجان سان تير حدثين متميزين؟ نفسهما من واحد إلى آخر، وهذا كل شيء؟ إن

R. Aron, *La Philosophie critique de l'histoire: essai sur une théorie allemande de l'histoire* (Paris: = Vrin, 1938; [1969]), pp. 113-157.

المسارات تنسج التاريخ، ولا يقوم العلم إلا بتفسير المسارات. إذا انتشرت الحرارة مرتين، في الثاني عشر ثم في الثالث عشر من شهر آذار/ مارس، على طول قضيب حديد يقع في ساحة النجمة، فالواقعتان الفرديتان الأولى والثانية ستُفسران بالانتشار. إنه من الشعر بأن نُقابل الطابع التاريخي للإنسان بالتكرار الذي يحصل في الطبيعة، لكن هذه الفكرة ليست أقل غموضًا من الشعاعية. الطبيعة هي أيضًا تاريخية، لها تاريخها وكوزمولوجيتها. والطبيعة ليست أقل ملموسية من الإنسان، وكل ما هو ملموس نجده في الزمن، وما يتكرر ليس الوقائع الفيزيائية، إنه التجريد من دون الزمان والمكان الذي يستخلصه الفيزيائي منها. وإذا ما أخضعنا الإنسان للمعالجة نفسها، فهو يتكرر بالقدر نفسه. الحقيقة أن لدى الإنسان الملموس أسبابًا أخرى غير الأسباب الطبيعية كي لا يتكرر (إنه حر، ويستطيع أن يكسب المعارف... إلخ)، لكن لا يعني أن يكون للإنسان طريقته الخاصة ليصبح تاريخيًا، أن الطبيعة لا تستطيع أن تكون لها أيضًا طريقته لتكون كذلك. إن لكورنو (Cournot) كامل الحق في ألا يضع أي فارق في المبدأ بين تاريخ الطبيعة وتاريخ الإنسان. ويجب الاعتراف بأن من المتفق عليه أن تاريخ الكون وتاريخ الطبيعة يُفسران علميًا، بينما تاريخ الإنسان لا يُفسر علميًا، أو بالكاد يفسر. لكن الفارق، كما سنراه في آخر الكتاب، لا يعود مطلقًا إلى الطريقة الخاصة التي يمتلكها الإنسان ليكون تاريخيًا، ولا يعود كثيرًا إلى الطابع المفرد للوقائع التاريخية، أو بالأحرى لكل واقعة، تاريخية كانت أم طبيعية. ليس للمؤرخ أي استحالة قبلية في تقليد الفيزيائيين واستخلاص أي واقعة إنسانية ثابتة تكون بتجردها أبدية، وتكون مطبقة على جميع الحالات المحسوسة مستقبلاً، مثل قانون غاليلي (Galilée) الذي يُطبق على سقوط أي جسم مستقبليًا. ألم يكتب ثوسيديدس «تاريخه»، كما يُقال، ليقدم أمثولات أبدية عن هذا النوع؟ سنرى لاحقًا لماذا لا يمكن تحقيق هذه العملية، وسنرى أيضًا أن استحالتها تتوقف على طبيعة التاريخ السببية، وليس إطلاقًا على الطابع المفرد للأحداث الإنسانية.

لا يحدث الاختلاف الحقيقي بين الوقائع التاريخية والوقائع الفيزيائية، لكن بين كتابة التاريخ وعلم الفيزياء. فالفيزياء مجموعة من القوانين، والتاريخ

مجموعة من الوقائع. ليست الفيزياء مجموعة من الوقائع الفيزيائية المروية والمفسرة، إنها مدونة (corpus) القوانين التي ستستخدم لشرح هذه الوقائع. فيمثل وجود القمر والشمس، وحتى وجود الكون، بالنسبة إلى الفيزيائي حكاية لا تستطيع أن تصلح إلا لوضع قوانين نيوتن، ومن وجهة نظر هذا الأخير، لا تساوي تلك الكواكب أكثر من تفاحة<sup>(12)</sup>. ليس الأمر على هذا النحو في ما يخص المؤرخ؛ إذ عندما يكون هناك (على افتراض أنه من المُستطاع أن يكون هناك) علم يمثل المدونة لوقائع التاريخ، لن يكون التاريخ عندئذٍ هذا العلم، بل تكون المدونة للوقائع التي تفسرها تلك القوانين. يبقى أن نعرف، في حال وجود علم للقوانين التاريخية، هل سنشعر بعد بالاهتمام بالوقائع في حد ذاتها؟ قد نكتفي بوضعها، بلا شك، وعندئذٍ ستقتصر كتابة التاريخ على النقد التاريخي.

### أحداث حقيقية

التاريخ حكاية، إنه يُثير الاهتمام مثل الرواية عندما يسرد. إلا أنه يتميز من الرواية في نقطة جوهرية. لنفترض أن أحدهم يروي لي عن فتنة ما، وأني أعلم أن المقصود من ذلك إخباري تاريخًا، وأن هذه الفتنة قد حصلت فعلاً. سأعتبر أن هذه الفتنة حصلت في زمن محدد، لدى أحد الشعوب، وسأخذ هذه الأمة القديمة التي كنت أجهلها قبل دقيقة، على أنها بطله. وستصبح بالنسبة إلي مركز القصة أو بالأحرى ركيزتها الأساس. وهذا أيضًا ما يقوم به كل قارئ لرواية ما. إلا أن الرواية هنا حقيقية، وذلك ما يعفيها من أن تكون جذابة: إن تاريخ الفتنة يستطيع أن يسمح لنفسه بأن يكون مضجرًا من دون أن يُقلل قيمته من جراء ذلك. وربما بسبب ذلك، وبردة فعل، ما استطاع التاريخ الخيالي قط أن يؤخذ كونه نوعًا أدبيًا (إلا بالنسبة إلى متذوقي الجمال الذين يقرأون كتاب *Graal* (Flibuste)، ولا الحدث العام كونه منوعًا خياليًا (إلا بالنسبة إلى متذوقي الجمال الذين يقرأون فيليكس فينون (Félix Féneon)): فتاريخ يريد لنفسه أن يكون

E. Husserl, *Recherches logiques*, trad. par Hubert Élie (Paris: PUF, 1959), vol. 1, p. 260; (12)

B. Russell, *The Analysis of Matter* (Sydney: Allen and Unwin, 1954), p. 177.



جذابًا، يُشتَم منه الزيف ولا يستطيع تجاوز التقليد. ونحن نعرف مفارقات الفردانية ومفارقات الأصالة؛ فبالنسبة إلى متعصب لبروست (Proust)، على هذا الأثر أن يكون بالضبط قلم الحبر الذي بواسطته كتب الوقت الضائع (*Temps perdu*)، وليس بقلم آخر مطابق له بالضبط، بما أنه مصنوع ضمن مجموعة كبرى. إن «قطعة المتحف» مفهوم معقد يجمع الجمال والأصالة والندرة. ومتذوق الفن وعالم الآثار والجامع الهاوي لا يمثلون حافظًا جيدًا في الحالة الصحيحة. حتى ولو أن واحدة من اللوحات المزيفة التي رسمها فان ميغرين (van Meegeren) كانت أكثر جمالاً من لوحة فرمير (Vermeer) الحقيقية (أو بالأحرى أكثر حقيقية من لوحات فرمير من عهد الشباب أو من لوحات فرمير ما قبل فرمير)، فهي لن تكون لوحة فرمير. والمؤرخ بالذات ليس بجامع هاو ولا متذوق للفن، فالجمال لا يهمله ولا الندرة؛ همه الوحيد هو الحقيقة.

التاريخ سرد لأحداث حقيقية. وكفي تستحق واقعة ما أن تكون تبعًا لهذا التعريف تاريخية، عليها أن تحقق شرطًا واحدًا وهو أن تكون قد حصلت فعليًا. لننظر بإعجاب إلى البساطة الخداعة لهذا التعريف، حيث تتجلى العبقرية التي كانت تمتلكها الأرسطوطاليسية بإدراك الجوهرية والبدهيات التي لا تُرى. وإننا نعرف من النظرة الأولى أن فلسفة كبرى ما لا تبدو عميقة أو مثيرة، بل غير ممتعة. إن التاريخ سرد لوقائع حقيقية وليس لوقائع محتملة (كما في الرواية). وهذا يستتبع ضمناً، من بين جملة أمور، أن لا وجود للطريقة التاريخية التي يُضجّر تكرارها. للتاريخ نقد، يدعوه فوستيل دو كولانج (Fustel de Coulanges) تحليلاً، وهو صعب. ويعلم الجميع أنه لا بُد من «عشر سنوات من التحليل للحصول على يوم واحد من الاستخلاص والتوليف». لكن التوليف لا يتطلب بالضبط إلا يوماً واحداً. وكلمة تحليل مضللة، فهي تعني مباشرة وضع الوثائق حيز التنفيذ ونقدها. غير أن للنقد التاريخي وظيفة واحدة ألا وهي الإجابة عن السؤال الآتي الذي يطرحه المؤرخ: «اعتبر أن هذه الوثيقة تخبرني عن هذا الشيء، فهل أستطيع الوثوق فيها في ما يخص ذلك؟». ليس النقد التاريخي مسؤولاً عن القول للمؤرخ الذي من المحتمل أنه لم يبقَ له إلا التوليف، ما تُعلمنا به الوثائق: فعلى المؤرخ بالذات أن يرى ذلك، ولا يصبح التوليف لديه

شيئاً إلا بعد الاطلاع على الوثائق. كذلك فإن قواعد التوليف التاريخي هي عدد من الصفحات البيض<sup>(13)</sup>؛ إذ بعد تقنيات المعالجة والتدقيق في الوثائق، ليس ثمة طريقة للتاريخ، كما لا وجود للإثنية الوصفية أو لفن الرحلات.

لا طريقة للتاريخ، لأن لا متطلبات للتاريخ، فما دما نروي أموراً حقيقية، فالتاريخ راضٍ<sup>(14)</sup>. هو لا يفتش إلا عن الحقيقة، وهو بذلك ليس العلم الذي يفتش عن التشدد المنهجي. لا يفرض التاريخ قواعد، وليس هناك من قاعدة للعبة يقوم عليها، ولا شيء مرفوض منه. وهنا يكمن الطابع الأكثر أصالة للنوع التاريخي. هل نتخيل أنه يكفي إعلان «النظرية الكبرى» لفيرما (Fermat)، والتحقق منها بواسطة حاسبة إلكترونية كي نقوم بعلم الحساب؟ أو أن نثبت أن

(13) لنقل إنه يمكن أن نميز ثلاث مراحل في العمل التاريخي: قراءة الوثائق فالنقد ثم التعبير عن الماضي. أولاً، أستطيع الشروع في عمل يخص تاريخ الصين من دون أن أكون عالمًا بالحضارة الصينية: فإذا كانت المصادر مترجمة أستطيع قراءتها وفهمها، كما يفعل ذلك أي شخص آخر، ومجرد قراءة هذه المصادر، يتكون فوراً في ذهني «تركيب» ما، كما هي الحال عندما أفتح جريدتي اليومية المعتادة. ثانياً، علي أن أتعلم من النقد إذا كان الحفر على ظهر السلحفاة هو حقيقي، وإذا كانت الأعمال الموضوعية تحت اسم كونفوشيوس (Confucius) هي بالفعل من نتاجه؛ علي إضافة إلى ذلك - وهذا هو القسم الحساس من النقد - أن أتعلم التمييز، في النصوص الصينية، بين الأقوال التي يجب أخذها بحرفيتها وتلك التي هي تعابير مجازية أو اصطلاحية أو متحذرة من أوهام كان المجتمع الصيني يكونها عن نفسه. ثالثاً، بما أن الأحداث هي دائماً معروفة بواسطة ذكريات جزئية وغير مباشرة، فسيكون هناك كثير من الثغرات علي أن أسدها لاحقاً إلى التعبير الراجع إلى الماضي (rétrodition)؛ فأحد الأباطرة كان قد تنحى، وانسحب إلى أحد الجبال، في منسك طاوويّ [الطاوية هي فلسفة دينية مبنية على تعاليم لاوتسو الصيني، القرن السادس قبل الميلاد]، لكن لماذا فعل ذلك؟ هل يُعتبر ذلك طريقة صينية تريد أن تقول لنا إن أحد أعيان القصر سجنه في أحد الأديرة؟ أو هل كان يحصل في الحقيقة لأديب ما، في آخر حياته، حتى ولو كان إمبراطوراً، أن يرغب في الاعتزال لكي يعد نفسه للفلسفة، كما كان يحصل في روما؟ وحده التعبير العائد إلى الماضي والمبني على «الوضع في مجموعة» لحالات مماثلة وعلى احتمال وجود أسباب مختلفة، سيجيز لي أن أجيب: يرتكز التركيب في الحقيقة على سد حُفر الفهم المباشر. ويتج من ذلك أن تمييز التاريخ من «المواد الملحقة» خادع.

(14) بشأن تثليثية خلفاء أرسطو: «حقيقة - محتمل - مستبعد الحدوث»، يُنظر: R. Reitzenstein, *Hellenistische wundererzählungen*, pp. 90-97; A. Rostagni, «Aristotele e l'aristotelismo nella storia dell'estetica antica.» in: *Scritti minori*, vol. 1, pp. 205-212; W. Kroll, *Studien zum Verständnis der römischen Literatur*, p. 61,

في مقالة الأنسيكلوبيديا «تاريخ»، كَتَبَ فولتير أيضاً موضعاً: «تاريخ: إنه سرد لوقائع مُعتبرة حقيقية، بعكس الحكاية-الأمثولة التي هي سرد لوقائع معتبرة وكأنها كاذبة».

المغناطيس يجذب الحديد كي نقوم بعلم الفيزياء؟ فهذا يفترض أننا نقوم على الأكثر بالتاريخ الطبيعي. إنما هناك في الحقيقة «حقل» ما من الظواهر الفيزيائية. وعلى سبيل المثال، اعتبرت الحركة، منذ أرسطو وحتى أينشتاين، وكأنها تنتمي إلى هذا الحقل، لكن لا يكفي أن يُعترف بحقيقة ظاهرة من هذا الحقل كي يدخل هذا الحقل تلقائيًا في مُدونة الفيزياء، إلا إذا كان ذلك بصفته مشكلة. وهذا على عكس ما قد يكفي كليًا لتكون هناك واقعة تاريخية.

التاريخ معرفة مُخبية للأمل تُعلم أمورًا قد تكون تافهة مثل حياتنا لو لم تكن مغايرة. نعم، إن التاريخ لافت. نعم، المدن القديمة كانت مدناً ملاءى بالروائح، رائحة الأجساد المعصورة، ورائحة الأقمية، وروائح الحوانيت المظلمة التي تفوح من متاجر اللحامين وبائعي الجلود، والتي لا نرى جمالها في ضيق الشوارع، وتحت السقوف المتقدمة (suggrundationes)؛ هذه المدن التي نكتشف فيها مجددًا جاذبية الألوان الأساسية: الأحمر والأصفر، والاستمتاع الطفولي بكل ما يلعب. إن ذلك ممل بعض الشيء، مثل ذكريات المرء الذي سافر كثيرًا. فذلك ليس شديدًا ولا غامضًا، إنما لا نستطيع إنكار حقيقته. التاريخ مدينة نزورها من أجل لذة واحدة، وهي رؤية الشؤون الإنسانية في اختلافها وعلى طبيعتها، من دون التفتيش فيها عن أي اهتمام آخر أو عن أي جمال.

## التاريخ معرفة مُشوّهة مثلًا

بدقة أكبر، نزور في هذه المدينة ما بقي ظاهرًا حتى الآن، أي الآثار التي لا تزال قائمة؛ فالتاريخ إذاً معرفة مشوّهة<sup>(15)</sup>. لا يقول المؤرخ ما كانت عليه الإمبراطورية الرومانية أو المقاومة الفرنسية في عام 1944، لكن ما يمكن أيضًا أن نعرف عنها. ومن المسلمّم به، بالتأكيد، أنه لا يمكننا كتابة تاريخ الأحداث التي لم يبقَ منها أي أثر، لكن من الغريب أن ذلك مسلمّم به: مع ذلك، ألا نزعّم أن التاريخ هو إعادة تكوين كاملة للماضي، أو عليه أن يكون كذلك؟ ألا نعنون

(15) يُنظر مثلًا: G. R. Elton, *The Practice of History*, 2<sup>nd</sup> ed. (New York et Sidney: Collins/ Sidney University Press, 1969), p. 20.

بعض الكتب بـ«تاريخ روما» أو بـ«المقاومة في فرنسا»؟ إن توهم إعادة التكوين الكامل يأتي من كون الوثائق التي تمدنا بالإجابات تملي علينا أيضًا الأسئلة. ومن هنا، لا تدعنا الوثائق جاهلين أمورًا كثيرة فحسب، بل تدعنا أيضًا نجهل أننا نجهلها. ذلك أن الانطلاق في تخيل إمكان وجود أمر لا ينبئنا شيئًا ما عن وجوده يتطلب جهدًا ضد الطبيعة أو يكاد، ولم تكن فكرة بسيطة جدًّا، مثل احتمال وجود حيوانات أصغر من تلك التي نستطيع تمييزها بأعيننا، تراود ذهن أحد قبل اختراع المجهر، وقبل منظار غاليلي لم يكن أحد قد أخذ في الحسبان إمكان وجود نجوم لا تراها العين المجردة.

المعرفة التاريخية مفصلة على نموذج الوثائق المشوهة؛ وهنا فإننا لا نعاني تلقائيًا هذا التشويه، بل علينا القيام بجهد كي نراه، لأننا نحدد بالضبط ما يجب أن يكون عليه التاريخ من خلال نموذج الوثائق. إننا لا نتناول الماضي بواسطة استمارة أسئلة وُضعت مسبقًا (ما كان عليه عدد السكان؟ النظام الاقتصادي؟ التمدن الساذج والمنزه؟)، ونحن مصممون على رفض امتحان كل مرحلة قد لا تُجيب عن عدد كبير من الأسئلة، كما أننا لا نطلب من الماضي أن يُفسر نفسه بوضوح، ولا نرفض صفة الواقعية التاريخية عن حدث ما بحجة أن أسبابه لا تزال خفية. لا يحتوي التاريخ على حد أدنى من المعرفة ولا على حد أدنى من المدروكية (intelligibilité)، ولا شيء مما حصل، ما دام قد حصل، لا يعود غير مقبول بالنسبة إليه. التاريخ ليس إدا علمًا، وللتاريخ صرامته، لكن هذه الصرامة تضع نفسها في مرتبة النقد.

## الفصل الثاني

### كل شيء تاريخي، إذا لا وجود للتاريخ

#### عدم الاتساق في التاريخ

ليس حقل التاريخ محددًا إذاً بالكامل، مع استثناء واحد: كل ما هو موجود في التاريخ يستلزم حصوله فعلاً. أما الباقي، فإذا كان نسيج الحقل متراصاً أو فضفاضاً، سليماً أو ذا فجوات، فذلك غير مهم. إن صفحة تاريخية عن الثورة الفرنسية هي من قماش متراص كفايةً، ليكون منطق الأحداث مفهوماً بالكامل على وجه التقريب. وقد يكون باستطاعة شخص مثل مكيافيلي أو تروتسكي استنتاج فن كامل من السياسة. لكن صفحة واحدة من تاريخ الشرق القديم، مقتصرة على بعض المعطيات الفقيرة المتسلسلة زمنياً ومحتوية على كل ما نعرفه عن إمبراطورية واحدة أو اثنتين، لا يكاد يبقى منهما إلا الاسم، فهي أيضاً من التاريخ. أوضح ليفي ستروس (Claude Levi-Strauss) هذه المفارقة بقوله<sup>(1)</sup>: «التاريخ مجموعة غير متسقة، مكونة من ميادين، يحدّد كل منها بترددات خاصة. فهناك حقبات زمنية تدور فيها أحداث متعددة، توفر للمؤرخ سمات أحداث تمايزية. وهناك، على خلاف ذلك، بالنسبة إلى المؤرخ (أو بالتأكيد إلى الناس الذين عاشوها)، حقبات أخرى لم تشهد أحياناً إلا القليل من الأمور، وأحياناً لم يحصل في خلالها شيء. لا تشكل هذه التواريخ كلها سلسلة، بل هي متعلقة بأبواب مختلفة. إن الوقائع الأكثر شهرة في التاريخ الحديث، قد تكف عن كونها

C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage* (Paris: Plon, 1962), pp. 340-348.

(1)

إننا نقتبس هذه الصفحات بحرية تامة من دون الإشارة إلى الأجزاء المقطعة.

سديدة إذا ما قُننت في نظام ما قبل التاريخ، ربما عدا تلك المتعلقة (ونحن لا نعرف شيئاً عن ذلك) ببعض الجوانب المكثفة للتطور الديموغرافي، التي يُنظر إليها على صعيد الكرة الأرضية كاختراع الآلة البخارية والكهرباء والطاقة النووية». ويوافقها نوع من التراتبية لمجموعات متحركة: ف «الاختيار المتعلق بالمؤرخ ليس مطلقاً إلا بين تاريخ يُعلم أكثر مما يُفسر، وتاريخ يُفسر أكثر مما يُعلم. والتاريخ البيوغرافي والحكائي الذي هو في أسفل السلم، هو تاريخ ضعيف، لا يتضمن بذاته مدروكيته الخاصة، هذه المدروكية التي تصل إليه فحسب عندما تُنقل كتلة واحدة وسط تاريخ أقوى منها. مع ذلك، قد نكون مخطئين عندما نعتقد أن عمليات الاستدماج هذه تشكل من جديد، وبالتدرّج، تاريخاً كاملاً، لأن ما نربحه من ناحية نخسره من ناحية أخرى. إن التاريخ البيوغرافي والحكائي هو الأقل تفسيراً، لكنه الأغنى من ناحية المعلومات بما أنه يتأمل الأفراد في خصوصيتهم، ويعطي التفصيلات عن كل منهم حول الفوارق البسيطة في الشخصية، والتحويلات في دوافعها، ومراحل مداولاتها. وهذه المعلومة يُخطط لها، ثم تُلغى عند الانتقال إلى تواريخ تتزايد قوة».

## طبيعة التاريخ ذات الثغرات

يبدو كتاب التاريخ بمظهر مختلف كثيراً عما يُخيل إلينا، خصوصاً عند كل قارئ يمتلك حساً نقدياً وعند معظم المحترفين<sup>(2)</sup>. إنه لا يبحث في الإمبراطورية الرومانية، لكن في ما نستطيع أن نعرفه بعد عن هذه الإمبراطورية. فالقارئ

(2) لتوضيح بعض اللبس، نورد هذه الأسطر من أ. توينبي (A. Toynbee): «لست مقتنعاً بأنه يجب منح نوع من الامتياز للتاريخ السياسي. أعلم جيداً أن هناك انحيازاً منتشرًا؛ إنه سمة مشتركة بين كتابة التاريخ الصينية وكتابة التاريخ اليونانية. لكن ذلك غير قابل للتطبيق بالتمام على تاريخ بلاد الهند، مثلاً. لبلاد الهند تاريخ كبير، لكنه تاريخ للديانة والفن، إنه ليس مطلقاً تاريخاً سياسياً».

R. Aron, *L'Histoire et ses interprétations, entretiens autour d'Arnold Toynbee* (Paris: Mouton, 1961), p. 196.

نحن في قلب مَصَوْرَة إيبنال (Epinal) حول المعابد الهندية، كيف يمكننا أن نكوّن رأياً بأن تاريخ الهند السياسي غير كبير، عندما يكون مجهولاً لعدم وجود الوثائق حوله؟ وبالأخص، ماذا يمكن أن تعني كلمة «كبير»؟ إن قراءة كوتيليا (Kautilya)، هذا المكيافيلي الهندي تُرينا الأمور خلاف ذلك..

يعرف، بصرف النظر عن المظهر الخارجي المطمئن للسرد، ومن خلال ما يتكلم عليه المؤرخ، ومن خلال الأهمية التي يبدو أنه يمنحها لهذه أو تلك من الوقائع (كالديانة أو المؤسسات)، أن يستدل على طبيعة المصادر المستعملة، كما على ثغراتها. وإعادة التوليف هذه تصبح في نهاية المطاف ارتكاسًا حقيقيًا (ردة فعل لإرادية)؛ يستشف موقع الثغرات المرممة بشكل سيء، ولا يتجاهل أن عدد الصفحات التي يمنحها المؤلف للأزمة المختلفة ولمظاهر الماضي المتعددة، هي معدل وسطي بين الأهمية التي تمتلكها هذه المظاهر في نظره، ووفرة التوثيق؛ ويعلم أن الشعوب التي نقول إنها بلا تاريخ، هي شعوب نجهل ببساطة تاريخها، و«البدائيون» لهم ماضٍ مثل باقي الشعوب. كما يعلم خصوصًا أن المؤرخ يغير في الوقت، من صفحة إلى أخرى في الكتاب، من دون أن ينتبه، وذلك بحسب إيقاع حركة المصادر. كذلك يعلم أن كل كتاب تاريخ هو، بهذا المعنى، نسيج من الأشياء غير المتسقة، ولا يمكن أن يكون غير ذلك. وحالة الأشياء هذه لا يتحملها بالتأكيد العقل المنطقي، وهي تكفي لتثبت أن التاريخ ليس منطقيًا، لكن لا علاج لذلك ولا يمكن أن يكون.

هل يكون العلاج بتعديل عناوين الفصول؟ قد يُعنون أحد الفصول، مثلاً، «ما نعرفه عن تاريخ الريف في روما» بدلاً من «تاريخ الريف في روما»... هل نستطيع في الأقل الشروع في تحديد أولي للمصادر بحسب طابعها (تاريخ تاريخاني، تاريخ حكاياتي، رواية، تسلسل زمني جاف، وثائق إدارية) وسرعة إيقاعها (صفحة واحدة ليوم واحد أم لقرن واحد)؟ لكن كيف نحل الصعوبة المتمثلة في وجود جوانب من الماضي تجعلنا المصادر نتجاهلها، ونحن نجهل أنها تجعلنا نتجاهلها؟ أضف إلى ذلك أنه يجب تحديد مدى الأهمية التي ينسبها المؤرخ إلى الجوانب المختلفة. فغالبًا ما نعرف التاريخ السياسي للقرن الأول قبل الميلاد شهرًا بشهر، أما القرن الثاني، فلا نعرف إلا الخطوط العريضة منه. لو كان التاريخ «يُقنن» حقًا بشكل منهجي ووفقًا لـ «ترددات» ما، لافترض المنطق أن يُروى عن القرنين على الإيقاع نفسه. وبما أننا لا نستطيع رواية تفصيلات أحداث القرن الثاني التي نجهلها، فلن يبقى لنا إلا أن نختصر تفصيلات القرن الأول... رُب قائل يتساءل في الواقع: ألا ينبغي أن نسأل

المصادر عن الوقائع المهمة فننفض الغبار عن التفاصيل الصغيرة؟ لكن ما هو المهم؟ ألا يتعلق الموضوع، بالأحرى، بما هو مثير للاهتمام؟ كم يكون مؤسفاً عندئذٍ هذا النوع من تسوية الرواية مع المستوى الأدنى، والمعمول به باسم الاتساق! لماذا نغمض العيون كي لا نرى على الإطلاق تكاثر التفاصيل المثيرة للاهتمام التي ترويها مصادر القرن الأول؟ لقد وُضعت جانباً هذه الكلمة المعبرة: مُثير للاهتمام. الكلام على ما هو مهم تاريخياً يتعلق بذهنية الجدية. لم يعد للمؤامرات التي حيكت حول شيشرون، بلا شك، أي أهمية بالنسبة إلينا، لكنها طريفة في حد ذاتها. إنها طريفة لسبب بسيط وهو أنها حدثت. هكذا بالنسبة إلى عالمٍ طبيعي، فالحشرة الأكثر خلواً من الأهمية ومن القيمة، هي مثيرة جداً للاهتمام لأنها موجودة. وبالنسبة إلى متسلق الجبال، فإن قمة ما تستحق أن يتسلقها لسبب وحيد هو، كما قال أحدهم<sup>(3)</sup>، «أنها هنا». بما أننا إذاً لا نستطيع جعل التاريخ يقول أكثر مما تقوله المراجع، فلن يبقى لنا إلا كتابته كما كان يُكتب دائماً: مع تفاوت في سرعة الإيقاع يتناسب مع تفاوت الاحتفاظ بآثار الماضي، وباختصار، يكفي بالنسبة إلى المعرفة التاريخية أن يكون حدثٌ ما قد حصل، لتصبح معرفته مفيدة.

هكذا سنرى تاريخاً للإمبراطورية الرومانية حيث الحياة السياسية غير معروفة بما يكفي، بينما المجتمع معروف إلى حد ما. ويتلو هذا التاريخ من دون سابق إنذار تاريخٌ لنهاية الجمهورية، حيث يحصل بالأحرى العكس، ويسبق تاريخاً للقرون الوسطى يسمح، على نقيض ذلك، برؤية أن تاريخ روما الاقتصادي غير معروف، أو يكاد أن يكون كذلك. إننا لا ندعي بذلك كشف الحقيقة الواضحة بأن ثغرات المصادر، بين حقبة وأخرى، ليست في فصول بعينها، بل نلاحظ ببساطة أن الطابع غير المتجانس للثغرات لا يمنعنا من كتابة شيء يحمل بعد اسم تاريخ، وأننا لا نتردد في جمع الجمهورية والإمبراطورية والقرون الوسطى على البساط نفسه، على الرغم من أن هناك تنافراً في المشاهد

---

(3) عالم الرياضيات مالوري (Mallory) الذي اختفى في عام 1924 من على جبل إفرست، ونحن نجهل إن كان قد بلغ القمة.



التي نرسمها معًا. غير أن الأمر الأكثر غرابة في منظورنا هو أن ثغرات التاريخ تضيق بطريقة عفوية، ونحن لا نستبينها إلا بجهد، لأن أفكارنا غير واضحة عما يجب انتظاره مسبقًا، ولأننا نتناول ذلك مجردين من نموذج استقصاء مُعد. إن قرناً ما هو ربما صفحة بيضاء في مصادرننا، لا يكاد القارئ يشعر به ثغرةً. فالمؤرخ يستطيع التوقف في مدى عشر صفحات عند نهار واحد، وأن يزلق في سطرين عشرة أعوام: ويثق فيه القارئ كما يثق في الروائي الجيد، ويفترض أن هذه الأعوام العشرة خالية من الأحداث. وفكرة «كنا نعيش قبل أغاممنون بكثير» (Vixere ante nos Agamemnones multi) هي فكرة لم تأتأنا بشكل طبيعي. لنفكر في ماركس وإنغلز اللذين وطنا آلاف الأعوام من مرحلة ما قبل التاريخ بواسطة شيوعيتيهما البدائيتين، أو بنوع «التاريخ المرَّجَح» الذي يلجأ إليه علماء الآثار، كي يعيدوا، بطريقة أو بأخرى، تاريخ العصور المظلمة: هذا النوع الذي هو عكس اليوتوبيا، وله التفاهة العميقة المنطق نفسها، لأن قانون اللعبة هو أن يُوضع أقل قدر ممكن من الافتراضات (على المؤرخ أن يكون حذرًا) لإعداد تقرير عن الطريقة الأكثر اقتصادًا لبعض الآثار التي اختارتها المصادفة وحدها وتركتها تصل إلينا. ألفتنا مع الماضي شبيهة بالألفة التي تجمعنا مع أجدادنا؛ فهم موجودون بلحمهم وعظامهم، حيث تمضي الأيام من دون أن نفكر أبدًا أن سير حياتهم التي نجعلها تقريبًا بالكامل، هي أهلة بالأحداث المثيرة بالقدر نفسه الذي تثيره أحداث حياتنا. وهذه الأحداث لا يُعاد بناؤها بالشكل الأصح. إن العلم ليس مكتملاً قانونيًا. وحده التاريخ يستطيع السماح لنفسه بأن يكون غير مكتمل في الواقع. وذلك لأن التاريخ ليس نسيج قماش وليس له لحمه من النسيج.

## مفهوم غير الحداثي

للمؤرخين الحرية، في كل عصر، بتقطيع التاريخ بحسب ما يروونه ملائمًا (تاريخ سياسي، تبحر علمي، سيرة حياة، إثنولوجيا، علم اجتماع، أو تاريخ طبيعي)<sup>(4)</sup>، إذ ليس للتاريخ مفاصل طبيعية. وحن الوقت الآن لتمييز «حقل»

Pline l'ancien, *Histoire Naturelle de Pline L'Ancien*.

(4) مثلًا، تاريخ الفنون في:

الأحداث التاريخية من التاريخ بوصفه نوعًا، والطرائق المختلفة التي وُجدت كي نتصوره عبر العصور. فالنوع التاريخي<sup>(5)</sup>، من خلال تحولاته المتعاقبة، عرف توسعًا متغيرًا، وتقاسم في بعض العصور ميدانه مع أنواع أخرى كتاريخ الرحلات أو علم الاجتماع. فلنميز الحقل الحداثي الذي هو الميدان المفترض للنوع التاريخي، ومملكة التوسع المتغير التي رسمها هذا النوع لنفسه على مر العصور. كان للشرق القديم قوائمه للملوك وحولياته السلالية. فمع هيرودوتس كان التاريخ سياسيًا وعسكريًا، من حيث المبدأ في الأقل، وكان يروي مآثر اليونانيين والبرابرة. لكن هيرودوتس الرحالة كان لا يفصل التاريخ عن نوع من الإثنولوجيا التاريخية. أما في أيامنا هذه، فضم التاريخ إلى نفسه علم السكان والاقتصاد والمجتمع والذهنيات، وهو يتوق إلى أن يصبح «تاريخًا شاملاً» وأن يسود على ميدانه الافتراضي بالكامل. كانت هناك، في نظرنا، استمرارية مضللة بين هذه الممالك المتعاقبة. ومن هنا نتخيل نوعًا يتطور، والاستمرارية كانت تؤمنها كلمة «تاريخ» بالذات (لكننا نعتقد بوجود أن طرح علم الاجتماع والأنثروبولوجيا جانبًا) وثبات العاصمة، ونعني بذلك التاريخ السياسي: بيد أن دور العاصمة، في أيامنا هذه، يتجه إلى الانتقال نحو التاريخ الاجتماعي أو ما يُسمى حضارة.

وبعد، ما هو التاريخي وما هو ليس بالتاريخي؟ سيكون لنا أن نتساءل عن ذلك لاحقًا. لنقل فورًا أننا لا نستطيع الاعتماد، كي نقوم بالتمييز، على الحدود التي هي حدود النوع التاريخي في زمن معين؛ وكأننا نعتقد أن المأساة الراسينية أو الدراما البريشتية تجسدان جوهر المسرح. من المستحيل، في هذه المرحلة من التفكير، أن نؤسس بالبرهان التمييز بين التاريخ والإثنوغرافيا والحدث العام المنوع والعامي. ومن المستحيل القول لماذا يُفترض أن تكون حياة لويس الرابع عشر من التاريخ، بينما حياة فلاح من مقاطعة نيافر (Nièvre) في القرن السابع عشر لا تُفترض أن تكون منه. ومن المستحيل التأكيد أن عهد لويس الرابع عشر المروي في ثلاثة مجلدات هو من التاريخ، بينما لا يعود كذلك عند

---

(5) قبل أن يكون التاريخ علمًا قائمًا بذاته جرى اعتباره على أنه نوع من أنواع الكتابة الأدبية النثرية. والاسم مشتق أصلًا من istoria اليونانية (أسطور بالعربية) وتعني البحث عن الأمور الغريبة، وعرض ما رأيناه وشهدناه. (المترجم)

سردها في مئة مجلد. لنحاول أن نقوم بالتمييز، وأن نضع تعريفاً (التاريخ هو تاريخ المجتمعات، تاريخ ما هو مهم وما له أهمية عندنا...): لقد برهنت التاريخانية الألمانية ذلك، وأكدته عن غير قصد بإخفاقها، إذ لا يوجد أي تعريف يفي بالغرض. وتبقى الحدود الوحيدة، في الوقت الحاضر، هي الاصطلاحات المتغيرة حول النوع. نستطيع بقدر كبير ملاحظة النوع الذي تغير تغيراً كبيراً في خلال تطوره، وهو يميل منذ فولتير إلى التوسع بشكل متزايد، وكأنه نهر في بلاد مسطحة أكثر مما ينبغي، ينساب على نطاق واسع ويحول مجراه بسهولة. وتمكن المؤرخون أخيراً من رفع هذا النوع من التسلطية إلى منزلة عقيدة، فباتوا يلجأون إلى استعارة أقرب إلى الحرجية منها إلى النهرية، ويؤكدون إن بأقوالهم أو بأفعالهم أن التاريخ، كما كان يُكتب في أي حقبة من الحقب، ما هو إلا بقعة مستصلحة حديثاً وسط غابة متسعة، وهذه الغابة، بحق، تعود إليهم كاملة. وفي فرنسا، اجتهدت مدرسة الحوليات التي أسسها مارك بلوخ (Marc Bloch) في استصلاح المناطق الحدودية لهذه البقعة. ووفقاً لهؤلاء الرواد، كان التأريخ التقليدي يدرس بحصرية شديدة الأحداث الكبيرة جداً والمعروفة أنها كذلك منذ أمد. وكان يختص بما يُسمى «تاريخ المعاهدات والمعارك»، بيد أنه كان ينقصه استصلاح مساحة واسعة مما هو «ليس حديثاً» لا نتبصر حتى حدودها. واللاحذية هي الأحداث التي لم يُرحب بها بهذه الصفة، مثل تاريخ المزدروعات (terroirs)، أو تاريخ الذهنيات، أو تاريخ الجنون، أو تاريخ البحث عن الأمن عبر العصور. نُلقب إداً بلاحذي، التاريخانية التي لا ندرك أن لها هذه الصفة. وسنستعمل هذه العبارة بهذا المعنى في كتابنا، وهذا من العدل، لأن المدرسة بأفكارها أثبتت خصوبتها بما يكفي من الدلائل.

## ليس للوقائع حَجْم مطلق

ليس هناك من تراتبية ثابتة بين المقاطعات داخل «البقعة المستصلحة» التي تشذبها المفاهيم والأعراف الخاصة بكل حقبة في حقل التاريخانية. ولا توجد، في أي حال، منطقة تتحكم بأخرى أو تستوعبها. نستطيع التفكير، على الأكثر، بأن بعض الحقائق أكثر أهمية من غيره، لكن هذه الأهمية بالذات

تتوقف بالكامل عند معايير يختارها كل مؤرخ، وليس لها عظمة مطلقة. ومن الملائم تمييز التاريخ الاقتصادي من التاريخ السياسي وتاريخ التقنيات... إلخ، لكن ليس هناك من قاعدة لطريقة تعلمنا أن واحداً من تلك التواريخ يسبق التواريخ الأخرى. ولو افترضنا أنها تعلمنا ذلك، وأن الماركسية هي حقيقة مبرهنة، وأنها أيضاً حقيقة جد أفلاطونية لا تؤثر في طريقة سرد التاريخ، فإن التقنية قد لا تستوعب الاقتصاد ولا اقتصاد المجتمع، وقد يبقى دائماً أن تصف الأحداث الاجتماعية والاقتصادية والتقنية بأدق التفصيلات. يبنى أحياناً مُخرج ماهر ديكوراً فسيحاً: خليج ليبانت<sup>(6)</sup>، القرن السادس عشر بالكامل، البحر المتوسط الخالد والصحراء، حيث الله وحده موجود. إن ذلك ترتيب لكتابة مشهدية (سينوغرافيا) في العمق، ووصف لإيقاعات زمنية مختلفة وفق أسلوب فنان باروكي (artiste baroque)، وليس تصنيفاً لحتميات بالتسلسل. وبالنسبة إلى قارئ كويري<sup>(7)</sup> (Koyré)، فإنه حتى لو كانت فكرة ولادة الفيزياء في القرن السابع عشر - التي يمكن أن تفسر نفسها من خلال الحاجات التقنية إلى البرجوازية الصاعدة - غير متماسكة أو حتى عبثية<sup>(8)</sup>، فإن تاريخ العلوم لن يزول لأنه فُسر على هذا النحو. فبحكم الواقع، عندما يُصر أحد المؤرخين على تبعية تاريخ العلوم لتاريخ المجتمع، فإنه غالباً ما يكتب تاريخاً عاماً لحقبة متكاملة ويكون خاضعاً لقاعدة بلاغية تُلزمه إقامة جسور بين فصوله في ما يخص العلم والفصول المتصلة بالمجتمع. فالتاريخ مملكة المجاورة والتقريب.

لكن، مع كل شيء، يبقى الانطباع السائد أن حرب 1914 حدث أكثر أهمية من حريق سوق المحبة الخيرية (Bazar de la Charité) أو قضية لاندرو (l'affaire Landru)؛ فالحرب من اختصاص التاريخ، أما الباقي فيندرج ضمن

(6) حيث دارت المعركة البحرية الشهيرة بين الصليبيين والعثمانيين في عام 1571. (المترجم)

(7) ألكسندر كويري، مؤرخ فرنسي من أصل روسي توفي في عام 1964. (المترجم)

(8) A. Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, pp. 61, 148, 260, no. 1, 352 sq., *Etudes newtoniennes*, p. 29;

*Etudes d'histoire de la pensée philosophique* (Paris, A. Colin, 1961), p. 307. ويُقارن:

المتفرقات. وما ذلك سوى توهم يأتي من الالتباس الذي وجدنا فيه حول مجموعة هذه الأحداث وحجمها النسبي في السلسلة. فقضية لاندر و خلفت عددًا من الضحايا يقل عن عدد ضحايا الحرب، لكن ألم تكن غير متكافئة مع واحد من تفصيلات دبلوماسية لويس الخامس عشر، أو مع أزمة وزارية ما في الجمهورية الثالثة؟ وماذا عن الرعب الذي نثرته ألمانيا الهتلرية على وجه الإنسانية، وعن خبر المتفرقات الضخم لأوشفيتز<sup>(9)</sup> (Auschwitz)؟ إن قضية لاندر و تحتل موقع الصدارة في تاريخ الجريمة. لكن هذا التاريخ يقل أهمية عن التاريخ السياسي، ألا يحتل موقعًا أقل من ذلك بكثير في حياة معظم الناس؟ قد نقول الشيء نفسه عن الفلسفة وعن العلم قبل القرن الثامن عشر. أليس لهذه الأحداث نتائج بالنسبة إلى الوضع الراهن أقل من سواها؟ أليس لدبلوماسية لويس الخامس عشر نتائج أكبر بكثير؟

لكن، لنكن جديين: لو منحنا أحد الرجال النوابغ أن نعرف عشر صفحات من إحدى الحضارات المجهولة حتى يومنا هذا، فماذا نختار؟ هل من الممكن تفصيل معرفة بعض الجرائم المهمة بدلًا من معرفة ما كان يشبه ذلك المجتمع؟ هل كان يشبه القبائل الميلانيزية أم الديمقراطية البريطانية؟ من الواضح أننا كنا نفضل معرفة ما إذا كان قبليًا أم ديمقراطيًا. إلا أننا ما زلنا نخلط حجم الأحداث بالسلسلة التي تنتمي إليها هذه الأحداث. إن تاريخ الجريمة ليس إلا قسمًا صغيرًا (لكنه موح جدًا عندما يكتبه مؤرخ ماهر) من التاريخ الاجتماعي. كذلك بالنسبة إلى تأسيس أهل البندقية السفارات الدائمة، فهي جزء صغير من التاريخ السياسي. كان يجب إما مقارنة حجم المجرمين بحجم السفراء، وإما مقارنة التاريخ الاجتماعي بالتاريخ السياسي. ما الذي نفضل معرفته: إن كانت تلك الحضارة المجهولة ديمقراطية وليست قبلية؟ أم إذا كانت صناعية أو لا تزال في عصر الحجر المنحوت؟ إننا نفضل، بلا شك، معرفة الاثنين معًا، ما لم نفضل التخاصم لنعرف ما إذا كان السياسي يبدو أكثر أهمية من الاجتماعي،

---

(9) هو معسكر الاعتقال والإبادة الضخم الذي أقامته ألمانيا النازية في بولندا إبان الحرب العالمية

الثانية. (المترجم)

أو إذا كانت العطلة على شاطئ البحر أفضل منها في الجبل؟ وينبري أحد الديموغرافيين معلناً أنه يجب أن تفوز الديموغرافيا بالجائزة.

ما يُشوش الأفكار هو ذلك النوع من التاريخ الذي ندعوه عامًا. فإلى جانب الكتب المعنونة الطبقات الخطرة أو التاريخ الدبلوماسي، وحيث يُشار إلى المعيار المختر انطلاقًا من العنوان، هناك كتب تُسمى القرن السادس عشر يبقى فيها معيار ما تتناوله مضمراً: ليس انتشار هذه الكتب أقل من تلك، ولا يقل عنها ذاتية. لقد كان التاريخ السياسي، مدّة طويلة جدًّا، محور كتب التاريخ العامة هذه، لكنه اليوم يزداد لاجدثية: اقتصاد ومجتمع وحضارة. وعلى الرغم من ذلك، لم يُعالج كل شيء. سيفكر مؤرخنا بلا شك هكذا: «كي لا يكون هناك عدم تكافؤ في عرضنا، لتتكلّم على أكثر ما كان محط اهتمام عند أكبر عدد من الفرنسيين في خلال عهد هنري الثالث». لم يكن يُعوّل كثيرًا حينذاك على التاريخ السياسي لأن معظم رعايا الملك لم يكونوا يتعاملون مع السلطة إلا بوصفهم مُكلفين بالضريبة أو مجرمين. لتتكلّم خصوصًا على أعمال جاك بونوم (Jacques Bonhomme) وزمانه. سترسم، في فصل قصير، لوحة عن الحياة الثقافية، لكن المَهرة سيتكلمون فيها على التقاويم وعلى كتيبات الجواله وعلى رباعيات بيبراك (Pibrac). وماذا بخصوص الدين؟ إنه ثغرة مهمة بالنسبة إلى القرن السادس عشر. لكن هل سنجتهد في وصف الخطوط الوسطى من الحياة اليومية لتلك الحقبة الزمنية، أم في وصف قممها الوجدانية التي من الواضح أنها كثيفة ومختصرة في الوقت عينه؟ أكثر من ذلك، هل سنروي ما للقرن السادس عشر من متوسط، أو ما يميزه من العصر الذي سبقه والعصر الذي يليه؟ يعرف الجغرافيون هذا الإرباك: ففي مقاطعة بحرية ذائعة الصيت بفضل صيادي الأسماك فيها، لا يشغل صيد الأسماك هناك سوى نسبة مئوية ضئيلة من سكانها. صحيح أن المقاطعة تدين لصيادي السمك بتميزها، وصحيح أيضًا أن صيد السمك ربما هو العنصر الحساس، والنقطة الاستراتيجية الأكثر ضعفًا في اقتصادها، لكن هل يجدر التحدث عن متوسط، أم فارق، أم نقطة استراتيجية؟ وينبري مؤرخ آخر ليقول إن ما يهم هو مدة الأحداث المختارة: البنى العميقة والنفضات البطيئة والدورات القرنية؛ إنه معيار كمي، لكن الكمية

هذه المرة هي الزمن، عوضاً عن عدد الناس أو عدد ساعات النهار لكل منهم. ويفضل مؤرخ ثالث الأعمال على الأحداث: القرن السابع عشر هو قرن الفيزياء وتيار الباروك والديكارتية والملكية المطلقة. وبالنسبة إلى مؤرخ للعصور القديمة، قد تكون المدروكية هي المعيار الذي لا نقصر عن تصوره: فبدلاً من تقديم قصة ذات فجوات للقارئ، مثل إحدى طبقات صافو (Sappho)، سيخفضها إلى مقتطفات من الأحداث، مختارة كي تكون ذات ثغرات أقل من تلك التي لأخريات. فالتاريخ المحلي لمدينة بومبي (Pompéi) ودراسة المجموعات السياسية والإدارية لموظفي الدولة سيلزمها صفحات أكثر مما يلزم لمدينة روما والقرن الثالث بأكمله. أو بعد، سيرف هذا التاريخ الحضارة من خلال رؤوسها بدلاً من جماهيرها: فتصبح التقوى عند فيرجيل (Virgile) وجهة نظر في التقوى عند الرومان التي كان من الصعب جداً معرفتها.

من المستحيل أن نقرر إن كانت واقعة ما تاريخية بينما واقعة أخرى تستحق النسيان، وذلك لأن كل واقعة تدخل في سلسلة، ولا أهمية نسبية لها إلا في سلسلتها. هل ما يجعل من واقعة ما أهم من غيرها هو حجم نتائجها، كما قيل؟<sup>(10)</sup> محظوظون هم الذين يستطيعون أن يعزلوا حتى أيامنا هذه التأثيرات اللاحقة لهزيمة أثينا في عام 404 ويتبعوها. ثم، كما نعلم، «نادراً ما تكون البدايات جميلة». علاوة على ذلك، يجب أن تكون النتائج هي بالذات موضوع اختيار. وهنا قد تتموضع قضية «معنى التاريخ» المزعجة، أو المعنى الذي نختار أن نعطيها إياه: فيرجيل وأقدار روما، ماركس والبرجوازية، أو غسطين تيري (Augustin Thierry) والطبقة الثالثة، لافيس (Lavis) والوحدة الفرنسية. في أي حال، ليس معيار أهمية النتائج إلا تخيلاً تثيره الروح الجدوية: فالتاريخ يروي حروب لويس الرابع عشر من أجل ذاتها، وليس من أجل العواقب البعيدة التي ستنتج منها. هل ينبغي، بالأحرى، الحكم على الأهمية النسبية لكل حدث بحسب قيم الحقبة الزمنية ذاتها؟ إن ذلك يعني أن تؤخذ، بمحبة، ذاتية المهتمين

(10) يُنظر اعتراضات ماكس فيبر إلى إدوارد ماير (Eduard Meyer): Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, trad. par J. Freund (Paris: Plon, 1965), pp. 272 sq.

الرئيسيتين بالأمر على أنها موضوعية. والمؤسف أن القيم في حد ذاتها هي أحداث ضمن الأحداث الأخرى. لا تُروى معاهدات وستفاليا بسبب الاهتمام الذي أبداه معاصروها، ولو مرت هذه المعاهدات مرور الكرام عند السكان، لكان من المحتمل ألا تكون اللامبالاة بالذات سوى حدث إضافي. إننا لا نهتم بالسيرك الروماني بالقدر الدقيق الذي كان يهتم به الرومان، لكننا نهتم أيضًا لاهتمامهم بهذا السيرك. هل يُصيح تاريخيًا إذا ما هو غير فردي، وما يتعلق بالإنسان بوصفه كائنًا اجتماعيًا؟ لندع الكلام للذين يشعرون بقدرتهم على القيام بهذا التمييز أو على إيجاد معنى له.

إن زكامًا ألمّ بلويس الرابع عشر ليس حدثًا سياسيًا، على الرغم من أنه زكام ملكي، لكنه يتعلق بالتاريخ الصحي للسكان الفرنسيين. فحقل الأحداث هو تقاطع لسلاسل شتى. إننا إذاً نلاحظ إلى أي فكرة تنظيمية تتجه كتابة التاريخ: إنها تتجه نحو تاريخ متكامل، حيث لا يكون غريبًا أي مما يُسمى حدثًا؛ إذ لن يُدهش أحد البتة، في الواقع، بأن يجد في موجز المجالات تاريخًا لمعنى الزمن أو تاريخًا لإدراك الألوان (أو تصنيفها). ومن الجانب الآخر، لم نعد نرى بوضوح أي فارق جذري يمكن أن يكون موجودًا بين تاريخ المجتمع في عهد لويس الرابع عشر، وتاريخ الرسم لمدينة بومبي أو المزدرع التوسكاني في القرن الثالث عشر. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، وصف لمجتمع جزائر تروبريان (Trobriand) الحالي، أو وصف عمال من أفريقيا الشمالية في الضاحية الباريسية، أو وصف التصوير الفوتوغرافي كفن شعبي: إن تمييز التاريخ من الإثنوغرافيا الوصفية وعلم الاجتماع كتاريخ للحضارة المعاصرة هو تقليدي بحت أو مرتكز على المؤسسات الجامعية.

## اتساع مجال التاريخ

كلما زاد اتساع الأفق الحداثي أمامنا، بدت لامحدودية التاريخ أكبر: وهكذا فإن كل ما تحويه الحياة اليومية للناس جميعًا، بما فيها ما قد يكشفه بمفرده أحد البارعين في كتابة اليوميات الحميمة، هو في الواقع صيد ثمين



للمؤرخ؛ إذ لا نرى في أي ناحية من نواحي الوجود، سوى في الحياة، ويومًا إثر يوم، ما يمكن أن تعكسه التاريخية. وهذا لا يعني البتة أن على التاريخ أن يصنع من نفسه تاريخًا للحياة اليومية، وأن التاريخ الدبلوماسي للويس الرابع عشر سيُستبدل بوصف مشاعر الشعب الباريسي عند الدخول الرسمي للملك، وأن تاريخ وسائل النقل سيُستبدل بظاهراتية الفضاء ووسطائها. كلا، إنما يعني ذلك ببساطة أن أي حدث لا يُعرف إلا من خلال آثاره، وأن أي واقعة من الحياة بأسرها للأيام كلها هي أثر لحدث ما (سواء أكان هذا الحدث مصنفاً أو لا يزال نائماً في غابة اللاحذية). هذه هي أمثلة كتابة التاريخ منذ فولتير أو بوركهاردت (Burckhardt). أما بالزناك فبدأ بالمنافسة في الأحوال الشخصية، ثم قام المؤرخون بمنافسة بالزناك الذي كان قد عاتبهم في توطئة كتبها لمجموعته الكوميديا البشرية (*Comédie humaine*) في عام 1842 بسبب إهمالهم تاريخ العادات (*histoire des moeurs*). لقد تصدوا في البدء للثغرات الأشد وضوحًا، وصوروا الأوجه الإحصائية للتطور الديموغرافي والاقتصادي. في الوقت عينه، كانوا يكتشفون العقلية والقيم، ويُدركون أن هناك ما هو أكثر طرافة للعمل من أن تُعطى تفصيلات عما هو جنون في الديانة اليونانية أو عن غابات القرون الوسطى: أي العمل على فهم كيف كان قوم تلك الحقبة الزمنية يرون الغابة أو الجنون، إذ لا وجود لطريقة في حد ذاتها لرؤيتها، ولكل حقبة زمنية طريقته الخاصة، وقد برهنت التجربة المهنية أن تصوير تلك الرؤى كان يقدم للباحث مادة غنية وبالغة الدقة وفق المراد. وهذا يعني أننا لا نزال بعيدين كل البعد من أن نحسن وضع تصورات لجميع الإدراكات الصغيرة التي تؤلف التجربة المعيشة. في يوميات برجوازي من باريس (*Journal d'un bourgeois de Paris*)، بتاريخ آذار/ مارس 1414، نقرأ بعض الأسطر على درجة عالية من الفردية الخصوصية إلى حد يمكن اعتبارها حكاية رمزية عن التاريخ العالمي: «في تلك الحقبة، كان الأولاد الصغار يُنشدون عند المساء وهم ذاهبون لشراء النبيذ أو الخردل:

أيتها الثرثرة، السعال ينتاب فلاناً من عندك

السعال ينتاب فلانة من عندك، السعال السعال.

وقد حدث فعلاً أن اجتاحت العالم، بمشيئة الله، هواء موبوء أدى إلى إفقاد شهية المشرب والمأكل والنوم عند أكثر من مئة ألف شخص في باريس. وكانت هذه العلة تسبب سعالاً قوياً جداً لم تعد بسببه تُنشد القداديس الاحتفالية. وما كان ذلك ليتسبب في وفاة أحد منهم، لكن الشفاء منه كان صعباً». خاسر بالنسبة إلى التاريخ من يكتفي بالابتسامة: هذه الأسطر القليلة تؤلف «واقعة اجتماعية كاملة» جديرة بموس (Mauss). من قرأ بيير غوبير (Pierre Goubert) تتبين عنده الحالة الديموغرافية الطبيعية لسكان مرحلة ما قبل الصناعة، حيث أمراض الصيف المستوطنة كثيراً ما كانت تتبعها أوبئة، يُفاجأ المرء إن لم يقض نحبه من جرائها. وكانت تلك الأوبئة تُقبل باستسلام شبيه باستسلامنا أمام حوادث السيارات، على الرغم من أن عدد الذين كانت الأوبئة تحصدهم أكبر بكثير. ومن قرأ فيليب آرييس (Philippe Ariès) يتبين له، من خلال اللغة الخضراء للأولاد الصغار، تأثير النظام التعليمي لما قبل روسو (والحال أنه إذا ما قرأنا كاردينر (Kardiner) واعتقدنا أن الشخصية الأساس...). لكن لماذا كان الأولاد يُرسلون لشراء النيذ والخردل على وجه التحديد؟ بلا شك كانت المواد الأخرى لا تأتي من حانوت، بل من المزرعة أو كانت مُعدة في المنزل (وهذه هي حال الخبز) أو كانت تُشترى صباحاً من مكان ما للعطارة. ذلك هو الاقتصاد، وتلك هي المدينة ومُزدرعها، وهالات الاقتصادى فون ثونن (von Thünen)... يبقى أن ندرس جمهورية الأطفال التي كان لها، في ما يبدو، عاداتها وامتيازاتها وساعاتها. لنستحسن في الأقل، كعلماء في فقه اللغة، شكل أغنيتهم غير العادي مع طبقتيها في التكرار وتهكمها في المخاطب. كل من اهتم بعصبيات التضامن وبعلاقات القربى الزائفة، وبالقرابات موضوع التندر عند علماء الإثنوغرافيا، يستحسن ما تحويه كلمة «ثرثارة». وكل من قرأ فان غينيب (Van Gennepe) يعرف جيداً طعم تلك الدعابة الفولكلورية كله. أما قراء لو برا (Le Bras) فسيشعرون بأنهم في ملعبهم، مع تلك القداديس الاحتفالية التي هي بمنزلة تجسيد مادي لأي حدث. لنكف عن التعليق على ذلك «الهواء الموبوء» من منظار تاريخ الطب، وعلى «المئة ألف شخص» في باريس زمن الأرمنياك بمنظار علم السكان وأيضاً تاريخ الوعي السكاني، وأخيراً على

«مشيئة الله» وذاك الشعور بقدر محتوم. في أي حال، هل يستحق تاريخ الحضارات الذي لا نجد فيه شيئاً من هذه الثروات كلها، عنوانه، عندما يُفترض أن يكون كاتبه توينبي (Toynbee)؟

إن الهوة الفاصلة بين التاريخ القديم مع رؤيته السياسية الضيقة، وتاريخنا الاقتصادي والاجتماعي، تبدو سحيقة. وهي ليست أكبر من تلك التي تفصل بين التاريخ الحاضر وما قد يستطيع التاريخ أن يكونه مستقبلاً. والطريقة الجيدة لنُدرك ذلك، تكون في محاولة كتابة رواية تاريخية، مثلما تكون الطريقة الجيدة لامتحان كتاب قواعد وصفية هي العمل على تشغيل هذه القواعد عكسياً في آلة للترجمة. يعدّ تكويننا مفاهيم عن الماضي محصوراً وموجزاً إلى حد أن الرواية التاريخية الموثقة بالشكل الأفضل تنبّه إلى الخطأ ما إن تفتح شخصياتها أفواهها أو تبادر إلى أي حركة. فكيف يمكن أن يكون غير ذلك، عندما لا نعرف حتى القول أين يكمن الفرق بالضبط، ذلك الفرق الذي نشعر به جيداً بين محادثة فرنسية أو إنكليزية أو أميركية، أو نتنبأ بالتعرجات المتحدقة لمحادثة بين مزارعين بروفساليين؟ إننا نشعر من خلال موقف هذين السيدين اللذين يتحادثان في الشارع ولا نسمع كلماتهما، أنهما ليسا بأب أو بابن، ليس غريباً أحدهما عن الآخر، إنهما بلا شك حمو وصهر، وإننا نتنبأ من خلال لباس ذلك السيد الآخر، أنه يعبر عتبة هي إما عتبة بيته الخاص، وإما عتبة كنيسة، وإما عتبة مكان عام، وإما عتبة منزل غريب. لكن يكفي أن نركب طائرة ونهبط في بومباي كي ن فقد حسن التنبؤ بهذه الأشياء. وعلى المؤرخ أن يقوم، إضافة إلى ذلك، بعمل كبير قبل أن نستطيع إعادة رمال الزمن. وستكون معاهدات الغد ربما مختلفة كما هي الحال بالنسبة إلى معاهداتنا التي تختلف عن سجلات فرواسار (Froissart) التاريخية أو عن كتاب الأدعية (Bréviaire) لأوتروب (Eutrope).

## التاريخ هو فكرة - حد

ذلك ما نستطيع التعبير عنه أيضاً وفق الشكل الآتي: التاريخ (Histoire)، بحرف استهلاكي كبير، كأن نقول Discours sur l'Histoire universelle (خطاب في

التاريخ العالمي)، أو Leçons sur la philosophie de l'Histoire (دروس في فلسفة التاريخ)، أو A study in History (دراسة في التاريخ) لا وجود له. لا يوجد إلا «histoire de...» («تاريخ كذا...»). ليس لحدث ما من معنى إلا أتى ضمن سلسلة، وعدد السلاسل غير محدد، ولا يتحكم بعض هذه السلاسل ببعضها الآخر هرمياً، وسنرى أيضاً أنها لا تتقارب نحو مسطح لجميع وجهات النظر. إن فكرة التاريخ (Histoire) حد بعيد المنال، أو بالأحرى فكرة متسامية. وهذا التاريخ لا نستطيع كتابته، وكتابات التاريخ التي تعتبر نفسها كاملة إنما تخدع القارئ من حيث لا تدري حول سلعتها. وفلسفات التاريخ هراء متعلق بالوهم العقائدي، أو بالأحرى قد تصبح هراء إذا لم تكن في أغلب الأحيان فلسفات لـ «تاريخ ال...» (histoire de...) ومن بينها التاريخ الوطني. الاستخدام الوحيد الذي نقوى عليه لفكرة التاريخ (Histoire) هو استخدام منظم. لهذه الفكرة - يقول كانط - «استعمال ممتاز وحتماً ضروري. إنه استعمال في توجيه ملكة الفهم نحو هدف معين». إن لها إذاً «قيمة موضوعية، لكنها غير محددة» ونحن لا نستطيع أن نؤدي لها «أي استعمال تجريبي محدد، لأنها لا تدلنا على أدنى معيار». إن ذلك ببساطة «مبدأ يساعد في الإيضاح».

يجري كل شيء جيداً ما دمنا نكتفي بالتأكيد، مع القديس أغسطينوس، أن العناية الإلهية توجه الإمبراطوريات والأمم، وأن الفتح الروماني كان متوافقاً مع التدبير الإلهي: فنعرف إذًا على أي «تاريخ ال...» (histoire de...) نتكلم. كل شيء يتعطل عندما لا يعود التاريخ (Histoire) تاريخ الأمم وينتفخ شيئاً فشيئاً بفعل جميع ما نتوصل إلى تصويره من الماضي. هل توجه العناية الإلهية تاريخ الحضارات؟ لكن ما معنى حضارات؟<sup>(11)</sup> هل من الممكن أن يوجه الله «نفخة

(11) لقد انتشرت على نطاق واسع فكرة أن جميع أحداث الحقبة الزمنية نفسها التي لها الملامح نفسها، وتشكل مجموعة معبرة؛ كذلك، بنظرنا، كل حي من أحياء باريس، أو جميع المناظر الأمبرانية (ombriens) لها اللون المحلي نفسه. كان شبنغلر يدعو إلى نوع من البراعة (هذه كلمته)، إلى حدس كان يتباهى أنه يمتلكه بدرجة استثنائية، لكي يرى أصالة فصول التاريخ وعدم تماسكها. حوالى عام 1950، كانت الظاهراتية الفرنسية تأمل أنه، كما أن عالم الإدراك يكون شكلاً من أشكال وحدة النغم، كذلك من المحتمل أن نلتقط يوماً ما وحدة الأسلوب التي كانت، بلا شك، تغمر جميع الأحداث لحقبة زمنية واحدة. =

صوت»<sup>(12)</sup> (*flatus vocis*)؟ إننا لا نرى سوى نظام تشريعي ثنائي، والعزل في المجامعة لتحديد النسل (*coitus interruptus*)، وآلية القوى المركزية، والمساهمات المباشرة، وكوننا نرفع أنفسنا قليلاً على أصابع الأرجل عند إلقاء جملة ذكية أو قوية التعبير (كما كان يفعل بيروتو (Biroteau)) وأحداث أخرى من القرن التاسع عشر يجب أن تتطور وفقاً للنسق نفسه. ولماذا قد نقوم بذلك؟ وإذا لم نقم بذلك، فالانطباع الذي يعطينا مفهوم الاستمرارية التاريخية بأنه ينقسم إلى عدد من الحضارات وهم بصري ليس إلا، وقد يكون من المفيد تقريباً أن نناقش بشأن عددها بقدر ما هو مفيد النقاش حول تجمع النجوم في مجموعات.

لو كانت العناية الإلهية توجه التاريخ (*Histoire*) وكان التاريخ كليّة (*totalité*) لتعذر تمييز التصميم الإلهي؛ فالتاريخ (*Histoire*) بوصفه كلية يفلت من بين أيدينا، وبوصفه تقاطعاً لسلاسل هو شواش يشبه اهتياج مدينة كبيرة يُنظر إليها من الطائرة. لا يجد المؤرخ نفسه قلقاً لمعرفة إن كان الاهتياج المشار إليه يتخذ

= وليس ذلك أقل فضولية من أن نرى على أي أس يستند هذا الوهم السيميائي الذي هو بسذاجة «مثليي باريس» أو سذاجة الحقبة الزمنية الجميلة (*la Belle Epoque*) نفسها. غالباً ما يأتي ذلك الوهم السيميائي من اللون البلاغي ومن عبارات المصادر: وضوح اليونان الكلاسيكي، البساطة المزخرفة في حقبة شيشرون الزمنية حيث كان أسياد كبار، ورجال بالكامل، يتزهون تحت الأروقة وهم يتحدثون عن خلود الروح... لنتناول الإمبراطورية الرومانية في نهاياتها، لقد كان لها بنظرنا سيمياء مُثقلة بالجواهر، براقه، مزخرفة، خانقة، رهيبة، ويبدو أن بداية الإمبراطورية لم تكن تمتلكها: وحدها البلاغة «الكفكائية» (*kafkæenne*) لنهاية الإمبراطورية كانت منشأ هذه السيمياء، وهي كانت مشتركة مع أميانوس (*Ammien*) والقديس جيروم وكتاب القانون *الثيودوسي* (*Code théodosien*) والمنقوشات التي حللها أ. أورباخ (E. Auerbach) بمهارة (*Erich Auerbach, Mimesis, trad. fr., pp. 70-77*)؛ في أي حال، ما إن نقرأ في مخطوطة البردي لنهاية الإمبراطورية الرومانية المراسيم النادرة التي لدينا أو كتاب أعمال الشهداء (*Actes des Martyrs*)، حتى يظهر أمامنا انطباع الثقل الفظيع نفسه: فظاعة الإمبراطوريات جميعها، حيث الإدارة البعيدة والفسادة والمنزلة على سطح مجموعة طبقة الفلاحين. وهي تعوض عن عجزها بالفظاعة ووضعياتها المهيبه؛ هذا ما حصل في الإمبراطوريتين التركية والصينية. وكنا نود أن نعرف بالطريقة نفسها ما كان حقيقياً خلف الصورة المعتمدة التي كانت لعصر فيون (*Villon*) ولعصر رقصات الأموات، بنظرنا، وإلى أي مستوى من الحقيقة تتموضع الدراسة السيميائية لهويزينغا (*Huizinga*)؛ يُعزى هذا اللون الداكن، هذا الهاجس إلى الموت، إلى أحوال القرن الخامس عشر ووباء الطاعون والحروب والانشقاق الكبير في الكنيسة. أسأل عندئذ، إذا كانت الأمور ترابط ببساطة كهذه، فأَي سيمياء يجب أن يكون عليه أدب العصر ورسمه في أوشفيتز وفي هيروشيفا؟

(12) تقال هذه العبارة اللاتينية على سبيل السخرية لمن ينطق بكلام لا أهمية له. (المترجم)

وجهة معينة أو إن كان له قانون معين أو إن كان يشهد تطورًا ما. من الواضح جدًا أن هذا القانون ليس مفتاحًا لكل شيء؛ فاكشاف قطار ما يتجه نحو أورليان (Orléans) لا يُلخص جميع ما يمكن أن يفعله المسافرون في داخل العربات ولا يفسره. إذا لم يكن قانون التطور مفتاحًا ملغزًا، فإنه لا يستطيع أن يكون سوى مؤشر ربما في مقدوره السماح لمراقب ما آت من النجم سيريروس أن يقرأ الوقت على عقرب التاريخ، ويقول إن هذه اللحظة التاريخية لاحقة لأخرى. وإذا كان ذلك القانون هو العقلنة، أو التقدم، أو العبور من المتجانس إلى المتنافر، أو التطور التقني، أو تطور الحريات، فإنه يسمح لنا بالقول إن القرن العشرين لاحق للقرن الرابع، لكنه لا يُلخص جميع ما كان يمكن حصوله على مدى هذين القرنين. وإذا كان ذلك المراقب الآتي من سيريروس يعلم أن حرية الصحافة أو عدد السيارات مؤشر متسلسل زمنيًا يوثق فيه، فإنه يأخذ في الحسبان مظهر الواقع هذا كي يحدد زمن مشهد كوكب الأرض، لكن من البدهي أن سكان الأرض سيستمرون في القيام بأشياء أخرى كثيرة تتخطى قيادة السيارات ولعن حكوماتهم في صحفهم اليومية. إن معنى التطور مشكلة بيولوجية أو لاهوتية أو أنثروبولوجية أو اجتماعية أو باتافيزيائية<sup>(13)</sup>، لكنه ليس مشكلة تاريخية، لأن المؤرخ لا يكثر للتضحية بالتاريخ من أجل واحد من مظاهره، وهذا المظهر قد يكون مؤشراً. فالفيزياء وحتى الديناميكا الحرارية لا تقتصر هي أيضًا على التأمل بالقصور الحراري<sup>(14)</sup>.

(13) هو علم الحلول الوهمية، ابتكره ألفرد جاري (Alfred Jarry) في أواخر القرن التاسع عشر.

(المترجم)

(14) إن فلسفة التاريخ اليوم هي نوع ميت أو في الأقل نوع لم يعد صامدًا إلا عند المقلدين ذوي النكهة الشعبية نوعًا ما، مثل شبنغلر. لأن هذا النوع كان زائفًا؛ ما لم تثبت أنها فلسفة موحى بها، وسوف تقوم فلسفة التاريخ بعمل مزدوج مع التفسير الملموس للوقائع، وسوف تُحيل إلى الآليات وإلى القوانين التي تفسر هذه الوقائع. وحدهما الطرفان التقيضان قابلان للحياة: الاعتقاد بالعبادة الإلهية لمدينة الله، وعلم المعرفة (الإبيستيمولوجيا) التاريخية؛ وكل ما عدا ذلك هو هجين. لنفترض، في الواقع، أنه من حقنا التأكيد بأن الحركة العامة للتاريخ تتجه نحو مملكة الله (القديس أغسطينوس)، أو أنها مكونة من دورات فصلية تحضر في عودات لا نهاية لها (شبنغلر)، أو أنها مُطابقة لـ «قانون ما» - في الواقع، لملاحظة تجريبية - للحالات الثلاث [لاهوتية وميتافيزيقية ووضعية] (أوغست كونت)؛ أو أيضًا أنها «من خلال النظر إلى لعبة الحرية، نكتشف فيها مسارًا منتظمًا وتقدمًا مستمرًا» يؤدي بالإنسانية لتعيش حرة في ظلال دستور مثالي (كانط). واحد من أمرين: إما أن تكون هذه الحركة نتيجة بسيطة للقوى التي =

إذًا، إذا كانت هذه المشكلة لا تهتم المؤرخ، فما الذي سيهمه؟ كثيرًا ما نسمع طرح هذا السؤال<sup>(15)</sup>، ولا يمكن أن تكون الإجابة سهلة؛ إذ سوف يعتمد الاهتمام بها على التوثيق، والأذواق، والفكرة التي خطرت في ذهنه، وطلب

= تقود التاريخ، وإما أن سببها قوة خارجية غامضة. في الحالة الأولى، تقوم فلسفة التاريخ بدور مزدوج مع كاتب التاريخ أو بالأحرى، إنها ليست سوى تيقن تاريخي واسع النطاق، واقعة تتطلب التفسير كأي واقعة تاريخية؛ وفي الحالة الثانية، إما أن نعرف هذه القوة الغامضة من خلال الوحي (القديس أغسطينوس)، فنحاول بطريقة أو بأخرى العثور على آثار لها في تفصيلات الأحداث، ما لم نتنازل بمزيد من الحكمة عن التنبؤ بطرائق العناية الإلهية؛ أو إن (شبنغلر) الظاهرة التي تقول بأن التاريخ يدور في مكانه هي ظاهرة فضولية ولا تُفسر، وقد اكتُشفت هذه الظاهرة حين كان يُنظر إلى التاريخ في حد ذاته، ولكن حينذاك، وبدلاً من الدخول في نشوة، ينبغي تفسير هذا الاكتشاف الغريب، والنظر إلى أسباب ملموسة تدفع بالإنسانية لتدور في مكانها؛ ربما لن نجد تلك الأسباب، عندئذ يُصبح اكتشاف شبنغلر مشكلة تاريخية وصفحة من كتابة التاريخ غير مكتملة.

لنعد إلى فلسفات التاريخ التي تلاحظ، مثل كانط، أن حركة الإنسانية تتبع عمومًا، أو تميل إلى اتباع مسار معين، وهذا التوجه هو نتيجة لأسباب ملموسة. وملاحظة كهذه ليس لها بالتأكيد إلا دلالة تجريبية: يبدو الأمر كما لو استبدلت بشكل مفاجئ المعرفة الجزئية للأرض ولقاراتها بخريطة كاملة، حيث من المحتمل أن تظهر الخطوط العريضة للقارات بمجملها. إن معرفة شكل القارة بأكملها قد لا تؤدي بنا بالتأكيد إلى تغيير الوصف الذي أجريناه للجزء المعروف سابقًا؛ كما أن معرفة ما سيكون عليه مستقبل الإنسانية قد لا توصلنا أبدًا لنعدل طريقتنا في كتابة تاريخ الماضي. ثم إن ذلك لن يجلب لنا ولا أي وحي فلسفي. ليس للخطوط الكبرى لتاريخ الإنسانية قيمة تعليمية بشكل خاص؛ وإذا كانت الإنسانية تسير على نحو متزايد في اتجاه تقدم تقني، فذلك ربما لأن ليست هذه هي مهمتها، ومن الممكن أن يكون سبب ذلك أيضًا ظواهر تافهة للتقليد، و«كرة ثلج»، في عشوائية سلسلة ماركوف، أو عملية وبائية. فليس من فائدة بمعرفة مستقبل الإنسانية في حد ذاتها؛ ومن المحتمل أنها ترد من جديد إلى دراسة آليات السببية التاريخية؛ ومن المحتمل أيضًا أن تُرسل فلسفة التاريخ من جديد نحو منهجية التاريخ. فمثلًا، يعود بنا «قانون» حالات كونت الثلاث إلى السؤال عن معرفة لماذا تتجاوز الإنسانية ثلاث حالات. وهذا ما فعله كانط، الذي تبدو عنده فلسفة التاريخ النيرة جدًا «اختيارًا»، وتعود إلى تفسير محسوس. إنه لا يُخفي، في الواقع، أن مشروع تاريخ فلسفي للجنس البشري لن يتكون من كتابة فلسفية للتاريخ كله، بل من كتابة القسم الذي يدخل ضمن وجهة النظر المختارة من هذا التاريخ، وهي تقدم الحرية. ويهتم كانط في البحث عن الأسباب الملموسة التي تجعل الإنسانية تتجه نحو هذه الغاية؛ ذلك أنه، مثلًا، حتى عندما تكون هناك رجعات وقتية للهمجية، يتم في الأقل عمليًا تمرير «بذيرة من النور» لأجيال المستقبل؛ وأن الإنسان مكون بشكل يصبح فيه أرضية جيدة لتطوير تلك البذيرات. وإذا كان مستقبل الإنسانية هذا ممكنًا ومحتملًا، فهو ليس مؤكدًا بأي حال من الأحوال؛ لذلك يعتزم كانط كتابة تاريخه الفلسفي للعمل من أجل ذاك المستقبل فيجعل مجيئه أكثر احتمالًا.

(15) يُنظر على سبيل المثال: W. Dray, «The Historian's Problem of Selection,» in: *Logic, Methodology and Philosophy of Science: Proceedings of the 1960 International Congress* (California: Stanford University Press, 1962), pp. 595-603.

الناشر، وسواها. لكن، من هنا، إذا أردنا أن نسأل بماذا يجب أن يهتم المؤرخ، إذًا تُصبح أي إجابة مستحيلة. فهل من الممكن الموافقة على تخصيص الاسم النبيل للتاريخ لحادثة دبلوماسية، وحجبه عن تاريخ الألعاب والرياضة؟ إن من المستحيل تحديد سلم أهمية لا يكون ذاتيًا. لنختتم الموضوع عن صفحة من بوبر تذكر الأشياء على نحو مباشر<sup>(16)</sup>: «السبيل الوحيد إلى حل الصعوبة هو، في اعتقادي، إدخال وجهة نظر سابقة للاختيار، بشكل واع. تعتمد التاريخانية خطأً التفسيرات وكأنها نظريات. ومن الممكن تفسير 'التاريخ'، مثلاً، باعتباره تاريخاً للصراع الطبقي، أو الصراع من أجل التفوق العنصري، أو تاريخ التقدم العلمي والصناعي. جميع وجهات النظر هذه مثيرة للاهتمام بصورة متفاوتة. على اعتبارها وجهات نظر، فلا غبار عليها البتة. لكن دعاة النزعة التاريخانية لا يقدمونها على هذا النحو. فهم لا يرون أن هناك بالضرورة تعددًا لتفسيرات متعادلة في الأساس (حتى لو كان في إمكان بعضها أن يتميز بخصوصيته، وهذه النقطة مهمة نوعًا ما). وبدلاً من ذلك، فإنهم يعرضونها وكأنها مذاهب أو نظريات تدعي أن كل تاريخ هو تاريخ للصراع الطبقي... إلخ. أما المؤرخون التقليديون الذين يُعارضون بحق هذا السلوك، فهم عرضة أيضاً، من جانب آخر، للوقوع في خطأ أكبر. ولأنهم يهدفون إلى الموضوعية، يشعرون بأنهم مُرغمون على تجنب أي وجهة نظر انتقائية، وبما أن ذلك مستحيل، فهم يؤمنون بوجهات نظر من دون أن يدركوا بحكم العادة أنهم يفعلون ذلك».

بما أن لا وجود للتاريخ (Histoire)، يتضح إذًا لغز صغير: كيف يحصل أن الفلسفة القديمة، و«المدرسة»<sup>(17)</sup>، والفلسفة الكلاسيكية، لم تبحث فلسفيًا في التاريخ قط؟ كانت نزعة القرن التاسع عشر التاريخانية تعتبر أنها تجاوزت الفلسفة الكلاسيكية. وكأن اكتشاف الماضي كان بمنزلة اكتشاف قارة جديدة قد

K. Popper, *Misère de l'historicisme*, trad. par Rousseau (Paris: Plon, 1956), pp. 148- (16) 150.

(17) نشأت «المدرسة» في عام 335 ق.م. عندما سئم أرسطو من خلافة أفلاطون في رئاسة الأكاديمية. فهي إذًا المدرسة الفلسفية، وكانت مدرسة أرسطو هذه هي المشائية لكنها صارت بعد ذلك اسمًا للمدارس الفلسفية أو المذاهب في الفلسفة وتعليمها. (الترجم)



تكون موضعًا لأي حقيقة محتملة، وكان ترولتش (Troeltsch) يقول إنه يجب «تأريخ جميع ما نفكر به عن الإنسان وقيمه». هذه هي النسخة الحديثة عن مفارقات البيرونيين<sup>(18)</sup> المتشككين. والحقيقة هي أن الفلسفة الكلاسيكية لم تتجاهل التاريخ، أو بالأحرى المؤرخين؛ لكن بدلاً من البحث الفلسفي في التاريخ، راحت تتأمل في الكائن وفي الصيرورة عمومًا، أو في واحد من «تاريخ...» واضح المعالم بين تواريخ أخرى، مثلًا، في تاريخ تعاقب الأنظمة السياسية، من ملكية إلى ديمقراطية، إلى استبدادية.

### يجري التاريخ في العالم الأرضي / المعيش

من جهة أخرى، لم تكن الفلسفة الكلاسيكية تشخصن التاريخ، بل كانت تكتفي بالاطلاع على أن عالمنا هو عالم الصيرورة والتوالد والفساد. يتكون العالم، بالنسبة إلى أرسطو و«مدرسته»، من منطقتين متميزتين، أرضنا والسماء. المنطقة السماوية هي منطقة الحتمية والقانون والعلم. فالنجوم لا تولد ولا تتغير ولا تموت، ولحركتها دورية وإتقان كآلية صنع الساعات. لكن في عالمنا الأرضي/المعيش [sublunaire، التحتقمري أو الواقع تحت القمر]، تسود الصيرورة، وكل شيء فيه حدث. ومن خلال هذه الصيرورة، لا يمكن أن يكون هناك علم موثوق فيه، والقوانين فيها ليست إلا احتمالية، لأنه يجب أن نأخذ في الحسبان الخصوصيات التي تُدخلها «المادة» في الاستدلالات التي نقوم بها حيال الشكل والمفاهيم الصرف. الإنسان حر، والمصادفة موجودة، وللأحداث أسبابها التي يبقى مشكوكًا في تأثيرها، والمستقبل غير مضمون، والصيرورة عرضية. ونحن نفهم على نحو أفضل هذا التناقض الأرسطوي بين ما هو سماوي وما هو، عندما نقارنه بالتناقض الذي نقيمه طوعًا بين العلوم الفيزيائية والعلوم الإنسانية. فنؤكد أنه لا يمكن أن يشكل الإنسان موضوعًا للعلم، وليست الظواهر الإنسانية أشياء... هذا هو التناقض الأرسطوي وقد أعيد إلى مستوى آخر من الكائن. سنرى في نهاية هذا الكتاب ما يمكننا أن نثق فيه، لكن

(18) البيرونية أو البيرونية هو مذهب الشك عند الفيلسوف اليوناني بيرو وأتباعه. (المترجم)

يبقى أن التصور الأرسطوي هو الأداة الأكثر ملاءمة لوصف التاريخ كما هو وكما سيكون عليه، ما دام يستحق اسم تاريخ. ففي العالم الأرضي/المعيش، يتعرف كل واحد منا إلى العالم الذي نعيش فيه ونؤثر، هذا العالم الذي نراه بأبصار أعيننا والذي تصفه الروايات والأعمال الدرامية وكتب التاريخ، وهو يناقض فضاء التجريدات حيث تسود العلوم الفيزيائية والإنسانية. وبمقدور هذه الفكرة أن تصدمنا؛ ففي كثير من الأحيان، يدور في خلدنا، بشكل غامض نوعاً ما، أنه لما كانت الحرية والمصادفة وهمي الحس المشترك اللذين يتنكر لهما العلم، فعلى المؤرخ، إذا أراد أن يرتقي فوق المعرفة المألوفة، أن يُحلّ الحتمية مكان المصادفة والحرية، وأن يخرج من العالم الأرضي/المعيش. وذلك بأن نتصور التاريخ علمًا إنسانيًا. وهذان هما الوهمان: الاعتقاد أن العلوم الإنسانية هي أرضية/معيشة، والاعتقاد أن التاريخ ليس أرضيًا/معيشًا. في مقابل التاريخانية والعلموية في التاريخ، علينا العودة إلى الفلسفة الكلاسيكية التي تعتبر ألا وجود للتاريخ، وأن الحقائق التاريخية ليست علمية. ويمكن دراسة إبستمولوجية [معرفية] تاريخية أن تتغذى حصراً من فئات سقطت من مائدة أرسطو وثوسيديديس<sup>(19)</sup>، إضافة إلى الدروس المستفادة من عمل المؤرخين طوال القرن الماضي، كما سنرى لاحقاً.

## أي وقائع تُعتبر تاريخية؟

تبدو التاريخانية، من هررد وهيجل إلى كولينغوود وتوينبي، غير مفيدة أو مزيفة؛ فلقد أثارَت صعوبات بدلاً من حل المشكلات أو حتى طرحها<sup>(20)</sup>.

É. Gilson, *Linguistique et philosophie* (Paris: Vrin, 1969), p. 87:

(19)

«يكفي ذكر اسم أرسطو فحسب ليثار غضب أولئك الذين لا يغفرون له أنه أتى قبلهم، ورأى حقائق بسيطة ومكثفة وواضحة ونطق بها، وفي وضوح شبه ساذج، ولا يمكننا أبداً اليوم سوى إعادة اكتشافها، وذلك لأنه لا يمكن تجاوزها بسهولة... هذه الموضوعية المباشرة التي كانت تسمح لأرسطو بأن يقول الأشياء كما كان يراها. لم يكن هناك قط فلسفة أرسطية؛ والحقيقة التي كان يقولها كانت تأخذ مكان النظام.»

(20) حول أصول التاريخانية، من فولتير وفرغوسون (Ferguson) إلى هررد وغوته، الكتاب

الكلاسيكي هو كتاب:

وللخروج من التاريخانية، يكفي أن نضع في اعتبارنا أن كل شيء تاريخي. وإذا دفعنا بها على هذا النحو حتى النهاية، تصبح التاريخانية غير مؤذية. إنها تكتفي بملاحظة أمر واضح بدهي. وفي كل لحظة تصل أحداث من جميع الأنواع، وعالمنا هو عالم الصيرورة. فمن غير المجدي الاعتقاد أنه من المحتمل أن تكون هذه الأحداث ذات طابع خاص، أو أن تكون «تاريخية» وتشكل التاريخ. غير أن السؤال الأول الذي كانت تطرحه التاريخانية هو: ما الذي يميز حدثًا تاريخيًا من آخر ليس بتاريخي؟ وحين أصبح واضحًا أنه ليس من السهل القيام بهذا التمييز، وأنا لا نستطيع الاتكال على وعي ساذج أو وطني كي نقوم بالقسمة. لا بل إنه يتعذر القيام بما هو أفضل من ذلك، وإن موضوع النقاش يتسرب من بين الأصابع، فخلصت التاريخانية إلى أن التاريخ خاضع للذاتية، وأنه إسقاط لقيمتنا، والإجابة عن الأسئلة التي نريد فعلًا طرحها عليه.

تعود ميزة التاريخانية إلى تسليط الضوء على صعوبات فكرة التاريخ، وعلى حدود الموضوعية التاريخية، بل لعله من الأسهل ألا نشرع بطرح فكرة التاريخ ونتقبل على الفور أن الأرضي/المعيش هو مملكة المحتمل. وكل ما يُقال عن تحليل المادة التاريخية، وعن أزمة التاريخ، وعن الوقائع «التي لا وجود لها»، ذلك كله يشكل لب الإشكالية الحالية للتاريخ (في الأقل في ألمانيا وفي فرنسا، أما في إنكلترا، فذلك اللب هو بالأحرى المسألة الإنسانية المتعلقة بالسببية التاريخية) وهذه الإشكالية ليست إلا تنمة للسؤال الأول: ما هو تاريخي وما هو ليس بتاريخي؟ يكفي القبول بأن كل شيء هو تاريخي، حتى تصبح هذه الإشكالية واضحة وغير مؤذية في الوقت عينه. نعم، ليس التاريخ سوى إجابة عن أسئلتنا، وذلك لأننا لا نستطيع ماديًا أن نطرح الأسئلة كلها أو أن نصف

---

F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus, Werke*, vol. 3 (Munich: Oldenbourg, 1965), =

لكن ذوق العالم البروسي كان يميل على الأصح نحو الفردية والمعنى الغوتي للفرد، أكثر منه نحو «الكليانية» التاريخية أو غيرها (يُنظر المجلد الرابع، ص 100 إلى ص 101، الصفحات التي كان لديه الجرأة والنبالة لنشرها، في عام 1939)؛ وهكذا يمثل مينكه (Meinecke) تيارًا خاصًا في التاريخانية، وتحمل القومية مكانًا محدودًا في كتابه الذي لا يتناول فيه أيضًا هيغل (وفي تقريره عن الكتاب، رفض كروتش فرضية مينكه، ووضع هيغل وراء النزعة التاريخانية؛ وهذا التقرير ورد من جديد في: *La Storia come pensiero e come azione*).

الضرورة كلها، ولأن تقدم الاستقصاء التاريخي يقع في الزمن، وهو يسير بالبطء نفسه لتقدم أي علم. نعم، التاريخ ذاتي، لأننا لا نقوى على إنكار أن اختيارنا أي موضوع كتاب هو اختيار حر<sup>(21)</sup>.

---

(21) حول أصول المعنى التاريخي منذ القرن الثامن عشر، ينظر كتاب بترفيلد:

H. Butterfield, *Man on his Past: The Study of History of Historical Scholarship* (Cambridge UK: Cambridge University Press, 1955, 1969), p. 33;

لنضيف اسم الأب فلوري (Abbé Fleury) الذي قد يستحق كتابه دراسة. ولتاريخ عام للنوع التاريخي، نذكر تاريخ فريتز فاغنر: 1, 1, *Orbis Academicus*, vol. 1, 1 (Fribourg; Munich: Karl Alber, 1966; [1951]),

وهذا الكتاب يدرس المؤرخين من هيكتاتوس (Hécátée de Milet) حتى ماكس فيبر، مؤكداً أهمية التاريخانية الألمانية. ومن أجل لمحة عامة عن الاتجاهات الحالية في كتابة التاريخ، وعلى المؤلفين الحديثين، يُنظر أ. مارويك: A. Marwick, *The Nature of History* (London: Macmillan, 1970).

## الفصل الثالث

### لا وقائع ولا صعيد<sup>(1)</sup>، بل حبات

إذا كان ما حدث كله يستحق، على قدم المساواة، أن يكون من التاريخ، أفلا يدخلنا هذا الأخير في حالة من الفوضى؟ وكيف يمكن واقعة ما أن تحوز من دون غيرها قدرًا أكبر من الأهمية؟ كيف يمكن ألا يُختزل كل شيء إلى مشهد ممل من الأحداث المفردة؟ فحياة فلاح من منطقة نيافر قد توازي حياة لويس الرابع عشر. وصوت أبواق السيارات المتصاعد من الشارع قد يوازي حربًا عالمية... فهل يمكن التهرب من السؤال التاريخي؟ ثمة خيار ضروري في التاريخ لتجنب التشتت إلى فرادات [كيانات مفردة]، ولتجنب اللاتمايز الذي يساوي بين الوقائع جميعها.

ثمة شقان للإجابة. أولاً، لا يهتم التاريخ بالطابع الفريد للأحداث الفردية، بل بخصوصيتها، كما سنراه في الفصل التالي. ثم إن الوقائع لا توجد، كما سنرى، مثل حبات الرمل. فالتاريخ ليس حتمية ذرية: إنه يحصل في عالمننا، حيث الحرب العالمية هي في الواقع أكثر أهمية من حفلة أبواق سيارات موسيقية؛ إلا في حال لم تؤد تلك الحفلة بالذات - وكل شيء محتمل - إلى حرب عالمية. ذلك لأن «الوقائع» لا وجود لها في حالة معزولة؛ إذ إن المؤرخ يجدها منظمة في مجموعات تؤدي دور الأسباب أو الغايات أو المناسبات أو

---

(1) يستخدم الكاتب مصطلح géometral ويعني الصعيد الهندسي (المستوى) الذي يحدد فيه (في رسوم هندسية أو مخطط) وضع مختلف عناصر أو أجزاء شيء ما وشكلها وحجمها، بغض النظر عن المُنظور أو الأفق. فهو مخطط هندسي محدد الأبعاد بدقة. (المترجم)

المصادفات أو الأعداء... إلخ. وبعد كل شيء، لا يبدو لنا وجودنا بالذات كمشهد ممل من الحوادث الذرية، بل إن له معنى على الفور، ونحن نفهمه. فلماذا يُفترض في وضع المؤرخ أن يكون أكثر كافيانية؟<sup>(2)</sup> فالتاريخ إنما يُصنع من المادة نفسها لحياة كل منا.

للقائع إذا انتظام طبيعي يجده المؤرخ جاهزًا بمجرد اختيار موضوعه، وهذا الانتظام غير قابل للتبدل، وينصب الجهد الذي يُبذل في العمل التاريخي على وجه التحديد للعثور على هذا الانتظام: مثل أسباب حرب عام 1914، وأهداف الحرب عند المتحاربين، وحادثة سراييفو. وتعزى قيود الموضوعية في التفسيرات التاريخية جزئيًا إلى واقع أن كل مؤلف يُوفق إلى دفع التفسير بعيدًا نوعًا ما. ويُعطي تنظيم الوقائع أهمية نسبية لتلك القيود ضمن الموضوع الذي جرى اختياره؛ ففي تاريخ عسكري لحرب عام 1914، تُعطى الإغارة المفاجئة على مراكز عسكرية متقدمة أهمية أقل من هجوم ما تصدّر بحق العناوين الكبرى للصحف. ومعركة فردان هي في التاريخ العسكري نفسه أكثر أهمية من جائحة الإنفلونزا الإسبانية. وبطبيعة الحال، سيكون العكس صحيحًا في التاريخ السكاني. ولا تبدأ الصعوبات إلا إذا طرحنا على أنفسنا السؤال الآتي: هل كانت، من وجهة نظر التاريخ، معركة فردان هي الأكثر تأثيرًا أم الإنفلونزا؟ وهكذا فلا وجود للوقائع معزولًا بعضها عن بعض، إنما ترتبط في ما بينها بروابط موضوعية. وإن اختيار أي موضوع تاريخي هو اختيار حر، لكن تبقى الوقائع وارتباطاتها، ضمن الموضوع المُختار، كما هي عليه، ولا أحد يستطيع تغيير أي شيء فيها. فالحقيقة التاريخية ليست نسبية ولا يتعذر بلوغها، وهي مثل فائق الوصف المتجاوز جميع وجهات النظر، هي مثل «الصعيد» [أو المستوى المحدد].

## مفهوم الحبكة

ليست الوقائع منعزلاً كلٌّ منها عن الأخرى، ما يعني أن نسيج التاريخ هو ما سوف نسميه حبكة، أي مزيجًا إنسانيًا جدًا مع قليل جدًا مما هو «علمي» من

(2) نسبة إلى كافكا، أي عشية ولا منطقية. (المترجم)

الأسباب المادية والغايات والمصادفات. إنها، بكلمة واحدة، شريحة من الحياة يقطعها المؤرخ بحسب تقديره، حيث للوقائع روابطها الموضوعية وأهميتها النسبية: كنشأة المجتمع الإقطاعي، أو سياسة فيليب الثاني حيال حوض البحر الأبيض المتوسط أو حلقة واحدة من حلقات تلك السياسة فحسب، أو الثورة الغاليلية<sup>(3)</sup>. ولكلمة حبكة ميزة التذكير بأن ما يدرسه المؤرخ هو إنساني أيضاً كما الدراما أو الرواية، مثل الحرب والسلم (*Guerre et Paix*) وأنطونيو وكليوبترا (*Antoine et Cléopâtre*). وهذه الحبكة لا تنتظم بالضرورة وفقاً لتسلسل زمني، إذ إنها كما الدراما الداخلية، يمكن أن تجري من مستوى إلى آخر. فحبكة الثورة الغاليلية ستضع غاليلي في مواجهة أطر تفكير الفيزياء في أوائل القرن السابع عشر، وفي مواجهة التطلعات التي كان يشعر بها بشكل غامض في قرارة نفسه، وفي مواجهة المسائل والمرجعيات السائدة آنذاك، كالأفلاطونية أو الأرسطية، وسواهما. وقد تكون الحبكة مقطوعاً عرضياً للإيقاعات الزمنية المختلفة، أو تحليلاً طيفياً. وهي دائماً حبكة لأنها ستكون إنسانية وأرضية/ معيشة، ولأنها لن تكون البتة قطعة من الحتمية.

ليست الحبكة حتميةً حيث تدحر ذراتٌ تُدعى الجيش البروسي ذراتٌ تُدعى الجيش النمساوي؛ فالتفصيلات تتخذ الأهمية النسبية التي يفرضها حسن سير الحبكة. لو كانت الحبكات حتميات صغيرة، لكان فصلُ الحديث عن عمل التلغراف ورسائله بالمقدار نفسه من الموضوعية التي تم تناول قرار المستشار بها، وذلك عندما أرسل بسمارك برقية إيمس، لبدأ المؤرخ يشرح لنا أي عمليات بيولوجية جاءت بولادة بسمارك نفسه. لو لم تتخذ التفصيلات أهمية نسبية، لكان على المؤرخ أن يُفسر في كل مرة لماذا كان الجنود يطيعون نابليون عندما كان يُعطيهم أمراً (وتتذكر أن تولستوي يطرح في كتاب الحرب والسلم مشكلة التاريخ بهذه العبارات تقريباً). صحيح أنه لو عصى الجنود الأوامر مرة واحدة، لأمكن الحدث أن يكون في محله، لأن مسار الدراما يكون قد تغير. ما

J. Vialatoux,

J. Hours, *Valeurs de l'histoire* (Paris: PUF, 1963), p. 69,

(3)

دُكر في:

مقارنة منطق القصة بمنطق التاريخ.

هي إذاً الوقائع الحربية باستشارة اهتمام المؤرخ؟ كل شيء يعتمد على الحكمة المُختارة؛ فالواقعة في حد ذاتها ليست غير مثيرة للاهتمام، ولا العكس. هل الشروع في تعداد الريش الموجود على أجنحة منحوتة «انتصار ساموثراكي» (Victoire de Samothrace) يُثير اهتمام عالم الآثار؟ وبفعله ذلك، هل يُظهر دقة يُهنأ عليها، أم عناية زائدة وغير ضرورية؟ من المستحيل الإجابة عن ذلك، لأن الواقعة لا تمثل شيئاً من دون الحكمة. لكنها تُصبح شيئاً مهماً إذا جعلنا منها البطل أو الشخصية الثانوية في دراما من تاريخ الفن، حيث سنتبع الاتجاه الكلاسيكي الذي لا يعتمد كثيراً من الريش ولا يُتقن الأداء، في الاتجاه الباروكي الذي يفرض في الإضافة والبحث عن التفصيل والميل الذي لدى الفنون البربرية إلى ملء المجال بعناصر زخرفية.

من الملاحظ أنه لو لم تكن الحكمة التي ذكرناها تَوْأ سياسة نابليون الدولية، بل الجيش الكبير [جيش نابليون] ومناقبته وسلوكه، لكان من المحتمل أن تصبح الطاعة العادية لدى جنود النخبة حدثاً سديداً، ولكان علينا تبيان السبب. إلا أنه من الصعب أن نضيف الحككات ثم نجتمعها: إما نعتبر أن نيرون هو بطلنا ويكفيه القول: «أيها الحراس، يجب إطاعتي»، وإما نعتبر الحراس أبطالنا، فنكتب تراجيديا أخرى. إن تظهير كل شيء أمر مستحيل، في التاريخ كما في المسرح، ليس لأن ذلك يتطلب صفحات كثيرة، بل لأن ليس هناك من واقعة تاريخية أولية، أو ذرة حديثة. وإذا توقفنا عن رؤية الأحداث في حركاتها، فستسحبنا هوة «المتناهي الصغر». يدرك علماء الآثار هذا الأمر جيداً: لنفترض أننا اكتشفنا نقشاً سيئ الصقل يمثل مشهداً لا يحضرنا معناه، وبما أن أفضل صورة فوتوغرافية لا تستطيع أن تحل محل الوصف الجيد، نشرع عندئذ في وصفه. لكن أي تفاصيل يجب ذكرها وأي تفاصيل يجب تجاهلها؟ إننا لا نستطيع تحديد ذلك، لأننا لا نفهم ما تقوم به شخصيات المشهد. مع ذلك نتوقع أن تفصيلاً معيناً، لا دلالة له في نظرنا، سيوفر مفتاحاً لزميل أكثر براعة منا. فذلك الانعطاف الطفيف في طرف أسطوانة اعتقدناها عصا، على سبيل المثال، سيجعلنا نفكر في ثعبان. إنه ثعبان في الحقيقة ما تحويه الصورة التي هي عبقرية... إذاً، هل في وصف كل شيء مصلحة للعلم؟ حاولوا ذلك.



## لا وجود لواقعة ذرية

المصيبة هي أنه حتى في حال رفضنا التعامل مع الحدث التاريخي وكأنه سلوك مسلوب الشخصية (dépersonnalisé)، ولم نحجب أنظارنا كي لا نرى معناه، فنحن لسنا في نهاية متاعبنا؛ إذ إننا لن نصادف ذرة حدثية أخرى على تلك الطريق، وسوف تسحبنا هوتان بدلاً من واحدة. إن أي حدث، مهما كان هذا الحدث، يفترض سياقاً لكونه يحمل معنى ما، وهو يعيدنا إلى حبكة يؤلف حلقة منها، أو يُعيدنا بدلاً من ذلك إلى عدد غير محدد من الحبكات. وبالعكس، نستطيع دائماً أن نقطع حدثاً ما إلى أحداث أصغر. ما الشيء الذي يمكنه أن يكون حدثاً؟ هل الاختراق الألماني في سيدان (Sedan) في عام 1940؟ إنها حبكة استراتيجية وتكتيكية وإدارية ونفسية كاملة... إلخ. هل تكون ذرة الواقعة التاريخية سلوك كل جندي من الجيش تجاه نظيره في الجيش المقابل؟ إنه لعمل شاق وواسع النطاق أن نفهم رجلاً، رجلاً واحداً؛ فكيف بكل حركة تصدر من كل جندي، أو كل خطوة من خطواته؟ غير أن الخطوة ليست تصرفاً زمكانياً<sup>(4)</sup> (spatiotemporel) يمكن تسجيله بواسطة جهاز مبتكر؛ إن لها معنى، فالجندي لا يسير كأى شخص آخر، إنه يسير بخطوات متناسقة، بل يمشي مشية الإوزة<sup>(5)</sup> (pas de l'oie). إن فريدريك الثاني ليس بعيداً ولا فريدريك فيلهلم الأول... فماذا نختار؟ إلى أي دراما سيذهب تفضيلنا؟ لا يمكننا الحديث عن كل شيء، كما لا يمكننا أن نروي حياة جميع المشاة الذين يتلاقون في الشارع.

من المحال أن نصف مجموعة بكاملها، وأي وصف إنما هو انتقائي. لا يُبرز المؤرخ البتة بطاقة الحدثي، فكل ما يمكنه فعله هو مضاعفة المسارات التي تمر من خلاله. وهذا بالتقريب ما كتبه فون هايك<sup>(6)</sup> (F. von Hayek)، الذي

(4) متعلق بالزمان والمكان. (المترجم)

(5) هي مشية إيقاعية ينفذها بعض الجيوش عند العرض العسكري، اعتمدها بداية الجيش البروسي في القرن التاسع عشر، ثم ورثها منه الجيش الألماني، ثم اعتمدها بعد ذلك جيوش روسيا القيصرية ثم الشيوعية، وإيطاليا الفاشستية، ومعظم جيوش المعسكر الاشتراكي (المترجم)

F. von Hayek, *Scientisme et Sciences Sociales*, trad. par Raymond Barre (Paris: Plon, 1953), (6) = pp. 57-60, 80;

اعتبر أن اللغة التي تتحدث عن الثورة الفرنسية أو عن حرب المئة عام كوحدين طبيعيتين تخدمنا. وهذا ما يقودنا إلى الاعتقاد بأن الخطوة الأولى في دراسة هذه الأحداث يجب أن تكون التوغل لمعرفة مدى تشابهها مع أحداث أخرى، تمامًا كما نفعل عندما نسمع أحدهم يتكلم على حجر أو على حيوان. فغرض الدراسة ليس مطلقًا مجموع الظواهر التي نلاحظها في زمان ومكان معينين، بل ينحصر دائمًا في بعض الجوانب المختارة وحسب. وفقًا للسؤال الذي طرحه، يمكن الوضع الزمكاني نفسه أن يحوي عددًا من الموضوعات المختلفة للدراسة. ويضيف هايك أنه، «وفقًا لهذه الأسئلة، ما تعودنا أن ننظر إليه كواقعة تاريخية وحيدة، يمكن أن يتفجر إلى عدد كبير من موضوعات المعرفة. وثمة إرباك حيال هذه النقطة، هو المسؤول الأساس عن المذهب الرائج اليوم إلى حد بعيد، والذي بموجبه تكون كل معرفة تاريخية نسبية بالضرورة، وهي محددة من خلال 'حالتنا' ومحكوم عليها بالتبدل مع مرور الزمن. فجوهر الحقيقة الذي يحتويه الزعم المتعلق بنسبية المعرفة التاريخية، هو أن المؤرخين سيهتمون في أوقات متفرقة بموضوعات مختلفة، لكن ذلك لا يعني أنهم سيدعمون وجهات نظر مختلفة حيال الموضوع نفسه». لنضف إلى ذلك أنه لو أمكن «حدثًا» ما أن يكون مبعثرًا في حبات عدة، فإن معطيات تعود إلى فئات غير متجانسة - اجتماعية وسياسية ودينية - تؤلف خلافاً لذلك الحدث نفسه. بل لعلها حالة شائعة جدًا كون أغلبية الأحداث «وقائع اجتماعية تامة»، بالمعنى الذي قصده مارسيل موس (Marcel Mauss). في الواقع، تعني نظرية الواقعة الاجتماعية التامة ببساطة أن تصنيفاتنا التقليدية تشوه الحقيقة.

يتبادر إلى ذهني في الواقع لغز صغير: لماذا يجري الحديث في كثير من الأحيان عن تحليل الموضوع التاريخي، وعن أزمة الموضوعية في التاريخ، بينما يندر جدًا الحديث عن تحليل الموضوع الجغرافي وعن الذاتية في الجغرافيا؟ وماذا عن «الواقعة الجغرافية التامة»؟ من الواضح أنه ليس من وجود موضوعي لمنطقة ما أكثر منه لحدث ما. إننا نقسم المنطقة على هوانا (يمكن

= يُقارن: 1. K. Popper, *Misère de l'historicisme*, trad. par Rousseau (Paris: Plon, 1956), pp. 79-80, no. 1.

شبيه توينبي في الجغرافيا أن يرسم ثلاثاً وأربعين أو مئة وتسع عشرة «منطقة» على الكرة الأرضية، «ينبغي اعتبارها معادلة فلسفياً» (should be regarded as philosophically equivalent)، وهي تُقسم إلى معطيات جيولوجية ومناخية ونباتية... إلخ، ومن الواضح بالقدر نفسه أن المنطقة ستكون وفق ما نجعلها عليه من خلال الأسئلة التي نختارها لنطرحها حولها: هل سنعلق أهمية على سؤال الحقل المفتوح ونطرحه؟ يُقال إن الحضارة تسأل التاريخ انطلاقاً من قيمها الخاصة، وهي تهوى أن ترى نفسها في ماضيها. فإذا صدق القول إن للحضارات هذه احتياجات وجودية، وإنها تُشبعها من التاريخ، فمن الأولى إشباعها من الجغرافيا التي تسمح لها أن ترى نفسها في الحاضر. وبناء عليه، نستغرب عدم وجود جغرافياوية (géographisme)، مثلما نجد هناك تاريخانية: هل يتعين علينا الاعتقاد بأنه كان للجغرافيين أذهان تقلّ فلسفة عن أذهان المؤرخين، أو هل كان للفلاسفة أذهان تاريخية أكثر منها جغرافية؟<sup>(7)</sup>

(7) حول مسألة تقطيع سطح الأرض إلى مناطق جغرافية، يُنظر مقالة شميتهنر العميقة:

H. Schmitthenner, «Zum Problem der Allgemeinen Géographie», *Geographia Helvetica*, vol. 6 (1951), partic, pp. 126, 129;

والتي أُعيد نشرها في المجموعة التي نشرها ستوركوبوم: W. Storkebaum, *Zum Gegenstand Und Zur Methode der Geographie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, coll. Wege der Forschung (1967), vol. LVIII, pp. 195, 199-200):

«إن تقسيم الظواهر على أساس الفئات الجغرافية المختلفة تتقاطع في الطريقة الأكثر تنوعاً؛ والفكرة القائلة بإمكان وجود مناطق طبيعية هي صورة خادعة للإدراك الساذج حددته تسمية المواقع الجغرافية (toponomastique). إن بلورة مفاهيم الجغرافي تحطم هذ التقطيع بطرائق مختلفة، بحسب المعيار المختار، وهي لا تؤدي على الإطلاق لاحتمال العثور على مناطق قد تكون هذه المرة قائمة على أساس علمي وكل واحدة منها تشكل كلاً عضوياً وحيث تتداخل المعايير (بأي معجزة قد تراكب في الواقع؟)؛ والرغبة في العثور على مناطق «حقيقية» هي «الرغبة في تحقيق تربع الدائرة»؛ من ناحية أخرى، مقالة شميتهنر هذه هي مقدمة ممتازة لإيستيمولوجيا الجغرافيا، قد تكون المنفعة منها متساوية بالضبط لإيستيمولوجيا التاريخ. وليس هناك مما هو أكثر طرافة من الحقيقة التالية: في حين أن الموازاة بين الجغرافيا والتاريخ هي دقيقة، فإيستيمولوجيا التاريخ تُعرف بأنها موضوع نبيل ومؤثر وفلسفي، في حين أن إيستيمولوجيا الجغرافيا قد تجد بالتأكيد قلة من القراء. ولكن مشكلات المجالين هي في الأساس نفسها (انحلال الـ «ظاهرة»، والسببية والتفاعل، والحرية، والعلاقات مع علوم التفسير والتدخل؛ والجيولوجيا أو علم الاقتصاد، والجانب العملي: السياسة أو تنظيم الإقليم، ومشكلات المفهوم، والنوع، والمنهج المقارن، والجانب «التحتمري»): إن شعبية التاريخ والجغرافيا المتفاوتة تحدد مقدار =

من الواضح أنه من المستحيل سرد الصيرورة بأكملها، ويجب علينا أن نختار؛ إذ ليس ثمة صنف معين من الأحداث (التاريخ السياسي، على سبيل المثال) قد تصبح التاريخ وتفرض نفسها على خيارنا. ومن الصحيح تمامًا أن نعلن مع مارو (Marrou) أن كل كتابة للتاريخ هي ذاتية. فاختيار موضوع تاريخي يكون حرًا، وجميع المواضيع تتساوى بحق، إذ ليس هناك «التاريخ»، وليس هناك مزيد من «معنى التاريخ». ومسار الأحداث (الذي تجره قاطرة التاريخ الذي هو علمي بالفعل) لا يتقدم على طريق مرسومة بأكملها. فالمسار الذي يختاره المؤرخ لوصف الحقل الحداثي يمكن اختياره بحرية، وجميع المسارات مشروعة على قدم المساواة (على الرغم من عدم كونها مثيرة للاهتمام بالمقدار نفسه). وبعد هذا القول، نرى أن ترتيب الحقل الحداثي هو ما هو عليه، وإذا اختار اثنان من المؤرخين المسار نفسه فسوف يريان هذا الحقل بالطريقة نفسها، أو سيناقشان اختلافهما بموضوعية كبيرة.

## بنية الحقل الحداثي

يروى المؤرخون حكايات، مثلها مثل المسارات الكثيرة التي يرسمونها على هواهم من خلال حقل حداثي شديد الموضوعية (والذي يمكن تقسيمه إلى ما لا نهاية، وهو غير مؤلف من ذرات حداثية). فلا يصف أي مؤرخ الحقل بأجمعه، لأن أي مسار يجب اختياره ولا يمكنه أن يعبر في كل مكان، وإن أياً من هذه المسارات ليس بالمسار الحقيقي، وليس هو التاريخ. أخيرًا، لا يتضمن

---

= تأثير الرومانسية في نظرتنا في التاريخ؛ فما يجعل إبيستيمولوجيا التاريخ موضوعًا «نبيلًا» هو الفكرة الرومانسية التي تقول بأنه من المحتمل أن يصبح التاريخ محكمة العالم (أو إذا أردنا، لم نعد نعتقد بنظرية المناخات حيث كانت الجغرافيا تقود الحرية الإنسانية، وكان لها القيمة نفسها كأمثولة للنسبية التي نعزوها اليوم إلى التاريخ؛ والإبيستيمولوجيا تستمر في هذه الأمثولة). من الضروري، بالتأكيد، إزالة الهالة الرومانتيكية عن التاريخ. وفي الواقع، لقد وجد توينبي الجغرافيا، وكان الجغرافي كارل ريتز (Carl Ritter) الذي كانت نقطة انطلاقه أمثولة هردر، يُقارن المدرسة الجغرافية الفرنسية الحاملة على هامش كتاب: J. Michelet, *Tableau de la France*,

التي تقول إن المناطق الطبيعية كانت حقائق، فريديت خلقها الله ومنحها للإنسان، قد تولى مهمة أن يجعلها قابلة للسكنى، وفقًا للوجهة التي أعطاهها لهم الخالق. وقد ترك ريتز نتائجًا إيجابيًا يؤكد الجغرافيون أهميته وأصالته.

الحقل الحدتي مواقع يمكن الذهاب لزيارتها وتُدعى أحداثاً؛ فالحدث ليس كائناً، بل تقاطع لمسارات محتملة. فلنأخذ مثلاً الحدث الذي يُدعى حرب عام 1914، ولنحدد ما نريد منه بصورة أدق: العمليات العسكرية والنشاط الدبلوماسي. فهذا المسار يتساوى من حيث القيمة مع غيره. يمكننا أن نرى بصورة أشمل ونتجاوز إلى المجالات المحيطة: الضرورات العسكرية أدت إلى تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية، وأثارت مشكلات سياسية ودستورية، وغيرت العادات والتقاليد، وضاعفت عدد الممرضات والعاملات، وقلبت وضع المرأة... ها نحن الآن على مسار الحركة النسوية، حيث يمكننا سلوكه والتوغل فيه بعيداً نوعاً ما. بعض المسارات ينتهي فجأة (كان للحرب قليل من التأثير في تطور الرسم، إن لم أكن مخطئاً)؛ ف «الواقعة» نفسها التي تعد سبباً أساساً في مسار معين، ستُعدّ حادثاً عرضياً أو تفصيلاً في مسار آخر. فجميع هذه الروابط في الميدان الحدتي موضوعية تماماً. إذاً، ما سوف يكون الحدث الذي يُسمى حرب عام 1914؟ سيكون ما سوف تجعلون منه أنتم، وفقاً للمدى الذي ستعطونه بحرية لمفهوم الحرب: العمليات الدبلوماسية أو العسكرية، أو قسماً كبيراً نوعاً ما من المسارات التي تتقاطع مع هذا المسار. وإذا كنتم ترون من منظار أوسع، ستكون حربكم «واقعة اجتماعية متكاملة».

ليست الأحداث أشياء، أو مواضيع متماسكة، أو مواد. إنها تقطيع للواقع نقوم به بحرية، ومجموعة من العمليات تعمل فيها وتكادها مواد في تفاعل، أناس وأشياء. ليس للأحداث وحدة طبيعية، ولا نستطيع، كما بالنسبة إلى مؤلف فايدرا<sup>(8)</sup> (Phèdre) الجيد أن نقطعها وفقاً لتمفصلاتها الحقيقية، لأنها لا تملك ذلك. وعلى الرغم من بساطتها، لم تغدُ هذه الحقيقة مألوفة قبل نهاية القرن التاسع عشر، وقد أحدث اكتشافها صدمة. فتحدث بعضهم عن ذاتانية (subjectivisme)، وعن تفكك في الموضوع التاريخي. وهذا لا يُمكن أن يُفسر أبداً إلا من خلال الطابع الجد حدتي لكتابة التاريخ حتى القرن التاسع عشر،

(8) فايدرا بحسب الميثولوجيا الإغريقية هي ابنة مينوس ملك كريت، وزوجة ثيسوس ملك أثينا. أعاد كتابة قصتها كل من يوريبيدس وسينيك وراسين، وغيرهم. (المترجم)

وضيق الرؤية لديه. كان هناك تاريخ كبير، وكان هذا التاريخ سياسيًا بشكل رئيس، ومكتوبًا لغرض، وكانت هناك أحداث «وردت». كان التاريخ غير الحديث نوعًا من التلسكوب جعلنا نفهم أن تقطيعنا للسماء المرصعة بالنجوم في كوكبات كان ذاتيًا، وذلك بأن جعلنا نرى في السماء ملايين النجوم الأخرى غير تلك التي كانت مألوفة عند الفلكيين القدماء.

ليس هناك إذاً من أحداث متماسكة مثل تماسك غيتار أو وعاء حساء. ويجب أن نضيف أنه أيًا كان ما يُقال، فليس لها وجود أيضًا بطريقة «الصعيد» [أو الأبعاد المحددة]، بل نود أن نؤكد أنها موجودة في حد ذاتها بطريقة مكعب أو هرم. ونحن لا نرى البتة مكعبًا بجميع أسطحه في الوقت نفسه، ولا نحظى منه أبدًا إلا برؤية جزئية؛ في المقابل يمكننا مضاعفة زوايا الرؤية هذه. والأمر كذلك بالنسبة إلى الأحداث: فحقيقتها التي لا يمكن إدراكها، تتألف من وجهات النظر التي نكوّنها عنها وهي لا تُحصى، ولكل واحدة منها حقيقتها الجزئية. إنه خطأ إذاً؛ فمقارنة الحدث بالصعيد الهندسي المحدد الأبعاد مضلل وخطر أكثر منه ملاءمًا. فليسمح لنا القارئ أولاً بالتوسع نوعًا ما في مثال (وهذا ما سيحدث مرتين أو ثلاث مرات في هذا الكتاب، ليس أكثر)، كي نرى هذه التعددية المزعومة في وجهات النظر.

### مثال: بذل العطاء أو المكرمة<sup>(9)</sup>

كانت الهبة في المجتمع الروماني، أو بالأحرى كل ما يمكن تصنيفه تحت

---

(9) مصطلح دخل قاموس اللغة الفرنسية في القرن العشرين بعد أن استخدمه المؤرخ أندريه بولانجيه (André Boulanger) وهو مشتق مباشرة من الفعل اليوناني *euergeteō* /*euergetéō* ويعني «فعل الخير أو الإحسان» ولكن المقصود فيه هو العطية الممنوحة مجانًا (مكرمة أو إكرامية). وفي التعريف الأساس يعني المصطلح ما كان يقوم به النبلاء في مجتمعات أثينا وروما من أعمال خير مفيدة للجماعة ببذل أموالهم لتحسين المدينة وتجميلها أولاً ثم بإقامة احتفالات التسلية للجماهير وتوزيع المال والهدايا والأراضي عليهم كما من خلال تأمين الإعاشة التموينية لهم. وبهذا المعنى فهي مكملة للزبائنية التي تربط «الزبائن» برباط فردي ورباط شخصي مع «المعلم أو الرئيس». وقد خصص بول فين لهذا المفهوم كتابه الشهير *الخبز والسيرك (Le Pain et le Cirque)*. (المترجم)

هذا المصطلح الغامض، يحتل مكانة كبيرة كما في المجتمعات التي تنفق وفق طقس البوتلاتش<sup>(10)</sup> (potlatch)، أو في مجتمعات إعادة توزيع الضرائب والمساعدات في دول العالم الثالث: الإطعام والترفيه (pain et cirque)، وتوزيع الأراضي على قدامى المحاربين، ومكافآت رأس السنة، و«هدايا» الإمبراطور لموظفيه، وإكراميات مرتفعة ارتفاع شأن المؤسسة، والوصايا حيث تُوزع الأموال على الأصدقاء والخدم، والمآدب الزبائية التي تُدعى إليها البلدة بأسرها، ومروءة الأعيان الذين يشكلون الطبقة الحاكمة وإحسانهم ومكرماتهم (وبلغ هذا الإحسان [المكرّمات والإكراميات] من الأهمية أنه في إحدى المدن الهلينية الرومانية، واحدة من تلك التي يزور السياح أطلالها في شمال أفريقيا وتركيا، كانت معظم المعالم التي نعتبرها عامة، قدمها أحد الأعيان إلى المدينة؛ هذه هي حال معظم المدرجات. فلنتخيل أن معظم القصور البلدية والمدارس والسدود المائية في فرنسا تدين إلى أريحية برجوازي المنطقة وكرمهم والذين يقدمون، فوق ذلك، المقبلات وتذاكر السينما للعمال). فكيف نفسر هذا الكم من المعطيات التي لا تُهضم والتي تمتزج فيها التصرفات الأكثر تنوعاً (فالهدايا للمسؤولين هي رواتبهم، والرعاية تحل محل ضريبة الدخل) والدوافع الأكثر اختلافاً: الوصولية، والأبوية، ونمط الملكية، والفساد، والسخاء المفرط، والوطنية المحلية، والميل إلى المنافسة، والرغبة في التمسك بالرتبة الاجتماعية، والخضوع للرأي، والخوف من الغوغاء؟

في وسعنا أن نرى في بعض هذه التصرفات - في بعض منها فحسب - معادلاً قديماً للعطاء [المكرّمة والإكرامية]<sup>(11)</sup>. وضمن هذه الحبكة يقع الخبز المجاني، وتوزيع الأراضي وتأسيس مستوطنات الإسكان، والولائم العامة (حيث تتاح للفقراء فرصة أكل اللحوم والحلويات)، والمعاشات المدفوعة إلى

(10) بوتلاتش هو لفظ تستعمله بعض قبائل السكان الأصليين في الشمال الشرقي من أميركا، وقد جرت استعارته واستعماله في حقل الأنثروبولوجيا حيث أصبح اللفظ يدل على حفل توزيع الخيرات والهبات الذي يقوم به الزعيم (المضيف) من أجل ضمان مكانته الاجتماعية وفرض الاعتراف به من طرف الضيوف. (الترجم)

H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im Vorchristlichen Altertum* (1939).

(11)

«الزُّبُن» في «البيوت المستورة»، وواجب العمل الخيري وفقاً للرواقين، أو بالأحرى وفقاً للأخلاق الشعبية. وكانت عبارتا الفقير والإحسان غريبتين بالتأكيد على المفردات الوثنية، إذ تنتمي إلى المفاهيم اليهودية والمسيحية، أما الوثنيون فكانوا يتصرفون بفعل السخاء أو الوطنية، وكان من المفترض أن يتمتع جميع المواطنين بمساعدات الإغاثة: كان للشعب الروماني الحق في القمح العام، أي هؤلاء «المواطنين» الذين كانوا يُرسلون إلى مستوطنات الإسكان. لكن لتتحاش خداع القِيم: في الواقع، كان المواطنون الفقراء وحدهم يستفيدون من القمح ومن الأراضي. ولم تنفك اللغة التعبيرية تدمج فئة الفقراء الاقتصادية بالشمولية المدنية للقانون. غير أن الشمولية ما كانت لتمنع الفقراء من الحصول على مساعدة، أو بالأحرى بعض الفقراء الذين كان في وسعهم القول إنهم مواطنون رومان. أما الآخرون، فكانوا متروكين للفقير والعمل الخيري الخاص. إن توزيع القمح ليس بالضبط إذاً ما كانت تتحدث عنه القيم القديمة، ولا معادلاً للمساعدة الحديثة، إنما كان يمثل حدثاً فريداً. قد يكون من الخطأ الانسياق وراء اللغة التعبيرية المضللة والاعتقاد أن المساعدات العامة وظيفة وُجِدَتْ هي نفسها دائماً على مر التاريخ. فالقِيم ليست مرآة للتصرفات، والتصرفات لا تنتظم ضمن وظائف.

يمكن تصور حركات أخرى لا تتطابق مع حبكة تقديم المساعدة، وهي تستعرض تصرفات أخرى ودوافع أخرى. على سبيل المثال، بذل العطاء أو المكرمة الممنوحة (évergétisme): لقد ابتكر مارو هذا المفهوم في عام 1948، دالاً به على سلوك الطبقة الحاكمة المؤلفة من النبلاء الإقطاعيين الذين يعيشون في المدينة، والذين يعتبرون أن حكم المدينة حق للدولة وواجب عليها، وهم يشعرون بأن المطلوب منهم تشغيل أجهزتها، ولو على نفقتهم الخاصة، وأن يجعلوا أنفسهم محبوبين من الشعب من خلال أريحياتهم. وعند الحاجة، كان الناس يعرفون كيف يذكرونهم بواجبهم من طريق الاحتجاج الصاخب. نصب تذكارية، مدرجات، مادب عامة، عروض السيرك والميادين... فكان موضوع الحبكة يتعلق إذاً بالآلية التي تجعل الطبقة الحاكمة الوثنية سجيئة امتيازاتها الخاصة. وكانت هذه الطبقة تدعي واجباً هو الإفلاس من أجل المدينة، فالنبالة



متطلبة. وذلك يمثل الحبكة الثالثة، وهي أريحية الأرستقراطية. فالنبيل كان يوزع الرواتب على أتباعه، ويدرج الأصدقاء والخدام في وصيته، ويبني مدرجاً، ويرعى الفنون والآداب، وعندما صار مسيحياً بات يعطي الصدقات، ويفرج عن عبيده، ويجمل الكنيسة، ويضاعف أعمال التقوى والخير... ويمكن تصور مسارات أخرى في الحقل الحديث نفسه: كالعقلانية الاقتصادية في العصور القديمة، واستخدام «الفائض»، و«الممتلكات العامة» (كيف كانت المجتمعات القديمة تحصل على الممتلكات التي لا يمكن أن نتوقعها من الإنسان الاقتصادي (homo œconomicus) الأناني، والتي يتوقعها أبناء عصرنا من الدولة أساساً؟)<sup>(12)</sup>. لا تتعلق جميع هذه الحبكات، التي لكل منها موضوعيتها، بأنواع السلوك نفسها والقيم نفسها والفاعلين أنفسهم. وكان يمكننا أيضاً تقسيم جميع تصرفات الهبات خلاف ذلك، وأن نوزعها، كما هي العادة، بين القانون العام والأيدولوجيا والعادات والتقاليد، فضلاً عن إغفال قسم كبير منها، لكونه جد حكاوي.

## نقد فكرة الصعيد الهندسي

أين أصبح الصعيد [مخطط الأبعاد الدقيقة] إذا؟ على الرغم من تداخل الحبكات المختلفة، فليس ثمة تقارب في ما بينها، إلا بقدر ما ينفذ كل شيء إلى الأشياء الأخرى: فهذا المنظور المزعوم يقود إلى وجهات نظر لا تُعد ولا تحصى (تفتح المكرمة وجهود العطاء الذاتية (évergétisme) آفاقاً على دولة الرعاية، ونشوء البيروقراطية، والإسراف في الإنفاق...). ولم نكن لنفكر في التقريب بين هذه السلوكيات كلها، وكأنها وجهات نظر جزئية مزعومة، لولا وجود كلمة «هبة» وشعور عام من الغرائبية (exotisme) («ذلك كله بعيد من عاداتنا وتقاليدنا؛ إنه من البوتلاتش الروماني»). عندما نعتقد بصعيد هندسي ما، فإننا نقع ضحايا فخ دلالي: فلو أننا، بدلاً من الحديث عن «هبة» لأننا قرأنا موس، تحدثنا مثل اليونانيين عن حب المنافسة والوطنية، أو مثل الرومان عن

A. Wolfelsperger, *Les Biens collectifs* (Paris: PUF, 1969).

(12)

السخاء والتماس الشعبية، أو كذلك مثل الهنود عن الهدايا الاحتفالية، لكننا عندذاك قسّمنا الحقل الحداثي بشكل مختلف تمامًا، ولكانت المصطلحات اللغوية قد جعلتنا نتصور صُعدًا هندسية أخرى. إذًا، هل من الممكن أن يكون الصعيد «الحقيقي» هو صعيد الناس المهتمين أنفسهم؟ أليس من الملائم دراسة مجتمع ما من خلال قيمه بالذات؟ سوف تكون النتيجة سارة. فدراسة سلوكيات مجتمع ما شيء، ودراسة طريقته في تقسيم الحقل الحداثي شيء آخر. صحيح أن الرومان كانوا يعتبرون توزيع القمح أمرًا مدنيًا، وليس أقل صحة أنه كان نوعًا من المساعدة. لقد رأينا أعلاه المفارقة؛ ففي ما يتعلق بهذه التوزيعات، لا تتوافق الفكرة القديمة للشمولية المدنية مع حقائق جهود العطاء الذاتية ومفهومها الذي، على العكس، يلائمها مثل قفاز (وكأنه فُصل على حجمها) يعود تاريخه إلى عام 1948.

إذا كنا نبغي حتمًا الحديث وفق الصعيد الهندسي، فلنحتفظ بهذه الكلمة لإدراك حدث واحد من جانب شهود مختلفين، من جانب أفراد مختلفين في أجسادهم وعظامهم: معركة واترلو بعيون الموناد [الجوهر الفرد] فابريس (Fabrice)، والموناد المارشال ني (Ney)، وموناد المسؤولة عن تغذية الكتبية. أما في ما يتعلق بالحدث المسمى «معركة واترلو»، كما سيكتبه أحد المؤرخين، فهو ليس الصعيد الهندسي لهذه الرؤى الجزئية، بل إنه اختيار لما عاينه الشهود، وهو بدوره اختيار حرج. ذلك أن المؤرخ إذا كان يكتفي بإدماج الشهادات، منخدعًا بعبارة الصعيد الهندسي، فسيمكننا العثور في هذه المعركة الغربية على كثير من النفحات الروائية الصادرة عن شاب إيطالي والهيئة الجذابة لفتاة قروية من الأصول نفسها، وغيرها من الأمور. فالمؤرخ يقتطع من الشهادات والوثائق الحدث كما اختاره هو أن يكون. لهذا السبب لا يتطابق الحدث أبدًا مع كوجيتو<sup>(13)</sup> [تفكير] فاعليه وشهوده. حتى أنه يمكننا أن نجد، في معركة واترلو، همهمات وتثاؤبات صادرة عن كوجيتو أحد المتدمرين: ومرد ذلك إلى أن المؤرخ

(13) كلمة لاتينية ابتكرها ديكارت، وهي اختصار لعبارة *Cogito, ergo sum*، وتعني: أنا أفكر، إذًا أنا موجود. (المترجم)

قرر حاسمًا أن معركة واترلو خاصته لن تتناول الاستراتيجية فحسب، بل تتضمن أيضًا ذهنيات المقاتلين.

يبدو، في المحصلة، أن ليس في التاريخ إلا صعيد هندسي صحيح واحد فحسب: إنه التاريخ، التاريخ الشامل، الذي يشمل ما يحدث كله. لكن هذا الصعيد ليس لنا؛ الله وحده، إن وُجد، الذي يرى الهرم من جميع جهاته في آن واحد، يستطيع أن يتأمل التاريخ «كما ينظر إلى مدينة من جهاتها المختلفة» (هكذا يتكلم لايبنتز في مؤلفه مونادولوجيا (Monadologie)). في المقابل، توجد صُعد هندسية صغيرة لا يتأملها الله نفسه لأنها غير موجودة إلا في الكلمات، مثل البوتلاتش، والثورة الفرنسية، وحرب عام 1914. وتاليًا أليست الحرب العالمية الأولى سوى كلمة؟ إننا بالحقيقة ندرس «حرب عام 1914 وتطور العادات والتقاليد في خلالها»، و«حرب عام 1914 والاقتصاد الموجه»؛ أليست الحرب هي التكامل لوجهات النظر الجزئية هذه؟ إنها على وجه التحديد حصيلة، أو تجمع فوضوي لتراكمات، وليست صعيدًا هندسيًا. فلا يمكن المرء الادعاء أن صعود الحركة النسوية بين عامي 1914 و1918 يعني ما تعنيه لآخرين استراتيجية الهجمات الأمامية. لكن ما منطِق الحرب؟ ما هو المنطق الشمولي الرهيب للصراعات الحديثة؟ وماذا نقصد بكلمة حرب؟ نقصد أحد أمرين: إما أنكم تتحدثون عن الصراع العسكري والصراع الدبلوماسي، وإما عن كل ما حصل في أثناء استمرار هذا النزاع. الحروب الشاملة تشبه العواصف الرهيبة. العواصف ظواهر مناخية وأحوال جووية. عند هبوب عاصفة ما فوق سلسلة جبلية، تتأثر الطبيعة بذلك على جميع الصعد: التضاريس عمومًا، وتلك التي يحدثها نهر جليد، تكوّن الأخاديد، الهيدروغرافيا، النبات، الحيوانات، المجال المغناطيسي، السكن البشري، وكل ما/ من يعاني العواقب أو يحاول حماية نفسه منها؛ لذلك يمكنكم أن تطلقوا اسم عاصفة على ظاهرة الأحوال الجوية وحدها أو على مجموع عواقبها، لكن في الحالة الثانية هذه يجب ألا نعتقد أن هناك صعيدًا هندسيًا للعاصفة تندمج فيه الرؤى كلها. إن الحديث عن الصعيد الهندسي يعني إيلاء رؤية جزئية (جميع الرؤى هي جزئية) لرؤية حول وحدة كلية. لكن «الأحداث» ليست كليات، إنها

عقد من العلاقات؛ فالكليات الوحيدة هي كلمات، «حرب» أو «هبة»، بمنحها كما نريد امتدادًا واسعًا أو ضيقًا.

هل يستحق إنفاقنا ذخيرتنا بهذا الشكل مقابل طريقة في الكلام غير ضارة، هذا العناء كله؟ نعم، لأنه مصدر لأوهام ثلاثة: وهم عمق التاريخ، وهم التاريخ العام، وهم تجدد الموضوع. لقد جعلت كلمة «وجهة نظر» عبارات مثل الذاتية، أو الحقيقة التي يتعذر بلوغها، تُسمع وكأنها متناغمة: «لجميع وجهات النظر قيمتها فيما الحقيقة ستُفقد منا دائمًا، فهي دائمًا أكثر عمقًا». في الواقع، ليس للعالم الأرضي/ المعيش أعماق في أي مكان، إنه شديد التعقيد لا أكثر. فنحن نتوصل فيه إلى كثير من الحقائق، لكنها حقائق جزئية (هذا واحد من الفوارق التي تميز التاريخ من العلم: فالعلم يتوصل أيضًا إلى حقائق، لكن هذه الحقائق موقته كما سنرى لاحقًا). ونظرًا إلى أن أي صعيد هندسي لا يمنحها وحدة، فتميز «تاريخ ال...» من التاريخ الذي نسميه تاريخًا عامًا هو اصطلاحية بحت: فالتاريخ العام لا يوجد كنشاط من شأنه أن يؤدي إلى نتائج محددة، بل يكفي بجمع تواريخ خاصة في الغلاف نفسه، وبتعيين عدد الصفحات التي سنخصصها لكل منها، بحسب نظريات شخصية أو بحسب أذواق الجمهور، وهو عمل موسوعي عندما ينبجّز بشكل جيد. ومن يشك في أن التعاون بين المؤرخ العام والمتخصص أمرٌ مرغوبٌ فيه؟<sup>(14)</sup> لا يمكن التعاون أن يضر أبدًا، لكنه ليس ذلك الذي يقوم بين أعمى ومشلول. يمكن أن يكون للمؤرخ العام رؤى ثابتة، كما الجميع؛ فهي ستُضيء «تاريخ ال...» متخصصًا، وهي لا تقوم بتوليف يصعب تصوره.

أما الوهم الثالث، أي تجدد الموضوع، فهو المفارقة المتعلقة بالأصول التي تسببت بإسالة كثير من الحبر. «نادرًا ما تكون الأصول جميلة»، أو بالأحرى نطلق اسم الأصول، من حيث التعريف، على ما هو حكايتي: فموت يسوع، الحكاية البسيطة في عهد تيسيريوس، كان عليه أن يتحول في وقت قصير إلى حدث ضخم، ومن يدري ما إذا كان في تلك اللحظة بالذات... هذه المفارقة

A. Toynbee, dans: *L'Histoire et ses interprétations*, p. 132.

(14)

ليست مقلقة إلا إذا تخيلنا أن هناك تاريخًا عامًا، وأن أي حدث، في حد ذاته، هو إما تاريخي وإما غير تاريخي. ربما لم يكن مؤرخ توفي في نهاية عهد تيسيريوس ليتكلم قط على آلام المسيح، بلا شك. فالحبكة الوحيدة التي كان يستطيع أن يُدرج من خلالها هذه الآلام، كانت اضطرابات الشعب اليهودي السياسية والدينية، حيث يكون المسيح قد أدى دورًا من خلال قلم ذلك المؤرخ، وما زال يؤدي دورًا بالنسبة إلينا، وهو دور شخصية ثانوية بسيطة. أما في تاريخ المسيحية، فللمسيح دور عظيم. ولم يتغير معنى آلامه مع مرور الوقت، فنحن الذين غيرنا الحكمة عندما انتقلنا من التاريخ اليهودي إلى التاريخ المسيحي. كل شيء تاريخي إذاً، لكن لا تواريخ غير التواريخ الجزئية فحسب.

## الاسمانية التاريخية

خلاصة القول، عندما كتب مارو أن التاريخ ذاتي، فإنه يمكننا الاتفاق مع روح هذا التصريح واعتباره امتلاكًا دائمًا (ktéma es aei) للإيستيمولوجيا التاريخية. فمن وجهة نظر هذا الكتاب، سنصوغ الخطاب بخلاف ذلك: بما أن كل شيء هو تاريخي، فالتاريخ يصبح ما سوف نختاره. أخيرًا، يذكرنا مارو بأن الذاتي لا يعني الاعتباري. فلنفترض أننا كنا نشاهد من نافذتنا (المؤرخ على هذا النحو هو الرجل العالم) حشدًا يتظاهر على جادة الشانزليزيه أو في ساحة الجمهورية. أولاً، سوف يكون مظهرًا إنسانيًا من السيقان والأذرع، وليس سلوكًا يُقسم إلى ما لا نهاية: فالتاريخ ليس علمويًا، بل أرضي/ معيش. ثانيًا، لن تكون هناك وقائع أساسية لأن كل واقعة ليست ذات معنى إلا في حبكتها، وتحيلنا على عدد غير محدد من الحبكات، كالتظاهرة السياسية، والطريقة المعينة في السير، وحلقة ما من الحياة الخاصة لكل متظاهر... إلخ. ثالثًا، ليس مسموحًا أن نقرر أن حبكة «التظاهرة السياسية» هي وحدها جديرة بالتاريخ. رابعًا، إن أي صعيد هندسي لن يضم جميع الحبكات التي قد نختارها في هذا الحقل الحديث. في هذا كله، يبقى التاريخ ذاتيًا. ويبقى أن كل ما يفعله الناس المواد (substances hommes) في الشارع، وبطريقة ما يمكن ملاحظتها، هو موضوعي

تماماً<sup>(15)</sup>. وهكذا نرى ما تعنيه كلمة الذاتية هذه في كتابات مارو، والتي أثارت كثيراً من الاعتراضات (ينبغي لفضيلة كليو (vertu de Clío) ألا تكون موضع شك): لا تعني إذا «المثالية»، بل «الاسمائية»، وإننا نأمل أن نكون قد أقنعنا القارئ الآن بأن ليس هناك ما هو أكثر معقولة من تصور اسماني للتاريخ<sup>(16)</sup>.

## مشكلة الوصف التاريخي

يتيح لنا المفهوم الاسماني أن نفهم وهم إثراء الماضي، والانطباع أن الماضي يتلقى بأثر رجعي إحساساً بالمستقبل، وأن انتصار المسيحية المستقبلي قد غيّر معنى حياة المسيح، أو أن الروائع تنمو مع الإنسانية كما النقش في لحاء الشجرة ينمو معها. أكبّ برغسون في كتابه *الفكر والمتحرك* (La Pensée et le Mouvant) على دراسة تأثير المستقبل الواضح في الماضي. فكتب عن مفهوم ما

(15) كذلك، اعترف الجغرافيون الأكثر وعياً لمنهجية علمهم، بالطابع الذاتي لمفهوم المنطقة (والذي يؤدي في الجغرافيا دوراً يتوافق تماماً مع دور الحكمة في التاريخ)، وقد كانت لهم ردة فعل ضد توينبي الجغرافيا، فريتر، الذي كان يعتقد بحقيقة مناطق الأرض. يُنظر، إلى جانب مقالة Schmitthener الكبيرة، والتي استشهدت بها في الملاحظة قبل الأخيرة، ملاحظات هـ. بوبيك (H. Bobek) وهـ. كارول (H. Carol)، والتي نُشرت في المجموعة التي استشهد فيها و. ستوركيوم (W. Storkebaum) في الصفحات: 293، 305، 479. وبالنسبة إلى تقطيع التواصل المكاني إلى مناطق، يمكن الجغرافي الاختيار بين وجهات نظر لا تُعدّ ولا تحصى. وهذه المناطق لا حدود موضوعية لها ولا وجود. وإذا باشرنا، مثل ريتز، باكتشاف التقطيع «الحقيقي» إلى مناطق، فإننا نقع في مشكلة غير قابلة للحل، بالنسبة إلى تراكم وجهات النظر وإلى ميثافيزيقا الفردانية العضوية، أو في سيميائية المشهد (بما أن فكرة الصعيد الهندسي هي الشكل المحلى لهذه الخرافات) وعملياً، يتم تجميع وجهات النظر بالبلبل، أو بالفقر خلصة من وجهة نظر إلى أخرى في خلال العرض، أو بتقطيع المتصل على أساس منظور يُختار اعتباطياً أو بسداجة (أكان يستند إلى أسماء الأماكن أو إلى الجغرافيا الإدارية). إن فكرة الذاتية، أي الحرية والمساواة في وجهات النظر، توفر توضيحاً نهائياً، وتدق الناقوس للتاريخية في الجغرافيا وفي التاريخ، ولكن لا نصل بالضرورة إلى ذلك. إن كل ما حصل في الزمن هو ذاتي (ويحتج مارو ضد هذا الاختلاط)؛ كذلك ليس هناك ما هو أكثر موضوعية من سطح الأرض، موضوع الجغرافيا. فالجغرافيا والتاريخ، اسمانيات؛ وبالتالي هناك استحالة للتاريخ بحسب توينبي، وللجغرافيا بحسب ريتز، اللذين يعتبران أن المناطق أو الحضارات لها وجود حقيقي وهي ليست مسألة وجهة نظر.

(16) H. I. Marrou, *De la connaissance historique* (Paris: Seuil, 1954), pp. 63 sq., 222 sq.;

والكتاب الحديث، الذي يتضمن 196 صفحة قليل الفائدة: H.-W. Hedinger, *Sujektivität und Geschichtswissenschaft, Grundzüge einer Historik* (Berlin: Duncker und Humblot, 1970).

قبل الرومانسية، ما يلي: «لو لم يوجد واحد مثل روسو أو شاتوبريان أو فينيي أو هوغو، لما كنا شهدنا أي رومانسية عند كلاسيكي الماضي، وليس هذا فحسب، بل لما وُجدت هناك في الواقع أي رومانسية، لأن رومانسية الكلاسيكيين هذه لا تتحقق إلا عندما تُستقطع من أعمالهم وجهة نظر ما، أو جانب معين. والمستقطع هذا، بشكله الخاص، لم يكن موجودًا في الأدب الكلاسيكي قبل ظهور الرومانسية أكثر منه في السحابة التي تعرض الرسم الممتع الذي يلتقطه الفنان وهو يرتب كتلة بلا حياة على هوى خياله». لكن ألا يعني ذلك أخذ الاستقطاع المفاهيمي وكأنه شكل جوهري؟ فلقد كانت الموضوعات التي سوف نصفها يومًا على أنها من قبل الرومانسية موجودة بالفعل، من دون تسمية، في الأدب الكلاسيكي؛ فهي لم يكن في الإمكان أن تدخل في ما بعد، لأن الله نفسه لا يستطيع أن يجعل ما لم يحدث وكأنه حدث. فالمستقبل يجب أن يُقدم إمكان ربط هذه الموضوعات بالرومانسية، عندما تكونت تلك الرومانسية، لكنه لم يخلق هذه الموضوعات، لذلك فإننا لا نخلق واقعة عندما نكتشفها.

ليست الرومانسية هي التي، في وقتها، أوجدت بمفعول رجعي ما قبل الرومانسية. فمن أوجدها هو مؤرخ الأدب وحده، وفي أي زمن عاش فيه. لهذا لا يؤدي الزمن أي دور في المفارقة البرغسونية على الرغم من المظاهر؛ فالإثراء نفسه في الموضوع يؤدي دورًا إنما في الاتجاه المعاكس، عندما راح القرن العشرون يصف الرومانسية بأنها مرحلة ما بعد الكلاسيكية. فالمشكلة الحقيقية التي تطرحها المفارقة هي مشكلة الاستقطاع التاريخي، وبناء الحدث بالشكل الذي سنجعله عليه. يمكننا أن نكتب أشياء لا تعد ولا تحصى عن الرومانسية والكلاسيكية، ويمكننا أن نصف الكلاسيكية بأنها ما قبل الرومانسية. كما يمكننا أن نقتطع منها ألف حبكة أخرى مقبولة كلها، وذلك لأننا لا نصف في المطلق؛ فأبي وصف يتضمن الاختيار، غير الواعي في معظم الأحيان، للسمات التي تفرّر بأنها سديدة. يمكن وصف «الواقعة» التي هي حرب عام 1914، على سبيل المثال، أو بالأحرى بناؤها، بألف طريقة مختلفة، بدءًا من التقارير الدورية عن الأحداث الدبلوماسية والعسكرية، إلى تحليل الظروف السياسية والاجتماعية والذهنية والاقتصادية والاستراتيجية التي تتضمنها هذه الأحداث، إلى نوع من

التحليل «في العمق»، إلى «سوسولوجية» هذا الصراع، حيث إن اسم فردان لا يكاد يكون ملفوظًا، إلا على سبيل المثال. ومن الواضح أن هاتين الطريقتين المتطرفتين لا تستجيبان للمصلحة نفسها، ولا تستندان إلى الخيار نفسه من السمات السديدة، ولا تستهدفان الجمهور نفسه. لذلك ينبغي ألا ننسى أبدًا، عند البدء في الكتابة، أن تقارير الأحداث ليست السبيل الوحيد إلى كتابة التاريخ وليست حتى جزءًا ضروريًا منها، بل هي بالأحرى حل كسول. فلا يقتصر عمل المؤرخ على جعل الحلقات المخصصة لمعركتي المارن وفردان في تتابع الواحدة تلو الأخرى. ويجب عليه أن يستشعر حول «الواقعة» (كما تأتينا من خلال وثائق تلك الحقبة، ومن الذاكرة الجماعية ومن التقاليد المدرسية) ألف هيكله أخرى ممكنة، وأن يكون مستعدًا، إذا ما سنحت الفرصة، لتغيير المستوى الوصفي بسلاسة. ونقصد بالفرصة التماسك الداخلي: أي أن تكون جميع الأجزاء الوصفية جيدة. ويجب أن نبقى على ما هو أساس ما إن نختاره. ويجب على أي كتاب مخصص لحرب عام 1914، ولتلك الحرب وحدها، أن يكون سرديًا وأن يروي معركة فردان. ويجب على حرب عام 1914، ضمن تاريخ عام، ألا تبقى بعد ممثلة إلا من خلال سماتها العامة و«السوسولوجية».

### صعوبة التوليف المتماسك

التماسك الداخلي، والخفة في نقل المستوى الوصفي «للقائع» هما أمران حسنان وصعبان ونادران. ففي كثير من الأحيان، يتكون كتاب التاريخ من تجاور في الأوصاف المتفاوتة في المستوى. فكتاب عن التاريخ الروماني يستعرض الأحداث العسكرية بشكل سردي. الخطوط التي تضع استراتيجية القدماء في مقابل استراتيجية الحديثين (يُراجع أعلاه أردان دو بيك (Ardant du Picq) والتسلسل الحتمي للإمبريالية الرومانية، سوف تُعتبر متضمنة في تفصيلات استعراضها. وستجري كتابة التاريخ السياسي، أحيانًا يومًا بيوم، وأحيانًا من بعيد. وسيفترض عرض الحياة الأدبية أن الظاهرة الأدبية هي هي دائمًا وفي كل وقت، وسيكتفي بتعداد المؤلفات والمؤلفين. أما الحياة الاجتماعية، على نقيض ذلك، فسينظر إليها من مستوى أعلى بكثير من ذلك.



باختصار، سيبدو المؤرخ متوجهاً إما إلى متخصص يرى أن الجو الروماني والمعطيات غير الحديثة مألوفة لديه، وتكاد تكون مسلماً بها كما كانت بالنسبة إلى الرومان (الذين كانوا مغمورين فيها، وكانت وحدها الأخبار اليومية بالنسبة إليهم قابلة أن تُثير اهتمامهم بعد)، وإما إلى قارئ جاهل وذكي يجب أن يتعلم كل شيء، بدءاً من المعطيات غير الحديثة المنتشرة في كل مكان بطبيعة الحال، حيث سيتوق هذا القارئ إلى أن تُبرز له السمات التي تميز الحضارة أو تقربها من الحضارة المعاصرة ومن حضارات أخرى في إطار التاريخ العالمي. وسيتحمل هذا القارئ على مضض أن تُقدم له صفحات من «علم الاجتماع» وصفحات من السرد المتسلسل زمنياً، من دون تنظيم، وضمن الغلاف نفسه.

قد يكون إرضاء قارئ متطلب إلى هذا الحد في ما يخص التماسك مهمة شاقة، لذلك يلزم وجود شخص مثل ماكس فيبر، وربما كثير من أمثاله. يجب أن نذكر ما يميز روما من الحضارات الأخرى منظوراً إليها وفق المقياس نفسه، وأن نحلل، على سبيل المثال، ما يميز الدين الروماني من الأديان الأخرى. ويفترض هذا التحليل بالطبع إجراء نمذجة تصنيفية (typologie) مقارنة للظاهرة الدينية. ويجب أن نقوم بالشيء نفسه في ما يخص الإدارة، مقارنة بنظرة توليفية ومقارنة للظاهرة الإدارية في التاريخ. كما ينبغي أن تتم وضعة<sup>(17)</sup> المجتمع الروماني نفسه من جديد في الدراسة المقارنة للحضارات ما قبل الصناعية، وهذه المقارنة من شأنها أن تجعلنا نعي ألف ميزة متعلقة بروما كانت قد ظلت بالنسبة إلينا، حتى الآن، متضمنة ومخفية في ما هو بدهي. وفي مقابل هذه الأشياء الحسنة كلها، قد يوافق قارئنا المتطلب على إعفائنا من تفصيلات الحرب بين قيصر وبومبيوس الكبير. إن كتابة التاريخ العام مهمة تبعث على الرعدة عند أشجع الشجعان، لأن المقصود ليس تلخيص «الوقائع»، بل بناؤها بشكل مغاير مع الحفاظ على التماسك مع المستوى المعتمد. وكي يُنجَز ذلك بشكل جيد، ينبغي عدم وجود أي رواسب من المعطيات الحديثة التي لم يتم إعادة النظر فيها، والتي لن تصبح سديدة إلا وفق مقياس تقرير عن الأحداث أو دراسة أحادية حول موضوع [مونوغرافيا]. وبعد هذا كله، ما يسمى «التوليف»

(17) تحويل الشيء إلى موضوع، توضعته ووضعته (objectivation). (المترجم)

التاريخي، منذ فوستيل دو كولانج، ليس شيئاً آخر غير هذا الجهد المبذول لبناء الواقعة على مستوى وصفي ليس بالضرورة أن يكون مستوى الوثيقة. ولا يقتضي الانتقال من المونوغرافيا إلى التاريخ العام أن نتذكر أن في التاريخ سمات المونوغرافيا الأبرز وحدها، لأننا عندما نتقل من واحدة إلى أخرى، فالسمات البارزة ليست هي نفسها؛ فما يُحدث فجوة بين الدين الجمهوري والدين الإمبراطوري داخل التاريخ الروماني، ليس هو نفسه ما يُحدث هذه الفجوة بين الدين الروماني والأديان الأخرى. وقد تكون كتابة تاريخ جيد في نهاية المطاف مشروعاً صعباً، إلى حد أنها لا تبدو حتى هذه الساعة أنها كانت ناجحة في أي حضارة من الحضارات؛ فذاك اليوم لم يأت بعد. وعندما تصبح، بفضل أمثال ماكس فيبر المستقبلين، السمات التمايزية الكبرى للتاريخ العالمي بالنسبة إلينا موضوعاً مألوفاً، سنتحدث عن ذلك على نحو أكثر ملاءمة.

يمكن، في غضون ذلك، استخلاص ثلاث نتائج مفيدة من الاسمانية التاريخية. أولاً: كل تاريخ هو تاريخ مقارن بشكل من الأشكال. ذلك لأن السمات التي اعتبرت سمات سديدة، والتي نكتب واقعة فردية بالنسبة إليها، هي سمات عالمية [كليات]. من هنا، عندما نرى أن وجود الطوائف في الدين الروماني هو وجود سديد ومثير للاهتمام، فنحن قادرون على القول إذا كان لأي دين آخر السمة نفسها أم لا. وعلى العكس من ذلك، إذا لاحظنا أن أي دين آخر يتضمن علماً للاهوت، فإن ذلك يؤدي إلى إدراك أن الدين الروماني لا يتضمن ذلك، وإلى الاندهاش من أنه هو ما هو عليه. ثانياً: كل «واقعة» محاطة بهامش من غير الحدتي الضمني، وهذا الهامش يُفسح المجال لبنائه بخلاف ما نقوم به تقليدياً. أخيراً: بما أن الواقعة هي ما نجعلها تكون بمجرد امتلاكنا المرونة اللازمة، فإن الفرع المعرفي الذي يسمح للتاريخ بالمقارنة إنما هو النقد الأدبي؛ لأننا نعرف جيداً أن ما تقوله الكتب المدرسية عن راسين هو أصغر جزء مما يمكن أن يقال عن هذا الكاتب. وإذا ما كتب مئة ناقد مئة كتاب عن راسين فسيكتبونها كلُّ بشكل أكثر اختلافاً، وأكثر واقعية، وأكثر دقة من الآخر. وحدهم قليلو الموهبة من النقاد، قد يبقون على النص المدرسي، وعلى «الوقائع».

## الفصل الرابع

### بدافع الفضول الخالص لما هو خصوصي

إذا قصدنا بالإنسانية واقعة الاهتمام بحقيقة التاريخ باعتباره يشتمل على أعمال جميلة، والاهتمام بهذه الأعمال الجميلة باعتبارها تعلّم ما هو جيد، فالتاريخ ليس بالتأكيد إنسانيًا، لأنه لا يشوش المتعاليات (transcendants). والتاريخ، إضافة إلى ذلك، ليس واحدًا من المتعاليات، إذا قصدنا بالإنسانية الاعتقاد أن التاريخ قد يمتلك بالنسبة إلينا قيمة خاصة، لأنه يحدثنا عن الناس، أي عن أنفسنا. ونحن بقولنا هذا، لا ندعي أنه لا ينبغي للتاريخ أن يكون إنسانيًا، ولا نمنع أحدًا من أن يجد فيه سعادته (ولو أن متعة التاريخ تكون محدودة جدًا عندما نقرأه ساعين إلى شيء آخر غير التاريخ نفسه)، إنما نعتبر فحسب أنه إذا ما نظرنا إلى عمل المؤرخين، نجد أن التاريخ ليس أكثر إنسانية من العلم أو الميتافيزيقا. فلماذا نهتم بالتاريخ ولماذا نكتبه؟ أو بالأحرى، أي نوع من أنواع الاهتمام يهدف النوع التاريخي إلى إشباعه طبيعيًا (لأن الاستفادة التي يجدها كل شخص في التاريخ إنما هي مسألة شخصية: تذوق ما هو غير اعتيادي، والوطنية...)? وما هي غايته؟

كلمة مؤرخ: «هذا مثير للاهتمام»

ينظر إليك أحد علماء الآثار ممن أعرفهم، وهو شغوف بمهنته ومؤرخ ماهر، بشفقة إذا ما أثبتت عليه لأنه وجد في خلال حفرياته منحوتة ليست بسيئة. فيرفض التنقيب في المواقع المعروفة مؤكدًا أن التنقيب في مكب للنفايات هو عادة أكثر إفادة، ويتمنى ألا يعثر أبدًا على تمثال يعادل تمثال

أفروديت الميلوسية<sup>(1)</sup>، لأن ذلك، كما يقول، قد لا يعلم شيئاً جديداً، فالفن متعة لكن «خارج العمل». ويوفق علماء آثار آخرون بين المهنة والجمالية، لكن ذلك يتم بالجمع الشخصي بين التاجين أكثر منه وحدة في الجوهر. والنعته المفضل عند صديقي عالم الآثار عدو الجمال هذا، هي الكلمة الأساس في النوع التاريخي: «هذا مثير للاهتمام». ولا يُقال هذا النعت في كنز، أو في جواهر التاج. وقد يكون مثيراً للسخرية إذا ما قيل في الأكروبول، وفي غير مكانه إن قيل عن معركة من معارك الحريين الكونيتين الماضيتين، فتاريخ كل أمة مقدس في نظرها، ولا يمكننا أن نقول «تاريخ فرنسا مثير للاهتمام» كما نتباهى بسحر آثار المايا أو بإثنوغرافيا النوير (Nuer). يبقى أن لدى المايا والنوير مؤرخيهم وعلماءهم في الإثنوغرافيا. هناك تاريخ شعبي له سجله الخاص به من الرجال العظماء والحوادث الشهيرة، وهذا التاريخ موجود في كل مكان حولنا: على لافتات الشوارع، وقواعد التماثيل، وفي واجهات المكتبات، والذاكرة الجماعية، والمناهج الدراسية. هذا هو البعد «السوسولوجي» للنوع التاريخي. لكن تاريخ المؤرخين وقراءهم يروي هذا السجل بأسلوب مختلف عندما يستعيده، إضافةً إلى ذلك، فهو بعيد جداً من التوقع في هذا السجل. لقد ساد مدة طويلة تاريخ امتيازي: شيء عن اليونان من خلال بلوتارخس، ومن ثم روما (الجمهورية أكثر من الإمبراطورية، وأكثر بكثير من الإمبراطورية السفلى)<sup>(2)</sup>، وبعض المراحل والحوادث من العصرين الوسيط والحديث. لكن،

(1) أو فينوس دو ميلو (بالفرنسية: Venus De Milos، وبالיוونانية: Ἀφροδίτη της Μήλου)، وهي من أشهر التماثيل الكلاسيكية القديمة المنحوتة من الرخام، سميت نسبة إلى ميلوس وهي إحدى جزر اليونان المكان الذي نُحت فيه وضاع فيه قبل أن يكتشفه مجدداً أحد المزارعين اليونانيين داخل أحد الكهوف في ميلوس في عام 1820. وكان التمثال مكسوراً إلى نصفين مفقود الذراعين ومن دون قاعدته. وأحد أسباب شعبيته هو الذراعان المفقودان. ضمّه الملك الفرنسي لويس التاسع إلى متحف اللوفر حيث لا يزال معروفاً هناك. (المترجم)

(2) تمثل الإمبراطورية السفلى مع الإمبراطورية العليا التقسيمين التاريخيين الرئيسيين للإمبراطورية الرومانية بحسب المؤرخين الفرنسيين. وعلى الرغم من بعض الاختلاف بين المؤرخين في تحديد تاريخ بدايتها، فإن أغلبهم يحدده بعام 284. أما الإمبراطورية العليا الرومانية فتبدأ من عام 27 ق.م. وهكذا، يمتد عصر الإمبراطورية العليا من عام 27 ق.م. حتى عام 284، والإمبراطورية السفلى من عام 284 حتى عام 476. (المترجم)

لنقل الحق، كان العلماء يهتمون دائماً بالماضي كله. وكلما اكتشفت حضارات قديمة وأجنبية - كالعصور الوسطى، والسومريين، والصينيين، و«البدايين» - دخلت هذه الحضارات ضمن دائرة اهتمامنا بأقصى سهولة ممكنة. وإذا أضجر الرومان الجمهور قليلاً، فمرد ذلك إلى أننا جعلنا منهم شعباً ذا قيمة، بدلاً من ملاحظة مقدار ما كانوا عليه من الغرابة. وبما أننا نهتم في الواقع بكل شيء، يتعذر علينا أن نفهم كيف تمكن ماكس فيبر قبل أقل من ستين عاماً من تأسيس الاهتمام الذي نوليه للتاريخ والمتعلق بما يُسمى «العزو إلى القيم» [أو النسبة إلى القيم].

### فيبر: قد يكون التاريخ عزوًا إلى القيم

كلما ابتعدنا من الحقبة الكبيرة من التاريخانية الألمانية تُصبح هذه المقولة غامضة، لكنها تعني ببساطة أن ما يمكن أن يميز الأحداث التي نراها جديرة بالتاريخ من غيرها، ربما هي القيمة التي نعزوها إليها؛ فنعتبر أن حرباً ما بين الأمم الأوروبية هي من التاريخ، بينما «شجار ما بين قبائل الكفير (cafres)»<sup>(3)</sup> أو الهنود الحمر ليست كذلك<sup>(4)</sup>. إننا لا نهتم بكل ما حدث، غير أننا نولي تقليدياً أهمية لبعض الشعوب وحسب، أو لبعض فئات من الأحداث، أو لبعض المشكلات (وبشكل مستقل تماماً عن الأحكام المتعلقة بالقيم، مواتية كانت أم غير مواتية، والتي نقيمها حول هذه الشعوب أو هذه الأحداث). فخيرنا هو الذي يشكل التاريخ في حدوده. وهذا الخيار يختلف من شعب إلى آخر، ومن قرن إلى قرن. لننظر في تاريخ الموسيقى: «فالمشكلة المركزية لهذا الفرع من فروع المعرفة، من وجهة نظر فضول الأوروبي الحديثي (هذا هو العزو أو الإسناد إلى القيم!) تكمن، من دون ريب في السؤال الآتي: لماذا تطورت الموسيقى المتناسقة، التي تصدر تقريباً أينما كان من تعدد الأصوات الشعبية،

(3) هم زنوج جزر الريونيون في مالاغاشي وهم من أصول أفريقية ترجع إلى العبيد المستجلبين من موزمبيق وغينيا والسنغال ومدغشقر وتنزانيا، وترادف كلمة زنجي أو نيغرو الأميركية. (المترجم)

(4) Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, trad. par J. Freund (Paris: Plon, 1965), pp. 152-172, 244-289, 298-302, 448.

لماذا تطورت في أوروبا فحسب؟». إن التشديد، وما بين القوسين، وعلامة التعجب هي من فيبر نفسه<sup>(5)</sup>.

هذا حكم مسبق على فضول ذلك الأوروبي. وهو مزج سوسيولوجيا التاريخ بالغرض منه. يبدو أن متخصصًا في التاريخ اليوناني في مرحلة الدراسات العليا لا يعتبر موضوعه من جوهر مختلف عن جوهر موضوع زميل له يدرس الهنود الحمر، وإذا ما ظهر غداً كتاب بعنوان «تاريخ إمبراطورية الإيروكوا» (أعتقد أنني أتذكر أن هذه الإمبراطورية قد وجدت)، لا أحد يستطيع أن ينكر أن الكتاب موجود، وأنه من التاريخ. وعلى العكس، ما إن نفتح كتاب تاريخ يوناني حتى تفقد مدينة أثينا صفة كونها «قمة من قمم الماضي» الذي كنا نحلم به في اللحظة الماضية، ولا يعود هناك فرق بين العصبة الإيروكوازية والعصبة الأثينية، التي لا يخيب تاريخها الآمال بدرجة أقل أو أكثر من باقي التاريخ العام. ويبدو أن فيبر لا يرى الأشياء بشكل مختلف، لكن بعد ذلك كيف يمكنه أن يُبقي على تمييز آخر يُقيمه بين «سبب الوجود» و«سبب المعرفة»؟ قد يهمننا تاريخ أثينا في حد ذاته، بينما قد لا يكون تاريخ الإيروكوا سوى مواد تفيدنا في معرفة المسائل التي من خلالها نقيم علاقة نسبة إلى القيم، وعلى سبيل المثال مسألة الإمبريالية أو مسألة بدايات المجتمع<sup>(6)</sup>. وهذا أمر عقدي صارم؛ فإذا ما نظرنا حولنا، نجد أن بعضهم يتعامل مع الإيروكوا كمادة سوسيولوجية، وبعضهم الآخر يتعامل مع الأثينيين على أنهم كذلك (هكذا يفعل ريمون آرون في دراسته عن الحرب الأبديّة، من خلال ثوسيديدس) وغيرهم ما زالوا يدرسون الإيروكوا حبًا بالإيروكوا، والأثينيين حبًا بالأثينيين. ولكن يخامرنا الشك في أن فكر فيبر هو أكثر نفاذًا من هذه الاعتراضات، لقد كتب تقريبًا ما يلي: «تشكل واقعة تخلي فريدريك غليوم الرابع عن التاج الإمبراطوري حدثًا تاريخيًا، في حين أن معرفة الخياطين الذين جهزوا له بزته الرسمية ليست ذات شأن. نُجيب، أنه قياسًا إلى التاريخ

Ibid., p. 448.

(5)

Ibid., pp. 244-259.

(6)

السياسي ليس ذلك ذا شأن، ولكن الأمر مختلف بالنسبة إلى الموضة [الدرجة] أو إلى مهنة الخياطة. لكن بطبيعة الحال، لن يكون الخياطون، حتى في هذا السياق، مهمين شخصيًا إلا إذا انحرفوا عن الموضة أو عن مهنة الخياطة، وإلا لن تكون سيرهم الذاتية إلا وسيلة لمعرفة تاريخ الموضة أو تاريخ مهنتهم. وهكذا فقد يحدث أن فخارًا منقوشًا يُعرّفنا بملك أو بإمبراطورية، لكن هذا الفخار ليس حدثًا من جراء ذلك»<sup>(7)</sup>. لهذا الاعتراض وزن، وستطول الإجابة التي سنحاول عرضها:

أولاً، يعتمد التمييز بين الواقعة-القيمة والواقعة-الوثيقة على وجهة النظر، وعلى الحكمة المختارة، بعيدًا من كونها تحدد اختيار الحكمة تمييز ما قد يكون تاريخيًا ومما قد لا يكون كذلك. ومن ثم، هناك بعض اللبس بين الحكمة نفسها وشخصياتها الرئيسة والثانوية (لنقل، بين التاريخ والسيرة)، هناك أيضًا بعض اللبس بين الحدث والوثيقة. أكان فخارًا أم سيرة خياط، فإن ما نسميه مصدرًا أو وثيقة، هو أيضًا وفي المقام الأول حدث، كبيرًا كان أم صغيرًا: ويمكن أن نحدد الوثيقة، وكأنها كل حدث ترك حتى أيامنا هذه أثرًا ماديًا<sup>(8)</sup>؛ فالكتاب المقدس حدث في تاريخ إسرائيل [بني إسرائيل] ومصدره في الوقت نفسه، وكوثيقة من التاريخ السياسي، فهو حدث من التاريخ الديني. إن فخارًا منقوشًا، وُجد في محجر قديم في سيناء، يكشف اسم فرعون، هو وثيقة لتاريخ السلالات. كما أنه أيضًا واحد من الكثير من الأحداث الصغيرة المُشكّلة لتاريخ استخدام الكتابة الرسمي، وتاريخ إعداد آثار كتابية منقوشة أو غيرها للأجيال المقبلة. وبعد هذا نقول إن ما لهذا الفخار يشبهه ما لأي حدث آخر، ويمكنه أن يؤدي في الحكمة، حيث هو حدث، الأدوار الأولى أو أن يقوم بدور الممثل الثانوي الصامت فحسب [تكملة عدد]، لكن، وعلى الرغم مما يقوله فيرير، لا يوجد فرق في الطبيعة بين الأدوار الكبيرة والدور الثانوي

Ibid., pp. 244-247, 249.

(7)

(8) رأينا في الفصل الثالث أن أي «حدث» هو تقاطع من عدد لا نهاية له من الحكبات المحتملة،

ولهذا السبب «الوثائق لا تنضب»، كما نكرر ذلك بحق.

الصامت. فروق بسيطة تفصل بينهما، إذ إننا نمر تدرّجًا من بعضها إلى بعضها الآخر، وندرك في النهاية أن فريدريك غليوم الرابع بالذات، لا يقوم أساسًا إلا بالدور الثانوي الصامت. إن تاريخ الطبقة الفلاحية في عهد لويس الرابع عشر هو تاريخ الفلاحين، وحياة كل واحد من هؤلاء الفلاحين هي حياة أي ممثل ثانوي صامت. وستكون الوثيقة في هذا الصدد، على سبيل المثال، كتاب سبب وجود هذا الفلاح. ولكن إذا كان لكل فلاح في عالم الفلاحين وجود بوصفه رقمًا، يكفي الانتقال إلى طبقة البرجوازية الكبيرة لكي يشير المؤرخ بالاسم إلى السلالات البرجوازية، وينتقل من الإحصاءات إلى دراسة السير الذاتية للأعضاء. وها قد وصلنا إلى لويس الرابع عشر. إنه الرجل-القيمة، بطل الحبكة السياسية، التاريخ وقد تجسد رجلًا. لا، إنه ليس إلا ممثلًا ثانويًا صامتًا، وحيدًا على المسرح، إنما ممثل ثانوي صامت، على الرغم من ذلك. يتحدث المؤرخ عنه كونه رئيسًا للدولة، وليس عاشقًا أفلاطونيًا عند لا فاليري<sup>(9)</sup> (La Vallière) أو مريض بيرغون<sup>(10)</sup> (Purgon). إنه ليس رجلًا، لكنه دور، ودور ملك، لا يستلزم في التعريف إلا ممثلًا ثانويًا واحدًا فحسب. ولكنه رقم في تاريخ الطب كما بالنسبة إلى مريض بيرغون، يكون رقمًا، و«سبب المعرفة» هنا هو يوميات دانجو<sup>(11)</sup> (Dangeau) والوثائق المتعلقة بصحة الملك. وإذا أخذنا تطور الموضحة من حيث حبكة القصة، فهذا التطور يقوم به الخياطون الذين يغيرون في الموضحة، وحتى أولئك الذين يُيقون عليها في رتابتها القديمة. إن أهمية الحدث من ضمن سلسلته تُقرر عدد الأسطر التي يمنحها إياها المؤرخ، لكنها لا تقرر الاختيار في السلسلة نفسها، ولأننا اخترنا الحبكة السياسية، يأخذ لويس الرابع عشر الدور الكبير، ونحن لم نختَر بالضرورة هذه الحبكة لزيادة سيرة إضافية على السيرة التقديسية لـ لويس الرابع عشر.

(9) الدوقة لويز دو لا فاليري (Louise de La Vallière) هي عشيقة الملك لويس الرابع عشر الشهيرة.

(المترجم)

(10) هو مريض الوهم في مسرحية موليير الشهيرة. (المترجم)

(11) Philippe de Courcillon, marquis de Dangeau عسكري ودبلوماسي فرنسي اشتهر بسبب

كتاب يومياته عن خدمته في قصر فرساي نهاية عصر لويس الرابع عشر. (المترجم)



## خلفية المشكلة: فيبر ونيتشه

نظرنا حتى الآن، في الواقع، وذلك عن عمد بالغ، إلى نظرية فيبر من الجانب الضيق من المنظار، لنراقب مدى توافقها مع نشاط المؤرخ الفعلي، ولنر ما إذا كان الاتفاق حول الوقائع هو مصدر الحكم على نظرية ما. لكن المشكلة التي سعت النظرية إلى حلها لم تضبط بالذات حتى الآن، إلا أن هذه المشكلة كانت تُطرح بمصطلحات نيتشوية بالنسبة إلى فيبر الذي كان أساسًا نيتشويًا. فعندما يقول إن التاريخ هو عزو إلى القيم، فهو لا ينظر إلى قيم محددة (النزعة الإنسانية الكلاسيكية، على سبيل المثال) نفاضل باسمها التاريخ اليوناني على تاريخ الهنود الحمر، بل إنه يسعى إلى بيان أن أي مفهوم للتاريخ لم يهتم في الواقع، وحتى زمانه هو، بالماضي كله. وكذلك، أن كل مفهوم كان يعمل على انتخاب ما، وهذا الاختيار يسميه تميمًا. نحن لا نفضل الأثنيين على الهنود باسم بعض القيم المكونة لدينا. والمفترض أن يكون واقع تفضيلها هو الذي يجعل منها قيمًا. وأن أي حركة مأساوية من الاختيار غير المبرر قد تؤسس لأي نظرة ممكنة إلى التاريخ. ولذا، يبنى فيبر إلى مستوى المأساة حالة من كتابة التاريخ ستتكشف عن كونها موقته جدًّا، وكان على التحول من النوع التاريخي إلى التاريخ الشامل (وهذا التاريخ أصبح ظاهرًا، بمصادفة غريبة، بعد مدة وجيزة من الجيل الذي كان فيبر ينتمي إليه) أن يظهر ذلك جيدًا. وبعبارة أخرى، ينطوي هذا المفهوم للمعرفة التاريخية على رفض النظر في كتابة التاريخ باعتبارها نشاطًا يرجع إلى معيار للحقيقة. وقد يستحيل على المؤرخ استئناف الحكم أمام محكمة العقل، لأن هذه المحكمة نفسها قد لا تنشأ إلا بمرسوم يصعب تبريره. هذا ما تبدو عليه في الأقل الأفكار التي تنطوي عليها صفحات فيبر غير الواضحة تمامًا.

المشكلة أنه إذا أبعدنا معيار الحقيقة من الباب، فإنه سيعود من النافذة. ولا يمكن فيبر نفسه ألا يشرع في مادة كتابة التاريخ. فبعد ملاحظته أن رؤية الماضي هي تميم، فرض هذا التميم على أنه معيار. كان مؤلفو أحد كتب التاريخ قد انحازوا إلى تعليق أهمية كبيرة على تاريخ أفريقيا وتاريخ أميركا بقدر أهمية

العالم القديم (وذلك ما قد يبدو عاديًا في هذه الأيام)؛ فبدلاً من الركوع أمام هذه الحركة الشمسية، ينتقد فيبر الكتاب باسم ما يجب أن يكون عليه التاريخ: «إن فكرة وجود نوع من العدالة السياسية والاجتماعية في التاريخ تتكرم - أخيراً وأخيراً! - بمنح قبائل الكفير والهنود الحمر، التي كانت محتقرة بشكل شنيع، مكاناً مهماً في الأقل بأهمية مكان الأثينيين نفسه هي، ببساطة، فكرة ساذجة»<sup>(12)</sup>. وهكذا تتدهور المأساة إلى نزعة أكاديمية؛ فبعد أن يبين فيبر أن لا شيء يسمح قانوناً بتفضيل خيار على آخر، يخلص إلى أنه يجب علينا التمسك بالنظام القائم. ولا يرجع تاريخ الانتقال من الجذرية المأساوية إلى الامتثالية إلى زمن فيبر نفسه، إذ إن أول من مارس ذلك في ما يبدو هو الإله كريشنا في كتاب *بهاغافادجيتا* (*Bhagavadgīta*) الهندي، إذ يعلم الإله كريشنا الأمير أرجونا، الذي يستعد للذهاب إلى الحرب ما يلي: بما أن الحياة والموت هما الشيء نفسه، فعليه أن يقوم بشعيرته الدينية ثم يذهب إلى المعركة (بدلاً من عدم القيام بها أو البحث عن حل وسط يقترحه التعقل عليه). نفهم الآن كيف أن النزعة النيتشوية عند فيبر تؤمن الاتصال بين فكره الإبيستيمولوجي ومواقفه السياسية قبل الحرب العالمية الأولى وفي أثنائها، وهي مواقف غالباً ما فاجأت الناس كونها صادرة عن مؤرخ عاقل جداً، فهو تبنى القومية المصطبغة بالتعصب للشعوب الألمانية، وسياسة القوة المرتقية إلى مقام المعيار.

لا يسعنا النظر في ما إذا كان نيتشه يُسطر نهاية الفلسفة الغربية، أو هو أول المحتجين عليها فحسب. لقد خطت مشكلتنا خطوة إلى الأمام في الأقل، إذ ليس للشميين بحسب فيبر أي علاقة بالقيم التي تكونت في حقبة زمنية معينة، وهذا ما يكفي للقضاء على فكرة رائجة على نطاق واسع، مفادها أن رؤيتنا إلى الماضي قد تكون إسقاطاً من الحاضر، وترجمة لقيمنا ولتساؤلاتنا: فالمأساوية النيتشوية الكبيرة لا تشترك بشيء مع التفخيم الوجودي. يرسم الشميين حدود التاريخ، وهو لا ينظم الداخل إلى مسرح للدراما النفسية؛ فالتاريخ قيمة في حد

Ibid., p. 302,  
pp. 246, 279.

(12)  
وَيُقَارَن:

ذاته ولنفسه، ضمن حدوده. وتريد الواقعية منا (هي دائماً) الاعتراف بأن المثال العلمي موجود بحكم الواقع بين دوافعنا، مثاله مثال الفني أو مثال الحق<sup>(13)</sup>، وأن هذا المثال يرتب النشاط العلمي. وهذا النشاط يزداد كملاً أو يقل ودائماً بالقياس إلى المثال، لكن من دونه قد يصبح غير مفهوم. وفي الحقيقة، اعترف الناس طوال التاريخ أن العلم والقانون والفن والأخلاق وما إلى ذلك، هي أنشطة أصلية لها قاعدة خاصة بها، ويُحكم عليها بموجب هذه القاعدة. يمكننا مناقشة القاعدة، والاعتراض على تطبيقاتها، ولكن ليس على مبدأ أن هناك قاعدة. والمثير للاهتمام بالنسبة إلى المؤرخ ليس ما يثير اهتمام حضارته، بل ما يُثير الاهتمام تاريخياً. وقد استطاعت «ال» عصور الوسطى (لنقل، بعض الأوساط في العصور الوسطى) أن تولي اهتماماً خاصاً للبهائم الغريبة وللحيوانات الغريبة. فعلماء الحيوان في القرون الوسطى، كانوا تحديداً منشغلين أو اضطروا أن ينشغلوا بما هو مثير للاهتمام حيوانياً، أعني على صعيد جميع الحيوانات؛ فقد كانوا واعين بشكل أو بآخر لمثال العلم الخاص بهم. ويبقى أنه في كل زمن، كان أي عالم الحيوانات قادراً على الوقوف بين العلماء لمناشدة هذا المثال، ومن الممكن أيضاً أن يكون ذلك المثال المتعلق بعلم الحيوان قد تطور، لكن قانوناً، كان هذا التطور علمياً بحثاً، وقد شكل للعلم قضية كانت قضية العلم مع نفسه.

## الاهتمام التاريخي

كان السبب السوسيولوجي القريب لولادة أي فرع من فروع المعرفة ومدة بقاءه في أي وقت من الأوقات، كما كان يقول غرامشي وكويري (Koyré)، وجود مجموعة صغيرة متخصصة (مجندة من بين الكهنة والمعلمين والتقنيين والإعلانيين والطفيليين وأصحاب الدخل والمتقاعدين والمهمشين والذين لا يصلحون لشيء)، تمنح لنفسها المعرفة في حد ذاتها كغاية، وغالباً ما تكون هذه المجموعة لنفسها هي جمهورها الوحيد. ولا يحصل غير ذلك بالنسبة

H. Kelsen, *Théorie pure du droit*, trad. par C. Eisenmann (Paris: Dalloz, 1962), pp. 42, 92, 142. (13)

إلى المعرفة التاريخية. فهي تتحرر، كفضول للمتخصصين من التزاماتها «السوسولوجية»، ومن مظاهر الأبهة التي تدون فيها أسماء الملوك أو الآثار التي تخلد ذكرى المآثر والمآسي الوطنية. وهذا ليس لأن حضارتنا قد تقوم على اختيار تميمي بأن الماضي ليس بالنسبة إلينا اسودادًا (grisaille)، حيث لا يكون لأي واقعة من الوقائع أهمية أكبر من أهمية غيرها؛ ذلك لأن الوقائع لا تنوجد إلا في الحكبات ومن خلالها، وهنا تكتسب الأهمية النسبية التي يفرضها عليها المنطق الإنساني للدراما.

تُستتج طبيعة الاهتمام التاريخي الحق من جوهر التاريخ. فالتاريخ يروي ما قد حدث لسبب وحيد، وهو أن ما حدث قد حدث<sup>(14)</sup>؛ لذلك فإنه يتجاهل مركزين من مراكز الاهتمام، وهما القيم والأمثلة. فهو ليس تأريخًا للسير أو وسيلة تثقيفية لذيدة. لا يكفي إصابة لويس الرابع عشر بالغرغرينا التي نالت من هذا الملك العظيم حتى يهتم التاريخ كثيرًا بهذا المرض، إلا من أجل تسجيل وفاة الملك والذي كان يؤدي، بالنسبة إلى المؤرخ، دور عاهل فحسب، ولم يكن فردًا ذا قيمة بذاته. كما أن التاريخ لا يهتم بالعمل المتألق أو بالكارثة الصاخبة وهي كلها أحداث ذات قيمة نموذجية.

فهل يمكننا أن نصدق حقًا أن كل ما حدث مثير للاهتمام؟ هل يليق بالتاريخ رواية أن الناس كانوا يقلّمون أظافرهم أو يقشرون التفاح أو يحكون عيدان الثقاب؟ نعم، تمامًا مثلما ينقل لنا التاريخ أن السلوقيين احتلوا بشكل نهائي سوريا الجوفاء [أو كل سوريا] (Caelésyrie)<sup>(15)</sup> من البطالمة (Lagides) في

(14) في السياق نفسه، يُنظر: M. Oakeshott, *Rationalism in Politics*, Methuen, 1962 (University Paperbacks, 1967), pp. 137-167: «The activity of being an historian»;

هذا النشاط هو «عملية تحرر بالنسبة إلى الموقف العملي تجاه الماضي، هذا الموقف الذي كان هو الأول وبقي الوحيد فترة طويلة».

(15) هي بالإنكليزية Hollow Syria أي سوريا الجوفاء، وهي تسمية يونانية لمنطقة في جنوب سوريا الكبرى خلال العصر الهلينستي. وقد كان متعارفًا أن كلمة كويلا اليونانية مأخوذة حرفيًا من الآرامية «لا - كل» والتي تتوافق مع المعنى العربي «كل» إلا أن اللفظة كان لها معنى باليونانية يعطي معنى «أجوف»، فالأصح أن ترد إلى أصلها لتصبح «كل سوريا». (المترجم)

عام 198. والأمر الغريب أنه من أجل تقشير ثمرة ما، يقرب نصف سكان العالم السكين من حبة الفاكهة الملتقطة بثبات، ويجد أن القيام بذلك على هذا النحو طبيعياً، في حين أن النصف الآخر، الذي يعيش في جزر المحيط الهادئ، يحرك الثمرة بشكل دائري على السكين الممسوك بثبات، ويُعلن أن هذا هو السبيل العقلاني الوحيد للقيام بذلك. ولحك عيدان الثقاب، يقوم الغربيون بحركة من الأمام إلى الورا، أو على العكس، من الورا إلى الأمام، وهذا يتوقف على ما إذا كانوا من الذكور أو من الإناث. يبعث هذا الأمر، على الرغم من كل شيء، على التفكير في التقنيات، وجدلية الطبيعة/الثقافة، و«الأدوار» بين الذكور والإناث، والتقليد، ونشر التقنيات وتكوينها. منذ متى نستخدم عيدان الثقاب؟ وأي حركة تقنية أخرى تختلف باختلاف الجنسين، تبدو بمنزلة نموذج منذ بداية حك عيدان الثقاب؟ هناك بالتأكيد حكمة غريبة خلف ذلك. أما بالنسبة إلى الأهمية الفريدة لعود الثقاب الذي حكه دوبون (Dupont) ذات صباح من شهر أيلول/سبتمبر في أحد الأعوام، فلديها الأهمية التاريخية نفسها التي لحياة دوبون، إذا اعتبرنا شريحة الحياة المتعلقة بهذا العود هي الحكمة.

لنفكر بحسب النموذج الأصلي على مدى فقرة أو اثنتين (لأن في الفكر المتوحش شيئاً من الجودة، يتمثل في أنه تصنيفي، أو في الأقل بنوي). والتاريخ كما نكتبه يمكن أن نرده إلى نموذجين أصليين: «هذا العمل يستحق أن يحيا في ذاكرتنا» و«الناس يختلف بعضهم عن بعض». لنفتح كتاب الأخبار الهندية الأكثر شهرة، الراجاتارانجيني (Rajatarangini)، فنقرأ فيها مجد الملك حرشه (Harsha) ونكتبه، وما كان عليه البلاط من روعة في خلال ملكه. ولنفتح كتاب هيرودوتس حيث يقول إنه كتَبَ تحقيقه كي «لا يُنسى الزمن المآثر، وكي لا يفقد أي عمل رائع من أعمال الإغريق أو البرابرة شهرته يوماً ما». لكن هيرودوتس كان عبقرياً جداً عندما حصر عمله في التاريخ المُعتبر تذكيراً للإنسانية. وفي الواقع، يتعلق الكتاب الذي كتبه بالنموذج الأصلي الثاني، «الشعوب مختلفة في ما بينها» في المكان أو الزمان، و«تبول النساء في مصر وقوفاً بينما الرجال يبولون جالسين القرفصاء» (وهذا ما يُبشر بدراسة تقنيات

الجسد عند مارسيل موس). فهيرودوتس هو حجة فن السفر، أو ما ندعوه اليوم إثنوغرافيا (حتى أننا نذهب إلى حد تخيل وجود طريقة إثنوغرافية) وهو أيضًا مرجع التاريخ غير الحديثي. وهكذا يحجم التاريخ عن أن يُعزى إلى القيم ليصبح تاريخًا طبيعيًا للناس، إنه عمل فضولٍ محض.

## مقارنة بأصول الرواية

أين نجد في التاريخ بعض التشابه مع الرواية (أو التاريخ الذي يكذب)؟ لأن الرواية انتقلت هي أيضًا من العلاقة بالقيم، إلى واقع السرد للسرد. تبدأ الرواية، أكانت عند اليونانيين أم في العصور الوسطى والعصر الحديث، بالتاريخ المروي الذي يتحدث عن الرجال-القيم، من ملوك أو أمراء: نينوس وسميراميس، سايروس العظيم؛ إذ لا يستطيع المرء السماح لنفسه بإلقاء اسم شخص ما في التداول الشعبي بشكل صريح إلا إذا كان هذا الشخص مشهورًا، ملكًا أو رجلًا كبيرًا. والرجال الشعبيون يكتبون مذكراتهم ويسمحون للآخرين بأن يكتبوا عن سيرة حياتهم. غير أننا لا نحدث الجمهور عن سيرة فرد عادي. فالمشهور هو الكائن ذو الأفعال والمشاعر المثيرة للاهتمام، وذلك لسبب بسيط وهو أنها تخصه. قال أرسطو: إن ميزة التاريخ تكمن في رواية أفعال ألسيبيادس؛ غير أن هذا الأخير قطع ذيل كلبه كي يحث على التحدث عنه. أو بالأحرى، لم يتحدث الناس عن الذيل المقطوع إلا نظرًا إلى أن الكلب كان لألسيبيادس. تروي المجلة الأسبوعية فرانس-ديمانش (*France-Dimanche*) إما مغامرات شيقة طرأت لأحد المجهولين، وإما مغامرات تافهة صارت شيقة لأنها حصلت لإليزابيث ملكة إنكلترا أو بريجيت باردو. نصف هذه المجلة له علاقة بالقيم، والنصف الآخر إنما هو مجموعة من الأمثلة (*exempla*). وهنا تكمن مشكلة التاريخ والرواية كلها. وعندما توقفت الرواية عن التحدث عن سايروس لتروي مغامرات أناس غير معروفين، كان عليها أولاً تبرير نفسها، وهذا ما فعلته من خلال طرائق عدة: مثل سرد الرحلات، حيث يروي رجل من الشعب ما رآه، أكثر مما يروي ما يتصل بحياته. ومثل الاعتراف، حيث يعترف أي مؤمن عادي بقصته من أجل هداية إخوانه، لأنه يحمل في ذاته الحالة

الإنسانية. وأخيرًا، السرد بالواسطة، حيث يروي شخص ثالث، هو ليس غير المؤلف نفسه، قصة استقاها من أجنبي، أو وجدها بين أوراق، وهو هنا الضامن لإفادة القصة وصدقيتها لدى القراء («أدولف، حكاية وُجِدَت في أوراق شخص مجهول»).

أخيرًا، يمكن أن تصاغ مسألة ماهية مصلحة التاريخ الخاصة على النحو الآتي: لماذا نتظاهر بقراءة صحيفة لوموند ونُحَرِّج عندما يُنظر إلينا وبأيدنا مجلة فرانس-ديمانش؟ وبماذا تمتاز بريجيت باردو وثريا على بومبيدو لتستحقا أكثر منه العيش في ذاكرتنا؟ تبدو قضية بومبيدو مؤكدة؛ فمنذ ولادة النوع التاريخي، تُسجل أسماء رؤساء الدول بهذه الصفة في سجلات العظمة. أما بالنسبة إلى بريجيت باردو، فتصبح جديرة بالتاريخ الكبير إذا توقفت عن أن تكون امرأة-قيمة لتصبح شخصية ثانوية بسيطة في سيناريو من التاريخ المعاصر، قد يكون موضوعه نظام النجومية، أو وسائل الإعلام الجماهيري، أو هذا الدين الحديث للنجومية الذي بشر به بينا إدغار موران، وسيكون ذلك من اختصاص علم الاجتماع، كما يقولون، وبهذه الصفة الخطرة تتكلم صحيفة لوموند على بريجيت باردو في المناسبات النادرة التي تتحدث فيها عن هذه النجمة.

## التاريخ يتمسك بالخصوصي

سنعترض، مع بعض مظاهر المنطق، بأن هناك فارقًا بين حالة بريجيت باردو وحالة بومبيدو: فهذا الأخير هو تاريخي من تلقاء نفسه، أما تلك فهي لا تخدم إلا لتوضيح نظام النجومية، كما كان خياطو فريدريك غليوم يوضحون تاريخ الزي. ها نحن في قلب المشكلة، وسوف نكتشف فيها جوهر النوع التاريخي. يهتم التاريخ بأحداث مفردة، لا يعتبر أي منها مزدوج المعنى لكن اهتمام التاريخ لا يقع على فردانيتها بالذات. فالتاريخ يحاول أن يفهمها، أي أن يجد فيها نوعًا من العمومية أو على وجه أكثر تحديدًا نوعًا من الخصوصية. وهذا ما يُطبق أيضًا على التاريخ الطبيعي: فباب حب الاستطلاع لديه لا ينضب،

وهو يُعول على الأنواع كلها، وليس هناك أي نوع يأخذه في الاعتبار أكثر من الآخر، لكنه لا يقصد جعل الناس يتمتعون بما لديهم من فريدة، على طريقة كتب الحيوان العزيزة على العصور الوسطى، حيث نجدتها تتحدث عن الحيوانات النبيلة، والجميلة، والغريبة أو القاسية. ولقد رأينا أن التاريخ، بعيداً من كونه نسبة إلى القيم [عزواً إلى القيم]، يبدأ بالتقليل العام من الثمين. فبريجيت باردو وبومبيدو لم يبقيا قط فردانيتين مشهورتين، مصدر إعجاب ورغبة، بل أصبحا الممثلين لصنفهما. فالشخص الأول هو نجم، والثاني تتقاسمه فئة الأساتذة الذين يتحولون إلى السياسة، وفئة رؤساء الدول. لقد انتقلنا من الفريدة الفردية إلى الخصوصية، أي إلى الفرد كونه مُدرِّكاً (لهذا السبب، تعني كلمة «خصوصية» على حد سواء «عاماً» و«خاصاً شخصياً»). وهذه هي الجدية في التاريخ، فهو يقترح على نفسه أن يروي حضارات الماضي، وليس أن يُنقذ ذاكرة الأفراد، فهو ليس مجموعة ضخمة من السير الذاتية. فحياة جميع الخياطين تتشابه كثيراً في عهد فريدريك غليوم، أما التاريخ فيرويه كونها كتلة. وذلك، لأن لا سبب لديه للتحمس لواحد منهم على وجه الخصوص. وهو لا يهتم بالأفراد، ولكن بما يتمتع به هؤلاء من خصوصية، وذلك لسبب وجيه، كما سنرى، من حيث لا يوجد ما يقال حول الخصوصية الفردية التي تستطيع فحسب أن تكون دعامة للثمين لا توصف («لأنه كان هو، لأنني كنت أنا»)<sup>(16)</sup>. فالفرد لا يُحسب تاريخياً إلا من خلال خصوصيته، سواء أَدَّى دوراً رئيساً في التاريخ أم دور شخصية ثانوية من بين ملايين الشخصيات.

تُخفي حجة فيبر عن خياطي الملك ومسألة التنسيب إلى القيم، الموضع الحقيقي للمسألة، وهو تمييز الفريد من الخصوصي. ونحن نقوم بهذا التمييز الفطري في تفاصيل الحياة اليومية كلها (لا وجود لغير المختلفين إلا بوصفهم ممثلين لأنواع كل منهم)، فمن أجل هذا التمييز، لم يشأ عالم الآثار الطهراني أن يفتش عن أفروديت الميلوسية، وهو لم يعب عليها أنها جميلة، وإنما جذبها

(16) عبارة مشهورة للكاتب الفرنسي مونتاي الذي وصف الصداقة والحب قائلاً إنكم لو سألتُموني لماذا أحب هذا الصديق فسأجيب «لأنه كان هو، ولأنني كنت أنا». (المترجم)



كثرة الحديث عنها، في حين هي لا تعلمنا شيئاً، وأنها ذات قيمة لكنها تخلو من الفائدة. وكان من المحتمل أن يعيد إليها أهميتها في اللحظة التي رأى فيها عبر فريدة تلك التحفة الفنية، المساهمة التي وفرتها لتاريخ النحت الإغريقي في أسلوبها وعملها وجمالها بالذات. يُعتبر كل ما هو خصوصي تاريخياً. كل شيء، في الواقع، يُدرك عقلياً إلا الفريدة التي تطلب من زيد (Dupont) ألا يكون عبئاً (Durand)، وأن يوجد الأفراد الواحد تلو الآخر (كل بمفرده)، وهنا تبدو هذه ظاهرة جامدة، ولكن بمجرد ذكرنا إياها، لا نستطيع أن نزيد في القول عنها. في المقابل، بمجرد طرحنا مسألة الوجود الفريد، فإن كل ما في وسعنا إعلانه عن الفرد يكتسب نوعاً من التعميمية.

أن يكون زيد وُعبيد شخصين اثنين، هذه الحقيقة وحدها هي التي تمنع الواقع من أن يتحول إلى مجرد خطاب واضح نعلنه عن هذا الواقع، وكل ما عدا ذلك خصوصي. ولهذا السبب فكل شيء تاريخي، كما رأينا في الفصل الثاني. فليُنظر إلى عالمنا في الآثار في حقل تنقيبه، إنه يزيل بغاية الملل الركام عن منزل روماني، من النوع السكني الشائع، ويتساءل عما هو جدير بالتاريخ في هذا الطرف من الجدار. إنه إذاً يفتش عن الأحداث بالمعنى العمومي العادي للكلمة - لكن بناء هذا البيت لم يكن على الأرجح خبراً مهماً في ذلك الزمن - أو يفتش عن العادات والتقاليد وعن «المشترك الجماعي»، وباختصار عن «الاجتماعي». فهذا البيت يشبه الآلاف من البيوت الأخرى، فهو يحتوي على ست غرف، فهل هذا تاريخي؟ لم تُرسم واجهة البيت بدقة متناهية، فهي متعرجة قليلاً، وهناك بالفعل سهم بمقاس خمسة سنتيمترات: يأتي الكثير من الفوائد نتيجة للمصادفة ومن دون فائدة تاريخية. وفي حال وجود هذه الفائدة، يكون هذا الإهمال ميزة خصوصية تتمتع بها تقنية ذلك الزمن في البناء الجاري، أما عندنا فإن المنتج بكميات كبيرة، يبرز بالأحرى من خلال رتابته وانتظامه القاسي. أما السنتيمترات الخمسة على شكل سهم فهي خصوصية ولها معنى «مشترك» وتستحق الذكر، فكل شيء هنا هو تاريخي، ما عدا ما استعصى علينا فهم سببه حتى الآن. وفي نهاية التنقيب، ربما يتم إرفاق كل خصوصية للمنزل بنوعها، والحقيقة الوحيدة المتعذر رفضها ستكون في أن المنزل المذكور هو

هو، وليس المنزل الآخر الذي يُشاد إلى جانبه، ولكن لا علاقة إطلاقاً للتاريخ بهذه الفردة<sup>(17)</sup>.

## تعريف المعرفة التاريخية

هكذا نصل إلى تعريف للتاريخ. لقد شعر المؤرخون دائماً بأن التاريخ يتعلق بالإنسان ضمن مجموعة وليس الإنسان الفرد، وأنه كان تاريخ المجتمعات والأمم والحضارات، لا بل تاريخ الإنسانية، وتاريخ ما هو جماعي، في المعنى الأكثر غموضاً للكلمة، وأنه لا يهتم بالفرد كونه فرداً، وأنه إذا كانت حياة لويس الرابع عشر من التاريخ، فحياة أحد المزارعين في منطقة نيافر في خلال حكمه لم تكن منه، أو لم تكن سوى مادة للتاريخ. لكن الصعب في الأمر التوصل إلى

(17) مع ذلك، إذا كانت الفردة، أي التفرد في المكان والزمان والفصل بين إدراك وآخر، لا مكان لها في التاريخ الذي يكتبه المؤرخ، فإنها هي التي تكوّن الشعر كله في مهنة المؤرخ؛ ولا يخطئ بشأنها الجمهور الكبير الذي يحب علم الآثار؛ كما أنها هي أيضاً التي تقرر في معظم الأحيان اختيار هذه المهنة؛ نحن نعرف الانفعال الذي يعثه فينا نص ما أو موضوع ما عتيق، ليس بسبب جمالهما، بل لأنهما يأتيان من حقبة زمنية مهجورة. ولأن وجودهما بيننا استثنائي كالنيزك الجوي (باستثناء أن الأغراض التي تأتي من الماضي تأتي من «هوة» هي أكثر من «ممنوعة عن مسابرننا» مما هي الكواكب الثابتة) بحسب تسميات العرب القدماء، فإن الكوكب الثابت (أو النجم الثابت) هو جرم سماوي يظهر ثابتاً في مكانه على الكرة السماوية بصرف النظر عن حركته اليومية الظاهرية أثناء دوران الأرض حول نفسها، وذلك بخلاف الكواكب السيارة (الكواكب). ونعرف أيضاً الانفعال الذي تمنحه دراسات الجغرافيا التاريخية، حيث يتداخل شعر الزمان مع شعر المكان: إلى الغرابة التي يتسم بها وجود أحد الأمكنة (إذ لا سبب لأي مكان أن يكون هنا بدلاً من هناك) تُضاف غرابة اسم المكان، حيث اعتبارية العلامة اللغوية هي في الدرجة الثانية، ما يؤدي إلى أن قليلاً من القراءات يتمتع بشاعرية تماثل شاعرية الخريطة الجغرافية. عند ذلك تتداخل أيضاً فكرة، أن هذا المكان نفسه القائم هنا كان سابقاً شيئاً آخر، مع كونه في ذلك الزمن السابق، المكان نفسه الذي نراه الآن هنا: أسوار مرسيليا التي هاجمها قيصر، والطريق القديمة «حيث مر الأموات» والتي تتبع المسار نفسه للطريق التي هي حالياً تحت نعالنا، والموئل الحديث الذي يحتل موقع أحد الموائل القديمة ويستمر في الاحتفاظ باسمه. ليس هناك، بلا شك، منشأ آخر للوطنية الحسية للكثير من علماء الآثار (مثل كميل جوليان). وهكذا يحتل التاريخ موقعاً معرفياً وسطاً بين الشمولية العلمية والفردة التي لا توصف، ويدرس المؤرخ الماضي حباً لفردة تفلت من إدراكه لأنه يدرسها وأنها لا يمكن أن تكون إلا كالأحلام «خارج وقت العمل». لا شيء أقل إرباكاً من اضطرابنا للتساؤل أي حاجة وجودية يمكن أن تفسر الاهتمام الذي نوليه للتاريخ. ولم نفكر أن الجواب الأبسط كان أن التاريخ يدرس الماضي، هذه الهوة الممنوعة عن مسابرننا.

تعريف دقيق. هل التاريخ علم الوقائع الجماعية التي قد لا تختزل إلى غبار من الوقائع الفردية؟ أهو علم المجتمعات البشرية؟ أهو علم الإنسان في المجتمع؟ ولكن أي مؤرخ أو عالم اجتماع يستطيع فصل ما هو فردي عما هو جماعي، أو حتى إعطاء معنى لهذه الكلمات؟ والحال أننا لا نُميز ما هو تاريخي ممّا هو غير تاريخي فوراً وبشكل فطري. لرؤية مقدار تقريبية محاولات تعريف التاريخ هذه، والتي نُكثر منها ونختزل بها تبعاً، من دون أن نشعر أبداً بأننا «أصبنا الهدف» يكفي أن نسعى إلى توضيحها. على أي نوع من المجتمعات يقوم هذا العلم؟ الأمة بأجمعها؟ أو حتى الإنسانية كلها؟ قرية؟ مقاطعة بأكملها في الأقل؟ مجموعة من لاعبي البريدج؟ دراسة ما هو جماعي: هل البطولة هي كذلك؟ هل هي واقعة تقليم الأظافر؟ إن الحجاج السوريتي (أو «حجة الكومة»<sup>(18)</sup> (l'argument du sorite)) تجد هنا استعمالها الحقيقي، وهو القول عند كل مشكلة تُطرح بأن الطرح في حد ذاته سيء، وحيثما يمكن استخدام الحجة. إن السؤال في الواقع لا يُطرح أبداً بهذا الشكل؛ فعندما نجد أنفسنا أمام فرادة من الماضي ونفهمها فجأة، يحدث في أذهاننا اندلاع (déclat) من مرتبة منطقية (أو بالأحرى وجودية) وغير سوسولوجية. فنحن لم نجد هنا شيئاً جماعياً أو اجتماعياً، لكن ما هو خصوصي بالتمام، ما هو فردي ويمكن فهمه. فالتاريخ وصف لما هو خصوصي معيّن، أي ما يمكن فهمه في الأحداث البشرية.

ما إن تسقط عن الفرادة صفة التثمين، حتى تزول لكونها غير مفهومة. فمن بين تسعين ألف نقش على أضرحة شخصيات لامعة مجهولة تحتويهم مدونة النقوش اللاتينية (*Corpus des inscriptions latines*)، ها هو نقش أحدهم ويُدعى ببليسيوس إيروس (Publicius Eros) الذي وُلد وتوفي وتزوج في غضون ذلك

(18) الحجاج السوريتي أو المفارقات التسلسلية أو حجة الكومة، هي مجادلة تبدأ باستخدام مسند ضبابي غير محدد، مثل كون المرء أصلع أو كون الشيء كومة. وبحسب ديوجينيس (Diogène Laërce) فإن أحد تلامذة إقليدس (واسمه Eubulide de Milet) هو الذي وجد في الجدلية أشكالاً عدة من البراهين: الكاذب، المخفي، المعقّد، المحجوب، الكومة، الأقرن، الأصلع... وكلمة سوريت مشتقة من اليونانية sóros وتعني الكومة. (المترجم)

واحدة من خادmates المحررات. السلام لترابه وليقع في مجاهل النسيان، فنحن لسنا من الروائيين وليست مهمتنا البحث عن زيد من الناس حبًا بزيد، ومن أجل أن نربط القارئ بزيد. فقد يحدث وحسب أن يكون في وسعنا فهم سبب زواج بيليسيوس بواحدة من خادmates المحررات من دون كثير من العناء، فهو نفسه كان عبدًا عموميًا (ويمكننا أن نقول موظفًا بلديًا)، كما يتضح ذلك من اسمه، وتزوج من الوسط الذي ينتمي إليه. ولا بد من أن تكون محررته هذه خليلته منذ مدة طويلة، ولم يحرها إلا ليكون له رفيقة جديرة به. كما أنه استطاع أن يحظى بالدوافع الخاصة جدًا ليقوم بذلك، ربما كانت امرأة حياته أو أن جمالها المحلي هو الأكثر شهرة... وقد لا يكون أي من هذه الدوافع فريدًا، وهي كلها تندرج في تاريخ روما الاجتماعي والجنسي والزوجي. والواقعة الوحيدة غير المتحيزة بالنسبة إلينا - ولكنها حاسمة بالنسبة إلى محيطه - أن بيليسيوس كان هو نفسه وليس شخصًا آخر. وبدلًا من أن نركز على الشخصية الساحرة لزيد الروماني هذا، تنفجر روايتنا الحقيقية في سلسلة من الحبكات المجهولة الاسم: العبودية، التسري، التزاوج من الوسط نفسه، الدوافع الجنسية في اختيار الزوجة. وبيليسيوس كله سيوجد هناك، لكن على شكل قطع. لا يفقد فيها سوى فرادته التي لا يُقال عنها أي كلمة. كذلك لا تندمج الأحداث التاريخية أبدًا مع كوجيتو فرد ما، ولهذا السبب، فالتاريخ هو معرفة بواسطة الآثار، كما رأينا في الفصل الأول. وينبغي أن نضيف فحسب أننا نُبعد الحقائق الكونية العامة لدى تقطيع بيليسيوس إلى حبكات (الإنسان جنسي، والسماء زرقاء)، وذلك لأن الحدث هو اختلاف.

كل ما ليس كونيًا عامًا وليس فريدًا خاصًا هو تاريخي، ولا بد من وجود اختلاف كي لا يكون كونيًا عامًا. ولكي لا يكون فريدًا خاصًا، يجب أن يكون معيّنًا محددًا<sup>(19)</sup>، ومفهومًا، وأن يُرجع إلى حُبكة. والمؤرخ هو عالم طبيعيات الأحداث الواقعي، يريد أن يعرف ليعرف، والحال أن ليس هناك علم للفرداة.

---

(19) تمييز الفرداة من الخصوصي يشتمل جزئيًا التمييز الذي يقوم به بينيديتو كروتشه بين التاريخ ومجموعة الأخبار: Benedetto Croce, *Théorie et histoire de l'historiographie*, trad. par Alain Dufour (Genève: Droz, 1968), p. 16.

ومعرفة أن هناك كائنًا مفردًا يُدعى جورج بوميديو ليست من التاريخ، ما دمنا لا نقوى على قول «ما فعله وما حدث له»، على حد تعبير أرسطو. وإذا أمكننا قول ذلك، نرتفع بالذات إلى التعيين الخصوصي بفضل ذلك.

## تاريخ البشر وتاريخ الطبيعة

إذا جاز تعريف التاريخ بأنه معرفة الخصوصي المعين، تسهل مقارنة هذا التاريخ، أعني تاريخ الأحداث الإنسانية، بتاريخ الوقائع المادية، كتاريخ الأرض مثلاً أو النظام الشمسي. إننا نؤكد طوعاً أن لا شيء مشترك بين هذين النوعين من التاريخ، فتاريخ الطبيعة لا يهمننا أبداً كما يقولون، إلا في حال كون موضوعه موضوعاً ذا شأن، بحجم الكرة الأرضية، لكن لا أحد سيعمل على رواية أخبار عما حدث في بقعة من الأراضي الخالية من السكان (هبت في ذلك اليوم عاصفة كبيرة، ووقع زلزال في العام التالي، وبعد قرن ونصف استقرت مستعمرة من قوارض المرموط في المنطقة). وعلى العكس من ذلك، فإننا ننظر إلى أصغر الأحداث في حياة المجتمعات البشرية على أنها تستحق البقاء في الذاكرة. إذاً يجب أن نستنتج من ذلك، أننا قد نولي اهتماماً متميزاً للتاريخ البشري الذي محوره الإنسان، وذلك لأن هذا التاريخ يحدثنا عن كائنات تشبهنا.

لا شيء من ذلك البتة. بالتأكيد، إذا كتبنا على الرغم من ذلك تاريخ الكرة الأرضية، فإننا لن نهتم كثيراً بالحفاظ على مجموعة أخبار الأرصاد الجوية وعلوم الحيوان لأقاليم عالمتنا المختلفة؛ فالأرصاد الجوية وعلم الحيوان اللذان يدرسان موضوعاتهما دراسة غير تاريخية، يكفياننا بوفرة، من دون أن يضعانا بصعوبة تعقب تاريخ قوارض المرموط وتاريخ العواصف الرعدية. لكن إذا كان الأمر كذلك، وإذا كان لعالمنا مؤرخوه، في حين أنه ليس لقوارض المرموط مؤرخوها، فللسبب نفسه بالضبط الذي يجعلنا نكتب تاريخ الفلاحين في منطقة نيفار إبان عهد لويس الرابع عشر، ولا نكتب السير الذاتية لهؤلاء الفلاحين الواحد تلو الآخر، وذلك من أجل مصلحة الخصوصية المعيّنة المحددة وحسب. فالتاريخ، ليس حالة وجودية، كما أن كتابة التاريخ ليست نزعة

إنسانية. وموقفنا هو نفسه تمامًا أمام الأحداث البشرية وأمام الأحداث الطبيعية. وحدها خصوصيتها المحددة تهمنا، وإذا تغيرت هذه الخصوصية مع مرور الزمن، فإننا نكتب تاريخ هذه التغييرات وهذه الاختلافات، وإذا لم تتغير، فسنرسم عنها صورة غير تاريخية.

رأينا في وقت سابق، أنه عندما يتناول مؤرخ ما فلاحين من نيافر أو عبيدًا محررين رومانيين، فإن اهتمامه الأول ينصب على إزالة فزادة كل منهم مبعثرًا إياها في معطيات خصوصية محددة يتجمع بعضها مع بعض بواسطة بنود مفردة (items) (مستوى المعيشة، عادات الزواج وتقاليد في المجتمع موضوع الدراسة). بدلاً من التجاور في السير الذاتية، فإننا نحصل على تجاور من البنود المفردة التي تشكل معًا «حياة الفلاحين في منطقة نيافر». وسوف نتجاهل، على الأكثر، حقيقة أن هؤلاء الفلاحين كانوا يأكلون وكانوا جنسانيين، لأن ذلك موجود في كل وقت. لكن المعيارين نفسيهما، أي الخصوصية والاختلاف، يكفيان لتفسير إلى أي مدى نكتب تاريخ الوقائع الطبيعية، ولماذا نكتبها أقل مما نكتب تاريخ الوقائع الإنسانية. هاكم مقاطعة صغيرة من عالمنا، يهطل المطر فيها وتتساقط الثلوج، لكن يحصل أن السماء تمطر في المقاطعات المجاورة، وبما أنه ليس لدينا أي سبب لنفضل هذه المقاطعة على أي مقاطعة أخرى، فسيتم تجميع هطول الأمطار معًا في عنصر واحد، أينما وقع هطولها. وبما أن هطول المطر لم يتغير على مدى بضعة ملايين من السنوات الماضية تقريبًا، لم يكن لدينا تاريخ نرويه عنه. وسوف نرسم لوحة أبدية لتلك الظاهرة الجوية الآلية. مع ذلك، فلقد تغير مناخ هذه المقاطعة وتغيرت تضاريسها بين العصرين الثاني والثالث، وسيكون ذلك حدثًا صغيرًا في تاريخ عالمنا الذي نضع سجلًا لأحداثه. أخيرًا، فإن الفارق البسيط الوحيد الذي يفصل بين تاريخ الإنسان وتاريخ الطبيعة هو فارق كمي، فالإنسان يتغير أكثر مما تتغير الطبيعة، لا بل أكثر من تغير الحيوانات. وثمة حكايات أكثر يمكن أن تُروى عنه. ولأن للإنسان، كما نعلم، ثقافة، وهذا يعني في الوقت نفسه، أنه عاقل (له غايات، وهو يفكر في الطريقة الفضلى لبلوغها. تنتقل ملكية إيراداته وأعماله إلى ذريته التي تفهم ذلك في عقلانيتها، وتُستعاد «في الحاضر» وكأنها صالحة على الدوام)، وأنه غير عاقل،

وأنه اعتباري (فهو، على سبيل المثال، يأكل مثل الحيوانات، لكنه على خلافها، لا يأكل دائماً وفي كل مكان الشيء نفسه، إذ لكل ثقافة مأكولاتها التقليدية وتعتبر مأكولات الشعب المجاور كريمة). ولا يروي المؤرخ وجبة إثر وجبة جميع وجبات غداوات الناس كلهم وعشاواتهم، وذلك لأن هذه الوجبات، كما الأمطار التي ذكرناها سابقاً، تتجمع تحت بنود مفردة تشكل معاً عادات الطهو وتقاليده في كل حضارة. ولن يتجشم المؤرخ العناء ليقول «الإنسان يأكل»، لأن ذلك لا يشكل حدثاً اختلافيًا. لكنه سيروي تاريخ المطبخ عبر العصور، بالطريقة نفسها التي يروي فيها تاريخ الكرة الأرضية.

التناقض بين تاريخ الطبيعة وتاريخ البشرية هو تناقض غير جوهري، وذلك ليس أقل من التناقض بين الماضي، الذي قد يكون وحده «تاريخيًا» والحاضر. فعلينا أن نؤكد من جديد الطابع الفكري للمعرفة التاريخية، وذلك ضد هايدغر وضد التاريخانية، فضلاً عن الوجودية وعلم اجتماع المعرفة. لا شيء مما هو إنساني غريب عن المؤرخ، بالتأكيد. ولكن لا شيء مما هو حيواني غريب عن عالم البيولوجيا. كان بوفون يعتقد أن على الذبابة ألا تحتل في اهتمامات عالم الطبيعة مكاناً أوسع من الذي تحتله في مسرح الطبيعة. في المقابل، كان يحافظ على علاقة عزو إلى القيم تجاه الحصان والبجعة، وكان من أتباع فيبر على طريقته الخاصة. لكن علم الحيوان تغير كثيراً منذ ذلك الحين، وبعد أن دافع لامارك عن قضية الحيوانات السفليات، أصبح كل جسم جيداً بالنسبة إلى هذا العلم، فعلم الحيوان لا يعلق أهمية خاصة على الثدييات الرئيسيات، كي يشعر أن انتباهه يسترخي قليلاً بعد أن مر قرد التارسييه الشبح، وأصبح يقارب النكرة بالقرب من الذبابة. وكان فيبر يسخط لأنه أمكن الاهتمام بتاريخ قبائل الكفير (cafres) بقدر الاهتمام بتاريخ اليونانيين. لن نجادل فيبر بأن الزمن قد تغير، وبأن العالم الثالث ووطنيته الناشئة... وأن صحوة الشعوب الأفريقية التي تنكب على ماضيها... قد يكون من الجميل أن نرى أن اعتبارات وطنية هي الحاسمة في اتخاذ قرار على مستوى الاهتمام الفكري وأن لدى الأفارقة أسباباً تدفعهم إلى احتقار العصور اليونانية القديمة أكثر من تلك التي للأوروبيين ليحتقروا العصور القديمة لقبائل الكفير. وفضلاً عن ذلك، هناك اليوم مستفرون أكثر من أولئك

الذين كانوا في زمن فيبر وفروبينيوس (Frobenius). من يجرؤ بعد على تأييد فكرة أن دراسة شعوب النوير أو شعوب جزر التروبريان ليست مفيدة بالقدر نفسه من دراسة الأثينيين وأهل طيبا [ثيفا اليونانية]؟ إن هذه الدراسة مفيدة بالقدر نفسه تمامًا عندما يكون التوثيق متساويًا، لأننا نرى المحركات نفسها تؤدي دورها فيها. ولنصف أنه إذا ثبت أن الإنسان التاريخي (homo historicus) الكفيري كائن عضوي أكثر أساسية من الأثيني، فقد يحظى باهتمام أكبر، لأنه سيكشف هكذا عن قسم من خطة الطبيعة معروف بنسبة أقل. أما بشأن معرفة - وهذا ما يطلبه فيبر أيضًا - كم من الصفحات يلزم تكريسها لتاريخ الكفير وكم من الصفحات يلزم تكريسها للتاريخ اليوناني، فالجواب بسيط، كما رأينا في الفصل الثاني: يعتمد كل شيء على حجم التوثيق.

فللمعرفة غايتها في حد ذاتها وليست مجرد نسبة إلى القيم. والدليل على ذلك هو الطريقة التي لدينا لكتابة التاريخ اليوناني. إذا كان من السذاجة بمكان وضع شجارات الكفير على قدم المساواة مع حروب الأثينيين، فأى سبب سيكون لدينا للاهتمام بحرب البيلوبونيز، ألم يكن ذلك لأن ثوسيديدس كان هناك فحسب ليكون محور الاهتمام؟ لقد كان تأثير تلك الحرب في مصير العالم معدومًا تقريبًا، في حين أن الحروب بين الدول الهلينستية، والتي لا يعرفها في فرنسا إلا خمسة من المتخصصين أو ستة، كان لها الدور الحاسم في مصير الحضارة الهلينستية في مواجهة آسيا، وبالتالي في مصير الحضارة الغربية والحضارة العالمية. فائدة حرب البيلوبونيز تُشبه الحرب بين الكفير، لو أن مؤرخًا أفريقيًا شبيهًا بثوسيديدس قد رواها. هكذا يهتم ذوو المذهب الطبيعي بشكل خاص بحشرة معينة، إذا كانت هناك دراسة متقنة بشكل خاص عنها، وإذا كان ذلك عزوًا إلى القيم، فالقيم التي نحن في صدها هنا هي حصراً ببيولوجرافية.

## التاريخ ليس مفردًا

ليس التاريخ عزوًا [نسبة] إلى القيم. أضف إلى ذلك، فإنه يهتم بخصوصية الأحداث الفردية، أكثر مما يهتم بفرادتها. وإذا كان التاريخ دراسة وصفية



لحالات منفردة (idiographique)، وإذا كان يروي الأحداث في فرديتها، كحرب عام 1914 أو حرب البيلوبونيز، وليس ظاهرة الحرب، فذلك ليس تذوقاً جمالياً للفردية أو وفاء للذكرى، وإنما لعدم وجود بديل أفضل. فهو لا يطلب غير أن يصبح دراسة ناموسية نماذجية، إذا كان تنوع الأحداث لا يجعل هذا التحول مستحيلاً. فلقد رأينا في الفصل الأول أن الفردة ليست امتيازاً للوقائع التاريخية على الوقائع المادية. فهذه الأخيرة ليست أقل فردة من تلك. ذلك أن جدلية المعرفة محمولة على قانون غامض لاقتصاد الجهد. وبموجب هذا القانون، نؤكد أنه إذا كانت ثورات الشعوب قابلة للاختزال تمامًا إلى تفسيرات عامة كالظواهر الفيزيائية، فإننا لن نعود نهتم مطلقاً لتاريخها. وحدها القوانين التي تتحكم بالضرورة الإنسانية كان من الممكن أن تهتمنا. وقد ندع الحكايات التاريخية تسقط لأننا راضون بمعرفتنا من خلالها ماهية الإنسان، أو قد لا نهتم بها إلا لأسباب عاطفية مماثلة لتلك التي تجعلنا نهتم إلى جانب التاريخ الكبير، بتاريخ قريتنا أو تاريخ شوارع مدينتنا. وللأسف، فإن الأحداث التاريخية ليست قابلة للانضغاط إلى تعميمات، إنها لا تعود إلى نماذج إلا بشكل جزئي جداً، وليس تعاقبها موجهاً نحو غاية ما أو مساقاً من قوانين نعرفها. كل شيء هو اختلاف، ويجب قول كل شيء. لذلك لا يستطيع المؤرخ تقليد عالم الطبيعة الذي لا يهتم إلا بالنموذج، ولا يهتم وصف الممثلين عن النوع الحيواني نفسه بشكل مفرد. فالتاريخ علم للدراسة الوصفية لحالات منفردة، وذلك ليس بسببنا نحن أو بسبب حينا لتفصيلات الأحداث الإنسانية، ولكن بسبب هذه الأحداث نفسها التي تتمسك بالحفاظ على فردانيتها.

## شرعة التاريخ

يُعتبر كل حدث نوعاً قائماً بنفسه. ونستطيع استعارة شرعة التاريخ بلا زيادة، من مؤسس التاريخ الطبيعي. وفي واحدة من أكثر الصفحات استيحاءً والتي ندين بها للعبقريّة الهلينية، يعارض أرسطو دراسة النجوم، التي هي آلهة، مع حركات الطبيعة التي تجسدها كائنات عالمتا التحتقمرى (الأرضى/ المعيش)

الحية<sup>(20)</sup>: «من بين الأفراد الطبيعيين، ليس لبعضهم بداية ولا نهاية وهم موجودون منذ الأزل، وبعضهم الآخر عرضة للظهور والاختفاء. وهناك مصلحة في دراسة هذه وتلك. أما بالنسبة إلى الكائنات الأزلية، فيبحث فينا القليل من معرفتنا لها فرحاً يفوق الفرح الذي يبعثه لنا العالم الأرضي/ المعيش كله، وذلك بسبب سمو هذا التأمل: فلمحة الحبيب العابرة تجلب للمحب، بطريقة مماثلة، فرحاً يفوق فرح المعرفة التفصيلية للأشياء المهمة. لكن، من جهة ثانية، وبسبب من المعرفة اليقينية ومداهها، يعود الأرضي/ المعيش ل يتمتع بميزته. ولأننا كنا سابقاً قد عالجتنا مسألة الكائنات الإلهية، وقلنا ما نراه فيها، فيبقى لنا أن نتكلم على الطبيعة الحية، من دون أن نترك جانباً، إذا أمكن، أي تفصيل، ربيعاً كان أم وضيعاً. ويجب الاعتراف بأن بعض هذه الكائنات لا تُظهر بالتمام مظهرًا جماليًا، غير أن معرفة مخطط الطبيعة فيها تحتفظ بملذات يتعذر تفسيرها؛ هذا بالنسبة إلى الذين يُحسنون رؤية سبب الأشياء، والذين يحبون المعرفة بالحقيقة. يجب إذاً ألا نستسلم لكراهية صبيانية ونأى من دراسة الأدنى من هذه الحيوانات. فهناك ما هو مدعاة للعجب في أجزاء الطبيعة كلها»<sup>(21)</sup>.

نحن نعرف ماهية حيادية المؤرخ. إنها تذهب أبعد من مجرد صدق النيات الذي يُمكن أن يكون منحازاً وهو واسع الانتشار عموماً. تكمن الحيادية في الغاية التي نعتدها أكثر منها في التوجه الحازم لقول الحقيقة، أو بالأحرى في واقعة عدم اعتماد غايات على الإطلاق، سوى غاية المعرفة من أجل المعرفة. هنا تختلط الحيادية بالفضول البسيط. هذا الفضول الذي يسبب لدى شخص مثل ثوسيديدس الازدواجية التي نعرفها بين الوطني والمنظر<sup>(22)</sup>، ومن هنا يأتي انطباع التفوق الفكري الذي يقدمه كتابه. ويذهب فيروس المعرفة من أجل

(20) عند بول فاين التحقيري هو ما له علاقة بالمعيش... فهو يرسم تعارضاً بين «المعيش» (vécu) (ويسميه التحقيري) من جهة وبين «المقعد» (formel)، أي الطابع التعديدي لكل علم حقيقي (أي الذي يمكن تعديده)، من جهة أخرى. فالتحقيري أي ما هو «تحت مستوى القمر»، هو الدنيوي المعيش. (المترجم)

*Les Parties des animaux*, I, 5, 644 b.

(21)

(22) إنها الفرصة للإشادة بأنني كريغل: A. Kriegel, *Les Communistes français* (Paris: Seuil, 1968).

المعرفة إلى إعطاء حامله نوعاً من المتعة عندما يرون بعض قناعاتهم الغالية وقد دُحضت. فهذا الفيروس لديه شيء من اللاإنسانية. وهو مثل المروءة والإحسان، يتطور من أجل ذاته، مضافاً إلى إرادة الحياة البيولوجية التي تعتبر القِيم امتداداً لها<sup>(23)</sup>. ولذلك فهو أيضاً يُروع الناس بعامة، ونحن نعرف أي هزة كتابية تُثار من أجل الدفاع عن كايبتول القِيم، التي بدا أن مونو (Jacques Monod) هاجمها عندما ذُكر بتلك الحقيقة القديمة (كما يقول القديس توما) بأن المعرفة هي النشاط الوحيد الذي له غايته في ذاته<sup>(24)</sup>. فماذا يصبح الإنسان في ذلك كله

(23) Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et représentation* livre 3, suppl. chap. 30:

«على الرغم من انبثاقها من الإرادة، ليست المعرفة أقل فساداً من هذه الإرادة، مثل الشعلة التي تحجبها المادة المحترقة والدخان المتصاعد منها. وبالتالي فنحن لا نستطيع تصور الجوهر الموضوعي المجرّد للأشياء والأفكار الموجودة فيها إلا بعدم أخذ أي اهتمام بالأشياء في ذاتها، لأنه لن يكون لها حينذاك أي صلة مع إرادتنا... ولكي نتناول الفكرة في وسط الواقع، يجب علينا نوعاً ما أن نرتفع فوق اهتمامنا، وأن نتجاهل إرادتنا الخاصة، وهذا ما يتطلب طاقة خاصة من الذكاء...».

(24) J. Monod, *Leçon inaugurale*, Collège de France, chaire de biologie moléculaire (1967):

«نسمع اليوم في كل مكان من يُدافع عن البحث النظري المجرّد عن كل ما هو عرضي مباشر، لكن ذلك باسم الممارسة أو التجربة العملية (البراكسيس) بالضبط، وباسم قوى غير معروفة بعد، والتي يستطيع البحث النظري وحده كشفها وإخضاعها. إنني أتهم رجال العلم لرعايتهم هذا الارتباك أحياناً كثيرة وكثيرة جداً؛ ولكذبهم حول غرضهم الحقيقي، متوسلين القوة لكي يغذوا المعرفة التي وحدها تهمهم في الواقع. والحال أن أخلاقيات المعرفة تختلف بشكل جذري عن المنظومات الدينية أو النفعية التي لا ترى في المعرفة أنها الغاية في حد ذاتها، بل الطريقة للتوصل إليها. لنعترف بأن الغاية الوحيدة، والقيمة الأسمى، والخير الرئيس في أخلاقيات المعرفة ليس سعادة الإنسانية، وأقل من ذلك أيضاً قوتها الزمنية أو رفاهيتها، ولا حتى مقولة سقراط «اعرف نفسك» (gnôthi seauton)، وإنما هي المعرفة الموضوعية بذاتها».

Saint Thomas, *Summa contra gentiles*, book 3, chap. 25, 2063 (Pera, 1869, 1876), vol. 3, p. 33,

ويقارن: 18, 2, 3.

يُقابل القديس توما في ذلك المعرفة باللعب الذي ليس غاية في ذاته. وإذا كانت المعرفة غاية في حد ذاتها فذلك لا يعني أننا لا نستطيع استعمالها عند الحاجة من أجل غايات أخرى، مفيدة أو سارة؛ لكن، في جميع الأحوال، فإن الغاية التي تشكلها في ذاتها هي دائماً موجودة ودائماً كافية، وأنها أيضاً تُبنى وفقاً لهذه الغاية وحدها، أي الحقيقة الوحيدة. أما بالنسبة إلى ثوسيديديس، فإن التاريخ الذي يكشف حقائق تكون دائماً حقيقية، هو كسب نهائي في مرتبة المعرفة؛ وليس في مرتبة العمل حيث المقصود الحكم على وضع فريد، ما يجعل من دون فائدة الحقائق العامة جداً لمرتبة الاكتساب الأبدي (Ktêma es aei)؛ لقد أشار ج. دو روميلي بشكل حازم إلى هذه النقطة الأساسية (المجهولة بخصوصية من جاينغر)، مقابلاً التاريخ بحسب =

حقًا؟ نستطيع أن نطمئن. ففي تأملنا لا نصبح إنسانًا من درجة أقل، فنحن نأكل ونقترع ونعلم العقائد السليمة. وهذا العيب، غير المعاقب عليه دائمًا والذي هو الفضول البحت، لا يخاطر أبدًا ليصبح ناقلًا للعدوى كالغيرة على القيم التي لا غنى لنا عنها.

## مبدأ اثنان لكتابة التاريخ

إذا كان الأمر كذلك، فالنمو الألفي للمعرفة التاريخية يبدو مقطعًا من ظهور مبدأين، رسم كل منهما نقطة تحول. فالمبدأ الأول يعود تاريخه إلى اليونان، ويقول بأن التاريخ معرفة متجردة وليس ذكريات وطنية أو سلافية، وأما الثاني فقد برز في نهاية المطاف في أيامنا. ويقول بأن كل حدث يستحق أن يكون من التاريخ. فهذان المبدأان ينتج واحدهما عن الآخر، وإذا درسنا الماضي بدافع الفضول، ستتعلق المعرفة بالخصوصي، لأن ليس لديها أي سبب لتفضل فردانية على أخرى. ونتيجة ذلك، ما إن يمتلك المؤرخ مفاهيم ومقولات ضرورية للتفكير حتى يُصبح كل نسق واقع (ordre de fait) طريدة بالنسبة إلى المؤرخ. وما إن نمتلك الإمكانيات لتصوير الوقائع الاقتصادية والدينية، حتى يكون هناك تاريخ اقتصادي وديني.

فضلاً عن ذلك، فمن المحتمل أن ظهور التاريخ الشامل لم يُنتج بعد جميع مفاعيله. فإن مصيره بلا شك أن يقلب البنية الحالية للعلوم الإنسانية، ويفجر علم الاجتماع بنوع خاص، كما سنرى في آخر الكتاب. وهناك سؤال في الأقل نستطيع طرحه فورًا. بما أن كل حدث هو تاريخي بالنسبة نفسها إلى أي حدث آخر، فإننا نستطيع أن نقطع الحقل الحداثي بكل حرية. فكيف نستمر عندئذ بتقطيعه تقليديًا في أغلب الأحيان بحسب المكان والزمان، على غرار: «تاريخ فرنسا» أو «القرن السابع عشر»، وذلك بحسب الفردات عوضًا عن

---

= ثوسيديدس بالتاريخ الذي يرمي إلى إعطاء أمثولات إلى الناس الذين يعملون (بوليبوس، مكيافيلي). كذلك، بحسب عبارة معروفة، كتب أفلاطون مؤلفه الجمهورية، لكي يجعل المدن أفضل، لكن أرسطو كتب مؤلفه السياسة لكي يبني نظرية أفضل.

الخصوصيات؟ وكيف بقيت نادرة جدًا تلك الكتب المعنونة: «عقيدة الخلاص الثورية عبر التاريخ» أو «الهرميات الاجتماعية من عام 1450 حتى أيامنا في فرنسا والصين والتبت والاتحاد السوفياتي» أو «الحرب والسلام بين الأمم»؟ كي لا نذكر سوى عناوين أحدث ثلاثة كتب منها. أليس ذلك بقاء للتعلق الأصلي بفرادة الأحداث وبالماضي الوطني؟ لماذا هذا الرجحان للتقطيع المرتب زمنيًا والذي يبدو أنه استمرار لتقاليد الأبحاث الملكية ولتسجيل الحوليات الوطنية؟ لكن التاريخ ليس هذا النوع من السيرة السلالية أو الوطنية. ونحن نستطيع أن نتوغل أبعد ونقول إن الزمن ليس أساسيًا بالنسبة إلى التاريخ. وذلك ليس أكثر مما هي أساسية فردانية الأحداث التي يخضع لها رغماً عنه، وكل من «يحب حقيقة أن يعرف» خصوصية الوقائع ويريد فهمها لا يُعطي أهمية خاصة لذلك البساط المهيب الذي يربطه بأجداده الغالين ويتكشف من خلفه في استمراريته. فهو لا يحتاج إلا إلى مدة بسيطة ليرى فيها حصول أي حبكة. وعلى العكس من ذلك، إذا تمسكنا بمثل بيغي الذي يقول إن كتابة التاريخ «ذاكرة» وليس «تسجيلًا»، وإنه بالنسبة إلى المؤرخ «الذي لا يزال يقع في الجنس نفسه الجسدي والروحي والزماني والأزلي، فإن المقصود وبشكل بسيط، استدعاء الأقدمين واستحضارهم». وفي هذه الحالة، لا نُدين فحسب للانغلو (Langlois) وسينيوبوس (Seignobos)، بل كتابة التاريخ الجادة كلها منذ ثوسيديديس. ومما يؤسف له منذ بيغي، والكينونة والزمن (*Sein und Zeit*)، حتى سارتر، أن النقد الموسَّع للعلموية في التاريخ استخدم مِفْزَرًا لجميع المناهضين للت عقلية. وفي الواقع، لا نرى جيدًا كيف يمكن أن يكون ممكنًا ترجمة مطلب بيغي إلى أفعال، وما قد يعطيه في واقع كتابة التاريخ. فليس التاريخ ماضي «العرق»، كما يقول كروتشه بعمق<sup>(25)</sup>. لذلك يُمكن أن يبدو من المستطاع إنكار

Croce, *Théorie de l'historiographie*, p. 206.

(25)

ويكتب بوبك أن الجغرافيا أيضًا، وعلى الرغم مما يُقال غالبًا، ليست علم الفضاء/ الحيز المكاني؛ إنها علم المناطق (التي تُعتبر بالنسبة إلى الجغرافي كالحبكات بالنسبة إلى المؤرخ)؛ والطابع الحيزي المكاني للمنطقة شيء مُسلم به، ولكنه ليس الطابع الأساس، وليس من الجغرافيا بشيء أن نعرف أن مدينة ما هي شمال مدينة أخرى، وكذلك في أن نعرف أن لويس الثالث عشر يسبق لويس الرابع عشر. يُنظر: H. Bobek, «Gedanken über das logische System der Landeskunde», dans: W. Storkebaum, *Zum*

الزمن في التاريخ، ولكن ليس أقل حقيقة أن مفهوم الزمن ليس ضروريًا بالنسبة إلى المؤرخ الذي لا يحتاج إلا إلى مفهوم سيرورة مُدركة عقليًا (قد نقول: مفهوم الحبكة). غير أن هذه السيرورات هي غير محددة عدديًا، لأن الفكر هو الذي يقسمها. وذلك ما يتعارض مع التتابع المرتب زمنيًا في مسار واحد. فليس الزمن منذ إنسان جاوه<sup>(26)</sup> (pithécanthrope) وحتى أيامنا هذه هو ما يُروى تاريخه. إنه الوسط فحسب، الذي تنمو فيه بحرية حركات تاريخية. فإلام تؤول كتابة للتاريخ تستكمل تحررها من آخر ما تبقى من فرادات، أعني وحدات الزمان والمكان، لتعطي نفسها كاملة لوحدة الحبكة وحسب؟ هذا ما سيتضح لاحقًا بين دفتي هذا الكتاب.

## مُلحق التاريخ القيمي

يهتم التاريخ بما حصل وكأنه قد حصل فعلاً، لهذا سنميز وجهة النظر هذه من وجهة نظر تاريخ الأدب أو الفن الذي هو فرع معرفي قيمي، نعرفه في حدوده بعلاقته بالقيم، وهو يهتم بالفنانين الكبار وبالروائع. وعنه يكتب ماكس فيبر أن هذا التاريخ القيمي «ليس موجهاً للبحث عن الوقائع المهمة سببياً من أجل إيجاد رابط تاريخي بينها»، لكنه «يتصور موضوعاته من أجل ذاتها»، كما «يتأمل موضوعه ابتداءً من وجهات نظر مختلفة تماماً عن وجهات نظر التاريخ».

*Gegenstand der Geographie*, p. 292,

وإساءة استعمال الفكرة غير الأساسية القائلة إن الجغرافيا هي معرفة الطابع المكاني للظواهر، قد تُفضي إلى تفاهات، على سبيل المثال أنه يكفي بالنسبة إلى «جغرافية عن الحق» أن يُقال إن الحقوق الأنكلوساكسونية موجودة في هذه المنطقة أو تلك، بدل أن يُقال كيف وصلنا إلى هنا، كيف نُفهم هذه الجغرافيا التشريعية. لنضف أنه كما أن حدثاً تاريخياً ما هو مفردن ومميز بواسطة الزمن، وبفضل الزمن فحسب، فإن أي واقعة جغرافية (هذه المجلدة) هي أيضاً مفردة فحسب في موضعها في المكان؛ ويجب تفسير كل ما تبقى، و«الصفات الفردية» كلها أو المزعومة هكذا للمجلدة، وهي مخصوصة. الفردانية التاريخية أو الجغرافية هي تركيبية من المزايا الخصوصية الممكن تكرارها حقاً، كما ويمكن تكرار التركيبية في حد ذاتها. ومن المحتمل أن يكون الشيء الوحيد الذي يميز بين تركيبيتين مماثلتين هو تحديد موقعهما في نقاط مختلفة من المكان ومن الزمن.

(26) إنسان بدائي مُنقرض وُجدت بقاياه في جاوه بإندونيسيا. (المترجم)

وعلينا إضافة تمييز ثان إلى هذا التمييز الأول ألا وهو أن التاريخ القيمي بالذات يتضمن محطتين: محطة تقييم أولي («ها هم الكتّاب الكبار»)، ومحطة تاريخ الموضوعات المقيّمة بهذا الشكل. لذلك لم تعد هذه المحطة الثانية - التي هي التاريخ الأدبي والفني كما نقرأه نحن - تتميز بشيء من مجرد التاريخ الصرف. وبالتالي فإن في وسعنا التعبير عن هذا الشيء كما يلي: إن تاريخاً أدبياً مكتوباً عن القرن السابع عشر من وجهة نظر غير قيمة للتاريخ الصرف، هو من «أدبيات القرن السابع عشر في زمنه». بينما قد يساوي تاريخ أدبي مكتوب من وجهة نظر قيمة، كما يُكتب على العموم غالباً، «أدبيات من القرن السابع عشر منظوراً إليها من وجهة نظر ذوق القرن العشرين». فنفهم من ذلك أن المفارقة الشهيرة لـ «تجديد الروائع» هي خاصة بالتاريخ القيمي، وعادية بالنسبة إليه وحده فحسب.

إن التمييز بين هذه العناصر الثلاثة (التقويم، والتاريخ القيمي، والتاريخ الصرف) واحدة من فضائل ماكس فيبر التي لا تنازع. ستوسع بها هنا على أفضل ما نستطيع<sup>(27)</sup>. هذه التميزات المضيئة، غالباً جداً ما تكون مجهولة، على حساب حياد القيم. فعندما نريد إنكار السمة المؤكدة لتمييز حكم واقع من حكم قيمة، نلتمس عادة التاريخ الأدبي دليلاً مزعوماً عن استحالة هذا التمييز. كما أنه على حساب الوضوح المنهجي للتاريخ الأدبي: فإن تاريخاً ما للأدب، يطرح نفسه عادة أنه «تاريخ الروائع الأدبية»، حيث يمتزج به، وبطريقة متقلبة ومن دون مبادئ صلبة، «تاريخ للحياة الأدبية وللذوق» هو من نوع التاريخ الصرف والذي يطرح، تارة لكي نفهم بشكل أفضل تاريخ الروائع الأدبية، وطوراً من أجل نفسه. ومن هنا تنشأ العداوات بين الأمزجة التاريخية والأمزجة الأدبية، ويتبادل الناس النعوت، ما بين ذواق بسيط للفن أو فقيه لغة عادي، ويبدون أنهم يعتبرون هذه الكلمات إهانات بالغة. ويظهر كل واحد بصورة من يجهل ما لم يختره هو.

(27) ليست نصوص فيبر واضحة تماماً في هذا الصدد، يُنظر كتابه: Weber, *Essays*, pp. 260-264, 434, 452-453,

ويُقارن ص 64-67.

أولاً، يتضمن التاريخ الصرف، عندما يُطبق بوضوح على الأدب والفن والعلم... إلخ أحكاماً تقويمية. وإنما ذلك في الخطاب غير المباشر، وبكلام آخر، في حالة أحكام الواقع. ولا يستطيع المؤرخ الصرف أن يسمح لنفسه بتجاهل أن الفن هو الفن بالنسبة إلى الناس، وأن مسرحية راسين إيفيجيني (*Iphigénie*) ليست برهنة هندسية، أو منشوراً سياسياً أو خطبة علمانية هدفها إعطاء «شهادة» أو إرسال «رسائل». فكيف يُعالج [المؤرخ] التاريخ الأدبي في القرن السابع عشر، مثلاً، إذا رسم لوحة عن المجتمع والحضارة في عهد لويس الرابع عشر؟ لا أعلم ما إذا كانت المسألة قد طُرحت قبلاً في نشرة ما، لكن عندما نسمع المتحدثين عن المؤرخين من فريق الحوليات، نلاحظ أن قضيتهم قد حسمت؛ إذ لا يعقل الشروع في إدراج فصل غير متناسق في لوحة للقرن السابع عشر، نكون قد لخصنا فيه كتاباً للأدب كُتِب من وجهة نظر «الأدباء»، وأن نقوم بعرض لوحات للرجال العظام، فهذا بالنسبة إلى المؤرخ ببغائية لا أكثر ولا أقل. يجب إعادة كتابة التاريخ الأدبي من وجهة نظر تاريخية صرف، والشروع بنوع من «سوسيولوجيا» الأدب في عهد لويس الرابع عشر، تجيب عن الأسئلة: من كان يقرأ ومن كان يكتب؟ ماذا كانوا يقرأون، وكيف كانوا يتصورون الأدب والكتاب؟ ما كانت طقوس الحياة الأدبية وأدوارها وسبلها؟ أي من المؤلفين، كباراً كانوا أم صغاراً، صنعوا دُرجات أو أحدثوا المحاكاة؟ فمن المستحيل ألا نجد أن وجهة النظر هذه للمؤرخين الصرف صائبة ومتماسكة، ويكفي أن نتفكر في الهوة التي تفصل بين نتاج أدبي، كما يبدو بالنسبة إلى المعاصرين، وكما ستره الأجيال المقبلة. فكل شخص يتردد على باعة الكتب يعرف أن أكثر من نصف ما كان يُقرأ في القرن السابع عشر يتكون من كتب تقوى ومجموعات من المواعظ. هذه واقعة أساسية، ولا يمكن قبول ألا يبرزها المؤرخ، ولكن هل سينطلق بعد ذلك وبالقلم نفسه ليحيك جملة فنية حول النقاوة عند راسين؟ لا، إلا في حال القول إن هذه النقاوة، الحساسة بالنسبة إلى المعاصرين (أو العكس) تُفسرها (أو لا) اللحظة الأدبية، وإنه كانت لها (أم لم تكن لها) عواقب على النتاج المعاصر. وسيقول أيضاً إن كان



للمعاصرين انطباع بأنهم يعيشون حقبة زمنية لامعة أدبيًا، وسيضيف أنه سيتعين على الأجيال المقبلة إبطال هذا الحكم أو تأكيده.

إن فكرة تاريخ صرف للنشاطات ذات القيمة، وهي فكرة غير واضحة تمامًا في مسائل الأدب، هي في المقابل مألوفة عند علماء الآثار ومؤرخي العلم. لقد ترك الفن الروماني منحوتات لا تُحصى، وعددًا من اللوحات المرسومة، وبعض الروائع النادرة. وينشر علماء الآثار ما يجدونه كله، جيدًا كان أم سيئًا. فهذه كلها شهادات عن الحياة الفنية وعن تطور الأساليب. إنهم يدرسون الفن من وجهة نظر «سوسولوجية»، أو بالأحرى حضارية: إطار الحياة، نحت الشقق، الفن الجنائزي، ديكورات بشعة من الصخور لحدائق بومبيي<sup>(28)</sup>، الفن الشعبي، أي فن العمال بالمقطوعة الأخرق كفن القباقيين، رسوم بومبيي المعادلة لأوراق الجدران عندنا أو مشغولات مساند المقاعد المريحة، حيث نجد لوحة البستانية الجميلة (La Belle Jardinière) لرفاييل ... (Raphaël)

في الحقيقة، تطور تاريخ الأدب والفنون الصرف منذ ما يُقارب العشرين عامًا تطورًا كبيرًا، تحت اسم سوسولوجيا الفن (ونعرف أن كلمة «سوسولوجيا» مرادفة غالبًا للتاريخ الاجتماعي أو للتاريخ غير الحديثي)، وكان كتاب أنتال (Antal) قد استرعى الانتباه على الخلفية التاريخية للرسم الفلورنسي، مهما كانت أساليبه واستنتاجاته عرضة للأخذ والرد، كما يحصل عمومًا لكتاب أحد الرواد. وأكثر قربًا منا، لنذكر كأمثلة للتاريخ الأدبي الصرف، مؤلف ريمون بيكار (Raymond Picard) *سيرة حياة جان راسين (la Carrière de Jean Racine)*، أو الصفحات التي خصها بيير غوبير (Pierre Goubert) لأدب عصر لويس الرابع عشر في كتابه *لويس الرابع عشر وعشرون مليون فرنسي (Louis XIV et vingt millions de Français)*.

---

(28) مدينة رومانية قديمة، لم يبق منها اليوم إلا آثارها. تقع المدينة على سفح جبل بركان فيزوف الذي يرتفع 1200 متر عن سطح البحر، بالقرب من خليج نابولي في إيطاليا. (المترجم)

ثانيًا، التاريخ القيمي هو تاريخ المؤلفات التي استحقت أن تبقى، وتم التعامل معها وكأنها حية وأبدية، وليس على أنها خاصة بزمانها: مع ذلك، فإن ما نكتبه ليس إلا تاريخها الزمني. وبما أنه قد تم تمييزها يُنظر إلى هذه المؤلفات في فرادتها وإرجاع حقيبتها الزمنية لها، بدلاً من استخدامها لتؤلف تاريخ حقيبتها الزمنية. والمؤرخ القيمي سيتحدث عن الحياة الأدبية في عهد لويس الرابع عشر ليفسر حياة راسين وأعماله، ولن يرى في راسين شخصية ثانوية [تكملة عدد] في هذه الحياة الأدبية كما قد يفعل المؤرخ الصرف.

كانت مؤلفات كويري تقوم، في بعض النواحي، على تمرير تاريخ العلم من تاريخ قيمي إلى تاريخ صرف، إلى تاريخ العلم «في زمانه». وكان تاريخ العلم من قبل، ولا سيما تاريخ الاكتشافات والاختراعات الكبرى، تاريخ الحقائق المثبتة وكيفية الوصول إليها. فوضع كويري بدلاً منه تاريخًا للأخطاء وللحقائق، تاريخ مسار الحقائق الأبدية الإنساني جدًا (مثال كبلر (Kepler) مكتشفًا قانونًا من قوانينه على قاعدة الأعمال الفيثاغورية المنطوية على جهد مقابل خطأين في الحساب يُلغى أحدهما الآخر، وغاليلي شاعرًا بأن لزامًا عليه تحديد موقفه من الأفلاطونية والأرسطية، ومعتقدًا أن عليه الانتساب إلى فكر أفلاطون، متخيلاً أنه يستلهم من هذا الفيلسوف، مثل فيزيائي معاصر يعتقد أنه يدين للماركسية باكتشافاته). وعندما كف تاريخ العلم عن كونه قيمياً، كف عن كونه توزيعاً للجوائز ليصبح مثيراً كالرواية الحقيقية. لقد كان فيبر على صواب عندما كتب أن اندفاع القيمة في التاريخ الصرف يؤدي عادة إلى كوارث فبدل أن نفسر تاريخياً الفن الباروكي وأن نفهمه، نبدأ بالقول قيمياً مثلما فعلت دوقه غيرمانت (duchesse de Guermantes)، «ذلك لا يستطيع أن يكون جميلاً نظراً إلى أنه مُقرف»، فتتوقف حالاً بالتالي عن فهمه ولا نعود نرى فيه سوى «انحطاط في الفن». وهذا الحكم القابل للأخذ والرد على المستوى القيمي هو حكم خالٍ من المعنى تاريخياً. وينطبق الأمر على تاريخ العلوم. ولن نرى في النجامة سوى شعوذة، وعلم زائف، متناسين أنها كانت على الأكثر علماً خاطئاً، وفي زمنها كان الاعتقاد بالنجامة كنظرية رياضية وحتمية عملٍ ذوي الروح العلمية العميقة. كذلك كان ذوو الروح العلمية

عندنا ينظرون إلى التحليل النفسي بمحابة، بينما كان هذا التحليل يُقابل بالرفض باسم الحس العمومي الأكثر عامية.

ثالثاً، يركز التاريخ القيمي إذاً على التقويمات وهي أحكام قيمة حقيقية، ولكن التاريخ - وهذا تمييز ينفجر في خلاله اختراق فيبر - هو شيء آخر غير هذه التقويمات، وهذا «تميز كثيراً ما نهمل القيام به»<sup>(29)</sup> وهو يفسر المفارقة المعروفة، وهي أنه قد يكون لأي مؤرخ للأدب ذوق سيء. ويكفي ليكون مؤرخاً قيمياً جيداً أن يستعير من صوت الجمهور القائمة الشرعية للكتاب الكبار، وبعد ذلك، سيعرف أن عليه تحليل حياة بودلير ونتاجه بدلاً من بيرانجيه (Béranger).

إن كان التقويم السابق من عمل المؤرخ بالذات، أو مقتبساً من عمل جمهوره، فهو يحدد إذاً المؤلفين الذين يستحقون أن نتكلم عليهم. وهذا يتطلب أن يكون المرء ذواقة. بعد ذلك لا يعود التاريخ القيمي مختلفاً جوهرياً عن التاريخ الصرف، إلا أنه يبقى مركزاً على فرادة المؤلفين، لكنه لن يعود متطلباً أبداً للذوق والتعاطف مع الآداب الجميلة، ولا مع أي مجانسة مشتركة والعمل الفني، فهو يتطلب فحسب ملكة المؤرخ الرئيسة، التي ليست التعاطف، ولكن ملكة التخلق والمحاكاة. يضاف إليها شيء من البراعة في القلم. وكل طالب في دار المعلمين سيفي بالغرض. وهذه الملكة هي أيضاً كل ما يلزم لمدير معرض للرسم يسمح لنفسه بألا يكون ذواقة، وذلك ما سيُسمح له اتباع ذوق زبائنه بشكل أفضل. ولكي يستطيع التكلم مع الهواة، فمن الضروري، في المقابل، أن يعرف من أي زاوية تتأمل الأعمال الفنية، ونقاط إدراج القيم. فكما يقول فيبر: «يقوم التفسير القيمي الذي نميزه من التقويم، على بسط المواقف المختلفة ذات المعنى والممكنة أمام ظاهرة معينة»<sup>(30)</sup>.

Weber, *Essais*, p. 434,

(29)

p. 453.

ويقارن:

Ibid., p. 434,

(30)

(التشديد من عند فيبر).

بكلام آخر، فإن ملاحظة القيم شيء، والحكم عليها شيء آخر. فمؤرخ رسم الوجوه (portrait) الروماني يستطيع أن يكون سليم النظرة التي لا تخطئ لترتيب الأعمال وفق مجموعاتها المؤسّلة (stylée)، وألا يكون عنده أي فكرة عن القيمة الفنية المطلقة لهذه الرسوم<sup>(31)</sup>.

هذا الأمر بلا نتيجة، لأن التاريخ، وإن كان قيمياً، يتكلم على الروائع لأنها جميلة، وليس من حيث إنها جميلة (en tant que beaux). سواء أكان الأمر يتعلق ببودليير أم بيرانجيه، فإن الموضوعات التي يجب معالجتها هي هي، أي: الأسلوب والطرائق (procédés) والشاعرية والموضوعات وطبيعة المشاعر... إلخ. وتقتصر حصة التقويم بالضرورة على الحكم «إنه جميل» أو «إنه ليس جميلاً»، وذلك قد يُصبح قصيراً بما يكفي من أجل كتاب للتاريخ الأدبي. الحكم القيمي لا يستطيع تجاوز طول علامة التعجب. بالتالي، ومن بعد التقويم التمهيدي، أصبح التاريخ القيمي يشبه تمامًا شيئاً من أعمال التأريخ، فنفهم أن مؤرخي الأدب لم يشعروا بالحاجة إلى إقامة بعض التمييز وإيضاح حقيقة المسلمات الضمنية لعملهم. كما نفهم أيضاً، ملكتهم الرئيسة. فهي ليست التذوق والتعاطف، ولكن ملكة تخلق ومحاكاة تسمح برؤية القيم من دون أن تحكم عليها من وجهة نظر المطلق. وهذا ما يكفي ما دام لا يُطرح نموذج ما من المسائل، مثل مسائل الأصالة، وهنا يكمن امتحان الحقيقة. فلنقدم علامات التقدير لروبرتو لونغي، أو إلى أندريه بروتون مؤلف كتاب جرم مشهود (Flagrant Délit).

---

(31) لمقارنة كاسيرر وهو يناقش أفكار ريكوت في مسائل النقد الفني، على وجه التحديد، يُنظر: Ernst Cassirer, «Zur Logik der Kulturwissenschaften,» Acta Universitatis Gotoburgensis, vol. 48 (1942), pp. 70-72.

## الفصل الخامس

### نشاط فكري

كتابة التاريخ نشاط فكري. بيد أنه يجب الاعتراف بأن تأكيدًا كهذا قد لا يجلب اليوم ثقة أينما كان. في وجه عام، نرى أن كتابة التاريخ، في أساسها وفي غاياتها، ليست معرفة كباقي المعارف. وبما أن الإنسان بالذات هو في التاريخية، فقد يولي التاريخ اهتمامًا خاصًا، وقد تُسمي علاقته بالمعرفة التاريخية أكثر مودة من علاقته مع أي معرفة أخرى، عندئذٍ يصعب فصل الموضوع عن الذات العارفة. قد تعبر نظرتنا إلى الماضي عن وضعنا الحالي، وسنرسم أنفسنا ونحن نرسم تاريخنا. وبما أن للزمنية التاريخية شرط الإمكان الزمني للكينونة هنا (Dasein)، فهي تضرب جذورها في ما هو أكثر حميمية عند الإنسان. ويُقال أيضًا إن فكرة الإنسان قد تكون خضعت في عصرنا لتبدل جذري، فقد أعطت فكرة الإنسان الأزلي مكانها لفكرة كائن تاريخي محض. وبوجيز العبارة، كل شيء يحصل وكأنه في الجملة: «يُعرف التاريخ من كائن يكون هو نفسه في التاريخ»، يستقر الوصل في دارة قصيرة (court-circuit) بين الجزء الأول والجزء الثاني من العبارة، لأن كلاً من الجزئين يحتوي على كلمة التاريخ. قد لا تكون المعرفة التاريخية فكرية إلا بطريقة منتقصة. وتملك شيئًا ذاتيًا بشكل جذري، وتتعلق جزئيًا بالوعي وبالوجود. ومهما كانت هذه الأفكار منتشرة فإننا نراها خاطئة، أو بالأحرى، تبدو مبالغة تجاه بعض الحقائق الأقل مأساوية بكثير. ليس هناك من «وعي تاريخي» أو «مؤرخن». وما إن نتجنب كلمة وعي بالنسبة إلى المعرفة التاريخية، حتى يتبدد هذا الضباب كله.

## الوعي يتجاهل التاريخ

لا يملك الوعي العفوي تصورًا للتاريخ يحتاج إلى إعداد فكري. وليست معرفة الماضي معطى فوريًا، والتاريخ ميدان لا يمكن أن نجد فيه حدسًا، بل إعادة بناء فحسب، وفيه يفسح اليقين العقلاني في المجال لمعرفة واقعة مصدرها غريب عن الوعي. كل ما يعرفه الوعي هو أن الزمن يمر. إذا تأملت أي كينونة هنا مائدة قديمة، تستطيع القول إن هذا الأثاث بال، وهو عتيق، أعتق من ذاته. لكن الكينونة هنا على عكس ما يزعم هايدغر، لا تستطيع أن تقول لنفسها إن الأثاث «تاريخي». فالتاريخ تصور كتبي لا وجودي. إنه تنظيم بواسطة الفكر لمعطيات ترجع إلى زمنية غير زمنية الكينونة هنا. إذا كانت كلمة «تاريخي» تفترض كلمة «قديم»، فالموجود بين «قديم» و«تاريخي» ليس أقل من هاوية الإدراك كلها. وتعريف هاتين الصفتين، كما ومماهاة زمن الأنا بزمن التاريخ، هو خلط شرط إمكان التاريخ بجوهر التاريخ. إنه ضرب لما هو أساس، إنه إنشاء أسلوب مثقّف<sup>(1)</sup>.

(1) إن الصفحات الطويلة التي يكرسها هايدغر للتاريخ، في آخر كتابه الكينونة والزمن (*Sein und Zeit*)، جديرة بأن تعبر عن تصور واسع الانتشار اليوم: تتجذر المعرفة التاريخية (*Historie*) في تاريخانية الدازين (*Dasein*) [كلمة ألمانية معناها «الكينونة هنا»] «بشكل خاص ومميز» (ص 392)؛ «إن اختيار ما ينبغي أن يصبح موضوعًا محتملاً للمعرفة التاريخية سبق وجوده في اختيار وقائعية وجودية للدازين، حيث لهذا الاختيار مصدره الأول، وحيث يستطيع أن يوجد فحسب). نعترف بالمشكلة المركزية للنزعة التاريخية (وبمشكلة هيغل قبل ذلك في مؤلفه الأمثولات (*Leçons*)، بمعنى ما): بما أنه ليس كل شيء يستحق أن يكون من التاريخ، فأى أحداث تستحق إذاً أن نختارها؟ - يكشف تصور هايدغر للتاريخ حقيقة أن هناك زمنًا؛ ويكشف أيضًا عن المعيش (الإنسان هو انهمام وله أقران، وحتى شعب (*Volk*))، ولكن جزئيًا فحسب (إنسان هايدغر، على خلاف إنسان القديس توما، يشعر بأنه فان؛ في المقابل، إنه لا يأكل ولا يتناسل ولا يعمل)؛ ويسمح تصور هايدغر للتاريخ أخيرًا بأن نفهم أن في وسع التاريخ أن يصبح أسطورة جماعية. ولكن إذا كانت زمنية الدازين والصحبة [الوجود معًا] حرفيًا (*Mitsein*) تكفي لإنشاء التاريخ، فقد يُصبح في هذه الحالة إدراك الفضاء على أنه «جانب غرمنت» (*Guermantes*) و«جانب ميزيغليز» (*Méséglise*) أساس كل دراسة أحادية جغرافية حول مقاطعة كومبري (*Combray*). تداخل الجوهر هذا لمصلحة الأساس يقود إلى تصور للتاريخ زائف بقدر ما هو من دون فائدة. مثلًا، يبرر هذا التاريخ أي حماقة جماعية. لنلاحظ تفصيلًا ما لبحثنا: أمن الممكن كتابة التاريخ المعاصر إذا كان للتاريخ جذر هو مستقبل الدازين؟ أين نجد عقلانية تنظم كتابة تاريخ الزمن الحاضر؟ إذا كان شعبي لم يقرر الاستيلاء على إقليم ما، فكيف يمكن كتابة تاريخ هذا الإقليم في اتجاه المستقبل الذي يختاره =

كل ما يعرفه الوعي عن التاريخ هامش ضيق من الماضي لا تزال ذكره حية في ذاكرة الجيل الحالي الجماعية<sup>(2)</sup>. ويعرف أيضًا - ويبدو هايدغر متمسكًا بذلك - أن وجوده هو وجود مع الآخرين، وقدر مشترك (Mitgeschehen) [حدث مع] («بهذه الكلمة نُشير إلى الجماعة، أي الـ Volk» [الشعب]). هذا قليل غير كاف لمعرفة التاريخ وتنظيم حبكته. يكتفي الوعي، ما وراء هامش الذاكرة الجماعية، بافتراض أنه من الممكن تمديد أمد الزمن الحاضر بالتواتر [استدلال بالتراجع]: لا بد من أن يكون لجدي نفسه جد، وفي وسعنا إقامة الاستدلال المنطقي نفسه بالنسبة إلى المستقبل. ومهما يكن من أمر، فنحن لا نفكر بذلك في كثير من الأحيان<sup>(3)</sup>. إننا نعي أيضًا - مبدئيًا في الأقل - أننا نعيش وسط أشياء لها تاريخها وكانت فتوحات إلى حد ما. يستطيع أحد رجال المدينة أن يتخيل تمامًا منظر حقل زراعي ما، فرض بنيانه عملاً لعشرة أجيال، هو قطعة من الطبيعة. سيجهل غير الجغرافي أن الدغل أو الصحراء نشأ من خلال نشاط الإنسان المدمر. في المقابل، يعلم الجميع أن أي مدينة، أو آلة، أو وصفة تقنية لها ماضٍ إنساني. يقول هوسرل، إننا نعلم من معرفة ما قبلية أن الأعمال الثقافية إبداعات من الإنسان. كذلك، عندما يحدث أن يُفكر الوعي العفوي بالماضي، فذلك من أجل تخيله كتاريخ ببيان العالم الإنساني المعاصر، المُعتبر مكتملاً، منتهيًا، كما قد يكون بيتًا مبنياً منذ الآن، أو رجلًا

= شعبي لنفسه في هذه المسألة؟ على حد سواء، يبدأ هايدغر بـ «إبعاد مسألة إمكان تاريخ في الحاضر، ليمنح لكتابة التاريخ مهمة فتح الماضي». لقد كانت فكرة وجود فرق بالطبيعة بين تاريخ الماضي وتاريخ الحاضر مصدر التباس لا نهاية له في منهجية التاريخ؛ سنرى في آخر هذا الكتاب أن تلك الفكرة هي رئيسة بالنسبة إلى نقد علم الاجتماع.

(2) حول التغيرات الضخمة لهذا الهامش، يُنظر: M. Nilsson, *Opuscula Selecta*, vol. 2, p. 816. حوالى عام 1900، كان فلاحو إحدى القرى الدانماركية قد حافظوا على ذكرى محددة لحلقة من حلقات حرب الثلاثين عامًا تتعلق بقريتهم؛ لكنهم نسوا الظروف العامة لتلك الحلقة، إضافة إلى تاريخها. (3) في المقابل، يفكر الفيلسوف أفلاطون بذلك في قوله: «لقد تواتر على هذه الأرض كلها نشوء دول وانهارها، وعادات من جميع الأنواع، متسقة مع النظام الصالح أو مخالفة له، وعادات مطبخية مختلفة، وتغييرات في المأكول والمشرب؛ لقد وقعت آلاف التغيرات المناخية وغيرت بالآلاف الطرائق الطبيعية الأصلية للكائنات الحية»:

Plato, *Lois*, 782a.

كامل النمو ما عليه إلا انتظار الشيخوخة<sup>(4)</sup>. هذا هو المفهوم العفوي للتاريخ، الذي جرى تجاهله عمومًا.

يرى الوعي في الماضي بناءً للحاضر، لأن الفعل في حد ذاته يكون في الحاضر وهو لا يهتم بالماضي. في أي حقبة زمنية نضع أنفسنا نجد أن الناس،

(4) قد اكتمل العالم، فلنذهب أبعد من ذلك؛ بما أن كل واحد منا يستطيع أن يلاحظ أن كل شيء لا يسير اليوم على ما يرام ويسير بدرجة أقل من البارحة (تُستنفذ التربة، ويختزل الناس، ولم يعد هناك من فصول، ولا يتوقف مستوى الامتحانات من الانخفاض، وتغيب التقوى والاحترام والآداب، ولم يعد عمال اليوم مثل عمال الأيام الغابرة الذين كانوا يدورون بكثير من المحبة قضيب كرسى؛ لنقرب من هذه الصفحة الشهيرة لبيغي مسرحية شكسبير كما تحبه: Shakespeare, *As you like it*, parts 2, 3, 57، يجب علينا أن نخلص من ذلك إلى أن العالم ليس في سن الكهولة فحسب، ولكن على مقربة من الشيخوخة والنهاية. والنصوص حول استنفاد العالم لا تُعد ولا تُحصى، وكثيرًا ما يُساء فهمها. عندما يتحدث الإمبراطور ألكسندر سيفيروس، في ورقة من البردي، عن انحطاط الإمبراطورية في أول عهده، فذلك ليس اعترافًا بشجاعة أو حماقة رائعة من فم رئيس للدولة؛ إنها عموميات، وعادية في ذلك الزمن، كما هو عادي اليوم أن يتكلم رئيس دولة على الخطر الذي تشكله القبلة الذرية على الإنسانية. وعندما وصف آخر الوثنيين، في القرن الخامس، روما بأنها عجوز ظهرت التجاعيد على وجهها، وأصبحت تعابيرها ذابلة (vietu vultu)، وقيل إن الإمبراطورية مهددة بالخراب وقد شارفت على نهايتها؛ فهذا ليس اعترافًا عفويًا من فئة اجتماعية محكوم عليها من التاريخ، وينخرها الشعور بزوالها هي بالذات، ولكنها عموميات عادية؛ أضف إلى ذلك، إذا كانت روما عجوزًا، فهي سيدة عجوز جلييلة تستحق احترام أبنائها. لم يكن أوبينيه (Aubigné) من المشككين الانحطاطيين، فعندما تحدث في مؤلفه المأساويون (*les Tragiques*) عن شهداء حزبه كتب: «إن وردة الخريف أروع من وردة أخرى؛ لقد أدخلت الفرح إلى خريف الكنيسة». نحن نعرف الفكرة الأوغسطينية ومفادها أن الإنسانية تشبه رجلًا يعيش عمره السادس من سبعة، يُنظر على سبيل المثال: M.-D. Chenu, *La Théologie au Douzième Siècle* (Paris: Vrin, 1957), p. 75; Dante, *Convivio*, book 2, chaps. 13, 14,

لمجموعة أخبار أوتون دو فريسينغ (Otton de Freising) اللازمة التالية: «نحن الذين وضعنا في نهاية الأزمان»؛ لن نستخلص من ذلك أنه كان هناك قلق في القرن الثاني عشر. سيستمر هذا الشعور حتى القرن التاسع عشر، عندما أدخلت فكرة التقدم في الوعي الجماعي واحدة من التغييرات الأكثر إثارة للإعجاب في تاريخ الأفكار: كان القرن الثامن عشر لا يزال يعتقد أن العالم هو قريب من الاستنفاد الديموغرافي والاقتصادي (على الرغم من احتجاجات الفيزيوقراطيين [أصحاب المذهب الطبيعي]، الذين يقابلون بين كولوميل (Columelle) ولوكريس (Lucrèce)). والنص الأكثر إثارة للدهشة هو نص هيوم مبحث في المعجزات (*Essai sur les miracles*)، حيث يريد الفيلسوف الإنكليزي مواجهة الوقائع التي لا تُصدق والغرائب التي تُصدق؛ «لنفترض أن جميع المؤلفين من جميع العهود يتفقون على أنه اعتبارًا من 1 كانون الثاني/يناير 1600 كان على الأرض كلها ظلام دامس مدة ثمانية أيام؛ من الواضح أننا نحن فلاسفة الزمن الحاضر، بدلاً من التشكيك في الواقعة، ينبغي أن نأخذ بها وكأنها أكيدة، وأن نبحت عن =



«البدائيين» والمتحضرين، عرفوا دائماً أن جزءاً من مصيرهم قد يصبح ما يخلقونه هم بأفعالهم. لقد كانوا يعرفون أيضاً أن زمناً قد مضى من قبلهم. ولكن بقيت معرفة هذا الزمن بالنسبة إليهم مجهولة، لأن الفعل لا يتضمن معرفة الماضي ولا يملك استخدام هذه المعرفة. بالطبع، إننا نعمل ونفكر دائماً ابتداءً من مكتسب ما، ولا يمكننا عندما نريد ذلك، أن نضرب به عرض الحائط. أما الروبوسنيات<sup>(5)</sup> (*les robinsonnades*) التي تدعي إعادة ابتداء العالم، فإنها لا تؤدي إلا إلى إعادة اكتشاف عموميات البارحة أو ما قبل البارحة. ذلك أن الإنسان بطبيعته جد تاريخي، بحيث لم يعد يميز قط أين يبدأ ما يأتيه من الماضي. وبعد هذا القول، ليس الإنسان بطبيعته كاتب تاريخ. فهذا المكتسب يُعتبر مرحلة وصل إليها أكثر منه كنزاً من الذكريات. وهو يستخدمه مع أرض ما ومع عرف ما، ومن دون أن يفكر في الأمر كما لو أن ذلك كان قطعاً من الطبيعة. تعني الصفة التاريخية أن الإنسان يقف دائماً عند مرحلة من مراحل رحلته فحسب، وأنه لا يمكنه المضي قدماً إلا من النقطة التي وصل إليها، وأنه يجد أنه من

= الأسباب التي من الممكن أن تكون قد نتجت منها؛ فالأفول والفساد وانحلال الطبيعة أحداث جُعِلت بسبب كثير من التشابه حيث إن أي ظاهرة تبدو ماثلة إلى هذه الكارثة تدخل ضمن حدود شهادة الإنسان». ليست فكرة الشيخوخة هذه إلا مجرد متغير من الفكرة الأساس أن العالم أبنع وانتهى؛ وبالتالي نروي نحن أنفسنا تاريخ الجنس البشري وكأنه انتقال من القرد إلى الإنسان. فالقرد أصبح الإنسان الحالي، لقد تم ذلك، وانتهت القصة؛ وتكون بذلك قد عرضنا ما حدث عن تكوين الحيوان الإنساني. إنما هكذا بالضبط كان لوكريس ينظر إلى تاريخ الحضارة في نهاية الكتاب الخامس في ما يتعلق بالطبيعة (Lucretius, *De natura rerum*). كان هناك كثير من التساؤل، في تلك الأبيات الشهيرة التي تصف التطور السياسي والتكنولوجي للبشرية، إن كان لوكريس يؤمن حقاً بالتقدم، وأيضاً إذا كان يوافق على التقدم المادي أو إنه يعتبره من دون جدوى. يجب علينا أن نرى أولاً الغرض من هذا الكتاب الخامس. يتوخى لوكريس بذلك تجربة في التفكير؛ وهي برهنة أن نظريات أبيقور (Epicure) تكفي لأن تعرض بالتمام كيفية بناء العالم والحضارة: لأن العالم بُني وأنجز، والتقنيات يجب اختراعها، وبقية التاريخ لا تستطيع أن تطرح مشكلات فلسفية جديدة. هذه الفكرة عن انتهاء العالم الذي لا يمكن من الآن فصاعداً إلا أن يشيخ هي من فلسفات التاريخ الأكثر انتشاراً والأكثر طبيعية؛ في المقارنة، تبدو التصورات التي درسها ك. لويث (K. Löwith) (الزمن الدوري أو السير في خط مستقيم نحو أخريات) أكثر فكرية، وأقل طبيعية وانتشاراً.

(5) نسبة إلى روبنسون كروزو ومغامراته في الطبيعة وحيداً يكتشف ويؤسس كل شيء وكأنه مولود جديد في عالم جديد. (المترجم)

الطبيعي جداً أن يكون في هذه المرحلة من طريقه الثقافي. لا يحتاج الفعل إلى معرفة أصل الموارد والأدوات والأعراف التي يستعملها. بالتأكيد، إذا كنا هندسيين فنحن ننتمي، كما يقول هوسرل، إلى جماعة الهندسيين الماضيين والمستقبليين. غير أن هوسرل كان يقول أيضاً إن معنى المؤلفات الثقافية كان «يترسب». وإنه عوض أن يُعيدنا الحاضر إلى الماضي، كان على الماضي أن «يُنشط» لكي يكون حياً وحاضراً. وأيضاً، هل نأخذ الأمور بطريقة خاطئة عندما نرتقي بالتقليد إلى منزلة قاعدة؟ وماذا ينفع «الإفراط في العمل» في ما يتعلق بالتقليدية، بما أنه من غير الممكن ألا يكون للناس تقليد، وأنه لا يُجدي تبشيرهم بتقليد لا يملكونه أو ما عادوا يملكونه، لأنه ليس لنا تقليد بناءً على الطلب؟

## ليس هناك تحول تاريخاني

بما أن معرفة الماضي، إن كان في أصله أو في فضائله، غريبة عن الوعي ولا تهم الفعل، فمن الصعب الاعتقاد أن تطور العلم التاريخي في خلال القرنين الماضيين، على نحو ما أكدنا ذلك مراراً في السابق، كما اكتشف تاريخية الإنسان والطبيعة، استطاعا أن يشكلا ثورة، وأن الإنسان الحديث تلقى من ذلك صدمة، وأن العصر الحالي صار عصر التاريخ، وأن الإنسان الذي سنتصوره بعد اليوم على أنه محدودية، لا نعود نعرف ما هو. هل كنا نعرف هذه الأمور في الماضي أكثر من اليوم؟ لم تحصل هذه الصدمة التاريخانية، لقد حصل على الأكثر داء للعصر<sup>(6)</sup>. لقد جرى فعلاً إغناء مهم لمعرفة الإنسان، ولكن لم يحصل تحول في هذا الميدان.

---

(6) تأتي فكرة التحول التاريخاني، والهالة التي تحيط منذ قرن بكلمة تاريخ، جزئياً من العادة التي أخذناها في ربط هذه الكلمة بمسائل مختلفة ليست كلها جديدة، وكانت تُطرح سابقاً بعبارات مختلفة؛ وبما أن هذه المسائل لا تهم المنهجية التاريخية فسنتكفي بتعدادها فحسب. أولاً، الموضوعات المتنوعة عن النسبوية التاريخية: نسبية القيم أو أطر الفكر؛ نجد هنا عالم أفكار يمتد من كولينغود أو من أفكار رينان حول نسبية الجمال، إلى بعض الاتجاهات النيثشوية. ولا تعني النسبية ملاحظة وجود تغيرات في موضوع القيم، ولكن في رفض طرح مسألة الحق على هذا الموضوع؛ وإذ إن مهنة المؤرخين الوحيدة =

يبدو أن الدرس الأوضح للتاريخ والإثنوغرافيا الحاليين هو التغييرية الإنسانية. فقد انتقلت قناعتنا بأن الإنسان يتغير إلى حالة الارتكاس. وإذا أكدنا لأحد مؤرخي اليوم أن السماء كانت تبدو للرومان بشكل هوة لا نهاية لها، وأن نساءهم الحبالى كانت لهن «رغبات»، أو أن أرباب الأسر لديهم كانوا يفضلون أولادهم بالذات على أولاد الآخرين، فيبدأ بالشك في ذلك، من حيث المبدأ،

= وصف هذه التغيرات وليس الحكم عليها، فهذه المسألة لا تهمهم؛ وتمثل تحول التاريخ بالنسبة إلى هؤلاء، ليس على القبول بتغير القيم، ولكن على الاعتراف بأن كل ما يتغير جدير بالتاريخ. ثانيًا، مسألة المسؤولية والفعل (معنى التاريخ، الأمثلة التاريخية مُقابل الأمثلة الفردية، الأمثلة الماركسية). تُطرح اليوم مسألة الأمثلة والسياسة هذه في عبارات من التاريخ، وتطرح هذه المسألة من جديد كل مرة نقبل، بما أن السياسة علم معماري، أن مسألة الأمثلة الفردية تعود إلى مسألة المدينة (politeia) الفاضلة. ثالثًا، مسألة جوهر الإنسان؛ نجد كثيرًا من الكتب التي تتناول بالبحث، تحت عنوان ترد فيه كلمة تاريخ، الإنسان كحيوان عاقل، وكحيوان سياسي، وككائن موجود في الزمن؛ هل الإنسان قطعة من الطبيعة فحسب؟ هل هو حر، وهل هو مؤلف لمصيره الجماعي؟ رابعًا، مسألة الحقيقة كونها تاريخًا عند الهيجليين الإيطاليين الجدد، أمثال كروتشه أو جنتيلي: «يجب على المعرفة الحاصلة أن تترك مكانها للمعرفة في طور التكوين (in fieri)، مثلما تحل الحقيقة الإنسانية والزمنية والذنبوية، أي الحقيقة بوصفها تاريخًا، محل الحقيقة خارج الإنسانية وخارج الزمنية»:

F. Battaglia, *La Valeur dans l'histoire*, trad. par M. L. Roure (Paris: Aubier, 1955), p. 121;

خامسًا، التاريخ (أو الثقافة) مقابل الطبيعة، أي الفرضية (thesis) مقابل الفيزياء (physis). سادسًا، المسألة الهوسرلية عن وجود تاريخ للعلوم، وعن إدخال الحقيقة في الزمن («تأسيس» علم، وجماعة العلماء عبر التاريخ)؛ نحن لسنا عقولًا مطلقة، وبالتالي فنحن غير قادرين على استباق التطور المستقبلي للمعرفة، مع ذلك ستكون هذه المعرفة حقيقية في المطلق. تُطرح علينا هذه المسألة بعبارات من التاريخ؛ ففي القرن الثالث عشر، كان من المحتمل أن نرى بالأحرى في ذلك مسألة «نفسانية»، مسألة العقل الفعّال (يستلزم الاكتشاف التدريجي للمعرفة المجتازة من القوة إلى الفعل، عقلًا فعّالًا بالكامل يسبق بالقوة وبالفعل عقل الإنسان العارف؛ وهذا العقل الفعّال الذي يفكر منذ الأزل بكل ما يفكر به، ولا يحتوي على حقيقة غير مفعلة، والذي يوجد في الزمن متفاديًا «ببرود أعصاب» كل تبديل تاريخي، والذي يمارس على العقول الإنسانية تأثيرات ليست هي دائمًا نفسها بسبب الفروقات التاريخية، «المادية» لهذه العقول، وهذا العقل، كما قلت، يسمح للإنسانية بالاكتشاف التدرّجي للحقيقة؛ والأفضل من ذلك أيضًا، أنه يبدو واحدًا لكل الناس عبر الزمن؛ وحول هذا الخزان الوحيد للحقائق، تتجمع جماعة العقول. قد يكون مغريًا أن نقوم بموازاة بين الأزمة (krisis) عند هوسرل والملكية (Manarchia) عند دانتلي. سابعًا، الدروس حول فلسفة التاريخ لهيغل. لكن هذا النص الصعب، الذي تكثر الأساطير حوله (إنني أصدق كلام صديقي القديم جيرار لوبرين (Gérard Lebrun) لأنه استفاد من سماع دروس مرموقة حول هذه الدروس) يتقاسم مصير كتاب فلسفة الطبيعة: فهو يخسر من مده ومن ملحه إذا فصلناه عن باقي النظام. فضلًا عن ذلك، إنه يهيم الفلسفة السياسية أكثر من فلسفة التاريخ.

لأنه يعلم أن الفهم الإدراكي، وعلم النفس المرضي والغريزة الأبوية تتغير بين حضارة وأخرى. قد يظهر له، عند الفحص، أنه لم يحصل تغير في نقطة محددة (نعتقد، في أيامنا هذه، أننا نلاحظ أحياناً كثيرة وجود رابط بين المثلية الجنسية والتعلق المرضي بالأم. غير أننا نقرأ هذه الملاحظة في مؤلف سينيكا (Sénèque) فدرا (Phèdre))؛ فسيُسجل المؤرخ هذا الاستمرار بأنه ذو شأن. ولا يفترض مُسبقاً الكائن، بل الصيرورة. وهذه نقطة من نقاط الاحتكاك البالغ الدقة بين أمزجة المؤرخين والأمزجة «الأدبية». فأمام لغز تاريخي ما، سيفتش الأدباء عن حل في معرفة القلب الإنساني، وسيباشر المؤرخون في «عرضِ مسلسل» [ما] ابتداءً من معطيات الحقبة الزمنية. لأنه، لماذا قد يكون الإنسان أكثر ثباتاً من الجبال أو من الأنواع الحية؟ هو يستطيع أن يكون مستقرًا نسبيًا، في محيط معين، مدة طويلة نوعًا ما، ولن يكون كذلك أبدًا إلا في زمن ما. في وسع هذا الاستقرار أن يستمر مدة طويلة بقدر مدة استمرار النوع، ولن تكون معرفة إذا كان سيستمر مدة طويلة أو على الدوام أقل من واقع الأمر. هل القيام بالحرب هو إنساني بصورة نهائية؟ لا أحد يعلم شيئًا عن ذلك. ثم، هل تمييز التفسيرات التاريخية من التفسيرات الأثنوبولوجية باطل؟ ليس ذلك سوى سؤال لزمّن يطول أو يقصر. وهل المواقف الثورية أو الهامش غير القابل للانضغاط من العقول المناهضة للدين هي خصائص خاصة بعصر الأنوار، أو هل توجد في كل حقبة زمنية تحت ألف تحول وتحول وكأنها طبيعية للإنسان؟ لا يهم، لأن تمييز هذا الموقف من تجسدهات التاريخية هي مخادعة. ولا وجود لثوب في حد ذاته ولا بشكل مستقل عن أثواب حقبة زمنية ما. لا وجود إلا لما هو محدد.

لقد وفر لنا ازدياد المعرفة التاريخية والإثنوغرافية، منذ قرنين، صورًا عن الإنسان في جميع أشكال تطوره، مع عقلانيته وطقوسه، ومع التنوع غير القابل للاختزال لغاياته، والطبيعية التي يُضيفها على السلوكيات الأكثر تعارضًا. صائرًا ما جعلت منه ثقافته، أو طبقته، أو دينامية الجماعة التي ينتمي إليها، آخذًا مما يعمل وعيًا يُشبه حلية صغيرة من عصر ما، أكثر مما يُشبه نورًا أبديًا؛ فهو يعمل دائمًا في مشروعات، ومأخوذ في مؤسسات، لا يبقى وحيدًا أبدًا، ومنشغلًا

دائمًا. وذلك من دون أن يكون له خطأ مستقيمًا أو نقطة لارجوع. فكل شيء معاصر وكل شيء ممكن دائمًا.

هل هذا يعني أن رؤيتنا للإنسان قلبت رأسًا على عقب؟ لقد اقتصر التحول المزعوم لفكرة الإنسان التي جرى التعامل معها بصخب وضجيج، على شيء ضئيل. في [مؤلف أندريه مالرو] أشجار جوز الألتنبورغ (*Les Noyers de l'Altenburg*)، لم تنتقل من إنسان أبدي إلى إنسان في صيرورة، بل استبدلت، بطريقة بسيطة، صورة فقيرة للإنسان إلى حد نستطيع معها القول بأنها أبدية، من دون أن نلتزم تجاهها بالشيء الكثير، استبدلت إذًا هذه الصورة بصورة أغنى بكثير في التفصيلات. لا نعرف من خلالها ماهية الإنسان، لا على نحو أفضل أو أسوأ، لكن صار لدينا تفصيلات أكثر. ولقد خفضت المعرفة الموثقة من قيمة أي تأكيد يطلق في الفراغ. لو وضعنا فكرة في الهواء على المستوى نفسه مع معرفة مُطلعة جدًا، لاستطعنا بعد ذلك أن نؤدي التحية، بشرعية أكثر، لأبيقور على أنه سلف علمائنا الذريين. بماذا يُمكن ترجمة هذه الفكرة الشهيرة لرجل أبدي؟ إما بتعريف جوهرى (حيوان عاقل) ليس لنا عليه أي اعتراض أو إضافة حتى الآن. أو بتأكيدات آلية (كما نفعل عندما نرسم أن الإنسان سيقوم دائمًا بالحرب) كانت بقيت غير مؤذية لأنها ليست قابلة للتحقق منها في الواقع الفعلي، وكانت تقوم نفسها بنفسها إذا كان واقع فعلي ما يدحض ذلك. وهكذا عندما أكد ثوسيديدس أن «الأحداث الماضية والمستقبلية ستقدم، بسبب طابعها الإنساني، تماثلات أو تشابهات»، وبما أنه لا يقول لنا أيًا منها، فهو يلتزم قليلًا. لم تحصل هناك ثورة تاريخانية لسبب بسيط وهو أن أنثروبولوجيا تدعي الأبدية وأنثروبولوجيا تاريخية لم يتصادما قط بالحقيقة حول أي مسألة محددة. لقد شاهدنا فحسب أحكامًا مسبقة ناتجة من نقص في المعلومات تخلي الساحة من غير قتال أمام معرفة موثقة. ليس صحيحًا، مثلًا، أنه قبل زومبارت (*Sombart*) ساد اعتقاد أن الموقف الاقتصادي في الربح كان أبديةً وطبيعيًا بالنسبة إلى الإنسان. لم يكن أحد يفكر حتى بذلك، ولم يكن هناك وجود لتلك المفاهيم. أما بالنسبة إلى المبدأ الذي يقول إن الإنسان يتغير بحسب الأزمان والأماكن، فهو من المبادئ التي عرفناها دائمًا. ففي الأنثروبولوجيا لم تجرِ الأمور كما

جرت في التاريخ الطبيعي، حيث سجل اكتشاف تطور الأنواع وإعمار الكرة الأرضية تحولاً حقيقياً، وأثار في أول الأمر مجادلات.

لم يثر التغير الكمي لمعرفة الإنسان أي صدمة أخلاقية. فالاطلاع على أن الإنسانية بدأت منذ مليون عام بدلاً من خمسة آلاف ومئتي عام قبل حقبتنا التاريخية، هو كالاطلاع على أن لا نهاية للسماء أو أن الكون منحني. لم يتغير قطار العالم بسبب ذلك، والشعوب لا تتعلق أقل بقيمتها بحجة أن مفكرها يعتبرون أن هذه القيم ليست أبدية. من المحتمل أن يسخر منا أبناء أشقائنا الصغار قائلين: «كانوا قد اقتنعوا بأنهم مهوسون تستحوذ عليهم فكرة التاريخ، لكنهم ما كانوا مهوسين إلى هذا الحد». ليس للمعرفة التاريخية نتائج غير التي هي ثقافية بحت. إنها تزيل الجانب الإقليمي، وتعلم أن في الموضوع الإنساني كل ما هو موجود كان من الممكن ألا يوجد. وكما يقول الديوان الغربي<sup>(7)</sup> (Le *Divan occidental*):

من لم يعلم منذ ثلاثة آلاف سنة  
أن يحاسب نفسه  
يبقى في الظلام ومن دون خبرة،  
ليعيش كل يوم بيومه<sup>(8)</sup>.

(7) المقصود الديوان الغربي الشرقي (بالألمانية: West-östlicher Divan) وهو مجموعة من القصائد الغنائية للشاعر الألماني يوهان فولفغانغ فون غوته استوحاها من أعمال الشاعر الفارسي حافظ الشيرازي. كتب غوته الديوان بين عامي 1814 و1819، ونشر أول مرة في عام 1819، وهذا الديوان كان من آخر أعمال غوته الشعرية. استعان غوته بترجمة المستشرق السويسري جوزف فون هامار لقصائد حافظ. وحاول في هذا الديوان أن يضمن مزجاً بين الثقافة الغربية والشرق أوسطية من حيث اللغة (فارسية - ألمانية) والديانة (إسلام - مسيحية). (المترجم)

(8)  
Wer nicht von drei tausend Jahren  
Sich weiss Rechenschaft zu geben  
Bleibt im Dunkel unerfahren,  
Mag von Tag zu Tage leben.

هكذا ورد بالألمانية في النص الأصلي. (المترجم)

## أهداف المعرفة التاريخية

لا يتعلق التاريخ بالإنسان في كينونته الخاصة، ولا يهز الشعور الذي يملكه عن نفسه. لماذا يهتم الإنسان إذًا بماضيه؟ ليس ذلك لأنه هو بالذات تاريخي، فإنه يهتم بالطبيعة وبنسبة لا تقل عن تلك. لهذا الاهتمام سببان: أولاً، يمكننا انتماؤنا إلى مجموعة وطنية واجتماعية وعائلية معينة... أن يجعل ماضي هذه المجموعة له جاذبية خاصة بالنسبة إلينا. السبب الثاني هو الفضول، أكان له طابع الحكاية، أم ترافق مع تطلب الفهم.

من المعتاد أن نتذرع خصوصًا بالسبب الأول: الشعور الوطني أو التراث، فقد يصبح التاريخ حينئذ الوعي الذي تتخذه الشعوب عن أنفسها. أي روح جدية هذه! عندما يفتح أحد الفرنسيين كتابًا لمؤرخ يوناني أو صيني، أو عندما نشترى مجلة في التاريخ واسعة الانتشار، يكون هدفنا الأوحده التسلية والمعرفة. كان يونانيو القرن الخامس في ذلك الحين مثلنا. ماذا قلت، اليونانيين: الإسبرطيين أنفسهم، هؤلاء الذين كنا نعتبرهم أكثر تعصبًا قوميًا. عندما كان السفسطائي هيباس يذهب لإلقاء المحاضرات عندهم، كانوا يحبون الاستماع إليه يتكلم على «سلاسل النسب البطولية أو الإنسانية، وعن منشأ الشعوب المختلفة، وعن تأسيس المدن في الحقبة الزمنية البدائية، وعمومًا عن كل ما له علاقة بالأزمة القديمة. ذلك ما كانوا يستمتعون بالاستماع إليه». فأجابه سقراط: «باختصار، طريقتك في إعجاب الإسبرطيين هي جعل سعة الاطلاع الواسعة عندك تؤدي دور ما كانت تؤديه البالغات في العمر الحنونات مع الأولاد: إنك تسرد لهم حكايات تمتعهم»<sup>(9)</sup>. هذا الشرح يكفي نفسه بنفسه. فالتاريخ نشاط ثقافي، والثقافة المجانية بعد أنثروبولوجي. وإلا، فقد لا نفهم كيف أن طغاة أميين حموا الفنون والآداب، وأن السياح يأتون بأعداد كبيرة إلى متحف اللوفر بسبب الضجر.

وقد تضمن تذوق التاريخ، في الأوقات كلها، جانبًا كبيرًا من المجانية، لكنه تطلب أيضًا ودائمًا الصدقية. وحتى لو كان المستمعون على استعداد لأن

Platon, *Hippias majeur*, section 285e.

(9)

يُثبتوا أنهم سريعو التصديق كي لا يفسدوا متعتهم، فإن التاريخ لا يُسمع كالحكاية، وإذا كنا لا نستطيع أن نصدق حقيقته، فإنه سيفقد من جاذبيته. والاهتمام بماضي شعبنا [جماعتنا] أيضًا، ليس له في هذا الأمر سوى دور غير مهم في أي حال. إنه دور اختياري، وغير جوهرية، وثانوي، وخاضع للحقيقة، وقبل كل شيء، دور محدد؛ وأخيرًا، لأن فضولنا لا يقتصر فحسب على تاريخنا الوطني وحده. ليس التثمين المبني على نزعة قومية حماسية، للماضي واقعة شاملة، فهناك أسباب انتشاء أخرى ممكنة: «يحضر شعبنا لمستقبل مشرق»، «نحن البرابرة الجدد، من دون ماض من ورائهم، وهؤلاء البرابرة سيعيدون إحياء شبيبة العالم». ولمثل هذه السكرات الجماعية شيء من الاختيار المقصود، فيجب وضعها في مكانها، إذ لا نجد لها حاضرة جاهزة في جوهر التاريخ. كذلك، إنها تصدر عن المنطق المعكوس للأيديولوجيات. وما يثير تبريراتها التاريخية، وليس العكس، هو الشعور القومي. إنه الواقعة الأولى، وليس الابتهاال إلى الأرض وإلى الأموات سوى عزفها المتناغم. فتستطيع كتابة التاريخ الأكثر تطرفًا في القومية [الشوفينية] أن تبدو موضوعية من دون أن تكلف كثيرًا، حيث إنه لا حاجة بأن تعطل النزعة الوطنية الحقيقية كي تكون. فالنزعة الوطنية لا تهتم إلا بما يبرر وجودها، وتترك الباقي على حاله<sup>(10)</sup>. لا تتأثر المعرفة بالغايات المتجردة أو العملية التي يعينها لها كل شخص، إنما تُضاف هذه الغايات عليها ولا تؤلفها.

## المشكلة الخطأ: تكوُّن التاريخ

من أجل ذلك تطرح أصول النوع التاريخي مشكلة فقهية لغوية بحثًا، ولا تهم فلسفة التاريخ. فككل شيء في التاريخ، ولادة كتابة التاريخ حادث من دون اقتضاء. إنها لا تنجم أساسًا عن وعي المجموعات البشرية لذاتها، ولا ترافق ظهور الدولة كظللها، ولا ترافق الوعي السياسي. هل بدأ اليونانيون بكتابة

(10) ويحصل ألا تكون الوطنية سوى حجة نبيلة؛ لقد ظهرت مجلدات ضخمة لا تُحصى من الـ *Monumenta Germaniae Historica* تحت شعار: الحب المقدس للوطن يُعطي العقل *(Sanctus amor patriae dat animum)*؛ وفي الواقع، تُعطي محبة الوطن الشجاعة للموت، ولكن لا للتجميع.



التاريخ عندما تشكلوا في هوية قومية؟<sup>(11)</sup> أو عندما جعلت منهم الديمقراطية مواطنين فاعلين؟ لا أعرف شيئاً عن ذلك، وهو لا يهم. وهذا ليس سوى نقطة في بحر التاريخ الأدبي. وفي مكان آخر، سيكون بريق البلاط الملكي في أحد العهود البارزة هو ما سيدفع بشاعر ما أن يُخلد ذكراه في إحدى مجموعات أخباره<sup>(12)</sup>. فلنمتنع عن رفع تاريخ الأفكار أو تاريخ الأنواع الأدبية إلى فلسفة ظاهراتية للفكر، وعن اتخاذ التعاقبات العرضية انتشاراً لشيء جوهري. كان كل شيء في مكانه منذ الأزل كي يمكن كتابة التاريخ في يوم من الأيام. الحوادث هي التي قررت ما إذا كان التاريخ سيُدون وبأي شكل. منذ القديم غدت معرفة الماضي الفضول والسفسطات الأيديولوجية على حد سواء، ولقد عرف الناس منذ القديم أن الإنسانية كانت في صيرورة، وأن حياتهم الجماعية كانت قائمة من خلال أعمالهم وانفعالاتهم. وتمثلت الجدة الوحيدة في استخدام هذه المعطيات الكلية الحضور، شفاهة أولاً ثم كتابةً. وحصلت ولادة النوع التاريخي، ولكن ليس الوعي المؤرخ.

إن التأريخ حدث ثقافي بامتياز لا يقتضي ضمناً موقفاً جديداً حيال الصفة التاريخية، وحيال الفعل. سنتتهي من إقناع أنفسنا بذلك إذا استطرنا لنبحث في أسطورة إثنولوجية منتشرة نوعاً ما. يُقال إنه ربما لم يحمل البدائيون فكرة الصيرورة. ومن المرجح أن الزمن بنظرهم كان تكررًا دوريًا، وأنهم حسبوا وجودهم مجرد تكرر على مر السنين لنموذج أصلي غير قابل للتغيير، وقاعدة

---

G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. par J. Gibelin (Paris : Vrin, (11) 1946), p. 63.

(12) هل يستطيع مواطن وحده أن يكتب التاريخ؟ أشك في ذلك. أين يبدأ المواطن الرجل الناشط سياسيًا؟ رعايا الملكيات المطلقة هم من يصنعون تاريخ مجد ملوكهم، وأعمال الأمراء الغرباء، ويهتمون بسلالات النسب؛ ومنذ القديم كانت السياسة بالنسبة إلى الناس مشهداً من المشاهد المفضلة عندهم (وقد ذكر لابرويير ذلك عندما كان يعالج مسألة «القصصيين»، قبل أن يعزو ديفيد ريزمان (David Riesman) الميل نفسه إلى المخبرين الإعلاميين الجوانيين (inside-dopesters) للديمقراطيات المتطورة وحدهم: أيها العلماء الاجتماعيون، هذه من نتائج ضرباتكم). إن قبيلة من «البدائيين» تقوم بالحرب أو بالثروة؛ أليسوا ناشطين سياسيًا؟ لن يكتب التاريخ أحد عبيد الأرض المسحوق في الخمول اللاسياسي، أليس ذلك لأنه أيضًا مسحوق في الخمول الفكري؟ ولكن سيكتب أحد رجال الحاشية الملكية، المعاصر لعبد الأرض هذا، ولو كان بالخمول نفسه، تاريخ الملك الطاغية، أو تاريخ بلاطه.

أسطورية أو موروثة عن الأجداد. وقد يكون هذا التصور للوقت ما منعهم من التفكير في التاريخ، ومن كتابته، من باب أولى. لتتظاهر أننا نعتقد هنيهة بهذه الميلودراما المتسمة بالأبهة<sup>(13)</sup>، مثلما هناك كثير في تاريخ الأديان، ولنسأل أنفسنا فحسب ماذا يمكن أن يكون معنى عبارة «قد يمنع». كيف يمكن فكرة، كفكرة النموذج الأصلي، أن تمنع تكوين فكرة أخرى، كفكرة التاريخ؟ بهذا الحساب، فإن مجرد وجود منظومة بطليموس (Ptolémée) كان سيكفي لمنع ظهور منظومة كوبرنيكس (Copernic). مع ذلك، ألا يحصل أن فكرة ما تحل محل أخرى؟ لكن النقطة الأساس هي هنا. بما أن الأمر يتعلق بالبدائيين، لا نريد من النموذج الأصلي أن يكون فكرة، أو نظرية، أو نتاجًا ثقافيًا يشبه نظرياتنا نحن. يجب أن يكون ذلك أكثر جوانية [وكأنه من الأحشاء]، وأن يكون نابغًا من الذهنية، ومن الوعي، ومن التجربة الحياتية. البدائيون قريبون جدًا من الأصالة الأولية كي يكون لهم، بالنسبة إلى نظرتهم إلى العالم، ذلك التراجع الطفيف وتلك البذرة من سوء النية، التي نحملها نحن في ما يتعلق بنظرياتنا الأكثر ثباتًا. ثم إنهم بالتأكيد ليسوا أناسًا يمكن أن يكون لهم نظريات. هكذا يتم إذا خفض جميع نتاجهم الثقافي والفلسفي إلى مستوى الوعي، ليؤدي بنا ذلك إلى جعل هذا الوعي بثقل حجر كامد<sup>(14)</sup>. فيجب إذا الاعتقاد أن هذا البدائي

(13) يُنظر اعتراضات التفكير الصحيح عند بـ. فيدال ناكيه: P. Vidal-Naquet, «Temps des dieux et temps des hommes», *Revue de l'histoire des religions*, vol. 157 (1960), p. 56.

(14) أدى إبدال الأنشطة الثقافية للبدائيين بمفردات الوعي، إلى أضرار، وسيبقى هذا أسلوبًا خاصًا بالإثنولوجيا وتاريخ الأديان في النصف الأول لقرننا [القرن العشرين]؛ وبما أننا نسينا أن الفكر يقسم إلى أنواع (الحكاية ليست مفردة لاهوتية théologème، والمفردة اللاهوتية ليست إيمان الفحام، والمغالاة التقية ليست عبادة... إلخ.)، حولنا كل فكرة لتصبح شيئًا عقليًا (cosa mentale) ذا كثافة لا تُحتمل. وهكذا وُلدت أسطورة العقلية البدائية، أو أسطورة النظرة إلى العالم (Weltanschauung) السومرية التي تبدو مثل فكر دودة الخشب في بيتها، أو أسطورة الفكرة الأسطورية: علوم نشأة الكون الكهنوتية الخاصة ببعض مهنيي المقدس الذين يؤمنون بذلك بقدر ما يؤمن الفيلسوف المثالي، في الحياة اليومية، أن العالم الخارجي لا وجود له، وذلك نسيج خيال فردي، كمؤلف غريول (Griaule) المشهور جدًا، إله من ماء (Dieu d'eau)، سرديات تؤثر تأثيرًا حسنًا، حكايات للسهرات أو للحصاد لا تؤمن بها أكثر مما كان اليونانيون يؤمنون بالأساطير الخاصة بهم، نأخذ كل ذلك كما هو عشوائيًا ونسميه أسطورة (نجد الترياق عند مالينوفسكي (Malinowski) في مؤلفه: B. Malinowski, *Trois Essais sur la vie sociale des primitifs* (Paris: Payot, 1968), pp. 95 sq.,

نفسه الذي لا يمكن على الرغم من ذلك أن نشك في أنه يرى بعينه أن عامًا ما لا يشبه العام الماضي، سيستمر في رؤية الأشياء كلها من خلال نماذج أصلية، وليس مجرد المجاهرة بذلك فحسب.

في الحقيقة، يرى البدائي الواقع كما نراه نحن بالضبط. فعندما يبذر يسأل نفسه عمّا سيكون عليه الحصاد. من ناحية أخرى، لديه مثلنا فلسفات يحاول من خلالها أن يصف الواقع أو أن يبرره. والنموذج الأصلي واحد من تلك. لو كانت الفكرة النموذجية الأصلية معيشة حقيقة، لاستطاعت أن تحول دون فكرة تاريخية فترة طويلة: عندما نملك عقلاً مكوناً بطريقة معينة، فمن العسير تغيير هذه الطريقة. ومع ذلك ليس صعباً تغيير فكرة، أو بالأحرى إن ذلك عديم الجدوى، لأن الأفكار الأكثر تناقضاً تستطيع أن تتعايش سلمياً إلى حد بعيد. لا يخطر في بالنا أبداً أن نبسط نظرية ما خارج القطاع الذي من أجله كانت قد

---

= ونضع خلف كل مغالاة، باسم الحس الديني، الحمولة الكاملة من إيمان الفحام؛ لتتخيل دراسة عن لويس الرابع عشر قد تعالج موضوع الملك - الشمس بقدر من الرصانة التي نستعملها في معالجة الطبيعة الشمسية عند الإمبراطور الروماني، أو موضوع ألوهية الفرعون (وهنا الترياق موجود عند ج. بوزنير (Posener)، في دراسته «حول ألوهية الفرعون»، في: G. Posener, «De la divinité du pharaon», dans: *Cahiers de la société asiatique* (Paris, 1960), notebook 15;

أين قرأت أو حلمت، تاريخ ذلك العالم الإثنوغرافي، بطل الإثنولوجرافيا الرومنطقي المتحمس [يستخدم الكاتب هنا اسم فابريس دل دونغو بطل رواية ستاندال سيدة بارما. (المترجم)]، الذي أخذ على حين غرة على ما أعتقد، وكان لديه أسباب بأن يسأل نفسه عما إذا كان قد «حضر حقيقة» مشهداً من حياة البدائيين؟ كان قد ذهب لدراسة إحدى القبائل التي، كما شُرح له، «تؤمن» أنه، إذا توقف كهنتها لحظة عن العزف على إحدى الآلات الموسيقية، فقد يموت الكون من السبات (هذه الموسيقى كانت إحدى الطقوس التي يُقال عنها في تاريخ الأديان أنها تحفظ الكون في الوجود، وتعزز ازدهار الجماعة... إلخ). كان عالمنا في الإثنوغرافيا ينتظر إذاً أن يجد، من خلال الموسيقين الكهنة، أناساً يضبطون صاعق تفجير قبيلة ذرية؛ فوجد كهنة يقومون بمهمة مقدسة وعادية بتفان مهني ممل هو تفان العمال الجيدين. نقرأ في كتاب الأوبانيشاد (*Upanishad*) [أي «تعال باحترام للجلوس أمام المعلم للاستماع إلى تعليمه»] كما أنه، إذا كانت الذبيحة الصباحية لم تُقدم، فلن تقوى الشمس على الشروق؛ وهذه المغالاة في أسلوب المدرسة الدينية (séminaire) هي بالنسبة إلى إيمان الفحام ما هو الشاعر ديرويليد (Déroutède) بالنسبة إلى الوطنية [بول ديرويليد (1846-1914): كاتب وشاعر وسياسي فرنسي من مؤسسي العصبة القومية للوطنيين. (المترجم)]؛ وحده الساذج الذي يأخذ كل شيء حرفياً سيجد في ذلك تعبيراً عن الرؤيا الهندية للعالم، وثيقة أصيلة عن العقلية الغابرة.

أعدت خصيصًا. كان هناك مرة عالم بيولوجي يرى السكاكين وكأنها «صُنعت من أجل القطع»، وكان ينكر الغائية في قطاع الفلسفة البيولوجية، وكان يعتقد في معنى ما للتاريخ ما دام يتعلق ذلك بنظرية سياسية، وكان يبرهن عن نشاط حيوي ما إن يتم الانتقال إلى السياسة التطبيقية. سيرى البدائي أيضًا أن الغد لا يشبه اليوم، ويشبه البارحة أقل من ذلك، وسيجاهر بأننا نزرع الذرة بشكل من الأشكال، لأن الإله، في اليوم الأول، زرعها هكذا، وسيلعن الشباب الذين يدعون أنهم يزرعونها بطريقة أخرى، وأخيرًا سيخبر هؤلاء الشباب أنفسهم والذين يستمعون إليه بشغف كيف تغلبت القبيلة، في زمن جده، على قبيلة مجاورة بفضل حيلة سياسية ذكية جدًا. لا تمنع أي من هذه الأفكار فكرة أخرى، ولا نرى لماذا لا يؤلف هذا البدائي تاريخ صراعات قبيلته. وإذا لم يتم بذلك فلأنه بكل بساطة لم يصل إليه خبر وجود نوع تاريخي.

## ولادة النوع التاريخي

في الواقع، لا يكفي أن يكون من الممكن دائمًا ابتكار النوع التاريخي. فالمطلوب أولاً التفكير في القيام بذلك، وكيف السبيل إليه؟ لا يمكن التنبؤ بالمسارات النفسية لهذا الابتكار، وهي لا تزال غامضة بالنسبة إلينا. وسوف يسهل الاستحداث إذا كان يوجد مثلًا في الماضي نثر علمي، وإذا كان الجمهور معتادًا القراءة من أجل أن يتعلم، وكانت البنية الاقتصادية والبنية الاجتماعية على نحو يمكن من وجود هذا الجمهور...؛ وهنا تدخل في المعادلة أسباب متواضعة لا تُحصى، كما يحصل دائمًا. إن واقعة ولادة تاريخ ما، مأخوذة ككل، لن يكون لها سبب أساس مطابق لها، وأيضًا مأخوذة ككل مثلها. وبالترايط، بما أنه لا وجود لتأريخ في حد ذاته، فسيجيب شكل آخر من التأريخ على مزيج مختلف من الأسباب. وسيؤسس تقليد لنوع تاريخي ما، في اليوم الذي ستهن فيه إحدى المؤلفات للقراء أن سرد الأحداث قد يؤدي إلى كتاب متماسك ومفهوم. ومن هذا اليوم، سيصبح صعبًا القطع مع هذا التقليد كما كان تكوينه صعبًا.

تؤدي سلطة المثال إلى أن يكون تطور النوع التاريخي حافلاً بالغرابات التي قد يكون من الخطل التفتيش عن تفسيرات عميقة لها. يرقى تاريخ المسرح والفلسفة والدستور إلى أرسطو، ويعود تاريخ الفنون الجميلة في الأقل إلى بليني (Pline). في المقابل، لم يُكتب تاريخ الموسيقى قبل منتصف القرن التاسع عشر؛ إذ لم ينبر أحد من ذوي الإرادة الطيبة ليقوم بذلك. لماذا لم يكن للهند إلا القليل من المؤرخين، بينما كان لها علماء وفلاسفة ونحويون؟ بالتأكيد، ليس بسبب علاقات الإنتاج أو لأن الروح الهندية لا تهتم إلا بالخالد الأزلي. ولماذا لم يخترع قرننا السابع عشر التاريخ الاقتصادي؟ لأن بنية تفكيره كانت تمنعه من وضعه ما هو اقتصادي ومن التفكير به كأنه تاريخ. الفكرة صائبة، بلا شك، لكنها ليست جوهرية. ألم يكن لديه<sup>(15)</sup> ما يكفي من حب الحقائق، كي يرتئي أنها تستحق أن تكون من التاريخ؟ غير أنه لم يكن يزدري كتابة تاريخ طرقات فرنسا الكبرى (*Histoire des grands chemins de France*) وتاريخ ألف من التوافه. عندما كان رجال الفكر والقلم في ذلك الزمن يجيلون نظرهم في الريف حولهم، من الواضح أنهم لم يكونوا يجهلون أن هذه المزدروعات لم يكن لها دائماً المظهر نفسه. وما كانوا يجهلونه، لأنهم لم يكونوا قد رأوا مثلاً سابقاً، هو أنه عندما تتبع تاريخاً مُزدرعاً ما، بشكل منهجي، يتوصل المرء إلى تأليف شيء مكتمل الأوصاف. في الواقع، لا يستطيع مؤلف كهذا مع جميع المفاهيم الجديدة التي يتطلبها، أن يبلغ إليه شخص بمفرده. فكان خلق التاريخ الاقتصادي يعتمد اعتماداً كلياً على تراكم موفق للتقدم المنطوي على مخاطر. سيبدأ ذلك في القرن المقبل بفضل علماء سيجمعون تواريخ الأسعار عند الأمم في العصور القديمة.

وبما أنه لا وجود إلا لما هو محتم، فليس هناك تمييز مسألة ولادة كتابة التاريخ من مسألة معرفة سبب ولادته في هذا الشكل أو في شكل آخر. ولا شيء يُثبت أن الطريقة الغربية لكتابة التاريخ بوصفه سرداً متواصلًا هي وحدها

(15) يقصد المؤلف هنا كتاب القرن السابع عشر ويشير إلى نيكولا برجيه (Nicolas Bergier)

(1623-1567) صاحب كتاب تاريخ طرقات فرنسا الكبرى، كما سنرى لاحقاً. (المترجم)

ما يُمكن تصوّره أو هي الأفضل. اعتدنا الاعتقاد أن التاريخ هو هذا بحيث ننسى أنه كانت هناك حقبة زمنية لم يكن في خلالها أمرًا بدهيًا أن يكون ذلك. وفي مراحلهُ الأولى، في أيونيا (Ionie)، تردد ما كان يجب أن يُصبح يومًا النوع التاريخي، تردد بين التاريخ والجغرافيا. وقد تدرع هيرودوتس بمراحل الفتوحات الفارسية كي يروي بدايات الحروب الميديّة على شكل استعراض جغرافي للشعوب التي أخضعت، وذلك مع التذكير بالماضي وبالإنثوغرافيا الحالية لكل من هذه الشعوب. إن ثوسيديدس، مع اتجاهه الفكري القريب من علماء الفيزياء، هو الذي أعطى الانطباع أن التاريخ سرد للأحداث التي تحصل لوطن ما، وذلك عندما أخذ حُبكة حرب من الحروب كنموذج من أجل دراسة آليات السياسة. وسنرى، في آخر هذا الكتاب، لماذا دُفع إلى تسليم نتائج بحثه بشكل سرد بدلًا من سوسولوجيا أو فن (techné) السياسة. وفي النهاية، إن مواصلة زينوفون (Xénophon) الميكانيكية للسرد الثوسيديديسي هي التي رسخت تقليد التاريخ الغربي المولود من سوء فهم ارتكبه أحد المقلدين المحدودي الإبداع. لكن، كان باستطاعة الأشياء أن تُفضي إلى شيء آخر غير التواريخ الوطنية. وربما كان ممكنًا أن يصدر عن هيرودوتس تاريخ يشبه تاريخ الجغرافيين العرب، أو مجلة جغرافية اجتماعية على غرار المعلومات التمهيدية عند ابن خلدون. وما إن أصبح التاريخ تاريخ شعب، توقف عند هذا الحد، بحيث إنه إذا فتح أحد المؤرخين يومًا دربًا آخر وكتب، مثل فيبر، تاريخ بند أو موضوع محدد (item)، مثل تاريخ المدينة على مر العصور، نستصرخ السوسولوجيا والتاريخ المقارن.

## التصوّر الوجودي

فلنلخص ما سبق: التاريخ نشاط فكري يعود بالفائدة، من خلال أشكال أدبية مكرسة، على موضوعات ترتبط بكل بساطة بحب الاستطلاع. وإذا استطعنا إقناع القارئ بها، ففي وسعنا الانتقال بسرعة أكبر إلى تفسير آخر مشهور جدًا للتاريخ. فقد تكون كتابة التاريخ انعكاسًا لوضعنا، والإسقاط الخلفي لمشروعنا؛ فربما تكون رؤيتنا للماضي انعكاسًا لقيمنا. وقد لا يوجد الموضوع

التاريخي بشكل مستقل عن مُشاهد التاريخ، وقد يكون الماضي ما نفهمه على أنه عصورنا ما قبل التاريخ<sup>(16)</sup>. وقد يكون النص القانوني لكل تأمل في المعرفة التاريخية هو القول: «لافاييت، نحن هنا!»<sup>(17)</sup>. ليس من قبيل المبالغة القول إنه منذ عشرة أعوام فقط كانت هذه المواضيع تشكل «سؤال الدرس» في مادة فلسفة التاريخ.

إنه من الصعب بمكان مناقشة مفهوم ما هو، إلى جانب طابعه الذي لا يمكن التثبت منه، غريب تمامًا عن الشعور الذي يعيه المؤرخون وقرّاءهم حول ما يفعلون، وليس لهذا المفهوم منفعة أبدًا إلا عند تحليل الأساطير القومية في كتابة التاريخ في القرن التاسع عشر. كيف يكون التأكيد الذي سيطر وفقًا له أنتيغون غوناتاس على مقدونيا في عام 276 (هذا حدث عظيم يؤرخ) هو إسقاط لقيمنا أو التعبير عن مشروعنا؟ لكتابة التاريخ بعد اجتماعي ودور أيديولوجي بلا شك، تمامًا كالفيزياء أو التحليل النفسي. ولكن، ليس أكثر من هذين الاختصاصين، لا تُختزل كتابة التاريخ في صورتها الشعبية ولا تأخذ هذه الصورة معيارًا. وبلا شك أيضًا، إذا كان العلم عفيفًا، فإن خدامه ومستخدميه هم عفيفون إلى حد ما. وإنه لأمر جيد ألا ننسى ذلك أبدًا، ومن المؤكد أن التذكير بهذه الحقيقة غير السارة هو أكثر سلامة، بدلًا من الوقوع في التبرير العصبوي المحلي. يبقى أننا نستخدم التاريخ عندما يكون مكتوبًا أيًا كانت الأغراض التي من أجلها نكتبه غير مستهدفين إلا هو وحقيقته؛ أو عندئذ لا يعود التاريخ تاريخًا. كلنا له أشباحه العائدة (Omnes patimur Manes): لدى كل أمة أناس مشابهون لبريشو (Brichot) لكي تنشر في عام 1934 كتابًا حول الزعامة (Führertum) عند الرومان، وفي عام 1940 حول فكرة الرايخ عند

(16) يُنظر مثلاً، ص 80 وما بعدها، في المجلد 24 المفيد جدًا، من *Geschichte* في: Fischer-Lexicon (Frankfurt am Main: Fischer-Bücherei, 1961).

(17) كان لافاييت، السياسي الفرنسي (1757-1834) قد قرر القتال إلى جانب المتمردين الأميركيين في عام 1777. والعبارة الشهيرة «لافاييت نحن هنا!» قالها أولاً العقيد ستانتون في عام 1917، على قبر لافاييت في باريس. ثم ردها باتون قائد الجيش الأميركي عند تحرير مدينة ميتز في عام 1944 عندما أمر المدفعية بعدم إطلاق النار على المدينة تكريمًا للافاييت، الذي كان قد خدم كضابط في تلك المدينة. (المترجم)

الشعب نفسه، وفي عام 1950 حول دفاع غرب القرون الوسطى في وجه التهديد الآتي من الشرق. لكن لا تذهب الحماسة أبعد من عنوان الكتاب الذي يبقى محتواه حقيقيًا. ولو لم يكن كذلك، لكننا تناقشنا حوله بموضوعية كبيرة. أما بشأن إسقاط قيمنا على الماضي، ألم يحصل قط أن ينشر مؤرخ ما كتابًا لا يُجيب عن هموم أحداث الساعة؟ إلا إذا لم نُرد القول بشكل بسيط أن التاريخ، كمعرفة، ينمو مع الزمن، إنما لا يطرح على نفسه من أول الأمر جميع الأسئلة التي من الممكن أن يطرحها، ونسلم بأن الأسئلة التي يطرحها في كل حقبة زمنية هي على وجه التحديد الأسئلة التي تشكل روح العصر، إذا افترضنا أن هذا التعبير الأخير له معنى. ويُقال: «وُلد التاريخ الاقتصادي هكذا عندما أصبح الاقتصاد بُعدًا لجوجًا». بالضبط لا، إن ذلك غير صحيح ماديًا<sup>(18)</sup>، وهذا يعني نظرة سطحية إلى الحياة الفكرية. تولد الأفكار من حيث تستطيع أن تولد: من الأحداث الجارية ومن الدرّجة ومن المصادفة ومن القراءات في البرج العاجي. ويولد في أكثر الأحيان أيضًا بعضها من بعض، وأيضًا من دراسة الموضوع نفسه. وكى نختصر وننتهي من هذه الثثرة، نقول: تركز النظرية الوجودية على جمع بعض الملاحظات العادية أو الغامضة حول الظروف الاجتماعية للمعرفة التاريخية، وعلى الادعاء أنها مكوّنة للموضوع التاريخي. فإننا قد لا نستطيع النظر إلى الماضي من دون أن نراه من خلال هموم الحاضر، كما عند كانط أننا لا نستطيع النظر إلى ظاهرة فيزيائية معينة من دون أن نرى لها حجمًا امتداديًا.

(18) كانت مجاعات الماضي أكثر إلحاحًا من الأزمات الاقتصادية مثل التي عُرفت بين عامي 1846 و1929. وُلد التاريخ الاقتصادي من سعة الأطلاع ومن النظرية الاقتصادية. منذ عامي 1753 و1754، درس ميكائيليس وهمبرغر الأسعار عند العبرانيين واليونانيين؛ لأن سعة الإطلاع، في القرن الثامن عشر كان أكثر لا حديثة من التاريخ «الكبير» الذي حُصص للجمهور الواسع (وكان ذلك أيضًا صحيحًا بالنسبة إلى علم الكتابات المنقوشة الكلاسيكية في القرن العشرين). وظهرت كتابات هيرن (A. H. L. Heeren):

A. H. L. Heeren, *Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt*

منذ عام 1793. وفي عام 1817، أسس كتاب بيك (Boeckh) الكبير حول الاقتصاد السياسي عند الأثينيين، بصورة نهائية النوع. وكانت النماذج النظرية الأكثر قراءة، بلا شك، مؤلفات آدم سميث (Adam Smith) وجان باتيست ساي (J. B. Say).



سنقوم باعتراضين على ما سبق: أولاً، من الواضح أن لا أحد يُفكر في محاولة رؤية الظواهر الفيزيائية خلافاً لكونها امتدادية. فما عسى يكون تصرفنا تجاه ذلك، في الواقع؟ في المقابل، إذا قلنا لأحد المؤرخين أن يُسقط على الماضي قيمَ الحاضر، سيرى في ذلك على الأصح عتاباً يريد ألا يستحقه أبداً وهو يُظهر موضوعية أكبر في المستقبل. غير أنه إذا أراد ذلك، باعتراف الوجوديين أنفسهم، فلائنه يستطيعه. فلقد اقتنع هؤلاء قناعة كبيرة، في قرارة أنفسهم، أن كتابة التاريخ شيء آخر غير مشروعنا، وأنه يحصل لهم أن يُعلنوا أن هذه الكتابة يجب أن تكون هذا المشروع، وأنها، في المجتمع المستقبلي، لن تقصر في واجبها<sup>(19)</sup>. إن الوجوديين يعرفون في العمق أنها موضوعية كثيراً بحيث يلومونها على كونها موضوعانية.

## التطهير التاريخي

في الواقع، يحذر الوجوديون من التاريخ لأنه غير ميسر. والتاريخ واحد من أكثر التناجات غير المؤذية التي أعدتها كيمياء العقل. فهو يخفض من قيمة الأشياء ويخفف من الحماسة، ليس لأنها تعيد الحقيقة إلى نصابها مقابل الأخطاء المتأتية من المحازبة، بل لأن حقيقة التاريخ هي دائماً مخيبة للآمال، وسريعاً يظهر تاريخ وطننا مضجراً كتاريخ الأوطان الأجنبية. وتذكر الصدمة التي تلقاها بيغي عندما سمع واحدة من مآسي ليلة ما قبل البارحة تُمسي «من التاريخ» في فم أحد الشبان. ويمكن أن نصل إلى التطهير نفسه في ما يتعلق بأحداث الساعة الأكثر التهاباً، وأفترض أن هذه المتعة المريرة هي واحد من

---

(19) للمقارنة، يراجع المقابلة مع سارتر في 17 آذار/مارس 1969 حيث يقول: «في نطاق وجهة النظر الحاضرة (صناعة تاريخ الحاضر، بالمعنى المزدوج للكلمة)، لا نستطيع فرض دراسة الحملات الصليبية إلا بدءاً من إكراه انتقائي أو من الوهم الإنساني (الذي يُخفى الانتقائية بالتحديد) عن معرفة شاملة. ولكن لا شيء يدل على أنه في مجتمع ثوري حقيقة وغير انتقائي، وحيث قد تُفسي المعرفة إلى الممارسة، بدلاً من أن تكون استثناءً بذاتها وتبريراً لردة الفعل، قد لا يمكن استعادة التاريخ كله، كلا، كما كان يحصل في الماضي، في بسطه المتساهل، ولكن مع تداخلات ومختصرات واختناقات، بحسب الأهمية التي قد يضيفها عملياً المجتمع قيد التأسيس على ماضيه». هذه الآراء هي مشائية [تابعة لعقيدة أرسطو] إلى حد ما.

معالم جاذبية التاريخ المعاصر. ليس أبداً لأن المشاعر كانت خاطئة في زمنها، أو أن الزمن الذي يمر يجعل الندم عقيماً، ويجلب ساعة الصبح؛ فهذه المشاعر أحركها بدلاً من أن ابتلي بها، إلا إذا سُميت لامبالاة. وذلك ببساطة لأن الموقف التأملي لا يلتبس مع الموقف العملي. نستطيع رواية حرب البيلوبونيز بموضوعية تامة («قام الأثينيون بكذا وقام البيلوبونيزيون بكذا») وأن نكون في الوقت عينه وطنيين متحمسين، ولكن لا نستطيع روايتها على اعتبار أننا وطنيون، لسبب وجيه وهو أن لا علاقة للوطني بهذا السرد. وكما يقول كيركيغارد (Kierkegaard)، لن تكون معرفة المسيحية الأكثر كمالاً أبداً الشيء نفسه كما الشعور بأن المسيحية تعيننا. لن يتركنا أي اعتبار ذي طابع فكري أن نجتاز أبداً بالضرورة إلى مستوى الفعل.

هذه واحدة من المسائل - وهي أبعد من أن تكون الوحيدة - التي تُظهر مفارقة وهي أنه حتى لو كان عندنا، في السياسة، الآراء الأكثر حسماً، من الصعب القول أي طرف كنا اخترنا في زمن حركة التمرد الفرنسية [بين عامي 1648 و1653]، وفي زمن المرموزيه [المستشارون في عهد شارل السادس في فرنسا]، أو في عهد أغسطس أوكتاف، أو بالأحرى المسألة صيبانية وباردة جداً. لا يكفي العثور في الماضي على فئة سياسية هي فتننا حتى يتجه نحوها هوانا. ليس لنا أهواء من طريق قياس الشبه والتماثل (par analogie). لكن على العكس من ذلك، لا تحرك فينا أفطع مآسي التاريخ المعاصر، تلك التي تواصل استغراقنا، ردة الفعل الطبيعية في أن نحول نظرنا عنها، وأن نمحو ذكراها. إنها تبدو لنا «مثيرة للاهتمام»، مهما كانت العبارة مزعجة. في الواقع، إننا نقرأ منها تاريخها ونحن نكتبه. إن الصدمة التي شعر بها بيغي قد تكون صدمة أحس بها أوديب عندما كان يحضر تمثيلاً لمأساته هو بالذات.

يجعل مسرح التاريخ المُشاهد يشعر بأهواء تخضع لنوع من التطهير، لأنها معيشة على المستوى الفكري؛ فتبطل مجانيتها كل شعور ليس غير سياسي. ولا يستمر إلا تعاطف عام حول أعمال درامية لا ننسى أبداً لحظة أننا عشناها على الطريقة الأكثر واقعية. ونبرة التاريخ هي هذه المعرفة الحزينة للألم الذي شعر

به دانتني، نهار أربعاء الفصح في عام 1300، عندما استطاع أن يتأمل الكرة الأرضية في استدارتها من أعلى سماء زُحل: «هذه القطعة من الأرض التي تجعلنا شرسين جداً» («L'aiuola che ci fa tanto feroci»). من الواضح أن تلك ليست أمثلة في «الحكمة»، لأن كتابة التاريخ هي نشاط من المعرفة وليس فناً للحياة. إنها ميزة غريبة لمهنة المؤرخ، وهذا كل شيء.



القسم الثاني

الفهم



## الفصل السادس

### فهم الحكمة

لا يقوى التاريخ على الاكتفاء بأن يكون سردًا، كما يُقال عادة. فهو يفسر أيضًا، أو بالأحرى، عليه أن يفسر. إن ذلك اعتراف بأنه في واقع الأمر لا يفسر دائمًا، وأنه يمكنه عدم التفسير من دون التوقف عن كونه التاريخ. مثال ذلك، عندما يكتفي التاريخ بأن يبين لنا وجود إمبراطورية شرقية ما من الألفية الثالثة لا نكاد نعرف منها سوى اسمها. نستطيع الرد على ذلك بأنه قد يكون من الصعب بالنسبة إلى التاريخ من باب أولى ألا يفسر، لأن أقل واقعة تاريخية لها معنى. إنها ملك، أو إمبراطورية، أو حرب. إذا ما نقبنا غدًا عاصمة ميتاني وتمكنا من قراءة السجلات الملكية، فإنه يكفيننا تصفحها لكي تنتظم في أذهاننا أحداث من نوع مألوف: لقد شن الملك الحرب وخسر، إنها في الواقع أمور تحصل، لنذهب إلى مزيد من التوضيح: حبًا بالمجد، وهذا أمر طبيعي، شن الملك الحرب وخسر بسبب كون عديد جيشه أقل من العدو، لأن الكتائب الصغيرة تتراجع أمام الكتائب الكبيرة إلا في حالات استثنائية. ولا يتجاوز التاريخ أبدًا هذا المستوى من التفسير البسيط جدًا: ويبقى في الأساس قصًا، وما ندعوه تفسيرًا ليس إلا الطريقة التي يملكها القص لينتظم في حبكة مفهومة. ومع ذلك، التفسير شيء آخر أول وهلة؛ إذ كيف يمكن التوفيق بين سهولة التوليف والصعوبة الحقيقية جدًا في إجراء عملية هذا التوليف، هذه الصعوبة التي لا تكمن فحسب في النقد وفي استخدام الوثائق؟ ومع وجود المشكلات الكبرى، مثل فرضية «محمد وشارلمان» أو تأويل الثورة الفرنسية على أنها استيلاء البرجوازية على السلطة؟ الكلام على التفسير هو القول كثيرًا أو قليلًا جدًا.

## لكلمة «فسر» معيان

بعبارات أخرى، تتخذ كلمة تفسير أحياناً معنى قوياً إذ تعني «عزو واقعة ما إلى مبدئها أو نظرية ما إلى نظرية أعم»، مثلما تفعل العلوم أو الفلسفة. وأحياناً تتخذ معنى ضعيفاً ومألوفاً كقولنا: «اسمحوا لي أن أشرح ما حدث وستفهمون». قد يكون التفسير التاريخي، في المعنى الأول للكلمة، فتحاً علمياً صعباً منجزاً في هذه الساعة حول بعض نقاط الحقل الحديثي فحسب. ومثال على ذلك، تفسير الثورة الفرنسية على أنها استيلاء البرجوازية على السلطة. وفي المعنى الثاني للكلمة، نسأل أنفسنا أي صفحة من التاريخ قد لا يمكن أن تكون تفسيرية، من اللحظة التي لا تختزل إلى محض هراء أو إلى قائمة مرتبة ترتيباً زمنياً، وأن تكون تقدم بعض المعنى للقارئ.

سنشير لاحقاً إلى أنه على الرغم من بعض المظاهر وبعض التوقعات ليس هناك من تفسير تاريخي في المعنى العلمي للكلمة، وأن مرد هذه التفسيرات إلى تفسيرات بحسب المعنى الثاني للكلمة. وهذه التفسيرات «المألوفة»، من النوع الثاني، هي الشكل الحقيقي أو بالأحرى الشكل الفريد من التفسير التاريخي. وسندرس الآن هذه التفسيرات. يعلم الجميع أنهم عندما يفتحون كتاب تاريخ يفهمونه كما يفهمون رواية أو كما يفهمون ما يقوم به جيرانهم. وبكلام آخر، إن كلمة فسر تعني، من ناحية مؤرخ ما، «عرض كيف تجري الحكمة، وجعلنا نفهمها». هذا هو التفسير التاريخي الكلي، وهو تفسير أرضي/ معيش وغير علمي البتة. سنخصص له اسم الفهم.

المؤرخ يجعلنا نفهم حيكات. وبما أن الأمر يتعلق بحيكات إنسانية، وليس بكارثة جيولوجية مثلاً، فستكون الدوافع إنسانية. لقد وصل غروشي (Grouchy) متأخراً جداً، وتراجع إنتاج القوة<sup>(1)</sup> بسبب عدم وجود سوق تصريف، فانطلقت صرخة إنذار من الكي دورسيه<sup>(2)</sup> (Quai d'Orsay)، حيث كانت تجري بشيء من

(1) نبتة استوائية كان يُستخرج من جذورها صبغة حمراء. (المترجم)

(2) مقر وزارة الشؤون الخارجية الفرنسية. (المترجم)



القلق متابعة السياسة الأنانية ولكن البارعة للملكية ذات الرأسين. ويبقى أي تاريخ اقتصادي مثل تاريخ الجبهة الشعبية لسوفي (Sauvy) حبكة تُظهر نظريات حول الإنتاجية، لكنها تُظهر أيضًا نيات الفاعلين وأوهامهم، ولا تنقصها المصادفة الصغيرة التي تغير مجرى الأمور (لقد تغاضى بلوم (Blum) عن عودة الانتعاش الاقتصادي في عام 1937، لأنها كانت مخفية في الإحصاءات خلف حجاب كساد موسمي). يهتم المؤرخ بالأحداث لسبب وحيد وهو أنها حصلت، وهي ليست بالنسبة إليه مناسبة لاكتشاف قوانين. إنه في الأغلب يتذرع بها عندما تتيح له الفرصة ذلك. وما يسعى إلى اكتشافه هو الأحداث المجهولة أو الملامح المجهولة للأحداث. وتغلغل العلوم الإنسانية في القصة التاريخي كأنها حقائق يُتذرع بها ولا يذهب تغلغلها بعيدًا لأن السرد يمنح فرصًا قليلة للتعمق في الأمور. يتحدث التاريخ الاقتصادي عن الاستثمارات ومجالات التصريف وتسرب الذهب، ويفسر الانحطاط المفترض لإيطاليا الرومانية على أن سببه منافسة أقاليم الإمبراطورية (وما هذا إلا كلمة لأن المصادر لا تسمح بتحديد ماهية الفوائد المقارنة وشروط التبادل التجاري<sup>(3)</sup> (terms of trade)). لا يستطيع هذا التاريخ أبدًا التوغل أبعد من ذلك. ولا تتوافق الحياة الاقتصادية لأمة ما مع منظومة القوانين الاقتصادية ولا يمكن تفسيرها بواسطتها.

من الصعب تصور إمكان وجود كتيب مُعنون كالتالي «كتيب في التحليل التاريخي» أو في «منهجية التاريخ» (إننا لا نقول «في النقد»). هل سيكون ذلك الكتيب المفترض مكثفًا من الديموغرافيا، أو من العلوم السياسية، أو من علم

---

(3) نستطيع أن نتخيل، مثلاً، أنه إذا تخلت إيطاليا لبلاد الغال عن سوق الفخار شبه الفاخر منذ القرن الأول الميلادي، فذلك ليس من جراء انسحاق الاقتصاد الإيطالي أمام التفوق التقني للأقاليم أو بسبب رخص العمالة في تلك الأقاليم؛ ولكن لأنه كان لإيطاليا تفوق ساحق على الأقاليم في قطاعات أخرى، وكان من الممكن أن تنتج في ذلك الحين فخارًا أفضل وأرخص من الذي في بلاد الغال، ولكن كان لها نسبيًا مصلحة في التخصص في المجالات حيث كان تقدمها مهمًا. لنسارع ونضيف أن الافتراض فارغ؛ فقد أردت فحسب الإشارة إلى أن الافتراضات الأخرى هي على قدم المساواة والحكمة تقضي بعدم تناول هذه الدراسة. نستطيع فحسب تسجيل وقائع، لكن قليلًا جدًا من هذه الوقائع قد نقلت من النقد.

الاجتماع... إلخ؟ إنه ليس شيئاً غير ذلك. أولاً، لأنه من أي فصل من فصول هذا الكتيب قد يندرج المُعطي التالي: «وصل غروشي متأخراً جداً»، وثانياً، المُعطي التالي: «مات جان هاس (Jean Huss) في المحرقة»؟ هل تدرج هذه المعطيات في بحث عن الفيزيولوجيا البشرية المتعلقة بنتائج إحراق جثث الموتى؟ في الحقيقة يستعمل التفسير التاريخي مجموع المعارف المهنية للدبلوماسي والجندي والناخب، أو بالأحرى يُعيد المؤرخ بواسطة الوثائق ما كان يتعلمه الدبلوماسي أو الجندي في ما مضى. ويستعمل هذا التفسير أيضاً بعض الحقائق العلمية ولا سيما في المسائل المتعلقة بالاقتصاد والديموغرافيا. ويستعمل في الأخص حقائق هي جزء أساس من معرفتنا اليومية، بحيث إنه لا حاجة إلى ذكرها ولا حتى إلى ملاحظتها، كالنار تحترق والمياه تجري. أما في ما يتعلق بـ «وصل غروشي متأخراً جداً»، فتذكرنا هذه الكلمات بأن التاريخ يشمل أيضاً «مداولات» علاوة على الأسباب، وأنه ينبغي الأخذ في الاعتبار نيات الفاعلين؛ ففي العالم الذي تراه عيوننا الأمور المستقبلية عرضية، ونتيجة لذلك، تملك المداولة سبباً لوجودها<sup>(4)</sup>. يستطيع غروشي هكذا الوصول متأخراً «جداً». هذا هو العالم الأرضي/المعيش للتاريخ حيث تسود جنباً إلى جنب الحرية والمصادفة، الأسباب والغايات، في مقابل عالم العلم الذي لا يعرف سوى القوانين.

## فهم وتفسير

بما أن هذا هو جوهر التفسير التاريخي، فيجب الإقرار بأنه لا يستحق هذا الكم من الإشادة وأنه لا يختلف البتة عن نوع التفسير الذي يُمارس في الحياة اليومية أو في أي رواية يُروى فيها عن هذه الحياة. وليس هذا التفسير سوى

Aristote, *De Interpretatione*, chap. 9, 18B, p. 30; M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, (4) p. 160:

«تطلب الموضوعية الحقيقية أن ينظر المرء إلى المكونات الذاتية للحدث وإلى التفسير الذي كانت تعطيه عنه الشخصيات الأساسية وذلك من أجل إعطائها دورها الصحيح... يجب علينا أن نوظف الماضي، وإعادة وضعه في الحاضر».

الوضوح الذي ينبعث من قص موثق بقدر كافٍ. وهو يقدم نفسه للمؤرخ في عملية السرد ولا يُشكل عملية متميزة من هذا السرد، ليس أكثر مما هو عند الروائي. كل ما يُروى يُفهم بما أنه من الممكن روايته. نستطيع إذاً تخصيص كلمة فهم الغالية على ديلتاي، بشكل ملائم، للعالم المعيش، عالم الأسباب والغايات. ويُشبه هذا الفهم الثر عند السيد جوردان<sup>(5)</sup>، فنحن نستخدم النثر منذ أن نفتح أعيننا على العالم وعلى بني جنسنا. وكي نمارس الفهم ونكون مؤرخين حقيقيين أو ما يشبه المؤرخين، يكفي أن نكون أناسًا، أي أن نستسلم لذلك. من المحتمل أن يكون ديلتاي قد أراد رؤية العلوم الإنسانية تعمد هي أيضًا إلى الفهم، لكن هذه العلوم رفضت ذلك بحكمة (أو في الأقل تلك العلوم التي ليست علومًا في الكلمات وحسب كالنظرية الاقتصادية الصرف). ولأنها علوم، أي نُظْمُ افتراضية استدلالية، أرادت التفسير تمامًا كما تفعل العلوم الفيزيائية.

التاريخ لا يُفسر، بمعنى أنه لا يستطيع الاستنتاج والتكهن (وحده يستطيع ذلك نظام افتراضي استدلالي). ليست تفسيرات التاريخ إحالة إلى مبدأ يجعل الحدث مفهومًا، إنما هي المعنى الذي يضيفه المؤرخ على القص، فيبدو التفسير أحيانًا مستخلصًا من فضاء التجريدات. فنفسر الثورة الفرنسية من خلال صعود البرجوازية الرأسمالية (لنمتنع عن البحث في ما إذا كانت هذه البرجوازية بالأحرى مجموعة من أصحاب المحال التجارية والقضاة)، وذلك ما يعني ببساطة أن الثورة هي صعود برجوازية، وأن سرد الثورة يبين كيف استولت هذه الفئة أو ممثلوها على مقاليد الدولة. فتفسير الثورة هو الملخص عن هذه الثورة ولا شيء أكثر. ومن دون إحصاء جميع الاستخدامات التي يمكن تصورها لكلمة «فسر» في التاريخ، فلنلاحظ منها واحدة بإمكانها توضيح المقصد. استطاع بيرين (Pirenne)، بواسطة الفرضية التي نُشير إليها تقليديًا بالاسم الغامض «محمد وشارلمان»، تفسير الانهيار الاقتصادي في العصر الكارولنجي. فمن أتى هنا على استعمال كلمة «فسر» هو أن بيرين سلط الضوء على واقعة جديدة

(5) شخصية في مسرحية موليير البرجوازي تسعى إلى التصرف كالرجل النبيل. (المترجم)

وهي انقطاع العلاقات التجارية بين الغرب والشرق نتيجة الفتوحات العربية. ولو كانت هذه القطيعة معرفة مألوفة من الأساس، لكانت العلاقة السببية واضحة، بحيث إن التفسير لن يتميز عن قصص الوقائع.

## الفكرة الزائفة عن الأسباب

عندما نطلب أن تُفسر لنا الثورة الفرنسية، لا نرغب في نظرية عن الثورة عموماً، قد نستنتج منها ثورة عام 1789، ولا بتوضيح لمفهوم الثورة، لكننا نرغب في تحليل للسوابق المسؤولة عن انفجار هذه الثورة. ليس التفسير شيئاً آخر غير قصص هذه السوابق، وهو يظهر نتيجة أي أحداث وقع حدث عام 1789، وكلمة أسباب تعني هذه الأحداث نفسها: والأسباب هي الحلقات المختلفة من الحكمة. إذا سئلت في الحياة اليومية «لماذا غضبت؟»، فإني لا أعدد أسباباً لذلك، بل أبدأ بسردية صغيرة منسوجة من الأغراض والمصادفات. وبالتالي فإنه من المستغرب أن الكثير من الكتب مخصصة لدراسة العلاقة السببية في التاريخ: لماذا في التاريخ على وجه التحديد؟ ألن يكون بناء الدراسة أسهل في الحياة اليومية، عندما نفسر لماذا طلق عمرو امرأته ولماذا ذهب زيد إلى البحر بدلاً من الذهاب إلى الجبل؟ وحتى برحابة أكثر، يمكننا دراسة العلاقة السببية في [رواية فلوبيير] التربية العاطفية (*L'Education sentimentale*)، حيث قد تكون الفائدة الإيستيمولوجية مطابقة للسببية عند بيرين أو عند ميشليه (Michelet). ويبدو الاعتقاد بأن التاريخ هو شيء جانبي وبأن المؤرخ ينصرف إلى عمليات غامضة قد تؤدي إلى التفسير التاريخي، من قبيل الحكم المسبق. ثم إن مشكلة السببية في التاريخ هي استمرار لفترة ما قبل الإيستيمولوجيا. فهناك استمرار على الافتراض أن المؤرخ يذكر أسباب الحرب بين أنطونيو وأوكتافيو كما يُفترض في الفيزيائي بيان أسباب سقوط الأجسام. وسبب السقوط هو الجذب الذي يفسر أيضاً تحرك النباتات، ويعود عالم الفيزياء من الظاهرة إلى مبدئها، ويستخلص من نظرية أعم سلوك نظام أكثر محدودية، وتنطلق العملية التفسيرية من فوق إلى أسفل. يقتصر نشاط المؤرخ على العكس في المستوى الأفقي. ف«أسباب» الحرب بين أوكتافيو وأنطونيو هي الأحداث

التي سبقت الحرب، تمامًا كما أن أسباب ما يحدث في الفصل الرابع من مسرحية أنطونيو وكليوباترا هي ما حدث في خلال الفصول الثلاثة الأولى. فضلًا عن ذلك، تُستخدم كلمة سبب في الكتب المتعلقة بالتاريخ أكثر من استعمالها في كتب التاريخ، حيث يمكننا تصفح خمسمئة صفحة من السرد من دون أن نقع على هذه الكلمة مرة واحدة.

يُعلن سينيوبوس<sup>(6)</sup> أن لكل حدث أسبابًا، وجميع الأسباب متساوية وأنه لمن المستحيل الإشارة إلى بعض منها والقول بأنها قد تكون رئيسة، فقد ساهمت كلها في إنتاج التأثير، وهي كلها أسباب على المستوى نفسه من التأثير. هذه الطريقة في النظر هي خيال على نحو مزدوج؛ فالمؤرخ لا يتلو أسبابًا قد تنتج مساهمتها التأثير، بل يعرض قصًا تتعاقب حلقاته وتصوغ شخصياته وعوامله فصوله. من الجائز، وربما من الملائم النظر على حدة إلى واحدة من هذه الحلقات وتسميتها سببًا، لكن قد يكون الاستمتاع في تقطيع الحكمة إلى مقاطع تسمى أسبابًا هو تمرين مدرسي لا قيمة له إلا في ترتيب الخطاب. ولدى تقطيع هذا المتصل (continuum)، من الممكن أن نجعل منه كثيرًا أو قليلًا من الأسباب، وفقًا للاصطلاحات (الجيش الكبير ككتلة أو بالمفرد كل جندي على حدة)، ولا يمكن تصور استفادها، ليس لأن كل سلسلة سببية تعود إلى بداية الزمن فحسب، ولكن بشكل رئيس لأنها تضيع بسرعة في اللاحذية. وسيرى مؤرخو القرون المقبلة، الذين يتمتعون بدقة أكبر لا مجال للارتباب فيها، في نفوس قدامى محاربي الجيش الكبير فروعًا لا نكاد نشك في وجودها حتى. وحده الفيزيائي قد يقوم بتعداد شامل للمتغيرات والثوابت المتفاصلة لمشكلة ما لأنه قرر أصلًا استئنان قوانين انطلاقًا من مفاهيم مجردة.

ثانيًا، يبدو أن سينيوبوس، مثل تان (Taine)، يفترض أن المؤرخ يتدئ بتجميع وقائع، وبعد ذلك يفتش عن أسبابها ولن يكون سعيدًا في حال لم يجدها. وهذا خطأ، لأن المؤرخ يشبه الصحفي وليس رجل التحري. فيعتبر أنه

(6) شارل سينيوبوس (Charles Seignobos) (1854-1942) مؤرخ فرنسي. من أشهر مؤلفاته:

تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر. (المترجم)

قد حقق مهمته عندما أخبر ما عاينه في الوثائق، ولن يكتشف المذنب إلا إذا كان يقدر على ذلك. ولكن هل رجل التحري هو المؤرخ «الجيد»؟ بالتأكيد، لكن لا يُلزم أحد بالمستحيل. وإذا كانت الوثائق غير كافية للسماح باكتشاف المذنب فلن يفقد المرء صفة المؤرخ من جراء ذلك. كل ما يرويه المؤرخ يُعد مُرضياً مهنيًا، فنحن لا نشعر بثغرات سببية عفويًا، أو بالأحرى، إذا وجدنا هذه الثغرات فالاكتشاف الذي حققناه إيجابي لأنه يمثل فكرة الأسئلة «الإضافية» التي علينا طرحها على أنفسنا. اللغز إذاً هو التالي: كيف يمكن التاريخ، مع بقائه تاريخًا، البحث عن أسباب أو وضع قليل من الحماسة في هذا البحث على السواء، ورواية أمور سطحية منها أو اكتشاف أمور عميقة. وكيف يمكنه أن يعقد، تبعًا لذوقه، للحدث نفسه الكثير من الحبكات، كلها تفسيرية بالقدر نفسه، على الرغم من أنها مختلفة جدًا: تاريخ سياسي أو اقتصادي أو سيكولوجي أو دراسة المجموعات السياسية والإدارية لأسباب حرب عام 1914؟ هل يجب الاستنتاج من ذلك وجود «حدودٍ للموضوعية التاريخية»؟

حل اللغز بسيط جدًا. في العالم كما تراه أعيننا الناس أحرار وتسود المصادفة. وفي وسع المؤرخ في كل لحظة أن يوقف تفسيره عن حرية ما أو عن مصادفة ما، هي أيضًا من مراكز القرار. لقد خسر نابليون المعركة، هل هناك أمر طبيعي أكثر من ذلك؟ إنها مصائب تحصل ولا نطلب منها أكثر من ذلك، وتأتي حكايتها من دون ثغرات. كان نابليون طموحًا جدًا، ففي الواقع كل امرئ حر في أن يكون طموحًا، وهكذا نكون قد فسرنا الإمبراطورية. لكن على الأصح، ألم تنصّب البرجوازية نابليون على العرش؟ إذاً كانت البرجوازية بالذات المسؤولة الكبرى عن الإمبراطورية. سيسخط إذاك المؤرخ اللاحثي. فهو يعلم أن التاريخ يقوم على *endechomena allôs echein*، أي على «أمر قد تستطيع أن تكون غير ذلك»، ويريد تحليل أسباب قرار البرجوازية الحر واستخلاص ما كنا قد سميناه في ما مضى مآثراتها في الحكمة الخاصة بالسياسات العليا وهكذا إلى اللانهاية. ويعني ذلك أن فسّر معناها في التاريخ بَيْن [كشف، أوضح]. فعندما يرفض المؤرخ التوقف على الحرية الأولى وعلى المصادفة المقبلتين، لا يستبدلهما بحتمية، لكنه يبينهما مكتشفًا فيهما حريات أخرى

ومصادفات أخرى<sup>(7)</sup>. نتذكر ربما المجادلة بين خروشوف وتوليياتي (Togliatti) حول ستالين بعد نشر تقرير خروشوف. من المحتمل أن يكون رجل الدولة السوفيياتي قد رغب في وقف شرح جرائم ستالين عند أول حرية وافته، وهي حرية الأمين العام وعلى أول مصادفة، تلك التي جعلت منه أمينًا عامًا. لكن رد توليياتي بحزم، بوصفه مؤرخًا جيدًا غير حديثي، أنه كي تستطيع هاتان الحرية والمصادفة أن توجدا وأن تحدثا خرابًا يجب أيضًا أن يكون المجتمع السوفيياتي في وضع يمكن فيه أن يقوم بإنجاب هذا النوع من الرجال ومن المصادفات، وأن يتسامح بشأنها<sup>(8)</sup>.

## التاريخ «في العمق»

يؤلف كل قص تاريخي لحمة قد يكون تقطيعها إلى أسباب متفصلة مصطنعًا، وهذا القص منذ البداية سببي ويمكن فهمه. إلا أن الفهم الذي يوفره يكون معمقًا تقريبًا. «البحث عن الأسباب» هو رواية الواقعة بطريقة أكثر نفاذًا، وهو كشف المظاهر اللاحديثة للواقعة، وهو الانتقال من القصة المرسومة إلى الرواية النفسانية<sup>(9)</sup>. فليس من جدوى في مقابلة تاريخ سردي بآخر يطمح أن

---

R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire : essai sur les limites de l'objectivité* (7) *historique*, p. 183:

«تظهر حرية إعادة البناء هذه أيضًا في اختيار المستوى. فيضع مؤرخ ما نفسه على مستوى الممثل، ويهمل مؤرخ آخر التحليل المجهرى ويتبع حركات المجموع التي تؤدي إلى الحدث المنظور إليه. بالنسبة إلى الماركسي، إن لمسألة الأسباب المباشرة لحرب عام 1914 مدى وفائدة منخفضة. كان الاقتصاد الرأسمالي والسياسة الأوروبية في القرن العشرين يفرزان، إذا جاز التعبير، نزاعًا، بغض النظر عن أحداث الأيام الأخيرة».

(8) يُقابل ما قاله تروتسكي عن نيكولا الثاني في مؤلفه: *Trotsky, Histoire de la révolution russe*, vol. 1,

في آخر الفصل «احتضار النظام الملكي».

(9) التاريخ رواية: إنه ليس تعيّنًا، وليس أيضًا تفسيرًا. ويبدو تناقض «الوقائع» و«الأسباب» (تان ولانغلو وسينيوبوس) وهما أثاره جهل الاسمانية التاريخية. ألا يكون التاريخ تعيّنًا فهذا أمر بدهي (عندما يذهب بنا الاعتقاد إلى أننا أثبتنا أن نابليون «لم يكن قادرًا على ألا» يتخذ قرارًا، يبقى أنه في خلال ليلة ما قبل الفرار، كان من الممكن أن يعيش الإمبراطور أزمة روحية أو سكتة دماغية). وهناك من ناحية أخرى فكرة منتشرة تقول بأنه ينبغي على كتابة التاريخ المستحقة لهذه التسمية والعلمية حقًا الانتقال من =

يكون تفسيرياً. والتفسير بشكل أكبر يعني الرواية بشكل أفضل، وفي أي حال لا نستطيع الرواية من دون تفسير. و«أسباب» واقعة ما، في المعنى الأرسطوي أي الفاعل والمادة والشكل أو الغاية، هي في الحقيقة مظاهر هذه الواقعة. وفي الأغلب ما تتجه كتابة التاريخ الحالية نحوه هو تعميق القص هذا، تفسير المعلومات هذه، أغراض العمل ومسالكه. وتؤدي إلى التحليلات (في المعنى الذي نتكلم فيه على رواية التحليل) التي لكي لا تترد أبداً قصصاً في المعنى الشائع للكلمة ليست بأقل من حيكات، لأنها تتضمن تفاعلاً ومصادفات وغايات. ومن المعتاد تسمية هذا النوع من التحليل بواسطة استعارة مأخوذة من نظرية الدورات الاقتصادية، باسم دراسة الإيقاعات الزمنية المختلفة: نرى في

= تاريخ «سردي» إلى تاريخ «تفسيري». ونقرأ مثلاً في كتيب الفلسفة الأرسطية التومية ليوزف غريدت (Josef Gretd) أن التاريخ ليس بالحقيقة علمًا، بمعنى أن موضوعه هو مجموعة معطيات لواقعة لا يستخلصها. لكنه يصبح مع ذلك علميًا بطريقة معينة عندما يربط هذه الوقائع بأسبابها. ولكن كيف لا يربطها بأسبابها بما أن لكل قص معنى على الفور، وأنه من المستحيل التقاط واقعة من دون استحضار جذورها السببية معها، وعكسًا، إن العثور على سبب جديد لـ «إحدى» الوقائع هو أن نستخرج على شكل نتيجة، وجهاً مبتكرًا لـ «الواقعة» موضوع حديثنا؟ إن إيجاد الأسباب الاقتصادية للثورة الفرنسية هو إيضاح الجوانب الاقتصادية لهذه الثورة. ويأتي الوهم من الاعتقاد أن الثورة واقعة معينة أكثر منها اسمية؛ ألا تكون واقعة معينة يعني أنها ليست واقعة، بما أن «الكائن والواحد المعين قابلان للتحويل»؛ إنها رزمة اسمية. بالطبع، عندما نكتب «ما هي أسباب الثورة؟» ونركز تفكيرنا على هذه الجملة، يبدو لنا أن الواقعة قائمة هنا ويبقى أن نجد أسبابها؛ فننتصور ذلك الحين أن التاريخ يجعل من نفسه تفسيرياً وأنه ليس مفهومًا على الفور. ما إن نستبدل كلمة ثورة بكل المعاني التي تغطيها حتى يختفي الوهم، أعني رزمة من الوقائع الصغيرة. وكما يقول تقريبًا ريمون أرون في مؤلفه: *R. Aron, Dimensions de la conscience historique*, لا تُفضي الأسباب المتناولة معًا إلى الثورة كأنما هي نتيجتها؛ هناك أسباب/ تفاصيل فحسب يفسر كل منها وقائع لا تحصى من التفصيل نجمها تحت اسم الثورة. كذلك، عندما يضع ماكس فيبر الطهرانية في علاقة مع بدايات الرأسمالية، فإنه لا يدعي اكتشاف سبب أو أسباب الرأسمالية. إنه يكشف ببساطة جانبًا واحدًا من الرأسمالية غير معروف قبله ويشير في الوقت نفسه إلى سببه، أعني بذلك موقفًا دينيًا. هذا الجانب ليس منظورًا حول الصعيد الهندسي التي قد تكونها الرأسمالية لأن لا وجود لهذا الصعيد الهندسي. المظهر المُشار إليه هو واقعة تاريخية جديدة فحسب، من شأنها الاندماج بشكل طبيعي في الركام الذي ندعوه رأسمالية. وتعبير آخر، نستمر من خلال اسم الرأسمالية نفسه في الإشارة إلى حدث لم يعد في الحقيقة تمامًا ذاته بما أن تركيبه قد اغتنى.

سنرى في الفصل العاشر أن تقدم التاريخ ليس في الانتقال من الرواية السردية إلى التفسير (كل رواية هي تفسيرية)، بل في دفع الرواية إلى أبعد من ذلك نحو اللاحدثية.



الجزء الأمامي من المشهد، سياسة فيليب الثاني يومًا بيوم. وكديكور خلفي، معطيات البحر الأبيض المتوسط التي لا تتغير أبدًا. وهكذا تفيد أقطاب العمل هذه لبناء كتابة مشهدية زمنية في العمق، ونفهم بذلك كيف أن فنًا باروكيًا مثل بروديل (Braudel) انعكس فيها. كذلك سيكون تاريخ العلم تاريخ العلاقات بين جيوغرافيا العالم وتقنيات زمانه والمقولات المفهومية والمشكلات التي تحد من مجال الرؤية عنده في تلك الحقبة الزمنية<sup>(10)</sup>.

والأمر الذي يبرر استعارة الإيقاعات الزمنية المتعددة هو المقاومة المتفاوتة للتغيير في أقطاب العمل المختلفة. وفي كل حقبة زمنية تفرض نفسها أنماط لواعية على عالم أو فنان ما، ومثابة (topoi) هي في تناغم مع روح العصر، وأشكال مضغوطة (geprägte Formen) كالتي كان يدرسها فقه اللغة الكلاسيكي في حقبة الكبرى<sup>(11)</sup>: هذه «الأشكال الجاهزة» التي تفرض نفسها بقوة مذهلة على مخيلة الفنانين هي مادة العمل الفني. ويكشف فولفلن (Wölfflin)، مثلاً، في ما يتعدى شخصيات فناني القرن السادس عشر المتنوعة جداً، الانتقال من بنية كلاسيكية إلى بنية باروكية وإلى «النموذج المفتوح»، لأن ليس كل شيء ممكنًا في جميع أزمنة التاريخ. ويعبر الفنان عن نفسه من خلال الإمكانيات البصرية لزمانه، وهي نوع من علم القواعد للتواصل الفني، ولهذه القواعد تاريخها الخاص بها ووتيرتها البطيئة التي تحدد طبيعة الأساليب وطريقة الفنانين<sup>(12)</sup>. ولكن، بما أن أي تفسير لا يهبط بالمظلة من السماء، يبقى أن نفسر بشكل ملموس كيف استطاعت «الأشكال الجاهزة»

---

(10) يوضح غرانجيه في: G. G. Granger, «L'Histoire comme analyse des oeuvres et comme analyse des situations», *Méditations*, vol. I (1961), pp. 127-143,

أن «كل عمل إنساني هو شيء أكثر من مجرد نتاج تكييفه، ولكن، من ناحية أخرى، لا يجبرنا هذا الشيء مطلقًا على اعتبار إطارات الوعي أقنومًا مطلقًا لكي نُخضع لها كل فهم للواقع».

(11) المثل الكلاسيكي هو التحليل الرسمي لخطاب القديس بولس أمام مجمع الحكماء:

E. Norden, *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* 1956; [1923].

H. Wölfflin, *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art: le problème de l'évolution du style dans l'art moderne*, trad. fr (Paris: Plon, 1952), pp. 262 sq., 274 sq.

ولمؤلف أ. فاربورغ (A. Warburg) مع دراسته لـ *Pathosformeln* معنى قريب من هذا نوعًا ما.

فرض نفسها على فنان ما بشكل حتمي تقريبًا، لأن الفنان لا «يخضع» لـ «التأثيرات». العمل الفني فعل يستعمل المصادر و«التأثيرات» كأسباب مادية، مثلما يستعمل النحات الرخام كسبب مادي لتمثاله. علينا إذاً دراسة تدريب الرسامين في القرن السادس عشر وبيئة ورش العمل ومتطلبات الجمهور التي كانت تجعل، من الصعوبة بمكان قياسًا للفنان الانقطاع عن الأسلوب الدارج، السلطة التي حملتها التتاجات الجديدة التي كانت في مهب الريح، مقابل نتاجات الجيل السابق. يمر تأثير القواعد البصرية، عبر «الركيزة» التي يقوم عليها التصوير في القرن السادس عشر والتي يحللها فولفلن باندفاع، يمر من خلال تأملات نفسية اجتماعية تتعلق بالدراسة التاريخية التي لا يمكن مؤرخ الفن تجاهلها.

لكن، إذا كان هناك تأمل وتفاعل، ستعمل تأملات أخرى في الاتجاه المعاكس وستفسر لنا أن البنية الباروكية للفضاء التصويري والشكل المفتوح كانت قادرة على الظهور والاستمرار والاختفاء. وإذا كانت الأشكال الجاهزة سببًا ماديًا للنتاج، فالنتاج هو السبب المادي لهذه الأشكال. وقد تكون قواعد الأشكال في المدة البطيئة تجريديًا محققًا، إذا كانت موجودة بخلاف ما هي موجودة من خلال الفنانين وعند الفنانين الذين يجعلونها تدوم بالخلق المستمر، في المدة السريعة أو يُحدثون ثورة فيها. أكثر ما يمكن القول إن هذين القطبين من النشاط الفني يتطوران بسرعات مختلفة، وإن الأشكال تموت بطريقة أبطأ من موت الفنانين، وكذلك نحن نعي بصعوبة أكبر وجود هذه القواعد للأشكال من وعينا لشخصيات الفنانين.

إن تعددية الزمن التاريخي طريقة كلام تعني أمرين: أن المبتكرين الذين يقلبون معطيات عصرهم فئة أكثر نُدرة من المقلدين، وأن على المؤرخ أن يتفاعل ضد كسل يدفع به إلى التمسك بما تقوله الوثائق بكل وضوح أو بالوقائع كما يتصورها التاريخ الأكثر حديثة.

كل شيء على حد سواء مسبب ومسبب، والظروف المادية هي ما يفعل

الناس منها والناس هم من تفعلهم هذه الظروف. وأيضًا، منذ مؤلف رانكه<sup>(13)</sup> عن فالنشتاين، نرى في السيرة قصًا للتفاعلات بين الإنسان وزمانه. وبدل كلمة تفاعل نقول اليوم «جدلية»، وهذا يعني أن الفرد الذي نكتب عن حياته سيعتبر ابن عصره (وكيف لا يكون كذلك؟)، لكنه أيضًا يؤثر في عصره (لأن المرء لا يتصرف في الفراغ) وللقيام بذلك، يأخذ في الاعتبار معطيات عصره، لأنه لا يتصرف من دون سبب مادي.

### المصادفة، «المادة» والحرية

لنلخص: يدفع التفسير التاريخي إلى تفسير أوسع إلى حد ما للعوامل. ومن ناحية أخرى، في هذا العالم الأرضي/المعيش، هذه العوامل هي من ثلاثة أنواع. النوع الأول هو المصادفة التي نسميها أيضًا أسبابًا سطحية أو حادثة أو عبقرية أو مناسبة. النوع الثاني يُدعى أسبابًا أو شروطًا أو معطيات موضوعية، ونسميها أسبابًا مادية. والنوع الأخير هو الحرية أو الروية<sup>(14)</sup> والتي نسميها الأسباب النهائية. وتتضمن أقل «واقعة» تاريخية هذه العناصر الثلاثة إذا كانت بشرية. يجد كل إنسان عند ولادته معطيات موضوعية هي العالم على حاله. وتصنع هذه المعطيات منه بروليتاريًا أو رأسماليًا، ومن أجل أغراضه، يستعمل هذا الإنسان هذه المعطيات على أنها أسباب مادية، فيتنظم في نقابة أو يكسر الإضراب، يستثمر رأسماله أو يأكله، مثلما يستعمل النحات كتلة من الرخام كي يصنع منها إلهًا أو طاولة أو حوضًا. وأخيرًا هناك المصادفة أو أنف كليوباترا أو الإنسان الكبير. وإذا أكدنا المصادفة، فسيكون لنا التصور الكلاسيكي للتاريخ

---

(13) كان ليوبولد فون رانكه مؤرخًا (1795-1886) ألمانيًا يتبع الفلسفة الوضعية الحديثة كما أنه يعتبر مؤسس التاريخ الحديث المدعوم بمصادر التاريخ. وضع رانكه معايير للكثير من الكتابات التاريخية اللاحقة، حيث طرح أفكارًا تعتمد على المصادر الأساسية (التجريبية)، وشدد على التاريخ الروائي وخصوصًا السياسات الدولية (السياسة الخارجية). ألف كتابًا عن ألبرشت فون فالنشتاين (Albrecht von Wallenstein) (1583-1634) وهو عسكري وسياسي تشيكي من بين الأشهر في زمنه. خدم مع الإمبراطور فرديناند الثاني خلال حرب الأعوام الثلاثين. (المترجم)

(14) المشاورة والمداولة مع العقل قبل اتخاذ قرار. (المترجم)

مثل تصور المسرح حيث يلعب الحظ ضد خططنا. وإذا شددنا على السبب الغائي يؤدي ذلك بنا إلى التصور المثالي للتاريخ. فعند درويزن (Droysen)، مثلاً، الفكرة المصاغة في عبارات شبه هيغلية هي أنه في النهاية يُفسر الماضي «بموجب القوى أو الأفكار الأخلاقية»<sup>(15)</sup>.

نستطيع تفضيل التشديد على السبب المادي: ألا تضع حرياتنا معطيات البيئة موضع التنفيذ؟ إن ذلك هو التصور الماركسي. تبدو إدامة الصراع بين هذه التصورات بلا جدوى نوعاً ما. إنها مسألة قد عولجت منذ أكثر من ألفي عام. ومهما كان المؤرخ عبقرياً أو ثورياً فسيكتشف مجدداً ودائماً الأسباب المادية والغائية نفسها. يحدث كل شيء وكأن ميزة الحقيقة الفلسفية، في مقابل الحقائق الأخرى، أنها بسيطة جداً، إنها تقريباً حقيقة بديهية إذا لم يكن لها أيضاً من خاصية أخرى، وهي أنها مجهولة باستمرار تحت تأثير تاريخ الأفكار. ولكي نقرر ما إذا لنا تفضيل للأسباب المادية أو مزيد من التذوق للأسباب الغائية فلا حاجة أبداً إلى إرهاب أنفسنا على كتب التاريخ. يجب أن تكفي الحياة اليومية لإلقاء الضوء على خيارنا، ولن يقابل المؤرخ الأكثر نفاذاً شيئاً آخر في نهاية أعماله مما قابله في البداية: «مادة» وحرية. وإذا وجد مصادفة أحد هذين السببين، فذلك لأنه يكون قد مر خلسة في ما وراء الباتافيزيا (الحلول الوهمية). ومن غير المجدي الأمل بأننا إذا أمعنا النظر في مسألة ماكس فيبر (هل البروتستانتية هي سبب الرأسمالية؟)، قد نصل في الأخير مدعمين بالوثائق إلى الإثبات علمياً أن المادة هي التي تتحكم بكل شيء في نهاية المطاف، أو على العكس من ذلك أنها الذهنيات. ومهما توغل التفسير التاريخي بعيداً فلن يجد أبداً من حد له. لن ينفذ أبداً إلى قوى إنتاج غامضة، وإنما إلى أناس مثلي ومثلك وحسب، أناس ينتجون، ومن أجل ذلك، يضعون أسباباً مادية في خدمة القضايا الغائية، هذا إذا لم تتدخل المصادفة في كل ذلك. ليس التاريخ بناءً منظماً من طبقات تحمل فيه طبقة أرضية اجتماعية قاعدة مادية واقتصادية، وتعلو هذه الطبقة الأرضية إنشاءات علوية (بنى فوقية) ذات غاية ثقافية (مشغل

---

J. G. Droysen, *Historik*, 1857, ed. by Rudolf Hübner, 1937 (Réimp. Munich: Oldenbourg, (15) 1967), p. 180.

لرسم وغرفة لعب ومكتب للمؤرخ). إنه كتلة واحدة حيث تمييز الأسباب من الغايات من المصادفات تجريد.

ما دام هناك بشر، فلا غايات من دون وسائل مادية، ولن تكون الوسائل وسائل إلا بالنسبة إلى غايات، ولن توجد مصادفة إلا بالنسبة إلى الفعل البشري الإنساني. وينتج من ذلك أنه في كل مرة يوقف المؤرخ تفسيره على الغايات أو المادة أو المصادفة، يجب أن يقال عن تفسيره إنه غير مكتمل. وفي الواقع، ما دام هناك مؤرخون، ستبقى تفسيراتهم غير مكتملة، إذ لا يمكنها أبدًا أن تكون تراجعًا إلى ما لا نهاية. سيتلفظ المؤرخون إذًا دائمًا بعبارات السبب السطحي أو الشروط الموضوعية أو الذهنيات، أو بعبارات مرادفة بحسب ما درج عليه عصرهم. ذلك أن المؤرخين أينما توقفوا في تفسيرهم للأسباب وأينما وُجدوا لدى تراجعهم عن التسلسل بشكل أكثر عمقًا في اللاحثي، سيتوقفون حتمًا على واحد من المظاهر الثلاثة لكل فعل بشري. ولديهم بحسب الحقب الزمنية فرصة الكشف لتأكيد هذا المظهر أو ذاك من هذه المظاهر. وتبدو دراسة الذهنيات هي الأصلح في هذا الوقت، ذلك لأن الحكم المُسبق حول الرجل الأبدى لم يمت بعد ولأن التفسيرات المادية باتت لدينا مألوفة. الشيء الرئيس ما وراء المستوى الكشفي هو ألا نعتقد أن مظاهر الفعل الثلاثة مؤلفة من طبقات ثلاث أو جواهر ثلاثة منفصلة. لندرس من خلال «مبحث العقل التاريخي» أصل التصورات الثلاثة للتاريخ التي تتوافق مع هذه المظاهر الثلاثة: النظرية المادية للتاريخ، وتاريخ الذهنيات، وتمييز الأسباب السطحية من الأسباب العميقة. نحن لا ندعي على الإطلاق دحضها، بل إظهار طابعها النسبي مقارنة بالفعل البشري، الذي هو كل، وطابعها الموقت حيال التفسير التاريخي، الذي هو إحالة إلى اللامتناهي، غير المحدود.

## الأسباب المادية: الماركسية

عندما نوقف التفسير عند الأسباب المادية ونتصور أن التفسير ينتهي معها نحصل على «المادية» الماركسية؛ فالناس هم من تصنعهم الشروط الموضوعية.

فالماركسية وُلدت من شعور قوي جدًا بالمقاومة التي يقدمها الواقع لإرادتنا ومن بطء التاريخ الذي تحاول تفسيره بكلمة «مادة». ونعرف حيثُذ أي إحراج توقعنا فيه هذه الحتمية. فمن جهة، من الصحيح جدًا أن للواقع الاجتماعي وزنًا ساحقًا وأن الناس يتخذون عمومًا ذهنية أوضاعهم، وذلك لأن لا أحد ينفي نفسه طوعًا في الوهم أو التمرد أو العزلة. ويُقال إن البنية التحتية تحدد البنية الفوقية. لكن من جهة ثانية، هذه البنية التحتية هي بشرية بالذات. فليس هناك من قوى إنتاج في الحالة المادية الصرف، بل ثمة أناس يُنتجون وحسب. هل في وسعنا القول إن المحراث يُنتج العبودية والطاحونة الهوائية تحدد الرق؟ غير أن المنتجين كانوا أحرارًا في اعتماد الطاحونة الهوائية حبًا بالمرود، أو في رفضها تعلقًا بالرتابة. أليست إذا ذهنياتهم المغامرة أو الروتينية هي التي حددت قوى الإنتاج؟ عندئذ تبدأ المشكلة الزائفة بالدوران في حلقة مفرغة في رؤوسنا حول محور ماركسي (تحدد البنية التحتية البنية الفوقية التي تحدد بدورها الأولى) أو حول محوره الفيبري أو شبه الفيبري (الرأسمالية أو الروح البروتستانتية أيهما أفرز الآخر؟). وسنستفيض في تصريحات حول المبدأ (هل يعكس التفكير الواقع، أو العكس) وبدفعات قليلة تنقذ عرضًا تقديميًا (الواقع هو تحدٍ، والإنسان يجيب عن ذلك). في الواقع، ليس هناك من حلقة مفرغة، إنما تراجع لا حصر له. هل رفض المنتجون الطاحونة الهوائية بفعل الروتين؟ سنرى لاحقًا أن هذا الروتين ليس الحجة الأخيرة (ultima ratio)، بل يمكن تفسيره: فهو سلوك عقلائي على طريقته الخاصة.

لا تأتي مقاومة الواقع وبطء التاريخ من البنى التحتية ولكن من الناس الآخرين جميعًا ولكل واحد من بينهم. تحاول الماركسية أن تفسر بواسطة ميتافيزيقا صحافية واقعة بسيطة تتعلق بالفهم الأكثر حضورًا يوميًا. لننظر إلى المأساة التي تعيشها اليوم الدول المتخلفة التي تخفق في «الإقلاع». إن عدم قدرتها على الاستثمار المربح في الصناعات الحديثة يديم فيها ذهنية غريبة عن الاستثمار، وتديم هذه الذهنية بدورها هذه الاستحالة. وفي الواقع، يوجد عند أي رأسمالي في هذه الدول حافز ضئيل للاستثمار، بما أن المضاربة على العقارات والقروض بفوائد فاحشة تحقق له أرباحًا عالية جدًا مع درجة أمان

أكبر وتعب أقل. ولا أحد مهتم أدنى اهتمام بكسر هذه الدائرة. ولكن على افتراض أن خائناً ما «أفسد العمل» وكسرهما، وبدأ الاستثمار وعدل شروط الحياة الاقتصادية، سيضطر الآخرون جميعاً عندئذٍ إما إلى التماشي معه أو الاعتزال. وهذا يعني أن كل رجل، بالتناوب، يأخذ تجاه الآخرين الموقف الذي يتلاءم مع استحالة يكون الآخرون هم أصحابها، وكل واحد عاجز ما دام الآخرون لم يتزعزعوا معه. ويشكل الكل اثتلاًفاً من الاحتياطات حيث الجميع أسرى الجميع ويخلق قانوناً صلباً شديداً قاسياً بقدر قسوة الماديات التاريخية جمعاء. إلا أنه وقد يحدث مع ذلك أن مبادرة فردية يتعذر تفسيرها في المادية تكسر السحر وتعطي إشارة لاثتلاف آخر، وبالتالي فإن واحدة من العمليات الاجتماعية الأكثر شيوعاً والتي تستطيع إنكار كل التوقعات والتفسيرات السببية لمجرد كونها توقعات، هي هذه: الإعلان عن إجراء ما سيتم اتخاذه من طرف الآخرين يعدل المعطيات التي يبني على أساسها كل واحد آماله ويُجبر على تغيير خطته.

### الأسباب الغائية: ذهنية وتقاليد

بدلاً من إيقاف التفسير عند الأسباب المادية، يحصل في مرات أخرى إيقافه على الأسباب الغائية. وإذا ما تناولناها كونها الحجة الأخيرة، فسيتخذ التفسير عندئذٍ إحدى هاتين الصورتين الأسطورتين: الذهنية (الروح الوطنية، الجماعية...) أو التقليد. وهذا ما يدور تقريباً في خلد المؤرخ. فإنه يبدأ مرة أخرى التجربة القاسية واليومية لعدم قدرته على تحديد ما يلي: لماذا يثور هذا الشعب المظلوم بينما ذاك الشعب الآخر لا يتحرك؟ لماذا كان هناك أعمال مروءة وإحسان في أثينا الهلينستية وليس في فلورنسا في القرن الخامس عشر؟ عندما نحاول شرح المواقف السياسية واتجاهات التصويت في غرب فرنسا في ظل الجمهورية الثالثة. نواجه، وبسرعة كبيرة جداً في تقديرنا، ما لا يمكن تفسيره. «تملي تركيبة التأثيرات التي تُعلمنا مراقبتُها بالضبط قيمتها، تملي على المرشح قواعد لعبتها. ففي بلاد كو (le Pays de Caux) يكفي أن يصطف إلى جانبك الملاكون والمزارعون لتجتذب إليك كل من يبقى. وفي غرب نواحي

المان (Maine) وأنجو (Anjou) وفانديه (Vendée)، يجعلك الاتفاق بين النبيل والكاهن تُنتخب وربما من دون حملة انتخابية تقريباً. وفي منطقة ليون (Léon)، يمكنك أن تكتفي بالكاهن وحده، بينما تهمله تقريباً من دون عواقب في النورماندي السفلى (Basse-Normandie)، شريطة أن يقف معك المزارعون الكبار وتكون في صحة جيدة شخصياً<sup>(16)</sup>. هذه هي استنتاجات تجريبية دقيقة بقدر ما هي صلبة. «ولكن إذا تعلق الأمر الآن بتفسيرات نظرية، فإننا نكون قاربنا المشكلة الأكثر دقة والتي لا يمكن اختراقها، ونحن على الأرجح قادرون على قياس القيمة الجوهرية الباطنة للعوامل المختلفة، لكننا نشهد في الوقت نفسه أنها ليست هي نفسها في كل مكان. لماذا يتحمل سكان أنجو بسلبية وبشكل طبيعي التدخل السياسي للملاكين الكبار؟ ولماذا لا يخضع البريتانيون (Bretons) لهذا التدخل إلا مع شيء من الغضب، وكيف يحصل أن يرفض أغلبية النورمان ذلك كلياً في ظروف مماثلة في كثير من الأحيان؟ على هذه الأسئلة، يُعطي نظام الملكية والبنية الاجتماعية ونسق تجمع المنازل وظروف أخرى مختلفة بدايات جواب، ولكن يجب الوصول أخيراً (أوليس ذلك اعترافاً بالهزيمة؟) إلى سر الشخصيات الإثنية. فكما هناك أمزجة فردية، هناك أمزجة إقليمية وأخرى وطنية. «ولكن أليست ربما هذه الذهنيات مجرد تقاليد؟» يكتب عالم اجتماع آخر<sup>(17)</sup>: «لنأخذ مثلاً وننظر إلى الحدود الانتخابية التي تفصل بين دوائر الألييه (Allier) وبي دو دوم (Puy-de-Dôme). ففي شمال هذا الخط ينحاز التصويت إلى مرشحي اليسار، وفي الجنوب إلى مرشحي اليمين. مع ذلك، فإن البنى الاجتماعية والاقتصادية الحالية لهاتين الدائرتين ليست مختلفة جداً. لكن التاريخ يعلمنا أن هذه الحدود تتطابق مع تلك التي كانت تفصل في العصور الوسطى منطقة أوفرن (Auvergne)، بلد التملك الحر وديمقراطية الفلاحين، عن منطقة البوربونييه (Bourbonnais)، حيث كان يسود الإقطاع المتعطر الذي استخدم لاستصلاح أرضه جماعات من الناس لا ناموس لهم ولا ذمة».

A. Siegfried, *Tableau politique de la France de l'ouest sous la troisième république*, (16) réimp. (Paris: A. Colin, 1964).

H. Mendras, *Sociologie de la campagne française* (Paris: PUF, 1959), p. 33.

(17)



قد تكون الكلمة الأخيرة للتفسير التاريخي عندئذ هي البحث في داخل «المناخات الذهنية المحلية الصغيرة»، وهو ما يعني أن الأسباب تضيع بالنسبة إلينا في غموض الروح الجماعية، وتتغير هذه الروح على مسافة ثلاثين كيلومتراً فقط من دون أن نستطيع تفسير ذلك. ويعبر مصطلح «المناخ المحلي الصغير» بشكل جيد عن ضعف قدرتنا على التفسير. كان للأثيني والفلورنسي النزعة الوطنية البلدية نفسها، وسهولة العطاء نفسها، وطعم المنافسة نفسه، وموقف الواجهة نفسه، وهو الوجه الذي يتولى حكومة المدينة وكأنها مسألة شخصية. فلماذا هناك قوم أصحاب مروءة وإحسان في أثينا وليس كذلك في فلورنسا؟ أهو تقليد خاص بأثينا أو المدن اليونانية بشكل عام يعود إلى تفصيل ما من الماضي اليوناني؟ غير أن عمل المروءة والإحسان انتشر في جميع أرجاء حوض البحر الأبيض المتوسط، من الفرس والسوريين واليهود إلى القرطاجيين والرومان. ربما من الممتع أن نرى هنا أنفسنا نتولى الجردة الكاملة للأسباب، ونلجأ إلى طريقة استخدام المخلفات أو تلك الخاصة بالتغيرات المصاحبة<sup>(18)</sup>. يستتر تفسير الاختلاف في المناخ العقلي لفلورنسا وأثينا، وذلك يعني أننا نجعله، ولكن أيضاً أننا نعرف أننا نجعله وأنا نستطيع أن نبين لأنفسنا جهلنا بشكل ملموس. نحن نعرف أنه كان في وسع أحد الخطباء في أثينا وفي الجمعية العامة، أن يقف ويعرض بحذق تفاني أحد الأثرياء في سبيل الخزينة العامة. ونخمن أن مثل هذا الأمر غير وارد في جمعية الفنون الرئيسة في فلورنسا. اختلاف في المناخ لا تسمح الوثائق أبداً بتناوله، ولكن قد يعبر عنه المعاصرون، إذا ما تمكنا من سؤالهم، بأكبر قدر من الحزم. ولا يعرفون توضيح سببه بشكل أفضل منا، لكنهم قد يجزمون قطعاً باستحالة المجازفة عندهم في فلورنسا بمثل هذا الاقتراح. تُوجه فوارق صغيرة تصرفنا من دون وعي ولا يمكننا

(18) لا يقود أسلوب الاختلافات والمخلفات إلى شيء بما أنه من المستحيل إيضاح جميع الأسباب. قليل من الأوهام هو أيضاً متماسك كتماسك الفكرة التي يجب علينا انتظارها من هذا الأسلوب، وليس هناك ندرة أقل من ندرة الرغبات في هذا المعنى؛ وهكذا:

Morris Ginsberg, *Essays in Sociology and Social Philosophy*, Peregrine Books (Penguin, 1968), p. 50; L. Lipson, «The Comparative Method in Political Studies», *The Political Quarterly*, vol. 28 (1957), p. 375; R. S. Cohen, in: P. A. Schilpp, *The Philosophy of Rudolf Carnap* (Cambridge, 1963), p. 130.

تفسيرها، لكننا نعرف أنها حاسمة. على غرار: هذا الاقتراح يمكن تصوره أو لا. وإذا كان لا بد من أن نبين السبب، فثمة إجابتان ممكنتان: الأولى وهي «الناس هم كذلك»، ونكون قد ختمنا على واقعة ذهنية. ونقول الأخرى «قد يكون الاقتراح مخالفًا لكل عرف، ولم نر قط شيئاً مثل هذا»، ونكون قد ختمنا على واقعة من وقائع التقاليد.

## المصادفة والأسباب العميقة

قد يُؤخذ التمييز الذي نقوم به بين أسباب سطحية وأخرى عميقة في معانٍ ثلاثة في الأقل. يمكن أن يُقال إن سببًا ما هو عميق إذا كان من الصعب رؤيته، وإذا كان لا يظهر إلا بعد جهد في التوضيح. فيكون العمق عندئذ في ترتيب المعرفة ونقول إن السبب العميق للمروءة والإحسان هو الروح الأثينية أو الروح اليونانية، وسوف نشعر ونحن نقول ذلك إننا نلمس أعماق حضارة ما. ولكن بحسب المعنى الثاني، يمكن العمق أن يكون فعليًا موجودًا في الكينونة. فنُطلق كلمة عميق على السبب الذي يُلخص بكلمة حُبكة بأكملها. نفس الثورة الفرنسية بالعمق أنها نتيجة صعود البرجوازية. وإذا درسنا جذور حرب عام 1914، يمكننا، ما إن تتكون الحُبكة، أن نلقي عليها نظرة عميقة من فوق ونختتم. في العمق، إنه من الممكن تفسير هذه الحرب من خلال أسباب دبلوماسية بحت وسياسات القوى الكبرى، أو من خلال أسباب تتعلق بعلم النفس الجماعي، ولكن ليس من خلال أسباب اقتصادية يفكر فيها الماركسيون؛ فالعميق هو الشامل.

لفكرة السبب العميق أخيرًا معنى ثالث: تُسمى سطحية تلك الأسباب الأكثر فاعلية، تلك التي يكون فيها الفرق بين تأثيرها وكلفتها هو الأكبر عمومًا. يتعلق الأمر بفكرة غنية جدًّا، تنطوي على تحليل كامل لبنية فعل معين ذات معنى استراتيجي فيجب عليك أن تعرف فعلاً حالة فريدة ما وأن تحكم عليها كأنك واحد من الاستراتيجيين لكي تستطيع القول: «كانت هذه الحادثة كافية لوضع النار في البارود الصاعق»، «كانت هذه المصادفة كافية لتجمد كل شيء»

أو أيضًا «لقد وضع إجراء بسيط جدًا اتخذته الشرطة نهاية للفوضى على نحو فعال جدًا». يبدو تخيلًا الادعاء مثل سينيوبوس أن جميع الأسباب متساوية لأن غياب واحد منها يُعادل حق النقض. قد يكون لها جميعها في أي حال الأهمية نفسها في عملية موضوعية ومجردة حيث يمكن أيضًا أن نفخر بأننا عددناها جميعها. ولكن حينذاك لا نكون نتكلم أبدًا على أسباب، وإنما نكون ننشئ فحسب قوانين ومعادلاتها ومتغيرات قد يرتبط بها ما نجهله منها ومعايير من شأنها أن تكون معطيات المشكلة. عندما نقول إن إطلاق النار في شارع الكبوشيين (Capucines) لم يكن إلا مناسبة لسقوط [الملك] لويس فيليب، فنحن لا ندعي أن لويس فيليب كان سيبقى بالضرورة على العرش لو لم يقع ذلك الاشتباك أو أنه كان سيسقط بالضرورة من جراء السخط العام، فنحن نعلن فحسب أن هذا السخط كان يبحث عن وسيلة للتحرك والفعل وأنه ليس من الصعب أبدًا العثور على مناسبة عندما نكون مصممين على شيء. وأنه لأقل تكلفة على شيطان التاريخ، إثارة حادث ما من إثارة حفيفة شعب بأكمله. وليس للسيبين، الضرورين على حدٍ سواء، التكلفة نفسها. والسبب العميق هو الأكثر تكلفة. ومن هنا تلك المناقشات الاقتصادية التي درجت في القرن التاسع عشر حول دور «المندسين المحركين». من المسؤول عن الاضطرابات الاجتماعية، أهو حفنة من المندسين المحركين أم عفوية الجماهير؟ إنه المندسون المحركون، بحسب وجهة النظر السطحية ولكن الفعالة التي يحملها قائد الشرطة، إذ يكفي زجهم في السجن لمنعهم عن الإضراب. بدلًا من ذلك يجب وضع كل ثقل المجتمع البرجوازي لجعل البروليتاريا ثورية. وبما أن التاريخ لعبة استراتيجية حيث الخصم هو أحد الناس حينًا أو الطبيعة حينًا آخر، فيحصل أن تحتل المصادفة مكان قائد الشرطة؛ فالمصادفة هي التي وضعت لكليوباترا أنفها ولكرومويل حبة رمل في المثانة. وتكلف الرمال أو الأنف قليلًا، وستكون هذه الأسباب هي الفاعلة بقدر ما هي سطحية وأقل تكلفة.

إن كلمة «اقتصادي/ أقل تكلفة» لا تعني «سهل التحصيل»، «غير محتمل قليلًا» (ستكون المصادفة على العكس مشهورة بسطحيتها بمقدار ما كانت غير محتملة)، لكنها تعني «الذي يهاجم نقطة ضعف في درع الخصم». من قبيل:

مثانة كرومويل، وقلب أنتوني، وكوادر الحركة العمالية، والتوتر العصبي للجمهور الباريسي في شباط/ فبراير 1848. وإذا كانت أكثر المصادفات غير المحتملة تكفي لكسر الدرع، فذلك لأنها [الدرع] تحمل نقاط ضعف مجهولة. يمكن التأكيد أنه من دون إطلاق النار في الشارع، لكان أدنى حادث قد أدى إلى سقوط الملك المواطن [لويس فيليب]، ولكن بالطبع لا يمكننا الجزم يقيناً بأن هذا الحادث كان بالتأكيد سيحصل. يتغاضى قائد الشرطة والمصادفة في بعض الأحيان عن فرص مهاجمة نقطة الضعف، والفرص لا تتكرر دائماً. وكان لينين قال ذلك لنفسه في عام 1917، لأنه كان أكثر ذكاء من بليخانوف، وكان يملك الأفكار الأكثر صواباً حول تجسد المصادفة التي يسمونها الرجل العظيم. لقد بدأ بليخانوف، وهو العلمي أكثر منه الاستراتيجي، بطرح مسألة أن للتاريخ أسباباً. وكان يفتت العدة المنهجية اللازمة للمعركة أي حقيقة وجود وضع تاريخي. وكان على غرار سينيوبوس يخفضها إلى كمية معينة من الكنائس يفرطها الواحدة تلو الأخرى تحت عنوان الأسباب. لكنه، على نقيض سينيوبوس، كان يعتقد أنه لم يكن لجميع الأسباب القوة نفسها. فإذا كانت جميع القوى متساوية بالقيمة، فكيف يمكن قاطرة التاريخ أن تعمل؟ لننظر في اشتغالها [القاطرة] في عام 1799: لقد تعطلت مصالح الطبقة البرجوازية المنتصرة بسبب عدم وجود رجل عظيم، لكن وزن هذه المصالح كان كبيراً بحيث إنها كانت قادرة على التغلب بطريقة أو بأخرى على احتكاك القوى. وحتى لو لم يولد بونابرت، لكان سيف آخر قد استل ليؤدي دوره.

يقوم تمييز الفرص من الأسباب العميقة على فكرة التدخل. وكان تروتسكي يفكر في الشكل التالي: ما كانت ثورة شباط/ فبراير 1917 لتنجح مع وجود ضباط شرطة مصممين، ولا كانت ثورة تشرين الأول/ أكتوبر لتتنصر من دون لينين<sup>(19)</sup>. لو اعتمدنا على ستالين لكننا انتظرنا طويلاً جداً نضج التاريخ،

(19) بالنسبة إلى رجال الشرطة، يُنظر: Trotsky, *Histoire de la Révolution Russe*, vol. 1, Février : chap. «Les cinq journées,» trad. par Parijanine (Paris: Seuil, 1950), p. 122.

وبالنسبة إلى لينين، المرجع نفسه، ص 299: «ويبقى أن نتساءل، وليس السؤال قليل الأهمية: كيف تواصل تطور الثورة لو لم يتمكن لينين من الوصول إلى روسيا في نيسان/ أبريل 1917...؟ يتجلى =

وكان من المحتمل أن تكون روسيا اليوم مجتمعًا على نموذج مجتمعات أميركا الجنوبية. بين عام 1905، حيث لم يقيم بأي حركة، وعام 1917، انتقل لينين من الفكرة السببية للنضج إلى فكرة استراتيجية «النقطة الضعيفة للسلسلة الرأسالية»، وقد انهارت هذه النقطة الضعيفة في البلد الذي كان سببًا الأقل نضجًا. وبما أن التاريخ يتضمن أسبابًا سطحية، أي فعالة، فهو استراتيجي، وسلسلة متتالية من المعارك التي تمتلك عددًا كبيرًا من الأدوات المختلفة وهي بالمقدار نفسه ظرفيات فريدة من نوعها. ولهذا السبب فإن كتاب تروتسكي الثورة الروسية، وهو تحليل بارع لمعركة تاريخية كبيرة، ليس كتابًا ماركسيًا، إلا من ناحية عقيدته الماركسية. لا يوجد هناك قاعدة للعمل، واستراتيجيات مسبقة الصنع لحالات نموذجية. وكل الذين اشتغلوا في التاريخ «البراغماتي» وحاولوا استخراج وصفات تكتيكية من الماضي، توصلوا إلى النتائج السيئة التي نعرفها عند بوليبيوس («ينبغي ألا نرتكب أبدًا حماقة إدخال حامية كبيرة في مكان ما، ولا سيما إذا كانت مكونة من البرابرة»)<sup>(20)</sup>؛ فهل يجب أن نضيف: وعند مكيافيلي أيضًا؟

تقرر الأسباب العميقة ما سيحدث، إن حدث ذلك، وتقرر الأسباب السطحية إن كان هذا سيحدث أم لا. وما كنا نتحدث عن زخم البرجوازية الصاعدة لولا عجز المالية الملكية التي جعلت الثورة البرجوازية تنفجر، ولكانت فرنسا قد أصبحت ملكية محافظة، حيث امتزجت طبقة النبلاء المستنيرة بالبرجوازية. ولم يترك استياء البرجوازية أمام الغطرسة الأرستقراطية آثارًا إلا أثر فيغارو<sup>(21)</sup> (Figaro) وبعض الحكايات كتلك التي يمكننا أن نستشهد

= لنا دور الفرد هنا في أبعاد هائلة؛ فمن الضروري فحسب أن نفهم بالضبط هذا الدور ناظرين إلى الفرد على أنه حلقة من السلسلة التاريخية».

Polybe, 2, 7.

(20)

N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*: ماثلة: يحذر مكيافيلي من حماقة مماثلة: 1, 27.

(21) فيغارو هو شخصية اخترعها بيار أوغسطين كارون دوبومارشيه (Pierre-Augustin Caron de Beaumarchais) في نهاية القرن الثامن عشر وحضرت كبتل في ثلاث من مسرحياته: حلاق إشبيلية، زواج فيغارو، والأم المذنبه (Le Barbier de Séville, Le Mariage de Figaro et La Mère coupable). (الترجم)

بها أيضًا في إنكلترا ثاكري (Thackeray)<sup>(22)</sup>. تتطابق المصادفة في التاريخ مع التعريف الذي يقدمه بوانكاريه (Poincaré) عن الظواهر العشوائية. وهذه الظواهر آليات ذات نتائج قد تنقلب بواسطة تغيرات غير مُدركة في الظروف الأولية. وعندما توجد الآلية المُشار إليها في معسكر (أكان يُدعى النظام القديم أو أنتوني أو قيصرية الحكم) ويكون بطل التغير غير المُدرك في المعسكر المعاكس (الإفلاس أو المصادفة أو الطبيعة التي تجعل الأنف جميلًا أو عبقرية لينين)، فالتفاوت بين ما يخضع له المعسكر الأول واقتصاد الجهد في المعسكر الثاني هو في حال تدفعنا إلى القول إن الثاني أصاب الأول في نقطة ضعف الدرع.

## لا يقوم التاريخ على خطوط عريضة

بما أن عبارة «سبب سطحي» لا تعني سببًا أقل فاعلية من آخر، فلا يمكننا اكتشاف خطوط كبيرة للتطور، ليس أكثر مما قد نكتشفه في لعبة بوكر من شأنها أن تستمر ألف عام. عندما نتكلم على المصادفة التاريخية أو على أحد مرادفاتها (قادة موجهون للشغب، مؤامرة ماسونية، رجل عظيم، عربة قطار مرصصة أو «مجرد حادث عابر»)، علينا أن نميز بعناية حالة وجود حادث واحد من حالة التاريخ مأخوذة ككل. صحيح جدًا أن بعض الأحداث، مثل ثورة 1789 و ثورة 1917 لها أسباب جذرية. لكنه ليس صحيحًا أن التاريخ تقوده في نهاية المطاف حصرًا أسباب عميقة، كصعود البرجوازية أو مهمة البروليتاريا التاريخية: سيكون ذلك جميلًا للغاية لو حصل. ففهم التاريخ لا يكمن إداً في معرفة استشفاف تيارات واسعة تحت الماء من تحت الاهتياج السطحي: ليس للتاريخ أعماق. ونعرف حق المعرفة أن حقيقته ليست عقلانية، ولكن علينا أن نفهم أنها أيضًا ليست مدركة بمعقولية. قد لا توجد منافذ من شأنها أن تكون اعتيادية، تمنح التاريخ، في الأقل من وقت إلى آخر، الطابع المطمئن لحبكة وُضعت بشكل

---

(22) نسبة إلى وليام ثاكري (William Makepeace Thackeray): روائي إنكليزي، عاش بين عامي 1811 و 1863، واشتهر بأعماله الساخرة خصوصًا رواية *Vanity Fair* (دار الغرور) التي مثلت لوحة بانورامية عن المجتمع الإنكليزي. (المترجم)

جيد حيث يحدث في نهاية المطاف ما كان ينبغي أن يحدث. والخطوط العريضة للتاريخ ليست تعليمية. ويظهر منظر الماضي جيدًا بعض خطوط المعالم التي هي أكثر رحابة بكثير من غيرها، مثل نشر الحضارة الهلينية أو الغربية، والثورة التكنولوجية، والاستقرار الألفي لبعض المجموعات الوطنية... إلخ. وللأسف، لا تكشف هذه السلاسل الجبلية عن عمل القوى المدركة أو المعتدلة أو التقدمية، بل هي تبين على الأغلب أن الإنسان حيوان مقلد وحيوان محافظ (وهو أيضًا عكس ذلك، لكن للنتائج جانب باطني مختلف)، واتساع هذه الخطوط غبي كالرتابة أو الوباء.

التفكير بأن تاريخ كل عصر لديه «مشكلاته» وأنه يفسر من خلال هذه المشكلات، هو أيضًا حكم مسبق. في الواقع، إن التاريخ مليء بالاحتمالات المجهضة، وبالأحداث التي لم تحدث. ولا أحد سيكون مؤرخًا إذا غاب عنه الشعور قياسًا إلى التاريخ الذي حصل فعلاً، بعدد وافر وغير محدد لتواريخ ممكنة في الزمن نفسه<sup>(23)</sup> (compossibles) و«بأمور كان يمكن أن تكون خلاف ما كان». كتب أحد موظفي الإحصاء، عند مناقشته كتاب الثورة الرومانية لساييم<sup>(24)</sup> (Syme)، تقريبًا ما يلي: «لا يمكن رد التاريخ إلى السياسة اليومية وإلى تصرفات الأفراد، إن مشكلات الحقبة التاريخية هي التي تُفسر تاريخها»؛ هذا هو العمق المزيف<sup>(25)</sup>. في كتيبات التاريخ التعليمية، تهتم كل حقبة زمنية بعدد من

Th. Schieder, *Geschichte als Wissenschaft* (Munich: Oldenbourg, 1968), p. 53, (23)

«إن الخطر الأكبر الذي يهدد المؤرخ هو التاريخ كتبرير لما حدث».

Ronald Syme, *La Révolution romaine*, coll. Bibliothèque des Histoires (Paris: Gallimard, 1967), (24)

(المترجم) 2016; [1967]

(25) يهاجم موظف الإحصاء أسلوب «وصف الشخص و تصنيفهم» (prosopographie) عند ساييم، الذي يضع في المقدمة دور الأفراد. ولكن ما كانت قط هذه الدراسة منهجًا، بل هي طريقة عرض. في أي أمر يمكن هذه العملية أن تمنع ساييم من استدعاء المشكلات الكبرى للحقبة الزمنية، لو كان قد أراد أن يفعل ذلك؟ وكيف يمكننا أن نرسم الأفراد وأفعالهم من دون رسم عالمهم الاجتماعي ومشكلاته في الوقت نفسه؟

تعني البروزوبوغرافيا حرفيًا «وصف الشخص» (أو «التشخيص» كما في المسرح)، وهي عملية وصف وتعداد وتصنيف الشخص الذين يؤلفون بيئة اجتماعية معينة مع نبذات عن سيرهم الذاتية تكون على المنوال نفسه، حيث تظهر السمات المشتركة بين الأفراد. أما في علم التاريخ فقد كانت =

المشكلات التي تؤدي إلى أحداث تُسمى حلًا لتلك المشكلات. لكن هذا الوضوح الإضافي لما بعد الحدث (post eventum) ليس وضوح المعاصرين الذين لديهم متسع من الوقت لملاحظة أن مشكلات وازنة، أو ثورات أعدت بحماسة، تُفقد في نهاية المطاف بغموض في الرمال، في حين أن ثورات غير متوقعة تنفجر، كاشفة استرجاعيًا وجود مشكلات لم نكن نرتاب فيها<sup>(26)</sup>. وميزة المؤرخ ليست بأنه يشتهر بعمقه، بل بمعرفته على أي مستوى متواضع يؤدي التاريخ وظيفته. وهذه الميزة لا تكمن في وجود رؤية عالية أو حتى واقعية لدى المؤرخ، ولكن في وجود حكم صائب حول الأمور الوضيعة.

## لا منهج للتاريخ

التاريخ مسألة إدراك وفهم وهو لا يُظهر سوى صعوبات في التفصيل. والقول إنه ليس لديه منهج تعني أن منهجه فطري. فلنكن نفهم الماضي يكفي أن ننظر إليه بالنظرة نفسها التي تكفي لفهم العالم الذي يحيط بنا أو لفهم حياة شعب غريب. يكفي أن ننظر هكذا إلى الماضي لنرى الأنواع الثلاثة من الأسباب التي نجدها حولنا ما إن نفتح أعيننا: طبيعة الأشياء، والحرية الإنسانية، والمصادفة. هذه هي، وفقًا للمشائين [فلاسفة من أتباع أرسطو]، وخصوصًا الإسكندر الأفروديسي، الأنواع الثلاثة من الأسباب الفعالة التي تسود العالم الأرضي/المعيش والتي سيصفها فيلهلم فون همبولت، في واحدة من أجمل المقالات التي كتبت حول التاريخ، بأنها الأنواع الثلاثة من الأسباب المحركة

= البروزوبوغرافيا فترة طويلة علمًا ملحقًا بالتاريخ موضوعه دراسة السير الذاتية لأعضاء مجموعة أو فئة محددة من المجتمع، وعلى الأغلب النخب الاجتماعية وروابط القرابة بينها، وانتماءاتها إلى دوائر معينة. (المترجم)

(26) ليس المجتمع وعاء، تصل في نهاية المطاف موضوعات السخبط فيه، لدرجة تجعل الغطاء يقفز بسبب قوة الغليان. إنه وعاء تحرك فيه إزاحة عرضية للغطاء الغليان الذي يسبب قفزه. فلو لم ينفجر الحادث الأولي لكان السخبط لا يزال منتشرًا، على الرغم من أنه مرئي إذا ما كان المشاهد حسن النية ولا مصلحة لديه في ألا يرى شيئًا (لدي الذكريات الأكثر دقة حول الانزعاج الذي حصل عند المسلمين في الجزائر في آب/أغسطس 1953)؛ حقًا لا يمكن المشاهد التنبؤ حول الانتقال من الانتشار إلى الانفجار.



في التاريخ العالمي<sup>(27)</sup>. يتموضع التاريخ في هذا العالم المعيش الذي تبقى الأرسطية أفضل وصف له، هذا العالم الحقيقي، والملموس، والذي يسكنه الأشياء والحيوانات والناس، وحيث الناس يعملون ويريدون، ولكن لا يعملون كل ما يريدون، وحيث يجب عليهم تشكيل مادة لا تسمح بأن تُشكل كيفما اتفق، هذا العالم نفسه الذي يسعى الآخرون لوصفه بأقل مما هو عليه، وذلك بالحديث عن «تحدٍ» أو بتسليف الماركسية، تحت اسم عالم الممارسة العملية (praxis) فلسفة أكثر وفاء للواقع من فلسفة ماركس<sup>(28)</sup>.

بالتأكيد، يجب على المؤرخ بادئ ذي بدء إعادة بناء الماضي. ولا يختلف منطلق إعادة البناء هذه أو سيكولوجيتها بشيء عن تلك التي نجدها في العلوم، لأن المنطق ليس شيئاً كثيراً الاختلاف. يخضع المؤرخ، في إعادة بنائه للحقيقة، لمعايير العلماء نفسها. وفي استدلالاته في البحث عن الأسباب، يتبع القوانين العامة للفكر نفسها تلك التي نجدها عند الفيزيائي أو التحري. ومثله مثل التحري فهو لا يطبق شبكية خاصة على الأحداث. هو يكتفي بالعينين اللتين حصل عليهما

---

(27) حول هذا التقسيم الثلاثي التقليدي عند المعلقين على أرسطو (الطبيعة، والنشاط العملي أو العمل المنتج، والثروة)، يُنظر على سبيل المثال الإسكندر الأفروديسي:  
Alexandre d'Aphrodise, *De fato ad imperatores*, IV «Alexandria scripta minora reliqua», pp. 168, 1-24; Bruns, dans: *Supplementum Aristotelicum* (Réimp. 1963), vol. 2, parag 2; Thémistius, *Paraphrasis in Physica*, pp. 35, 10; Schenkel, *Commentaria in Aristotelem Graeca* (1882), vol. 5, parag 2 [...].

(28) بما أن القراءات مستحبة سأجازف في قراءة مشائية (péripatéticienne) من مؤلف سارتر *مسائل في المنهج (Questions de méthode)*، في الأقل من الفصل الثاني «مشكلة التأملات» (Le problème des meditations) ومن الفصل الثالث «الطريقة التقدمية الرجعة» (La méthode progressive-régressive). ففي الفصل الثاني، سأجد الجوهر كسبب وحيد فاعل (لنقتبس التالي: «عندما نقول: لا يوجد سوى أناس وعلاقات حقيقية بين هؤلاء الناس - بالنسبة إلى مرلوبونتي أضيف: أشياء أيضاً وحيوانات - نريد القول فحسب إنه يجب التفتيش عن دعامة الأدوات الجماعية في النشاط العملي للأفراد»؛ «الشرح السريع والإجمالي للحرب في زمن السلطة التشريعية» [1791] كعملية للبرجوازية التاجرة يُخفي رجلاً نعرفهم جيداً مثل بريسو (Brissot) وغاديه (Guadet) وفرنيو (Vergniaud)، أو يشكلهم، في التحليل النهائي، بوصفهم الأدوات المحض سلبية في طبقتهم»). وفي الفصل الثالث، سنجد السببية، الخيارات [πρoαίρεσις]، المداولة، والغائية («نؤكد خصوصية الفعل البشري الذي يعبر البيئة الاجتماعية مع الحفاظ على القرارات والذي يحول العالم على قاعدة الشروط المعطاة. بالنسبة إلينا، يتميز الإنسان قبل كل شيء بتجاوز وضع ما، وبما يتمكن من فعله مما جعل منه، حتى ولو لم يتعرف قط إلى نفسه في موضعتة»).

للرؤية. على ألا يرفض أن يرى، ولا أن يزعم أنه لا يفهم ما يفهمه! ونحن نعلم، في الواقع، أن هناك إغراء من طرف المنهجية الحشوية يدفعنا إلى إيجاد معطيات للفهم لم نكن حتى نفتش عنها لو أدركناها سابقًا، وذلك بشكل سيئ ومقابل طرائق شاقة. إنه الإغراء العلموي (scientiste) لإعادة بناء الفورية/المباشرة (l'immédiateté). وأكثر من عالم اجتماع «سيتظاهر هكذا بأنه يُقارب الواقعة الاجتماعية كما لو كانت غريبة بالنسبة إليه، وكما لو كانت دراسته لا تدين بأي شيء لتجربته الخاصة كفاعل اجتماعي عن البينذاتية [التداوت] (intersubjectivité) وذلك بحجة أن علم الاجتماع لم يتشكل بعد بهذه التجربة المعيشة، وأنه تحليل وتفسير لها بوصفها موضوعًا اجتماعيًا، وأنها تقلب رأسًا على عقب وعينا الأولي للعلاقات الاجتماعية وسينسى هذه البديهية الأخرى التي تقول إنه لا يمكننا توسيع خبرتنا في العلاقات الاجتماعية وتكوين فكرة عن العلاقات الاجتماعية الحقيقية إلا بواسطة المماثلة أو التناقض مع تلك التي عشناها، أي باختصار بواسطة اختلاف خيالي عنها<sup>(29)</sup>. لذلك نشعر بالارتياح عندما نعلم أن علماء الاجتماع صاغوا طريقة تسمى تحليل المحتوى (content analysis)، تقوم على القراءة والفهم عند الدراسة الاجتماعية لمدونة من النصوص. وعندما يقوم أحدهم بعلم اجتماع الصحافة أو علم اجتماع التدريس، ويدرس [مجلة] الكنار أنشينييه (Canard enchaîné) أو تقارير نيل درجة الأستاذية، فطريقته هي قراءة هذه الكتابات لاستخراج الأفكار والموضوعات، كما يفعل القراء الآخرون.

يقوم التفسير التاريخي على العثور في التاريخ على طريقة في التفسير «عرفناها دائمًا» بشكل من الأشكال. وما يمكن أن نسميها الفهم، ولهذا السبب التاريخ مألوف لدينا، ولذلك نجد أنفسنا فيه دائمًا وكأننا في ديارنا. لم يكن للتاريخ عالم كغاليلي أو لافوازييه ولا يمكن أن يكون له ذلك. وأيضًا، مهما بدا هذا التأكيد مستغربًا، لم تُحرز طريقته أي تقدم منذ هيرودوتس أو ثوسيديدس. في المقابل، ما أحرز تقدمًا بشكل كبير، إنما هو النقد التاريخي وخصوصًا

M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie et autres essais* (Paris: NRF, 1968), p. 116; (29)

R. Toulemon, *L'Essence de la société selon* عند هوسرل: Husserl (Paris: PUF, 1962), pp. 22, 37, 90, 192, 289.

الموضعة التاريخية، كما سنرى لاحقًا. جرت في كثير من الأحيان محاولات لتجاوز الرؤية الساذجة للأمور بفضل اكتشافات لها علاقة باشتغال التاريخ. والمادية الاقتصادية هي مثال كلاسيكي على ذلك. غير أن هذه المحاولات المنهجية لم تكن ناجحة قط، وكانت العناية الأولى للفلاسفة الذين يمارسون منهجية تاريخية، العودة إلى بدهيات الحس السليم، عندما يجعلون من أنفسهم مؤرخين. ونعرف كيف أن تان، كونه مؤرخًا، يقوم بشيء آخر، ويقوم بشكل أفضل بكثير مما لو كان مُنظرًا. ونعرف كيف أن الماركسيين «يمدون» حتميتهم. ونعرف أن أوغست كونت، الذي يتحدث عن حتمية التاريخ، سرعان ما يضيف أن هذه الحتمية هي «قدر يُمكن تعديله».

لا يمكن التفسير التاريخي الاستعانة بأي مبدأ، أو بأي بنية دائمة (فلكل حبكة جهازها السببي المفرد)، كما أن للمؤرخين المحترفين أفكارًا في التاريخ أقل بكثير مما لدى الهواة. ومهما بدا الأمر مستغربًا، ليس للمنهجية التاريخية محتوى محدد، ليس لأن التاريخ يصور اقتصادات ومجتمعات وثقافات. يعرف المؤرخ أفضل من غيره ماهية هذه الأمور وكيفية ترابطها: فالجميع يعرف ذلك، أو إذا كنا نفضل، لا أحد يعرف ذلك. يُكوّن الجمهور في بعض الأحيان فكرة مغرية، ولكن خاطئة، عن اهتمامات المؤرخين. ونادرًا ما يتوقفون عند مسألة معرفة ما إذا كانت المادية الاقتصادية تقول الحقيقة، وإذا كانت المجتمعات هيكلية، أو إذا كان للثقافات قاعدة معرفية. يقولون إنه يجب عليهم على الأكثر أن يكونوا على علم بهذه الأشياء الجميلة. ولكن لما كانوا لا يتوصلون أبدًا إلى إيجاد الحيلة التي يمكن من خلالها القيام بذلك مهنيًا، يستتجون أن ذلك فلسفة وأنه صعب جدًا بالنسبة إليهم، على الرغم من أن ذلك يوحى بالكثير لهم. ليس لأن المؤرخين هم عادة أكثر محدودية من محرري المجلات الأدبية، ولكن لأنهم لا يواجهون أبدًا هذه المشكلات في عملهم ولا يمكنهم مواجهتها. يجب علينا أن نجازف بتخيب الآمال كي نحذّر الجمهور من أنه عندما يقع على واقعة اجتماعية أو ثقافية مثيرة للاهتمام، عليه ألا ينقلها إلى المؤرخ لكي يكشف عليها ويقومها، حاسبًا أن من واجب هذا المؤرخ معرفة تطبيق الطريقة الجيدة، أو استخراج القاعدة، أو ربط الثقافي بالاقتصادي. وأيضًا ليس هناك

من قراءة أكثر تخيبيًا للآمال من قراءة المؤرخين وخصوصًا أكبرهم، فهؤلاء ليس لديهم أي أفكار. ومن المعروف أن عالم الفيزياء هو أكثر إثارة للاهتمام بكثير عندما يروي لنا ما إذا كان الكون منحنيًا وما إذا كانت الاحتمية هي الكلمة الأخيرة، وذلك بدلًا من الحديث عن الفيزياء التي تبقينا في إطار ضيق بعض الشيء. وعلى نحو مماثل، هناك تقليد من التاريخ المخصص إلى غير المؤرخين. من هنا نشأت الشعبية المشتبه فيها لبعض كتب مؤرخين كبار. هكذا أثار ماكس فيبر الكبير، في كتاب لا يُعد من أفضل كتبه، مشكلة نتصور أن تكون مشكلة أولوية ما هو اقتصادي أو ما هو ديني. وتصور بانوفسكي (Panofsky) في أحد الأيام في ملاحظته (parerga) أن هناك تماثلًا بين مؤلف القديس توما الخلاصة اللاهوتية<sup>(30)</sup> (*Somme théologique*) وبنية الكاتدرائيات القوطية: هذا هو التاريخ كما نحبه. ولا نجد عند مارك بلوخ أو بيرين أو سايم، لا سمح الله، سوى التاريخ. وتلفظ أيضًا بأسماء هؤلاء المؤلفين بإجلال، ولكن من دون الحديث عنهم باستفاضة.

نحن نعرف، منذ كانط، أنه يجب علينا درس العلم عند العلماء والنظر إلى ما يفعلونه وليس إلى ما يقولون إنهم ربما يفعلونه. ونحن نرى المؤرخين يهتمون بعلم الكتابات المنقوشة أو بالسجلات الرعوية، ويقلقون أقل بكثير من

---

(30) الخلاصة اللاهوتية، باللاتينية *Summa Theologica*، هو العمل والمؤلف الأكثر شهرة لتوما الأكويني. وعلى الرغم من عدم الانتهاء من العمل، إلا أن الكتاب هو «واحد من كلاسيكات تاريخ الفلسفة وواحد من الأعمال الأكثر تأثيرًا في الأدب الغربي». يُدرس الكتاب كدليل تعليمي لطلاب اللاهوت، بمن فيهم الإكليريكيون والعلمانيون. ويُدرج الكتاب كجزء من التعاليم اللاهوتية الرئيسية للكنيسة الكاثوليكية. ويعرض الكتاب المنطق لجميع النقاط من اللاهوت المسيحي في الغرب. مواضيع الكتاب: وجود الله. خلق الإنسان، يسوع؛ الأسرار، والعودة إلى الله.

والخلاصة هي عمل الأكويني «المثالي، وثمره ناضجة من السنوات التي أمضاها». وبين غير العلماء، كتاب الخلاصة اللاهوتية هي ربما العمل الأكثر شهرة لحججها الخمس لوجود الله، والتي تعرف باسم «الطرائق الخمس» أو «البراهين الخمسة». في جميع أنحاء الكتاب يستشهد الأكويني بمراجع مسيحية، إسلامية، عبرية، ووثنية. من بين هذه المراجع على سبيل المثال لا الحصر: الكتاب المقدس، وأرسطو، وأغسطينوس، وابن سينا، وابن رشد، وأبو حامد الغزالي، وبوثيوس، ويوحنا الدمشقي، وبولس، وديونيسيوس الأريوباغي، وموسى بن ميمون، وأنسلم كانتربري، وأفلاطون، وشيشرون ويوهانز سكووتوس أريجينا. (المترجم)

ذلك بشأن تكوين مفهوم عام عما هو تاريخي وما هو اجتماعي. في الواقع، ماذا يفعلون من ذلك؟ إن مهمتهم هي الإفهام أرضيًّا/ معيشًا، غير أن الفهم لا يسمح بوجود أي نوع آخر من التفسير إلى جانبه. لنقترح عليهم إذاً المادية التاريخية. فنكون أمام واحد من أمرين: إما أن يكون ممكنًا فهم العلاقة بين ما هو اقتصادي وما هو اجتماعي من خلال الوقائع فتصبح النظرية المادية عديمة الفائدة، أو إننا لا نستطيع فهمها فتُصبح النظرية حينئذٍ غيبًا؛ لأنه إذا كان لنا أن نفترض أن طاحونة المياه تُنتج القنانة بواسطة عملية غامضة بالنسبة إلينا كغموض العملية التي بواسطتها يُنتج الزائد من البول هلوسات مروعة، في هذه الحالة قد تُصبح الماركسية مادة من مواد الإيمان. لكنها تقول عن نفسها أنها تاريخية، وتؤكد أن العلاقة بين المطحنة والقنانة تُكتشف تجريبيًا. في هذه الحالة، ما عادت المشكلة المجاهرة بأن البنية التحتية تحدد البنية الفوقية، لكن الوصول إلى بناء حُبكة متماسكة تربط المطحنة بالفصل الأول، والعبودية بالفصل الأخير، وذلك من دون تدخل الشخص المنقذ في آخر لحظة [عفريت القمقم] (deus ex machina). إذا كانت الماركسية تقول الصحيح، فسيؤدي بنا ذلك من منطق الوقائع بالذات إلى بناء هذه الحُبكة. ريثما يأتي ذلك اليوم السعيد، لنُدع الماركسية في الخزانة، حيث تُخزن رؤى العقل والتمنيات المتدنية. أو تُناقض الماركسية التفسير الملموس للقنانة، وهذا من الخطأ، أو تتفق معها وعندئذٍ لا لزوم لها. ليس من تفسير تاريخي إلا وهو ملموس، وأي تفسير آخر سيقوم، في أحسن الأحوال، بتكرار ذلك. يمكن الماركسية أن تكون ملاحظة صحيحة: «من خلال التاريخ، نلاحظ، عندما ندرس تفصيل الوقائع، أن للأسباب الاقتصادية أهمية استثنائية». لكن لا يمكن أن تكون منهجية تحل محل الفهم. ويمكن أن تكون على الأكثر كشفية.

## أنطولوجيا المؤرخ

أن يكون كل تفسير تاريخي ملموسًا يعني أن عالمنا يتكون من فاعلين، ومن مراكز فعل، يمكنها وحدها أن تكون أسبابًا فاعلة، باستثناء التجريدات. هؤلاء الفاعلون هم إما أشياء (كالشمس التي تمنحنا الضوء، الماء، طاحونة

هواء) وإما حيوانات وناس (قن، طحان، أحد الفرنسيين). ولكي يكون التفسير التاريخي مقبولاً، يجب ألا يقدم حلاً يحمل توابعاً واستمرارية في العلاقات السببية التي تربط بين الفاعلين الذين يشاركون في الحكمة، أي الطحان، وسيده، والمطحنة. وهؤلاء الفاعلون، أو بتعبير آخر هذه الجواهر، هي كالدعامات التي يتكئ عليها مسار التفسير. ليس لدينا الحق في استبدال واحدة من هذه الركائز بتجريد يؤدي دور الشخص المنقذ [عفريت القمم]. وإذا أظهرت الحكمة أي عقبة، يُصبح التفسير غير مقبول. وإليكم مثالين:

نعرف الضجة التي سببها الكتاب الذي يصف فيه بانوفسكي الاكتشاف الذي يُعتقد أنه قام به حول التماثل في الشكل الممكن وجوده بين الخلاصات اللاهوتية الكبرى في القرن الثالث عشر، وبنية الكاتدرائيات القوطية. إنني لا أعرف ما إذا كان هذا التماثل موجوداً، وليس واحداً من الكثير من الأشباح التي تثيرها العلاقة التوليفية. ولكن لنفترض أنها موجودة. عندذاك، تصبح المسألة الصحيحة والوحيدة هي التفسير المحسوس لكيفية إمكان حصول هذا التماثل بين كتاب أحد اللاهوتيين وعمل أحد المهندسين المعماريين. وبالتأكيد لا يوجد خلل في محاولة بانوفسكي تفسير ذلك: هل لأن المهندسين المعماريين واللاهوتيين كانوا يتخالطون، وأن أحد المشرفين أراد نقل طرائق تفريع المدرسة اللاهوتية من خلال فنه، كما يريد سورا (Seurat) وسينياك (Signac) تطبيق نظرية الفيزياء في الألوان الأساسية على الرسم (هذه النظرية التي بقيت غير مفهومة لديهم، حتى أن لوحاتهم لا يُعاد تركيب هذه الألوان فيها ما يؤدي إلى الاكتفهار)؟ نستطيع تصور تفسيرات أخرى كثيرة، ولكن، ما لم نصل إلى التفسير الصحيح، فستبقى أطروحة بانوفسكي صفحة غير مكتملة، وليس مثلاً يحتذى به في العلوم الإنسانية<sup>(31)</sup>.

H. Wölfflin, *Renaissance et Baroque*, trad. fr. (Paris: NRF, 1968), p. 169;

(31) يُنظر:

«ليس الطريق المؤدي من غرفة رهينة الفيلسوف السكولائي إلى ورشة المهندس المعماري جلياً». ومن بين أسباب أخرى للشك في افتراض بانوفسكي، يبدو أن هذا المؤرخ قد خضع لوهم استذكري استعادي. وبالنسبة إلينا، إن الحجم الكبير للخلاصات وطريقة التفرعات الصلبة هي سمات سيميائية =

المثال الثاني: نرانا نستشهد مع الثناء بمسألة اجتماعية (sociologème) جاءت من وراء قلم لامع: «تؤدي العقلانية الرياضية في القرن الثامن عشر، المدعومة من الرأسمالية التجارية وتطور الائتمان إلى تصور حدود المكان والزمان كبيئات متجانسة وغير محدودة». أي حبكة تعرف أن تسيير بنا، من دون عوائق، من كتاب الائتمان إلى الحساب التفاضلي؟ لو حدث المشهد عند البدائين، لأمكننا تخيل الحكاية التالية: في إحدى القبائل التي كانت قريتها محاطة بسور دائري، استفسر أحد الإثنوغرافيين الذي تدرّب في مدرسة جيدة حول التصور الذي كان يحمله المواطنون عن الفضاء. أجاب رجل عجوز عاش دائماً على الهامش واشتهر بأفكاره المبتكرة، والخاصة به، بهذيان صنعه خلال مسيرة تأملاته، حيث ترك خياله يخلق على جناح الرموز والتواصلات، معلناً: «أما بالنسبة إلى الكل العظيم الذي حولنا، فهو مدور مثل كل شيء كامل، مثل المزهريّة، ومثل الرحم، ومثل سور القرية». فلم يصعب على الإثنوغرافي الاستنتاج أن ذهنيات البدائين تتصور الفضاء على شاكلة القرية التي يعيشون فيها. إلا أنه عندما يتم نقل المشهد إلى مدينة مثل باريس أو تورينو القرن الثامن عشر، ويُسْتبدل سور القرية بالسوق الآجلة أو تأثير التجارة ويكون

= للسكولائية. ولكن، ماذا عن تلك الأمور بالنسبة إلى رأي الناس في القرن الثالث عشر؟ يجب ألا ننسى أن الخلاصات لم تكن كتيبات مدرسية وأن الأعمال الفلسفية التي كانت تعد حدثاً تاريخياً في العصور الوسطى كان لها في كثير من الأحيان حجم كتاب بسيط أو حجم مؤلف صغير، كما هو عندنا. وعندما يقارن بانوفسكي الغزارة الواضحة للكاتدرائيات بغزارة «الخلاصات»، فإنه يفكر بالطبع «بالخلاصة اللاهوتية». ولكن لفتح بالأحرى «الخلاصة ضد الوثنيين»، التي هي في حد ذاتها ليست كتيباً، ولكن لمؤلف رائد من الرواد، واحد من خمسة أو ستة من أعظم النصوص الفلسفية في العالم - وعنوانها الأصلي كان: كتاب الإيمان الحقيقي (Liber de veritate fidei). فبدلاً من غابة قوطية، نجد كتاباً ضخماً يتألف من فصول قصيرة، وهو ذو تصميم مرن إلى حد ما، وفي دقة أسلوبه الأنيق لا يعاني هذا المؤلف إلحاحاً متحذلقاً في ما يتعلق بتقسيماته الفرعية. ويبدو أنه ديكراتي لو لم يكن أكثر وضوحاً بكثير من ديكرات. بنتيجة ذلك، يشبه بانوفسكي علامة متبحراً بدأ في حوالي عام 3000 بإقامة صلة بين الفن والفلسفة في عصرنا. ومن بعد أن اتخذ مثلاً من كتيب فلسفة يُستخدم في الحلقة الأولى للجامعات، خُصص منه إلى أن أساليب ترقيم الفقرات والتشديد المطبعي هي في عيوننا سمات مكونة لعرض فلسفي ما. وذلك من شأنه أن يضع صلة مع البنيوية في الرسم، عند موندريان (Mondrian)، وفازارييلي (Vasarely) والتجريدات الهندسية.

حينئذ الرجل العجوز هو دالمبير<sup>(32)</sup> أو لاغرانج<sup>(33)</sup>، فإنه يصبح من الصعب جدًا ابتكار حُبكة مرضية<sup>(34)</sup>.

كما قال يوماً أحد المؤرخين الشباب في حيوية عمره وهو أرسطي من دون أن يدري: «إن أي اقتراح تاريخي لا نتمكن معه من وضع الكلمات أو الأشياء أو الناس، وإنما تجريدات مثل «ذهنية» أو «برجوازية»، من المرجح أن يكون هراء». ولكي تنتهي الكمبيالة إلى التسبب بالحساب التفاضلي، فمن الضروري أن يمر التسبب بمحاسبين وتجار، وسيكون أكثر مشقة وضعهم في صلة مع بعضهم بعضًا من الربط بين كلمات مجردة فحسب. لا يمكن التجريدات أن تكون أسبابًا فاعلة، إذ لا وجود لها. وكما يقول السفسطائي، «وحده من يوجد فعلاً يملك القدرة على التأثير في شيء ما أو في المعاناة بسبب شيء ما». وحدها الجواهر (substances) مع حوادثها، والكائنات الملموسة مع طريقتها في الوجود، توجد ويمكن أن تكون الجهات الفاعلة في الحبكة. الثلج والبجعة هي بيضاء، وسقراط يتنزه، هذه هي الجواهر. الثلج الأبيض يسبب التهاب العيون، ولكن البياض ليس لديه هذه القدرة. يلزم لقتل سقراط شراب الشوكران أو أنيتوس (Anytos)، أما الغوغائية أو مذهب المحافظة

---

(32) جان لورون دالمبير (Jean le Rond d'Alembert) (1717-1783)، رياضي، فيلسوف وموسوعي فرنسي برز بإشرافه على إصدار موسوعة الفنون والعلوم والحرف رفقة دنيس ديدرو، كما اشتهر أيضًا ببحوثه في الرياضيات حول المعادلات التفاضلية والاشتقاق الجزئي. (المترجم)

(33) جوزف لويس، كونت دو لاغرانج (Joseph Louis, comte de Lagrange) (1736-1813) رياضي فرنسي - إيطالي مولود في مدينة تورينو بإيطاليا، من أسرة ثرية لها بعض الأصول الإيطالية النبيلة. أتقن الرياضيات وأصبح معلمًا للرياضيات في مدرسة المدفعية الملكية في تورينو، وكان عمره في ذلك الوقت 19 عامًا فقط. كسب بشخصيته غير المتعالية وبحماسه للرياضيات احترام زملائه وأصبحت هذه المجموعة من العلماء الأعضاء الأوائل في أكاديمية علوم تورينو التي يرجع الفضل الأكبر في تأسيسها إلى لاغرانج. (المترجم)

(34) يُنظر نقد بوركناو (Borkenau) لـ: G. Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, 2<sup>ème</sup> éd. (Paris: Vrin), pp. 108-110;

«لقد عقلن ديكارت بوعي تقنية ذات نزعة آلية، أكثر من ترجمته بلا وعي ممارسات اقتصاد رأسمالي». علينا أن نعترف بأن قليلاً من المؤلفات تصل إلى كمال مؤلفات بوركينو (Borkenau) (والتي يعاد طبعتها)، ربما باستثناء مؤلفات لوكاتش (Lukacs).



الأثيني ليس لها أو له هذه القدرة، لأن ليس هناك سوى غوغائيين ومحافظين فحسب. لم تشن فرنسا الحرب لأنه لا وجود لها في الحقيقة. هناك فقط فرنسيون، وقد تكون الحرب حادثاً لهم. لا توجد كذلك قوى إنتاج، هناك أناس يُنتجون فقط. لا يوجد سوى ما هو جسدي، أشياء أو أناس، ما هو ملموس، الفردي والمحدد. بالنسبة إلى المؤرخ كما بالنسبة إلى كل إنسان، ما هو حقيقي بالتمام، هم الأفراد. وليس العلاقات، كما هي الحال في العلوم منذ نيوتن. وليست أيضاً الروح (عند المؤرخين، أبناء الأرض هؤلاء، هناك طريقة ساذجة وفضة، في تعلقهم بالحقيقة. وشعارهم هو «الواقعية أولاً»). وعلى سبيل المثال، حتى ولو كانت الأنطولوجيا الهيغلية أنطولوجيا في حركة دائمة، وحتى لو كانت في نظر الفيلسوف لا تزول بسبب الصرامة والقوة والنفوذ التي أوصل هيغل بواسطتها تجربته الفكرية المثالية إلى خواتيمها، تبقى الأنطولوجيا الهيغلية بالنسبة إلى المؤرخ غير لازمة وغير مجدية، لأنها أنطولوجيا كاذبة، وهو لا يرى أبعد من ذلك).

## التجريد في التاريخ

يعطي التقليد المتفلسف الموروث من التاريخانية عن التاريخ الفكرة الأكثر تضليلاً. وأقل ما يُفتقد هو النظريات. ففي التاريخ، ليست عقدة أي مشكلة عقدة نظرية على الإطلاق (على الرغم من أنها قد تكون كذلك في العلم). وهي ليست دائماً كذلك في نقد الوثائق أيضاً. إن تعلق الأمر في تفسير سقوط الإمبراطورية الرومانية أو أصول حرب الانفصال (الأميركية)، فالأسباب أمامنا هنا مبعثرة. فهل تنقصنا عقيدة تدلنا على كيفية تركيب الآلية مجدداً وأي قطعة ستحمل القطعة الأخرى؟ هل يصبح التركيب خاطئاً عندما تُركب الآلية بشكل منحرف؟ لا تجري الأمور على هذا النحو. تكمن صعوبة التاريخ في وضعه على المسرح آلاف أو ملايين الجواهر، وعملياً ليس مطروحاً للحاق بالحركة السببية بأخذ تلك الجواهر الواحدة تلو الأخرى. فكتابة التاريخ هي حتماً كتابة سريعة [اختزالية]. إنما غالباً ما يمر التفصيل الدقيق الذي يغير كل شيء من خلال قُطب هذا الاقتضاب. فكما في السياسة كذلك في التاريخ،

ليست الصعوبة في كتابة مرسوم ما أو في رسم تصميم لتطوير ما، ولكن في التطبيق. إنما في تفصيل الأمور، يُمكن المرسوم الغوص في مقاومة سلبية ما إن تُعبّر أبواب العاصمة. ويُجيب مخطط التطوير بتأكيد قوانين الاشتراكية الأكثر ليبرالية أو المنشأة الحرة الأكثر تقدمية. مع الأسف، إذا افتقر المديرين (managers) إلى المبادرة والعمال إلى الخبرة (know-how)، فلا يُسمي المخطط سوى تجريد زائف. ويكون وزير الاقتصاد الذي وقعه مخففاً والمؤرخ الذي أعطى حكمه من خلال المخطط مخدوعاً.

أضف إلى ذلك، أن الاختزال يُكتب بلغة مجردة، ومن هنا تبرز الأخطار التي تتهدده. «يجب ألا نستخف بقوة تأثير الأفكار المناهضة للعبودية في اندلاع حرب الانفصال». «لقد وُلد المجتمع الإقطاعي لأن السلطة المركزية كانت ضعيفة وبعيدة، فكان كل امرء يبحث لنفسه عن حام قريب». تُصاغ كتب التاريخ حتمًا بهذا الأسلوب. ولكن في الحقيقة هل يجب عدم الاستخفاف بالأفكار المناهضة للعبودية؟ أين نتعرف إلى هذه الأفكار؟ لقد مات الشماليون، وفي أي حال ربما كانوا كثيرًا جدًّا، وهذه «الأفكار» موجودة عند الجميع وليس عند أحد، ومن غير المحتمل أن يكونوا قد أيقنوا حقًا ما كانوا يفكرون به هم بالذات. ومن غير المحتمل أكثر من ذلك أن يكونوا قد عرفوا كتابته أو قوله في ما لو طُرح عليهم السؤال. «إنها سلطة ضعيفة وبعيدة»، وأي سلطة ليست كذلك؟ وانطلاقًا من أي درجة من درجات الابتعاد نبدأ بالتفتيش عن حام آخر؟ «سلطة بعيدة»، قد يكون هذا حدًّا عند أحد المؤرخين الكبار، أو ربما المعادل لحديث سياسي تافه وقع في أحد المقاهي.

حُكِم على التاريخ أن يحاول فهم الواقع في شبكة من التجريدات. وهو أيضًا معرض باستمرار لتجربة تشييء التجريد، وإعطاء أي كلمة يخطها قلم المؤرخ دور السبب نفسه الذي تملكه الأشياء والناس. وحتى لاعتبار أن هذا السبب المجرد ليس هو بالذات مسيبيًا (بفتح الباء)، وبأنه فاتر لامبال، ولا يمكن أن يحصل له شيء تاريخي. وسنفترض أنه يظهر ثم يختفي عبر نزوة لا يمكن تفسيرها. وبعبارة أخرى، غالبًا ما يتعرض المؤرخون ليفصلوا، على خلفية

متجانسة لتفاعلات من الجواهر التي تكوّن التاريخ، أنواعاً من الأطر التي قد تفسر الصيرورة التاريخية، تقودها في نهاية المطاف أو حتى تسببها من دون أن تكون مسببة في المقابل. وليست نظريات التاريخ الكبرى عادة شيئاً آخر. وتقوم هذه النظريات على القبول بأن للصيرورة التاريخية بنية وتركيباً، بحيث يمكننا رسم مخطط التقنية التي تجعلها تسير. ومن اللافت أنه في كل حقبة زمنية تتكرر العملية لمصلحة المستوى الأخير الذي تم التوصل إليه في عملية فتح ما هو غير حدثي. ولقد اعتقد القرن الثامن عشر أنه وجد محرك التاريخ في المناخات والقوانين والعادات والتقاليد<sup>(35)</sup>. وأخذ القرن التاسع عشر في الاعتبار الواقع الميتافيزيقي المطلق للاقتصاد في البنية التحتية، بينما يميل عصرنا<sup>(36)</sup> صاحب الاكتشافات الأكثر مهارة إلى تشييء ملامح حقبة زمنية ما أو أطر الفكر. في الواقع، إننا نفترض عن طيب خاطر أن ثقافة كل حقبة زمنية تتعين ضمن أطر (القواعد البصرية للباروك والقراءة الآلية للعالم الفيزيائي... إلخ) تحددتها وتمنحها نوعاً من الوحدة الأسلوبية. قليل من الأفكار هي شعبية كشعبية هذه الثقافة، لأنها توفر ذلك النوع من البهجة الكثيفة التي تُعطيها النسبية التاريخية وهي تمنح التاريخ أعماقاً مذهلة. لنعطِ مثلاً على هذه الأطر وعن الاستخدام الجيد الذي يمكننا أن نقوم به من خلالها، ولنعطِ أمثلاً عدة على سوء استعمالها.

## مَثَلُ الديانة الإغريقية

إن تطور الديانة الإغريقية، قبل بداية الحقبة الزمنية الهلينستية وبعدها وتطور الديانة الرومانية، قبل نهاية الجمهورية وبعدها، وكذلك تطور ديانات الهند، من الحقبة الزمنية الفيديّة حتى الهندوسية، تُهيمن عليها جميعها عملية

(35) ما الذي يسود، القوانين أو العادات والتقاليد؟ إن هذه المناقشة تعود إلى أفلاطون:

Plato, *Lois*, 793 a-d,

ويقارن: b 788؛ يُنظر مثلاً: A. Boeckh, *Economie politique des athéniens* (Paris, 1817), vol. 1, p. 3

ترجمة الطبعة الأولى لهذا الكتاب الكبير، يتكلم هيجل على العمل المتبادل: H. Lefebvre & N. Guterman, *Morceaux choisis*, no. 110.

(36) يقصد القرن العشرين. (المترجم)

تغيير الإطار نفسها. ففي الحالات الثلاث، نحن أولاً في حضور ديانات مكونة من عبادات تتوجه إلى جميع المواطنين وتعود على إيقاع التقويم الرسمي. كان ذلك حال البراهمانية، أو دين أثينا في الحقبة الكلاسيكية، أو دين الجمهورية الرومانية. ثم تنتقل بعد ذلك إلى ديانات كان كل مؤمن فيها يختار لنفسه، إن هو رغب في ذلك، ألوهية منتخبة يكن لها تقوى شخصية ويعتبرها وحدها موجودة بالنسبة إليه. إنه حال الهينوثة<sup>(37)</sup> (hénouthéisme) للـ «وثنية الغيبية» الذي انتشرت فيه وضده المسيحية، وهو حال الديانة الهندوسية بطوائفها التي لا تعد ولا تحصى مع تسامحها العام. وبلغة رهيبة ولكن سريعة، انتقلنا من إطار ديني «طبق يومي» إلى دين «بحسب قائمة اختيار». وما غزو الديانات الشرقية في الإمبراطورية الرومانية (هذه الأديان التي أصبحت ديانات إسرارية تلقينية في ظل التأثير اليوناني) إلا مظهرًا ونتيجة لذلك التغيير الجذري للإطار الذي يؤثر أيضًا في الآلهة التقليديين. ومن إطار إلى آخر، يتغير معنى واقعة متماثلة خارجية - من مثل الابتهاال إلى جوبيتر - لتحمل معنى آخر، وحتى في حال كون هذا الابتهاال نفسه حرفيًا. في الإطار الأول، نتوجه إلى جوبيتر وكأنه شخصية رسمية. وفي الثاني، نتوجه إليه وكأنه معلم منتخب عرف التأثير في قلب الشخص الذي أصبح من أتباعه.

وعندما يقوم متدين ما باختيار إله ينتخبه فهو لا ينفي بذلك وجود الآلهة الأخرى؛ فاختيار إله واحد من بين آلهة أخرى (hénouthéisme) ليس التوحيد (monothéisme). في الحقيقة كان التسامح في العصور القديمة عامًا. وكان يُعتقد أن الآلهة هي نفسها بالنسبة إلى كل الناس، كما أن شجرة السنديان هي في كل مكان شجرة سنديان. وجل ما في الأمر أن كل شعب يسميها تسمية خاصة في لغته، أي إن أسماء الآلهة هي مثل الأسماء الشائعة يمكن نقلها من لغة إلى أخرى. غير أنه عندما أُقيم إطار «بحسب قائمة اختيار»، غيّر هذا التسامح في

(37) الهينوثة (باليونانية εἷς θεός هيناس ثيوس «إله واحد») هو إيمان وعبادة إله واحد مع قبول وجود أو احتمال وجود إله آخر يمكن أن يُعبد. صاغ المصطلح في الأصل فريدريك فيلهلم يوزيف فون شيلينغ (1775-1854) لوصف المراحل الأولى من الإيمان التوحدي. (المترجم)

بنيته. ومن دون إنكار الآلهة الأخرى، يُعلن الوفي للإله الذي اختاره أن إلهه هو أفضل من الآلهة الأخرى، وبالنسبة إليه هو كل الآخرين، وأن الآلهة الأخرى هي إلهه تحت أسماء خاطئة، على غرار عاشق يُعلن أن عشيقته هي الأجل وأنها بالنسبة إليه النساء جميعهن، وهو في أي حال لا ينكر وجود أولئك ولا ينكر حقهن في أن يكنّ محبوبات. إننا نفهم أن هذا التسامح العام، من فرد في اتجاه الآخر ومن شعب إلى شعب، كان لا بد له من أن يتحول إلى عدم تسامح أمام التوحيد أو الحصرية الإقصائية (exclusivisme) لدى المسيحيين. ونتساءل: ماذا كان لدى المسيحيين ليرفضوا احترام آلهة الآخرين، وبالأخص إله الإمبراطور، ولينكروا وجود هذه الآلهة، أو بالأحرى اعتبارها شياطين (لأن هذه كانت طريقة المسيحيين في النظر)؟ وفي وسط التسامح العام، كانت الحصرية الإقصائية المسيحية غير مفهومة وبالنتيجة مرعبة. ولم يكن الكفر يُفسر لديهم إلا على أنه انحراف مخفي وعيب ضد الطبيعة. ولقد جرى من قبل تفسير التوحيد اليهودي على هذه الشاكلة.

بالطبع، لا قيمة لفكرة الإطارين الدينين هذه إلا القيمة التعليمية، ولم يتم الانتقال من إطار إلى آخر بضربة عصا، إنما يقوم تفسيره من حقيقة أنه حصل تدرّجًا، أو بالأحرى على أنه ليس إلا كلمة تختصر هذا التغير التدرّجي بالذات. منذ الريغ فيدا<sup>(38)</sup> وهوميروس، نرى الإيمان الشخصي موجودًا في ظل الدين الجماعي، وحتى نهاية العصور القديمة سنرى الدين الرسمي صامدًا. وكما يقول دو سوسور<sup>(39)</sup> «لم يكن يُراد الانتقال من نظام روابط إلى نظام آخر. ولم يكن التعديل يدور حول التدبير وطريقة الترتيب والتوليف، وإنما

---

(38) الريغ فيدا هي عبارة عن مجموعة من التراثيل المقدسة الهندية باللغة السنسكريتية الفيديا القديمة؛ إنها أحد أقدم النصوص الموجودة في اللغة الهندو-أوروبية. (المترجم)  
(39) فردينان دو سوسور (Ferdinand de Saussure) (1857-1913) عالم لغوي سويسري شهير. يعتبر بمثابة الأب للمدرسة البنوية في علم اللسانيات، فيما عدّه كثير من الباحثين مؤسس علم اللغة الحديث. قال إن اللغة يجب أن تعتبر ظاهرة اجتماعية. من أشهر آثاره: بحث في الألسنية العامة (كتبه باللغة الفرنسية ونُشر في عام 1916، بعد وفاته) وقد نُقل إلى العربية بترجمات متعددة. (المترجم)

حول العناصر المرتبة<sup>(40)</sup>. مع ذلك، سوف تكون التجربة كبيرة في إساءة استعمال تجريد تعليمي والتفكير على النحو التالي: «لكي تستطيع الآلهة الشرقية أو الديانة الوثنية القديمة أن تُصور فحسب على أنها مسألة إيمان شخصي، كان من الضروري أولاً أن تكون الأطر قد تغيرت. فليس غزو الديانات الشرقية هو الذي قلب النظام، إنما هذا الانقلاب هو الذي جعل الغزو ممكناً». يبقى أن نوضح سبب هذا الانقلاب، وهذا ما نتجنب القيام به وما يعود إلى غزو التحول إلى نزوة مأساوية من التاريخ.

### الأطر: كشكول العماية

تجري العملية على النحو الآتي: لنفترض أنني أريد التعبير عن أن الساعات في القرن السادس عشر كانت نادرة وغير دقيقة، وبالتالي كان الناس يتكيفون مع شيء من التموج في جدول أوقات أيامهم. فلتقديم الأمر بشكل أكثر حيوية، أستبطنه وأكتب أن الوقت بالنسبة إلى الشعب في القرن السادس عشر، كان وقتاً متموجاً ووقتاً نائماً. ولن يبقى لي سوى الإعلان أنه بدلاً من أن رداءة الساعات تُفهم على أنهم كانوا يتصورون الوقت بهذه الطريقة، على العكس إن تصور الوقت المتموج في نظرهم هو ما كان يمنعهم من تحسين ساعاتهم والتكثير منها. وبالتالي، وفقاً للونوبل<sup>(41)</sup> (Lenoble)، كان التصور القديم للطبيعة تصوراً حيويًا (vitaliste). إذا لم يكن ممكناً تصور الظواهر وكأنها ظواهر آلية ما دمنا نتصور الطبيعة أمًا. كان من الضروري أولاً أن يتم الانتقال إلى تصور آخر من هذه التصورات. إنها ثورة غامضة، يقارنها المؤلف بالتبدلات المفاجئة التي يتحدث عنها علماء الأحياء. نحن نرى كيف أن الوهم بأن الأطر قد تكون ركنًا مستقلاً يُفضي إلى وهم آخر. فلحقة زمنية ما نمط عام، ومظهر، كما أن ثمة نمطًا في رأينا للمناظر الأومبريانية<sup>(42)</sup> أو مناظر أحياء

*Cours de linguistique générale*, p. 121.

(40)

Robert Lenoble, *Histoire de l'idée de nature* (Paris: Albin Michel, 1969), p. 31,

(41)

نضيف سريعاً أن المقصود هو كتاب نشر بعد وفاة هذا المؤرخ الشهير للعلم الحديث.

(42) نسبة إلى أومبريا (بالإيطالية: Umbria) وهي إقليم إيطالي يقع في وسط البلاد وعاصمته

بيروجيا. (المترجم)

باريس المختلفة<sup>(43)</sup>. ويُعلن شبنغلر<sup>(44)</sup> «هل نعرف ذلك جيدًا؟ هناك تقارب عميق وشكلي بين حساب التفاضل والنظام الملكي السلالي للويس الرابع عشر، وبين المدينة الدولة (polis) القديمة وهندسة إقليدس، وبين المنظور في الرسم الهولندي والتغلب على المسافة بواسطة السكة الحديد والهاتف والأسلحة البعيدة المدى، وبين الموسيقى الطباقية ونظام الائتمان». وقد ترك شبنغلر للآخرين مهمة التفتيش عن مكمّن التقارب. بعد ذلك يمكننا الانتقال إلى الوهم الثالث، وهو النسبية التاريخية. منذ ثلاثين عامًا، قلب كولينغود<sup>(45)</sup> (Collingwood) الأرض المعرفية، عندما لاحظ من بعد هيغل أن الفيزياء الميليسية<sup>(46)</sup> تفترض بداهة بعض المبادئ الضمنية: من مثل أن هناك أشياء

Ibid., chap. 2, note 7.

(43) حول وهم وحدة النمط، يُنظر:

(44) أوزوالد أرنولد غوتفريد شبنغلر (بالألمانية: Oswald Arnold Gottfried Spengler) (1880-1936) مؤرخ وفيلسوف ألماني شملت اهتماماته أيضًا الرياضيات والعلم والفن. يعرف بكتابه انحدار الغرب *Der Untergang des Abendlandes*، الذي تُرجم إلى اللغة العربية بعنوان تدهور الحضارة الغربية، ويعرض نظرية عن ازدهار الحضارات وسقوطها وأن ذلك يتم بشكل دوري، ويغطي كل تاريخ العالم. وقدم نظرية جديدة جعل فيها عمر الحضارات محدودًا وأن مصيرها إلى الأفول، ولعله تأثر بما كتبه ابن خلدون في هذا المجال. بعد نشر كتاب انحدار الغرب في عام 1918، أصدر شبنغلر كتاب البروسية والاشتراكية (Preussentum und Sozialismus) في عام 1920. وقد شهدت فترة ما بين الحربين العالميتين خصوبة في إنتاج شبنغلر الفكري، وشهدت تأييده لسيطرة ألمانيا في أوروبا. وقد اتخذ الاشتراكيون القوميون (النازيون) من شبنغلر منظرًا لأفكارهم، غير أنهم ما لبثوا أن نبذوه في عام 1933 عندما أبدى تشاؤمه بشأن مستقبل ألمانيا وأوروبا، ورفضه تأييد الأفكار النازية المتعلقة بالتفوق العرقي، وإصداره كتابًا ينتقدهم بعنوان ساعة الحسم (*The Hour of Decision*). (المترجم)

(45) روبن جورج كولينغود، فيلسوف ومؤرخ وعالم آثار بريطاني (1889-1943). تأثر بالإيطاليين، كروتشه، جنتيلي ودي روجيرو، وكذلك بالفلاسفة أفلاطون، كانط، هيغل، فيكو، برادلي، سميث وروسكين. لم يكن فيلسوفًا للتاريخ فحسب بل أيضًا مؤرخًا وعالم آثار، فلسفته للتاريخ لا تنفصل عن بحوثه التاريخية، ويظهر ذلك على وجه الخصوص في بحثه عن بريطانيا الرومانية (Roman Britain)، الذي نشر في عام 1921، ويحتوي على تأملات في فلسفة التاريخ. موقفه كان على تناقض مع الوضعية المنطقية السائدة في ذلك الوقت في إنكلترا. (المترجم)

(46) المدرسة الميليسية، هي مدرسة فلسفية تأسست خلال القرن السادس قبل الميلاد. يمثلها أساسًا ثلاثة فلاسفة ينتمون إلى مدينة ميليتوس الأيونية، على ساحل الأناضول هم: طاليس، أناكسيماندر وأنكسيمانس. إضافة إلى الفلسفة، كان لهذه المدرسة اهتمام بالهندسة الرياضية وعلم الفلك. قدمت أفكارًا جديدة عن الكون (تكوين الكون) والفيزياء وعلم الأحياء، إلى حد أن فلاسفتها كان يطلق عليهم في الأصل اسم الفيزيائيين. كانت الفلسفة الميليسية موجهة بشكل أساس نحو الفيزياء (الظواهر =

طبيعية، وأنها تشكل عالمًا واحدًا، وأنها تتكون من الجوهر نفسه<sup>(47)</sup>. وكان يسمي هذه المبادئ افتراضات مسبقة، تحدد سلفًا الإجابات عند تحديدها سلفًا الأسئلة التي يتعين طرحها على الكائن. وخلص كولينغوود من هنا إلى التاريخية الراديكالية: فالفيزياء هي قصة حلم، تاريخ أفكار كانت قد تكونت عندنا عن الفيزياء. فنحن نتعرف إلى التفكير الذي عايناه مئة مرة، وهو أن أي معرفة تفترض مسبقًا وجود أفق مرجعي يستحيل قيام أي بحث من دونه، وهذا الإطار ليس مُدعمًا بأي تفكير، وذلك لأنه شرط لكل تفكير. وبالتالي ينظر التاريخ إلى تعاقب رؤى كونية (Weltanschauungen)، كلها شرعية بالقدر نفسه، ويبقى ظهورها غير مُفسر، وهي لا تتعاقب إلا من خلال انقطاعات وتغيرات في الأطر، وهذه حجة قد تكون دامغة، إذا لم تقم على تشييء تجريدات.

يبدو أن التاريخ لا يتمثل ويستوعب بسهولة مبدأ الترابط الذي استوعبته الجغرافيا منذ همبولت<sup>(48)</sup>. كل شيء يعتمد على شيء آخر، ومن غير الممكن ألا يكون سبب ما ليس مسببًا، ما لم يكن المحرك الأول بذاته. ويشعر الماركسيون بذلك جيدًا، إلى حد أنهم بالضد من أي تماسك، وما إن كادوا يعلمون أن البنية التحتية تحدد البنية الفوقية، حتى سارعوا إلى إضافة أن البنية الفوقية تؤثر في البنية التحتية. ليس هناك من انقطاع في الحقل الحداثي كل

---

= الفيزيائية)، اقترحت دراساتها للطبيعة نهجًا مبتكرًا اعتبر تقدمًا حاسمًا في تاريخ الفكر الغربي، حيث إنهم لم يستخدموا فقط الأساطير (الخرافات)، بل استخدموا أيضًا مفاهيم أكثر عقلانية من أجل شرح الظواهر الطبيعية وتفسيرها. يمكن اعتبارها كأول تحقيقات «علمية» في مجال دراسة الطبيعة في الغرب. (المترجم)

A. Shalom, *Collingwood philosophe et historien* (Paris: PUF, 1967), pp. 107, 172, 433. (47)

(48) ألكسندر فون همبولت (Alexander von Humboldt) (1769-1859) مستكشف وعالم نبات ألماني. ولد ببرلين ويعتبر من السباقين الأوائل في علم البيوجغرافيا والإيكولوجيا. كتابه الأساس كوزموس (Kosmos) المتكون من خمسة أجزاء كان له دور كبير في تأسيس القواعد التي قام عليها علم البيوجغرافيا (Bio-Geography) وخصوصًا الجغرافيا النباتية. قام برحلة استكشافية طويلة في أميركا اللاتينية بين عامي 1799 و1804 وجمع من هناك كمًا هائلًا من المعلومات والاكتشافات العلمية التي غيرت شكل العلوم الطبيعية في أوروبا خلال القرن التاسع عشر، وقد وصفه تشارلز داروين بأنه «أعظم عالم رحال على وجه الأرض». (المترجم)



شيء موجود فيه إنما بشكل تدهوري: مقاومة متفاوتة للواقع، وانسيابية متفاوتة للمسارات الموقته، ووعي لها متفاوت عندنا، واحتمال متفاوت لتنبؤاتنا.

ليس هناك ما هو أكثر ملموسية من التاريخ. إن الأفكار والنظريات والمفاهيم حول التاريخ هي بالتأكيد القسم الميت من العمل التاريخي، كما أن نظرية الوراثة هي الجزء الميت من عمل روائي ما. ليست الأفكار مثيرة جداً للاهتمام، إنها ممارسة أكاديمية أو تقليد راق مثل عروض كبار مصممي الأزياء. ليس للتاريخ بنية أو طريقة، ومن المؤكد مُقدماً أن أي نظرية في هذا المجال هي مولودة ميتة.



## الفصل السابع

### نظريات ونماذج ومفاهيم

إما أن ثمة فهمًا، وإما أن التاريخ لا يعود تاريخًا. لكن هل يمكن أن يوجد هناك أكثر من فهم واحد؟ وهل يمكننا التمييز في التفسير بين طريقة مُفردنة ولحظة أُخرى قد تكون تعميمية؟ لقد كان أوتو هينتسه<sup>(1)</sup> (Otto Hintze) يحدد للمؤرخ أداة، أو بالأحرى هدفًا، ألا وهو الإدراك الواعي للتجريدات الواضحة (anschauliche Abstraktionen)، وللتجريدات البديهية، مثل الاستبداد المستنير (الذي كان هو بالذات مؤرخه). وقد تتمتع هذه التجريدات بعمومية نسبية، من دون أن تنفصل تمامًا عن فرادة الظواهر، كونها قانونًا فيزيائيًا أو نموذجًا كيميائيًا، وقد تسمح باختراق المعنى الأعمق للأحداث. والتجريدات البديهية هي ما سُمي في أوقات أخرى نظريات تاريخية: كالاستبداد المستنير والثورات الفرنسية أو الإنكليزية أو الأميركية بوصفها ثورات البرجوازية. أين يكمن في الوهلة الأولى ما في النظريات الكبرى من جاذبية، وقوة، وذكاء، تلك التي تسعى إلى تفسير حركة تاريخية بأكملها؟ هل لديها شيء أكثر من الفهم العادي؟

---

O. Hintze, *Staat und Verfassung: Gesammelte Abhandlungen zur Allgemeinen (1) Verfassungsgeschichte* (Göttingen, Réimp. 1962), esp. pp. 110-139; *Typologie der ständischen Verfassung des Abendlandes*;

Th. Schieder, *Staat und Gesellschaft im Wandel Unserer Zeit* (Munich: Oldenbourg, يُنظر أيضًا: 1958), p. 172: «Der Typus in der Geschichtswissenschaft»; R. Wittram, *Das Interesse an der Geschichte* (Göttingen, 1968), p. 46: «Vergleich, Analogie, Typus»; B. Zittel, «Der Typus in der Geschichtswissenschaft», *Studium Generale*, vol. 5 (1952), pp. 378-384; C. G. Hempel, «Typologische Methoden in den Sozialwissenschaften», in: Hans Albert (ed.), *Theorie und Realität, ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen: Mohr, 1964).

على سبيل المثال، كان روستوفتسيف<sup>(2)</sup> (Rostowzew) يقترح النظر إلى الأزمة السياسية التي كانت تعصف بالإمبراطورية الرومانية في القرن الثالث، مع انتصار «النظام الملكي العسكري»، بأنها تُفسر بالصراع ما بين الجيش، الذي يمثل جماهير الفلاحين وهو مخلص للإمبراطور، والبرجوازية البلدية والمتمثلة بمجلس الشيوخ. وباختصار، قد يكون صراعاً بين الريف والمدينة، وينبغي مقارنة الأباطرة السيفيروسيين<sup>(3)</sup> بـ«بلينين أكثر من مقارنتهم بريشليو (Richelieu) ... ما هي طبيعة نظرية من هذا النوع وكيف يمكن اعتبار «الصراع بين المدينة والريف» نموذجاً؟ سنرى أن النظريات والنماذج تُردّ ببساطة، تحت مظهرها السوسيولوجي أو العلمي إلى المشكلة الدائمة للمفهوم؛ إذ ما هو «التجريد البدهي» إن لم يكن مفهوماً أرضياً/ معيئاً؟

## مثال على النظرية

لا يُفسّر الصراع بين المدينة والريف أزمة القرن الثاني كما يفسر حدث ما حدثاً آخر. إنه هذه الأزمة، مُفسرة بطريقة معينة: فالجنود الداعمون للنظام الملكي والمفضلون لديه، ربما هم منحدرون من الفلاحين الفقراء ويستلهمون نشاطهم السياسي من نوع من التضامن الذي أبقوا عليه مع إخوانهم في البؤس. إن نظرية روستوفتسيف هي إذاً الحبكة نفسها (أو هي طريقة معينة في كتابتها، ولا نملك نحن أن نحكم على حقيقتها)، يُشار إليها بعبارة مُقتضبة توحى بأن الصراعات بين المدينة والريف هي من نوع تافه إلى حد ما في التاريخ لتستحق الحصول على اسم خاص بها، ومن غير المستغرب أن نجد ممثلاً لهذا النوع في القرن الثالث للميلاد. هي في آن تلخيص للحبكة وتصنيف لها، كما هي

(2) ميخائيل إيفانوفيتش روستوفتسيف (1870-1952) مؤرخ روسي، تركز أعماله على التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للعالم الروماني والعالم الإيراني والهلينستية. كان عضواً في الأكاديمية الروسية للعلوم. في عام 1918، بعد الثورة الروسية، هاجر أولاً إلى السويد، ثم إلى إنكلترا، وأخيراً في عام 1920 إلى الولايات المتحدة الأميركية أستاذاً في جامعة ويسكونسن - ماديسون قبل أن ينتقل إلى جامعة ييل في عام 1925 حيث كان يُدرّس حتى تقاعده في عام 1944. (المترجم)

(3) نسبة إلى الإمبراطور الروماني ألكسندر سيفيروس (222-235). (المترجم)

الحال عندما يقول الطبيب: «إن المرض الذي وصفت لي أعراضه هو مرض حصبة عادي». هل تشخيص روستوفتسيف هو التشخيص الجيد؟ ما قبلًا (وهذا يعني، في حال فكرنا منطقيًا بشكل استرجاعي انطلاقًا من الاحتمال المقارن للأسباب، كما سنرى في الفصل التالي) لا نعرف بماذا ينبغي أن نفكر. ففي أيامنا، كثيرًا ما يؤدي الجيش في دول العالم الثالث المختلفة، دورًا سياسيًا مهمًا لأنه القوة السياسية الوحيدة المكونة، كما كان عليه الأمر في روما، غير أن هذا الدور يختلف كليًا من بلد إلى آخر. فيحصل أحيانًا أن يكون الجيش يمثل مصالح الفلاحين، لكن يحصل أيضًا أن يجمع هؤلاء. ويحصل أن يكون هاجسه في تأمين الأمن القومي يجعله يدعم سياسة برجوازية داخليًا، ويحصل في نهاية المطاف أن يقوم بلعبة الانقلاب نتيجة للتنافس بين مجموعات من الضباط أو بين هيئات (وهكذا حصل في روما نفسها في خلال أزمة عام 69، بعد وفاة نيرون). وفي أي حال، يمكننا أن نحكم على نظرية روستوفتسيف من خلال المعايير التاريخية حصريًا لكون هذه النظرية في الأساس حبكة شبيهة بأي حبكة أخرى.

## ليست النظرية سوى ملخص حبكة

إذا بُتت أن أزمة القرن الثالث كانت فعلاً ما يقول روستوفتسيف عنها، فهذا يعني أنها كانت صراعًا مضافًا بين المدينة والريف. والنظرية تُعيد إلى تصنيفية معينة. كان يُحكى كثيرًا عن هذا النموذج من الصراع، حوالى عام 1925، وكانت تُؤول من خلاله الثورة الروسية والفاشية الإيطالية. ويمكننا الاعتقاد أن هذا التأويل لن يخلو من المشروعية، إلى جانب عشرات التأويلات الأخرى التي لها أيضًا نصيبها من الحقيقة. أليس التاريخ علمًا وصفيًا، لا نظريًا، وأي وصف أليس جزئيًا حتمًا؟ لنلاحظ أن «الصراع بين المدينة والريف» ليس في الحقيقة نموذجًا. وهو بدوره ليس سوى ملخص لحبكة مفهومة: فعندما يُعيد المنظمون والمستفيدون من النشاط الزراعي استثمار مداخل الأرض في أنشطة مدنية، ينتج من ذلك عداوة لدى الفلاحين ضد سكان المدينة، وهناك، إذا جاز التعبير، إسقاط جغرافي سياسي لطلاق اقتصادي. يحزر القارئ حينئذٍ

ما حدث في عقل أكثر من مؤرخ كان يرجع إلى هذه النظرية أو هذا النموذج: لقد وقع في فخ التجريد. عندما تُرفع الحكمة إلى منزلة نموذج وتعطى اسمًا، فإننا نميل إلى نسيان ما هو معرّف والتمسك بالتعريف. ونرى أن صراعًا يقع هنا، ونعلم أن ثمة مدناً في روسيا وإيطاليا وروما تشترك في الصورة مع الأرياف. ويبدو حينئذٍ أن النظرية تتموضع بنفسها. ألم تُحدث عندما جرى صوغها أول مرة في مظهرها العام، تأثيرًا يشبه الكشف السوسولوجي؟ لذا، نحن نظن أنها تفسيرية، وننسى أنها ليست سوى ملخص لحبكة معدة مسبقًا ونحن نطبقها على أزمة القرن الثالث، وهذا يعني أننا نستظهر بملخص الحدث نفسه على أنه تفسير للحدث. وننسى في الوقت نفسه، تحويل هذا الملخص المجرد إلى حبكة ملموسة، وننسى أن المدينة والريف والجيش ليسوا جواهر، وأنه ما يوجد فعلاً هم سكان المدينة والفلاحون والجنود فحسب. ولكي يمر تيار التفسير، كان لا بُد من البدء بإثبات أن هؤلاء الجنود من لحم ومن عظم احتفظوا بردات فعلهم الطبقيّة كفلاحين قدامى وأنهم لم ينسوا، عند انخراطهم في الجيش، إخوانهم في البؤس. وإذا استعرنا قول سارتر، نقول إننا قفزنا فوق تلك التوسيطات وحسب.

نحن نفهم بالتأكيد ما يمنح النظريات التاريخية الشهرة المحيطة بها، مثل نظرية روستوفتسيف، ومثل نظرية جوريس (Jaurès) حول الثورة الفرنسية. فهي تنطوي على تصنيفية فيها شيء من الجدية، ويصير التاريخ بفضلها مُدرَكًا وغامضًا مثل دراما تصطرع فيها قوى كبيرة ومألوفة ومع ذلك غير مرئية، وهي تحمل دائماً الاسم نفسه: المدينة، والبرجوازية. ويغوص القارئ في جو من المجاز الرمزي إذًا، كما يقول موزيل (Musil)، هذا إذا قصدنا بعبارة المجاز الرمزي تلك الحالة الذهنية حيث تأخذ الأشياء كلها دلالة أكثر مما تمتلكه فعليًا. لا يسعنا سوى التعاطف مع هذا النزوع إلى التضخيم، فالشعر الدرامي، كما يقول أرسطو، هو أكثر فلسفية وأكثر رزانة من التاريخ، لأنه يستمسك بعموميات. والتاريخ الذي يريد لنفسه العمق، أيضًا، وكما كان ذلك منذ القدم، يعتني بادئ ذي بدء بالتخلص من ابتذاله غير المتوقع وسرديته كي يلبس حلة الرزانة والجلالة اللتين تصنعان متعة المأساة. والسؤال المطروح الآن هو ما إذا

كان للتصنيفية أي استخدام في التاريخ، فماذا يخدم تنبيه من يريد الفهم إلى أن حبكة مؤلف حَمَلَة أَصاحي التروية [عند الإغريق] (*Les Choéphores*) هي نفسها حبكة مؤلف إلكترا [*de Giraudoux*] (*Electre*) وأن نظام البطالمة الملكي<sup>(4)</sup> يُذكَر بالاستبداد المستنير عند فريدريك الثاني؟ يمكن التصنيفية، في ما يبدو، أن تتمتع بقيمة كشفية كبرى، لكن من غير الواضح ما قد تضيفه إلى التفسير التاريخي. وفضلاً عن ذلك هل يمكنها أن تصبح حقلاً علمياً مستقلاً ومختلفاً عن التاريخ؟ إنه أمر مشكوك فيه، لكن ينبغي عدم ثبط عزيمة أي كان.

## النموذجي أو النمطية في التاريخ

إنه لمن الممتع دائماً أن نجد في ثنايا وصفٍ ما للصين في خلال حقبة سونغ صفحةً عن النظام الأبوي للعلاقات الفردية، وصفحة أخرى عن نظام جماعات الحرفيين، وهي صفحات يمكنكم نقلها كما هي في لوحة عن الحضارة الرومانية. فصفحتكم في التاريخ الروماني مكتوبة أصلاً ولا سيما أن مؤرخ الصين قد ألهمكم أفكاراً لم تكن من بنات أفكاركم بالذات أو أنه سمح لكم برؤية فارقٍ معبر. وهناك ما هو أكثر من ذلك: فأن نعر على الوقائع نفسها تفصلها قرون وآلاف من الأميال بعضها من بعض، قد يعني استبعاداً لأي مصادفة، وتشديداً على أن تفسيركم للوقائع الرومانية ينبغي أن يكون صحيحاً، لأنه مُتسق مع منطق غامض للأشياء. هل نجد إذاً كثيراً مما هو نمط نموذجي في التاريخ؟ ثمة علوم مثل الطب أو علم النبات، تصف نموذجاً ما في صفحات عدة. تصف هذه النبتة أو ذاك المرض، فلدى هذه العلوم الفرصة المواتية في أن نبتين اثنتين من نبات الخشخاش أو حتى مرضين من أمراض الحصبة يتشابهان أكثر بكثير من حريين أو حتى من نظامين دكتاتوريين مستنيرين. ولكن لو كان التاريخ يفسح المجال أيضاً في تصنيفية ما، لعرفنا ذلك منذ مدة طويلة. هناك بالتأكيد ترسيمات تكرر نفسها، لأن توليف الحلول الممكنة لمشكلة ما ليس

---

(4) البطالمة: نسبة إلى السلالة اليونانية التي أسسها بطليموس بن لاغوس، القائد العام للإسكندر الأكبر، الحاكم على مصر. وجميع حكام هذه السلالة كانوا يدعون بطليموس. (المترجم)

لامتناهياً، لأن الإنسان حيوان مقلد، ولأن لديه بالتأكيد غرائز، ولأن للعمل أيضاً منطقته الغامض (كما نرى ذلك في الاقتصاد). فالضريبة المباشرة والملكية الوراثية هما نموذجان مألوفان، ولم يحدث إضراب واحد، بل كثير من الإضرابات، والنبوية اليهودية تضم أربعة أنبياء كبار، واثنى عشر نبياً صغيراً وجمهوراً من أنبياء غير معروفين. ولكن في النهاية ليس كل شيء نمطياً، ولا تأتي الأحداث على شاكلة أنواع مثل النباتات، وقد لا تكون التصنيفية كاملة إلا إذا كان فهمها ضعيفاً جداً، وكانت تختزل إلى جرد لمحتويات المعجم التاريخي («الحرب: هي صراع مسلح بين القوى») - وبكلام آخر، إلى مفاهيم - أو أيضاً إذا كانت تستسلم للتضخم المفاهيمي. فعندما نشرع في ذلك، نجد فن الباروك والرأسمالية وإنسان اللعب<sup>(5)</sup> (homo ludens) في كل مكان، ولا تعود خطة مارشال إلا ظهوراً (épiphanie) لإنفاق خالص (potlatch) أبدي. حاولنا أكثر من مرة أن نؤسس إلى جانب التاريخ، تصنيفية تاريخية<sup>(6)</sup>: وهذا نشاط من الكثير من الأنشطة التي نجعلها تحت الاسم الغامض: علم الاجتماع، وهذا جزء من مؤلفات ماكس فيبر، وكذلك، بطريقة أو بأخرى، جزء من مؤلفات موس. ويبدو أن التجربة قد برهنت أن كثيراً مما نتوافق على إرجاعه إلى النموذجي قصير جداً ليثير الاهتمام؛ فالتصنيفية تفسح في المجال سريعاً لتجاوز الدراسات الفردية التاريخية. أخيراً، تكون هذه التصنيفيات غير مكتملة لدرجة تُصبح فيها غير صالحة للاستعمال (بما في ذلك تصنيفيات فيبر، والاعتراف بهذا لا يسر). وعندما يستطلع مؤرخ ما للعصور القديمة قوائم الجماعات أو نماذج الأخلاق التي أقامها غورفيتش (Gurvitch)، يلاحظ بصورة منتظمة تقريباً أن لا شيء فيها يتلاءم مع «حقيقته».

(5) الكائن البشري الذي يلعب أو إنسان اللعب (Homo ludens) تسمية أطلقها يوهان هويزنغا (Johan Huizinga) في كتابه إنسان اللعب: مقالة في الوظيفة الاجتماعية للعب. فقد أطلق كارل فون لينه (Carl von Linné) على الكائن البشري في البداية تسمية الإنسان العاقل (Homo sapiens) (الإنسان الذي يعرف)، ثم هومو فابر (Homo faber) (الإنسان الذي يصنع). أما تسمية هومو لودنز فتشير إلى أهمية فعل اللعب. وأطروحة هويزنغا الرئيسة هي أن اللعب جزء مكون للثقافة. (المترجم)

(6) يُنظر حركة الفكر عند: A. R. Radcliffe Brown, *Structure et fonction dans la société primitive*, trad. par Louis Marin (Paris: Editions de Minuit, 1969), pp. 65-73.



وسبب هذه الخيبات في غاية البساطة، إذ لا تتلاقى بوضوح الاختلافات بين الأنواع والأفراد إطلاقاً اللهم إلا في المجال البيولوجي. وفي التاريخ الطبيعي، للنماذج دعائم جوهرية ألا وهي الكائنات الحية، التي تتوالد بشكل مماثل تقريباً، ويمكننا أن نميز فيها بشكل موضوعي ما هو نمطي ممّا هو عائد إلى الخصائص الفردية. أما في التاريخ، فالأمر على العكس من ذلك، إذ إن النموذج هو ما نجعل منه نموذجاً، وهو ذاتي بالمعنى الذي يستعمله مارو. فهو ما يقع عليه الخيار كونه نموذجياً في الحقل الحديث. ونحن نعلم أن لا وجود للنماذج التاريخية في حد ذاتها، وأن الأحداث لا تتكرر في ثبات كما هي الحال في الأنواع الحية، وأن النموذجي في التاريخ هو خيار ليس إلا. يُمكننا إذاً أن نتناول ملكية مستنيرة بأكملها، أو وجهاً من أوجه هذه الملكية، أو أيضاً الأوجه القليلة الاستنارة من نظام ملكي مستنير في جهات أخرى. وأخيراً، يقوم كل واحد بتحديد نموذج «الملكية المستنيرة» على طريقته الخاصة. وباختصار، لا حدود لعدد النماذج لأنها لا توجد إلا بواسطتنا. ومرة أخرى، علينا أن نخلص إلى الاسمانية التاريخية.

لا أشياء طبيعية في التاريخ، ونعني بالطبيعية هنا أنها مثل نبتة ما أو حيوان ما، قد تؤدي إلى نموذجية أو إلى تصنيف. فالموضوع التاريخي هو ما نجعله أن يكون كذلك ويمكن تقطيعه من جديد بحسب ألف معيار ومعيّار تتوازي كلها. وتؤدي هذه الحرية الكبيرة جداً بالمؤرخين إلى عدم القيام بالنمذجة من دون الشعور بفقدان الراحة. فعندما يجمعون الكثير من الأحداث تحت معيار جزئي لا يسعهم منع أنفسهم من الإضافة على عجل أن الجوانب الأخرى لهذه الأحداث لا تستجيب للمعيار المختار، ما يبدو أمراً مفروغاً منه. إذا أعلن أحدهم أن المكّرمة وبذل العطاء، على اعتبارها نوعاً من أنواع الهدايا، تقترب بهذا المعنى من عطاء البوتلاتش، نراه يسارع ويضيف أنه بالأحرى ضريبة في جوانب أخرى. وإذا درس آخر على العكس من ذلك الطرائق التي توفر بواسطتها المجتمعات لأنفسها الموارد التي تحتاج إليها، وقرب في هذا الصدد المكّرمة من الضريبة، فإنه يحرص على الإضافة بكثير من السرعة أن التقريب «يفتقد أي معنى تاريخي» وأن المكّرمة تُدكر من نواح أخرى بعطاء البوتلاتش.

## النماذج هي مفاهيم

لكن، نظرًا إلى أننا نكوّن نموذجًا بدلًا من إيجاده مكونًا بالكامل، ولأن النموذج هو ما اخترناه، ينتج من ذلك أن استدعاء النموذج لا يضيف شيئًا إلى التفسير، وأن ما قد صيغ على أنه فكرة «استخدام نمذجة تصنيفية» ليس إلا أسطورة علموية. وبعيدًا كل البعد من إضافة أي شيء إلى التفسير، تسمح الاستعانة بالنموذجي بتقصير هذا التفسير، كما سنرى. والمناداة بالنموذجية حول الأزمة الرومانية في القرن الثالث، إنما هي القول: «نعرف جيدًا هذا النموذج من الصراع، إنه الذي سبق ووصفناه تحت تسمية الصراع بين المدينة والريف». غير أنه يستحيل على المؤرخ أن يحظى إزاء النموذجي النمطي بموقف مماثل لموقف عالم الطبيعة؛ إذ لا يملك هذا الأخير إلا القليل جدًا مما يضيفه بعدما قال لدى رؤيته الخشخاش: «ليس ذلك إلا خشخاشًا نموذجيًا». لا بد للمؤرخ أولاً من التحقق طويلاً في ما إذا كانت الملكية البطلمية تستجيب بشكل جيد لنموذج الاستبداد المستنير أو إذا كانت الوثائق لا تفرض تفسيرًا مختلفًا. وماذا يريح في استنتاجه أن ذلك هو بالفعل استبداد مستنير؟ لا شيء مما عرفه وتحقق منه مسبقًا. غير أن في وسعه تقصير وصفه للنظام البطلمي بقوله: «كان لهذا النظام جميع خصائص الاستبداد المستنير». ولن يبقى له، كونه مؤرخًا جيدًا، سوى الانتهاء من ملء الفراغ الأبيض وبيان في أي حال من الأحوال ظهر الطابع المستنير لهذا الاستبداد، وأي طريقة خاصة كانت له ليكون على ما هو عليه. لا يمكن استخدام النموذج أو النظرية لتقصير وصف ما. ونحن حين نتكلم على استبداد مستنير أو على الصراع بين المدينة والريف فذلك للإيجاز، كقولنا «الحرب» بدلًا من «النزاع المسلح بين القوى»؛ فالنظريات والنماذج والمفاهيم هي شيء واحد هو نفسه: ملخصات حركات جاهزة. ولا لزوم بالتالي للمؤرخين لتحديد بناء أو استخدام نظريات أو نماذج للمؤرخين، فهم يقومون بذلك على الدوام، وقد لا يسعهم فعل خلاف ذلك إلا لعدم التلفظ بكلمة واحدة، ولن يكونوا أكثر تقدمًا من جراء ذلك.

هل ينبغي للتاريخ أن يصير تعميميًا ويضع نماذج يلجأ إليها لتفسير الوقائع

الفردية؟ سنعرف مقدار فراغ هذه اللغة العلمية عندما نرى إلى ما ترجع إليه عملياً. ماذا تعني عبارة «استخدام نموذج»، وأن نلجأ إلى النظام الملكي المستنير لفهم بطليموس صاحب المكرمات؟ هل يتم ذلك باللجوء إلى صيغة الحكم الملكي المستنير، إلى تعريف من أربعة أسطر للتحقق كلمة بكلمة في ما إذا كان ينطبق على حكم هذا الأمير، وإذا كان يسمح بحل المشكلة التي قد تمثلها حكومته؟ أليس بالأحرى أن تكون قراءتنا دراسة أحادية عن فريدريك الثاني أو جوزف الثاني، وفهمنا الحكمة المروية فيها واستخراجنا منها أفكاراً لفهم بطليموس وطرحنا أسئلة بشأنه من المحتمل أننا لم نفكر قط في طرحها على أنفسنا؟ وماذا تعني عبارة «بناء نموذج»؟ إذا لم يكن هذا التعبير يشير إلى العملية الأكاديمية التي تقوم على تلخيص كتاب في صيغة متقنة (ومتصنة قليلاً، لأن أيًا من الأنظمة الدكتاتورية المستنيرة من القرن الثامن عشر لا يشبه آخر، ويمكن كل مؤرخ أن «يفسخ» هذا التنوع وفقاً للخطة التي يفضلها)، فبناء أي نموذج ليس بأي شيء آخر سوى فهم سياسة فريدريك الثاني وسياسة جوزف الثاني. صحيح أن محاولة دفع فكرة ما حول هذه السياسة حتى النهاية قد تسوقنا إلى اكتشاف جوانب غير معروفة من عمل هؤلاء الملوك. فتقتصر البلورة المزعومة للنموذج على عملية كشفية. وعندما تكون سياسة فريدريك الثاني مفهومة بشكل أفضل فإنها تعطي أفكاراً لمؤرخ ما للبطالمة. فاستخدام النماذج ليس بشيء آخر غير ما يُسمى أيضاً التاريخ المقارن، وهو ليس تاريخاً لنوع مختلف ولا حتى طريقة، ولكنه إرشادي كسفي. وإجمالاً، لا يفعل التاريخ الذي نسميه مُعَمِّمًا، شيئاً أكثر مما يفعله التاريخ بلا زيادة أو نقصان، أي إنه يفهم ويُفهم. صحيح أننا نشعر أيضاً في هذا التاريخ بالعزم الصادق لدفع فهم الوقائع إلى أبعد مما قد يكتفي به تأريخ أكثر تقليدية. فيجب أن يكون «التاريخ المُعَمِّم» الاسم الألماني لما يسميه الفرنسيون بالأحرى التاريخ الهيكلي أو التاريخ غير الحدثي. وأخيراً أين يبدأ النموذجي؟ إذا كان النظام الملكي المستنير نموذجاً، ألا يكون ذلك صحيحاً أيضاً بالنسبة إلى الملكية من دون أي زيادة؟ أليس كل شيء نموذجياً في التاريخ، ألا يتم خلط النمذجة التصنيفية بالقاموس؟ هذه هي الحال بالطبع؛ فالنماذج ليست شيئاً غير المفاهيم.

## التاريخ المقارن

إذا كان الأمر كذلك، فماذا يمكن بعد أن يحل محل مادة كالتاريخ المقارن الذي يتنامى على نطاق واسع في هذا الزمن والذي يبدو عن حق واعدًا جدًّا، على الرغم من أن الفكرة التي نكونها عنه هي أبعد ما تكون من الوضوح؟ إننا نقوم بالتاريخ المقارن عندما نفكر بالممالك الهلنستية ويكون حاضرًا في أذهاننا نموذج العاهل المستنير كما يبرز من خلال تاريخ فريديريك الثاني. ما هو إذًا التاريخ المقارن؟ هل هو صنف خاص من التاريخ؟ هل هو طريقة؟ لا، إنه كاشف<sup>(7)</sup>.

الصعوبة هي أن نقول أين يتوقف التاريخ من دون زيادة، وأين يبدأ التاريخ المقارن. إذا أشرنا في معرض دراستنا النظام السیادي في منطقة فوريز (Forez) الفرنسية إلى وقائع ذات صلة بإقطاعات مختلفة جنبًا إلى جنب - كيف لا نفعل ذلك؟ - هل نكون بذلك نكتب تاريخًا مقارنًا؟ وماذا لو قمنا بدراسة النظام الإقطاعي في جميع أنحاء أوروبا في العصور الوسطى؟ يقارن مارك بلوخ، في مؤلفه المجتمع الإقطاعي (*la Société Féodale*) الإقطاع الفرنسي مع الإقطاع في إنكلترا، لكنه لا يتحدث عن التاريخ المقارن إلا عندما يقارن الإقطاع الغربي بالإقطاع في اليابان. على العكس من ذلك، نشر هاينريش ميتيس (Heinrich Mitteis) تاريخًا لدولة العصور الوسطى في عهد الإمبراطورية في فرنسا وإيطاليا وإنكلترا وإسبانيا تحت العنوان التالي: *الدولة في العصور الوسطى المبكرة*<sup>(8)</sup>، لمحة إجمالية في التاريخ المقارن. وعندما يحلل ريمون

---

(7) حول التاريخ المقارن، الذي هو واحد من الاتجاهات الأكثر حيوية والواعدة جدًّا للتاريخ المعاصر (في فرنسا، حقيقة، ولكن أقل منه في البلدان الأنكلوسكسونية) إنما الذي لا تزال الأفكار غير واضحة حوله؛ يُنظر الجيولوجيا: Th. Schieder, *Geschichte als Wissenschaft* (Munich: Oldenbourg, 1968), pp. 195-219; E. Rothacker, *Die vergleichende Methode in den Geisteswissenschaften, Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, vol. 60 (1957), pp. 13-33.

(8) العُصُورُ الوسطى هي التسمية التي تُطلق على الفترة الزمنية في التاريخ الأوروبي التي امتدت من القرن الخامس حتى القرن الخامس عشر الميلادي، حيث بدأت بانتهاء الإمبراطورية الرومانية الغربية واستمرّت حتى عصر النهضة والاستكشاف. وتعتبر العصور الوسطى هي الفترة الثانية بين التقسيمات التقليدية للتاريخ الغربي: الفترة القديمة، والفترة الوسطى، والفترة الحديثة. وتنقسم العصور الوسطى =

آرون الحياة السياسة للمجتمعات الصناعية على جانبي الستار الحديد، نكون نتحدث عن علم الاجتماع، ربما لأن ذلك يتعلق بالمجتمعات المعاصرة. ومع ذلك، يُعتبر كتاب بالمر (R. Palmer) الذي يحلل تاريخ «عصر الثورة الديمقراطية في أوروبا وأميركا من عام 1760 إلى عام 1800» مؤلفاً كلاسيكياً في التاريخ المقارن. هل مرد ذلك إلى أن بعض هؤلاء المؤرخين يشددون على الاختلافات الوطنية، في حين أن بعضهم الآخر يستخرج السمات المشتركة؟

لكن إذا كانت الديمقراطيات الصناعية تحتوي على كثير من السمات المشتركة، فما الذي يجعل تاريخها مؤهلاً للمقارنة أكثر من تاريخ الإقطاعيات المختلفة لمنطقة الفوريز؟ إما أن يكون لتاريخ إقطاعيتين، أو دولتين، أو ثورتين كثير من السمات المشتركة بحيث نعجز عن الحديث عن تاريخ مقارن، أو يكون لها تواريخ مختلفة جداً عن بعضها بعضاً، وعندئذٍ ثمة خاصية تعليمية لواقعة جمعها معاً في مجلد واحد ومضاعفة أوجه الشبه أو التباينات بين الواحدة والأخرى، بعد حصول المؤلف على خاصية كشفية. ها هو ميتيس يكرس فصلاً لكل من الدول الأوروبية تباعاً، وبعد ذلك يُلخص في فصل نظرة عامة عن التاريخ الأوروبي، ويسرد تطور كل هذه الدول التي يأخذها مجتمعة، مسلطاً الضوء على أوجه التشابه والتباين بينها. وإذا حكمنا على النتائج، فإننا لا نرى أبداً فارقاً كبيراً بين كتاب في التاريخ المقارن وكتاب في التاريخ لا وجود للمقارنة فيه. وحده اعتبار الإطار الجغرافي يبدو أكثر سعة أو أقل سعة.

الحقيقة هي أن التاريخ المقارن (وقد نقول الشيء نفسه عن الأدب المقارن) هو شيء مبتكر في صوغه أكثر منه في نتائجه التي هي تاريخ من دون أي زيادة. وبتعبير أدق، فإن المصطلح الملتبس والزائف علمياً للتاريخ المقارن

---

= نفسها إلى ثلاث فترات: المُبكرة، والمتوسطة، والمُتأخرة. تبدأ العصور الوسطى المبكرة أو العصور الوسطى الأولى بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية من عام 500 للميلاد حتى عام 1000. (المترجم)

(ومع أن كوفيه<sup>(9)</sup> والنحو المقارن<sup>(10)</sup> أصبحا بعيدين جدًا) يعين منهجين أو حتى ثلاثة مناهج مختلفة: استخدام المماثلة لملء ثغرات التوثيق، وتقريب وقائع تم استعارتها من بعض الدول أو من أزمنة مختلفة لأغراض كشفية، وأخيرًا دراسة صنف تاريخي أو نموذج لحدث ما على مر التاريخ، بغض النظر عن وحدات الزمان والمكان. ونستعين بالمماثلة لتفسير معنى أو أسباب حدث ما (وما سنسميه لاحقًا القيام باستنتاج من عواقب ماضية (rétrodiction)) عند ظهور الحدث الذي نحن في صدده في وقت آخر ومكان آخر، وحيث يسمح التوثيق المصاحب بفهم أسبابه: هذا ما يقوم به تاريخ الأديان منذ فريزر<sup>(11)</sup>،

(9) جورج كوفيه (Georges Cuvier) (1769-1832)، من أهم أقطاب العلم في فرنسا في القرن الثامن عشر، ويعد كذلك من أهم من رأسوا أكاديمية العلوم. ذاعت شهرته كأحد المؤمنين بالمذهب الطبيعي، عمل في باريس أستاذ تشريح الحيوان في متحف التاريخ الطبيعي الذي تأسس بعد الثورة الفرنسية وحينما صعد نجم نابليون بونابرت تبوأ كوفيه مناصب مهمة في مجال التعليم حتى أصبح طبيب نابليون بونابرت وهي مناصب ظل يحتفظ بها بعد عودة الملكية، وفي عام 1831 نال لقب بارون. عمل كوفيه في كل المجالات العلمية وصار عمله أساس علم الحفريات الفخرية وقد أجرى تعديلات مهمة على تقسيم المملكة الحيوانية، وقام بترتيب الحفريات والكائنات الحية ضمن هذا التصنيف وبرهن أن الانقراض حقيقة علمية. كان كوفيه يؤمن بأن الكائنات الحية يجب أن تصنف طبقًا للوظيفة وليس المظهر، وقد خاض جدلًا عنيفًا مع معاصره جيفري حول نظرية التطور والارتقاء، فقد افترض أن الأنواع الجديدة نشأت بعد سلسلة من الفيضانات المتكررة. كذلك كان كوفيه من ألد أعداء نظريات لامارك في التطور ولم يؤمن بنظرية التطور العضوي ولكنه آمن بتكرار عملية الخلق بعد الكوارث الطبيعية. (المترجم)

(10) النحو المقارن أو علم اللغة المقارن (فقه اللغة المقارن) أو علم اللغة التاريخي، هو فرع من اللسانيات يركز على مقارنة اللغات لتحديد الصلة التاريخية بينها ويدرس تاريخها وتطورها. تتضمن الصلة التطورية أصلًا مشتركًا أو لغة أم، ويهدف علم اللغة المقارن إلى تأسيس عائلات لغات، لإعادة تأسيس اللغات الأم وتحديد التغيرات الناتجة من اللغات الموثقة. بعد دو سوسور وعلى خطى مدرسته الباريسية تميز مييه (Meillet) ومن بعده تلميذه بنفينيست (Benveniste). (المترجم)

(11) جيمس جورج فريزر (James George Frazer) (1854-1941) عالم أنثروبولوجيا اسكتلندي كبير. صاحب كتاب *الغصن الذهبي* (*The Golden Bough*) وهو عبارة عن دراسة في السحر والدين (1890)، أوضح فيه أن كثيرًا من الأساطير الدينية والشعائر الدينية أصلها منذ أيام ظهور الزراعة في عصور ما قبل التاريخ، وأن التطور العقلي البشري مر بثلاث مراحل: السحر البدائي، والدين، والعلم. من كتبه المهمة الأخرى: *الطوطمية والزواج بغير ذوي القربى* (*Totemism and Exogamy*) و*الطوطمية* (*Totemism*) عن نظام الطوطم في المجتمعات البدائية. كان لمؤلفاته أثر كبير في تطور علم الأنثروبولوجيا وعلى سيغموند فرويد وكتابه *الطوطم والمحرم*. (المترجم)

عندما يفسر الوقائع الرومانية التي طُمت دلالتها من مماثلتها للوقائع الهندية أو تلك العائدة لشعب البابو (أو السكان الأصليين في بابوا غينيا الجديدة وإندونيسيا) والمعروف تفسيرها<sup>(12)</sup>. كما نستخدم المماثلة أيضًا عندما تجعلنا ثغرات التوثيق نتجاهل الوقائع نفسها. ليس لدينا أي معلومات تقريبًا عن الديموغرافيا الرومانية، ولكن الدراسة السكانية للمجتمعات ما قبل الثورة الصناعية الحديثة تطورت في العقود الأخيرة بشكل أنه إن استندت إلى المماثلة بينهما، صار بالإمكان من الآن فصاعدًا كتابة صفحات عدة مضمونة حول الديموغرافيا الرومانية، وفي هذه المسألة تؤدي الوقائع الرومانية القليلة التي وصلت إلينا دور بدايات شواهد إثبات.

والنهج الثاني للتاريخ المقارن، التقريب الكشفي، إنما هو واقع أي مؤرخ لا غمائم مضيقه للرؤية أمام عينيه وليس حبيسًا لـ «حقبة الزمنية»، ولكنه «ينوي التفكير» في الاستبداد المستنير لدى دراسته ملكية هيلينستية، أو التفكير بالمعتقدات الألفية الثورية في العصور الوسطى، أو بالعالم الثالث لدى دراسته ثورات العبيد في العالم الهلينستية<sup>(13)</sup> «للحصول على أفكار» من خلال التشابه أو التباين. ويسوغ له بعد ذلك، إما الاحتفاظ لنفسه بملفه المقارن بعد أن جعل دراسته تستفيد من جميع الأسئلة التي فُكر في طرحها<sup>(13)</sup>، وإما وصف ثورات الرقيق وعبيد الأرض بالتوازي، وعنونة الكتاب مقالات في التاريخ المقارن. وهذا نهج قريب من نهج ثالث، وهو نهج تاريخ العناصر المفردة (items). فغالبًا

---

Marc Bloch, *Mélanges historiques*, vol. 1, pp. 16-40: «Pour une histoire : للمقارنة يُنظر : comparée des sociétés européennes.» p. 18.

إننا نميز بدقة تاريخ الديانات المقارن بحسب فريزر، والذي هو مقارن بمعنى التاريخ المقارن (تعمل المقارنة من أجل استكمال واقعة)، من التاريخ المقارن للديانات بحسب دوميزيل، والذي هو مقارن بمعنى القواعد المقارنة (وتسمح المقارنة بإعادة تكوين مرحلة مبكرة من الدين أو من اللغة التي هي أصل اللغات والأديان المختلفة المعتمدة). وبشكل عام، حول التفكير التاريخي من طريق المماثلة، يُنظر: J. G. Droysen, *Historik*, 1857, ed. by Rudolf Hübner, 1937 (Réimp. Munich: Oldenbourg, 1967), pp. 156-163; Schieder, *Geschichte*, pp. 201-204; Wittram, *Das Interesse*, pp. 50-54.

لكن يجب إعادة الدراسة داخل نظرية حول الاستنتاج من عواقب ماضية والاستقراء.

(13) للمقارنة يُنظر: Barrington Moore, *Les Origines sociales de la dictature et de la démocratie*, trad. fr. (Paris: Maspéro, 1969), p. 9.

ما يحدث في الواقع، أننا نقوى على دفع الأمور إلى أبعد من ذلك. فبدلاً من وضع دراسات مفردة جنباً إلى جنب في رؤوسنا أو ضمن غلاف واحد، غالباً ما نستطيع كتابة دراسة شاملة عن الإقطاع أو عن الدعوة الألفية على مر التاريخ. ويكفي أن تكون السمات المشتركة بارزة إلى حد ما، أو أن تظهر الاختلافات كونها حلولاً مختلفة لمشكلة مشتركة: إنها مسألة فرصة. وكذلك فعل ماكس فيبر في دراسته الشهيرة حول المدينة في التاريخ العام. فيخلف تاريخاً مقطوعاً بحسب المكان («تاريخ إنكلترا») أو الزمان («القرن السابع عشر») تاريخ مقطوع بحسب العناصر الفردية: المدينة، أو الألفية، أو «الحرب والسلام بين الأمم»، أو ملكية «النظام القديم» الفرنسي<sup>(14)</sup>، أو الديمقراطية الصناعية. وسوف نرى في نهاية هذا الكتاب أن مستقبل النوع التاريخي هو بلا شك سائر على هذا الطريق. ولكن حتى بهذا الشكل، يبقى التاريخ «بحسب العناصر الفردية» أو «التاريخ المقارن» عمل تاريخ. فهو يركز على فهم الأحداث الملموسة التي تُفسر بأسباب مادية، وأغراض، ومصادفات. ليس هناك سوى تاريخ واحد.

## إنها كشفية

نحن نرى إلى أي حد يبدو التاريخ المقارن متميزاً من التاريخ العادي، من حيث الارتباط بالتوثيق من جهة (يستخدم المماثلة لملء ثغرات المصادر)، وبالنظر إلى الأعراف والتقاليد الخاصة بالنوع، من جهة أخرى (يحطم وحدات الزمان والمكان). وستكون لنا مناسبات كثيرة في سياق هذا الكتاب، نلفظ فيها جنباً إلى جنب عبارات «التوثيق» و«الأعراف الخاصة بالنوع» وسنرى أن الكثير من المشكلات المعرفية الزائفة هي مجرد مظاهر كاذبة تثيرها طبيعة المصادر أو خصوصية الأعراف. والتاريخ المقارن هو واحد من هذه المظاهر الكاذبة، وهو يركز على القيام بواجبه على أنه مؤرخ؛ أي لا يترك نفسه يُحسب في أطر تقليدية، لا بل يركز على تفصيل هذه الأطر مجدداً على نموذج الأحداث،

---

(14) النظام القديم (Ancien Régime) يشير أساساً إلى النظام الأرستقراطي، السياسي والاجتماعي، الذي ساد في فرنسا بين آخر القرن السادس عشر وآخر القرن الثامن عشر. (المترجم)



وعدم ترك باب من أبواب الفهم إلا وطرقه، فليذهب شعب البابو إذا لم يكن الروماني ليكفي. غير أن النتيجة ليست تاريخًا قد يكون مختلفًا، قابلاً للتفسير بشكل أوسع، أكثر عمومية أو علمية من التاريخ الآخر. فالتاريخ المقارن لا يقوم بأي اكتشاف قد لا يمكن حقًا اكتشافه من خلال دراسة غير مقارنة. وهو لم يقم إلا بتسهيل الاكتشاف بأنه كسفي وحسب، ولكنه لا يقوم بإيجاد أي شيء آخر. وفي الواقع، علينا تجنب الاعتقاد بوجود أدنى علاقة بين التاريخ المقارن والنحو المقارن. وعندما يقوم علم النحو المقارن بالمقارنة بين لغتين، السنسكريتية واليونانية على سبيل المثال، فليس ذلك تسهيلًا لنفسه ولوج هذه اللغة أو تلك من اللغتين من طريق المماثلة أو التشابه أو التباين، ولكن بغية إعادة تكوين لغة ثالثة هي الهندو-أوروبية، والتي تُشتق منها اللغتان الأخريان. وخلافًا لذلك، عندما يتحدث التاريخ المقارن عن الألفية أو عن المدينة، فإنه لا يقول شيئًا آخر غير الحقائق التي هي حقيقية حول الألفيات المختلفة وحول المدن المختلفة التي أخذها في الاعتبار، وتنير المقارنة الدرب بشكل أفضل، ولكن، والحق يقال، قد يمكن عقلاً ثاقبًا بما فيه الكفاية أن يستخرج من دراسة أحادية كل ما تسمح المقارنة باستخراجه بسهولة أكبر.

يستنتج من ذلك أنه ليس للتاريخ المقارن ما يفعله مع «طريقة الاختلافات». هل الوسيلة الجيدة لاكتشاف سبب العطاء (أو المكرومة) تقوم على مقارنة ميزات الحضارة الهلينستية، حيث تنمو مؤسسة البر والإحسان، مع الحضارة الفلورنسية التي كانت تجهلها، بغية إيجاد إحدى الميزات التي كانت المسببة لها من خلال حساب الطرح؟ إن ذلك لمستحيل أو غير ضروري. مستحيل، لأنه ينبغي حينئذ أن نمتلك إمكانية تفسير هذه الميزات كلها. غير أن ثمة الكثير من الاحتمالات أن تعود هذه الميزات إلى حد بعيد إلى ما هو غير حدثي بالنسبة إلينا، وبكلام آخر، أن يؤدي تحقيقنا المقارن إلى الاستنتاج التالي: «إن سبب وجود المكرومة في اليونان وعدم وجودها في فلورنسا يكمن في الدهنيات أو التقاليد المختلفة لهذين المجتمعين». ولكن هل سيسمح لنا الحظ أن نضع اليد على السبب الحقيقي؟ في هذه الحالة، إن التحقيق المقارن والملائم كشفًا قد لا يكون عديم الفائدة حقًا. لنفترض أنه تبين لنا أن السبب

الكبير للمكرمة هو غياب الضريبة المباشرة. فكان لفلورنسا مثل هذه الضريبة ولم يكن عندها المكرمة، وكان العكس في أثينا، ولكن من لا يفهم هنا الصلة بين السبب والنتيجة؟ عادة ما تحتاج المدينة إلى المال فتأخذها حيثما وُجد، أي من مال دافعي الضرائب، أو إذا تعذر ذلك، من متبرع كريم. لذلك كان يلزم القليل من التفكير بأثينا للعثور على التفسير الحقيقي. لماذا نتعب إذاً لكي ننشغل بمقارنة مزعومة لا تقوم باكتشاف أي شيء آخر غير ما تتضمنه شروط المقارنة، إن لم يكن الهدف تسهيل مهمتنا فحسب<sup>(15)</sup>.

لن يؤدي بالتالي التاريخ المقارن إلى شيء أكثر من التاريخ من دون زيادة، ولقد رأينا أعلاه أن ذلك لصحيح أيضاً بالنسبة إلى التاريخ المعمّم. ورأينا أيضاً أن النظريات والنماذج هي الشيء نفسه: ملخصات حكايات جاهزة، وأنواع من المفاهيم. وبعبارة أخرى، ليس هناك إلا تاريخ لا يقوم أبداً سوى على الفهم ويُكتب بواسطة الكلمات. ولا وجود لأنواع كثيرة من التاريخ أو عمليات فكرية كثيرة مختلفة، قد يكون بعضها أكثر عمومية أو أكثر علمية من غيرها. ماذا نفعل سوى فهم الحكايات؟ لا يوجد هناك طريقتان للفهم.

## المفاهيم

المشكلة الحقيقية الوحيدة في التاريخ هي مشكلة المفاهيم، وستتوقف عندها طويلاً. مثله مثل أي خطاب، لا يتكلم التاريخ بلفظ واحد فريد<sup>(16)</sup>، بل يُعبر من خلال مفاهيم، وفي الأقل يسرد التسلسل الزمني الأكثر جفافاً، أنه في تلك الحقبة الزمنية وقعت حرب هنا، وفي حقبة زمنية أخرى قامت ثورة هناك. وهذه الكليات هي أحياناً أفكار لا عمر لها، أو حرب أو ملك، وأحياناً أخرى كلمات

---

(15) بالعكس من ذلك، عندما يواجه النحو المقارن اللغة اليونانية واللغة السنسكريتية، فذلك كي يجد فيها شيئاً آخر، أي الهندو-أوروبية، التي قد لا يمكن العثور عليها حتى من العقل الأكثر ثقابة، وذلك في تقصّ واحد من هذين المصطلحين: مهما كنا نافذي البصيرة، لن نُبصر الهندو-أوروبية من خلال اليونانية وحدها.

(16) الكلمة الوحيدة واللفظ الفريد واللفظة المفردة والشاهد الأحادي (Hapax Legomenon) هو اللفظ الذي لم يذكر إلا مرة واحدة في نص معين. مثاله كلمة الصمد في القرآن الكريم. (المترجم)

حديثه تبدو أكثر علمية، أو عطاء بوتلاتش أو استبداد مستنير. وهذا الاختلاف سطحي، والقول بأن حرب 1914 كانت حربًا لا يضعنا في ميدان أكثر إيجابية عوض الحديث عن عطاء البوتلاتش. وكي نفهم كيف أن فكرة بسيطة كفكرة الحرب استطاعت أن تنبثق أول مرة في العقول في مرحلة ما من مراحل تطور المجتمعات وعلاقاتها، يكفينا أن نرى كيف وُلدت حديثًا مفاهيم اليوم الثوري أو الحرب الباردة. والحرب نموذج مثالي كامل، ونحن نلاحظ ذلك عندما يتوجب تمييزها من الحرب الخاصة، ومن الفوضى، ومن حرب العصابات، ومن «حرب المئة عام» أو الحرب المتقطعة، فضلًا عن «الحرب المزهرة» عند المايا والمعارك بين القبائل ذات الزواج اللحمي [زواج الأقارب] عند البدائيين. والقول إن حرب البيلوبونيز كانت حربًا، فذلك تقدم كبير لا يُستهان به.

التاريخ وصف للفردى من خلال الكليات، وهو لا يُثير بحق أي صعوبة. فالقول إن حرب البيلوبونيز وقعت في البر والبحر لا يعني الصراع مع ما هو غير قابل للوصف. ونحن بذلك لا نفعل سوى أن نلاحظ أن المؤرخين يشعرون دائمًا بالضيق أو الانتهاك من المفاهيم أو النماذج التي يستخدمونها؛ فيأخذون عليها تارة أنها مفاتيح كانت صالحة لحقبة زمنية ما ولم تعد تصلح لأخرى، وتارة أنها ليست على جوانب واضحة وتجرب معها ترابط أفكار يجعلها في غير زمانها عند انغماسها في وسط جديد. وكأمثلة على ذلك الإزعاج الأخير، نورد كلمات مثل «رأسمالية» و«برجوازية» نجد فيها نشازًا ما إن نطبق هذه المفاهيم على العصور القديمة (فالوجيه الهلينستي أو الروماني، لا يحمل أبدًا مظهر الرأسمالي البرجوازي، وإن كان فلورنسيًا من عهد آل مديتشي). ونورد أمثالا على العيب الأول، أن قيمة جميع مفردات تاريخ الأديان تقريبًا، مثل كلمات فولكلور، تقوى، عيد، خرافات، الله، وحتى كلمة دين، تتغير من دين إلى آخر (وكلمة دين (religio) تعني عند لوكريس «الخوف من الآلهة» وهو يترجم كلمة <sup>(17)</sup> deisidaimonia اليونانية، بـ «تطير»، تمامًا كما نفعل نحن لعدم وجود بديل

(17) المصطلح في الأصل يحمل معنى التشدد في الأمور الدينية، إلا أنه تحول إلى أن يعني شيئًا تحقيريًا بمعنى المبالغة في التقوى والهاجس الديني الوسواسي، خصوصًا لدى ثيوفراستوس (Theophrastus) الذي عرّف المصطلح بأنه «الجبن أمام المقدس الإلهي»، وأعطاه الخصائص التالية: =

أفضل. مرد هذه الاختلافات في التقطيع الدلالي إلى اختلافات في تصور الأشياء). وبشكل عام، تثير هذه الصعوبات وهي من أصل مفاهيمي غيظ المحترفين، فهم عمال جيدون لا يضعون الحق على أدواتهم السيئة. ولا يقوم عملهم على تحليل فكرة الثورة، ولكن على بيان من قام بثورة 1789، متى وكيف ولماذا. ويبدو أن صقل المفاهيم بالنسبة إليهم هو من اعوجاج المبتدئ. يبقى أن الأدوات المفاهيمية هي مكان تقدم التأريخ (امتلاك المفاهيم يعني تصور الأشياء). وتسبب المفاهيم غير الملائمة انزعاجًا مميزًا عند المؤرخ يُعتبر حلقة من الحلقات المخصصة لدرامية مهنته. فيشعر كل مهني في يوم من الأيام بهذا الشعور بأن كلمة ما لم تُعد ملائمة لما فيها من نشاز ومن غموض، وبأن الوقائع لا تتمتع بالأسلوب الذي كنا نتوقعه منها وذلك بحسب المفهوم الذي نرتبها تحته. هذا الانزعاج هو إشارة إنذار تعلن عن أن المفارقة التاريخية أو أن التقريبية هي تهديد، غير أن السنين تمر في بعض الأحيان قبل أن نعثر على عرض لبراعة ما يختبئ تحت أشكال مفهوم جديد. أليس تاريخ التأريخ هو جزئيًا تاريخ المفارقات التاريخية الناجمة عن أفكار جاهزة؟ لم تكن المباريات الأولمبية ألعابًا، ولا الطوائف الفلسفية القديمة مدارس، ولا الهينوثية توحيدًا، ولم تكن جماعة التي أعتقت العبيد وحولتهم إلى رومان طبقة برجوازية ناشئة، ولم يكن الفرسان الرومان طبقة، ولم تكن مجالس المحافظات سوى جماعات عبادة للمدن يسمح بها الإمبراطور، لا هيئات وسيطة بين الأقاليم والحكومة... ولتبتدئ سوء الفهم هذا، يُكوّن المؤرخ نماذج استثنائية مخصصة لأمر محدد (ad hoc) تنقلب بدورها إلى عددٍ من الأفخاخ. وبما أن شبه حتمية التفسير الخاطيء هذه كانت معترفًا بها، فسيتحول صوغ مفاهيم جديدة عند المؤرخ إلى حالة لإرادية: عندما نرى، من ناحية، أن ل. ر. تايلور يفسر

---

= خوف وسواسي من الإله، ميل إلى العبادة والطقوسية، تطير رهيب في الحياة اليومية كما في الأحلام، ويصاحب ذلك ميل إلى تجنب مثل هذه الأمور عبر أفعال طقوسية دينية أو سحرية خصوصًا بالتطهير الدائم. وثيوفراستوس هو عالم إغريقي كان أول من حاول تصنيف النباتات، وذلك على أساس أشكالها وطرائق نموها. ساهم في الكثير من الأعمال في البيولوجيا والفيزياء والأخلاق والميتافيزياء. وفي المنطق أكمل أعمال سقراط. (المترجم)

الأحزاب السياسية في روما بأنها زمر وأتباع وحسب، في حين أن بعضهم يتمسك من ناحية أخرى بأنها كانت تتطابق مع صراعات اجتماعية أو أيديولوجية، فستأكد مسبقاً أن تقدم النقاش ولو مليمترًا واحدًا لن يأتي من طريق دراسة المصادر المتأنية. وفي وسعنا أن نطرح على الفور ضرورة التغلب على المعضلة، والاهتمام بـ «علم اجتماع» الأحزاب السياسية على مر التاريخ والسعي إلى استنباط «علم اجتماع» مفصل على قياس الأحزاب السياسية في الجمهورية الرومانية، وذلك في دراسات مقارنة كشفية.

### مثال القومية الهلينية

لتوضيح دور المفاهيم، نسوق مثالاً نتوسع فيه بشيء من الإسهاب، إذ يمكننا أن نرى من خلاله كيف أن مفهومًا أو نموذجًا مثاليًا، هو نموذج القومية، يسمح بتحقيق فهم أفضل لحركة تاريخية، بمجرد التفكير في إدراجها تحت هذا المفهوم. كما أن هذا يسمح لنا من ناحية أخرى بأن نفهم كيف أن هذا المفهوم نفسه يعمل على منع هذا الفهم بالذات. في العصر الذهبي للإمبراطورية الرومانية، حوالى عام 100م، عاش كاتب سياسي يوناني مشهور في زمانه، هو ديون البورصي<sup>(18)</sup> (Dion de Pruse). وطارت سمعته في أرجاء البلدان الهلينية التي أصبحت «ولايات» في الإمبراطورية (قد نقول مستعمرات تقريبًا) وموالية للذين احتلوها. بيد أن هذا الكاتب السياسي لم يتوقف عن تطوير أفكاره التي بدت بعد قرون من الحكم الروماني، غير ملائمة لزمانها؛ ففيها الحنين لاستقلال اليونان القديم، وتقديس العادات والتقاليد اليونانية القديمة، والعداء للأعراف الرومانية، والدعوات إلى الإغريقية لتسترد وعيها بنفسها وتعتر بنفسها. وسنين لاحقاً أن ديون أمضى قسطاً من حياته يبحث عن المدينة القادرة على أداء دور الريادة الإغريقية (وعندما يئس من أثينا، ارتأى في آخر المطاف تحويل آماله نحو رودس). وقد شاع مدة طويلة - في فرنسا على نحو أكثر من البلدان

---

(18) ديون البورصي (Dion de Pruse) أو ديون فم الذهب (Dion Chrysostome) وقد لقب بهذا اللقب بسبب فصاحته وبلاغته. هو خطيب يوناني من تيار السفسطائية الثاني، ولد في بروز (بورصة التركية) حوالى عام 40 وتوفي حوالى عام 120. (المترجم)

الجرمانية - الحديث عن هذه التطلعات كالهراء الذي لا يمكن أن يثبت إلا في دماغ كاتب يهتم بالأدب. في الواقع، هذه التطلعات هي حقًا تطلعات قومي يوناني، وديون هو ممثل للوطنية الهلينية في الإمبراطورية الرومانية. هل ذلك مجرد تغيير لعبارة هراء التحقيرية وإبدالها بعبارة نبيلة تُظهر الروح الوطنية؟ لا، إنها تغيير للوقائع بالذات، لأن ذلك هو تحميل فكرة الوطنية الهلينية لكل محتوى ضمني يستخلصه مفهوم القومية من مسقط الرأس، ألا وهو القرن التاسع عشر الأوروبي. فسيجري تفسير قومية ديون بأنها من طبيعة الزخم العميق نفسه الذي غير وجهه وسط أوروبا وشرقها إبان القرن التاسع عشر الذي كان مفعماً بالعواقب السياسية نفسها، ذلك أن إحياء الثقافة اليونانية في أواخر القرن الأول، أي ما كان يُسمى السفسطائية الثانية، وحتى النقاء اللغوي الذي بدأ يجتاح في ذلك الحين (وكان يصل إلى حد السماح بأسماء علم لاتينية)، يمكن مقارنته بإحياء اللغات والآداب الوطنية في القرن التاسع عشر. وكان وضع اليونانيين في الإمبراطورية [الرومانية] مماثلاً لوضع التشيكيين والمجريين تحت حكم آل هابسبورغ. وبسبب إنكاره لوطنية المدينة الدولة، التي لم يعد ثمة مبرر لوجودها منذ أن وحد الغزو الروماني الإغريقية في العبودية، جعلنا ديون شهودًا لولادة قومية وطنية يونانية عامة (panhellénien) تُعلن عن الوطنية البيزنطية وعن الانشقاق بين إمبراطورية الغرب والإمبراطورية اليونانية.

لكن جدلية الفهم والمفاهيم لا تتوقف عند هذا الحد، لأنه يبدو أن الفكرة القومية تتعارض ومواقف أخرى لديون. كيف جرى أن ذلك الكاتب السياسي المعادي للرومان هو أيضًا مؤيد قوي للسلطة الإمبريالية، من ناحية أخرى، وأن العاهل الذي يعترف به هو سيد أجنبي، وأنه، استخدم بسبب عدم ازدرائه للأعمال القذرة، جزءًا من نشاطه في وعظ يوناني الإسكندرية، والتهديد بملء فمه، الطاعة للإمبراطور الروماني؟ نحن ندرك إذا كم هي مُلتبسة فكرة القومية إذ لم تتطابق فكرة الوطن والدولة في خلال قرون عدة. وكان أحد النبلاء المجريين عدوًا لدودًا للآداب النمساوية، ولكنه كان مخلصًا حتى الموت لإمبراطوره، على الرغم من أن هذا الأخير كان نمسويًا. يناقش هوبز فوائد ومساوئ أن يكون للمرء عاهل أجنبي، على الطريقة التي نبحث فيها عن دور

رأس المال الأجنبي في الحياة الاقتصادية لأمة ما. ولقد فهم العلماء الجرمانيون بشكل أفضل من علماء اللغة الفرنسية كيف يمكن ديون، الوفي لوطنه اليوناني، أن يكون أيضًا وفيًا لإمبراطوره الروماني<sup>(19)</sup>.

## أنواع المفاهيم الثلاثة

إنما المفاهيم التاريخية أدوات غريبة؛ فهي تسمح بالفهم لأنها تحمل معنى يتجاوز أي تعريف ممكن. وللسبب نفسه، إنها دعوة دائمة لحمل أي معنى معاكس. ويحدث كل شيء كما لو أنها تحمل في ذاتها كل الغنى الملموس للأحداث التي هي مشمولة فيها، كما لو أن فكرة القومية تشتمل على كل شيء نعرفه عن القوميات جميعها، وهذا أمر جيد. إن مفاهيم التجربة الحياتية الأرضية/المعيشية، وبخاصة تلك التي تُستخدم في التاريخ، مختلفة جدًا عن مفاهيم العلوم، سواء كانت العلوم الاستنتاجية مثل الفيزياء أو الاقتصاد الخالص، أو العلوم التي يجري تطويرها مثل البيولوجيا. لذلك هناك مفاهيم ومفاهيم، وينبغي عدم خلط أحدها بالآخر (كما يفعل علم الاجتماع العام، الذي يعالج بعض المفاهيم الناتجة من الحس المشترك، مثل مفاهيم

(19) حول السمة الحديثة للتطابق بين الوطن والدولة، يُنظر: A. Passerin, *La Notion de l'Etat*, trad. fr. (Paris: Sirey, 1969), p. 211.

وهكذا ينقسم مؤلف ديون بين دعاية قومية يونانية ودعاية للإمبراطور الروماني. لذلك علينا أن نميز القومية الموالية عند ديون من حركة مختلفة، شعبية وربما اجتماعية (يلوم الفلاسفة الكليون الساخرون الغنى تحت ستار الأخلاق والزهد)، التي كانت حركة هؤلاء الفلاسفة الكليبيين الخطباء الشعبيين على مفترق الطرق، والذين كانوا يحثون على الانتفاضة ضد الإمبراطورية؛ ففي وسط قرن حكم الأنطونيين، كان الفيلسوف الكليبي بيريجرينوس بروتوس (Périgrinos Proteus) «يحاول إقناع اليونانيين بحمل السلاح ضد الرومان»:

أحرق حيًا أمام المجموع على طريقة حكماء الهند. للمقارنة بما ورد في كتاب:

W. Mühlmann, *Messianismes révolutionnaires du tiers monde* (Paris: Gallimard, 1968), p. 157,

«في أيامنا، تواجه في الدول الإسلامية، الألفية الثورية المهدية، الكثيرة الانتشار في الطبقات الدنيا التي تحيط بالدعاة الشعبيين، مع عقيدة رسمية ونزعة عقلانية في القومية، وهي عقيدة مترفة ومن صنع الطبقات العليا». فلنصف إلى قومية ديون المترفة، وإلى القومية الشعبية أو اليسارية للكليبيين، موقفًا ثالثًا، هو «مناصرة التعاون مع العدو» عند كاتب سياسي آخر هو أليوس أريستيد الذي يشكر روما لأنها نجحت في جعل سيطرتها قوية من خلال مشاركة النخب المحلية في السلطة.

الدور أو الرقابة الاجتماعية، بالرصانة نفسها كما لو كانت مصطلحات علمية). ولاستعادة تصنيف في طريقه نحو التكريس، هناك أولاً مفاهيم العلوم الاستنتاجية: القوة، والمجال المغناطيسي، ومرونة الطلب، والطاقة الحركية. إنها بقدر ما تجريدات محددة تماماً من قبل نظرية تسمح ببنائها، وهذه التجريدات لا تظهر إلا بعد تفسيرات نظرية مطولة. وتؤدي مفاهيم أخرى في العلوم الطبيعية إلى تحليل تجريبي. فنعلم جميعاً بشكل حدسي ما هو حيوان أو ما هو سمكة، ولكن عالم الأحياء يفتش عن معايير تسمح بتمييز الحيوانات من النبات، ويقول ما إذا كان الحوت سمكة. وفي النهاية، ليست أسماك عالم الأحياء أسماك المعنى العام.

## نقد المفاهيم التاريخية

تنتمي المفاهيم التاريخية حصراً للمعنى العام (مدينة، ثورة)، أو إذا كانت من أصل علمي (استبداد مستنير)، فإنها ليست بأفضل من جراء ذلك. إنها مفاهيم متناقضة. فنعرف بشكل حدسي أن هذه هي ثورة وأن ذاك ليس سوى شغب، ولكن لا يسعنا القول ما هو الشغب وما هي الثورة، وسوف نتحدث عنهما من دون أن نعرفهما حقيقة. هل نقدم تعريفاً عنها؟ قد يكون ذلك تعسفياً أو مستحيلاً. يقول معجم ليطري (*Littre*): الثورة هي تغيير مفاجئ وعنيف في سياسة الدولة وحكومتها. غير أن هذا التعريف لا يحلل المفهوم ولا يفهمه. في الواقع، تُبنى معرفتنا لمفهوم الثورة على معرفة أننا نعطي عادة هذا الاسم لمجموعة وقائع غنية وملتبسة نجدتها في كتب تتعلق بعامي 1642 و1789. ولكلمة «ثورة» بالنسبة إلينا ملامح كل ما قرأنا ورأينا وسمعنا عن الثورات المختلفة التي وصلت معرفتها إلينا، وهذا الكنز من المعرفة هو الذي يتحكم في استخدامنا للكلمة<sup>(20)</sup>. وبالتالي ليس للمفهوم حدود دقيقة، فنحن نعرف عن

---

(20) Wittram, *Das Interesse*, p. 38: «يتردد في كلمة قومية صدى القرن التاسع عشر بأكمله ويسمع القارئ مدافع سولفرينو (Solferino) وأبواق فيونفيل (Vionville) وصوت ترايتشكه (Treitschke)، ويرى القارئ الزي العسكري الموحد واللباس الرسمي، ويفكر بالنضال الوطني لأوروبا بأكملها...». ويشير المؤلف نفسه إلى أن الجملة التي نقرأها في كثير من الأحيان في الوقت الحاضر، «ليس لها المعنى نفسه بالنسبة إلى الناس في تلك الحقبة الزمنية وبالنسبة إلينا»، هي جملة أحدث مما نتصوره. =



الثورة أكثر بكثير من أي تعريف ممكن، لكننا لا نعرف ما نعرفه وهذا ما يسبب لنا مفاجآت غير سارة في بعض الأحيان عندما نكتشف أن في جوانب من استعمال الكلمة نشاز حقيقي أو مفارقة تاريخية. لكننا نعرف ما يكفي عنها بحيث نستطيع أن نقول في الأقل إذا كان هذا الحدث ثورة أم لا، حتى ولو لم نكن نعرف فعلاً ما الثورة: «لا، أيها السيد، إنها ليست شغباً...»، كما يقول هيوم، «نحن لا نلحق أفكاراً متميزة وكاملة إلى جميع المفردات التي نستخدمها، وعندما نتكلم على الحكومة، والكنيسة، والمفاوضات، والغزو، نادرًا ما نتوسع في أذهاننا في جميع الأفكار البسيطة التي تشكل هذه الأفكار المعقدة. وينبغي مع ذلك الإشارة إلى أنه، وعلى الرغم من ذلك، نتجنب ذكر تفاهات عبثية عن هذه المواضيع ونشعر بالتناقضات التي تستطيع هذه الأفكار أن تظهرها، كما لو كنا نفهمها على نحو تام. إذا بدلًا من أن تقول مثلًا إنه في خلال الحرب على المهزوم اللجوء إلى هدنة، يُقال لنا إنه ليس عليه إلا اللجوء إلى الغزوات، فعبثية هذه الكلمات تصعق أذهاننا»<sup>(21)</sup>.

يسمح أي مفهوم تاريخي، على سبيل المثال، بالإشارة إلى حدث ما كأنه ثورة، فلا يستتبع ذلك أنه باستخدام هذا المفهوم نعلم «ما هي» الثورة. هذه المفاهيم ليست مفاهيم جديرة بهذا الاسم تمامًا، وعناصر مركبة متعلقة بالضرورة بعضها ببعض. إنها بالأحرى تمثيلات مخلطة تقدم الوهم على التعقل، في حين أنها ليست في الواقع إلا أنواعًا من الصور النوعية. وتتكون «الثورة» و«المدينة»، من جميع المدن وجميع الثورات المعروفة قبلاً وتتوقع من تجاربنا المستقبلية إغناءً تبقى منفتحة عليه بشكل دائم. ويمكننا أن نذكر أيضًا ذلك المؤرخ المتخصص بالقرن السابع عشر الإنكليزي، الذي يشكو من أن زملاءه «قد تحدثوا عن الطبقات الاجتماعية من دون تحفظ بالنسبة إلى هذا القرن. وعند حديثهم عن الطبقات الصاعدة أو الطبقات التي هي في حالة انحطاط، من الواضح أنه كان في أذهانهم صراعات ذات طابع مختلف

= وكان درويسن (Droysen)، الأمين لتراث الأدب الإنساني وتحت تأثير هيغل، لا يزال يعيش في عالم فكري من المفاهيم الثابتة.

*Treatise of Human Nature* (London: Everyman's Library), p. 31.

(21)

تماماً»<sup>(22)</sup>. كذلك، فإن تعبير الطبقة الوسطى يقدم «عددًا كبيرًا جدًا من الترابطات المضللة عندما نطبقها على الوضع الاجتماعي في زمن آل ستوارت (Stuart)». و«في بعض الأحيان (ولكن بندرة أشد، وتحديدًا بسبب غموض هذا الكلام) ذهبنا إلى حد خلط تجمع هرمي بطبقة اجتماعية، واستمرنا في التفكير كأن تجمعات كهذه يمكنها أن تنمو، وتتضاءل، وتصطدم في ما بينها، وتُدرك نفسها، وتملك سياسة تخصها». وباختصار، كما جاء في مؤلف نقد العقل المحض، «لا يمكن أبدًا أن نُحدد المفهوم التجريبي، إنما يمكننا تفسيره فقط. فإننا لا نعرف أبدًا بطريقة أكيدة ما إذا كنا بواسطة الاسم الذي يشير إلى الموضوع نفسه، لا نفكر بسمات أكثر أو أقل. وهكذا، في مفهوم الذهب، إضافة إلى الوزن واللون والمتانة، فإن أحدهم يستطيع أن يفكر أيضًا بتلك الخاصية التي يملكها الذهب بأنه لا يصدأ، في حين يمكن شخصًا آخر أن يجهل تلك الخاصية. إننا لا نستخدم بعض السمات إلا بقدر ما هي كافية للتمييز، ولكن سوف تخفي ملاحظات جديدة بعض هذه السمات وتضيف سمات أخرى، بحيث لا يلوذ المفهوم أبدًا ضمن حدود أكيدة. وإلى جانب ذلك، ماذا يُقيد تحديد مفهوم من هذا النوع؟ عندما يتعلق الأمر بالماء، على سبيل المثال، فإننا لا نتوقف في الواقع عند ما نتصوره وراء كلمة ماء، لكننا نلجأ إلى تجارب، وفي هذه الحالة، لا تشكل الكلمة، مع العدد القليل من السمات التي تتعلق بها، سوى تسمية [تعيينًا] وليس مفهومًا للشيء. بالتالي، ليس التعريف المزعوم أي شيء آخر غير تفسير الكلمة»<sup>(23)</sup>. عندما نتفق على أن نخصص اسم ثورة للثورات التي تُحدث وحدها انتقالًا في الملكية، قد نضيف بالتأكيد بعض النظام في حديقة اللغة الفرنسية المهيبة، ولكننا لن نضيف

P. Laslett, *Un monde que nous avons perdu : famille, communauté et structure sociale* (22) dans *l'Angleterre pré-industrielle*, trad. fr. (Paris: Flammarion, 1969), pp. 31,

pp. 26, 27,

يُنظر أيضًا:

«الرأسمالية هي واحدة من الكثير من الكلمات الغامضة التي تشكل مفردات المؤرخين»؛ 30 («من المؤسف أن دراسة أولية مثل دراستنا عليها القلق من مفهوم صعب ومثير للجدل وتقني مثل مفهوم الطبقة الاجتماعية»؛ 61 «ترابط الأفكار»).

E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. par Tremesaygues et Pacaud (Paris: PUF, 1967), (23) p. 501.

بوصة واحدة إلى نظرية الظواهر الثورية وتصنيفيتها أو إلى تاريخ عام 1789. والرغبة المُصرح عنها كثيرًا في رؤية التاريخ يُحدد بدقة المفاهيم التي يستخدمها، والتأكيد أن هذه الدقة هي الشرط الأول لتقدمه المستقبلي، هما مثال جيد على منهجية مزيفة وصرامة لا لزوم لها.

لكن الخطر الأخبث هو خطر الكلمات التي يمكن أن تُثير في أذهاننا جوهرانيات كاذبة، والتي تزود التاريخ بكليات لا وجود لها. ليس للمكرمات القديمة، والمحبة المسيحية، والإعانة والإحسان عند الحديثين، والضمان الاجتماعي، أي شيء مشترك عمليًا، وهي لا تذهب لمصلحة فئات الناس نفسها، ولا تسد الحاجات نفسها، وليس لها المؤسسات نفسها، ولا تُفسر الدوافع نفسها، ولا تغطي المبررات نفسها. غير أن ذلك لا يجعلنا ندرس بأهمية أقل الإعانة والإحسان والمحبة عبر العصور، من مصر القديمة إلى الديمقراطيات الاسكندنافية. إلا أنه يبقى أن نستخلص أن الإعانة هي فئة مستمرة، تؤدي وظيفة ضرورية لأي مجتمع إنساني، وأنه يجب أن تكون مستترة في هذه الاستمرارية غائبة غامضة من غائيات دمج الجسم الاجتماعي كله. هكذا نكون قد ساهمنا في بناء علم اجتماع وظيفي. وترسخ بذلك في التاريخ استمراريات مضللة، وسلاسل نسب تعسفية. وعندما تلتفظ بكلمات مثل إعانة، أو عطاء، أو تضحية، أو جريمة، أو جنون، أو دين، نُدفع إلى الاعتقاد بأن الأديان المختلفة لديها ما يكفي من السمات المشتركة لكي تصبح دراسة الدين على مر التاريخ دراسة مشروعة، وبأن هناك كائنًا يُسمى الهبة أو عطاء البوتلاتش الذي ربما يتمتع بخصائص ثابتة ومحددة، من قبيل إثارة هبات معاكسة أو استحقاق الشهرة والتفوق بالنسبة إلى الواهب على المستفيدين. كان علم الاجتماع في الماضي يقع في كثير من الأحيان في فخ المفهوم التصوري، وكان يبدأ مع التاريخ المقارن لكي يثير في النهاية كائنات عاقلة (des êtres de raison). ومحبة بالعمومية (لا علم إلا لما هو عام)، كان يتم تصور فئة اجتماعية تسمى الجريمة ويُوضع في الجراب نفسه السطو المسلح في المجتمعات الصناعية، والمشاجرات والاعتصاب في الغرب الأقصى (Far-West)، والثأر في كورسيكا أو في إيطاليا عصر النهضة، ولصوصية البؤس في سردينيا.

## الجماعات

إن رؤيتنا كتبًا تحمل عناوين مثل بحث في تاريخ الأديان أو الظاهراتية الدينية (*Phénoménologie religieuse*) لا تخلو من القلق. هل في الإمكان أن يكون لشيء مثل «ال» دين وجود؟ إننا نطمئن عندما نلاحظ سريعًا أن هذه البحوث، على الرغم من عمومية العنوان، في حال امتلاكها الأطر التي تسمح لها بمعالجة الأديان القديمة، تتجاهل عمليًا المسيحية، والعكس بالعكس. وهذا شيء مفهوم. فالأديان المختلفة هي بالقدر نفسه تراكمات من الظواهر تخصص فئات غير متجانسة، وليس لأي من هذه التراكمات التكوين نفسه الذي نجده لدى الأخرى؛ إذ يتضمن أحد الأديان طقوسًا وسحرًا وأساطير، ويضم دين آخر الفلسفة اللاهوتية، يرتبط بمؤسسات سياسية وثقافية ورياضية، وبظواهر مرتبطة بعلم النفس المرضي، ويفرز مؤسسات لها بُعد اقتصادي (مدائح قديمة، ورهبانية مسيحية وبوذية). و«يجذب» آخر هذه الحركة أو تلك التي قد تكون، في حضارة أخرى، حركة سياسية أو مبعث فضول وحب اطلاع في تاريخ العادات والتقاليد. والقول بأن الهيبين يُذكروننا ولو قليلًا بالفرنسيسكانية الأولى تبسيط مخل. ففي الأقل، نرى كيف أن إمكانية نفس-اجتماعية يمكن أن يلتقطها تجمع ديني ما. إن الفويرقات التي من شأنها أن تفصل دينًا ما عن الفولكلور، وعن حركة ما من الحماسة الجماعية، وعن طائفة سياسية أو فلسفية أو كاريزمية، ستكون فوارق صغيرة غير ذات شأن. وأين يمكن أن نرتب السان سيمونية (*le saint-simonisme*) أو ندوة شتيفان غيورغه (*Stefan George*)<sup>(24)</sup>. ومع بوذية الهينايانا أو المدرسة القديمة المسماة السيارة الصغيرة (*Petit Véhicule*)، نحن أمام دين إلحادي. ويعرف مؤرخو العصور القديمة كم

(24) شتيفان غيورغه (1868-1933) شاعر و مترجم ألماني. درس علوم اللغة والفلسفة وتاريخ الفن. قام بالكثير من الرحلات في أوروبا وتعرف إلى الكثير من الفنانين. تجمع حول غيورغه الكثير من العلماء والفنانين والأدباء (جماعة أو ندوة غيورغه)، وقد حول هذه الجماعة إلى جماعة نشر من خلال الصحيفة الذي أصدرها معهم باسم أوراق الفن. وفي عام 1933، ذهب إلى سويسرا معترضًا على التفسير النازي لأعماله. يمثل غيورغه مفهومًا نحوياً للفن يتضح جلياً حتى في الصورة الخارجية لأعماله. وقد ترجم أيضاً أشعار دانتي وشكسبير ومالارميه وبودلير. (المترجم)

قد تكون غير مؤكدة الحدود بين ما هو ديني وما هو جماعي (الألعاب الأولمبية). وكان المصلحون يرون في حملات الحج البابوية سياحة وثنية. وليست العبارة الشهيرة: «في العصور القديمة، كل ما هو جماعي هو ديني»، دعوة إلى تعظيم العنصر الديني في العصور القديمة من طريق إعارته القوة المعروفة عنه في المسيحية، فهذا يعني أن التراكم المُسمى دينًا يونانيًا كان مكونًا من كثير من الفولكلور.

لا تشبه «خريطة» دين ما خريطة أي دين آخر، كما أن خريطة أي تجمع تختلف عن الخرائط الأخرى. فواحدة تتضمن قصرًا ومسرحًا، وأخرى تتضمن مصانع، وثالثة كوخًا بسيطًا. المسألة مسألة درجات. فالاختلافات من دين إلى آخر كبيرة بما فيه الكفاية، حتى يكون كتاب حول تاريخ الأديان ليس مستحيلًا عمليًا إذا لم يبدأ بتصنيفية، كما أن كتابًا في الجغرافيا العامة بعنوان المدينة يبدأ دائمًا بالتمييز بين نماذج المدن وبالاعتراف بأن تمييز المدينة من القرية سيقى ضبابيًا. وعلى الرغم من ذلك، يجب أن يكون هناك شيء مشترك بين الأديان المختلفة، جعلنا نجعلها معًا تحت مفهوم واحد. وليس أقل من مؤكد أنه يجب على المؤرخ اعتبار هذا الشيء ضروريًا، وإلا لن نقوى على فهم أي شيء عن الواقعة الدينية. ولكن سيكون من الصعب تحديد هذه النواة الجوهرية: المقدس؟ والشعور الديني؟ والمتسامي؟ لترك الفلاسفة يتخاصمون حول هذه المشكلة ذات الجوهر الإقليمي، ونحن المؤرخين، يكفينا أن نتدارك أن النواة الجوهرية: لهذا الركام التجميعي ليست سوى نواة فحسب، وبأننا لا نستطيع التنبؤ بما ستكون عليه هذه النواة في دين معين، وبأن هذه النواة ليست ثابتة إنما متغيرة من ثقافة إلى أخرى (لا كلمة «المقدس» ولا اسم «الله» ككلمة أحاديثا المعنى. أما بشأن المشاعر الدينية، فليس لها أي شيء خاص في حد ذاتها. إن الشوة ظاهرة دينية عندما يتعلق الأمر بالمقدس، بدلًا من الاستناد إلى الشعر، كما هي الحال عند ذلك الشاعر الكبير المعاصر، أو الاستناد إلى الشوة من المعرفة الفلكية، كما كانت الحال بالنسبة إلى بطليموس الفلكي). ويظل الأمر غامضًا ولفظيًا إلى حد ما، كي يكون مفهوم الدين في حد ذاته فضفاضًا وبالتالي سيميائيًا ببساطة. وعلى المؤرخ إذا المضي قدمًا وبشكل جد تجريبي،

وأن يتحاشى استثمار جميع ما يحفظه مفهوم الدين من الأديان الأخرى، في الفكرة التي يكونها لنفسه عن دين معين<sup>(25)</sup>.

## المفاهيم المصنفة

إننا نرى أين يكمن الخطر: إنه في المفاهيم المصنفة. فمن الممكن جدًا أن نجد كلمات لوصف عملية سطو في سردينيا، أو اللصوصية في شيكاغو، أو الديانة البوذية أو فرنسا في عام 1453، ولكن ينبغي ألا نتحدث عن «الجريمة» أو «الدين» أو عن «فرنسا» منذ كلوفيس وحتى بومبيدو. يمكن أن نتحدث عما كان يسميه اليونانيون الجنون، أو عما كانت عليه الأعراض الموضوعية في هذه الحقبة الزمنية، لما نصفه بالجنون، ولكن يجب ألا نتحدث عن «الجنون» أو عن أعراض «ه». علينا ألا نستخلص نتائج نيتشوية أو نتائج تراجيدية. لنقل فحسب إن كل مفهوم مصنف هو زائف، لأنه لا يوجد حدث يُشبه حدثًا آخر، والتاريخ ليس تكرارًا مستمرًا للوقائع نفسها. وحدها لعبة الأوهام التي تثيرها المفاهيم المصنفة هي التي تجعلنا نعتقد بذلك. لا وجود للكائن والهوية إلا عبر طريق التجريد، بينما التاريخ لا يريد معرفة إلا ما هو ملموس. ومن غير الممكن استفاد هذا الزعم تمامًا، لكننا نكون قد فعلنا كثيرًا إذا قررنا ألا نتكلم أبدًا عن الدين أو الثورة، ولكن نتكلم فحسب عن الدين البوذي أو عن ثورة عام 1789، بحيث يصبح عالم التاريخ أهلاً حصراً بالأحداث الفريدة (والتي قد تشابه من قريب أو من بعيد) وليس بالأشياء المتجانسة أبدًا. يبقى أن المفاهيم التاريخية كلها ستحمل دائمًا معنى متناقضًا، لأن الأشياء كلها في صيرورة، ولكن يكفي ألا تكون معنى معاكسًا من ناحية الحبكة المختارة. فلا يهم أن نتحدث عن «البرجوازية من القرن الرابع عشر حتى القرن العشرين»، إذا كنا نقصد بالبرجوازية مجموعة من عامة الناس الذين ليسوا، مع ذلك، الشعب. وقد يصبح ذلك أسوأ إذا كان المقصود من هذه الكلمة طبقة الرأسماليين. للأسف، من دون أن ندرك ذلك

(25) يُعَارَن: R. Stark & C. Y. Glock, «Dimensions of Religious Commitment,» in: R. Robertson (ed.), *Sociology of Religion, Selected Readings* (Harmondsworth: Penguin Books, 1969), pp. 253-261.

كفاية، نفهم الكلمة عمومًا في المعاني كلها على السواء، لأن هذا هو مصير المفاهيم الأرضية/المعيشية.

لا نهدف إلى رفض أي موضوعية خاصة بالبرجوازية، من خلال الخنوع لرأس المال، أو إنكار، من خلال معارضتنا لتدخل الإكليروس في الشؤون العامة، أن الدين هو نظام بالمعنى الباسكالي، أو جوهر غير قابل للاختزال. إننا نريد بتواضع أكبر تسليط الضوء على الصعوبة التي تواجهنا في إيجاد علامة تعرف، إن كان بالنسبة إلى البرجوازية أو إلى الدين، تكون صالحة في حقبات التاريخ الزمنية كلها. فإذا كانت كلمة «دين» هي الاسم التقليدي الذي نعطيه لمجموع من التراكمات المختلفة جدًا عن بعضها بعضًا، يستتبع ذلك أن المقولات التي يستعملها المؤرخون لوصف بعض النظام - الحياة الدينية، والأدب، والحياة السياسية - ليست أطرًا أبدية وهي تتغير من مجتمع إلى آخر. لا تتبدل البنية الداخلية لكل مقولة وحسب، إنما أيضًا لن تكون علاقاتها المتبادلة وتقاسمها للحقل الحداثي هي نفسها. توجد هنا حركات يمكن أن نقول إنها حقًا اجتماعية، وهناك طوائف فلسفية هي بالأحرى دينية، وهناك حركات سياسية - أيديولوجية هي فلسفية - دينية. وما يتم ترتيبه عادة في خانة «الحياة السياسية» في مجتمع ما، سوف يحصل في مجتمع آخر على نظير يقل عنه مغلوطة لوقائع نرتبها عادة في خانة «الحياة الدينية». وهذا يعني أنه في كل حقبة زمنية لكل مقولة من هذه المقولات بنية معينة تتغير من حقبة إلى أخرى. ثم نجد بشكل لا يخلو من القلق، في جدول محتويات كتاب ما في التاريخ، عددًا من الأدراج، مثل «الحياة الدينية»، و«الحياة الأدبية»، كما لو كانت هذه مقولات أبدية، أو حاويات لا تفاضل بينها، حيث لن يبقى إلا أن نفرغ فيها تعدادًا لآلهة وطقوس ومؤلفين ومؤلفات.

لنأخذ فرضًا مقولة «الأنواع الأدبية» على مر التاريخ. بالنسبة إلينا، نتعرف إلى ميراثه حزينة من خلال ثياب الحداد الطويلة. وبالنسبة إلينا، كل ما هو نشر ليس شعرًا وكل ما هو شعر ليس نثرًا. ولكن في الآداب القديمة كان علم العروض [la métrique] أي عِلْمُ وَزْنِ الشُّعْرِ] هو الذي يميز الأنواع الشعرية.

ذلك أنه في اللغات الهندو-أوروبية، كانت القيمة الصوتية للتناقض بين المقاطع الصوتية الطويلة والأخرى القصيرة تعطي للإيقاع بروزاً سمعياً يصبح معه موقف الشاعر القديم أمام العروض مشابهاً لموقف ملحنينا أمام إيقاع الرقص. وكان الرثاء إذًا كل شعر مكتوب في إيقاع رثائي، أكان يعالج الحزن، أو الحب، أو السياسة، أو الدين، أو التاريخ، أو ما هو فلسفي. وإضافة إلى ذلك، كان هناك إلى جانب النثر والشعر مقولة منفصلة، هي مقولة النثر الفني، والذي كان بعيداً جداً من اللغة الشائعة وغامضاً جداً في كثير من الأحيان. وكان للقدماء الصعوبة نفسها التي نجدها اليوم في فهم ثوسيديدس، أو تاسيتوس أو البراهمانا (Brahmana). ويُقدم نثر مالارميه (Mallarmé) فكرة تقريبية عن هذا النثر الفني (ولذلك، تبدو اللغات القديمة التي ندرسها في النصوص الأدبية أكثر صعوبة بشكل ملحوظ من دراسة اللغات الحديثة). لتأمل الآن مفهوم الواقعية أو مفهوم الرواية. فكما هو معروف جداً عند قراء أورباخ (Aurbach) في الآداب القديمة، سواء في الهند أو في الأدب الهلينستي الروماني، لم يكن مقبولاً أدبياً رواية شيء من الحياة اليومية، أو مما هو جاد، أو مما هو ليس مأساوياً أو فكاهياً. فالكلام حول ما هو جاد من الحياة يصعب تصويره إلا في لهجة هجائية أو متعلقة بالمحاكاة الساخرة. وأدى ذلك إلى ظهور اثنين من الكتاب الرومان يتحلان بمزاج بالزاكي [نسبة إلى الروائي الفرنسي بالزاك]. فالأول، بترونيوس، لم يبلغ في الرواية إلا مرتبة نصف نجاح. أما الآخر، تاسيتوس، فكان جلفاً ورهيباً مثل بلزاك، وقادراً مثله على أن يصنع من أي شيء انبجاساً لا يوصف لتوهج عاصفة، وقد جعل هذا الأخير من نفسه مؤرخاً.

يجب على كل اقتراح تاريخي وفق صيغة: «هذا الحدث ينتمي إلى الأدب، والرومانسية، والدين»، ألا يأتي إلا بعد صيغة أخرى هي التالية: «كان الأدب أو الدين في ذلك الوقت على هذا النحو أو على ذلك». إن ترتيب الأحداث ضمن مقولات يتطلب تأريخاً مسبقاً لهذه المقولات، تحت طائلة التصنيف الخاطيء أو المفارقة الزمنية. وكذلك استخدام مفهوم ما والاعتقاد بأنه بدهي يسبب مجازفة في حدوث مفارقة زمنية ضمنية. يعود الخطأ في ذلك إلى السمة



الغامضة والضمنية للمفاهيم الأرضية/ المعيشة وإلى هالتها في ترابط الأفكار. عندما نلفظ كلمتي الطبقة الاجتماعية، وهو أمر بريء، نوقظ عند القارئ فكرة أنه ينبغي لهذه الطبقة أن تكون لها سياسة طبقية، لكن هذا ليس صحيحًا في جميع الحقب الزمنية. وعندما نلفظ كلمتي «العائلة الرومانية» من دون مزيد من التوضيح، يحث ذلك القارئ على الاعتقاد بأن هذه العائلة كانت العائلة الأبديّة، أي عائلتنا. ولكنها مع كل ما لديها من عبيد، وزُبن، ومعتقين، وظرفاء، ومتسرين، وممارسي التخلي عن الأطفال حديثي الولادة (خصوصًا الفتيات منهم)، كانت بذلك مختلفة عن أسرنا مثلما هي مختلفة الأسرة الإسلامية أو الأسرة الصينية. وباختصار، لا يُكتَب التاريخ على صفحة بيضاء. فحيث لا نرى شيئًا، نفترض أنه كان هناك الرجل الأبدي. والتاريخ هو نضال مستمر ضد ميلنا إلى المعنى المتناقض المنطوي على مفارقة زمنية.

## الصيرورة والمفاهيم

إن المفاهيم الأرضية/ المعيشة مفاهيم خاطئة دائمًا لأنها غامضة، وهي غامضة لأن موضوعها نفسه يتحرك باستمرار. إننا نُعير للبرجوازية في عهد لويس السادس عشر وللأسرة الرومانية سمات احتفظ بها المفهوم من الأسرة المسيحية ومن البرجوازية في عهد لويس فيليب. وتبين أنه منذ زمن روما وحتى المسيح ومن عصر لويس السادس عشر وحتى لويس فيليب، لم تعد الأسرة ولا البرجوازية هما نفسيهما. ليس لأنهما تغيرتا وحسب، ولكنهما لا تحتويان على أي ثابتة من شأنها تدعيم هويتهما عبر جميع التغيرات. وفوق جميع تصورات الدين وجميع الأديان التاريخية، ليس هناك من نواة يمكن تحديدها قد تكون جوهر الدين. ثم إن التدين في حد ذاته يختلف مثل البقية من الأمور. لتتخيل عالمًا قد يكون مشتركًا بين أوطان تتغير حدودها باستمرار، ولا تكون عاصمتها أبدًا هي نفسها، والخرائط الجغرافية التي نضعها بشكل دوري تسجل هذه الدول المتعاقبة، ولكن من الواضح أنه لا يمكن هوية الوطن «نفسه» أن تُقرر، من خريطة إلى أخرى، إلا بطريقة سيمائية أو اتفافية.

يقول فيليبوس<sup>(26)</sup>: «في الحقيقة، يا بروتارخوس، إن تماهي الواحد والمتعدد يحوم حول كل ما نقوله عندما تديره اللغة. وهو أمر لم يبدأ اليوم وهو لن ينتهي أبداً». ويؤدي الطلاق بين الواحد والمتعدد، وبين الكائن والصيرورة، إلى أنه في التاريخ هناك نهجان مشروعان بالقدر نفسه، يكونان دائماً متنافسين. إنهما النهجان اللذان أصبحا في الآونة الأخيرة مما اصطُح على تسميتهما، مستعيرين مصطلحات إنكليزية، الطريقة التراجعية («تكوين الوحدة الفرنسية») والطريقة التواترية («ديمومة الروح الألزاسية في خلال ألف سنة من التقلبات السياسية»). في النهج الأول، نأخذ معلماً حدود «الأمة» في زمن محدد. فيمكن عندئذ دراسة تكوين هذا الحقل المفاهيمي أو تفكيكه. وفي النهج الثاني، نأخذ معلماً واحداً من «الأقاليم»، المفترض أنها حافظت على شخصيتها عبر التغيرات في الخريطة المفاهيمية. ففي التاريخ الأدبي، على سبيل المثال، يقوم النهج الأول على دراسة تطور نوع من الأنواع: «ال» هجاء وأصوله وتحولاته على مر العصور. ويعمل النهج الثاني على أخذ الـ «واقعية» أو الـ «سخرية» كمعلم. فنبدأ بالابتسام من الغائية الساذجة للنهج السابق، ومن التشابه بين تطور نوع من الأنواع الأدبية وتطور نوع من أنواع الكائنات الحية. ونرفع الصوت ضد ثباتيتها: «من يجهل بعد أن النوع الهجائي ليس سوى استمرارية زائفة، وأنه في الإمكان تفرغ هذا النوع من روحه، وجعله يخدم وظائف أخرى، في حين أن الروح الهجائية ستنبعث في نوع آخر، مثل الرواية، وتكون المتحدر الحقيقي للهجاء؟» إنها حرب حقيقية. وهكذا نستبدل ثباتية الواقعية أو السخرية، بثباتية النوع الهجائي. ونستبدل وظيفية النهج التواتري، بغائية النهج التراجعي. فمن خلال آلاف التبدلات، نعود ونجد طعم الواقعية الذي كان مستتراً في الأنواع الأكثر فجيئة. إضافة إلى أنه يحدث في بعض الأوقات أن هذا الطعم لن يجد

(26) فيليبوس هو أحد الحوارات السقراطية الباقية والذي كتب في القرن الرابع قبل الميلاد، كتبه الفيلسوف الإغريقي أفلاطون. المتحدث الرئيس في الحوار هو سقراط، والمتحدثون الآخرون هم فيليبوس وبروتارخوس. يدافع فيليبوس عن حياة البهجة والمتعة. أغلب المخطوطات تضع عنواناً فرعياً على العمل هو «في ما يتعلق بالمتع والأخلاق»، أو بعبارة أخرى يتساءل عن أفضل طريقة للحياة. لكن هناك أجزاء كبيرة في الحوار تتعامل مع الجدليات وعلم الوجود ولكن لا علاقة لها بالمتع والأخلاق، أو إذا كان كذلك، فبشكل غير مباشر. (المترجم)

نوعًا يتسرب من خلاله، ولكن هذا النقص يؤدي إلى وقائع تستخدم عناصر من التكميلية (supplétisme) أو إلى ظواهر مرض ثقافي هي إطراء مقدم إلى الاستمرارية السرية لوظيفة من وظائف الواقعية.

لذلك، فإن النهج الأول يأخذ كمعلم له تقطيعًا معينًا، والثاني يأخذ عنصرًا من العناصر التي من المفترض أن توجد من خلال الكثير من التقطيعات. وكلاهما على قدم المساواة، والاختيار بينهما هو مسألة حسن توقيت. فيعقب الزمن الذي جعل النهج التراجعي مألوفًا جدًّا، زمنًا آخر يكون فيه للنهج «التواتري» نكهة أفضل. ونجد وراء النهجين المعضلة ذاتها التي لا يمكن تجاوزها. وبحسب تعاليم أفلاطون، لا يمكن أن يكون لنا معرفة للضرورة بوصفها صيرورة صافية، ولا يمكننا التفكير بالضرورة إلا ابتداءً من معالم مأخوذة في الكينونة. ومن هنا مصائب المؤرخ، فالمعرفة التاريخية هي معرفة المحسوس الذي هو صيرورة وتفاعل، ولكن هذه المعرفة تحتاج إلى مفاهيم. إنما الكائن والهوية لا وجود لهما إلا من طريق التجريد. لننظر، على سبيل المثال، في تاريخ الجنون عبر العصور<sup>(27)</sup>. لقد بدأ الإثنوغرافيون، علماء وصف الأجناس وعاداتها، يرون أن الحالات الذهنية التي كنا نعالجها بوصفها جنونًا، أو بالأحرى أن كيفية معالجتها، كانت متنوعة، من شعب إلى آخر. فالذهان نفسه كان يُعتبر عتيًا أو براءة قروية أو هذيانًا مقدسًا، وفقًا للشعوب. لقد اكتشفوا أيضًا أن هناك تفاعلًا، وأن طريقة معالجة الجنون كانت تعدل في وتيرته وفي أعراضه. وأقروا أخيرًا أن «ال» جنون الذي نحن في صددده لم يكن له وجود قط، وأن التواصل في الهوية بين أشكاله التاريخية كانت توضع من طريق العرف فحسب. وخارج هذه الأشكال ليس هناك من ذهان «في حالته البرية/ الطبيعية»، لسبب وجيه وهو أن لا شيء موجود «في حالته البرية/ الطبيعية»، إلا التجريدات. لا وجود لشيء بطريقة مماثلة ومنفردًا. ولكن حقيقة أن جوهر الذهان ليس له وجود متمائل هويائيًا لا يعني أنه غير موجود، ولا يمكننا تجنب مسألة موضوعية الذهان. وحالة الجنون أبعد من كونها امتيازًا هي الخبز اليومي للمؤرخ. تتغير

R. Bastide, *Sociologie des maladies mentales* (Paris: Flammarion, 1965), pp. 73-81, 152, (27) 221, 248, 261.

جميع الكائنات التاريخية من دون استثناء، أي الذهان، والطبقات، والأمم، والأديان، والناس، والحيوانات، في عالم متغير، ويمكن كل كائن أن يعمل على تغيير الآخرين، والعكس بالعكس، لأن المحسوس هو صيرورة وتفاعل. وهذا ما يثير مشكلة المفهوم، المُجدد من طرف اليونانيين.

وبما أن لا دين يشبه آخر، يكفي لفظ كلمة دين حتى نجازف باستحضار ترابط أفكار مضللة. تُبين إحدى العادات الغالية عند مؤرخي العصور القديمة كم كانوا مدركين لهذا الخطر. وهذه العادة هي عدم استعمال كلمات إلا من حقبتهم الزمنية. فهم لا يقولون إن لوكريس كان يكره الدين وشيشرون كان يحب الحرية والتحرر، ولكن كان الأول يكره الـ religio والثاني يحب الـ libertas والـ liberalitas. ليس ذلك لأن مضمون هذه المفاهيم اللاتينية كان أكثر وضوحًا بصورة قاطعة من مضمون مقابلها الحديث، لأن المفاهيم، في النهاية، لم تكن عند اللاتين أقل أرضية/ معيشة من مفاهيمنا، بل بالأحرى كان المؤرخ يعتمد على ترابط الأفكار - ضمانات الفترة الزمنية - الذي تثيره الكلمات اللاتينية عند زملاء علماء في اللغة اللاتينية، والذي ينقذهم من الوقوع في المفارقة التاريخية، من دون الحاجة في الوقت نفسه إلى توضيح معنى هذه المفاهيم.

إن المفهوم حجر عثرة في المعرفة التاريخية لأن هذه المعرفة هي وصفية. والتاريخ لا يحتاج إلى مبادئ تفسيرية، بل إلى كلمات ليقول كيف كانت الأمور. ولما كانت الأمور تتغير أسرع من الكلمات، يبقى المؤرخ على الدوام في الحالة التي يكون فيها رسامو الصروح التاريخية، الذين يجب عليهم القفز باستمرار من أسلوب إلى آخر، ونسيان ما تعلموه في معهد الفنون الجميلة، ليقوموا بضربة قلم مصري أمام نقش طيبي (thébaïen) قليل البروز، وبضربة قلم مايوي (maya) أمام مسلة بالينكية (Palenque). قد يكون الحل الحقيقي في أرخنة/تورخة (historisation) كاملة لجميع المفاهيم وجميع المقولات. إنما يتطلب الأمر من المؤرخ مراقبة أقل اسم محض يأتي من قلمه، وإدراك جميع المقولات التي يستخدمها من دون التفكير بها. إنه برنامج واسع النطاق. إننا نفهم بأي عين يجب النظر إلى كتاب التاريخ. يجب أن نرى فيه ساحة معركة

بين حقيقة متغيرة باستمرار ومفاهيم تنطوي على مفارقات تاريخية دائمة. وينبغي على المفاهيم والمقولات أن يُعاد تنظيمها باستمرار، وألا يكون لها أي شكل محدد مسبقاً، وأن تتشكل بواقع موضوعها في كل حضارة.

تكثر النجاحات أو تقل اكتمالاً في هذا الصدد، فيمزج كل كتاب تاريخ مفاهيم مؤرخة مع بقايا ذات مفارقة تاريخية تتعلق بأحكام مسبقة لاواعية تنزع إلى الخلود (éternalistes). وقد ترجم بينيديتو كروتشه بشكل ممتاز هذا الانطباع المميز للمختلط والشائب<sup>(28)</sup>. وسطر أن كُتب التاريخ غالباً ما تقدم خليطاً غريباً من السرد الصحيح ومن المفاهيم التي لم يُفكر بها حتى النهاية ولا مُحفظ بها بحزم. فيمتزج باللون التاريخي الأصيل تصورات تنطوي على مفارقات تاريخية ومقولات تقليدية. وبالعكس، عندما تتوصل المفاهيم والمقولات لتصبح متلائمة مع الوقائع التي علينا ترجمتها، عندئذٍ يؤدي هذا النقاء بالتاريخ إلى أن يصبح عملاً فنياً، وتصل إلى هذه النقطة من الكمال التي هي تقريباً طاوية (taoïste) حيث يمكن المرء، كما قال تشوانغ تزو (Tchouang-Tseu)، أن «يقهر كل شيء من دون إصابة أي شيء».

## ملحق النموذج المثالي

قد يعجب القارئ، عن حق، أننا بالكاد ذكرنا اسم نظرية شهيرة، وهي نظرية النموذج المثالي عند ماكس فيبر. لم يكن مفروضاً أن نتحدث عن ذلك، لأن النموذج المثالي يندرج ضمن إشكالية مختلفة تماماً عن تلك التي وضعنا أنفسنا فيها. إنه يتموضع في مرحلة من التوليف أكثر تقدماً بكثير من المرحلة التي ندرسها تحت تسمية المتسلسلة/الوضع في تسلسل. وفي الواقع، ولمناقشة صلاحيتها واثميتها، يجب حتى أن نبدأ في توضيح المجموعة الغنية وغير الواضحة التي نسميها، منذ ديلتاي، الهيرمينوطيقا (التأويلية) والتي تبدو

---

Benedetto Croce, *L'Histoire comme pensée et comme action*, trad. par Chaix-Ruy (Genève: (28) Droz, 1968), p. 40.

لنا نظيرة النزعة التاريخية على مستوى النقد. والنموذج المثالي هو في الواقع أداة من أدوات التفسير والتأويل، في إشكالية نتصور التاريخ فيها كونه معرفة للفردانية/ الشخصية.

تؤخذ كلمة النموذج المثالي في كثير من الأحيان (وليس دائماً) في أيامنا، بالمعنى المبتذل قليلاً. فإننا نسمي نموذجاً مثاليًا أي وصف تاريخي يتم فيه تبسيط الحدث والنظر إليه من زاوية معينة؛ كما هي الحال في أي صفحة من التاريخ، لأننا لا نستطيع الخوض في جميع التفاصيل، ونرى دائماً الأشياء في تتابع معين. ولكن هذا المعنى ليس المعنى الذي نجده عند فيبر، الذي بالنسبة إليه ليس النموذج المثالي نتيجة لعمل المؤرخ، إنما أداة تحليل فحسب يجب ألا تخرج من غرفة العمل، والذي كان استخدامه حصرياً إرشادياً: فالسرد النهائي ليس نموذجاً مثاليًا، بل يتجاوز ذلك. أما النموذج المثالي، فهو مثالي حقاً، إنه حدث كامل للغاية، قد يذهب إلى آخر منطقه، أو واحد من منطقاته (une de ses logiques). وذلك ما يسمح للمؤرخ باختراق أعمق لمنطق حدث معين، وبتوضيح غير الحدتي، على أن يقيس بعد ذلك الفاصل بين المثالي والحقيقي. إن نصوص فيبر واضحة جداً: فالنموذج المثالي (الطائفة، والمدينة، والاقتصاد الليبرالي، والحرف اليدوية) هو «مفهوم - حد»، و«طوباوية»، إنه «لا يتحقق في أي مكان»، لكنه «يعمل على قياس مدى اقتراب الواقع أو ابتعاده من الصورة المثالية»، وليس للنموذج المثالي إلا قيمة «كشفية»، وليس هدفاً للتأريخ. «فهو يدخل في الاعتبار كونه وسيلة للمعرفة فحسب»، و«ينبغي عدم خلط النموذج المثالي بالتاريخ». ولكن من دونه، «قد تبقى المعرفة التاريخية غائرة في مجال ما نشعر به بشكل غامض». ليس النموذج المثالي متوسطاً، بعكس ذلك، فهو يوضح السمات ويبينها ويعارض التعميم النوعي. ويمكن المرء بسهولة إعداد النموذج المثالي لفردانية/ شخصية/ ذاتية ما<sup>(29)</sup>.

Max Weber, *Essais sur la theorie de la science*, trad. par J. Freund (Paris: Plon, 1965), (29) pp. 179-210, 469-471;

R. Aron, *La* بالنسبة إلى جميع الاستشهادات التي تلي، وحول النموذج المثالي، يُنظر خصوصاً: *Sociologie allemande contemporaine*, 2<sup>ème</sup> éd., pp. 103-109.

من الصعب فهم هذه النظرية، بالنسبة إلى أوروبي في أيامنا، ليس لأن فيبر غير واضح، ولكن لأن من الصعب رؤية ما يمكن أن يصلح له كل هذا الأمر. ثم إننا لا نرى الحقيقة النفسية ولا الضرورة المنهجية لهذه الطريقة في التصرف. وتُراود المرء الرغبة في الاستخلاص، إما أن فيبر قام عن غير قصد بوصف نفسيته الخاصة، وعاداته الشخصية كباحث، أو أنه كان لنظريته، في ألمانيا في عام 1900، تناسقات لم نعد ندرکها. إن الافتراض الثاني هو الصحيح. وكما أشار إليّ ج. مولينو، أن قطعاً كاملاً من الفكر الألماني، من شلايرماخر إلى ديلتاي، وإلى مينكه، وإلى ليو سببتر، واجه باستمرار لغز الفردانية، وكان غوته قد كتب إلى لافاتير<sup>(30)</sup> (Lavater): «هل سبق أن أرسلت إليك جملة استخراج منها عالمًا بأكمله: الفرد هو فائق الوصف (individuum est ineffabile). لقد كان ديلتاي قبل أي شيء كاتب سير عبقريًا، كاتب سيرة فكرية لشلايرماخر وهيغل الشاب. وتصبح قراءة كتاب *عالم الفكر* (Monde de l'esprit) التي هي في بعض الأحيان مربكة قليلاً، قراءة مثيرة، عندما نعلم أن المثل الذي يعطيه ديلتاي باستمرار عن الفكر هو فهم عمل فردي ما<sup>(31)</sup>. والمعارضة التي يضعها بين التفسير والفهم، والتي كادت تكون قاتلة بالنسبة إلى العلوم الإنسانية، هي عنده فكرة كاتب سيرة. إنما، عند كاتب السير وغالبًا عند العالم اللغوي، تبقى «التسلسليات» التي هي الأساس الحقيقي لأي فهم - أن تكون كلمة روزا (rosa) اللاتينية تعني بالفرنسية روز (rose) أي وردة وأن هوميروس يكتب شعرًا - تبقى ضمنية في أكثر الأحيان، لأنها تُعرف بحِداسات من الدرجة الأولى. وما نراه مشكلة هو العمل في أصلته.

إن مشكلة النموذج المثالي هي مشكلة فهم الفردانيات كونها كليات وليست مختزلة إلى «التسلسليات» التي تضم طرفي فهمها. غير أن تطور فردانية

(30) إن كلمة غوته هذه إلى لافاتير هي كلمة افتتاح كتاب مينكه *تشكل التاريخانية*: Friedrich

Meinecke, *Die Entstehung des Historismus* (Leibniz, 1936).

(31) «تعتبر السيرة (بحسب ديلتاي) النوع التاريخي المتميز، لأن الشخص هو القيمة الفورية والنهائية، وأن الحقبة الزمنية لا تتحقق إلا من طريق عباقرة يعطون شكلاً مكتماً للثروات المنتشرة للجماعة. والسيرة هي في نهاية المطاف حقبة زمنية مرئية من خلال رجل».

R. Aron, *La Philosophie critique de l'histoire, essai sur une théorie allemande de l'histoire* (Paris: Vrin, rééd. 1969), p. 108.

ما (لنقل: تطور حبكة ما، إن كانت المدينة، أو الاقتصاد الليبرالي أو تنشئة غوته) لا يذهب حتى النهاية، وتجتازه الصعوبات المادية أو المصادفات. وكما يقول غوته في قصيدته الفلسفية الكلمات الإلهية (Urworte)، إنها لعبة «الشیطان» الموجود في كل واحد ولعبة آلهة حظه (Tyché). لتتصور عندئذٍ فردانية من الفردانيات من شأنها أن تؤدي بمنطقها حتى النهاية، ولا يخفف أو يوقف أي احتكاك أو أي حادث نموها، فهذه الفردانية يمكن أن تكون نموذجًا مثاليًا. وفي عمق نظرية فيبر، هناك فكرة النمو الكامل للفرد. «فالنموذج المثالي هو محاولة لالتقاط الفردانيات التاريخية في مفاهيم وراثية»<sup>(32)</sup>، لأنه «عندما نقترح إعطاء تعريف وراثي لمحتوى مفهوم من المفاهيم، لن يبقى هناك شكل آخر غير شكل النموذج المثالي». إذًا، الفكرة الأساس للمنهج النموذجي المثالي هي أن الفرد التام يسمح وحده بفهم الفرد الناقص.

---

(32) في مكان آخر، يعارض فيبر المفاهيم الوراثية مع المفاهيم الجنسية، وذلك إشارة محتملة إلى «التاريخ النوعي» [من نوع أو صنف] الذي كان كارل لامبرخت (Karl Lamprecht) يريد معارضته بالتاريخ «الفردية».



## الفصل الثامن

### السببية والاستنتاج الاسترجاعي<sup>(1)</sup>

ليس التاريخ علمًا وطريقته في التفسير هي «الإفهام»، وسرد كيفية حدوث الأشياء. وذلك ما لا يؤدي إلى شيء مختلف جوهريًا عما تقوم به حياتنا اليومية المعتادة كل صباح وكل مساء. هذا بالنسبة إلى التحليل (والباقي هو من النقد، ومن التبحر العلمي). وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يحصل أن التحليل التاريخي صعب، وأنه يحصل تدرّجًا وعبر المجادلة، وأن المؤرخين لا يتفقون على أسباب سقوط الإمبراطورية الرومانية أو على أسباب حرب الانفصال الأميركية؟ هناك سببان لهذه الصعوبة. السبب الأول الذي رأيناه تواءًا، هو أنه من الصعب أن نحصر في مفاهيم تنوع الملموس. والسبب الثاني الذي سوف نراه الآن هو أنه ليس للمؤرخ وصولًا مباشرًا إلا إلى نسبة ضئيلة من هذا الملموس، تلك التي توفرها له الوثائق الموجودة تحت تصرفه. أما بالنسبة إلى كل شيء آخر، فيجب عليه أن يملأ الثغرات. ويكون ملء الثغرات بوعي في جزء صغير جدًا منها، وهو جزء النظريات والفرضيات. وفي جزء أكبر بكثير، يحصل من دون وعي لأن الأمر بدهي (وذلك لا يعني أنه مضمون). وهذا ما يحصل نفسه في الحياة اليومية. فإذا طالعت في وثيقة ما، بالأحرف الكاملة، أن الملك يشرب، أو إذا رأيت أحد الأصدقاء يشرب، يبقى لي أن أستنتج أنهما يشربان لأنهما كانا

---

(1) يستخدم بول فين هنا كلمة *rétrodiction* التي تقف في تضاد مع كلمة *prédiction*. فإذا كانت *prédiction* تعني التنبؤ أو تقدير الأحداث أو توقعها بناء على المعرفة والتحليل الذهني، فإن *rétrodiction* تعني فهم الحالة الماضية أو تقديرها انطلاقًا من الحاضر أي بالرجوع خطوة خطوة إلى الماضي وهذا ما يفعله المؤرخون. ولعل عبارة «الاستنتاج الاسترجاعي» تصلح في هذا المجال. (المترجم)

عَطَشِينَ، وبذلك من الممكن أن أخطئ. والتحليل التاريخي ليس شيئاً آخر غير عملية الملء هذه، والتي نسميها الاستنتاج الاسترجاعي، مقتبسين هذه العبارة من نظرية المعرفة الناقصة التي هي نظرية الاحتمالات. هناك تنبؤ عند النظر في حدث ما كحدث مستقبلي سيحدث. كم لدي أو كان لدي من الحظ ليكون معي أربع أوراق آس (carré d'as) في لعبة البوكر؟ إن مشكلات الاستنتاج الاسترجاعي هي بالعكس مشكلات احتمال الأسباب، أو بالأحرى، احتمال الافتراضات. فبما أن حدثاً ما قد حدث بالفعل، فما هو التفسير الصحيح لذلك؟ هل شرب الملك لأنه عطشان أو لأن آداب السلوك تريد منه أن يشرب؟ عندما لا تكون المشكلات التاريخية مشكلات نقد، فهي مشكلات استنتاج استرجاعي، ولهذا السبب فإن كلمة تفسير كلمة شعبية جداً عند المؤرخين. فالتفسير بالنسبة إليهم هو العثور على التفسير الجيد، وسد ثغرة<sup>(2)</sup>، واكتشاف قطعة ما للعلاقات بين الشرق العربي والغرب، تجعلنا نفهم التدهور الاقتصادي الناجم عن ذلك. إذاً، يقود كل استنتاج استرجاعي إلى تفسير سببي (يؤدي العطش بالملك إلى الشرب) وحتى ربما (في الأقل هذا ما يؤكدونه لنا) إلى قانون حقيقي (أي شخص عطشان سيشرّب إذا كان يستطيع). إن دراسة التحليل التاريخي، أو التعبير عن الماضي، هو دراسة أي دور يؤدي الاستقرار في التاريخ، ومما تتكون «السببية التاريخية». وبكلام آخر، بما أن لا وجود للتاريخ، فالسببية في حياتنا اليومية هي السببية الأرضية/المعيشية.

## السببية أو الاستنتاج الاسترجاعي

لننتقل من الاقتراح التاريخي الأبسط: «أصبح لويس الرابع عشر غير شعبي بسبب الضرائب التي كانت ثقيلة جداً». يجب أن نعرف أن في ممارسة

(2) نحن نحرص على عدم الدفع بقوة في اتجاه التقريب القابل للأخذ والرد بين الاستنتاج الاسترجاعي التاريخي وحساب احتمالات الفرضيات، لكن ينظر: H. Reichenbach, *L'Avènement de la philosophie scientifique*, trad. par G. Weill (Paris: Flammarion, 1955), p. 200;

لنلاحظ أيضاً دراسة بيرس عن الاحتمالات والنقد التاريخي، «منطق التاريخ»، في: C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Cambridge, USA: Harvard University Press, 1966), vol. 7, pp. 89-164,

(لنلاحظ أن بيرس كان يتمسك بالتصور «التواتري» لأساس الاحتمالات).

مهنة المؤرخ، ربما تكون جملة من هذا النوع قد كتبت وهي تحمل معنيين مختلفين جداً (من الغريب أنه لم يقل أحد ذلك قط بحسب معرفتي. هل من الممكن أن نكون قد نسينا أن التاريخ هو معرفة من خلال الوثائق، وبالتالي معرفة ناقصة؟). ينتقل المؤرخون باستمرار، من واحد من هذين المعنيين إلى آخر ومن دون سابق إنذار، وحتى من دون أن يدركوا ذلك جيداً، وتنسج إعادة بناء الماضي بالضبط من خلال هذا التنقل ذهاباً وإياباً. تعني الجملة، مكتوبة في معناها الأول، أن المؤرخ يعرف بواسطة الوثائق أن الضرائب كانت في الحقيقة سبب عدم شعبية الملك. فقد سمع ذلك بأذنيه، إذا جاز التعبير. وفي المعنى الثاني، يعرف المؤرخ فحسب أن الضرائب كانت ثقيلة، وأنه، علاوة على ذلك، أصبح الملك لا يحظى بشعبية في نهاية عهده. إنه إذّاك يفترض أو يعتقد أنه لَمِن الواضح أن يكون التفسير الأكثر وضوحاً لانعدام الشعبية هو العبء الضريبي. في الحالة الأولى، يروي لنا حبكة قرأها في الوثائق تقول إن الضرائب جعلت الملك لا يحظى بشعبية، أما في الثانية، فهو يقوم بتعبير عن الماضي، وذلك بالرجوع خطوة خطوة بداية إلى انعدام الشعبية، ثم إلى سبب مفترض، فإلى فرضية تفسيرية.

## السببية الأرضية/ المعيشة

معرفةنا القوية بأن الضرائب جعلت الملك لا يحظى بشعبية، على سبيل المثال، تعني أن المرء كان قد تصفح مذكرات مخطوطة من عهد لويس الرابع عشر، حيث دوّن فيها كهنة القرية أن الشعب كان يئن بسبب الضرائب ويلعن الملك في الخفاء. عندئذٍ، ستفهم العملية السببية على الفور. ولو لم يكن الأمر كذلك، لما كنا بدأنا نفاك شيفرة أسرار العالم. يكفي لطفل من الأطفال أن يفتح مؤلفات ثوسيديديس كي يفهم، ما إن يصبح كبيراً بما يكفي ليربط بعض المعاني بكلمات مثل الحرب أو المدينة أو السياسي. لن تأتي لهذا الطفل عفوياً فكرة أن كل مدينة تفضل أن تأمر بدلاً من أن تكون عبدة تُؤمر: أنه يتعلم ذلك عند ثوسيديديس. وإذا كنا نفهم على هذا النحو سبب النتائج، فذلك ليس أبداً لأننا نحمل ما يعادلها في أنفسنا. إننا لا نحب أبداً الضريبة أكثر من رعايا لويس

الرابع عشر، ولكن حتى لو كنا نعدها، فذلك قد لا يمنعنا من فهم أسبابهم في كرهها. وبعد كل شيء، نحن نفهم جيدًا حب الغني الأثيني لهذه الضرائب المجيدة والساحقة والتي كانت تثقل على الأغنياء باسم الطقوس، والتي كان الأغنياء يضعون كبرياءهم ووطنيتهم لأدائها بشكل رائع.

مجرد اكتشافنا أول مرة أن الضريبة جعلت أحد الملوك فاقداً الشعبية، فذلك يجعلنا نتظر رؤية هذه العملية تتكرر. فالعلاقة السببية تتخطى، طبيعيًا، الحالة الفردية، وهي شيء آخر غير المصادفة الطارئة، وتنطوي على قدر من الانتظام في الأشياء<sup>(3)</sup>. لكن هذا لا يعني على الإطلاق أن الأمر يذهب حتى الاستقرار الثابت، ولهذا السبب لا نعرف أبدًا ما سيكون عليه الغد. والسببية ضرورية وغير منتظمة، والأمور المستقبلية عارضة، ويمكن نظام الضرائب أن يجعل حكومة ما لا تحظى بشعبية، ولكن ربما أيضًا لا يكون لها هذا التأثير. وفي حال حدوث التأثير، فلا شيء يبدو أكثر طبيعية من هذه العلاقة السببية، ولكن لن يفاجئنا عدم حدوثه. نحن نعرف أولاً أنه قد تكون هناك استثناءات، مثلًا إذا كانت الحماسة الوطنية تثير دافعي الضرائب ضد غزو التراب الوطني. وعندما نقول إن الضرائب جعلت لويس الرابع عشر لا يحظى بشعبية، فإننا نأخذ بالحسبان ضمناً الوضع العام لتلك الحقبة الزمنية (الحرب الخارجية، الهزائم، عقلية الفلاحين...)، ونرى أن هذه الحالة هي فريدة من نوعها وقد لا يمكن نقل أمثولاتها إلى حالة أخرى من دون احتمال الخطأ. ولكن هل هذا يعني أننا قادرون دائمًا على تحديد في أي حالة يمكن نقلها، أو على العكس من ذلك، ما هي بالضبط الميزات التي تجعلها غير قابلة للنقل؟ لكن لا. نحن نعلم جيدًا جدًا أنه مهما بذلنا جهدًا، فلن يمكننا أن نحدد أبدًا على وجه التأكيد أي ظروف محددة من شأنها أن تجعل الأمثولات صالحة أم غير صالحة. فنحن

---

W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen* (3) *Philosophie*, vol. 1: *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung* (Berlin; Heidelberg: Springer, 1969), pp. 440, en général pp. 429 sq.

لنلاحظ أن الصفحات من 335 إلى 427 من هذا المؤلف المهم قد صارت نقطة الانطلاق لأي تفكير في إبستيمولوجيا التاريخ.

لا نجهل أبداً أنه إذا كنا نحاول ذلك، فإن دورنا سيقصر قريباً على استدعاء، على سبيل المثال، لغز المزاج الوطني الفرنسي، أي على الاعتراف ببعجزنا عن التنبؤ بالمستقبل وتفسير الماضي. سنحافظ إذًا دائماً على هامش من عدم الوضوح، وكذلك على هامش من الاحتمالية، وسيرافق السببية دائماً تقييد ذهني، وكانت المدرسة تعرف ذلك جيداً، وتدرس أن قوانين الفيزياء لا تعمل في العالم الأرضي/ المعيش إلا بواسطة التقريب، لأن تنوع «المادة» يمنعها من الاشتغال بصورة قاطعة.

### إنها غير نظامية

هذه الحقائق ليست خالية من أي فائدة، كما سنرى، في مناقشات السببية التاريخية. يمكن أي مؤرخ تكرار التصريح المتناقض في الوهلة الأولى والذي قام به تاسيتوس في مؤلفه التواريخ: «سوف أعمل بحيث يتعلم القارئ ليس ما حدث فحسب، وهو في أغلب الأحيان من قبيل المصادفة، ولكن أيضاً أسباب ما حدث». ومن بعد قول ذلك، نجد أن المسألة كلها هي مسألة درجات. فتبدو الأحداث أكثر إرباكاً أو أقل إرباكاً أو يمكن التنبؤ بها، وتعمل السببية بشكل أكثر أو أقل تنظيمًا بحسب الحالات. ثم إننا نعتمد على المستقبل مع فرص غير متساوية لتُحَكِّم الوصول إلى هدفنا. لقد علمتنا التجربة هذا التفاوت، ونحن متأكدون من أن أي جسم سيسقط على الأرض (لقد علمتنا التجربة ذلك عندما كنا في حوالى الخمسة أشهر من العمر)، إلا إذا كان طائرًا أو بالونًا أحمر. وإذا خرجنا إلى الشارع مرتدين القليل جدًا من الثياب، نتعرض للزكام، لكن هذا الاحتمال أقل معصومية، فإذا زُكِّمنا حقيقة، سوف نكون متأكدين من السبب، ولكن إذا خرجنا من دون معاطف فسنكون أقل تأكيدًا من النتيجة. إذا زادت الحكومة الضرائب أو جمدت الأجور، سوف يستاء الناس ربما، ولكن هذا الاستياء قد يذهب بعيداً إلى هذا الحد أو ذاك. فالشغب ليس سوى أحد المخاطر، وأحدها فحسب. ويوجد ثبات في أعمالنا من دونه لا يمكننا فعل أي شيء. وعندما نتناول الهاتف لإعطاء أوامر للطباخة، أو للمأمور، أو للجلاد، فنحن نتظر التأثير. ومع ذلك هناك انقطاع في الهاتف وانقطاع في الطاعة.

ويؤدي هذا الجانب من الثبات التقريبي إلى أن جزءاً من قطار التاريخ يقتصر على تطبيق الصفات التي يتجاهلها المؤرخ لأن الحدث هو اختلاف. وتشكل الأحداث حبكة يمكن تفسير كل شيء فيها، ولكنها كانت أيضاً محتملة بشكل غير متساو. إن سبب الشغب هو ثقل الضرائب، لكن لم يكن من المؤكد أن الأمور قد تصل حتى إلى الشغب. فللأحداث أسباب، ولكن ليس للأسباب عواقب دائماً، وأخيراً إن فرص الوصول التي تملكها الأحداث هي غير متكافئة. يمكننا حتى التمييز والمخاطرة، من عدم اليقين، من المجهول. هناك مخاطرة عندما يكون من الممكن التكهن، في الأقل إجمالياً، عن عدد فرص الاحتمالات المختلفة. وهكذا، عند عبور نهر جليد حيث تحجب طبقة من الثلج الشقوق، ونعرف أن شبكة الشقوق ضيقة جداً في هذا الموقع. وهناك عدم يقين عندما لا نستطيع قول الاحتمالات النسبية للتوقعات المختلفة. وهكذا، عندما نجهل إذا كانت مساحة الثلوج التي نمر فيها هي نهر جليد غادر أو ثلج حبيبي بريء، وهناك مجهول عندما نجهل حتى التوقعات وأي نوع من الأحداث يُمكن وقوعها. وهكذا، عندما نضع أقدامنا المرّة الأولى على أرض كوكب مجهول. إنها حقيقة كون الإنسان المؤرخ (homo historicus) يفضل عموماً المخاطرة الكبيرة على شيء مشكوك فيه بنسبة طفيفة (وهذا شيء روتيني بما فيه الكفاية) وإنه يكره المجهول.

## إنها غامضة

إذا كانت كل علاقة سببية ثابتة نوعاً ما، وإذا كنا لا نسوقها إلا مع تقييد ذهني، فذلك لأنه ليس لدينا عنها سوى تصور إجمالي وغامض. والسببية غامضة جداً حتى تتمكن من التفكير فيها بشأن كرتي بلياردو تتصادمان ببساطة جميلة<sup>(4)</sup>. ونعتقد بالعلاقة السببية عندما نراها تتصادمان، لأن منطق هذه العملية هو تقريباً واضح ووضوح رؤيتنا مسماراً يطرد مسماراً آخر. مع ذلك، فإننا لا نأخذ النهار سبباً لليل، على الرغم من أنه يخلفه بانتظام لا يشبهه انتظام. إذا رأيت في جهاز

(4) للمقارنة يُنظر: A. Michotte, *La Perception de la causalité*, 2<sup>ème</sup> éd. (Louvain: Studia Psychologica, 1954).

غير معروف رافعة تنحني وسمعت لحناً موسيقيًا، فإني لا أستنتج من ذلك أن الرافعة هي السبب في ذلك، ولكن حركة الرافعة والموسيقى لهما تأثيران متعاقدان لآلية مخفية واحدة. ولكن في الواقع، هل نتجرأ غالبًا ونتحدث عن السبب؟ هل أتحدث عن السبب عند التحدث عن محول تيار كهربائي أو عن تشغيل ناعورة؟ عندما أشغل زر الكهرباء، أدرك أن هناك عملية شاملة تحصل، ولا أبدي رأيي في تحليلها إلى نتائج وأسباب. ويحدث كل شيء كما لو لم تكن العلاقة السببية إلا الاستنتاج العام لعدد كبير من الاستدلالات الغامضة الصغيرة، والتي هي بعيدة المنال «كالإدراكات الحسية الصغيرة» عند لايبنتز. إذا رشق أحد الأطفال نافذتي بقرميدة وكسر الزجاج، فإني أفهم جيدًا السبب والنتائج، وأستطيع حتى القول، لو كان كلامي نبيلًا، إن القرميدة هي سبب الزجاج المكسور، ولكن قد يكون من الخطأ استنتاج قانون يُظهر أن القرميد يكسر الزجاج<sup>(5)</sup>. ولو فعلت ذلك، لكنت قد أظهرت فحسب أنه من الممكن أن نضع دائمًا جملة من الجمل في صيغة الجمع. تتكون السببية اليومية من علاقات سببية مفردة نستشف من ورائها بعض العمومية، ولكن بشكل غامض. ففي طبيعة الحال، حقيقة أن المقذوفات يمكن أن تكسر النوافذ ليست معرفة طبيعية، وعلى حديث الولادة أن يتعلم أن الزجاج سريع الانكسار. من جهتي، رأيت الحجارة والرصاص والمغاليق تكسر الزجاج، ولكن ليس القرميد، غير أنني لا أشك في النتيجة، وأعرف أيضًا في المقابل أن كرة صغيرة من الفلين قد لا تكسر أي شيء. وباستدلال مبهم، آخذ في الاعتبار وزن الجسم، وحجمه، ومرونته، وسماكة الزجاج، ولكن ليس لونه.

لكني غير قادر على القول بالضبط أي وزن، وأي مرونة... إلخ، ستقود إلى كسر الزجاج. وأجهل أيضًا ما إذا كانت هناك أي حال أخرى غير معروفة بالنسبة إلي. فبما أن السببية استنتاج، واستنتاج غامض، يرافقها دائمًا عدم يقين بشأن ثباتها، وتقيد ذهني، ونحن متأكدون نوعًا ما من نتائجها. لأنه إذا كان

---

(5) للمقارنة يُنظر: P. Gardiner, *The Nature of Historical Explanation* (New York: Oxford Paperbacks, 1968; [1961]), pp. 86, en général pp. 80-98; W. Dray, *Laws and Explanation in History* (New York: Oxford Clarendon Press, 1966; [1957]), chaps. 3, 4.

لكل نتيجة سبب، فكل سبب لا يؤدي دائماً إلى نتيجته. كذلك كانت المدرسة تجد أنه من الملائم أن ندرس في السببية، ليس القدرة المشكوك فيها على التنبؤ بالنتيجة من خلال السبب، وإنما بالأحرى ضرورة الصعود رجوعاً من النتيجة إلى سبب ما، والتساؤل: «من أين كان يأتي التغيير»، حيث الحركة الأولى (unde motus primo).

للتقييد الذهني الذي نحيط به التنبؤ، سبب ثان: ما نسميه السبب ليس أبداً إلا واحداً من الأسباب التي يمكن تقطيعها في العملية، وعدد جميع الأسباب التي يمكن تقطيعها غير محدد، وليس لتقطيعها قيمة إلا في ترتيب الخطاب. فيمكننا تقسيم الأسباب والشروط في العبارة التالية: «لم يستطع جاك أن يركب القطار لأنه كان مزدحماً؟» قد يكون ذلك في تراصف ألف طريقة وطريقة ممكنة لسرد هذا الحادث الصغير. قد يكون سبب كسر الزجاج القرميدة، أو الطفل الذي رمى بها، أو ركافة الزجاج، أو الفترة الحزينة الذي نعيش فيها. كيف تُعد الظروف اللازمة كافة كي تكسر القرميدة الزجاج؟ لم يُعد لويس الرابع عشر يحظى بشعبية بسبب الضرائب، ولكن ربما لم يُعد يحظى بشعبية مع تراب وطني مُحتاج، أو طبقة فلاحين أكثر وطنية، أو إذا كان طول قامته مرتفعاً وطلته أكثر مهابة. ثم، لنحترس من التأكيد أن كل ملك يصبح من دون شعبية لمجرد أن لويس الرابع عشر كان كذلك.

## الاستنتاج الاسترجاعي

ليس في مقدور المؤرخ التكهن على وجه التأكيد ما إذا كان الملك سيغدو من دون شعبية بسبب نظامه الضريبي، ولكن، إذا سمع بأم أذنيه أن ملكاً فقد الشعبية لهذا السبب، فلن يبقى في مقدوره المُماحكة حول ذلك والادعاء بأن «لا وجود للوقائع» (يمكنه على الأكثر القيام بتدقيق حول تحليل مزاج المواطنين، كما سنرى في الفصل التالي). ولكن بما أن في معرفتنا للماضي ثغرات، فإنه كثيراً ما يحدث أن يواجه المؤرخ مشكلة مختلفة جداً، فيلاحظ عدم شعبية الملك، ولا تُعلمه أي وثيقة سبب ذلك. فعليه إذاً الذهاب بواسطة



الاستنتاج الاسترجاعي من النتيجة إلى سببها الافتراضي. وفي حال قرر أنه ينبغي أن يكون هذا السبب هو قضايا الضرائب، فستجد العبارة التي كتبها بنفسه، «أصبح لويس الرابع عشر لا يحظى بشعبية بسبب الضرائب»، نفسها في المعنى الثاني الذي رأيناه. فعدم اليقين هو إذاً ما يلي: نحن متأكدون من النتيجة، ولكن هل توصلنا إلى التفسير الصحيح؟ هل السبب هو قضايا الضرائب، أو هزائم الملك أو شيء ثالث لم يخطر على بالنا؟ تدل إحصاءات القداديس التي كان يُطلب من المؤمنين إقامتها من أجل صحة الملك بوضوح على زوال المحبة عند الناس في نهاية العهد. وعلاوة على ذلك، نعرف أن الضرائب كانت قد أصبحت أثقل من ذي قبل ونتصور في أذهاننا أن الناس لا يحبون الضرائب. الناس، أي الإنسان الأبدي، وبكلام آخر نحن وأحكامنا المسبقة. وربما من الأفضل أن نُجري مقارنة نفسانية لتلك الحقبة الزمنية. غير أننا نعلم أن الكثير من أعمال الشعب في القرن السابع عشر وقعت بسبب الضرائب الجديدة، والتبدلات النقدية، وارتفاع أسعار الحبوب، ولم تكن هذه المعرفة فطرية فينا، ولم يكن لدينا أي فرصة في القرن العشرين، لرؤية الكثير من أعمال شعب من هذا القبيل. فهناك أسباب أخرى للإضرابات. ولكننا قرأنا تاريخ ثورة المقلع أو الفروند<sup>(6)</sup> (la Fronde). ولاحظنا على الفور ارتباط الضريبة بالشعب وتبقت لدينا المعرفة الإجمالية للعلاقة السببية. والضريبة هي سبب محتمل للاستياء، ولكن، ألا يوجد أمور أخرى قد تكون أسباباً على قدم المساواة مع الضريبة؟ وكم كانت عليه قوة الوطنية في قلب طبقة الفلاحين؟ ألم تفعل الهزائم في تراجع شعبية الملك بقدر ما فعلته الضرائب؟ يجب علينا معرفة عقلية الحقبة الزمنية لكي يكون استنتاجنا الاسترجاعي مؤكداً. قد نتساءل عما إذا كانت لحالات أخرى من الاستياء أسباب أخرى غير الضريبة. على الأرجح، لن نفكر من طريق استقراء كاريكاتوري، ولكن نتساءل، بحسب كل ما نعرفه عن مناخ تلك الحقبة الزمنية، عما إذا كان هناك رأي عام، وما إذا كان الشعب يعتبر

(6) حرب المقلع، أو الفروند (La Fronde) (1648-1653)، وتسمى أحياناً حرب اللورين، هي فترة من الاضطرابات الخطيرة التي أثرت في المملكة في فرنسا خلال طفولة لويس الرابع عشر (1643-1661)، عندما كانت فرنسا في حرب مع إسبانيا (1635-1659). (المترجم)

الحرب الخارجية شيئاً آخر غير مسألة مجيدة وخاصة يقودها الملك مع متخصصين وكانت لا تهم الرعايا، إلا عندما كان لزاماً عليهم أن يُعانوها مادياً.

نتوصل على هذا النحو إلى استنتاجات ممكنة إلى هذا الحد أو ذاك: «كانت الأسباب التي أدت إلى أعمال شغب، والتي تعرف على نحو رديء، هي على الأرجح الضرائب، كما هي الحال دائماً في هذه الحقبة الزمنية، وفي أحوال كهذه. «يعني ذلك أنه: لو أن الأمور حدثت بشكل منتظم. فبالتالي يقارب الاستنتاج الاسترجاعي الاستدلال بالقياس أو ذلك الشكل من التنبؤ العاقل، لأنه مشروط، وهو ما نسميه التوقع. مثال على المنطق القياسي: «يقول أحد المؤرخين إن هؤلاء يستعملون باستمرار التعميمات، وإذا كانت الواقعة بأن ريتشارد قد ذبح الأمراء الصغار في برج لندن هي واقعة غير واضحة، فسوف يتساءل المؤرخون بلا شك، عن غير إدراك أكثر مما هو عن إدراك، إن كان من عادة ملوك تلك الحقبة الزمنية تصفية منافسيهم المحتملين لتولي الملك. وستكون خلاصتهم، بحق، متأثرة بهذا التعميم»<sup>(7)</sup>. ومن الواضح أن خطر هذا التفكير هو في أن ريتشارد كان شخصياً أكثر قسوة مما كانت تسمح له تقاليد زمانه. ومثال على التنبؤ التاريخي: إننا نتساءل عما إذا كان من الممكن حدوثه لو أن سبارتاكوس هزم جحافل الرومان وأصبح سيد جنوب إيطاليا، هل كان ذلك سيعني نهاية الرق؟ أو الانتقال إلى درجة أعلى في صعود علاقات الإنتاج؟ توحى الموازاة بإجابة أفضل، ويبدو أن كل ما نعرفه عن مناخ الحقبة الزمنية يؤكد ذلك. فمنذ أن عرفنا أنه قبل جيل من سبارتاكوس، في أثناء ثورة العبيد الكبيرة في صقلية، أعطى هؤلاء المتمردون لأنفسهم عاصمة وملكاً<sup>(8)</sup>، يمكننا اعتبار أنه، لو كان سبارتاكوس قد فاز، لكان قد أسس مملكة هليينستية إضافية في إيطاليا، حيث، بالتأكيد، كانت العبودية قد وجدت كما كانت موجودة في كل مكان في تلك الحقبة<sup>(9)</sup>. ولتعذر هذا التوازي، قد يكون هناك

E. H. Carr, *What is History?* (Harmondsworth: Penguin Books, 1968; [1961]), p. 63. (7)

L. Robert, *Annuaire du Collège de France* (1962), p. 342. (8)

(9) لنسارع إلى أن نضيف أن كلمة عبودية هي كلمة ملتبسة؛ فالعبودية هي أحياناً علاقة قانونية قديمة تطبق على رابط الخدمة المنزلية، وأحياناً عبودية الزراعة، كما كانت الحال في جنوب الولايات المتحدة قبل =

تواز آخر ولكن بجودة أقل، وهو تاريخ المماليك في مصر. ما يعطي قيمة للتوازي الصقلي هو أننا لا نرى الأسباب الخاصة التي كان في وسعها دفع عبيد صقلية إلى تأسيس مملكة، وقد تكون هذه الأسباب غائبة في حالة سبارتاكوس. وفي هذه الحقبة لم يكن اختيار النظام الملكي يحمل فرادة، فقد كان هذا النظام الدستور العادي لكل دولة ليست على نطاق مدينة. ومن ناحية أخرى، كان يجب على الهالة الكاريزمية والألفانية نفسها أن تحيط سبارتاكوس وملك المتمردين في صقلية. نحن نعرف جيدًا هذه الألفانية لـ «بدائي الثورة»<sup>(10)</sup>.

## أساس الاستنتاج الاسترجاعي

هكذا ننتهي بتكوين فكرة عن المتعاشيات في الوقت الواحد لحقبة زمنية معينة، وبمعرفة ما يمكن أو لا يمكن أن نتوقعه من الناس في تلك الحقبة. وهذا ما يسمى امتلاك حس تاريخي، وفهم الروح القديمة، والشعور بمناخ الزمن، لأن جميع هذه الاستدلالات غالبًا ما تكون لاشعورية أو في الأقل مضمرة بفعل روح الجدية واصطلاحات أجناس الكتابة. وحدهم اختصاصيو النقوش

---

= عام 1865. وفي العصور القديمة، كان النموذج الأول هو الأكثر انتشارًا إلى حد بعيد. أما عبودية الزراعة التي وحدها تتعلق بقوى الإنتاج وعلاقاته فكانت استثناءً خاصًا في إيطاليا وصقلية في أثناء الحقبة الهلينستية الدنيا، كما كانت العبودية الزراعية استثناء في عالم القرن التاسع عشر. وكانت القاعدة في المسائل الزراعية بالنسبة إلى العصور القديمة، كما قال م. رودنسون، وجود طبقة الفلاحين الأحرار أو القنانة. وبعد تدمير نظام الاقتصاد الزراعي، من الواضح أن سبارتاكوس كان قد قبل، مثل كل حقبة الزمنية، بالعبودية المنزلية.

(10) بدائي الثورة هو عنوان أول كتاب لإريك هوبزباوم المؤرخ المتخصص بالحركة العمالية البريطانية، نشره بالإنكليزية في عام 1959 وترجم إلى الفرنسية في عام 1966. يقدم هوبزباوم في الكتاب تحليلًا واسعًا وطموحًا جدًا للأشكال المسماة «بدائية» من التمردات أو الثورات التي اندلعت في أوروبا في القرنين التاسع عشر والعشرين. انطلق هوبزباوم من التمييز الشائع يومذاك بين أشكال العمل المسماة بدائية وتلك المسماة حديثة، وهو تمييز نشأ منذ القرن الثامن عشر، ليتجاوزته ويقترح إعادة قراءة الحدائث من خلال دراسة كيف أن أفرادًا وجماعات كانوا مهمشين خارج المجتمع الرأسمالي الجديد، تكيفوا مع هذه الحدائث من خلال مقاومتها. يُنظر: Eric J. Hobsbawm, *Les Primitifs de la révolte*, dans *l'Europe moderne*, trad. par R. Laars et intro. par J. Le Goff (Paris: Fayard, 1966).

والعنوان الأصلي بالإنكليزية هو *Primitive Rebels*. (المترجم)

لديهم الوضوح في الكلام على «المتسلسلة/الوضع في تسلسل». في الواقع، أكثر ما يشبه الاستنتاج الاسترجاعي هو التفكير بالتسلسل. فعندما يريد أحد الاختصاصيين بالنقوش، أو أحد العلماء اللغويين، أو أحد الاختصاصيين بالأيقونات أن يعرف ما تعنيه كلمة روزا (rosa)، أو ما يقوم به أحد الرومانيين المتمثل راقداً على سرير في هذا النحت الغائر، فإنه يجمع مصادر التوارد الأخرى كافة لكلمة روزا، ولعبارة رومان راقدين، ويستمد من هذه السلسلة التي كونها الاستنتاج أن روزا تعني الوردية وأن الروماني ينام أو يأكل<sup>(11)</sup>. والأساس لهذا الاستنتاج هو أنه لمن المستغرب ربما ألا يكون دائماً لكلمة ما المعنى نفسه تقريباً، وألا يكون الرومانيون أكلوا وناموا كما كانت تجري العادة في زمانهم. إننا نرى إذاً أساس الاستنتاج الاسترجاعي. إنه ليس الثبات المزعوم الذي تلي فيه النتيجة السبب، وإنه ليس أيضاً أساس الاستقراء، وانتظام الظواهر الطبيعية، ولكنه شيء غاية في التجريبية، فهناك في التاريخ أعراف ومواثيق وأنماط. هذا رجل روماني راقداً، فلماذا رقاداً؟ إذا كان الناس يتصرفون كيفما اتفق ولم يكونوا سوى أصحاب نزوات، فقد يكون عدد الإجابات الممكنة غير

(11) بالنسبة إلى الوضع في سلسلة (السلسلة)، الذي يبدو مستحقاً لاهتمام الفلاسفة، هناك بعض الأمثلة الرائعة عنه في الفصلين الأول والسابع من مؤلف سبينوزا مقالة في اللاهوت والسياسة (Traité theologico-politique)، والأسهل قد يكون في دراسة أعمال فيلسوف يستعمله من دون تسميته، مثل إدوارد نوردين، أو مؤرخ يستعمله ويسميه مثل ل. روبرت. وهذا مثال على هذا الاستدلال المعقد جداً. إن كلمة oikeios اليونانية تعني في اللغة الفصحى «ما هو خاص وحميم»؛ غير أنه في مراثيات الحقبة الرومانية، نصادف كثيراً تعبيرات مثل oikeiospater أو oikeiosadelphos، التي نحاول ترجمتها بـ «شقيقه الخاص» و«والده الخاص»؛ ولكننا قدرنا بسرعة أن الصفة التي تُستعمل غالباً، تسقط مع الزمن ومع تأكل معاني الكلمات إلى رتبة ضمير يدل على الملكية، والذي يجب أن يُترجم ببساطة بـ «شقيق» وبـ «أب». وكان التفكير الضمني ما سيأتي: وضعنا في تسلسل التواتر لكلمة oikeios ووجدنا أنها كانت أكثر تردداً من عدد المرات التي يمكن المرء التوقع بشكل معقول أن يرى المراثيات بحاجة إلى تأكيد نقاوة هذه الأخوة أو هذه الأبوة. ولكن، ما معنى عبارة «بشكل معقول»؟ إنه وضع في سلسلة غير معترف به؛ فلكي تصبح كلمة oikeios ضميراً يدل على الملكية، ولا يضم علاوة على ذلك أي فارق صغير من الإصرار، كان يجب أن تُكتب المراثيات في أسلوب بسيط وليس في بلاغة «كافكاوية» من فترة الإمبراطورية الرومانية السفلى التي كانت تدعم بثقلها استعمال أي كلمة من الكلمات؛ فترجمة كلمة oikeios نفترض أننا حكمنا على أسلوب السياق كله، أي إننا قابلناه بالأساليب الأخرى لتلك الحقبة... وهذا هو التعقيد الضخم للتفكير الصغير (miniraisonnements) الذي يدعم التأكيد الأبسط.

محدود، ويصبح من المستحيل الاستنتاج الاسترجاعي للإجابة الصحيحة. ولكن لدى الناس عادات وتقاليد يلتزمون بها تقريبًا. وعدد الأسباب الممكنة التي من الممكن الرجوع إليها هو بالنتيجة محدود. قد لا تجري الأمور على هذا الشكل، ويمكن الناس تجاهل أي تقليد، وعدم العيش إلا بواسطة ضروب من العبقرية ومن الجنون، ويمكن التاريخ ألا يكون مكونًا إلا من شاردة (صيغة نادرة). فيصبح الاستنتاج الاسترجاعي عندئذٍ مستحيلًا، لكن هذا لن يمنع استمرار انتظام القوانين، ولن تتغير البنية المعرفية قيد أنملة.

لحسن الحظ، يتكرر الجنس البشري، أو في الأقل تتكرر كل حقبة زمنية بعض الشيء، ومعرفتنا بهذا التكرار تسمح لنا بالاستنتاج الاسترجاعي. وتُستخدم كلمات مجموعة قوانين اللغة بالمعنى نفسه دائمًا. وتقتضي الأعراف أن نأكل وقوفًا، أو جلوسًا أو استلقاء، ولكن ليس كما نريد. وتُحدد لوحة مفاتيح أي مجتمع، ولا يكاد يمكن حضارة المصنع أن تكون في الوقت نفسه فروسية، وذلك لأننا لا نملك الوقت لكل شيء ولا الذهن في كل شيء. وللنوع غرائزه، فهو على سبيل المثال يقبل بالعنف الداخلي، على طريقة الجرذان، وإلا فعلى طريقة الذئب. وهذه ثوابت يمكن أن نبني عليها. وفي المقابل، هناك قطاعات أخرى نعرف أنها ترضى بصعوبة إنشاء التسلسل. وما نجده عند المؤرخ نجده أيضًا لدى التحري<sup>(12)</sup>: فعندما يجد رجل الأمن أمامه رجلًا من «الوسط الإجرامي»، بنموذج يتلاءم مع هذه البيئة، يعلم ما يمكن أن يتوقعه منه. وفي المقابل، لا يمكنه أن يعرف أبدًا ما يستطيع «المثقفون» أن يذهبوا إليه في ابتكاراتهم. أما الخطأ والانحراف والبوهيمية والعبقرية والجنون فهي قطاعات حيث الاستنتاج الاسترجاعي محفوف بالمخاطر. قد يدخل النحت الرديء في

---

(12) تفرض مقارنة النقد التاريخي بالاستقصاء البوليسي نفسها؛ إننا نجدها عند هـ. رايشنباخ (الاستشهاد 1) أو في كتاب غوبلو *Traité de logique*. لن نخوض في مسألة معرفة طبيعة الاستدلال التاريخي، التي ليست استنتاجًا ولا استقراءً. ينظر غوبلو وأ. زينوبول (Xénopol) في: *La Théorie de l'histoire* (1908).

(والذي لا ينبغي الاستخفاف به، على الرغم من أن الاستشهاد به أصبح نادرًا)؛ ويبدو أن استيضاح طبيعة هذا الاستدلال يجب التفتيش عنه لدى بيرس في وصفه لقياس الاحتمالي.

تسلسل، بينما يصعب ذلك كثيرًا على التحفة الفنية. وتُرَمَّم النصوص الشعرية بأمانة أقل من الاستثمارات الإدارية. والحرب حقيقة في التاريخ المعروف للجنس البشري، لكن الإمبريالية التجارية ظاهرة مؤرخة بشكل وثيق ومن الأفضل عدم استنتاجها بالاسترجاع في حرب البيلوبونيز<sup>(13)</sup>. والمسألة الكبرى هي الوصول دائمًا إلى التمييز في ما لو كنا في قطاع يؤدي فيه التكرار دورًا أو إذا كان لا يمكن الاعتماد عليه. إضافة إلى ذلك، هناك حقبات زمنية غريبة أو مبتكرة حيث الفروقات أوسع بكثير مما نجده في غيرها. وعمليًا، يتأرجح المؤرخ باستمرار بين طرفين: إما أن يصوغ لنفسه قواعد كاذبة («إن عملاً من هذا النوع غير وارد في تلك الحقبة الزمنية، وهو لا يظهر أبدًا قبل القرن الثامن عشر»)، وإما أن يترك كل شيء على غاربه، ويقول لنفسه بأن كل شيء ممكن في أي حقبة زمنية، وأن العرف ليس الطاغية الذي ندعيه. إن واحدة من مهمات النقد التاريخي المستقبلي ستكون في وضع ذمامة [مَبْحَث الذِّمَّة، علم القضايا الضَّميرِيَّة: casuistique] في الاستنتاج الاسترجاعي.

### الاستنتاج الاسترجاعي هو «التوليف»

ليست المرة الأولى ولن تكون الأخيرة التي نلاحظ فيها أن جوهر مشكلات المعرفة التاريخية، يحتل مستوى الوثائق والنقد والتبخر العلمي. يطمح تراث التفكير الفلسفي في مجال الإبيستيمولوجيا التاريخية إلى هدف مرتفع جدًا. فهو يتساءل عمدًا إذا كان المؤرخ يُفسر بواسطة الأسباب أو القوانين، ولكنه يقفز من فوق الاستنتاج الاسترجاعي. إنه يتكلم عن استقراء تاريخي ويتجاهل المتسلسلة/الوضع في تسلسل. غير أن إعادة تكوين تاريخ حقبة زمنية معينة يحصل بوضعه في متسلسلة، وعبر حركتي ذهاب وإياب بين الوثائق والاستنتاج الاسترجاعي. وليست «الوقائع» التاريخية التي هي ظاهريًا الأكثر اتساقًا سوى استنتاجات تضم في الواقع نسبة كبيرة من الاستنتاج الاسترجاعي. عندما يقول

(13) يُنظر في ما سبق صفحة ملموسة من مؤلف فيدال-ناكي: P. Vidal-Naquet, «Economie et Société dans la Grèce ancienne,» *Archives européennes de sociologie*, vol. 6 (1965), p. 147.

أحد المؤرخين إن الضريبة جعلت لويس الرابع عشر قليل الشعبية، استنادًا إلى مخطوطة لكاهن قرية، يكون قد قام باستنتاج استرجاعي مفترضًا أن هذه الشهادة كانت أيضًا صالحة للقرى المجاورة. وذلك يفترض استقصاءً واسعًا، إذا كنا نريد أن يكون لهذا الاستنتاج ما يبرره حقًا وكان بالإمكان اتخاذ العينة عينه تمثيلية. كان الاستنتاج الاسترجاعي، في الواقع، الارتجاع ثلاثة قرون إلى الوراء، لإحدى المخطوطات الموجودة ماديًا في عام 1969، وذلك كإحساس بصري ولمسي للمؤرخ<sup>(14)</sup>. إن هذه النسبة الضخمة من الاستنتاج الاسترجاعي ومن التفسير، تجعل من الممكن، في بعض الميادين، توقع المفاجآت كلها. فقد انتهى الأمر بنا، منذ قرنين، إلى الاعتراف بأن قصة رومولوس كانت أسطورية، ومنذ عام 1945 تمكن المؤرخون اليابانيون من الكتابة بأن أصول السلالة اليابانية الحاكمة هي أسطورية. هناك، في الواقع، كثير من الثغرات في النسيج التاريخي، وذلك لأن هناك إلى حد بعيد ثغرات بين هذا النوع الخاص جدًا من الأحداث التي تُسمى الوثائق. ولأن التاريخ هو معرفة من خلال الآثار.

رأينا أعلاه أن الوثيقة لا تتطابق تمامًا في أي حال من الأحوال مع حدث ما، حتى ولو كان ذلك بخصوص حياة روبنسون كروزو المدونة بيد روبنسون كروزو نفسه. لا يمكن إذاً إعادة توليف مسار الأحداث كتركيب الفسيفساء. وتبقى الوثائق بالضرورة مهما كُثرت غير مباشرة وغير كاملة. ينبغي إسقاطها على المخطط المختار وربط بعضها ببعضها الآخر. حتى ولو كان هذا الوضع ملحوظًا بشكل خاص في التاريخ القديم فإنه ليس خاصًا به: فالتاريخ الأكثر معاصرة يتكون من نسبة كبيرة من الاستنتاج الاسترجاعي، والفرق هو أن هذا الاستنتاج الاسترجاعي يكون هنا مؤكدًا عمليًا. ولكن في النهاية، حتى عندما تكون الوثائق صحفًا ومحفوفات، إلا أنه يبقى أن يُربط بعض هذه الوثائق ببعضها الآخر مع عدم إعطاء المعنى نفسه لمقالة في صحيفة *L'Humanité* ومقالة

---

(14) لن أخوض في مسألة التحقق بواسطة التنبؤ عن الأحداث الماضية، وسأترك مشكلة المنطوقات البروتوكولية، كما تُطرح في التاريخ، إلى الفلاسفة المهنيين، وسوف أكتفي بالإعادة إلى: A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History* (London: Cambridge University Press, 1968; [1965]), chaps. 4, 5.

افتتاحية في صحيفة *Journal des Débats* بحسب ما نعرفه عن هاتين الصحيفتين، في أي حال. إن منشورًا لعام 1936 وبعض قصاصات الصحف تحتفظ لنا بذكرى إضراب في مصنع من مصانع إحدى الضواحي. وبما أنه لا توجد حقبة تاريخية يحصل فيها كل شيء في الوقت نفسه، وبما أنه لا يمكن تنظيم إضرابات في الوقت ذاته «في مكان العمل» و«إضرابات عشوائية» و«إضرابات تحطيم الآلات»، سيكون إضراب 1936 إضرابًا كاشفًا استرجاعيًا مشابهًا للإضرابات الأخرى لذلك العام في سياق كامل للجهة الشعبية، أو بالأحرى في سياق جميع الوثائق التي نعرفها عن تلك الإضرابات. وبالعكس من ذلك، فالوثيقة التي تبدو أكثر شكلية، في التاريخ القديم، (أو التي تبدو هكذا لأننا لا نفكر بما فيه الكفاية في نسبة الاستنتاج الاسترجاعي)، تبقى غامضة لعدم وجود سياق. إليك في ما يلي رسالة من بليني الشاب (Pline le Jeune)، معزولة كما كرة من اللهب، تبلغنا بصورة قطعية أنه في بداية القرن الثاني، في مكان ما من آسيا الصغرى، كان المسيحيون كثيرين جدًا. ولعدم توافر السياق، لا يمكننا حتى أن نقرر (افتراضًا أننا نفكر فحسب في أن نسأل أنفسنا عن ذلك) إذا كانت هذه الرسالة تثبت أنه في غضون ثلاثة أجيال فقط بعد وفاة المسيح، كانت المسيحية، في الأقل في مناطق الثقافة العالية، على وشك الانتهاء من غزو النفوس. أو إذا كان يجب فحسب أن نقدر أن واقعة من وقائع حدث محدد في لحظته استأثرت باهتمام بليني والسلطات الرومانية، وهي أن اندلاعًا مفاجئًا من الهدايا حصل في آسيا، قابل للمقارنة بحركة تجدد أنكلوسكسونية، أو بتلك الموجات من الهدايا الشاملة التي لا غد لها، والتي فوجئ المبشرون الأوائل بلقاء مثلها في اليابان، والتي يكفي لقمعها أدنى حركة من السلطات (لكن، وكما بعد كل حركة جزر للتيار، تبقى على الضفة أقلية ضئيلة من النفوس المُستمالة). هل هو صعود ثابت للتيار الديني أم هو مد وجزر؟ وإذا ما تمسكنا بالوثائق الرومانية، فالاستنتاج الاسترجاعي في هذه النقطة أمر مستحيل.

وشيئًا فشيئًا، تسمح وثائق ذات ثغرات أقل، أن نتصور سياق حقبة زمنية ما (نحن «نتألف مع حقبتنا الزمنية»)، ويسمح لنا هذا التصور بأن نصحح تفسير وثائق أخرى ذات ثغرات أكبر. لا يوجد هنا أي «حلقة مفرغة من حلقات



التوليف التاريخي» كما أنه ليس هناك من «دائرة تأويل» في مجال تفسير النصوص الأدبية. نزع من هناك دائرة، وأن تفسير سياق نصي ما يعتمد على التفصيلات وأن التفصيلات تأخذ المعنى الذي نضفيه على السياق<sup>(15)</sup>. في الواقع، ليس هناك من دائرة إطلاقاً، بما أن التفصيلات التي على أساسها يُعتمدُ تفسير السياق الموقت هي غير التفصيل الجديد الذي ينبغي تفسيره، فالتفسير يتقدم كتقدم حشرة الحريش [أم أربع وأربعين]. ولو كان خلاف ذلك، لانتفت إمكانية قراءة أي نص حتى الآن، إلا من طريق الحدس الصوفي.

وكما أنه ليس هناك من «دائرة تاريخية»، فإنه لا فرار حتى اللانهاية من الاستنتاجات الاسترجاعية؛ فالاستدلالات تركز على معطيات الوثائق. ولكن إذا كانت الاستدلالات لا تذهب إلى ما لا نهاية، فإنها في الأقل توغل بعيداً جداً. وذلك حتى نسج فلسفة صغيرة شخصية للتاريخ في رأس كل مؤرخ، وخبرة مهنية، ينسب بموجبها وزناً خاصاً للأسباب الاقتصادية أو الحاجة الدينية، ويفكر أو لا يفكر في هذه الفرضية أو تلك في الاستنتاج الاسترجاعي. وهذه التجربة (بالمعنى الذي تتكلم فيه على تجربة الطبيب أو كاهن الاعتراف) هي التي نتخذها «المنهج» الشهير الخاص بالتاريخ.

### «المنهج» هو تجربة

ذلك أنه مثلما تنطوي أدنى واقعة على مجموعة من الاستنتاجات الاسترجاعية، فهي تنتهي بالانطواء أيضاً على استنتاجات استرجاعية أكثر عمومية، تشكل مفهوماً للتاريخ وللإنسان. وهذه التجربة المهنية التي يُحصَل عليها من خلال دراسة الأحداث التي ترتبط بها التجربة بشكل وثيق، هي نفسها ما وصفه ثوسيديدس بالامتلاك الدائم (ktéma es aei) وهي دروس التاريخ الصالحة أبداً.

A. Boeckh, *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften, Formale* (15) *Theorie der philologischen Wissenschaft* (Stuttgart, B.G.: Teubner, 1968; [1877]), vol. 1, pp. 84 sq.;

W. Dilthey, *Le Monde de l'esprit*, trad. par M. Rémy (Paris: Aubier-Montaigne, 1947), ومقابل الصفحة: vol. 1, p. 331.

هكذا يصل المؤرخون في نهاية المطاف إلى تكوين حكمة لأنفسهم حول حقيقتهم أو حول المرحلة التاريخية، وفي اكتساب ما يسميه ماريتان<sup>(16)</sup> (Maritain) «فلسفة الإنسان السليمة، والتقدير الصائب للأنشطة المختلفة للكائن البشري وأهميتها النسبية». وهل الامتدادات الثورية ظاهرة غير مألوفة تتطلب إعدادًا اجتماعيًا وأيديولوجيًا خاصًا، أم إنها تأتي مثل حوادث السيارات، من دون أن يكون المؤرخ عرضة لورطة التفسيرات المعقدة؟ وهل السخط الناشئ من الحرمان وعدم المساواة الاجتماعية هو عامل رئيس للثورة، أم إنه لا يؤدي في الواقع سوى دور ثانوي؟ وهل الإيمان القوي مخصص لنخبة دينية، أم يمكن أن يكون حالة جماهيرية؟ وبماذا نشبه العبارة الشهيرة «إيمان البسطاء»؟ وهل كان هناك وجود للمسيحية كما يتصورها برنانوس (Bernanos) (ذلك أن السيد لو برا (Le Bras) يشك في ذلك شكًا شديدًا)؟ وهل شغف الرومان الجماعي بالمسرحيات وشغف أهل أميركا الجنوبية بكرة القدم ليس سوى مظهر يخفي دوافع سياسية، أو هل من المعقول إنسانيًا أنه يكفي نفسه بنفسه؟ ليس بالإمكان دائمًا أن نجني من وثائق تعود إلى «حقيقتنا الزمنية» إجابات عن هذه الأسئلة. على العكس من ذلك، ستأخذ هذه الوثائق المعنى الذي تقدمه الإجابات التي يعطيها كل امرئ عن هذه الأسئلة. وسوف تُستخلص الإجابات من حقبات زمنية أخرى، إذا كان للمؤرخ ثقافة، أو من أحكام سابقة لديه، أي من مشهد التاريخ المعاصر. تتألف التجربة التاريخية إداً من كل ما يستطيع المؤرخ تعلمه يمينًا ويسارًا من حياته وقراءاته ومعاشراته. ثم إنه ليس مستغربًا عدم وجود اثنين من المؤرخين أو اثنين من الأطباء يملكان الخبرة نفسها، وأن المشاحنات التي لا نهاية لها ليست نادرة حول سرير المريض. فضلًا عن السذج الذين يعتقدون أنهم يُدعون في استعانتهم بتقنيات صاعدة بقوة، تُسمى علم الاجتماع أو علم الظواهر الدينية، وهلم جرا. كما لو أن العلوم المُشار إليها استُنتجت من السماء، وكما لو لم تكن استقرائية، ولم تكن تاريخًا في أحد الجوانب العامة، ولم تكن، في كلمة واحدة، تجربة الآخرين، التي لا يتخلف

---

J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, trad. par C. Journet (Paris: Seuil, 1957), (16) p. 21.

المؤرخ عن جعلها كسبًا له، إذا عرف عدم ردع نفسه بتسميات غريبة على نحو زائف. ولهذا السبب، فإن السذج الذين لا يرفضون الوصول إلى هذه التجربة بحجة أن علم الاجتماع ليس تاريخًا، هم في الأساس المهرة الحقيقيون، وأولئك الذين يسخرون منهم ليسوا سوى أنصاف مهرة فحسب. إن التجربة التاريخية هي المعرفة المألوفة لجميع العموميات والانتظامات في التاريخ، تحت أي تغليف كان في طريقة تقديمها.

## حدّ الموضوعية التاريخية

إذا كان التاريخ يتكون من هذا الخليط من المعطيات والخبرة، وإذا كان معرفة وثائقية ذات ثغرات وتستنّج استرجاعيًا، وإذا كان بناؤه بواسطة الذهب والإياب نفسيهما من الاستدلالات التي يبني الطفل من خلالها شيئًا فشيئًا رؤيته للعالم الذي يحيط به، سنرى عندئذٍ، قانونًا، حدود الموضوعية التاريخية. إنها تتوافق مع ثغرات التوثيق ومع تنوع الخبرات.

### 1 - التوثيق

تلك هي الحدود الوحيدة. ويمكننا، في الواقع، القبول فورًا بأن التاريخ ذاتي، كما يقول مارو، إذ لا وجود للتاريخ وكل شيء هو مادة للحبكات. ويمكننا أيضًا القبول فورًا بحدود الموضوعية التاريخية التي يتحدث عنها آرون، بمعنى أن هذه الحبكات تحتقرية، وأن لديها حقيقة، ولكن هذه الحقيقة ليست علمية، وأن صفحة من التاريخ تشبه على الدوام صفحة من السرد أكثر مما تشبه صفحة من الفيزياء. يجب ألا نستنتج أن نزعة الشك عند الباحث المرهف، من الطراز القديم، تكون مقبولة، أو إن كان الباحث على الطراز الجديد، ألا وجود للوقائع وأنها تعتمد على رأي صائب في ما يخص معنى التاريخ. يمكننا أن نستنتج فحسب أن التاريخ ليس موضوعيًا على طريقة العلم، وأن موضوعيته هي في المنزلة نفسها التي يحملها العالم الذي تراه أعيننا.

والحال أن فرانسوا شاتلييه يقول بحق في كتاباته: «إذا نظرنا إلى أعمال

المؤرخين الحاليين - وليس إلى الأفكار حول التاريخ فحسب التي يكتبها هؤلاء المؤرخون - نرى أن الخلافات بشأن استحالة الحقيقة التاريخية، والطابع التخميني للتاريخ، ومُعادل الذاتية المطلق، أمور لم تعد ذات معنى اليوم. أما وأن هناك الكثير من العروض الممكنة للأحداث، فهو لا يغير شيئاً حيث إن كل عرض من العروض يلقي ضوءاً جديداً ينير هذه الأحداث». نحن لا نحصي ما يأتي من انقسام المفكرين إلى طوائف في نطاق حدود حق الموضوعية. فالماركسي يجد أن الأسباب الاقتصادية تهم أولاً، وآخرون يتحدثون عن السعي إلى السلطة أو عن تداول النخب. وهذا الانقسام إلى طوائف، على عكس الخلافات بين الكيميائيين والفيزيائيين، ينشأ من مصدر خارج مجال الاختصاصات ويرشح منه الملل. ونحن لن نحصي أيضاً حال عدم اكتمال التاريخ، فهي حال أي معرفة غير مباشرة. ولا نحصي أيضاً حال عدم إمكاننا دفع التحليل بشكل أكثر (توليائي) أو أقل (خروشوف) بعداً في غير الحداثي، وذلك ما يبرهن وحسب أن ثمة مؤرخين جيدين وغيرهم أقل جودة، ويبرهن أيضاً أن التجربة التاريخية تنمو. وإذا كان كل ذلك مقبولاً به، فإننا لا نرى ما من شأنه، قانوناً، منع العقول من الاتفاق حول الإمبريالية السلوقية أو حول أحداث أيار/ مايو 1968، اللهم إلا إذا طرحنا جانباً النقص في الوثائق. وتدحض الممارسة التاريخية، في وجودها في حد ذاتها، استحالة وجود حدود أخرى للموضوعية، ونحن لم نر قط أن مناقشة بين مؤرخين قد نجحت في اكتشاف مفارقات لا يمكن تخطيها: نكتشف فحسب مفاهيم غير واضحة وإشكالات أقل بساطة من المتوقع وأسئلة لم نفكر فيها. ليس التاريخ شيئاً لا يمكن إدراكه، لكنه معقد جداً، ويتطلب خبرة أكثر نفاذاً بكثير مما يمكننا اكتسابها في الوقت الراهن. مع ذلك، حتى تمييز الأسباب السطحية من الأسباب العميقة ليس مسألة ذوق شخصي أو مسألة وجهة نظر. وبالتأكيد، إن أي عرضين تاريخيين للفترة الزمنية نفسها يكونان عادة مختلفين تماماً. ولكن هذه الاختلافات تأتي من الإضاءات المختلفة على هذا العرض أو ذاك، أو من إصرار تحريري على هذا الجانب أو ذاك من جوانب الوقائع أو من خيار مختلف عما تم تجاهله. وقد نجد الاختلافات نفسها بين عرضين في

الرياضيات. أو إن الأمر يتعلق حقيقة بتعارضات: ولكن حينئذٍ يمكن أي مناقشة موضوعية أن تنشأ وهي تنشأ بالفعل، ولا تؤدي أبدًا إلى مفارقات، ولكنها تؤدي إلى مشاجرات فحسب.

## 2 - تنوع الخبرات

بما أن الحد الثاني للموضوعية - ولكن هذا الحد هو تأثير كبح وتأخير أكثر منه حدًا نهائيًا - هو تنوع التجارب الشخصية التي يصعب نقلها بسهولة. لن يتفق اثنان من مؤرخي الأديان حول «رمزية الجنازية الرومانية»، لأن الأول منهما عنده الخبرة في النقوش القديمة، وفي الحجج البريتاني، وفي التقوى النابوليتانية، وأنه قرأ لو برا (Le Bras)، بينما كوّن الآخر لنفسه فلسفة دينية من النصوص القديمة ومن إيمانه الخاص ومن القديسة تيريزا. وبما أن قواعد اللعبة التي لا يسعون أبدًا إلى تفسير مضمون تجاربها والتي هي أساس الاستنتاج الاسترجاعي (rétrodiction)، لن يبقى أمامهم إلا اتهام بعضهم بعضًا بالنقص في الحساسية الدينية، وهذا لا يعني شيئًا، غير أنه أمر لا يغتفر بسهولة. عندما يستنجد أحد المؤرخين بدروس الحاضر أو بحقبة زمنية أخرى من التاريخ، ليبنى على أساسها تفسيره، فمن المعتاد أن يفعل ذلك لغرض توضيح فكرته، بدلًا من تقديم الحجة: فيشعر، بلا شك، بحياء يجعله يدرك أن الاستقراء التاريخي، في عيون رجل المنطق، يبدو ناقصًا بشكل رهيب، وأن التاريخ هو فرع معرفي قياسي فقير. يحق لنا إذاً الاعتقاد بأننا نكتب التاريخ بشخصياتنا، أي بمكتسب من المعارف المشوشة. إن هذه التجربة هي بالتأكيد تراكمية وقابلة للتحويل، لأنها مستمدة خصوصًا من الكتب، لكنها ليست منهجًا (يعطي كل واحد الخبرة التي يستطيعها ويريدها)، أو لا لأن وجودها غير معترف به رسميًا ولأن اكتسابها غير منظم. ثم لأنها إذا كانت غير قابلة للنقل، لا يمكن صوغها. ويحصل عليها من خلال معرفة الحالات التاريخية الملموسة، التي يبقى لكل واحد أن يأخذ منها العبرة على طريقته. إن الامتلاك الدائم لحرب البيلوبونيز كامن في قصة هذه الحرب، إنه ليس تعليمًا شفهيًا صغيرًا من خارج النص، فالخبرة التاريخية تُكتسب في أثناء العمل، وهي ليست نتيجة دراسة من

الدراسات، إنما نتيجة تعلم ومران. ليس للتاريخ منهج، لأنه لا يمكن صوغ تجربته على شكل تعاريف وقوانين وقواعد. إن مناقشة التجارب الشخصية المختلفة هي دائماً غير مباشرة، فمع مرور الزمن يتناقل التعلم ويحصل الاتفاق في آخر المطاف على طريقة فكرة ينتهي بها الأمر بفرض نفسها، وليس على طريقة القاعدة التي نظر لها.

## أسباب أو قوانين، فن أو علم

التاريخ فن يفترض اكتساب تجربة. وما يضل في هذه النقطة، ويجعلنا نأمل باستمرار في أنه سيُمكننا يوماً إيصاله إلى مرحلة علمية حقاً، هو أنه مليء بالأفكار العامة وقواعد منضبطة تقريبية، مثلما هي الحياة اليومية. وعندما أقول بأن الضرائب كرهت الناس بلويس الرابع عشر، فإني أعتزف بالتالي بأننا لن نُفاجأ إذا رأينا الشيء نفسه يحدث لملك آخر وللسبب نفسه. وهكذا نعالج ما هو حالياً المشكلة الكبرى لنظرية المعرفة التاريخية في البلدان الأنكلوسكسونية: هل يُفسر المؤرخ من خلال الأسباب أو من خلال القوانين؟ هل من الممكن القول إن الضرائب قد كرهت الناس بلويس الرابع عشر، من دون اللجوء إلى قانون تغطية (covering law) يُنشئ هذه السببية الغريبة والذي سيؤكد أن أي ضريبة مزعجة جداً تجعل الحكومة التي تفرضها حكومة لا تحظى بشعبية؟ إنها إشكالية تبدو الإفادة منها ظاهرياً محدودة جداً، ولكنها في الواقع تحتوي على مسألة الطابع العلمي أو الأرضي/ المعيش للتاريخ، وحتى مسألة طبيعة المعرفة العلمية. وسنكرس لها كل ما تبقى من هذا الفصل. ويعرف كل واحد أن هناك علماً عاماً، والتاريخ مليء بالعموميات، ولكن هل هي عموميات «جيدة»؟ لنستعرض أولاً نظرية قوانين التغطية، لأن هناك أكثر من شيء يمكن استخلاصه من تحليلها للتفسير التاريخي. غير أننا، وعلى الرغم من بعض المظاهر، ننكر وجود أي علاقة لهذا التفسير مع التفسير الذي يُطبق في العلم، وكوني قارئاً غرانجيه<sup>(17)</sup> مثل أي قارئ آخر، لن نأخذ إلا بالتعارض الموجود بين «المعيش»

= G. Granger, *Pensée formelle et Sciences de l'homme* (Paris: Aubier-Montaigne, 1968; [1960]); (17)

(والذي كنا قد دعوناه التحتقمري)، من ناحية، و«الشكلي»، أي الطابع القابل للشكلنة في أي علم جدير بهذا الاسم من ناحية أخرى. هل ثمة علاقة لحقيقة حكمة الأمم التي تقول بأن «كل ضريبة ثقيلة جدًا تجعل الناس يكرهون الحكومة، إلا إذا لم تقم بذلك»، مع صيغة نيوتن؟ وفي حال النفي، فلماذا؟

## التفسير بحسب التجريبية المنطقية

تعود نظرية تغطية القوانين (covering laws) في التاريخ إلى التجريبية المنطقية<sup>(18)</sup>. وهذه المدرسة تقتنع بوحدة العقل. وبناء على تحليلها للتفسير في العلوم، يرجع أي تفسير إلى استيعاب الأحداث في إطار القوانين. وبدقة أكبر، لنفرض أن حدثًا ما يجب تفسيره؛ فمن جهة يتكون ما يفسره هذا الحدث من معطيات أو شروط سابقة، وهي أحداث تتموضع في أزمنة وأماكن محددة (على سبيل المثال إنها الشروط الأولية أو الشروط التي نجدتها على حدود علماء الفيزياء)، ومن جهة أخرى، يتكون من القوانين العلمية. بالتالي، يحتوي أي تفسير

---

ويقارن: «Evènement et structure dans les sciences de l'homme.» *Cahiers de l'institut de science économique appliquée*, vol. 47, no. 55 (Mai-Décembre 1957);

وحول النظريات في الفيزياء، وشبه النظريات في علم الاجتماع، والعلوم الإنسانية كما في العلم الذي يدرس الطرائق المختلفة في العمل، يُنظر المقالة الواضحة جدًا لـ أ. رابوبورت: A. Rapoport, «Various Meaning of 'theory'», *The American Political Science Review*, vol. 25 (1958), pp. 972-988.

(18) إن العمل الأساس هو عمل همبل: C. G. Hempel, «The Function of General Laws in History» (1942), in: H. Feigl and W. Sellars, *Readings in Philosophical Analysis* (New York: Appleton Century Crofts, 1949);

P. Gardiner (ed.), *Theories of History* (Glencoe: Free Press, 1959); وفي:

I. Scheffler, *Anatomie de la science*, trad. par P. Thuillier (Paris: Seuil, 1966), وفي الاتجاه نفسه: chap. 7;

K. Popper, *Misère de l'historicisme*, trad. par Rousseau (Paris: Plon, 1956), p. 142. ويقارن:

ويُنظر المواقف الملتبسة لغاردنير ودرابي ودانتو: Gardiner, *The Nature of Historical Explanation*; وDray, *Laws and Explanation*; Danto, *Analytical Philosophy*, chap. 10,

ولكن العرض الأهم لنظرية همبل نجدتها عند: Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie*, vol 1, p. 335-352.

وقد ضاعفت الإمبريقية المنطقية والوضعانية الجدية من الدراسات حول هذه المسألة ونحن لا ندعي معرفتها كلها.

لأي حدث (انتشار الحرارة على طول قضيب الحديد، والانخفاض الأكثر ملاءمة لسعر القمح هذا العام) على قانون واحد في الأقل (فبالنسبة إلى القمح، هناك قانون كينغ (la loi de King)). إنه تحليل لا تشوبه شائبة بالتأكيد. فلنطبقه على التاريخ. لنأخذ مثلاً مسألة الصراع بين البابوية والإمبراطورية<sup>(19)</sup>. إن عدم رغبة المؤرخ في الانخراط في تراجع لانتهائي إلى الوراء على طول الخط الزمني لسلسلة الأحداث، جعله يبدأ بمنح نفسه قاعدة انطلاق. هناك، في القرن الحادي عشر بابوية وسلطة إمبراطورية لهما هذا الطابع أو ذاك. وبعد ذلك، سُفسر كل حركة يقوم بها هذا اللاعب أو ذاك في الدراما التاريخية على أساس قانون ما. أي إن كل سلطة، حتى ولو كانت روحية تسعى إلى أن تكون سلطة كاملة، وكل مؤسسة تميل إلى أن تتجمد... إلخ. لكن يجب ألا نعتقد أنه إذا فسرنا كل حلقة بشكل خاص من طريق قانون أو قوانين ما، أو من طريق الحلقة السابقة، فإن جميع الحلقات ستكون ناتجة من بعضها بعضاً، بحيث يصبح بالإمكان التنبؤ بالسلسلة بأكملها. الأمر لا يكون على هذا الشكل لأن النظام ليس معزولاً. وتضاف إلى المشهد باستمرار معطيات جديدة تغير بالمعطيات، مثل ملك فرنسا ورجال القانون لديه، ومزاج الإمبراطور هنري الرابع، وبناء الممالك الوطنية. ويستتبع ذلك أنه إذا أمكن تفسير كل حلقة، فمن غير الممكن تفسير الترابط، لأن تفسير كل معطى جديد من شأنه أن يقودنا بعيداً جداً في دراسة السلاسل التي تنشأ منها.

قد يستغرب البعض مقارنتنا التاريخ بالحبكة الدرامية، فالتجريبية المنطقية تريدنا كذلك. وتشبه المعطيات شخصيات الدراما المسرحية، فثمة أيضاً نوابض تحرك هذه الشخصيات وهي قوانين أبدية. ويحدث في كثير من الأحيان أن تدخل شخصيات جديدة إبان فترة العمل المسرحي، ومجيء هذه الشخصيات قابل للتفسير في حد ذاته، ولكن هذا يثير استغراب الجمهور الذي لا يرى ما يحصل خارج المسرح. وذلك لأن مجيئها يغير بشكل ملموس في مسار الحبكة التي تُفسر من مشهد إلى آخر، غير أنه لا يمكن التنبؤ بها من البداية إلى النهاية،

---

(19) يُقارن: Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie*, pp. 354-358, 119; وفي الصفحات 82-90 من الكتاب نفسه، حول نظرية التفسير الاستنباطي - النومولوجي.



بحيث يبدو حل العقدة طبيعيًا وغير متوقع على حد سواء، بما أن كل حلقة تفسر بحسب القوانين الأبدية للفؤاد الإنساني. إننا نعاين إذاً سبب عدم إعادة التاريخ نفسه، ولماذا لا يمكن التنبؤ بالمستقبل. وذلك ليس، كما قد نفترض، لأن قانوناً كالذي يقول بأن «كل قانون يريد لنفسه أن يكون كلياً» لا يدخل ربما تمامًا في نطاق القوانين المطلقة والعلمية. كلا، بل لأن النظام، بما أنه ليس معزولاً، لا يمكن تفسيره بالكامل من خلال المعطيات الأولية. وهذا نوع من عدم التحديد الذي لا ينفرد العقل العلمي الأكثر شراسة من القبول به.

### نقد التجريبية المنطقية

لكن، بم نشعر بأننا فعلنا عند عرضنا هذه الترسمة؟ نشعر بأننا نسجنا استعارة. دعونا نتفاهم جيداً<sup>(20)</sup>: ليس لدينا أي حنين إلى التناقض الذي كان يبرزه ديلتاي بين العلوم الطبيعية التي «تفسر» والعلوم الإنسانية التي من شأنها أن «تفهم» فحسب، وهذا الأمر كان واحداً من المآزق المأثورة لتاريخ العلوم. والتفسير العلمي يبقى هو نفسه سواء أكان مقروناً بسقوط الأجسام أم بالفعل الإنساني، إنه استنباطي ونومولوجي<sup>(21)</sup> ونحن ننكر فقط أن يكون التاريخ علمًا. تمر الحدود بين تفسير العلوم النومولوجي، سواء أكانت هذه العلوم طبيعية أو إنسانية، والتفسير اليومي والتاريخي، السببي والمرتبك جدًا لدرجة لا يمكن معها تعميمه في قوانين.

في واقع الأمر، تكمن الصعوبة في معرفة قصد التجريبية المنطقية بعبارة «القوانين» التي قد يستخدمها المؤرخ. هل هي القوانين العلمية، في المعنى الذي يعزوه الجميع لهذا التعبير، أم هي قوانين الفيزياء أم الاقتصاد؟ أم إنها أيضًا

Stegmüller, *Probleme und Resultate der*

(20) شتغمولر «طريقة الفهم المزعومة»:

*Wissenschaftstheorie*, pp. 360-375;

R. Boudon, *L'Analyse mathématique des faits sociaux* (Paris: Plon, 1967), للمقارنة يُنظر بودون: p. 27.

(21) مشتق من اليونانية: نوموس أي القانون، ولوجيا أي العلم أو المنطق. المقصود إذاً ما هو منطقي علميًا. في الفلسفة، يشير المصطلح إلى شيء يشبه القوانين العامة، وخصوصًا القوانين التي تفتقر إلى الضرورة المنطقية أو الأسس النظرية؛ هي فقط هي، هي «تشبه القانون». (المترجم)

بدهيات في صيغة الجمع، كما في «كل ضريبة هي ثقيلة جداً...»؟ نلاحظ أن ثمة ارتباطاً حول هذه النقطة، وفقاً للكتاب ولمقاطع كتبهم. ومن حيث المبدأ، يدور الكلام حول القوانين العلمية فحسب. ولكن إذا كانت ترسيمة التجريبية المنطقية لا تنطبق إلا على تلك الصفحات من التاريخ فحسب والتي تستعين بوحدة من هذه القوانين، فإن ذلك سيكون غير ذي شأن. لذلك نستسلم شيئاً فشيئاً إلى الترحيب بإطلاق تسمية قوانين على حقائق من حكمة الأمم والدول. وفي ذلك قناعة جد صريحة بأن التاريخ فرع معرفي جدي، له طرائقه وتراكيبه، ويوفر مع ذلك أموراً أخرى غير تفسيرات قد نجدتها في كل مكان. وإذا وجب علينا تسمية البدهيات قوانين، فنحن نواسي أنفسنا في الأمل. فالمقصود «رسم أولي لتفسير»<sup>(22)</sup> بسيط أو غير مكتمل أو ضمني أو موقت، حيث تُستبدل البدهيات، كلما تقدم العلم، بقوانين ذات نوعية أفضل. وباختصار، ندعي بأن التاريخ يفسر بواسطة قوانين حقيقية، أو نكرس القوانين بدهيات، أو نأمل بأن هذه البدهيات هي رسوم أولية لقوانين مستقبلية، وهذا الأمر يجعلنا أمام أخطاء ثلاثة<sup>(23)</sup>.

إن نظرية التفسير التاريخي بحسب التجريبية المنطقية هي أقل خطأ مما هي قليلة الإفادة. هناك تشابه بالتأكيد بين التفسير السببي في التاريخ والتفسير بحسب نومولوجيا العلوم. ففي كلتا الحالتين، تُستخدَم معطيات (الضرائب، لويس الرابع عشر) وعلاقة هي عامة (قانون) أو في الأقل قابلة للتعميم (سبب). وبفضل هذا التشابه، يمكن المؤرخ استخدام الأسباب والقوانين جنباً إلى

Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie*, pp. 110, 346.

(22) حول «الرسم الأولي للتفسير»، يُنظر:

(23) سنعود إلى المسألة برمتها في الفصل العاشر، حيث سيمكن النقاش فحسب أن يظهر بالكامل. الأمر الكبير بالنسبة إلينا هو أن لا شيء مشترك بين تقطيعات التجربة الحياتية (النار، الإسلام، حرب المئة عام) مع تقطيعات الشكلي المجردة (الكميات، والمجال المغناطيسي، ومقدار الحركة)، وأن هناك فجوة بين الاعتقاد الشائع (doxa) والنظمة المعرفية (l'épistémé)، وأن التقطيع المعيش لا يسمح حتى بتطبيق القوانين العلمية على التاريخ، إلا لمزيد من التفصيلات: هذا هو بالضبط ما يعترف به شغمولر عندما يبين أن هناك قوانين في «en» التاريخ (أي في الحياة اليومية، فمن الواضح أن البلاطة التي تسقط على رأس بيروس تخضع لقانون سقوط الأجسام)، ولكن ليس لقوانين «de» التاريخ (ص 344)؛ ليس هناك من قانون من شأنه أن يفسر سياق الحملة الصليبية الرابعة. ونحن نتفق هنا مع ج. غرانجيه في مؤلفه: Granger, *Pensée formelle*, pp. 206-212.

جنب: فالانخفاض في أسعار القمح يُفسر وفقاً لقانون كينغ ولعادات الشعب الفرنسي في التغذية. والفارق أنه إذا كانت أي علاقة سببية هي تكرر، فلا يمكن أبداً التأكيد شكلياً متى وتحت أي شروط سوف تتكرر. والسببية ملتبسة وشاملة، والتاريخ لا يعرف سوى حالات مفردة من السببية لا يمكننا أن نبني عليها قاعدة، و«الدروس» من التاريخ تترافق دائماً مع قيود عقلية. ولهذا السبب لا يمكن التعبير صوغاً عن التجربة التاريخية، ولا يمكن عزل الامتلاك الدائم (ktéma es aei) عن الحالة الفريدة حيث حصل التحقق منه. لنأخذ واحدة من تلك الحالات الفريدة، ونباشر، على خلاف كل حس سليم، تعميم الدرس وتحويله إلى قانون، ونستعفي مسبقاً من تثبيت البديهية التي حصلنا عليها قانوناً، ثم إنه يجب أولاً الحصول على واحدة من تلك البدهيات، وهذا ليس بالأمر البسيط، لأن العلاقة السببية علاقة شاملة، غير أنه ليس لدينا أي معيار للتحليل، فسيكون عدد التفككات المحتملة غير محدد. لننظر إلى المثل الشائع: «أصبح لويس الرابع عشر لا يحظى بشعبية بسبب الضرائب». يبدو هذا الأمر بسيطاً، فالضرائب هي السبب، واللاشعبية هي النتيجة، أما القانون، فيعرفه القارئ عن ظهر قلب بالتأكيد. لكن ألا يوجد بالأحرى نتيجتان متميزتان وسيبان مختلفان، إذ إن الضرائب تسببت في الاستياء، والاستياء أصبح سبباً لانعدام الشعبية؟ إنه تحليل أكثر ثقابة نستمد منه قانون تغطية إضافياً، يذكر أن أي استياء يُرجع إلى سبب الواقعة التي أنتجت هذا الاستياء (وإذا كانت ذاكرتي لا تخونني، نُطالع هذا القانون عند سينيوزا). هل سيكون لدينا قانونان للاشعبية واحدة؟ سنحصل على كثير من القوانين إذا كنا نتقصى «ضرائب مرتفعة جداً» و«ملكاً»، وأغفلنا في الوقت الملائم أن تحليلنا المزعوم هو في الواقع وصف لما حدث.

إضافة إلى ذلك، فمهما كان الصوغ الذي نعطيه للقانون، فسيبقى قانوننا زائفاً، ولن يكون فاعلاً إن في حالة الحماسة الوطنية أو لأي سبب لا يمكن تفسيره إلى حد ما. لقد قيل<sup>(24)</sup>: «لنكثر من الشروط والاشتراطات، فينتهي الأمر

Scheffler, *Anatomie de la science*, p. 94:

(24)

«يمكننا استبدال تعميم ضعيف بأي تعميم آخر صحيح، ما يستلزم شروطاً إضافية». فلنسارع إلى القول إنه في نظر كاتب مثل شتغمولر لن تؤدي هذه الإجراءات سوى إلى شبه تفسير أو تفسير مزعوم، =

بأن يصبح القانون سديداً». لنحاول ولنبدأ باستثناء حالة الاندفاع الوطني، ونضاعف الفويرقات، وعندما يصبح بيان القانون طويلاً وعلى صفحات كثيرة، سنكون قد أعدنا تكوين فصل من فصول تاريخ عهد لويس الرابع عشر الذي سيقدم الميزة الممتعة بكونه مكتوباً في صيغ الحاضر والجمع. وبعد أن نكون قد أعدنا تركيب فردية الحدث، يبقى لنا بعد ذلك إيجاد قانونه.

## ليس التاريخ رسماً أولياً للعلم

هذا هو الفارق بين السببية الملموسة وغير النظامية للمعيش والقوانين المجردة والشكلية للعلوم. ومهما كان افتراضنا للقانون مفصلاً، لا يمكن هذا القانون أبداً توقع كل شيء. ونسمي ما لا يمكن توقعه مفاجأة، أو حادثاً، أو مصادفة لا يمكن تصورها، أو مناورة اللحظة الأخيرة التي لم نكن لتوقعها. عقلاً، لا يمكن عالم الاجتماع أن يأمل بالتنبؤ بنتائج أحد الانتخابات في يقين يفوق يقين عالم الفيزياء الذي يتكهن بنتائج إحدى التجارب الأكثر تفاهة حول رقائق الساعة. غير أن الفيزيائي غير واثق على الإطلاق في هذه النتائج، فهو يعرف أنه يمكن التجربة أن تخطئ وخيط رقائق الساعة أن ينقطع. وبالتأكيد، لن يؤدي ذلك إلى نقض صحة قانون رقائق الساعة، ولكن لا يمكن هذه التعزية الأثرية إرضاء عالماً في الاجتماع الذي كان يأمل، هو، بأن يتكهن حدثاً دنيوياً معيشاً، مثل النتيجة الفعلية للانتخابات؛ وهذا تعسف.

لا تتنبأ القوانين العلمية بأن أبولو الحادي عشر سيهبط في بحر الهدوء (Tranquillité) (وهذا بالضبط ما قد يرغب في معرفته أحد المؤرخين). إنها تتكهن من خلال الميكانيكية النيوتنية بأن المركبة ستهبط، إلا إذا طرأ عطل أو حادث ما<sup>(25)</sup>. إنها تطرح شروطها ولا تتكهن إلا في إطار هذه الشروط، «وفي

= من نوع: أن يقصر عبر نهر الروبيكون بموجب قانون يقول إن كل فرد يكون في الظروف والأحوال نفسها التي كان فيها يقصر لحظة اجتياز النهر يستطيع أن يعبر تماماً أي نهر يشبه الروبيكون. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie*, p.102.

(25) هذا هو الفارق الذي تكلم عنه بوبر (K. Popper) بين النبوءة والتكهن: «التكهن والتنبؤ

Gardiner, *Theories*, p. 276.

في العلوم الاجتماعية»، في مؤلفه:

أي حال الأمور كلها متساوية»، وفقاً للصيغة العزيزة على فكر الاقتصاديين. إنها تحدد سقوط الأجسام، ولكن في الفراغ، وتحدد الأنظمة الميكانيكية، ولكن من دون احتكاك، وتحدد توازن السوق، ولكن في المنافسة التامة. ويمكنها بالتالي الاشتغال بشكلية تشبه شكلية الصيغة الرياضية بتجريد نفسها من الأوضاع الملموسة. فالتعميمية لديها هي نتيجة لهذا التجريد ولا تصدر عن تحويل حالة المفرد إلى صيغة الجمع. ليست هذه الحقائق بالتأكيد وحيًا، لكنها تمنعنا من اللحاق بشتغمولر (Stegmüller) عندما يؤكد في كتاب، نجد متعة في الحديث عن أهميته ووضوحه وبساطته، أن الفرق بين التفسير التاريخي والتفسير العلمي ليس سوى فويرقًا. وينتج نفور المؤرخين ربما عن التسليم بأنهم يفسرون من طريق القوانين، إما كونهم يستخدمونها من دون أن يدركوا ذلك، وإما أنهم يكتفون بـ «رسوم أولية للتفسير»، حيث تُصاغ القوانين والمعطيات بغموض وبشكل غير كامل بالمطلق. ويتابع شتغمولر القول بأن لعدم الاكتمال هذا أكثر من سبب. ويمكن القوانين أن تكون مشمولة ضمنيًا في التفسير، وهذه هي الحال عندما نفسر تصرفات شخصية تاريخية ما من خلال سماتها أو دوافعها. وأحيانًا أخرى، تعتبر التعميمات أمرًا بدهيًا، خصوصًا عندما تكون مستمدة من علم النفس اليومي. ويحدث أيضًا أن يعتقد المؤرخ أن دوره يكمن في التنقيب عن الجوانب التقنية أو العلمية لتفصيل ما من تفصيلات التاريخ. ولكن خصوصًا، غالبًا ما يكون صوغ القوانين بقدر كبير من الدقة مستحيلة في الحالة الراهنة للعلوم، لأنه «ليس لدينا سوى العرض التقريبي لانتظام تحتي، أو أيضًا، لا يمكننا صوغ القانون، بسبب تعقيده»<sup>(26)</sup>. إننا نتفق تمامًا مع هذا الوصف للتفسير التاريخي، إلا أننا لا نرى جيدًا ما نجنيه عند نعته بأنه «رسم أولي» لتفسير علمي. فعلى هذا المنوال، كل ما فكر فيه دائمًا رجال

Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie*, p. 347,

(26)

كيف لا نفكر في الانتقادات التي يطلقها شتغمولر نفسه ضد هيوم، ص 443 (يقارن ص 107)؛ «يبدو التركيز على كيفية التحدث يوميًا، وإرادة الحصول على دقة أكبر مما تحتوي فعلاً، عملاً بائسًا». ولنستشهد باعترافه أيضًا في ص 349 (مع تقدم العلم، غالبًا ما يُستكمل أقل مما يُستبدل أي «رسم أولي لتفسير ما» غير مكتمل) وفي ص 350 («يبقى استبدال أي رسم أولي لتفسير ما بتفسير كامل تطلبًا أفلاطونيًا»).

الفكر هو رسم أولي للعلم. ليس هناك فويرق بين التفسير التاريخي والتفسير العلمي بل هوة، وذلك لأنه يتعين علينا القفز للعبور من الواحد إلى الآخر، وأن العلم يتطلب تحويلاً، وأنه لا يُستخرج قانون علمي من قول يومي مأثور.

## القوانين المفترضة للتاريخ

بما أن القوانين المفترضة للتاريخ أو لعلم الاجتماع ليست قوانين مجردة، فإنها لا تملك وضوح أي صيغة من صيغ الفيزياء التي لا غبار عليها، لذلك فإنها لا تؤدي وظيفتها بشكل جيد. إنها غير موجودة في حد ذاتها، بل من طريق الإشارة الضمنية إلى السياق الملموس فحسب. كلما أعلننا عن واحدة منها، كنا على استعداد لإضافة ما يلي: «كنت أتحدث إجمالاً، ولكن من الواضح أنني أحتفظ بنسبة من الاستثناءات وأيضاً بما هو غير متوقع». وما نراه فيها يشبه ما نراه في المفاهيم الأرضية/ المعيشية، مثل «ثورة» أو «برجوازية». فهي مُثقلة بكل ما هو محسوس من حيث استخلصت، إذ إنها لم تقطع علاقاتها مع ذلك المحسوس. وليس للمفاهيم و«القوانين» التاريخية والسوسولوجية أي معنى وأي منفعة إلا من جهة التبادلات الخفية التي تستمر في الحفاظ عليها مع المحسوس الذي تتحكم فيه<sup>(27)</sup>. وإننا نعرف بفضل هذه التبادلات أن علماً من العلوم لم يصبح بالضبط علماً. عندما أتكلم على العمل في علم توازن القوى، الستاتيكا (statique)، أستطيع أن أنسى ما تعنيه كلمة «عمل» في الاستخدام اليومي لا بل يجب ذلك. وعمل الفيزيائيين الذي لا يحمل هذا الاسم إلا لأنه كان علينا أن نعطيه اسماً، ليس شيئاً آخر غير نتاج قوة من خلال إسقاط التحرك على اتجاه القوة. ومثل الأغراض العلمية كلها، إنه ما نحدده به. فغرض العلم هو التجريدات الخاصة به، واكتشاف قانون علمي هو اكتشاف فكرة مجردة تعمل في ما هو وراء المرئي. على العكس من ذلك، لا يمكن تحديد «العمل» المعيش. إنه ليس سوى الاسم الذي نطلقه على محسوس يمكننا على الأكثر الإيحاء بغناه الملتبس

(27) استعرنا العبارة كما الفكرة من مولينو في سخريته المسلية من رولان بارت في مجلة الألسنية: J. Molino, «La Méthode antique de Roland Barthes,» *La Linguistique*, no. 2 (1969).

تحت تأثير براعة ريشة الظاهرانية. لن نحدده إلا للإيحاء لدى القارئ بذكرى هذا الملموس أو المحسوس الذي يبقى وحده النص الأصلي. ليس الامتلاك الدائم (ktéma es aei) قابلاً للصوغ مستقلاً عن أي سياق حدثي. لنفترض أن الامتلاك (ktéma) يعلمنا قوانين تتعلق بالثورة أو البرجوازية أو النبلاء. فيما أنه ليس هناك معنى محدد للمفاهيم المذكورة، وأنها لا تحصل على معنى إلا من خلال الوقائع التي تُطبَّق عليها، فإن الامتلاك لن يكون مفهوماً من دون السياق.

إذا كنا نريد أن نعرف أي مسافة يستطيع أن يجتازها جسم ما في الفراغ، نطبق ميكانيكياً الصيغة الملائمة، من دون أن نتساءل ما هي الدوافع التي تستطيع أن تحمل التفاحة على السقوط، بحسب كل ما نعرفه عن التفاح، إلى اجتياز مسافات تناسبية مع مربع الزمن. وفي المقابل، إذا كنا بحاجة إلى معرفة ما سوف يفعله برجوازيون صغار مهددون من رأس المال الكبير، لن نلجأ إلى القانون المتعلق بذلك، حتى وإن كان مادياً، أو بالأحرى لن نتذرع بهذا القانون إلا كونه مبدأ إيمان (credo) أو علامة مُذكّرة. ولكن سنكرر لأنفسنا الأسباب التي دفعت بالبرجوازيين الصغار إلى التفتيش في حالات كهذه على ملاذ في تحالف مع البروليتاريا، ونعيد صوغها بحسب ما نعرفه عن هؤلاء البرجوازيين الصغار، ونفهم ما دفع بهم، ونخصص الحالة التي لا يفعلون فيها ما نتوقعه منهم، لأنهم كثيرو الأنانية، أو معميون عن مصلحتهم، أو الله وحده العليم.

## التاريخ وصف

ليس التفسير التاريخي نومولوجياً إنما هو سببي. وكونه علماً سببياً، يحتوي على ما هو عام. وما ليس مصادفة عرضية هو المؤهل للتوالد، ولكننا لا نستطيع القول بالضبط ما الذي سيتوالد ولا بأي شروط. ويبدو التاريخ، بمواجهة التفسير الذي هو سمة من سمات العلوم الفيزيائية أو البشرية، وصفاً بسيطاً<sup>(28)</sup> لما حدث. إنه يفسر كيف حدثت الأمور ويجعلنا نفهم ذلك. وهو

(28) حول التعارض بين كلمتي فسر ووصف، ينظر مؤلف شتغمولر: Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie*, pp. 76-81,

للمقارنة ينظر ص 343 .

يروى كيف سقطت تفاحة من الشجرة. فقد كانت هذه التفاحة ناضجة، ثم هب الهواء وهزت الريح شجرة التفاح. إن العلم يكشف سبب سقوط التفاحة. ومهما حاولنا عبثاً بالوصف التاريخي الأكثر تفصيلاً حول سقوط التفاحة، فلن نصل بذلك أبداً إلى الوقوع على الجاذبية التي هي قانون خفي كان يجب اكتشافه. قد نصل على الأكثر إلى البدئية التي تقول بأن الأشياء التي لا يعترضها شيء تسقط.

يصف التاريخ ما هو حقيقي، أي ما هو محسوس ومعيش، تحتقمري. ويكتشف العلم ما هو خفي ومجرد وما يمكن شكّلته (formalisable) قانوناً. إن الأغراض العلمية غريبة عن عالمننا، وهذه الأغراض ليست سقوط الأجسام أو قوس قزح أو حجر المغناطيس التي ليس لها إلا نقطة انطلاق الاستقصاء، لكنها تجريدات شكلية أو جاذبية أو كمية محددة (quanta) أو مجال مغناطيسي.

إن إعادة السببية المعيشة والسببية العلمية للمنطق نفسه تأكيد لحقيقة هزيلة جداً وتجاهل للهوة التي تفصل بين الدوكسا [الاعتقاد الشائع] والإيستيميا [النظمة المعرفية]. بالتأكيد، كل المنطق هو استنتاجي ويجب الاعتراف بأن أي تأكيد بالنسبة إلى لويس الرابع عشر ينطوي منطقياً على [المقدمة] الكبرى (majeuire): «كل ضريبة تجعل المرء غير شعبي». وهذا الحد الأكبر هو، نفسياً، غريب عن ذهن المشاهد للتاريخ، ولكن ينبغي عدم خلط المنطق بعلم النفس المعرفي. إلا أنه لا ينبغي زيادة على ذلك خلط المنطق بفلسفة المعرفة. صحيح أن التضحية بهذه الفلسفة لمصلحة المنطق أو علم النفس هي واحدة من السمات الثابتة للتجريبية.

تحمل التجريبية المنطقية عيب كل تجريبية، إذ إنها تتجاهل الهوة الفاصلة بين الدوكسا والإيستيميا، وبين الواقعة التاريخية «المعيشة» (سقوط هذه التفاحة أو سقوط نابليون) والواقعة العلمية المجردة (الجاذبية)<sup>(29)</sup>. ونحن الآن

---

(29) للمقارنة، نقرأ ما يلي عند إرنست كاسيرر: Ernest Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. 3: *Phenomenology of knowledge*, trans. by Ralph Manheim (New Haven; Connecticut: Yale University Press, 1967), p. 434:



قادرون على إظهار أن التفسير التاريخي ليس «رسمًا أوليًا لتفسير» علمي لا يزال ناقصًا، وعلى القول لماذا لن يصبح التاريخ علمًا أبدًا. إنه مقيد بالتفسير السببي من حيث يأتي، حتى لو كانت العلوم الإنسانية ستكتشف غدًا قوانين لا تعد ولا تحصى، لن يهتز مع ذلك بها التاريخ، فإنه سيظل على ما هو عليه.

## العلم تدخل

مع ذلك، سيقول البعض: ألا يستدعي ذلك قبلاً قوانين وحقائق علمية؟ عندما نقول إن شعبًا مسلحًا بالحديد هزم شعبًا مسلحًا بالبرونز، ألا نشير بذلك إلى معرفة في المعادنات يمكنها أن تفسر لنا بالضبط تفوق أسلحة الحديد؟ ألا

= إن تأكيدات التجريبيين في ما يتعلق بالعلم بعيدة كل البعد مما هو في الحقيقة علم؛ والنقطة الوحيدة المشتركة مع الحقيقة هي ذات طبيعة سلبية، أي الرفض لأحد المثل الميتافيزيقية في المعرفة. لقد تخلى علم الفيزياء الحديث كما التجريبية عن الأمل باختراق أسرار الطبيعة، وذلك، إذا كنا نعني بكلمة أسرار المصدر النهائي الجوهرية الكبير الذي منه تشتق الظواهر التجريبية. لكن من الناحية الأخرى، ترسم الفيزياء حدودًا أكثر وضوحًا بكثير بين المظاهر الحسية والخبرة العلمية، مما لا تقوم به أنظمة التجريبية الحاسمة، أي أنظمة لوك أو هيوم أو مل أو ماخ. وإذا ما أخذنا في الاعتبار المادة، واقع الأمر (matter of fact) التي تصنفها هذه النظم، لا نرى فرقًا منهجيًا بين وقائع العلوم النظرية والوقائع التاريخية؛ غير أن توحيد الشكل هذا يغفل المشكلة الحقيقية لطبيعة وقائع الفيزياء. ليست الوقائع الفيزيائية على قدم المساواة مع تلك التي للتاريخ لأنها تقوم على افتراضات ومساح فكرية مختلفة تمامًا عن تلك التي للتاريخ». ويضع كاسيرر، في ص 409، على النحو ذاته، المعنى الحقيقي للعبارة الشهيرة «لن يمر جون المسمى لاكلاند [لاكلاند تعني «بلا أرض»]، وهي كنية جون ملك إنكلترا وإيرلندا بين عامي 1199-1216. (المترجم) من هناك مرة ثانية». علينا ألا نقول إن واقعة تاريخية ما (سقوط نابليون) ليست قابلة للتكرار، بينما الواقعة الفيزيائية (سقوط التفاحة) قابلة للتكرار. إن هذين السقوطين (سقوط نابليون، وسقوط التفاحة) واقعتان تاريخيتان على قدم المساواة. وما هو قابل للملاحظة ليس الواقعة (سقوط ملك أو سقوط تفاحة)، ولكن تجريدًا ضبط في أثناء الفعل (قانون السقوط الحر للأجسام)؛ فمن خلال التجريد، تجعل الفيزياء التجريد قابلاً للملاحظة، وتعتبره من الآن فصاعدًا واقعة. ويقول كاسيرر في ص 409: «لا يوجد شيء مثل هذا إلا وقائع صافية نقية؛ وعلى العكس من ذلك، ما نسميه واقعة يجب أن يكون دائمًا موجّهًا نحو هذا المعنى النظري أو ذاك، ويُنظر إليه بالنسبة إلى نظام محدد من المفاهيم التي تحدده ضمناً. إن الوسائل النظرية للتحديد ليست «مضافة» إلى واقع خام ما، إنما هي تشكله. وهكذا فإن وقائع الفيزياء تتمايز من الوهلة الأولى عن وقائع التاريخ، من خلال منظوراتها الثقافية المحددة. سوف نرى أن في التاريخ، حيث النظام المرجعي هو الحكمة، يبقى منظور السببية خاصًا ولا يمكننا الانتقال نحو المشروعية إلا بالتغيير الكلي للنظام.

يمكننا الاعتماد على علم الأرصاد الجوية لشرح كارثة الأرمادا؟<sup>(30)</sup> وبما أن الواجهات التي تطبق عليها القوانين العلمية موجودة في التجربة المعيشة؛ ففي أي ميدان آخر يمكن أن توجد، في الواقع؟ ومن الذي يمنع التذرع بهذه القوانين عندما نتحدث عنها؟ بالتالي، كلما تقدم العلم، كفا إكمال الرسوم الأولية لتفسير المؤرخين أو تصحيحها. للأسف يتجاهل هذا الأمل النقطة الأساسية. يتذرع التاريخ بالكثير من القوانين، لكنه لا يقوم بذلك تلقائياً بسبب اكتشاف هذه القوانين، إنما لا يتذرع بها إلا في المكان الذي تعمل فيها هذه القوانين كأسباب وتدخل في إطار النسيج الأرضي/المعيش. عندما قُتل بيروس (Pyrrhus) نتيجة سقوط بلاطة قذفتها عجوز على رأسه، لم يوجد هناك تذرع بالطاقة الحركية لتفسير سبب النتائج. في المقابل، يقول المؤرخ على نحو ملائم: «يفسر قانون اقتصادي كلي، صار معروفاً اليوم، الإخفاق الاقتصادي لحكم الجبهة الشعبية<sup>(31)</sup>، الذي ظل لغزاً عند المعاصرين، الذين لم يتمكنوا من تجنّب»<sup>(32)</sup>. لا يستخدم التاريخ القوانين إلا في الأماكن التي تأتي هذه القوانين لاستكمال طابور الأسباب، أي عندما تغدو أسباباً. ليست السببية مشروعية غير مكتملة، إنها نظام مستقل ومستكمل؛ إنها حياتنا. إن العالم الذي تراه أعيننا هو تجربة حياتية، ولكننا نستخدم فيه معرفة علمية على شكل وصفات تقنية، واستخدام القوانين الذي يقوم به المؤرخ لتفسير التجربة الحياتية مماثل لذلك. وفي كلتا الحالتين، ينطلق المؤرخ أو التقني من الأرضي/المعيش للوصول إلى نتائج أرضية/معيشة مروراً بمعرفة علمية. وعلى غرار حياتنا، يعود التاريخ الذي انطلق من الأرض إلى الأرض.

إذا لم يكن القانون يؤدي دور سبب من الأسباب، ولا يقوم إلا بتفسير

Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie*, p. 344.

(30) يقدم شتغمولر هذين المثلين في:

(31) في فرنسا بين عامي 1936 و1938. (المترجم)

(32) بالنسبة إلى التاريخ الاقتصادي للجبهة الشعبية، ينظر المجلد الثاني لـ أ. سوفي:

A. Sauvy, *Histoire économique de la France entre les deux guerres* (Paris: Fayard, 1967),

يضيء هذا الكتاب الإبداعي على العلاقات التي يمكن التاريخ أن يحافظ عليها مع علم من العلوم

الإنسانية.

نتيجة ما كانت قد فهمت قبلاً، فهو ليس إلا شرحاً نافلاً غير ضروري ولا علاقة له بالتاريخ. كما في العبارة «لقد كان نابليون طموحاً، ونفسر الطموح، كما نعلم، من خلال وجود حلقة زائدة في الحمض النووي»، فهي مجرد شرح شائع، كما هي الحال بالنسبة إلى الطاقة الحركية في حالة بيروس. فيما التفسير العلمي للطموح هو معرفة تنحدر من السماء، وليس لها في هذه القضية إلا منفعة أفلاطونية إلى حد ما. في المقابل، إن العبارة: «لقد جعلت العادات الكورسيكية في التقييط وفي الفطام من نابليون المستقبل الرجل الطموح الذي نعرفه»، قد تكون تفسيراً سديداً تاريخياً. وتؤدي واقعة أرضية/ معيشة كالفطام المبكر جداً، من خلال الدائرة التي على العلوم الأنثروبولوجية اكتشافها يوماً ما، إلى نتيجة أرضية/ معيشة أيضاً، وهي طموح غول كورسيكا، وتقع إذا جاز التعبير على رؤوسنا. ولاستخدام اللغة الرشيقة لعالم القذائف (balistique) النووية، يقبل التاريخ، وكذلك التقنية، المسار أرض - أرض (يفسر طموح نابليون سياسته) والمسار أرض - هواء - أرض (الفطام هو التفسير العلمي لهذا الطموح)، ولكن ليس المسار هواء - أرض (لبيروس رأس مكسور؟ إنها الطاقة الحركية).

شاهدت تَوّاً فيلمًا وثائقيًا عن الجبهة الشعبية، وأمامي الآن مؤلف أ. سوفي (A. Sauvy)، التاريخ الاقتصادي في فرنسا بين الحربين، ومؤلف و. ه. ريكير، نظرية التحالفات السياسية<sup>(33)</sup>. سأباشر بسرد نجاحات الجبهة وإخفاقاتها. ففي عام 1936، شهد تكوين وانتصار تحالف انتخابي ستخفق سياسته الاقتصادية.

W. H. Riker, *Theory of Political Coalitions* (New Haven: Yale University Press, 1965; (33) [1962]).

في الواقع، نتحدث هنا مجازاً، لأن كتاب ريكير، ذا الهدف النظري، لا يتناول إلا لعبَ ائتلافات محصلتها صفر، ولا يمكن أن تُستخدم بالنسبة إلى الجبهة الشعبية، لأنه كان للحزب الراديكالي مصالح مقسمة، حيث إن مجموع الرهانات لم تكن صفراً. لكننا نعرف أن الألعاب التي ليست محصلتها صفرية صعبة من وجهة نظر عالم الرياضيات، بل زد على ذلك من وجهة نظر المواطن العادي مثل كاتب هذه الأسطر. يمكننا العثور على نهج مختلف ومكمل للمشكلة عند ه. روزنتال في التحالف السياسي:

H. Rosenthal, «Political Coalition: Elements of the Theory of the Study of French Legislative Elections, and the Study of French Legislative Elections,» in: *Calcul et formalisation dans les sciences de l'homme* (Paris: Editions du C.N.R.S., 1968), p. 270.

وأسباب هذا التحالف واضحة: الزخم اليميني الفاشي والانكماش... إلخ. وإلى ذلك، إضافة عشرين صفحة من رياضيات ألعاب التحالف التي من شأنها أن تفسر سبب فعل المتحالفين ما يفعلونه، وسيكون هذا من النوافل في شرح ما هو واضح. أما نظرية ريكر فهي غير ضرورية بالنسبة إلى التاريخ أو في الأقل بالنسبة إلى الحبكة التي قطعناها أنا فيه. في المقابل، كيف نفسر الإخفاق الاقتصادي؟ إنني لا أرى أسباباً له. غير أن سوفي يكشف لي أنه ينبغي التفتيش عن هذه الأسباب في قانون اقتصادي كبري لم يكن معروفاً في عام 1936. ومن خلال هذا القانون، يؤدي أي حدث أرضي/ معيش فرعي (أسبوع العمل من أربعين ساعة) إلى نتيجة لا تقل عنه أرضية/ معيشة.

لكن لنفترض أنني اخترت حبكة، ليس الجبهة الشعبية، ولكن موضوعاً من مواضيع التاريخ المقارن، «كالتحالفات عبر العصور». فإني سأفتش إذا كانت هذه التحالفات تتوافق أم لا مع الذروة التي أحصتها نظرية الألعاب، وسوف يصبح كتاب ريكر كتاباً وثيق الصلة بالموضوع تاريخياً. إن الطاقة الحركية سديدة لتفسير الحدث التاريخي الهائل الذي يمثله الاستحواذ على أقدم التقنيات، أي تقنية المقذوفات، والمعروفة من إنسان بكين (sinanthropus)، وحتى من القردة المتفوقة. يقرر اختيار الحبكة بشكل مطلق ما سيكون سببياً وثيق الصلة بالموضوع أو لن يكون كذلك. ويمكن العلم أن يتقدم كل التقدم الذي يريد. أما التاريخ فيكتفي باختياره الأساس الذي يقول بأن لا وجود للسبب إلا من خلال الحبكة، لأن هذه هي الكلمة الثابتة لمفهوم السببية. لنفترض، في الواقع، أنه ينبغي أن نسأل ما سبب حادث ما لسيارة؟ لقد انزلت إحدى السيارات بعد ضغط الفرامل على طرق مبتلة ومنحنية. فبالنسبة إلى الشرطة، تُعتبر السرعة الزائدة أو تآكل الإطارات السبب. أما بالنسبة إلى مصلحة الجسور والطرق فيعود السبب إلى الانحناء المبالغ فيه. وبالنسبة إلى أحد مديري تعليم القيادة، يعود السبب إلى القانون المجهول من المتدربين والذي ينصح بأن يزيد الفاصل الزمني للكبح تناسبياً أكثر مع السرعة. أما بالنسبة إلى العائلة، فالسبب هو القدر، الذي أراد أن يكون ذلك ممكناً في ذلك اليوم أو أن الطريق كانت موجودة ليأتي السائق ويقتل نفسه فيها.

## لن يكون التاريخ علمياً أبداً

لكن سيقول البعض: أليست الحقيقة ببساطة هي أن جميع الأسباب صحيحة، وأن التفسير الجيد هو التفسير الذي يأخذها جميعاً في الاعتبار؟ في الحقيقة لا، وهنا تكمن مغالطة التجريبية، أي الاعتقاد أنه بإمكاننا إعادة بناء الملموس بواسطة تجريدات علمية يُضاف بعضها إلى بعضها الآخر. إن عدد الأسباب الممكن تقطيعها لا نهاية له، وذلك لسبب بسيط وهو أن الفهم السببي الأرضي/ المعيش، أي بكلام آخر التاريخ، هو وصف، وعدد الأوصاف الممكنة للحدث نفسه لا نهاية له. في حبكة كهذه، سيكون السبب في هذا الموقع غياب الإشارة «طريق منزلقة»، وفي موقع آخر سيكون السبب واقعة أنه ليست للسيارات السياحية فرامل - مظلة. عندما نريد تفسيراً سببياً كاملاً، هناك أمر من اثنين، إما أن نتحدث عن أسباب أرضية/ معيشة (لم تكن هناك إشارة مرورية وكان السائق يقود بسرعة كبيرة)، وإما عن قوانين (القوى الفاعلة، عامل لصوقية الإطارات...). ففي الفرضية الأولى، يبدو التفسير الكامل وهماً مشابهاً لوهم هندسية الحدث الذي من شأنه أن يشمل جميع الحركات. في الفرضية الثانية، يبدو التفسير الكامل مثلاً، أو فكرة منظمة متصلة بتلك التي نجدتها في الحتمية الكونية. ولا يمكننا وضعه موضع التنفيذ، ولو كنا نقوى على ذلك فسيمتدح التفسير آنئذٍ عن كونه سريع التناول. (هناك مثل يقول: لا يمكننا حتى قياس معاليق (suspension) السيارة على طريق منحنية. يمكننا كتابة تكاملات (intégrale) ثنائية وثلاثية لهذا الموضوع ولكن على حساب تبسيطات كهذه - سيُفترض أنه ليست للمعاليق نوابض (ressorts) وكانت العجلات مسطحة تماماً - ستكون النظرية غير صالحة للاستعمال). لو كان تحديد تقرير كامل للتجربة الحياتية ممكناً، لكان من المستحيل ومن الممل كتابة التاريخ؛ مستحيل، لأن عدد التفسيرات وتعقيداتها قد تجعل هذه التفسيرات لا تقبل التحكم فيها. وممل، لأن القانون الاقتصادي الغامض الذي يدير التفكير يقوم على أن أي حدث نمسك بقانونه، لن يكون بالنسبة إلينا إلا طرفة. فعلم الفيزياء مجموعة من القوانين، وليس مجموعة من التمارين والمسائل. وقد يُحدث أي تاريخ علمي تأثيراً غريباً ينتج من بعض مسائل الفيزياء عرفته أجيال من الطلاب تحت اسم

«مسألة راكب الدراجة الملطخ بالوحل» (problème du cycliste crotté): أن يحتسب الطالب على أي جزء من أجزاء ظهر الدراج تسقط كتلة من الطين قذفتها العجلة (مفترضين الفراغ والسرعة المنتظمة وطريقاً مسطحة تماماً)؛ أو بالأحرى، إذا انتفى الملل: بما أن التجربة المَعيشة قد تستمر، على الرغم من كل التفسيرات، في الحفاظ على تماسكها بالنسبة إلينا، فسنوات كتاب التاريخ كما كان يحصل من قبل. وليس التعلق بالفردية ما يضع حاجزاً بين التاريخ والعلم، أو العلاقة بالقيم، أو حقيقة أن جون لاكلاند [ملك إنكلترا] لن يمر من هناك ثانية، إنما واقعة أن الاعتقاد الشائع والتجربة الحياتية والأرضية/المعيشة هي شيء، وأن العلم شيء آخر، وأن التاريخ هو إلى جانب الاعتقاد الشائع.

لذلك، عند وجود أي حدث هناك حلان متطرفان: فإما أن نفسر ذلك كواقعة ملموسة نعمل على «جعلها مفهومة»، وإما لا نفسر سوى بعض جوانبها المختارة، ولكن يجب تفسيرها علمياً. وباختصار، إما أن يكون التفسير كثيراً، ولكن بشكل خاطئ، وإما تفسير عدد قليل من الأشياء، وإنما بشكل جيد. إننا لا نستطيع فعل الاثنين دفعة واحدة، لأن العلم لا يوضح سوى جزء صغير جداً من الملموس. إنه ينطلق من القوانين التي اكتشفها ولا يعلم من الملموس سوى مظاهره التي تتوافق مع هذه القوانين، فالفيزياء تحل مسائل الفيزياء. على العكس من ذلك، ينطلق التاريخ من الحكمة التي قطعها، ومهمته جعلها مفهومة بكاملها، بدلاً من الاستئثار لنفسه بمسألة عند الطلب. ويحصي العالم جوانب حساب التحالف وهي في محصلتها غير صفرية بالنسبة إلى الجبهة الشعبية، ويروي المؤرخ تشكيل الجبهة الشعبية ولا يلجأ إلى مبرهنات إلا في الحالات المحدودة جداً، حيث سيكون ذلك ضرورياً لفهم أكثر اكتمالاً.

## مكان العلم الأوحد: النتائج غير المقصودة

أخيراً، ما الذي يمنع الجمع بين هذين الحلين النقيضين؟ أن نواكب التقدم العلمي ونستبدل تدرجاً التفسيرات الاشتمالية بتفسيرات علمية، كما ترغب التجريبية المنطقية في ذلك؟ لا شيء يقف حائلاً دون ذلك سوى أن المُختلط

الذي نحصل عليه قد يكون غير متناسق، وقد يكون متفرزاً من نوع من الحاجة الفكرية إلى الشكل الحسن، ولا يكفي من أجلها أن تكون هناك قضايا صحيحة. لنفكر من جديد في القضايا المتعلقة بجمجمة بيروس وبالطاقة الحركية، وسنرى أنفسنا وقد أُحيطت علمًا في هذه النقطة. ولا يكفي اكتشاف حقيقة ما، لكن ينبغي كذلك إدخال هذه الحقيقة في النظام المعيش للتاريخ من دون تشويهه. إننا نرى هنا مستوىً فنيًا يكمن وراءه كل نشاط فكري: يحدث كل شيء كما لو أن ممارسة الفكر لا تتعلق فحسب بمثالية الحقيقة، ولكن أيضًا بمثالية إدارة جيدة تتطلب أن تكون الحلول المعتمدة متماسكة ومستقرة واقتصادية. وربما تعود إلى هذا المستوى الإداري للنشاط الفكري، على سبيل المثال، الفكرة التي لا يمكن تعريفها كما لا يمكن رفضها، أي فكرة «جمال» لغة ما أو فلسفة ما، أو فكرة الجمال في الرياضيات. فبين اللعبة التي لا نهاية لها للبنى الرياضية، والعدد الذي لا حصر له للنظم القابلة للتركيب، تبدو بعض البنى أكثر إثارة وإفادة وخصبًا من غيرها - إننا لا نعرف كثيرًا الصفة التي يجب استخدامها - وتبدو كلمتا خصوبة وجمال هنا مرتبطين بعلاقات خفية<sup>(34)</sup>. إنه أيضًا فن الإدارة الفكرية ذاك الذي يمنع خلط التاريخ بالعلم، إلا في الحالات التي يكون فيها العلم مدعومًا من النظام الخاص بالتاريخ.

لكن، ما هي إذاً هذه الحالات؟ وحول أي معايير يدور الشكل الجيد للتاريخ؟ إنه يدور حول معيار نياتنا. إن واحدة من أبرز سمات الحياة الاجتماعية تبين أن لا شيء يحدث كما هو متوقع، وهناك دائمًا مسافة، كبيرة أو صغيرة، بين نياتنا والأحداث، وبعبارة أخرى أن لا تأثير مباشرًا لنياتنا في الأحداث. لم تكن الممرضة التي كانت تشد ضاغطة على قماط بونابرت الطفل تعلم أنها كانت تحضر لكوارث عام 1813<sup>(35)</sup>، ولم يكن بلوم (Blum) ليعلم أنه كان

A. Lichnerowicz, *Logique et connaissance scientifique*, coll. Encyclopédie de la Pléiade, (34) p. 480.

(35) المقصود الحملات البونابرية في ألمانيا والتي انتهت بانهزام الجيش الفرنسي وتراجع.

(المترجم)

يجعل الانتعاش الاقتصادي مستحيلاً<sup>(36)</sup>. هذه المسافة بين النية والنتيجة هي المكان الذي نحتفظ به للعلم، عندما نكتب التاريخ وعندما نصنعه. يكفيني لرمي هذه المسودة في سلة المهملات، أو حولها، أن أريد ذلك فحسب، لكن النية لا تعود تكفي لإطلاق صاروخ إلى القمر فلجأ إلى العلم. ولتفسير إخفاق بلوم غير المفهوم نلجأ إلى الاقتصاد.

يجتهد العلم، كتأمل، في إعطائنا تفسيرات لكل شيء، وإن لم تكن لنا حاجة إلى هذه التفسيرات، ولكن في عملنا كما في معرفة عملنا، الذي هو التاريخ، لا نلجأ إلى العلم إلا عندما لا تعود النيات وحدها تكفي<sup>(37)</sup>. هل يعني ذلك أن التاريخ قد اختار بتعمد رؤية الإنسان بعيون بشرية، واعتمد غاياته واقعاً يتعذر رفضه، وأن يكون مجرد اعتراف/تعرف من جديد بما قد عاشه؟ كلا على الإطلاق، علينا ألا نأخذ ما هو إلا إجراء من الحذر في الإدارة كغاية في حد ذاتها»، وألا نمنح لموقف وجودي خياراً يتعلق، بالأحرى، بمثال من الجمال العقلي. هناك، من جهة، وجهة نظر أرضية/ معيشة تتمفصل جوهرياً في نظرنا بالقياس إلى نياتنا، ومن ناحية أخرى، هناك وجهة نظر المنظمة المعرفية، التي لا تفلت منها، قانوناً، هذه النيات هي أيضاً. ماذا نختار؟ إن ممارسة العقل يخضع لمعيارين، معيار الحقيقة ومعيار فن الإدارة. فمن الواضح أنه لو كانت لدينا وسيلة لمعرفة الحقيقة كلها عن أنفسنا ولرؤية المحركات الخفية لنياتنا، لما تهربنا من هذا المشهد وألقينا عليه بإحسان معطف نوح. وعندما نود ذلك فلن يكون في استطاعتنا فعله، ومن اللحظة التي ستكون معرفة ما من التاريخ ممكنة، قد لا يُصبح الاعتقاد التاريخي الشائع بالنسبة إلينا سوى طرفة وخطأ. متى يوضع تحت تصرفنا إذاً علم إنساني مجهز تجهيزاً كاملاً، وما على التاريخ سوى إخلاء المكان بسرعة للاعتقاد الشائع حيث يقيم حالياً. ولكن متى سيكون لنا ذلك؟ ما دام التوصل إلى عتبة نقدية لم يحصل (والحال أن هذا لن

(36) المقصود فشل حكومة ليون بلوم الاشتراكية وتحالف الجبهة الشعبية أمام تفاقم الأزمة الاقتصادية في البلاد. (المترجم)

(37) يُقارن: K. Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (London: Routledge & Kegan Paul, 1969), p. 124.



يُحصل أبداً)، حيث يمكن مقايضة المعيش على نطاق واسع وبسهولة مع الشكلي، وحيث ستكون التفسيرات العلمية كاملة بالحد الكافي مع بقائها (وهذا شيء متناقض)، ستمنع الإدارة السليمة التاريخ من إخلاء المكان لأن ذلك لن يؤدي إلا إلى الفوضى.

ليس التاريخ علمًا لأنه يقف إلى جانب الاعتقاد الشائع، وسيبقى إلى هذا الجانب من خلال شكل من أشكال قانون الاتساق. يمكن العلوم الفيزيائية والعلوم البشرية أن تُحرز كل تقدم ممكن، فالتاريخ لن يتغير في موقعه، لن يعمد في الواقع إلى الاستفادة من الاكتشافات التي توصلت إليها هذه العلوم إلا في حالة محددة جدًا: عندما تساعد هذه الاكتشافات على تفسير المسافة بين نيات الفاعلين والنتائج.

### ملحق

## اليومي الاعتيادي والسلسلة

إن «السلسلة» [الوضع في سلسلة] (تلك الطريقة التي تركز على جمع أكبر عدد ممكن من تواتر إحدى الوقائع من أجل تفسيرها، أي جمع كل استخدامات كلمة معينة في النصوص المحفوظة، أو كل الأمثلة حول عرف ما) هي أمرٌ عزيز على المؤرخين وفقهاء اللغة لأسباب كثيرة (حتى عندما يمارسون ذلك من دون معرفة، وحتى مثل أكثر من «أديب»، من دون أن يريدوا معرفته). ولكن من بين هذه الأسباب، هناك سبب واحد ذو أهمية كبيرة جدًا لكي يُعطي للتجربة الحياتية (المعيش) ملامحها اليومية ولكتابة التاريخ طابعها في الأصالة، يجب أن نتوقف عنده. والسبب هو أن نستنتج من ذلك، بالنسبة إلى الحقبة الزمنية التي ندرسها، إذا كانت الواقعة والعرف والكلمة التي جُمعت تواتراتها اعتمادًا على ما إذا كانت التواترات التي جُمعت كثيرة أو قليلة تعبر أو لا تعبر عن معيار الزمن. والحال أن فكرة المعيار هذه تملك أهمية كبيرة في الرؤية التي لدى الناس عن زمنهم الخاص، فهي تُعطي للعالم المحيط بهم جوّه من الألفة والحياة اليومية الاعتيادية. ويأتيهم هذا الوعي للحياة اليومية الاعتيادية

من الطريقة نفسها للسلسلة التي سينفذها مؤرخهم المستقبلي تجاههم. فقد علمهم الاستقراء التمييز، في ما يحيط بهم، بين الظواهر العادية والخصيات الفردية التي لها الكلمة الفصل. وأهمية هذا الانطباع عن الرتبة اليومية كبيرة إلى حد أننا بالكاد بالغنا عند قولنا إن التأريخ يتلخص في إعادة خلق تفاهة الماضي اليومية. لنذهب إلى حد الزعم أن الشعور بالتفاهة يميز بالتأكيد المؤرخ الجيد من المؤرخ الأقل جودة.

في تصورنا للعالم الطبيعي وللمجتمع الخاص بنا، جميع التحديدات «تشير إلى سوية في التجربة يمكن أن تتفاوت من عالم إلى آخر. فيعني الطقس 'البارد' في المناطق المدارية شيئاً آخر يَختلف عما يعنيه في المنطقة المعتدلة. وتعني السيارة 'السريعة' في زمن عربات الجياد للمسافرين، شيئاً آخر غير ما تعنيه في عصر سيارات السباقات»<sup>(38)</sup>. وفي رأينا يُرتب الناس والأشياء الذين هم جزء من حضارتنا في نماذج، ومن هنا يأتي الانطباع بالألفة التي يهبوننا إياها. وعلى نقيض ذلك، سيمتاز شيء غير متوقع في هذه التصنيفية حيث «لا يدخل في السلسلة». لقد سمح لنا الاستقراء ما قبل التكهني، في الواقع، بتشكيل مجموعة من النماذج الاجتماعية والمهنية والمناطقية، تكفيها من خلالها نظرة واحدة لترتيب وافد جديد وتصنيفه. لن يبقى بعد الآن أي موضوع على ما هو عليه وحسب. إنما إذا لم يدخل في أي مجموعة، فسيكون إضافةً إلى ذلك متأثراً بشعور متميز عن غياب الحالة الطبيعية.

يفترض إذا لفهم الماضي أن يعيد المؤرخ في ذهنه بناء الحالة الطبيعية للحقبة الزمنية وأن يعرف كيف يجعلها محببة عند القارئ. وليس أي حدث على ما هو عليه إلا وفقاً لمعايير الحقبة الزمنية. ويتساءل القارئ أمام أي واقعة غريبة يقرأها في التاريخ: «هل كان غريباً ذلك بالنسبة إليهم كما هو بالنسبة إلينا؟». وسيعرف أي مؤرخ جيد كيف يمكن أن يفيدته حول ذلك سواء بكلمة

---

E. Husserl, *Expérience et jugement: recherches en vue d'une généalogie de la logique*, (38) trad. par Souche (Paris: PUF, 1970), p. 233;

R. Toulemon, *l'Essence de la société selon Husserl* (Paris: PUF, 1962), pp. 70, 188-192, 239.

واحدة، أو من خلال صوغ جملته. غالبًا ما نحتاج إلى إعادة خلق الحالة الطبيعية حتى في التاريخ المعاصر؛ إذ كتب أحد المؤرخين مؤخرًا أنه من أجل إفهام طلاب من عام 1970، ما أثارته برقية إيمس من صدمة، من الضروري أن يضعها المعلم في سلسلة، بالأسلوب الدبلوماسي لذلك الزمن مع كياسته اللامتناهية. فينبغي من هذا الجانب البحث عن حقيقة التأكيد الذي كثيرًا ما يساء فهمه والذي يقول بأنه يجب الحكم على حقبة زمنية ما من خلال قيمها.

ثم لنلفت الانتباه إلى أسلوب شائع يُستخدم ليشير في القارئ انطباعًا بالطبيعية الخاصة بحقبة زمنية ما، والتي يمكن أن يكون معناها مبالغًا فيه. لنفرض أنني أكتب الجمل التالية: «كان لعلم التنجيم عند الرومان المثقفين المكانة التي كانته عندنا بالضبط تقريبًا مكانة التحليل النفسي في حقبة السريالية»، «كان للقدماء شغف في عروض السيرك، مثل شغفنا نحن بالسيارات»؛ فهل أدعي بهذا أن السيرك والسيارات يستجيبان لـ «الحاجة» الأنثروبولوجية ذاتها؟ أو هل يجب، كما يفعل علماء الأنثروبولوجيا، إحداث مقولة تاريخية تُسمّى التبئير أو المركزة<sup>(39)</sup> (focalisation)، وتُستخدم مستودعًا نضع فيه كل ظواهر العاطفة الجماعية التي تتمتع بسمة مشتركة فريدة واحدة هي أنها تُدهش المجتمعات التي لا تشترك معها في هذه العاطفة؟ كلا: ولكن أريد ببساطة من خلال مقارنة التنجيم أو أعمال السيرك بوقائع معاصرة (والتي لديها تشابه لربما غامض جدًا مع هذه الظواهر)، أريد إثارة الانطباع لدى القارئ بأن الرومان كانوا يشعرون بأن السيرك والتنجيم أمران طبيعيين بقدر طبيعية ما نشعر نحن به بعشقنا للسيارات أو للتحليل النفسي، وما على القارئ أن يهتف: «كيف يمكن أن أكون رومانيًا». ويجب ألا يتعد نحو تكهنات منمقة حول وسائل الإعلام و«الحداثة» القديمة<sup>(40)</sup>. يجب على القارئ الشعور تجاه «أن

(39) عن التبئير أو المركز يُنظر العمل الممتاز لهرسكوفيتس: M. J. Herskovits, *Les Bases de l'anthropologie culturelle* (Paris: Payot, 1967), chap. 15;

ويتحدث لتون بالأحرى عن الاستثمار: R. Linton, *De l'homme*, trad. par Delsaut (Paris: Éditions de Minuit, 1968).

(40) ينظر السخرية المسلية التي يقدمها بورديو وباسرون عن علم اجتماع الحداثة في مقالتهما: =

يكون المرء رومانيًا)، في حال نظرنا إلى الروماني من الداخل، إن هذا الشعور شيء مبتذل جدًا.

ثمة كتب تاريخ برعت في الاشتغال بهذه الحياة اليومية، أي إعادة إحيائها. ومنهم مارك بلوخ. على العكس، ثمة كتاب آخرون، قد نحيم قليلًا، يقدمون لنا ماضيًا أكثر غرابة وأكثر روعة وأكثر عرضة للشبهات أحيانًا أخرى: من قرأ مؤلفات نيلسون<sup>(41)</sup>، أو أ. ج. نوك<sup>(42)</sup> من جهة، ومؤلفات كومون<sup>(43)</sup> من جهة أخرى يفهمني تلميحًا. إذا تم تجاهل الحالة الطبيعية، إذا كان الشعور بالحياة اليومية الاعتيادية غامضًا أو حتى غائبًا منهجيًا، نكون في عالم سلامبو<sup>(44)</sup>، كما أن ذلك يعطي خليطًا من الاندهاش ومن السفسفة والهزلية، إضافة إلى وصف عالم إثنوغرافي، والذي يشير في نظرنا إلى عالم بدائين، هم «برابرة» بمقدار ما كان أهل قرطاجة بحسب الأديب فلوير، ومستهجنين بمقدار أحلام مدام بوفاري حيث للسعادة، ولنابولي، ولضوء القمر كثافة المعدن.

لكن هذا لا يُجدي القارئ نفعًا، لأن قارئ التاريخ يعلم أن القصة مبتذلة كما هي حياتنا اليومية. يعلم القارئ مسبقًا أنه إذا نقله إله إلى حقبة تاريخية أخرى، فإنه سيستحيل عليه التنبؤ بما سيكون مشغولًا به في تلك الحقبة: هل سيعمل في طقوس الهبة المقدسة عند هنود أميركا (البوتلاتش)، أو «الحرب المزدهرة» أو الحرب الصليبية أو إدارة الأعمال. في المقابل، من المؤكد أنه

---

P. Bourdieu & J. C. Passeron, «Sociologues des mythologies et mythologies des sociologues,» *Les = Temps modernes* (1963), p. 998.

(41) المقصود الكاتب والناشر السويدي هنريك نيلسون (Henrik B. Nilsson) صاحب رواية الصديق المغشوش *Den falske vännen*, 2009. (المترجم)

(42) المقصود ألبرت جاي نوك (Albert Jay Nock) (1870-1945)، وهو كاتب وصحافي أميركي صاحب نظريات في التربية والنقد الاجتماعي ترتبط بالتيار المسمى «المحافظ القديم» والليبرتارية الحمائية التي عارضت التدخل الخارجي والصفقة الجديدة. (المترجم)

(43) المقصود فرانز كومون (Franz-Valéry-Marie Cumont) (1868-1947)، وهو مؤرخ وأركيولوجي وفقه لغة بلجيكي اهتم بالديانات القديمة خصوصًا الميثرائية. أجرى بحوثًا وتقنيات في بلاد ما بين النهرين. (المترجم)

(44) بالفرنسية *Salambô*، وهي رواية فلوير التاريخية. (المترجم)

سيجد في كل مكان نمط الحياة اليومية الاعتيادية نفسه، والطقس العاطل نفسه، والنوع ذاته من المسافة تجاه ذواتنا وتجاه العالم، وكل هذا يحدث في نفسه فراغًا يكون دائمًا في المستقبل. يبدو أن الحرب الصليبية نفسها أو الحرب المزدهرة ذاتها والتي كانت تبدو عنده مفاجئة منذ برهة من الزمن فقط عندما وضعه الإله في جسد جديد، تبدو له الآن طبيعية ما إن انخرط فيها. ويأتي هذا من أنصاف الأوهام عند الإنسان الذي يمتاز بمعرفته المميزة للإنسان وفي حال فسرنا الطبيعة «نفهم» الإنسان ونستطيع أن نضع أنفسنا في مكانه... ما هو صحيح في هذه الفكرة هو أننا نعلم، بغموض أو بصراحة، معنى الحياة الطبيعية الذي يؤدي الدور نفسه في رؤيتنا لأقراننا ولذواتنا. في المقابل، ما لا يمكن الاستبطان ولا الفهم أن يعلمانا إياه، هو ماهية تلك الحياة الطبيعية في فترة زمنية محددة.



## الفصل التاسع

### ليس الوعي أساس الفعل

في دراسة العلاقة السببية التي شهدناها توًّا، لم نفرق قط بين السببية المادية (كل مسمار فيها يدفع بالآخر) والسببية الإنسانية (شَنّ نابليون الحرب لأنه كان طموحًا أو لتلبية طموحه)، إذ إنه وإن لم نأخذ في الاعتبار إلا النتائج، من غير المفيد أبدًا إقامة هذا الفارق: فالإنسان ثابت تمامًا كالقوى الطبيعية، وعلى العكس من ذلك، القوى الطبيعية هي أيضًا غير منتظمة ومتقلبة تمامًا كما هو عليه الإنسان. هناك نفوس من البرونز، وهناك أيضًا رجال ونساء لهم أهواؤهم التي تساوي أهواء الموج. وكما قال هيوم: «إذا أخذنا في الاعتبار مدى الدقة التي تندمج فيها الظواهر المادية والأخلاقية لتشكيل سلسلة واحدة من الأسباب، فلن نتورع عن الموافقة على أنها من الطبيعة نفسها، وأنها تشتق من المبادئ نفسها. إن أي سجين سيتوقع عند سوقه إلى منصة الإعدام وفاته وذلك كنتيجة أكيدة لحزم سجانيه أو لصلابة الفأس القاطعة».

لكن ثمة فارقًا كبيرًا بين الفأس والسجانين: نحن لا نعزو أي نية إلى الفأس، إلا ربما خلال مرحلة طفولتنا، في حين أننا نعلم أن للناس نيات ومقاصد وقيمًا ومداومات وأهدافًا أو كل ما نود تسميته بأي طريقة أخرى. وينتج من ذلك أن تصرفات البشر تحتل، في تجربة المؤرخ، مكانًا خاصًا وتطرح الكثير من المشكلات الحساسة، وهذه واحدة من المجالات التي نشعر حاليًا بشدة بأن تجربتنا فيها ما زالت مرتبكة وغير مألوفة. ويعيدنا ذلك إلى القول إنها في طريقها إلى الصقل والوضوح. وهذه المشكلات كثيرة: مشكلة علم اجتماع المعرفة، الأيديولوجيا والبنية التحتية، أحكام القيمة في التاريخ،

والسلوك العقلاني وغير العقلاني والذهنيات والبنيات. وبكلمة واحدة، جميع مشكلات العلاقات بين الوعي التاريخي والفعل، والتي تحتل، في الاهتمامات الحالية، مكاناً كبيراً بحجم مشكلة العلاقات بين الروح والجسد في الفلسفة الكلاسيكية. إن الفصل الذي سنقرأه الآن أقل بكثير من مخطط أولي لبعض جوانب هذه الإشكالية التي قد يتطلب عرضها البسيط مجلدات. لقد سعينا فحسب إلى الإيحاء بأمرين: ينبغي الاستعاضة عن النظرة الثنائية (البنية التحتية والبنية الفوقية، والذهنية والواقع) بالوصف التفاضلي لحالات معينة، حيث تختلف العلاقات بين الفكر والفعل من حالة إلى أخرى. وباختصار، يجب استحداث مباحثة<sup>(1)</sup>، نتمناها ثاقبة، لمشكلات ليست بأقل من ذلك. ومن ثم، فلتكن مهمة المؤرخ ليس تبديد أو هام الأيديولوجيات وكشف أنها تخفي شيئاً آخر أو في البوح بما تخفيه، فحسب، وإنما أكثر من ذلك في وضع اللمسات الأخيرة لفصل غير منشور في النقد التاريخي، يوضح، مع الأخذ في الحسبان الأيديولوجيات والذهنيات والتعابير الأخرى كلها على أنها آثار، أي ترتيب للأحداث يُسمح بإعادة بنائه أو لا يُسمح بذلك بناءً على آثار من هذا النوع: فإننا لا نعالج شعاراً أو مثلاً سائراً بالطريقة نفسها التي نعالج دراسة نظرية أو نبرة تخون من يتلفظ بها<sup>(2)</sup>.

## فهم الآخر

لكن، بما أننا نعلم أنه ليست للفأس نيات، في حين نجدها عند الإنسان، وبما أننا نحن أنفسنا أناس، أفلا ينبغي الاستنتاج في أول الأمر، أن معرفتنا للإنسان ولأعماله لا تتبع المسارات ذاتها التي نعرفها وأن العقل ليس واحداً؟ كان ديلتاي يقول: «إننا نفسر الأشياء، لكننا نفهم الناس»، وفي

(1) فرع من اللاهوت الأخلاقي يهتم بقضايا الضمير. (المترجم)

(2) لا تحديد لبيبلوغرافيا محددة لمثل هذا الموضوع. إنما يمكن الرجوع إلى دراستين عامتين

يمكن اعتبارهما من حقل التاريخ: G. Duby, «Histoire et mentalités,» dans: *L'Histoire et ses méthodes*, coll. Encyclopédie de la Pléiade (1961), pp. 937 sq.; W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie*, vol. 1: *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung* (Berlin et Heidelberg: Springer-Verlag, 1969), pp. 360-375, 379-427.



نظرة، كان هذا الفهم بديهية فريدة نسيح وحدها. وهذه هي النقطة التي يجب أن نمتحنها أولاً.

إلى جانب روعة اعتبار الإنسان مركز الكون، تدين نظرية الفهم عند ديلتاي بنجاحها إلى الطابع التناقضي لتجاربنا مع البشر، إذ يفاجئنا الإنسان باستمرار، ولكنه يبدو لنا طبيعيًا في الوقت نفسه. فعندما نحاول فهم أي سلوك غريب أو أي عرف غرائبي (exotique)، تأتي لحظة نقول فيها: «لقد فهمت الآن وعلي ألا أفتش أبعد من ذلك»، ويحدث كل شيء ظاهريًا كما لو أن لدينا فكرة فطرية معينة عن الإنسان ولا نتوقف إلا عندما نجدها في سلوك بشري ما. نحن لا نتنبه إلى أن موقفنا يبقى هو ذاته أمام الأشياء (إننا نقرر، من بعد لحظة العجب الأولى، القبول بكل ما يحدث). وإلى أن الانطباع بأننا قد فهمنا وأصبنا الهدف هو وهم يؤدي دوره أيضًا في المناقشات الدائرة حول نظرية المعرفة في الرياضيات<sup>(3)</sup>: فإننا نأخذ مقاومة اللغة التاريخية أو الرياضية على أنها مقاومة للواقع، ونعتبر أخيرًا حدسًا رضانا بصوغ الجملة التي تترجم فكرتنا عن الأشياء. وأخيرًا، نحن لا نفكر في أننا لا نفهم الإنسان إلا بعد انقضاء الأمر، على الرغم من تباهينا بأنفسنا أننا نفهمه، كما نفعل ذلك بالنسبة إلى الطبيعة، وأن كل حدسنا المزعوم لا يسمح لنا بأن نتوقع أو نستنتج استرجاعيًا أو نقرر أن مثل هذا العرف (أو تلك الروعة من روعات الطبيعة) هو مستحيل أو لا. وننسى عن طيب خاطر أن معرفة الناس، كما يقول مالرو بصراحة، هي بالأب نفاجًا من طرفهم بعد وقوع الحدث. وننسى بسهولة، كما يقول مالرو بصراحة، أن معرفة البشر تعني ألا يفاجئنا أي شيء منهم بعد حدوثه. وتباهى متناسين

(3) N. Bourbaki, *Éléments d'histoire des mathématiques* (Paris: Hermann, 1960), p. 30.

«وبغض النظر عن الفروق الفلسفية التي يتلون فيها مفهوم تصميم المسائل الرياضية عند هذا العالم في الرياضيات أو الفيلسوف أو ذلك، هناك نقطة واحدة في الأقل يقع الإجماع عليها: وهي أنه أعطينا هذه المسائل ولم يعد في وسعنا أن نعين لها خصائص اعتبارية، كما لا يمكن عالم الفيزياء أن يغير أي ظاهرة طبيعية. وفي الواقع، تدخل على الأرجح في وجهات النظر هذه تفاعلات على المستوى النفسي يعرفها أي عالم في الرياضيات عندما ينهك نفسه في جهد يائس لإيجاد برهنة تبدو أنها تغلت منه باستمرار. ومن هنا، لن يبقى سوى خطوة واحدة من أجل استيعاب مقاومة العقبات هذه والتي يبدوها العالم المحسوس».

كل هذا بأننا نفهم الآخرين بطريقة مباشرة، غير قابلة للتطبيق على الطبيعة: وهي أنه يمكننا وضع أنفسنا مكان أشباهنا من البشر والولوج إلى ذواتهم وأن «نعيش من جديد» ماضيهم... هذا الرأي يزعم بعضهم بقدر ما يبدو بدهياً لبعضهم الآخر. فهو يمزج معاً أفكاراً كثيرة مختلفة يتعين علينا أن نحاول الفصل بينها.

أولاً: يبدو المؤرخون باستمرار أمام ذهنيات مختلفة عن ذهنياتنا ويعرفون تمام المعرفة أن الاستبطان ليس الطريقة الصحيحة لكتابة التاريخ. ويقف فهمنا الفطري للآخرين (يعرف الطفل منذ الولادة ما تعنيه الابتسامة ويستجيب لها بابتسامة) سريعاً عند حدوده إلى حد أن إحدى المهمات الأولى للأيقونوغرافيا [دراسة الأيقونات] تقوم على استكشاف معنى حركات الجسد ورموز التعبير عن العواطف في حضارة معينة. لا يمكن إنكار انطباع البدئية لما بعد الحدث الذي تقدمه لنا السلوكيات البشرية، ولكن الانطباع الذي تقدمه الظواهر الطبيعية هو نفسه، وإذا قيل لنا أن متكبراً يتجاوز التعويض عن خجله، أو أن خجولاً يقاوم نزواته المتكبرة، أو أنه ليس للبطن الجائع آذان، فإننا نفهم ذلك بشكل جيد جداً، ونفهم بالدرجة نفسها ما تفعله كرتان من كرات البلياردو عند اصطدام بعضها ببعض<sup>(4)</sup>. لا يسمح الإدراك النفسي بالتخمين أو بالانتقاد، إنه تَقْنِيَعٌ [تخفُّفٌ] لدعوة إلى الحس السليم أو إلى الإنسان الأبدي الذي لم يعرف منذ أكثر من قرن من التاريخ والإثنوغرافيا سوى التكذيب. ويمكن أن يكون الجهد الرامي إلى «وضع أنفسنا في جلد الآخرين» ذا قيمة كشفية؛ فإنه يسمح بإيجاد أفكار، أو في كثير من الأحيان، جمل تترجم الأفكار بشكل «ينبض بالحياة»، أي من أجل تحويل أي شعور غرائبي إلى شعور أكثر ألفة. لكن هذا ليس معياراً أو وسيلة من وسائل التحقق، وليس صحيحاً أن على الحقيقة في المجال الإنساني أن تكون معيار ذاتها ومعيار الباطل في الوقت نفسه<sup>(5)</sup>. إن

(4) يقارن: R. Boudon, *L'Analyse mathématique des faits sociaux* (Paris: Plon, 1967), p. 27.

(5) Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie*, p. 368.

[إشارة إلى مقولة باروخ سبينوزا في رسالته الرقم 74 إلى ألبرت برغ (Albert Burgh) والمؤرخة في 10 أيلول/سبتمبر 1675: «لأن الحقيقة هي معيار ذاتها كما معيار الزيف الباطل» (Est enim verum index sui et falsi) - (المترجم)].

طريقة الفهم عند ديلتاي ليست سوى القناع لعلم النفس العامي أو لأحكامنا المسبقة. وتُظهر الحياة اليومية بما فيه الكفاية مقدار ما كيف أن الخُرْقَ الذين يتولون تفسير سمة قريهم يصلون بشكل أساس إلى تشويه سمتهم الخاصة ناسبين إلى ضحاياهم دوافعهم الشخصية، بخاصة هوامهم اللاواعية من مخاوفهم.

لا بُد من الاعتراف بأن أبسط تفسير تاريخي (شن الملك الحرب من أجل المجد) ما هو بالنسبة إلى معظمنا إلا عبارة جوفاء، نعرفها لأننا قرأناها في الكتب وحسب. فنحن نادرًا ما نكون قادرين على نختبر في ذواتنا أو نلاحظ بشكل مرئي واقع هذا المزاج الملكي وأن نقرر ما إذا كان حقيقيًا أم إنه مجرد افتراض فحسب من علم النفس التقليدي. ونحن سنؤمن بحقيقة هذا الأمر عندما نقرأ وثائق تعود إلى عهد لويس الرابع عشر، حيث نسمع صدَى لصوت صادق، أو عندما نلاحظ أننا لا نرى أي تفسير آخر ممكن لبعض الحروب. وكل ما نجده في ذواتنا لإنارة هذا النقاش، هو بدايات ادعاء وطموح نطلق منها مثل شكسبير كي نستدل على المشاعر التي يختبرها الطرف الملكي. ويمكننا استخدامها من أجل أن نجعل كتابًا من كتب تبسيط الأمور ينض بالحياة، ولكن ليس للبت في مسألة من مسائل التاريخ. سهل جدًا التقليد الأعمى، ونحن نتقمص أي دور من الأدوار، شريطة ألا يُحدّد مسبقًا. ولهذا السبب لا يتوصل مؤرخو الأديان إلى القرار بأن ما يُقال عن الاعتقاد القديم في ألوهية الإمبراطور معقول إنسانيًا. فتراهم مُرغمين على اتهام بعضهم بعضًا في المجالس الخاصة، على أن بعضًا منهم تنقصه الحساسية الدينية، وبعضهم الآخر الإحساس بالواقع. ولحسن الحظ، لا نحتاج إلى أن نحمل في أنفسنا روح إنسان آخر كي نفهمها، والقديسة تيريزا تُفهم بشكل رائع التجربة الصوفية لأولئك الذين لم يكن لديهم قط انخطافات والذين يُدعون جوقة. والفكرة أن الإنسان يفهم الإنسان تعني فحسب أننا مستعدون لتصديق أي شيء يأتي من طرفه، تمامًا كما نفهم ما يأتي من الطبيعة. وإذا تعلمنا شيئًا جديدًا نأخذ علمًا بذلك: «هكذا إذا يقوم الزواج الروحي في المنازل السابعة (Septièmes)

(Demeures)، كما نجده في شهادة قصر الروح<sup>(6)</sup> (Château de l'âme). وسوف نتذكر ذلك إذا ما جاءت المناسبة في أثناء أعمالنا». الفهم وهم استعادي استذكاري.

ثانيًا: أن نعيش الآخر من جديد أو نعيش الماضي من جديد؟ إن ذلك هو مجرد كلمة (بينما كنت أولف كتابًا في التاريخ الروماني، كان في ودي، ولو لحظة، استبدال أفكار أحد أساتذة اللغة اللاتينية واهتماماته في ذهني بأفكار أحد المُعتقنين الرومانيين واهتماماته، غير أنني ما كنت أعرف كيفية فعل ذلك)، أو بالأحرى إنها تجربة وهمية مخيبة للآمال. هل علينا أن نعيش من جديد مشاعر أحد القرطاجيين الذي يضحى بابنه البكر للآلهة؟ تُفسر هذه التضحية من خلال أمثلة رآها هذا القرطاجي حوله ومن خلال تقوى عامة كانت قوية بما يكفي لكي لا يحصل تراجع أمام هذه الفظائع. كان البونيون [القرطاجيون] واقعين تحت تأثير بيئتهم في التضحية بأولادهم الأبنكار كما نحن الآن واقعون تحت تأثير إلقاء القنابل الذرية على الناس. إذا كنا نأخذ في الاعتبار، لكي نتفهم القرطاجي، أي حوافز قد تدفعنا نحن، الذين نعيش في حضارة هي حضارتنا، كي نتصرف مثله، فسنفترض وجود مشاعر مكثفة في حين لم يكن يتصرف القرطاجي سوى من طريق التقليد. وهذا وهم من الأوهام الأكثر شيوعًا في إحدى طرائق كتابة تاريخ الأديان، تلك الطريقة التي نتجاهل فيها أن أي سلوك إنما يبرز على خلفية السوية العامة والاعتيادية اليومية لحقبة الزمنية. لا يمكننا نحن أن نعيش من جديد حالة القرطاجي الذهنية وذلك لأن الجزء الأصغر وحده من الوعي هو الذي يعمل، وباختصار لا يوجد أي شيء تقريبًا يمكن أن نعيشه من جديد. فلو كان بإمكاننا الدخول إلى فكره، لوجدنا فحسب شعورًا مكثفًا ورتبيًا من الرهبة المقدسة، وهلعًا بلا لون، ونكهة من الغثيان، يرافقها بصمت ذلك الشعور الآلي الموجود في خلفية جميع أعمالنا تقريبًا: «هذا يحصل» أو «كيف العمل خلاف ذلك؟».

---

(6) قصر الروح هو كتاب للراهبة الصوفية تيريزا القديسة أو تيريزا الأفيلاوية (1515-1582) (من أبلة (Ávila))، وهو يتكون من سبعة منازل السابع منها يوصل الروح إلى مقام الزواج الروحي وإلى التفرقة بين النفس والروح. (المترجم)

## نعلم أن لدى الناس غايات...

ثالثاً: نعرف الآخرين بطريقة غير مباشرة، ونستنتج هذه المعرفة من سلوكيات قريتنا وتعبيراته، آخذين في الاعتبار خبرتنا عن أنفسنا وعن المجتمع الذي نعيش فيه. ولكن هذا ليس كل الحقيقة. يجب أن نضيف أن الإنسان ليس بالنسبة إلى الإنسان موضوعاً كبقية المواضيع. يتعرف الناس، مثل الحيوانات التي تنتمي إلى النوع نفسه، إلى بعضهم بعضاً بأنهم متشابهون. ويعلم كل واحد أن قريبه هو في ذاته كائن يشبهه. ويعلم على وجه الخصوص أن لقريبه، مثله، نيات وغايات، لذلك يمكنه أن يتصرف كما لو كان سلوك الآخرين سلوكاً له. وكما يقول مارو، يجد الإنسان نفسه في الجنس البشري كله، لأنه يعلم مسبقاً أن سلوكيات الماضي تتموضع في الأفق نفسه الذي تتموضع فيه سلوكياته، حتى لو جهل ما يعنيه بالضبط سلوك معين. فهو يعلم في الأقل مقدماً أنه كان لهذا السلوك معنى. كذلك، نميل إلى إضفاء أشكال بشرية على الطبيعة وليس العكس. وهذا هو الفهم الذي كان مارك بلوخ يحدده مثلاً للعلوم التاريخية في صفحة<sup>(7)</sup> يرتعش لها المؤرخون من أجل خلاصهم مثلما كانت عبارة للقديس بولس تجعل لوثر يرتعش: «وراء ملامح المشهد الحساسة، والأدوات أو الآلات، ووراء الكتابات الأكثر برودة ظاهرياً والمؤسسات المنسلخة تماماً في الظاهر عن أولئك الذين وضعوها، ما يريد المؤرخ الإمساك به هو البشر. ومن يخفق في ذلك لن يكون أبداً، في أحسن الأحوال، سوى عامل على عتبة التبحر العلمي. أما المؤرخ الجيد فهو يشبه غول الأسطورة. فحيث يشتم رائحة اللحم البشري يعلم أن هناك طريدة له».

ليس الفهم أداة للاكتشاف، أو ركيزة ثلاثية لإحدى العرافات (هذه الركيزة الثلاثية هي الوضع في سلسلة)، أو معياراً للصواب والخطأ، لكنه يسمح في إعادة بناء غايات و«مداولات» الناس. ثمة صفحة عند تان، ذلك المُفترى عليه، تقول تقريباً الشيء نفسه: «إن العملية الأولى في التاريخ تقوم على أن نضع

Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (Paris: A. Colin, 1952), p. 4. (7)

أنفسنا مكان الآخرين الذين نريد محاكمتهم، فندخل في غرائزهم وعاداتهم، ونعتقد مشاعرهم، ونعيد التفكير في أفكارهم، ونعيد إنتاج حالتهم الداخلية في داخلنا، ونتصور وسطهم بدقة وجسديًا، ونتبعهم في الخيال...»؛ نميلُ إلى بتر الاستشهاد عند هذا الحد لأن تفسيرًا علمويًا سوف يأخذ الآن مكان المداولات والغايات: «وبالخيال متابعة الظروف والانطباعات التي حددت فعلهم، بإضافتها إلى طابعهم الفطري، وأدارت حياتهم». إن عملاً كهذا، «يسمح لنا، من خلال وضعنا أنفسنا ضمن وجهة نظر الناس الذين نروي تاريخهم، أن نتفهمهم على نحو أفضل، وبما أن هذا العمل يتكون من التحليلات، فهو، مثل أي عملية علمية، قادر على التحقق والإتقان».

### ... ولكننا لا نعرف أي غايات

لكن، إذا كنا نعرف مسبقاً أن للناس غايات، لا يمكننا في المقابل أن نتنبأ أي غايات هي. وعندما نعرف غاياتهم، يمكننا أن نضع أنفسنا مكانهم، وأن نفهم ما كانوا يريدون فعله. وعندما نأخذ في الاعتبار ما كان بإمكانهم التنبؤ به من المستقبل في تلك اللحظة، (كان في وسعهم أيضاً الأمل بأن غروشي<sup>(8)</sup> قد يصل في الوقت المحدد) يمكننا إعادة تكوين «مداولاتهم». مع ذلك، وعلى افتراض أن قواعدهم العامة كانت عقلانية، أو في الأقل إذا افترضنا أننا نعرف كيف يمكن أن تكون غير عقلانية... في المقابل، إذا كنا نجهل غاياتهم، فلن يوفرها لنا الاستبطان أبداً، أو لن يوفر لنا منها إلا ما هو زائف. وهذا دليل بالتضاد: لا يمكن أي غاية أن تفاجئنا من طرف الإنسان. إذا لاحظت أنه عندما

(8) المقصود المركزي والمارشال إيمانويل دو غروشي (1766-1847) من جنرالات الثورة الفرنسية ثم الإمبراطورية البونابرتية، ينقل المؤرخون عن نابليون قوله في منفاه في جزيرة القديسة هيلانة: «الجنرال غروشي بجيشه المؤلف من 33 ألف رجل و108 قطع مدفعية وجد السر الذي كان يبدو غير معقول وهو ألا يكون على أرض المعركة في يوم 18 حزيران/يونيو 1815... إن سلوك المارشال غروشي كان غير متوقع كما لو أن جيشه ابتلعت الأرض». غياب جيش غروشي عن ساحة واترلو بسبب ملاحظته الجيش البروسي في مكان آخر بناء على طلب نابليون نفسه، أدى إلى حرمان نابليون من دعم جناحه الأيمن وحول انتصاره إلى هزيمة. (المترجم)

يخوض نابليون إحدى المعارك، يسعى إلى الفوز بها، فإن ذلك يبدو لي مفهوماً تماماً. ولكن يُحدثونني عن حضارة غريبة (وغني عن القول أنها خيالية، لكنها بالكاد أغرب من الكثير من الحضارات الغرائبية أو من حضارتنا) حيث يقضي العرف، عندما يلتقي أحد القادة بالعدو، بأن يبذل قصارى جهده ليخسر المعركة. وبعد لحظة ارتباك، سرعان ما أجد فرضية تفسيرية («لعله يجب أن يُفسر ذلك مثل العطاء (potlatch)، في أي حال، هناك بالتأكيد بعض التفسير الذي يمكن فهمه 'بشرياً'»). فبدلاً من تطبيق قانون «كل قائد عسكري يفضل كسب المعركة» على هذه الحضارة، سوف أطبق قانوناً آخر أكثر عمومية: «كل قائد أو حتى كل إنسان يفعل ما يُلزمه به عرف جماعته، مهما بدا ذلك مستغرباً». ومن حديث إلى آخر، يمكن تلخيص فهمنا للإنسان في هذه الجملة: «الإنسان هو ما هو عليه، ويجب أن نأخذ الموقف المناسب، أي أن نفهمه»، وهذه هي الكلمة الثابتة بالنسبة إلى التاريخ وعلم الاجتماع والإثنوغرافيا وغيرها من العلوم القليلة الاعتماد على الاستدلال.

إن فضيلة طريقة الفهم الوحيدة هي أنها تشير إلينا الوسيلة التي يبدو أي سلوك من خلالها قابلاً للتفسير ومبتدلاً. لكنها لا تسمح لنا بأن نقول أي تفسير، ضمن تفسيرات عدة مبتدلة نوعاً ما، هو التفسير الصحيح<sup>(9)</sup>. وفي الواقع، إذا ما توقفنا عن منح كلمة «فهم» قيمة المصطلح التقني الذي يخصها به ديلتاي، وإذا عدنا إلى معناه في الحياة اليومية، نلاحظ أن مصطلح فهم يعني إما تفسير فعل ما من خلال ما نعرفه عن قيم الآخرين («لقد غضب دوران<sup>(10)</sup> عند مشاهدته هذا الغرور المتبختر، وإني أتفهمه لأن لدي الأفكار نفسها حول

(9) Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie*, p. 365; Boudon, *L'Analyse mathématique*, p. 28.

(10) المقصود جيلبير دوران (Gilbert Durand) (1921-2012)، وهو عالم الإنسان، وفيلسوف، واجتماعي، من فرنسا. كان دوران أستاذاً متفرغاً في جامعة غرونوبل، حيث أسس مركز البحوث الخاص بدراسات الخيال (Centre de Recherches sur L'imaginaire) في عام 1966. أنشأ نظرية الخيال الرمزي والمادي التي تتمحور حول العناصر الأساسية لعلم أصل الكون لإيمبيدوكليس، مثل الأرض والهواء والماء والنار، وتأثر أيضاً بأعمال غاستون باشلار كما بكارل يونغ ونظريته في اللاوعي الجماعي. (المترجم)

الغرور»؛ فإما، «أنه ليس لي الأفكار نفسها التي أعرفها لديه حول ذلك الموضوع»، وإما أن كلمة فهم تعني الاستعلام عن غايات الآخرين، إن كان بواسطة الاستنتاج الاسترجاعي وإعادة البناء. أرى بعض البولينيبيين يلقون صفائح قصدير في بحيرة مرجانية على جزيرة مرجانية فأدهش، فيقال لي: «هذه مسابقة في الجاه والمكانة وفي تدمير الثروة. وبالنسبة إليهم، يُعول كثيرًا على هذه المكانة». حينئذٍ أعرف غاياتهم وأفهم ذهنيتهم.

### أحكام القيمة في التاريخ...

تقوم المشكلة الكبيرة إذاً على: معرفة ما كانت غايات الناس وقيمهم، من أجل أن نفك رموز سلوكهم أو استنتاجه استرجاعياً. وهذا يعني أننا لا نستطيع الهروب من مشكلة أحكام القيمة في التاريخ. وهذه مشكلة نظرهما حيناً في شكل إيستيمولوجي (هل تتضمن كتابة التاريخ بشكل جوهري أحكام قيمة؟ وهل من الممكن كتابة التاريخ من دون إصدار أحكام؟)، وحيناً آخر نظرهما من حيث الآداب والواجبات. هل يحق للمؤرخ الحكم على أبطاله؟ وهل ينبغي أن يبقى على طريقة فلوبيير في برودة أعصاب عندما تُطلق الأحكام؟ في هذا النموذج الثاني، تتدهور المشكلة بسرعة كبيرة نحو اعتبارات ذات طابع وعظي أخلاقي. فيجب على المؤرخ أن يجعل نفسه محامياً عن الماضي كي يفهمه، وأن يكتب في مديح روما (*laudes Romae*) إذا كان مؤرخاً لروما، وأن يتعاطف معها... أو إضافة إلى ذلك، نتساءل عمّا إذا كان له الحق في أن يكون إنساناً محازباً، «وآلاً يعطي الأهمية ذاتها لمن يولد وللمن يموت»، كما يحلو لنا أو حتى كما كان يحلو لنا أن نقوله إلى الحزب، وأن يركز حبكتة على البروليتاريا بدلاً من تركيزه على عامة الشعب، وهو يجاهر بأن هذا التركيز هو أكثر «علمية» من أي شيء آخر. وكفي نكتفي بالصيغة الأولى للمشكلة التي هي محض إيستيمولوجية، أعتقد أنني أستبين جوانب أربعة لهذه القضية، والرابع منها حساس جداً وسيستوقفنا حتى نهاية هذا الفصل.

أولاً: «على المؤرخ ألا يحكم». ففي طبيعة الحال، ومن خلال التعريف،



يتوقف على التاريخ أن يقول ما حدث، وليس الحكم أفلاطونيًا جدًا إذا كان ما حدث جيدًا أم سيئًا. «كان الأثينيون يفعلون هذا، وكان البيلوبونيزيون يفعلون ذلك». وإذا ما أضفنا أنهم فعلوا سوءًا، فهذا لا يزيد شيئًا وقد يقع في خانة خارج الموضوع. والأمر واضح بحيث إننا إذا صادفنا، في كتاب من كتب التاريخ، توسعًا في الثناء أو اللوم، فإن عيوننا لا تراه. أو بالأحرى، يكون هذا الأمر قليل الأهمية، إذ إن تجنب هذه التوسعات في مرات أخرى قد يُصبح مصطنعًا، ولا يُقال إن الأزتريك أو النازيين كانوا قساة. وباختصار، ما كل ذلك سوى مسألة أسلوب. فإذا درسنا، عند كتابتنا، على سبيل المثال، للتاريخ العسكري، مناورات أحد القادة العسكريين، ولاحظنا أنه ارتكب حماقة إثر حماقة، يمكننا على السواء التحدث عنها بموضوعية جليدية، أو التلفظ برأفة أكبر بكلمة حماقة<sup>(11)</sup>.

بما أن التاريخ يهتم بما كان، وليس بما كان ينبغي أن يكون، فهو يبقى غير مبال تمامًا بمشكلة أحكام القيمة الرهيبة والأبدية، أي بذلك السؤال القديم حول معرفة ما إذا كانت الفضيلة معرفة، أو إمكان وجود علم غايات. فهل يمكننا برهنة غاية ما من دون الاعتماد على غاية لاحقة؟ ألا تستند كل غاية في نهاية المطاف إلى إرادة خالصة، ليس عليها حتى أن تكون متماسكة مع ذاتها أو أن تريد بقاءها الخاص؟ (ليس لأن الغايات النهائية هي غايات وقيم، لا نستطيع المناقشة فيها أكثر مما نناقش في الأذواق أو الألوان، بل لأنها نهائية<sup>(12)</sup>)، ونحن نريدها أو لا نريدها، وهذا كل شيء). إن التاريخ غير المبالي بهذه المشكلة، هو

Leo Strauss, *Droit naturel et Histoire*, trad. par M. Nathan et E. de Dampierre (Paris: (11) Plon, 1969; [1954]), chap. 2.

(12) إن النص الأساس هو: Aristote, *l'Éthique à Nicomaque*, book 7, section 8, 4, 1151a, 10. ويلخصه القديس توما بالتالي: «في مجال الرغبات والعمليات، تتصرف الغاية بالطريقة نفسها التي تتصرف فيها المبادئ غير القابلة للإثبات في المواد التأملية»: Saint Thomas d' Aquin, *Somme contre les gentils*, book 1, chap. 80.

ويقارن: 76

ويترتب على ذلك أن «الإنسان الذي يجول على المبادئ لا يمكن إعادته إلى الحقيقي بواسطة مبادئ أكثر قطعًا، بينما يمكننا إعادة الإنسان الذي يتعلق خطأه بالتأنج»: Ibid., book 4, chap. 95.

chap. 92

ويقارن:

أيضاً غير مبال بالمشكلة الأكثر دقة وهي التنفيذ «القضائي» لأحكام القيمة نفسها. لأنه لا يكفي أن يكون عمل ما سيئاً في حد ذاته حتى ينبغي لهذا السبب على من اقترفه أن يشتهر بالشر. هل كان القديس لويس حقاً قديساً بقدر ما نقول عنه؟ إذ لا يكفي كي نبت في ذلك بأن نثبت أن محاكم التفتيش الدينية كانت سيئة (أو بأننا نريدها أن تكون سيئة من دون برهنة). وإنه لا يكفي أيضاً إثبات أن لويس التاسع هو الذي أوجد محاكم التفتيش الدينية بحكم الأمر الواقع: ينبغي أيضاً أن نقدر إلى أي مدى يمكن المتهم لويس التاسع أن يُعتبر مسؤولاً عن أفعاله، ولا شيء أصعب من تقدير درجة المسؤولية. هل هناك ظرف مخفف وبأي نسبة لظاهرة أن أغلبية معاصري الملك، خصوصاً مريبه، كانوا موافقين على حرق الهراطقة؟ وإذا كانت الحقبة الزمنية كلها قد وافقت على ذلك، فماذا سيقى في النهاية من مسؤولية الملك؟ ليس السؤال سهلاً ولا عقيماً، إنما هو سؤال تاريخيتنا ومحدوديتنا. لكنه سؤال لا يهم المؤرخ الذي سيكتفي بتزويد الوقائع للمحكمة (تربية القديس لويس الأخلاقية، وأفكار عصره الأخلاقية)، من دون الحكم على درجة ذنب الملك أو على طابع محاكم التفتيش الدينية الصائب أو الخاطيء.

### ... هي أحكام قيمة خطابها غير مباشر

ثانياً: «لا يمكن المؤرخ الاستغناء عن الأحكام القيمية». بالتأكيد، إذ من الأفضل الادعاء بكتابة رواية لا تؤدي فيها القيم أي دور بالنسبة إلى عمل الشخصيات. لكن هذه القيم ليست قيم المؤرخ أو الروائي، إنما هي قيم أبطالهما. ليست مشكلة أحكام القيمة في التاريخ أبداً مشكلة أحكام واقع إزاء أحكام القيمة. إنما هي مشكلة أحكام القيمة ذات الخطاب غير المباشر.

لِنَعُدْ إلى قائدنا الأحمق. إن السؤال الوحيد، بالنسبة إلى المؤرخ، هو معرفة ما إذا كان ما يعتبره حماقةً هو كذلك في عيون معاصريه. وهل كانت هذه المناورات العبثية عبثية بالفعل وفقاً لمعايير قيادات أركان ذلك الزمن أو، بالعكس من ذلك، لم تكن على انسجام إطلاقاً مع العلوم الاستراتيجية لذلك

الزمن؟ فوفقًا للإجابة، ستتغير إعادة تكويننا للمداولات والغايات تغييرًا كليًا. ولا يمكننا إلقاء اللوم على بومبيوس الكبير بأنه لم يقرأ كلاوزفيتز (Clausewitz). كان يمكن بومبيوس بالتأكيد أن يحظى بضربة العبقري، فيتجاوز مستوى عصره ويستشعر بكلاوزفيتز. هناك حقيقة في الاستراتيجية، كما هي الحال في الفيزياء والاقتصاد وربما في أمور أخرى أيضًا، فييدي المؤرخ رأيه بحقيقة أن ذلك القائد العسكري لم يكن على تميز قياسًا بوضاعة عصره. ولكن هذا الحكم الحقيقي ليس افتراضًا تاريخيًا، فهو لن يتدخل في إعادة تكوين المداولات وسيبقى أفلاطونيًا. سيكتفي المؤرخ إذا بملاحظة أن الناس في ذلك الزمن كانوا يحكمون على الأمور بهذه الطريقة أو بتلك. وربما يُضيف أننا نحكم على ذلك بشكل مختلف.

ينهض الأمر برمته على عدم مزج وجهتي النظر، كما هي الحال عندما نؤكد وجوب أن «نحكم» على الناس السابقين باعتبار قيم زمانهم، وذلك يمثل تناقضًا. يمكننا وحسب، أن نحكم من خلال قيمنا (ولكن ليست هذه هي وظيفة المؤرخ)، أو أن نروي كيف كان الناس يحكمون أو كيف كان من الممكن أن يحكموا من خلال قيمهم الخاصة.

ثالثًا: لكن الأمور ليست بهذه البساطة. لقد تفكر قائدنا العسكري من خلال المبادئ الاستراتيجية التي كان يعتبرها أهل زمانه جيدة، كما قلنا تَوًّا. ويبقى مع ذلك أن هذه المبادئ، التي كانت سيئة، كانت موضوعيًا سبب هزيمته. وليس في وسعنا تفسير واقعة هذه الهزيمة من دون أن نطلق ما هو، أو ما يبدو، حكمًا قيميًا، لكنه بالأحرى تقدير لاختلاف ما. فلكي نفهم هذه الهزيمة، علينا أن نعرف، كما يقول المؤرخ، أن استراتيجية ذلك الزمن لم تكن استراتيجيتنا. والقول بأن بومبيوس الكبير قد هُزم في فرسالا [أو فرسالوس] لأن استراتيجيته كانت على ما كانت عليه، هو بيان واقعة بسيطة، كقولنا إنه هُزم لأنه لم يكن عنده طيران. بالتالي، فإن المؤرخ يحمل ثلاثة أنواع واضحة من أحكام القيمة. إنه ينقل القيم التي كانت في زمانه، ويفسر التصرفات من خلال هذه القيم، ويضيف أن هذه القيم تختلف عن قيمنا. لكنه لن يضيف أبدًا أن هذه القيم كانت سيئة،

وأنا قد تبرأنا منها بحق. والقول ما هي قيم الماضي هو كتابة لتاريخ القيم. إن تفسير هزيمة ما أو فظاعة التضحية بطفل، انطلاقاً من الجهل بالمبادئ الاستراتيجية أو الأخلاقية الحقيقية، هو أيضاً حكم واقعة. وهو يشبه قولنا بأن الملاحه قبل القرن الرابع عشر تُفسر بجهل البوصله، ما يعني فقط أنها تُفسر قياساً لخصوصيات الملاحه بحسب النجوم. إن تسجيل اختلاف بين قيم ما وقيمتنا ليس الحكم عليها. صحيح أن لا معنى لنشاط ما، كالأخلاق والفن والقانون... إلخ. إلا بالنسبة إلى معايير، وهذا أمر واقع. فعلى سبيل المثال، لقد ميز الناس دائماً تصرفاً له قيمة قانونية من تصرف عنفي، إنما يكتفي المؤرخ برواية أحكامهم المعيارية وكأنها وقائع، من دون الادعاء بتأكيداها أو بنقضها. ويبدو تمييز أحكام القيمة بحصر المعنى من أحكام القيمة المرورية مهمماً جداً لقضيتنا. يذكرنا ليو شتراوس بقوة، في كتابه الجميل القانون الطبيعي والتاريخ (*Droit naturel et Histoire*)، أن وجود فلسفة القانون قد تُصبح عبثية إذا لم تتضمن إحالة مرجعية إلى مثال من الحقيقة في ما وراء كل حالات القانون التاريخية. وتذكرنا النزعة المناهضة للتاريخانية عند هذا المؤلف بالنزعة نفسها عند هوسرل في مؤلفيه نشأة الهندسة (*l'Origine de la géométrie*) أو الفلسفة كعلم دقيق (*La Philosophie comme science rigoureuse*). وقد يصبح نشاط المساح عبثياً في حال عدم وجود هندسة خالدة في ما وراء النزعات النفسانية والاجتماعية. كيف يمكننا ألا نصدق ذلك؟ مع ذلك، يجب أن نضيف أن موقف المؤرخ يبقى مختلفاً عن موقف الفيلسوف أو المساح. يقول ليو شتراوس لا يمكن المؤرخ إصدار أحكام قيمة وإلا فلن يستطيع حتى كتابة التاريخ، لنقل بالأحرى إنه يروي أحكاماً قيمية، من دون الحكم على تلك الأحكام. يكفي وجود معيار للحقيقة في نشاط ما لتبرير ما يذهب إليه الفيلسوف الذي ينادي بهذا الوجود، ويفتش عن ماهية هذه الحقيقة. فبالنسبة إلى المؤرخ، ليس الوجود الفعلي للمتعاليات التجاوزية في قلب الناس سوى معاينة. فالمتعاليات التجاوزية تمنح الفلسفة أو علم المساحة - أو التاريخ، الذي لديه مثاله في الحقيقة - ملامح خاصة لا يمكن المؤرخ عدم أخذها في الحسبان كي يفهم ما كان يريد أولئك الذين يمارسون هذه الفروع في المعرفة عمله، عندما يشرع في كتابة تاريخها.

يمكننا إذا الحفاظ بصلابة على مبدأ فيبر الذي يقول بأن المؤرخ لا ينطق أبداً باسمه الشخصي أحكام قيمة. ورغبة منه في وضع فيبر في تناقض مع نفسه، كتب شتراوس تقريباً ما يلي: «كان فيبر يسخط من غير المثقفين (philistins) الذين ما كانوا يفرقون بين غريتشن<sup>(13)</sup> (Gretchen) وفتاة سهلة المنال، غير المثقفين هؤلاء يظنون غير مكترئين لئبل العاطفة، هذه النبالة الحاضرة في الأول والغائبة عند الأخرى. فكان يتلفظ بأحكام قيمية، على الرغم من أنه كان لديه منها». أحتج، لقد كان يُعلن بذلك عن حكم على واقعة؛ ذلك أن الحكم القيمي يعني أن يقرر ما إذا كانت حرية الحب صواباً أو خطأ. كان الفرق الواقعي بين عشيقة فاوست وفتاة سهلة المنال يتجلى في جميع فريقات السلوك عنده. ويمكن هذه الفريقات أن تصبح ثاقبة بالقدر الذي نريده ولا يلحظها عديمو الثقافة (على العكس من ذلك، فإننا نذكر بأن سوان (Swann) لامس من دون رؤيتها فكرة أن أوديت<sup>(14)</sup> كانت مومساً غالية السعر وليست مجرد امرأة لعب)، ولكن يجب أن تكون الفريقات قابلة للتمييز، للتحقق منها بأي شكل من الأشكال، تحت طائلة عدم وجودها. ففي هذه الحالة لن يكون لحكم القيمة حتى أي واقعة يمكنه الاستناد إليها.

رابعاً: هل نحن عند نهاية مشاقنا؟ هل يمكن المؤرخ الاستغناء عن الحكم على أحكام القيمة؟ سيكون عندئذ دوره مقتصرًا، يقول ليو شتراوس، على «الخضوع من دون تدمير أمام التأويلات الرسمية للناس الذين يدرسههم. وسيكون ممنوعاً عليه التحدث عن الأخلاق والدين والفن والحضارة عند تأويله لفكر الشعوب أو القبائل التي تبقى هذه المفاهيم مجهولة عندها. وأيضاً، يجب عليه أن يقبل بشكل تلقائي على أنه أخلاق وفن ودين ومعرفة ودولة، كل شيء يدعي أنه ذلك. غير أننا نخاطر، مع هذا الحصر، في أن نصبح ضحايا أي تزوير كان من جانب الناس الذين ندرسههم. وأمام أي ظاهرة معينة، لا يمكن

(13) ممثلة ومغنية برازيلية. (المترجم)

(14) شخصيات رواية مارسيل بروسست بحثاً عن الزمن الضائع: السيد سوان وزوجته أوديت.

(المترجم)

عالم الاجتماع أن يكتفي بالتأويل الحاصل ضمن المجموعة التي حدثت فيها. ولا يمكننا دفع عالم الاجتماع بالقوة إلى قبول أوهام قانونية لم تمتلك الجماعة المعنية قط الشجاعة لاعتبارها مجرد أوهام بسيطة. وبالعكس من ذلك، على علم الاجتماع تمييز الفكرة التي تكونها الجماعة عن السلطة التي تحكمها، من الطابع الحقيقي للسلطة المعنية»<sup>(15)</sup>. إننا نرى مدى المشكلات التي تثيرها هذه الأسطر القليلة، ويبدو لنا أنها تتكون من نوعين في الأقل<sup>(16)</sup>. أولاً، إلى جانب التاريخ بالمعنى الحصري، هناك التاريخ القيمي، حيث نبدأ بالحكم على أي من الأمور التي تستحق حقاً أن تسمى أخلاقاً أو فناً أو معرفة، وذلك قبل البدء بكتابة تاريخ هذه الأمور. والنوع الثاني من المشكلات قد تم التطرق إليه سريعاً عندما رأينا أنه يجب ألا نصدق المعنيين ذوي الصلة، من دون دليل، في التفسير الذي يعطونه عن مجتمعهم الخاص، وبأنه لا يمكن كتابة تاريخ حضارة من الحضارات من خلال قيمها، وأن القيم هي أحداث بين أحداث أخرى، وليست المترادف الذهني للجسم الاجتماعي؛ إذ يمكننا تكرار ما قلناه حول الجسم الاجتماعي والوعي التاريخي مع ما كتبه ديكرت حول الوعي الفردي. فلمعرفة رأي الناس الحقيقي، يجب أن نكون حذرين لناحية ما يمارسونه عوضاً عما يقولونه، وذلك لأنهم يجهلونهم أنفسهم، ولأن عمل الفكر الذي من خلاله

Strauss, *Droit naturel*, p. 69.

(15)

كما رأينا في ما يخص التاريخ القيمي، يكتفي المؤرخ الصرف، كما يقول فيبر، بأن يلمح في الموضوع إدراج أحكام قيمة ممكنة. إنه يُدرك، في هذه الديانة القديمة، أن هناك فرقاً بين موقف رجل مؤمن يحاول إرضاء الآلهة من طريق التقدّمات الغنية، وموقف مؤمن آخر يقدم نقاء قلبه، ويمكنه القول: «إن ديناً آخر، مثل المسيحية، سيرى هوة بين هذين الموقفين» (وطبعاً يمكنه أيضاً الإشارة إلى هذا الفارق في الواقعة بشكل من أشكال الحكم القيمي وأن يكتب: «في هذا الدين الباحث عن المنافع بحقارة، ما كان أحد يُقيم فارقاً بين هذا الموقف غير الطاهر وذاك الموقف السامي»؛ هذا لا يهم، ليس ذلك سوى مسألة أسلوب: فنحن المؤرخين نقرأ ذلك لنعرف ما كانت عليه طبيعة هذا الدين، وليس لنعرف كيف ينبغي أن نحكم عليه).

(16) سنضع مؤقتاً جانباً مشكلة ثالثة تستند إليها العبارة في شأن الشعوب التي قد تكون فكرة الأخلاق أو مفهوم الحضارة مجهولة لديها. وهذه هي مشكلة الاستمراريات الكاذبة والمقولات التي نوقشت في الفصل السابع، وهذه هي أيضاً مشكلة «الماهيات الإقليمية» (السياسة والفن...) التي ستناقش في الفصل الحادي عشر.

نصدق أمرًا ما يختلف عن الفعل الذي من خلاله نعرف أننا نصدقه. وبكلمة واحدة، ليس الوعي التاريخي أساس العمل، وهو ليس دائمًا أثرًا يسمح بإعادة تكوين سلوك تاريخي بأكمله من دون تردد. وستتطرق الصفحات التالية إلى بعض جوانب مشكلة النقد التاريخي والذمامة.

## ثنائية الأيديولوجيا - الواقع ...

لنبدأ بطريقة. خلال الحرب الأخيرة، انتشرت إشاعات بين سكان بلد مُحتمل مفادها أن فرقة من فرق كتائب المحتل المدرعة دمرها قصف الحلفاء، وأثار الخبر موجة من الفرح والأمل. والحال أن الخبر كان كاذبًا، ولم تجد أبواق دعاية المحتل أي صعوبة في تقديم الدليل. مع ذلك، فإن السكان لم يعرفوا أي إحباط ولم تضعف عندهم مشاعر المقاومة ضد المحتل، فلم يكن تدمير الكتيبة المدرعة بالنسبة إليهم سببًا للأمل، بل رمزًا للأمل، ولو تبين أن هذا الرمز غير صالح للاستعمال، لاتخذ السكان رمزًا آخر، ولدفعت دعاية العدو (التي كان يُديرها على الأرجح عالم نفس في الفعل الجماهيري) ثمن ذلك. يبدو أن هذا المنطق المقلوب للتفكير العاطفي قد حدث لتأكيد علم اجتماع باريتو (Pareto) الذي يقول بأن تفكير الناس في أغلب الأحيان هو عقلنة عامة لأهوائهم الكامنة، وهذه «البقايا» الكامنة مستعدة لتتنكر في ثياب نقيضها، شريطة أن تبقى. هذا صحيح، ولكن يجدر بنا أن نضيف أنها ليست كامنة، بل واضحة وهي جزء من المعيش كسائر الأشياء، وعندما كان أحد سكان البلد المحتل ينقل الخبر السار إلى آخر، كان صوته وموقفه ولهفته تكشف انفعالات أكثر مما لو كان ينقل خبرًا سيئًا أو الإعلان عن اكتشاف كوكب جديد. كان يكفي بعض البصيرة عند مراقب ما لكي يستشف وجود منطق عاطفي هنا ويعرف ما سيحدث في حال كُذبت الإشاعة.

إن النقد الماركسي للأيديولوجيات<sup>(17)</sup> هو تضخيم للحقائق العملية التي

---

(17) يجب على نقد التغطيات الأيديولوجية الذي تختصره من دون مبرر بالوعي الجماعي (أو حتى الوعي الطبقي، وكان كلمة طبقة كانت شيئًا آخر غير فكرة غامضة أو ملتبسة أو أرضية/ معيشة) أن =

تحولت منذ الأزل إلى أمثال لا تتطلب سوى القليل من البصيرة. ونحن نؤمن ببطيب خاطر بما يتفق مع مصالحنا ومع أحكامنا المسبقة، ونجد أن العنب الذي يبعد من متناول أيدينا لا يزال أخضر، ونخلط الدفاع عن مصالحنا بالدفاع عن القيم، وما إلى ذلك. وإذا فسر أحد تجار الخمور والمشروبات الروحية أن أضرار الكحول أسطورة نشرتها الحكومة بشكل خادع، فإن تأكيدها يستر بالنسبة إلينا مصلحة الشركات. ونحن ندعي فحسب أنه ليس من الصعب ملاحظة ذلك، وأن هذا لا يستحق أن نجعل منه فلسفة للتاريخ، أو حتى علم اجتماع معرفة. وهذا النوع من الستر والتقنيع ليس خاصًا بالأفكار الاجتماعية - السياسية، لأنه لماذا قد يملك ميدان المصالح التطبيقية الامتياز الذي لا يمكن تفسيره في تشويه تفكيرنا أكثر من أي ميدان آخر؟ تعلم حكمة الأوطان دائمًا أن هذه الأكاذيب موجودة في كل مكان، سواء عند السكير الذي يهتم بالكحول ليشربها، أو عند الرأسمالي الذي يهتم بالكحول لبيعها. وفكرة القناع الأيديولوجي ليست أي شيء آخر غير النظرية القديمة لسفسطة المبررات التي نجدها في الكتاب السابع من الأخلاق إلى نيقوماخوس (*l'Ethique à Nicomaque*)؛ فالسكير الذي يريد أن يشرب يطرح مبدأ أن إنعاش قلب المرء هو أمر صحي، وأن هذه الكبرى في القياس، الشامل كما ينبغي أن يكون، هي غطاءه الأيديولوجي. وبالمثل، يدافع البرجوازي عن دخله باسم المبادئ العمومية ويستدعي الإنسان في حدوده الكبرى. لقد قدم ماركس للمؤرخين

= يُعاد في الواقع إلى وحدتين فلسفيتين (philosophèmes): نظرية السفسطة التبريرية (Aristote, *l'Ethique*, book 7, sections 3, 8, 1147a, pp. 17 ff.) وفكرة كانط حول وجود أفق وعي واشتراك الأنفس: فأني حاجة قد تكون للإنسان السكير أو البرجوازي في تبرير نفسه أيديولوجيًا وأن يستخلص قضية شاملة لسلوكه لو لم يكن يشعر بالحاجة المثالية جدًا إلى إقناع الكائنات الأخرى العاقلة، أقله في القانون؟ ويحتاج الناس إلى رايات: السفسطائية، والأيديولوجية، والمنطق الانفعالي المقلوب، وهي تكريم يقدمه سوء النية إلى المدينة الأخلاقية. فنتجنب بذلك الافتراض أن غطاء أيديولوجيًا له وظيفة ويُستخدم لشيء ما، ولخداع عالمه (بينما هو في الواقع يُجيب أولاً عن حاجة تبرير نفسه أمام المحكمة المثالية للعالمين جدًا)، ومن الظاهر أن الغطاء الأيديولوجي لا يصلح عادة لأي شيء، لأنه لا يخدع أحدًا ولما يقنع سوى القانونين، وأن رجل التاريخ لا يترك نفسه يتراخي أمام حجج خصمه الأيديولوجية عندما تكون مصالحه على المحك.

إن فكرة وظيفة دفاعية للأيديولوجيا هي خيال مكافيلي قاد البحث إلى طريق مسدود.



خدمة هائلة بتوسيع نطاق نقد السفطائين في التبرير ليشمل الأفكار السياسية، وكان أرسطو وضح هذه الأفكار بأمثلة استمدتها بالأفضلية من الأخلاق الشخصية. وبهذا حث المؤرخين على إرهاف حسهم النقدي، وتسليح أنفسهم بالحذر أمام أحاديث أبطالهم، وإثراء خبرتهم من تجارب المعترفين الماضية، وباختصار، استبدال الازدواجية المتعصبة لنظرية التغطية الأيديولوجية بتنوع الخبرة العملية اللامتناهي.

### ... نستبدلها بتعددية ملموسة

عندئذٍ، تصبح جميع المسائل ملموسة وليست سوى موضوع دقة وحسب. ويُفتح المجال أمام أمثال لاروشفوكو (La Rochefoucauld) في الوعي التاريخي. هل كانت الحروب الصليبية حروبًا صليبية أو إمبريالية مقنعة؟ الصليبي يُصبح صليبيًا لأنه أحد صغار النبلاء المُفلسين، وله مزاج مغامر، ودبت فيه حماسة الإيمان أو أيضًا هبت فيه ربح المغامرة. إننا نجد هذين النموذجين الإنسانيين في جميع الفرق التطوعية. ويعظ الداعية بالصليبية وكأنها ملحمة الله. ينسجم كل ذلك مع الحياة اليومية بسهولة أكبر منها مع المفاهيم. إذا أجاب الصليبي عن سؤال وقال إنه ذهب للقتال لمجد الله، فهو يكون صادقًا؛ إذ كان يشعر بالحاجة إلى الهروب من حالة وصلت إلى طريق مسدود، ولولا أزمة المردود العقاري، لكان الواعظ لقي نجاحًا أقل، ولكن لولا الطابع المقدس للحملة الصليبية، وحدها حفنة من الشباب التائه كانت ستغادر للقتال. وعندما يغادر [شاب للحرب]، يشعر بأنه يرغب في الذهاب والقتال، إنه يعلم أن الحرب الصليبية هي ملحمة الله لأن أحدهم قال له ذلك وهو يعبر عما يشعر به من خلال ما يعرفه، مثله مثل أي شخص آخر.

ليس هناك من أداة شاملة للتفسير قد تكون نظرية البنى الفوقية. ولن يعفي تأكيد أكذوبة أساسية للأيديولوجيات أبدًا من التفسير، بأي طريقة محسوسة ومختلفة من حالة إلى أخرى، كيف استطاعت القومية أو أي مصلحة اقتصادية أن تؤدي إلى الدين، إذ لا يمكن أن يكون ثمة وجود لخيمياء ذهنية هنا، فليس

هناك سوى تفسيرات خصوصية، يمكن التعبير عنها بشكل كامل من خلال مفردات علم النفس اليومية. هل تقاتل شعبان حقاً لمعرفة إذا كان يجب التلاقي تحت كلا النوعين؟ لم يكن المعاصرون أنفسهم يؤمنون بمثل ذلك الأمر، هذا في حال حسن النية. وكان بيكون (Bacon) يقول دائماً إن «الهرطقات الصرف» (والتي كان يعارضها بالحركات السياسية - الاجتماعية ذات المكون الديني، مثل حركة توماس مونترز<sup>(18)</sup> (Thomas Münzer) لم تكن تُفضي إلى اضطرابات إلا عندما تصبح ذريعة للخصومات السياسية<sup>(19)</sup>). وحدهم اللاهوتيون، القلقون على مصالح اللاهوت، والمجادلون السجاليون والحزبيون المهتمون بإفحام الخصم الأيديولوجي أكثر من اهتمامهم بوصف حقيقة الأمور، يبدون أنهم يحولون الحرب إلى حرب دينية، أما في ما يتعلق بالمقاتلين أنفسهم، فكان الاعتراف بالأسباب الحقيقية التي دفعتهم إلى القتال العديم الفائدة. ويكفيهم أن يكون لديهم أسباب. ولكن بما أن قانون اللعبة كان عدم القتال من دون شعار، تركوا لاهوتيتهم يوفرون لهم راية، تتمثل في الأسباب التي كانت تفرق بينهم أقل من غيرها، أو تلك التي كان العصر التقني الذي هو عصرهم على استعداد للاعتراف بها باعتبارها كرامة. ويحدث بالتالي أن مجموعة من «القادة» تعطي إشارة الحرب إلى جمهور كانت له أسبابه الخاصة في القتال، وهي تحتفظ بإعطاء مسمّاهما إلى الحرب: وسيؤدي بنا ميلنا إلى الحكم على كل الأشياء وفقاً للعناوين الرسمية إلى تفسير أسباب الأغلبية التي تحارب، وفقاً لأسباب الأقلية التي تُعبر عن رأيها. فنؤخذ عندئذٍ إلى معضلات خاطئة ذات حدين: التأكيد أنه لا يمكن الناس أن يتقاتلوا تحت ذرائع لاهوتية مبتدلة، والتأكيد، على العكس، أن للحرب الدينية بالضرورة سبباً دينياً.

هناك ألف حالة خاصة يمكن تصورها. إننا نلاحظ أو نعتقد أننا نلاحظ<sup>(20)</sup>

(18) توماس مونترز (1489-1525) أحد أوائل من عرفوا بالمصلحين المسيحيين، وهو قس ألماني تزعم المتمردين خلال حرب الفلاحين الألمانية على النبلاء ورجال الدين في عام 1524. أسر عند انهيار الثورة وأعدم. (المترجم)

(19) Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, trad. par J. Freund (Paris: Plon, 1965), «Sur la vicissitude des choses».

(20) في ما يبدو، يقل اعتقاد الناس بذلك يوماً بعد يوم؛ وفي عدد أخير من الحوليات (Annales)، =

أن حملة مكافحة العبودية في الولايات المتحدة، التي سبقت حرب الانفصال، تزامنت مع أفول العبودية الاقتصادي. ألا يشكل ذلك رابطاً خفياً بين الاقتصاد والفكر؟ هل هو مثالية البرجوازية الصغيرة التي كانت موضوعاً في خدمة الرأسمالية الشمالية؟ هل هو قانون التاريخ الذي يريد أن «لا تطرح الإنسانية إلا المشكلات التي تقوى على حلها» وأن «بومة مينيرفا لا تستيقظ إلا في المساء»؟ لو كانت الوقائع حقيقية، لأثبتت في الأكثر أنه ينبغي أن يكون المرء مؤمناً بنظرة طوباوية، أكثر من أن يكون مجرد مثالي، لمهاجمة مؤسسة لا تزال في كامل قوتها، والطوباويون هم أكثر ندرة من المثاليين ولا يهتمون أصلاً في جعل الناس يتحدثون عنهم. ومع ذلك لا يمكن إنكار أن مجموعة تدافع عن مصالحها الأكثر مادية، تبذل في كثير من الأحيان لفعل ذلك ما يكفي من البلاغة الأكثر مثالية. فهل تكون المثالية إذاً كذبة وسلاحاً؟ ولكن أولاً، ليست المبررات المرفوعة هي الحالة الأكثر عمومية؛ لأن الشكاسة والتعجرف والتحدي شائعة في الأقل بالقدر نفسه. ثم إن هذه المثالية لا تخدع أحداً ولا تُقنع سوى المقتنعين، إنها ليست مخادعة إنما سلوك مناسبات. فهي تؤدي دور «معلومة تهديد» تهدف إلى إبلاغ الخصم والحلفاء الممكنين أننا مستعدون للجوء إلى التصعيد للدفاع عن القضية التي نشرعها مقدسة. هل ينبغي القول إن الشعوب تستسلم وتقترب من الهزيمة عندما تكف عن تأكيد قدسية قضيتها؟ إنه بالأحرى العكس. فهي تتوقف عن التلويح بتلك القداسة عندما لا تعود تشعر بقدرتها على الدفاع عنها، فيصبح الأسلوب المثالي عندئذٍ في غير زمنه، وتصبح ساعة الهدنة قريبة.

## ليس الوعي مفتاح الفعل

صحيح جداً أن ما نقوله عن ذواتنا يخون، في كلا المعنيين للفعل، ممارستنا العملية (praxis). فنحن نعيش من دون معرفة صوغ منطلق أعمالنا،

= يُقال إن تقديرات اليوم عن العبودية أنها لم تكن في زمن حرب الانفصال قد استنفدت تماماً قدرتها الاقتصادية.

ويعرف عملنا عن هذا الأمر أكثر مما نعرفه نحن، وعلم الممارسة العملية [البراكسيس] المسمى علم الأفعال<sup>(21)</sup> (praxéologie) هو ضمني عند الفاعل كما هي قواعد علم اللغة عند المتحدث. بالتالي، ألا يمكننا ربما أن نفرض باحتشام على معدل متوسط الصليبيين أو بدعة الدوناتيين<sup>(22)</sup> أو البرجوازيين معرفة التعبير عن حقيقة تُقلق المؤرخ في صوغها حول الحملة الصليبية والانشقاق الكنسي والرأسمالية. إن الفاصل بين الفكر والفعل تجربة عمومية، وإذا كان هناك كذب، فمن المحتمل أنه كان في كل مكان: عند الفنان الذي يدرس جمالية ليست بالضبط جمالية نقد الحكم (Critique du jugement)، عند الباحث الذي لا يملك منهجية طريقته. ولهذا السبب يثور المعنيون: الفنانون أو الباحثون أو البرجوازيون الصغار عندما تُهاجم الصوغ الذي يعطونه لأسبابهم. وهم الذين «يفهم بعضهم بعضاً» يعرفون جيداً أنهم لا يكذبون، حتى عندما يعجزون عن التعبير بدقة عن نواة الليل التي لا تحطم، وأن تصرفهم يعود لهم.

(21) علم الأفعال في علم الاجتماع عبارة عن مبحث الأفعال الإنسانية الإرادية وبقيد الإنسانية تخرج الأفعال المنسوبة إلى سائر المخلوقات القادرة على الفعل وبالإرادية تخرج الانفعالات مثل العطس. والفعل في اللغة هو الحدث المقترن بزمن. (المترجم)

(22) حركة الدوناتية (Donatismus) هي حركة دينية مسيحية ظهرت في مقاطعة أفريقيا الرومانية وازدهرت في القرنين الرابع والخامس. وسُمِّيَ المذهب المذهب الدوناتى نسبةً إلى صاحبه دونات الكبير. انتشرت الحركة بين المسيحيين الأمازيغ في الجزائر والمغرب وتونس الحالية. حظيت الحركة بقوة في عهد القديس أوغسطين في نهاية القرن الرابع، واختفت بعد الفتح الإسلامي للمغرب في القرنين السابع والثامن. عندما أصبحت المسيحية الديانة الرسمية للإمبراطورية أيام قسطنطين الأول، وقف هذا الأخير ضدَّ الدوناتيين واعتبرهم خارجين عن القانون. وترتَّب على تحالف الإدارة والكنيسة ضدَّ المذهب الدوناتى أن أصبح المذهب رمز المقاومة الشعبية، وازداد انتشاره بزيادة انتشار الفقر والبؤس بين الأهالي الذين ثاروا ضدَّ الحكومة والطبقة الغنيَّة، ودعوا إلى المساواة. وحاولت الحكومة مُجادلة أصحاب هذا المذهب، فكان القديس أوغسطين ألد أعدائه، حيثُ شَهَّر به وهاجم أساليبه العنيفة، وأباح للدولة استعمال العنف ضدَّ أصحاب هذا المذهب لكسر شوكتهم وإعادتهم إلى حظيرة الكنيسة النقيَّة. لكنَّ النتيجة جاءت عكسيَّة، إذ تحالف الكادحون والفُقراء مع الدوناتية، واستمرَّ الصراع إلى وفاة دونات في عام 355، واتخذ شكل الثورة الوطنيَّة في طرابلس ونوميديا إلى عام 375. وبعد وفاة دونات استمرَّ أوغسطين في مُحاربة المُنشقين عن الكنيسة الوطنيَّة والهراطقة حتَّى انتصرت الكنيسة الرسمية على ما اعتبرته هرطقة خطيرة.

Dominique Arnaud, *Histoire du christianisme en Afrique: les sept premiers siècles*, coll.

.Mémoires d'églises (Paris, Karthala, 2001). (المترجم)

إن عمل الإنسان يتجاوز إلى حد بعيد الوعي الذي يستمده من ذلك، وجُل ما يقوم به لا مقابل له في الفكر أو في العواطف. وإلا قد نخترل مجموعات ضخمة «متأسسة» مثل الدين أو الحياة الثقافية، إلى حد لا يكون لها مقابل أصيل سوى لحظات متقطعة من الانفعال في الجزء الأرهف من الروح عند نخبة صغيرة. وعمومًا يملك الإنسان طبيعة، وهو لا يُفسر كليًا من خلال تاريخه. إن نوعه وأعماله هي نفسها دائمًا وفي كل مكان تقريبًا، أو بتعبير أدق، إن سلم نشاطاته ومواقفه أقل اتساعًا مما كنا نتوقع قبليًا، والصعوبة التي يواجهها للخروج منها أكبر من ذلك بكثير، إنه ليس مخلوقًا من المصادفة، والحال أننا لا نرى في الوعي السبب الكافي لهذا التقييد الذي يعانيه أو يخدمه أو يعقلنه في أحيان أكثر مما يقرره عن بصيرة وعلم بالأمر. إننا نهمل أي برامج غرائزية وأي حسابات تطبيق عملية تتحكم على غير علم منا بقسم كبير من سلوكنا. ونرى الناس في كل مكان يعيشون في جماعات أو قبائل أو مدن أو دول، من دون أن تستوفي هذه المجموعات الشروط الاجتماعية التي من شأنها أن تثبت مرة واحدة نهائية (حدود طبيعية، طائفة لغوية، تضامن اقتصادي...): تبدو كل مجموعة من هذه المجموعات أنها ردة فعل مبتكرة من التحالف بمواجهة «مصفوفة الرهانات» التي يتغير محتواها من حالة إلى أخرى، وحيث تبدو الرهانات ذات أهمية غير مطلقة، ولكن نسبية لبعضها بعضًا. ويحدث كل شيء كما لو كنا نفسر كلية الوجود في الحياة السياسية من خلال واحد من هذه «البرامج» الغرائزية، كما نعرفها اليوم في علم السلوك الحيواني، التي بدلًا من أن تكون مجرد ردات فعل على تحفيز معين، تبحث بشكل عفوي عن أي شيء لتعطيه قيمة الحافز. كيف نفسر أيضًا بطء التاريخ، واستقرار الأمم والطبقات وكل ما كان يدعو تروتسكي مذهب المحافظة العميقة لدى الجماهير، الذي هو، على العموم، طابع التاريخ الأكثر لفتًا للانتباه؟

لهذا، فإن جزءًا كبيرًا من سلوكنا موجه من فريقات هي الجزء غير الرسمي من الواقع. فنقول إنه حصل عندنا غريزة وعدم ثقة، واشمئزاز لا يمكن تفسيره، أو بالعكس، إن مظهر هذا الشخص قد أعجبنا. غالبًا ما تُضخم هذه الفريقات

المسافة التي تفصل بين الاسم الرسمي لإحدى الحركات السياسية أو الدينية، والجو الذي يسود فيها. وهذا الجو يعيشه المشاركون من دون أن يكون مُدرِّكًا، ولا يُرَاقَب من جهة علماء الاجتماع، الذين لديهم هموم أكثر علمية، وهو جو لا يترك أي آثار مكتوبة. قد تكون ساعة من الحديث مع أحد أنصار الدوناتية، خرج من صفوفها، أكثر فائدة بكثير من قراءة أوبتات ميليف<sup>(23)</sup> (Optat de Milev) وعلماء لاهوت من الطائفة، لمن يرغب في قياس توازن حصة كل من الدين والقومية والثورة الاجتماعية في الانشقاق الدوناتى، لكن شرط أن نأخذ في الاعتبار تنعيم الكلمات واختيارها بقدر ما نأخذ مضمون الخطاب. قد يكون من الأفضل أيضًا رؤية أعضاء من طائفة الدوناتيين الانشقاقيين في العمل، فعندما نرتكب مجزرة بسبب التعصب الديني، لن يكون المرء هو نفسه تمامًا كما لو ارتكب المجزرة من جراء الكراهية الاجتماعية.

إذا كنا لا نعرف أبدًا أن نُفهم هذه الفريقات، فسلوكننا، من جانبه، يعرف جيدًا كيف يتفاعل معها. ومهما حاولنا فعله، فمظهر أحد أتباع توماس مونترز أو أحد طلاب جامعة نانثير ليس كمظهر أحد المستمعين إلى لوثر أو مظهر عامل شاب في المعادن. ولن تتأخر اللحظة التي سيكتب فيها اللاهوتيون رسالة إلى النبلاء الألمان<sup>(24)</sup> (*Lettre à la noblesse allemande*)، ولا تلك التي ستفصل فيها الاتحادات النقابية عن المجموعات الطلابية<sup>(25)</sup>. وذلك ليس من دون أن تُعطى آلاف التفسيرات اللاهوتية أو اللينينية عن ذلك الانفصال. هل هي أذكار بسيطة أو عقلنات مبتذلة أو تغطيات أيديولوجية؟ لا، ولكن، أولاً، إنه عجز في صوغ الأسباب الحقيقية بشكل مختلف غير طريقة الرموز التي صارت مقدسة.

(23) أسقف مدينة ميلانو، ألف كتاب بحث ضد الدوناتيين (*Traité contre les donatistes*). توفي

في عام 384. (المترجم)

(24) المقصود الرسالة/البيان التي أرسلها المصلح البروتستانتي مارتن لوثر إلى النبلاء الألمان واسمها الكامل «رسالة إلى النبلاء المسيحيين من الأمة الألمانية»، وعرفت باسم رسالة ويتمبرغ لعام 1520 وأعلن فيها الانفصال عن كنيسة روما، وهي واحدة من أهم الوثائق البروتستانتية. (المترجم)

(25) الإشارة إلى تبلور التيار اللينيني الروسي على قاعدة تركيز لينين على كسب العمال على حساب التمحور السابق حول قاعدة طلابية. (المترجم)

ثم إن ثمة تقليدًا يريد أن يرتدي الجدل السياسي دائمًا شكلاً فولكلوريًا، نمطيًا، يشبه بطقوسيته الغربية إيماءات القتال عند الحيوانات، أو مشاهد الخلافات المنزلية، أو المشاجرات بين الجيران في جنوب إيطاليا<sup>(26)</sup>. وهذا بلا شك هو استعراض للقوة التي من خلالها يُستخدم العنف في الأسلوب لإبراز العضلات من تحت الأسباب السطحية. وفي الوقت عينه، إنه الرغبة في التمسك بسيناريو متفق عليه، بسبب الحذر الدبلوماسي، ولتجنب الأسوأ.

الحال أنه كما نزاعات الماضي، يتبقى دائمًا نصوص على الأخص، فالخشية أن يصبح الجزء الأكبر من التاريخ العالمي، بالنسبة إلينا، مجرد هيكل عظمي فَقَدَ لَحْمَهُ إلى الأبد. والفاعلون أنفسهم هم أول من سينسى الحقيقة غير الامتثالية لما قاموا به، وهم أول من سيرى ما كان من خلال بلاغة ما يُفترض أنه كان. وقد أظهر ذلك بوضوح كتاب نورتون كرو (Norton Cru) في ما يتعلق بذكريات شهود عيان الحرب العالمية الأولى<sup>(27)</sup>. وفي الأزمات التاريخية، يشعر الفاعلون، في حال توفر لديهم الوقت والميل كي يراقبوا أنفسهم، بأن ما يرونه [الحدث] قد تجاوزهم. وكذلك تجاوزهم ما يرون أنفسهم يفعلونه. وإذا لم تخدمهم التفسيرات الرسمية التي تعطي أو التي يعطونها لأنفسهم، فلن يبقى لهم شيء بعد الحدث، إلا الدهشة من أنهم وضعوا أنفسهم في حالات كهذه.

---

(26) على سبيل المثال، تتخذ المشاحنات السياسية في روما، في نهاية الجمهورية، شكل قذح من الدرجة السفلى، يطاول الحياة الخاصة والعادات الجنسية (الخطابات العنيفة ضد فيليب (Philippiques) لشيشرون، ولسالوست...؛ إنها سلوك نمطي أكثر منه كلام، ويمكن أعداء الأمس، بعد الهجوم اللاذع على بعضهم بعضًا، التوافق بشكل أفضل. وكانت الاتهامات الشائنة التي لم تسمى إلى أحد، تُنسى بسهولة أكبر بكثير مما يمكن أن تُنسى الانتقادات السياسية الممثلة بمشاعر الكرامة. وفي الهند المعاصرة، نعلم أن بين الأحزاب مناظرات كلامية مشابهة، أعطى ف. ج. بايلي عنها وصفًا طريفًا في مؤلفه:

F. G. Bailey, *Stratagems and Spoils: A Social Anthropology of Politics* (Oxford: Blackwell, 1969), p. 88, وعندنا، لا يمكننا أن نشك لحظة واحدة في أن نموذج اقتراحاتنا ومظالمنا وأسلوبها وحججها تستجيب لميثاق ما أكثر بكثير من استجابتها لمتطلبات غاياتها.

J. Norton Cru, *Du témoignage* (Paris: Gallimard, 1930),

(27)

يُنظر على وجه الخصوص انتقاده لموضع الهجوم بواسطة الحرب؛ يبرز هذا الموضوع تقريبًا عند جميع الشهود تقريبًا. غير أنه إذا كنا نصدق نورتون كرو في ذلك، فإن الهجوم بواسطة الحرب لم يُمارس قط أو بالأحرى أهمل على الفور تقريبًا، لكنه كان قبل الحرب موضوع رمزية كبيرة للشجاعة العسكرية.

وفي أكثر الأحيان، يصدقون كل ما يقولونه وما يعلنه لاهوتيوهم؛ فتصبح هذه الرؤية، صديقة الذاكرة، حقيقة الغد التاريخية<sup>(28)</sup>.

## نقد فكرة الذهنية

أمام تنوع هذه التجربة السريرية، التي تبدو ضارة في كثير من الأحيان لمعبد الضمير، نشعر بالحرج وبالانزعاج أيضاً. فكيف يمكن إعادة النور الداخلي للإنسان وامتلاكه لنفسه؟ يكون ذلك من خلال إقامة ثنائية: مقابل كل شيء يفعله الناس، تتطابق مشاعر قد يمتلكونها في أذهانهم. فالكتيبة التي تقاوم جيداً، تفعل ذلك لأنها تحمل الوطنية في قلبها. ومقابل كل ما يفعله مجتمع ما من المجتمعات تتطابق قيم. وتدين هذه الكلمة الأخيرة بغنى نغماتها التوافقية إلى اللباس الذي تلعب عليه. نعني بالقيمة، على حد سواء، تجريداً يُعاد تمديته/ تشيئه (وطنية فرقة عسكرية) والقيم التي تُدرّس فعلياً من خلال الأخلاق الوضعية. فتفسير حضارة من الحضارات من خلال قيمها، هو في الوقت عينه تشييء لفكرة مجردة، ومماهاة هذا الوهم مع القيم الوضعية، وأخيراً تطبيق كل شيء شمولياً على كل هذه الحضارة، فيكون هذا المجتمع برجوازيًا، والمجتمع الآخر أرسطراطيًا.

نحن هنا في حضور علم للنفس توافقي، نُدّد به مئات المرات، وهو يركز على تشييء الماهيات النفسية. هل يجب التذكير مرة أخرى بأن لا شيء في

---

(28) على سبيل المثال، ندهش من ملاحظة كم هي قليلة، في ذكريات المقاومين أو الناشطين، طروحات مسألة تنازع السلطة التي هي كارثة المنظمات السرية (أو الطوائف الدينية) والتي غالباً ما يمتص العنف فيها طاقة أكبر من الطاقة في النضال ضد العدو الطبقي أو المستعمر أو المحتل. ويُفسر هذا الإغفال، الذي هو عن حسن نية، من خلال احتشام لاواع بلا شك، وخصوصاً من خلال واقعة أن جميع المعنيين، الذين يقعون في الوقت نفسه فريسة لحظات الثوران هذه، لا يفهمون ما يحدث لهم، لأن هذه الصراعات نشأت بسبب غياب تنظيم، أكثر منه من جراء نياتهم. ولما كانت الذاكرة تنسى بسهولة ما لا تفهمه، فإنها لا تعرف أن تخصص لذلك وضعا معترفاً به. مع ذلك، يُنظر صفحة من صفحات ج. همبير دروز (J. Humbert Droz)، السكرتير السابق للكومنترون [الأممية الشيوعية]: عين

موسكو في باريس: J. Humbert Droz, *L'Œil de Moscou à Paris* (Paris: Julliard, 1964), p. 19.

مع تكرار يستحقه توسيديدس بين المراقب والمؤيد.



رؤوسنا، وأن الذهنيات ليست سوى اسم آخر للسلوكيات؟ وليس لدينا في الأذهان حيثيات تُحفز أفعالنا، وإذا حاولنا مع ذلك التعبير عنها، فيتم ذلك كيفما كان. وبعيداً كل البعد من امتلاك الامتياز في معرفة ما نفكر فيه بشكل أفضل من غيرنا، نصبح بالنسبة إلى ذواتنا المؤرخين الخاصين لأنفسنا، مع كل مخاطر هذه المهنة. لماذا كان مقاتلو فردان صامدين؟ هل بسبب الوطنية؟ أو بسبب الخوف من المجلس الحربي؟ أو تضامناً مع رفاق الخندق؟ إذا كانت الطريقة الصحيحة لمعرفة ذلك في سؤال الناجين، ففي هذه الحالة يجب أن نكون قادرين على القول ما إذا كان هذا هو الحس الخلقى، أو الافتقار إلى الشجاعة القتالة، أو الخوف من الشرطي والتي تمنعنا من الذهاب لقتل الجار الذي يزعجنا جهاز التلفاز الخاص به. كانت وطنية جيوش عام 1916 بالتأكيد حقيقية، وهي التي تفسر كيف صمدت الجبهة الفرنسية. ونرى ذلك بوضوح عندما نقارنها بقوات عام 1940، حيث كانت الروح المعنوية عندها مدمرة، ولم يكن القادة ينكرون الأمر. ولكن هذه الوطنية لم تكن موجودة في أذهان الفاعلين على شكل قِيم، كان يمكنهم ترجمتها إلى كلمات (عندما كانوا يحاولون ترجمتها، كما فعل أبولينير (Apollinaire)، كان يظهر فيها نشاز، ليس لأن ذلك قد يكون غير صادق، وإنما لأنه أسطورة نفسانية). قد نجد في أذهان مقاتلي فردان القلق من هجوم مقبل فحسب، وفكرة أن سخرة الصفائح (corvée de bidons) لن تأتي بعد هذه الليلة. فلا يقول المرء لنفسه «سأحارب بداعي الوطنية» كما نقول لأنفسنا «سأضبط المنبه لأستيقظ غداً باكراً».

أما في خصوص عبارة القِيم عند نيتشه، فهي مُريحة لعدم وجود تعريف محدد لمعناها. ما من مجتمع يكون كلاً مجموعاً في الوقت نفسه، وفي طبيعة، كل مجتمع يتمسك بجدول قِيمه، ولكن أين نجد هذا الجدول؟ ماذا قد تعنيه، على سبيل المثال، الفكرة المُسبقة والمُستندة إلى نصوص صريحة، والتي مفادها أن المجتمعات القديمة لم تعط العمل أي قيمة ونظرت إليه بازدراء؟ وعلى النقيض من ذلك، تعتبر مجتمعاتنا العمل مشرفاً. ولكن بماذا كان يترجم هذا الازدراء العتيق للعمل؟ لم تكن المجتمعات القديمة جنة عدن، إنما كانت خلايا نشيطة بقدر ما هي خلايانا تقريباً، وكانت عبارة «لا عمل» تعني بخاصة،

«تنظيم عمل الآخرين وتوجيهه». وكان الشعب يعمل بيديه، كما يحصل عندنا، والطبقة العليا تُدير الشؤون العامة، فهي صاحبة مواد الإنتاج، أي عمل الشعب. وكان ازدراء العمل يقتصر على واقعة عدم التردد في القول «إن العمل حقير»، في حين أننا نقول بحياء إن المهن كلها شريفة، ردة فعل ضد بادرتنا الأولى، وهي الفكرة بأن هذه المهن ليست جميعها شريفة. إن الازدراء العتيق للعمل موضوع مثير للاهتمام، بالنسبة إلى مؤرخ الأمثال والحياء الاجتماعي، لكنه ليس مفتاحًا يكشف لنا واقع التنظيم القديم للعمل<sup>(29)</sup>. أن نصِفَ مجتمعًا ما انطلاقًا من قيمه فهذا يعني أن نتعرض في كثير من الأحيان لوصف سماتٍ فيه بالغرائبية والغريبة، وهي سمات موجودة في كل مكان وفي مجتمعنا بالذات، غير أن هذه المجتمعات لا تعطيه قيمة ما أو تعطيه قيمة مختلفة. وفي المجتمع القديم، كما هي الحال في مجتمعنا، كانت إدارة عمل الآخرين أكثر تقديرًا من العمل باليدين. وكما هو الأمر في مجتمعنا، فإن دراسة علم ما بغية ملء أوقات فراغنا لهي أكثر تميزًا من دراسته لكسب العيش<sup>(30)</sup>.

إن القيم هي علم اجتماع توافقي تمامًا بقدر كونها علم نفس توافقي. لا توفر الآداب التي يجاهر بها مجتمع من المجتمعات حوافز وحيثيات لكل أعماله. إنها قطاع له موضعه ويحافظ على علاقات مع الباقي تتبدل بين مجتمع وآخر. هناك آداب لا تتجاوز مقاعد المدرسة أو الساحة الانتخابية، وأخرى تريد أن تجعل مجتمعًا ما مجتمعًا آخر على غير ما هو عليه، وآداب تقدر ما هي

(29) حول الازدراء القديم للعمل، يُنظر خصوصًا الصفحات القليلة التقليدية لكويري:

A. Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée philosophique* (Paris: A. Colin, 1961), pp. 292, no. 2, pp. 296-301.

(30) لا يستطيع إذاً أي شكل من أشكال التبحر في العلم التقليدي، مثل دراسة الكلمات والمفاهيم، أن يجعلنا نعرف أي شيء آخر غير كلمات ومفاهيم، أو شعارات، أو عقلات: إنه لا يجعلنا نفهم سلوك الناس وغاياتهم؛ وإذا درست الوفاق أو الحريات عند شيشرون، سأعرف ما يقوله عنها، وما كان يعلمه حول هذا الموضوع، وما كان يريد أن يجعل الناس يعتقدون أو حتى ما كان يعتقد أنها حقيقة سلوكه؛ لكنني لن أكتشف غايات هذا السلوك الحقيقية. وعندما يدرس متخصص في اللغة الفرنسية مفردات البيانات الانتخابية في ظل الجمهورية الثالثة، سيعلم من التجربة ما كان يساويه مقياس الذراع. لكن متخصصًا في العصور القديمة ليس لديه هذه التجربة، سيدفعه تقليد تبصري إلى أخذ التفسيرات الحرفية التي تقدمها المجتمعات القديمة بطريقة أو بأخرى عن نفسها، كما فعل نحن أنفسنا.

عليه، وأخرى تواسيها لأنها ما عادت كذلك، وأخرى هي نزعات بوفارية، كما هي الحال مع الكثير من الأخلاق الأرستقراطية. فعلى سبيل المثال، ربما كان «التبذير الطائش» الجنوني، عند النبلاء الروس في روسيا القرن التاسع عشر، عنصرًا من عناصر التصور الذي كان لدى النبلاء عن نمط الحياة اللائق، «غير أن قلائل منهم كانوا يعيشون هذا النمط. لقد انتشرت الفكرة بفعل المحاكاة بالمشابهة الاجتماعية في وسط النبلاء، ولكن كان على معظم أعضاء هذه الطبقة الاكتفاء بتقليد طريقة التفكير وحسب، من دون تقاسم طريقة العيش. في مقابل ذلك، كان في وسع طبقة النبلاء في مناطق الريف النائية أن تحلم بقدر ما يحلو لها، سرًا أو علانية، بطريقة حياة رائعة كان أعضاء من طبقتها يتبعونها، لمجد جميع أولئك الذين كانوا جزءًا منها ورفعتهم»<sup>(31)</sup>. هناك آداب لم تكن بوفارية، بل كانت إرهابية على نحو زائف، من قبيل الطهرانية: «يُفسر ميل الطهرانيين إلى التسلط في المسائل الجنسية من خلال الحاجة التي كانوا يشعرون بها في التقيد بالتهديدات اللفظية والإفناع. وكان ينقصهم العقوبات المتوافرة عند رجال الدين الكاثوليك»<sup>(32)</sup>.

كما نرى، لقد بدأ تمثلنا لعلم الاجتماع الأخلاقي يلين إلى حد بعيد، وكذلك الحال بالنسبة إلى انتقال النحت اليوناني، حوالى عام 470، بسرعة من الصلابة إلى المرونة في إنتاج التشريح: عندما يتكلم كتاب مثل مؤلف جايجر<sup>(33)</sup> المنظومة الثقافية التربوية (*Paideia*) بطريقة رتيبة عن «ال» آداب الأرستقراطية التي هي مفتاح «ال» يونان ما قبل الكلاسيكية، يكون تأثيره عندئذٍ تأثير تحفة رائعة ذات صرامة خارجة عن زمنيته.

---

M. Confino, *Domaines et Seigneurs en Russie vers la fin du XVIIe siècle: études de structures agraires et de mentalités économiques* (Paris: Institut d'études slaves, 1963), p. 180. (31)

P. Laslett, *Un monde que nous avons perdu: famille, communauté et structure sociale dans l'Angleterre pré-industrielle*, trad. fr. (Paris: Flammarion, 1969), p. 155. (32)

(33) كان فرنر جايجر (Werner Jaeger) (1888-1961) عالمًا ألمانيًا متبحرًا ومتخصصًا بتاريخ الفلسفة والتراث الهليني. ويعتبر مؤلفه الكلاسيكي (بايديا) في أجزاءه الثلاثة والمنشور أولًا في عام 1939، تقويمه الرئيس للمنظومة الثقافية الهلينية وتشكيلها للطابع اليوناني الخاص عبر مزج الحضارة بالتراث والأدب والفلسفة. (المترجم)

## مجادلة في أحوال الضمير: أربعة أمثلة

تتطلب واقعية التاريخ أن نكتسب هذه المرونة كي نتوقى واحدة من أدق مشكلات النقد التاريخي: في أي حالات يمكننا أن نعول على التعبير الذي يمنحه مجتمع ما عن نفسه؟ وفي أي حالات أخرى، تبدو شفافية الوعي التاريخي خادعة؟ لقد كانت هذه الصعوبة حجر عثرة أمام جيل المؤرخين الحالي: فكان الماركسيون في خصام مع الاستقلال الذاتي غير المستقل للبنى الفوقية، ومدرسة الحوليات في شجار مع حسها المرهف للذهنيات الغابرة، وفينومينولوجيا الدين في خصام مع التعبيرات الطقوسية أو الرمزية. ونظرًا إلى التنوع التجريبي للشؤون الإنسانية، يتخذ النقد التاريخي في هذا المجال شكل مجادلة في الضمير هي مسألة فهم أكثر منها مسألة نظرية. سنحلل أربعة أمثلة من قضايا الوعي التاريخي: الطقوس، التي تبدو فكرة لا يفكر أحد فيها. وبنية ذات انفعالية قوية، بنية الجماعات الخاضعة لسلطة القداماء، حيث تتدخل عقلنات وقلق «ثانوي» يمثل نتيجة، ويظهر في الوقت نفسه أنه السبب الأول. والنموذج الاجتماعي المهم جدًا والذي نسميه تقليدياً «مؤسسة»، حيث تصبح الحاجة فضيلة، وحيث تنعكس العلاقات بين الجسم الاجتماعي والروح. وأخيرًا الرتبة التي تحتوي عبثيتها الظاهرة على عقلانية مُستترة.

### 1 - الطقوس

في كل مكان وكل زمان تقريبًا، يزعج شباب القرية أو القبيلة العرائس بشكل طقسي، أو يفرضون على العريس هدايا طقوسية. وفي كل مكان وكل زمان تقريبًا، يدفن مع الموتى أثاث كامل والأغراض الشخصية التي كانت عزيزة عليهم، كالمجوهرات والأسلحة والغلابين والجواري، ويُجلب لهم الطعام إلى قبورهم. هكذا كانوا يفعلون أيام هوميروس، في روما، في العصور الأكثر تنورًا، وهذا ما يحصل اليوم في كالابريا (Calabre) الكاثوليكية جدًا<sup>(34)</sup>. ويبدو معنى هذه

(34) إليكم رثاء كالابريا نشره دو مارتينو (يقصد بول فين هنا إرنستو دو مارتينو (1908-1965) وهو عالم أنثروبولوجيا وإثنوغرافيا وفيلسوف ومؤرخ أديان إيطالي، ولد في نابولي، وتوفي في روما. =

الطقوس واضحًا: كل شيء يحدث كما لو كنا نعتقد أن الميت لا يزال يحيا في قبره. وكل شيء يحدث كما لو أن شباب القرية كانوا يعتبرون أن العريس خطف منهم زوجة محتملة، وأرادوا أن ينتقموا أو يطلبوا فدية عن ذلك. ولكن من يعتقد ذلك حقًا؟ ليس المعنيون. إنه بالتأكيد لمتعمق مضايقة شخص أو تلقي فدية، ولو لم يكن الطقس موجودًا لأمكن بعض شبان القرية ابتكاره، إذا كانوا كثيرًا بما فيه الكفاية لذلك. وعلاوة على ذلك، كان لا بُد من ابتكاره أول مرة. لكنهم لن يخترعوه على وجه التحديد، بل يستعملونه طقسًا كرسه العرف، وإذا لم تكن المضايقة مكرسة من طريق التقليد، لما كانوا يمتلكون ربما ما يكفي من الجرأة أو الابتكار ليرتجلوه. ولهذا السبب، إذا ما سألناهم عن سبب فرض هذه المضايقات لأجابوا: «لأن هذه هي العادة، وهذا الشيء مألوف»<sup>(35)</sup>. ويحضر الطقس في أذهانهم حضورًا كافيًا ليضفي على جوابهم مسحة تبريرية وليشعرهم بالمتعة عندما ينصاعون بلهفة إلى عادة المضايقات. إنما يظل شعورهم السائد شعور احترام للعادة وورع. وهو احترام يُجلب بذاته رضاءً محددًا، لكون الطقوسية بُعدًا أنثروبولوجيًا. إننا نرى الخطأ إذا ما اعتبرنا الطقس فكرًا معيشًا، بينما هو فكر لا يُفكر فيه أحد. وهذا هو الخطأ الذي ترتبه الظاهرية الدينية، التي تنادي لعتها بالخطأ في الوقت نفسه الذي تقول الصواب حرفيًا، وهذا هو الخطأ الذي يرتكبه أي شخص بعد استخلافه معنى الطقس، ويعتبر هذا المعنى معتقدًا يُفسر الطقس<sup>(36)</sup>؛ لأن الاعتقاد بأن الأموات يعيشون تحت الأرض كان يُفسر تقديم الطعام لهم. يبقى بالتأكيد معنى الطقس مقروءًا نوعًا ما بالنسبة إلى

= درس طقوس الجنائز والموت في بقاع عدة من العالم خصوصًا في جنوب إيطاليا) منذ بضع سنوات: «والآن يجب أن أقول لك، أنت الذي كنت كنتز المرأة، ما وضعته لك في النعش: قميصين، واحدًا جديدًا وآخر رثًا، ومنشفة لغسل وجهك في العالم الآخر، ثم وضعت غليونك لأنك مولع بالتبغ ولعًا شديدًا! والآن، كيف سنرسل لك السيجار إلى العالم الآخر؟» يُنظر أيضًا الأب هوك: Père Huc, *Voyage en Chine*, éd. par Ardenne de Tizac, vol. 4, p. 135; Fabrizio M. Ferrari, *Ernesto de Martino on Religion*.

(المترجم) *The Crisis and the Presence* (London & Oakville: Equinox, 2012).

C. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui* (Paris: Gallimard, 1962), p. 102. (35)

(36) حول أسبقية الطقس بالنسبة إلى الأسطورة، يُنظر: Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. 2: *Mythical Thought*, trans. by Ralph Manheim (New Haven: Yale University Press, 1953), pp. 39, 219.

الفاعلين (كما هو مقروء بالنسبة إلى المؤرخ). ولكن الفاعلين يعيشونه وكأنه طقس، كأنه سلوك فذ خاص بهم. ولو كانت مضايقات العروسين غير طقسية، لثار المُتضايقون عليها. وبما أن هذا المعنى ليس معيشًا بالطريقة نفسها التي نعيش السلوكيات العادية، فقد يحدث أن يناقض طقس ما الأديان أو الأفكار التي يدعو إليها الفاعلون من ناحية أخرى. وللهرب من دون جدوى من هذا التناقض الظاهر، خلق تاريخ الأديان نظرية عن تدهور الطقوس. فلم تعد روما المشككة أو المتصوفة في القرن الثاني، ولا كالابريا الحالية تؤمنان قطعًا بأن الموتى يستمرون في العيش في قبورهم. ولم يكن هوميروس ليؤمن بذلك حينذاك<sup>(37)</sup>. فلماذا إذا يُدفن الموتى مع أغراضهم الخاصة؟ كيف يمكن تفسير هذا الاعتقاد من دون مؤمنين؟ لم يبق إلا أن نفترض أن الناس في الدين القديم، سابقًا وما قبل زمن مصادرنا، قد اعتقدوا حقًا بذلك في ذلك الزمن الشهير، وأن فعل الإيمان هذا لم يتوقف تدهوره، واستمر الطقس وحده في البقاء. إننا ننقلُ فرقًا مقوليًا، بشكل شبه أسطوري، إلى بداية الأزمنة. تولد الطقوس طقوسًا، كما استطاع ملاحظة ذلك جميع الذين خضعوا، في كلية التربية في شارع أولم (rue d'Ulm) بباريس أو في الثكنات، للمضايقة المخصصة «للتلاميذ الجدد». ومن غير الأكيد على الإطلاق أن الأكثر بدائية من بين البدائيين لم يعتقد بالضبط أن الموتى يأكلون ويعيشون تحت الأرض. وإذا أمعنا التفكير في الأمر، لبدا لنا بعيدًا من المعقول. لكن [هذا البدائي] لم يكن يستسلم إلى التفكير في أنهم قد ماتوا حقيقة، وكان يعرف أيضًا أن القرايين تُكرم وترمز، وأن الطقوس هي احتفالات رسمية. أما بشأن هذه الطقوس، فكان يعبر عنها ويعقلنها قدر المُستطاع، قائلًا، على سبيل المثال، إن الأموات جائعون. وهكذا نرى أن البدائيين كانوا أول من اخترع تاريخ الأديان.

## 2 - سلطة الأسلاف

في الحقيقة، ليس هناك من بدائيين ولا من قديم غابر. وليس لأي واقعة إنسانية تاريخ مطلق، ويمكن الجميع أن يُبعثوا أحياء في أي عصر. لتتطرق إلى

E. Rohde, *Psyché: le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, trad. (37) fr. (Paris: Payot, 1928), p. 15.

النظام السياسي القديم المتمثل بسلطة القدامى. بحسب معرفتنا، يؤسس تنظيم بعض المجتمعات (القبائل الأسترالية هي مثال كلاسيكي لذلك) أو بعض المؤسسات، على التمييز بين فئات العمر، وتخصص السلطة بعض الامتيازات كذلك للقدامى (وحتى امتلاك النساء عند الأستراليين). هل يمثل ذلك ظاهرة قديمة، شاهدة على حقبة زمنية مضت في تطور الإنسانية؟ إن ذلك يساوي اتخاذ المجتمعات كهيئات لها عمرها، بينما هي مخلوقات مستمرة حيث كل شيء معاصر. دعونا نتخيل منظمة تفتقد إلى المعايير التراتبية، أو تبقى فيها هذه المعايير غير كافية أو ملتبسة، وبحيث يُترك بالتالي أعضاؤها ينقادون إلى فرديتهم إلى حد ما: لا شك في أن هذه الحالة ستثير الحاجة إلى تراتبية أكثر صرامة، إذا تطلب ذلك تشغيل المؤسسة. وعندما لا يتطلب ذلك، فإن التفتت إلى فديات سيخلق الفرصة عند بعض الأعضاء لإبرام تحالف في ما بينهم وإقامة تراتبية لمصلحتهم. وفي كلتا الحالتين، أي معيار سوف يُستخدم رايةً للتحالف وأساساً للتراتبية؟ لم يُقدم أي معيار قبلياً، وبكلام آخر، ستكتسب معايير ممكنة عدة قيمة نسبية في ما بينها، ويتغلب المعيار الأفضل (الأكثر عمومية والأقل التباساً). قد يحدث أن يكون هذا المعيار معيار العمر، كما في الثكنة؛ فالتراتبية بين الضباط نظام مكتمل بما فيه الكفاية كي لا يُصار إلى الاستعانة بتراتبية تكميلية. في المقابل، في جمهور الجنود العاديين «اللاعضوي»، يرسّ «القدماء» الصفوف أمام الجنود الجدد. والأمر نفسه في مجتمع ذي تراتبية غير مكتملة، إذ تتغلب السن، حيثما تُفسح التراتبية المكان للالتباس، في حال المساواة في المرتبة مثلاً. في الواقع، لا بد من قاعدة، شريطة أن تكون مقرونة بوضوح كبير.

ينبغي أن نحترز من كل نزعة نفسانية. ليس هذا بذهان المسنين مداحي الزمن الماضي أو من يُقلق صعود الشباب بالهم، ذلك الذهان الذي يفرض معيار العمر هذا وسلطان القدماء ذاك. وعلى العكس من ذلك، فإن إقامة هذا المعيار الذي وضعته أسباب تنظيمية، هو الذي ولد ذهان الخوف هذا. ليس معيار الأقدمية قديماً غابراً؛ إذ فرض نفسه لأنه كان الأفضل نسبياً، وثمة سبب

لوجوده، وسيبقى ما دام السبب باقيًا. وكما يقول ليفي ستروس<sup>(38)</sup>، تخلق المؤسسة القلق وليس العكس. فمن دون المؤسسة، لا يوجد توتر نفسي بين فئات السن، أو إن هذا التوتر لا يتخطى أبدًا مستوى الطرفة، والصفعة والتذمر والأمثال. ولكنه يزداد عند استعمال التمييز بين الفئات العمرية موضوعًا لتصنيف تراتبي، لأن كل تراتبية تشعر بأنها مهددة. إننا نرى هنا مدى تشوّه الوعي الواقع؛ إذ نتخذ النتيجة على أنها السبب، ويغدو القلق الناجم عن التراتبية ذهان السن. وأخيرًا، عندما يشرع القدماء بتبرير المؤسسة، فإنهم يفعلون ذلك وهم يتذرعون بسلطة الأكبر سنًا الطبيعية، وهذه عقلنة مبتدلة حيث يُساء فهم الوظيفة الحقيقية لمعيار السن.

بما أن كل شيء هو خلق مستمر، سنلاحظ أيضًا أنه لن تحصل أي ثورة للشباب ضد النظام إلا في حال إخفاق الأقدمية في الوفاء بوظيفتها (وهي إقامة ترتيب أيًا يكن، شرط أن يكون) أو إذا لم يعد لها وظيفة تقوم بها، كما يحدث على سبيل المثال عندما يستحدث البيض سلطات جديدة في القرية. لأن ذهان السن سيزداد أكثر مع تحول سلطة القدامى إلى أثرٍ باقٍ يُنذر بالخراب. ويكفينا أن نلاحظ أنه لا يوجد في هذه الحال تاريخ مطلق للمؤسسات، ولا جمود تاريخي. وتبقى المعايير ما دامت قيمتها النسبية تسمح لها بالبقاء، وتعود إلى الظهور عندما تظهر ثانية هذه القيمة النسبية إلى الظهور.

### 3 - الرتبة

هل يوجد إزاء، في مكان ما من الشأن الاجتماعي، جمود وعادة وأعراف تستمر لأنها موجودة؟ هل يمكننا صوغ هذا السؤال بشيء من الدقة؟ هل يمكننا التفكير في أن الذهنيات شبيهة بعادة يتبعها الناس؟<sup>(39)</sup> إنها أسئلة تستحيل

Lévi-Strauss, *Le Totémisme*, pp. 98-103,

(38)

A. R. Radcliffe Brown, *Structure et fonction dans la société primitive*, trad. par Louis Marin (Paris: Editions de Minuit, 1969), p. 239.

(39) ضد فكرة الجمود الاجتماعي، يُراجع صفحات من الحس السليم عند بارينغتون مور:

Barrington Moore, *Les Origines sociales de la dictature et de la démocratie*, trad. fr. (Paris: Maspéro, = 1969), p. 384,



الإجابة عنها جديدًا حتى ولو كان المرء عالم اجتماع. وأكثر ما يمكننا كحدٍ أقصى أن يكون لدينا ميول، كأن نكون مع التقليد أو مع التقدم. ومع ذلك، يُلزم المؤرخ نفسه تطبيق مبدئه مهما كانت طريقتة في الاقتراح، أن يوغل في التفسير أبعد ما يُمكن ويدخل حيز اللاحثي إلى ما وراء آخر حرية وآخر مصادفة بلغهما أسلافه.

لننظر على سبيل المثال إلى الرتابة، أهي رتابة فحسب؟ إليكم هاتين الواقعتين الصغيرتين الحقيقيتين اللتين تسمحان لنا بالشك في ذلك. في مقالة نُشرت في عام 1941، كتب مارك بلوخ (الذي كان قد اختار، من باريس إلى كليرمون فيران ثم ليون، الطريق التي قادته إلى التعذيب ومن ثم إلى الإعدام رميًا بالرصاص): «إذا كانت رتابة الفلاحين موجودة بالتأكيد، فهي ليست شيئًا مطلقًا. ففي كثير من الحالات، نرى أن مجتمعات فلاحية قد اعتمدت، بسهولة إلى حد ما، تقنيات جديدة، في حين أن هذه المجتمعات نفسها رفضت في أحوالٍ أخرى مستجداتٍ أخرى لم يبدُ في الوهلة الأولى أنها كانت أقل قدرة على إغرائها». فمن ناحية، نلاحظ أن الشعير الذي لم يعرفه الرومان اعتمد في كل أريافنا، منذ أوائل العصور الوسطى. ومن ناحية أخرى، رفض فلاحو القرن الثامن عشر إلغاء استراحة الأرض، وبالتالي الثورة الزراعية بمجملها. كان سبب هذا الاختلاف بسيطًا: «فاستبدال القمح والشعير بالشوفان لم يؤثر، في أي حال من الأحوال في النظام الاجتماعي. إنما على العكس من ذلك، «كانت الثورة الزراعية في القرن الثامن عشر تهدد بتدمير النظام الاجتماعي بأسره الذي كانت تنتسب إليه الحياة الفلاحية. ولم يكن الفلاح الصغير ليتجاوب مع فكرة زيادة

---

= حيث يدين الحلقة المفرغة (إن الذهنية تخلق البنية التي تخلق الذهنية) والطبيعة اللفظية للمشكلة (من أين تأتي الذهنيات؟ أمن السماء؟). يوجه مور انتقاداته ضد فكرة الجمود عند تالكوت بارسونز (Talcott Parsons)؛ وإذا أخذنا هذه الانتقادات حرفيًا نجدها لا أساس لها؛ إذ يصير بارسونز تمامًا على واقعة أن نظريته في الجمود ليست تعميمًا تجريبيًا، لكنها بديهية نظرية: T. Parsons, *The Social System* (New York: Free Press, Paperbacks, 1968), pp. 204, 251, 481,

في الواقع، الأمور أسوأ إلى حد ما؛ فوصف بارسونز هو لفظي جدًا، حيث إنه لم يعد يصادف سوى مشكلات كلمات، إذ هو أكثر قلقًا على تثبيت مفردات من وصفه لعملية ما؛ إنما، عند وجودها على الورقة، تصبح الكلمات جامدة، حتى ولو كانت الأشياء التي تشير إليها ليست كذلك.

قوى الأمة الإنتاجية. ولم يكن ليهتم إلا قليلاً جداً بفكرة زيادة إنتاجه الخاص في فترة أقل طولاً، أو في الأقل، بزيادة جزء من هذا الإنتاج المخصص للبيع. كان يشعر في السوق بشيء غامض وخطر بعض الشيء. كان مصدر قلقه الرئيس بالأحرى الحفاظ على مستوى معيشته التقليدي سليماً تقريباً. في كل مكان تقريباً، كان يعتبر أن قدره مرتبط بالحفاظ على الالتزامات الجماعية القديمة. إنما كانت هذه الاستخدامات تفترض استراحة الأرض<sup>(40)</sup>.

هذا مثال آخر، نستمد من الصناعة. لقد لاحظنا<sup>(41)</sup> أن مقاومة التغيير عند عمال المصانع، عندما تعدل الإدارة أساليب العمل، هو سلوك جماعي. فنجد أن أداء عامل جديد ينخفض ليصبح في مستوى أداء الأعضاء الآخرين، لكي لا يتجاوز المستوى المعياري الذي ثبتته ضمناً المجموعة نفسها وفرضته ضمناً على جميع أعضائها. وفي الواقع، يعرض العامل ذو الأداء العالي جداً نفسه، ليكون ذريعة للإدارة كي ترفع المعايير بالنسبة إلى الجميع. فتكون المشكلة لدى المجموعة في إبطاء الوتيرة، من أجل إنتاج الكمية الكافية التي قد تعرض العامل إذاً إلى تقاضي أجر أقل من الأجر بالقطعة. هذه مشكلة اقتصادية معقدة جداً، بسبب وجود عدد كبير من المتغيرات الواجب إدراجها، لكن عمال الورشة نفسها يصلون إلى حلها حدسيًا بشكل جيد من طريق إبطاء الإنتاج في فترة ما بعد الظهر، إذا ما لاحظوا أنهم عملوا أكثر مما ينبغي في الفترة الصباحية، والعكس بالعكس. وهذه الرتابة عقلانية في وسائلها كما في غاياتها.

لكل رتابة منطقتها، وغني عن القول إن القاعدة فيه تصبح أفضل عندما نعبر عنها، وهي كافية لتفسير سبب استمرار الأشياء كلها في هذا العالم. وللحد من المجازفات أو من عدم اليقين، لا ينطلق الإنسان المؤرخ (homo historicus) أبداً بادئاً من الصفر (tabula rasa) (ولا يحصل ذلك إلا في البحث العلمي بصعوبة

---

Marc Bloch, *Les Caractères originaux de l'histoire rurale française* (Paris: A. Colin, (40) 1956), vol. 2, p. 21.

(41) إنني أنقل الوقائع بشكل غير مباشر، إذ لا يمكنني الوصول إلى مجلة العلاقات الإنسانية (Human Relations, vol. 1 (1948))، حيث عُرضت.

كبيرة). فهو يكتفي باختيار حل يرضي بعض المتطلبات الدنيا<sup>(42)</sup>، ولا يغيب عنه أن هذا الحل يبدو له مُدرجًا في طبيعة الأشياء. «قد نجد ما هو أفضل، ولكن، بما أن الأشياء هي ما هي عليه، يعود الفضل في هذا الحل إلى وجوده وإلى كونه مقبولًا. فلنتمسك به من الآن وصاعدًا، فأبعد من ذلك قد تكون المغامرة». ولهذا السبب ليس التاريخ هو الطوبى<sup>(43)</sup>. لا يقدم العمل نفسه أبدًا تقريبًا على شكل غاية نظرهما أولًا، ونفتش لها عن وسائل ملائمة، ولكن باعتباره وصفة تقليدية، يجب تطبيقها كما هي إذا أردنا لها النجاح، أو، عند الاقتضاء، التكيف معها بحذر. تبدو معطيات المشكلة الأدنى معقدة إلى حد، حيث لا يمكننا إعادة البناء من جديد في كل مرة. والأفضل من ذلك، إذا كانت

(42) يُنظر كروزيه Crozier في مقدمته لمارش وسيمون: J. G. March & H. A. Simon, *Les Organisations: problèmes psycho-sociologiques* (Paris: Dunod, 1964), p. xii; ou M. Oakshott, *Rationalism in Politics* (London: Methuen, 1967), pp. 95-100,

نعلم أن أفلاطون يعارض النظمة المعرفية (l'épistémé) المبتكرة والنظمة الحرفية الفنية (techné) الرتيبة.

(43) حول التوازن الاقتصادي، يُقارن شومبيتر: J. Schumpeter, *Theory of the Economic Development* (The Oxford University Press, 1961), p. 40:

«بعد إنشاء نظام القيم، تصبح التركيبات الاقتصادية المقدمة مرة واحدة على الدوام نقطة انطلاق لكل دورة اقتصادية جديدة ولها قرينة لمصلحتها، إذا جاز التعبير. وهذا الاستقرار أمر ضروري لسلوك الأفراد الاقتصادي؛ ومن الناحية العملية لا يمكنهم (الأفراد)، في معظم الحالات، التفكير اللازم لإعادة صوغ خبراتهم. نلاحظ في الممارسة العملية أن كمية السلع وقيمتها في خلال الدورات السابقة تحدد كميات وقيم لكل من الدورات التالية. ولكن هذه الواقعة وحدها قد لا تكفي لتفسير الاستقرار؛ والواقعة الرئيسة هي بالتأكيد، أن قواعد السلوك هذه خضعت لامتحان الخبرة، وأن الأفراد يعتبرون أنهم لا يستطيعون سوى الامتثال لذلك. ليست إذاً الطريقة التجريبية في تصرف الأفراد من قبيل المصادفة، ولكنها تمتلك أساسًا عقائديًا». وحول وجود حسابات لواعية كهذه تؤدي إلى سلوك عقائدي، يُنظر: G. Granger, *Pensée formelle et Sciences de l'homme* (Paris: Aubier-Montaigne, 1968; [1960]), p. 101 (théorie de l'apprentissage); Donald Davidson, Patrick Suppes & Sidney Siegel, in: W. Edwards & Amos Tversky (eds.), *Decisions Making, Selected Readings* (Harmondsworth: Penguin Books, 1967), p. 170; Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie*, vol. 1, p. 421.

وبما أن العلوم الإنسانية الراهنة تقدم نفسها على أنها تقنيات للتدخل الفعال تهدف إلى ما هو أمثل، فدراسة السلوك البشري يتوقف على إقامة جانب للسلوكيات التي تتدخل بعقلانية وتكون علم الممارسة العملية أو علم الأفعال (praxéologie) المخفية، وجانب السلوكيات «غير العقلانية»، بمعنى أنها لا تتوافق مع نماذجنا الحالية، وبالتالي فهي تنتمي إلى علم العادات الوصفي، أي إنها بقايا غير قابلة للشكلنة.

الوصفة غير موجودة، فلن نُفكر حتى بالرغبة في الغاية، أو حينئذٍ سيكون هناك نظام ضربة العبقرية أو ضربة الشغف بشكل دائم. وهكذا إذا اتخذت عمومًا الجمعيات السياسية، حتى عندما تكون مُشكلة من عقول النخبة، قرارات متواضعة تلائم الرعاع الأخسَاء كما كان يدعي غوستاف لوبون، فذلك لا يثبت على الإطلاق أنه ربما يكون هناك «علم نفس الجماهير» قد تكون له طبيعة مميزة. ولكن أن نوع المشكلات التي نجتمع في المجالس للفصل فيها فحسب، لا يقبل إلا بحلول أكثر تواضعًا من المشكلات التي تُعالج في عزلة مكتب عمل، يُسمى أحيانًا موقدًا.

بما أن رتابة ما، وبلا شك كل سلوك، يعود إلى أسباب خفية أكثر منها إلى عادة ما، ينبغي مقاومة إغراء إرجاع كوكبة من السلوكيات إلى جبلة طبيعية<sup>(44)</sup> (habitus) عامة قد تكون بمنزلة طبيعة تُفضي إلى نوع من علم الطباع التاريخي: النبيل كما البرجوازي بحسب زومبارت<sup>(45)</sup>. إن وحدة الطابع هذه غير موجودة.

(44) في رد على سؤال حول هذا المصطلح يقول بورديو إنه أراد بهذا المفهوم «إحداث القطيعة مع الفلسفة الثقافية للفعل والمتمثلة على وجه العموم في نظرية الإنسان الاقتصادي (l'homo economicus)، الذي تعتبره تلك النظرية فاعلاً عقلاً. أردت أن أُعبر بذلك عن المنطق الحقيقي للممارسة العملية... كانت المسألة بالنسبة إليّ في البداية مسألة التعبير عن الممارسة العملية في أكثر أشكالها تواضعًا، في الأفعال الشعائرية، في الخيارات القرآنية [الزواج] في السلوكيات الاقتصادية اليومية... إلخ، مع الإفلات من [فكرة] الفعل المعتبر ردة فعل ميكانيكية أي رفض فكرة «الاعتیاد» (accoutumance) كما يراه بعض علماء النفس السلوكيين الذين يعتبرون الاعتیاد عادة جسمية فقط، ورفض الذاتية أو المذهب الذاتي (subjectivisme) الذي يجعل من الفعل تحقيقًا لمقصد واع متعمد. (Réponses، ص 96)

ونجد في كتاب بورديو (1970) *Esquisse d'une théorie de la pratique* قوله: «هذا 'الهابيتوس' يمكن تعريفه... بأنه نظمة (système) من التبيانات أو الترسيمات المُستبطنة التي تتيح توليد الأفكار والإدراكات والأعمال كافة الخاصة بثقافة، وبها وحدها (ص 152). (المترجم)

(45) كان فرنر زومبارت (1863-1941) خبيرًا اقتصاديًا وعالمًا اجتماعيًا ألمانيًا ورئيسًا لـ «أصغر مدرسة تاريخية» وأحد أبرز علماء الاجتماع الأوروبيين القارين خلال الربع الأول من القرن العشرين. جمع بين تأثيره بكارل ماركس وماكس فيبر وأنتج دراسات وكتبًا ذات أهمية كبرى. بين عامي 1902 و1927 أصدر عمله الموسوعي التاريخي عن الرأسمالية الحديثة (*Der moderne Kapitalismus*) في ستة أجزاء وهو تأريخ لنشوء الرأسمالية وتطورها من خلال الدراسة الاقتصادية التاريخية. وله كتب عن الاشتراكية وعن النقابات وأخيرًا كتابه الإشكالي الموسوم: اليهود والرأسمالية الحديثة وهو رد سوسيولوجي اقتصادي على مقولة فيبر عن البروتستانتية وروح الرأسمالية. (المترجم)

ونقيضة الذهنية النبيلة والذهنية العقلانية في الريح هي من شغل علم النفس التوافقي، ولا يُستجر مما اعتادته الذهنية الأرستقراطية في السخاء في مجال ما، أنها لن تعرف أن تتصرف بجشع في مجال آخر. هناك أسياد كبار يبدون دائماً في غاية التهذيب، إلا عندما يتعلق الأمر بالمال، وهناك أسماك قرش في عالم المال يرعون الفنون في المدينة. تتعارض قيمنا من مجال إلى آخر لأنها تمثل «الحد الأكبر» (majeure) التي يستمدّها منطق التبريرات المقلوب من سلوكياتنا. غير أن هذه السلوكيات المختلفة تفرضها علينا الغرائز والتقاليد وعلم الأفعال التي ليس لها أي سبب لتشكيل نظمة متماسكة. ويمكننا أيضاً المجاهرة في الوقت عينه بأن أبولون يتنبأ وأن نبيّه بيع إلى الفرس، أو أن نرغب في «الجنة»، ولكن في أبعد مهلة زمنية ممكنة». ربما كان لأحد المُرابين الهندوسيين ذهنية لا تزال «بدائية» بعض الشيء؛ فهو لا يعرف مسك الدفاتر في القيد المزدوج، وربما له «تصور للزمن نوعي وغير عقلاني وتقليدي» (في الأقل إذا نقلنا الأفكار التي يجهر بها على المستويين الديني أو الفلسفي إلى حياته الحقيقية. وفي ما عدا ذلك، فهو يشبه كل واحد منا. وفي الممارسة العملية، عليه الانتظار كي «يذوب السكر»). غير أن هذه الرؤية للزمنية لا تمنعه بالتأكيد من المطالبة بدفع الفوائد لدى انتهاء الأجل، أكان مفهومه للزمن نوعياً أم لا<sup>(46)</sup>.

#### 4 - الـ «مؤسسة»

تُستعمل هنا كلمة مؤسسة في المعنى الذي حدده لها علماء الاجتماع. فهي لا تعني شيئاً مثبتاً من النصوص الرسمية، على العكس من ذلك، فإن الهيئات المنشأة ليست بالنسبة إليها سوى حالة خاصة. سنعني بمؤسسة كل ما نتحدث عنه من المثل الجماعي، وعصبية روح الجماعة، وتقليد الزمرة. وكل ما يُظهر هذا المزيج من الطموح الشخصي ومن الرقابة الجماعية التي تؤدي بالجماعة إلى تحقيق غايات أكثر تجرداً (لأفضل أو للأسوأ) من الغايات التي

(46) يُنظر، ضد الذهنية كتطبع عام بالبيئة، احتجاج م. كونفينو: Confino, *Domaines*, p. 257.

كان في وسع أعضائها أن يصبوا إليها بشكل فردي. هكذا تعمل الحكومة والجيش ورجال الدين والجامعات والجسم الطبي والمدارس الفنية أو العلمية ومعسكرات الاعتقال والطليعة الأدبية والملل من أي نوع كانت زمرة متسلقي الجبال... إلخ. تخدم المؤسسات غايات وتحركها قيم. ويجب ألا نستنتج من ذلك أن هذه القيم تنشئ المؤسسة، لأن العكس هو الصحيح. إن المؤسسة فخر، إذ لا مخرج للإنسان الذي يقع فيه إلا الضمير المهني. وفي هذا المعنى لم يكن موراس<sup>(47)</sup> على خطأ في قوله إن المؤسسات تجعل الأفضل فينا يستمر، وقد دون تالكوت بارسونز أيضًا هذه الفكرة كتابة<sup>(48)</sup>. فالمؤسسات تُطيل أيضًا الأسوأ، لكنها تُطيل الأمور في النهاية.

لهذه البنية المؤسسية أهمية كبيرة جدًا - والتاريخ مدين لها بمظهره المهيّب - ما يوجب التوقف عنده. لنأخذ من جديد مثال رعاية الفنون والآداب الهلينستي والروماني الذي كنا قد حدثنا عنه القارئ. لقد بدأ كل شيء في عصر الإسكندر الأكبر، من واقعة أنه كان للوجهاء الأغنياء في المدن مزاج سخي ووطني، وأحيوا المثال الأرستقراطي القديم في التميز والمنافسة. وفي المدن الهلينستية كانوا يكرسون أوقاتهم وأموالهم للمدينة، ويهدونها المباني، ويضعون نفوذهم في خدمتها. وفي روما، كانوا يقدمون للعوام عروضًا مشهدية وولائم، كما يليق بالقادة ذوي النزعة الأبوية. وهذا ما خلق تقليدًا، أعني حقوقًا مكتسبة وواجبات دولة. وجراء ذلك نشأت منافسة دائمة من التبرعات التفاخرية بين الوجهاء. في حين راح الشعب يفرض الهدايا وكأنها حق ويطالب بها جميع الأغنياء، حتى أولئك الذين لا سمة لهم تدفعهم إلى السخاء بنوع خاص. وكان

---

(47) شارل موراس (Charles Maurras) (1886-1952) صحافي وكاتب ورجل سياسة وشاعر فرنسي، عضو في الأكاديمية الفرنسية ومنظر لمفهوم الوطنية الكلية، مؤسس منظمة العمل الفرنسية الملكية المعادية للبرلمانية وللثورة الفرنسية الجمهورية والليبرالية. (المترجم)

T. Parsons, *Eléments pour une théorie de l'action*, trad. par Bourricaud (Paris: Plon, (48) 1955), pp. 193 sq.,

p. 40;

ويقارن:

A. Gehlen, *Studien zur Anthropologie*: يُقارن: في المؤسسات، يُقارن: *und Soziologie* (Berlin: Luchterhand, 1963), pp. 196 sq.

الرفض صعبًا في هذه المجتمعات الضيقة التي كانت عليها المدن القديمة، حيث كان الأغنياء والفقراء على احتكاك يومي، وحيث كان اللفظ ممكنًا دومًا. وذات يوم، جعلت الرغبة في السلام الاجتماعي، في هذه الدول المدن حيث لا وجود للشرطة، طبقة الأعيان ينتهي بها الأمر بفرض المكرمة والإحسان على كل عضو من أعضائها كواجب من واجبات طبقتهم. ولم يُقصر هؤلاء في استدخال هذا الواجب، لأن الأدوار لا تحدد سلوك الناس فحسب، بل أيضًا تصرفاتهم الداخلية، نظرًا إلى أن العيش في حالة من التمزق ليس مريحًا. ويؤكد ذلك جميع علماء الاجتماع. وأصبح السخاء، تلك الصفة الفردية، نوعًا من المؤسسة العامة. فتصرف الناس تصرف أنصار الآداب والفنون وما كانوا ليفعلوا لولا ذلك. فتعدل من جراء ذلك مناخ المدينة، وبات النظام أرستقراطية معتدلة، متسامحة في اليونان وأبوية في روما. وهكذا اتخذت الرغبة في السلام الاجتماعي، التي جعلتهم يرفعون السخاء إلى مرتبة واجب، لا بل إلى مرتبة مثال، وفي وقت لاحق، اتخذت استرجاعًا مظهرًا مكيفيًا: لقد استخدم الخبز والسيرك لنزع الصفة السياسية عن الشعب، أو بعبارة أدق، لتخديره في مادية دنيئة. وفي الواقع، وبعيدًا من التخطيط لخطة بمثل هذه البراعة، لم يفعل الأعيان سوى اتباع خط مقاومة أقل كلفة. استمرت المدينة القديمة على هذه القاعدة مدة نصف ألفية. وكان الوجهاء الذي يديرون المدينة يديرون عجلة الأمور غارفين من أموالهم الخاصة. وهذا لا يعني أنهم كانوا يفعلون ذلك عن طيب خاطر؛ إذ ليس من الممتع دائمًا أن يقوم المرء بواجبه. وحتى إن تهربنا منه، فإننا مبرمجون لكي نتهرب حاملين شعورًا بتأنيب الضمير. وهذا ما يجعلنا نعرف ما المؤسسة.

المؤسسة هي حالة ينقاد فيها الناس، انطلاقًا من دوافع ليست مثالية بالضرورة - اختيار مهنة، عدم الشجار مع البيئة، عدم العيش في حالة من التمزق - إلى تأدية غايات مثالية، يؤدونها بدقة تمامًا كما لو كانوا يهتمون بهذه الغايات بدافع الذوق الشخصي. لذلك، نرى أن القيم التي هي في أصل المؤسسة وعند نهايتها ليست تلك التي تجعلها تدوم. ومن هنا، ينشأ توتر دائم بين التجرد الذي تفرضه غايات المؤسسة وأنانية أعضائها الطبيعية. ومن ضمن

المحسنين الكرماء هناك من يُزاود الكرم، لأن النبل يُلزم بذلك، وهناك من يحاول التهرب والفرار إلى الريف، ولا يخلو ذلك من تبكيت الضمير، وهناك من يُنفذ متجملًا بصحة الطموحين الأخلاقية، وأخيرًا، هناك من يفلت من التمزق ويصبح قدوة للجميع وهو يؤدي دور «الضمائر العظيمة»، وهؤلاء لا يفعلون شيئًا أكثر من الآخرين، لكنهم يقومون بذلك بدافع الاحترام المحض، وبشكل من أشكال ضمير المحسنين المهني. تنشأ هذه التمزقات من الجدلية بين «الجميع» و«كل واحد»، المألوفة في التاريخ. لو كان في مصلحة جميع الأعيان أن تعمل مؤسسة الرعاية بشكل جيد وترضي العوام، لكان أيضًا في مصلحة كل منهم ألا يضحى بنفسه من أجل المثالية. لقد أفلتوا من هذا التمزق بإفرازهم آدابًا طبقية، مثال الإحسان والمكرمة، للهروب من هذا المأزق الذي جعله منظرو ألعاب الاستراتيجية مشهورًا تحت تسمية معضلة السجينين<sup>(49)</sup>. فلكل واحد مصلحة في أن يقوم الآخرون بواجبهم، ولكنه ليس على استعداد للقيام بواجبه إلا إذا كان متأكدًا من أن الآخرين سيقومون به فعليًا.

نستنتج من ذلك أن التفسيرات النفسية صحيحة وخاطئة في الوقت نفسه. وتكون الدوافع الأيديولوجية هي الصحيحة عندما يكون هناك مؤسسة، فكل حقبة زمنية تقوم بما يتحكم فيها وما يستهويها وتتباهى به. وهكذا يكون المرء ذا مكرمة بدافع المروءة ومكارم الأخلاق، ويكون صليبيًا قي سبيل الحملة الصليبية، ومحسنًا بدافع الإحسان. ولكننا نرى أيضًا أنه سيكون لمن غير المجدي أن نُجري استطلاعًا للرأي ونطلب من الناس إذا كانوا يريدون أن يصبحوا كرماء محسنين، ولماذا. كانت الأسباب عقلنة للمؤسسة (يشترى الخبز والسيرك السلام الاجتماعي) أو ردة فعل على التكيف معها (كم يبدو أكثر جمالًا، على الرغم من أنه أكثر صعوبة، القيام بواجب السخاء بدلًا من التهرب منه). يخلق الإحسان المحسن، وليس العكس. يبدو أن مفتاح هذا التطور هو

(49) يعرف اثنان من المشتبه بهما أنه، إذا حافظ كلاهما على الصمت، سيخلصان بعقوبة خفيفة؛ لكن إذا اعترف أحدهما، فسيتطرق سراحه، بينما سيُحكم على رفيقه بعقوبة ثقيلة لأنه لم يعترف أولاً؛ هل يجب الاعتراف أولاً، أو يمكن الوثوق في الآخر؟ لنا عودة إلى ذلك في الفصل الحادي عشر حيث يمكن العثور على المراجع.



ردة فعل إنسانية قوية جداً، بحيث تشبه احتساباً لغريزة البقاء. أن نصنع من الحاجة فضيلة، ونغير مبادئنا بدلاً من الحظ، ونتخذ المواقف التي يُمليها دورنا. ثم من الأسهل للأجيال المتعاقبة على التوالي أن تستعيد نماذج أثبتت كفاءتها بدلاً من إعادة اختراع العالم.

سأزيد كلمة، سيرى القارئ مناسبتها في الفصل الثاني عشر. إن لتحليل المؤسسات الذي قرأناه تَوًّا، مظهرًا سوسولوجيًا بعض الشيء بلا ريب. ومحاكاة بريئة لأسلوب تالكوت بارسونز هي نقطة انطلاقها. بيد أن القارئ استطاع ملاحظة أننا لم نفعل شيئاً أكثر من عمل المؤرخ، وهو تفسير وقائع مؤرخة، وتفسيرها بالاستناد إلى الفهم. وبعد إزالة العناصر التاريخية والحبكة المفهومة، ماذا يبقى من رواسب أكثر عمومية واجتماعية في الأخص؟ يبقى مفهوم، أو بالأحرى كلمة اصطلاحية وشبه علمية، أي كلمة مؤسسة، وحكمة قوية جديدة بالأخلاقين الفرنسيين: يجعل الإنسان من الضرورة فضيلة وهو ما يعبر عنه علم الاجتماع العام بشكل علمي أكثر في ما يلي: تُستمدج عادة الأوضاع والأدوار في مواقف، إلا إذا لم يكن لها من وجود. ستتذكر ذلك عندما ندرس العلاقات بين التاريخ وعلم الاجتماع.

## معرفة جديدة للإنسان

يمكن متابعة هذه المجادلة إلى أجل غير مسمى. ويكفي أن نستمد من عمل المؤرخ وعلم الاجتماع الحاليين ما يُكثر الأمثلة، وهذا شاهدٌ على تحول أو بالأحرى على إثراء لتجربتنا عن الإنسان، وهذا يوحي أيضاً بفكرة بُعد جديد للنقد التاريخي.

لقد ولى زمن نقد باريتو<sup>(50)</sup> أو النقد الماركسي للأيديولوجيات. وحل محل

---

(50) فيلغريدو فريتز باريتو (Wilfried Fritz Pareto) (باريس 1848 - جنيف 1923)، عالمٌ اقتصادي واجتماعي شهير وصاحب مبدأ باريتو المعروف بقاعدة 80-20 في علم الإدارة، وهو أيضاً صاحب النظريتين الاقتصاديتين أمثلية باريتو وأفضلية باريتو، وله مدرج إحصائي عرف باسم مخطط باريتو وكذلك توزيع باريتو الاحتمالي. وهو صاحب المقولة الشهيرة التاريخ مقبرة من الطبقات الأرستقراطية. =

ثنائية المادة والروح والأهواء والذرائع، الكثير من الحالات الفردية التي تتطلب تحليلاً ملموساً وبعض الخبرة في علم النفس الجماعي. والحال أن هذه الألفة مع علم النفس الجماعي هي واحدة من مكتسبات الثقافة الحالية، إنها اكتشاف لميدان جديد لمعرفة الإنسان. إننا لا نجد ثمار هذا الاكتشاف مقننة في الكتب، لأن الأمر يتعلق بعلم نفس «أدبي» أو بعلم نفس يومي، وليس بمعرفة يمكن اختزالها في صيغ (formules). ولكننا سنعثر على أدلة هذه الألفة الجديدة حتى في الصحف. إنه إثراء حَلَفَ تحولاً آخر، وهو تحول علم النفس الفردي، مع روسو ودوستويفسكي وفرويد. وفي الواقع هذه ميزة أخرى من ميزات الثقافة المعاصرة، أن هناك معنى لجدليات الأنا مع ذاته في الإذلال والإهانة، ولصراع الضمائر، ولمفارقات التعويض وللهرب إلى الأمام. ومقارنة بهذه التجربة الجديدة للروح الفردية والجماعية، يبدو علم نفس التناقضات الإنسانية القديم، عند سينيكا وعند الأخلاقيين المسيحيين، والحكمة القديمة للأمم في ما يخص علم نفس الشعوب، يبدوان بعد الآن فقيرين ومتصلبين. وهكذا، ثمة تفاوت في كيفية اكتساب خبرة عن الإنسان، وانقطاعات في المسالك.

هذا ما يجب أن يؤدي إلى توسيع النقد التاريخي. وبما أن التاريخ هو معرفة من خلال الوثائق، فهو ما تجعل منه مختلف نماذج الآثار المتبقية لنا من الماضي. ويبدو لنا والحال هذه أننا ما لاحظنا قط سوى نصف مهمة عملية النقد. والتساؤل عما إذا كانت الوثائق صحيحة وصادقة ومصححة بشكل سليم شيء، والتساؤل عن أي نوع من الحقيقة لنا الحق في استخلاصه من هذا النموذج أو ذاك من الآثار شيء آخر. وهنا لا يزال ثمة الكثير للقيام به؛ فيبدو إذًا أن عددًا كبيرًا من الأخطاء التاريخية ينجم عن التفسير المفرط للوثائق، وعن طرح أسئلة ما كان على هذه الوثائق الإجابة عنها. لا يمكن المرء أن يستخلص قيمة من كلمة، ومؤسسة من قيمة، وواقعة من شعار، وسلوكًا من مثل سائر، واعتقادًا من طقس، وإيمانًا شخصيًا من جزء لاهوتي، وامثالية من

= المقصود نقد باريتو للأطروحات الماركسية الاقتصادية خصوصًا نظرية القيمة واقترح الاستعاضة عن مفهوم الاستغلال الماركسي بمفهوم السلب والسرقة لتفسير الظواهر الاجتماعية التي يصفها ماركس مثل الطبقة الاجتماعية، والصراع الطبقي. (المترجم)

إيمان، وعلم نفس شعب ما من أشكال خاصة بلغة ما يصعب نقلها إلى لغة أخرى. حتى أن علم الاجتماع العام، وهو «الرجل المريض» في علم الاجتماع المعاصر، قد يجد هنا أهليته الحقيقية، كونه نقدًا تاريخيًا لهذا النوع. وعندئذ يُعيد تأهيل نفسه كعقد تاريخي، كما رأينا توًّا، وإلى مقولات موضعية في التاريخ، كما سنرى في الفصل التالي.

## صعوبة التاريخ الرئيسة

يبقى أن العلاقات بين الوعي والفعل هي التحدي الأكبر في التوليف التاريخي، كما أنها الجزء الأكثر أهمية. يُركز التاريخ على غاياتنا، غير أن هذه الغايات تبقى غامضة بالنسبة إلينا. وفي هذا المجال، ليس من شيء قابل للنسقة والتدبير: فلا اختزال (ليس الديني سياسيًا، والعكس بالعكس)، ولا وضوح في الغايات (هناك حروب دينية هي أيضًا سياسية، وسياسيون هم أيضًا روحانيون) ولا ثنائية في الأغطية الأيديولوجية والدوافع الحقيقية. عمليًا، نعود دائمًا إلى التردد بين تفسير معقلن (الرتابة سبب خفي) وتفسير غرائزي (يستند منطق «المؤسسات» في نهاية المطاف إلى ارتكاس البقاء؛ أن نجعل من الضرورة فضيلة؛ وأن الرتابة عادة بسيطة)، غير أنه في أغلب الأحيان يبقى كلٌّ من التفسيرين ممكنًا. فبناء على هوى المؤرخ، لا تسمح لنا الوقائع بالبت في الأمر. وهذا مثال بسيط جدًا على ذلك، نستعيه من جدل شهير، نجد فيه الوثائق غزيرة وغير كافية في الوقت نفسه، وهو مثال أسباب الحرب الأهلية [الأميركية].

في الحقيقة، إن أي سبب من أسباب هذه الحرب لا يكفي لتفسير دوافع اندلاع النزاع بين الشمال والجنوب. يبدو أن تعارض المصالح الاقتصادية بين الرأسمالية اليانكية [الشمالية] والمزارعين الجنوبيين كانت مبتدعة، والجدل حول العبودية كان مثاليًا جدًا لكي يكون له أي وزن سياسي، وكانت التعريفات الجمركية ذريعة أو تفصيلًا بدلًا من سبب للحرب، فلا يعقل أن يكون تباين أساليب الحياة سببًا كافيًا للتدابع... لنجرب تفسيرًا متعقلًا لهذه الحرب، ولنؤكد أولاً أن خطأنا كان في الذهاب إلى التفتيش عن أسباب سالفة. سنفترض

عندئذٍ وبشكل معقول جداً، أن النزاع اندلع، ليس نتيجة لهذا الحدث أو ذاك، وإنما لأن الجنوب كان يتساءل عما إذا كان سيفقد السيطرة على سياسة الحكومة الاتحادية، وعمّا إذا كان سيخضع مرغماً جراء ذلك، لأمد قصير نوعاً ما، لقوة اليانكي الفائقة. من هذه الزاوية تصبح الحرب عندئذٍ نزاعاً على السلطة، وذا طابع استباقي. ولنفترض أيضاً أن الجنوب لم يكن ليسعى، في هذا النزاع، للوصول إلى السلطة من أجل السلطة (ليس المجتمع طبقة حاكمة)، ولكنه كان يريد الحفاظ على الوصول إلى دفات القيادة بغية ضمان أمنه المستقبلي. ولنفترض أخيراً أن الجنوب لم يشعر بأن هذا الأمن مهدد من أي أخطار محددة (مثل تعرفات جمركية تؤدي إلى الإفلاس)، ولكنه مهدد من جهة الشك وعدم اليقين في المستقبل، ومن جهة الشعور بإمكان أن «يحصل له شيء» دائماً من جهة أهل الشمال، وأن عليه أن يتنبه «على سبيل الاحتياط»، بما أن أساليب الحياة تختلف كثيراً من الشمال إلى الجنوب. إن أيّاً من هذه الفرضيات ليس بعيداً من التصديق: ولكن كيف نتحقق منها؟ علام يجب التفتيش في الوثائق؟ من المحتمل جداً ألا يكون أي سياسي وأي صحافي جنوبي قد توسع في هذه المواضيع، كتابة أو شفاهةً. فهو يقول في نفسه: ما الفائدة في التوسع بها؟ ولماذا نقنع المقتنعين؟ ومن المحتمل أيضاً أن لا أحد من الذين كانوا على قناعة بضرورة القتال خطرت في باله هذه الأسباب بالتحديد، وأنه لم يُحدّث نفسه قائلاً: «ها نحن نستسلم إلى الشمال مكبلي الأيدي والأرجل». وربما خطر التهديد المستقبلي، أو الشعور بانعدام الثقة والأمان، لم يُترجم بالوعي، بل بعاطفية شديدة: فعندما أظهرت مسألة استعمار الغرب بوضوح مستقبل الصراع على السلطة، ارتفع التوتر فجأة، والتهبت المشاعر... لماذا؟ لم يكن الناس ليعرفوا ذلك بأنفسهم. وليس أكثر من سنوري حُوصر في زاوية من القفص، لا «يعرف» بالغريزة لماذا يشعر بالخوف ويصبح شرساً، حتى وإن لم يكن المروض يهدده في تلك اللحظة.

يمكننا إذاً أن نعزو إلى الجنوبيين أيّاً من نماذج الحوافز هذه بلا تمييز: إما دافع غير عقلاني، غريزي (قد يكون الخوف من سيد أجنبي، أو الكراهية تجاه طريقة عيش مختلفة جداً، أو أيضاً تعلق مترمّت بالوضع المكتسب...). يمكننا

كذلك تفسير سلوكهم بأنه ردة فعل عقلانية تمامًا، مع كونها غريزية في الوقت عينه، للبحث عن أمان في ظل انعدام اليقين. والحال أن ازدواجية المعنى هذه موجودة في كل مكان من التاريخ. وقد تكون الرتبة بالعقلانية نفسها التي ذكرناها، ولكن ربما هي مجرد عادة أيضًا. والولاء للمؤسسات حساب ذكي أو تعلق حيواني بالأم المرضعة التي تغذي رجلها... لا تسمح أي واقعة أبدًا للاختيار بين هذين النوعين من التفسير، وذلك لأنها بالحقيقة تفسيرات: ليست غاياتنا معروفة أبدًا على الفور، وينبغي أن نستخلصها. ليس وعينا الشاهد الأمين على غاياتنا. أما بالنسبة إلى سلوكنا، فهو لا يعبر عنها إلا بطريقة غير واضحة، ولا يعطي عنها الصيغة الدقيقة. ليست الغايات واعية ولا يمكن ملاحظتها في حالتها الخالصة.

غير أننا عندما نرى المشكلة في بُعدها الحقيقي، نجد أنها تمتد مع امتداد التاريخ العام: في كل مكان، وبخاصة حيثما سالت الدماء، نرى صليبيين أو هيغونوتيين (Huguenots) أو بوهيميين أو فينديين (Vendéens) أو جزائريين تثيرهم أهواء هي شديدة بقدر ما هي غامضة ورجراجة: ماذا كانوا يريدون بالضبط؟ يجب علينا أن نرى جيدًا على أي مستوى تتموضع الصعوبة. ليس شيئًا يُذكر أن نرد ظهرًا إلى ظهر أولئك الذين يُرجعون الصراعات الدينية إلى صراعات طبقية والذين يرغبون في أن تكون دينية بحثًا. إذا تناولنا المشكلة من دون حكم مسبق، وإذا كنا متنبهين للفويرقات الكاشفة للسلوكيات، سنصل إلى التمييز بين حصة كل من الجشع والسياسة والتقوى التي كانت في الحروب الصليبية أو في الحروب الدينية. ولكن عند ذلك ستبدأ الصعوبات الحقيقية: كيف يمكن أن نصوغ بشكل دقيق الغايات المسلكية التي فككنا عقدها تَوًّا؟ ماذا كان الجزائريون يعيرون على الهيمنة الفرنسية؟ هل كان ذلك لأنها هيمنة أجنبية؟ هل بسبب الفاصل العرقي؟ الهيمنة الاقتصادية؟ ماذا كان الفينديون يعيرون على الجمهورية؟ أنها كانت الجمهورية ولم تكن الملك. لن يكشف مخرج الأحداث نفسه عن الغايات، لأنها لن تُترجم إلا من خلال تسويات ومؤسسات وإخفاقات. بالتالي، لن تظهر الأهواء التاريخية أبدًا «في حالتها البرية»، إذا استعدنا عبارة فوكو. فهي تتخذ دائمًا زي الحقبة الزمنية: الحماسة من أجل الحملة الصليبية،

نزعة مكافحة الاستعمار... ولا يمكننا أن نسأل عنها لماذا، بمعنى أنه لا يمكننا ردها إلى بنية أنثروبولوجية، ومن ثم نكتشف فيها عددًا من الغايات الدائمة عند الإنسان، تحت طائلة العودة إلى حكمة الأمم: في ذائقة الربح، والشعور بالملكية، ومحبة الوطن. وهكذا يبدو التاريخ العالمي سردًا لتسلسل نزوات مؤرخة («القرن التاسع عشر والحركات القومية») نجهل كلمتها المفتاح ولا يبقى سوى وصفها في تأثيراتها، بعد أن نكون قد ذكرنا اسمها الاصطلاحي.

والأمر كذلك لأنه لا يوجد أي هوى له أهمية تاريخية لتداول به. أن نعرف أن المحتل أو رب العمل مكروهان، ليس موضوعًا لنقاشات أكاديمية، وليس علينا الاعتراف لأنفسنا بأسباب كرهنا لهم، يكفيننا أن تكون لنا هذه الأسباب. ليس ترتيب الفعل قابلاً إذًا للرد إلى ترتيب المعرفة، بمعنى أن الوعي التاريخي هو مُداولة حول الوسائل وليس إضاءة على الغايات. ليست أفكارنا التي نُصرح بها ولا قيمنا الرسمية إلا مبررات وعقلنات وعزاء. وفي أحسن الأحوال، إنها محاولات من أجل التوضيح، فعندما يباشر الأفراد أو المجتمعات توضيح أسبابهم الخاصة بالفعل، يبقون في النقطة نفسها التي يباشر منها المؤرخون من جانبهم. جاء في كتاب في النفس (*De anima*) لأرسطو، ليس الفكر ما يُقرر في موضوع الرغبة. على العكس من ذلك، الرغبة هي مبدأ المفكر وهو لا يتداول إلا في الوسائل. في أي حال، سنضطر في دراستنا إلى التقدم الذي تحمله في ثناياها المعرفة التاريخية، كما سنشرع في ذلك تَوًّا، إلى القيام بملاحظة كاشفة، وهي أن العلوم الإنسانية (أعني تلك التي تستحق حقًا اسم علوم) هي العلوم المتعلقة بوسائل الفعل، أي علوم الممارسة. إنها علوم (أو فنون) تنظيم الوسائل، وهي، في الأقل، معيارية بقدر ما هي وصفية. في المقابل، فإنها ما زالت لا تعلمنا شيئًا عن الغايات الإنسانية.

القسم الثالث

تقدم التاريخ





## الفصل العاشر

### إطالة الاستقصاء

إن الواجب الأول للمؤرخ هو إثبات الحقيقة، والواجب الثاني هو إيفهام الحكمة: إنما للتاريخ نقد، ولكن ليس لديه طريقة، لأنه ليس هناك طريقة للفهم. يستطيع أي شخص إذاً أن يجعل نفسه فجأة مؤرخاً أو بالأحرى قد يستطيع ذلك، لو لم يكن التاريخ، لتعذر الطريقة، يفترض أن يكون لنا ثقافة. لم تنفك هذه الثقافة التاريخية (يمكن تسميتها السوسولوجية أو الإثنوغرافية، على حد سواء) تنمو، وأصبحت ذات اعتبار منذ قرن أو قرنين. فمعرفةنا بالإنسان المؤرخ غدت أكثر غنى من معرفة ثوسيديدس أو فولتير. وإنما هي ثقافة، وليست معرفة. فهي تقوم على التمتع بمواضيع مطروقة، وعلى القدرة في أن تطرح على نفسها أسئلة متزايدة حول الإنسان، لا على معرفة الإجابة عنها. وكما كتب كروتشه<sup>(1)</sup>، ينهض تكوين الفكر التاريخي على ما يلي: لقد اغتنى فهم التاريخ منذ زمن الإغريق حتى زمننا؛ ليس لأننا نعرف المبادئ أو الأحداث الإنسانية أو غاياتها، ولكن لأننا اكتسبنا من هذه الأحداث دقة في التحليل أكثر غنى<sup>(2)</sup>. هذا هو التقدم الوحيد الذي يمكن عزوه إلى كتابة التاريخ.

---

(1) بنيديتو كروتشه (1866-1956) فيلسوف إيطالي من أتباع المدرسة الهيغلية الجديدة وأستاذ بنابولي (1902-1920)، وقد ظهر كروتشه قرب نهاية القرن التاسع عشر بنقد للنظريات الفلسفية والاقتصادية للماركسية. (المترجم)

Benedetto Croce, *Theorie et Histoire de l'historiographie*, trad. par Alain Dufour (Genève: (2) Droz, 1968), p. 53.

## المفهمة التدرجية

من الصعب تخيل شخص معاصر للقديس توما أو لنقولا الكوزاني قادر على كتابة المجتمع الإقطاعي (*La Société féodale*) أو تاريخ الغرب الاقتصادي في العصور الوسطى (*l'Histoire économique de l'Occident médiéval*)؛ ليس لأنه لم يكن قد أُعطي بعد المثال لدراسة الوقائع الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية في أطرٍ تنتمي إلى النوع التاريخي فحسب، بل لأنه كان ينقصنا المقولات والمفاهيم اللازمة لفعل ذلك أيضًا. لم يكن أحد قد تأمل الوقائع بشكلٍ كافٍ ليرى هذه المفاهيم تبرز أمام عينيه. في الواقع، تبدو ملاحظة التجربة المعيشة موضع تقدم بطيء وتراكمي في المراقبة، شبيهًا بالتقدم في معرفة الذات التي تسمح بها اليوميات الحميمية أو الاكتشاف التدرجي لمشهد من المشاهد خلال مراقبة يقظة. عندما كان إينهارد<sup>(3)</sup> (Eginhard) يعيد قراءة سير الأباطرة الرومان الذي كتبه سويتونس (Suétone) قبل كتابة حياة راعيه شارلمان، كان يلاحظ خصوصًا أوجه تشابه بين الإمبراطور الكبير والقيصرة الرومان، بدلًا من ملاحظته الاختلافات العميقة التي نراها نحن. هل يدفعنا ذلك إلى القول بأن رؤيته كانت رؤية نموذجية أصلية، وأن تصوره للتاريخ يقوم على أن الأحداث تكرر لنماذج مثالية؟ أليست نموذجية أصلية لأن رؤيته للماضي كانت بالأحرى رؤية فقيرة؟ يقول لاروشفوكو بأنه يلزمنا كثير من الذكاء لنرى حقيقة الناس الأصلية. ثمة شرط للإدراك الواعي الفردي ولإثراء الرؤية حول حدث ما، وهو أن نعرف طرح أسئلة أكثر مما يفعله الإنسان العادي. يرى ناقد فني في لوحة ما أشياء أكثر بكثير مما يراه سائح عادي، وغنى الرؤية هذا نفسه نراه عند بوركهاردت في تأمله للنهضة الإيطالية.

لم يكن إينهارد يجهل حتمًا أن شارلمان كان مختلفًا عن أغسطس، وأن أي حدث لا يشبه حدثًا آخر، إنما هو لم يكن ليعي هذه الاختلافات أو لم يكن

---

(3) إينهارد أو إغينهارد (Éginhard ou Einhard) (حوالي 770-840) شخصية فكرية وثقافية وفنية وسياسية من العصر الكارولنجي وصاحب أول سيرة للملك شارلمان. يعتبر من رواد النهضة الفكرية للقرن التاسع. (المترجم)

لديه كلمات للتعبير عن هذه الفويرقات. فهو لم يكن يتصورها. إن تكوين مفاهيم جديدة هي العملية التي من خلالها ينتج إغناء الرؤية. وربما لم يعرف ثوسيديديس أو القديس توما، في مجتمع عصرهما، أن يبصر كل ما تعلمنا أن نبحت عنه في ذلك: طبقات اجتماعية، طرائق العيش، ذهنيات، مواقف اقتصادية وعقلانية وأبوية، استهلاك ظاهر، صلة الثروة مع الشهرة والسلطة، نزاعات، تنقل اجتماعي، رأسمالين، أصحاب المداخيل من الأراضي، استراتيجية المجموعات، الصعود الاجتماعي من خلال الدورة القصيرة، نبلاء المدينة والريف، الثروة التي يمكن تعبئتها، الثروة النائمة، البحث عن الأمان، السلالات البرجوازية... لقد كانا يعيشان هذه الجوانب من الواقع على طريقة الفلاح الذي لا يفكر أبداً في شكل محراثه وحجر رحاه وأرضه، وهي ثلاث موضوعات للدراسة والمقارنة بالنسبة إلى الجغرافي. وهكذا نحصل تدرجاً على نظرة أكثر فأكثر تفصيلاً عن عالم الإنسان، وسيأتي وقت ندهش من أن أسلافنا لم «يدركوا» مثلنا ما كان أمام أعينهم<sup>(4)</sup>.

يبدأ التاريخ برؤية ساذجة للأشياء، رؤية الرجل العادي، أو رؤية محرري كتاب الملوك (*Livre des rois*)، أو محرري أخبار فرنسا المهمة (*Grandes Chroniques de France*). وتدرجاً، تستمر مفهمة الخبرة، من خلال حركة يمكن مقارنتها بحركة لا تقل في بطئها وعدم انتظامها من حركة العلم والفلسفة الخالدة<sup>(5)</sup> (*philosophia perennis*). هذه الحركة أقل قابلية للفهم من حركة العلم

(4) هذا الاندهاش الذي قدمه ب. لاسلت (P. Laslett) بشكل جيد في:

P. Laslett, *Un monde que nous avons perdu: famille, communauté et structure sociale dans l'Angleterre pré-industrielle*, trad. fr. (Paris: Flammarion, 1969), p. 13.

(5) الحكمة الخالدة أو الفلسفة الخالدة أو التواتر، أو الديمومية: هي فلسفة تقول بعدم تغير الحقيقة والواقع والمعرفة والقيم، ولها جذور في أعمال أرسطو وأفلاطون. وهي فلسفة باطنية، تذهب إلى أن كل التقاليد الدينية على مرّ العصور مظاهر مختلفة لحقيقة واحدة، وأن المعارف الدينية على اختلافها مستمدة من جوهر واحد أو «دين خالد». شاع المصطلح في العصر الحديث بصدور كتاب الفيلسوف ألدوس هكسلي في عام 1945 بعنوان الفلسفة الخالدة، وأشهر المدارس الفكرية القائمة على هذه الفلسفة الباطنية «المدرسة الإراثوية» (Traditionalism) التي تدعي إراثاً مشتركاً بين جميع الأديان، والتي أسسها رينه غينو الذي اعتنق الطريقة الشاذلية (وسمى نفسه عبد الأحد يحيى) في القاهرة على يد السويدي إيفان أغويلي (عبد الهادي عقيلي)، وتمثلها كتابات المفكرين مارتن لينغز، وسيد حسين نصر. (المترجم)

أو الفلسفة، وهي لا تُترجم بمبرهنات أو أطروحات أو نظريات يمكن صوغها ومقابلتها ومناقشتها. وكى نراها، علينا مقارنة صفحة من فيبر أو من بيرين بصفحة من محرر أخبار العام الألف (1000). وليس هذا التقدم، الصامت خطائياً مثل التعلم، بأقل من علة وجود الفروع المعرفية التاريخية - الفقهية ومبرر استقلاليتها، بل هو جزء من اكتشاف تعقيدات العالم. ربما سنتكلم على الوعي الأكثر دقة دائماً الذي تدركه الإنسانية عن ذاتها، لو لم يكن الأمر يتعلق، بشكل أكثر شحاً، بالمعرفة المتزايدة الدقة التي يحرزها المؤرخون وقراءهم عن التاريخ. وهذا التقدم هو وحده ما يبرر الحديث عن سذاجة يونانية أو عن طفولة العالم. ففي العلم والفلسفة، لا تكتمل سن البلوغ من خلال اتساع مدونة المعارف المكتسبة، ولكن عبر فعل التأسيس. وذلك لا ينسحب على اكتشاف تعقيد العالم: كان الإغريق أطفالاً نوابغ يفتقرون إلى التجربة. ومع ذلك، فقد وجدوا العناصر (*Eléments*) لإقليدس... ألم يعترف ميشليه (Michelet) للمؤرخ الحديث «بالشخصية الحديثة القوية جداً والموسعة» أداة لتفوقه؟ لا يستطيع أي امرئ حديث أن يكون أعمق من ثوسيديدس في ميدان المؤرخ اليوناني، لأنه ليس للتجربة المعيشة من عمق. ولأن ثوسيديدس كان سيتعلم من قراءة ما كتبه بوركهاردت ونيلسون حول ثقافته ودينه الخاصين، ولو كان هو الذي باشر بالحديث عنها، لكانت عباراته أفقر بكثير من عباراتنا. ولهذا السبب ينبغي لأي تاريخ للتأريخ يريد الذهاب إلى صلب موضوعه أن يتمسك بدرجة أقل بالدراسة السهلة لأفكار كل مؤرخ، وبدرجة أكبر بقائمة جرد للوحة ألوانه: فإنه لا يكفي أن نقول إن سرد هذا المؤرخ هزيل أو إن ذلك الآخر لا يهتم أبداً بالجوانب الاجتماعية لحقبته الزمنية. وقد تتعرض قائمة الفائزين عندئذٍ إلى انقلابات، وقد يبدو عندئذٍ الأب فلوري العجوز صاحب كتاب عادات اليهود والمسيحيين الأوائل (*Mœurs des juifs et des premiers chrétiens*) أنه غني مثل فولتير، في الأقل، وسنكون مندهشين من غنى مارك بلوخ ومن فقر ميشليه. وما قد يحدث عموماً أن تاريخ التأريخ هذا لا يحصل عند المؤرخين، ولكن عند الروائيين أو الرحالة أو علماء الاجتماع.

## الصعوبة غير المتكافئة في الإدراك الواعي<sup>(6)</sup>

إن سبب وجود هذه التربية القديمة العهد للرؤية هو ميزة صاغت سيماء النوع التاريخي بشكل كامل، فتبدو مختلف أنواع الأحداث سهلة الرؤية بشكل غير متساوٍ، ومن السهل أن نرى، في تاريخ المعارك والمعاهدات، أحداثاً بالمعنى العادي للكلمة، أكثر مما نرى ذهنيات أو دورات اقتصادية: ويهدف مثال «تاريخ غير حدثي»، و«تاريخ رائد» إلى إعطاء المؤرخين طعم الصعوبة ومعنى الجهد. وفي السياسة يمكننا أن نلاحظ بسهولة الحروب والثورات والتغيرات الوزارية، وفي الدين، اللاهوتيات والآلهة والمجامع والصراعات بين الكنيسة والدولة، وفي الاقتصاد، المؤسسات الاقتصادية والأمثال السائرة حول الزراعة التي تفتقر إلى اليد العاملة. إن المجتمع وضع قانوني، حياة يومية أو حياة صالون، والأدب هو معرض للكتاب العظماء، وتاريخ العلم هو تاريخ الاكتشافات العلمية. إن هذا التعداد الذي قد يجعل ممثل مدرسة الحوليات يغمى عليه من شدة الرعب إنما هو رؤية التاريخ العفوية. وقام تقدم التاريخ على التخلص من ذلك، والكتب المؤثرة كانت تلك التي تضع مفاهيم لمقولات جديدة، من تاريخ الأرض إلى تاريخ الذهنيات. وأصبح من الممكن من الآن فصاعداً إبداء الرأي في كتاب عن تاريخ الحضارة عبر الاطلاع على جدول محتوياته، فهو يُظهر بالفعل أي مفاهيم كانت توافرت للكاتب.

تعود الصعوبة المتفاوتة في رؤية الأحداث، إذا كنت أجيد العد، إلى أسباب سبعة في الأقل. إن الحدث فرق، غير أن التاريخ يُكتب من خلال مصادر يجد محرروها أن مجتمعهم الخاص طبيعي إلى حد أنهم لا يوضعونه [لا يحولونه إلى موضوعات درس]. ثم إن «القيم» ليست في ما يقوله الناس،

---

(6) الإدراك الواعي (apperception) هو درجة سامية من الإدراك والتصور، وهو وعي الذات لما تدرك، فهو إدراك يصاحبه الشعور به والالتفات إليه. كما تترجم أيضاً الإدراك المتبصر أو الإدراك التأملي أو الإدراك الواعي. أول من نحت المصطلح هو رينيه ديكارت بصيغة فعل apercevoir في كتابه *Traité des passions* ثم استخدمه لايبنتز في التقليد الفلسفي العام بمعنى الانتباه، وذلك في كتابه *Principes de la nature fondés en raison et de la grâce*، ثم ميز إيمانويل كانط الإدراك الواعي المتسامي من الإدراك الواعي التجريبي. (المترجم)

ولكن في ما يفعلونه، وفي الأغلب ما تكون العناوين الرسمية مضللة؛ فالعقليات ليست ذهنية. ثالثاً، إن المفاهيم مصدر دائم للتفسيرات الخاطئة، لأنها تجعل الأمور مبتذلة، ولا تستطيع أن تنتقل من حقبة زمنية إلى أخرى من دون احتراز. رابعاً، يميل المؤرخ إلى وقف تفسير الأسباب على الحرية الأولى، والسبب المادي الأول والمصادفة الأولى. خامساً، يُقدم الواقع بعض المقاومة ضد التجديد. فيسير أي عمل، سواء كان مشروعاً سياسياً أو نَظْم قصيدة، متابعاً بسرعة سُبُل التقليد القديم المطروقة، بشكل يبدو طبيعياً إلى درجة لا يكون فيها واعياً. سادساً، يبدو التفسير التاريخي تراجعاً إلى ما لا نهاية. عندما نصل إلى التقليد والرتابة والجمود، فمن الصعب القول ما إذا كان ذلك واقعاً أو مظهرًا تستتر حقيقته في الظل اللاحدثي الأكثر عمقاً. أخيراً، غالباً ما تكون الوقائع التاريخية اجتماعية وجماعية وإحصائية: ديموغرافيا واقتصاداً وأعرافاً. ونحن لا نراها إلا في الجزء السفلي من جدول الجمع. وإلا، نحن لا نراها أو نرتكب على حسابها الأخطاء الأكثر غرابة.

إننا نرى طابع هذه القائمة غير المتجانس التي يمكن كل واحد إكمالها مثلما يروق له. قد يكفي هذا المزيج لتحذيرنا من أن الصعوبة المتفاوتة في رؤية الأحداث هي ميزة «أن تعرف» وليس «أن تكون». وليس هناك من طبقة سفلية في التاريخ قد تتطلب التنقيب لتُكتشف. لنقل بشكل أدق إن قائمتنا الصغيرة هي الوجه الآخر لدراسة حول النقد التاريخي قد تكون، في رأينا، الموضوع الحقيقي لدراسة حول المعرفة التاريخية (وما الباقي، الذي يتطرق إليه هذا الكتاب، سوى الجزء الظاهر من جبل الجليد). في الأقل هل يمكن قائمتنا أن يكون لها بعض الاستخدام الكشفي. يحتاج التاريخ إلى رؤية كشفية، لأنه يجهل جهله. وينبغي على المؤرخ أن يبدأ بتعلم ما يراه أمام عينيه في الوثائق. ولا يكشف الجهل التاريخي عن نفسه بنفسه، وتبدو رؤية الحدثي الساذجة لنفسها مفعمة وكاملة بقدر ما تبدو الرؤية الأكثر تفصيلاً. وفي الواقع، أنه حيث لا يميز الفكر التاريخي أصالة الأشياء، يضع مكانها الترهات الخارجة عن زمانها والرجل الخالد. نقرأ في مؤلفات رابليه (Rabelais) مزحاً على حساب الرهبان، فنفترض، بحكمنا على عصره وفقاً لعصرنا، مع أبيل لوفران (Abel)

(Lefranc) وميشليه، أن رابليه كان مفكرًا يحتكم إلى العقل وحده، وكان يجب أن يأتي جيلسون (Gilson) كي يعلمنا أن «القاعدة في ما كان مسموحًا به أو مبالغًا فيه في ذلك الحين من حيث النكات، حتى وإن كانت دينية، تفلت منا، وهذه القاعدة لا يمكن تحديدها أبدًا من خلال الانطباعات التي يشعر بها أستاذنا من أساتذة عام 1924، عندما يقرأ نص رابليه»<sup>(7)</sup>. يملك التاريخ خاصية إخراجنا من محيطنا، فهو يواجها باستمرار مع غرائب تكون فيها ردة فعلنا الأكثر طبيعية بالأحرى. فبعيدًا من ملاحظة أننا لا نملك المفتاح الصحيح، نحن لا نرى حتى ولا أن هناك قفلاً علينا فتحه<sup>(8)</sup>. فليسمح لنا بأن نستشهد بمثال شخصي حول ذلك. في ما يخصني، لقد شعرت دائمًا بشيء من الاشمئزاز في التعرف إلى جيراني في طبقة سكنية، فكنت ألقى عليهم التحية بانحناءة متحفظة لرأسي عندما نلتقي في المصعد، ولا أشعر في الحديث معهم. حتى أنه حصل لي أن أعلنت، وبلهجة فاجأتني لكونها راضية نوعًا ما عن ذاتها، أنني كنت أجهل حتى أسماءهم. سكنت في أربع شقق في خلال خمسة أعوام، وكانت علاقتي دائمًا على هذا المنوال. لي زميل ممتاز، اختصاصي بالكتابات الأثرية مثلي، كنت سأتمتع أكثر بمعاشرته مما أفعل لو كنا، لسوء الطالع لا نسكن على مسافة طبقة واحدة فقط بعضنا من بعض. وربما بقي شعاري اعرف نفسك (gnothi seauton) حول هذه الأمور في مكانها، لو لم أقرأ مؤخرًا عند أحد علماء الاجتماع، أن واحدة من العلامات التي تسمح بالتمييز المريح جدًا بين الطبقات الوسطى والطبقات الشعبية هي التالية: عند الشعب، يعرف الناس بعضهم بعضًا، ويساعد الجار جاره، على مستوى الطبقة الشعبية، في حين أن الطبقات الوسطى ترفض أن تدع الاعتبارات المكانية البحت تقرر معاشراتها. وما إن قرأت هذا حتى عزمت بحزم أن أوضح انطلاقًا من ذلك معنى الملصقات الانتخابية في بومبي

É. Gilson, *Les Idées et les lettres* (Paris: Vrin, 1955), p. 230.

(7)

J. G. Droysen, *Historik*, ed. by Rudolf Hübner (Réimp. Munich: Oldenbourg, 1967), pp. 34-35, 85.

(8)

«من الواضح أنه لا يمكن الفن الكشفي توفير معلومات لا وجود لها في المصادر، لكن ليس هناك وجود يسوى للمعلومات التي نراها في الوهلة الأولى، وستظهر مهارة الباحث من خلال فنه في إيجاد معلومات حيث كان الآخرون لا يرون شيئًا، ولا يرونه إلا عندما نشير إليهم أنه أمام أعينهم».

(Pompéi)، حيث كان يوصي العوام بهذه الكلمات لترشح أحد الأعيان: «يجب تسمية فلان عضوًا بلديًا لأن جيرانه يُنادون به». فتأكيد علماء الاجتماع الصحيح في عصرنا، ليس كذلك بالنسبة إلى عصور أخرى. وكانت بومبيي تشبه مدينة من العصور الوسطى بشوارعها المشتركة، أو ضاحية سان جرمان في الماضي، حيث كان الدوق دو غرمانت (de Guermantes) يُقيم علاقات حسن جوار مع صانع الصدرات جوبيان (Jupien)، أقل مما تشبه مدينة في أيامنا هذه.

## المواضع<sup>(9)</sup> في التاريخ

يتم الإثراء الزمني للفكر التاريخي من خلال صراع مضاد لميلنا الطبيعي لجعل الماضي مبتدلاً. ويترجم بزيادة في عدد المفاهيم المتاحة للمؤرخ، وبالتالي بإطالة قائمة الأسئلة التي سيعرف طرحها على وثائقه. يمكننا تصور هذا الاستبيان المثالي على غرار قوائم «المواضع المشتركة» أو topos، و«الاستلحات» أو الأرجحيات التي كانت تدرجها البلاغة القديمة لاستعمال الخطباء (ونقول من دون أدنى سخرية إن البلاغة كانت شيئًا عظيمًا، وكان مغزاها في التطبيق العملي مهمًا بالتأكيد). وكان الخطيب يعرف، بفضل هذه القوائم، إلى أي جوانب من المسألة كان عليه أن «يفكر بالتفكير» فيها. ولم تكن هذه القوائم لتحل الصعوبات، لكنها كانت تعدد جميع الصعوبات التي يمكن تصورها والتي يجب التفكير فيها. في هذه الأيام، يقوم علماء الاجتماع في بعض الأحيان بإعداد مواضع من هذا النوع، تحت تسمية قوائم التحقق<sup>(10)</sup>

---

(9) المواضع (topiques/topos/lieux) مصطلح مستعار من البلاغة الكلاسيكية. والمواضع هي المبادئ العامة المتفق عليها، ومخازن الحُجج التي تركز على الاستدلالات، لكنها ليست استدلالات، نحو قول القائل: الجو حارٌّ، هيّا تنتزّه؛ فالطوبوس (topos) حسبه أن الحرارة ملائمة للتّنزّه. وهي تنقسم إلى: مواضع مشتركة (lieux communs) يمكن تطبيقها في ميادين علميّة مختلفة، ومواضع خاصة (lieux spécifiques) تخص علماء معيّنًا أو نمطًا خطابيًا بعينه دون الأنماط الأخرى، وهي محددات لهويات الأمم والجماعات والمذاهب والتيارات الفكرية... إلخ. (المترجم)

(10) على سبيل المثال، في نهاية دراسة ج. ج. مارش وهـ. أ. سيمون، المنظمات، مشكلات

نفسية واجتماعية: *J. G. March & H. A. Simon, Les Organisations, problèmes psycho-sociologiques* (Paris: Dunod, 1964);



(checklists). وقائمة جميلة أخرى من الأماكن، نجدها في مؤلف دليل الإثنوغرافيا (manuel d'ethnographie) لمارسيل موس، الذي يُعلم المبتدئين الداهيين إلى أرض الواقع ما يجب عليهم النظر إليه. يجد أي مؤرخ ما يعادل ذلك في قراءته لمؤلفيه الكلاسيكيين؛ وخصوصًا عندما لا يتناول هؤلاء الكلاسيكيين «حقبته الزمنية»، لأن المواضيع في مختلف الحضارات، بسبب الاختلافات في التوثيق، يكمل بعضها بعضًا. وكلما كانت قائمة المواضيع أطول، كانت لها فرص لأن تعثر على المفتاح الصحيح (أو بالأحرى أن ترى وجود قفل). وكما يقول مارو، «كلما كان المؤرخ ذكيًا ومثقفًا وغنيًا بالتجربة

= وفي كتاب جان بودان، حول طريقة التاريخ: J. Bodin, *La Méthode de l'histoire*, trad. par Mesnard (Paris: Faculté des Lettres d'Alger, 1941).

الرائعة القديمة التي لا تزال تستحق القراءة المتأنية، وُضع الفصل الثالث تحت عنوان «كيفية تحديد المواضيع المشتركة أو أبواب التاريخ بدقة». ثم إن «منتظم» (systématique) درويزن هو أيضًا جدول من المواضيع: العرق والغايات الإنسانية والعائلة والشعب واللغة والمقدس (Droysen, *Historik*, pp. 194-272)، أو ينظر أيضًا قائمة المواضيع (المسماة علميًا «المتغيرات») التي يُدرجها أيزنشتادت في نهاية مؤلفه الضخم: *النظم السياسية في الإمبراطوريات* (Glencoe: S. N. Eisenstadt, *The Political Systems of Empires* (Free Press, 1967), pp. 376-383) (هذا الكتاب هو دراسة في التاريخ الإداري المقارن، يسمى «التحليل السوسولوجي»؛ إنه يهدف إلى تعزيز «علم اجتماع تاريخي»). في الواقع، قليلة هي الأفكار المفيدة والمهملة بالقدر نفسه التي هي المواضيع؛ وهذا النوع من الدليل مخصص لتسهيل الابتكار. وكان فيكو يشكو من أن مؤرخي السياسة وفلاسفتها في عصره يهملون المواضيع لمصلحة النقد وحده. وبالنسبة إلى تجدد الموضوعية في فروع المعرفة الإنسانية، يُنظر مؤلف ي. هينيس السياسة والموضوعية:

W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie, eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft* (Berlin: Luchterhand, 1963), chap. 6;

مع رد هـ. كوهن في: H. Kuhn, «Aristoteles und die Methode der Politischen Wissenschaft», *Zeitschrift für Politik*, XII (1965), pp. 109-120,

(وهذا النقاش هو على مستوى وفائدة استثنائيين). هناك حاجة إلى موضوعية حيثما لا يتم تنظيم الأمور بهندسية (more geometrico). والغرض من الموضوعية السماح بالابتكار، أي أن نجد من جديد جميع الاعتبارات اللازمة في حالة خاصة؛ فالموضوعية لا تسمح باكتشاف ما هو جديد، ولكنها تصلح لتحشد معرفة تراكمية، ولا تمر بجانب الحل السليم أو السؤال الحسن، ولا تتجاهل أي شيء. إنها مسألة إدراك وتعقل؛ لقد وُلد علم الاجتماع من فكرة أنه كان هناك شيء لنقوله حول الوقائع الاجتماعية وأن هذا الشيء لا يختلط بتاريخ هذه الوقائع. للأسف، كما سنرى، هذه الحقائق لا تتلاءم مع أي تصنيف، وليس لها أي تفسير آخر غير التفسير التزامني (diachronique) والتاريخي، وبالتالي لا تؤدي إلى العلم؛ كل ما نستطيع أن نقوله حولها هو موضوعي؛ إن علم الاجتماع هو موضوعي يجهل نفسه. وعلم الاجتماع عند ماكس فيبر هو علم موضوعي.

المعيشة ومنفتحًا على جميع القيم الإنسانية، أصبح أكثر قدرة على العثور على أشياء من الماضي، وأصبحت معرفته قابلة للغنى والحقيقة<sup>(11)</sup>؛ ألم نر في الصفحات السابقة أن عمل التوليف التاريخي كان عبارة عن استنتاج استرجاعي، وأن هذا الاستنتاج الاسترجاعي كان يتم من طريق قائمة من الفرضيات المحتملة حيث نعرف الأكثر احتمالاً؟

## مواضيعية مجتمعات ما قبل الثورة الصناعية

ليست المواضيع التاريخية المطروحة مفيدة للتوليف فحسب، بل هي تساعد على تجنب ما تُظهره حالة الثغرات في الوثائق الأكثر تضليلاً على المستوى النقدي. إن سمة ما مشتركة بين الكثير من الحضارات ليست مؤكدة مباشرة سوى في واحدة من هذه الحضارات، وإذا ما كنا اكتفينا بالوثائق الخاصة بهذه الحضارة، فلن نفكر أبداً في هذه السمة من أجل استنتاج استرجاعي. لنفترض أن المؤرخ يدرس حضارة سابقة للعصر الصناعي. سيكون تحت تصرفه المواضيع التي تجعله يعرف أن عليه ما قبلًا التساؤل في شأن وجود أو عدم وجود بعض الميزات التي سوف نقوم بسرد عدد منها. وفي الأغلب ما يحدث أن يكون وضع هذه المجتمعات الديموغرافي، ووفيات الأطفال، ومدة الحياة، ووجود أمراض مستوطنة شيئاً لم نعد نتصوره. إن منتجات الحرف اليدوية عالية نسبياً بشكل قد تُصنف اليوم بين الأشياء شبه الفاخرة (تُدرج الملابس والأثاث والأدوات المنزلية في بيانات الوراثة، وكان ثوب الفقير ثوباً رخيصاً، كما أن السيارة الشعبية عندنا هي سيارة رخيصة)<sup>(12)</sup>. ليست عبارة

H. I. Marrou, *De la connaissance historique* (Paris: Seuil, 1954), p. 237.

(11)

(12) إليكم مقطعاً من آدم سميث قد يستهوي أي عالم للأثار يجد بقايا أثاث في أحد المنازل: «تُستعمل المنازل، والأثاث، وملابس الأغنياء، بعد بعض الوقت، لخدمة الطبقات المتوسطة أو الدنيا من الناس؛ وتكون هذه الطبقات قادرة على شرائها عندما تسأم الطبقة العليا من استخدامها. إذا دخلتم المنازل، سوف تجدون في كثير من الأحيان أثاثاً ممتازاً، على الرغم من شكلها القديم، لكنها جيدة جداً للاستخدام، ولم تكن مصنوعة لأولئك الذين يستخدمونها»: A. Smith, *Richesse des nations*, trad. par Garnier - Blanqui, vol. 1, p. 435, يتحدث سميث، في السياق، عن فنادق النبلاء التي تقاسمها الشعب وجعل منها شققاً يسكنها الآن.

«الخبز» اليومي كناية. والمهنة التي نختارها عادة هي مهنة الأب. واحتمال التقدم غائب إلى حد أن هذه المجتمعات تعتبر أن العالم بالغ وكامل، وأنها تتموضع نحو شيخوخة العالم. تبدو الحكومة المركزية عاجزة حتى ولو كانت مستبدة، وما إن نبتعد من العاصمة، حتى تغوص قراراتها بسرعة في مقاومة السكان السلبية (فالقانون الشيودوسي ليس عمل أبطرة ضعفاء يُصدرون فرمانات عقيمة بقدر ما هو عمل أبطرة عقائدين ينادون بمُثل في ضروب من التعليمات). أهمية الإنتاجية الحدية هي أقل من أهمية الإنتاجية المتوسطة<sup>(13)</sup>. وفي الأغلب تنتظم الحياة الدينية والثقافية والعلمية في طوائف وفيه لطريقة مستقيمة تتبع كلام المعلم (in verba magistri) (كما هي الحال في الصين وفي الفلسفة الهلينستية). تأتي نسبة عالية من الموارد من الزراعة ومركز ثقل السلطة عادة موجود عند ملاكي الأراضي. والحياة الاقتصادية هي مسألة سلطة أكثر منها مسألة عقلانية، ويظهر مالك الأرض خصوصًا بمنزلة قائد يضبط رجاله في العمل. يُعزز الإقصاء من الحياة العامة أو العيش على هامش المجتمع الانغماس بشكل استثنائي في الحياة الاقتصادية (المهاجرون والهراطقة والدخلاء واليهود والمعتوقون اليونان والرومان). في المقابل، تبدو المواضيع الأخرى أقل شيوعًا مما قد نعتقده. لا يمكننا مثلًا أن نحكم مسبقًا على عدد السكان (نجد إلى جانب الحشود الإنسانية، إيطاليا الرومانية التي كانت تُعد حوالى سبعة ملايين نسمة). ولا يمكننا أيضًا الحكم مسبقًا على وجود المدن وأهميتها، ولا على كثافة التجارة بين المناطق العالية جدًّا في

---

(13) إن الإنتاجية المتوسطة، كما نعلم، هي المردود المتوسط لكل وحدة من وحدات الإنتاج. والإنتاجية الحدية هي إنتاجية آخر وحدة من وحدات الإنتاج التي «لا تزال تستحق» القيام بإنتاجها. عندما تكون التقنية ناقصة والإنتاجية غير كافية لتلبية معيشة المجموعة، لا يمكننا الاستغناء عنها، حتى ولو كان نتاجها أقل من المتوسط بكثير؛ فلا يثبت التوازن في الحد السفلي، والمردود المتوسط هو الذي يحدد الأسعار والأجور. ويحصل أن مُنتجًا من المُنتجين لا يمكنه أن يعيش من عمله، لكن عمله ضروري للمجموعة من أجل العيش، يقتات من موارد أخرى؛ يُقارن: K. Wicksell, *Lectures on Political Economy*, ed. by L. Robbins (London : Routledge & Kegan Paul, 1967), vol. 1, p. 143 ; N. Georgescu-Roegen, *La Science économique: ses problèmes et ses difficultés*, trad. par Rostand (Paris: Dunod, 1970), pp. 262, 268; J. Ullmo, «Recherches sur l'équilibre économique», *Annales de l'Institut Henri-Poincaré*, tome VIII, fasc. I, pp. 6-7, 39-40.

الصين الحديثة، وبلا شك في الإمبراطورية الرومانية<sup>(14)</sup>. ويمكن مستوى المعيشة أيضًا أن يكون مرتفعًا (ومن الممكن أن يكون مستوى المعيشة، في أفريقيا وفي آسيا الرومانية، قريبًا من مستوى القرن الثامن عشر)، حتى في غياب المؤسسات التي قد نلناها ضرورة بالنسبة إلى اقتصاد متقدم، مثل النقود الورقية أو في الأقل الكمبيالات. ليس مستبعدًا أيضًا أن يعرف السكان القراءة والكتابة على شكل واسع (اليابان قبل الميجي (Meiji))<sup>(15)</sup>. إن هذه المجتمعات ليست جامدة حتميًا، ويمكن أن يكون للحركية الاجتماعية فيها أهمية غير منتظرة، وتتخذ أشكالًا مذهلة، فتستطيع أن تمر عبر العبودية (روما، الإمبراطورية العثمانية). ويمكن القدرية ومديح الزمن الماضي (laudatio temporis acti) أن تتحالف مع قوة الإقناع التي يملكها كل فرد لكي يتمكن من تحسين وضعه من خلال روح المبادرة لديه. ويدفع «الفقر الثابت» لهذه المجتمعات كل شخص كي لا يخجل من مكانته، ولكن لا لعدم السعي إلى الارتقاء. وقد تضطرب الحياة السياسية فيها مثلما تضطرب في المجتمعات الأكثر رخاء، ولكن النزاعات ليست دائمًا صراعات بين الطبقات المتفاوتة اقتصاديًا. إنها في

(14) هذا ما دفع روستوفتسيف (Rostowzew)، المدرك تمامًا للمستوى الاقتصادي العالي في الإمبراطورية الرومانية، ليفسر ذلك من خلال نظام اقتصادي متطور ومتقدم، ولينقل إلى العصور القديمة ما نعرفه حول منشأ الرأسمالية الحديثة. كما استطعنا قراءة ذلك في عدد حديث من مجلة فقه اللغة (Revue de philologie). كان روستوفتسيف يتصور الاقتصاد القديم على نموذج اقتصاد الرأسمالية الحديثة، «مع عدد أقل من الأصفار». غير أنه ينبغي أن نأخذ في الاعتبار تفصيلًا دقيقًا في الطرق. تعتمد مشكلة «الطريق الوحيدة» في الاقتصاد، في عبارات عملية هذه المرة، عندما يتعلق الأمر بشعب من العالم الثالث يريد التنمية: فهل تمر التنمية بالضرورة من طريق التصنيع وحده؟ يشكك جورجيسكو روغن في ذلك في الصفحات التي ورد ذكرها في الحاشية السابقة، وبالنسبة إلى مؤرخ العالم الروماني، تبدو فائدة هذه الصفحات رفيدة الشأن.

(15) فترة ميجي هي الفترة الأولى من تاريخ اليابان المعاصر (1868-1912). أطلق عليها اسم ميجي الذي يعني الحكومة المستنيرة، إشارة إلى الحكومة الجديدة التي تولت شؤون البلاد رسميًا منذ 8 أكتوبر 1868. كان هذا الاسم أيضًا للقب الرسمي للإمبراطور موتسوهيتو المعروف بميجي تينو. أعلن الإمبراطور ميجي وحكومته إلغاء المعازل الإقطاعية، وإعادة تقسيم البلاد إلى محافظات إدارية وإعادة تنظيم عملية الحكم بطريقة ديمقراطية، ضمان الرخاء والسعادة للجميع، إبطال الأعراف والعادات القديمة، والعمل على نشر المعارف الغربية وتطبيقها في كل الميادين. كانت البداية الأولى في نهج هذه الإصلاحات هو الإعلان عن تشكيل حكومة موقته موسعة. (المترجم)

كثير من الأحيان منافسات محض على السلطة بين جماعات متشابهة (جيشين أو عشيرتين أرستقراطيتين أو إقليميتين). وتتخذ الاضطرابات فيها أشكالاً غير متوقعة، يحتل فيها الرؤيويون والعرافون الكذبة مكان المناشير والشعارات. ويحصل في كثير من الأحيان أن بعض المقتنعين (بوغاتشيف)<sup>(16)</sup> أو المغامرين العاديين يثيرون الجماهير ويعتبر كل واحد منهم إمبراطوراً أو أحد أبناء إمبراطور كان يُعتقد أنه مات. إنه نموذج لـ «ديمتريوس الكاذب» نجده في روما، مع نيرون الكاذب، في روسيا وفي الصين، وهو قد يستحق دراسة تاريخية مقارنة<sup>(17)</sup>.

## التاريخ غير الحديث

ليس إعداد موضوعيات من هذا النوع تمريناً مدرسياً مبتدلاً. فالمواضع لا تُلتَقَط ولكنها تستخرج، وذلك يفترض عملاً تحليلياً وتفكيرياً. فهي نتيجة لتأريخ غير حديثي، لأن السمات البارزة لحقبة من الحقبات الزمنية، تلك التي ينبغي أن تكون ظاهرة كعين الشمس، وتلك المهمة بما يكفي لئسَجَل كمواضع صالحة للاستخدام في كل الغايات الكشفية، هي السمات التي نراها بشكل

(16) إميليان بوغاتشيف (Emel'jan Ivanovič Pugačëv) (1742-1775) كان مطالباً بعرش الإمبراطورية الروسية وقائد ثورة القوزاق في عهد الإمبراطورة كاترين الثانية. قبض عليه وسيق إلى موسكو وأعدم في 21 يناير 1775. كتب عنه ألكسندر بوشكين وعن ثورته في قصة بوغاتشيف وذكر أحداث ثورته في رائعته ابنة الأمر (1836). (المترجم)

(17) وهي دراسة نتصور أنها قد تشبه إلى حد ما دراسة هوبسباوم: Eric J. Hobsbawm, *Les Primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*, trad. par R. Laars et intro. par J. Le Goff (Paris: Fayard, 1966), rééd. «Pluriel», 2012.

وفي روما، نعرف ابناً مزيماً لتيبريوس (Tacite, *Annales*, book 2, chap. 39) ونيرون مزيماً سعى إلى فرض ذلك على البارثيين (Parthes) في زمن فيسباسيان (Vespasien). وتُفسر سهولة هذه المحاولات من خلال واقعة أن إيطاليا والإمبراطورية بأكملها تقريباً لا تملكان شرطة: هناك الجيش أو لا شيء. Tacite, *Annales*, book 4, chap. 27; Apulée, *Métamorphoses*, book 2, chap. 18,

علينا أن نتخيل حشوداً جاهزة للانتفاضة من طريق الإشاعات الأكثر غرابة (ينظر إلى طرفة ديون كاسيوس المدهشة، 18, 79 (Dion Cassius) و«لتحريق الساحرات» (Philostrate, *Vie d'Apollonios*, book 4, chap. 10). كما أن الزائفين مثل ديمتريوس الذين يمكن أن نقرأ حولهم في كتاب م. مريميه، يظهر في الفترة الهلينستية أمثال ألكسندر بالاس وأندريكوس من أدراميتيون. وفي إنكلترا نذكر بيركن واربكن (Perkin Warbecken) (1495).

أقل. وينتج من هذه الصعوبة في رؤية الأكثر أهمية نتيجة أساسية، وهي أن لمعظم كتب التاريخ انخفاضاً حديثاً (مستوى حديثاً أدنى وهنا استعارة من البروض (étiage) أي المتوسط السنوي الأدنى للماء في مجرى ما) لا يفكرون حتى في الاستمرار بالتفسير في ما دونه ويتركونه غارقاً في اللاحثي. ويميز وجود هذا الانخفاض ما تسميه مدرسة الحوليات خاصتنا، وبشكل هجائي، تاريخ المعاهدات والمعارك أو التاريخ «الحديثي»، أي تاريخاً لمجموعة أخبار أكثر منه تحليلاً للبنى. والتطور الحالي للدراسات التاريخية، في جميع الدول الغربية، هو جهد للانتقال من هذا التاريخ الحديثي إلى تاريخ يُدعى توليفياً.

يمكن ببيجاز ترسيم هذا التطور على النحو التالي: إن تاريخاً حديثاً يطرح السؤال كما يلي «من كان المحظيون لدى لويس الثالث عشر؟». ويفكر التاريخ التوليفي في أن يتساءل: «من كان المحظي؟ وكيف يمكن تحليل هذا النموذج السياسي في الأنظمة الملكية القديمة، ولماذا وُجد شيء مثل المحظيين؟». فيبدأ هذا التاريخ القيام «بسوسيولوجية» المحظي. ويطرح في المبدأ أن لا شيء بدهي، لأن لا شيء أبدي، وسوف يجهد وفقاً لذلك لاستخلاص الافتراضات المسبقة من كل ما يكتب. وقبل أن يُدون على الورقة كلمة محظي ليروي سيرة من كان من محظيي لويس الثالث عشر، وأن المحظي الوحيد الذي اعترف به لويس الرابع عشر كان المارشال دو فيلرוא، سيُدرِك هذا التاريخ أنه يستخدم مفهوماً لم يحلله، بينما هناك كثير مما يُقال عنه بالتأكيد. بالنسبة إلى هذا التاريخ، لا يقوم دور المحظي على تفسير تاريخ دو فيلرוא، بل على العكس من ذلك على الواقعة التي ينبغي تفسيرها. كان وضع الملك، من خلال التلازم بين الملك والشخص الخاص، وبين ضرورات الحكومة والمشاعر الشخصية، ومن خلال استيعاب العاهل دورَه العام، ومن خلال النزاعات التي تنتجها أي منظمة في نفس كل عضو من أعضائها، ومن خلال إنتاج فردية العاهل على مسرح البلاط، كان هذا الوضع يولد لدى الملوك علم نفس خاصاً بالكامل لم يعد من السهل «إحياءه». هل كان الملك يجعل رجلاً من رجال الحاشية محظياً لشغفه به؟ أو هل كانت ضرورات الحكم تلزمه باتخاذ رجل ثقة (لقد كتب بيكون: «كان المحظيون العلاج الأفضل ضد طموح كبار النبلاء»)? هل كانت توحى

إليه إذا بالتأثر بمشاعر ودود تجاه المحظي لتبرير الدور العام الذي كان يشغله عنده فرد لم يكن لديه أي صفة عامة ليقوم بذلك؟

أي أسباب تجعل كتابة التاريخ، في حال الاستسلام للميل الطبيعي، تتوقف عادة عند المستوى الأدنى: «المعارك والمعاهدات» أو عند «أسماء المحظيين عند لويس الثالث عشر»؟ إنها الرؤية التي يتصورها المعاصرون حول التاريخ الذي يعيشونه. وهي رؤية تنتقل إلى المؤرخين من خلال المصادر؛ فالتاريخ الحديث شريط من الأحداث السياسية التي بردت وهذأت. في القرن السابع عشر، يتكلم الدعاة والواعظون الأخلاقيون كثيرًا حول المحظيين وعبوبهم ومصائبهم، ولكنهم لا يصفون النظام لأن الجميع كان غارقًا فيه. وعلى مر الأحداث الجارية، كان مؤلفو المذكرات يسجلون أسماء المحظيين المتعاقبين مثل كونشيني (Concini) ولوينس (Luynes) ودو فيلروا. ويواصل المؤرخون عمل الشيء نفسه. وفي المقابل، بما أن توزيع ملكية الأراضي أو الحركات السكانية ما كانت قط جزءًا من الأحداث السياسية الجارية، فقد أمضى المؤرخون وقتًا طويلاً قبل التفكير في الاهتمام بها. ويكفي أن نرى كيف نكتب نحن التاريخ المعاصر. ثمة كتاب بعنوان الديمقراطية والتوتاليتارية (Democratie et Totalitarisme)، يصف الأنظمة السياسية للمجتمعات الصناعية في القرن العشرين. لكن مؤلفه عالم اجتماع، ويُقال إن كتابه عبارة عن دراسة في علم الاجتماع. ماذا يبقى إذا ليقوم به مؤرخو القرن العشرين؟ يبقى لهم أن يتلفظوا بكلمات الديمقراطية الصناعية أو الديمقراطية التعددية، والتي سيكون من العسير عدم استعمالها، ولكن عليهم أن يتجنبوا القول ما هي هذه الأشياء التي قد نحسبها واضحة لنا. وفي المقابل، سيروون الأحداث التي تقع لهذه الأجسام: سقوط وزارة هنا، وانتفاضة في لجنة مركزية هناك.

لذلك يُعطي التاريخ الحديث نفسه أنواعًا من الماهيات - الصراع بين الأباطرة الرومان ومجلس الشيوخ<sup>(18)</sup>، وعدم الاستقرار السياسي في القرن الثالث،

(18) إن «صراع الأباطرة ومجلس الشيوخ» لا يشبه بالضبط، لا صراعًا على السلطة (وليس ذلك الصراع الحتمي كما كنا نتصوره بين اثنتين من القوى المتعادية في طبيعتها، أو بين النظام الملكي =

والنظام الملكي الفرنسي في النظام القديم - ويتولى سرد وقائع تجسيدها. وسيروي التاريخ الحديث انتحارات أعضاء مجلس الشيوخ وإداناتهم قنصلية إثر قنصلية، من دون أن نتوصل إلى تكوين فكرة، مهما كانت قليلة الوضوح، عن أسباب هذا الصراع الغريب وقواعده داخل الطبقة الحاكمة. ويُنشئ تسلسلاً زمنياً دقيقاً حول الانقلابات العسكرية وتلك المتعلقة بمجلس الشيوخ في القرن الثالث، ولكن من دون تحليل عدم الاستقرار هذا كما نحلل عدم استقرار النظام الجمهوري في فرنسا أو بعض الأنظمة في أميركا الجنوبية. ويكرر التاريخ الحديث ما يقوله يوسايوس (Eusèbe) حول التاريخ القديم للكنيسة، ولكنه لا يطرح السؤال الكبير: عندما تعتق مجموعة سكانية قوامها مئة مليون نسمة تقريباً ديانة جديدة، فما الأسباب التي تدفعها إلى ذلك؟ إنها مشكلة سوسولوجيا اعتناق دين آخر والتي ربما كوّن عنها المبشرون بعض الأفكار منذ القرن السادس عشر. لذلك

= الإمبراطوري والأرستقراطية الجمهورية القديمة) ولا صراعاً بين الاتجاهات السياسية، ولا صراعاً طبقياً يرتد على جهاز الدولة، ولا ببساطة التنافس بين الجماعات لتقاسم منافع السلطة؛ إنما هو بالأحرى ظاهرة من علم الأمراض السياسي، ونوعاً من سوء الفهم المأسوي، مثل «محاكمات» خمسينيات القرن العشرين، على الجانب الآخر من الستار الحديد [المقصود في أميركا زمن المكارثية (المترجم)]. ولكن ليس كمحاكمات موسكو، حيث كان هناك صراع بين الاتجاهات. كان ستالين لا يقوم بإعدام المعارضين، بل بإعدام أناس كان يعتقد أنهم من المعارضين، بينما ما كانوا كذلك قط، وما كانوا يفهمون ما يحدث لهم. يفترض سوء الفهم هذا توفر شرطين: أن تكون أجهزة الحكومة منسقة بشكل أن المنفذين، من خلال مصلحتهم أو من خلال ضميرهم المهني، كانوا على استعداد لتنفيذ إرادة المستبد؛ أو إذا كان المستبد قد وُضع أو وضع نفسه في مثل هذا الوضع السياسي المحرج جداً، أو كان كابوساً من طريق الذاكرة من معارضين سابقين، قد تتعرض أعصابه للانهايار، في أي وقت من الأوقات، حيث تجعله يرى مؤامرات في كل مكان حينئذٍ، بمجرد أن يفقد عقله، تُسَّغَل الآلة الجهنمية التي لن تتوقف. كان كل إمبراطور في روما حرّاً في تشغيل أو عدم تشغيل تلك الآلة. وهكذا نشعر، عند تاسيتوس أو بليني، بالخوف من الآلة الجهنمية ونستشف اهتماماً قلماً في تحذير الإمبراطور الحاكم من الخطأ في تشغيل تلك الآلة (كانوا يكررون له أنه ملك حسن وأن هذه الأخطاء القاتلة تتعلق بماض غابر). وكان الناس يعتقدون، في بداية حكم هادريان، مع قضية القنصليات الأربع، أن كل شيء سيبدأ من جديد. والأمر الذي كان يجعل هذه الآلة الجهنمية ممكنة نراه في الواقعة التالية: كانت الجماعة الحاكمة لا توزع على نفسها منافع السلطة، لكنها كانت تتلقاها من الإمبراطور؛ ثم إن أعضاء هذه المجموعة «يلبثون» بين بعضهم بعضاً من طريق الأعمال الانتقامية (حيث إنه، إذا قام فلان بخدعة قدرة لأحد حلفائي، سوف أرد بخدعة إلى حليف ذلك الفلان). وبالتالي، يمكن جماعة أن تنمو إلى جانب الإمبراطور وهي تدمر جماعة أخرى، من دون خوف من الانتقام.



يمكننا تصور أحد المؤرخين يشرع في بناء موضعية للاعتناق الديني الجماعي (أو علم الاجتماع أو التاريخ المقارن، إذا كنا نفضل ذلك)، لأنه يحاول انطلاقاً من هناك وبفضل مخيلته الوصول إلى استنتاج استرجاعي لتاريخ المسيحية القديم.

## صراع ضد وجهة نظر المصادر

إننا نرى ما يمنح الملامح المختلفة للتاريخ وحدتها. إنه الصراع ضد وجهة النظر التي تفرضها المصادر. لقد أنتجت مدرسة الحوليات دراسات في التاريخ الكمي (الاقتصاد والديموغرافيا)، من جهة، ودراسات في تاريخ الذهنيات والقيم وعلم الاجتماع التاريخي، من جهة أخرى. أي علاقة يمكن أن تقوم في الوهلة الأولى بين أعمال غير متجانسة إلى هذا الحد، بين منحى تطور الأسعار في مقاطعة البروفانس السفلى في القرن الخامس عشر، ودراسة حول إدراك الزمنية في الحقبة نفسها؟ أين هي وحدة المدرسة المُشار إليها؟ علينا ألا نفتش عنها في بنية الصيرورة التاريخية (لا وجود لهذه البنية)، ولا في واقعة أن هذه المدرسة ربما بادرت إلى استكشاف الإيقاعات الزمنية الطويلة المدى؛ فالتمييز في التاريخ بين زمانيات مختلفة ليس إلا من باب الاستعارة. وتأتي وحدة هذه البحوث المختلفة من تشكل التوثيق. فالمشترك بين منحى الأسعار وإدراك الوقت عند الناس في القرن الخامس عشر هو في افتقار الناس في القرن الخامس عشر إلى وعي للأسعار وللوقت، ويشترك الناس أيضاً في أن الذين قد يكتفون برؤية القرن الخامس عشر بعيون هؤلاء الناس، لن يستطيعوا إدراك ذلك أكثر مما كان هؤلاء يفعلونه. إننا نلاحظ ذلك من جديد، إذ يتبين أن المشكلات الحقيقية لنظرية المعرفة التاريخية هي قضايا نقد، وينبغي أن يكون مركز أي نقاش حول المعرفة التاريخية التالي: «المعرفة التاريخية هي ما تصنعه منها المصادر». فكثيراً ما نعزو إلى وجود الأحداث بالذات ميزة ما (التمييز مثلاً بين زمانيات كثيرة) تخص بكل بساطة المعرفة، كما تجعلها المصادر موجودة.

وعندما ينتهي التاريخ من التخلص من وجهة نظر المصادر، وعندما يرحل هم توضيح كل ما يتكلم عليه إلى حالة ردة فعل («من كان المحظي؟»)، تصبح

كتب التاريخ مختلفة جداً عما هي عليه اليوم. فتصف مطولاً «بني» هذا النظام الملكي القديم أو ذاك، وتقول ما كان عليه المحظي، ولماذا وكيف كان الناس يشنون الحرب، وتفضي هذه الكتب وبسرعة كبيرة إلى تفصيلات حروب لويس الرابع عشر وإلى سقوط محظي لويس الثالث عشر الشاب؛ لأنه إذا كان التاريخ صراعاً من أجل الحقيقة، فهو أيضاً صراع ضد ميلنا إلى افتراض أن كل شيء طبيعي. إن موقع هذا الصراع هو الموضوعية. فيتم إثراء دلائل الأماكن وتحسينها على مدى أجيال من المؤرخين، ولهذا السبب لا يستطيع المرء أن يجعل نفسه فجأة مؤرخاً، أكثر مما لا يستطيع أن يجعل من نفسه فجأة خطيباً. ينبغي أن نعرف أي أسئلة يجب علينا طرحها، وأن نعرف أيضاً الإشكاليات التي تجاوزناها. فنحن لا نكتب التاريخ السياسي أو الاجتماعي أو الديني مع آراء جديرة بالاحترام أو واقعية أو متقدمة نحملها عن هذه المسائل بصفة شخصية. هناك موضوعات قديمة يجب وضعها جانباً، مثل علم نفس الشعوب والتماس العبقرية الوطنية. وهناك خصوصاً كثير من الأفكار التي يجب اكتسابها. فكتابة تاريخ حضارة من الحضارات القديمة لا تتم باستخدام الثقافة الإنسانية وحدها. إذا لم يكن للتاريخ طريقة (ولهذا السبب يمكن المرء أن يجعل نفسه فجأة مؤرخاً)، فلديه مواضع (topiques) (ولهذا السبب من الأفضل ألا يجعل المرء نفسه فجأة مؤرخاً). الخطر في التاريخ أنه يبدو سهلاً وهو ليس كذلك. لا أحد يجرؤ على أن يرتجل نفسه فيزيائياً لأن كل واحد يعرف أن ذلك يتطلب تأهيلاً في الرياضيات. وضرورة التجربة التاريخية ليست أقل شأنًا عند المؤرخ لتكون أقل لفتًا للنظر. ولكن في حال وجود نواقص من هذا الجانب، ستكون النتائج أكثر خيباً ولن تحدث بموجب قانون كل شيء أو لا شيء. وسنجد عيوباً في كتب التاريخ (مفاهيم مغلوبة تاريخياً عن غير وعي، عقد تجريدات لا صرف لها، بقايا أحداث لم تحلل)، ولكن نواقص بالأخص، فهو يخطئ في ما يؤكده عن خطئه بشكل أقل مما لم يفكر في التساؤل حوله، لأن صعوبة كتابة التاريخ ليست في العثور على إجابات بقدر ما هي في العثور على أسئلة. فالفيزيائي يشبه أوديب: أبو الهول هو من يسأل، وعليه هو أن يعطي الإجابة الصحيحة. والمؤرخ مثل بر سيفال (Perceval)، فالكأس المقدسة (Grael) موجودة هناك، أمامه، تحت عينيه، ولكنها لن تكون له إلا إذا فكر في طرح السؤال.

## التاريخ تعداد للوقائع

لكي يستطيع المؤرخ إعطاء جواب عن سؤاله، من الضروري وجود وثائق، لكن هذا الشرط غير كافٍ. إذ يمكننا أن نروي بالتفصيل ما حصل طوال أيام 14 و 20 حزيران/يونيو و 10 آب/أغسطس من دون أن يحصل ما يُلفت الانتباه، وأن نقول لأنفسنا إنه أمر غير طبيعي أن تتخذ الثورة شكل «أيام»، وإنه لا بد من وجود أسباب لذلك. إذا كان قارئنا قد راودته الرغبة في التفكير، على ذمة هذا المثال الغث، أن دفع الموضوعية قُدماً عمل تحريري عقيم، فإننا نذكره بأن جميع الوقائع اللازمة لإقامة التاريخ الاجتماعي أو الديني كانت تحت تصرف هيرودوتس و ثوسيديديس (بما في ذلك المقارنة الكشفية بشعوب البربر) ولكنهما لم يُقيما هذا التاريخ. هل كانا يفتقران إلى «الأدوات الفكرية»؟ لكننا لا نقول شيئاً آخر.

لمسعى المفهمة مثال وهو تزويد القارئ العادي استدلالياً بجميع المعطيات التي ستسمح له بإعادة تكوين الحدث بأكمله، بما فيه «نغميته»، «جوه»؛ لأنه، في البداية، يتضمن أي حدث وقع في حضارة غربية قسمان بالنسبة إلينا: يُقرأ الواحد بشكل صريح في الوثائق وفي كتبنا، والآخر يُعتبر هالة يتأثر بها المتخصص عند اتصاله بالوثائق، لكنه لا يعلم كيف يترجمها إلى كلمات (ولذلك يُقال إن الوثائق لا تنضب). والألفة التي لديه مع هذه الهالة لا تميز المتخصص من الإنسان العادي، وتسمح له بأن يندب وجود مفارقة تاريخية، وإهمال روح العصر، في حين يعيد الإنسان العادي، الذي يُجازف بإعادة تركيب حدث ما من خلال ما كان قد قرأه بالكامل في الكتب، يُعيد تركيبه بشكل سيء لأنه لم يعثر فيه على قطعة أساسية من اللغز.

إننا نفهم العلاقة بين مبدأ المعرفة التاريخية اللذين استخلصناهما في الفصل الرابع: أن للمعرفة التاريخية قيمة في حد ذاتها، وأن كل شيء جدير بالتاريخ، وبخلاف الفائدة العملية، التي تكتفي بغاياتها الخاصة، فإن خاصية الفائدة النظرية البحث هي أن تحقق نفسها بمعنى معرفة كلية الكائن. إنه لقانون عام للفكر يقول بأننا نجد حركة التاريخ غير الحداثي في الجغرافيا كذلك. تكف

الجغرافيا عن تعليق أهمية بالنسبة إلى عدد متزايد من فئات سمات المشهد. والمدى الذي يفصل بين فخر محرر إخباري من الألفية الأولى وغنى مؤرخ مُعاصر، يفصل كذلك بين جغرافي روماني وجغرافي معاصر. كان الأيونيون يُسمون تاريخًا (historia) التحقيق التاريخي والجغرافي الذي يسعى إلى تعداد إحصائي للعالم، ويتطلب هذا التعداد جهدًا فكريًا، وذلك لأن التوجه العملي للوعي يجعل مفهمة الواقع محدودة جدًا في البداية. ويُترجم هذا الجهد بنتيجة استدلالية، ويؤدي إلى أثر تراكمي، فيُطلق البحث من جديد. أن نستخلص مفهوم الموقف أمام الفائدة هو تكوين فكرة ذات استعمال شامل، أتت لمناسبة الرأسمالية الغربية في أواخر العصور الوسطى، وسُطّرح فورًا للاختبار لأي حقبة زمنية أخرى. والتاريخ من خلال مجانيته، وصعوبته، والطابع الشامل لموضوعيته، ومكاسبه التراكمية، هو نصف علم، ونشاط عقلائي، وهنا تكمن فائدته الحقيقية. وكما قيل ذلك بشكل ممتاز، فإن الجُهد لإعادة بناء الماضي، لا يهدف «إلى التصويرية الجذابة الفتانة، بل إلى العقلانية»<sup>(19)</sup>، وهذه العقلانية «هي في أساس الاهتمام الذي نوليه للتاريخ. فالماضي الحقيقي والمنظم والمقروء يصبح مشيرًا للاهتمام»<sup>(20)</sup>. «وُترجم هذه العقلنة بواسطة مفهمة للعالم المَعيش، وإطالة للمواضع.

## تقدم المعرفة التاريخية

إن إثراء سجلات الأماكن هو التقدم الوحيد الذي تستطيع المعرفة التاريخية فعله. ولا يستطيع التاريخ أبدًا إعطاء المزيد من الدروس أكثر مما يفعل في الوقت الراهن، لكنه يستطيع أيضًا مضاعفة الأسئلة. إن التاريخ سردي بشكل نهائي ويقتصر دوره على سرد ما فعله ألسيبيادس وما حدث له. وبعيدًا كل البعد من أن ينفذ إلى علم أو إلى تصنيفية، فإنه ما زال يؤكد أن الإنسان مادة متغيرة لا يمكننا أن نحكم عليها حكمًا ثابتًا. وهو لا يعرف أفضل من يومه

F. Châtelet, *La Naissance de l'histoire: la formation de la pensée historique en Grèce* (19) (Paris: Editions de Minuit, 1962), p. 14.

Ibid., vol. 1, c.

(20) إيريك فيل (Eric Weil) مقتبس في:

الأول كيف يتم فصل الاقتصادي والاجتماعي، وهو أكثر عجزاً من زمن مونتسكيو عن التأكيد أنه إذا افترضنا الحدث ألف، فالحدث باء سيكون كذلك أيضاً. ولذا، فإن غنى أفكار المؤرخ وإدراكه للفويرقات يدخلان كثيراً في الحساب، عند تمييزنا له، أكثر بكثير من مفهومه للتاريخ. يجاهر المؤرخ بتدخل العناية الإلهية في التاريخ أو لا يجاهر، وبحيلة العقل، وبالتاريخ كتجل إلهي، **كان أم علم أسباب أو علم تفسير: فهذا لا يهم.** كان في وسع ثوسيديدس ما، يهودياً **أو مسيحياً**، أن يلبس حكاية رائعة شكلاً لاهوتياً غير مؤذٍ، من دون أن يتغير فهمه للحُبكة. وعلى العكس من ذلك، يُصادف أن الفائدة التاريخية لمعظم فلسفات التاريخ هي من الأكثر خفصاً<sup>(21)</sup>. ما يصلح قوله حول الطريق الملكي للسرد التاريخي، يُقال حول حقيقة المآسي؛ فأمور كهذه لا يمكن أبداً أن تتغير. أساساً، لن يُروى أي حدث من الأحداث بالطريقة نفسها من طرف أحد الحديثين أو من طرف هيرودوتس أو فرواسار، أو بتعبير أدق، ينبغي البحث عن الاختلاف الوحيد الذي جاءت به القرون بين هؤلاء المؤلفين لا في ما يقولون، بل في ما يفكرون أو لا يفكرون في قوله. يكفي المقارنة بين تاريخ الملك داوود في كتاب صموئيل<sup>(22)</sup> وعند رينان. إن السرد التوراتي والسرد الذي نقرأه في مؤلف تاريخ شعب إسرائيل متباينان جداً، ولكن سرعان ما نلاحظ أن الفرق الأكثر بروزاً لا يتعلق بالمحتوى ويهم الفقيه اللغوي أكثر مما يهم المؤرخ. ويرتبط هذا الفرق بفن السرد ومفهوم السرد والأعراف واختيار الأسلوب وغنى المفردات. وفي كلمة واحدة، يعود ذلك إلى تطور الأشكال، وإلى أسباب الموضة التي هي جد ملحة حيث إن رمز الزمن الذي يمر الأكثر حسياً هو لباس بطل استعماله، وإن طول نص من النصوص اليونانية أو من نصوص حقبة

(21) في المقابل، قد تكون هذه فرصة لكي ننصح قارئاً بكتاب قد نُسي، ودينَ بمعرفته لـ ج. مولينون، وهو كتاب البحوث الأربعة حول فلسفة التاريخ لأحد اللايبتزين، فغويلن (Weguelin) الذي نشره بين عامي 1770 و1775 في البحوث الجديدة للأكاديمية الملكية للعلوم والآداب في برلين؛ ونجد فيها، من بين أمور أخرى كثيرة، دراسة حول الاستقراء التاريخي (1775 ص 512) والجمود في التاريخ (لقد لُفظت هذه الكلمة، 1772، ص 483). ويبدو أن فغويلن سرعان ما سقط في غياهب النسيان، حتى أن درويزن في زمانه ما عاد يتعرف إليه.

(22) من الكتاب المقدس. (المترجم)

لويس الرابع عشر، الذي قد نعتقد أنه كُتب في القرن العشرين، نادراً ما يتجاوز بضعة أسطر، حتى لو كان المحتوى لم يعف عليه الزمن، في أي حال. لنضع جانباً هذه الاختلافات، الطفيفة في الأساس، ولكنها جد صارخة (أنها تتحكم في الحياة الأدبية والفكرية، حيث هناك أهمية كبرى لثوب الحداثة) وأن فقه اللغة أو تاريخ الفن لا يزالان بعيدين كل البعد من معرفة القيام بالمفهمة بالكامل. لنضع جانباً أيضاً فلسفات التاريخ الخاصة بصموئيل ورينان، وقبول الروعة أو رفضها والتفسير اللاهوتي للتاريخ. ولنضع جانباً أيضاً «المعنى» الذي يمكن أن نعطيه لتاريخ داوود، والذي يمكن أن نوجهه نحو القومية اليهودية ونحو القيامة... إلخ. ماذا يبقى؟ الأساس.

لأن الاختلافات في المحتوى تبدو في نهاية المطاف على نوعين: النوع الذي نرى فيه الرؤية التاريخية متقنة بشكل أو بآخر، والنوع الذي نرى فيه بعض الأمور واضحة للمؤرخ اليهودي وليست كذلك بالنسبة إلى المؤرخ الحديث. ليس المؤرخ القديم غنياً جداً بالأفكار، وعندما ترك داوود الخليل واختار ييوس، القدس المستقبلية، عاصمة له، لم يفكر في أن يكون له في هذا الاختيار كل ما يراه فيه رينان: «ليس من السهل القول ما حمل داوود على ترك الخليل، التي كان لها حقوق قديمة جداً وواضحة جداً، إلى كوخ مثل ييوس. فمن المرجح أنه وجد الخليل يهودية حصرياً جداً. الأمر يتعلق بعدم الإساءة إلى مشاعر مختلف القبائل، وخصوصاً قبيلة بنيامين. فكان لا بد من مدينة جديدة لا ماضي لها». ثم، وبما أن الحدث فرق، والنور يولد من المقارنة، فلن يُدرك المؤرخ اليهودي الخصوصيات التي، على العكس، يتأثر بها الغريب. ولن يكتب مثل رينان: «بالتأكيد، كان من الممكن أن تنزعج عاصمة كبيرة في موقع ييوس. لكن المدن الكبيرة جداً لم تكن مطابقة لذوق هذه الشعوب أو لموقفها. فما كانت تريده قلاع يسهل الدفاع عنها». ومن الواضح أنه لم يكن في متناول المؤرخ القديم علم مواضع للعواصم. وعندما نقول إن رينان، من خلال السرد التوراتي، وجد من جديد شكل داوود الحقيقي، فلا نعني أن أساليب التوليف قد حققت تقدماً وأصبحت طرائقنا في تفسير الملوك والشعوب طرائق علمية، ولكن أن رينان قد عرف كيف يوضح ما كان مفروغاً منه وبدهياً بالنسبة إلى بني

إسرائيل، من جهة، وأنه عرف أن يطرح على نفسه أسئلة لم يكن قد فكر فيها عقل المؤرخ القديم الأقل سياسية، من جهة أخرى. وأترك جانبًا، ما أعتبره خارجًا عن موضوع هذا الكتاب، الفرق الأكثر ضخامة في طبيعة الحال، وهو النقد (نقد الكتاب المقدس في شكله الأول والذي لا يزال مثالًا). بصرف النظر عن النقد، وبصرف النظر عن الأفكار الفلسفية أو اللاهوتية التي لا أهمية لها من وجهة نظر مهنية، وبصرف النظر عن طرائق فقه اللغة والأيدولوجيات، وكي نكتفي بمخطط التوليف التاريخي، نجد أن الهوة بين صموئيل ورينان هي الهوة الفاصلة بين سرد متعدد للحدث نفسه يقوم به أحد السكان الأصليين ورحالة ما، من جهة، ورجل عادي وصحافي سياسي، من جهة أخرى؛ فالهوة في عدد الأفكار.

ليس هناك أي تقدم في التوليف التاريخي. نحن نفهم الأمور بشكل أو بآخر، لكننا نتصرف دائمًا بالطريقة نفسها لكي نفهمها. ولا يمكن أن يكون للتاريخ، وهو وصف بسيط من دون طريقة، هذه التحولات وهي جدلية العلوم الفيزيائية والإنسانية. ولهذا السبب لا يمكننا أيضًا أن نعلن أنه في آخر الأخبار، أصبح التاريخ كيت أو كيت، واكتشف الزمانيات في العمق أو اعترف بأن الانقطاع مهم أكثر من الاستمرار، كما لو كنا أعلننا أن الفيزياء أصبحت فيزياء كم أو أن الاقتصاد يتحول نحو الاقتصاد الكلي. إن التقدم الوحيد الممكن للتاريخ يكمن في توسيع مجال رؤيته ووعيه بشكل أدق لأصالة الأحداث، وهذا النوع من التقدم الرقيق ليس هادرًا. وخارج هذا الازدياد في ثروة من الخبرة، فكل ما بقي هو تحولات في اصطلاحات النوع أو درُجات يوم أو فُرصة كشفية. لا يتقدم التاريخ، بل يتوسع. وهذا يعني أنه لا يخسر في الوراثة الميدان الذي يحتله في الأمام. وربما هناك تحذُّق في عدم الأخذ في الاعتبار إلا مناطق رائدة في كتابة التاريخ. لقد تخطينا الفيزياء النيوتنية أو الاقتصاد الماركسي، لكن طريقة ثوسيديديس أو غودفروا<sup>(23)</sup> (Godefroy) في كتابة التاريخ

(23) المقصود جاك غودفروا (Jacques Godefroy ou Iacobus Gothofredus) (1652-1578)

وهو رجل قانون ودبلوماسي من جنيف اشتهر بعمله على قانون ثيودوسيانوس (Codex Theodosianus) الروماني، الذي نشر بعد وفاته وهو ثمرة 30 سنة من الترجمة والتحقيق. (المترجم)

دائمًا معاصرة لنا. فالتاريخ في الأساس إبحار علمي، ولأسماء مثل مارتن نيلسون أو لويس روبرت معنى يساوي بالضبط معنى أسماء فيبر ومدرسة الحوليات في توصيف تاريخ القرن العشرين.

## ما الذي يجعل من التاريخ عملاً فنيًا

أمن الممكن ألا يكون التوليف التاريخي شيئًا أكثر من هذه الوضعية؟ الأمر هو كذلك، ولا تحتوي أشهر الكتب على أكثر من ذلك. إننا ننسى بسهولة أي مكان مُختزل جدًا تحتله الأفكار العامة في كتب التاريخ. فالإلم تُختزل في كتاب المجتمع الإقطاعي؟ إلى فكرة أن الأرض كانت المصدر الوحيد للثروة، وإلى عدد قليل من الصفحات تُظهر أكثر مما تحلل الحاجة عند كل فرد في أن يجد لنفسه من يحميه، وضعف الحكومة المركزية. ولذلك، لم يكن هناك بلا شك أي شيء لنقوله زيادة على ذلك. يأتي جمال المجتمع الإقطاعي من الأمور التي يُرينا إياها هذا الكتاب: مجتمع مع نماذجه البشرية وعاداته وقبوده، في أصالته غير القابلة للاختزال واليومية في الوقت نفسه. وما يضللنا هو طبيعية هذه اللوحة التي لا يسيء إليها أي تجريد (عدد قليل من الكتب أقل تجريدًا). وبما أن بلوخ يفهمنا كل شيء، يبدو لنا أنه يشرح بقوة أكبر مما يفعله غيره. وهذه السمة الطبيعية هي أيضًا طبيعة كتاب الثورة الرومانية لسايم، أو طبيعة الحضارة الإغريقية الرومانية التي عرضها لويس روبرت، الذي نرى عنده معاصري شيشرون أو أغسطس أو هادريان في واقعية تساوي واقعية رحالة يرى من خلالها شعبًا مجاورًا انتهى بالتعرف إليه جيدًا. مهما فعلت الشخصيات لترتدي حلة زمانها، فإن ملابسها ليست أقل تجددًا واتساقًا من جراء الحياة اليومية. فيصبح الماضي لا أكثر غموضًا ولا أقل من اللحظة التي نعيش فيها.

وهنا تكمن فائدة كتاب التاريخ. إنها ليست في النظريات والأفكار والتصورات التاريخية الموضبة ليتم تسليمها إلى الفلاسفة. إنها بالأحرى في ما يجعل لهذا الكتاب قيمة أدبية. لأن التاريخ فن كالحفر أو التصوير. والتأكيد أنه



ليس علمًا، وإنما فنّ (فن قليل الأهمية)، فذلك لا يعني التضحية من أجل موضع مشترك مزعج أو أننا نضحى ببعضه لئلا نخسر الكل. وقد يكون ذلك إذا ما أكدنا أن التاريخ، مهما فعلنا، سيكون عملاً فنيًا على الرغم من جهده في اتجاه الموضوعية، لأن الفن زينة أو هامش لا يضغط. والحقيقة مختلفة نوعًا ما؛ فالتاريخ عمل فني من خلال جهده في اتجاه الموضوعية، وذلك بالطريقة نفسها، التي يكون فيها رسمٌ ممتاز، لرسام معالم أثرية، يُرينا الوثيقة من دون أن يجعلها تافهة، هو [الرسم] عمل فني إلى حد ما، يفترض بعض الموهبة عند صاحبه. وليس التاريخ واحدًا من تلك الفنون المعرفية حيث يكفي، على حد تعبير جيلسون<sup>(24)</sup>، أن نفهم طريقته كي نستطيع تطبيقه. إنه فن إنتاج لا يكفينا معرفة طرائقه، إنما تلزمنا أيضًا الموهبة.

التاريخ عمل فني لأنه، ومع كونه موضوعيًا، ليس لديه طريقة وهو ليس علميًا. وكذلك، إذا ما حاولنا توضيح مكان قيمة كتاب تاريخ، سنجد أنفسنا نستخدم كلمات قد نستعملها في الكلام على عمل فني. بما أنه لا وجود للتاريخ (Histoire) [هكذا بالمطلق]، وأنه ليس هناك إلا «تاريخ كذا...» (histoire de...)، وأن الذرة الحديثة هي الحبكة، فستوقف قيمة أي كتاب تاريخ أولاً على تقطيع هذه الحبكة، وعلى وحدة الفعل التي تحتويها، وعلى الجرأة التي عرفنا بها كيف نستخلص هذه الوحدة من خلال تقطيعات أكثر تقليدية، وباختصار فعلى أصالتها. وبما أن التاريخ ليس تفسيرًا علميًا، بل فهم للملموس، وبما أن الملموس هو واحد ومن دون عمق، ستكون الحبكة المفهومة حبكة متماسكة، من دون حل مستدام، أو شخص منقذ من خارج السياق. وبما أن الملموس صيرورة، والمفاهيم تبقى دائمًا ثابتة جدًا، يجب على تصورات المؤرخ ومقولاته أن تحاول معادلة الصيرورة بمرونتها. وبما أن الصيرورة أصيلة دائمًا،

---

(24) إتيان جيلسون (Étienne Gilson) (1884-1978)، فيلسوف ومؤرخ للفلسفة الفرنسية، اهتم بالفلسفة الوسيطية بعد أن كان من المتخصصين في الفكر الديكارتي، واهتم أيضًا بتقليد توما الأكويني الفلسفي. في عام 1946 أصبح عضوًا في الأكاديمية الفرنسية. أستاذ تاريخ الفلسفة في جامعات ليل وستراسبورغ وباريس ثم هارفارد. أسس المعهد البابوي لدراسات العصور الوسطى بجامعة تورونتو في كندا. (المترجم)

على المرء أن يكون غنيًا بالأفكار ليُشاهد كل أصلاتها ويعرف الإكثار من الأسئلة. وبما أن الحقل الحديث مُحاط بمنطقة ظلال لا نعرف حتى الآن كيف نتصورها، فيجب التحلي بالدقة لتفسير ما هو غير حديثي، ولمشاهدة ما هو بدهي. وأخيرًا، يُظهر التاريخ، مثل المسرح والرواية، أناسًا وهم في وسط الفعل، ويتطلب بعض الإحساس النفسي لدب الحيوية فيهم. غير أنه ولأسباب غامضة إلى حد ما، هناك علاقة بين معرفة فؤاد الإنسان والجمال الأدبي. الأصالة والتماسك والمرونة والغنى والدقة وعلم النفس هي المزايا الضرورية لنقول بموضوعية «ما حدث فعلاً» على حد تعبير [ليوبولد فون] رانكه. وانطلاقًا من ذلك، يمكننا الاستمتاع بالإشارة إلى أسوأ كتاب للتاريخ معروف - أقتراح شبنغلر - وإلى الأفضل - المجتمع الإقطاعي، على سبيل المثال. لا يسجل عمل بلوخ نقطة نهاية للمعرفة أو تقدمًا في الطريقة، لأن لا وجود لهذا التقدم ولا لهذه النقطة. إنما تكمن قيمته في الصفات المذكورة أعلاه، وهذا يعني في صياغاته وتعبيراته الكلاسيكية (الشبيهة باللغة اليونانية الأدبية المسماة الأتيكية (atticisme)) التي يملكها، والتي قد يتجاوزها حتى من دون أن يراها أي قارئ، يبحث في التاريخ عن شيء آخر غير ما يمكن أن تعطيه، وهذه الأتيكية لا تُظهر نفسها تمامًا إلا في تحليل أدبي، في حين أنها تمنح العمل موضوعيته وطبيعته، وأنها من صفات المؤرخ.

### من المنسيين: التبحر البحثي في العلم

لكن صورة كتابة التاريخ التي قدمناها قد تُعاني عيبًا في النسبة إذا لم نُضف بضع كلمات عن توجه آخر للمعرفة التاريخية مختلف جدًّا عن التاريخ السردي، حيث يظهر في حالته النقية الخالصة ما للتاريخ من أمور غير قابلة للاختزال، ويتعلق الأمر بتحليل النص والوثيقة، وبكلمة واحدة، التبحر البحثي في العلم. وفي التبحر العلام، يقتصر التاريخ على النقد. ولا يظهر الجهد في المفهمة والتوليف عبر الاستنتاج الاسترجاعي، إلا على نحو غير مباشر أو بشكل ضمني، ويبدو العلامة الخبير مكتفيًا بوضع الوثائق بحالة تسمح للقارئ برؤية كل ما تحتوي عليه، وأن القارئ سيدرك ما يرى فيها: ولا

يروى العلامة الخبير الماضي ولا يعلق عليه، بل يُشير إليه. وفي الواقع، إنه يختاره وينظمه، فيصبح لعمله اللاشخصية المزيفة لعملية تركيب صور وثائقية. والتبحر العلمي نوع من التأريخ لا نفكر فيه إلا قليلاً جداً. فلقد ربط قرنان من التفكير ذي النزعة التاريخية ربطاً كبيراً كلمة تاريخ مع كلمات علم أو فلسفة، في حين أن المكان الطبيعي للتاريخ، الذي هو معرفة وثائقية للملموس، يحتل القطب المعاكس، أي قطب التبحر. ويجب أن نضيف إلى ذلك، أن قراءة كتاب عميق التبحر يتطلب، إذا لم يكن مزيداً من الجهد، ففي الأقل جهداً أدبياً أقل تقليدية من قراءة التاريخ السردى. وهذا العرف هو في أي حال عرضة للتغيير، استناداً إلى النجاح الذي تحقّقه، في هذا الوقت، مجموعات التاريخ الوثائقي.

للوثيقة طبيعة مزدوجة. فهي، من ناحية، تنتمي، من خلال شكلها، إلى سلسلة: أي فعل موثق [لدى الكاتب بالعدل]، في سلسلة الأفعال الموثقة [لدى الكاتب بالعدل]، ومبنى، في سلسلة المباني، ومثل سائر، في سلسلة الأمثال السائرة. ومن ناحية أخرى، تكون الوثيقة مثل أي حدث على مفترق عدد غير محدد من الأحداث، ومن شأنها أن تجيب عن عدد غير محدد من الأسئلة. لا يهتم التبحر إلا بالجانب الأول. فهو يقيم معنى الوثيقة في سلسلتها انطلاقاً من باقي السلسلة. ويترك للمستخدم مهمة طرح الأسئلة التي يريد. وتقف مهمته عند إرشاد القارئ إلى الأسئلة التي لا ينبغي أن يسألها. نحن لا نسأل عملاً مزيفاً كما لو كان أصيلاً، ولا مثلاً باعتباره حقيقة تم التثبت منها بعد استقصاء. ولذلك يكتفي التبحر بضبط وجهة نظر الوثيقة. وبعد ذلك، يمكن أيّاً كان أن ينظر إلى الوثيقة ويشاهد فيها الماضي بكل ثراء الرؤية القادر عليها شخصياً. ويُطبق الأمر نفسه على التاريخ القيمي، حيث للتبحر مرادف، وهو طبعات لنصوص أدبية مشروحة، وهو نوع ملكي نما خصوصاً في بلد مثل إنكلترا، حيث يعرف المرء حقاً الشعر. إن طبعة مشروحة مُعلّقا عليها لكتاب أزهار الشر (*Fleurs du Mal*) أو كتاب وحدهم باقون (*Seuls demeurent*) قد تكتفي بشرح ما أراد الشاعر قوله ثم قاله. وقد تعهد إلى القارئ بتذوق ثلاثة: جميع مواطن الجمال في النص والتي يقدر على الإحساس بها،

وصناعة جمل لوصف هذا الجمال ربما، وحتى التصريح لمن يرغب في سماعه أن الاعتقاد بأننا نشرح الشعر هو فكرة سطحية وجامعية. وما يؤسسه التبخر في العقل هو أن لا التاريخ ولا الشعر يتعلقان بحدس مباشر، ولكن شعر بهما من خلال وثائق أو نصوص لها كثافتها، واستعمالها فضلاً عن ذلك هو مصدر للمتعة أو المنفعة. ويمكننا حتى اعتبار أن تذوق استعمال هذه المادة الكثيفة هو المؤشر الأكثر ضماناً لمعنى حقيقي لما هو عليه التأريخ أو الشعر.

في هذه الظروف، نحن نفهم أن التبخر يشيخ بسرعة أبطأ بكثير من التاريخ السردي أو النقد الأدبي. لنقل، إنه يشيخ بشكل طبيعي من جراء تزايد مدونة الوثائق، وليس بسبب التغييرات في الموضحة أو في صعود القضايا الجديدة. وفي فقه اللغة الكلاسيكي، على سبيل المثال، فإن الأعمال الوحيدة التي تصمد أكثر من قرن أو اثنين هي حصراً الشروحات: شروحات بحاثة القرن السابع عشر المتبحرين على الشعراء اللاتين، وشروحات غودفروا عن القانون الثيودوسي (*Code théodosien*)، فضلاً عن الشروحات حول أرسطو للإسكندر الأفروديسي أو لمدرسة الحوليات. وأمام نص أو وثيقة ما، قد نجد عند الأجيال المقبلة ألف فكرة سؤال ليست لدينا الآن (ليس اللاحثي شيئاً آخر سوى هذه الأفكار المستقبلية)، ولكن التبخر لن يعاني استطالة الاستبيان هذه، لأن مهمته تقتصر على جعلنا نعرف انطلاقاً من حيث لا نعرف. لأنه يمكننا دائماً أن نرى، مهما كانت حالة تقدم معرفة ما، أين نبدأ في عدم الرؤية، ونقف على حافة المجهول، وبسبب عدم القدرة على القول ما هي الاستفهامات المستقبلية المستترة وراء الاعتقاد بكوكب المشتري، أن نكتب في الأقل أن كوكب المشتري موجود. في الواقع، إن الميزة الأكثر إثارة للدهشة في سرد ثوسيديديس هي أن أمراً غاب عنه، وهو آلهة تلك الحقبة الزمنية.

إلى جانب التبخر والشرح، غالباً ما يبدو التاريخ السردى والتوليف التاريخي لا طعم لهما. ها هي الصفحات الألف في القانون الثيودوسي،

المصدر الرئيس الذي بقي لنا حول تاريخ الإمبراطورية في مرحلتها الأخيرة. والمعنى فيه عسير لأننا لا نرى إلى أي ظروف تعود كل هذه القوانين، ونضيق في موارد بلاغة الدبلوماسية. ويكتفي شرح غودفروا بتدليل هاتين الصعوبتين وبتفسير النصوص بالنصوص. عندئذٍ تُرفع الستارة على دراما العصور القديمة النهائي. هل ينبغي، علاوة على ذلك، إعادة صوغ هذا المشهد في كلمات، ورواية ما يمكن كل واحد أن يراه؟ بالفعل، إننا لا نتصور أبدًا ما نراه على المسرح، ولكن المهم، هو أن نراه، وإذا ما جاء ليكشف لنا أن ما نراه يحصل للإمبراطور أو للقنصل يُسمى الكاريزما أو الاستهلاك اللافت<sup>(25)</sup> (conspicuous consumption)، قد يبدو لنا الشرح بلا فائدة. وقد يحدث يومًا أن ينقرض النوع التاريخي، أو أن يخرج السرد التاريخي عن ذوق العصر، أو أن تضعه المكتبات في رف كتب الطرائف، حيث وُضع التاريخ الطبيعي سابقًا، مع كتبه في الحيوان وفي الأحجار الكريمة. فلنفترض أن العلوم الإنسانية تتخذ مسار تطور العلوم الفيزيائية نفسه منذ ثلاثة قرون. فلا يمكنها أن تحل محل التاريخ، لأن أي تفسير لا يمكنه الاندماج بالسرد (كما سنرى في الفصل الآتي)، لكن يمكنها إزالة أي نكهة عن التاريخ. لنفترض أيضًا أن التأريخ، في إنجازهِ الإفلات من الفردة المكانية والزمانية، يتطور نحو «تاريخ عام» الذي قد يصبح بالنسبة إلى تاريخنا السردية، ما هي عليه الجغرافيا العامة بالنسبة إلى الجغرافيا الإقليمية (كما سنرى في الفصل التالي): ففي كلتا الحالتين، سيبقى في الأقل

---

(25) الاستهلاك الواضح أو اللافت هو إنفاق الأموال على السلع والخدمات الفاخرة والحصول عليها لعرض القوة الاقتصادية علنًا؛ للدخل أو للثروة المتراكمة للمشتري. بالنسبة إلى المستهلك الواضح، مثل هذا العرض العلني للقوة الاقتصادية التقديرية هو وسيلة لتحقيق وضع اجتماعي معين أو الحفاظ عليه. صاحب المصطلح هو ثورشتاين بوند فيلن، أو تورستين بوند فيلن (1857-1929)، وهو عالم اقتصادي واجتماعي أميركي، وكان قائد حركة الاقتصاد المؤسسي. وبجانب عمله التقني، كان مشهورًا وبارعًا في نقد الرأسمالية كما هو موضح في أشهر كتبه نظرية الطبقة الغنية الصادر في عام 1899، حيث برهن وجود اختلاف أساس بين إنتاجية عجلة «الصناعة» التي يديرها مهندسو تصنيع البضائع وبين تطفل «العمل التجاري» والذي يكمن هدفه الوحيد في الحصول على الأرباح للطبقة الغنية. وأوضح أن النشاط الرئيس للطبقة الغنية هو «الاستهلاك المظهري»، كما أن مساهمة هذه الطبقة في الاقتصاد لا تعد سوى نشاط مهدر لا ينتج منه أي نوع من أنواع الإنتاجية. (المترجم)

هامش من التأريخ لا ينضغط، بحسب الموضة القديمة، إذ ينبغي الاستمرار في اكتشاف معرفة الوقائع وإنشائها وضبطها، التي تستخدمها العقول النظرية التي كانت تسائلها. وهذا يعني أن النوع التاريخي قد ينحسر عند ذلك إلى نواته الأساسية وغير القابلة للتدمير، أي التبخر.

نحلم عندئذ بما وراء التاريخ حيث سيُستبدل السرد بمونتاغ من الوثائق المختارة وبقدر كافٍ من البصيرة مثلما كانت لشكسبير لوضع الكلمات الملائمة على ألسنة أبطال مسرحياته التاريخية. إذا أمكن دفع العملية إلى نهايتها، فقد يصبح التاريخ إعادة تكوين ويكف عن كونه استدلالياً. وهذا ما يدل جيداً على ماهية جوهره. فهو يروي أحداثاً، ويقوم بعمل مزدوج معها. وهو لا يكشف عن أمور حول هذه الأحداث. التاريخ يكرر ما حدث، وبذلك، فهو نقيض العلم الذي يكشف ما يكمن وراء ما حدث. يقول التاريخ ما هو صحيح والعلم ما هو مخفي.

## التاريخ كفنّ الرسم

ما هو إذاً مثال التاريخ؟ هل هو مفهومة المعيش؟ هل هو التبخر وتفسير الوثائق؟ هل المثال هو شرح القانون الشيودوسي، أو المجتمع الإقطاعي؟ هل القرن العظيم في التاريخ هو القرن التاسع عشر الرومانسي أم القرن الثامن عشر المتبخر العلام؟ إنه مسألة تطور في الذوق أكثر منه مشكلة جوهر. وأياً كان المثال التاريخي الذي يختاره قرن من القرون، يبق صحيحاً أن التبخر العلمي هو نواة التاريخ غير القابلة للجدل، لأن هذا التبخر يكفي للحفاظ على ذكرى الماضي، وكي يكون أمين محفوظات الجنس البشري. ولكن يبقى صحيحاً في القدر نفسه أن هذه النواة والمفهومة ليست شيئاً واحداً، والمفهومة ليست مهمة عقيمة ولا المنتج الثانوي لتاريخ علمي حقاً.

لا يهم أن نعرف إذا كان التاريخ كنوع رئيس مثل السرد، مُعداً لبقى، أو إذا كان طبع بطابعه لحظة من لحظات الفكر، مثل الملحمة. كثير من الأنواع الأدبية أو الفنية الكبرى لم يحظ بسوى حياة قصيرة، وهي ليست بأنواع عفى عليها

الزمن بسبب ذلك. لو كان مصير التاريخ السردى السقوط يومًا في الهجر، لربما ترك ذكرى بارزة تساوي بأهميتها تلك اللحظة الفنية الكبرى التي كان يمثلها مثال «الرسم» الفلورنسي في النحت وفي فن الرسم. «الرسم»، ذلك الإدراك للعالم المرئي من خلال تجربة متطورة جدًا للعين، حيث كان المنظور والتشريح يحتلان مكان المواضع. كان أهل فلورنسا يقدرون التشريح، لسبب بسيط وهو أنها كانت فهمًا وخبرة، وكانت تتطلب تعلمًا، وكانت ترتفع بالتالي فوق الإدراك المبتذل وكانوا يدعونها علمًا<sup>(26)</sup>. إن عين الهاوي المستتير «تعرف» بدلًا من أن ترى. وينمي تعلم الاستقصاء البصري إدراك الجسم البشري، ويموضع معرفة ضمنية، ويحولها إلى خبرة. يمكننا حتى أن نتصور أن لهذا التعلم لحظته من النشوة حيث يُعتبر غايةً في حد ذاته: لتأمل «مناظر» (perspectives) بييرو ديلا فرنثيسكا (Piero della Francesca) في الرسم، ومنحوتة «المسلوخون» (écorchés) لـ بولايولو (Pollaiuolo). ويمثل علم الاجتماع العام بشكل جيد بما فيه الكفاية هذه اللحظة. فمن زيميل (Simmel)، إلى هالبواكس<sup>(27)</sup> (Halbwachs) وحتى أيامنا هذه، تذكرنا الكثير من صفحات علماء الاجتماع بتمارين المحترفات هذه (مع صلابة أكبر في تقاطع الجسم العريضة ورسم أكثر حزمًا عند زيميل، ومع نعومة (morbidezza) أكبر عند هالبواكس). ولقد رأى قارئنا أعلاه رسم مسلوخ لـ «مؤسسة» رُسم بحسب رسم تخطيطي لبارسونز

Kenneth Clark, *Le Nu* trad. par Laroche (Paris: Livre de Poche, 1969), vol. 1, p. 298; (26) vol. 2, p. 204.

(27) جورج زيميل (Georg Simmel) (برلين 1855 - ستراسبورغ 1918) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني خارج الأطر والانقسامات المعروفة في عصره وأول من مارس تداخل الاختصاصات والمدارس. كتب عن النقود والنساء والزينة والفن والمدينة والغريب والفقراء والفرق الدينية والفرد والمجتمع والتفاعل والرابط الاجتماعي... ويبقى كتابه فلسفة النقود (1900) تحفته الرئيسة. كان له تأثير كبير في مثقفي عصره وحتى اليوم من كارل ماركس وماكس فيبر إلى ريمون آرون وريمون بودون وجورج لوكاتش وزيجمونت باومان وإرنست بلوخ وفلاديمير جانكليفيتش وميشيل مافيزولي. كما أنه كان أحد المرجعيات الرئيسة لمدرسة شيكاغو السوسولوجية. (المترجم)

موريس هالبواكس (Maurice Halbwachs) (1877-1945 في معتقل أوشفيتز) عالم اجتماع فرنسي من المدرسة الدوركهايمية وصاحب أطروحة عن «الطبقة العاملة ومستويات المعيشة» وعن «الأطر الاجتماعية للذاكرة»، وهو مؤلفه الأشهر الذي يدرس مفهوم الذاكرة الجماعية الذي نحته هو نفسه. (المترجم)

الذي نعرف له أيضًا الكثير من النسخ المطابقة من المشغل. يمكننا أيضًا أن نتخيل انحطاطًا أكاديميًا حيث لن يُلبى التشريح الذي يتلخص في مجموعة من القواعد المزيد من التعلم في مكان العمل، في المُحترَف أو المشغل، ولكن يُدرس في الأكاديمية. الأمثلة كثيرة: من غورفيتش إلى بارسونز<sup>(28)</sup>، في لحظاتها الأقل جودة.

التاريخ، كما فن الرسم، معرفة وصفية؛ إذ يشعر قارئ كتاب تاريخ، عند رؤيته لحوافر الشؤون البشرية، متعة تساوي متعة هاوٍ فلورنسي يراقب شكل كل عضلة من العضلات وأداءها، وكل وتر من الأوتار. هذه هي فائدة التاريخ. إنها ليست على مستوى نظري أو إنساني، أو متعلقة بالقيَم، أو بالوجود الفردي. قد تكون صرخة المؤرخ الصادقة، كما صرخة الرسام أو المنادي بالمذهب الطبيعي: هذا «مثير للاهتمام لأنه معقد»، لأن ذلك لا يُلخص بهذا الشكل من

---

(28) جورج غورفيتش (Georges Gurvitch) (روسيا 1894 - باريس 1965) عالم اجتماع فرنسي من أصل روسي أدى دورًا كبيرًا في تطور علم الاجتماع في فرنسا مع أنه لم يمثل قط للعلم «العادي»، وبقي خارج السرب كما وصف نفسه، ورجل الآفاق الثقافية الواسعة المتعددة والمعاكس للتيار كما قال عنه جورج بالاندييه. يعرف أنه وريث مارسيل موس وقد أخذ عنه مفهوم «الظاهرة الاجتماعية الكلية»، ومؤسس سوسولوجيا المعرفة، ورائد علم الاجتماع القانوني. عمل في التدريس ومع طلابه وزملائه على تطوير أدوات نظرية ومنهجية جديدة لخدمة الباحثين الشباب. آخر أعماله وأشهرها هو «الأطر الاجتماعية للمعرفة نشر بعد وفاته (1966) وكان سبقه نشر عمل جماعي كبير بعنوان رسالة علم الاجتماع الراهنة (1960) والديالكتيك وعلم الاجتماع (1962). معارضته الشرسة لكل أشكال الشكلائية الرسمية طمست مساهمته الفكرية الثرية والكبيرة حتى نهاية القرن العشرين. لكن الأسئلة التي طرحها وأثار النقاش حولها في موضوع سوسولوجيا المعرفة والأطر الاجتماعية للتكنوقراطية وتعددية الأزمنة الاجتماعية تفسر عودة الاهتمام بعمله في هذه الأيام. (المترجم)

تالكوت بارسونز (Talcott Parsons) (1902-1979) عالم اجتماع أميركي يعتبر من بين الأكثر تأثيرًا في منتصف القرن العشرين. صاحب نظرية «الفعل» ومشارك رئيس في تيار البنية-الوظيفية على الرغم من اعتباره في آخر حياته أن هذا التعبير لا يطابق نظره. سوسولوجيا بارسونز تجريبية ومنظومية وتندرج في تأسيس التيار النظري للنظم الاجتماعية. ترجماته لأعمال ماكس فيبر إلى الإنكليزية ودراساته وبحوثه عنه وعن دوركهايم وباريتو شكلت مساهمة كبيرة في تطور السوسولوجيا الأنكلوسكسونية. أخذ في نظريته شيئًا من سيغموند فرويد خصوصًا في مجال فهم الاندماج الاجتماعي. منذ سبعينيات القرن العشرين اعتبر كثيرون أسلوبه معقدًا وصعبًا ومقارباته محافظة وقد غابت نظرياته بعد أن كانت مسيطرة بين عامي 1940 و1970. تعود أفكاره لتنتشر شعبيًا هذه الأيام في العالم الأنكلوسكسوني. (المترجم)



اقتصاد العقل الذي هو العلم الاستنتاجي<sup>(29)</sup>. كان فيكو يلعن هؤلاء الفرنسيين، الذين كانوا يدعون جعل وزن المكتبات عديم الجدوى، بأفكارهم الواضحة والمميزة.

---

(29) يقول لايبنتز في مؤلفه *ثيوديسيا*: G. W. Leibniz, *Théodicée*, 2, 124, ما يأتي: «إن الفضيلة هي الخاصية الأبل للأشياء المخلوقة، لكنها ليست الخاصية الجيدة الوحيدة للمخلوقات؛ هناك خاصيات أخرى لا تُعد ولا تحصى تجذب حنو الله. ويتبع من كل هذا الحنو الخير الأكثر قدر الإمكان، ويتبين أنه، لو لم يكن هناك سوى فضيلة، ولو لم يكن هناك سوى مخلوقات عقلانية، لكان هناك خير أقل. كان مبداس أقل غنى عندما كان لا يملك سوى الذهب. زد على ذلك أن على الحكمة أن تتنوع. فمضاعفة الأمر نفسه فحسب، مهما كان نبيلًا، قد يصبح فضالة، وقد يصبح فقرًا. هل ينبغي أن نسمي صوابًا أن نمتلك ألف مؤلف لفيرجيل في مكتبتنا، أو أن نغني دائمًا الألحان نفسها لأوبرا قدموس وهرميون، أو ألا نتناول طعامًا إلا من الحجل، أو ألا نشرب إلا من خمر هنغاريا؟ قد تحتاج الطبيعة إلى حيوانات ونباتات وأجسام جامدة؛ وفي هذه المخلوقات غير العقلانية أعاجيب تُستخدم لممارسة التعقل. ماذا كان بإمكان أي مخلوق ذكي أن يفعل، لو لم يكن هناك حركة أو مادة أو معنى؟ بماذا يمكنه أن يفكر لو لم يكن هناك سوى أشياء غير ذكية؟ لو لم يكن لهذه المخلوقات سوى أفكار متميزة، لكانت إلهاً، ولما كان لحكمته حدود». يتذكر لايبنتز هنا قراءات طفولته المدرسية؛ وكان التمييز بين الكائنات مشكلة بالنسبة إلى المدرسة: «يتطلب كمال الكون أن يكون هناك كائنات عارضة، وإلا فقد لا يحتوي الكون على مستويات الكائنات كافة»: Saint Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, book 1, p. 85, book 2, pp. 39-45, book 3, p. 136. يُنظر خصوصًا:

«إذا كانت الجواهر الروحية تتفوق على الجواهر المادية، فسيكون هناك نقص بالنسبة إلى الكون بألا يحتوي إلا على الأولى».



## الفصل الحادي عشر

### الأرضي / المعيش والعلوم الإنسانية

لكن لماذا لا يمكن رفع التاريخ إلى مقام العلم، في حين أن الوقائع التي تكوّن التاريخ كما وحياتنا، خاضعة للعلم ولقوانينه؟ لأن هناك قوانين في التاريخ (من المؤكد أن الجسم الذي يسقط في سياق رواية مؤرخ ما يتوافق مع قانون غاليلي)، ولا قوانين للتاريخ، فمسار الحملة الصليبية الرابعة مثلاً ليس محددًا بموجب قانون. وكذلك الأمر في رواية ما يحدث في مكثي: أصبحت أشعة الشمس أكثر انحرافًا، ومالت الحرارة التي تسطع من جهاز التدفئة إلى الاستقرار إلى درجة يكون فيها مجموع المشتقات الجزئية من الدرجة الثانية مساويًا الصفر، وتصبح شعيرات المصباح متوهجة. وذلك ما يصنع بالفعل عددًا كبيرًا من القوانين الفيزيائية والفلكية، لكنها تبقى مع ذلك وحتى الآن قليلة جدًا لإعادة تركيب هذا الحدث البسيط: تهبط إحدى أمسيات الشتاء، فأشعل جهاز التدفئة المركزية وأضيء مصباح مكثي.

إن القوانين والأحداث التاريخية لا تتطابق. وتقطع المواضيع وفقًا للتجربة المعيشة ليس كتقطع مواضيع العلم المجردة. ويتج من ذلك أن العلم، حتى لو كان منجزًا، قد لا يصبح مطواعًا، ولا يمكننا عمليًا إعادة بناء التاريخ معه. ويتج من ذلك أيضًا أن العلم، حتى ولو كان العلم منجزًا، فقد لا تكون أغراضه أغراضنا، وسنستمر في الاستناد إلى التجربة المعيشة، وفي كتابة التاريخ كما نكتبه حاليًا. وليس هذه بسبب حبنا الاستمتاع بشيء ما من الدفء الإنساني. فلقد رأينا أن التاريخ لا يركز على الفرادة وعلى القيم، وأنه يسعى إلى الفهم،

ويزدري الطرفة: قد لا تكون عندئذ التجربة المَعيشة سوى طرفة بالنسبة إلى التاريخ لو كان قابلاً للتحويل إلى علم. ولكنه عملياً ليس كذلك، فهو يحتفظ بثقله.

في هذا الصدد، ليست وضعية التاريخ خاصة له. فالعلم لا يفسر الطبيعة أكثر مما يفسر التاريخ. والعلم لا يقدم تقريراً عن حادث سيارة أو عن سقوط المطر في أنتيب، في يوم أحد من شباط/فبراير، أكثر مما يفعل بالنسبة إلى الحملة الصليبية الرابعة، والمقاومة التي تقدمها «المادة»، بالمعنى المدرسي للكلمة، لقوانينه، تساوي المقاومة التي تبديها الحرية الإنسانية. ويفسر العلم الفيزيائي أو الإنساني بعض الجوانب المصممة خصيصاً لقوانينه، التي تأخذ تجريدها من الأحداث الطبيعية أو التاريخية. وقد يكون أي عالم طبيعي أقل اعتماداً من أي مؤرخ في شكواه من العلم. وتختلف التقطيعات الأولية للعلم وللتجربة المَعيشة كثيراً، حيث إن ربطها يتم بشكل سيئ جداً. تبدو حدود قدرتنا في المعرفة ضيقة جداً، وشروط ممارستها مقيدة جداً إلى درجة أن التقطيعين يتنافيان بالتقابل، ولا يكون لدينا علم أرضي/معيش إلا عندما نبتد الأرضي/المعيش، ونفقد قوس قزح من أجل الكم (quanta)، ونضيق شعر بودلير من أجل نظرية من نظريات اللغة الشعرية كترابنية من القيود مع الحد الأقصى من الإحدياب. ولا يتلاقى التقطيعان إلا في لانهاية الأزمنة، عندما يُستعاض عن الطباخ بالكيمياء للتنبؤ بمذاق طبق ما. ولكي يُرقى بالتاريخ إلى مرتبة العلم، ينبغي على العلم أن يكون على شاكله العالم المَعيش، وعلاوة على ذلك، ينبغي أن يكون علمياً وبنسخة معاصرة إلى حد ما، وألا يكون قطعاً عن المباشرة، وأن يكون كافياً مجرد حك التجربة المَعيشة للعثور على القانون الكامن تحتها. سوف نُبين إذا ما لا يجعل من التاريخ علماً. ولكن، بما أن هناك بالفعل علماً للإنسان، سنرى أيضاً العلاقات التي يستطيع التاريخ أن يُقيمها مع هذا العلم. ومن أجل ذلك، يجب علينا أولاً أن نأخذ موقفاً من الوضع الحالي للعلوم الإنسانية.

## الوقائع العلمية والوقائع المعيشة

إذا كان التقطيع العلمي والتقطيع الأرضي/المعيش لا يتطابقان، فذلك لأن العلم لا يقوم على وصف ما هو موجود، بل على اكتشاف الدوافع الخفية التي تعمل بكل دقة، على خلاف الأجسام الأرضي؛ فهي تسعى إلى الشكلي من وراء ما هو معيش. إن العلم لا يزيّن عالمنا، بل يبني نماذج له، ويقدم صيغة عنه، هي صيغة أكسيد الكربون أو صيغة الفائدة الهامشية، ويأخذ موضوعاً له النماذج نفسها التي يصف تركيبها<sup>(1)</sup>. والعلم خطاب صارم جداً، تنصاع إليه الوقائع صراحةً في حدود تجريدها. وهو يتطابق بشكل خاص مع الواقع، في حالة الأجرام السماوية والكواكب والصواريخ، حيث إن هذه الحالة الخاصة قد تنسينا بعض الشيء أنّ النظرية العلمية تبقى نظرية في كثير من الأحيان، وأنها تفسر الواقع أكثر مما تسمح بإدارته، وأن التقنية تتجاوز على نحو واسع العلم الذي يتجاوزها بالمقدار نفسه في نواح أخرى. ويبقى مع ذلك التعارض بين الأرضي/المعيش والشكلي الرسمي، وبين الوصف والشكلنة معياراً لأي علم حقيقي، وهو ليس برنامجاً بحثياً: إذ إننا لا نبرمج الاكتشاف؛ ولكنه يساعد في معرفة الجهة التي يمكننا من خلالها أن نأمل رؤية ولادة الاكتشاف والجهة التي تقود إلى الطرق المسدودة، ولا سيما الطرق الطليعية المسدودة<sup>(2)</sup>.

الحال أن الوقائع الخاضعة لنموذج ما لن تكون أبداً الوقائع نفسها التي تهم المؤرخ، وهذا هو جوهر المسألة. يتكون التاريخ، ذاك الذي نكتبه، وأولاً ذاك الذي نعيشه، من الأمم والحروب الصليبية والطبقات الاجتماعية والإسلام والبحر الأبيض المتوسط. وجميعها مقولات مجردات من الخبرة، وهي تكفي

(1) يُنظر، على سبيل المثال: J. Ullmo: *La Pensée scientifique moderne* (Paris: Flammarion, 1958), chaps. 1, 2; «Les Concepts de la physique,» dans: *Logique et Connaissance scientifique*, coll. Encyclopédie de la Pléiade, p. 701.

(2) على سبيل المثال، البنيوية، ينظر ما كتبه حولها غرانجيه: G. Granger: «Evènement et structure dans les sciences de l'homme,» *Cahiers de l'institut de science économique appliquée*, vol. 47, no. 55 (Mai-Décembre. 1957) ;

ومقدمة للطبعة الثانية من: *Pensée formelle et sciences de l'homme* (Paris: Aubier-Montaigne, 1968: 1960); R. Boudon, *A quoi sert la notion de structure?* (Paris: Gallimard, 1968).

للعمل وللمعاناة، ولكنها ليست أفكار العقل. وعلى العكس، فالمقولات والمفاهيم التي يمكن علم الإنسان أن ينظمها في نماذج صارمة، هي غير متجانسة مع هذه التجربة: مثل استراتيجية مينيماكس (minimax)، والمخاطر وعدم اليقين، والتوازن التنافسي، و«الأمثل» (optimum) الخاص بباريتو، وامتعدية (transitivité) الخيارات. لأنه إذا كان للعالم، كما نراه، الصرامة المنهجية كما في المعادلات، فقد تصبح هذه الرؤية العلم ذاته. وبما أن الناس لن يكفوا أبداً عن رؤية العالم بالعيون التي يرونها فيها، فستحتفظ الفروع المعرفية التاريخية - الفقهية، التي تتمسك بتعمد بالتجربة المعيشة، ستحتفظ دائماً بمسوغات وجودها.

ليس هناك ما يميز في هذا الصدد الفروع المعرفية التاريخية - الفقهية من علوم الطبيعة. فلا يمكن أن يكون هناك المزيد من الفيزياء على مستوى التجربة المعيشة المحسوسة، أكثر من العلوم الإنسانية على مستوى التجربة التاريخية المعيشة. وللشك في ذلك، ينبغي أن نقبل فوراً ما تقوله الفكرة التجريبية للعلم التجريبي. لو كانت العلوم الفيزيائية قد وُجدت جاهزة في قعر أنابيب الاختبار وتحت المجهر، فكيف نفسر أنه كان من المستحيل استخراج علم من خلال التجربة التاريخية؟ لذلك كان من الضروري أن تكون التجربة البشرية، في كينونتها، عصبية على أي علم. ولنصف، إلى الذاكرة، الاعتقاد بأن الكمي وحده قابل للوضع في صيغة الرياضيات. ولكننا نعرف جيداً أن التجريب ليس العلم كله، كما أن العلم هو تفسير فيه مخاطرة للتجارب الملتبسة دائماً والغنية جداً بالتفصيلات، وأنه نظرية. ثم إن استحالة وجود تاريخ علمي لا تعود إلى كيان الإنسان المؤرخ (l'homo historicus)، وإنما فقط إلى أحوال المعرفة القاهرة. وإذا كانت الفيزياء تريد نفسها تزييناً للكلية الحساسة، كما حين كانت تبحث في السخونة والجفاف والنار، فإن كل ما يُقال عن انعدام الموضوعية في التاريخ، يمكن تكراره بخصوص المواضيع الفيزيائية. وبالتالي، يعود التشاؤم الوجودي إلى تشاؤم معرفي بسيط: فمن حيث إنه لا يمكن تاريخ المؤرخين أن يكون علمًا،

لا يُستجر أن علم التجربة التاريخية المَعيش أمر مستحيل<sup>(3)</sup>. ولكننا نرى الثمن: ما نعتبره عادةً حدثاً، قد ينفجر في عدد لا يحصى من التجريدات المختلفة. وهكذا، فإن فكرة التفسير العلمي لثورة 1917، أو مؤلفات بالزك، تبدو أنها في مرتبة علمية صغيرة وسخيفة كفكرة التفسير العلمي لمحافظة اللوار والشير (Loir-et-Cher). وليس ذلك لأن الوقائع الإنسانية قد تصبح كليات (الوقائع الفيزيائية هي كذلك في هذا الحساب)<sup>(4)</sup>، وإنما لأن العلم لا يعرف سوى الوقائع الخاصة به.

## وضع العلوم الإنسانية الراهن

لا يتعارض الأرضي/المعيش [التحتقمري] مع العلمي ولا التجربة المَعيشة مع الشكلي الرسمي إلا على مستوى المعرفة. لقد انتقل التباين الذي كان أرسطو يلحظه بين منطقتي الكائن الاثنتين، المنطقة الموجودة فوق دائرة القمر، وتلك الموجودة تحتها، إلى مستوى المعرفة، عندما وُلد العلم الحديث، وعندما أثبت غاليلي أنّ للتحتقمري قوانينه الخفية، بينما كان القمر والشمس جسمين يشبهان الأرض، وكانت لها نواقصها «المادية» من بقاع وجبال. وينتج من ذلك أولاً، أن قيام علم للإنسان ممكن، وأن الاعتراضات التي ما زالت تُقدم أحياناً في هذا الخصوص («الإنسان عفوية لا يمكن التنبؤ بها») إنما هي الاعتراضات نفسها التي كانت تُطلق ضد غاليلي، عندما كانت تقابله بأن الطبيعة هي الأم الكبرى، وهي قوة إبداع عفوي لا تنضب، ولا تسمح بأن تتحول إلى أرقام. وينتج من ذلك أيضاً أن علماً للإنسان لا يستحق بالحقيقة اسمه كعلم إلا

---

G. Barraclough, «Scientific Method and the Work of the Historian.» in: *Logic, Methodology (3) and Philosophy of Science, Proceedings of the 1960 International Congress* (California: Stanford University Press, 1962), p. 590,

«الخيار الذي يقوم به المؤرخ بين موقف الكتابة الرمزية والموقف المونوغرافي ورفضه الانتقال من السرد الوصفي إلى البناء النظري ليس مفروضاً عليه بفعل طبيعة الوقائع كما يعتقد ديلتاي وآخرون ممن حاولوا برهنة ذلك. إنه خيار إرادي محض. وليس صعباً أن نبرهن أن لا خروق أساسية من وجهة النظر هذه بين الوقائع التي يستخدمها المؤرخ والوقائع التي يستخدمها الفيزيائي. إن الفارق يكمن في النبرة التي يضعها المراقب على الفردانية فحسب».

F. von Hayek, *Scientisme et sciences sociales*, trad. par Raymond Barre (Paris: Plon, 1953), (4) p. 78.

عندما لا يكون شرحًا مسهبًا لصفات التجربة المَعيشة، وعندما يعطي لنفسه تجريداته الخاصة بطريقة صارمة الدقة ليكون مطوعًا للتعبير عنه في هذه اللغة الحسنة التركيب ألا وهي الجبر. وينتج من ذلك أخيرًا أن الأرضي/المعيش يستمر في وجوده كونه طريقةً معرفيةً ثانية، وهي طريقة العلوم التاريخية - الفقهية اللغوية. فمن جوهر العلم عدم كونه الفورية/المباشرة، ومن جوهر هذه الفروع المعرفية وصف المباشرة. لا شيء يبين التجربة المَعيشة والشكلي. فالعلوم الإنسانية، غير المشكلنة بعد، هي بلاغة ونظرية مقولات مستخرجة من وصف المَعيش. وعندما لا يكون علم الاجتماع، عن حكمة، تاريخ الحضارة المعاصرة، ويريد لنفسه أن يكون عامًا، وينظر حول الأدوار والمواقف والمراقبة الاجتماعية، الجماعة (Gemeinschaft) أو المجتمع (Gesellschaft)، وعندما يقيس مؤشرات الليبرالية، والتماسك الاجتماعي أو الاندماج الثقافي، فهو يشبه الفيزياء القديمة التي كانت تُفهم الدفء والرطوبة، وتريد صناعة كيمياء من التراب والنار.

من الضروري إذًا أن نصرف النظر عن جعل التاريخ علمًا، ونعتبر أن قسمًا كبيرًا من العلوم الإنسانية اليوم ليس علميًا، ونؤكد حتى إمكان وجود علم الإنسان، مستندين إلى صفحات قليلة كتبت حتى الآن عن هذا العلم المستقبلي، وأن نتمسك أخيرًا بأن المعرفة التاريخية ستحافظ دائمًا على شرعيتها، لأن المَعيش والشكلي مجالان للمعرفة متوازيان (وليسا مجالين للكائن وُضعًا جنبًا إلى جنب، مجال الطبيعة ومجال الإنسان). ليس العلم المعرفة كلها. هذه المراسيم الأربعة الظالمة ترجع، وعلينا الاعتراف بذلك، إلى تحزب معين، أو بالأحرى هي رهان، لأننا مُبحرون، ولا يمكننا إلا المراهنة. فكل شيء أفضل من سياسة النعامة، أو من الحماسة المبدئية لكل ما هو حادثة. إن الوضع الحالي للعلوم الإنسانية هو وضع الفيزياء في بداية العصر الحديث. منذ ثلاثة قرون، لم يكن بمقدور أولئك الذين كانوا يعتقدون أنه من الممكن تمثيل الواقع عبر صيغ رياضية أن ينتجوا نظريتين رياضيتين أو ثلاثًا، وذلك لتبرير أنفسهم، وهذه النظريات كانت تبدو ضعيفة جدًا مقارنة بالإننتاج الوفير لأولئك الذين يفسرون ارتجالًا كتاب تلامس الطبيعة أو يُعيدون صوغه. كان غاليلي يغوي العقول أقل



مما كان يفعله باراسيلسوس<sup>(5)</sup> (Paracelse)، وكان العلم يُسمى باراسيلسوس عند معظم المعاصرين. يجب علينا أن نستسلم للفكرة غير المحبوبة والقائلة بأن قانون كل شيء أو لا شيء يفعل فعله في أي علم ناشئ. ويمكن أن تكون مساحات شاسعة من الإنتاج العلمي، كانت تبدو في زمنها أنها العلم نفسه، مجرد أنقاض. ونحن نعلم أن كُتبتنا في العلوم الإنسانية ستبدو في غضون بضعة عقود غريبة مثل غرابة نظرية البرق عند لوكريس. بل لنقل، إذا كنا نريد أن نستعيد في هذه الأيام نضارة الفيزياء القديمة وانفعالاتها، وأن نفهم العبقرية التي كانت واجبة لتميز الحركة من التغيير، والسرعة والتسارع، والحرارة والضوء ومقياس الحرارة، وللتفكير حتى النهاية في الجمود، يكفي أن ننصرف إلى ممارسة التمرين البسيط الآتي: علينا محاولة استخلاص شيء ما من المفاهيم المألوفة للطبقة الاجتماعية، أو مفاهيم الابتعاد من التسييس، أو الدور (على افتراض أنها أقل لفظية من مفاهيم المكان الطبيعي أو كمال الحركة الدائرية). فمن يُفاجأ بأن لوكريس يستعمل على نحو أخرق فكرة توازن ما بين العناصر الطبيعية، عليه محاولة استعمال فكرة التوازن الاجتماعي بشكل أفضل<sup>(6)</sup>.

(5) باراسيلسوس (Paracelsus) (1493-1541) كان كيميائياً وطبيباً ومنجمًا وساحرًا من عصر النهضة الألماني عاش ما بين سويسرا والنمسا وألمانيا. كان اسمه عند ولادته فيليب فون هوهنهايم، لاحقًا اتخذ اسم فيليوس ثيوفراستوس أوربولوس بومباستوس فون هوهنهايم، ثم لاحقًا أيضًا اتخذ لقب باراسيلسوس، وتعني «مساويًا أو أعظم من أولوس كورنيليوس سيلسوس»، الموسوعي الروماني من القرن الأول والذي اشتهر بعمله المهم في الطب. يُنسب إليه إطلاق اسم «الزئبق» على العنصر المعروف. ويعتبر من أول علماء النبات. درس الطب على نفسه، وبصورة عامة من خلال مراقبة الناس من مختلف مرافق الحياة، وما يشكون من آلام، ولاحظ شيئًا واحدًا وهو أن الأمراض ليست بالضرورة نتيجة انهيار للحالة العامة للجسم، أو أخلاطه، فإن لها أسبابًا معيَّنة، لذلك ينبغي العمل على شفائها بمعالجات محددة. وكان باراسيلسوس يعتقد كذلك بالقيمة الشفائية للحمّات الساخنة التي تضاف إلى مياهها المواد الكيميائية. كان رائدًا في الكثير من جوانب «الثورة الطبية» للنهضة مركزًا على قيمة الملاحظة إلى جانب الحكمة القديمة. وهو أبو علم السموم. اشتهر أيضًا بأنه متنبئ له تنبؤات كثيرة اعتمدتها فرقة الصليب الوردي والماسونية ونتج منها جماعة الباراسيلسية. (Paracelsianism). يعتبر من أنصار الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وفيثاغوراس وهرمس وصاغ منها رؤية كونية كان لعلم الفلك والتنجيم دور مركزي فيها كما في الطب الباراسيلسي الذي اعتمد كثيرًا على الرقي والتمايم والتعاويد لشفاء الأمراض. (المترجم)

(6) كانت فكرة التوازن الاجتماعي، المريحة والبعيدة المنال كما هي حال كل ما يتعلق بحكمة =

وما يمكننا استنتاجه من ذلك، أن الإنسان إما سيكون الإنسان دائماً، ولن يُخفف أبداً ليندرج في صوغ جبري، أو أنه ما كان سوى لحظة من الفكر الغربي، وأنه مدعو لأن يُمحي من العقول البشرية، وتُمحي معه العلوم الإنسانية. وستجذب هاتان الصيغتان، الكلاسيكية والنيشوية، للفكرة نفسها، بالتأكيد، جمهور الشباب ومن هم دون الشباب على حد سواء. ولكن ما الفائدة من الاستسلام إلى التعاسة مقابل لا شيء؟ إن الحقبة الزمنية التي شهدت ظهور مبرهنة المينيماكس (le théorème du minimax)، ومبرهنة أرو (théorème d'Arrow)، والقواعد التوليدية، تستطيع شرعياً أن تحبل بالأمال نفسها التي كانت عند الجيل السابق لنيوتن. لتتصفح بعض الكتب حول نظرية القرار، والعلاقات في التنظيم، ودينامية الجماعات، والبحث العملياتي، واقتصاد الرعاية (welfare)، ونظرية الاقتراع: سوف نشعر بأن شيئاً ما قيد الولادة يولد، يحرك مسائل الضمير القديمة، ومسائل الحرية، ومشكلة الفرد والمجتمع (لكنه يواجه، حقيقة، مشكلة السلوك «العقلاني»); وأن جميع المعطيات حاضرة، وأكثر من ذلك. وأن الأداة الرياضية مروضة، ولا ينقص سوى الإلهام الذي كان يسمح لعالم مثل نيوتن بالإقرار بالمتغيرات الثلاثة أو الأربعة «المثيرة للاهتمام». أو، بعبارة أخرى، تبقى هذه الكتب في مرحلة التطور نفسها، حيث كان آدم سميث. فهي خليط من الوصف، ومن خطوط نظرية أولية، ومن أفكار شائعة مشتركة جاءت لتموت هناك، ومن تطورات الحس السليم، ومن تجريدات عبثية فارغة، ومن وصفات عملية، حيث لا يزال يتعين العمل على صوغها ضمن منظومة، غير أن هذا العمل بات ممكناً من الآن وصاعداً. لدينا الألسنية، ولسنا هنا في وارد الحديث عنها. ولدينا الاقتصاد، العلم الإنساني الذي اكتمل تكوينه، وهو علم نفسي، لا شأن له مع المادة (بالمعنى الماركسي للكلمة، هذه المرة): والذي لا يشبه البتة الماركسية، أو التاريخ الاقتصادي أو الصفحة الاقتصادية

= الأمم وبتلك الأمثال التي كان يعتبرها أرسطو الفلسفة الأقدم، كانت هذه الفكرة موضع محاولة بلورة نظرية في الأقل: E. Dupréel, *Sociologie générale* (Paris: PUF, 1948), pp. 263-274, ولقد تحولت المشكلة من طريق نظرية الألعاب، حيث يمكن إعادة النظر في أي فكرة مجردة جداً حول التوازن من خلال «الوظيفة المميزة» في توزيع الأرباح.

في جريدة لوموند (*Le Monde*)، والذي يتناول، ليس أطناناً من الفحم ومن القمح، بل أصل القيمة، وتنفيذ الغايات التي اخترناها في عالم تندر فيه المواد. ولدينا العلم الاستدلالي، حيث تبرز الرياضيات كونها لغة رمزية أكثر من كونها تعبيراً عن الكمية. إنه العلم الأكثر ملاءمة لإفهام المؤرخ الأمور التي لا يكون التاريخ فيها علمًا والأنسب لجعل الأفكار حول هذه النقطة تأخذ مكانها في رأسه، ولإبراز التناقضات، ولنبداً برؤية الأمور بوضوح أكثر، ولتكتسب كلمة علم معنى أكثر دقة، وللتأكيد أن مقولة التاريخ ليس علمًا تتوقف عن أن تبدو تجديدًا.

نحن إذاً، أكثر سعادة من معاصري غاليلي الذين كانوا لا يعرفون بعد، بالمعنى القوي لكلمة عَرَفَ، إلا أمرين أو ثلاثة عن العالم المادي: قانون سقوط الأجسام أو نظرية أرخميدس. ومع ذلك، كانت هذه الأمور كافية لتكشف لهم أي أسلوب عليهم أن يتوقعوا وجوده من الآن فصاعدًا في علم حقيقي، وأنه يمكنهم الكف عن القلق بشأن المشكلات التي كانت تستحوذ على فكرهم حتى ذلك الزمن حول تصورهم للعالم، وعلى سبيل المثال، مشكلة العلاقات بين العالمين الإنسانيين الأكبر والأصغر.

## إمكان وجود علم للإنسان

إن الاعتراضات المقدمة على علم الإنسان (ليست الوقائع الإنسانية أشياء، والعلم ليس إلا تجريديًا) قد تصلح على العلم الفيزيائي. ولا شيء قد يكون أكثر سهولة من انتقاد غاليلي بقسوة، كما سنرى. يقول قانون غاليلي إن المسافة التي يجتازها جسم يسقط، إما عموديًا وإما وفقًا لقطع مكافئ، ترتبط بشكل متلائم مع مربع الوقت الذي يستمر فيه السقوط؛ أي،  $e = 1/2 g t^2$ ، حيث يرمز مصطلح التربيعية  $t^2$  إلى واقعة أن المسافة المجتازة تكبر مثل كرة الثلج. لهذه النظرية عيب مزدوج، فهي غير قابلة للتحقق، وتتجاهل أصالة الوقائع الطبيعية. وهي لا تتلاءم مع التجريب ولا مع التجربة المعيشة. لننتقل إلى اختبار برج بيزا الشهير. نحن نعلم اليوم أن غاليلي لم يقم به (فالقرن السابع عشر مليء بالاختبارات التي لم تكن تُقام سوى فكريًا، وتجارب باسكال حول الفراغ هي من هذا النوع) أو قام به بشكل خاطئ، فنتأجه كانت خاطئة بشكل

مضاعف. أما بالنسبة إلى تجربة المسطح المائل، فلقد لجأ إليها غاليلي بسبب عدم قدرته على إحداث الفراغ في الفناء. ولكن بأي حق نستخلص من كرة تتحرك إلى كرة تسقط؟ ولماذا تجاهل هذه الأمر والإبقاء على ذلك، واعتبار مقاومة الهواء غير ذي بال، بينما التسارع أساس؟ وماذا لو أن مفتاح الحل الصحيح هو في البحث عنه في فكرة الحس السليم أن الكرة تسقط بسرعة أو ببطء اعتمادًا على ما إذا كانت من الرصاص أو من الريش؟ كان أرسطو يهمل الجانب الكمي للظاهرة، ولا يمكننا إلقاء اللوم عليه بما أن غاليلي أهمل طبيعة الجسم الذي يسقط. في المناسبة، هل كان قانونه كميًا بهذا القدر؟ كان لا يمكن التحقق منه بسبب عدم توافر آلة قياس الزمن (إذ لم يكن بمتناول غاليلي سوى ساعة مائية)، وعدم توافر فناء، وعدم تحديد قيمة  $g$ . فهي كانت غامضة واعتباطية بالنسبة نفسها (فالصيغة  $e = 1/2 g t^2$  هي صحيحة بالنسبة إلى ضغطة دواسة سائق سيارة، كما هي صحيحة بالنسبة إلى هبوط الجسم). غير أنها في تناقض مع تجربتنا. ما المشترك بين السقوط العمودي لكرة من الرصاص، والتحليق المسطح لورقة ما، والمسار القطعي المكافئ لرمح ألقاه عمدًا قناص، سوى كلمة هبوط؟ كان غاليلي ضحية فخ اللغة. وإذا كان هناك من بدهية فإنما في الفارق بين الحركات الحرة (تستعر النار، ويهبط الحجر) والحركات القسرية (الشعلة التي ننفخ بها في اتجاه الأسفل، والحجر الذي نقذف به نحو السماء). وفي نهاية المطاف تعود هذه الحركات دائمًا إلى استئناف اتجاهها الطبيعي. إذاً ليست الوقائع الفيزيائية أشياء. لنذهب أبعد من ذلك، ولنعد إلى الأشياء بذاتها، وذلك كي نتذكر أن لا شبه بين هبوط وهبوط آخر، ولا هبوط إلا الهبوط الملموس، والكمال شبه المجرد لهبوط كرة من الرصاص هو حد أكثر منه نموذج، وهو تخيل عقلائي مفرط، مثل الإنسان الاقتصادي. في الواقع، لا يمكن أحدًا حساب الهبوط ولا التنبؤ به. يمكننا فحسب أن نصفه بكتابة وصفية منفردة (لا تؤدي إلى استنتاج قوانين) (*idiographiquement*)، ونكتب تاريخه فحسب. ليست الفيزياء مسألة عقل، لكنها مسألة إدراك وحذر: فلا أحد يستطيع أن يقول بالضبط كم سيستمر سقوط ورقة ما. ولكن يمكننا أن نقول إن بعض الأمور مستحيلة وبعضها الآخر ليس كذلك. فلا يمكن الورقة أن تبقى إلى ما لا نهاية في الهواء، كما لا يمكن

حصاناً أن يولد من نعجة. ليس للطبيعة قوانين علمية، لأنها متغيرة كالإنسان، لكن لديها عهودها (foedera)، وحدودها التأسيسية، مثل التاريخ (إننا نعلم جيداً، على سبيل المثال، أن الأخروية الثورية هي استحالة، وهي تتعارض مع عهود التاريخ (historiae foedera) وأن أي شيء يمكن أن يحدث، وأما بالنسبة إلى القول عما سيحدث بالضبط... كل ما يمكن أن نفكر فيه أن مثل هذا الحدث «يعزز» وقوع حدث آخر). للطبيعة وللتاريخ حدودهما إذاً، غير أن التحديد مستحيل ضمن هذه الحدود<sup>(7)</sup>.

يفهم قارئنا جيداً أن هذه الاعتراضات على غاليلي ربما كانت معقولة تماماً، وأن قانون غاليلي لم يكن بدهياً. كان من الممكن جداً أن تبدو خاطئة. ولكنه يفهم أيضاً أنه لا ينبغي لبعض الاعتراضات أن تتجدد اليوم بوجه العلوم الإنسانية. ولقد أكد أكثر من مؤلف الطابع غير القابل للاختزال للوقائع الإنسانية التي قد تكون كلية وحررة ومفهومة، والتي يكون وعينا لها جزءاً لا يتجزأ منها. من يشك في ذلك؟ ولكن هل هذا هو حقاً السؤال؟ نحن لا نريد أن نروي التاريخ، بل نسعى إلى علم للإنسان. والحال أن تطور العلوم يُشير نوعاً ما إلى أن الاعتراضات حول المبدأ، التي وُجّهت إليها في وقتها، باسم الطبيعة الحقيقية للأشياء، وباسم ضرورة أن يتم تناول أي موضوع وفقاً لجوهره، إن هذه الاعتراضات كانت أعراضاً لمنهجية بدئية. الخطأ الأبدي هو في الاعتقاد بأن العلم هو صنو التجربة المعيشة ولزام عليه أن يعيد هذا المعيش في صيغة محسنة. ولقد ألقى هذا الخطأ بثقله على بدايات الفيزياء كما وعلى بدايات العلوم الإنسانية. ماذا يهم الطبيعة الخاصة للوقائع في علوم الإنسان، بما أن هذه الوقائع ليست وقائع من علوم الإنسان، التي لا تعرف، كأى علم آخر، سوى الوقائع التي تمنحها لنفسها؟ ولا يمكنها أن تحكم مسبقاً على طبيعة الوقائع التي ستضطر أن تمنحها لنفسها.

---

(7) حول عهود الطبيعة (foedera naturae) الأبيقورية، والتي ليست قوانين، لكنها حدود تأسيسية (لا يمكن حصاناً أن يولد من نعجة؛ وبعد قول ذلك، للطبيعة الحق في القيام بكل ما لا تسمح لها به الدوريات (foedera))، يُنظر مؤلف بواينسي: P. Boyancé, *Lucrèce et l'épicurisme* (Paris: PUF, 1963), pp. 87, 233.

يحدث إذاً أن اختياراً لمتغيرات ما يُثير صدمة في نظر الحس السليم، الذي يستنتج من ذلك أن العلم يريد تدمير الإنسان، وهذا ما يتسبب في إثارة القلق بشكل مؤكد. لا تأخذ أي دراسة اقتصادية في الاعتبار أيديولوجية الوكلاء، وتتجاهل دراسة ما عن ديوان أزهار الشر (*Les Fleurs du Mal*) شاعرية الشاعر وروحه: لا تعترم هذه الدراسة تفسير بودلير، وإنما تريد اكتشاف صوغ ما للغته الشعرية بعبارات البرمجة المقيدة. فالعلم يبحث لنفسه عن أغراض، وهو لا يفسر الأغراض الموجودة، وقاعدته الوحيدة هي النجاح<sup>(8)</sup>. فتوفر له بدهية ما حيناً المفتاح الصحيح، وأحياناً، تبقى أبسط الأمور ظاهراً متمردة على أي شككنة (لم يتوصل علماء الرياضيات إلى صوغ علم جبر العقد، بينما توصلوا منذ قرنين إلى تحويل تقلبات الموجة إلى معادلات). وعلامة النجاح هي أن الشككنة المعتمدة تُحدث استخلاصات تلتصق بالواقع وتعلمنا شيئاً جديداً.

في الهيدروديناميكا [علم قوة الموائع]، ننطلق من بعض الأفكار البسيطة: في أحد مجاري المياه الصغيرة، يتعذر ضغط السائل، ولا يتشكل فيه أي فراغ أيضاً، وإذا قطعنا، ذهنياً، حجماً ما في ذلك المجرى، يدخل في هذا الحجم من المياه بقدر ما يخرج منه. ومن هذه البدهيات، نكتب معادلات ذات مشتقات جزئية. غير أن هذه المعادلات تؤدي إلى استنتاجات مثيرة للاهتمام، وهي تسمح بتوقع ما إذا كانت المياه ستتدفق بانتظام أم لا. وما رأينا مع الموجة لا يختلف عما نجده عند الإنسان. فبفضل ثلثة من علماء الرياضيات، بدأ علم للاجتماع الشكلي، رُحنا نميل إلى إيلائه القدر نفسه من الأمل الذي وضعناه في علم الاقتصاد. فعندما بنى هـ. سايمون، أحد هؤلاء الرياضيين، نموذجاً لسير العمل في مجموعة من مجموعات الإداريين ولمستوى نشاطها<sup>(9)</sup>، كانت

(8) من هنا الصفحة الساخرة لتشومسكي في مؤلفه: N. Chomsky : *Syntactic Structures* (Paris: Mouton, 1957), p. 93; *Structures syntaxiques*, trad. par Baudeau (Paris: Seuil, 1969), p. 102:

«لقد بُذل جهد كبير في محاولة للرد على الاعتراض القائل: كيف يمكنك وضع قواعد للغة من دون استخدام المعنى؟» وعلى الرغم من ذلك، يبدو السؤال نفسه مطروحاً بشكل سيئ، وذلك لأن المسلمة التي تقول بأنه يمكن المرء أن يضع قواعد للغة بالرجوع إلى المعنى ليس مبرراً بأي إنجاز فعلي... والسؤال الحقيقي الذي كان يجب أن يُرفع هو التالي: كيف يمكنك وضع قواعد للغة؟»

= H. A. Simon, «Eine Normale Theorie der Interaktion in sozialen Gruppen,» in: Renate (9)

المتغيرات والبدهيّات التي اختارها بسيطة جداً: كمستوى نشاط أعضاء المجموعة، وتعاطفهم المتبادل، وعلاقاتهم مع الخارج. ويجب ألا نحكم على قيمة النموذج من خلال هذه التفاهات، ولكن على واقعة أن الشكّلة تؤدي إلى استنتاجات يتعذر بلوغها من خلال الاستدلال اللفظي: ما هي النقاط المحتملة من أجل توازن نشاط المجموعة، والوئام الذي يسود في ما بينها، وتوازنها مع البيئة، وما إذا كانت هذه التوازنات مستقرة أم لا.

أمام هذه الأمثلة، يشعر المؤرخ بنفسه أمام نوع من العقل يختلف كثيراً عن عقله. ما عاد الأمر يتعلق بالحس النقدي والإدراك، إنما بحس تنظيري ينطبق من دون تفرقة على السلوكيات البشرية وعلى الظواهر الطبيعية، ويجعلنا نشتم وجود شيء ما، وراء مفارقة تافهة في بعض الأحيان. على سبيل المثال، يمكننا أن نلاحظ بشكل استعادي إمكان اكتشاف الاقتصاد الأصغر الحدي من عقل فضولي كان قد تعمق بالمفارقة التالية: كيف يحصل أن أحد الجياع لا يدفع مقابل الشطيرة الأولى التي يلتهمها، والتي كان على استعداد ليعطي ماله للحصول عليها، لا يدفع ثمناً أعلى من ثمن الشطيرة الرابعة التي تسد جوعه؟

لا يُحكم على شكّلة ما من خلال نقطة بدايتها، ولكن من خلال طبيعتها ونتائجها. ولا تقوم الشكّلة على كتابة مفاهيم في لغة رمزية، وبعبارة أخرى، بواسطة مختصرات. إنما تقوم على إنجاز عمليات على هذه الرموز. ثم يجب عليها أن تؤدي إلى نتائج يمكن التحقق منها، وإلى «مقترحات قابلة للاختبار»، كما يقول الأميركيون. وإلا فإنه سيكون كافياً، لتأسيس علم للجنس الشبقي مُشكّلن، أن يقوم أحد العشاق بالإعلان التالي لحبيبته: «إن كل السحر الذي ينبثق منك هو تمام رغباتي، وقياس ثبات شغفي هو القيمة المطلقة من المشتق الثاني».

تقوم حاسة المنظر إذاً على التنبؤ أي من جوانب الواقع هي جديرة بأن تُترجم في لغة صارمة ومثمرة في الاستنتاجات الرياضية، وأي مفتاح مفاهيمي سيطلق شيئاً قد يكون صغيراً، وقد يكون مجرداً، ولكنه ليس أقل حقيقة من جراء

Mayntz (ed.), *Formalisierte Modelle in der Soziologie* (Berlin: Luchterhand, 1967), pp. 55-72; R. = Boudon, *L'Analyse mathématique des faits sociaux* (Paris: Plon, 1967), p. 334.

ذلك، وما كنا نشك في وجوده. دعونا نمارس قليلاً علم الأفعال الخيالي. لا مناص ذات يوم من وجود نظرية رياضية حول الدولة أو النظام العام، مثلما توجد نظرية رياضية في التوازن الاقتصادي العام منذ فالراس (Walras). في زمن الفيزيوقراطيين، كان ممكناً التعبير عن سر الاقتصاد الذي سيولد من بعد على النحو التالي: كيف يحصل لسكان باريس السبعمئة ألف أن يجدوا كل صباح ما يقتاتون به ويلبوا احتياجاتهم بفضل نشاط الملايين من المنتجين والوسطاء الذين يتصرفون بحرية، من دون أن يتفقوا في ما بينهم أو أن يلتزموا بأي خطة منسقة؟ كان يجب العثور على مفتاح اللغز في التوازن بين العرض والطلب، وفي تخيل حياة اقتصادية مُصممة كسوق واسعة تُترجم في نظام من المعادلات. والحال أن المفكرين السياسيين، منذ لا بويسي (La Boétie) وحتى ب. دو جوفنيل (B. de Jouvenel) لم يكفوا عن الاندهاش من تلك الطاعة العجائبية التي توليها المجموعات البشرية تجاه القواعد المثالية أو أوامر حفنة منهم: «أن في تبعية كهذه ما يُدهش أناساً قادرين على التفكير، بل إنه لعمل فريد، وفكرة شبه غامضة، أن يؤدي عدد كبير جداً الطاعة لعدد قليل جداً<sup>(10)</sup>. إن رد هذا اللغز إلى مرتبة العلم لا يتمثل في القيام بعلم نفس السلطة ومشاعر التبعية، وفي وصف متغيرات السلطة الاجتماعية أو التاريخية، مع نماذجها المثالية، وفي القيام بتحليل متغايير مرافق. قد يحصل الاختراق العلمي بالأحرى، في نقطة غير متوقعة تؤدي إلى شككئة، ولتكن هذه المفارقة مثلاً. «إذا كان الشرطي المكلف إدارة السير يريد الإنصاف، عليه أن يستجوب الجميع، داعياً الطيب والقابلة للمرور أولاً. سيكون ذلك في واقع الأمر ذروة الاضطراب، ويكون الجميع غير راضين. لذلك لا يهتم الشرطي بمن هو في عجلة من أمره ولا بأي أسباب. إنه ببساطة يقطع التدفق ويديره. إنه ينجز أمراً كما هو<sup>(11)</sup>. لنحلم لحظة بعلم رياضيات سياسي حيث نتصور متخيل مخازن كارفور (Carrefour) يؤدي دور

(10) نيكير (Necker)، مُقتبس من ب. دو جوفنيل: B. de Jouvenel, *Du pouvoir*, 2<sup>nd</sup> éd. (1947), p. 31:

لا يبدو استقرار التحالفات قابلاً للتفسير في سياق ألعاب محصلتها صفر: W. H. Riker, *The Theory of Political Coalitions* (New Haven: Yale University Press, 1965; [1962]), p. 30.

Alain, *Propos*, Pléiade (3 janvier 1931), p. 985.

(11)



الموضوع العلمي الذي يشبه تخيل السوق في اقتصاد فالراس<sup>(12)</sup>، ولكن، لنستيقظ في ما بعد كي نتذكر أمرين: أولاً، يجب البدء بترجمة هذا الخيال إلى علم جبر، وهذا ليس بأمر غير ممكن في عصرنا حيث توصلنا تَوًّا إلى اختزال طوابير الانتظار في صيغ رياضية. ثم ينبغي لهذا الجبر أن يهيئ لاستنتاجات قابلة للتحقق وغنية بالمعلومات. وهذا هو بيت القصيد.

## العلوم الإنسانية هي علوم الممارسة

إن العلوم الإنسانية، كما نرى، هي علوم، لأنها استدلالية، وهي إنسانية حقًا لأنها تتناول الإنسان ككل، جسدًا وروحًا وحرية. وهي نظريات حول هذا الكل الذي هو الفعل، أي إنها علوم الممارسة. ولا تتعلق القوانين الاقتصادية بالتصور أكثر مما تتعلق بالمادة. وهي ليست نفسية أو غير نفسية، إنها اقتصادية. يبدأ الميدان الخاص بالاقتصاد عندما نتقل من الإنتاجية التقنية إلى الإنتاجية القيمة، والاقتصاد هو في حد ذاته نظرية في القيمة. ويمكن أن نطبقه أيضًا على قيمة الشهادات الجامعية، حتى ولو كانت هذه الشهادات غير مادية. وليس لقانون تناقص العائدات سوى مظهر قانون فيزيائي، لأنه يفترض اختيارًا تكنولوجيًا وتثمينًا. وليس قانون المنفعة المتناقصة كذلك قانونًا نفسيًا<sup>(13)</sup>. وكما يقول شومبيتر، فإن نظرية القيمة الحدية هي من المنطق أكثر منها في علم نفس

---

L. Walras, *Éléments d'économie politique pure*, 4<sup>th</sup> éd. (Paris: Dalloz, 1952; [1900]), pp. 43 sq. (12)

J. Schumpeter: *History of Economic Analysis* (Sydney: Allen and Unwin, 1967; [1954]), (13) p. 27; *The Theory of Economic Development* (Oxford: Oxford University Press, 1961), p. 213;

وحول قانون تناقص العائدات التي تترجم واقعة أن العوامل ليست قابلة للتبديل بين بعضها بعضًا تمامًا، يقارن: J. Robinson, *The Economics of Imperfect Competition* (London: Macmillan, Papermacs, 1969), p. 330;

T. Parsons, *Eléments pour une* (F. Bourricaud) في مقدمته المترجمة لكتاب: *théorie de l'action*, trad. par Bourricaud (Paris: Plon, 1955), p. 95,

يمكننا القول إن الاقتصاد، كونه نظامًا من القواعد التي تحدد خيارات استعمال السلع النادرة، هو على حد سواء ذاتانية (لأن هناك خيارًا) وسلوكية (لأنه هناك «تفضيل مكشوف» من خلال سلوك المستهلك)؛ وليس لدى خبراء الاقتصاد علاج لذلك، لأنهم لا يدعون القيام بنظرية كلية السلوك؛ إنما نظريتهم مجردة، أي جزئية عمداً.

القيمة<sup>(14)</sup>. دعنا نقل إن القيمة نفسانية روحية (psychique)، إن لم تكن نفسية (psychologique)، وذلك من أجل الإشارة إلى أنها تشبه رغمًا عن ذلك تصورًا أكثر مما تشبه حصة<sup>(15)</sup>، لأن الاقتصاد علم الفعل. والقيمة تجريد، أو موضوع علمي، لا يمكن الخلط بينه وبين الأسعار أو واقعة نفسية، كما الرغبة التي لدينا لأمر ما. لتأمل نظرية فائدة رأس المال بحسب بوهم باورك (Boehm-Bawerk). إن كون تبادل السلع الحالية مقابل السلع المستقبلية يتم مع خصم الفائدة، ليس ضرورة موضوعية، أو مؤسسة أو حركة نفسية. إنه يعني أن منطق العمل يفرض هذا الخصم. و«الضرورة التدليلية» لذلك هو أن قيمة ذاتية أقل تتعلق بالسلع المستقبلية. وأن تكون أقل يعني أننا نتخيلها على هذا النحو. لتأمل أخيرًا مفارقة الماء والماس الشهيرة. يُساوي الماس العديم الفائدة ثمنًا غاليًا جدًا، أما الماء الذي لا يمكن الاستغناء عنه. فقيمه التداولية معدومة، بينما قيمته الاستعمالية باهظة. لو قبلنا أن نميز في علم الاقتصاد، التصور من الاشتغال، لكان التفاوت في القيمة بين الماء والماس، المنسوب في الوهلة الأولى إلى التصور، جديرًا بالرمي في الظلمات الخارجية، وهذا لم يمنع الكلاسيكيين الجدد من اكتشاف سبب ذلك منذ قرن. وكذلك، كان يمكن بالأمس أيضًا إلقاء استراتيجية السوق، هي أيضًا، والتي تُفسر بالتأكيد من خلال الطريقة التي يتصور الأفراد أو المجموعات شركاءهم في التبادل، إلى حقل العلوم الإنسانية جدًا: غير أن علم رياضيات الألعاب يجتهد في تنظيرها<sup>(16)</sup>. يدين علم الاقتصاد بقيمته المثالية إلى واقعة مفادها أنه يتخطى ثنائية التصور والظروف الموضوعية. والتفاوت الذي يُنشئه، هو ما يُنشئه كل علم. ويمر هذا التفاوت بين ما يُنظره

Schumpeter, *History of economic*, p. 1058;

(14)

وحول الطبيعة النفسية للاقتصاد، يُنظر أيضًا: L. von Mises, *Epistemological Problems of Economics* (New York: Van Nostrand, 1960); Hayek, *Scientisme et Sciences*, p. 26.

L. Robbins, *Essai sur la nature et la signification de la science économique*, trad. fr. (15) (Paris: Librairie de Medisis, 1947), pp. 87-93.

R. D. Luce & H. Raiffa, *Games and Decisions* (Hoboken: Wiley, 1957), p. 208; G. Granger, «Épistémologie économique», dans: *Logique et Connaissance*, coll. Encyclopédie de la Pléiade (1967), p. 1031; W. J. Baumol, *Théorie économique et analyse opérationnelle*, trad. par Patrel (Paris: Dunod, 1963), p. 380.

وما يتركه بالتجريد خارج النظرية، وقد يكون نفسياً (كما الذعر في سوق الأسهم، وبشكل أعم، كل ما يسمى علم النفس الاقتصادي) أو قد لا يكون (كما المؤسسات الاقتصادية). إن علم النفس والمؤسسات هما ضرورة تدليلية، ولكن ليسا ضرورة تدليلية للاشتغال. على العكس من ذلك، فإن النظرية لا تعمل أبداً بشكل جيد إلا عندما لا يوجد علم النفس والمؤسسات. فهي الضرورة التدليلية لإدخال النظرية إلى الواقع الملموس. وكذلك، للآلية النيوتنية ضرورة تدليلية في وجود قمر وشمس وكواكب. وأيضاً، إذا أردنا لأوامر كانط القطعية<sup>(17)</sup> أن تفعل على أرض الواقع، وأن يعمل الاحترام المجرد لعبارة «يجب عليك» على جعلك تعيد الأمانة التي عهدت إليك، فيجب أن يكون هناك ضرورة تدليلية نفسية (حب الفضيلة أو خوف من الشرطة) وضرورة تدليلية مؤسسية (وجود الشيء المسمى أمانة).

النظرية الاقتصادية مثلها مثل أي نظرية. لذلك لا طائل من التنديد مرة أخرى بخيال إنسان اقتصادي تحركه غرائزه الأنانية وحدها<sup>(18)</sup>. إضافة إلى

---

(17) يرى كانط أن القوانين الأخلاقية إلزامات كلية نابعة من الواجب الأخلاقي الصادر عن العقل المعبر عن صميم نيتنا وإرادتنا الخالصة من دون قيد أو شرط. يقول كانط «الضمير الخلقى ملكة عقلية خالصة وأحكامها مطلقة». فهو يرى أن القيمة الأخلاقية للفعل تكمن في مبدأ الفعل لا في نتائجه وآثاره. يقول كانط «إن الفعل الذي يتم بمقتضى الواجب إنما يستمد قيمته الخلقية ليس من الهدف الذي يلزم تحقيقه بل من مبدأ الإرادة وحده».

القوانين الأخلاقية تظهر للإرادة في صورة أوامر، ويسمىها كانط قوانين العقل العملي، وهي نوعان:

الأوامر الشرطية المقيدة: وتكون مشروطة مثال: «إذا أردت أن تكسب ثقة الناس فكن خيراً».

الأوامر القطعية المطلقة: غير مقيدة بشرط وهي تدعو إلى القيام بالواجب من دون اعتبار للنتائج مثال: كن خيراً... كن أميناً... (المترجم)

(18) إليكم بعض الأمثلة المتاحة حول الإنسان الاقتصادي: B. Malinowski, *Une Théorie scientifique de la culture*, trad. fr. (Paris: Maspéro, 1968), p. 43; E. Sapir, *Anthropologie*, trad. fr. (Paris: Editions de Minuit, 1967), vol. 1, p. 113; Robbins, *Essai sur la nature*, p. 96; Ph. Wicksteed, *The Common Sense of Political Economy* (London: Routledge & Kegan Paul, 1957; [1910]), pp. 163, 175;

وهناك ملاحظة غريبة قدمها ويكستيد (Wicksteed) بشكل مستقل بلا شك، ثم توسع بها ريكير:

Riker, *The Theory* p. 24:

عندما ندير أموالنا الخاصة، يمكننا تمامًا أن نتصرف كإنسان اقتصادي بشكل سيء، فنبدر أموالنا أو =

ذلك، ليس الخيال، في هذه القضية خيال الأنانية، لكنه خيال العقلانية. لنضع أنفسنا في المنظور النيوكلاسيكي، الذي أصبح الآن قديمًا بعض الشيء، إنما بقي يحتفظ بقيمته كمثال. لا يدرس التحليل الاقتصادي ما يفعله الناس لتحقيق

= نهبا؛ لكن من يدير أموال الآخرين (أموال الدولة أو أموال ربيب ما) هو مُلزم أخلاقياً أن يتصرف كإنسان اقتصادي لا يرحم. ولما كان المال في المجتمعات الحديثة غالباً ما يُدار من أطراف ثلاثة، يتجه الإنسان الاقتصادي إلى أن يصبح حقيقياً بشكل متزايد. وعن السؤال المزعج جداً حول منفعة الأنانية، ينبغي أن نستشهد في الأقل بالفصل الخامس من:

P. A. Samuelson, *Fondements de l'analyse économique*, trad. par Gaudot (Paris: Gauthier-Villars, 1965):

لكنني بالتأكيد لا أمدح نفسي بأفهم هذا الكتاب ذا المستوى الرياضي الجدي. وفي الوضع الحالي للعلوم الإنسانية، ليست المسألة مسألة «المادة»، و«الوعي»، وما إذا كانت «التصورات» أو لم تكن ضرورات تدللية بسيطة لسيرورات موضوعية؛ ويمكن أن نعتبر هذه المسائل القديمة عفى عليها الزمن تماماً. والمسألة، كما نعلم، هي مسألة السلوكيات العقلانية وغير العقلانية؛ والعلوم الإنسانية كما هي موجودة اليوم، هي، كما يقول غرانجيه، تقنيات تدخل؛ وهي تنطوي على حد سواء على وصفية وعلى المعيارية: وهي علوم الممارسات. وبواسطة فرضيتها في العقلانية، تظل إنسانية، ولها فريدة إنسانية تتجاوز معناها المرئي؛ فإذا تبادلت قبيلتان من البدائيين الخيرات في بوتلاتش، سيصف عالم الاجتماع الجانب الاحتفالي والنفسي لهذا التبادل، وسيكتب فقرات ملأى بالرهافة حول معنى هذه الهدية بالنسبة إلى هؤلاء الناس، بينما سيخلص عالم الاقتصاد إلى المعنى الاقتصادي لهذا التبادل أي، زيادة الربح، وكسب «فائض المستهلك» بواسطة التبادل. ومن هنا تشخيص غرانجيه، *Granger, Pensée formelle*, p. 66;

«إن الإغراء المزدوج الذي يترصد العلوم الإنسانية هو مجرد التوقف عند الأحداث المعيشة، أو في جهد غير ملائم لتحقيق إيجابية العلوم الطبيعية، لتصفية أي معنى لرد الواقعة الإنسانية إلى نموذج من الظواهر المادية. وتستطيع المشكلة المقومة للعلوم الإنسانية بنتيجة ذلك أن توصف بأنها تحويل للمعاني المعيشة إلى عالم من المعاني الموضوعية». وهذا ما يثير عددًا من المشكلات: أولاً، إن العلوم الإنسانية هي الآن معيارية بقدر ما هي وصفية؛ ولهذا السبب يمكن إريك فايل (Weil)، في مؤلفه الفلسفة السياسية: *E. Weil, Philosophie politique* (Paris: J. Vrin, 1956), no. 1, p. 72;

أن يتمنى تكوين نظرية فرضية - استنتاجية حول السياسة، يمكن مقارنتها بعلم الاقتصاد، والتي من شأنها أن تكون علمًا للتدخل. ويبقى أن نرى إلى أي مدى يمثل الإنسان أم لا مع الأمثل المعيارية؛ وعلى كل علم للممارسات أن يُرافق بإثولوجيا [علم العادات والسلوكيات] وصفية، تشبه العلم بالتدخل. ثانيًا، ألا تشكل حصة السلوك العقلاني الجزء الأدنى من السلوك البشري؟ وكما أن للغريزة إخفاقاتها وسخافاتهما، أليس للسلوك البشري حصته من هذه الخصائص؟ يُنظر: *W. Stegmüller, Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie*, vol. 1: *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung* (Berlin et Heidelberg: Springer-Verlag, 1969), p. 421,

ومن هنا، اعتراض ف. بوريكو (Bourricaud) الملائم، بالنسبة إلى الانتقائية التي أظهرها بارسونز في نظريته الكبرى: هل يمكننا الآن بناء نظرية للفعل تتلاءم مع السلوكيات غير العقلانية فضلاً عن =

أغراضهم الاقتصادية، بطريقة فعالة نوعًا ما، ولكنه يدرس ما كانوا سيفعلونه لو كانوا أناسًا اقتصاديين أكثر عقلانية مما هم عليه بعامّة، بغض النظر عن الأغراض التي اختاروها وعن الدوافع النفسية التي جعلتهم يختارونها. فبالنسبة إلى رسول ما، إذا كان رجلًا مُنظمًا، الفلاس هو فلس مثله مثل سمكة القرش في عالم المال. ويعيد الاقتصاد رسم المنطق كما هي الحال بالنسبة إلى حدود الفعل. وكما هي الحال بالنسبة إلى الأخلاق عند كانط (حيث الفعل الخلفي، بصفته ينتج من ميل عند الفاعل، «لا قيمة أخلاقية حقيقية له، مهما كان مطابقًا للواجب، ومهما كان محمودًا»)، ويمكن أن نتخيل أنه لم يُنجز «أي فعل حتى الآن» بسبب عقلانية اقتصادية خالصة. تمامًا مثلما أنه لا وجود للأجسام الكيميائية الخالصة في الطبيعة. وهذا لا يمنع الأخلاق عند كانط والاقتصاد والكيمياء من تقديم بيان عن جزء لا يزال كبيرًا من الملموس، وأن يفصل عنه بوضوح الجزء الذي يتفقت منها. فعلى أمر «يجب عليك» في العقلانية الاقتصادية، يقول الإنسان «وإذا لم أفعل ذلك»، بينما الاقتصاد يجيب «إن الحدث سينتقم لي». فالنظرية بالتالي هي أداة للتحليل والتدخل. وهي تفسر، أكان الإنسان عقليًا أم لا، ما ينتج من ذلك ولماذا. فعلى سبيل المثال، إنها تُثبت أن نظرية الفائدة لا تزال صحيحة في نظام شيوعي حيث لا وجود للمؤسسات الاقتصادية المتمثلة في رأس المال وفي القرض بفائدة. وقد برهن ذلك بوهم باورك بشكل مضيء، منذ عام 1889<sup>(19)</sup>. لأن المخطط سيجد نفسه مضطرًا، من أجل اختيار عقلائي بين برنامجين لهما مواعيد استحقاق بعيدة بعض الشيء، لأن يخلق على الورق، بغض النظر تحت أي تسمية، مؤشراً

= السلوكيات العقلانية؟ ثالثًا، ألا تشكل واقعة أن العلوم الإنسانية هي حاليًا تقنيات للتدخل تستخلص معنى إنسانيًا، مجرد حالة موقته جدًا لتطورها؟ منذ غاليلي وحتى نهاية القرن الثامن عشر، غالبًا ما اعتقد علماء الفيزياء أن الطبيعة كانت تحرص على اتباع طرائق حسابية بسيطة، وتعتمد على حلول رياضية أنيقة؛ لذلك لأنهم هم أنفسهم قد شرعوا باكتشاف أبسط القوانين. يبدو إذاً أنه من غير المؤكد أن مفهوم الدلالة أساس بالنسبة إلى العلوم الإنسانية؛ ولكن يجب أن يكون في الوقت الراهن هو الأصلح.

E. von Boehm-Bawerk, *Positive Theorie des Kapitals* (1889), pp. 390-398,

(19)

ولم يقدّم باريتو سوى إعادة العرض.

يكون مساويًا لمعدل الفائدة، وذلك للاحتساب الرقمي للتكاليف المقارنة لتجميد الأموال العامة. وقد اعترف خبراء الاقتصاد السوفياتي، الذين كانت هذه المشكلة مصدر قلقهم الرئيس، أنه حتى لو كانت أيادي النظرية نظيفة، يبقى أن لها يدان<sup>(20)</sup>.

يتكرر سوء فهم الإنسان الاقتصادي بشأن كل علم للممارسة أو الفعل. ليس صحيحًا بالتمام، أن مؤلف نقد العقل العملي يعرض عقيدة أخلاقية للاحترام المجرد، قد تتعارض مع المبدأ القديم الذي يفترض أن السعادة هي الهدف من حياة الإنسان<sup>(21)</sup> (eudémonisme)، أو مع أخلاقية القيم. إنما يوفر، على حد قول كانط، «صوغًا» للأخلاقية. ويحلل منطق الفعل الخلقي، بمعزل عن ذهنية الفاعل، والعقلنات الفلسفية أو الدينية، ودوافعه وأي شيء يمكن أن نقرأه في علم اجتماع الحياة الأخلاقية<sup>(22)</sup>. لا يعلم كانط ما ينبغي على الفاعلين الأخلاقيين أن يقوموا به، ولا ينصرف إلى أي وصايا إرشادية، إنما يفصح عن دلالة ما يقومون به فعليًا. وإذا حكم المعنيون خلاف ذلك، فبسبب إخفاقهم في استخلاص صيغة التعبير عما يفعلونه. كما لا يمكننا أن نعترض على كانط بأن الملاحظة لا تؤكد أن الإنسان يمارس الفعل بدافع احترام خالص، أو أن نفسر الكانطية على أنها تسام للروح البروتستانتية (المحتجة) أو عقلية البرجوازي الصغير. إن ذلك كما لو أننا نصدق أن كتاب نقد الحكم قد أوصى بالشكلانية في الفن. فهو يكتفي باستخلاص صيغة الحكم الجمالي كونه حكمًا جماليًا فحسب، وهكذا فقد يختفي كل علم اجتماع للفن، يحل علم الأفعال الجمالية في نزعة اجتماعية، وذلك لأن الفعل الذي يزعم وصفه لم يعد له أي معنى.

---

(20) يلمح بول فين هنا إلى قول جان بياجيه الشهير: «يدا كانط نقيتان لكنه لا يملك يدين».

(المترجم)

(21) بمعنى أن السعادة لا تتعارض مع العقل بل هي غايته الطبيعية. (المترجم)

H. J. Paton, *Der kategorische Imperativ: eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie* (22) (Berlin: De Gruyter, 1962), pp. 41, 77.

الاقتصاديون الكلاسيكيون الجدد ليسوا مفكري البرجوازية الليبرالية<sup>(23)</sup>، أكثر من أن كلاوزفيتز ليس واضع مذهب الحرب المفرطة. فهو في «العنف المطلق» المجرد من «احتكاكات»<sup>(24)</sup> «الحرب الحقيقية» لا يقوم إلا بالتعبير عن المنطق وكأنه في الوقت عينه الحد لكل نزاع مسلح. لكل مجال فعل منطقته المُستتر، الذي يوجه الفاعلين بشكل مستقل عن وعيهم بذلك وعن حوافز هي حوافزهم، أو عن عقلناات يقدمها مجتمعهم. فالذهنيات والبنيات ليست الحجة الأخيرة، وليس علم الاجتماع محكمة العالم. لا تقوم المذاهب المختلفة في السلطة السياسية وفي علم اجتماع السلطة عند فيبر، مع أنواعها الثلاثة في النماذج المثالية<sup>(25)</sup>، سوى بالدوران حول الواقعة المتعذر تقسيمها وهي السلطة

(23) تحت هذا الصوغ، يتعلق هذا النوع من التأكيد، بالطبع، بالتهجم الشعبي اللاذع؛ لكنه يشمل أيضًا مشكلة حِطْرَة (كما تشمل الفكرة الشعبية التي تقول بأن العلوم الإنسانية هي أداة للتكنوقراطيين الباردين تشمل مشكلة طبيعتهم النصف المعيارية). ليست المسألة المقصودة سوى مشاجرة الطرق (Methodenstreit) الشهيرة: هل الاقتصاد هو علم تاريخي، كما كانت تريده التاريخانية الألمانية، أم هو أي علم نظري؟ كان الاقتصاد، بالنسبة إلى ماكس فيبر، نموذجًا مثاليًا بسيطًا لحقيقة تاريخية، هي الاقتصاد الليبرالي. وفي ردة فعل ضد هذا الاتجاه التاريخي والمؤسسي للمدرسة الألمانية (لا يزال هذا الاتجاه حيًا)، أبرز النمساويون، منذ بوهم باورك حتى شومبيتر، وفون ميزس وفون هايك، أبرزوا الطابع النظري، و«السليم» والصارم للعقيدة، ولحظوا الفرق بين القوانين العالمية والمعطيات التجريبية أو النفسية أو المؤسسية، حتى التنديد بكيتر بوصفه تجريبيًا مموهًا. ويمثل كتاب ف. أ. هايك، F. A. Hayek, *The Pure Theory of Capital* (London: Routledge & Kegan Paul, 1962; [1941]),

محاولة «نمساوية» لترجمة كينز في لغة النظرية الخالصة.

(24) إن استعارة الاحتكاكات التي نجدها عند كلاوزفيتز: Clausewitz, *De la guerre*, trad. par Naville (Paris: Editions de Minuit, 1955), pp. 109, 671;

Walras, *Éléments*, p. 45.

سنجدها من جديد عند فالراس:

- (25) ميز فيبر بين ثلاثة أنماط/ نماذج مثالية للسلطة تعتمد على تصورات مختلفة للشرعية هي:
- 1 - السلطة الملهممة (الكاريزمية): أي المزية الخارقة للعادة وذات الأصل المحدد بشكل سحري عند الأنبياء والحكماء والشامانيين والزعماء وأبطال الحروب... إلخ. وهذا نمط سلطة لشخصية تتمتع بخصائص وقوى فوق طبيعية أو فوق بشرية.
  - 2 - السلطة التقليدية: الخضوع للشخص الممسك بالسلطة المؤيد بالتقليد الذي يصدر الأوامر بمقتضى هذا التقليد الذي يحظى بالاحترام والتقدير في نظر أتباعه... (السلطة القبلية - الأبوية - الملكية - الوراثية..)
  - 3 - السلطة القانونية الدستورية: ذات طابع عقلاني يستمد شرعيته من الاعتراف بقانونية التنظيمات وبالتالي امتلاك أصحاب السلطة القانونية الحق بإعطاء الأوامر والتوجيهات (الدولة الحديثة البيروقراطية). (المترجم)

السياسية، سواء أكانت تقليدية أم دستورية أم كاريزمية. وعدم دراسة الفعل الإنساني إلا اجتماعيًا هو استسلام لعدم فهم أي شيء. ثم إن كتابي كانط في النقد، أو كلاوزفيتز، أو النظرية الاقتصادية أو المجموع الغامض حتى الآن والذي نشير إليه بتسمية البحث العملائي، هي حطام لعلم مستقبلي. وهكذا يُبنى شيئًا فشيئًا، وراء علم النفس وعلم الاجتماع، في منطقة محرمة لا اسم لها بعد، علم للفعل<sup>(26)</sup> يحمل حاليًا الأمل الألمع في العلوم الإنسانية<sup>(27)</sup>.

## لماذا يطمح التاريخ ليكون علمًا

لكن هل العلم أمل المؤرخ؟ ماذا يمكنه أن ينتظر من العلوم الإنسانية؟ هو يود أن يتوقع الكثير، لأنه يعيش في الانزعاج الناجم عن افتقاره إلى نظرية، ونرى الآن أن المحاولات اليائسة للهروب من هذا الانزعاج تتكاثر على واجهات المكتبات. وهذا ما يسمى «موضة» العلوم الإنسانية. إن أدنى سطر من

---

(26) الفعل الاجتماعي هو الموضوع الأساس لعلم الاجتماع عند ماكس فيبر ولقد عرفه بأنه «صورة للسلوك الإنساني الذي يشتمل على الاتجاه الداخلي أو الخارجي الذي يكون معبرًا عنه بواسطة الفعل أو الإحجام عن الفعل، إنه يكون الفعل عندما يخص الفرد معنى ذاتيًا معينًا لسلوكه، والفعل يصبح اجتماعيًا عندما يرتبط المعنى الذاتي المعطي لهذا الفعل بواسطة الفرد بسلوك الأفراد الآخرين ويكون موجهاً نحو سلوكهم». ووفقاً لمنظور فيبر وتعريفه للفعل الاجتماعي لا بد من فهم السلوك الاجتماعي أو الظواهر الاجتماعية على مستويين، المستوى الأول أن نفهم الفعل الاجتماعي على مستوى المعنى للأفراد أنفسهم، أما المستوى الثاني فهو أن نفهم هذا الفعل الاجتماعي على المستوى الجمعي بين جماعات الأفراد. ولكي نفهم عمل الفرد وأفعاله أو سلوكه الاجتماعي على مستوى المعنى لا بد من النظر إلى دوافع الفرد ونياته واهتماماته والمعاني الذاتية التي يعطيها لأفعاله والتي تكمن خلف سلوكه، أي إنه لا بد من فهم معنى الفعل أو السلوك على المستوى الفردي ومن وجهة نظر الفرد نفسه صاحب هذا السلوك وبنفس الطريقة لا بد من النظر إلى النبات والدوافع والأسباب والاهتمامات التي تكمن وراء سلوك الجماعة التي يعتبر الفرد عضواً فيها؛ أي إنه لا بد من فهم الفعل الاجتماعي على المستوى الجمعي ومن وجهة نظر الفرد كعضو في جماعة. إذ لا بد لنا من أخذ هذين المستويين في الاعتبار عند دراستنا وتحليلنا لفهم الفعل الاجتماعي الإنساني للفرد وتفسيره سواء من خلال مواجهته لظواهر الاجتماعية بنفسه أو من خلال مشاركته للجماعات الاجتماعية التي ينتمي إليها. من هذا يتضح أن فيبر أعطى لمفهوم الفعل الاجتماعي معنى واسعاً كل السعة بوصفه الموضوع الأساس للبحث السوسولوجي من وجهة نظره، وبالتالي كان علم الاجتماع عند فيبر هو علم الفعل الاجتماعي. (المترجم)

G. Th. Guilbaud, *Eléments de la théorie mathématique des jeux* (Paris: Dunod, 1968), p. 22. (27)



القص (ثار المضطهدون، خنع المظلومون لقدرهم) يتطلب تبريراً مزدوجاً. فذلك لأن الطبيعة البشرية تشمل إمكان ما يسمى «القمع»، الذي سوف يؤدي أو لن يؤدي (وهناك بالضرورة سبب لهذا الاختلاف) إلى انتفاضة. ولا يمكننا الاكتفاء، إلى أجل غير مسمى، بأن نلاحظ، على حد القول العزيز على ماكس فيبر، القهر «يشجع»<sup>(28)</sup> التمرد. ومنذ ثوسيديدس، الذي كان قد عاش الانجذاب نحو الفيزياء والطب الأيوني، وحتى مارك بلوخ، الذي بدأ يجوب ناحية دوركهيلم، ما زال الانزعاج النظري، من جراء طرده باستمرار، واضحاً بقوة. «جون لاكلاند مر من هنا»، هو فرض تاريخي، لو كان كذلك. لن يعود ويمر أبداً من جديد، وهذه قضية متفق عليها، ولكن كيف لا نتساءل لماذا مر؟ سوف يحاول الجميع وبشدة الإجابة عن الـ «لماذا» هذه: من خلال التحليل النفسي لجون لاكلاند إلى علم اجتماع ممارسات الحج، من دون أن ننسى الطرق التجارية وعلم ظاهرات الزمنية عند طبقة النبلاء الإنكليز. ستتوصل بالتالي إلى معرفة أمور عن رحلة جان البلاأرض تماماً بقدر ما نعرف عن رحلة جار لنا أو رحلة قمنا بها بأنفسنا. وإننا لا نحتاج إلى أكثر من ذلك للعيش، وبالتالي لا نحتاج إلى المزيد عن ذلك لكتابة التاريخ. وسيتهي الأمر بالمؤرخ، في نهاية المطاف، إلى الاعتقاد بأن واقعة مرور جان من هنا أو من هناك كافية بشكل وافٍ، وإلى إثبات هذه الواقعة بدايةً، غير أن ذلك لن يتم من دون إبعاد الأسف لعدم تمكنه من القيام بما هو أفضل. ومع ذلك يخنع للأمر، لأنه سرعان ما يلاحظ: أنه ما دام يروي قصته ببساطة، ولا يفرض على قلمه أكثر مما يفرضه أي روائي، عنيت أن يقوم بالإفهام، يكون كل شيء على ما يرام. وبالعكس، كل شيء يسوء ما إن يحاول بذل المزيد من الجهد، ويستدرك في الخاتمة مبادئ تفسيراته، وأن يعمم وأن يتعمق: كل شيء يفلت من بين أصابعه، ويصبح كل شيء لفظياً أو خاطئاً. وعلى الرغم من ذلك، سيستمر لديه الأسف، لأن حاجة التعيين ملحة بقدر إلحاح العقل. وبالتالي سيقى على استعداد للإيمان بأي أمل آتٍ: البنيوية، الوظيفية، الماركسية، التحليل النفسي، علم الاجتماع وعلم الظاهراتية.

(28) هنا بمعنى يُؤثر (favourise). (المترجم)

## تشويش الجوهر<sup>(29)</sup>

هناك أكثر من ذلك. فتأمل مشهد من المشاهد التاريخية يشبه تأمل منظر أرضي. أشكال التضاريس لا تشبه عرضاً لمشكلة ما فحسب، ولكنها تبدو أيضاً أنها تقترح حلولاً أو تشير إلى موقع علم من العلوم المستقبلية. لأنه في نهاية المطاف، قد لا يسقط التفاح على الأرض<sup>(30)</sup>، وقد لا يطيع الناس بعضاً منهم. للسلطة والدين والاقتصاد والفن منطق خفي، وهي بالقدر نفسه جواهر إقليمية<sup>(31)</sup>. وليست تضاريسها نتيجة المصادفة. واتجاه منحدراتها لا تتوجه بشكل عشوائي، إنما لديها بعض المتطلبات الصعبة. ولا تزال الضخامة الطابع الأكثر إدهاشاً لذلك المشهد: فكل شيء يميل فيه إلى المؤسسة أو التمايز أو الانتشار، وكل شيء فيه يتطور ويتعقد، كالإمبراطوريات أو الديانات أو نظم القربى، أو الاقتصادات أو المغامرات الفكرية. إن للتاريخ نزعة غريبة في تشييد بنى عملاقة، وفي العمل على جعل الأعمال البشرية معقدة كما هي الحال تقريباً في أعمال الطبيعة.

ينجم عن كل هذا أنه، حتى لو كتبنا تاريخ عمل من هذه الأعمال من البداية إلى النهاية، فلن نشعر بعد بأننا قمنا بتفسيره حقاً: إذ يمضي المؤرخ وقته في الدوران حول جواهر لها علوم سرية لأفعالها، من دون أن يعرف أبداً الكلمة الأساس عما يتكلم. عليه أن يعترف، من ناحية، أنه لا يوجد كثير من القواسم المشتركة بين «الدولة» القديمة والدولة الحديثة. وأنه عندما يتحدث عن الدين

---

(29) الجوهر (essence) في الفلسفة هو الأساس الذي يشكل للجسم أو المادة ما هي عليه فعلاً، وبهذا تملك ضرورة وجود حتمية، بخلاف الأعراض أو الخواص التي تطرأ على الجسم أو المادة. ويطلق على معانٍ منها الموجود القائم بنفسه حادثاً كان أو قديماً ويقابله العرض بمعنى ما ليس كذلك. ومنها الحقيقة والذات، وبهذا المعنى يقال أي شيء هو في جوهره أي ذاته وحقيقته، ويقابله العرض بمعنى الخارج من الحقيقة. الجوهر ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، وجاء في تعريف العلامة الطبائبي للجوهر: «إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها في وجوده». (المترجم) (30) إن طرفة تفاحة نيوتن صحيحة: (A. Koyré, *Etudes newtoniennes* (Paris: Gallimard, 1968), p. 48, no. 35.

(31) للمقارنة يُنظر الجوهريانية التعددية عند فروند: (J. Freund, *L'Essence du politique* (Sirey, 1965). بالتأكيد، إننا لا نعطي لكلمتي «الجوهر الإقليمي» المعنى المحدد الذي لديهما عند هوسرل.

الإغريقي والدين المسيحي، فهو يسيء استعمال كلمة مجانسة لفظًا. ولكن من ناحية أخرى، فهو لا يزال يشعر بأن هناك جوهرًا للسلطة العامة أو للدين وراء تحولاتهما التاريخية. ولا أحد يعرف هذه الجواهر. مع ذلك، فالرغبة في كتابة التاريخ، مع التظاهر بتجاهل ما يعرفه قبلاً أي مسافر يحط في جزيرة مجهولة، ويعترف بأن الحركات والإشارات الغامضة التي يقوم بها السكان الأصليون هي احتفال ديني، يعني ذلك رد التاريخ إلى فوضى. ولذلك لم يكف التاريخ مثل المعيش بأكملة، منذ أفلاطون وحتى هوسرل، عن إعادة طرح مشكلة الجواهر. فرويتنا للتجربة المعيشة هي رؤية جواهر، ولكن هذه الجواهر مُشوشة: وعلى الرغم من ذلك، فهي حدها تجعل للمنظر معنى.

باختصار، لن نتوصل أبدًا، في التاريخ (وأني من المؤرخين لم يعرف السخط من جراء هذا العجز؟) إلى رؤية ما يسميه فيتغنشتاين (Wittgenstein) «القاسي من الرخو»، ويشكل ضبطه شرط أي علم وبدايته: في كل مكان، وعلى العكس، تلين التجربة المعيشة في أيدينا. ويحصل ذلك مضاعفة. فالسببية أولاً ليست ثابتة (لا يُنتج السبب دائمًا تأثيره. وإضافة إلى ذلك، كما سنرى في الفصل التالي، ليست دائمًا هي الأسباب نفسها، وعلى سبيل المثال، الأسباب الاقتصادية هي الأكثر فاعلية). ثم إننا لا نستطيع الانتقال من النوعية إلى الجواهر. فنحن نتبين أن سلوكًا ما قد يوصف على أنه ديني، ولكن لا يسعنا القول لهذا السبب ما هو الدين. ويُعزى هذا العجز خصوصًا إلى وجود مناطق حدودية غير واضحة، على سبيل المثال بين الديني والسياسي، حيث نجد أنفسنا نتحول إلى تفاهات («الماركسية دين ألفي») لا يمكننا الانصياع إلى صياغتها، ولا يمكننا كذلك تجاهلها، لأنها تحتوي في مكان ما على شيء ما من الصحة. إلا أن هذا الشيء يفلت من بين أيدينا ليتحول إلى خلافات حول الكلمات، ما إن نحاول تثبيته. ويدفعنا هذا التعميم وهذه التناقضات وهذا التشوش إلى أن نطرح مرتبة الشكلي والعلمي ما وراء التجربة المعيشة، وذلك لأن العلم يولد من تناقض الظواهر وتشوشها، أكثر بكثير من استقراره انطلاقًا من أوجه التشابه بينها. وهكذا يتكرر من دون انقطاع الصراع القديم بين التجربة المعيشة الأرسطوية والشكلانية الأفلاطونية. فكل علم هو أفلاطوني إلى حد ما.

أما المؤرخ فهو يكتفي بالتجربة المعيشة. وعليه إذاً أن يقاوم باستمرار إغراء إزالة التشويش عنها بأدنى التكاليف من طريق الاختزال. ومع ذلك، قد يكون شرح كل شيء في غاية البساطة مع إرجاع كل شيء إلى شيء آخر. فنرجع الحروب الدينية إلى أهواء سياسية. ولا نربط هذه الأهواء بمرض في الجسم الاجتماعي في حد ذاته، والتي يشعر بها الفرد في داخله، وتمنعه من النوم، عن قلق أو خجل، حتى ولو كان لا يعانيتها في حياته الخاصة: إذ سيقصران على دائرة اهتمامه الشخصي وسوف يكون هذا الاهتمام في حد ذاته اقتصادياً. هذا اختزال مادي، ولكن هناك اختزالات أخرى مثالية ولا قيمة لها أكثر. وهكذا سوف نختزل السياسة إلى الدين. وبدلاً من اعتبار أن الإمبراطور الروماني أو ملك فرنسا كان محاطاً بهالة كارزمية (طقس إمبراطوري، تنويج مقدس، شفاء العقدة الدرنية) لأنه كان العاهل، ولأن محبة الشعب للعاهل كان شعوراً نجده في كل العصور، وأن كل سلطة تبدو أكثر من إنسانية، فسنعبر بالعكس أن الطقس الملكي كان «أساس» السلطة الملكية. ونختزل بالمثل الاقتصاد إلى علم النفس. فإذا كان البدائيون يتبادلون السلع، فذلك طبقاً لعلم نفس الهبة مقابل الهبة، وطبقاً لسعي نحو الشهرة. كل شيء سوف يعود إلى ما هو أكثر ابتداءً من الذات: فإذا كان الأباطرة معتادين على الإبقاء على معالم من عهدهم، مثل أقواس النصر أو عمود تراجان، فمرد ذلك ليس في ترك أثر لحكمهم على المملأ، وإعلان مجدهم، حتى ولو لم يكن أحد يصغي إلى ذلك: إنما سيكون ذلك من أجل «الدعاية الإمبراطورية». نستطيع في الوقت الحاضر، اعتبار أن التأهيل الشخصي للمؤرخ، وحياسة هذه التجربة السريرية التي تحدثنا عنها أعلاه، يجري في قسم كبير من أجل تصفية هؤلاء الاختزاليين، الموجودين حولنا، ولإيجاد أصالة الجواهر المختلفة. ولكي نصل إلى خاتمة متناقضة ومخيبة للأمال: فكل جوهر لا يُفسر إلا في حد ذاته، الدين من خلال الشعور الديني، والمعالم من خلال الإبقاء على المعالم. النفس البشرية شكلية، ولا تحتوي على بنية تراتبية قد تسمح بسوق هذه المشاعر المختلفة نحو شعور أعمق، مثل مصلحة الطبقة أو الأعماق الدينية. ومع ذلك، ومع أننا لا نرى لها أساساً، تستمر هذه المشاعر بشراسة في كيانها. أنها تتعايش

مستقلة واعتباطية وغير قابلة للتجزئة مثل الأمم العتيقة. ولا يمكن تفسير التباين المستغرب، بين افتقارها إلى المبادئ ومثابرتها، إلا من خلال سبب من الأسباب الخفية، وهي تعيدنا إلى علم مستقبلي.

## إنه لا يتوقع إلا القليل من العلم

لكن ماذا سيكون تأثير هذا العلم المستقبلي على مهنة المؤرخ؟ سيكون ضعيفاً، وذلك لسبب لا نجهله، وهو أنه لا وجود لقوانين للتاريخ. ويتج من ذلك أن على المؤرخ أن «يعرف كل شيء» كالخطيب المثالي، أو كرجل التحري والمحتال، ولكن يمكنه، مثلهم، الاكتفاء بأن يعرف ذلك كهواو. يجب أن يكون لرجل التحري وللمحتال معارف في كل شيء، لأنهما لا يستطيعان التنبؤ إلى أين يمكن أن يؤدي بهما تنفيذ حُبكة جنائية أو إعادة بنائها. ولكن إذا استطاعت هذه الحُبكة أن تضع موضع التنفيذ معارف علمية، فهل يوجد في الأقل علم للحُبكة بالذات، لا يكون لامتداده وتتابعه من قوانين. كم تبدو لنا بعيدة بالفعل تلك الحقبة، البالغة فقط نصف قرن من الزمن، حيث كان ينصح فيها سيمييان<sup>(32)</sup> بالتفتيش عن العموميات وعن الأشياء المنتظمة في التاريخ، لنستخلص منها علماً استقرائياً للحروب وللثورات، وحيث كنا نأمل يوماً ما بتفسير نمو مجتمع معين وتطوره.

لا يأخذ قانون ما أي حدث ضمن سلسلة متتالية فحسب، بل أيضاً إن القوانين التي تجيء لتتداخل مع مسار الحدث لن تفسر أبداً إلا جزءاً صغيراً منه. لقد قال بارسونز الحقيقة، بل ربما أكثر مما كان يعتقد، عندما كتب<sup>(33)</sup> بأن التاريخ كان «علماً تجريبياً توليفياً يتطلب تعبئة جميع المعارف النظرية الضرورية لتفسير السيرورة التاريخية». وعلى وجه التحديد، «المعارف

---

(32) فرانسوا سيمييان (François Joseph Charles Simiand) (1873-1955) عالم اجتماع ومؤرخ وعالم اقتصاد فرنسي يعتبر من مؤسسي المدرسة السوسولوجية الفرنسية ومن جماعة مجلة الحولية السوسولوجية التي كان أنشأها دوركهايم. (المترجم)

T. Parsons, *The Social System* (New York: Free Press, Paperbacks, 1968), p. 555. (33)

الضرورية» التي أعني بها قوانين التفصيل، بقدر ما تأتي لتكمل فهم الحكمة، وتدخل في السببية الأرضية/ المعيشة. وليس حلم سبينوزا بوجود تحديد كامل للتاريخ إلا مجرد حلم. ولن يصبح العلم أبدًا قادرًا على تفسير رواية الإنسانية من خلال اتخاذ فصول منها بأكملها، أو من خلال فقرات فحسب. وكل ما يمكنه القيام به هو تفسير بضع كلمات معزولة منها، وهي دائمًا نفسها، والتي نجدها في كثير من صفحات النص، وتبدو تفسيراتها في بعض الأحيان تثقيفية للفهم، وأحيانًا ليست سوى تعليقات لا فائدة منها.

سبب هذا الطلاق بين التاريخ والعلم هو أن للتاريخ مبدأ، يبدو بموجبه، أن كل ما كان، هو جدير به: ولا يحق له الاختيار، ولا التقيد بما هو جدير فقط بتفسير علمي. ويُفضي ذلك إلى أنه مقارنة مع التاريخ، يبدو العلم فقيرًا جدًا ويكرر نفسه بشكل هائل. وستكون النظرية العامة للدولة كمفترق طرق، والاقتصاد كتوازن للسوق، صحيحة أيًا يكن الاقتصاد أو المجتمع الذي نصفه. ومن أجل أن تصبح معادلات فالراس (Walras) حدثًا، ينبغي أن تصبح الأرض فردوس عدن، حيث لن تكون الخيرات نادرة، أو نصف فردوس عدني، حيث ستكون كلها قابلة لاستبدال بعضها بعضًا. بما يمكن أن تخدم أي رياضيات مستقبلية للسلطة السياسية مؤرخًا للإمبراطورية الرومانية؟ طبعًا ليس لكي تُفسر أن الإمبراطور كان مُطاعًا للأسباب نفسها تمامًا التي تجعل من أي حكومة أخرى مُطاعة أيضًا. هذه النظرية قد تقدم له خدمة سلبية بعض الشيء. فهي قد تساعده في عدم الخضوع إلى الاختزال وإلى النظريات الخاطئة، وعدم التكلم كثيرًا حول الكاريزما. وباختصار، كانت تقدم له خدمات ثقافة ما. ولنختتم مع فون ميزس، «عندما يُطلق التاريخ العنان لبعض المعارف العلمية، فما على المؤرخ إلا أن يحصل على درجة متوسطة من المعرفة (a moderate degree of knowledge) حول العلم المقصود، وهي درجة لا تزيد عن تلك التي يملكها أي شخص مُثقف»<sup>(34)</sup>.

Mises, *Epistemological Problems*, p. 100.

(34)

لنشر إلى الأهمية الكبيرة لهذا الكتاب بالنسبة إلى إبستيمولوجيا التاريخ وعلم الاجتماع؛ ونأسف =

كلما كان في وسع العلم أن يكون مجردًا جدًا كنا لا نعرف أبدًا ما يجب القيام به. تبدو نظرية الألعاب الاستراتيجية حاليًا رائعة وغير مفيدة على حد سواء، مثل حساب الاحتمالات في زمن باسكال، والمشكلة كلها هي في الوصول إلى تطبيقها على شيء ما. وليس لنا سوى رؤية احتياطات المؤلفين الذين يحاولون استخدامها، وطريقتهم بعدم لمسها إلا من خلال أطراف الأصابع<sup>(35)</sup>. فمن السهل جدًا أن تحرقنا. إليكم «معضلة السجينين» الشهيرة: يعرف اثنان من المشتبه بهم أنهما سينجوان مع عقوبة خفيفة في حال حافظا على الصمت، أما إذا اعترف أحدهما، فسيتم إطلاق سراحه، في حين سيُحكم على رفيقه بعقاب قاس لعدم اعترافه أولاً<sup>(36)</sup>. يوجد هنا ما يكفي ليلهب حماسة أي شخص لديه أدنى خيال سوسولوجي. ولهذا السبب تركز الحياة الاجتماعية على جدلية «الكل» و«كل واحد»<sup>(37)</sup>. كلهم يريدون للحكومة أن تسير، ولكن لا أحد يريد أن يدفع الضرائب إن لم يكن على يقين من أن الآخرين سوف يدفعونها أيضًا. ولهذا السبب يجب أن يكون هناك سلطة ونظام،

= لعدم تمكننا من الاستحصال على مؤلف آخر للكاتب نفسه هو: L. von Mises, *Theory and History* (New Haven: Yale University Press, 1957) الذي نفذ من الأسواق. وإنه لدرس يجب التأمل فيه، ذلك الصفاء الذهني الذي يظهره الكتاب الذين كان تأهيلهم الأول علميًا، حول نظرية المعرفة في التاريخ (سواء الفيزياء مثل بوبر، أو الاقتصاد، مثل فون ميزس أو هايك). (35) على سبيل المثال، الصفحة 210 من غرانجيه:

G. Granger, *Essai d'une philosophie du style* (Paris: A. Colin, 1968).

Baumol, *Theorie economique*, p. 395,

وهناك مثال ثان:

يُعلن و. ج. بومول أن «لعبة السجينين» تكشف السبب الأساسي لدوام رقابة الدولة في المجتمع الأكثر ديمقراطية؛ إنه يشير حول ذلك إلى كتابه: W. J. Baumol, *Welfare Economics and the Theory of the State* (Harlow, UK: Longmans, 1952);

وفي قراءة لهذا الكتاب الأخير، نلاحظ في الواقع أنه لا يُشار بأي تلميح إلى نظرية الألعاب، ولكن يجد فيها القارئ أوضاعًا كثيرة يحاول فيها تطبيق هذه النظرية، كما كان الكاتب نفسه قد حاول ذلك بالتأكيد عند تحريره هذا الكتاب.

Luce & Raiffa, *Games*, p. 94; Baumol, *Theorie economique*, p. 395; W. Edwards, (36) «Behavioral Decision Theory», in: W. Edwards and A. Tversky (eds.), *Decision Making*, Penguin Modern Psychology (1967), p. 88;

أعلن ملحق التاييمز الأدبي (The Times Literary Supplement) عن نشر كتاب لـ: A. Rapoport & A. M. Chammath, *Prisoner's Dilemma* (Belford: Ann Arbor, 1970).

Sartre, *Critique de la raison dialectique*, pp. 306-377.

(37)

وهذا تفسير للتضامن وللحذر عند الإنسان التاريخي. وهذا دحض نهائي للفوضوية، ولهذا السبب لا تُصنع الثورات. والأفضل من ذلك أيضًا، أننا نستخلص من هذه المعضلة ضرورة وجود قاعدة شكلية: «قم بما يجب عليك فعله، وليأت ما قد يأتي»، وبهذا نكون قد أسسنا للأخلاقية الكانطية... وهذا أمر جميل جدًا، وهناك إفراط منه، ولم يعد ذلك سوى مجاز استعارة. إن أقل دراسة مونوغرافية [أحادية الموضوع] يكون للمعضلة فيها نتائج قابلة للاختبار نفي بغرضها. ومما يؤسف له أن الإنسان كائن كثير التموج والتنوع بحيث لا يمكن العلوم الإنسانية إلا أن تكون مجردة جدًا، لأنها بحاجة إلى الذهاب بعيدًا جدًا قبل أن تكتشف ثابتة ما.

### مثال: النظرية الاقتصادية والتاريخ

ستفسر العلوم الإنسانية قليلًا من التاريخ وستبقى مجردة جدًا بالنسبة إلى المؤرخ. هذا ما سيؤكده لنا مثال لواحدة منها موجودة قبلاً، وهي النظرية الاقتصادية. ونحن نعرف المعضلة التي تطرحها. فهي إما استنتاجية، ويمكن عندئذ أن تفخر بحق أنها تظل، ما وراء تنوع المؤسسات، حقيقية «إلى الأبد». ولكن في هذه الحالة، تبقى تطبيقاتها العملية أو التاريخية فقيرة جدًا. أو أن لديها تطبيقات شاقة وتقريبية إلى حد ما؛ ولكن ذلك سيكون على حساب محتوى مؤسساتي، مؤرّخ، يجعلها غير صالحة لاستعمال المؤرّخ، الذي لن يعود قادرًا على نقلها إلى «فترته الزمنية»، من دون مغالطات تاريخية. ويجسد الاقتصاد النيوكلاسيكي إلى حد بعيد الطرف الأول من المعضلة، أما الاقتصاد الكلي منذ كينز فهو أقرب إلى الطرف الثاني. والأساس هو في التمييز الجيد، وهذا ما سنسعى إليه. ومن المعروف جيدًا أن العديد من المؤرخين الاقتصاديين لا يعرفون كثيرًا عن النظرية الاقتصادية وهم على الرغم من ذلك في حال حسنة. ويعكف التاريخ الاقتصادي على وصف الوقائع أكثر من تفسيرها. وهو يعيد تكوين منحنيات الأسعار والأجور، ويحصي عددًا توزع الملكية العقارية، ويصف المؤسسات الاقتصادية، والسياسات التجارية أو الضريبية، فضلًا عن علم النفس الاقتصادي. ويعيد رسم جغرافية الماضي



الاقتصادية. وعندما يتأمل المشكلات النقدية (وهذا ما يقوم به ش. ويلسون ببراعة Ch. Wilson)<sup>(38)</sup>، يشبه أكثر بذلك براعة الفنيين منه براعة المنظرين. فقد لا يرى الاقتصادي المحض في هذه البراعة سوى «مواد» من أجل نظرية كمية للنقد.

كي نتكلم لغة التجريبية المنطقية، تبدو كتلة «المعطيات» من النوع المؤسساتي والتاريخي أكبر بكثير، في التاريخ الاقتصادي منه في تاريخ «القوانين». لا فائدة البتة في استخدام النظرية لإعادة تكوين الوقائع؛ فهي تعيد صياغة هذه الوقائع بدلاً من تفسيرها. لن نعود رغمًا عن ذلك للحديث عن هالات فون ثونن<sup>(39)</sup> (von Thünen)، كلما ناقشنا المسافة الفاصلة بين مدينتين اقتصاديتين<sup>(40)</sup>. في المقابل، سيكون للنظرية دور سلبي مهم جدًا. فهي ستمنع الوقوع في الأحكام المسبقة للمنطق السليم. ألم تولد، بعد كل شيء، من ردة فعل ضد هذه الأحكام المسبقة في ما يتعلق بالنقد وبالحمائية الجمركية؟ وفي الوقت الحاضر، في وسع النظرية أن تعلم أحد مؤرخي روما، أن لتأكيد بليني

---

(38) تشارلز هنري ويلسون Charles Henry Wilson (1914-1991) مؤرخ التجارة والأعمال البريطانية وأستاذ التاريخ في جامعة كامبردج خلال أعوام 1965-1979. كتابه الأشهر هو تاريخ شركة يونيليفر وهي شركة هولندية بريطانية تأسست في سبتمبر 1929 عن طريق إدماج شركتين كبيرتين في ذلك الحين وهما شركتا «lever brother» البريطانية وهي شركة متخصصة في صناعة الصابون، وشركة «unie margarine» والتي تعمل في مجال تصنيع السمن النباتي، هذا الاندماج أدى إلى حدوث صيت تجاري كبير في الوسط التجاري وقتها بما أنهما كانتا من أكبر الشركات في مجالهما في ذلك الوقت. وقد درس ويلسون تأثير الاندماج من حيث النمو الاقتصادي والتغير الاجتماعي. يُنظر: Charles Wilson, *The History of Unilever. A study in Economic Growth and Social Change*, 2 vols. (London: Cassell & Company, 1954; Cassell 1970). (المترجم)

(39) يوهان هاينرش فون ثونن (Johann Heinrich von Thünen) (1783-1850)، عالم زراعة ألماني، اشتهر بعمله على علاقة تكاليف نقل السلعة بمكان الإنتاج. وقد استخدم مزرعته كمصدر للحقائق عن عمله النظري في الاقتصاد الزراعي. وقد بنى نموذجًا نظريًا استخدمه لإيجاد العوامل الهامة التي تحدد أكثر المواقع ربحًا في فروع عديدة من الزراعة في ما يتعلق بمصادر الطلب عليهم. نظرية الإيجار التي وضعها كانت مشابهة لتلك التي وضعها ريكاردو. وقد وضع نظرية للتوزيع مبنية على الإنتاجية الهامشية، باستخدام التفاضل، ويمكن اعتباره أحد مؤسسي التحليل الهامشي. (المترجم)

(40) لقد أعادت Wissenschaftliche Buchgesellschaft إصدار كتاب: J. H. Thünen, *Der isolierte Staat* (1968).

الشهير جداً، ومفاده: «لقد دمرت الملكيات الواسعة الرقعة إيطاليا»<sup>(41)</sup>، قيمة تافهة تماماً بالنسبة إلى التاريخ الاقتصادي (إن لم يكن بالنسبة إلى تاريخ الأفكار الشعبية حول الأخلاق الاقتصادية). وأنه يجب أن نزن كلماتنا قبل القول بأن إيطاليا الرومانية كانت قد دُمرت بسبب منافسة أطراف الإمبراطورية الأخرى. وأن مشكلة التضخم ليست بسيطة، وأنه ليس من العبث التفكير أن سوء وضع العملة في القرن الثالث كان لمصلحة الفقراء<sup>(42)</sup>. باختصار، تؤدي النظرية دور ثقافة ما. وهي تعلم أن «الأمر تكون دائماً أكثر تعقيداً مما تبدو». أما الحديث عما هي عليه (فحدث ولا حرج)<sup>(43)</sup>... علينا ألا ننخدع من

---

(41) دعونا نقلُ فقط، ولنا عودة إلى ذلك في دراسة أخرى: أولاً، لم تتوقّر وثيقة أرشيفية عند بليني تسمح له الإعلان عن شيء كهذا. ويتطلب أي إعلان على مستوى كمي أو ديموغرافي أو اقتصادي وثائق وعملاً لمخطط. ولم تتوفر للدولة الرومانية وثائق كهذه من هذا النوع ولم يكن هناك وجود للإحصاءات. ثانياً، حتى ولو كانت الوثائق متوافرة لبليني، ومجمعة في أعمدة وأرقام، كان من المحتمل، لاستخلاص نتيجة مفادها أن الملكية الكبيرة كانت مسؤولة عن خراب الزراعة في إيطاليا، أن يتطلب ذلك دراسة تكنولوجية واقتصادية لم نكن لتصورها في تلك الحقبة من الزمن؛ وحتى في زماننا هذا، سيكون ذلك موضوعاً لمناقشات علمية لا نهاية لها. إنما لم يكن هناك في زمن بليني وجود للاقتصاد أكثر من وجود الإحصاءات. وتساوي قيمة عبارته بالنسبة إلى تاريخ روما الاقتصادي، بالضبط قيمة ما يمكن أن يكون تأكيد لوكريس عند الفيزيائي حول نقطة من نقاط الفيزياء. إننا نستعيد هنا مشكلة النقد الذي كنا قد ذكرناه في نهاية الفصل السابع؛ يجب أن نعرف أي نوع من الوقائع يخبرنا عنه نوع معين من الوثائق. ليس تأكيد بليني مصدرًا للاقتصاد الروماني، وإنما هو مصدر لتاريخ الأفكار الشعبية في روما في الاقتصاد والأخلاق الاجتماعية. ولأن هذا التأكيد هو مشابه تماماً لشعار حديث مثل «ما هو جيد لجنرال موتورز (General Motors) هو جيد لبلدنا»، أو «الائتمانات تدمر الاقتصاد الفرنسي» أو «سيكون خلاص الاقتصاد الفرنسي بالعودة إلى الأرض»؛ فعلى هذا المستوى، ليست المناقشة أو حتى البيان البسيط للإشكالية ممكنين.

(42) كان سوء وضع العملة يعزز الفقراء الذين كانوا مدينين؛ يُنظر الصفحات ذات الروح الواقعية لبلوخ: Marc Bloch, *Esquisse d'une histoire monétaire de l'Europe*, pp. 63-66. وقيل نقد نظرية س. مازارينو باسم تصورات مُسبقة للأمثال حول العملة السيئة والتضخم، يجب قراءة: F. A. Hayek, *Prices and Production* (London: Routledge & Kegan Paul, 1960; [1935]), الذي يشير إلى أن تأثير أي ضخ من المال على الأسعار يتعلق بالنقطة التي يتم فيها هذا الضخ في النظام.

(43) لن تسمح أي نظرية اقتصادية، بلا شك، التكلم حول الاقتصاد الروماني، أفضل من روستوفتسيف؛ لكنها ستؤدي بنا، بلا شك، إلى التكلم عنها أقل مما يجب.

نجاحات حكوماتنا الحالية في الاقتصاد الكلي. إن الخبرة ليست معرفة. لا يعني أن ما يعرفه أحد وزراء المالية من الطرائق لأجل إصلاح النقد، أن النظرية الكمية للنقد قد اكتملت. ولكن لا يستطيع المؤرخ عندئذٍ نقل الممارسة الاقتصادية الحالية إلى الماضي، وذلك لأننا لا ننقل بدراسة سوى ما نعرف استنتاجه. إذا كنا نجهل لماذا تنجح وصفة ما، فكيف لنا معرفة إذا كانت ظروف نجاحها قد تحققت في الماضي؟ قد يستعد المؤرخ، الذي يأخذ حرفياً عبارات «القانون الخاص بالميل إلى الاستهلاك»، لدى كينز، (والتي بموجبها قد ينمو الاستهلاك بسرعة أقل مما ينمو الدخل) لصدمة خيبات الأمل. فما يسمى بـ «قانون» ليس سوى معاينة تجريبية كذبتها الوقائع في حقبتنا الزمنية بالذات.

إذا لم ننقل على وجه التأكيد سوى ما نستطيع استنتاجه، فإن كمية علم الاقتصاد الذي يمكن المؤرخين استخدامها بالتأكيد، ستتقلص شيئاً فشيئاً. وهذا الإفقار الكبير هو فدية للمفارقات التاريخية التي نتجنبها. في رأينا، يشكل الاقتصاد النيوكلاسيكي الثقافة الأصلح لاحتياجات أي مؤرخ<sup>(44)</sup>، وأقلها لأن للكلاسيكيين الجدد وعياً منهجياً حاداً وكانوا يحافظون بقوة على التمييز بين النظرية البحث والمعطيات المؤسسية والتجريبية، بين «ما ينتمي إلى طبيعة النظام الاقتصادي، بمعنى أن ذلك ينتج بالضرورة من جراء فعل العوامل الاقتصادية المتروكة لنفسها»، وما هو، مع كونه من المستوى الاقتصادي (مؤسسة أو ذعر في البورصة)، «خارج نطاق الاقتصاد الخالص»<sup>(45)</sup>. وهذا

---

A. A. Marshall, *Principes of Economies*, 8<sup>th</sup> ed. (London: Macmillan; Papermacs, 1966; (44) [1920]); Schumpeter: *History of Economic; The Theory of economic development* trans. by Redvers Opie (Oxford: Galaxy Book, 1967).

(عَلَى الأَرْجَح، رائعة الأستاذ والمدرسة بأكملها؛ وهناك أيضاً ترجمة فرنسية)؛

K. Wicksell, *Lectures on Political Economy*, trans. by E. Classen (London: Routledge & Kegan Paul, 1967; [1934]).

Schumpeter, *The Theory of Economic*, pp. 218,

(45)

pp. 10, 220-223.

ويقارن:

كان النمساويون يميزون بين التغييرات الذاتية الناشئة داخل النظام، والتغيرات الخارجية عن الافتراضات المطروحة.

التميز ضروري كثيرًا بقدر ما أن النظرية الاقتصادية، حتى ولو كانت خالصة، ليس لها كنقطة انطلاق سوى الحياة الاقتصادية المعاصرة (وبدقة أكبر أيضًا، الاقتصاد الوطني، و«ثروة الأمم»).

هكذا، لا يمكن الاقتصاد النيوكلاسيكي، عند اختزاله إلى جزئه الخالص، أن يُعلم شيئًا للمؤرخ حول نقطتين تهماه بنوع خاص، الاستهلاك والتوزيع الاجتماعي للثروات، أو بالأحرى يترك له العمل بكامله، لأن هذه الأسئلة في رأيه هي على المستوى النفسي حصريًا أو المؤسسي، أي التجريبي والوصفي والتاريخي. لنفترض استهلاك السلع، وطريقة استخدام أي مجتمع لثرواته، التي يوظفها في السدود، أو الطرقات السريعة، أو الحروب، أو المعابد أو العطاءات. لا يمكن الاقتصاد أن يعلمنا شيئًا عن أي من هذه الاستخدامات سيختارها المجتمع ولا عن الأسباب التي أتاحت اختيارها. فكل ما يمكن أي خبير اقتصادي أن يفعله، هو سؤال الناس عن أي استخدام ينوون توجيه ثرواتهم فيه. وبما أن سلم أفضليتهم ودخل كل واحد منهم معروف، فسوف يرسم عندئذٍ منحنيات اللامبالاة، ويفترض أن المستهلك يعتمز الاستفادة القصوى من وسائله، وسيدله على التركيبة الأمثل التي يُتيحها دخله: كمية كذا من الزبدة، وكمية كذا من المدافع، في ضوء ما نعرفه من الذوق الرفيع إلى حد ما للمستهلك لهذا النوع من السلع أو ذاك. لا ينبغي إذاً الخلط بين ما هو نظري حقيقةً وما هو إلا الوصف النفسي - الاجتماعي، وذلك، تحت تسمية نظرية سلوك المستهلك. لا يمكن التحليل الاقتصادي، بحصر المعنى، أن يوغل أبعد من تنقلية الخيارات<sup>(46)</sup>، ومنحنيات اللامبالاة، وتأثير الاستبدال<sup>(47)</sup>. فليس تفسير الخيارات في حد ذاتها من شأنه. فالاقتصاد لا يدرس الغايات الاقتصادية، إنما عواقب هذه الغايات، في عالم حيث السلع نادرة واستبدال بعضها لبعض ناقص. ليس أي قسم من الدراسات حول وظيفة الاستهلاك أكثر

---

(46) يجب على أي مستهلك يفضل المدافع على الزبدة، والقنابل الذرية على المدافع، أن يفضل هذه القنابل على الزبدة، تحت طائلة ظهوره غير متماسك، وجعل العمليات الحسابية صعبة جدًا.

(47) حول تأثير الاستبدال والدخل، يُنظر: J. R. Hicks, *Valeur et Capital*, trad. fr. (Paris: Dunod, 1956), pp. 23 ff.

اقتصادًا مما قد تكونه دراسة المعطيات التكنولوجية لوظيفة الإنتاج. إن هذه الدراسات هي، في الحقيقة، سوسيولوجية، ولا يمكن أي مؤرخ أن يتوقع منها الشيء الكثير، لأنه يفضل، بلا شك، أن يصنع بنفسه علم الاجتماع الذي هو بحاجة إليه. ويقول له أحد علماء اجتماع الاقتصاد إن بعض المستهلكين يشترون إحدى السلع لأنها باهظة الثمن، وذلك من أجل أن يشتوا للجميع أنهم أغنياء بما فيه الكفاية للقيام بذلك، وأن هذا السلوك يُسمى الاستهلاك اللافت للنظر<sup>(48)</sup> (conspicuous consumption). فبالنسبة إلى المؤرخ، ذلك لا يكفي، إذ يمكن الاستهلاك الظاهر أن يتخذ الأشكال الأكثر تنوعًا، وهو يريد أن يعرف من يستهلك بشكل ظاهر، وكيف، ولماذا، ولذّر الرماد في عيون من. ثمة اقتصادي آخر يكشف أن أي طبقة أو أمة تشعر بالإحباط عند مشاهدتها طبقة أو أمة أكثر ثراء منها، وأن تزيد في نزعتها إلى الاستهلاك تبعًا لذلك، وأن تُسمى ردة الفعل هذه «تأثير الإظهار الاستعراضية» (demonstration effect). هذا كثير على هذه التسمية إذا كانت لا تقوم سوى بوضع اسم على ردة الفعل الأكثر تفاهة. وهذا لا يكفي إذا أردنا أن نفهم ردة الفعل هذه، أي أن نراها في أثناء عملها في سياق تاريخي: برجوازية صغيرة تقلد الكبيرة، أو انزعاج العالم الثالث أمام الحضارة الأميركية. وبما أن عالم الاجتماع الاقتصادي اكتفى بوضع أسماء على بدهيات، فيبقى كل العمل المطلوب القيام به من نصيب المؤرخ.

### مثل آخر: توزيع الثروات

تختلف حالة توزيع الأموال عن حالة الاستهلاك. ويتعلق الأمر، هذه المرة، بمسألة تدخل في نطاق الاقتصاد الصرف وباستنتاجاته، ولكن، على وجه التحديد، هذا الاقتصاد اقتصاد صرف. فهو لا يدعي إعطاء تقرير عن

Th. Veblen, *The Theory of the Leisure class: an Economic Study of Institutions* (New (48) York: The Modern Library, 1899; [1934]).

R. Ruyer, *Cahiers de l'institut de science économique*: لكن ينظر الملاحظات البارعة لروير: *appliquée*, no. 55 (Mai-Déc. 1957).

التوزيع الفعلي والتاريخي للأموال بين أعضاء مجتمع ما. إنما يريد استنتاج نموذج مجرد، يمكن المؤرخ أو لعالم الاجتماع مقارنته دائماً مع الواقع. ونرى هنا ما هو التباعد بين الموضوع الملموس والموضوع المعرفي. ولسوء الحظ، ليس هناك ما يطمس بسهولة أكثر من وعي هذا التباعد. فنصل هنا إلى الاندهاش من كون نظرية ما هي نظرية. في نظر شومبيتر، من الواضح فوراً وبالتأكيد، أنه لا يمكن النظرية إلا استنتاج التوزيع النظري<sup>(49)</sup>. وفي المقابل، في نظر مؤلفين آخرين، سوف يكون هناك بيّنة أو حتى اكتشاف فاضح. من الواضح أننا هنا في ظل وجود تصورين مختلفين، أو متفاوتي الوضوح، لطبيعة الاقتصاد.

في ما يتعلق بالتوزيع، كما هي الحال في كل مادة أخرى، ليس الاقتصاد الصرف وصفاً لما يحدث، ولكنه استنتاج لما قد يحصل، إذا تُركت الآليات الاقتصادية حرة ومعزولة عن الباقي (في حالة الرأسمالية الليبرالية، تبدو الفرضية بعيدة أقل بقليل عن الواقع مما قد نراه في النظم الاقتصادية الأخرى). على المؤرخ قياس الفجوة بين الخيال والواقع، وإذا كانت هذه الفجوة كبيرة جداً، عليه أن يقول كيف انتقم منطق العمل الاقتصادي من الازدراء الذي كان قائماً في وجهه. وذلك يبدو واضحاً. ثمة وجود لخطر دائم من اللبس، مع الأسف، بين وجهة نظر المنظر ووجهة نظر المؤرخ. فمنذ الثورة الاقتصادية الكلية، ومنذ تدخل الدولة المتزايد في الاقتصاد، تطور نوع من علم الإدارة المحدثة (néo-caméralisme)، حوّل الاقتصاديين إلى مستشارين للحكومة، أو إلى بتّائين لأنماط نمو. إنما وعندما يتحدث الاقتصادي عن التوزيع، فهو لا يتكلم على الشيء نفسه بالعبارة نفسها، وفقاً لكونه كاميرالياً أو منظرًا. لا يأخذ المنظر بالاعتبار سوى الفاعلين الاقتصاديين، ومداخلهم، ومعاشاتهم، وشبه ريعهم، وأرباحهم المحتملة. أما الكاميرالي فينطلق من واقع، هو جدول دخل بلاده القومي، تلك الوثيقة التي تُعتبر العنصر الأساس لأي سياسة اقتصادية. وبالتالي

Schumpeter, *The Theory of Economic*, pp. 145-147, 151.

(49)

J. Schumpeter, «Das Grundprinzip der دراسة شومبيتر: Veneilungstheorie,» *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 42 (1916-1917).

سيضطر إلى الأخذ في الحسبان مرتبات الموظفين وأجور الخدم، المبينة في جدولته، والتي كان المنظر يجهلها (إلا إذا كان يتعهد بردها بدورها إلى نظرية)<sup>(50)</sup>.

يبدو الفارق بين التوزيع النظري والتوزيع التاريخي في النهاية كبيراً، بحيث تشكل بالكاد نظرية التوزيع وحدها فصلاً من الفصول. ف «الأجور» و«المداخيل»، بدلاً من أن تكون أجوراً ومداخيل حقيقية، هي أنواع من المؤشرات التي تقيس الإنتاجية الحدية للعمل والأرض، وليس التوزيع سوى تذييل للفصل المخصص للإنتاج. وفي هذه الدرجة من العمومية، لا نستطيع حتى التمييز بين العبودية والعمل المأجور. فمن المسلم به، نظرياً، أن أجر العامل يساوي إنتاجية عمله الحدية<sup>(51)</sup>. ولكن ليس هذا الأجير سوى كائن عاقل، لا يملك إلا الحد الأدنى من الفردية اللازمة لتسهيل العرض. وفي الواقع، يبدو مرتبه بالتأكيد مختلفاً جداً عن هذه الإنتاجية، وإضافة إلى ذلك إنه من الصعب قياسه بدقة، ويتم تثبيته من طرف أرباب العمل والنقابات والحكومات. ولكن يبقى الأجر «الحقيقي» أجر النظرية، بمعنى أنها ستتقم إذا ابتعدنا منها كثيراً. ماذا سيحدث إذا في دولة الرقيق، حيث لا يتلقى العامل أي مرتب؟ سنعتبر أن هذا المرتب سيوضع في جيب مالك العبد، المسؤول في المقابل عن تغذيته<sup>(52)</sup>، وهو وسيلة لاحتساب دخل المالك، إذا كان الرق

---

(50) هكذا يفعل ج. أولمو في: *Annales de* J. Ullmo, «Recherches sur l'équilibre économique», tome VIII, fasc. I, pp. 49-54;

*l'Institut Henri-Poincaré*, tome VIII, fasc. I, pp. 49-54;

Schumpeter, *History of Economic*, pp. 929 n., 630 n.

يقارن:

(51) على نحو أكثر تحديداً، بما أن الوقائع الاقتصادية متروكة لنفسها، والمنافسة ممتازة، وتم التوصل إلى التوازن، يستقر معدل الأجور، من خلال العرض والطلب، على مستوى المنفعة الحدية، بالنسبة إلى المستهلك، من جزء من المنتج الذي يعزى إلى العامل الهامشي في كل شركة. وهناك صياغة أخرى، مؤسسية بشكل كبير، وهي التالية: إن هذا المعدل هو «مؤسسي»، ومثبت بحكم العرف أو الصراع السياسي، وسيسجل كونه إحدائياً أفقياً باعتباره متغيراً مستقلاً، وذلك لأن حجم العمالة هي واحدة من المتغيرات التابعة. ويفلت معدل الأجور من آلية العزو (بالنسبة إلى النمساويين، «تراجع» مراحل التصنيع نزولاً، من المنتج النهائي نحو المواد الخام: لا نستثمر مواداً خامة لا يمكننا استخراج ما هو قابل للبيع منها). مع ذلك، لا تفلت الآلات، وهي متغيرات أخرى تابعة، من آلية الاحتساب.

= Schumpeter, *The Theory of Economic*, p. 151;

(52)

مربحًا. أو ما يمكن أن يشكل وسيلة، إذا كان الحساب ممكنًا عمليًا. لكن نظام الرق نفسه يفلت من النظرية أو بالأحرى يُفرض عليها كونه مُعطى؛ فالتوزيع لا يستدعي إحدًا تفسيرًا علميًا، بل وصفًا اجتماعيًا وتاريخيًا، ويبقى مؤلف مارشال ولوكايون<sup>(53)</sup> توزيع الدخل القومي (*Répartition du revenu national*) المثال الكلاسيكي بالنسبة إلى العالم المعاصر. هذا هو الفاصل بين التجربة المعيشة والشكلي، وبين الأرضي/المعيش والعلمي، وبين الاعتقاد الشائع/الدوكسا والنظمة المعرفية/الإيستيميا.

### الحقيقة التاريخية والحقيقة العلمية

يمكن التاريخ أن يتحول بفعل العلوم الإنسانية، بمقياس مماثل لذلك الذي يمكن حياتنا أن تتحوله بفعل التكنولوجيا. فلدينا الكهرباء والطاقة الذرية، غير أن حباتنا تبقى مكونة من أسباب وغايات وصدف. ليس بمقدور أي وسيلة لكتابة التاريخ أن تكون ثورية، ولا الحياة أكثر من ذلك أن تنقطع عن صفة اليومية. ولا تُستخدم الألسنية من أجل فهم أفضل للنصوص، ولا أكثر من أن تُستخدم نظرية الضوء لتدريب العين على الألوان. لذلك، ليس فقه اللغة تطبيقًا للألسنية، وهو، كأى نظرية، لا غاية أخرى له غير ذاته. ستعلمنا السيمياء ربما غدًا ما هو الجمال، ما سيُشبع فضولنا، ولكنه لن يغير طريقتنا في رؤية الجمال. وكما فقه اللغة، أو الجغرافيا أيضًا، فالتاريخ «علم بالنسبة إلينا»، وهو لا يعرف العلم

---

= وحول المردودية المشكوك فيها للعبودية في المزارع، ينظر: A. A. Marshall, *Principles of Economics*, 8<sup>th</sup> ed. (London: Macmillan; Papermacs; 1966; [1920]), p. 466.

J. Marchal & J. Lecaillon, *La Répartition du revenu national*, 3 vols. (Librairie de (53) Médecis, 1958).

وهناك نموذج آخر من التحليل الاقتصادي والاجتماعي، مثير جدًا للاهتمام، وهو مؤلف ج.

فريتشلي: J. Fericelli, *Le Revenu des agriculteurs, matériaux pour une théorie de la répartition* (Librairie de Médecis, 1960), pp. 102-122.

وتستمر التاريخانية الألمانية، تحل محلها في هذه النقطة التجريبية المنطقية، في معرفتها مع النظرية الصرفة، لتناول الطرائق (*Methodenstreit*) في كتاب صدر مؤخرًا لهايز ألبرت:

Hans Albert, *Marktsoziologie und Entscheidungslogik: ökonomische Problem in soziologischer Perspektive* (Berlin: Luchterhand, 1967), partic. pp. 429-461.



الحقيقي إلا بقدر ما يتدخل العلم في التجربة المعيشة. وهو، علاوة على ذلك، هو لا يأخذ بأي مراعاة جمالية أو ذات نزعة متمحورة حول الإنسان، إن اكتفينا فقط بوجهة النظر هذه. فلو كان قادرًا، عمليًا، على مقايضة الدوكسا بالإيستيميا، لما تردد في القيام بهذه المقايضة. وللأسف إنه لمن ميزات قدرتنا معرفة أنه لا يمكن مستويي المعرفة أن يتلاقيا إلى الاندماج، على الرغم من بعض التدخلات في التفصيلات. الكائن معقد وقاس على حد سواء. ويمكننا إما الشروع بوصف هذا التعقيد، من دون الانتهاء منه، وإما السعي إلى بداية معرفة صارمة، من دون العثور من جديد على التعقيد. ومن يتمسك بمستوى التجربة المعيشة لن يخرج منها أبدًا. أما الذي يبني موضوعًا شكليًا، فيبحر نحو عالم آخر سيكتشف فيه شيئًا جديدًا، بدلًا من أن يجد فيه مفتاح حل المرئي. لا نملك معرفة كاملة عن شيء. ولا نعرف الحدث الذي لنا به صلة شخصية قوية إلا من طريق ما يخلفه من أثر. ويمكننا أن نستسلم لعدم تملكنا معرفة كاملة. ويحصل لنا أحيانًا أن نستنسخ نماذج عن الواقع محدودة، فتُغنينا المعرفة العلمية، وهي ممكنة في كل مكان، وحتى على الإنسان، عن المعرفة الملموسة، التي ليست كاملة أبدًا. ويبقى أن الأمور لا تُستثمر فينا بشكل كامل، وأنها لا تدرج فينا إلا جزئيًا أو بشكل غير مباشر. فتتوصل أذهاننا إلى معرفة صارمة أو فضفاضة للواقع، لكنها لا تتأمل أبدًا النص الأصلي بتمعن<sup>(54)</sup>.

إن التاريخ قصّر لا نكتشف فناءه الكامل (نحن لا نعرف كم يبقى لنا من غير الحديثي الواجب تأريخه)، ولا يمكننا رؤية جميع أروقته في الوقت نفسه. ثم إننا لا نشعر بالملل أبدًا في هذا القصر، حيث نحن مُحْتَجِزون. قد يشعر الذهن المطلق الذي يعرف طابع القصر الهندسي بالملل فيه، وهو لم يعد عنده شيء لاكتشافه أو وصفه. وهذا القصر متاهة حقيقية بالنسبة إلينا. فالعلم يمنحنا صيغًا مُحْكَمَة البناء، تسمح لنا بالعثور على مخارج فيه، غير أنها لا تعطينا خريطة المواقع. يجب أن نأخذ بكامل قوتها فكرة أن العلم يبقى على الدوام غير مكتمل. وهذا لا يعني أننا لسنا متأكدين من أي شيء فحسب، وأن مجموع معارفنا ليس

M. Guérault (54), في معارضة لايبنتز سبينوزا: Spinoza, vol. I, Dieu (Paris: Aubier-Montaigne, 1969), p. 10

في منأى عن الخطأ. ولكن على الرغم من عدم وجود مجموع، يضيف العلم اكتشافاً فوق اكتشاف، ولا يضع خطأً أبداً لإنهاء عملية الجمع. فالتأكيدات العلمية تتحدد بذاتها، ولا تفترض شيئاً مما لا تقوله. لناخذ الجاذبية النيوتنية: كانت تبدو أنها افتراض لفكرة لا يمكن تصورها، عن فعل يتم من بعد، وكان بعض المعاصرين قد خلصوا من ذلك إلى القول بأن نيوتن كان على خطأ. وكانت الجاذبية تبدو أنها تفترض سراً آخر، وهو قوة الجذب. فما كان من فولتير إلا أن استخلص أن جوهر الأشياء يجب أن يكون على هذا النحو، وأن الخالق كان قد منح هذه القوة إلى المادة<sup>(55)</sup>. وبقي الأمر كذلك إلى أن اكتشف أينشتاين يوماً، أنه من الأعم القول أن الطريق الأقصر بين نقطتين في الحيز المادي هو المنحني، وأن الجذب ليس بشيء آخر غير ذلك. علينا ألا نستنتج من ذلك أن الفضاء بالحقيقة منحني، لأن الفيزياء لا تتوقف عند هذا الحد. سيكون من الضروري أن تخرج النسبية يوماً من العزلة الرائعة التي توجد فيها الآن. كذلك، عندما اكتشف فالراس وجيفونز (Jevons) قانون المنفعة الحدية، لم يف الناس فرصة إعطاء صيغة واقعية عنها. وتذرعوا بتناقض احتياجاتنا، ويقانون فيبر وفشنر (Fechner). ولم تغب الاعتراضات أيضاً: فلقد لاحظ بعضهم أن بعض الاحتياجات تنمو مع الإشباع بدلاً من أن تتناقص. وخلص بعضهم إلى أن الهامشية كانت غير مُجدية أو مخطئة. ولاحظ الآخرون، بحكمة أكبر، أن المهم هو الاستنتاجات التي يمكن التحقق منها والتي يمكن استخلاصها منها. والحال أن رياضيات الألعاب ربما تساعد على رفع مستوى الاستنتاج عالياً وتفسيره بشكل مختلف.

ينتج من ذلك أن الحقيقة التاريخية مختلفة جداً عن الحقيقة العلمية، فكلاهما موقت، ولكن ليس بالطريقة نفسها. يقول بعضهم إذا كان العلم يبقى

(55) على العكس من ذلك، ظل يولر (Euler) في تحفظ حكيم حول هذه النقطة، وكان يكتفي بالقول: «كل شيء يحصل وكأن...»؛ وكتب في مؤلفه رسائل إلى أميرة في ألمانيا في مسائل مختلفة في التاريخ والفلسفة: L. Euler, *Lettres à une princesse d'Allemagne sur divers sujets d'histoire et de philosophie*, 2, 68:

«لتجنب أي التباس يمكن أن تتسبب فيه طريقة الكلام، ينبغي لنا بالأحرى القول إن أجسام العالم تتحرك بالطريقة نفسها، كما لو أنها يجذب بعضها بعضاً حقاً».

غير منجز على الدوام، أفلا يمكن أن يُقال الأمر نفسه عن التاريخ؟ ألا يُحتمل أن يُطاح بالحقائق التاريخية التي تُعتبر مكتسبة، من خلال اكتشافات جديدة؟ أكننا علماء في الفيزياء أم مؤرخين، فنحن لسنا متأكدين أبدًا من أي شيء. إن ذلك لصحيح، لكننا نشعر في الوقت نفسه بأن هذه الحجج تمر بجانب فارق جوهرى. إن العلم غير مُنجز لأنه لا يجمع أبدًا، والتاريخ غير مُنجز لأن مجاميعه تخضع للمراجعة من جراء خطأ أو سهو. وتشبه حالة الفيزيائي قليلًا حالة المتوحش العبقري<sup>(56)</sup> الذي قد يكشف، بعد محاولات تحريك قطع قيادة السيارة، أن سحب مفتاح الإشغال والضغط على جهاز الإقلاع، يُمكنه إشغال المحرك، الذي يبقى خارج مدى رؤيته تحت الغطاء المُحكم الإغلاق. ومن خلال «نموذجه» هذا في التشغيل، فإنه لن يتوانى عن طرح افتراضات حول ما يمكن أن يكون عليه هذا المحرك، ولكن لن يُتاح له أبدًا أن يرى المحرك بأم عينه. وقد يحدث له حتى أن يحل لغز وظيفة جميع الأزرار، ولن يبقى له أي شيء آخر لاكتشافه على لوحة القيادة. لكنه لن يستطيع حتى معرفة ما إذا كان علمه حول المحرك اكتمل، ومن غير المجدي أن يتساءل عن ذلك، لأنه من غير المجدي التساؤل حول ما يخرج على نطاق مداركنا.

التأكيد بأن الفضاء منحني ليس حقيقة التأكيد أنه منحني. أما وعلى العكس من ذلك، فالتأكيد بأن سقراط أو يسوع وُجدا، وليس من الأساطير، فذلك يعني أنهما وُجدا حقًا. فيجب أن يؤخذ هذا التأكيد حرفيًا، وليس هناك المزيد. ويمكن أن يظهر أن هذا التأكيد خاطئ، فكل قضية تاريخية هي دائمًا قابلة للمراجعة. ولكن لا يمكن التعمق فيها، إذ إن التعبير عن الحكم يكون بنعم أو لا. قد يقول أحد الإيستمولوجيين إن الواقعة التجريبية هي واقعة. في المقابل، ليست النظرية العلمية حقيقية على نحو إيجابي، فهي في الأكثر، غير لاغية. قد يقول أحد المسيحيين بإمكان وجود نزاع بين التاريخ والوحي، ولكن ليس بين العلم والإيمان.

(56) إننا نعرف هنا إلى محاكاة ساخرة للخرافة الحكمية الشهيرة، وهي الساعة ذات العلبة المحكمة الإغلاق، عند أينشتاين وإنفيلد: *L'Évolution des idées en physique*, A. Einstein & L. Infeld, trad. par Solovine, p. 34.



## الفصل الثاني عشر

### التاريخ، علم الاجتماع، التاريخ الكامل

لكن، ألم نسدد الرمي عاليًا جدًا؟ ألا يشبه التاريخ الجيولوجيا بالأحرى أكثر من الفيزياء؟ ليست العلوم المُشكلة العلم كله، ولا يمكننا الادعاء بأن لا شيء بين علوم الرياضيات (mathemata) والتاريخي - الفيلولوجي [المتعلق بفقہ اللغة]. هناك بالفعل علوم، وهي من دون أن تكون افتراضية - استنتاجية، ليست بأقل علمية، وذلك لأنها تفسر الملموس انطلاقاً من ترتيب للوقائع الملموسة كان مختلفاً ثم اكتشفته هذه العلوم. فالجيولوجيا تُفسر التضاريس الحالية عبر البنية والحث، والبيولوجيا تُفسر آليات الوراثة من خلال الكروموزومات، ويفسر علم الأمراض [الباثولوجيا] الأمراض الالتهابية من طريق الميكروبات. وتصبح مسألة إمكان وجود تاريخ أو علم اجتماع علميين كالتالي: هل ثمة ترتيب للوقائع، بالإجمال في الأقل، يتحكم في الوقائع الأخرى؟ هل يمكن التاريخ أن يصبح جيولوجيا التطور البشري؟ وكما سنرى، إن العثور على ترتيب كهذا للوقائع حلم، ولقد فتشنا عنه تباعاً في المناخات وفي الأنظمة السياسية (politeiai) والقوانين والعادات والاقتصاد. وتبقى الماركسية المحاولة الأكثر شيوعاً ضمن المحاولات لتأسيس جيولوجيا. وإذا توصلنا إلى تأسيسها، فمن الممكن أن يصبح التاريخ وعلم الاجتماع من العلوم، وأن يسمح بالتدخل أو بالتوقع في الأقل؛ وأن يشبه على التوالي تاريخ الأرض والجيولوجيا العام، وتاريخ النظام الشمسي والفيزياء الفلكية، وعلم الأصوات الوصفي للغة ما وعلم الأصوات الوظيفي. وتتفي عنها طريقة الوصف لتصبح تفسيرات، لأن التاريخ هو تطبيق لنظريات علم الاجتماع. ونحن نعرف للأسف أن هذا الحلم

هو مجرد حلم. فليس هناك ترتيب للوقائع، يبقى هو نفسه دائماً، ويتحكم باستمرار في الوقائع الأخرى. ويلزم التاريخ وعلم الاجتماع بأن يظلا أوصافاً قابلة للإدراك. أو بالأحرى، وحده التاريخ موجود في الحقيقة. وليس علم الاجتماع سوى عمل لا طائل منه لتنظيم الامتلاك الدائم (ktéma es aei)، تلك التجربة المهنية التي لا تعرف سوى حالات ملموسة، ولا تشمل على هذه المبادئ الثابتة التي وحدها قد تجعل منها علماً.

من أين يأتي إذاً أن علم الاجتماع موجود، وأن فائدته أعلى من فائدة طريقة التعبير المستخدمة من طرف المؤرخين؟ السبب في ذلك أن التاريخ لا يقوم بكل ما ينبغي فعله، ويترك لعلم الاجتماع مهمة القيام به عوضاً عنه، حتى ولو تخطى الهدف. ولأنه مقيد بمنظور الأحداث يومياً، يتخلى التاريخ المعاصر لعلم الاجتماع عن الوصف اللاحثي للحضارة المعاصرة. ولأنه مقيد بالتقليد القديم للتاريخ السردي والقومي، يتشبث بتاريخ الماضي، بشكل حصري جداً، بالقص ملحقاً بمجموع متصل (continuum) في الزمان والمكان («فرنسا في القرن السابع عشر»). ونادراً ما يجرؤ رفض وحدات الزمان والمكان، ليكون أيضاً تاريخاً مقارناً، أو ما يسمى بالتالي: («المدينة على مر العصور»). والحال أنه يمكننا الملاحظة أن التاريخ إذا ما حزم أمره ليكون «كاملاً»، وأن يصبح ما هو عليه بالتمام والكمال، فإنه يجعل علم الاجتماع غير مفيد.

بالتأكيد، قد لا يهم كثيراً أن يكون قسم من المجال المشروع للتاريخ منضوياً تحت اسم علم الاجتماع. وستكون الفائدة منه مخصوصة بجماعة أو سلك، فحسب. والمصيبة أن هذا الخطأ الإسنادي يستجر نتائج. فالتاريخ لا يفعل ما فيه الكفاية (إن وحدات الزمان والمكان تحد رؤيته، حتى ضمن المجال المُعترف له دائماً بملكيته) وعلم الاجتماع يفعل أكثر مما ينبغي. وبما أنه لم يعترف بعلم الاجتماع بأنه تاريخ من دون الاسم، فهو يشعر بأنه مُلزم بمحاولة أن يكون علماً. ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن الإثنولوجيا. إن علم الاجتماع هو شبه علم، وُلد من أعراف اصطلاحية أكاديمية تحد حرية التاريخ. وليس انتقاده حتى مهمة معرفية: إنه مهمة تاريخ الأنواع والاصطلاحات. وبين

تاريخ قد يكون في النهاية كاملاً، وعلم شكلي للإنسان (له حالياً وجه علم الممارسة أو الأفعال)، لا مكان لأي علم. ورسالة التاريخ الحقيقية هي أن يصبح تاريخاً كاملاً، له مستقبل لا ينضب، لأن وصف الملموس مهمة لا نهاية لها.

## شروط قيام تاريخ علمي

«تاريخ علمي»، يمكن هاتين الكلمتين أن تشيرا إلى مشروعين مختلفين جداً: التفسير العلمي للأحداث من خلال القوانين المختلفة التي تتعلق بها كل واحد منها، أو تفسير التاريخ كونه كلاً، والعثور على مفتاح له، ومعرفة أي محرك يجعله يتقدم بوصفه كتلة واحدة. لقد رأينا تَوَّ استحالة المشروع الأول. وقد يكون التفسير ناقصاً جداً أو قد لا يكون مطوَّعاً مرناً. أما المشروع الثاني فهو خصوصاً مشروع الماركسيين. فهل يمكن تفسير جزء من التاريخ بوصفه كتلة، أو إذا كنا نفضل، هل من الممكن إيجاد الترتيب نفسه للأسباب وراء كل حدث، أكان الأمر يتعلق بحرب 1914 أو الثورة الروسية أو الرسم التكعيبي؟ عنيت بذلك علاقات الإنتاج الرأسمالية. فبدلاً من التفسيرات الظرفية، حيث قد لا تكون طبيعة الأسباب هي نفسها من حالة لأخرى، ألا يمكننا اكتشاف فئة معينة من الوقائع، هي نفسها دائماً، قد تُفسر الوقائع التاريخية الأخرى في الأقل باختصار؟ لذا، سوف نعتبر أن التاريخ يعمل بحسب بنية مقولية، ويتم فصل حول الاقتصاد، والعلاقات الاجتماعية، والقانون، والأيدولوجية... إلخ. وهكذا كان القرن الثامن عشر يتساءل حول أي مقولة من مقولتي القوانين والعادات تفسر الأخرى.

في الجيولوجيا، عندما نريد تفسير تضاريس إحدى المناطق، لا ندرس المغامرة الفريدة لكل حصاة - لقد انفصلت هذه بفعل الصقيع والأخرى بسبب خروف كان ماراً هناك - بل نكتفي بدراسة بنية الحت ونوعه، وذلك لأنه يتضح أن دراستها كافية لتزويدنا بما هو أساس. فللمناخ والنباتات وعمل الإنسان تأثيرات محدودة أكثر بكثير من ذلك، أو نادراً ما يكون لها آثار واسعة النطاق.

وكذلك، في التاريخ، نعتبر أن لفئة من فئات الأسباب، مثل الاقتصاد، تأثيرات أقوى بكثير من التأثيرات الأخرى، وتستطيع بالتأكيد التفاعل معها، ومع ذلك، يبقى مدى فعل هذه التفاعلات محدودًا. وكما يستشعر أي جيولوجي طبيعة ما تحت الأرض، عندما يرى نوع النباتات التي تغطي الأرض، أو إذا ما كان التجمع السكاني حول نقاط المياه النادرة، كذلك، فإن جيولوجي التاريخ، عند رؤيته لهذه الأزهار الغريبة التي تُسمى دون كيشوت أو بالزك، قد يستشعر على أي بنية تحتية تنمو.

لم تكن تلك الماركسية سوى فرضية، لكنها فرضية معقولة. فكل شيء يُعاد إلى سؤال فعلي: هل لفئة معينة من الأسباب تأثيرات على الدوام أكثر ضخامة من تأثيرات أخرى؟ كما رأينا تَوًّا، إن الجواب في الجيولوجيا هو نعم. أما في الطب، فقد يكون بالأحرى، هو لا. فعندما نسعى إلى تفسير مرض من الأمراض غير الالتهابية، نتحوّل من علم التشريح إلى علم وظائف الأعضاء، ومن علم وظائف الأعضاء (الفيزيولوجيا) إلى علم الأنسجة، ومنه إلى علم الكيمياء الحيوية، من دون أن تكون أي من هذه المرجعيات أكثر حسماً من غيرها<sup>(1)</sup>. لو كان ينبغي أن يوجد في التاريخ مقام حاسم، لكان من المعقول الاعتقاد بأنه الاقتصاد. فما وراء صخب الأحداث الكبيرة والرجال العظماء، من الواضح أن القسم الأكبر من حياة الإنسانية يُقضى في العمل من أجل لقمة العيش.

يبقى أن نعرف ما إذا كان النشاط الاقتصادي، الذي هو في غاية الأهمية بالنسبة إلى الأنشطة الأخرى، يذهب إلى حد التحكم فيها، أي إلى تفسيرها. ولكن، ما معنى كلمة فسر؟ ليس ثمة من تفسير إلا بوجود الثبات. نعرف أن نفسر عندما يمكننا أن نقول، بالإجمال، أي أسباب تؤدي بانتظام إلى تأثير معين، أو في أي وقت نستطيع القول، بالإجمال، أي تأثير ستحدثه بانتظام أسباب معينة. يتلخص كل شيء في كلمة «بالإجمال» هذه؛ إذ يجب ألا يتجاوز

F. Dagognet, *Philosophie biologique* (Paris: PUF, 1955);

(1)

W. Riese, *La Pensée causale en médecine* (Paris: PUF, 1950)

ويُقارن:



هامش «التقريبي» مستوى معيناً<sup>(2)</sup>. وقوانين الفيزياء هي على نحو أنه إذا وضعت وعاء من الماء ليغلي، لا يمكنني ضبط كمية الماء والحرارة إلا بالإجمال، وأحصل بالضبط على التأثير المراد. وإذا كنت مدفِعياً، لن يمنع التصويب الأكثر دقة قذائفي من التناثر، ولكن فحسب في حدود معروفة جيداً في حساب الاحتمالات. ثم ينتهي الأمر بإصابة الهدف تماماً.

## ما سبب استحالة التاريخ العلمي

إذا صودف أن كانت علاقات الإنتاج الاقتصادية، في الأقل بالإجمال، سبباً يمكننا أن نعول عليه، أو كانت تُنتج، في الأقل بالإجمال، تأثيرات تتجاوز مع توقعاتنا، لكانت الماركسية على حق، ولأصبح التاريخ علمًا. فعلى سبيل المثال، كان ينبغي على الثورة أن تكون مضمونة، عاجلاً أو آجلاً، ما دامت الأسباب التي تؤدي إليها (موقف البروليتاريا، الخصوصيات الوطنية، الخط العام للحزب) قد تختلف فقط في حدود معقولة. وكان ينبغي أن تقابل بنية تحتية محددة (الرأسمالية)، بنى فوقية متنوعة، بالتأكيد (كالرواية الواقعية أو رواية الهروب من الواقع)، ولكن ليس أي رواية (كالملحمة). إننا نعلم بالتالي، أن الأمر ليس كذلك، وأن الماركسية لم تكن تتوقع شيئاً، ولم تفسر شيئاً، ونحن لن نُطيل في ذلك. ولكن يجب علينا أن نرى جيداً ما يعني إخفاؤها بالضبط بالنسبة إلى إيستيمولوجيا التاريخ. لا يعني هذا الإخفاق أبداً، على سبيل المثال، أن علم الاقتصاد لا يُفسر الشعر. ولكن فقط أن الشعر لا يُفسر عبره دائماً فحسب، وأن في التاريخ الأدبي، كما في في كل مكان في التاريخ، ليس هناك سوى تفسيرات ظرفية. أن يكون للشعر قيمته الخاصة وحياته الخاصة، فهذا بدهي جداً. ولكن بأي حق يمكن التنبؤ بأنه لن يحدث أبداً أن يُفسر الاقتصاد إلى حد بعيد قصيدة ما؟ وأن الشعر لا يأكل من ذلك الخبز. إن هذا سيكون حينئذٍ أسلوباً معلماً (مثقفاً)، أو حكماً مسبقاً ميثافيزيقياً يناقض مبدأ التفاعل. تتكون الثقافة، مثلما التاريخ، من أحداث خاصة، ولا يمكننا أن نحكم

D. Bohm, *Causality and Chance in Modern Physics* (London: Routledge & Kegan Paul, (2) 1967; [1957]).

مسبقاً على البنية التفسيرية التي يتطلبها كل منهما. لذا، لا يمكننا أن نكون نظرية للثقافة أو للتاريخ، ولا أن نصب كمقولة ما يدعوه الحس السليم، أو بالأحرى اللغات الحديثة «الثقافة». بل لعل ذلك سمة من سمات الحياة الاجتماعية، ومصدرًا لمناقشات لا نهاية لها، حيث هذه الحالة شبه المائعة التي لا شيء فيها يبقى صحيحًا، ولا شيء حاسمًا، وكل شيء يتعلق بكل شيء، كما يُعبر عن ذلك كثير من الأمثال: «المال لا يشتري السعادة، ولكنه يساهم فيها»، «ليس موضوع أي رواية جيدًا أو سيئًا في حد ذاته»، «نصف مذنب، ونصف ضحية، مثل الجميع»، «تتفاعل البنية الفوقية مع البنية التحتية». وذلك ما يحول السياسة، حتى ولو كانت تضمن غاياتها، إلى قضية حكومة غب الطلب، والتاريخ إلى ألا يكون علمًا. فيعرف المؤرخ من التجربة أنه، إذا حاول تعميم مخطط تفسيري، وأن يجعل منه نظرية، ينهار المخطط تحت يده. وباختصار، لا يتبع التفسير التاريخي طرقًا شُقت مرة واحدة نهائية. وليس للتاريخ تركيب تشريحي، ولا يمكن العثور فيه على «القاسي من الرخو».

ليس من الممكن أن نصنف الأسباب بالتسلسل الهرمي لأهميتها، حتى بالإجمال، وأن نعتبر، على الرغم من ذلك، أن للاقتصاد تأثيرات أقوى من تلك التي للقرقرة الغامضة حول تاريخ الأفكار؛ إذ تنوع الأهمية النسبية لأصناف الأسباب من حدث إلى آخر. لقد أمكننا رؤية ذل وطني أعاد الشعب الذي كان أئينا أوروبا مدة قرن ونصف، أعاده إلى مرحلة من الهمجية، غير مسبوقه حتى اليوم، وأحد البرجوازيين الصغار ساقطًا في بوهيمية، يشن حربًا عالمية مع هدفين: تدمير اليهود، وهو شكل من أشكال تاريخ الأفكار، واحتلال أرض للزراعة إلى الشرق لمصلحة شعبه<sup>(3)</sup>: إنه طموح قديم، آتٍ من ماضي المجتمعات الزراعية، ومن «الشوق للأرض» القديم، يُدهشنا أن نجد مرة

(3) إذ هكذا كان الهدفان الأساسيان لحرب هتلر، ولم يكن الثأر لفرساي سوى مرحلة أولية، وكان من الضروري التغلب على فرنسا وإنكلترا، ليكون لهتلر مطلق الحرية إلى الشرق [الشرق الأوروبي - المترجم]. يُنظر: H. R. Trevor-Roper, «Hitlers Kriegsziele», *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, (1960); E. Jäckel, *Hitlers Weltanschauung: Entwurf einer Herrschaft* (Tubingen: Rainer Wunderlich Verlag, 1969).

أخرى في قرن صناعي وكينزي [نسبة إلى كينز]. وعندما نحاول التدخل في مسار الأحداث، يظهر بوضوح غياب تراتبية ثابتة للأسباب: مستوى التربة العمالية المنخفض جدًا، وها هي الخطط الخمسية وتفوق الاشتراكية تنخفضان إلى العدم. وعندما تتناوب الأسباب الأكثر اختلافًا في القيادة، ينتج من ذلك أن ليس للتاريخ معنى أو دورات، إنما هو نسق مفتوح. وهذه هي النقطة التي يبدأ عصرنا السيبرنيطيقي من خلالها بمعرفة قول الأشياء بوضوح<sup>(4)</sup>.

ينتج من ذلك أيضًا، أنه لا يمكن أن يكون هناك علم للتاريخ، إذ لا يكفي وجود حتمية لإمكان وجود علم من العلوم. فليس بالإمكان القيام بالعلم سوى في القطاعات التي تجد الحتمية الشاملة نفسها (هذه الحتمية التي من المستحيل متابعتها بكل تفصيلاتها في كل مكان) وقد قدمت تأثيرات أكثر كونية، ومن ثم يمكن فك لغز هذه الحتمية والتعامل معها باستخدام أسلوب مختصر ينطبق على هذه التأثيرات العيانية، أي تأثيرات النماذج أو تأثيرات التأثيرات الغالبة. وإذا حصل أن الحتمية لا تشمل على هذه التأثيرات في القطاع المعبر، فيصبح حل اللغز مستحيلًا، والعلم ذو الصلة لا يمكن إقامته. دعونا نتخيل هنا رسمًا مُتَعَدِّد الألوان (مشكال (kaléidoscope)). لا شيء أكثر تحديدًا من مجموعة الأشكال المتنوعة التي ترسمها قطع الورق الملون الصغيرة. يمكننا أن نسرّد تاريخ تسلسل هذه الأشكال، ولكن هل يمكن استخراج علم منها؟ نعم، ولكن بشرط واحد أو آخر من هذه الشروط: يجب أن يكون المشكال إما مبنيًا بطريقة خاصة جدًا حتى نتمكن من العثور، خلف الأشكال المتنوعة، على بعض البنى

---

E. Topitsch, «Gesetzbegriff in den Sozialwissenschaften», in: R. Klibansky (ed.), (4) *Contemporary Philosophy (International Institute of Philosophy)*, vol. 2: *Philosophie des sciences* (Florence: La Nuova Italia, 1968), pp. 141-149;

وحول مسألة معرفة ما إذا كان من الممكن رؤية تطور عام في التاريخ الإنساني، سرى رؤى مختلفة، لكنها أيضًا معقولة عند بوبر: K. Popper, *Misère de l'historicisme*, trad. par Rousseau (Paris: Plon, 1956) section XXVII.;

وذلك بإضافة الدلالة المهمة التي تحملها المقدمة للطبعة الفرنسية، ص x؛

J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, trad. par C. Journet (Paris: Seuil, 1957); N. Georgescu-Roegen, *La Science économique: ses problèmes et ses difficultés*, trad. par Rostand (Paris: Dunod, 1970), p. 84.

المتكررة نستطيع حساب رجوعها. وإما كما يحصل مع [لعبة] الكشائين المزورة، فإن هذه الحركة أو تلك الصادرة عن يد المشاهد تعيد دائماً هذا الشكل أو ذاك بالإجمال. وإذا لم تستوفَ هذه الشروط، لن نستطيع أن نفعل أفضل من أن نروي التاريخ. وفي الحقيقة، من الممكن أيضاً أن ننصرف إلى مهمة إعداد جدول مواصفات لهذه الأشكال، وأن نعدد ألوان قُصاصات الورق والنماذج الرئيسة التي ترسمها. باختصار، يمكننا أن نجعل من ذلك علم اجتماع عام. وهذه مهمة غير مجدية إلى حد ما، لأن لا وجود لهذه الألوان وهذه التشكيلات إلا في الكلمات فحسب، وهي مقطعة «ذاتياً» مثلما هي كذلك مجموعات الكواكب التي يقطعها التقليد في القبة السماوية.

بما أن ليس للتاريخ من تشريح ومن أسباب سائدة أكثر مما لديه من قوانين قد تكون خاصة به، يجب علينا التخلي عن فكرة كونت التي هي الآن في مرحلة ما قبل العلمية، وتنتظر أن ترى إلى منزلة العلم، وهذا العلم هو علم الاجتماع. تحت هذا الاسم، من الواضح أن كونت لم يكن يرمي إلى ذلك العلم الشكلي في بعض قطاعات النشاط البشري، والذي نميل حالياً لتسميته بالأحرى بعبارة علم الأفعال؛ إذ كان علم الاجتماع عنده في الواقع علم التاريخ في «كتلة»، أي علمًا للتاريخ. وكان ينبغي على علم الاجتماع هذا أن يضع قوانين التاريخ، مثل «قانون الحالات الثلاث»، وهو وصف لحركة التاريخ ككل. بيد أنه ثبت أن علم التاريخ هذا مستحيل (ليس لأسباب ما وراثية، كالحرية الإنسانية، وإنما لأسباب فعلية، من درجة علم التوجه أو «السيبرنيطيقا»). ما نقوم به اليوم تحت اسم علم الاجتماع ليس علمًا. إنه في بعض الأحيان وصفًا، تاريخًا من دون الاسم، وأحياناً أخرى جدول مواصفات للتاريخ أو تعابيرية<sup>(5)</sup> (إنه علم الاجتماع العام). وأمام هذا الالتباس، هل من الملائم دعوة المؤرخين وعلماء الاجتماع إلى تعاون متعدد التخصصات أكثر ضرورة كل يوم؟ وإلى دعوة المؤرخين أو الاقتصاديين إلى الاستفادة من نتائج علم الاجتماع الحالي (لأننا نساءل ما هي تلك النتائج)؟ يبدو التوضيح أكثر

---

(5) تركيب جمل مصطلحية رسمية بأسلوب مميز. (المترجم)

إلحاحًا من التعاون، وليس على التاريخ، في هذه الحالة، أن يوضح نفسه بشكل أقل من علم الاجتماع.

## ليس لعلم الاجتماع موضوع

لكل علم موضوع. فما هو موضوع علم الاجتماع؟ يبدو أنه لا يملك واحدًا. إننا نعرف كيف طرح دوركهايم المشكلة في مؤلفه قوانين الطريقة السوسيولوجية<sup>(6)</sup> (*Règles de la méthode sociologique*): لكي يكون علم للاجتماع ممكنًا، لا بد من وجود نماذج اجتماعية، وأنواع اجتماعية. وإذا كانت، مع ذلك، «اسمائية المؤرخين» الذين يعتبرون هذه النماذج تقطيعات اختيارية بحسب الرغبة (*ad libitum*)، اسمائية صحيحة، عندئذٍ، «يمكن الواقع الاجتماعي ألا يكون الهدف إلا لفلسفة تجريدية وغامضة، أو لدراسات وصفية بحت»، هي من أعمال المؤرخين والرحالة. ويمكننا أيضًا التعبير عن ذلك بالطريقة التالية: لكي يكون علم الاجتماع ممكنًا، من الضروري ألا يكون الحاضر فحسب هو ما جعل منه الماضي، وألا يكون مجرد أي شيء بحسب رغبة السوابق، ولكن يجب أن يكون له بنيته الخاصة من كل لحظة. وينبغي أن يُشبه جسمًا بدلًا من مشكال. وينبغي لذلك أن يمنحه ترتيب معين من الوقائع الغالبة مشكالًا ما. كان ماركس يعزو التفوق إلى قوى الإنتاج، أما دوركهايم فيعزوه

Emile Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, pp. 76, 111-119;

(6)

ربما هذا رد من دوركهايم، على الصفحة التي يعرض فيها ستوارت مل، كشرط لوجود علم اجتماع، مجرد وجود الحتمية، بمعنى أن كل حالة للأشياء، في أي لحظة، تنتج ببساطة من الحالة السابقة؛ عندئذٍ سيكون موضوع علم الاجتماع، وفقًا لستوارت مل، اكتشاف اتساق التعاقب. وفي هذه الحالة، «ليست العلاقة المتبادلة بين العناصر المختلفة لكل حالة من حالات المجتمع إلا قانونًا مشتقًا، ينتج من القوانين التي تتحكم في تعاقب الحالات الاجتماعية».

J. S. Mill, *A System of Logic*, book 6, chap. 10.

صحيح أن مل سيضيف بعد قليل أنه، من أجل توقع تطور اجتماعي، «قد تكون مهمتنا أسهل بكثير لو كان أحد عناصر الحياة الاجتماعية بارزًا أكثر من كل الآخرين، ويكون الفاعل الأول للصيرورة الاجتماعية». ثم يكتشف أن هذا العنصر موجود، وهو «حالة الكفاءات النظرية للعقل البشري»؛ لأن مل يرى، في تقدم التكنولوجيا والأنوار، محور التاريخ العالمي، ومحرك التاريخ الذي هو «التقدم في المعرفة، أو في المعتقدات السائدة».

إلى ما يسميه «الوسط الاجتماعي»، المزود بخصائص يسميها مجازاً «حجماً» و«تركيزاً». ويمارس هذا الوسط، في أي وقت، «نوعاً من التفوق» على الوقائع المتزامنة الأخرى. وبفضله ليس الجسم الاجتماعي مجرد نتيجة لماضيه، إنما لديه تركيب تشريحي محدد، «كما تؤلف مجموعة العناصر التشريحية وسط الأجسام الداخلي». يعطي هذا الوسط تفسير الأحداث التالي: «يجب أن نبحث عن المصدر الأصلي لأي عمليّة اجتماعية ذات أهمية، في تركيب الوسط الاجتماعي». وإذا لم يوجد هذا التفوق لترتيب معين للوقائع، عندئذٍ يكون علم الاجتماع «غير قادر على إقامة أي علاقة سببية». وأفضل من ذلك، لن يكون له أي شيء ليقوله، فكل شيء يُصبح تاريخاً. ولكن ليس ذلك هو الموجود. على العكس، عندما نقوم بقطع عرضي لمجتمع من المجتمعات، في أي وقت من التاريخ، نجد فيه نماذج اجتماعية وبنية إجمالية غير قابلة للرد إلى السوابق. هذه هي المواضيع الخاصة بعلم الاجتماع. لنقل زيادة، إن هذين الموضوعين ليسا إلا واحداً، لأنه، «إذا كان هناك أنواع اجتماعية، فذلك لأن الحياة الجماعية تتعلق بالدرجة الأولى بالشروط المصاحبة التي تقدم بعض التنوع». هناك، في الواقع، أشكال مختلفة من التنظيم ينبغي على علم الاجتماع وصفها. ذلك الوسط الاجتماعي، الذي يضيف هذا التشريح أو ذاك على مجتمع من المجتمعات، إنما يجعل أيضاً أن يكون له هذا النموذج من الأعضاء أو ذاك. فلا يوجد أي شيء مع كل شيء. علم الاجتماع هو نوع من علم أحياء المجتمعات. لتصوره أيضاً مثل روح القوانين (*Esprit des lois*) حيث تكون العوامل الغالبة هي حجم الوسط وتركيزه.

لقد مر ثلاثة أرباع قرن على هذه الصفحات الشديدة الدقة والوضوح. وإذا كان من الحق أن علم الاجتماع، منذ ذلك الزمن، لم يكتشف أي نموذج اجتماعي، ولا أي ترتيب بارز للوقائع، وإذا كان ينبغي الذهاب إلى علم الأفعال الرياضي لاكتشاف ثوابت ما، عندئذٍ يجب أن نخلص إلى أن «اسمائية المؤرخين» كانت صحيحة، وأنه ليس من موضوع لعلم الاجتماع. ومع ذلك، بما أنه موجود، أو في الأقل هناك علماء اجتماع، فمعنى ذلك أن هؤلاء يفعلون تحت هذا المسمى شيئاً آخر غير علم الاجتماع. وليس من الممكن أن نفسر

مجتمعاً أو شريحة من التاريخ بوصفها جسمًا. هناك غبار من الأحداث فحسب - ائتلاف عام 1936، فترة الركود في عام 1937، وسقوط قرميدة - وكل منها يتطلب تفسيره الخاص. لم يكن للمجتمع الفرنسي في عام 1936 من واقع إلا الواقع الاسمي. ولا يوجد علم قادر على تفسير تمفصلات مكوناته، مثلما لا يوجد علم يقدم تفسيرًا عامًا للكثير من الوقائع الفيزيائية والكيميائية من كل نوع، تلك التي تحصل في كل لحظة داخل محيط مقسم بشكل عشوائي على سطح الأرض. رأينا أعلاه أنه يمكن عبارات معرفة التاريخ العلمية أن تأخذ معنيين مختلفين جدًا: تفسير التاريخ ككل، وتفسير كل حدث من الأحداث ضمن صنفه. أما أن يتم تفسير مجتمع من المجتمعات ككل، ما يفترض ترتيب وقائع غالبية يعطيها شكلاً من الأشكال. عندئذٍ، يصبح علم الاجتماع ممكنًا، ولا يعود التاريخ سوى علم اجتماع تطبيقي (فنهم تطور حياة مجتمع من المجتمعات، بشكله الأساس، من خلال معرفة جسمه)؛ أو، على العكس من ذلك، لا تشكل الأحداث المختلفة مجموعة إلا كلاً. عندئذٍ، لن يعود سبب لوجود علم الاجتماع، لأنه لا يوجد شيء بالنسبة إليه بين اسمية التاريخ وتفسير الأحداث العلمي من خلال القوانين المختلفة التي يتعلق بها كل حدث من هذه الأحداث.

طُرحت معضلة علم الاجتماع، والتي هي معضلة الاسمية، منذ أربعين عامًا في كتاب لهانز فراير، يحمل عنواناً ذا مغزى، علم الاجتماع كعلم للواقع<sup>(7)</sup> (*Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*). فيما أن النماذج السوسيولوجية: «الجماعة» الغابرة، العشيرة أو الناس، و«المجتمع» الحديث، ما هي إلا وجهات نظر حول الواقع، لا أكثر ولا أقل شرعية من عدد لا يحصى من وجهات نظر أخرى ممكنة. وفي هذه الحالة، نُرجع علم الاجتماع إلى تراكم معطيات تجريبية (لنقل، تاريخية). وإما أن هذه النماذج موجودة بالفعل، وفي هذه الحالة، علينا أن نكتشفها في التاريخ. إن علم الاجتماع سيرة ذاتية للبشرية. وهو يظهر كيف

Hans Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft: logische Grundlegung des Systems* (7) *der Soziologie* (Darmstadt: Wissenschaft Buchgesellschaft, 1964; [1930]),

لكن فراير لا يطرح المشكلة صراحة (*expressis verbis*) بعبارات الاسمانية: إنما يمكننا أن نسجلها

هكذا.

انتقل الناس من المجتمع العشائري إلى مجتمع ذي مراتب أو مجتمع يحتوي على طبقات اجتماعية. هذا لا يعني أنه في حقبة زمنية معينة، وضمن المجموعة ذاتها، لم توجد الجماعة والمجتمع في الوقت نفسه. ولكن عندئذٍ لم يكن وجودهما وجود وجهتي نظر جزئيتين في ذهن عالم الاجتماع، بل كان وجود شكلين من أشكال التنظيم غير منسجمين، وهذا ما يؤدي إلى صراعات اجتماعية. وفي أي حال، هكذا نفسر أزمة العالم المعاصر، إذا ما أخذنا برأي فراير. ونساءل عندئذٍ، بماذا يستحق علم الاجتماع عند فراير تسمية علم الاجتماع: لقد كتب بالفعل وتحت هذه التسمية، تاريخ التنظيم الاجتماعي منذ ألفيتين أو ثلاثة.

لكن علم الاجتماع يصر على أن يكون شيئاً آخر غير التاريخ. وينتج من هذا الطموح أنه لم يعد لعلم الاجتماع شيء ليقوله. لذلك فهو يتكلم بطلاً أو يتكلم على شيء آخر. وباختصار، يمكننا أن نرتب الكتب التي تصدر باسم علم الاجتماع تحت ثلاثة عناوين رئيسية: فلسفة سياسية لا تفر عن نفسها، وتاريخ الحضارات المعاصرة، وأخيراً، نوع من الأنواع الأدبية الجذابة، ربما تكون الأطر الاجتماعية لذاكرة هالبواكس (Halbwachs) هي رائعتها، والتي حلت من دون علم محل الباحثين في علم الأخلاق وكتاب الرسائل (الفلسفية اللاهوتية الأخلاقية) (tractatistes) بين القرنين السادس عشر والثامن عشر. ويدخل علم الاجتماع العام بالكامل تقريباً تحت هذا العنوان الرئيس الثالث. بالنسبة إلى العنوان الأول، يسمح علم الاجتماع، على اعتباره العلم في حد ذاته، بأن نعرض آراء متقدمة أو محافظة حول السياسة، أو التعليم أو دور الرعا في الثورات. فهو عندئذٍ فلسفة سياسية. في المقابل، وهذا هو العنوان الثاني، إذا قام أحد علماء الاجتماع بدراسة إحصائية عن المجتمع الطلابي في (جامعة) ناتير، واستنتج منها تفسيراً لمضمون الثورة الجامعية في أيار/مايو عام 1968، فهو يكتب تاريخاً معاصراً، وعلى مؤرخي المستقبل أن يأخذوا في الاعتبار عمله، وأن يدرسوا تفسيره. لذلك نطلب بتواضع السماح من هذا العالم الاجتماعي عن سوء الذي يبدو أننا نقوله عن علم الاجتماع، ونستعطفه بأن يعتبر أننا نعارض راية السفينة لا البضاعة.



يبقى علم الاجتماع العام. فكما أن جزءاً من الإنتاج الفلسفي الحالي يتولى متابعة أدب التهذيب ومجموعات المواعظ التي كانت، بين القرنين السادس عشر والثامن عشر، تمثل نسبة لا بأس بها من النشر (ما يقرب من نصف الكتب المنشورة في فترات معينة)، كذلك يكمل علم الاجتماع العام فن الأخلاقيين؛ إذ يتحدث علم الاجتماع العام عن كيفية تكوين المجتمع، وما هي أنواع التجمعات، ومواقف الناس وشعائهم واتجاهاتهم، تمامًا كما الأمثال والرسائل حول الإنسان أو الفكر، وتصف تنوع السلوكيات والمجمعات وأحكام الإنسان المسبقة. ويصف علم الاجتماع العام المجتمع الأبدي، كما كان كتاب الأخلاق يصفون الإنسان الأبدي. إنه علم اجتماع «أدبي»، بالمعنى الذي نتكلم فيه عن علم نفس «أدبي» عند كتاب الأخلاق والروائيين. وفي وسع هذا العلم أن ينتج، كما يفعل هذا الأخير أي علم النفس «الأدبي» روائع. وبعد كل شيء، إن مؤلف رجل البلاط (*Homme de Cour*) لبلتازار غراسيان (Balthasar Gracian) هو علم اجتماع (مكتوب في لغة معيارية على نسق مكيافيلي). وعلى الرغم من ذلك، إن القسم الأكبر من هذا الأدب لكاتبتي الرسائل ليس مؤهلاً ليعمر كثيرًا، حتى ولا الشروع في آلية تراكمية. ولا يمكن أن يُنقذ نفسه إلا من خلال صفاته الفنية أو الفلسفية. في الواقع، يتعلق الأمر دائماً بأوصاف لما هو معروف إن كان بالنسبة إلى الأخلاقيين أو إلى علم الاجتماع العام. غير أن قانون اقتصاد الفكر يرفض أن يخزن في مؤلفاته وصفاً من الأوصاف، مهما كان هذا الوصف صحيحاً، في حال لم يكن هذا الوصف إلا احتمالاً من ضمن احتمالات أخرى لامتناهية هي أيضاً أوصاف صحيحة، وفي حال حمل كل إنسان في نفسه الوسيلة بأن يُجري بنفسه وصفاً ما، في حالة الضرورة. غير أن قانون الاقتصاد لن يحتفظ في مؤلفاته إلا «بمواد الذاكرة»، التاريخ وفقه اللغة، والاكتشافات العلمية.

إنما لا يمكن علم الاجتماع العام أن يكون شيئاً آخر غير علم اجتماع «أدبي»، ووصف، وتعابيرية. ولا يستطيع أي من هذه الأوصاف أن يكون أكثر حقيقية أو أكثر علمية من غيره. إنه وصف، وليس تفسيراً؛ ولنلخص بطريقة تعليمية للغاية درجات المعرفة الثلاث: تفسر صيغة نيوتن قوانين كبلر التي تفسر

حركات الكواكب. ويفسر علم الأمراض الجرثومية الكَلْب، ويفسر عبء الضرائب تخفض شعبية لويس الرابع عشر. في الحالتين الأوليين، لدينا تفسيرات علمية، وفي الحالة الثالثة، لنا وصف ومضمون. لقد استلزمت الحالتان الأوليان اكتشافات، أما الثالثة فهي بنت الذاكرة. تسمح الحالة الأولى والحالة الثانية باستنتاجات أو توقعات وبتدخلات، أما الثالثة فهي مسألة احتراس وحذر (ليس ثمة من سياسة إلا بواسطة الفهم والبصيرة). وتتطابق مع الفئة الأولى مفاهيم مجردة جدًا، مثل «العمل» أو «الجازبية». ومع الثانية، مفاهيم علمية ناجمة عن تنقية مفاهيم الحس المشترك (إن مفهوم côte «ساحل» عند الجيولوجيين<sup>(8)</sup> هو أكثر دقة بكثير مما تشير إليه اللغة العادية بمفهوم ساحل [الشاطئ]، ونعارضه تقليديًا بمفهوم النجد أو الصعيد (Cuesta)). وتتطابق مع التفسير الثالث مفاهيم أرضية/ معيشة. والتفسير الثالث هذا، هو التاريخ. أما بالنسبة إلى علم الاجتماع، الذي هو ليس من الأول ولا من الثاني، فلا يمكن أن يتكلم سوى لغة التاريخ أو إعادة صوغ للغة التاريخ. إنما تتكون الأوصاف التاريخية من كلمات ومفاهيم وكليات. ويمكننا دائمًا استخراج واحدة من سلسلات هذه الكليات لنصنع منها علم اجتماع عام. يمكننا أيضًا أن نتعهد بعدم استخدام سوى تلك الكليات، ما يمهد الطريق أمام علم اجتماع استنتاجي. وهذا الأخير، وعلى كونه استنتاجيًا، لن يصبح علمًا أكثر مما هو عليه كتاب الإيطيقا لسينوزا، أو القانون أو اللاهوت. وتبقى النتيجة دائمًا هي: علم الاجتماع العام هو تعابيرية، وعلوم الاجتماع الممكنة تؤلف عددًا غير محدد. وذلك ما أثبتته الحدث.

## علم الاجتماع وصف ليس إلا

لقد كتب بارسونز أن علم الاجتماع عبارة عن مجموعة من مقولات وصفية، «ومنظومة مفاهيم أعدت بعناية، يمكن تطبيقها بطريقة متماسكة على

(8) المنطقة التي تلتقي فيها الأرض ببحرٍ أو محيط، أو الخط الذي يُشكّل الحدود بين اليابسة ومحيط أو بحيرة. (المترجم)

جميع أجزاء نسق ملموس ما وجميع جوانبه»<sup>(9)</sup>. وهذا طموح يزيد عن الحد أو ينقص. إذا كان يُنبغي وصف مُجمل الحياة الاجتماعية فحسب، فأى لغة من اللغات الموجودة حاليًا قد تفي بالغرض، إذ إن في وسع أي منها التعبير عن كل شيء. وإذا وجب الأمر وجود لغة لا يتعرض تماسكها إلى الخطأ أبدًا، بفعل تناقض الظواهر، فستغدو هذه اللغة موضوع علم اجتماع عام مُنجز. ولن تكون، كما يعتقد بارسونز، التمهيد لهذا التأسيس الكبير. لذا، فإن «النسق الذي بناه بارسونز بعناية» يساوي أي نسق آخر من دون زيادة أو نقصان. وستساءل فحسب إذا كان أكثر ملاءمة، وإلا صحيحًا أكثر، كما نتساءل في ذلك بالنسبة إلى لغة الإسبرانتو. إنه لجميل بالطبع، أن نصف المجتمع، كما يفعل بارسونز، واضعين في كل مكان الكلمات الخمس: بنية، وظيفة، مراقبة، دور، وضعية. مع ذلك، فإن لغة فون فايسه<sup>(10)</sup> التي كانت توزع تمنيات ومواقف وحالات في كل مكان، لم تكن أقل جودة، لكونها أقدم منها بثلاث قرن ونيف. هل يتعلق الأمر الآن بوصف الجماعات البشرية؟ لا أحد ينكر أن العلاقات الإنسانية، كما كان ينبغي تونيز (Tönnies)، تتأرجح بين نوعين من النماذج المثالية، نموذج الجماعة (Gemeinschaft) ونموذج المجتمع (Gesellschaft). يقوم النموذج الأول على اندفاع المشاعر (Wesenwille) والثاني على إرادة عقلانية (Kürwille). ولكن لم يكن بارسونز مخطئًا أيضًا عندما اعتبر أن العلاقات نفسها تتأرجح بين قواعد مجردة وشمولية، وروابط شخصية وكلية. ويعني الوصف الأول أن الرابط الأسري ليس هو الرابط بين مساهمي شركة صناعية، ويعني الثاني أن الرابط الذي يربط بين عميل روماني ورئيسه ليس هو نفسه الذي يربط موظف ما بإدارته. ويتمكن علم الاجتماع من ميزة كل لغة. فهو لا يسمح بأن نعبر عن الأشياء فحسب، بل يسمح أيضًا بأن نراها بشكل أفضل، وبأن ندرك بعض جوانبها الضمنية. ولهذا السبب تميل علوم الاجتماع العامة إلى التكاثر. فيميل كل معلم إلى إيلاء اهتمام خاص بمظاهر الأشياء التي لقي لمفهمتها الصعوبة البالغة.

(9) T. Parsons, *The Social System* (New York: Free Press, Paperbacks, 1968), p. 20.

(10) ليوبولد فون فايسه (Leopold von Wiese) (1876-1969) عالم اجتماع، وأستاذ جامعي، ورجل اقتصاد ألماني، ورئيس الجمعية السوسولوجية الألمانية. (المترجم)

بما أن النظرية الاجتماعية هي وصف، فكان من المتوقع أن تكون ذروة التفسير السوسولوجي في ما يسيطر على الساحة الفكرية منذ خمسة عشر عامًا، ونعني الوظيفية<sup>(11)</sup>، أفلا تقوم هذه الأخيرة على تفسير الأشياء بما هي عليه؟ فإذا كنا نستطيع وصف الفساد الانتخابي وكأنه يؤدي في الأقل إلى نتيجة سعيدة، أي نتيجة تأمين حماية بعض الأفراد الهامشيين، فإننا نستنتج من ذلك أن وظيفة الفساد (الوظيفة الكامنة، والمختلفة عن وظيفته الواعية) هي تلك الحماية. وبما أن للواقعة الاجتماعية وظيفة ما هي عليه، وأن الواقعة الاجتماعية هي واقعة مجموعة، يمكننا القول إن الوقائع لها كلها أخيرًا وظيفة كبيرة، هي دمج الفرد في الجماعة، ويصح ذلك في ما يتعلق بالأعياد الوطنية والثورات الفوضوية التي تُوثق عرى الاتحاد المقدس ضدها، وتمثل منفذًا ضروريًا للتوازن. وسيكون الأمر نفسه بالنسبة إلى أزرار الأكمام؛ إذ تساءل كلوكهورن (Kluckhorn)، عن وظيفة هذه الأزرار بالفعل، فوجد أنها تقوم بوظيفتها «في الحفاظ على العادات والإبقاء على تقليد ما». وبشكل عام، نشعر فعلاً بإحساس بالأمان، إذا كان لدينا «الانطباع بأننا نتبع عادات مستقيمة ومقبولة

(11) حول الوظيفية، يُنظر: A. R. Radcliffe Brown, *Structures et fonction dans la société primitive*, trad. par Louis Marin (Paris: Editions de Minuit, 1969); R. K. Merton, *Éléments de théorie et de méthode sociologiques*, 2<sup>ème</sup> éd. trad. par H. Mendras (Paris: Plon, 1965), pp. 65-139;

R. Boudon, *A quoi sert la notion de structure?* (Paris: Gallimard, 1968), p. 186. ويُقارن:

B. Malinowski, *Une Théorie scientifique de la culture*, trad. fr. (Paris: Maspéro, 1968);

علينا أن نتذكر أن كتاب البنى الأولية للقرابة *Structures élémentaires de la parenté*، ينتمي بالقدر نفسه إلى الوظيفية و«البنوية». بالنسبة إلى النقد الوظيفي، يُنظر: E. E. Evans-Pritchard, *Anthropologie sociale*, trad. fr. (Paris: Payot, 1969), chap. 3;

K. Davis, «Le Mythe de l'analyse fonctionnelle.» dans: H. Mendras, *Éléments de sociologie, textes* (Paris: A. Colin, 1968), pp. 93 sq.; G. Carlsson, «Betrachtungen zum Funktionalismus.» in: *Logik der Sozialwissenschaften herausgegeben*, 6<sup>th</sup> ed. (Köln: Kiepenheuer und Witsch, 1970), pp. 236-261;

W. Stegmüller, von E. Topitsch, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie*, vol. 1: *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung* (Berlin; Heidelberg: Springer, 1969), pp. 555-585;

ونسلمح لأنفسنا بأن نحيلكم إلى موقفنا حول البنوية والوظيفية، في:

*Annales, économies, sociétés, civilisations*, no. 3 (1969), pp. 797 sq.

اجتماعيًا»<sup>(12)</sup>. وهذا تفسير لا تشوبه شائبة، بموجب معيار التحقق من الوظائف وفقاً لبارسونز. فلكي نختبر تفسيراً وظيفياً ما، علينا أن نتساءل عما «قد تكون، بالنسبة إلى النسق، العواقب التفاضلية لنتيجتين أو أكثر، لا عناصر مشتركة بينهما، وتنفي الواحدة الأخرى ضمن آلية دينامية، إذا كنا نعبر عن هذه العواقب بمفردات الحفاظ على الاستقرار أو على إنتاج تغيير ما، أو دمج أو قطع في النسق»<sup>(13)</sup>. وهذا يعني بوضوح أن الوظيفة تقوم على تسمية وظائف التأثيرات الناجمة عن أي واقعة اجتماعية على المجتمع. وبما أن الخبز والسيرك يدمجان العوام في الجسم الاجتماعي، فوظيفتهما تقوم على هذا الدمج. يبدو أن بارسونز يريد منا أن ننظر إلى المجتمع مثلما كان كانظ ينظر إلى الطبيعة. أي كعمل فني نُفِّذ وفقاً لغايات. لكنه لا يضيف، مثل كانظ، أن هذه الغاية لن تعلمنا أبداً شيئاً ما عن الطبيعة أو عن المجتمع.

## ابتئاس علم الاجتماع

لذلك، ليس سرّاً أن علم الاجتماع اليوم يعيش في مشقة، وأن الجزء الأفضل والأكبر من علماء الاجتماع لم يعد يأخذ على محمل الجد سوى «العمل التجريبي»، أي تاريخ المجتمع المعاصر. ماذا نقول إذاً عن علم الاجتماع الآخر، ذلك الذي ليس تاريخاً من دون الاسم؟ وماذا نقول عن منحى معرفي، هو متقن من طرف عقول متميزة، ويغطي آلاف الصفحات، ويشير مناقشات جادة، من جهة، وهو نوع من الأنواع الزائفة، يمكن أن نتنبأ بأن منتجاته وُلدت ميتة، مثل منتجات علم النفس لعام 1800 من جهة أخرى. في الواقع، لا شيء أكثر شبهاً لما كتبه غورفيتش أو بارسونز من مبحث في مَلَكَات الروح (*Traité des facultés de l'âme*) للاروميغيير<sup>(14)</sup> (Laromiguière)، وسيقتنع

Merton, *Eléments de théorie*, p. 79

(12) ذكر ذلك ميرتون في:

Parsons, *The Social*, pp. 21-22.

(13)

(14) المقصود كتاب الفيلسوف الفرنسي وأستاذ الفلسفة بيير لاروميغيير (1837-1756):

.Pierre Laromiguière, *Leçons de philosophie, ou Essais sur les facultés de l'âme*, 2 vols. (1815-1817)

(المترجم)

القارئ بذلك إذا كلف نفسه إلقاء نظرة على أسفل هذه الصفحة<sup>(15)</sup>. وسيجد في أسفل الصفحة محتوى هذه المجلدات وروحها في علم الاجتماع، والتي نرغم أنفسنا على قلب صفحاتها، ونحن نُصارع الملل مما هو معروف دائماً، ومن ذلك المزيج من البدهيات، ومن التقريبات، ومن المماحكة حول الألفاظ، ومن الصياغات المماثلة لـ الحتى - ليس - صحيحًا (*même-pas-faux*)، التي نجتازها، أملين أن نتلقف من بعد واقعة صغيرة مفيدة، أو فكرة عبقرية أو سعادة مزاج رائق. وتتألف هذه المجلدات، في معظم الحالات، من مجموعات من البدهيات (اقرأ الإنسان لليتون)، وقد ينجم عنها، في أفضل الحالات، منفعة كل وصف تاريخي أو إثنوغرافي، في حال لم يعتبر المؤلف نفسه أكثر من مؤرخ بالضرورة، وإذا لم يصر على الظهور بمظهر عالم اجتماعي، وأن يصب اهتمامه ليس في ما يرويه، بل في الكلمات التي يستخدمها لروايته، وذلك ما يقوده إلى الرسم بأسلوب رخو، وإلى إغراق في الخطوط العريضة وتمويهها، من أجل متعة وضع المفاهيم نفسها في كل مكان.

ليس هناك من وجود لعلم الاجتماع، أعني علم الاجتماع العام. ثمة وجود لفيزياء ولاقتصاد (واحد فقط)، ولكن لا يوجد علم اجتماع واحد. كل شخص يصنع علم اجتماع خاصاً به، كما أن كل ناقد أدبي يركب لنفسه الجُمْل بحسب ذوقه. إن علم الاجتماع علم يطمح إلى أن يكون، ولكن لا يتم بعد كتابة السطر الأول منه، وحصيلته العلمية معدومة بالضبط. لم يكشف بعد شيئاً لا نعرفه من قبل: ولا أي تشريح للمجتمع، ولا أي علاقة سببية لا يعرفها الحس السليم. في المقابل، لقد ساهم علم الاجتماع مساهمة معتبرة في التجربة التاريخية، وفي

(15) «يتكون نظام مَلَكَات الروح من نظامين، نظام مَلَكَات الإدراك، ونظام مَلَكَات الإرادة. يتضمن الأول ثلاث مَلَكَات خاصة، الانتباه، والمقارنة، والتفكير. ويتضمن الثاني أيضاً ثلاث مَلَكَات، الرغبة، والتفضيل والحرية. وبما أن الانتباه هو تركيز نشاط النفس على غرض ما من أجل الحصول على فكرة عنه، فالرغبة هي تركيز النشاط نفسه على غرض ما من أجل الحصول على التمتع به. والمقارنة هي التقريب بين الغرضين؛ والتفضيل هو الخيار بين غرضين قارنا بينهما تَوًّا. إنما يبدو أن التفكير والحرية لا يقدمان أولاً المماثلة نفسها؛ لكن... إلخ. ذكرها تان (Taine) في مؤلفه المثير للإعجاب، الفلسفات الكلاسيكية في القرن التاسع عشر في فرنسا، H. Taine, *Philosophes classiques du XIXe siècle en France*, p. 14.

إطالة الاستبيان، وكانت مساهمته ستكون أكبر، في ما لو كانت الدقة شيئاً من أشياء العالم يتقاسمه الناس بالشكل الأفضل، ولو لم تكن الاهتمامات العلمية تكبحه أحياناً. إن الفائدة كلها من علم الاجتماع هي في هذه الدقة. وتبدو نظرية الشخصية الأساسية عند كاردينر<sup>(16)</sup> غامضة بقدر ما هي لفظية، والعلاقات التي يريد إقامتها بين «المؤسسات الأولية» وهذه الشخصية بدهية أحياناً واعتباطية أو حتى ساذجة أحياناً أخرى، غير أن وصفه لروح السكان الأصليين في جزر المريكز هي صفحة جميلة وغريبة من التاريخ المعاصر. ويتبع من ذلك أن التوسيعات، في أحد كتب علم الاجتماع والتي كان المهنيون قد أعابوها لكونها أدبية أو صحافية هي أفضل ما في الكتاب، والتوسيعات المسماة مهنية هي الجزء الميت فيه. ولا يجهل الخبثاء ذلك، وعندما يكتبون عن الجمهور المنزّل أو علم اجتماع التصوير، فإنهم يحافظون على توازن عاقل في ما يُرضي الفئتين من القراء.

## علم الاجتماع هو استمرارية كاذبة

باختصار، ليس علم الاجتماع سوى كلمة، وكلمة مجانية، نضع تحتها أكثر من نشاط مختلف متنافر: تعابيرية في مواضيع التاريخ المطروقة، أو

---

(16) أبرام كاردينر (Abram Kardiner) (1891-1981) محلل نفسي وإثنولوجي أميركي، وأحد أبرز مؤسسي الأنثروبولوجيا الثقافية، وهي علم يختص بدراسة مختلف الثقافات التي أنشأها الإنسان عبر التاريخ. ولد كاردينر في نيويورك. درّس في جامعة كورنل الأميركية، ثم أقام في فيينا وتتلّمذ على فرويد حتى عام 1922، ليعود بعد ذلك إلى نيويورك محللاً نفسياً في معهد التحليل النفسي الذي ساهم في تأسيسه، وفي الوقت نفسه علّم الأنثروبولوجيا والطب النفسي في كورنل ثم في كولومبيا. ومنذ عام 1922 عُني كاردينر بدراسة العلاقة القائمة بين الثقافة والشخصية، وعكف على إبراز التأثير المتبادل الذي ينشأ بينهما وكيف أن ثقافة من الثقافات تصوغ فرداً ما وكيف يصوغها الفرد بدوره، فكانت له حلقات دراسية في معهد التحليل النفسي تُخصّصت لتحليل واقع المجتمعات البدائية. وفي عام 1955 أسس أبرام عيادة التحليل الخاصة به ودرّس بين عامي 1961 و1968 في جامعة إموري (Emory) بولاية أتلنطا. عرض كاردينر نتائج بحثه في كتابه: الفرد ومجتمعه (*The Individual and his Society*)، والتخوم النفسية للمجتمع (*The Psychological Frontiers of Society*)

Ethel S. Person, «Abram Kardiner,» dans: Alain de Mijolla (éd.), *Dictionnaire international de la psychanalyse* (Paris: Calmann-Lévy, 2002), p. 882-883. (المترجم)

فلسفة الفقير السياسية أو تاريخ العالم المعاصر. فهو يوفر مثلاً جيداً لما سمّيناه في الأعلى الاستمراريات الكاذبة. فكتابة تاريخ علم الاجتماع، من كونت ودوركهيم إلى فيبر وبارسونز ولازارسفيدل، لن تكون كتابة تاريخ أحد المناحي المعرفية، بل تاريخ كلمة واحدة. فمن كل واحد من هؤلاء المؤلفين إلى الآخر ليس هناك استمرارية في الأساس والغرض والموضوع والطريقة. إن علم الاجتماع ليس فرعاً معرفياً واحداً قد يكون نما وتطور. وليس لاستمراريته من وجود إلا بالاسم، الذي يقيم صلة لفظية محضاً بين الأنشطة الفكرية تشترك في ما بينها بنقطة واحدة وهي أنها قامت على هامش فروع علمية تقليدية. وكان هناك فجوة بين هذه الفروع المعرفية (كان التاريخ تاريخاً ناقصاً). وكان هناك أيضاً الرغبة في وضع فلسفة سياسية «علمية»، والرغبة في تأسيس علم للتاريخ. وفي هذا الحقل الغامض، بين الفروع المعرفية القديمة، جاءت مشروعات غير متلائمة لتتموضع تباعاً في مواقع مختلفة، وحصلت على اسم علم الاجتماع نفسه من جراء هامشيتها وحدها. ليست المسألة إذاً أن نعرف، على سبيل المثال، ما لدى عالم الاجتماع دوركهيم من قواسم مشتركة مع عالم الاجتماع فيبر، لأن ليس لديهما شيء مشترك: ولكن، لماذا استعاد الثاني اسم عالم اجتماع (كان ذلك لأن تصوره للتاريخ كان محدداً بشكل دقيق من نظريته في العلاقة بالقيم). وعند نقطة الانطلاق، كان علم الاجتماع، مع دوركهيم، مشروعاً واضحاً جداً، يملك شروطاً في الإمكان محددة بدقة كبيرة. وقد ظهرت هذه الشروط تدرّجاً مستحيلة الاستخدام، ولكن بقي اسم علم الاجتماع. فانتقل إلى مشروعات أخرى، هي غالباً أقل وضوحاً. ألم يكن هناك حقل وقائع اجتماعية قابل للدراسة؟ لقد سُمي علم اجتماع كل نشاط يتصل بهذا الحقل، ولم يقر بأنه تاريخ أو فلسفة. وكان ممكناً أن يتعلق الأمر بأنشطة مشروعة، تسد فجوات تأريخ حدثي جداً، أو كانت تُدخل طرائق جديدة في التاريخ المعاصر (استبيان، استطلاع آراء). وكان الأمر يتعلق أيضاً بإغراءات أقل شرعية. وبما أن تطور علم الاجتماع هو تطور استعمال اسم، فهناك فجوة بين تطور علم حقيقي، كالهندسة أو الاقتصاد، يتغير باستمرار «جدلياً»، ويبقى وفيّاً لتأسيسه، ولنمو موقع غامض، مثل علم



الاجتماع، الذي يتعلق بعلم الدلالة. ينتمي علم الاجتماع إلى تاريخ الثقافة المعاصرة، ولكن ليس إلى تاريخ العلوم.

ويمكن أن يُقال كل شيء في كلمة واحدة: ما اكتشف علم الاجتماع أي شيء قط. وما كشف عن أي شيء لم يكن موجودًا في وصف ما. ليس علم الاجتماع في عداد تلك العلوم التي وُلدت، أو بالأحرى أسست حقيقة بعد اكتشاف ما؛ فإنه لا يزال في مرحلة يقول لنفسه فيها: «هذه وقائع اجتماعية، فلندرسها»، وليس، «لنواصل السير على طريق الاكتشافات». تؤدي الوقائع الاجتماعية نظريًا إلى العلم، مثل الوقائع الكيميائية أو الاقتصادية، ولكن لا يكفي للحصول على هذا العلم، أن نذهب لرؤية أي شيء يشبه هذه الوقائع، وأن نرويه بعناية. فبذلك نكون قد صنعنا ببساطة التاريخ الطبيعي أو التاريخ. إن العلم الإنساني الذي لا يكتشف شيئًا ليس علمًا. إنما هو إما من التاريخ أو من الفلسفة (على سبيل المثال، من الفلسفة السياسية)، إن أقر بذلك أم لا. وبما أنه لا يوجد أي اكتشاف نضعه في حساب علم الاجتماع، نفهم أنه لم يبقَ شيء من علم الاجتماع بعد ثلاثة أرباع القرن، اللهم إلا بعض أساليب الحديث. فكلما راودت الرغبة القارئ في لومنا لإدانتنا الجزئية أو الكلية لنشاط فكري واسع كان متنوعًا وفقًا للمؤلفين والمدارس الوطنية، وجب عليه التذكر أن لهذا التنوع، على الرغم من ذلك، سمة مشتركة، وهي أننا لم نترك شيئًا في راحات أيدينا. ماذا تبقى من علم الاجتماع الألماني، من تونيز حتى النازية، باستثناء بعض التعبيرات الملائمة للفلسفيمات (philosophemes)، مثل التناقض بين أخلاق النية وأخلاق المسؤولية؟ وهناك علامة لا تخدع وهي أن دراسة علم الاجتماع ليست دراسة مُجمل عناصر مذهب ما، كما ندرس الكيمياء أو الاقتصاد. إنها دراسة المذاهب الاجتماعية المتعاقبة، وفهارس نصوص علماء الاجتماع حاضرًا وماضيًا. لأن هناك مذاهب سائدة، ومدارس وطنية، وطُرُز حقبة زمنية، ونظريات كبيرة عفى عليها الزمن، وأخرى وهي علم الاجتماع بذاته، ما دام «المعلم الكبير»، وهو مؤلفها، يتحكم في الوصول إلى المهنة السوسيولوجية، ولكن ليس ثمة آلية تراكمية للمعرفة.

## علم الاجتماع تاريخ أم بلاغة

ينبغي لنا في نهاية المطاف أن نحسم أمرنا ونستخلص العبرة: لقد أخفق علم الاجتماع في القيام بأكثر مما كان التاريخ يقوم به أو يُفترض أن يكون قد قام به. ولهذا السبب فعلم الاجتماع أكثر إثارة للاهتمام لكونه أقل سوسيولوجية وأكثر تاريخًا، ولأنه يقتصر على أن يكون العلاقة الرابطة بين أحداث. لئلاخذ فصلًا كلاسيكيًا من المذهب الأكثر انتشارًا اليوم وهو نظرية الدور الاجتماعي التي جددت بعد الفلاسفة الرواقيين. إذا ألقينا نظرة حولنا، لرأينا أن نظراءنا، أكانوا خبازين، أو ناخبين، أو مستخدمي قطار الأنفاق، هم مقيدون في حريتهم في الفعل من نظرائهم (وهذا وضعهم أو مكانتهم الاجتماعية)، وهم يعملون عمومًا وفقًا لما هو متوقع منهم (وهذا دورهم) ويفكرون تقريبًا كما يتصرفون (وهذه مواقفهم). وإذا خطر على بالهم القيام بخلاف ذلك، سيُقمع انحرافهم (وهذه هي الرقابة). تسمح هذه المفردات الصارمة (الشرط الضروري لتقدم أي علم) باكتشاف أن أحد مدرسي اللغة اللاتينية مثلًا سيكون له على الأصح طموح معلم اللاتينية، بدل طموح عامل ترخيص أو لاعب البولو. وذلك لأن مستوى المهمات التي يوكلها شخص ما لنفسه، إذا قلنا ذلك في عبارات بسيطة، مستوى ارتفاع طموحه، إنما يعتمد على الفكرة التي يكونها عن نفسه. بيد أننا نجد أن تلك الفكرة تُستمد بشكل عام من مكانة هذا الشخص الاجتماعية<sup>(17)</sup>.

هناك أيضًا استنتاجات ممكنة أكثر إفادة. إليكم دراسة مزعجة حول تأثيرات تغيير الأدوار في مواقف أصحابها<sup>(18)</sup>. وسنرى كيف يمتزج فيها التاريخ بالموضعية، وبتركيب الجمل. يبدأ المؤلف بالتذكير أنه، وفقًا لنيوكومب (Newcomb) وبارسونز ومنظرين آخرين، يتأثر الوضع الداخلي للشخص من خلال دوره. ألسنا نقول: «إنكم لن تعرفوه البتة منذ توليه منصب مدير مكتب»؟ غير أن

(17) يُقارن: J. Stoetzel, *La Psychologie sociale* (Paris: Flammarion, 1963), p. 182.

(18) S. Lieberman, «The Effect of Changes in Roles on the Attitudes of Role Occupants», in: Mendras, *les Eléments de sociologie*, p. 377.

الملاحظة المشتركة ليست برهنة علمية. بالتأكيد، لدينا الآن بدايات إثبات: «فقد اكتشف ستوفر (A. S. Stouffer)، على سبيل المثال، أن الضباط المنخرطين في السلك هم أصلح للجيش من المجندين»<sup>(19)</sup>. ولكن لا يزال علينا أن نفسر العلاقة بين السبب والنتيجة. انطلاقاً من المبدأ الديمقراطي جداً، والقائل بأنه يجب اعتبار ما يقوله الناس عن أنفسهم بحرية صحيحاً، وزع المؤلف استنباطاً إلى 2354 من عمال المصنع نفسه، واكتشف أنه كان لـ 62.4 في المئة، من رؤساء العمال ومندوبي النقابات، مواقف متعارضة تجاه إدارة المصنع: كان رؤساء العمال مع الإدارة، وكان النقابيون بالأحرى ضدها. يبقى أن تُفسر ذلك. يُفكر المؤلف بعاملين: «يرتبط أحد العاملين بتأثير المجموعات المرجعية. يقتضي تغير دور تغيراً في المجموعة المرجعية، الأمر الذي يؤدي إلى تغير في الموقف، وذلك بدوره يؤدي إلى تغير في السلوك. ويستند العامل الآخر إلى فرضية أننا بحاجة إلى أن يكون لنا مواقف تتناغم، داخلياً، مع سلوكنا الخارجي».

لن يكون أيٌّ من هذه التفسيرات اكتشافاً بالنسبة إلى قارئنا، الذي يعرف لماذا جعلت الضرائب لويس الرابع عشر من دون شعبية، والذي لا يجهل أن تفسيرات أخرى لا تُحصى ومن ذات الطينة قد تكون ممكنة. والقارئ يعلم أيضاً أن أغلبية الناس تقوم بدورها بصدق، لأنه استطاع أن يلاحظ أن معظم البشر لا يعيشون في حالة من انفصام، أو حرد، أو هجرة في الذات. أخيراً، ماذا تقدم هذه الدراسة الإحصائية؟ أولاً، إنها تقدم مساهمة في تاريخ الحركة العمالية الأميركية. ففي منتصف القرن العشرين، كان ثلثا المندوبين النقابيين معاديين للإدارة. ثم تقدم تجربة حول الحياة في المصنع، وهذا امتلاك دائم. لذلك، إن عداءً كهذا هو شيء يتلاءم مع الطبيعة البشرية، أو في الأقل مع طبيعة القرن العشرين، ويمكننا أن نردد ذلك في مكان آخر. أما القول ما إذا كانت

---

(19) دعونا نكنّ واضحين: ليس من نافل القول أبداً أن نثبت أن الضباط المنخرطين في الجيش الأمريكي، في منتصف القرن العشرين، كانوا أكثر ملاءمة للجيش من الذين يُستدعون للخدمة، لأن ذلك لم يكن مؤكداً سلفاً، وهذا بالضبط نوع من الأشياء التي تكثر حولها الأساطير الاجتماعية. وما هو أقل إقناعاً، هو أن نريد من خلال ذلك أن نثبت، ليس نقطة من التاريخ، ولكن نقطة من عقيدة بشأن العلاقة المتبادلة بين الأدوار والمواقف.

المواقف تؤثر في الأدوار، أو العكس، وإذا كان لهذه الكلمات معني واحد فقط، فأمر لا يهم، على الرغم من أن الجانب السوسولوجي بالمعنى الحصري لهذه الدراسة يوجد هنا. وكما كتب ف. بوريكو<sup>(20)</sup> (Bourricaud) بشكل ممتاز، يوجد علم عندما نجد في آلية ما نظامًا افتراضيًا - استنباطيًا يحاكي قواعد اللعبة (وهذا ما يقوم به الاقتصاد). في المقابل، أن نفتش عن مقولات عامة جديدة بأن تطبق في أي حالة، هو تفتيش في أي مفردات نستطيع من خلالها وصف الحياة الاجتماعية، وهو العثور في كل مكان على مواقف وأدوار، كما كان الفيزيائيون الأيونيون يجدون الماء والنار في كل مكان، وهذا ما يجعل القياس ينتصر. لا يمكننا استنتاج شيء ولا التنبؤ بشيء من خلال تعبيرية كهذه. ولكي نُقدم شيئًا، يجب أن نُحدده افتراضيًا، وأن يكتسب محتوى، بدلًا من أن تكون قيمته في الشكل، وبشكل موجز، أن يكون له اندماج تاريخي، لأن هذا العلم الزائف لا يحيا إلا من «تبادلاته الخفية» مع الملموس، وهو من الملموس على طريقة البهرجة وتحسين الأسلوب. ولكن بما أن التفسيرات السببية في الملموس ليست مؤمنة أبدًا، وتحيط نفسها دائمًا بقيود ذهنية، فلا يمكن أبدًا تعميمها، ولا فصلها عن ظرفية خاصة.

إن علم الاجتماع تاريخ يجهل نفسه، وهو لا يزال، في المعنى المنهجي، في مرحلة ما قبل الثوسيديدسية. وبما أنه من التاريخ، فلا يمكنه أن يُوغَلَ أبعد مما هو محتمل، أي المعقول. وُجِّل ما يستطيع قوله، مثل ثوسيديدس، أن «الأحداث ستظهر في المستقبل، بموجب السمة البشرية التي هي سمتها، أوجه تشابه أو تماثل مع أحداث من الماضي». ولكن مظاهر الحقيقة هذه ليست سوى بدهيات، إذا عزلناها عن السياق التاريخي حيث وجدت نفسها بالتأكيد حقيقية. ولهذا السبب، لم يكن ثوسيديدس ليتكلم على قوانين التاريخ أو على سوسولوجيا الحرب. كان يتحدث فقط عن أمور تنتمي إلى المعقولات. وعلى حد تعبير ج. دو روميلي (J. de Romilly)، كانت الحرب البيلوبونيزية تركز على

(20) في مقدمة ترجمته لكتاب: Parsons, *Eléments pour une théorie de l'action*, pp. 94-104,

هناك كثير من الجدارة، لأنه رأى الأمور بشكل واضح في تلك المواد منذ عام 1955.

نظام معقد ومترابط من معقولات ممكنة، ولكن ليس على قوانين مُصاغة، وذلك لأن هذا النوع من العموميات لا يدع نفسه يُصاغ بشكل ملائم<sup>(21)</sup>. ويفكر ثوسيديديس باستمرار في القوانين - ونحن نعلم أن المؤرخ يعتقد باستمرار أنه يلمح قوانين وجواهر إقليمية في مشهد الماضي - لكنه لا يُبينها أبدًا. ويبدو هذا الرفض لصوغها «رفض إفقار»، ولكي لا تصبح من دون طعم، لأن «الدروس العامة المستمدة من التاريخ قد تصبح مشتبهًا بها، وخاطئة، وجزئية». ليس هناك من معرفة عامة مستقلة عن السرد، ولا يمكن أن يكون هناك منها. أليس من اللافت أن ثوسيديديس نفسه، الذي يرى في الامتلاك أثمن ما يحمل كتابه، لا يقول لنا على الرغم من ذلك ما هو هذا الامتلاك، وما هي هذه التشابهات؟ ومما لا شك فيه، أنه كان يريد ترك كل قارئ يستنتج ذلك بنفسه من السرد، بما أنه كان يعلم بأن كلمة الامتلاك هذه غير محددة. لأن هذا الامتلاك الدائم يبدو في كل مرة مختلفًا، وهو يتغير تبعًا للحرب التي يقارن بها كل قارئ حرب البيلوبونيز. لم يُرد ثوسيديديس تجاوز مستوى تجربة حالة فردية. فعلى الرغم من معاصرتة لعلماء الفيزياء وللسفسطائيين، رفض أن يكتب فناً للتاريخ وتقنية وعلم اجتماع. وهكذا يطرح كتابه المسألة - المفتاح في المعرفة التاريخية: كيف يحصل أنه من المُحال تبيان دروس التاريخ أسود على أبيض من دون الوقوع في الخطأ أو الرتابة، في حين نعتقد أننا نراها في كل مكان؟ إننا نعرف الجواب: تؤدي الاسمانية التاريخية، وهي سمة للسببية الأرضية/المعيشة، إلى أن أي ترتيب للأسباب لا يفرض نفسه على الدوام وكأنه أكثر حسماً من ترتيبات الأسباب الأخرى.

J. de Romilly, «L'Utilité de l'histoire selon Thucydide,» dans: Fondation Hardt, *Entretiens* (21) sur l'Antiquité classique: Histoire et historiens dans l'Antiquité (Genève, 1956), vol. 4, p. 62,

من هنا، كان ثوسيديديس «يتجنب تجاوز عتبتين خطرتين»، ويعني ذلك «أن يقدم التتابعات التي يبرزها وكأنها ضرورية. والسرد، حتى وإن كان تردادًا، لا يمكن أن يمر من التكرار إلى الثبات»، لأن حرية الإنسان ومفاجآت المصادفة جعلت هذا الثبات مستحيلًا؛ والخطر الثاني هو في «تقديم هذه الاحتمالات وكأنها مستقلة، ومعزولة، ومكتفية ذاتيًا»، بينما، في الممارسة، فإن معطيات السياق «تكملها وتحد منها وتدعمها» (J. de Romilly, p. 59). يشكل فصلنا الثامن تعليقًا على هذه الممارسة الثوسيديدية.

لذلك، فإن الكثير من كتب علم الاجتماع تمتلك قيمة بسبب المعطيات التاريخية التي تستعملها وليس بسبب الأفكار التي تستنتجها من هذه المعطيات. لا يمكن الاستغناء عن مونتسكيو عندما يصف النظام الملكي أو الأرستقراطية المعتدلة، ويكتب التاريخ غير الحديث لدول من النظام القديم الفرنسي (Ancien Régime) تحت عناوين فصول خارجة عن الزمان. وفي المقابل، عندما حاول أن يفسر هذا التاريخ من خلال متغيرات وقوانين، فإنه لم يعد يثير اهتماماً سوى عند تاريخ الأفكار. يبدو كتابه روح القوانين، من خلال جوانبه الاجتماعية، كتاباً عفى عليه الزمن، ولكنه يبقى حياً منتصراً ككتاب في التاريخ المقارن. إنه يُكمل تاريخ دول النظام القديم، الذي كان مؤرخو القرن الثامن عشر يكتبونه بحدثة كبيرة جداً.

### يُعزى علم الاجتماع إلى تصور ضيق جداً عن التاريخ

لم يتغير الوضع منذ قرنين. فلقد وُلد علم الاجتماع ويعيش من عدم اكتمال التاريخ. وعندما لا يكون تعبيرية من دون جدوى، فهو تاريخ معاصر أو تاريخ مقارن من دون الاسم. وعلم الاجتماع الجيد، والذي يستحق أن نقرأه وأن نقرأه باهتمام، هو واحد من هذين النوعين من التاريخ. وبالتالي فإنه من الملائم أن يُدرك المؤرخون أن علم الاجتماع تاريخ يُهملون كتابته، وغيابه يشوه التاريخ الذي يكتبونه، وأن يفهم علماء الاجتماع والإنثوغرافيون أنه لا يمكنهم أن يقوموا بما هو أكثر علمية مما يفعله المؤرخون. لقد رأينا في الأعلى كيف كان التاريخ الحديث في الماضي حبيس منظور الوثائق، التي سجلت في زمانها المستجدات، والأحداث يوماً بيوم. وعلى خطى هذا التاريخ (الحديثي)، قام التاريخ المعاصر بذلك من المنظور نفسه، وتخلّى لمصلحة علم الاجتماع عن كل ما ليس سرد وقائع سياسية. على الرغم من ذلك، فإننا لا نرى جيداً لماذا قد يكون كتاب الظاهرة البيروقراطية من السوسولوجيا، بينما ظاهرة بذل العطاء أو المكرمة هي من التاريخ. لماذا قد تكون أوكسير في عام 1950<sup>(22)</sup>

(22) يقصد الكاتب كتاب شارل بتلهام وسوزان فريز: أوكسير في عام 1950، مدينة فرنسية =

أقل تاريخية من مدينة أوكسير في عام 1850. وما الذي يميز جيداً كتاب السترات الزرق من كتاب عن نظام الفتوة العسكرية (éphébie) الهلينستي، ودراسة عن القُربى عند شعوب الكارييرا (Kariera) (الأسترالية) الحالية من دراسة حول القرابة البيزنطية<sup>(23)</sup>. في أي حال لن نأخذ توزيع كراسي أساتذة الجامعة في السوربون كنسق للعلوم، أو نتصور أن تنوع الوثائق التي تعمل على تعريف التجربة المعيشة (هنا، كتابات هليستية، وهناك، استطلاع للرأي، وهنالك، قبيلة كارييرا بأكملها) قد تعمل على تطويع هذه التجربة المعيشة بسهولة أكبر هنا من هناك، لتحويلها إلى علم. في طبيعة الحال، بما أن التاريخ يُكتب بواسطة الوثائق، وأنه يصعب على شخص واحد أن يسيطر في الوقت نفسه على النقوش اليونانية وعلى الطريقة الإحصائية، فلدى التمثيل الحالي للتلاميذ، الذي يبدو بالإجمال على غرار الاختلاف في التوثيق<sup>(24)</sup>، يملك كل الأسباب لكي يدوم. ولكن ليس من الضروري أن نأخذ الاختلاف في التوثيق وكأنه اختلاف معرفي.

مع ذلك، هذا ما نقوم به في كثير من الأحيان. يقول عالم الاجتماع لنفسه، بما أنه يحمل لقب عالم اجتماع، يجب أن يفعل أفضل من «تكديس معطيات

= متوسطة، دراسة في البنية الاجتماعية والعمرائية.

Charles Bettelheim & Suzanne Frère, *Auxerre en 1950, une ville française moyenne: étude de structure sociale et urbaine*, Issue 17 of Cahiers de la Fondation nationale des sciences politiques, Fondation

nationale des sciences politiques (Paris. A. Colin, 1950). (المترجم)

M. Crozier, *Le Phénomène bureaucratique* (Paris: Seuil, 1963); Bettelheim & Frère, (23) *Auxerre en 1950*; N. de Maupeou-Abboud, *Les Blousons Bleus*,

لقد واجه أحد هذه الكتب انتقادات مفادها أنه نظري إلى حد ما، وسوسيولوجي، وأنه يكتفي بجمع الوقائع، ويعمل على تفسيرها بطريقة «أدبية» (بمعنى «تاريخية»). أليس ذلك بالأحرى مجاملة؟ (24) إنه لمن الخطر أن يكون التحقيب (périodisation) في التاريخ، إلى حد بعيد، على غرار طبيعة التوثيق. فالانقطاع بين الإمبراطورية الرومانية العليا والإمبراطورية السفلى هو كالانقطاع بين توثيق أدبي ونقشي وتوثيق مُنجز من دراسة مذهب آباء الكنيسة ومن القانون اليهودوسي. يستخدم التاريخ السياسي في الفترة الزمنية المعاصرة والتاريخ الاجتماعي في الفترة نفسها (أو «علم الاجتماع») وثائق وطرائق مختلفة جداً. يجب أن يكون الدور الذي تقوم به الطبيعة عن غير وعي في التوثيق في تقسيمنا للحقل التاريخي دوراً كبيراً، ويجب على تاريخ التأريخ أن يعلق أهمية كبيرة على ذلك.

تجريبية» (*rein empirische Erhebungen, Materialhuberei*)؛ ونعني بذلك أن يتصرف كأفضل من مؤرخ. يجب أن يرتقي إلى علم للمجتمع، ويطاول قوانين خالدة، أو في الأقل «شبه خالدة» (*fast ewige*)، كما كتب ذلك ل. فون فايسه. وكذلك بدلاً من دراسة الأسرة الأثينية القديمة دراسة مؤرخ، ندرس أسرة كارييرا المعاصرة ونحمل اسم إثنوغرافي، فسنعتقد عندئذ أننا مخولون أو مدعوون للتفلسف حول الأنثروبولوجيا. فالبدائي، كما يوحي بذلك اسمه، يُفصح عن الإنسان ربما بعمق أكبر. وإذا درسنا الظاهرة الترابطية في العالم المعاصر، سنظن أننا مضطرين أن نستخلص منها نظرية الترابطية. ليس العالم المعاصر، مثل التاريخ، قطعة من متحف جامدة في واجهة زجاجية. إنه الشيء نفسه، الذي يمكن أن نفكر فيه. على العكس من ذلك، إذا درسنا الظاهرة الترابطية في العالم القديم، نخال أننا معفين من التفكير ومن الاستفسار عما قاله علماء الاجتماع عن الظاهرة الترابطية (والحال أنهم قالوا عن ذلك بعض الأشياء المثيرة للاهتمام لا بل المهمة جداً. ووضعوا تاريخاً غير حدثي ممتازاً). هذا هو ثقل الأعراف الخاصة بالنوع (*conventions de genre*) وزخرفة الأشكال (*geprägte Formen*) في أذهاننا. لقد شاهدنا آلهة تولد من التلاعب اللفظي، ورأينا أيضاً علومًا زائفة تولد من تقطيع تقليدي للأنواع.

## العرفان المشوهان للتاريخ

لكن التاريخ اتخذ انطلاقة سيئة منذ بضعة أليفيات. وهو لم ينأ بنفسه تمامًا عن وظيفته الاجتماعية التي تقوم على تخليد ذكرى حياة الشعوب والملوك. وعلى الرغم من أن التاريخ أصبح، في وقت مبكر، من الفضول المحض من ناحية الخاصة، وأن هيرودوتس جمع فوراً التاريخ، التاريخ المعاصر والتاريخ اللاحدي، بقي التاريخ تحت تأثير نوعين اثنين من الأعراف. كان العرف الأول يسعى كي لا يكون هناك من تاريخ إلا للماضي، مما يضيع إذا لم نحافظ عليه في الذكرى. أما معرفة الحاضر، فكانت تبدو، على العكس من ذلك، أمرًا طبيعيًا. أما العرف الثاني فكان يريد أن يروي التاريخ والحياة الماضية لأمة ما، وأن يُركز على الفردانية الفريدة لهذه الأمة، وأن يستقر في تتابع زمني مكاني:



مثل التاريخ اليوناني، وتاريخ فرنسا، وتاريخ القرن السادس عشر. ولم نلفظ إلى أنه كان من المشروع تقطيع المادة التاريخية في بنود فردية، مثل المدينة عبر القرون، والألفية عبر العصور، والحرب والسلم بين الأمم.

عودنا العرف الأول مقابل الحاضر، الذي قد يكون الشيء نفسه، مع الماضي، الذي يتأثر بمؤشر تاريخي يجعله نصفًا لاواقعيًا. وهذا التقابل الزائف هو في أصل اثنين من أشباه العلوم، علم الاجتماع وعلم الإثنوغرافيا، اللذين يتقاسمان تاريخ الحضارات المعاصرة، الأول يتناول تاريخ المتحضرين، والثاني تاريخ البدائيين (كان هيرودوتس مستبصرًا أكثر من غيره، فوصف حضارة الإغريق وحضارة البرابرة بصورة مشتركة). ولأنهما لم يكونا متأثرين بالمؤشر التاريخي، تطور هذان الفرعان المعرفيان بحرية في حاضر أبدي، أي أن دراسة «الأدوار» في مجتمع معاصر، هي دراسة «الأدوار» في حد ذاتها. من الواضح أن ذلك لم يكن سذاجة، ولكن عرفًا من الأعراف الخاصة بالنوع. وفي أي حال، نرى من وقت إلى آخر أحد علماء الاجتماع يغوص في الماضي. ويعود مع كتاب، لا ينسى في مقدمته الإعلان عن أنه كان ينبغي إثبات أن التاريخ المقارن يمكن أن يوفر «موادًا» جديدة لعلم الاجتماع. نحن، كما نرى، في جحيم الارتباك، وفي واحدة من تلك الحالات المهترئة حيث نفكر في الأشياء نصف تفكير، بما فيه الكفاية كي لا نُتهم بالسذاجة، وبشكل غير كاف كي نوضح الأعراف الاعباطية والتتائج الخاطئة التي نستخلصها منها. إذا كانت الإثنولوجيا والسوسيولوجيا على صواب في المماحكة حول الإنسان، فلماذا لا يقوم التاريخ بذلك؟ وإذا كان التاريخ على صواب لعدم القيام بذلك، فلماذا يكون لعلماء الاجتماع والإثنوغرافيين المزيد من الحق للقيام بذلك؟ صحيح أن التقابل الوجودي بين الحاضر والماضي يُنمذجُ كذلك المظهر التقليدي للجغرافيا وللإقتصاد. يصف الجغرافيون خصوصًا حالة سطح الأرض الراهنة. وما إن يزيد عدد كيلومترات السكك الحديد في بعض البلدان، حتى يُسارع الجغرافيون إلى تحديث الرقم الذي سيعلمونه في الدروس. هناك بالطبع جغرافيا تاريخية، لكن التعامل معها أقل بكثير من التعامل مع غيرها (يا للخسارة، لأنه ربما كانت «الجغرافيا البشرية لفرنسا في عام 1815» مشوقة

بقدر ما كانت قابلة للإنتاج). أما بشأن الاقتصاد، فليس جزافاً أنه يسمى «الاقتصاد الوطني» عند الألمان، و«ثروة الأمم» عند آدم سميث. وعلى الرغم من أن الاقتصاد يستخرج، كما نعلم، قوانين خالدة، فهو معاصر ووطني بشكل تلقائي<sup>(25)</sup>.

العرف الثاني، أي عرف وحدات الزمان والمكان، يربط التاريخ بالاستمرارية ويجعله، قبل كل شيء، سيرة لذاتية فردية وطنية. وبدرجات متفاوتة، يُنَحَّت الجزء الأكبر من التاريخ الذي ما زلنا نكتبه اليوم، في تاريخ أمة ما. ويُسمى تاريخاً مقارناً، ذلك التاريخ الذي يتملص من عرف الاستمرارية. يحتل التاريخ الوضعية التي يمكن الجغرافيا أن تحتلها لو اقتضت هذه الأخيرة حصرياً على الجغرافيا الإقليمية، ولو عُوملت الجغرافيا العامة معاملة الحد الأدنى أو كتقنية متقدمة. ويكون الأمر نفسه بالنسبة إلى التاريخ الأدبي، حيث لا يزال منظور الآداب القومية يستوي على العرش، حيث إن التاريخ الأدبي عند تملصه من هذا التقليد، يتجاهل الحدود ويصبح نفسه تماماً، ويعطي انطباعاً بأنه يشكل اختصاصاً معرفياً منفصلاً، نسميه الأدب المقارن. ومع ذلك، ليس التاريخ المقارن ولا الأدب المقارن شيئاً آخر غير التاريخ أو التاريخ الأدبي بالمعنى العادي جداً للكلمة. وبتعبير أدق، إنهما تكملة للتواريخ التقليدية التي شُوْهت. لن تحل فروع معرفية جديدة محل التواريخ التقليدية. إنما ستأتي هذه الفروع لتُضاف إليها لكي تشكل في النهاية تاريخاً كاملاً، وهو تاريخ انتهى من اقتلاع نفسه من مفهوم الاستمرارية، وأعطى لنفسه الحرية الكاملة في اختيار الحبكة، ولم تعد وحدات الزمان والمكان، أو تاريخ قرن أو تاريخ شعب، سوى تقطيع ممكن بين تقطيعات أخرى<sup>(26)</sup>. وكما رأينا أعلاه، ليس الزمن ضرورياً بالنسبة إلى التاريخ، بل

J. Robinson, *Philosophie économique*, trad. par Stora (Paris: NRF, 1967), p. 199. (25)

(26) من الممكن أن نستخلص مقارنة استرجاعية من تطور فقه اللغة؛ فمذ قرن ونصف شرع

أ. بويك (A. Boeckh) في مؤلفه: *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften. Formale Theorie der philologischen Wissenschaft* (Stuttgart, B.G.: Teubner, 1968; [1877]), vol. 1,

في إصلاح فقه اللغة، أي في إيصال فقه اللغة كما كان قد أسسه علماء فقه اللغة إلى قدر أكبر من =

الخصوصية وحسب. إن احترام الوحدات والتعلق بفرادة الزمان والمكان هي آخر البقايا لأصول التاريخ، كمكان لحفظ ذكريات وطنية أو سلالية. كما أن مشكلة الأقليات المضطهدة هي في الواقع مشكلة الأغليات القمعية، كذلك التاريخ المقارن (ونقول أيضًا: التاريخ العام) والأدب المقارن ليسا فرعين معرفيين هامشين. إنهما، على العكس من ذلك، تقطيعات وطنية للتاريخ، وينبغي ألا تؤخذ وكأنها التاريخ بكلية. إذا كانت الجغرافيا قد أصبحت فرعًا معرفيًا كاملاً منذ القرن السابع عشر، وقبلت بالشرعية الكاملة للجغرافيا العامة، فذلك، على الأرجح، لأن الجغرافيا على عكس التاريخ، الذي هو وطني في المقام الأول، هي أولاً، ولأسباب واضحة، جغرافيا الأمم الأجنبية، «تاريخ الرحلات». وقامت عبقرية فارينوس (Varenius) بالباقي<sup>(27)</sup>.

### مثال الجغرافيا «العامة»

غير أن للجغرافيين مبدأً كبيراً، على المؤرخين واجب مطلق في استلهامه، وهو أنه يجب ألا يُنظر أبداً إلى ظاهرة من الظواهر من دون التقريب بينها وبين الظواهر ذات الصلة، والتي تنتشر على أجزاء أخرى من الكون. إذا درسنا نهر الجليد تاليفر (Talèfre) في جبال المون بلان (Mont Blanc)، لن يفوتنا أن نقارنه بأنهار الجليد الأخرى في جبال الألب، أو حتى بجميع أنهار الجليد على كوكب الأرض. ومن المقارنة ينبعث الضوء. إن «مبدأ الجغرافيا المقارنة» يؤسس للجغرافيا العامة وينعش الجغرافيا الإقليمية<sup>(28)</sup>. ويستدعي الجغرافيون «البعد الأفقي» و«البعد العمودي»، هذان الاتجاهان المحتملان لأي

= الاتساق، دافعاً إلى النهاية بالمبادئ الخاصة بالفقهاء؛ وهكذا أصلحت العلوم، كما نعلم. وكان قد اضطر إلى ذلك بتحديد لفصل المطلق بين دراسة القديم والحديث، وبفرض هذه الفكرة، المستغربة في تلك الحقبة الزمنية، بأن التعليق على شكسبير أو دانتي ليس نشاطاً مختلفاً عن ذلك الذي يقوم على التعليق على هوميروس أو فيرجيل.

(27) المقصود الجغرافي الألماني برنهارد فارن (Bernhard Varen) (1622-1650). (المترجم)

A. Bonifacio, *Histoire des sciences*, coll. Encyclopédie de la Pléiade, p. 1146.

(28)

وصف<sup>(29)</sup>. فيتبع الاتجاه الأول المجموع المتصل، وهو المنطقة، في حين يعمل الآخر من خلال بنود مفردة مثل النهر الجليد أو التآكل أو المسكن. ويعرف علماء الكتابة المنقوشة هذين الاتجاهين، ويسمونهما الترتيب الإقليمي والترتيب بواسطة التسلسل. وهذه الثنائية هي أيضًا ثنائية التاريخ مقابل التاريخ المقارن، وتاريخ الأدب مقابل الأدب المقارن. وكل هذه الفروع الوصفية تتخذ وقائع تتتابع في الزمان أو المكان موضوعًا لها، وغالبًا ما تقدم هذه الوقائع في ما بينها، إذا نظرنا إليها من زاوية ملائمة، أو جبه تشابه. ولذلك فإنه يمكننا أن نصف جزءًا من المكان أو الزمان مع الوقائع التي يحتوي عليها، أو أن نصف سلسلة من الوقائع تقدم شيئًا من هذا التشابه. ويمكن الوقائع الأدبية أن تُروى كأنها تاريخ متتابع (كالرواية في فرنسا، أو الأدب والمجتمع في القرن الثامن عشر الفرنسي، أو الأدب الأوروبي) أو بحسب الأصناف: كالرواية في صيغة المتكلم، أو الأدب والمجتمع<sup>(30)</sup>. لا يهم اختيار الواحد أو الآخر من هذين الاتجاهين. فالواحد منهما ليس أكثر عمومية أو سوسيولوجية من الآخر. ليس لـ «حقل» الوقائع التاريخية أو الجغرافية من عمق، بل هو مسطح. يمكننا فحسب أن نقطع فيه قطعًا كبيرة بعض الشيء، متماسكة أو ليست كذلك. كدراسة «الرواية الفرنسية» أو «الروايات بصيغة المتكلم»، «المدينة اليونانية»

(29) حول التمييز بين التوجهين الأفقي والعمودي، يُنظر: H. Schmitthenner & H. Bobek, in: W. Storkebaum, *Zum Gegenstand und Methode der Geographie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, coll. Wege der Forschung* (1967), vol. LVIII, pp. 192, 295.

(30) يُضاف إلى عرف الاستمرارية، في التاريخ الأدبي، عرف ثان وهو أن حقل الأحداث التاريخية يُقسم بحسب اللغة التي كُتبت فيها المؤلفات؛ فاللغة والفخر الذي تستخلصه أمة من الأمم من أدبها الوطني، يفككان عادة الحقل الأدبي إلى خلایا وطنية. فندعو أدبًا مقارنًا كل تاريخ أدبي تحرر إما من اصطلاح مفهوم الاستمرارية (ويمكن أن يدرس عندئذ العناصر الفردية: «الرواية في صفة المتكلم»، «الأدب والمجتمع عبر العصور»)، وإما من اصطلاح الآداب القومية؛ يُراجع الصفحة الواضحة جدًا عند بيشوا وروسو: Cl. Pichois & A. M. Rousseau, *La Littérature comparée* (Paris: A. Colin, 1967), p. 176. بعبارة أخرى، الأدب المقارن هو أحد أمرين: إما «أدب عام» بمعنى «الجغرافيا العامة» (التي ليس فيها أي شيء عام؛ إذ إنها لا تقوم سوى بتقطيعها إلى عناصر فردية، بدل أن تقطع بحسب الاستمرارية)، وإما تاريخ أدبي يتبع الاستمرارية (كما يفعل التأريخ التقليدي أو الجغرافيا الإقليمية)، ولكن لا يُقطعه بحسب الحدود الوطنية، فهو يدرس الأدب الهلنستي - الروماني، أو الأدب اليوناني - اللاتيني في الإمبراطورية الرومانية، أو الباروك الأوروبي.

أي المدن اليونانية) أو «المدن على مر التاريخ». لكن في الممارسة العملية، أيًا يكن الاتجاه المختار، فهو يتضمن معرفة الاتجاه الآخر. من يفكر بدراسة نهر **تاليفر للجليد** من دون أن يعرف، من خلال مراقبة أنهار جليد أخرى، ما هو **النظام الجليد**، لن يفهم شيئًا عن نهريه الجليد، أو لن يرى منه سوى السمات الأكثر طرافة. ومن يدرس الرواية القديمة وهو يتخيل أن الأدب المقارن هو فرع هامشي لا يخصه، لن يصل إلا إلى جعل دراسته عقيمة. ومن يدرس المحظيين عند لويس الثالث عشر، من دون دراسة «سلسلة» المحظيين في النظام القديم، يصعب عليه معرفة ما كان يعنيه نظام المحظيين، وبالتالي ما كان يمثله محظيو لويس الثالث عشر: إنه سيضع تاريخًا حديثًا بدقة. ومن أجل فهم محظي واحد وسرد تاريخه، لا بد من دراسة الكثير من المحظيين. ولذلك يجب الخروج من الحقبة الزمنية التي نعيشها، وعدم الأخذ في الاعتبار وحدات الزمان والمكان. وحده التاريخ المقارن يسمح بالفلات من منظور المصادر، وبتبيان ما هو غير حديثي.

إذًا، كان للحكم المُسبق لوحات الزمان والمكان تأثيران مؤسفان، فلقد ضُحِّيَ بالتاريخ المقارن أو العام، حتى الآونة الأخيرة، لمصلحة التاريخ «المتصل» أو الوطني، وأسفر ذلك عن تاريخ ناقص. وبسبب عدم المقارنة، شوه هذا التاريخ الوطني نفسه، وظل حبيس منظور حديثي بإفراط. ماذا يجب علينا أن نتمنى إذًا؟ أن يكون للتاريخ المقارن الحق الكامل في الوجود؟ أن تتكاثر الكتب المعنونة: بدايو الثورة، والمهدويات الخلاصية الثورية في العالم الثالث<sup>(31)</sup>، وثقافة المدن، والنظم السياسية في الإمبراطوريات؟ بالتأكيد، لأن

---

E. Hobsbawm, *Les Primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*, trad. par R. Laars et (31) intro. par J. Le Goff (Paris: Fayard, 1966), rééd. «Pluriel» 2012; W. Mühlmann, *Messianismes révolutionnaires du tiers monde* (Paris: Gallimard, 1968); L. Mumford, *The Culture of Cities*; S. N. Eisenstadt, *The Political Systems of Empires* (Glencoe: Free Press, 1967),

لا شيء يبين عدم جدوى تمييز التاريخ من الإثنوغرافيا، بطريقة أفضل من كتاب مولمان (Mühlmann)، الذي يبدو عنوانه الفرنسي أكثر إثنوغرافية، أما العنوان الأصلي (*Chiliasmus und Nativimus*) فهو أكثر تاريخية. يُعلن المؤلف، في الصفحة 347، أنه أراد تحريك دراسة المهدوية الخلاصية الثورية، المعروفة تاريخيًا، والتي لا تقدم لنا عنها وثائق العصور الوسطى والحديثة سوى فكرة باهتة ومشوهة، من خلال ما تسمح الملاحظة بالتحقق منه اليوم، عند الشعوب المتخلفة.

هذه الكتب جيدة. ومع ذلك، فإنه لا يزال من الممكن القيام بتاريخ مقارن داخل التاريخ الأكثر تقليدية، والأكثر «استمرارية متصلة»: يكفي ألا نسرد واقعة واحدة قبل أن ندرسها ضمن سلسلتها. إن القيام بدراسة مقارنة للكثير من العقائد المهدوية الخلاصية الثورية، هي القيام بتاريخ أفضل لكل منها فحسب.

يجب إذًا أن نأمل رؤية عملية تطور لتاريخ يكون نظيرًا للجغرافيا العامة، وإنعاش التاريخ «المتصل»، كما تنعش الجغرافيا العامة الجغرافيا الإقليمية وتعلمها كيف ترى الأمور. ويعطي التخلي عن الوحدات للتاريخ حرية في التقطيع، واختراع بنود فردية جديدة، فيكون ذلك مصدرًا للتجدد إلى أجل غير مسمى. كما نأمل أن يصبح التاريخ المتصل الجزء الأدنى من التاريخ، أو ألا يكون سوى إطار أعمال علمية تبحرية. في الواقع، إذا أُلغيت وحدات الزمان والمكان، تصبح وحدة الحبكة الأهم. غير أنه من النادر أن تقدم التقطيعات التقليدية حبات متماسكة ومثيرة للاهتمام. تخلى الجغرافيون منذ فترة طويلة، عن تقطيع المناطق بحسب الحدود السياسية. إنما يقومون بتقطيعها تبعًا لمعايير جغرافية بحت. ينبغي على التاريخ أن يقلدها، وأن يعطي نفسه الحرية الكاملة في خط السير عبر الحقل الحديث، إذا كان صحيحًا أنه عمل فني، وإذا كان صحيحًا أنه يهتم بالخاص ليس إلا، وأخيرًا، إذا كان صحيحًا أن لا وجود «للقائع» إلا من خلال حبكة، وأن تقطيع الحبات هو تقطيع حر. ليس الواجب الأول للمؤرخ معالجة موضوعه، بل اختراعه. ويبدو هذا التاريخ الطليق، المحرر من حدوده التقليدية، تاريخًا كاملاً.

## التاريخ الكامل يُجلي علم الاجتماع

غير أن هذا التاريخ الكامل يجعل من علم الاجتماع علمًا غير ضروري، فهو يقوم بكل ما يقوم به علم الاجتماع، وبشكل أفضل. ولقد أصبحت الحدود بين هذين الفرعين حدودًا بالفعل بعيدة المنال. ومنذ أكثر من ثلث قرن، يقوم المؤرخون، تحت اسم التاريخ غير الحديثي (في فرنسا)، بما كنا قد سميناه في

وقت سابق علم الاجتماع<sup>(32)</sup>. لكنهم يفعلون ذلك بطريقة مثيرة أكثر للاهتمام: فلا يتم التركيز على المفاهيم وعلى طريقة الكلام، إنما على المادة التاريخية، وعلى الأشياء التي نتحدث عنها. وتأخذ المفاهيم وزنها كاملاً بفضل التبادلات المتعمدة التي يقيمونها مع الواقع.

إذا كنا نريد أن نرى، في المقابل، إلى ما تدفع إليه مقارنة اجتماعية للمسائل التاريخية، يجب أن نتصفح كتاب أيزنشتادت الضخم، حول النظم

---

(32) هناك مثال واحد من بين الآلاف عن هذا التداخل بين التاريخ وعلم الاجتماع، وعن التصور الضيق جداً الذي يكونه علماء الاجتماع في بعض الأحيان عما هو التاريخ اليوم؛ في كتاب مثير للاهتمام ومليء بروح الفكاهة، لبالي: F. G. Bailey, *Stratagems and Spoils: A Social Anthropology of Politics* (Oxford: Blackwell, 1969),

يُعلن الكاتب ما يلي: إذا درسنا سقوط أسكويث [هربرت أسكويث، سياسي بريطاني وزعيم حزب الأحرار. تولى رئاسة الوزارة في بريطانيا بين عامي 1908 و1916. في عهده دخلت بلاده الحرب العالمية الأولى - المترجم] في عام 1916، عندما انتقل الاتحاديون [هم الليبراليون الاتحاديون المنشقون عن الحزب الليبرالي والمتحالفون مع المحافظين يومذاك] في حكومته إلى التحالف الذي يقوده لويد جورج (Lloyd George)، «ليس علي، كوني عالمًا في الأنثروبولوجيا، أن أدرس التاريخ الشخصي لكل منهم، وأن أكتشف أي خبرات حددت موقفهم تجاه السلطة، وتجاه الويلزيين (Gallos)، وأي مشاجرات وعداوات استطاعت أن تؤثر في أفعالهم؛ إنها شأن المؤرخين، تهتم العلوم التعميمية، مثل السياسة أو الأنثروبولوجيا [يفضل الفرنسيون بدلاً من ذلك تسميتها الإثنوغرافيا] بشكل أفضل بالقانون الثقافي، الذي تصرف هؤلاء الناس بموجبه، ووصفوا أفعالهم وبروروا. فسنعى إذاً أولاً لمعرفة أي أسباب كان يتم استحضارها، في عام 1916، في المملكة المتحدة، لمثل هذه المناورات السياسية، ومن ثم نسعى إلى معرفة نوع القواعد التي وراء هذه اللغة. ويبدو أن هذه اللغة كانت تتكون من أغراض معيارية. وعلى العكس من ذلك، فعند الباتان [شعب باكستاني، يتناول المؤلف اللعبة السياسية عنده، في فصل آخر]، يغيّر المرء معسكره لضمان سلامته، ولأسباب عملية مشابهة لتلك التي يمكن التذرع بها لتبرير أعمال من الحياة الخصوصية. في المقابل، في بعض القرى الهندية، تختلف الأغراض المعيارية: فالفائزون هم أولئك الذين يمكن أن يظهروا أنهم تصرفوا بشكل مُشرف، من أجل المصلحة العامة، وأن أخصامهم كانوا يتصرفون بأنانية أو بمكر. كانت الثقافة في زمن جورج الخامس، وكذلك الثقافة الفيكتورية، تعززان، هي أيضاً، لغة «المصلحة العامة».

سنقدّم اعتراضين: أولاً، بعيداً من التمسك بالطرف (التاريخ الشخصي لكل سياسي)، يدرس المؤرخون بطلاقة، في عصرنا، اللغة أو القواعد السياسية لحقبة زمنية معينة: وهذا من التاريخ غير الحديث؛ ومن جانبهم، يقوم علماء اللغة بذلك منذ القرن الماضي (تاريخ الأفكار في العصور الكلاسيكية القديمة، وتاريخ الكلمات)؛ ثانياً، نرى، بشكل غير واضح، كيف يمكن اقتراحاً خاصاً «بالمملكة المتحدة في عام 1916» أن يكون موصوفاً بأنه «معمم»: إنه لا يمكن أن يكون سوى اقتراح تاريخي.

السياسية والإدارية في الإمبراطوريات القديمة<sup>(33)</sup>. كيف لا نتوقع كثيرًا من هذا التاريخ المقارن، حيث يجب على وصف كل من هذه الإمبراطوريات أن يكسب حدة الرؤية من دراسة هذه الإمبراطوريات جميعها، من خلال التشابه أو التفارق؟ وكيف لا نأسف من أن كثيرًا من العمل ومن البصيرة قد انتهى إلى جدول مقارنة، رخوا الصورة، قليل الإفادة، تابع بشكل وثيق إلى ما هو أكثر عرفية وتقليدًا في كتابة التاريخ الحديث؟ أي قدرية أرادت للمؤلف، العالم الاجتماعي أكثر مما ينبغي، أن يتمسك في المقام الأول باستخلاص شبكة من الكليات، بدلًا من تجديد لوحات من التاريخ وإبرازها؟ ليس الخطأ خطأ المؤلف: فقد يصبح المؤرخون غير ملهمين في لومهم لأحد علماء الاجتماع بأنه حاول زراعة حقل، كان خطأهم أنهم تركوه بورًا.

## عمل فيبر التاريخي

بالإجمال، يجب على التاريخ، ليصبح كاملاً، أن تنتزع منه قيودًا ثلاثة: الاختلاف بين المعاصر والتاريخي، وعرف المجموع المتصل، ومنظور الحديثية. ويبقى الخلاص إذاً إلى جانب «علم الاجتماع» و«إثنوغرافيا» المجتمعات المعاصرة، والتاريخ «المقارن»، وأخيرًا التاريخ غير الحديثي، مع تحلله «للزمنيات في العمق». إن تاريخًا أصبح كاملاً بهذا الشكل هو حقيقة علم الاجتماع. يبدو العمل التاريخي الأكثر نموذجية في عصرنا عمل ماكس فيبر، إذ يطمس الحدود بين التاريخ التقليدي، الذي لديه واقعيته، وعلم الاجتماع، الذي لديه طموحاته، والتاريخ المقارن، الذي لديه مداه. لم يكن فيبر - الذي كان التاريخ بالنسبة إليه علاقة بالقيم - هو الذي قاد تطور النوع إلى نهايته المنطقية، بشكل أقل مفارقة، نحو تاريخ انتزع نفسه بالكامل عن الفريدة المكانية - الزمانية وأعطى لنفسه حرية مواضيعه، لأن كل شيء هو تاريخي. إن عمل فيبر وهو علم اجتماع «الفهم»، إنه في الحقيقة من التاريخ، فهو لا يحاول وضع قوانين. وعمله يدين بمظهره المنهجي الزائف إلى واقعة

Eisenstadt, *The Political System* (1967; [1963]).

(33)



أنه تاريخ مقارن، يركز على مواضع ما: فهو يجمع ويصنف الحالات الفردية للنموذج نفسه من الأحداث عبر القرون. يشكل كتاب [فيبر] المدينة (La Cité) دراسة مقارنة واسعة حول السكن في المدينة، من خلال جميع العصور وجميع الحضارات. لا يستخلص فيبر من المقارنة قواعد. إنما يلاحظ أنه، لأسباب مفهومة (وبالتالي فهي لا تنفصل عن وضع تاريخي ملموس، تحافظ معه القاعدة الشكلية على تبادلات خفية)، «يُعزز» ذلك النوع من الأحداث نوعًا آخر. فللطبقات المضطهدة، طبيعيًا، نوع من التقارب مع هذا الصنف من المعتقدات الدينية أو ذلك، ومن الصعب أن يكون لدى الطبقة المحاربة أخلاقية دينية عقلانية. ففهم إنسانيًا أن يكون الأمر على هذا الشكل، ولا نفهم أقل من ذلك بأن يكون للقاعدة استثناءات. وكما هي الحال دائمًا في التاريخ، يبدو أن كل شيء في انحدار، إلى حد ما. فلا تعبر القضايا ذات المظهر العام، في الواقع، إلا عن «احتمالات موضوعية هي، بحسب الحالات، أكثر أو أقل نموذجية، أو أيضًا، أكثر أو أقل قربًا من سببية ملائمة، أو من فعل ضعيف الإيجابية»<sup>(34)</sup>. وباختصار، يرسم فيبر شبكة من المتغيرات. فكما يقول، على سبيل المثال، يمكن السلطة الكاريزمية أن تبقى وتصبح وراثية، أو على العكس من ذلك، أن تندثر مع وفاة الزعيم المحبوب. إنما الأحداث التاريخية هي التي تقرر ذلك. ولذا، أليس مستغربًا أن هذه المواضع تكون الجزء الأصغر من الكتاب. من المحتمل أننا سنعطي فكرة متباينة عن سمة أعمال فيبر، إذا لم نقل لأنفسنا بأن هذه الأعمال لا تكوّن في مجموعها سوى عدد قليل من الجمل، تظهر هنا وهناك، على صفحات طويلة من الوصف التاريخي، وبأن الغاية من هذا العمل موجودة في هذه الأوصاف التي يمكن إدراكها، أكثر من وجودها في بيان استنتاجات من هذا النوع. بالحقيقة، يتم العثور على مقولات من النوع نفسه عند المؤرخين، وذلك إذا كان لديهم طريقة تعبير مفخم، وليسوا هم الذين استطاعوا جعلنا نفكر في أن أعمال فيبر كانت شيئًا آخر غير التاريخ من دون اسم. وما يجعل هذه الأعمال غير شبيهة بالتاريخ كما نتصوره تقليديًا، ينتج من ثلاثة أمور. فعند القطيعة مع مفهوم المجموع المتصل، ذهب فيبر يفتش عن

R. Aron, *La Sociologie allemande contemporaine*, 2<sup>ème</sup> éd. (Paris: PUF, 1950), p. 150. (34)

مصلحته في كل المشاتل. في النعمة الصافية لهذا الدخيل الذي يتجاهل الأعراف النقابية، وفي الأسلوب التقليدي الذي يخدم علامةً للتعرف إلى اختصاصي كل حقبة زمنية، وأخيرًا، في واقعة أن المقارنة تؤدي به إلى طرح أسئلة لا يفكر في طرحها دائمًا هؤلاء الاختصاصيون.

هكذا، كما كتب فون ميزس<sup>(35)</sup>، فإن سوسيولوجيا فيبر هي، في الواقع، تاريخ في شكل أكثر عمومية وأكثر إيجازًا. بالنسبة إليه، لم يكن في وسع علم الاجتماع أن يكون أكثر من تاريخ من هذا النوع، وذلك لأنه لا يمكن أن يكون للشؤون البشرية، بحسب رأيه، قوانين عالمية، ولم تكن هذه الشؤون تؤدي إلا إلى قضايا تاريخية، ولم يكن يُرفض منحها لقب تاريخية إلا لأنها كانت مقارنة وغير حديثة. كانت بالنسبة إليه سوسيولوجيا وعلم، لأنه لا يمكن أن يكون هناك أي علم آخر للإنسان. ونحن نعلم، في الواقع، ما كان عليه الموقف المعرفي لفيبر، وريث ديلتاي، وورث التاريخانية، في «مشاجرة المنهجيات»، حيث كان يتجابه أنصار نظرية الاقتصاد كونه نظرية صرفًا، وأنصار الاقتصاد كونه فرعًا تاريخيًا ووصفيًا. كان فيبر، الذي لم تكن النظرية الاقتصادية معرفة استنتاجية، بالنسبة إليه، إنما نموذجًا مثاليًا للاقتصاد الرأسمالي الليبرالي، والذي

(35) نشاطر تمامًا فون ميزس في موقفه، L. von Mises, *Epistemological Problems of Economics*, (New York: Van Nostrand, 1960), p. 105,

ويُفان: pp. 74, 180 (وبالنسبة إلى عبارة علم الأفعال، يُنظر المقدمة، ص VIII): «لقد كتب فيبر أعمالاً كبيرة، كان يصفها بالسوسيولوجية. لا نستطيع أن نعترف لها بهذه الصفة، وليس هذا أبدًا حكمًا سلبيًا؛ إذ تنتمي كل البحوث التي جُمعت في مؤلف الاقتصاد والمجتمع (*Economie et Société*) إلى نخبة الإنتاج العلمي الألماني. ويبقى أنه، بالنسبة إلى الجزء الأكبر من هذه البحوث، ليس ما كنا نسميه سابقًا علم اجتماع، ونفضل أن نسميه الآن علم الأفعال. لكنها أيضًا ليست من التاريخ بالمعنى المعتاد للكلمة. يتكلم التاريخ على مدينة ما، مدن ألمانية أو مدن أوروبية من العصور الوسطى. قبل فيبر، لم نَرَ شيئًا مثل ذلك الفصل الرائع من كتابه، الذي يُعالج ببساطة المدينة بشكل عام، ويشكل دراسة للسكن المُدني، في جميع الأزمنة، وعند جميع الشعوب. لم يتمكن فيبر قط من القبول بأن أي علم يهدف إلى صوغ قضايا صالحة عالميًا: لذلك كان يعتبر أنه صنع هناك علمًا، علم اجتماع. لا نأخذ كلمة علم الاجتماع في هذا المعنى، لكي نُظهر تمييزنا، سنقدم اسمًا آخر لما كان فيبر يسميه علم الاجتماع، والأنسب هو على الأرجح «جوانب عامة من التاريخ» أو «التاريخ العام». كنت أفضل أن أتجنب هذا النعت المُضلل: «عامة»، لأن التاريخ أو الجغرافيا «العامة» ليست أعم من تاريخ حقبة زمنية، أو الجغرافيا الإقليمية. أفضل أن أتكلم على التاريخ في عناصر، أو التاريخ المقولاتي.

لم تكن العلوم الإنسانية، بالنسبة إليه، على مستوى العلوم الطبيعية نفسه، كان يمكنه أن يعتبر الطريقة الفضفاضة في كتابة التاريخ، والتي كانت طريقته، كعلم للإنسان، والاحتفاظ بلقب تاريخ للتاريخ الحديث. لقد أصبحت الأمور أكثر وضوحًا منذ ثلاثة أرباع القرن، وأصبحنا نميل الآن إلى أن نرى تاريخًا، في كتاب الاقتصاد والمجتمع أو في كتاب المدينة. وذلك، لكي نحفظ بلقب علم، للنظرية الاقتصادية، وبشكل أعم، لعلم الأفعال الرياضي.

يأتي زمن في تطور الأفكار، تُصَفَّى المشكلات القديمة بالعمق، حتى ولو واصلنا الحديث عنها من طريق العادة. ما زلنا نواصل الحديث عن تحليل الموضوع التاريخي، ونتوسل شبح تصور علموي للتاريخ، ونخشى طيف النسبية التاريخانية، وحتى أن نتساءل عما إذا كان للتاريخ معنى بالحقيقة، ولكن، لم يعد الاقتناع بذلك موجودًا بصورة واضحة، إما لأن هذه الأفكار مُكتسبة (وهكذا تحلل «الواقعة» التاريخية، والسمة غير العلمية للتاريخ)، أو لأنه تم تجاوزها أو أنها أصبحت مسألة اعتقاد أيديولوجي أو ديني. في المقابل، هناك مشكلتان جديدتان قد أصبحتا مركزيتين، تتموضعان على مستوى أكثر تواضعًا بكثير: التاريخ هو ما تجعل منه الوثائق، والتاريخ هو ما تجعل منه الأعراف الخاصة بالنوع، من دون علمنا.

جامعة إيكس (كلية الآداب)

نيسان/أبريل 1969 - آب/أغسطس 1970



## فوكو يُحدث ثورة في التاريخ

### إلى إيرين

بما أن الجميع يعرف اسم [ميشيل] فوكو، فلا حاجة إلى مقدمة طويلة. من الأفضل الانتقال حالاً إلى أمثلة ملموسة، لإظهار الفائدة العملية لمنهج فوكو، ولمحاولة تبديد المحاذير التي قد نشيرها بشكل مشروع في وجه هذا الفيلسوف. ذلك أن فوكو يُشيئ نصاباً يستعصي على الفعل الإنساني وعلى التفسير التاريخي، وهو يفضل التقطيعات أو البنيات على حساب الاستمرارية المتصلة أو التطور والارتقاء، وأنه لا يهتم بالناحية الاجتماعية... إضافة إلى ذلك، إن كلمة «خطاب» قد أثارت كثيراً من الارتباك<sup>(1)</sup>. لنقل بسرعة إن فوكو ليس لاكان (Lacan) وهو ليس كذلك علم المعاني. ولقد استخدم فوكو كلمة «خطاب» بمعنى تقني خاص جداً، وهذه الكلمة لا تعني ما يُقال بها. فعنوان أحد كتبه بالذات، *الكلمات والأشياء (Les Mots et les Choses)* ساخر تهكمي<sup>(2)</sup>.

(1) ليس الخطأ خطأ القراءة. إن كتاب *حفريات المعرفة: M. Foucault, L'Archéologie du savoir* (Paris: Gallimard, 1969)، هذا الكتاب الأخرق والعبقري، حيث أمسك المؤلف بوعي كامل بما كان يقوم به، ودفع بنظريته حتى نهايتها المنطقية (يقول ص 65 من الكتاب: «بكلمة واحدة، نريد أن نكون بالتأكيد في غنى عن الأشياء»؛ يقارن أيضاً ص 27 والنقد الذاتي في: *M. Foucault, Histoire de la folie* (Paris: Plon, 1961);

وفي: *M. Foucault, Naissance de la Clinique* (Paris, 1963), p. 64, no. 1, p. 74, no. 1  
كتبها فوكو في خضم سطوة البنيوية والألسنية؛ إضافة إلى ذلك، راح فوكو المؤرخ يدرس الخطابات أكثر من الممارسات، أو الممارسات عبر الخطابات. يبقى أن الرابط بين طريقة فوكو والألسنية ما هو إلا رابط جزئي، أو عرضي أو ظرفي.

[لا يعطينا بول فين أي إشارة إلى مراجعه من كتب فوكو، أي دار النشر ومكانه وزمانه - (المترجم)]

Foucault, *L'Archéologie*, p. 66;

(2)

pp. 63-67.

ويُقارن:

إذا بددنا هذه الأخطاء الحتمية<sup>(3)</sup> على الأرجح، نكتشف في هذا الفكر الصعب شيئاً بسيطاً جداً وجديداً جداً، لا يمكن إلا أن يسر المؤرخ ويشعر فيه على الفور بأنه في مجاله. وذلك الشيء هو ما كان يأمله المؤرخ وما كان يقوم به بارتباك. إن فوكو هو المؤرخ المكتمل واكتمال التاريخ. هذا الفيلسوف هو واحد من المؤرخين الكبار في عصرنا هذا، ولا أحد يشك في ذلك، غير أنه قد يكون أيضاً صانع الثورة العلمية التي كان يدور حولها جميع المؤرخين. نحن كلنا من أنصار الوجودية أو الوجودية أو التعددية وكل كلمة تنتهي باللاحقة «ية». ولكنه الأول الذي كان كل هذا وبشكل كامل. إنه أول مؤرخ وضعاني بالتمام.

سيكون إذاً واجبي الأول الحديث بوصفي مؤرخاً بدلاً من الحديث بوصفي فيلسوفاً؛ وذلك لسبب وجيه بالطبع. ويتناول واجبي الثاني والأخير الحديث بالأمثال. سأخذ مثلاً وأستخلص منه جميع استدلالاتي، ولن يكون هذا المثال من بنات أفكارني: سيكون تفسير توقف قتال المصارعين، كما اكتشفه من جهة جورج فيل، وسنقرأه قريباً في كتابه الكبير الذي سيصدر بعد وفاته حول المصارعة الرومانية.<sup>(4)</sup>

ليست البنية الحدس الأولي لفوكو، أو التقطيع أو الخطاب، إنما الندرية (rareté)، بالمعنى اللاتيني للكلمة<sup>(5)</sup>. إن الوقائع الإنسانية نادرة، وهي لا تُقيم في ملء العقل، وهناك فراغ حولها لملء حقائق أخرى لا تفتن لها حكمتنا أن

---

(3) إضافة إلى ذلك، «في كتاب الكلمات والأشياء، إن عدم وجود الترميزات المنهجية جعلنا نعتقد بالتحليلات من الناحية الكلية الثقافية». (Foucault, *L'Archéologie*, p. 27). ولقد اعتقد بعض الفلاسفة وحتى القريبين من فوكو، أن هدفه كان بيان وجود نظمة معرفية مشتركة لعصرنا الكامل.

(4) المقصود هو المؤرخ الفرنسي جورج فيل (Georges Ville) (1929-1967) المختص باللاتينيات وأستاذها مدة طويلة في جامعة ليل الفرنسية، ثم أمين قسم الآثار الرومانية واليونانية. في متحف اللوفر بباريس حتى وفاته بحادث سيارة وعمره 38 سنة. كان صديقاً وزميل دراسة لبول فين الذي نشر له آخر كتبه مع مقدمة جميلة ووافية. يُنظر: Georges Ville, *La Gladiature en Occident des origines à la mort de Domitien*, Paul Veyne (préf), École Française de Rome, coll. Classiques de l'École Française de Rome (Librairie Guillaume Budé, 2014). (المترجم)

(5) Inopia: الحاجة والافتقار والقلة، ومعناها المجازي الغرق في ظلام دامس. (المترجم)

تحزرها. لأن ما هو موجود من الممكن أن يكون آخر. والوقائع الإنسانية اعتبارية، بالمعنى الذي يقدمه موس، وهي ليست أمرًا بدهيًا، في حين أنها تبدو أمرًا بدهيًا في نظر المعاصرين وحتى في نظر مؤرخيهم لدرجة أن لا أحد من هؤلاء أو أولئك يراها فحسب. لن نُطيل الحديث عن ذلك في الوقت الحالي ولننتقل إلى الوقائع. إنها قصة طويلة، سنستمع إليها بفضل صديقي جورج فيل، وهي قصة توقف قتال المصارعين (الرومان).

انتهى هذا القتال تدرّجًا، أو بالأحرى عبر هزات، طوال القرن الرابع الميلادي، تحت حكم الأباطرة المسيحيين. لماذا هذا التوقف، وفي هذا الزمن بالذات؟ يبدو الجواب بدهيًا: لقد توقفت هذه الفظائع بفعل المسيحية. حسنًا، لا شيء من هذا القبيل؛ إذ لا تدين المصارعة في اختفائها للمسيحيين، أكثر مما تدين العبودية. ذلك أن هؤلاء لم يُلقوا اللوم على المصارعة إلا ضمن الإدانة العامة التي كانوا يمارسونها تجاه جميع العروض المشهدية التي تُزيح الروح عن التفكير بالخلاص فحسب. ومن بين العروض، بدا لهم المسرح، مع كل ما فيه من قلة احتشام، وعلى الدوام أكثر مدعاة للإدانة من المصارعة: ففي حين أن المتعة في رؤية سيلان الدم تجد اكتمالًا لها في حد ذاتها، تؤدي متعة قلة الاحتشام على المسرح بالمشاهدين إلى العيش بشهوانية في المدينة. هل ينبغي إذا البحث عن تفسير عند ناحية نزعة إنسانية قد تكون بشرية إلى حد بعيد أكثر مما هي مسيحية، أم عند ناحية الحكمة الوثنية؟ ليس هذا ولا ذلك. فالنزعة الإنسانية لا توجد إلا في أقلية صغيرة من الناس ذوي الأعصاب الهشة (على الدوام، كان الجمهور يندفع نحو التعذيب، ولقد كتب نيتشه عبارات مفكر في غرفة، عن الوحشية الصحية للشعوب القوية). وتختلط هذه الإنسانية بسهولة كبيرة بشعور يختلف عنها قليلًا، وهو الحذر. فقبل أن يتبنوا بحماسة المصارعة الرومانية، خشي الإغريق أولاً من قساوتها، لأنها كانت تجازف بتعويد الناس العنف. وهكذا نخشى نحن من تصاعد نسبة الإجرام عند مشاهدة العنف في شاشة التلفزيون. ولم يكن ذلك تمامًا كالأسى على مصير المصارعين أنفسهم. أما بالنسبة إلى الحكماء، الوثنيون منهم والمسيحيون، فكانوا يعتقدون أن مشهد المعارك الدموي يندس روح المشاهدين (وهذا هو المعنى الحقيقي

للإدانات الشهيرة جدًا التي كان يُطلقها سينيكا أو القديس أغسطينوس). وإدانة الأفلام الإباحية هي شيء، لأنها ضد الأخلاق وتدنس روح الجمهور، أما إدانتها لأنها تحول البشر الذين هم الجهات الفاعلة إلى أغراض فهو شيء آخر.

بالتحديد كان للمصارعين، في العصور القديمة، السمعة المتناقضة التي هي اليوم لنجوم الإباحية. فعندما كانوا لا يستثيرون إعجاب الجماهير كنجوم حلبة، كانوا يثيرون الفظاعة، لأن هؤلاء المتطوعين للموت اللعبي، هم في الوقت عينه قتلة وضحايا ومرشحين للانتحار وجثثًا متجولة مستقبلًا. وكانوا يُعتبرون نجسين تمامًا كما العاهرات؛ إذ كان هؤلاء وأولئك يؤر إنتان (عدوى الإصابة بأمراض) داخل المدن، ومن المناهض للأخلاق معاشرتهم لأنهم قدرون، ويجب لمسهم بواسطة الملاقط. وذلك ما يُفسر على الشكل التالي: كانت المصارعة تُثير، كما كان يفعلها الجلاد، مشاعر متناقضة من الجذب والاشمئزاز الحذر، عند الأغلبية العظمى من السكان. فهناك، من جهة، الاستمتاع برؤية التعذيب، والافتتان بالموت، واللذة لرؤية الجثث، ومن الجهة الأخرى، القلق من رؤية وقوع جرائم قتل قانوني في نطاق السلم العام بالذات، وهي جرائم لم يرتكبها أعداء أو مجرمون. فلم تعد حالة المجتمع تدفع ضد شريعة الغاب. وفي الكثير من الحضارات، ساد هذا الخوف السياسي على حساب الجذب المفتن: ونحن ندين له بوقف الأضحيات البشرية. في المقابل، ساد الجذب المفتن في روما، فاستقرت فيها مؤسسة المتصارعين، التي هي فريدة من نوعها في التاريخ العام. وأدى هذا الخليط من الرعب ومن الانجذاب إلى حل وهو تقيؤ هؤلاء المصارعين أنفسهم، الذين هلك لهم الشعب كنجوم، واعتبرهم نجسين على شاكلة الدم والمني والجثث. وهذا ما كان يسمح بمشاهدة القتال والتعذيب على الحلبة بضمير مرتاح تمامًا، وذلك لأن المشاهد الأكثر رُعبًا كانت واحدة من التصاوير والرسوم المفضلة في «القطع الفنية» التي كانت تزين منازل الأفراد.

غير أن هذا الفقدان غير المرتقب للإنسانية ليس الأكثر إثارة. إنما لأن هذه البراءة في الفظاعة كانت مشروعة، لا بل قانونية، وحتى منظمة من



السلطات العامة. وكان العاهل، هذا الضامن لحالة المجتمع مقابل حالة الطبيعة، هو نفسه منظم هذا التلهي في القتل في زمن السلم العام، وكان هو نفسه يترأسه ويقوم بمهمة التحكيم في المدرج، حيث إن شعراء البلاط، كانوا يتملقون سيدهم، بتهنئته على البراعة المسلية في التعذيب الذي كان قد نظمه ليتمتع الجميع به في لذة جزلة من الشبق. إذاً، لم يكن الرعب هو المشكلة حتى ولو كان قانونياً، لأنه، في عصور أخرى، كان الجمهور يحتشد إبان تنفيذ الأحكام بالحرق، الذي غالباً ما كان يترأسه الملوك المسيحيون. إذاً لم يكن ذلك الرعب العام مغطى بأي ذريعة. لم تكن الأحكام بالحرق بهدف المتعة. ولو أن أحد المتملقين قد هناً ملك إسبانيا أو ملك فرنسا لتوفيره هذه المتعة الشبقة لرعاياه، لكان دِينَ بالماساس بجلالة الملك وبهيبة العدالة وعقوباتها.

في ظل هذه الظروف، يبدو أن وقف تقاتل المصارعين في عصور الأباطرة المسيحيين كان سراً لا يمكن سبر غوره. ما الذي قلب التناقض وعمل على سيادة الرعب على الجذب؟ لا يمكن رد ذلك إلى الحكمة الوثنية، ولا إلى العقيدة المسيحية، ولا إلى الإنسانية. هل لأن السلطة السياسية توشحت بالإنسانية أو تنصرت؟ بيد أن الأباطرة المسيحيين لم يكونوا إنسانويين محترفين، ولم يكن أسلافهم الوثنيون غير إنسانيين البتة. فلقد منعوا الأضحيات البشرية عند رعاياهم السلتيين والقرطاجيين، كما حظر الإنكليز حرق الأرامل في الهند. لم يكن نيرون نفسه السادي الذي كنا نعتقه، وفيسباسيان أو ماركوس أوريليوس لم يكونوا هتلر. وإذا كان الأباطرة المسيحيون قد وضعوا بشكل تدرّجي حدًا للمصارعة، بموجب مسيحتهم، فإنهم قد فعلوا كثيرًا أو قليلاً جدًا. فما كان المسيحيون يطالبون بذلك بهذا القدر، وكانوا تمنوا حظر المسرح خصوصًا. بيد أن المسرح، على وجه التحديد، مع كل الفحشاء فيه، ظل قائمًا أكثر من أي وقت مضى، وسيحظى بشعبية كبيرة جدًا في بيزنطية. هل لأن روما الوثنية كانت «مجتمع العروض المشهدية» حيث كانت السلطة تقدم السيرك والمصارعين للشعب لأسباب تتعلق بالسياسة العليا؟ ليس هذا التحصيل الحاصل المفخم تفسيرًا، خصوصًا أن روما المسيحية وبيزنطية ستصبحان أيضًا مجتمعات ذات عروضات مشهدية عامة. وعلى الرغم من

ذلك، ثمة حقيقة ساطعة تفرض نفسها، وهي أنه لا يمكننا أن نتصور إمبراطورًا بيزنطيًا أو ملكًا مسيحيًا جدًا يقدمان مصارعين لشعبيهما. فمنذ نهاية العصور القديمة لم تعد السلطة تقتل للتسلية.

ذلك لسبب وجيه: وهو أن التفسير الصحيح للمصارعة ولإلغائها يتوارى داخل السلطة السياسية، وليس في الإنسانية أو في الدين. والحال أنه يجب البحث عنه في الجزء المغمور من جبل الجليد «السياسي»، لأنه حصل هنا تغير في شيء جعل المصارعة في بيزنطية وفي العصور الوسطى أمرًا لا يمكن التفكير فيه. يجب الانصراف عن «ال» سياسة لرؤية شكل نادر، قطعة سياسة أصيلة، تشكل تصنعاتها غير المتوقعة مفتاح اللغز. وبعبارة أخرى، علينا أن نحول أنظارنا عن المواضيع الطبيعية، لمشاهدة ممارسة معينة، مؤرخة جدًا، موضعت هذه الأغراض في مظهر مؤرخ مثلها. لأنه، ولهذا السبب، هناك ما سميتة قبلاً، بتعبير شعبي، «جزءًا مغمورًا من جبل الجليد». وذلك لأننا ننسى الممارسة لكي لا نعود نرى سوى الأغراض التي تحولها إلى شيء في نظرنا. فلنقم إذاً بعكس ذلك. فبفضل هذه الثورة الكوبرنيكية، لن يتعين علينا مضاعفة أفلاك التدوير الأيديولوجية، بين أغراض طبيعية، من دون التوصل مع ذلك إلى إطلاق الحركات الفعلية. هكذا كان المنهج الذي اتبعه جورج فيل بشكل عفوي. ويوضح هذا المنهج بشكل جيد جدًا فكر فوكو ويدل على خصوبته.

وبدلاً من الاعتقاد بأن هناك شيئاً ما يسمى «المحكومين»، يتصرف «الحكام» بالنسبة إليهم، لنعبر أنه يمكننا التعامل مع «المحكومين» تبعاً لممارسات مختلفة جدًا بحسب العصور، إلى درجة لا يبقى للمحكومين المذكورين ما يشتركون فيه سوى الاسم. يمكن إخضاعهم للانضباط، أي أن يُملى عليهم ما يجب القيام به (وإذا لم يُملَ عليهم أي شيء، عليهم عدم التحرك). ويمكن معاملتهم على أنهم رعايا قانونيًا؛ فتُحظر عليهم بعض الأمور، ولكن يتحركون بحرية ضمن هذه الحدود. ويمكن استغلالهم، وهذا ما فعله كثير من الأنظمة الملكية. وضع الأمير يده على منطقة مأهولة بالسكان، كما لو فعل ذلك بأحد المراعي أو أحد المستنقعات الكثيرة السمك. ولكي يعيش

ويقوم بوظيفته كونه أميرًا بين الأمراء الآخرين، اقتطع جزءًا من نتاج الحيوانات البشرية التي تسكن هذه المنطقة (وكل الفن يكمن في جز صوفهم من دون سلخ جلودهم). ونقول في عبارات ساخرة إن الأمير يغرق هذه المجموعة الحيوانية في سوء الإدارة السياسية. وفي أسلوب التملق، نقول إنه كان «يجعل» شعبه سعيدًا. وبعبارات حيادية، إنه كان يتيح لشعبه أن يكون سعيدًا، وأن يضع الدجاجة في الوعاء إذا وفرت له المواسم الطير. في أي حال، إنه لا يُزعج رعاياه، وهو لا يدعي إرغامهم على الخلاص الأبدي، أو اصطحابهم إلى أي مشروع كبير. فهو يدع الظروف الطبيعية تقوم بعملها، ويترك رعاياه يعملون ويتناسلون وينمون إلى حد ما ازديادًا أو نقصانًا بحسب المواسم الجيدة أو السيئة. فهكذا يفعل أي نبيل مزارع لا يضغط على الطبيعة. يبقى، بالطبع، أنه هو المالك، وهم أنفسهم ليسوا سوى جنس من الأجناس الطبيعية تعيش على ممتلكاته.

هناك ممارسات أخرى ممكنة، على سبيل المثال «المشروع الكبير» الذي سبق ذكره. فعلى القارئ أن يتوسع فيه بنفسه. ومرات أخرى، لا يكون الكائن الطبيعي (المحكومين)، حيوانات بشرية أو قبيلة تُقتاد عن طيب خاطر إلى حد ما نحو أرض ميعاد، بل يكون «سكانًا» يديرهم، على طريقة أمين المياه والغابات، الذي يدير التدفقات الطبيعية للمياه والنباتات ويوجهها، بحيث يسير كل شيء على ما يرام في الطبيعة، ولا تفتنى الثروة النباتية. إنه لا يدع الطبيعة تأخذ مجراها؛ إنما يتدخل في الأمر، ولجعل الطبيعة تشعر بأنها تسير نحو الأفضل. أو، إذا فضلنا، فإنه يشبه شرطي المرور الذي «يوجه» حركة مرور السيارات التلقائي، لكي تسير بشكل جيد: هذه هي المهمة التي أوكلها لنفسه؛ بحيث إن سائقي السيارات يسرون بأمان. وهذا ما يسمى دولة الرفاه (welfare state)، ونحن نعيش فيها. أي فرق مع أمير في النظام القديم، الذي لو شاهد حركة المرور على الطرقات، لاكتفى بفرض حق المرور! وهذا لا يعني أن كل شيء على ما يرام بالنسبة إلى الجميع في إدارة التدفق، لأن العفوية الطبيعية لا ترتضي بأن تكون عرضة للتنظيم عند كل رغبة في ذلك، إذ ينبغي وقف حركة مرور من جانب للسماح بمرور الجانب الآخر، إلى درجة أن بعض السائقين وربما الأكثر استعجالًا من غيرهم يتعطلون كثيرًا عند ظهور الإشارة الحمراء.

هذه هي «مواقف» مختلفة جدًا إزاء الموضوع الطبيعي المدعو «محكومين». وهذه أساليب مختلفة لمعاملة المحكومين «بموضوعية»، أو أيضًا إن كنا نفضل ذلك: هذه «أيدولوجيات» مختلفة بالنسبة إلى المحكومين. لنقل: هذه ممارسات مختلفة، تُموضع واحدة منها قطاعًا من السكان، وتُموضع أخرى حياة برية وثالثة قبيلة من القبائل... إلخ. ليس ذلك ظاهرًا سوى طريقة في الحديث، وتغيير في اصطلاحات المفردات. وفي الواقع، تحدث ثورة علمية في تغيير الكلمات هذا. فتقلب المظاهر كما هي الحال عندما يُقلب كُم أحد الملابس، وفجأة تموت المشكلات المزيفة اختناقًا، والمشكلة الحقيقية «تأتي في وقتها ومكانها».

لنطبق المنهج على المصارعين. ولتساءل في أي ممارسة سياسية يُموضع الناس، حيث إنهم إذا كانوا يريدون مصارعين، سيُعطون مصارعين بصدر رحب. وفي أي ممارسة، قد يكون من غير الوارد إعطاؤهم ذلك. والجواب سهل.

لنفترض أننا مسؤولون عن قطع يتنقل، وأنا «أخذنا» هذه المسؤولية على عاتقنا. نحن لسنا أصحاب هذا القطيع، أما عمل صاحبه فيقتصر على جزه لمنفعته، أما ما سوى ذلك، فإنه يتخلى عن الحيوانات وهي في حركتها الطبيعية. في حين أنه علينا نحن، ضمان سير القطيع، لأنه ليس في المرعى، بل على الطريق الواسعة. يجب علينا منعه من التفرق، لمصلحته، في طبيعة الحال. «ليس لأننا نحن الأدلاء الذين يعرفون هدفهم، ويقررون أن يقودوا الحيوانات إليه، ويدفعونها نحوه: القطيع يتحرك من تلقاء نفسه، أو بالأحرى تتحرك طريقه من أجله، لأنه على طريق التاريخ الواسعة، وعلينا نحن أن نؤمن بقاءه كقطيع على الرغم من مخاطر الطريق، وغرائز الحيوانات السيئة، وضعفها، وقلة حزمها. وإذا لزم الأمر الضرب بالعصا، نقوم بالضرب بأيدينا: نضرب الحيوانات، ولا نقدم لها العدالة في عظمتها. وهذا القطيع هو الشعب الروماني ونحن أعضاء مجلس شيوخه. نحن لسنا مالكيه لأن روما ما كانت قط ملكية أراضٍ تقيم عليها حيوانات بشرية، إنما وُلدت كجماعة من الناس، كمدينة.

نحن تولينا إدارة هذا القطيع البشري، لأننا نعرف أفضل منه ما يحتاج إليه، ومن أجل ممارسة مهمتنا، جعلنا «حاملي الفؤوس»<sup>(6)</sup> (licteurs) يسبقوننا وهم يحملون «حزمًا» من الأسواط، لضرب الحيوانات التي تجلب الفوضى إلى القطيع أو التي تبتعد منه. وذلك لأن السيادة وأعمال الشرطة الدنيئة لا تتمايز بأي مرتبة من الكرامة».

«تقتصر سياستنا على الحفاظ على القطيع في مسيرته التاريخية. وفي ما تبقى، فنحن نعلم جيدًا أن الحيوانات هي حيوانات. ونحن نحاول عدم التخلي عن كثير من الحيوانات الجائعة جدًا إلى جانب الطريق، لأن ذلك قد يُقلل عددها، فنعطئها الطعام، إذا استوجب الأمر. ونقدم لها أيضًا السيرك والمصارعين وهو ما يحبونه كثيرًا. فالحيوانات ليست أخلاقية أو مناهضة للأخلاق: إنها هي نفسها؛ مثلما أننا لا نهتم برفض إراقة دماء المصارعين أمام أعين الشعب الروماني أكثر من اهتمامنا براعي قطع خراف أو أبقار يرتني مراقبة سفادها ليمنع الجَماع المحرم أو المنافي للطبيعة. لسنا عديمي الرحمة إلا في نقطة واحدة، وهي ليست خَلقيات الحيوانات، بل طاقتها. ونحن لا نريد للقطيع أن يرتخي، لأن في ذلك ضياعه وضياعنا. فعلى سبيل المثال، نرفض له عرضًا عامًا يبعث على الرخاوة، إنه «الإيمائية» التي يدعوها الحديثون الأوبرا. ونعتبر، في المقابل، مع شيشرون وعضو مجلس الشيوخ بليني، أن قتال المصارعين هو أفضل مدرسة لكي يخشوشن المشاهدون. بالتأكيد، لا يتحمل بعضهم هذا العرض ويجدونه قاسيًا. ولكن يذهب تعاطفنا غريزيًا كرامة نحو الحيوانات الخشنة والقوية وعَدِيمة الحس، فبفضلها يصمد القطيع. إذًا، لا

---

(6) اللكتور (بالإنكليزية: Lictor، وقد تكون مشتقة من اللاتينية: ligare، أي رَبط) هو نوعٌ خاص من الخدم المدنّين في روما القديمة، كانوا يعملون في الدرجة الأولى حراسًا شخصيين لشخصيات مهمة وعالية الشأن في الجمهورية والإمبراطورية الرومانيّتين، وكانوا يتميّزون بصلاحيات لقيادة الجنود. وإن حمل اللكتور عصا خشبية مزخرفة بعقد ومزينة بفأس فذلك يرمز إلى سلطة الإعدام. كان على اللكتور أن يتبع سيّده أينما ذهب وفي أي وقت، بما في ذلك عند ذهابه إلى المنتدى الروماني أو إلى منزله أو إلى المعبد أو إلى الحمامات. ومن الضروري أن يصطفّ اللكتوريون دومًا بخطّ منظم بجانب سيدهم، وعليهم أن يتحركوا مع المحافظة على نظامهم. (المترجم)

تردد بين قطبي المشاعر المتناقضة التي تثيرها المصارعة، في منح الانتصار للجذب السادي بدلاً من منحها للنفور الخائف، ونجعل المصارعة مشهداً توافق عليه الدولة وتنظمه».

هذا ما كان قد يقوله أحد أعضاء مجلس الشيوخ الروماني أو أحد أباطرة قرون الوثنية. وفي طبيعة الحال، لو كنت قد سمعت في وقت سابق كلامه، لكنت كتبت بشكل مختلف كتابي الكبير حول الخبز والسيرك<sup>(7)</sup>: رأساً على عقب. ولكن لنعد مرة أخرى إلى موضوعنا. لو عُهد إلينا بأطفال بدلاً من خراف، ولو موضعت ممارستنا الشعب - الطفل وموضعتنا نحن أنفسنا ملوكاً أبويين، لكان سلوكنا مختلفاً تماماً: لكننا احترمنا حساسية هذا الشعب الفقير، وأعطينا الحق لرفض المصارعة للخائف، ولكننا واسيناه لذعره عند رؤيته القتل غير المُستحق يستقر في نطاق السلم العام. في وسعنا أن نضيف: «كانت الطائفة المسيحية قد تريد أن نفعّل أكثر من ذلك، أن نكون ملوكاً كهنة، وليس ملوكاً وآباء، و عوضاً عن تدليع الأطفال وتغنيجهم، أن نعتبر رعايانا نفوساً يجب هديها بقوة إلى طريق الفضيلة، وإنقاذها، حتى على الرغم منها. وقد يريد المسيحيون أيضاً أن نمنع المسرح وجميع العروض الأخرى. ولكننا نعرف أن الأطفال بحاجة إلى التسلية. وبالنسبة إلى المتعصبين كالمسيحيين، يبدو التعري أكثر إساءة من دماء المصارعين. ولكن نحن، نرى الأمور بنظرة أكثر إمبراطورية، ونعتبر، مع جمهور الناس العاديين ورأي جميع الشعوب، أن القتل المجاني هو الشيء الأكثر خطورة».

يا له من تفجير للفلسفة السياسية المعقّنة! يا للفراغ (المعرفي) حول هذه القطع النادرة والقديمة. ويا للمساحة الموجودة فيها لوضعنا أخرى لم نتصورها حتى الآن! لأن قائمة الوضعنا لا تزال مفتوحة، على خلاف المواضيع الطبيعية. ولكن لنطمئن القارئ، على وجه السرعة، هذا القارئ الذي قد يتساءل لماذا أفسحت ممارسة «توجيه القطيع» الطريق أمام ممارسة «تدليع

---

Paul Veyne, *Le Pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique* (Paris: (7)

(المترجم) Seuil, 1976)

الأطفال». من أجل الأسباب الأكثر وضعية، والأكثر تاريخية، وتقريبًا الأكثر مادية في العالم. وذلك بالضبط من أجل الترتيب نفسه للأسباب التي تُفسر أي حدث من الأحداث. وفي هذه الحالة، كان أحد هذه الأسباب أنه، في ذلك القرن الرابع، حين أصبح الأباطرة مسيحيين، توفقوا، من ناحية أخرى، عن الحكم بواسطة طبقة مجلس الشيوخ. لنقل بكلمة واحدة، أن مجلس الشيوخ الروماني لا يشبه أبدًا مجالس الشيوخ لدينا، أو المجالس الأخرى، أو الجمعيات. كان نوعًا من شيء مما لا نعرفه: أكاديمية، ولكن أكاديمية سياسة، ومعهدًا للفنون السياسية. ولفهم أي تحول يمكن حدوثه في الحكم من دون مجلس الشيوخ، فلتخيل أدبًا كان على الدوام خاضعًا لأكاديمية ما، ثم توقف فجأة عن أن يكون كذلك. أو لنفترض أن الحياة الفكرية أو العلمية الحديثة توقفت عن الاعتماد على الجامعة أو أن تندرج تحتها. كان مجلس الشيوخ يصر على الحفاظ على المصارعين، كما الأكاديمية الفرنسية تحافظ على ضبط التهجئة وإملاء الألفاظ، وذلك لأن مصلحته كهيئة تقوم على كونه محافظًا. وعندما تخلص الإمبراطور من مجلس الشيوخ، الذي كان يُدار بواسطة هيئة من الموظفين البسيطين، توقف عن أداء دور رئيس رعاة القطيع، ومن ثم أخذ واحدًا من الأدوار التي تعرض للملوك الحقيقيين، أبًا، كاهنًا... إلخ. ومن أجل ذلك أيضًا أصبح مسيحيًا. ليست المسيحية هي التي جعلت الأباطرة يتبنون ممارسة أبوية، ما دفعهم إلى حظر المصارعين، ولكن التاريخ ككل (غياب مجلس الشيوخ، ونشوء أخلاقيات جديدة لجسم ليس بلعبة، وهو ما لا يمكنني الحديث عنه هنا... إلخ) هو الذي أدى إلى تغيير في الممارسة السياسية، مع نتيجتين توأمين: لقد وجد الأباطرة أنفسهم مسيحيين بشكل طبيعي، لأنهم أبويون، وقد أنهوا المصارعة، لأنهم أبويون.

إننا نرى المنهجية المتبعة. إنها تقوم بطريقة إيجابية جدًا، على وصف، ما يفعله إمبراطور أبوي، وما يفعله أحد الرؤساء المرشدين، وعدم افتراض أي شيء آخر مسبقًا. أي ألا نفترض أن هناك هدفًا، أو موضوعًا، أو سببًا ماديًا مسبقًا (المحكومون الأبديون، علاقات الإنتاج، الدولة الأبدية)، ونموذجًا من السلوك (السياسة، الابتعاد من التسييس). أن نحكم على الناس من خلال

تصرفاتهم، والقضاء على الأشباح الأبدية التي تثيره فينا اللغة. فالممارسة ليست مقامًا غامضًا، أو طبقة سفلية من التاريخ، أو محرکًا خفيًا، إنما هي ما يفعله الناس (تقول الكلمة جيدًا ما تعنيه). وإذا كانت، بمعنى من المعاني، «مخفية»، ويمكننا أن نسميها مؤقتًا «الجزء الخفي من جبل الجليد»، فذلك ببساطة لأنها تشترك في مصير جميع تصرفاتنا تقريبًا، وفي مصير التاريخ الكوني. نحن نعي ذلك في كثير من الأحيان، ولكن ليس لدينا مفهوم لها. وكذلك، عندما أتكلم، أعلم عمومًا أنني أتكلم، ولست في حالة تنويم مغناطيسي. وفي المقابل، ليس عندي تصور للقواعد التي أطبقها غريزيًا. أعتقد أنني أعبر عن نفسي بشكل طبيعي، لأقول ما يجب أن أقوله، ولا أعلم أنني أطبق قواعد مُلزمة. كذلك، يعتقد الحاكم الذي يعطي الخبز مجانًا لرعيته أو الذي يرفض تقديم المصارعين لمتعة شعبه، يعتقد أنه يقوم بما يجب أن يقوم به كل حاكم تجاه المحكومين، من جراء طبيعة السياسة. وهو لا يعرف أن ممارسته، إذا ما نظرنا إليها كما تبدو، تتوافق مع قواعد معينة. إنها سياسة معينة، كما وأنه باعتقادي أنني أتكلم من دون افتراض مسبق، لأقول ما ينبغي قوله وما هو في القلب، فلا أخترق حاجز الصمت إلا لأتكلّم لغة من اللغات، الفرنسية أو اللاتينية.

إن الحكم على الناس من خلال تصرفاتهم، ليس الحكم عليهم من خلال أيديولوجياتهم. وليس أيضًا الحكم عليهم من خلال مفاهيم أبدية كبيرة، مثل المحكومين، والدولة، والحرية، وجوهر السياسة، التي تجعل أصالة الممارسات المتعاقبة مبتذلة ومخالفة للتسلسل الزمني. لو أصابني سوء الحظ لكي أقول: «إنه في مواجهة الإمبراطور، كان هناك المحكومون»، عندما ألاحظ أن الإمبراطور كان يقدم الخبز والمصارعين لهؤلاء المحكومين، وأسأل نفسي لماذا، سأستنتج أن ذلك كان لسبب ليس أقل أبدية، وهو أن يُطاع، أو أن يُربل التسييس، أو أن يحبب بنفسه.

تعودنا، في الواقع، أن نفكر وفقًا لهدف أو انطلاقًا من مادة ما. على سبيل المثال، اعتقدت وكتبت، خطأً، أن الهدف من الخبز والسيرك هو إقامة علاقة بين الحكام والمحكومين، أو كانا ردًا على التحدي الموضوعي الممثل



بالمحكومين. ولكن، إذا كان المحكومون هم دائماً أنفسهم، وإذا كانت عندهم ردات الفعل الطبيعية عند كل محكوم، وإذا كانوا في طبيعة الحال في حاجة إلى الخبز والسيرك، أو أن يتم نزع السياسة عنهم، أو أن يشعروا بأنهم محبوبون من المعلم، فلماذا لم يحصلوا على الخبز والسيرك والحب إلا في روما؟ لذا، يجب أن نعكس عبارات المقولة. فكي يُتصَوَّرَ المحكومون من جانب المعلم كمواضيع يجب نزع الصفة السياسية عنها، أو إظهار الحب لها، أو أخذها إلى السيرك، يجب أن يكون قد جرى وضعنة هذه المواضيع كشعب - قطع. وكي يُنظر إلى السيد فحسب وكأنه المرء الذي عليه أن يجعل من نفسه شعباً مع رعيته، يجب أن يكون قد جرى موضعيته مرشداً بدلاً من ملك - والد أو ملك - كاهن. إن هذه الوضعنات، وهي عناصر مترابطة لممارسة سياسية، تفسر الخبز والسيرك، التي لن نتوصل أبداً إلى تفسيرها عند الحديث عن المحكومين الأبديين، وعن الحكام الأبديين، وعن علاقة الطاعة الأبدية أو عدم التسييس الذي يوحد بينها. لأن هذه المفاتيح تدخل في جميع الأفعال. إنها لن تفتح أبداً فهم ظاهرة مخصوصة، مؤرخة على وجه الدقة، كما الخبز والسيرك. إلا إذا تكاثرت المواصفات المحددة، والأحداث التاريخية، والتأثيرات الأيديولوجية، مقابل كلام سردي فارغ.

تبدو المواضيع أنها تحدد سلوكنا، ولكن ممارستنا تحدد أهدافها أولاً. لننتقل بالأحرى من هذه الممارسة بالذات، حيث إن الموضوع الذي تُطبق عليه، لا يكون ما هو عليه إلا من خلال علاقته بها (بمعنى أن «المستفيد» هو المستفيد، بمعنى أنني أجعله يستفيد من شيء ما، وإذا وجهت شخصاً ما، فهو الموجه). العلاقة تحدد الموضوع، ولا وجود للموضوع من غير المحدد. والمحكوم، إنه غامض جداً وهو غير موجود. ثمة شعب - قطع موجود وحسب، ثم شعب - طفل نُسقطه. وما هذه سوى طريقة أخرى للقول إن الممارسات التي يمكن معاينتها، في حقبة زمنية ما، جاءت من أجل الإرشاد، وفي حقبة زمنية أخرى، حصلت من أجل الدلال (كما أن الاسترشاد ما هو إلا وسيلة للقول إننا نرشدكم الآن: نحن لسنا مُرشدين ما دمنا من دون مرشد). وما الموضوع سوى عنصر للممارسة مترابط. ولم يوجد قبل الممارسة محكوم

أبدي قد نصوب نحوه بشكل جيد إلى حد ما، وقد نعدل بسببه الرماية بغية تحسينها. حتى أن الأمير الذي يعامل شعبه معاملة الأطفال، لا يتصور حتى أنه يمكننا أن نفعل شيئاً آخر، فهو يقوم بما هو بدهي، لأن الأمور هي ما هي عليه. ولا يتجاوز المحكوم الأبدي ما نجعل منه، فهو غير موجود خارج الممارسة التي نطبقها عليه، ولا يُترجم وجوده، إن وُجِدَ، إلى أي شيء فعلي (لم يكن لدى الشعب - القطيع ضمان اجتماعي، ولم يخطر على بال أحد أن يمنحه إياه أو أن يؤنبه ضميره لعدم منحه إياه). إن أي مفهوم لا يُترجم إلى شيء فعال هو مجرد كلمة.

لا وجود لهذه الكلمة إلا الوجود الأيديولوجي، أو المثالي بالأحرى. لتأمل، على سبيل المثال، مرشد القطيع: فهو يعطي الخبز مجاناً للحيوانات التي في عهده، لأن مهمته تقوم على إيصال القطيع بكامله إلى بر الأمان، وفي عدم نشر جثث الحيوانات الجائعة خلفه: إذ لا يمكن القطيع المشتت أن يدافع عن نفسه في مواجهة الذئاب. هذه هي الممارسة الحقيقية، كما يتبين من الوقائع (وبخاصة من الواقعة التالية: وهي أن الخبز المجاني لم يُقدم للعبيد البؤساء إنما للمواطنين وخدمهم فحسب). يبقى أن الأيديولوجية كانت تُفسّر بغموض وبنبل هذه الممارسة القاسية التحديد: إذ كان الناس يمجدون مجلس الشيوخ ويعلنون أنه أبو الشعب ويبغي الخير للمحكومين. غير أن الناس تُكرر الابتذال الأيديولوجي نفسه، عبر ممارسات مختلفة جداً: إذ إن العاهل الذي وضع يده على بركة كثيرة السمك، يستثمرها لمنفعته بجبي الضرائب، يُعتبر هو أيضاً بمنزلة أب يُسعد رعاياه، غير أنه في واقع الأمر كان يتركهم لوحدهم في مواجهة الطبيعة والمواسم، جيدة كانت أم سيئة. ومثال آخر على فاعل خير لرعاياه يتمثل في أمين المياه والغابات الذي يدير فيض الطبيعة، ليس من أجل المكاسب التي يمكن أن يجنيها منها ضريبياً، ولكن من أجل الإدارة الحسنة للطبيعة نفسها التي تولى قيادتها. بدأنا نفهم ما هي الأيديولوجية: إنها أسلوب نبيل وغامض، صالح لتجميل صورة الممارسات تحت حجة وصفها. إنها جلباب فضفاض، تخفي الملامح الملتوية والمختلفة للممارسات الفعلية التي تتابع.

لكن من أين تأتي كل ممارسة في حد ذاتها، مع تعرجاتها الفريدة؟ ببساطة إنها تأتي من التغيرات التاريخية، ومن آلاف تحولات الواقع التاريخي، أي من بقية التاريخ، مثل كل الأشياء. لم يكتشف فوكو نصابًا جديدًا، يسمى «الممارسة»، كان غير معروف حتى يومنا هذا، إنما بذل جهدًا لرؤية ممارسة الناس كما هي في الواقع. إنه لم يتحدث عن شيء آخر غير ما يتكلم عليه كل مؤرخ، عنيت بذلك ما يفعله الناس. فيشرع، ببساطة، بالكلام عليه بدقة، ويصف تعرجاته الحادة، بدلًا من الحديث عنه بعبارات ملتبسة ونبيلة. إنه لا يقول: «اكتشفت نوعًا من أنواع اللاوعي التاريخي، ونصابًا مِمَّا قبل المفاهيمي، والذي أدعوه ممارسة أو خطابًا؛ والذي يعطي التفسير الحقيقي للتاريخ. آه نعم! ولكن، كيف لي أن أتصرف لتفسير هذا النصاب بالذات وتحولاته؟». كلا، إنه يتحدث عن الشيء نفسه الذي نتحدث نحن عنه، أي على سبيل المثال، عن الممارسة العملية لحكومة. إلا أنه يُظهرها كما هي عليه حقًا، وذلك بتمزيق الثوب الفضفاض. ولا شيء أكثر غرابة من اتهامه بتقليص تاريخنا إلى آلية فكرية حتمية بقدر ما هي لا مسؤولة. وعلى الرغم من ذلك، نفهم بسهولة لماذا تصعب علينا هذه الفلسفة، فهي لا تشبه شيئًا من ماركس أو فرويد. فليست الممارسة نصابًا (مثل هذا (le Ça) عند فرويد) أو محركًا أول (مثل علاقة الإنتاج)، وفي أي حال، لا يُوجد عند فوكو نصاب أو محرك أول (ولكن هناك مادة كما سنرى). ولهذا السبب، لا يوجد ثمة عيب جدي في تسمية هذه الممارسة مؤقتًا «الجزء الخفي من جبل الجليد»، للقول بأنها لا تمثل أمام رؤيتنا العفوية إلا بشكل ستائر فضفاضة، وبأنها ما قبل مفاهيمية إلى حد بعيد. وذلك لأن الجزء الخفي من جبل الجليد ليس نصابًا مختلفًا عن الجزء المرئي. فهو مثله من الجليد. وهو ليس المحرك الذي يدفع جبل الجليد. إنه تحت خط الرؤية، وهذا كل شيء. وهو يُفسر على أنه من مادة بقية جبل الجليد نفسها. وكل ما يقوله فوكو للمؤرخين هو التالي: «يمكنكم الاستمرار في تفسير التاريخ كما فسرتموه دائمًا. لكن حذار: إذا نظرتم بدقة، بعد إزالة المواضيع المبتدلة، سترون أن ثمة كمًّا أكبر للتفسير مما كنتم تعتقدون. هناك تعرجات ملتوية لم تلاحظوها من ذي قبل».

إذا اهتم المؤرخ إذًا، ليس بما يقوله الناس، وإنما بما يفعلونه، ستكون الطريقة الواجب اتباعها هي نفسها. فتجري كلمة خطاب بسهولة تحت القلم لتشير إلى ما يُقال، وبشكل ليس أقل طبيعية من كلمة ممارسة التي تشير إلى ما يُمارَس. لا يكشف فوكو عن خطاب غامض، غير الخطاب الذي نفهمه كلنا، إنما يدعوننا فحسب إلى ملاحظة ما يُقال هكذا بالضبط. غير أن هذه المعاينة تبرهن أن منطقة الـ «ما يُقال» تُظهر انحيازًا وتحفظات، وأمورًا ظاهرة تُلفت النظر وأخرى غائبة غير متوقعة، لا يعيها المتحدثون على الإطلاق. وبعبارة أخرى، ثمة قواعد كامنة تحت الخطاب الواعي تُحددها الممارسات والقواعد المتجاوزة، وهي ما تكشفها ملاحظة الخطاب الواعية، إذا ما رضينا بإزالة الستائر الفضاضة التي تُسمى العلم، والفلسفة... إلخ. وبالطريقة نفسها، يعتقد العاهل أنه يحكم، ويسود. أما في الواقع، فهو يدير الدفق، فإما أن يدلل الأطفال، أو يُسير القطيع. إننا نرى إذًا ما ليس هو الخطاب: هو ليس علم دلالة ولا أيديولوجيا، ولا إضمارًا. بعيدًا من الدعوة إلى الحكم على الأمور انطلاقًا من الكلمات، يُشير فوكو، على العكس من ذلك، إلى أن الكلمات تخدعنا وتجعلنا نعتقد بوجود أشياء، وأغراض طبيعية، ومحكومين أو دولة، في حين أن هذه الأشياء ليست سوى اللازمة للممارسات المطابقة لها. لأن علم الدلالة تجسيد للوهم المثالي. وليس الخطاب هو الأيديولوجية أيضًا: بل النقيض تقريبًا. إنه ما يُقال فعلاً، من دون علم المتحدثين: فهؤلاء يعتقدون أنهم يتحدثون بلا حساب وبحرية، في حين أنهم يقولون من غير قصد، أشياء حرجة ضيقة، تحدها قواعد غير ملائمة. أما الأيديولوجية، فهي أكثر حرية واتساعًا، ولسبب وجيه: فهي عقلنة وتجعل الأمور مثالية. إنها ثوب فضفاض. يريد الأمير ويعتقد أنه يفعل كل ما يلزم، بما أن الأمور هي ما هي عليه. أما في الواقع، فهو يتصرف، من غير قصد، وكأنه مالك الحوض الكثير السمك. وتقوم الأيديولوجية بتعظيمه كراعٍ صالح. أخيرًا، ليس الخطاب أو قواعده الخفية من المضمّر. إنهما لا يندرجان في محتوى الـ ما يُقال أو الـ ما يُفعل، وهما ليسا المسلمات البديهية (axiomatique) أو الافتراض المُسبق، وذلك لسبب أن ما قيل أو ما فُعل، له قواعد مصادفة وليس قواعد منطقية ومتناسكة ومكتملة. إنها

مصادفات التاريخ والأمور المُلفتة للنظر والعوامل الغائرة في الممارسات المتجاوزة، هي التي تجعل القواعد السياسية لحقبة زمنية ما، تقوم على تدليع الأطفال أو أيضًا إدارة الدفع. هذه ليست سببًا وجيهًا يبني نظامًا متماسكًا. ليس التاريخ طوباوية. فالسياسات لا تُطور مبادئ كبيرة، بشكل منهجي، («لكل بحسب حاجته»، «كل شيء من أجل الشعب، ولا شيء عبْره»). إنها من تكوينات التاريخ وليس من تكوينات الوعي أو العقل.

ما هي هذه القواعد المغمورة التي يريد فوكو أن نراها؟ ولماذا يجعلها وعينا ووعي الفاعلين أنفسهم؟ ألأننا نكبتها؟ لا، بل لأنها ما قبل مفاهيمية. ليس دور الوعي في أن يُرينا العالم، بل في أن يسمح لنا أن نجد طريقنا فيه. ليس للملك أن يتصور كيف هي ذاته وممارسته. يكفي أن تكونا. وينبغي أن يعي الأحداث التي تجري في مملكته. وهذا ما يكفيه ليتصرف وفقًا لما هو عليه من غير قصد. وهو ليس مُلزمًا أن يعرف من حيث المفهوم أنه يدير الدفع، إذ سيكفيه أن يعي أنه الملك، وذلك من دون توضيح آخر. وليس للأسد، فوق ذلك، أن يعرف نفسه أسدًا ليتصرف على هذا الأساس. عليه أن يعرف أين فريسته فحسب.

بالنسبة إلى الأسد، من الطبيعي جدًا أن يكون أسدًا، إلى حد أنه يجعل كونه أسدًا. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الملك المُدَّع للشعوب أو مدير التدفقات اللذين لا يعرفان من هما. بالطبع، هما يعيان ما يقومان به، وأنهما لا يوقعان المراسيم وهما في حالة رباح (الرباص والرובصة أو السير أثناء النوم - المترجم). فلديهما «الذهنية» التي تتطابق مع أعمالهما «المادية»، أو بالأحرى إنه من العبث التمييز: فعندما يكون لدينا سلوك معين، تكون لنا ذهنية مطابقة، ويسير هذان الشيطان جنبًا إلى جنب، ويشكلان معًا الممارسة، تمامًا كما الخوف والرعدة، والفرح والضحك ملء الشدقين. تُعتبر التمثلات والمقولات جزءًا من الممارسة، ولهذا السبب لا وجود للأيديولوجية، إلا عند السيد هومي<sup>(8)</sup>

(8) شخصية خيالية في رواية غوستاف فلوير مدام بوفاري تجسد الادعاء الأحمق والانتهازية.

(المترجم)

(Monsieur Homais)، تلك الشخصية المادية الشهيرة. ولكي نتج، هناك حاجة إلى الآليات وإلى الرجال، ويجب على هؤلاء الرجال أن يعوا ما يفعلون، بدلاً من الرصاص، يجب أن يتصوروا بعض القواعد التقنية أو الاجتماعية، ويجب أن تكون لديهم الذهنية أو أيديولوجية ملائمة، وكل ذلك يكون ممارسة. إلا أنهم لا يعرفون هذه الممارسة. فهي من «جريان الأمور الطبيعي» بالنسبة إليهم، كما بالنسبة إلى الملك وإلى الأسد، اللذين لا يعرفان لماذا هما ما هما عليه.

بدقة أكثر، إنهما حتى لا يعرفان أنهما لا يعرفان (وهذا هو معنى عبارة «الجريان الطبيعي»)، وذلك على غرار سائق سيارة لا يرى أنه لا يرى، إذا ما أُضيف المطر إلى عتمة الليل. لأنه عندئذٍ لن يرى شيئاً أبعد مما تنيره مصابيح السيارة فحسب، بل لن يميز فضلاً عن ذلك وبوضوح أكبر الخط النهائي للمنطقة المضاءة، إلى درجة أنه لا يعود يرى إلى أي حد يرى، وأنه يقود بسرعة زائدة في مدى يجهل أبعاده. إنها بالتأكيد، لحالة غريبة وجديرة بإثارة فضول فيلسوف ما، تلك القدرة التي يملكها الناس على تجاهل حدودهم وندرتهم، وعدم رؤية أن هناك فراغاً حولهم، على تصديق أنفسهم كل مرة يستقرون في كمال العقل. لربما هذا هو معنى فكرة نيتشه (لكنني لا أتباهى بأنني أفهم هذا المفكر الصعب) التي تقول بأن الوعي هو ارتكاسي [ردة فعل] فحسب. يتولى الملك مهنة الملك بفعل «الرغبة في السلطة». فهو يقوم بتحديث افتراضيات حقبة التاريخية، التي ترسم له بخطوط منقوطة ممارسة توجيه القطيع أو ممارسة تدليع شعبه، في حال غاب مجلس الشيوخ. ويبدو ذلك طبيعياً بالنسبة إليه، وهو لا يشك حتى في أن له علاقة بذلك، إنما يعتقد أن الأشياء هي التي تُملي عليه سلوكه يوماً بعد يوم. وهو لا يشك حتى في أن بإمكان الأمور أن تكون على غير شاكلة. ومع جهله رغبته الخاصة بالسلطة والتي يراها تشبهاً في أغراض طبيعية، يعي ردات فعله فحسب، أي إنه يعرف ما يفعله، عندما يتفاعل مع الأحداث في ردة فعل آخذاً قرارات ما. ولكنه لا يعرف أن هذه القرارات بالتجزئة خاصة نوع من الممارسة الملكية، تماماً مثلما أن الأسد يقرر كأسد.

تقوم طريقة فوكو على فهم الأمور بأنها ليست سوى وضعنات لممارسات محددة يجب كشف تحديدها، بما أن الوعي لا يتصورها. هذا الاستكشاف، من بعد جهد في الرؤية، تجربة أصيلة لا بل جذابة، يمكن أن نستمتع بتسميتها «الاستنفاد» (raréfaction) (تقليل الكثافة). إن ناتج هذه العملية الفكرية مجرد، ولسبب وجيه، فهو ليس صورة نرى فيها ملوكًا وفلاحين ومعالم، وهو ليس أيضًا فكرة مُتلقاة اعتادها وعينا كثيرًا إلى درجة لم يعد يشعر بتجربتها.

لكن ما يبدو أكثر تميزًا هو اللحظة التي يحدث فيها الاستنفاد. إذ لا يتخذ ذلك شكلًا، إنما على العكس من ذلك، هو بالأحرى نوع من أنواع الانفكاك. في اللحظة السابقة، لم يكن هناك شيء، باستثناء شيء مسطح كبير، يُرى بالكاد ما دام يبدو أمرًا طبيعيًا، وكان يُسمى «ال» سُلطة أو «ال» دولة. أما نحن، فقد كنا في صدد محاولة جعل قطعة من التاريخ واقفة حيث كانت هذه النواة الشفافة تلعب لعبة المنافع، إلى جانب الأسماء المشتركة وأدوات الربط. ولكن ذلك لم ينجح، لأن شيئًا ما كان لا يعمل كما ينبغي أن يعمل، في حين كانت المشكلات الكلامية الزائفة، من نوع «أيدولوجية» أو «علاقة إنتاج» تدور في حلقة مفرغة. وفجأة «أدركنا» أن الضرر كله كان يأتي من النواة الكبيرة، مع طبيعتها الزائفة. وأنه كان ينبغي التوقف عن الاعتقاد أنها كانت طبيعية، ويجب إعادتها إلى حالتها العادية، والتأريخ لها. عندئذٍ، ظهر، في المكان الذي كان يحتله هذا الأمر الطبيعي الكبير، موضوع صغير من «حقبة زمنية»، ونادر، وغريب، ولم يسبق له مثيل. وتجعلنا نتوقف لحظة لإطلاق زفرة تنهد على الوضع البشري الكئيب، وعلى الأشياء البائسة اللاواعية والعشبية التي نمثلها نحن، وعلى العقلات التي نصنعها والتي يبدو موضوعها هازئًا.

في وقت التنهد هذا، اتخذت قطعة التاريخ مكانها لوحدها، وهربت المشكلات الزائفة، واندمجت جميع المفاصل بعضها ببعض. وبدت هذه القطعة خصوصًا أنها قُلبت كما يُقلب الكم. كنا قبل قليل، مثل بليز باسكال، نُمسك بشدة طرفي السلسلة التاريخية (الاقتصاد والمجتمع، الحاكمين والمحكومين، المصالح والأيدولوجيات) وكانت الفوضى قد بدأت في

الوسط. فكيف يمكن ضبط هذه المجموعة كلها متماسكة واحدة؟ والآن، قد يكون أصعب شيء ألا يحصل هذا: «الشكل الجيد» يحتل الوسط ثم يمتد بسرعة نحو أطراف اللوحة؛ لأنه مُدَّ أرخنا موضوعنا الطبيعي الزائف، فإنه لم يعد موضوعًا إلا بالنسبة إلى ممارسة تموضعه. وتأتي أولاً الممارسة مع الموضوع الذي تعطيه لنفسها، إنها هي الواحدة بشكل طبيعي: لم تعد البنية التحتية والبنية الفوقية، والمصلحة والأيدولوجية... إلخ سوى تقطيعات خرقاء لا فائدة منها، تجري على ممارسة كانت تعمل بشكل جيد جدًا، بالشكل الذي كانت عليه، وهي تعمل الآن مجددًا بشكل جيد جدًا، لا بل تصبح أطراف اللوحة مفهومة انطلاقًا منها. إذًا، أي غضب انتابنا بسبب تقطيعها إلى قسمين؟ ذلك أننا لم نكن نرى الوسيلة التي تخلصنا بشكل آخر من ورطة الوضع الزائف الذي أقحمنا أنفسنا فيه. لأننا تناولنا المشكلة من طرفيها وليس من الوسط، كما يقول دولوز. حصل هذا الزيف لتناولنا موضوع الممارسة كونه موضوعًا طبيعيًا، معروفًا جيدًا، وهو نفسه دائمًا، تقريبًا، وهو: المجموعة، والدولة، وشيء من الجنون.

كان هذا الموضوع معطى أولاً (كما يلائم المادة)، وكانت الممارسة تستجيب لذلك؛ إذ كانت «تقبل التحدي»، وتبني على هذه البنية التحتية. وكنا نجهل أن كل ممارسة، كما الكل التاريخي يجعلها تكون، تولد الموضوع الذي يلائمها، كما أن شجرة الإجاص تعطي إجاصًا وشجرة التفاح تفاحًا. لا وجود للمواضيع الطبيعية، ولا وجود للأشياء. الأشياء والمواضيع ما هي إلا عناصر مترابطة للممارسات. يحجب وهم الموضوع الطبيعي («المحكومون عبر التاريخ») السمة المتنافرة للممارسات (تدليع الأطفال هو غير إدارة الدفق). ومن هنا كل أنواع الفوضى الثنائية، ومن هنا أيضًا وهم الـ «خيار المعقول». يوجد هذا الوهم الأخير، كما سيتضح لنا، في شكلين لا يتشابهان بتاتًا في الوهلة الأولى: «إن تاريخ الحياة الجنسية هو تاريخ صراع أبدي بين الرغبة والقمع»، وهذا هو الشكل الأول. والشكل الثاني: «يبدو ميشيل فوكو ضد كل



شيء، إذ يضع في الكيس نفسه عذاب داميان الرهيب والاعتقال والسجن<sup>(9)</sup>، كما لو أن تفضيلاً ما يعجز عن تثبيت نفسه بشكل معقول». ويبدو كاتبنا وضعائياً جداً في استمراره في هذا الوهم المزدوج.

لأن عبارة «المحكومين» ليست واحدة ولا متعددة، ولا أكثر من عبارة «القمع» (أو «أشكالها المتنوعة») أو «الدولة» (أو «أشكالها في التاريخ»)، للسبب البسيط وهو أنه لا وجود لذلك: إذ يوجد الكثير من آليات الوضعية («سكان»، «حيوان»، «رعية خاضعة للقانون»)، مترابطة مع ممارسات غير متجانسة. وهناك كثير من الوضعية، وهذا كل ما في الأمر. ولا يُطرح رابط هذا التعدد في الممارسات مع وحدة ما إلا إذا حاولنا إقراضها وحدة غير موجودة. فساعة يد ذهبية، وشريحة رقيقة من الليمون، والجرذ الصغير، هي تعددية كذلك، ولا تبدو أنها تعاني عدم اشتراكها في الأصل والموضوع والمبدأ. وحده وهم الموضوع الطبيعي يخلق الانطباع الغامض بوحدة ما. وما إن تصبح الرؤية مشوشة، حتى يبدو كل شيء متشابهاً. ويبدو السكان والحيوان والرعية القانونية أنهم الشيء نفسه، أي المحكومين. فتخرج الممارسات المتعددة عن مجال الرؤية: جزء من جبل الجليد المغمور. لا وجود للاوعي، وللكتب، وللحيلة الأيديولوجية، ولا لسياسة النعمة، في هذه القضية، بالطبع. هناك الوهم الأبدي الغائي، وفكرة الخير فحسب. فكل ما نفعه يسعى إلى تحقيق هدف مثالي.

يدور كل شيء حول هذا التناقض، الذي هو أطروحة فوكو المركزية والأكثر أصالة. ما تم فعله، أي الموضوع، يُفسر بما كان الفعل في كل لحظة من

---

(9) روبرير فرانسوا داميان (Robert-François Damiens)، مواطن فرنسي حاول اغتيال لويس الخامس عشر ملك فرنسا يوم 5 كانون الثاني/يناير 1757 في قصر فرساي. تعرض لتعذيب شديد، حيث تم ضغط رجله بشكل مؤلم بواسطة جهاز يسمى أداة الحذاء. جرى تعذيبه بعد ذلك بالكماشة الحمراء الساخنة. حُرقت اليد التي كان يحمل بها السكين أثناء محاولة اغتيال الملك. وصب عليه الشمع المنصهر، والرصاص المنصهر، وزيت مغلي. أُعدم يوم 28 آذار/مارس 1757 في باريس. وكان آخر من مورس ضده عقاب تقطيع الأوصال أو بتر أطراف الشخص أو انتزاعها من الجسم. كتب ميشيل فوكو عن هذا التعذيب في الفصل الأول من كتابه المراقبة والعقاب. (المترجم)

لحظات التاريخ. فمن الخطأ أن نتصور أن الفعل، الممارسة، يُفسر انطلاقاً مما حصل. لنشير أولاً، مع شيء من التجريد الزائد، كيف أن كل شيء يعتمد على هذه الفرضية المركزية، ومن ثم سوف نبذل قصارى جهدنا لإثارة أفكارنا.

تأتي التعاسة كلها من الوهم الذي من خلاله «نشئ» الوضعيات في موضوع طبيعي. فنحسب النتيجة غاية، ونحسب المكان حيث تتجه قذيفة من تلقاء ذاتها لتتخطم، هدفاً يُستهدف عمداً. فبدلاً من الإمساك بالمشكلة من مركزها الحقيقي، وهو الممارسة، ننطلق من الطرف، وهو الموضوع، حتى تتشابه الممارسات المتعاقبة مع ردات فعل على الموضوع نفسه، «مادياً» كان أم عقلاً، يكون معطى من قبل. عندئذ تبدأ المشكلات الثنائية الزائفة، وكذلك العقلانيات. وإذا كانت الممارسة تُعرف بأنها استجابة لمُعطى ما، ها نحن أمام قطعتين من السلسلة لم نعد نقوى على ضمهما. ذلك أن الممارسة هي استجابة لتحديد، نعم، غير أن نفس التحدي لا يستجر الاستجابة نفسها على الدوام. وتحدد البنية التحتية البنية الفوقية، نعم، ولكن البنية الفوقية بدورها لها أيضاً فعلها... إلخ. ولعدم وجود خيار أفضل، ينتهي بنا الأمر إلى ربط طرفي السلسلة بقطعة من حبل رفيع تُسمى أيديولوجية. وهناك ما هو أكثر خطورة. فإننا نحسب نقاط تأثير الممارسات المتعاقبة كموضوع سبق وجوده كانت تستهدفه. وكان الجنون أو الخير العام، على مر العصور، قد استهدفاً بشكل مختلف من المجتمعات المتعاقبة، التي لم تكن «موافقها» هي نفسها، حيث إنها أصابت الهدف في نقاط مختلفة. لا بأس. نستطيع المحافظة على تفاؤلنا وعقلانيتنا، لأن هذه الممارسات، مهما بدت مختلفة (أو بالأحرى، مهما كانت متفاوتة في الجهد ذاته)، كان لديها السبب نفسه، أعني به الهدف الذي لا يتغير (يتغير «موقف» الرامي فحسب). إذا كنا متفائلين إلى أبعد الحدود، كما لم يعد أحد كذلك منذ أكثر من قرن، نستنتج من ذلك أن الإنسانية تُحرز تقدماً، وأنها تضيق مرمى الهدف بشكل أكثر فأكثر قرباً. إذا اكتفى تفاؤلنا بكونه تساهلاً استعادياً أكثر مما هو أمل، نقول إن الناس يستنفدون تدرجاً الحقيقة كاملة في تاريخهم، وأن كل مجتمع يبلغ جزءاً من الهدف، ويصوّر افتراضية من افتراضيات الوضع البشري.

لكن في كثير من الأحيان، نحن متفائلون رغمًا عنا، إذ نعلم جيدًا أنه نادرًا ما يكون التساهل مقبولًا، وأن المجتمعات ليست إلا ما هي عليه تاريخيًا. على سبيل المثال، نعلم جيدًا أن لدى كل مجتمع قائمته الخاصة في ما يتعلق بما نسميه مهمات الدولة. بعض هذه المهمات تطلب مصارعين، والأخرى ضمانًا اجتماعيًا. ونعلم جيدًا أن للحضارات المختلفة «مواقف» مختلفة إزاء «الجنون». وباختصار، نعتقد في الوقت نفسه أن لا دولة تشبه دولة أخرى، ولكن أن الدولة هي الدولة. أو بالأحرى، لا نؤمن بهذه الدولة إلا كلاميًا، لأننا إذ أصبحنا حذرين، فإننا قد لا ننتبه إلى إعداد قائمة كاملة أو قائمة مثالية لما هي مهمات الدولة. ونعلم كثيرًا أن التاريخ أكثر ابتكارًا منا، ونحن لا نستبعد أن نجعل الدولة في يوم ما مسؤولة عن كآبات خيبات الغرام. نتجنب إذًا إعداد قائمة نظرية، ونكتفي بقائمة تجريبية مفتوحة، و«نسجل» أي مهمات سُئلت عنها الدولة حتى يومنا هذا. وباختصار، ليست الدولة مع مهماتها بالنسبة إلينا سوى كلمة، ويجب ألا يكون الإيمان المتفائل الذي لدينا في هذا الموضوع الطبيعي صادقًا جدًّا، لأنه لا يعمل. ومع ذلك، فإن هذه الكلمة لا تزال تجعلنا نؤمن بشيء اسمه الدولة. وعلى الرغم من أننا نعرف أن هذه الدولة ليست موضوعًا يمكننا القيام مقدمًا بالتحقيق النظري فيه، أو من شأن مستقبله أن يجعلنا نقوم باكتشافه التدريجي، نستمر في التصويب عليه، بدلًا من محاولة اكتشاف الممارسة تحت الماء التي ليس هو سوى إسقاط لها.

وهذا لا يعني على الإطلاق أن خطأنا هو الإيمان بالدولة، في حين أنه قد لا يوجد سوى دول. كان خطأنا الإيمان بالدولة أو الدول، بدلًا من دراسة الممارسات التي تُسقط وضعنا نحسبها الدولة، أو منوعات من الدولة. من خلال الصيرورة تندلع ممارسات سياسية مختلفة تسقط الواحدة منها نحو الضمان الاجتماعي، والأخرى نحو مبارزة المصارعين. ولكننا نحن، نعتبر حقل الانفجارات هذا حيث تنفجر أجهزة مختلفة في الاتجاهات كافة، نعتبرها نوعًا من مباريات نوادي الرماية. عندئذٍ، نقلق كثيرًا من الانتشار الواسع جدًّا لآثار الطلقات على الهدف المزعوم. وهذا ما نسميه مشكلة الواحد والمتعدد: «هذه الطلقات تنتشر إلى حد بعيد! فيصيب الواحد منها المصارعين، والآخر

الضمان الاجتماعي. وبدءًا من تشتت كهذا، هل سنتوصل في يوم ما إلى تحديد الموضوع الصحيح للهدف المصوب نحوه؟ هل نحن متأكدون فحسب أن جميع الضربات كانت تصوب جيدًا نحو هذا الهدف نفسه؟ آه! تبدو مشكلة التعدد صعبة، وربما غير قابلة للحل!» بالتأكيد، لأنها غير موجودة. إنها تختفي عندما نعتبر محددات خارجية صيغ الدولة. وتختفي عندما نتوقف عن الاعتقاد بوجود ذلك الهدف الذي هو الموضوع الطبيعي.

لنستبدل فلسفة الموضوع هذه، والتي نعتبرها غاية أو سببًا، بفلسفة العلاقة، ولنأخذ المشكلة من وسطها، من خلال الممارسة أو الخطاب. تُطلق هذه الممارسة وضعنات تتطابق معها، وتتجذر في وقائع اللحظة، أي في وضعنات الممارسات المتجاورة. أو، بكلام أفضل، إنها تملأ بنشاط الفراغ الذي تتركه هذه الممارسات، وهي تقوم بتحيين الافتراضات المُصورة مسبقًا في جوفها. إذا تغيرت الممارسات المتجاورة، وإذا كانت حدود الجوف تنتقل، وكان مجلس الشيوخ غائبًا، وراحت الأخلاقية الجديدة للجسد تُلفت الأنظار، فإن الممارسة ستحدث هذه الافتراضات الجديدة ولن تكون هي نفسها. إذا، ليس طبقًا لقناعة عنده أو من خلال نزوة ما، يجعل الإمبراطور من نفسه، بدلًا من مُرشد للقطيع، أبا لشعب - طفل. وبكلمة واحدة، هذا ليس من الأيديولوجيا بشيء.

هذا التحيين (المصطلحات السكولائية/ المدرسانية ملائمة تمامًا هنا) هو ما كان يسميه القديس أغسطينوس حبًا، وكان يجعل منه غائية. وعلى غرار سبينوزا لم يفعل دولوز أي شيء مشابه لذلك، وسماه رغبة، وهي كلمة أدت إلى سوء فهم مضحك من جانب «الفلاسفة الجدد» (فهموا أن دولوز يبحث على تعاطي المخدرات). وهذه الرغبة هي الشيء الأكثر بدهة جلية في العالم، حيث إننا لا نراها، فهي العنصر الملازم للتشويؤ. التنزه رغبة، كذلك تدليع شعب - طفل، والنوم أو الموت أيضًا. الرغبة هي واقعة أن الآليات تدور، وأن الترتيبات تشتغل، وأن الافتراضيات، بما فيها افتراض النوم، تتحقق أكثر من ألا تتحقق أبدًا. «كل ترتيب يُعبّر عن رغبة وينفذها من طريق بناء الخطة التي

تجعلها ممكنة»<sup>(10)</sup>. الحب الذي يحرك الشمس والنجوم الأخرى (L'amor che muove il sole e l'altre stelle). ما إن يولد طفل من طريق مصادفة الولادة في غرفة الملك، وريثًا للعرش، حتى يهتم تلقائيًا بوظيفته كملك، وقد لا يتخلى عنها مقابل إمبراطورية، أو بالأحرى لن يطرح على نفسه حتى سؤالاً يعرف ما إذا كانت عنده الرغبة في أن يكون ملكًا: فهو كذلك، وهذا كل شيء. هذه هي الرغبة. هل الإنسان بحاجة ملحة إلى هذا الحد ليكون ملكًا؟ إنه لسؤال لا طائل منه. فلدى الإنسان «رغبة في السلطة» وفي التحيين غير محدودة. وهو لا يسعى إلى السعادة. وليس لديه قائمة من الاحتياجات المحددة ليلبها، ومن بعد ذلك قد يبقى مرتاحًا على كرسي في غرفته. إنه حيوان مُحَيَّن، وهو يحقق الافتراضات من كل نوع والتي تقع بين يديه: إنه لا يعجز في تحيين سلطته (non déficit ab actuatione potentiae suae)، يقول القديس توما<sup>(11)</sup>. ولولا ذلك، قد لا يحصل أي

G. Deleuze & C. Parnet, *Dialogues* (Paris, 1977), p 115.

(10)

[ذكر فين هذا المرجع ضمن المتن من دون أي إشارة إلى معلومات النشر: الدار والمكان

والزمان]. (المترجم)

(11) بعبارة أخرى، تعني فكرة الرغبة أنه ليس هناك من طبيعة بشرية، أو بالأحرى أن هذه الطبيعة هي شكل من دون محتوى آخر غير التاريخي. وهذا يعني أيضًا أن التناقض بين الفرد والمجتمع هو مشكلة زائفة. وإذا تصورنا الفرد والمجتمع كواقعتين خارجه الواحدة عن الأخرى، عندئذٍ يمكننا أن نتصور أن الواحدة تسبب الأخرى، فالسببية تفترض الخارجانية. لكن إذا أدركنا أن ما نسميه المجتمع يتضمن بالفعل مشاركة الأفراد، تختفي المشكلة: يتضمن «الواقع الموضوعي» الاجتماعي واقعة أن أفرادًا يهتمون به ويجعلونه يعمل؛ أو إذا كنا نفضل، فإن الافتراضات الوحيدة التي يمكن الفرد أن يحققها هي تلك التي قد رُسمت بشكل متقطع في العالم المحيط، وأن الفرد يحدثها لمجرد اهتمامه بها؛ فالفرد يملأ الفراغات التي يرسمها «المجتمع» (أي الآخرون، أو الجماعات) بشكل بارز. قد لا يكون الرأسمالي «واقعة موضوعيًا» لو لم يكن يتكون من ذهنية رأسمالي تجعله يعمل، ومن دون ذلك لن يكون حتى له وجود. بالتالي، فإن مفهوم الرغبة يعني أيضًا أن التناقض بين المادي والمثالي، وبين البنية التحتية والبنية الفوقية لا معنى له. وفكرة السبب الفعال، في ما يقابل فكرة التحيين، هي فكرة ثنوية، أي مبتدلة. في دراسته الجميلة عن مفهوم الشخصية الأساس، وفقًا لكاردينر، يُظهر كلود لوفور (Claude Lefort) جيدًا الإشكالات التي تؤدي إليها فكرة أن الفرد والمجتمع هما حقيقتان خارجه الواحدة عن الأخرى، قد توحد بينهما علاقة سببية، (Claude Lefort, *Les Formes de l'histoire* (Paris: Gallimard, 1978), pp. 69 s) فلماذا نطلق إذا تسمية «رغبة» على واقعة أن الناس يهتمون بالتنظيمات الافتراضية ويجعلونها تعمل؟ كما يبدو لي لأن العاطفة علامة لاهتمامنا بالأشياء؛ والرغبة هي «مجموع الانفعالات التي تتحول وتسير في تنسيق تكافلي، يحدده تشغيل مشترك لأجزائه المتنافرة» (Deleuze & Parnet, p. 85)، وهذه =

شيء أبداً، في طبيعة الحال؛ لأن أي وجود شبحي قد يكون وجود إمكان غير محقق، وجود افتراض «في حالته البرية»؟ ماذا يكون الجنون «من الوجهة المادية»، خارج ممارسة تجعل منه جنوناً؟ نحن لا نقول لأنفسنا: «هكذا إذاً، أنا ابن الإمبراطور ولم يعد هناك من مجلس شيوخ. ولكن لندع ذلك جانباً ولنتساءل بالأحرى كيف يجب معاملة المحكومين. حسناً! هناك إيمان، الأيديولوجيا المسيحية، إنها تبدو لي مقنعة في هذه الناحية». لكننا نجد أنفسنا ملكاً - أباً من دون أن يتوافر لنا الوقت للتفكير بذلك، إننا ملك - أب، وبما أننا كذلك، نتصرف وفقاً لذلك، «إذ إن الأشياء هي ما هي عليه».

التحيين والسببية يساويان اثنين، ولذلك لا يوجد أيديولوجيا ولا عقيدة. لا يمكن الاعتقاد في الطبيعة الأبوية للسلطة الملكية أو لأيديولوجيا دولة الرفاه أن يؤثر في الضمائر، وبالتالي أن يؤثر في الممارسة، لأن الممارسة نفسها، على العكس من ذلك، هي التي توضع أولاً الملك - الأب بدلاً من الملك - الكاهن أو المرشد، والشعب - الطفل بدلاً من الشعب الذي يجب إيصاله إلى الخلاص الأبدي، أو بدلاً من القطيع. والحال أن العاهل، الذي «هو» ملك - أب، والذي يوجد «موضوعياً» أمام شعب - طفل، لا يمكن عدم معرفة من يكون، ومن يكون شعبه. فلديه أفكار حالته «الموضوعية» أو ذهنيته، لأن الناس يفكرون في ممارستهم، ويعون بشكل أو بآخر ما يفعلونه. وتملاً ممارستهم التي ربما يضاعفها وعيهم لها، الفراغ الذي ترك بسبب الممارسات المتجاوزة، وتُفسر بالتالي انطلاقاً منها. وليس وعيهم هو الذي يُفسر ممارستهم، والذي قد يُفسر نفسه انطلاقاً من الظروف المتجاوزة، أو

---

= الرغبة، كما الطمع (cupiditas) عند سينيوزا، هي مبدأ جميع الانفعالات الأخرى. والعاطفة، الجسد، تعرف أكثر مما يعرف الوعي. يعتقد الملك أنه يرى قطيعه يرعى، لأن ذلك يُفرض عليه، ولأن الأشياء هي ما هي عليه، يعتقد وعيه أنه يرى عالمًا مشيئًا؛ وحدها عاطفته تثبت أن هذا العالم ليس مُحدثًا إلا لأن الملك يقوم بهذا التحيين، وبكلام آخر، لأنه يهتم به. وفي طبيعة الحال، يستطيع الناس أيضًا عدم الاهتمام بشيء من الأشياء؛ لكن عندئذٍ، لا يكون هناك وجود موضوعي للشيء المذكور. وهكذا لا تسود الرأسمالية في بلدان العالم الثالث ذات الذهنية الإقطاعية. إن تعبير «الألة الراغبة» في بداية نقيض أوديب (Anti-Edipe)، هو سينيوزي (رغبة في إنسان آلي (automaton appetens)).

كونه أيديولوجية أو كونه واقعة اعتقاد، وخرافة. «ليس ثمة حاجة إلى المرور بنصاب وعي فردي أو جماعي من أجل الإمساك بمكان تَمَفُّصْل ممارسة ونظرية. ولا من حاجة إلى البحث عن أي حد يمكن هذا الوعي أن يُعبر عن الأحوال الصامتة من جهة، ومن جهة أخرى، أن يظهر حساسًا تجاه حقائق نظرية. ليس علينا أن نطرح على أنفسنا المشكلة النفسانية عن الاستيعاء (حصول الوعي)»<sup>(12)</sup>.

ليس مفهوم الأيديولوجيا سوى اختلال ناتج من عمليتين غير ضروريتين حقًا: تقطيع وابتدال. باسم المادية، نفصل الممارسة عن الوعي. وباسم الموضوع الطبيعي، لا نرى بعد أن هناك ملكًا - أبًا على وجه التحديد، وإدارة دفع على وجه التحديد، وإنما وبشكل أكثر ابتدالًا، الأبدي الحاكم أو الأبدي المحكوم. وبناءً عليه، نضطر إلى أن نستقدم من الأيديولوجية كل الدقة، وكل تصنع الممارسة النادر والمؤرخ. فلن يكون الملك - الأب شيئًا أكثر من العاهل الأبدي، ولكن متأثرًا بأيديولوجيا دينية معينة، وهي أيديولوجيا السمة الأبوية للسلطة المالكة. ويتنوع الموضوع الطبيعي من طريق الأيديولوجيات المتعاقبة. يبدو تكوين مفهوم الاعتقاد مشابهًا أيضًا بشكل محسوس؛ إذ نعزو سلوك بعض الناس إلى خرافة ما، عندما ينحرف هذا السلوك عن الطريق العادية، وتُصبح الخرافة نفسها غير مفهومة. ولهذا السبب، ذهنياتكم بدائية. ولكن إذا كانت الذهنية والاعتقاد يفسران الممارسة، يبقى علينا تفسير ما لا يمكن تفسيره، أي، الاعتقاد نفسه. فسيفتصر دورنا على الملاحظة بشكل يثير الشفقة بأن الناس يعتقدون تارة، وتارة أخرى لا يعتقدون، وأننا لا نجعلهم يعتقدون بأي أيديولوجية كانت، بمجرد طلب بسيط، وأنهم، علاوة على ذلك، قادرون تمامًا على الاعتقاد بأشياء متناقضة بعضها مع بعض، من حيث الاعتقاد، حتى ولو كانت تتوافق بشكل جيد جدًا في الممارسة العملية. استطاع الإمبراطور الروماني، في الوقت نفسه، أن يقدم عروضًا للمصارعين، ويحظر، بداعي

Foucault, *L'Archéologie*, p. 254.

(12)

[هنا أيضًا لا يذكر بول فين مرجع اقتباسه من كتاب فوكو حفريات المعرفة؛ مكان وزمان ودار

النشر]. (المترجم)

الإنسانية، الأضحيات البشرية التي لم يكن الشعب يطالب بها. غير أن هذا التناقض ليس تناقضًا بالنسبة إلى مرشد القطيع، صاحب ممارسة تقوم على إعطاء حيواناته ما تطلبه غرائزهم. أما ملك - أب، فسيبدو من ناحيته متناقضًا بطريقة أخرى. فسيفرض تقديم لعبة المصارعين للأطفال السيئين الذين كانوا يطالبون بها، وسيدع الغواة الخسيسين يموتون في العذابات الأكثر بشاعة.

بكلمة واحدة كما في ألف كلمة، ليس هناك وجود للأيدولوجية، على الرغم من النصوص المقدسة، ويجب أن نعقد العزم على عدم استخدام هذه الكلمة أبدًا. فهذه الكلمة تشير تارة إلى تجريد، أي إلى دلالة ممارسة ما (ولقد استخدمناها تَوًّا بهذا المعنى)، وطورًا تُشير إلى وقائع إلى حد ما كتيبة، مذهب سياسية، فلسفية، وحتى دينية، أي إلى ممارسات خطابية. في المثال المأخوذ، ستكون الأيدولوجيا الدلالة التي يمكن أن نعزوها إلى عقيدة الملك - الأب، مثلما يستطيع المؤرخون توضيحها انطلاقًا من أفعال الملك، إذ يكتبون: «بما أن الأمور هي ما هي عليه، وبما أن الشعب ليس سوى طفل، يجب أن نحمله ضد نفسه، وأن نبعده من التعطش للدماء ومن العادات السيئة، من خلال عقوبات نموذجية، ولكن بعد تويخه علانية، وتهديده بما ينتظره». (ومن غير المستبعد، طبعًا أنه، إذا كان للملك حس الفكاهة وموهبة التعبير، فسيعي بنفسه كل ذلك، كما سيعي ذلك مؤرخوه المستقبلون. ولكن المسألة ليست هنا). إضافة إلى ذلك، كانت هناك أيديولوجية في الوقت نفسه، ولكن بالمعنى الثاني للكلمة، أي الدين المسيحي. وهو أيضًا كان يُدين الأفكار الشريرة، ولكن كان له فيها فكرة مختلفة قليلًا، فإجراءات الجسد كانت تبدو له أكثر خطورة من دماء المصارعين.

لطالما نُسب زوال قتال المصارعين، إلى التأثير الذي كانت تمارسه العقيدة المسيحية على الضمائر. ومرد هذا الزوال، في الواقع، إلى التحول في الممارسة السياسية التي تغيرت دلالتها، لأن الأمور لم تعد «موضوعيًا» مثلما كانت عليه<sup>(13)</sup>. تحول، لا يعبر الضمائر؛ إذ ليس لنا أن نقنع الملك بأن الشعب

(13) للثورات العلمية علامات تمهد لها. كان مفهوم «الأمر الطبيعي» ينفذ بحياء هنا وهناك، في الظاهرية (فينومينولوجيا)، وفي أماكن أخرى أيضًا، وكان كتاب فولفلن (Wölfflin)، مبادئ تاريخ الفن =



طفل. فهو يرى ذلك جيداً لوحده. وفي وجدانه وبكل جوارحه، يُشاور نفسه في وسائل وأوقات تدليع هذا الطفل أو معاقبته فحسب. إننا نرى الفارق بين أيديولوجيا بمعنى عقيدة وأيديولوجيا بمعنى دلالة ممارسة من الممارسات. (وبالتالي، للمذهب المذكور حصته المخفية من جبل الجليد، وهي تتطابق مع ممارسة خطابية، ولكن هذا شأن آخر). كذلك، فقد ناقش المؤرخون تشدد القانون الجنائي في زمن الأباطرة المسيحيين، وخصوصاً في ما يتعلق بالجرح الجنسية. هل هذا من تأثير المسيحية؟ أصبح هذا القانون أكثر ابتداءً لأن الإمبراطور أكثر أبوة تجاه شعبه، إلى درجة أنه يطبق بالباع والذراع مثال الثأر الشعبي (العين بالعين والسن بالسن) لا بل يتجاوزه؟ لا بُد أن يكون التفسير الثاني هو التفسير الصحيح.

في أي حال، نحن أمام ممارستين غير متجانستين: كان للشعب - القطيع هامش ما من الحرية الجنسية وكان المصارعون يموتون، وعند الشعب - الطفل الآن هامش أصغر ولم يعد المصارعون يموتون. وإذا ما قسنا هذه التحولات على مقياس القيم، نقول إن الإنسانية قد أحرزت تقدماً، وأن القانون قد تراجع، والقمع تفاقم، ولا خطأ في قول ذلك. غير أن ذلك نتيجة قياسات،

= الأساسية (H. Wölfflin, *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art: le problème de l'évolution du style dans l'art moderne*, trad. fr. (Paris: Plon, 1952);

يبدو أنه يحقق مسبقاً الصفحة 253 من كتاب حفريات المعرفة (L'Archéologie du savoir, trad. Raymond (Paris: Plon, 1952), pp. 17, 261, 276).

وحول الما هو بدهي، علينا تعقب تعابير من مثل بلا ريب (fraglos) أو أمر مفروغ منه (taken for granted) عند علماء الاجتماع من تلامذة هوسرل، مثل فيليكس كوفمان في كتابه: F. Kaufmann, *Grundprobleme der Lehre von der StrafrechtSchuld*;

وألفريد شوتز: A. Schutz, *Phenomenology of the Social World*,

وحتى ماكس شيلر: M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, p. 61.

لكن لم يكن مُمكنًا الظاهرية أن تذهب أبعد من ذلك، ربما بسبب الأنا أفكر (Ego Cogito) (لأنها كانت دقيقة بما فيه الكفاية للاعتقاد بأنها تميز مفهوم ما هو طبيعي في «الحواشي» ما دون الواعية للـ أفكر (Cogito) أكثر منه بسبب عقلانيتها المتفائلة؛ فلنقرأ عند شوتز، الدراسات حول توزيع المعرفة الاجتماعي، التي أُعيد طبعها في مؤلفه الأوراق المجمعة: A. Schutz, *Collected Papers*, vol. 1, p. 14; vol. 2, p. 120,

وسنرى كيف يمكننا، مع كثير من العقلانية، أن نقارب موضوعاً رائعاً.

وليس تفسيرًا للتحويلات. لقد استبدل الكل التاريخي قطعة غريبة الشكل، أي الشعب - الطفل، بأخرى، أي الشعب - القطيع، وهي أيضًا غريبة الشكل، ولكن بشكل مختلف. لا يشبه هذا المشكال أبدًا صور التطور الجدلي المتتالية، ولا يمكن تفسيره بواسطة تطور الوعي، ولا بأقول أو بالصرع بين مبدئين، مبدأ الرغبة ومبدأ القمع: تدين كل تحفة زينة بشكلها الغريب إلى المكان الذي تركته لها الممارسات المعاصرة التي تقولبت بينها هذه التحفة. أما تقطيعات التحف المختلفة فليس لها أي وجه شبه، فهي ليست قطع لعبة الميكانو يكون للاعب عناصر تفوق ما عند اللاعب الآخر، مزيد من الحرية وقدر أقل من القمع. ولم تكن الحياة الجنسية القديمة، إذا أردنا التحدث عنها، أكثر أو أقل قمعًا في مبدئها من الحياة الجنسية عند المسيحيين. لقد كانت تستند إلى مبدأ آخر، وهو ليس سوية التكاثر، إنما النشاط ضد السلبية. كانت إذًا تقطع بشكل مختلف الميل للجنس المثيل، فتقبل بالمثلية الفاعلة عند الذكور، وتدين المثلية المنفصلة/السلبية عند الإناث، وكذلك المثلية المؤنثة، وتُدرج في إدانتها البحث عن المغايرات الجنسيّة في المتعة النسائية.

عندما بدا أن فوكو يضع على قدم المساواة عذاب داميان الرهيب، والسجون المحسّنة عند فاعلي الخير في القرن التاسع عشر، فإنه لم يزعم أنه في حال أعطي لنا أن نختار عصرًا للعيش فيه من جديد، لن يكون لدينا خياراتنا، إذ تُعرض كل مرحلة زمنية إغراءات ومخاطر مختلفة، متنافرة غير متساوية بحسب الذوق الشخصي لكل فرد، بل يذكر بأربعة حقائق فقط: إن تعاقب التنافرات هذا لا يخط شعاعًا من التقدم. وأن محرك المشكال ليس العقل أو الرغبة أو الوعي. وأنه يستوجب من أجل القيام باختيار عقلائي، القدرة على المقارنة لا المفاضلة، وبالتالي تجميع (بحسب أي خطأ في التحويل؟) مغريات ومساوي غير متجانسة تقاس بحسب سلم قيمنا الذاتي. والأهم من ذلك، ينبغي عدم إنتاج عقلايات مُعقلنة وإخفاء المتنافر تحت التشيئات. لا ينبغي لنا ونحن نمارس فضيلة الحذر، أن نقارن بين جبلي جليد، متناسين الجزء الخفي لواحد منهما في حساب الأفضليات، ولا ينبغي علينا أيضًا تشويه تقييم الممكن بإصرارنا على أن «الأمور هي على ما هي عليه»، لأنه على وجه التحديد ليس

هناك من أشياء، إذ لا وجود إلا للممارسات. تلك هي خلاصة القول في منهجية التاريخ الجديدة هذه، بدلاً من الـ «خطاب» أو التقطيعات المعرفية، التي جذبت انتباه الجمهور بشكل أكبر. ولا وجود للجنون كونه موضوعاً، إلا في الممارسة ومن خلالها، ولكن هذه الممارسة في حد ذاتها ليست الجنون.

هذا ما دفع إلى إطلاق صرخات مدوية. ومع ذلك فالفكرة القائلة بعدم وجود الجنون هي بكل بساطة فكرة وضعانية: إنها فكرة جنون في حد ذاته، وهي ميتافيزيقية بحث، على الرغم من كونها مألوفة في الحس العام. وعلى الرغم من ذلك... إذا قلت إن شخصاً ما يأكل لحماً بشرياً وهو يأكله بالفعل، سأكون بالطبع على حق. ولكن سأكون أيضاً على حق إن ادعيت أن هذا الأكل لن يكون من أكلة لحوم البشر إلا في سياق ثقافي ما، وفي ممارسة «تثمن» وتُوضعن أسلوب تغذية كهذا، لتحكم عليه كهمجي، أو على العكس من ذلك، بأنه مُقدس، وفي أي حال، لتجعل منه شيئاً. وفي الممارسات المتجاورة، سيكون الأكل نفسه موضعاً بالتالي في شكل آخر من غير أكلة لحوم البشر: لديه يدان وقوة عمل، ولديه ملك، وهو يُوضعن على أنه عضو من الشعب - الطفل، أو حيوان من القطيع. سنعود قريباً لمناقشة هذا النوع من المشكلات، الذي ولدَ احتداماً يوماً ما، في الوسط الباريسي، على الضفة اليسرى<sup>(14)</sup> من نهر السين. صحيح أن ذلك حصل في القرن التاسع عشر. وبعد تجاوز هذه الخطوة الحاسمة، أعطى إنكار الموضوع الطبيعي لمؤلفات فوكو مكانتها الفلسفية، بقدر ما أستطيع أن أحكم على هذه الأشياء.

إن عبارة مثل «تغيرت المواقف تجاه المجانين إلى حد بعيد على مر التاريخ» هي عبارة ميتافيزيقية. أن نتصور جنوناً «قد يُوجد مادياً» خارج شكل يُعلم أنه جنون، لهو تصور كلامي. هناك في أحسن الأحوال جزئيات عصبية مُتوضعة بطريقة معينة، وُجمل أو حركات قد يتبين لمراقب قَدَم من سيرْيوس<sup>(15)</sup> (sirius) أنها مختلفة عن جُمل وحركات قوم آخر من البشر، هم

(14) تضم هذه الضفة أبرز صروح المعرفة والثقافة حيث طبقة المثقفين موجودة. (المترجم)

(15) أو الشعرى اليمانية، وهي أسطع النجوم في السماء ليلاً. (المترجم)

أنفسهم يختلفون في ما بينهم. ولكن ما يوجد هناك، ليس بشيء آخر غير أشكال طبيعية، مسارات في الفضاء، أو بنى جزيئية، أو سلوك. كلها مادة لجنون لا وجود له بعد في هذه المرحلة. وباختصار، ما يُظهر مقاومة في هذا الجدل هو أننا نُفكر في مسألة أخرى أكثر فائدة ونحن نعتقد في أغلب الأحيان أننا نناقش مشكلة وجود الجنون المادي أو الشكلي: هل لنا الحق في الإعلام عن مادة لجنون بأنها جنون، أو أن علينا التخلي عن عقلانية ما للصحة النفسية؟

القول إن الجنون غير موجود، ليس تأكيداً أن المجانين ضحايا حكم مُسبق، ولا نفيه أيضاً. فمعنى الجملة مختلف، وهي لا تؤكد ولا تنفي أكثر من أنه ينبغي عدم استبعاد المجانين، أو أن الجنون موجود لأن المجتمع يُنتجه، أو أنه تعدل في صفته الوضعية من خلال موقف المجتمعات المختلفة تجاهه، أو أن المجتمعات المختلفة تصورت الجنون بأشكال مختلفة كثيراً. ولا تُنكر الجملة أيضاً أن للجنون مادة سلوكية، وربما جسدية. ولكن عندما يحظى الجنون بهذه المادة، فإنه لن يكون جنوناً بعد. ولا يصبح الحجر المنحوت حجر الزاوية أو حجراً معارضاً إلا عندما يأخذ مكانه ضمن بنية ما. لا يقع نفي الجنون على مستوى المواقف تجاه الموضوع، ولكن على مستوى وضعته. ولا يعني هذا النفي أن لا مجنون إلا من نحكم عليه بالجنون، ولكن على مستوى غير مستوى الوعي، من الضروري أن يكون هناك ممارسة معينة لنحصل على موضوع واحد فحسب، «المجنون»، الذي يُحكم عليه من الضمير والوجدان، أو لكي يتمكن المجتمع من أن «يجعل أحداً مجنوناً». وإنكار موضوعية الجنون مسألة تراجع تاريخي وليس مسألة «انفتاح على الآخر». والتغيير في كيفية التعامل مع المجانين والتفكير فيهم شيء، واختفاء وضعته «المجنون» مسألة أخرى، لا تخضع لإرادتنا، حتى الثورية منها، ولكنها تفترض، بالتأكيد، تحولاً عميقاً في الممارسات التي تصبح كلمة ثورة في مقياسها اندفاعاً باهتاً. لا توجد الحيوانات أكثر مما يوجد المجانين، ويمكننا معاملة الحيوانات معاملة حسنة أو سيئة. ولكن ولكي يبدأ الحيوان بفقدان موضعه، يجب أن يكون هناك ممارسات كتلك التي لكوخ جليد عند الأسكيمو، في أثناء سبات شتوي طويل، في تكافل يخلط حرارة الناس والكلاب معاً. يبقى أنه على مر

خمسة وعشرين قرناً من التاريخ، وضعت المجتمعات الشيء المسمى عتياً أو جنوناً أو غباوة بطرائق مختلفة بما فيه الكفاية، لكي يحق لنا أن نظن أن أي موضوع طبيعي لا يتوارى وراءها وأن نشك في عقلانية الصحة الذهنية. كما أنه من المؤكد جداً من ناحية أخرى أنه يمكن المجتمع، أن يجعل المرء مجنوناً، ولقد عرفنا كلنا حالات مماثلة بلا شك: ولكن جملة «لا وجود للجنون» لا تتحدث عن هذا النوع من الأمور. وعلى الرغم من التكرار أو التلميح، فإن جملة الفيلسوف هذه، والتي كان في وسع معلمي القرن الرابع عشر<sup>(16)</sup>

(16) على سبيل المثال، المعلم السكوطي [يقصد جون دانز سكوط الذي سيأتي التعريف به (المترجم)]، صاحب مبحث في المبدأ الأول (Duns Scotus, *De rerum principio*, qu. VII, art. 1, schol. الأول) (4 يقول):

«يجب أن يعرف، في هذا الخصوص، أن المادة هي في حالة فعل، ولكنها حالة فعل لا شيء»  
(*materia est in actu, sed nullus est actus*);  
إنها شيء بحالة الفعل، لأنها شيء وليست لا شيء  
(*est quoddam in actu, ut est res quaedam extra nihil*),  
ولأنها تفعيل لله، وخلقٌ وصل إلى نهايته. لكنها ليست فعل أي شيء، اللهم في حال استخدامها كأساس لجميع التفاعلات»

(Duns Scotus, *Opera*, ed. by Wadding, vol. 3, p. 38 B).

لقد تسليت وأنا أترجم في مصطلحات سكوطية، ما هو ربما المشكلة الأساسية للتاريخ - الفلسفة بحسب فوكو؛ فما إن نتجاوز إشكالية المادية الماركسية، التي يتشبث بها الكثير من المؤرخين (ولكن لا يمكن أي فيلسوف مختص أن يأخذ ذلك طويلاً على محمل الجد، إلا إذا كان لديه «قناعات»)، يجب، في الوقت عينه، إنكار واقع الموضوعات الطبيعية، العابر للتاريخ، ومع ذلك ترك ما يكفي لهذه الموضوعات من الواقع الموضوعي لكي تبقى أمراً قابلاً للتفسير، وليس مجرد أشباح يجب وصفها؛ يجب ألا يكون هناك وجود للموضوعات الطبيعية، ويبقى التاريخ حقيقة يجب تفسيرها. وبالتالي، فبالنسبة إلى دانز سكوط، ليست المادة كائناً عاقلاً ولا واقعاً يمكن عزله فيزيائياً. بالنسبة إلى فوكو (الذي قرأ نيته في عامي 1954-1955، إذا لم تخني الذاكرة)، كانت الظاهرية الطريقة الأولى لحل المشكلة؛ أما بالنسبة إلى هوسرل، فـ «الأشياء» ليست موجودات (*res*) من خارج الذهن، ولكنها ليست مع ذلك مضامين نفسية بسيطة؛ وليست الظاهرية بمذهب مثالي. غير أن الماهيات التي فهمت على هذا النحو كانت معطيات مباشرة للوصف، لا موضوعات زائفة للتفسير من الناحية العلمية أو التاريخية؛ تصف الظاهرية طبقة من الكائنات سبقت العلم؛ وما إن تنتقل إلى تفسير هذه الكائنات، حتى تفسح الظاهرية في المجال عمداً للعلم، بينما تعود الماهيات لتصبح أشياء. أخيراً، حل فوكو الصعوبة بواسطة فلسفة نيتشوية تقوم على أسبقية العلاقة؛ فلا وجود للأشياء إلا من خلال العلاقة، كما سنرى لاحقاً، وتحديد هذه العلاقة هو تفسيرها بالذات. باختصار، كل شيء تاريخي، وكل شيء يعتمد على كل شيء (وليس على علاقات الإنتاج وحدها)، لا شيء موجود بشكل عابر للتاريخ، ويتوقف تفسير أي موضوع =

الباريسيين فهم معناها على الفور لا تُعبر عن خيارات صاحبها أو هواجسه. إذا خلصَ أحد القراء من ذلك كله بافتخار إلى أن الجنون موجود بالتأكيد، ما عدا تأملياً ربما، وأنه كان دائماً يعتقد ذلك، فذلك شأنه. أما بالنسبة إلى فوكو كما لدانز سكوط<sup>(17)</sup>، فمادة الجنون (في علم السلوك وعلم الأحياء المجهرية العصبية) موجودة في الحقيقة، ولكن ليس كجنون. أن يكون المرء مجنوناً مادياً فحسب، فذلك يعني بالضبط أنه لم يصبح مجنوناً. يجب أن يوضع الإنسان كمجنون ليظهر مرجع الدلالة ما قبل الخطابي استعادياً كمادة للجنون. لأنه لم علم السلوك والخلايا العصبية بدلاً من بصمات الأصابع؟

سنكون إذاً على خطأ في اتهامنا لهذا المفكر بأنه مثالي خيالي (بالمعنى الشعبي للكلمة)، الذي يعتقد أن المادة هي في طور الفعل. عندما عُرضت على فوكو هذه الصفحات، قال لي على وجه التقريب: «أنا شخصياً، لم أكتب قط أن الجنون غير موجود، ولكن يمكن كتابة ذلك. لأن الجنون موجود بالنسبة إلى الظاهرية، لكنه ليس شيئاً، في حين ينبغي القول خلافًا لذلك إن الجنون ليس موجوداً، غير أن هذا لا يعني أنه ليس شيئاً». يمكن حتى القول إن لا شيء موجود في التاريخ، بما أن كل شيء يعتمد على كل شيء، كما سنرى، أي إن الأشياء لا توجد إلا مادياً: وجود بلا وجه، وجود لم يتوضع بعد. أن تكون الحياة الجنسية، على سبيل المثال، عملية و«خطاباً»، لا يعني أن الأعضاء الجنسية غير موجودة ولا ما كان يُسمى قبل فرويد الغريزة الجنسية. إن «مراجع دلالة قبل خطابية» كهذه<sup>(18)</sup>، هي ترسيخ لممارسة بقدر أهمية مجلس الشيوخ الروماني أو غيابه. ولكنها ليست أعذاراً لعقلانية، وهذا هو محك السؤال. إن

= مزعوم على تبيان على أي سياق تاريخي يعتمد. والفرق الوحيد بين هذا التصور والماركسية هو، باختصار، أن الماركسية تكوّن لنفسها فكرة ساذجة عن السببية (يتعلق أي شيء بشيء آخر، الدخان يتعلق بالحريق)؛ غير أن مفهوم السبب الحاسم والفريد هو سابق للعلم.

(17) جون دانز سكوط أو سكوطس (John Duns Scotus) (1265-1308) هو فيلسوف ولاهوتي فرنسيسكاني اسكتلندي. تعرف فلسفته بالسكوطية. تأثر بالزرعة الأغسطينية، وبالقدّيس بونافتورا، وأفاد كثيراً من أرسطو. انتقد لاهوت توما الأكويني، وأكد أن الإيمان ليس شأنًا تأملياً بل عمل من أعمال الإرادة. (المترجم)

Foucault, *L'Archéologie*, pp. 64-65.

(18)

مرجع الدلالة قبل الخطابي ليس موضوعًا طبيعيًا، إذ ليس هناك عودة للمكبوت. ولا يوجد «مشكلة أبدية» للجنون، الذي يُعتبر موضوعًا طبيعيًا، والذي، كونه تحديدًا، ربما كان استحث ردودًا متبدلة على مر العصور. ليست أي فروقات جزئية هي الجنون أكثر مما هي بصمات الأصابع. وليست أي فروقات في السلوك وفي التفكير هي الجنون أكثر منها مما هي الفروقات في الكتابة أو الرأي. وما هو مادة للجنون عندنا سيكون مادة لأي شيء آخر في ممارسة أخرى. وبما أن الجنون ليس موضوعًا طبيعيًا، فلا يمكننا أن نتناقش «بشكل معقول» الموقف «الحقيقي» الذي يجب أن «نعتّمه» إزاءه. لأن ما يُسمى عقلاً (والذي كان يُشغل الفلاسفة) لا يبرز من خلفية محايدة، ولا يبدي رأيه في الوقائع. إنما يتكلم بدءًا من «خطاب» يجهله، حول وضعنا يجهلها (ويمكن أن يهتم بها من كان يُدعى مؤرخًا). وهذا ما ينقل حدود الفلسفة والتاريخ لأنه يحول محتوى الواحدة والآخر. ويتم تحويل هذا المحتوى لأن ما كان المقصود من الحقيقة قد تحول. ومنذ فترة طويلة نوعًا ما، نقابل بين الطبيعة والعرف، ثم بين الطبيعة والثقافة، وقد تحدثنا كثيرًا حول النسبية التاريخية، والاعتباطية الثقافية. التاريخ والحقيقة. وكان يجب أن ينهار ذلك في يوم من الأيام. ويصبح التاريخ تاريخ ما كان الناس يدعون الحقائق وتاريخ صراعاتهم حول هذه الحقائق.

هذا إذاً عالم مادي بالكامل، مكون من مراجع دلالة ما قبل خطابية هي افتراضات ليس لها وجه بعد. وممارسات مختلفة على الدوام تولد وضعنا دائمة مختلفة في نقاط مختلفة، وجوهًا. وتعتمد كل ممارسة على الممارسات الأخرى كلها، وعلى تحولاتها، كل شيء تاريخي، وكل شيء يتوقف على كل شيء. لا شيء خامل، ولا شيء غير محدد، وكما سنرى، لا شيء غير قابل للتفسير. وهذا العالم يحددها بعيدًا من تعلقه بوعينا.

النتيجة الأولى: ليس مرجع دلالة كهذا مؤهلاً ليصبح هذا الوجه أو ذاك، نفسه دائمًا، ليصبح تلك الواجهة، دولة أو جنونًا أو دينًا. إنها نظرية الانقطاعات الشهيرة؛ إذ لا يوجد «جنون عبر العصور»، أو دين أو طب على مر العصور. لم

يكن الطب السريري يُشارك الطب في القرن التاسع عشر بسوى الاسم. وعلى العكس من ذلك، إذا فتشنا في القرن السابع عشر، عن شيء يشبه قليلاً ما نعنيه بالعلم التاريخي في القرن التاسع عشر، سنجد، لا في النوع التاريخي، ولكن في الجدل والاختصاص (وبكلام آخر، شيء يشبه ما نسميه التاريخ نراه في تاريخ التبدلات<sup>(19)</sup>)، وهو كتاب ينال دائماً الإعجاب وملتهم قراءته، وليس مثل كتاب خطاب حول التاريخ الشامل<sup>(20)</sup> الذي تصعب قراءته). باختصار، تُولد مجموعة الممارسات، في نقطة مادية ما، وفي حقبة زمنية معينة، وجهًا تاريخيًا فريداً، نتعرف باعتقادنا من خلاله إلى ما يسمى، بكلمة غامضة، علماً تاريخياً أو أيضاً ديناً. ولكن سيتكون، في النقطة نفسها، وفي حقبة زمنية أخرى، وجهًا سيكون فريداً ومختلفاً جداً، وبالعكس من ذلك، سيتكون في نقطة جديدة وجه شبيه بغموض الوجه السابق. هذا هو معنى نفي المواضيع الطبيعية: ليس من تطور أو تغيير في الموضوع نفسه على مر الزمن، قد يدفع دائماً إلى المكان نفسه. مشكال وليس مشتلاً. لا يقول فوكو: «من جهتي، أفضل المنقطع والجزايات»، ولكن «حذار من الاستمراريات المتصلة الزائفة». يُكتل موضوع طبيعي زائف، مثل الدين أو دين ما، عناصر مختلفة جداً (طقوسية، وكتب مقدسة، وطمأنة، وانفعالات مختلفة... إلخ). تُوزع في ممارسات مختلفة جداً تجعلها موضوعية، في حقبات زمنية أخرى، من تلك الممارسات، تحت وجوه مختلفة جداً. وكما يقول دولوز، أنه لا وجود للأشجار، فلا يوجد سوى جذامير.

(19) تاريخ التبدلات هو كتاب ألفه جاك بنين بوسويه (Jacques-Bénigne Bossuet) (1627-1704)، وهو رجل دين وخطيب فرنسي، ضد الكنائس البروتستانتية في فرنسا معبياً عليها انشقاقاتها وتبدلاتها. بدأ في عام 1682 وأنهاه في عام 1688 في باريس. عنوانه الكامل: *Histoire des variations des Églises protestantes* (المترجم)

(20) الخطاب حول التاريخ الشامل هو مؤلف كتبه في عام 1681 جاك بنين بوسويه، موجهاً إلى تلميذه ولي العهد الفرنسي ابن الملك لويس الرابع عشر. عنوانه الكامل هو: *Discours sur l'histoire universelle à Monseigneur le Dauphin: pour expliquer la suite de la religion et les changemens des empires: depuis le commencement du monde jusqu'à l'empire de Charlemagne.* (المترجم)



النتائج المُلحقة: لا وظيفية ولا مؤسساتية. والتاريخ أرض بور وليس حقل رماية. وعلى مر العصور لا تستجيب مؤسسة السجون لوظيفة عليها القيام بها، وليست تحولات هذه المؤسسة قابلة للتفسير من خلال نجاحات هذه الوظيفة أو إخفاقاتها. يجب الانطلاق من وجهة نظر شاملة، أي من الممارسات المتعاقبة، لأن المؤسسة نفسها تُستعمل لوظائف مختلفة بحسب الحقبات الزمنية، والعكس بالعكس. وعلاوة على ذلك، لا توجد وظيفة إلا بموجب ممارسة وليست الممارسة هي التي تستجيب «لتحدي» الوظيفة (لا يوجد وظيفة «خبز وسيرك» إلا في الممارسة ومن خلالها «توجيه القطيع»، وليس هناك من وظيفة أبدية لإعادة التوزيع أو نزع الصفة السياسية عبر العصور).

لذلك، يبدو أن التناقض بين التزامن - والتعاقب، وبين تكوين وبنية، مشكلة زائفة. ليس التكوين أكثر من تفعيل لبنية ما<sup>(21)</sup>. ولنتمكن من مواجهة البنية «طب» مع تكوينها البطيء، ينبغي أن تكون هناك استمرارية متصلة، وأن يكون «ال» طب قد نما كشجرة معمرة. لا ينتقل التكوين من حد إلى حد. والأصول لا وجود لها، أو كما قال أحدهم أيضاً، نادراً ما تكون الأصول جميلة. لا يمكن تفسير طب القرن التاسع عشر انطلاقاً من أبقراط، وعبر تتبع خط مرور الزمن، الذي لا وجود له. فقد كان هناك تعديل في المشكال، وليس استمرار نمو. والطب على مر العصور لا وجود له. هناك بنيات متعاقبة فحسب (الطب في زمن مولير، والسريرية...) ولكل واحدة منها تكوينها، وهذا التكوين يُفسر جزئياً من خلال تحولات البنية الطبية السابقة، وجزئياً من طريق تحولات بقية العالم، على الأرجح؛ إذ لماذا قد تُفسر بنية ما بالكامل من خلال البنية السابقة؟ ولماذا، على العكس من ذلك، قد تكون غريبة تماماً عنها؟ مرة أخرى يرفع مؤلفنا التخيالات الميتافيزيقية والمشكلات الزائفة بوصفه وضعا. ومن الغريب أننا حسبنا في بعض الأحيان عدو الأشجار هذا ثابتاً<sup>(22)</sup>. إن فوكو هو المؤرخ الخالص: فكل شيء عنده تاريخي، ويمكن تفسير التاريخ بالكامل،

G. Deleuze, *Différence et Répétition*, pp. 237-238.

(21)

(22) الثباتية (fixisme) مذهب يقول إن الكائنات الحية كانت على ما هي عليه الآن ولم تخضع

منذ تكوينها لأي تطور. (المترجم)

ويجب إقصاء جميع الكلمات التي تحتوي على اللاحقة الدالة على مذاهب (-isme).

لا يوجد في التاريخ سوى مجموعات فردية أو حتى متفردة، ويمكن تفسير كل واحدة منها بالتمام، عبر الوسائل المتاحة وحدها. هل يحصل ذلك من دون اللجوء إلى العلوم الإنسانية؟ بما أن لأي ممارسة، وأي خطاب نقاط ارتكاز ووضعات خاصة به، يبدو من الصعب الحديث عن هذه أو تلك من دون الاحتكاك بالألسنية أو الاقتصاد، على سبيل المثال، إذا كان الأمر يتعلق بنقاط ارتكاز اقتصادية أو ألسنية. وهذه مسألة لم يتطرق إليها فوكو إطلاقاً، ربما لأن ذلك أمر طبيعي عادي، أو لأنه لا يؤمن كثيراً بها، أو لأنها لا تستهويه. إلا إذا أعمت عزة نفسي بصيرتي، إذ دافعت في محاضرتي الافتتاحية عن وجوب كتابة التاريخ باستخدام العلوم الإنسانية وعن اشتماله على ثوابت. ويبدو لي بعد هذا الاعتراف، أن المسألة التي يحسب لها فوكو الحساب هي التالية: حتى ولو كان التاريخ قابلاً لتفسير علمي، هل سيتموضع هذا العلم على مستوى عقلاياتنا؟ هل ثوابت التفسير التاريخي والمواضيع «الطبيعية» هي الشيء نفسه؟

تلك هي في تصوري النقطة الحقيقية للمسألة عند فوكو. لا يهمله كثيراً أن تنتظم الثوابت التي لا مناص منها، في الأقل في بعض أماكنها، في منظومة من الحقائق العلمية. أو أن نستطيع تجاوز تصنيف بسيط للظرفيات التاريخية. أو أن تتقلص الثوابت إلى قضايا شكلية، وإلى أنثروبولوجيا فلسفية كتلك التي نجدها في الكتاب الثالث لسبينوزا<sup>(23)</sup> أو في كتاب جينالوجيا الأخلاق<sup>(24)</sup> (*La Généalogie de la morale*): تبدو النقطة الكبيرة في أن العلوم الإنسانية، إذا كان لا بد من وجود علوم، لا يسعها أن تكون عقلنة للمواضيع الطبيعية، ومعرفة لخريجي المدرسة الوطنية للإدارة. وتفترض هذه العلوم أولاً تحليلاً تاريخياً

---

(23) لم يوضح بول فين أي كتاب يقصد لكنني أعتقد أنه الكتاب الثالث من مؤلفه الإيطيقا الذي ورد ذكره سابقاً. (المترجم)

(24) يُنظر: أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قبيسي (بيروت: المؤسسة العامة للدراسات والنشر والتوزيع، 1981). (المترجم)

لهذا الموضوع، أي نسبة (علم الأنساب، جينالوجيا)، وتحديث الممارسة أو الخطاب.

ومن بعد مرور المؤرخ، هل يمكن تنظيم الثوابت في نظام افتراضي - استنباطي؟ هذا سؤال فعلي لا تزال فائدته ثانوية: لا يُرجعنا العلم إلى نشاط مكون للذهن، أو إلى اتفاق بين الكائن والفكر، أو إلى عقل، ولكن يُرجعنا بتواضع أكبر إلى واقعة نجد فيها، في بعض القطاعات، أي في حركات المشكال، أو في توزيع ورق اللعب، أو في نسقية الظرفيات، تكويناً لنُظْم معزولة نسبياً، ولأنواع من آليات مضبوطة، هي، على حالها، تكرارية. وكذلك الأمر في الظواهر الفيزيائية غالباً. أما بشأن معرفة ما إذا كان الأمر نفسه يحصل، في تاريخ البشرية، في الأقل في بعض الأماكن، فهذه مسألة مثيرة للاهتمام، لكنها محدودة، وبشكل مضاعف. إنها تركز على أن نتساءل، كيف تكون الظواهر، وليس ما هي متطلبات العقل. فهي لا يمكن في أي حال أن تؤدي إلى التقليل من شأن التفسير التاريخي باعتباره غير علمي. ليس العلم الشكل الأعلى للمعرفة. إنه المعرفة التي تطبق على «نماذج متسلسلة»، في حين أن التفسير التاريخي يُعالج، حالة بحالة، «نماذج أولية». وبحكم طبيعة الظواهر، فإن ثوابت الأول، أي العلم، هي نماذج شكلية. وثوابت الثاني، أي التغير التاريخي، حقائق حتى أكثر شكلية. ولأنها ظرفية بأكملها، لا يتنازل الثاني عنه إلى الأول من حيث الصرامة. يا لأحكام الوضعانية.

بالتأكيد، ليست الوضعانية سوى برنامج نسبي و... سلبي، إذ إن المرء وضعاني قياساً بغيره دائماً، ويُنكر له عقلنياته. فبعد إزالة أنقاض الخيالات الميتافيزيقية، يبقى إعادة بناء معرفة وضعية. يبدأ التحليل التاريخي من إثبات أنه لا توجد دولة، ولا حتى الدولة الرومانية، ولكن عناصر مترابطة فحسب (قطيع للإرشاد، وتدفقات يجب إدارتها)، وممارسات مؤرخة، بدت كل واحدة منها أنها بدئية، في زمانها، وأنها السياسة بذاتها. وإذ إنه لا يوجد سوى المحدد، فلا يفسر المؤرخ السياسة نفسها، بل القطيع، والتدفق، والتحديدات الأخرى، إذ لا وجود للسياسة والدولة والسلطة.

لكن بعد ذلك، كيف يمكن التفسير من دون الاعتماد على دوافع وعلى ثوابت؟ وإلا، فالتفسير يفسح في المكان للحدس (إننا لا نفسر اللون الأزرق، إنما نلاحظه) أو لوهم الإدراك. بالطبع. ولكن المقترضات الشكلية للثوابت لا تحكم مسبقاً على المستوى الذي ستموضع فيه هذه الثوابت. وإذا كان التفسير يكتشف في التاريخ نظاماً فرعية يمكن عزلها نسبياً (هذه الآلية الاقتصادية، أو هذه البنية التنظيمية)، فسيكتفي التفسير بتطبيق نموذج ما عليها، أو في الأقل بإرجاعها إلى مبدأ ما («يجب أن يكون الباب مفتوحاً أو مغلقاً. وينبغي أن يكون المجموع الجبري لرهانات لعبة الأمن الدولي مساوياً للصفر، إن عرف المعنيون بذلك أم لا. وإذا لم يعرفوه أو فضلوا نهاية أخرى، فذلك يوضح ما حدث لهم»). وعلى العكس من ذلك، إذا كان الحدث التاريخي ظرفياً بالتمام، فلن يتوقف البحث عن الثابت قبل أن يتوصل إلى قضايا أنثروبولوجية.

غير أن هذه القضايا الأنثروبولوجية بالذات هي شكلية، ووحده التاريخ يعطيها محتوى؛ إذ ليس هناك من حقيقة عابرة للتاريخ ملموسة، ذات طبيعة بشرية مادية، وعودة لمكبوت ما. ففكرة مكبوت طبيعي لا معنى لها، إلا في حالة فرد كان له تاريخه الخاص. أما في حالة المجتمعات، فالمكبوت في فترة زمنية معينة، هو في الواقع الممارسة المختلفة لعصر آخر، والعودة المحتملة لهذا المكبوت المزعوم هو في الواقع تكوين لممارسة جديدة. فوكو ليس ماركوزه (Marcuse) الفرنسي. لقد تحدثنا سابقاً عن الرعب الذي كان يوحيه هذا المصارع نفسه للرومان، الذين كانوا يعتبرونه في الوقت نفسه نجماً من النجوم. هل كان هذا الرعب، الذي لم يستطع منع المصارعة من قبل، خوفاً مكبوتاً من القتل في حالة السلم الأهلي؟ هل كان مثل هذا الخوف من القتل ضرورة عابرة للتاريخ في الطبيعة البشرية، التي كان على الحكام أخذها في الحسبان في كل حقبة زمنية، لأنه، لو أُغلق الباب في وجهه، لعاد من النافذة؟ كلا، لأنه، أولاً، لم يكن مكبوتاً بل معدلاً من خلال التفاعلية (هذه التفاعلية التي يتحدث عنها مؤلف جينولوجيا الأخلاق. فهذا دافع ثابت ذو نكهة فلسفية). كان اشمترازاً رياضياً أمام بغي الموت هذا، الذي يمثله المصارع. ثم إن هذا الخوف من القتل

المزعوم والعاير التاريخ، ليس عابراً للتاريخ البتة. فهو مادي وملموس، ويتعلق بممارسة حكومية معينة. إنه الخوف من رؤية موت أحد المواطنين الأبرياء، في حرم السلم الأهلي، ما يفترض خطاباً سياسياً - ثقافياً معيناً، وممارسة معينة للمدينة. ولا يمكن التعبير عن هذا الخوف الطبيعي المزعوم بكلمات شكلية محض، حتى بالبدهيات. فهو غير موجود شكلياً. إنه ليس الخوف من الموت أو القتل (لأنه يقبل بقتل المجرم).

بالنسبة إلى فوكو، ليست فائدة التاريخ في تكوين ثوابت، فلسفية كانت أو منتظمة في العلوم الإنسانية. إنها في استخدام الثوابت، أيًا تكن، من أجل إذابة العقلانيات المنبعثة باستمرار. التاريخ سلسلة نسابة نيتشوية. ولهذا السبب، يُعتبر التاريخ بحسب فوكو فلسفة (وهذا ليس صحيحاً ولا خطأً). إنه بعيد جداً، في أي حال، عن الدعوى التجريبية المنسوبة تقليدياً إلى التاريخ. «لا يدخل أحد هذا المكان ما لم يكن أو ما لم يصبح فيلسوفاً». تاريخ مكتوب بعبارات مجردة بدلاً من علم دلالة من ذلك الزمن، ما زال مكسواً باللون المحلي. تاريخ يبدو أنه استعاد تماثلات جزئية في كل موضع، وصمم تصنيفات، لأن تاريخاً مكتوباً ضمن شبكة من الكلمات المجردة يقدم تنوعاً مثيراً أقل مما تقدمه سردية حكاية.

يذوّب هذا التاريخ المضحك أو الساخر المظاهر، وهذا ما جعلنا نعتبر فوكو نسبويًا («ما كان حقيقة منذ ألف سنة، يصبح خطأ اليوم»). إنه تاريخ ينفي المواضيع الطبيعية ويؤكد المشكالك، وهذا ما جعلنا نحسب أن مؤلفنا من المشككين. إنه ليس هذا ولا ذاك، وذلك لأن النسبوي يُقدر أن الناس، على مر العصور، فكروا في أشياء مختلفة عن الموضوع نفسه: «عن الإنسان وعن الجمال، فكر بعضهم في هذا، وفي حقبة زمنية أخرى، فكر الآخرون في ذاك، حول النقطة نفسها. هيا إذاً فتشوا عما هو صحيح!» هذا ما يجعلنا تعساء من أجل لا شيء، بالنسبة إلى مؤلفنا، وذلك لأن النقطة المقصودة لا تبقى هي نفسها من حقبة زمنية إلى أخرى. وحول النقطة التي تبدو خاصة بكل حقبة زمنية، نرى الحقيقة قابلة للتفسير بشكل كامل، وليس فيها شيء من التموج غير

المحدد. قد نراهن على أن فوكو يوافق على الجملة التي تقول عن الإنسانية إنها لا تقترح سوى المهمات التي يمكن أن تحلّها<sup>(25)</sup>: ففي كل الأوقات، تكون ممارسات الإنسانية هي ما يجعلها الكل التاريخي كائنة، حيث تكون الإنسانية مطابقة مع ذاتها في كل الأوقات. وليس هذا مدعاة للزهو بالنسبة إليها. لا يؤدي نفي الموضوع الطبيعي هو أيضاً إلى الشك؛ إذ لا يشك أحد في أن الصواريخ المصوبة إلى المريخ، بفضل حسابات نيوتن، لن تصل إليه، على وجه التأكيد. وفوكو لا يشك هو أيضاً، وآمل أن يكون فوكو على حق. إنه يُذكر ببساطة بأن موضوعات أي علم، وحتى مفهوم العلم، ليست حقائق أبدية. والإنسان بالتأكيد موضوع زائف: وعلى الرغم من ذلك، لا تصبح العلوم الإنسانية فيه مستحيلة، ولكن يتعين عليها أن تغير موضوعاتها، وهذه مغامرة عرفتها العلوم الفيزيائية هي الأخرى.

في الحقيقة، ليست المشكلة هنا، فإذا كنت أفهم جيداً، لقد قلب مفهوم الحقيقة رأساً على عقب، لأنه، في مواجهة الحقائق والمكاسب العلمية، حل التاريخ محل الحقيقة الفلسفية. كان كل علم موقت، وكانت الفلسفة تعرف ذلك؛ وإن كل علم موقت، ويبرهن التحليل التاريخي ذلك باستمرار. إن مثل هذا التحليل، التحليل السريري، تحليل النشاط الجنسي الحديث والسلطة في روما، صحيح جداً، أو في الأقل قد يكون كذلك. في المقابل، ما لا يمكنه أن يكون حقيقة، هو أن نعرف ما هو «ال» جنس وما هي «ال» سلطة. ليس لأنه لا يمكن الوصول إلى الحقيقة حول هذه الموضوعات الكبيرة، بل لأنه ليس من داع للحقيقة ولا للخطأ، لأن هذه الموضوعات الكبيرة لا وجود لها، فالأشجار الكبيرة لا تنمو في المشكال. أن يعتقد الناس أنهم ينمون، أن نجعلهم يعتقدون ذلك، وأن يتقاتلوا من أجل ذلك، فهذا شأن آخر. يبقى أنه في ما يتعلق بالحياة الجنسية، والسلطة، والدولة، والجنون، وأشياء أخرى كثيرة، لا يمكن أن يكون

(25) يقول نيتشه في مؤلفه العلم الجدل (F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, no. 196):

«لا نسمع أبداً سوى الأسئلة التي بإمكاننا أن نجد لها جواباً». ويقول ماركس: تحل الإنسانية جميع المشكلات التي تطرحها على نفسها، أما نيتشه فيقول بأنها لا تطرح على نفسها سوى المشكلات التي تحلها؛ للمقارنة يُنظر: Foucault, *L'Archéologie*, p. 61; Deleuze, *Différence*, p. 205.

هناك حقيقة ولا خطأ، بما أنه لا وجود لها. وليس هناك حقيقة أو خطأ حول هضم القنطور<sup>(26)</sup> وتناسله.

في أي وقت كان، هذا العالم هو ما هو عليه: أكانت ممارساته ومواضيعه نادرة، أكان هناك فراغ حوله، ذلك لا يعني أن هناك، في كل ما حوله، حقيقة لم يثبت الناس عليها. وليست وجوه المشكال المستقبلية أكثر حقيقية أو أكثر زيفاً من سابقتها. لا يوجد عند فوكو مكبوت ولا عودة للمكبوت، ولا يوجد ما هو غير مقول يطرق الباب: «يجب ألا تفهم الإيجابيات التي حاولت أن أرسبها، على أنها مجموعة من التحديدات تُفرض، مقدماً، من الخارج على فكر الفرد أو ساكن الداخل. إنها تؤلف بالأحرى مجموع الشروط التي تكون الممارسة تبعاً لها، إذ يتعلق الأمر بالمعالم التي وُضعت أمام مبادرة الأفراد أقل منها بالحقل الذي تتمفصل فيه»<sup>(27)</sup>. لا يمكن الوعي أن يُقاوم شروط التاريخ، لأن الوعي ليس مكوناً بل مكوناً. فهو بالتأكيد يتمرد باستمرار، ويرفض المصارعين، ويكتشف أو يخترع الفقير. وهذه الثورات هي وضع لممارسة جديدة، لا اقتحام للمطلق. «أن يكون هناك استنفاد، لا يعني أن يسود وراء الخطابات أو تحت خطاب كبير وغير محدود، ومتصل، وصامت، قد يجد نفسه، من خلالها، مقموغاً أو مكبوتاً، وتكون مسؤوليتنا في استنهاضه وإعادة الكلام إليه أخيراً. يجب علينا ونحن نجوب العالم ألا نتخيل شيئاً غير مقول أو غير مفكر فيه علينا في الأخير أن ننطقه بوضوح وأن نتفكره»<sup>(28)</sup>. ليس فوكو أيضاً مالبرانش يجهل نفسه أنه ليس لاكان (Lacan) التاريخ. سأقول كل شيء: إنه ليس إنسانياً، فما هو الإنسانوي؟ إنه إنسان يؤمن بعلم الدلالة... غير أن الـ «خطاب» ربما هو نفي لذلك. حسناً! لا تكشف اللغة الحقيقة، وينبغي على بعض الماركسيين أن يكونوا أول من يعرف ذلك، وأن يضعوا تاريخ الكلمات في مكانه الصحيح. لا، لا تولد اللغة على خلفية الصمت، بل تولد على خلفية الخطاب. الإنسانوي، هو شخص يسأل النصوص والناس، على مستوى ما يقولون، أو بالأحرى، لا يشك حتى بإمكان وجود مستوى آخر.

(26) القنطور (centaure) كائن خرافي من الميثولوجيا اليونانية نصفه رجل ونصفه حصان. (المترجم)

Foucault, *L'Archéologie*, p. 272.

(27)

M. Foucault, *L'Ordre du discours*, p. 54.

(28)

ليست فلسفة فوكو فلسفة «خطاب»، بل فلسفة علاقة؛ لأن «علاقة» هي الاسم الذي أشرنا إليه على أنه «بنية». بدلاً من عالم مكون من ذوات أو من مواضيع أو من الجدلية بينها، وبدلاً من عالم يعرف فيه الوعي أغراضه مُقدماً، ويصوب عليها، أو هو نفسه ما تصنع منه الأغراض، نحن أمام عالم حيث العلاقة في المحل الأول: إنها البنية التي تعطي للمادة أوجهها الموضوعية. في هذا العالم، لا نلعب الشطرنج مع أشكال أبدية مثل الملك والمجنون. فالأشكال هي ما تكونه منها التشكيلات المتعاقبة على رقعة الشطرنج. وهكذا، «علينا أن نحاول دراسة السلطة، ليس انطلاقاً من الألفاظ البدائية للعلاقة، من مثل: فرد بحكم القانون، والدولة، والقانون، والعاقل، وما إلى ذلك، ولكن بدءاً من العلاقة نفسها، بوصفها هي التي تحدد العناصر التي تدور حولها. فبدلاً من سؤال بعض الرعايا المثاليين عما استطاعوا أن يتخلوا عنه من تلقاء أنفسهم أو من سلطاتهم، لكي يستسلموا للخضوع، يجب أن نفتش كيف أن علاقات الإخضاع يمكن أن تصنع رعايا»<sup>(29)</sup>. وإذا كان هناك شخص يعطي الصبغة الأنطولوجية للسلطة أو لأي شيء كان، فهو ليس فيلسوف العلاقة هذا. ولكن أولئك الذين لا يتحدثون إلا عن الدولة، لكي يباركوها أو يلعنوها أو يحددها «علمياً»، في حين أن الدولة هي مجرد لازمة لممارسة معينة مؤرخة جداً.

ليس الجنون موجوداً. وحدها العلاقة موجودة ببقية العالم. إذا كنا نريد أن نعرف بماذا تُترجم فلسفة العلاقة، يجب أن نراها تعمل على مسألة شهيرة، هي مسألة إثراء الماضي وأعماله تبعاً للتفسيرات التي سيقدمها المستقبل عنه عبر العصور. ففي صفحة شهيرة من مؤلف الفكر والمتحرك (*La Pensée et le Mouvant*)، يدرس برغسون ذلك التأثير الظاهر للمستقبل في الماضي<sup>(30)</sup>. ففي نقاشه لمفهوم ما قبل الرومانسية، يكتب ما يلي: «لو لم يكن هناك روسو،

*Annuaire Au Collège de France* (Paris, 1976), p. 361.

(29)

(30) إننا نقرأ أيضاً فكرة برغسون حول إثراء الماضي بالمستقبل عند نيتشه: Nietzsche: *Le Gai*, no. 94, «Croissance posthume»;

للمقارنة يُنظر أيضاً: «Opinions et Sentences mêlées.» dans: *Humain trop humain*, vol. 2, no. 126 ; *Der Wille zur Macht*, no. 974.



وشاتوبريان، وهوغو، وفينيبي، لما كنا رأينا قط، وبالأحرى أيضاً لما كان هناك رومانسية عند الكلاسيكيين في الماضي، لأن رومانسية الكلاسيكيين هذه لا تتحقق إلا عبر تقطيع جانب معين من آثارهم، ولكانت هذه القصاصة، بشكلها الخاص، غير موجودة، في الأدب الكلاسيكي قبل ظهور الرومانسية أكثر مما هي موجودة في السحابة التي تجتاز الرسم الطريف الذي يراه الفنان وهو ينظم على هواه الكتلة التي لا شكل لها». وتُسمى اليوم مفارقة القصاصة هذه، مفارقة «القراءات» المتعددة للعمل نفسه. هذه هي مسألة العلاقة وهي مسألة الفردي خصوصاً.

كتب لايبنتز في مكان ما<sup>(31)</sup> أن المسافر في الهند، والذي بقيت زوجته في أوروبا، وتوفيت من دون أن يعلم، قد خضع لتغيير حقيقي: فقد أصبح أرملاً. بالتأكيد، «أن يكون المرء أرملاً»، ليس ذلك سوى علاقة (يستطيع الشخص نفسه أن يكون أرملاً بالنسبة إلى زوجته المتوفية، وأباً بالنسبة إلى ابنه، وابتناً بالنسبة إلى أبيه). يبقى أن العلاقة تكمن في الفرد الذي يتحملها (omne praedicatum inest subjecto). أن يكون للمرء علاقة ترمل يعني أنه أرملة. واحد من أمرين، كما يُقال: إما أن يصيب هذا التحديد الزوج من الخارج، كما أن التقطيع ما قبل الرومانسي ليس، في نظر بعضهم، سوى تفسير يُفرض من الخارج على الأعمال الكلاسيكية التي لا تستطيع القيام بأي شيء. وفي هذه الحالة، ستكون حقيقة النص ما يُقال عنه، أما الفرد، أكان أباً، أو ابناً أو زوجاً أو أرملاً، فهو ما يجعل منه بقية الناس في الحقيقة. وإما تكون العلاقة داخلية وتخرج من حوزة المعني نفسه. كان مكتوباً، في كل زمن، في موناة المسافر [ذرة روحية أو جوهره الفردي البسيط أو وحدته]<sup>(32)</sup>، أنه سيصبح أرملاً، وكان

G. W. Leibniz, *Philosophische Schriften*, vol. 3, p. 120; Gerhardt, (31)

Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, p. 112.

دُكر في:

(32) يبدو أن بول فين يستعمل مصطلح المونادة انطلاقاً من فلسفتي لايبنتز وهو سرل. أهم كتب لايبنتز هو كتابه علم المونادة (*Monadologie*). وبحسب لايبنتز، يتشكل الكون من مونادات وكل كائن هو إما مونادة وإما مكون من مونادات. والمونادات هي جواهر بسيطة تملك الشهية والإدراك. ومن حيث بنيتها فهي وحدات قائمة بذاتها يمكن تحليلها بواسطة مبدأ فاعل اسمه الروح أو «الشكل الجوهرية»، ومبدأ منفعل اسمه «الكتلة» أو «المادة الأولى». أما بخصوص تعبيراتها فإن كل مونادة هي مرآة حية تمثل =

الله يستطيع أن يقرأ الترميل المستقبلي في هذه المونادة (وذلك يفترض بالطبع وبتنسيق محدد مسبقاً، أن الذرة الروحية التي تزوجها المسافر توفيت في الوقت الملائم، كما أن ساعتين مضبوطتين بشكل جيد ستشيران في الوقت نفسه إلى الساعة المصيرية نفسها). في هذه الحالة، كل ما يقال عن النص يكون صحيحاً. في الحالة الأولى، لا شيء صحيح حول فردانية ما، أكانت مسافراً أو عملاً. أما

= الكون كل واحدة بحسب وجهة نظرها. أما من حيث ترابيتها فالمونادات تحمل مراتب كمال مختلفة: ففي الدرجة السفلى المونادات البسيطة أو «العارية» وهي مونادات المعادن والنباتات. ثم تليها المونادات الحساسة التي تملك إدراكات واعية وذاكرة وتحاكي العقل، وهذه هي مونادات الحيوان. ثم تأتي المونادات العاقلة التي تتميز بالوعي والتفكير (الإدراك الواعي) ويستتبع ذلك الحرية. وهذه مونادات البشر. يليها الملائكة. ثم الله. ويقول هيغل «الله هو مونادة المونادات». ويقول لايبنتز: «المونادة التي نتكلم عنها هنا ليست سوى جوهر بسيط تدخل في التركيبات. بسيط لأنه لا يتجزأ... هذه المونادات هي ذرات حقيقية (لا تتجزأ) للطبيعة، أي عناصر الأشياء».

أما عند هوسرل فالمونادة تميز العلاقة البينية. وكلمة مونادة تشير هنا إلى الوعي الفردي، الفردية باعتبار ما تمثله لجهة أنها وجهة نظر فريدة أصيلة عن العالم، وأنها كلية مغلقة لا تخترقها العقول الفردية الأخرى أو الذوات الفردية. وبالنسبة إلى هوسرل لكل ذات/أنا هناك ذوات/أنوات أخرى، ليس مباشرة وإنما عبر سلسلة أفعال خارجية، مادية، يفسرها الأنا قياساً إلى ذاته/أناه. وبالتالي فمن خلال أعمال التفسير تتشكل عوالم ما بين ذواتية، تحكمها بنى خاصة بها تشكل قاعدة لتكوين الأشخاص العلويين الجمعيين. نصل هنا إلى تعددية المونادات المتصلة في ما بينها عبر المجال الحيادي للعالم ما بين ذواتي. ولم يكن لفكرة الجوهر في الفلسفة الشرقية ما كان لها من الشأن في الفلسفة الغربية، والجوهر عند المفكرين المسلمين بحسب النظرية اليونانية، هو ما يقوم بذاته وما ليس مفقراً إلى غيره في وجوده، ولو من الناحية المنطقية في الأقل، فهو مختلف عن العرض الذي يوجد دائماً في شيء آخر غيره، وعلى هذا يكون الجسم سابقاً على اللون من الناحية المنطقية، فهو من حيث علاقته به يعد جوهرًا، كما أن اللون من حيث علاقته بالجسم يعد عرضاً. على أن قيمة فكرة الجوهر ليست منطقية فحسب، وإنما هي ميتافيزيقية أيضاً. فليس الأمر مقصوداً على معرفة النظام الذي يعتمد فيه بعض العناصر المكونة للموجودات بعضها الآخر، ولا معرفة أي هذه الموجودات مفقتر إلى غيره فحسب، بل لا بد كذلك من أن يفتش ويبحث في قرار كل شيء عما هو ثابت دائم، أي عن الجوهر بمعناه الميتافيزيقي.

ويجب أن يلاحظ أن المفكرين المسلمين قد اشتغلوا في حدود هذا المعنى الأخير بالبحث في الجوهر البسيط، وهو ما ليس له أجزاء، ولا يقبل الفساد بالتالي، وعلى هذا فإن ابن سينا عندما أراد أن يُبرهن خلود النفس برهن أولاً أنها جوهر بسيط، يعني أن قيمة النظرية تستند إلى فكرة الجوهر أقل مما تستند إلى فكرة البساطة. وللمتكلمين نظرية أخرى يستعملون فيها فكرة الجوهر البسيط استعمالاً طريفاً، وأكثر هؤلاء هم من أصحاب مذهب الجوهر الفرد، فالجوهر البسيط ليس عندهم غير الجوهر الفرد، وكذلك النفس التي هي جوهر بسيط يتمثلونها نوعاً من الجوهر الفرد كأنها ذرة روحية (Monade) حقيقية والعلم قائم في الجوهر الفرد. (المترجم)

في الحالة الثانية، فكل شيء صحيح، ويحتوي سلفاً النص المتنفخ حتى الانفجار، التفسيرات الأكثر تناقضاً. وهذا ما يسميه برتراند راسل مسألة العلاقات الخارجية والعلاقات الداخلية<sup>(33)</sup>. في الواقع، إنها مسألة الفردانية.

أليس للعمل سوى المغزى الذي نُعطيه إياه؟ أليس له جميع المغازي التي يمكننا اكتشافها فيه؟ وماذا يصبح المغزى الذي أعطاه له المعني الرئيس، أي المؤلف؟ لكي تُطرح المسألة، يجب على العمل أن يكون موجوداً، منتصباً كما الصرح. ويجب أن يكون فردانياً كاملاً، مع معناه ومغزاه. عندئذٍ فحسب يمكننا أن نندهش من أن هذا العمل الذي لا ينقصه شيء، لا نصه (المطبوع أو المكتوب بخط اليد) ولا معناه، من شأنه أن يحصل على معان جديدة في المستقبل، أو قد يحتوي على جميع المعاني الأخرى التي يمكن تصورهما. ولكن ماذا لو لم يكن العمل موجوداً؟ وماذا لو كان لا يتناول معناه إلا بواسطة العلاقة؟ وماذا لو كان مغزاه، الذي يمكننا أن نعلنه أصيلاً، هو المغزى الذي كان له بالنسبة إلى كاتبه أو للحقبة الزمنية التي كُتِب فيها؟ وكذلك، ماذا لو كانت المغازي في المستقبل ليست إثراءً للعمل، لكنها مغاز أخرى، مختلفة وليست منافسة؟ وماذا لو كانت هذه المغازي، الماضية والمستقبلية، تفريدات مختلفة لمادة تتلقاها بلا اكتراث؟ في هذه الحالة، تتلاشى مسألة العلاقة، مع تلاشي فردانية العمل. إن العمل كونه فردانية من المفترض أن تحافظ على مظهرها على مر الزمن، لا وجود له (وحدها موجودة علاقته مع كل من يقوم بتأديتها)، ولكن ليس العمل لا شيئاً؛ إذ إنه يتحدد في كل علاقة. ويمكن الدلالة التي اكتسبها في زمانه، على سبيل المثال، أن تخضع لمناقشات إيجابية. في المقابل، ما هو موجود هو مادة العمل، لكن هذه المادة بالذات ليست شيئاً، ما دامت العلاقة لا تفعل منه هذا الشيء أو ذاك. وكما يقول أحد الأساتذة السكوطيين، إن المادة هي في الفعل، من دون أن تكون فعل لا شيء. تمثل المادة النص المخطوط أو المطبوع، بوصف هذا النص قابلاً لاتخاذ معنى، وهو معمول ليكون له معنى وليس بربرة طبعها مصادفة قرد ضارب على الآلة الكاتبة. ثمة أسبقية للعلاقة. فلذلك، على الأرجح أن تكون

---

B. Russell, *Principles of Mathematics*, par. 214-216; J. Pariente, *Le Langage et l'Individuel* (33) (Paris: Armand Colin, 1973), p. 139.

نقطة الانطلاق في طريقة فوكو، ردة فعل ضد الموجة الظاهرية التي تلت مباشرة مرحلة التحرير في فرنسا. ربما كانت مشكلة فوكو هي التالية: كيف نقوم بما هو أفضل من فلسفة الوعي، من دون الوقوع، على الرغم من ذلك، في مُعضلات الماركسية؟ أو، على العكس من ذلك، كيف نفلت من فلسفة للذات من دون الوقوع في فلسفة للموضوع؟

ليس علم الظواهر على خطأ في أن يكون «مثالية»، بل لأنه فلسفة الأنا أفكر (Cogito). لا يضع هوسرل وجود الله والشيطان بين قوسين، ليُعيد فتح القوسين من بعد متستراً، كما كتب لوكاتش. فهو عندما يصف جوهر القنطور، يترك للعلوم مهمة الفصل حول وجود هذا الحيوان أو عدم وجوده، وحول وظائفه الفيزيولوجية. وخطأ الظاهرية ليس في عدم تفسيرها للأشياء، بما أنها لم تدع يوماً أنها تفسرها. إنما في وصفها انطلاقاً من الوعي، باعتباره مكوّناً وليس مكوّناً. يفترض أي تفسير للجنون أولاً، أن نصف هذا الجنون بشكل صحيح. فهل يمكننا، من أجل هذا الوصف، أن نعتمد على ما يُرينا وعينا إياه؟ نعم، إذا كان الوعي مكوّناً، وإذا كان، كما يقول المثل، يعرف الواقع «تماماً كما لو كان قد صنعه بنفسه». وكلا، إذا كان الوعي مكوّناً من دون علمه، إذا كان هو مخدوعاً من ممارسة تاريخية مكوّنة. والوعي مخدوع حقاً منها، فهو يعتقد أن الجنون موجود، حتى ولو أضاف أنه ليس شيئاً، بما أن وعينا يجد نفسه فيه على ما يرام، وعلى شرط وحيد وهو أنه يجعل من نفسه دقيقاً بما فيه الكفاية في توصيفاته لينسل إلى مكان خاص به. وينبغي علينا الإقرار بأن دقة التوصيفات الظاهرية تنتزع صرخات الإعجاب.

لكن الغريب أن الماركسيين يدينون بالاعتقاد نفسه في الموضوع (والاعتقاد نفسه في الوعي، فالأيدولوجيا تؤثر في الواقع من خلال وعي الفاعلين). وينطلق التفسير من موضوع معين، هو علاقة الإنتاج، نحو المواضيع الأخرى. لسنا في وارد التذكير في المرة المئة بعدم الترابط الذي يقودنا ذلك إليه. في أي حال من الأحوال لا يستطيع أي موضوع تاريخي، وأي حدث، مثل علاقة الإنتاج، أن يفسر، «في النصاب الأخير»، أنه المحرك الأول، بما أنه هو نفسه حدث مشروط. وإذا كان استخدام طاحونة الماء يسبب القنانة، فيجب

عندئذٍ أن نتساءل، لأي أسباب تاريخية استخدمت بدلاً من التمسك بالرتابة، إلى درجة لم يعد معها السبب الأول سبباً أول. لا يمكن أن يكون هناك حدث في النصاب الأخير، إنه تناقض في المصطلحات. وهذا ما كان يفسره السكولاستيكيون على طريقتهم الخاصة بقولهم، إنه لا يمكن المحرك الأول أن يشتمل على القوة. فإذا كان هو من طبيعة الافتراضي قبل أن يوجد، وإذا كان حدثاً، يلزمه أسباب لكي يتحقق، ولا يعود المرجع الأخير. لتتجاوز الإخفاقات اللاحقة التي لا تنتزع صرخات الإعجاب. فسننتهي بتسمية علاقة الإنتاج كل ما هو مفيد لتفسير العالم كما يسير، بما في ذلك الخيرات الرمزية، ويعني ذلك الارتداء في المستقبل للهروب من المطر. وما يُتوقع أن تفسره علاقة الإنتاج، يُشكل الآن جزءاً من علاقة الإنتاج. والوعي في حد ذاته يكون جزءاً من الموضوع الذي من المفترض أن يحدده. ولا تكمن الأهمية هنا. إنما في كون الأشياء تستمر في الوجود. ونستمر في التكلم على الدولة والسلطة والاقتصاد... إلخ. وهكذا، لا تبقى الغائيات العفوية في مكانها فحسب، ولكن يؤخذ أيضاً الموضوع المراد تفسيره كتفسير، وينتقل هذا التفسير من موضوع إلى آخر. لقد رأينا الصعوبات التي يستجرها ذلك، ولقد رأينا أيضاً أن ذلك يُديم الوهم الغائي، أي، المثالية بالمعنى النيتشوي، ومعضلة «التاريخ والحقيقة». وبمواجهة ذلك، يقترح فوكو نظرية وضعانية، تقوم على إزالة ما تبقى من المواضيع غير المؤرخة، وبقياً آثار الماورائيات. ويقترح نظرية مادية، لا ينتقل التفسير من موضوع إلى آخر، ولكن من الكل إلى الكل، وهذا ما يُوضع مواضيع مؤرخة على مادة من دون ملامح. ولكي يُنظر إلى الطاحونة على أنها وسيلة للإنتاج فحسب، ويقلب استخدامهما العالم، فإنه يجب أولاً أن تكون موضعنة، بفضل انقلاب تدرّجي للممارسات المحيطة بها، انقلاب يكون نفسه... وهكذا إلى ما لا نهاية. وفي الواقع هذا ما كنا نفكر فيه نحن المؤرخين دائماً في العمق، مثل السيد جوردان<sup>(34)</sup>.

(34) السيد جوردان (Monsieur Jourdain) هو البطل الرئيس في مسرحية مولير الشهيرة (*Le Bourgeois gentilhomme*) الجنتلمان البرجوازي الذي من صفاته السذاجة والتكبر وتقلب المزاج فيجري التلاعب به في معظم مراحل القصة. (المترجم)

يملاً التاريخ - السلسلة النسبية، على طريقة فوكو، برنامج التاريخ التقليدي بالكامل. فهو لا يترك جانباً المجتمع والاقتصاد، وما إلى ذلك، بل يبنى هذه المادة بشكل آخر. فهو لا يبنى العصور أو الشعوب أو الحضارات، بل الممارسات. والحبكات التي يرويها هي تاريخ الممارسات التي وجد فيها الناس حقائق، وصرعاتهم حول هذه الحقائق<sup>(35)</sup>. وينتشر هذا النموذج الجديد للتاريخ، و«علم الحفريات/ الأركيولوجيا»، كما يسميه مخترعه «في بُعد تاريخ عام»<sup>(36)</sup>. وهو لا يتخصص في الممارسة، وفي الخطاب، أي الجزء الخفي من جبل الجليد، أو بالأحرى لا يمكن فصل الجزء الخفي من الخطاب ومن الممارسة عن الجزء البارز. في هذا الصدد، لم يحصل هناك أي تطور عند فوكو، وكتاب *تاريخ الجنسانية (l'Histoire de la sexualité)* لم يأت بجديد، فهو يربط بين تحليل الممارسة الخطابية والتاريخ الاجتماعي للبرجوازية. وكان كتاب *ولادة الطب السريري (Naissance de la clinique)* قد أرسى بالفعل تحولاً في الخطاب الطبي إلى المؤسسات، والممارسة السياسية، والمستشفى... إلخ. كل تاريخ هو أركيولوجي في طبيعته وليس من طريق الاختيار. إن تفسير التاريخ وتوضيحه يقوم على رؤيته أولاً بالكامل، وعلى نسب المواضيع الطبيعية المزعومة إلى الممارسات المؤرخة والنادرة التي تموضعها، وعلى تفسير هذه

(35) لقد صدرت طريقة فوكو ربما من خلال تأمل حول *جينالوجيا الأخلاق: La F. Nietzsche, Généalogie de la morale, no. 12;*

وبشكل أعم، تنطوي أولوية العلاقة على أنطولوجيا إرادة القدرة؛ وقد كان فوكو يستطيع وضع نصين لنيتشه، في مقدمة الكتاب: F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, n° 70 (Kröner), «مقابل نظرية تأثير البيئة والأسباب الخارجية، نرى أن القوة الداخلية متفوقة جداً؛ فكثير مما يبدو أنه متأثر بالخارج، ليس سوى تكيف لهذه القوة، داخلي المنشأ. فقد كان يمكن تفسير بيانات هي نفسها بدقة، وأن تُستغل بطرائق متعاكسة؛ فالوقائع لا وجود لها (es gibt keine Tatsachen)». وكما نرى، فإن الوقائع لا وجود لها، ليس من ناحية المعرفة التي تُؤول فحسب، ولكن من ناحية الواقع حيث تُستغل. وهذا ما يؤدي إلى نقد لفكرة الحقيقة، (Ibid., no. 604)؛ «ولكن، ماذا يمكن أن تكون المعرفة؟ هل هي تأويل، أو إعطاء لمعنى، وليس تفسيراً... إن حالة الأشياء لا وجود لها» (es gibt keinen Tatbestand). لا تشير هنا كلمة تأويل إلى المعنى الذي نجده لشيء ما فحسب، أي تأويله ولكن أيضاً إلى واقعة تأويله، أي المعنى الذي نعطيه له.

Foucault, *L'Archéologie*, p. 215.

(36)

الممارسات، ليس انطلاقًا من محرك فريد، ولكن من جميع الممارسات المتجاورة التي تتمفصل عليها. وتنتج هذه الطريقة التصويرية لوحات غريبة، تحل فيها العلاقات محل المواضيع. بالتأكيد، هذه اللوحات هي لوحات العالم الذي نعرفه، ولا يقوم فوكو بالرسم التجريدي أكثر من سيزان (Cézanne). ثم إنه يمكن التعرف إلى مشهد مدينة إكس، غير أنه مزود بعاطفة جامحة، ويبدو أنه يخرج من هزة أرضية. كل المواضيع، بما في ذلك الناس، مرسومة فيها ضمن مجموعة تجريدية من العلاقات الملونة، حيث تمحو لمسة الريشة هويتها الممارسة<sup>(37)</sup>، وحيث تختلط فردانيتها بحدودها. وبعد هذه الصفحات الأربعين من الوضعانية، لنحلم لحظة بهذا العالم، الذي تتولد على سطحه مادة من دون وجه، مضطربة على الدوام، في نقاط مختلفة دائمًا، وجوه مختلفة دائمًا، لا وجود لها، وحيث كل شيء فردي، حيث إن لا شيء يبدو هكذا.

إكس آن بروفانس ولندن

نيسان/ أبريل 1978

Kurt Badt, *Die Kunst Cézannes*, pp. 38, 121, 126, 129, 173.

(37)





## ثبت المصطلحات (\*)

Allégorie	مجاز، استعارة	Abduction	احتمال (قياس احتمالي)
Allégorique	مجازي، رمزي	Aborder	تناول، تطرق إلى
soi de Aller	مسلم به	Abstraction	تجريد
مغلوط تاريخيًا/ مخالف للتسلسل		Absurde	عشبي، مُحال
Anachronique	الزمني	Académisme	نزعة أكاديمية
Anachronisme	مفارقة تاريخية	Accumuler	تراكم
Analogie	مماثلة، قياس مماثلة	Acribie	توخياً للوضوح
Analogique	تماثلي	Actualisation	تفعيل، تحيين
Anecdote	حكاية، طرفة	Actualité	أحداث الساعة
Annales	حوليات	Adéquat	ملائم
Annalistique	كتابة الحوليات	Administration	إدارة
Anschauliche	تجريدات أيديولوجية	Affectif	وجداني، انفعالي
Abstraktionen		Affectivité	انفعالية
مركزية الإنسان (نظرية تعتبر الإنسان		Agent	فاعل
Anthropocentrisme	مركز الكون)	Agrégat	تراكم، ركام، مركب، رِكْمَة
أثروبولوجيا (علم الإنسان، إناسة)		Aléatoire	عشوائي
Anthropologie			

(\*) رُتَّب بحسب الألفباء الأجنبية.

Axiologique القيمي	Anthropomorphisme تشبيهية
Baigner غمر	معارضة تدخل الأكليروس في الشؤون العامة
Bicameralism ثنائية التمثيل	Anticléricalisme
Biographique بيوجرافي، سيري	Antithèse نقيضة، نقيض
Bovarysme نزعة بوفارية	Aperception إدراك واع، تعقل
كاميرالي، علم للإدارة ألماني المنشأ	Aporie معضلة، إحراج
Caméralisme	priori A قبلاً، ما قبلي، قبلي
Captivant فاتن، جذاب	posteriori A (ما بعدي) ما بعد
Caractère سمة، طابع	Arbitraire اعتباطي
Cartésianisme الديكارتية	Archétype نموذج أصلي
ذمامة علم القضاة الضميرية	Articulation تمفصل، تقطيع
Casuistique	Aspects مظاهر، جوانب
Catégorie فئة، صنف، مقولة	à Aspirer تاق إلى
Catégoriel مقولي	Assimilation استيعاب، تمثل
Catharsis تطهير	Assimiler شبه، استوعب
Causal سببي	Assistance إعانة
Causalité سببية	Associatif ترابطي، علائقي
Chaos فوضى خواء	Astrologie نجامة، علم التنجيم
Charismatique جاذبي خارق، كاريزمي	Atomiste ذري
Charivari غوغاء	Atticisme الخاصية الأتيكية
Charte شرعة	Authenticité أصالة
Chef d'oeuvre رائعة	Authentique موثوق به، حقيقي، أصيل
مجموعة أخبار، سرد تاريخي، تقرير	Avaliser ضمن
Chronique	Avatar انمساخ، تحول
تقارير الحوادث	Axe محور
Chronique des événements	

Conceptuel مفاهيمي، تصوري	Cybernétique علم التوجه، السيبرنيطيقا
Concevoir تصور	Classificateur مُصنّف
Concret ملموس	Code قانون
تسرّ، معاشرة من دون زواج Concubinat	Codé مقنن
Conformisme امثالية	Coder قنن
Confusion لبس	Coefficient عامل، مُعادل
Conjecture تخمين	Cogito كوجيتو، فكر
Conjoncture ظرفية	Cohérence تماسك، تناسق
Connexion ربط، وصل	Cohérent متماسك، متناسق
Conscience وعي	Collectif جماعي، مشترك
Conséquences نتائج، عواقب	Collectionneur جماع، هاو
Conservateur مُحافظ، حافظ	تركيبي، تنظيمي / توافقي، توليفي Combinatoire
Conservatisme مُحافضة (توجه محافظ)	Communauté جماعة، طائفة
Contester اعترض على	Communion مشاركة، تلاقٍ
Contexte سياق	Compassion رأفة
المجموع المتصل، الاستمرارية Continuum المتصلة أو غير المنقطعة	ممکن في الزمن نفسه، متمكن Compossible
Contingent عرضي، جائز	Compréhension إدراك، فهم، استيعاب
Contresens معنى معاكس	Comprendre فهم، أدرك
اصطلاح، توافق، عُرف، مواضعة Convention	Conaturalité طبيعية مشتركة
Cordeau زيح، خيط البناء	Concept مفهوم
Corpus مدونة	Conception تصور، مفهوم
Corrélat عنصر مترابط	Conceptualisation مفهومة
	Conceptualiser تصوّر، مفهّم

ديموغرافيا (علم السكان)	Correspondant / مقابل، نظير
Démographie	لامع، براق Coruscant
Démonstration برهنة	علم نشأة الكون Cosmogonie
أدبيات (علم آداب الواجب)	كوزمولوجيا، علم الكونيات
Déontologie	Cosmologie
Dépendence تبعية	عُرف، عادة، تقليد Coutume
Dépolitisé غير مسيس	قانون تغطية Covering law
Désintéressé متجرد	عقيدة Credo
Détermination تحديد، تعيين	عبادة Culte
Déterminisme حتمية	فضولية، طريف Curieux
Détour تحول	فضول، حب الاستطلاع Curiosité
détraquer Se تعطل	علم التوجيه والتحكم الآلي،
الشخص المنقذ Deus ex machina	السيبرنيطيقا Cybernétique
Devenir Le الصيرورة	دورة Cycle
Deviner حزر، استشف	الكينونة هنا، الدازين Dasein
visu de بشكل مرئي	جدل Débat
Dialectique جدلية، دياكتيك	تفكيك Décomposition
Diegesis علم المكانية والزمنية للقصة	تقطيع Découpage
Différentiel اختلافي، تفاضلي	رسم، قرر Décréter
Différence اختلاف	استنتاج، استنباط Déduction
إحراج، معضلة، (برهان ذو حدين)	بحكم الواقع، في الواقع De facto
Dilemme	شرعياً De jure
Discernemet تمييز	مُداولَة Délibération
Discerner ميز	تداول، تفكر Délibérer
Discipline فرع من المعرفة	نهج، مسير Démarche

انفعال	Emotion	تقطع، غير متماسك	Discontinuu
تجريبي، إمبريقي	Empirique	انفصال، انقطاع، لا تماسك	Discontinuité
التجريبية، الإمبريقية	Empirisme	خفي، صامت	Discret
أمراض متوطنة	Endémie	تخاطبية	Discursivité
رهان	Enjeu	لا تلائم	Disproportion
فهم، إدراك، ملكة الفهم	Entendement	مذهب، عقيدة	Doctrine
كيان/ كلية	Entité	توثيق	Documentation
تقاطع	Entrecroisement	عقائدي، دوغمائي	Dogmatique
تبادل في المقدمات	S'envoyer à la tête	ميدان، مجال	Domaine
كتابي منقوش	Epigraphique	مُعطى	Donnée
كتابة منقوشة	Epigraphe	اعتقاد شائع	Doxa
حلقات	Episodes	هوّل، ضحّم	Dramatiser
نظمة معرفية، إبستيميا	Épistémé	دراما (أدب المسرح)	Drame
علمي، معرفي، إبستيمولوجي	Épistémique	ثنائية	Dualisme
إبستيمولوجيا (علم المعرفة)	Épistémologie	ديمومة	Durée
حقبة زمنية، زمن	Epoque	فارق	Écart
تبحر، إبحار علمي	Érudition	طرش، فضح	Eclabousser
أخرويات، أخروية	Eschatologie	انتقائية	Éclectisme
نوع	Espèce	فاعل	Efficient
روح، ذهن، نفس	Esprit	بلورة، إعداد	Élaboration
رسم أولي	Esquisse	أولي	Élémentaire
مَنبَت، مكان مُعشب	Essart	نسيج خيال	Élucubration
		دمج، قوطب	Emboîtement
		شغب، فتنة	Emeute

Exotique	غرائبي	Essence	جوهر، خلاصة، ماهية
Exotisme	الغرائبية، غرابة	Essentiel	جوهرى، أساس
Expérimentation	تجريب	Essentialisme	الجوهرانية
Exploit	مأثرة	Esthète	ذواق الفن
(الماصدق في المنطق) توسع		Esthétisme	جمالية
Extension		civil État	أحوال شخصية
Extraire	استخلص، استخرج	fait de État	أمر واقع
Fable	حكاية، أمثلة	Ethique	الأخلاقية، علم الأخلاق
Facticité	وقائعية	إثنوغرافيا-دراسة خصائص الشعوب	
Faculté	ملكة، قدرة، كفاءة	Ethnographie	والإثنيات
Fait	واقعة، ظاهرة	إثنولوجيا(علم الأعراق البشرية)	
divers Fait	حدث عام	Ethnologie	
historique Fait	واقعة تاريخية	(إثنولوجيا)علم العادات الوصفي	
Fatalité	قدرية، حتمية	Éthologie	
Fatum	قدر، محتم	Ethos	روح، إيتوس / خُلق
Feminisme	الحركة النسوية	L'Être	الكائن
Fiction	خيال	مبدأ افتراض أن السعادة هي الهدف	
Figurant	شخصية ثانوية	Eudémonisme	من الحياة
Finalité	غائية/ مقاصد، غايات	Évaluation	تقييم
Finitude	محدودية، تناه	Événementiel	حدثي
flatter Se	تباهى	العطاء/ المكرمة والإكرامية	
foi Bonne	صدق، حسن نية	Évergétisme	
Fonctionnement	اشتغال	Évidence	بداهة
Fonder en raison	أسس عقلياً	Exaltant	مثير
Formalisable	القابل للشكلنة	Exclusivisme	إقصائية
		Existentiel	وجودي

Hérésie	هرطقة	Formalisation	شكّنة
Herméneutique	تأويل	Formalisé	مُقعد
Hétérogène	متنافر، غير متناسق	Formalisme	شكلائية، صورية
Heuristique	مساعد على الكشف، كشفي	Formel	شكلي
Hiérarchie	تراتبية	Formule	قولة، صيغة
Historiographe	كاتب التاريخ	Franchises	امتيازات
Historiographie	عمل المؤرخ، كتابة التاريخ	Fréquence	تردد
Historicisme	رد الظواهر وتفسيرها بالتاريخ) نزعة تاريخية/ تاريخانية)	Généralité	تعميمية، شمولية، عمومية
Historicité	تاريخانية	Generation	توليد، جيل
Historisant	تاريخاني (مؤرخ)	Générique	جنسي، نسبي
Historiser	تأريخ	Genèse	تكون
Historiste	تأريخي	Géométral	صعيد هندسي
Homogène	متجانس	Glacier	مَجَلدَة
Homogénéité	تجانس	Gloser	أعاد صوغ
Homologie	تماثل، تجانس	Gnoséologique	معرفية
ludens homo	الرجل اللاعب	Grammaire descriptive	قواعد وصفية
Homosexualité	مثلية	Grisaille	ترميدية
Humanisme	نزعة إنسانية، إنسانية	gros en	بالإجمال
Humanitarism	إنسانية	Hagiographe	مؤرخ القديسين
Hyperbole	مغالة	Hagiographie	علم آثار القديسين
Hypostasier	جعله أقنومًا) اعتبار الواقع الميتافيزيقي المطلق)	Hagiographique	تأريخ أعمال القديسين
Hypothèse	فرضية	Hapax	تعبير فريد
		Hasard	المصادفة
		Hénothéisme	اختيار إله واحد

تَمييز من الأخرين، تفريد	Hypotypose وصف كأنه الحقيقة
Individualisation	تحديد الهوية، مماثلة، تماهٍ
مفردن Individualisé	Identification
فردن Individualiser	عَيّن هوية، عرّف Identifier
ذاتية فردانية Individualité	دراسة وصفية لحالات منفردة ومعزولة
تفرد Individuation	Idiographique
استقراء Induction	مزاج خاص Idiosyncrasique
لا يُعبر عنه، لا يُوصف Ineffable	لِسنية (سات)، تعبير شاذ Idiotisme
استدلال Inférence	وهم Illusion
استدل، استنتج Inférer	تصوير... استخدام كل ما هو صور،
لامتناهٍ Infini	مصورة Imagerie
متناهي الصغر Infinitésimal	مباشرة Immédiateté
انعطاف inflexion	حيادية Impartialité
محاكم التفتيش الدينية Inquisition	استلزام Implication
تفاهة Insipidité	مضمّر، ضمني Implicite
ركن، نصاب، مقام Instance	ضمناً استتبع تضمّن، Impliquer
غرائبية Instinctuel	متعذر البلوغ، عصبي على... Inaccessible
مؤسس Instituté	عدم يقين Incertitude
تكامل Intégrale	حادث عرضي Incident
عقل، ذهن، إدراك Intellect	مجهول Inconnu
العقل الفعال agent Intellect	غير محدد Indéterminé
تعقل، إدراك، تفكير Intellection	مؤشر كاذب Index falsi et sui
تعقلية Intellectualisme	مؤشر Indice
عقلي، فكري Intellectuel	ضروري Indispensable
مدروكية، مستوعب، استيعاب	مفرد Individualisant
Intelligibilité	



Marchandise	سلعة	Intelligible	بين، مدرك عقلياً، معقول
Marginalisme	حدية	Intéressant	مُفيد
(... تريض) تطبيق الرياضيات في		Intérêt	منفعة
Mathématisation		Interpretation	تأويل
Matière	المادة	Intersubjectivité	تداوت (بينذاتية)
Matrice	رحم / أرومة / مصفوفة	Intrigue	حُبكة
Mécaniste	آلية	Introspection	استبطان
Méconnaissance	جهل	Intuition	حدس
Médiate	غير مباشرة	Invoyer	التمس، تذرع
Mélodie	نغم، لحن	Invraisemblable	مستبعد الحدوث، غير محتمل
Mélodrame	مشجاة، ميلودراما	facto Ipso	الحدوث تلقائياً، بالفعل نفسه
Mentalité	ذهنية	Irréductible	لا اختزالي
Merites	فضائل	Irrevocable	لا رجوع عنه، لا عودة فيه
Messianisme	عقيدة الخلاص	Item	عنصر فردي، بند مفرد
Metaphysique	الميتافيزيقا، الماورائية	Itinéraire	خط سير، مسار
Météore	غلاف جوي	Juger	حكم / إبداء الرأي
Méthode	الطريقة التقدمية الراجعة	Juxtaposition	تجاور
progressive-régressive		es ktema	امتلاك دائم
Methodenstreit	مشاجرة الطرق	Lacunaire	ذو ثغرات
Méthodologie	منهجية	Lacune	ثغرة
Mimesis	محاكاة، تقليد	Limitation	حصر
Mimetique	متسم بالتقليد	Lorgnette	منظار، تلسكوب
Mimétisme	تقليد، محاكاة	palais de Maïres	أعيان القصر
(la) Mineure	الصغرى	(la) Majeure	الكبرى
Mobile	دافع		

Nonsense	هراء	Mode (la)	الموضوعة، الدرّجة
Normalité	سوية	Module	منظومة، مجموعة متحركة
Normatif	معياري، نمذج	Moeurs	عادات وتقاليده
Norme	قاعدة، معيار	ذرة روحية، كائن أحادي الخلية،	
Notion	تصور	Monade	جوهر فرد
Notionnel	تصوري	دراسة أحادية، مونوغرافيا	
Nuance	فويق، فارق	Monographie	
Objectivation	وضعية، توضيح	Monothéisme	توحيد
Objectiver	موضع، وضعن	Monotone	رتيب
Objectiviste	موضوعاني	Morale	واجبية (أخلاق واجبية)
Objectivité	موضوعية	Moralité	أخلاقية
Objet	موضوع / غرض / شيء	Motif	حافز
Occurrence	تواتر	Motivation	تحفيز، دافع
Ontologie	علم الوجود، أنطولوجيا	Munificence	سخاء
Opposition	تعارض، معارضة	Mutation	تحول
Optique	بصري، منظور	Mutilé	مشوه، معطوب
Ordre	نظام، رتبة	Mythe	أسطورة، وهم
faits de Ordre	ترتيب للوقائع	Narration	سرد
Organisme	كائن عضوي	National	وطني
Original	أصلي	Nationaliste	قومي
Original	أولي	Nivellement	تسوية
Ornière	رتابة، روتين	Nominalisme	اسمائية
Pathos	لهجة تأثيرية	دراسة ناموسية نماذجية	
Perception	إدراك، تصور	Nomographique	
		Nomologie	علم قوانين الذهن

Philologue	فقيه لغوي	Paradoxe	مفارقة
Phonétique	علم الأصوات الوصفي	Parallelisme	توازي
Phonologie	علم الأصوات الوظيفي	Paramètres	ثابتات
Phraséologie	تعايرية	Paraphrase	صوغ، شرح مسهب
Philosopheme	فلسفيم، فلسفيمات	Parénétiqne	إرشادية
Physiocrate	فيزيوقراطي	Parodique	متعلق بالمحاكاة الساخرة
Physionomie	سيماء	Particularite	خصوصية
Physionomique	سيمائي	Passion	هوى
Pittoresque	لافت للنظر	Pastiche	تقليد (معارض)
Plaisanterie	دعابة	Pataphysique	باتافيزيا (علم الحلول الوهمية)
Polémique	مجادلة	Perdurance	دوام، تواصل
Polémique .adj	سجالي	Periodicité	دورية، وتيرة
Position	موقع، موضع	Perception	مدروكية، إدراك
Positivisme	نظرية الوضعية، وضعاينة	Période	حقبة زمنية
eventum Post	بعد الحدث	Postulat	مشائي (من أتباع أرسطو)
Postulat	مسلمة	Péripatéticien	مناظر
Potlatch	إنفاق خالص، بوتلاتش، عطاء	Perspective	سديد
Pragmatique	ذرائعي، براغماتي، عملي	Pertinent	سداة
Praxéologie	علم الممارسة العملية/ علم الأفعال	Pertinence	هوام لاواع
Praxis	تطبيق عملي، ممارسة عملية	Phantasme	ظاهرة
Predicative	حملي، إسنادي	Phénomène	ظاهراتية، علم الظواهر
Prédire	توقع، تكهن	Phénoménologie	فقه اللغة
Préjugé	حكم مسبق، رأي مسبق	Philologie	
Pressentir	استشعار		

Publiciste كاتب سياسي	Prétendre زعم
Pulsion نزوة، غريزة	Prévoir توقع
Puritanisme الطهرانية	Primates ثدييات رئسيات
Quadrature تريع	Principe مبدأ
Questionnaire استبيان	Processus سيرورة
حصّة، كم، أصغر مقدار من الطاقة Quanta يمكن أن يوجد مستقلاً	Prophétiser تنبأ
Race عرق	Propos مقول
Raconter روى	Proairesis خيارات
Radicalisme جذرية	Probabilité احتمال
Raillerie سخرية	Projection إسقاط
Raisonnement تفكير، استدلال	Proposition قول
Raréfaction استنفاد	دراسة السير الذاتية للمجموعات Prosopographie
Rareté ندرة	دراسة المجموعات السياسية والإدارية Prosopographique
Rationalisation عقلنة	العناية الإلهية Providencia
Rationaliser عقلن	العناية الإلهية Providentialisme
Rationalisme عقلانية	إقليم Province
Rationalité عقلانية، معقولة	ببغائي Psittacisme
Rationnel عقلاني	نفسى Psychique
Réalité واقع	دراما نفسية Psychodrame
Réactivité تفاعلية/ استجابة فاعلة	نفساني Psychologique
Récit قص	نفسانية Psychologisme
Reconstitution إعادة تكوين	علم النفس المرضي Psychopathologie
Reconstruction إعادة بناء	
Recruter جند	

Rétrospectif	استعدادي / استذكاري	Recrutement	تجنيد
Révélation	وحي، رؤية	Recurrence	تكرار
Rhétorique	بلاغة	Recurrent	متكرر
Rigueur	تشدد منهجي	Réductionnisme	اختزال
Risque	مخاطرة	Référent	مرجع، مرجع دلالة
Rite	طقس	ارتكاس، مُنعكس، ردة فعل لاإرادية	Réflexe
Rythme	إيقاع، نسق	Règle	قاعدة
Rigueur	تشدد منهجي، صرامة	Règne	عهد
Roman	رواية	Regressif	تراجعي
Sacerdotal	كهنوتي	Régulateur	منظم - ضابط
Satire	هجاء	Réifier	شيئاً، حوّل إلى شيء
Satirique	هجائي	Réification	تشيؤ، تشييء
Scénographie	كتابة مشهدية	Relativisme	نسبوية
شكوكية، نزع الشك، الريبة	Scepticisme	Relativité	نسبية
Schéma	ترسيمة	de Relever	تعلق بـ
Scientisme	علموية	Relique	أثر
Scientiste	علموي	compte render Se	أدرك
Scolastique	مدرساني، سكولاستيكي	Repère	علامة، معلم
Secte	طائفة	قاموس، جدول من الكلمات	Répertoire
Seigneurial	سيادي	Représentation	تصور
Sélectif	انتقائي	Réquisit	شرط، ضرورة تدليلية
Sémantique	علم المعاني	Ressemblance	تشابه
Sempiternel	معمر	Rétrodition	استنتاج استرجاعي
commun Sens	حس مشترك		

Statique علم توازن القوى، الستاتيكا	Sensibilité حساسية
Statut وضعية، مكانة	Série سلسلة، مجموعة
Stéréotype مقولب، منمط، مجسم	Signification دلالة
Structural بنيوي	Similitude تماثل
Structuration بُنية	Singularisé مميز مفرد
Structure بنية	Singularité فرادة
Structurel هيكلي	Singulier مفرد
Subdivision تفرع	Situation وضع، حالة، مقام
Subjectivisme ذاتانية	Snobisme تَحَدُّق
Subjectivité ذاتية	Somme خلاصة
Sublunaire تحتقمري، أرضي / معيش	Sociologème سمة اجتماعية
Substance جوهر	Sociologie سوسيولوجيا، علم الاجتماع
Substantif اسم محض	Sociologie
generis Sui فريد من نوعه	Sociologisme مذهب الاجتماعية
Superstructure بنى فوقية	Sorite كومة
Support دعامة، ركيزة، حامل	اجتماعوية، مذهب الاجتماعية
Survivance بُقيا	Sociologisme
Suspension معاليق	Souci شجن، هم
Syllogisme مقايسة، قياس	Sources مصادر
Synthèse تركيب، توليف، مُلخص	Sous-entendre ضمن
Synthétique توليفي، تركيب	Sous-jacent تحتي
Systématisation نسقنة	Spécificité خصوصية
Système نظام، نسق	Spécifique خصوصي، نوعي
Tachygraphie اختزال	Spéculatif نظري / تأملي
	Spéculations توقعات، مضاربات

Totalité	مجموعة، شمولية، كلية	Tacite	ضمني، مُضمّر
Trace	أثر	Tact	كياسة، لياقة، ذوق
Traditionnalisme	تقليدية	spectre Tarsier	القرود تارسير
Trait	سمة	Techné	فن
Transcendant	متسام	Technique	تقنية، تقني
Transcendental	متعال، متسام	Tekmeria	ذكريات
Transversal	عَرَضائية	Téléologie	علم الغائية
Tripartition	تثليثية، ثلاثية	Telescopage	تداخل، تلاحم
Tripartition	تثليثية	Telescope	تلسكوب
Truismes	بدهيات	Tempérament	مزاج
Truistique	حقيقة بدهية	Tempo	سرعة الإيقاع، درجة السرعة
Type	نموذج	Temporalité	زمنية
Typique	نمطي، نموذجي	Tendance	ميل
Typologie	تصنيفية، نمطية، نموذجية	Terroir	مُزدرع
Ultime	أخير، أقصى، نهائي	Tesson	حُطام
Uniformisation	توحيد الشكل	Thématiser	موضّع
Univers	محيط	Théologème	إله
Universalisme	عالمية/ كونية/ عمومية	Théophanie	تجل إلهي
Universaliste	عمومي، عالمي	Théorème	مبرهنة، نظرية
Universalité	عالمية، كونية	Théorie	نظرية
Universaux	كليات	état Tiers	الشعب
Universel	عالمي كوني، شامل	Topique	مواضع
Utilitaire	منفعي	تسمية المواقع الجغرافية	Toponomastique
Utopia	وهم (طوباوية)	Topos	طوبوس: موضع

Visceral	باطنية	Variabilité	تغيرية
Vitalisme	الحيوية، المذهب الحيوي	Variable	متغير
Vocation	رسالة	Variations	تغيرات
Volk	شعب - جماعة	Variété	أصناف
Voyageur	رحالة	Vécu	المعاش، تجربة حياتية
Vraisemblable	محتمل	Véracité	صدقية
	استلاحه، مشابهة الحق / احتمال	Vérifier	حقق، دقق
Vraisemblance		Veto	اعتراض، أنقض
Weltanschauung	رؤية العالم	Virtualité	تقدير، افتراضية
Zoologie	علم الحيوان	Virtuel	افتراضي
		Virtuosité	براعة



## المراجع

Alain. *Propos*. Pleiade (3 janvier 1931).

Albert, Hans. *Marktsoziologie und Entscheidungslogik: ökonomische Problem in soziologischer Perspektive*. Berlin: Luchterhand, 1967.

*Annales, économies, sociétés, civilisations*. no. 3 (1969).

*Annuaire Au Collège de France*. Paris, 1976.

Apulée. *Métamorphoses*.

Aristote. *De Interpretatione*.

Aristote. *Les Parties des animaux*.

Aristote. *l'Éthique à Nicomaque*.

Arnaud, Dominique. *Histoire du christianisme en Afrique: les sept premiers siècles*. Coll. Mémoires d'églises. Paris: Karthala, 2001.

Aron, R. *Dimensions de la conscience historique*.

\_\_\_\_\_. *Introduction à la philosophie de l'histoire: essai sur les limites de l'objectivité historique*.

\_\_\_\_\_. *La Philosophie critique de l'histoire: essai sur une théorie allemande de l'histoire*. Paris: Vrin, 1969; [1938].

\_\_\_\_\_. *La Sociologie allemande contemporaine*. 2<sup>ème</sup> éd. Paris: PUF, 1950.

Auerbach, Erich. *Mimésis: Trad. fr.*

Badt, Kurt. *Die Kunst Cézannes*.

- Bailey, F. G. *Stratagems and Spoils: A Social Anthropology of Politics*. Oxford: Blackwell, 1969.
- Barracough, G. «Scientific Method and the Work of the Historian.» In: *Logic, Methodology and Philosophy of Science, Proceedings of the 1960 International Congress*. California: Stanford University Press, 1962.
- Bastide, R. *Sociologie des maladies mentales*. Paris: Flammarion, 1965.
- Battaglia, F. *La Valeur dans l'histoire*. Trad. par M. L. Roure. Paris: Aubier, 1955.
- Baumol, W. J. *Welfare Economics and the Theory of the State*. Harlow, UK: Longmans, 1952.
- \_\_\_\_\_. *Théorie économique et analyse opérationnelle*. Trad. par Patrel. Paris: Dunod, 1963.
- Belaval, Y. *Leibniz critique de Descartes*.
- Bettelheim, Charles & Suzanne Frère. *Auxerre en 1950, une ville française moyenne: étude de structure sociale et urbaine*. Issue 17 of Cahiers de la Fondation nationale des sciences politiques, Fondation nationale des sciences politiques. Paris. A. Colin, 1950.
- Esquisse d'une histoire monétaire de l'Europe*.
- \_\_\_\_\_. *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. Paris: A. Colin, 1952.
- Bloch, M. *Les Caractères originaux de l'histoire rurale française*. Paris: A. Colin, 1956.
- \_\_\_\_\_. *Mélanges historiques*. vol. 1: «Pour une histoire comparée des sociétés européennes».
- Bobek, H. «Gedanken über das logische System der Landeskunde.» In: W. Storkebaum, *Zum Gegenstand der Geographie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft*. coll. Wege der Forschung. (1967).
- Bodin, J. *La Méthode de l'histoire*. trans. by Pierre Mesnard. Paris : Faculté des Lettres d'Alger, 1941.
- Boeckh, A. *Economie politique des athéniens*. Paris, 1817.
- \_\_\_\_\_. *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften, Formale Theorie der philologischen Wissenschaft*. Stuttgart, B.G.: Teubner, 1968; [1877].

- Boehm-Bawerk, E. von. *Positive Theorie des Kapitals* (1889).
- Bohm, D. *Causality and Chance in Modern Physics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1967; [1957].
- Bolkestein, H. *Wohltätigkeit und Armenpflege im Vorchristlichen Altertum*. Utrecht, 1939.
- Bonifacio, A. *Histoire des sciences*. Coll. Encyclopédie de la Pléiade.
- Boudon, R. *L'Analyse mathématique des faits sociaux*. Paris: Plon, 1967.
- \_\_\_\_\_. *A quoi sert la notion de structure?*. Paris: Gallimard, 1968.
- Bourbaki, N. *Eléments d'histoire des mathématiques*. Paris: Hermann, 1960.
- Bourdieu, P. & J. C. Passeron. «Sociologues des mythologies et mythologies des sociologues.» *Les Temps modernes* (1963).
- Boyancé, P. *Lucrèce et l'épicurisme*. Paris: PUF, 1963.
- Canguilhem, G. *La Connaissance de la vie*. 2<sup>ème</sup> éd. Paris: Vrin.
- Carlsson, G. «Betrachtungen zum Funktionalismus.» In: *Logik der Sozialwissenschaften herausgegeben von E. Topitsch*. 6<sup>th</sup> ed. Köln: Kiepenheuer und Witsch, 1970.
- Carr, E. H. *What is History?*. Harmondsworth: Penguin Books, 1968; [1961].
- Cassirer, Ernst. «Zur Logik der Kulturwissenschaften.» *Acta Universitatis Gotoburgensis*. vol. 48 (1942).
- \_\_\_\_\_. *The Philosophy of Symbolic Forms*. vol 2: *Mythical Thought*. Trans. by Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press, 1953.
- \_\_\_\_\_. *The Philosophy of Symbolic Forms*. vol. 3. *Phenomenology of knowledge*. Trans. by Ralph Manheim. New Haven; Connecticut: Yale University Press, 1967.
- Châtelet, F. *La Naissance de l'histoire: la formation de la pensée historique en Grèce*. Paris: Editions de Minuit, 1962.
- Chenu, M.-D. *La Théologie au Douzième Siècle*. Paris: Vrin, 1957.
- Chomsky, N. *Syntactic Structures*. Paris: Mouton, 1957.
- \_\_\_\_\_. *Structures syntaxiques*. Trad. par Baudeau. Paris: Seuil, 1969.

- Clark, Kenneth. *Le Nu*. Paris: Livre de Poche, 1969.
- Clausewitz. *De la guerre*. Trad. par Naville. Paris: Editions de Minuit, 1955.
- Confino, M. *Domaines et Seigneurs en Russie vers la fin du XVIIIe siècle: études de structures agraires et de mentalités économiques*. Paris: Institut d'études slaves, 1963.
- Cournot, A. A. *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans la nature et dans l'histoire*. Paris: Hachette, 1992.
- Cours de linguistique générale*.
- Croce, Benedetto. *La Storia come pensiero e come azione*. 1921.
- \_\_\_\_\_. *L'Histoire comme pensée et comme action*. Trad. par Chaix-Ruy. Genève: Droz, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Théorie et histoire de l'historiographie*. Trad. par Alain Dufour. Genève: Droz, 1968.
- Crozier, M. *Le Phénomène bureaucratique*. Paris: Seuil, 1963.
- Cru, J. Norton. *Du témoignage*. Paris: Gallimard, 1930.
- Dagognet, F. *Philosophie biologique*. Paris: PUF, 1955.
- Dante. *Convivio*.
- Danto, A. C. *Analytical Philosophy of History*. London : Cambridge University Press, 1968; [1965].
- Davidson, Donald, Patrick Suppes & Sidney Siegel. In: Ward Edwards & Amos Tversky (eds.), *Decisions Making, Selected Readings* (Hardmonsworth: Penguin Books, 1967).
- D'aphrodise, Alexandre. *De fato ad imperatores*, IV.
- de Jouvenel, B. *Du pouvoir*. 2<sup>nd</sup> ed. (1947).
- De Maupeou-Abboud, N. *Les Blousons Bleus*.
- Deleuze, G. *Différence et Répétition*.
- \_\_\_\_\_. & C. Parnet. *Dialogues*. Paris, 1977.
- Dilthey, W. *Le Monde de l'esprit*. Trad. par M. Rémy. Paris: Aubier, 1947.

- Dray, W. «The Historian's Problem of Selection.» In: *Logic, methodology and philosophy of science: Proceedings of the 1960 international Congress*. California: Stanford University Press, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Laws and Explanation in History*. New York: Oxford Clarendon Press, 1966; [1957].
- Droysen, J. G. *Historik*. 1857. Ed. by Rudolf Hübner. Réimp. Munich: Oldenbourg, 1967.
- Droz, J. Humbert. *L'Œil de Moscou à Paris*. Paris: Julliard, 1964.
- Scotus, Duns. *Opera*. Ed. by Wadding.
- \_\_\_\_\_. *De rerum principio*.
- Dupréel, E. *Sociologie générale*. Paris: PUF, 1948.
- Durkheim, Emile. *Règles de la méthode sociologique*. Paris, 1919.
- Edwards, W. «Behavioral Decision Theory.» In: W. Edwards and A. Tversky (eds.). *Decision Making*, Penguin Modern Psychology (1967).
- \_\_\_\_\_. & Amos Tversky (eds.). *Decisions Making, Selected Readings*. Harmondsworth: Penguin Books 1967.
- Einstein, A. & L. Infeld. *L'Évolution des idées en physique*. Trad. par Solovine.
- Eisenstadt, S. N. *The Political Systems of Empires*. Glencoe: Free Press, 1967.
- Elton, G. R. *The Practice of History*. 2<sup>nd</sup> ed. Sydney: Sydney University Press, 1969.
- Euler, L. *Lettres à une princesse d'Allemagne sur divers sujets d'histoire et de philosophie*.
- Evans-Pritchard, E. E. *Anthropologie sociale*. Trad. fr. Paris: Payot, 1969.
- Fericelli, J. *Le Revenu des agriculteurs, matériaux pour une théorie de la répartition*. Librairie de Médecis, 1960.
- Ferrari, Fabrizio M. *Ernesto de Martino on Religion. The Crisis and the Presence*. London & Oakville: Equinox, 2012.
- Foucault, M. *Histoire de la folie*. Paris: Plon, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Naissance de la Clinique*. Paris, 1963.
- \_\_\_\_\_. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

\_\_\_\_\_. *L'Ordre du discours*.

Freund, J. *L'essence du politique*. Sirey, 1965.

Freyer, Hans. *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft: logische Grundlegung des Systems der Soziologie*. Darmstadt: Wissenschaft Buchgesellschaft, 1964; [1930].

Gardiner, P. (ed.). *Theories of History*. Glencoe: Free Press, 1959.

\_\_\_\_\_. *The Nature of Historical Explanation*. New York: Oxford Paperbacks, 1968; [1961].

Gehlen, A. *Studien zur Anthropologie und Soziologie*. Berlin: Luchterhand, 1963.

Genette, Gérard. «Frontières du récit.» Dans: *Figures II*. Paris: Seuil.

Georgescu-Roegen, N. *La Science économique: ses problèmes et ses difficultés*. trad. par Rostand. Paris: Dunod, 1970.

Gilson, É. *Les Idées et les lettres*. Paris: Vrin, 1955.

\_\_\_\_\_. *Linguistique et philosophie*. Paris: Vrin, 1969.

Ginsberg, Morris. *Essays in Sociology and Social Philosophy*. Peregrine Books. Penguin, 1968.

Goblot, E. *Traité de logique* (1918).

Granger, G. «Événement et structure dans les sciences de l'homme.» *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*. no. 55 (Mai-Déc. 1957).

\_\_\_\_\_. «L'Histoire comme analyse des oeuvres et comme analyse des situations.» *Méditations*. vol. 1 (1961).

«Épistémologie économique.» Dans:

\_\_\_\_\_. *Logique et Connaissance scientifique*. Coll. Encyclopédie de la Pléiade (1967).

\_\_\_\_\_. *Pensée formelle et Sciences de l'homme*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968; [1960].

*Essai d'une philosophie du style*.

\_\_\_\_\_. Paris: A. Colin, 1968.

Gueroult, M. *Spinoza*. vol. 1: *Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne, 1969.

- Guilbaud, G. Th. *Eléments de la théorie mathématique des jeux*. Paris: Dunod, 1968.
- Hayek, F. A. *Prices and Production*. London: Routledge & Kegan Paul, 1960; [1935].
- \_\_\_\_\_. *The Pure Theory of Capital*. London: Routledge & Kegan Paul, 1962; [1941].
- Hayek, F. von. *Scientisme et Sciences Sociales*. Trad. par Raymond Barre. Paris: Plon, 1953.
- Hedinger, H.-W. *Sujektivität und Geschichtswissenschaft, Grundzüge einer Historik*. Berlin: Duncker; Humblot, 1970.
- Heeren, A. H. L. *Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt*.
- Hegel. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Trad. par J. Gibelin. Paris: Vrin, 1946.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Germany, 1927.
- Hempel, C. G. "The Function of General Laws in History (1942).» In: H. Feigl and W. Sellars. *Readings in Philosophical Analysis*. New York: Appleton Century Crofts, 1949.
- \_\_\_\_\_. «Typologiste Methoden in den Sozialwissenschaften.» In: Hans Albert (ed.). *Theorie und Realität, ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr, 1964.
- Hennis, W. *Politik und praktische Philosophie, eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft*. Berlin: Luchterhand, 1963.
- Herskovits, M. J. *Les Bases de l'anthropologie culturelle*. Paris: Payot, 1967.
- Hicks, J. R. *Valeur et Capital*. Trad. fr. Paris: Dunod, 1956.
- Hintze, O. *Staat und Verfassung: Gesammelte Abhandlungen zur Allgemeinen Verfassungsgeschichte*. Göttingen, réimp. 1962.
- Hobsbawm, E. J. *Les Primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*. Trad. par R. Laars et intro. par J. Le Goff. Paris: Fayard, 1966. Rééd. «Pluriel,» 2012.
- Hours, J. *Valeur de l'histoire*. Paris: PUF, 1963.
- Huc, (Père). *Voyage en Chine*. Ed. par Ardenne de Tizac.
- Husserl, E. *Recherches Logiques*. Trad. par Hubert Élie. vol. 1. Paris: PUF, 1959.

- \_\_\_\_\_. *Expérience et jugement: recherches en vue d'une généalogie de la logique.*  
Trad. par Souche. Paris: PUF, 1970.
- Jäckel, E. *Hitlers Weltanschauung: Entwurf einer Herrschaft.* Tübingen: Rainer Wunderlich Verlag, 1969.
- Kant, E. *Critique de la raison pure.* Trad. par Tremesaygues et Pacaud. Paris: PUF, 1967.
- Kaufmann, F. *Grundprobleme der Lehre von der StrafrechtSchuld.*
- Kelsen, H. *Théorie pure du droit.* Trad. par C. Eisenmann. Paris: Dalloz, 1962.
- Koyré, A. *Études d'histoire de la pensée scientifique.*  
\_\_\_\_\_. *Études d'histoire de la pensée philosophique.* Paris: A. Colin, 1961.  
\_\_\_\_\_. *Études newtoniennes.* Paris: Gallimard, 1968.
- Kriegel, A. *Les Communistes français.* Paris: Seuil, 1968.
- Kroll, W. *Studien zum Verständnis der Römischen Literatur.*
- Kuhn, H. «Aristoteles und die Methode der Politischen Wissenschaft.» *Zeitschrift für Politik.* XII (1965).
- Laslett, P. *Un monde que nous avons perdu: famille, communauté et structure sociale dans l'Angleterre pré-industrielle.* Trad. fr. Paris: Flammarion, 1969.
- Lefebvre, H. & N. Guterman. *Morceaux choisis.*
- Lefort, Claude. *Les Formes de l'histoire.* Paris: Gallimard, 1978.
- Leibniz, G. W. *Philosophische Sshriften.*  
\_\_\_\_\_. *Théodicée.*
- Lenoble, Robert. *Histoire de l'idée de nature.* Paris: Albin Michel, 1969.
- Levi-Strauss, C. *La Pensée sauvage.* Paris: Plon, 1962.  
\_\_\_\_\_. *Le Totémisme aujourd'hui.* Paris: Gallimard, 1962.
- Lichnerowicz, A. *Logique et connaissance scientifique.* Coll. Encyclopédie de la Pléiade.
- Linton, R. *De l'homme.* Trad. par Delsaut. Paris: Éditions de Minuit, 1968.



- Lipson, L. «The Comparative Method in Political Studies.» *The Political Quarterly*. vol. 28 (1957).
- Luce, R. D. & H. Raiffa. *Games and Decisions*. Hoboken: Wiley, 1957.
- Lucien. *La Mort de Pérégrinos*.
- Lucretius. *De natura rerum*.
- Machiavelli, N. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*.
- Malinowski, B. *Trois Essais sur la vie sociale des Primitifs*. Paris: Payot, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Une Théorie scientifique de la culture*. Trad. fr. Paris: F. Maspéro, 1968.
- Mandelbaum, M. *The Problem of Historical Knowledge, an Answer to Relativism*. New York: Harper Torchbooks, 1938; [1967].
- March, J. G. & H. A. Simon. *Les Organisations: problèmes psycho-sociologiques*. Paris: Dunod, 1964.
- Marchal J. & J. Lecaillon. *La Répartition du revenu national*. Librairie de Médecis, 1958.
- Maritain, J. *Pour une philosophie de l'histoire*. Trad. par C. Journet. Paris: Seuil, 1957.
- Marrou, H. I. *De la connaissance historique*. Paris: Seuil, 1954.
- Marshall, A. A. *Principles of Economics*. 8<sup>th</sup> ed. London: Macmillan; Papermacs; 1966; [1920].
- Marwick, A. *The Nature of History*. London: Macmillan, 1970.
- Meinecke, F. *Werke*. vol. 3. *Die Entstehung des Historismus*. Munich: Oldenbourg, 1965.
- Mendras, H. *Sociologie de la campagne française*. Paris: PUF, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Les Eléments de sociologie, textes*. Paris: A. Colin, 1968.
- Merleau-Ponty, M. *Sens et non-sens*.
- \_\_\_\_\_. *Eloge de la philosophie et autres essais*. Paris: NRF, 1968.
- Merton, R. K. *Éléments de théorie et de méthode sociologiques*. 2<sup>ème</sup> éd. Trad. par H. Mendras. Paris: Plon, 1965.
- Michotte, A. *La Perception de la causalité*. 2<sup>ème</sup> éd. Louvain: Studia Psychologica, 1954.

- Mill, J. S. *A System of Logic*.
- Mises, L. von *Theory and History*. New Haven: Yale University Press, 1957.
- \_\_\_\_\_. *Epistemological Problems of Economics*. New York: Van Nostrand, 1960.
- Molino, J. «La Méthode antique de Roland Barthes.» *La Linguistique*. no. 2 (1969).
- Monod, J. *Leçon inaugurale*. Collège de France. chaire de biologie moléculaire, 1967.
- Moore, Barrington. *Les Origines sociales de la dictature et de la démocratie*. Trad. fr. Paris: Maspéro, 1969...
- Mühlmann, W. *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*. Paris: Gallimard, 1968.
- Mumford, L. *The Culture of Cities*.
- Nietzsche, F. *Le Gai Savoir*.
- \_\_\_\_\_. *La Généalogie de la morale*.
- \_\_\_\_\_. «Opinions et Sentences mêlées.» Dans: *Humain trop humain*.
- \_\_\_\_\_. *Der Wille zur Macht*.
- Nilsson, M. *Opuscula Selecta*.
- Norden, E. *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*. 1956; [1923].
- Oakeshott, M. *Rationalism in Politics*. Methuen, 1962 (University Paperbacks, 1967).
- Pariente, J. *Le Langage et l'Individuel*. Paris: Armand Colin, 1973.
- Parsons, T. *Eléments pour une théorie de l'action*. Trad. par Bourricaud. Paris: Plon, 1955.
- \_\_\_\_\_. *The Social System*. New York: Free Press, Paperbacks, 1968.
- Passerin, A. *La Notion de l'Etat*. Trad. fr. Paris: Sirey, 1969.
- Paton, H. J. *Der kategorische Imperativ: eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*. Berlin: De Gruyter, 1962.
- Peirce, C. S. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge, USA: Harvard University Press, 1966.

- Person, Ethel S. «Abram Kardiner.» Dans: Alain de Mijolla (éd.). *Dictionnaire international de la psychanalyse*. Paris: Calmann-Lévy, 2002.
- Philostrate. *Vie d'Apollonios*.
- Pichois, Cl. & A. M. Rousseau. *La Littérature comparée*. Paris: A. Colin, 1967.
- Plato. *Lois*.
- Popper, K. *Misère de l'historicisme*. trans. by H. Rousseau. Paris: Plon, 1956.
- \_\_\_\_\_. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.
- Posener, G. «De la divinité du pharaon.» Dans: *Cahiers de la Société Asiatique*. Paris, 1960.
- Radcliffe Brown, A. R. *Structure et fonction dans la société primitive*. Trad. par Louis Marin. Paris: Editions de Minuit, 1969.
- Rapoport, A. «Various Meaning of 'Theory'.» *The American Political Science Review*. vol. 25 (1958).
- \_\_\_\_\_. & A. M. Chammath. *Prisoner's Dilemma*. Belford: Ann Arbor, 1970.
- Reichenbach, H. *L'Avènement de la philosophie scientifique*. Trad. par G. Weill. Paris: Flammarion, 1955.
- Reitzenstein, R. *Hellenistische wundererzählungen*.
- Ricœur, P. *Histoire et vérité*. Paris: Seuil, 1955.
- Riese, W. *La Pensée causale en médecine*. Paris: PUF, 1950.
- Riker, W. H. *The Theory of Political Coalitions*. New Haven: Yale University Press, 1965; [1962].
- Robbins, L. *Essai sur la nature et la signification de la science économique*. Trad. fr. Paris: Librairie de Medicis, 1947.
- Robert, L. *Annuaire du Collège de France* (1962).
- Robinson, J. *Philosophie économique*. Trad. par Stora. Paris: NRF, 1967.
- \_\_\_\_\_. *The Economics of Imperfect Competition*. London: Macmillan, Papermacs, 1969.
- Rohde, E. *Psyché: le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*. Trad. fr. Paris: Payot, 1928.

- Romilly, J. de. «L'Utilité de l'histoire selon Thucydide.» Dans: Fondation Hardt. *Entretiens sur l'Antiquité classique: Histoire et historiens dans l'Antiquité.* Genève, 1956.
- Rosenthal, H. «Political Coalition: Elements of a Model, and the Study of French Legislative Elections.» In: *Calcul et formalisation dans les sciences de l'homme.* Paris: Editions du C.N.R.S., 1968.
- Rostagni, A. «Aristotele e l'aristotelismo nella storia dell'estetica antica.» In: *Scritti minori.*
- Rothacker, E. *Die vergleichende Methode in den Geisteswissenschaften, Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* (1957).
- Russell, B. *Principles of Mathematics.*  
 \_\_\_\_\_ . *The Analysis of Matter.* Sydney: Allen and Unwin, 1954.
- Ruyer, R. *Cahiers de l'institut de science économique appliquée.* no. 55 (Mai-Déc. 1957).
- Thomas d'Aquin (Saint). *Somme contre les gentils.*  
 \_\_\_\_\_ . *Summa contra gentiles.*
- Samuelson, P. A. *Fondements de l'analyse économique.* Trad. par Gaudot. Paris: Gauthier-Villars, 1967.
- Sapir, E. *Anthropologie* Trad. fr. Paris: Editions de Minuit, 1967.
- Samaran. *L'Histoire et ses méthodes.* Coll. Encyclopédie de la Pléiade. no. 1. Paris: Gallimard, 1961.
- Sartre. *Critique de la raison dialectique.*  
 \_\_\_\_\_ . *Questions de méthode.*
- Sauvy, A. *Histoire économique de la France entre les deux guerres.* Paris: Fayard, 1967.
- Scheffler, I. *Anatomie de la science.* Trad. par P. Thuillier. Paris: Seuil, 1966.
- Scheler, M. *Die Wissensformen und die Gesellschaft.*
- Schenkl. *Commentaria in Aristotelem Graeca.*
- Schieder, Th. *Staat und Gesellschaft im Wandel Unserer Zeit.* Munich: Oldenbourg, 1958.

- \_\_\_\_\_. *Geschichte als Wissenschaft*. Munich: Oldenbourg, 1968.
- Schilpp, P. A. *The Philosophy of Rudolf Carnap*. Cambridge, 1963.
- Schmitthenner, H. «Zum Problem der Allgemeinen Géographie.» *Geographia Helvetica*. vol. 6 (1951).
- Schopenhauer. *Le Monde comme volonté et représentation*.
- Schumpeter, J. «Das Grundprinzip der Veneilungstheorie.» *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. vol. 42 (1916-1917).
- \_\_\_\_\_. *History of Economic Analysis*. Sydney: Allen and Unwin, 1967; [1954].
- \_\_\_\_\_. *The Theory of Economic Development*. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Trans. by Redvers Opie. Oxford: Galaxy Book, 1967.
- Schutz, A. *Collected Papers*.
- \_\_\_\_\_. *Phenomenology of the Social World*.
- Shalom, A. *Collingwood philosophe et historien*. Paris: PUF, 1967.
- Siegfried, A. *Tableau politique de la France de l'ouest sous la troisième république*. Réimp. Paris: A. Colin, 1964.
- Simon, H. A. «Eine Normale Theorie der Interaktion in Sozialen Gruppen.» In: Renate Mayntz (ed.). *Formalisierte Modelle in der Soziologie*. Berlin: Luchterhand, 1967.
- Smith, A. *Richesse des nations*. Trad. par. Garnier - Blanqui.
- Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine*. éd. par H. D'Ardenne de Tizac (1928).
- Stark, R. & C. Y. Glock. «Dimensions of Religious Commitment.» In: R. Robertson (ed.). *Sociology of Religion, Selected Readings*. Harmondsworth: Penguin Books, 1969.
- Stegmüller, W. *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*. Berlin; Heidelberg: Springer-Verlag 1969. vol 1: *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung*.
- Stoetzel, J. *La Psychologie sociale*. Paris: Flammarion, 1963.

Strauss, Leo. *Droit naturel et histoire*. Trad. par M. Nathan & E. de Dampierre. Paris: Plon, 1969; [1954].

*Supplementum Aristotelicum*. Réimp. 1963

Syme, Ronald. *La Révolution romaine*. Coll. Bibliothèque des Histoires. Paris: Gallimard, 2016; [1967].

Tacite. *Annales*.

Taine, H. *Philosophes classiques du XIX<sup>e</sup> siècle en France*.

Thémistius. *Paraphrasis in Physica*.

Thünen, J. H. *Der isolierte Staat*. (1968).

Topitsch, E. «Gesetzbegriff in den Sozialwissenschaften.» In: R. Klibansky (ed.). *Contemporary Philosophy* (International Institute of Philosophy) *Philosophie des sciences*. Florence: La Nuova Italia, 1968.

Toynbee, A. *L'Histoire et ses interprétations, entretiens autour d'Arnold Toynbee*. Paris: Mouton, 1961.

Toulemont, R. *l'Essence de la société selon Husserl*. Paris: PUF, 1962.

*Treatise of Human Nature*. London: Everyman's Library.

Trevor-Roper, H. R. «Hitlers Kriegsziele.» *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* (1960).

Trotsky, Léon. *Histoire de la révolution russe*. Trad. par Parijanine Parijanine. vol. 1: *Février*. Paris: Seuil, 1950

*Typologie der ständischen verfassung des abendlandes..*

Ullmo, J. «Recherches sur l'équilibre économique.» *Annales de l'Institut Henri-Poincaré*. Tome VIII, fasc. I.

\_\_\_\_\_. «Les Concepts de la physique.» Dans: *Logique et connaissance scientifique*. Coll. Encyclopédie de la Pléiade.

\_\_\_\_\_. *La Pensée scientifique moderne*. Paris: Flammarion, 1958.

Veblen, Th. *The Theory of the Leisure class: an Economic Study of Institutions*. New York: The Modern Library, 1899; [1934].

- Vidal-Naquet, P. «Economie et Société dans la Grèce ancienne.» *Archives européennes de sociologie*. vol. 6 (1965).
- Ville, Georges. *La Gladiature en Occident des origines à la mort de Domitien*. Paul Veyne (préf), École Française de Rome. Coll. Classiques de l'École Française de Rome. Librairie Guillaume Budé, 2014.
- Veyne, Paul. *Le Pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*. Paris: Seuil, 1976.
- Wagner, Fritz. *Geschichtswissenschaft*. Orbis Academicus. vol. 1. Fribourg; Munich: Karl Alber, 1966; [1951].
- Walras, L. *Éléments d'économie politique pure*. 4<sup>th</sup> éd. Paris: Dalloz, 1952; [1900].
- Weber, Max. *Essais sur la théorie de la science*. Trad. par J. Freund. Paris: Plon, 1965.
- Weil, E. *Philosophie politique*. Paris: J. Vrin, 1956.
- Wicksell, K. *Lectures on Political Economy*. Ed. by L. Robbins. Trans by E. Classen. London: Routledge & Kegan Paul, 1967; [1934].
- Wicksteed, Ph. *The Common Sense of Political Economy*. London: Routledge & Kegan Paul, 1957; [1910].
- Wittram, R. *Das Interesse an der Geschichte*. Göttingen, 1968.
- Wilson, Charles. *The history of Unilever. A study in economic growth and social change*, 2 vols. London: Cassell & Company, 1954; Cassell 1970
- Wolfelsperger, A. *Les Biens collectifs*. Paris: PUF, 1969.
- Wölfflin, H. *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art: le problème de l'évolution du style dans l'art moderne*. Trad. fr. Paris: Plon, 1952.
- \_\_\_\_\_. *Renaissance et Baroque*. Trad. fr. Paris: NRF, 1968.
- Xénopol. *La Théorie de l'histoire* (1908).
- Zittel, B. «Der Typus in der Geschichtswissenschaft.» *Studium Generale*. vol. 5 (1952).