



مركز دراسات الوحدة العربية

صفة الجمال في وعي الإنسان (سوسيولوجية الاستيطيقية)

رفعة الجادري



صفة الجمال في وعي الإنسان (سوسيولوجية الاستيقية)



مركز دراسات الوحدة العربية

صفة الجمال في وعي الإنسان (سوسيولوجية الاستطبيقية)

رفعة الجادرجي

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
الجادرجي، رفعة

صفة الجمال في وعي الإنسان (سوسيولوجية الاستيطيقية) / رفعة الجادرجي.
٢٠٨ ص.

بليوغرافية: ص ٢٠١

يشتمل على فهرس.

ISBN: 978-9953-82-599-1

١. علم الجمال - البلدان العربية. ٢. الجمالية أ. العنوان

111.85

العنوان بالإنكليزية

**Beauty Attribute in Man's Awareness
(The Sociology of Aesthetics)**

by Rifa'at Chadirji

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ - لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ - ٧٥٠٠٨٨ (+٩٦١١)

برقياً: «مرعبي» - بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (+٩٦١١)

email: info@caus.org.lb

Web Site: <http://www.caus.org.lb>

حقوق الطبع والنشر والتوزيع محفوظة للمركز

الطبعة الأولى: بيروت، نيسان/أبريل ٢٠١٣

كتب نص هذا البحث عام ٢٠٠٤، حررت بلقىس شرازة صيغته الأولى، و ساهمت
الطالبة إيمان دبيسي في التحرير عام ٢٠١٣. راجع النص حبيب إبراهيم صادق.
لقد صممت المخططات البيانية خلال الثمانينيات من القرن العشرين، فأعاد
حبيب صادق رسمها، وأضاف المراجع والصور.

المحتويات

١١	قائمة الصور
١٣	استهلال
١٨	١ - البيوسوسيولوجية
٢٠	٢ - مرض قدرات الابتكار
٢١	٣ - المصنّعات الخرقاء
٢٣	مقدمة
٢٣	أولاً: الحاجة عند الإنسان
٢٩	ثانياً: المعرفة المكتسبة وتأمين البقاء
٣٠	ثالثاً: تجاوز الملل و حصول السرور
٣١	رابعاً: منحى التعامل مع متنوعات
٣٢	خامساً: الفائض في الإنتاج
٣٥	سادساً: ظهور المكننة وتلوث البيئة المعمّرة
٣٧	سابعاً: المصنّعات أداة استمتاع
٣٨	ثامناً: خلاصة المقدمة
٣٩	تاسعاً: الاستطبيقية والدورة الإنتاجية
٤٣	الفصل الأول: حركة إرضاء الحاجة الاستطبيقية
٤٥	أولاً: آليات إرضاء الحاجة الاستطبيقية
٤٧	ثانياً: ظهور المصنّع المتنوع
٤٩	ثالثاً: تنوع التعامل مع السمات

- ٥٠ رابعاً: استحداث التنوع و حالة الأبتمال
- ٥١ خامساً: التعامل المتوافق مع تنوع السمات
- ٥٣ الفصل الثاني: تنظيم وضبط رؤية التنوع
- ٦٠ أولاً: طمأنة تفاعل الدماغ مع عالمه الخارجي
- ٦٢ ثانياً: الاطراد والتشابه في الطبيعة والمصنعات
- ٦٤ ثالثاً: الأنماط والاتساق في الطبيعة
- ٦٧ رابعاً: العادة والنظام والاستقرار
- ٦٩ خامساً: التكوين الشكلي المركب
- ٧٢ سادساً: ضبط التكوين الشكلي
- ٧٣ سابعاً: التنميط
- ٧٥ ١- التنميط التفعلي
- ٧٥ ٢- التنميط الرمزي
- ٧٦ ٣- التنميط الاستطريقي
- ٧٦ ثامناً: الازدواجية
- ٧٩ تاسعاً: الالتباس والغموض
- ٧٩ ١- الالتباس
- ٨١ ٢- الغموض
- ٨٥ عاشراً: اللعب
- ٨٨ حادي عشر: التجريد
- ٩١ ثاني عشر: تعدد التنوع
- ٩١ ١ - تنوع سمات المصنعات
- ٩٢ ٢ - تنوع سلوكية الجماع (collector)
- ٩٣ ٣ - التنوع في مخيلة الإدمان والولع
- ٩٣ ٤ - التنوع خارج الوجود الدنيوي
- ٩٦ ٥ - تنوع الطقوس خارج معيش الإنتاج
- ١١٦ ثالث عشر: الخلل في رؤية الوجود

١٢١ الفصل الثالث: الأبتمال

١٢٣ أولاً: خصائص وصفات المادة و الظواهر

١٢٦ ١- الظواهر الجامدة

١٢٦ ٢- الكيانات الحية

١٢٨ ٣- الإنسان

١٣٢ ثانياً: الأبتمال والأمثل

١٣٣ ثالثاً: ظهور مفهوم الأبتمال في المجال الحياتي

١٣٥ رابعاً: الملاءمة والأبتمال

١٣٨ خامساً: الدورة الإنتاجية وتحقق الصفة الأبتمالية

١٣٨ ١- الحركة المتمثلة واستفاد الطاقة

١٣٨ ٢- ظهور المصنّع إلى الوجود

١٤٠ ٣- الدورة الإنتاجية

١٤١ ٤- الاستراتيجية المستقرّة

١٤٢ سادساً: أطوار الإنتاج

١٤٤ ١- طور إنتاج المجتمع البدائي

١٤٦ ٢- طور إنتاج المجتمع الزراعي

١٥٠ ٣- طور إنتاج المجتمع النهضوي

١٥٥ سابعاً: طور الإنتاج الممكن

١٥٥ ١- ظهور المكننة

١٥٧ ٢- التلقي في طور الإنتاج الممكن

١٥٩ ٣- التغذية الاسترجاعية في الإنتاج الممكن

الفصل الرابع: القدرات الفكرية و الحسية التي تحرك المرحلة الرؤيوية

١٦١ في الدورة الإنتاجية

١٧١ الفصل الخامس: السرور والاستمتاع

١٧٤ أولاً: الاكتفاء والمتعة

١٧٦ ثانياً: الجمال

١٨٠ ثالثاً: تباين قيم الجمال وإفسادها

رابعاً: الوفرة والفائض في الإنتاج، وإخفاق تحقيق صفة

١٨١ الأبتمال
١٨٣ ١- القيادة الفاسدة
١٨٣ ٢- التقنيات المتأخرة
١٨٣ ٣- حصول تقدم أسرع من قدرات استيعابه
١٨٣ ٤- استيراد الطرز
١٨٥ خامساً: المنافسة
١٨٦ سادساً: ظهور التلوّث والقوضى
١٨٩ سابعاً: العتق/الباتينا
١٩٧ خلاصة
٢٠١ المراجع
٢٠٣ فهرس

قائمة الصور

الصفحة	الموضوع	الرقم
٢٦	كلكامش	١-م
٢٨	تطور حجم الدماغ	٢-م
٥٦	بناية الجناح الألماني في معرض برشلونة، تصميم ميز فان دي روي سنة ١٩٢٦	١-٢
٥٧	فنّ وزخرفة الأرابسك	٢-٢
٥٨	بازيليكافيسيتزا	٣-٢
٥٩	كاتدرائية القديس بولس في لندن	٤-٢
٦٠	الثور المجنّح الأشوري	٥-٢
٦٢	كنيسة كاتدرائية ميلانو في لومبارديا في شمال إيطاليا - عمارة قوطية	٦-٢
٦٥	أهرامات الجيزة في مصر	٧-٢
٦٦	تمثال فينوس دي ميلو - براكسيتيليس (Praxiteles)	٨-٢
٦٧	حدائق قصر الحمراء	٩-٢
٦٨	رودان Auguste Rodin، القبلة	١٠-٢
٧٢	الكالدسكوب	١١-٢
٧٤	سقف كاتدرائية كلوستر (Gloucester) في إنكلترا	١٢-٢
٧٨	Carlo Scarpa - Brion - Vega Cemetery	١٣-٢
٨٠	الكوربوزية كنيسة رونشون	١٤-٢
٨٣	معبد البارثينون (Parthenon)، أثينا	١٥-٢
٨٧	Kandinsky; Joyful Arising (1923)	١٦-٢
١٥٣	كاميرا أبسكورا	١-٣

استهلال

عندما نبحث في مجتمع الإنسان، من المفيد أن نبدأ من نقطة انطلاق هذا المجتمع وظهوره إلى الوجود. وهي نقطة تجاوز الإنسانية المتصلة الطبيعية (natural continuum)، حيث يبدأ اكتساب الوعي وبيولوجية وسلوكيات الإنسان العاقل. يقدر حصول ذلك قبل نحو ٢٠٠ ألف عام.

مع تطور دماغ الإنسان العاقل، وبقدر ما أصبح الفكر يتجاسر ويطلق قدرات التفكير والمساءلة، ويتأمل في واقع وجود الذات، بات يعي الإنسان أنه وجود ممل عبثي لا معنى له، لأنه يعي أنه عندما يولد في الوجود، عليه أن يجهد لتأمين البقاء، ويتكاثر، من ثم يزول، ويترك المجال للجيل اللاحق لإملاء حيّز الوجود. وهو في واقعه ليس أكثر من عنصر ضمن آلية تسخّرها الجينات، بمختلف صيغ وجودها، لإدامة هذا الوجود، بصيغ كائنات حيّة. وقد ظهر الإنسان كغيره من هذه الكائنات الحيّة، ضمن هذه الآلية. ولكي يتمكن الإنسان ككائن حي واع بذاته من إدامة وجوده وراحة سيكولوجية بالذات، عليه أن يرضي مركّب الحاجة الذي يتألف من ثلاث مقولات (categories): النفعية والرمزية والاستطيقية.

ترضي المقولة النفعية حاجة إدامة البدن، كتأمين الملجأ والطعام والحماية والتكاثر. في حين ترضي الثانية، الرمزية، متطلبات هوية الذات وراحة البال، متمثلة بالمقام الاجتماعي وهموم سيكولوجية البقاء. وتؤلف هاتان المقولتان الحاجة القاعدية لتأمين البقاء، التي لا بد من إرضائها، وإلا عجز الفرد عن إدامة وجوده. وما إن يتحقق إرضاء قدرة البقاء بعض الوقت، سيملّ الفرد من تكراره، وسيعي أن هذا الوجود وإدامته ليس إلا وجوداً عبثياً. فتتقدم قدرات الابتكار التي يتمتع بها الفكر، وتفاعل القدرات المعرفية والحسية، لتبتكر أداة الاستمتاع بالوجود، مما يؤلف قدرة إرضاء الحاجة الاستطيقية.

لقد ظهرت قدرة إرضاء هذه الحاجة لدى بيولوجية الإنسان، وبدرجة أقل عند بعض الحيوانات الأخرى، كحاجة تأصلت في سيكولوجيته، ذلك عن طريق ابتكار آلية تجاوز ملل وعبث الوجود، فقدره الاستمتاع به. تحقق ممارسة هذه القدرة منح قيمة إلى وعي الذات بذاتها. فيحرك الوعي بدوره قدرات الفكر الذي يقوم بابتكار سلوكيات وأدوات استمتاع الذات لذاتها. والتي تتمثل بمصنعات وسلوكيات كالرقص والنحت والرسم والغناء والطعام الشهوي والنبذ والحب والجنس المهذب وتجميل البدن، وغيرها كثيرة.

إذاً، الحاجة الاستطبيقية هي الوعي بالملل وعبث الوجود، وابتكار وممارسة قدرات الاستمتاع بوعي الوجود. ولا يكون إرضاء هذه الحاجة امتداداً إلى الحاجتين الأوليين، وإنما هي مضافة إليهما. إذاً، عندما يؤمن الفرد إرضاء الحاجة القاعدية، النفعية والرمزية، يؤمن سعادة الذات. وعندما يؤمن إرضاء الحاجة الاستطبيقية تكون الذات قد حققت تجاوز واقعية ملل الوجود، وابتكرت ظرف الاستمتاع كبديل يغني الوعي بالوجود، ويمنحها قيمة ذاتية لذاتها. فالفكر هو الذي بدأ يبتكر مصنعات الاستمتاع، وصيغ التعامل معها وتنوعها، وهو الذي يمنحها قيماً وأفضليات، ذلك أن قدرات الفكر تعي أهمية ابتكار الوجود في المخيلة، وتمنحه القيمة المناسبة. فيستفد الفكر طاقات جمة في تهيئة المصنعات التي يسخرها في استمتاع سيكولوجية الذات، التي تستمتع الذات بوجودها، بقدر ما يتجاوز الفكر ضروريات الوجود البيولوجي. ويكون هذا الوجود وجوداً مبتكراً، بقدر ما يمنح قيمة لوجود الذات. غير أن هذا الوجود المبتكر، هو في محض المخيلة التي تفرّد بها الذات، وإن تكمن أدوات ومصنعات إرضائه خارجها في واقع التفاعل بين مادية أداة الاستمتاع المبتكرة، والقدرات الحسية والمعرفية التي تحقق تفعيل إرضاء الحاجة الاستطبيقية.

وما إن ترتبك هوية الذات، تقدم إحدى مقولتي الحاجة القاعدية، أو كليهما، وتعطل تفعيل قدرات إرضاء الحاجة الاستطبيقية، كما تعطل قدرة الاستمتاع بالوجود، فتنتج حالات اجتماعية سيكولوجية مريضة؛ تعجز عن إحداث التطور المعرفي والاجتماعي والتكنولوجي، فتجمد تطور المصنعات وتلتزم بأشكال ونصوص معينة، بعد أن تعتبرها مقومات في هويتها، وتقدها، لتصبح غير قابلة للتغيير. نذكر منها أشكال المعابد والملابس ونوع الطعام، وغيرها من المقدسات التي تجمد تطور الفكر، وتعجز عن إحداث توافق مع التطور التكنولوجي، وابتكار التطور نفسه.

إنها، بمعنى آخر، حالات تتصف بانهايار الذوق، والرجوع إلى أشكال الماضي وأيديولوجيات أصولية، وهوس هموم البقاء. فتبتكر لنفسها قوى متخيلة تحتتمي بها

كالآلهة، والعوالم السرمدية القائمة تحت الأرض أو فوق الغيوم. تلك هي الحالات الأيديولوجية التي تظهر عندما يتغلب إرضاء الحاجة الرمزية على إرضاء الحاجة الاستطبيقية.

وبالعودة إلى الاستطبيقية كمصطلح، نشير إلى أن ألكسندر غوتليب بومغارتن (Alexander Gottlieb Baumgarten) (1714 - 1762)، ابتكره وسخره كدلالة على الإدراك والحس بالجمال، كما لو كان مرادفاً لظاهرة الجمال في سيكولوجية الإنسان. وقد اتبعه فيما بعد عدد كبير من الباحثين، في تسخير المصطلحين: الاستطبيقية والجمال، كما لو كانا مرادفين الواحد للآخر. بينما يسخر هنا المصطلح الأول كدلالة على حاجة الاستمتاع بالوجود، التي تأصلت في سيكولوجية الإنسان ووعيه لهوموم الوجود. في حين يسخر الثاني، الجمال، بكونه قدرة الحسي والمعرفة التي تتمتع بها قدرات سيكولوجية الذات، من خلال وعي المتمتع بصفة الأبتمال (optimality) في الشكل المتعامل معه، من جهة، و قدرة القدرات المعرفية والحسية للذات على ترجمة هذا الشكل والاستمتاع به، من جهة أخرى.

إذاً نستطيع أن نفهم مصطلح الاستطبيقية هنا بأنه وعي سيكولوجية الذات بضرورة تجاوز ملل وعبث الوجود، وابتكار أداة إرضاء هذه الحاجة، بينما الجمال هو الحس والاستمتاع بالشكل المبتكر الذي يحمل صفة الأبتمال التي تنسب إلى شكل المصنع، بقدر ما يحمل من توازن للتفاعل بين إرضاء الحاجة وجهد تفعيل التكنولوجيا المسخرة في تصنيع الشكل، والتعامل معه.

يولد الإنسان مع جينات تتمتع بقدرات الوعي بصفة الأبتمال، و قدرة تحقيق هذه الصفة في المصنعات التي يصنعها ويسخرها في معيشه. إلا أنها قدرة، يتعين تربيتها وترويضها وتهذيبها، وفي الوقت نفسه، حمايتها من متطلبات الحاجتين الأخرين، و قدرة هيئتهما عليها، وبالتالي تعطيلها أو إفسادها. فإرضاء الحاجة الاستطبيقية يفسد بقدر ما تسخر أشكال لا تتمتع بصفة الأبتمال، وتكون مبتذلة وملهوجة.

إن استقلال القدرات الاستطبيقية، والاستمتاع بالوجود، ليس ضرورة وجودية فحسب، بل، إن تطور حضارة الإنسان ما هو إلا تربية وتطوير القدرات الحسية الاستطبيقية، بهدف الاستمتاع بالوجود. لأن قصور هذه القدرات يؤلف حالة عجز وجودي، ووعي مأساوي خائق. وإذا عجز المجتمع عن وعي عبثية هذا الوجود، يصبح وجوداً بائولوجياً، مريضاً.

يعتبر إرضاء الحاجة الرمزية، العدو الأول والمثابر والأناني ضد إرضاء الحاجة الاستطيقية. كذلك يؤلف إرضاء الحاجة النفعية بلهوجتها وابتذالها وسوقيتها عدواً آخر ضد إرضاء الحاجة الاستطيقية. غير أنه لا يعم ولا يصبر، وحتى إن فعل ذلك، فهناك دائماً فجوات في الحاجة النفعية، تلتجئ إليها الاستطيقية، وتستمتع ضمن ساحتها، فترضي ذاتها. إذ إن المصنّعات التي ترضي الحاجة النفعية، مثل صحن الطعام والعربة واللباس، لا تصرّ على الاكتفاء حصراً بأداء وظيفتها النفعية. ولكن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى الحاجة الرمزية، لأنها إن فسدت وعمت وهيمت، لا تمنح فرصة أو مجالاً لغيرها في ساحة إرضاء مركب الحاجة. فمثلاً لا يجد المؤمن المعابد التي تتصف بأشكال خرقاء، كغالب الجوامع التي شيّدت منذ العشرينيات من القرن الماضي، أشكالاً ملهوجة، وإنما مقدسة. وتمثل هذه الحالة بالمجتمعات التي تقودها كلجريات (Cultures) أصولية، وفي مراحل الموجات الدينية المتشددة، ومجابهة هموم واستبداد السلطة الفاسدة، وغيرها من مآسي هموم الجماعة. فهيمن متطلبات هموم هوية الذات على إدارة المعيش، وتختزل هموم الوجود برهبة الوجود نفسه، من حيث إدامته وزواله. فتصبح هوية مهزوزة عاجزة، تبتكر قوى لأشباح تحتمي بها، وتنزلق، بالتالي، في متاهات عالم الأرواح والجن والألهة والمعجزات، وغيرها من الأوهام المبتكرة. إن واقع الحياة يصبح عبثاً وتعباً إذا هيمنت النفعية، والحياة كلها تصبح عبثاً إذا ما هيمنت الرمزية، ذلك بقدر ما يكبت ويسكت إرضاء الحاجة الاستطيقية.

وتجدر الإشارة إلى أن وجود الفرد الإنسان لا بد من أن يكون ضمن مجتمع، فهو فرد يتمتع بالتفرد، ويعي تفرده و وحدته. ومن الضروري أن يكون ضمن الجماعة، وإلا عجز عن إدامة الوجود.

وعليه، سيكون من المفيد أن نبيّن بعض المبادئ السوسولوجية التي تهمنا ضمن سياق هذا البحث، بصيغ مختزلة، وبالمفهوم والصيغة المعتادة الأكاديمية، حيث أصبح مصطلح السوسولوجيا، مع الاستعمال الأكاديمي، يشير إلى دراسة الصيغ والمعاهد والوظائف والعلاقات المتداخلة بين الجماعات ضمن مجتمع الإنسان.

تألف العلوم الاجتماعية من الملكات المعرفية التي تسعى، بدرجة ما عن طريق المنظومات والصيغ الموضوعية، إلى دراسة علاقات وحركات البنى الاجتماعية. بهدف تأسيس معرفة يمكن فحصها. تتمثل هذه الدراسات بالعلوم الأثروبولوجية والسوسولوجية الاجتماعية، والاقتصاد والعلوم السياسية وبعض النواحي اللغوية والمعرفية الأخرى.

تهدف هذه العلوم إلى تعزيز التفهم الذاتي للعلاقات الاجتماعية و دور الفرد في الدورة الإنتاجية، و غيرها من فعاليات ضمن إدامة المجتمع. كما يؤلف علم الاجتماع (Social Science) عنواناً عاماً لدراسة المجتمع و العلاقات الإنسانية. و مصطلح المجتمع (Society)، ترجمة إلى اللاتينية (Societas)، من «socio»، وهو يعني الاشتراك أو الاتحاد. و تتألف الجماعة من المجموع العام للأفراد، و هو التجمع الطوعي لمجموعة هؤلاء الأفراد، الذين يشتركون بهدف موحد. و هو مركب غالباً معطى مع الولادة.

أما هنا، فنحن نعرّف المجتمع بكونه مجموعة من الناس تشترك بمجموعة من الكلجريات، التي تؤلف مجتمعةً أيديولوجية المجتمع، حيث تستوطن مجموعة ما منطقة معينة، و يشعر أفرادها بأنهم يكونون كياناً متحداً و متميزاً. و يشير المصطلح أحياناً بصيغته الأقل شمولاً، إلى ترابط اجتماعي أو تبادل متداخل عام، كمجتمع من الأصدقاء مثلاً. و يقترح ألتوسير (Althusser)، أن استعمال مصطلح المجتمع يتألف من ثلاثة مستويات من العلاقات الاجتماعية: اقتصادية، و أيديولوجية و سياسية.

لقد أدخل هذا المصطلح في المعجم السوسولوجي من قبل بيتر برغر (Peter Berger) و توماس لوكمان (Thomas Luckmann)، اللذين جمعاً بين تنظير دوركهايم و جورج ميد (George Mead). و يفترض المبدأ الذي جاء به، بأن النظام الاجتماعي هو ابتكار إنساني، و في المفهوم نفسه، أن الفرد الإنسان هو حصيله اجتماعية. و قد تطورت السيكولوجية الاجتماعية بدرجة كبيرة، بعد ذلك، و ركزت أعمال جورج ميد الطليعية، على أهمية دور سيكولوجية الفرد المتفاعلة ضمن التكوين الاجتماعي.

يرقد موضع السيكولوجية الاجتماعية في حيز بين البيولوجيا و العلوم الاجتماعية. و تسهم كل من رؤى النشوء، الجينية و الفيزيولوجية (physiobiological)، في فهم كيف أصبح الإنسان، الإنسان العاقل، كما هو، نوعاً من الحيوان الاجتماعي. كما تقرر تحدياته إلى أي مدى، تتأثر بقوانين النمو البيولوجية بكون الإنسان جنساً و فرداً اجتماعياً. و لكي يستطيع أن يتكيف، و يبتكر الكثير من معالم و مصنعات البيئة المعمرة التي يعيشها، و التي تشمل ليس فقط الاجتماعية منها، بل كذلك البيئية، السيكولوجية و المادية، بما في ذلك مختلف المصنعات المادية، و قدرات الابتكار التي يتمتع بها الفكر مع تفاعل الجينات التي يحملها. يبتكر الإنسان الكلجر المعينة، لمجابهة الحالة المعينة، في ظرف المجابهة. و يتمكن عند ذلك، من تحقيق البقاء، و تطوير المجتمع، و تطوير قدرات الذات كفرد حر، قائم بذاته و لذاته. فيكون قد سخر قدرات الابتكار، و ابتكر صيغ لكلجريات (cultures) جديدة، تقود لكلجريات الدورة الإنتاجية، و ما

تضمنه من حركات وعلاقات إدارة بيئة المعيش. إنها مجالات لخيارات كلجيرية اجتماعية، تبتكرها قدرات الابتكار التي تتمتع بها، وقدرات السيكلوجية التي تقبلها وتعايش معها.

لذا، يتعين على السوسيلوجيين أن يبحثوا عن صيغ وعي الأفراد للأحداث الاجتماعية والمادية، و صيغ تفعيل الدورة الإنتاجية. وكيف تسبب مسباتها وتبتكر أهدافها، و قيمها، ومعاييرها التي تتطور، في تفاعل مع خصوصية رؤى ذاتية الفرد المبتكر و ذلك المتلقي، ضمن تفعيل الدورة الإنتاجية للمجتمع نفسه.

هنالك مؤشرات اجتماعية (social indicators) كثيرة يمكن رصدها و قياسها، تعبر عن قدرات الابتكار و التغيير الذي تسببه، لعل أهمها، أشكال المصنعات و وظائفها بعامتها. من بينها معالم المدينة، حيث تفصح عن كفاءة الحرف و القيم التي يمنحها أفراد المجتمع الذين يقدون الدورة الإنتاجية، و التي يسخرونها في إرضاء مركب الحاجة. فتمتع أشكال المصنعات، ضمن صيغ الإنتاج الحرفي، سواء في المجتمعات المتقدمة أو تلك البدائية، بقدر مناسب من صفة الأبتمال. و ذلك بسبب آلية التصحيح الذاتي الذي تتمتع به مختلف صيغ الإنتاج الحرفي.

إلا أنه مع الثورة الصناعية، و ابتكار المكننة، و مع المعاصرة حيث ظهر الفرد المتشخص (individuated)، و ظهرت معه صيغ من الإنتاج تفتقد آلية التصحيح الذاتي. أصبح الإنتاج، بسبب هذا العوز، يعجز أحياناً عن تحقيق صفة الأبتمال. فظهر الشكل الأخرق للمصنعات، و ملأ البيئة. و تلوثت معه الرؤى البصرية لمعالم البيئة المعمرة.

و لا تؤلف قدرة ابتكار الأشكال الخرقاء، لمعالم البيئة المعمرة، و قدرة إدامة المعيش مع هذا التلوث البصري، دلالة واضحة على تدني قدرات الابتكار فحسب، بل تعدى ذلك إلى ما هو أهم، لتدل على عجز سيكلوجية ذات الفرد و قيادة المجتمع عن مقاومة و رد مسبات التلوث البيئي. و عليه، يعبر ابتكار الكلجريات الصالحة منها أو الفاسدة، عن كفاءة أو تدني و فساد قيادة المجتمع التي تقود و تبتكر الكلجريات. كما يعبر تباین هذه الحالات عن صيغة دور هذه القيادة في إدامة و تطور حضارة الإنسان.

١ - البيوسوسيلوجية

استحدثت مؤخراً ملكة (faculty) أكاديمية، انبنت على مبدأ يقول إن كل سلوكيات الحيوان و الإنسان تستند جوهرياً إلى أنظمة/شفرات جينية تكيّفت ضمن تاريخ تطور

آلية الاصطفاء الطبيعي. وقد نظّر وعمم هذه النظريات، العالم البيولوجي إدوارد ولسن (Edward Wilson)، الذي ابتكر مصطلح البيوسوسيولوجية (Biosociology)، في كتابه *The New Synthesis* الصادر عام ١٩٧٥، واعتقد أن كل العلوم البيولوجية ستعتبر في الحصلة فروعاً في البيوسوسيولوجية. ومن ثم طوّر ريتشارد دوكنس (Richard Dawkins)، هذه الرؤى في كتابه الجينات الأنانية (*Selfish Genes*) عام ١٩٧٦.

لقد بينا سابقاً أن مختلف سلوكيات الإنسان انبنت، بعد أن تجاوز الإنسان العاقل المتصلة الطبيعية، بتفاعل الفكر مع الجينات. ولذا أصطلح على هذه السلوكيات بـ «كلجر» (culture)، فهذا المبتكر الذي يحققه فكر الإنسان هو الذي يقود سلوكيات مجتمع الإنسان. ويؤلف مجموع الكلجريات المبتكرة أيديولوجية المجتمع، أو الجماعة.

تأسس مصطلح «السوسيولوجيا» (sociology) من أصل لاتيني، من «socio»، التي تعني المزاملة، التصادق، والترافق، مرفقة بـ «logos»، التي تعني المعرفة. وقد ابتكر أوغست كونت (August Comte) (١٧٩٨ - ١٨٥٧) علم الاجتماع (السوسيولوجيا)، وهو رياضي وفيلسوف ومؤسس الفلسفة الوضعية (positivism)^(١). تعتبر السوسيولوجية علماً جديداً، يعالج الظواهر الاجتماعية، ويؤكد العلاقات والحركات ضمن الدورة الإنتاجية، إضافة إلى مجموع الكلجريات التي تقود إدارة سلوكيات المجتمع، أفراداً وجماعات.

لقد تحررت السوسيولوجيا كثيراً من قيودها الأيديولوجية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وظهرت في دراسات ماكس فيبر (Max Weber) (١٨٨١ - ١٩٦١)، وإميل دوركهايم (١٨٥٨ - ١٩١٧). إلى جانب هربرت ميد (Herbert Mead)، الذي وضع الأسس النظرية للقواعد السيكلوجية ضمن العلوم السوسيولوجية.

يمكننا القول، إذاً، إن هؤلاء العلماء الثلاثة، هم الذين وضعوا المبادئ العامة لدراسة السوسيولوجيا، وإن كان لكل منهم مفهوماً خاصاً للمجتمع يميز مبادئه، حيث يفترض المفهوم الأول، ماكس فيبر، أن موضوع السوسيولوجيا هو التعرف ودراسة بنوية المجتمع (social structure)، باعتبار أن هنالك أنماط للعلاقات، تتمتع باستقلالية عن الأفراد أو الجماعات، بالرغم من أن موقع كل منها في هذا التركيب الاجتماعي

(١) الفلسفة الوضعية (Positivism)، تعني بالظواهر والوقائع اليقينية، تحمل كل تفكير تجريدي في الأسباب المطلقة.

يكون مستقراً نسبياً، وذلك في أية مرحلة من مراحل تطور المجتمع. مثلاً، العلاقة العائلية التي تربط بين أفراد العائلة: الأم والأب والأطفال، والتي تدوم كماً من جيل إلى آخر.

كما يفترض المفهوم الثاني، الخاص بدور كهيم، أن موضوع السوسولوجيا الصحيح يكمن في شيء يمكن أن نصلح عليه، هو التمثيل الجماعي (collective representation)، أي معاني وطرق تنظيم معرفي للعالم الذي يستمر وجوده، فوق وبالرغم من الأفراد الذين يجتمعون ضمنه، والذين يؤلفون مفردات المجتمع. فمثلاً، تؤلف اللغة مثلاً براديمياً (paradigm)، فهي منظومة قائمة قبل ولادة الفرد، وتدوم بعد وفاته. وبصفتنا أفراداً يمكن لنا تغيير البعض القليل فيها.

أما جورج هربرت ميد (George Herbert Mead) (١٨٦٣ - ١٩٣١)، وهو فيلسوف من المدرسة الشيكاجوية، ومن بين أهم مؤسسي الفلسفة الذرائعية (pragmatism)، التي تأخذ من النتائج العلمية مقياساً لتحديد الفكر الفلسفي ومصداقيته، فتركز فلسفته حول تطوير نظرية ظهرت في كتابه *Mind, Self and Society* عام ١٩٣٤، الذي وضع فيه أسس مبادئ سوسولوجية السيكولوجية الاجتماعية (sociological social psychology). وأكد أهمية تحليل التجربة ضمن المخاض الاجتماعي، وأهمية اللغة، ومؤشرات الحوار، حيث تأخذ الذات دورها الاجتماعي، ضمن سيرورات التفاعل الاجتماعي، والتأمل، والتفكير المتبادل للذوات المتفاعلة، ومركزية الفعل.

لقد اتصفت أعمال ميد بكونها تصنف وتدل على «النسبية الموضوعية»، حيث تشير إلى موضوعية نسبية الرؤى (objective reality of perspectives)، إذ هناك احتمال لوجود رؤى متعددة للواقع، تختلف باختلاف الظروف والرؤيوي (perception). فتظهر كتابة التاريخ في زمن معين، تسجيلاً لرؤى خاصة بذات حاضرة آنذاك.

٢ - مرض قدرات الابتكار

تمرض قدرات الابتكار كغيرها من القدرات التي يتمتع بها الفكر، أو تكون كذلك عندما يولد كيان الفرد المعين في بيئة مريضة، فتتربى قدراته المعرفية والحسية، منذ الطفولة ضمن سيكولوجية وتربية مريضة. وتنكر أن لذاتها قيمة بذاتها، لذا تعجز عن التفكير بإرضاء الحاجة الاستطبيقية. فيؤلف هذا وجوداً مريضاً ومشوهاً وكثيراً، لأنه يعجز عن منح قيمة لذاته، وإيجاد ظرف استمتاعها.

لذا، إذا مرضت سيكولوجية الذات، ستلد بيئة مريضة، وتعيش مع بيئة كئيبة، فلا تعي ضرورة استمتاع الذات، وتكر هذه الضرورة الوجودية، بقدر ما تغلب قوى إرضاء الحاجة الرمزية على الذات، فهرب عندئذ من واقع ملل الوجود وعيشته، وتبتكر لنفسها قوى شبحية تستعين بها، وتفترضها قائمة فوق الغيوم وبينها، أو داخل القبور، وتمنحها قدرات قوى خارقة. كما تفترض أنها تتمتع بقوى خارقة. فتبتكر طقوس التوسل والعبادة وجلد الذات، المتمثلة بالصيام والصلاة والحج وإهانة كيان الذات كاللطم والزحف على الركاب، ومواجهة جدار تقدسه وتبكي وتشكي آلامها أمامه، وعبادة القبور ورفاتها وعظامها، وغيرها من الطقوس الكثيرة. فتعيش الذات، في هذه الحالة، أوهاماً مأساوية وطقوساً مذلة.

إنها سيكولوجية تمنح متطلبات الحاجة الرمزية حق تعطيل إرضاء الحاجة الاستيطيقية، فتجعل الوجود غير واع بأنه بات وجوداً مريضاً ناقصاً. فتستبدل الرقص بالحج، والنيذ بالصيام، والغناء بالصلاة. وتبتكر الملائكة والآلهة والعفاريت والشياطين والتنانين (dragons)، ككيانات ليس لها وجود حقيقي إلا في ظلمات المخيلة.

٣ - المصنعات الخرقاء

بقدر ما يكون معيش الفرد أو الجماعة ضمن بيئة مؤلفة من مصنعات خرقاء، لا يعي بفسادها ولا يرفضها، تفسد قدرات الحس الاستيطيقي. وقد باتت الكثير من البيئات المعمرة، ملوثة بصرياً منذ بداية القرن العشرين. وكيفت سيكولوجية أفراد مجتمع هذه البيئات مع هذا التلوث البصري، الذي عطلّ وعمّ القدرات الحسية الاستيطيقية. في المقابل، بقدر ما يتحقق إرضاء الحاجة الاستيطيقية، وتستمع الذات بوجودها، تكون قد منحت قيمة لذاتها، خارج الوجود البيولوجي المعطى مسبقاً من قبل الجينات. و خارج ضروريات الوجود القاعدي، المؤلف من الحاجتين النفعية والرمزية.

فإرضاء الحاجة الاستيطيقية ليس حركة بين الحركات المتعددة التي تؤمن إدامة الوجود، بل إنه موجود خارجها، لكنه يتوافق ويتناقض معها تبعاً للحالة. فهو ابتكار وجودي لا يتمتع بقدراته، سوى الإنسان، وقليل من الحيوانات المتقدمة وبصيغ محددة. وبقدر ما يصبح الفكر حراً من هموم الحاجة القاعدية، ويتجاسر ويطلق ويطور قدراته الابتكارية، يستطيع أن يبتكر الجديد من صفات الأشكال المبتملة، ويستمتع بها، لذا فإن الفرد هو الذي يبتكر والمجتمع يهيم ظرف النقلة لابتكار الجديد.

الاستطيقية، إذًا، هي ليست علم الجمال كما ظهرت في أول تعريف للمصطلح، و كما يعتقد الكثير من المنظرين، أو كما وصفها بوركهارت. فلم يكن ذلك تعريفاً دقيقاً، لأن التعامل مع الشكل والحس به، يفترض مسبقاً وجود الشكل، ومن ثم قدرة الحس به. إن الحس بالشكل المبتمل، ومنحه قيمة استمتاعية يؤلف الوعي بالجمال.

لذا علينا أن نتوخى الدقة، ونقول إن الاستطيقية هي ظاهرة البحث عن الاستمتاع، تهدف إلى تجاوز ملل الوجود، ومنح الذات قيمة لذاتها.

يولد الإنسان مع دماغ يتضمن تركيباً بيولوجياً، وفي قدرته التفكير والتذكر، إلا أن هذه القدرات تبقى غير فعالة، فعلى المجتمع والفرد أن يعملوا على تدريب وتربية هذه القدرات، ليصبح فكراً فعالاً، ويتقبل الواقع بصيغ موضوعية، فيرتقي بالقدر نفسه إلى العقل.

قال المعري بما معناه: «الإنسان نوعان: عقل بلا دين، ودين بلا عقل»، الأمر الذي يعني بقدر ما يُعطل الفكر عن حرية التفكير، ويُفرض عليه الالتزام بمعرفة خارج الفكر وخارج عالم الوجود، ويتقبل هذه الرؤى ويخضع لها، يكون بذلك قد فقد قدرة الابتكار والتفكير.

من هنا يصبح ملتزماً بعقيدة، ويكون إنساناً بلا عقل، وفي المقابل بقدر ما يعتبر أن مصدر المعرفة هو حصراً تفاعل قدرات الفكر مع البيئة الاجتماعية والطبيعة، فيسائل ويشك، فيكون قد أصبح فكراً غير معوق، ولذا عقل بدون التزام أو دين.

مقدمة

أولاً: الحاجة عند الإنسان

يولد الإنسان مع نقص متأصل في كيانه البيولوجي، من غير استراتيجيات موروثية تؤمن له تعامل مناسب مع متطلبات البيئة، أي إرضاء الحاجة المركبة، لتأمين البقاء (existence)^(١)، وإدامته. لذا عليه أن يبتكر استراتيجيات جديدة تكون حصيلة لتجربة عملية، ولمعرفة تراكمية، يبني عليها مرجعية معرفية يسخرها في تعامله اليومي، سواء مع الظواهر الطبيعية أو العلاقات الاجتماعية، وبهذا يرضي متطلبات الحاجة المركبة التي تؤمن قاعدة البقاء البيولوجي، ويتضمن: إدامة البدن، والنمو، والتكاثر. كما أنها تتضمن الوعي بهذا البقاء، فيتداخل مع تأمين الوجود (being)^(٢)، وهو الوعي الذاتي بهذا البقاء.

تتألف الحاجة المركبة عند الإنسان من ثلاث مقولات متداخلة ومتفاعلة وهي: النفعية والرمزية والاستطبيقية، لكل منها وظيفتها الوجودية: الحياتية والاجتماعية. والحاجة عند الإنسان بطبيعتها مركبة، أو أخذت صفة الكيان المركب في سياق تطور ظهور الإنسان للوجود. وتعين على الفرد إرضاء كل منها ككيان قائم بذاته، كما يوازن بين وظائفها وأداء إرضائها، باعتبارها كياناً مركباً بالضرورة. ولذا اصطَلحنا على مجموع هذه الحاجات الثلاث بالحاجة المركبة.

١ - الحاجة النفعية: إن وظيفة (function)^(٣) الحاجة النفعية هي تأمين بقاء البدن، وإدامته ونموه وتكاثره، حيث تتضمن تأمين المأكل والحماية والراحة البدنية

(١) وهو البقاء البيولوجي المستورث.

(٢) وهو البقاء الواعي بذاته، الذي يتضمن الإرادة التي لها دور في صياغة نوعية هذا البقاء.

(٣) الوظيفة في تأمين البقاء، هناك ثلاثة أنواع من الوظائف: النفعية والرمزية والاستطبيقية.

و ملجأ المعيش اليومي. ولذا تفترض متطلبات الحاجة النفسية، والوعي بها، والتعامل معها، استحداث المصنّعات والسلوكيات التي تؤمن إرضاء متطلبات هذه الحاجة.

٢- الحاجة الرمزية: إن وظيفة الحاجة الرمزية هي إرضاء متطلبات الحس السيكولوجي لعلاقات الذات الواعية بكيانها، حيث تحدد هذه العلاقات موقع ومقام الذات بين الأشياء والظواهر الطبيعية، وبين العلاقات والتراتيب الاجتماعية (social stratification or social hierarchy). كما أنها الوعي السيكولوجي الذي يواجه ويعالج مسألة بقاء وزوال كيان الذات، أي الوعي الوجودي بالحياة والموت. وإضافة إلى الوعي بموقع هوية الذات بين الأشياء في واقع عالمها الوجودي، تعبّر المخيلة عن وجودية هويتها بصيغ متعددة، ومن بينها إدامة الوجود في المخيلة، أي امتداده في الزمن خارج حياة الفرد المعين، الذي يتحقق بصيغ متعددة، منها إنجاب الذرية التي تقترن بحاضر وجود الذات. وتبتكر المخيلة مآثر تستمر في الزمن وتمتد فيه، كالأعمال الفكرية والفنية والتعمير والشواهد. وتباعاً، عن طريق هذه الإجراءات، تمتد مآثر الهوية في زمن المخيلة، التي تسعى بالتالي إلى ابتكار عوالم لاحقة، خارج وما بعد واقع الوجود الدنيوي، حيث ينتقل إليها الوجود المتخيل. فيمتد كيان الفرد إلى تلك العوالم الأخرى. وقد ابتكرت مخيلة البشر صيغاً متعددة لتلك العوالم اللاحقة، اللادنيوية.

تؤلف هاتان الحاجتان: النفعية والرمزية، بما نصلح عليه بالوظيفة أو الحاجة القاعدية.

٣- الحاجة الاستطيقية (Aesthetics): إن وظيفة الحاجة الاستطيقية هي إرضاء متطلبات سيكولوجية الفرد بالاستمتاع بالوجود، فتمنحه قيمة، ومعنى وجودياً حسيّاً مستمتعاً. بعد تأمين البقاء عن طريق تحقيق إرضاء الحاجة القاعدية، وبقدر تأمل الفرد في هذا الوجود، ستجد الذات المتأملّة بأن حقيقة بقائها ليست أكثر من صدفة بيولوجية، أي أن بقاءها لا معنى له. وبعد أن يتحقق تأمين البقاء المريح، كتأمين الملجأ والطعام ومقام مناسب للهوية، وتأمين إدامته، سيكون سؤال الذات: وماذا بعد هذا البقاء غير الزوال؟! ولماذا هذا البقاء أصلاً؟ فهي ذات تتفرد، من بين كافة الحيوانات الأخرى، فسأل، ولذا تعي بحتمية زوال البقاء. وستعي بأن البقاء طارئ، وليس أكثر من حالة آنية، أو أن واقعه حالة لا معنى لها ومتكررة ومملّة. كما أن التعامل مع الأشياء، سواء المصنّعة أو الاجتماعية أو الطبيعية، التي تؤمن إرضاء الحاجة المركبة، هو بالضرورة تعامل يومي، ودائم، ومتكرر. ومن دون هذا التعامل، يتعرّض البقاء للخطر، إن لم

يؤد ذلك إلى الزوال. لذا ما إن يتحقق تأمين البقاء بإرضاء الحاجة القاعدية، ستَمَلَّ سيكولوجية الفرد من تكرار التعامل، ويصبح الوعي بالوجود حالة مملّة، بمعنى أن واقع تأمين البقاء البيولوجي حالة مملّة و عبثية، وهذا بقدر ما تتأمل فيها مخيلة الذات الواعية بوجودها، و سواء أكانت هذه الذات واعية بواقع عبثية البقاء أم لا. وربما سيكون من العبث أن نسعى لنجد وصفاً واقعياً لعبثية الوجود، من دون التثبيت بأوهام و خداع ذاتي، كما نجدها عند غالب الأديان في ابتكارها لعوالم أخرى، أي، ابتكار خلاصيات (salvations) لهذا الواقع الوجودي. و خلافاً لأوهام هذه الخلاصيات، نجد وصفاً دقيقاً و جميلاً و واقعياً، في ملحمة كلكامش^(٤)، حيث تنصح صاحبة الحانة الملك كلكامش و تقول له:

«إلى أين تسعى يا كلكامش
 إن الحياة التي تبغي لن تجد
 حينما خلقت الآلهة العظام البشر
 قدّرت الموت على البشرية
 و استأثرت هي بالحياة
 أما أنت يا كلكامش فليكن كرشك مليئاً على الدوام
 و كن فرحاً مبهجاً نهار مساء
 و أقم الأفراح في كل يوم من أيامك
 و ارقص و لعب مساء نهار
 و اجعل ثيابك نظيفة زاهية
 و اغسل رأسك و استحم في الماء
 و افرح الزوجة بين أحضانك
 و هذا هو نصيب البشرية»^(٥).

(٤) ملحمة كلكامش هي ملحمة سومرية مكتوبة بخط مساهري على ١٢ لوحاً طينياً، اكتُشِفَت بالصدفة عام ١٨٥٣ في نينوى - العراق (المكتبة الشخصية للملك الأشوري آشور بانيبال). والألواح الطينية التي كُتِبَت عليها الملحمة موجودة اليوم في المتحف البريطاني. وهي مكتوبة باللغة الأكادية و تُعدُّ من أقدم القصص التي كتبها الإنسان.

(٥) طه باقر، ملحمة كلكامش، سلسلة الثقافة العامة (بغداد: وزارة الإعلام، [١٩٧١])، ص ١٣٧ - ١٣٨.



ذلك هو واقع البقاء الواعي بعيشة الوجود. وهكذا أقدمت المخيلة التي يتمتع بها جنس الإنسانيات، وسخرت ما ورث من قدرات في التصور، وفاعلها، فاستحدثت منحى الاستمتاع بهذا الوجود، ومنحته معنى وقيمة. وأخذ هذا نهجين، أو ما يمزج بينهما، ويوافقهما: من جهة أخذ منحى نهج الاستمتاع بالبقاء القائم والديني، حيث تقدم المخيلة على ابتكار سبل الاستمتاع وتنوع ممارساته، وتجعل منه وجوداً ممتعاً، ولذا يكتسب معنى وقيمة. فتستحدث المخيلة في وجودها الديني مفاهيم وأيديولوجيات وطقوساً تسخرها لدعم قدرات ممارسات الاستمتاع، كما في ملحمة كلكامش، أمام الوعي بالوجود أن تعمّ الأفراح في كل يوم من أيام الوجود، مع رقص وألعاب المساء والنهار، أو مصير كآبة الوجود. من جهة ثانية تقدم المخيلة على نهج استمتاع مؤجل، يتحقق في عالم أخروي، فاستحدثت عالماً آخر خارج وجودها الديني، تؤمن لنفسها من خلاله بقاءً أزلياً، أو وجوداً ممتعاً، ويوفر لها كل ما تشتهي من الملذات التي يمكن لها أن تتصورها بعد أن تنطلق في مشتياتها إلى أبعد التصور. تقدم، ضمن وجودها الديني وتستحدث مفاهيم وأيديولوجيات وطقوساً تسخرها لدعم الوصول إلى ذلك

العالم الأخرى، حيث سيحصل الاستمتاع المؤجل. وهناك في ذلك العالم المتخيل من قبل الذات توجد «متعة الملابس» و«جنات و عيون» و«متعة الجنس»^(٦).

إن التعامل المكرر مع الأشياء نفسها والعلاقات في المعيش اليومي، يسبب الملل والضجر لدى سيكولوجية الإنسان. لذا تولدت مع تطور فكر الإنسان حاجة مكملة، وظيفتها تخفيف حدة الملل والضجر المقترن به. ونسعى وظيفة هذه الحاجة إلى سدّ النقص في وعي الوجود، وجعل المعيش المدرك مُحْتَمَلاً ومُتَمَعاً. وهكذا تولدت الحاجة الاستيطانية، مع تطور وظهور جنس البشر، لتخفف من حدة الملل الحاصل، وتجاوز الضجر، عن طريق التنوع في أشكال الأشياء المصنعة، والعلاقات الاجتماعية، والتعامل مع تلك الأشياء الطبيعية والموقف منها. وبهذا التعامل المتنوع تتهيأ فرصة الاستمتاع بالوجود. أو أكثر دقة، لقد ظهر منحى الاستمتاع بالوجود، وتطور وأخذ ينضج مع تطور ظهور الإنسان العاقل، وأصبح حاجة متأصلة في كيانه السيكلوجي.

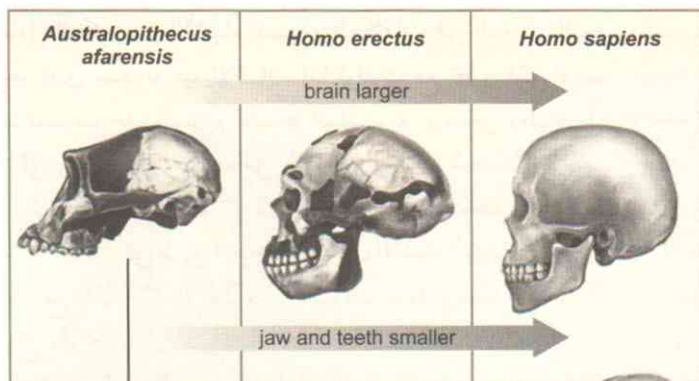
لذا، كان على نمو وتطور دماغ الإنسان العاقل أن يستحدث منحىً جديداً لبقائه، فيسخر المخيلة ويتكر سبل الاستمتاع بهذا الوجود، ذلك أن الاستمتاع عند الذات الواعية بوجودها، ليس حاجة مكملة أو إضافية، وإنما أصبح أساساً في نقلة واقع البقاء من صيغته الطبيعية الحيوانية إلى تلك الإنسانية، ومن بقاء يفتقر إلى معنى، إلى وجود مستمتع ببقائه. بمعنى آخر، أصبحت الحاجة الاستيطانية متأصلة في كيان وعي الإنسان.

وهكذا ظهر من بين الإنسانيات الإنسان العاقل (homo sapiens)^(٧) الذي يحمل بدنًا جميلاً، ويلعب ويشتهي ما هو جميل، لا كحالات تصادفية أو مؤجلة ضمن خدعة ذاتية، وإنما كمنهج أصبحت متأصلة في كيانه البيولوجي. ومن هنا ظهرت الحاجة الاستيطانية عند الإنسان كحاجة من بين الثلاث التي تؤمن الوجود، وبخلاف ذلك يصبح الوجود حالة بقاء عبثية.

(٦) انظر مقتطفات من القرآن الكريم: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامِ أَيْمِينَ. فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ. يَلْبَسُونَ مِنْ تَحْتِهَا مِن ثِيَابٍ رِجَالُهَا فِيهَا مِثْلُ لؤلؤٍ مُّكْتَمَلِينَ﴾ [سورة الدخان، الآيات ٥١ - ٥٥].
﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّكَلَّمُونَ. بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ. لَا يُصَدِّقُونَ عَلَيْهَا وَلَا يَزْفُوفُونَ. وَقَافِلُهَا يَمَاءٌ يَبْحَثُونَ. وَلَحْمٌ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ. وَحُورٌ حَيْرٌ. كَأَنَّهُنَّ اللُّؤلؤُ الْمُكْتَمُونَ﴾ [سورة الواقعة، الآيات ١٧ - ٢٣].
﴿وَعَدَّ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِينٍ ظَلِيَةٍ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ فِيهَا رِزْقٌ أُنزِلَ مِنْ اللَّهِ أَكْثَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [سورة التوبة، الآية ٧٢].

(٧) الإنسان العاقل الأول، عاش في أفريقيا قبل ١٦٠ - ٢٠٠ ألف سنة مضت، ويُفصّد من اسمه أنه الإنسان العاقل البكر. عُثر على بقاياه في إثيوبيا (الحبشة) عام ١٩٩٧ لكن لم يُكتشف عنها حتى عام ٢٠٠٣. وباستخدام التقنية الإشعاعية لتحديد العمر قُدّر عمره بين (١٥٤ و ١٦٠) ألف سنة.

الصورة الرقم (م- ٢)
تطور حجم الدماغ (homo sapiens)



The skull of *A. afarensis* is similar to that of the modern chimpanzee.

chimpanzee



© 2006 Encyclopædia Britannica, Inc.

اللوحة الرقم (م- ١)
أصناف الحاجة ووظائفها

• تؤمن الحماية والملجأ والخزن والراحة البدنية

الشعبية

• تؤمن دلالات الهوية بشكل مصنعات كأداة ملموسة

الرمزية

• تؤمن متعة المعيش ضمن رؤية العالم مبتكر من جانب المخيلة

الاستيطانية



ثانياً: المعرفة المكتسبة و تأمين البقاء

لقد ولد الإنسان صياداً و مستوطناً ببيئات متنوعة، و متجولاً فيها. و يتطلب تعامل الصيد، كما التجول في بيئات متنوعة، الفطنة و الانتباه الدائم، و تدريب الفكر على الانتباه، و إلا عجز الفرد عن تأمين البقاء. و بقدر ما أخذ تطور دماغ الإنسان في التوسع، أخذ يفتقد لبرمجة استراتيجية موروثه يسخرها في تعامله مع ظواهر عالمه الخارجي. فأصبح لا بد له من اكتساب معرفة جديدة عن طريق التجربة، عوضاً عن تلك الاستراتيجيات التي أخذ يفقدتها، و ذلك عن طريق ترويض الفطنة و اليقظة و الانتباه السريع، و تدريب فكر الذات و الذاكرة تدريباً دورياً، ليتمكن من تسخير هذه الذاكرة و المعرفة، عند الحاجة، فيحملها و يتعامل بموجها، سواء أكان فرداً أو جماعة. و يسخرها في مواجهة المفاجآت التي يتعرض لها عند تحقيق الصيد المجددي و الانتقال في بيئات متنوعة. بمعنى آخر، مع ظهور الإنسانيات- وراث الإنسان القدرات و الإمكانيات الفكرية التي يمكن توسيعها و تدريبها و إنضاجها باستمرار إلى جانب اقتناء معرفة جديدة. فأصبح في قدرته اتخاذ القرار الإرادي السريع في مواجهات متعددة و في بيئات متنوعة، لذا تمكن من الاستيطان في مختلف أرجاء الكرة الأرضية. و لولا وجود هذه القدرات الفكرية لفشل الصيد و التنظيم الاجتماعي، و تعرض البقاء للخطر و بالتالي الزوال.

ثالثاً: تجاوز الملل و حصول السرور

تؤلف الاستطبيقية حاجة ضرورية في تأمين الوجود، تأصلت في التكوين السيكلولوجي لدى الإنسان العاقل. ويؤدي إرضاءه إلى تحقيق وظيفتين أساسيتين في كيان الإنسان العاقل:

١ - تجاوز ملل الوجود، وهذا ما أشرنا إليه سابقاً.

٢ - اكتسابه قدرات التعرف إلى تنوع الأشكال والتعامل معها. وبقدر ما أخذ الإنسان العاقل يستخر هذه القدرة في ابتكار أشكال جديدة، لمصنعات وللممارسات، أمنت له بقاءً وتعاملاً أفضل مع متطلبات البيئة، سواء المستجدة أو التي يقوم باستحداثها، والمصنعة أو الطبيعية، اكتسب الدماغ قدرات تعرف أوضح لواقعية أشكال الأشياء، أي قدرات اكتشاف الإمكانات التي يمكن له أن يتكرها من الشكل القائم ويصنع منها أشكالاً جديدة لمصنعات جديدة، أو يستخر الشكل القائم الذي يحمله الشيء ليقوم بوظائف جديدة.

وهكذا أمنت هاتان الوظيفتان اللتان ظهرتا ونمتا مع الحاجة الاستطبيقية، قدرات معرفة نشطة، وفطنة متكيفة، أهلت الإنسان لتعامل معرفي متنوع ومتكيف. وبقدر ما يتحقق مثل هذا التعامل يكتسب الوجود راحة البال والاطمئنان. نتج هذا من قلق الوجود، بسبب فقدانه استراتيجيات موروثه للتعامل. وبقدر ما تتحقق راحة البال والاطمئنان في ممارسات التعامل مع البيئة والمصنعات، تستمتع الذات وتسر بوجودها الواعي.

وبسبب هذه الضرورة الوجودية للانتباه الدائم والوقوف على معرفة جديدة، أصبح تكرار التعامل بالنسبة إلى الإنسان من دون الوقوف على معرفة مستجدة، مصدرراً للحس بالملل. يترجم الدماغ هذه الحالة من التعامل، بحالة وجود ممل، ذلك أن التعامل المتكرر لا يروض الدماغ على المفاجآت ولا اليقظة المطلوبة لأخذ القرار السريع المناسب. فالإنسان أشبه بالنمر، يمتلك دماغاً قلقاً، يمل بسرعة إن لم تتغير بيئته، أو يقوم بتغيير سلوكياته، خلافاً للأسد، الذي لا يطلب التغير ولا التنوع، ويكتفي بما هو عليه، ما دام هناك طعام يكتفي به، فيسترخي^(٨). لذا يؤلف مسعى الفرد الإنسان إلى تغيير البيئة، المصنعة والطبيعية، موقفاً طبيعياً نحوها، يولد مع ظهوره إلى الوجود.

(٨) Lyall Watson, *Neophilia: The Tradition of the New* (Chicago, IL: Sceptre, 1989).

كان ليال واتسون، الخنوب أفريقي، عالم نبات وحيوان وأحياء، فضلاً عن أنه أنثروبولوجي، ومؤلف عدة كتب الجليل الجديد (*New Age*)، من بينها كتاب الطبيعة الحارقة الأكثر شعبية ومبيعاً.

رابعاً: منحنى التعامل مع متنوعات

وهكذا اكتسب كيان الإنسان البيولوجي، تدريجياً، الميل إلى منحنى التعامل مع متنوعات، يستحدثها أو يجدها قائمة في الظواهر الطبيعية فيفاعلها. ومع هذا أخذ ينمو عند الإنسان العاقل التوق إلى التنوع منذ أن أخذ يظهر إلى الوجود، الأمر الذي يعني أن إرضاء مقولتي الحاجة القاعدية، النفعية والرمزية، يتطلب ذلك التعامل اليومي مع المصنّعات، التي تتضمن تنوعاً دورياً ويومياً، حيث يواجه الإنسان تنوعاً ويتعامل معه. وهنا يكمن مصدر الحالة البيولوجية/ النفسية لإصابة الفكر بالملل إذا لم يتعرض لتدريب الفطنة. وعليه، أصبح موقف الإنسان العاقل من الوجود يتطلب التنوع والاستمتاع كضرورة حياتية، وحاجة أساسية تأصلت في كيان وجوده السيكلوجي. ففكر الإنسان لا يربط استراتيجيات إرضاء حاجة التنوع والاستمتاع، وإنما عليه، أن يتكرر مناحي الاستمتاع وأدواتها وسلوكيات التعامل معها، أسوة بمتطلبات مقولتي الحاجة القاعدية. وهو يحقق ذلك بموجب معرفة حدسية يتكرها، وفي تعامل حسي تلقائي. تصبح الحاجة إلى التنوع والاستمتاع بالحس، التي تؤلف أداة لإرضاء الحاجة الاستيطيقية، متأصلة في تكوين سيكلوجية الإنسان العاقل.

ولكن سيكون السؤال المهم: كيف يتحقق هذا السرور في وعي الذات، والذي يؤلف الأساس السيكلوجي للحاجة الاستيطيقية، أو كيف يتحقق بالأساس الاستمتاع مع الأشكال القائمة في الأشياء، سواء المصنّعة أو الطبيعية؟ لا يهمننا هنا تلك الحالات والآليات التي تسبب السرور والقدرة على الاستمتاع بالوجود، المتمثلة بالصحة الجيدة والعافية، مثلاً، أو ذلك السرور الذي يحصل بسبب تحقيق التكاثر بهدف تمديد الوجود في الزمن. ولا يهمننا غيرها من العلاقات الطبيعية والفرايز التي يرثها الإنسان العاقل بيولوجياً، والتي تهيم له ظرف السرور. وإنما ما يهمننا منها حصراً هو التعامل مع المصنّعات: تصنيعها وتسخيرها، كأداة توظف لتأمين سرور الوجود، حينما يسخرها الفرد كأداة في سلوكيات الاستمتاع بوجوده العيني.

لذا ما يهمننا أساساً هو تلك العلاقات بين الفرد والمصنّعات التي يصنعها، كيف يسخرها في تحقيق استمتاعه في الوجود، وكيف من الممكن أن تحقق أشكال المصنّعات السرور لدى وجود الإنسان. وهذا ما سنسعى إلى تشخيص البعض من مقوماته وآلياته وحركاته.

= حاول ليال فهم الظواهر الطبيعية والخرافة للطبيعة من الناحية البيولوجية، وهو ينسب إليه أنه أول من استخدم مصطلح «القرود المنة» (Hundredth Monkey) في كتابه تيار الحياة (Lifetide). وتيار الحياة هو فرضية أثار غضب واهتمام الأوساط العلمية، وظلت موضوع نقاش لأكثر من ربع قرن.

خامساً: الفائض في الإنتاج

يختلف الإنتاج لدى الإنسان جذرياً عنه لدى الحيوان، بأنه يحمل قدرات فكرية هائلة، وخاصة اكتسبها نتيجة نقلة في تكون دماغه. وحصلت هذه كحصيللة لتعامل يتصف بحالات من الأبتمال (optimal)^(٩)، مع بيئة متنوعة، في تطور نوعي، دام عدة ملايين من السنين. وبسبب ظهور هذه القدرات الفكرية، ونمو الدماغ، تمكّن الإنسان من تطوير الإنتاج تصاعدياً، بحيث أخذ يحقق الفائض ويوسعه مع ظهور الإنتاج الزراعي.

إلا أن الإنتاج عند الإنسان يفترض تحقيق توازن مناسب بين إرضاء الحاجات الثلاث، كما يفترض أن يقترن تحقيق هذا التوازن بتوازن تعامل أبتمالي في إرضاء الحاجة بكيانها المركّب.

إن إنتاج الإنسان يختلف جوهرياً عما يحققه الحيوان؛ إنه يتمتع بقدرات تحقيق الفائض. وكلما تقدمت تكنولوجيا الإنتاج، ظهرت إمكانات جديدة وموقف واع يكثر من تحقق الفائض. وهذا أمن للإنسان فرص الراحة واللهو واللعب والسمو، وتحقق معه إخراج جزء كبير من وقت الوجود خارج متطلبات الإنتاج. وهكذا أخذ يسخر هذا الفائض من الوقت في ممارسة اللهو والتسلية، فأضفى على هذه الممارسات سمات الاستمتاع، ونمى عنده حساً مرهفاً لنشوة الوجود، فأخذت هذه الرغبات تنهذب وتضج.

١- الإنتاج الزراعي: إلا أن ظهور الإنتاج الزراعي، أدى إلى زيادة هائلة في الفائض، الأمر الذي شكل فرصة لقلّة من أفراد المجتمع. فاستأثرت به واحتكرت منافعه التي يدرّها على المعيش. فانقسم المجتمع بين الذين يتمتعون بفائض متزايد ومعيش مترف، وأولئك الذين يتعرّضون للعوز ومعيش الكدح من دون الترف واللهو، إلا بمناسبات طفوسية محدّدة. وبسبب هذا العوز النسبي استمر، إلى حدّ كبير، واتصف غالب إنتاج المصنّعات بقدرات أبتمالية، أشبه بما كانت عليه المجتمعات التي سبقت المجتمع الزراعي.

يؤمن هذا الفائض في الإنتاج إدامة بقاء مجتمع ما، من غير أن يتصف إنتاجه بأبتمال مناسب مقارنة بالآخر، أي، ما زال في قدرة هذا الفائض أن يؤمن بقاء أفضل لذلك المجتمع مقارنة بالآخر. لذا، فهو يوفر منافسة فعالة تستند إلى قدرات تحقيقه.

(٩) الأبتالية (optimality).

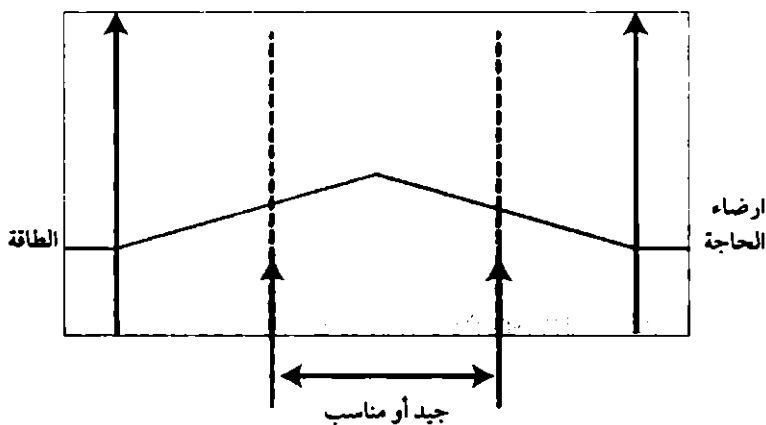
وأصبح الإنتاج لدى الإنسان حراً للمرة الأولى، بقدر معين، من ضروريات صفة الأبتمال. بمعنى آخر، أصبح في قدرة الإنسان أن يؤمن لنفسه بقاء يتصف بقدرات دونية من صفات الأبتمال في الإنتاج، وخارجة عنها، وبالتالي بقاء يتضمن تعاملًا مع مصنعات تحمل شكليات فجوة، وتقترن بتعامل بليد.

مع ذلك، استمر غالب إنتاج المصنعات في المجتمعات الزراعية بصفات أبتمالية، بالرغم من تنوع إدارتها، ونوع السلطة التي استحدثتها، والأيدولوجيات والأديان التي ابتكرتها، وتجمعاتها في قرى ومدن صغيرة وكبيرة.

وبقدر ما أخذ الانسان يحقق الفائض، تهيأت له فرص، وفسحات تعامل وتأمل، حيث أصبح يتمكن من تعامل لا يتصف بالأبتمال المناسب من دون أن يتعرض الوجود لزلزال مباشر و آني، إلا كحالة مقارنة بالآخر.

٢- الإنتاج الصناعي: ولكن مع ظهور الإنتاج الصناعي، تفاقمت القدرة على تأمين الفائض في الإنتاج. وظهرت قدرات إنتاجية هائلة متوسعة في وقرتها، الأمر الذي أكسب المجتمع الصناعي قدرات تتجاوز ضرورة تحقيق الصفات الأبتمالية المناسبة في المصنعات. بمعنى آخر، لقد توسعت سعة التفاوت بين الإنتاج الذي يتصف بحالة أبتمال رفيع، وذلك الذي يفترق إليه، من غير أن يعرض ذلك المجتمع لفقدان منافسة البقاء لفترة معينة، أي ظهرت القدرة على البقاء فترة طويلة من دون أن يهدد هذا البقاء.

اللوحة الرقم (م- ٣)
صفة الأبتمالية المحققة



وهذا صحيح ما دام المجتمع يتمتع بوفرة من الفائض، الأمر الذي يجعل الإنتاج يتجاوز ضروريات تحقيق صفات أبتمالية منافسة - وهكذا يستمر الإنتاج حتى بفعل ضروريات المقارنة بالآخر، أو يستنفد الفائض، فيعجز الإنتاج عن تأمين المنافسة، بقدر ما يفقد لصفات الأبتمال، ويعجز عن الاستمرار بدورات لاحقة، فيُهمل ويُستبدل، أو يزول البقاء. وهنا يكمن مصدر إهمال بعض المصنّعات واستبدالها بمصنّعات أكثر كفاءة من حيث قدرات التصنيع والأداء، كما هو مصدر ظهور المصنّعات المبتدلة، التي تفقد الحدس الحسي، حيث تتصف نوعيتها بكونها خارج محور الأبتمال المناسب. وهكذا، يؤدي تفاقم تصنيعها إلى ظهور البيئة الملوّنة.

وهكذا، أدت قدرات تحقيق الفائض إلى إحداث تغيّر جذري في العلاقة بين الكيان العضوي، والإنسان، والظواهر الطبيعية الأخرى، والجامدة عامة، إذا أصبح في قدرة هذا الكيان الذكي، بقدر ما يفسد التوازن بين الحالات الأبتمالية المتعددة والمتنوعة التي يتعين أن يبني عليها مختلف العلاقات الإنتاجية بين الأفراد، ومع الظواهر والأشياء الطبيعية، أن يؤمن البقاء لنفسه من دون أن يكون تعامله أبتمائياً بالقدر المناسب. إذن، تفتقر قدرة حصول حالات إفساد التعامل الأبتمالية قدرات تحقيق الفائض في الإنتاج والاعتماد عليها. وفي حالة مثل هذه، لا تتوافق بالحد المناسب سلوكيات التعامل مع متطلبات خصائص المادة والخصائص الفيزيولوجية لعضوية الفرد المصنّع. وفي المقابل، تبني دورة الإنتاج عند الحيوان بالمقارنة بذلك، حصراً، على سلوكيات أبتمالية، لفيزيولوجية أعضاء بدن الحيوان، وفي تعامل متوافق مع خصائص المادة.

إلا أن هذا لا يعني أن زيادة الفائض يسبب تلقائياً إفساد الإنتاج وإخراج نوعه عن صفة الأبتمال. وإنما يعني أن القدرة على زيادة سريعة في تأمين الفائض، إضافة إلى متطلبات الإنتاج المعاصر، كالتنوع والتغير السريع، ستؤدي إلى عجز الفكر الذي ينظم الإنتاج عن استيعاب المتغيرات في المتطلبات الاجتماعية والتكنولوجية، فتعجز سيرورات الإنتاج عن تحقيق صفة مناسبة لحالات من الأبتمالية. بمعنى آخر، بقدر ما يكون المجتمع، وتنظيماته الإنتاجية والطبقية والأيدولوجية، غير مهيئة لاستيعاب صدمة المتطلبات الجديدة والتكيف معها والإسهام في الابتكار الجديد منها، يفقد إنتاج هذا المجتمع قدرته على تحقيق مصنّعات تتصف بقدر من الأبتمال.

و يتمثل هذا العجز بما حصل في العلاقة بين الدولة الخلافة للسلطنة العثمانية وبين ما كان يحصل من تقدم في الإنتاج في أوروبا، وخاصة في أوروبا الغربية. كما أنه يتمثل بعجز الإنتاج الإنكليزي مقابل الإنتاج الأمريكي في منتصف القرن التاسع عشر، حيث

تمثل هذا العجز في المعرض الدولي الذي أقيم في لندن في عام ١٨٥٢. وظهر كثير من المفكرين في إنكلترا، أدركوا صفة هذا العجز في الإنتاج. ومن أهمهم كان هنري كول الذي أصدر مجلة تعالج هذه الظاهرة، حيث دعا إلى تعاون القدرات الفنية مع المصنّعين. كما أدرك الأمير ألبرت، زوج الملكة فيكتوريا، تأثير هذا العجز في مكانة إنكلترا التجارية الدولية. فأقدم على اقتراح تنشئة المعرض الدولي، الذي أشرنا إليه، وكلف المهندس الزراعي جوزيف باكستن (Joseph Paxton)، تصميم المنشأ، الذي اشتهر فيما بعد بالقصر البلوري. وهو العجز ذاته الذي نشاهده في الوقت الحاضر بين الإنتاج العولمي، المتقدم، مقارنة بذلك المتخلف المتمثل بإنتاج العالم الثالث، بما في ذلك الوطن العربي عامة.

اللوحة الرقم (م - ٤)

صفة الأبتمال المحققة



سادساً: ظهور المكننة و تلوث البيئة المعمرة

ومع ظهور الإنتاج الممكنن والقدرات الهائلة التي جاء بها تحقيق فائض متزايد، تهيأت قدرات تصنيع، إلى حد كبير جداً، خارج إطار صفة الأبتمال المناسب. إضافة إلى أن المكننة أحدثت تغيراً جذرياً في العلاقة بين الفكر و سيرورات التصنيع، اصطلاحنا عليها بحالة فقدان العلاقة السبريانية (cybernetic interaction)، الأمر الذي أدى كذلك إلى إحداث فجوة معرفية بين سيرورات التصنيع و المرجعية المشتركة (common reference) التي يتعامل بموجبها المجتمع. وأدت هذه الفجوة المعرفية إلى حصول عجز في قدرات المجتمع الحسية في تعاملها مع خصائص الأبتمال، وبالتالي عجزها عن تحقيق مصنّعات تتصف أشكالها بقدر مناسب من الأبتمال، أي بقدر ما عجزت هذه القدرات الحسية، أصبحت مصنّعاتها تتصف بالابتدال.

و الابتدال هنا يعني عجز الحدس الحسي عامة لدى أفراد المجتمع عن تعامل يتصف بقدر مناسب من صفة الأبتمال، فتصبح أشكال المصنّعات التي يصنعها خارج

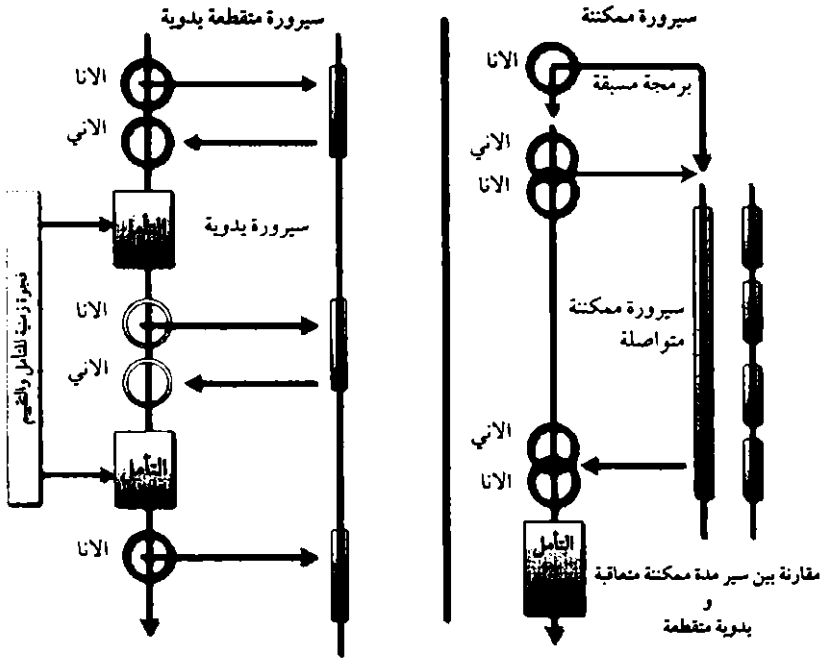
إطار صفة الأبتمال المناسبة، ولذا تتصف بالابتدال. وعند تفاقم تصنيع الأشكال المبتذلة في مجال العمارة، مثلاً، تظهر البيئة المعمّرة الملوثة، والأشكال القبيحة للمصنّعات.

إلا أن هذا لا يعني أن المكننة وزيادة الفائض بذاتهما يسببان تلقائياً إفساد الإنتاج وإخراج نوعه عن صفة الأبتمال، بل تماماً العكس صحيح، إذ إن المكننة وزيادة الفائض تهيئان فرصة التأمل واكتشاف جديد لخصائص الأبتمال، وتنمية الحس بها، والاستمتاع بها.

ولكن الخلل يكمن في الحقيقة في حصول زيادة سريعة في الانتقال إلى المكننة من قبل إدارة المجتمع المعين، وتأمين فائض متزايد، من دون تهيئة قدرات استيعاب متطلبات هذه المتغيرات الجذرية في تكوين العلاقات الإنتاجية، كعمرفة علمية وتدريبية وحسية وصيغ معيش متوافقة مع متطلباتها، إضافة إلى عجز تهيئة علاقات اجتماعية تتوافق مع متطلبات الإنتاج الممكنن، والانتقال من علاقات المجتمع الزراعي والصناعي إلى ذلك الممكنن وصيغ الإلكترونيّة المستجدة. وهذا، أدى إلى انهيار المرجعية المعرفية والحدسية الحسية لخصائص الأبتمال التابعة لذلك المجتمع المعين.

إن المرجعية المعرفية الاجتماعية التي تتضمن الحدسية الحسية لخصائص الأبتمال تؤلف الضوابط الاجتماعية الحسية التي تقوم بوظيفة ضبط الصفة النوعية المناسبة لأبتمالية الإنتاج عامة. ويحصل هذا الخلل خاصة حينما تكون مرجعية المجتمع الفعالة: الأيديولوجيات والعلاقات الاجتماعية، غير متهيئة لاستيعاب متطلبات المعاصرة، بما في ذلك متطلبات الإنتاج الممكنن، والعلاقات الاجتماعية الليبرالية والإنسانية التي تتداخل معها. ويتمثل تأثير فساد الحدس الاستطريقي، وتلوث البيئة المعمّرة بصيغته المتوسعة والمبتذلة، بما يحصل من تعمير في غالب مدن وقرى الوطن العربي.

اللوحة الرقم (م- ٥)
التصنيع السبرياني والممكنن والحرفي



سابعاً: المصنّعات أداة استمتاع

يولد الإنسان إلى الوجود مع طبيعة بيولوجية تختلف جذرياً عن أي حيوان آخر، في أنه يفتقد استراتيجيات يرثها ويتعامل بموجبها مع متطلبات الوجود القائمة في الظواهر الطبيعية والاجتماعية. وهو كذلك يختلف عن الحيوانات الأخرى بأنه يمتلك إمكانيات فكرية هائلة كامنة في الدماغ الذي يولد معه. لذا عليه أن يكتشف ما هي الحاجة الطبيعية البيولوجية والاجتماعية التي يتعين إرضاؤها ليتمكن من تأمين الوجود. كما عليه أن يتكر المعرفة والخبرة، والحدس الحسي، والتكنولوجيا التي يسخرها في التعامل، ليتمكن من تأمين إرضاء هذه الحاجة، وإلا لعجز عن تأمين وجود يليق بإنسانيته.

لقد أصبحت المصنّعات مع تطور البشر أداة لا بد منها، يسخرها الإنسان في غالب تعامله مع البيئة الطبيعية، ويؤمن بواسطتها متطلبات الحاجة المركبة، النفعية والرمزية.

كما يسخر المصنّعات في تعامل يسر وجوده كأداة استمتاع. فالمصنّع لا يؤمن إرضاء الحاجات القاعدية، و النفعية، و الرمزية فحسب، وإنما يكون ذلك في توازن مع إرضاء الحاجة الاستطيقية. فالمصنّع عند الإنسان هو أداة استمتاع، و إن عجز الإنتاج عن جعله هكذا يكون قد أخفق في تحقيق إنتاج يليق به، و هكذا كان الإنتاج حينما أقدم الإنسان و صنع أول ما صنع.

ثامناً: خلاصة المقدمة

لكي نكتسب جميع الظواهر الطبيعية و الاجتماعية حالة الكينونة، لا بد من مقومات لكيانها؛ مقومات تتمتع بكينونة مادية حقيقية، أو كينونة في المخيلة. و لأن الظواهر قائمة في البقاء، فلا بد لمقوماتها من أن تكون في علاقات، سواء مستقرة نسبياً أو مستمرة. و كل ظاهرة في البقاء تكون دائماً في حالة من الحركة المركبة: حركة الظهور و النمو و النضوج، و من ثم الزوال.

و هو كذلك بالنسبة إلى ظاهرة الاستطيقية كحاجة في مركب كيان و عي الفرد الإنسان بوجوده: عقل و حس و قدرات على الاستمتاع بهذا الوجود، و بهذا تمنحه قيمة إنسانية، و إلا يصبح الوجود عبثاً. و بالنظر إلى أهمية التعامل مع الحاجة الاستطيقية، سواء أكان الفرد واعياً بصيغتها المعرفية و النظرية أم لا، لذا هناك مواقف متعددة من هذه الحاجة، كما أن هناك مواقف متعددة من الحاجات الأخرى. و منذ أن ظهر التنظير نحو الظواهر و تدوينه، و أخذ الفكر يتفلسف، خاصة منذ الفلسفة الإغريقية، سواء أكانت الإشارة الاستطيقية ضمنية أم واضحة، اعتبرها البعض مصطلحاً يشير إلى علم الجمال، و البعض الآخر صيغة الاستمتاع بالوجود، و آخر إشارة إلى المعالم و تنوعها اللذين تحملهما المصنّعات، و اللذين يسرّان الحس، أو أنها مصطلح مرادف للفنون، و غيرها من المفاهيم. و اعتبر البعض الفن و الاستطيقية عبارة عن تقليد الأشكال الطبيعية، أو تعبيراً عنها، أو أن الاستطيقية هي تلك الضوابط الشكلية التي يتعيّن الالتزام بها، و غيرها من المفاهيم و الفرضيات.

في تنظير الفنون عامة، منذ أن ظهرت هناك مفاهيم متعددة لمفهوم الاستطيقية، و الجمال و الفنون، التي سنلاحظها في الكثير من التنظير، تظهر مصطلحات هذه المفاهيم كما كانت أو مرادفة، أو تظهر من دون تعريف واضح أو تحديد للعلاقات بينها.

غير أن موقفنا من هذه المفاهيم الثلاثة، في هذه الأطروحة: الاستطبيقية والفن والجمال، محدد بالمعاني التالية:

• الاستطبيقية: هي تلك الحاجة المتأصلة في سيكولوجية الإنسان، الثالثة في مركب الحاجة، وهي التي ترضي حاجة حس وعي سيكولوجية الفرد المعين باستمتاعه بوجوده، و سروره بنشوة هذا الحس.

• الفن: هو تلك الأداة التي ترضي متطلبات الحاجة الاستطبيقية، والتي تشمل القطع الفنية كالعمارة والنحت والرسم والخط، كما تشمل السلوكيات التي ترضي الحاجة الاستطبيقية كالرقص والغناء والرياضة واللعب عامة.

• الجمال: هو تلك القيمة الحسية التي تمنحها ذاتية الفرد لمعالم المصنوع والأشياء التي تسره. و يقدر ما يمنحها من نوعية وكم هذه القيمة تصبح بالنسبة إليه أداة فنية وظيفتها إرضاء الحاجة الاستطبيقية. ولكن كون هذه القيمة ذاتية لا يجعلها نسبية مطلقة، وإنما تنبني قيمتها على موضوعية خصائص أبتمالية الشكل، واقتران هذه الأبتمالية مع الأبتماليات القائمة في الطبيعة عامة.

كان هذا وصفاً مختزلاً لمفهوم الحاجة المركبة التي يتمتع بها وعي الإنسان بوجوده، وعلاقة هذا الوجود مع الأشياء الأخرى. وما يهمنا هنا من الحاجة المركبة كيانها الاستطقي. وهي متطلبات الحاجة التي تفاعل وتهذب وتنضج القدرات الحسية لسيكولوجية الفرد، تلك التي تستمتع بنشوة الوجود. وهو وجود يحقق وعياً مستمتعاً بقدر ما يبني تعامله على حدس حسي متوافق مع متطلبات خصائص الأبتمال المناسبة، سواء تلك المحققة في المصنعات أو القائمة في الظواهر الطبيعية.

تاسعاً: الاستطبيقية والدورة الإنتاجية

يؤلف إرضاء الحاجة الاستطبيقية أحد المقومات الأساسية في تكوين وجودية الإنسان، إلا أن هذه الحاجة والحاجتين الأخرين، تؤلف مقومات وحركات في البقاء الوجودي للإنسان. فكيان الإنسان ينبني على ثلاث حركات: الأولى حركة الفينولوجيا (phenology)، أو حركة تطور كيان جنس الإنسان، والثانية الحركة المتضمنة حركة حياة الفرد من ولادة وإدامة بدن ونمو وتكاثر، والثالثة المتضمنة دورة المعيش اليومي للفرد، التي تشمل المأكل والعمل والعلاقات الاجتماعية وغيرها.

إلا أن هذا البقاء الوجودي يبني على علاقة الكيان الحيّ بالإنتاج، سواء ذلك الذي يحققه يوماً أو الذي يهدف به إلى حاجات تمتد في الزمن، الأمر الذي يجعل إرضاء الحاجة أساس إحدى الحركات في الدورة الإنتاجية، أي أن التنظير والبحث في الاستطبيقية، والمفاهيم الأخرى المقترنة بها كذلك، كالجمال والفنون، يتعين أن يبحث جزء منها بكونها جزءاً من الدورة الإنتاجية^(١٠). فالعمارة والقطعة الفنية النحتية والموسيقى والعربة وغيرها التي يسخرها الفرد والمجتمع في إرضاء متطلبات الحاجة المركبة هي مصنّعات ابتكرها فكر فاعل رؤيته مع مادة خام، فكانت الحصلة بنية المصنّع، الذي يظهر كشكل ملموس يتم التعامل معه، بهدف إرضاء حاجة ما.

إن بحث الاستطبيقية من دون اعتبارها جزءاً من الدورة الإنتاجية، يجعل البحث مثالياً وغيبياً، خارجاً عن واقعية مادية كيان الأشياء، ومادية وجودية الفرد الإنسان. ولذا سيكون من المفيد قبل أن نخوض في موضوع الاستطبيقية أن نشير إلى المبادئ الرئيسية للدورة الإنتاجية؛ إلى مقوماتها وحركاتها.

تبني الدورة الإنتاجية على تفاعل جدلي بين مقررّين مستقبليين: الأول الحاجة الاجتماعية، والثاني التكنولوجيا الاجتماعية. يتضمن المستقطب الأول الحاجة الاجتماعية، من الحاجة المركبة بمقولاتها الثلاث، في حين يتضمن الثاني التكنولوجيا الاجتماعية من الفكر والحس والحدس والمعرفة والمهارة والمادة الخام والطاقة المسخرّة وغيرها من مقومات التكنولوجيا الاجتماعية. يفاعل الفكر هذين المستقبليين وتكون الحصلة المصنّع، وشكل المصنّع. إذًا، الشكل ليس ظاهرة مستقلة عن الدورة الإنتاجية، وإنما حصلة له. فإرضاء الحاجة الاستطبيقية، والحس بالشكل، والمرور بجماليته، وتحقيق الاستمتاع، ومنح الوجود معنى وقيمة، هي حركات حصلة لدورة ما إنتاجية وضمنها، محددة في الزمان والمكان. وهذه حركات ليست مستقلة عن واقعية كينونة المستقبليين في الدورة الإنتاجية: الحاجة الاجتماعية المركبة والتكنولوجيا الاجتماعية.

تألّف الدورة الإنتاجية من أربع مراحل:

١- المرحلة الرؤيوية: الحس والوعي بحاجة ما، أو ابتكارُ المخيلة حاجةً ما جديدة، كما ابتكار شكل محتمل للمصنّع الذي يمكن أن يوظف في تلقُّ مُجيد، وتبعاً لإرضاء الحاجة.

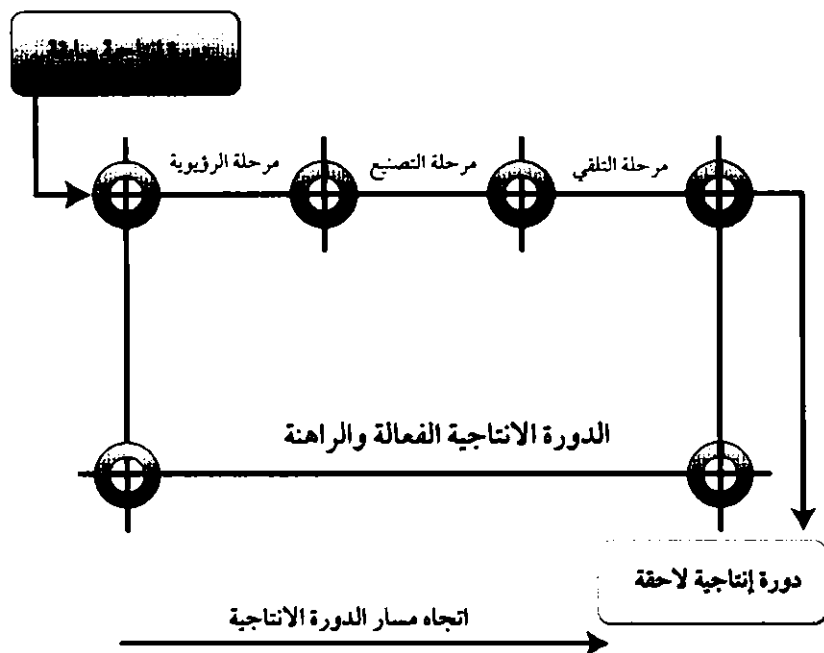
(١٠) لقد تم بحث الدورة الإنتاجية في: رفعة الجادرجي، حوار في بنية الفن والعمارة (بيروت: رياض الريس للكتاب والنشر، ١٩٩٥).

٢- مرحلة التصنيع: يقدم المصنّع، ويسخّر قدراته المعرفية و الحسية، و يفاعل الرؤية مع المادة الخام، مسخّراً طاقاته البدنية و طاقات مستخرجة من مصادر طبيعة خارج بدنه.

٣- مرحلة التلقي: يقدم المتلقي و يفاعل المصنّع، و عن طريق هذا التفاعل، الملموس و المحسوس، يتحقق إرضاء الحاجة.

٤- مرحلة التغذية الراجعة (feedback): تقدم مرحلة التلقي و تنقل خيرتها إلى الدورة الإنتاجية اللاحقة، حيث تؤلف مرجعية فكرية و خبرة للمرحلة الرؤية اللاحقة. وهكذا تحصل حركة الدورة الإنتاجية. و بتعاقب الدورات الإنتاجية، و بتراكم خبرات دورات التغذية الراجعة، تنبني المرجعية المشتركة التي يتعامل المجتمع بموجبها في تحقيق الدورات الإنتاجية المتعاقبة، و بهذا يؤمن لنفسه الوجود.

اللوحة الرقم (م-٦)
الدورة الإنتاجية و مراحلها



الفصل الأول

حركة إرضاء الحاجة الاستطيقية

إن كل ظاهرة قائمة في الوجود تكون في حالة حركة، من ظهور وإدامة، ومن ثم زوال. وهي حركة تتصف بها جميع الظواهر الحية والجمادة والفكرية، الأمر الذي يجعل كيان الظواهر دائماً في حالة حركة، سواء ملموسة أو لا. كما أن كل كيان يتضمن قوى تفعّل حركاته، سواء داخلية متأصلة فيه، أو خارجية طارئة عليه ومتفاعلة معه. وكذلك الأمر بالنسبة إلى حركة إرضاء الحاجة الاستيطيقية، إذ تعدد الآليات التي تسبب إرضاء هذه الحاجة، كما تتداخل وتتناقض وتشعب حركات هذه الآليات، في سيروراتها وتأثيرها وإدامتها وقوى توليدها. وبالرغم من تعدد حركات هذه الآليات، فإنها تؤلف مقولات غريزية وكلاجرية (Cultural)^(١)، تكون واعية بموجب معرفة واضحة أو حدسية حسية، أو تؤلف مؤثرات لا واعية.

وربما من بين أهم هذه المقولات الآلية التي تسبب الظرف السيكولوجي لإرضاء الحاجة الاستيطيقية هي: التنوع، وضبط التنوع، والأبتمال.

أولاً: آليات إرضاء الحاجة الاستيطيقية

هناك حدسية لخصائص حالات الأبتمال، ونشوء الوعي بها لدى الإنسان كصفات، والتعامل معها، وتحقيقها في المصنّعات، وإخضاع أشكال المصنّعات لمتطلباتها، سواء أكان هذا موقفاً إرادياً واعياً أم لا. وقد انبنت هذه الحدسية على موقفين لإرادة الفرد وسلوكيات تعامله، وتظهر في حركتين (سلوكيتين). إن وظيفة الحركة الأولى هي ابتكار التنوع، ووظيفة الحركة الثانية هي ضبط هذا التنوع.

وتتمتع كل من هاتين الحركتين باستقلال ذاتي في سيروراتهما، ومحفزاتهما، ومقوماتهما، وهما متداخلتان بالضرورة. لذا فهما حركتان متباينتان، ومتناقضتان. ولا يتحقق مفعول كل منهما في تحقيق صفة الأبتمالية ما لم يحصل توازن بينهما. وتفسد كل من الحركتين، إذا لم يتفاعلا، في حوار جدلي متداوت في مخاضات الذات، الواعية أو اللاواعية.

(١) الاستراتيجيات التي تقود الحياة اليومية للإنسان من خلال تفاعل الفكر مع الجينات الموروثة.

بمعنى آخر، كانت هاتان الحركتان متباينتين في وجودهما، فإن ما يحدد وينظم توازن علاقاتهما، هو قدرات أفعال كل منهما على سيرورات إرضاء الحاجة النفسية. وتبعاً سيكون التوازن الحاسم في موقع تحديد نوع نمو ورقي حالة الموقف من تعامله مع البيئة والوجود عامة، أي نحو قدرات استحداث رقي في تصنيع المصنّعات. وذلك لأن تأمين هذه الحاجة، النفسية، يبنى عليه أساس البقاء. ولذا، فإن توافق إرضاء الحاجة الاستيطانية معها ضرورة وجودية. وهناك نهج وسلوكيات ومواقف متعددة يتحقق بموجبها، وربما أهمها هو التناقض بين حرية الاستمتاع والطاقة المطلوبة لتحقيق هذا الاستمتاع. وقد وجد الوعي بهذه العلاقة حلاً تأسل فيه، بسبب هذا التناقض. وقد ابتكره على صعيدين:

١- استفاد الحد الأدنى المناسب من الطاقة لتحقيق شكلية للمُصنّع، بشرط يؤمن إرضاء الحاجة بالقدر المناسب، أي يحقق تعاملاً يتصف بقدر مناسب من الأبتمال، وهو أداء متوازن بين متطلبات خصائص المادة الخام والطاقة المستفدة في تحقيق إرضاء الحاجة التي يُصنع المُصنّع لإرضائها. ويؤلف هذا المنحى، أو هذه السلوكية، الضابط الأول في التعامل مع المادة الخام، واستحداث المصنّع إلى الوجود.

٢- ظهور حاجة التنوع^(٢) وتأسل التنوع في سيكولوجية الإنسان. لقد بيّنا في المقدمة أن آليات إرضاء الحاجة الاستيطانية: التنوع والأبتمال، تتداخل بشكل يجعل تحقيقها وظهورها والتعامل معها متداخلاً بالضرورة. وهذا يجعل البحث في أي منها يتداخل مع البحث في الأخرى. مع ذلك، تتطلب سيرورة البحث توضيح الفصل بينهما، وسنعمد هذا النهج بقدر ما يتطلب توضيح البحث.

لقد بيّنا أن وعي الإنسان بوجود ذاته، بعد أن يحقق إرضاء الحاجة النفسية: الملجأ والمأكل والنواحي الأمنية، والحاجة الرمزية: موقع ومقام الذات بين الأشياء الجامدة والحياة والاجتماعية، يصبح لدى هذا الوعي عبثاً، لا معنى له.

كما أن التعامل المكرر في سيرورات المعيش اليومي مع الأشياء المصنّعة والطبيعية والاجتماعية، ضرورة لا بد منها لتأمين استقرار سلوكيات المعيش، واستفاد الطاقة فقط بقدر ما تتطلبه ضروريات تأمين البقاء وإدامته. إلا أن التعامل المتكرر أخذ يسبب مللاً وضجراً ظهر وأخذ يتفاقم مع ظهور ونمو سيكولوجية الإنسان، الأمر الذي فاقم الوعي بعيشة الوجود.

(٢) التنوع والمتوعات، هي حالة تتضمن أو تتحدث أشكال وطرق من أشكال، وحالات من ظهور وعلاقات مختلفة (variety and variation).

وهكذا أصبح واقع البقاء الواعي بذاته وجوداً عيشياً، ولا معنى له، ما لم تتقدم مخيلة الإنسان وتعالج هذا التناقض في سيكولوجيته. وهذه سيكولوجية أصبحت مع تطورها عند الإنسان، سيكولوجية متناقضة. من جهة، تتمتع بقدرات حرية إدارة وابتكار ظرف سيكولوجية الذات، ومن جهة أخرى تتمتع بالوعي بفقدان معنى هذا البقاء في عمومية كون الوجود. لذا أقدمت المخيلة التي ظهرت ونمت مع هذا الوعي، على استحداث منحى الاستمتاع بهذا الوجود، فمنحته معنى وقيمة.

لقد تولدت مع تطور فكر الإنسان حاجة مكملة، إضافة إلى تلك النفعية والرمزية، وظيفتها تخفيف حدة الملل والضجر المقترن به. وهي حاجة وظيفتها الاستمتاع بالوجود، عن طريق ابتكار التنوع في سلوكيات العلاقات الاجتماعية، وابتكار أشكال الأشياء المصنّعة، وفي سيرورات سلوكيات التعامل مع المصنّعات، ومع تلك الطبيعية، وفي الموقف منها عامة. فأصبح منحى الاستمتاع بالوجود حاجة متصلة في تكوين سيكولوجية الفرد الإنسان.

وهكذا اكتسبت سيكولوجية وعي الإنسان بوجودها، وكيانه البيولوجي، تدريبياً، ميل منحى تعامل مع متنوعات، يستحدثها هذا الوعي، أو يجدها قائمة في الظواهر الطبيعية فيفاعلها ويستمتع بها. وأخذ ينمو عند الإنسان العاقل (homo sapiens) التوق إلى التنوع مع مراحل سيرورات ظهوره للوجود. ما يعني، أن إرضاء مقولتي الحاجة القاعدية: النفعية والرمزية، أصبح يتطلب أن يتضمن التعامل اليومي مع المصنّعات، تنوعاً دورياً، فتأصلت هذه الحاجة عنده، كضرورة حياتية، كحاجة أساسية في كيان وجوده السيكولوجي.

وهكذا، أخذ الفرد الإنسان يستحدث وابتكر مصنّعات وممارسات وسلوكيات تؤمن له تنوعات يستمتع بها، فيحقق نشوة الوجود. وهي تنوعات يحسها حدسياً ومعرفياً، ويمارسها بموجب طقوس تبتكرها مخيلته، التي تقوم بوظيفة ضبط التنوع وإدارة سلوكيات التعامل معه.

ثانياً: ظهور المصنّع المتنوع

يعتبر تحقيق هذا التنوع المتكرر في المصنّعات حالة متعذرة، لما يتطلبه من جهد كبير ومتكرر في استفاد الطاقات، فيما لو تم إعادة تصنيع المصنّع، كلما خضع الفكر للتعامل مع التنوع. كما أن تكرار تصنيع المصنّعات بصيغ متنوعة دورياً سيسبب تراكم

هذه المُصنَّعات، وبالتالي ستهمل بسبب الملل منها. إذن، تؤلف حالة الحاجة إلى التنوع، وفي المقابل استفاد الطاقة لتحقيق هذا التنوع، تناقضاً متأسلاً في تكوين كيان نفسية الإنسان وموقفه من الوجود. كما أنه كلما زاد التوق إلى التنوع، سيزداد استفاد الطاقة وإهمال المُصنَّعات، الأمر الذي يؤدي إلى إحياء الاستمتاع بالتنوع، وإحياء وظيفة التنوع. بعبارة أخرى، حصل تناقض، من جهة، بين السعي إلى تنشيط الفطنة واليقظة الحادة التي تتطلب التنوع، والاستمتاع بهذا التنوع، وفي المقابل تعدُّر تغير المُصنَّعات دورياً بالكمّ الذي يؤمن هذه الرغبة.

ومن هنا، ومع نشوء فكر الإنسان وتطوره، تطور دماغ الإنسان وأخذ يحقق نقلة جذرية في تكوينه العصبي، وتبعاً للسيكولوجي، وذلك بتحقيق الوصول إلى حلّ مناسب يؤمن تجاوز هذا التناقض في الوجود. فظهرت حاجة جديدة إلى مواجهة هذا التناقض، وإلى سد النقص في تعامله مع المُصنَّعات لسد متطلبات الحاجتين الأوليين.

وهكذا نمت في الدماغ أداة آلية تجاوز هذا النقص أو إرضائه، ألا وهي تطوير نمو حاجة تنوع السمات (features)^(٣٢) التي يحملها المصنَّع. بمعنى آخر، ابتكر الدماغ آلية لنفسه وطورها وظفها في تحميل المُصنَّعات التنوع الشكلي. وهكذا تطور توق في وعي الإنسان، في سيوررات تعامله مع المُصنَّعات، في رؤيتها وتصنيعها، وفي تشغيلها في إرضاء حاجة التنوع، أي جعل شكل المُصنَّعات تتضمن، أو تحمل، سمات تدل على التنوع. وتحفز الدماغ، عند التعامل معها، على تعامل متنوع. فتنشط فطنة الفرد وتدربه على مجابهة التنوع اللامحدد القائم في الطبيعة و معيش الفرد اليومي.

إذاً، هذا التوق إلى تنوع سمات شكل المُصنَّعات، وتنوع العلاقات الاجتماعية، سواء في الواقع أو في المخيلة، وتنوع الموقف من الطبيعة، هو استحداث آلية تحميل أشكال الأشياء سمات وظيفتها تفعيل المخيلة وتنشيطها، وبهذا القدر ستتنسّر، وتمنح الوجود معنى وقيمة.

التنوع، إذاً، هو موقف فكري نحو التعامل مع المُصنَّعات، وظيفته تجاوز رتابة تكرار التعامل مع الأشياء القائمة في الوجود، وملل الوجود ذاته.

وتتصف وظيفة التنوع بتعدد استحداث الأشكال وجمعها ضمن التكوين الشكلي المعين. وهو ما يعني تحميل التكوين الشكلي سمات متعددة تهيئ لمخيلة المتلقي فرصة تعامل متنوع مع الشكل نفسه. هذا ما يجعل التعامل أداة تحفز فطنة المتعامل مع

(٣٢) مفرداً بسمّة، أي شكل ثانوي، تفصيلي، جزئي، الذي يجتذب اهتمام أو رغبة.

هذه الأشكال التي تتضمن التنوع، وهذا تماماً هو الوظيفة البيولوجية والنفسية للتنوع، التي أشرنا إليها في المبحث السابق، وبيننا أهمية هذا التعامل المتنوع نسبة إلى تأمين بقاء وجودي يتوافق مع عقل الإنسان العاقل.

وعليه، يؤلف التعامل مع التنوع القائم والمستحدثات من المعالم التي تحملها المصنّعات، موقفاً فكرياً نحو شكلية المُصنّعات، وظيفته النفسية، في ظاهرها، تجاوز تكرار التعامل معها، وتبعاً تخفيف أو تجاوز ملل الوجود ذاته. ولكن واقع وظيفته الوجودية في باطنها هو تدريب فطنة الفكر والمخيلة على تهيئة قدرات أكثر فعالية في تأمين الوجود. وهكذا بقدر ما تعي الذات، بأنها اكتسبت وأمنت لنفسها الفطنة المناسبة لتأمين الوجود، ستسرّ بوجودها، لأن السرور، كما أشرنا إليه، يقترن بطمأننة الوجود. وهنا مصدر أهمية تنوع المعالم من قبل مخيلة الإنسان، والسعي نحوها، والاستمتاع في التعامل معها.

بمعنى آخر، أصبح التنوع، لدى الإنسان، مصدراً نفسياً ظاهرياً للاستمتاع بالوجود، وفي واقع باطنه مصدر تحفيز وتدريب الفطنة لمواجهة المتطلبات المتنوعة في الوجود.

ثالثاً: تنوع التعامل مع السمات

تستحدث حركة التصنيع مصنّعات تحمل سمات منوعة، أو توحى بها، ولكن بشرط أن يتوافق هذا التنوع مع التنوع الحاصل في سلوكيات المعيش، سواء للمجتمع ككل أو لفئة فيه. لذا، ستؤلف بهذا القدر أداة فعالة لتحقيق إرضاء الحاجة الاستيطانية. ومن غير هذا التوافق، سيصبح التنوع ممارسات عبثية لفرد أو جماعة معينة، الأمر الذي يعني أن عليه أن يكون في قدرة مرحلة التلقي لتفهم معاني معالم التنوع، واستيعاب قيمها، والاستمتاع بها، وتمكن الذات من ترجمتها التي تحفز إحساسها في إرضاء النشوة الاستيطانية، وإلا فقدت وظيفتها الاجتماعية. بمعنى آخر، بقدر ما يكون التنوع ضمن قدرات مرحلة التلقي، ستقل هذه السمات المتنوعة معاني وقيماً جديدة، تنشط وتوسع مجال رؤية المعيش، وتبعاً ستسرّ المخيلة. وبقدر ما تنسرّ المخيلة، فتتقدم وتهيئ لنفسها سلوكيات وطقوساً، تبتكرها وتفاعلها مع السمات المتنوعة، فهي تهيئ لوعيتها حساً وجودياً جديداً في معيش متنوع، وتغني هذا المعيش. وعن طريق تحميل سمات متنوعة لأشكال المصنّعات، وبقدر ما تكون فعالة في المخيلة، ستهيئ لذاتها قدرات تجاوز الملل الحاصل بسبب المتكرر القائم في واقع الوجود. وهكذا تخفف

حذته، أو تهمله، وتعيش في عالم تستحدثه في مخيلة متفاعلة مع ما تبتكره ذاتها من سمات تحملها على الأشياء، فتُحَفِّز يقظة الذات بوجودها. ومن هنا سيكتسب الوعي بالمعيش نوبات أو دورات ومناسبات من نشوة الوجود، فتضفي عليه وجوداً آخر قائماً في المخيلة.

إذاً، بهذا المفهوم، إن وظيفة الاستيطانية هي تهيئة تكوين يوازن مطلبين متناقضين: أولاً، تنوع الشكليات إلى الحد الممكن، وذلك لتأمين تخفيف الملل. ثانياً، وفي المقابل، تنظيم تكوين هذه المتنوعات من الشكليات، كذلك، إلى الحد الممكن، في أطقم وأنماط، الأمر الذي يجعل التكوين ميسوراً للإدراك. وبهذه الحصيلة للتنوع يؤمن للفرد أداة للمتعة، تُصنَّع بمركبات مُنظمة، أي بموجب بنيات منمنطة ومطقمة (من طقم). فيصبح هذا التنوع المركب، بسبب هذا التنظيم، سواء في كيان مادي في واقع البقاء أو في المخيلة، ميسوراً للإدراك.

رابعاً: استحداث التنوع وحالة الأبتمال

وبقدر ما أخذت الإرادة تشتبه وتسعى إلى تنوع جديد، أخذ إنتاج المصنّعات يتنوع ويحقق تنوعاً جديداً في أشكال مبتملة بقدر مناسب أو رفيع. ولكن ما إن يفقد شكل مصنع ما الصفة الأبتمالية مقارنة بمصنّع جديد، أو ابتكار جديد، حتى وإن تفاعلت ضروريات المقارنة والمنافسة مع الآخر، فيهمل المصنّع القائم ويعطل إنتاجه، ويستبدل بالجديد، الذي يتصف بأبتمال أكثر. وهنا يكمن مصدر إهمال بعض المصنّعات واستبدالها بمصنّعات أكثر كفاءة من حيث قدرات التصنيع والأداء وإرضاء الحاجة.

وتجرف أحياناً رغبة التنوع والاستمتاع به، أو تظهر رغبة فاشن (موضة) دورية ملحة، فتتزلق المخيلة في إنتاج يعجز عن تحقيق قدر مناسب من الأبتمال. وغالباً ما يحصل هذا في ظرف حينما يتوفر فائض متعالٍ في الإنتاج، حيث تسبب وفرته تأمين ظرف انزلاق المخيلة خارج ضبط التنوع. وهنا يكمن أحد مسببات ظهور إنتاج خارج محور الأبتمال المناسب. وباستمرار تحقيق تنوع غير مضبوط وتعميمه، تظهر كلعجريات إنتاجية فاسدة، وتلوّث البيئة.

إذاً، يختلف إنتاج الإنسان جوهرياً عما يحققه الحيوان، ذلك أن الحيوان لا يمتلك قدرات تحقيق الفائض، ولذا تفترض ضروريات معيشه إنتاجاً يتعين أن يكتسب القدر

المناسب من صفة الأبتمال، وإلا عجز كيان الحيوان عن إدامة البقاء. و من جهة أخرى، بسبب قدرات الإنسان على تحقيق الفائض، أخذت علاقته بالظواهر الطبيعية تختلف جوهرياً، إذ كلما تقدمت تكنولوجيا الإنتاج، ظهرت قدرات جديدة تحقق الفائض. فأخذ يحقق الفائض بموقف واع، ويسعى إليه، الأمر الذي هيا له فرصاً عديدة ومتنوعة إلى الراحة واللهو واللعب والسمر، في جزء كبير من الوقت خارج متطلبات الإنتاج كأداة تأمين الحاجة النفعية. و منذ العصر الحجري القديم تمكّن الإنسان العاقل في معيشه البدائي، من تخصيص قسم كبير من وقت معيشه اليومي، يقدر بثلاثة أو أربعة أيام من بين السبعة يخصصها للهو وطقوس اللعب والرفاهة والعلاقات الاجتماعية. كما أن الإنسان العاقل سخر هذا الوقت خارج متطلبات الإنتاج في تفعيل مخيلته وابتكار صور ورؤى لتنوعات جديدة.

وهكذا أقدم الإنسان العاقل واستحدث وجوداً آخر خارج الإنتاج، ومغائراً له، حيث أخذ يمارس حصراً اللهو والتسلية فيه، وأضفى عليه سمات استيطيقية، فنتى حسه في نشوة الوجود. وقد تمثل هذا في ممارسات متصفة بقدرات من الأبتمال كمهارة الرقص والغناء والألعاب الرياضية، والاهتمام بمصنّعات فنية، التي منحها، وخصص لها، طاقات جمّة لتحقيق رؤى وتصنيع بكيانات مادية. كما تمثل هذا التطور بأنه نقل الجنس^(٤) (التجامع) بين الذكر والأنثى، من كونه وظيفة إنجاب وتكاثر، إلى متعة بحدّ ذاتها، أي أضاف إلى هذه الوظيفة الطبيعية النفعية، وظيفة جديدة استيطيقية، وجعل من الجنس متعة منزّهة من الوظيفة النفعية. وهكذا مع تطور هذا المنحى الوجودي لدى صنف الإنسان، اكتسب وجوده غريزة طبيعية جديدة، متداخلة مع كلجريات مستحدثة وموروثة، كجينات وميميات (mimes)، تتضمن متعة خارج وظيفة التكاثر الحيوانية الطبيعية الأصل.

خامساً: التعامل المتوافق مع تنوع السمات

يتحقق إرضاء الحاجة الاستيطيقية عن طريق استحداث تصنيع سمات منوّعة محملة على أشكال المصنّعات، بشرط أن تتوافق هذه المنوعات وتداخل مع تنوع سلوكية المعيش، وبالتالي الموقف منها وتصورها، الأمر الذي يعني أن يحقق هذا التوافق إيصاله إلى

(٤) كلمة الجنس في العربية والإنكليزية (sex) لها معنيان: (١) الجندر (gender) النوع المنضمّن الذكر والأنثى، (٢) تعني التجامع بين الأنثى والذكر بهدف التكاثر. ولذا سنخصّص كلمة (الجنس) للمعنى الثاني حصراً، وللمعنى الأول كلمة (الجندر).

المتلقي الذي يحرك عنده استجابة مناسبة لهذا التنوع. وبقدر ما يكون الإيصال متوافقاً ومبتكراً ستحمل السمات المتنوعة معاني وقيماً جديدة تحرك تجاوباً وتفاعلاً في مخيلة المتلقي. وفي المقابل، ستهيئ هذه المخيلة لنفسها سلوكيات وطقوساً تؤهلها لتقبل حس جديد في متعة معيش متنوع. وهكذا عن طريق تحميل سمات متنوعة لأشكال المصنّعات، وبقدر ما تكون هذه المتنوعات فعالة نسبة إلى المتلقي ستجاوز مخيلته المعيش المتكرر والممل، أو تهمله. فتُحفِز يقظة ذاتها، وبهذا تضيي الذات على المعيش نوبات من نشوة الوجود.

الفصل الثاني

تنظيم وضبط رؤية التنوع

يفترض التعامل مع البيئة حاجة التنوع المتأصلة في سيكولوجية الإنسان، بما يجعل التنوع تعاملاً حيوياً، ويذلل الملل، ويمنح الوجود قيمة إنسانية واعدة بذاتها. وإلا من غير هذه الحيوية لأصبح الوجود حالة عبثية. وفي المقابل، يحقق التعامل المتكرر الاستقرار، وحفظ الطاقة، فيمنح الوجود الطمأنينة وراحة البال، الأمر الذي يعني أن هناك ازدواجية متأصلة في سيكولوجية الإنسان. إذ أن هناك ضرورة وجودية تفترض تحديد التنوع وضبطه، وذلك بالصيغة التي تحقق توازناً مناسباً لازدواجية هذين المستقطبين: التنوع والتكرار.

لقد ظهر دماغ الإنسان، ونما، ونضج مع هذه الازدواجية، ومع تطور هذه الازدواجية، ابتكر الفكر صفة قيمة الاتساق، وتحقيق توازن مناسب بين هاتين الازدواجيتين.

وتظهر صفة الاتساق بصيغ متنوعة في شكل المصنّعات وسلوكيات التعامل معها، والتعامل مع الأشياء عامة. ومن بين أهم الصفات التي يظهر بها الاتساق، هي: الإيقاع والأنماط، والطقوم، والسمتري (symmetry)، وغيرها.

كما أن صفة النسق هي ذلك التكوين الشكلي لشيء، حينما تنظم الأجزاء وترابط بصيغ، بحيث يتمكن المشاهد من أن يجد في التكوين ككل نمطاً واضحاً، وسهل الفهم والتعامل. فتنبني صفة الأبتمال للشكل المتسق، وقوى انجذابه الاستطقي التي يتمتع بها، على نسبة التوازن المحقق في تنظيم الشكل.

لذا تؤمن هذه الصفة لصورة الشكل طمأنينة الوجود عند التعامل مع المصنّع، والاستمتاع في آن. النسق، إذًا، هو قدرة الفكر على ضبط نسب علاقات المقومات، كالخطوط والسطوح والأحجام والكتل والألوان وتناغمها وإيقاعها، بما في ذلك تنظيمها بموجب سمتريات وإيقاعات وأنماط وطقوم، وغيرها من صيغ تنظيم التكوين الشكلي للمصنّعات. ولا يستند النسق إلى تنوع في التزيين والتزيق والأشكال، وإنما يبنني على ترتيب تنظيم التكوين الشكلي للمصنّع بجعل المقومات الشكلية تنظم بأنماط واضحة.

وقد حققت مختلف الحضارات والكلاجریات أشكالاً لمصنعات تتمتع بصفات الاتساق، في أنماط و طقوم مركبة، موحدّة، مهما تراكبت و تنوعت و تداخلت و التبتست، فإنها لا بد من أن تخضع في نهاية مطاف الرؤية، مهما طال البحث فيها، لقدرات فك شفراتها، و تبعاً التعرّف إلى المعاني التي تحملها. و إلا من غير صفة النسق للتكوين الشكلي، يفقد الشكل الصفة الأبتمالية، و الوظيفة الاستطبيقية.

و تمثل أشكال هذه الأنماط في صيغها الحديثة بعلاقة شكلية السطوح و الأحياز المستحدثة بينها، سواء في الواقع أو المخيلة، في بناية الجناح الألماني في معرض برشلونة، تصميم ميز فان دي روي سنة ١٩٢٦. و تمثل كذلك بلباس ساك (Sac)، تصميم كريستيان ديور في خمسينيات القرن الماضي، و كرسي ثونه (Thonet) عام ١٩٠٥، و مغاسل و مراحيض صممها جيو پونتي (Gio Ponti) في الستينيات، و طائرة الكوميت، و الطاس السومرية، و الكثير من الأثاث و المصنعات التي أنتجتها مدرسة الباوهاوس (Bauhaus) - و لا ضرورة لأن نشير هنا إلى ما حققته الحضارات السابقة المختلفة من قطع فنية، كالأهرام و معبد البارثينون و حدائق قصر الحمراء، حيث تمكنت مجتمعاتها من أن تفكك معانيها و تستمتع بأبتمالياتها، و لم تزل الحضارات اللاحقة تؤلف حساً و حدساً عاماً عالمياً مستمتعاً بها.

الصورة الرقم (٢ - ١)

بناية الجناح الألماني في معرض برشلونة، تصميم ميز فان دي روي سنة ١٩٢٦



وتبني صفة النسق للتكوين الشكلي للمصنّع، والحس بجمالية أبتمالياته، على توازن وتنظيم العلاقات بين الأنماط والطبوع القائمة فيه. وتبني قوى انجذاب صفة الاتساق للتكوين الشكلي، على قدرة المخيلة على اكتشاف صفات الأبتمال للأشكال المتعددة التي نظمت بعلاقات مبتمة.

ومنذ القدم، ومع تصنيع الإنسان البدائي، حقق الفكر صفة الاتساق في غالب تركيب تكوينات أشكال المصنّعات، كما سعى إلى تحقيق هذه الصفة في تعامله العملي.

وصفة الاتساق، بكونها علاقة متوازنة ضمن التكوين الشكلي، فهي تصيح صفة تتمتع بهذه الدلالة في كل مكان وزمان. لأنها صفة تنبني بالضرورة على قدر من صفة الأبتمال المرئي، ولذا الانجذاب إليها، وقبولها، والراحة النفسية عند التعامل معها.

ويعتبر الكثير من المنظرين والمفكرين في مجال فهم الجمال، أن النسق بين العلاقات الشكلية ضمن التكوين الشكلي للشيء، من سطوح وخطوط وأحجام وألوان، تؤلف الصفة الأساسية للتمتع بالقيمة الجمالية. وسيكون من المفيد هنا أن نشير إلى البعض من آرائهم.

يُعرف الكثير منهم النسق بكونه الانسجام بين العناصر المتنوعة ضمن الشكل المركّب، حيث يتحقق ضبط توحيد الشكل، أي إظهار المتنوعات ضمن التكوين بصيغة تدل على وجود نظام يوحدتها ضمن مفهوم رؤيوية موحدة. وهذا تعريف يتضمن ضبط التنوع، وتبعاً، والسبب ذاته، يؤلف نسبة إلى المتلقي صورة بدلالات سهلة الفك والتلقي.

الصورة الرقم (٢ - ٢)

فنّ وزخرفة الأرابسك



و يعرف المعجم الفلسفي «الاتساق»، أو الهرمنة (harmony) بما يلي: «ما كان على طريقة نظام واحد من كل شيء»، أي يحصل الاتساق بقدر ما ينتظم التكوين الشكلي وتتوافق مختلف العناصر في تآلف واضح. وقد عبّر عن هذا التآلف التوحيدي بقوله: «كمال في الأعضاء وتناسب بين الأجزاء مقبول عند النفس». ومن قبله وصف شيشيرون الخطيبَ البليغ والمهذب، بقوله: «على الخطيب الاتيكي الكلاسيكي... أن يكون متحفظاً، كاتباً، واضحاً وبسيطاً، ويقلد الاستعمال العام، ويختلف في واقعه عن اللامدرب.. ففي الوهلة الأولى تظهر بساطة الطراز بكونها سهلة التقليد والمنال، ولكن ما إن يسعى الغير إلى أن يقلدها سيجد بأن الأمر ليس سهلاً.... وعلى الخطيب أن يكون حراً في خطابه من مكيدات السجع، أو التي يتعين أن تهمل».

ويكمل شيشيرون (Cicero) ويصف «الاتساق» بوصفه النظام المتكامل الذي يشبه شكل السفينة، فيقول: «ففي كل ما في السفينة من أشكال عناصرها، كجوانبها ومقدمتها ومؤخرتها، كما الأشرعة، و صارية السفينة، تتمتع كل منها بأناقة واتساق، كما لو كان ابتداعها وتصنيعها ليس فقط من أجل الأداء الجيد والمتانة، بل كذلك لمنحنا متعة النظر إليها عند التعامل معها».

الصورة الرقم (٢ - ٣) بازيليكافيسينزا



و يصف الرسام هوغارث (Hogarth) كاتدرائية القديس بولس في لندن التي صممها كريستوفر رين (Wren)، بقوله: «هنا نجد فيها القدر الأعلى من التنوع من غير فوضى».

و بساطة من غير أن تكون عارية، و غناء من دون ابتذال، و وجهة من غير قسوة، و كم من غير إفراط».

الصورة الرقم (٢ - ٤) كاتدرائية القديس بولس في لندن



و ذكر الفيلسوف هيوم في النسق: «ينبغي الجمال على نظام الأجزاء. و بسببه ينبغي تكوين أشكال أشياء الطبيعة أساساً على النسق، فيهيئ لنفسيتنا الاقتران معها بالعادة الإرضاء و المتعة». و كما يعني هذا، فإنه ليس بالضرورة أن يظهر الشيء جميلاً بسبب كونه يرضي الفائدة [الحاجة النفعية]، أي يضفي النسق صفة الجمال على الشيء باستقلاله عن الوظيفة النفعية.

و يكتب كوربوزيه: «... و لا يوجد فن ذو قيمة من دون اعتماد نظام عقلائي ثقافي (intellectual order) - و العمارة هي الفن الذي يحقق نظاماً عقلائياً بفعالية أكثر من غيرها عن طريق هذه المقولة. و يعود السبب لهذا، بأن كل شيء في العمارة يعبر عن طريق النظام و الاقتصاد». و بهذا المفهوم للاتساق يعبر كوربوزيه عن صفة الأتمال. و قبل أن نشير إلى الحالات المتعددة التي تظهر فيها صفة الاتساق، سيكون من المفيد أن نشير إلى فيزيولوجية طمأننة الدماغ.

أولاً: طمأننة تفاعل الدماغ مع عالمه الخارجي

هناك مليارات من العصبات/نيورونات (neurons) التي تؤلف حجيرات الدماغ التي تُحفز بإفاعلات فيزيولوجية، حيث يكون مصدرها داخلياً أو خارجياً، فتستحدث نقاط التشابك العصبي (synapse). وبتراكبها وتوسعها، وبأعداد لا تحصى، تتكون ذاكرة الذهن، المتضمنة قدرات الفكر على التعامل مع عالمه الخارجي، بمعنى آخر، بتراكمات تكوين وعي الفرد لذاته: إحساساته ومشاعره وعاطفته وعقلانيته ومعلوماته عن عالمه المعيش، وكيف يتعين التعامل معه. وما إن تتكون هذه المركبات العُصائية سلوكية ما، أو لصورة، أو لتخيل، أو لرؤية، أو لفنظرة، يصبح عند ذلك تفعيل سلوكيات الفكر والبدن المرتبطة بهذه المركبات قابلاً للتنبؤ من قبل الدماغ، كمعرفة وذاكرة، إذ يصبح، بسبب وجود هذه الذاكرة، تفعيل نهج مشابه، من السلوكيات التي لا تتطلب تركيب عصابات/نيورونات جديدة، أو ليس بالقدر السابق. وتبعاً ستؤدي هذه الذاكرة المكتسبة إلى تحقيق اقتصاد في تفعيل الجهاز العصبي، الأمر الذي يؤدي إلى حصول اقتصاد جوهري في تعامل الفرد مع عالمه الخارجي، وهو اقتصاد في الطاقة، سواء فكري أم بدني.

الصورة الرقم (٢ - ٥)

الثور المجنح الآشوري



و بهذه المعرفة المكتسبة سيتمكن الفرد من مواجهة المتنوعات العديدة من الأحداث والأشياء التي يمتلك ذاكرة لها، من دون إفعال عصابي جديد لكل مواجهة. فيركز

طاقاته العقلية في إفعالات جديدة لمواجهة المتغيرات والمستجدات. ولذا تؤلف المعرفة المكتسبة، والذاكرة المتراكمة، في الوقت عينه، حالة استقرار نسبي للعصابات، فيحصل الوعي على حالة من الاطمئنان النفسي، وهذا بقدر ما يحمل الفكر معرفة قائمة في خزين المرجعية، يسخرها في مواجهة متطلبات المعيش. وللأسبب ذاته، سيوفر للفكر، هذا الخزين المعرفي، طاقة متهيئة لمواجهة المستجدات التي تحصل في معيش الفرد، والتي تتطلب معرفة جديدة.

وهذا يعني أن المنهجية الموروثة تقوم عن طريق الجينات للنفس/السايكوي (Psyche)، للفرد المعين، بدور جزئي من مجموع سلوكيات التعامل مع البيئة المعيشة، وخاصة منها التي يقوم على ابتكارها وتصنيعها، إذ تنصف هذه السلوكيات الأخيرة بكونها غير موروثة بيولوجياً، وإنما هي كلجيرية، إما مكتسبة عن طريق تطور وتراكم معرفي اجتماعي، حيث تؤلف مرجعية معرفية مشتركة تقوم بوظيفة القاعدة المعرفية للتعامل، وإما مستحدثة في آليات التعامل. فتنمو هذه السلوكيات، وتتوسع وتنضج وتتراكم، وتؤلف ذاكرة الكلجيرية التي يسخرها الفرد في تعامله مع متطلبات المعيش.

و أكثر من ذلك، إن تشابه تعامل ما مع تعامل سابق، أي التعرف إلى الربط بين حالة وأخرى أو شيء وآخر، هو قدرة الفكر على تسخير المعرفة القائمة وتمديدها لمواجهة جديدة، وهذا اقتصاد في طاقة تفعيل تعامل جديدة. إن قدرة الدماغ على تحقيق تشابه شديد التركيب، يتمثل بصور المجاز والكناية والمجاز المرسل والإيقاع والمختزلات، وغيرها من التجريدات التي يستحدثها الدماغ للمتغيرات، والتي يجعل منها متشابهات. وبتعبير آخر، هناك اطمئنان معرفي عندما يكتشف الفكر أنه يتمكن من تسخير المعرفة المتوفرة في المرجعية ويختزلها بصيغ مجازية، وغيرها من تكوينات صور مجردة في ربط واقتران صفات الأشياء من دون اللجوء إلى استحداث معرفة جديدة. أو أنه بهذا الربط يكتسب معرفة جديدة بطاقة فكرية نسبياً قليلة. فتهيأ مجال الحس بطمأنة الوجود، وتبعاً المتعة في التعامل مع هذه العلاقات التكوينية المتشابهة والاطرادية. فتحصل المتعة، وتتوسع هذه كلما كانت علاقات التكوينات أكثر فعالية في استحداث ربط بين صور الأشياء واقترانها. و يتمكن الفطري عن طريق هذه المعرفة من تحقيق تعامل أفضل مع متطلبات البيئة، خاصة منها المتغيرة والمفاجئة. كذلك تحصل طمأنة عند اللجوء إلى الإيقاع المتكرر، لأنه يؤكد تكرار تعامل معروف، خاصة أن التكرار يتضمن عادة فسحات أو فجوات زمنية، ميكرية، من وقفات تأملية قبل تكرار الحركة اللاحقة، حيث يحصل تقسيم للحركة السابقة، فتطمئن الذات على نهج مسيرتها.

ثانياً: الاطراد والتشابه في الطبيعة والمصنّعات

عند التعامل مع الأشياء خارج الوجود الذاتي، يواجه الفرد نوعين من الاطراد في الطبيعة، و نوعاً في المصنّعات. فيتمثل الاطراد الأول في الطبيعة باقتران الأمطار مع الغيوم، وتداول الليل مع النهار، وظهور الأزهار في الربيع. كما يقدم الوعي ويستحدث تجريدات (abstractions) للمتنوعات في حالة وجود الفوضى في الطبيعة، والتي يمكن إخضاعها لتصنيف وحصرها بمفهوم معين، ومنحها تسمية، وذلك لسهولة الاستدلال إليها كنوع، ومن ثم التعامل معه. فمثلاً مفهوم شجرة وتسميتها، التي هي في واقعها شجرة عينية بين الكمّ الكبير من الأشجار، ينظر إليها في الذاكرة بكونها تسمية عمومية لشيء عيني ضمن صنف من الأشياء.

إن الحسّ بوجود التشابه المطرد في الأشياء الطبيعية ينبني على المعرفة المتراكمة لخصائص المادة للتكوينات المتشابهة التي تتكون منها مادة الظواهر، سواء بصيغتها الجامدة مثل المطر، أو الحي مثل الشجرة. أي تنبني هذه الاطرادات والمتشابهات لخصائص المادة، من غير أن يكون لها وعي أو هدف في استحداث هذا التشابه، إلا في حالاتها الفيزيولوجية الحية، حيث يتضمن تكوين الشكل هدفاً لاوعياً يسعى إلى إدامة البدن، وهذا بهدف تحقيق نقل الجينات وإدامتها عن طريق التكاثر.

الصورة الرقم (٢-٦)

كنيسة كاتدرائية ميلانو في لومبارديا في شمال إيطاليا - عمارة قوطية



يختلف الأمر في مجال الإنتاج، حيث يتضمن أي تفعيل، في سيرورات تحويل المادة الخام إلى شكل المصنّع، في مختلف صيغه الميكريّة، وعي المصنّع بوجوده، وبعلاقة التعامل مع هذا المصنّع بكيان وجود الذات. وهو وعي فعال في إدامة هذا الوجود عن طريق استحداث المصنّع كأداة لهذا الغرض. ولذا يتضمن التصنيع، إضافة إلى خصائص المادة التي تفترض التشابه، ذاكرة الفرد والمعرفة التي يتعامل بموجبها، والتي تفترض تشابهاً بين الأشياء، وذلك لتحقيق سهولة الاستدلال بصيغ وطاقات مقتضبة، وطاقات محددة. وهكذا، بقدر ما تكون الحاجات وظروف أداة إرضائها متشابهة، سيحصل اطراد في التعامل مع التصنيع والمصنّع.

و غالباً ما يبني تفاعل الوعي المطرد على تفعيل سلوكية استتاجيه بما اصطلح عليها بـ «حيلة التحزر» (guessing games)، بمعنى بقدر ما يكون الترابط الشكلي بين الأشياء المتشابهة ليس بالقدر الواضح، أو المناسب، وغير مستدل إليها بسهولة، يلجأ الفكر إلى تسخير ما اصطلح عليه بقدرات «حيلة التحزر». يتضمن هذا التحزر استحداثاً في الوعي والمخيلة بتشابه مقارب لشكليات الأشياء، وبذلك يتمكّن من التعرف إليها، بهدف تسهيل مهمة التعامل، باعتبارها أشكالاً تقع ضمن المعرفة السابقة، القائمة في المرجعية والذاكرة.

و حينما تكون صيغة التكرار إعادة الشكل أو النمط (pattern)، فإن الاطراد هو ظهور الشيء والظاهرة بصيغ وحالات متشابهة، بحيث يعتبرها الوعي بكونها ظهوراً متكرراً لما سبق ظهورها، ومشابهاً لها. فمثلاً، تسخّر مختلف الكلجريات البشرية صيغة الاطراد باعتبارها أنماطاً و عادات تكرر بهدف التعبير عن دلالات الحاجة الرمزية للتعبير كدلالة الانتماء القبلي، والفتوي، والديني، والطبقي، والقومي. وتمثل هذه بتحديد أيام العطل والمهرجانات والاحتفالات، كما تتمثل بزّي الملابس كدلالات على وظيفة ومقام الفرد في المجتمع، كملابس رجال السلطة، وما يحملون من مؤشرات كالتيجان والعمائم والصولجانان وغيرها. وقد سخّر الإنسان منذ القدم تميط بدنه بهدف الدلالة القبليّة والتفاضل الفتوي، وتمثل هذا باستعمال الوشم والتنديب والختان.

لقد كان تسخير الكلجريات والعلاقات الاجتماعية من الأنماط الواضحة، لأنها تظهر للوعي وللرؤية بوضوح مقابل التنوع اللامحدود والقائم في الطبيعة خاصة، كما في العلاقات الاجتماعية وسلوكيات الفرد العينية المتنوعة.

هذا إضافة إلى أن التنوع اللامنظم يؤدي إلى وهن الوعي وملمه، لأنه يُحمّل جهاز الوعي متابعة أشكال لا تقترن بوظيفة واضحة لإرضاء حاجة معينة. لذا يقدم الفكر ويستحدث الأنماط في المخيلة ويفرضها على صور أشكال الأشياء التي يتعامل معها في معيشه اليومي. إذًا، هناك ترابط وتوازن بين سهولة الرؤية، من جهة، وسهولة تنظيم وتنميط أشكال المصنّعات، من جهة أخرى، حيث يصبح في مقدرة الفرد تفهّم وإعادة تركيب الشكل في المخيلة. وهو تنظيم يُمكن الفرد من تعامله مع الفروع، حيث يقرن شكل الفرع مع تركيب شكل لعموميات قائم في المرجعية، كاقتران لباس القاضي بمقام السلطة القضائية، وأجراس الكنيسة بمواعيد الصلاة. وبهذه الحركة الذهنية، يتمكّن الوعي من تعامل عام مع الأشياء المنوعة التي تقع ضمن التشابه لصنف من العموميات. وبقدر ما تكون إعادة تركيب شكل الأشياء سهلة المنال، ضمن شكل معمّم (generalized)، سيتمتع الفرد بقدر مناسب من تنظيم التعامل مع الأشكال المتنوعة والمتشابهة، كتعامل الفرد مع العدد الكبير من أشكال المصنّعات، كتنوع أشكال الكراسي المتنوعة التي يواجهها، فيقدم على إقرانها مع شكل الكرسي المعمم والقائم في المرجعية. وبهذا يتهيأ الطرف الفكري لتعامل عام مناسب مع الكرسي العيني.

ثالثاً: الأنماط والانساق في الطبيعة

تستند غالباً قدرة صنف الحيوان على البقاء إلى قدرات أعضائه وتنظيم نفسها لتقوم بوظيفة التغذية، والتكاثر، والتجمّع بجماعات. لذا يتعين أن يظهر تركيب الأشياء التي تتعامل معها في معيشها اليومي، بوضوح مناسب نسبة إليها، وذلك مقابل خلفية البيئة الشديدة التركيب والتعقيد والتنوع الذي لا يحصى. فالألوان النيرة، والأنماط المنتظمة لإزهار الزهور، ترسل دلالات واضحة إلى الحشرات التي تقوم بوظيفة التلقيح، كما توظف الألوان النيرة لريش الطيور المتمثلة بذيل الطاووس، وإيقاع أصوات ضربات المنقار المنتظمة التي تلاحظها صغار الطيور. هذه وغيرها تؤلف مركبات منتظمة لصور أشكال الأشياء، حيث تؤلف تكوينات شكلية معمّمة، واضحة الدلالة نسبة إلى الحيوان في معيشه العيني.

الصورة الرقم (٢-٧) أهرامات الجيزة في مصر



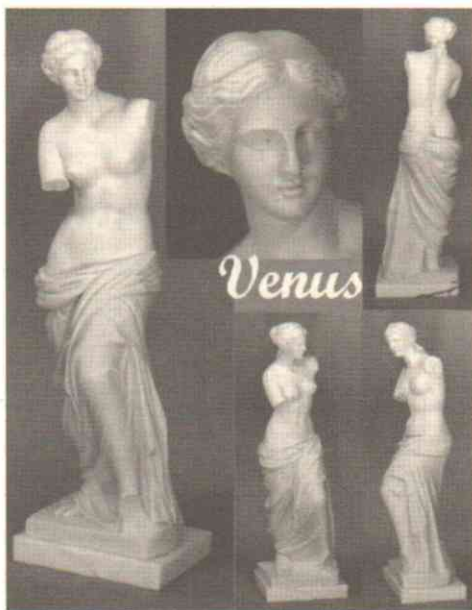
لذا نجد أن عالم الحيوان يقدم و ينتج أنماطاً في التكوين الشكلي لأبدانه، والتي تسخر كدلالات لتحقيق الاتصال في ما بينها، أو تحذير الآخر من الاقتراب منها. فذكر «طير العريشة» يصنع مسرحاً لعرض قدراته التصميمية، حيث يسخر شكل العريش ودقة تصميمه لعرض هذه القدرات بهدف مغازلة الأنثى، وإقناعها بأنه يتمتع بقدرات تنظيم وتزويق، الأمر الذي يدل على ذكاء وصحة جيدة. فيقدم على بناء العريشة، من أغصان يقطعها، ويزوقها بأزهار ملونة بحسب نمط واضح، و طراز معتمد من قبل الجماعة لذلك الصنف (species). ولذا يتمتع بموقع معرفي في مرجعية الأنثى. ويحقق هذا النمط عن طريق جمع أشياء متعددة ذات ألوان مختلفة، ومن بينها أحجار ومصنعات يجدها قرب المدن، و محار من السواحل، فيقدم على تنظيمها بين الأزهار. كما إنه يقوم بإعادة تنظيمها بين الحين والآخر، بحسب أنماط تكوينية و ألوان يتفرد بها، حتى يحصل على إقناع الأنثى بقدراته الصحية و المعرفية. في هذا يقوم «طير العريشة» باستحداث بيئة مصنعة منتظمة ضمن عالم الطبيعة المتصف بالفوضوي، و بهذا النظام يمايز نفسه. و في المقابل، نجد في شكل البعض من الفراشات رسوماً تحمل أشكالاً لعيون وهمية مخيفة، هدفها تحذير الطيور المفترسة بأنها، أي هذه الفراشة العينية، حيوان مؤذ، و ربما سام، و بهذا تتجنب الافتراس. و تنبني الكثير من العلاقات بين الحيوانات على أشكال تتميز بها أعضاؤها، حيث توظف بدلالات القوى، و الصحة، و قدرات تتميز بها من غيرها.

و نجد في عالم النبات العضوي مركبات تتجمع بانتظام، و تتكون في مجموعات أكبر، أي تنتظم بحسب ترتيب تراتبي، حيث تتجمع الوحدات و المركبات، و تتلاءم ضمن

تكوينها الشكلي، وتكوّن تركيباً موحداً. يتمثل هذا في حبات الرمان وقولحة عرنوس الذرة. ومن الملاحظ أن شكل زهرة «دوار الشمس» يتضمن نمط حلزوني: أحدهما يدور باتجاه عقرب الساعة، والآخر ضد اتجاه عقرب الساعة. إن عدد الحبات في اتجاه عقرب الساعة هي ٢١ أو ٣٤، وفي الاتجاه المعاكس هي ٣٤ أو ٥٥، وهذه أرقام تتطابق مع سلسلة الأرقام في المنظومة الرياضية العددية، الـ فيبوناتشي (Fibonacci numbers). وكثير من تنظيم تكوينات الزهور تتطابق مع هذه السلسلة الرياضية، كما أن موقع الأوراق على ساق الكثير من النباتات تكون كذلك في دورة بصيغة حلزونية مع حاصل (quotient) المصطلح عليه بـ «تشعب النبات» (divergence of the plant)، والذي ينتظم أيضاً بحسب التسلسل الرياضي الفيوناتشي، وبحسب نسب ما يصطلح عليها عادة بالمقطع الذهبي.

الصورة الرقم (٢-٨)

تمثال فينوس دي ميلو - براكسيتيليس (Praxiteles)



تتصف كل من هذه التكوينات في شكلية الحيوان والنبات بصفة الأبتمال. ومن دون هذه الصفة لا يحقق الكيان القدرة على البقاء، فيستبدل موقعه في الوجود بعضويات

أخرى، التي تكيف نفسها و تظهر للوجود، بحيث يكتسب تكوين بدنها بقدر مناسب من صفة الأبتمال.

رابعاً: العادة و النظام و الاستقرار

بقدر ما يكرر الفرد تعاملأ ما مجدأاً، يكون قد اقتصد في استفاد طاقة فكرية و بدنية. و بهذا يكون تجنب الخوض في مخاطرة تجربة جديدة لا يعلم مسبقأ مدى صلاحيتها و نتائجها. و لذا تؤلف سلوكيات العادة و التكرار، و ما يقترن بها من كسل و تريث، منحأ متأصلأ في سلوكيات الإنسان. و هنا مصدر أهمية النظام، و الاستمرارية، و التوق إلى الاستقرار.

و حينما تكون الأشياء في حالة تغير و تنوع، و حيث ترتبك قدرة التنبؤ لتنظيم المعيش اليومي، يبرز منحأ سيكولوجية التوق إلى الاستقرار الذي يؤمن تعاملأ يسخر المرجعية القائمة و المجربة و المعروفة، و التي لا تتضمن المجهول و المخاطرة. و قد انبنى على هذا المنحأ المتأصل في سيكولوجية المعيش التقليدي، ظهور ظروف طرز مستقرة تمتد في الزمن، و تقترن مع طرز معيش هي ذاتها مستقرة. و هكذا تحققت الحضارات الكبيرة، كالمصرية و الأكدية و الإغريقية و الإسلامية/الخلافة، كطرز مستقرة نسبأاً، تعبر عن قدراتها المعرفية و الوجدانية.

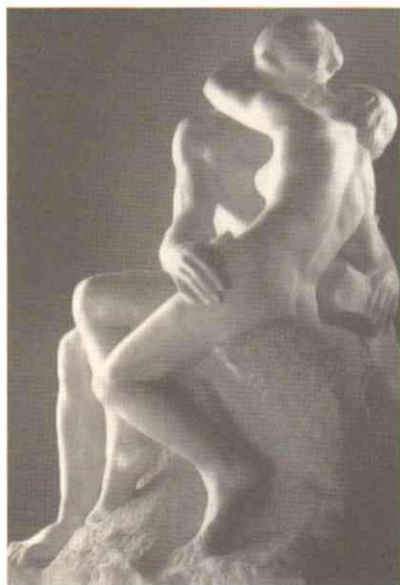
الصورة الرقم (٢ - ٩)

حدائق قصر الحمراء



مع ذلك، تتناقض مناحي النظام والاستقرار مع تلك التي تسعى وراء التغيير والمخاطرة والتنوع والتجديد، وكلاهما متأصل في تكوين وعي الإنسان الوجودي من البقاء. لذا هناك تباين في الموقف من التطور الحضاري وظهور الطرز المعمارية الكبيرة. فهناك منحى تبنّاه أدولف غوللر (Adolf Goller) الذي جاء بمفهوم «الوهن المعماري»، حيث يقول: هناك تأصل في سيكولوجية الحضارات يتضمن محفز التوق إلى تغيير الشكل والانتقال إلى طرز أخرى. وقد خالف هذا الرأي هنريخ وولفلن (Heinrich Wolfllin) الذي بيّن أن التوق إلى التغيير لا يؤلف منحى عاماً، إذ إن هناك طرزاً اقترنت بحضارات عظيمة، ولم تتغير إلا قليلاً في الزمن. فمثلاً، أظهر المصريون القدماء أنهم لم يساموا من استمرار التكوينات الشكلية للطرز المعتمدة لفترة طويلة، كما هو الأمر مع الحضارات القديمة الأخرى التي اتسمت مصنّعاتها بأشكال وطرز حافظت عليها، وعبرت عن استمرارها واستقرارها لعدة قرون من الزمن.

الصورة الرقم (٢ - ١٠)
رودان Auguste Rodin، القبلية



إذاً، ما هي الآلية التي جعلت من الممكن لمجتمع ما أو حضارة أن تبتكر، أو تتجاوز، المنحى الطبيعي نحو التنوع؟ الجواب لهذا هو ربما أن هناك العديد من العوامل التي تجعل هذا ممكناً، ومنها الناحية الاقتصادية. ولكن هذه الناحية لا تبرر واقع تجاوز منحى التوق إلى التنوع، أو أنها تلغي هذا المنحى المتأصل في تكوين سيكولوجية الإنسان. فالتوق إلى التنوع لا يلغي منحى اعتماد طراز أو شكل والاستقرار معه. إنما في حالة مثل هذه، وهي اعتماد طراز والاستقرار معه لمدة طويلة، ينقل مركزية التنوع من الشكل إلى التنوع في الموقف السيكولوجي من الشيء، أي يحصل التنوع في الموقف الرمزي من الشيء، في كيفية إرضاء هذه الحاجة: هل عن طريق تنوع المصنّعات، أم عن طريق طقوس، حيث تنوع سيكولوجية موقف الفرد عند ممارستها الطقس؟

في حالة مثل هذه يحصل التنوع في المخيلة. وهو تنوع أشبه بموقف العاشق من المعشوق، أو العاشقين أحدهما نحو الآخر. فالمخيلة هي التي تقوم بوظيفة التنوع. وحينما يحصل هذا النوع من التنوع في المخيلة، وبقدر ما يقترن بطقس، يصبح سيكولوجية التعلق بالشيء حالة تداخل بين الشكل وموقف الفرد من الطقس، ودوره في ممارسة إجراءاته، وابتكار تنوعه، واستمتاعه به، وما يؤلف فحوى الطقس في مخيلة الفرد من دعم لهويته، خاصة إذا كان الطقس يخصّ دعم الوجود عامة، كافتقاره بالسلطة والقوى الإلهية، وقديسين وأئمة، وكلها يدعم هذا الوجود.

إذاً، ما زالت مخيلة الفرد أو الجماعة تعتبر هويتها مدعمة، من قبل قوى تتجسد في مصنع، سواء أكان تمثالاً لآلهة، أم كنيسة، أم مرقد قديس، أم مسجداً، أم مرقد إمام، فيتنوع شكل هذا المصنّع في مخيلة الفرد مع كل زيارة، خاصة إذا اقترنت الزيارة مع الطقس الذي يتنوع في المخيلة بسبب ممارسة الطقس من قبل المخيلة ذاتها. وبقدر ما يكون الطقس عاماً ومركباً، يتضمن بهذا القدر تنوعاً في إجراءاته، فيصبح أداة لتنوع رؤية المخيلة لأداة الرمز، كالآلهة، وتبعاً شكلية المصنّع، والمعبود. وهكذا يبني توفيق التنوع المقترن بطقس على رغبة فعالة في إعادة تحقيق التعامل مع المعالم والحفاظ عليها، واستقرارها، بدلاً من إثارات جديدة، تتطلب إعادة صياغة صورة أداة الرمز في المخيلة والموقف نحوها. ويحصل هذا خاصة في الكلدجريات التي تسخر الطقوس في تعاملها مع المصنّعات، سواء كانت معابد أو قصوراً أو كرسي السلطة مثلاً. وفي حالة مثل هذه لا تكون المخيلة متهتة لتغيير المصنّع، أو نبذه. إنها حالة أشبه بما أشرنا إليه في مفهوم الولع كإحدى الآليات لتحقيق إرضاء الحاجة الاستطيقية. وحينما يكون في تلك الحالة هدف التعامل هو إرضاء الحاجة الاستطيقية، يصبح الهدف هنا إرضاء الحاجة الرمزية، في تناقض مع هدف الاستطيقية، أو ربما أدق، تخفيف إرضاء حاجة على حساب حاجة أخرى. هذه الظاهرة تفسر لنا، في الوقت عينه، سبب منحي التغيير في المجتمعات المعاصرة.

خامساً: التكوين الشكلي المركب

يظهر أو يصنع التكوين الشكلي في الظواهر الطبيعية أو شكليات المصنّعات بحالتين، وما يجمع بينهما. تنبني الحالة الأولى على معالم تظهر بصيغة متسلسلة، أي متكررة ومتعاقبة وتتضمن مفهوم حركة باتجاه معين، موجّه، أو تظهر المعالم متقطعة، غير مرتبطة، لا تتضمن حركة في اتجاه معين، وتظهر مستقرة.

تؤدي إعادة استعمال الشكل بصيغته المبسطة إلى التكرار، ويظهر بكونه متسلسلاً، خاصة إذا لم يتضمن توقفاً وتعاقباً عكسياً. فمثلاً، يمكن استبيان سلسلة من النقاط في مستوى خط مستقيم بسهولة، من أنها تكون منتظمة بخط منحني أو بزوايا، ويمكن استبيان أحياز منتظمة مطردة ومتعاقبة برؤية أسهل لو كانت غير اطرادية. تستند هذه الرؤية، كتفهم للتكوين الشكلي أو استحدثائه إلى آلية «نظام البساطة» (laws of simplicity)، حيث تسخر لتحقيق سهولة التعرف وتفهم الشكل. ولكن هذه البساطة يمكن أن تقود إلى الملل، حيث ما إن يتم تحديد سر تسلسل النقاط المنتظمة، حتى تكون عبارة عن تكرار رتيب، ولذا لا تثير ما هو جديد نسبة إلى الرؤية.

فمثلاً، لو أخذنا تعاقب تسلسل مؤشرات، أو معالم، تتكرر، ومكونة من نجوم (*)، و حرفاً واحداً مثل: ق، فيمكن أن يكون تركيبها، بحسب تسلسل متنوع:

٣،٥،١- * ق * ق * ق - لا يتضمن هذا التسلسل أداة ضبط، فيصبح التعامل مع الشكل قلقاً لأنه غير محدد، ورتيباً بسبب التكرار اللامتنوع.

٣،٥،٢- أو يكون التسلسل أكثر تركيبياً، ولكنه كذلك يؤلف سلسلة متلاشية:

* ق * ق - * ق * ق - * ق * ق * ق - وبالرغم من التكوين المركب لهذا التسلسل، فالرؤية نكتشف بسرعة بأنه نمط متكرر ورتيب. ولا نحتاج أكثر من تأمل بسيط وسريع لكي نكتشف في هذه العلاقات معالم في تسلسل متلاشي، ولذا تكون مملة.

٣،٥،٣- ولكن إذا أعدنا التسلسل وعكسنا التعاقب، سنلاحظ في الحال الطابع الاطرادي في تكوين العلاقات، حيث يصبح سمترياً (symmetry) ومستقراً، وأكثر تشويقاً:

*** ق * ق - * ق * ق - * ق * ق * ق - بسبب التكوين المركب لهذا التسلسل يظهر أكثر تشويقاً بقدر ما يتضمن من مركبات و متنوعات في تكوينه.

كما أن في هذه السلسلة المتضمنة السمترية تهيج لنا معرفة القسم الأول صورة للقسم الثاني في التسلسل. في هذا السمترية توقف وانتظار، وشوق إلى المرحلة اللاحقة في التكوين. هذا إضافة إلى استقرار الحاصل بسبب التوازن في التكوين. لهذا السبب يوسع تلقائياً التكوين السمترية مجال الرؤية، حيث الرؤية الأولى تدعم الثانية المتوقعة.

و هنا مصدر السرور والراحة، أي راحة الاستقرار واليقينية، حين التعامل مع السمثري، والتكوينات المتسلسلة المركبة والمتوازنة.

إن التعامل مع تكوين لشكل متسلسل، أي الذي يشير إلى اتجاه موجة، سيجعلنا نتوقع حركة تمتد باتجاه حركة المتسلسل. وإذا كان التسلسل غير متوازن، لا يتوقف، سيصبح استكمال التسلسل غير واضح، لأن الرؤية لا تجد ما يمكن أن تتخيله، أو ما نتوقع أن تنتقل إليه، فتجد نفسها في حالة مواجهة غير قابلة للفك، ومثال لطيف على حالة من تكوينات منظمة وموجهة لما لا نهاية، ولذا يحصل إطناب بعد تعامل محدد معها. ففي عام ١٨١٩ نشر العالم الاسكتلندي ديفيد بريوستر (David Brewster) أطروحته حول المشكال/الكالدسكوب (Kaleidoscope)، يصف فيها اختراعه الذي حققه في العام السابق. يتكون هذا الاختراع من استقطاب الضياء، بواسطة مرآيا متعددة ينظمها في زوايا مختلفة. وبعد أن وجد علاقات للمرايا من موقع لثقب نظر محدد، يتحقق مشهد نسبة للناظر منه، يتألف من أنماط من تشكيلات سمثرية ملونة بتركيب سمثري، شديد التركيب. فأقدم على تسجيل براءة الاختراع، الذي أطلق عليه اسم «الناظور لصورة جميلة»، أي الكالدسكوب في اليونانية.

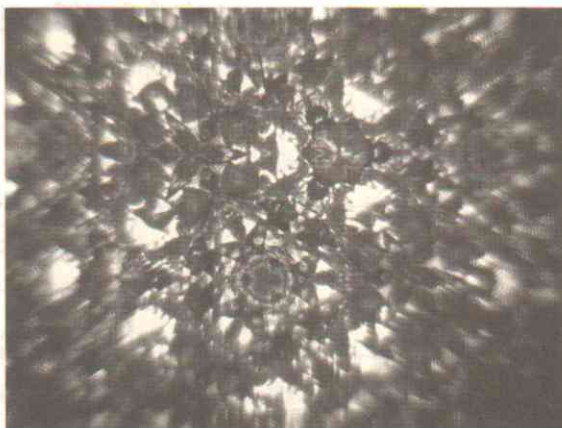
لا شك في أن هناك ابتهاجاً، أو سروراً، عند النظر إلى التنظيم المستقر السمثري للتشكيلات التي تعرض في هذا الكالدسكوب، حيث تظهر تركيبات بأشكال هندسية سمثرية متعددة، وبألوان متعددة، ومع كل حركة في تنظيم علاقات المرايا. ولأنها منظمة في علاقات سمثرية محضة، تجعل الناظر، للوهلة الأولى، أمام نمط واضح مسرّ، وذلك لأن مركبات التكوين الشكلي سهلة الإدراك، فالناظر ينظر إلى نظام سمثري محض و صارم، هذا بالرغم من تغيير التشكيلة مع كل حركة للكالدسكوب، فيحصل تنوع لامتناهٍ بسبب علاقات زوايا الزجاجيات الملونة فيه. ولكن هذا التنوع اللامتناهي يخضع لنظام واحد واضح سهل فكّه.

و هنا مصدر الراحة في النظر إليه، وكذلك مصدر تفهم بسرعة التكوين الشكلي والنظام الذي ينبنى عليه. وهو كذلك مصدر الملل منه في الوقت عينه. ويحصل هذا الملل، بعد وهلة قصيرة، بالرغم من ما تقدم إلينا هذه الآلة من مفاجأة كلما نقوم بتدويرها، واستحداث تركيب جديد لألوانها، لأنه ما إن يتكرر النظر فيها مرتين أو ثلاثاً، حتى تكون المخيلة قد تفهمت نظامها، وأصبحت عندها معرفة مستقرة في المرجعية، تتكرر، وتبعاً ستفتقد الرؤية توقعات لمركبات مستقبلية تتطلب التأمل والفك. إضافة إلى هذا، فإن الشكليات التي تستحدثها آلة الكالدسكوب لا تمتد معانيها إلى الحاجتين

الأخريين، بمعنى، تنحصر وظيفة الرؤية هنا في استطيعية لتكوين شكلي مجرد عن الواقع. ولذا تفتقر هذه الأشكال إلى إرضاء متطلبات الحاجتين الأخريين، أي تخلو من الرسالة التي يدونها الحرفي والمصمم في المصنعات التي يستحدثها الإنسان. إنها تكوينات حصيلة لبدعة ذكية، كأداة تسلية بسيطة، خالية من العاطفة الإنسانية.

الصورة الرقم (٢-١١)

الكالدسكوب



سادساً: ضبط التكوين الشكلي

إن الهدف من التكوين الشكلي المتضمن التنوع لا يكمن فيه، وإنما في نشوة الوجود، أي خارجه، في طمأنة المخيلة، وهو راحة هذه المخيلة من الملل، ومنحها مجالاً لنشوة الوجود، بمعنى أن الوظيفة الأساسية للتكوين الشكلي هي عرض المعالم للفرد، ومعرفة وحس متنوع، حيث ستؤلف عند التعامل معها، أداة سيكولوجية وظيفتها راحة النفس ومخيلتها من ملل الوجود، كما أنها تهيب ظرف تعامل يحقق نشوة الوجود.

ولذا، إن سبب هذا التكوين الشكلي للمصنّع إرباك للفكر، أو عجز عن إرضاء الحاجة إلى التنوع وتفادي الملل، فيكون فقد وظيفته الأساسية. ولكن تلهّف المخيلة، وتوقها إلى التنوع، قد ينفلت ويتقل من تنوع متوازن إلى فوضى توهن المخيلة ذاتها. لذا

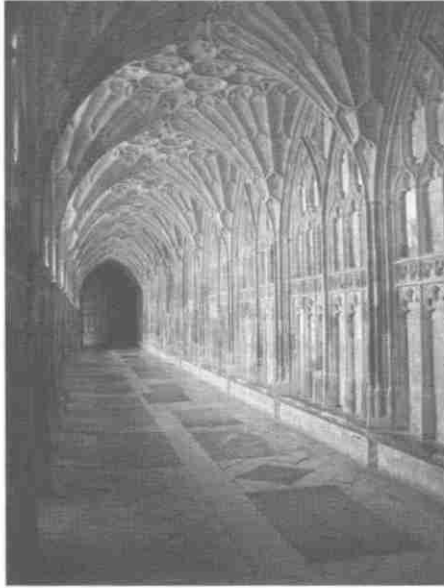
يتعين أن يضبط التنوع في تكوين شكلي مؤطر و منمّط يتصف بقدر مناسب من صفة الأبتمال.

سابعاً: التمنيّط

لكي يصبح التكوين الشكلي واضحاً و مريحاً للمخيلة و يطمئنها، يتعيّن أن يكون تنظيم المعالم المتنوعة التي يحملها شكل المصنّع كتركيب بموجب أنماط واضحة، و أن تُضبط و تنظّم علاقات الأنماط المستحدثة بالصفة الأبتمالية. إن وظيفة ضبط الأنماط بعلاقات مبتملة تجعل سيرورة التعامل مع التكوين الشكلي المتنوع لا يستنفد عند التعامل معه طاقة فكرية غير مبرّرة، أي، بقدر ما يتضمن التكوين الشكلي تنميّطاً واضحاً، محتمل الفك، يخفف من كمّ الطاقة الفكرية المستنفدة خارج التعامل المبتمل المناسب. بمعنى، أن التمنيّط و ضبطه يسهّلان تفهم التكوين الشكلي. إن ضبط التنوع، سواء أكان منمّطاً أم متسلسلاً، يؤلف حاجة بيولوجية طبيعية، تطورت مع تطور تكوين دماغ البشر. و هي حاجة ضرورية أشبه بما يقوم به الدماغ عندما يواجه تعدد مفردات الظواهر، فيقدم في آنية المواجهة على اختزالها بمقولات (categories) و عموميات. و إلا عجز الفكر، من غير هذه الآلية العصبية التي تأصلت في الدماغ المعين، عن التعامل مع الظواهر الطبيعية. بمعنى، من غير هذا التمنيّط (pattern) و ضبطه سينفلت التنوع في التكوين الشكلي، و تبعاً تنفلت صورة العلاقات في المخيلة بين الأشكال المتعددة و المتنوعة التي تؤلف تكوين الشكل، الأمر الذي يؤدي إلى إرباك الرؤية و الفكر، و يعرّض الوجود للخطر. لذا، من الأهمية ضبط التنوع في التكوين الشكلي.

و هنا يكمن مصدر أهمية الضبط عن طريق التمنيّط المنظم بعلاقات يتعيّن أن تكون هي ذاتها مبتملة. و بقدر ما تتحقق الصفة الأبتمالية لهذه العلاقات في التمنيّط، ستهيأ للرؤية مجال متعة في التعامل مع المصنّع المعين. خلافاً لهذا، أو إن عجزت علاقات أنماط التكوين عن تحقيق الصفة الأبتمالية في ما بينها، سيفسد التعامل، و يرتبك الحسّ البصري، و تبعاً الفكري، كموقف من الوجود.

لذا يتعيّن إخضاع علاقات التكوين الشكلي للمعالم المتنوعة المحمّلة على المصنّع، سواء أكانت تزييناً أم زخرفة، لضبط التكوين، بحيث يجعلها أنماطاً واضحة. بمعنى يتعيّن أن ينظّم التنوع ضمن التكوين الشكلي بأنماط بصرية يكون استيعابها سهلاً أو محتملاً من قبل المخيلة المثقّلة. إنها القدرة على اختزال تنوع التكوين الشكلي للمصنّع بموجب أنماط. و الخلاصة: إن وظيفة التمنيّط هي ضبط فوضى التنوع.



و سنفهم أهمية التنميط في التعامل الفكري مع الظواهر إذا أشرنا إلى بعض من آليات التعامل مع الظواهر الطبيعية والاجتماعية، إضافة إلى المصنّعات. و مع نمو دماغ الإنسان ونضوجه، أخذ يعي إشكالية البقاء، أي الوجود والزوال. فأخذ ينمط علاقات أشكال الظواهر والأشياء التي يتعامل معها في معيشه اليومي. ولم يحصل هذا النمو وتنشئه في الدماغ فجأة، وإنما امتداداً لقدرات يتمتع بها الحيوان. نمت هذه القدرات لدى الأساسيات، وحصل فيها نقلة نوعية مع ظهور الإنسانيات، ومن ثم مع ظهور الإنسان العاقل.

و التنميط عند الإنسان هو رؤية التعدد القائم في الوجود، كتعدد الأشجار في الغابة، وأشكال الغيوم، وتعدد أصوات الطيور في الفجر، و فوضى التعدد القائم في مختلف الظواهر الطبيعية، حيث يقدم الفكر ويؤلف رؤية مبسطة، بدلالة واضحة، سريعة الفهم، فتظهر الأشياء في الدماغ كما لو كانت نمطاً واضحاً في تركيبه الشكلي. ولكن هذه صورة ليست بالضرورة متطابقة مع الواقع. المهم في هذه الرؤية هو تحقيق صورة سريعة ليتمكن الفرد من تشخيص الحالة التي يجابهها، فيتمكن من التعامل معها بالسرعة

والحركة المناسبة، وإلا من غير هذا لعجز عن التعامل، ولعجز عن قدرة البقاء، أي يحقق الدماغ في آنية التعامل مع التعدد الفوضوي القائم في العالم للفرد العيني، صورة واضحة تتوافق مع الواقع، بالقدر الذي تؤمن له تعاملاً مجدياً لتأمين البقاء.

بمعنى آخر، إن استحداث صورة نمطية للموجودات هو ضرورة طبيعية يتمتع بها كل كيان حيّ ليتمكن من تحديد نوع التعامل مع عالمه الخارجي. فالنمط المستحدث في مخيلته ما هو إلا دليل شكلي تستحدثه المخيلة بهدف تحقيق تعامل آني بكفاءة مناسبة ليتمكن من تأمين البقاء.

وهكذا أخذ الإنسان ينمط أشكال الموجودات تلك التي يمتلك ويستورث لها استراتيجيات بيولوجية للتعامل معها، وكذلك ينمط أشكال تلك المستجذات التي يستحدثها من مصنّعات وعلاقات اجتماعية وظواهر طبيعية أخذ يتعرض لها في تجواله المتوسع على سطح الأرض. فأخذ ينمط بموجب معرفة تجريبية وحسية أنواع الأشجار والحيوانات التي يتعامل معها، ومختلف الظواهر الطبيعية، ويمنحها أسماء وتعاريف. وهو كذلك نسبة إلى الفوضى القائمة في التقلبات الجوية، والصور التي لا تحصى من نجوم الليل التي يشاهدها بالعين المجردة. كما أخذ ينمط ما يتعين أن يأكل وما لا يأكل، وما يلبس وما لا يتعين أن يلبس، من هو مقدس ومن هو مدنس، أي من عليه أن يعبد ومن لا يعبد، ويتعين أن ينبذ، من يجامع ومن لا يجامع في علاقاته الجنسية بهدف التكاثر. وهكذا نمط مختلف سلوكيات التعامل مع الوجود.

لقد انتظم هذا التنميط لصور الموجودات، كأني تعامل مع الوجود بثلاث مقولات تتوافق مع الحاجات الثلاث:

١ - التنميط النفعي

يحدّد به مواقع الأشياء و حركاتها و كمّتها و نوعها، وبهذا يستحدث تعاملاً ليؤمن لنفسه تعاملاً يرضي به الحاجة النفعية، أي تأمين الملجأ والطعام و ظرف التكاثر و الدفاع ضد المفترس و العدو، و غيرها من متطلبات الحاجة النفعية.

٢ - التنميط الرمزي

يحدّد بموجبه موقعه في العائلة و القبيلة، و موقعه نسبة إلى الغريب و الآخر. و عن طريق هذا التنميط يحدّد موقع هويته بين الأشياء و العلاقات الاجتماعية، لا موقعه نسبة إلى رئيس القبيلة و القرية فحسب، بل كذلك لموقعه نسبة إلى النجوم، و طلوع

الشمس اليومي، و فيضان النهر، والآفات الزراعية، والغزو الخارجي. فقد أسس صوراً واضحة لكيفية التعامل معها، وهي تتمثل بالسحر والتنجيم، فأخذ ينمط وقائع الأحداث، وأشكال الظواهر، كالأنهر والغابات والعواصف وغيرها. واستحدث لنفسه علاقة واضحة معها تمثلت باستحدثائه قوى الأرواح، خارج واقعية الوجود الدنيوي، متمثلة بالأساطير والآلهة التي تمثل قوى الظواهر. فابتكر إلهاً لكل من الظواهر؛ إله المطر، وإله الشمس، وإله الحب، وإله المتعة. وحدد موقفه نحو كل منها بموجب نمط معرفي وسلوكي استحدثه لهذا الغرض، وهو مدعم بطقوس يبتكرها لكل مناسبة، ويلتزم بها.

٣- التنميط الاستطقي

يحدد به كيفية التعامل مع التنوع الذي يحققه في تكوين شكل المصنعات، حيث يخضع التنوع لآليات ضبط وأصول ونهج، وبهذا يتمكن من تحقيق الأبتمال في تصنيعها، وتبعاً الاستمتاع بتلك المنوعات التي يستحدثها.

ثامناً: الازدواجية

يؤلف مفهوم «الالتباس» ضمن آليات إرضاء الحاجة الاستطقية مفهوماً يوضح لنا كيفية تفهّم مختلف العلاقات بين الصعد المتعدّدة في الشكل المركّب والشديد التعقيد. لذا، بالنظر إلى أهمية هذا المفهوم، سيكون من المقيد أن نشير باختصار إلى معاني مفاهيم مقترية أو مقترنة أو متشابهة بالالتباس، تسخر عادة كمصطلحات في التعبير عن الشكل المركّب. وهذا ما يساعدنا على تمييز مصطلح «الالتباس» بصيغة أوضح من تلك الأخرى، مثل الازدواجية والغموض والمراوغة والمتكافئ.

ويقول نيتشه^(١)، في مفهوم «الازدواجية»: إن حالة الإنسان متأصلة في ازدواجيتها، أي يعرّض الفرد الإنسان نفسه لـ «عواطف متناقضة أو مواقف سيكولوجية، متذبذبة باستمرار». ويعتبر فرويد، أن الازدواجية متأصلة في التجربة الإنسانية، وذلك بسبب الكلجريات التي يستحدثها المجتمع، وتكون عملياً غير قابلة لتمييزها من تلك الموروثة

Friedrich Nietzsche, *The Will to Power* (London: Vintage Books, 1968).

(١)

فريدريخ فيلهيلم نيتشه (١٥ تشرين الأول/أكتوبر ١٨٤٤ - ٢٥ آب/أغسطس ١٩٠٠)، هو فيلسوف وشاعر ألماني من أبرز المهّدين لعلم النفس وعالم لغويات متميز. كتب نصوصاً وكتباً نقدية حول المبادئ الأخلاقية والنقبة والفلسفة المعاصرة المادية منها والثالية الألمانية. وكتب عن الرومانسية الألمانية والحداثة أيضاً.

بيولوجياً. ونسبة إلى زيميل^(٢)، يتوافق مفهوم «الازدواجية»، مع مفاهيم الاستقطاب والتناقض الكامل، والثنائيات^(٣)، حيث تكتمن هذه المفاهيم في قلب تنظيم الوجود الاجتماعي.

ويعتبر جورج ميد^(٤) أن التعامل مع تعدد العلاقات الاجتماعية لا يُحصى، وبقدر ما تكون هذه متغايرة في طرق المعيش والمفاضلات الاجتماعية، ستؤدي إلى أن يشعر الفرد بازدواجية الوجود. كما أن في علاقات البروز الاجتماعي والسيطرة، ستكون النفس (Self, psyche) هي التي تشعر وتحسّ وتقرر المواقف المتعددة المتباينة. ويحصل هذا ضمن تعامل داخلي للنفس، باعتبارها شيئاً آخر داخل ذاتها. فما يحصل عادة في هذا التعامل، داخل النفس، هو حوار داخلي متعدد الأصوات، الذي من خلاله يحصل التأمل، وتقييم الأفعال، أو ظهور فكرة، أو خطة، أو رغبة للنفس، وغيرها من العواطف والمحفزات والانجذابات التي تمارسها مخيلة النفس.

وتعكس هذه الأصوات ازدواجيات وجدانيات مختلفة، ومعايير متباينة، وقيم تنبني من خلال مختلف مجالات التجربة الكلجية التي تتعرض لها النفس. فالأصوات الداخلية لا بد من أن تتصادم، أو على الأقل تتكلم من غير وعي واضح نسبة إلى غيرها من الأصوات. فيكون سؤال النفس لذاتها: من الذي يتعين أن يهمني من بين الناس، أو أرضيه؟ وتبعاً، من سيكون من المحتمل أن أزعجه أو أضايقه؟ وما هي نتائج أن أكون هذا الشخص ضد ذلك الشخص الآخر؟ وهل هذه الصورة التي أعتقد بأنني أرسلها عن نفسي، لكي تعبر عن واقع حقيقة داخلية النفس، أو أنني أقدم صيغة خداعة؟ وهل أنا أرغب في أن أخفي أم أفشي الواقع؟ وإلى آخره من الاحتمالات التي تفسح، أو تعبر عن تلك الأصوات الداخلية. فكلنا واعون بهذه الذبذبات في الموقف من الوجود،

(٢) عرف جورج زيميل (Georg Simmel) كعالم اجتماع المنظور الأصغر، ولعب دوراً مهماً في دراسات المجموعات الصغرى مثل التفاعلية الرمزية ونظرية التبادل.

(٣) الثنائية (dualism)، مبدأ يقول إن هناك فقط حالتين أو مبدئين: كالعقل والجسد، والشر والخير، والجنة والنار.

(٤) جورج هربرت ميد (George Mead)، من أشهر علماء الاجتماع الأمريكيين ومن أهم الرواد المؤسسين في الاتجاه التفاعلي الرمزي، وُلِدَ عام ١٨٦٣ في ماساتشوستس، وتعلّم في كلية ابرلن ثم في جامعات هارفرد، ليزنج وبرلين، تأثر بأفكار «ديوي» و«زيميل» و«وليم جيمس» وقدم بحوثاً عنها. ركز في أبحاثه على فهم التفاعل المتبادل والذات الاجتماعية داخل المجتمع، حيث يمكن اختبار أعلى مستويات التصنيع والتحضّر ونزعات الإصلاح والنزعة العلمية والمنالية. وقد ساهم هربرت في وضع المبادئ والأفكار الأساسية للنظرية التفاعلية الرمزية من خلال دراسته للذات كما يقيمها الفرد والذات كما يقيمها الآخرون. ويعتقد «ميد» أن الذات في المجتمع هي حسيّة تفاعل عاملين: العامل النفسي الذي يعبر عن خصوصية الفرد وشخصيته، والعامل الاجتماعي الذي يبيّن مؤثرات البناء الاجتماعي المحيطة بالفرد.

ونحس بأن لا راحة تحصل بسبب اللايقينات التي تتعرض لها الهوية التي تثار في داخل النفس. وبهذا القدر يحصل احتمال حصول الازدواجية في صورة الوعي بالوجود^(٥).

الصورة الرقم (٢ - ١٣)

Carlo Scarpa - Brion - Vega Cemetery



إذاً، يمكن تعريف الازدواجية على أنها ثنائية حول شيء ما، وغالباً يكون ذلك الشيء حالة اجتماعية، أو محصلاتها: مصنع، فكرة، معتقد، صورة، تجربة، هدف، وغيرها من الموجودات التي تحمل معاني. إنها تؤلف مفهوماً مزدوجاً نسخره في تحقيق إيصال عن طريق إيمائيات (gestures) وسمات، وتزين، ومؤشرات، وشعارات، للتعبير عن تفهمننا المزدوج للوجود، وهذا التعدد في استحداث الازدواجيات يميز صور الإنسان لبيته المعيشة، وقدرات تعامله معها، مقارنة بالحيوان، حيث ظهرت اللغة والمؤشرات المركبة في المرجعية المعرفية لدى الإنسان، فأخذت الكلدجريات تنوعها وتنضجها، وبنيت عليها التطور الحضاري^(٦).

وبينما كانت الازدواجيات لدى الأساسيات منحصرة غالبها في الموقف «نحن» و«هم»، وموقف من العوامل الطبيعية، وموقف من الجندر، بهدف تحقيق التجامع الغريزي والتكاثر، فقد توسع مفهوم الازدواجية عند الإنسان ليتضمن الوجود واللاوجود، الحياة والموت. وأصبح الوجود عنده في العالم المعيش يكون في مقابل صيغة أخرى من الوجود، في عالم آخر، مؤخر. وقد عبّر الإنسان عن هذه الازدواجيات في اهتمامه بقبور الموتى التي يصنعها، والآلهة التي يبتكرها.

(٥) Fred Davis, *Fashion, Culture, and Identity* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1992), p. 4.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٤.

تاسعاً: الالتباس و الغموض

تتضح العلاقة بين الالتباس و الغموض في واقعها التاريخي عند مقارنة التعامل بالأشكال المركبة و المعقدة في المجتمع التقليدي مقابل المجتمع المعاصر، حيث نجد في المجتمع التقليدي رقابة واضحة ضد الغموض، و ذلك لأن مرجعية كليهما الرئويي المبتكر و المتلقي هي ذاتها أو متشابهة، بينما في المجتمع المعاصر، بقدر ما تعدد المرجعيات، و تختلف دلالاتها نسبة إلى الطرفين في الحوار، الرئويي و المتلقي، ستهياً ظروف انفلات الدلالة، و انزلاقها في متاهات الغموض. و يحصل هذا الانفلات في منظومة الحوار الاجتماعي الاستطقي، حيث يتمثل بظاهرة تسرع تغير الطرز، و تعدد الفاشن، قبل أن تهذب تكويناتها و تنضج أشكالها، الأمر الذي يتسبب بظرف إفساد الحوار الاجتماعي الاستطقي، و تبعاً لتلوث البيئة الاستطقية.

١ - الالتباس

تؤلف حالة الالتباس (Ambiguity) في الموقف من صورة الشكل في المخيلة، أو تجربتنا معها، تصوراً بأن هناك بديلاً للصورة، أو صورة ثانية ضمنية، تكمن في الشكل، و يمكن الوصول إليها، أو هناك احتمال لترجمة ثانية لها. و عن طريق هذا التصور ستهياً للمخيلة متنوعات من مراوغات (equivocations) لطيفة، و مترادفات متقصدة، و نزوات لعبوية.

إذاً، تحصل رؤية الالتباس عند التعامل مع تعادل القيم، و تصبح ملتبسة، لا بازدواجياتها و إنما بسبب تعاقب فكّ شفرات دلالاتها. و في هذا الترابط بين المعنى الأول و المعنى الثاني، أو المعاني المتعددة اللاحقة، تنتقل المخيلة من الصور الأولى، حيث تهيج قدرة النقلة إلى الصورة اللاحقة. و بهذا الانتقال، لا تتوسع قيمة القطعة الفنية، و تزداد معانيها فحسب، بل ستجعل التلقي سيرورة تتضمن بحثاً و اكتشافاً ضمن نشوة الحس بالصفات الأبتيمالية التي تتصف بها الصورة المعينة، كما في الأبتيماليات التي تتصف بها سيرورة النقلة بين الصور المتعددة.

الملتبس، إذاً، هو ذلك الشكل المركب الذي يتضمن قيمتين معيّنتين أو أكثر، حيث في الوهلة الأولى، عند التعامل معه، قد نلفك معنى معيّناً، و في الوهلة اللاحقة نلفك أخرى، أو يتضمن الملتبس أكثر من معنى واحد، و يكون المعنى الثاني بديلاً، بالأهمية نفسها أو أكثر أو أقل. و عند التعامل مع المركب الملتبس، سنعي أن هناك أكثر من معنى،

وسنلتبس أي من المعاني يتعين أن نعتبرها المجدية أو الأكثر أهمية أو التي يتعين اعتمادها.

إن من بين أهم أدوات التنوع هو تنميط الملتبس للتكوين المركب. وينبغي التنميط المركب للتكوين الشكلي على تعدد الأنماط التي تظهر في صعد متعددة منظمّة، أو يتحقق فكّها بتعاقب تحقق اكتشافها، وحيث تكون قائمة في طبقات من معاني متعدّدة. فهناك في التكوين الشكلي أنماط واضحة من الوهلة الأولى عند التلقي. وهناك أخرى ضمنية أو بديلة يتعين اكتشافها. بمعنى، يتألف التكوين الشكلي من حالات متعددة في عرض رسالته، المعلوماتية والعاطفية، وذلك في رؤىويات متعاقبة. فيترك لتعامل المتلقي الوصول إلى أولها، وتفهم في الوهلة الأولى تلك الأكثر وضوحاً نسبة إليه. غير أن ما إن تصل مخيلة المتلقي، وتقف على معنى النمط الأول، وتصبح الصورة والمعنى واضحين عنده، حتى يظهر ضمن هذا الوضوح مجال مفتوح لرؤية نمط آخر، في بعد آخر، بعد أن يتحقق اكتشاف البعد أو النمط المكتشف الأول، الأمر الذي يعني أن هناك التباساً في الرؤية الأولى للتكوين عامة، وهو ما سيفري المتلقي لأن يتقدم ويكتشف المعنى المتضمن الآخر، وذلك في سيرورة متصاعدة في تسلسل الالتباس النمطي، أو أعمق من ترتيبات المعنى. ولكن هذا الآخر ليس بالضرورة الأهم، وإنما هو بديل يغني الأول. فالهدف هو استمرار سيرورة تعاقب المخيلة في اكتشافاتها للمعاني المتضمنة، وتبعاً ستستمتع النفس بعوالمها المتعددة المكتشفة.

الصورة الرقم (٢ - ١٤)

الكوبوزية كنيسة رونشون



و يحصل هذا بقدر ما يتضمن تركيب القطعة أنماطاً متعددة تحمل كل منها معاني تفرّد بها. وعند مواجهة المتلقي لمثل هذا التركيب، ستضطر مخيلته إلى تفعيل ذاتها وقدراتها، لتتمكّن من الانتقال من نمط إلى نمط آخر- وهكذا تكون سيرورة التعامل مع تركيب التكوين البصري والحسي للقطعة الفنية المتميّزة، فيكون هدف الفنان، المرسل، هاهنا، هو جذب مخيلة المتلقي، المرسل إليه، لسيرورات متعاقبة في اكتشاف الأنماط، وتمتعها في كل مرحلة أو دورة من اكتشاف للمعاني والعواطف. وذلك في ربط متسق بينها، كتعدد المثلث في تركيبات المثلث والمسدس في تركيب الرقش الهندسي العربي. بهذا القدر تحمل القطعة معاني أعمق في التعبير عن مخيلة الإنسان وهوومه في طمأنة الحاجة المركبة.

وتتعدّد الأنماط وحالات الالتباس المتعاقبة والمركبة في أعمال قادة الفكر البشري. وتمثل هذه الأعمال المتميّزة والمتضمنة تعدد المعاني بتلك، مثل: أعمال ربايعات عمر الخيام، و ربايعات بهو فزن، و التكوينات الشكلية المتداخلة في بناية معبد البارثينون في أثينا، وسقف قاعة الاستقبال في قصر الحمراء في الأندلس، ومسرحية هيدا كابلر للمسرحي إيبسن، و في تنظيم الحدائق اليابانية الزينة (Zen)، و سقوف كاتدرائية غلوستر في إنكلترا.

٢ - الغموض

هناك في تحقيق الملتبسات ذات البعدين، أو أكثر، هوة بين إيصال المعاني التي قد تنزلق بها سيرورة الدلالة، وتعطل، أي تنتقل إلى حالة الغموض (vagueness)، بمعنى الغموض الذي يعطل سيرورة تحقيق الدلالة الواضحة، وينقلها إلى درب مسدود. فالغموض يربك المخيلة، ويعطلها عن تعامل مجد مع تكوين الشكل. لذا بقدر ما يكون الالتباس أحد التكوينات البصرية في إغناء إرضاء الحاجة المركبة، فإن الغموض يفسد قدرة إرضائها.

إذاً، الشكل الغامض إما لا يتضمن معنى، أو تكون فيه دلالة المعنى غير واضحة، وغير قابلة للفك والتعرف إليها، وإما بسبب عدم كفاءة العرض لبيان المعنى، أو أن الشكل يتضمن أكثر من معنى، بحيث تداخلت بصيغة مرتبكة، وأصبح فكها متعذراً.

لذا ترفض المخيلة في طبيعتها البيولوجية الغموض. فيتعيّن على الفنان أن يعطل سيرورة الالتباس قبل أن تنزلق معاني ودلالات التكوين الشكلي في متاهة الغموض. بمعنى آخر، يتعمق الفنان المتميّز في استحداث تعاقب معاني متعددة، تؤلف كل منها

مجالاً لمرحلة في غور لمعاني أعمق، أي يدفع المبتكر المتميز سيرورة ابتكار الالتباس، وتعدد المعاني، إلى حدّ الأقصى، بشرط أن لا ينزلق إلى الغموض، أي يمتلك ذلك الحس، حيث يتوقف عند ذلك الحدّ قبل أن يتحول الالتباس إلى غموض، وفي ذلك الحد الأعلى الفاصل بين الالتباس والغموض، حيث تتحقق الحالة المبتملة المتقدمة، في تلك الحدود ما قبل انزلاق الشكل في صيغ من الغموض. بمعنى آخر، بقدر ما يكون المبتكر متميزاً في قدراته على ابتداع التكوينات التي تتضمن الالتباسات المركبة في عدة صعد، يعي، معرفياً وحديساً، أين يتعيّن أن يتوقف، قبل أن يُحمّل المخيلة أكثر من قدراتها الطبيعية، ويربكها. الخلاصة، يؤدي الغموض إلى إرباك الوعي، ولذا يعطل الحوار الذي يرضي دلالات الحاجة المركبة، وينقل الوجود إلى حالة الرفض والارتباك.

وسنّفهم سيرورة تعدد المعاني الملتبسة حينما نقارنها بحالة الغموض. فسيرورة دلالة الشكل الغامض تفتقر إلى قدرة التعرّف إلى معانيها، أو تثبط سيرورة الدلالة قبل أن تظهر المعنى، بينما سيرورة الالتباس هي أشبه بزيارة لمبنى أو حديقة أو قراءة شعر، حيث يحصل التعرّف إلى المعنى الأولي في الصورة المركبة، والاستمتاع بها، أو سيجد المتلقي أبواباً تفتح له ظروفاً جديدة من تلقي معاني أخرى كانت كامنة في غور الدلالة العامة. وما إن يدخلها سيجد عالماً آخر من المعاني، وبأبأ آخر على عالم أبعد من الدلالات. وهذا تماماً ما نجده من تعاقب للمعاني في رباعيات الخيام، ورباعيات بهتوفن، ومركبات تراجديا يوريديس، وتداخل الأحياز تحت القناطر اللامتناهية في جامع قرطبة، وتعدد أوجه القصة في أدب إيتاليو كالفينو، والأبعاد المتعددة التي نجدها في رسوم ترنر. وربما الالتباس هو ليس إلا مواجهة صور الازدواجيات التي تتعامل معها المخيلة في معيشها اليومي القاعدي النفعي والرمزي، فتنمطها، وتهذبها، وتنقلها إلى عالمها الاستطقي. فتستقل الصور ومعها تستقل المخيلة، وتنزّه من هموم الوجود.

تنبني قدرات التعامل مع الالتباس، وتحقيق التكوينات الملتبسة على القدرات الطبيعية التي اكتسبها دماغ الإنسان، بقدر ما تكون قدرات الفرد العيني نمت وتهذبت في تقبلها التعامل مع مركبات معقدة، واتسعت مرجعياتها، وأصبحت تستوعب تنوعاً يمتد إلى صعد متعددة. وذلك في سيرورات الانتقال من نمط ملتبس إلى أنماط ملتبسة أخرى. وحيث تتوقف هذه السيرورة، ويتعطل توسعها الذي تتجه إليه، وذلك في اللحظة أو الموقع المناسب، ضمن التركيب، حينما يشعر المؤدي الرؤيوي بأنه أصبح على أبواب الغموض. فيتوقف قبل أن ينزلق في ماتهة عشية، أي أنه يحمل التكوين الحدّ الأقصى

من حيرة سيرورة الالتباس، ولكنها سيرورة دلالية تضمّر قدرات فكّ المعاني المتعددة، والكامنة في التكوين. فتستكمل في سيرورات تحققها قدرات المتلقي، وفي تفاعلها مع الرؤية ودلالاتها المحمّلة على سمات الصنع، حيث يقدم المتلقي بهذا التفاعل ويبتكر بدوره رؤى جديدة عند فكّ الالتباسات في صعداها المتعددة. وكل هذا، بشرط أن لا ينزلق كلاهما، الرؤيوي المرسل والمتلقي المرسل إليه، في ماتهة الغموض.

الصورة الرقم (٢-١٥)
معبد البارثينون (Parthenon)، أثينا



يوضح لنا الموسيقار موزارت العلاقة الحوارية السليمة بين المبتكر والمتلقي في كتابه إلى والده، حيث يقول الابن إنه ألف قطعة موسيقية تتضمن جمالاً وتعقيداً وابتكاراً. ويقول إنه سينبهر بها المتخصص والذواق في الموسيقى والمطلع على تكنولوجيا الموسيقى. ولكن في الوقت نفسه، سيتمكّن سائق العربة عند سماعها من التقاط بعض نوتاتها، ويتمكّن من غنائها والاستمتاع بها. بهذا كان موزارت يعبر عن رغبة الاكتشاف والابتكار والمخاطرة في التفرد وتطوير الموسيقى المركّبة الملبّسة، نسبة إلى المتخصص. ولكنه سعى إلى أن تتضمن القطعة أنماطاً أحادية المعنى والتركيب، بحيث يكون من السهل فكّها والتعرّف إليها والاستمتاع في التعامل معها، وسماعها وغناؤها، نسبة إلى العامة. وبهذا يعني أنه دفع ووسّع الابتكار والتنوع المتضمن فيه، إلى أقصى ما يتمكّن منه عبقرى مثل موزارت، وبهذا طور الالتباس النمطي نسبة إلى زمانه، إلى الصفة المبتملة العليا، من غير أن ينزلق في صيغة من الغموض. وهكذا

حافظ على بقاء احتمال فكّها بسهولة في صعيدها المبسط، مهما تعقدت علاقات
و تركيب الأنماط التي جاء بها في الصعد المركبة الأخرى.

و نشير هنا إلى عبقرية أخرى حققت ذلك التوازن بين المركب الشديد التعقيد، الذي
يفصح، في الوقت عينه، عن أشكال بسيطة يمكن فكّها في الوهلة الأولى عن طريق
تلوّ بسيط. نجد هذه العلاقة الحوارية في عمارة توجت القرن العشرين في قدرتها
على عرض الملتبسات التي تتداخل و تتعاقب في إيقاع لامتناه. حققت هذا التكوين
الشكلي عبقرية كوربوزيه في كنيسة رون شان (Ronchamp)، حيث نجد جدراناً
وضياءً، في تنوّع لامتناه، يجعلنا في نشوة دوامة الالتهاس المحيّر بين النور و الظل،
نراها أحياناً جدراناً متغيرة و متحركة و نوراً ثابتاً، و أحياناً أخرى نوراً ينوّع لونه
و موقعه، في إيقاع منتظم ينتقل من جدار إلى آخر، فتتوّع موقعها منا، و موقعنا منها.
و هذا ما يحققه سكاربا في منحوتاته المعمارية التي تبني على ملتبسات لامتناهية،
فيقدم على تنوع نمط ما، بمواد و قياسات و شكليات متنوعة، و ينتقل بها من موقع
في المبنى إلى موقع آخر، و لكن بمواد أخرى، و بقياسات أخرى. و هكذا ترتبط
الأشكال بنمط مركب و شديد التعقيد، ملتبس، و لكنه واضح الدلالة، سهل الفهم
و الاستمتاع.

إن سرّ نجاح الأنماط المركبة و المعقّدة التي ظهرت في فنون الفيسفساء البيزنطية
و العربية هو أنها تمتحدث نمطاً يسهل التعرف إليه، و بسيط. فيتوسع التصميم و يتشعب
في تركيبات شديدة التعقيد، و لكنها تحافظ على النمط الأصلي كقاعدة لهذا التركيب
اللاحق. فيبقى التكوين المركب ضمن قدرة الرؤية، حيث نجد النمط الأول يقوم بدور
الربط و الدلالة لفهم صيغة المركب، و ذلك بمتابعة موقع الأول في تركيب الثاني.
لذا يصبح الفهم سهلاً، أو أسهل، و ينتقل الوعي في هذه السيرورة من الرؤية من نمط
واضح إلى تركيبات ملتبسة. و عند فكّها باللجوء إلى تتبع موقع و دور النمط الأول في
المركب، تستمتع مخيلة المتلقي باكتشافها هذه العلاقة، بين الجزء و الكل، بقدر ما تحقق
من سيرورة لمعاودة متكررة في كلا الاتجاهين، من الالتهاس بين الأول و المركب، إلى
ذلك المعاود بين المركب و الأول^(٧).

و سنجد أنفسنا بجولة حوارية شديدة التركيب، عندما ندخل كنيسة كلية الملك، في
كامبريدج، حيث نلتقي بالترابيات المتدرّجة عمودياً للأعمدة في العمارة الغوطية،

Gombrich, *The Sense of Order: A Study in the Psychology of Decorative Art*, p. 52.

(٧)

وحيث يتركب العمود من أرواح^(٨) متعددة، كل منها يؤلف مقدمة ومفتاحاً تلقى تشعيبات أضلاع السقف، ونجدها في السقف المشعّب بصيغة تكوينات لعقد مروحي (fan vaulting)، تستند إلى أضلاع مستعرضة (transverse ribs)، وتشعب بروافد جانبية (tiercerons)، ومنها تشعب عروق ثانوية (lierne). وكل من هذه العناصر يؤلف مقدمة إلى العنصر الأكبر، واستمراراً إلى الأصغر، ومن ثم من الأصغر والثانوي إلى الأكبر والذي يحمل قوى الجاذبية وانسيابها في عروقتها. فتقف المخيطة تحت هذا السقف، وتنقل في حيرة عند تعاقبها التركيب الملتبس لشبكة عروق السقف، وما إن تقدم وتفكّ علاقاتها وتفهم تركيبها الهندسي، تجد أنها قد أعادت تركيب العلاقات تماماً كما هي في السقف. فتطابق الصورتان، في واقع تكوينها لحجر السقف، وفي الصورة في المخيطة.

وننتقل من كامبريدج في نهاية القرن الخامس عشر إلى منتصف القرن السادس عشر مع تراتيبات العمارة الكلاسيكية النهضوية المتمثلة بأعمال بلاديو، وتحديداً بازيليكاً فيسينزا^(٩). هنا تلتبس الرؤية بين العمود الذي يرتفع بارتفاع الطابق، والعمودين الأصغرين اللذين يحملان القوس في جانبه. فتتقدم الرؤية وتسمى إلى تفهم موقع العمود الكبير، فتنتقل وتساؤل علاقته بالعمودين الجانبيين الأصغرين، والالتباس الحاصل بينهما، ومن ثم عن ارتباطهما في رؤية موحدة، متدرجة. وهنا تظهر مهارة عبقرية بلاديو في استحداثه هذه العلاقة الملتبسة، التي تتكرر وتغطي كامل المبنى. ولكنها بالرغم من تكرارها، فإنها تنقلنا من الوحدة المتكاملة للعواميد الكبيرة، وبينها الأقواس والأعمدة الصغيرة، إلى وحدة أخرى في تكرار متسلسل مستقر. وهي جولة تنتقل بين الوحدة المتكاملة، الكلاسيكية، المستقرة، والالتباس الحاصل ضمنها بين وظيفة الأعمدة الكبيرة والصغيرة. وهكذا في هذه الجولة مع بلايدو نستمتع بنشوة متضمنة تردداً، في كلا الاتجاهين، وفي نشوة حيرة التناوب بين الاستقرار والالتباس.

عاشراً: اللعب

في تقرير لـ دسموند موريس (Desmond Morris) حول ذكّر شمبانزي مدعو كونكو، نجد وصفاً لسلكيات هذا الذكر الذي استحدث إيقاعاً للعبة، وجعل منها نمطاً متدرجاً

(٨) الرماح (shafts) في العمارة القوطية (Gothic) هي أجزاء العمود المحيطة به، والتي ترتفع بارتفاعه، ولأنها تظهر بأقطار صغيرة نسبة إلى قطر العمود، فنفضي عليه رشاقة عمودية.

(٩) Basilica Vicenza, Andre Palladio designed 1545 and completed 1614.

(٩)

في التركيب والتنوع، أي حقق لعبة خارج مرجعية تعامل الجماعة التي يعيش معها كونكو، فيكتب:

«حينما تم تقديم قطعة جمنازية إلى كونكو وسمح له ان يلعب بها، ومن خلال فوضى اللعب، التي أقدم عليها، استقرّ على نمط واضح من الحركة. فأخذ يكرّره، ولكن بعد وهلة، أخذ يتوّع عليه. ومن ثم توسع التوّع حتى تجاوز الإيقاع الأولي، واستبدله بإيقاع جديد». إن تحليل ما حصل هو أن النمط الأول فقد فتته بالنسبة إلى كونكو، بقدر ما أصبح تفاعلاً تلقائياً، فظهرت عنده حاجة إلى استحداث نمط آخر ليتمكّن من استمرار متعته باللعب مع تلك الأداة والسيطرة عليها^(١٠).

إن الإنسان لا يتفرّد من بين الحيوانات في اعتماد سلوك اللعب ضمن معيش الفرد العيني، وهو كذلك نسبة إلى الجماعة. إن الكثير من الحيوانات، خاصة منها اللبونة، تلعب في دور الطفولة، ما يؤلف ممارسات تقوية أعضاء الفرج وتدريبه على حركات وانتباه تؤهله لممارسة الافتراس والدفاع عن النفس في مستقبل الصبا. وتستمر بعض الحيوانات وتخصص البعض من وقتها وطاقاتها في اللعب، تتمثل بلعب الشبانزي والدولفن والكلاب الأليفة.

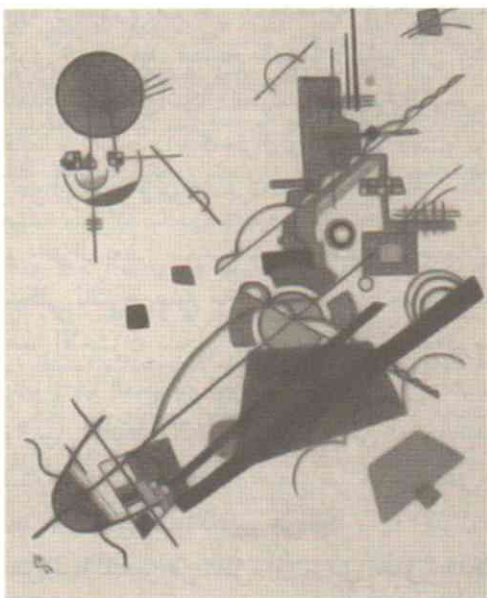
إلا أن الإنسان أخذ ينظّم سلوكيات اللعب، وأصول التعامل وتحديد المناسبات، واستحداث الطقوس المناسبة التي تدعم وتبرر ما يستنفد عليه من طاقات كبيرة، من دون أن يكون للألعاب التي يمارسها دور في دعم حاجة القوام، التفرغ والرمزية. فقد أخذ اللعب عند الإنسان وأصبح حاجة أساسية في الوجود، أي مقوماً فعلاً في إرضاء الحاجة الاستطيقية. وقد ظهر اللعب عند الإنسان، وتطور وتوسع مع تطور الإنسان العاقل. فأصبح الإنسان يمنح منحى اللعب واللهو قسطاً كبيراً من الطاقات والوقت. وقد يمتد ويشمل هذا الأمر عند الإنسان البدائي نصف زمن المعيش، حيث تضمّن الرقص والاحتفالات والزيارات والمباريات والولائم.

وقد استمر هذا المنحى لدى الإنسان القديم، ما قبل ظهور الإنتاج الزراعي. ومع ظهور الإنتاج الزراعي، وحصول الفائض في الإنتاج، تغيّرت العلاقات الاجتماعية، حيث أخذت فئة صغيرة في المجتمع، أي السلطة المركزية والعسكر، واحتكرت الفائض واستأثرت بمنافعه، وأصبحت هذه الفئة تتمتع بقدرات هائلة من اللهو والبذخ. في المقابل، حرم غالبية أفراد المجتمع من القدرات التي كانت تتمتع بها سابقاً، وهي قدرة

تخصيص الوقت والطاقة للعب، إلا في مناسبات محددة. وقد جاء تحديدها وشروطها ضمن تطور هذا التغيير الاجتماعي. وفي هذا التغيير في معيش الفرد الإنسان، حصل لأول مرة أن تضاربت قدرات وممارسات إرضاء الحاجات، أي تعارض إرضاء حاجة القوام، النفعية والرمزية، مع إرضاء الحاجة الاستيطيقية. فظهر في المجتمع منحى الزهد، وظهر معها الرهبان، والطقوس والأيدولوجيات التي تنبذ المتعة، وتروج اختصار معيش الفرد الإنسان بحاجة القوام حصراً، أي العمل والتكاثر والعبادة، وتأجيل متعة الوجود إلى وجود مؤجل من نوع آخر. وهكذا، بقدر ما يكبت الفرد العيني إرضاء حاجته الاستيطيقية الطبيعية، يكون فقد ذلك المقوم الأساسي في تكوين إنسانية الإنسان.

الصورة الرقم (٢-١٦)

Kandinsky; Joyful Arising (1923)



إذاً، اللعب عند الإنسان حاجة طبيعية تأصلت مع ظهوره إلى الوجود وتطوره. ولكن بسبب اللاتوازن في العلاقات الاجتماعية التي ظهرت مع الإنتاج والمجتمع الزراعي، أي التفاضل الطبقي، واحتكار الفائض من جانب فئة صغيرة في المجتمع، ظهرت معها مناح غير طبيعية نبذت اللعب واللهو، نسبة إلى البعض، وانطلقت نسبة إلى البعض

الأخر. فاستحدثت الأيديولوجيات التي تنبذ ليس اللعب، وإنما كذلك مختلف الصيغ الأخرى من المتعة في الوجود. فظهرت مفاهيم وممارسات وسلوكيات تحرم الاستمتاع، وجعلت المعيش لهؤلاء الملتزمين حالة متناقضة جوهرياً مع التكوين السيكولوجي للإنسان، وهي حالات متمثلة بالرهبة والتشكك والامتناع عن الجنس والصيام، بينما تفترض سيكولوجية الإنسان الطبيعية، من لا يلعب، لا يتمتع بوجودية إنسانيته.

حادى عشر: التجريد

هناك فرق جوهري في مفهوم التجريد (abstraction) مقابل العموميات.

العموميات عامة، هي نكران واقعية عينية الشيء، وإهمال خصوصيته، وتحويل مفهوم العينيات إلى صورة أو مفهوم يعبر عن المجموعة، وإخضاع تعدد واضح لصور العينيات لتنظيم فكري تتوحد فيه. فيصبح مفهوماً لا يشير إلى كيان عيني أو يخصه حصراً، كاختزال التعدد الكبير من أشكال الكراسي، بمفهوم الكرسي، من غير أن يكون ذلك كرسيّاً عينياً قائماً في الوجود، و كاختزال واقع تعدد لامتناهٍ من أشكال الأشجار بمفهوم واحد يعبر عن أجمعها، وهو «شجرة».

غير أن التجريد هو اختزال بعض سمات الشيء واستبدالها بسمات دلالية، أو إعادة تركيب التكوين الشكلي للشيء بصيغ مختلفة من حيث تعددها وأشكالها وعلاقات تركيبها. ويتمثل هذا الاختزال بشكل الصليب المعقوف لمفهوم الدورة الحياتية، والصليب في الأيديولوجيا المسيحية لحدث معين في زمن مفترض معين، ويتمثل بشكل ورقة شجرة الميل (maple) الحمراء التي تظهر في العلم الكندي. فالتجريد، إذاً، هو تلك الحالة حيث تنتزع سمة أو صورة لعنصر من عناصر الشيء، ويركز الاهتمام على هذه السمة حصراً، وتسخر كأداة للتعبير عن الكل.. إنه اختزال الكثير من مركبات الشكل وإبقاء البعض منها للتعبير عن الكل، أو تعرض الصورة كدلالة عليه، أو يسخر هذا العنصر المنتزع للدلالة على مفهوم معين، وليس بالضرورة يخص الكيان الأصل. لقد سخر الإنسان البدائي تكنولوجية التجريد كأداة تعبر عن الأشياء والأحداث التي يتعامل معها، و عن طريق هذه المختزلات يحدّد ويوضح علاقاته مع الأشياء.

يعتبر ولهلم ورنغر (Wilhelm Worringer) أن مصدر التجريد هو القلق بسبب التنوع اللامنضبط القائم في واقع الوجود. أي مسمى الفكر إلى استحداث نظام ونمط واطراد

وتناسق في المخيلة، مقابل عالم خارجي حيث يجد الفرد نفسه يواجه قوى الطبيعة المجهولة، غير القابلة للتنبؤ، وحيث تنوع عينيّاتها إلى ما لا نهاية. فيكتب ورنغر ويصف الإنسان البدائي الذي تتصف أعماله التشكيلية التي تصور الأشياء الطبيعة بالتجريد، حيث تشابه أشكال التكوين بتلك الهندسية. فيجد هذا الإنسان، سكوناً وهجوعاً وطمأننة في صفات التجريدات الهندسية التي كان يستحدثها، وذلك لأنها تظهر بالنسبة إليه مطهرةً ومترفةً ومستقلة عن واقع الأشكال المتنوعة والمتعددة لما لا نهاية، والقائمة في العالم الخارجي المتعامل معه. فيصبح الشكل الهندسي المجرد بالنسبة إليه الشكل الوحيد الخالي من فوضى الطبيعة^(١١).

يقدم الفكر البدائي وينظّم التعامل مع متطلبات المعيش عن طريق أشكال منظمة أقدم على تجريدها. وبهذا يهيئ للمخيلة مجال فصل الذات عن صفات الفوضى للأشياء المتعددة بسبب حالاتها المتنوعة، القائمة في عالمها الطبيعي. لذا تسعى المخيلة إلى تحقيق أداة تؤمن لذاتها راحة البال عن طريق استحداث التنظيم التجريدي. كما تحقق المخيلة بهذه الحركة الذهنية إرضاء الحاجة المركبة عند تعاملها مع الأشياء الطبيعية القائمة في عالمها، بقدر ما تعرض الأشكال بصيغ مجردة، كالتجريد الحاصل في أشكال المصنّعات. أو تستحدث المخيلة تجريدات للأشياء الطبيعية، كتصور الظواهر في رسوم ومنحوتات مجردة، أو تستحدث صوراً مجردة لأحداث وقوى طبيعية أو اجتماعية بصيغ أساطير وأيديولوجيات، فتركب الأحداث والقوى وتصوغها كما تشاء، أي تخضع شكل الأشياء والأحداث لتجريدات مبسطة وواضحة هندسية، أو صور وأوهام سحرية تقبلها المخيلة وتطمئن إليها. وبهذه الحركة، تتمكّن الذات من تسخير هذه الأشكال والتصورات كأداة تعامل. فتعامل عن طريقها، ومن خلالها مع مختلف الظواهر الطبيعية والاجتماعية التي يواجهها الفرد العيني، والتي تكون قائمة في معيشه اليومي. وعند ذلك تكتسب المخيلة حرية التعامل ضمن شروطها، وقدرات مخيلتها لاستيعاب المعطيات الخارجية. فيصبح التعامل مع ضروريات الوجود خاضعاً لتنظيمات المخيلة. وهكذا تحقق المخيلة تجريدات للأشياء والظواهر، بصيغ تؤمن لها راحة البال، لأن التعامل سيكون مع هذه الصور، ومن خلالها، بدلاً من أن يكون تعاملًا مباشراً مع الواقع، المتضمن التنوع اللامتناهي مع تعقيداته المحيرة.

و ستوضح قدرة الإنسان على تجريد تفهمه لواقع وجوده بصور أسطورية. إلا أن أهمية التجريد كأداة معرفة وتعامل مع الوجود، لا تنحصر في مخيِّلة الرسوم والمنحوتات والأساطير، سواء في المجتمعات البدائية أو المتقدمة، بل كذلك تنبني عليه الفرضيات المعرفية العلمية. وإلا فمن دون قدرات ضبط واقع الأشياء بصور واضحة، لعجزت المخيِّلة عن التعامل مع التنوع اللامتناهي؛ ومن غير تبسيط الأشكال، وإخضاعها لصور واضحة في المخيِّلة، لعجز التعامل مع الظواهر الشديدة التركيب والتعقيد؛ ومن غير هذه المخيِّلة وقدراتها على التجريد، لما ظهرت المعرفة العلمية النظرية.

التجريد، إذًا، أداة معرفية وظيفتها تسهيل صور الأشياء القائمة في مجال الوجود، وذلك عن طريق تحقيق استقلال المخيِّلة عن واقع الأشياء، وفي آن تنظيم رؤية لها مناسبة كأداة تسخِّرها المخيِّلة لتؤمِّن لنفسها قدرة التعامل بموجب صورة مبسطة للتركيب المعقّد لواقع البقاء، فتؤمِّن لنفسها بسبب هذه الصورة المبسطة معرفة مناسبة للتعامل، وتبعاً راحة البال^(١٢). وهذا واقع، سواء أكان من يقدم على هذه الحركة الذهنية عقلاً بدائياً، في معيش بدائي، الذي يصنع التجريدات الهندسية، والأساطير، والآلهة، والعفاريث، أم كان يقدم على تأسيس المعرفة العلمية النظرية التي تنبني على المعرفة التجريبية، التي تُصاغ في قوانين تعبر عن مفهوم الثوابت لخصائص المادة القائمة في الطبيعة.

و كمثال للتجريد في المجال المعرفي العلمي، هناك العلم الذي لا يعرف، حتى الآن، واقع ماهية الجاذبية، وإنما الصورة التي جاء بها نيوتن فعالة في تعامل مجدٍ مع الظواهر التي تخضع لقواها.

إذًا، التجريد حاجة عامة لفكر الإنسان، سواء منه البدائي أو المعاصر، في تعامله مع تعقيدات التكوينات الشكلية القائمة في الظواهر. إننا نجد منذ بدء تكوين الحضارات الرئيسية - كالمصرية، التي جردت نُحَاتها بدن الإنسان، واستحدثوا له معايير، تحدد الأبعاد والنسب - أن التجريد اعتمد في مختلف المنحوتات. وجاء في وقت لاحق من الزمن القطعة النحتية الآشورية التي تمثل الثور المجنَّح، والتي وضعت في مدخل قصر آشوربنيبال في نمرود، حيث ظهر بدن الثور مع رأس إنسان متوج، ومع أجنحة ضخمة منتصبه أجلس على ظهره. وإضافة إلى الدقة والمهارة النحتية المتميزة لهذا التمثال الضخم، جاء تجريد الكثير من المعالم التكوينية لواقع شكليات تلك الأبدان، وذلك بهدف تحقيق صورة تمثل جبروت الإمبراطورية العسكرية الآشورية.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٨٩.

و بعد الأثوريين، جاء براكستيليس (Praxiteles) أشهر نحات إغريقي، وقد نحت تمثالاً لافروديت، إلهة الحب والجمال. لم يكن النحت ليمثل امرأة عينية، وإنما لبدن يمثل الأمثل في الجمال كما هو في المخيلة الإغريقية. فأنت صورة البدن لتعبّر عن تجريد لرشاقة حسية فائقة. وأخيراً، نشير إلى سفينة الرقيق التي رسمها ترنر (Turner)، و قليل منا عند النظر إلى هذه القطعة سيتأمل مأساة هؤلاء الرقيق الذين تم رميهم في البحر من جانب ربان السفينة، وإنما سيرتكز التأمل على تجريد الألوان التي تمزج السماء والغيوم والبحر، وعلى أشكال أمواج البحر الهائجة، وأشكال الغيوم الحمر الملتهبة التي ترتفع إلى أعالي السماء، وعلى شكل السفينة بلون الغيوم الحمر. وإذا تبحر المتأمل لربما سيجد أيادي الرقيق تحت وبين الأمواج، ليس الزرق فقط، وإنما الحمر كذلك. هذه وغيرها من أعمال فنية أقدم العقل البشري على نحتها، وصور موجودات في الوجود، و عرضها بتجريد.

و في عصرنا جاء النحات جياكوميتي و جرّد شكل بدن الإنسان و رودان القبلة.

ثاني عشر: تعدد التنوع

هناك صيغ متعددة تقدم عليها المخيلة وتحقق التنوع في عالمها المعيش، بهدف إرضاء الحاجة الاستيطيقية. كما أن التنوع يحصل في مجالات متعددة و مختلفة ضمن معيش الفرد و الجماعة. يحصل هذا في التكوين الشكلي للمصنع، و هو تحميل التكوين الشكلي للمصنّعات سماتٍ متنوّعةً بدلالات و معاني متعددة. و حصل نوع آخر من التنوع في المخيلة، كموقف فكري معرفي و عاطفي نحو صنف من الأشياء أو المصنّعات أو الطرز، أو الولع بطراز معماري معيّن. و هناك أيضاً التنوع في الموقف: المعرفي و الحدسي و العاطفي و الأيديولوجي من شكل المصنّعات و الطرز و الظواهر الطبيعية، و العلاقات الاجتماعية، كتعدد الموقف و تغييره من نجوم سماء الليل، و تعدد صور الغيوم في المخيلة، و غيرها من الظواهر الحيّة و الجامدة. و من بين صيغ تنوع الموقف و التعامل مع الأشياء التي تهمننا في هذه الأطروحة، هي ما يلي:

١ - تنوع سمات المصنّعات

هو استحداث سمات متنوّعة تُحمّل على التكوين الشكلي للمصنع و تؤلف دلالات المعاني التي يحملها المصنّع. و تتمثل صيغ سمات التنوع بالزخرفة (decoration)

والتزيين (ornamentation)، واستبدال المُصنَّع بآخر، و الطرز و الفاشن. وقد أشرنا إلى هذه الصيغة من التنوع في الفقرة «ثانياً» أعلاه (ص ٦٢ - ٦٤).

٢ - تنوع سلوكية الجماع (collector)

تمثل صيغة هذا التنوع بسلوكيات الهاوي، أو الهواية عامة، التي تبني على ولع المخيِّلة بنوع معيَّن من سمات أو طراز مصنع. يتمثل هذا بجماع السُّبح، و ساعات اليد، و الطوابع، و غيرها من جمع الأشياء. هنا يحصل هذا التنوع في المخيِّلة أكثر من كونه تعاملاً مع سمات متنوعة، لأن في هذا الجمع تركيزاً على نوع مُصنَّع معيَّن، و هي تحمل سمات عينيات متشابهة، من غير أن تحصل مقارنات بمصنَّعات أخرى، الأمر الذي يعني حصول غالب للتنوع، أو إلى درجة كبيرة، ضمن المخيِّلة، حيث تركَّز المخيِّلة على توسع تنوع سمات جزئية تحملها عينيات الأشياء، و ضمن الصنف المعيَّن من المصنَّعات التي يتحقق جمعها.

هذا ما يؤدي عادة إلى توسع تراكم العينيات من المصنَّعات التي يتحقق جمعها. فهنا لا يحصل تركيز في موقف الجماع على تعدد أشكال المصنَّعات، و إنما يحصل غالبه على السمات الجزئية التي تحملها المصنَّعات التي يتحقق جمعها، أي، ينحصر التنوع بجنس من مصنَّعات تؤدي الوظيفة نفسها، كجمع الطوابع، و الزجاجيات، و الأقلام، و الأحذية، و لذا يحصل غالب التنوع، و في ظاهره، كما لو كان حصراً في مخيِّلة الجماع.

و يتحقق جمع تنوع مثل هذا عادة خارج متطلبات الحاجة النفعية، أو تكون الحاجة النفعية نسبة إلى مخيِّلة الجماع مخففة، أو غير مباشرة. فيُركز سلوكيات تعامله، و الجمع على الاستمتاع، على تنوع سمات عينيات من المصنَّع نفسه. و غالباً ما يحقق هذا الميل إلى الجمع دعماً لهوية الفرد، لأنه يفاضل نفسه عن الآخرين، اللاجماعيين. كما أنه يكتسب بهذه العلاقة، أو بهذا التفاضل، انتماءً معنوياً، ضمن مجموعة الجماعيين للمصنَّع نفسه. بمعنى أن تكوين هوية الجماع يتداخل مع قيمة المجموعة، كما هي مقيِّمة من قبل الجماعيين الآخرين، سواء منها القيمة المادية أو المعنوية:

«و تشمل هذه الصيغة من التنوع الولع بطراز معماري أو أثاث، مثلاً، حيث يحصل الجمع ليس في واقع الوجود، و إنما في مخيِّلة الفرد، سواء أكان هاوياً أو باحثاً متخصصاً يزور أبنية ذات طراز معماري معيَّن، و يستمتع بمشاهدتها».

٣- التنوع في مخيلة الإدمان والولع

تشابه هذه الصيغة من الموقف نحو سمات الأشياء من تلك التي أشرنا إليها في الفقرة السابقة: «تنوع سلوكية الجماع». ولكن في هذه الصيغة يحصل التنوع ضمن المخيلة حصراً، ولا يمتد إلى التداول وجمع المصنّعات، أو يحصل من دون أن يتحقق تنوع حقيقي لعينيات تخص مُصنَّع ما. وتمثل هذه الصيغة بالاستحواذ والانبهار بالشيء، والاستمتاع به. كما تمثل باستمتاع المخيلة عند التعامل مع سمات مركبة، والتي عند التعامل معها يحصل تناوب في المعنى.

وفي هذا المجال من التنوع يحصل تناوب في الدلالة، حيث يقوم بعض المؤيدين الفئتين المتقدمين بمعنى أن هذه الصفة تتحقق من التنوع ضمن إرهاصات الدماغ، من دون أن يتحقق تنوع حقيقي في معالم مادة مُصنَّع ما، أو تعدد المُصنَّعات. فهو موقف استطقي يحصل بصيغة الإدمان على التعامل مع مصنَّع معيّن، وتعلق مستحوذ. وفي هذا التعامل، يولع الفرد بسمات الشيء، ضمن صور تتمخّص في المخيلة، أي تغيير في المخيلة، أو أن سيكولوجية المخيلة ترى تنوعاً في الشيء، ولذا يتكرر الانجذاب إليه. ويتمثل الولع بشيء أو بسمة معينة، كمنحى الجلوس على كرسي معين، أو شرب الشاي في قده معين، أو ولع زيارة مبنى معين بهدف الاستمتاع بمعالمه. وما الحب العاطفي، الحب (love) الجنسي العذري، والرومنطقي منه، إلا مظهر لهذا النوع من سلوكيات التعامل الاستطقي المتكرر في مخاض سيكولوجية الدماغ.

٤- التنوع خارج الوجود الدنيوي

تبتدع المخيلة داخل مخاض صور معيش أو كيانات خارج الوجود الدنيوي، فتفترن هويتها مع ذلك العالم المتخيّل. ولذا فهي صور وتصورات لا وجود لها في واقعية العالم المعيش، إذ إنها أوهام محضة. فُتبتكر هذه الصور لأنها تعبّر عن نقص وعوز عام في العالم المعيش. فهي أداة تعبّر عن توق إلى تمنيات لبديل من العلاقات، ووجود متنوع بديل للقائم والمعيش. ولأنها صور متخيّلة، لذا لا يتحدد بضروريات واقع الوجود، ولا في الطاقة المستنفدة، وبكثرتها، ولا بزمن تحقيقها، أو في إدامة الانتفاع منها، إذ هي صور تبتكر من قبل المخيلة فقط، وتبقى فيها، ولذا هي حرة من اضطرابات وضروريات التعامل مع خصائص المادة. فيؤمن التعامل معها، وهي في المخيلة، من غير استفاد طاقة في عالم الوجود الحقيقي، سوى تلك الطاقة التي تستند في التوسل للاقتران بتلك الصور المتخيّلة، والطاقة المستنفدة في العبادة

وفي طقوسها، أو تلك الطاقة المستنفدة في تصنيع تشبيهات بكيانات مادية، كالتماثيل والصور والمدونات، أو الأبنية والمعابد التي تهباً كملاجئ للآلهة، حيث تصبغ سهلة المنال من جانب المتعبّد. فهي صور في المخيلة، ولذا هي حرة من مقيدات متطلبات التعامل مع خصائص المادة، ولا يحددها سوى قدرات المخيلة على التخيل، أي قدرات المخيلة على ابتكار وتنوع الصور البديلة للعيش، وللقوى التي تدعم متطلبات هذا العيش.

وتمثل ظاهرة هذه المخيلة بصور العالم الآخر، العالم اللادنيوي، كوصف عالم الجنة في القرآن في القرن السابع. حيث يصف القرآن سلوكية العيش فيها، ونوعية وكمية موجوداتها وتنوعها، والغلو بالاستمتاع اللامتناهي بها من حيث الكمّ والنوع والزمن، سواء أكان استمتاعاً جنسياً أم طعاماً أم رؤية نور الإله الأوحيد. وفي صعيد آخر لهذه المخيلة، منحت الآلهة صفات وأسماء متعددة. فمنح المصريون القدماء ثلاثمائة اسم وصفة للفرعون، ومنح الإسلام تسعاً وتسعين صفة حميدة لله.

تمثل هذه الصور المتخيلة بصور جهنم، كما جاء بها الشاعر الإيطالي دانتي أليغييري، في ملحمة «الكوميديا الإلهية»، في بداية القرن الرابع عشر. وفي بداية القرن السادس عشر أقدم الرسام هيرونيموس بوش (Hieronymus Bosch) (1450 - 1516) على رسم العالم الآخر، ووصف كذلك جهنم، وما يمكن أن يتعرّض له البشر من تعذيب في صور مذهلة من تنوع التعذيب.

وعند الإغريق ابتكرت صور إلهة الصيد ديانا (Diana)، وإلهة الحب فينوس (Venus)، في منحوتات وأساطير متعددة ومتنوعة. وانتشرت عند المسيحيين صورة مريم العذراء، خاصة في رسوم ومنحوتات العصر النهضة. كما انتشرت عند المسلمين صور علي بن أبي طالب المحققة من جانب المؤسسات الدينية الإيرانية. فيظهر هؤلاء برسوم ومنحوتات وبشكليات تعبّر عن تمايزهم الجمالي، وعن المثال الجمالي في مخيلة تلك الكلجريات، أي، تتمتع صور هذه الآلهة والكيانات المقدسة بجمالية نموذجية خارقة الكمال، بقدر ما تتمكّن مخيلة تلك الكلجريات من ابتكار صور مثالية، حيث تعبّر عن صور المثال للجمال. فيظهر هؤلاء الآلهة برسوم ومنحوتات، وبشكليات صور تعبّر عن تمايزهم من البشر، وبهذا التمايز يكتسبون المكانة التي تجعلهم قوى خارقة في قدرتها دعم وحماية هوية الفرد والجماعة.

يسخر هذا التخيّل الاستطقي وظيفة تخفيف حدة ملل الوجود ومآسيه وآلامه، فتمنح الفرد متعة ومعنى لوجوده، بقدر ما تقترن هوية الذات بتلك الصور. كما أنها بهذا الاقتران تمنح لذاتها صوراً لخالصية في عالم مستمتع آخر متنوع، غير العالم الدنيوي المعيش، كبديل من واقعيات العالم الدنيوي البائس. ولذا ترتبط هذه المخيطة الاستطقية بتداخل مع الحاجتين الآخرين، النفعية والرمزية.

وبهذا الاقتران بهذه الصور يؤمن الفرد لنفسه دعماً معنوياً لهويته، كما أنه بواسطتها تنهياً له صور قدرات الانتقال إلى عالم آخر، عالم سرمدى. فهذه عوالم أخرى، سواء أكانت عوالم تحت الأرض، ساكنة ومظلمة، كما عند الإغريق، أم عوالم مضيئة بقرب الآلهة ومعهم في عالمهم الدنيوي، كما في المسيحية، أم مع إله موحد، تحت حمايته استمتاع سرمدى لا نهاية أو حدود له، سوى ما تشتهي المخيطة، كما في الإسلام. ولأنها هي صور حصر في المخيطة، لذا فهي حرة من محددات الواقع المعيش، ومن متطلبات خصائص المادة، من حيث الحجم والحركة، من المتطلبات العضوية البيولوجية، خاصة منها الجنسية. لذا تنطلق المخيطة وتتصور ما هو المستحيل. ويتمثل هذا بمعيش سرمدى، متكرر، ولكنه مسرّ إلى درجة النشوة القصوى، حيث القصور والسقوف من الأحجار الكريمة، ومأكّل لامتناهٍ في صحون ذهبية، وجنس لا تتكرر لمذاته، بل تتنوع، بالرغم من تعدد حالاته التي تتطلب تفرغاً كلياً له. وهكذا جاء وصف الجنة في القرآن وغيره من النصوص المدوّنة في الأيديولوجيا الإسلامية.

أو أنه عالم فوقى أقل طموحاً، ويعبّر عن معيش أقل عوزاً، حيث يكون موقعه ليس بعيداً، وإنما يرفرف فوق رؤوس الأحياء لفترة من الزمن، لجيلين أو ثلاثة. وهناك لا وظيفة للمتوفى، أو وجود سوى ما قد يقدم إلى الجيل القائم في الأرض ويستعين بخبراتهم السابقة. هكذا تبقى العلاقة، بين الجيل الدنيوي والجيل الزائل، إلى أن يتم نسيان هذا الأخير من جانب الجيل الدنيوي القائم في الوجود. وتعاد هذه العلاقة بدورات متعاقبة تتضمن جيلين أو ثلاثة. وهكذا هي عند المجتمع الصيني.

بكلمات أخرى، يتحقق هذا التنوع في المخيطة، في تصورات بديلة لواقعية الوجود الريب، للحياة بكاملها، أو نكران الوجود الدنيوي، أو الرهبة منه، أو عجز تفهمه. لذا، تخفف هذه الصور، والتعلق بها، من ملل عامة الوجود، وتحقق عن طريقها نكرانه، كما نكران الزوال. كما أنها صور تغني الوجود بامتدادها إلى عالم آخر تمتلكه المخيطة، عالم غير محدد بمتطلبات واقعية العالم الدنيوي. وبهذه الحرية التي تتمتع بها المخيطة، ستقفز

إلى ابتكارات لا تحددها إلا قدراتها على التخيل. بمعنى آخر، تمتد الحاجة الاستيطيقية إلى خلاص استيطيقي، و تتوسع صورها في عالم آخر يستبدل بالعالم الدينوي المعيش.

إن تطور وعي الإنسان بوجود النفس بين الأشياء، أو الوعي بـ «الأناء» المتفردة، تفتقد غالب استراتيجيات التعامل مع متطلبات الوجود. لذا تتقدم هذه النفس و تبتكر و تسخر مخيلتها في ابتكار مسببات لهذا الوجود، و تبتدع قيماً له. و هذه الصور تكون مستوحاة من الواقع المحلي و الدينوي، إما توسعاً أو نكراناً سيكولوجياً له.

و تبتكر المخيلة طقوساً و مراسم و فنوناً تقوم بوظيفة تنويع و تضجيج و صقل الصور التي تستحدثها في المخيلة، و تنقلها إلى واقع الوجود بصيغ مادية، كالمنحوتات و الأبنية و طقوس الرقص أو اللطم، و غيرها من مراسم تعبر عن صور مخيلتها. و هكذا تجعل منها أداة فعالة في إدامة الصورة، و ذلك في دورات و جولات تسخرها بوظيفة تجاوز ملل الوجود و عبثته.

٥ - تنوع الطقوس خارج معيش الإنتاج

منذ أن أقدم الإنسان العاقل على تكوين المجتمع البشري المركب، الذي توسع أكثر من نواة العائلة، و أدخل في معيشه دور العمل المتخصص في الإنتاج، استحدث ضمن هذا التطور معيشاً بديلاً، محتوياً و متجاوزاً ذلك اليومي المعتاد و مكماً له. مع ذلك اليومي المعتاد، و مكماً له، أو جعل إرضاء الحاجة و تأمين البقاء يأخذ صيغتين في منته أو به: معيش الإنتاج اليومي الذي يقوم بوظيفة إرضاء متطلبات الحاجة بتكوينها المركب، حيث يستند كامل زمن المعيش اليومي المعتاد، و يؤلف متصل (continuum) تتضمن العلاقات الاجتماعية و الإدارية و التراتبية و الأيديولوجية و الإنتاجية؛ محتوياً و متجاوزاً ذلك اليومي المعتاد و مكماً له و معيش آخر يستحدث، مكمل و متناوب مع هذا الأول الذي يقوم بقطع متصل الأول، و هو عبارة عن ممارسات طقوس خارجية عن الأول و مكملة له. و تملئ ممارسات هذه الطقوس فجوات القطع، و تقوم بوظيفة دعم سيكولوجي، لمتطلبات إرضاء الحاجة بصيغها المركبة و القائمة في معيش الإنتاج اليومي المعتاد. هذا ما يجعل الوجود الواعي محتملاً سيكولوجياً، و إلا لأصبح الوجود عامة ممارسة أدياته، لا معنى لها، و رتيباً و عبثياً.

و بما أن المعيش اليومي ينهي على إرضاء الحاجة المركبة بصيغها الثلاث، فيظهر هذا المعيش، أو ممارسات الطقوس المكملة، كذلك، بثلاث وظائف: طقوس الحاجة النفسية، و طقوس الحاجة الرمزية، و طقوس الحاجة الاستيطيقية.

إن وظيفة هذه الطقوس هي دعم السيكولوجيا التي تقوم بممارسات إرضاء الحاجة النفعية. و تتمثل بدعم متطلبات الإنتاج، كالطقوس والاحتفالات التي تدعم تكنولوجيا حرفة ما، والمهارات المتضمنة فيها، ومنح المؤدي المصنّع مقاماً مهنيّاً ومعنوياً مرموقاً، لصفته الشخصية. فتؤسس هذه الطقوس قاعدة معنوية، ومقاماً اجتماعياً مرموقاً، لتلك الممارسات التكنولوجية، والحرفة والعلاقات الإنتاجية عامة التي تنبني عليها. و بقدر ما تصبح قاعدة الطقوس هذه متينة ومستقرة، كعادات وأعراف وكجريات تقليدية، فهي تؤلف، في الوقت عينه، قاعدة مرجعية لتماسك اجتماعي سليم. و ضمن تماسك اجتماعي مثل هذا، لا يعتبر الإنتاج ضرورة لا بد منها لإدامة البقاء فحسب، وجعل البقاء ممكناً أصلاً، بل كذلك كون الإنتاج يبنّي على المعرفة المبتكرة التي تستحدثها حرية إرادة الفرد، وهو ما يجعل الوجود الواعي بذاته، يعي كونه إرادة حرة مفكرة فعالة - وهذا ما يميز الذات من الأشياء الجامدة والحية الأخرى، ويحررها من عبثية الوجود.

وهكذا أقدمت غالب الحضارات على استحداث كلجريات طقوس تدعم الإنتاج، كذلك مهارة ودقة تكنولوجيا التصنيع. و تتمثل هذه بطقوس الاحتفالات التي تعرض مهارة التصنيع، سواء كجزء من احتفال عام أو خاص بذلك العمل. فمثلاً، احتفال قص السمك في اليابان يخصّ حصراً مهارة هذه الممارسة، بينما احتفال عرض الدمى، كذلك، في اليابان، يتوافق ويتداخل مع احتفال تفتح زهرة الكرز.

و هناك طقوس لمعارض عديدة لعرض مهارة تربية الأزهار في مختلف أرجاء العالم. و من بين أشهرها وأكبرها معرض چلسي للأزهار، ومعرض قصر هامبتن (Hampton) Court، وكلاهما في لندن. و هناك طقوس أخرى مشابهة في اليابان وهولندا، حيث تعرض مهارة وتطور تكنولوجيا تربية زراعة الزهور.

كما أن هناك طقوس احتفالات تعرض مختلف وجبات الطهي، بما في ذلك الموسمية، وتعرض مهارة تربية الحيوانات، متمثلة بتربية القطط والكلاب والأحصنة. فتحقق طقوس هذه المعارض هدفين: مهارة التصنيع، سواء تصنيع الجبن أو تربية الأحصنة، وفي الوقت عينه، تكون مناسبة للاستمتاع بجمالية هذه المصنّعات، ومهارة ممارسة التربية والتصنيع، سواء أكان التعامل مع أزهار أم دمي أم كلاب.

إن تعدد وتنوع هذه الطقوس، التي تدعم ممارسات تصنيع مصنّعات وتقنيات متنوعة، ومهارة تربية الأزهار، وصناعة الأثاث، مثلاً، تتوافق في أهدافها، لأن وظائفها أساساً

هي دعم سيكولوجي لقدرات إرضاء متطلبات الحاجة النفسية. وبقدر ما تكون ممارسة الطقس ذاته ممارسة مبتملة، فهو يؤلف مصدر استمتاع وتماسك اجتماعي سليم. وهكذا تمنح هذه الطقوس الفرد المصنَّع مقاماً معرفياً في المجتمع، الأمر الذي يمثل دعماً لهويته، ومقامه في المجتمع.

ويعتبر أن لا يتعارض تحقيق الطقس الذي يهدف إلى إرضاء حاجة معينة، كالحاجة النفسية، مع تحقيق هدف إرضاء طقوس الحاجتين الآخرين. فكلما يرضى طقس حاجة ما بقدر مبتمل، سيكون، في الوقت عينه، ظرف دعم إرضاء طقوس الحاجتين الآخرين، أي بقدر ما يحقق طقس ما تكملة لإرضاء حاجة معينة، كطقس مقام الجلوس على كرسي السلطة، سيدعم هذا الطقس تقنية تصنيع الكرسي، وسيؤلف كذلك ظرف تحقيق تكنولوجيا مبتملة، أي تحقيق جمالية صفة الأبتمال لذلك الكرسي.

ويحصل هذا التوافق في وظيفة الطقس لأن الهدف من ممارسة الطقس هو أساساً استحداث وجود مكمل لمعيش الإنتاج، هدفه الأساسي دعم سيكولوجي للوجود الذي يكون في دور تعامله لإرضاء تلك الحاجة الخاصة. كما يفترض أن يكون في توافق مع إرضاء الحاجتين الآخرين عامة، لأن الإرضاء يحصل ضمن سيكولوجية الفرد، التي تتعامل مع المصنَّعات بصفتها حاجة مركبة: النفسية والرمزية والاستيطيقية. بمعنى، أي طقس يدعم أي هدف في إرضاء حاجة ما، إذا تعارض مع الدعم السيكولوجي لإرضاء حاجة أخرى، سيكون طقساً فاسداً، لأنه يتعارض مع توازن مركب الحاجة. فطقس دعم تكنولوجيا مبتملة في إرضاء الحاجة النفسية، سيكون بالضرورة طقساً يدعم متطلبات الهوية، أي الحاجة الرمزية، كما أنه بقدر ما يتمتع بصفة الأبتمال، سيؤلف أداة استمتاع، أي إرضاء الحاجة الاستيطيقية.

ب - طقوس الحاجة الرمزية

هذه طقوس وظيفتها دعم هوية الفرد والجماعة. فبقدر ما أصبح مجتمع الإنسان مركباً، وخاصة مع ظهور الإنتاج الزراعي، فقد انبنى على تراتيبات هرمية طبقية ومقامية جندرية^(١٣) شديدة التعقيد. فظهرت الطقوس الرمزية بهدف إدامة هذه التنظيمات الاجتماعية، وتبرير وجودها، ومنحها شرعية إدامتها، بالرغم مما تتضمنه تلك التنظيمات الاجتماعية من سلبات في علاقات البشر في ما بينهم. وتستمر هذه الطقوس في أداء وظيفتها إلى حين ظهور تنظيم اجتماعي آخر، فيستبدل به القائم. فتبتكر

(١٣) الجنس (gender) من حيث الذكورة والأنوثة.

أيدولوجيات جديدة، تتضمن وتداخل مع عادات وأعراف وأمثال وحكم وتعاليم دينية، وتظهر معها الطقوس التي تدعمها.

وبما أن هوية ذات الإنسان تنبني على وجودين يتمخضان في الفكر والمخيلة: الأول، وهو الوجود الواقعي، المعيش اليومي ضمن تركيب مجتمع الجماعة، الذي يتضمن العلاقات الاجتماعية، بما في ذلك العلاقات الجندرية والمقامية والتراتبية والإثنية والدينية، فيتحدد موقع الفرد في هذا التنظيم، بحسب ظروفه الخاصة، والفرص التي تحصل بالنسبة إليه.

أما وجود الآخر، فهو وجود في حالة اللاوجود، أي توقع الزوال. بمعنى آخر، إنه في تعامل وعي الفرد مع عالمه المعيش يومياً، أي الوعي بزوال الوجود، الأمر الذي يجعل واقع الوعي في حالة غالباً قلقه. وقد تأصل هذه القلق في سيكولوجية الفرد، سواء أرضي وأقر بالضرورة البيولوجية لهذا الزوال، أم أنكر هذا الواقع. ولذا ظهرت أيديولوجيات تعالج هذا القلق. وظهرت بصيغ أديان تمنح الوجود اليومي الممارس، وجوداً آخر، سواء في عالم آخر، فوق الأرض أو تحتها، أو عليها، تحققه قوى خارقة لادنيوية بعد حصول الخلاص. كما جاءت أديان تعالج القلق بصيغ متعددة أخرى، يحصل ابتكارها بحسب ظروفها الكلدونية والتاريخية. وتعتبر وظيفة هذه الأيدولوجيات هي دعم هوية الفرد في معالجة همومه اليومية التي يتعرض لها من ظلم وتعسف ومرض وجوع وحدانية وغيرها من سلبيات المجتمع المركب، وتأمين البقاء عامة.

وقد ظهرت واستحدثت طقوس وظيفتها تنظيم ممارسات فردية وجماعية تدعم هوية الفرد والجماعة، ضمن هذه المركبات الاجتماعية وازدواجية الوجود. فتحققت للفرد صور لتماسك اجتماعي، حيث تجد هوية الذات موقفاً لنفسها بين المجموعة، أو جزءاً في كيان أكبر. لذا تشعر بقدر من الاطمئنان. ويحصل هذا الاطمئنان بقدر ما تكون هذه الجماعة متجانسة وتماسكة.

كما ظهرت طقوس مع تقدم تركيب المجتمع، خاصة مع تطور الإنتاج الزراعي، وظهور الإمبراطوريات الزراعية، والمدن الكبيرة، وتوسع المعرفة، ومعها توسع المتناقضات في مصالح هرمية التراتيبات الاجتماعية. وهي طقوس متنوعة تدعم سيكولوجية الفرد خاصة، والجماعة عامة. ومن بين أهمها في مجال الأيدولوجيات الدينية: الصلاة والصوم والمواكب الدينية والختان والحج وتقديم القرابين إلى الآلهة والدعاء

والغشي (Trances)^(١٤). وتوسع هذه الطقوس في حالات اجتماعية مرتبكة، فتقدم المؤسسات الدينية، وتمارس طقوساً عنيفة ولاعقلانية متمثلة بحرق النساء المتهمات بالسحر^{١٥} والمفكرين والعلماء، خاصة في أوروبا. وقد تمثلت بحرق الكتب والوثائق، ومثلت طقوساً دورية في أوروبا في حقبة محاكم التفتيش. ومن بين الطقوس العنيفة التي كانت سائدة في إنكلترا أيضاً، حرق القلط في الساحات العامة، التي كانت عندهم تمثل الشيطان، عن طريق وضعها في صناديق حديدية شبكية وإشعال النار تحتها. كما يُقدم المسلمون الحجاج على رجم الشيطان بالحجارة باعتباره طقساً مقوماً في أداء فريضة الحج.

وظهرت طقوس متنوعة أيضاً في مجال دعم استقرار تنظيم المجتمع، أي دعم شرعية السلطة. منها المواكب الرسمية والمهرجانات واحتفالات النصر العسكرية، ومنها مراسم احتفال تتويج رجال السلطة، وأعياد ميلادهم، وحفلات زواجهم وزواج أولادهم، ومراسم احتفال تشييع جنائنيهم وتأيينهم.

يكمن الهدف الأساسي لهذه الطقوس في تهيئة موقع لإرادة الفرد القلقة، وهو موقع سيكولوجي مريح، ضمن تماسك اجتماعي مستقر. إلا أنها تعكس علاقات اجتماعية متناقضة، ومواقع متباينة للأفراد والجماعات والفئات ضمن تراتيبات تكوين المجتمع المعين.

يؤلف تحقيق تماسك اجتماعي في مخيلة أفراد المجتمع قاعدة ضرورية لإدامة استقرار تماسك المجتمع. لكن صيغة التماسك، والأيدولوجيا كموقف فكري ووعي بالوجود، والطقوس التي تستحدث لدعم هذا التماسك، معرضة للفساد بسبب ظروف تاريخية وقيادية. بمعنى أن هذه الطقوس تأخذ صيغاً تتضمن قيماً سلبية بدلاً من الإيجابية، وظهور الطقوس ليس بالضرورة أن تكون دائماً قيماً جمالية، في كل الأديان، والكليجريات التي تظهر في تداخل معها وتدعمها.

يكون معيار الإيجابي والسليبي هنا، احترام حرية إرادة الفرد. فالسلب هو ذلك الطقس الذي يتعارض مع حرية إرادة الفرد، ويكبتها، لأن هذه الحرية هي التي تمنح الفرد حرية تعامل مجيد مع خصائص المادة، أي قدرة وظرف الابتكار، حيث ينبني عليها قدرة تحقيق تعامل مبتمل ضمن معيش مجتمع الدورة الإنتاجية. كما أنها الأداة الوحيدة التي

(١٤) الغشي، جمع غشية (trance) وهي شبه غيبوبة تصيب السحرة ورجال الدين في طقوس نوبة من السحر، وهذه طقوس منتشرة في أفريقيا، ويقدم على أدائها البعض من الدراويش والصوفية.

تمتلك قدرات الابتكار في تطوير المجتمع لمعيش أفضل وأغنى، وأكثر إنسانية في صيغة التماسك الاجتماعي الذي تحققه.

ولسنا بصدد بحث إيجابية أو سلبية التكوين الفكري والبيوي للأديان الذي يبني عليه التماسك الاجتماعي، لأن ما يهمنا هنا هو حصراً مسألة وظيفة وقيمة الطقوس التي تؤلف المعيش والممارسات المكتملة للمعيش العادي ضمن الدورة الإنتاجية، أي تلك الطقوس الفعالة ضمن الفجوات الزمنية التي تقطع اتصال الوجود عامة - ولا يهمنا هنا إيجابيات وسلبيات الأيديولوجيات الدينية والإثنية، لأن معالجتها ستكون خارج موضوعنا، بل ما يهمنا منها هو تلك الطقوس التي تستحدثها هذه الأيديولوجيات أو غيرها، والتي تقطع فجوات في اتصال معيش الدورة الإنتاجية، ودور هذه في دعم إرضاء الحاجة المركبة.

وسنشير هنا إلى طقس واحد لبيان مضمونه السلبي، وتأثيره السلبي في حرية إرادة الفرد.

إن طقس رمضان حدث مهم في معيش الفرد المسلم المؤمن والممارس له. وتتركز أهمية هذا الطقس في معيش الفرد على ناحيتين: أولاً، الامتناع عن الأكل والشرب لمدة طويلة أثناء النهار. ولذا فهو طقس يتعارض مع فيزيولوجية الكيان البيولوجي للإنسان. وثانياً، يعطل المعيش والعلاقات الإنتاجية، إلى درجة كبيرة خلال مدة الصيام، ويتعارض مع متطلبات معيش مجتمع الدورة الإنتاجية. ولسنا بصدد الإشارة إلى تأثير هذه السلبيات في معيش الدورة الإنتاجية وسيكولوجية الالتزام القسري في إرادة أفراد المجتمع. وإنما نهمنا هنا الإشارة إلى ناحية واحدة في ممارسة هذا الطقس، وهي توقيت ممارسة الطقس، وتأثير ممارسة شعائر هذا التوقيت: موعد بدء شهر رمضان والموقف المعرفي لممارسة هذه الشعائر، وتأثير هذه الشعائر كموقف من المعرفة وحرية إرادة الفرد.

الناحية الأولى التي يتعين الإشارة إليها هي موعد طقس الصيام ضمن الموسم. فقد تحدد بحسب النص القرآني أن يكون في شهر رمضان. ولكن شهر رمضان خاضع لتقويم قمري، وهذا ما يجعل الموعد متغيراً، نسبة إلى فصول السنة، وغير متسق مع مواسم السنة. بمعنى أنه لا تحصل علاقة كلجيرية متسقة بين متطلبات الطقس من لباس وتوفر الطعام ومعيش مناخ الفصل، بحسب مواسم محددة ضمن فصول السنة. لذا لا تنبني كلجريات وطقوس ثانوية لها علاقة بفصول السنة. وإنما تظهر مواعيد الطقوس

وممارستها بمعزل عن الفصل الطبيعي، ولا تتحدد به، الأمر الذي يجعل طقس صيام شهر رمضان خارج الطبيعة المُحسنة والمُتعامل معها، أي يصبح الطقس دخيلاً على طبيعة الموسم. وهكذا يبقى طقس رمضان طائفاً فوق رؤوس مواسم السنة وفي غيبات فوقية، من غير أن يكون له قاعدة طبيعية. فتصبح قاعدته الوجود، و سيكولوجية الإرادة، وتتحصر في ممارسة طقس التعب، والالتزام بالنص الديني، بعيداً من واقع معيش الإنسان في كوكبة تتضمن فصلاً سنوية متغيرة، لكل منها صفاتها الطبيعية.

لذلك يصبح قطع شهر رمضان نسبة إلى اتصال فصول السنة قطعاً غير منتظم، في أنه لا يرتبط بموسم معين، وإنما تتجدد العلاقة في كل سنة.

بينما هناك ارتباط وجودي بين فيزيولوجية الامتناع عن الطعام، ومدة النهار، والمناخ الذي يتعرّض له ممارس الطقس، فتتجدد هذه العلاقة في كل دورة لممارسة طقس الصيام، فيصبح طقس رمضان أداة لا استقرار طبيعياً فيها، ولا توافق مع مواسم الطبيعة، وإنما يتحصر الاستقرار، أو يختزل، بحالة الالتزام بالنص الديني.

هناك، إذًا، ناحيتان يجدر الإشارة إليهما: الناحية الأولى موقع الطقس نسبة إلى أشهر السنة، ونسبة إلى فصول السنة. والناحية الثانية، هي توقيت الطقس نسبة إلى مواعده في اليوم المعين، الذي يؤلف بداية الطقس. ومن غير هذا التحديد، ترتبك وظيفة الطقس التي هي أساساً إجراء ممارسة تكميلية لدعم متطلبات الهوية القائمة في المعيش العادي اليومي في مجتمع الإنتاج.

قبل الدعوة المحمدية، ومنذ أن بدأ الإنسان يعتمد توقيتاً في إدارة معيشه اليومي، ظهر في البدء التقويم القمري، الذي يتوافق مع متطلبات مجتمع الصيد. ولكن مع ظهور مجتمع الإنتاج الزراعي، بات لا بد من اللجوء إلى تقويم شمسي.

غير أن الشهر القمري الفلكي، أي المعرف بالدورة الكاملة للقمر من السنة الشمسية، يدوم ٢٩ يوماً. لذا هناك تباين بين التقويمين: فيما تكون السنة الشمسية تقريباً ٣٦٥ يوماً، ستكون السنة القمرية تقريباً ٣٥٤ يوماً، أي هناك تباين بين الاثنين ب ١١ يوماً^(١٥).

ومع تقدم الإنتاج الزراعي، الذي أخذ يتطلب الدقة في مواعيد إدارة الدولة ومصالح الناس المركبة التجارية والإدارية، فقد أقدمت هذه الحضارات الزراعية على اعتماد

(١٥) نضال قسوم، عماد العنبي وكريم مزبان، إثبات الشهور الهلالية ومشكلة التوقيت الإسلامي، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨)، ص ٩.

التقويم الشمسي في إدارة التقويم السنوي عامة. مع ذلك، استمر تقويم الشهر القمري، بسبب التقاليد والكليجريات التي انبنت عليه^(١٦). فلجأت هذه الحضارات إلى تصحيحات شمسية، لتطابق السنة القمرية مع تلك الشمسية، ومعالجة التباين بين التقويمين.

و كانت الحضارة السومرية أول من هياً جداول دقيقة، حيث انبنت على نتائج أرصاد عديدة لمنازل القمر، أي أن هذه الجداول تبيّن التباين بين زمن الاقتران (أي تراصف الأرض والقمر والشمس)، وهو لحظة دخول الشهر بالمعنى الفلكي، وطريقة مشاهدة الهلال بالعين البشرية. وهكذا أقدمت مختلف الحضارات التي استمرت على اعتماد الشهر القمري والسنة الشمسية على تسوية التباين في عدد الأيام.

أقدم عرب الجزيرة كغيرهم، قبل الدعوة المحمدية، متبعين نهج الحضارات الكبرى، على زيادة أيام شهر ذي الحجة. وقد سخرّوا احتفالات الأسواق، كهكاظ وغيرها، واستحدثوا تسوية مناسبة بين التقويمين. وقد أقدموا على هذا الإجراء التنظيمي للتقويم، وإن لم يتمتعوا بحضارة تبني على إنتاج زراعي متقدم، أو لم يكن لهم تنظيمات دولة متقدمة.

إلا أنه مع الدعوة المحمدية، وتأسيس دولة قريش، اعتمد رجال الدين النصّ القرآني، حيث جاء فيه ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ (سورة البقرة، الآية ١٨٩)، وعلى أحاديث مشابهة في المعنى. فاعتمد الشهر الهلالي من جانب هذه الدولة، وبذلك ألغوا تعديل التباين بين التقويم العملي الذي كان معمولاً به في الجزيرة^(١٧).

وسيكون من المفيد أن نشير هنا إلى البعض من مواقف رجال الدين للبعض من المذاهب، وكيف أقدموا على دعم تقويم الشهر على الرؤية بدلاً من عقلانية منطق الشهر القمري الفلكي.

و نقصد برجال الدين كافة التراتيبات للذين يقودون ويسيطرون على الأيديولوجيا الدينية للمجتمع الإسلامي، وصعوداً من ملة القرية والمحلة إلى وعاظ المنابر، وإلى الكليدارية ورجال الفتاوى وقضاة الدولة والأمة، والذين ينظرون ويستحدثون المذاهب والنحل، كالشافعي والحنبلي والوهابي، وأخيراً المنظرين الجدد، كالخميني وسيد قطب وغيرهما.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٠.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٩٣.

لقد كانت حجة رجال الدين في تحديد مواعيد بدء الطقس الرجوع خاصة إلى حديث معين. وفي ما يلي البعض من هذه الحجج التي تعبر عن مواقف المذاهب الفقهية عامة:

(١) الالتزام الكلبي: عن ابن عمر قال: سمعت رسول الله يقول: إذا رأيتموه فصوموا. وإذا رأيتموه فافطروا، فإن غمّ عليكم فاقدروا له^(١٨).

(٢) عدم قبول علماء الفلك

- المذهب الإباضي: «لا تعتبر الرؤية بما تدرك من الآلات»، أي كالمنظار ونحوه والحساب الفلكي^(١٩).

- المذهب الحنبلي: لا يجوز عندهم الاعتماد على حسابات علماء الفلك في أية حال من الأحوال. جاء في كتاب الفروع لابن مفلح: «من صام بنجوم أو حساب لم يجزئه وإن أصاب، ولا يحكم بطلوع الهلال بهما ولو كثرت إصابتها... لأنه ليس بمستند شرعي». وقد علل ابن تيمية هذا الرأي بقوله: لا يجوز الاعتماد على حساب النجوم، كما ثبت عنه في الصحيحين أنه قال: «إنّا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب، صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته»^(٢٠).

- المذهب الشافعي: يرون المنع من اعتماد قول علماء الفلك ويسمّونهم المنجمين. قال الرملي في فتاوى رداً على السبكي: «الشارع لم يعتمد الحساب بل ألغاه بالكلية بقوله: نحن أمة أمية لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا. وقال ابن دقيق العيد: الحساب لا يجوز الاعتماد عليه في الصيام»^(٢١).

- المذهب المالكي: ولا يثبت الشهور بحساب علماء الفلك، ويسمّونهم المنجمين، ولا يجوز لأحد أن يعتمد على قولهم، ولا يصوم المنجم اعتماداً على حسابه بدخول رمضان، «لأن الشارع أناط الصوم والفطر والحج برؤية الهلال، لا بوجوده»^(٢٢).

- عن أبي عبد الله الصادق: صيام شهر رمضان بالرؤية، وليس بالظن. وفي رواية: ولا بالتظني، أي لا يجوز من دون شهادة الرؤية، ولا يجوز بحساب فلكي.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٨.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٣) قبول أو عدم قبول النساء في الشهادة

- المذهب الحنفي: عن أبي حنيفة أنه تقبل شهادة رجلين أو رجل وامرأتين^(٢٣).

- المذهب الشافعي: لا يقبل فيه شهادة النساء.

(٤) عمومية الرؤية

- المذهب الزيدي: إذا «رآه أهل بلد لزم أهل البلاد كلها».

- المذهب الإمامي: إن الهلال إذا ثبت في بلد، فإنه لا يفيد أهل بلد آخر متباعد^(٢٤).

تبيّن لنا هذه المواقف لرجال الدين: أولاً، هناك تباين في المواقف، حيث لا يجمعها منطلق تحديد شهادة رؤية الهلال و ظهور الهلال بصفته إشارة إلى بداية الشهر الإسلامي، وإلى أحد الطقوس، أي أن هناك اختلافاً على تأويل النصوص الدينية وكيفية التعامل معها والالتزام بها. هذا الاختلاف حول ظهور ظاهرة طبيعية - ظهور الهلال. وثانياً، هناك رفض وتباين جذّي نحو المعرفة التجريبية في مجال علم الفلك التي كانت في دور تأسيسها وتطورها في العالم الإسلامي.

ففي هذه الحقبة الزمنية التي كان فيها رجال الدين هؤلاء، ظهر تطور معرفي في علم الفلك في العالم الإسلامي، وأخذ دوراً طليعياً، وحقق تطويراً مهماً لعلم الفلك، الذي بدأت به حضارات وادي الرافدين والفرس والهند والإغريق والرومان، بينما كان موقف رجال الدين النبذ، والإصرار على موقف بدائي لاعقلاني.

وكان من بين أشهر علماء الفلك في تلك الحقبة الخوارزمي (المتوفى حوالي سنة ٨٦٣م)، وعبد الله بن جابر البتّاني (٨٥٨-٩٢٩م)، والمجريطي (المتوفى حوالي ١٠٠٠م)، ونصير الدين الطوسي (١٢٠٧-١٢٧٤م). وقد تقدمت هذه البحوث خاصة التي كانت تتحقق في مرصد «المراغة» الذي أسسه هولوكو عام ١٢٦١م، والذي كان من أعظم المراصد، وقد احتوى على الآلاف من المؤلفات. وبقي هذا المرصد سنوات تحت إشراف نصير الدين الطوسي، حيث أدخلت إصلاحات معرفية فلكية على النموذج البطلمي، وبالأخص على حركة القمر^(٢٥).

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٩-٤٠.

ربما يمكن لنا أن نفسر هذا العزل بين التطور المعرفي الذي كان يحصل في مجال العلوم، ومنها الفلك، وهي المعرفة التي كان يعمل بموجبها رجال الدين، بسببين رئيسيين:

لقد اعتبر النصّ القرآني، في أيديولوجية الدين الإسلامي بكونه كلام الله، وهو الكلي المعرفة. فتنحصر وظيفة رجال الدين في تأويل النصّ، وليس تعديله أو استبداله، لأن الهدف هو الالتزام بكلام الله، وليس عقلنة تنظيم الطقوس، وتبعاً تحقيق تماسك اجتماعي سليم. ففي هذا المفهوم الديني، يتحقق التماسك الاجتماعي السليم، بقدر ما يتحقق الالتزام الحرفي بالنصّ، أو أن التماسك الاجتماعي يكون قائماً أصلاً ضمن مفهوم النصّ، ولا يوجد احتمال أن يكون خارجه. فبالنسبة إلى رجال الدين تصبح مختلف العلوم التجريبية^(٢٦)، التي هي خارج النصّ، خارج اهتمامهم، وتخضع لتأويل النصّ، انطلاقاً من أن النصّ يتضمن كامل المعرفة. ويفترض اليقين بالنصّ وليس محاججته، لأن مفهوم الوجود السليم في الدين الإسلامي هو خضوع إرادة الفرد لإرادة الله، كما ظهرت هذه الإرادة في النصّ القرآني.

وإن حصل ارتباك لدى أفراد المجتمع بسبب الطرائقية اللامنظمة لمشاهدة الهلال، بسبب تنوع ظهوره في مختلف فصول السنة، وبسبب القلق الحاصل في بداية ظهور القمر، وبسبب اتباع أسلوب بدائي للمشاهدة، إضافة إلى تعدد شروط المشاهدة، وتعدد عدلتها لدى مختلف المذاهب، وإصرار هذه المذاهب على تفرد كل منها بيقينية قرار الطرائقية، فإن حالة مثل هذه لا تؤلف ارتباكاً سيكولوجياً اجتماعياً نسبة إلى رجال الدين، لأن تنظيم العلاقات الاجتماعية، وارتباطها بالطقوس المكتملة، يخضعان أساساً لالتزام صارم بإرادة الله. وكل من قيادات هذه المذاهب تعتبر نفسها أدري من غيرها بمتطلبات و رغبات هذه الإرادة.

إن هدف الطقوس، وظهورها في تنظيم المجتمع حينما أخذ يتطور ويتوسع ويتنوع تركيبه، هو إضفاء معنى على أدائية إرضاء الحاجة المركبة، أي إخراج هذه الأدائية من كونها سلوكيات أدائية محضة، ميكانيكية، هدفها تأمين البقاء، إلى كونها سلوكية

(٢٦) لقد جرت العادة بتسمية رجال الدين بالعلماء، وهذه تسمية خاطئة، وفرد بها الدين الإسلامي، لأن رجل الدين لا يمكن أن يكون عالمياً، لأن المعرفة التي يجعلها تبني على يقينية النصوص الدينية والإيمان بها، بينما العلم بمفهومه الإبيستيمولوجي هو تراكم التجربة العملية التي تبني على الشكّ والمساءلة، ونفسه بقدر ما تكون ملتزمة يقينية. فرجل الدين، في أحسن حالاته من اقتناء المعرفة يكون العارف بالنصوص، ولذا فهو ليس عالمياً، وإنما عارف بنصوص الدين الذي يؤمن به.

ربما يمكن لنا أن نفسر هذا العزل بين التطور المعرفي الذي كان يحصل في مجال العلوم، ومنها الفلك، وهي المعرفة التي كان يعمل بموجبها رجال الدين، بسببين رئيسيين:

لقد اعتبر النصّ القرآني، في أيديولوجية الدين الإسلامي بكونه كلام الله، وهو الكلي المعرفة. فتنحصر وظيفة رجال الدين في تأويل النصّ، وليس تعديله أو استبداله، لأن الهدف هو الالتزام بكلام الله، وليس عقلنة تنظيم الطقوس، وتبعاً لتحقيق تماسك اجتماعي سليم. ففي هذا المفهوم الديني، يتحقق التماسك الاجتماعي السليم، بقدر ما يتحقق الالتزام الحرفي بالنصّ، أو أن التماسك الاجتماعي يكون قائماً أصلاً ضمن مفهوم النصّ، ولا يوجد احتمال أن يكون خارجه. فبالنسبة إلى رجال الدين تصبح مختلف العلوم التجريبية^(٢٦)، التي هي خارج النصّ، خارج اهتمامهم، وتخضع لتأويل النصّ، انطلاقاً من أن النصّ يتضمن كامل المعرفة. ويفترض اليقين بالنصّ وليس محاججته، لأن مفهوم الوجود السليم في الدين الإسلامي هو خضوع إرادة الفرد لإرادة الله، كما ظهرت هذه الإرادة في النصّ القرآني.

وإن حصل ارتباك لدى أفراد المجتمع بسبب الطرائقية اللامنظمة لمشاهدة الهلال، بسبب تنوع ظهوره في مختلف فصول السنة، وبسبب القلق الحاصل في بداية ظهور القمر، وبسبب اتباع أسلوب بدائي للمشاهدة، إضافة إلى تعدد شروط المشاهدة، وتعدد عدالتها لدى مختلف المذاهب، وإصرار هذه المذاهب على تفرد كل منها بيقينية قرار الطرائقية، فإن حالة مثل هذه لا تؤلف ارتباكاً سيكولوجياً اجتماعياً نسبة إلى رجال الدين، لأن تنظيم العلاقات الاجتماعية، وارتباطها بالطقوس المكتملة، يخضعان أساساً لالتزام صارم بإرادة الله. وكل من قيادات هذه المذاهب تعتبر نفسها أدرى من غيرها بمتطلبات و رغبات هذه الإرادة.

إن هدف الطقوس، وظهورها في تنظيم المجتمع حينما أخذ يتطور ويتوسع ويتنوع تركيبه، هو إضفاء معنى على أدائية إرضاء الحاجة المركبة، أي إخراج هذه الأدائية من كونها سلوكيات أدائية محضة، ميكانيكية، هدفها تأمين البقاء، إلى كونها سلوكية

(٢٦) لقد جرت العادة بسمية رجال الدين بالعلماء، وهذه تسمية خاطئة، تفرد بها الدين الإسلامي، لأن رجل الدين لا يمكن أن يكون عالماً، لأن المعرفة التي يجملها تنبئ على يقينية النصوص الدينية والإيمان بها، بينما العلم بمفهومه الإبيستيمولوجي هو تراكم التجربة العملية التي تبني على الشكّ والمساءلة، وتفسد بقدر ما تكون ملتزمة يقينية. فرجل الدين، في أحسن حالاته من اقتناء المعرفة يكون العارف بالنصوص، ولذا فهو ليس عالماً، وإنما عارف بنصوص الدين الذي يؤمن به.

مدعمة بموقف سيكولوجي تسائل هموم الوجود، أي الشك بجدوى البقاء أصلاً، برتابته وعبثيته. فالطقس، خارج مجتمع الدورة الإنتاجية، هو الذي يضيء، من عندياته، معنى وقيمة على سلوكيات إرضاء الحاجة، على أبتمالية التعامل. وتكتسب مهارة قطع السمكة، وبستنة الأزهار، والجلوس على كرسي المقام، وبناء القصور والمعابد ونحت جمالية بدن الإنسان، والاستمتاع بتلك الجمالية، وممارسات التعبد، تكتسب هذه وغيرها من ممارسات، قيمة معنوية وعاطفية من خلال ممارسة الطقس الذي يحصل خارج الدورة الإنتاجية، وبدعمها من موقعه في خارجها.

لذا يتحقق تماسك اجتماعي سليم عن طريق إضفاء هذه القيم الإنسانية على سلوكيات التعامل. وبقدر ما تكون هذه الطقوس حرة، من آلية إرضاء الحاجة، ومكملة لها، ستمكّن من القيام بدور آلية دعم التماسك الاجتماعي، خارج المصالح المتباينة والمتضاربة ضمن الدورة الإنتاجية.

من هنا يأتي الارتباك السيكولوجي الذي يحصل بسبب لاعقلانية وفوضوية تحديد مواعيد الطقس في مثلنا حول تحديد موعد شهر رمضان، والاعتماد على شهر قمري من غير تشمسه ليحصل توافق بين شهر الطقس وشهر الموسم. كما يؤدي التباين بين موعد مشاهدة الهلال بسبب تباين فتاوي رجال الدين المبنية على رؤية ومعرفة لاعقلانية إلى إفراغ الطقس من وظيفته الاجتماعية والإنسانية. ويصبح الطقس سلوكيات يحققها المجتمع، من غير أن يكون له إرادة فعالة في إدارته، ودور في قرار مواعيده، ومن غير أن تكون له علاقة مع الوجود الطبيعي، أي مع فصول السنة والمتغيرات الحاصلة في الطبيعة، الأمر الذي يجعل الفصل ممارسات اجتماعية مجردة عن واقع وجودية الإنسان في الطبيعة كإرادة فعالة، إذ تصبح ممارسات التزام محض تخضع حصراً لإرادة الله، ولتأويلات يتكرها وكلاؤه على الأرض. فإذا كانت وظيفة طقس العبادة تسعى إلى تهية تماسك اجتماعي سليم بين أفراد المجتمع، تصبح سلوكيات قادة المذاهب في الدين الإسلامي في مسألة تحديد طقس رمضان سلوكيات غير أخلاقية. كما أن النص الأصلي الذي أبعد موعد الطقس عن موقع محدد في موسم من مواسم السنة، وربط موعد بداية الفصل على المشاهدة بالعين المجردة، التي هي كذلك، يصبح مصدر قلق لسيكولوجية ممارسة الطقس، فيكون هو كذلك لأخلاقياً.

و الأخلاق هنا هي تلك الرؤية والسلوكيات والقيادة التي تسعى إلى تحقيق وتثبيت تماسك اجتماعي سليم. والمجتمع السليم يكون حيث تتمتع إرادات أفراد الجماعة بحرية التعامل وبالعلاقات تضامنية من جانب إرادات حرة. وتفقد السلوكيات لفرد ما

أو جماعة الصفة الأخلاقية السليمة، إذا قبل الفرد أو قبلت الجماعة على نفسها الالتزام بإرادة غيرها ومن خارجها، أو فرضت على غيرها الالتزام.

فمثلاً، الامتناع عن سلوكيات فاسدة لا يؤلف نهجاً أخلاقياً سليماً في ما لو حصل هذا الامتناع بسبب التزام بنص أو قرار أو أمر لإرادة خارج إرادة الذات، لأن مصدر الامتناع هنا ليس من محض إرادة الفرد، وإنما مصدر خارجها. فهنا سلوكية الامتناع والموقف من السلوك سليم، لا يحصل بسبب وعي ذاتي يفترض بأن السلوكية الفاسدة ستفسد التماسك الاجتماعي، وإنما يحصل بسبب الانصياع لأمر و شرط الالتزام، بينما الموقف الذي يتسم بالأخلاق السليمة، والذي يمارس سلوكيات تحقق تضامناً اجتماعياً، سيمتنع عن الممارسات الفاسدة، لأنه يعي بأن هذه الممارسات ستفسد التماسك الاجتماعي. ويفترض موقفه من الوجود عامة بأن المعيش السليم يقتضي تماسكاً اجتماعياً تضامنياً، وهو لا يتحقق بالضرورة إلا من قبل إرادات حرة.

يعتبر الفرق بين الموقفين جوهرياً، بين إرادة خاضعة ملتزمة غير حرة، وإرادة حرة متضامنة، أي الفرق بين مجتمع الالتزام ومجتمع التضامن، إذ تنبني سلوكيات: الأول على التزام وخوف وخضوع لإرادة خارجة عن إرادتها، في حين تنبني سلوكيات الثاني على تفاعل بين إرادات حرة، فإن تشابهت السلوكيات لهذين الموقفين لا يمكن لسلوكيات الأول أن تتصف بسلوكيات سليمة، لأن الأخلاق تكمن في مصدر الإرادة، وليس خارجها، وفي هدفها الاجتماعي، بمعنى أن التقية والالتزام يتعارضان مع حرية الإرادة، ولذا لا يؤلفان ظرفاً لموقف أخلاقي سليم.

و السبب الثاني الذي جعل رجال الدين بمعزل عن التطور العلمي هو أن أيديولوجية الدين الإسلامي جاءت أصلاً، أشبه بالإبراهيميات الأخرى، تهمل البحث في متطلبات خصائص المادة، إذ تنبني علاقة مجتمع الدورة الإنتاجية مع متطلبات البيئة والتعامل معها على جدوى التعامل مع متطلبات الإنتاج، أي الوعي بمتطلبات خصائص المادة. وتنبني على هذه المعرفة صيغة تكوين وإدارة تنظيم المجتمع، وصيغة تماسكه، وعلاقات تراتبية أفراد المجتمع.

و لم يبن تأسيس الأيديولوجيات الإبراهيمية على قاعدة إنتاجية، تؤمن قوت المجتمع، والعلاقات الحرفية، بل جاءت تستند إلى قوى خارقة خارج متطلبات الإنتاج، وهي الإرادة الإلهية، الكلية القوى، أي إرادة الله. وهي الإرادة التي تتحكم في كل الظواهر الطبيعية والاجتماعية: ظهورها وجودها وحركاتها وعلاقاتها.

لذا، لم تكن مسألة خصائص المادة، و سببيات الظواهر، موضوع بحث في الفقه الإسلامي، سوى أنها ظواهر تتحكّم فيها الإرادة الإلهية. هذا ما جعل رجال الدين، في الدين الإسلامي، بمعزل تام عن التطور المعرفي في العلوم عامة، وعلاقة هذا التطور في إدارة تنظيم هموم المجتمع. ويتفقم هذا العزل المعرفي لرجال الدين، في موقعهم الاجتماعي ضمن الدورة الإنتاجية.

و لأن اكتساب قوت معيش رجال الدين هؤلاء يحصل عن طريق راتب مهياً لهم من جانب الدولة، أو تبرعات أو عطاء شعبي، وليس كحصيلة لعمل إنتاج حقيقي يسهمون فيه، ضمن وعي معرفي وحسي، فإنه يجعل الفرد في تماس مع خصائص المادة^(٢٧). وهذا التماس هو الآلية الوحيدة التي تجعل الوعي يعي بضروريات المادة، وتبعاً ضروريات البقاء. وقد أدى عزل هؤلاء الرجال عن تماس عملي مع متطلبات الإنتاج، وتبعاً مع خصائص المادة، إلى افتقادهم القدرة على تفهم المعرفة التجريبية، بما في ذلك العلوم عامة، لأن العلوم الطبيعية لا تنبني إلا على الاستقراء التجريبي العملي، وعن طريق تماس واقعي مع خصائص المادة.

وهكذا اختزلت المعرفة عند هؤلاء الرجال، وانحصرت بنصوص تتضمن كلية المعرفة، أي النصوص القرآنية والحديث، لذا تفترض اليقين والالتزام. المهم هنا أن أصبحت قيادة المجتمع في المجال الديني، قيادة الطقوس الدينية المكتملة في الدورة الإنتاجية وخارجها، من جانب قادة معينين، بمعزل عن التطور المعرفي العلمي. لذا أصبحت قيادة سلبية، نسبة إلى تحقيق تماسك اجتماعي سليم. وقد تمثلت بالموقف من تحديد مواعيد طقس شهر رمضان، وعجز ربط هذه المواعيد بالمعرفة العلمية القائمة في زمنهم.

وهناك ملاحظتان تجدر الإشارة إليهما هنا:

أ- تؤلف الطقوس الرمزية أحد المقومات الرئيسية في المجتمع التقليدي التي تنبني عليها الهوية، لأن هذه الطقوس هي الممارسات الأكثر علنية، حيث يشترك فيها أفراد الجماعة كافة. وهنا يكمن مصدر كونها أداة تماسك اجتماعي. لذا يحصل اختلاف قادة المذاهب حول تحديد توقيت موعد العيد، أو إرباك توضيح الموعد، وبذلك يفسد هؤلاء أحد أهم وظائف العيد الرمزي، ويفسدون بالتالي تحقيق التماسك الاجتماعي،

(٢٧) لقد كان البعض من رجال الدين من بين المعتزلة في تماس قليل مع الحرفة في السوق، الأمر الذي جعلهم أكثر وعياً، ومدركين لمتطلبات البقاء.

و يجعلون عامل التوقيت عامل تفرقة فئوية، طائفية و مذهبية، وإرباك سيكولوجي، بدلاً من جعله عامل تماسك اجتماعي و عامل استقرار و راحة بال. هذا خاصة حينما تعلن الطائفتان: السنة و الشيعة، اختلافاً في موعد العيد.

ب- من بين أهم وظائف الطقوس الرمزية هو تهيئة صورة للاستقرار في مخيلة أفراد المجتمع، و في واقعية المعيش اليومي. و أهم ظاهرة طبيعية مستقرة، بحيث يكون جميع أفراد المجتمع في تماس مادي و معنوي معها، هي مواسم السنة. لذا ربط الدين الإسلامي الطقوس الرمزية بالشهر القمري، غير المستقرة مواعيده نسبة إلى مواسم السنة، و يكون بذلك قد أفرغ الطقس الديني من استقرارية المواسم السنوية، و أفرغه من قاعدته المادية. فتصبح قاعدة هذه الطقوس إيماناً عقائدياً، أي تلقيناً مجرداً (abstract) يفتقر إلى قاعدة مادية.

كما أن من بين وظائف الطقس الرمزي، في المجتمع التقليدي، تأمين رؤية مهدئة لواقع إشكالية الزوال. بهذه الرؤية، تمنح المخيلة بديلاً للزوال، كما تمنح دعماً معنوياً، برؤية امتداد لوجود في عالم آخر، يخفف حدة الخوف من الزوال، و هو دعم معنوي سيكولوجي خداع، لأن الدعم الواقعي يتعين أن يحصل في وجود واقعي ملموس، لأن وجود الإنسان ينبنى بالضرورة على موجودات الطبيعة، و متطلبات خصائصها، و من بين أهمها ممارسة تماس واقعي مع متطلبات مواسم السنة.

إن عزل الطقوس الرمزية عن الواقع الطبيعي لمواسم السنة، يكون قد أفرغ واقع الوجود من قاعدته الطبيعية المادية، فيصبح الطقس ممارسة تفتقر إلى قاعدة مادية، بينما الوجود، و تأمين البقاء، و الحس، و الوعي به، ينبنى بالضرورة على تعامل مع واقع خصائص المادة، و إلا عجز الوعي بالوجود عن تأمين البقاء، ذلك أنه من دون تماس مع قاعدة مادية، يصبح الوجود تعامللاً مع صفات جرّدت من واقع ارتباطها الطبيعي المادي. إن تجريد الوجود بهذه الصيغة يبعد و عي الإنسان من واقع خصائص المادة، المتمثلة بمواسمها الطبيعية، فيختزل الوجود بممارسات تعبد، و يصبح تعبداً في حالة انتظار، و وجوداً يفتقد إلى الحس الاستطقي و ممارسة متطلباته، أي يفتقد إرضاء حاجة متأصلة في تكوين إنسانيته.

المعرفة و الفقه

لا شك في أن الحضارة الإسلامية أحدثت تقدماً هائلاً في العلوم و الزراعة و العلوم الطبيعية و الرياضية و الفلكية و الفيزيائية و الجغرافية، و لكن لم يكن لهذه النهضة التي

حصلت دورها المعرفي بالنسبة إلى رجال الدين ضمن الفقه الإسلامي، وما يهمننا هنا في هذه الحالة هو أن هؤلاء الرجال لم يتبنوا موقفاً فكرياً معرفياً يتقبل العمل اليدوي، وتبعاً التطور المعرفي والتقني، وأن يكون لهم دور فيه، كما حصل مع الأديرة في أوروبا خاصة، وذلك بسبب ارتباطهم الوثيق بالتنظيم العسكري وخضوعهم للسلطة المركزية العسكرية/ الخلافة، الأمر الذي سبب انزواءهم في الدين وعزلهم الكلي عن مجال الإنتاج الحرفي.

ج- طقوس الحاجة الاستيطيقية

إن ظهور الطقوس التي تدعم وجود المعيش اليومي، المتضمنة الحاجة النفعية والرمزية وممارستها، لا يشبع سيكولوجية الإنسان، لأن إرضاء هاتين الحاجتين، في واقعهما المعيش واليومي عامة، ومعيش الدورة الإنتاجية خاصة، ومن ثم إرضاءهما في المعيش المكمل بصيغه الطقوس المكملة لتلك النفعية والرمزية، سينتهي إلى مسار وجودي لا معنى له، ذلك أن إرضاء هاتين الحاجتين، سواء في معيش الدورة الإنتاجية أو معيش الطقوس، لا يمنح الوجود قيمةً خارج إرضائهما، لأن إرضاءهما يبني على هدف بقائي، وليس خارج البقاء، أي أنه وعي لوجود لا يتجاوز هموم البقاء البيولوجي المحض، ولا يسائل ما هي وظيفة هذا البقاء أصلاً. وما لا شك فيه، أن إرضاء متطلبات الحاجتين ضمن هذا البقاء يؤمن راحة البال والاطمئنان إلى سيكولوجية الفرد. ولكن بعد هذا يصبح التأمل فيه متاهة سيكولوجية، أو نهجاً لا معنى له.

لذا ظهرت لدى سيكولوجية الإنسان الحاجة الاستيطيقية، وتطورت مع تطور ظهور كيانه العاقل، وأخذت تقوم بوظيفة منح قيمة لسيكولوجية الذات داخل ذاتها. فقيمة وظيفتها لا تسعى إلى إدامة البقاء، وإنما تسخير البقاء ليتضمن معنى وقيمة مستحدثة من عند الذات، فتهدى له القدرة على تفعيل نشوة الوعي بالوجود، أي الاستمتاع بهذا الوجود. فالاستمتاع لا يحصل بسبب تحقيق سلوكية معينة، أو اقتناء شيء، أو الحصول على مقام معين، وإنما يحصل هذا الاستمتاع في أعماق سيكولوجية الذات. ويكون شرط تفعيلها، ابتكارها في آليات نشوة سلوكيات التعامل. وهذه شروط، وظروف استمتاع، تستحدث وتبتكر في كل آنية من آليات هذه النشوة في الوجود.

ومن هنا ظهرت في معيش الإنسان منذ البدء بتكوين المجتمع المركب، طقوس الاستمتاع، أي طقوس الاحتفال بهدف لانفعي، أو هدف رمزي، وإنما استمتاع آني، تحققة قدرات حرية المخيلة بهدف تكملة وجود المعيش اليومي، ومنحه قيمة ومعنى

خارجه، وخارج متطلبات هموم الدورة الإنتاجية. وهكذا ظهرت طقوس الاستمتاع، المتمثلة بالاحتفالات والمهرجانات والألعاب الدورية والموسمية التي تخرج عن متطلبات المعيش اليومي المبنية على هموم الدورة الإنتاجية.

فالإنسان، من بين الحيوانات القليلة التي تستمتع بوجودها خارج ضروريات الإنتاج، أشبه بالدلفين (dolphin) والبعام (chimpanzee) والكلاب الأليفة، التي تقدم على اللعب، وممارسة نزوات استمتاع. وطقوس التسلية يقطع الفرد والجماعة متصلة (continuum) سيرورة معيش الدورة الإنتاجية. أي يقطع نهج المعيش المبنية على ضروريات و متطلبات الدورة الإنتاجية وهمومها، فيحدث فجوة في متصلة سلوكيات وعلاقات المعيش اليومي. فينتقل إلى فترات زمنية يتحرر فيها من تلك الضروريات التي تفرض ضبط سلوكيات تقنيات الإنتاج وتراتيب العلاقات الاجتماعية (social stratifications) وهموم تكوين الهوية ودعمها. بهذا يوازن الإنسان بين الوجود كضرورة لإدامة صنف البشر⁽²⁸⁾، وقدرة البقاء، وفي المقابل إضفاء حس بوجود ذاتي يتضمن معنى مبتكراً في آليات التعامل، على وعي هذا البقاء، ويكون منزهاً من ضروريات وهموم الحاجتين الآخرين.

وهنا تحول الإرادة من كونها أداة تعامل آلية مع متطلبات البيئة، إلى حس يستحدث وجوداً حراً لذاته، ومع مقومات مبتكرة من مخيلته. ويحصل تحقيق هذا الاستمتاع بموجب شروط تعامل لا تحددها لإقدرات الحرية التي تتمتع بها المخيلة.

ولذا بقدر ما تتحرر هموم المخيلة من ضروريات الإنتاج والعلاقات الاجتماعية، وتخرج عن الدورة الإنتاجية، تنطلق سلوكيات أفراد المجتمع وتنوع، وتنفلت في احتفالات، فتشعر الذات بأنها حرة لتحقيق نشوة ضمن البقاء، فتجمل منه وجوداً مستمتعاً، وتكون المخيلة قد ابتكرت بذلك قيمة إنسانية الوجود.

تطلب الأعياد والمهرجانات والمزاح واللعب، بوصفها معيشاً خارج متطلبات وهموم الدورة الإنتاجية، تهية سلوكيات ومُصنَّعات مكملّة وموازية لرتابة والتزامات المعيش اليومي. فالاحتفال واللعب ليس استحداث تنوع لمصنّع، أو تنوع لتعامل ما، وإنما تنوع يقابل الوجود ككلّ، ولفترات زمنية متقطعة، ووجود آخر يقطع متصلة الدورة الإنتاجية والمعيش المعتاد اليومي عامة، أي أنها الآلية التي يسخرها الكيان الحي، في تحويل

(28) سبيشر (species) أي صنف الكيان الحي. لذا نترجم (sex) بكلمة الجنس، و نترجم (species) بكلمة صنف البشر، أو صنف الحيوان.

الوعي، من كونه حالة عبثية، أداتية، إلى وجود يتمتع بإرادة تحرر نفسها من ضروريات البقاء، وهي تعي بقدرات حرية الاستمتاع، وتمنح هذه القدرات حرية تحقيق التنوع الذي يجعل الوجود حالة مستمتعة بذاتها.

وهكذا تتقدم المجتمعات وتُصنَع مُصنَّعات كأدوات تسخرها في طقوس هذه الأعياد. وتمثل هذه المُصنَّعات بعربات المهرجانات والملابس المزينة، والأقنعة الجذابة، والقبعات المفاخرة، والمسكرات اللذيذة، والطعام الطيب، وعبق العطور الزكية، والعمارة الجميلة، وغيرها.

د- ربط الطقوس الاستطبيقية بوظائف الحاجتين النفعية والرمزية

يفترض مجتمع الإنسان تماسكاً اجتماعياً منظماً ومستقراً، وإلا يصبح معيش الأفراد والجماعة في حالة فوضى وإثباط وارتباك. وقد ظهرت مع تطور مجتمع الإنسان، وتطور الفكر، ضوابط وأعراف اجتماعية تقوم بوظيفة إدارة وإدامة التماسك الاجتماعي، فتؤمن معيشاً مستقراً ومريحاً نسبة إلى غالب أفراد المجتمع. ومع تقدم تركيب تكوين المجتمع وظهور صيغ شديدة التركيب، خاصة مع ظهور الإنتاج الزراعي، وظهور الفائض في الإنتاج، وتوسع تنظيماته، وظهور إدارة مركزية سلطوية، انتقلت صورة إدارة ضبط التماسك الاجتماعي من موقعه ضمن قادة الجماعة، أو قادة القرى الصغيرة لمجتمع الصيد، إلى المدن المتوسعة المبنية على الإنتاج الزراعي، أي انتقلت من آليات السحر والأمثال ومشورة الجماعة إلى أنظمة سرمدية فوقية، خارجية واعتباطية للأفراد القادة ونزواتهم، وإلى نصوص هذه الأنظمة، والوصايا، كوصايا حمورابي، كما لو كانت خارج نزوات السلطة ولا تعبّر عن مصالحها. فأخذت هذه التنظيمات صيغ أيديولوجية دينية، كما لو كانت أزلية، أي انتقل موقع مجلس القيادة من القرية إلى موقع خارج المجتمع، بحسب الصور الأيديولوجية التي جاءت بها الأديان المتنوعة.

لقد جلس هؤلاء القادة الجدد، الآلهة، في هذه الصور، فوق الغيوم أو الأشجار والجبال، أو تحت الأرض، بمعزل تام عن اعتباطية القادة المستأثرين بمنافع فائض الإنتاج الزراعي، وفي مامن نقد المجتمع. وهكذا ظهرت في كثير من المجتمعات الزراعية أنظمة فوقية، دينية، تتحكّم في إدارة التماسك الاجتماعي، وفي صيغ إدارته ورتابيات العلاقات الطبقية والمقامية، ورؤية الوجود عامة.

فظهرت الطقوس الرمزية مع هذه الأنظمة، وكانت وظيفتها تدعم أنظمة التماسك الاجتماعي وتمنحها شرعية أمام مجتمع متوسع، ومع مراسم شديدة التعقيد تقوم بوظيفة دعم وتثبيت أنظمة التماسك الاجتماعي.

وقد جاءت هذه الطقوس الرمزية في المجتمع الزراعي، والمراسم، امتداداً وتطويراً لتلك التي كانت قبلها في مجتمع الصيد، والمتمثلة بطقوس السحر وطقوس «الجمعيات السرية»^(٢٩) والأمثال والأعراف، و«حكم المعمرين، التي استحدثتها مجتمعات الصيد البدائية.

وتنبني أهمية دور هذه الطقوس في دعم التماسك الاجتماعي في أنها تشرك عامة الناس وغالبها في مراسمها، الأمر الذي يجعل التماسك محسوساً في واقعية تفعيل إجراءات الطقس، وخاصة في ما يخص تفعيل تكرار البعض من الممارسات، التي توحى باستمرارية ووظيفة التماسك الاجتماعي واستقراره. وبهذا تؤلف عامل دعم فعال لاستقرار المعيش. لذا تتداخل وظيفة التماسك مع مفهوم العقيدة بسرمدية القوانين الاجتماعية، أي النصوص الدينية، ومتطلبات التراتيبات الطبقة والمقامية.

وبسبب أهمية هذه الطقوس الرمزية في تأمين التماسك الاجتماعي، أخذت بعض المجتمعات، أكثر من غيرها، في إضفاء تنوع في ممارسات الطقوس ومُصنعاتها، كتتنوع طرز الأزياء، ألوانها وأقمشتها، وحركات ومراسم المؤدين، بما في ذلك الرقص والغناء والتجويد والخطابات والمواعظ والغشيان واللطم، و«حرق النساء الساحرات»، و«حرق القطط باعتبار حرقهم هو حرق الشيطان، وإعدام المجرمين في الساحات العامة، إضافة إلى طقوس حرق العلماء ورجال الدين والمعارضين، و«حرق الكتب، وغيرها من تقنيات الإعلام في المجتمع التقليدي، وذلك لإضفاء سمات عاطفية وحسية وسلطوية واستمرارية ونظامية وضبطية على إدارة المجتمع. ولذا يظهر تحقق غالب ممارسات الطقوس الرمزية في دورات تتكرر في مواعيد محددة. وهكذا ظهرت الطقوس الرمزية المتمثلة بالأعياد الدينية والإثنية. وتنوعت وأصبحت عند البعض كلجريات شديدة التركيب، كالتي ظهرت في تقاليد مصر القديمة والبابلية والرومانية وإيطاليا عصر النهضة واليابان والصين.

(٢٩) ظهرت في الكثير من مجتمعات الصيد البدائية جمعيات سرية، أي تقوم بطقوس من حركات و«رقص تعرض أمام الجماعة، ولكن تبقى معانيها سرية عنه، خاصة عن النساء. وهدف هذه السرية عزل نفسها في مجموعة من الرجال، وتكوين فئة ضمن الجماعة تتمتع بامتيازات، خاصة منها المقامية، دون غيرها.

إلا أنه، مهما تنوعت سمات هذه الطقوس الرمزية: الدينية و الإثنية و الإدارية، و تنوعت سلوكياتها و أدواتها من لباس و عربات و مسيرات و عربات و أفنعة و أجراس و صولجانات و أيقونات، و مهما تنوعت ممارساتها، من غناء و أعياد و مسيرات و تعبد و نحيب و رقص أو لطم، إلا أنها تبقى طقوساً و وظائفها تنبني على مفهوم الالتزام. لأن هذا الالتزام، و بقدر ما يكون صارماً، سيؤدي وظيفته في التعبير عن التماسك الاجتماعي المستقر، و قيادة مركزية ثابتة. سواء يتحقق هذا الالتزام تحت قيادة السلطة، المتمثلة بالإمبراطور و البابا و الملك و الخليفة و القاضي و الأساقفة، أو بقيادة خارج المجتمع، تحت حماية أحد الآلهة المحلية، أو الإله الأكبر، أو الأوحد، كما هو في الإبراهيميات..

مقابل هذا المنحى في الحفاظ على التماسك الاجتماعي عن طريق الالتزام، و التكرار و الضبط من قبل قيادة مركزية، بشرية أو إلهية، ظهرت طقوس من نوع آخر - المهرجان - الذي هو كذلك امتداد لتلك الاحتفالات العديدة الموسمية و الدورية التي كان مجتمع الصيد البدائي قد ابتكرها و مارسها آلاف السنين.

و تختلف وظيفة طقوس المهرجانات و الاحتفالات الاستيطيقية جوهرياً في تأمين التماسك الاجتماعي، عن الطقوس الرمزية، الدينية و الإثنية و المهنية و الرسمية. فكلاهما يسعى إلى تحقيق تماسك اجتماعي. ولكن، في حين ينسب الطقس الرمزي، الديني و الإثني، على تنظيم يفترض الالتزام، و تحت قيادة مركزية - يفترض التزام الذي يلغي حرية إرادة الفرد و يخضعها لإرادة خارجة عنها - تنبني بنية المهرجان، و هو طقس استيطيقي، على تنظيم تضامني، يفترض تعامل الإرادات الحرة. و هذه الحرية هي ذاتها تفترض، في الوقت عينه، و تستحدث مفهومها للحرية الشخصية، حيث يتحقق تماسك متضامن اجتماعي في تداخل و تفاعل في ما بين الحريات الشخصية المتعددة لأفراد الجماعة المتفاعلة في أنيات الطقس الاستيطيقي. فتفاعل العواطف الشخصية، و أحاسيس الوثام بين الأفراد، و تنطلق في لعب و في حرية تتجاوز الأعراف و الضوابط، و تقطع متصلة مجتمع الدورة الإنتاجية، التي تهيمن على معيش مجتمع الإنتاج و العبادة.

و في حين ينسب نظام طقوس الالتزام على ضبط ذاتي ينظمه و تديره قيادة مركزية، تنبني طقوس التضامن، في المقابل، على انطلاق حرية الإرادة، حيث تتفاعل العواطف و النكتة و الفكاهة و التسامح و اللعب و التفاهة و الطيش و التهريج و البلاهة و المجازفة و السخافة و الحماققة و الخفة و السخف و الهزل و المرح، و المرح، و غيرها، فتجاوز هذه المهرجانات بهذه الإفعالات قيود الالتزام التراتبية الطبقية و المقامية، و علاقات

الأحوال الاجتماعية المعتمدة. وتقفز وجدانية الإنسان من الالتزام المنضبط، وتنتقل إلى تضامن اجتماعي متبادل حرّ، تبتكر شروطه وسلوكياته في آليات التفعيل. إذاً، المجتمع بكامله، أفراداً: كباره وصغاره، وذكوره وإناثه، وقادته وفلاسفته، الذي لا يلعب ولا يمرح ولا يمزح ولا يرقص ولا يغني، يكون مريضاً، وأفرغ وجدانه من إنسانيته، أو يكون قد جرد منها، أو حرّم على نفسه ممارستها. ويكون، بذلك قد عطل قدرة من قدراته الإنسانية بإرضاء الحاجة الاستيطيقية، ويكون عجز عن منح الوجود قيمة ومعنى إنسانيين.

ولذا بقدر ما ترتبط هذه الطقوس الاستيطيقية بتلك الطقوس الرمزية والنفعية وبوظائفها، أو تخضع لمطالباتها الالتزامية، كطقوس الأديان والالتزامات الفئوية، كالإثنية، تكون قد أفرغت من وظائفها الاستيطيقية، وفقدت صفاتها التضامنية، وفرضت عليها ضوابط التزامية.

تعتبر طقوس الاحتفالات والمهرجانات من بين أهم الآليات التي يسخرها المجتمع لتحقيق تماسك اجتماعي سليم. فبدلاً من أن يحقق الاحتفال هدفه الأساسي، وهو التماسك الاجتماعي، سواء كان دينياً أو إثنياً، يصبح في هذه الحالة الالتزام بالطقوس الدينية/الإثنية، هو الهدف. فيكون قد أخضع هدف الاحتفال الأساسي، وهو التماسك الاجتماعي، ليصبح الهدف هنا الالتزام بالطقوس الدينية. في هذه الحالة، يكون الدين، أيديولوجياً، وأحد المقومات الحادة الرمزية، ويكتسب استقلالاً من موقعه كمقوم في الحاجة الرمزية، ويكتسب حياة خاصة ونهجاً وسلوكيات لطقوسه، تصبح قوى مستقلة، أي خارج مركب الحاجة.

ومجتمع الإنسان الذي يخلو من هذه الأعياد الاستيطيقية ومصنعاتها، أو يُحرّم أو يُحرّم نفسه منها، يكون قد عطل قدراته الإنسانية بالاستمتاع بطمأنينة الحاجة الاستيطيقية.

ثالث عشر: الخلل في رؤية الوجود

يولد الإنسان من غير أن يورث استراتيجيات تعامل مع متطلبات البيئة، الأمر الذي يعني أن عليه من الطفولة وحتى الوفاة، أن يبتكر استراتيجيات من محض المخيلة ليتمكن من تأمين البقاء. وهو يعني كذلك أنه يتمتع بإرادة حرة، في ابتكار استراتيجيات ومواقف من الوجود تمنحه معنى، فتتهيء لموقع الذات ما يمنحها معنى، ويهيئ لها طقوساً أدائية، ما يجعل الوجود حالة سليمة ومستمتعة ما دام هو وعي بذاته.

لقد ظهرت الحاجة في تركيب مجتمع الإنسان إلى ممارسة الطقوس. و الطقس هو تلك الآلية المتضمنة رؤية و ممارسات تقوم بدعم ممارسات تحقيق إرضاء الحاجة المركبة ضمن معيش الدورة الإنتاجية. و تقوم الطقوس بوظيفة الدعم السيكولوجي لمعيش الدورة الإنتاجية، و من خارجها، أي تقوم بوظيفة منح الفكر و المخيلة فسحات من راحة و تأمل و استمتاع في تلك الفترات التي تقطع بها متصلة الدورة الإنتاجية. و ظهر الطقس مع تطور الفكر و تركيب ممارسات إرضاء متطلبات البقاء. و هو فكر يفتقر إلى استراتيجيات التعامل مع البيئة. لذا عليه أن يتكرها، و يستحدث لها مرجعيات بقدر ما يتمكن من أن يراكم التجربة في ذاكرة المجتمع. فظهر الطقس ليقوم بوظيفة مكمل و مدعمة لذلك الفكر الفعال ضمن الدورة الإنتاجية، و هي وظيفة الدعم السيكولوجي. إلا أن هذا الفكر المبتكر و الفعال، لا يرث أو يملك آليات قوية تتمكن من تقييم الأداء الوظيفي للطقس، في واقع الممارسة، أي جدوى دعمه لمتطلبات الدورة الإنتاجية، و كيف يتعين أن يقوم بوظيفة دعم متطلبات الدورة الإنتاجية.

بمعنى، أن مخيلة الإنسان، و قدراتها على الابتكار، لا تمتلك آلية تقييم قوية، تؤمن له معرفة جدوى سلوكيات ممارسة الطقس، في ما إذا كانت متوافقة مع متطلبات الدورة الإنتاجية أم خلاف هذا، بينما حصل واقع ظهور الطقوس أصلاً ليقوم بوظيفة الدعم السيكولوجي، كروية و ممارسة، للدورة الإنتاجية.

هذا لا يعني أن الفكر لا يمتلك مطلقاً آلية تقييم، إذ لو كان الأمر كذلك، لما تمكن صنف البشر من البقاء و تحقيق التطور الذي نقله من الإنسانيات إلى الإنسان العاقل، و تحقيق التطور الحضاري. فعندما نقول إنه لا يمتلك آليات تقييم، نقصد بذلك أنه يفقد التقييم التوي السبرياني. لذا يبني التقييم في الفكر على التجربة، التي بحكم كونها تجربة، فإنها تنبني على موقف استعادي يمتد بالزمن. و لأنه استعادي، فإنه بضرورة سببية متطلبات التقييم اللاحق بالزمن، يمتد في الزمن، و قد يمتد إلى حقبات طويلة، إلى حين يحصل تقييم لاحق، أو مناسب.

لذا، هناك احتمال أن تنزلق رؤية الطقس، و إجراءاته، و تفسد وظيفته الأساسية. فيصبح طقساً فاسداً، أي يتعارض مع تحقيق إرضاء مبتمل لممارسة إرضاء الحاجة المركبة، من حيث استفاد الطاقة و الراحة السيكولوجية، فيصبح عاملاً فعالاً في إفساد تحقيق تماسك اجتماعي سليم، سواء في مجال الحاجة النفعية أو الرمزية أو الاستيطانية.

فبقدر ما تكون ممارسة الطقس، في مختلف صيغ وظائفه، أداة إرباك للعلاقات الطبيعية بين أفراد الجماعة، سواء أكانت تلك منها الالتزامية أم التضامنية، أو إرباك الموقف من متطلبات الظواهر الطبيعية، وكيفية التعامل معها، من حيث التوقيت والتزامن، وتوافق الممارسة مع الظواهر الطبيعية بهذا الطقس، يصبح الطقس أداة إرباك للتماسك الاجتماعي، وتبعاً إرباك سيكولوجية أفراد الجماعة.

فإذاً، الحرية التي يتمتع بها الفكر، وقدرات الابتكار، معرضة لأن تصاب بخلل تقويمي، فتمرض أو تفسد، وتبخس قيمة الذات، وتفرغ من قيمتها الإنسانية، فتعطل قدرات الحرية وتصبح تابعة، خاضعة، متوسلة. وعند ذلك يوظف الوجود ويختزل بسلوكيات الخضوع والتوسل، سواء أكان هذا التوسل والخضوع لقوى دنيوية سلطوية، أم قوى فوقية متخيلة.

وفي ظرف فكري مثل هذا، يتقدم المجتمع ويستحدث كيانات يمنحها الصفة القدسية، سواء أكانوا من بين أفراد البشر، في السلطة أو خارجها كالقدسين والأئمة، أم كانوا كيانات يتكرونها من محض المخيلة، كالألهة مثلاً. ويخضع غالب إرادة أفراد الجماعة لهذه الكيانات برضاء ذاتي، عن طريق التلقين، أو قوى العادة للمرجعية المشتركة.

وبما أن قدرات حرية الإرادة لا تمتلك دليلاً قوياً يقودها إلى تقسيم جدوى الطقس، فتمتلك تكوين المرجعية العامة الفكرية فجوات متأصلة فيها، حيث يمكن أن تتقدم إرادات كاريزمية وتأخذ لنفسها موقفاً في هذه الفجوات، وتهيمن على إرادة الجماعة. فتفقد إرادات الجماعة إلى ممارسة طقوس إيجابية، حيث تنطلق مختلف الإرادات وتفاعل، وتؤلف كتلاً متجانسة، وتبتكر وتنافس، وتؤسس كل منها للأخرى قاعدة للابتكار والتنوع. وهكذا تظهر بين حين وآخر، هبات في حضارات من نهضة فكرية وفنية ومعلوماتية.

وفي المقابل، تظهر قيادات مريضة، تفقد إرادة أفراد المجتمع إلى طقوس سلبية كثية، تعتم حرية الإرادة، وتجعل من مجموع الإرادات كتلة خاضعة خانعة، متوسلة، خاضعة. وقد يمتد هذه الخلل في الفكر الاجتماعي إلى عدة قرون.

والفرق قليل، إذا كان هذا الخضوع والتوسل إلى إرادة فرد أو جماعة، والمتمثلة بسلطات الاستبداد، أو إلى شيء وهمي من محض مخيلة العقل المريض، كالخوف من الشيطان والألهة، والجن، والأشباح.

لذا، ما إن يحصل هذا الخلل الاجتماعي، لدى مجموعة صغيرة في المجتمع، فإن لم يحصر ويكبت، أو يهمل عامة، أو يصلح من جانب قادة المجتمع، يتوسع وسيطر على إرادة المجتمع. فتقدم إرادة هذه المجموعة الصغيرة، وتستحدث طقوساً سلبية تفرضها على تكوين المجتمع عامة. وباستمرار هذه الطقوس بالزمن، تؤسس لنفسها مرجعية فعالة، تصبح عند غالب الناس عادة، وتقرن بها هوية الكثير منهم وتبني عليها، فيستقر ذلك الخلل، وتفسد الدورة الإنتاجية سلوكياتها و مرجعيتها المعرفية. ويصبح هذا الخلل المعيش المعتاد لدى ذلك المجتمع.

الفصل الثالث

الأبتمال

لا يكتمل بحث التنوع ما لم يبحث في الوقت نفسه ضبط التنوع، لأن التنوع في واقع الوجود هو ابتكار مخيلة الإنسان، ولأن المخيلة عندما تتخيل ضمن مخاض الدماغ، لا تستنفد طاقة محسوسة، لأنها تكون خارج واقع تماسها مع المادة، أي خارج التعامل مع خصائص المادة وضرورياتها، فهي حرة في ابتكار التنوع، ولا حدود لهذا سوى عبقرية الدماغ. لذا فهي حرة في الانفلات في صورها المتخيلة، الأمر الذي يؤدي إلى إحباط وظيفة التنوع.

ولكن «التنوع» و«ضبط التنوع»، لا يفهمان، ولا يفهم واقع علاقتهما بصيغة مناسبة، ما لم يرتبط هذان المفهومان بمفهوم «الأبتمال». لذا سنعالج ظاهرة الأبتمال قبل أن نعالج «ضبط التنوع».

أولاً: خصائص و صفات المادة و الظواهر

إن خصائص المادة هي تلك القوانين التي تؤلف الثوابت في الطبيعة، وهناك ثوابت متعددة في الطبيعة تتداخل وتتفاعل في حركاتها. ويقصد بالثوابت في علم الفيزياء بأنها غير قابلة للتغيير، أي لا يوجد قوى في الكون تتمكن من تغييرها، وإنما تتفاعل في ما بينها، وتؤثر حركات البعض منها في حركاتها وتكويناتها وتجمعاتها. فقد تمكنت العلوم المعاصرة، وخاصة في أواخر القرن العشرين، من اكتشاف أكثر من عشرين من هذه الثوابت القائمة في الطبيعة. ومن بين ما اكتشف حتى الآن من هذه الثوابت قانون «الجابونية»، وسرعة الضوء، وعدد كبير من خصائص الموجات الإلكترونية القائمة في الطبيعة، وغيرها. هذا لا يعني تحقق اكتشاف كامل لخصائصها، وإنما أصبحت العلوم المعاصرة في دور تقدم سريع في تطورها والتعرف إليها بصيغ أكثر دقة وعددية.

تتبنى خصائص عناصر المادة على الثوابت القائمة في الطبيعة. ولأن هذه الخصائص شديدة التعقيد، وقد تكون إلى ما لا نهاية، فيكون اكتشافها محددًا. ولذا تصيح المعرفة عند الإنسان دائماً في دور اكتشاف جديد لمزيد من التعرف إلى خصائصها. وربما

لا توصل المعرفة العلمية لاستيعاب مطلق لخصائصها، و قدرات حركاتها و إمكاناتها. تجمعاتها.

ولكن ظهور الإنسان، كما الكيانات الحيّة من قبله، لا تنتظر لاكتشاف هذه الخصائص لتقدم على التعامل معها. وإنما تتعامل مع متطلبات البيئة بقدر ما تعي قدراتها على تعامل مبتدل، سواء أكان هذا التعامل غريزياً أم حدسياً أم تجريبياً معرفياً. بمعنى آخر، إن أي تعامل مع مادة ما، أو ظاهرة طبيعية، يفترض بالضرورة خضوع التعامل لمتطلبات خصائص المادة المتعامل معها، ولكنه لا يفترض تطابقاً بين التعامل و الخصائص، وإنما يفترض توافقاً بالقدر المناسب لتأمين تعامل يؤمن البقاء، وإلا فسد التعامل، و تعرّض بقاء الكيان إلى الزوال.

فالفكر، و إرادة الفرد تتعامل مع الخصائص بقدر ما تتصورها و تفهمها. لذا يكون تعامله لا مع واقع الخصائص، و إنما مع الخصائص بقدر ما يفهمها الفكر، و يكون غالباً بالقدر المناسب من توافق مع متطلبات خصائص المادة المتعامل معها، بمعنى أنه لا يمكن أن يكتمل التعرف إلى خصائص المادة، لأن هناك دائماً فجوة معرفية بين الواقع الطبيعي لخصائص المادة، و المعرفة التي يتم التعامل بموجبها. كما أن المعرفة التي يتعامل بموجبها الفكر هي عبارة عن مزيج من معرفة حدسية و حقيقة للبعض من خصائص المادة بالقدر الذي يؤهله تعامل مُجدٍ يؤمن البقاء، إضافة إلى مزج هذه المعرفة، أو إملاء فجوة المعرفة، بأساطير و أوهام و سحر و غيبات. فيصبح التعامل مع المادة من جانب الفرد، لا تعاملاً محضاً مع الخصائص، و إنما مع صفاتها، كما هي في مخيلته. فتصبح «الخصائص» في واقع التعامل «صفات».

لذا لا بد من اكتساب الفكر قدراً معيناً من واقع خصائص المادة، ليتمكن من تعامل مُجدٍ مع البيئة الطبيعية، إذ يرث الإنسان حساً طبيعياً للبعض من هذه الخصائص التي يواجهها باستمرار. فالطفل يولد مع حسّ طبيعي لانجذاب لخصائص الجاذبية، مثلاً، لذا يولد مع رهبة من الارتفاع.

و مع تقدم المعرفة العلمية، خاصة منها التجريبية العددية، أخذت المعرفة تقترب تدريجياً من واقع خصائص المادة. و أخذ هذا التطور المعرفي في العقود الأخيرة قدرات أسية من التطور، إذ كانت الفجوة بين الخصائص و الصفات، قبل عقود قليلة، متوسعة، و مليئة بتصوّرات سحرية، و أوهام غيبية، و قوى إلهية حشرها الفكر بين خصائص الظواهر و المعرفة التي يتعامل بموجبها، و تبعاً القدرات التي يسخرها في

التعامل، بمعنى أن التعامل مع الظواهر والمادة يحصل دائماً بموجب قدرة المعرفة على تكييف تعاملها مع متطلبات الخصائص، ويفترض هذا قدرأ مناسباً من التوافق، وإلا عجز التعامل وفسد، وهذا ما سيعرّض الفرد لخطر الزوال. يحصل هذا العجز في التعامل، إما بسبب تعارض المعرفة مع واقع خصائص المادة، حيث لا تتوافق صفات المادة في المخيلة بقدر مناسب مع الخصائص، وإما بسبب قدرة الآخر، الفرد أو الجماعة الأخرى، الانتفاع من قدرات معرفية متوافقة أكثر، أي أنها أجدر في مجال التنافس؛ وهم أجدر لأن تلك الصفات في مخيلتهم أقرب إلى واقع خصائص المادة، مما هي عند الآخرين. فيصبح تعامل الأول، مقارنة بهذا الأخير، غير مجدٍ، ولذا يتعرّض إلى الزوال بسبب عامل المنافسة. وهكذا هو تاريخ حضارات البشر، من ظهور وضمور وأفول، كما هو تاريخ تطور الحيوان، من ظهور أصناف (species)، وتكييفها أو زوالها.

إذاً، تؤلف حالات الأبتمال الواقع الموضوعي القائم في الأشياء الطبيعية، الجامدة والحية، بينما صفة الأبتمال هي تلك الخصائص التي تعيها ذاتية الفرد، عن طريق المعرفة والحدس والتجربة. فتؤلف الصفة لخصائص المادة المعرفة الفعالة التي يتعامل بموجبها الفرد، سواء أكانت مجدية ومتفاضلة مما هي في تصور الآخرين، أم متخلّفة أو عاجزة بالمقارنة بالآخرين.

ولأن خصائص حالات الأبتمال في الأشكال الطبيعية تخضع لثوابت خصائص المادة، ستظهر لحدسية الوعي بكونها صفات منتظمة تتمثل بحالات من صفات الأبتمال، فتتصف أشكالها بأنماط واضحة متمثلة بتكوينات أشكال التماثل/السمتري والتوازن والإيقاع والتناغم والتناظر ونسب التناسب، وغيرها، وذلك نسبة إلى الخطوط والسطوح والكتل والألوان والحركات. كما تظهر بصيغ أوزان وكتل وظواهر من سوائل وبخار وأشياء جامدة. وهكذا تظهر الصفات في وعي الفرد المعين، في الوعي والمخيلة، فيتعرّض الفرد لهذه الحالات المتنوّعة من خصائص الأبتماليات في مختلف حركاته في المعيش اليومي، بمعنى أن تعامل الإنسان مع متطلبات الوجود تبني على تعامل مع خصائص متعدّدة من أبتمال قائم في الطبيعة، ويعيها ويتعامل معها كصفات لهذه الحالات من الأبتمال. ومع التطور المعرفي العلمي التجريبي العددي، أخذت صفات هذه الأنماط صيغاً جديدة للمعرفة، في أنها أصبحت تتمثل بمفاهيم قوانين و ثوابت لخصائص المادة.

الخلاصة، يحصل الأبتمال في الظواهر الطبيعية بحركات لسيرورات عمياء هي ذاتها مبتملة، لأنها تخضع لضروريات خصائص (properties) المادة، فتستقر، فيحصل

الأبتمال المستقرّ نسبياً. ويحصل هذا الاستقرار النسبي عندما تستنفد الطاقة المتوفرة ضمن الحركة، سواء أكانت هي ضمن الحركة أم طاقة طارئة خارجة عنها.

و تمثل هذه الحركة، واستنفاد الطاقة، واستقرار الحركة في حالاتها البسيطة، بسقوط حجرة من أعلى الوادي إلى أسفله. فالحجرة في مسار سقوطها ستصطدم بأحجار و سطوح متعددة، وفي كل حالة من هذه سيكون مسار حركتها اللاحقة محكماً بضروريات الفعل وردود الفعل عند ارتطام الحجرة مع السطوح والأحجار في مسارها. فتؤلف كل من هذه الاصطدامات حركة مبتملة، لأنها تخضع لخصائص المادة وقوانين ثوابت الحركة الدينامية. وأخيراً، حينما تستقرّ الحجرة في أسفل الوادي، سيكون موقعها ليس حالة أمثل، وإنما حالة استقرار بعد أن تستنفد الطاقة التي كانت السبب في حركتها.

و الأبتمال في الظواهر الحيّة هو تلك الحالة المستقرّة نسبياً للكيان الحيّ، وهو استقرار يحصل بعد أن يتعرّض الكيان لظرف بيئي جديد يتطلب تغييراً في سلوكيات الكيان، ويفترض تغييراً في التكوين الفيزيولوجي لذلك الكيان. وعندما يحصل هذا التغيير بقدر كاف، تستقر حركة التغيير، وإلا تعجز قدرة الكيان عن تأمين بقائه.

و الأبتمال في إنتاج الإنسان يحصل بقدر ما يتحقق توازن مناسب بين الطاقة المستنفدة، وقدرات المصنّع على إرضاء الحاجة المركّبة.

١ - الظواهر الجامدة

تتصف حركة الظواهر الطبيعية، الجوامد، بكونها سببية، لا تتضمن وعياً، ولا هدفاً. وتنتهي سيرورة الحركة بانتهاء الطاقة المحرّكة لها. وهكذا كان وصفنا للحجرة التي تسقط من أعلى الوادي، وهي كذلك في مختلف الظواهر الجامدة في الكون، سواء أكانت حركة تكوين ظهور الأجرام الكونية واصطدامها، أو حركة الشمس في المجرة، أو حركة الأرض حول الشمس. وتتوقف هذه الحركة، أو تتغير، عند استنفاد طاقة العطالة (inertia)^(١) التي تحرّكها أو تستديم حركتها، كدوران الأرض حول الشمس.

٢ - الكيانات الحيّة

تختلف الحركة جذرياً لدى الكيانات الحياتية، كالنبات والحيوان، عن تلك في الجوامد الطبيعية. فهنا الحركة شبه سببية، لا تتضمن هدفاً واعياً، وإنما تتضمن جينات تحمل

(١) وهي خاصية للمادة حيث تحافظ على وضعها في السكون أو حركة مطّردة، في ما لو لم تفاعلها قوى خارجية.

آليات تكرار نفسها، عن طريق التكاثر، فتؤلف حركة ذاتية تسعى إلى إدامة وجودها. وتحصل قدرة تأمين البقاء بقدر ما تتوافق سلوكيات الكيان البيولوجي مع متطلبات البيئة. ولكن عندما يحصل تغير في البيئة، وتبعاً لمتطلباتها، ويعجز الكيان عن إدامة البقاء، يزول. ولكن قدرة الكيان على تكرار الجينات، عندما يحصل في هذا التكاثر ظهور شاذ، ولكنه متوافق مع متطلبات البيئة المستجدة، بحكم عامل المصادفة، يتكيف الكيان البيولوجي تدريجياً مع البيئة، مع ما يحصل من تكرار جيني شاذ بقدر ما يكون متوافقاً مع متطلبات البيئة المستجدة.

و بسبب هذا التفاعل شبه الواعي المتضمن في جينات الكيان الحي، يصبح التفاعل المتضمن، من جهة، الطرف المتغير في البيئة، في مقابل قدرة آليات الجينات على تغيير الكيان الذي يحملها ليمتكن من التوافق مع متطلبات البيئة المستجدة. ومن هنا يستقر هذا التفاعل، استقراراً نسبياً. ولكن هذا الاستقرار عند الكيان البيولوجي لا يستقر، لأنه نسبي، ولأنه معرض لتغير لاحق في البيئة، فتبدأ دورة لاحقة من تغير الكيان الحي، بمعنى أن الكيان البيولوجي يحمل آلية شبه سببية، أو أنه يحمل آليات سببية، ولكنها سببية حيوية، ولذا تمتد في الزمن، وتخضع لعامل آلية التكرار التي تحملها الجينات، حيث يحصل توافقها مع متطلبات البيئة بسبب شدوذ التكرار الجيني.

و هنا مصدر إعادة التوازن بين الكيان الحي و متطلبات البيئة، و قدرة هذا الكيان على إدامة البقاء، و امتداد السببية في الزمن. فيتغير شكل الكيان من طير، مثلاً، مع منقار رفيع إلى عريض، و من منقار قصير إلى منقار طويل، و ذلك بحسب متطلبات البيئة المتغيرة. و هنا مصدر تغير أجناس الكائنات الحية و تنوعها و تطورها في الزمن. و هناك مثل أقرب لنا، عندما انتقل الذئب البري إلى كلب مدجن، كان أول صديق للإنسان، و تطور الأساسيات إلى الإنسانيات، فإلى تطور و ظهور الإنسان العاقل.

مع ذلك، هناك محددات لهذا التغير و التكيف الذي من الممكن أن يحققه الكيان الحي. فمتطلبات كيان الشجرة، مثلاً، حصولها على ضوء الشمس المناسب، يتطلب أن تأخذ أحياناً شكلاً عمودياً لتمتكن من الحصول على هذا الضوء من بين الأشجار الأخرى، و التوزيع الجيد له بين أوراقها.

و بسبب آليات قدرات الكيان الجينية، تصبح حركة التطور، و قدرات البقاء، و ظهور الشكل الجديد، غير قابلة للتنبؤ، و لكنها تبقى سيرورات محددة بمتطلبات فيزيولوجية الكيان الحي. و هكذا يتحدد ارتفاع بعض الأشجار، و لا يزيد على البعض من

الستيمترات، مع جذع لا يزيد قطره على بعض مليمترات، بينما نرى تطوراً بيولوجياً آخر لم يستقر عند هذا الحد، وينمو الكيان من حبة صغيرة تنقل جيناتها من حبة بحجم الطماطم، وهي تلك الشجرة المسماة «شجرة الخشب الأحمر» في كاليفورنيا، حيث تكبر وتنمو هذه الشجرة بارتفاع يصل أحياناً إلى ١٢٢ متراً، مع جذع بقطر ٧ أمتار. وهو ارتفاع ما يعادل عمارة بـ ٣٥ طابقاً.

٣- الإنسان

وبينما تستقر الحركة في الطبيعة لأنها هي سببية محضة، لا تستقر عند الإنسان لأنها جدلية، بمعنى أنه عندما نستنفد الطاقة في الحركة السببية، تستقر الحركة، ولا يحصل استمرار لها، أو بقول أدق، قد يحصل تعاقب حركات سببية، ولكن ستكون كل منها مستقلة عن الأخرى. ولا تحرك السببية السابقة تلك اللاحقة، وإنما تنحرك اللاحقة بسبب عامل تصادفي سببي آخر. فالسببية التي تحصل في حركة الغيم والمطر لا تؤلف نهراً إلا إذا كانت هناك تصادفية بيئية سببية أخرى. ويؤلف ظهور حبة القمح استقرار حركة الزراعة، وتنتهي الدورة بها، ولا تصبح نبتة إلا بظهور حركة سببية أخرى، أي، زراعتها وتعرضها للماء والتربة المناسبة.

إن الحركة الجدلية لدى الإنسان هي تلك السببية التي تتضمن إرادة الإنسان، والتي تتضمن هدفاً وقيماً، أي تتضمن نقل معلومات من جانب أداة واعية بنقلها وبحركتها، وهي أداة وعي دماغ الإنسان. فالمعلومات في الحركة السببية في الظواهر، كما تلك التي تسبب النمو والتغير البيولوجي، وتكون كذلك حركة نقل معلومات، ولكنه نقل غير واع. لذا تتصف هذه الحركة عند الإنسان بكونها جدلية. ولأن وعي الإرادة يكون مقوماً أساسياً بحركة نقل المعلومات خلال سيرورة الدورة الإنتاجية. فالشجرة التي يقطعها الحطاب ويجعل منها خشباً، والخشب التي يقطعها النجار ويجعل منها كرسيّاً، تحصلان بحركة لإرادة واعية، فتحمل مادة الخشب وشكل الكرسي تلك المعلومات التي كان يتعامل بموجبهما وعي الفرد الحطاب والنجار^(٢).

ينبغي هدف إرضاء الحاجة على غريزة البقاء، ولكن وظيفة الإرادة في تكوين دماغ الإنسان هي التي تحرك سيرورة حركة الإرضاء. لذا فهو إرضاء مفترض ومبتكر من قبل الوعي نفسه، ولا يكتمل، ولا يمتلك قوانين طبيعية تحدد مسيرته، أو استراتيجيات موزونة جينياً، أو تتضمن صوراً لجدوى سيروراته، سوى حدس معرفي، وتجربة

(٢) أرنولد هاوزر (Arnold Hauser)، مؤرخ فنون.

معرفة هي ذاتها مفتوحة، لأن قوامها هي قدرات الابتكار التي تتمتع بها حرية الإرادة. فتصبح سيروراتها، وقراراتها، وأهدافها، والقيم التي تمنحها، وميولها، وأفضليتها، وانجذاباتها، قدرات ابتكارية مفتوحة.

وهنا يكمن مصدر أهمية التوازن في مفهوم الصفة الأبتالية عند الإنسان في تحقيق إرضاء الحاجة. وهو التوازن المناسب بين ابتكار رؤية الحاجة - الاشتهاء والانجذاب والاستمتاع، وفي المقابل الطاقة المتوفرة لتحقيق أداة إرضاء الحاجة وتفعيلها لتأمين ذلك الإرضاء - المتضمنة التكنولوجيا بما في ذلك توفر المادة الخام، ومعرفة التعامل مع المادة، ومزاجية التعامل، حيث تتحقق الدورة الإنتاجية التي من خلالها يتحقق إرضاء الحاجة.

ويختلف الأمر عند الإنسان، وتخضع حركة تأمين البقاء لدماغ يفتقر بدرجة كبيرة إلى استراتيجيات تعامل مع البيئة، وفي المقابل يحمل دماغاً يتضمن قدرات ابتكار هائلة تقودها إرادة حرّة. لذا ظهر مع نمو دماغ الإنسان قدرة تقييم التعامل، وهو امتلاك الإرادة التي تقيم جدوى التعامل، ولذا تقيم مقدار جدوى إرضاء الحاجة، في مقابل الطاقة المتوفرة التي يمكن أن يسخرها في حركة هذا الإرضاء.

وبما أن الإرادة حركة واعية عند الإنسان، فإن نموها عند الإنسان العاقل قد يطور الآلية التلقائية التي يتمتع بها الحيوان ويرثها، والتي تحدد له موقع التوازن بين حركة تأمين البقاء والطاقة المستنفدة. لذا أصبح على إرادة الإنسان أن تبني وتستحدث آلية الحس بهذا التوازن ضمن آليات تحريك التعامل مع خصائص المادة، أي بقدر ما تكون حركة الدورة الإنتاجية مبنية على استراتيجيات مبتكرة، كذلك ستبتكر آليات تحقيق توازنها ضمن الدورة، وليس خارجها. ولكنها تبقى آليات خاضعة لحرية إرادة الفرد.

إن هذه الحرية هي التي منحت الدورة الإنتاجية عند الإنسان حرية تعيين الأفضليات. يصبح التوازن بين إرضاء الحاجة والطاقة المستنفدة توازناً حرراً ومفترضاً. فنجد الدورة الإنتاجية لدى بعض الحضارات والكليجريات تفترض توازناً معيناً ضمن مركب الحاجة، أي العلاقة بين الحاجات الثلاث.

هذا خاصة بعد أن يتمكن المجتمع من إرضاء حاجة البقاء القاعدي، أي الحاجة النفعية بصيغة من الصيغ. فيصبح تحديد التوازن ضمن مركب الحاجة حرراً، بمعنى أن الإرادة ستطلق في توسع مخيلة رؤيتها للحاجتين الرمزية والاستيطيقية، ومنحهما أهمية وقيمة مفضلة ضمن توازن الأفضليات التي تحدتت مسبقاً من جانب إرادة الدورة الإنتاجية.

فيتقدم المجتمع، ويسخر دورة إنتاجية يستنفد فيها طاقات هائلة، بعمل يدوي، أو استغلال العمل الجماعي، أو تكييف الطاقات الكامنة في الطبيعة، كالماء والهواء والأحفورية، ويحقق مصنّعات فخمة في حجمها وسعتها. فقد حققت بعض الحضارات قدرات ابتكار تميّز بصفات أبتمالية هائلة، متمثلة بالأهرامات المصرية، والطرز المقرنص في قصر الحمراء. وقد سخّرت في كلا الدورتين الإنتاجية كمّاً هائلاً من الطاقة لتحقيق علاقة مفضّلة، مقرّرة، بين الحاكم الفرعون المتوفى والإله رع، في الحالة الأولى، وفي تهيئة سقف في إحدى القاعات التي يجلس فيها الحاكم مع المحكوم والزائر في الحالة الثانية. فقيمة صفة الأبتمال، وتحقيق التوازن بين المقررين، ليس في كمّ الطاقة، وقدرة اختزالها، وليس في ضخامة المصنّع أو صغره، وإنما في قدرة التعبير عن مطلب ابتدئته مخيِّلة فياضة، وكمّ الطاقة المناسبة لذلك، أي في تحقيق التعبير الأعلى عن متطلبات حاجة مركّبة مفضّلة، باستنفاد الكمّ المناسب من الطاقة. وهنا مصدر أهمية هذين المصنّعين، نسبة إلى المجتمع الذي حققها وحقبة تحقيقها، ونسبة إلى الفكر البشري الواعي بأهمية التعبير عن الحاجة بصيغ متوازنة، والواعي بحسية الصفة الأبتمالية المحمّلة في هذه المصنّعات.

إلا أن في هذا التوازن، الذي يبني عليه حسّ صفة الأبتمال، لا يمكن تحديد قيمة توازن الطاقة المستنفدة، من حيث الكم، نسبة إلى تحقيق إرضاء الحاجة، لا خلال سيرورة الدورة الإنتاجية، ولا من موقف استعادي تأملي لاحق، وذلك من حيث الإرضاء السيكولوجي كمقوّمات في تكون الحاجة المركّبة، لأن استنفاد الطاقة، من حيث الكمّ والنوع والكفاءة، يحصل في خصائص مادة المصنّع، كما في خصائص الطاقة المستنفدة، وكلاهما يصبح صفات محسوسة فقط، بسبب قاعدتهما السيكولوجية، ولذا لا يمكن تحديدها، وإنما تقديرها. وهذا ما يجعل تحقيق التوازن، وقيمتها، حالة نسبية، تتفرّد بها سيكولوجية الفرد الذي يحقق التعامل، سواء ضمن الدورة الإنتاجية، أو خارجها، من موقف استعادي تأملي، وذلك لأن التعامل مع المادة هو تعامل يهدف إلى إرضاء سيكولوجي وجودي.

إلا أن هذا لا يعني أن قيمة التوازن للصفة الأبتمالية هي بكونها صفة حسّية وحسية، فهي نسبية محضّة. وإنما في واقعها حالة إرضاء سيكولوجي يبني على واقع موضوعي، لأنه واقع يبني على تعامل يحصل مع خصائص المادة، ولذا يبني على قاعدة موضوعية في تأمين الوجود، وإرضاء الحاجة، وراحة الذات المتفرّدة، وطمأننتها. فيظهر هذا الإرضاء لسيكولوجية الفرد كصفة، ولكن واقعها، بقدر ما يقترب الحسّ بهذه الصفة من

الواقع الموضوعي للتعامل مع خصائص المادة، مستحق خصائص الأبتمال و صفاته في سيكولوجية الفرد، و سبب القاعدة الموضوعية لهذه الصفة المحسوسة، الأمر الذي يجعل الحسّ بها يمتد في الزمن، و يتجاوز الدورة الإنتاجية، و الكليجريات التي حققتها.

هذا ما يجعلنا نمنح قيمة لصفة أبتمالية لشكل الهرم و المقرنص في سقف قصر الحمراء، بالرغم من مرور الزمن، و الموقف من الحاجة التي كانت السبب في تحقيق المصنّعين، و الأيديولوجيات التي انبنت عليها تلك المصنّعات. و للسبب ذاته لا نمنح قيمة لكثير من الأنصبة التي تحققت في التاريخ، و استنفدت لها طاقات هائلة، لأن استنفاد الطاقة التي حققتها جاءت هدرأ، من دون تحقيق صفة الأبتمال. و ربما هناك مثلان يمثلان هذا التباين في تحقيق صفة الأبتمال: شكل مبتمل جميل مقابل أخرق قبيح؛ الجمال الرفيع المتمثل بعمارة الجامع الكبير في القيروان و المدرسة المستنصرية في بغداد، بالمقارنة بالعمارة الخرقاء المحيطة بصحن الكعبة أو كشية (kitsch)^(٣) فصور صدام حسين.

و بما أن قيمة الصفة الأبتمالية للشكل هي حسّ ذاتي ينبت على موضعية خصائص الأبتمال، تظهر هذه الخصائص لحسّ الفرد عند تعامله مع الشكل بصيغ تأسست في سيكولوجية عقل الإنسان. و لذا من الممكن أن يمتد هذا الحسّ في الزمن، و يرجع إلى مصنّعات سابقة، و يحسّ ما فيها من خصائص الأبتمال بمعرفة حسية حديثة. و لكن الحس بهذه الخصائص و ما تحمل من أبتمال، و نقله ليصبح حسّاً لصفات مبتملة في المصنّعات و الأشياء الطبيعية، يتطلب التدريب المعرفي و الحسّي، حيث يقدم المجتمع و يؤسس كليجريات تتضمن طقوساً و أعرافاً، تقوم بوظيفة تدريب الحسّ عند أفراد المجتمع عامة. و بالرغم من هذه القدرات الحسية التي كانت تأصلت في سيكولوجية تطور الإنسان، و لكن بسبب ما تتمتع الدورة الإنتاجية من حرية لإرادة تفعيلها، تفسح هذه الأخيرة مجالاً محتملاً لإفساد هذا الحس بسبب ظروف اجتماعية أيديولوجية و إنتاجية تعليمية. و للسبب ذاته، ظهرت في تاريخ إنتاج الإنسان عمارة تتصف بالأبتمال و الجمال، و أخرى لا تتصف به و تتضمن علاقات تكوين لأشكال خرقاء. و لا نجد مثل هذا العجز الإنتاجي عند الحيوان، لأن الدورة الإنتاجية عنده تفتقر إلى قدر كبير من حرية التعامل.

تشارك صفتا الاتساق و الأبتمال في أنهما يعبران عن صورة لتركيب شكل المصنّع، بحيث يجد الدماغ عند التعامل مع الشكل أن في تركيب سمات الشكل هناك التنظيم

(٣) وهو العمل الحرفي/ الفني ذو المستوى الدوني.

الذي يوهل الدماغ لأن يصبح في قدرته التعرّف إلى الدلالات والمعاني التي تحملها سمات شكل المصنّع، وذلك بسهولة مناسبة، وبقدر مناسب لتأمين تعامل مناسب.

و فيما أن الاتساق يولف طرائقية تهيج الظرف المناسب للرؤية التي تحقق تركيباً منظماً لسمات شكل المصنّع، بحيث يتهيأ ظرف لتلقي و تعامل مناسب مع المصنّع - أي يكون الهدف الواعي لتحقيق هذه الصفة هو تعبير مناسب بواسطة تركيب سمات شكل المصنّع ليتمكن الرؤيوي و المتلقي من تحقيق اتصال معرفي كافٍ بين المرسل و المرسل إليه، بينما صفة الأبتمال هي تعبير عن تحقيق مناسب للتوازن بين استفاد الطاقة و إرضاء الحاجة. و إرضاء الحاجة يعني تبعاً ظرف تحقيق قدرات مناسبة للاتصال ضمن الدورة الإنتاجية، و هنا مصدر العلاقة العضوية بين صفة الاتساق و صفة الأبتمال، و تداخل تحقيق الصفتين.

ثانياً: الأبتمال و الأمثل

إن صفة الأمثل، بمفهومه الدارج، هي تلك الصفة التي لا يمكن أن يحصل بديل لها أفضل، أو أن صفة الأمثل في مفهومه المنطقي هو ذلك البديل الذي يتحقق عند استمرار سيرورة التفاعل حتى يصل البديل المحقق إلى حالته النهائية، و عند ذلك تتوقف بالضرورة سيرورة الإنتاج أو التطور الطبيعي، باعتبار أن نهاية التفاعل بحالته المختمة قد حصلت، أي لا يمكن أن يحصل بديل أميز بعد هذا. لذا يولف مفهوم الأمثل صفةً لشيء، أو تركيباً، لا وجود له في الطبيعة، و لا في محصلات الإنتاج. بل هو حالة مفترضة في مخيلة مثالية. إنه منطقي يخالف العقلانية و واقعية الوجود.

مع تطور الحضارات القديمة الزراعية في الشرق الأوسط، و ظهور مركزية السلطة، ظهر مفهوم السلطة المركزية، و مفهوم الإله المنزه، أو الإله الأعلى، و بعد هذا ظهر مفهوم توحيد الإله، فمنحت هذه الآلهة المقام الأعلى، و تبعاً صفة الأمثل بين الآلهة و الموجودات. و ظهر مفهوم الأمثل في الفلسفة، و تمثل بصيغته الأكثر انتشاراً في مفهوم «المثال» الذي جاء به أفلاطون، و مفهوم «النور المنزه» عند أفلاطون. و قد اعتمد هذا المفهوم من جانب الكثير من المنظرين في الاستطيقية في مختلف العهود، و لم يزل مفهوماً معتمداً لدى الكثير من المنظرين المعاصرين. و هذا المفهوم، يعتبر في فحواه أن التكوين الشكلي للمصنّع الذي يتمثل بالقطعة الفنية الممتازة، الرائعة، يكون قد اكتمل و اختتم، بحيث إن أية إضافة إليه أو حذف منه ستفقد من كماله. و سنشير في فقرات

لاحقة إلى اعتماد هذا المفهوم من جانب الكثير من المنظرين، فهو مفهوم يستند أساساً إلى رؤية مثالية غيبية.

و سيكون من المفيد الإشارة هنا إلى مفهومي الحد الأقصى والحد الأدنى. إن هذين المفهومين هما أشبه بمفهوم الأمثل، أو أنهما مرادفان له. فهما مفهومان من المفترض أن يكونا منطقتين، ولكنهما غير واقعيين، ولا يحصلان في واقع الوجود، لأنه منطقياً يمكن تجاوز الحدود المفترضة في المنطق نفسه الذي يفترض الحدّين، في حين يعتبر مفهوم الأبتمال، كما أشرنا، وصفاً للحالة الطبيعية لحركة الأشياء، واستقرارها النسبي في حالة ما.

ثالثاً: ظهور مفهوم الأبتمال في المجال الحياتي

ظهر مفهوم الأبتمال العلمي، وأخذ صيغاً واضحة مع التطور العلمي في تفهم التطور الحاصل في العضويات، أي ظهرت مبادئه الأساسية مع تطور مفهوم آلية الاصطفاء الطبيعي التي جاء بها دارون. وقد أقدم مؤخراً كثير من علماء البيولوجيا، منذ الستينيات والسبعينيات، على تطوير مفهوم الأبتمال في المجال البيولوجي. ومن بين أهم هؤلاء: ماينارد سميث (Maynard Smith)، وداوكنس (Dawkins)، وجون دوبري (John Dupre) وغيرهم كثيرون. ويفترض مفهوم الأبتمال عامة أن التكوين الشكلي للشيء هو تلك الحالة التي تحصل نتيجة لسيرورة من تفاعل سببي، حينما يتوقف التفاعل ويستقر، بعد أن تستنفد الطاقة الكامنة في الحركة التي حصلت بين متطلبات البيئة، وفي المقابل فيزيولوجية الكيان الحي. وتستنفد قوى هذه الطاقة المحركة في هذه السيرورة، حينما تكون حققت سبب ظهورها، أي ظهور حاجة تغيير شكل الكيان العضوي، أو البعض من فيزيولوجية أعضائه، وذلك ليصبح الكيان عامة ممتلكاً لقدرات تأمين بقائه بصورة أكثر ملاءمة مع البيئة، أو يصبح باستطاعته أن يتمتع بقدرات متوافقة مع متطلبات البيئة بالقدر المناسب.

وهكذا، تتوقف الحركة، ويستقر شكل الكيان الحي، ويواجه متطلبات البيئة الجديدة. وتنبني سيرورة هذه الحركة على تصادفية حركة الجينات عند حصول التكاثر. وفي حالة عجز تصادفية التكاثر عن إنجاب شكل يتمكّن من الملاءمة مع المتطلبات الجديدة، سيعجز الكيان العضوي عن تأمين البقاء ويزول. ولذا فهي سيرورة عمياء أشبه بما هي في الطبيعة الجامدة، لأنها لا تتضمن هدفاً واعياً، سوى إدامة وجود الجينات عن طريق

تأمين بقاء الكيان العضوي الذي يحقق التكاثر، بمعنى أن سيرورة تغيّر شكل الكيان الحي ستنتهي حال ما يصل تغير فيزيولوجية الكيان العضوي إلى الشكل الملائم المناسب.

إن الكيان الحي العضوي لا يفكر ولا يطمح إلى مستقبل أفضل. لذا نجد بعض الأسماك التي تعيش في قعر المحيط، والتي لم تعرّض لتغيّر في بيئتها خلال مئات آلاف السنين، إذ لم يتغيّر شكل تكوين بدنها.

ولذا لا يجوز أن نتكلم هنا على خصائص المادة بحالاتها المحضّة، وإنما نتكلم على خصائص المادة الفيزيولوجية التي تكوّن البدن، واستجاباتها التصادية لمتطلبات البيئة، بمعنى أن الكيان العضوي يتضمن قدرات على تغيّر فيزيولوجي حيّ، وهي محتملة لا تحصى، ولكنها تبقى عمياء لأنها خاضعة لعامل المصادفة في سيرورات التكاثر، أي خاضعة لآلية الاصطفاء الطبيعي، وآلية الاصطفاء الطبيعي خاضعة لعامل الشدوذ في تكاثر الجينات، وتصادفية بقاء الأنسب منها. وبقدر ما تتوافق هذه مع متطلبات الشكل المحتمل المناسب الجديد، تصبح صيغة استقرارها غير جامدة أو محتمة، وإنما تأخذ سيرورة احتمال بدائل وصيغ وانحرافات متعددة لا تحصى، بمعنى أن حركة الكيان الحيّ تتضمن احتمال بدائل تسلكها فيزيولوجية البدن، وتكون آليتها معرضة لعوامل المصادفة، حيث تحقق تفعيل الاستجابات الفيزيولوجية. ولأن عامل المصادفة هو الذي يختار البديل من بين الشدوذ الجيني، فهي سيرورة طبيعية عمياء.

هذا لا يعني أن وعي الكثير من الحيوانات بوجودها لا يسهم في حركة آلية الاختيار للبدائل، بل بقدر ما يكون الحيوان واعياً بظرف وجوده، يصبح عنصراً فعالاً في تحريك اتجاه آلية الاصطفاء الطبيعي.

فعند الكثير من الحيوانات التي تمارس الجنس يحصل اختيار الطرف الآخر في عملية التجماع بهدف الإنجاب والتكاثر، بسبب تفضيل للشكل، حيث يصبح اللون أو الحجم أو تكوين الشكل عنصراً فعالاً في تفضيل الطرف الآخر في التجماع. فمثلاً يكون زهاء لون ذكر الطاووس عاملاً فعالاً في اختيار الأنثى للذكر، أو يعبر هذا اللون عن صحة جيدة، الأمر الذي يجعل ذلك الذكر يتمتع بقدرات تنافس أكثر من الذكر الآخر؛ أو يعبر قرن الأيل الأكبر والتميّز في شكله عن صحة وقوى الفحل، كما يكون الأداة الفعالة ساحة التنافس والمعركة على الحصول على الأنثى. هذه الخيارات واعية من جانب الحيوان. فهنا اللون الزاهي، والقرن الكبير المتميّز في الشكل، يعبران عن حالات من الأبتمال في صحة الحيوان المعين، لأن تحقيق هذا الغلو في المظهر، من ألوان

و تضخيم الشكل، يتطلب استنفاد طاقات كبيرة في ظرف النمو وإدامة الوجود. كما يتمثل هذا المنحى الطبيعي، إضافة إلى ذيل الطاووس، و ضخامة قرن الأيل، و ضخامة فرو عرف الأسد، و احمرار عرف الديك، و كثافة فرو ذيل السنجاب، و القدرات الابتكارية و الألوان المتنوعة التي يحققها طير العريشة في بناء السقيفة التي يستقبل فيها الأنثى، أشبه باستقبال الغني عروسته في قصر ضخم. و هناك منحى ثالث تمارسه بعض الحيوانات، في إظهار تفوقها و مهارتها، و تبعاً ذكائها و صحتها، و هو تصنيع المصنّعات التي تفاضلها، كالطيور و القندوس التي تحقق عمارة الأعشاش.

رابعاً: الملاءمة و الأبتمال

إن من بين مقومات الأبتمال هو ملاءمة الاستراتيجية لمتطلبات البقاء، أي أن الملاءمة هي إحدى الصفات الضرورية، و شرط لحصول خصائص الأبتمال. و الملاءمة هي الظرف النفسي لإرضاء الحاجة، بقدر ما يتحقق السرور و الإرضاء و الراحة، بكونها الحويلة للدورة الإنتاجية- أي ملاءمة وظيفة المصنّع للحاجة التي يتم إرضاؤها، و بصيغة مناسبة، بمعنى أنه ستحقق رؤية التكوين الشكلي للمصنّع، و بالتالي تحقيقه بصيغته المادية، بحيث يفترض عند التعامل معه، بالصيغة المناسبة لسيرورات التلقي، أن يتحقق إرضاء الحاجة. و بقدر إرضائها سيتحقق سرور الذات، و راحتها و طمأننتها، و بقدر ما تهم هذه الحاجة التي يتم إرضاؤها، ستمنح الذات لهذا الشكل قيمة و أهمية. و بقدر ما تعجز معالم المصنّع عن تأمين أداة الوظيفة الملائمة مع إرضاء الحاجة، سيتم في النتيجة تعديل التكوين الشكلي للمصنّع، أو إهماله و استبداله بشكل آخر. لذا، تنبني قيمة التكوين الشكلي للمصنّع على الملاءمة التي تعيها الذات، أي على المعرفة و المخيلة و العاطفة، لكفاءة الشكل في أداء و إرضاء الحاجة.

فهل هذا يعني أن موقف الذات من شكل المصنّع ملائم كأداة تسخره في إرضاء الحاجة، و تبعاً فإن إرضاء الحاجة الاستيطيقية، بما في ذلك الحسّ بجمالية الشيء، هو موقف ذاتي، نسبياً، كما يعتقد الكثير من المنظرين. و الجواب، كما أشرنا، هو أن قيمة صفة الأبتمال لشكل المصنّع تنبني على موقف ذاتي. و لكن هذا الموقف يحصل من خلال تعامل الذات مع مادية المصنّع، أي مع خصائص المادة، و خصائص الإبتمال. لذا، فهو موقف ذاتي يبنني على قاعدة موضوعية خصائص المادة، و الحس الموضوعي الحدسي لهذه الموضوعية. و من غير هذا الحسّ الموضوعي سيصبح التعامل خارج واقعية و جودية الذات و التنظير فيه، لا أكثر من فرضيات غيبية.

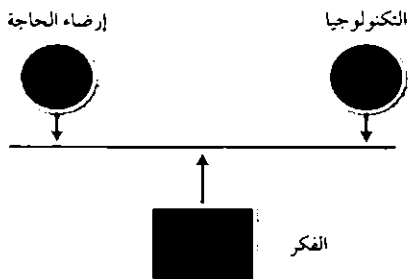
و من ناحية أخرى، فإن الدورة الإنتاجية تتضمن إرادات متعددة متباينة لإرادات أفراد المجتمع، سواء أكان ذلك بسبب تعدد الأفراد الذين يحققون تفعيل الدورة في مختلف مراحلها، أم بسبب تعدد مقومات المرجعية التي تؤلف القاعدة المعرفية للدورة. وبذلك القدر، ستتوحد الملاءمة كسلوكيات وقيم يحققها مختلف الأفراد في مختلف مواقعهم في المجتمع، ونسبة إلى المصنِّع كأداة. وستتوحد هذه الملاءمات أكثر بسبب عوامل المصادفة الطارئة التي يتعرَّض لها الفرد المعين. إذًا، تصبح نظرية الملاءمة فارغة، وتعبّر فقط عن حالات عينية، ذاتية محضة. لذا سيعجز مفهوم الملاءمة كنظرية عن تفسير إرضاء الحاجة الاستيطيقية ما لم يقترن الموقف الذاتي الذي يقيم الملاءمة بقاعدة مادية، وهي خصائص الأبتمال، وهي قوانين خصائص المادة التي تحدد حالة أبتمالية التكوين الشكلي للمصنِّع.

و عندما تؤلف حالة الملاءمة حالة سلوكية في إرضاء الحاجة وكفاءة طمأننتها نسبة إلى الفرد المعين، فتتوحد معرفة وصفية لسلوكيات وأحداث، لذا ستتوحد معرفة نظرية لحالة الأبتمال والقدرة على تفسير الملاءمة في إرضائها للحاجة المركبة، بما في ذلك الحس بصفة الأبتمال. هذا لا يعني أن تتضمن هذه النظرية القدرة على تنبؤ شكل المصنِّع، وكفاءته في إرضاء الحاجة، لأن الحاجة ذاتها، والتعامل مع المادة، هي التي ستحمل الشكل المبتكر للمصنِّع، كما سلوكيات التلقي التي ترضي الحاجة، بأنها تنكيف بالإرادات المتعددة للأفراد، ومزاجهم المتباين، وقدرات ابتكاراتهم في التعامل خلال مختلف مراحل الإنتاج، وبظروف علاقاتهم الاجتماعية والإنتاجية.

اللوحة الرقم (٣ - ١)

أداة توازن القطبين

تحقيق صفة الأبتمال



مع ذلك، بسبب العلاقة بين سلوكيات الأفراد في تعاملهم مع مادية المصنِّع، وعضوية فيزيولوجية البدن، فإن التعامل يصبح بالضرورة تعاملاً مع خصائص المادة التي تتحكم فيها قوانين ثابتة في كل مكان وزمان، وبقدر ما هي علاقات بين مادة وعضوية بدن الإنسان، التي تحدد بقدر معين من المتطلبات الحياتية العضوية والسلوكيات المقترنة بها.

خصائص الأبتمال/ ظاهرة الأبتمال: تحقيق خصائص الأبتمال

و القدرة على البقاء

إن مفهوم الاستطبيقية يبني على تفهّم ظاهرة الأبتمال. لذا سيكون من المفيد أن نشير إلى بعض العلاقة الوجودية لظاهرة الأبتمال في الأشياء.

بقدر ما يعي فرد بخصائص الأبتمال في شكل المُصنَّع وفي تفعيل التصنيع، سيتمتع هذا الفرد، مقارنة بسلوكيات الفرد الآخر، بقدرات أكثر تؤمن له بقاءً آمناً من الذي يعجز عن تحقيق تعامل يتصف بحالة مبتملة بالقدر ذاته. فبهين هذا التعامل الحس بالاطمئنان النفسي، أي، بقدر ما يعي الفرد بخصائص الأبتمال، سيكون واعياً للعلاقة بين تحقيق خصائص الأبتمال وتأمين البقاء، فيشعر هذا الوعي بحسّ طمأنة الوجود. ومع نمو هذا الحس ونضوجه، وتأمّل في خصائص الأبتمال التي يحققها، وقرنها بأشكال الأشياء الطبيعية، وحركاتها، سينمو وينضج حدسه لخصائص الأبتمال كصفات في أشكال المُصنَّعات والظواهر الطبيعية. وبهذا القدر سينمو وينضج الوعي بطمأنة الوجود لدى الإنسان في معيشه اليومي، ومع هذا الوعي ستحصل نشوة الوجود.

من هنا أخذ الفرد الإنسان يستحدث وابتكر مصنّعات وممارسات وسلوكيات تؤمن له تنوعاً في متعة نشوة الوجود، يحسّها حدسياً ومعرفياً، ويمارسها بموجب طقوس تبتكرها مخيلته، حيث تكون وظيفتها ضبط التنوع وإدارة سلوكياته. وعندما أخذ يتأمّل خصائص الأبتمال في المصنّعات، وسلوكياته نحوها، وتأمّله فيها، وفي ما بعد تفلسفه فيها، أوجد لها وصفات وتعريف، واصطلح عليها بالجمال، والكمال والرشاقة والأناقة. وبقدر ما يعجز الإنتاج عن تحقيق خصائص الأبتمال المناسبة، تظهر أشكالها للحس الحدسي لصفة الأبتمال، حالات من صفات خرقاء وقييحة وفاسدة ومبتذلة وملوثة. لذا يهملها وينبذها، بقدر ما يكون حسه الوجودي قد استوعب ضروريات الخصائص الأبتمالية في التعامل معها، ويكون اقترانها مع تلك القائمة في الظواهر الطبيعية. إن التعايش مع الأشكال التي تفتقد الخصائص الأبتمالية، واستمراره، سيفسد الحسّ الحدسي والمعرفي لها، وتبتلّد صفاتها الأبتمالية، وتعباً يعجز عن منح القيمة الجمالية للأشياء المصنّعة والطبيعية. لذا، بهذا القدر، سيفسد الحسية التي تتمتع بها وجودية الإنسان، والتي تأصلت في وعيه مع نمو وتطور هذا الوعي.

خامساً: الدورة الإنتاجية و تحقق الصفة الأبتمالية

١ - الحركة المبتملة و استنفاد الطاقة

تفترض خصائص حركة الأبتمال أن كل حركة في الوجود، سواء أكان في قياسها الميكروي كالحجرات، أم في قياسها الحياتي، ذلك المتوسط كحجم بدن الحيوان، أم بقياسها الماكروي ككيان الكون بأجمعه، تتضمن الطاقة التي تسبب الحركة. و ما إن تتفاعل الحركة، فإنها ستجد البديل الأقصر و الأقل لاستنفاد طاقتها. و شرط هذه الحالة أن لا تتضمن هذه الحركة إرادة، كإرادة الفرد من البشر، ذلك أن إرادة الفرد لا تمتلك معرفة متكاملة و مطلقة لحركة خصائص المادة. و لذا يكون دورها في الحركة تجريبياً، لا يتطابق مع البديل الطبيعي المبتمل للحركة المعينة.

كما أن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يولد بعوز لاستراتيجيات التعامل مع الطبيعة، فعليه أن يتكرها، و لا يوجد في الجينات الموروثة دليل على كيفية تحقيق تفاعل و تعامل مع الأشياء، من دون أن تكون خارج الأبتمال، سوى تعرض الوجود إلى الخطر و الزوال.

٢ - ظهور المصنّع إلى الوجود

يظهر المصنّع إلى الوجود عندما يعي الفرد، أو الجماعة، أن هناك حاجة إلى استحداث مصنّع جديد. فيتحرك الفرد الواعي بهذه الحاجة لبدء دورة إنتاجية جديدة. تتحرك هذه الدورة بتفاعل الفرد في حركة متفاعلة بين المطلب الاجتماعي و التكنولوجيا الاجتماعية، في سيرورة جدلية. و تحصل في هذه الدورة سيرورتان لحركتين متداخلتين:

أ - التفاعل بين المادة الخام، كالخشب و الحجر، و في المقابل الأدوات، كالمنشار و المطرقة و الإزميل. يتصف التفاعل هنا بسيرورات جدلية، لأنها تتضمن فكر الفاعل الذي يحرك تفعيل المادتين: الخام و الأدوات. و تتضمن سيرورات سببية، لأنها تتضمن حركة خصائص مادة الأدوات المتفاعلة مع المادة الخام.

ب - هناك سيرورة أخرى، متداخلة، و هي حركة الفكر في تفاعلها مع مادة الأدوات في تفعيلها مع المادة الخام، و هي حركة تتضمن هدف تغير شكل المادة الخام لتأخذ التكوين الشكلي المفترض مسبقاً لحركة الدورة الإنتاجية.

إن ما يهمنا في العلاقة بين شكل المصنّع كأداة ملائمة وهدف إرضاء الحاجة، هو الآلية التي تحقق الشكل ومحددات هذه الآلية، لأن وظيفة شكل المصنّع هي تحقيق إرضاء الحاجة، ومن دون هذا سيعجز المجتمع عن إدامة البقاء. لذا يتعين التعرف إلى الدورة الإنتاجية التي تجعل إدامة البقاء ممكنة.

إن البنيوية العامة لهذه الآلية هي تفاعل قطين، يفاعلها الفرد بصفته جزءاً من المجتمع: المطلب الاجتماعي مع التكنولوجيا الاجتماعية، وقد أشرنا إلى هذه الآلية في الفقرة السابقة، وهي الآلية التي تحقق تقدم الإنتاج، وتبعاً تهيم طرف ظهور الكلجريات والحضارات، التي بنت تاريخ البشر. فهناك في القطب الأول، المطلب الاجتماعي الذي يتضمن حاجات الأفراد ضمن الكلجربة المعينة، كما هناك تلك الحاجات العامة التي يشترك فيها كافة أنواع البشر. أو في القطب الثاني، هناك التكنولوجيا التي تتضمن المادة وخصائصها الثابتة، إضافة إلى المعرفة المتغيرة.

فخصائص المادة هي ثابتة في كل مكان وزمان، الأمر الذي يعني أن الفرد، في أية حالة يكون، إن من ناحية المعرفة أو الوضع الاجتماعي، فهو يتعامل مع المادة نفسها. ولذا تكون قاعدة المعرفة ضمن الدورة الإنتاجية هي خصائص المادة. وهي المعرفة الأولى التي يتعين التعرف إليها، سواء كانت تعرفاً مباشراً تجريبياً، أم حدسياً، وذلك بالقدر المناسب لتأمين تعامل مجدّد، وإلا لما تمكّن البقاء، مهما ابتكرت المخيلة من أوهام سحرية وإرواحية في تصورها لواقع المادة، أو تصوراتها في ما يخص كيان وجودها بين الأشياء.

فوجود المادة في الطبيعة هو دائماً في حالة مبتملة، الأمر الذي يعني أن التعامل مع أشياء وموجودات الطبيعة هو تعامل في واقعه مع حالات متنوعة من الأبتمال، ولا تحصى من الأبتماليات، في حالات حركة أو مستقرة، الأمر الذي يعني أن تعامل وعي الإنسان مع المادة، دائماً وفي كل الحالات، هو تعامل مع حالات من الأبتمال، ومنها حالات بسيطة سهلة الفهم، ومنها حالات شديدة التركيب والتعقيد.

الأبتمال في الأشياء والظواهر الطبيعية هو حالات الاستقرار التي تحصل بعد حركة لمادة طبيعية. وهي بالضرورة حركة تستنفد الحد الأدنى المطلق من الطاقة، نسبة إلى ظرف التصادفيات والطوارئ التي تتعرض لها. وصورة بسيطة جداً، سهلة الفهم لحدسية الفكر، هي سقوط حجرة من أعلى الوادي واستقرارها في موقع في أسفله، وقد أشرنا

إلى هذا سابقاً، إذ ما إن تبدأ حركة السقوط، فإنها ستسير بأقصى خط نحو الأسفل و ترتطم بجسم آخر، و بسبب حركة الفعل و ردّ الفعل، ستنتقل سرعة الحركة و قوى ارتطامها، بالاتجاه المحدد و المطلق برد الفعل، نحو جسم آخر في اتجاه الأسفل، و هكذا في تعاقب من ارتطام و انبثاق إلى أن تنتهي بارتطامها الأخير في أسفل الوادي و تستقر هناك. تعلم المعرفة التجريبية و الحدسية لفكر الفرد الإنسان أبتمالية هذه الحركة. و بهذه المعرفة كيف الفرد سلوكياته لتلائم مع اتجاه سقوط الحجر و يتجنب أذيها له. و هكذا تتكيف حركات طيران العصفور مقابل حركة طيران الصقر، و سرعة مناورات الأسد مقابل سرعة الغزال، الأمر الذي يعني أن الفرد يواجه، كما كافة الكائنات الحيّة، حالات من الأبتمال في كل تعامل يحصل مع الأشياء الطبيعية، أو لا يتحقق تعامل مع الأشياء الطبيعية ما لم يكن تعاملًا محددًا بخصائص المادة، لذا يكون تعاملًا بحالة من الأبتمال. و لذا لا بد من أن يعي الفرد بقدر من واقع هذه الأبتمالية. و من دون تعامل مناسب مع حالة الأبتمال، و لو بقليل من ملاءمة مع متطلباته، لعجز الفرد على تأمين إرضاء الحاجة، و تبعاً لعجزها تأمين البقاء. ربما يؤلف ابتكار القوس و السهام حالة أعقد من سقوط الحجر التي أشرنا إليها، إذ يتطلب التعامل مع القوس، كأداة صيد، تفعيل تصور أبتمالية شدة القوس، و شكل السهام و انسيابيتها ضد مقاومة الهواء، و الطاقة و السرعة المتطلبة لدفع السهام في الهواء، و العلاقة بين التصويب و المفترس، خاصة عندما يكون هذا الأخير في حالة حركة، و غيرها من القدرات السبريانية المرتبطة باستعمال أداة تتطلب معرفة و تقدير لتحقيق تعامل مبتمل يسعى إلى التهديد إلى شيء يكون في حالة حركة.

٤ - الاستراتيجية المستقرّة

إن هدف الدورة الإنتاجية هو إرضاء الحاجة بصيغتها المركبة، و لذا ما إن تحقق دورة ما، و تحقق هدف جماعة معينة، فسيحقق تكرارها من جانب الجماعة نفسها في دورات لاحقة، بوصفها استراتيجية ناجعة لإرضاء الحاجة المركبة، و لكونها تؤلف بديلاً مفضلاً مقارنة بالبدائل الأخرى. و المفضل يعني أنه شكل تمكّن من اكتساب قيمة إرضاء الحاجة لدى الجماعة. و يتعدد هذا الرضاء و يتنوع لأسباب تكنولوجية و اجتماعية، بما في ذلك: رغبات و نزوات سلطوية، و مصالح احتكارية، و فاشن (fashion)، أو مصالح سوقية و غيرها.

و عندما تتكرر الدورة الإنتاجية، تصبح حالة مستقرّة لشكل ما، كاستقرار طراز يمتد في الزمن. و يمثّل هذا الاستقرار باستعمال فئة من المجتمع، أو فئات متعددة، لمدة

طويلة لشكل مصنّع معين. كما تمثلت باستعمال كرسى ثونية (Thonet)^(٥) في بداية القرن العشرين. وكما استعمل المجتمع السومري شكل إناء معين لمدة أكثر من ألف عام، يستعمل المجتمع اللبناني عامة صحن «الحمص» عينه من حيث الشكل واللون والقياس، وذلك من جانب مختلف الفئات والطبقات.

إذاً، بقدر ما استكرر الاستراتيجية المعينة في تحقيق الدورة الإنتاجية، ستؤلف استراتيجية مستقرة نسبياً. وستعني الاستراتيجية المستقرة^(٦)، نسبة إلى تلك الجماعة، أو المجتمع، أنها ما زالت معتمدة، وفعالة. كما ستؤلف قاعدة لتأسيس خبرة ومعرفة لظهور استراتيجيات مستقبلية جديدة، بسبب التهذيب والتحسين اللذين يطرآن عليها، أو بسبب رفضها واستبدالها باستراتيجيات مغايرة، سواء أكثر كفاءة أم أقل.

تكمن قوى تحريك تغيّر استراتيجيات الدورة الإنتاجية، وتعديلها أو استبدالها، في طبيعة الوعي الذي يؤمن البقاء، والذي تستورثه غريزة نوع الإنسان. وهو الوعي الذي تنبني عليه المعرفة التجريبية الواضحة والحدسية الضمنية، من حيث كمّ ونوع خصائص الأبتمال القائمة في مرحلة التصنيع والتلقي، وتوافق هذا مع إرضاء الحاجة، ووعي الجماعة بقيمة هذا الإرضاء وكفاءته. إذاً، تنبني ملاءمة الأداة نسبة إلى الحاجة المعيّنة، في الزمن، والمجتمع، على خصائص الأبتمال، سواء أكان إدراكها واضحاً معرفياً أم حدسياً ضمناً.

لذا يعتبر التعرف إلى خصائص الأبتمال، من حيث الكمّ والنوع، أساساً في تحليل كفاءة إرضاء الحاجة المركّبة، بما في ذلك الاستطبيقية^(٧).

سادساً: أطوار الإنتاج

هناك أربعة أطوار جذرية اتسمت بها الدورات الإنتاجية، في السياق التاريخي لتطور الحضارات منذ أن ظهر الإنسان العاقل. وكل منها انبني على المعرفة الموضوعية، سواء التجريبية الواضحة أو الحدسية، حيث تنبني للذات الواعية مرجعيات معرفية، تتضمن قواعد وأعرافاً وعادات ومناحي، وتؤلف التقاليد والعادات والمعرفة التي تحقق تفعيل الدورة الإنتاجية.

(٥) «مقام الجلوس في دار عارف آغا».

John Durpré, *The Latest on the Best: Essays on Evolution and Optimality* (London: The MIT Press, 1987), pp. 1-4.

(٧) المصدر نفسه.

و عن طريق الدورات الإنتاجية التي تحققها الإرادة، يحصل تطور الوعي بخصائص المادة، والحسّ بها كصفات أبتمالية تتسم بها أشكال المصنّعات. ومن خلال هذا التفعيل تقترن هذه الصفات لأبتماليات في سمات المصنّعات، وتداخل مع تلك التي يحسّها والقائمة في الظواهر الطبيعية، حيث تؤلف كلّ منها قاعدة للحسّ بالأخرى.

وتظهر، ضمن أطوار الدورات الإنتاجية، وتختلط مع المعرفة الموضوعية أوهام و سحر وأساطير، وأحياناً أيديولوجيات تقضم القدرة على سعي الإرادة و قدرة الوقوف على معرفة موضوعية. مع ذلك، مهما كانت نسبة هذه الأوهام، وأفعالها في تعطيل تفاعل مجدّد مع خصائص المادة، فلا بدّ للدورة الإنتاجية من أن تحقق الكمّ المناسب لتأمين البقاء، وإلا تتوقف صيغة الدورة الإنتاجية وتستبدل بصيغة أخرى، وخلاف ذلك يعرض البقاء لخطر الزوال.

لذا لم يكن تطور الإنتاج بمراحل سلسلة من مرحلة إلى أخرى، بل تداخلت المراحل وتعارضت صيغها. الأمر الذي أدى إلى تباين في التفاعل الجدلي بين الحاجة الاجتماعية المركّبة و التكنولوجيا الاجتماعية. فأحياناً يكون قطب الحاجة الاجتماعية هو الفعال و المتقدم و المؤلف لقوى تحريك جدلية الدورة الإنتاجية، فيتحقق تفهم أكفأ، و حسّ مرهف للأبتماليات المبتكرة و القائمة في الأشياء. وأحياناً، العكس، حيث تعجز الدورة الإنتاجية عن تحقيق مناسب لتفاعل جدلي بين المقررين، و يكون مكرراً و مملأً، و أحرق غير مهذب، أي هناك دور فعال للأوهام التي تتداخل مع المعرفة في دفع جدلية الدورة الإنتاجية نحو تفعيل متسارع في تهيئة كلاجريات تدعم و تهذبّ الناس و تدريهم على قدرات حسية مرهفة بالسمات الأبتمالية، و التعامل معها، و ابتكارها، بينما في المقابل هناك الأوهام التي تفرغ الدورة الإنتاجية من قدرات الابتكار، فتعطل معها القدرات الحسية التي يتعامل بموجها أفراد المجتمع مع الخصائص الأبتمالية القائمة في الأشياء، و التي تصنع من جانبها، و القائمة في الطبيعة. فمثلاً، كانت الأساطير المسيحية التي امتزجت مع الأساطير الكلاسيكية التي انبعثت في العصر النهضوي، حيث أصبحت القاعدة الابتكارية و الحسية لتحقيق مآثر فنية هائلة. و من قبلها أوهام مسيحية أخرى مغلقة في القرنين السادس و السابع، الأمر الذي أدى إلى رفض الكثير من الفنون، بل تحطيمها. كما امتزجت أيديولوجية الدين الإسلامي بأوهام أدت إلى نبذ الكثير من الفنون، و من بينها النحت و الرسم و الموسيقى و الرقص.

لذا تتكون قدرات الحسّ بصفات الأبتماليات القائمة في الأشياء، و المبتكرة من جانب الدورة الإنتاجية المعيّنة في تاريخ بعض الحضارات، فتؤلف مراحل حضارية،

أو موجات من حسّ غني و متألّق رفيع، تعبر عن أميز ما تبتكره المخيلة، و تضيف إلى سرور وجودية الذات. في المقابل، تقدم بعض الحضارات على كبت الحس، فتجفّ قدرات الابتكار، و تظهر مراحل أو حضارات كظم الحس بالصفات الأبتالية القائمة في بيئة الوجود، فتكشم المخيلة الجمعية، و تنتقل إلى عصور ظلمات، لا تليق بإرادة البشر التي ظهرت إلى الوجود لتكون حرة، و إلا لما ظهرت و ظهر معها الإنسان العاقل.

١ - طور إنتاج المجتمع البدائي

في هذا الطور من الإنتاج يندمج دور الرؤيوي مع دور المصنّع و المتلقي، و يكون المؤدي هو نفسه من يعي متطلبات الحاجة، و يبتكر شكل الأداة التي يمكن أن يحققها في مرحلة التصنيع، و التي يسخرها بهدف إرضاء الحاجة. و مع هذه الصورة التي تتحقق في مخيلة المؤدي بصفته رؤيويّاً، يتقدم و يسخر الحس و المعرفة التي تحملها مخيلته، و هكذا يفاعل المادة الخام، و يقوم بدور المصنّع. و في تفاعله مع هذه المادة، يكون قد انتقل من كونه مؤديّاً رؤيويّاً إلى كونه، في الوقت عينه، مؤديّاً مصنّعاً. و عند تفعيل المصنّع، كأداة إرضاء حاجة، كالسكين الحجرية، أو رمح الصيد، في إرضاء حاجة القنص و الصيد، يصبح المؤدي هذا هو المتلقي.

و لأن تماس المؤدي مع خصائص المادة يكون مباشراً، يكون حسّ الرؤيوي بالصفة الأبتالية مباشراً. و يصبح تفعيله لهذه الحركة الحسية هو، في الوقت عينه، تفعيلاً للحس بصفات الأبتاليات التي يتعامل معها من خلال إرضاء الحاجة، أي أن تفعيل الحسّ عنده يحصل في كلا الاتجاهين للدورة الإنتاجية، أي الدورة الإنتاجية التي تسبقها و التي تلحقها.

و هذا يعني أنه تصبح التغذية الاسترجاعية عنده - في الإنتاج البدائي الحرفي، العلاقة المعرفية بين الدوريتين، السابقة و اللاحقة في الإنتاج البدائي - تلقائية و متداخلة، بقدر ما يكون المتلقي له دور في مراحل الدورة السابقة للتلقي و في الدورة اللاحقة. و هذا خاصة في الإنتاج البدائي، حينما يكون المتلقي هو نفسه المؤدي الرؤيوي و المصنّع.

و مثال على قيام الفرد نفسه بالأدوار الإنتاجية الأربعة هو المرأة البدوية في الصحراء، التي تقوم بإنتاج خيمة الشعر. فهي التي تقوم بتنظيف و غزل شعر الصوف، و حياكته، و تصنيعه ليصبح قماش الخيمة، فتقوم بقصه و خياطته و جعله يأخذ شكل الخيمة. من ثم تقوم بإقامة الخيمة، و لفها عند الرحيل، و وضعها على الدواب. فهي الفرد الذي

يحقق الرؤية، ويصنع، ويتفجع من المصنّع كأداة إرضاء حاجتها، وهي بدورها تؤمن حاجة العائلة إلى الملجأ المتنقل الصحراوي/ الريفي.

لذا، في كل من هذه الأدوار، تمتد معرفة المؤدي ويندمج الحسّ بالصفات الأبتالية للأشياء المتعامل معها، وذلك لأنها تنبني على إرضاء حاجة الفرد نفسه. لذا تتفاعل المرجعية المعرفية التي يتعامل بموجبه الفرد في مختلف مراحل الإنتاج، كمؤدّ، مع الحسّ بالصفة الأبتالية الذي يفاعله في مختلف مراحل الإنتاج، بصفته رؤيويّاً ومصنّعاً ومنتقياً. ويمتد هذا الحسّ ويقترن بصفات الأبتال التي يحسها الفرد في الأشياء الطبيعية. فيصبح الحسّ بالصفة الأبتالية، بسبب امتدادها في مختلف المراحل الإنتاجية، حسّاً متوسّعاً ومرهفاً، فيفاعل الحسّ بصفات الأبتال التي يتكرها في شكل المصنّعات، ويحسّها في أشكال الظواهر الطبيعية.

من جهة أخرى، مع التقدم الذي حصل في المرجعية المعرفية، وفي العلاقات الإنتاجية في هذا الطور، وظهور الفرد المتخصّص نسبياً، المتمثل بالفرد الذي يصنع السكاكين الحجرية، أصبح دور هذا الفرد منعزلاً نسبياً عن صيغ الإنتاج الأخرى، أي، إذا أصبح الفرد ماهراً في تصنيع السكاكين الحجرية، والتفرغ لهذا العمل، ربما سيفقد مهارة الصيد مقارنة بالآخر من الجماعة. مع ذلك، يتعامل هذا الفرد مع مختلف أفراد الجماعة، في تعاملهم اليومي، بالمرجعية المعرفية والحسية نفسها. وما يؤهله خاصة لهذا التوافق أن تربية الأطفال وتدريبهم، يكونان في بيئة تربية مشتركة، الأمر الذي يجعل النمو الحسي بالصفات الأبتالية مشتركاً ومتوافقاً بين مختلف أفراد الجماعة.

إلا أن هذه الحسية المتعالية والمتفاعلة ضمن الدورة الإنتاجية، ومع الظواهر الطبيعية، تكون محددة بمعيش الفرد في البيئة الضيقة والمنعزلة التي يعيشها، كمعيش الجماعة البدائية في غابة محددة بأصناف النباتات والحيوانات والظواهر الطبيعية القائمة فيها، إضافة إلى أن المرجعية المعرفية التي يتعامل بموجبه تكون في دور تطورها البدائي. ولذا تكون محمّلة بأوهام وسحر يتعارضان مع المعرفة الموضوعية القائمة في المرجعية.

كما تتمثل محدّدات المرجعية المعرفية للمرأة البدوية التي أشرنا إليها، بتلك المعرفة التي يمكنها أن تكتسبها من البيئة البدوية الصحراوية البدائية. لذا تحدّد بهذا القدر قدراتها على الحسّ بتعدد صفات الأبتال.

ولكن هذه الأوهام والمحدّدات المعرفية، ليست بالضرورة متعارضة مع الحسّ بالصفات الأبتالية القائمة في الأشياء، أو تحجيمها كلياً، لأن قيمة وفعالية الحسّ

بالصفة الأبتالية لا تتحدد بسعة المعرفة الموضوعية عامة، وإنما بقدرة الحس الحدسي بخصائص موضوعية الأبتمال، و قدرة المخيلة على ترجمة هذا الحس لهذه الخصائص، وجعله صوراً لصفات الأبتمال في المخيلة. إنه تركيز على خصائص محددة، وتوسع التأمل فيها، وتكراره وتهذيبه و صقله، و قدرة حدسية المخيلة على ترجمة الخصائص إلى صفات من الأبتمال، فنشوة الحس بها، والتعامل معها، وجعلها مرجعية ذاتية حدسية لا واعية ينقلها من تعامل إلى آخر، تجعل التعامل مع المادة و ظواهرها، و التماس معها، «شطحة زمنية»، نشوة وجودية، تتجاوز الحس بالزمن^(أ).

ولكن علينا أن نتبه هنا ماذا نقصد بالمعيش البدائي. إن المعيش البدائي كان يتضمن تعاملًا مع حيوانات متعددة، كالطيور في الغابات الكثيفة والنباتات المتنوعة، مثلاً. فكان غنياً جداً في التنوع و جمع من الصفات الأبتالية القائمة في أشكال و سلوكيات الحيوانات و النبات، و ما تتضمن من صيغ و تنوع و نمو في ألوانها و أشكالها.

لذا يتضمن نهج هذا الفرد البدائي حساً متوسعاً و متنوعاً لصفات الأبتمال القائمة في الأشياء الطبيعية. ولكن هذا الحس يبقى محدداً بأنواع النباتات و الحيوانات و الظواهر الطبيعية الأخرى التي يتعامل و ينظم معيشه بموجبها، و في البيئة التي يعيشها.

و هكذا هي صفة الأبتمال التي تحملها المخيلة مقومات، تجعل التعامل ضمن الدورة الإنتاجية يتمتع بحس مرهف للصفات الأبتالية.

٢ - طور إنتاج المجتمع الزراعي

مع ظهور الإنتاج الزراعي، و التنظيم الاجتماعي المتوسع في المدن، و معها ظهور التراتب الاجتماعي الطبقي و المهني و المقامي، ظهر الحرفي المتخصص الذي يقوم بدور الرؤيوي و المصنّع، و أصبح أفراد المجتمع، سواء الحاكم أو التاجر أو ربة البيت، كلهم متلقين، نسبة إليه. هنا، في هذا الطور يتفرد الحرفي، إلى حد كبير، في تماسه مع خصائص المادة في دور مرحلة التصنيع. لذا يتمتع بحس الصفة الأبتالية أكثر من غيره. ولكن بسبب التراتبيات الاجتماعية، و ظهور فئة مرفهة، بقدر ما هذه ستمتع بفرص التأمل و الاستمتاع بمعيشها، سيتمكن البعض منها من تطوير قدرات معرفية، و تبعاً التعرف إلى خصائص المادة، و الصفات الأبتالية التي تظهر عليها. مقابل هذا، بقدر ما

(أ) «شطحة زمنية» الشطحة تعني الأفتنان بشيء، لوقت ما، و نحصل حين التوافق الكلّي بين مهارة المؤدي و المهمة التي يقوم بتحقيقها، فيشعر هذا المؤدي بنشوة زمنية، و لذا يتجاوز عامل الوقت. انظر: Lyall Watson, *Neophilia*, The Tradition of the New (Chicago, IL: Sceptre, 1989), p. 155.

يكون معيش الحرفي كذاً و تعباً، سيفتقد فرص تهذيب حسّه، أو سيتعارض نمو الحس عنده مع متطلبات الكدّ التي يتعرّض لها.

و بقدر ما يبني هذا المجتمع على تفاضل اجتماعي، سيصبح التلقي لدى البعض الذين يتمتعون بهذا التفاضل بمعزل نسبي عن المرحلة الرئويّة/ التصنيع، الحرفي. مع ذلك، تبقى كافة الطبقات من المتلقين إلى حد مناسب، تتعامل مع الحرفي، الرئوي/ المصنّع، بدرجة ما، بمرجعية فكرية مشتركة: الفقير والغني، العامل والحاكم، وذلك بحسب مواقع كل منهم في التراتبية الاجتماعية و علاقاتهم الاجتماعية و المهنية.

استمرت هذه العلاقة، و بصيغ متعددة، إلى جانب علاقات متعددة، مع المتلقي، سواء أكان التاجر أم الحاكم أم عامة الناس المتعاملين مع المصنّع بهدف إرضاء حاجة ما، حتى مجيء العصر النهضوي و ظهور الرئوي المتشخصّ.

و بسبب تعامل مختلف أفراد المجتمع بالمرجعية نفسها، أو مرجعيات متداخلة، بات كافة المتلقين يتمتعون بحس بقدر مناسب لمتطلبات التعامل مع المادة، و الصفات الأبتالية التي تتصف بها المصنّعات، و ذلك بسبب تعاملهم بمرجعية مشتركة، أو بقدر ما يكونون مشتركين بهذه المرجعية المعرفية، يصبح تعاملهم واعياً بتلك الصفات الأبتالية التي تحملها المصنّعات. و بقدر تراكم هذا الحسّ للصفة الأبتالية المحمّلة للمصنّعات التي يتعامل معها المتلقي، ستداخل و تقترن مع تلك القائمة في الظواهر الطبيعية. و هكذا سينتوّع الحس، و قدرات إنضاجه عندهم.

أ- الأيديولوجيات و الكلجريات

في هذا الطور الإنتاجي، ظهرت أيديولوجيات متعددة و متنوعة، متمثلة بالأديان الكبرى، البعض منها شمولي، و لذا ينكر إرادة الفرد، و الآخر يتبناها.

لقد أقدم بعضها على استحداث مفاهيم و سلوكيات تتغاضى في أيديولوجياتها عن وجود بعض الظواهر الطبيعية، كاعتماد تقويم يتجاهل فصول السنة الطبيعية، و قد أدى هذا الأمر إلى فقدان التوافق بين فصول السنة، و الأعياد و الطقوس المعتمدة من قبل السلطة اللاهوتية، الأمر الذي جعل المرجعية المعرفية و ذاكرة الزمن، تفتقد الملاءمة بين واقع وجودية الذات ضمن واقع فصول السنة، الأمر الذي جعلها تبني ذاكرة الوجود على تجريدات لاهوتية، بدلاً من واقعية خصائص الظواهر الموسمية.

مقابل هذا، اعتمدت بعض الأيديولوجيات الزراعية المتمثلة بحضارات وادي الرافدين والمصرية والإغريقية، طقوساً تحتفل بالظواهر، كالمواسم السنوية، ومواسم أديوار نمو الحيوان والنبات، ومواسم هجرتها. وقد انتقل البعض منها إلى الأيديولوجيا المسيحية، متمثلة بعيد الميلاد ورأس السنة، التي كانت أصلاً أعياداً تحتفل بتقويم بداية السنة الجديدة. وبالنظر إلى أن أصل هذه الأعياد كان يتبع تقويماً قمرياً معدلاً، وبسبب اللاتوافق بين التقويمين، الشمسي والقمرى، يحصل عيد رأس السنة عند بعض الطوائف المسيحية في نهاية كانون الأول/ديسمبر، بينما يحصل عند البعض الآخر في أوائل كانون الثاني/يناير. كذلك بالنسبة إلى عيد الفصح، عيد احتفال ذكرى بعث المسيح، الذي كان أصلاً عيد الربيع. وكذلك بسبب اللاتوافق بين التقويمين يحصل هذا العيد في وقت متغير بين شهر شباط/فبراير وآذار/مارس، أي في الأحد الأول بعد البدر، وطقس عيد الفصح.

تضمّنت البعض من هذه الأيديولوجيات، محرّمات ومفاهيم وأوهاماً وسحراً، تتعارض مع البعض من الأشياء، كمحرّمات التماس مع بعض الحيوانات؛ الكلب عند الإسلام، مثلاً. مقابل ذلك، هناك كلجريات تتعلق ببعض الحيوانات، كتعلق مصر القديمة بالقطط، والكلجيرية العربية والكاخستانية بالجمال، مثلاً، والهندية بالفيل، والأوروبية بالكلب. وهذا التعلق، إضافة إلى هذه الكلجريات، يدعم التعرف إلى خصائص سلوكيات هذه الحيوانات، فتصبح الكلجيرية في تماس مع الأبتماليات التي تعرضها سلوكيات هذه الحيوانات، مما يغني المرجعية المعرفية.

ب- الأوهام وحبس المعرفة

لقد انتقلت الكثير من الأوهام والغيبيات التي ابتكرت في المجتمع البدائي إلى المجتمع الزراعي. وأقدمت مخيِّلة هذا الأخير على إضافة الكثير من أوهام وغيبيات جديدة، تعدّدت وتوعت بحسب تطور الحضارة والكلجريات التي تضمّنتها، والتي تحجّم قدرات المعرفة في التعرف إلى خصائص المادة، كما أنها تولّف حاجزاً معرفياً معوقاً للحس بواقع صفات الأبتمال التي تتصف بها المصنّعات، والقائمة في الأشياء الطبيعية.

تعوق هذه الأوهام التعرف إلى واقعية الخصائص، لأنها إما تتعارض مع نهج التعرف إلى الأشياء، وإما أنها تدخل نهج المعرفة وتصبح عوضاً عنها، أي أنها مفاهيم تتعارض مع صور لواقع الخصائص في المخيِّلة.

مع ذلك، هناك أوهام في المخيلة، لا تتعارض صورها مع منهجية التعرف إلى خصائص المادة، بل إنها ابتكرت أصلاً لدعم التعامل مع متطلبات هذه الخصائص، على أن تظهر بصيغ أسطورية وحكايات وسحر وأوهام. ولذا أقدمت البعض من هذه الحضارات على استحداث كلجريات تتضمن طقوساً لدعم تفهم هذه الخصائص، وتمثل باحتفالات المواسم السنوية التي تعبر عن الربيع، ونسوج الفاكهة، ونمو الحيوان. وهكذا ابتكرت بعض الأيديولوجيات طقوساً ومراسم دينية وشعبية تبجل فيها، وتدعم تماساً حثياً مع الظواهر، فتضفي على الدورة الإنتاجية هذا الحس المكتسب عن طريق هذه الطقوس.

لذا بقدر ما تكون الدورة الإنتاجية مقترنة بكلجريات تتضمن طقوساً ينظمها المجتمع، توضح دور الحرفة، والاهتمام بها، ومنحها قيمة معنوية، ستصبح الذاكرة المعرفية المرعية واعية بمتطلبات الإنتاج وخصائص المادة، سواء في مجال الإنتاج أو الظواهر الطبيعية، وسواء منها النبات أو الحيوان أو المناخ والأشياء الجامدة. فنشاهدها، مثلاً، طقوساً ومراسم، بصيغها المتطورة والغنية والمتنوعة التي تبجل الحرفة، وتمنحها مقاماً اجتماعياً مرموقاً، كما في الكلجريات اليابانية والصينية والكورية.

ومن جهة أخرى، يتصف الإنتاج في المجتمع التقليدي بقدر كبير من الأبتمال، ذلك لأنه يبنى على تعاقب الدورات الإنتاجية، مع تغير جزئي، فيتضمن تحسينات ميكرية. كما تدعم المعرفة المسخرة فيه بطقوس وأعراف وعادات. وهذه المجتمعات هي التي حققت مآثر حضارية كالتّي تميز بها المجتمع السومري في المذقيات، والإغريقي في إنتاج نحتية بدن الإنسان، والياباني في تصميم الحدائق، والغرناطي في إنتاج المقرنص، والفرنسي في الرشاقة المبتلّة للعمارة الغوطية، والإيطالي في الفسيفساء، والكوري في الخزفيات.

ج - حجب المعرفة

لقد أقدمت بعض الأيديولوجيات الزراعية على حجب التطور المعرفي والحسي نسبياً، لأن الأيديولوجيا التي اعتمدها تعتبر أنها تتضمن كامل المعرفة، حيث إنها ابتكرت مفهوم التوحيد المعرفي، أو الإله الموحد الذي يؤلف القدرة المعرفية الوحيدة. وبهذا الموقع بين الفكر والظواهر، يؤلف كيان معرفي يقوم بدور حاجز بين الفكر وقدراته على التعرف إلى الأشياء، والظواهر الطبيعية. وفي مقابل هذا، ظهرت أيديولوجيات لا تنكر إرادة الفرد، أو تحجبها، بل تعتبرها أساسية، كما في الأيديولوجيات البوذية.

إن تحقيق الفائض في الإنتاج، و ظهور تجمعات المدن، هيا الظروف المناسبة لتقدم المعرفة. فتمكنت حضارات المجتمع الزراعي عامة من تحقيق تقدم هائل في مختلف العلوم، بما في ذلك الفلك و الرياضيات و التصنيع و الفلسفة و غيرها. لذا نجد في هذا الطور من الإنتاج مراحل حضارية تتمتع بحس مرهف للصفات الأبتالية المتحققة في المصنّعات، و في المقابل نجد مصنّعات البعض الآخر منها يفتقد لهذا الحسّ. فمثلاً، إذا ما قارنا الحسّ المرهف الذي نشاهده في النحت الإغريقي، لا نجد له مثيلاً بالدرجة التي هي عليه في النحت الروماني، و هو مفتقد في الحضارة الإسلامية، سوى في صيغ أخرى، كالمقرنص في العمارة، في حين نجد تطوراً حسيّاً في تكنولوجيا الخط الصيني و الروماني و العربي، لا نجد له مثيلاً بالدرجة ذاتها التي هي عليه في الخط الإغريقي. و التطور الهائل الذي حققته الحضارة الإغريقية في المسرح، من حيث مساءلة الوجود، لم يظهر له مثل في الحضارات القديمة الأخرى. و نجد مقابل الإطناب في الخطاب السفسطائي الإغريقي و العربي، اختزالاً هائلاً في خطاب شيشيرون الروماني (١٠٦ - ٤٣ ق.م.)، كما في الاختزال الذي يحققه المسرح الياباني الـ «نو». و بينما نجد اختزالاً هائلاً و حسّاً مرهفاً في الخزفيات الكورية و العربية، لا نجد ذلك في الهندية.

تتصف التغذية الاسترجاعية في الإنتاج الحرفي المتقدم الذي ظهر و تقدم مع ظهور الإنتاج الزراعي و تكوين المدن الزراعية المتوسعة، في أنها تداولت المعرفة بين الدورتين الإنتاجيتين. و يحصل هذا عن طريق العلاقات الاجتماعية، و ليس عن طريق إسهام حقيقي في مرحلة التصنيع. لذا استمرت علاقة متوازنة إلى حدّ كبير في تعاقب الدورات الإنتاجية، من حيث الحسّ بصفات الأبتمال، فهيات لقاعدة معرفية تؤلف مرجعية مشتركة للحسّ بالصفات الأبتالية القائمة في المصنّعات و تلك القائمة في الطبيعة و المقترنة بها.

٣- طور إنتاج المجتمع النهضوي

مع ظهور العصر النهضوي، ظهر الرئوي المتشخصّ. و المتشخصّ، معماراً أو فناً، هو الفرد الذي منح لنفسه الحق بأن يتفرد خارج المرجعية المعرفية العامة، و يضيف إليها من عندياته. و في الوقت عينه، يمنح المجتمع هذا الحق لهذا الفرد المتفرد. و بممارسة هذا الحق، أخذ دور التفرد المتعاطف مع هموم المجتمع، ليس تلك التقليدية، و إنما

المستحدثة والمستقبلية، والذي له الدور الأول في استحداثها، وابتكار آليات تحقيقها المعرفية والتعبيرية، أي أنه المعمار والفنان والعالم الذي يقوم بدور استحداث معرفة جديدة، وطرانقيات جديدة للتعبير عن هموم معرفية واجتماعية في دور الابتكار والتجديد. فهو، إذًا، يتمثل بشخص ألبرتي وبلاديو في العمارة، ودوناتيلو ومايكل أنجلو وليوناردو دافنشي في النحت والرسم، وبوكاتشيو وشكسبير في الأدب، ومونتي فريدي وباخ في الموسيقى. لم يكن عصر النهضة قائماً بعده، إلا أن ظهور هؤلاء وعبقريتهم وإنسانيتهم، هي التي ابتكرت ودعمت ظهور هذا العصر، ونموه، والتعبير عن الحسّ الإنساني الذي جاء به هذا العصر الذي انبنى على عبقرية هؤلاء المتشخصين.

ولم يحصل تطور ظهور المتشخص فجأة، وإنما جاء حصيلة لتطور دام عدة قرون، وأخذ في النضوج خلالها. بدأ في مراحل الأولى بظهور المايستروي في القرون الوسطى، خاصة منذ منتصف القرن الرابع عشر. وحصل هذا عندما أخذ المايسترو/ المعلم دوراً قيادياً في إدارة مرحلة التصنيع، وابتكار الرؤية التي بموجبها يحصل دور هذه المرحلة. فقدد الحرفي التقليدي، مقابل هذا التطور، دوره كروبيو، وفي الوقت عينه، أخذ المايسترو ينغزل عن التماس الحقيقي مع المادة، وتدرجياً عن مرحلة التصنيع، حيث أخذ يركّز مواهبه على هموم الرؤية والإدارة.

لقد ارتقى هذا المعمار، إلى المقام الأكاديمي، وظهر مايسترويون ممارسون وبدأوا بالإطلاع على العلوم التي كانت في دور الاكتشاف، وكذلك الأدب والفنون الكلاسيكية التي كانت كذلك في دور الاكتشاف، وانتشار التعرّف إليها من جانب فئة جديدة متعلّمة. وهكذا ظهر من بين هؤلاء المعمار المتشخص، وهو القيادي الممتن، المايسترو/ المعلم المتمرس، والمطلع على العلوم الجديدة، والمستحدث لها. وقد تمثل هذا بشخص برونسكي، ومن ثم ألبرتي. وربما كان رئيس الدير سوكر من قبلهم محباً للأشياء الجميلة ويستمتع بها بصيغة هواية. ويمثل ألبرتي في هذا التطور، شخصاً عالماً، ومثقفاً، وأديباً، ومنظراً لزمانه. ومن هنا، بقدر ما أخذ هذا المعمار المعاصر الدور الأول في المرحلة الرؤيوية، وأخذ مقام المعمار المعاصر، تنازل عن دور المؤدي في مرحلة التصنيع، أو أهملها، وتعالى عنها.

ومع ظهور ألبرتي، أصبح هذا الرؤيوي يتمتع بمقام أكاديمي وتعليمي واجتماعي مرموق. وبهذا التحول في الأدوار، فقد المصنّع الحسّ للعلاقة بين الرؤية والتعامل مع المادة الخام، بقدر ما انتقلت القيادة الرؤيوية إلى المعمار المتشخص. وأصبح

الحرفي تحت قيادة الرؤيوي، أي أخذ الرؤيوي يهيئ الصورة العامة لغالب التكوين الشكلي للعمارة. وبهذا، أخذ دور مهني اصطلاح عليه بالمصمّم. وعند تسلّم هذه الصورة المهيأة له، يقوم الحرفي، في ساحة التصنيع، بدور تفعيل هذه الرؤية المرسله له من جانب الرؤيوي، فيقدم على تفعيلها مع المادة الخام: الخشب والحجر والرخام والمعادن وغيرها من المواد. وبهذا التفعيل والتفاعل الحقيقي، وفي تماس مع خصائص المادة، يحقق تحويل هذه المواد من كونها مادة خام إلى مصنّع، ومن خشب خام إلى كرسيّ مصنّع، ومن حجر إلى دار.

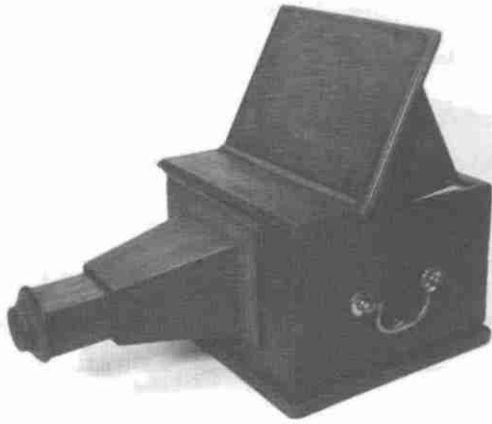
ولكن بهذا الدور في مقامه الرؤيوي، أصبح المعمار معزولاً عن ساحة التصنيع، أي أصبحت الرؤية بمعزل عن واقع متطلبات التعامل مع خصائص المادة، خاصة عندما أخذ يستخرّ مواد جديدة، من غير أن يكون له تماس مع خصائصها في ساحة العمل، أي من غير معرفة واقعية بمتطلباتها، إلا عن طريق تغذية استرجاعية تتضمن معرفة الحرفي في ساحة العمل بمتطلبات هذه المواد المستجدة. وبهذه العزلة، أصبح الحسّ بالصفة الأبتالية عند المعمار ينني على تأمل وتصور لخصائص المادة، وعن طريق تغذيات يقدمها حرفي في ساحة العمل.

مع ذلك، وفي الوقت عينه، وبقدر ما توسع تماس المعمار مع المعرفة المستجدة في العلوم عامة، واطلاعه على الفنون الرفيعة، خاصة منها المستحدثة، كالرسم والنحت، اكتسب قدرات معرفية وحسية لصفات الأبتالية على صعيدين:

(١) هناك الحسّ الحدسي والنظري المتراكم للأبتال القائم في المصنّعات، وذلك عن طريق الاطلاع المتوسع على المصنّعات، سواء كانت بصيغتها كمصنّعات، كالعمارة والعربات والأثاث، أو بصيغتها كالرسوم الزيتية والمنحوتات.

(٢) تحصل في الوقت عينه معرفة بخصائص المادة القائمة في الأشياء الطبيعية عن طريق التطور المعرفي العلمي، والأدوات المستحدثة، كالكاميرا أبسكيورا (Camera) (٩) وObscura والتلسكوب وغيرها، وتبعاً الحسّ بصفات الأبتالية، سواء أكان حسّاً معرفياً أم حدسياً.

(٩) ظهرت أو اكتشفت كاميرا أبسكيورا (Camera Obscura) عام ١٧٢٥ المتكوّنة من صندوق أظلم مع عدسة، حيث يتمّ عكس المنظر على لوحة داخلية، الأمر الذي يبيّن للمشاهد صورة معكوسة تبيّن الخطوط العامة للبرسكييف في واقع المنظر المشاهد. وكان لهذه الأداة دور مهم في تطوير مفهوم البرسكييف وفي طرائقية رسمه، كما في تفهم واقع العلاقات بين الأشياء القائمة في الحيز المعرّن ضمن الرسم.



و بقدر ما تداخلت وتفاعلت هاتان الحالتان في الحسّ الأبتمالي، توسعت قدرات الرؤيوي المتشخص المعاصر. ولكن، بقدر ما أصبح بمعزل عن تماس حقيقي مع المادة، يكون الحسّ الذي يتعامل بموجه في حالة تناقض. فمن جهة يصبح الحسّ معوقاً بسبب فقدان التماس الحقيقي مع المادة، ومن جهة أخرى هناك توسع هائل في المعرفة الموضوعية، كحصيلة للتطور العلمي في مختلف مجالات المعرفة، ومجالات معارف مستجدة تماماً. كما حصل توسع في التبادل المعرفي التقني للتجارب التي أخذ يحققها هؤلاء الفنانون الأحرار المتشخصون، والتجارب في مجال علاقاتهم مع المجتمع، ونظرتهم الطليعية إلى وجودية الإنسان، وفي تماسهم المعرفي والحسي مع الفنانين المتفردين الآخرين. وبدأ هذا يحصل عن طريق النشر، وعرض أعمالهم في الأكاديميات، وفي المعارض التجارية التي كانت قبل ذلك محتبسة في القصور. فانفتحت معرفة هؤلاء على العلوم والفلسفة والفنون الكلاسيكية، وهي تتضمن مفاهيم لصفات أبتمالية وعلاقات تكوينية كانت حجبت في العصور المظلمة، وأصبحت معرفة سائدة بين المتعلمين الرؤيويين.

من هنا بدأت تحصل فجوة فكرية بين المعمار الأكاديمي والحرفي في ساحة العمل. فعندما توسعت المعرفة العلمية والفنية لدى المعمار، أصبح بمعزل عن تماس حقيقي مع خصائص المادة، وأصبحت المعرفة التي يتعامل بموجها نظرية، أو غير مباشرة، تصله غالباً عن طريق تماسه مع الحرفي، كما ينقلها له هذا الأخير. وفي المقابل،

أصبح الحرفي في ساحة التصنيع بمعزل عن المعرفة العلمية و الفنية التي كانت في حالة تطور وتوسع. ففي حين أصبح الأول، المعمار، أمياً عامة نسبة إلى تماس حقيقي مع خصائص المادة، أصبح الحرفي كذلك أمياً عامة نسبة إلى التطور المعرفي الذي كان يحصل في المجال التعليمي والنشر والفنون المتقدمة والمستحدثة.

إذاً، يتصف عصر النهضة بأربع حالات اجتماعية معرفية وحسية، استجدت في تكوينه الاجتماعي، وفي طور الإنتاج، إذ حصل تغير جذري في العلاقات الاجتماعية، بقدر ما حصل ذلك ضمن الدورة الإنتاجية.

(١) ظهور المعمار، و ظهور الفرد المتشخص الذي أصبح المعمار القيادي من دون منازع، والذي يبتكر الرؤية، ويقود المجتمع في هذا المجال. ومن هنا أخذ محل الحرفي المتمرس التقليدي، كما أخذ حق الابتكار وملكيته من المالك والحاكم والسلطة. ولكنه أصبح في معزل نسبياً عن تماس حقيقي ومباشر مع خصائص المادة، وبهذا خسر تماساً مباشراً مع صفات الأبتمال القائمة في الأشياء. في المقابل توسعت قدرات المعمار في التعرف إلى خصائص المادة توسعاً أسيماً بسبب تماسه مع التطورات المعرفية العلمية والفنون الأخرى، وهذا ما فتح له وللعمارة آفاقاً جيدة لم يكن في مقدوره الوصول إليها في السابق.

(٢) في المرحلة الأولى من تطور عصر النهضة أصبح الحرفي، الذي كان يتمتع بقيادة الإنتاج قبلها، بمعزل نسبياً عن الرؤية، بقدر ما أصبح المايسترو قيادياً وبمعزل عنه. ومن ثم، فقد الحرفي تماسه مع الرؤية مع ظهور المعمار المتشخص والأكاديمي، إلا بقدر ما يُرسل إليه من جانب المعمار، ولكن هذا الحرفي حافظ على تماسه الحقيقي مع خصائص المادة. وبقدر ما أخذ التطور المعرفي الذي يبحث في خصائص المادة ينتقل إلى المختبرات ومراكز البحوث، أصبح الحرفي في ساحة العمل تدريجياً يقترب بتمييز من كونه أجيراً، ومن غير رؤية فعالة، ولا دور فكرياً له فيها. وبعد أن كان هذا الحرفي يشارك المعمار في مرجعية معرفية مشتركة، في المراحل الأولى من ظهور المعمار، فقد أخذ مع التطور العلمي، حيث أصبح موقعه في ساحة العمل، يفقد هذه المعرفة تدريجياً خارج مجال تطور وتدوين وتحليل المعرفة.

(٣) وهكذا، ولأول مرة في تاريخ الإنتاج، ظهرت مرجعيات متعددة في تكوين الاتصال بين أفراد المجتمع، وخاصة الاتصال ضمن الدورة الإنتاجية. فأصبحت الدورة الإنتاجية تتضمن مرجعيات متباينة، ليست متوافقة، وتفتقد لحركة اتصال مناسبة

بين المراحل. فقد فقد الحرفي موقعه المعرفي التقليدي في الدورة الإنتاجية. وبسبب تعدد المرجعيات المعرفية والحسية، فقد المتلقي كذلك موقعه التقليدي في الدورة الإنتاجية، سواء أكان صاحب العمل أو الحاكم أو ربة البيت.

(٤) في مختلف أطوار الدورة الإنتاجية التي أشرنا إليها، وحتى ظهور عصر النهضة، كانت الدورة الإنتاجية تتمتع بمرجعية مشتركة، بين الحاكم والمتعلم والحرفي وربة البيت. ومع ظهور مرجعيات متعددة، وفي كثير من مقوماتها متباعدة ومتباينة في قدرات استيعابها، أصبح مجتمعاً يتعامل بموجب مراحل إنتاجية تفتقد انسياباً معرفياً واضحاً، في تماس اجتماعي غير متوافق في الرؤية. وهذا الأمر أدى إلى إفساد التغذية الاسترجاعية، لأن المتلقي أصبح في حالة معرفية لا تخوّله تفهّم استيعاب المعرفة التي أصبح كلاهما، الرئويوي والمصنّع، يتعامل بموجها. ولذا أصبح غير قادر على تعامل مجدٍ متكامل معها، وبدأ يعجز عن أداء تعامل مناسب، وبالتالي تأمل كفوٍ يحقق بموجبه معرفة مناسبة لهيئة تغذية استرجاعية مناسبة، الأمر الذي جعل المرحلة الرئويوية لا تتمتع بتغذية استرجاعية مجدية. وأصبح المعمار الأكاديمي في عزلة نسبية عن الدورة الإنتاجية عامة، وهو في موقعه في المرحلة الرئويوية. ولكن لم يفقد المعمار الأكاديمي بهذه العزلة دوره القيادي، لأن المرجعية المشتركة التي كانت تتعامل بموجها الفئات المتعلّمة لم تزل فعالة إلى حدٍ كبير.

سابعاً: طور الإنتاج الممكنن

١ - ظهور المكننة

ظهرت المكننة، أو الإنتاج الممكنن (Mechanized)، في أواخر القرن الثامن عشر، وكان أول ما ظهر في مجال العمارة، ومنها منشأة الحديد الصلب. فتوسع الإنتاج الممكنن، وأخذ صبغه التنظيمية والمعرفية والإدارية في منتصف القرن التاسع عشر، خاصة مع عمارة الأبنية الزجاجية والمعارض وأبنية المعامل ومحطات القطار. وقد أدى ظهور المكننة إلى إحداث تغيير جذري في الدورة الإنتاجية، وفي مفهوم الإنتاج، وفي العلاقات الإنتاجية بين أفراد المجتمع. وكانت هذه تغيّرات اجتماعية أكثر تجذراً مما حصل مع ظهور المتشخص في إنتاج العصر النهضوي.

في هذا الطور من الإنتاج، ظهر دور العامل الأجير الذي يقوم بوظيفة تشغيل الماكينة. فقد أصبح هذا في غالب سيرورات التصنيع الفرد المؤدي الوحيد الذي يتمتع بتماس

حقيقي و تشغيلي مع الماكينة. كما يكون الفرد في مرحلة التصنيع لا دور له فكرياً في تفعيل تغيّر المادة الخام، سوى تشغيل الماكينة، ويكون تشغيل الماكينة منظماً مسبقاً، من حيث نوع التعامل و التوقيت، قبل تفعيل دور هذا العامل، أي تكون الماكينة مصمّمة و مهياة، و التعامل معها مبرمجاً و مصمّماً من جانب مهندسين و إداريين متخصصين، و يكون موقعهم في الدورة الإنتاجية في المرحلة الرؤيوية.

دخلت الماكينة في الدورة الإنتاجية كأداة تفعيل لتغيير المادة بين العامل الأجير و المادة الخام، و كأداة عمياء بين حسية الفرد العامل و المادة، ففقد العامل القدرة و الفرصة على تفعيل معرفته و حسّيته مع خصائص المادة، الأمر الذي جعل التفعيل نفسه أعمى، و خالياً من التماس و الحسّ البشري، أي فقدت مرحلة التصنيع العلاقة السبريانية الطبيعية، و هي علاقة حسّية و معرفية رافقت التصنيع منذ أن ظهر الإنتاج عند الإنسان.

أ- الممكنة و العلاقة السبريانية

العلاقة السبريانية هي تلك العلاقة الحسّية و التأملية التي تحصل لدى الفرد الذي يقوم بتفعيل تغيّر المادة خلال مرحلة التصنيع، حيث تقطع سيرورة هذا التفعيل في آليات ميكرية، فيقدم فكر المؤدي و يتأمل بما حصل من تغيّر في المادة، في كل من هذه الآليات الميكرية عند ذلك، يقرر المؤدي ما يتعيّن أن تكون الخطوة اللاحقة في تفعيل تغيّر المادة. و بسبب هذه العلاقة يعبر الشكل المحصل عن المعرفة و الحسيات التي سخرها المؤدي، فيتصف التغيّر الحاصل في المادة بتلك المعرفة العامة التي يحملها المؤدي، إضافة إلى تلك التي اكتسبت من جراء ذلك التفعيل الميكري و المتفاعل مع الحسّ الذي أثير في تلك الآليات الميكرية. و ما يحرك هذه العلاقة السبريانية و الآليات الميكرية المحمّلة بالمعرفة و الحسّ، هي طاقة بدن المؤدي. فهنا في هذه الآليات يكون الحسّ مضاعفاً، ليس فقط بخصائص المادة التي تتعامل معها المعرفة و الحسّ بأبتمالياتها، وإنما كذلك يحسّ هذا المؤدي بأنه يضيف من عنديات كيان وجوديته على هذا التفعيل، أي يعي في تلك الآليات الميكرية بأن التفعيل يحصل بتجاوب آني و متداو و متداخل مع الطاقة التي يستنفدها بدنه. و بسبب هذا الحسّ تتأثر حركاته السبريانية الميكرية بآليات تغيّر المادة، و هكذا يمتصّ شكل المصنّع ذلك الحسّ خلال تفعيل تغيّر شكل المادة الخام.

ب- العامل ضمن التصنيع الممكن

و حينما تتدخل أداة الماكينة، كمادة جامدة، بين أنامل يد المؤدي، وخصائص المادة، يفقد تفعيل مرحلة التصنيع الصفة السيربانية التي كانت سائدة قبل المكننة، أي يفقد المؤدي المصنّع تماسه المباشر مع المادة الخام، و يصبح تماسه في هذه المرحلة ليس مع المادة، وإنما مع مادية الماكينة، فينحصر دوره في تشغيلها، و توقيت التشغيل و الطاقة المستنفدة في تشغيلها، ليس بإرادة و حسّ ذاتي، وإنما بموجب تنظيم مسبق لدور المصنّع، فيصبح دور المؤدي المصنّع لا أكثر من عامل أجير، من غير دور حقيقي معرفي و حسي. لذا، بهذا الدور يفقد العامل قدرات الحسّ بخصائص المادة، و يصبح «كما لو كان ماكينة عمياء بصيغة بشرية، تتعامل مع ماكينة من مادة جامدة هي بذاتها عمياء، و تشغل بطاقة مصدرها خارج عنها». و بقدر ما أخذ يفقد هذا الحسّ في دور المؤدي في مرحلة التصنيع، أخذ يفقد الحسّ الاجتماعي المتراكم لما كان يحصل و ينضج في مرحلة التصنيع.

و لذا، فبقدر ما أصبح الحرفي في ساحة العمل أمياً أمام المعرفة الرؤيوية التي أخذ يحققها المعمار، في الوقت عينه، أصبح هذا المعمار الأكاديمي المتشخص نفسه أمياً أمام الحرفي، نسبة إلى تماسه الحقيقي مع خصائص المادة، بقدر ما انعزل المعمار عن التماس المباشر مع متطلبات ساحة التصنيع.

و كان من بين أهم الصفات العامة لطور الإنتاج الممكن أنه لأول مرة في تاريخ تطور أطوار الإنتاج، ظهر تناقض معرفي و حسي، و تأصل في الدورة الإنتاجية، بقدر ما أصبحت مرحلة الرؤيوية و مرحلة التصنيع تتعامل كل منها بموجب مرجعية متخصصة، و بمعزل نسبي عن الأخرى. فقد فقدت الدورة الإنتاجية المرجعية المشتركة التي كان قد ابني عليها الإنتاج منذ أن ظهر الإنسان، و أخذ يصنع المصنّعات بهدف إرضاء الحاجة.

٢- التلقي في طور الإنتاج الممكن

خلاصة هذا الأمر أن من بين أهم صفات الإنتاج الممكن هي التالية:

أ- تعطل العلاقة الاجتماعية بين المصنّع و المتلقي، خاصة حينما تقوم منظّمات كبيرة بتنظيم و إدارة هذه المرحلة، بصيغة معامل متوسعة، تضم عدداً كبيراً من العمال، كل منهم متخصص بجزيئية سيرورة التصنيع، فيتفاهم هذا العزل بسبب العزل الاجتماعي الحاصل بين المعمل و المجتمع المتلقي، إلا عن طريق السوق، لأن المعمل، كمنظّمة،

لا يؤلف كياناً يتمتع بكيان ذاتي يحسّ، وإنما موقع الحس يكون قد انتقل إلى المرحلة الرؤيوية، حيث يقوم بهذا الدور للمجتمع الرؤيوي المصمّم، فتصبح العلاقة بين المتلقي والحسّ المتضمن في الرؤية غير مباشرة عن طريق المعمل، و ثم السوق.

ب- فقدان تصنيع المكننة الصفة السبريانية في سيرورات التصنيع، وبفقدانها هذا الحسّ المحتمل على المصنّعات، يفقد المجتمع بهذا القدر، بصفته المتلقي، فرصة و ظرف تعامل حسيّاً مع مصنّعات تحمل حسّاً للصفات الأبتمالية، و تبعاً اقتران هذه الصفات مع تلك القائمة في الظواهر الطبيعية.

ج- أدى الإنتاج الممكنن الصناعي المتوسع إلى توسع المدن، فأبعد أفراد المجتمع المتلقين، بدرجة ملموسة، من الظواهر الطبيعية التي كان يعيش معها قبل توسع المدن. ففقد الفرد في المدينة بهذا القدر تماسه مع خصائص الظواهر الطبيعية، كما فقد الحسّ بالصفات الأبتمالية التي تنبني عليها، الأمر الذي حفز الكثير من المدن الأوروبية الكبيرة على استحداث البيوت الزجاجية كتعويض عن تماسهم مع الطبيعة.

د- مع توسع الطبقة الوسطى، وتوسع المدن، و ظهور طبقة برجوازية متعلّمة، توسع مجال المعرفة العلمية، و انتشار التعليم، و عرض الفنون، عن طريق النشر و المعارض و المتاحف و الاحتفالات و الطقوس الكلجيرية الفنية. فأخذت هذه المنظّمات تعرض الرسوم و المنحوتات، و تقيم حفلات الرقص و الموسيقى خارج القصور، و تنشرها بين العامة، خاصة الطبقة الوسطى منها. فأسهّم عدد كبير من الناس في أدائها، الأمر الذي وسّع قدرات الناس على التعرّف إلى أبتماليات الظواهر الطبيعية، كما صفات الأبتمال القائمة في الفنون، و المقترنة بصفات الأبتمال القائمة في الطبيعة، إضافة إلى انتشار المعرفة العلمية، في الفيزياء و البيولوجيا و غيرها من العلوم الحديثة التي عرّفت الناس إلى موضوعية خصائص المادة، و تبعاً الصفات الأبتمالية القائمة فيها، بما في ذلك القائمة في بدن الإنسان و الحيوان و أصناف النبات. فتداخلت هذه المعرفة بصفات الأبتمال للظواهر الطبيعية مع تلك التي أخذت تظهر في المصنّعات، و التي ظهرت في الفنون، خاصة منها الرسم و النحت و الموسيقى. و كان للمعمار المعاصر، بصفته الرؤيوي القيادي، دور طليعي في تطوير هذه المعرفة و الحسّ بصفات الأبتمال. فاحتسبت الجماعة المتلقية قدرات جديدة للحسّ بالصفات الأبتمالية.

هـ- و بسبب ظهور هذا التطور المعرفي، و تجدّد التكنولوجيا في الكثير من المصنّعات، و سرعة التطور المتطلبة في تصنيعها، عجزت الكلجريات المعرفية التقليدية عن

استيعاب متطلبات هذه المعرفة، بسبب توسعها، و تعقيد اختصاصها، كما بسبب سرعة ظهورها و استبدالها، الأمر الذي أدى إلى إحباط، أو عجز قدرات الكثير من أفراد المجتمع، إن لم يكن غالبية، عن مواكبة المتغيرات المعرفية، و تبعاً الحسية. فأدى مركب هذه العوامل إلى انهيار الحس العام لدى مجتمع المدينة، و قد تمثل هذا خاصة في المجتمع المعاصر صناعياً أكثر من غيره، أي في مجتمع إنكلترا في منتصف القرن التاسع عشر.

٣ - التغذية الاستراتيجية في الإنتاج الممكن

بقدر ما أصبح المتلقي يفقد المعرفة المناسبة لسيرورات الإنتاج الممكن، فقد المتلقي تهيئة تغذية استراتيجية مناسبة للمرحلة الرؤيوية، بل أصبحت هذه التغذية شديدة الاختصاص، بقدر ما أصبح تصميم المصنّعات شديد الاختصاص. فأصبح المتلقي، عامة، متلقياً أمياً يتلقى المصنّعات من غير معرفة متوافقة مع التطور المعرفي في التصنيع و العلوم عامة، و فقد تماسه الطبيعي مع الصفات الأبتالية القائمة فيها. و أصبح غالب آلية التعرف إلى أدائية المصنّع و قدراته الأدائية، و جدوى الشكل في أداء إرضاء الحاجة، عن طريق الإعلان، الذي هو ذاته أصبح اختصاصاً شديد التعقيد و الاختصاص، إلا أن الإعلان لا يؤلف تجربة واقعية لجدوى أدائية المصنّع. و بسبب سعة الإنتاج من حيث الكم، و امتداد متطلبات التصميم و التصنيع و التسويق في الزمن، أصبحت التغذية الاستراتيجية، نسبة إلى مرحلة التصنيع و الرؤيوية، تستند إلى قدرات التسويق، أي فقدت العلاقة المباشرة بين المتلقي و المصنّع، و أصبح الرابط بينهما قدرات التسويق و الإعلان، و ليس معرفة موضوعية و حسية.

تؤلف التغذية الاستراتيجية تلك المرجعية المشتركة المستقرة نسبياً، التي تغذي مختلف المراحل الإنتاجية، عن طريق إيصال معلومات في اتجاه معاكس إلى اتجاه الدورة الإنتاجية. و تؤلف التغذية الاستراتيجية تلك المعلومات و الخبرة المكتسبة من جانب المتلقي، من خلال و بسبب تفعيل معرفة الفرد في مرحلة التلقي. و هذه تغذية أساسية في ربط الدورات الإنتاجية المتعاقبة.

و تحصل المعرفة التي تؤلف التغذية الاستراتيجية عن طريق تفاعل الفرد مع المصنّع كأداة وظيفتها إرضاء الحاجة المركبة. و بعد أن يتأمل فيها، و يقيم كفاءة أدائية شكل المصنّع كأداة إرضاء الحاجة، و كفاءة قدرة التعامل، أي جدوى تكيف الشكل ليؤلف أداة فعالة، سهلة التعامل، يقدم المتلقي و يهيئ رؤية ذاتية لخبرته و تقييمه لهذا المصنّع.

و بقدر ما ينقل هذه الخبرة إلى المرحلة الرؤيوية في الدورة الإنتاجية اللاحقة، تصبح تغذية استرجاعية.

لا تحصل دورة إنتاجية ما لم تُسبق بدورة من تلي لتغذية استرجاعية سابقة لها، حيث تصبح المعلومات المتضمنة فيها قاعدة معرفية للدورة اللاحقة، سواء أكان هذا في تحسين الشكل، أم الإضافة إليه، أم نبذه، أم ابتكار شكل جديد.

الفصل الرابع

القدرات الفكرية و الحسية التي تحرك
المرحلة الرؤيوية في الدورة الإنتاجية

في الفصول السابقة، كنا قد وصفنا الأبتمال وبيّنا خصائصه، وأشرنا إلى تفعيل الحركة بين الفكر وهذه الصفات والخصائص، أي تفعيل تفاعل الفكر مع المادة، وهو تفعيل يهدف إلى تحقيق أداة إرضاء الحاجة المركّبة، عن طريق أدائية المصنّع. وسيكون من المفيد وصف القدرات الفكرية والحسّية بصفات الأبتمال في تفعيل مبتمل في المرحلة الرؤيةية للدورة الإنتاجية.

وقبل وصف هذه القدرات الفكرية والحسّية، سيكون من المفيد أن نشير إلى القاعدة الأساسية التي تنبني عليها حركة الدورة الإنتاجية، فهناك بالضرورة ثلاث حركات ضمن الدورة الإنتاجية، متفاعلة ومتداخلة:

١- حركة الفكر الذي يفاعل التفاعل الجدلي بين الحاجة المركّبة والتكنولوجيا الاجتماعية.

٢- حركة الفكر الذي ينقل من الدماغ إلى المادة الجامدة.

٣- حركة الفكر الذي يؤلف وظيفة المصنّع، أي حركية الإيصال، من المرسل إلى المرسل إليه.

إن الفكر، إرادة الفرد، هو الذي يحسّ ويعي ظهور متطلبات حاجة مركّبة جديدة، ويعي أن هناك حاجة إلى ابتكار رؤية لها، فيقدم على تحفيز تفعيل مرحلة التصنيع، حيث يتحقق تفاعل المادة الخام مع الرؤية المرسل إليها، وحيث يتحقق تحويل المادة من صيغتها الخام إلى شكل المصنّع، وتحفيز حركة تعامل المصنّع لإرضاء متطلبات الحاجة الفيزيولوجية والسيكولوجية لوجودية الذات، في مرحلة التلقي.

والإرادة هنا، عند الإنسان، تفتقر إلى استراتيجيات موروثية، خلافاً لما هي عند الحيوان الآخر، لذا فهي إرادة حرّة. ولكن هذه الحرية مشروطة بمقومات المرجعية المشتركة التي كانت تعتبر حرية الفكر التي تتمتع بها الذات، هي ذاتها التي ابتكرتها، وجعلت منها القاعدة الفكرية للدورة الإنتاجية، الأمر الذي يعني أن الحرية التي يتمتع بها

الفكر، طبيعياً، هي مؤطرة بقاعدة تفعيل سيروراتها، أي المرجعية المشتركة. وبما أن المرجعية المشتركة هي كيان فكري جمعي، فهي كتلة تتألف من فكر سابق، متعدد: البعض منه متوافق، والآخر متضارب، والبعض طليعي نسبياً ومتفائل، والآخر محافظ ومتشائم، ومنه مسرّ، بينما الآخر كئيب. فكيان المرجعية هو كيان فكري معرفي، إلا أنه بسبب تكوينه المتضارب هو خامد، لا يتمتع بقدرات حيوية. هذا ما يجعل المرجعية المشتركة كياناً فكرياً لا يمتلك قدرات ابتكارية، لأن المرجعية المشتركة، كقوى فكرية، تكون استفدت حيويتها عند التكوين، بسبب تكوينها اللامتسق، والأفكار المتعددة، والمتضاربة، لا المنسقة.

إلا أن الدورة الإنتاجية لا تتمكن من تحقيق سيرورتها من غير المرجعية المشتركة، كقاعدة فكرية تستند إليها، وتجعل الحوار الاجتماعي ممكناً وفعالاً ضمن الدورة الإنتاجية، وإلا من غير هذه القدرة على الحوار، سيتوقف الإنتاج، وتعطل القدرة على إدامة الاتصال، وتبعاً البقاء.

وإذ يفترض تحريك الدورة الإنتاجية في الأساس وجود المرجعية كقاعدة له، ولكن الحرية التي تتمتع بها إرادة الإنسان لا تقبل بهذا الجمود الفكري الذي تتصف به المرجعية المشتركة، لا لسبب، إلا لأنه سيعطل التقدم المعرفي، وتبعاً قدرة البقاء لدماغ دينامي (dynamic).

إذاً، في مقابل جمود المرجعية المشتركة، أو خمولها، أو سباتها، تتقدم المخيلة الحرة، وتبتكر أداة تشغيل المرجعية. ويحصل هذا عن طريق تجمع بعض الأفكار، لبعض الأفراد الطليعيين ضمن المجتمع، حيث تبلور هذه بكيان فكر دينامي يقوم بتفعيل المرجعية المشتركة.

ويحصل هذا عن طريق تكوين فكر متجانس، يسخر كأداة تنظيم تعامل الفرد والمجموعة مع التكوين المركب واللامتجانس الذي يكون المرجعية المشتركة. وقد اصطلح على هذا الفكر، أو الفكرة المتجانسة، بالـ «سكيمة» (schema)⁽¹⁾. وهذه عبارة عن مختزلات وترجمات مختصرة، أو صور مبسطة، يسخرها الفكر في تعامله مع المرجعية، فيتمكّن من تحريكها، أو يسخرها كقاعدة ينطلق منها لتفهم متطلبات الحاجة الجديدة، وتهيئة رؤية لها.

E. H. Gombrich, *The Sense of Order: A Study in the Psychology of Decorative Art*, Wrightsman (1) Lectures, v. 9 (New York: Phaidon Press, 1920), p. 130.

لذلك يصبح التعامل مع المرجعية المشتركة وتفعيلها ممكناً، بالرغم من وضعها المركب، وأحياناً يكون شديد التعقيد، بقدر ما تضم المرجعية وتعبّر عن تكوين معرفي وحسي وأيديولوجي وعقائدي، وأوهام وأساطير واختلافات معرفية فئوية وطبقية.

و يمكن وصف وظيفة الـ «سكيمة» في التفاعل مع المرجعية المشتركة، بأنها تنقل التفاعل خارج شروط المرجعية، وتجعله يخضع لشروطها التي تستحدث من جانب فئة طبيعية، بهدف تجاوز شروط التفاعل التي تفرضها عليهم حمولية المرجعية المشتركة. وهكذا يصبح التعامل الجديد مع المرجعية غير ممكن، بل كذلك يتوافق مع الرؤية الجديدة التي تبتكر من جانب هذا الفكر الطبيعي في المجتمع.

وهكذا تقوم الـ «سكيمة» بدور تنظيم التفاعل بين المرجعية المشتركة والرؤية التي تكون أدخلت كقوى فكرية في الدورة الإنتاجية، أو أنها إحدى القوى المتعددة التي تسخرها الرؤية في تفعيل المرجعية بصيغة متوافقة من متطلباتها. وغالباً بقدر ما تستقرّ هذه الـ «سكيمة»، وتفقد حيويتها، تصبح هي ذاتها جزءاً من كيان المرجعية المشتركة، أو تبقى فعالة في تنظيم وصياغة تفعيل حرّ ضمن الدورة الإنتاجية. وتظهر الـ «سكيمة» أحياناً بصيغ فاشن أو طراز لفترة ما، أو تظهر كمعايير في التكوين الشكلي، تستحدث بسبب تطور تقني، أو متطلبات آتية بسبب ظروف معينة أو طارئة تحصل في البيئة الاجتماعية أو الطبيعية.

وما إن تستقر القوى الدينامية للـ «سكيمة» في تفاعلها مع المرجعية، بعد أن تكون قد استنفدت الدورة الإنتاجية طاقتها، تنتقل إلى حالة التأمل والتقييم ضمن مرحلة التلقي، فتؤلف البعض من قواها مقوماً في التغذية الاسترجاعية. وعن طريق سيرورة التغذية الاسترجاعية التي ترسل إلى مرحلة الرؤية، تكون مرت بالمرجعية المشتركة، وتفاعلت معها، وأضافت من عندياتها لتكون المرجعية التي ستؤلف القاعدة للدورة الإنتاجية اللاحقة. وتعمل هذه الـ «سكيمة» على تفعيل الدورة الإنتاجية الجديدة، فتؤثر فيها، وتأثر بها، فتظهر سكيماً دينامية جديدة، وباستحداثها تتغير المرجعية المشتركة.

وهنا علينا أن نتذكر أن الدورة الإنتاجية هي تفاعل المقررين: الحاجة الاجتماعية بصيغتها المركبة، والتكنولوجيا الاجتماعية بصيغتها المركبة أيضاً. لذا تتحرك دورة إنتاجية جديدة، إما بسبب حدث أو تطور أو اكتشاف ضمن الدورة الإنتاجية، الأمر الذي يربك التوازن المستقرّ والقائم فيها، بين الحاجة الاجتماعية والتكنولوجيا الاجتماعية، وإما بسبب تغير خارجي في البيئة الاجتماعية أو الطبيعية، الأمر الذي يؤلف عاملاً في

تحريك دورة إنتاجية جديدة. و من دون هذا التباين في تكوين المقررين، لا تحصل دورة إنتاجية جديدة، و من دون تحريك دورة إنتاجية جديدة سيعجز الوجود عن تأمين أداة البقاء.

و مهما قوي دفع تحريك دورة إنتاجية جديدة، لا يمكن أن تتحرك ما لم يكن هناك تغذية استرجاعية سابقة لها، و متفاعلة معها، و مصدرها دورة إنتاجية سابقة، سواء تكملة لها، أو تحقيق تعديل عليها، و توضيح لها، أو ردود فعل ضدها، الأمر الذي يؤدي إلى استحداث رؤية جديدة، و نقلة جديدة لإنتاج جديد و مجتمع جديد.

و بعد هذه المقدمة للعلاقة بين الدورة الإنتاجية و المرجعية التي تؤلف قاعدة لحركتها، يمكننا أن نصف القدرات الفكرية و الحسية التي تحرك مراحل الدورة الإنتاجية، ضمن المرحلة الرؤية التي تؤلف بداية تفعيل الدورة، و يفترض أن تتضمن رؤية فعالة جديدة للقدرات الفكرية و الحسية التالية:

١ - و عي معرفي و حسي لمتطلبات حاجة جديدة يتعين إرضاؤها.

٢ - و عي معرفي و حسي لابتكار «سكيمة» جديدة، تمثل موقفاً جديداً يقدم عليه فرد أو جماعة.

٣ - استحداث رؤية لشكل الأداة التي عند تسخيرها ستمكّن من إرضاء الحاجة المركّبة. و هي رؤية الأداة التي تتضمن رؤية لقدرات تصنيعها، و بعد أن يفاعل الرؤيةي «سكيمة» يتعامل بموجها مع المرجعية. و يكون بهذا قد اطّلع على رؤويات أشكال و صفات الأبتاليات التي تحملها مصنّعات دورات سابقة، فتصبح المرجعية المشتركة، بهذا التفعيل، قاعدة معرفية و حسية فعالة لتحقيق الرؤية الجديدة.

٤ - و في الوقت الذي يتحقق تفعيل المرجعية المشتركة، يكون الرؤيةي قد حقق تفعيل التغذية الاسترجاعية، التي تتضمن التأمل و المعرفة المكتسبة خلال تلقي دورات سابقة، تصف له كفاءة المصنّع في إرضاء الحاجة. و بهذا التفعيل تصبح القاعدة المعرفية في تماس معرفي مع واقعية كفاءة إرضاء الحاجة في الدورة السابقة، و ليست مختصرة بالمعرفة العامة القائمة في المرجعية المشتركة.

٥ - استحداث رؤية تهدف إلى تحقيق توازن بين مقومات الحاجة الجديدة و التكنولوجيا المعتمدة في الرؤية، و بهذا التوازن، تمتلك الرؤية قدرات من صفة الأبتال، فالرؤية تمثل هدف تأمين البقاء، و التكنولوجيا تمثل الطاقة المستنفدة.

٦ - قدرة الرؤيوي على الحسّ بالصفة الأبتالية عامة، و تسخير هذه الحسّية في تحقيق صفات مبتملة في الرؤية الجديدة.

٧ - اقتران رؤية المصنّع المستحدثة، كحسّ أبتالي لها، مع حسّ أبتالي لشكليات متشابهة قائمة في الطبيعة.

٨ - قدرة الرؤيوي على تفهم متطلبات مركب الحاجة، و التعاطف معها بامبئية (empathy)^(٢) مناسبة، سواء أكانت هذه تخصّ فئة صغيرة في المجتمع أو غالب أفراد المجتمع. و سواء كانت كذلك الرسالة التي يحملها المصنّع تعبر عن وجدانية إنسانية عميمة (universal)، و هموم عاطفية و معرفية، أو أنها هموم طارئة محلية تخصّ حصراً جماعة ما. و سواء كانت الـ «سكيمة» التي تسخّر في تفعيل الرؤية عامة أو خاصة بمتطلبات فئة معينة ضمن المجتمع.

٩ - و بما أن الوعي و الحسّ بمتطلب مركب الحاجة لا يكتملان، و كذلك الوعي و الحسّ و القدرة على ابتكار التكنولوجيا المسخّرة في تفعيل التفاعل الجدلي بينهما، لذا لا يحصل توازن مكتمل بينهما. و عليه، لا يمكن تحديد قيمة هذا التوازن مسبقاً، أو تحديد صورة متكاملة له. و سيبقى تقدير التوازن تقديراً معرفياً حدسياً. و سيعني التوازن النسبي المحقق في واقعه تفاضل أحد المقرّرين في تفعيل التفاعل الجدلي بين المقرّرين، فإن عجز أحد المقرّرين عن تأمين قدرات متوافقة و مناسبة مع متطلبات التقدم المعرفي عامة، سيفسد التفاعل الجدلي.

و هذا يعني أنه إذا كانت متطلبات الحاجة الاجتماعية تعبر عن موقف لاإنساني، مغلق، رجعي، فستفسد الرؤية مهما كان مقرر التكنولوجيا الاجتماعية متقدماً و طبيعياً. و في المقابل، إذا كانت التكنولوجيا المسخّرة متخلّفة معرفياً، ستفسد الرؤية مهما كانت متطلبات مركّب الحاجة إنسانية و نبيلة، لأن وظيفة الرؤية هي أساساً تحقيق توازن بين إرضاء الحاجة و الطاقة المستنفدة. و ستعجز الرؤية بالضرورة عن تحقيق الصفة الأبتالية لرؤية المصنّع، التي تعبر عن قدرة هذا التوازن.

١٠ - إن ما يحفقه المؤدي الرؤيوي من تكوينات لأشكال المصنّعات، التي تعتمد من قبل أفراد المجتمع في ممارسات لاحقة، مهما كانت متوازنة و مجدية و تنصف بأبتاليات رفيعة، لا تولّف «قوانين» يمكن اعتمادها في تحقيق رؤى في دورات إنتاجية لاحقة، لأن

(٢) التقمّص العاصفي، الاعتناق.

قبول الشكل و جدواه هي قيمة ذاتية. و المبادئ التي يحملها الشكل، كأنماط و أنساق، هي علاقات لسماث الشكل، يمكن أن يقتدى بصفات أبتمايتها، وهي أشبه باقتداء الصفات الأبتماية القائمة في أشكال الأشياء الطبيعية، الأمر الذي يعني استحداث رؤية جديدة، لاحقة، تفترض بالضرورة ابتكار شكل جديد ليتمكن من التعبير عن المقررين اللذين حصل فيهما تغير، أي بسبب التغير الحاصل في مقومات المقررين، أو أحدهما، تتعطل أبتماية الشكل، فيفترض التفعيل الجديد ابتكار توازن جديد و التعبير عنه بقدر مناسب.

١١ - إن القيمة التي تحققها الرؤية ليست التوازن المحقق بين المقررين: إرضاء الحاجة و الطاقة المستنفدة، و لا خصائص الأبتمال المحققة في تكوين الشكل، و إنما القيمة هي الحس بهذا التوازن و الصفة الأبتماية. و من غير التفاعل الحسي و الإبتشية (empathy) من الشكل، سيقى التكوين علاقات مادية من دون حس تحركه أو تثير فيه نشوة الوجود. للسبب ذاته، من الممكن أن تتمتع رؤية في مرحلة تاريخية بدائية و لمجتمع بدائي، بقيم و صفات من الأبتمال رفيعة، بقدر ما تحقق من توازن بين المقررين، بينما الرؤية في مجتمع متقدم ستكون فاسدة و خرقاء، و تقتقر إلى صفات الأبتمال، بقدر ما تعجز عن تحقيق هذا التوازن.

١٢ - يقصد بالمعرفة تفعيل التفاعل الجدلي بين المقررين: يتضمن معرفة موضوعية لمتطلبات الحاجة بالقدر المناسب، أو طليعية، و معرفة موضوعية بالقدر المناسب لخصائص مقومات التكنولوجيا. و لكي يتمكن هذا التوازن من تحقيق شكل يعبر عن هموم و جودية الإنسان، يشترط أن يرضي الحاجة الاستطيقية عند التعامل معه و تسخيره كأداة تلي، أي تكون الرؤية حققت إضفاء على الشكل، بقدر مناسب من الصفة الأبتماية المركبة، أي الصفة الأبتماية المتحققة في الشكل و مقترنة مع صفات أبتماية قائمة في الطبيعة.

١٣ - و بما أن تفعيل الرؤية يبني على المرجعية القائمة، في توافق معها، ينبعث تطلع جديد، الأمر الذي يعني تهيئة كلجيرية ما في أيديولوجية المجتمع، أو الحضارة القائمة عامة، الظرف الذي يحفز الرؤيوي، و يوظف قدرات حرية إرادته في استحداث الرؤية الجديدة. و بقدر ما يكون هذا الظرف هو ذاته محفزاً لرؤية جديدة، و يتضمن فسحاً و متفسات لحرية إرادة الفرد، تتمكن الإرادة من تنشيط و تحفيز قدراتها الذاتية الابتكارية القائمة في دماغ الإنسان، و تنبثق المرجعية القائمة إلى الخارج، فتحقق فقرة

أو نقلة لرؤى جديدة. وهكذا تتقدم عبقرية الفرد المتفرد، فتبتدع نوادر متميزة، تتصف بقدر من صفات الأبتعال، وأحياناً بتمايز هائل. وهكذا تنتقل الحضارات وتتقدم، وهكذا تحققت المآثر البشرية. وقد تحقق هذا في مختلف أطوار الدورات الإنتاجية، سواء في العصر الحجري، المتمثل برسوم لاسكوا، والمذهبات السومرية، والأهرام المصرية، وبمعبد البارثينون في أثينا؛ وقصر الحمراء في غرناطة؛ والكمبالي/برج الأجراس، تصميم غيوتو (Giotto)، في فلورنسا؛ وكنيسة كلية الملك في كامبريدج؛ وبازيليكا/كنيسة القديس أندريا في مانتوا، تصميم ألبرتي؛ ومؤخراً في عصرنا القصر البلوري، تصميم جوزيف باكستن (Paxton)؛ وكنيسة رونشامب، تصميم كوربوزيه.

الفصل الخامس

السرور و الاستمتاع

لا شك في أن الناس عادة يَسْرُونَ عندما يشاهدون شيئاً جميلاً، سواء أكان هذا قصراً أم معبداً أم شكل بدن حصان عربي، أم زهرة من فصيلة الزنبقة، أم مشاهدة جمالية لبدن إنسان، أنثى أو ذكر. فالإنسان عادة يجد في أشكال هذه الأشياء ما يسره، وفي مقابل هذه الأشكال والأشياء، هناك الكثير الذي يعتبره كريهاً، من حيث الشكل والرائحة والمذاق. وبالتأكيد يتفق الكثير من الناس على شكل ما بوصفه جميلاً ومسراً، ولكن في الوقت عينه هناك حالات تتباين فيها الأذواق، في قبولها وارتياحها للأشكال، أو الامتناع منها.

هذا ما يجعلنا نسأل: هل السرور بمشاهدة شكل لشيء ما هو حالة موضوعية أم أنها ذاتية محضة، كما يعتقد الكثير من الناس والمنظرين؟ هذه مسألة أقدم على بحثها ومعالجتها الناس عامة، والمنظرون في مجال شكل الأشياء. بداية يحصل هذا التباين بين موقف الناس من أشكال الأشياء والظواهر منذ أن أخذ المجتمع يتوسع، وتتنوع مصالح الأفراد، وتتباين التجارب، وتتفاضل مواقع الأفراد ضمن تركيب المجتمع. وبقدر ما كان المجتمع بدائياً في تركيبه التراتبي، وبسيطاً ومتسقاً، كانت الأذواق متقاربة، أي بقدر ما كانت المرجعية المعرفية التي يحصل بموجبها، وعن طريقها، حوار أفراد المجتمع والتعامل مع الأشياء ومشاهدتها، مرجعية مشتركة وعامة، كان تلقي الناس لأشكال الأشياء وسرورها متقارباً.

لقد أصبح السؤال المحير الذي شغل المنظرين منذ أن أخذوا يسجلون ملاحظاتهم التي تمثلت بداية بحوار الفلسفة الإغريقية: لماذا نسرّ، ولماذا يسرنا الشكل، وآخر ينفرنا، ولماذا تتباين مواقفنا أحياناً، وفي أحيان أخرى تتوافق؟

لقد ظهر الإنسان العاقل، وهو يتمتع بقدرات الحسّ بصفات السرور، سواء في تعامله مع المصنّعات التي يستحدثها أم مع الظواهر الطبيعية التي تنبني على حالات من تعامل مسرّ. فأخذ يمنح أسماء ومفاهيم ومصطلحات لهذه الحالات المسرّة التي يلاقيها في معيشه اليومي، وفي مختلف الظواهر والأشياء الطبيعية، فتظهر له أشياء سارة، ولأنها

سارة تكتسب بغالبيتها صفة الجمال. وعكس هذا، فإن لم تسره، يهملها أو يبنذها، فيتجنّبها.

ما يهمننا هنا هو أن مخيَلة الإنسان تمتلك القدرة على تصور مسبق للسلوكيات والأشكال التي تسرّ الذات عند التعامل معها و مشاهدتها، لذا تسعى نحوها.

لم يظهر هذا الحسّ بالسرور عند الإنسان العاقل فجأةً وخارجاً عن التطور الطبيعي عند الحيوانات، خاصة المتقدمة منها، بل تؤلف صفة الأبتمال في سلوكيات التعامل مع الموجودات الحائلة المناسبة، بقدر الاكتفاء بتحقيق التعامل المتوافق الذي يؤمن البقاء. فتُسّر الذات، لأنه عن طريق هذا التعامل سيتحقق تأمين البقاء، أو هكذا ستكون رؤية هذا التعامل في المخيَلة. إذًا، ما يسرّ الذات هو ذلك الشيء، والسلوكيات التي تؤمن البقاء، وما يتضمنه من راحة البال وطمأنة الوجود.

إذًا، السرور، هو تلك الحالة السيكلوجية التي تشعر الذات بأنها في حالة، أو تمكّنت من تحقيق حالة، حيث سيؤمن البقاء والاستمرار، سواء البقاء الواقفي في عالم معيش الوجود، أو البقاء في البعد الذي يمتد في الزمان الدنيوي، أو البقاء الذي يمتد في عالم آخر.

أولاً: الاكتفاء والمتعة

إذًا، كيف، ولماذا يتحقق هذا السرور في وعي الإنسان، عند التعامل مع بعض أشكال المصنّعات والأشياء الطبيعية؟ ولماذا يُسرّ الإنسان عندما يتحقق اكتشاف الجديد في أشكال بعض المصنّعات والبعض من الظواهر والموجودات في الطبيعة؟ ولماذا أو كيف نعلم أن معالم معينة ستسرّنا ولذا نقدم على ابتكارها وتصنيعها؟ وما هي أسس ونهج تصنيع أشكال ومعالِم نعلم أنها ستسرّنا؟

إننا نأكل بهدف إدامة البدن، تماماً كما تأكل البقرة، وكلّنا يأكل بهدف الاكتفاء. ولكننا حينما نأكل نعي أن الطعام ضروري لتأمين البقاء، فنحن واعون أن هناك علاقة واضحة سببية بين الأكل والبقاء، بينما البقرة تأكل لأنها استورثت استراتيجية تدفعها إلى الأكل.

ونحن نختلف عن البقرة، وتميز منها، ليس لأننا واعون بعلاقة الأكل بالبقاء فحسب، وإنما بعد أن يحصل الاكتفاء، نعلم أن في الأكل متعة و سروراً يتداخلان مع تأمين البقاء. وهي متعة و سرور لا يكونان دائماً متوافقين مع متطلبات البقاء البيولوجية، أي أن

المتعة، كسلوكيات وحس، قد يتجاوزان متطلبات البقاء البيولوجية، ويتناقضان معها. وهذا السرور، والحس به، والسعي إليه، يميزنا من البقرة، وربما من جميع الحيوانات الأخرى. فهناك البعض من الحيوانات، كبعض الجرذان تأكل كلما توفر الطعام، وتصل إلى التخمّة، كما يصل الإنسان إليها عند البعض. فهل هناك خلل بيولوجي في آلية الاكتفاء التي يشترك فيها الإنسان مع الجرذان؛ إنها مسألة لم تحسم بعد، بينما هناك حيوانات أخرى، كالأسود والتمور والغزلان والشمبانزي، تأكل بقدر الاكتفاء. المهم هنا أن الإنسان يحقق سرور الذات ويسعى إليه. فنحن نلعب ونسّر، كما تسر الكلاب والقطط والشمبانزي في لعبها.

ونحن كباقي الحيوانات نمتلك الآلية التي تعلمنا بحصول الاكتفاء. ولكن هذه الآلية تتعارض أحياناً مع السعي إلى السرور، حيث تنفلت رغبة تحقيق السرور، وتعطل آلية الاكتفاء، ويصبح السرور مسمى أو هدفاً بحدّ ذاته. مع ذلك، فالإنسان عامة يستخر القدرات الحسية والمعرفة المكتسبة، الموضوعية والحدسية^(١)، فيضبط مسمى السرور، ويكتفي بالقدر المناسب من السرور، وإلا من دون هذا الضبط لما تمكّن الإنسان من تأمين البقاء.

يحصل الانجذاب بقوى الدافع الغريزي، أي يحصل بقوى استراتيجيات مورثة بيولوجياً، فالبقرة تنجذب إلى العشب، وتأكله بسبب قوى استراتيجية مورثة. أما الإنسان، فينجذب إلى الطعام كذلك بقوى استراتيجية مورثة، وضمن هذه الاستراتيجية، ومن خلالها، يعني أن الطعام ضرورة للبقاء، وهذا ما يضمن على سيكولوجية البقاء الراحة والاطمئنان، أي يحصل السرور عند تحقيق تناول الطعام لأنه بهذا التعامل سيحصل تأمين البقاء، وعند العجز عن تناول الطعام، يتعرض البقاء للخطر. إن تفعيل تناول الطعام، أو إرضاء هذه الحاجة، يكون مسبقاً بالمعرفة التي تتراكم كحصيلة للتعليم والتدريب والتجربة، فتتراكم وتؤلف مرجعية فكرية، كذاكرة يحملها الفرد، وذاكرة تشكل جزءاً من المرجعية الفكرية التي يحققها المجتمع. وتنبني هذه المعرفة على موضوعية التجربة والحدس والحس والهاجس التي تتحرّك ضمن تعامل التجربة.

(١) الحدس: يسخر مصطلح «حدس» من قبل اللغة الدارجة والتظير الفلسفي بعبان متعدّدة، ولذا قد يؤدي استعماله إلى بعض الالتباس أو الغموض إذا لم نحدّد بأي معنى كمؤشر دلالي يسخر هذا المصطلح. فالحدس بمفهومه الغيبي، كما عند المشركين، هو النور الإلهي، والذي يصطلح عليه عامة بالإلهام. ما يمنح الحدس الموضوعي، وهو تلك المعرفة التي تنبني على حسّ ضمّني، ولكن غير قابل للتحديد والتصنيف والتنظيم المعرفي، ولذا فهو معرفة لتلك الموضوعية.

و عندما يحصل التعامل بهدف إرضاء الحاجة، وذلك بموجب معرفة مسبقة، و معرفة مستحدثة في آليات التعامل، يحصل شعور بالسرور، فالسرور يحصل بسبب وجود حاجة يتعين إرضاؤها عن طريق التعامل مع شيء خارجي؛ شيء عندما يتحقق يحصل إرضاء الحاجة، و الذات الواعية بذاتها تعلم أنه سيحصل إرضاء الحاجة مع هذا التحقيق، فُتسرّ. و السرور هو علاقة الذات بتأمين إرضاء الحاجة مع أداة و مادة تأمينها، أي أنها علاقة خارجية. فإذا كان السرور توقع و تفعيل إرضاء الحاجة و تحقيقها، فإن المتعة هي التأمل السيكولوجي الداخلي بحصيلة إرضاء الحاجة. كما أن المتعة حالة سيكولوجية خاصة تتفرد بها الذات، و لا يظهر منها إلا سمات خارجية، و تبقى شعوراً داخلياً، سواء أقدمت الذات و عبرت عن متعتها أم لا، و تبقى انعكاساً لما يحصل داخل سيكولوجية الذات، فُتسرّ الجماعة، و تعبر عن سرورها بحركات و إيماءات، كالتصفيق و الابتسام و الضحك. لكن المتعة تبقى حالة متفردة خاصة لا مجال للإفصاح عنها، سوى مظاهرها. فحينما يتحقق السرور بتعامل مع المستحب و الجذاب و الفاتن و المبهج و المنشط، تتحقق المتعة بالوجود بقدر ما تتحسّس أحاسيس الذات بالشم و اللمس و النظر و السمع و التذوق.

ثانياً: الجمال

الجمال هو قيمة لصفة شكل مصنّع أو لظاهرة طبيعية، تمنحها الذات لهذا الشكل، فتراكم هذه القيم و تؤلف مرجعيات معرفية، مشتركة و خاصة ذاتية، تسخرها الذات و الجماعة في تقييمها لصفات الأشياء. و قبل أن نصف هذه القيمة، و مقومات تركيبها، و شروط ظهورها، و إفسادها، سيكون من المفيد أن نشير إلى البعض من مفاهيم قيم الجمال التي جاء بها الفلاسفة. و قد جاءت مصطلحات: الفن و الجمال و الاستيقية، غالباً، مرادفة في التنظير الفلسفي. و تعني غالباً القطعة الفريدة الفنية الجميلة، و التعامل معها، و تذوقها أو تصنيعها من جانب فنان. مع ذلك، جاءت مفاهيم هذه المصطلحات بحسب مقولات مفهوم الاستيقية لدى الفلاسفة و المنظرين المتنوعة، ربما أهمها:

١- الإلهام، الاستشراق، المثال.

٢- تعبير عن هموم المجتمع، و التعبير عن الأيديولوجيا- الدين، الطائفة، الإثنية، التراتيبات الاجتماعية.

٣- الاتقان في العمل/ التصنيع.

يتحقق سرور الذات عند وعيها أو حسنها أو حدسها ومعرفتها بأن إرضاء الحاجة سيتحقق عند التعامل مع شيء ما، وسيتحقق هذا الإرضاء بواسطة. من غير هذا الإرضاء، تشعر الذات بأن بقاءها مهتدداً، فالسرور هو تلك العلاقة بين الذات والشئ، أي أنه يحصل عند التفاعل مع شيء خارجها. ويحصل السرور عندما تكون الذات في دور التعامل معه، وبقدر ما يؤلف بالنسبة إليها أداة إرضاء الحاجة. وبقدر ما يتوافق حصول هذا السرور مع مزاجية الذات في آليات التعامل، تستمتع الذات. فيؤلف حصول السرور ظرفاً تحصل فيه متعة الذات. ولكن ليس كل سرور يسبب المتعة، لأن المتعة هي حالة توافق ظرف السرور مع مزاجية الذات في تقبل ذلك السرور، أي تحصل المتعة فقط بقدر ما يتوافق ظرف السرور مع ظرف مزاجية الذات في تقبل ذلك السرور.

و حينما يحصل السرور عند التعامل مع شيء، يكون تعامل خارج الذات، كتعامل الذات مع مصنع، أو شيء آخر يسخر كأداة إرضاء الحاجة. ويتحقق السرور بقدر ما يحصل هذا الإرضاء، بينما المتعة تحصل في داخل سيكولوجية الذات، كتأمل استعادي وتألمي للسرور. ولأن المتعة تحصل مع تأمل استعادي ذاتي، هي حالة نفسية تتفرد بها الذات، وللسبب ذاته، يفترض حصول المتعة في حالة تزامن مزاج سيكولوجي للذات المتفردة بقبول هذا السرور، أو عندما يكون السرور حالة سيكولوجية موضوعية نسبياً، لأن شرط الحصول هو تعامل مع شيء خارج الذات، سواء كيان قائم أو متخيل. فتحصل المتعة، كامتداد للسرور، وتكون حصيلة لتأمل استعادي ذاتي لذلك السرور في سيكولوجية الذات.

وفي سيرورة حصول سرور الذات عند تعاملها مع شيء، وتمتعها بهذا التعامل، تكون الذات منحت من عندياتها قيمة للحس بهذا الاستمتاع، لأنها استمتعت، وبقدر ما استمتعت. وعند منح هذه القيمة لذلك الاستمتاع، تكون الذات، في الوقت عينه، قد منحت في تلك الأنبيات التفاعل، أي القيمة ذاتها للشكل الذي حصل التعامل معه، وبسببه حصلت المتعة، والسرور أصلاً. وعند تكرار هذه السيرورة من التعامل، وحصول السرور والاستمتاع، واقتران هذه القيمة المستحدثة في آليات المتعة، بقيم قائمة في الذاكرة، يتحقق نقل صور لهذه القيمة إلى الذاكرة، فيحصل تراكم هذه القيمة مع قيم مشابهة لتؤلف ذاكرة الذات.

و بتفاعل قيم متشابهة ضمن حوار مجتمع الجماعة، و تفاعل حوارى بينهم، و من خلال المرجعية المشتركة، تتوسع المرجعية المشتركة، و تضم قيماً متعددة متشابهة و مقترنة، لتؤلف خزين المرجعية المشتركة. و هكذا ستتوسع المرجعية المشتركة الفعالة، حيث يقدم أفراد الجماعة على تشغيلها في التحوار و تداول القيم في ما بينهم، فتعدّد صور قيم الاستمتاع و تتنوّع. و هكذا تتوسّع الصور لمفهوم الاستمتاع في ذاكرة الذات، و المتفاعلة مع المرجعية المشتركة، و تبعاً في ذاكرة الجماعة، فتوسع و تنضج.

فالجَمال، إذًا، هو تلك القيمة التي تمنحها الذات لصفات الأبتمال لشكل الشيء، الذي كان التعامل معه سبب ابتداء السرور، و هو سرور حصل في توافق مع مزاج الذات، و كانت الذات قد استمتعت به، و منحت قيمة ذاتية في المخيلة. و بقدر ما تقترن قيمة هذا الاستمتاع بالصفة المبتملة لشكل الشيء، تكتسب القيمة المفضّلة، و بهذا تكون قد اكتسبت صفة الجمال، أو اكتسبت مصطلح الجمال.

و هذا يعني أنه بقدر ما تنقل صورة لصفة من الأبتمال إلى ذاكرة ذات الفرد المعين، و تتراكم فيها، و من ثم تنتقل إلى ذاكرة المجتمع، تتراكم صور لصفات الجمال في المرجعية المشتركة. الجمال، إذًا، قيمة ذاتية، تنبني في سيرورات لتعامل ممتع، و يكون بالضرورة تعاملًا مع خصائص الأبتمال التي يحملها الشكل المتعامل معه.

إن مصدر الجمال، كموقف و تصور، ينبنى على حسّ و حدس و معرفة ذاتية للصفة الأبتمالية لتركيب شكلية الشيء، و هي صفة أبتمالية تتوافق مع متطلبات الحاجة و تدعم إرضاءها. و في المقابل، مع هذا المصدر هناك مصدر آخر يسبب حصول قيمة الجمال، و هو موقف و معرفة موضوعية تنبني على بحث تجريبي علمي موضوعي في اكتشاف أبتمالية الشكل، لأن اكتشاف خصائص الأبتمال في شكل الشيء هو اكتشاف معرفي يدعم قدرات إرضاء الحاجة عند التعامل مع الأشياء. و ليس بالضرورة أن تخصّ هذه المعرفة واقعية معيش الفرد الإنسان و أهمية بقائه، و إنما تخصّ عامة تطور عمومية المعرفة، و توسع الوعي بالأشياء عامة.

و حينما نتكلم على الجمال، لا نتكلم في الواقع على شيء قائم في الوجود بحدّ ذاته، و إنما على تفاعل يحصل بين حسّ الذات، و في آليات التفاعل مع خصائص الأبتمال، أي نتكلم على ذاتية الحسّ بصفات الأبتمال القائمة في شكل الشيء.

الجمال، إذًا، هو قيمة في المخيلة، أي قيمة للشكل كصورة في المخيلة لحالة خصائص الأبتمال. و تمنح هذه القيمة للشكل بقدر ما تتمكّن المخيلة عن طريق الحدس

والمعرفة من التعرّف إلى صفة الأبتمال. إنها قيمة تمنح لحالة الحسّ بالتوازن الحاصل بين استفاد الطاقة وقدرة الشكل على إرضاء الحاجة، حينما يكون التعامل مع شكل المصنّعات ممتعاً، ونسبة إلى الشكل الطبيعي حينما تحسّ الذات باستقرار الحركة التي كانت السبب بحصوله لتوافق مع إرضاء الحاجة، ولا يؤلف هذا الشكل خطراً عليها. ولذا يصبح الشكل مسرّاً، وتستمتع الذات بالتعامل معه. ولأن سيكولوجية الإنسان هي هكذا، فإنها تُسرّ وتستمع بالتعامل مع الصفة الأبتمالية، فتمنح هذه الذات قيمة لصورة هذه الصفة. وهذه قيمة مفضّلة تمنح عند حصول حالة الاستمتاع، أو للاستمتاع نفسه. كما أنها قيمة تمنح، في آن، لصورة الشكل الذي كان أداة الاستمتاع. لذا، حينما تقارن هذه القيمة بقيمة أخرى وبشكل آخر، تكوّن مقارنة حدسية لجمالية الصفات الأبتمالية لشكلية الأشياء.

هناك، إذاً، علاقة مباشرة بين صفة الأبتمال ومنح الشكل قيمة جمالية. ومن غير هذا الوعي والحسّ بصفة الأبتمال في تطور حضارة الإنسان، لعجز الإنتاج عن تعامل مبتمل مع الأشياء، وتحقيق الصفة المبتملة في شكل المصنّعات، ولعجز تبعاً عن تحقيق ابتكار الحضارات وتقدمها. لذا يفترض الحسّ والحدس والمعرفة بعلاقة الشكل مع إرضاء الحاجة، الحسّ بالصفة الأبتمالية، فتمنح الذات قيمة لهذا الشكل بقدر ما يؤلف أداة استمتاع بالنسبة إليها، ويصبح شكلاً يحمل، أو محملاً، قيمة جمالية.

«إن قدرة الإنسان على هذا الحسّ بالصفة الأبتمالية هي في الواقع قدرته على منح قيمة لما هو متوافق مع تأمين البقاء وراحة بال الوجود، وهي حصيلة لتحقيق التوازن المناسب بين متطلبات إرضاء الحاجة واستنفاد الطاقة في تحقيق هذا الإرضاء».

وهذا يعني أن الحسّ بجمالية الأبتمال هو حسّ موضوعي، بقدر ما يعي هذا الحسّ خصائص الأبتمال لواقع تركيب كتل مادية الشيء. إن الجمال قيمة ذاتية، ولكنها تنبني على علاقة حسّية موضوعية.

إن ما يسرّ الذات هو حالة ذاتية مزاجية متفرّدة، ولكن قاعدة تفاعلها الخارجية المادية والبيولوجية تكون أحياناً متطابقة، وأحياناً أخرى متشابهة مع الحالات المتعددة للأفراد الآخرين. لذا هناك اتفاق وتوافق عام بين هؤلاء الأفراد على منح قيم جمالية لكثير من الأشياء، فنجد اتفاقاً عاماً على جمالية غالب أشكال الأشياء في المجتمع التقليدي، ويحصل هذا الاتفاق بقدر ما تكون المرجعية الفكرية والتدريب الحسي مشتركين.

ثالثاً: تباين قيم الجمال و إفسادها

بقدر ما أخذت الإرادة تشتهي، مع تطور تكوين المجتمع، و تسعى إلى تنوّع جديد في معيشتها، تنوّع إنتاج المصنّعات، و أخذ يحقق أشكالاً جديدة مبتملة أحياناً، و أحياناً أخرى غير مبتملة، بقدر مناسب أو رفيع، أو بينهما. و هكذا أخذت قيم الجمال تتباين في مختلف المجتمعات، و في المجتمع المعين.

و تحسّ الذات بصفة الأبتمال القائمة في خصائص الظواهر الطبيعية، و تمنحها قيمة استحسان، بقدر ما تؤلف هذه الظواهر، نسبة إلى الوعي بالوجود، مقوماً يتوافق مع تأمين البقاء. لذا تُسرّ الذات و تستمتع بالتعامل معها، و تمنحها قيمة جمالية. و يتحقق هذا السرور و الاستمتاع خلال العلاقة الحسّية و المعرفية بخصائص الظواهر بحسب كيفية تسخيرها و تشغيلها في تأمين البقاء. و لذا، يتباين الموقف من أشكال حالات الأبتمال القائمة في الظواهر الطبيعية. فنجد، مثلاً، ظاهرة ما تنبذ لأن الذات تعتبر بأنها تؤلف خطراً على بقائها. و نجد الظاهرة نفسها تستحسن بعد أن تكتشف الذات قدرات و طرق تشغيلها، كأداة تأمين البقاء و الاستمتاع. فتكتسب، عند ذلك، قيمة استحسان، و جمال، نتيجة للمعرفة المستحدثة و المكتسبة.

و من جهة أخرى، بما أن صفة الأبتمال في الدورة الإنتاجية تبتكر و تكون حصيلة للتفاعل الجدلي الحاصل بين المستقبليين و المقررين: متطلبات الحاجة الاجتماعية المركّبة، و في المقابل المستقطب الثاني، التكنولوجيا الاجتماعية، أي الطاقة المستنفدة في هذا التفاعل، تستمتع الذات بقدر ما تحسّ و تعي أنها تمكّنت من تحقيق صفة الأبتمال في هذا التعامل. و كذلك الأمر عند تعامل التلقي، تستمتع الذات بقدر ما تكتشف و تحس بصفة الأبتمال في شكل المصنّع، و تتمكّن من تعامل هو ذاته مبتمل مع الشكل المبتمل.

لذا، تؤدي الدورة الإنتاجية في العلاقة الجدلية بين هذين المستقبليين، إلى تغير في تقييم صفة الأبتمال، و تبعاً في تقييم المصنّع كأداة تأمين البقاء و الاستمتاع. فالمصنّع القائم، يكتسب قيمة جمالية عند تصنيعه، بقدر ما يكون قد حقق الصفة الأبتمالية، و بقدر ما تحسّ الذات بهذه الصفة و دورها في قدرات تأمين البقاء، و تسخيرها كأداة استمتاع. و بقدر ما يتحقق ظرف مناسب للتعامل مع هذا المصنّع، كأداة تأمين الوجود، يكتسب موقعاً مناسباً في جدلية المنافسة، مقارنة بالمصنّعات الأخرى التي توظف في إرضاء الحاجة نفسها، أو ضمن صنفها.

مع ذلك، يفقد المصنَّع وظيفته في إرضاء الحاجة، بسبب فقدانه الموقع المناسب في جدلية المنافسة، وهذا لا يعني زوال صفة الأبتمال، ذلك أن علاقات تكوين الشكل، بوصفها علاقات لخصائص المادة، ستبقى قائمة لأنها علاقات كانت انبثت في مادة المصنَّع. ولذا تبقى كصفة مسبته، حصلت في الماضي، ومعرضة لتفعيل جديد لاحق. وعند ذلك تمنح قيمة من موقف استعادي، أو حين سلفي، أو ظهور ولع جديد بالصفة الأبتمالية التي يحملها شكل المصنَّع. وهذا تماماً ما يحصل لبعض المصنَّعات، كالتحف الفنية، والآثار، والخرائب، أو المصنَّعات التي تحققت من جانب مجتمعات و حضارات سابقة.

لقد منحت قيم جمالية لمعبد البارثينون (Parthenon) في أثينا القرن الخامس ق. م، ولقبة الصخرة في القدس في القرن السابع، ولجسر موسار في القرن الثامن، في زمن تصنيعها. ولكن الحس بالصفة الأبتمالية التي تحملها أشكال هذه المصنَّعات معرض أن يتفاعل في حقبات زمنية لاحقة. وبهذا يتحقق إحياء الحس بالصفة الأبتمالية التي تحملها أشكال هذه المصنَّعات. ويحصل هذا بقدر ما يتمكَّن حس الذات بتفعيل التعرّف إلى صفة الأبتمال، بشرط أن يتوافق التفاعل مع مزاجية الذات، فيحصل إحياء القيمة الجمالية، لهذه المصنَّعات، وتكرر في الزمن.

رابعاً: الوفرة و الفائض في الإنتاج، وإخفاق تحقيق صفة الأبتمال

يختلف إنتاج الإنسان جوهرياً عما يحققه الحيوان، وتبعاً تختلف علاقة الإنسان بالظواهر الطبيعية اختلافاً جوهرياً، إذ كلما تقدمت تكنولوجيا الإنتاج، ظهرت قدرات جديدة تحقق الفائض. وقد أخذ الإنسان يحقق الفائض من موقف واع، ويسعى إليه، وهيأت له فرص عديدة ومتنوعة الراحة واللهو واللعب والسمر. وقد استطاع المجتمع البدائي، مجتمع الصيد، أن يحرر جزءاً كبيراً من الوقت خارج متطلبات إنتاج أداة تأمين الحاجة النفعية. فأخذ يستنفد طاقة متزايدة في إرضاء الحاجتين الأخيرين: الرمزية والاستطبيقية، وذلك باستحداث طقوس لدعم الهوية والاستمتاع، واستحداث كلجريات اللعب والاحتفالات وغيرها من ممارسات اللهو والسمر.

وبسبب القدرات الإنتاجية عند الإنسان، تم تحقيق الفائض منذ القدم، وتحقق التقدم الحضاري، بما في ذلك تأسيس تنظيمات متفرغة لإدارة المجتمع، وظهور دور المتخصص في الإنتاج و ابتكار الفنون و مختلف الطقوس.

ومع ظهور الإنتاج الزراعي، ظهر الفائض، الأمر الذي جعل من الممكن إدامة البقاء عن طريق استهلاك الكمّ المتوفر من الفائض، نسبة إلى الآخر، من دون تعامل مجدٍ مع خصائص الأبتمال، أو ضرورة تحقيق توازن للدورة الإنتاجية، أي أنه أصبح من الممكن أن يفسد التعامل، وهذا بسبب اعتماد صيغة إنتاج غير مجدية. وبقدر ما يدخل عامل الفائض في العلاقات الإنتاجية، كعامل خارجي، في دورة تصنيع مصنعٍ معيّن، يتوفر قدر من الطاقة، لهذه الدورة، ويكون من مصدر خارج عنها، ومستمدّ من قدرات الفائض المتوفرة.

هذا يجعل تفعيل الدورة من دون تحقيق توازن بين إرضاء الحاجة والطاقة المستفدّة، وذلك مقارنة بالصيغ الأخرى من التصنيع. وبهذا التدخل الخارجي في الدورة المعينة من جانب قوى خارجة عنها، تفقد هذه الدورة التوازن، ويُفقد التوازن بين مختلف الدورات ضمن الإنتاج عامة. فيصبح من الممكن الاستمرار والدعم بطاقة خارجية لدورات تصنيع بعض المصنّعات، بينما تفقد دورات أخرى الدعم، فيختلّ التوازن بين الدورات، وتفسد علاقات الإنتاج الطبيعية.

غير أنه لم يكن لهذا الدعم الخارجي لدورة ما، أو الخلل في التوازن بين علاقات الدورات، تأثير سلبي في المراحل الأولى من تطور الإنتاج، وذلك في مختلف صيغ الإنتاج التقليدي وإنتاج المجتمع الزراعي عامة. ولم يكن ظهور محسوس لهذه الظاهرة المتناقضة في الإنتاج، وذلك لأسباب متعددة. ومن بين أهمها ببطء سيرورات تعاقب تجديد متطلبات الدورات الإنتاجية، التي تكون جزئية بحكم بطء تطور الإنتاج. فتهيأ الفرصة والوقت المناسبان لاكتشاف الخلل الحاصل في علاقات توازن الدورات، فتحقق تسويتها.

وبقدر ما كان تطور الإنتاج بطيئاً، تحققت تسويات منافسة ضمن تعاقب الدورات الإنتاجية، وكانت تكيف أدوار المؤدّين، في مختلف مراحل الدورة الإنتاجية، مع متطلبات التطور.

وبسبب هذا التعديل والتسويات المتجزئة والمتعاقبة، تمكّن الإنتاج التقليدي عامة، ما قبل التصنيع، من تحقيق درجات من صفات الأبتمال في مختلف مجالات إرضاء الحاجة.

مع ذلك، هناك حالات لحضارة تعجز عن تجديد ممارسات الإنتاج بصيغ مبتملة، متوازنة في إرضاء الحاجة واستنفاد الطاقة، وتظهر فيها كالجريات فاسدة، فتلوّث

أشكال المصنّعات، ويتبلّد الحس المتعامل معها. ومن بين مسببات وصيغ مثل هذه الحالات الكلجيرية، نذكر ما يلي:

١ - القيادة الفاسدة

عندما تهيمن على قيادة حضارة المجتمع فئات جاهلة، عنيدة و فاسدة، تستهلك الفائض من غير أن تقدم على التجديد والابتكار المنافس والمناسب، وهذا تماماً ما حصل في إنتاج الوطن العربي، بدءاً من القرن الخامس عشر مقارنة بالإنتاج الأوروبي عامة.

٢ - التقنيات المتأخرة

عندما يستورد الإنتاج تقنيات وسلوكيات لا يتمكّن من استيعابها، تنهار بنية المعرفة للكلجيرية الإنتاج، ويدخل المجتمع عصر انحطاط حسي. وهذا ما يحصل في الوقت الحاضر في إنتاج الوطن العربي، خاصة في مجال العمارة والتأثيث المنزلي، بدءاً من بداية القرن العشرين.

٣ - حصول تقدم أسرع من قدرات استيعابه

إنه كذلك الأمر، أو مشابه في مظهره، حينما تتقدم حضارة ما، وتكون في دور تقدم سريع، حيث لا تتمكّن المرجعية المعرفية والحسية الفعالة من استيعاب صدمة التطور السريع، فتتأثر الكلجيرية الحسية أمام هذا الزخم المعرفي التقني. وهذا تماماً ما حصل في عمارة البعض من المناطق الصناعية في إنكلترا في منتصف القرن التاسع عشر. وهو كذلك ما يحصل في عمارة الطرق الرئيسية في الولايات المتحدة.

٤ - استيراد الطرز

حينما استوردت طرز وتكنولوجية التأثيث المنزلي الأمريكي إلى اليابان بعد الحرب العالمية الثانية خاصة، لم تتمكّن كلجيرية التأثيث المنزلي هناك من استيعاب متطلبات المعرفة للتغيّر من الطراز الياباني إلى الحديث الأمريكي بالسرعة المناسبة، فتلوّث تأثيث المنازل.

- من بين أسوأ حالات ظاهرة التلوّث الحسي ما حصل في تلوّث البيئة المعمّرة، نجد ذلك في مدن كالقاهرة وبغداد ودمشق، بعد منتصف القرن العشرين.

- تغالي أحياناً رغبة تعدد التنوع عند تحقيق الجديد والاستمتاع به، قبل إنضاج الدورة الإنتاجية ومن غير تحقيق توازن مناسب. فتزلق الدورة في رؤية وتصنيع مصنّعات تعجز أشكالها عن تحقيق قدر مناسب من الأبتمال. وهنا مصدر ظهور مُصنّعات مبتذلة تفتقد حتّى لصفة الأبتمال، واستمرار تصنيعها يؤدي إلى ظهور كلجريات إنتاجية فاسدة خرقاء. تتمثل هذه الظاهرة أحياناً بظهور موجات فاشن هجينة وزائفة.

- إن توفر الفائض لمدة طويلة يجعل مخيِّلة الجماعة تشعر بأنها غير مهذّدة، لذا لا تعي ضرورة المنافسة والتجديد. فينعكس هذا على سلوكيات التعامل، فتكسل قدرات الابتكار، وتعجز عن تجديد سلوكياتها وموقفها من الوجود عامة، ومقارنة بالآخر. وهذه ظاهرة اجتماعية من بين أهم أسباب عجز استمرار الحضارة.

- تظهر أحياناً قوى اجتماعية مبنية على أيديولوجيات وعلاقات اقتصادية ومقامية تعبّر عن عقائد وترعى مصالح لبعض الفئات في المجتمع، فتفرض على المجتمع عقائد وسلوكيات تمتد في الزمن وتصبح عادات وتقاليد. وتظهر بصيغ تقاليد وعادات ومراسيم وطقوس وسلوكيات دينية وإثنية ومقامية، وفي شكل وطرز الملابس والمأكّل والعمارة والتأثيث وغيرها من الممارسات الاجتماعية، فتعطل القدرات الحسّية للمجتمع في مجالات معينة من قدرات التعبير التي نمت مع تطور حسّية الإنسان. وهذه قدرات سخّرها الإنسان في التعبير عن الحاجتين الرمزية والاستيطيقية، منذ أن وعى وجوده. وبقدر ما تسخّر هذه القوى في كبت البعض من القدرات الحسّية، تؤلف قوى سلبية في كبت أو تشويه إرضاء الحاجة الاستيطيقية. ويتمثل هذا بموقف مسيحية العصور المظلمة نحو الرقص والجنس، والإسلام من الموسيقى والرقص والنحت والرسم.

إن إهمال ممارسات هذه الحسّيات، وكتبتها والاستخفاف بأهميتها، كمجالات حسّية للتعبير عن الحاجة الاستيطيقية، والاستمتاع بالوجود، من جانب أيديولوجيات دينية أو إثنية أو سياسية، تدفع الناس إلى ممارستها بصيغ مبتذلة، وذلك لأنها تؤلف حاجة طبيعية، ولأن ممارساتها في حالة مثل هذه لا تُدعم بتنظيم اجتماعي كلجري يتضمن التدريب والتقييف والتنضيج. فتبتلّد القدرات الحسّية في هذه المجالات وتصبح ميمات (meme)^(٢) سلبية ضمن المرجعية الحسّية للمجتمع.

(٢) والميات هي أصغر وحدة كلجرية مستورية، أشبه بالجينات التي هي أصغر وحدة وراثية بيولوجية. وتمثل الميات بالسلوكيات والعقائد والمناحي وغيرها من مقومات الكلجر، ترثها الناس من الطفولة ضمن التربية البيئية والتعليم الابتدائي، فتتفاعل هذه الوحدات الكلجيرية مع القدرات الجينية، وتصبح قوى سيكولوجية تثبتت في وعي الفرد. كان أوّل من اقترح بصياغة مفهومها، البيولوجي ريتشارد دوكنز.

تفاعل هذه الميمات الكلاجرية السلبية مع القدرات الحسية الجينية المورثة، فتبلدها. وما إن تصبح هذه المناحي ميمات سلبية، تكون قد تثبتت في مرجعية وعي المجتمع، وتنتقل من جيل إلى آخر. وكلما امتدت في الزمن، تصبح كلجريات سلبية تقليدية، وسيعجز المجتمع عن تجاوزها وإصلاح سلبياتها إلا بجهود كبيرة، قد يمتد إلى عدة أجيال. وربما من بين أهم مظاهر هذا التبلد الحثي هو تلوث عمارة المدن، كما يتمثل بلباقة اللباس والزي واللغة وغيرها من مقومات الحضارة.

خامساً: المنافسة

المنافسة متأصلة في تركيب مجتمع الإنتاج، ذلك أن دماغ الإنسانيات تطور و اكتسب قدرات ابتكارية، فأخذ يسخرها ويغير البيئة المعيشة. فاكسب الإنسان العاقل من قدرات الابتكار، كمّاً ونوعاً، أكثر من الإنسانيات الأخرى التي كانت سابقة له، والتي تزامنت معه. وكانت هذه القدرات التي اكتسبها هي التي مكّنته من الاستمرار في البقاء، في حين زالت الإنسانيات الأخرى. فتمكّن بالتالي من إسكان الكرة الأرضية كافة. حصل كل هذا بحكم قدرات الابتكار التي اكتسبها الإنسان العاقل. وهناك علاقة جدلية بين التنافس والابتكار، وكل منهما ظرف وجود الآخر، وتنشيطه.

وهذا يعني أن كل فرد من بين الجماعة في مجتمع الإنسان العاقل يتمتع بقدرات ابتكارية تتجاوز القدرات الاستراتيجية المورثة بيولوجياً، أو من الأدق أن نقول: بقدر ما أخذت هذه القدرات تتطور، فقد الإنسان قدرات استراتيجيات. وفي المقابل، اكتسب قدرات ابتكارية، حيث أخذ يغير البيئة المعيشة، لا بموجب استراتيجيات مورثة، وإنما بموجب ابتكار يستحدث من قبل إرادة الفرد، والقدرات التي أصبح يحملها دماغه، والمتفاعلة مع ظرف المنافسة مع الآخر.

وهكذا، بقدر ما يتمكّن الفرد أو الجماعة من ابتكار أداة/ مصنع للتعامل مع البيئة، فإن هذه الأداة معنية أكثر من غيرها بتحقيق توازن: بين إرضاء الحاجة والكمّ من الطاقة المستفدّة، فتقدم الجماعة وتهمل الأداة التي كانت قائمة في مجتمعها، وتبني استعمال الأداة الجديدة المبتكرة، أي تلك التي يعتبر شكلها الأكثر أبتمالاً. فيحصل هذا الانتقال والتطور بسبب هذا التنافس بين ما هو مجدّد والأكثر جدوى في إرضاء الحاجة، وتأمين البقاء. فإذا، التنافس بين جدوى التقنيات متأصل في تركيب مجتمع إنتاج الإنسان العاقل.

فمثلاً، إذا أقدم أحد أفراد الجماعة وابتكر سهماً يتصف بتوازن أكثر جدوى، ستقدم الجماعة وتبني استعمال هذا السهم الجديد، ويهمل القديم. وإذا عجزت هذه الجماعة، لسبب من الأسباب، عن تبني هذا الابتكار، وحصل أن علمت به جماعة أخرى، أو أقدم أحد أفرادها وابتكر سهماً يتوازن مشابه أكثر جدوى، فيختل توازن قدرات البقاء بين هذين الجماعتين، فتعرض الجماعة الأولى لضغط تغيير تقنيات الأداء وسلوكيات وعلاقات معيشتها، لتتمكن من تأمين التوازن بينها، وإلا لعجزت عن تأمين موقعها ومقامها مع الأخرى، ما يؤدي إلى زوالها.

وهكذا كان نهج العلاقة بين قرى مجتمع الصيد البدائي التي كانت في جوار وتماس، وانتقل نهج التوازن هذا بقدر ما تقدم مجتمع الإنسان، من قرى الصيد البدائي إلى قرى الإنتاج الزراعي، ومن ثم في ما بين المدن الكبيرة، وفي ما بين الإمبراطوريات الزراعية الكبرى. وكذلك هو النهج الذي حدّد العلاقات بين الحضارات الصناعية الكبرى. وهكذا اختل التوازن بين هذه الحضارات الصناعية، وتلك التي تخلّفت تقنياتها وسلوكياتها وأيديولوجياتها، والتي تمسكت بتقاليد المجتمع الزراعي.

لقد خسرت المجتمعات التقليدية الزراعية موقعها في التوازن الذي كان قائماً، وأصبحت مجتمعات متخلّفة، تابعة، ومهيمنة عليها، وأخذت موقع المجتمع المتخلّف، الثالث، والمعوز والفقير والبائس.

وهذه المنافسة لا تنحصر في التكنولوجيا بمفهومها الضيق في مجال التصنيع، وإنما تشمل المنافسة كذلك في مجال رؤية الوجود: وهي رؤية حرية الإرادة وتهيئة الظروف المناسبة للابتكار والتنوّع. كما أنها تؤلف ظرف تنضيج قدرات الحسّ والاستمتاع بالوجود، وإضفاء معنى للذات الواعية بقدرات إرادتها الابتكارية.

سادساً: ظهور التلوّث والفضوى

ولكن مع ظهور البيئة المعترّة الملوثة، أي ظهور العمارة والأشياء التي لا تتصف أشكالها بالصفة الأبتمالية، ظهر في بيئة الإنسان ظاهرة جديدة، لم تكن قائمة في ماضي وجوده، إذ لم يتطور دماغ الإنسان ويظهر إلى الوجود في ظروف لاقت تلوّثاً بيئياً، الأمر الذي يعني أن دماغ الإنسان لا يمتلك آلية تؤهله لتعامل مجدّد مع بيئة لا تتألف من أشكال مبتملة.

إن التنوع مهما تعدد، وتركب، ما زال يتألف من أشكال متمثلة، فيبقى ضمن قدرات دماغ الإنسان في التعامل مع صيغ من انجذاب أو إهمال أو نبذ.

ولكن التكوين الشكلي لأشكال البيئة الملوثة يختلف جوهرياً عن التنوع المركب القائم في الظواهر الطبيعية. فبينما يتسم شكل الظواهر الطبيعية، بحد ذاته، بصفة الأبتمال، وتؤلف تجمعاته وتركيباته صيغاً من الاتساق، تتقدم القدرات الحسية للمخيلة، وتنظم منها صيغاً من الأنماط، بينما الأشكال التي تؤلف التلوث لا يتسم غالبها بصفة من الأبتمال، بل إنها خرقاء. ولذا لا تتمكّن المخيلة من أن تجد في تجمعاتها ومركباتها صيغاً من الاتساق، ولذا لا تتمكّن من تنظيم أنماط منها، فتؤلف بالنسبة إليها حالة من الفوضى.

غير أن دماغ الإنسان لا يمتلك آلية يتمكّن بموجبها من التعامل المجدي مع حالة من الفوضى، وذلك لأنه لم يظهر إلى الوجود في دور التدريب على التعامل مع فوضى الأشكال في مراحل تطور ظهوره. فلو كان ظهوره هكذا، لوهن وعجز عن أداء تعامل مجيد مع متطلبات البقاء، ولما تطور، وتعرض البقاء للخطر، أو لظهر دماغ الإنسان بصيغة أخرى، ليس كما هو عليه.

كما أن الفوضى هي تعدد أشكال لا تتصف بالأبتمال، ولذا لا تتمتع بالضرورة بتنظيم متسق بينها. إنها حالة مستجدة في تاريخ وعي الإنسان للتعامل مع البيئة المعيشة، لأنه لم يكن لها وجود قبل أن أقدم الإنسان المعاصر واستحدث تلوث البيئة المعمرّة، والمتضمنة أشكالاً خرقاء، وخاصة منذ منتصف القرن التاسع عشر.

وما إن يجد دماغ الإنسان أنه يعجز عن قدرات اكتشاف الأنماط والاتساق في علاقات التكوين الشكلي للأشياء، فإنه يرتبك ويحبط في تعامله معها، ويعجز عن تعامل مجيد مع الأشياء. وفي حالة مثل هذه، ترتبك سيكولوجية الفرد وتفقد راحة البال والطمأنينة الوجودية، لأنها تشعر بعجزها عن تعامل مجيد مع متطلبات تلك الأشياء. فيعطل تعامله معها، وينبذها، أو يهرب منها، لأنه في ما لو استمر لوهن وتعرض البقاء للخطر.

إن الدماغ لا يمتلك الآلية التي تمكّنه من التعامل مع فوضى قائمة في علاقات أشكال الأشياء. ولذا، إذا استمر التعامل مع فوضى، سيعجز عن الاستمرار في هذا الضغط السيكولوجي، ويوهن، وسيسعى الدماغ إلى إيجاد مخرج لهذا العجز الوجودي، الذي يؤلف مأزقاً فريداً نسبة إلى تكوين الدماغ، لأن الفوضى غير قائمة في الطبيعة، و نادراً

في التعمير التقليدي، ولم يظهر التلوث البيئي إلا في بعض المدن الكبيرة، و في مناطق محدّدة منها، خاصة بعد منتصف القرن التاسع عشر.

فلا حيلة عند الفكر سوى أن يعطل قدراته الحسّية لفترة من الزمن - وهذه آلية يسخرها الفكر كلما واجه أزمة نفسية لا يتمكّن من حلها. وإذا استمرت هذه الأزمة بقدر تفوّق قدراته على تحملها، يمرض بحالة من العُصاب.

و لكن إذا وجد نفسه محتسباً مع أشكال ملوثة، كعيش في مدينة ملوثة مثل مدينة القاهرة في السبعينيات، وبغداد التسعينيات، ولا يمتلك حرية إهمالها، لأن معيشه فيها، لا مهرب له منها، فإنه سيلتجئ إلى آلية جديدة، تفرض على الفكر، وهي تبدّل قدراته الحسّية.

بهذا يجمد الفكر قدراته التنظيمية لاتساق الأنماط، ويجمد الحسّ بتوازن أبتمالية الأشكال، فيستحدث للوجود رؤية جديدة لا تتضمن أنماطاً، وإنما وجوداً غير مميّز، يتألف من تكوينات لا تنتظم بتنوع متسق، أي يقدم الفكر ويجمّد قدراته الحسّية، ويصبح التعامل مع عموميات مضبضة، لا تتضمن أشكالاً متميّزة ومتسقة، فتجرّد المخيلة من الحسّ بأبتمالية الأشكال.

و لكن هذا لا يحصل إلا بعد أن يقدم الدماغ على تجميد قدراته الطبيعية، وتبدّل قدراته الحسّية. وبقدر ما يحصل هذا نسبة إلى الفرد المعين، ويكون تبدّل حسّ ذلك الفرد، يفتقد الوعي حسّاً مرهفاً بالوجود، ويفقد التعامل مع الأشياء، وذلك الحسّ الذي اكتسبه دماغ الإنسان هو حصيلة لتطور علاقات مع الأشكال الطبيعية المبتعلة، وتنوعها وتنظّمها بأنماط.

و في حالة معيشية مثل هذه، يصبح أمام الفكر أحد النهجين: إما عيش مرتبك، مبسط، بسبب الفوضى في علاقات أشكال الأشياء في بيئة ملوثة - وهذا لا يمكن أن يدوم، لأن الفكر لا يتوقف عن أداء وظيفة تعامل مُجدّد مع متطلبات البيئة، بصيغها المبتعلة - وإما يقدم الدماغ على تبيد قدراته، فتتعطل هذه القدرات الحسّية، وعندها يتمكّن من إدامة المعيش بصيغة غير مرتبكة، ولكنها تفتقر إلى الحسّ بصفات أبتماليات أشكال الأشياء، وتعيش وعباً بليداً مع بيئة أقدم على تصنيعها فكر تبدّل أو يتبدّل بحكم معيشه فيها. فيفرغ التعامل حسّاً متعاطفاً مع الوجود، وحب الوجود، أي تبدّل الحاجة الاستطبيقية في وعي الفرد الإنسان.

سابعاً: العتق/ الباتينا^(٣)

بدأت حركة النهضة في إيطاليا في القرن الرابع عشر، ووصلت إلى أوجها في القرن السادس عشر. وفي القرن الخامس عشر استعمل مصطلح «النهضة» (Renaissance) ليعبر عن إحياء المعرفة والفنون الكلاسيكية عامة. وكان لكتاب المؤرخ والرسام والمعمار جورجيو فساري (Giorgio Vasari) (١٥٥٠ - ١٥٧٤) دور كبير في تحديد وتعريف مفهوم تطور الفنون، حيث سجل فيه تطور تاريخ الفن بدءاً من الفنان غيوتو (Giotto) (١٢٦٦ - ١٣٣٧) إلى مايكل أنجلو (١٤٧٥ - ١٥٦٤)، نظراً إلى أن هذه الحقبة تؤلف المرحلة المؤسسة لهذه النهضة.

وبقدر ما يهمننا عصر النهضة في هذا الفصل، إضافة إلى كون النهضة نقلة فكرية جذرية في تاريخ البشر، في المعرفة والفنون ورؤية الوجود، كانت في الوقت عينه نهضة نقل وتقليد وتأثر بالأنماط التكوينية للطرز الكلاسيكية. فظهر مصطلح «النهضة» (rinascita) ليعبر عنها ويصفها. وانتشرت في البدء مفاهيم هذه النهضة بين الأتباع والمعجبين بالعالم والشاعر الإيطالي پترارك (Petrarch) (١٣٠٤ - ١٣٧٤)، الذي أقدم على ترويض الامثال بطراز الأدب الكلاسيكي، والإعجاب بمختلف آثار ورفات الحضارة الكلاسيكية. وأقدم، من بين ما أقدم، على جمع النقود الرومانية. وامثل غيره هذا المنحى، فأقدم من بعده پوغيو براتشيوليني (Poggio Bracciolini) (١٣٨٠ - ١٤٥٩) على التفتيش وجمع المنحوتات والنصوص الرومانية. وكان في هذا الجو المعرفي أن تطوّر منحى حبّ الآثار الرومانية والبحث والتنقيب عليها.

ومن بين الرسّامين المشهورين الذين تتبّعوا الآثار الكلاسيكية وتأثروا بمعالمها، كان رفايللو (١٤٨٣ - ١٥٢٠) الذي عبّر عن هذا الأمر باهتمامه بال «فرسكو»^(٤)، حيث، من خلال جدارية «مدرسة أثينا» (١٥٠٩) يظهر في هذا «الفرسكو» فلاسفة إغريق، كسقراط وأفلاطون وأرسطو. وقد جاء تكوين الصورة بصيغة برسبكيفية ضمن حيز واسع، وبقوة تعبيرية لم يتحقق مثلها من قبل أو من بعد. ومن بين الفنانين الآخرين الذين اهتموا بالآثار الرومانية، وله تأثير في ظهور وتنضيج كلجربة الاهتمام بالآثار الرومانية، كان المعمار والرسام جيوفاني باتيستا بيرانيسي (Giovanni Battista

(٣) ال باتينا (Patina)، العتق، هي صفة لشكل الأبتال، حيث إنها تعرّض الشكل لعوامل تعرية تمتد في الزمن، عند ذلك لا تفقد صفة الأبتال من قيمتها الاستطيقية، بل يضاف إليها شكل التعري كقيمة استطيقية. وقد اصطلح بـ باتينا على التعري الذي يمنح قيمة استطيقية مضافة إلى الشكل.
(٤) فرسكو: هي رسوم جدارية تتحقّق على الجبس قبل أن يجفّ.

Piranesi (1770 - 1778) الذي نَقَب عنها، ورسم بعض «الخرائب» التي كانت قائمة في روما.

لقد أخذ بيرانيسي ينقُب ويرسم الخرائب بأجيات (etches) تضمّنت الآثار الرومانية. وأظهر فيها علاقة التكوينات بين الضياء والظلام بصيغ وبدقة تعبيرية دراماتيكية مذهشة. لذا لم تزل هذه الأجيات تُعد من بين أهم ما تحقق في مجال هذا الفن، فعَرَف بيرانيسي الآثار الرومانية وجماليتها للناس، وأضفى عليها برسوم أجياته جمالية متميّزة، وقيمة فنية استثنائية.

وعندما أخذ البعض يفتش عن الآثار الرومانية وينقُب عنها، ظهرت بعض المنحوتات البرونزية التي كانت مدفونة تحت الأرض ومتأكسدة، أي ظهر التأكسد على سطوحها، بألوان الأخضر والشذري المتنوع. فاكسبت ألوان التأكسد قيمة بحدّ ذاتها، بوصفها تمثل القدم، وحضارة عظيمة كانت قائمة في أرض روما وغيرها. كما أنها تعبّر عن امتداد ذلك الزمن في الحاضر، وحضور القدم في الحاضر.

وقد كان الصينيون قد اكتشفوا هذه التكنولوجيا وسخّروها باستحداث پاتينات على المنحوتات والأدوات البرونزية بصيغ مرقطة ومتنوعة الألوان، حيث لم يتحقق مثل لها في أي مكان آخر.

والپاتينا هي تلك الطبقة التي تكون عادة خضراء اللون، وتتكوّن طبيعياً على مادة النحاس والبرونز، إما بسبب التأكسد، أو بسبب عامل المناخ. ويمكن أن يحقق صناعياً بإجراء عملية تأكسد سطح المادة، ويتحقق هذا عن طريق تعريضها لأحد الحوامض، وذلك بهدف إضفاء سمة القدم عليها، وتبعاً الجمال والقيمة اللذين يقترنان به. وقد أخذ النهضويون يثمنون هذا اللون ويمنحونه قيمة استيطيقية.

عبر منحُ قيمة وأهمية فنية للخرائب المعمارية عن منحى جديد، ظهر في أوروبا مع الحركة الرومنطيقية، بينما في غالب تاريخ تعمیر البشر، كانت المصنّعات القديمة تهمل، وخاصة إذا كانت تعود إلى حضارة أو أيديولوجية أخرى أو مغايرة لها، فستبدلها بجديدة، وأحياناً تستعمل موادها لبناء أبنيتها الجديدة. وربما استثنى الرومان في بعض الحالات من هذا المنحى، لكنهم أداموا الأبنية القديمة، كالمعابد التي تعود إليهم، وأحياناً إلى أديان غيرهم ضمن مستعمراتهم، ولم يكن قبل الحركة الرومنطيقية حنين سلفي إلى عمارة الماضي. ولكن مع منح القيمة للآثار والخرائب الرومانية، خاصة في إيطاليا، ظهر هذا الاهتمام، وقد عبّر عنه بشعار ظهر على غلاف

كتب كبه ألبرتي في عام ١٥١٠، يقول: «تتعلم من الخرائب العظيمة التي كانت عليها روما».

انتقل هذا الحب للخرائب من الرسوم، كما جاءت في أعمال بيرانيستي و كلود لورين (Claude Lorraine) (١٦٠٠ - ١٦٨٢)، و جاكوب فان رويسدال (Jacob van Ruisdal) (١٦٢٨ - ١٦٨٢) إلى واقع بناء خرائب في تصميم اللاندسكيبات (landscapes) في باركات القصور الكبيرة في أوروبا. وقد علّق غوته على أحد هذه الرسوم بقوله: «لقد انتصر عناء الزمن على ما لم يتمكّن من تحقيقه الإنسان». ويقصد بهذا أن القيمة الجمالية التي يحققها تلف الزمن للخرائب لا تتمكّن من تحقيقها سمات الأبنية الجديدة، و هنا مصدر ظهور مفهوم العتق في الفن.

و كان في الكثير من الأحيات (etchings) التي حققها بيرانيستي بنسخ متعددة، والتي انتشرت في أوروبا، أثر كبير في منح الخرائب قيمة فنية استيطيقية، وهي هيات الحسّ الأوروبي لحبّ القديم، ولظهور الحنين السلفي الرومنطيق، بما في ذلك حبّ الخرائب في تصميم اللاندسكيبات (landscapes).

ظهرت هذه الخرائب في تصميم اللاندسكيبات في منتصف القرن الثامن عشر في إيطاليا وإنكلترا وفرنسا وألمانيا. و كان أول ظهور للخرائب في العمارة بطرز رومانية أو كلاسيكية عامة. و من ثم ظهرت بأشكال خرائب بطرز العمارة الغوطية. و يعتقد جون هاريس (John Harris) بأن أول ظهور لهذه الخرائب تزامن مع إحباط الفكر ضد العقلانية التي جاءت بها الديكارتية. و ربما من الأصح أن نقول: جاءت الحركة الإنسانية، وأخذت تهتم ليس بفتة أو دين معينين، وإنما بتاريخ الإنسان عامة، و ما حققه في الماضي، و هو حبّ التعرّف إلى واقعية تاريخ الحضارات. و هذا منحى لتعرّف خارج مفهوم الأساطير اللاهوتية، أو متناقض مع المفهوم التاريخي اللاهوتي الإبراهيمي، الذي كان سائداً على الفكر الأوروبي القروسطي.

لم يكن مفهوم كتابة التاريخ من دون ذكر أحداث السلطة المنتصرة، و تمجيد إنجازاتها و تقديسها، سرداً لتمجيد عقائد دينية، و إضفاء السمة التقديسية عليها، و على رجالها و أحداثها، و مزجها بمعجزات و أساطير. كما أن ظهور كتابة للتاريخ سعت إلى الموضوعية، كما نجدها في الطبري و المسعودي و التوحيدي و مسكويه و غيرهم، كانت محصورة بأمة معينة. و جاء ابن خلدون في القرن الرابع عشر ليحلل العلاقة بين تكوّن السلطة و المجتمع، و لكنها كذلك جاءت محصورة بمجتمع معين، و بقيت

دراساته السوسولوجية مدفونة في كلجربة ذلك المجتمع إلى حين ظهور الاستشراق في أوروبا في القرن التاسع عشر.

ولكن قبل هذا الأمر، وقبل ظهور الإنسانية مع عقلانية ديكرات وعصر النهضة، ظهر مع الفكر الفلسفي الإغريقي المؤرخ هيرودوتس في القرن الرابع ق. م، فبحث وكتب في تاريخ الشعوب والأمم، لا لأمة معينة، أو لدين أو إثنية معينة، وإنما لمنطقة بكاملها. وكان هذا المنحى قد اقترن بعقلانية وإنسانية الفلسفة الإغريقية، وقد توقف عن كتابة التاريخ والاهتمام بهموم الشعوب عامة مع مجيء الموجة الإبراهيمية، المتمثلة بالمسيحية والإسلام. فطمست الإنسانية الإغريقية في هذه الأيديولوجيات، إلا بقدر ما تمكّن الفلاسفة وكتاب التاريخ من تجاوز هيمنة اللاهوت الإبراهيمي. وكان على حضارة الإنسان أن تنتظر نحو تسعة عشر قرناً قبل أن يظهر فكر يبحث في عمومية تطور الحضارات، وقد حصلت نشئته مع عصر النهضة.

انبنى رجوع الفكر النهضوي إلى تاريخ حضارة سابقة، وإلى عقلانية وإنسانية الحضارة الكلاسيكية، وتمجيد منجزاتها، إذًا، على منحيين جديدين: أولاً عمومية إنسانية التاريخ، وثانياً الاهتمام بقيم استطبيقية وطرزية أنجزت من قبل حضارة سابقة. بهذا الأمر تجاوز عصر النهضة الأيديولوجيات الدينية الضيقة، وأخذ يتمتع ويتعاطف مع أديان وأساطير ومفاهيم فنية سابقة، وخارج حضارته، كما أخذ يستوعبها ضمن حاضره. وعبر عن هذه العلاقة بين العقل الإنساني النهضوي والحضارة الكلاسيكية، باهتمامه بسمات الباتينا والخرائب، إضافة إلى اهتمامه بمقومات الحضارة الكلاسيكية الأخرى^(٥).

انتقل مفهوم الباتينا والخرائب، ومنحه قيماً جمالية، إلى مفهوم العتق في العمارة، فأصبحت سمة العتق دلالة على قدرة الفكر ومهارته في تحقيق مصنّعات: عمارة، حديقة، أثاث، عربية، وأي مصنّع آخر يتمكّن من أن يمتد مادياً في الزمن، وتحمل أشكالها سمات التعرّي والإشغال والتأكسد وإصابتها بالفطريات، أي تقبل أشكالها قوى تلف الزمن. وما سمة العتق التي تحملها هذه المصنّعات إلا تعبير عن قدرات فكرية ومهارة أدائية متميّزة.

(٥) نحن هنا لا نسعى إلى تقليل أهمية المعرفة والفلسفة والإنسانية التي جاء بها المفكّرون العرب، كالتوحيدي وسيويه والجاحظ، وغيرهم. ولكن الحقيقة لا تنكر بأنهم لم يتمكّنوا من تجاوز عقيدة التوحيد، والأيديولوجيا الإبراهيمية عامة. فالوقف التوحيدي يتعارض مع تعدّد قوى الظواهر الطبيعية، ولذا يبقى موقف معرفي من الوجود، بقدر ما يكون مؤمناً، خارج قدرة البحث في واقع قوى وعلاقات الظواهر.

تعتبر الهاتينا والخرائب في الظاهر، كما لو كانا مناحي فنية ثانوية عرضية، ولكن واقعهما يؤلفان منحى سيكولوجياً عميقاً في وعي الإنسان بوجوده. وقد توسع هذا المفهوم، بعدما تمكّن من أن يخرج تدريجياً من زمن الله، وأخذ يؤسس زمن الإنسان. ومع عصر النهضة، وظهور المفاهيم الإنسانية والعقلانية، بدأت تؤسس تدريجياً مفاهيم زمن الإنسان، وتتعامل بموجبه، وتتجاوز زمن الله. ففي زمن الله، يكون وعي الوجود في حالة انتظار موعد الخلاص. وهذا موعد يحدده الله، وليس زمناً يتحكّم فيه الإنسان. وتمثل هذه الرؤية للخلاصية (Salvation) بالإبراهيميات، وبالإسلام خاصة.

ومع ظهور العقلانية في القرن السابع عشر، مع هوبس وديكارت، أخذ الوعي ينظر إلى الزمن الذي يتضمّن سيرورات ظهور المصنّعات والمعرفة، بكونه تفعيلاً من جانب إرادة الإنسان، ويكون إرادة الإنسان هي القوى التي تحقق إدارة تنظيم المجتمع، وإرضاء متطلبات الوجود. كما أنه زمن يتحقق فيه تلف الأشياء وعتقها.

وعندما يكون التلف دلالة على الزوال، يكون العتق دلالة على قدرة الاستمرار في الزمن. وبقدر ما أصبح الوجود ضمن زمن الإنسان، أصبح العتق يقترن بقدرات امتداد ما يحقق الإنسان في الزمن. وبهذا الاقتران تمتد هوية الذات مع العتق، من الماضي إلى الحاضر. فالهاتينا هي دلالة على امتداد عمل البشر في الزمن. كما أنها تعبّر عن الفكر والعقل الذي حقق العمل في زمان سابق. فعن طريق سمة العتق، ونوعيته وكفاءته، يلتقي فكر الحاضر مع فكر الماضي، وذلك عن طريق السمات الدلالية التي تعبّر عن الفكر والعاطفة والحسّ التي تحققت في مادة المصنّعات. فتمتد هذه الدلالة في الزمن مع امتداد مادية هذه المصنّعات؛ وبتراكمها واندماجها ضمن المرجعية المشتركة الفعالة، ستصبح مقوماً فعلاً في ذاكرة المجتمع.

يؤلف التعامل مع سمات المصنّعات تعاملاً في زمنين: زمن الماضي، وزمن الحاضر، فيلتقي هذان الحسّان الحاصلان في زمنين متباعدين، لأن الصفة الأبتماالية التي تحملها المصنّعات لهذين الزمنين تؤلف دلالة الوصل بين حسّ المتلقين في الزمنين المتباعدين. فيتوافق التعامل والحسّ المحرّك له، ولكن لا يتطابقان مطلقاً، ذلك أن كل مرحلة من تلقي وتفعيل الحسّ بالصفة الأبتماالية، تؤلف حالة فريدة وآية لحسّ ذاتي، حيث تبتكر قدرات الحسّ القيمة التي تمنحها لتلك السمات في آليات حدث التعامل.

فإذا كان هذا ممكناً في اتجاه ما في حركة الزمن من الماضي إلى الحاضر، يصبح من الممكن أن يحصل حوار مشابه، ولكن في الاتجاه المعاكس، من الحاضر إلى

المستقبل، بين الحسّ والقدرات الابتكارية لفكر الحاضر، مع ذلك الفكر المتلقي في المستقبل. وهكذا، مثلما امتدت هوية رجل الماضي إلى الحاضر، يصبح من الممكن أن تمتد هوية رجل الحاضر وتجاوز رجل المستقبل. تكمن أهمية هذا الحوار الذي يمتد في كلا الاتجاهين، الحاضر إلى الماضي، والحاضر إلى المستقبل، في أنه يعبر عن قدرات الإنسان التي تمتد في الزمن. فهو زمن ينبي ويستند إلى مهارة العمل. لذا هو زمن من صنع الإنسان، وفي ذاكرة الإنسان، وهو أداء تفعيل الدورة الإنتاجية في هذا الزمن، وتفعيل إرادة الفرد مع المادة، سواء أكانت هذه الإرادة واعية بقدراتها أم لا. إذاً، يحصل تفعيل زمن الإنسان، أو زمن الإرادة، بقدر ما تكون مخيَّلة وفكر الإرادة واعيين بقدرات إرضاء متطلبات الوجود. لذا سيختلف تحقيق الزمن تماماً عن زمن الله، إذ في زمن الله، تكون المحرك الوحيد هي قوى الإلهام، التي يكون مصدرها الوحيد هو الله. كما أنه زمن ينتهي بخلاصية، يحدد موعدها الله، ونوعها ومن يتفجع منها. لذا، نجد في أيديولوجية المؤمن بالإبراهيميات أن زمن الله يلغي زمن الفكر، ولذلك عجز المجتمع عن الاهتمام في تاريخه وآثاره، سوى ذلك الذي ينحصر في هموم العقيدة نفسها. ولأنه تاريخ ينبي على أيديولوجيا غيبية، فيكون انتقائياً، وتشوّه عنده واقع الأحداث.

لقد كان أفلاطون في نظرية المثال أول من أوضح وصف علاقة وجود الذات مع الزمن عندما يكون خارج إرادتها وتفعيلها. «المثال» في نظرية أفلاطون هو الشكل «الأمثل» لأشكال الأشياء وهو يكون قائماً في موقع فوقي، خارج إرادة الإنسان. في هذه الحالة، يصبح تفعيل إرادة وفكر وحسّ الإنسان في تحقيق شكل ما، لا أكثر من استعادة في الذاكرة، وجزءاً مستسخماً من «المثال» الأصل. لذا يبقى دائماً جزئياً ومتدياً نسبة إلى «المثال»، وليس ابتكاراً حقيقياً، وإن سعى إلى تحقيق ابتكار يكون تابعاً للقوى والمعرفة التي يمنحها الله للإنسان. والتعامل مع المثال هو تفعيل ذاكرة لشكل قائم قبل تحقيق الشكل في الوجود الدنيوي، بمعنى أن قدرات الإنسان هي التلقي، وليس الابتكار، إذ إن الابتكار يعود إلى قوى خارج العالم الدنيوي. وهذه القوى عند أفلاطون هي الـ «دميورج» (Demiurge)، خالق الكون المادي، وفي الإبراهيميات هي قوى الابتكار التي يمنحها الله للإنسان عن طريق ما يصطلح عليه بالـ «إلهام».

هناك شرطان لظهور زمن الله في الأيديولوجيا الإبراهيمية، وكلاهما يبنيان على مفهوم التوحيد. والتوحيد هو حصر جميع قوى الظواهر الطبيعية والاجتماعية المتعددة بقوة واحدة، حيث تتعطل قوى الظواهر المتنوعة والقائمة والفعالة في واقع الوجود،

و تختزل بواحدة. فيتضمن هذا الكيان: كل القوى و المعرفة و الإرادة، و يكون قائماً في كل مكان و زمان، بل يُحدث الزمان و المكان.

و الشرط الأول الذي يبني عليه زمان الله هو تعطيل حرية القدرات الابتكارية لإرادة الفكر، فتعطل في المخيلة العلاقة الطبيعية بين الإنتاج و الزمن الذي تحصل فيه الدورة الإنتاجية، حيث تكون القوى الابتكارية المؤدية هي القوى الحقيقية الفاعلة، سواء أكان هذا في المخيلة أم في واقع التعامل. فزمن الله هو الرؤية الغيبية التي تجعل الزمن المتعامل معه في وعي الفرد حالة مجردة عن الواقع، لأن قوى الظواهر و الابتكار المحققة ضمنه تنتقل إلى القوى الموحدة، أي الله، فتصبح رؤية الحركة بقوى إرادته و كامل المعرفة عطاءً منه، أي إلهاماً. بهذا يتعطل دور الفكر في تشغيل الدورة الإنتاجية، و تصبح إرادة الإنسان عرضية في زمن الله، و تابعة و اتكالية^(٦).

و الشرط الثاني هو ظهور عقيدة الخلاصية ضمن مفهوم التوحيد، و إكمالاً له. و تحول هذه العقيدة الزمن، في المخيلة، إلى حالة مستقرة، شبه مجمدة، في دورة الانتظار للانتقال إلى العالم الآخر، و ذلك إلى حين يصدر قرار إلهي في حصول يوم الخلاص - فيصبح واقع الزمن مختزلاً في وجودين لمحطتين: المحطة الأولى هي الولادة و معيش العالم الدنيوي، و هو معيش انتظار تحت مراقبة الله، و وكلاته على الأرض، و ذلك إلى حين يصدر قرار إلهي بحصول موعد الخلاص. و يكون الهدف الأول لمعيش الفرد في عالمه الدنيوي هو إرضاء متطلبات الله و الفرائض التي وضعها عليه عن طريق وكلاته. و المحطة الثانية تؤلف العالم الآخر، حيث ينقل الإنسان إليه في معيش و زمن يحدد الله شرطه و ظرفه كذلك.

و هكذا تصبح رؤية الوجود، بدلاً من أن يكون الزمن فيها سيرورات تفعيل قدرات الفكر و تحقيق متطلبات الوجود و إدامته، سيرورات متعاقبة في إرضاء الحاجة التي تنبني على دورات إنتاجية متعاقبة. و يصبح الحاضر، في الرؤية التوحيدية، انتظاراً طارئاً لوجود آخروي، حيث يكون وعد المعيش في ذلك العالم، معيشاً مستقراً و مريحاً و ممتعاً، خاصة بصيغته الإسلامية - المهم، أنه لا يتضمن جهداً فكرياً، أو طاقة إنتاجية، أي

(٦) تتضح هذه العلاقة بالاستعمال اليومي للغة، حيث يظهر اسم الله، باعتباره القدرة المحركة لكل شيء، في مختلف دلالات معاني الحوار الاجتماعي. فتبين لنا هذه الاستعمالات المتكررة، سواء متقصدة أم عفوية، عجز إرادة الإنسان، و اتكالية وجودها في زمن الله. و كان البعض من الأيديولوجيات، القائمة في الجزيرة العربية قبل الإسلام، يضيف ضميراً قبل الاسم بدلالة العبودية. فجماعات الكثير من الأساء تقدمها كلمة «عبد»، للدلالة على عبوديتها لأحد الألفه. و قد اعتمدت الدعوة المحمدية هذا النهج، و وسّعت استعماله، فأصبح الاسم و الذات التي تحمله محسبين في زمن الله، مدى الحياة، و يتحقق تذكير الفرد بهذا الاحتباس في كل مناداة له.

سيكون وجوداً في ذلك العالم معنى من عمل وإنتاج وجهد وابتكار فكر الإنسان. لذا تتداخل عقيدة الخلاصية مع واقع قوى حرية إرادة الابتكار، وتعوقها، وتعطل الكثير من قدراتها الطبيعية، لأنها عقيدة، ورؤية للوجود، فتعطل الفكر وتجعله اتكالياً.

و الزمن، حتى وإن يتلى بأيدولوجيات زمن الآلهة والخلاصيات، والسحر قبل هذا، فإنه في واقعه هو زمن الذات الواعية بمعيش وجودها. وهو معيش يتضمّن ازدواجية الوجود: البقاء والزوال. لذا تقدم المخيِّلة، وتسعى إلى تجاوز الزوال، مسخرةً صيغاً متنوعة من امتداد في زمن المستقبل، ما بعد واقعية الزوال.

هناك مسعى إلى امتداد هوية الذات، وذلك عن طريق إنجاب الذرية، وتهيئة مقومات إدامتها، واستمرارها في الزمن. وتعمل الذات على أن تؤمن لهذه الذرية ملجأ لمستقبل مناسب، مع قدر من قدرة المعيش بإحدى الصيغ المتوفرة في البيئة الاجتماعية التي هي فيها. فتطمئن الذات إلى أن هويتها ستمتد في الزمن عن طريق امتداد الذرية، واستمرار ذكرى لها في ذاكرة وزمن هذه الذرية.

كما يكون تعمير القصور والمنشآت مصنّعات مادية تدوم في الزمن، فتؤلف مقومات مادية ومعنوية وفكرية، كأداة ذاكرة، وظيفتها أن تتذكر الذات الزائلة، أو الذات التي لا تزول، بسبب إدامة هذه المقومات، بحسب الصورة في مخيِّلة تلك الذات.

إن وظيفة الأنصبة التذكارية هي أساساً استحداث أداة مادية تتمكّن من الامتداد في الزمن لتحقيق ترابطاً معنوياً بين الماضي والحاضر والمستقبل. وقد أقدم البعض على تهيئة قبور ضخمة ومريحة ومؤثثة، مع حرس وحاشية في بعض الحالات، وذلك لتأمين معيش مريح آمن في العالم الآخر.

وهناك نهج آخر لامتداد الوجود في الزمن، وهو امتداد الفكر والقدرات الحسية التي تُحمل على مصنّعات يحققها الفرد قبل الزوال، والتي تتمثل بالابتكار. بهذا ستمتد هوية الذات، والفكر الذي حققته، بامتداد مادية المصنّعات التي تحمله، فيحصل لها على وجود يمتد في الزمن. وهنا مصدر أهمية العمل الفكري نسبة إلى إدامة الهوية، عن طريق الابتكار والتحقيق في مجال الفكر: كالفلسفة والمعرفة عامة، كما عن طريق العمارة والفنون والشعر. وبعملها هذا، تمنى مخيِّلة الذات أن تستمر أهمية إنجازاتها الابتكارية في الزمن، وعن طريقها يمتد موقع لهويتها في الزمن، وتطمح لأن يكون إلى ما لا نهاية، لأن أساس نكران الموت، هو رغبة الامتداد في الزمن إلى ما لا نهاية.

أخذت الخرائب و الهاتينا، إذأ، في المفهوم الذي بدأ يظهر في عصر النهضة، مع عقلانية القرن السابع عشر، وظيفه دلالية لبيان وجود لسلف متميز، و هو سلف يتمتع بقدرات معرفية و فنية تمتد في الزمن إلى الحاضر، و الخرائب و الهاتينا دلالة مادية على تلك القدرات. لذا، منحت هذه المقومات المادية أهمية معنوية، من قبل العصر النهضوي، و أصبح التعامل معها مقوماً فعلاً في التشديد على زمن الإنسان، و دعمه. فامتدادها في الزمن دلالة ملموسة على تفاضل الصفات الأبتالية التي حققها السلف المعين، مقارنة بتلك التي حققها السلف الآخر، و التي زالت.

إذأ، يسرنا العتق لأنه يؤلف أداة دلالية تربط بين الماضي و الحاضر، و بهذا الربط يجد الحاضر موقعاً لنفسه في الزمن، فتصبح رؤية الزمن هنا من صنع إرادة الإنسان، و يصبح ضمن قدرة التحكم فيه. فالمنطق الذي يحقق التعامل مع العتق، يقول: إذا تمكّن السلف من تحقيق امتداد في زمن الحاضر، ستمكّن ذرية الحاضر من الامتداد في زمن المستقبل، أي، بما أن مآثر سلفنا تمكّنت من الاستمرار في الزمن، مقارنة بمآثر سلف الآخر التي عجزت عن ذلك، فإن ذلك يعني أنها تتضمن و تحمل صفات أبتالية تتميز من غيرها، و إلا لما تمكّنت من الاستمرار و الامتداد في الزمن. و يعني هذا كذلك، بما أننا ذرية ذلك السلف، فنحن بحكم الواقع امتداد لسلف متميز. و اقتراننا به، يؤلف دلالة بأننا سنحقق صفات أبتالية لأشكال المصنّعات، التي ستمتد في الزمن، و ستمتد هويتنا معها. و بتعلقنا بالهاتينا، و اقتراننا بها، أو محافظتنا عليها، سيحفظاننا على الحفاظ على الصفات الأبتالية التي حققها أسلافنا، أي أننا نمتلك الحسّ الذي يوهلنا لأن نستمتع بتلك الصفات. كما أننا بمنح قيمة فنية و معنوية للخرائب و الهاتينا، نحقق سابقة الحفاظ على مصنّعات تتمتع بصفات أبتالية متميزة، فنكون بهذا قد أسسنا نهج الحفاظ على منجزات السلف و استمتاعنا بها، الأمر الذي سيؤدي بدوره إلى الحفاظ على منجزات الحاضر و استمتاع الأجيال اللاحقة بهذه الإنجازات.

لم تكن نقلة استحداث زمن الإنسان حدثاً متفرداً بنفسه، ذلك أنه تزامن معه ظهور زمن الكون. و هو زمن ظهر مع كوبرنيكس، في القرن السادس عشر، عندما نقل مركزية الكون من الأرض إلى الشمس. و قد أخذ زمن الكون يتطور و يتوسع مع اكتشاف تعدد المجرات، و توسع الكون معها في الزمن و السعة، و خاصة منذ الربع الأول من القرن العشرين.

لقد كان الزمن الذي يعيشه الإنسان قبل عصر النهضة، وابتداء من زمن السحر، الذي ظهر مع مجتمع الصيد، وذلك بمختلف صيغه، وما يتضمن من مرض وموت وعواصف وغيرها، من الأحداث التي تهدد البقاء، وهي تفسر بكونها حصيلة، أو بسبب سحر أقدم على ممارسته قبيلة معادية أو فرد ضد فرد آخر، إذ لم يكن هناك مفهوم آخر لهذا «السبب». وهكذا عاش مجتمع الصيد أكثر من مئة ألف عام في زمن السحر. إن تكوين عقل السحر يختلف في جوهره عن عقل الدين، لأن ممارسة السحر ليست مدوّنة أو مقنّنة، لذا يتمتع الفرد بحرية خيار ممارسة السحر واختيار الساحر، ومواعيد ممارسة السحر. لذا كان الفرد حرّاً، بهذا المعنى، في تحكّمه في زمن السحر، وإجراء طقوسه. كما يتمتع الساحر بحرية ابتكار مراسم السحر ومواعيدها وأدواتها، من غير أن يكون لفكر المجتمع مرجعية مدوّنة ومقنّنة تحدد حرية ممارسة السحر عامة، فحرية ممارسة السحر أشبه بحرية استعمال الأمثال الشعبية.

ومع ظهور الزراعة والمجتمع الزراعي قبل سبعة آلاف عام أو أكثر، تأسست الأديان لأول مرة وظهرت في الفكر، ومعها تأسست الدولة المركزية. وضمن تنظيمها، ظهر موقع أو دور الآلهة وطقوس الدين في مجتمع الإنسان. وبينما أقدمت الدولة على احتكار إدارة تنظيم مجتمع المدينة، وسلوكيات أفرادها، أقدمت المنظمات الدينية على احتكار إدارة متطلبات المجتمع السيكولوجية، واستبدلت غالب دور السحر. ومع هذا التحول البرادينمي (paradigm) في وعي المجتمع، ابتكر دور الآلهة، التي تنوّعت في قدراتها وظائفها الاجتماعية والطبيعية.

لقد دخل الإنسان زمن الآلهة، سواء أكانت الرؤية تعدد الآلهة أم مركزيتها أم توحيدها. وبقدر ما أصبحت عقائدها مدوّنة ومقنّنة ومركزية أو موحدة، فقد الفرد، بهذا القدر، والمجتمع عامة، حرية تنظيم الزمن وقدرة التحكم فيه. فأصبح زمن الفرد تابعاً لزمن الآلهة التي ابتكرها واعتمدها. ويتمثل هذا التحديد لتنظيم زمن الفرد بزمن الله، خاصة في الأيديولوجيا الإبراهيمية.

وبسبب اختزال العقل الزراعي عامة بزمن الآلهة، كانت رؤية الزمن تنحصر بسلوكيات هذه الآلهة، وبقدراتها على تحريك الظواهر، وامتداد هذه السلوكيات في الزمن، بما في ذلك «خلق» الأشياء والظواهر. لذا كان العقل محتسباً في زمن محدد بهذه السلوكيات.

لقد جاء عصر النهضة بالعقلانية والإنسانية، واستحدث معه زمن الإنسان. لقد أصبح زمناً يتحكم فيه الإنسان، أي له دور فعال في تحقق الدورة الإنتاجية، وفي قرار تنظيم سلوكيات المجتمع، وحق ابتكار مفهوم الوجود وتصوره.

لذا كان تأسيس مفهوم زمن الإنسان نقلة فكرية جذرية في تاريخ تطور فكر الإنسان، وقد عبّر عنها بصيغ مختلفة، في مجالات الفلسفة والأدب والفن والعمارة. وكانت إحدى صيغ التعبير عن الاستمتاع بهذا الزمن المكتشف عن طريق الولع والاستمتاع والاهتمام بأحد المظاهر الحضارية لمجتمع سابق، أي منجزات السلف. وهنا يأتي موقع الاهتمام بالخرائب والپاتينا.

و كانت المجتمعات الزراعية قد عبّرت عن نفسها عندما انتقلت من مجتمع الصيد إلى المجتمع الزراعي، عن طريق ابتكار الأساطير التي تعددت وتنوعت، بحسب زمن ظهورها وظرف المجتمع الذي ابتكرها. لذا تولّف أسطورة طرد آدم وحواء من الجنة تعبيراً فعّالاً عن الانتقال من عيش وفرة الغابة، كما في مخيلة الأسطورة، إلى عيش الكد الزراعي.

و لا يخلو الولع بالخرائب والاهتمام بها في القرن الثامن عشر، ومن بعده، من منحى رومنتيقي غيبي، وهو الحنين إلى منحى لاعقلاني، يؤلف ردود فعل ضد العقلانية الديكارتية، ومفاهيم العقلانية الأخرى التي ظهرت ضمن الحركة الإنسانية والتنويرية عامة. مع ذلك، فهو منحى تداخل مع ذلك الاهتمام في طرز الحضارات الأخرى، واعتبر الحاضر عبارة عن حضارة ضمن تطور تاريخي، وتعاقب مراحل، في تطور الحضارات. فبدأ الاهتمام بالخرائب، تلك الخاصة بالحضارة الرومانية، بوصفها سلفاً لإيطاليا النهضة، إلا أن هذا الاهتمام الرومنتيقي تداخل كذلك مع التطور المعرفي العقلاني ليؤلف بحوثاً في تفهم التاريخ. فبدأ البعض بمغامرات تجارية، وبهوية البحث عن آثار السلف، وكان نموذجها الصارخ التاجر الألماني شليمان (Heinrich Schliemann). ومن بعده المنقبون الإنكليز الأوائل المحترفون في علوم الآثار المستجدة، مثل إيفانز (Arthur Evans) في كريت، وإلغار (Edward Elgar) في أثينا، ولايارد (Austen Henry Layard) في العراق.

من هنا أخذ ينبنى علم الآثار بعد أن مهّد طريقُ الولع بالخرائب، والتقيب الاعباطي في إيطاليا، اللذين سبق إليهما الرحالة الأوروبيون في تلك المرحلة. وظهر من هذه الحركات التنقيبية والاهتمام بالخرائب، رسوم الأحيات لبيرانسي، والحملة المعرفية التي أقدم عليها نابليون في مصر، وعلم الأنثروبولوجيا في نهاية القرن التاسع عشر.

و كان ظهور علم الأنثروبولوجيا بمثابة علم جديد لا يبحث في تطور الحضارات، وإنما في أصل الحضارات والكليجريات التي تتضمّنها، خاصة منها البدائية، وذلك

ليتمكّن الباحث من اختزال ظواهر الكلجريات، ويتعرّف إلى سيرورات ظهورها وأصل تكوينها.

وقد أدى تداخل كل هذه العلوم مع تلك في المجال الفيزيائي إلى تغيّر الرؤية إلى الزمن. وهكذا ظهر مفهوم جديد للزمن، وهو مفهوم يتضمّن طبقات زمنية متداخلة، لكل منها قياساتها: فهناك زمن الكون، الذي يمتد إلى مليارات الأعوام، وهناك الزمن البيولوجي الذي يمتد إلى قليل من مليارات الأعوام، والذي يتحدّد بعمر الأرض، وهناك زمن الأساسيات والإنسانيات، وآخرها في تسلسل تطورها جاء زمن الإنسان، الذي يمتد إلى أكثر من مئة ألف عام. وهناك زمن مجتمع الصيد والسحر الذي ظهر مع الإنسان العاقل، وامتد إلى ما قبل عشرة آلاف من الأعوام. وظهر بعد هذا زمن الإنتاج الزراعي والمدن والأيدولوجيات الدينية، وامتد إلى حين ظهور عصر النهضة والصناعة والمكننة، ومعها ظهر مفهوم الحق والتفرد والعقلانية. ومن هنا انتقلت العمارة ومختلف الفنون من صيغها التقليدية التي ظهرت في المجتمع الزراعي وما قبله، والتي تفتقر إلى التعبير الذاتي المتفرد، فظهر زمن الحداثة، ومعها ظهر التشخص والفنان والفن.

المراجع

١ - العربية

كتب

- باقر، طه. ملحمة كلكامش. بغداد: وزارة الإعلام، [١٩٧١]. (سلسلة الثقافة العامة)
البهنسي، عفيف. فلسفة الفن عند التوحيدي. بيروت: جدار الفكر المعاصر، ١٩٨٧.
الجادرجي، رفعة. حوار في بنوية الفن و العمارة. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر،
١٩٩٥.
حرب، علي. العالم ومأزقه: منطق الصدام ولغة التداول. بيروت: المركز الثقافي العربي،
٢٠٠٢.

٢ - الأجنبية

Books

- Arieti, Silvano. *Creativity: The Magic Synthesis*. 2nd ed. New York: Basic Books, 1976.
Davis, Fred. *Fashion, Culture, and Identity*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1992.
Durpré, John. *The Latest on the Best: Essays on Evolution and Optimality*. London: The MIT Press, 1987.
Gombrich, E. H. *The Sense of Order: A Study in the Psychology of Decorative Art*. New York: Phaidon Press, 1920. (The Wrightsman Lectures, V. 9)
Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power*. London: Vintage Books, 1968.
Storr, Anthony. *Solitude: A Return to the Self*. New York: Free Press, 2005.
Watson, Lyall. *Neophilia: The Tradition of the New*. Chicago, IL: Sceptre, 1989.

فهرس

- الالتباس: ٧٦، ٧٩-٨٣، ٨٥
- ألفيري، دانتى: ٩٤
- التوسير، لويس بيار: ١٧
- الابتهاال: ٥٥، ٥٧، ٥٩، ٦٦-٦٧، ٧٣،
- العبد، ابن دقيق: ١٠٤
- ١٢٦-١٢٥، ١٢٣، ١٢١، ٩٨، ٧٦
- إلغار، إدوارد: ١٩٩
- ١٣٠-١٤٢، ١٤٥-١٤٦، ١٤٨-
- الإنتاج البدائي: ١٤٤
- ١٥٠، ١٥٤، ١٥٨، ١٦٣، ١٦٦،
- الإنتاج الزراعي: ٣٢، ٨٦، ٩٨-٩٩،
- ١٠٢، ١١٣، ١٨٢، ١٨٦
- ١٦٧-١٦٩، ١٨٦-١٨٧
- الإنتاج الصناعي: ٣٣
- إيسن، هنريك: ٨١
- الانتفاء: ٦٣
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم: ١٠٤
- الأنتروبولوجيا: ١٦
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: ١٩١
- الإنسان البدائي: ٥٧، ٨٦، ٨٨
- الاتساق: ٥٨، ٦٤
- الإنسان العاقل (homo sapiens): ٤٧،
- أرسطو: ١٨٩
- ٤٩، ٥١، ٧٤، ١٢٧، ١٢٩، ١٤٤،
- الازدواجية: ٥٥، ٧٦-٧٨
- ١٧٣، ١٨٥
- الاستطيقية: ١٣، ١٥، ١٦-١٧، ٢١، ٢٣-٢٤،
- الأنهاط: ٦٤-٦٥، ٧٠، ٧٣، ١٨٩
- ٢٧، ٣٠-٣١، ٣٨-٤٠، ٥٠-٥١،
- الأيديولوجيا: ٨٨، ٩١، ٩٥، ٩٩، ١١٣،
- ٥٥-٥٦، ٧٢، ٧٩، ٨٢، ٨٧، ٩٣،
- ١٤٩، ١٦٨، ١٩٤، ١٩٦، ٢٠٠،
- ٩٨، ٩٥، ١١٣، ١١٦-١١٧، ١٢٩،
- إيفانز، آرثر: ١٩٩
- ١٣٢، ١٣٧، ١٧٦
- أفلاطون: ١٨٩، ١٩٤
- ب -
- البرت (أمير كونسورت): ٣٥
- البرياتى، ليون باتيستا: ١٥١، ١٦٩، ١٩١

باكستن، جوزيف: ١٦٩، ٣٥

البتاني، عبد الله بن جابر: ١٠٥

پترارك، فرانسيسكو: ١٨٩

بتهوفن: ٨٢-٨١

برانشوليني، پوغيو: ١٨٩

براكستيليس: ٩١

برغر، بيتر: ١٧

برونلنكي، فيليبو: ١٥١

بريوستر، ديفيد: ٧١

پلاديو، أندريا: ١٥١

بنوية المجتمع: ١٩

بودون، غيوتو دي: ١٨٩

بوش، هيرونيموس: ٩٤

بوكاتشيو، جيوفاني: ١٥١

بومغارتن، ألكسندر غوتليب: ١٥

بونابرت، نابليون: ١٩٩

پونتي، جيو: ٥٦

بوندون، غيوتو دي: ١٦٩

البيئة الاجتماعية: ٢٢

پيرانيسي، جيوفاني باتيستا: ١٨٩، ١٩١،

١٩٩

تطور الفنون: ١٨٩

التغذية الاستراتيجية: ١٦٥

التفاعل الجلي: ١٦٧-١٦٨

التقدم المعرفي: ١٦٤

التكنولوجيا الاجتماعية: ١٣٨، ١٤٠،

١٤٣، ١٦٥، ١٦٧، ١٨٠

تكنولوجيا الإنتاج: ٣٢

التماسك الاجتماعي: ٩٧، ٩٩، ١٠٠-

١٠١، ١٠٦-١٠٩، ١١٣-١١٧

التنميط: ٧٣-٧٤

التنميط الاستطقي: ٧٦

التنميط الرمزي: ٧٥

التنميط النفمي: ٧٥

التوق إلى الاستقرار: ٦٧

التوق إلى التنوع: ٦٨-٦٩

التيار الوهابي: ١٠٣

- ث -

الثوابت الطبيعية: ١٢٣

الثورة الصناعية: ١٨

- ج -

جانيرييه، شارل إدوار (لوكوربوزيه):

١٦٩، ٨٤، ٥٩

الجماع: ٩٢-٩٣

الجمال: ٣٩، ٩١، ١٧٦، ١٧٨، ١٨١

جياكوميتي، ألبرتو: ٩١

- ت -

تأمين البقاء: ١٣، ٢٣-٢٥، ٢٩

تأمين الوجود: ٢٣، ٣٠، ٣٧، ٤٩

ترنر، جوزيف: ٩١

التطور الحضاري: ١١٧

التطور العلمي: ١٠٨-١٠٩، ١٣٣، ١٥٤

- ح -

الحاجة الاستطيقية: ٢٤، ٢٧، ٣٠-٣١،
٣٨-٤٠، ٤٣، ٤٥-٤٦، ٤٩، ٥١،
٦٩، ٧٦، ٨٦-٨٧، ٩١، ٩٦، ٩٨،
١١١، ١١٦، ١٨٤

الحاجة الرمزية: ٢٤، ٦٣، ٦٩، ٩٦، ٩٨،
١١٦

الحاجة القاعدية: ٢٤، ٣١

الحاجة المركبة: ٢٣-٢٤، ٣٧، ٣٩، ٤٠،
٨١، ٨٩، ٩٨

الحاجة النفعية: ٢٣، ٥١، ٥٩، ٧٥، ٩٢،
٩٦-٩٨، ١١١، ١١٧

حرية الفكر: ١٦٣

الحس الاجتماعي: ١٥٧

حسين، صدام: ١٣١

الحضارات الزراعية: ١٣٢

الحضارة الإسلامية: ٦٧، ١١٠

الحضارة الإغريقية: ٦٧

الحضارة الأكديّة: ٦٧

الحضارة الكلاسيكية: ١٩٢

الحضارة المصرية: ٦٧، ٩٠

حيلّة التحزّر: ٦٣

- خ -

الخرائب: ١٨١، ١٩٠-١٩٣، ١٩٧

الخلل الاجتماعي: ١١٩

الخميني، روح الله الموسوي: ١٠٣

الخوارزمي، محمد بن موسى: ١٠٥

- د -

دارون، تشارلز: ١٣٣

دافنشي، ليوناردو: ١٥١

داوكنس، ريتشارد: ١٣٣

دوبري، جون: ١٣٣

الدورة الإنتاجية: ٤٠، ١١٢، ١١٥، ١١٧،

١١٩، ١٢٨-١٣٢، ١٣٨-١٤٦،

١٤٩-١٥٠، ١٥٤-١٥٧، ١٥٩-

١٦٠، ١٦٣، ١٦٥-١٦٦، ١٦٩،

١٨٠، ١٨٢

دوركهائم، إميل: ١٩-٢٠

دوناتيلو: ١٥١

ديكارت، رينيه: ١٩٣

ديور، كريستيان: ٥٦

- ذ -

الذاكرة المكتسبة: ٦٠

- ر -

راحة البال: ١٣، ٣٠، ٧١، ٨٩، ١٧٤،

١٨٧، ١٧٩

راحة النفس: ٧٢، ٧٨

الراحة السيكلوجية: ١١٧

الرمزية: ١٣، ٢٣-٢٤، ٣١، ٣٧-٣٨،

٩٨، ١١٣-١١٥، ١١٧، ١٢٩

رودان، أوغست: ٩١

الرومنطيقية: ٩٣، ١٩٩

رويسدال، جاكوب فان: ١٩١

روي، فان دي: ٥٦

- ص -

رين، كريستوفر: ٥٨

الصادق، أبو عبد الله: ١٠٤

- ز -

- ط -

زيمل، جورج: ٧٧

الطوسي، نصير الدين: ١٠٥

- س -

- ظ -

سانزيو، رفايللو: ١٨٩

الظواهر الاجتماعية: ٣٧

سقراط: ١٨٩

الظواهر الطبيعية: ٢٣-٢٤، ٣٤، ٣٧-

السلسلة الرياضية: ٦٦، ٧٠

٣٩، ٤٧، ٥١، ١١٨، ١٢٥-١٢٦،

سمث، ماينارد: ١٣٣

١٤٩، ١٧٣، ١٨٠-١٨١، ١٨٧،

السنة: ١١٠

١٩٤، ١٩٢

السوسولوجيا: ١٦، ١٩-٢٠

- ع -

السيكولوجيا: ١٣-١٥، ٢١، ٤٦

العاطفة: ١٣٥، ١٣٩، ١٩٣

سيكولوجية الإنسان: ١٥، ٢٧، ٣٩،

العاطفة الإنسانية: ٧٢

٤٦-٤٧، ٥٥، ٦٧، ٨٨، ٩٣، ٩٦،

عشية الوجود: ٢٥، ٤٦

١١١

عصر النهضة: ١١٤، ١٤٣، ١٤٧، ١٥٥،

سيكولوجية الذات: ١٤-١٥، ٢١، ٤٧،

١٩٨

١١١، ١٧٧

العلاقات الاجتماعية: ٢٧، ٣٦، ٣٩، ٤٧،

سيكولوجية الفرد: ١٧، ١٣١

٦٣، ٧٥، ٧٧، ٨٧، ٩٦، ٩٩، ١٠٠،

١٠٦، ١١٢، ١٤٧، ١٥٤، ١٥٧

- ش -

الشذوذ الجيني: ١٣٤

العلاقات الإنتاجية: ١٤٥، ١٥٥

العلاقات الجنسية: ٧٥

شكسبير، وليم: ١٥١

العلاقات الطبقة: ١١٣

شليمان، هنريش: ١٩٩

العلاقة بين الفكر و سيرورات التصنيع:

٣٥

شيشيرون الروماني: ١٥٠

العلاقة السبرانية: ١٥٦

الشيعة: ١١٠

نشوة الوجود: ٤٧، ٥٠-٥٢، ٧٢، ١٣٧،

١٦٨، ١٤٦

نظام البساطة: ٧٠

التفعية: ١٣، ٢٣-٢٤، ٣١، ٣٧-٣٨،

١١٣، ٩٨

نيتشه، فريدريك: ٧٦

- ه -

هاريس، جون: ١٩١

هويس، توماس: ١٩٣

هوغارث: ٥٨

هولاكو خان: ١٠٥

هوية الذات: ١٣

هيرودوتس: ١٩٢

هيوم، ديفيد: ٥٩

- و -

الوجود الدنيوي: ٢٤، ٢٦، ٧٦، ٩٥

الوجود التخيل: ٢٤

ورنغر، ولهم: ٨٨

الوعي الإنساني: ٢٧، ٣١، ٣٨-٣٩، ٤٦،

٦٨، ١١٢، ١١٦، ١٢٥، ١٣٧-١٣٨،

١٩٣، ١٨٨

الوعي الوجودي: ٧٨، ٩٥

ولفلن، هنريخ: ٦٨

- ي -

يوريدس: ٨٢

١٢٥، ١٢٩، ١٣٥، ١٤٨، ١٧٤،

١٧٨، ١٨٧، ١٩٥، ١٩٦،

المخيّلة الجمعية: ١٤٤

المذهب الإباضي: ١٠٤

المذهب الإمامي: ١٠٥

المذهب الحنبلي: ١٠٣-١٠٤

المذهب الحنفي: ١٠٥

المذهب الزيدي: ١٠٥

المذهب الشافعي: ١٠٣-١٠٥

المذهب المالكي: ١٠٤

المشكال (kaleidoscope): ٧١

المعرفة التجريبية: ٩٠، ١٠٥-١٠٦،

١٠٩، ١٤١

المعرفة العلمية: ٩٠، ١٠٩، ١٢٤، ١٣٥،

١٥٤

المعرفة المكتسبة: ٢٩، ٦٠

الملاءمة: ١٣٥-١٣٦

ملل الوجود: ٣٠

المنافسة: ١٨٥

المنظومة الرياضية: ٦٦

موريس، دسموند: ٨٥

موزارت: ٨٣

ميد، جورج: ١٧، ٧٧

ميد، هربرت: ١٩

- ن -

النشوة الاستيقية: ٤٩

مع تطور الإنسان العاقل، حيث غدا الفكر يُطلق قدرات التفكير والمساءلة و يتأمل في واقع وجود الذات، بات هذا الإنسان يعي عبثية وجوده الذي لا معنى له. فما إن يؤمن هذا الإنسان القدرة على البقاء من خلال البعدين النفعي والرمزي في مركب الحاجة لديه، حتى يشعر بالملل من تكرار هذا الدور، فتقدم قدرات الابتكار التي يتمتع بها الفكر، بتفاعلها مع القدرات المعرفية والحسية، على ابتكار أداة الاستمتاع بالوجود، المتمثلة بالبعد الثالث، أي البعد الاستطقي بوصفه وعياً سيكولوجياً بضرورة تجاوز ملل الوجود و عبثيته.

هذا الكتاب هو دراسة في سوسولوجية وعي الإنسان و حاجته لصفحة الجمال. يعرض و يحلل علاقة الإنسان بالعمل و حاجاته المعيشية و السيكولوجية لهذا العمل منذ نشوئه ككائن عاقل، و تأثير التطور الحضاري في التوازن بين الدوافع النفعية و الرمزية في مركب الحاجة لديه و بين الدوافع الجمالية المهددة بالحصار عند الإنسان المعاصر، وبخاصة مع التطور الحضاري و صعود الثورة الصناعية و ما رافقها من مكنتة و تلوث للرؤى البصرية لمعالم البيئة المعمرة.

رسعة الجادرجي

معمار و منظر و كاتب، من مواليد بغداد عام ١٩٢٦. مؤسس و مدير المكتب الاستشاري العراقي (١٩٥٢ - ١٩٧٨). تبيوأ عدة مناصب إدارية في العراق بين عامي ١٩٥٨ و ١٩٨٠. أستاذ زائر في جامعة هارفرد (١٩٨٣ - ١٩٨٦). حائز أكثر من جائزة و عضو فخري في الجمعية الملكية البريطانية للمعماريين منذ عام ١٩٨٢، و في المعهد الأمريكي للمعماريين منذ عام ١٩٨٧. من مؤلفاته: حوار في بنوية الفن و العمارة (١٩٩٥)؛ المسؤولية الاجتماعية لدور المعمار (١٩٩٩)؛ في سببية و جدلية العمارة (٢٠٠٦)، وغيرها.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ - لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعربي» - بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb

Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ٩ دولارات

أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-82-599-1



9 789953 825991