

أوكتافيو باث، نلسون مانديلا، تاكيشي أوميهارا، شيسواف ميوش، كارلوس فوينتيس، ألكسندر سولجنتسين:

## تأملات كونية عند نهايات القرن

منذ سنوات، دأبت الفصلية الأمريكية New Perspective Quarterly على استفتاء واستكتاب ومحاورة عدد من الأدباء والمفكرين، شرقاً وغرباً، حول موضوعة نهاية القرن وبلوغ الإنسانية عتبة قرن جديد. ولقد جمعت هذه المساهمات في مجلد صدر مؤخراً بعنوان «عند نهاية القرن: أذهان عظمى تتأمل أزمئتنا»<sup>(١)</sup>. وفي المختارات التالية، التي نترجمها عن الكتاب بعد تحرير طفيف، يتناول أوكتافيو باث مسائل التاريخ والحدائثة بين الغرب والشرق، وعلاقة التراث الغربي اليهودي-المسيحي بالتراثات الروحية والثقافية الأخرى، كما يعلّق على أطروحة «نهاية التاريخ». المناضل والزعيم الأفريقي نلسون مانديلا يتطلّع إلى ما بعد النضال ضد نظام التمييز العنصري (الأبارتيد)، ويناقش ظواهر عالم منقسم إلى نور وعتمة، ويثمن الديمقراطية، ويرى مخاطر استفراء الكبار بشؤون المستقبل. الفيلسوف الياباني تاكيشي أوميهارا<sup>(٢)</sup> يحاجج، ليس دون جسارة فكرية إشكالية، حول اقتراب الثقافة الغربية-الحدائثة من ساعة الأفول، وينطلق من جذور التفكير الآسيوي لكي يقترح على الإنسانية دروب العيش في العصر ما بعد الحدائثي. الشاعر البولندي شيسواف ميوش يكمل نقاش أوميهارا، ولكن من زاوية التوتّر التاريخي بين المخيلة الدينية والتجديد العلمي. الروائي المكسيكي كارلوس فوينتيس يستلهم معطيات ثورة الـ«شياباس» في المكسيك، سنة ١٩٩٤، لكي يستخلص وقوع أمريكا اللاتينية في الدائرة المفرغة لأطوار ما بعد الأحقاب القومية، وموقع ووظيفة الثقافة في تلمس

مستقبل آخر. وأخيراً، يبدي الروائي الروسي ألكسندر سولجنيتسين الكثير من التشاؤم حول صورة القرن القادم، ولكنه لا يقترح سوى حلول المثال.

## أوكتافيو باث

### الغرب يلتفت إلى الشرق عند نهاية التاريخ

فصلية NPQ : في مقالتك «الصدع والتقارب»، تحاجج بأنّ مذهب التشكيك العقلي، أو روح النقد التي كانت راية الحداثة، قد دمّرت الإيمان بحقيقة أحادية وقادت إلى قبول الحقائق التعددية. وهذه الروح لم تفض إلى سُبُل أخرى في الرؤية فحسب، بل إلى اكتشاف ثقافات أخرى أيضاً. ولعلّها، في حالة نفي ختامية، قوّضت ساعتها الخاصة، الساعة الحديثة للتقدّم، أو الزمن الخطّي — «التاريخ» بحرف كبير.

«الساعات التي أضاعت ساعتها»، بحسب العبارة الرثائية للشاعر التشيلي فيشنتي هويدوبرو، انعتقت لكي تسيّر وفق إيقاعها الخاص. وإذ تنحسر النظرة العالمية إلى الحداثة، فإنّ ما ينبثق من جديد هو ذلك التنوع الهائل في الأزمنة والثقافات التي كانت خبيئة خلف ظلّ الكونيّة.

البعض أطلق على هذا الوضع تسمية «ما بعد الحداثة». أنت ترفض التسمية، وتستخدم بدلاً عنها فكرة «الزمن بلا مقياس». لماذا؟

باث: الحضارة الغربية تشهد تبديلاً جذرياً في مخيلتها الزمنية. ينبغي أن نعيد ضبط ساعاتنا. فإن نطلق على الوضع الحالي تسمية «ما بعد الحداثة»، أمرٌ يعني أننا ما نزال نشير إلى الحداثة؛ ويعني الوقوع في مصيدة الزمن الخطّي، الحكاية التي كنّا قد انطلقنا منها في الأساس.

وفي فكرتها عن التقدّم كانت الحداثة، في الحقيقة، نوعاً من تضخيم الزمن الخطّي للحضارة اليهودية - المسيحية، والسير إلى الأمام من فكرة «الخلق» و«السقوط» في الإثم وحتى «الخلاص» و«الفردوس». الأمر عني، على الدوام، ترك الماضي في الخلف باسم شيء مختلف أو أفضل في الزمن القادم.

في القرن الثامن عشر بدأت الحداثة مع النقد كمنهج فلسفي. ثم انبثقت الحداثة كمنهج سياسي - الثورة - كان ناقداً لما هو قائم باسم اليوتوبيا التي يمكن أن تقوم... وأخيراً، أصبحت الحداثة منهجاً فنياً - التيار الطليعي - الذي مارس قطيعة جذرية مع التراث الثقافي.

والحداثة أنتجت العديد من الأشياء الحسنة. على رأسها، كما تقول، الاعتراف بحضارات «أخرى». ذلك فتح إمكانيّة استيعاب التراثات الأجنبية في الثقافة الغربية،

من الشعر الشرقي وحتى الأقنعة والمنحوتات الأفريقية التي حُزّت التكعيبية. الشعراء تبوّأ قصيدة الـ «هايكو» اليابانية، وترجم إزرا باوند الشعر الصيني. ومسرح الـ «نو» أثر في بيتس وسواه من كُتاب المسرح.

والحق أن الثلث الأول من القرن العشرين كان تنوياً لسيرورة طويلة من اكتشاف الحضارات الأخرى ورؤاها عن الواقع. هذه السيرورة، التي بدأت في القرن السادس عشر مع استكشاف القارة الأمريكية، أسفرت في زمننا عن تبني الأشكال الفنية التي لم تكن مختلفة عن التراث الرئيسي في الغرب فحسب، بل كانت مناقضة له أيضاً.

استيعاب «الأخر» في المخيلة ذات التمرکز الأوروبي كان عاقبة الثورة الجمالية التي بدأت مع الرومانتيكية. وهي أيضاً وضعت خاتمة لتراث كان قد بدأ مع عصر النهضة. وبسبب إنكار هذا التراث في سياق البحث عن أشكال أخرى من الجمال، تكفل الفن الحديث بقطع استمرارية الغرب.

وفي الوقت الحاضر لدينا رؤية مختلفة للتراث، أقرب إلى استيعاب الماضي دون القطع معه. المثال على ذلك يرى اليوم في العمارة، التي تقتبس الأساليب الحديثة والنيو-كلاسيكية في آن معاً. هذه الرؤية الجديدة هي، أيضاً، وسيلة تزامنية لاستيعاب الثقافات الأخرى التي تتجاوز معها. وتوجد اليوم أشكال من الفن متزامنة، وكما لم يحدث أبداً قبل نهاية هذا القرن.

المبدأ الثاني الناظم للمجتمع الحديث هو فكرة «المستقبل». لكل حضارة فكرتها المختلفة عن الزمن. فبالنسبة إلى مجتمعات القرون الوسطى كان الشيء الهام هو الأبدية — الزمن خارج الزمن — والماضي. لم يؤمنوا بالمستقبل. وكانوا يعرفون تماماً أن العالم سرعان ما سيندرثر. الأمر بالتالي انحصر في إنقاذ المرء لروحه، وليس محاولة إنقاذ العالم.

غير أن الحداثة امتلكت مفهوماً مختلفاً: لم تكن روح الفرد هي التي يتوجب إنقاذها، بل النوع الإنساني ذاته ومن خلال «التقدم». المستقبل على الأرض كان الفردوس الحديث الذي يمكن تحقيقه بمشاركة الجميع في المسير الواحد ذاته نحو «التاريخ». وفي ظل الحداثة سعينا جماعياً إلى الخلاص العلماني — الخلاص داخل الزمن.

واليوم فقدنا إيماننا بـ «التقدم» واكتشفنا الحاضر الذي نعرف أن في وسعنا ملامسته، بعكس المستقبل. ولقد انهارت تماماً المحاولة الشمولية Totalitarian لبلوغ المستقبل. حتى أرض المستقبل العظمى، الولايات المتحدة، أصبحت اليوم أرض «الآن». ومنذ بضعة سنوات كانت هذه الحساسية تُصاغ تبسيطياً في شعار «الفردوس الآن». ورغم فجاجة الصياغة، فإن هذا الشعار يعطي فكرة بيّنة عن مزاج مجتمعاتنا.

باختصار، لم يعد التعاقب الزمني هو الذي يحكم مخيلتنا، هذه التي انسحبت من

المستقبل إلى الحاضر. نحن بدل ذلك نعيش حالة من اقتران الأزمنة والأمكنة، حالة توافقت واحتشاد، تتجمّع في «الزمن المحض» من حول اللحظة. ذلك ما نلمسه أيضاً في التطوّرات العلمية الراهنة، مع التشديد الجديد على الفرصة والإلتقاء العشوائي للقوى بدل السببية المنطقية. الإنسجام والتوازن هما استثناء مؤقت، واللاتوازن هو القاعدة. اللسانيات بدورها اكتشفت حالة التوافقت. هذا الزمن الذي بلا مقياس ليس تافؤلياً. إنه لا يقترح الفردوس الآن. إنه يعترف بالموت، الذي أنكرته العبادة الحديثة لفكرة المستقبل، ولكنه أيضاً يعانق كثافة الحياة. وفي البرهة ذاتها يتصالح الجانبان المظلم والمضيء في الطبيعة الإنسانية. ومفارقة اللحظة أنها داخل الزمن وخارج الزمن في آن معاً. إنها هنا، وهي كانت هنا وانقضت. إنها نقطة التوازن بين الوجود والسيرورة.

| أنت هنا تشبه إيليا بريغوجين، المنظر الفيزيائي المعروف بعمله في مضمار الهياولي Chaos، والذي يلتفت إلى الفنّ بحثاً عن نموذج جديد للطبيعة في العلم. بريغوجين يعتبر أنّ رثاء الماضي ليس دورنا. وهو يقول: «ما نحمله في أذهاننا يمكن التعبير عنه أفضل تعبير بالرجوع إلى النحت — سواء أكانت راقصة الـ «شيفا» [الإله الهندي] أو المنحوتات المصغرة في الكنائس — حيث يتبدّي بوضوح البحث عن الإتصال بين السكون والحركة، بين الزمن الموقوف والزمن الجاري. هذه المواجهة هي التي ستسبغ الفرادة على حقبتنا».

| | أظنّ أنّ بريغوجين على حقّ تماماً. اللحظة نافذة على الجانب الآخر من الزمن — على الأبدية. والعالم الآخر يمكن أن يلمح في بارقة وجوده. وبهذا المعنى فإنّ الشعراء — وهم ربّات الفنّ Muses في زماننا — كان لديهم دائماً ما يعرضونه على الإنسان الحديث. الـ «هايكو» المنتمية إلى التراث الشرقي تبين ذلك. في الغرب لدينا شعراء كبار، مثل شيسواف ميوش، يحملون تصوّر ذاته عن اللحظة، أو البرهة، بوصفها حالة تصالح بين ثلاثة أزمنة: الماضي، الحاضر، والأبدية.

| أنت تطلق على شعريات اللحظة تسمية «الزمن بلا مقياس»، وميوش يسمّيها «البرهة الأبدية». ولقد ذكرت الـ «هايكو»، وفي معانقة الشاعر للبرهة نعثر على الحساسية ذاتها في واحدة من قصائد الـ «هايكو» اليابانية النموذجية:

السكون

يخترق الصخور

ويخترق أصوات زين الحصاد.

| | هذه السطور تعبّر تماماً عمّا كنّا نتحدث عنه. شعراء ومتصوّفة آخرون في التراث

الغربي، مثل وليام بليك [الشاعر الإنكليزي: ١٧٥٧ - ١٨٢٧] والقديس يوحنا الصليب رغم أنه كان مسيحياً، يعبرون عن الحساسية ذاتها. وردزورث [الشاعر الإنكليزي: ١٧٧٠ - ١٨٥٠] كان شاعر الجُرْهات العظمى. ما قصيدته «استهلال» Prelude في نهاية الأمر؟ إنها تاريخ رجل امتلك بضع جُرْهات من الإشراق، وكان ذلك كافياً تماماً بالنسبة إليه. وليس الأمر أنّ جميع هؤلاء الشعراء والمتصوّفة، شرقاً وغرباً، كانوا قد آمنوا بالشيء ذاته. كلاً. ولكن في الآن ذاته هم يقولون شيئاً كونياً ويلمسون تجربة الإنسانية بأسرها. كيف، بالفعل، تختلف جمالية البرهنة هذه عن فكرة نيتشة القائلة بـ «الفنّ، ولا شيء سوى الفنّ» في غياب أيّ معنى متسام؟ لأنّ الإله كان تخيلاً، ولم تكن هناك أخلاق بالتالي، فإنّ فكرته تقول إنّ الجمال — تخيّل الإنسان — هو التعبير الأسمى عن الوجود، «مُعظّم الحياة الأكبر».

|| كان نيتشة جذاباً في إيمانه بأنّ «الفنّ يشتهي الحياة». لقد أراد الرقص في قلب الهاوية. لكنه أيضاً امتلك رؤياً مأساوية عن البشرية المفتقرة إلى إمكانية الخلاص. ما نحتاج إلى بنائه الآن ليس جماليات وشعريات البرهنة المتصلة وحدها، بل أيضاً أخلاقيات وسياسة تقتفيان أثر هذا الإدراك للزمن وللواقع. وفي مثل هذه الحضارة الجديدة، سوف لن يُضخّى بالحاضر على مذهب المستقبل أو الأبدية. كذلك ينبغي أن لا يُعاش الحاضر، كما تفعل مجتمعات الإستهلاك، في غمرة إنكار الموت. بدل ذلك ينبغي أن نعيش بحريّة قصوى تجاه تنوعنا وتحسّسنا لمقدار معين من معرفة الموت. الأسس الأخلاقية للحضارة الجديدة سوف تمجّد هذه الحرية وهذه الإبداعية التي بلا حدود. ولسوف تسعى إلى الحفاظ على تعددية الحاضر — تعددية مختلف الأزمنة وحضور «الأخر». سياستها سوف تكون الحوار بين الثقافات.

غير أنّ التعددية وحدها، كما فهم نيتشة ودستويفسكي، تقود إلى العدم. إذا لم يكن هناك من إله، فإنّ كلّ شيء سيصبح مباحاً. وبدون تلك الوحدة العليا لن نقبل بالإختلاف إلا لأننا مختلفون بالتساوي، في كلّ شيء وكلّ فريق.

النسبوية ساعدتنا في اكتشاف ثقافات مختلفة وأخلاقيات مختلفة. وساعدتنا على أن نكتشف أنّ الملحدين، مثل البوذيين أو المسيحيين، يمكن أن يكونوا في صفّ القديسين. كلّ ثقافة تمتلك برهانها الخاصّ بها. ولكن كيف نقارن بينها، وكيف نختار؟ في حالة المكسيك، على سبيل المثال، كيف في وسعنا القول إنّ الرأسمالية أفضل من التضحية البشرية. إنهما متساويتان في عرف النسبوية.

هذا هو السبب في أننا ينبغي أن نسعى إلى اكتشاف الخيط الموحد وسط تنوعنا الهائل. وفي غياب منظور عامّ للبشرية، وغياب أخلاقية كونية، على أيّ أساس نزع أنّ فريقاً ما

متفوق أخلاقياً على فريق آخر؟

ينبغي أن نقاوم النسبوية الحديثة وتفكيك الواقع إلى عدم ولامبالاة أخلاقية. ينبغي أن يكون العقل سبيلنا في هذه المقاومة. ليس العقل المطلق الشمولي عند أفلاطون، بل العقل المحدود عند إمانويل كانط، العقل القادر على نقد نفسه.

وأظن أن اللحظة يمكن أن تصلح نقطة انطلاق لهذه الوحدة الجديدة. وفي البرهة يمكن للتعددية أن تلتقي مع الوحدة، ويمكن للخاص أن يكون كونياً. ومن ركام الحكايات الكبرى لحضارتنا – المسيحية، الماركسية، الليبرالية – سوف تولد هذه الأخلاقية الجديدة.

– هناك كلام كثير، في أيام ما بعد الحرب الباردة هذه، عن «نهاية التاريخ» بالمعنى الهيجلي – التاريخ الذي تقدّم في غمرة تناقضات زمنية وصراعات داخل روح العالم، وأنه اليوم يستريح في السلام النسبي للحاضر. ولكن ألا نتحدّث عن شيء آخر أعمق؟ ومع إبطال المستقبل ونهاية الزمن الخطّي، ونهاية التيارات الطبيعية...  
| | ونهاية هيغل...

| ... ألا يبدو التطور الحضاري الذي نشهده بمثابة نهاية للمفهوم اليهودي – المسيحي عن الزمن؟

| | نحن، بمعنى ما، نشهد نقلة لا تقل عمقاً عن الانتقال من الفكرة الإغريقية عن الزمن الحلقّي Cyclical إلى الفكرة اليهودية – المسيحية عن التعاقب الزمني.

الفكرة التوحيدية اليهودية – المسيحية قامت على القول بأن كل حضارة امتلكت المفهوم ذاته عن الزمن. غير أننا اكتشفنا، مع نسبوية الحداثة، أن لكل حضارة ساعة خاصة بها. اكتشفنا أن الإغريق والرومان، على سبيل المثال، لم يؤمنوا بالتقدّم التاريخي. وكذلك كان حال الصينيين، والهندوس، أو سواهما من الحضارات المؤمنة بتعدّد الآلهة.

وما دمنا اليوم نقبل بتعددية الحضارات، ونؤمن بالتالي بأكثر من مفهوم واحد للزمن، فإن فكرة وجود اتجاه واحد للزمن عند البشرية بأسرها قد انهارت.

ولكنني لا أعرف ما إذا كان في وسعنا «إنهاء» تراث جبار وعميق مثل المسيحية. المسيحية لم تفلح في إلغاء التراث الوثني، بل استوعبته. وفي نهاية الأمر لم يكن من الممكن للكنيسة أن تبني فلسفة مسيحية بدون الفلسفة الإغريقية. الأمر ذاته سوف يتواصل في أيامنا هذه.

| بعد التخلّص من الحقيقة الواحدة لصالح الحقائق التعددية، وبعد إبطال الساعة الغربية للثقة بالبرهة وحدها، يبدو تراث الحداثة النقدي وكأنه قادنا في العقد الأخير من القرن العشرين إلى حيث كان الشرق قد وصل منذ زمن طويل.

مفكر ياباني مثل تاكيشي أوميهارا يشدد على المخيلة الدينية متعددة الأرباب، العائدة إلى حضارة الغابة اليابانية البعيدة. دروب متعددة، وليس الدرب الواحد. اتصال الزمن وليس السببية الخطية. التوائت. غياب اليوتوبيا. جمالية البرهة. هذه هي الشروط الجديدة للغرب الذي نتحدث عنه. وعند «نهاية التاريخ» هذه، يبدو أن الشرق يلتقي بالغرب.

|| هذا صحيح تماماً. لقد آمنتُ بذلك منذ سنين طويلة. إنني ابن الحضارة الغربية، وليس الشرقية أو ما بعد الكولومبية [نسبة إلى كريستوفر كولومبوس]. ولكني أعتقد أننا في الغرب نكتشف لتونا ما اكتشفه الشرق منذ ألفية خلت.

في العمل الكلاسيكي الصيني «كتاب التبدلات» I Ching<sup>(3)</sup> نستطيع أن نرى نُذراً ما ندرکه اليوم تحديداً. «كتاب التبدلات» يعتمد على الحضور المتزامن لعدد من الأسباب، حول احتشاد المؤثرات وليس السببية الواحدة فقط.

و حين كنت سفيراً في الهند، تعلّمت أن كبار مفكري التراث الشرقي جاؤوا من الهند. الصينيون واليابانيون أخذوا الكثير من الأفكار الميتافيزيقية الهندية، وقاموا بملاءمتها مع الطاوية والـ «زن» البوذية وما إلى ذلك. ما حاول الهنود القيام به طيلة قرون عديدة سابقة كان تركيب نقد للواقع. لقد آمنوا أن الواقع كان عدماً. الواقع — البراهما والنيرفانا — كان أبعد من الواقع الظاهر.

ولطالما أحسست أن الغرب بحاجة للقيام بنقد مماثل للزمن. لقد أفرطنا كثيراً في الإيمان بالزمن. وبمعنى ما نحن مؤهلون أكثر من الآخرين للقيام بهذا النقد للزمن، لأن المسيحية — حتى وهي تشدد على سيرورة الزمن بوصفه «تاريخاً»، ومأساة مقدسة من «الخلق» إلى «سقوط» آدم إلى «الخلاص» — تعرف أن هذا الواقع الذي نلمسه ليس الواقع الحق. الواقع الحقيقي خارج الزمن.

والحادثة مارست نقد الزمن الواقع في الأبعد، مقترحة غياب الفردوس هناك وحضوره هنا، في «التاريخ» وفي المستقبل. ولقد تعلّمنا الآن مكانة الوهم في «التاريخ» والمستقبل. لهذا فإننا اليوم مستعدون، في الغرب، لقبول نقد الزمن الذي يقودنا إلى إدراك مماثل لتلك الحضارات التي مارست نقد الواقع منذ زمن طويل.

نلسون مانديلا

أقول الأمة - الدولة

نحن حاضرون في ساعة الخلق، لكي نستخدم عبارة شهيرة مستمدة من مرحلة أخرى

في تحولات التاريخ. لهذا نحن بحاجة إلى تطوير حسّ بالمحافظة على النظام في العالم. وللقيام بذلك لا بدّ من إقامة رباط وثيق بين العضوية المسؤولة في جماعة الأمم، وبين الإستقرار والتقدّم العالميين. العكس صحيح أيضاً: إذا شاءت الأمم أن تتمتع بحقوق عضوية الجماعة، ينبغي عليها أن تتصرّف بمسؤولية.

ويعلمنا الفلاسفة أنّ حقوق المواطنة تنبع من شراكة القيم في قضية عامة. وإذ نستعدّ للقرن القادم يتوجّب على كلّ بلد أن يساهم في بناء جملة من الخصائص المشتركة التي تهدف إلى ربط البلد بنطاق النظام الدولي الجديد، الشرعي.

وفي هذا السياق فإنّ اختبار السياسة الخارجية لدولة جنوب أفريقيا سوف يكمن في نوعية سياستها الداخلية. إنّ حكومتنا تريد تحويل جنوب أفريقيا إلى رمز لعالم في وسع الشعب المتعدّد أن يعيش فيه بسلام. كذلك فإنّ نوعية الحكومة سوف تنعكس في السياسة الخارجية ذاتها. سوف تكون جنوب أفريقيا في عداد تلك البلدان التي تصبّ جهودها على تطوير وتوطيد أنظمة الحكم الديمقراطيّة. ذلك الأمر يرتدي أهمية خاصة في أفريقيا، واهتماماتنا سوف تتركز على ضمان روح التسامح وأخلاقيات الحكم الصائب على امتداد القارّة.

ولا يمكن الحديث عن نظام واحد يصلح لأفريقيا، وآخر يصلح للعالم. وإذا توجّب استخلاص درس أساسي من تاريخ أفريقيا ما بعد الكولونيالي، فإنّ ذلك الدرس هو أنّ الحكومة الخاضعة للمساءلة هي الحكومة الأفضل.

ومن الخطأ تفسير هذه المقولة بأنها نوع أفريقي من التشاؤم. إنّ جنوب أفريقيا لا تستطيع التهرّب من مصيرها القاريّ، ولا هي راغبة في ذلك. وإذا لم نكرّس طاقاتنا للقارّة، فإننا نحن أيضاً سوف نسقط ضحيّة القوى التي جلبت الخراب على أقصى البقاع في بلادها.

وطيلة عقود كان سوط الأبارتيد هو رمز العلاقات الدولية لجنوب أفريقيا، ورمز سياستها الداخلية أيضاً. ورغم أنّ الحرب الباردة أدخلت إلى مفردات المعجم الوطني، فإنّ المجتمع الدولي أدرك أنّ القضية الأولى الأهمّ التي تواجه البلاد لم تكن صراع الغرب / الشرق، بل النضال من أجل الكرامة الإنسانية والمساواة العرقية. وشعوب العالم أسهمت في إنهاء الأبارتيد عن طريق مقاطعة وعزل نظام جنوب أفريقيا. والشعب في جنوب أفريقيا نفسها هبّ إلى الثورة، والحركة السياسية شتت النضال من أجل التحرير. وعند اختتام سنوات الثمانينيات كانت جنوب أفريقيا البيضاء البلد الأكثر عزلة وانكساراً على نطاق العالم.

غير أنّ شعب جنوب أفريقيا لم يُستبعد من المجتمع الدولي. وإنّ إسهام البلاد في



الخصائص المشتركة لنظام دولي جديد سوف ينطلق من تلك التجربة الفريدة في العزل وفي الاعتناق الذي كان نقيضه. ومصير جنوب أفريقيا الدولي مرتبط بالحفاظ على اليقظة في ما يخص المفاهيم ذاتها التي جعلت العالم يتحد ضد الأبارتيد، ويميز بين المبدأ والتعصب، ويفصل الأخلاق عن النفعية، والأصالة المبدعة عن الحماسة.

ولأن المجتمع الدولي يبحث عن التوازن وسط حالة من انعدام اليقين، فإن تجربتنا توحى بأننا لا نستطيع التخلي عن الإلتزام بمسألة حقوق الإنسان في الشؤون الدولية. والتبدل الكوني، في ذاته، عمق الإحساس بوطاة هذه المسألة. والمآسي الراهنة تاريخياً، من سراييفو إلى رواندا، والتي تشكل صورها عصب الحياة لوسائل الإعلام الإلكترونية النافذة، إنما تشدد على أهمية احترام حقوق الإنسان في ضمان مستقبلنا المشترك.

وفي الوقت الذي يتوجب فيه على الحكومات أن تنتبه إلى المثل العليا لحقوق الإنسان، فإن من واجبها أيضاً الوعي بالواقعية الديمقراطية التي تكتنف المسألة. وإن إهمال حقوق الإنسان هو الوصفة الأكيدة للكوارث الوطنية والعالمية. والحركات الانفصالية الجبارة التي تتأسس هنا وهناك في العالم، إنما تقف على ذلك الإهمال. واهتراء مفهوم السيادة الوطنية على يد القوى العالمية، من التبادل التجاري إلى الإعلام والاتصالات، اقترن للمفارقة بازدياد في وسائل ضمان الانفصال: الحق في الإختلاف إنقلب، للمأساة، إلى حرب حول الإختلاف.

والتفكك العنيف للدول يشير إلى الفظائع التي تجابه الدول، في أفريقيا وسواها، التي لم تستعد بعد لقبول المبدأ القائل بأن التعددية شرط تكويني لازم للموضع الإنساني. هذه الدول القاصرة سوف تسقط فريسة نزاع مهلك أوسع نطاقاً، سوف يمتص طاقات شعوبها إذا لم يتكفل بتدميرها تماماً. وسوف تسقط أبعد فأبعد وراء الإنجازات التكنولوجية الكبرى التي تتم في أمكنة أخرى.

ويعتقد الكثيرون أن هذا المصير ينتظر بلادي. إنهم على خطأ فادح. ثمة القليل فقط من الشعوب التي عانت من انعدام التسامح كما عانى شعبنا. ذلك مثن يقظتنا تجاه الديمقراطية والتسامح.

وحتى في أيام الأبارتيد الأكثر حلقة، وفي اللحظات الأكثر مأساوية من مرحلتنا الإنتقالية العاصفة، برهن أبناء جنوب أفريقيا من كل الألوان والعقائد على احترامهم للإختلاف، وبشجاعة شخصية كبيرة. وإن بين الأهداف المركزية لسياستنا الخارجية، مثل سياستنا الداخلية، أن نطور المؤسسات والقوى التي تعتمد الديمقراطية في سعيها إلى جعل العالم مكاناً آمناً للتنوع. هذه هي رؤيتنا للقرن الواحد والعشرين.

غير أن مواجهة القرن الواحد والعشرين تجلب معها تحديات عديدة جديدة. ومنذ

القرن السادس عشر قدّمت الدولة - الأمة دليلاً جاهزاً على السياسة العالمية. لكنّ السنوات الخمس الأخيرة أظهرت مدى عجز الدول عن التلاؤم مع التحوّل الدولي. والدول، في مواجهتها لضخامة الأحداث، تبدو أكثر سقماً وأكثر ارتباكاً من أن تتعامل مع القضايا المتنوّعة - من حروب التبادل التجاري إلى مسائل الصحة العامة - التي تمسّ اليوم حياة الناس العاديين. ثمة اضطراب عميق يدبّ في مفهوم السيادة، التي كانت ذات يوم واحدة من المبادئ التنظيمية لعالمنا.

ولكي نتبيّن كيف يمكن لجنوب أفريقيا الديمقراطية أن تتلاءم مع هذا العالم الجديد، من الهامّ لنا أن ندرك ما حدث بالضبط. فبدءاً من أواخر الستينيات أخذت السلطة الإقتصادية تفلت من أيدي الدول المنفردة، لتستقرّ في أيدي كتلة استثمارية من المهارات التي لا تعترف بالحدود الوطنية. وهكذا لم يعد الرفاه مرتبطاً بالأداء الداخلي للدول المنفردة، وباتت مصائر الإقتصادات الوطنية تُقرّر غالباً في مواقع أخرى.

هذا الإتجاه نحو الإعتماد المتبادل تسارع أكثر مع التأثير المتزايد للإتصالات. وهذه ثورة اقترنت بمعجزة الرقاقة الإلكترونية، ثم تعاضمت سريعاً في اختراقات تكنولوجية أتاحت للشركات الكبرى أن تتعاون أكثر فأكثر بعيداً عن الحدود القومية، في ممالك الـ Offshore. وعلى امتداد البسيطة تبعثر الإنتاج الصناعي، بعد أن جنى الفائدة القصوى من معدّلات الأجور التنافسية. والأسماء التجارية المعروفة باتت أكثر عولمة وأقلّ هوية وطنية، والخدمات أعادت تركيب أفضية تصريف الإقتصاد الطبيعي، فجرّته أكثر فأكثر بعيداً عن الحلبة الوطنية ونحو الحلبة العالمية.

وبينما كانت الأسواق المالية تعثر على حميّة جديدة عابرة للدولة - الأمة، كانت أشكال الإقتصاد التقليدية تلتهب على امتداد العالم. أسواق رأس المال العالمية أخذت تعمل على مدار الساعة، وحلّت محل الـ «راج» Raj البريطاني: إنها الإمبراطورية التي لا تغرب عنها الشمس أبداً. وفي هذا العالم الذي لا يتوقّف عن فقدان حدوده، فقدّ نزاع الشرق / الغرب أيّ تأثير. وإنّ فقدان السيطرة الوطنية على طرفي معادلة الإنقسام قدّم السندان الذي طرقت عليه أحداث عام ١٩٨٩، حين انهار جدار برلين. تلك اللحظة صنعت نقطة الإنعطاف إلى وضع جديد معوّلّم.

ووراء هذه التبدّلات البنيوية، التي سبّبت الكثير من انعدام اليقين في سرعتها الصارخة، تنهض مجموعة من حالات انعدام الأمن على نطاق عابر للهيكل الوطنية. ففي جنوب أفريقيا، وفي مناطق أخرى من العالم الثالث، يتوسّع قوس الأوبئة القاتلة: السل، وعوارض الملاريا الجديدة، والأيدز.

وحين تتحرّك الحكومات منفردة فإنها تبدو عاجزة عن التعامل مع هذه الحالات. وإذ لا

تكشف معدلات نمو السكان عن أية إشارة تدلّ على التناقص، فإنّ مخاوف تناقص إمكانيات تأمين الغذاء تخيم على مناطق واسعة في أفريقيا وسواها من بلدان الجنوب. هذه، إلى جانب شبح شح المياه، تضع على عاتق الحكومات كوابح كانت من قبل غير متخيّلة.

ورغم ذلك كلّه فإنّ الدول ما تزال تتبع المصالح التي تتصوّر أنها مصالح قومية مطلقة. ومع أنّ الدولة - الأمة ما تزال مركز الولاء بالنسبة إلى الملايين، وهي ترى كحلبة مناسبة للدفاع عن مصالح الناس العاديين، فإنّه توجد في الآن ذاته حالات خيبة أمل عميقة من السياسة الوطنية في أنحاء عديدة من العالم.

ذلك لأنه يجري شيء ابتدائيّ للغاية: لقد انهارت الأنظمة الديمقراطية التي اعتُبرت مناسبة ذات يوم، والمجتمعات تجرّب وسائل جديدة في ممارسة السياسة. وفي بلدان متباعدة جغرافياً مثل إيطاليا والمكسيك اهتزّت من الجذور سيرورات سياسية لآخ من قبل أنها راسخة.

ولا ريب في أنّ التطورات الإقتصادية قد أثّرت بطرُق عميقة على هذه العلل السياسية، إلا أنّ الإقتصاد وحده لا يوفّر سوى حلول محدودة للطائفة الواسعة من المشكلات ما بعد الصناعية. السوق لم ينتصر، ونهاية التاريخ لم تأت. الدليل ماثل للعيان: فوارق الدخل في البلدان الرأسمالية اتسعت بدل أن تضيق، ومستوى الفقر والثراء بين البلدان الغنيّة والفقيرة ازداد أكثر.

الدول الغنيّة تسبح اليوم في بركة مجيدة من النور الإقتصادي الدائم. وبعيداً بعض الشيء عن حاقّة الضوء هذا ثمة مجموعة ثانوية من البلدان: إنها تعيش في طور الغسق الإقتصادي. في منطقة أبعد - وراء بركة الضوء والظلال - ثمة بلدان وشعوب تسبح في العتمة الإقتصادية. ورغم حدّة انكشافها فإنّ مشاهد كهذه تفشل في التقاط البؤس الذي تعنيه هذه التصنيفات بالنسبة إلى مليارات فقراء الأرض.

والمجتمع الدولي لا يستطيع النظر إلى هذا الوضع بأيّ قدر من رباطة الجأش. ولا يعقل أن يكون آمناً ذلك العالم الذي حُكم على جزء كبير للغاية من سكّانه بالعزل والفاقة، وبالإنكماش في العتمة بسبب من الفقر. ولكي يتمنّع العالم بالسلام، لا بدّ لنا من توسيع حاقّة الضوء.

والبلدان الواقعة في منطقة الظلال، من نوع بلادي، تقع على عاتقها مسؤولية ضمان توسيع القوس الذي ينيّره مصباح الإقتصاد الدولي. والإشتراك التامّ في نظام التبادل العالمي أمر مركزي في صيانة علاقات جنوب أفريقيا الإقتصادية الدولية. وفي سبيل صيانة تجربتنا الديمقراطية، نحن بحاجة إلى أن نكون في بركة الضوء. (...)

وفي العالم الذي وصفه يسهل أن نفهم كيف أنّ قادة الأمم - الدُول سيجدون صعوبة في الحفاظ على السيطرة التي يلحون اليوم على القيام بها بصدد السيرورات السياسية داخل حدودهم الوطنية. وفي عالم اليوم لم يعد من المؤكد أين تنتهي البلدان، وأين تبدأ الشعوب. ذلك هو السبب في أنّ طغيان راسمي الخرائط أصبح موضوعاً شائعاً لدى أولئك الذين يحاولون فهم الأسباب التي جعلت الدُول هي التي تسقط في التسعينيات، وكيف ينبغي لها أن تواصل الحياة في عبورها نحو القرن الواحد والعشرين.

### تاكيشي أوميهارا

#### حضارة الغابة وإيقاعات الزمن ما بعد الحداثي

تجربة خسران الحرب سنة ١٩٤٥ جلبت على اليابان انهياراً مفاجئاً في بُنية القيمة التي سندت وقادت اليابان في الماضي. ولعلّ تلك الحقبة هي التي مكّنت اليابانيين، وللمرة الأولى، من فهم عدمية الوجودية الأوروبية.

وفي الفترة التي أعقبت الحرب مباشرة تمكّن مثقفون شبّان من أمثالي - وعلى أساس التجربة الشخصية - من استيعاب ما يعنيه هذا الموقف الفلسفي. ولأننا عشنا تجربة موت الناس القريبين منا، كما واجهنا الموت الأكيد نحن أنفسنا - خصوصاً مع الشبح الرهيب للهولوكوست النووي في هيروشيما وناغازاكي - فإننا ببساطة لم نكن قادرين على اعتناق أيّ إيمان بحياة آمنة. لقد التهمت أعمال فردريك نيتشة ومارتن هايدغر، وصرفت يقاعتي ممتلئاً بالشكوك والهواجس. ومثل سواي أصبحت، عن وعي أو لاوعي، وجودياً عاجزاً عن الإيمان بأيّ زعم حول القيم الموضوعية، بما في ذلك الشرعة الأخلاقية اليابانية التقليدية.

ولكنني، حين تزوّجت واستقرت بي الحال، وحين بدأت اليابان نفسها تعود إلى الوقوف على قدميها، أخذت أحسّ بأنني لا أستطيع مواصلة الحياة وأنا أحملق في الفراغ. بدأت أحسّ بأنني لا أستطيع العيش معتمداً على فلسفة تؤكّد الشكوك في الوجود. ولأنّ التفكير الأحدث في الغرب كان لا يوقر سوى هذا الخواء، فإنني بدأت أفكر هكذا: لا بدّ من وجود حقائق وثوقية ذات أهمية كبرى للإنسانية جمعاء، يمكن العثور عليها خبيئة في قلب التاريخ الثقافي والديني لليابان، هذا التاريخ الذي بقي على قيد الحياة ويحيط بي من كلّ جانب.

وفي البدء أخذت أهتمّ بتعاليم مختلف فرق البوذية اليابانية - التعاليم التي باتت جزءاً من تكويننا الذهني دون أن تتحوّل إلى جزء من فكرنا الواعي.

ثم بدأت بعدها في دراسة الـ «شنتو» Shinto، دين اليابان الأصلي العريق. وفي ذلك الطور بدأت أؤمن بوجود شيء ما في التوجّه الديني الشنتوي لليابان، يضرب بجذوره عميقاً في الأصول الثقافية القديمة، ويمكن أن يوقر فلسفة للوجود تختلف جذرياً عن قطب الفكر الأوروبي، المغلق بالضرورة. أكثر من ذلك، وعبر ما أجرته من أبحاث حول أديان القبائل اليابانية الأصلية مثل الـ «إينو» والـ «أوكيناوا»، وجدت عناصر مشتركة مألوفة بالنسبة إلى اليابان وبالنسبة إلى الشنتو في آن معاً.

نزر يسير فقط كان يُدرّس في الجامعات حول أصول اليابان الثقافية، وذلك لأسباب متنوّعة. والأوساط الأكاديمية اليابانية، حتى مع بدء الفترة المييجية Meiji<sup>(4)</sup>، كانت تولي أهمية قصوى لإتقان النظريات والمبادئ البحثية في البلدان الأوروبية المتقدّمة. يُضاف إلى ذلك ما شهدته الأيام القومية السابقة للحرب من مخاوف بأنّ طهارة النُظم السياسية القومية قد تتلوّث، وهي نُظم تتألف من شنتوية الدولة الشوفينية المرتبطة بفكرة قداسة حكم الإمبراطور. وهكذا فقد ضاق كثيراً نطاق الأبحاث المستقلة حول الموضوعات اليابانية التقليدية.

وبصراحة كانت لديّ ردود فعل تحسّسية ضد الشنتو طيلة سنوات عديدة، بسبب ذكرياتي المريرة عن شنتوية الدولة الشوفينية المرتبطة بالحرب. وبسبب من الرباط الوثيق بين شنتوية الدولة والحرب على وجه التحديد، لم يبد الأمريكيون المحتلون أيّ حماس لإحياء الهوية الثقافية اليابانية بعد أن وضعت الحرب أوزارها.

ورغم أنّ انتعاش اليابان الإقتصادي بلغ بالبلد مصافّ الدولة الكبرى على الصعيد العالمي، فإنّ انتعاشنا الثقافي تلكأ في الخلف البعيد. ومع أنني أتابع أبحاثي منذ سنوات، فإنّه توجّب أن أنتظر حكومة ناكاسوني في أواسط الثمانينيات لكي يتمّ تأسيس «مركز الأبحاث الدولي للدراسات اليابانية»، أوّل مركز يغوص بالفعل في الحقائق التأسيسية للثقافة اليابانية.

واليوم لا يقتصر أملي على أن أكتشف في أصول اليابان الثقافية قيمة جديدة للتوجّه، تخدمنا ونحن نرسي لأطفالنا القيم التي سيعيشون عليها في القرن الواحد والعشرين، بل أيضاً أن أسهم في تزويد الإنسانية جمعاء بقيمة توجّه جديدة تناسب العصر ما بعد الحداثي.

## فخار اليابان

إذا كان للحضارة اليابانية من قيمة، فإنها تنهض على حقيقة أنّ البلد ما يزال يحتفظ بعلامة قوية على أصوله في حضارة الغابة، حضارة الصيد وجمع الثمار. ثلثنا مساحة

اليابان مغطاة بالغابات، ونحو ٤٠٪ من هذه المساحة الإجمالية ينمو وفق حالته الطبيعية دون تدخل من الإنسان. وليس لأية أمة صناعية كبرى أن تباهي اليوم بهذا النصيب الواسع من الأرض الغابية. وهذه سمة مميزة لليابان، وأعتقد أنّ من واجبنا أن نفاخر بغاباتنا أكثر من أيّ أمر آخر، وأنّ علينا مواصلة رعاية هذا الكنز.

هنالك سببان تاريخيان يفسران بقاء هذه المساحة من الغابات في اليابان. السبب الأول هو أنّ الزراعة وصلت متأخرة نسبياً إلى بلادنا: منذ ٢٣٠٠ سنة ليس أكثر. واليابات أصبحت أمة زراعية خلال الفترة التي نطلق عليها اسم الـ «يايوي» Yayoi، والتي بدأت نحو ثلاثة قرون قبل المسيح، ودامت نحو ستة قرون. قبل فترة الـ «يايوي» هذه كان اليابانيون — مثل شعوب البلدان الأخرى في الأزمنة الغابرة — صيادين وجامعي ثمار. ويبدو أنّ ثقافة الصيد وجمع الثمار تطوّرت في اليابان على نحو أكثر رقيّاً. الدليل على ذلك متوقّف في الأواني الخزفية التي تمّ العثور عليها في اليابان، والتي يعود عمر بعضها إلى اثنتي عشر أو ثلاثة عشر قرناً. هذه، إسوة بالأواني الخزفية التي عُثر عليها في سيبيريا، هي الأواني الخزفية الأقدم في العالم.

ومناخ اليابان الدافئ والرطب ينتج خضرة وافرة، ساعدت على تطوير ثقافة الصيد وجمع الثمار. ومن المرجح أن تكون هذه الثقافة قد بلغت ذروتها قبل قرابة خمسة أو ستة آلاف سنة، تماماً حين كانت تتطوّر بسرعة ثقافة الزراعة على ضفاف النهر الأصفر في الصين المجاورة.

هذه الحضارة اليابانية المبكرة، والتي تمثّلها الأواني الخزفية التي عُثر عليها في أرجاء البلاد (وفي شرق اليابان خصوصاً)، تدعى حضارة الـ «جومون» Jomon. وأعتقد أنه يمكن اعتبارها ثقافة غابات حقّة، بالمقارنة مع حضارة الـ «يايوي» التي أعقبتها، وكانت ثقافة زراعة الأرز. وأحد أسباب دوام الغابات في اليابان هو حقيقة أنّ حضارة الـ «جومون» دامت زمناً طويلاً، في حين أنّ إدخال الزراعة جاء في تاريخ لاحق متأخر نسبياً. السبب الثاني لبقاء الكثير من الغابات في اليابان هو حقيقة أنّ الثقافة التي وصلت إلى شواطئ اليابان كانت ثقافة زراعة الأرز في حوض نهر اليانغتسي الصيني. وهذا الشكل من الزراعة كان يعتمد على استخدام السهول وحدها، تاركاً الجبال والتلال بكرّاً أو تكاد. هذا الأمر مختلف عن ثقافة زراعة القمح، التي تستخدم منحدرات الجبال أيضاً. نقطة أخرى هي أنّ شكل إدخال الزراعة إلى اليابان لم يتضمن تربية المواشي اعتماداً على المراعي، الأمر الذي كان سيعني احتطاب المزيد من الأشجار على التلال والجبال. وفي قناعتني أنّ ثقافة اليابان لم تكن أحادية، كما شاع تقليدياً، بل كانت ثنائية. إنها مناظرة للثقافة الإغريقية كما رآها نيتشه، الذي حلّل نوعين من العناصر: الأبولوجية

والديونيسية<sup>(٥)</sup>. وفي حالة اليابان يتمثل العنصران في الصيد وجمع الثمار أو حضارة الغابة في فترة الـ «جومون»، وفي حضارة زراعة الأرز في فترة الـ «يايوي». ومؤخراً مال بعض علماء الإناسة الحيوية إلى طرح الرأي القائل بوجود تميز في أعراق الشعوب نفسها، التي كانت الحاملة الرئيسية لهائين الحضارتين. وهم يقولون بأن ثقافة الغابة حُملت من جانب نمط قديم من الشعب المنغولي القاطن في اليابان منذ أقدم العصور، في حين أنّ ثقافة الأرز كانت نتاج نمط جديد من الشعب المنغولي الذي وفد خلال فترة الـ «يايوي». وثمة أبحاث كثيرة تدعم هذه الفرضية، الأمر الذي يدمر الافتراض التقليدي القائل بأن اليابانيين تحدرّوا من عرق متجانس من المزارعين.

#### الشنّتو: ديانة الغابة

هذه الخلفية مارست تأثيراً كبيراً على تشكيل الفكر الديني في اليابان. البوذية والشنّتو هما الديانتان الرئيسيتان في اليابان. ولكن من المعروف أنّ البوذية جاءت أصلاً من الهند، مارّة بالصين في طريقها إلى اليابان. أمّا الشنّتو فهي عموماً ديانة يابانية أصلية. وعلى امتداد تاريخ الأمة بلغت الشنّتو مصافّ الديانة الوطنية اليابانية مرّتين. المرّة الثانية وقعت في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وذلك حين استُخدمت الديانة كتعبير إيديولوجي عن الفلسفة القومية اليابانية، التي تأثرت آنذاك بالتفكير الأوروبي، خصوصاً نموذج بروسيا ثمّ البونابارتية. الفترة الأولى لدولة الشنّتو، إذا جاز القول، كانت في القرنين السابع والثامن، حين تكوّنت اليابان كأمة - دولة. تلك كانت فترة إطلاق اسم «نيبون» Nippon على البلاد، واعتناق الشنّتو كديانة رسمية للدولة الجديدة. وبين الشعائر الأبرز للديانة كان الـ «هاراي»، الذي يمكن ترجمته إلى «التطهير» أو «التعبّد التعويذي»، ومثّل مرحلة طرد العناصر أو الأشخاص جالبي الضرر على الدولة. الـ «ميسوجي»، أو «التطهّر الشعائري»، كان التصحيح القسري أو الإصلاح المفروض على أولئك الأشخاص الضارّين.

غير أنني أعتقد أنّ الشنّتو تأسست كشكل من أشكال عبادة الطبيعة، يضرب بجذوره في حضارة الغابة، ولا صلة تجمعها بأيّ نوع من أنواع النزعة القومية. ومن الصعب التوصل إلى تحديد دقيق لنمط رؤية العالم التي كانت حاضرة انذاك في الشنّتو، ولكني أرجح - مستنداً على أشكال متباينة من الحدس - أنها كانت شيئاً أقرب إلى ما يلي: حين يموت الناس فإنّ أرواحهم تغادر أجسادهم وتمضي إلى عالم الموتى. والكلمة اليابانية القديمة المستخدمة في وصف الجنازة هي «هوفورو»، أي طرح الشيء أو

التخلص منه. وأمّا الكلمة التي تصف الجثمان فهي «ناكيغارا»، التي يمكن ترجمتها إلى «البقايا الخاوية». إنها شبيهة بكلمة «نوكيغارا» التي تعني طرح جلد الثعبان أو قوقعة حشرة ما. في عبارة أخرى، الأمر أقرب إلى شيء لم تعد منه فائدة وليس فيه معنى. والعرف القديم كان ينطوي على ترك الرفات مكشوفة في الغابات أو الحقول، مثل أيّ مادة أخرى يتوجّب طرحها.

وفي رؤية الشنتو الفريدة هذه يكون عالم الموتى واقعاً في مكان ما من السماء. والأرواح التي تصل إليه تعيش في إطارات عائلية، تماماً مثل حالها على الأرض. الحياة في ذلك العالم شبيهة بالحياة في هذا العالم، مع فارق أنّ كل شيء هناك يكتسب صفة مقلوبة. هنا نسير وأقدامنا إلى الأسفل، وهناك نسير وأقدامنا إلى الأعلى. هنا نلبس الكيمونو بعد طيّ جزئه الأيمن تحت جزئه الأيسر، وهناك الجزء الأيسر تحت الجزء الأيمن. وحين يكون الوقت نهراً هنا، يكون مساءً هناك؛ الصيف هنا شتاء هناك، وهكذا.

ما يجدر الإنتباه إليه في الشنتو هو أنّ هذه الرؤية للأخرة لا تنطوي على أية رؤية للفردوس أو الجحيم. كذلك لا يوجد من يصدر الأحكام على البشر بعد وفاتهم. وفي نظر الشنتو لا بدّ لكل امرئ من بلوغ الأخرة. وفي بعض الحالات قد ترفض الروح الرحيل لأنها شديدة التعلّق بعالم الأحياء، وبالطبع قد يحدث أيضاً أنّ أرواح الأولين ترفض استقبال روح ما بسبب أنّ صاحبها ارتكب الكثير من الشرور في حياته. وفي حالات مثل هذه يتوجّب على الكاهن، الذي يؤدّي مراسيم التشييع، أن يقوم بأدعية إضافية أقوى من أجل ضمان وصول هذه الأرواح إلى العالم الآخر.

وحين تصل الأرواح فإنها، جميعها، تستحقّ صفة الـ«كامي». والكلمة في سياق كهذا تُترجم إلى «إله»، رغم أنها تعني عملياً أيّ كائن يمتلك من القوى أكثر مما يمتلكه البشر. وعلى سبيل المثال، تدخل أيضاً في صفّ الـ«كامي» الأفاعي والذئاب والثعالب والحيوانات الأخرى التي تسبّب الأذى للإنسان عادة.

وهكذا فإنّ عقيدة الشنتو تعتبر أنّ أرواح الموتى ترحل إلى العالم الآخر لكي تواصل العيش مع أسرها كما كانت تعيش على الأرض، بهذا القدر أو ذاك. يُضاف إلى ذلك أنّ العالمين، عالم الأحياء وعالم الأموات، غير منفصلين عن بعضهما البعض. وهناك أربعة أيام تذكارية بوذية يُتاح فيها للأرواح الراحلة أن تعود إلى عالم الأحياء: في رأس السنة، ومنتصف الصيف، ويوم اعتدال الليل والنهار في الربيع والخريف. وهذه الأرواح تقضي زهاء ثلاثة أيام مع أسر أحفادها، الذين يسهرون على رعايتها قبل إرسالها في رحلة العودة إلى العالم الآخر. والناس، من خلال رعايتهم لأرواح أسلافهم خلال هذه المناسبات السنوية الأربع، يضمنون بذلك أنّ هذه الأرواح سوف تُعنى بهم بدورها، خلال الأيام



الأخرى من العام.

وبعد الإقامة بعض الوقت في العالم الآخر، تولد هذه الأرواح من جديد، في عالم الأحياء. وحين يوشك طفل على الولادة، يجتمع ممثلون عن الأسلاف من أسرة الزوج والزوجة معاً، ويقرران تحديد مَنْ يقع عليه الدور للعودة. وروح الشخص المختار تعود بالتالي إلى عالم الأحياء، وتندس في رحم الأم فتدخل في جسد الطفل الذي سيولد.

### الحلقة الأبدية

ما وصفه في السطور السابقة هو عقائد اليابانيين قبل وصول البوذية، لكنها أيضاً العقائد التي تتواصل حتى يومنا هذا. ومعظم الناس في اليابان يدينون بالشنوتوية والبوذية في آن معاً. والذهن الياباني لا يرى تناقضاً في ذلك. وبمعنى عام تختص البوذية بشعائر الموتى، وتختص الشنوتوية بشعائر الأحياء. وعلى نحو أكثر تحديداً، تُستخدم الشعائر البوذية في الجنازات ومراسم إحياء الذكرى، ومراسم الإحتفاء بالموتى في رأس السنة ومنتصف الصيف ويومي اعتدال الليل والنهار. وأمّا شعائر الشنتو فتُستخدم في الأعراس، وحفلات الولادة، والحفلات الخاصة التي تُقام للفتيان عند بلوغهم سنّ الثالثة والخامسة، وللفتيات عند بلوغهنّ الثالثة والسابعة.

وبالطبع لا بدّ أن يكون الشنتو هو أصل جميع هذه الشعائر، ولكن حين ظهرت البوذية في المشهد استولت على الشعائر المركزية، أي تلك المتعلقة بالإنّقال من هذا العالم إلى العالم الآخر. ومن الصعب رصد الوجهة التي اتخذها تحوّل البوذية بعد إدخالها إلى اليابان، ولكن يبدو من الإنصاف القول إنّ البوذية التي تطوّرت في اليابان وحظيت بإيمان الشعب الياباني هي ديانة مختلفة تماماً عن الديانة الأصلية التي تأسست في الهند على يد ساكياموني بوذا وأتباعه.

وفق هذه البوذية يُنظر إلى العالم كمكان للمعاناة. والبشر، أو الكائنات الحيّة جمعاء في الواقع، تولد من جديد كلما ماتت، وعليها بالتالي أن تواجه حلقة دائمة من الألم. وطبقاً لتعاليم هذه العقيدة فإنّ العواطف هي السبب في أنّ البشر يقعون أسرى هذه الحلقة التي لا نهاية لها. ذلك يتطلّب حياة قائمة على اتّباع الوصايا، والتأمّل، والتعلّم. ومن خلال مثل هذه الحياة يأمل الشخص في بلوغ حالة من الإستنارة الهادئة، أو الـ «نيرفانا»، تجعل من الممكن له أن يغادر نهائياً عالم المعاناة هذا. والـ «بؤدنة»، في عبارة أخرى، تعني كسر قيود حلقة التناسخ هذه.

وفي هذا الشكل من البوذية يكون البشر هم وحدهم المرشّحون للبؤدنة. وحتى بالنسبة إلى هؤلاء فإنّ السبيل الوحيد للتحوّل إلى بوذا هو من خلال التدريب الديني (بما في ذلك

إماتة الحواس)، والدراسة. غير أنّ هذه الديانة تبدّلت على نحو ظاهر بعد دخولها إلى اليابان. وعلى النقيض من التعاليم الأصلية، التي كانت تقول إنّ أقلية من الناس هي وحدها المؤهلة لموقع البوذا، فإنّ الديانة التي تطوّرت تدريجياً في اليابان وسّعت أفق البوذية لتشمل كامل البشر، ثمّ كامل الكائنات الحيّة في نهاية المطاف. وحوالي القرن العاشر صعدت مدرسة فكرية مؤثّرة زعمت أنّ «الجبال والأنهار، الأعشاب والأشجار، يمكن أيضاً أن تكتسب صفة البوذا». وهذه المدرسة الفكرية كوّنت الأساس لمختلف أشكال البوذية التي تطوّرت في اليابان منذئذ، رغم أنّ السبيل الموصوفة لبلوغ البوذية — مثل الإنشاد والتأمل — اختلفت من فرقة إلى أخرى. (...)

باختصار، يبدو واضحاً أنّ الإيمان بحلقة أديبة للحياة والموت هو عنصر أساسي ليس في الشنتو فحسب، بل أيضاً في البوذية اليابانية. ومن المؤكد أنّ هذا الإيمان ليس يابانياً فقط، ولعله كان يقين الإنسانية بأسرها في العصر الحجري. وربما كان الناس الذين قطنوا الغابات قد طوّروا فلسفات مماثلة. والفارق في حالة اليابان هو أنّ هذا التفكير البدائي أظهر قدرة أشدّ على البقاء هنا وهناك.

وقد تكون هذه فلسفة بدائية، غير أنني أعتقد أنه آن الأوان لإعادة تفحص محاسنها. والعلم الحديث بيّن أنّ الأشياء الحيّة ومحيطاتها الفيزيائية هي جزء من نظام بيئي منفرد. ولقد تعلّمنا، فوق ذلك، أنه رغم وفاة الكائن فإنّ جيناته تواصل البقاء في الأجيال القادمة وضمن حلقة دائمة من الولادة المتجددة. الأهمّ من ذلك أنّ الجنس البشري أدرك أخيراً أنه لا يستطيع البقاء إلا في إطار «التعايش السلمي» مع أشكال الحياة الأخرى في عوالم الحيوان والنبات.

ومنذ أن تعلّم البشر زراعة المحاصيل وتربية الماشية وهم يحاولون غزو الطبيعة والسيطرة عليها. وفي سيرورة هذا الغزو أصبحوا يرون أنفسهم في موقع متفوّق على الأشياء الحيّة الأخرى. وعلينا اليوم أن نعيد النظر في هذا الإحساس البشري بالتفوّق. ولكي نفعل ذلك لا بدّ لنا من الرجوع إلى حكمة البشر في عصر الصيد والتقاط الثمار، الذي سبق عصر الزراعة وتربية الماشية.

إيقاعات التاريخ، أو لقاء الغرب بالشرق

فهم أرنولد توينبي تاريخ العالم على أنه صعود وأفول مختلف الحضارات. ولقد وضع الدين في مركز الحضارة لأنه آمن أنّ الدين هو الذي يساند الحضارة. ومن هذا المنطلق بدا لتوينبي أنّ الحضارة الغربية الحديثة، التي نهضت من الحضارة المسيحية ولكنها ضعفت الآن، تعاني من خطر جسيم.

وإنني أحمل نظرة تعددية للتاريخ، تقول إنّ أيّة حضارة أو أمة لا بدّ وأن تصعد ثم

تأفل. كلّ حضارة تمتلك أفكارها المركزية بالضرورة. وحين تكون هذه الأفكار واردة وفعالة في مرحلة من مراحل التاريخ، فعندها تكون تتمتع تلك الحضارة والأمة التي تتكيء على مبادئها بالقوة والإزدهار. وأما، في مرحلة لاحقة، حين تسير مبادئ تلك الحضارة ضد حركة التاريخ، فعندها لا بدّ لتلك الحضارة من مواجهة الإضمحلال. ومبادئ حضارة منفردة لا يمكن أن تكون سارية المفعول بالقدر ذاته في كلّ الأوضاع التاريخية.

ولا ريب في أنّ أمم أوروبا، مهتدية بمبادئ حضارتها، لعبت دوراً مهيمناً وهاماً في التاريخ، منذ القرن السادس عشر وحتى يومنا هذا. غير أنّ الزمن تبدّل على نحو واضح. والأمم التي تستند في الوعي أو اللاوعي على مبادئ أخرى غير الثقافة الأوروبية سعدت الآن، وتزعم امتلاكها لمبادئ فريدة تخصّها. فوق ذلك يتطوّر الزمن على نحو يجعل الولايات المتحدة وبلدان أوروبا الغربية تجد صعوبة في فرض مبادئ حضارتها على الأمم الأخرى. وما تحتاج شعوب الأرض للقيام به في ظلّ هذه الظروف هو تكوين فكرة واضحة عن الماهية الحقيقية لمبادئ الحضارة الأوروبية، أي تحديد الأسباب التي تجعل تلك المبادئ عاجزة عن الفعل في الزمن الحاضر، وما إذا كانت حضارات أخرى غير أوروبية وتمتلك بعض المغزى، ثم الحكم بتعقل على أيّ الجوانب التي تتوقّر في حضارات غير أوروبية وتصلح كعلاج لمداواة عيوب الحضارة الأوروبية.

الحدّثة التي ولدت في أوروبا استنفدت أدوارها من حيث المبدأ. وطبقاً لذلك فإنّ المجتمعات التي بُنيت على الحدّثة محكوم عليها بالإنتهاار. والحقّ أنّ الإنتهاار الدراماتيكي للإتحاد السوفييتي ليس سوى نذير إنتهاار الليبرالية الغربية، وهي التيّار الرئيسي في الحدّثة. ولأنّها أبعد ما تكون عن تشكيل البديل عن الماركسية أو الإيديولوجيا المهيمنة «عند نهاية التاريخ»، فإنّ الليبرالية سوف تكون القطعة التالية التي ستسقط من الدومينو.

وما دامت الحدّثة قد استنفدت بوصفها رؤية للعالم، بل هي اليوم تشكّل خطراً على الإنسانية، فإنّ المبادئ الجديدة للحقبة ما بعد الحدّثية سوف تحتاج إلى الإعتماد الأساسي على تجارب الثقافات غير الغربية، والثقافة اليابانية خصوصاً.

وكان هيجل قد اعتبر أنّ ديكارت أسّس الفلسفة الحديثة حين قال: «أنا أفكر، إذاً أنا موجود». هذه الفكرة وضعت الإنسان في مركز الكون. وديكارت قسم العالم إلى ميدانين متعارضين تماماً: عالم العقل المفكر، وعالم المادّة الداخلية. ولقد آمن أنّ العقل يستطيع تحسين سيطرته على المادّة عن طريق معرفة المبادئ الفيزيائية، أو القوانين الميكانيكية، للعالم المادّي. والعلوم الطبيعية والتكنولوجيا هي تعبيرات رؤية العالم هذه.

وفي اهتدائه بالفلسفة الديكارتية انخرط العالم في محو الحياة اللاإنسانية، ثم أخذ يهدد بالتسبب في موت الأنواع البشرية ذاتها أيضاً. أليس من الصعب اليوم أن نرى في الحادثة، التي فقدت علاقتها بالطبيعة وبالروح، مستوى آخر غير فلسفة الموت؟

كان نيتشة ودستويفسكي قد نظرا، جدياً، إلى أوروبا زمانهما بوصفها «عصر موت الإله»، وأنذرا بأن أوروبا موشكة على خطر جسيم. وأظن أن مخاوفهما قد تحققت اليوم. وبصرف النظر عن تعلق البشر الأفراد بفكرة «النفس»، فإن هذه «النفس» تظل في النهاية محدودة ومحكوم عليها بالموت. فإذا لم يكن وراء الموت من شيء، فما الخطل في ترك النفس تنهل من ملذات هذا العمر القصير، على هواها؟ وهكذا فإن فقدان الإيمان بـ«العالم الآخر» أثقل كاهل المجتمع الغربي الحديث بمعضلة أخلاقية قاتلة. (...)

ولأن اليابان توصلت إلى التحديث الناجح دون أن تفقد روحها، فإنها ربما في موقع أفضل من الثقافات الأخرى غير الغربية لتوفير الدليل للإنسان ما بعد الحداثي. وبمعنى ما يمكن القول إننا أنجزنا التحديث وحافظنا في الآن ذاته على المبادئ القديمة، تماماً كما تحولنا إلى مجتمع «ريتسوريو» Ritsuryo — دولة القانون — من خلال تأثرنا بالصين في القرنين السابع والثامن.

وإن مبادئ اليابان المجتمعية القديمة تسري على الفنون والثقافة أيضاً. إنها ذات المبادئ التي اقترحتها كإسهام ياباني في العصر ما بعد الحديث. أول المبادئ أفقي، وهو «مذهب تبادل المنفعة» أو أخلاقيات المسؤولية المتبادلة بين الأفراد. ثاني المبادئ عمودي، ويتصل بالمسؤولية الأجيالية النابعة من مفهوم «التواتر الحلقى». ذلك يعني أن المجتمع الإنساني لا يتقدم، كما قالت الحادثة، ولا يتقهقر. إنه، بالأحرى، الروح ذاتها وهي تكرر نفسها في حلقة مستمرة من الحياة والموت والإنبعاث. ومثل هذه الرؤية ترتب مسؤولية على كل قاطني الأبدية، لأن العالم الآخر حقيقة حيّة. إنها ترتب أخلاقيات التحول إلى سذنة لاستمرارية الحياة بدل البقاء في موقع الناهبين العابرين للمباهج الفانية.

والفيلسوف الياباني تيتسورو واتسوجي لا يرى الأخلاق من منظور الفرد، كما تفعل الحادثة، بل من موقف المسؤولية المتبادلة بين الأفراد. وإن آراءه تعكس التيار العريض الذي يسود الثقافة اليابانية المعاصرة. ولقد صاغ واتسوجي نظاماً فلسفياً يركز على علاقات العائلة، والأمة، والمجتمع. وفي اليابان تفيد كلمة «نينجي» معنى «الشخص»، ولكنها في الأصل كانت تعني «بين الناس». وهكذا فإن واتسوجي يؤمن أن الأخلاق لا تتأسس عند الأفراد، بل بين الناس. وبالطبع أتت طريقة التفكير هذه من الكونفوشية، لأن الأسس الأخلاقية للكونفوشية تدور حول «ولاء المرء لسيده، وبر المرء بأهله».

ومن الواضح تماماً أن مثل هذه الأخلاقيات تدعم البنية الإقطاعية. ولهذا فإن

واتسوجي، الذي تأثر كثيراً بأفكار إمانويل كانط ومفاهيمه الحدائية للشخصية، لا يضع أفكار الولاء والتعلم في مركز الأخلاقيات. إنه يشدد على العلاقات الأفقية أكثر من العمودية، مبتدئاً من الأزواج والأسر إلى الأمة والمجتمع. (...)

الأخلاق اليابانية تجسيد حدائوي Modernistic للكونفوشية، لأنها ليست بالحديثة ولا بالإقطاعية، وهي أبعد ما تكون عن تمجيد النزعة الفردية. إنها، بالأحرى، الحداثة وقد خضعت لتحويل إنقلابي كبير على أرض اليابان. والأخلاق الحديثة، التي تجعل من النزعة الفردية قيمة مطلقة، بلغت الآن حدّها ودفعتنا إلى أن ننسى أنّ مسؤوليتنا الجوهرية ليست التعبير الذاتي والحرية الشخصية، بل ضمان نقل الحياة إلى الأجيال القادمة. ولا ريب في أنّ ما نحتاج إليه اليوم هو تلك الأخلاق التي لا تعطي القيمة العليا لحقوق الأفراد المطلقة، بل تعطيها لاستمرارية الحياة، لاستمرارية الحضارة، لأنواع الحية، وللنظام البيئي للكرة الأرضية ذاتها.

وخلال القرون الثلاثة المنصرمة بنى الغرب عالماً وافر المصادر، قائماً على إخضاع الإنسان المفكر للطبيعة. وخلال معظم هذه الفترة كان الإنسان غير الغربي — «الآخر» — يتعرّض أيضاً للإخضاع. غير أنّ وفرة الغرب تنهّدها اليوم محدودية الطبيعة على استيعاب عواقب نهبها، فضلاً عن صعود قوى منافسة أخرى غير غربية، خصوصاً في آسيا.

وفي هذه الأزمنة القبائلية التي نسمّ التعددية ما بعد الحدائية، نحن بحاجة إلى مبادئ جديدة للتعايش بين جميع الأعراق، الشمال والجنوب. وتبادل المنفعة المشتركة هو أحد هذه المبادئ التي تقدّم البديل عن شيوع الهيمنة والإخضاع في صفوف البشر. وأيّ مبدأ آخر نحتاج إليه اليوم أكثر من حاجتنا إلى هذا المبدأ بالذات؟ (...)

الـ«هايكو» فنّ يربط بين اللحظات الهاربة، ويسبغ الزمنية على الشكل، وعلى الحلقة الأبدية للروح. والفصول الأربعة تلعب، دائماً، دوراً هاماً في صياغة الهايكو، فتلتقط على نحو حادّ حالات الإنقضاء والإنبعث لوجود يذوي ويولد ثانية، في حلقة مستمرة. وفي الثقافة اليابانية، مثلما في الثقافات الهندية [في أمريكا]، ساد الاعتقاد بأنّ أرواح الأحفاد هي أرواح عائدة من رميم أسلاف قضوا، الحيوات ذاتها وقد مرّت في أشكال أرضية مختلفة. والعالم الآخر لم يكن منقسماً إلى نعيم وجحيم، وجميع الموتى يعيشون فيه معاً، أو حتى في إطار وحدة عائلية مشابهة للحال على الأرض. ويبدو أنّ هذا الاعتقاد كان سائداً ومشتركا على امتداد العالم بأسره، قبل زمن طويل من نشوء ديانات عالمية مثل المسيحية أو البوذية.

ورغم أنّ هذا الاعتقاد بوجود علاقة مباشرة بين الأحفاد والأسلاف لم يعد قائماً اليوم

في اليابان، إلا أن بعض آثاره ما تزال حية. وعلى سبيل المثال كان الجنود اليابانيون في الحرب العالمية الثانية أقلّ خوفاً من الموت بالقياس إلى الجنود الغربيين، وكانوا أقدر من هؤلاء على الصحو السريع من صدمة الهزيمة. هذه الحقيقة تتردّ في أصولها إلى إيمان الجندي الياباني بالنظرة المتفائلة التي ترى أنه لا بدّ للفجر من أن يعقب ساعة الظلام الأشدّ حلقة.

إنني أعتقد أن الحلقة هي الساعة الجديدة التي ستدقّ في الزمن ما بعد الحداثي. والبنويون الفرنسيون يلجأون غالباً إلى اقتباس فردريك نيتشة بوصفه أوّل مفكّر ما بعد حداثي في الغرب. إنه هو الذي رصد في الفلسفة الغربية، وفي علم الجمال، إيقاع «التواتر الأبدي» الذي كانت الحضارة اليابانية قبل زمن طويل قد اعتبرت أنه حقيقة الطبيعة. لكن نيتشة، وهو الذي كان سجين الذاتية المطلقة للإنسان المفكّر، لم ير سوى أفول الإله، ولم يبصر الإنبعاث الأبدي للحياة. وقد يصحّ القول إنه لم يستطع تعبئة الفراغ بالغابة، والعشب، والحيوان، وسوى ذلك من عضوية حية في النظام البيئي. وهكذا فإنّ المبدئين المركزيين في ما أقترحه من نظرة ما بعد حداثية إلى العالم هما المنفعة المتبادلة والحلقة. الأولى أخلاق تولد من الوشائج مع «الأخر» والطبيعة بدل المنفعة الشخصية والذاتية المطلقة. والثانية أخلاق المسؤولية الأجيالية، تولد من الإيمان بالولادة المتواصلة، الإيمان بالانصهار بين الوجود في الزمن والصور في التواتر الأبدي. وإدّيشهد الغرب موت فلسفته الحديثة بأمّ العين، فإنه في الآن ذاته يدرك هذه الحقائق الضاربة عميقاً في جذور حضارات أخرى.

شيسواف ميوش

مصير المخيلة

كيف نتمكن من اختراق ما يدور في أذهان معاصرنا؟ قد نفلح في معرفة آرائهم، وقناعاتهم، وعقائدهم، وكلّ أمر يتناقلونه بوسيلة اللغة. غير أن اللغة ليست مأمونة تماماً، لأنها عادةً تتلكأ خلف التحويلات التي يجريها الذهن في مستوى أعمق، والتعديلات التي يسبغها الذهن على العالم في صورة ليست واعية بالضرورة. ولقد فُتنت على الدوام بمصير الدين في قرننا هذا، رغم أنّ اهتمامي انصبّ بدرجة أقلّ على ما يقوله المؤمنون أو غير المؤمنين، وبدرجة أكثر على ما قد يتوقع المرء أنه كامن خلف تصريحاتهم من تكهنات. وإنني أفترض أننا أجمعين، وإدّنعيش الحقبة ذاتها، نحمل في رؤوسنا سلسلة من الصور عن الكون وموقع الإنسان فيه، تدلّنا على أشغال الدين

في الماضي كما في الحاضر. والمخيلة الدينية لا تستطيع اليوم أن تكون كما كانت عليه في زمن دانتلي، ولكنها أيضاً يجب أن تختلف عما كانت عليه قبل مئة أو مئتي عام. ثمة علائم خارجية تشير إلى الوعي بهذه الحقيقة، كما يحدث حين نذهب إلى الكنيسة ولا نتوقع أن تدور الموعظة حول معاناة الكفرة في الجحيم، في أتون النار والكبريت، رغم أن هذا الموضوع كان قوت مرتادي الكنائس في زمن مضي. لكن مثل هذه العلائم الخارجية قليلة العدد، ولعل لغة اللاهوتيين والقساوسة تتباين بهذا القدر أو ذاك عن التخيلات الحرّة التي يمارسها المؤمن.

والاقتراب من المخيلة الدينية للإنسان المعاصر لا يمكن أن يتم إلا على نحو غير مباشر، من خلال أشكال اللغة المتبدّلة، وكذلك الفنون والموسيقى. ولنفترض أن ابتداعات الذهن الإنساني في فترة محدّدة ترتبط بوحدة معرفية صغرى Episteme، بحيث أننا إذا تطلّعنا إلى لوحة أو أصغينا إلى مقطوعة موسيقية سنكون قادرين على ردها إلى تاريخها الدقيق. وأي كتلة معطاة من الأعمال الفنيّة ليست جزيرة منعزلة كما يلوح. فعلى العكس من ذلك، ثمة رابطة باطنية خافية توحد بين رؤيا صمويل بيكيت اليائسة من الوضع الإنساني، وبين الأصولية الدينية في زماننا هذا، حتى إذا غاب تماماً أي عامل مشترك يجمعها. وهنا نتذكّر الظاهرة المعروفة عن المواعظ والكتابات الجوفاء، التي تجمع الأصداف بعد أن غادرتها الحياة.

والثورة العلمية تتكفل تدريجياً باهتراء المخيلة الدينية. في البدء جاءت ضربة كوبرنيكوس التي أطاحت بالموقع المركزي للأرض، ثم جاء نيوتن فأدخل فكرة الفراغ الأبدي والزمن الأبدي الممتد إلى ما لا نهاية. وثمة علم جديد للكون يستبدل، بانتصار، العلم القديم المرتكز على الموقع الأثير للرنسان، الذي خلّق على صورة الربّ وتمّ خلاصه بفضيلة ذلك التشابه. علم الكون الجديد أنجز ما يشبه تذويب الإنسان في اتساع المجرات، فأصبح مجرد ذرّة تواصل غطستها وتعزو إلى نفسها موقعاً استثنائياً. علوم الحياة برهنت أنها أكثر قدرة على التدمير. وبالنسبة إلى ديكارت كانت الحيوانات آلات حيّة، فظلّ الحاجز قائماً بينها وبين البشر الذين أنعم عليهم بروح خالدة. ولإلغاء ذلك الحاجز كان لا بدّ من نظرية حول النشوء، وسرعان ما استشعرت الكنائس رائحة الخطر. (وفي المناسبة، ثمة حكاية تقول إنّ دارون تردّد في نشر كتابه «أصل الأنواع» رافئةً بزوجته الورعة). وحين زاغ الفارق بين الأنواع «الدنيا» وزاغ الإنسان نفسه، كان لا بدّ أن تظهر أسئلة خطيرة حول النظام الأخلاقي. فإذا كانت كلّ الحياة خاضعة لقوانين بعينها، بينها قانون البقاء للأفضل تكيّفاً، فإنّ القانون ذاته يسري على الصراع بين البشر (أو الطبقات، أو الأمم)، وعبثاً تسيل دموع دعاة الأخلاق والرافة الإنسانيّة. ومن الممكن أن تكون جريمة

المذابح الجماعية التي اقترن بها قرننا نتيجة جانبية من نتائج النظر إلى الإنسان كوحدة بيولوجية ليست أقل قابلية للإفناء من عشرات آلاف الكائنات الحيّة التي تبدّدها الطبيعة كل يوم. من جانب آخر كان بعض الأسئلة يقودنا نحو الإتجاه المعاكس: إذا كنا على هذه القرب من الحيوانات، فمن هم أختونا بالضبط؟ ألا يتوجّب على الإنسان، في غمرة احتجاجة على العذاب وشكواه الأيوية، أن ينطق أيضاً باسم جميع المخلوقات؟ إنها تعاني، وهي تفنى، لكنها لا تتلقى أيّ تعويض. أليكون من اللائق التفكير بأنّ الإنسان وحده هو الذي يُعوّض عن الألم؟

لقد خلق تقدّم العلوم ثنائية غريبة في تربية الناشئة. المدارس تدربهم وفق التفكير التجريبي، وهم يتلقون رؤية منسجمة بهذا القدر أو ذاك عن العالم المحكوم بسلاسل من الأسباب والنتائج المادية. يخرجون إلى الشارع فتحيط بهم منتجات التكنولوجيا التي تطبق اكتشافات العلم، فتؤكد بذلك على سلطة المناهج العلمية. ومع ذلك فإنّ غالبية هؤلاء الطلاب ينتمون، إسمياً على الأقلّ، إلى مذاهب دينية، ويتوجّب عليهم أن يصالحو بطريقة ما بين نوعين من الفرضيات المتصادمة حول بُنية الواقع، إلا إذا استقرّوا على العلم وحده كما يحدث غالباً. وبعض المدافعين عن الدين يدخلون في سجالات مع العلماء، ويضعون نظرياتهم موضع مسالة: كأن يناهضوا نظرية النشوء على سبيل المثال. غير أنّ الخطّ العامّ مختلف، إذ نسمع أنّ العلم والدين لا يمكن أن يتصادما، لأنّ الدين يتعلّق بالإيمان، والعلم بالحقائق. لكنّ حاجتنا إلى التجانس المنطقي سمة داخلية متمكّنة منّا لسوء الحظ، ولهذا فإننا لا نستطيع السير طويلاً على سكتين متوازيتين.

ومع ذلك لا يجرؤ أحد اليوم على إعلان نهاية الدين، أو حتى نهاية المسيحية. مثل هذه التكهنات بدت ممكنة في القرن التاسع عشر حين ذهب الفيلسوف الوضعي أوغست كونت إلى حدّ الحديث عن «كنيسة علمية». وقد تتباين أعداد الكنائس، من أرقام عالية في بلدان كاثوليكية مثل بولندا وإيرلندا وإيطاليا، إلى أرقام متدنية تماماً في فرنسا الكاثوليكية والسويد البروتستانتية. غير أنّ الخسائر في بعض المناطق تُعوّض في مناطق أخرى من المعمورة، عن طريق البعثات التبشيرية في أفريقيا وأمريكا اللاتينية. ورحلات البابا يوحنا الثاني، والحشود التي يجتذبها، ينبغي أن تعطي المتشككين مادة لإعمال التفكير. كذلك من الجدير الإنتباه إلى أنّ غالبية ساحقة من الناس في أمريكا، ذات المزاج التكنولوجي، يعتبرون أنفسهم متديّنين يعتقدون المسيحية أو اليهودية أو بعض العقائد الآسيوية كالبودية. وإحياء الكنيسة الكاثوليكية في روسيا، بعد عمليات قمع تجاوزت في شدتها أيّ نظير معروف في تاريخ المسيحية، هو علامة أخرى على ديمومة الحاجات الإنسانية.



وهكذا يبدو واضحاً أنّ هجوم العلم على المخيلة الدينية يمثل جانباً واحداً فقط من جوانب المشكلة. ويبدو لي أنّ مقارنة تفكيرنا بتفكير القرن الثامن عشر سوف تزودنا بمؤشرات تساعدنا على تفادي التبسيط. ذلك القرن استحق لقب «عصر العقل»، وحضارتنا العلمية - التكنولوجية ترتدّ بأصولها إلى الفرضيات الرئيسية التي وضعها مفكرون وعلماء من ذلك الزمان. ومع ذلك قد يبدو أنّ تقييم سبُل عيش الناس آنذاك سوف تجعلنا نسقط ضحايا نزوعنا الطبيعي إلى رشق عاداتنا نحن على الماضي. وما سيدهشنا في ذلك القرن هو تفاعله، بالتعارض مع مزاج التشاؤم السائد اليوم، والذي لا نحسّ به لأنه يجتاح تفكيرنا تماماً.

العقل الإنساني واجه الوفرة الكبيرة للظواهر القائمة بوسيلة الثقة في قواه الخاصة اللامحدودة، ولأنّ الله أسند إلى العقل مهمة اكتشاف أعاجيب خلقه. بهذا المعنى كان ذلك القرن عصر التقوى. إسحق نيوتن كان رجلاً مؤمناً تماماً. كارولوس لينايوس، عالم النبات السويدي الكبير الذي اخترع تصنيف الأنواع، يفتتح كتابه «النظام الطبيعي» باقتباس من أحد المزامير: «ما أعظم أعمالك يا ربُّ. كلّها بحكمة صنعت. مألانة الأرض من غناك!» وهناك اليوم ميل إلى اتهام علماء عصر العقل بالازدواجية، وباستخدام إيمانهم الديني كقناع لفلسفتهم المادية جوهرياً. غير أنّ المناخ الذي يهيمن على كتاباتهم، وأسلوب الفنون الجميلة والموسيقى في تلك الفترة، تشهد على العكس. وفكرة النظام هي الكامنة في قلب ذلك كله. لقد أرسى الربّ القوانين الراسخة لحركة الكواكب، ولنموّ النبات، ولأعمال العضوية الحيوانية، وحياة الإنسان على الأرض مرتبة بقدرة إلهية لكي تتناغم مع الإيقاع الكوني. وبعض الأفكار، مثل تلك القائلة بالحقوق التي لا تُنكر لكلّ كائن بشري، تبدو وكأنها توحى بوجود استقرار من نوع ما تحت الأشكال المتغيرة للوجود الاجتماعي. والوحدة المعرفية الصغرى للقرن الثامن عشر، المرتكزة على النظام، تجد تعبيرها الأفضل في الموسيقى. وأعتقد أنّ أعظم الموسيقى كان قد انتهى قرابة عام ١٨٠٠. والذين سوف يختلفون معي لا بدّ وأنّ يسلموا، في كلّ حال، بأنّ الموسيقى انتقلت إلى اتجاه جديد قرابة ذلك العام.

ولا ننسى أنّ القرن الثامن عشر شهد في بعض البلدان ولادة حركات ورّع وبحث روحي من خلال المحافل الماسونية (مثل المحفل في أوبرا مونتزارت «الناي السحري»)، تأسّس بعضها على أساس أنها «محافل صوفية». ذلك العصر كان أيضاً عصر الكتاب المتصوّفة، من أمثال وليام بليك وإمانويل سويدنبورغ (٦). هل الأمر أنّ الإشكاليات التامة للثورة العلمية لم تُدرِك (أو أُدرِكت وحُوربت، كما في صراع بليك ضد الثلاثي الشيطاني [فرنسيس] بيكون و[إسحق] نيوتن و[جون] لوك)؟ ذلك ممكن. وأياً كان الأمر فإنّ

مقارنة مصيرنا بمصير أسلافنا قد تتيح لنا استخلاص درس حول الوجود المتزامن للعديد من التيارات والتوجهات داخل حقبة زمنية محددة. القرن التالي، التاسع عشر، سوف يفاقم بعض ميول القرن السابق، وسيطوّر ما يمكن تسميته «نظرة عالمية» علمية بعيدة تماماً في الواقع عن هذه الرؤى المتناسقة للعلماء الأسبق عهداً. ولأنها كانت مدمرة للقيم فقد دفعت فريدريك نيتشه لإعلان حلول «العدمية الأوروبية» التي لا يمكن أن ننفي عنها موهبة النبوءة.

واليوم أيضاً ثمة تيارات عديدة، صاعدة وهابطة، تؤدّي دورها بصفة متزامنة. وفي بعض الميادين بلغ تأثير علم القرن التاسع عشر نقطة الأوج، في حين يرى البعض أنه يتراجع. وبات في وسع أيّ ناقد أدبي أن يميّز أصوات اليأس، والسخرية، واللغو الكوني الذي ينطق به بعض الشعراء والروائيين. إنهم تلامذة سابقون تعلّموا التفكير في العالم والحياة الإنسانية وفق مصطلحات العلم التي لا تقدّم، مع ذلك، أيّ شيء إيجابي في مضمار القيم. شعراء بارزون في هذا القرن كانوا عديمين يائسين، ولعلهم استحقوا الإعجاب بسبب صراحتهم. هنالك غوتفريد بين (V)، صمويل بيكيت، فيليب لاركن، لكيّ نضرب أمثلة فقط. والعدد الكبير المحير من الشعراء والفنانين الذين اعتنقوا الماركسية يفسّره بحثهم عن المعنى، الذي عثروا عليه من خلال إيمانهم بالخلاص الأرضي الذي تقدّمه الشيوعية: بول إيلوار، بابلو نيرودا، رفايل ألبرتي، بابلو بيكاسو، والعديد العديد سواهم. وإذ يحكم المرء اعتماداً على الأدب والفنّ فإنّ الوجود الفردي للكائن البشري يُرى عبثياً ومفرغاً من أيّ تسويغ، لأنّ الحياة التي يشكّل ذلك الوجود جزءاً منها لم تظهر على الأرض بمرسوم إلهي بل بالمصادفة المحضة. والآن، بعد انهيار اليوتوبيا الشيوعية، قد نتوقّع تعاضل مزاج اليأس، مقترناً هذه المرّة بنزعة استهلاكية جشعة.

والناس في غمرة هذه المحنة قد يتوجّهون إلى الدين في المقام الأوّل، لأنهم إنما يبحثون عن نظام أخلاقي. وفي هذا الصدد ثمة مغزى كبير في نقلة التركيز التي طرأت على تعاليم الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. فقبل مئة أو مئتي عام كان خلاص الروح هو الموضوع الرئيسي في المواعظ، وأمّا في العقد الأخير فإننا نسمع أكثر فأكثر عن مشاركة الإنسان في المجتمع، إلى حدّ أنّ حماس رجال الدين يبدو منصباً على مختلف «القضايا» الإجتماعية مثل تحرير الفقراء، والاستقلال الوطني، أو الحملات الشعواء ضد الإجهاض. والدين، الذي كان عمودي التوجّه، أصبح أفقياً بسبب الإفتقار إلى ميثاقين يقا مسيحية تأسيسية. غير أنّ التوجّه الأفقي يجعل كلمات الواعظين تبدو جوفاء، لأنهم أكثر غلوّاً في أنشطتهم الإجتماعية من أن يظنّوا رجال خلاص وتأمّل في الآن ذاته.

والدين، كمؤسسة إجتماعية، ليس متماثلاً مع حياة روحية أعمق، حتى أنه قد لا

يترعرع إلا حين تكون تلك الحياة مفتقدة. والسؤال الجوهرى الذي يجابهنا اليوم هو ما إذا كانت هناك علائم تشير إلى أن المخيلة الدينية، التي خربت هجمة العلوم في القرن التاسع عشر، قادرة بعد على الإنبعاث. وتحولات الذهن المتناسبة مع برهة محدّدة في التاريخ تظلّ بطيئة غالباً، ومن الصعب — اليوم بالذات، عند نهاية القرن تحديداً — حلّ عقدة التيارات المتقاطعة المتضاعفة التي يصرع بعضها البعض. ومع ذلك فإننا لسنا في النقطة ذاتها التي كنا عليها في العام ١٩٠٠ مثلاً. ولسوف أحتس من الإنضمام إلى أولئك الذين يهلّلون للفيزياء الجديدة بوصفها بداية حقبة من التناغم المستعاد. ولكنني أكثر سخرية حين أعرّ، في كتاب «الصدقة والضرورة»، لعالم الكيمياء الحيوية جاك مونو (٨) على هذا التصريح اليائس حول الطريق ذي الإتجاه الواحد الذي يقودنا إليه العلم: «طريق رأت النزعة العلمية للقرن التاسع عشر أنه يقودنا حتماً إلى ساعة الظهيرة من ظفر الإنسانية، في حين أنّ ما نراه ينبسط أمامنا اليوم ليس سوى هاوية الظلام». وأعتقد أنّ جاك مونو كتب ترنيمة جنائزية لمواقف سالفة، في حين أنّ العلم الآن يقف ثانية أمام مشهد إعجازي أحاذ قوامه التعقيد الذي لا ريبه فيه، والفيزياء الجديدة هي المسؤولة عن هذا التبدل في التوجّه. وفي نهاية الأمر كان وليام بليك على حقّ حين شهّر بالفضاء المطلق والزمان المطلق عند نيوتن، وكان سيرحّب بنسبية أينشتاين بوصفها اكتشافاً يحرّر الروح الإنسانية من الصورة القمعية لفرغ «موضوعي» تماماً، منسلخ بالتالي عن الذهن الإنساني. والكون في تصوّر كهذا كان بالنسبة إلى بليك هو مملكة الموت التي تكون فيها جميع الأشياء مجرد «أطياف»، ميّنة حتى ساعة الأبدية. وإنّ نظرية الكمّات (الكوانتا)، وبمعزل عن الإستنتاجات المستمدّة منها، مناهضة لمبدأ الإختزال لأنها تردّ للذهن دوره كخالق مشارك لنسيج الواقع. ذلك يساعد في إحداث نقلة من التفكير الذي يقلّل من قيمة الإنسان ويرى فيه ذرّة لا قيمة لها أمام ضخامة المجرّات، إلى تفكير يعتبر الإنسان الممثل الرئيسي في الدراما الكونية — وهذه رؤية ملائمة لكلّ ديانة. (...)

وبالنسبة إلى مؤمن مثلي فإنّ لغز الإنسان هو المفتاح لفهم لغز الكون، ولكن ليس العكس. أو أنّ كلّ جزء من اللغز هو وظيفة للجزء الآخر في عبارة أخرى. وإنّ حماس علماء القرن الثامن عشر، ممّن بحثوا عن نظام موضوعي، يبدو ساذجاً اليوم. ومع ذلك فإنني، عند نهاية قرننا، أستشعر تجدداً للنبرة الأملية. ثمة إمكانية ينبغي عدم استبعادها سلفاً: أنّ العلم سيبتعد عن النزعة الإختزالية والمادّية الفجّة للنزعة العلموية Scienticism، وأنّ ذلك لن يساعد المخيلة الدينية في كثير أو قليل. وقد يظلّ في وسع العلم أن يستكشف عالماً أصبح من جديد إعجازياً ولكنه يستخدم لغة ليست في متناول الجمهور العريض، وليست قابلة للترجمة البادية للعيان. وذات يوم كان العلم جبّاراً إلى حدّ اجتذاب المهتمين

إلى أسطوره.

في حالة كهذه سوف تصبح مختلف المذاهب الدينية أفقية أكثر فأكثر، أسيرة محيطاتها المحلية والوطنية والإجتماعية، ومتحالفة مع القوى السياسية. ويبدو لي أنّ الأصولية الأمريكية قد تنقلب إلى مثال أول لهذا التطور، وأخشى أنّ الكاثوليكية الرومانية في بولندا — ورغم اختلافها في اعتبارات عديدة — تقوم على مكونات تجعلها تعلن المستقبل ذاته. أم ينبغي أن نلتفت إلى أمريكا اللاتينية؟ إلى إيرلندا؟ إلى مصير الشتوية كديانة رسمية في اليابان؟ من الأفضل عدم اللجوء إلى النبوءات. الكثير يعتمد على عدد المفكرين الدينيين الجادين في كل قرن، ولست أقصد المصلحين الإجتماعيين ذوي الذهن الديني ممن يتوقرون بكثرة في كل بلد، بل أولئك الذي سيحاولون التعامل مع لغز الوجود الأساسي، في الشروط الراهنة حين يتوجب التصريح ثانية بجميع المقدمات المنطقية.

كارلوس فوينتيس

السبيل الفيديري

خرج القطّ من السلّة، وأخذ يجوب عالم الإتصالات الفورية، والمعلومات الجاهزة، والقاموس البصري. النّحو السياسي الجديد يحوّل الجدران إلى هواء، والستائر الحديدية إلى نوافذ من حديد.

ولنا أن ننخيل ثلاثية الإعتماد الإقتصادي المتبادل والتقدّم التكنولوجي والإتصالات الفورية وهي تقودنا — من موسكو إلى مدريد إلى مكسيكو سيتي — نحو نظام عالمي أفضل للمعمورة المشتركة. ولكن لم يكد هذا الباب ينفّتح حتى دلفت منه مشكلات العالم الثقافية، على نحو صاحب بدّد بهجة الإحتفال.

المفارقة هاهنا: إذا كانت العقلانية السياسية تفيدنا أنّ القرن القادم سوف يكون عصر الإدماج العالمي للإقتصادات الوطنية، فإنّ «اللاعقلانية» الثقافية تقتحم المشهد لكي تفيدنا بأنّ القرن سوف يكون أيضاً قرن المطالب الإثنية والقوميات المستعادة.

كيف تستطيع تسريع الخطو نحو الإدماج العالمي والعجيج يلحق بقدميك، قادماً من أوكرانيا وليتوانيا وجورجيا وأرمينيا ومولدافيا والأذربيجان، منكرأ عليك المبدأ ذاته لاندماج قوى الإنتاج على نطاق عالمي؟

هنا ينبغي أن تلتحم المخيلة السياسية بالمخيلة الثقافية، وذلك لطرح السؤال التالي: هل نستطيع إجراء صلح ما بين المطالب الإقتصادية العالمية وانبعاث هذه المزاعم القوموية؟ ونعلم، من العقل مثلما من المخيلة، أنّ اسم الحلّ هو الفيديرية، تلك التي

تتيح إقامة التوازن بين مطالب الإدماج ومطالب القوميات. وأملى أن نشهد إعادة تقييم للموضوعة الفيدرالية كمساومة بين ثلاث قوى حقيقية متساوية: المنطقة، والعالم، مروراً بالأمة.

ولهذا الغرض يتوجب أن يوزع بملايين النسخ كتاب أمريكي بعنوان «أوراق فيديرالية»، من تأليف هاملتون، ماديسون، وجاي. ورغم أنّ عمر الكتاب يرتدّ إلى أكثر من مئتي سنة خلت، إلا أنه ينطوي بين دفتيه على سرّ نجاح النظام العالمي الجديد. قابلية تطبيق مقالات الكتاب الـ ٢٨ ليست كونية، ولا هي مقتصرة على ظروف ١٧٨٧ بطبيعة الحال. وكان ماديسون قد تناول الميل الإنساني نحو التكتل، ورغم استيعابه لصعوبة اقتلاع أسباب ذلك الميل من جذورها، إلا أنه اقترح ضبط نتائجها. كيف؟ من خلال مفارقة ظاهرة: حكومة وطنية قويّة، ولكنها خاضعة لمختلف أشكال الرقابات والتوازنات، وفصل للسلطات، واقتسام فيديرالي للسلطة. «ينبغي أولاً أن نتيح للحكومة أمر ضبط المحكومين، وأن نجبرها تالياً على ضبط نفسها». وبفضل أفكار «أوراق فيديرالية» تمكنت ثلاث عشرة مستعمرة منشقة في «العالم الإنكليزي الجديد» من توحيد نفسها والتحوّل إلى أمة حديثة.

وإذ تنخرط الولايات المتحدة وكندا والمكسيك في بناء منطقة التجارة الحرة لشمال أمريكا، يتساءل المرء عن مصير الجمهوريات الإيبيريو-أمريكية جنوب الولايات المتحدة. هل تطرح مشكلات قابلة للمقارنة مع تلك التي نشهدها في البلقان، ووسط وشرق أوروبا، لكي لا نتحدّث عن إيرلندا، وبلاد الباسك، ومنطقة البروتاتين، وكوبيك؟

التبدّل العالمي وضع أمريكا اللاتينية في قلب أزمة مفرغة — سياسية واجتماعية واقتصادية — مع نزر يسير فقط من المصادر التي تتيح للمرء أن يكون حاضراً بفعالية في النظام الجديد المتعدّد الأقطاب، والذي يستبدل النظام الميت ثنائي القطب. غير أنّ أزمنتنا المعاصرة جعلتنا ندرك أنّ شيئاً واحداً على الأقلّ ما يزال يقف على قدميه في غمرة عثراتنا السياسية والإقتصادية. ذلك الشيء هو استمراريتنا الثقافية، والثقافة التعددية التي تمكّننا من خلقها خلال الخمسة سنة الماضية. وعلى العكس من المطالب في أوروبا وآسيا، لا تتسبّب الإحتياجات الثقافية لبلدان أمريكا اللاتينية في تقويض المقولات العقلانية الوطنية، أو حتى تلك العالمية.

ولقد ثبت أنّ هذا الأمر صحيح حتى أثناء أحداث الـ «شيباباس» سنة ١٩٩٤، حين تذكّرنا أنّ المكسيك تمتلك الرغبة في، وتريد أن، تكون بلداً مختلط الأعراق. غير أنّ ذلك لا يعني أن نضع جانباً هكذا ببساطة، حقيقة وجود عشرة ملايين هندي في المكسيك، لا يتكلمون الإسبانية كلغة أساسية، ويعانون غالباً من الوطأة الأقسى للظلم الإجتماعي. وبعد الـ

«شياباس» بات واضحاً أنّ التحديّ الذي تجابهه المكسيك هو التعامل مع هذا الواقع المتعدّد الثقافات والمتعدّد الأعراق، وذلك عن طريق سنّ قوانين صارمة تحمي الثقافات الأصيلة داخل السياق الفيدرالي الواسع. ويتوجب القيام بذلك دون إغلاق الباب أمام اندماج أفضل للهنود في التيار التعددي العريض، ولكن وفق إيقاع تقرّره الجماعات الهندية، وبموجب تفاوض وطني شامل حول الديمقراطية والعدل الاجتماعي في المكسيك بأسرها. وإذا كانت مشكلة أوراسيا تتمثل في المصالحة بين الإدماج العالمي والمطالب الإثنية من خلال نظام فيديرالي جديد، فإنّ المشكلة في أمريكا اللاتينية هي المصالحة بين النموّ الإقتصادي والعدل الاجتماعي من خلال فيديرالية ديمقراطية هنا أيضاً. هذه هي الحالة بالنسبة إلى الـ «شياباس» بصفة خاصة.

وأمريكا اللاتينية تمتلك امتيازاً فريداً على المناطق الأخرى من العالم. ذلك لأنّ ثقافتنا الوطنية تتصادف مع المحدودية الفيزيائية لكل بلد من بلداننا، على الرغم من أنّ حدودنا الثقافية الأعرّض تلتقي عند شبه الجزيرة الإيبيرية (إسبانيا والبرتغال) ثم أوروبا من خلالهما، وأيضاً على الرغم من أنّ تنوعنا الداخلي يضمّ الثقافات الهندية والسوداء.

الشيء الأهمّ أنّ نزوعات الإنشقاق المحلية لا تهدّد وحدتنا الوطنية أو تمسّ وحدة أراضي جيراننا. وثقافتنا — لأنها تعددية على وجه الدقة: أوروبية، وهندية، وسوداء — لا تقترح الأصولية الدينية أو التعصّب الإثني. وكما يقول الكاتب الفنزويلي أرتورو أوسلار بييتري، حتى حين نكون بيضاً تماماً في أمريكا اللاتينية (والبيض أقلية عندنا)، فإننا في الآن ذاته هنود وسود. ثقافتنا لا يمكن فهمها بمعزل عن المكونات الثلاثة مجتمعة. نحن مجتمع مختلط الأعراق: مزيج من الأذواق، والأخلاق، والذاكرات، واللهجات. الظلم الاجتماعي العميق هو ما نعاني منه. ولكن لأنّ الثقافات الوطنية منضوية داخل الحدود الوطنية، فإنّ الأمر متروك لكل ثقافة كي تحلّ هذه المشكلة من خلال السياسة المحلية. وهاهنا بالذات تبدو الفكرة الفيدرالية واردة في أمريكا اللاتينية.

وكنّا، تقليدياً، قد حكمنا من الوسط أو من الأعلى. واليوم فإنّ انبثاق مجتمعات مدنية جديدة، من المكسيك إلى الأرجنتين، يقترح حكماً من الأسفل أو من تخوم المجتمع. والمصالحة بين الحركتين هي مهمّة الديمقراطية في أمريكا اللاتينية. نحن نحاول «توسيع نطاق الجمهورية» كما عبّر ماديسون.

وفي وسع أمريكا اللاتينية أن تسهم كثيراً في العلاقات الدولية، حتى وهي غارقة تماماً في تنظيم وجودها الديمقراطي وإصلاحات حياتها الإقتصادية. إنّ نهاية الحرب الباردة تخلق سياقاً عالمياً جديداً يتطلب التعاون، ولكنه يأبى التدخّل. وقليلة فقط هي مناطق العالم التي تمتلك تجربة أفضل من أمريكا اللاتينية في التفاوض الدبلوماسي،

وذلك بسبب التعاملات الصعبة التي اضطررنا إلى خوضها مع جارتنا الشمالية الأقوى. ولعلنا بحاجة ماسة إلى هذه المقاربة تحديداً، إذ نخطو نحو القرن الواحد والعشرين.

### ألكسندر سولجنتسين

#### عشية القرن الواحد والعشرين

نحن اليوم نقرب من حدّ رمزي فاصل بين القرون، وربما بين الألفيات. وإننا نسير حديثاً، في غمرة الروح القلقة للأزمة المعاصرة، نحو إعلان القرن الجديد قبل عام من حلوله، أي حتى دون أن ننتظر العام ٢٠٠١.

من الذي لا يرغب في ملاقة هذا الحدّ الفاصل الجليل، وهو مفعم بالأمل والرجاء؟ هكذا كانت حال العديدين الذين هللوا للقرن العشرين بوصفه قرن العقل المرتقي إلى مصافّ عالية، ولم يكن بمقدورهم أن يتخيلوا لحظة واحدة الفظائع البربرية التي سيجلبها. ويبدو أنّ دستويفسكي هو وحده الذي تنبأ بالمصائر السوداء القادمة.

والقرن العشرون لم يشهد نمواً في أخلاق الإنسانية. ومن جانب ثانٍ وقعت حالات إبادة جماعية على نطاق لا نظير له، والثقافة عانت من هبوط حادّ، والروح الإنسانية تراجعت (بالرغم من أنّ القرن التاسع عشر أسهم بقسط واسع في تهيئة ذلك كله). وهكذا، أيّ سبب يجعلنا نتوقع أن يكون القرن الواحد والعشرون أكثر رحمة بنا، والعالم ينغل بأسلحة دمار من كلّ نوع؟

ثم هنالك الدمار البيئي. والإنفجار السكاني العالمي. والمشكلات الهائلة لبلدان العالم الثالث، التي ما تزال تسمّى هكذا في تعميم غير دقيق أبداً. إنها تشكل أربعة أخماس البشرية الحديثة، فتصبح بذلك المكوّن الأكثر أهمية في القرن الواحد والعشرين. إنها تغرق في الفقر والبؤس، ولكن لن يطول الوقت حتى تتوجّه إلى الأمم المتقدمة، حاملة لائحة من المطالب التي لا تكفّ عن الإزدياد. (مثل هذه الأفكار راجت منذ فجر الشيوعية مطالع القرن. ومن غير المعروف لدى الكثيرين أنّ الحركة القومية التتيرية والشيوعي سلطان علييف دعوا إلى خلق أممية تجمع الأمم المستعمرة وشبه المستعمرة، وإلى تأسيس دكتاتورية خاصة بهذه الأمم لمواجهة الدول الصناعية المتقدمة).

واليوم إذ نرى أمواج المهاجرين المتزايدة وهي تتدافع صوب جميع الحدود الأوروبية، فإنّ من الصعب على الغرب أن لا يرى نفسه في صورة الحصن المغلق: منيع في الوقت الراهن، ولكنه في الآن ذاته محاصر. وأما في المستقبل فإنّ الأزمة البيئية المتفاقمة قد تبدّل طبيعة المناطق المناخية، فتشجّ المياه وتتناقص الأراضي التي كانت من قبل خصبة

ووفيرة. ذلك بدوره قد يفسح المجال أمام نشوب نزاعات جديدة مهددة، ليست في نهاية الأمر سوى حروب الصراع من أجل البقاء.

وهكذا تُلقى على عاتق الغرب مسؤولية اجتراح فعل توازني معقد: الحفاظ على الإحترام التامّ للتعددية الثمينة الكاملة لجميع ثقافات العالم، والبحث عن حلول اجتماعية مميزة، والحرص في الآن ذاته على عدم إغماض العين عن قيم الغرب ذاتها، وعن الإستقرار التاريخي الفريد الذي طبع الحياة المدنية في ظلّ القانون، الأمر الذي جري تحصيله بصعوبة، ويظلّ صيغة لا غنى عنها من أجل تزويد المواطن الفرد بالإستقلال والفضاء الشخصي.

الزمن يلحّ علينا، ويطالبنا بحصر حاجتنا. فمن الصعب أن نلزم أنفسنا بالتضحية وإنكار الذات لأننا، في سياق حياتنا السياسية والعامة والشخصية، أسقطنا أرضاً — ومنذ زمن طويل — المفتاح الذهبي الذي يمكننا من ضبط النفس. غير أن تقييد الذات هو الهدف الجوهرى والأسمى للإنسان الذي امتلك حريته. إنه أيضاً الطريق الأكثر أماناً لتحصيل ذلك الهدف. واليوم يتوجب علينا أن ننتظر الأحداث الخارجية كي تضغط علينا، أو تسقطنا ربما. كذلك يتوجب أن نتخذ موقفاً تصالحياً، ونتعلم من خلال الإنضباط الذاتي الحذر كيفية قبول المسار المحتوم للأحداث. ضمائرنا وحدها، وضمائر أولئك القريبين منا، هي التي تعرف كيفية الإنحراف عن تلك القاعدة في حيواتنا الشخصية. وإن نماذج انحراف الحكومات والأحزاب عن هذا المسار ماثلة أمام أعيننا.

وحين ينعقد مؤتمر يضمّ شعوب الأرض المستنقرة في وجه خطر داهم صريح يتهدّد بيئة الأرض ومناخها (مؤتمر «قمة الأرض» الذي انعقد في ريو سنة ١٩٩١)، فإنّ قوّة عظمى [الولايات المتحدة] — تستهلك ما لا يقلّ عن نصف موارد الأرض المتوقرة حالياً، وتتسبّب في أكثر من نصف أشكال التلوّث — تلحّ على تخفيض المطالب في أية اتفاقية دولية للحدّ من التلوّث، حرصاً على ضمان مصالحها، وكأنّ تلك القوّة لا تعيش على الأرض ذاتها. ثمّ يحدث أن تسير في أعقابها قوى عظمى أخرى، فتتقاعس حتى عن تنفيذ تلك الشروط المخفضة. وهكذا فإننا في غمرة السباق الإقتصادي لا نقوم بما هو أقلّ من تسميم أنفسنا.

كذلك فإنّ انهيار الإتحاد السوفييتي زوّدنا بأمثلة صاعقة على تشكيلات حديثة الولادة، أخذت تجاري صورة القوّة العظمى فتندفع إلى احتلال أراض شاسعة تطلّ غريبة عنها بالمعنيين التاريخي والإثني، أراض يقطنها عشرات الآلاف، وأحياناً ملايين الناس المختلفين عرقياً، دون كبير اكتراث بعواقب المستقبل. وتستهتر هذه التشكيلات أكثر، فتتسى أنّ الإستيلاء لا يمكن أن يجلب النفع.



ومن نافل القول إن تطبيق مبدأ الإنضباط الذاتي على الجماعات والمهّن والأحزاب، أو على بلاد بأسرها، سوف يسفر عن أسئلة أكثر بكثير من الأجابات المتوقّرة. وحسب هذا الميزان سوف تكون لجميع أشكال الإلتزام بالتضحية ونكران الذات عواقب على الكثير من الأفراد الذين قد لا يكونون مستعدين، أو حتى معارضين، لها. ذلك لأنّ الإنضباط الذاتي الشخصي للمستهلك سوف يترك آثاره على المنتجين هنا أو هناك.

ومع ذلك فإننا إذا لم نتعلّم الصرامة في تقييد رغباتنا وحاجتنا، وأن نخضع مصالحنا للمعايير الأخلاقية، فإننا سوف نتمزّق فرادى وجماعات، وسوف تكشر عن أنيابها تلك الجوانب الأسوأ في الآدمي. ولقد أشار إلى الأمر مختلف المفكرين في أزمنة عديدة، وإنني هنا أقتبس كلمات الفيلسوف الروسي نيكولاي لوسكي الذي ينتمي إلى قرننا: «إذا لم تتوجّه الشخصية إلى قيم أعلى من النفس، فلا مفرّ من أن تكون اليد العليا للفساد والإضحلال. وإننا، إذا سمّحت لي بطرح ملاحظة شخصية، لن نفلح في تجريب الرضى الروحي العميق عن طريق الإستيلاء، بل عن طريق رفض الإستيلاء. عن طريق تقييد الذات، في عبارة أخرى.

واليوم يبدو تقييد الذات أمراً غير مقبول أبداً، بل هو كابح أو حتى قانع، لأننا على مدار القرون لم نتعوّد على ممارسة كانت بالنسبة إلى أسلافنا عادة استوجبتهما الضرورة. لقد عاشوا في ظلّ تقييدات أكبر وأوسع بكثير، وكانت لديهم فرص أقلّ بكثير. والأهمية العظمى للإنضباط الذاتي لم تنبثق أمام الإنسانية في تمامها الملحّ إلا في هذا القرن. ولكننا إذا وضعنا في الإعتبار مختلف الروابط المشتركة التي تطبع الحياة المعاصرة، فإننا سندرك أنّ الإنضباط الذاتي هو وحده الذي يمكننا — ليس دون صعوبة بالغة بالطبع — من العلاج التدريجي لحياتنا الإقتصادية والإجتماعية.

وباستثناء قلة قليلة، فإنّ أحداً لن يقبل اليوم بتطبيق هذا المبدأ على نفسه. ومع ذلك فإنّ تقييد أنفسنا هو الدرب الوحيد الحقّ الذي يحفظنا جميعاً، خصوصاً في ظروف حادثتنا التي تزداد تعقيداً فوق تعقيد. (...) ولا يمكن أن يوجد سوى نوع واحد من التقدّم: الحصيلة التامة للتقدّم الروحي عند كل فرد، ودرجة الكمال الذاتي في مسار الحياة. ولقد تسلّينا مؤخراً بخرافة ساذجة عن الوصول السعيد، عند «نهاية التاريخ»، لجيوش النعمة الديمقراطية الطافرة الماحقة، الأمر الذي افترض أيضاً اكتمال الحلقات القصوى لترتيب الكون. ولكننا جميعاً ندرك ونشعر أنّ ما وصلنا كان أمراً مختلفاً تماماً، جديداً، ولعله أمضّ وأقسى. كلاً... السكينة لا تعد بالهبوط في عالمنا، ولا شيء يضمن وصولها إلينا على نحو قطعي أو يسير.

ومع ذلك فمن المؤكد أننا لم نقاسي مَحَن القرن العشرين عبثاً. فلنأمل إذاً في أنّ تطويع

نفوسنا بفعل تلك المحن، والصلابة التي اكتسبناها بعد سداد ثمن باهظ، سوف تنتقل بطريقة أو أخرى إلى الأجيال القادمة.

ترجمة وتحرير: صبحي حديدي

هوامش المترجم:

At the Century's End: Great Minds Reflect on Our Times. Edited by Nathan P. Gandels. ALTI (1)

Publishing, La Jolla, California 1998.

(٢) تاكيشي أوميهارا Umehara فيلسوف وأستاذ جامعي ياباني معاصر، ولعله أكثر فلاسفة اليابان إثارة للجدل. بين مؤلفاته الأشهر: «مفهوم الجحيم والنعيم»، «نفي الآلهة»، و«بُنى اليابان العميقة».

(٣) «كتاب التبدلات» I Ching نصّ صيني قديم يعتمد على بناء الألغاز وتفسيرها عبر ٦٤ من الأشكال الهندسية السداسية التي تزود السائل بفرصة تكوين السؤال والبحث عن إجابته في آن معاً.

(٤) هو عصر الإمبراطور الياباني ماتسوهيتو ميجي (١٨٥٢-١٩١٢)، الذي لُقّب بالمنير. وشهدت اليابان في ولايته تطوراً كبيراً في الصناعة والأسطول العسكري، وإصلاحات جذرية إجتماعية بينها إلغاء النظام الإقطاعي وحماية الفقراء وتطوير التعليم والمؤسسات المدنية، بالإضافة إلى سنّ دستور للبلاد.

(٥) في «ولادة التراجيديا» اعتبر نيتشه أنّ ديونيسيوس هو إله الهولوى والنماء والنشوة، في حين أنّ أبوللو هو إله الشكل المنظم والحلم الذي يُرى كإعادة تمثيل للحياة. والتراجيديا تولد عند نقطة تقاطع هذين الباعثين الأساسيين.

(٦) إمانويل سويدنبورغ (١٦٨٨-١٧٧٢) لاهوتي وفيلسوف سويدي اشتغل على تفسير نصوص الكتاب المقدس، وأعلن - في عمله الأساسي «الحب الإلهي والحكمة» أنّ يوم الحساب وقع سنة ١٧٥٧، ودشّن بذلك ميلاد الكنيسة الجديدة التي عدّ نفسه نبيّها. كتاباته نصوص مقدّسة عند أتباع الفرقة التي تحمل اسمه.

(٧) غوتفريد بين (١٨٨٦-١٩٥٦) شاعر ألماني يُعدّ التجسيد الأقصى لعلم الجمال النيتشوي. أعماله الأولى التعبيرية استمدّت من صورٍ تشريحية مدهشة استجمعها من خلال عمله كطبيب عسكري، وأما أعماله اللاحقة فقد كشفت عن نزوعات غنائية عميقة في تمثيل النفس الإنسانية ودائرة الخواء الوجودي. تميّز بأنّ أشعاره مُنعت من قبل السلطات النازية والحلفاء على حدّ سواء.

(٨) جاك مونو (١٩١٠-١٩٧٦) كاتب وعالم أحياء فرنسي اشتهر بأشغاله العميقة حول الجينات الحيوية. حصل على جائزة نوبل في الفيزيولوجيا سنة ١٩٧٠، وكتابه الشهير «الصدفة والضرورة» يحاجج بأنّ البشر نتاج تغيرات أحيائية جينية وقعت بالصدفة.