

## باريس وأنا أو تضاريس العلاقة الملتبسة

د. محمد حافظ يعقوب \*

هذا النص هو عن المدينة باريس وليس عن باريس المدينة. وسيرى القارئ أن النص هو تأملات في المدينة المَعيشة (وبالضرورة المدنية) أكثر مما هي رواية عن "تجربه(تي)" فيها والمفارقات العديدة التي فيها عرفت. فما يعني القارئ العربي عن باريس هي فكرة المدينة الحديثة (بالمعنى الفلسفي، أي الكلي والعام)، وعلاقات البشر فيها: إنه البعد التنظيمي الذي يجعل للحياة في المدينة (ووجهه الآخر الموت بل ونظيره) معنى "مدنياً"، أي مفارقاً ومغائراً بالضرورة. وهو في الوقت نفسه المعنى الذي يتصل بالعيش في المدينة بما هي سيرورة تُقَوَّبُ في التاريخ أولئك الناس الذين استوطنوها واتخذوا من حيِّزها ميداناً لآدميتهم. والواقع أن ما هو مشترك في كل مدينة على الإطلاق يكمن في أنها تخلق مواطنيها وتعيد قولبتهم في الوقت الذي يزعم فيه هؤلاء العكس. بيد أن الأمر يتعدى بالتأكيد وكما سترى هذا البعد الدمجي في الحياة المدنية.

١/ ينظر ابن خلدون للسيرورة التاريخية التي تعيد فيها المدينة تكوين سكانها وتطبيعهم بجملة من الخصائص السلوكية والخلقية نظرة سلبية ويصفها بعبارات لا يعوزها الوضوح. المدينة هي غاية العصبية وموطن الحضارة ومقر العمران والفن والابتكار؛ غير أنها في الوقت نفسه الحيز الذي تتحلل فيه العصبية وتتبدد، والمنتج لهالك الترف الذي يفضي إلى هالك الذل. الحضارة غاية الدولة بمقدار ما هي وهنٌ وتحلُّلٌ وخُنْتُ، بحسب لغته.

بيد أن ابن خلدون لم يعرف الحداثة، ولم يتسن له معاينة السيرورات التاريخية الكبرى التي

---

\* باحث فلسطيني

عاشتها البشرية الحديثة في القرنين الأخيرين على وجه الخصوص. وهو لم يتمكن بالتالي من معرفة كيف أن طاقة الجذب في المدينة الحديثة أصبحت لا تقاوم. وأرجح أنه يتعذر سبر غواية مدينة الحداثة من غير سبر جاذبية الدولة الحديثة التي هي مقرها وكرسي سيادتها. لا دولة حديثة من غير مدن تكتظ بسكانها الذين تجذبهم إليها من الأرياف والبادي والأصقاع البعيدة. والواقع أن مصدر الغواية أو الجذب في المدينة على وجه العموم وفي المدينة الحديثة على وجه الخصوص لا يكمن في الأضواء والمطاعم والمسارح وغير ذلك من المتع المادية المتوافرة بكثرة في المدينة، بل في كونها لصّت كما يخيل لي من البشرية حلمها العتيق بالطوبى (اليوتوبيا) وجسّدتها في فكرتها التي هي فكرة الحداثة الاجتماعية من حيث هي كذلك. وتمثل باريس من غير شك موطن الحداثة من غير منازع لأنها بالضبط مدينة حديثة بالمعنى التنظيمي المعماري، وبالمعنى الذي أكد عليه فالتر بنيامين في أواخر النصف الأول من القرن العشرين ومن قبله شارل بودليير في نهايات القرن التاسع عشر، وهو معنى مدينة الزمن الزائل لأنه الزمن الآتي من غير توقف أو خلل.

٢/ يزعم الاجتماع الحديث أنه يجمع في فكرته وإذن في شرعيته عناصر الحلم البشري بمجتمع الوفرة والرفاهية والمتعة، وأنه الاجتماع الذي تتكسر شيئاً فشيئاً فيه الحواجز التي باعدت في التاريخ بين البشر وفصلت بينهم إن على أسس طبيعية/ جغرافية، أو على أساس النوع والجنس والعنصر أو الثقافة. هكذا تغدو المدينة الحديثة، بحسب هذا المقال، المكان الوحيد الذي فيه يُتقاربُ بين البشر ويُخلط بينهم ويُعاد تكوينهم على أسس ومعايير جديدة.

عني ماكس فيبر أولاً بنمو المجتمعات الحديثة. وهو يؤكد على أن البنى الاجتماعية التي واكبت الحداثة تتسم بتراكب نسقين تمحورا حول المشروع الرأسمالي أولاً وجهاز الدولة البيروقراطي ثانياً؛ وإذ يتداخل النسقان وظيفياً ينجم عن تفاعلهما، بحسب ماكس فيبر، أن تتأسس جملة من الأنشطة العقلانية في مجالي الاقتصاد والإدارة. ومهما يكن الأمر، فإن نمو المجتمعات الحديثة هو الذي أرسى لسيرورات تحلل أشكال الحياة التقليدية وتفككها، من ناحية، ونشوء المدن الحديثة التي يمكن اعتبار باريس نموذجها الصارخ، من ناحية ثانية. وسواء أكانت العقلانية هي التي أفضت إلى الأنشطة التي أدت بدورها إلى ظهور الحداثة الرأسمالية والاجتماع الحديث وتحلل البنى التقليدية وتشكل المدينة الحديثة إذن، أم أن العمليات التاريخية الكبرى هي التي خلقت

البنى التحتية التي أرست أسس العقلانية الحدائية، يبقى بيئاً أن المدينة الحديثة هي المكان الذي مارست فيه الحدائة سطوتها وسلطة جذبها وقدرة أساطيرها على الإغواء. تجسد فكرة المدينة فكرة الحدائة، وفي ثناياها تندمج أساطير هذه الأخيرة وتعمل في التاريخ.

من المستحسن أن نلاحظ هنا أن الثقافة الحضارية (تميزاً لها عن الثقافة بالمعنى الإناسي/ الإجماعي) هي ما يمكن وصفه بالجو العام الذي يحرك، يشحن، يُفعل رمزياً المعاني الكامنة في الخبرات المعيشة في الحياة اليومية للناس، ويجعل للأحداث معانيها أو بالأصح يجعل لهذه الأحداث مضموناً رمزياً يتعلق بالجماعة والأفراد على وجه الخصوص. بيد أن الرأسمالية لا تتضمن شيئاً من هذا. إنها لا تعطي لحياة الأفراد والجماعات معانيها، ولا تساعدهم على التفسير؛ إنها لا تصلهم لا بالمطلق الكلي ولا بما يعطي الحياة (والحركة، والتاريخ) معنى. هكذا لا يمكن الموافقة من غير تحفظ على فرضيات ماكس فيبر وكثيرين آخرين من الذين ساروا على خطاه في بلاد الغرب أو في بلاد العرب، بخصوص أن الرأسمالية هي التي أطلقت الحضارة الحديثة وخلقت شروط تجذرها. وبالمقابل ليس ثمة ما يدعم الرأي الذي يقول إن ظهور الرأسمالية جاء تعبيراً عن انطلاقة الحضارة الثقافية. وبهذا الخصوص، من المناسب لفت الانتباه إلى الفكرة التي يؤكد عليها الطلياني فرانشييسكو ألبروني Alberoni (١) في كتابه الممتاز (التكوين) بخصوص أن "ظهور الرأسمالية" جاء، بخلاف ما يقول به ماكس فيبر، "تعبيراً عن تدهور الحضارات الثقافية" (ص ٥٩٠)، وليس نتاجاً لها، باعتبار أن النواة المركزية في الرأسمالية هي مجموعة من الممارسات والعمليات المنفصلة عن أية قاعدة قيمة. فالغرض الرئيس من الرأسمالية، وهو الثراء المادي، خاٍ من القيمة؛ إنه وسيلة محضة. ثم إن الثراء بحد ذاته ليس فضيلة أو رذيلة؛ إنه وسيلة لهما. ويتعذر مقاومة إغراء الموافقة على مايقوله ألبروني بخصوص أن "العالم الحديث، الغربي الرأسمالي، يتصف بواقعة أنه لا يمتلك رسالةً أو أملاً حقيقياً يمكن التبشير بهما" (ص ٥٩٠).

١٣ / سأوضح الآن الفكرة التي ذكرت قبل قليل بخصوص أن المدينة هي مقر الطوبى والحلم البشري العتيق بمجتمع العدل والمساواة والرفاه والسعادة. وأفتتح بالقول إن تأكيدي على هذه الفكرة هو من أجل الإجابة على المسألة حول كيف أن المدينة تجذب الناس إليها وعن السر في هذه الجاذبية. والواقع أنه في وجدان الناس، ثمة بحث عن الجنة في المدينة. بحث مستحيل، لأن

المدينة، كما الريف والصحراء والجبل، مع أنها لا تستطيع أن توفر للناس ما يبحثون عنه فيها، تجذبهم مع ذلك، يتكدسون فيها، ويتصارعون على حيزها القليل، ويشتكون ويتأفون. ولكنهم مع ذلك يفدون. فكيف يمكن تحليل ذلك؟

هناك من يربط بين المدينة والحلم. يقولون إن الناس عموماً والشباب خصوصاً يحملون في العيش في المدينة، تجذبهم أضواؤها وضجيجها وصخبها، وخدماتها العديدة. ثمة سهولة في المدينة لا تتوفر عليها القرية أو البادية والجبل. لكن المدينة ليست جذابة فقط من أجل الضجيج والخدمات. وهي ليست جذابة لأن فيها كما يقول بعض علماء النفس الاجتماعي يتكدس الناس بفعل نزوع أو ميل غريزي نحو التقليد، أو بفعل "غريزة القطيع". أفترض شخصياً أن المدينة جذابة لأنها تستبطن في فكرتها صورة الطوبى أو مثالها بالمعنى الأفلاطوني للكلمة، أي بالضبط ذلك الحلم القديم، المتجدد أبداً، وجعلته مدينة الحداثة جزءاً من "هويتها" الخاصة.

يطول شرح هذا باعتبار ترابطه الوثيق بما أسميه أساطير الدولة الحديثة والتناقضات البنوية العميقة التي تنطوي عليها، وسأقتصر هنا على فكرة "الدولة الإجتماعية" أو دولة الرفاه في حركيتها الداخلية وليس فكرة الدولة/ الأمة من منظار العلاقات الدولية وما يسميه الحقوقيون بمبادئ القانون الدولي. وأرجح القول إن الدولة الاجتماعية لصّت من الحلم البشري العتيق فكرة الجماعة الفاضلة السعيدة التي يسودها الوئام والرفاه من غير تناقضات وتمزقات واقعية أي معيشة، وكان روج لها الأنبياء والثوار والأديان، وأدمجتها في قلب الفكرة المركزية لشرعيتها ولهويتها من حيث هي كذلك.

تشكل ما أدعوه بـ"سرقة الحلم الطوبي" تغييراً حاسماً وخطيراً يلخص ربما فكرة الدولة الحديثة كلها. ففي قلب حركتها الداخلية، وفي سيرورات بنائها خلال القرنين الأخيرين بشكل خاص، كشفت الدولة الحديثة عن خاصيتها المركزية التي تميزها وهي بنيتها التَّغُولِيَّة، وأقصد بذلك أن سيرورة بنائها وتحقيقها لذاتها يمر عبر اندغامها في جسد الجماعة التي تزعم تمثيلها والسهر على مصالحها ورفاهها، وعبر اختراقها لوعي هذه الأخيرة وانسيابها في ثنايا صورتها لنفسها وللعالم الذي قامت الدولة الحديثة بغزوه كله وباحتيال آفاقه جميعها.

ومن المعروف أن الدولة الإجتماعية أو دولة الرفاه تستند في شرعيتها على أسطورتين إثنيتين. أولاهما هي فرضية "حيادها المطلق" وما يترتب عنها بطبيعة الحال من تعالي فكرتها أي من

صورية أو شكلية فكرتها الدستورية، وثانيهما هي فرضية العقد الإجتماعي وما يستتبعها من أسطورة توابكها هي أسطورة أن الدولة هي الضامن الوحيد للسلم الإجتماعي أو الأهلي، مادام العلم الإجتماعي الحديث كله ينطلق من تعريف للمجتمع يقوم على النظر إليه من حيث هو شبكة من العلاقات والمصالح المتداخلة بالضرورة والمتناقضة في آن.

هكذا تلتقي عند هذه النقطة بالضبط التناقضات البنيوية جميعها. فالدولة الحديثة حددت لنفسها مهمتين متعارضتين يصعب جمعهما تحت سقف واحد هما: ضمان العدل في توزيع الثروات الإجتماعية، وتأمين الرفاه الإجتماعي عن طريق توفير الخدمات العامة الصحية والتربوية والترفيهية والمواصلات والمساكن، وضبط حركة السوق والإستهلاك اي سياسة الأسعار والتحكم بالتضخم والأجور وسوق العمل (حركة البطالة وبالأصح نسبتها الضرورية)، وفي الوقت نفسه، وهنا يكمن التناقض الثاني، ضمان حرية المبادرة التي هي أساس فكرة المشروع الرأسمالي. وهو تناقض يشكل مصدرا جدياً من مصادر التوتر تمكنت عدد من النظم في دول أعلى الهرم من امتصاص حدته كما في البلدان الإسكندنافية بشكل خاص وفي المانيا وفرنسا بشكل أقل كفاءة، وذلك عن طريق لعب دور المشرف على التفاوض الدوري بين نقابات العمال واتحادات أرباب العمل، فضلا عن اعتماد مفهوم لحقوق الإنسان يوفر من غير شك مستوى ما من حرية الحركة والتنظيم والرأي والكرامة.

والواقع أن دولة الرفاه الإجتماعي (أو الدولة الإجتماعية كما يطلق عليها الألمان)، هي بحسب التعريف الذي حدّته لنفسها، مُنسَّق الحركة وضابط توازنات المصالح المتناقضة بين الجماعات الدنيا وتعاضداتها، وخصوصا بين العاملين وأرباب العمل. بيد أنّ الدولة الإجتماعية لاتستطيع أن تفترض في نفسها الأهلية لضبط الإيقاع والصلاحية لضمان التوازنات العامة إن لم تك، بحسب المفهوم الذي يؤسس للتعريف الذي سبقت الإشارة إليه، كينونةً متعالية على الجماعة التي يتشكل جسدها منها، أي كينونة تفترض في نفسها الحياد الإجتماعي بين المصالح المتضاربة والمتناقضة التي تقف في ما وراء الحركة في المجتمع، من جهة، وأن السلطة الثاوية فيها مقننة، أي غير مشخصة وتخضع للمراقبة والمحاسبة واللّجم، من جهة ثانية.

ليست دولة الرفاه الإجتماعي، بحسب الدستور أو بحسب فكرتها التي تقوم شرعيتها عليها، دولة المجتمع كله إلا لأنها تقف في تلك النقطة التي تتيح لها أن تشرف على المجتمع (من حيث

هو واقعة سوسولوجية أي واقعة مركبة من جماعات وهويات متناثرة ومتعارضة، من ناحية، وواقعة متحولة، أي من حيث هو سيرورة متحركة ومتغيرة ولا تستقر على حال، من ناحية ثانية)، وأن تعيد دمج فئاته وجماعاته الدنيا التي يتشكل منها وقولبتها بحيث ترى الجماعة نفسها وتعكس هويتها أي شخصيتها الجمعية وخصوصيتها في مرآة الدولة وليس العكس. فبخلاف الأسطورة الشائعة والرائجة في كل مكان، ليست الجماعة الفرنسية فرنسية لأنها تتحد من أرومة الأجداد الغال، بل لأن الدولة الفرنسية هي التي تقوم بقولبة جماعاتها وتتولى أمر صهرها وصياغتها أي فرنستها ودمجها في الجسد الاجتماعي الضخم الذي تسيطر عليه.

وبعيداً عن الخوض في تفصيلات تتعلق بقضايا الهوية والخصوصية، فهذا لا مجال له هنا، ليست الدولة الاجتماعية هي المؤسسة الوحيدة من بين مؤسسات الاجتماع الإنساني في عصر الحداثة التي تنطوي فكرتها الأولى، أي مبدؤها الذي تستند عليه في شرعيتها، على تناقض بنيوي لا حل له من داخل فكرتها نفسها. وهي ليست السيرورة الوحيدة التي تقف اليوم في عز التحولات الجذرية العميقة التي تقود البشرية نحو "الموجة الثالثة" من الحداثة. بيد أن مدينة الحداثة هي التي تختزل في الحقيقة فكرة الدولة الحديثة، التي هي دولة الرفاه الاجتماعي، ومن خلالها نصبت نفسها على أنها المجتمع المفتوح الذي هو أولاً مجتمع الغد. تجسد المدينة فكرة الجمهورية، لأنها تجسد فكرة أن "الطوبى" ممكنة التحقق في التاريخ.

إن الخروج الكثيف الذي عرفته البلاد الفرنسية للجماعات المحلية من مواضعها التاريخية، وبالأصح من آليات تجديدها لنفسها ولعالمها ولأساطيرها بما هي جماعات محلية في التاريخ، والانخراط في آليات جديدة لتجديد الانتاج الاجتماعي للجماعة الوطنية، بمثلها وبقيمها وبأساطيرها، تمحور بالضرورة حول الهوية الوطنية الكلية المتمثلة بالدولة المركزية، وخصوصاً حول إعلاء شأنها على حساب الجماعات الأهلية ودمجها في السياق العام. وفي القلب من هذه الهوية تتموضع باريس. فلقد فرنست باريس المناطق التي صارت جزءاً من الدولة الفرنسية في سيرورة من الضم والإلحاق بدأت منذ عدة قرون وربما لم تكتمل بعد. إن الذين يقولون إن المدينة هي "معمل" المواطنة وورشة تشكل الهويات الوطنية ومعيار تحققها كوطنيات في التاريخ لا يجانبون الصواب على الأرجح. ففي المدينة فقط تتشكل علاقة جديدة بين الناس هي السلطة؛ المدينة هي مقر السلطة والميدان الأول لممارستها، وهي بالضرورة موطن لعلاقات

اجتماعية تُرسيها تراتبية هرمية، من جهة، ومعاييرٌ تعبّر عن سيروراتٍ تدمج العناصر المختلفة للكل الاجتماعي للوطن، من جهة ثانية.

وبطني أن باريس هي، كما يقول جان بيير أرثر برنارد (٢) ، أرض الطوبى « Paris est un territoire d'utopie » لأنها تجسد، في ذهن الكتاب والشعراء والفنانين الذين تعاملوا معها منذ ثورة ١٤ تموز (يوليو) ١٧٨٩، حلم الجمهورية والدولة الحديثة من غير منازع. لكن باريس ليست الوحيدة من بين المدن الكبرى التي نُظر إليها على أنها أرض الطوبى. ليست المدن الحديثة حلماً معمارياً أي حلماً من الحجارة كما يقول بعض المعمارين. المدن الحديثة جذابة لكونها اعتُبرت أنها بالضبط موطن الرفاهية والوفرة والعيش الجميل، و/أو الحيز الوحيد لإنجازها والوصول إليها في التاريخ. وفي نظري أن التناقض لا يكمن في أن الناس تجذبهم المدن وتمارس غوايتها عليهم، ويحبونها، بل في افتراض أن هذا الحب لا ينتمي إلى الهوية و لا يحتل حيزاً كبيراً فيها. وسأعود لهذا فيما بعد.

٤/ ليست الكلمات هي التي تجعل منك في باريس أو دمشق أو موسكو رجعيّاً أو تقدمياً، مجدداً أو محافظاً أو ما بعد حديث. الكلمات عنصر مركزي في التواصل، لكنها لا تكفي وحدها للإفصاح عن المعاني ولتناقلها بين المتحاورين. لا بد من لغة مشتركة هي بالضرورة لغة المدينة التي تتواصل فيها أو تتطلع فيها إلى التواصل. غير أن واحدة من وظائف الكلمات في المدينة الحديثة، وهي هنا باريس، هي أنها تخفف من نغص العيش فيها أو بالأصح تحوله إلى نغص مألوف و "طبيعي"، وتجعل من متاعب الحياة اليومية شرطاً من شروط الحداثة.

الإقامة في باريس اليوم، أي المدينة الحديثة التي شرعت تفقد شيئاً فشيئاً بعضاً من مركزيتها التي كانت لها في سيرورة قَرْنَسَةِ فرنسا، هي في الحقيقة إقامة في مكان سائل: يتسرب من يديك في لحظة التوهم بامتلاكه. المدينة باريس مكان مراوغ لأن الحيز الذي تتيحه لك هو أولاً الحيز الذي تكتشف أنك، في وسط الزحام والضوضاء وربما بسببهما، تعيش فيه وحدتك المضاعفة. في المدينة تفسدُ الكلمات لأن عليك أن تتحدث لغتها المراوغة وأن تستخدم عباراتها التي تخلو من اليقين، كل يقين. هذا يحصن وحدتك وعزلتك لأنك بالضبط منخرط حتى الأذنين في هذه اللغة التي تبعدك عن التواصل. أنت في عزلة مدينية، استراتيجية بالضرورة، لأن تواصلك بلغة المدينة هو إلى الهذر أقرب؛ وهو الذي يضعك أمام مرآة ذاتك ليدرك أنك تخبىء في ملابسك هشاشتك

وضعتك ووحدةك. أنت في المدينة وحدك لأن الشعور بالعزلة هو بالضبط شعور مدني بامتياز. أنت في الصحراء وقبالة الطبيعة الممتدة أمامك لا يمكن أن تكون في عزلة. أنت لا تشعر بالعزلة وبكآبتها إلا بين الآخرين ووسط الناس الذين يحيطون بك. فإذا إن أقسى أنواع العزلة هي عزلة الذكريات، كما يؤكد مارك أوجيه في كتابه الأنيق "الدار البيضاء" (٣) (ص ٥٧). فذلك لأنك تشعر بالعزلة لغياب التواصل. أنت تشعر بالوحدة حين يكون القريبون منك بأجسامهم بعيدين عنك. وحين تغدو نظراتك يتيمة وهي ممتلئة بالشخوص والأشياء التي لاتراك. أنت وحيد لأنك غريب بين الناس المزدهمين حولك ويعبرون مثلك الشوارع ويحتسون القهوة على رصيف المقهى نفسه مثلك وربما يبادلونك النظرات، ويستهلكون مثلك منتجات عالمية أي لا خصوصية لها. إن المدينة هي المكان الذي يكون فيه غياب التواصل كثيفاً وثقيلاً.

والحقيقة أن المدينة بعامة وباريس بخاصة ليست حيز الحرية إلا في الكلام الطليق. فليس صحيحاً أن إنسان المدينة الكبيرة، الإنسان العُقل في قلب الزحام، هو حر بامتياز لأنه مجهول لا يعرفه أحد ولا يعرف أحداً كما يقولون. لا تتمثل حرية المدني في كونه مجهولاً من قبل الآخرين، يرى ما يشاء ثم يذوب في الزحام. مواطن المدينة مستلب لأنه في أتون معمل يقولبه ويشكل هويته حتى لو ظن غير ذلك. ثم إنك في المدينة مستلب لأنها تفقدك العلاقة الحميمة بالطبيعة، بما في ذلك طبيعتك، وتضعف أحاسيسك تجاهها، وتضعك في حالة غربة معها. ربما لهذا السبب كذلك يعوز الباريسيون كمثل غيرهم من أهل المدن في ارتياد الحديقة شيئاً عن غربتهم عن الطبيعة. غير أن الباريسي وهو في الحديقة ليس غولدموند، بطل رواية هرمان هسه الذي يتكشف في الطبيعة عن ذاته كفنان أو كمبدع. ليست الحديقة تعويضاً عن الغربة عن الطبيعة ولا إكسيراً لمعالجة هذه الغربة. كما أن إكراهات المدينة التي تملؤك خيبة وحرماناً تترصد بك وتنتظر خارج بوابتها. ثم إنك لا ترى النجوم في المدينة. باريس مدينة بلا نجوم. وربما لهذا السبب كذلك يصر الباريسيون على أن مدينتهم هي مدينة الأنوار.

إن العلاقة بالمدينة، كل مدينة حديثة مهما كانت، هي في أسها علاقة بالزمن: باللحظات تتسلل من أيدينا دون أن نستطيع اللحاق بها و/أو التحكم بها. أنت في المدينة من غير وقت. تطارد اللحظات التي تتخطاك وتقهر قدرتك على ضبطها. ليس غير الفنان من يستطيع في المدينة إعادة



كتابة الوقت لأنه يتمسك به في اللوحة أو القصيدة وربما في اللحن. وليس من غير دلالة بهذا الخصوص أن العمال في باريس كانوا إبان أحداث تموز ١٨٣٠ يطلقون النار على الساعات في الساحات العامة. ويتوقف فالتر بنيامين لدى هذه الواقعة ليرى فيها علاقة باريسية خاصة أو ثورية بالزمن، أي كما لو أن العمال المضربين المتمردين أرادوا، بهذا السلوك، الإشارة إلى رمزية تغيير الزمن ودلالاته بخصوص الموت والحياة. في باريس "شمس الأموات لاتغيب ابداً" يقول بلزاك.

وليس صدفة أن مؤلفات عديدة كتبت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عن باريس المستقبل، عن باريس الزمن القادم. ذلك ليس لأنها مكان يمكن فيه "استشراف" المستقبل والقادم من الأيام، بل لأنها قبل ذلك موطن ثورة "مغدورة" دائماً وتستعيد أنفاسها باستمرار (١٧٨٩، ١٨٣٠، ١٨٤٨، ١٨٧٠، ١٩٦٨ الخ) بحثاً عن الطوبى (اليوتوبيا) التي هي الدولة الحديثة؛ وباريس هي كرسي هذه الدولة الحديثة من غير منازع. ومن الجلي في نظري أن فكرة الثورة ظلت حتى "ثورة" ١٩٦٨، هي الكلمة السحرية التي تملأ الأرواح والمشاعر وتشحن الهمم وتعبئ الطاقات و/أو الصفوف المناهضة لها. في حين أن الثورة تبدو اليوم، في العام ٢٠١٠ وقت كتابة هذه السطور كما لو كانت فقدت زخمها وغرقت في لجة الانهيارات العامة التي عرفتها البشرية مؤخراً. الآن تبدو البشرية (وأقول تبدو) كما لو كانت تريد في مطالع القرن الحادي والعشرين أن تطوي صفحة القرن العشرين باللعنات والشتائم، بما أنها لا تستطيع لا نسيانه ولا تبييض صفحته غير الناصعة. ربما كان تدهور فكرة الثورة من تجليات هذا "التوديع".

من المستحسن هنا توضيح ما سبق ذكره تحاشياً لكل لبس. فحين أقول "ثورة مغدورة" فلسبيين. أولاهما أنني أنتسب إلى جيل خصّ عالمه لباريس حضوراً كثيفاً. ونحن نعرف أن الأدب الثوري الذي ساد في الربع الأخير من القرن العشرين كان يتعامل مع الثورة الفرنسية الكبرى للعام ١٧٨٩ على أنها فاتحة التاريخ الحديث، من ناحية، ولكن سرقتهما البورجوازية وحرفتها عن أهدافها الكبرى، أهدافها الثورية في المساواة والعدالة والحقوق الإنسانية، من ناحية أخرى. أما السبب الثاني فلأنني كما قلت لم آت إلى باريس خاوي الوفاض. فقد كنت أحمل في زادي جرعة قوية من الغواية الباريسية التي كانت تشدني نحوها وفي الحقيقة نحو حبها والشوق إلى ارتيادها. كنت "أعرف" باريس و"أعرف" معاملها وأسماء بعض أحيائها بل وعدداً من مطارح ذاكرتها الجمعية

قبل أن تطأ قدماي أرضها أو أعرف حتى كلمتين من لغة أهلها. ولا يستغرين أحد إن اعترفت أن هذه الغواية زرعتها في روحي وفي باطن وعيي مجموعة الكتابات الشيوعية والماركسية التي كنت في صباي المبكر في دمشق ألثمها وتبادلها أصدقائي وأنا تحت المعطف. وأقول "أعرف" لأن هذه "المعرفة" تكونت لدي من خلال الكتابات الماركسية على وجه الخصوص. تفسير هذا يتطلب وقفة لا مجال لها هنا. يكفي أن أشير بعجالة إلى أن كل برنامج ماركس الاجتماعي قائم على قراءة للثورة الفرنسية الكبرى باعتبارها نموذجاً لكل ثورة على الإطلاق. ويعرف المخضرمون من أمثالي من الكهول كيف أن ثورة ١٨٤٨ وكومونة باريس وغيرهما من مفاصل التاريخ الفرنسي في القرن التاسع عشر شكلت المادة الأولى لتحليل ماركس وانجلز (ولينين وتروتسكي إلخ). فمن أراد أن يعرف الثورة فليطلع إلى الكومونة وليعاينها، يقول ماركس والصالعون من رفاقه الأول. هكذا غدت باريس بالنسبة لي، وفي الحقيقة بالنسبة لأجيال كاملة في أرجاء المعمورة من الطامحين مثلي إلى تغيير العالم، قبلةً يتعدّر تخطيها أو التعامل معها "بخفة". صارت باريس هوى "ثورياً" يشرح الثورة، و"كتاباً" مفتوحاً فيه تُقرأ الأسرار والخبايا التي لا تضن باريس بها على الباحثين عنها.

حين وصلت إلى باريس في خريف العام ١٩٨٣، كان القرن الحادي والعشرون مازال بعيداً في الزمان وقصياً في التفكير؛ ولم تكن انقسامات العالم واصطفافات قواه قد كابدت الزلزلة التي نعرفها اليوم. وأعتبر نفسي بمعنى من المعاني محظوظاً إذ عشت في هذه المدينة بالذات التغيرات العاصفة التي شهدتها العالم في العقود الثلاثة الماضية، ويمكن تسميتها على سبيل الاصطلاح بالانتقال إلى مرحلة ما بعد الحداثة. وحين أفكر اليوم في مشاعري في تلك الأيام أي في ما يمكن تسميته بالطبقة العميقة التي تعضد الفكر وربما تحدد توجهاته العامة، لا أتردد في القول إن لحمة هذه المشاعر هي بالجملة لحمة الجيل الذي أنتمي إليه، ولحمة أهوائه العامة التي وجهت خطاه.

٥/ أنتمي إلى جيل زلزال حزيران ١٩٦٧. وهو الجيل العربي النظير لجيل ١٩٦٨ في فرنسا والمجايل له. كلاهما تمثل خياراته في التاريخ الواقعي، أي التاريخ الذي يجري في الزمان وليس في الرؤوس، خيارات التوافق مع العالم نفسه الذي يعلن عن رفضه له والتمرد عليه. كلاهما سرعان ما سيكيف حركته العامة، أي السياسية، بحكم الواقعية و/أو بحكم طبيعة الأشياء وسنن الأزمنة،

مع مجرى التاريخ الذي كان مازال جديداً وقتئذ : التاريخ الذي سيغلق تواريخ الحداثة التي سيعلن انهيار جدار برلين انغلاقها نهائياً. إنه الجيل الذي سيخط التصورات الأولى لشرعية أخرى لم تجد مستقرها بعد وما زالت قيد التكوين، هي شرعيات الحقوق الإنسانية.

ولن أستفيض في مفارقات هذا الجيل. يكفي أن أقول إنه الجيل الذي أراد تغيير العالم الذي يمثل في الوقت نفسه مرآة تصوراته لنفسه فيه. لم يكن تغيير العالم يتنافى بالنسبة إليه مع تطلعاته ومشروعاته التي كانت تتسع للعالم كله. إنه جيل البدء الجديد، وهو جيل التغيير الجذري أو الحاسم، بل هو في الأصح الجيل الذي وقر في وجدانه أنه ينتمي إلى الزمن القادم والعصور القادمة. إنه الجيل الذي حدد لنفسه مسؤولية إعادة التأسيس لأنه خط لنفسه دور الطليعة و"تعرف" على ذاته فيها، أي كطليعة. غير أنه قبل ذلك الجيل القادم إلى المدينة من ملحقاتها، وتمثل "ثورته" تلبية ما لندائها إليه واستجابة لسحرها ولطاقة الجذب الكامنة فيها. وأميل إلى الظن بهذا الخصوص أن فكرة الثورة هذه شكلت نوعاً من أنواع الحوار بين ضفتي المتوسط ودرجة من درجات تلاقيهما، وأن الماركسية (غير الستالينية، بحسب لغة تلك السنوات كيلا أقول رطانتها) لعبت دور اللغة المشتركة لهذا التلاقي، وجعلت منه ممكناً في التاريخ.

لكل زمان أزمته التي تفرضها الحركة، أي الحياة؛ ولكل زمان أوهامه وأحلامه التي تتسرب في داخل الحيّز الاجتماعي وتتسلل كما العدوى إلى النفوس والمشاعر والهمم؛ ولكل عصر أسئلته الكبرى التي تقتضيها المصاعب وتستوجبها الإحباطات التي تحاصر الجماعة وتعاكس غالباً طموحاتها وتصوراتها عن نفسها في التاريخ. ثم إن التماسك العضوي ليس الرابط الوحيد الذي يجمع عصرًا بسوابقه من العصور، وهو ليس التسلسل الزمني بأية حال. وتدلنا المعايينة التاريخية أن ظهور شكل جديد من أشكال الحياة الجمعية، ارتبط دائماً بظهور نمط جديد من الناس (والقيم، والعلاقات والأوهام والأساطير.. إلخ)، وأن تدهور هذه الأشكال ترابط بانقراض نمط معين من الناس.

وحين تتزعزع أركان الاجتماع، تميد بنية المعاني، يحل اللبس في الحركة، وتفقد الكلمات وضوحها، أو ما كان يبدو إلى وقت قريب كما لو كان هو الوضوح بعينه. يبدو الزمان كما لو كان فقد بوصلته، أو كما لو أن التاريخ صار خبط عشواء من غير معنى يهديه سواء السبيل. وحين تعترف المعارف، والعارفون من الناس على وجه التخصيص، بالعجز عن الإحاطة بالتاريخ وعن سبر غوره

وفحواه، تفقد حركة التاريخ اتساقها الذي كان لها، وتستقر الأزمة في النفوس. وأرجح القول أنه يمكن انطلاقاً من مفهوم الأزمة بالمعنى الذي سبق ذكره تفسير لماذا أن طروحات فرنسيس فوكوياما عن (نهاية التاريخ) وسموئيل هنتنغتون عن (صدام الحضارات) لاقت رواجاً واسعاً وأثارت كثيراً من اللغط يتجاوز بكثير القيمة النظرية لمضمون هذه الطروحات، قبل أن يبهت بريقهما ويتلاشى بسرعة تستوجب السبر.

من البين أن جان بيير أرثر برنارد وقع في إغواء الشطط حين كتب مقدمته الجميلة لثلاثيته (مذاق باريس). فليست باريس هي المدينة الوحيدة في العالم التي تُلْفَق ماضيها وتوسّطه وتعيد صياغته مع تعاقب الأجيال. فالدول والجماعات والأسر تُلْفَق ماضيها كي تزعم أنها سحيقة القدم وكريمة المَحْتَد. هكذا قد يصح القول إنه ربما مثل البحث عن ماض عريق للمدينة صيغة مواردية لبحث الناس عن ماض لهم وخاص بهم، غير أنه يمثل بالتأكيد حاجة اجتماعية يُسهّل للناس تدمجهم وانخراطهم في الحيز الذي هو هنا المدينة. وإلا ما هو دور أساطير التأسيس إذن؟ ولماذا يلح الناس على إرسائها إن لم تكن ثمّة وظيفة اجتماعية ضرورية لها؟ ألا يمكن القول إن أساطير التأسيس تضمن لحمّة اجتماعية لسكان المدينة الذين هم خليط هائل من العناصر الوافدة من كل مكان تقريباً، وتوفر رابطاً معنوياً يتخطى تنافرهم وتعددتهم وكثرتهم؟ أم يلاحظ بول فاليري في مطلع القرن العشرين، أي في أوج الحدّثة، أن اليونان القديمة كانت "الابتكار الأجل للأزمة الحديثة"؟!.

في باريس، هذه المدينة التي تتجاوز، تتعاشر، تتدمج، تتقارب وتتباعد فيها كل جنسيات المعمورة وأقوامها وألوانها، تعرف بحدسك العميق الذي لا يخطئ أن مقولات سموئيل هنتنغتون بخصوص الهويات والحضارات التي تتصادم مبنية على فرضيات هشة الأسس. في السوق والمقهى والشارع والمترو والحافلة أنت الفلسطيني العربي واحد من خلطة بشرية لا لون لها لأنها من جميع الألوان ولا ماض لها لأنها لحظة انصهار كل ماض ممكن. ما تبقى هو أساطير تغذيها مصالح فعلية أو مفترضة كيلا أقول متوهمة، ولكنها، إن استخدمنا لغة الروح والفن، مصالح مبتذلة وزائلة.

وما ينطبق على مقولات هنتنغتون ينطبق أيضاً على أضرابه من المحافظين الجدد وغيرهم من الأصوليين essentialistes. فليس صحيحاً ما يقوله هؤلاء من أن مفهوم الحضارة الكونية هو

من مبتكرات الغرب وأساطيره. هذه قراءة حواء للتاريخ الإنساني. تتقدم الأسننة بخطوات حثيثة لأن المدينة تتسع ولأن معاييرها أي معايير الأسننة غدت اليوم أكثر انتشاراً وقبولاً في مختلف أرجاء المعمورة. تتراجع الهمجيات لأن فكرتها ما عادت مقبولة ولأن تسويغها يظهر اليوم بجلاء أنه بائس أساسه الهشاشة والعطب. تتراجع الهمجيات لأن المدينة تتقدم. ألم يعتبر ابن خلدون قبل ستة قرون أن جرثومة العصبية ومقتلها يكمن في "خنث" الحضارة التي تودي بالعصبية وتعزز المسالمة وتضعف النزعة إلى الإحتراب؟

العلاقة بباريس علاقة ملتبسة لأن باريس مدينة عديدة، مركبة وكثيرة ويتعذر اختزالها بالضرورة إلى واحدة من مكوناتها المتناقضة. صحيح أنني فقط في (مدينة الأنوار) تعرفت إلى معنى العنصرية التي كنت قرأت عنها كثيراً قبل أن أخبرها عياناً فوق أرضها. في باريس ترى العنصرية عُريانة من غير طلاء. فيها تعرف أنك آخر، وفيها تتحدد هويتك أمام مرآة ذاتك كآخر. فيها تغدو آخر. وفيها تغدو أنت وآخرك أنت. والذين خيروا غرباً مديداً في غرب لا يستطيع أن يستوعب خصوصية المنفى الفلسطيني القسري، منفاي الخاص الذي هو بالتأكيد منفي كل فلسطيني على شاكليتي، يعرفون كم هي منافقة تلك النصوص "الفلسفية" حين يتصل الأمر بمفهوم الإنسانية. إذ كيف يستقيم التأكيد على فضائل الأخروية وحب الآخر في الوقت الذي يُخرَج كل آخر من أخرويته! لكن باريس كما قلت عديدة وكثيرة. فهي ليست فضاء مفتوحاً من الهويات المتصارعة كما يقال هنا وهناك. إنها كذلك فضاء من التسامح الرحب المنفتح على الآخر المختلف بالضرورة والبربري بالتعريف.

أود الآن أن أعتزف: علاقتي بباريس يسودها لبس ليس من اليسير وضعه في دائرة الضوء و/ أو الإفصاح عنه. ومن المرجح أن يكون قارئ هذا النص قد لاحظ كيف أن هذا اللبس هو على درجة من الكثافة تستعصي على الإخفاء وعلى التصريح في آن. فكيف لي أن أعرض لهذه العلاقة التي تمتد في زمن يكاد يغطي نصف عمري؟ وكيف يتسنى لي أن أختزل علاقتي بمدينة هي مقر إقامتي الدائمة وغدت مع الأيام موطني منذ أكثر من ربع قرن؟ بل كيف يمكن لي أن أكتب عن هذه المدينة التي غدت مع الزمن جزءاً من هويتي التي هي الطبقة العميقة التي تقبع في أعماق الذات؟ عديد أنا كمثّل باريس. فأنا فلسطيني من باريس أو باريس من فلسطين، وأنا كذلك ملامح أخرى يتعذر حصرها بكلمات. إنني فوق هذا وربما في داخله ذلك الصبي نفسه

الذي كنته في دمشق، بلد اللجوء. إنني عكاوي ودمشقي وباريسي وقبل ذلك إنسان. ولما كنت لا أريد الإستفاضة بهذا البعد الأخير، فأنا ملامح أخرى أيضاً. هويتي هي هذه الخلطة التاريخية التي تتكون في داخلي من غير توقف، وباريس هي مكون كبير فيها.

أؤمن شخصياً بأن الحق في العيش في المدينة هو أحد الحقوق الانسانية التي ينبغي التأكيد عليها وترسيخها في الوعي والمشاعر والدساتير، أقول "حق" لأنني أرى فيه إطاراً مرجعياً يسهم في تمدن المدينة أي في جعلها أكثر ديمقراطية وإنسانية. إنه الحق في التمتع المتساوي بمنتجات الحضارة التي هي للبشر كافة. إنه الحق في الديمقراطية إذن بما هي كسر مستمر للحواجز التي تفصل بين البشر وتمنعهم عن تداول المنافع والسلطة. ألا تعطينا المدنية الحديثة الوهم الجميل في أننا متساوون؟ والواقع أن المدينة تكف عن أن تكون كذلك أي كموطن للمدينة إن لم يكن تنظيمها قائماً على جرعة عالية من الانتساب الطوعي إلى معاييرها ومنظومة قيمها. وهي في اللحظة التي تتعثر طواعية الانتساب إليها، تفقد أسها كمدينة. فحين يسيطر الاكراه، ويستفحل الاستبداد تدخل المدينة في سيرورة تآكل داخلي قد يؤدي بها إن طال أمده واستقر في الوجدان. إن المدينة هي موطن الحرية أو الوهم الجميل بالحرية. وما الذي يبقى من المدينة إن تحولت إلى سجن كبير؟ بيد أن مفارقات المدن الكبرى في التاريخ أن ازدهارها ارتبط غالباً ببؤس الملحقات بها من أرياف وأمصار ومستعمرات. إن المدينة هي موطن التناقضات الفاحشة: فيها يتجاور البؤس المطلق والثراء المطلق؛ الفحش والفضيلة، والتضامن والأناية إلخ، وهي في الوقت نفسه موطن مفارقة كبرى هي أن المدينة مكان التآلف مع هذه التناقضات، واعتبارها كما لو كانت من طبائع الأشياء.

٦٦ يتوجب على قارئ مدينة باريس، بحسب تعبير فالتر بنيامين، أن يرى في الشوارع العريضة والساحات الواسعة والأرصفة الفسيحة التي خط لها (هوسمان) في نهايات القرن التاسع عشر، نوعاً من الجمالية "الإستراتيجية" التي هي إبداع هندسي وترتيب أممي في الوقت نفسه. فالشوارع العريضة المستقيمة الامتداد تكبح الباريسيين عن إقامة المتاريس وتعيق حرب الشوارع وتسهل تدخل قوات الأمن وحركة عرباتها، وتقوي شوكتها إزاء "الجموع". وإذ غدا الشارع الفسيح (البولفار والأفنيو) جزءاً من منظومة متكاملة، تحديثية بالضرورة، من الأسواق

والحدائق والجسور والمسارح وشبكات المياه والإضاءة، فلأن الحياة الاجتماعية دشتها أسس جديدة هي في جوهرها عنوان بورجوازية انتصرت وأرست قيمها الجمالية والمعمارية في آن.

غير أن المدينة لا تكون كذلك أي كمدينة إلا لأنها الحيّز الوحيد الذي يستطيع فيه الإنسان أن يتحول إلى كائن متسكع. لا مدينة من غير تسكع ومتسكعين يصطادون أسرارها ويرتادون مجاهيلها وغرائبها في الأماكن المجهولة و/أو الخلفية. هكذا يبدو الفارق بين العابر والمتسكع هائلاً. الأول لا يقرأ المدينة ولا يرى فيها كتاباً تمكن معانيته، ولا تدهشه جدتها. في حين أن الثاني، المتسكع، فمكتشف الجماليات التي تتجاوز الأشياء وربما تكمن خلفها. كره بودلير بروكسيل لتعذر "التجوال الطليق" فيها، ولأنه "ليس هناك ما يُرى، والشوارع غير قابلة للاستخدام"

يتعذر احتساب قدرة باريس على تحسس تغيرات العالم وأنساقه الكلية احتساباً كميّاً. فالباريسيون يشكون دائماً من الطبيعة المحافظة لمؤسساتهم، وفي تأخر استجاباتها لتحوّلات العالم الكبرى. وإذ يسارعون إلى الإعلان عن غضبهم على هذه المؤسسات وإلى لعنة عجزها عن مواكبتها، لا يترددون عن التمسك بها ومطالبتها بحمايتهم إزاءها. لكنك في باريس تعرف أنك في مدينة هي وطن لم ينسجه خيالك فحسب. ففي المفاصل الكبرى، في الأزمات حيث تبدو الآفاق كما لو كانت انسدت، تكتشف الدور الكبير الذي يلعبه المثقفون، المدّعون منهم و"الأصيلون"، في التحليل وفي تكوين الراي العام وتوجيهه. هكذا تكتشف أن للكلمة دوراً مازال كبيراً بالرغم من كل ما يقال عن إضعاف المعلوماتية للنظر والتحليل وغلبة السطحية والركاكة. وبهذه المناسبة، استوقفتني فقرة قصيرة لريجيس دُبري في كراسه المنشور في ٢٠٠٦ بعنوان "توسل لتقدمي القرن ٢١ الجدد" (٤) تتحدث عن تناقضات عواصم الإمبراطوريات ومفارقات مقال مثقفها بخصوص هذه التناقضات. فواحدة من مفارقات المجتمع الديمقراطي في الدولة الإمبراطورية أن تزدهر فيها برلمانات في الداخل ومعتقلات في الخارج، وأن "عاصمة الإمبراطورية هي دائماً أفضل ما يمكن للإمبراطورية أن تنتجه" (ص ٥٠). وباريس هي بالتأكيد مركز إمبراطورية مازالت بقاياها كثيفة الحضور.

تلعب الثقافة من حيث هي حضور كلي، شامل ولا يقبل التبعيض، دوراً حاسماً في تكوين الحضارة والهوية التاريخية التي تنتسب إليها مكوناتها، جميع مكوناتها على اختلاف مشاربها وأهوائها ونحلها وأصولها. إنها تعددية رغم أنها تميل عموماً إلى حد نفسها وتصويرها كما لو

كانت مفردة لا كثرة فيها ولا تنوع. هذا التناقض الصارخ بين افتراض الواحد و"الأصالة" من ناحية، و"حقيقة" الثقافة المتمثلة في كونها تنوع وكثرة تتداجم وتتصاهر في سيرورة تاريخية لا تنتهي ولا تتوقف، من ناحية ثانية، مصدره أن الثقافة بالتعريف أزمة دائمة وتوتر دائم في التاريخ لأن أسسها يتمثل في التحدي الكبير المستمر لقدرتها على الإستمرار كثقافة، أي كعلاقة كَلِيَّة بالكون والأشياء والآدميين.

بحسب لسان العرب لابن منظور، المدينة مشتقة من الفعل مَدَنَ: أي أقام بالمكان. والمدينة الحصن؛ و"كل أرض يبني بها حصن في أُصْطَمَتْهَا فهي مدينة". وَمَدَنَ الرجلُ إذا أتى المدينة. ويضيف القاموس المحيط للفيروزأبادي إلى تلك المعاني معنى التَنَعُّم. بيد أن باريس ليست مدينة فقط. إنها قبل ذلك عاصمة، ومركزُ امبراطوريةٍ لم تأفل شمسها كلية بعد، ومازالت ذاكرتها الامبراطورية حية حتى اليوم. والعاصمة في العربية مشتقة من الفعل عَصَمَ أي مَنَعَ، والعاصم هو المانع الحامي. غير أن العاصمة هي كذلك بحسب الفيروز أبادي مدينة. ويربط لسان العرب والقاموس المحيط بين الحضارة والاقامة في المدينة. سميت الحضارة كذلك "لأن أهلها حضروا الأمصار ومساكن الديار التي يكون لهم بها قرار".

وبخلاف ما يقوله بعضهم، ليست المدن كائنات حية؛ وليس لها شخصية أو روح تتلبسها وتميزها عما عداها. وباريس لا تخرج عن القاعدة. بناياتها، شوارعها الفسيحة، نهرها الذي يتدفق أبداً، وتنظيمها، ليست هي التي تميز باريس وتحد ملامحها إن كان للمدن ملامح. باريس هي الباريسيون الذين لا يكفون عن الحركة في الأنفاق وفوق الجسور وفي السيارات وعلى الأرصفة المزدهمة غالباً. باريس هي الناس الباريسيون الذين يعرفون في مرآة ذاتهم أنهم باريسيون على الرغم من اختلاف أصولهم ومنابتهم وأهوائهم التي تسكن فيهم.

تقوم العلاقة الإنسانية بالمدينة على العاطفة. أنت تحب المدينة أو تكرهها. ولا وسط بينهما. أنت في علاقة حب. من غير ذلك أنت لا تقوى على التعبير. تعوزك اللغة أو بالأصح العبارات التي تصل بكما، هي وأنت، المدينة وأنت. ويخيل لي أن المدينة تنقل لغتها الخاصة إلى سكانها. أنت لست بيروتياً أو دمشقياً أو باريسياً من غير لغة محلية تتوج مواطنيتك فيها. أما أولئك الذين لا يتمثلون مفردات لغتها المخصوصة والشحنة المعنوية التي لها يفقدون الكلام. تتوقف لغتهم عن التعبير، ويفقدون مواطنيتهم فيها.



أختتم بالملاحظة التالي بيانها: إن ما اصطلح على تسميته بالعوامة هو في أسه تسارع في حركة التدامج بين الجماعات التي كانت تفصل بينها عبر التاريخ ما لا يحصى من الفواصل الجغرافية والثقافية والمادية والسياسية، وتباعد بينها، وترجح تنازها واحترابها. ويتعذر في نظري مقارنة السيرورات التاريخية، الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، المسماة بالعوامة إن لم نضع في منظرنا أنها هي أيضاً سيرورة جارفة من نمو المدن وانتشار قيم المدينة على مستوى المعمورة. ولأعترف بهذه المناسبة بعدم قدرتي على استساغة التعبير الذائع عن القرية الكونية لوصف عمليات التوسع المدني المطرد على صعيد المعمورة. لا يناسب تعبير القرية/ الكون الظاهرات التي يرغب في الإحاطة بها فحسب، بل هو يدل أيضاً على ضعف في الخيال والمخيلة. وسأتوقف هنا بخصوص التسمية ولن أستفيض، فلهذا ميدان آخر لا محل له هنا.

## إحالات

(1) Francesco Alberoni ; Genesi (1989). Traduction française : Genesis. Mouvements et Institutions (1992). Paris. Ramsay.

(2) Jean-Pierre Arthur Bernard (Textes réunis et présentés par) ; Le goût de Paris (3 livres). Mercure de France. Paris. 2004

(3) Marc Augé ; Casablanca. Paris. Seuil. (La librairie du XXI<sup>e</sup> siècle). 2007

(4) Régis Debray ; Supplique aux nouveaux progressistes du XXI<sup>e</sup> siècle. Paris Gallimard. 2006