مشكلة الوعي الثقافي الجمعي

رؤية تطويرية لنظريات «الذاكرة الجمعية» عند كلّ من موريس هالبفاكس ويان آسمن

د. علي عبدالحفيظ مرسي(*)

ملخص(١)

مع نهايات الثلث الأوّل من القرن العشرين طوّر عالم الاجتماع الفرنسي «موريس هالبفاكس» فكرة مميّزة عن الطبيعة الاجتماعيّة لكلّ من الوعي الاجتماعي والذاكرة، وأشار إلى أنّ هذه الطبيعة الاجتماعية للمسألتين، قد تدفع لتصوّر ذلك التأثير الكبير الذي يمكن أن تمارسه السلطات الحاكمة عليهما. توفّي هالبفاكس في أحد معسكرات التعذيب النازيّة نحو نهاية الحرب العالميّة الثانية، وخمدت جذوة الفكرة مؤقتاً، حتّى توصّلت إليها جهود بعض العلماء الألمان، يقودهم عالم المصريات «يان آسمن» فسعوا إلى إحيائها، ومن ثمّ ظهرت نظريّة جديدة في «الذاكرة الاجتماعيّة» أطلق عليها آسمن اسم Cultural Memory، لكنّ الواضح أنّ النظريّة لم تكن قد حددت مرادها بشكل واضح من وراء تطوير أفكار موريس هالبفاكس ذات الطبيعة السياسيّة، فبدت مشوّشة مدّة قاربت النصف قرن، ما بين معاني متعدّدة تشتملها لفظة Cultural أبرزها تعاند البعدين الفنّي والسياسي أو المسيّس، ونحن هنا فصّلنا أنواع النشاطات الثقافيّة، بحيث لا يصير الخلط بين بعض منها معوّقاً عن تصوّر آثارها الاجتماعيّة المتميّزة، ومن ثمّ توصلنا لتفرقة بين ما هو ثقافة طبيعيّة قد تشتمل أثر الفنون والطبيعة المحيطة

(*) أستاذ مساعد - جامعة الوادي الجديد - مصر.

(١) شكر واجب: أجد أنّ من الواجب الآن أن أتوجّه بالشكر لكلّ من: ١- عبدالحليم عبدالغني رجب، ٢-شوقي جلال، ٣- كل من ترجم أو ساهم في نشر كتاب مترجم، وأخص بالذكر: المجلس الأعلى للثقافة، والمركز القومي للترجمة، علماً بأنّ القدرة على قراءة النصّ في لغته الأصليّة أو في اللغة العلميّة العالميّة (الانجليزيّة) دائماً ما تكون ذات فائدة كبيرة، ٤- الجمعيّة الفلسفيّة المصريّة، تفضّلت مشكورة بالسماح لي بالاسترسال في عرض فكرتي، إن في ملتقياتها الفكريّة، ومؤتمرها السنوي، أو على صفحات مجلتها.

على الوعي، وبين ثقافة مسيّسة تشير إلى أثر المؤسسات الحاكمة (ليست الدولة بالضرورة) في تشكيل الوعي الثقافي للمحكومين، ومن ثمّ اقترحنا إعادة فكرة موريس هالبفاكس إلى مسارها السياسي الطبيعي قبل أن تختلط على يد آسمن بأفكاره الخاصة عن الفنون، وبالتالي وضعنا تصوّرنا لكيف يمكن أن تسهم النظريتان جميعاً في تطوير النظريّة النقديّة الاجتماعيّة، والدراسات الثقافيّة.

الكلمات المفتاحية

الوعي الثقافي - الدراسات الثقافيّة - الذاكرة الجمعيّة- الذاكرة الحضاريّة- اللاوعي الجمعي.

مدخل[١]

في الورقة الثالثة من هذه السلسلة كنّا قد طرحنا سؤالاً حول «مشكلة الوعي»، وأشرنا إلى أنّنا نواجه إشكالات حقيقيّة في محاولاتنا تحديد هذا المفهوم. وفي هذه الورقة، نريد أن نطرح سؤالاً حول ذات المشكلة (الوعي) لكن في إطارها الثقافي الذي سيفرض حتماً، نقاش ما هو اجتماعي، سياسي، قومي،... إلخ، الأمر الذي نعلم أنّه سيزيد على إشكالات الطرح الأوّل (المتضمّن في الورقة الثالثة) إشكالات جديدة.

وسوف تعالج هذه الورقة رؤية تطويريّة لنظريتين شهيرتين في «الذاكرة الجمعيّة»:

- **إحداهما** هي رؤية عالم الاجتماع الفرنسي الفذّ Maurice Halbwachs (موريس هالبفاكس ١٨٧٧-١٩٤٥)، وكانت تحت عنوان Collective Memory (الذاكرة الجمعيّة) وهي وجهة نظر في مسألة تكوين **الذاكرة** الاجتماعيّة لا يمكن أن تبعد

(١) سنستمرّ في أسلوب توثيقنا للمراجع الأجنبية في اتباع طريقة (مدرسة شيكاغو) في التوثيق، لأنّها أقرب لطريقة التصنيف المتبعة في كتابة المراجع في البحوث العربيّة: (اسم المؤلف، عنوان الكتاب/البحث، جهة النشر، سنة النشر). وحيث ستتداخل أسماء بعض بحوث يان آسمن خصوصاً المترجمة إلى العربيّة لاعتمادها جميعا على اسم «الذاكرة الحضاريّة»، فسوف نفرّق في الحواشي بين كتاب «الذاكرة الحضاريّة» الذي ترجمه عبدالحليم رجب، وبين مقال الذاكرة الحضاريّة والذاكرة الاتصاليّة الذي ترجمناه لمجلّة فصول، بذكر كلمة (فصول) عند إشارتنا للمقال.

عن أن تكون إسهاماً واضحاً في مسائل السياسة والثقافة والاجتماع على حدّ سواء، وقد شملت إصدار صاحبها لثلاثة أعمال رئيسيّة في المجال.

- **والثانية:** رؤية عالم المصريّات (Egyptology) الألماني Jan Assmann (يان آسمن، المولود في ١٩٣٨)، والتي أطلق عليها اسم Cultural Memory أو الذاكرة الثقافيّة وقد وجدنا أنّه يصحّ أن نطلق عليها أيضاً صفات الحضاريّة أو المؤسسيّة.

ومن ثمّ فقد وجدنا أنفسنا محاطين بوجهات نظر ذات طبيعة سياسيّة وثقافيّة واجتماعيّة، يمكنها أن تمثّل إسهاماً كبيراً في النظريّة النقديّة الاجتماعيّة، وفي ميدان الدراسات الثقافيّة.

وجرياً على ما قلناه في الورقة الثالثة، فإنّنا لن نعوّل من حيث فهمنا الثقافي، والاجتماعي على فوارق مفهوميّة مهمّة بين كلمات مثل: وعي، ذاكرة، ثقافة،... إلخ. ولهذا فإنّ حديثنا عن الذاكرة الجمعيّة، هو نفسه حديثنا عن الوعي الجمعي، وحديثنا عن الوعي الجمعي، هو حديثنا عن الثقافة، وحديثنا عن الثقافة، هو حديثنا عن الأيديولوجيا...وهكذا الخ. وبهذا نزعم أنّنا نعيد الحياة إلى وحدة واحدة (الفلسفات والدراسات والعلوم التي تدرس المجتمع والثقافة والدولة) كان قد جرى تمزيقها إلى فروع اجتماعيّة مختلفة بلا سبب وجيه، في تقديرنا.

وعليه، فإنّنا حين نتعرّض في هذه الورقة، لتطوير بعض أفكار اثنين من مفكري العلوم الاجتماعيّة عن «الذاكرة الاجتماعيّة» لا نعتبر أنفسنا بعيدين عن دراسة «الوعي الاجتماعي» ولا عن دراسات «الهويّة»، ولا عن الثقافة... إلخ.

ومع أنّ بعضهم يرى أنّ هناك فرقاً بين لفظتي جمعي، وجماعي، فإنّني سوف استعملهما كلفظتين مترادفتين تعبران معاً عن اللفظة الانجليزيّة Collective التي هي -لحسن الحظ- اللفظة الفرنسيّة ذاتها التي استعملها موريس هالبفاكس واصفاً بها ذاكرته المبتكرة. لا فرق عندي بين اللفظتين العربيتين فكلاهما كما قلت تعبر عن مفهوم Collective، ولا بينهما وبين لفظة اجتماعي Social، التي سنجد أنّ يان آسمن نفسه بدا في بعض العبارات في بعض مقالاته، ومن ضمنها عبارة نقلناها هنا بنصها الانجليزي، وكأنّه يتردّد بين استعمالها وبين استعمال Collective، لذا لا فرق مفهوميّاً بين الكلمتين Collective & Social ولا بين الكلمات (جمعي- اجتماعي- جماعي) عندنا، وعلى الأقل، في هذه الورقة بالذات.

في هذه الورقة نشير إلى أنّ يان آسمن -وربما دون قصد منه- كان ضمن أبرز من رسّخوا لفكرتنا التي أثبتناها أعلاه، والتي تفيد بأنّه لم يعد بوسع أحد أن يتحدّث تنظيراً في مسألة من مسائل الشأن الثقافي والاجتماعي دون أن يضع نصب عينيه نتائج الأبحاث الأنثروبولوجيّة الميدانيّة. ونعتقد أنّنا من خلال هذه النظرة إنّما نعين علم الأنثروبولوجيا على التخلّص من بعض قيوده حول نسبيّة الثقافة، كما نحاول بالمقابل الدفع بالأفكار الفلسفيّة المجرّدة لكي تصبح أكثر ارتباطاً بحقائق الواقع الاجتماعي الذي ينصب اهتمامها عليه.

كذلك في هذه الورقة حدّدنا الإشكالات النظريّة التي لازمت يان آسمن وهو يقوم بتطويره لفكرة موريس هالبفاكس عن الذاكرة الجمعيّة Collective Memoryوقلنا إنّ الظاهر يفيد بأنّ آسمن لم يكن معنياً بتطوير أفكار هالبفاكس بذلك القدر الذي كان مهموماً فيه بتطوير فكرة خاصّة لديه عن التقنيات الحضاريّة والمؤسسيّة التي أطلق عليها وصف (Culture) وهو وصف إشكالي أسهبنا في بيان إشكاله هنا، وفي الورقة الأولى بالذات من هذه السلسلة البحثيّة.

ومن ثمّ فقد طرحنا وجهة نظرنا لتطوير أفكار كلّ من موريس هالبفاكس، ويان آسمن، واستيعابهما جميعاً ضمن الرؤى الفكريّة لمدارس الدراسات الثقافيّة، المدارس والرؤى التي ندافع عنها من خلال هذه الورقات جميعاً.

وقد استعملت هنا كلمة «رؤى» بدلاً من المصطلح المُتّبع استعماله في مثل هذه الحالة (مناهج) لأنّ واحدة من أبرز خصائص ثوريّة المنهج عند مدرسة «الدراسات الثقافيّة» هو تحويل المنهج نفسه إلى نوع مرن من الرؤية التي لا تمتنع عن خلط المناهج العلميّة ببعضها، وتطوير المناهج الأصليّة، أو ما يتفرّع عنها بحيث يمكنها استيعاب أنواع من الرؤى الفكريّة والمناطق البحثيّة غير المطروقة، على النحو الذي فصلناه في الورقة الثانية من هذه السلسلة.

القسم الأول
الوعي الجمعيّ: من الدرس النفسيّ إلى ديناميكيّة الحياة الاجتماعيّة

(١) المفهوم اليونغي

بحلول نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين وبتأثير -ربّما- من الفكرة التي أسس لها إيمانويل كانط عن الواقع وسبل إدراكه[١]، دعا علماء التحليل النفسي إلى اعتماد مفهوم شعوري للإدراك، وفق الأفكار التي ناقشنا خطوطها الرئيسة في الورقة الثالثة من هذه السلسلة والتي كانت تحت عنوان: «مشكلة الوعي». وانطلاقا من الأفكار التي بدأها سيجموند فرويد، دعا كارل غوستاف يونج في عشرينات القرن العشرين في تطوير فكرة خاصّة عن ما أسماه بالـ «Theory of Archetypes»)نظريّة النماذج الأوليّة أو البدئيّة نسبة لما هو أوّلي، أو بدئي) وتعني في زعمنا: استصحاب اللاوعي المعاصر لأفراد جماعة مّا، لصورة من اللاوعي الماضي لهذه الجماعة[٢].

وتفترض فكرة يونغ أنّ الكائن البشري، ليس واعياً فقط، بل هو أيضاً محتفظ دائماً بهذا الوعي، ولا يتعلّق الأمر بالاحتفاظ الفردي، فهذا قاصرٌ بطبيعة الحال على الحدود العُمْريّة للأفراد، وإنّما المقصود هو المستوى الجمعي حيث تصوّر يونغ أنّ النماذج والأنماط السلوكيّة والفكريّة القائمة الآن لشعب من الشعوب، إنّما هي صور مستمدة من اللاوعي الجمعي القديم لهذه المجموعة، فكأنّ الـ Archetypes هذه ليست سوى لون من ألوان المواريث، لكنّه هنا موروث ثقافي، وليس موروثاً جينيّاً.

ستلتقي فكرة يونغ هذه، بعد نحو نصف قرن، وتحديداً في النصف الثاني من سبعينات القرن العشرين (١٩٧٦)، مع مفهومات Richard Dawkins (ريتشارد دوكنز، البريطاني،

(١) تراجع مقالتنا رقم (٣) من هذه السلسلة البحثيّة، تحت عنوان: مشكلة الوعي.

(2) Cf. Feist, Jess, and Gregory J. Feist. «Theories of personality.» (2009).; Stevens, Anthony. «The archetypes.» In The handbook of Jungian psychology, pp. 88-107. Routledge, 2012.; Samuels, Andrew. Jung and the post-Jungians. Routledge, 2003.

المولـود في نـيروبي عـام ١٩٤١)[١] عن ما أسـماه دوكنز حينها بالميـمات الثقافيّـة[٢] Cultural Memes والتي جعل منها نظيراً ثقافيّاً للجين الأناني Selfish Gene، الذي يستعمل الصور الحيّة للكائنـات المختلفة، ومن ضمنهم البشر، باعتبارهم آلات بقاء ليس إلّا، سـاعياً من خلال هذه الآلات المختلفة للحفاظ على عيشه الأبدي، ما أمكنه ذلك.

مـن ثـمّ فإنّ لنـا أن نفهـم أنّ الـ Archetypes عبـارة عن أشـكال وصور وأفكار تنسـلّ إلى الذاكرة الجمعيّة للمجموعة عبر الزمن، ومن ثمّ تخرج من مكامنها فيما بعد، لتمارس وجودها في حيـاة الأفراد المعاصرين المنتمين لهـذه الثقافة أو تلك خلال تعاملاتهم اليوميّة، ودون وعي منهـم. وهـي وجهة نظر تـكاد تلتحم مباشرة مع فكـرة Louis Althusser (لوي ألتوسـير)[٣] عـن الأيديولوجيـا[٤] أو بالأحرى عن «التمثـلات الأيديولوجية» التـي يعتبرها الأخير، ضمن قـوى اللاوعـي الجمعي التي هي بِـنى لاواعية تجعل الناس يعيشـونها وكأنهـا عالمهم الحقيقي، من حيث إنّها تضبط علاقات عالمهم الواقعي وتقوم بترميزها دون وعي من الفاعلين الاجتماعيين، فتجعلهـم يبدون وكأنّهـم يتصرفون من تلقاء أنفسـهم، ووفق اختياراتهم الشـخصيّة، فيم هم في الحقيقة لا يفعلون سوى ما يمليه عليهم هذا اللاوعي، أو لنقل هذه الأيديولوجيا.

---

(١) واحد من أبرز علماء البيولوجيا في القرنين العشرين، والواحد والعشرين، حقق كتابه عن الجينة الأنانيّة أو الـ Selfish Gene، الصادر في سبعينات القرن العشرين، حضوراً طاغياً، وثورة هائلة في المجتمع العلمي الدولي إن على صعيد البيولوجيا التطوريّة أو على صعيد دراسات السلوك والتربية، أو حتّى -وهذا ما يزعمه ويستثمره الكاتب هنا- على صعيد الدراسات الثقافيّة.

(2) Dawkins, Richard. «The Selfish Gene: --with a new Introduction by the Author.» (2006). Cf. Dawkins, Richard. «Selfish genes and selfish memes.» The mind's I: Fantasies and reflections on self and soul (1981): 124-144.; Dennett, Daniel C. «Memes and the exploitation of imagination.» The Journal of Aesthetics and Art Criticism 48, no. 2 (1990): 127-135.; Grafen, Alan, and Mark Ridley, eds. Richard Dawkins: how a scientist changed the way we think: reflections by scientists, writers, and philosophers. Oxford University Press, USA, 2007.; Midgley, Mary. «Why memes.» Alas, poor Darwin: Arguments against evolutionary psychology (2000): 67-84.

(٣) ألتوسير: فيلسوف ماركسي فرنسي، ولد في الجزائر عام ١٩١٨، وتوفي في باريس سنة ١٩٩٠، يعتبر أحد أبرز المنظرين الماركسيين في القرن العشرين، كما يعتبر مصدراً فكريّاً رئيسيّاً لجيل من الفلاسفة الذين قادوا فيما بعد ما عاد يعرف باسم حركة ما بعد الحداثة، ويأتي في صدار هؤلاء التلامذة: ميشيل فوكو، جاك دريدا، جوديث باتلر، سلافوي جيجك، وغيرهم.

(4) Althusser, Louis. On the reproduction of capitalism: Ideology and ideological state apparatuses. Verso Trade, 2014.

ولا شـكّ عندنـا في أنّ تطو يـراً سياسـيّاً هائـلاً وقـع للفكـرة مـا بـين انطلاقها مـن عند «يونـغ» مـروراً بمسـارها الطبيعـي قبل وصولهـا لألتوسـير، وأقصـد بذلك مرورهـا الحتمي بـ «جاك لاكان»[١] (١٩٠١-١٩٨١)، المحلل النفسي الفرنسي الشهير.

ما أقصده أنّ الفكرة عند يونغ التزمت بمناقشة مسألة الذاكرة الجمعيّة باعتبارها موروثات خافية تمثّل عناصر متطورة عن فكرة اللاوعي الشـخصي. ولا يمكن -بحسب التصوّر اليونغي- اكتشـاف هـذه النـماذج إلا عبر طـرق غير مبـاشرة، كدراسـة القصـص والفنون الشـعبيّة، والأسـاطير الموروثة للجماعـات المختلفة[٢]. واحـدة من أبرز مشـكلات الفكر الاجتماعي عنـد علـماء التحليل النفـسي، أنّهم يحيلون أبـرز القضايـا الاجتماعيّة إلى تمثّـلات «لا واعية» وقد كان هذا دائماً -في زعمنا- شـأن مدرسة التحليل النفسي في التعامل مع المسائل الاجتماعيّة، أقصـد أنّها تحيلها دائماً إلى «لا وعي»، إلى شيء غير ممسـك بـه، وغير مقصود إليه، التوجه الذي سـيقوم Gilles Deleuze (جيـل دولـوز)[٣] بعد ذلـك بتفكيكه ونقده في أحد أهـمّ الكتابات المركزيّـة في صياغـة عقل مدرسـة الدراسـات الثقافيّـة - في زعمنا- وهو كتاب ضـدّ أوديب Anti-Oedipus.[٤]

(٢) مفهوم موريس هالبفاكسي

في مقابـل توجّه أصحاب دراسـات التحليل النفسي لإحالة المسـائل الجمعيّة باتجاه كونها

(١) محلل نفسي فرنسي، اشتهر بمساهمته العميقة وقراءته الخاصّة لسيغموند فرويد ولمدرسة التحليل النفسي، وقد ساهم إسهاماً كبيراً في التعريف بفكرة التحليل النفسي في فرنسا وفي تطوير أفكارها في ثلاثينيات القرن العشرين.

ينظر: Stanford Encyclopedia of Philosophy مدخل Jacques Lacan.

Available on: https: //plato.stanford.edu/entries/lacan/

(2) Cf. Jung, Carl Gustav. *The archetypes and the collective unconscious*. Routledge, 2014.; Robertson, Robin. Jungian archetypes: Jung, Gödel, and the history of archetypes. Open Road Media, 2016.; Pietikainen, Petteri. «Archetypes as symbolic forms.» Journal of Analytical Psychology 43, no. 3 (1998): 325-343.; Hogenson, George B. «Archetypes: Emergence and the psyche's deep structure.» In Analytical psychology, pp. 44-67. Routledge, 2004.

(٣) جيل دولوز: يعتبر هو وميشيل فوكو وجاك دريدا من أبرز قادة الفكر الفرنسي في القرن العشرين، ومن أبرز مفكري حركة ما بعد الحداثة، ولد في باريس ١٩٢٥، وتوفي بها سنة ١٩٩٥م.

(4) Deleuze, Gilles. Anti-Oedipus. A&C Black, 2004.

نوعاً من أنواع اللاوعي، كان لأصحاب السترات الصفراء[١] تعامل مختلف وتمثّل آخر لما يخصّ هـذه الشـئون؛ إذ أحال موريس هالبفاكس ثمّ ألتوسـير من بعده، هـذه التمثلات الاجتماعيّة من «لاوعي» غير ممكن الإمساك به، إلى نوع من الوعي الممكن التأثير عليه أو تسخينه بمصطلح مفكّر فرنسي آخر هو «ليفي ستراوس» (١٩٠٨-٢٠٠٩) عبر وسائل التوجيه الإعلامي والسياسي ومـن خلال التربية، ومن ثمّ فقـد تحوّل «اللاواعي» في مفهومهـم إلى «وعي» و«أيديولوجيا» قـادرة عـلى التوجيه عـبر مؤسسـات الدولـة أو بالأحـرى - وفق مصطلح ألتوسـير الشـهير- عبر أجهزة الدولة القمعيّة والأيديولوجيّة[٢].

في اتصال زمني مع المشروع اليونغي، وتمهيداً ربّما للمشروع الألتوسيري، بدأ عالم الاجتماع الفرنسي موريس هالبفاكس منذ نحو القرن-وتحديداً في منتصف عشرينات القرن العشرين- في تطويـر وجهة نظر عـن «الذاكـرة الجمعيّة»، طرح بعض أسـئلة عن الوعـي الاجتماعي، ليس من جهة كونه موضوعاً بيولوجيّاً، ولا من حيث إنّه موضوع نفسيّ، بل من خلال معالجته باعتباره موضوعاً اجتماعيّاً تتـأتّى قيمته من خلال ديناميكيّة وتعقّد الحياة الاجتماعيّة، مفترضاً أنّ هذا النّوع من الوعي يجب أن يقع ضمن وظائف العمليّة الاجتماع-سياسـيّة، التي تتشـكّل عند الفرد أثناء نشأته في الجماعة ووراثته لمفاهيمها.

في سعيه لتمييز فكرته عن أفكار كل من علماء التشريح وعلماء النفس، أصرّ هالبفاكس على التأكيد على أنّ موضوع الذاكرة، إذا ما تعلّق الأمر بالنظر إليه من المنظور الاجتماعي، فإنّ مـن الملائم، بل من الواجب، في مثل هذه الحالـة التركيز على أطره الاجتماعيّة[٣] «التي بدونها

(١) كناية عن الفرنسيين، وأفكارهم الثوريّة التي تكاد تكون مركّبة فيهم بالفطرة، كما لو أنّها أيديولوجيتهم الخاصّة، أو لا وعيهم الجمعي المستقرّ. وحركة السترات الصفراء Movement of Yellow Vests هي حركة احتجاجيّة شعبيّة فرنسيّة ظهرت في مايو ٢٠١٨ وتمكنت من إشعال فتيل مظاهرات عارمة في فرنسا. وتمثّلت عبقريّة الفكرة في استعمال تلك السُّترة الصفراء التي يلزم القانون الفرنسي المواطنين بارتدائها إذا ما حصل عطل لسياراتهم على الطرق السريعة بحيث يلفتون أنظار السائقين الآخرين والشرطة إلى وجود حالة اضطرار، وهي سترات متاحة على نطاق واسع، بل واجبة الوجود عند كلّ أحد، وغير مكلفة بالمرّة.

(2) Althusser, Louis. On the reproduction of capitalism: Ideology and ideological state apparatuses. Verso Trade, 2014.

(٣) يراجع: يان آسمن، كتاب الذاكرة الحضاريّة، الكتابة والذكرى، والهويّة السياسيّة في الحضارات الكبرى الأولى، ترجمة ومراجعة عبدالحليم عبدالغني رجب، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب (سلسلة مكتبة الأسرة) ٢٠١٣م، ص٦٣ وما بعدها.

لا يتسنّى للذاكرة الفرديّة أن تتكوّن وأن تعيش»[١]؛ بل، ولا أن توجد أصلًا «فإذا نشأ الإنسان في عزلة تامّة -بعيداً عن النّاس- فلن تكون لديه ذاكرة... فالذاكرة تنشأ عند الإنسان مع بداية عمليّة انخراطه في المجتمع وتموضعه فيه... فالذكريات -حتّى بما في ذلك أكثرها شخصيّة وخصوصيّة- تنشأ فقط عن طريق الاتصال والتفاعل في إطار المجموعات الاجتماعيّة»[٢]. الذاكرة إذن هي، بالأساس، ذلك الشيء الذي يمكننا من العيش وسط المجموعة، وبالمقابل فإنّ هذا العيش نفسه في وسط المجموعة، هو ما يُمكّننا من بناء ذاكرتنا الشخصيّة[٣].

ومع أنّ Assmann (آسمن) يرى بأنّنا».. لسنا في حاجة لأن نتبع «هالبفاكس» إلى هذا الحدّ في إحالة المسئوليّة عن تشكّل الذاكرة الشخصيّة باتجاه الإطار الاجتماعي؛ ذلك أنّ الفاعل في الذاكرة سوف يبقى على كلّ حال، وعلى حدّ تعبير آسمن، هو الإنسان الفرد، لا أيّة جماعة كانت، فإنّ آسمن نفسه يعود ليؤكّد على الأهميّة المركزيّة للأطر الاجتماعيّة في حصول عمليّات التذكر الفردي «... و يبقى أن نؤكّد أنّه مع أنّ الإنسان هو الفاعل، إلا أنّ ذلك لا يكون إلا مع الاعتماد التام على «الأطر الاجتماعيّة العامّة»[٤] التي تتحكم إلى حدّ بعيد في توجيه الوعي ومن ثمّ تنظيم عمليّة التذكّر.

لم تتوقّف أطروحة هالبفاكس عند هذا الحدّ التنظيري، فقد قصد هالبفاكس مباشرة إلى تحديد المؤسسات الاجتماعيّة Social Institutions كجهة مسئولة وبالأحرى مستفيدة من وجود مثل هذا النوع من الذاكرات التي يمكن صياغتها والتلاعب بها بشكل توجيهي.

لا نعرف إذا كان هالبفاكس قد اطلع على أفكار Antonio Gramsci (أنطونيو جرامشي) عن مؤسسات المجتمع المدني، أو ما إذا كان ذا نزوع ماركسيّ؟ كل هذا غير معروف، لكنّ المعروف جيّداً أنّ وجهة نظر هالبفاكس كانت من أكثر وجهات النظر رصانة إذا تعلّق الأمر بتطوير الأفكار ذات النزوع الماركسيّ عن سائر المؤسسات الاجتماعيّة لا عن مؤسسات الدولة وحدها، التي انشغلت النظريّة الماركسيّة بها إيّما انشغال، في تؤدة وبلا إسراف.

(١) يان آسمن، الذاكرة الحضاريّة، ص٦٣.
(٢) يان آسمن، الذاكرة الحضاريّة، ص٦٣.
(٣) يراجع: يان آسمن، الذاكرة الحضاريّة والذاكرة الاتصاليّة، ترجمة: علي عبدالحفيظ، مجلّة فصول المصريّة، المجلّد(٢٥/١)، العدد (٩٧)، خريف ٢٠١٦م، ص٢٣٩.
(٤)يان آسمن، الذاكرة الحضاريّة، ص٦٤.

وخلال خمس عشر سنةً لاحقة، كتب هالبفاكس ثلاث كتابات رئيسيّة في الموضوع، هي على التوالي:

- كتاب Les cadres sociaux de la mémoire)الأطر الاجتماعيّة للذاكرة[١] وقد تمّ تأليفه في العام (١٩٢٥).
- ثمّ كتاب La Mémoire Collective (في الذاكرة الجماعيّة)[٢] وقد تمّ تأليفه سنة (١٩٣٠) ويعتبر هو المؤلَّف الرئيسي في الموضوع، ومنه أخذت النظريّة اسمها.
- ثمّ أخيراً كتاب La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte) الطبوغرافيا الأسطوريّة للأراضي المقدّسة)[٣] وتمّ إنتاجه سنة (١٩٤١).

وتهدف الكتابات الثلاث إلى اقتراح نظريّة جديدة لتفسير بنية الذكريات البشريّة، من خلال دراسة أثر كلّ من الطبقة الاجتماعية، والنظام الثقافي والإعلامي الحاضر على الأفراد، ويقترح هالبفاكس من خلال نظريّته هذه أن ننظر لذاكرة الفرد (ويمكن أن نضيف هنا كلمات مثل وعيه، إدراكه... إلخ) باعتبارها جميعاً ظواهر اجتماعيّة تعمل كجزء من النظام الإشاري أو الثقافي العام، وبالتالي فهي جزء من النظام السياسي (حكومة أو معارضة) الذي ينشأ الفرد بداخله.

وعليه، فإنّ لنا أن نتصوّر أنّ مصطلح هالبفاكس عن «الذاكرة الجمعيّة»، يشير إلى أنّ ذاكرة الإنسان ووعيه إنّما يتشكلان بفعل مباشر من المؤسسات السياسيّة، وأنّ الإدراك الجمعي، يمكنه أن لا يكون أكثر من خلق تركيبي واعي يعود لقرارات مسئولة، تصنعها، المؤسسات الحاكمة كمتحكم رئيس في البنى العقليّة للأفراد المنضوين تحت سلطتها داخل الجماعة، المفاهيم التي تكاد تكون ماركسيّة، وتلتقي بلا ريب، في وقتها ثمّ لاحقاً مع مفاهيم كلّ من أنطونيو جرامشي ولوي ألتوسير، ثمّ مع مفاهيم مدرسة الدراسات الثقافيّة، على النحو الذي أشرنا إليه من قريب، ويبدو أنّنا سنفرد له ورقة خاصّة عمّا قريب (بإذن الله). والمفاهيم التي قد توجب أيضاً استدعاء حديث Michel Foucault ميشيل فوكو عن العمل شبه المتآمر الذي

(1) Halbwachs, Mauritius. The social frameworks of memory. Flight. 5. Walter de Gruyter, 2010.

(2) Halbwachs, Mauritius. The collective memory. Albin Michel, 1997.

(3) Halbwachs, Maurice. «The legendary topography of the gospels in the Holy Land.» On collective memory (1992): 193-235.

تقوم به بعض أجهزة الدولة التي قد يبدو عليها أنّها مستقلّة عن جهاز الدولة الرسمي أو القمعيّ، كجهازي القضاء، والجامعة، الأجهزة التي يؤكّد فوكو على أنّها محض أجهزة أيديولوجيّة خفيّة، صُنعت لأجل المحافظة على بقاء واستمرار بقاء طبقة اجتماعيّة معيّنة في موضع القوّة[١].

بحسب يان آسمن، فإنّ موريس هالبفاكس لم يكن - حتّى صدور كتابه الأخير- والذي كان تحت عنوان «الطبوغرافيا الأسطورية للأراضي المقدّسة»[٢]- في العام ١٩٤١م، قد وصل إلى تلك الدرجة البعيدة من الوعي بالخطر الذي تمثّله أجهزة ومؤسسات السلطة في تشكيل وصياغة الذكريات العامّة للمواطنين[٣]. للحدّ الذي جعله (هالبفاكس) يشير إلى مساهمة كلّ من السلطتين الكنسيّة والسياسيّة في تكوين وتوجيه العقيدة المسيحيّة في أوربا، ولو على غير أساس تاريخي متين[٤]. وقد أشار آسمن إلى أنّ هالبفاكس قد أظهر اكتشافه هذا خلال ذات السنوات التي كان محللون نفسيون كبار مثل سيجموند فرويد، وكارل غوستاف يونغ، يطورون أيضاً نظريات في الذاكرة الجماعية، لكنّهم كانوا لا يزالون يتمسكون بالمستوى الأول من مستويات الذاكرة (المستوى النفسي)، باحثين عن هذه الذاكرة (الجماعية) في أعماق اللاوعي من النفس البشرية، وليس في ديناميكية الحياة الاجتماعية[٥]. وبحسب آسمن أيضاً، فإنّ هذا المستوى الثوري من الإدراك لخطورة الدور الاجتماعي الذي تلعبه المؤسسات السياسيّة في صياغة الذاكرة، ومن ثمّ الوعي الثقافي للأفراد، يعدّ هو الاكتشاف الكبير لموريس هالبفاكس.

---

(١) يراجع السجال التاريخي بين كلّ من ميشيل فوكو، ونعوم تشومسكي والمذاع على شاشة التليفزيون الهولندي في العام ١٩٧١.

https: //www.youtube.com/watch?v=Q7cg5sZAigQ&t=13s

(٢) وهو الكتاب الذي كتب في مطلع أربعينيات القرن العشرين (١٩٤١) ونشر بعد وفاة المؤلف والمعنون بعنوان: «الطبوغرافيا الأسطورية للأراضي المقدّسة».

(٣) يجب هنا ملاحظة أنّ غرامشي قد توفّي في العام ١٩٣٧م، وأنّ هناك تطوّراً كبيراً أحدثه الفتى المناضل في المفهومات العالميّة حول ما أسماه ألتوسير بعده بالدور الأيديولوجي لأجهزة الدولة القمعيّة. يراجع بالذات كتاب غرامشي، دفاتر السجن Gramsci, Antonio. Prison Notebooks Volume 2. Vol. 2. Columbia University Press, 2011. ومقالة ألتوسير سابق الإشارة إليها: Althusser, Louis. On the reproduction of capitalism: Ideology and ideological state apparatuses. Verso Trade, 2014.

(٤) يراجع: يان آسمن، الذاكرة الحضاريّة، ص٦٦، ٦٩، ٧٠-٧٣.

(٥) يراجع: يان آسمن، الذاكرة الحضاريّة والذاكرة الاتصاليّة، مجلّة فصول، ص٢٣٩.

القسم الثاني
ثورة الجمع بين الفكر الفلسفي لموريس هالبفاكس ونتائج الأبحاث الأنثروبولوجية ليان فانسينا

(١) النتائج الميدانية لأبحاث يان فانسينا

يجب قبل أيّ شيء أن نعترف بأنّ هذه الثورة العلميّة، قد ابتكرها بالأساس فريدريك أنجلز حين أسّس كتابه المركزي في التاريخ العلمي، والمعنون بـ The origin of the family, private property and the state[١] لتوطين العلاقة بين الفكر الاجتماعي الفلسفي، وبين بحوث الأنثروبولوجيا الميدانيّة، حيث تأسست كل الطروحات النظريّة في الكتاب على النتائج الأنثروبولوجيّة للأمريكي الرائد Lewis H. Morgan (لويس هنري مورجان)[٢].

ثمّ لنا بعد ذلك أن نحتفي بأنّ يان آسمن وفي أثناء جهوده من أجل تطوير فكرته عن ما أطلق عليه اسم Cultural Memory (الذاكرة الثقافيّة أو الحضاريّة)، فإنّه وبشكل مبتكر -وإن كان غير مقصود في زعمنا- قد أعاد الحياة مرّة أخرى للفكر الفلسفي الاجتماعيّ حين أعاد -على مذهب أنجلز- ربطه بنتائج بحوث الأنثربولوجيا الميدانيّة. ونحن نزعم أنّ هذه الطريقة في التفسير تُعدّ واحدة من أهمّ ما حصل في تاريخ علوم الاجتماع الحديثة، بل في تاريخ العلم الحديث برمّته، من حيث القيام بالجمع بين أبحاث الأنثروبولوجيا الميدانيّة وبين الأقوال التنظيريّة للفلاسفة وعلماء الاجتماع.

---

(1) Engels, Friedrich, and Lewis Henry Morgan. The origin of the family, private property and the state. Peking: Foreign Languages Press, 1978.

(٢) مؤرخ وسياسي ومحامي أمريكي، يعتبر واحداً من أبرز الرواد العلميين لعلم الأنثروبولوجيا في العصر الحديث، اعتمد كارل ماركس وفريدريك أنجلز على نتائج بحوثه في دراسة القبائل الهنديّة الأمريكيّة، كذلك استشهد بأعماله كل من تشارلز دارون، وسيغموند فرويد، ولد سنة ١٨١٨- وتوفي ١٨٨١م. من أبرز أعماله، كتاب المجتمع القديم، لم تترجمّ أيّ من كتاباته للأسف الشديد إلى اللغة العربيّة، وهناك مقال وحيد وجدناه عن كتاب المجتمع القديم للرائد المصري أحمد أبوزيد.

Cf. Morgan, Lewis Henry. Ancient society; or, researches in the lines of human progress from savagery, through barbarism to civilization. H. Holt, 1877.; Fortes, Meyer. Kinship and the Social Order.: The Legacy of Lewis Henry Morgan. Routledge, 2013.; Tooker, Elisabeth. «Lewis H. Morgan and his contemporaries.» American Anthropologist 94, no. 2 (1992): 357-375.

والـذي حصل هـو أنّ (يان آسـمن)، وهو متخصّص أصلاً في شـئون الحضـارات القديمة (المصريـات Egyptology عـلى وجه الخصـوص)، قد لاحظ قيـام عـالم الأنثروبولوجيا الفذّ Jan Vansina (يـان فانسـينا)[١] المتخصـص في دراسـة المجتمعـات الشـفاهيّة (البدائيّـة) في إفريقيـا، بتكريـس بحث لدراسـة الإطار الـذي تتمثّل من خلاله هـذه المجتمعات صورة ماضيها وحكاياتها القوميّة وأسـاطيرها القديمة. ومن ثمّ فقد اسـتدعى آسـمن هذه النتائج إلى حقل البحث الاجتماعي/الفلسـفي الذي يهتمّ بدراسـته، وهو حقل «الذاكرة». من هنا بدأت علاقـة أفكار يان آسـمن بنتائـج أبحاث يان فانسـينا، لكنّ الأهمّ من ذلك -مـن وجهة نظرنا- هو حصول الارتباط بين نتائج بحوث فانسينا، ووجهات نظر موريس هالبفاكس.

في بحثـه الميداني المشـار إليـه بعاليه، بيّن فانسـينا أنّ عمليّات التذكر بالنسـبة لهذا النوع من الجماعات البشريّة الشفاهيّة، تقع في إطار تقسيم زمني ثلاثي، يترتّب على النحو التالي[٢]:

القسـم الأول: قسـم يتعلـق بروايـة الأحـداث اليوميّـة التي تعيشـها الجماعـة وتتداول مـن خلالهـا المعلومات التـي يمكن تسـميتها باسـم معلومات الزمـن الحـاضر، أو بالمعلومات الاتصاليّـة، حيث يردد الناس أحداث الحياة التداوليّة اليوميّـة، وما يقع فيها من أخبار. ووفقا لـ فانسـينا، فإنّ المعرفة المحمولة في هذا القسـم يكون لها عمر زمني محدود بحدود لا يمكنها أن تتجاوز الثلاثة أجيال، أو ما بين الثمانين إلى المائة (٨٠-١٠٠) عام.

القسم الثاني: الماضي الوسيط، وهو الماضي الذي يقع بين الزمن الحاضر وبين الزمن الموغل في القدم. ويتسـم هذا القسـم إمّـا بفجوة كاملة في المعلومات وإمّا بذكر اسـم أو اسـمين يتمّ

(١) فانسينا: يان فانسينا Jan Vansina (١٩٢٩ - ٢٠١٧)، مؤرخ وأنثروبولوجي بلجيكي تخصص في دراسة المجتمعات الشفاهيّة (البدائيّة) في أفريقيا. ويعتبر المرجعية العلميّة العليا في تاريخ شعوب وسط أفريقيا، وهو المبتكر الرئيسي للمنهج التاريخي للتعامل مع مصادر التاريخ الشفوي، ومصادر المعرفة التاريخية المستمدة من القبائل الأفريقية. له العديد من الكتابات، كما قام بتدريب أجيال من طلاب الدراسات العليا في جامعة ويسكونسن منذ خمسينات حتى تسعينات القرن العشرين في هذا المجال. ينظر:
Vansina, Jan M. Oral tradition as history. Univ of Wisconsin Press, 1985.; Vansina, Jan M. Paths in the rainforests: toward a history of political tradition in equatorial Africa. University of Wisconsin Pres, 1990.; Vansina, Jan. Kingdoms of the Savanna. 1968.; Curtin, Philip, Steven Feierman, Leonard Thompson, and Jan Vansina. African history: From earliest times to independence. Longman, 1995.

(٢) يراجع: يان آسمن، الذاكرة الحضاريّة والذاكرة الاتصاليّة، مجلة فصول، ص٢٤٢-٢٤٤.

تذكرهما بشك أو بتردد كبير؟ و يطلق فانسينا Vansina على هذا القسم الوسيط اسم «الفجوة العائمة» أو الـ Floating Gap[1].

القسم الثالث والأخير: الماضي البعيد أو الأسطوري، وفي هذا القسم يروي النّاس أحداثاً ومعلومات ذات طبيعة أسطوريّة تتعلّق بتصوراتهم الخاصّة عن أصل العالم وعن التاريخ المبكر لجماعاتهم القوميّة أو للقبيلة التي ينتمون إليها. وبحسب فانسينا، فإنّه سوف يدهشنا على كل حال أن تحدث في هذا القسم، وفرة في المعلومات تشبه -بشكل يدعو للتساؤل- الوفرة المعلوماتيّة الموجودة في القسم الأول، وتقابل في الوقت نفسه الندرة الشديدة أو ربّما انعدام المعلومات الموجودة في القسم الأوسط.

(٢) أربع ملاحظات على نتائج يان فانسينا كان يجب أن تضعنا أمام تطور ثوري لأفكار موريس هالبفاكس

الملاحظات الأربع التالية -نزعم- أنّه لو تمّ استثمارها بشكل جيّد في محاولة لتطوير أفكار موريس هالبفاكس، كانت لتأخذ النظريّة العلميّة النقديّة إلى مساحات جدّ متقدّمة في ميدان البحث الثقافي، لكنّ هذا للأسف لم يحصل -على الأقل بالطريقة التي كنّا نتمنّى أن تحصل بها- ولأنّ يان آسمن هو من العبقريّة بحيث لا تفوته مثل هذه الملاحظات، بل نؤكّد أنّه في الجملة العامّة قد وضع يده عليها، فإنّ ما نتوقعه هو أنّ آسمن لم يكن منشغلاً بتطوير أفكار موريس هالبفاكس عن الذاكرة ومن ثمّ الوعي الجمعي، بقدر ما كان مهموماً أكثر بإيجاد موطئ قدم لفكرته هو عن ما أطلق عليه اسم Cultural Memory (الذاكرة الثقاف-حضاريّة).

على كلّ حال ومن خلال تتبّع النتائج التي توصّل إليها فانسينا، والتي على أساسها قام بتقسيم مستويات التذكّر/الوعي/الإدراك التاريخي لدى الشعوب الشفاهيّة إلى ثلاثة مستويات، فإنّنا نضع الملاحظات الأربع التالية، مكررين حقيقة أنّ يان آسمن بكلّ تأكيد قد وضع يده، إن لم يكن عليها جميعاً فعلى الأقلّ على غالبيتها، لكنّ هذا لم يؤت أكله لكي يدفع بالرجل إلى إحداث تطوير تاريخي لنتائج أفكار موريس هالبفاكس، الأمر الذي نكرّر معه النتيجة بأنّ آسمن لم يكن مهموماً بهذا التطوير، بقدر اهتمامه بوجهة نظره الخاصّة عن الـ Cultural Memory، وعموماً هذه هي الملاحظات الأربع:

(1) Vansina, Jan M. Oral tradition as history. Univ of Wisconsin Press, 1985. pp. 23-24.

أ- الملاحظة الأولى:

من الواضح أنّ نتائج يان فانسينا تنظر بعين الريبة باتجاه تلك الوفرة الكبيرة وغير المبرّرة للمعلومات والحكايات التي يتناقلها النّاس وينسبونها إلى الأزمنة السحيقة- وبالتالي فهي تشكّك تماماً في صدقيّة هذه المعلومات، خاصّة وأنّ نتائج أبحاث فانسينا تعتمد على حقيقة قائمة على الأرض، تقول بأنّ توفّر هذه المعلومات عن الأزمنة السحيقة مقابل نسيان شبه كامل لأحداث الفترة الوسيطة أو الـ Floating Gap، لهو أمر يدعو إلى الريبة إن لم يكن إلى التكذيب المباشر، ومن ثمّ يدعم الشكوك الكبيرة التي أثارها موريس هالبفاكس حول موضوع مسئوليّة المؤسسات الاجتماعيّة عن صناعة الروايات القديمة.

ومع أنّ آسمن قد قرأ الخيال المرعب الذي تثيره هذه النتيجة، من حيث إشارته الواضحة في كتابه الرئيسي عن النظريّة [1] لفكرة أنّه إذا كان بإمكان المؤسسات السياسيّة الحاكمة أن تتحكّم فيما يجب تذكّره فإنّ بوسعها أيضاً التحكم فيما يجب نسيانه[2]. ونعتقد بناء على هذه الالتفاتة، أنّ يان آسمن، لو كان مهتماً بتطوير وجهة نظر موريس هالبفاكس لكان مضى خطوات بعيدة في هذا الاتجاه الثقافي/السياسي، لكنّه لم يفعل.

هذا الاتجاه كان ليقود بشكل طبيعي إلى توقّع أنّ من بوسعه أن ينشئ ذاكرة، ومن ثمّ أن يمحو غيرها، فإنّه بالضرورة قادر على أن يُنشيء وعياً جماعيّاً جديداً متى شاء، الفرضيّة التي تضعنا مباشرة أمام ذلك الخيال المرعب الذي حملته ديستوبيا «جورج أوريل» المسمّاة «١٩٨٤»، والتي تقول بأنّ بإمكان المؤسسات السياسيّة متى شاءت أن تتجرّأ على التاريخ بما في ذلك المعاصر منه، وأن تعمد إلى التلاعب به بكلّ تبجّح، طالما بيدها سلطة التنفيذ.

---

(1) Orwell, George. «New York: Signet Classic.» (1984).

قام بترجمتها أنور الشامي، نشر المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط١ ٢٠٠٦م كما قام المخرج، مايكل رادفورد بإخراج الرواية في فيلم شديد المأساويّة تم إنتاجه في العام ١٩٨٤، مقدماً له بعبارة: Who» «Controls the past, controls the future, who controls the present controls the past» (من يتحكم في الماضي يتحكم في المستقبل، ومن يتحكم (سياسياً) في الحاضر يتحكّم (معرفيّاً) في الماضي).
Available on: https: //www.emotionvideo-tv.com/watch.php?vid=111a20884

(٢) يراجع: يان آسمن، كتاب الذاكرة الحضاريّة، ص٦٤، ٧٣، ٧٦-٧٨.

٢- الملاحظة الثانية:

وهي ملاحظة، نزعم أنّها على قدر كبير من الأهميّة، وهي الملاحظة التي تتعلّق بتحديد فانسينا لعمر الذكرى الشفاهيّة (الاتصاليّة أو المعاصرة) بحدود عمر زمني لا يتجاوز الـ ٨٠-١٠٠ عام[١]، ومع أنّنا لا نشك أصلًا في التفات آسمن لأهميّة هذه الملاحظة، ولا نشكك كثيراً في تأييد آسمن للمعنى المتضمّن فيها، من حيث إنّ معلومات التاريخ تأتي بعد هذا الحدّ الزمني من مصادر التاريخ المدرسية، أي من المصادر التي توفرها وتتحكّم بها الحكومات[٢] إلّا أنّنا نزعم أنّ يان آسمن أيضاً لم يول هذه الملاحظة ما تستحقّه من التطوير.

والملاحظة بعموم تستمرّ في دعم مذهب كل من هالبفاكس وأورويل وغيرهما من المتشككين في مصادر معلومات التاريخ التي يتجاوز عمرها عمر زمن الذكرى الاتصاليّة الحيّة (٨٠-١٠٠عام)، خصوصاً حين تكون معلومات ذات طابع سياسي قومي.

وسوف نعود لمناقشة هذه الملاحظة ضمن مناقشاتنا الختاميّة لمدى إمكانيّة تطوير نظريّات الذاكرة بعموم، لكي تُستوعب ضمن الرؤى الثقافيّة الثوريّة لمدرسة الدراسات الثقافيّة.

٣- الملاحظة الثالثة:

وقد لاحظها آسمن بشكل مباشر وطوّرها بشكل كبير، لأنّها -في زعمنا- واقعة ضمن مجال اهتمامه الخاص بإنشاء وتمييز ذاكرته الثقافيّة، ونقصد به مجال تقنيات الحفظ الحضاريّ/الثقافي، وصور استحضاره.

---

(١) في مقال كتبه «نورمان براون» في العام ١٩٩٠ تمّ إيراد بعض تجارب لاختبار الدقة في تذكر الأحداث. وقد تضمّنت التجربة الأولى طلب تحديد الشهر والسنة التي حصل فيها خمسة عشر حدثاً سياسيًا وغير سياسي. وقد تراوح حصول الأحداث بين يناير ١٩٧٦ إلى مايو ١٩٨٣. الأفراد المختبرون صدرت لهم تعليمات بالتفكير بصوت عال، وتمّ التنبيه عليهم بأن لا سبب هناك يمنعهم من طرح الأسئلة وطلب المساعدة من الغير بما يجعلهم يكونون أكثر قدرة ودقّة في تذكّر ما هو أقرب للصواب لوقع لهم حقيقة من أحداث. والحاصل أنّ التجربة قد أظهرت أن الاجابات الدقيقة قد حصلت فقط بنسبة لم تتجاوز الـ ٨٪ فقط، علماً بأنّ معظم المشاركين قد طلبوا الاستعانة بالوسائل المساعدة. يراجع:
Brown, Norman R. «Organization of public events in long-term memory.» Journal of Experimental Psychology: General 119, no. 3 (1990): 297.

(٢) يراجع: يان آسمن، الذاكرة الحضاريّة والذاكرة الاتصاليّة، مجلة فصول، ص٢٤٣.

حيث يلحظ آسمن فكرة أنّ المجتمعات البدائيّة تدرك أنّ هناك فارقاً يجب أن توليه عنايتها بين أن تروي، تحكي، تستحضر معلومات متصلة بحكاية ذكرياتها لأحداث الحياة اليوميّة المعاصرة، وبين أن تروي، تحكي، تستحضر معلومات تتصل بذكرياتها العتيقة التي تتصل بالحكاية عن جذورها الأولى. وسوف يدهشنا على كلّ حال -بحسب آسمن- أن نجد أنّ هذه القبائل تضفي طابعاً احتفاليّاً ورسميّاً على معلومات وحكايات الزمن السحيق، وسوف يعبّرون عن هذه الأخيرة في صور وقوالب تختلف عن الصور والقوالب التي تشتمل على معلومات الاتصال اليوميّ؛ فالمعلومات الواردة من الزمن السحيق يتمّ وضعها في صورة موروث حكائيّ سردي، ومن ثمّ يتمّ الحرص على أن يتم استحضارها في إطار مخصوص من المناسبات التي تخصّ إحياء الذكريات القوميّة، حيث يتمّ استحضارها عبر أغان وطقوس ورقصات، وكذا يتمّ تمثيلها في تماثيل، ورموز وأقنعة... إلخ.

الأمر الذي يشي بأنّ المجتمعات البشريّة، ومهما تكن درجة بدائيتها، تدرك الفارق بين ذاكرة يومها العاديّ، وبين ذكرياتها «القوميّة» «الرسميّة»، أو ما يمكن تسميته اتكاء على وجهة نظر يان آسمن باسم ذكراها «الحضاريّة أو الثقافيّة»، حيث تفهم هذه الجماعات أنّ هذا النّوع من الذاكرة إنّما يحكي شخصيّتها الخاصّة التي تميّزها عن غيرها، وبالتالي فإنّه يجب أن يلقى معاملة خاصّة.

٤- الملاحظة الرابعة والأخيرة:

ونعتقد أنّها وسابقتها تمثّلان الملاحظتان اللتان أقام عليهما آسمن جلّ بنائه النظري، فقد لاحظ آسمن أنّ الوعي التاريخي للجماعات البشريّة إنّما يعمل في الحقيقة على مستويين اثنين فقط، وليس ثلاث مستويات وفق التقسيم الفانسيني، إذ قام آسمن وبمنطقيّة شديدة، بإسقاط قسم الماضي الوسيط أو ما أطلق عليه فانسينا اسم الفجوة العائمة Floating Gab، من أزمنة الذكرى وبالتالي فإنّه لم يبق سوى قسمين:

- **القسم الاتصالي/الحاضر:** الذي يحتوي على اتصالات وحكايات الحياة اليوميّة (معلومات الزمن الحاضر، والماضي القريب). وتحت هذا القسم سوف يضع آسمن نصف ذكرى موريس هالبفاكس الجماعيّة، أي أنّه سوف يقسّم ذكرى موريس هالبفاكس الجمعيّة إلى قسمين: قسم اتصالي Communicative سوف يربط ما بينه وبين القسم الأوّل من أزمنة التذكّر الفانسيني.

- **القسم الأسطوري:** والذي يحتوي على حكايات الأصل وأساطير المنشأ. وهو القسم الذي سيؤاخي آسمن ما بينه وبين القسم الذي أطلق عليه هو وصف Cultural (ثقافي/حضاري) من ذكرى موريس هالبفاكس الجماعيّة.

وتأكيداً على هذه النظرة، يوضّح آسمن أنّ فجوة يان فانسينا Vansina العائمة (Floating Gap) إنّما تضع المسافة الواجبة ما بين الأطر المعاصرة للتذكّر، وما بين الأطر السحيقة ذات الطابع التاريخي القومي، والتي سيدعوها هو باسم الـ Cultural Memory أو الذاكرة الثقافية.

بناء على هذه الملاحظة بالذات ألّف آسمن مقالاً مخصوصاً[1] فرّق فيه بين «الذاكرة الحضاريّة، وبين الذاكرة الاتصاليّة» بناء على التفرقة بين الحقلين الزمنيين: المعاصر والأسطوري، القديم، أو السحيق. رابطاً بشكل واضح بين الذاكرة الاتصاليّة وبين الزمن الاتصالي، التفاعلي، المعاصر، من ناحية، وبين الذاكرة الثقافيّة وبين الزمن الأسطوري القديم. وهي المقالة التي قمنا بترجمتها لمجلّة فصول المصريّة في العام ٢٠١٦م.

(1) Cf. Asmann, Jan. «Communicative and Cultural Memory.» Media and Cultural Memory, Medien und kulturelle Erinnerung: p.109 (2008).

القسم الثالث
مشكلة البناء النظري ليان آسمن

(١) ما الذي عناه آسمن بعالم التقاليد والتوارثات الثقافية التي استبعدها موريس هالبفاكس؟

في مقالته المعنونة بـ «Communicative and Cultural Memory.» يقول آسمن: إنّ ذكراه «الثقافية/الحضاريّة» Cultural Memory هي شكل واضح من أشكال الذاكرة الجماعية Collective Memory (التي ابتكرها موريس هالبفاكس). ويكمل آسمن قائلاً: إنّني سأحافظ على التميز الذي حققه هالبفاكس وذلك عن طريق قيامي بتقسيم مفهومه للذاكرة الجماعية إلى مفهومين: مفهوم «الذاكرة التواصلية أو التفاعليّة» Communicative Memory الجماعيّ. ثمّ مفهوم «الذاكرة الثقافية» Cultural Memory الجماعيّ أيضاً. أي أنّ آسمن يرى ذاكرته التي سمّاها Cultural (ثقافيّة) تمثّل قسماً خاصّاً من أقسام ذاكرة موريس هالبفاكس الجمعيّة، وليست مغايرة لها، وقد علّل هذا الانتساب، بأنّ كلاً من الذاكرة الثقافيّة (خاصّته) والذاكرة الجمعيّة (ذاكرة موريس هالبفاكس) تشتركان في أن عددا من الناس يشتركون فيهما، وفي أنّهما تَنْقُلان إلى هؤلاء النّاس هويتهم الجماعية (الجزء الثقافي/الحضاريّ من هوياتهم).

ثمّ يقول في محاولة للتفرقة بين الذاكرتين: «لكنّه، وعلى كل حال، فقد كان هالبفاكس حريصا على إبقاء مفهومه للذاكرة الجماعية بعيدا عن عالم التقاليد، والتوارثات الثقافية، وهي المجالات التي أنوي أن أدرجها تحت مصطلح الـ Cultural Memory...» «... مع توجّه جازم منّي على إدماج المجال الثقافي الذي استبعده موريس هالبفاكس إلى حيّز الذاكرة...[1]»، محدداً هذا المجال بأنّه الفيصل بين ذكراه المبتكرة التي أطلق عليها اسم Cultural Memory وبين ذكرى موريس هالبفاكس الجمعيّة. ولم يكن واضحاً ما الذي قصده بالضبط بهذا المجال الثقافي الذي استبعده هالبفاكس.

وسنحاول فيما يلي، أن نجد تفسيراً لما قصده آسمن بتعبير «عالم التقاليد والتوارثات الثقافيّة» أو المجال الثقافي الذي استبعده موريس هالبفاكس:

(١) يراجع: يان آسمن، الذاكرة الحضاريّة والذاكرة الاتصاليّة، مجلة فصول، ص٢٤٠-٢٤١.

لا شـكّ أنّ القسـم الأخير من أقسـام الوعي التاريخي عند يان فانسـينا، هو القسـم الذي تتشـكل فيه وبحسـبه، مشروعية القبـول الثقافي لما ورثتـه الجماعة عن أسـلافها من هويّات سياسيّة وقوميّة. وهذا الأمر أشار إليه يان آسمن في كثير من مقالاته وكتاباته[1].

ومـن حيث إنّ مرويّات هذا القسـم تتجـاوز عمر التذكّر المعـاصر وقدراته التي تعتمد بالأسـاس على التذكّـر الفردي؛ فإنّه لا يمكن تصوّر الاحتفاظ بمثل هـذا النوع من الذكريات دون تدخّـل المؤسّسـة. ودون أمـر آخر اهتـمّ له يان آسـمن كثيراً بحكم تخصّصه في دراسـة تقنيـات الحضارة، هذا الأمـر الآخر هو وجود نطاق خارجيّ (خـارج الوعي/العقل البشري) يتمّ اسـتعماله لحفظ مثل هذه الذكريات التي لن يصلح لاسـتظهارها العقل الفردي، وتجاوز قدرته -وفق زعم آسمن، ونتائج أبحاث فانسينا-، وبالتالي فلابد من منظمّة تقوم بحفظ الذكرى الشفاهية، يسلّم السابق فيها للاحق، حتّى تأتي تقنية خارجية للحفظ تحلّ محل الحفظ الفردي، وأيضاً فلا مناص من وجود منظمة ترعى هذه العمليّة.

وعليه، فقد احتفى آسمن بشيئين:

أولاً: مؤسسات الحضارة،

وثانياً: تقنيات الحضارة، وأبرز هذه التقنيات التي احتفى بها آسـمن -وهي تقنية تسـتحق الاحتفاء وأكثر- هي تقنية «الكتابة».

ووفقاً لتصوّرات آسمن، فإنّ تقنية المؤسسة سوف تقوم أولاً، وقبل اختراع تقنية «الكتابة» بتكليف متخصصين (رواة، نحاتون، شعراء ربابة،... إلخ)، في حكي ورواية وحفظ هذا النّوع القومـي من المعرفة، وسـوف يتمّ كذلك تنظيم هؤلاء الحفظة في نقابات ومؤسسـات مسـئولة، تقوم الدولة/الجهة الحاكمة في الجماعة، برعايتها وبرقابتها أيضاً، وهؤلاء المكرّسون لحمل هذا النوع من الذاكرة، سـوف تحرص الجماعة على إخضاعهم لفترات طويلة من الإعداد والتعليم، ومـن الاختبار والفحص، قبل أن توكل إليهم مهمّة القيام بأداء هذا العبء[2]. وذلك حتّى يحين

(1) Cf. Asmann, Jan. «Communicative and Cultural Memory.» Media and Cultural Memory, Medien und kulturelle Erinnerung: p.109 (2008).; Assmann, Jan, and John Czaplicka. «Collective memory and cultural identity.» New german critique 65 (1995): 125-133.; Assmann, Jan. Cultural memory and early civilization: Writing, remembrance, and political imagination. Cambridge University Press, 2011.

(٢) يراجع: يان آسمن، الذاكرة الحضاريّة والذاكرة الاتصاليّة، مجلة فصول، ص٢٤٣.

طور اختراع الكتابة، فتتكرر العمليّة لكن باستخدام تلك التقنية الأخيرة التي سمّاها آسمن في أكثر من موضع من مقالاته وكتاباته بأنّها تقنية ثوريّة وهي كذلك بالفعل.

وحيث إنّ كلّ هذه السلوكيات سابقة الذكر هي سلوكيّات ذات طابع حضاري مؤسسي. فإنّ من الواضح هنا أنّنا أصبحنا بإزاء تفسير جدّ منطقيّ لمعنى ما أطلق عليه آسمن اسم «المجالات الثقافيّة». ويتأيّد ذلك تماماً حين ننقل عن آسمن تعريفاته جدّ الواضحة لذاكرته التي سمّاها Cultural Memory معرّفاً إيّاها بأنّها: مؤسسة حضاريّة ونظام اجتماعيّ[١]، وهي أيضاً «سلوك اجتماعي سياسي، تقوم الجماعة من خلاله بتقديم تفسيرها الخاص للتاريخ، وروايتها الخاصّة لمسيرتها الذاتية فيه»[٢]، الأمر الذي يساعد على نقل صورة أو سرد حكائيّ عن ماضي الجماعة إلى أجيالها الجديدة، بغية إقناعهم بأنّ جماعتهم القوميّة تمتلك ما هو كافٍ من أجدريّة تاريخيّة ومن عراقة، تتيح لها طلب البقاء المميّز في المستقبل.

وبالتالي نفهم أهميّة هذه الجوانب الحضاريّة التي طلب منّا آسمن أن نتصوّر أهميّتها في حفظ أو حتّى في تزييف وصناعة الجانب الروائي القومي المنتسب لمنطقة ذكرى الزمن السحيق. لكن سيواجهنا هنا سؤالان شديدا المنطقيّة:

- **السؤال الأوّل:** هل بالفعل استبعد هالبفاكس هذه الجوانب الحضاريّة/المؤسسيّة؟
- **السؤال الثاني:** لماذا أطلق آسمن على هذه الجوانب التي تشتمل على أبرز ما يميّز ما هو حضارة، وهما جانبا المؤسسيّة والانضباطيّة (تراجع تفصيلاً الورقة الأولى من هذه المسلسلة البحثيّة) اسم Culture (ثقافة)، مع أنّ من الواضح تماماً أنّ أقرب اسم لها هو Civilizational (حضارة) أو Institutional (مؤسسة).
- هذان هما سؤالا هذه المنطقة من المقال، لكنّ هناك سؤالاً ثالثاً أشدّ منهما مرارة، وسنطرحه عمّا قريب، ومع ذلك فلست أرى مانعاً من ذكره، وهو: إذا كان آسمن قد وضع نصب عينيه مؤسسات الحضارة، وتقنياتها فلماذا يقوم بتوريط نظريّة آبي واربورج عن ذكريات الصور والأيقونات الفنيّة في الموضوع؟

(١) يراجع: يان آسمن، الذاكرة الحضاريّة والذاكرة الاتصاليّة، مجلة فصول، ص٢٤١.
(٢) يراجع: يان آسمن، الذاكرة الحضاريّة والذاكرة الاتصاليّة، مجلة فصول، ص٢٣٨.

ومـن الواضـح أنّ الإجابة على السـؤال الأوّل هي بالنفي المحتّم، لأنّ مـا فعله هالبفاكس لم يكن سـوى توريط الجوانب الحضاريّة والمؤسسيّة في مسألة الوعي الجمعي (حفظه، بنائه، تزييفـه، أو إعادة تركيبه) من حيث تحميله مؤسسـات المجتمع المسـئوليّة الكاملة والسـلطة الكاملـة على هـذه السـلوكيات. و إلّا ففي أي جانـب يمكن أن نضع سـلوك هالبفاكس حين ورّط مؤسسـات الدولة البيزنطيّة والكنيسـة في صدارتها، مبيّناً في ورقتـه الأخيرة (طبوغرافيا الأسـطوريّة للأراضي المقدّسـة) أنّ هناك من اخترع ذاكرات وألصقهـا على أماكن، بل هناك مـن اخترع عقائد، وثبتها عـلى خارطة ثقافيّة وضح بالأخير أنّها محـض ابتكار منه؟ كلّ ما قد نجده -ربما- هو أنّ الرجل كان مشتغلاً بالفلسفة، لا بعلوم الحضارات، ومن ثمّ فلم تشغله مسألة التقنيات الحضاريّة بقدر ما شغله السلوك الاجتماعسياسي Socio-political للمؤسسات.

ومـن الواضـح أيضـاً أنّ الإجابة على السـؤال الثـاني متضمّنـة بالتفصيل في مقالنـا الأوّل عن الأسـباب العجيبة والغريبـة (مبرّرة في بعض الأحيان، ومضحكـة في أكثرها) التي دفعت بالفرنسـيين والألمان لـكي يصمّم كلّ طرف منهم على اسـتعمال لفظته الخاصّـة (Civilization بالنسـبة للفرنسـيين) و(Culture بالنسـبة للألمـان) للحدّ الـذي جعل ترجمـات كتب في غاية المركزيّـة في التاريخ العلمي مثل كتاب روث بيندكـت **«Patterns of Culture» الصادر عام ١٩٣٤، تتمّ ترجمته في الطبعة الفرنسيّة وبمنتهى الصلف باسم** «Échantillons de civilisation» Samples of civilization **أي (عينـات مـن الحضـارة؟)، وهي تسـمية لا اتصـال لها بموضوعة الكتاب، وقد تكون بلا معنى من الأسـاس، وهو سـلوك أقلّ ما يوصف به أنّه Disrespectful (إساءة وعدم اكتراث) بحق المجتمع العلمي العالمي.**

أمّا السؤال الثالث فسوف نحاول الإجابة عليه فيما يلي:

(٢) كيف ورط يان آسمن ذاكرة «آبي واربورج» في الموضوع؟

في مقالـة لـه تحـت عنـوان «Collective Memory and Cultural Identity»، لخّص يان آسمن مشكلة بنائه النظري في فقرة [1] يقول فيها:

(1) «In the third decade of this century, the sociologist Maurice Halbwachs and the art historian Aby Warburg independently developed' two theories of a «collective» or «social memory. «Their otherwise fundamentally different approaches meet in a decisive dismissal of numerous turn of-the-century attempts to conceive collective memory in biological terms as an inheritable =

«إنّـه في العقـد الثالـث من القـرن العشرين طور عـالم الاجتماع موريـس هالبفاكس، ومؤرخ تاريخ الفنون آبي واربورج[١]، كل واحد منهما مستقلا عن الآخر، وبواسطة مقاربتين ومنهجين جدّ مختلفين، نظريتين تشـيران إلى فكرة «الذاكرة الاجتماعيّة» Collective/Social Memory وتوكّدانها. النظريتان ومع أنّهما نهجتا سـبيلين مختلفين جوهريا، فقد التقيتا في نقطة حاسـمة ضد ما سـبقهما وعاصرهما من محاولات نظرية تبحث في موضـوع الذاكرة الجماعية Collective/Social Memory، ذلك أنّ النظريّات الأخرى[٢] كانت تبحث في مسألة الفاهمة الجمعيّـة على اعتبار أنّها موضوعة بيولوجية تورثها الجماعة لأبنائها، لكنّ كلّاً من من موريس هالبفاكـس وآبي واربورج قد نجحا في تحرير الخطاب العلمي المهتم بـ «المعرفة الجمعية» من هذا الإطار البيولوجي، موجهين إيّاه باتجاه الإطار الثقافي».

أمّـا نظريّة هالبفاكـس فقد اكتفينا من أمر عرضها، و إن كانـت معيناً لا ينضب، أمّا Aby Warburg (آبي واربـورج) وباعتبـار كونـه مؤرخـاً للفن، فقد تخصـص فيما وصفه هـو بـاسـم «ذاكرة الأيقونـات[٣]» أو ما تتمّ الإشـارة إليه عـادةً باسـم Visual Memory

=or «racial memory,»2 a tendency which would still obtain, for instance, in C. G. Jung's theory of archetypes.3 Instead, both Warburg and Halbwachs shift the discourse concerning collective knowledge out of a biological framework into a cultural one.»

Cf. Assmann, Jan, and John Czaplicka. «Collective memory and cultural identity.» New german critique 65 (1995): 125-133.

(١) إبراهيم موريتز واربورغ Abraham Moritz Warburg، المعروف باسم آبي واربورغ Aby Warburg مؤرخ فنون ومنظر ثقافي ألماني ولد سنة ١٨٦٦ وتوفي سنة ١٩٢٩م.

(٢) ضرب آسمن لهذه النظريات الأخرى مثلاً بنظريّة كارل جوستاف يونغ عن الـ Archetypes، سابق الإشارة إليها في صدر مقالتنا هذه.

(٣) سمّى «آبي واربورج» مشروعه: باسم إلهة «الذكرى» في الميثولوجيا اليونانية القديمة: «نيموثين». Mnemosyne. وكانت مقاربته الأساسيّة تتمثّل في استقبال التاريخ باعتباره شكلاً من أشكال الذاكرة الثقافيّة Cultural Memory التي يمكن أن تتجلّى في الإشارات التي تعكسها الصور والأيقونات والرموز الموروثة. وبناء على هذه الفرضيّة اقترح آسمن تطبيق الفكرة على كلّ مجال من مجالات الإشارات الرمزيّة، الماديّة أو المعنويّة، وسواء تمثّلت هذه المجالات في الصور، أو الأشكال، المعابد، التماثيل، القصص، الحكايات،... إلخ. باعتبارهم جميعاً مصدر من مصادر رواية الذاكرات الثقافيّة للشعوب.

ونيموثين «Mnemosyne» الإلهة التي تجسد الذكرى في الميثولوجيا اليونانية.. ابنة أورانوس وغايا اتصلت -بحسب الأسطورة اليونانية- جنسياً مع ابن أخيها «زيوس العظيم» لمدة تسع ليال ومن ثمّ أنجبت منه آلهة الفنون التسعة أو الميوزات اليونانية وهنّ إلهات الإلهام، وملهمات جميع أنواع الفنون والشعر والعلوم.=

أي «الذاكرة البصريّة»، ويستعمل آسمن في وصفه عادة الكلمة الألمانيّة Bildgedächtnis. وتفترض الفكرة العامّة لواربورج، أنّ للرموز واللوحات والنصب التذكاريّة تأثيراتها على وعي النّاس وذاكراتهم؛ حيث تمتلك هذه الرموز واللوحات القدرة على ترميز الجانب العاطفي للرسامين والعبور به عبر الزمان والمكان من أجل إيصاله لمتلقين وقارئين جدد في زمن لاحق[١].

وبحسب آسمن، فليست الأيقونات والصور فقط، بل المعابد، والأحياء والتماثيل والمدن، تحتوي جميعها على إسقاطات للمعاني التي يتم تخزينها فيها سواء من قبل الأشخاص الذين أسّسوها، أو من قبل أولئك الذين عايشوها، أو زاروها، وأنّها تختزن هذه الإسقاطات، على مدى أعمار طويلة، ومن ثمّ تعيد طرحها من جديد.

وقد جادل آسمن بأنّ ذاكرات النّاس هي في تفاعل مستمر ليس فقط مع الذكريات المؤسسيّة، كما هو الحال في رؤية هالبفاكس، بل مع رموز وأشياء مادية في الوجود الخارجي، لافتاً الانتباه إلى أنّه ولئن اعترف هالبفاكس في أبحاثه بالأطر الاجتماعية للذاكرة البشريّة، فإنّ الذاكرة البشريّة تتمثّل أيضا في مثيرات أخرى تأتي من الأطر الفنيّة، والمكانيّة[٢]...الخ. حيث تتمثّل مثيرات هذه الذاكرة ولا شكّ في أشياء من مِثل المناظر الطبيعية التي يشاهدها النّاس أو الطرز المعمارية التي ينمون فيها، وفي النصوص التي يتعلمونها، وفي الأعياد التي يحتفلون

=وهن: كاليوبي Calliope (آلهة الشعر الملحمي والنطق الفصيح) أكبر آلهات الإلهام سنًا، وقائدتهن. ثمّ كليو Clio (آلهة التاريخ) ويوتيربي Euterpe (إلهة الموسيقى) وايراتو Erato (آلهة الشعر الغنائي) وميلبومينى Melpomene (آلهة المأساة) وبوليهيمنيا Polyhymnia (آلهة التراتيل) وتيربسيكوري Terpsichore (آلهة الرقص) وثاليا Thalia (آلهة الكوميديا) وأورانيا Urania (آلهة علم الفلك).

(1) Erll, Astrid. «Cultural memory studies: An introduction.» Cultural memory studies: An international and interdisciplinary handbook (2008): 1-15.

(٢) من أكثر من اهتموا بدراسة ذاكرة الأماكن، مؤرخ التاريخ الوطني الفرنسي، Pierre Nora (بيير نورا) الذي يرتبط اسمه بمشروعه المسمّى Les Lieux de Mémoire (A place of memory أو مواقع الذاكرة)، ينظر:

Nora, Pierre. «Between memory and history: Les lieux de mémoire.» representations 26 (1989): 7-24.; Nora, Lawrence D. «Realms of Memory Rethinking the French Past.» (1996).; Ho Tai, Hue-Tam. «Remembered realms: Pierre Nora and French national memory.» The American Historical Review106, no. 3 (2001): 906-922.; Feindt, Gregor, Félix Krawatzek, Daniela Mehler, Friedemann Pestel, and Rieke Trimçev. «Entangled memory: toward a third wave in memory studies.» History and Theory 53, no. 1 (2014): 24-44.

بها، وفي الكنائس أو المعابد التي يرتادونها، وفي الموسيقى التي يستمعون إليها، وطبعا وخصوصاً في القصص والحكايات التي حُكيت لهم أو حَدَث وأن عايشوها.

فهل نتصوّر أنّ آسمن كان يرى أنّ الجانب السياس-اجتماعي Socio-political الذي انشغل بـه هالبفاكـس هو جانب واحد من جوانب التذكّر الجمعـي، وأنّ هناك مجالات أخرى يجب توجيـه النظر إليها أولاها تلك التي تتصل بالفنّـون والأماكن والصور... إلخ؟ وأنّ هالبفاكس قصّر حين أصرّ على إبقاء مفهومه للذاكرة الجماعية بعيدا عنها؟

لئن كان ذلك كذلك، ومن دون إطالة، فنحن نشـدّ على يد هالبفاكس في سـلوكه الفكري القويم؛ إذ أين هي المعقوليّة في أن نستحضر ما للكتابة والأيقونات والتماثيل والمعابد والصور من أثر على الذاكرة الجمعيّة إذا كنّا بصدد معالجة مسألة الذكرى الجماعيّة كموضوع سياسي، يكاد يدفع للقول بأنّ جملة المتذكرات التاريخيّة ذات الطابع السياسي والقومي، ما هي إلا نوع من العلم المزيف، الذي تخلقه السـلطات، وفي هذا ما فيه من احتمالات و إشكالات بلا حصر ولا عدّ؟ كما نعتقد أنّ آسـمن من خلال توريطه او تورّطه في إشراك رؤية آبي واربورج، مع رؤية موريس هالبفاكس قد جمع في الواقع بين نظريّة تتخصّص في الحديث عن تأثير الأعمال الفنيّة والصور والأيقونات وربما الأماكن على ذاكرات النّاس، وبين أخرى تكاد تكون وجهة نظر عن التأثير السياسي للمؤسسات في وعي المحكومين.

القسم الرابع

استيعاب فكرة موريس هالبفاكس عن الذاكرة الجمعية (الوعي الجمعي) ضمن رؤى مدرسة «الدراسات الثقافيّة»: العودة بذاكرة هالبفاكس إلى مسارها السّياسي

استعملت هنا كلمة «رؤى» بدلاً من المصطلح المُتّبع استعماله في مثل هذه الحالة (مناهج) لأنّ واحدة من أبرز خصائص ثوريّة المنهج عند مدرسة «الدراسات الثقافيّة» هو تحويل المنهج نفسه إلى نوع مرن من الرؤية التي لا تمتنع عن خلط المناهج العلميّة ببعضها، وتطوير المناهج الأصليّة، أو ما يتفرّع عنها بحيث يمكنها استيعاب أنواع من الرؤى الفكريّة والمناطق البحثيّة غير المطروقة سابقاً على أهمّيتها على النحو الذي فصلناه في الورقة الثانية من هذه السلسلة، والذي من خلاله ترى مدارس الدراسات الثقافيّة جميعاً -في زعمنا- أن لا مانع من دراسة الأثر الثقافي للمطبخ على نفس القدر الذي تتوقف فيه لدراسة الآثار والأبعاد الثقافيّة في رواية ١٩٨٤ أو في شعر أمل دنقل على سبيل المثال. ولا تشترط مدارس الدراسات الثقافيّة -في زعمنا- في الرؤية العلميّة سوى:

١- عقلانيتها، أي أن تستند في طرحها إلى أصول عقليّة سبق تداولها أو لها وجاهة من الناحية المنطقيّة للتداول بداخل المجتمع العلمي،

٢- وأن يكون الطرح نفسه طرحاً متسقاً، وقابلاً للمناقشة وللنقض.

وعلى هذا الأساس نطرح هنا رؤيتنا لتطوير فرضيّة يان آسمن، التي هي بالأساس- بحسب ما نزعم- تطوير مهمّ لفرضيّة موريس هالبفاكس عن اجتماعيّة ومن ثمّ مؤسسيّة، وبالتالي -بحسب زعمنا- سياسيّة «الذاكرة».

ونحن نفترض في هذا القسم أنّنا إذا أردنا تطوير فكرة يان آسمن، سابقة التفصيل في هذه المقالة، عن الـ Cultural Memory بما يشتمل على معالجة مواطن ضعفها سابقة التوضيح هي الأخرى، فإنّ فرضيتنا تقوم على التالي:

١- **أولاً:** نحن نزعم أنّ نقطة ضعف النظريّة في فرضيّة آسمن تمثّلت بالأساس في عدم قدرتها على تحديد مراداتها من:

- ما الذي أرادته تحديداً من وراء تطوير وجهة نظر موريس هالبفاكس؟
- ما الذي أرادته تحديداً من الجمع بين وجهتي نظر هالبفاكس، وآبي واربورج؟
- ما الذي أرادته تحديداً من خلال استعمالها لمفهوم Cultural؟

الأمـور الثلاثة -في زعمنـا- التي عرقلت مقاربة يان آسـمن عن أن تكـون مثمرة، وقابلة لتطوير تستحقّه خلال مدّة قاربت النصف قرن.

ونحن نزعم في هذا القسم من مقالتنا أنّه لا سبيل لجعل ذلك كلّه متسقاً، وقابلاً لأن يعطي فرضيّـة قابلة للتطبيق على مفردات عـدّة للحدّ الذي يجعل منها «نظريّة»، إلّا من خلال أفكار ورؤى مدرسـة «الدراسـات الثقافيّـة» التـي ندافع عن أفكارهـا ورؤاها عبر هـذه الورقات جميعاً.

٢- ثانيـاً: نحن نزعم أنّه لم يعد بوسـع علـماء الاجتماع ولا اللغة ولا الفلسـفة -التي تهتمّ بالمسـائل ذات الطبيعة الاجتماعيّـة- أن يتحدّثوا عن نظريّات ذات طبيعـة اجتماعيّة دون أن يسـندوا وجهـات نظرهم هذه إلى وجهات نظـر ميدانيّة (أنثروبولوجيّـة)، أو على أقل تقدير، دون التعرّف على وجهات النظر الميدانيّة هذه.

ونحن في هذا نشـير -على وجـه الخصوص- إلى الجهود الفلسـفيّة ذات الطبيعة الاجتماعيّة لكلّ من «كارل ماركس» و«فريدريك أنجلز» والتي أسسها صاحباها مستندين إلى وجهات نظر عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي «لويس مورغان». كما نشـير إلى وجهات نظر يان آسمن الاجتماعيّـة، التي طوّر من خلالهـا وجهة نظر عالم الاجتماع الفرنـسي موريس هالبفاكس، استناداً إلى الرؤى الأنثروبولوجيّة/الميدانيّة للبلجيكي «يان فانسينا».

٣- ثالثـاً: نحـن نزعـم -فيما يتعلّـق برؤيتنا للزمـن- أنّنا نتفـق مع وجهة نظر يان آسـمن المبنيّـة عـلى وجهـة النظر الميدانيّـة ليان فانسـينا، وبمعنى أنّنا نعلـن أنّ الأحـداث الاجتماعيّة (لـكلّ المجموعات البشريّـة، ومهما اختلفت درجـات تطوّرها) لا تتقسّـم -عندنا- على أكثر مـن نوعين من الزمـن: الزمن الحيّ أو الزمن الحاضر، ونحن نقصـد تماماً وصفه بكلمة «حيّ»، ثمّ الزمن الزمن السحيق وقد لا نعتبر أنفسنا متجاوزين كثيراً إذا استعملنا على نحو أنثروبولوجي صرف تعبـيري «أسـطوريّ» أو «ميّـت». مع عدم شـغل البال تمامـاً بالفجوة العائمـة الواقعة ما بين هذين الزمنين، والتي قرّر فانسينا نفسه إهمالها، ويبدو أنّ آسمن وافقه على ذلك.

٤- رابعاً: نحن نتفق مع التحديدات التي أقرّتها الأبحاث الميدانيّة الأنثروبولوجيّة لـ«يان فانسينا»، والتي حدّدت زمن الذكرى أو الوعي التاريخي المعاصر، بالحدود العمريّة لثلاثة أجيال -وهو ما لا يتجاوز عمره من ٨٠-١٠٠ عام فقط- وبحيث يكون هذا هو الحدّ الأقصى لتعريف الزمن الحيّ أو الحاضر.

ونزيد على ذلك بقولنا بأنّ الذكرى الحيّة المسموح لها بأن يبلغ عمرها المائة عام، هي شأن يخصّ الشعوب والمجتمعات ذات الطبيعة الاجتماعيّة غير المعقّدة أو غير المركبة، وهو ما لا يتناسب مع المجتمعات التي تعايش حالة الدولة الحديثة والمجتمعات الصناعيّة شديدة التعقيد والتركيب.

وعليه، فنحن نرى أنّ تحديدات يان فانسينا العمريّة لعمر الزمن الثقافي الحيّ ينبغي أن تتناسب عكسيّاً مع مستوى تحضّر الدولة أو المجموعة، وبمعنى أنّه كلما زاد مستوى الحضارة قلّ العمر الزمني لمتوسط التذكّر العام، وبالتالي لمعنى كلمة الحاضر، والعكس بالعكس.

ويؤيّد فرضيتنا هذه ما سبق ونقلناه عن «نورمان براون» (١٩٩٠) وما يمكن أن ننقله عن غيره من تجارب اختبار الدقة في تذكر الأحداث، بما لا يتسع له الحال هنا، لكنّه يمكن مراجعة التجارب ذات النتائج الجدّ خطيرة التي قامت بها مجموعة من أساتذة جامعة نيويورك مباشرة في إجرائها لقاءات مع نحو ثلاثة آلاف شاهد عيان لحادثة إسقاط برجي مركز التجارة العالمي في نيويورك في العام ٢٠٠١، وحيث عاد العلماء وسألوا ذات الأشخاص بعد مرور سنة واحدة على إجراء الاستبيان الأوّل عن ذاكراتهم لهذا اليوم فتبيّن أنّ أربعين بالمائة (٤٠٪) من هذه الذكريات قد حصل لها تشوّه خطير (يقدح في صدقيتها)، ومن ثمّ وبعد مرور ثلاث سنوات أعاد العلماء سؤال الشهود، فتبيّن أنّ خمسين بالمائة (٥٠٪) من هذه الذكريات قد أصابها ذات التشوّه[١].

٥- خامساً: فيما يخصّ تحديد العمر الزمني النوعي للثقافة (سواء في معناها الأنثروبولوجي الواسع الذي حدّده إدوارد تايلور[٢]، كونها الأمر الذي يشتمل على مجمل للأنشطة البشريّة.

(1) Hirst, William, Elizabeth A. Phelps, Randy L. Buckner, Andrew E. Budson, Alexandru Cuc, John DE Gabrieli, Marcia K. Johnson et al. «Long-term memory for the terrorist attack of September 11: Flashbulb memories, event memories, and the factors that influence their retention.» Journal of Experimental Psychology: General 138, no. 2 (2009): 161.

(2) Tylor, Edward Burnett. «Primitive Culture, 2 vols, London, Murray.» Page references are to the 6th edn, London (1920).

أو في معناهـا الذهني الذي حدّده **جيرت هوفسـتيد**[1] باعتبارها برنامج تشـغيل العقل البشري (The Software of Mind)[2]، فنحـن نزعـم أنّ سـائر أنواع الأنشـطة البشريّة وسـائر ألوان الثقافـات لا تخـرج عـن محـدّدي الزمن سـالفي الذكـر، أي القديـم (الأسـطوري) والحاضر (الذي لا يتجاوز مرحلة الـ ١٠٠ عام) دون شغل بال بمرحلة الفجوة العائمة.

والنّاس يمارسـون أفكارهـم، إمّا في إطار الزمـن الحيّ، أو الحاضر، و إمّـا في إطار الأزمنة القديمة أو الأسـطوريّة أو الميّتة. ومن ثمّ فهم يؤسّسـون سـلوكهم الثقافي ومواقفهم من الحياة ومن الكون على أساس من هذين الزمنين الفكريين إذا جاز التعبير.

وعليه، فنحن نقسّـم سـائر الأنشـطة البشريّة وسـائر أنواع الثقافات البشريّة من حيث انتسابها الزمني إلى نوعين ثقافيين لا ثالث لهما:

النـوع الأوّل: الأنشـطة الثقافيّـة التـي تتجـاوز في اسـتناداتها العقليّـة (Software Of Mind) عمـر الزمـن الاتصالي الحـيّ (١٠٠ عام)، وهذه الأنشـطة بدورها، تنقسـم إلى نوعين من الأنشطة:

- **أنشطة ذات طابع انضباطي Disciplinary مؤسسيّ، وتشمل نوعين من الأنشطة:**
  - **الأنشطة المسيّسة:** تقوم بها المؤسسات الاجتماعيّة بهدف الربط السياسي للمجموعة، و إبقاء الحال على ما هو عليه من استقرار ظاهر. ونقترح تسمية الذاكرة الناتجة عن هذا القسم باسم: الذكرى السياسيّة Political Memory.
  - **الأنشـطة العلميّة:** وتشتمل على سـائر النشـاطات والنظريّات والمبتكرات التقنيّة والعلميّـة، وهنـا يتّضح تمامـاً الفرق بين اسـتعمالات الكلمات (قديم/ أسـطوري/ ميّت) في أيّة مواضع نستعمل صفة قديم، وفي أيّها نستعمل صفة أسطوري أو ميّت؟ فـكلّ ما يعتمد عليه العلم من معلومات تتمّ تسـميته بكلمـة (قديم) دون الكلمتين الأخريين، اللتان تظلّان علامة غالبة على كلّ نشاط لا يخصّ المجال العلمي، ونقترح تسمية الذاكرة الناتجة عن هذا القسم باسم: ذاكرة العلوم Scientific Memory.

(1) Hofstede, Geert. «Geert Hofstede cultural dimensions.» (2009).

(٢) يراجع ما كتبناه تفصيلاً في مقالتنا الأولى من هذه السلسلة.

❐ **أنشطة ذات طابع حرّ: وتشمل أيضاً نوعين من الأنشطة:**

- **الأنشطة الفولكلوريّة:** وتتعلّق بالرؤية الحرّة من الجماعة الثقافيّة لشئون وأحداث ذكرياتيّة تتجاوز عمر الذكرى المعاصرة (١٠٠ عام). ونقترح تسمية ما ينتج عن هذا النشاط من ذكرى باسم: الذاكرة الفولكلوريّة (١) Folklore Memory

وهذا النشاط الفولكلوري بالذات، يظهر نقطة خلافنا مع يان آسمن. فآسمن يريد أن ينعت كل ما هو مرتبط برواية الماضي (ما يتجاوز عمر الذكرى المعاصرة - ١٠٠ عام) بأنّه ثقافي، وهو يقصد بثقافي أنّه اجتماعي انضباطي مؤسسي (Institutional)، وهو ما لا ينطبق على حالة الذاكرة الفولكلوريّة هنا، فهناك قطعاً مرويات ذات بعد زمني قديم/سحيق يرويها الناس وفق تصوّراتهم المخصوصة، ممّا نطلق عليه اسم التراث الشعبي، وهي مرويات بعيدة لحدّ كبير -خصوصاً في المجتمعات المعقدة- عن سلطة المدرسة الانضباطيّة الرسميّة التي تشرف على الروايات التاريخيّة الرسميّة، وتضبطها.

- الأنشطة ذات الطابع (الفنّيّ/التأمّلي/الفلسفي/الشعري/الصوفي... إلخ): وتتعلّق بالرؤية الفردية الحرّة لشئون قد تتجاوز الشأن اليومي (١٠٠ عام). ونقترح تسمية الذاكرة الناتجة عنها باسم: ذاكرة الفنون Art Memory

النوع الثاني: الأنشطة المعاصرة، أو أنشطة الزمن الاتصالي الحالي، وهي أنشطة تتعلّق بالتفاعل اليومي بين النّاس (أفراداً، وجماعات، ومؤسسات) سواء مع بعضهم البعض، أو مع الأشياء، والأماكن، والفنون،... إلخ. بشرط أن لا يتمّ إسناد أيّ سلوك منها لغير الواقع المعاش والمعاصر. ونقترح تسمية الذاكرة الناتجة عنها باسم: ذاكرة الاتصاليّة أو الشفاهيّة أو المعاصرة... إلخ Communicative Memory.

والخلاصة أنّ لدينا خمسة ذاكرات ثقافيّة وليس ذاكرة ثقافيّة واحدة كما زعم آسمن، هي على التوالي:

---

(١) ونحبّ أن نشير في هذا الصدد إلى دراسة سيّد خميس، التي نشرها تحت عنوان: «القصص الديني بين التراث والتاريخ» الصادر عن دار ميريت للنشر والمعلومات، ط١، ٢٠٠٠م، وطُبعت ضمن مشروع «مكتبة الأسرة» في العام التالي مباشرة ٢٠٠١م.

١. الذكرى السياسيّة أو بالأحرى المسيّسة Political/Politicized Memory.

٢. ذاكرة العلوم Scientific Memory.

٣. الذاكرة الفولكلوريّة (الذاكرة الشعبيّة) Folklore Memory.

٤. ذاكرة الفنون (ذاكرة ذات طبيعة فرديّة) Art Memory.

٥. الذاكرة الاتصاليّة أو الشفاهيّة أو المعاصرة... إلخ Communicative Memory.

بقي أمرٌ أخير، تجب الإشارة إليه في زعمنا ضمن إطار هذا التقسيم الجديد للأنشطة البشريّة أو أنظمة الوعي الثقافي، وهو أنّ نفرّق -في مجال هذه الأنشطة/ الذكريات/ الثقافات... إلخ. بين ما هو سلوك ثقافي طبيعي، وبين ما هو سلوك ثقافي مسيّس.

خاتمة

ببيان الفرق بين السلوك الثقافي الغريزي Innate والسلوك الثقافي المسيّس Politicized

ونحن نفرّق بين الاثنين (نوعا الثقافة/ الذاكرة/ الوعي... إلخ) بحدود تدخّل السلطات الانضباطيّة[١] Disciplinary Power، ويصلح أنّ نضرب المثل هنا بالروايتين الفولكلوريّة (الشعبيّة) للتاريخ، وبالرواية الرسميّة له، على النحو سابق الإشارة إليه أعلاه. لكنّنا وتبعاً للذكاء المصري الموروث في ضرب الأمثلة بما لا يكيد السلطات، نضرب على ذلك المثل بما يلي: إنّه إذا كان هناك شعب من الشعوب، أو مجموعة من المجموعات البشريّة، يأكلون البازلاّء، فهذا نشاط طبيعي يومي، فإذا تمّت مناقشة مسألة أكل البازلاّء على أيّ أساس كان، صحّي، ديني، سياسي، ومن ثمّ صدر قانون يحرّم، يوجب... إلخ، هذا النّوع من الطعام، فإنّه في هذه اللحظة بالذات فإنّ هذا النشاط يتوقّف عن أن يكون نشاطاً طبيعيّاً، ويتحوّل فوراً بحيث يصبح نوعاً من النشاط الانضباطي، ويمكن أن نطلق عليه في هذه الحالة إنّه نوع من النشاط السياسيّ أو الذي يخضع لعمليّات التسييس والضبط التي تفارق ما هو طبعي أو غريزي Innate إلى ما هو سابق التخطيط Preplanned.

فإذا أحيل هذا المنع أو الإيجاب أو حتّى مناقشة موضوع «البازلاء» هذا، بحيث تمّ إسناد هذا النّقاش إلى أيّة واقعة يتجاوز عمرها عمر الزمن الاتصالي Communicative Age (٨٠-١٠٠ سنة بحد أقصى) فإنّ هذا التبرير أو النشاط نفسه يصبح نشاطاً سياسيّاً ذا طابع قديم/ سحيق/ أسطوري...الخ. ويجب أخذ الحيطة في التعامل معه وفقاً لهذا الأساس[٢].

من ثمّ نعود مباشرة إلى أزمة الطرح الفكري ليان آسمن واضعين السؤال الذي طرحه، ومن ثمّ أصاب تنظيره بخلل كبير، وهو سؤال: كيف يمكننا أن نستوعب في إطار ما هو ثقافي

(١) يراجع تفصيلاً ما كتبناه في مقالتنا الأولى من هذه السلسلة حول الفرق بين ما هو حضارة Civilizational وما هو ثقافة Cultural.

(٢) قد يترتّب على هذا التعديل النظري الذي أثبتناه هنا، تعديلات كبيرة قد تتجاوز المجتمعين العلمي والثقافي إلى عديد النطاقات السياسيّة والعدليّة (القضائيّة)... إلخ. كما قد يترتب عليه إعادة تحليل وقراءة لكثير من أطر السلوك الثقافي والسياسي التي حصلت خلال القرن الأخير.

بين وجهة نظر موريس هالبفاكس السياس-اجتماعيّة Socio-Political وبين وجهة آبي واربورج الفنّيّة؟

يمكننا بعد هذا الذي فصّلناه، ووفق وجهة نظر مدرسة الدراسات الثقافيّة، أن نقول الآتي:

«... إذا كانت ذاكرات النّاس (الأفراد والجماعات) ووعيهم الثقافي تتأثّر جوهريّاً بتوجيهات المؤسسات الاجتماع-سياسيّة Socio-Political Institutions (الفرضيّة التي اجتهد في تأكيدها موريس هالبفاكس على مدار أكثر من خمسة عشر عاماً من البحث، ١٩٢٥-١٩٤١)، فإنّ هذا التأثير أبداً لم يسلم لهذه المؤسسات، وأنّ هناك جهات أخرى تعمل عملها في ذاكرات النّاس، وقد تكون هذه الجهات الأخرى وسيلة ضمن وسائل متعدّدة لكي يقاوم النّاس عمل المؤسسات الاجتماع-سياسيّة Socio-Political Institutions، ولكي يقولوا لهذه المؤسسات: إنّ لدينا نحن الآخرين مصادرنا الخاصّة لكي نقرأ التاريخ، ونفسّره بعيداً عن سطوتكم، وعن كتاباتكم الرسميّة وكتبكم المدرسيّة... إلخ»، وراجع ورقتنا الثانية ضمن هذه السلسلة التنظيريّة أو الفلسفيّة، فسوف لن تجد كبير مشكلة في ترتيب كلام آسمن ونظريّته عن الذاكرة الثقافيّة على هذا النحو فيما نزعم.

لو كان يان آسمن قال هذا الذي قلناه لربما أصبحت ذاكرته الثقافيّة واحدة من أبرز ركائز مدرسة «الدراسات الثقافيّة» في التاريخ الحديث، لكنّ الرجل لم يقله، ولا نعرف إن كان هذا يثير حزننا على فوات الفرصة على المجتمع العلمي، أم نحمد الله على أنّ من واسع رحمته، أن يترك السابقون دائماً مساحة للاحقين لكي يقولوا شيئاً مّا.

المراجع

المراجع العربية

١- جورج أورويل، ١٩٨٤، ترجمة: أنور الشامي، نشر المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط١ ٢٠٠٦م.

٢- سيّد خميس، التي نشرها تحت عنوان: «القصص الديني بين التراث والتاريخ» الصادر عن دار ميريت للنشر والمعلومات، ط١، ٢٠٠٠م، وطُبعت ضمن مشروع «مكتبة الأسرة» في العام التالي مباشرة ٢٠٠١م.

٣- علي عبدالحفيظ مرسي، مقدمات في الدراسات الثقافيّة، (١) ماذا يعني مفهوم Culture؟ مجلة مركز الخدمة للاستشارات البحثيّة، كليّة الآداب -جامعة المنوفيّة، فبراير ٢٠١٧م.

٤- علي عبدالحفيظ مرسي، مقدمات في الدراسات الثقافيّة، (٢) ماذا يعني مفهوم Cultural Studies؟ مجلة مركز الخدمة للاستشارات البحثيّة، كليّة الآداب -جامعة المنوفيّة، يوليو ٢٠١٧م.

٥- علي عبدالحفيظ مرسي، مقدمات في الدراسات الثقافيّة، (٣) مشكلة الوعي، مجلة كليّة الآداب -جامعة كفر الشيخ، يناير ٢٠١٨م.

٦- ميشيل فوكو، ونعوم تشومسكي حوار تليفزيوني، على شاشة التليفزيون الهولندي، ١٩٧١. متاح علي: https: //www.youtube.com/watch?v=Q7cg5sZAigQ&t=13s

٧- يان آسمن، الذاكرة الحضاريّة والذاكرة الاتصاليّة، ترجمة: علي عبدالحفيظ، مجلّة فصول المصريّة، المجلّد(١/٢٥)، العدد (٩٧)، خريف ٢٠١٦م.

٨- يان آسمن، كتاب الذاكرة الحضاريّة، الكتابة والذكرى، والهويّة السياسيّة في الحضارات الكبرى الأولى، ترجمة ومراجعة عبدالحليم عبدالغني رجب، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب (سلسلة مكتبة الأسرة) ٢٠١٣م.

المراجع الأجنبية

1- Althusser, Louis. On the reproduction of capitalism: Ideology and ideological state apparatuses. Verso Trade, 2014.

2- Asmann, Jan. «Communicative and Cultural Memory.» Media and Cultural Memory, Medien und kulturelle Erinnerung: p.109 (2008).

3- Assmann, Jan, and John Czaplicka. «Collective memory and cultural identity.» New german critique 65 (1995): 125-133.

4- Assmann, Jan. Cultural memory and early civilization: Writing, remembrance, and political imagination. Cambridge University Press, 2011.

5- Brown, Norman R. «Organization of public events in long-term memory.» Journal of Experimental Psychology: General 119, no. 3 (1990): 297.

6- Curtin, Philip, Steven Feierman, Leonard Thompson, and Jan Vansina. African history: From earliest times to independence. Longman, 1995.

7- Dawkins, Richard. «Selfish genes and selfish memes.» The mind's I: Fantasies and reflections on self and soul (1981): 124-144.

8- Dawkins, Richard. The selfish gene. No. 04; QH437, D3. 1976.

9- Deleuze, Gilles. Anti-Oedipus. A&C Black, 2004.

10- Dennett, Daniel C. «Memes and the exploitation of imagination.» The Journal of Aesthetics and Art Criticism 48, no. 2 (1990): 127-135.

11- Engels, Friedrich, and Lewis Henry Morgan. The origin of the family, private property and the state. Peking: Foreign Languages Press, 1978.

12- Erll, Astrid. «Cultural memory studies: An introduction.» Cultural memory studies: An international and interdisciplinary handbook (2008): 1-15.

13- Feindt, Gregor, Félix Krawatzek, Daniela Mehler, Friedemann Pestel, and Rieke Trimçev. «Entangled memory: toward a third wave in memory studies.» History and Theory 53, no. 1 (2014): 24-44.

14- Feist, Jess, and Gregory J. Feist. «Theories of personality.» (2009).

15- Fortes, Meyer. Kinship and the Social Order.: The Legacy of Lewis Henry Morgan. Routledge, 2013.

16- Grafen, Alan, and Mark Ridley, eds. Richard Dawkins: how a scientist changed the way we think: reflections by scientists, writers, and philosophers. Oxford University Press, USA, 2007.

17- Gramsci, Antonio. Prison Notebooks Volume 2. Vol. 2. Columbia University Press, 2011.

18- Halbwachs, Maurice. «The legendary topography of the gospels in the Holy Land.» On collective memory (1992): 193-235.

19- Halbwachs, Mauritius. The collective memory. Albin Michel, 1997.

20- Halbwachs, Mauritius. The social frameworks of memory. Flight. 5. Walter de Gruyter, 2010.

21- Hirst, William, Elizabeth A. Phelps, Randy L. Buckner, Andrew E. Budson, Alexandru Cuc, John DE Gabrieli, Marcia K. Johnson et al. «Long-term memory for the terrorist attack of September 11: Flashbulb memories, event memories, and the factors that influence their retention.» Journal of Experimental Psychology: General 138, no. 2 (2009): 161.

22- Ho Tai, Hue-Tam. «Remembered realms: Pierre Nora and French national memory.» The American Historical Review106, no. 3 (2001): 906-922.

23- Hofstede, Geert. «Geert Hofstede cultural dimensions.» (2009).

24- Hogenson, George B. «Archetypes: Emergence and the psyche's deep structure.» In Analytical psychology, pp. 44-67. Routledge, 2004.

25- Jung, Carl Gustav. The archetypes and the collective unconscious. Routledge, 2014.

26- Michael Redford Film 1984, Available on: https: //www.emotionvideo-tv.com/watch.php?vid=111a20884

27- Midgley, Mary. «Why memes.» Alas, poor Darwin: Arguments against evolutionary psychology (2000): 67-84.

28- Morgan, Lewis Henry. Ancient society; or, researches in the lines of human progress from savagery, through barbarism to civilization. H. Holt, 1877.

29- Nora, Lawrence D. «Realms of Memory Rethinking the French Past.» (1996).

30- Nora, Pierre. «Between memory and history: Les lieux de mémoire.» representations 26 (1989): 7-24.

31- Orwell, George. «New York: Signet Classic.» (1984).

32- Pietikainen, Petteri. «Archetypes as symbolic forms.» Journal of Analytical Psychology 43, no. 3 (1998): 325-343.

33- Robertson, Robin. Jungian archetypes: Jung, Gödel, and the history of archetypes. Open Road Media, 2016.

34- Samuels, Andrew. Jung and the post-Jungians. Routledge, 2003.

35- Stanford Encyclopedia of Philosophy Available on: https: //plato.stanford.edu/entries/lacan/

36- Stevens, Anthony. «The archetypes.» In The handbook of Jungian psychology, pp. 88-107. Routledge, 2012.

37- Tooker, Elisabeth. «Lewis H. Morgan and his contemporaries.» American Anthropologist 94, no. 2 (1992): 357-375.

38- Tylor, Edward Burnett. «Primitive Culture, 2 vols, London, Murray.» Page references are to the 6th edn, London (1920).

39- Vansina, Jan M. Oral tradition as history. Univ of Wisconsin Press, 1985.; Vansina, Jan M. Paths in the rainforests: toward a history of political tradition in equatorial Africa. University of Wisconsin Pres, 1990.

40- Vansina, Jan M. Oral tradition as history. Univ of Wisconsin Press, 1985. pp. 23-24.

41- Vansina, Jan. Kingdoms of the Savanna. 1968.