خامسًا
الفلسفة السياسية

جدلية العلاقة بين الأيديولوجيا واليوتوبيا عند فريدريك جيمسون

د. حمدي عبد الحميد محمد محمد الشريف(*)

ملخص

انطلق الفيلسوف الأمريكي «فريدريك جيمسون» (Fredric Jameson) (١٩٣٤-...؟) من منهج جدلي حاول من خلاله إعادة تأويل الظواهر الثقافية والأيديولوجية من جهة، وتفسير تطور الحقب التاريخية من جهة أخرى، وهو منهج يستند إلى فكرة الجدل عند هيجل، ويجمع بين مختلف الأطروحات الماركسية. واستنادًا إلى هذا المنهج، شرع في تحليل مفهومي «الأيديولوجيا» و«اليوتوبيا» في ضوء السياق التاريخي المُؤسِّس لهما، مطبقًا ذلك على الحداثة، وما بعد الحداثة. ومن هنا سنحاول من خلال المنهج «التحليلي» والمنهج «النقدي»؛ الكشف عن المنظومة المفاهيمية للأيديولوجيا واليوتوبيا في ضوء إطارها التاريخي الشامل، وتقييم مجمل إسهامات جيمسون حول هذا الموضوع. وقد توصلت الدراسة إلى بعض النتائج، وعلى رأسها: أنه ليس ثَمَّة فصلٌ تامٌ بين الأيديولوجيا واليوتوبيا؛ فالأخيرة قد تتحول إلى أيديولوجيا تتمتع بسلطة معينة، والأولى قد تكون في أصلها يوتوبيا تحتاج إلى سلطة لإقرارها في الواقع. كما أن اليوتوبيات تظهر في اللحظة التي يسود فيها الاعتقاد بإفلاس الأيديولوجيات السائدة، والعكس صحيح أيضًا. ومن ثَـمَّ فالأيديولوجيا دافعٌ للفعل والممارسة، وتأكيدٌ رمزيٌ للحظة الماضية، في حين تمثل اليوتوبيا نموذجًا متخيلًا منفتحًا على المستقبل.

الكلمات المفتاحية:

الأيديولوجيا، اليوتوبيا، ف. جيمسون، الحداثة، ما بعد الحداثة، الديستوبيا (اليوتوبيا المضادة)، الليبرالية الجديدة، نهاية الأيديولوجيا.

(*) أستاذ الفلسفة السياسية المساعد - كلية الآداب، جامعة سوهاج.

Abstract

Abstract: The American philosopher «Fredric Jameson» (1934-...?) proceeded from a dialectical method through which he tried to reinterpret cultural and ideological phenomena on the one hand, and explaining the development of historical periods on the other hand, this method based on the idea of Hegel's dialectic, and it combines the various theses of Marxism. Based on this approach, Jameson set out to analyze the concepts of «ideology» and «utopia» in the light of the historical context that established them, applying this to modernity, postmodernity. So, by relying on the «analytical» and «critical» methods; we try to reveal the conceptual system of ideology and utopia in the light of its comprehensive historical framework, evaluating Jameson's overall contributions to this issue. The study reached some results, among them: There is no complete separation between ideology and utopia; The latter may turn into an ideology that enjoys a certain authority, and the first may be in its origin a utopia that needs authority to be approved in reality. Utopias appear at the moment when prevailing belief in the inability of dominant ideologies prevails, and vice versa. So, ideology is a motive for action and practice, it is a symbolic affirmation of the past moment, while utopia represents an imagined model open to the future.

Keywords:

Ideology, Utopia, F. Jameson, Modernism, Postmodernism, Dystopia, Neoliberalism, End of Ideology.

مقدمة

لعل «الأيديولوجيا» Ideology من أكثرَ المصطلحات المعقّدة التي حفَلَ بها الفكر السياسي، وأثارت جدلًا ونقاشًا مستمرًا، رغم الادعاءات «ما بعد الحداثية» التي لا تزال تروج لنهاية الأيديولوجيات كأخر الأنساق الفكرية العقدية في التاريخ الإنساني. وقد وصل هذا التعقيد في الكلمة إلى مستوى الغموض والالتباس؛ نظرًا لتطور معناها من ناحية، وارتباطها بالسياسة من ناحية أخرى. كما أن اختلاف زاوية النظر إليها هو الذي جعلها تكتسب دلالات مختلفة، بل ومتناقضة أحيانًا؛ بدءًا من دلالتها الأصلية، إلى تباين في الاستعمال الاصطلاحي، وصولًا إلى تعدد معانيها الإجرائية.

وبوجه عام تُستعمل الأيديولوجيا بمعانٍ ومستويات متعددة؛ حيث ينظر إليها «ماركس» بوصفها نسقًا من الأفكار والقيم التي تعكس أهداف ومصالح الطبقة البورجوازية المسيطرة. أما «لينين» فيعتبرها منظومة فكرية تجمع بين أشكال المعرفة والتصورات النظرية التي تُنتجها الطبقات الاجتماعية للتعبير عن مصالحها، أيًا كانت هذه الطبقات. وفي الوقت الذي نزع فيه أعلام «مدرسة فرانكفورت» إلى التنظير لأيديولوجيا نقدية تجسد فكرة التغيير وتُعبِّر عن الروح المحفّزة نحو تحقيق أهداف تاريخية، نفى مفكرون آخرون عن الأيديولوجيا طابع العلمية نزًا لعجزها عن تشكيل صورة حقيقية للواقع الاجتماعي.

إن هذا الاختلاف حول معنى الأيديولوجيا، وطبيعتها، ووظيفتها، وصل إلى حد أضحت فيه الكلمة مناقضة تمامًا «لليوتوبيا» التي رسم خطوطها بعض المفكرين الاشتراكيين. ويأتي الفيلسوف الأمريكي «فريدريك جيمسون» (Fredric Jameson) (١٩٣٤-...؟) ليحاول أن يغير من طبيعة ذلك العداء المُتأصِّل الذي تتسم به العلاقة بين المفهومين، والذي طالما وصفه كثيرون على أنه سمة أساسية من سماتهما. ويُعَدُّ جيمسون من المفكرين الماركسيين، ومن أفضل المعروفين في دوائر النقد الأدبي، وتحليل الاتجاهات الثقافية ما بعد الحداثية. لكنه ليس ماركسيًا تقليديًا؛ فهو ينتمي إلى «الاتجاه ما بعد الماركسي» (Post-Marxism)، وهو تيار من تيارات الفلسفة السياسية المعاصرة، الذي حاول أنصاره إعادة صياغة الكثير من أفكار ماركس النظرية؛ كمحاولة لإعادة تقييمها في ضوء الأوضاع والظروف المستجدة في العالم المعاصر، ومساءلة التحديات والمشكلات التي أحدثتها الرأسمالية؛ وعلى رأسها أزمة البيئة والمناخ، وتطور التقنية، والحرب.

وإذا نظرنا إلى الكتابات الفلسفية التي تناولت هذا الموضوع في دراسة مستقلة، سنجدها محدودة للغاية، باستثناء ما قدمه «كارل مانهايم» «Karl Mannheim» (١٨٩٣-١٩٤٧)، وما كتبه «بول ريكور» «Paul Ricoeur» (١٩١٣-٢٠٠٥). ولهذا رأينا اختيار هذا الموضوع ليكونا منطلقًا لنا بالنظر إلى الأهمية البالغة التي يشغلها في مجمل كتابات جيسمون. وعليه؛ فإنني استهدف من هذا البحث الكشف عن البنى التي ترتكز عليها الأيديولوجيا واليوتوبيا، والسمات والخصائص التي تتصف بهما، والآليات التي تشتغل من خلالهما، وغيرها من القضايا والمشكلات الأخرى. كما أن هدفي هنا ليس فقط التعامل مع جيمسون كصاحب منهج جدلي في الفكر السياسي، وإنما أيضًا تناول المضامين الكامنة في فكره؛ بحثًا عن

الأرضية المشتركة بين الأيديولوجيا واليوتوبيا من ناحية، وأوجه التمايز بينهما من ناحية أخرى.

ومن الجدير بالذكر أن هناك بعض الصعوبات التي واجهتني أثناء الدراسة في هذا الموضوع عند جيمسون، ويقف على رأسها غزارة إنتاجه وتشعبه إلى ميادين فلسفة السياسة، والاجتماع، والنقد الثقافي، وعلم الجمال، وهو لا يزال يُضيف إلى أفكاره بصفة مستمرة، الأمر الذي فرَضَ علينا التركيز على كتاباته حول الأيديولوجيا واليوتوبيا، مع مراعاة الموضوعية وعدم التحيُّز من ناحية، والتبسيط والعمق والوضوح من ناحية أخرى؛ بما يحقق أهدافنا المرجوة في الإلمام بجوانب رؤيته الفكرية حول هذا الموضوع.

إشكالية البحث:

يسعى البحث إلى الإجابة عن تساؤل رئيسي مفاده: **ما طبيعة المسار الذي تتَّخذه العلاقة بين الأيديولوجيا واليوتوبيا في كتابات فريدريك جيمسون؟**

ويتفرع عن هذا التساؤل مجموعة من التساؤلات الفرعية المرتبطة به، ومنها:

- ما الأبعاد التي يرتكز عليها منهج جيمسون في التأويل الجدلي للظواهر الثقافية؟ وما المؤثرات التي شكلت معالم نظريته في الأيديولوجيا واليوتوبيا؟
- كيف تؤثر الأيديولوجيا على طبيعة إدراكنا للواقع؟ وما دورها في تطور التاريخ؟
- إلى أيِّ مدى تتقاطع الأيديولوجيا مع اليوتوبيا؟ وما دور اليوتوبيا في التغيير الثوري؟
- كيف طبّق جيمسون منهجه على معطيات النظام العالمي الجديد، وتفسير العولمة بأبعادها المتشابكة ومظاهرها المختلفة؟ وما مدى نجاحه أو إخفاقه في ذلك؟
- إلى أيِّ مدى تقيَّد جيمسون بالأطروحات والرؤى الماركسية التقليدية؟ وما مدى إفادته من «إرنست بلوخ»، و«جورج لوكاش»، و«ألتوسير»، ولاسيما في الحديث عن التحليل المحايث للأيديولوجيا؟
- هل استطاع جيمسون أن يحقق تناغمًا وانسجامًا بين فرضياته النظرية وتطبيقاته على تيارات ما بعد الحداثة؟ وما القيمة الحقيقية لأفكاره؟ وكيف يمكن الاستفادة منها في الوقت الراهن؟

منهج البحث:

حتى يتسنى لنا الإجابة عن هذه التساؤلات، سأستخدم «المنهج الوصفي» في الكشف عن المنظومة المفاهيمية للأيديولوجيا واليوتوبيا في ضوء إطارها التاريخي الشامل، والوقوف على العوامل التي تؤدي إلى ظهورهما، وتطورهما، و«**المنهج التحليلي**» للكشف عن طبيعة أفكار جيمسون، وأصولها، ودلالتها، و«**المنهج المقارن**» لتوضيح مواطن الاتفاق والاختلاف بين أفكار جيمسون وغيره من المفكرين، و«**المنهج النقدي**» لتقييم مجمل إسهاماته للأيديولوجيا واليوتوبيا، ومدى أهمية وقوة إسهامه في هذا الموضوع.

محتويات البحث:

ينقسم البحث إلى عدة عناصر تجمعها أربعة أقسام على النحو الآتي:

- **القسم الأول:** الإطار النظري والمنهجي لفكر جيمسون.
- **القسم الثاني:** التأويل الجدلي للأيديولوجيا واليوتوبيا.
- **القسم الثالث:** بين أزمة الحداثة وفوضى ما بعد الحداثة.
- **القسم الرابع:** ما بعد الحداثة بين ثقافة التبرير وتبرير الثقافة.

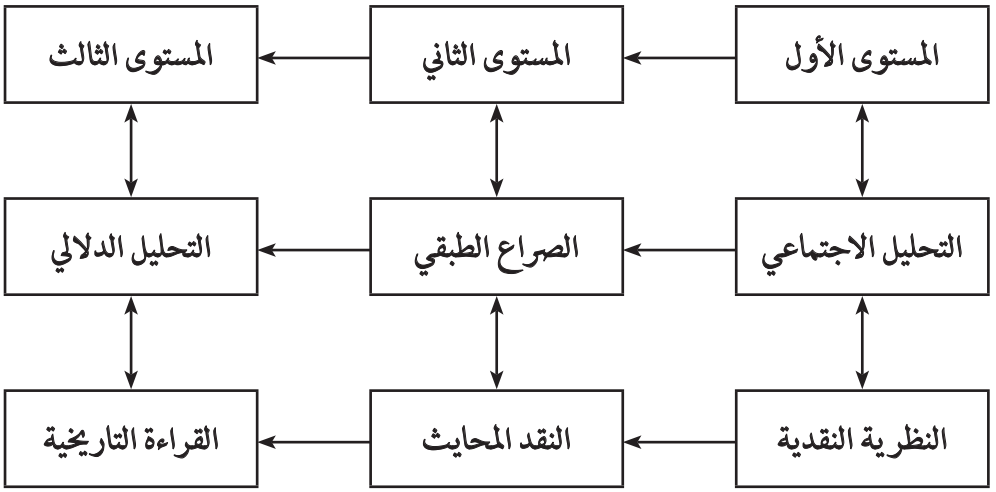
وإذا كنا قد أشرنا إلى تعدد مستويات التناول الفلسفي للأيديولوجيا واليوتوبيا، فلنا أن نتساءل: ما النقطة التي يمكن من خلالها أن ندخل إلى معالجة هذا الموضوع؟ الحق أننا في دراستنا لجيمسون واجهنا مأزقًا يتمثل في تحديد نقطة انطلاقنا؛ وهذا راجع إلى تنوّع اهتماماته وكتاباته في الأيديولوجيا واليوتوبيا، حيث يتعامل معهما من الناحية النظرية الخالصة تارة، وفي ضوء ارتباطهما باللحظة التاريخية التي يظهران فيها تارة أخرى، وكظاهرتين ثقافيتين خاصتين لا يمكن فهمهما إلا في ضوء السياق الاجتماعي والسياسي لهما تارة ثالثة. وعلى أية حال، فقد وجدنا أنه من الملائم أولًا توضيح أبعاد المنهج الذي عالج جيمسون من خلاله هاتين الظاهرتين؛ بحيث نستطيع أن نقف على طبيعة مواقفه السياسية، ومدى إسهامه في هذا الموضوع بوجه خاص، وإضافاته الحقيقية في ميدان فلسفة السياسة بوجه عام.

القسم الأول

الإطار النظري والمنهجي لفكر جيمسون

سنحاول في هذا القسم الكشف عن الأسس والمقومات التي يستند إليها منهج جيمسون في تحليل الأيديولوجيا واليوتوبيا. فقد حاول جيمسون أن يطور المنهج الجدلي في تحليل الظواهر الثقافية؛ وقد دفعه إلى ذلك ما كانت تشهده الحداثة من انحسار وتأزم من جانب، وصعود ما بعد الحداثة من جانب آخر. وإذا وضعنا محاولته هذه في إطارها التاريخي، فلا شك أنها كانت بهدف إحياء الماركسية في الوقت الذي أعلن فيه بعض المفكرين انتهاء كل صور الأيديولوجيا واليوتوبيا. وبالتالي ينبغي- ونحن بصدد التعرف على منهجه- أن نضع في الاعتبار أنه يستهدف البرهنة على قدرة الماركسية على فهم المتغيرات الأخيرة التي لحقت بالبنى الأساسية للمجتمعات الغربية ما بعد الحداثية؛ وبالتالي جاء منهجه يجمع بين مختلف الأطروحات الماركسية والنقدية، وبين فهم عميق لتطور الرأسمالية.

ويقترح جيمسون منهجًا متعدد المستويات يشمل الإطار الاجتماعي، والاقتصادي، والتاريخي، والسياسي، الذي تتشكل فيه الظواهر الثقافية، لكن يمكن القول إن منهجه يستند إلى ثلاثة مستويات أساسية مرتبطة ببعضها، ويمكن التعبير عنها من خلال هذا الشكل:



شكل رقم (١)

(أ) إطار التحليل الاجتماعي (النظرية النقدية)

يتعامل هذا المستوى مع الظواهر الثقافية بوصفها «أفعالًا رمزية» (Symbolic Acts)؛ وما يعنيه هذا هو أن الثقافة تجسد ممارسات اجتماعية بطبيعتها، وبالتالي يجب التركيز على بنيتها الاجتماعية، وتفاعل المعاني بداخلها[١]. ومن هذه الزاوية يجب النظر إلى الثقافة بوصفها أداة أو وسيط لنقل الفكر، وتجسيدًا لمسار العلاقة بين الأفراد والجماعات الإنسانية[٢].

هذا يعني أن الثقافة تجسد منظومة للأفعال والممارسات الجماعية، وليست مجرد أفكار وتصورات نظرية فقط، ومن هذه الزاوية فإن العلاقة بينها وبين الظروف الاجتماعية تُعَدُّ أكثر تعقيدًا. وعند هذا البعد، فإن المقصود بالإطار الاجتماعي الذي تنتج فيه كلٌ من الأيديولوجيا واليوتوبيا هو جملة الأحداث، والتناقضات، والإشكاليات الاجتماعية والسياسية. فالأيديولوجيا واليوتوبيا كلاهما لا يمكن أن تنفصلا تمامًا عن السياق الاجتماعي الذي ظهرت فيه، بل وحتى تجاهل الأيديولوجيا لهذا الإطار هو في الواقع موقف منها[٣].

يترتب على ذلك أن فعل «القراءة» الذي يشمل التحليل، والتفسير، والفهم، لا يتم من فراغ؛ ذلك أن كل قراءة لأي ظاهرة ثقافية مرهونة بسياقها الاجتماعي من جانب، وخبراتنا الماضية والحالية من جانب آخر. وقد أكد جيمسون على أن قراءتنا للماضي تعتمد بشكل حيوي على خبراتنا وتجاربنا الشاملة، كما تعتمد بوجه خاص على السمات والخصائص البنيوية للمجتمعات ما بعد الحداثية التي نعيش فيها، أو ما يُسمى أحيانًا «المجتمعات الاستهلاكية» التي ارتبط ظهورها بتطور الرأسمالية متعددة القوميات[٤].

وفي ضوء ردود الفعل إزاء التطورات الجديدة في الفلسفة الأوروبية، بما في ذلك ظهور «البنيوية» Structuralism، و«ما بعد البنيوية» Post-Structuralism (التفكيكية بوجه خاص) التي سادت خلال فترة السبعينيات، ينتقد جيمسون هذه المناهج لأنها تنزع من النصوص معانيها ودلالاتها ضمن السياق الاجتماعي، وتُقيِّدها في مجرد إجراءات تجريبية

(1) Jameson, Fredric: The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act, Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press, 1981, P. 5.

(2) Jameson, Fredric: **Allegory and Ideology**, London&New York: Verso, 2019, P. 384.

(3) Jameson, F.: **The Political Unconscious**, PP. 11-12.

(4) Ibid, xi.

عقيمة. وعلاوة على ذلك، فإن البنيوية لم تستطع المحافظة على حيوية اللغة، بل جعلتها تدور في دلالات مفرغة، الأمر الذي أدى بها إلى تقييد نفسها ضمن ما يطلق عليه جيمسون «سجن اللغة» (Prison-House of Language)[١].

وفي مقابل ذلك يركز جيمسون على تحليل الظواهر الثقافية في ضوء سياقها الاجتماعي، وهو بذلك يؤكد وقوفه على طرفي نقيض مع مُنظِّري «البنيوية» لأنهم يتوقفون عند التحليل الداخلي للبناء اللُغوي العام الذي تخضع له دلالات كل عنصر من العناصر المُتضمَّنة في الثقافة؛ في حين يربط جيمسون بين مقومات النصوص وعناصرها السردية والأيديولوجية من ناحية، وبين البناء التحتي للمجتمع من ناحية أخرى؛ من خلال اعتبار الأولى أفعالًا رمزية للثانية، وتحمل دلالات تختلف وفقًا لسياقها الاجتماعي. وبالتالي فإذا اعتبرنا الأيديولوجيا ممارسة مستقلة في حد ذاتها، وبمعزل عن التاريخ الذي ظهرت فيه، وقعنا في مستنقع «النزعة الشكلانية» Formalism التي تقتصر على «الشكل» دون النظر إلى «المحتوى» الاجتماعي، والتي تقول بأنه لا يوجد شيئًا خارج النص، ولا أثر للتاريخ أو للعوامل الخارجية في بناء دلالات النصوص والخطابات الثقافية[٢]. وفي المقابل فإذا تجاهلنا كون الأيديولوجيا فعلاً في حد ذاتها، واعتبرناها مجرد انعكاس أو تجسيد آلي للعلاقات الاجتماعية التي تصاحب البناء المادي للمجتمع، نجد أنفسنا أمام المعضلات التي واجهت «الماركسية المتشددة» (Orthodox Marxism)، التي تقول بأن الأيديولوجيا ليست سوى انعكاس مباشر للبناء التحتي.

ومن الملاحظ أن جيمسون يعالج الأيديولوجيا في ضوء النظرية النقدية، التي تشتمل على التقاليد الجدلية الماركسية التي طورها «ثيودور أدورنو» (Theodor W. Adorno) (١٩٠٣-١٩٦٩)، والتي تستفيد كذلك من مفهومه عن «الكل الاجتماعي» الذي يَرُدُّ به على «التفكيكيين» الذين يتعاملون مع الظواهر الثقافية بمنأى عن «الكل الاجتماعي» الذي ظهرت فيه[٣]. وسيتضح ذلك بالتفصيل في تحليله لما بعد الحداثة في ضوء فكرة التحول الثقافي.

(1) Jameson, Fredric: **The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism**, Princeton: Princeton Univ. Press, 1974, x.

(2) Jameson, F.: **The Political Unconscious**, PP. 27, 63.

(3) Ibid, P. 38.

(ب) إطار الصراع الطبقي (النقد المحايث)

إذا نظرنا إلى المستوى الثاني للمنهج الذي يعتمد عليه جيمسون، سنجده يتمثل في المستوى الطبقي، وهنا تعتبر الأيديولوجيا بمثابة خطابًا تنطلق منه الطبقات الاجتماعية، وبالتالي فهي لا تظهر إلا في المجتمعات الطبقية. لكن هذا لا يعني بالضرورة أن إطار الصراع الطبقي منحصرٌ فقط بين الطبقة العاملة والطبقة البورجوازية، أو بين طبقات معادية للاستعمار في مواجهة طبقات عميلة له، بل يعني أن كل أيديولوجيا تتضمن منظومة للصراع الطبقي. وعلى سبيل المثال فالأيديولوجيا التي تطرح خطابًا لشريحة من البورجوازية تتضمن أيضًا- حتى إذا كان ذلك بطريقة سلبية أو بطريقة التجاهل- خطابًا عن الشرائح الأخرى من البورجوازية الصغيرة، والطبقة العاملة، والفئات الأخرى في المجتمع، وخطابًا حول الصراع المعقد بين هذه الشرائح والطبقات، وهذا بغض النظر عن موقفها المباشر الكامن في الخطاب الأيديولوجي ذاته[١].

وقد حاول جيمسون إعادة تأسيس النقد الأيديولوجي من المنظور الماركسي باعتباره أكثر إطار نظري تماسكًا، وهو يعتقد أن الماركسية هي النموذج الأمثل لأنها تطرح الحل المتماسك من الناحية الفلسفية، والمقنع من الناحية الأيديولوجية، بالنسبة لمعضلات «التاريخية» التي تفصل التاريخ عن أية غاية محددة. وبعبارة أخرى فإن النموذج الماركسي هو الذي يستطيع أن يقدم لنا قراءة شاملة ووافية للمعضلات التي تقف أمام أي منهج، وذلك من خلال نزوع هذا النموذج إلى تفسير الأفكار السائدة في كل عصر على أنها أفكار الطبقة الحاكمة، وهذا ما أكده ماركس في «البيان الشيوعي» من أن تاريخ كل مجتمع هو في الأساس تاريخ الصراعات الطبقية التي تتخذ أشكالًا مختلفة: صراع يجمع بين «حر» و«عبد»، «نبيل» و«عامي»، «سيد» و«قِنّ»، «صاحب مصنع» و«عامل» - وباختصار، صراع بين «ظالم» و«مظلوم». وهو صراع يقف في تعارض دائم أحدهما إزاء الآخر، وقد خاضوا حربًا مفتوحة متواصلة، تارة معلنة وأخرى مستترة- حربًا كانت تنتهي في كل مرة؛ إما بتحول ثوري للمجتمع كله، أو بهلاك كلتا الطبقتين المتصارعتين[٢].

(1) Ibid, PP. 28-32.

(2) Ibid, PP. 3-4.

و إذا كان «البناء التحتي» عند ماركس يشير إلى «نمط الإنتاج» (Mode of Production)، أو الأسلوب المتعيَّن للإنتاج الاقتصادي، فإن «البناء الفوقي» يشير في المقابل إلى المظاهر والتمثلات الفكرية للبناء التحتي، ويشمل كل من: (١) «الثقافة»؛ (٢) «الأيديولوجيا»؛ (٣) «النظام القانوني والحقوقي»؛ (٤) «البنى والمؤسسات السياسية». ووفقًا لماركس فإن الإنتاج الثقافي، والأيديولوجي، يرتبط في كل عصر بنمط الإنتاج السائد. ويشير هذا المفهوم الأخير إلى معنيين: (١) «قوى الإنتاج» (الآلات والوسائل التكنولوجية)، التي تحدد علاقة البشر بالطبيعة ومدى سيطرتهم عليها؛ (٢) «علاقات الإنتاج» (الطبقات)، التي تجسد جوهرَ العلاقات الاجتماعية، والتي تُعبِّر- في معناها الواسع- عن مجموعة الروابط الاقتصادية التي تقوم بين الناس؛ كتقسيم العمل، وشروط التبادل، والبيع والشراء، وتوزيع المنتجات والخيرات. أما في معناها الضيق، فهي تعني الروابط الأساسية التي تقوم خلال عملية الإنتاج، بما فيها علاقة البشر بوسائل الإنتاج ذاتها؛ إذ أن كل نمط من أنماط روابط الإنتاج يتحدد أساسًا- في نظر ماركس- بشكل ملكية وسائل الإنتاج[١].

ومن جانبه يساير جيمسون التصور الماركسي عن نمط الإنتاج بوصفه تجسيدًا لسلسلة من العلاقات والروابط الاجتماعية، ووحدة جدلية قائمة على التأثير المتبادل بين قوى الإنتاج من جانب، وعلاقات الإنتاج من جانب آخر؛ بشكل تصبح فيه كل واحدة منهما تتوقف على الثانية وتستلزمها. وتشكل «قوى الإنتاج» العنصرَ الأكثر دينامية- طاقة وقوة وحيوية- في هذه الوحدة الجدلية، لأنها تمثل (محتوى) فعاليات الإنتاج، في حين أن «علاقات الإنتاج» تمثل (شكلها). وهذا يعني أن التحول الذي يطرأ على قوى الإنتاج يصاحبه بالضرورة تبدل وتطور مماثل في علاقات الإنتاج. ويبدو ذلك لأول مرة في الانتقال من المجتمعات البدائية إلى مجتمعات الرق، ثُم في الانتقال من النظام الاقطاعي إلى النظام الرأسمالي. ومن ناحية أخرى وفي خضم تطور «قوى الإنتاج»، تبقى «علاقات الإنتاج» على حالها فترة من الزمن؛ لكن عندما يطغى التناقض فيما بينهما، وتتصدع الوحدة الجدلية، وتصبح العلاقات الإنتاجية عائقًا في وجه التطور، عندئذ يغدو العمل على إزالة هذا التناقض ضرورة قصوى للمجتمع الذي يجد نفسه مطالبًا بتكييف العلاقات الإنتاجية مع مستوى تطور قواه الإنتاجية[٢].

(١) فرح، إلياس: **تطور الفكر الماركسي**، بيروت: دار الطليعة، ط. ٦، ١٩٨١، ص. ٤٥.
(٢) المرجع السابق، ص. ٤٦.

معنى هذا أن الصراع الأيديولوجي يمثل من هذه الزاوية انعكاسًا للصراع الطبقي. لكن جيمسون يحاول تعديل هذه النظرة نسبيًا؛ بحيث لا تكون الأيديولوجيا امتدادًا آليًا أو ميكانيكيًا لنمط الإنتاج، وبحيث تكون هناك وحدة عضوية تجمع بين مختلف مكونات البناء التحتي من ناحية، ومجمل الإنتاج الثقافي والأيديولوجي من ناحية أخرى. وقد أكد ماركس- فيما يرى جيمسون- على هذه الوحدة الجدلية بين البناء التحتي والبناء الفوقي، وخاصة في كتابه «رأس المال»؛ حيث لم يكن يحاول تقديم وصف سردي للتاريخ الإنساني، بل حاول بناء تصورات منهجية لتحليل نمط الإنتاج الرأسمالي. وبالتالي فإن «نمط الإنتاج» ليس مجرد مفهوم اقتصادي بحت يسرد مراحل تاريخية متتالية، ويبرهن على وجودها بالفعل، لكنه مفهوم فلسفي يشير في المقام الأول إلى إمكانية رؤية كل الظواهر الثقافية في فترة تاريخية معينة بوصفها مرتبطة فيما بينها داخل «الكل» (Totality) الاجتماعي الشامل[1]. وعليه؛ فإن سردية ماركس لأنماط الإنتاج ما هي إلا عملية استدلالية تجريبية لتفسير تطور التاريخ كنتيجة حتمية لتطور أنماط الإنتاج التي يُشكِّل الصراعُ الطبقي أساسهَا من ناحية، والتي تؤطر للبنى المركبة للظواهر الثقافية والأيديولوجية من ناحية أخرى.

ومن الملاحظ أن منهج جيمسون ذو طابع «محايث» (Immanent)؛ حيث يركز على تحليل الأيديولوجيا ووصف اشتغالها أو عدم اشتغالها في ضوء تطور نمط الإنتاج، كما يستهدف بناء نموذج تأويلي أكثر فاعلية بحيث يلتزم بالحدود والأطر الاقتصادية، التي تتشكل في إطارها الثقافة والأيديولوجيا؛ في علاقتهما بالكل الاجتماعي، من دون التمسك بأية نماذج نظرية تغالي في الاعتماد على أهمية «الكلي» و«المجرد»، أو تبتعد عن العالم الاجتماعي المحسوس لتجعل من ذلك مصدرًا وحيدًا لتفسير المعرفة ومختلف الظواهر الثقافية والأيديولوجية[2].

نخلص من هذا إلى أن النموذج الماركسي هو نموذج استدلالي أكثر منه نموذج يعبِّر عن حقائق خاصة بالتطور التاريخي؛ وعليه فإن الثقافة، والأيديولوجيا، والدين، وكل المظاهر والتمثلات الفكرية للبناء التحتي، ينبغي تحليلها في ضوء الكل الاجتماعي. ويعبِّر «روبرت هنري فافر» (Robert Henri Faivre) عن ذلك بقوله: «إذا كانت العلاقة بين البناء التحتي والبناء الفوقي، وفقًا للرؤية الماركسية التقليدية، تمثل مفهومًا لتفسير الصراعات الطبقية، وحركتها التاريخية،

(1) Jameson, F.: **The Political Unconscious**, P. 18.
(2) Ibid, P. 7.

ونمط التغير الحاصل فيها، فإن هذه العلاقة عند جيمسون تمثل مفهومًا فلسفيًا يشير إلى جوهر الواقع الفعلي الذي يتطور بشكل جدلي. وهذا يعني أن «الديالكتيك» هو منطق التغيير المادي، وأن العملية المادية هي التي تُعبِّر من خلالها نظرية الديالكتيك عن مستوى الوعي. وبالتالي يمثل الديالكتيك منهجًا وأساسًا لرؤية الأفراد لواقعهم الاجتماعي»[١].

كما نخلص إلى أن جيمسون يتعامل مع مفهوم «نمط الإنتاج» بطريقة مرنة تتجاوز بعض الرؤى الماركسية المتشددة التي تَرُصُّ الأنماط الثقافية والأيديولوجية المختلفة لكل عصر في تسلسل بسيط وأحادي. وبالتالي فهو يعود إلى رؤية ماركس الأصلية التي تميز داخل البنى الفوقية بين الميدان السياسي والقانوني من جانب، وبين الميدان الثقافي والأيديولوجي من جانب آخر؛ فعلى الرغم من أن كليهما يرتبط ارتباطًا لزوميًا بالأساس الاقتصادي الذي صدر عنه، فإن صلة كل منهما بالبناء الاقتصادي مختلفة: ففي حين أن الميدان السياسي والقانوني يتوقف مباشرة على البناء الاقتصادي، يبدو الميدان الثقافي والأيديولوجي أقل تعلقًا بهذا البناء من الميدان الآخر. ولهذا فقد يحدث أن تبقى بعض العناصر الثقافية والأيديولوجية، التابعة لبنى اقتصادية سابقة، موجودة سواء في البناء الاقتصادي الجديد، أو في ظل البنى السياسية والقانونية الجديدة. وبالتالي يمكن القول إن البناء الفوقي الناشئ عن البناء الاقتصادي الجديد يتضمَّن استقلالية نسبية؛ وأحد مظاهر هذه الاستقلالية يتجلى في صفة (الاستمرارية) التي تلازم تطور البناء الفوقي. ولهذا فإن زوال البناء الاقتصادي القديم لا يعني تصفية آلية لجميع مظاهر وتمثلات البناء الفوقي القديم، ملثما أن ذلك لا يمنع وجود عناصر مشتركة بين البنى الفوقية في التركيبات الاجتماعية المختلفة التي سادت عبر التاريخ[٢].

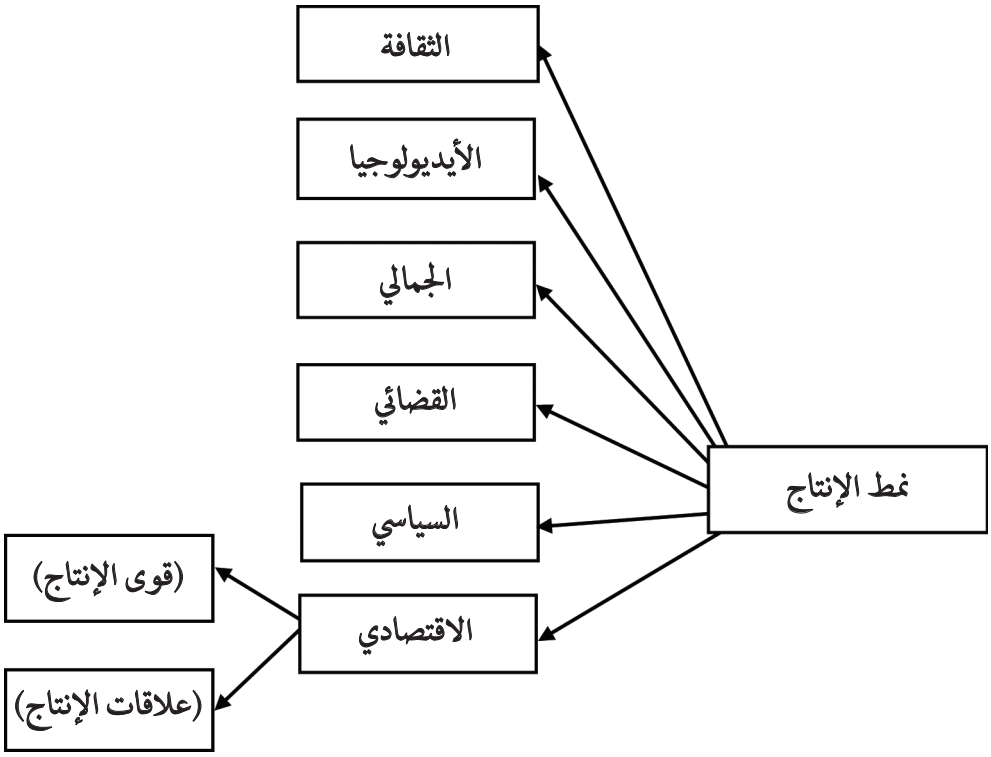
وخلاصة القول:

هناك علاقة جدلية قائمة يتفاعل فيها البناء الفوقي مع البناء التحتي، مثلما أن هناك علاقة جدلية بين نمط الإنتاج، والبنى الثقافية والأيديولوجية، ويمكن التعبير عن هذه العلاقة من خلال هذا الشكل[٣]:

(1) Faivre, Robert H.: **The Dialectics of Reading: Fredric Jameson and Politics of Interpretation**, Ph. D Diss., Albany, State University of New York: College of Arts & Sciences, 2016, P. 4.

(٢) فرح، إلياس: **تطور الفكر الماركسي**، ص. ٤٨.

(3) Roberts, Adam: **Fredric Jameson**, London & New York: Routledge, 2000, P. 29.



شكل رقم (٢)

ومن الواضح تأثر جيمسون بـ«جورج لوكاش» (Georg Lukács) (١٨٨٥-١٩٧١)، وخاصة مفهومه عن «الكل الاجتماعي» الذي يعني جملة العلاقات المادية وغير المادية بين الأفراد، و يشمل الثقافة، والعالم المادي في مكان وزمان معينين[١]. كما يظهر تأثره بلوكاش في ضوء نقد الأخير للبنى النظرية الرأسمالية؛ لأنها تأخذ طابع الأشياء، فنكون بإزاء عملية من «التَّشَيُّؤ» (Reification)، وتعني تَحوُّل العلاقات بين البشر إلى ما يشبه العلاقات الإنسانية، ومعاملة البشر باعتبارهم موضعًا للتبادل. و بهذه الصيغة تأخذ المجتمعات الرأسمالية طابع «الموضوعية الوهمية» في نظام قوانينها الخاص، والمغلق تمامًا، والعقلاني في الظاهر[٢].

(1) Bizzell, Patricia: "**Fredric Jameson and Composition Studies**", Journal of Advanced Composition, Vol. 16, No. 3, 1996, PP. 472-473.

(٢) لوكاش، جورج: **التاريخ والوعي الطبقي**، ترجمة: د/ حنا الشاعر، بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر، ط. ٢، ١٩٨٢، ص ص. ٧٩-٨٠.

والواقع أن تأثير لوكاش على جيمسون كبير، ويكفي أن نشير إلى أن جيمسون قد اعترف بهذا التأثر، وأشاد بإسهامات لوكاش، وإلى الحد الذي يَعُدّه أعظم فيلسوف ماركسي في الموروث الهيجلي في العصر الحديث[١]. وتبدو إفادة جيمسون من لوكاش في تحليله للعلاقة بين البنى الثقافية والأيديولوجية، والآثار المترتبة على إنتاج السلع في الرأسمالية. وبهذا يُعَدُّ جيمسون امتدادًا للوكاش من حيث تركيزه على الطبيعة التاريخية والسوسيولوجية المحايثة للوعي الطبقي، واعتقادهما بأن «التسليع» Commodification (عملية تحويل قوة العمل الإنساني إلى مجرد سلعة تُباع وتُشترى) هي مصدر الهيمنة، وأن التشيؤ هو الأساس الذي يجب من خلاله فهم وتحليل المعايير والقيم والمشاعر الإنسانية في المجتمعات الرأسمالية[٢].

(ج) إطار التحليل الدلالي (القراءة التاريخية والتفسيرات السياسية)

يتعامل المستوى المنهجي الثالث مع الأيديولوجيا في علاقتها باللحظة التاريخية، في ضوء تطور نمط الإنتاج. ويعتقد جيمسون أن المنهج الجدلي ينبغي أن ينفذ إلى حركية الفعل التفسيري؛ بحيث لا يتعامل مع الأيديولوجيا كظاهرة مستقلة بذاتها، وإنما يتمثلها كنصوص وخطابات مقروءة مسبقًا. وينبغي أن يتم هذا النوع من التفسير عن طريق ما يُسميه منهج «ما وراء التعليق» Metacommentary، ويمثل هذا المنهج إعادة تقييم من منظور تاريخي لجملة التغيرات في التفسيرات المختلفة المتنافسة للظواهر الثقافية والأيديولوجية[٣].

كذلك يرى جيمسون ضرورة التركيز على التفسير السياسي للظواهر الثقافية والأيديولوجية، وما يعنيه بالتفسير السياسي ليس مجرد طريقة تكميلية أو منهج مساعد لمختلف التفسيرات والمناهج الأخرى- كالتحليل السيكولوجي، أو الأسطوري، أو الأخلاقي، أو الأسلوبي، أو البنيوي- وإنما هو ذلك التفسير الذي يضع التاريخ «كأفق مطلق» (Final Horizon) لكل القراءات النقدية للظواهر الثقافية والأيديولوجية[٤].

هذا يعني ضرورة التركيز على البعد التاريخي عند الوقوف على المعاني والدلالات التي

(1) Jameson, F.: **The Political Unconscious**, xiii.

(2) West, Cornel: "**Fredric Jameson's Marxist Hermeneutics**", Boundary, Vol. 2, No. 11, 1/ 2 (1982/ 1983), PP. 177-178.

(3) Jameson, F.: **The Political Unconscious**, ix, 9, 196.

(4) Ibid, P. 1.

تتضمنهـا النصوص والظواهر الثقافية والأيديولوجية، والتي غالبًا ما يتم تجاهلها إلى حد كبير في أدبيـات النقد الأيديولوجي والتحليل الثقافي، وهذا ما دفع جيمسـون إلى القول بأن التصور المثالي لتاريخ الأفكار والخطابات الأيديولوجية لم يُنتِج نمطًا من التفسير الملائم والمتماسك[١]. كذلـك فإن جيمسـون يهتم بتحليل الأنظمة السياسـية التي يتـم فيها إنتـاج الظواهر الثقافية والأيديولوجية ضمن تسلسلاتها الاجتماعية، مع التركيز على دور السياسة في تشكيل التاريخ، وتحريـف الوعـي الطبقي. وقد أكد جيمسـون عـلى ضرورة التركيـز على الأبعاد المتشـابكة والمتعددة للسياسـة في السرديات الثقافية والأيديولوجية الحاكمة بحيث يمكن تأويلها بشكل مناسب ضمن وحدتها العضوية الخاصة. وهو بذلك يضرب «البنيوية» في مقتل؛ حيث يتحول من مشكلات التفسير إلى مشكلات التأريخ؛ أي من التركيز على تحليل البنية العامة، والمفردات والأسـاليب والجمل بطريقة منعزلة، إلى التركيز على الظروف التاريخية- السياسـية التي تنتج فيها الثقافة ومنظومة الأيديولوجيا الحاكمة[٢].

إن نقـد جيمسـون للبنيوية يرجـع إلى تجاهلها السـياق التاريخي الذي تتشـكل في إطاره الظواهـر الثقافية والأيديولوجية الأخرى. كذلك فهـو يذهب إلى ضرورة التعامل مع الميدان الثقافي والأيديولوجي في ضوء فكرة «وسـيط الاختفاء» (Vanishing Mediator)، ويشير هذا المفهوم إلى دور القوى والأفكار والمؤسسات السياسية التي تبدو كلحظات في التاريخ تدفعنا إلى وضـع تصور مسـتقبلي يتعارض في شـكله ومضمونـه مع روح الماضي من خلال اسـتيعاب السمات والخصائص الجديدة[٣].

وتتمثـل وظيفة هذا المفهـوم في حل التناقض الماثل بين لحظتين مختلفتين في التاريخ؛ أي أنه يمثل وسـيطًا للانتقال التاريخـي بينهما. فمن ناحية يبدو في الظهـور كعملية للانتقال من نظام اجتماعـي إلى آخر مناقض لـه، ومن ناحية أخرى يختفي عند اللحظة التي يُسـتكمل فيها هذا الانتقال. ويوضح جيمسون هذا بشرحه رؤية «ماكس فيبر» لدور البروتستانتية في التحول من النظام الإقطاعي إلى النظام الرأسـمالي: فالأفكار البروتستانتية قامت على إعادة تركيب بعض أجـزاء النظام الموجودة على نحـو فتحت الباب أمام إمكانية تجـاوزه، ومهدت بذلك الطريق

(1) Ibid.

(2) Jameson, Fredric: **The Ideologies of Theory**, London & New York: Verso, 2008, P. 23.

(3) Ibid, P. 323.

إلى الرأسمالية من خلال إعلاء قيمة «العمل». ومع التجاوز الرأسمالي للنظام الإقطاعي بأن أصبح العمل قيمة مقدسة، زالت الحاجة إلى هذا الوسيط. وبهذا المعنى فإن البروتستانتية تمثل «وسيط اختفاء»، وبهذا المعنى أيضًا، يؤسس وسيط الاختفاء لتجاوز مرحلة ما في اللحظة نفسها التي يؤسس بها لشروط اختفائه وتجاوزه(١).

وتعني الحداثة في مجملها تجاوز ما هو قديم على مستوى الفكر والثقافة، وهي من هذا المنظور تتطابق مع لحظة غير متجانسة في سلم التطور الاجتماعي، أو ما أسماه «إرنست بلوخ» «Ernst Bloch» (١٨٨٥-١٩٧٧): نظرية «تزامن غير المتزامن» (Synchronicity of the Nonsynchronous)، ويعني بها تعايش الأفكار والأحداث والوقائع من لحظات مختلفة جذريًا في التاريخ- مثل وجود الحرف اليدوية جنبًا إلى جنب مع الاتفاقيات والمواثيق الكبرى، وحقول الفلاحين وبالقرب منها مصانع شركة «كروب» لإنتاج الصلب، وما إلى ذلك(٢).

وعلى المنوال نفسه، يمكن تفسير ما بعد الحداثة، لكن ما يميزها عن الحداثة؛ هو أن فكرة «الأصل» كانت موجودة في الحداثة. وإذا ما عدنا إلى نظرية بلوخ، سنجد أن مساعي إيجاد التجانس في حقبة الحداثة كان من شأنه أن ينفي (الكل الاجتماعي)؛ من أجل تحديد طبقة واحدة على أنها الأصل. أما بالنسبة لما بعد الحداثة، فإن محاولات البحث عن «الأصل» يفضي بنا إلى الفراغ؛ حيث تم التخلص من أي ثابت، وتراجعت فكرة «النموذج» أو «المعيار»(٣).

نستنتج من هذا أن جيمسون يعطي للتفسير السياسي أولوية على غيره من التفسيرات الأخرى؛ بحيث يمثل «التاريخ» الأفق المطلق والعنصر الرئيس لأي منهج جدلي يستهدف فهم مكنونات الثقافة السائدة ومنظومة الأيديولوجيا الحاكمة. وعليه؛ فإن البعد الثالث لمنهج جيمسون يستهدف الربط بين بعدين أساسيين: **الأول هو العلاقة بين الثقافة والأيديولوجيا من جانب، والظرف التاريخي من جانب آخر. ويتمثل البعد الثاني في الكشف عن مقومات الأيديولوجيا ودلالاتها- لاسيما من الناحية السياسية الرمزية التي تُظهر فيها الأيديولوجيا**

(1) Ibid, P. 329.

(2) Jameson, Fredric: **Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism**, Durham, NC: Duke Univ. Press, 1991, P. 307.

(3) Ibid, P. 309.

خلاف ما تبطن في كثير من الأمور- وهو الأمر الذي يجعل من عملية التحليل الجدلي للأيديولوجيا المسيطرة مطلبًا أساسيًا ومعقدًا في الوقت نفسه.

ومن الملاحظ أن نظرية «تزامن غير المتزامن» هذه ترتبط أوثق الارتباط بفكرة «التحديد المتضاعف» (Overdetermination) عند «ألتوسير» (Louis Althusser)، والتي طرحها كبديل لفكرة الجدل الهيجلي، وهي تعني تحديد «الكل» عن طريق أحد عناصره؛ بحيث يكون هذا العنصر جزءًا تابعًا من البناء الاجتماعي وليس مُحدِّدًا وحيدًا له. وهذا يعني أن العامل الاقتصادي (نمط الإنتاج) ليس هو المحدد الأخير لمكونات وخصائص البناء الفوقي؛ لأنه لا يعمل منفردًا، بل في ضوء تضافره مع عناصر أخرى؛ مثل الشخصية الوطنية، والتاريخ الوطني، والتقاليد، خاصةً وأن ألتوسير أكد على الاستقلالية النسبية لمختلف مستويات البناء الفوقي. وعلى سبيل المثال، فإذا كان البناء الأيديولوجي والنظام القانوني والديني تمثل «مستويات» متصلة بالبناء التحتي، فإنها مستقلة نسبيًا عنه، لأن لكل منها تاريخ أو تطور زمني داخلي بالنسبة إلى نفسها[١].

مما سبق يتضح أن جيمسون حاول أن يطور المنهج الماركسي بحيث يشمل المناهج الأخرى، ويكون الأفق النظري لها. ونلاحظ أن التاريخ في نظر جيمسون يمثل مجالًا للخبرة بحالة الضرورة، وهذا هو السبب الذي يَحول دون تصنيفه أو إعادة توحيده كموضوع للتمثيل من بين أشياء أخرى كثيرة. وليست الضرورة بهذا المعنى نوعًا من المحتوى، بل هي صورة مُتَصَلّبة من الأحداث؛ إنها مقولة سردية بالمعنى الواسع «للاوعي السياسي»[٢].

وإذا كان ماركس يركز على وجود التناقض القائم بين (قوى الإنتاج) و(علاقات الإنتاج) في إحداث التحولات التاريخية والاجتماعية، فإن جيمسون يطور هذه الفكرة متجاوزًا إياها إلى نموذج آخر يجسد مفهوم ألتوسير للتحديد المتضاعف. فالثقافة، والسياسة، والقوانين والتشريعات، تمثل منتجات تابعة ومستقلة في الوقت ذاته لنمط الإنتاج المادي. ومن جانب آخر فإذا كان تغير نمط الإنتاج هو الأساس في التحول التاريخي، فإن النشاط الاقتصادي يرتبط بمجمل المجالات الأخرى كالدين، والفن، والأيديولوجيا، في وحدة كلية عضوية. وبالتالي يجب النظر إلى «الكل» الاجتماعي على أنه يتغير ويتفاعل مع أجزائه باستمرار[٣].

(1) Dowling, William C.: **Jameson, Althusser, Marx: An Introduction to the Political Unconscious**, Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press, 1984, P. 136.

(2) Jameson, F.: **The Political Unconscious**, PP. 87-88.

(3) Ibid, PP. 10, 42.

التكامل بين المستويات الثلاثة:

مما هو جدير بالملاحظة أن هذه الأبعاد الثلاثة لا يمكن التمييز فيما بينها، كما لا يمكن الفصل التام بينها، بل هي تتداخل بشكل مفتوح، وتطرح منهجًا نقديًا في تحليل الأيديولوجيا. وقد أكد «يان بوكانان» (Ian Buchanan) أن كل بعد من هذه الأبعاد مرتبط بالآخر، كما أن له جانبًا خاصًا للتحليل؛ فالأول يتعامل مع الأيديولوجيا بوصفها فعلًا رمزيًا، والثاني مع ما يطلق عليه جيمسون «الوحدة الأيديولوجية» Ideologeme- أو أصغر وحدة مُدركة للمقولات الجماعية المضادة للطبقات الاجتماعية- ويتعامل الثالث مع الأيديولوجيا في إطارها التاريخي؛ أعني مستوى تحليل شكلها ودلالتها(١). وبالمثل يذهب «ستيفن هلملينج» (Steven Helmling) إلى أن جيمسون يطمح إلى الحفاظ على حيوية المنهج الجدلي الماركسي، وتخلصيه من كل نقيصة خاصة في مواجهة المناهج الأخرى ما بعد الحداثية(٢).

ومن الملاحظ أن منهج جيمسون يتسم بتماسك وصلابة، حيث ينزع إلى الكشف عن فهم ذي طبيعة وجودية « كلية» (Gestalt) لأنماط الثقافة في المجتمعات البورجوازية بدلًا من التمسك بالرؤية الماركسية التقليدية عن «نمط الإنتاج» كأساس وحيد لتحليل الأيديولوجيا(٣). وهنا لا يمكن تجاهل إفادته من «هيجل» (١٧٧٠-١٨٣١)؛ من حيث اهتمامه بالتفاعل الجدلي بين (الذات) و(الموضوع)، وهو الأمر الذي دفع « كريستوفر باولينج» (Christopher Pawling) إلى القول بوجود تناقض في كتابات جيمسون، وهو تناقض يظهر بين التزامه الشامل بالماركسية من جهة، وميله نحو تيارات الفكر المثالية من جهة أخرى، وقد ظهر هذا التوتر والتناقض بشكل متزايد في كتاباته الأخيرة، وإنْ لم يكن غائبًا في كتاباته الأولى(٤).

(1) Buchanan, Ian: **Fredric Jameson: Live Theory**, New York: Continuum, 2006, P. 67.

(2) Helmling, Steven: **The Success and Failure of Fredric Jameson**, Albany: State University of New York Press, 2001, P. 4.

(3) Arkaraprasertkul, Non: "**On Fredric Jameson**", Architecture Theory Review, Vol. 14, No. 1, 2009, P. 81; McCAllum, Pamela: "**The Success and Failure of Fredric Jameson: Writing, the Sublime and the Dialectic of Critique by Steven Helmling**", Symplokē, Vol. 9, No. 1/ 2, Globalism & Theory, 2001, P. 169.

(4) Pawling, Christopher: "**The American Lukács? Fredric Jameson and Dialectical Thought**", in: Douglas Kellner and Sean Homer (eds.), Fredric Jameson: A Critical Reader, London: Palgrave Macmillan Ltd, 2004, PP. 38ff.

ويبدو لي أنه ليس هناك تناقض من هذا النوع الذي يقول به «باولينج»؛ فرغم أن منهج جيمسون ماركسي بالدرجة الأولى، فإن هذا لم يمنعه من الاستفادة من مختلف المناهج والتيارات الفكرية الأخرى. ومن هنا فإن تأثره بالمنحى المثالي- وخاصة العلاقة الجدلية الهيجلية التي تؤكد على وحدة الذات والموضوع- قوَّى من منهجه. ومما يدعم ما نذهب إليه أن جيمسون لا يؤكد على أولوية العامل الاقتصادي وحده، أو الحط من قيمة العامل السياسي، بل يركّز على كل العوامل ضمن برنامج أوسع وأشمل لفهم طبيعة الفعل الإنساني، وعلى حد تعبير «جون جرانت» (John Grant): «إن منهجه يستند في المقام الأول إلى التفكير الجدلي الذي يركّز على «الكل الاجتماعي»، وبالتالي فهو يمتد إلى معالجة المشكلات الحديثة مثل العرق، والجنس، والهيمنة الثقافية، ولا يقتصر على تحليل البنى الاقتصادية للرأسمالية. وهو الأمر الذي دفع جيمسون إلى الاستفادة من المفاهيم غير الماركسية، وقد جاءت تحليلاته ثريّة، ولتصحح المزاعم والادعاءات التي تقف ضد الفكر الماركسي، حيث طرح من خلالها رؤى نقدية جديدة ومبتكرة في التحليل الجدلي للأيديولوجيا»[١].

وتجدر الإشارة إلى قوة أسلوب جيمسون ومتانة منهجه، وكذلك تشعب وتعقيد فكره من النواحي الإبستمولوجية، وهو تعقيد نابع من الأصول المختلفة لمنهجه، والتي تمتد من هيجل إلى ماركس، ومن لوكاش إلى مدرسة فرانكفورت و إلى ألتوسير، بالإضافة إلى استفادته من التنويعات المختلفة في التيارات الوجودية، والماركسية الجديدة[٢].

ومن هنا فإن أهم ما يُميِّز فكر جيمسون هو المرونة؛ حيث استفاد من مشارب مختلفة، وليس فقط من الجدل الهيجلي أو الماركسي. والواقع أن جيمسون- كما يقول «أولف شولينبرج» (Ulf Schulenberg)- حاول منذ كتاباته الأولى أن يستثمر الرؤى النظرية غير الماركسية، وأن يستفيد منها قدر الإمكان؛ الأمر الذي أغرى بعض النقاد بأن يطلقوا عليه وصف «الشمولي» Totalitarian تارة، و«الاختزالي» Reductionist (أي اختزال الظواهر المعقدة في مستوى معين إلى ظواهر أبسط منها في ضوء أبعاد أخرى) تارة أخرى، وأنه من أنصار «المنهج الأركيولوجي

(1) Grant, John: "**Late Dialectics: Marxism, History, and the Persistence of Fredric Jameson**", Telos, 154, (Spring 2011), P. 190.

(2) Best, Beverley: **Posting Marxism: A Totalizing Critique of Fredric Jameson and Ernesto Laclau**, M. A. Thesis, Simon Fraser University: School of Communication, 1997, P. 43.

(الحَفْري) الغائي» (Archeo-teleological) تارة ثالثة[1]. لكن- وفيما يبدو لي- فإن هذا التَّماهي بين منهج جيمسون، وبين أساليب التفكير «الشمولي» أو «الاختزالي» أو «الغائي»، لا يَعدو كونه إسقاطًا تاريخيًا يُفقد مفاهيم جيمسون ومقولاته خصوصيّتها من ناحية، ويطمس تميُّزها بين المنظومات الفكرية المغايرة من ناحية أخرى، كما أنه ينسب إليها من الدلالات ما لا يستقيم مع أفق نهجه ما بعد الماركسي من ناحية ثالثة.

وخلاصة القول: إن منهج جيمسون يشتغل من خلال ثلاثة أبعاد؛ فكل تحليل لأي منتج أيديولوجي لابد أن يتم في ضوء ارتباطه بسياقه الاجتماعي والاقتصادي والتاريخي. وقد اعتمد جيمسون على مجموعة من النظريات، مطبقًا إياها على القراءات العينية التي تربط الأيديولوجيا بسياقها التاريخي، ومحللًا عناصر «اللاوعي السياسي» الكامنة فيها، وتصور اللحظات اليوتوبية الكامنة في الأيديولوجيا ذاتها. ومن هنا كان لزامًا علينا تحليل فكرتي الأيديولوجيا واليوتوبيا عند جيمسون في ضوء الإطار الاجتماعي الواسع، والمرحلة الاقتصادية التي يمر بها المجتمع، وطبيعة الظروف التاريخية. وهو الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل: ما السمات والخصائص الجوهرية للأيديولوجيا؟ وما الأبعاد والأُطر التي تشتغل من خلالها؟

إن الإجابة عن هذين التساؤلين تمثل محور مناقشتنا في القسم الثاني.

(1) Schulenberg, Ulf: "**Fredric Jameson's American Neo-Marxism and the Dialectics of Totality and Difference**", American Studies, Vol. 46, No. 2, 2001, P. 281.

القسم الثاني

التأويل الجدلي للأيديولوجيا واليوتوبيا

نتناول في هذا القسم الصلة بين الأيديولوجيا واليوتوبيا عند جيمسون، من خلال ارتباط الأيديولوجيا بفكرة «اللاوعي»، واليوتوبيا بوصفها نوعًا من «التخييل» الذي يقدم لنا «صورًا مشرقة» عن المستقبل. ومع الإقرار بأن الأيديولوجيا واليوتوبيا من المفاهيم المثيرة للخلاف، فإننا لسنا هنا بصدد عرض لتاريخ الاصطلاحين وتعريفاتهما. أما بالنسبة لمحاولة جيمسون للكشف عن طبيعة العلاقة بينهما، فإنها ليست جديدة كلية؛ حيث سبقتها محاولات أخرى استفاد منها بطبيعة الحال وتأثر بها، ولعل أبرزها محاولة «كارل مانهايم» المنطلقة من أساس ماركسي، وما كتبه «بول ريكور» في الفلسفة الفينومينولوجية. ومع الوضع في الاعتبار اختلاف منظور مانهايم، وريكور، فإن معالجة جيمسون لهذه المسألة تقترب نوعًا ما من «مانهايم»، لكنها تتجاوز رؤية مانهايم لتضيف رؤى أخرى جديدة حولها.

(أ) مفهوم الأيديولوجيا[1] وارتباطها باللاوعي

مرّت الأيديولوجيا بتحولات في دلالاتها، لكن التطور الأهم جاء مع ماركس؛ حيث استخدمها للإشارة إلى منظومة الأفكار والمفاهيم والتصورات النظرية التي تعمل على تبرير سيطرة الطبقة الحاكمة في المجتمع، وتأمين امتيازاتها الاجتماعية. ولهذا ساوى ماركس بينها

(١) إذا نظرنا إلى الأصل اليوناني «للأيديولوجيا»، سنجده يتكون من مقطعين: [ἰδέα] وتعني «فكرة»، و[λόγος] وتعني «علم»، وبذلك يكون معناها الحرفي «علم الأفكار»؛ أي العلم الذي يدرس نشأة الأفكار، ونظامها، وصورها. ويُعَدُّ «دستوت دو تراسي» (Destutt de Tracy) (١٧٥٤-١٨٣٦) أول من صك هذا المصطلح في نهاية القرن الثامن عشر، وقد قصد به الفلسفة التي تبحث في أصول الأفكار وتردها إلى جذورها وعناصرها المادية. وبالنسبة له، فإن هدف الأيديولوجيا هو تأسيس منهج علمي بعيدًا عن الميتافيزيقا؛ بحيث يمكن من خلاله تحديد مدى صحة أو خطأ الأفكار التي يعتنقها الأفراد، وتفعيل دور العقل في تصريف الشئون الإنسانية من أجل تحسين المجتمع ككل.
(Bunnin, Nicholas, & Yu, Jiyuan: **The Blackwell Dictionary of Western Philosophy**, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2004, P. 327).

وبين «الوعي الزائـف» (False Consciousness)، مُعتبرًا إياها قناعًا للتعمية Mystification، وتحريف الوعي الطبقي[١].

وقد انتشر هذا المعنى السـلبي للكلمة لدرجة أصبحت تعني نسـقًا متكاملًا من التخييلات والآراء وأنماط التفكير النظرية، التي تحجب التناقضات الاقتصادية، وتضفي المشروعية على مصالـح الطبقة المسـيطرة، وتحدد لبقية الطبقات الأخرى كيفيـة التصرف في كل أمور الحياة، كما تطمح للانتشـار وتسـيير العالم وفقًـا لمبادئها والقناعـات الخاصة لأصحابها. ولهذا سـاد الاعتقاد بأن الأيديولوجيا منظومة ذهنية تنشـئ على أسـاس أشكال الملكية، وشروط الوجود الاجتماعي.

وإذا كان هذا المعنى يتضمَّن القول بأن الأيديولوجيا نوع من الأوهام أو التمثُّلات الزائفة التـي يكتنفهـا الغموض، والتي تـبرر مصالح النظام الحاكـم، انطلاقًا من أساسـها المادي ومن العلاقـات الاجتماعية والتقاليد والتنشـئة؛ فإن هـذا يجعل منها عنصرًا «ثانويًـا» أو «عَرَضًا» Symptom مـن أعراض الوجود الإنسـاني[٢]. ومـن هنا يتركّز نقد ماركس على أسـاس كونها تنزع إلى تشـويه المعطيات النظرية للصراع الطبقـي، وهي المعطيات التي تعمل على حجبها؛ وبعبارة أخرى فهي تعمل كوسـائل للخـداع، والدعاية المُضَلِّلة، أكثر من كونها وهمًا أو كذبًا متعمَّدا؛ مـن أجل تمرير امتيازات الطبقة الحاكمة وتبرير اسـتغلالها الاقتصـادي[٣]، وتقديم مفاهيم الحرية، والمساواة، والعدل، في صورة مثالية كلية تحجب طموحات وأهداف الطبقات المحكومة.

لكـن بدأ مفهوم الأيديولوجيا- بعد ماركس وإنجلز- يتخذ أبعادًا مختلفة؛ ذلك أن التركيز على الطبيعة الشـاملة للأيديولوجيا، دفع «لينـين» (V. Lenin) (١٨٧٠-١٩٢٤) إلى الاعتقاد بأن الأيديولوجيا ليسـت مجرد تمثـلات زائفة تحرف التناقضات الاقتصاديـة. وبدلًا من ذلك يمكن اعتبارها الأسـاس أو المقوم لطبقة ما في ممارساتها الاجتماعية. وقد تحدث لينين عن الاشتراكية

(١) ماركس، كارل، وفريدريك أنجلز: **الأيديولوجيا الألمانية**، ترجمة: فؤاد أيوب، دمشـق: منشـورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٦، ص. ٥٦ وما بعدها.

(2) Drucker, H. M.: "**Marx's Concept of Ideology**", Philosophy, Vol. 47, No. 180 (Apr., 1972), PP. 152-153.

(٣) الشريف، د/ حمدي عبد الحميد: **فلسـفة الكذب والخداع السـياسي**، القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٩، ص. ١٠٧.

كأيديولوجيا تُجسِّد النضال الثوري للبروليتاريا، في مقابل الأيديولوجيا البورجوازية. وبالتالي لم يَعْد مفهوم الأيديولوجيا يتخذ معنى سلبيًا فقط؛ لأن العامل الحاسم هو المدى الذي تكون فيه سلاحًا فعّالًا في الصراع الطبقي[١].

والواقع أن هذا الاختلاف حول الأيديولوجيا نابع في جزء منه إلى اختلاف زاوية النظر إليها من جانب، والتركيز على الفائدة التي تقدمها في الصراع الطبقي من جانب آخر، وهو اختلاف يفتح الباب أمام فهم مغاير لها بمعنى العقيدة التي تستند إليها صور الفعل الاجتماعي. وهنا نأتي إلى طبيعة الأيديولوجيا عند جيمسون، وخصائصها. فإذا كان ماركس ينظر إلى الأيديولوجيا على مستوى «الوعي» (أي كونها تُجسِّد وعيًا زائفًا بطبيعة الواقع الذي يعيش فيه الأفراد)، فإن جيمسون يساوي بينها وبين اللاوعي؛ وعلى نحو أدق فهو يراها تتجسَّد في اللاوعي، وليست مُتجسِّدة في الوعي ذاته[٢]. وهو في ذلك يساير «ألتوسير» (١٩١٨-١٩٩٠)؛ الذي رأي أن الأيديولوجيا تنتمي إلى مجال «اللاوعي»، ولا علاقة لها «بالوعي» أساسًا. ذلك أنها تُحوِّل (وعي) البشر بواقعهم إلى وعي (خيالي)، وهي وإنْ كانت مجموعة من التمثُّلات، فإن هذه التمثُّلات لا ترتبط «بالوعي» في معظم الحالات: فهي عادة ما تكون صورًا، وأحيانًا تصوراتَ ومفاهيم يتم فَرْضها على الأغلبية المستغَلّة دون أن تمر بوعيهم؛ الأمر الذي يجعل منها نسقًا من التخييلات، وتستهدف قيام علاقات لاواعية بين الأفراد وبين الواقع الذي يعيشون فيه[٣].

هذا يعني أن الأيديولوجيا لا تعمل على تشويه الواقع، بقدر ما تشتغل على تحريف إدراك الأفراد بطرق مختلفة؛ منها ما يُسميه جيمسون «الخرائط الإدراكية» (Cognitive Mapping) أو «التنظيم الذهني»، ويقصد بها الحالة التي يعيش فيها الأفراد داخل منظومة فكرية أكثر حزمًا، وغير قابلة للتمثيل، باعتبارهم أشياء أو «موضوعات» ليس لديهم معرفة بحقيقة ما يجري. وهي عملية سياسية تربوية تتوافق بالكامل مع عمل الأيديولوجيا، وينتج عنها عدم قدرة الأفراد على تحديد مكانتهم ضمن «الكل الاجتماعي»[٤].

(1) MacKenzie, Iain: "**The Idea of Ideology**", in: Robert Eccleshall, and Others (eds.), Political Ideologies: An Introduction, London; New York: Routledge, 3rd ed., 2003, P. 6.

(2) Jameson, F.: **The Political Unconscious**, P. 274.

(3) Althusser, Louis: **For Marx**, trans.: Ben Brewster, London: Allen Lane, The Penguin Press, 1969, P. 233.

(4) Jameson, F.: **Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism**, P. 54.

إن «الخرائط الإدراكية» عملية قهرية لتحريف «الوعي الإبستمولوجي»؛ بحيث لا يكون أمام الأفراد أي فرصة لتكوين رؤية صحيحة عن حقيقة الواقع. وهي عملية تشتغل الأيديولوجيا من خلالها لفرض مبادئها، وتوجيه إدراكهم نحو شيء بعينه؛ وفيها يحاول الإنسان أن يحدد مكانه ضمن (الكل الاجتماعي) فلا يجده، على نحو ما نجده في حالة الارتباك التي تشهدها ما بعد الحداثة، التي تجسد نوعًا من «الفراغ المفرط» (Hyperspace)- على حد تعبير جيمسون- حيث تعجز العقول عن إدراك إحداثيات الواقع؛ لأن الأيديولوجيا فيها تعمل من خلال شبكة اتصالات لامركزية يتواجد فيها البشر كأشياء، وليس كذوات فردية مستقلة[١].

ويمضي جيمسون فيرى أن الالتزامات الأيديولوجية لدى الأفراد لا تتأسس من خلال اختيارهم الطوعي للاندماج مع الواقع، بل عن طريق ما يسميه «اللاوعي السياسي» (Political Unconscious) الكامن في معظم الخبرات الاجتماعية. وبالتالي فإن «اللاوعي» يمثل أحد المنتجات الثقافية والأيديولوجية، وهو يتطلب تفسيرًا متطورًا ومتعدد الأبعاد بحيث يتم تحليل طبيعته، وأبعاده، وعناصره الرمزية. ويبرر جيمسون اختياره لهذا المفهوم بأنه يتجنب الدخول في النقاش السجالي الغامض المرتبط بمفهوم «الوعي» كما عند ماركس الذي اعتبر الأيديولوجيا أداة لتحريف الوعي، وتتصف بالتحيز الطبقي، والهيمنة الاجتماعية، والتخويف، والغموض[٢].

من هنا فإن للموروث الثقافي والأيديولوجي تأثيرًا غير مباشر في البنية النفسية للشعوب تتوارثها الأجيال عن طريق التنشئة الاجتماعية. ومثلما أن الوعي الزائف يخلق في الشخصية الفردية: الخوف، والطاعة، والخضوع، والامتثال؛ فكذلك اللاوعي أيضًا، حيث يجعل من الأفراد أنفسهم ينقلون القهر من أعلى لأسفل بوصفهم جزءًا من هذه الثقافة السلطوية القهرية دون وعي منهم بذلك، حتى تصبح هذه الخصال السلبية جزءًا من التكوين النفسي للشعب، وتتجلى في صور من الانعزال، والاستبعاد الطوعي من المشاركة السياسية، وما إلى ذلك. ومن هذه الزاوية تستهدف الأيديولوجيا تعزيز الوحدة بين الأفراد، وإقرارهم بعدالة «الواقع» ومثاليته؛ الأمر الذي يجعلهم يقتنعون من داخلهم بأنهم ناقصي الأهلية، وأن الواقع القائم هو

(1) Jameson, Fredric: **The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern (1983-1998)**, London & New York: Verso, 1998, P. 38.

(2) Jameson, F.: **The Political Unconscious**, PP. 271-272.

أفضل نظام ممكن، وأن (الأوهام) التي يؤمنون بها هي ثوابت لا تحتمل المناقشة، فنكون بالتالي بإزاء ما أسماه «إيتيان دو لابويسيه» (Étienne de La Boétie) (١٥٣٠-١٥٦٩): «العبودية الطوعية» «Voluntary Servitude»؛ وفيها يخضع المحكومون لعبودية الفرد، من منطلق أن «تماسّهم السلبي مع السلطة هو الذي يُشكِّلها؛ ذلك أنهم لا يُطيعون السلطة، أو يخافون منها لأنها قوية في حد ذاتها، على العكس تَبْدو السلطة قوية لأنهم ينظرون إليها على هذا النحو، أو يتعاملون معها بوصفها كذلك»[١].

يترتب على هذا أن الأيديولوجيا ترتبط بعناصر من اللاوعي، وبذلك يطابق جيمسون بين الأيديولوجيا، وبين «القمع» (Repression) الذي يمثل ظاهرة مؤسسية بالدرجة الأولى، وليس مجرد طبع شخصي أو ممارسة فردية خاصة. ومن الملاحظ أنه يستعير هذا المفهوم للقمع من «فرويد» «Sigmund Freud» (١٨٥٦-١٩٣٩)؛ فتصبح وظيفة الأيديولوجيا هي « كبت» التغيير والرفض والمقاومة. ورغم تأثره بفرويد، فإنه يختلف عنه من ناحية تأكيد جيمسون على ضرورة تحليل الظواهر الثقافية في ضوء ظروفها الاجتماعية والتاريخية[٢]. وهنا يظهر الجانب الجدلي في منهجه، وهو جانب لا تضعه نظرية التحليل النفسي في الاعتبار حيث تركّز فقط على ظاهرة «تفتت» Fragmentation الذات السيكولوجية في المجتمعات الإنسانية.

من هنا فإن جيمسون ينظر إلى الأيديولوجيا بوصفها مكون من مكونات القمع الاجتماعي، وقد أكد «وليام داولينج»[٣] (William Dowling) و«آدم روبرتس»[٤] (Adam Roberts) على هذا الاختلاف بين جيمسون وفرويد؛ حيث أن اللاوعي عند فرويد يُمثِّل «اللاّشعور الفردي» الذي يتكوّن من محتويات نفسية مكبوتة؛ أما عند جيمسون فهو يشير إلى «الحرمان الجمعي» أو قمع التناقضات الطبقية. وعلاوة على ذلك فإذا كان فرويد يطابق بين «اللاوعي» وبين الكبت النفسي، والذي يمكن أن يصبح معلومًا عندما يتجاوز الفرد هذه الحالة بفعل المقاومة، ومن خلال التحليل السيكولوجي الذي يُظهر المعاني اللاواعية لبعض المنتجات النفسية، فإنه لم يقصد بهذا المفهوم القمع المؤسسي الذي تمارسه الدولة أو النظام الحاكم.

(1) Žižek, Slavoj: **In Defense of Lost Causes**, London & New York: Verso, 2008, P. 372.

(2) Jameson, F.: **The Political Unconscious**, P. 47.

(3) Dowling, W.: **Jameson, Althusser, Marx: An Introduction to the Political Unconscious**, P. 114.

(4) Roberts, A.: **Fredric Jameson**, PP. 57, 58.

يترتب على ذلك أن الأيديولوجيا ليست مفهومًا قاصرًا على مجتمع بعينه؛ إذ أن المجتمعات تتضمن- بدرجة أو بأخرى- أنواعًا والتزامات أيديولوجية معينة، ودرجات مختلفة من القهر. ولهذا يقول جيمسون: «تبدو الأيديولوجيا على مستوى ما مختلفة عن «النظريات» العلمية والفكرية (التي تتصف بالحيادية)، حيث أن الأخيرة تستهدف الوقوف على سمات وعناصر محددة، في حين أن الأيديولوجيا تهدف إلى تمرير نفسها كواقع. وعلى مستوى آخر تبدو الأيديولوجيا بمثابة مجموعة معقدة من الصور، والأشكال، والقوالب، والقناعات، والمعتقدات التي تنظم أفعالنا؛ أما النظرية فهي نتاج واعي للمعرفة. وبالتالي فحتى في المجتمعات الاشتراكية ستظل للأيديولوجيا وظيفة معينة»(١).

هذا يعني أن الأيديولوجيا تمثل خطابًا للهيمنة الاجتماعية يقتضي الطاعة بإتيان فعل أو بالإمساك عنه، وهي تتضمن توجهًا عمليًا في الواقع، أكثر مما تتضمن معرفة نظرية بأمور الواقع؛ وبعبارة أخرى فإنها أقرب إلى الفعل والممارسة، منها إلى المعرفة والعلم(٢). ومن هنا فإن جيمسون يتحول في دراسته للأيديولوجيا من مستوى «الوعي» إلى مستوى «اللاوعي»، ومن إطار «المعرفة» إلى إطار «الفعل»؛ بحيث يمكن القول: إن الأيديولوجيا من هذا المنظور تُقدِّم نفسها «كصنم»، وتُجسِّد باستمرار وعيًا زائفًا لكن من حيث «الطريقة» التي ينظر البشر من خلالها إلى واقعهم، وبحيث يخدعون أنفسهم وهم على وعي بذلك، كما لو كانوا قد اِرتضوا بواقعهم دون محاولة الشك فيه أو مُساءَلة الأصول التي ينبني عليها(٣).

ومن الملاحظ أن جيمسون يقتفي خطى «ألتوسير» في نظرته للأيديولوجيا على أنها تشتغل من خلال الممارسة؛ لأنها أساسًا توجيه عملي يعكس التخييلات المفروضة على الأفراد من أعلى إلى أسفل، وعلى حد قوله: «إن الأيديولوجيا هي «الدالّ» (Signifier)، أو البنية الجوهرية الخاصة في تاريخ المجتمعات، وتتألف من مجموعة من الصور، والرموز، والعلامات، والتمثُّلات (أساطير، وأفكار أو تصورات)، وهي لا تُعبِّر عن علاقة البشر مع ظروف عيشهم؛ بل عن الكيفية التي يعيشون بها في تلك الظروف، علاوة على أنها تَفرِض نفسها عليهم وفقًا لعمليات

(1) Jameson, F.: **The Prison-House of Language**, PP. 106-107.

(2) Jameson, F.: **The Political Unconscious**, P. 274.

(٣) الشريف، د/ حمدي عبد الحميد: **أزمة الرأسمالية وتحولات الخطاب الليبرالي: سلافوي جيجيك ونقد الأيديولوجيا**، القاهرة: دار العلا للنشر والتوزيع، ٢٠٢١، ص. ٢٨.

يجهلون مدلولها»[١]. كذلك يلتقي جيمسون مع «ألتوسير» من ناحية أن الأيديولوجيا تتميَّز عن العلم؛ حيث إن وظيفتها المجتمعية العملية تفوق- من حيث الأهمية- وظيفتها النظرية (المعرفية). فالأيديولوجيا مكون عضوي في كل مجتمع، كما أن المجتمعات لا تستطيع البقاء دون هذه التشكيلات المحددة، وهذه الأنساق من التمثُّلات (على اختلاف مستوياتها)، وباختصار دون هذه الأيديولوجيات التي تفرزها المجتمعات بوصفها- أي الأيديولوجيات- العنصر والفَضَاء المناسبين اللذَينِ لا غنى عنهما لحياتها ومتنفسها التاريخي[٢].

ومن ناحية أخرى يختلف جيمسون مع «ميشيل فوكو» «Michel Foucault» (١٩٢٦-١٩٨٤)، الذي رأي أن الأيديولوجيا ليست منافية للعلم، وبالتالي يصعب وصفها بالخطأ، ورأى أن المصطلح- بمعنى التزييف والتحريف- يصعب استخدامه لأنه يفترض أن ثمَّة حقيقة موضوعية مطابقة للواقع، وتقف الأيديولوجيا في تعارض معها، وهو الأمر الذي حدا به إلى القول بأن العلوم التي يظهر بها جانب أيديولوجي لا ينبغي أن يُنظر إليها على أنها خارجة على الموضوعية[٣]. بل إن فوكو يطابق بين الأيديولوجيا والفلسفة، معتبرًا الأيديولوجيا الشكل المعقول والعلمي في الوقت ذاته الذي في وسع الفلسفة أن تتقمصه، وهي الأساس الأوحد الذي يمكن اقتراحه على كافة العلوم. وبالتالي، فعلى الأيديولوجيا- من حيث هي علم الأفكار- أن تتشبه بالمعارف التي تنصب على دراسة موضوعات الطبيعة، وألفاظ اللغة، وقوانين المجتمع[٤].

نستنتج من هذا أن جيمسون يحاول تحطيم هذه المعادلة التقليدية: (الأيديولوجيا= الوعي الزائف)؛ فوفقًا له صارت مُضَلِّلة، وعديمة الجدوى منذ اللحظة التي اكتشفنا فيها أن الأيديولوجيا ماثلة أساسًا في الممارسات العملية للأفراد. وبعبارة أخرى فهي ليست تحريفًا للواقع، بقدر ما هي قوة تؤثر سلبًا على إدراكنا له. وهو بذلك يتفق مع ما ذهب إليه الفيلسوف السلوفيني «سلافوي جيجيك» «Slavoj Žižek» (١٩٤٩-...؟) من أن الأيديولوجيا تمثل خيرَ تجسيدِ للواقع، وليست مجرّد تمثُّل وهمي له، ومن ثَمَّ يتعيَّن النظر إلى الواقع الاجتماعي- الاقتصادي على

(1) Althusser, L.: **For Marx**, P. 231.

(2) Ibid, PP. 231-232.

(٣) فوكو، ميشيل: **حفريات المعرفة**، ترجمة: سالم يفوت، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧، ص ص. ١٧٠-١٧١.

(٤) فوكو، ميشيل: **الكلمات والأشياء**، ترجمة: مطاع صفدي، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠، ص. ٢٠٧.

أنه قوة مُتجسِّدة في قالب أيديولوجي تُدخِل في مسار وعينا مجموعة من الأوهام. وهنا تكمن فعالية الأيديولوجيا؛ والمتمثلة في إعادة استنساخ الواقع على نحو يجعل الأفراد يتوهمون أنهم «يعرفون ما يفعلون». ومن هذا المنظور، فهي ليست وعيًا زائفًا بالواقع، وإنما هي ذلك الواقع نفسه بقدر ما يدعمه «الوعي الزائف»[١].

وإذا كان جيمسون يرفع «اللاوعي» من المستوى الفردي إلى المستوى الجمعي، فإنه من الملاحظ أن إحدى وظائف الأيديولوجيا هي تبرير الواقع القائم، وإقرار مشروعية نظامه حتى لو كان مريرًا من ناحية، وتمريره بوصفه الأفضل من بين جميع الأنظمة الاجتماعية الممكنة من ناحية أخرى، أو حتى على أنه الأقل سوءًا من أي واقع آخر. وبالتالي تميل الأيديولوجيا إلى طابع «الثبات»، حتى لو كان الوضع الناجم عن تطبيقها سيئًا، ولهذا تتضمن آلياتها نوعًا من التسويات الممتزجة بتوقعات يوتوبية تناضل دائمًا لكي تُعطى الأفراد ما يكفي من الأمن والاستقرار لقبول الفرضيات التي تنبني عليها[٢]. وباختصار، فإن الوظيفة الأولى للأيديولوجيا هي تقديم فرضياتها في أفضل صورة ممكنة وكأنها التجسيد الأمثل للطبيعة البشرية، ولهذا فهي تعمل في إطار من المقولة الرائجة التي كثيرًا ما نستخدمها في حياتنا اليومية ومفادها: «**ليس بالإمكان أبدع مما كان**»! أي ليس في مقدور أي نموذج آخر تقديم أفضل مما هو قائم![٣].

ومن ناحية أخرى يتضح اتفاق جيمسون مع «بول ريكور» (١٩١٣-٢٠٠٥)، الذي اقترح ثلاثة استخدامات «للأيديولوجيا»، وهي تتطابق مع ثلاثة مستويات أساسية، وكذلك ثلاث وظائف وهي: «**التشويه**»، و«**إضفاء المشروعية على الواقع**»، و«**التضامن**» **أو تعزيز الوحدة الاجتماعية**. ويمكن تفصيل ذلك نسبيًا على النحو الآتي:

(١) **الوظيفة التحريفية (المستوى السطحي):** حيث يتم النظر إلى الأيديولوجيا بوصفها منظومة فكرية تستهدف إخفاء التناقضات الاجتماعية؛ وهو المعنى الشائع لها الذي انتشر بفضل كتابات ماركس، خاصة «الأيديولوجيا الألمانية». ومنذ ذلك الحين أصبحت الوظيفة الأولى للأيديولوجيا إنتاج صورة مقلوبة ومشوهة عن الواقع.

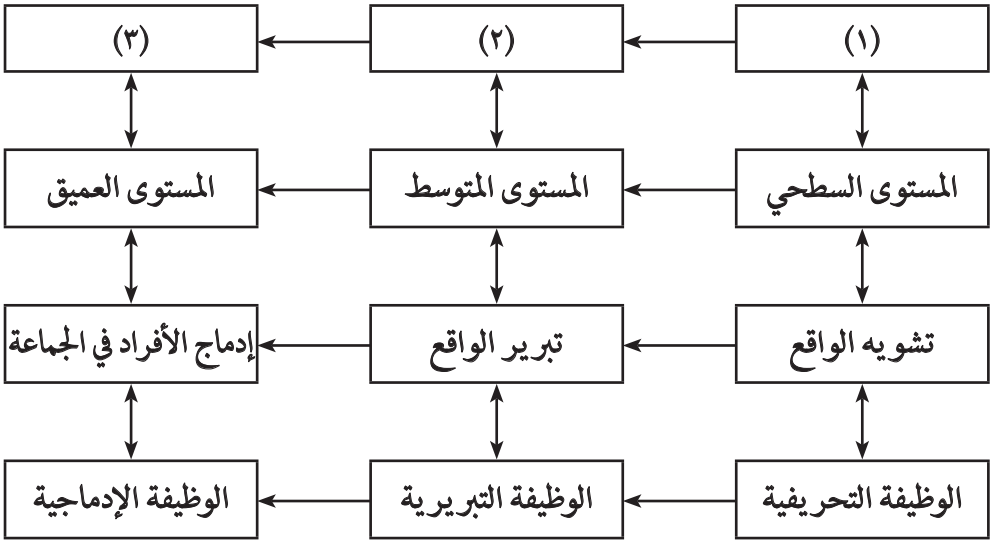
(1) Žižek, Slavoj: **The Sublime Object of Ideology**, London & New York: Verso, 2nd. ed., 2008, PP. 15-16.

(2) Žižek, Slavoj: **First as Tragedy, Then as Farce**, London & New York: Verso, 2009, P. 26.

(3) Ibid, P. 27.

(٢) الوظيفة التبريرية (المستوى المتوسط): وفيها لا تظهر الأيديولوجيا كتزييف للواقع، بل تبدو كمنظومة فكرية لإضفاء المشروعية على الواقع القائم. وترتبط هذه الوظيفة عند ماركس (خاصة في كتابه «رأس المال») بتحول أفكار الطبقة الحاكمة إلى أفكار مسيطرة تدعي صفة «الكونية» و«الشمولية»؛ بحيث تكون الأيديولوجيا أداة للتبرير، وترتبط بظاهرة الهيمنة نفسها، خاصة وأن السيطرة السياسية تكون أوسع وأخطر من تلك المتصلة بالطبقات الاجتماعية وصراعاتها الاقتصادية.

(٣) الوظيفة الإدماجية (المستوى العميق): إذا كانت الوظيفتان السابقتان للأيديولوجيا تحملان طابعًا سلبيًا، فإن الأيديولوجيا عند هذا المستوى تتضمن معنى إيجابيًا يرتبط بتكوين بنية رمزية للذاكرة الاجتماعية؛ بحيث يمكن إدماج الأفراد وتحقيق الوحدة بينهم. علاوة على أن وظيفتها أكثر أهمية مقارنة بالوظيفتين السابقتين؛ حيث تتعلق بمسألة تخليد جماعة بشرية طقوسها، واحتفالاتها، وذكرياتها، والأحداث التاريخية المُؤسِّسة لهويتها الخاصة؛ مثل إعلان استقلال أمريكا الشمالية، أو الاستيلاء على سجن الباستيل أثناء الثورة الفرنسية[١].



شكل رقم (٣) (مستويات الأيديولوجيا ووظائفها وفقًا لبول ريكور)

(١) ريكور، بول: **من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل**، ترجمة: محمد برادة وحسان بورقية، القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠١، ص ص. ٣٠٠-٣٠٥.

نخلص من هذا إلى أن جيمسون ينظر إلى الأيديولوجيا في ضوء اللاوعي، كما لا يعتبرها تحريفًا للواقع، وإنما هي تقوم بمهمة تجسيده على أتم وجه. ومن هنا جاء تحوله في النظر إليها من الجانب السلبي (أي كونها تزييفًا مباشرًا يحدث داخل منطقة الوعي) إلى مستوى آخر يعتبرها منتجًا ثقافيًا واجتماعيًا من منتجات «اللاوعي السياسي». ومن خلال هذه اللبنة الأساسية، ينطلق جيمسون في معالجة طبيعة المفهوم المقابل لها؛ ونعني به (اليوتوبيا).

(ب) مستويات اليوتوبيا ووظائفها

(١) دلالة الفكر اليوتوبي[١].

تستند اليوتوبيا إلى فكرة امتلاك الإنسان من بين كل الكائنات الحية لملكات الخيال الخلاق، وكما يقول جيمسون فهي تقوم على فكرة «التخييل» Imagination. لكن وبما أنها لا تستطيع تحقيق كل أهدافها في نهاية المطاف، فإنها تعود إلى ما انطلقت منه أساسًا؛ وعليه لا يمكن أن تكون اليوتوبيا تيارًا نظريًا في الفكر الإنساني، أو عقيدة اجتماعية وسياسية، بل هي تجسد ذلك الدافع الأصيل لدى الإنسان نحو التحرر، وعلى حد تعبيره: «لا تقدم اليوتوبيا، من حيث هي شكل، صورة لبدائل جذرية للواقع؛ إنها بالأحرى مجرد دافع لتخيلها»[٢].

---

(١) يعود مصطلح «اليوتوبيا» إلى اللغة اليونانية، ويتكون من مقطعين: [οὐ] «لا»، و[τόπος] «مكان»، وبالتالي فهو يشير إلى «المكان الذي لا وجود له». ويُعَدُّ «توماس مور» (١٤٧٨-١٥٣٥) أول من استعمل الكلمة، في عنوان كتابه عام ١٥١٦، حيث يُصوِّر دولة ذات أسس اقتصادية واجتماعية وسياسية مثالية؛ يتحقق فيها الخير والسعادة للبشر، وتُمحى فيها الشرور. ويمكن العثور على أوصاف مماثلة لليوتوبيا في كتاب «الجمهورية» لأفلاطون، و«مدينة الشمس» (١٦٠٢) لـ«كامبانيلا» (Tommaso Campanella)، و«أطلانتس الجديدة» (١٦٢٤) لـ«فرانسيس بيكون». وتطرح اليوتوبيا نموذجًا لدولة ليس في الإمكان تحقيقها، كما تُوصف النظريات السياسية والاجتماعية المثالية بأنها (يوتوبية)، خاصة تلك التي تطرح نماذج خيالية في نظام التعليم. وغالبًا ما يتم انتقاد الفكر اليوتوبي لأنه لا يستند إلى الواقع والخبرة الإنسانية. وبظهور كتابات ماركس، أطلق على عمل أسلافه من المفكرين «الاشتراكية اليوتوبية» (Utopian Socialism)؛ ليميز أفكاره عن الاشتراكية بأنها تستند إلى نظرية علمية في التاريخ وتحليل الصراعات الطبقية وأسلوب الإنتاج الرأسمالي.

(Bunnin, N., & Yu, J.: **The Blackwell Dictionary of Western Philosophy**, P. 719).

(2) Jameson, Fredric: **Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions**, London & New York: Verso, 2005, P. 416.

هذا يعني أن اليوتوبيا تعطينا «صورًا» متخيلة عن المستقبل- أيًا كانت هذه الصور- لكنها تبتعد عن «التجسيد»؛ فهي مشروع للقفز فوق اللحظة الحالية من الواقع، والتي ستصبح يومًا ما بمثابة ماضي. وبذلك فهي تمثل قوة دينامية- حيوية- لصنع الوعود، وتقريب فكرة «الحلم» أو «المثال» إلى الأذهان. وكلما ابتعدت الصور اليوتوبية عن الواقع، كان ذلك يصب في مصلحتها؛ وكلما اقتربت من منظومة الواقع، أدى ذلك بالضرورة إلى تلاشي جوهر الفكرة اليوتوبية[١].

وتنطلق اليوتوبيا من عدم الرضا الذي يشعر به الأفراد؛ بما في ذلك رغبتهم في تحسين الواقع، أو تجاوزه؛ للوصول إلى المستقبل المنشود. وكلما كانت حالات عدم الرضا بسيطة كانت صور اليوتوبيا بسيطة، والعكس صحيح. لكن جيمسون يذهب إلى أن معظم اليوتوبيات تشير إلى عدم إمكانية تحقيقها على أرض الواقع؛ لأننا مرتبطون بالثقافة السائدة، وهذا يَحول إلى حد كبير دون الانفصال عن واقعنا أو إمكانية تخيل أي شيء مختلف جذريًّا عنه[٢]. كذلك فإن اليوتوبيا ليست فقط نتاجًا لسياق طبقي معين (مثلها مثل الأيديولوجيا)، بل إن موضوعها الأساسي كذلك- والمتمثل في تشخيص أصل كل الشرور من حيث الإطار الذي تتشكل فيه- يعكس دائمًا وجهة نظر تاريخية معينة[٣].

يترتب على هذا أن اليوتوبيا تتصف بنوع من التكيُّف الجدلي مع المجتمع في إطار من الصيرورة التاريخية، ويوضح جيمسون ذلك بقوله: إن «اليوتوبيا» تُعبِّر عن جوهر الصراعات السياسية القائمة، والتي تساعدنا في التمييز بين اليسار واليمين. ومن هذه الزاوية تصير اليوتوبيا كلمةً رمزية يستخدمها اليسار لوصف الاشتراكية أو الشيوعية؛ في حين تصبح لدى اليمين مرادفة «للشمولية»، وأحيانًا «الستالينية». وفي رأي جيمسون أن كلا الاستخدامين يتداخلان بطريقة أو بأخرى، حيث يشيران إلى السياسة التي ترغب في تغيير الواقع تغييرًا جذريًا، مع الوضع في الاعتبار ادعاءات اليمين بأن النظام (الذي بات الآن يُعرف بالسوق الحرة) يشكل جزءًا من الطبيعة البشرية؛ وبالتالي فإن محاولة تغييره ستكون مصحوبة بالعنف لا محالة[٤].

إن هذا يقودنا إلى التساؤل عن الطبيعة الإيجابية والسلبية لليوتوبيا؟

(1) Ibid, P. 286.

(2) Ibid, PP. 168-169.

(3) Jameson, Fredric: "**The Politics of Utopia**", New Left Review, No. 25, 2004, P. 47.

(4) Ibid, PP. 35-36.

(٢) الوظيفة الإيجابية والسلبية لليوتوبيا.

إذا كانت اليوتوبيا منتَجًا اجتماعيًا وتاريخيًا يتصل بمنظور جماعة أو طبقة معينة، فإن هذا لا يعني رفض جيمسون لها، أو أنه يرى وظيفتها سلبية تمامًا؛ إذ يظل الفكر اليوتوبي قائمًا حتى وإنْ كانت اليوتوبيا صعبة المنال أو التحقيق. من هنا نراه يؤكد على السمة الإيجابية لليوتوبيا؛ من حيث أنها تفتح الباب أمام إمكانية التغيير، وهي بذلك تتحدث عن الفشل القائم، وتطلعنا على المزيد عن حدودنا، ونقاط ضعفنا، أكثر ما تطلعنا على معالم المجتمع المُتخيل. ويضرب جيمسون مثالًا بأهمية اليوتوبيات النسوية والاشتراكية التي تُصوِّر لنا إمكانية وجود عالم يخلو من الهيمنة على أساس النوع أو الجنس أو الطبقة الاجتماعية[١].

هذا يعني أن قوة اليوتوبيا تتمثل في كونها دافعًا إنسانيًا يتخذ طابع النقد، أكثر مما تتمثل في كونها مجرد توصيف لمجتمع مثالي. ومن هذه الزاوية يتضح جوهر الصراع الجدلي الذي تخوضه ضد الواقع القائم. وعليه؛ فإن ما يميزها هو نقد الحاضر ومُساءَلته، وفي الوقت نفسه استشراف المستقبل وتقديم صورة (أو صور) بديلة عن الواقع. وهنا تتكشف جوهر المفارقة في اليوتوبيا كما يقول جيمسون؛ إذ أن قوتها تكمن في مدى تضييق الخناق عليها؛ وبمعنى آخر فإن فشلها هو الذي يمد الأفراد بقوة الأمل التي تحدث عنها «إرنست بلوخ». وبالتالي فهي تمثل- على حد تعبير جيمسون- «فشلًا ضروريًا في التخيل»[٢].

ويوضح جيسمون أنه من الضروري تفسير اليوتوبيا في ضوء الإطار الاجتماعي والتاريخي الذي نجد فيه تفكيرنا مقيدًا بإحداثيات الأيديولوجيا الحاكمة؛ ذلك أن مصدر قوتها يكمن في مدى كشفها لعناصر الهيمنة، وعلى حد قوله: «تمثل اليوتوبيا الصورة الأكثر أصالة لعالم لا نستطيع تحقيقه، كما أن وظيفتها لا تكمن في مساعدتنا على تخيل مستقبل أفضل، بقدر ما تكمن في البرهنة على عدم قدرتنا على تخيل مثل هذا المستقبل- أي سجننا في حاضر غير يوتوبي بدون تاريخ أو مستقبل مشرق- ومن ثَمَّ إظهار مدى التحكم، والهيمنة التي يفرضها النظام الحاكم على الأفراد»[٣].

(1) Jameson, F.: **Archaeologies of the Future**, P. 207.

(2) Ibid, P. 178.

(3) Jameson, F.: "**The Politics of Utopia**", P. 46.

من هنا تتكشف الوظيفة التحريرية في اليوتوبيا؛ والمتمثلة في سعيها إلى كشف الجوانب السلبية في الواقع الراهن، بما في ذلك الخداع اللاواعي، والتلاعب بالوعي، والسيطرة، أو جعل الأفراد أسرى لنظام بعينه، وبالتالي فهي تهدف إلى إظهار التناقضات الكامنة في عملية التبرير التي تشتغل عليها الأيديولوجيا. وهذا يعني أن الأفكار والرؤى اليوتوبية لا تستهدف إحداث التغيير الجذري، بقدر ما تستهدف نقد إحداثيات الواقع في سياق اجتماعي وتاريخي معين[١].

وإذا كانت اليوتوبيا نموذجًا يقوم على التفاؤل بمستقبل أفضل، فإنها بذلك فضاءٌ مفتوح على الدوام؛ إنها تجسد ذلك العالم المتخيل الذي يسعى الأفراد من خلاله إلى عبور المسافة الزمنية في أذهانهم بين الواقع الذي تفرض الأيديولوجيا هيمنتها عليه، وبين النموذج المنشود المبني على آمال جديدة في الحياة. وبالتالي فإنها تتضمن قوةً مزدوجة: حيث تقترح صورة مثالية متخيلة للواقع من ناحية، كما أنها أداة لنقد الواقع القائم من ناحية أخرى.

نخلص من هذا إلى أن اليوتوبيا غالبًا ما تكون مضادة للأيديولوجيا. وفي هذا الجانب تبدو إفادة جيمسون من «إرنست بلوخ»، الذي ذهب إلى أن اليوتوبيا تفتح باستمرار الآفاق التي تسعى الأيديولوجيا إلى إغلاقها؛ لأنها تمثل تطلعًا نحو مستقبل أفضل، وبناءً لاكتشاف إمكانات لم توجد بعد على أرض الواقع، وبالتالي فهي تتعارض مع الأيديولوجيا بوصفها منظومة للأفكار والمعتقدات التي تبرر امتيازات الطبقة الحاكمة[٢]. وتؤكد «كاثي ويكس» (Kathi Weeks) على هذا بأن إسهام جيمسون يتضمن تحولًا في التركيز من المحتوى الإيجابي للرؤى اليوتوبية إلى وظيفتها السلبية المتمثلة في خلق قطيعة مع الواقع أو النظام القائم لعالم الأشياء[٣].

(٣) اليوتوبيا المضادة أو «الديستوبيا»:

إذا كان جيمسون يحلل اليوتوبيا في ضوء وظيفتها الإيجابية، فإن هناك مستوى سلبي لها؛ ويظهر عندما تتجه يوتوبيا معينة إلى مقاومة أي محاولة للتغيير، وهنا نكون بإزاء المستوى

(1) Jameson, F.: "**An American Utopia**", in: Slavoj Žižek (ed.), An American Utopia: Dual Power and the Universal Army, London & New York: Verso, 2016, PP. 20, 40.

(٢) أبو السعود، د/ عطيات: **الأمل واليوتوبيا في فلسفة إرنست بلوخ**، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٩٧، ص. ١٢٧.

(3) Weeks, K.: "**Utopian Therapy: Work, Nonwork, and the Political Imagination**", in: Slavoj Žižek (ed.), An American Utopia, op. cit., P. 245.

التحريفي لها، أو ما يدعوه جيمسون «اليوتوبيا المضادة» (Anti-Utopia)، التي تُصوِّر الشر كواقع في حد ذاته، والتي تمثل نوعًا من الخوف من المستقبل، وهي تتخذ أشكالًا خاصة، ولها موضوعًا محددًا من الناحية الأيديولوجية ومعنى ودلالة أيديولوجيتين(١).

وتظهر اليوتوبيا المضادة عندما تحاول جماعة معينة أن تتخفّى وراء نماذج وأفكار متخيلة تستهدف في حقيقتها قلب الوعي الثوري في المجتمعات الطبقية. ويشير جيمسون إلى أن اليوتوبيا المضادة أمر خطير وسيء للغاية، مثلما هو الحال مع ما بعد الحداثة التي تجسد «اليوتوبيا المضادة» في أبرز صورها؛ وذلك من حيث نزوعها إلى كراهية الفن الحداثي، وكراهية المثقفين عمومًا(٢). ولهذا وكما يقول جيمسون، فإن ما بعد الحداثة تمثل في الأصل نوعًا من اليوتوبيا التي تروي نماذج عن المستقبل المتخيل، وإنْ انطلقت من أساس غير شرعي(٣).

من هنا يطابق جيمسون بين اليوتوبيا المضادة و«الديستوبيا»(٤) (Dystopia) التي تجسد الشر الذي يلازم المجتمعات الإنسانية، والتي تنزع إلى نفي أحلام المقهورين وتطلعاتهم نحو الحرية، وبالتالي فهي نوع من المتخيل الذي يتوجه إلى الديكتاتورية، ويفصح في وجه منه إلى العودة إلى عالم الوحشية، وحالة البربرية، والاستغلال، والعنصرية(٥). وبالتالي يستعمل جميسون مصطلح «الديستوبيا» بالمعنى الشائع الذي يشير إلى التخييلات السلبية التي تُصوِّر مجتمعًا غير فاضل تسوده الفوضى وانعدام العدالة والخير، ويجرد الإنسان من طابعه النوراني، وهي بذلك تُصوِّر المستقبل على هيئة جحيم. و«الديستوبيا» من هذه الزاوية نقيض «اليوتوبيا»، بل هي تتوقف أساسًا على وجود (اليوتوبيا الحقيقية) التي تَعِد بالتحرر والسعادة، وترتكز على فكرة «الأمل» لتبعثه مجسدًا على أرض الواقع. وبهذا المعنى فإن الديستوبيا نتاج سلبي لليوتوبيا ذاتها، وعلى حد تعبير جيمسون: «الابن غير الشرعي لليوتوبيا بمعناها الدقيق»(٦).

---

(1) Jameson, F.: **Archaeologies of the Future**, P. 53.

(2) Ibid, P. 190.

(3) Jameson, Fredric: **The Seeds of Time**, New York: Columbia Univ. Press, 1994, xii.

(٤) تعود أصول مصطلح «الديستوبيا» إلى اللغة اليونانية، ويتكون من مقطعين: [δυσ] «سيء»، و[τόπος] «مكان»، وبالتالي يشير إلى «المكان الفاسد أو الخبيث». وتُصوِّر الديستوبيا مجتمعًا خياليًا مخيفًا؛ حيث تسوده الفوضى، والخراب، والقتل، والفقر.

(5) Jameson, Fredric: **The Antinomies of Realism**, London & New York: Verso, 2013, P. 308.

(6) Jameson, F.: **Archaeologies of the Future**, PP. 154, 198.

ويمضي جيمسون محللًا أبعاد فكرة (التخيل)، من خلال حديث ينم عن تقديره لدور اليوتوبيا في حياة الأفراد والشعوب، ويندد بالفوضى التي تسببت فيها ما بعد الحداثة التي دفعت بعض المفكرين إلى وضع رؤى ونماذج ديستوبية، من خلال روايات الخيال العلمي؛ لكسر الحدود الفاصلة بين ثقافة النخبة والثقافة الجماهيرية[١]. ويوضح جيمسون أن اليوتوبيات المضادة لعصر ما بعد الحداثة تقوم على أساس من أن رأس المال في عصرنا يُخضِع كل العلاقات الإنتاجية، والروابط الإنسانية لعلاقة نفعية بحتة، فهنا تتكشف طبيعة الصلة بين الحاضر والماضي؛ ذلك أن المواجهة الثقافية لكل عصر ليست مواجهة ذات طابع فردي، وإنما مواجهة اقتصادية تتمثل في مواجهة نمط من أنماط الإنتاج لنمط آخر سابق عليه، وهنا لا يمكن النظر إلى الماضي على أنه مجرد شيء خامل نتوجه إليه لإحيائه من جديد؛ بل يمثل بحد ذاته عاملًا فاعلًا في حياتنا، كما يتجسد أمامنا كشكل مختلف جذريًا من أشكال الحياة، بحيث يحاول هذا الشكل أن يفرض معاييره وأحكامه الخاصة على حياة الأفراد[٢].

إن الوجه السلبي لليوتوبيات المضادة يتمثل في استرجاع الماضي، وبهذا المعنى يتم قلب ديناميات الحكم التاريخي على حين غرة: حيث أننا لسنا الذين نحكم على الماضي، بل إن الماضي هو الذي يحكم علينا ويوجهنا بلا هوادة، ويفرض علينا المعرفة المؤلمة لما لسنا عليه، وما لم نعد عليه، وما لم نبلغه بعد. وهذا هو المعنى الذي يخبرنا به الماضي عن «إمكانياتنا البشرية»، ولا يتم هذا على مستوى المحتوى فقط، بل أيضًا في تنوع الأشكال الفنية والجمالية والإنتاج الثقافي ذاته؛ حيث أن الطقوس الاجتماعية، وصور الهيمنة، تضغط بقوتها على طريقة الأفراد في الحياة لتجعل منهم «عناصر أحادية المعنى» Monadization. ومن هنا فإن تأويل الصلة بين الماضي والحاضر ينبغي أن تتم في ضوء ما يطلق عليه «بلوخ»: «الدافع اليوتوبي» (Utopian Impulse) المحايث، الذي يتطلع دائمًا إلى وجود إنساني أصيل. ويلازم هذا الدافع الوجود كله، الذي يعيش توترًا بين الحاضر والمستقبل؛ بين ما هو قائم وما ينبغي أن يكون[٣].

معنى هذا أن اليوتوبيات تشكل جزءًا لا يتجزأ من بنية الوجدان الإنساني، وهي ليست وهمًا أو خيالًا جامحًا يسبح في فراغ ما، بل إنها محايثة للطبيعة البشرية وملازمة للإنسان منذ وجوده

(1) Jameson, Fredric: **The Ancients and the Postmoderns: On the Historicity of Forms**, London & New York: Verso, 2015, P. 254.

(2) Jameson, F.: **The Ideologies of Theory**, P. 479.

(3) Ibid.

على ظهر الأرض. والواقع أن تمييز جيمسون بين اليوتوبيا الحقيقية من جانب، والديستوبيا من جانب آخر يمثل أساسًا تمييزًا بين «المتخيّل المشرق» و«المتخيل المعتم». فإذا كانت اليوتوبيات تنطلق من فكرة المتخيل وتعود إليه، فإن جيمسون وبالنظر إلى عقيدته الماركسية، لا يستطيع أن يُخفي إعجابه الشديد بتصور ماركس للمجتمع الشيوعي. فمن بين كل الرؤى والتصورات اليوتوبية التي ظهرت عبر التاريخ، يربط برباط لا ينفصم بين الاستبداد السياسي واليوتوبيات المضادة من ناحية، وبين الاشتراكية واليوتوبيا الحقيقية من ناحية أخرى(١).

وإذا كانت الاشتراكية تمثل الصورة المرجوّة أو المأمولة لليوتوبيا، فإن جيمسون يُشيد بنبل الاشتراكية الماركسية مقارنة باليوتوبيات الاجتماعية الأخرى(٢). ويمضي موضحًا قوة الماركسية في مواجهة رأسمالية عصر ما بعد الحداثة، وذلك انطلاقًا من منهجه الجدلي الذي يُظهر مدى إجحاف تيارات ما بعد الحداثة بحق المشروعات الاشتراكية من جانب، ويبرهن من جانب آخر على وجود اليوتوبيا الحقيقية. وهو بذلك لا يساير ماركس وإنجلز اللذان زعما أن اشتراكيتهما قد تخلصت تمامًا من سائر الملامح اليوتوبية، وقد أكد جيمسون على اختلافه مع ماركس بقوله: «إذا كانت اليوتوبيا، كما في تحليلات ماركس للمجتمعات البورجوازية التقليدية، تمثل تحويل الطاقة الثورية إلى رغبات سلبية خاملة ووهمية، فإن طبيعة اليوتوبيا في عصرنا الراهن تشهد انعكاسًا جدليًا؛ من حيث أنها أضحت مجالًا للاستسلام ولقوة النظام القائم نفسه، ويُعَدُّ هذا دليلًا على قوة هذا النظام لتحويل حتى خصومه إلى مرآة أو انعكاس لصورته الخاصة. لكن الفكرة الحقيقية عن اليوتوبيا ستظل- على النقيض من ذلك- موجودة دائمًا لوضع تصورًا لعالم مختلف نوعيًا عن عالمنا الراهن، وهي تأخذ شكل نفي لكل ما هو قائم»(٣).

والواقع أن مضاهاة جيمسون بين اليوتوبيا الحقيقية وبين الاشتراكية، تدفعنا إلى التساؤل: **لماذا الاشتراكية بالذات؟**

من بين كل الجوانب الإنسانية في الاشتراكية، يميل جيمسون إلى اعتبارها بمثابة اليوتوبيا العينية التي تقف ضد محاولات قهر الإنسان. وبعبارة أخرى تجسد الاشتراكية في نظره ذلك

(1) Jameson, F.: **Archaeologies of the Future**, PP. xi-xii, 55, 196.

(2) Jameson, Fredric: **Representing 'Capital': A Reading of Volume One**, London & New York: Verso. 2011, P. 117.

(3) Jameson, Fredric: **Marxism and Form: Twentieth Century Dialectical Theories of Literature**, Princeton: Princeton Univ. Press, 1971, PP. 110-111.

النموذج الأمثل الذي يضمن تحقيق مجتمع ديمقراطي عقلاني ينبذ الفساد، والظلم، والاستغلال[١]. ومن هذا المنظور يمكن النظر إلى الماركسية كنوع جديد من الفكر الديالكتيكي، وبالتالي فهي لا تعود مجرد «نظرية في رأس المال»، بل تمثل أيضًا نموذجًا يوتوبيًا للتعبير عن ذلك المجتمع المنشود في المستقبل. فهي التزام بذلك النمط اليوتوبي للإنتاج، الذي تختفي فيه الملكية الفردية، والذي يسعى إلى الخروج من وضعية الهيمنة التي تميز الأنظمة الرأسمالية بمختلف أشكالها. وبهذا المعنى يجب أن نركز على تأويل علاقتها بالماضي لكي ندرك حاضرَها بوصفه تاريخًا، ونتمكن من الإبقاء على جوهر الفكرة اليوتوبية فيها، والتحول الجذري تجاهها[٢].

يقودنا هذا إلى القول بأن اليوتوبيا قد تتحول إلى ديستوبيا، ويوضح جيمسون ذلك بأن صورًا من اليوتوبيا قد تنتهي إلى يوتوبيا مضادة، ولا أدل على ذلك من أن الاشتراكية قد انتهت في محصلتها إلى واحدة من أعتى الديكتاتوريات في التاريخ؛ والحديث هنا عن التجربة السوفييتية في عهد ستالين الذي نزع إلى تحقيق الاشتراكية بالقوة فقاده ذلك، لأسباب مختلفة، إلى واقع مظلم وفضاء مأساوي مناقض كلية لمبادئ الاشتراكية ومضمونها[٣].

ومن الملاحظ أن إيمان جيمسون بالاشتراكية بوصفها الصورة الحقيقية لليوتوبيا يلتقي فيه مع بلوخ، الذي نظر إلى الاشتراكية بوصفها اليوتوبيا الوحيدة القادرة على تحقيق طموحات الإنسان للحرية والعدالة، وهي وحدها التي تملك الوعي الحقيقي الذي يضع عينيه على الحاضر والمستقبل؛ لأنها قابلة للتحقيق وفق شروط داخلية وخارجية، أي شروط ذاتية وموضوعية تجتمع في لحظة تاريخية ملائمة. وقد خلص بلوخ من ذلك إلى تاريخ اليوتوبيا ما هو إلا تطور تدريجي نحو هذه النزعة التي اكتملت في الماركسية[٤].

معنى هذا أن الاشتراكية تمثل سبيل الخلاص الوحيد بالنسبة لجيمسون مقتفيًا في ذلك أثر بلوخ، الذي اعتبر الاشتراكية أخر ما ظهر من اليوتوبيات الاجتماعية حتى اليوم، وليس ثَمَّة يوتوبيا اجتماعية أخرى ظهرت لتكون منافسًا أو بديلًا لها: فقد عبَّرت اليوتوبيات السابقة على الماركسية عن أمل يوتوبي غير دنيوي، وطرحت نماذج لمجتمعات خيالية. لكن الماركسية

(1) Jameson, F.: **Archaeologies of the Future**, P. 186.

(2) Jameson, F.: **The Ideologies of Theory**, PP. 479-480.

(3) Jameson, F.: **Archaeologies of the Future**, PP. 193-194.

(٤) أبو السعود، د/ عطيات: **الأمل واليوتوبيا في فلسفة إرنست بلوخ**، ص ص. ١٢٨، ٤١٦.

هي التي استطاعت أن تقهر هذا التجريد، حيث أن تحسين العالم لا يأتي بالتأمل بل بالفعل؛ أي بالنظرة الجدلية إلى الواقع مع مراعاة قوانين العالم الموضوعي، وبحيث تتحول اليوتوبيا من كونها «يوتوبيا تأملية تجريدية» إلى «يوتوبيا عينية» ذات نزعة اشتراكية[١].

إن مهمة اليوتوبيا تتمثل في مواكبة الصيرورة الاجتماعية من خلال طرح رؤى للمستقبل حتى لا يفقد الإنسان «الأمل» بإمكانية قيام المجتمع الفاضل. والواقع أن جيمسون لا يستطيع أن يُخفي إعجابه ببلوخ، وقد أشار إلى مدى إفادته من بلوخ، وخاصة «مبدأ الأمل» المُتأصِّل في الطبيعة البشرية، والذي يعبِّر عن فكرة أن في داخل كل إنسان يوتوبيات مختلفة تُسيِّره في حياته، وغالبًا ما يكون ذلك بطريقة غير واعية، ولا علاقة لها بقيمتها الوظيفية[٢]. وقد أكد «فيليب فيجنر»[٣] (Philip Wegner)، و«كلينت بورنهام»[٤] (Clint Burnham)، على ذلك بأن أصول مفهومه لليوتوبيا موجودة في فلسفة بلوخ، التي تحتل موقع المركز بالنسبة لفكر جيمسون، وقد بَدا ذلك واضحًا منذ كتاباته الأولى، خاصة «الماركسية والشكل» عام ١٩٧١، حيث حاول من خلاله وضع نموذجًا تأويليًا شاملًا نستطيع من خلاله تلمس جذور فكرة الأمل في اليوتوبيا.

كذلك يذهب «مارك كوتي» (Mark Coté) إلى أن جيمسون استلهم من بلوخ بعض مبادئ الجدل التاريخي، ويتضح هذا في توظيفه للنقد الثقافي الراديكالي من أجل تحليل أبعاد اليوتوبيا التي تجسد فكرة الأمل الاجتماعي والتخييل الثقافي من جانب، والأساليب الأيديولوجية التي يمكن من خلالها تقديم هذه التخييلات من جانب آخر. وهذا يعني ضرورة التركيز على الوظيفة اليوتوبية الموجودة في الأيديولوجيات القائمة، والتي أهملها بعض النقاد الماركسيين، وذلك من أجل الوصول إلى تفسير مبتكر وفهم شامل لليوتوبيا[٥].

---

(١) المرجع السابق، ص. ٤١٥.

(2) Jameson, F.: **Archaeologies of the Future**, PP. 5-6, 10.

(3) Wegner, Philip E: "**Horizons, Figures, and Machines: The Dialectic of Utopia in the Work of Fredric Jameson**", Utopian Studies, Vol. 9, No. 2, 1998, PP. 58-59.

(4) Burnham, Clint: **Marxism, Postmodernism, Theory: Rhetoric and Figure in the Works of Fredric Jameson**, Ph. D Diss., North York, Ontario: York University: Faculty of Graduate Studies, 1994, P. 6.

(5) Coté, Mark E.: **The Dialectical Criticism of Fredric Jameson; Or, The Dual Hermeneutic of Anxiety and Hope**, M. A. Thesis, Simon Fraser University: School of Communication, 1999, P. 65.

(ج) التفسير المزدوج للأيديولوجيا واليوتوبيا

إذا كانت اليوتوبيا تحمل في طياتها ضروب من التخيل، فإن الأيديولوجيا تمثل إطارًا للفعل الإنساني. ومن هنا يذهب جيمسون إلى أنه على الرغم من أن كلًا من الأيديولوجيا واليوتوبيا مرتبطان بالذاكرة الجماعية للأمة، ورغم أنهما متغلغلان في علاقة الأفراد بالنظام، فإنهما يختلفان من زاوية أن اليوتوبيا تجسد الرغبة الجماعية في التحرر. وقد تكون الذاكرة الجماعية للأمة في كثير من الأحيان غامضة وغير واعية، وهي تؤدي أدوارًا تخفيفية، و إبستمولوجية، وسياسية أيضًا[١]. وهذا يفرض علينا عدم نقد الظواهر الثقافية باعتبارها مجرد منتجات «أيديولوجية» فقط، بل إنه من المفيد تحليل العناصر والإشارات والتلميحات اليوتوبية فيها. وهنا نجد جيمسون مثل بلوخ لا ينظر إلى الأيديولوجيا على أنها تستهدف غرس مواقف معينة على عقولنا التي تمثل صفحة بيضاء، بل هي تتضمن بالضرورة استراتيجية معقدة من الإقناع البلاغي حيث يتم تقديم حوافز كبيرة للالتزام المجتمعي بها، ومثل هذه الحوافز يدعوها جيمسون بأنها حوافز «يوتوبية» بالضرورة[٢].

من هنا فإن «التفسير المزدوج» للأيديولوجيا واليوتوبيا هو ذلك الذي ينتقد الأيديولوجيا مع الاحتفاظ باللحظات اليوتوبية في منظومتها. وقد أكد جيمسون أن للأيديولوجيا قوةً مزدوجة باعتبارها تجمع ليس فقط بين الذات والموضوع، أو الروح والجسد، بل أيضًا باعتبارها قوة تجمع في طياتها بشكل عام التعارض بين المادية والمثالية[٣]. كما يوضح جيمسون أن الأيديولوجيا تقترن دائمًا باليوتوبيا، وليس ثَمَّة فصل تام بينهما؛ لأن هناك تعايش ملفت للنظر بين الوظائف الأيديولوجية واليوتوبية المختلفة في كل منتج ثقافي[٤].

وقد أكد جيمسون على الازدواجية المنقوشة في اليوتوبيا؛ حيث تُستخدم بطريقتين مختلفتين: الأولى باعتبارها نقيضة للأيديولوجيا، والأخرى باعتبارها مرادفة لها. وعلى سبيل المثال، عندما بدأت كل من النازية والستالينية في الانهيار- باعتبارهما من أهم أيديولوجيات

(1) Jameson, F.: **Marxism and Form**, P. 113.
(2) Jameson, F.: **The Political Unconscious**, PP. 277-278.
(3) Jameson, F.: **Allegory and Ideology**, P. x.
(4) Jameson, F.: **The Political Unconscious**, P. 279.

القـرن العشريـن- أطلـق المُنظِّـرون الليبراليون على ذلـك نهايـة اليوتوبيـا[١]. وعندما بدأت تتراجـع أيديولوجيات الحداثة، أطلـق المفكرون ما بعد الحداثيون على ذلـك نهاية يوتوبيات الحداثـة. كذلـك يظهر الترابـط بينهما في حالات التغـيرات الاجتماعية والسياسـية الكبرى؛ كما في الثورات، والانقلابات، والانتفاضات. ولهذا يقول جيمسـون: «إن كل محتوى ظاهري لليوتوبيا يمثل في الأسـاس محتوى أيديولوجيًا، وهو محتوى سـلبي تتمثل وظيفته في كونه دافعًا لمقاومـة الأيديولوجيا المسـيطرة، وكشـف الغموض الـذي تتصف به الأيديولوجيـات المقابلة لها»[٢]. وفي ظل هذه الفترات من التغيرات الجذرية قد تتحول اليوتوبيا إلى برامج ذات سلطة مدعومة بأيديولوجيا ما.

هـذا يعـني أن الأيديولوجيا هي في الأصل نـوع من اليوتوبيا. وبالمثل فـكل يوتوبيا تحمل في طياتهـا مضمونًـا أيديولوجيًـا ظاهرًا. لكن مـن المهم أيضًـا أن نلاحظ أن اليوتوبيا ليسـت بالضرورة منتجًا لليسـار أو لليمين فحسـب، ولكنهـا دائمًا نتاج التوق للوحـدة الجماعية؛ ذلك أن الفكـر اليوتـوبي ليس تشـكيلًا لوحدة جماعية في حـد ذاته، بل ما تقـوم بذلك هي الصور التي تحفز تماسـكها المتخيل. ولذلك تحمل الأيديولوجيا المسـيطرة أبعادًا يوتوبية؛ ليس بسـبب وظيفتهـا في إدامة امتيـازات الطبقة الحاكمة، بل بالأحرى لأن هـذه الوظيفة هي في حد ذاتها تأكيد «للتضامن الجماعي» (Collective Solidarity)[٣].

نسـتنتج من هذا أن جيمسـون يتناول الأيديولوجيا واليوتوبيا على المستوى الوظيفي، وقد أكد بعض دارسيه على ذلك؛ فيذهب «دانيال موهليستين»[٤] (Daniel Muhlestein) و«شابو شي»[٥] (Shaobo Xie) إلى أنـه لا يمكـن إنتاج يوتوبيا محملة بالمعـاني والدلالات التي تتجاوز الأيديولوجيـا المسـيطرة إلا من خلال السـعي إلى تحقيق الوحدة الجماعيـة، وربما تتحقق هذه الوحدة من خـلال «الانعكاس الجدلي» الذي يواجه فيه «وعي الفرد» بعض القيود الخارجية؛

(1) Jameson, F.: **Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism**, P. 159.

(2) Jameson, F.: **Archaeologies of the Future**, P. 211.

(3) Jameson, F.: **The Political Unconscious**, P. 281.

(4) Muhlestein, Daniel K.: **Rethinking "The Political Unconscious"**, Ph. D Diss., Houston, Texas: Rice University, 1992, P. 139.

(5) Xie, Shaobo: "**History and Utopian Desire: Fredric Jameson's Dialectical Tribute to Northrop Frye**", Cultural Critique, No. 34 (Autumn, 1996), P. 140.

مثل اللاشعور السياسي. وعلاوة على ذلك فإن الدوافع المثالية، التي تستوعبها اليوتوبيا على مستوى الثقافة والتاريخ، ينبغي أن يتم إعادة اكتشافها باستمرار من داخل عملية الجدل التاريخي.

وبالمثل تذهب «ستايسي دوجلاس» (Stacy Douglas) إلى أن قوة إسهام جيمسون تأتي من تحليلاته التي خلص فيها إلى وجود صلة وطيدة بين الأيديولوجيا واليوتوبيا، خاصة عند تفسير التحولات التاريخية من حقبة إلى حقبة أخرى، وهذا يقتضي الوقوف ليس فقط على السياق الاجتماعي العام لظهورهما، بل أيضًا الوضع في الاعتبار أن أي نقد للأيديولوجيا يتضمن عناصر يوتوبية[١]. وكذلك تذهب «ستاتشي بويكمان» (Staci Boeckmann) إلى أن جيمسون نزع نحو التفسير الجدلي للأيديولوجيا بالمعنى الواسع، التي يعتبرها قوة مزدوجة تحوي بطبيعتها أبعاد سلبية، وأخرى إيجابية. أما الأبعاد السلبية فيصفها بأنها «أيديولوجيا» بالمعنى الدقيق للكلمة، في حين أن الأبعاد الإيجابية يدعوها «باليوتوبيا». وتشكل الفكرةُ اليوتوبيةُ جوهرَ التوجه الأخلاقي للتأويل الماركسي عند جيمسون[٢].

بيد أن آراء جيمسون لم تنجو من النقد؛ فيذهب «بيتر فيتنج» (Peter Fitting) إلى أن مفهومه لليوتوبيا غير محايد، ويتجلى هذا في اعتبارها نوعًا من «الممارسة» Praxis، وليست صورة للتخيل، كما لو كانت تعني حرفيًا «تصميمات»، أو على الأقل مجرد صور للمجتمع الفاضل، بالإضافة إلى أن تحليله لليوتوبيا يحوي طابعًا من الاستفزاز الفكري[٣]. كما يذهب «جيمس سيتون» (James Seaton) إلى أن نزعته الماركسية ذات طابع مغلق، وأن مفهومه عن اليوتوبيا يبدو فارغًا. علاوة على أن تقسيمه للظواهر الثقافية إلى قسمين يجمعان بين عناصر «يوتوبية» وأخرى «أيديولوجية»- إن تقسيمه على هذا النحو يبدو حادًا ومشوهًا، لأنه يستعمل المفهومين كمصطلحين قطبيين[٤].

---

(1) Douglas, Stacy: "**Law's Transformative Power: Ideology, Utopia, and Donald Trump**", Law and the Senses, University of Westminster Press, 22-2-2018, P. 146.

(2) Boeckmann, Staci L. V.: "**Marxism, Morality, and the Politics of Desire: Utopianism in Fredric** Jameson's **The Political Unconscious**", Utopian Studies, Vol. 9, No. 2, 1998, P. 31.

(3) Fitting, Peter: "**The Concept of Utopia in the Work of Fredric Jameson**", Utopian Studies, Vol. 9, No. 2, 1998, P. 11.

(4) Seaton, James: "**Marxism Without Difficulty: Fredric Jameson's "The Political Unconscious"**", The Centennial Review, Vol. 28/ 29, No. 4/ 1 (1984/ 1985), PP. 124, 138.

وعلى أية حال، فإن هدف جيمسون يتمثل في البحث عن وسيلة تحرير الأفراد من القمع الذي تمارسه الأيديولوجيا المسيطرة؛ ومن هذا المنظور، يبدو مقتفيًا خطى «سبينوزا» «Baruch Spinoza» (١٦٣٢-١٦٧٧) الذي ركّز على كيفية انبثاق الحرية من الضرورة التاريخية التي تتمثل في وجود علاقات عامة بين الظواهر، وتدرس القوانين الموضوعية للواقع (الطبيعة، والتاريخ، والإنسان)، كما أن كليهما اعتبرا مشكلةَ انتزاع الحرية من عالم الضرورة المسألةُ الرئيسة في هذا الصراع بين الحرية والعبودية الأيديولوجية. وبهذا المعنى ليست الحرية سوى الوعي بالضرورة التاريخية[١].

ومن الملاحظ أن جيمسون لا يربط بين اليوتوبيا و إنتاج العنف؛ فالعنف يبدأ في معظم الأحيان من جانب «اليمين» السياسي، خاصة وأن العنف الهدام من جانب الأصوليات الدينية والعلمانية يظهر أساسًا بسبب خيبة الأمل والإحباط الذي يلازم فشل اليوتوبيات والمشروعات الاشتراكية، كما يظهر كذلك نتيجة لإخفاق الثورات الاجتماعية في إنتاج يوتوبيا يمكن تحقيقها على أرض الواقع[٢]. ومن هذه الزاوية يتفق جيمسون مع «جورج سُورِيلْ» «Georges Sorel» (١٨٤٧-١٩٢٢)، الذي ذهب إلى أن التطور المتزايد للرأسمالية يُسبِّب ارتفاعًا في وتيرة العنف؛ الأمر الذي يَفرِض على الأفراد الذين يقودون الثورة الاشتراكية أن يدافعوا عنها بوسائل عنيفة إذا اقتضى الأمر ذلك[٣].

لكن ورغم اتفاق جيمسون مع «سُورِيلْ» في هذه الناحية، إلا أنه يختلف معه في نظرته لليوتوبيا؛ حيث نزع الأخير إلى نقد الفكر اليوتوبي لأنه يراه يكتفي بالتحليل والتنظير دون أن يعمل على التغيير، ويميل بطبيعته إلى الثبات والجمود لأنه يستهدف الوصول إلى حالة من الكمال؛ على اعتبار أن اليوتوبيا من نِتاج العقل وأصحاب النظريات الذين يحاولون- بعد ملاحظة ومناقشة الوقائع- إيجاد نموذج يمكن اتخاذه معيارًا لمقارنة المجتمعات الموجودة بالفعل. كما ينبع نقده للفكر اليوتوبي من كون الأخير يمكن أن يتحول بسهولة إلى مجموعة برامج وتشريعات للإصلاح؛ وبذلك يفقد روح المبادرة والنضال[٤].

---

(1) Marino, Jeffery R.: **Freedom and Form: Marxist Hermeneutics and the Spinozist Turn**, M. A. Thesis, Santa Cruz, University of California, 2013, P. 1.

(2) Honan, Kevin: "**The Political Conscious: A Further Round of Reflection on Fredric Jameson's Valences of the Dialectic**", Field Day Review, Vol. 7, 2011, P. 90.

(3) Sorel, Georges: **Reflections on Violence**, trans.: Hulme, Thomas E., ed.: Jennings, Jeremy, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999, P. 228.

(٤) الجزيري، د/ مجدي: **العنف والتاريخ عند سوريل**، القاهرة: دار الصافي، ١٩٩١، ص ص. ٤٦-٤٧.

وفي مقابل نظرة سوريل السلبية لليوتوبيا، لا ينظر جيمسون إلى اليوتوبيا على أنها تبتعد عن الواقع، بل إن الدوافع اليوتوبية مترسخة في بنية وتكوين العقل الإنساني، وملازمة لوجود الإنسان ذاته. كذلك لا يصفها جيمسون بالطابع السكوني لأنها ليست مجرد رفض و إنكار للواقع دون محاولة تجاوزه. ومن هذه الناحية يتفق جيمسون مع «كارل مانهايم» (١٨٩٣-١٩٤٧)، الذي ذهب إلى أن اليوتوبيا تُسهم كثيرًا كأداة للنقد السياسي، وتحفيز الهمم نحو التغيير؛ لأنها تحوي عناصر دينامية «حيوية ونشطة»، محددًا إياها من الناحية النظرية بأنها تهديد واضح لبناء النظام القائم، أو هي حالة ذهنية أو عقلية تتعارض مع الواقع ولا تنسجم معه، وتستهدف قطع المسافة بين المتخيل الذهني وبين الواقع الراهن، وعلى حد قوله: «تمثل اليوتوبيا تلك التوجهات المتسامية، التي تميل- حين تتحول إلى فعل وسلوك- إلى تحطيم نظام الأشياء السائد في فترة تاريخية معينة تحطيمًا جزئيًا، أو كليًا»[١].

ومن ناحية أخرى يبدو جيمسون متأثرًا بـ«فالتر بنيامين» «Walter Benjamin» (١٨٩٢-١٩٤٠)، الذي ذهب إلى أن أصول العنف كامنة في بنية الأنظمة الاقتصادية والتشريعات القانونية والسياسية[٢]. ذلك أن العنف الاجتماعي يمثل في معظم الأحيان ردّ فعل ضد العنف الكامن في بنية النظام الأيديولوجي القائم، كما أنه يحتاج لتربة رأسمالية يُوَّلد فيها، وكل فاشية دينية أو علمانية تُمثِّل انعكاسًا حتميًا وأثرًا طبيعيًا لفشل الثورة، وعلى حد تعبيره: «**كل صعود للفاشية يشهد على وجود ثورة فاشلة**». وعلى سبيل المثال، فإن الصعود الأخير لليمين المتطرّف في أوروبا يمكن تفسيره كنتيجة لفشل المشروعات الاشتراكية. وينطبق الأمر على الإسلام السياسي- أو ما يُسمى «بالفاشية الإسلامية» بعد ثورات الربيع العربي- حيث كان صعوده الوجه الآخر لغياب اليسار العلماني[٣].

كذلك يقتفي جيمسون خطى «مانهايم»؛ في إقراره بوجود صلة تلازم بين الأيديولوجيا واليوتوبيا بوصفهما عنصران ضروريان من عناصر الإرادة الإنسانية. وتتمثل هذه الصلة في أن كليهما مجموعة من الأفكار المتسامية ويستهدفان معًا نفي الواقع أو تجاوزه (كل

(١) مانهايم، كارل: **الأيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة**، ترجمة: محمد رجا الديريني، الكويت: شركة المكتبات الكويتية، ١٩٨٠، ص. ٢٤٧.

(2) Benjamin, Walter: "**Critique of Violence**", in: Idem, One-Way Street and Other Writings, trans.: Jephcott, Edmund & Shorter, Kingsley, London: Verso, 1979, PP. 132ff.

(3) Žižek, Slavoj: **The Year of Dreaming Dangerously**, London & New York: Verso, 2012, P. 73.

بطريقته). فالأيديولوجيا تمثل البنى الذهنية للجماعات والأفراد للتعامل مع الواقع المحيط وإنتاج المعنى، وبهذا المعنى فهي أداة لتشويه حقيقة الواقع. أما اليوتوبيا فتتسامى أيضًا على الواقع لأنها بمثابة توجه السلوك نحو عناصر لا يحتويها الواقع كما هو متحقق في تلك اللحظة التاريخية، وبهذا المعنى فهي تستهدف تجاوز الوضع القائم بحثًا عن المأمول في حياة الشعوب. لكن اليوتوبيا تختلف عن الأيديولوجيا من ناحية الوظيفة، ومن حيث درجة الواقعية في كليهما؛ فاليوتوبيا ليست أيديولوجيا بالنظر إلى مقدار نجاحها، وطالما تنجح بواسطة نشاطها المضاد في تحويل الحقيقة التاريخية الموجودة إلى حقيقة جديدة أكثر انسجامًا مع تخييلاتها[١].

معنى هذا أن الأيديولوجيا واليوتوبيا يشتركان في زاوية الابتعاد عن الواقع؛ إذ ينتميان إلى نفس المجموعة التي تمثل «اللاواقعي»[٢]. وبهذا المعنى فالاشتراكية مثلاً تعتبر الليبرالية مجرد أيديولوجيا للطبقة البورجوازية، في حين تنظر الليبرالية إلى الاشتراكية على أنها يوتوبيا تتعلق بمستقبل بعيد المنال. ويوضح مانهايم أنه إذا كانت الأيديولوجيا تنزع إلى تبرير امتيازات الطبقة المسيطرة، فإن اليوتوبيا تمثل منظومة فكرية متخيلة تدافع عن حقوق الطبقات المقهورة. ويترتب على ذلك أنه من الممكن أن تصبح يوتوبيات اليوم أيديولوجيات في الغد. كما أن العناصر اليوتوبية والأيديولوجية لا توجد منفصلة عن بعضها في مسيرة التاريخ؛ فيوتوبيات الطبقات الصاعدة كثيرًا ما تتغلغل فيها عناصر «أيديولوجية»، وتتداخل معها بشكل لا ينفصم. وعلى سبيل المثال، فقد مثلت «الليبرالية» في أول ظهورها «يوتوبيا» الطبقة البورجوازية الصاعدة في أوروبا، وكانت فكرة «الحرية» في جزء منها «يوتوبيا عينية»؛ أي أنها كانت تحتوي على عناصر متجهة نحو تحقيق نظام اجتماعي جديد، كما كانت هذه العناصر ذات أثر كبير في تصدع النظام القائم خلال هذه الفترة. لكن وبعد أن تحققت تلك العناصر، تحوّلت إلى أيديولوجيا خلال القرن التاسع عشر حيث أصبح جزءٌ كبيرٌ منها يتصل بواقع الحياة الفعلي في المجتمعات الأوروبية. ومن هنا فإن فصل العناصر «الأيديولوجية» في العقلية البورجوازية السائدة عن تلك العناصر «اليوتوبية» القادرة على تحقيق ذاتها في الواقع

(١) مانهايم، كارل: **الأيديولوجيا واليوتوبيا**، ص ص. ٢٤٩-٢٥٠.

(٢) ريكور، بول: **محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا**، تحرير: جورج تيلور، ترجمة: فلاح رحيم، بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، ٢٠٠٢، ص. ٣٦٤.

الفعلي، لم يقدر على القيام به سوى الطبقة الاجتماعية التي ظهرت مؤخرًا على مسرح التاريخ لتتحدي النظام القائم[١].

وخلاصة القول: إن كل منظومة متخيلة يمكن أن تأخذ صورة سردية أيديولوجية، أو قصة يوتوبية، وفقًا لدرجة تحقق كل منها؛ ولذلك فإن معيار التمييز بين ما هو «يوتوبي» وما هو «أيديولوجي» يتمثل في قابلية تحقيق «اليوتوبيا» في التاريخ، وتحولها إلى «أيديولوجيا»: فالأفكار التي تسمو على الواقع، وتسعى إلى أن تكون بديلًا له تُعَدُّ «يوتوبيات»، في حين أن الأفكار التي تُصوِّر نظامًا اجتماعيًا مشوهًا كان موجودًا من قبل، أو كان يمكن أن يُوجد، تُعَدُّ «أيديولوجيا»، وكذلك الحال مع الأفكار التي تُخفي أو تزيف الواقع الاجتماعي[٢].

كذلك يتفق جيمسون مع «بول ريكور» الذي كشف عن القدرة الإخصابية لليوتوبيا، في مقابل عقم الأيديولوجيا بالنسبة لموقفها من الواقع. ومثلما قدم «ريكور» ثلاثة معاني للأيديولوجيا، وربط بينها وبين ثلاث وظائف ومستويات أساسية، كذلك فعل مع اليوتوبيا بحيث أن وظائف اليوتوبيا ومستوياتها تقابل وظائف الأيديولوجيا ومستوياتها، وذلك على النحو الآتي:

(١) الوظيفة الاستفهامية (المستوى العميق): إذا كانت الأيديولوجيا عند مستواها العميق تنزع إلى المحافظة على الذاكرة الاجتماعية للأمة، فإن اليوتوبيا تضع الواقع نفسه موضع مسائلة. وبهذا المعنى فإن دلالة اليوتوبيا تكمل هذا المعنى للأيديولوجيا؛ حيث تعبِّر- تحت ضغوط الواقع- عن آمال الأفراد وطموحاتهم. وهذا يعني أن اليوتوبيا تشكل بديلًا للأيديولوجيا عندما تكون الأخيرة مجرد وعي مقلوب. كما أن الأيديولوجيا تستوعب بعض مظاهر الحلم اليوتوبي. ومن هذه الزاوية فإن ما يميز اليوتوبيا هو أنها تقترح بديلًا يتجاوز الواقع؛ إنها خارج يقابل الداخل الواقعي الذي تعلنه الأيديولوجيا. وعليه؛ فإن اليوتوبيا هي ممارسة للخيال، وللتفكير فيما يغاير مجرد الوجود الاجتماعي الفعلي، وهي تمتد إلى كل مجالات الحياة تقريبًا بدءًا من الأسرة، مرورًا بالاقتصادي، والسياسي، والاجتماعي، وصولًا إلى الدولة ككل. وهنا تصبح وظيفتها اقتراح مجتمع بديل يكون هو الطرف المقابل لوظيفة الأيديولوجيا الإدماجية.

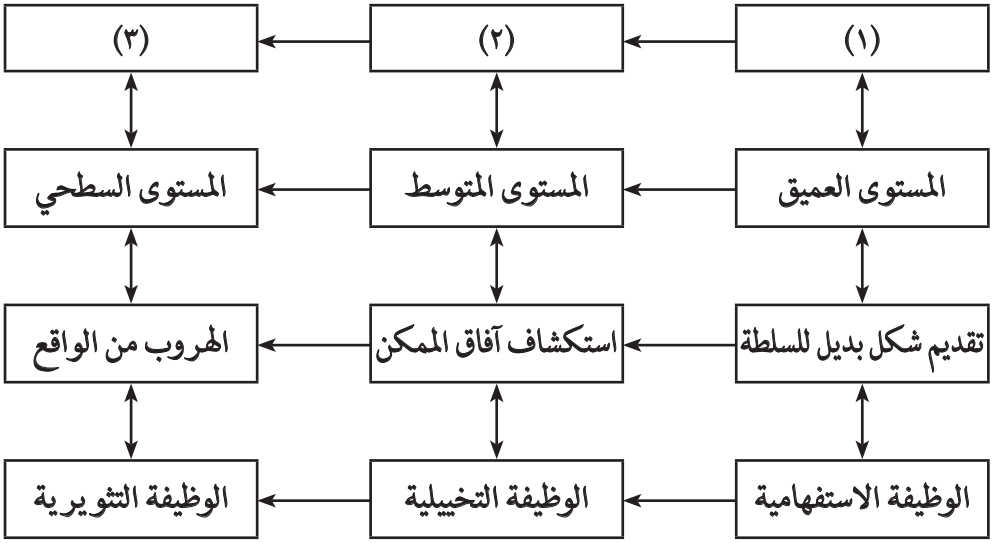
---

(١) مانهايم، كارل: **الأيديولوجيا واليوتوبيا**، ص ص. ٢٥٦-٢٥٧.

(٢) المرجع السابق، ص. ٢٥٧.

(٢) الوظيفة التخييلية (المستوى المتوسط): وهنا نجد اليوتوبيا تربط نفسها بالمجال ذاته الذي تُمارَس فيه السلطة، حيث تدافع عن مصالح طبقات اجتماعية صاعدة. ومن هذا المنظور، فإنها تمثل قصة متخيلة لواقع اجتماعي، وتشكل متغيرًا من متغيرات الخيال الاجتماعي الفاعل حول سلطة ما. وبالتالي فإن وظيفتها هي أن تقذف المخيلة الاجتماعية خارج الواقع نحو «اللا زمان» و«اللا مكان»، ولهذا يبدو خطابها دمويًا أحيانًا، علاوة على أنها تكتفي بطرح نموذج خيالي أو رسم معالم المأمول؛ وهي بهذا تمثل سجنًا من نوع آخر غير سجن الواقع. ومن هنا يقودنا هذا المستوى لليوتوبيا إلى المستوى الثالث لها.

(٣) الوظيفة التثويرية (المستوى السطحي): تقابل هذه الوظيفة المستوى التحريفي للأيديولوجيا؛ فبينما تنزع الأخيرة إلى تشويه الواقع مستخدمة أدوات الإخفاء والخداع والتضليل، تعمل اليوتوبيا- في اتجاه عكسي- على تغييب الواقع لصالح طموحات ومشاريع متخيلة يستحيل تحقيقها. ولأن وظيفة اليوتوبيا هي تذويب الواقع الاجتماعي، فهذا يجعلها تقوم على نمط من الجنون؛ حيث تتم المراهنة فيه على (الكل) أو (اللا شيء). وهي بذلك لا ترضى بالحل الوسط، وهذا المنطق يدفع دعاتها إلى الانزواء عن طريق اللجوء إلى عالم الكتابة، والانغلاق الذاتي، والتغني بحلم الحنين إلى الجنة المفقودة[١].



شكل رقم (٤): (مستويات اليوتوبيا ووظائفها وفقًا لبول ريكور)

(١) ريكور، بول: **من النص إلى الفعل**، ص ص. ٣٠٦-٣٠٨.

من خلال ما سبق يستنتج بول ريكور أن الأيديولوجيا صورة للتخيل الذي يحافظ على استقرار النظام القائم، أما اليوتوبيا فتمثل صورة من صور التخيل الذي يسعى إلى اختراق الواقع بهدف تفكيكيه أو تدميره. ومن هذه الزاوية وضع ريكور اليوتوبيا في تعارض أعمق مع الأيديولوجيا على المستوى الوظيفي، لكنه في الوقت ذاته نزع إلى الربط بينهما في علاقة قطبية ضمن مجالي: «المخيلة»، و«الاستعارة»؛ لأن الأساس الجامع بينهما يتمثل في كونهما نموذجين يستوعبان معًا تجليات «المتخيل» الاجتماعي والثقافي[١]. ومن ناحية أخرى فمن الملاحظ أن فكرة «المتخيل» تستند إلى التوتر القائم بين **الوظيفة الإدماجية للأيديولوجيا، ووظيفة الهدم أو الإضعاف في اليوتوبيا**. ومن هذه الزاوية **تجسد الصور المتخيلة فراغًا قائمًا وغيابًا لشيء موجود (التمثل الانعكاسي في الأيديولوجيا لتكرار ما هو موجود من خلال تبريره أو إضفاء المشروعية عليه)، أو تعويضه بالتخييل (القصة المتخيَّلة في اليوتوبيا والمتمثلة في القدرة على إعادة وصف جديد للحياة)**. وبهذا المعنى فإن **الأيديولوجيا واليوتوبيا نوعان من التخيل المُنتِج: المخيلة التي تُعيد الإنتاج (= الأيديولوجيا)، والخيال المُنتِج (= اليوتوبيا)**[٢].

يترتب على هذا أن الخاصيتين اللتين تشترك فيهما الأيديولوجيا واليوتوبيا عند ريكور، هما:

(١) إن كليهما غامض، ولكل منهما جوانب إيجابية، وأخرى سلبية؛ أدوار بنّاءة، وأخرى مدمرة، أبعاد تأسيسية جوهرية، وأخرى عرضية.

(٢) إن الأيديولوجيا تجسد عمليات التشويه أو الإخفاء المتعمد للواقع، وهي تبدو وكأنها تعبير عن الحالة الطبيعية للفرد وعلاقته بالواقع دون وعي الفرد نفسه بذلك. أما اليوتوبيا فتبدو وكأنها تقدم نموذجًا للمتخيل الاجتماعي، الذي يستحيل تحقيقه («الفانتازيا»)، دون أن تكترث بالخطوات الواقعية الضرورية للتحرك باتجاه بناء مجتمع جديد، وغالبًا ما تكون الرؤى اليوتوبية تعبيرًا عن موقف انفصامي تجاه المجتمع، كما أنها غالبًا ما تكون في الوقت نفسه ملاذًا للهروب من الواقع من منطق الفعل عبر تشكيلة خارج التاريخ[٣].

(١) ريكور، بول: **محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا**، ص. ٤٧.
(٢) ريكور، بول: **من النص إلى الفعل**، ص. ٣٠٩.
(٣) ريكور، بول: **محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا**، ص ص. ٤٧-٤٨.

وخلاصة القول، إن الصور التخييلية تعوض الفراغ القائم بمتخيل يشير إلى أمر ممكن (التمثل الانعكاسي للواقع في الأيديولوجيا)، أو بمتخيل يشير إلى أمر متوقع (الرسم المتخيل لواقع مستقبلي في اليوتوبيا). وهنا يختلف جيمسون مع ريكور؛ حيث انتهج الأخير نهج الهدم بالنسبة لكل من الأيديولوجيا واليوتوبيا؛ لأنهما يندرجان معًا في دائرة ما أسماه جورج لوكاش «الوعي المغلوط» في المجتمعات الطبقية. وصحيح أن الحاجة إلى اليوتوبيا تظل قائمة ما دمنا في التاريخ، لأن البشر دائمًا بحاجة إلى وظيفتها التحريرية التي تمدنا بالآمال المتصلة بوضع رؤى بديلة ومغايرة جذريًا للواقع، إلا أن اليوتوبيا- في نظر ريكور- تقلص المسافة بين الواقع والمأمول، كما أن مروياتها تَرِد في صور لا تحكمها علاقات سببية محددة. وهي- «بتجاوزها للواقع»- أشبه ما تكون بالحلم، وصفاتها المذكورة تحدد بعض صلاتها بالأيديولوجيا[١].

كذلك يختلف جيمسون مع ريكور من حيث المنهج الجدلي الذي يضع في الاعتبار السياق التاريخي لظهور الأيديولوجيا واليوتوبيا، وهذا ما أهمله ريكور في إطار منهجه الفينومينولوجي الذي لا يولي أي اهتمام بالجدل سواء الجدلي الهيجلي، أو الماركسي[٢]. ومن هذا المنظور يمثل الجدل واحدًا من بين الأدوات الاجرائية التي استخدمها جيمسون لتحليل عناصر الأيديولوجيا واليوتوبيا في ضوء السياق الذي يراعي عنصري الزمان والمكان[٣]. ومن هذه الزاوية أيضًا فإن منهجه لا يستهدف تجاوز الماركسية؛ بل يمثل محاولة لتطويرها[٤].

والواقع أن تأويل جيمسون للأيديولوجيا واليوتوبيا يمثل محاولة لفهم طبيعة عصرنا الذي تهيمن عليه الرأسمالية، وإلى الحد الذي يذهب معه «كورنيل ويست»[٥] (Cornel West)، و«مارشال جروسمان»[٦] (Marshall Grossman)، إلى أن جيمسون أهم مفكر في الوقت الراهن انصب اهتمامه على التحديات التي تواجه الماركسية، وقد استفاد من التيارات غير

(١) ريكور، بول: **من النص إلى الفعل**، ص. ٣٠٩.

(2) Ankersmit, Frank: "**The Dialectics of Jameson's Dialectics**", History and Theory, Vol. 51, No. 1 (Feb., 2012), PP. 84, 99.

(3) Haines, Christian: "**Specters of the Dialectic: Review of Valences of the Dialectic by Fredric Jameson**", Cultural Critique , Vol. 77 (Winter 2011), P. 245.

(4) Helmling, S.: **The Success and Failure of Fredric Jameson**, P. 12.

(5) West, Cornel: "**Fredric Jameson's Marxist Hermeneutics**", op. Cit. P. 177.

(6) Grossman, Marshall: "**Formalism, Structuralism, Marxism: Fredric Jameson's Critical Narrative**", Dispositio, Vol. 4, No. 11/ 12, 1979, PP. 259ff.

الماركسية، وكذلك من الشخصيات الرئيسية في مدرسة فرانكفورت، والبنيوية الفرنسية، وما بعد البنيوية، إضافة إلى «جورج لوكاش»، و«جان بول سارتر»، و«لويس ألتوسير»، و«ماكس فيبر».

ومن ناحية أخرى فإن تحليل جيمسون للظواهر الثقافية لا يختلف فقط مع النظريات التفسيرية الأخرى الخاصة «بما بعد البنيوية»، وفي مقدمتها التفكيكية، لكنه أيضًا تأويل جدلي يطرح نموذجًا يمكن من خلاله تحليل الأيديولوجيا واليوتوبيا في سياقهما الشامل، خاصة في عصرنا ما بعد الحداثي. وبالتالي، فإن تحليله للأيديولوجيا ينبع من تركيزه على مفهوم «اللاوعي السياسي»[1]. كما يتأكد تحليله لليوتوبيا في ضوء علاقتها بالأُطرِ الجدلية التي يكتسب المصطلح عن طريقها دلالته في سياق حقبة تاريخية معينة.

نخلص من هذا إلى أن الأيديولوجيا واليوتوبيا ليسا مجرد مصطلحين في أدبيات الفكر السياسي؛ بل هما في حقيقة الأمر يعبِّران عن ظواهر بدتْ مستحدثة، لكنها قديمة في معناها، وبالتالي فهي متجذّرة في أشكال الوعي الحضاري، رغم أنها تتخذ دلالات متباينة في بعض الأحيان. وبالتالي فإن جيمسون يتعامل معهما على أنهما ظواهر ثقافية واجتماعية، انطلاقًا من منهجه الجدلي. كما نخلص إلى وجود علاقة جدلية معقدة بينهما؛ فكل يوتوبيا تمثل سبيلًا لتحدي الأيديولوجيات المهيمنة. وقد انطلق جيمسون من هذه النقطة مطبقًا إياها على الأيديولوجيا واليوتوبيا في عصر ما بعد الحداثة. كما أن صعود الرأسمالية دفعه إلى تطوير النقد الماركسي للأيديولوجيا منذ أعماله الأولى، ولذلك فإن التساؤل الذي يطرح نفسه: كيف فسر هذا الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة؟

(1) Tally, Robert T.: **Fredric Jameson: The Project of Dialectical Criticism**, London: Pluto Press, 2014, P. 66.

القسم الثالث

بين أزمة الحداثة وفوضى ما بعد الحداثة

سنحاول في هذا القسم الوقوف على العوامل والأسباب التي دفعت إلى ظهور ما بعد الحداثة، والخصائص الجوهرية التي تميزها، وكذلك وجه الصلة بينها وبين الرأسمالية المتأخرة، وتفسير جيمسون لطبيعة هذا التحول التاريخي من الحداثة إلى ما بعد الحداثة.

أولًا: ما بعد الحداثة كرد فعل ضد الحداثة

تُعَدُّ الحداثة من نتاج فلسفات التنوير، وقد تبلورت في أوروبا خلال القرن الثامن عشر، واستمرت طيلة القرن التاسع عشر. لكن مع بدايات القرن العشرين، بدأت الثقة في الحداثة تتراجع لعوامل مختلفة؛ من بينها وقوع الحرب العالمية الأولى، وصعود الفاشية والنازية. وقد ظهرت اتجاهات فكرية حاولت أن تتجاوز سلبيات الحداثة ذاتها، ولكي تعلن عن ضرورة الاهتمام بالمعرفة العلمية كبديل للمعرفة الفلسفية بمعناها الشمولي. ووصف «ليوتار» (Jean-François Lyotard) (١٩٢٤-١٩٩٨)- أحد أقطاب ما بعد الحداثة- مشروعات الحداثة بالسرديات الكبرى التي سيطرت على المجتمعات الأوروبية لفترة طويلة، لكنها فشلت وفقدت مصداقيتها، وبالتالي لم تَعُدْ الحاجة إليها قائمة، بصرف النظر عن أنماطها الشمولية، وما إذا كانت هذه السرديات تأملية نظرية أم تحررية عملية. وفي السياق ذاته أوضح ليوتار أن أفول الحداثة يمكن النظر إليه على أنه أحد آثار تطور العلوم والتكنولوجيا؛ ذلك الازدهار الذي حوَّل الاهتمام من غايات الفعل إلى وسائله، كما يمكن النظر إليه على أنه أحد آثار إعادة نشر الرأسمالية الليبرالية، وتراجع البديل الشيوعي، وسيادة ثقافة المجتمعات الاستهلاكية[١].

(أ) ما بعد الحداثة في ضوء فكرة التغير أو التحول الثقافي:

إذا كانت الاتجاهات الثقافية في كل عصر تمثل رد فعل على ظروف وتطورات تاريخية معينة، فهذا يعني أن ثَمَّة علاقة وثيقة- وإنْ كانت بالغة التعقيد- بين المرحلة السابقة زمنيًا

(١) ليوتار، جان فرانسوا: **الوضع ما بعد الحداثي (تقرير عن المعرفة)**، ترجمة: أحمد حسان، القاهرة: دار شرقيات للنشر، ١٩٩٤، ص. ٥٦.

والمرحلة الحالية. ولهذا يرى جيمسون ضرورة عدم الفصل بين المراحل التاريخية ضمن «التقسيم الزمني» Periodization؛ لأن الانتقال من مرحلة إلى أخرى لا يعني وجود تغييرات كاملة في المحتوى، بل يشير إلى إعادة بنية وهيكلة عدد معين من السمات الموجودة بالفعل، لكنها كانت ثانوية أو هامشية في المرحلة السابقة، ثم أصبحت سمات رئيسة ومسيطرة، بينما تراجعت السمات المسيطرة في المرحلة السابقة، وأصبحت ثانوية[١].

هذا يعني أن التغيير في إطار حركة التاريخ لا يعمل على إلغاء المفاهيم والأنماط الثقافية القديمة، أو اقتلاعها من جذورها على نحو كلي، وكل ما في الأمر هو أن (الهامشي) في المرحلة السابقة يصبح مركزيًا في المرحلة الحالية، ويصبح (المركزي) هامشيًا، ضمن الانتقالات التي تحددها خصائص وظروف اجتماعية معينة. وبالتالي يتبنى جيمسون فكرة الظهور أو «الإسقاط الرمزي» (Symbolic Projection) في تفسير التحولات التاريخية والتغيرات الثقافية[٢]. وتمثل هذه الفكرة نقدًا للقول بالتحولات الجذرية بين مراحل التاريخ، على نحو نجده عند هيجل- مثلًا- في اعتقاده بالقطيعة المطلقة بين مراحل التاريخ، أو التحول الكلي في الثقافات والحضارات الإنسانية.

يترتب على هذا أنه لا يمكن اعتبار «الحداثة» (Modernity) مرحلة تاريخية مختلفة تمامًا عن المراحل السابقة عليها بحيث يمكن تحديدها وفق تقسيم صارم لمراحل التاريخ، كما أنها ليست مفهومًا فلسفيًا موضوعيًا، بل هي مفهوم يشير إلى فترة تاريخية مرّ بها الغرب، ومقولة تجمع بين نوع من السرد الثقافي وبين نوع فريد من الأثر البلاغي أو المجاز اللغوي الذي يختلف من حيث بنيته عن الصور والأساليب المجازية القديمة. ومن هذا المنظور فإن سردياتها الثقافية يمكن اعتبارها «ذات مرجعية ذاتية» Self-Referential، بل و«ذات طابع إنجازي» Performative، نظرًا لأنه صاحبها نوع جديد من الأشكال المجازية، وهو ما يمثل قطيعة واضحة عن الصور والأشكال المجازية السابقة من ناحية، ودليلًا على وجودها ومضامينها الخاصة من ناحية أخرى[٣].

وإذا كانت «الحداثة» تمثل مرحلة من مراحل التعبير الحضاري الإنساني في مواجهة

(1) Jameson, F.: **The Cultural Turn**, P. 18.

(2) Jameson, F.: **The Political Unconscious**, P. 2.

(3) Jameson, Fredric: **A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present**, London & New York: Verso, 2002, PP. 34, 40.

المراحل السابقة عليها، فإن ما اِصطُلح على تسميته (بنظرية الحداثة) لا يعني سوى إبراز بنيتها البلاغية و إسقاطها على موضوعات شغلت الإنسان الحديث. وبالتالي تمثل سردياتها إعادة كتابة نماذج مختلفة عن السرديات القديمة التي تنتمي إلى عالم الخيال، والأساطير، واللاعقل، وتتجاوز في الوقت نفسه الرؤى المزعومة للتحليل التاريخي السابقة عليها[١].

وبالمنطق نفسه، فإن «ما بعد الحداثة» (Postmodernity) ليست مجرد مصطلح أدبي يتضمن نسقًا قيميًا وثقافيًا مختلفًا كلية، كما أنها ليست مجرد مفهوم فلسفي يشير إلى موقف نظري محدد يسود المجتمعات الغربية حاليًا، بقدر ما هي «مفهوم زمني» (Periodizing Concept) يشير إلى الحالة الاقتصادية والثقافية للمجتمع التي يُقال إنها وُجدت بعد الحداثة، وبالتالي يصف تلك التغيرات الأخيرة الحاصلة في الثقافة والفنون والموسيقي، وتتمثل وظيفته في الربط بين ظهور شكلٍ جديدٍ من الحياة الاجتماعية ونظامٍ اقتصاديٍّ جديد هو ما نطلق عليه «الرأسمالية متعددة القوميات»[٢].

إن هذا يبرهن على أنه ليس ثَمَّة انقطاع بين ما بعد الحداثة وبين الحداثة، وقد أكد جيمسون على ذلك بأن ما بعد الحداثة لا تنطوي على أي تغيير مطلق وجوهري على المستوى الثقافي مقارنة بالحقب السابقة عليها، اللهم إلا وجود تغييرات في النمط والأسلوب والشكل، وهي تغييرات فرضتها بنية الرأسمالية المتأخرة[٣]. وهو أمر يعني- كما يقول «إيهاب حسن»- أنه «ليس ثمَّة سِتارٌ حَدِيديٌّ يَفصِلُ بين الحداثة وما بعد الحداثة؛ فالتاريخ يتضمِّنُ طبقاتٍ مُتعدِّدةً من المعاني والتفاصيل، والثقافةُ تخترقُ الماضيَ والحاضرَ والمستقبل. ولهذا يتوجَّب علينا أن نَنظر إلى أي «مرحلة زمنية» وفقًا لآليتَي التواصل والانقطاع؛ حيث إن كلا الآليتين يُكمل كلٌّ منهما الأخرى. وبالتالي تتطلَّب ما بعد الحداثة، من خلال الوجهَين السابقين، النظر إليها دائمًا بطريقة مزدوجة. ومن هنا فلابد أن نضع في اعتبارنا التشابه والاختلاف، الوحدة والتمزُّق؛ هذا إذا ما أردنا أن نفهم حركة التاريخ، وندرك جوهر التغيير الواقع»[٤].

---

(1) Ibid, PP. 34-36.

(2) Jameson, F.: **The Cultural Turn**, P. 3.

(3) Jameson, F.: **Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism**, P. 2.

(٤) حسن، إيهاب: **سؤال ما بعد الحداثة**، ترجمة: د/ بدر الدين مصطفى، ضمن: د/ بدر الدين مصطفى، دروب ما بعد الحداثة، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٧، ص ص. ٢٧٣-٢٧٤.

ويحدد جيمسون عاملين أساسيين لظهور ما بعد الحداثة، وهما:

العامل الأول: ويتمثل في أنها جاءت كرد فعل على الأنماط المختلفة للحداثة التي أضحت منتشرة لفترة طويلة في كل مناحي الحياة الإنسانية؛ بدءًا من الجامعات، مرورًا بالمتاحف والفنون، وصولًا إلى الحياة العامة وكافة مؤسسات الدولة. وقد دعت ما بعد الحداثة (مع ما تشيعه بعض تياراتها من عدمية، ويأس، وانسحاب من العالم) إلى نسبية النظر الى الأشياء، وإعطاء الأقليات والفئات المهمشة صوتها وحقها في النظر إلى العالم بمعاييرها هي، وليس بمعايير أخرى. وهذ هو السبب في ظهور أنماط مختلفة من الثقافة لكي تواكب ملامح العصر الجديد.

العامل الثاني: ويتجلى في كونها تمثل نزوعًا للحنين إلى الماضي؛ بما تستهدفه من إحياء الخصوصيات العرقية والجغرافية، مع دعوة مماثلة إلى تذويب الفوارق بين الموروث والوافد في الثقافات، خصوصًا وأن الحداثة كانت تشدد على «ثقافة النخبة»، وترفض بشدة أن تتلوث هذه الثقافة بما يُسمى بالثقافة الشعبية أو الجماهيرية. وقد نتج عن هذه الدعوة إلى المزج بين ثقافة النخبة والثقافة الشعبية هذا الكم الهائل من الدعاية والإعلانات، والعروض المسرحية المبتذلة، و«أفلام هوليوود» للكبار فقط (وهي أفلام من الدرجة الثانية ولا يمكنها تصنيفها بأنها أعمال فنية)، وأفلام السير الذاتية، والمسلسلات البوليسية، وروايات الخيال العلمي، وأفلام الجريمة والرعب؛ بحيث اختلطت الأمور بظهور أنواع جديدة من الفنون والآداب التي تتخللها أشكال ومضامين مختلفة. وبالتالي أصبح كل شيء مباحًا؛ لدرجة يصعب معها التمييز بين أشكال الفن الرفيع التي تتأسس على أحكام ومعايير فنية، وبين الفنون الهابطة التي تسيطر عليها معايير الربح والخسارة والتي باتت لصيقة بالجماهير[1].

ويمضي جيمسون مشخصًا الحالة التي رافقت ما بعد الحداثة في طغيان ثقافة «المرئي» (Visual)، والتركيز على صناعة الصور. وفي رأيه إن الأفلام الإباحية التي سادت- ولا تزال إلى الآن- خاصة مع تراجع فكرتي (الأصالة) و(الإبداع)، ليست سوى نوع من الترويج «لثقافة الصورة»، التي تدعونا إلى التحديق في العالم كما لو كان جسدًا عاريًا! وبالتالي أصبح من الواضح أن ما بعد الحداثة تقدم لنا العالم كمجموعة من المنتجات التي صنعناها نحن

(1) Jameson, F.: **The Cultural Turn**, PP. 1-2.

بأنفسنا كما لو كانت هذه المنتجات أشياءً نستطيع أن نمتلكها بصريًا وأن نجمع صورًا عنها، وهي بذلك تقدم لنا هذا «المرئي» لتوقعنا في نوع من «العمى الطوعي»، ولكي يأخذ «المرئي» الأولوية والأهمية على أشكال الفنون الرفيعة(١).

من هنا يمكن القول أن ما بعد الحداثة تشهد نوعًا من الفوضى، واختلاط المعايير الثقافية والأخلاقية، وبالتالي فإن ثورة اتجاهاتها الثقافية- وهو ما يظهر في تحديها الصريح لأنماط الحياة الاجتماعية والسياسية الحديثة، ونزوعها إلى الغموض وانتشار المواد الجنسية الصريحة وما إلى ذلك- لم تَعُدْ تثير الاستهجان، كما لا تُستقبل بدرجة ما من درجات الرضا، بل تحولت هذه الاتجاهات ذاتها إلى خطابات أيديولوجية ذات طابع مؤسسي لتتماشى مع الثقافة الرسمية للمجتمعات الغربية(٢).

ومن الملاحظ انفتاح رؤية جيمسون مقارنة بالماركسيين التقليديين، وهو ما يتضح في عدم تشبثه بالعامل الاقتصادي وحده كأساس مطلق في تفسير ظهور ما بعد الحداثة، وقد أكد «ديفيد جروس» (David Gross) على هذا الطابع المميز لرؤيته بقوله: «إن فلسفة جيمسون تنزع إلى تحليل الظواهر الاجتماعية والسياسية والثقافية في عصر ما بعد الحداثة على أنها مثل كل المنتجات أو «اللحظات» التاريخية السابقة تُعَدُّ دائمًا «مرتبطة بعوامل عدة»، ولها أسباب مختلفة»(٣). كما نلاحظ أن تفسيره للحداثة يختلف مع تفسير «كارل شميت» «Carl Schmitt» (١٨٨٨-١٩٨٥)، الذي ادعى وجود طبيعة لاهوتية في الحداثة عن طريق ما أسماه بـ«عَلْمَنة المقدس» «Secularizing the Sacred»، حيث ذهب إلى أن كل المفاهيم السياسية المرتبطة بالحداثة هي بالدرجة الأولى مفاهيم لاهوتية مُصاغة في قالب علماني، وعلى حد قوله: «**كل المفاهيم المحورية في النظرية الحديثة عن الدولة ما هي إلا مفاهيم لاهوتية مُعَلْمَنة**»(٤).

نخلص من هذا إلى أن السبب في ظهور ما بعد الحداثة يتمثل في وجود متغيرات حضارية كانت بحاجة إلى فكر جديد أكثر مرونة للتعامل مع ظروف المجتمعات الأوروبية، وبحيث

(1) Jameson, Fredric: **Signatures of the Visible**, New York & London: Routledge, 1992, P. 1.

(2) Jameson, F.: **Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism**, P. 4.

(3) Gross, David: "**Marxism and Resistance: Fredric Jameson and the Moment of Postmodernism**", Canadian Journal of Political and Social Theory, Vol. XII, No. 3, 1988, P. 72.

(4) Schmitt, Carl: **Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty**, trans. George Schwab, Chicago: The University of Chicago Press, 2005, P. 36.

يحقق الإنسان ما فشل فيه في ظل الحداثة. وعليه؛ فإن ما بعد الحداثة ناتجة في جزء منها عن شعور الإنسان المعاصر بإفلاس أيديولوجيات الحداثة من جانب، وفشل برنامجها ومشروعاتها اليوتوبية من جانب آخر. فإذا كانت الحداثة تمثل محاولة لاتفاق العقول على سرديات ممنهجة (أيديولوجيات) للتقدم، فإن ما بعد الحداثة تمثل نوعًا من التطور التاريخي لفكرة الحداثة ذاتها؛ ربما في وضع انقلاب زمني عليها، أو تمرد على بعض الثوابت، بحثًا عن أساليب جديدة.

(ب) ما بعد الحداثة كحقبة جديدة من حقب الرأسمالية:

يمثل التطور التكنولوجي من وجهة نظر الماركسية نتيجة لتطور رأس المال، وليس لحظة نهائية محددة قائمة بذاتها. وفي ضوء تأكيد جيمسون على ضرورة التمييز بين مختلف مراحل الثورة التكنولوجية ضمن إطار رأس المال نفسه، نجده يقتفي خطى المفكر التروتسكي البلجيكي «إرنست ماندل» (Ernest Mandel) (١٩٢٣-١٩٩٥)، الذي ميَّز بين ثلاث قفزات كمية في تطور وسائل الإنتاج. ويذهب جيمسون إلى أن هناك ثلاث مراحل أساسية لرأس المال، وهي على النحو الآتي:

المرحلة الأولى: «رأسمالية السوق» (Market Capitalism)، أو الرأسمالية الكلاسيكية؛ وفيها تطورت صناعة النسيج وظهرت الآلات التي تُدار بالبخار، ومن مظاهرها النزعة التنافسية في الاقتصاد، ومولد «الأدب الواقعي» لـ«بلزاك»، و«ديكنز»، و«تولستوي». وقد بدأت هذه المرحلة مع الثورة الصناعية الأولى في أواخر القرن الثّامن عشر، وقد نزعت إلى الاهتمام بالإنتاج الصناعي والعناية بالوجود الكلي للصراع الطبقي.

المرحلة الثانية: «الرأسمالية الاحتكارية» أو «الإمبريالية» (Imperialism)؛ وفيها كان يتم الإنتاج عن طريق الآلات التي تُدار بمحركات الكهرباء والاحتراق الداخلي منذ تسعينيات القرن التاسع عشر، وقد نتج عنها اكتمال مذهب الحداثة في أوائل القرن العشرين، وهو ما تجسده أعمال «بيكاسو» في النحت، و«جيمس جويس» (James Joyce) في الشعر، و«لو كوربوزييه» (Le Corbusier) في العمارة.

المرحلة الثالثة: «الرأسمالية المتأخرة» (Late Capitalism)؛ وفيها ظهرت صناعة الآلات التي تُدار بمحركات الطاقة النووية، منذ أربعينيات القرن العشرين. ومن ملامحها انتشار سينما «جان-لوك جودار» (Jean-Luc Godard) في السبعينيات، وموسيقى «تيري رايلي»

(Terry Riley)، وموسيقى «الروك» في الستينيات. وتتسم هذه المرحلة بسيادة النزعات ما بعد البنيوية الأكثر راديكالية (وخاصة التفكيكية). وهي تُسمى بمرحلة «المجتمعات ما بعد الصناعية» (Post-Industrial Societies)، والأصح أن نطلق عليها «الرأسمالية متعددة القوميات» (Multinational Capitalism)»[١].

وفي ضوء هذه المراحل الثلاث، ترتبط ما بعد الحداثة بظهور «الرأسمالية المتأخرة»، وهي حقبة تم التعبير عنها بمصطلحات مختلفة انطلاقًا من منظورات اقتصادية وسياسية مختلفة، في حين يصفها جيمسون بأنها تجسد العلاقة الوثيقة بين ظرف حضاري معين والمرحلة الثالثة لتطور رأس المال. فهي تعبر عن خصائص ذلك الواقع الاجتماعي الذي فرضت الرأسمالية المتأخرة أيديولوجيتها عليه، ورسخت هيمنتها عليه بشكل تام؛ وبعبارة أخرى فهي تمثل بدايات جديدة لظهور مجمل الإنتاج الثقافي المرتبط بهذا النمط من الحياة المادية الاستهلاكية. ويؤرخ جيمسون لهذه المرحلة بالفترة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية في الولايات المتحدة في أواخر الأربعينيات وأوائل الخمسينيات، وبتأسيس الجمهورية الخامسة في فرنسا عام ١٩٥٨. وعلاوة على ذلك فقد مثلت الستينيات- من نواحٍ كثيرة- اللحظة الانتقالية الأساسية لما بعد الحداثة؛ وهي الفترة التي استطاع فيها النظام الدولي (الاستعمار الجديد، والثورة الخضراء في الإنتاج الزراعي، والحوسبة والمعلومات الإلكترونية) أن يفرض مكانته، وفي الوقت نفسه شهدت تصدعه وتراجعه بسبب التناقضات الذاتية في بنيته الداخلية، علاوة على المقاومة الخارجية له[٢].

معنى هذا أن ما بعد الحداثة تجسد المنطق الثقافي لرأسمالية عصر الشركات متعددة القوميات؛ حيث أن رأس المال هنا لا يكترث بالحدود الزمانية والمكانية (على عكس رأس المال في عصر الحداثة التي كانت تكترث بالتجربة الزمنية أو «الزمان الوجودي» إلى جانب الذاكرة العميقة)، بل ينزع إلى إلغاء كل الخصوصيات، وتفتيت الذات الإنسانية التي يتحد فيها التاريخ والعمق والذاتية[٣].

وفي هذا الإطار يستخدم جيمسون فكرة «المسافة النقدية» (Critical Distance)؛ لتوضيح الصلة بين ما بعد الحداثة والرأسمالية المتأخرة، وهي فكرة تناولها ماركس نفسه

(1) Jameson, F.: **Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism**, PP. 35-36.

(2) Jameson, F.: **The Cultural Turn**, P. 3.

(3) Jameson, F.: **Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism**, P. 54.

في سياق حديثه عن قيمة الأعمال الفنية الحداثية[١]. وتشير هذه الفكرة إلى ضرورة قيام مسافة نقدية آمنة بعض الشيء تفصل الإنتاج الثقافي والفني عن النظام الاقتصادي السائد. وقد وُجدت هذه المسافة في المرحلتين الأولى والثانية للرأسمالية، لكنها غابت في المرحلة الثالثة: ففي المرحلة الأولى سعى المُنظِّرون الحداثيون إلى اختراق مظاهر الحياة اليومية والتوصل إلى يوتوبيا تحررية عن (الكل الاجتماعي)، وفي المرحلة الثانية أعلى الحداثيون من قيمة الأعمال الفنية والأدبية، مشيدون بانفصالها عن كل ما هو مألوف في المجتمع البورجوازي. لكن في المرحلة الثالثة، تلاشت هذه المسافة؛ وقد نتج عن هذا الغياب سيطرة وتوسع كبيرين لرأس المال على مجمل الإنتاج الثقافي، بالإضافة إلى اختراقه لكل من «الطبيعة المادية» و«اللاوعي الإنساني»، فأصبحنا أمام فضاء عالمي أفرز كل أشكال التفسخ، والاكتئاب، والإحباط[٢].

ومع نزوع الاتجاهات الثقافية ما بعد الحداثية إلى تدعيم الرأسمالية، وتغذية ما أسماه «أدورنو» «العقل الأداتي» (Instrumental Reason)، نجدها تعمل في الوقت ذاته على تجاهل استقلالية الفنون؛ برغم أن هذه الاستقلالية تمثل ضمانًا أساسيًا ضد الوقوع في براثن العدمية، واسترجاع المجتمعات البورجوازية. ومن هنا دافع أدورنو عن الفن الحداثي، ومنتقدًا طبيعة المجتمع الصناعي، والثقافة الشعبية الرأسمالية بوصفها نتاجًا «لصناعة الثقافة» (Culture Industry)[٣]. ووفقًا له، إن الفلسفة والفن يمثلان أداة للدفاع عن الإنسان وآماله، ويلعبان دور المعارضة ووسيلة الانعتاق من هيمنة الحضارة الصناعية. ولذلك دعا إلى ضرورة تحرر الثقافة من الرأسمالية التي تستهدف بناء نظام اجتماعي أكثر تحكمًا يصطبغ «بالتشيؤ» ويقوم على العقل التقني الذي ينزع إلى التوسع والسيطرة على الطبيعة والإنسان وتوجيههما لصالحه، الأمر الذي نجم عنه تسطيح الثقافة، وذلك في مقابل «العقل التنويري» الذي قامت عليه الحداثة، مُظهرًا قلقه من أن تصبح الفلسفة والفن خطابين أيديولوجيين يستهدفان تنميط العلاقات الإنسانية، والتماهي مع المجتمع الرأسمالي السلعي[٤].

(1) Jameson, Fredric: **Brecht and Method**, London & New York: Verso, 1998, P. 175.

(2) Jameson, F.: **Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism**, PP. 48-49.

(3) Adorno, Theodor: The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture, London & New York: Routledge, 1991, PP. 1-2.

(4) Ibid, PP. 4, 100.

إن مـا كان يتخوف منه أدورنو من تراجـع دور العقل، واضمحلال مشروع التنوير، بَدا كواقع ملموس مع تطور رأس المال في عصر ما بعد الحداثة التي أعلن أنصارها نهاية الفلسـفة ونهاية الإنسان معًا! وعندها تحولت الفلسفة والفن إلى وسائل طيِّعة في قبضة الرأسمالية وغابت عنهـما الفعاليـة النقدية. ولذلك يذهب جيمسـون إلى أن الإنتاج الثقافي مـا بعد الحداثي أصبح ذا طابـع أيديولوجـي واضح، وبالتالي فليس الفضاء ما بعد الحداثي مجـرد تخييل ثقافي من نوع، بقدر ما هو نوع من الأيديولوجيا التي تسـتند إلى واقع تاريخي واجتماعي- اقتصادي متماسـك باعتباره نوعًا ثالثًا من التوسُّـع اللامحدود للرأسـمالية على سـطح الكرة الأرضية (بعد الموجتين السـابقتين لها: حقبة السـوق القومي، وحقبة الرأسـمالية الاحتكارية، اللتين كان لكل منهما خصوصيتهما الثقافية وأنتجتا أنماطًا جديدة من الفضاء المناسب لديناميتهما)[1].

ثانيًا: الخصائص الجوهرية لما بعد الحداثة

يحدد جيمسـون سـمات ما بعد الحداثة، ويرى أن هناك سـمتين أساسـيتين تُعبِّران تعبيرًا جيدًا عنها، وهما:

(١) «**المزج بين أساليب عدة**» (Pastiche):

وتتمثـل في محاكاة الأعمال الفنية والأدبية على نحو ينتج عنه عمل آخر يسـخر من العمل الأصلي، ويتصف بالتكلف في الأنماط والأشكال الأدبية والثقافية. وهنا لا نكون بإزاء محاكاة أصيلة، بل بإزاء تقليد أدبي أو فني سـاخر ناتج عن نُسخ سـابقة، وهذه النسخ الأخيرة مستمدة من نُسـخ أخرى منسوخة، وهكذا دواليك. وبالتالي تنزع ما بعد الحداثة إلى تحويل الواقع إلى صور مصطنعة بحيث لا يمكن تمييز «الحقيقي» من «الزائف».

(٢) «**الانفصام في الشخصية**» (Schizophrenia):

وتشـير هذه السـمة إلى حالة «انهيار المعاني»؛ حيث أن هدف ما بعد الحداثة هو تفتيت المعاني الحقيقية لعالم الأشـياء وتحويلها إلى مجموعة غير مترابطة من الدوال تتحرك من دال إلى آخـر دون أي انتظـام بينها. وبالتالي فهي تنزع إلى تفتيت الزمن الإنسـاني إلى «عناصر أحادية

(1) Jameson, Fredric: **Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism**, P. 49.

المعنى» (Monadization) لتجعل منه مجموعة من الحواضر السرمدية اللانهائية؛ بحيث ينتفي الإنسان كشخصية فردية، ويفقد هويته الخاصة ووجوده الذاتي[١].

ويمضي جيمسون فيذهب إلى أن ما بعد الحداثة تمثل نزوعًا اجتماعيًا يستهدف الانتقال من فكرة «النموذج» إلى تفتيت الشخصية الإنسانية الأصيلة. ومن هنا فهي تتميز بطابع الاختلاف الظاهري. وإذا كانت منتجاتها الثقافية والفنية تتجه- في الظاهر- إلى تعميق معنى «الاختلاف»، وهو اختلاف يشمل قيم «التنوع»، و«اللانهاية»، و«المجاز»، و«عدم التجانس»؛ إلا أن ذلك كله من أجل أن يصل تأثير منظومة الرأسمالية إلى أكبر عدد ممكن من الأفراد، ولكي تبدو الصورة الحاسمة والشاملة من بين كل المنظومات الأيديولوجية الأخرى[٢].

يترتب على ذلك ضياع الذات الفردية التي تميز الإنسان، والانخراط في القاعدة الجماهيرية. كذلك فمن بين السمات التي تتصف بها ما بعد الحداثة: خمود العاطفة، وذبول المشاعر، وغياب «الوعي بالتاريخ»، والحنين إلى الماضي بفنونه وآدابه، والقلق، و«السطحية» depthlessness؛ وهو ما يتجلى في انتشار ثقافة الصورة أو «الشبيه» Simulacrum (إذا استعرنا أحد مفاهيم أفلاطون)، وهيمنة عالم الأشياء والسلع[٣].

وإذا كانت ما بعد الحداثة تمثل تلك الحقبة التي يدعي أنصارها نهاية الأيديولوجيات، وتعتمد في وجودها على افترض انقطاع جذري بينها وبين الحداثة، فإنها بهذا المعنى تجسد تلك المرحلة التي تزدهر فيها الليبرالية وتضمحل في الوقت ذاته، حيث لم يَعُدْ من الممكن تدعيم الليبرالية كمذهب يحوي مجموعة من القيم الإنسانية الرفيعة، بل حلت محلها الأفكار المحافظة التي تتجسد في أكثر الأشكال تقليدية كما هو الحال في سياسات التحول الجديد نحو السوق الرأسمالي العالمي[٤].

إن هذه الخصائص التي تميز ما بعد الحداثة خلقت صورًا جديدة من «التشيؤ»، و«الاغتراب»، كما **أن الأيديولوجية الليبرالية في عصر ما بعد الحداثة؛ وإذ تقدم نفسها كبديل**

(1) Jameson, F.: **The Cultural Turn**, PP. 3-4.

(2) Ibid, P. 63.

(3) Jameson, F.: **Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism**, P. 9.

(4) Jameson, Fredric: **Late Marxism: Adorno, or, The Persistence of the Dialectic**, London & New York: Verso, 1990, P. 249.

للأصوليات الدينية والعلمانية، فإنها بهذا تعلن عن دفاعها عن قيم التنوع. لكن هذا التنوع- كما يلاحظ جيمسون- يمثل في جوهره ردة فعل تخريبية لكل منتجات الحداثة، وإطارًا للاستعمار التدريجي للعالم؛ على نحو ما تفعله إسرائيل التي ترفع شعار الاختلاف، والتعددية، في حين أن ممارساتها تقف على النقيض من ذلك(١).

وخلاصة القول: إن ما بعد الحداثة تُعبِّر عن بنية النظام الاجتماعي الجديد للرأسمالية في موجتها الثالثة؛ فهي بمثابة المنطق الثقافي الذي يدعمها، ويعيد إنتاجها باستمرار. ولم يكن أمام اتجاهاتها الثقافية- بعد أن قاومت الأساليب الفنية والأدبية للحداثة- سوى اللجوء إلى الماضي لمحاكاة الأساليب الميتة، وهو الأمر الذي يدفعنا إلى وصف هذه المجتمعات بالطابع الانفصامي؛ حيث تنهار فيها المعاني والقيم نتيجة الإفراط في التقليد، والنسخ.

ثالثًا: التزامن والاختلاف بين الحداثة وما بعد الحداثة

(أ) أصول التشابه:

تتمثل أوجه التشابه بين الحداثة وما بعد الحداثة التي لا تزال قائمة إلى الآن، في أن كلتا الحقبتين تُعبِّران عن ردة فعل لما قبلهما. كذلك فإن ما بعد الحداثة لا يمكن النظر إليها باعتبارها حركة تغيير جذري لثقافة الحداثة ذاتها، أو باعتبارها أسلوبًا جديدًا واحدًا من بين أساليب أخرى عديدة سادت قبلها، وإنما هي تجسد مجموعة من العناصر المختلفة للغاية، لكنها كانت ثانوية وتابعة بالنسبة لسمات أخرى. وعلاوة على ذلك فإن ما بعد الحداثة باعتبارها مفهومًا تاريخيًا زمنيًا يشير إلى «العنصر الثقافي المُهَيْمِن» (Cultural Dominant) للرأسمالية المتأخرة(٢).

وإذا كانت الصلة بين ما بعد الحداثة والرأسمالية المتأخرة تتضح في سيادة ثقافة الاستهلاك، والموضة، وحرية السوق لتلبية كل ما يسعى إليه الأفراد (وليس كل ما يحتاجونه فقط)، وطغيان صناعة الصور، وانتشار وسائل الإعلام، فإن جيمسون يرى أن هذه العناصر والخصائص كانت قائمة في الحقب السابقة، وعلى الأخص في الحداثة الكلاسيكية التي احتضنت

(1) Jameson, F.: **The Cultural Turn**, P. 65.

(2) Jameson, F.: **Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism**, PP. 4, 45-46.

قيم المجتمعات البورجوازية؛ لكنها ظلت «هامشية» وليست «مركزية». أما عندما أصبحت هذه العناصر والخصائص رئيسة ومسيطرة كنا أمام وضعية مغايرة في التاريخ؛ وضعية جديدة للإنتاج الثقافي ما بعد الحداثي[١].

من هنا لا يرى جيمسون أي قطيعة مطلقة بين المرحلتين، وهذا يعني أن ما بعد الحداثة ليست تجاوزًا للحداثة على نحو تام، وعلى حد قوله: «إذا كان «التحديث» modernization قد انتصر ونجح بالفعل في محو القديم، فكان من مظاهر ذلك التلاشي المستمر للريف التقليدي والزراعة التقليدية، حتى أن المعالم التاريخية الباقية أصبحت مجرد مظاهر ومحاكاة للماضي، ولم تَعُدْ موجودة بصورتها الأصلية، فبالمثل فإن كل شيء في المرحلة الراهنة أصبح جديدًا؛ إلا أن مقولة «الجديد» نفسها تفقد معناها وتصبح في حد ذاتها نوعًا من موروث حداثي»[٢]!

ويمضي جيمسون فيذهب إلى أن ما بعد الحداثة تُعَدُّ «حداثية» الطابع (لا المضمون) أكثر من «الحداثة» ذاتها، ويبرهن على ذلك بظهور القوة الثقافية التي صاحبتها، والتي استعارتها من الحداثة نفسها؛ وهي قوة لم تَعُدْ موجودة في القيم والجماليات والفنون والآداب الكلاسيكية. ومن جانب آخر فإن القوة الدينامية- الحركية والفعالة- المميزة لما بعد الحداثة كانت تتوجه صوب السعي إلى كل ما هو جديد ليحل محل القديم، وإنْ لم يكن ذلك لابتكار قيم وسلوكيات ونظريات جمالية جديدة، أو إيمانًا منها بالتقدم كما فهمه فلاسفة التنوير[٣].

نستنتج من هذا أن سمات ما بعد الحداثة يمكن العثور عليها في الحداثة ذاتها، التي كانت في البداية مجرد يوتوبيا حبيسة كتابات فلاسفة التنوير؛ لكنها ظلت تقاوم لفترات طويلة حتى تم الاعتراف بها، وأصبحت «المثال» الأقرب للواقع. ثم جاءت ما بعد الحداثة بما تحمله من رؤى يوتوبية، وظلت تقاوم الحداثة، لأنها اعتبرتها مجموعة من الأدبيات الكلاسيكية الميتة مثلها مثل «تقاليد كل الأجيال الغابرة التي تثقل كالكابوس على عقول الأحياء»- كما قال ماركس ذات مرة في سياق مختلف[٤].

---

(1) Jameson, F.: **The Cultural Turn**, P. 18.

(2) Jameson, F.: **Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism**, P. 311.

(3) Jameson, Fredric: "**Symptoms of Theory or Symptoms for Theory?**", Critical Inquiry , Vol. 30, No. 2 (Winter 2004), PP. 404-405.

(4) Jameson, F.: **Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism**, P. 4.

(ب) أصول الاختلاف:

على الرغم من عدم وجود انفصال تام بين الحقبتين، فإن جيمسون يذهب إلى أن كلتا الحقبتين تظلان مختلفتان **من حيث المعنى أولًا، وعلى مستوى الوظيفة الاجتماعية ثانيًا**، وذلك بالنظر إلى اختلاف ما بعد الحداثة من حيث تطور رأس المال في مرحلته الثالثة، والأهم بسبب التحول في الفضاء الثقافي ما بعد الحداثي[١]. ومن هذه الزاوية فإن القواعد والمعايير التي كانت تحكم الإنتاج الفني الحداثي تغيرت، وأصبحت غير ذات معنى في عصر ما بعد الحداثة، أو على الأقل أصبحت قديمة. ومع التسليم بأن ما بعد الحداثة تَنتهِج نهجًا فكريًا يَنفي الحداثة؛ وهي بذلك تُعلن رفضها لكل أسس الحداثة ومعاييرها، فإن جيمسون يرى أن الفنون الجمالية والأدبية ما بعد الحداثية تمثل نوعًا من القطيعة مع فنون وأدبيات الحداثة، وبالتالي فإن ما بعد الحداثة تختلف عن الحداثة؛ من حيث ارتكاز الأولى إلى صيغ أسلوبية، وبنيوية، ووظيفية متنوعة تبعًا لاختلاف أنماط الحياة الاجتماعية في عصر ما بعد الحداثة[٢].

من هنا فإن جيمسون يفسر ظهور ما بعد الحداثة، واختلافها عن الحداثة، استنادًا إلى كونها قوام الرأسمالية المتأخرة، والتعبير الثقافي عن نزعتها الاستهلاكية. ونلاحظ أنه لا يزال يتمسك بالماركسية، وخاصة رؤيتها للسلوك الإنساني في المجتمعات البورجوازية في ضوء ارتباطه بالبنى النظرية الرأسمالية. وهنا يبدو تأثير هيجل واضحًا في تحليل جيمسون للظروف العالمية التي أفرزت ما بعد الحداثة[٣]. ومن الملاحظ كذلك أن جيمسون يقف ضد ما بعد الحداثة من منطلق يساري، وأنه لم يتخل عن قيم التنوير باعتبارها النموذج العلمي الصارم الذي تأسَّس عليه الوعي الأوروبي، وأدى إلى هذا التقدم الحضاري والتطور الصناعي في المجتمعات الغربية، بغض النظر عما نتج عن هذا التقدم من سلبيات. وقد أبدى جيمسون إعجابه بهيجل ونظر إليه بوصفه المُنظِّر الأيديولوجي الأبرز للحداثة، وذلك من حيث دفاعه عن المفاهيم والممارسات السياسية الجديدة التي تميز هذه الفترة من التاريخ التي عاش فيها[٤].

(1) Ibid, P. 5.

(2) Jameson, F.: **The Cultural Turn**, P. 2.

(3) Irr, Caren: "**The American Grounds of Globalization: Jameson's Return to Hegel**", in: Caren Irr, and Ian Buchanan (eds.), On Jameson: From Postmodernism to Globalization, Albany: State University of New York Press, 2006, P. 213.

(4) Jameson, Fredric: **The Hegel Variations: On the Phenomenology of Spirit**, London & New York: Verso, 2010, P. 2.

كذلك يتضح دفاع جيمسون عن الحداثة من خلال نقده «للبنيوية»، التي يراها نموذجًا جامدًا لا يُقِرُّ بوجود أي استمرارية بين الأطوار والحقب التاريخية، ويقول بوجود قطيعة مطلقة بينها. وقد أكدت «نانسي مكوسكي» (Nancy McKoski) أن جيمسون يقف ضد ما بعد الحداثة التي أسهمت في ظهور أنماط ثقافية رجعية، والتي دعمت حركة «المحافظين الجدد»[١] وما أحدثته من تغييرات خطيرة في مجال التعليم والثقافة[٢]. ومن هذه الزاوية يتفق جيمسون مع «هابرماس» (Jürgen Habermas) (١٩٢٩-...؟)، الذي اعتبر «الحداثة» بمثابة الصورة المكتملة للوعي الإنساني؛ رغم أنه اتّخذ موقفًا نقديًا من أنساقها وأيديولوجياتها الكبرى[٣].

وهكذا فإن جيمسون يعالج ما بعد الحداثة من الزاوية الاقتصادية، ويرفض وصفها بالمجتمعات ما بعد الصناعية، ويفضل اسم الرأسمالية العالمية متعددة القوميات بوصفها شبكة لامركزية في يد السوق الرأسمالي العالمي المُسمى حرًا.

(١) ظهر تيار «المحافظين الجدد» (Neo Conservatism) في أمريكا في أواخر الستينيات، وازدهر في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين؛ وهو تيار متطرّف، وقد نزع أنصاره إلى سياسة العنف والهيمنة. وقد استفاد هذا التيار من الأفكار السياسية عند «كارل شميت»، و«ليو شتراوس» (Leo Strauss) (١٨٩٩-١٩٧٣)، كما كان المحرك الفعلي لسياسة «جورج بوش»، وقوة دافعة وراء غزو العراق عام ٢٠٠٣.

(2) McKoski, Nancy: "**A Postmodern Critique of the Modern Projects of Fredric Jameson and Patricia Bizzell**", Journal of Advanced Composition, Vol. 13, No. 2 (Fall 1993), P. 334.

(٣) هبرماس، يورغين: **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة: د/ فاطمة الجيوشي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٥، ص ص. ٥١٦-٥١٧.

القسم الرابع

ما بعد الحداثة بين ثقافة التبرير وتبرير الثقافة

جاءت مواقف جيمسون الفكرية نتيجة منطقية لمشروعه النظري الذي طوّره في أعماله المبكرة، والذي انطلق فيه من رؤية منهجية لتحليل الظواهر الثقافية بصفة عامة. وبالتالي سنحاول في هذا القسم الوقوف على طبيعة مواقفه من ليبرالية ما بعد الحداثة، ونقده للعولمة الرأسمالية. والتساؤل الذي يطرح نفسه: ما الصلات الأساسية التي تشكل الإطار العام للأيديولوجيا واليوتوبيا في عصر ما بعد الحداثة؟ وهل تغير شكل الأيديولوجيا في هذا العصر الذي من أهم سماته التطور الهائل في تكنولوجيا الاتصال؟

أولًا: رأسمالية ما بعد الحداثة وأبعادها الأيديولوجية

إذا كانت كل حقبة من الحقب الثلاث للرأسمالية تمثل نوعًا من التوسع الجدلي بالنسبة للمرحلة السابقة عليها، فإن الرأسمالية المتأخرة تمثل الشكل الأنقى والأكثر خطورة لرأس المال ظهر حتى الآن؛ وهو ما يتضح في التوسع الكبير له في مناطق كانت حتى وقت قريب خارج سيطرته ولا تعرف اقتصاد السوق، ويتمثل ذلك أيضًا في ظهور اختراق واستعمار جديدين من الناحية التاريخية لكل من «الطبيعة المادية» و«اللاوعي الإنساني»: مثلما يحدث من تدمير لحقول الإنتاج الزراعي في العالم الثالث، عن طريق ما يُعرف بالثورة الخضراء، والتطور الهائل في صناعة وسائل الإعلام والدعاية في العالم الأول[1].

من هنا تتكشف طبيعة الرأسمالية التي تنزع إلى «صناعة الثقافة»، وتتسم بتغلغل السلع الاستهلاكية التي امتدت سطوتها إلى كل المجالات الإنسانية. ومن هذه الزاوية يحلل جيمسون ما بعد الحداثة في ضوء النظرية الماركسية التي تستند إلى نموذج لمراحل تطور رأس المال، حيث تمثل ما بعد الحداثة البنية الثقافية لهذا المجتمع الجديد باعتباره لحظة ثالثة في تطور رأس المال. وبالتالي فإن كل المواقف إزاء ما بعد الحداثة- سواء كانت معها أو ضدها- تنطلق بالضرورة،

(1) Jameson, F.: **Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism**, PP. 35-36; Jameson, F.: **The Seeds of Time**, P. 26.

وفي الوقت نفسه، من خلفية سياسية ضمنية أو صريحة عن طبيعة الرأسمالية المتأخرة[١]. ومن هذا المنطلق أيضًا، تتصف الرأسمالية بقدرتها على الانتشار، بل أصبحت النمط الأيديولوجي المهيمن في عصر ما بعد الحداثة؛ ذلك أن الرأسمالية نزعت إلى تأسيس أول ثقافة عالمية، وهي لم تتخل أبدًا عن مهمتها المتمثلة في استيعاب كل الأشياء المختلفة عنها[٢].

ويمضي جيمسون حيث يذهب إلى أن رأسمالية ما بعد الحداثة لم تَعُدْ تهتم بالصراعات الطبقية، كما أنها أصبحت تمثل عصر الآلة الثالث، وبالتالي كان من الضروري أن تتغير طبيعة علاقة الإنسان بالآلة بصورة جدلية مع كل مرحلة من المراحل الثلاث المختلفة نوعيًا من مراحل التطور التكنولوجي لرأس المال[٣]. وقد ترتب على ذلك أيضًا نزوعها إلى تحريف طريقة إدراك الأفراد للصراع الطبقي؛ حيث تستهدف من الناحية العملية صرف انتباه الأفراد، والتعامي عن تناقضات الواقع تحت قناع من الغموض والتعميمات الشكلية الزائفة[٤].

على هذا النحو فإن المنظومة الأيديولوجية للرأسمالية المتأخرة ليست حلمًا يبتعد عن الواقع؛ بل هي تجسيد للواقع ذاته. ولهذا فإن مُنظِّري «ما بعد الحداثة» ليسوا أناسًا حالمين فشلوا في عوالمهم الخاصة، بل إنهم مغالون في «الواقعية» إلى أقصى حد. وإذا كانت الأيديولوجيا تمثل- وفقًا للرؤية الماركسية التقليدية- مجموعة من الصور الزائفة التي لا تعكس حقيقة الواقع، فإن الأيديولوجية الرأسمالية المتأخرة لم تَعُدْ مجموعة من الصور والتصورات النظرية الزائفة، وإنما تحولت إلى ممارسة عملية على أرض الواقع، وأضحت تؤثر على أسلوب النظر إلى الأشياء. وهذا «التحول المادي للأيديولوجيا» (Materialization of Ideology) يمكن ملاحظته بالنسبة لتزييف طريقة الإدراك ذاتها نظرًا للضغط المنظّم لرأس المال؛ حيث أصبح تجسيدًا لعملية التحول المادي لشبكة العلاقات الاجتماعية، وصار يتحكم في نسيج العلاقات الإنسانية كلها[٥].

(1) Jameson, F.: **Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism**, P. 3.
(2) Jameson, F.: **The Ideologies of Theory**, P. 417.
(3) Jameson, F.: **Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism**, P. 36.
(4) Ibid, P. 49.
(5) Žižek, S.: **The Sublime Object of Ideology**, P. 27.

ثانيًا: العولمة الرأسمالية وصلتها بما بعد الحداثة

اقترن ظهور العولمة بحركة ما بعد الحداثة التي عبّرت عن ميلاد حقبة جديدة في ثقافة المجتمعات الغربية. ويجسد مفهوم العولمة ذلك الطابع المميز لتطور تكنولوجيا الاتصال ووسائل الإعلام المرئية والمسموعة؛ لكنه يحجب المعاني الحقيقية ويحول دلالاتها بالتناوب، بحيث يصبح الثقافي هو المتحكم مرة في الاقتصادي والسياسي، كما يصبح الاقتصادي هو المسير للثقافي في مرات أخرى[1]. ولهذا يحدد جيمسون خمسة أبعاد مميزة للعولمة، على النحو الآتي:

١- «**البعد التكنولوجي**»: وهذا البعد يعتبر حتميًا ولا يمكن التنصل منه أو الرجوع عنه، لأنه يجسد التكنولوجيا المتطورة لوسائل الاتصالات الجديدة، وثورة المعلومات، كما أن له أيضًا تأثيرَه على الإنتاج الصناعي، والتنظيم الاقتصادي، وتسويق البضائع.

٢- «**البعد السياسي**»: ويتمثل في دور الدولة القومية، والحاجة أو عدم الحاجة إلى وجودها. ويرتبط هذا البعد بانتشار القوة الاقتصادية والعسكرية للولايات المتحدة، وقد نتجت عنه السطوة الأحادية، ومن أبرز مظاهره تبعية معظم الدول لأمريكا؛ إما من خلال التعاون المشترك، أو عن طريق القوة الغاشمة، والتهديد العسكري، والضغط الاقتصادي. وبالتالي فنحن بإزاء حالة استعمار جديدة من جانب قوة واحدة تحاول فرض هيمنتها على العالم، وتحديد أدوارًا معينة للدول الأخرى.

٣- «**البعد الثقافي**»: ويتجلى في التوحيد النمطي للثقافة العالمية، واختفاء الأشكال التقليدية أو على الأقل ضعف الصناعات الثقافية المحلية أمام المنتج الثقافي الوافد؛ وبالتالي فإننا أمام حالة من الإمبريالية الثقافية ذات الأبعاد الاقتصادية؛ لتدمير أساليب الحياة التقليدية في الدول القومية، وإفساح المجال أمام الثقافة، والفنون، والآداب الأمريكية.

٤- «**البعد الاقتصادي**»: ويتجلى في السيطرة على أدوات الإنتاج، وتعزيز المصالح الجيوسياسية، وانتشار الصناعات الغربية، وسيطرة الشركات متعددة القوميات على

(1) Jameson, Fredric: **Valences of the Dialectic**, London&New York:Verso,2009,P.436.

مقدرات الاقتصاد العالمي؛ بحيث لا يكون أمام الدول النامية سوى الاعتماد على الاستيراد من الدول الغنية. ويرتبط هذا البعد بالبعد السابق حيث أصبح إنتاج السلع ظاهرة ثقافية؛ وصرنا أمام حالة يذوب عندها «الثقافي» في «الاقتصادي» تارة، و«الاقتصادي» في «الثقافي» تارة أخرى. وعليه؛ فإن إنتاج الثقافة أصبح خاضعًا لاقتصاد الصناعة الاستهلاكية، كما أن هذا الاقتصاد يحدد طبيعة الأجندة السياسية المفروضة على السياسة الأمريكية.

٥- **«البعد الاجتماعي»**: وهو ما يتضح في طغيان «ثقافة الاستهلاك»، التي ظهرت في الولايات المتحدة، ثم انتشرت بعد ذلك في جميع دول العالم، وهذا من شأنه أن يؤدي- بل وأدى فعلًا- إلى إضعاف وتآكل البنى التقليدية للمجتمعات النامية بشكل خاص[١].

تمثل هذه الأبعاد الخمسة أبعادًا رئيسة تشتغل من خلالها العولمة الرأسمالية؛ حيث لم يَعُدْ التطور الحاصل في وسائل الاتصال مجرد تطور في وسائل نشر المعرفة والتنوير، بل أصبح عبارة عن تطور في الصناعات التكنولوجية الجديدة (التي يُطلق عليها أحيانًا «المعلومات»). وبدلًا من أن تكون التكنولوجيا الجديدة وسائل للبحث عن المعلومات، واستقصاء الواقع، واكتشاف الحقيقة، يتم توظيفها أيديولوجيًا نحو الإعلانات والدعاية المنظمة لنظام السوق الحر. وهذا يَنِمّ عن أن مفهوم العولمة بطابعها الاتصالي الظاهري يكتسي بعدًا اقتصاديًا مهيمنًا، ودلالات ثقافية خاصة تلائم توجهات ما بعد الحداثة التي تدعو إلى ثقافة عالمية واحدة بديلة عن ثقافات الحداثة التقليدية[٢].

من هنا تلتقي ما بعد الحداثة في نهاية المطاف مع العولمة. وعلى سبيل المثال، فإن ظهور (البنيوية) جاء في خضم تطور المجتمعات الغربية الصناعية بعد الحرب العالمية الثانية، وبالتالي لا يمكن فهم مراميها إلا في ضوء تطور الرأسمالية الليبرالية. ومن هذه الزاوية تظهر الصلة الجوهرية بين البنيوية ومقولة «النسبية الثقافية» من ناحية، والبنيوية والعولمة من ناحية أخرى. ذلك أن البنيوية؛ وإذ تستند إلى مبدأ «اللاتاريخانية» (Ahistoricism) حيث لا تكترث بالاعتبارات التاريخية، فإنها تكاد تتجاهل أو تتغافل عن الأبعاد السياسية

(1) Ibid, PP. 456-463.

(2) Ibid, PP. 436-437.

والأيديولوجية التي تتشكل في إطارها الظواهر الثقافية؛ وهي بذلك تجردها من أعماقها وتاريخها ومصدرها، وتفرغها من دلالاتها الحضارية والاجتماعية. ومن هنا يتأكد لنا- كما يقول د/ مجدي الجزيري- أن فكر «ليفي شتراوس» (Claude Lévi-Strauss) (١٩٠٨-٢٠٠٩)- أحد أقطاب النزعة البنيوية- **ذا توجه أيديولوجي بامتياز، وقد جمدت بنيويته حركة التاريخ، وتحولت نزعته العلمية إلى أيديولوجيا محافظة لتدعيم النظام الرأسمالي، بل لقد بدت بمثابة الأداة الجوهرية للأيديولوجيا الليبرالية الرأسمالية في الحفاظ على مصالحها ومكتسباتها**[١].

وتتكشف طبيعة العولمة من خلال الوضع في الاعتبار السطوة الأمريكية التي تسيرها الشركات الربحية، والبورصات، والبنوك المالية الكبرى، والتي باتت تتحكم في اقتصاديات الدول على اختلافها. وبالتالي فإن العولمة لا تَرمِز إلى انفتاح الثقافات والحوار فيما بينها؛ بقدر ما تشير في حقيقتها إلى التسطيح الذاتي الذي يفصل الداخل عن الخارج[٢]. ومن الملاحظ أن جيمسون يخالف دعاة العولمة، وبوجه خاص يقف على طرفي نقيض مع «توماس فريدمان» «Thomas L. Friedman» (١٩٥٣-...؟)- أحد أبرز المدافعين عنها- والذي ذهب إلى أن العولمة تمثل الرباط الذي يصل مراكز المعرفة على كوكبنا في شبكة عالمية وحيدة، هذا إذا لم تعرقل مسارها السياسة والإرهاب، والتي يمكنها خلق عصر جديد من الازدهار والابتكار[٣].

ويوضح جيمسون دور تكنولوجيا الاتصال في تدعيم منظومة العولمة الرأسمالية؛ حيث أصبحت وسائل الإعلام الجديدة وسيطًا أساسيًا بين «الثقافة» من جانب، و«الاقتصاد» من جانب آخر؛ وهذا يُعَدُّ بالتأكيد واحدًا من بين أشكال عدّة للإنتاج الثقافي ما بعد الحداثي[٤]. ولذلك تعمل العولمة- خاصة في نزوعها الأحادي المتطرف- كتبرير للتوجهات الاقتصادية التي حملها نظام السوق العالمي الجديد، الذي دعت فيه الرأسمالية العالمية إلى اعتماد آليات السوق الحر، على مستوى غير مسبوق، وتعزيز سوق التجارية الإلكترونية[٥].

---

(١) الجزيري، د/ مجدي: **كلود ليفي شتراوس**، ج. ٢ (عنصرية النظام العالمي)، الإسكندرية: دار الوفاء للطباعة والنشر، ٢٠٢٠، ص ص. ١١، ١٣-١٤.

(2) Žižek, Slavoj: **The Courage of Hopelessness: Chronicles of a Year of Acting Dangerously**, London: Allen Lane, 2017, P. 5.

(٣) فريدمان، توماس: **العالم مسطح: تاريخ موجز للقرن الواحد والعشرين**، ترجمة: عمر الأيوبي، بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٦، ص. ص. ٤٠٨، ٤٥٢.

(4) Jameson, F.: **Valences of the Dialectic**, P. 459.

(5) Ibid, P. 437.

وقد انطلقت الرأسمالية المتأخرة من أهداف أيديولوجية لمقاومة ما تبقى من التيارات الاشتراكية؛ فجاءت العولمة التي تمثل الأيديولوجيا المسيطرة حاليًا. ويوضح جيمسون **أن هذا الطابع العالمي في ثقافة العولمة- وهو طابع أمريكي على أية حال- يمثل التعبير الداخلي المرتبط بالبناء الفوقي لموجة من موجات الهيمنة العسكرية والاقتصادية. وبهذا المعنى، فإن الوجه القبيح للعولمة يُخفي بداخله سياسة الدم، والتعذيب، والموت، والذعر**(١).

من هذا المنطلق يوجه جيمسون سهام نقده للعولمة التي تنزع إلى فتح الحدود الخارجية للفنون والآداب الأمريكية، ومحاولة توصيل مضامينها إلى الدول الأخرى من خلال الفنون الموسيقية الشعبية، وأفلام هوليوود، والبرامج التليفزيونية. وبهذه الطريقة فهي تعمل على تذويب الفوارق بين الشعوب، ولهذا تمثل خيرَ تجسيد لسطوة الأيديولوجية الأمريكية التي تستهدف تدمير مجمل الإنتاج الثقافي للشعوب الأخرى، وهدم لغاتها المحلية، وزعزعة قيمها الاجتماعية، وعلى حد قوله: «**تمثل الثقافة الأمريكية نوعًا من ثقافة التخريب الاجتماعي، والتغيير الجذري لقيم وثقافات الشعوب الأخرى من خلال ما يُعرف «بأمركة» القيم والثقافات الإنسانية الأخرى**»(٢).

هذا يعني أن الإعلان عن الانتصار النسبي للعولمة، وتآكل الثقافات المحلية، ليس مجرد إعلان عن انتصار الرأسمالية على المستوى الاقتصادي فقط، بل صاحبه انتصارٌ على المستوى الثقافي؛ حيث تم القضاء تدريجيًا على صانعي السينما الحداثيين في كل أنحاء العالم، وبزغ صانعو السينما من التوجه ما بعد الحداثي، كما صاحبه اضمحلال الأفلام السياسية الوطنية المشبعة بالقيم السامية والراقية. ويمضي جيمسون موضحًا دور سينما هوليوود في تبرير ثقافة العولمة الرأسمالية؛ حيث **تمثل «هوليوود» أداة من أدوات الهيمنة الأيديولوجية لترويج طريقة الحياة على النمط الأمريكي، وقد نجحت في ذلك بالفعل؛ وإلا فما السر وراء الإقبال الشديد للجمهور المجري، أو الروسي مثلًا، على أفلام هوليوود، أكثر من إقبالهم على ما تبقى من أفلامهم المحلية التي كانت تمثل حتى وقت قريب مكونًا من مكونات ثقافتهم، وعنصرًا من عناصر فخرهم بحضارتهم؟ ولماذا يتم دوليًا تقويض أي محاولة لخصخصة الفيلم الهندي الذي يمثل مقومًا مهمًا من مقومات حماية التقاليد والثقافة الهندية؟**(٣).

(1) Jameson, F.: **Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism**, P. 5.

(2) Jameson, F.: **Valences of the Dialectic**, PP. 439-440.

(3) Ibid, P. 442.

إن ما يجذب الملايين من شعوب العالم إلى أمريكا، حتى أولئك الذين تتعارض أيديولوجيتهم «الرسمية» مع كل ما تقوم عليه العولمة الرأسمالية، ليس فقط الطموح للوصول إلى مستوى الثروة المادية الذي وصلت إليه، ولكن أيضًا الشغف «بالحلم الأمريكي»، وفرصة المشاركة في تحقيقه. ومن هذه النقطة، تُمثِّل «هوليوود»- حرفيًا- «مصنع الأحلام»، والمركز العصبي للأيديولوجيا الأمريكية التي لا تزال تمارس سطوتها الكلية؛ حيث إن وظيفتها هي نسج خيوط الأيديولوجية الليبرالية الجديدة، وتقديم صورة مُتناسِقة من معطياتها للأفراد لكي يظلوا واقعين تحت تأثير أحلامها وتخييلاتها الخاصة(١).

من هنا يتضح الدور المستتر الذي تؤديه هوليوود في تدعيم العولمة ونظام السوق الحر، والنظر بعين الإكبار والتمجيد إلى الثقافة الأمريكية كما لو كانت متفردة في طبيعتها. ويعود جيمسون إلى تأكيد ذلك بقوله: «**ليست هوليوود مجرد اسم يشير إلى مجمل الأعمال الفنية التي تَدُرُّ أموالًا وأرباحًا، بل تجسد علاوة على ذلك الثورة الثقافية لرأسمالية ما بعد الحداثة، التي أصبحنا فيها وجهًا لوجه أمام أنماط جديدة في الحياة الاجتماعية مختلفة عن أنماط الحياة الحداثية القديمة**»(٢).

ومن الملاحظ أن تحليل جيمسون لدور سينما هوليوود في تدعيم العولمة، متأثر فيه بآراء «ألتوسير» الذي ذهب إلى أن الرأسمالية تتجه إلى إعادة إنتاج نفسها بمرور الوقت، ومن أجل أن تنجح، فمن الضروري عدم تركيزها فقط على الربح، بل لابد من وجود بعض الشروط كأن تهتم بشكل متواصل بتدريب العمال، وأن يكون لدى الرأسماليين أسانيد قانونية لتعزيز حقوقهم في الملكية. ولهذا يتعيَّن علينا نقد المؤسسات التي تتجسَّد فيها الممارسات المادية للأيديولوجيا الرأسمالية؛ مثل المدارس، ودُور العبادة، والأسرة، وهي التي يدعوها ألتوسير «جهاز الدولة الأيديولوجي»؛ لأنها تعمل كوسائل للإقناع، جنبًا إلى جنب مع السلطة القسرية للدولة (القوة القمعية للشرطة والبوليس). فهذان الجانبان للبناء الفوقي يعملان لتدعيم نمط الإنتاج السائد(٣).

(1) Žižek, Slavoj: "**Afterword: Lenin's Choice**", in: Idem (ed.), Vladimir Lenin, Revolution at the Gates: A Selection of Writings from February to October 1917, London & New York: Verso, 2002, P. 240.

(2) Jameson, F.: **Valences of the Dialectic**, P. 443.

(3) Kotsko, Adam: **Žižek and Theology**, London: T & T Clark, 2008, P. 23.

كذلك فمن الملاحظ أن جيمسون يتفق مع «سلافوي جيجيك»، الذي أوضح أن هوليوود مارست- ولا تزال إلى الآن- دورًا أيديولوجيًا مُنظمًا على مدى عقود طويلة، وكانت منتجاتها أيديولوجية في الأساس. وقد برهن «جيجيك» على الاستغلال الأيديولوجي لسينما هوليوود في الترويج للعولمة الرأسمالية، وإخضاع نمط حياة الأفراد في العالم على الطريقة الأمريكية، وبحيث تصبح «الحياة الاجتماعية» ذاتها كمسرح يتم من خلاله تقديم مجموعة من التخييلات، ويصبح الناس في نهاية المطاف أدوات يؤدون أدوارًا محددة سلفًا[١].

من هنا تستهدف العولمة «تنميط» (Standardization) صورة الحياة الأمريكية، وتصديرها إلى الآخرين، من خلال النظام العالمي الجديد، الذي تمثل فيه الرأسمالية القوة الضاربة، وهي رأسمالية تسيرها بصورة منتظمة مجموعة من الشركات الكبرى متعددة الجنسيات، رغم أنها دون قاعدة إقليمية. وهو الأمر الذي يخلق ما يسميه جيمسون «الفردية المتصدعة» (Corrosive Individualism) التي تغيب عندها الشخصية الواعية في خضم «النزعة المادية الاستهلاكية» (Consumerist Materialism)[٢] التي تسود مجتمعات مابعد الحداثة.

نستنتج من هذا أن السينما- من بين مختلف الفنون- تُعَدُّ من بين الوسائل الأيديولوجية للإخضاع الاجتماعي؛ حيث تُمثِّل الميدان الأكبر للصراع الأيديولوجي الذي لا يمكن تجاوزه بالمعنى المفتوح والواسع لكلمة الأيديولوجيا، وذلك عن طريق إعادة إنتاج الواقع بما يتوافق مع الأفكار والرؤى التخييلية للسلطة الحاكمة. ولا أدل على ذلك من أن هوليوود تُمثِّل أداة مهمة من أدوات الهيمنة الأمريكية وتدعيم العولمة الرأسمالية.

لكن ما الحل الذي يقترحه جيمسون؟

إن الحل الذي يقدمه جيمسون يبدو مثاليًا (حتى لا نقول خياليًا)؛ لأنه لا يرى حلًا للعولمة الرأسمالية سوى ذلك المتمثل في التأميم الشامل للبنوك، وشركات التأمين، والاستثمار بكافة أنواعها، والاستيلاء على جميع مصادر الطاقة والوقود لصالح الشركات القومية والوطنية، وفرض ضرائب كبيرة على الشركات الكبرى، في حالة عدم تأميمها بطريقة مباشرة، وإعادة التوزيع التدريجي للثروة، وإقرار حد أدنى سنوي للأجور، وإلغاء حلف شمال الأطلسي (الناتو)،

(1) Žižek, Slavoj: **The Universal Exception: Selected Writings**, ed.: Rex Butler and Scott Stephens, London & New York: Continuum, 2006, P. 271.

(2) Jameson, F.: **Valences of the Dialectic**, PP. 443-444.

والسيطرة الشعبية على وسائل الإعلام، وحظر الدعاية اليمينية، و إقرار سياسة التعليم المجاني، و إعادة تأهيل المعلمين، وجعل الرعاية الصحية مجانية[١].

ورغم أن هذا الحل الذي يطرحه قد يبدو مستحيلًا، فإنه لا يمكن الجزم بعدم إمكانية تحقيقه في المستقبل؛ لأن التاريخ مفتوح دائمًا، ولا أحد يمكن التنبؤ بما سيحدث لاحقًا.

ثالثًا: الأبعاد السياسية والاقتصادية لليبرالية الجديدة

يذهب جيمسون إلى أن الليبرالية الجديدة تمثل غطاءً أيديولوجيًا للسطوة الأمريكية، كما أن الحديث عن الحرية في إطارها يُخفي واقع الهيمنة المفروضة على الشعوب الإنسانية، مثلما أن التنظير لفكرة «الكلية» يمثل نوعًا من المؤامرة[٢]. و إذا كانت العولمة تقدم نفسها- من خلال مروجيها- بوصفها البديل الجديد للأيديولوجيات الشمولية، فإن أنصارها يدعون أنها تجسد النزعة الإنسانية، كما تمثل في الوقت ذاته «مزيجًا يجمع بين التعددية السياسية، والتجريبية، والوضعية المنطقية كما نعرفها في الفلسفة الأنجلو- أمريكية»[٣]. وهنا على وجه التحديد يتوجب النظر إلى الليبرالية الجديدة بوصفها قوة متجانسة؛ لكن هدفها الاستعمار التدريجي للعالم عن طريق من يمتلك رأس المال الذي أصبح قوة دينامية- نشطة- لتذويب الفوارق بين الطبقات، وقوة توجيهية ضخمة لإخضاع الأفراد والشعوب الإنسانية[٤].

من هنا يمكن تفسير سيطرة الاتجاهات الواقعية والتجريبية، التي مثلت الركيزة الأساسية لليبرالية الجديدة في البلدان الغربية والأمريكية، نظرًا لأن كل فكر جدلي يمثل تهديدًا لهذه الاتجاهات لأنه يعمل على تصحيح الوعي الطبقي. وفي مقابل ذلك تنزع الليبرالية الجديدة إلى معالجة المشكلات الاقتصادية بأساليب أخلاقية، وعلى رأس هذه المشكلات الفقر، وفوضى السوق، والبطالة، والنزاعات الاجتماعية، كما تنزع إلى تبرير التفاوت الاقتصادي ثقافيًا، و إحلاله محل مبدأ المساواة السياسية ذاتها[٥].

(1) Jameson, F.: "**An American Utopia**", PP. 7-8.

(2) Jameson, Fredric: **The Geopolitical Aesthetic: Cinema and Space in the World System**, Bloomington: Indiana Univ. Press, 1992, PP. 9ff.

(3) Jameson, F.: **Marxism and Form**, x.

(4) Jameson, F.: **A Singular Modernity**, P. 91.

(5) Jameson, F.: **Marxism and Form**, P. 367.

على هذا الأساس تعمل الليبرالية على طمس الخلفية الاقتصادية للصراع الطبقي. والواقع أن تحليل جيمسون للرأسمالية ونقده للاتجاهات الثقافية التي حاولت أن تُكيِّف نفسها معها، بل وتبررها، يؤكد اتفاقه مع اليسار الاشتراكي، كما يؤكد اتفاقه مع «جيجيك»، الذي انتقد الوظيفة التبريرية للأيديولوجية الليبرالية. ففي ضوء الليبرالية الجديدة يتم تفسير الأزمات الاقتصادية بإرجاعها إلى أسباب أخلاقية، ويَذكر جيجيك أن الكنيسة الكاثوليكية وظفت الانهيار المالي الذي عُرف بالأزمة الاقتصادية الكبرى عام ٢٠٠٨؛ للتعمية عن الأسباب الحقيقية للأزمة، وهو ما ظهر في الدعاية الدينية الفعّالة التي روجها بابا الفاتيكان- «بندكتس السادس عشر»- مُرجعًا أسباب الانهيار إلى (جشع الأفراد)، مُعتبرًا أن «القناعة كنزٌ». ويُدلِّل جيجيك على ذلك بكلمة البابا التي جاء فيها: «هذا يثبت مرة أخرى أن كل شيء فَانٍ، وأن كلمة الله هي الباقية!»[١].

من هنا فمن الضروري إعادة تأويل الماركسية في ضوء المستجدات الأخيرة المتمثلة في هيمنة الرأسمالية. ولذلك يرى جيمسون أنه إذا كان لينين ذهب إلى أن «الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية» (وهو عنوان كتابه الشهير عام ١٩١٦)، فإنه قصد بذلك الرأسمالية في مرحلتها الثانية («الرأسمالية الاحتكارية») خلال تلك الفترة التاريخية التي تلت الحرب العالمية الأولى، حيث قامت الدول المنتصرة باستعمار العديد من دول العالم الثالث لتتقاسم ثرواتها وأسواقها[٢]. وعلى نحو ما فعله لينين بالنسبة للرأسمالية الاحتكارية، يتعينَّ علينا التعامل مع رأسمالية ما بعد الحداثة، التي تمثل في النهاية صيغة جديدة للاستعمار في إطار العولمة[٣].

ومما هو جدير بالملاحظة نزوع جيمسون إلى الاعتقاد بضرورة أن تستفيد النظريات الماركسية من التيارات النقدية غير الماركسية، وذلك لكي تتمكن من الوقوف على الطبيعة الإمبريالية للرأسمالية، والكشف عن الغموض الأيديولوجي، وعناصر اللاوعي السياسي المحتجبة في أيديولوجيات ما بعد الحداثة والنصوص الثقافية المُؤسِّسة لها.

---

(1) Žižek, S.: **First as Tragedy, Then as Farce**, PP. 28, 35.

(2) Jameson, F.: **The Cultural Turn**, PP. 34-35.

(3) Jameson, F.: "**Modernism and Imperialism**", in: Idem (ed.), Nationalism, Colonialism, and Literature, Derry, Ireland: Field Day, 1988, PP. 45-46; Jameson, Fredric: **The Modernist Papers**, London & New York: Verso, 2007, P. 154.

رابعًا: التفكير الجدلي النقدي في الرأسمالية المتأخرة

إذا كان منظرو ما بعد الحداثة يقولون بأفول الأيديولوجيات الكبرى، فإنهم بذلك ينطلقون من الرؤية الهيجلية التي افترضت نهاية الفن بوصوله إلى مرحلة تجسد الروح المطلق في التاريخ[١]. وقد تركزت مجمل رؤيتهم على أنه بالنظر إلى فشل الأنظمة الاشتراكية، فإن مفهوم الأيديولوجيا ذاته أصبح عديم الفائدة[٢]. وكان توجههم العام ليبراليًا معاديًا للشيوعية، حيث يرون أنه لم تَعُدْ الصراعات الاقتصادية القديمة موجودة، وإنما حل محلها الخلافات السياسية «المحدودة» وكيفية حل المشكلات الاقتصادية في المجتمعات ما بعد الصناعية[٣].

والواقع أن فشل العديد من التجارب الاشتراكية في الدول الأوروبية، علاوة على ما كانت تشهده الشيوعية من انْحِسار، دفع بـ«ريمون آرون» (Raymond Aron) (١٩٠٥-١٩٨٣) إلى التنبؤ «بنهاية الأيديولوجيا» كآخر نسق فكري وعقائدي، منتقدًا اليسار الفرنسي الذي اتخذ من الماركسية دينًا، معتبرًا إياه يَحمل فكرًا يوتوبيًا ثوريًا، لكنه لا يقوم على أي أساس سليم، بل على مجرّد الأساطير التي تستهدف تجاوز الواقع عن طريق العنف والتغيير الجذري[٤]. وعلى الخط نفسه ذهب «دانيّال بيل» (Daniel Bell) (١٩١٩-٢٠١١) إلى أن الأيديولوجيات قاربت على الزوال؛ لأن التكنولوجيا كفيلة بحل المشكلات الاجتماعية التي ظهرت الأيديولوجيات خصيصًا لمواجهتها، مُعولًا على التسويات والإصلاحات السياسية؛ بحيث يمكن للأجيال القادمة أن تساهم في بناء المستقبل، وأن تُعبِّر من خلالها عن ذاتها[٥].

وبالمثل نزع «سيمور مارتن ليبَست» (Seymour Martin Lipset) (١٩٢٢-٢٠٠٦) إلى الاعتقاد بأن الأيديولوجيات في طريقها إلى الفناء؛ نظرًا للنجاحات الملموسة التي حققتها الرأسمالية، وبالتالي لم تَعُدْ الاختلافات بين اليسار واليمين عميقة، مُؤكدًا أن المجتمعات

(1) Jameson, Fredric: **The Cultural Turn**, P. 73.

(2) Enteman, Willard F.: **Managerialism: The Emergence of a New Ideology**, Madison: Univ. of Wisconsin Press, 1993, P. 8.

(3) Lloyd, Moya: "**The End of Ideology**", in: Robert Eccleshall, and Others (eds.), Political Ideologies: An Introduction, op. cit., P. 220.

(4) Aron, Raymond: The Opium of the Intellectuals, trans.: Terence Kilmartin, New York: Norton, 1962, P.31.

(5) Bell, Daniel: The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties, New York: Free Press, 1960, P. 405.

ما بعد الصناعية لم تَعُدْ في حاجة إلى الأيديولوجيا، لأنها وجدت الحلول للمشكلات التي أحدثتها الثورة الصناعية؛ من خلال الإصلاحات المتمثلة في الزيادات الدورية للرواتب، وتخفيض الضرائب، وتقليل ساعات العمل اليومي. وبالتالي حصل العمال على حقوقهم، ورَضَخ المحافظون لقبول دولة الرفاهية، وأدرك الديمقراطيون الاجتماعيون أن توسيع سلطة الدولة من شأنه أن يَحمل خطرًا على الحرية أكثر مما يَحمله من حلول للمشكلات الاقتصادية[١].

غير أن افتراض «نهاية الأيديولوجيا» يمثل في حد ذاته معضلة؛ لأن التساؤل بشأن مصير عالمنا الذي لا يمكن السيطرة عليه تمامًا يظل قائمًا، وكما يقول جيمسون: «إن هذا القول يجعل لدينا دائمًا فضولًا من حيث نوع النظام الشامل الذي يلائم البشرية بصفة عامة، وهذا الفضول ليس فقط لمجرد معرفة ما سيحدث لاحقًا، بل أيضًا بوصفه نوعًا من القلق الذي يراودنا جميعًا بشأن المصير الأكثر ملائمة لنظام الإنتاج الخاص بنا، وهو فضول يمتد ليشمل أنواع الخبرة الفردية (من النوع ما بعد الحداثي) التي تخبرنا بأن هذا النظام يجب أن يكون أبديًا، في الوقت الذي يدعونا فيه تفكيرُنا إلى كون هذا الشعور غير محتمل على الأرجح، من دون إنتاج نماذج بديلة ومعقولة لرأسمالية ما بعد الحداثة»[٢].

من هذا المنظور يرفض جيمسون الادعاءات التي تروج لنهاية الأيديولوجيا واليوتوبيا، وهو في ذلك يسير على خطى « كارل مانهايم» الذي أبدى تخوفه من أن يخلو مستقبل المجتمعات الإنسانية من أي روح إبداعية تطرح رؤى جديدة، مؤكدًا في الوقت ذاته أنه عندما تختفي اليوتوبيا، فإن التاريخ يَكُفّ عن كونه سيرورة تقدم تقود إلى الغايات الإنسانية التي يطمح إليها البشر، وقد قال بهذا الصدد: «من المحتمل في المستقبل؛ في عالم يخلو من أي جديد، أن يقوم وضع يكون فيه الفكر خاليًا من كل العناصر الأيديولوجية واليوتوبية. لكن الإزالة التامة للعناصر اليوتوبية تعني في النهاية اعتلال الإرادة الإنسانية وتلفها. وفي هذا يكمن أكبر فرق جوهري بين هذين النموذجين من التسامي على الواقع. فبينما يمثل سقوط أيديولوجيا ما أزمة لطبقة معينة دون غيرها، فإن زوال العنصر اليوتوبي زوالًا تامًا من الفكر والفعل البشريين يعني أن الطبيعة البشرية ستتخذ طابعًا جديدًا كل الجدّة. فاختفاء اليوتوبيا سيخلق وضعًا جامدًا

(١) ليبست، سيمور مارتن: **رجل السياسة: الأسس الاجتماعية للسياسة**، ترجمة: خيري حماد، بيروت: دار الآفاق، ١٩٦٢، ص. ٢١٢.

(2) Jameson, F.: **The Seeds of Time**, xi-xii.

لا يَعدو الإنسان نفسه أن يكون فيه أكثر من شيء ساكن متبلد المشاعر، وبالتالي ستواجهنا أكبر ظاهرة متناقضة تخطر على البال: وهي أن الإنسان الذي فاز بأكبر سيطرة على الوجود، يصبح- حين يُتْرَك بلا مُثُلٍ عليا- مجرد مخلوق عشوائي انطوائي. وهكذا فحين يتخلى الإنسان عن اليوتوبيا، فإنه يُضيِّع إرادته في صنع التاريخ، ويضيِّع معها قدرته على فهم التاريخ»[١].

وإذا كانت ما بعد الحداثة تجسد طورًا ثالثًا من أطوار الرأسمالية؛ أو هي ذلك المنطق الثقافي المميز لمرحلة خاصة من مراحل تطور رأس المال، فإنها بهذا المعنى أيديولوجية تُفقد الإنسان القدرة على التخيل. ومن الملاحظ اتفاق جيمسون مع «سلافوي جيجيك»، الذي ذهب إلى أنه إذا كانت حقبة ما بعد الحداثة تعلن عن نفسها بأننا نعيش في عالم «ما بعد أيديولوجي» (Post-Ideological)، فإن هذا التبرير لموت الأيديولوجيا لا يُقدم سوى برهانًا قاطعًا على أننا مُطوَّقون أكثر من أي وقت بأيديولوجية الرأسمالية الليبرالية[٢]. وقد رفض جيجيك الفكرة التي تم ترويجها بشأن «نهاية الأيديولوجيا»، وعلى حد قوله: «إن الزعم بالخروج من آفاق الأيديولوجيا نهائيًا لا يَعدو أن يكون محاولة لاستعبادنا داخل أيديولوجيا محددة»[٣]. فمن خلال هذه الفكرة، يتم تمرير الليبرالية الجديدة، كما أن هذا العصر المزعوم بأنه ما بعد أيديولوجي، هو في الواقع عالم يعيش نمطًا آخر من أيديولوجية المجتمعات الرأسمالية، وهو نمط يقوم على الكسب السريع، والنزعة الاستهلاكية غير المحدودة[٤].

من هنا فإن دعوة منظري ما بعد الحداثة إلى «نهاية الأيديولوجيا» تحولت هي ذاتها إلى أيديولوجيا أكثر هيمنة؛ حيث تنزع من الإنسان القدرة على إيجاد البدائل أو وضع رؤى ونماذج جديدة للمستقبل، في مواجهة الرأسمالية التي أفقدت الإنسان طابعه، وحولته إلى مجرد شيء أو «آلة». وبالتالي تزامنت هذه الدعوة مع الدعوة إلى «نهاية اليوتوبيا»، وقد أعلن منظرو ما بعد الحداثة عن ذلك صراحة بعد عام ١٩٨٩ مع سقوط حائط برلين وانهيار الشيوعية. فوفقًا لوجهة النظر التقليدية، فإن ما بعد الحداثة تمثل العنصر الحاسم «لنهاية الأيديولوجيات»، وهي دعوة أعلن عنها المُنظِّرون المحافظون في الخمسينيات (دانيال بيل، وليبست، وغيرهما).

---

(١) مانهايم، كارل: **الأيديولوجيا واليوتوبيا**، ص. ٣٠٦.

(2) Žižek, S.: **First as Tragedy, Then as Farce**, P. 37.

(3) Žižek, Slavoj: "**The Spectre of Ideology**", in: Idem (ed.), Mapping Ideology, London: Verso, 1994, P. 6.

(4) Žižek, S.: "**Afterword: Lenin's Choice**", P. 310.

لكن وكما يوضح جيمسون فإن نهاية الأيديولوجيا بهذا المعنى لا تعني سوى نهاية الماركسية جنبًا إلى جنب مع نهاية «اليوتوبيا» التي كانت ترمز في حقبة الثمانينيات إلى «الاشتراكية»، و إلى الثورات الاجتماعية التي كانت تستهدف بناء مجتمعات تتحقق فيها العدالة(١).

و إذا كانت الرأسمالية قد شهدت عبر تاريخها العديد من الأزمات، فإن الأزمة الاقتصادية عام ٢٠٠٨ تُعَدُّ من الأمثلة الحيّة التي برهنت على أن الرأسمالية تستفيد دائمًا من إخفاقاتها. فبدلًا من التفكير في أسباب الانهيار المالي، كان أول رد فعل هو «العودة إلى الأصول» ذاتها، وقد تمثلت هذه العودة في التمسك بالفرضيات الأساسية للأيديولوجيا الليبرالية. وبدلًا من أن تحل محلها أيديولوجيا أخرى تعمل على تدعيم سياسات اقتصادية اشتراكية، تم تعزيز أيديولوجية السوق الحر. والمفارقة تتمثل في أنه تم تدعيمها بدرجة أكبر هذه المرة(٢). وبالتالي فإذا كنّا في هذه اللحظة الراهنة، وقد شهدنا العديد من الثورات ضد الرأسمالية المتوحشة التي نهبت ثروات الشعوب، فإن التاريخ يكشف لنا أيضًا أن الرأسمالية تحاول كل فترة أن تتجاوز أزماتها، وأن تجدد نفسها من خلال وسائل عديدة من بينها: فرض ضرائب تصاعدية، وتدخل الدولة في الاقتصاد، وتوفير الضمان الاجتماعي. ومن ثَمَّ فإن التساؤل الذي يطرح نفسه: هل يمكن تصور انهيار الرأسمالية على المستوى العالمي؟ وهل يمثل انتصار الرأسمالية الليبرالية في تلك المرحلة الجديدة في عام ١٩٨٩ بعد انهيار الشيوعية في أوروبا الشرقية وتفكك الاتحاد السوفيتي- هل يمثل انتصار الرأسمالية نفيًا تامًا للماركسية؟ وعلى أي أساس يمكننا التسليم بصحة المقولة التي تقول بأن الماركسية ماتت أو في طريقها إلى الزول بظهور المجتمعات ما بعد الصناعية؟

ينتقد جيمسون المقولة التي سادت بين كثير من المثقفين ما بعد الحداثيين، والتي تقول بعدم وجود نهاية للرأسمالية، أو إمكانية الثورة ضدها؛ حيث تجمع هذه المقولة بين نهاية الرأسمالية ونهاية العالم. و إن السبب في رواجها يتمثل في سيادة الاعتقاد بأن الرأسمالية لا تمثل فقط النظام الاقتصادي الوحيد القادر بحد ذاته على البقاء، بل إنه يستحيل أيضًا أن نتخيل بديلًا متماسكًا لها، وهذا يبرهن على مدى هيمنة الرأسمالية على العقول، وكما يقول جيمسون: «إن قصور عقولنا على بناء «المتخيل» هو الذي يجعلنا نتخيل إمكانية تداعي الأرض والطبيعة، عن أن نتخيل نهاية الرأسمالية»(٣).

(1) Jameson, F.: **Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism**, P. 159.

(2) Žižek, S.: **First as Tragedy, Then as Farce**, P. 18.

(3) Jameson, F.: **The Seeds of Time**, xii.

ويمضي جيمسون حيث يذهب إلى أن الانتصار النسبي لرأسمالية ما بعد الحداثة لا ينفي الماركسية ولا يثبت فشلها؛ على العكس من ذلك فالماركسية لا تزال هي الاتجاه الفكري الذي يستطيع أن ينظم طريقة تفكيرنا، ويوجه انتباهنا إلى العواقب الاقتصادية المترتبة على ذلك التحول الجديد الذي صاحب تطور الرأسمالية. ومن ناحية أخرى لا يمكن أن توجد إمكانية في المستقبل، مثلما لم توجد البته في الماضي، لأي «طريق ثالث» قادر على الجمع والتوفيق بين الرأسمالية والاشتراكية، بغض النظر عما قد أصاب المفاهيم الماركسية من وهن[1]. وهنا يتأكد لنا أن العولمة ليست سوى نوع محدد من أيديولوجية الموجة الأخيرة للهيمنة العسكرية والاقتصادية الرأسمالية، كما أن منطق الاتجاهات الثقافية ما بعد الحداثية يكمن في تبريرها اللامحدود للرأسمالية الاستهلاكية، والفضاء الجديد لرأس المال متعدد القوميات.

يقودنا هذا إلى الحديث عن موقف جيمسون من الماركسية؛ حيث تمثل بالنسبة له «فلسفة «نقدية» Critical أكثر منها فلسفة «نسقية» Systematic، وبالتالي فهي طريقة لتصحيح المواقف الأخرى في الحياة، وليست مجرد مذهب يحوي مجموعة من المبادئ الخاصة بنظام اجتماعي محدد»[2]. ومن هنا فإن موقفه منها ذو طبيعة خاصة ومميزة؛ حيث لا ينظر إليها بوصفها أيديولوجية أو نظامًا مغلقًا، وإنما بوصفها فكرًا يتصف بالتجدد من ناحية، وطريقة مرنة وحيّة في التحليل من ناحية أخرى، أكثر من كونها تنظيرًا للمجتمع الشيوعي.

نستنتج من هذا عدم صحة المقولة الشائعة التي تقول إن الرأسمالية انتصرت، في حين أن الماركسية ماتت وطواها النسيان؛ ووجه الخطأ فيها أن الماركسية تمثل منهجًا لتحليل الرأسمالية والمجتمعات البورجوازية. وإذا كان الاقتصاديون الماركسيون هم وحدهم الذين ينظرون إلى نسق الرأسمالية ككل، فإن اهتمام الاقتصاديين البورجوازيين اليوم ينصب على المشكلات الخاصة والمحلية في الرأسمالية؛ مثل التضخم والاستثمار وما إلى ذلك، ولا يلتفتون إلى النسق في عمومه. وبالتالي فالنظرية الماركسية هي وحدها التي تستطيع فهم وتفسير هذا النسق؛ ولهذا السبب لا يعتقد جيمسون بأن ما قاله ماركس أو ما كتبه أصبح منتميًا إلى الماضي،

(1) Jameson, F.: **Late Marxism: Adorno, or, The Persistence of the Dialectic**, PP. 250-251.

(2) Jameson, F.: **Marxism and Form**, P. 365.

بل إن ماركس بنى نموذجًا للرأسمالية بوصفها نسقًا، وهذا النموذج لا يزال صالحًا، لكن الاستثناء الوحيد هو أن الرأسمالية أصبحت اليوم أكثر توسعًا وتغلغلًا مما كانت عليه أيام ماركس(١).

ويمضي جيمسون حيث يرى أن المستقبل لن يخلو بالكامل من الالتزام الأعمق بالسياسة اليسارية، كما لا يمكن أن تَعْدَم ما بعد الحداثة شبانًا لهم ميول وقيم يسارية صادقة، وعلى استعداد لاحتضان رؤى التغيير الاجتماعي الجذري، التي تكبتها المجتمعات البورجوازية الراهنة التي تتألف من قلة من المستثمرين ورجال الاعمال. ويُدلِّل جيمسون على ذلك بأن ديناميات مثل هذا الالتزام مستمدة ليس فقط من قراءة «الكلاسيكيات الماركسية»، بل من معايشة الواقع الاجتماعي، وهو الأمر الذي يتطلب الاهتمام بسياسة التحول الاجتماعي. وهنا بالذات يكمن امتياز كتابات ماركس، خاصة المبكرة منها. وبالتالي فسواء اختفى مصطلح «الماركسية» أم لا، فإن مواجهة الرأسمالية المتأخرة يفرض علينا استعادة الماركسية كنظرية في تحليل البنى الأيديولوجية للمجتمعات الرأسمالية(٢).

وهكذا فإن جيمسون لا يساير الموقف الذي يقول بأن الإرث النظري لماركس أصبح ينتمي إلى الماضي. وفي مقابل ذلك، يؤكد أن الماركسية لا تزال تحتفظ بصلاحيتها، وبالتالي يتعيَّن إعادة تأويلها في كل حقبة من حقب تطور الرأسمالية؛ الأمر الذي يعني أننا في اللحظة الثالثة من لحظات تأويل الماركسية، بعد لحظة لينين في مرحلة الرأسمالية الاحتكارية، وبعد اللحظة الأولى الأصلية التي صاحبت ظهور الرأسمالية التنافسية. الأكثر من هذا أن مهمة إعادة تأويل الماركسية في هذه اللحظة بالذات ينبغي أن تكون في إطار أرحب مما حصل أيام لينين، وهذا نابع أساسًا من كون الماركسية أداة للتحليل النقدي للرأسمالية كنظام اقتصادي واجتماعي غير عادل، وليست بوصفها رؤية تقليدية للثورة (أي «الماركسية- اللينينية»)(٣).

وإذا كان ضغط الرأسمالية قد دفع ببعض المفكرين إلى التنديد بها، وإدانتها أخلاقيًا، فإن جيمسون يذهب في المقابل إلى عدم جدوى محاكمة الرأسمالية بمعايير أخلاقية، لأن النقاد الثقافيين والمشتغلين بالأخلاق أصبحوا منغمسين في الفضاءات ما بعد الحداثية، ويتحركون

(1) Sofronov, Vladislav, and Others: "**The Theory of Marxism: Questions and Answers**", Rethinking Marxism (A Journal of Economics, Culture & Society), Vol. 20, No. 3. 2008, P. 368.

(2) Jameson, F.: **Late Marxism: Adorno, or, The Persistence of the Dialectic**, P. 251.

(3) Sofronov, V., and Others: "**The Theory of Marxism…**", PP. 367-368.

في قالبها ومقولاتها الثقافية؛ لدرجة لا يستطيعون معها ممارسة النقد الأيديولوجي من الطراز القديم والإدانة الأخلاقية ذات الطبيعة الساخطة[١]. وبالمثل لا يمكن وصف ما بعد الحداثة بأنها «فاسدة»، أو «مقبولة»، أو إقحام فكرة «الخير والشر» عليها، لأننا عندما نصدر حكمًا على هذه الحقبة، فإننا بالضرورة نصدر حكمًا على أنفسنا، خاصة لأن الأمر يتعلق بحاضر التاريخ الذي نعيش فيه، وننتمي إليه، ونناضل من أجل تغيره إلى الأفضل[٢].

وفي الحقيقة إن جيمسون لا يدعو إلى التفاؤل، أو التشاؤم، إزاء ما بعد الحداثة؛ بل يجب التعامل معها من خلال المنهج الجدلي الذي لا يتعامل معها من خلفية أخلاقية، وهو الأمر الذي يفرض علينا الالتزام بالنقد الذاتي الهيجلي لهذه الحقبة التاريخية؛ حيث أن الجدل يعني «بما وراء الخير والشر». ومن ناحية أخرى فإن بذور المستقبل موجودة بالفعل في داخل الحاضر، وبالتالي يجب علينا إعادة تنظيم رؤيتنا، واستخلاص هذه البذور من خلال التحليل الجدلي لهذه الحقبة[٣]. وهذا يعني أن جيمسون يرفض التماهي مع ما بعد الحداثة باعتبارها تجسيدًا لواقع لا مفر منه، كما يرفض في الوقت ذاته أي نقد أو معارضة أخلاقية لها، لأن الاحتفاء بها، في مقابل الحداثة التي توارت، يمثل نوعًا من الحكم الأيديولوجي عليها، وهو يتضمن بالضرورة حكمًا على أنفسنا بقدر كونه حكمًا على طبيعة العصر. وبالمثل فإن معارضتها أخلاقيًا لا ينتج فهمًا حقيقيًا لطبيعة هذه المرحلة من التاريخ[٤].

كذلك يرى جيمسون ضرورة الاستفادة من درس ماركس في الجدل المادي الخاص بالتغير التاريخي على نحو ما أورده في البيان الشيوعي. وقد طبَّق ماركس ذلك على الرأسمالية في بداية ظهورها، مؤكدًا على ضرورة الاستفادة من هذا التطور على مستوى النواحي الإيجابية والسلبية؛ من أجل اكتساب طريقة للتفكير نستطيع من خلالها تفسير العناصر المدمرة في الرأسمالية جنبًا إلى جنب مع ديناميتها التحررية، دون التقليل من أحد الجانبين على حساب الآخر. وبالتالي علينا أن نسمو بعقولنا وأن نخرج بطريقة للتفكير نعترف بواسطتها أن الرأسمالية تمثل أفضل شيء حدث للجنس البشري، كما تمثل في الوقت نفسه أسوأ شيء على الإطلاق[٥]!

(1) Jameson, F.: **Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism**, P. 46.

(2) Jameson, F.: **The Cultural Turn**, P. 29.

(3) Ibid, PP. 29-30.

(4) Jameson, F.: **Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism**, P. 62.

(5) Ibid, P. 47.

من هذا المنظور فإن جيمسون يدعونا إلى مساءلة التطور الحاصل بالنسبة للرأسمالية بوصفه كارثة وتقدمًا في آن واحد. ومن هذه الزاوية يذهب «ريتشارد شوستيرمان» (Richard Shusterman) إلى أن جيمسون يُعَدُّ واحدًا من بين المفكرين الماركسيين الأكثر أهمية لأنه يركّز على التحليل الجدلي لما بعد الحداثة- وهو تحليل يرفض النظر إليها بعين الدفاع والتبرير، أو بعين الهجوم والرفض السجالي[١]. غير أن «فينسينت ليتش» (Vincent B. Leitch) يرى أن تحليلات جيمسون تبدو غامضة، ولا أدل على ذلك من ربطه بين صعود الأصوليات الدينية وبين ما بعد الحداثة، رغم أنه لم يقدم دليلًا أو تبريرًا واحدًا على ذلك[٢].

(1) Shusterman, Richard: "**Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism**", Journal of Aesthetics and Art Criticism, Vol. 50, No. 3, 1992, P. 254.

(2) Leitch, Vincent B.: "**Postmodern Culture: The Ambivalence of Fredric Jameson**", College Literature, Vol. 19, No. 2 (Jun. 1992), P. 120.

نتائج البحث

إذا حاولنا الوقوف على النتائج التي يمكن استخلاصها من جيمسون وأفكاره المختلفة التي وظفها في تحليل الأيديولوجيا واليوتوبيا، **جاز لنا تحديد أهم النتائج على النحو الآتي:**

أولًا: لم يهتم جيمسون بتقديم دراسة وصفية تكتفي بتحديد نشأة المفهومين، كما لم تشغله مسألة وجودهما أو غيابهما في الحضارة؛ لكنه نزع إلى تناولهما من خلال نظرة علمية موضوعية- إلى حد ما- لا تكتفي بما شاع عنهما في أدبيات الفكر السياسي، و إنما تتعامل معهما بوصفهما ظاهرتين ثقافيتين واجتماعيتين من خلال أُطرٍ منهجية جدلية، وفي ضوء مرجعية ماركسية-هيجلية عن طريقها يكتسب المصطلحان دلالتهما التاريخية.

ثانيًا: نجح جيمسون- إلى حد ما- في تقديم تأويل متكامل الأبعاد لمستويات الأيديولوجيا واليوتوبيا، وذلك في ضوء الوضع في الاعتبار الوحدة العضوية للبناء الاجتماعي ككل. ومن هذه الزاوية يظهر تركيزه على السياق الاجتماعي والسياسي، متأثرًا في ذلك بـ «إرنست بلوخ» في محاولته لتأويل ظهور اليوتوبيا في المجتمعات الإنسانية.

ثالثًا: برهنت الدراسة على أنه ليس ثَمَّة فصلٌ تامٌ بين الأيديولوجيا واليوتوبيا؛ فالأخيرة قد تتحول إلى أيديولوجيا تتمتع بسلطة معينة، والأولى قد تكون في أصلها يوتوبيا تحتاج إلى سلطة لإقرارها في الواقع. كما أن اليوتوبيات تظهر في اللحظة التي يسود فيها الاعتقاد بإفلاس الأيديولوجيات السائدة، والعكس صحيح أيضًا. ومن ثَمَّ فالأيديولوجيا دافعٌ للفعل والممارسة، وتأكيدٌ رمزيٌ للحظة الماضية، في حين تمثل اليوتوبيا نموذجًا متخيلًا منفتحًا على المستقبل. (و إذا جاز لنا أن نستعير من أرسطو أحد مصطلحاته، قلنا: إن الأيديولوجيا تمثل «الوجود الاجتماعي بالفعل»، في حين تمثل اليوتوبيا «الوجود الاجتماعي بالقوة»). وعلاوة على ذلك فبداخل كل أيديولوجيا يوتوبيا مرتبطة بها تتمثل في مجموعة من الصور المتخيلة التي تحاول باستمرار فرضها على الواقع. وعندئذ قد تظهر يوتوبيات أخرى لتقف أمام هذه الأيديولوجيا التي كانت في الأصل نوعًا من اليوتوبيا!

رابعًا: إن تركيز جيمسون على دراسة الأبعاد المادية للظواهر الثقافية، واهتمامه بالسياق الاجتماعي والتاريخي الذي تتشكل فيه، أدى به إلى ممارسة نوع من الحفر المعرفي بحيث يمكن من خلاله الوقوف على طبيعة العديد من الموضوعات والأعمال الفنية والأدبية التي استأثرت

باهتمامه في النقد الثقافي، مساهمًا بذلك في تحويل الخطاب النقدي من البرج العاج الذي يسكن فيه، ومن سجن اللغة القابع بداخله كما عند البنيوية، إلى الانخراط في تقلبات الواقع وفعاليات الطبيعة البشرية.

خامسًا: تمثل الماركسية السردية الرئيسة بالنسبة لجيمسون، وهي سردية تعول على التأويل الجدلي، والتفسير المزدوج للظواهر الثقافية؛ من أجل نقد مكوناتها الأيديولوجية واليوتوبية، وتفسير اليوتوبيات الطامحة إلى التغيير، كما تمثل الماركسية أداة نقد أسياسية للمجتمعات الرأسمالية، ووسيلة لإنتاج رؤى جديدة حول مجتمع عادل.

سادسًا: إن عدم رفض جيمسون لما بعد الحداثة من منظور أخلاقي، يؤكد نزوعه الموضوعي الذي يستهدف فهمها، وتفسيرها جدليًا ضمن نظريات التغير التاريخي وتطور رأس المال، لأن كل ثقافة وكل موقف نظري- وفقًا للنقد الذاتي الهيجلي- يحوي دائمًا فكرة أخرى عميقة يجب التنقيب عنها، أو الكشف عنها في سلم التطور الحضاري. ومن هذه الزاوية، سعى إلى تفسير منطق اللانتظام والتنافر الكامن في ما بعد الحداثة، دون التدخل بأحكام قيمية، سواء كانت هذه الأحكام إيجابية تدافع عنها، وترضى بمنظومتها، وتنقاد لخطابها، وترى فيها النموذج المنشود؛ أو سلبية ترفضها وتُدينها مقارنة بالحداثة السابقة عليها.

سابعًا: جاءت رؤى جيمسون حول ما بعد الحداثة مشبعة بمضامين ثرية وتحليلات عميقة؛ حيث لم يكتفِ باتخاذ موقف الرفض التام أو الإدانة المطلقة باعتبارها مناهضة لأفكار التنوير والتحديث والعقلانية، وإنما اتسمت تحليلاته بالموضوعية إلى حد كبير، كما خلت آراؤه من الطابع الدوجماطيقي الذي تميّز به اليسار الماركسي، وكذلك من طابع الانقياد التام أو الخضوع الأعمى لرأسمالية ما بعد الحداثة.

ثامنًا: برهنت الدراسة على انفتاح رؤية جيمسون للماركسية؛ حيث لا ينظر إليها بوصفها نسقًا مغلقًا، وإنما بوصفها منهجًا نقديًا لتحليل الرأسمالية. وبهذا المعنى ليست الماركسية مذهبًا جامدًا لا يتناسب مع معطيات التطور العالمي الجديد؛ بل إن وجه قوتها وأهميتها يتمثل في كونها طريقةً في التحليل والنقد، ودليلًا للنضال والفعل الثوري؛ الأمر الذي يجعل منها فكرة متجددة أكثر من كونها يوتوبيا تستهدف بناء المجتمع الشيوعي.

تاسعًا: من الدروس المهمة التي يعلمنا جيمسون إياها- في الألفيةِ الثالثة- أن آفة معظم

التيارات، دينيـة كانت أو علمانية، هو الانحياز إلى «الأيديولوجي» على حسـاب «المعرفي». ومـن هـذه الزاوية لا ينبغي الركـون إلى أقصى اليمـين، أو أقصى اليسـار، إزاء الواقع وحركة التاريـخ؛ بـل ينبغي التفكير النقدي في إحداثيات النظام المهيمـن، ووضع هذا التفكير في هذا التطـور الجدلي الذي يميز تطور التاريخ؛ وهـو أن كل تحول أو تغيير جديد يتضمن إمكانات إيجابية، وأخرى سلبية ينبغي الاستفادة منها في تحسين الواقع، ومحاولة الخروج من دائرته بحثًا عن التحرر الإنساني، واستعادة الوعي النقدي للعقول المغيبة.

قائمة المصادر والمراجع

أولًا: المصادر

(1) Jameson, Fredric: **Marxism and Form: Twentieth Century Dialectical Theories of Literature**, Princeton: Princeton Univ. Press, 1971.

(2) _____: **The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism**, Princeton: Princeton Univ. Press, 1974.

(3) _____: **The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act**, Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press, 1981.

(4) _____: **Nationalism, Colonialism, and Literature**, ed. Book, Derry, Ireland: Field Day, 1988.

(5) _____: **Late Marxism: Adorno, or, The Persistence of the Dialectic**, London & New York: Verso, 1990.

(6) _____: **Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism**, Durham, NC: Duke Univ. Press, 1991.

(7) _____: **Signatures of the Visible**, New York & London: Routledge, 1992.

(8) _____: **The Geopolitical Aesthetic: Cinema and Space in the World System**, Bloomington: Indiana Univ. Press, 1992.

(9) _____: **The Seeds of Time**, New York: Columbia Univ. Press, 1994.

(10) _____: **Brecht and Method**, London & New York: Verso, 1998.

(11) _____: **The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern (1983-1998)**, London & New York: Verso, 1998.

(12) _____: **A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present**, London & New York: Verso, 2002.

(13) _____: «Symptoms of Theory or Symptoms for Theory?», **Critical Inquiry**, Vol. 30, No. 2 (Winter 2004), PP. 403-408.

(14) _____: «The Politics of Utopia», **New Left Review**, No. 25, 2004, PP. 35-54.

(15) _____: **Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions**, London & New York: Verso, 2005.

(16) _____: **The Modernist Papers**, London & New York: Verso, 2007.

(17) _____: **The Ideologies of Theory**, London & New York: Verso, 2008.

(18) _____: **Valences of the Dialectic**, London & New York: Verso, 2009.

(19) _____: **The Hegel Variations: On the Phenomenology of Spirit**, London & New York: Verso, 2010.

(20) _____: **Representing 'Capital': A Reading of Volume One**, London & New York: Verso. 2011.

(21) _____: **The Antinomies of Realism**, London & New York: Verso, 2013.

(22) _____: **The Ancients and the Postmoderns: On the Historicity of Forms**, London & New York: Verso, 2015.

(23) _____: «An American Utopia», in: Slavoj Žižek (ed.), **An American Utopia: Dual Power and the Universal Army**, London & New York: Verso, 2016.

(24) _____: **Allegory and Ideology**, London & New York: Verso, 2019.

ثانيًا: كتابات عن جيمسون

(أ) كتب ورسائل جامعية باللغة الإنجليزية:

(1) Best, Beverley: Posting Marxism: A Totalizing Critique of Fredric Jameson and Ernesto Laclau, **M. A. Thesis**, Simon Fraser University: School of Communication, 1997.

(2) Burnham, Clint: Marxism, Postmodernism, Theory: Rhetoric and Figure in the Works of Fredric Jameson, **Ph. D Diss.**, North York, Ontario: York University: Faculty of Graduate Studies, 1994.

(3) Buchanan, Ian: **Fredric Jameson: Live Theory**, New York: Continuum, 2006.

(4) _____(Ed.): **Jameson on Jameson: Conversations on Cultural Marxism**, Durham, NC: Duke Univ. Press, 2007.

(5) Coté, Mark E.: The Dialectical Criticism of Fredric Jameson; Or, The Dual Hermeneutic of Anxiety and Hope, **M. A. Thesis**, Simon Fraser University: School of Communication, 1999.

(6) Dowling, William C.: **Jameson, Althusser, Marx: An Introduction to the Political Unconscious**, Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press, 1984.

(7) Faivre, Robert H.: The Dialectics of Reading: Fredric Jameson and Politics of Interpretation, **Ph. D Diss.**, Albany, State University of New York: College of Arts & Sciences, 2016.

(8) Helmling, Steven: **The Success and Failure of Fredric Jameson**, Albany: State University of New York Press, 2001.

(9) Irr, Caren, and Ian Buchanan (Eds.): **On Jameson: From Postmodernism to Globalization**, Albany: State University of New York Press, 2006.

(10) Kellner, Douglas and Sean Homer (Eds.): **Fredric Jameson: A Critical Reader**, London: Palgrave Macmillan Ltd, 2004.

(11) Marino, Jeffery R.: Freedom and Form: Marxist Hermeneutics and the Spinozist Turn, **M. A. Thesis**, Santa Cruz, University of California, 2013.

(12) Muhlestein, Daniel K.: Rethinking «The Political Unconscious», **Ph. D Diss.**, Houston, Texas: Rice University, 1992.

(13) Roberts, Adam: **Fredric Jameson**, London & New York: Routledge, 2000.

(14) Tally, Robert T.: **Fredric Jameson: The Project of Dialectical Criticism**, London: Pluto Press, 2014.

(ب) مقالات ودراسات من الدوريات والمجلات المتخصصة:

(15) Ankersmit, Frank: "The Dialectics of Jameson's Dialectics", **History and Theory**, Vol. 51, No. 1 (Feb., 2012), PP. 84-106.

(16) Arkaraprasertkul, Non: "On Fredric Jameson", **Architecture Theory Review**, Vol. 14, No. 1, 2009, PP. 79-94.

(17) Bizzell, Patricia: "Fredric Jameson and Composition Studies", **Journal of Advanced Composition**, Vol. 16, No. 3, 1996, PP. 471-487.

(18) Boeckmann, Staci L. von: "Marxism, Morality, and the Politics of Desire: Utopianism in Fredric Jameson's The Political Unconscious", **Utopian Studies**, Vol. 9, No. 2, 1998, PP. 31-50.

(19) Douglas, Stacy: "Law's Transformative Power: Ideology, Utopia, and Donald Trump", **Law and the Senses**, University of Westminster Press, 22-2-2018, PP. 125-158.

(20) Fitting, Peter: "The Concept of Utopia in the Work of Fredric Jameson", **Utopian Studies**, Vol. 9, No. 2, 1998, PP. 8-17.

(21) Grant, John: "Late Dialectics: Marxism, History, and the Persistence of Fredric Jameson", **Telos**, 154, (Spring 2011), PP. 184-190.

(22) Gross, David S.: "Marxism and Resistance: Fredric Jameson and the Moment of Postmodernism", **Canadian Journal of Political and Social Theory**, Vol. XII, No. 3, 1988, PP. 71-86.

(23) Grossman, Marshall: "Formalism, Structuralism, Marxism: Fredric Jameson's Critical Narrative", **Dispositio**, Vol. 4, No. 11/ 12, 1979, PP. 259-272.

(24) Haines, Christian: "Specters of the Dialectic: Review of Valences of the Dialectic by Fredric Jameson", **Cultural Critique** , Vol.77, 2011, PP. 241-247.

(25) Honan, Kevin: "The Political Conscious: A Further Round of Reflection on Fredric **Jameson's** Valences of the Dialectic", **Field Day Review**, Vol. 7, 2011, PP. 78-101.

(26) Leitch, Vincent B.: "Postmodern Culture: The Ambivalence of Fredric Jameson", **College Literature**, Vol. 19, No. 2 (Jun., 1992), PP. 111-122.

(27) McCAllum, Pamela: "The Success and Failure of Fredric Jameson: Writing, the Sublime and the Dialectic of Critique by Steven Helmling", **Symplokē**, Vol. 9, No. 1/ 2, Globalism & Theory, 2001, PP.169-172.

(28) McKoski, Nancy: "A Postmodern Critique of the Modern Projects of Fredric Jameson and Patricia Bizzell", **Journal of Advanced Composition**, Vol. 13, No. 2 (Fall 1993), PP. 329-344.

(29) Moylan, Tom "Introduction: Jameson and Utopia", **Utopian Studies**, Vol. 9, No. 2, 1998, PP. 1-7.

(30) Schulenberg, Ulf: "Fredric Jameson's American Neo-Marxism and the Dialectics of Totality and Difference", **American Studies**, Vol. 46, No. 2, 2001, PP. 281-299.

(31) Seaton, James: "Marxism Without Difficulty: Fredric Jameson's "The Political Unconscious"", **The Centennial Review**, Vol. 28/ 29, No. 4/ 1 (1984/ 1985), PP. 122-142.

(32) Shusterman, Richard: "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism", **Journal of Aesthetics and Art Criticism**, Vol. 50, No. 3 (Summer, 1992), PP. 254-257.

(33) Sofronov, Vladislav, and Others: "The Theory of Marxism: Questions and Answers", **Rethinking Marxism (A Journal of Economics, Culture & Society)**, Vol. 20, No. 3. 2008, PP. 367-384.

(34) Wegner, Philip E: "Horizons, Figures, and Machines: The Dialectic of Utopia in the Work of Fredric Jameson", **Utopian Studies**, Vol. 9, No. 2, 1998, PP. 58-77.

(35) West, Cornel: "Fredric Jameson's Marxist Hermeneutics", **Boundary**, Vol. 2, No. 11, 1/ 2 (1982/ 1983), P. 177-200.

(36) Xie, Shaobo: "History and Utopian Desire: Fredric **Jameson's** Dialectical Tribute to Northrop Frye", **Cultural Critique**, No. 34, 1996, PP. 115-142.

ثالثًا: المراجع

(أ) المراجع الأجنبية:

(1) Adorno, Theodor W.: **The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture**, London & New York: Routledge, 1991.

(2) Althusser, Louis: **For Marx**, trans.: Ben Brewster, London: Allen Lane, The Penguin Press, 1969.

(3) Aron, Raymond: **The Opium of the Intellectuals**, trans.: Terence Kilmartin, New York: Norton, 1962.

(4) Bell, Daniel: **The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties**, New York: Free Press, 1960.

(5) Benjamin, Walter: **One-Way Street and Other Writings**, trans.: Jephcott, Edmund & Shorter, Kingsley, London: Verso, 1979.

(6) Bunnin, Nicholas, & Yu, Jiyuan: **The Blackwell Dictionary of Western Philosophy**, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2004.

(7) Drucker, H. M.: "Marx's Concept of Ideology", **Philosophy**, Vol. 47, No. 180 (Apr., 1972), PP. 152-161.

(8) Eccleshall, Robert, and Others (Eds.), **Political Ideologies: An Introduction**, London; New York: Routledge, 3rd ed., 2003.

(9) Enteman, Willard F.: **Managerialism: The Emergence of a New Ideology**, Madison: Univ. of Wisconsin Press, 1993.

(10) Kotsko, Adam: **Žižek and Theology**, London: T & T Clark, 2008.

(11) Schmitt, Carl: **Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty**, trans. George Schwab, Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

(12) Sorel, Georges: **Reflections on Violence**, trans.: Hulme, Thomas E., ed.: Jennings, Jeremy, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999.

(13) Žižek, Slavoj: **First as Tragedy, Then as Farce**, London & New York: Verso, 2009.

(14) _____: **Mapping Ideology**, London: Verso, 1994.

(15) _____: **In Defense of Lost Causes**, London & New York: Verso, 2008.

(16) _____: **The Courage of Hopelessness: Chronicles of a Year of Acting Dangerously**, London: Allen Lane, 2017.

(17) _____: **The Sublime Object of Ideology**, London & New York: Verso, 2nd. ed., 2008.

(18) _____: **The Universal Exception: Selected Writings**, ed.: Rex Butler and Scott Stephens, London & New York: Continuum, 2006.

(19) _____: **Vladimir Lenin, Revolution at the Gates: A Selection of Writings from February to October 1917**, London & New York: Verso, 2002.

(20) _____: **The Year of Dreaming Dangerously**, London & New York: Verso, 2012.

(ب) المراجع العربية (المؤلفة والمترجمة):

(٢١) أبو السعود، د/ عطيات: **الأمل واليوتوبيا في فلسفة إرنست بلوخ**، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٩٧.

(٢٢) الجزيري، د/ مجدي: **العنف والتاريخ عند سوريل**، القاهرة: دار الصافي، ١٩٩١.

(٢٣) _____: **كلود ليفي شتراوس**، ج. ٢ (عنصرية النظام العالمي)، الإسكندرية: دار الوفاء للطباعة والنشر، ٢٠٢٠.

(٢٤) الشريف، د/ حمدي عبد الحميد: **أزمة الرأسمالية وتحولات الخطاب الليبرالي: سلافوي جيجيك ونقد الأيديولوجيا**، القاهرة: دار العلا للنشر والتوزيع، ٢٠٢١.

(٢٥) _____: **فلسفة الكذب والخداع السياسي**، القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٩.

(٢٦) ريكور، بول: **محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا**، تحرير: جورج تيلور، ترجمة: فلاح رحيم، بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، ٢٠٠٢.

(٢٧) _____: **من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل**، ترجمة: محمد برادة وحسان بورقية، القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠١.

(٢٨) فرح، إلياس: **تطور الفكر الماركسي**، بيروت: دار الطليعة، ط. ٦، ١٩٨١.

(٢٩) فريدمان، توماس: **العالم مسطح: تاريخ موجز للقرن الواحد والعشرين**، ترجمة: عمر الأيوبي، بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٦.

(٣٠) فوكو، ميشيل: **الكلمات والأشياء**، ترجمة: مطاع صفدي، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠.

(٣١) ـــــــــــــــ: **حفريات المعرفة**، ترجمة: سالم يفوت، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧.

(٣٢) لوكاش، جورج: **التاريخ والوعي الطبقي**، ترجمة: د/ حنا الشاعر، بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر، ط. ٢، ١٩٨٢.

(٣٣) ليبست، سيمور مارتن: **رجل السياسة: الأسس الاجتماعية للسياسة**، ترجمة: خيري حماد، بيروت: دار الآفاق، ١٩٦٢.

(٣٤) ليوتار، جان فرانسوا: **الوضع ما بعد الحداثي (تقرير عن المعرفة)**، ترجمة: أحمد حسان، القاهرة: دار شرقيات للنشر، ١٩٩٤.

(٣٥) ماركس، كارل، وفريدريك أنجلز: **الأيديولوجيا الألمانية**، ترجمة: فؤاد أيوب، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٦.

(٣٦) مانهايم، كارل: **الأيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة**، ترجمة: محمد رجا الديريني، الكويت: شركة المكتبات الكويتية، ١٩٨٠.

(٣٧) مصطفى، د/ بدر الدين: **دروب ما بعد الحداثة**، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٧.

(٣٨) هبرماس، يورغين: **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة: د/ فاطمة الجيوشي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٥.