

إيمانويل فالرشتاين

نهاية العالم كما نعرفه

نحو علم اجتماعي للقرن الحادي والعشرين

ترجمة

د. فايز الصياغ

مكتبة 409

هيئة البحرين
للثقافة والآثار

مكتبة | 409
مكتبة

telegram @ktabpdf

telegram @ktabrwaya

تابعونا على فيسبوك

جديد الكتب والروايات

نهاية العالم كما نعرفه

نحو علم اجتماعي للقرن الحادي والعشرين

نهاية العالم كما نعرفه: نحو علم اجتماعي للقرن الحادي والعشرين
تأليف إيمانويل فالرشتاين
ترجمة فايز الصياغ
مراجعة هاني تابري

الطبعة الأولى: المنامة، 2017

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر، بالضرورة،
عن وجهة نظر تبنّاها هيئة البحرين للثقافة والآثار»

Immanuel Wallerstein
**The End of the World As We Know It:
Social Science for the Twenty-First Century**

© 1999 by the Regents of the University of Minnesota

جميع حقوق الترجمة العربية والنشر محفوظة لـ:

مكتبة ٢٠١٩٤١٦



هيئة البحرين
Bahrain Authority for
للثقافة والآثار
Culture & Antiquities

المنامة، مملكة البحرين، ص.ب.: 2199
هاتف: +973 17 298777 - فاكس: +973 17 293873
e-mail: info@culture.gov.bh - www.culture.gov.bh

توزيع: منتدى المعارف

بناية «طبارة» - شارع نجيب العرداتي - المنارة - رأس بيروت
ص.ب.: 7494-113 حمرا - بيروت 1103 2030 لبنان
e-mail: info@almaarefforum.com.lb

طُبِعَ فِي: مطبعة كركي، بيروت، e-mail: print@karaky.com

رقم الإيداع بإدارة المكتبات العامة: 832/د.ع./ 2016
رقم الناشر الدولي: ISBN 978-99958-4-058-7

إيمانويل فالرشتاين

مكتبة | 409

نهاية العالم كما نعرفه

نحو علم اجتماعي للقرن الحادي والعشرين

ترجمة

د. فايز الصياغ

مراجعة

هاني تابري

هيئة البحرين
للثقافة والآثار

إلى جاكوب وجيسي وآدم وجوشوا - عسى أن تتعلموا علمًا
اجتماعيًا أكثر نفعًا ممّا واجهته عندما أقدمت على دراسته،

وإلى دون بابلو غونزاليس كازانوفّا - الذي كانت حياته
بأكملها محاولة لتسخير العلم الاجتماعي في خدمة عالم أكثر
ديمقراطيّة، وكان ملهمًا لنا جميعًا.

المحتويات

- 9..... تصدير الترجمة العربية: إيمانويل فالرشتاين
- 13..... توطئة
- 15..... الشكّ والإبداع: مسلّمات واستنتاجات
- 21..... القسم الأول: عالم الرأسمالية
- 1- العلم الاجتماعي والفترة الشيوعية الفاصلة
أو تأويلات التاريخ المعاصر 23
- 2- المؤتمر الوطني الأفريقي وجنوب أفريقيا:
ماضي حركات التحرر ومستقبلها في النسق العالمي 45
- 3- نهوض شرق آسيا
أو النسق العالمي في القرن الحادي والعشرين 73
- مقطع ختامي:
- 101..... ما يُدعى الأزمة الآسيوية: الجيوسياسة في المدى البعيد
- 4- الدول؟ السيادة؟ 115
- مآزق الرأسماليين في عصر الانتقال 115
- 5- البيئة وكلفة الإنتاج الرأسمالية: لا مخرج 149

- 169..... 6- اللبرالية والديمقراطية: الإخوة الأعداء
- 201..... 7- فيم الاندماج؟ وعمّ التهميش؟
- 8- التغيير الاجتماعي؟
- 227..... التغيير أبديّ. لا شيء يتغير على الإطلاق
- 257..... القسم الثاني: عالم المعرفة
- 9- العلم الاجتماعي والمجتمع المعاصر:
- 259..... ضمانات العقلانية المتلاشية
- 10- التمايز وإعادة الهيكلة في العلوم الاجتماعية
- 295.....
- 11- المركزية الأوروبية وتقمّصاتها: مآزق العلم الاجتماعي
- 315.....
- 12- بنية المعرفة، أو ما عدد السبل التي نعرفها؟
- 345.....
- 13- نشوء تحليل الأنساق العالمية واندثاره في المستقبل
- 357.....
- 14- العلم الاجتماعي والسعي إلى مجتمع عادل
- 375.....
- 15- تراث علم الاجتماع ووعده العلم الاجتماعي
- 407.....
- ثبت المصطلحات: عربي - إنكليزي
- 479.....
- ثبت المصطلحات: إنكليزي - عربي
- 485.....
- المراجع
- 491.....
- الفهرس
- 499.....

تصدير الترجمة العربية

يدور هذا الكتاب حول موضوعين. الأول هو أن النسق العالمي الذي نكوّن واحدًا من أجزائه يعيش الآن الطور الأخير من عمره، ويعبر، بالتأكيد، مرحلة انتقال مؤكّدة إلى مستقبل غير مؤكّد على الإطلاق. أما الموضوع الثاني فهو أن الطرائق التي درجنا، من خلالها، على تصور عالمنا، وأساليب تفكيرنا فيه، تواجه تحدّيًا جوهريًا في هذه الآونة. وإذا أردنا أن نحسب الخوض في مرحلة الانتقال التي يجتازها هذا النسق العالمي، فإن علينا أن نفهم كل الفهم جانبًا من القضايا المعرفية الأساسية التي بين أيدينا.

ولا ريب في أن الناس في البلدان الناطقة بالعربية، شأنهم شأن الناس في أرجاء العالم الأخرى، سيسعدون لسماع رأيي بأن النسق العالمي الراهن، الذي يتّسم بحدة القمع واللامساواة والاستقطاب لن يدوم طويلًا. وهذا بلا شك، من الأخبار السارة. غير أن الجانب الآخر للمسألة يُظهر لنا أننا نشهد، بالتالي، صراعًا سياسيًا عالميًا هائلًا حول نوع النسق الذي يتعيّن علينا أن نقيمه ليحل محل النسق القائم. والإجابة التي ينطوي عليها الخبر السارّ هي بينَ بيّن. فقد نتحرك صوب عالم أكثر ديمقراطية ومساواة، غير أننا، من ناحية أخرى، قد نتوجه إلى نسق عالمي جديد أسوأ مما نحن فيه.

إن رأبي يقع في منتصف المسافة بين هذا وذاك. فالأمر كله يعتمد علينا، وعلى طبيعة الفعل الأخلاقي والسياسي الذي نقوم به، أفرادًا وجماعات. إن من يريدون الاستعاضة عن النسق الحالي بآخر يماثله، بل يفوقه سوءًا، هم من القوة بحيث لا يتردّدون في استخدام جميع ما لديهم من القوة ومن المدافع والأموال والمكر ليعيدوا إنتاج النسق التراتبي المستغلّ الذي نعاني منه الآن في نسق يتسم بالخصائص نفسها، وإن بأشكال أخرى مختلفة.

إن بلوغ هذا الهدف، وهو نسق عالمي أفضل بالفعل، وأفضل مما نحن فيه الآن، يتطلب ما هو أكثر من مجرد الإرادة السياسية. إنه يتطلب الوضوح الفكري حول الخيارات الحقيقية التي ننفذ إزاءها اليوم وغدًا. ونصل هنا إلى الموضوع الثاني الذي يتناوله هذا الكتاب: كيف نتصور الواقع الاجتماعي، وكيف نعمق فهمنا للطرق التي يعمل بها العالم.

ونحن، في معرض أدائنا لهذه المهمة، لا نزال في مرحلة البداية. وأحاول في هذا الكتاب أن أؤكد أهمية نوعين مهمّين جديدين من الحركات الفكرية التي برزت خلال العقود الثلاثة الماضية - علوم التراكب - والدراسات الثقافية. وستكون حجّتي أن كلاً منهما وبطريقته الخاصة، ومن صميم العلوم الطبيعية والإنسانيات، قد طرح تحدّيًا في وجه المُسلّمة التي ارتكزت إليها أنساقنا المعرفية خلال القرنين الماضيين، وهي وجود ثقافتين تختلف إحداها عن الأخرى كل الاختلاف وتناقض إحداها الأخرى على نحو جوهري. وسأحاول أن أبين الطرق

التي تسلكها هذه الحركات الفكرية نحو الوحدة المعرفية للعلم
بمعناه العريض.

قد يبدو هذا النقاش حول العلم، للوهلة الأولى، بعيدًا كل البعد
عن المعارك الموصولة التي يخوضها العالم الناطق بالعربية، بل عن
المعارك التي تدور في أرجاء العالم الأخرى. بيد أنني لا أعتقد ذلك،
إذ إننا نناضل لتحقيق الوضوح الفكري الذي نحتاجه جميعًا لنخوض
بنجاح المعارك الأخلاقية والسياسية في عصرنا هذا.

إن المعارك السياسية، وكذلك تلك التي تدور في ساحة الأنساق
المعرفية، ليست حكرًا على أيّ بقعة في المعمورة. إنها معارك تدور
في شتى أرجاء الأرض، وتسهم في خوضها على أفضل وجه جميع
بقاع العالم. وذلك هو ما يدعوني إلى الترحيب بإصدار هذا الكتاب
باللغة العربية، أملًا أن تتردد أصداؤه في البلدان الناطقة بالعربية،
ويسهم في المحاورات الدائرة هناك. أمل كذلك أن تزداد معرفة
بلدان العالم الأخرى بالمناقشات الدائرة في هذه الآونة لتدخل كلها،
سويًا، حلبة واحدة للنضال.

إيمانويل فالرشتاين

توطئة

شغلتُ، بين عامي 1994 و1998، منصب رئيس الجمعية الدولية لعلم الاجتماع (International Sociological Association). وقد حثتُ الجمعية على أن تضع نصب عينيها ضرورة إعادة تقويم المعرفة الاجتماعية الجماعية التي ينطوي عليها العلم الاجتماعي على ضوء ما رأيت آنذاك أنه سيكون عالمًا قد تحول تحولًا تامًا في مطلع القرن الحادي والعشرين. وحيث إنه كان متوقعًا مني، بصفتي رئيسًا للجمعية الدولية، أن أتحدث إلى علماء الاجتماع وعلماء اجتماعيين آخرين في العديد من اللقاءات، فقد قررت أن أوصل هذا الإلحاح، وأستخدم تلك المناسبات لوضع الخطوط العريضة لمسألة علم اجتماعي ندخل به القرن الحادي والعشرين.

وقد زودني بالعنوان باتريك ويلكنسون، الذي قرأ العديد من هذه المقالات خلال إعدادي لها. وأبلغني ذات يوم أن ما كنت أكتب عنه إنما كان في واقع الأمر «نهاية العالم كما نعرفه» بالمعنى المزدوج للفعل «عرف» أي الإدراك والعلم. فبادرت إلى استخدام فكرته النيرة هذه لتنظيم مجموعة المقالات وتقسيمها قسمين هما «عالم الرأسالية» و«عالم المعرفة» - أي العالم الذي عرفناه بمعنى أنه الإطار الذي شكّل واقعنا (أي عالم الرأسالية، أو المُدركات)

والعالم الذي عرفناه بمعنى أنه يشكل ما اكتسبناه من فهمنا له
(أي عالم المعرفة أو العلم).

أعتقد أننا نتخبط في غابات مظلمة لا تتضح فيها السبل التي
سنسلكها كل الموضوع. وثمة حاجة ماسّة، في ما أرى، لتدارس هذه
المسألة سويًا، وأن يكون نقاشنا هذا عالمي الطابع. وأعتقد كذلك أن
هذا النقاش ليس من النوع الذي نستطيع فيه أن نضع حدًا فاصلاً بين
المعرفة والأخلاق والسياسة، وأن نضعها في زوايا متباعدة. وأحاول
أن أطرح هذه المسألة بإيجاز في المقالة الافتتاحية، «الشك
والإبداع». إننا منخرطون في مناظرة فريدة وصعبة. بيد أننا لن نحل
المسألة بتفاديها.

الشك والإبداع*؛ مسلمات واستنتاجات

أعتقد أن النصف الأول من القرن الحادي والعشرين سيكون أكثر صعوبة، وأكثر تشويشًا، ولكنه أكثر انفتاحًا من أي مرحلة عرفناها في القرن العشرين. أقول ذلك انطلاقًا من مسلمات ثلاث، لا يتسع وقتي لمناقشتها هنا. الأولى أن الأنساق التاريخية، شأنها شأن الأنساق كافة، لها أعمارٌ محدودة. إن لها بدايتها، تليها فترة تطوّر طويلة، ثم تصير أخيرًا إلى زوال بعد أن تبعد عن نقطة التوازن وتصل حدود التفرّع والهلاك. والمسلمة الثانية هي أن ثمة أمرين مؤكدين حول نقاط التشعب هذه: فالمُدخلات الصغيرة ينجم عنها مُخرجات كبيرة (خلافًا لما هي عليه الحال في مراحل التطور العادي للنسق، عندما تفضي المدخلات الكبيرة إلى مخرجات صغيرة)؛ كما إن الحصيلة النهائية لهذه التفرعات هي، في صميمها، غير محددة، أو معروفة سلفًا. أما المسلمة الثالثة فهي أن النسق العالمي المعاصر، بوصفه نسقًا تاريخيًا، قد دخل أزمة الاحتضار، وأنه من غير المُحتمَل أن يبقى قائمًا بعد خمسين سنة من الآن. وعلى الرغم من ذلك، ومع أن حصيلته النهائية غير مؤكدة، فإننا لا نعلم ما إذا كان النسق

(*) كلمة ألقيت في «منتدى 2000: هموم وآمال على أعتاب الألفية الجديدة»، براغ، 3-6 أيلول/سبتمبر 1997.

(أو الأنساق) التي ستتأتى عنه ستكون أفضل أم أسوأ من النسق الذي نعيش في ظلّه الآن. إلا أننا نعلم حق العلم أن مرحلة الانتقال ستكون عصبية وحافلة بالمتاعب، لأن المخاطر في فترة الانتقال هذه كبيرة ونتائجها غامضة جداً، وقدرة المدخلات الصغيرة على التأثير في المخرجات عظيمة كل العظم.

ويعتقد، على نطاق واسع، أن انهيار الشيوعية عام 1989 يمثل نصراً عظيماً للبرالية. غير أنني أرى فيه دليلاً على الانهيار الحاسم للبرالية بوصفها الجيوثقافة التي تحدد المعالم الأساس في النسق العالمي الذي نعيش فيه. لقد وعدت البرالية، في جوهرها، بأن إصلاحاً تدريجياً سيخفف من أنواع اللامساواة التي يزخر بها النسق العالمي وسيقلل من حدّة الاستقطاب فيه. وكان التوهم بأن ذلك ممكن في النسق العالمي الحديث يمثل، في الواقع، عنصر استقرار مهمّاً بمعنى أنه أضفى طابع الشرعية على الدول في نظر شعوبها، ووعدّ الناس بالجنة على الأرض في المستقبل المنظور. وكان انهيار الأنظمة الشيوعية، وانهيار حركات التحرر الوطني في العالم الثالث، وكذلك انهيار الإيمان بالنموذج الكينزي في العالم الغربي، نقول إن هذه الانهيارات كلها في وقت واحد إنّما كانت تعبيراً عن تحرر الشعوب من الشرعية الموهومة والطبيعة الواقعية المفترضة في برامج الإصلاح التي روّجت لها تلك الدول. إلا أن هذا التحرر من الوهم، على جدارته، إنّما كان يدكّ الأسس التي قامت عليها النزعة الشعبية في إضفاء طابع الشرعية على الدول، ويلغي، بالفعل، كل سبب قد يدعو شعوبها إلى التساهل بشأن الاستقطاب المتصل المتزايد الذي

يشهده النسق العالمي الذي يحيطنا. من هنا، فإنني أتوقع اضطرابًا ملموسًا من النوع الذي ما فتى يطالعنا منذ تسعينيات القرن العشرين، والممتد من مناطق مثل البوسنة ورواندا وأمثالهما إلى بقاع أغنى (وبالتأكيد أكثر استقرارًا) في هذا العالم (مثل الولايات المتحدة).

هذه، كما أسلفت، مجرد مسلمات قد لا تقتنع بها لأنني لا أجد متسعًا من الوقت لأعرض حجتي فيها⁽¹⁾. وأود بالتالي أن أستخلص الاستنتاجات الأخلاقية والسياسية من مسلماتي تلك. والاستنتاج الأول هو أن التقدم، خلافًا لكل ما دعا إليه عصر التنوير بأشكاله كافة، ليس أمرًا محتمًا على الإطلاق. بيد أنني لا أقبل بأنه، على هذا الأساس، أمر مستحيل. ومع أن العالم لم يحقق تقدمًا أخلاقيًا خلال عدة آلاف من السنين الماضية، إلا أنه قادر على ذلك. وبوسعنا أن نتحرك باتجاه ما سماه ماكس فيبر «العقلانية الحقيقية»، أي القيم العقلانية والغايات العقلانية التي نتوصل إليها على نحو جماعي وذكي.

والاستنتاج الثاني هو أن الاعتقاد بالأمور اليقينية، وهو من المسلمات الجوهرية للحدثة، أمرٌ خادِعٌ ومُحِبِّطٌ. فالعلم الحديث، أي العلم الديكارتي - النيوتوني، يقوم على حتمية اليقين. والافتراض الأساس هو أن ثمة قوانين موضوعية شاملة تحكم الظواهر الطبيعية كافة، وأنه يمكن التحقق من هذه القوانين. وانطلاقًا من أي منظومة من

(1) نوقشت هذه الأطروحات بالتفصيل في كتابين هما: Immanuel Wallerstein, *After Liberalism* (New York: New Press, 1995), and Terence K. Hopkins and Immanuel Wallerstein coords., *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025* (London: Zed Press, 1996).

الشروط الأولية، بوسعنا أن نتعرف على الماضي ونتكهن بالمستقبل على نحو تام.

قد يقول قائل إن مفهوم العلم هذا ما هو إلا عَلمنةٌ للفكر المسيحي، يستعوض، ببساطة، عن الله بـ«الطبيعة»، وإن الافتراض المسبق بوجود اليقين مستمدٌ من حقائق الإيمان الديني وموازي لها. ولست أودّ هنا أن أبدأ جدلاً لاهوتياً بحد ذاته، غير أن ما يستوقفني على الدوام هو أن الإيمان بإله قادر قدير هو في واقع الأمر لا يتفق، من الناحيتين المنطقية والأخلاقية كليهما، والإيمان باليقين أو، على الأقل، بأي يقين إنساني. ذلك أنه إذا كان الله قادراً قديراً، فإن البشر لا يستطيعون محاكاته بإعلان ما يعتقدون أنه هو الحقيقة الأبدية، إلا أن يكون الله في هذه الحالة غير قادر ولا قدير. وما من شك في أن العلماء في بدايات العصر الحديث، وكان جلهم من الأتقياء الورعين، ربما كانوا يظنون أنهم يُحاجّون في أطروحات تنسجم واللاهوت السائد. ولا شك كذلك في أن كثيراً من اللاهوتيين في تلك الأيام قد شجعوهم على مثل ذلك التفكير. غير أن من الخطأ الاعتقاد بأن الإيمان العلمي هو تكملة ضرورية لنسق الإيمان الديني.

علاوةً على ذلك، فإن الإيمان باليقين يتعرض الآن لهجوم حادّ، بل لهجوم له دلالاته، في أوساط العلم الطبيعي نفسه. ولا يسعني في هذا السياق إلا أن أحيل إلى كتاب إيليا بريغوجين الأخير، نهاية الحقائق اليقينية⁽²⁾، الذي يرى فيه أنه حتى في داخل حرم العلم الطبيعي، وفي

Ilya Prigogine, *La fin des certitudes* (Paris: Odile Jacob, 1996), (2)
[English trans.]: *The End of Certainty* (New York: Free Press, 1997).

أوساط الميكانيكا الدينامية، فإن ما يتحكم في الأنساق هو سهم الزمان، وهي تتحرك لا محالة بعيداً عن التوازن. وتسمى وجهات النظر هذه علمَ التَّركُّب (science of complexity)، لأنها، في جانب منها، ترى أن الأمور اليقينية النيوتونية تصدق وتصحّ لا في الأنساق البسيطة المقيدة جداً فحسب، بل لأنها ترى كذلك أن الكون يُظهر التنامي التطويري للتعدّد والتراكب، وأنه لا يمكن تفسير الأغلبية الساحقة من الأوضاع بافتراضات التوازنات الخطّية، والانعكاسية الزمنية.

أما الاستنتاج الثالث فهو أن أكثر الأنساق تراكباً في الكون هي الأنساق الاجتماعية البشرية، مما يجعل تحليلها هو الأكثر صعوبة، ويضفي طابع الديمومة على النضال من أجل إقامة مجتمع صالح. وبالإضافة إلى ذلك، فإن النضال الإنساني يكتسب أعمق دلالاته ومعانيه تحديداً في مراحل الانتقال من نسق تاريخي إلى آخر (أي إلى نسق لا نعرف طبيعته بصورة مسبقة). وبعبارة أخرى، فإن ما نسميه حرية الاختيار هي التي ترجّح الكفة وتُغلبّ ضغوط النسق القائم للعودة إلى حالات التوازن. من هنا، فإن التغيّر الأساس ممكن، وإن لم يكن يقيناً إطلاقاً. وهذه الحقيقة تتطلب منا أن نتصرف بصورة عقلانية، وبروح إيجابية، وبقوة، في مساعينا الرامية إلى إقامة نسق تاريخي أفضل.

وليس بمقدورنا أن نحدد ما سيكون عليه هذا النسق من الوجهة البنيوية، بيد أن بوسعنا أن نضع الخطوط العريضة للمعايير التي سيقوم بموجبها نسق تاريخي يمكن أن ندعوه نسقاً عقلانياً في جوهره. إنه نسق تسوده المساواة وتشيع فيه الديمقراطية إلى

حد بعيد. ولا أرى أن ثمة تناقضًا بين هذين الهدفين، بل أعتقد أنهما مترابطان، أحدهما بالآخر، ترابطًا صميمًا. فليس بوسع نسق تاريخي أن يتسم بروح المساواة إن لم يكن ديمقراطيًا، لأن النسق غير الديمقراطي يوزع السلطة والنفوذ توزيعًا غير منصف. ويعني ذلك أنه سيوزع جميع الأمور الأخرى بصورة تفتقر إلى المساواة. وبالمثل، فإن النسق لن يكون ديمقراطيًا إذا لم يتّصف بالمساواة، لأن نسق اللامساواة يعني أن لدى بعض الأشخاص أكثر مما لدى غيرهم من الوسائل المادية، ولا بد بالتالي أن يتمتعوا بسلطة سياسية أكبر.

والاستنتاج الرابع الذي أخلص إليه هو أن الشك واللايقين أمر مدهش، وأن اليقين، إذا ما تحقق، سيكون بمثابة موت أخلاقي. وإذا كنا متيقنين من المستقبل، فلن يكون لدينا دافع أخلاقي لفعل أي شيء. وستكون لدينا كل الحرية للانغماس في كل ما يراودنا من نزعات، وسنسعى إلى إرضاء ما يختلج في نفوسنا من نزوات ذاتية أنانية، لأن جميع الأفعال تقع آنذاك في حدود اليقين الذي رسمناه لأنفسنا. وإذا كان كل شيء يفتقر إلى اليقين، فإن المستقبل سينفتح على الإبداع، لا الإبداع الإنساني فحسب، بل الإبداع في الطبيعة برمتها. وسيكون المستقبل مفتوحًا على كل الاحتمالات، أي على مستقبل أفضل. بيد أننا لن نبُلغ ذلك إلا إذا استثمرنا طاقاتنا الأخلاقية لتحقيقه، وهيانا أنفسنا لمكافحة كل من يؤثرون إقامة مجتمع لا مساواة فيه ولا ديمقراطية مهما كانت الذرائع والأعداء.

القسم الأول

عالم الرأسمالية

الفصل الأول

العلم الاجتماعي والفترة الشيوعية الفاصلة أو تأويلات التاريخ المعاصر^(*)

فترة شيوعية فاصلة؟ بين ماذا وماذا؟ وقبل هذا وذاك، متى؟ ستركز اهتمامي هنا على الفترة الممتدة بين تشرين الثاني/نوفمبر 1917 (أي عام ما يسمى ثورة أكتوبر الكبرى) و1991، أي السنة التي حُلَّ فيها الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي في آب/أغسطس، واتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية نفسه في كانون الأول/ديسمبر. وهذه هي الفترة التي تولت حكم الدول فيها أحزاب شيوعية، أو ماركسية - لينينية في روسيا وإمبراطوريتها وفي شرق أوروبا الوسطى. ولا شك في أن ثمة قلة من الدول الآسيوية مثل الصين، وجمهورية كوريا الديمقراطية، وفيتنام، ولاوس تعتبر أن أحزاباً ماركسية - لينينية تحكمها. وهناك كوبا أيضاً. غير أن الحقبة التي كانت فيها «كتلة الدول الاشتراكية» قائمة بصورة ذات مغزى قد انتهت. وانتهت معها، في رأيي، الحقبة التي كانت فيها الماركسية - اللينينية أيديولوجيا تحظى بتأييد كبير.

نحن، إذًا، نتحدث عن فترة فاصلة بالمعنى الأولي لهذا المصطلح، أي أنه كان ثمة نقطة زمنية سابقة على الحقبة التي

(*) كلمة أُلقيت في الندوة الإقليمية للجمعية الدولية لعلم الاجتماع بعنوان «بناء المجتمع المفتوح وآفاق العلم الاجتماعي في شرق أوروبا الوسطى»، كراكوف، بولندا، 15-17 أيلول/سبتمبر 1996.

برزت فيها كتلة متماسكة من الدول التي تشدد على أن الأيديولوجيا الماركسية - اللينينية هي التي تحكمها، وأنا اليوم نعيش في فترة لاحقة لتلك الحقبة. وكانت هذه الحقبة بالطبع تلقي ظلالها قبل عام 1917. وقد شدد ماركس وإنغلز في البيان [الشيوعي] عام 1848 على ذلك: «ثمة شبح ينتاب أوروبا، وهو شبح الشيوعية»، وما زال هذا الشبح يسكن أوروبا بأكثر من طريقة. أوروبا وحدها؟ فلنناقش ذلك.

ما هو الشبح الذي كان قبل عام 1917؟ وكيف كان بين عامي 1917 و1991؟ وما هو الآن؟ أعتقد أنه يمكن التوافق بسهولة على تحديد طبيعة الشبح قبل عام 1917. لقد كان الشبح، على نحو ما، هو أن «الشعب» - الذي كان يُعتبر جمهرة من الأشخاص يفتقرون، إلى حد كبير، إلى التعليم، والثقافة، والتقدم الفكري - سيهتَب بصورة غير منظمة، ويدمر الأملاك ويصادرها، ويعيد توزيعها بشكل أو بآخر، ويسلم السلطة لأناس يحكمون بدون احترام للموهبة أو روح المبادرة. وخلال هذه العملية، سيدمر هؤلاء كل ما يُعتبر ذا قيمة في تقاليد البلد، بما في ذلك التقاليد الدينية بطبيعة الحال.

هذا التخوف لم يكن موهومًا بأكمله. فهناك مشهد في النسخة السينمائية من رواية بوريس باسترناك الدكتور جيفاغو عندما يعود الدكتور جيفاغو بعد الثورة من الجبهة إلى بيته الفخم نسبيًا في موسكو، فلا تحتفل بقدومه أسرته فحسب، بل جماعة كبيرة جدًا من الناس الذين احتلوا منزله وجعلوه سكنًا لهم. فقد حُشرت عائلته في غرفة واحدة في المنزل الفسيح. ويوجّه إلى الدكتور جيفاغو الذي يمثل في أعماقه المثقف الروسي المثالي، سؤال بصورة استفزازية

نوعًا ما عن رأيه في الواقع الجديد، فيجيب بقوله «هذا ترتيب أفضل، أيها الرفاق، وأكثر عدلاً»⁽³⁾. ويظل الدكتور جيفاغو طيلة حياته الحافلة بالأحداث يعتقد أن ذلك الواقع أفضل من غيره، حتى لو انتابت القارئ/ المشاهد مشاعر أكثر غموضًا.

إننا نعرف حق المعرفة التاريخ الاجتماعي السياسي لأوروبا في القرن التاسع عشر. وسأحاول أن أوجزه في عُدْجالة. لقد شاع وانتشر بصورة متزايدة في أوروبا بعد الثورة الفرنسية، مفهوم أن يمكن أن يُعتبرا غريبين لدى الكثيرين قبل الثورة. الأول هو أن التغيّر السياسي أصبح ظاهرة عادية ومتوقعة تمامًا.

أما الثاني، فهو أن السيادة، أي السيادة الوطنية، لا تتمثل في الحكام أو المشرعين، بل في شيء اسمه «الشعب». ولم تكن هذه مجرد أفكار جديدة، بل كانت أفكارًا راديكالية تثير الاضطراب في نفوس المتمتعين بالقسط الأكبر من الثروة والسلطة.

رافقت منظومة القيم الجديدة، التي أسميتها الجيوثقافة الصاعدة في النسق العالمي، تغيّرات مهمة في البنية الديمغرافية والاجتماعية في أكثر الدول الأوروبية: فقد زاد معدل الزحف الحضري، كما تزايدت نسبة القوى العاملة المأجورة. وأدى هذا التمرکز الجغرافي المفاجئ لأعداد كبيرة من العمال الحضريين المأجورين الذين يعيشون

(3) في النص الأصلي لرواية باسترناك، يقتصر الترحيب بجيفاغو على أفراد عائلته الذين يوضحون أنهم «تنازلوا» عن اثنين من الطوابق الثلاثة المخصصة لـ«المعيشة» (المصطلح الجديد) لمؤسسات سوفيتية مختلفة. ولكن جيفاغو، في هذه النسخة كذلك، يرى أن هذا الوضع أكثر إنصافًا وأن الأغنياء كانوا في الماضي يتمتعون بما يزيد كثيرًا عن حاجتهم.

أوضاعًا بائسة في المدن الأوروبية إلى خلق قوة سياسية جديدة تضم من استبعدوا من دائرة منافع التوسع الاقتصادي: لقد كانوا يعانون من الوجهة الاقتصادية، وتعرضوا للإقصاء الاجتماعي، ولم يكن لهم رأي في العملية السياسية في المجالين الوطني والمحلي على حد سواء. وعندما قال ماركس وإنغلز «يا عمال العالم اتحدوا، فليس لكم ما تخسرونه إلا أغلالكم»، فإنهما كانا يشيران إلى هذه الفئة ويوجهان الخطاب إليها.

بين عامي 1848 و1917، حدث في أوروبا أمران تركا تأثيرهما على الوضع. الأول هو أن الزعامات السياسية في مختلف الدول عكفت على تنفيذ برنامج للإصلاح، والإصلاح العقلاني، الذي وضع لمعالجة شكاوى تلك المجموعة، وللتخفيف من معاناتها، والتقليل من إحساسها بالاستلاب. وبدأ تطبيق هذه البرامج في أكثر الدول الأوروبية، وإن في أوقات متفاوتة وخطوات متباينة. (ويشمل تعريفنا لأوروبا بهذا الصدد أقطار المستوطنين البيض الرئيسية: الولايات المتحدة، وكندا، وأستراليا ونيوزيلندا).

اشتملت برامج الإصلاح على ثلاثة مكونات رئيسية. تمثل الأول في حق الاقتراع، الذي أدخل أولاً بحذر، ثم اتسعت تغطيته باطراد. وغدا الرجال البالغون (ثم النساء بعد ذلك) يتمتعون بحق التصويت. وكان الإصلاح الثاني هو تعديل التشريعات الخاصة بمواقع العمل، بالإضافة إلى إعادة توزيع المنافع، وهو ما سندعوه في ما بعد «دولة الرفاه». أما الإصلاح الثالث - هذا إذا كانت كلمة الإصلاح هي المصطلح الصحيح - فهو خلق الهويات الوطنية، في المقام الأول،

عن طريق التعليم الابتدائي الإلزامي والخدمة العسكرية الإلزامية الشاملة (للرجال).

إن اجتماع هذه العناصر الثلاثة - وهي المشاركة السياسية عبر صناديق الاقتراع، وتدخل الدولة للتقليل من نتائج الاستقطاب في علاقات السوق التي لا تخضع للضوابط، وقيام كيان - يتجاوز التقسيم الطبقي ويوحد مفهوم الولاء الوطني - يمثل إحدى الدعائم، بل يمثل في واقع الأمر تعريفًا للدولة الليبرالية التي أصبحت بحلول عام 1917 هي القدوة التي تحذو حذوها أوروبا بأكملها أو أجزاء منها. وبعد عام 1848، أخذت الاختلافات التي كانت تقوم قبل ذلك بين ما يسمى القوى السياسية الليبرالية والمحافضة بالتلاشي بصورة جذرية فيما كانت هذه القوى تميل إلى الاتفاق حول الفوائد المتوخاة من برامج الإصلاح، على الرغم من استمرار الجدل حول سرعته وحول مدى فائدته في الحفاظ على توفير الرموز والسلطات التقليدية.

وشهدت الفترة نفسها في أوروبا بروز ما يسمى أحيانًا بالحركات الاجتماعية التي تتألف من النقابات العمالية، من جهة، والأحزاب الاشتراكية والعمالية من جهة أخرى. وكانت أكثر هذه الأحزاب السياسية، وليس كلها، تعتبر نفسها «ماركسية»، مع أن ما يعنيه هذا المصطلح كان، وما زال، محورًا لنقاش مستمر. وكان أقوى تلك الأحزاب، والمثال «النموذجي» لنفسه وللآخرين، هو الحزب الديمقراطي - الاجتماعي الألماني.

واجه الحزب الديمقراطي - الاجتماعي الألماني، شأنه شأن أغلبية الأحزاب الأخرى، سؤالًا عمليًا أساسيًا: هل ينبغي عليه

المشاركة في الانتخابات البرلمانية؟ (وتلا ذلك سؤال آخر: هل ينبغي على أعضاء هذه الأحزاب أن يشاركوا في الحكومة؟). وقد أجابت أغلبية الأحزاب والمناضلين الحزبيين آخر الأمر بالإيجاب. وكانت المبررات بسيطة نوعاً ما. لقد كان بوسعهم من خلال ذلك أن يجلبوا منفعة فورية لناخبيهم. ومع توسع المشاركة في الانتخابات، وتوافر حدٍّ كافٍ من التربية السياسية، ستمكّنهم أغلبية الأصوات في المستقبل من أن يتولوا السلطة الكاملة. وما إن يتم لهم ذلك، حتى يضعوا، عن طريق التشريع، نهاية للرأسمالية، وقيموا المجتمع الاشتراكي. كان ثمة مُسلّمات تمهيدية ينطلق منها مثل هذا التفكير، من بينها الاعتقاد الذي تحدد من عصر التنوير عن العقلانية البشرية: أي أن جميع الأشخاص سيتصرفون وفق مصلحتهم كما يملها عليهم العقل إذا ما أتيحت لهم الفرصة وتوافرت لهم المعرفة الكافية لإدراكها إدراكاً صحيحاً. وكانت المسلّمة الثانية هي أن التقدم أمر حتمي وأن التاريخ، من ثمّ، يقف إلى جانب قضية الاشتراكية.

غير أن هذا التيار الفكري في أوساط الأحزاب الاشتراكية قبل عام 1914 قد حولها من الناحية العملية من قوة ثورية إلى مجرد نسخة نافذة الصبر للبرالية الوسطية. ومع أن كثيراً من هذه الأحزاب ظل يتحدث بلغة «الثورة»، إلا أنها لم تعد تتصوّر الثورة بوصفها تتضمن العصيان المسلح أو استخدام القوّة. لقد أصبحت الثورة أقرب إلى انتظار حدث سياسي دراماتيكي، كالفوز بنسبة ستين بالمائة من أصوات الناخبين. وحيث إن الأحزاب الاشتراكية لم يكن لها حظ كبير في الانتخابات آنذاك بصورة عامة، فإن انتصارها

عن طريق الاقتراع في فترات لاحقة كان، من الناحية النفسية، يحمل نكهة الثورة.

ثم يدخل لينين الحلبة ، بل يدخلها الجناح البلشفي من الحزب الديمقراطي الاجتماعي الروسي. وكان التحليل البلشفي ينطوي على عنصرين. أولهما اعتقاد البلاشفة أن التنظير والممارسة في أوساط الأحزاب الديمقراطية الاجتماعية الأوروبية لم يكونا ثوريين على الإطلاق، بل كانا، في أحسن الحالات، يشكّلان نوعًا مختلفًا من اللبرالية. والثاني، كما يرون، أنه مهما كانت التبريرات لهذه النزعات «التنقيحية/التحريفية» في أي مكان آخر، فإنها لا علاقة لها بالواقع الروسي، لأن روسيا لم تكن دولة لبرالية، ولم يكن من الممكن إذاً أن يحقق الاشتراكيون الاشتراكية عن طريق الانتخابات. ولا بد لنا من الإقرار بأن هذين الرأيين يبدوان، عند استحضارنا لوقائع التاريخ، صائبين كل الصواب.

لقد خلص البلاشفة من هذا التحليل إلى نتيجة حاسمة: إن روسيا (وضمنًا، كل دولة أخرى) لن تصبح اشتراكية إطلاقًا إلا بعصيان مسلح يفضي إلى السيطرة على أجهزة الدولة. ومن ثمّ فإن «البروليتاريا» الروسية (وهي المحور المعتمد للتاريخ) هي التي يتعيّن عليها أن تقوم بذلك على الرغم من ضآلة حجمها آنذاك، عن طريق تنظيم نفسها في حزب متلاحم البنيان يقوم بالتخطيط لـ«الثورة» وتوجيهها. وكان الحجم «الصغير» للبروليتاريا الصناعية في المراكز الحضرية أكثر أهمية من الناحية النظرية، الضمنية لا المعلنة، مما كان يصرح لينين ورفاقه. ذلك أننا الآن إزاء نظرية تدعو إلى قيام حزب

اشتراكي في بلد لم يكن يتمتع بالثراء ولا بمستوى عالٍ من التصنيع، وهو، على هذا الأساس، ليس جزءًا من النواة الصلبة للاقتصاد الرأسمالي العالمي.

اعتقد زعماء ثورة أكتوبر أنهم يقودون أول ثورة بروليتارية في التاريخ الحديث. والأقرب إلى الواقع أنهم قادوا واحدة من أوائل انتفاضات التحرير الوطني، وربما أكثرها إثارة، في أطراف وأشباه أطراف النسق العالمي. وثمة أمران جعلتا انتفاضة التحرير الوطني هذه مختلفة عن غيرها: فقد قادها حزب منظم اصطنع أيديولوجيا عالمية، ومضى بالتالي قدمًا لإقامة بنية سياسية عالمية تحت سيطرته المباشرة؛ كما أن الثورة حدثت في بلد محدد خارج نطاق النواة التي كانت هي الأقوى بين الدول من الوجهتين الصناعية والعسكرية. وقد انطلق تاريخ الفترة الفاصلة الشيوعية بين عامي 1917 و1991 برُمته من هاتين الحقيقتين.

إن الحزب الذي يدّعي أنه حزب الطليعة، ثم يسعى للإسكاف بزمام السلطة في الدولة، لا بد أن يكون حزبًا دكتاتوريًا. ولا بد لمن يعتبر نفسه طليعيًا أن يعتقد بالضرورة أنه على حق. وإذا كان التاريخ يقف إلى جانب الاشتراكية، فإن الحزب الطليعي يجسد، منطقيًا، قَدْرًا تاريخيًا عندما يفرض إرادته على الآخرين، بمن فيهم أولئك الذي يُفترض فيهم أن يحتلوا موقع الصدارة، وهم، في هذه الحالة، البروليتاريا الصناعية. بل إن هذا الحزب سيكون مُهملاً في أداء واجبه إذا فعل غير ذلك. وإذا قُدّر كذلك لواحد من هذه الأحزاب في العالم

كله أن يتولى الحكم في الدولة، كما كانت الحال بالفعل بين عامي 1917 و1945، وإذا كان من الضروري تنظيم بنية حزبية أممية، فإن من الطبيعي والمعقول أن الحزب الذي يحكم تلك الدولة سيكون في موقع الصدارة. وفي جميع الحالات، كان لدى هذا الحزب الوسائل المادية والسياسية التي دفعته إلى الإصرار على أداء هذا الدور في وجه أيّ معارضة مهما كان مصدرها. ونحن لا نجانب الصواب، بالتالي إذا قلنا إن نظام الحزب الواحد في اتحاد الجمهوريات السوفييتية وسيطرته الفعلية على الكومترن (Comintern) كانا من النتائج الحتمية لنظرية الحزب الطليعي. وقد حدثت مع هذا النظام، إن لم يكن على سبيل الحتم، فعلى سبيل الاحتمالات الممكنة، تطورات معروفة: حملات التطهير، ومعسكرات العمل (قولاق) والستار الحديدي.

ولا ريب أن العداوة الواضح المستمر الذي أظهرته بقية دول العالم للنظام الشيوعي في روسيا قد لعب دورًا كبيرًا في هذه التطورات. بيد أن من الخطأ أن نعزو تلك التطورات إلى ذلك العداوة، لأن النظرية اللينينية قد تنبأت بظهوره، وبالتالي فإنه كان يمثل واحدًا من الثوابت في الواقع الخارجي الذي كان النظام يعرف على الدوام أن عليه التعامل معه.

كان العداوة، إذًا، متوقعًا. وكانت إعادة هيكلة النظام من الداخل متوقعة أيضًا. غير أن ما لم يكن متوقعًا بالقدر نفسه هو الجيوسياسات التي أنتهجها النظام السوفييتي. وقد اتخذ البلاشفة أربعة قرارات جيوسياسية متتالية تمثل منعطفات حاسمة. غير أنها، بالنسبة لي، لا

تبدو بالضرورة السبيل الوحيد الذي كان على النظام السوفيتي أن يسلكه دون غيره.

استهدف القرار الأول إعادة لَمّ شمل الإمبراطورية الروسية. فقد كانت القوات الإمبراطورية الروسية عام 1917 في حالة من التخبُّط العسكري. وكانت قطاعات ضخمة من الشعب في روسيا تطالب بـ«الخبز والسلام». وذلك هو الوضع الاجتماعي الذي أرغم في ظلّه القيصر على التنحي، وتمكّن البلاشفة، بعد فترة قصيرة، من شن هجومهم على قصر الشتاء والاستيلاء على السلطة.

لم يكن البلاشفة أول الأمر يبدون أكثرًا بمصير الإمبراطورية الروسية بحد ذاتها. فقد كانوا اشتراكيين أمميّين في المقام الأول، ملتزمين بالإيمان بأن القومية، والإمبريالية، والملكية والقيصرية تدخل كلها في عداد الشرور. ومن ثم «تخلّوا» عن كل من فنلندا وبولندا. وقد يرى بعض المحللين منتقدين أنهم قد أخلّوا بتوازن المركب في أصعب الأوقات. غير أنني أعتقد أن هذه الخطوة كانت ردّ فعل فورياً شبه غريزي ينسجم ونزعاتهم الأيديولوجية.

وما حدث في ذلك الوقت كان التأمل العقلي، فقد وجد البلاشفة أنفسهم في غمرة حرب أهلية صعبة من الواجهة العسكرية. وكانوا يخشون من أن «التخلي» قد يعني خلق أنظمة نشطة معادية على حدودهم. وكانوا يعترمون النصر في الحرب الأهلية، فقرروا أن ذلك مستلزم مهم لاستعادة أراضي الإمبراطورية. وتبيّن عندها أن الفرصة قد فاتت فنلندا وبولندا، ولكن ليس أوكرانيا والقوقاز. وهكذا، فإن الإمبراطورية الروسية، خلافاً للإمبراطوريتين الأخريين اللتين كانتا

قائمتين قبل الحرب العالمية الأولى، وهما النمساوية-الهنگارية، والعثمانية، هي وحدها التي حافظت على كيانها، على الأقل حتى عام 1991. وعلى هذا الأساس، تحول النظام الماركسي اللينيني إلى نظام روسي إمبراطوري خَلَفَ الإمبراطورية القيصرية.

كان المنعطف الثاني هو مؤتمر شعوب الشرق الذي انعقد في باكو عام 1921. فبعد أن أدرك البلاشفة أن الثورة الألمانية التي طال انتظارها لن تحدث، تحولوا إلى الداخل وإلى الشرق، وتمثل التحول إلى الداخل في إعلانهم مبدأً جديدًا يدعو إلى إقامة الاشتراكية في بلد واحد. أما توجههم شرقًا، فتجلى في أن البلاشفة في باكو حولوا مركز اهتمامهم في النسق العالمي من ثورة البروليتاريا في البلدان التي حققت مستوى عاليًا من التصنيع إلى نضال معادٍ للإمبريالية في بلدان العالم المستعمرة وشبه المستعمرة. وبدأت كلتا النقلتين منطقية وعملية. وكان لكلتاهما آثار بالغة الأهمية في تطويع اللينينية بوصفها أيديولوجيا ثورية عالمية.

كان الانثناء إلى الداخل يعني التركيز على تعزيز بُنى الدولة في الكيان والإمبراطورية الروسيين، وطرح برنامج اقتصادي للحاق، عبر التصنيع، بركب منطقة النواة المركزية. وكان الالتفات شرقًا يعني اعترافًا ضمنيًا، (لا علنيًا حتى ذلك الحين) بأن انتفاضة العمال في منطقة النواة غدت أمرًا شبه مستحيل. وقد أراد البلاشفة من وراء ذلك أيضًا أن يشاركوا في النضال الذي دعا إليه ولسون من أجل تقرير المصير للشعوب (ولكن، هذه المرة، تحت راية براءة الألوان هي معادة الإمبريالية). وقد أدت تغيّرات الأهداف هذه إلى أن النظام السوفييتي

أصبح لدى قادة الدول الغربية أكثر استساغة وقبولاً من سابقه. وأدى هذا الوضع إلى إرساء الأسس لقيام تفاهم جيوسياسي ممكن بين الجانبين.

كان من المنطقي أن يفضي ذلك إلى نقطة الانعطاف التالية التي برزت بعد ذلك بعام واحد فحسب في راباللو، حين دخلت ألمانيا وجمهورية روسيا السوفيتية حلبة السياسة الدولية كطرفين أساسيين وأعلتنا اتفاقهما على استئناف العلاقات الثنائية الدبلوماسية والاقتصادية، وتخلي كل منهما عن المطالب الناجمة عن الحرب السابقة بينهما. ووضع ذلك نهاية لأنواع المقاطعة التي عانى منها البلدان من جانب فرنسا، وبريطانيا العظمى، والولايات المتحدة. ومنذ ذلك الحين، التزم الاتحاد السوفيتي بالاندماج الكامل في النسق البيئي الدولي. فانضم إلى عصبة الأمم عام 1933 (وكان سيتخذ تلك الخطوة قبل ذلك، لو سُمح له)، وتحالف مع الغرب إبان الحرب العالمية الثانية، وأسهم في تأسيس الأمم المتحدة، ولم يتوقف في عالم ما بعد عام 1945 عن السعي لانتزاع إقرار الجميع (والولايات المتحدة في المقام الأول) بأنه يمثل واحدة من «القوتين العظميين في العالم». وقد يكون من الصعب، كما أشار شارل ديغول أكثر من مرة، تفسير هذه الجهود انطلاقاً من الأيديولوجيا الماركسية - اللينينية، غير أنها كانت متوقعة تمامًا بصفتها سياسات تنتهجها قوة عسكرية عظمى تتحرك في إطار النسق العالمي القائم.

ولم يكن مستغربًا أن نشهد بعد ذلك الانعطافَ الرابع الذي لا يؤبه له في كثير من الأحيان على الرغم من أهميته الأيديولوجية، وهو حل الكومنترن عام 1943. لقد كان حل الكومنترن قبل كل شيء إقرارًا رسميًا بواقع كان قائمًا قبل ذلك بزمن طويل، وهو تخلُّ عن المشروع البلشفي الأصلي الداعي إلى الثورات البروليتارية في البلدان الأكثر تقدمًا. وذلك أمرٌ جليّ واضح. غير أن ما كان أقل وضوحًا هو أن هذه الخطوة كانت، في الوقت نفسه، تمثل تخليًا عن أهداف باكو، أو على الأقل عن الصورة الأصلية لتلك الأهداف.

لقد أعلى مؤتمر باكو من شأن حركات التحرير الوطنية المعادية للإمبريالية في «الشرق». غير أن قادة الاتحاد السوفيتي، بحلول عام 1943، ما عادوا مهتمين فعلاً بالثورات في أي مكان إلا إذا كانت خاضعة لسيطرتهم الكاملة. ولم تكن القيادة السوفيتية غبية، إذ أدركت أن الحركات التي برزت إلى الوجود بعد كفاح وطني طويل لم تكن لتسلّم قيادتها لشخص في موسكو. ومن سيفعل ذلك إذًا؟ وكان ثمة جواب ممكن وحيد لهذا التساؤل - الحركات التي تسلمت مقاليد الحكم بسبب الجيش الأحمر الروسي وتحت رقابته المشددة. وهكذا وُلدت السياسة السوفيتية إزاء الجزء الوحيد من العالم الذي كانت تصدق عليه هذه المقولة في ذلك الوقت على الأقل، أي شرق أوروبا الوسطى. وبين عامي 1944 و1947، كان الاتحاد السوفيتي مصممًا على أن يسلم السلطة إلى أنظمة شيوعية تأتمر بأمره في جميع المناطق التي وصل إليها الجيش الأحمر حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، وفي أوروبا شرقي نهر إلبه في المقام

الأول. وأقول في المقام الأول لأن ثمة ثلاثة استثناءات بهذا الصدد: وهي اليونان، ويوغوسلافيا، وألبانيا. لكننا نعلم ما حدث هناك. إذ لم يكن الجيش الأحمر مرابطاً في أي من هذه البلدان الثلاثة في العام 1945. وفي اليونان، تخلى ستالين عن الحزب الشيوعي اليوناني بصورة دراماتيكية. وفي يوغوسلافيا وألبانيا كليهما، شقت الأنظمة الماركسية - اللينينية، طريقها إلى الحكم بجهودها النضالية، وبدأت انشقاقها بصورة علنية عن الاتحاد السوفيتي. أما في آسيا، فقد كان تلّكّو ستالين واضحاً للعالم، ولا سيّما للحزب الشيوعي الصيني الذي انشق أيضاً، بشكل مثير، عن الاتحاد السوفيتي حالما تمكن من ذلك. وكان اجتماع ماو تسي تونغ وريتشارد نكسون في ما بعد هو النتيجة المباشرة لهذا الانعطاف السوفيتي الرابع.

ثرى، ما الذي بقي بعد هذه المنعطفات الأربعة؟ لم يبقَ في حقيقة الأمر الكثير من شبح الشيوعية القديم. بل إن ما بقي كان شيئاً مختلفاً تماماً. لقد كان الاتحاد السوفيتي ثاني القوى العظمى في العالم. وكان من القوة بحيث استطاع أن يبرم صفقات مع الولايات المتحدة، وهي القوة الأعظم. ومكّنه ذلك من أن يرسم لنفسه مجالاً من النفوذ الحصري، يمتد من نهر إلبه إلى يالو، ولكن ليس أبعد من ذلك. وكانت هذه الصفقة تنص على أن هذا المجال يخصّ الاتحاد السوفيتي وحده ويظل تحت سيطرته، وأن حرّيته في التصرف فيه ستظل موضع احترام من جانب الولايات المتحدة، شريطة أن تظل روسيا في نطاق هذا المجال من دون أن تتخطاه. وقد كُرّست هذه الصفقة في يالطا، وعاملتها الدول الغربية باحترام حتى عام 1991.

وبذلك قام السوفييت بدورهم في اللعبة بوصفهم الورثة المباشرين للقيصرية، بل إنهم قاموا بدورهم الجيوسياسي على نحو أفضل.

من الوجهة الاقتصادية، سلك الاتحاد السوفيتي الطريق المعهود للحاق بركب الآخرين عن طريق التصنيع. وحقق في ذلك إنجازًا مشهودًا، خاصة إذا أخذنا بالاعتبار نواحي الإعاقة فيه، وكلفة الدمار الذي ألحقته به الحرب العالمية الثانية. وإذا نظرنا إلى الأرقام بين عامي 1945 و1970، فإنها لافتة على النطاق العالمي المقارن. وقد أرغم الاتحاد السوفيتي الدول التابعة له على انتهاج السبيل نفسه الذي لم يكن له أثر مماثل لدى بعضها. غير أن هذه الدول حققت كذلك إنجازات كبيرة أول الأمر. إلا أن التخطيط الاقتصادي كان ساذجًا، لا لأنه لم يترك مجالًا للمبادرات الخاصة، بل لأن هذه الدول افترضت أن «اللياق» المتواصل هو السياسة المعقولة، والتصنيع هو الموجة التي ينبغي ركوبها إلى اقتصاد المستقبل. وفي جميع الحالات، فإن أوضاع جمهوريات الاتحاد السوفيتي ودول شرق أوروبا الوسطى، كما نعلم، أخذت بالتردي في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي إلى أن انهارت بعد ذلك. وكانت هذه بالطبع فترة عانى خلالها العالم كله من التأزم الاقتصادي، وكان ما يحدث في تلك الدول جانبًا من جوانب الصورة الأوسع. والمشكلة هي أن نواحي الإخفاق هذه كانت، من وجهة نظر شعوب تلك البلدان، بمثابة القشة التي قصمت ظهر البعير، ولا سيما أن الدعاية الرسمية كانت تؤكد أن الدليل الأكبر على جدارة

الماركسية اللينينية تكمن في قدرتها على إجراء تحسين فوري في الوضع الاقتصادي.

كانت هذه التطورات هي القشة الأخيرة لأن جمهرة الناس لم تكن تؤيد الوضع السياسي في تلك البلدان. فقد كانت المشاركة الديمقراطية السياسية غائبة. وإذا كانت أسوأ أنواع الإرهاب قد انتهت بحلول أواسط الخمسينيات من القرن الماضي، فإن الاعتقال التعسفي، وسيطرة البوليس السري كانا يمثلان واقع الحياة العادي المستمر. ولم يكن يُسمح للروح القومية بالتعبير عن نفسها. وكان لذلك أهمية أقل في روسيا، حيث إن واقع الحال يدل على أن الروس كانوا على قمة ذلك العالم السياسي، وإن لم يكن يسمح لهم بأن يصرحوا بذلك. غير أن الهيمنة الروسية كانت لا تُطاق في نظر الآخرين جميعًا. وأخيرًا، كان نظام الحزب الواحد يعني أن ثمة طبقة واحدة تحظى بالامتيازات في جميع تلك الدول. وهي تمثل رموز السلطة التي كان مجرد وجودها يجعل مزاعم البلاشفة الأيديولوجية بأنهم يمثلون المساواة أشبه بالأضحوكة المُرّة.

وفي جميع تلك البلدان، كان ثمة كثيرون لا يؤمنون بأهداف البلاشفة الأصلية على الإطلاق. غير أن ما سهّل انهيار ذلك النظام آخر الأمر هو أن أعدادًا ضخمة ممّن كانوا يؤمنون فعلاً بتلك الأهداف اتخذوا موقف العداء للأنظمة مثل الآخرين، إن لم يكن أكثر منهم. وقد تحول الشبح الذي كان يرهب العالم بين عامي 1917 و1991 إلى

صورة كاريكاتيرية ممسوخة للشبح الذي أرخى بظلاله على أوروبا بين عامي 1848 و1917. لقد كان الشبح القديم يشع بمواطن القوة فيه، وهي التفاؤل، والعدالة، والأخلاق. أما الشبح الثاني فتفوح منه رائحة الركود، والخديعة، والقمع البشع. ترى، هل ثمة شبح ثالث يطل على الأفق؟

لم يكن الشبح الأول مخصصًا لروسيا أو شرق أوروبا الوسطى، بل لأوروبا (والعالم). أما الثاني فكان للعالم كله. ومن المؤكد أن الشبح الثالث سيكون للعالم كله أيضًا. ولكن هل نستطيع أن نصفه بأنه شبح الشيوعية. كلا بالتأكيد إذا ما استخدمنا معنى هذا المصطلح بين عامي 1917 و1991، وإلى حد ما بمعنى المصطلح بين عامي 1848 و1917. غير أن الشبح يظل مهيبًا في كل الأحوال، وذا صلة بالمشكلات المستمرة في العالم المعاصر، وبتضافر وجوه التقدم المادي والتقني فيه، وحالة الاستقطاب الاستثنائي لسكان العالم.

يرى كثيرون في عالم الشيوعية السابق أنهم قد «عادوا إلى الحياة الاعتيادية» غير أن هذا الاحتمال غير واقعي، شأنه شأن الشعار الذي رفعه بهذا المعنى الرئيس وورن هاردنغ في الولايات المتحدة عام 1920. ذلك أنه لم يكن بوسع الولايات المتحدة قط أن تعود إلى عالم ما قبل عام 1914، وكذلك فإن روسيا ودول محورها السابق لا يمكن أن تعود إلى عالم ما قبل عام 1945 أو 1917، لا جملةً ولا تفصيلاً. فقد تحرك العالم قدمًا في تلك الأثناء. وعلى الرغم من أن أكثر الناس في عالم الشيوعية السابق قد تنفسوا الصعداء لأنهم خلفوا الفترة

الشيوعية الفاصلة وراءهم، إلا أن من غير المؤكد على الإطلاق أنهم، أو أننا جميعًا، قد انتقلنا إلى عالمٍ أنسب للعيش، أو أكثر أمانًا أو أملًا.

إن عالم السنين الخمسين القادمة ينذر، من ناحية، بأنه سيكون أكثر عنفًا من عالم الحرب الباردة الذي خرجنا منه. لقد كانت الحرب الباردة موزونة الإيقاع، منضبطة الحدود، بسبب تخوف كل من الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي من نشوب حرب نووية بينهما، ولسبب آخر له الأهمية نفسها، وهو أن البلدين كليهما كانا يحرصان كل الحرص على أن لا تندلع بينهما هذه الحرب. بيد أن هذا الوضع تغير بصورة جذرية. فالقوة العسكرية الروسية، على ضخامتها، أصيبت بالضعف إلى درجة ملموسة. ويصدق الأمر نفسه، وإن بصورة أقل، على الولايات المتحدة. وبصورة خاصة، لم تعد لدى الولايات المتحدة العناصر الثلاثة التي ضمنت لها التفوق العسكري في الماضي، وهي المال، والاستعداد الشعبي داخل الولايات المتحدة لتحمل الخسائر الناجمة عن عمل عسكري، والسيطرة السياسية على أوروبا الغربية واليابان.

وها هي النتائج واضحة جلية. فمن الصعوبة بمكان احتواء العنف المحلي المتصاعد (البوسنة، ورواندا، وبوروندي، وغيرها). وسيكون من المتعذر تقريبًا خلال السنين الخمس والعشرين القادمة احتواء انتشار الأسلحة. وعلينا أن نتوقع تزايدًا في أعداد الدول التي تمتلك أسلحة نووية، علاوة على الأسلحة البيولوجية والكيميائية. وبالإضافة إلى ذلك، إذا أخذنا بالاعتبار الضعف النسبي الذي أصاب

قوة الولايات المتحدة، و بروز تقسيم ثلاثي للدول الأقوى من جهة، والاستقطاب الاقتصادي المستمر بين الشمال والجنوب في النسق العالمي من جهة أخرى ، فعلىنا أن نتوقع احتمال قيام استفزازات عسكرية متعمّدة بين الجنوب والشمال (أي ما هو قريب من حالة صدام حسين). وسيكون التعامل مع هذه الاستفزازات من الناحية السياسية غاية في الصعوبة. وإذا ما تزامن حدوث عدد منها، فمن المشكوك فيه أن يستطيع الشمال أن يقف في وجه هذا المدّ. وقد انتقلت المؤسسة العسكرية الأميركية إلى طور الاستعداد لمواجهة اثنين من هذه الأوضاع في وقت واحد. ولكن ماذا سيحدث إذا برزت ثلاثة أوضاع من هذا النوع.

والعنصر الجديد الثاني هو هجرة الجنوب إلى الشمال (الذي يشمل الهجرة من أوروبا الشرقية إلى أوروبا الغربية). وأقول إنه جديد، غير أن مثل هذه الهجرة كانت من معالم نظام الاقتصاد الرأسمالي العالمي على مدى القرون الخمسة الماضية. إلا أن ثلاثة أمور قد تغيرت. وأولها تقانة النقل التي جعلت العملية أكثر يسرًا بكثير. والثاني هو اتساع الشقة في عملية الاستقطاب الاقتصادي والديمقراطي العالمي الذي أدى إلى زيادة حدة الاندفاع إلى حد كبير. أما الأمر الثالث، فهو انتشار الأيديولوجيا الديمقراطية التي قوضت قدرة الدول الغنية على مقاومة المدّ.

ماذا سيحدث؟ الأمر يبدو واضحًا في المدى القصير. ففي البلدان الغنية، سترى تناميًا للحركات اليمينية التي ستركز خطابها البليغ على الدعوة إلى الوقوف في وجه الهجرة. وسرى كذلك

إقامة الكثير من الحواجز القانونية والمادية للتصدي للهجرة. إلا أننا سنرى كذلك ارتفاعاً في المعدلات الفعلية للهجرة، سواء منها الشرعي وغير الشرعي. ويعود ذلك، في جانب آخر، إلى التواطؤ الكثيف في أوساط أرباب العمل الذين يريدون استغلال العمال المهاجرين.

وفي المدى المتوسط، تبدو النتائج واضحة أيضاً. إذ ستنشأ مجموعة مهمة إحصائياً من العائلات المهاجرة (بمن فيها عائلات الجيل الثاني) ممن ستقاضى أجوراً زهيدة، وتظل بعيدة عن الاندماج الاجتماعي. ومن شبه المؤكد أنها لن تتمتع بحقوق سياسية. وسيشكل هؤلاء الأشخاص الشريحة الدنيا من الطبقة العاملة في كل بلد. وفي مثل هذه الحالة، سنعود إلى أوضاع ما قبل عام 1848 في أوروبا الغربية - أي إلى طبقة دنيا تتركز في المناطق الحضرية، ولا حقوق لها غير أنها تمور بمشاعر الغبن العميق. وسيكون من الممكن تحديد ملامحها إثنيًا. وذلك هو الوضع الذي أدى إلى بروز الشبح الذي تحدث عنه ماركس وإنغلز.

يبد أن ثمة فرقاً آخر بين الوضع الراهن وعام 1848. فقد كان النسق العالمي يركب في القرن التاسع عشر، وحتى عشرين سنة خلت، موجة عارمة من التفاؤل حول المستقبل. وقد عشنا في حقبة حين كان الجميع يؤمنون بأن التاريخ يقف إلى جانب التقدم. وكان لهذا الإيمان نتيجة سياسية خطيرة واحدة: لقد جلب لنا السكينة والاستقرار إلى حد لا يصدق. لقد خلق فينا الصبر، لأنه أكد لكل منا أن الأمور ستتحسن في الأيام المقبلة، وفي الأيام المقبلة القريبة،

لأطفالنا على الأقل. وذلك هو ما جعل الدولة الليبرالية شيئاً معقولاً ومقبولاً كبنية سياسية. وقد فقد العالم هذا الإيمان اليوم، وفقد معه عنصر الاستقرار الجوهري.

إن فقدان الإيمان بالإصلاح الحتمي هو الذي أدى إلى الوقوف موقف الرفض والعداء تجاه الدولة، في كل مكان وفي كل يوم. إن الدولة، في واقع الامر، لم تكن موضع محبة من أحد على الإطلاق، غير أن الأغلبية العظمى سمحت لسطوة الدولة بالتعاطم لأنهم رأوا فيها وسيطاً للإصلاح. فإذا لم تؤدّ هذه المهمة، ففيمَ تحملنا لها؟ ولكن ماذا سيكون الحال لو لم يكن لنا دولة قوية توفر لنا الأمن اليومي؟ والجواب هو أن علينا أن نوفره بأنفسنا ولأنفسنا. وذلك هو الذي يُرجع العالم بصورة جماعية إلى فترة البدايات للنسق العالمي الحديث. فنحن لم نعكف على إقامة الدولة - النسق الحديثة إلا مضطرين، من أجل توفير الأمن لأنفسنا.

وهناك تغير آخر، ولكنه عظيم الأثر، هو الديمقراطية التي يتحدث عنها الجميع، وأعتقد أنها آتية لا ريب. بيد أن شيوع الديمقراطية لن يقضي على الفوضى العظيمة، بل سيزيدها تفاقمًا. ذلك أن الديمقراطية تُترجم أساسًا في المطالبة بثلاثة أمور باعتبارها حقوقًا تضمن المساواة وهي: دخل معقول (وظيفة يليها راتب تقاعدي)، والحصول على التعليم للأبناء، وخدمات طبية مناسبة. ومع شيوع الديمقراطية، تجاوز الناس المطالبة بالتمتع بهذه الحقوق الثلاثة، وراحوا يصرون بصورة منتظمة على رفع الحدود الدنيا لكل منها.

إلا أن توفير هذه الحقوق الثلاثة بالمستويات التي يطالبون بها كل يوم هو أمر باهظ الكلفة، حتى في الدول الغنية، ناهيك عن روسيا، والصين، والهند. والسبيل الوحيد لتوفير المزيد منها لكل واحد من الناس يتمثل في إقامة نسق لتوزيع موارد العالم يختلف جذرياً عما هو عليه اليوم.

ما هو، إذاً، الاسم الذي سنطلقه على هذا الشبح؟ شبح تفكك بُنى الدولة التي لم يعد الناس يثقون بها؟ شبح إشاعة الديمقراطية، والمطالبة بنسقٍ للتوزيع مختلفٍ بطريقة جذرية؟ إن السنين الخمس والعشرين أو الخمسين القادمة ستشهد نقاشاً سياسياً مطولاً حول سبل التعامل مع هذا الشبح الجديد. ويتعذر علينا أن نتكهن بحصيلة هذا النقاش السياسي الذي سيدور في جميع أنحاء العالم، والذي سيكون كفاحاً سياسياً عالمياً. وواضحٌ أن مسؤولية العلماء الاجتماعيين تتركز في المساعدة على توضيح الخيارات التاريخية المفتوحة أمامنا.

تابعنا على تيليجرام اضغط هنا

تابعنا على فيسبوك اضغط هنا

الفصل الثاني

المؤتمر الوطني الأفريقي وجنوب أفريقيا؛

ماضي حركات التحرر ومستقبلها في النسق العالمي (*)

المؤتمر الوطني الأفريقي هو من أقدم حركات التحرر الوطني في النسق العالمي. كما إنه آخر حركة حققت هدفها الأول، وهو تولي السلطة السياسية. وربما كان حركة التحرر الوطني الأخيرة التي استطاعت إنجاز ذلك. من هنا، فإن يوم العاشر من أيار/ مايو 1994 لا يمثل نهاية حقبة زمنية في جنوب أفريقيا فحسب، بل نهاية سيرورة ظلت تكتنف النسق العالمي منذ عام 1789.

إن مصطلح «التحرر الوطني» هو تعبير حديث بالطبع، غير أن المفهوم أقدم من ذلك بكثير. ويفترض هذا المفهوم، بدوره، مفهومين آخرين هما «الأمة/ الشعب/ الوطن»، و«التحرير». ولم يكن لأي من هذين المفهومين قبول أو شرعية قبل الثورة الفرنسية (مع أن آراء مماثلة ربما كانت قد تجلّت عام 1765 في الغليان السياسي في شمال أميركا البريطاني الذي أفضى إلى الثورة الأميركية). لقد حولت الثورة الفرنسية الجيوثقافة في النسق العالمي الحديث، وأشاعت، على نطاق واسع، أن التغيّر السياسي أمر «عادي» لا استثنائي، وأن سيادة الدول (وهي، بحد ذاتها، مفهوم تعود جذوره البعيدة إلى

(*) الكلمة الرئيسية في الاجتماع السنوي لجمعية علم الاجتماع في جنوب أفريقيا، ديربان، جنوب أفريقيا، 7-11 تموز/ يوليو 1996.

القرن السادس عشر) لا تتجسد في شخصية الحاكم المهيمن (سواء أكان ملكًا أم برلمانًا)، وإنما في «الشعب» بمجموعه⁽⁴⁾.

منذ ذلك الوقت، أخذت هذه الآراء مأخذ الجِدِّ من جانب أشخاص كُثُر، بل إنهم بلغوا من الكثرة حدًّا يروق لأصحاب السلطة. وكانت القضية السياسية الأولى في النسق العالمي خلال القرنين الماضيين هي الصراع بين من عقدوا العزم على تطبيق هذه الآراء تطبيقًا كاملاً، ومن قاوموا تنفيذها تنفيذًا كليًا. وقد استمر هذا الصراع المرير واتخذ وجوهاً عديدة في مختلف المناطق من النسق العالمي. وفي وقت سابق، نشبت صراعات طبقية في بريطانيا العظمى، وفرنسا، والولايات المتحدة، ومناطق أخرى كثيفة التصنيع في العالم. وهبت البروليتاريا العريضة في المراكز الحضرية في وجه كل من أرباب العمل البورجوازيين والفئات الأرستقراطية التي كانت في مواقع السلطة. وكانت هناك حركات وطنية عديدة أهابت بـ«الأمة/ الشعب» للتصدي لغازٍ «أجنبي» أو الوقوف في وجه قوة استعمارية مهيمنة، كما كان الحال في إسبانيا ومصر خلال الحقبة النابليونية، أو في الحركات المتعددة في اليونان، وإيطاليا، وبولندا، وهنغاريا، أو في قائمة لا حصر لها من هذه الحركات في مرحلة ما بعد نابليون. وكان ثمة أوضاع تحالفت فيها القوة الخارجية المسيطرة مع جماعات داخلية مستوطنة كانت لها مطالبها الخاصة بالاستقلال، كما كان الحال في أيرلندا، وبيرو،

(4) لمزيد من التفاصيل حول هذه الأفكار، انظر: Immanuel Wallerstein, «The French Revolution as a World-Historical Event» in: *Unthinking Social Science* (Cambridge: Polity Press, 1991), 7-22.

والأهم من ذلك كله، في هايتي (مع أنها حالة يتم تجاهلها في أكثر الأحيان). وكانت الحركة في جنوب أفريقيا في أساسها شكلاً مختلفاً للحالة الثالثة.

ويمكن أن نلاحظ بسرعة أن هذه الحركات، حتى في النصف الأول من القرن التاسع عشر، لم تقتصر على أوروبا الغربية، بل شملت المناطق الطرفية في النسق العالمي. وكان من الطبيعي أن ينشأ، مع مرور الزمن، مزيد من هذه الحركات في ما أطلقنا عليه في فترة لاحقة اسم العالم الثالث، أو الجنوب. وفي الفترة الواقعة بين 1870 تقريباً والحرب العالمية الأولى، برز نوع رابع هو الحركات في البلدان المستقلة شكلاً والتي كان فيها الكفاح ضد النظام القديم يعتبر في الوقت نفسه كفاحاً من أجل انبعاث الروح الوطنية، وبالتالي نضالاً ضد القوى الخارجية المهيمنة. وكان هذا هو حال الحركات التي ظهرت، على سبيل المثال، في تركيا، وفارس، وأفغانستان، والصين، والمكسيك.

جمع بين هذه الحركات الإحساس بمعرفة ما يعنيه مفهوم «الشعب» و«التحرير» بالنسبة إليه. كما اشتركت جميعاً في الاعتقاد بأن الشعب أو الناس لم يكونوا في موقع السلطة في ذلك الوقت، ولم يكونوا أحراراً بالفعل، وأن مجموعة من الأفراد هي التي تتحمل مسؤولية ذلك الوضع الظالم الذي لا يمكن الدفاع عنه من الوجهة الأخلاقية. وبطبيعة الحال، كانت التحليلات التفصيلية التي تجريها مختلف الحركات متميزة بعضها عن بعض نظراً للتنوع المذهل في الأوضاع الداخلية الفعلية. وإلى ذلك، فإن تغير الأوضاع الداخلية،

مع مرور الزمن، كان يؤدي، في أكثر الأحيان، إلى تغيير في التحليلات التي تجريها حركات بعينها.

وعلى الرغم من هذا التنوع، فإن جميع هذه الحركات اشتركت في كل الحالات بسمّة ثانية مميزة، وهي أنها انتهجت استراتيجيات مرحلية. وعلى الأقل، إن الحركات التي اشتركت بهذه الصفة هي التي أصبحت مهمة من الناحية السياسية. وقد آمنت جميع الحركات الناجحة والحركات التي تحقّقت لها السيطرة بما نسميه استراتيجية المرحلتين: أي التمكن من السلطة السياسية أول الأمر، ثم تحويل العالم. وقد عبّر كوامي نكروما عن شعارها المشترك بأبلغ تعبير: «ابحث أولاً عن المملكة السياسية، وستجد بين يديك كل شيء». وكانت هذه هي الاستراتيجية التي اتبعتها الحركات الاشتراكية التي توجهت بخطابها الطنان إلى الطبقة العاملة، والحركات الإثنية الوطنية التي تركّز خطابها البليغ على الفئات التي تشترك في تراث ثقافي واحد متميز، وكذلك الحركات القومية التي استخدمت مفهوم المواطن المشترك، والمواطنة باعتبارهما السّمة التي تحدد الانتماء إلى «أمة/ دولة» معينة.

وهذا النوع الأخير هو الذي أطلقنا عليه اسم حركات تحرر وطني. والمثال الجوهري الأقدم لمثل هذه الحركات هو المؤتمر الوطني الهندي الذي أسس عام 1885 وما زال قائماً حتى الآن (ولو بالاسم). وعندما أنشئ المؤتمر الوطني الأفريقي عام 1912، أطلق على نفسه اسم مؤتمر جنوب أفريقيا الأهلي الوطني، الذي استلهمه من نظيره الهندي. وبالطبع، تميّز المؤتمر الوطني الهندي

بسمه لم تشاركه فيها أحزاب كثيرة أخرى، وهي أنه كان، في أكثر السنين صعوبة خلال تاريخه، تحت زعامة المهاتما غاندي الذي طور نظرة للعالم وتكتيكًا عمليًا هو سياسة العصيان والمقاومة السلمية واللاعنف (ساتياغراها). والواقع أنه وضع التكتيك أول الأمر في سياق الأوضاع القمعية في جنوب أفريقيا، ثم انتقل به إلى الهند.

ويمكننا أن ندخل في نقاش مطول حول ما إذا كانت الهند قد انتصرت في الكفاح الذي خاضته بسبب سياسة الساتياغراها أم رغمًا عنها. غير أن من الواضح أن استقلال الهند عام 1947 كان يمثل حدثًا رمزيًا أساسيًا للنسق العالمي. فقد كان، في الوقت نفسه، يمثل انتصارًا لحركة تحرير كبرى واقعة في أضخم مستعمرة في المعمورة، وضمانة ضمنية على أن إزالة الاستعمار في بقية أنحاء العالم كانت أمرًا حتميًا. غير أن هذا الانتصار كان دليلًا أيضًا على أن التحرر الوطني يمكن، عندما يتحقق، أن يتم بشكل أخفّ، وربما مختلف عن الصورة التي كانت حركة التحرير تتصورها عند قيامها، فقد جرى تقسيم الهند، وحدثت في أعقاب الاستقلال مذابح رهيبه بين الهندوس والمسلمين، واغتيل غاندي على يد من وُصف بأنه متطرف هندوسي.

كانت الخمس وعشرون سنة التي تلت الحرب العالمية الثانية استثنائية في أكثر من ناحية. فقد كانت، من جهة، تمثل فترة الهيمنة الأميركية الواضحة على النسق العالمي: إنها لا تُضاهى من حيث كفاءة مشروعاتها الإنتاجية، وهي زعيمة لتحالف سياسي قدير

استطاع أن يحتوي الأنشطة السياسية العالمية بكفاءة في نطاق نظام جيوسياسي محدد، ويفرض طابعه الجيوثقافي الخاص على بقية أنحاء العالم. وامتازت هذه الفترة بأنها تضمّنت عرض توسّع فردي ممكن شهده النظام الاقتصادي العالمي للإنتاج والتراكم الرأسمالي منذ ولادته قبل أربعة قرون.

إن هذين البعدين اللذين يميزان تلك الحقبة، وهما الهيمنة الأميركية والتوسع المذهل للاقتصاد العالمي، هما في أذهاننا من الجلاء بحيث نغفل غالبًا عن أن نلاحظ أن تلك الحقبة كانت، في الوقت نفسه، انتصارًا تاريخيًا للحركات المعادية للأنساق في النسق العالمي. فهذه الحركات التي انطلقت من الألفية الثالثة، وهي ما يسمى الأحزاب الشيوعية، قُبِضَ لها أن تتحكم بثلاث المعمورة، أي بالجانب الشرقي من الكرة الأرضية. وفي الغرب، كانت الحركات المنبثقة عن الألفية الثانية هي التي تتولى السلطة بالفعل في كل مكان، إلى حد ما حرفيًا، وللمرة الأولى عادةً، وفي ما تبقى من الوقت بصورة غير مباشرة، لأن أحزاب اليمين اضطرت آخر الأمر إلى القبول بمبادئ دولة الرفاه. أما في الجنوب، فقد أخذت حركات التحرر الوطني تظهر واحدة بعد أخرى وتتولى السلطة - في آسيا، وأفريقيا، وأميركا اللاتينية. وقد تأخر هذا الانتصار في إقليم واسع واحدٍ فحسب، هو أفريقيا الجنوبية. لكنّه في النهاية تجاوز هذا التأخر.

إننا لا نناقش بوضوح كافٍ آثار هذا الانتصار السياسي الذي حققته الحركات المناوئة للأنساق. وإذا نظرنا إليها بمنظور أواسط

القرن التاسع عشر، فسنعبرها إنجازًا خارقًا للعادة بشتى المقاييس. قارن فترة ما بعد عام 1945 بحال النسق العالمي عام 1848. ففي عام 1848، جرت في فرنسا أول محاولة من جانب حركة شبه اشتراكية لتولي الحكم. وقد أطلق المؤرخون على ذلك العام لقب «ربيع الأمم». ولكن أشباه الانتفاضات هذه كانت قد أخذت بسهولة في كل مكان بحلول عام 1851. وبدا لذوي النفوذ آنذاك أن تهديد «الطبقات الخطرة» قد تولى إلى غير رجعة. وفي تلك الأثناء، وُضعت جانبًا المنازعات التي سيطرت على سياسات النصف الأول من القرن التاسع عشر بين الطبقات القديمة المالكة للأرض والطبقات البورجوازية الصناعية الجديدة، في عملية واحدة مشتركة ناجحة قام بها الطرفان لاحتواء «الشعب» و«الشعوب».

وبدا أن عودة النظام القديم إلى الحكم قد آتت أكلها. ذلك أننا نكاد لا نتبين ظهور أي حركة شعبية جادة في أي مكان في أوروبا أو خارجها خلال الخمس عشرة أو العشرين سنة اللاحقة. وعلاوة على ذلك، فإن الطبقات العليا لم تكتفِ بالجلوس مكلمةً بالغار بعد أن نجحت في قمع حركات التحرر، بل تبنت برنامجًا سياسيًا بعيدًا عن الرجعية، لا بل لبراليًا في جوهره لتضمن وتتأكد من أن خطر الثورة الشعبية سيُدفن إلى الأبد. وسلكت هذه الطبقات سبيل الإصلاح البطيء المطرد: ومن ذلك توسيع حقوق الاقتراع في الانتخابات، وحماية الضعفاء في مواقع العمل، وبدايات إعادة توزيع الخدمات الاجتماعية، وإقامة بنية تحتية تعليمية وصحية ظلت تتسع باستمرار لتصل إلى المزيد من المتفعين. كما أنها أدخلت في برامج الإصلاح

التي اقتضت خلال القرن التاسع عشر على العالم الأوروبي وحده، نزعةً عرقيةً أوروبيةً، وساعدت على نشرها وإضفاء طابع الشرعية عليها، مع التأكيد على عبء الرجل الأبيض، ورسالة التمدين، والخطر الأصفر، واللاسامية الجديدة. وأسهمت هذه النزعة العرقية في حصر الطبقات الدنيا في إطار الفلسفة اليمينية غير اللبرالية، وفي حدود الهوية القومية والانتماء إلى الوطن.

لن أستعرض في هذا المقام التاريخ الكلي للنسق العالمي الحديث بين العامين 1870 و1945، وسأكتفي بالقول إن الحركات الكبرى المناوئة للأنساق إنما برزت أول الأمر في هذه الفترة بوصفها قوى وطنية ذات توجهٍ أممي. وكان كفاح هذه الحركات المناوئة للأنساق، مفردةً ومجموعةً، ضد الاستراتيجية اللبرالية التي تلبس فيها القبضة الحديدية قفازًا من حرير، كفاحًا عسيرًا طيلة الوقت. وقد يكون مدعاة للعجب أنها، بين عامي 1945 و1970، حققت نجاحًا خاطفًا وسهلاً إذا ما أخذنا كل الأمور بالاعتبار، بل إن ذلك قد يكون مدعاة للشك. فالرأسمالية التاريخية، بوصفها نمطًا للإنتاج، ونسقًا عالميًا، ومدنيةً، قد أثبتت عبقريتها، ومرونتها، وجسارتها على نحو مشهود. وينبغي أن لا نتقص من قدرتها على احتواء المعارضة.

فلنبداً، إذًا، بدراسة النضال الطويل الذي خاضته الحركات المعادية للأنساق بصورة عامة، وحركات التحرر الوطني بشكل خاص، من منظور تلك الحركات. فقد كان على هذه الحركات أن تنظم نفسها في سياق بيئة سياسية معادية لها، وقادرة غالبًا على

قمع نشاطها السياسي أو تضيق الخناق عليه. وعكفت الدول على عمليات القمع هذه مباشرة تجاه الحركات نفسها أو تجاه أعضائها (ولا سيّما قياداتها وكوادرها) على حد سواء، أو بصورة غير مباشرة عن طريق تخويف أعضائها المحتملين. كما إن تلك الدول أنكرت الشرعية الأخلاقية على هذه الحركات، واستقطبت في أغلب الأحيان، بُنى ثقافية غير تابعة للدولة (مثل الكنائس، وعالم المعرفة، ووسائل الاتصال والإعلام) من أجل ترسيخ أفكارها.

مقابل هذا الوابل من النيران الكثيفة، سعت كل واحدة من هذه الحركات - التي بدأت أول الأمر على شكل مجموعات صغيرة ناشطة - إلى حشد التأييد الجماهيري وتعزيز مجالات التعبير عن المظالم وتوجيه حالات التذمر. وما من شك في أن هذه الحركات قد أثارت قضايا وأجرت تحليلات ترددت أصدائها الإيجابية في أوساط الناس، غير أن عملية التعبئة السياسية الفعالة كانت مهمة طويلة وشاقة. فأغلب الناس يعيشون حياتهم يوماً بيوم، ويعزفون عن سلوك السبيل الخطر الذي يفضي بهم إلى تحدي السلطة. وثمة أشخاص كثيرون من «المستفيدين بالمجان» المستعدين للتهليل بصمت للأعمال التي يقوم بها الشجعان الجريئون، ولكنهم يؤثرون التريث ليعرفوا ما إذا كان سائر أقرانهم سينضمّون إلى جملة المؤيدين النشطين لهذه الحركة.

ما الذي يحشد التأييد الشعبي؟ لا يستطيع المرء أن يقول إن ذلك يعتمد على درجة القمع. إن هذا القمع من الثوابت في أغلب الأحيان، وهو بالتالي لا يفسر كيف أنّ الناس الذين استنفروا في

لحظة معيّنة لم يكونوا أصلاً مستنفرين في السابق. وبالإضافة إلى ذلك، إن القمع الشديد قد يفعل فعله في أكثر الأحيان، فيدفع المتردّدين إلى الامتناع عن المشاركة النشطة في تلك الحركة. إن ما يحشد الجماهير ليس القمع، بل الأمل واليقين - أي الإيمان بأن نهاية القمع أصبحت وشيكة، وأن عالمًا أفضل أصبح ممكنًا بالفعل. وليس ثمة ما يعزز هذا الأمل وذاك اليقين أكثر من النجاح. لقد كانت المسيرة الطويلة للحركات المضادة للنسق أشبه بالصخرة المتدحرجة من علٍ. وهي تكتسب مزيدًا من الزخم مع الزمن. والحجة الكبرى التي تستخدمها أيّ حركة لحشد التأييد هي النجاح الذي حققته حركات أخرى تبدو، عند المقارنة، قريبة الشبه بها من الوجهتين الجغرافية والثقافية.

من هذا المنظور، يبدو الجدل الدائر داخل الحركات - الذي يتراوح بين الإصلاح والثورة - عديم الجدوى. فالتكتيكات الإصلاحية كانت تغذي التكتيكات الثورية، والتكتيكات الثورية كانت تغذي التكتيكات الإصلاحية ما دام كلٌّ منهما قد حقق النجاح، بمعنى أن مشاعر الجماهير تستقبل محصلة أيّ جهد محدد بالترحاب الإيجابي. (وينبغي التمييز هنا بين هذه المشاعر ومشاعر قيادات الحركة وكوادرها). ويعود ذلك إلى أن من شأن أي نجاح أن يحشد دعمًا جماهيريًا لفعل المزيد، ما لم يتحقق الهدف الأساسي، وهو الاستيلاء على السلطة في الدولة.

بلغ الحماس أشده في مساجلات حول الإصلاح مقابل الثورة. بيد أن هذا الحماس هو ما سبّب الانقسام في أوساط مجموعة صغيرة

من مخططي التكتيك السياسي. لقد اعتقد هؤلاء في الحقيقة بأن الاختلافات في التكتيك لها أهميتها، سواء في المدى القصير (من حيث الكفاءة والفعالية)، أو في المدى المتوسط (من حيث النتيجة). وإذا نظرنا إلى ما حدث في المدى البعيد، فإنه ليس من المؤكد أن التاريخ قد أثبت صواب هذا الاعتقاد من جانبهم.

وعند النظر إلى عملية الحشد الجماهيري تلك من زاوية أصحاب السلطة الذين قامت ضدهم هذه الحركات، نطالع الوجه الآخر للمسألة. إن ما كان أصحاب السلطة يخافونه كل الخوف لم يكن الإدانة الأخلاقية التي انهالت عليهم من هذه الحركات، بل إمكانية قيام هذه الحركات بإشاعة الخلل في الساحة السياسية عن طريق تعبئة الجماهير. وكان رد الفعل الأولي لبروز هذه الحركات المعادية للأنساق دائماً هو محاولة عزل قياداتها عن التأييد الجماهيري المحتمل لها - أي عزلها جسدياً، وسياسياً واجتماعياً. وقد أنكرت الدول، تحديداً، شرعية أن يكون زعماء هذه الحركات «ناطقين» باسم الجماعات الأعرض، وزعمت أنهم جاؤوا في الواقع من طبقة و/أو مهادات ثقافية مختلفة. وكانت هذه هي الذريعة المعروفة التي استُخدمت لاعتبارهم من «المحرّضين الدخلاء».

غير أن الأمور وصلت، في أحد المواقع، مرحلة لم يعد يجدي فيها نفعاً وصفُ هؤلاء بـ«المحرّضين» الدخلاء. وكانت نقطة الانعطاف هذه، في آن واحد، من نتائج الجهود الدؤوبة التي بذلتها الحركة (غالباً بعد أن اكتسبت نفساً «شعبوياً»)، والآثار المُعدية

لعملية «الصخرة المتدحرجة» داخل النسق العالمي. وعند هذا المنعطف، واجهت المدافعين عن الوضع الراهن ورطة مشابهة لتلك التي صادفتها الحركات، ولكن في الاتجاه المعاكس. ونظرًا للاعتراض على المفاضلة بين الإصلاح والثورة، دار النقاش في أوساط حُماة الوضع الراهن حول خيارَي تقديم التنازلات أو انتهاج السياسات المتصلبة. وكان تكتيك التصلب يغدّي تقديم التنازلات، والميل إلى التنازلات يغدّي التصلب، شريطة أن يحقق كلاهما النجاح، بمعنى أنهما يغيّران من منظور الحركات من جهة، والدعم الجماهيري الذي تتلقاه من جهة أخرى.

وبالمثل، بلغت العواطف التي اكتنفت المساجلات حول محوري التصلب وتقديم التنازلات درجة عالية من الضخامة. إلا أنها، تكرارًا، هي العواطف التي سببت الانقسام في أوساط مجموعة قليلة من مخططي التكتيك السياسي. ففي واقع الأمر، اعتقد هؤلاء أنفسهم بأن للاختلافات في التكتيك أهميتها سواء في المدى القصير (من حيث الكفاءة والفعالية)، أو في المدى المتوسط (من حيث النتائج). وإذا نظرنا، هنا أيضًا، إلى ما حدث في المدى البعيد، فإنه ليس من المؤكد أن التاريخ قد أثبت صواب هذا الاعتقاد من جانبهم.

فما حدث في المدى البعيد هو أن تلك الحركات تولت الحكم، في كل مكان تقريبًا، ممّا شكّل تغييرًا رمزيًا عظيمًا. بل إن لحظة تولّي الحكم كانت عظيمة الصدى في الإدراك العام في كل مكان. لقد اعتبرت آنذاك، ورسخت في الذاكرة في ما بعد،

بوصفها لحظة تطهر، ترمز إلى أن «الشعب» قد بدأ آخر الأمر بممارسة السيادة. إلا أن الحركات، في حقيقة الأمر، تولت السلطة بشروط بعيدة عن شروطها الخاصة كاملة، كما أن التغيير الحقيقي كان في كل مكان أقل مما توخّته أو توقعته. هذه هي قصة تولّي الحركات الحكم.

إن قصة تولّي الحركات الحكم مماثلة، في بعض النواحي، لقصة الحركات أثناء التعبئة. فنظرية استراتيجية المرحلتين كان مفادها أن الحركة، ما إن تتولى السلطة وتفرض سيطرتها على الدولة، حتى تبدأ بتغيير العالم - عالمها على الأقل. غير أن ذلك لم يكن صحيحًا بالطبع. بل إنه يبدو، بعد نظرة استرجاعية للتاريخ، ساذجًا بصورة مفارقة للعادة. فهذا الموقف تبني نظرية السيادة كما توحى ظواهرها فحسب، وافترض أن الدول ذات السيادة تتمتع بالاستقلال الذاتي. غير أنها ليست مستقلة، ولم تكن مستقلة ذات يوم على الإطلاق. بل إن أقوى هذه الدول، كالولايات المتحدة المعاصرة على سبيل المثال، ليست، في الحقيقة، ذات سيادة. وعندما نتأمل دولة ضعيفة، مثل ليبيريا، فإن الحديث عن السيادة سيكون من باب الهزل. إن الدول الحديثة، من دون استثناء، توجد داخل إطار من نسق متكامل من الدول، وتتحكم بها قواعده وسياساته. وتحدث الأنشطة الإنتاجية في جميع الدول الحديثة، من دون استثناء أيضًا، في إطار الاقتصاد العالمي الرأسمالي، وتقيدها نماذجُه وتراتبيّاته الفكرية. ويبدو الادعاء بأن دولة ما هي دولة مستقلة كل الاستقلال أشبه بالأمر الذي وجهه [الملك] كانتوت إلى المدّ طالبًا منه الانحسار.

ماذا حدث عندما تولت الحركات السلطة؟ لقد وجدت أول الأمر أن عليها أن تقدم تنازلات لمن يحكمون في النسق العالمي بمجمله. ولم تكن هذه التنازلات شكلية أو بسيطة بأي حال، بل كانت مهمة وجوهرية. وكانت الحجة التي تدرج بها قادة تلك الحركات هي نفسها التي استخدمها لينين عندما أعلن السياسة الاقتصادية الجديدة نيب (NEP): هذه تنازلات مؤقتة؛ خطوة إلى الوراء، وخطوتان إلى الأمام. وكانت حجة قوية، لأن تلك الحركات، في الحالات القليلة التي لم تقدّم فيها مثل هذه التنازلات، سرعان ما كان يُطاح بها وتجد نفسها خارج السلطة كلياً. وعلى الرغم من ذلك، فقد تعثرت هذه التنازلات، وأفضت إلى استثناء النزاع بين القيادات، وانتشار الحيرة والتساؤلات في أوساط الجماهير.

وإذا ما كان للحركة أن تبقى في الحكم، فعليها، كما يبدو، أن تتبنى سياسة وحيدة ممكنة في تلك المرحلة، وهي إرجاء التغيير الجوهري الحقيقي، والاستعاضة عنه بمحاولة «اللحاق» بالآخرين في نطاق النسق العالمي. إن جميع أنظمة الحكم التي أقامتها هذه الحركات سعت إلى تعزيز قوة الدولة في سياق الاقتصاد العالمي وتحسين مستوى المعيشة فيها ليقارب أمثاله في الدول المتقدمة. وحيث إن ما كانت جماهير الناس تريده بالفعل لم يكن التغيير الجوهري (الذي كان من المتعذر تصوره في كل الأحوال)، بل اللحاق بمن هم أفضل حالاً من ناحية المنافع المادية (وهي أمور ملموسة وواضحة)، فإن سياسات ما بعد التطهر التي انتهجها زعماء الحركات كانت شعبية فعلاً ما دامت تؤتي ثمارها. وكان ذلك هو جوهر المشكلة.

وليتسنى لنا أن نعرف ما إذا كانت سياسة ما ستنتج، فإن أول ما ينبغي علينا أن نفهمه هو الفترة الزمنية التي يمكننا أن نقيس على أساسها هذا النجاح. ففي الفسحة الفاصلة بين المرحلة الحالية وفي أي وقت غير محدد في المستقبل سلسلة متصلة من الاحتمالات. وبطبيعة الحال، طالب زعماء الحركات الذين تسلموا مقاليد الحكم بفترة زمنية أطول لقياس الإنجاز. ولكن ما هي الحجة التي طرحوها للجماهير لتبرير المهلة الإضافية التي طالبوا بها؟ لقد كان ثمة نوعان من الحجج. وكان الأول مادياً: يتمثل في التدليل على أن تحسناً فورياً ملموساً يمكن قياسه، وإن بمقادير قليلة، قد حدث في الواقع الفعلي. وقد وجدت بعض الحركات دون غيرها أن من اليسير عليها أن تحقق ذلك لأن الأوضاع الوطنية المحلية كانت متباينة. وكان من السهل طرح هذه الحجج في أوقات معينة دون غيرها، حسبما تقتضيه التقلبات في واقع الاقتصاد العالمي. ولم تكن لهذه الحركات بعد توليها الحكم إلا درجة محدودة من السيطرة التي تمكنها من تحقيق تحسينات ذات مغزى، وإن كانت متواضعة.

كان هناك كذلك حجة أخرى، تيسر للحركات التي تولت الحكم أن تفعل شيئاً بشأنها، وهي الحجة المتصلة بالأمل وباليقين. فقد أصبح بوسع الحركة أن تشير إلى الصخرة المتدحرجة التي تمثلها حركات التحرر الوطني الجماعية في العالم. وتستخدم ذلك لتبرهن على أن التاريخ (الراهن المنظور) يقف إلى جانبها. من هنا، فإن هذه الحركات وعدت الجماهير بأنها إن لم تكن هي التي ستمتع بحياة أفضل، فإن ذلك سيكون من نصيب الأبناء، أو من نصيب الأحفاد.

وهذه حجة قوية لا سبيل إلى ردها، وقد استطاعت بالفعل، كما نشاهد الآن، أن تثبت الحركات في موقع السلطة فترات زمنية طويلة. إن الإيمان يحرك الجبال. والإيمان بالمستقبل هو الذي يرسخ سلطة الحركات المناوئة للنسق - ما دام هذا الإيمان يعمر النفوس.

والإيمان، كما نعلم، عرضة للشك. وقد اغتذت مشاعر الشك في هذه الحركات من مصدرين. وكان أحد هذين المصدرين الخطايا التي ترتكبها رموز السلطة. إن تسلم الحركة للسلطة يعني وجود كوادرها في مواقع السلطة. وهم، آخر الأمر، بشر، ينشدون الحياة الرغيدة، ولا يستطيعون الصبر على تحقيقها مثل الجماهير. ومن ثم كان لا مناص من الفساد، والغرور، والجور في توافه الأمور، وبخاصة بعد أن تخمد جذوة التطهر، فتغدو كوادر النظام الجديد مع مرور الزمن أشبه بكوادر النظام القديم. وقد يحدث ذلك خلال خمس سنوات، وقد يستغرق خمسًا وعشرين سنة، إلا أن حدوثه يتكرر مرة بعد مرة.

وماذا يحدث بعد ذلك، أثورة ضد الثورين؟ إن ذلك لن يحدث على الفور. إن ظاهرة السبات التي تباطأت بسببها تعبئة الجماهير ضد النظام القديم تفعل فعلها هنا أيضًا. ويحتاج الأمر إلى ما هو أكبر من مساوي رموز السلطة لإزاحتها من مواقعها. ولا بد من انهيار في الاقتصاد المباشر، يصاحبه انهيار في اعتقاد الناس اليقيني بأن الصخرة المتدحرجة ما زالت تواصل تدحرجها. وعندما يحدث ذلك، نكون قد وصلنا إلى نهاية «الحقبة ما بعد الثورية»، كما حدث مؤخرًا في روسيا وفي الجزائر، وفي بلدان أخرى عديدة.

ولنعد الآن إلى الصخرة المتدحرجة في أنحاء العالم، وإلى آثار العملية على النسق العالمي برمّته. لقد تحدثتُ عن نضال الحركات الصعب الطويل بين عامي 1870 و1945، والاختراق المفاجئ على النطاق العالمي بين عامي 1945 و1970. لقد أدى الاختراق المفاجئ إلى شيوع نزعة انتصارية ملموسة ونشوة عارمة بروح الظفر. فأبقت لهذه الحركات عنفوانها في المناطق الأكثر صعوبة مثل أفريقيا الجنوبية. غير أن المشكلة الكبرى التي كان على الحركات أن تواجهها تمثلت في نجاحها. ولا يعني ذلك نجاحها الفردي، بل نجاحها الجماعي على النطاق العالمي. وعندما تواجه الحركات الحاكمة تدمرًا داخليًا وشعورًا بأن أداءها ما زال بعيدًا عن الكمال، فإنها تنذر بحجة مُفادها أن مشكلاتها تعود، إلى حد بعيد، إلى المواقف العدائية التي تكنّها تجاهها دول خارجية قوية. وكانت هذه الحجة، إلى حد بعيد أيضًا، صحيحة تمامًا. غير أن إرجاع الصعوبات الراهنة إلى العداء الوافد من الخارج بدأ يفقد قدراته على الإقناع مع تزايد أعداد الحركات التي تتولى السلطة في أعداد متزايدة من الدول، ومع تزايد استخدام تلك الحركات لتبريرات تستند إلى تعاضم القوة الجماعية لها في أرجاء العالم. وكانت هذه الحجة، على الأقل، تناقض الأطروحة التي تؤكد أن التاريخ المنظور كان يقف إلى جانب هذه الحركات.

كان إضعاف الحركات الحاكمة واحدًا من العوامل الكامنة وراء الثورة العالمية عام 1968. لقد فوجئنا آنذاك بأصوات تتصاعد في كل مكان وتتساءل عما إذا كانت القيود المفروضة على الحركات

المعادية للنسق، وهي في سدة الحكم، تنبع من العداء الذي تظهره القوى المدافعة عن النظام الحاكم أم من تواطؤ هذه الحركات نفسها مع قوى النظام الحاكم. ووجد ما يُسمى اليسار القديم نفسه يتعرض للهجوم في كل مكان. ولم تسلم من هذا الانتقاد حركات التحرر الوطني التي تتولى الحكم حيثما كانت في العالم الثالث. غير أن النقد لم يُوجَّه إلى الحركات التي لم تمسك بزمام السلطة بعد.

وإذا كانت ثورات عام 1968 قد خلخلت القواعد الشعبية لتلك الحركات، فإن الكساد الذي أصاب الاقتصاد العالمي خلال العقدين اللاحقين واصل تفكيك هذه الأوثان. وبين عامي 1945 و1970، وهي فترة انتصار الحركات العظيمة، كان الوعد الأكبر يتصل بـ«التنمية الوطنية» التي أُطلق عليها كثير من الحركات اسم «الاشتراكية». بل إن الحركات أكدت أنها وحدها، لا أيّ قوة أخرى، هي القادرة على الإسراع بهذه العملية وإنجازها بكاملها في بلدانها. وكان هذا الوعد ممكن التحقيق بين عامي 1945 و1970، لأن الاقتصاد العالمي كان يتوسع في كل مكان، والمد المرتفع يحرك كل السفن.

بيد أن الحركات الحاكمة في مناطق الأطراف من الاقتصاد العالمي وجدت، مع انحسار المد، أنها لا تستطيع منع الآثار السلبية جدًّا للكساد الاقتصادي العالمي على بلدانها. لقد كانت هذه الحركات أقل قوة مما تصورت هي نفسها وشعوبها. وبدأت اليقظة من أوهام اللحاق في المستقبل تترجم نفسها في بلد بعد آخر بانحسار الأوهام المتصلة بهذه الحركات نفسها. لقد حافظت الحركات على

مواقعها في السلطة جراء بيع الأمل واليقين. وها هي الآن تدفع ثمن
الآمال الضائعة واليقين الزائف.

في غمرة هذه الأزمة الأخلاقية، قفز إلى الساحة «باعة الأوهام»،
أو من يعرفون باسم «أولاد شيكاغو» الذين شدّ من أزهرم الدعم
الضخم الذي أمدهم به المتشددون المتصلبون في الأوساط الحاكمة
في النسق العالمي كله. ومنح هؤلاء جميع الأطراف سحر «السوق»
بديلاً عن وعود تلك الحركات. غير أنه لم يكن بوسع السوق أن
تخلق التحول المقبل في حياة 75 بالمائة من سكان العالم، مثلما أنه
لا يمكن للفيتامينات أن تشفي من اللوكيميا. إنه علاج زائف ولا بُدَّ
من طرد باعة الأوهام، ولكن بعد حدوث الضرر.

وفي غمرة ذلك كله أيضاً، وقعت معجزة جنوب أفريقيا، وشعّت
جذوتها لتضيء العتمة القائمة التي ظللت المشهد العالمي. لقد بدت
متنافرة مع السياق الذي برزت فيه. إنها، من جديد، انتصار حركات
التحرّر الوطني في ستينيات القرن العشرين. كما إنها حدثت في
المكان الذي كان الجميع يرون أن وضعه هو الأسوأ والأصعب.
وحدث التحول بسرعة خاطفة، وبسلاسة مذهلة. وبمعنى من
المعاني، لم يكن من الإنصاف أن تتحمل جنوب أفريقيا هذا العبء
الذي وضعه العالم على كتفيها هي والمؤتمر الأفريقي الوطني.
فقد تعيّن عليهما أن ينجحا، لا لأغراضهما فحسب، بل من أجلنا
نحن. فليس لنا بعد جنوب أفريقيا من يطرح نفسه كحاشد متفائل
للقوى الشعبية، تهلل له جميع الحركات التضامنية في العالم. وكان
مفهوم الحركات المعادية للنسق في العالم قد أُعطي فرصته الوحيدة

الأخيرة، وكأننا وجدنا أنفسنا في اللحظة الحاسمة في المَطْهَر قبل أن يُصدر التاريخ حكمه النهائي علينا.

لست متأكدًا مما سيحدث في جنوب أفريقيا خلال العشر سنين أو العشرين سنة القادمة. وأتى لأي شخص أن يتأكد؟ غير أنني أشعر أنه ينبغي على أهل جنوب أفريقيا وعلينا ألا نضع أعباء العالم على كواهلهم. إن عبء العالم هو مسؤولية العالم نفسه. وكفى الأفريقيين الجنوبيين أن يتحملوا أعباء أنفسهم، وأن يتحملوا نصيبهم العادل من أعباء العالم. ومن ثم، فإنني سأخصص ما تبقى من كلمتي لأعباء العالم.

كانت الحركات المعادية للنسق، من حيث كونها بنيةً ومفهومًا، نتاجًا طبيعيًا للتحويلات التي طرأت بعد عام 1789 على جيوتقافة النسق العالمي. وكانت هذه الحركات بدورها نتاجًا للنسق؛ وكان عليها بطبيعة الحال أن تكون كذلك. ومهما كانت جوانب الخطر في بيان الحساب الختامي الذي قد نضعه (وأخشى أنني قد وضعت مثل هذا البيان)، فإنني لا أرى أي بديل تاريخي أفضل من المسار الذي سلكته التطورات في أواسط القرن التاسع عشر. فلم تكن ثمة قوة أخرى تدفع إلى التحرر الإنساني. وإذا لم تكن الحركات المعادية للنسق قد أنجزت التحرر الإنساني، فإنها، على الأقل، خففت جانبًا من معاناة البشر، ورفعت عاليًا راية رؤية بديلة للعالم. وهل ثمة امرؤ عاقل لا يعتقد أن جنوب أفريقيا اليوم هي أفضل مما كانت عليه قبل عشرين سنة. ولمن يعود الفضل في ذلك إن لم يكن لحركة التحرر الوطني؟

إن المشكلة الأساس تكمن في استراتيجية الحركات. لقد وجدت نفسها، تاريخيًا، موثقةً بقييد مزدوج. فبعد عام 1848، كان هناك هدف

وحيد قابل للتحقق سياسياً، وهو ينطوي على بعض الأمل في تخفيف أعباء الوضع بصورة فورية. وكان هذا الهدف الاستيلاء على السلطة في بُنى الدولة التي تشكل آليات التكيّف الرئيسية في النسق العالمي الحديث. غير أن تولّي الحكم في النسق العالمي كان الهدف الوحيد الذي تكفل في ما بعد بإضعاف الحركات المعادية للنسق والحدّ من قدرتها على تحويل العالم. لقد كانت في الواقع أمام اختيارين أحلاهما مُرّاً: فإما أن تكون عديمة الجدوى في حاضرها أو يكون مصيرها الفشل في المدى البعيد. وقد اختارت المسار الثاني على أمل احتمال تجنّبها.

إنني أرى اليوم أن من المفارقات أن يكون الفشل الجماعي للحركات المعادية للنسق، بما فيها إخفاق حركات التحرر الوطني في أن تكون تحررية فعلاً وبصورة تامة، يطرح العنصر الأدعى إلى التفاؤل بحدوث تطورات إيجابية في الأعوام الخمسة والعشرين أو الخمسين القادمة. ولنتفهّم وجهة النظر الغربية هذه، علينا أن نتفهّم ما يجري في الوقت الراهن. إننا لا نعيش الانتصار النهائي للرأسمالية، بل نشهد أزمته الحقيقية الأولى⁽⁵⁾.

وأود الإشارة إلى أربعة اتّجاهات في المدى البعيد، يتحرك كل منها صُعداً نحو السّمت، ولكل منها قدرة تدميرية في نظر الرأسماليين الذين يهتمهم تراكم رأس المال في عملية لا نهاية لها. الأول، الذي

(5) الحجج الواردة في هذه الفقرات تلخص التحليل المرّكز المبين في كتاب: Terence K. Hopkins and Immanuel Wallerstein, coords., *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025* (London: Zed Press, 1996).

يندر عنه الحديث، هو نزع الطابع الريفي عن العالم. فقبل مائتي عام فقط، كان الطابع الريفي هو الغالب على حياة ثمانين أو تسعين بالمائة من سكان العالم، بل من سكان كل بلد. وفي عالم اليوم، انخفضت هذه النسبة في جميع أرجاء المعمورة إلى خمسين بالمائة، وما زالت تتناقص بسرعة. وهناك مناطق كاملة في العالم تقل نسبة سكان الأرياف فيها عن عشرين بالمائة، وفي بعضها تقل عن خمسة بالمائة. وقد يسأل سائل: وما أهمية ذلك؟ أليس التحضر والحدادة مترادفين في الواقع؟ أليس ذلك هو ما كنا نأمل أن يحدث في ما يسمى الثورة الصناعية؟ نعم، هذه هي التعميمات السوسولوجية المعهودة التي تعلمناها جميعاً.

غير أن في ذلك مجانبةً للصواب في فهم أسلوب عمل الرأسمالية. إن فائض القيمة يقسّم دائماً بين من يمتلكون رأس المال، ومن يؤدون العمل. وشروط هذا التقسيم سياسية في التحليل الأخير، أي تعتمد على قوة كل طرف في التفاوض وإبرام الصفقات. والرأسماليون يعيشون حالة من التناقض الرئيسي. فإذا كانت شروط أجور العمل في العالم منخفضة جداً، فإنها ستقيّد السوق، كما إن طبيعة تقسيم العمل، كما قال آدم سميث، تعتمد على طبيعة السوق. وإذا كانت الشروط عالية، فإنها ستؤدي إلى تحديد الربح. أما العمال، فإنهم، من جانبهم، يريدون بطبيعة الحال دائماً زيادة نصيبهم ويخوضون نضالاً سياسياً لتحقيق ذلك. ومع مرور الزمن، يستطيع العمال، في المناطق التي تتركز فيها قوة العمل، أن يجعلوا لنفوذهم النقابي وزناً مؤثراً. وسيؤدي ذلك في المستقبل إلى واحدة من الفترات التي يتقلص

فيها الربح بصورة دورية خلال تاريخ النظام الاقتصادي الرأسمالي العالمي. وقد يواجه الرأسماليون العمال ويحاربونهم، ولكن إلى حد معين لا يتجاوزونه، لأن المغالاة في تقليص الأجور الحقيقية بعد هذا الحد ستهدّد بتقليل الطلب العالمي على منتجاتهم. وكان الحل المكرر يتمثل في السماح للعمال ذوي الأجور العالية بأن يزودوا السوق بالمنتجات، ويجتذبوا إلى قوة العمل العالمية شرائح جديدة من الأشخاص الضعفاء سياسياً والراغبين لأسباب عدة في العمل بأجور زهيدة، مما يقلل من كلفة الإنتاج الكلية. وخلال خمسة قرون، كان الرأسماليون يعثرون بصورة مطّردة على هؤلاء الأشخاص في المناطق الريفية، ويحوّلونهم إلى بروليتاريا حضرية؛ غير أن هؤلاء الأشخاص يتقاضون أجوراً زهيدة لفترة محددة من الوقت، مما يعني أنه يجب اجتذاب آخرين إلى صفوف العمال. ويهدد نزع الريف عن العالم هذه العملية الأساسية، مثلما يهدد قدرة الرأسماليين على المحافظة على مستوى أرباحهم العالمية.

الاتجاه الثاني هو ما يُسمّى الأزمة البيئية. وينبغي أن يُسمّى، من وجهة نظر الرأسماليين، خطرَ إنهاء تخريج الكلفة. ونجد أنفسنا هنا أيضاً أمام عملية حاسمة ومهمة. فقد كان من العناصر الأساسية في تحديد مستوى الأرباح دائماً أن الرأسماليين لا يدفعون الكلفة الكلية لمنتجاتهم. فإن بعض التكاليف «تُخرَج»، أي أنها تحسب على أساس النسبة للسكان جميعاً، وفي ما بعد، على سكان العالم أجمع. فعندما يصيب مصنعُ كيماوي أحدَ الأنهار بالتلوث، فإن دافعي الضرائب هم الذين يتحملون في العادة عملية التنظيف (إن تمّت). وقد لاحظ

خبراء البيئة حالة الاستنزاف التي تصيب المناطق الملوثة ومساحات الأشجار المقطوعة وما إلى ذلك. ويواجه العالم الخيار بين الكارثة البيئية أو إرغام أرباب الصناعة على تحمل كلفة التنظيف. غير أن إجبار الصناعة على تحمل هذه الكلفة سيشكل تهديدًا خطيرًا لقدرتها على تراكم رأس المال.

أما الاتجاه السلبي الثالث بالنسبة للرأسماليين فهو انتشار الديمقراطية في العالم. وقد أسلفنا الحديث عن برنامج التنازلات الذي بدأ في الأقاليم الأوروبية في القرن التاسع عشر، والذي يُطلق عليه اليوم اسمٌ نوعيٌّ هو دولة الرفاه. وتضمّن ذلك الإنفاق على العون الاجتماعي: أموال للأطفال والمسنين، وللتعليم، وللخدمات الطبية. واستمر العمل بهذا البرنامج فترة طويلة لسببين: إذ كانت مطالب المتفعين من هذه الخدمات متواضعة أول الأمر، وكان العمال الأوروبيون وحدهم هم الذين يتلقون هذه الخدمات الاجتماعية. أما اليوم فإن العمال يتوقعونها في كل مكان، وقد ارتفع مستوى مطالبهم ارتفاعًا كبيرًا قياسًا على ما كان عليه قبل خمسين عامًا. ولا يمكن لهذه الأموال أن تأتي آخر الأمر على حساب تراكم رأس المال. والديمقراطية لم تكن، ولن تكون على الإطلاق، لصالح الرأسماليين.

أما العامل الرابع فهو أن قوة الدولة تراجعت القهقري. فقد ظلت سطوة الدول تتعاضد على مدى أربعمئة سنة، على الصعيدين الداخلي والخارجي، باعتبارها آليات للتكيف مع النسق العالمي. وكان ذلك ضروريًا للغاية لرأس المال، على الرغم من حملاته البليغة

على الدولة. وصحيح أن للدول نظامًا مضمونًا، غير أن لها، وعلى القدر نفسه من الأهمية، احتكارًا مضمونًا أيضًا. ويمثل ذلك النظام وهذا الاحتكار السبيل الوحيد لأي تراكم جدّي لرأس المال⁽⁶⁾.

غير أن الدول لم تعد تستطيع أن تؤدي مهمّاتها كآليات للتكيف. إن إشاعة الديمقراطية في العالم، وبروز الأزمة البيئية قد فرضا مستويات عالية من المطالب التعجيزية على مؤسسات الدولة التي تعاني جميعها «أزمة مالية». غير أنها إذا قللت من إنفاقها لتلافي الأزمات المالية، فستقلص من قدرتها على إعادة هيكلة النسق. وتلك دائرة مغلقة، يؤدي فيها كل إخفاق للدولة إلى تقليل الرغبة في تكليفها بالمزيد من المهمّات، وبالتالي إلى ثورة ضريبية نوعية. إلا أن قدرة الدولة على أداء مهمّاتها الراهنة ستترأخى وتتناقص مع شحّ السيولة النقدية فيها. وقد دخلنا هذه الدوامة بالفعل.

وهنا يتجلى إخفاق الحركات. فالحركات، أكثر من أي عامل آخر، هي التي دعمت الدول سياسيًا في الواقع، ولا سيّما بعد أن تولت الحكم. وقد لعبت دور الضامن الأخلاقي لبُنى الدولة ومؤسساتها. وبقدر ما كانت الحركات تفقد حقها في المطالبة بالدعم، لأنه لم يعد بوسعها أن تقدم الأمل واليقين، فإن الجماهير اتخذت موقف العداء العميق تجاه الدولة. لكن ثمة حاجة للدول في كل الأحوال، لا من جانب المصلحين، ولا الحركات، بل من جانب الرأسماليين. فالنسق العالمي الرأسمالي لا يستطيع العمل بغير دول قوية، (وبعض الدول

(6) انظر: Fernand Braudel, *Capitalism and Civilization, 15th to 18th Century*, 3 vols. (New York: Harper and Row, 1981-84).

أقوى بالطبع من بعضها الآخر)، وفي إطار نسق قوي مترابط من الدول. على أن الرأسماليين لم يستطيعوا على الإطلاق أن يعبروا عن هذا المطلب أيديولوجيًا لأن شرعية وجودهم مستمدة من الإنتاجية الاقتصادية وتوسع خدمات الرفاه العام، لا من النظام ولا من ضمان الأرباح. وقد اعتمد الرأسماليون في القرن الماضي بصورة متزايدة على الحركات لتقوم بالنيابة عنهم بأداء مهمة إضفاء الشرعية على مؤسسات الدولة.

ولا تستطيع الحركات فعل ذلك في أيامنا هذه. وحتى لو حاولت أن تجتذب السكان إلى صفها، فإنها لن تستطيع ذلك. من هنا، نلاحظ أن «جماعات» غير تابعة للدولة تنبثق من كل مكان، وتتولى الدور الرئيسي في حماية نفسها، بل في توفير خدمات الرفاه لنفسها أيضًا. وذلك هو الطريق الذي سلكناه نزولاً إلى الفوضى في كوكبنا هذا. وهو علامة على تفكك النسق العالمي الحديث، وكذلك الحضارة الرأسمالية.

ومن المؤكد أن من يتمتعون بالامتيازات لن يسمحوا بانقراض هذه الامتيازات. ومن المؤكد كذلك أنهم لن يستطيعوا إنقاذها بمجرد إعادة هيكلة النسق مرة أخرى لجميع الأسباب التي أوردتها. فالعالم يجتاز مرحلة انتقالية. وسيبرز من خلال الفوضى نظام جديد يختلف عن النظام الذي نعرفه الآن؛ نظام مختلف، ولكنه ليس أفضل بالضرورة.

وهنا تعود الحركات إلى الساحة من جديد. وسيحاول أصحاب الامتيازات أن يبنوا نظامًا تاريخيًا جديدًا تراتبيًا ومستقرًا، ولكن

لا مساواة فيه. فهم يتمتعون بالسلطة، والمال، والذكاء الشديد. ولا بد أنهم سيستحدثون برامج ذكية وقابلة للتطبيق. تُرى، هل سيكون بوسع الحركات، بعد إنعاشها، أن تضاهيهم؟ إننا نشهد الآن حالة من التشعب والتفرّع في نسقنا هذا. والتقلبات فيه هائلة، وتكفي دفعة طفيفة لتحديد المسار الذي ستخذه العملية. وتتركز مهمة حركات التحرر، التي لم تعد بالضرورة حركات تحرر وطني، في تقويم الأزمة التي يمرّ بها النسق، والطريق المسدود الذي وصلت إليه استراتيجيتها السابقة، وقوة الجني الذي انطلق حاملاً السخط الشعبي في العالم بعد أن أطلقه من عقاله انهيار الحركات القديمة تحديداً. إنها لحظة للتأملات المثالية، وللتحليل الدقيق المكثف للبدائل التاريخية. إنها اللحظة حين يُحسّ العلماء الاجتماعيون بأن لديهم شيئاً مهماً يدلون به، على افتراض أنهم راغبون في ذلك. بيد أنها تتطلب من العلماء الاجتماعيين أن يتخلوا عن مفاهيمهم السابقة، المستمدة من أوضاع القرن التاسع عشر التي تمخّضت عن الاستراتيجيات التي تبتتها الحركات المعادية للنسق.

وفوق ذلك، فإن هذه المهمة ليست من النوع الذي قد يستغرق يوماً أو أسبوعاً من جهة، أو قرناً من جهة أخرى. إنها، بالتحديد، مهمة مطروحة للإنجاز خلال السنين الخمس والعشرين أو الخمسين القادمة. وستكون كل النتائج التي تسفر عنها حصيلة للمدخلات التي تتمتع بالاستعداد والقدرة على تقديمها.

الفصل الثالث

نهوض شرق آسيا

أو النسق العالمي في القرن الحادي والعشرين^(*)

منذ عام 1970 أو نحوه، بدأ ما يسمى نهوض شرق آسيا يحتل موقعه بوصفه من الموضوعات الرئيسية في مناقشات المهتمين بتطور النسق العالمي، سواء أكان تركيزهم على الاقتصاد العالمي أم على الأبعاد الجيوسياسية. وما كان يدور في أذهان الناس هو، أولاً، الارتفاع الاستثنائي لجميع المؤشرات الاقتصادية بالنسبة لليابان، قياساً على ما كان عليه الأمر حتى في الستينيات؛ وثانياً، النهوض اللاحق لما يُسمّى التنانين الأربعة؛ وفي الفترة الأخيرة، النمط المطرد للنمو الاقتصادي في جنوب شرق آسيا وجمهورية الصين الشعبية. ويبدو أن الواقع العياني الملموس واضح جداً، غير أن النقاش يدور بالدرجة الأولى على أهميته.

كان النقاش الدائر على الصعيد العالمي يتركز حول مسألتين:

1. كيف يفسّر هذا النمو، ولا سيّما أنه جرى بالدرجة الأولى في الوقت الذي كان النمو في مناطق أخرى أقل أهمية، بل كان سلبياً في بعض المناطق؟

(*) الكلمة الرئيسية في ندوة «منظور النسق العالمي الرأسمالي في مطلع القرن الحادي والعشرين» التي عُقدت تحت إشراف مشروع منظورات الدراسات الدولية، معهد الدراسات الدولية، جامعة ميجي غاكوين، طوكيو، 23-24 كانون الثاني/يناير 1997.

2. ما الذي ينبئنا به النمو الاقتصادي في شرق آسيا عن النسق العالمي في القرن الحادي والعشرين؟

وأقترح أن تُناقش هاتان المسألتان متتابعتين، ليتسنى لنا تحليل بنية النسق العالمي الحديث ومساره. وثمة بالطبع تلازم وثيق بين البنية والمسار. ولمناقشة المسار، علينا أن نبدأ بمراجعة بعض المُسلّمات العامة عن بنية النسق العالمي الرأسمالي. وسأوجز هنا وجهات النظر التي أوضحتها بصورة مطوّلة في أماكن أخرى بأن أطرح قائمة بالافتراضات الأكثر التصاقًا بهاتين المسألتين:

- إن النسق العالمي الحديث هو اقتصاد عالمي رأسمالي، ويعني ذلك أن ما يسيّره هو الاندفاع إلى تكديس لا حدود له لرأس المال.
- لقد نشأ النسق العالمي هذا خلال القرن السادس عشر، واشتمل تقسيم العمل الأصلي في إطاره على أغلب أوروبا، (باستثناء الإمبراطوريتين الروسية والعثمانية) وأجزاء من الأمريكتين.
- توسع النسق العالمي هذا عبر القرون، مُدخلاً في تقسيمه للعمل أجزاء أخرى من العالم، واحداً بعد الآخر.
- كان شرق آسيا آخر المناطق الكبرى التي أدخلت في تقسيم العمل هذا. ولم يحدث ذلك إلا في أواسط القرن التاسع عشر. وعندها فقط أصبح بالإمكان القول إن نطاق النسق العالمي قد اتسع ليشمل العالم كله، ويصبح أول نسق عالمي يضم الكرة الأرضية بمجمليها.

- يتكون النسق العالمي الرأسمالي من اقتصاد عالمي تسيطر عليه علاقات النواة - الأطراف، ومن بنية سياسية تتألف من دول ذات سيادة في إطار من نسق من الدول المترابطة في ما بينها.
- يجري التعبير عن التناقضات الجوهرية في النسق الرأسمالي عبر سيرورة تنتظمها سلسلة من الإيقاعات الدورية التي استطاعت أن تحتوي هذه التناقضات.
- كان الإيقاعان الدوريان الأكثر أهمية هما من دورات كوندراتيف (Nikolai Kondratiev) التي تمتد إلى 60/50 سنة، وتتراوح فيها مصادر الربح الأولية بين مجال الإنتاج والحلبة المالية، والدورات المهيمنة التي تمتد إلى 150/100 سنة وتتألف من ارتفاعات وانخفاضات متتالية لضمانني النسق العالمي الذين يكون لكل منهم نمط للسيطرة.
- أفضت الإيقاعات الدورية إلى زحزحة منتظمة بطيئة لكنها مهمة في المواقع الجغرافية للتراكم وللقوة، بدون أن يؤدي ذلك إلى تغيير في علاقات اللامساواة الجوهرية وأصل النسق.
- هذه الدورات لم تكن متساوية على الإطلاق، بل إن كل دورة كانت تحمل معها تحولات بنيوية صغيرة لكنها مهمة في وجهات محددة هي التي تشكل الاتجاهات الزمنية للنسق.
- إن النسق العالمي الحديث، شأنه شأن كل الأنساق، محدد المدة. وسيؤول إلى نهايته عندما تصل الاتجاهات الزمنية نقطة تغدو معها تقلبات النسق واسعة وغريبة الأطوار إلى

درجة كافية لا تعود معها قدرة على ضمان الديمومة المتجددة لمؤسسات النسق. وعند بلوغ هذه النقطة، تحدث التسعبات. وعبر فترة انتقالية (فوضوية)، سيُستبدل بالنسق نسقٌ آخر أو عدة أنساق أخرى.

ومن خلال منظومة المسلّمات هذه، يمكن للمرء أن يحلل بسهولة كبيرة ما يسمى نهوض شرق آسيا. لقد حدث النهوض خلال إحدى مراحل كوندرا تيف - ب، وهي الفترة التي شهدت أيضًا بداية تراجع (مرحلة ب) هيمنة الولايات المتحدة. وما زال النقاش يحتمل حول ما إذا كانت هذه الفترة نفسها هي التي تمثل بداية عصر الانتقال⁽⁷⁾. ويتيح لنا هذا التوصيف أن نناقش بصورة أوضح المسألتين المطروحتين: تفسير الوضع الحاضر - الماضي لشرق آسيا، وأهمية نهوض شرق آسيا بالنسبة للمستقبل.

ما الذي يمكننا أن نقوله عن مراحل كوندرا تيف - ب بصورة عامة؟ إنها تتسم في العادة بعدد من الملامح العامة إذا ما قورنت بالمراحل أ: إذ تنخفض الأرباح من الإنتاج، ويميل كبار الرأسماليين إلى تحويل أنشطتهم التي تستهدف الربح إلى المجالات المالية، وهي مجالات المضاربة. وتنخفض العمالة المأجورة على الصعيد العالمي. ويسفر الضغط على أرباح الإنتاج إلى تغيير مهم في مواقع

(7) هذا هو بالتحديد موضوع كتاب: Terence K. Hopkins and Immanuel Wallerstein, coords., *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025* (London: Zed Press, 1996).

أنشطة الإنتاج، ويؤدي إيلاء الأولوية لخفض جميع المبادلات إلى إعطاء الأولوية لتخفيض مستويات الأجور وللمزيد من الكفاءة الإدارية. كما يؤدي الضغط على الاستخدام إلى منافسة حادة بين البلدان التي تمثل مراكز التراكم، والتي يسعى كل منها إلى تصدير البطالة إلى الآخر قدر المستطاع. ومن شأن ذلك، بدوره، أن يؤدي إلى تقلب في أسعار العملات. وليس من الصعب أن يتبين أن ذلك هو ما يحدث منذ الفترة الممتدة بين عامي 1967 و1973 حتى الآن⁽⁸⁾.

وبالنسبة لأغلبية المناطق في العالم، تعتبر مرحلة كوندرا تيف - ب هذه مرحلة هبوط أو دليلاً على «الزمن الرديء» بالمقارنة مع المرحلة التي سبقتها. على أن هذه الفترة ليست في واقع الأمر سيئة لأي طرف. ذلك أن كبار الرأسماليين، أو بعضهم على الأقل، قد يجدون منافذ مربحةً بديلة على نحو يضمن ارتفاع المستوى الفردي للتراكم بينهم. وحيث إنَّ أحد الملامح في مرحلة كوندرا تيف - ب هو، من جهة أخرى، تغيير مواقع الأنشطة الإنتاجية، فإن إحدى المناطق في النسق العالمي قد ترى في العادة تحسناً مهمّاً في موقعها الاقتصادي العام. ويُعتقد، بالتالي، أن هذه الفترة تمثل «الزمان الجميل».

أقول «إحدى المناطق» الاقتصادية لأن من النادر تحديد المنطقة بالضبط بصورة مسبقة. كما أن المنافسة تكون حامية الوطيس أول

(8) لتحليل تفصيلي مبكر لهذه السيرورات، انظر: Folker Fröbel, «The Current Development of the World-Economy: Reproduction of Labor and Accumulation of Capital on a World Scale,» *Review* 5, no. 4 (spring 1982): 507-555.

الأمر بين عدة مناطق لتكون المستفيد الأول من انتقال المواقع. إلا أن واحدة من هذه المناطق هي التي تظهر مقدرتها على ذلك في العادة، لأن كمية الأنشطة الإنتاجية المراد نقلها تكون محدودة، ولأن ثمة منافع اقتصادية للمتجدين في حصر الانتقال إلى منطقة واحدة. وهكذا فإن الصورة الأساسية تكون حافلة بالفرص لعدة مناطق، غير أن واحدة فقط هي التي تحقق النجاح الكبير. وأود التذكير بأنه حتى فترة متأخرة هي السبعينيات من القرن العشرين، كان أكثر المعلقين، في معرض تفسيرهم لمصطلح (البلدان الحديثة التصنيع) الذي ابتكر في ذلك الوقت، يذكرون أربع دول بوصفها الأمثلة الأكثر أهمية بهذا الخصوص: المكسيك والبرازيل وكوريا الجنوبية وتايلاند. غير أن المكسيك والبرازيل أسقطتا، بحلول الثمانينيات، من قائمة الأمثلة هذه. وبدأنا في التسعينيات نسمع حديثاً عن: «نهوض شرق آسيا» فحسب. ومن الواضح إذاً أن منطقة شرق آسيا كانت هي المنتفع الأكبر من إعادة الهيكلة الجغرافية في مرحلة كوندرا تيف تلك.

وعلىنا بالطبع أن نفسر لماذا كان شرق آسيا هو المنتفع الأكبر، وليس على سبيل المثال، البرازيل أو جنوب آسيا. إن بعض الدارسين يعزون النهضة الحالية لشرق آسيا إلى تاريخ المنطقة خلال القرون الخمسة الماضية: أي بالرجوع إما إلى ثورة مييجي، التي تجلت مظاهرها بدورها في التنمية التجارية خلال عصر إيدو (كاواكاتسو هيتا Kawakatsu Heita)، أو إلى نظام دفع الجزية المتمركز في الصين (تاكيشي هاماشيتا Takeshi Hamashita). ويمكن القول، على أي

حال، إن الوضع الاقتصادي للبرازيل، أو جنوب آسيا، منذ عام 1945 لم يكن في الحقيقة مختلفًا جدًا عما كان عليه الوضع في شرق آسيا، وكان من المتوقع بالتالي أن يشهد أي منهما طفرة إلى الأمام في عالم ما بعد عام 1945. وكانت جغرافيا الحرب الباردة تمثل الفرق الكبير بين شرق آسيا من جهة، وكل من البرازيل وجنوب آسيا من جهة أخرى. فقد كانت منطقة شرق آسيا في الخطوط الأمامية للمجابهة، بينما لم تكن البرازيل وجنوب آسيا كذلك. ومن ثم فإن نظرة الولايات المتحدة كانت مختلفة تمامًا. لقد كانت اليابان القوة الاقتصادية المنتفحة إلى أقصى الحدود من كل من الحرب الكورية والمساعدات الأميركية المباشرة. وكانت كوريا الجنوبية وتايوان كلتاهما تتلقيان الدعم (والتدليل) اقتصاديًا وسياسيًا وعسكريًا لأغراض تتصل بالحرب الباردة. وقد تُرجم هذا الفرق في الفترة 1945 - 1970 على شكل فوائد ضخمة خلال الفترة الممتدة من عام 1970 إلى عام 1995.

كان من النتائج الاقتصادية لنهوض شرق آسيا تحوُّل في الجغرافيا الاقتصادية لعالم ما بعد الحرب الباردة. ففي خمسينيات القرن العشرين، كانت الولايات المتحدة هي المركز الرئيسي الوحيد لتراكم رأس المال. وبحلول الستينيات، أصبحت أوروبا الغربية مرة أخرى مركزًا رئيسيًا من هذا النوع. وبحلول السبعينيات، أصبحت اليابان (وشرق آسيا بصورة عامة) هي المركز الثالث. لقد وصلنا إلى ما أصبح يعرف بالمُثلث. فصعود غرب أوروبا وشرق آسيا كان يعني، بالضرورة، تقليل الدور الذي كانت تلعبه البنى الاقتصادية التي

تتمركز في الولايات المتحدة، فتأثرت تمويلات الولايات المتحدة وفقاً لذلك. وفي الثمانينيات، تحملت الولايات المتحدة مقادير ضخمة من الديون الخارجية لتسدّد كلفة النزعة العسكرية الكينزية، وأعطت الأولوية في التسعينيات للتقليل من نفقات الدولة. وترك ذلك بدوره آثاراً بالغة على قدرتها على القيام بأنشطة عسكرية. إن انتصار الولايات المتحدة العسكري في حرب الخليج، على سبيل المثال، كان يعتمد على أن قواتها تلقت دعماً تمويلياً من أربع دول أخرى هي: المملكة العربية السعودية، والكويت، وألمانيا، واليابان.

إذا نظرنا إلى فترة أطول نسبياً، أي إلى القرنين الممتدين بين العامين 1789 و1989، نلاحظ واقعاً جوهرياً آخر للنسق العالمي الحديث، ويلعب شرق آسيا، هنا أيضاً، دوراً مشهوداً. إنها قصة إرساء الاستقرار السياسي للنسق العالمي. وتبدأ القصة بالثورة الفرنسية⁽⁹⁾. لقد حولت الثورة، بآثارها الثقافية، النسق العالمي الرأسمالي. وكانت النتيجة الأكثر أهمية والأكثر دواماً للغليان الثوري وتداعياته النابليونية هي القبول الواسع الانتشار، للمرة الأولى، بأمرين رئيسيين يرتبطان بالثورة: الأول هو اعتبار التغيير السياسي أمراً عادياً، وبالتالي، مشروعاً في جوهره؛ والثاني هو الاعتقاد بأن سيادة الدولة تتجسد لا في شخص الحاكم أو في المُشرّعين، بل في «الشعب». وكان ذلك يعني بالتالي إنكاراً للشرعية الأخلاقية في الأنظمة غير الديمقراطية.

(9) أتابع هنا المادة التي عرضتها بصورة مسهبة في كتابي: Immanuel Wallerstein, *After Liberalism* (New York: New Press, 1995).

كانت هذه بالفعل آراء ثورية خطيرة تهدد السلطة الراسخة. وحتى في ذلك الوقت، كان على من يتمتعون بالامتيازات في أنظمة الحكم القائمة أن يتقبلوا هذه الآراء من أجل حصرها واحتوائها. وتمثلت الطريقة الرئيسية لتنفيذ ذلك في بلورة ونشر الأيديولوجيات، وهي في الواقع أيديولوجيات سياسية، للتعامل مع الانتشار الكاسح لهذه القيم. وطُرحت، تاريخياً، ثلاث أيديولوجيات رئيسية كأدوات لاحتواء تلك الآراء. وكانت الأولى والأكثر مباشرة ووضوحاً، هي النزعة المحافظة، التي عملت أول الأمر، ببساطة، على رفض هذه القيم الشعبوية جملةً وتفصيلاً بوصفها هرطقة. وقامت الليبرالية، كأيديولوجيا، لمواجهة النزعة المحافظة التي كان معارضوها يعتبرونها ردّاً متصلباً على التحدي لا حظ له في النجاح. وبدلاً من هذه النزعة، رأى الليبراليون ضرورة فتح القنوات أمام تلك القيم الشعبوية، عن طريق القبول بشرعيتها نظرياً مع إبطاء خطوات تحقيقها عملياً. وفعلوا ذلك بالإصرار على أن التنفيذ العقلاني لهذه القيم يستلزم توسط الخبراء. وبرزت الراديكالية/ الاشتراكية كأيديولوجيا ثالثة منشقة عن الليبرالية. فقد أربع الراديكاليين جنبُ الليبراليين، وساورتهم شكوك عميقة حول دوافع الخبراء الاختصاصيين ونواياهم. فأصروا بالتالي على تأكيد أهمية الرقابة الشعبية على إدارة التغيير. كما كان من رأيهم أن التحول السريع وحده هو القادر على صد الضغط الشعبي المبيت الرامي إلى الإخلال بالحياة الاجتماعية، وتيسير السبل لإعادة خلق واقع اجتماعي متناغم.

كانت المعركة بين دعاة هذه الأيديولوجيات الثلاث محور القصة السياسية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. وتكفي نظرة إلى الوراثة لإيضاح أمرين في ما يتصل بهذه المعارك. الأول أن أيًا من هذه الأيديولوجيات لم يكن ضد الدولة بالممارسة، على الرغم من البلاغيات التي استخدمتها هذه الأيديولوجيات الثلاث. إن جميع الحركات التي أنشئت في ظل هذه الأيديولوجيات سعت إلى السلطة السياسية داخل تلك الدول، وتابعت مساعيها لنيل أهدافها السياسية عن طريق استخدام سلطة الدولة وتعزيزها عند نيلها. وكان من نتائج ذلك تزايد مهم ومستمر في الأجهزة الإدارية وفي فعالية آليات الدولة، وفي مجال التدخلات التشريعية التي تستطيع الحكومات أن تقوم بها. وكانت التبريرات التي قُدمت بانتظام لهذه الخطوات تدور حول تحقيق القيم التي دعت إليها الثورة الفرنسية بين الناس.

والأمر الآخر الذي تجدر ملاحظته هو أن الليبرالية بقيت فترة طويلة - وبالتحديد بين عامي 1848 و1968 - هي الأيديولوجيا المهيمنة بين الثلاث، وهي التي تركت بصماتها على جيوتقافة النسق العالمي. ويتجلى ذلك في أن المحافظين والراديكاليين جميعًا بعد عام 1848 (وحتى عام 1968) عدّلوا من مواقفهم من حيث الممارسة، وحتى من خطابهم البلاغي، لتقديم نسخة من الأيديولوجيا التي تبوّأها، وثبت في ما بعد أنها مجرد تنويع على البرنامج السياسي للوسط الليبرالي. وتقلصت الخلافات بينهم وبين الليبراليين - وهي كانت في الأصل تدور حول مبادئ جوهرية - فغدت مجرد حجج

حول سرعة التغيير: إذ ينبغي أن يكون بطيئًا في رأي المحافظين، إذا أمكن، وسريعًا، إذا أمكن، في رأي الراديكاليين، أو بالسرعة المناسبة على ما يرى الليبراليون. وكان اختزال المساجلات إلى مسألة سرعة خطوات التغيير لا إلى مضمونه هو مصدر التذمر الذي اشتدت حدته في تلك الفترة حول الفروق الطفيفة التي أحدثها تغيير الحكومات في كل مكان تقريبًا. ويزداد ذلك اتضاحًا إذا قمنا بتحليل التغيرات في المدى المتوسط، حتى وإن وصفت لدى الإعلان عنها بأنها «ثورية».

والحقيقة أن هذه ليست القصة السياسية الكاملة للقرنين التاسع عشر والعشرين. إن علينا أن نفهم كيف أصبح بالإمكان أن يتم، بالممارسة، احتواء الأفكار الشعبوية التي رسخت جذورها بعمق في أعقاب الثورة الفرنسية، وبلغت من الرسوخ حدًا أرغم القوى السياسية الرئيسية كافة على مداهنة هذه القيم وتملقها في ما بعد، فذلك لم يكن أمرًا يسيرًا. إن الفترة نفسها (1848 - 1968) التي كانت، كما أسلفت، فترة انتصار الليبرالية في سياق جيوثقافة النسق العالمي (وبالتالي انتصار برنامج غاية في الاعتدال للتغيير السياسي تسيّره النخب) كانت فوق ذلك كله فترة ميلاد ما كان يسمى اليسار القديم، وصعوده، وانتصاره. وكان أعضاء اليسار القديم يشددون على أنهم يستهدفون مناوأة النسق، أي أنهم كانوا يواصلون معركة الثورة الفرنسية ليحققوا، بشكل حقيقي وكامل هذه المرة، ثلوث الحرية والمساواة والإخاء.

وفي الوقت الذي كانت قيم الثورة الفرنسية تنتشر انتشارًا واسعًا في مطلع القرن التاسع عشر، كانت مظاهر اللامساواة الشديدة المتزايدة في عالم الواقع تجعل من التنظيم السياسي للقوى الشعبية مسألة غاية في الصعوبة. ذلك أنه لم يكن لدى هذه القوى أصوات، ولا أموال، ولا كوادر مدربة. وكان لا بد من خوض معركة طويلة شاقة لخلق البنى التنظيمية التي أصبحت في ما بعد شبكة من الحركات الراديكالية الشعبية العالمية.

وشهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر الولادة البطيئة للبُنى البيروقراطية - كالتقابات العمالية، والأحزاب الاشتراكية والعمالية، والأحزاب الوطنية - بالدرجة الأولى في أوروبا وأميركا الشمالية في ذلك الوقت. غير أن بعضها كان قد ظهر في العالم غير الأوروبي. وفي تلك المرحلة، كان إدخال شخص إلى البرلمان عن طريق الانتخاب أو تحقيق النصر في إضراب ما إنجازًا من الإنجازات. وتركز التنظيم المعادي للنسق آنذاك على خلق كوادر المناضلين، وتعليمهم أساليب العمل السياسي، وحشد جماعات أوسع للأنشطة الجماعية.

وشهدت هذه المرحلة التوسع الجغرافي العظيم الأخير للاقتصاد العالمي، بما فيه دمج شرق آسيا. كما كانت تلك هي لحظة الإخضاع السياسي العظيم الأخير للأطراف - وتمثل ذلك في استعمار أفريقيا، وجنوب شرق آسيا ومنطقة المحيط الهادي. وكانت، إضافة إلى ذلك، اللحظة التي عرضت فيها للمرة الأولى الإمكانيات الحقيقية

للتقدم التقني الذي قد يؤثر على نوعية الحياة اليومية: السكة الحديد، ثم السيارات، والطائرات، والبرق والهاتف، والضوء الكهربائي، والمذياع، والأدوات المنزلية - وكانت كلها مدعاة للانبهار، وبدا أنها تأكيد لإمكانية تحقيق الوعد اللبرالي بتحسين تدريجي لأحوال جميع الناس.

إذا ما جمعنا هذه العناصر كلها - التنظيم الفعال للطبقات العاملة في أوروبا وأميركا الشمالية ودخولها (وإن كان هامشيًا) مجال السياسات البرلمانية العادية؛ وبدايات زيادة الدخل المادي للطبقات العاملة الأوروبية؛ وذروة السيطرة الأوروبية على العالم غير الأوروبي - نقول إذا جمعنا هذه العناصر، فلن يصعب علينا أن نفهم المكونات الثلاثة للبرنامج اللبرالي الأوروبي للطبقات العاملة في أوروبا (حق الاقتراع الشامل، ودولة الرفاه، وخلق هوية وطنية - وهي التي خالطتها النزعة العرقية البيضاء). كما أننا سندرك الأسباب التي مكّنت هذا البرنامج من تطويع هذه الطبقات الأوروبية الخطرة في أوائل القرن العشرين.

في هذه اللحظة بالذات، رفع «الشرق» رأسه سياسيًا في النسق العالمي. وكانت الهزيمة التي ألحقتها اليابان بروسيا عام 1905 المؤشر الأول على أن التوسع الأوروبي آخذ بالانحسار. وبدأت الثورة الصينية عام 1911 عملية إعادة بناء المملكة الوسطى، وهي الكيان الأقدم والأكثر سكانًا في العالم. وبمعنى من المعاني، كان شرق آسيا، وهو المنطقة التي كانت الأخيرة في دخول عملية الاندماج، هو أول من بدأ عملية تقويض نزعة النصر والتفوق

الأوروبية⁽¹⁰⁾. وكان الزعيم الأفرو-أميركي العظيم و. أ. ب. دوبروير قد قال عام 1900 إن القرن العشرين هو قرن الملونين. وثبت أنه كان على صواب مطلق. وربما كانت الطبقات الخطرة في أوروبا قد رُوِّضت، غير أن الطبقات الأوسع الخطرة في العالم غير الأوروبي ستطرح مشكلة للنظام العالمي في القرن العشرين تحل محل أخطار القرن التاسع عشر التي تم تذليلها.

قام الليبراليون بمحاولة جسورة، نجحت، على ما يبدو، أول الأمر، لتكرار استراتيجيتهم وتطويع الطبقات الخطرة في العالم غير الأوروبي كذلك. إن حركات التحرر الوطني في العالم غير الأوروبي حققت، من جهة، قوة تنظيمية وسياسية وفرضت ضغطاً متزايداً على الدول الكولونيلية والإمبريالية. ووصلت عملية تزايد القوة هذه حدودها القصوى خلال الخمس وعشرين سنة التي تلت الحرب العالمية الثانية. ومن جهة أخرى، طرح الليبراليون برنامجاً عالمياً يقوم على مبدأ تقرير المصير لجميع الدول (بما يوازي حق الاقتراع الشامل)، والتنمية الاقتصادية للدول الناقصة النمو (أي ما يوازي دولة الرفاه). وكان ذلك، في اعتقادهم، هو ما يلبي المطالب الجوهرية للعالم غير الأوروبي.

(10) بطبيعة الحال، ردت على ذلك في الوقت نفسه بقاع أخرى في العالم. فقد ألحقت إثيوبيا الهزيمة بإيطاليا عام 1896. وقامت المكسيك بثورتها عام 1910. وتوالى سلسلة من الأحداث والثورات في الإمبراطورية العثمانية/تركيا، وفارس، وأفغانستان، والعالم العربي في مطلع القرن العشرين. وقد أسس حزب المؤتمر الوطني الهندي عام 1885، والحزب الوطني لأبناء البلاد في جنوب أفريقيا (الذي أصبح في ما بعد المؤتمر الوطني الأفريقي) عام 1912. غير أن تداعيات الأحداث في شرق آسيا كانت أوسع من ذلك بكثير.

وبين العامين 1945 و1970، تولى اليسار القديم السلطة في جميع أرجاء العالم على أساس تلك البرامج السياسية الليبرالية بالدرجة الأولى. وفي أوروبا/أميركا الشمالية، حقق اليسار القديم لأحزابه الشرعية السياسية الكاملة، مع تنفيذ العمالة الكاملة وخدمات للرفاه تجاوزت كل ما كان قد أقيم سابقًا. وفي بقية أنحاء العالم، تسلّمت حركات التحرر الوطني أو الحركات الشيوعية مقاليد الحكم في عدد كبير من البلدان، وحققت أهدافها السياسية المباشرة، وأطلقت برامج للتنمية الاقتصادية الوطنية. وعلى الرغم من ذلك، فإن ما حققه أعضاء اليسار القديم حتى ذلك الحين كان بعيدًا كل البعد عما كانوا يطمحون إلى إنجازه أصلًا في أواسط القرن التاسع عشر. فهم لم يُسقطوا النظام. وهم لم يبنوا عالمًا فيه الديمقراطية والمساواة الحقيقيتان. ولم يكن ما حصلوا عليه يتجاوز نصف الكعكة. وهو بالتحديد ما عرضه عليهم الليبراليون في النصف الأول من القرن التاسع عشر.

وحتى لو كانوا «طُوعوا» في ذلك الحين، أي أظهروا استعدادهم للعمل من خلال النسق العالمي وسعوا لتحقيق أهدافهم التنموية الإصلاحية، فإن ذلك لم يكن بسبب رضاهم عن نصف الكعكة. فالأمر أبعد من ذلك بكثير. فالقوى الشعبية كانت تعتقد بالفعل أنها في سبيلها إلى نيل الكعكة كاملة. ونظرًا لأن الأمل (والإيمان) قد تعاضما لدى جماهير الناس بأن أبناءهم سيرثون الأرض، فإن الحركات استطاعت ضخ عنفوانها الثوري في طريق الإصلاحيين المسدودة، لأنه إذا كان لدى الناس مثل هذا الأمل وهذا الإيمان،

فإن هذا الموقف لم يكن ينطلق، على الإطلاق، من وعود الوسطيين اللبراليين الذين كانوا يأملون في احتواء توثبهم الديمقراطي والذين لم يكونوا يتمتعون بثقة الجماهير. لقد كان هذا الموقف قائمًا على اعتبارين آخرين: أولهما أن الحركات الشعبية قد حصلت في واقع الأمر على نصف الكعكة بعد قرن من الكفاح، وثانيهما أن حركاتهم هم كانت تعدهم بأن التاريخ يقف في صفهم، وأن تفاؤلهم المفرط كان، ضمناً، أمراً واقعياً.

تكن عبقرية اللبراليين في أنهم استطاعوا أن يكبحوا القوى الشعبية بالمخادعة (أي بالأمل في أن يتحول نصف الكعكة الذي منحوهم إياه إلى كعكة كاملة) من جهة، ومن جهة أخرى، بتحويل حركات معارضتهم (وبالتحديد، المعارضة الراديكالية/الاشتراكية) إلى مُجسّدات لهم كانت تتولى بالفعل نشر العقيدة اللبرالية حول الإصلاح التدريجي تحت إشراف المختصين/الخبراء. إلا أن قيود اللبراليين كانت شبيهة بنواحي العبقرية فيهم. فلا بدّ أن يتضح ذات يوم أن نصف الكعكة لا يمكن على الإطلاق أن يكون كعكة بكاملها، لأنه إذا مُنحت القوى الشعبية الكعكة كلها، فإن الرأسمالية ستزول وتتلاشى. وفي الوقت نفسه، فإن حركات اليسار القديم، وهي التجسيد الراديكالي/الاشتراكي للبرالية، ستفقد مصداقيتها لا محالة.

لقد أتى اليوم الذي كنّا نتحدث عنه. إنه يُسمّى 1968/1989؛ ونلاحظ هنا أيضاً خصوصية شرق آسيا. لقد تركت ثورة 1968 آثارها في كل مكان - في الولايات المتحدة وفرنسا، في ألمانيا وإيطاليا، في

تشيكوسلوفاكيا وبولندا، في المكسيك والسنغال، في تونس والهند، وفي الصين واليابان. وكانت المظالم والمطالب تميّز في كل بلد عن الآخر. إلا أن الموضوعين المتواترين كانا كما يلي: الأول هو التنديد بالنسق العالمي الذي تنزعه الولايات المتحدة، بالتواطؤ مع خصمها المزعوم، الاتحاد السوفييتي؛ والثاني هو نقد اليسار القديم على إخفاقاته، وبخاصة تحركاته المتعددة التي جعلته مجرد تجسيد للعقيدة اللبرالية.

لقد قُمت الآثار الدراماتيكية المباشرة لعام 1968 أو تبذرت خلال الستين أو الثلاث سنوات اللاحقة. غير أن ثورة 1968 خلّفت أثرًا مباشرًا وحيدًا مستدامًا، وهو الأثر الذي ظلت أصداؤه تتردد خلال العقدين التاليين. كان هذا الأثر المباشر المستدام هو تدمير الإجماع اللبرالي، وتحرير كل من المحافظين والراديكاليين من إيسار اللبرالية. فبعد عام 1968، عاد النسق العالمي إلى الصورة الأيديولوجية التي كانت سائدة في الفترة الممتدة بين عامي 1815 و1848 - أي الصراع بين ثلاث أيديولوجيات. لقد عادت النزعة المحافظة إلى الظهور، وغالبًا باسم مزيف هو النيولبرالية. وكانت من القوة بحيث إنها، بدلًا من أن تطرح نفسها بوصفها تجسيدًا للبرالية اليوم، قدمت نفسها باعتبارها لبرالية تجسد النزعة المحافظة. وحاولت الراديكالية/ الاشتراكية أول الأمر إنعاش نفسها تحت أقنعة متنوعة: فهي النزعات الماوية المتعددة القصيرة الأجل في أوائل السبعينيات من القرن الماضي، وهي ما يسمى حركات اليسار الجديد (الخضر، حركات الهوية، النسوية الراديكالية، وغير ذلك) التي كانت أطول عمراً، إلا

أنها لم تستطع أن تتخلى عن صورتها بوصفها تجسيدًا للبرالية ما قبل عام 1968. وكان انهيار الشيوعية في وسط أوروبا الشرقية وفي الاتحاد السوفيتي، ببساطة، هو المرحلة الأخيرة في النقد الموجه للراديكالية المزيفة التي كانت تجسيدًا للبرالية ما قبل عام 1968.

كان التغير الثاني بعد عام 1968، الذي استغرق تحقيقه الكامل مدة عقدين، هو فقدان الإيمان الشعبي بمبدأ التدريجية، أو بالأحرى بحركات اليسار القديم التي دعت إليه تحت ستارِ ثوري. إن الأمل (والإيمان) بأن أبناء الجماهير سيرثون الأرض قد تبدد، أو أنه أصيب بوهن بالغ. وكانت فترة العقدين بعد عام 1968 تمثل بالتحديد مرحلة كوندرا تيف - ب الأخيرة. كما أن الفترة بين 1945 و 1970 هي المرحلة - الأكثر إبهامًا في تاريخ الاقتصاد الرأسمالي العالمي. وقد شهدت انتقال السلطة لأنواع عديدة من الحركات المناوئة للنسق في جميع أرجاء المعمورة. وقامت ثنائية (الأمل والإيمان)، على نحو يدعو للإعجاب، بتغذية الوهم القائل إن جميع الأجزاء في الاقتصاد الرأسمالي العالمي قادرة، في الحقيقة، على «النمو»، أي أن بوسع القوى الشعبية أن تتطلع إلى تخفيض جذري مبكر لثنائية الاستقطاب بين البُعدين الاقتصادي والاجتماعي في الاقتصاد العالمي وبالتالي، كان تعثر المرحلة - ب في ما بعد أكثر إثارة.

لقد أوضحت مرحلة كوندرا تيف - ب تلك، بصورة جليّة، الحدود الضيقة التي يمكن أن يحدث فيها ما يسمى التنمية الاقتصادية في البلدان الناقصة النمو. بل إن التصنيع بحد ذاته لم يكن عند توافره هو العلاج الناجح. ذلك أن التصنيع في مناطق الأطراف وشبه

الأطراف كان من النوع الارتجالي، أي تحويل الأنشطة التي لم يعد من الممكن احتكارها، أي لم تعد مُدْرَعةً لأرباح عالية جداً، من منطقة النواة إلى البلدان الأخرى. ويصدق ذلك، مثلاً، على إنتاج الفولاذ، ناهيك عن الأنسجة، التي كانت صناعة رئيسية في أواخر القرن الثامن عشر. كما يصدق على جوانب القطاع الخدمي التي تحولت في أغلبها إلى أنشطة روتينية.

لم تنته، حتى الآن، لعبة الرأسمالين بالقفز من نشاط ما إلى نشاط آخر سعياً وراء قطاعات أكثر قابليةً للاحتكار وأكثر ربحية نسبياً. وفي تلك الأثناء، تواصل الاستقطاب الاقتصادي الاجتماعي الكلي؛ بل إنه ازداد شدة وسرعة. وإذا كانت ما تسمى البلدان أو المناطق الناقصة النمو تغدّ السير، فإن الآخرين يهرولون أسرع منها. والحقيقة أن بعض الدول والمناطق المفردة قد تغيّر مواقعها، غير أن الارتفاع في منزلة دولة ما يعني تراجع الدول الأخرى نسبياً، وذلك من أجل الحفاظ على النسب المئوية التقريبية نفسها في مناطق الاقتصاد العالمي المختلفة.

تمثلت الآثار المباشرة لمرحلة كوندرا تيف - ب بصورتها الأكثر حدة في المناطق غير المنيعة، مثل أفريقيا. وكانت الآثار حادة جداً كذلك في أميركا اللاتينية، والشرق الأوسط، وأوروبا الشرقية والوسطى، والاتحاد السوفيتي السابق، وجنوب آسيا. بل إنها تجلت، وإن بصورة أخف بكثير، في أميركا الشمالية وغرب أوروبا. وكان شرق آسيا هو المنطقة الوحيدة التي نجت على نحو جوهري من الآثار السلبية. وعندما نقول إن منطقة جغرافية قد تأثرت

سلبياً، فإن ذلك لا يعني أن جميع المقومين فيها قد خسروا بالمقادير نفسها. فالأمر لم يكن كذلك على الإطلاق. ففي كل واحدة من تلك المناطق، كان ثمة استقطاب ثنائي داخلي. ويعني ذلك أنه حتى في تلك المناطق، كانت لمرحلة كوندراتييف - ب نتائج إيجابية جداً لأقلية من السكان من حيث مستويات الدخل وإمكانات التراكم الرأسمالي؛ ولكن ذلك لم يكن ينطبق على الأغلبية بالتأكيد. وهنا أيضاً، شهد شرق آسيا، أو أجزاء من شرق آسيا على الأقل، درجة أقل من الاستقطاب الداخلي المتزايد.

فلننظر الآن في النتائج السياسية للمصاعب الاقتصادية العالمية خلال الفترة 1970 - 1995. وأول ما يطالعنا في هذه النتائج أنها ألحقت ضرراً بالغاً بمصداقية اليسار القديم الذي كان ذات يوم يتزعم الحركات المعادية للنسق، وحركات التحرر الوطني في المناطق التي كانت تخضع للاستعمار، والحركات الشعبية في أميركا اللاتينية، وكذلك الأحزاب الشيوعية في أوروبا (شرقاً وغرباً)، والحركات الاشتراكية - الديمقراطية/العمالية في غرب أوروبا وأميركا الشمالية. وقد شعرت أغلب هذه الحركات أنها إذا أرادت أن تظل على قيد الحياة خلال الانتخابات، فإن عليها أن تكون أقرب إلى الوسط مما كانت عليه في الماضي. ونتيجة لذلك، تضاعف استهواؤها الجماهيري إلى درجة خطيرة، ونقصت ثقتها بنفسها بالقدر نفسه. وفي جميع الأحوال، لم تعد هذه الحركات قادرة، إلا في ما ندر، على تأمين الإصلاح الليبرالي للجماهير المعوزة النافذة الصبر. كما أنها غدت أيضاً عاجزة عن توفير آلية للسيطرة (وقد كانت

في الماضي هي الآلية الرئيسية) وللتحكم في ردود الفعل السياسية لتلك الجماهير التي تحول القطاع الأكبر منها إلى اتجاهات أخرى، نحو العزوف السياسي (الذي يمثل دائمًا محطة على الطريق)، وإلى الحركات الأصولية بمختلف أنواعها، وفي بعض الأحيان، إلى الفاشية الجديدة. وبعبارة أخرى، غدت هذه الشعوب، مرة أخرى، متقلبة، وبالتالي خطيرة في نظر الطبقات التي تتمتع بالامتيازات في النسق العالمي.

وكانت المحصلة السياسية الثانية هي أن الجماهير، في جميع أنحاء العالم، أخذت تقف موقف العداء من الدولة. وشجعتها على ذلك، في واقع الأمر، القوى المحافظة الساعية إلى اغتنام الفرصة التي كانت في نظرها مواتية لتدمير البقية الباقية من البرنامج السياسي اللبرالي/الوسطي الذي سيطر على النشاط السياسي العالمي من عام 1848 إلى عام 1968. بيد أن هذه الجماهير لم تكن، باتخاذها هذا الموقف، تعبر عن مساندتها لمجتمع يوتوبي رجعي. لقد كانت في واقع الحال تعبر عن عدم تصديقها للفكرة القائلة إن سياسة الإصلاح التدرّجي ستطرح أيّ حل لما هم فيه من بؤس. ومن ثم، تحولت إلى موقف معادٍ للدولة التي كانت، بامتياز، هي أداة الإصلاح التدرّجي.

ولا تتجلى مواقف العداء من الدولة في مجرد رفض دورها في إعادة التوزيع الاقتصادي. فقد أظهرت، على العموم، نظرة سلبية تجاه مستويات الضرائب، وتجاه ما كانت تبديه أجهزة الدولة الأمنية من كفاءة واندفاع. كما أنها كانت تعبيرًا عن استخفاف نشط متجدّد

بالخبراء/الاختصاصيين الذين كانوا لعهود طويلة هم الوسطاء في عملية الإصلاح اللبرالي. وقد تجلّى هذا التعبير في موقف الازدراء المكشوف المتزايد من الإجراءات القانونية، ومن اعتبار الاحتجاج، بمختلف صورته، نشاطاً إجرامياً جنائياً. ومن مميزات هذه الأنشطة المناوئة للدولة أنها ذات طابع تراكمي. فالناس يشكون من قصور الأمن ويشرعون بتولي المهمات الأمنية على مسؤوليتهم الخاصة. وهم، على هذا الأساس، يتلكأون في دفع الضرائب المقدرة عليهم. وتعمل كل من هذه الخطوات على إضعاف أجهزة الدولة، وتجعل أداء الدولة لمهامها أكثر عسراً، مما يضيف مزيداً من المصادقية والصحة على شكاوى الناس الأصلية؛ ويؤدي ذلك بدوره إلى مزيد من الرفض للدولة. إننا نعيش اليوم، في شتى البلدان، المرحلة الأولى من انهيار جوانب مهمة من الدولة، وتلك هي الظاهرة التي بدأت منذ خلق النسق العالمي الحديث.

والمنطقة الوحيدة التي لم تنتشر فيها النزعة المعادية للدولة هي، بالتحديد، شرق آسيا، لأنها لم تمرّ في حالة تعثرٍ جدّي في وضعها الاقتصادي خلال الفترة بين العامين 1970 و1995. وهي، من هنا، المنطقة الوحيدة التي لم يتبدد فيها وهم الإصلاح التدرّجي. إن النظام الداخلي النسبي لبلدان شرق آسيا يعزز معنى النهوض في تلك المنطقة، سواء في شرق آسيا أو في بقاع أخرى. وربما تجد في ذلك، في الواقع، تفسيراً لكون البلدان الشيوعية في شرق آسيا هي الوحيدة التي نجت حتى الآن من حالة الانهيار التي واجهتها الدول الأخرى حوالى العام 1989.

لقد حاولتُ حتى الآن أن أعرض أوضاع شرق آسيا الحالية والماضية في النسق العالمي. تُرى، ما الذي يحمله المستقبل؟ إننا، هنا أيضًا، لا نستطيع الإدلاء برأي قاطع. وأماننا، في هذه الحالة، اثنان من السيناريوهات. إن النسق العالمي قادر، مثلما كان في الماضي، على الاستمرار والدخول في سلسلة أخرى من التغيرات الدورية، أو أنه قد بلغ حد الأزمة، بحيث يشهد تغيرات هيكلية جذرية، وحالة من الانفجار الخارجي أو الباطني، ستنتهي بتكوين نوع جديد من الأنساق التاريخية. وستكون النتائج لشرق آسيا مختلفة في كل واحد من هذين السيناريوهين.

إذا ما تابعنا السيناريو الأول، وافترضنا أن ما يحدث الآن في النسق العالمي هو شكل مختلف من الوضع الذي ينشأ مرارًا وتكرارًا في المراحل الأولى لانهيـار قوة مهيمنة، فعلينا أن نتوقع منظومة التطورات «العادية» التالية التي سأحاول إيجازها في بضعة افتراضات سريعة⁽¹¹⁾.

- ستنشأ قريبًا مرحلة كوندرا تيف – أ جديدة تقوم على المنتجات الأساسية الجديدة التي تقدمت إلى الصدارة خلال الأعوام العشرين الماضية.
- ستقوم منافسة حادة بين اليابان والاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة لتكون إحداها هي المنتج الأول لهذه المنتجات الرئيسية الجديدة.

(11) ناقشت هذا الأمر بالتفصيل في دراستي: «Japan and the Future Trajectory of the World-System: Lessons from History,» in: *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 36-48.

- ستنشأ في الوقت نفسه بداية المنافسة بين اليابان والاتحاد الأوروبي لخلافة الولايات المتحدة كقوة مهيمنة.
- حيث إن الثلاثي الذي يتزاحم في منافسة شرسة سيتقلص في العادة إلى ثنائي، فإن التحالف الأقرب احتمالاً سيضم اليابان والولايات المتحدة في مواجهة الاتحاد الأوروبي، وهو تحالف يقوم على اعتبارات اقتصادية وأخرى - وهنا وجه الغرابة - ثقافية.
- سيعيدنا هذا التزاوج إلى الوضع الكلاسيكي الذي تكون فيه قوة بحرية - جوية، تساندها الدولة المهيمنة السابقة مقابل قوة برية، مما ينبئ بتفوق اليابان في المستقبل لأسباب جيوسياسية واقتصادية.
- سيواصل كل طرف من هذا الثلاثي تعزيز روابطه الاقتصادية والسياسية مع أقاليم محددة: الولايات المتحدة مع الأمريكتين، واليابان مع شرق وجنوب شرق آسيا، والاتحاد الأوروبي مع شرق أوروبا الوسطى والاتحاد السوفيتي سابقاً.
- ستكون المشكلة السياسية الأصعب في هذا التجمع الجيوسياسي الجديد هي إدخال الصين في نطاق النفوذ الياباني الأمريكي، وروسيا في منطقة نفوذ الاتحاد الأوروبي، غير أنّ هناك، ولا ريب، شروطاً يتم على أساسها ترتيب هذين الوضعين.
- في مثل هذا السيناريو، نتوقع حالة من التوتر الملموس بين الاتحاد الأوروبي وشرق آسيا خلال خمسين سنة من الآن، وربما انتصار شرق آسيا. ومن الصعب التكهن بما إذا كانت الصين عند هذا

الحد ستستطيع أن تنتزع من اليابان دورها الرئيسي الغالب داخل هذه البنية الجديدة.

ولا أود تخصيص المزيد من الوقت لهذا السيناريو، لأنني لا أتوقع حدوثه. بل إنني، على العكس من ذلك، أعتقد أنه قد بدأ بالفعل، وسيستمر، ولكنه لن يؤول إلى النتيجة «الطبيعية» التي قد يتوقعها المرء، وذلك بسبب الأزمة البنيوية التي تكتنف النظام الرأسمالي العالمي، من حيث كونه نظامًا. وسأوجز هنا، مرة أخرى، آرائني بصورة مقتضبة لأنني قد أوضحتها بإسهاب في أماكن أخرى⁽¹²⁾:

- لا نعرف بالتأكيد ما إذا كانت مرحلة كوندرا تيف - ب الحالية ستنتهي بضجة مدوية أم بآنة مستكينة، أي، بعبارة أخرى، بانهيار انكماشى أم غير ذلك. ولا أعتقد أن لذلك أهمية، باستثناء أن الانهيار سيجسم المسألة. وفي جميع الحالات، أعتقد أننا نتوجه نحو فترة من الانكماش، سواء أكان ذلك سريعًا أم بطيئًا.

- إن استئناف مرحلة كوندرا تيف - أيتطلب، من جملة ما يتطلب، توسيع مجال الطلب الفعال. ويعني ذلك أن يكون قطاع من سكان العالم ذا قوة شرائية أعلى مما هو موجود الآن. ويمكن أن يكون هذا القطاع متواجدًا بشكل غير متكافئ في شرق آسيا.

(12) انظر بصورة خاصة الفصلين الثامن والتاسع من كتاب: Hopkins and Wallerstein, *Age of Transition*.

- في جميع الحالات، ستطلب أيّ حركة انتعاش استثمارًا إنتاجيًا معتبرًا. ومن السهل أن نتوقع وجوده بشكل غير متكافئ في الشمال أيضًا، لأن مثل هذا الاستثمار سيتلاشى بصورة كبيرة مع التحرك إلى الأطراف أو أشباه الأطراف بحثًا عن الأيدي العاملة الرخيصة. وستكون النتيجة مزيدًا من التهميش للجنوب.

- إن نزع الطابع الريفي عن العالم قد أفضى عمليًا إلى إزالة الآليات التعويضية ممثلة بافتتاح مناطق إنتاجية أولية. ومن هنا، فإن الكلفة العالمية للأيدي العاملة سترتفع، ما سيعيق تراكم رأس المال.

- ستفرض المآزق البيئية ضغوطًا هائلة على الحكومات، لتوجه بعض جوانب الإنفاق لتغطية كلفة العودة إلى مستوى كافٍ من التوازن الحيوي والحيلولة دون حدوث مزيد من التدهور، أو لتفرض على المؤسسات الإنتاجية إدخال هذه الكلفة في حساباتها. وسيضع البديل الأخير قيودًا هائلة على تراكم رأس المال. أما البديل الأول، فستطلب إما فرض ضرائب أعلى على الشركات مع النتائج نفسها، أو ضرائب أعلى/خدمات أقل على جماهير السكان، مع ما يتضمنه ذلك من عواقب سياسية سلبية، في ظل تبدد الأوهام حول الدولة الذي أسلفت شرحه.

- لن ينخفض مستوى المطالب الشعبية على خدمات الدولة، ولا سيّما في مجالات التعليم، والصحة، والحدود الدنيا

للدخل، على الرغم من عداء الناس للدولة. وهذا هو
ثمن «الدمقرطة».

• إن الجنوب المحروم، سيصبح، من الوجهة السياسية،
أكثر غليانًا مما هو الآن، وستزيد الاضطراب العالمي
إلى درجة بالغة.

• سيكون انهيار اليسار القديم قد قضى على قوى الاعتدال
الأكثر فعالية التي تؤثر على تلك القوى غير التكامليّة .

بوسعنا، بعد هذه الفترة الطويلة من الأزمنة المظلمة، أن نتوقع
زيادة في الحروب الأهلية (المحلية، والإقليمية، وربما على صعيد
العالم) وإلى هنا ينتهي هذا السيناريو. ذلك أن النتيجة سترغم
مسيرة «البحث عن النظام» على اتخاذ عدة وجهات متضاربة (أي
متشعبة)، لا يمكن، بحكم طبيعة عناصرها الأصلية، التكهّن بنتائجها.
وبالإضافة إلى ذلك، ليس من السهل التكهّن مسبقًا بجغرافية هذا
الصراع. وقد تحقق بعض المناطق الريح منه أكثر من مناطق أخرى،
أو تتضرر منه أكثر من مناطق أخرى. ولكن أي منطقة؟ هل هي شرق
آسيا؟ لا أعلم.

من هنا نسال: هل كان ثمة نهوض لشرق آسيا؟ لا شك في ذلك.
ولكن إلى متى؟ إلى عقد؟ إلى قرن؟ إلى ألف سنة؟ وهل سيكون
نهوض آسيا أمرًا حسنًا للعالم، أم لشرق آسيا فحسب؟ أكرر القول:
ليس بوسعنا أن نتأكد من ذلك.

ما يُدعى الأزمة الآسيوية: الجيوستراتيجية في المدى البعيد^(*)

تنهال على رجال السياسة والصحفيين والعديد من الدارسين عناوين آخر الأخبار بصورة متكررة. وذلك أمر يدعو للأسف، لأنه يفضي إلى تحليلات غريبة وقاصرة عن فهم المعنى والأهمية اللذين تنطوي عليهما حتى الأحداث الأكبر من ذلك. هكذا كان الأمر حول نهاية الشيوعية بأنواعها؛ وهكذا كان الأمر بالنسبة للتحدي الجيوستراتيجي الذي طرحه صدام حسين؛ وهكذا كان الأمر كذلك في ما يسمى الأزمة المالية الآسيوية. وليتسنى فهم هذا «الحدث»، يجدر بنا اللجوء إلى الأزمنة الاجتماعية المتعددة التي يصرّ فرنان بروديل على اعتبارها هي البوتقة التي نستطيع داخلها أن نحلل الواقع بصورة واقعية.

سأبدأ بتعليق لمحرر صحيفة الفاينانشال تايمز حول الوضع (16 شباط/ فبراير 1998، ص 15):

لماذا بدأت (بلدان شرق آسيا) تتساقط الآن؟ إن جانبًا كبيرًا من التفسير يرتبط بتقلب المستثمرين الخارجيين، الذين كانوا يتصرفون أول الأمر على أساس أن اقتصادات شرق آسيا لا

(*) كلمة ألقيت في اجتماع جمعية الدراسات الدولية، مينيابوليس، 20 آذار/ مارس 1998.

يمكن أن تخطئ. وبعد ذلك بوقت قصير، أخذوا يرون أنها لا يمكن أن تصيب...

إن المُقرضين هم الذين تولاهم الفزع. فالتدفقات النقدية إلى الداخل مغرية إلى حد لا يستطيع مقاومته رجال الأعمال الأغرار، أو المؤسسات المالية المضمونة أو السياسيون الفاسدون العاجزون. وقد زاد التدفق الخارجي العقوبة اللاحقة سوءاً؛ فالفقاعات المحلية يمكن أن تتعامل معها المؤسسات المحلية. وعندما تدفق رأس المال إلى الخارج، أخذت أسعار الصرف بالانهيار، وهيمن الإفلاس على القطاع الخاص، ووجدت الدول نفسها تحت رحمة المقرضين الفرعيين في القطاع الخاص وأخذت تطالب بأخرين رسميين...

هذا هو عالم الفزع. فما إن تنطلق موجة من الفزع حتى يتأهب كل مستثمر عاقل للهرب قبل الآخرين جميعاً. ويحدث آنذاك ضرر أكبر مما قد يتحملة الوضع الاقتصادي الأساسي.

علينا أن نلاحظ عدة أمور في هذا التحليل. فالكساد المالي في شرق آسيا يُنظر إليه من زاوية المستثمرين، والمستثمرين الخارجيين في المقام الأول. ويوحى المحرر هنا بأن الفزع الذي تولاهم هو العنصر الأول في تفسير أبعاد المشكلة. وإذا أمعنا النظر فسندرك أن الحديث يدور بصفة خاصة عن مستثمرين صغار نسبياً ليس لهم إلا القليل من النفوذ السياسي، ولكن لديهم أسباب عديدة تدفعهم إلى «الهروب قبل الآخرين جميعاً». والأمر الآخر الجدير بالملاحظة هو

أن الاعتبارات الجيوسياسية ليست من العناصر التي يتناولها التحليل. كما تجدر ملاحظة أمرٍ ثالث هو الاستنتاجات السياسية اليسارية تقريباً التي تخلص إليها الفاينانشال تايمز:

ينبغي أن يؤخذ بالاعتبار وجه الحكمة في الدمج المتسرع للاقتصادات الصاعدة في الأسواق المالية العالمية. إن للاستثمارات الأجنبية المباشرة قيمة لا تضاهى. غير أن حصول القطاع الخاص بسهولة على القروض القصيرة الأجل يمكن أن يكون قاتلاً. ولن يتمكن إلا المستعدون والمهرة أن يخوضوا غمار هذا البحر المحيط. وإذا افتقرت الاقتصادات الصاعدة الهشة إلى مقرضٍ عالمي حقيقي كملاذ أخير، فإن عليها أن تنتظر عند الشاطئ.

إن هذه المقالة تهاجم أول الأمر الحكمة النيولبرالية التي برزت في الأونة الأخيرة، بالحديث عن «الدمج المتسرع للاقتصادات الصاعدة في الأسواق المالية العالمية». ثم توحى بأن الاقتصاد العالمي هو (دائماً؟ في الوقت الراهن؟) «محيط» لن يتمكن إلا «المستعدون والمهرة من أن يخوضوا غماره». وأفترض أن علينا هنا أن نحاذر التعامل مع «رجال الأعمال الأغرار، أو المؤسسات المالية المضمونة، أو السياسيين الفاسدين العاجزين». وربما يعني ذلك أن على السياسيين الفاسدين أن يكونوا أكثر كفاءة. وأخيراً، فإن الملاحظات الختامية في المقالة تشير إلى غياب «المقرض العالمي الحقيقي، كملاذ أخير»، وأعتقد أن في ذلك إشارة إلى الضعف البنوي المالي للولايات المتحدة، وهي ليست مقرضاً عالمياً كملاذ أخير بقدر ما هي مقرض عالمي يعتمد في الوقت الحاضر على اليابان.

وعلى الرغم من التحفظات على هذه المقالة، فإنها تظل أصلح من كثير من التشخيصات حول الوضع الراهن. لأنها لا تساورها الأوهام القائلة بأن كل ما هو مطلوب قليل من المراهم من صندوق النقد الدولي، ولأنها، فوق كل شيء، تؤكد قضية «الفرع». إن الفرع ليس مطروحًا على الإطلاق في معرض الحديث عما يسمى الاقتصاد الحقيقي. فالفرع يكون حيثما تكون المضاربة، أي عندما تكسب مجموعات كبيرة من الناس المال لا من الأرباح على الإنتاج بالدرجة الأولى، بل من خلال الألاعيب المالية. فالعلاقة التناوبية أو الدورية بين التأكيد على الأرباح المستمدة من الإنتاج وتلك المستقاة من التلاعب المالي هي من العناصر الأساسية للنظام الاقتصادي العالمي⁽¹³⁾. ويزدكرنا ذلك بأن أول ما ينبغي أن نلتفت إليه لتفسير ما يجري حولنا هو إدراكنا بأننا نتموضع الآن في المرحلة - ب من دورة كوندرا تيف، وهي الدورة التي ما زالت، في واقع الأمر، مستمرة منذ 1967/1973.

ويجدد بنا أن نذكر أنفسنا بجانب من التاريخ الاقتصادي المتأخر للنسق العالمي. ويمكننا أن ننظر إلى ما حدث منذ 1967/1973 في منطقتين: فهناك، من جهة، دول النواة، وهي الولايات المتحدة، وأوروبا الغربية (جَمْعًا)، واليابان (اليابان وحدها وليس شرق آسيا)؛ وهناك، من جهة أخرى، الدول الأطراف وأشباه الأطراف التي تشمل ما يسمى نمور شرق آسيا، والصين، وجنوب شرق آسيا. ولنبدأ بالمنطقة

(13) ناقش المؤرخون الاقتصاديون هذه المسألة منذ زمن بعيد، وقد استُعرضت مؤخرًا على نحو مفصّل في كتاب: Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century* (London: Verso, 1994).

النواة. إن المعنى الأساسي لمرحلة كوندراتيف - ب هو أن ثمة إنتاجًا فائضًا عن الحاجة قياسًا على الطلب الفعلي الراهن، ويصل ذلك حدًا يخفض معدّل الربح من الإنتاج. وقد يكون خفض الإنتاج أحد الحلول العالمية المباشرة - ولكن من يريد أن يقدم نفسه شهيدًا خاسرًا؟ فحيث إنّ معدل الربح قد انخفض، فإن رد الفعل الحقيقيّ لدى المنتجين المنشطين في العادة هو إما السعي إلى زيادة الإنتاج (فيحافظون بذلك على ربحهم الحقيقي الكلي، حتى مع انخفاض معدل الربح)، أو تغيير المواقع إلى منطقة تنخفض فيها معدلات الأجور الحقيقية، مما يزيد معدلات أرباحهم. إن زيادة الإنتاج (وهي الحل الأول) سيكون لها بالطبع نتائج معاكسة عالميًا، وستنهار بعد قليل. أما نقل المواقع (وهو الحل الثاني)، فسيحل المشكلة العالمية لفترة أطول مما تفعله زيادة الإنتاج. غير أن ذلك سيستمر إلى أن يؤدي في الوقت نفسه إلى زيادة الطلب الفعلي أو، على الأقل، رفعه بما فيه الكفاية.

ذلك هو ما كان يحدث خلال الثلاثين سنة الماضية. إن الإنتاج العالمي لجميع الأنواع (السيارات، الفولاذ، الإلكترونيات، من جملة أمور أخرى، وقد أضيفت لها مؤخرًا برمجيات الحاسوب)، ما زال ينتقل من أميركا الشمالية وأوروبا الغربية واليابان إلى مناطق أخرى. وأسفر ذلك عن شيوع البطالة لا بأس بها في مناطق النواة. غير أنه لا يفترض في البطالة أن تنتشر بالتساوي. فالواقع أن واحدًا من المظاهر المعتادة في انخفاضات كوندراتيف هو محاولة كل واحدة من الحكومات في مناطق النواة تصدير البطالة إلى الأخرى. وإذا نظرنا إلى الأنماط في هذا المجال خلال العقود الثلاثة الماضية،

نلاحظ أن الولايات المتحدة تحمّلت الضرر الأكبر في البداية، في أوائل السبعينيات ثم، بصورة خاصة، في أوائل الثمانينيات من القرن العشرين؛ ثم جاء الدور على أوروبا وما زال؛ وفي الفترة المتأخرة على اليابان التي أتاحت مشكلاتها لمعدلات العمالة في الولايات المتحدة أن تعود للارتفاع مرة أخرى منذ التسعينيات.

وفي تلك الأثناء، نشط المستثمرون في كل مكان في مختلف أنواع المضاربة المالية، وأدت ارتفاعات أسعار أوبك في سبعينيات القرن الماضي إلى تراكمات عالمية أُعيد تدويرها كقروض إلى بلدان العالم الثالث. وأسفرت هذه القروض آخر الأمر عن إفقار المُقترضين، ولكنها استطاعت، لعقدٍ أو نحوه، أن تحافظ على مداخيل منطقة النواة عالمياً. إلا أن آليات لعبة بونزي هذه أدت في نهاية المطاف إلى ما يسمى أزمة الديون في أوائل الثمانينيات. وقد تلت هذا التلاعب لعبة ثانية هي الدمج في الثمانينيات لاقتراضات حكومة الولايات المتحدة⁽¹⁴⁾ (وهي الكينزية العسكرية التي مارسها ريغان) وأصحاب رؤوس الأموال الخاصة (السندات القديمة)، إلى أن انتهت أيضاً لعبة بونزي هذه بما يُسمى أزمة العجز المالي للولايات المتحدة. وتمثلت لعبة بونزي في التسعينيات في تدفق

(14) قمْتُ بتحليل هذه السيورة بأكملها في دراسة تحت عنوان: «Crisis as Transition,» in: Samir Amin et al., *Dynamics of Global Crisis* (New York: Monthly Review Press, 1982), 11-54.

كذلك في الجزء الأول من: *Geopolitics and Geoculture: Essays in World-Economy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

رأس المال العالمي عبر «الاقتراض القصير الأمد» إلى شرق وجنوب شرق آسيا، وهو الذي تعتقد الفاينانشال تايمز أنه «سيكون قاتلاً».

وقد حصل الكثيرون بالطبع، خلال ذلك كله، على أموال طائلة (مثلما خسر آخرون كل شيء). وفي الطبقة التي تلي كبار الرأسماليين، كانت ثمة طبقة من المديرين الذين حققوا الثراء كذلك، ما داموا موجودين في البلد المناسب وفي العقد المناسب. والمشكلة هنا هي أن أكثر الأرباح، على العموم، كانت قد تحققت من خلال التلاعب المالي. وربما كان ميدان الحاسوب هو المجال الوحيد الذي تحققت فيه أرباح مهمة خارج نطاق الإنتاج. فهو صناعة «جديدة»، بل إننا، حتى في هذه الناحية، نلاحظ أننا قد وصلنا حدود الإنتاج الزائد، وبالتالي معدلات الربح المتناقصة، وعلى الأقل في الأدوات المعدنية. وإذا تحولنا إلى البلدان الأطراف وأشباه الأطراف بمجموعها، فإن مرحلة كوندرا تيف - ب تطرح الكوارث والفرص في آن واحد. ويتمثل الجانب الكارثي في تقلص الأسواق في ناحية التصدير، ولا سيّما ما يتعلق بالمنتجات الأولية لهذه البلدان، بسبب الانكماش الذي يرافق ذلك في الإنتاج العالمي. كما أن زيادة أسعار النفط أثرت فيها بصورة حادة. فعلى الرغم من أنها أفضت إلى تخفيض الإنتاج العالمي، فإنها أدت كذلك إلى خفض كلفة الصادرات وزيادة كلفة الواردات في غير دول النواة. وأدى التقاء تناقص الإنتاج وتزايد كلفة الواردات إلى خلق المزيد من المشكلات المتعلقة بالاختلال في ميزان المدفوعات لأكثر هذه البلدان، ولا سيّما في السبعينيات، ما جعل حكوماتها أكثر تقبلاً للقروض (إعادة تدوير أرباح أوبك الهائلة)، وأدى خلال عقد واحد إلى ما يُسمّى أزمة الديون.

غير أن مرحلة كوندرا تيف - ب تطرح الفرص أيضًا. ولأن تغيير مواقع الصناعات إلى خارج بلدان النواة كان من الآثار المهمة لهذه المرحلة، فإن بلدان غير النواة، ونعني بعض هذه البلدان، هي المنتفعة من ذلك التغيير. ومن الأمور المهمة التي ينبغي أن تؤخذ بالاعتبار أن مجالات تغيير الواقع محدودة، وأن جميع البلدان غير النواة تتنافس في ما بينها لتكون في المواقع الجديدة. وفي السبعينيات من القرن العشرين، ابتكر اصطلاح جديد. وبدأنا نتحدث عن (ب. ح. ت) «البلدان الحديثة التصنيع». وطرحنا أدبيات تلك الفترة أربعة نماذج أساسية: المكسيك، والبرازيل، وكوريا (الجنوبية)، وتايوان. وفي الثمانينيات، أخذت المكسيك والبرازيل تختفیان من القائمة، وبدأنا نتحدث عن التنانين الأربعة (كوريا، وتايوان، وهونغ كونغ، وسنغافورة)، وبرزت في التسعينيات مؤشرات على بروز مواقع جديدة خارج التنانين الأربعة، في تايلاند، وماليزيا، والفلبين، وفيتنام، وفي الصين (الكبرى). ويدور الحديث الآن عما يسمى الأزمة المالية، لدى المجموعة الأخيرة أول الأمر، ثم لدى التنانين الأربعة. وكانت اليابان تواجه بالطبع بعض المصاعب الاقتصادية منذ أوائل التسعينيات، ويقول الخبراء إن الأزمة الحالية قد «تمتد» إلى اليابان، وربما إلى مناطق أخرى في ما بعد، وقد تكون، على سبيل المثال، الولايات المتحدة.

ويدخل صندوق النقد الدولي إلى هذه الحلقة، بمساندة قوية من الولايات المتحدة، حاملاً معه «الحل» المبتكر لأزمة الديون في أوائل الثمانينيات: التوصية بأن تمارس الحكومات التي تواجه تلك الأزمات مزيداً من التقشف النقدي، وفتح المزيد من الأبواب

في سوق الاستثمار أمام المستثمرين. ومثلما قال كبير الاقتصاديين في بنك دويتشه الألماني في طوكيو، وكما أورد، بنوع من الموافقة، شخص بمكانة هنري كيسنجر، إن صندوق النقد الدولي «يتصرف مثلما يتصرف الطبيب المتخصص بأنواع الحصبة، الذي يعالج جميع الأمراض بعلاج واحد»⁽¹⁵⁾.

إن كيسنجر يشير إلى أن ما قامت به البلدان الآسيوية هو بالضبط ما تنصح به «الحكمة التقليدية»، وأنه لا البلدان ولا مراكز العالم المالية قد «تكهنت بالأزمة الراهنة». فعلى من يقع اللوم، إذا؟ إن كيسنجر يرى أن مَنْ ينبغي أن توجه له اللائمة طرفان هما «نواحي القصور المحلية، والمستثمرون والمقرضون الأجانب المتحمسون [الذين انهالت عليهم أرباح طائلة]... عبر استثمارات غير سليمة». وعلى أيّ حال، يحذّر كيسنجر من النتائج الكارثية للعلاج الذي يصفه صندوق النقد الدولي الذي أدى إلى «شلل كامل في النظام المصرفي المحلي [في البلدان] التي لا تتمتع بشبكة للحماية الاجتماعية»، وتسبب في أزمة «سياسية» في جوهرها، مع تداعيات سلبية محتملة على موقف الولايات المتحدة في النظام العالمي. ويخلص كيسنجر إلى العبرة التالية التي يوجهها إلى القوى الكبرى في العالم:

من الواضح أن زعماء العالم يحتاجون إلى فهم أفضل للتدفقات الرأسمالية الدولية وللآثار المحتملة التي قد تخلفها على اقتصادات كل من البلدان المصنّعة والنامية. كما أن عليهم أن

Henry Kissinger, «How U.S. Can End Up as the Good (15) Guy,» *Los Angeles Times*, February 8, 1998.

يكونوا أكثر وعيًا للآثار الدولية المحتملة لقرارات تُتخذ في أغلب الأحيان لأسباب داخلية.

إن كيسنجر يتحدث هنا بوصفه واحدًا من خبراء الاقتصاد السياسي، يهمل المحافظة على استقرار الاقتصاد العالمي الرأسمالي بوصفه نظامًا تاريخيًا، ويدرك تمامًا القيود التي تفرضها درجة استقطاب يمكن التساهل بشأنها سياسيًا، وبخاصة عندما يمكن أن يُعزى سبب المعاناة المباشر إلى المضاربات المالية. غير أنه يقوم بالطبع بعمل السمكري الذي يقدم النصح حول كيفية وقف التسرب. وهو، بهذه الصفة، لا يُجري أي تحليل على المدى الطويل.

ولننظر الآن في ما يُسمّى الأزمة الشرق آسيوية في ثلاثة أطوار زمنية، منها اثنان متلازمان، وواحد هيكليّ. لقد سردنا قبل قليل قصة دورة كوندرا تيف الراهنة بوصفها حكاية مستمرة لم تنته بعد. ففي مرحلة كوندرا تيف - ب، (ولأسباب سنذكرها بعد قليل)، كانت منطقة شرق/ جنوب شرق آسيا من النسق العالمي هي المنتفع الأساسي من عملية نقل المواقع التي نجمت عن الانخفاض في دورة كوندرا تيف. وكان ذلك يعني أن بلدان المنطقة، خلافًا للأجزاء الأخرى في الأطراف وأشباه الأطراف، قد شهدت طفرة من النمو، وكان يبدو عليها الازدهار، إلى أن أصابها آثار الانخفاض. وبهذا المعنى، ليس ثمة ما هو غريب أو غير متوقع في ما حدث. وإذا أردنا أن نفهم ذلك على نحو أفضل، يجب علينا أن ننحّي جانبًا جميع التفسيرات البرّاقة لفضائل شرق آسيا، التي حلت محلها الآن صيحات التنديد

الغاضبة ضد «الرأسمالية الحنون». لقد فعلت منطقة شرق آسيا الشيء الصحيح في السبعينيات والثمانينيات لتجتذب مواقع الصناعة العالمية الجديدة إليها. وما تدل عليه الأزمة الأخيرة هو أن القيام بكل ذلك لا يكفي لإحداث تحسّن جوهري طويل الأمد على مكانة المنطقة الاقتصادية المقارّنة في النظام العالمي.

إلا أن ثمة دورة لأزمة أخرى أطول مدى من دورة كوندرا تيف. إنها دورة الهيمنة. وتعود الدورة في هذه الحالة لا إلى عام 1945، بل إلى سنة 1873 أو ما حولها، وتشير إلى تصاعد الهيمنة الأميركية، وإلى انهيارها الآن في النسق العالمي. وقد بدأت بالمنافسة الطويلة بين الولايات المتحدة وألمانيا لخلافة بريطانيا العظمى كقوة مهيمنة. وبلغ الصراع ذروته في حرب الثلاثين سنة التي امتدت بين الغريمين من 1914 إلى 1945، وهي الحرب التي انتصرت فيها الولايات المتحدة. وتلت ذلك فترة الهيمنة الحقيقية، من 1945 إلى 1967/1973. غير أن الهيمنة الحقيقية لا تدوم. ولا بد أن تتقوّض أسسها القائمة على التفوق الاقتصادي الإنتاجي بدخول قوى أخرى إلى حلبة المنافسة، وهي، في هذه الحالة، أوروبا الغربية واليابان. وكان الانحدار الاقتصادي النسبي للولايات المتحدة قد اطّردَ منذ ذلك الوقت، لصالح منافسيها الاقتصاديين. واستطاعت الولايات المتحدة، إلى حدّ معيّن، أن تحتوي المنافسين سياسياً، وذلك، بالدرجة الأولى، عن طريق استخدام خطر الحرب الباردة، لتوحيد صفوف حلفائها إلى جانبها. بيد أن هذا السلاح تلاشى مع انهيار الاتحاد السوفيتي بين العامين 1989 و1991.

وتمكنت اليابان، لأسباب شتى، من أن تتفوق على أوروبا الغربية في تلك الفترة. ويعود ذلك، في جانب منه، إلى أن أجهزتها الاقتصادية كانت «أحدث عهداً» (على نحو ينسجم ونظرية «تأثير غيرشونكرون» (Gerschenkron effect)). ويعود في جانب آخر إلى أن الشركات الأمريكية عمدت إلى إجراء ترتيبات مع اليابان أطول أمداً مما أجرته مع أوروبا الغربية. ومهما كانت التفسيرات، فإن اليابان، التي كان الدارسون الأميركيون حتى ستينيات القرن العشرين يقارنونها بتركيا⁽¹⁶⁾، غدت قوة اقتصادية عظمى. وتعود قدرة بلدان التانين الأربعة وجنوب شرق آسيا في ما بعد للقيام بأداءٍ متميز في الثمانينيات إلى الروابط الجغرافية والسياسية مع اليابان (وهو ما يسمى بتأثير الإوزّ الطائر). وخلال خمس سنوات، لن تكون تايلاند أفضل حالاً من فنزويلا، ولا كوريا أفضل من البرازيل. غير أن اليابان ستظل قوة اقتصادية عظمى، وقد تكون في مطلع القرن الحادي والعشرين، في أعقاب صعود دورة كوندرا تيف القادمة، هي البؤرة الرئيسية لتراكم رأس المال في النظام العالمي. وسيظل حجم الدور، الذي ستؤديه الصين الناهضة في هذا الوضع الذي تحتل فيه اليابان/شرق آسيا موقفاً مركزياً، من العوامل الرئيسية الغامضة في الهيكل الجيو-اقتصادي والجيو-سياسي الجديد، وفي بداية دورة هيمنة جديدة من المنافسة بين اليابان أو اليابان/الصين من جهة، وأوروبا الغربية من جهة أخرى لتولّي الدور الطليعي الجديد. ومن هذا المنظور،

Robert E. Ward and Dankwart A. Rustow, eds., (16) انظر: *Political Modernization in Turkey and Japan* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1964).

سيكون ما يسمى الأزمة المالية لشرق آسيا مجرد حدث ثانوي مؤقت يتملح تحت نهوض اليابان أو اليابان/الصين، أو اليابان/شرق آسيا.

وإذا استدعت أزمة شرق آسيا كسادًا عالميًا جديدًا، فإن الولايات المتحدة قد تكون الأكثر تضررًا. وحتى لو خرج الجميع من الطور الفرعي النهائي من مرحلة كوندرا تيف - ب، ودخلوا مرحلة - أ الجديدة، فسيكون ذلك بداية لتضخم مُزمن مماثل لما شهدته الاقتصاد العالمي في القرنين السابع عشر والتاسع عشر.

وهناك، أخيرًا، الطور البنيوي. لقد نشأ الاقتصاد الرأسمالي العالمي باعتباره نظامًا تاريخيًا منذ القرن السادس عشر الطويل. ولكل واحد من الأنظمة التاريخية ثلاث لحظات: لحظة التكوين، ولحظة النمو أو الحياة الطبيعية، ولحظة الأزمة البنيوية. وينبغي تحليل كل من هذه اللحظات على حدة وبصورة مستقلة. وثمة ما يدعو إلى الاعتقاد بأن النسق العالمي الراهن، أي العالم الذي نعيش فيه جميعًا، قد دخل الأزمة البنيوية⁽¹⁷⁾. فإذا كان الأمر كذلك، فمن المستبعد أن نشهد دورة أخرى في الهيمنة الكاملة. وقد لا تبرز هذه اللحظة إلى الوجود إطلاقًا بالنسبة لليابان بوصفها الخلف التاريخي للأقاليم المتحدة والمملكة المتحدة، والولايات المتحدة. وصحيح أننا سنشهد دورة كوندرا تيف أخرى، إلا أن المرحلة - أ العظمى منها ستؤدي من دون ريب إلى تزايد حدة الأزمة البنيوية لا إلى إبطالها.

(17) انظر التحليل في: Terence K. Hopkins and Immanuel Wallerstein, coords., *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025* (London: Zed Press, 1996).

في هذه الحالة، قد نعتبر أنفسنا في ما يسميه العلماء مرحلة «التفرع والتشعب»، التي سيكون فيها النسق العالمي في حالة من «الفوضى»، ويدل ذلك، بالمعنى الفني، على أن عدة حلول ستكون ممكنة، في آن واحد، لجميع المعادلات في النسق العالمي، وبالتالي لن يكون بالإمكان التنبؤ بالأنماط المقبلة في المدى القصير. غير أن «نظامًا» جديدًا سيولد من هذا النسق. ولن يكون هذا النظام محددًا على الإطلاق (أي سيكون من المستحيل التنبؤ بطبيعته)، بل سيكون عرضة للتأثر بالعديد من العوامل (أي أن لمسات دافعة بسيطة قد تترك آثارًا هائلة على مسار النسق المتأزم).

من هذه الزاوية، تبدو أزمة شرق آسيا وكأنها تحمل طابع البشارة، وهي ليست الأولى. فقد كانت الأولى هي الثورة العالمية عام 1968. بيد أنه مثلما زعم النيولبراليون أنهم عثروا على المفتاح السحري لإعادة الاستقرار إلى النسق، فإن أزمة شرق آسيا ستكون قد أوضحت مدى الخواء والتفاهة في أيديولوجيتهم. وذلك هو ما يخشاه أمثال الفاياناشال تايمز وهنري كيسنجر الذين يساورهم القلق حول الآثار السياسية لـ «فزع» المستثمرين الماليين. ولا يجانب الحكماء الصواب في انتقاداتهم لصندوق النقد الدولي. غير أنهم بدورهم ليس لديهم ما يعرضونه علينا، لأنهم يشعرون بأن عليهم أن يطرحوا حجتهم بأن النسق التاريخي الذي نعيشه نسقٌ خالد، وأن عليهم بالتالي أن يستنكفوا عن تحليل ما يعانیه من مآزق. غير أنه لا نسق خالدًا، وهو بالتأكيد ليس النسق الذي ولّد أعظم استقطاب تاريخي واجتماعي في التاريخ البشري.

الفصل الرابع

الدول؟ السيادة؟

مآزق الرأسماليين في عصر الانتقال (*)

يدور الجدل منذ زمن بعيد، كما نعلم، عن العلاقة بين الدولة والرأسماليين. وتتفاوت وجهات النظر بين تلك التي تؤكد الدرجة التي يتلاعب بها الرأسماليون بالدول لخدمة مصالحهم الفردية والجماعية، وتلك التي تشدد على أن الدولة كيان مستقل ولاعب يتعامل مع الرأسماليين بوصفهم فئة مصلحة بين بضع فئات أو كثير من الفئات الأخرى. ويدور كذلك الجدل حول مدى قدرة الرأسماليين على التهرب من تحكّم أجهزة الدولة، بل إن ثمة كثيرين يرون أن هذه القدرة قد تزايدت بدرجة كبيرة خلال العقود الأخيرة مع تصاعد دور الشركات المتعددة الجنسيات وتعاضم ما يُسمّى بالعولمة.

بالإضافة إلى ذلك، ما زال النقاش يدور، منذ أمد بعيد، حول علاقة ما يسمى الدول ذات السيادة بعضها ببعض. وتتنوع الآراء هنا أيضًا بهذا الخصوص بين من يشددون على السيادة الفعالة لشتى الدول من جهة، ومن يقفون، من جهة أخرى، موقفًا متحفّظًا من قدرة ما يسمى الدول الضعيفة على مقاومة الضغوط (والألاعيب) التي

(*) الكلمة الرئيسية في مؤتمر «الدولة والسيادة في الاقتصاد العالمي»، جامعة كاليفورنيا، إرفين، 21-23 شباط/فبراير 1997.

تمارسها ما يسمى الدول القوية. وغالبًا ما يجري هذا النقاش بصورة مستقلة عن الجدل حول العلاقة بين الدول والرأسماليين، كما لو كنا نتعامل مع مسألتين مختلفتين. ويبدو لي أن من الصعب في كل الأحوال مناقشة هذه القضايا مناقشة ذكية إلا بدراستها الواحدة تلو الأخرى نظرًا للبنية المميزة للنسق العالمي.

إن النسق العالمي الحديث القائم، في جزء من هذا الكوكب على الأقل، منذ القرن السادس عشر الطويل، هو اقتصاد عالمي رأسمالي. ويعني ذلك عدة أمور. فالنظام يكون رأسماليًا إذا كانت الدينامية الأساسية للنشاط الاجتماعي قائمةً على التراكم اللامتناهي لرأس المال. ويُطلق على ذلك أحيانًا اسم قانون القيمة. ولا يكون الجميع مندفعين بالضرورة للانشغال بهذا التراكم غير المحدود، بل إن قلة من الناس فحسب هي القادرة على النجاح في ذلك. غير أن النسق لا يكون رأسماليًا إلا إذا كان المنخرطون في مثل هذا النشاط هم الذين يسيطرون، في المدى المتوسط، على الآخرين الذين ينتهجون ديناميات أخرى. إن التراكم اللامحدود لرأس المال يستلزم بدوره سَلْعَةً متزايدة لكل شيء، كما إن النظام الاقتصادي الرأسمالي يجب أن يسلك نهجًا يميل إلى هذه الواجهة، وذلك ما يفعله النسق العالمي الحديث بكل تأكيد.

ويقودنا ذلك إلى المتطلب الثاني، وهو أن السلع ينبغي أن ترتبط بما يسمى سلاسل السلع، لا لأن هذه السلاسل تتسم بـ«الكفاءة» فحسب (أي تمثل أسلوبًا لتخفيف كلفة المُخرجات إلى الحد الأدنى)، بل لأنها (على حدّ تعبير بروديل) كامدة مبهمة. وهذا

الإبهام في توزيع فائض القيمة في سلسلة طويلة من السلع هو الأسلوب الأكثر فعالية لتخفيف المعارضة السياسية، لأنه يحجب الواقع ويستر أسباب الاستقطاب الحاد في التوزيع، وهو من نتائج التراكم اللامحدود لرأس المال، وهو تراكم أكثر حدة مما كان عليه في أي نسق تاريخي سابق.

إن طول سلاسل السلع يقرر حدود تقسيم العمل في الاقتصاد العالمي. وطولها رهن بعدة عوامل مثل: نوع المواد الخام التي لا بد من تضمينها في تلك السلسلة، ووضع تقنيات النقل والاتصالات. وربما كان الأهم من ذلك حجم القوة السياسية التي تستخدمها القوى المسيطرة في النسق العالمي لإدماج مساحات إضافية ضمن شبكاتها. إن الجغرافيا التاريخية للبنية الحالية التي لدينا يمكن النظر إليها بوصفها ثلاث لحظات أساسية. الأولى هي فترة الولادة الأصلية، بين عامي 1450 و1650. وفي تلك المرحلة، اتسع النسق العالمي الحديث ليشمل في المقام الأول أغلب أوروبا (باستثناء روسيا والإمبراطورية العثمانية)، علاوة على بعض المناطق في الأمريكتين. وتمثل اللحظة الثانية مرحلة التوسع الكبير بين عامي 1750 و1850، عندما أدخلت في النسق الإمبراطوريتان الروسية والعثمانية، وجنوب آسيا وأجزاء من جنوب شرق آسيا، وأجزاء واسعة من غرب أفريقيا، وبقية الأمريكتين. أما التوسع الثالث والأخير في الفترة بين العامين 1850 و1900، فقد أدخلت معه إلى تقسيم العمل منطقة شرق آسيا، وبقاع مختلفة أخرى من أفريقيا، وبقية جنوب شرق آسيا، وأوقيانوسيا. وعند هذا الحد، كان النسق الاقتصادي الرأسمالي قد

تَعَوَّلَمَ بالفعل للمرة الأولى. فأصبح أول نسق تاريخي يكتنف، ضمن حدوده الجغرافية، العالم بأسره.

وعلى الرغم من شيوع الحديث عن العولمة اليوم بوصفها ظاهرة بدأت في مراحلها المبكرة في سبعينيات القرن الماضي، فإن سلاسل السلع المتعددة الجنسيات كانت شديدة الكثافة من بدايات الأنساق الأولى وعالمية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر. صحيح أن تحسّن الثقافة قد جعل من الممكن نقل المزيد من شتى البضائع عبر مسافات طويلة، إلا أنه لم يكن ثمة تغيّر جوهري، في ما أرى، في هيكله سلاسل السلع هذه أو في عمليّاتها في القرن العشرين، كما أن من غير المحتمل حدوث مثل هذا التغيّر بسبب ما يسمى ثورة المعلومات.

ومع ذلك، بلغ النمو الدينامي للاقتصاد العالمي الرأسمالي على مدى القرون الخمسة الماضية حدًا استثنائيًا مؤثرًا كل التأثير. كما أننا نشهد بانبهار التطور المتعاضم للآلات والأجهزة والأشكال الأخرى للمعرفة العلمية الطبيعية التي تخرج إلى حيز الوجود. إن الزعم الأساسي لعلم الاقتصاد النيوكلاسيكي هو أن هذا النمو الاقتصادي وتلك المنجزات التقنية إنما هي من نتائج أنشطة المبادرات الرأسمالية، وأن العالم، الذي بدأت تنهار فيه الحواجز المُعَوَّقة لتراكم رأس المال غير المحدود، سينتقل من مجدٍ إلى آخر، ومن ثروة إلى أخرى، وبالتالي من اكتفاء إلى آخر. ويرسم الاقتصاديون النيوكلاسيكيون ومشاركوهم في مجالات أخرى، صورة زاهية جدًا للمستقبل إذا قبلنا بمعادلاتهم، وصورة قاتمة إذا قبلت هذه المعادلات بالرفض أو حتى التشويش.

بيد أن النيوكلاسيكيين سيقرون، على الرغم من ذلك، بأن القرون الخمسة الماضية لم تكن، في واقع الأمر، تتميز كلها بما لا يمكن حصره من «التدفق الحرّ لعوامل الإنتاج». والظاهر أن هذا التدفق الحرّ الحقيقي هو ما نشهده هذه الأيام فحسب، وبصورة منقوصة. وإذا كان الأمر كذلك، فإننا نتساءل كيف استطاع أصحاب المبادرات الاقتصادية الرأسمالية أن يحققوا مثل هذا النجاح في الفترة السابقة للعقود القليلة الماضية، حيث إنّ الناس، مهما اختلفت ميولهم الفكرية وتفاوتت نزعاتهم السياسية، متفقون، على ما يبدو، على أن الرأسماليين أصحاب المبادرات الاقتصادية استطاعوا، كمجموعة، أن يحرزوا نجاحًا باهرًا خلال القرون القليلة الماضية من حيث قدرتهم على تكديس رأس المال. ولتفسير هذا الوضع الشاذّ في ظاهره، علينا أن ننظر في جانب من المسألة ثابّر الاقتصاديون الكلاسيكيون الجدد، منذ ألفرد مارشال، على إسقاطه من اعتباراتهم، وهو البعد السياسي والاجتماعي للقضية. وهنا يجيء دور الدولة.

إن الدولة الحديثة مخلوق غريب، لأن الدولة تسمى دولة ذات سيادة في نطاق نسق مترابط من الدول. وفي ما أرى، إن البنى السياسية التي قامت في الأنظمة غير الرأسمالية لم تعمل بالطريقة نفسها، وكانت تمثّل، من الناحية النوعية، ضربًا مختلفًا من المؤسسات. فما هي، إذًا، السّمات الغريبة المميّزة للدولة الحديثة؟ أولًا، وفوق كل شيء، إن هذه الدولة تزعم لنفسها صفة السيادة. والسيادة، على النحو الذي عرّفت به منذ القرن السادس عشر: زعم لا يتعلّق بدولة بمفردها، بل بنسق من العلاقات البيئية بين دول. وهو

زعم مزدوج، لأنه ينظر إلى الداخل مثلما ينظر في الوقت نفسه إلى الخارج. إن سيادة الدولة، إذا ما نُظر إليها من الخارج إلى الداخل، تشدّد على أن الدولة قادرة داخل حدودها (التي ينبغي على هذا الأساس أن تكون محدّدة وذات صبغة قانونية شرعية بالضرورة داخل نسق الدول البيئيّ) على أن تتهيج ما تراه مناسبًا من سياسات، وتصدر ما تراه ضروريًا من قوانين، وأنها قادرة على أن تفعل ذلك من دون أن يكون لأي فرد، أو جماعة، أو بنية فرعية داخل الدولة، الحق في رفض الانصياع لتلك القوانين. وإذا ما نظرنا إلى سيادة الدولة من الداخل إلى الخارج، فإنها تركز إلى حجة مؤدّاهَا أن ليس لأيّ دولة أخرى الحق في ممارسة أيّ سلطة، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، داخل حدود الدولة المعنية، لأن مثل هذه المحاولة ستمثّل انتهاكًا لسيادة تلك الدولة. ولا شكّ في أن كل دولة تزعم لنفسها السلطة داخل حدودها، غير أن «السيادة» تتضمّن، بالإضافة إلى ذلك، الاعتراف المتبادل بمزاعم تلك الدول في إطار العلاقات البيئية بين الدول. وبعبارة أخرى، فإن السيادة في العالم الحديث مفهوم متبادل.

غير أننا ما إن نضع مثل هذه المزاعم على الورق، حتى نلاحظ على الفور مدى ابتعادها عن وصف الطريقة التي يعمل بها العالم الحديث بالفعل. فما من دولة حديثة تتمتع بالسيادة، داخليًا، بالفعل، نظرًا لأن ثمة مقاومة داخلية لسلطتها على الدوام. بل إن هذه المقاومة قد أدت داخل أكثر الدول إلى مأسسة التقييدات القانونية على السيادة الداخلية نفسها على هيئة قانون دستوريّ، من جملة أمور

أخرى. وبالمثل، ما من دولة حديثة تتمتع بالسيادة منظورًا إليها من الداخل للخارج، حيث إن تدخل دولة ما في شؤون دولة أخرى قد أصبح عملة رائجة، والقانون الدولي (وهو، كما هو معروف، عمارة قصبية هشة) يمثل بمجموعه سلسلة من التقييدات على السيادة الخارجية. وفي جميع الأحوال، إن الدول القوية غدت ذائعة الصيت في عدم اعترافها المتبادل الكامل بسيادة الدول الضعيفة. فلماذا، إذا، تُطرح هذه الفكرة السخيفة؟ ولماذا أقول إن هذه المزاعم حول السيادة في نطاق نسق من العلاقات البيئية بين الدول هي خصائص سياسية غريبة لنسق العالم الحديث بالمقارنة مع أنواع أخرى من الأنساق العالمية؟

والحق أن مفهوم السيادة قد تبلور في غرب أوروبا يوم كانت بنى الدولة ضعيفة جدًا في واقع الأمر. كان للدول بيروقراطيات صغيرة وغير فعّالة، وقوات مسلّحة غير قادرة على التحكم والسيطرة، وأشكال كثيرة من السلطات المحليّة القوية، والتشريعات المتداخلة اللازمة للتعامل معها. ولم يبدأ ضبط التوازن، حتى في أول مرحلة، إلا مع قيام ما يُسمّى المَلَكِيَّات الجديدة في أواخر القرن الخامس عشر. وكان مبدأ حق الملوك المطلق مجرد زعم نظري اصطنعه حكامٌ ضعفاء عن مملكة طوباوية بعيدة المنال كانوا يحلمون بإقامتها. وكانت روح التعسف التي ساموا بها الناس مرآة لعجزهم النسبي. ولم تكن الدبلوماسية الحديثة، التي تعترف بحق المرور والعبور الحر عبر الحدود للدبلوماسيين، غير واحد من مبتكرات عصر النهضة الإيطالية التي انتشرت في جميع أرجاء أوروبا في القرن السادس

عشر. وقد استغرقت عملية إقامة نسق للعلاقات البيئية بين الدول بصورة شبه مُأسسة قرنًا كاملًا، ولم تتحقق إلا في صلح وستفاليا عام 1648.

إن قصة الخمسمائة سنة الماضية تصوّر تصاعُدًا خطيًا مستقيمًا للقوة الداخلية للدول، ولسلطة مؤسسات نسق العلاقات البيئية بين الدول، وذلك في إطار الاقتصاد العالمي الرأسمالي. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ علينا ألاّ نبالغ في هذا الأمر. فقد ارتفعت هذه البنى من نقطة متدنّية على السُلّم إلى مرتبة أعلى درجة، إلا أنها لم تبلغ على الإطلاق نقطة تُقارب ما يمكن تسميته القوة المطلقة. وعلاوةً على ذلك، تمتّعت بعض الدول (التي ندعوها قوية) في جميع الأحوال بقوة داخلية أو خارجية أكبر ممّا كان لدى أغلب الدول الأخرى. وعلينا أن نوضح ما نعنيه هنا بمصطلح القوة. فالقوة ليست الجعجعة اللفظية، كما إنها فطريًا (أي قانونيًا)، ليست السلطة غير المحدودة. فالقوة تُقاس بالنتائج، وهي تعني أن يسلك المرء السبيل الذي يختاره. والقوي حقًا هو الذي يتحدث (كما يفعل عادةً) حديثًا خافتًا، وباحترام، ويناور مطمئنّ البال؛ والقويّ حقًا هو من ينجح. القوي هو من يُؤبه له، حتى وإن لم يتمّ الإقرار إلا بجانب من مكانته الشرعية. والتهديد الذي قد يصدر عن الأقوياء باستخدام القوة يُغنيهم عن استخدامها. إن الأقوياء حقًا مكيا فيليبليون. وهم يعلمون في العادة أن ما يخفّف من قدرتهم على استخدام القوة في المستقبل هو استخدامهم إيّاها في الوقت الراهن، وبالتالي، هم يدخرونها ويترثون في استعمالها.

لقد لَبّي هذا النسقُ السياسي للدول ذات السيادة احتياجاتِ أصحاب المشروعات الرأسمالية تمامًا في إطار نسق العلاقات البيئية بين الدول، ولا سيّما أن النسقين كليهما يتمتّعان بدرجة معتدلة من القوة. فما الذي يحتاج إليه أشخاص يهدفون إلى تكديس رأس المال بغير حدود من أجل تحقيق أغراضهم؟ ولنضع هذا السؤال بصيغة أخرى: لماذا لا يكفي السوق الحرُّ لتحقيق أهدافهم؟ هل كان بوسعهم أن يفعلوا أفضل من ذلك في عالم لا توجد فيه سلطة سياسية على الإطلاق؟ إن مجرد طرح هذا السؤال سيُظهر لنا أنّ أحدًا لم يطرحه من قبل في أوساط المدافعين المنافحين عن الرأسمالية، بمن فيهم ملتون فريدمان وأين راند. فقد كان هؤلاء يصرون، على الأقل، على أن تقوم الدولة بدور الحارس الليليّ.

والآن، ما الذي يقوم به الحارس الليليّ؟ إنه يجلس في عتمة نسبية، يفرك أصابعه وقد تولاه الضجر، ويرفع عصاه أو مسدسه في بعض الأحيان عندما لا يكون قد غلبه النعاس، ويتنظر. إن وظيفته هي أن يُبعد المتطفلين الذين يعتزمون سرقة المِلْكِيّة. وهو يفعل ذلك لأنه موجود هناك بالدرجة الأولى. وها نحن نعود، مرة أخرى، إلى الأساسيات، أي إلى المطلب الذي يرتفع في كل مكان بتأمين حقوق الملكية. فليس ثمة ما يدعو إلى تكديس رأس المال إذا لم تستطع الحفاظ عليه.

ثمة ثلاث طرائق يخسر فيها المبادرون الاقتصاديون رأس المال المتراكم خارج عمليّات السوق. فقد يُسرق رأس المال؛ أو يصادر، أو تُفرض عليه الضريبة. والسرقة، بشكل أو بآخر، مشكلة دائمة.

وكانت خطوط الدفاع الأساسية ضد السرقة الخطيرة تتمثل في الاستثمار في قطاع الأوراق المالية الخاصة. ويصدق ذلك حتى على الاقتصاد العالمي الرأسمالي في مراحله الأولى. غير أن ثمة بديلاً لذلك، هو تحويل مهمة توفير الضمانات ضد السرقة إلى الدولة، أي أنها هي التي تقوم بما درجت العادة على تسميته بدور الشرطي. وثمة عرض واضح ومفصل ومدعش للفوائد الاقتصادية لانتقال دور الضمان من القطاع الخاص إلى العام في كتاب فريدريك لين أرباح السلطة الذي ابتكر فيه اصطلاح «إيجار الحماية» لوصف الأرباح المتعاطمة التي أسفر عنها هذا الانتقال التاريخي. وهي الأرباح التي جنى منها بعض المبادرين الاقتصاديين (في الدول القوية) فوائد أكبر بكثير مما حققه الآخرون.

بالنسبة للأغنياء حقاً، كانت اللصوصية تمثل، تاريخياً، مشكلة أقل من المصادرة. لقد كانت المصادرة على الدوام سلاحاً سياسياً واقتصادياً أساسياً بأيدي الحكام، وبخاصة الأقوياء منهم، في الأنظمة غير الرأسمالية. وكانت المصادرة إحدى أبرز الآليات التي حالت دون إعطاء الرأسماليين الأولوية التامة للتكديس غير المحدود لرأس المال. ومن هنا، كانت مأسسة عدم شرعية المصادرة، لا من خلال تقنين حقوق الملكية فحسب، بل أيضاً باعتبار «حكم القانون» شرطاً ضرورياً مسبقاً لبناء النسق الرأسمالي التاريخي. وبقيت المصادرة واسعة الانتشار في المراحل الأولى للنسق العالمي الحديث، مباشرة، وبصورة غير مباشرة، من خلال إفلاس الدولة (انظر الإفلاسات الأربعة المتعاقبة أثناء حكم سلالة هابسبيرغ الإسبانية)، ومن خلال

الإفلاس عبر التأميم الذي أصبح من ظواهر القرن العشرين. وعلى الرغم من ذلك، فإن المدهش ليس كثرة عدد الإفلاسات بل ندرتها. ولم يتوافر للرأسماليين قدر مماثل من الأمان في أيّ نسق عالمي آخر، وقد تصاعد مستوى الأمان ضد المصادرة مع مرور الوقت. بل إن عمليات التأميم كانت ترافقها «تعويضات». والأهم من ذلك أنها كانت، كما نعلم، تتعرض في ما بعد للإبطال والإلغاء، أي أنها، من منظور الأنساق العالمية، كانت ذات طابع مؤقت. وفي الأحوال كافة، أدى شيوع حكم القانون إلى جعل مستويات الدخل في المستقبل مسألة يمكن التكهن بها، ممّا مكّن الرأسماليين من القيام باستثمارات أكثر عقلانية، وبالتالي جني أرباح آخر الأمر.

وبالنسبة للضريبة، لا أحد يرغب في دفع الضرائب بالطبع، إلا أن الرأسماليين، كطبقة، لم يرفضوا في يوم من الأيام أن يدفعوا ما يعتبرونه ضريبة معقولة. فالضريبة المعقولة، في نظرهم، هي بمثابة شراء خدمات تقدمها الدولة. وكما يفعلون بالنسبة لأيّ مشتريات أخرى، هم يفضلون أن يدفعوا السعر الأقلّ المُتاح لهم، ولا يتوقعون أن يحصلوا على هذه الخدمات مجانًا. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الضرائب المسجلة على الورق ليست الضرائب التي تُدفع بالفعل. غير أن من الإنصاف القول إن معدلات الضرائب الحقيقية قد تزايدت عبر القرون التي انقضت من عمر النسق الاقتصادي الرأسمالي. ويعود ذلك أساسًا إلى أن الخدمات نفسها قد تزايدت. وليس من المؤكد إطلاقًا أن كلفة هذه الخدمات الضرورية ستكون أقلّ على الرأسماليين إذا ما تكفلوا بها مباشرة، بل يمكن القول إن

معدلات الضريبة العالية تنطوي، بالنسبة لكبار الرأسماليين، على عناصر إيجابية، لأن جانبًا كبيرًا من المال، إن لم يكن أكثره، يُدوّر لمصلحتهم بشكل أو بآخر. ويعني ذلك أن الضريبة التي تفرضها الدولة قد تكون وسيلة لتحويل فائض القيمة من الشركات الصغيرة ومن الطبقات العاملة إلى كبار الرأسماليين.

ثرى، ما هي الخدمات التي يحتاج إليها الرأسماليون من الدولة؟ إن الخدمة الأولى والأعظم التي يطلبونها هي حمايتهم من السوق الحرّة. فالسوق الحرّة هي العدو القاتل لتراكم رأس المال. إن السوق الحرّة الافتراضية، الشائعة في مداورات الاقتصاديين، والتي يُقبل عليها العديد من الشارين والبايعين الذين يتشاركون في معلومات كاملة، ستكون بالطبع كارثة رأسمالية. فمن يستطيع أن يجني المال في مثل هذه السوق. إن دخل الرأسماليين فيها سيُختزل ليغدو أقرب إلى دخل البروليتاري الافتراضي في القرن التاسع عشر، الذي يعيش عيش الكفاف مما يمكن تسميته «قانون الأرباح الحديدي في السوق الحرّة». ونحن نعلم أن هذه هي الطريقة التي يعمل بها هذا القانون، لأن السوق الحقيقية القائمة ليست حرّة بأيّ حال.

ومن الواضح أن بوسع أي منتج أن يزيد من عائداته بقدر ما يفرض من احتكار على السوق. غير أن السوق الحرّة لا تميل إلى تقويض الاحتكارات. وذلك ما درج على قوله الناطقون بلسان الرأسماليين على الدوام. فإذا كانت العملية مركّبة - وذلك، بحكم التعريف، هو شأن عمليّات الاحتكار، فإن المبادرين الاقتصاديين الآخرين سيدخلون السوق إذا استطاعوا، ويخفّضون لنا بذلك السعر

الذي تباع به سلعة ما في السوق. «إذا استطاعوا!»، فالسوق نفسها لا تفرض إلقاء قيودًا محدودة على الدخول. وهذه القيود تُدعى الكفاءة. فإذا استطاع الداخل أن يضاهاى كفاءة الإجراءات القائمة، فإن السوق ستقبله بالترحاب. والتقييدات المهمة الحقيقية هي التي تفرضها الدولة، بل الدول، على الدخول.

وللدول ثلاث آليات أساسية هي التي تحوّل المُبادلات الاقتصادية في السوق. وأكثر هذه الآليات جلاءً هي التقييدات القانونية. فبوسع الدول أن تسمح بالاحتكارات، أو تحظرها، أو تفرض نظام الكوتا/الحصص النسبية. والأسلوب المستخدم على أوسع نطاق هو حظر الاستيراد/التصدير، والأهم من ذلك، هو تسجيل البراءات والمخترعات. فعندما يعاد توصيف الاحتكارات بوصفها «ملكية فكرية»، فإن من المؤمل ألا يلاحظ أحد أن هذه الفكرة منافية لمفهوم السوق الحرة، أو أن مثل هذه الخطوة ستظهر لنا أن مفهوم الملكية منافٍ لمفهوم السوق الحرة. وعلى أي حال، فإن العبارة المعهودة التي يداهم اللص بها ضحاياه، «مالك أو حياتك»، تطرح بديلاً للسوق الحرة. وكذلك تفعل عبارة التهديد التي يطلقها الإرهابي، «افعل ما أطلبه منك، وإلا...».

إن الحظر مهمّ للمبادرين الاقتصاديين، غير أنه، على ما يبدو، منافٍ تمامًا لما يعلنه في الظاهر. ومن ثمّ ينشأ قدر معين من التردّد السياسي في استخدامه بصورة متواترة. ولدى الدولة أدوات أخرى أقل بروزًا للعيان، وربما أكثر أهمية، لخلق الاحتكار. فبوسع الدولة تشويه السوق بسهولة. وحيث إن السوق، كما هو مفترض،

تؤثر الأطراف الأكثر كفاءة، وحيث إن الكفاءة رهن بخفض كلفة المُخرجات المتماثلة، فإن الدولة تستطيع ببساطة أن تتحمل جانبًا من الكلفة التي يتحملها أصحاب المشروعات التجارية. وذلك ما تفعله كلما دعمتهم بأي شكل. وبوسع الدولة أن تقوم بذلك مباشرة لمنتج محدد. إلا أن الأهم من ذلك هو أن الدولة تستطيع أن تقوم بذلك نيابة عن العديد من المبادرين في الوقت نفسه بطريقتين، فبوسعها أن تبني ما يسمى البنية التحتية، مما يعني بالطبع أن ليس على بعض المبادرين أن يتحملوا هذه الكلفة. وتنطلق التبريرات المطروحة بهذا الخصوص في العادة من أن هذه الكلفة هي من الضخامة بحيث لا يستطيع أي من أصحاب المشروعات أن يتكبدها بمفرده، وأن نفقات الدولة هذه تمثل مشاركة جماعية في الكلفة يفيد منها الجميع. بيد أن هذا التفسير يفترض أن جميع أصحاب المبادرات يتفعلون بمقادير متساوية، وذلك ما لا يحدث إلا نادرًا على الصعيد العالمي، بالتأكيد. وهو، إن حدث، فخارج حدود الدولة. وفي جميع الحالات، إن كلفة البنية التحتية لا تُفرض في العادة على المتفاعلين جميعًا، بل على دافعي الضرائب، وحتى على غير المتفاعلين بها على نحو لا تناسب فيه.

كما إن تحمّل هذه التكاليف بصورة مباشرة من خلال البنية التحتية لا يشكل الجانب الأكبر من المساعدة التي تقدمها الدولة. فالدول تتيح لأصحاب الفعاليات الاقتصادية الفرصة لعدم دفع الكلفة لإصلاح الضرر الذي يلحقونه بما لا يملكون. فإذا قام صاحب المشروع بتلويث نهر ولم يدفع الكلفة لتحاشي التلويث أو لإعادة ماء النهر إلى صفائه ونقاؤه، فإن الدولة تقوم، في واقع الأمر،

بتحويل الكلفة للمجتمع بأكمله. وهي فاتورة لا تنتقل مسؤوليتها من جيل إلى جيل، بل ينبغي سدادها فوراً من جانب طرف واحد. وفي تلك الأثناء، إن غياب التقييدات على صاحب المشروع، وقدرته على «تخريج» تكاليفه، يشكلان دعماً ملموساً مهماً له.

ولا تنتهي العملية عند هذا الحدّ، فصاحب المشروع في دولة قوية يتمتع، بهذه الصفة، بفائدة خاصة لا يتمتع بها نظرائه في دول أخرى بالدرجة نفسها. وتلمّس هنا فائدة مواقع الدول في النسق البيئيّ للدول من وجهة نظر أصحاب المشروعات. إن بوسع الدول القوية أن تمنع الدول الأخرى من منح فوائد احتكاريّة تتعارض مع مصالح مبادرين آخرين محدّدين هم، في العادة، من مواطني دولتهم.

والافتراض بسيط جداً. إن الربح الحقيقي الذي يتيح التراكم الجديّ غير المحدود لرأس المال لا يمكن أن يتحقّق إلا بالاحتكارات النسبية ما دامت قائمة. ولا يمكن أن تنشأ هذه الاحتكارات النسبية من دون الدول. وعلاوة على ذلك، فإن نظام الدول المتعددة في النسق البيئيّ الدوليّ يقدم لأصحاب المشروعات عوناً كبيراً لأنه يضمن أن تتقيّد الدولة بمساعدتهم ولا تتجاوز حدودها بإلحاق الضرر بهم. إن هذا النسق البيئيّ الغريب يتيح لأصحاب المشروعات، ولا سيّما الكبار منهم، مراوغة دولة كثيرة المطالب بالانضواء تحت مظلة دولة أخرى، أو باستخدام إحدى آليات الدولة لكبح آلية أخرى.

يقودنا ذلك إلى الأسلوب الثالث الذي تستطيع بواسطته الدول منع السوق الحرة من القيام بأنشطتها بحريّة. إن الدول هي المشتري

الرئيسي في الأسواق المحلية، وتبتاع الدول الكبرى جانبًا كبيرًا ومؤثرًا من مشترياتها من الأسواق العالمية. وكثيرًا ما تكون هذه المبادلات احتكارية أو شبه احتكارية في سلع معينة باهظة السعر تشمل اليوم، على سبيل المثال، الأسلحة والمُوصِلات المتقدمة للحرارة والكهرباء والصوت. وبوسع الدول بالطبع أن تستخدم نفوذها هذا لخفض الأسعار لصالحها عندما تقوم هي بالشراء، ولكنها على ما يبدو تستخدم هذا النفوذ بدلًا من ذلك لتتيح للمنتجين في الأساس احتكار شرائح متساوية تقريبًا من السوق، ورفع أسعارهم إلى مستويات فاضحة.

وقد تتساءلون: ما الذي أثار حفيظة آدم سميث؟ ألم يندد في ذلك الوقت بدور الدولة في خلق الاحتكار؟ ألم يدعُ إلى سياسة «عدم التدخل»؟ بلى، لقد فعل، ولكن إلى حدّ معين فحسب. أما السبب، فهو العامل الحاسم الذي ستنبيّه الآن. فالاحتكار الذي يتمتع به امرؤ ما هو بمثابة السمّ الزُّعاف لشخص آخر. وقد دأب أصحاب المشروعات على أن يتنافسوا، أحدهم مع الآخر. ومن ثم إن من يجدون أنفسهم خارج الحلبة سيهتّبون في وجه الاحتكارات التي تولّدها الدولة. وكان آدم سميث هو الناطق بلسان هؤلاء المضطهّدين المنسيين المساكين. ولا ريب أن هؤلاء المضطهّدين، حالما يفلحون في إزاحة واحد من الاحتكارات التي لم يشاركوا فيها، سيسارعون بابتهاج لخلق احتكارات أخرى خاصة بهم. وفي تلك اللحظة، سيتوقّفون عن الاستشهاد بأدم سميث، ويستعيضون عن ذلك بتمويل مؤسسات محافظة جديدة.

بطبيعة الحال، ليس الاحتكار هو الفائدة الوحيدة التي يجنيها
الرأسماليون من الدولة. فالفائدة الأخرى الأساسية المستمرة بصورة
منتظمة هي المحافظة على الاستقرار والنظام العام. ويعني النظام في
الدولة، قبل كل شيء، المحافظة على الوضع والوقوف في وجه أيّ
انتفاضة من جانب الطبقات العاملة. وتلك مهمة أكبر ممّا تقوم به
الشرطة ضد السرقة؛ إنها دور الدولة في تقليص فعالية النضال الطبقيّ
الذي قد يخوضه العمال. ويجري ذلك من خلال تضافر القوة،
والمخادعة، وتقديم التنازلات. ويعني مصطلح الدولة الليبرالية في
نظرنا الدولة التي يقلّ فيها مستوى استخدام القوة، ويزيد فيها مستوى
الخداع وتقديم التنازلات. ومن المؤكد أن هذا النهج يحقق نجاحًا
أكبر، مع أن ذلك ليس ممكنًا دائمًا، في منطقة الأطراف في الاقتصاد
العالمي، حيث يتضاءل فائض القيمة المتاح إلى حدّ عدم السماح
للدولة بأن تخصص جانبًا منه لتقديم مثل هذه التنازلات. وثمة
تقييدات قانونية مشدّدة على أنماط الأفعال التي تقوم بها الطبقات
العاملة، حتى في الدول الأكثر لبرالية، وتتعاظم هذه التقييدات على
العموم، بل تتعاظم كثيرًا إذا ما قورنت بالقيود المفروضة على أرباب
العمل. وليس ثمة نظام قانوني يتعامى عن الاعتبار الطبقيّة، على
الرغم من أن الوضع لم يتحسن بعد عام 1945 قياسًا على ما كان
عليه قبل ذلك، نتيجة لنشاط العمال السياسي على مدى القرنين
الماضيين. وهذا التحسّن في موقع الطبقات العاملة هو ما لا تزال
الأيدولوجيا المحافظة المتجدّدة منذ سبعينيات القرن العشرين تعارضه
وتتصدى له.

وماذا عن نسق الدول البيني المتداخل في كل الأحوال؟ لقد أصرّ شومبيتر، في إحدى اللحظات الساذجة القليلة في حياته، على أن الاضطراب في نسق الدول البيني عنصر سلبي ودليل على الرجعية الاجتماعية، من وجهة نظر أصحاب المشروعات. وربما لم تكن السذاجة ما دفعت شومبيتر إلى الإصرار على ذلك، وربما كان الدافع هو حاجته المستميتة لقبول المنطق الاقتصادي لمفهوم الإمبريالية كما كان يراه لينين. وعلى أي حال، يبدو من الواضح تمامًا لي أن الرأسماليين على العموم يقفون من الحرب الموقف نفسه الذي يتخذونه من الضرائب. ويعتمد موقفهم على الظروف الخاصة. وقد تبدو الحرب ضد صدام حسين إيجابية من حيث المحافظة على احتمالات تكديس رأس المال لرأسماليين محددين. بل إن الحروب العالمية مفيدة لبعض الرأسماليين، شريطة أن تخدم مصالح المنتصرين، وتكون بمنأى نوعًا ما عن خط النار المباشر، أو إذا كان إنتاجهم يلبي بصورة خاصة الاحتياجات العسكرية لأي من الطرفين المتحاربين.

على الرغم من ذلك، يطرح شومبيتر وجهة نظر وجيهة، على العموم، في أنّ تعاضم الاضطراب في نسق الدول البيني أو استمراره قد يجعل من المتعذر التنبؤ بأوضاع السوق، وقد يُفضي إلى تدمير الملكية على نحو مزاجي متقلب. كما أنه يجعل من المتعذر، أو على الأقل من الصعب جدًّا، القيام بأنواع معينة من التبادل الاقتصادي الذي يتدخل في المسارات السابقة التي سلكتها سلاسل السلع. وباختصار، إذا كان النسق العالمي في حالة «حرب عالمية» مستمرة،

فإن الرأسمالية قد لا تعمل بكفاءة تامة. ولهذا، فإن ثمة حاجة لأن تقوم الدول بالحيلولة دون ذلك. بل إن من المفيد أن تتولى دولة مهيمنة إسباغ درجة معينة من الانتظام على النسق، مما يعزز القدرة على التنبؤ، ويقلل الخسائر العشوائية. وللتذكير، فإن النظام العام الذي تفرضه القوة المهيمنة يكون أفضل لبعض الرأسماليين مما هو لبعضهم الآخر. والوحدة الجماعية بين الطبقات الرأسمالية ليست قوية جدًا في هذا المجال. ويمكننا أن نوجز الوضع بالقول إن إعلان الحرب، في فترات زمنية معينة وبالنسبة لنوع محدد من الرأسماليين، يقدم خدمة عظيمة، حتى إن لم يكن ذلك صحيحًا. ولا أودّ هنا الإيحاء بأن الرأسماليين، فرادى وجماعات، هم الذي يعلنون بداية الحروب ونهايتها. فالرأسماليون أقوياء في اقتصاد رأسمالي عالمي، بيد أنهم لا يسيطرون على كل شيء، لأن أطرافًا أخرى لها دور في تقرير الحرب. ينبغي عند هذا الحد أن نناقش ما يُسمى سيادة الدول. فالرأسماليون يسعون إلى تراكم رأس المال. أما السياسيون، فإن همّهم ينحصر أساسًا في الوصول إلى المناصب، والبقاء فيها. ويمكن لنا أن نعتبرهم أشبه بصغار أصحاب المشروعات الذين يمارسون سلطة ملموسة أكبر مما لديهم من رأسمال. والبقاء في المنصب رهن المساندة. مساندة الطبقات الرأسمالية بالتأكيد، تضاف إليها مساندة المقترعين/ المواطنين/ الطبقات الشعبية. ومساندة الفئة الأخيرة هي ما يُضفي الحد الأدنى من الشرعية على بنية الدولة. وبغير الحد الأدنى من الشرعية، تكون كلفة البقاء في المنصب باهظة جدًا، ويكون استقرار بنية الدولة محدودًا في المدى البعيد.

لكن ما الذي يسبغ الشرعية على دولة ما في الاقتصاد العالمي الرأسمالي؟ إنه بالتأكيد ليس التوزيع المنصف لفائض القيمة، ولا حتى تطبيق القوانين. وإذا قيل إنه الأساطير التي تصطنعها كل دولة عن تاريخها أو أصولها أو فضائلها الخاصة، فإن علينا أن نتساءل عما يدفع الناس إلى القبول بهذه الأساطير. فليس من المؤكد أنهم سيقبلون بها. ونحن نعلم في جميع الأحوال أن الانتفاضات الشعبية تحدث مرارًا وتكرارًا، وأن بعضها ينطوي على عمليات ثقافية ثورية تشكك في مثل هذه الأساطير الأساسية.

من هنا تحتاج الشرعية إلى تفسير. وتتيح لنا النماذج النظرية الفيبرية أن نفهم الأشكال المختلفة التي يضيفي الناس بها الشرعية على دولهم. وما يسميه فيبر الإضفاء العقلاني - القانوني للشرعية هو بالطبع ما تدعو إليه الأيديولوجيا الليبرالية. وهذا الشكل هو السائد في أغلب مناطق العالم الحديث، إن لم يكن كل الوقت فجُلّه. ولكن لماذا يسود؟ إنني أصرّ لا على أهمية هذا السؤال فحسب، بل على أن الإجابة عنه بعيدة كل البعد عن الوضوح. إننا نعيش في عالم تسوده اللامساواة البالغة. وهو عالم يتفاقم فيه الاستقطاب دائمًا، حتى إن أوضاع الطبقات الوسطى لا تتناسب وتلك التي للطبقات العليا على الرغم من كل ما طرأ من تحسّن عليها بالمقاييس المطلقة. فلماذا، إذًا، يتساهل الناس مع مثل هذا الوضع، بل يتبنّونه؟

يبدو لي أن ثمة نوعين من الأسئلة التي يمكن أن يطرحها المرء الأول هو الحرمان النسبي. فقد تكون أوضاعنا سيئة بالفعل، أو ليست على ما يرام على الأقل، غير أن أوضاعهم غاية في السوء. فعلينا، إذًا،

أن لا نخلّ نحن بتوازن المركّب، والأهم أن نمنعهم من الإخلال بتوازنه. ويبدو لي أن ثمة قبولاً واسعاً بهذه الظاهرة النفسية الجماعية، سواء بتمجيدها عن طريق الحديث عن طبقة وسطى معتبرة الحجم بوصفها أساس الاستقرار الديمقراطي، أو بالتنديد بها بالحديث عن أرستقراطية عمّالية تعاني الوعي الزائف، وسواء اعتبرها المرء فاعلة أساساً داخل الدول أو في سياق النسق البيئي بين الدول بمجموعها. وهذا التفسير بنيويّ في طابعه؛ أي أنه يدل على أن ظاهرة نفسية جماعية تمتدّ جذورها إلى صميم بنية الاقتصاد العالمي الرأسمالي. وإذا بقي هذا الجانب من البنية سليماً وعلى ما كان عليه، أي إذا استمرّ البنيان التراتبيّ الذي تتخلله المراتب والدرجات العديدة، فإن درجة الشرعية الناجمة عن هذه البنية لا بد أن تظل ثابتة. ويبدو في هذه الأيام أن واقع السلم التراتبي، بما فيه من درجات ومراتب، قد بقي على حاله، ومن ثم فإنّ التفسير البنيوي لا يستطيع أن يفسر التفاوت في مستويات الشرعية.

ومع ذلك، يبدو أن ثمة عاملاً ثانياً مهمّاً جدّاً لتفسير استمرارية الشرعية في بنى الدولة. وهذا العامل موضوعي وقابل بالتالي للتنوع؛ وقد تبدّل بالفعل. فقد كانت درجة الشرعية في الاقتصاد العالمي الرأسمالي في القرن التاسع عشر خفيفةً دون شك، وظلت على ذلك المستوى من الانخفاض في أكثر بلدان الأطراف حتى أواخر القرن التاسع عشر. وبدا أن التسليح المتواصل للمبادلات الإنتاجية قد أحدث عدداً من التغيّرات كان العديد منها، إن لم يكن أكثرها، سلبياً من وجهة نظر المنتجين المباشرين. بيد أن الوضع أخذ

يتغير بعد الثورة الفرنسية. ولا يعني ذلك أن آثار التسليع غدت أقلّ سلبيةً، للأغلبية العظمى على الأقل. بل إنّ تمللم الأغلبية قد اتخذ شكل الإصرار على أن السيادة لا يمكن مناقشتها باعتبارها تعريفاً للسلطة وللقوة الشرعية. تُرى من الذي كان يتمتع بالسيادة؟ إذا لم تكن الإجابة هي الملك المطلق، فمنّ البديل إذًا؟ والإجابة التي أخذت تحظى بقبول واسع، كما نعلم، هي «الشعب».

عندما نقول إن الشعب هو صاحب السيادة، فإننا لا نعني شيئاً محددًا تحديدًا دقيقًا، لأن علينا في هذه الحالة أن نحدّد ماهية الشعب والسبل التي يستطيع الناس بها أن يمارسوا هذه السلطة. إلا أن مجرد التنويه بأن ثمة كياناً هو «الشعب»، وأنهم قد يمارسون قوة سيادية، سيحمل تداعيات جذرية لمن يمارسون السلطة الفعلية. وكانت محصّلة ذلك حالة الغليان السياسي الثقافي العظيم الذي تجلّى في القرنين التاسع عشر والعشرين، وتمحور حول كيفية تفسير وتطويع ممارسة الناس لما يتمتعون به من سيادة.

إن قصة تطويع ممارسة السيادة الشعبية هي قصة الأيديولوجيا الليبرالية - أي اختراعها، وصعودها الظافر في القرن التاسع عشر بوصفها المؤسسة الجيوثقافية للاقتصاد العالمي الرأسمالي، وقدرتها على تحويل الأيديولوجيتين الاثنتين المتنافستين (الزرعة المحافظة من جهة، والراديكالية/الاشتراكية من جهة أخرى) إلى رموز لبرالية. أما كيف حدث ذلك، فقد ناقشته بصورة مسهبة في كتابي بُعد الليبرالية. وسأحاول هنا أن أعرض خطوطه الجوهرية العامة.

لقد طرحت الليبرالية نفسها كمبدأ وَسَطِيّ. وبشّر الليبراليون بأن التقدم أمرٌ مرغوبٌ وحتميٌّ ويمكن تحقيقه على أفضل وجه إذا استُحدثت عملية إصلاح عقلاني يشرف عليها ويتحكم فيها الخبراء الاختصاصيون الذين يستطيعون، اعتمادًا على التحليل الواعي، تطبيق الإصلاحات الضرورية في جميع جوانب النسق التاريخي، مع استخدام سلطة الدول بوصفها الرافعة السياسية الأساسية. وعندما واجهت الليبراليين المطالبُ المتهوِّرة من جانب «الطبقات الخطرة» في القرن التاسع عشر - أي البروليتاريا الحضريّة في أوروبا الغربية وأميركا الشمالية - عرضوا برنامجًا إصلاحيًا من ثلاثة مكوّنات: حق الاقتراع الشامل، وبدايات دولة الرفاه، ونعرة قومية إدماجية عرقية.

وقد حقق برنامج الإصلاح الثلاثي الأبعاد هذا نجاحًا استثنائيًا. واعتبارًا من عام 1914، لم تعد البروليتاريا الحضريّة خطرة. إلا أن الليبراليين وجدوا أنفسهم في ذلك الوقت وجهًا لوجه إزاء منظومة جديدة من «الطبقات الخطرة» - وهي القوى الشعبية في بقية أنحاء العالم. وفي القرن العشرين، سعى الليبراليون إلى تطبيق برنامجٍ إصلاحيٍ مشابه على المستوى البينيّ بين الدول. وأدى حق تقرير المصير للشعوب دورًا وظيفيًا معادلًا لحقّ الاقتراع الشامل. وطرحت التنمية الاقتصادية للبلدان الناقصة النمو بديلًا معادلًا لدولة الرفاه الوطني. أما المكوّن الثالث، فلم يكن متاحًا، لأنه إذا حاول أحد الأطراف أن يشمل العالم بأسره، فإنه لم يعد ثمة جماعة يمكن إزاءها إثارة نعرة قومية إدماجية عرقية.

على الرغم من ذلك، يبدو أن نسخة القرن العشرين من الليبرالية العالمية ظلت فاعلة إلى حين وإلى حدّ ما، ولا سيّما في السنوات «العظيمة» بعد عام 1945. إلا أن المعادلة بقيت على ما كانت عليه حتى عام 1967. وصحيح أن تقرير المصير بالنسبة للشعوب لم يكن ينطوي على مشكلات، إلا أن التوزيع على الصعيد العالمي كان، حتى في أبسط درجاته، يهدّد بفرض تقييدات ضخمة على احتمالات التكديس غير المحدود لرأس المال. أما المكوّن الثالث، فكان غائبًا تمامًا. وبحلول السبعينيات من القرن العشرين، لم تعد الليبرالية العالمية، في ما يبدو، قابلة للحياة.

ولنفهم لماذا كان ذلك مدمرًا إلى هذا الحد للنظام، علينا أن نفهم ما قدمته الليبرالية، ولماذا نجحت بالتالي في إضفاء الاستقرار السياسي على النظام مدة طويلة. إن البرنامج الثلاثي الأبعاد الذي استخدمه الليبراليون لترويض الطبقات الخطرة لم يقدم لهذه الطبقات ما طلبته أول الأمر - وهو ما يمكن إيجازه في الشعار الكلاسيكي للثورة الفرنسية: «الحرية، المساواة، الإخاء». ولو كانت هذه المطالب قد لُبِّيت، لاستحال قيام اقتصاد عالمي رأسمالي، لأنه كان من المستحيل ضمان استمرار تكديس رأس المال. ما قدمه الليبراليون إذاً هو نصف الكعكة أو، بصورة أدق، سُبُع الكعكة: أي مستوى المعيشة المعقول لأقلية من سكان العالم (وهي الشهيرة بالطبقات الوسطى). وهذه الكعكة الصغيرة كانت بلا شكّ أكثر بكثير من سُبُع الكعكة التي كانت في ما مضى، غير أنها كانت أقل بكثير من حصة مساوية من الكعكة، كما أنها لم تكن تساوي شيئًا على الإطلاق من الأسباع الستة الأخرى.

إن تقديم هذا القدر لم يقلص إلى درجة مهمة احتمالات تكديس رأس المال بالنسبة لكبار الرأسماليين، ولكنه حقق الهدف السياسي، وهو نزع الفتيل من الغليان الثوري في المدى المتوسط. أما السُّبع الذين انتفعوا مادياً فكانوا على الأغلب ممتّنين، وبخاصة عندما رأوا حالة الذين خلفوهم وراءهم. (تذكّر، هنا، الصورة التي رسمها ريتشارد توني في أحد مؤلفاته للموهوبين «الذين خاضوا الموج نحو الشاطئ من دون أن يردعهم التفكير في زملائهم الغرقى»⁽¹⁸⁾. واللافت أكثر من ذلك هو ردود فعل الزملاء الغرقى. فقد فسّروا قدرة الموهوبين على السباحة إلى الشاطئ بوصفها دليلاً على الأمل بالنسبة لهم. وكان ذلك، من الوجهة النفسية، مفهوماً، ومن الناحية التحليلية، ظاهرة تدل على الفطنة.

لقد قدمت الليبرالية مخدّر الأمل الذي تم ابتلاعه بأكمله. وابتلعه كذلك زعماء الحركات المناوئة للنظام في العالم، الذين احتشدوا وراء وعد الأمل، وزعموا أنهم سيُرسون دعائم المجتمع الصالح عن طريق الثورة. غير أنهم كانوا يعنون الإصلاح في واقع الأمر. وقد حلوا محل الاختصاصيين الذين عرضت السلطة الراهنة أن يتولّوا، هم أنفسهم، تنفيذ ذلك الإصلاح حالما يضعون أيديهم على دوافع القوة ويمسكون بزمامها في الدولة. وأفترضُ هنا أنك إذا أوشكت على الغرق، فإنك تستعمل عقلك ولن تتوانى عن الإمساك بأي شيء يُمدّ لك لإنقاذ نفسك. ولا يمكن للمرء، بعد نظرة استرجاعية للماضي، أن يلوم الجماهير الشعبية في العالم لأنها قدمت مسانبتها

R. H. Tawney, *Equality*, 4th ed. (London: George Allen and (18) Unwin, 1952), 109.

ودعمها المعنويّ للحركات المتعددة المناوئة للنظام، التي رفعت صوتها للتعبير عن مظالمها.

لم يكن أمام أصحاب السلطة الذين واجهتهم الحركات المناوئة للنظام، بما يجيش فيها من العنفوان والصخب، وما يصدر عنها من اتهامات، إلا أن يردّوا بواحد من أسلوبين. فإذا تولّاهم الفزع، وقد تولّاهم بالفعل، فإنهم سيحاولون قطع ما كانوا يعتقدون أنه رأس الأفعوان الخبيث. ولكن بما أن هذا الثعبان كان متعدّد الرؤوس، أدرك المتحدلقون المدافعون عن الوضع الراهن أنهم بحاجة إلى ردود فعل أكثر دهاءً. وقد رأى هؤلاء أن الحركات المعارضة للنظام كانت، على نحو معاكس، تخدم مصالح النظام في الواقع. إن تعبئة الجماهير تعني دفع تحرّكاتها إلى قنوات ومساراتٍ مرسومة. وكان لزعامات السلطة في الدولة تأثيرات احتوائية بالغة على هذه الأنشطة. وعلاوة على ذلك، فإن هذه الحركات، حالما تجد نفسها في مواقع السلطة، ستنتقّض على مطالب أتباعها المتهوّرة، وتتخذ إزاءها مواقف حادة، بل أكثر حدة من أسلافها. ثم إن الأمل المخدّر سيكون أكثر فعالية إذا كان المرؤجون له ذات يوم زعماء ثورين مشهودًا لهم. وإذا أتت رياح المستقبل بما تشتهي هذه الجماهير الشعبية، فإنها ستُمعن النظر، وتدرك أن عليها أن تنتظر بعض الوقت، ولا سيّما إذا كانت الدولة الجديدة «تقدّمية». وسيكون من حظ أجيالها القادمة أن ترث الأرض.

كانت صدمة عام 1968 أكثر من حدث عابر. كانت صدمة ذلك العام تتمثل في إدراك أن جيوثقافة الليبرالية بأكملها، ولا سيّما توليد الحسّ التاريخي بالتفاؤل الذي شاع في أوساط الحركات المناوئة

للنظام، كانت ملطّخة، بل زائفة، وأن أبناء الجيل الصاعد من الجماهير الشعبية لن يقدر لهم أن يرثوا الأرض، بل إنهم سيكونون أسوأ حالاً من جيل آبائهم.

وهكذا بدأت الجماهير الشعبية بالتخلي عن الحركات المناهضة للنظام، وبتجاوز حركات الإصلاح اللبرالية، وتخلّت بالتالي عن بُنى الدولة كأدوات لتحقيق التحسّن الجماعي لهم.

إن التخلي عن طريق الأمل الذي سلكته الأرجل دومًا لم يتم بسهولة وخفة. ذلك أن ستّة أسباع البشر لم يُظهروا بعد الجنوح عن هذا الطريق استعدادهم للقبول بمصيرهم ككائنات حيّة مقموعة لم تُلبّ احتياجاتها. بل إن الأمر كان على العكس من ذلك. فعندما يتخلى امرؤ عن الوعود المعهودة ويطرّحها جانبًا، فإنه يبحث عن سبل أخرى. والمشكلة هي أن العثور على هذه السبل ليس بالأمر السهل. والأسوأ من ذلك أن الدول ربّما لا تكون قد عرضت حلولًا طويلة الأمد لتحسين أحوال أغلبية سكان العالم، بل إن ما قدمته كان قدرًا معيّنًا من الضمانات القصيرة الأمد ضد العنف. فإذا توقف السكان عن إضفاء الصبغة الشرعية على الدول، فإنهم لن يكونوا ميّالين إلى إطاعة رجال الشرطة، ولا أن يدفعوا الضريبة لجُباة الدولة. ومن ثمّ تتناقص قدرة الدولة على تقديم الضمانات ضد العنف على المدى القصير. وفي هذه الحالة، لا بدّ أن يعود الأفراد (والشركات) إلى الحلول القديمة، وهي أن يكفلوا أمنهم بأنفسهم.

وحالما يصبح الأمن الخاصّ، مرة أخرى، عنصرًا اجتماعيًا مهمًا، تبدأ الثقة بحكم القانون بالانهيار، وكذلك بفعل الوعي المدني (أو

المتمدّن). وتظهر الجماعات المغلقة (أو تبرز مرة أخرى) بوصفها الملاذ الآمن. وتميل هذه الجماعات المغلقة إلى التعصب، والعنف، والتنقية النطاقية. وحين يتصاعد العنف بين الجماعات، تنزع القيادات إلى اكتساب خصائص المافيا في طبيعتها - المافيا التي تعني الجمع بين الإصرار الإرغامى على الطاعة العمياء داخل الجماعة والانتفاع القائم على الرشوة. وذلك ما نشاهده حولنا الآن، وسنشاهد المزيد منه في العقود المقبلة.

لقد أصبح العداء للدولة من النزعات الشائعة هذه الأيام، وهو في تزايد مطرد. كما إن الأفكار المناهضة للدولة، التي كانت شائعة لدى النزعات المحافظة، والبرالية، والراييكالية/الاشتراكية، وقوبلت عملياً بالتجاهل خلال أكثر من مائة وخمسين سنة مضت، قد أخذت تتردد أصداؤها العميقة في أنماط السلوك السياسي في جميع الاتجاهات. ألا يبعث ذلك السعادة في أوساط الطبقة الرأسمالية؟ يبدو أن ذلك مشكوك فيه، لأن الرأسماليين يريدون الدولة، يريدون الدولة القوية أكثر بكثير مما يصرحون به في مواقفهم الخطابية المعلنة.

ولا ريب في أنهم لا يريدون من الدول الأطراف أن تتدخل في تدفق المبادلات في الاقتصاد العالمي. وحيث إن الحركات المناهضة للنظام تعاني الآن صعوبات جسيمة، فإن الرأسماليين قادرون على استخدام صندوق النقد الدولي والمؤسسات الأخرى لتطبيق هذا التفضيل. إلا أن ثمة فرقاً بين أن تتوقف الدولة الروسية عن منع المستثمرين الأجانب، وأن تعجز الدولة الروسية عن

ضمان الأمن الشخصي لأصحاب المشروعات الاقتصادية الذين يزورون موسكو.

ويطرح خوان كارلوس ليردا في أحد الأعداد الأخيرة من مجلة اللجنة الاقتصادية لأميركا اللاتينية ومنطقة البحر الكاريبي (*CEPAL Review*) تقويمًا حذرًا لغياب استقلال سلطات الدولة في وجه العولمة، إلا أنه يؤكد في الوقت نفسه ما يعتقد أنه الجانب المشرق في النشاط المتعاظم لقوى السوق العالمية:

إن ظاهرة العولمة تضع قيودًا فعلية على حرية الحركة لدى الحكومات الوطنية. وعلى الرغم من ذلك، فإن القدرة الانضباطية التي تمارسها المنافسة الدولية، وينطلق منها جانب من العملية على الأقل، قد تترك آثارًا نافعة ملموسة على مسارات السياسة العامة في المستقبل في بلدان المنطقة. وعند الحديث عن «غياب الاستقلال»، إذًا، علينا أن نتأكد أن الأمر ليس مجرد دعوة نرحب بها من أجل «تخفيض مستوى التعسف» في تطبيق السياسة العامة أحيانًا⁽¹⁹⁾.

Juan Carlos Lerda, «Globalization and the Loss of (19) Autonomy by the Fiscal, Banking and Monetary Authorities,» *CEPAL Review* 58 (April 1996): 76-77.

ويتابع النص على النحو التالي: «يجدر بنا أن نتساءل، على سبيل المثال، عما إذا كان التزمّت المتزايد من جانب الأسواق المالية العالمية - إزاء التلاعب التعسفي بمعدل صرف العملات، أو مستويات العجز العالية في الميزانية العامة - يؤثر بالفعل في استقلالية السلطات المحلية (عن طريق تشديد القيود على الحكومات) أو أنه سيعمل للصالح العام بالحيلولة دون وقوع أضرار أفدح في المستقبل (عن طريق الهبوط التراكمي الحاد في معدلات صرف العملة، وهو ما يؤثر سلبيًا بصورة ملموسة في المجال الحقيقي للاقتصاد عندما يغدو من المحتم تخفيض قيمة العملة)».

نلاحظ هنا ما يمكن تسميته الخط الرسمي. إن السوق واقع موضوعي، ولها بالتالي صفة «الضبط والانضباط». ويبدو أن ما تضبطه السوق وتكبحه هو الغريزة المشاكسة التي يندفع معها الجميع إلى اتخاذ قرارات اجتماعية على أسس لا تتعلق بتعظيم الربح. وعندما تتخذ الدول قرارات اجتماعية على مثل هذه الأسس، تكون قد اتخذت إجراءً تعسفيًا اعتباريًا.

ولكن ما إن تحاول الدول أن تكون تعسفية عندما تتعرض مصالح الرأسمالية المهمة للتهديد، حتى تتعالى أصوات الاحتجاج. ففي عام 1990، عندما تعرضت مؤسسات مالية أميركية كبيرة للإفلاس، كتب هنري كوفمان مقالًا في صحيفة نيويورك تايمز يقول فيه:

إن المؤسسات المالية هي القابضة، وبالتالي هي الحامية للادخارات الأميركية والإيداعات المالية المؤقتة، وتلك مسؤولية عامة فريدة. إن السماح للسوق بفرض الانضباط على النظام المالي يعني بالفعل الإذعان والخنوع لسيل جارف من الإخفاقات الممكنة⁽²⁰⁾.

وذلك هو الوضع الذي تتجلى ملامحه العامة أمام أعيننا. إن الأسواق ترحب بفرض الانضباط على الدول عندما تسلك سلوكًا تعسفيًا، غير أن سماح الدولة للسوق نفسها بفرض الانضباط على البنوك لا يدلّ على الإحساس بالمسؤولية. فالقرار الاجتماعي

Henry Kaufman, «After Drexel, Wall Street Is Headed for (20) Darker Days,» *International Herald Tribune* (February 24-25, 1990) (reprinted from *New York Times*).

بالحفاظ على برامج الرفاه الاجتماعي عمل غير مسؤول، أما القرار الاجتماعي بإنقاذ البنوك فهو غير ذلك.

ينبغي أن لا يفوتنا على الإطلاق أن الاحتكار (أو القرار التعسفي) من جانب شخص ما إنما هو سُوءٌ زُعافٌ لشخص آخر، لا، بل علينا أن نتذكر كذلك أن الرأسماليين يعتمدون على تدخلات الدولة بأشكال عديدة، مما يجعل أيّ ضعف فعليّ في سلطة الدولة أمرًا كارثيًا. والقضية التي نطرحها هنا هي أن العولمة لا تترك أثرًا مهمًا بالفعل على قدرة الدولة على أداء مهماتها، كما أن ليس في نية كبار الرأسماليين أن يسمحوا لها بذلك. غير أن الدول قد أخذت الآن، وللمرة الأولى خلال خمسمائة سنة، تواجه تضًاؤلاً مطردًا في ممارسة سيادتها، بالمعنيين الداخلي والخارجي. ولا يعود ذلك إلى التحوّل الجيوثقافي، ولا إلى أن الجماهير الشعبية، في المقام الأول، قد فقدت الأمل في الإصلاح اللبرالي وفي تقمّصاته اليسارية. مكتبة

إن التغيّر في البعد الجيوثقافي هو حصيلة للتحوّلات في الاقتصاد العالمي. وهو، بالدرجة الأولى، نتيجة لوصول كثير من التناقضات الداخلية ضمن النظام حدًا جعله عاجزًا عن حل هذه القضايا مرة أخرى. وذلك ما نشهده في عمليّات التجدد الدورية في النظام الرأسمالي. ومازق النظام الحرجة هذه تتضمن، من جملة أمور أخرى، نزاع الطابع الريفي عن العالم، والوصول إلى مشارف التفسّخ البيئي، والأزمات المالية التي جلبتها على الدول إشاعة الديمقراطية في الساحة السياسية، وما أعقبها من

تساعد في مستوى المطالب الدنيا في ما يتصل بالخدمات التعليمية والصحية⁽²¹⁾.

إن سيادة الدول - أي سيادتها على الصعيدين الداخلي والخارجي في إطار النسق البينيّ في العلاقات بين الدول - هي من الأعمدة الأساسية للاقتصاد العالمي الرأسمالي. فإذا انهار هذا العمود، أو تضعف بصورة خطيرة، فإن الرأسمالية، كنظام، ستزعزع. وأنا أقرّ بأنها في حالة انحطاط هذه الأيام، ربّما للمرة الأولى في تاريخ النسق العالمي الحديث. وذلك هو المؤشر الأوّلّي على الأزمة الحادة التي تعانيها الرأسمالية كنظام تاريخي. إن المأزق الجوهري للرأسمالية، كأفراد وكطبقة، يتمثل في ما إذا كان عليهم، في المدى القصير، أن ينتفعوا بصورة كاملة من ضعف الدول، أو يحاولوا الإصلاح من أجل استعادة الشرعية لبُنى الدولة أو تسخير طاقاتهم لبناء نسقٍ بديل. وخلف ستار البلاغة الخطابية، يدرك المنافحون الأذكياء عن النظام القائم خطورة الوضع. وفيما هم يشغلوننا بالحديث عن قضايا مزيفة تتصل بالعولمة، يحاول بعضهم، على الأقل، أن يفهموا طبيعة النظام البديل المقبل، وكيفية تسيير الأمور إلى هذه الوجهة. وإذا لم نرغب في التعايش في المستقبل مع الحل المجحف الذي يحاولون ترويجه، فإن علينا أن نسأل السؤال نفسه. لذا سأعرض موقفي في عجالة. إن النسق العالمي الرأسمالي يتطلب

(21) انظر التحليل المفصل لأزمة البنى في الاقتصاد الرأسمالي العالمي في كتاب: Terence K. Hopkins and Immanuel Wallerstein, coords., *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025* (London: Zed Press, 1996).

بنيةً تتربط فيها دول ذات سيادة داخل نسقٍ بيني. وتؤدي هذه الدول أدوارًا غاية في الأهمية لمساندة أصحاب المشروعات الخاصة. ويتمثل أبرز هذه الأدوار في تحمّل جانب من تكاليف الإنتاج، وفي تقديم الضمانات لأشباه الاحتكارات لزيادة معدلات الربح، ثمّ في جهود الدولة للحدّ من قدرة الطبقات العاملة على الدفاع عن مصالحها، ولتخفيف السخط عن طريق إعادة توزيع فائض القيمة على نحو جزئي.

على أيّ حال، هذا النسق التاريخي، شأنه شأن أي نظام آخر، ينطوي على جملة تناقضات، وعندما تصل هذه التناقضات حدًا معينًا (أي، بعبارة أخرى، عندما يتحرك المسار بعيدًا عن نقطة التوازن) يستحيل على النظام أن يعمل بصورة اعتيادية. ذلك أن النظام يبدأ عندها بالتفرع والتشعب. وثمة مؤشرات عديدة على أننا بلغنا هذه النقطة. إن نزع الطابع الريفي، والإنهاك البيئي، والدمقرطة، تخفّض بطرق مختلفة القدرة على تكديس رأس المال. وذلك ما يفعله أيضًا تضائل قوة الدولة، للمرة الأولى خلال خمسة قرون، لا بسبب تعاضم قوة الشركات المتعدّدة الجنسيات كما يجري التأكيد في أغلب الحالات، بل بسبب تقلّص الشرعية التي تمنحها الشعوب للدول، جراء فقدان الإيمان باحتمالات التحسن التدريجي في المستقبل. غير أن الدولة لا تزال تحتفظ بأهميتها، بالنسبة لأصحاب المشروعات في المقام الأول. ونظرًا للانحطاط في قوة الدول، تجد الشركات المتعدّدة الجنسيات نفسها في صعوبات حادة، لأنها تواجه انكماش أرباحها للمرة الأولى في المدى البعيد،

بينما لا تعود الدول في موقع تستطيع معه إنقاذ هذه الشركات ماليًا من تلك المآزق.

لقد دخلنا زمن المصاعب. والنتيجة غير مؤكدة. وليس بوسعنا التيقن من نوع النسق التاريخي الذي سيحل محل النظام الذي نجد أنفسنا فيه الآن. وما نعلمه علم اليقين هو أن هذا النظام الغريب الذي نعيش فيه، والذي أدى دورًا خطيرًا بمساندته عملية التكديس غير المحدود لرأس المال، لن يستطيع الاستمرار في أداء مهماته بعد الآن.

البيئة وكلفة الإنتاج الرأسمالية: لا مخرج (*)

يتفق الجميع تقريبًا هذه الأيام على أن تفسخًا خطيرًا قد لحق بالبيئة الطبيعية التي نعيش فيها، بالمقارنة مع ما كان عليه الوضع قبل ثلاثين سنة، أو بالأحرى قبل مائة سنة. وهذا هو الحال على الرغم من تواصل المبتكرات التقنية المهمة وتوسع المعرفة العلمية، وهو ما كان من المتوقع أن يُفضي إلى نتائج مخالفة لما نشهده الآن. ونتيجة لذلك، غدا الوضع البيئي اليوم، خلافًا لما كان عليه قبل ثلاثين سنة أو مائة سنة، قضية سياسية جدية في العديد من مناطق العالم. بل إن ثمة حركات سياسية ذات ثقل سياسي مهم تتمحور وتتنظم اهتماماتها المركزية حول قضية الدفاع عن البيئة، وحمايتها من المزيد من التردّي، وإعادة الأوضاع قدر الإمكان، إلى ما كانت عليه.

وبالطبع، فإن تقدير درجة الخطورة في هذه المشكلة المعاصرة يتراوح بين من يعتقدون أن يوم الدينونة قد أصبح وشيكًا من جهة، ومن يرون أنّ من الممكن جدًا الوصول إلى حل تقنيّ مبكر. وأعتقد

(*) الكلمة الرئيسية في الاجتماع الحادي والعشرين لمجموعة «بيو» للبيئة، «البيئة العالمية والنسق العالمي»، جامعة كاليفورنيا، سانتا كروز، 3-5 نيسان/أبريل 1997.

أن أكثر الناس يتخذون موقفًا وسطًا بين هذا وذاك. ولست في وضع أستطيع معه مناقشة القضية من وجهة نظر علمية. بل إنني سأخذ بهذا التقويم الوسطي بوصفه الموقف المعقول، وسأحاول تحليل أهمية هذه القضية وعلاقتها بالاقتصاد السياسي للنسق العالمي.

إن سيرورة الكون بأكملها رهنٌ، بالطبع، بالتغير المستمر. من هنا، فإن الإقرار بأن الأمور لم تعد مثل ما كانت عليه في الماضي هو من نافلة القول إلى حد لا يستحق معه أي اهتمام على الإطلاق. وبالإضافة إلى ذلك، فإن في هذا الخضمّ الدائم أنماطًا من التجديد البيئيّ نسمّيها الحياة. وسواء أكانت الظواهر حيّة أم عضوية، فإن لوجودها الفردي بداية ونهاية، غير أنها تتناسل خلال تلك السيرورة من أجل استمرار النوع. وهذا التجدد الدائري لا يكتمل قط، وبالتالي إن البنية الكلّية لا تظل ساكنة إطلاقًا. وعلاوةً على ذلك، فإن جميع الظواهر الحية تغتذي وتستوعب في كيانها، على نحو ما، منتجات خارجة عنها، بما فيها الكائنات الحيّة الأخرى في أغلب الأحيان. كما إن نسبة المفترسين إلى الفرائس ليست متوازنة على الإطلاق. ولهذا السبب يظلّ الوسط البيولوجي في حالة تطوّر دائم.

علاوةً على ذلك، فإن السموم ظواهر طبيعية بالقدر نفسه، وقد لعبت دورًا في التوازن البيئي قبل أن يدخل الكائن البشري الصورة بوقت طويل. ومن المؤكد أننا نعرف عن الكيمياء والبيولوجيا أكثر بكثير ممّا عرف أسلافنا بحيث غدونا أكثر وعيًا للسموم في بيئتنا؛ وربما كان الأمر غير ذلك، لأننا نعلم في هذه الأيام كذلك مدى التقدم في معرفة الشعوب غير المتعلمة بالسموم ومضادات

السموم. ونحن نتعلم هذه الأشياء كلّها أثناء تلقينا العلم في مدارسنا الابتدائية والثانوية، ومن خلال ملاحظتنا البسيطة للحياة اليومية. بيد أنّنا نميل إلى تجاهل هذه التقييدات الواضحة عندما نناقش الأبعاد السياسية في قضايا البيئة. والسبب الوحيد الذي يجعل هذه القضايا تستحق المناقشة هو اعتقادنا بأن أمرًا خاصًا وإضافيًا قد حدث خلال السنوات الماضية، وعلى مستوى متصاعد من الخطر، واعتقادنا، في الوقت نفسه، بأن من الممكن فعل شيء لمواجهة هذا الخطر المتعاظم. وتنطوي الحجة التي يطرحها الخضر والحركات البيئية الأخرى على هذين العنصرين كليهما: تزايد مستوى الخطر (مثل الثقوب في طبقة الأوزون، وآثار الدفيئة، أو الانصهارات النووية)؛ والحلول المحتملة.

وسأبدأ، كما أسلفت، بالافتراض أن ثمة قضية معقولة يمكن طرحها حول الخطر المتزايد، وهذه قضية تستلزم استجابة عاجلة. إلا أن علينا أن نطرح سؤالين إذا أردنا أن نواجه الخطر على نحو ذكي: من هم الذين يتهدّدهم هذا الخطر؟ وكيف نفسّر تزايدهم؟ ويتشعب السؤال عن «المهدّدين بالخطر» بدوره إلى عنصرين: المهّدّدون بين الكائنات البشرية، والمهدّدون بين الكائنات الحية. يستدعي السؤال الأول مقارنة بين مواقف الشمال والجنوب من المسائل البيئية؛ ويتمثل الثاني في قضية البيئة العميقة. ويتضمن السؤالان في واقع الأمر قضايا تتصل بطبيعة الحضارة الرأسمالية وعمل الاقتصاد العالمي الرأسمالي. ويعني ذلك أن علينا أن نحلّل مصدر الخطر المتعاظم قبل أن نتناول قضية «المهدّدين بالخطر».

تبدأ الحكاية باثنتين من الخصائص الأولية للرأسمالية التاريخية. الأولى منهما معروفة كل المعرفة: إن الرأسمالية نسق يتطلب التوسع لا محالة - التوسع في الإنتاج الكلي، والتوسع الجغرافي - ليتمكن من المحافظة على هدفه الأولي، وهو التراكم غير المحدود لرأس المال. أما الخصيصة الثانية فقلماً تطرح للمناقشة. إن من العناصر الجوهرية لتكديس رأس المال بالنسبة للرأسماليين، ولا سيّما كبار الرأسماليين، ألا يسددوا فواتيرهم. وذلك هو ما أدعوه «السر القذر» للرأسمالية.

وسأقدم بعض التفاصيل لهاتين النقطتين. فبالنسبة للأولى، يقرّ الجميع بأن النظام الاقتصادي الرأسمالي يتّسع على نحو مستمر. ويزعم المنافحون عن الرأسمالية أن تلك هي من فضائلها العظيمة. ويشير إليها المهتمّون بقضايا البيئة بوصفها من الرذائل الكبيرة للرأسمالية، ويناقدون، بصورة خاصة، واحداً من التداعيات الأيديولوجية لهذا التوسع، ألا وهو تأكيد حق البشر (بل واجبه) في «قهر الطبيعة». ومن المؤكد الآن أن لا التوسع، ولا قهر الطبيعة كانا مجهولين قبل بروز الاقتصاد العالمي الرأسمالي في القرن السادس عشر. وكما هي الحال في الأمور العديدة الأخرى التي كانت ظواهر اجتماعية قبل ذلك الوقت، لم يكن لأي منهما أولوية وجودية في الأنساق التاريخية السابقة. وما فعلته الرأسمالية التاريخية هو دفع هذين الموضوعين - أي التوسع الفعلي وتبريراته الأيديولوجية - إلى الصدارة، فاستطاع الرأسماليون على هذا الأساس أن يتجاوزوا الاعتراضات الاجتماعية على

هذين الجانبين. وهذا هو الفرق الحقيقي بين الرأسمالية التاريخية والأنساق التاريخية السابقة. إن جميع القيم في الحضارة الرأسمالية ألفية بطبيعتها، ولكن تلك هي حال القيم المتناقضة الأخرى. وما نعنيه بالرأسمالية التاريخية، بهذا المعنى، هو أنها نسق بنيت فيه مؤسسات مكنت القيم الرأسمالية من أن تحتل مرتبة الأولوية، بحيث وُضع الاقتصاد الرأسمالي على مسار خضع فيه كل شيء للتسليع ليتسنى التكديس غير المحدود لرأس المال من أجل التكديس بحد ذاته فحسب.

ولم تكن آثار ذلك تتجلى بالطبع بين عشية وضحاها، ولا في خلال قرن من الزمان. فقد كان للتوسع آثاره التراكمية. إن قطع الأشجار يستغرق وقتاً طويلاً. وقد قطعت أشجار أيرلندا بأكملها في القرن السابع عشر. ولكن كان ثمة أشجار أخرى في مكان آخر. ونحن نتحدث اليوم عن الغابات المطيرة في حوض الأمازون بوصفها الانفساح البيئي الحقيقي الأخير، ويبدو أنه يتعرض للهدر المتسارع. وإغداق السموم على الأنهار وفي الغلاف الجوي يستغرق كذلك وقتاً طويلاً. فم منذ خمسين سنة فقط، كان مصطلح «الضباب الدخاني» (smog) قد ابتكر حديثاً لوصف الأحوال غير الاعتيادية في مدينة لوس أنجلوس. وكان يقصد به وصف الحياة في موقع تحجر قلبه إزاء نوعية الحياة والثقافة الرفيعة. أما اليوم، فإن الضباب الدخاني ينتشر في كل مكان؛ وقد داهم أثينا مثلما اجتاحت باريس. وما زال الاقتصاد العالمي الرأسمالي يتسع بمعدلات طائشة، بل إننا نسمع، حتى في مرحلة انخفاض كوندرا تيف هذه، عن معدلات نمو مشهودة

في شرق وجنوب شرق آسيا. ترى، ما الذي نتوقه في مرحلة تصاعد
كوندرا تيف المقبله؟

وبالإضافة إلى ذلك، فإن ديمقراطية العالم - التي حدثت بالفعل -
تعني أن هذا التوسع ظل يلاقي قبولاً شعبياً لا يصدق في أكثر
أرجاء العالم، بل إنه قد يتمتع بشعبية لم يحظ بمثلها في الماضي على
الإطلاق. لقد أخذ أكثر الناس بالمطالبة بحقوقهم، التي تشمل، في
المقام الأول، حصتهم من الكعكة. غير أن قطعة الكعك لنسبة واسعة
من سكان العالم تعني بالضرورة المزيد من الإنتاج، وينبغي هنا ألا
نغفل عن أن الحجم المطلق لسكان العالم أخذ بالتزايد كذلك. ومن
هنا، فإن هذه المطالبة لا تقتصر على الرأسماليين، بل تتعداهم لتشمل
الناس العاديين. وذلك لا يمنع كثيراً من هؤلاء الناس من المطالبة،
في الوقت نفسه، بالإبطاء في تفسخ البيئة في العالم. إلا أن ذلك
يعني، ببساطة، أننا طرف في تناقض آخر يعانیه هذا النسق التاريخي.
وبعبارة أخرى، إن كثيراً من الناس يريدون أن يتمتعوا، في آن واحد،
بالمزيد من الأشجار، والمزيد من الطيبات المادية. وكثيرون منهم
يفصلون هذين المطلبين أحدهما عن الآخر.

من وجهة نظر الرأسماليين، الهدف من زيادة الإنتاج، كما نعلم،
هو تحقيق الأرباح. وثمة تمايز لا يبدو لي أنه قد فات أوانه بعد، وهو
أن هذه الزيادة تعني الإنتاج بقصد المبادلة، لا بهدف الاستعمال. إن
الأرباح المتأتية من عملية واحدة تمثل الهامش بين سعر المبيعات
من جهة، وكلفة الإنتاج الكلية من جهة أخرى، أي كلفة كل ما هو
لازم لطرح المنتج للبيع. وبالطبع، فإن الأرباح الفعلية على العمليات

الكلية التي يقوم بها الرأسمالي إنما يتم حسابها عن طريق ضرب الهامش بكمية المبيعات الكلية. ويعني ذلك أن «السوق» يكبح أسعار المبيعات، حيث إنّ السعر يرتفع في لحظة معينة بحيث تغدو أرباح البيع الكلية أقلّ ممّا تكون عليه عند تخفيض سعر المبيعات.

ولكن، ما الذي يقيد الكلفة الإجمالية؟ إن أجور الأيدي العاملة تلعب دورًا مهمًا هنا. ويشمل ذلك الأجور التي أصبحت من مدخلات عملية الإنتاج بمجملها. بيد أن الأمور ليست مجرد نتيجة للعلاقة بين عرض العمل وطلبه، بل رهن بالقدرة التفاوضية للعمال. وذلك موضوع معقد، لأن كثيرًا من العوامل تؤثر في قدرة هذه القوة التفاوضية. على مدى تاريخ الاقتصاد العالمي الرأسمالي، أخذت هذه القوة بالتزايد بوصفها اتجاهًا علمانيًا، بصرف النظر عن التقلبات في إيقاعها الدائري. وقد تعاظمت اليوم وأوشكت أن تبلغ مستويات فائقة العلو فيما نحن ندخل القرن الحادي والعشرين بسبب نزوع الطبيعة الريفية عن العالم.

إن تجريد العالم من طبيعته الريفية يسهم إسهامًا كبيرًا في أجور العمال. وجيوش الاحتياط من العمال تختلف في ما بينها من حيث قدرتها التفاوضية. لقد كانت الفئة الأضعف على الدوام هي الأشخاص الذين يقيمون في المناطق الريفية ثم يفدون إلى المراكز الحضرية للعمل بأجر. والأجر الحضري، حتى وإن كان متدنيًا للغاية بالمقاييس العالمية وحتى المحلية، يمثل لهؤلاء الأشخاص نفعًا اقتصاديًا يفوق، على العموم، ما كانوا سيجنونه لو بقوا في الأرياف. وقد تنقضي عشرون أو ثلاثون سنة قبل أن يستطيع هؤلاء

أن يتزحزحوا عن مرجعيتهم الاقتصادية، ويدركوا تمامًا قوتهم في مواقع عملهم الحضرية، ويشرعوا بالانخراط في العمل النقابي على نحو ما، ويطالبوا بأجور أعلى. والأشخاص الذين امتدت إقامتهم في المراكز الحضرية، حتى لو لم يكونوا من العاملين في الاقتصاد النظامي وكانوا يعيشون في أوضاع رهيبة في الأحياء الفقيرة، يطالبون على العموم بمستويات أجور أعلى قبل أن يقبلوا العمل بأجر. ويعود ذلك إلى أنهم تعلموا كيفية الحصول على مصادر بديلة في المركز الحضري بأجر يظل، حتى في حدوده الدنيا، أعلى مما يُعرض على الوافدين الجدد من الأرياف.

وهكذا ثمة جحافل جرارة من عمال الاحتياط في شتى أرجاء النسق العالمي. ويعني نزع الطابع الريفي عن هذا النسق أن معدل أجر العمال يتزايد باطراد في جميع أنحاء العالم. كما أن ذلك يعني، بدوره، أن معدل الأرباح لا بد أن ينخفض مع الزمن. ومع ضغط الأرباح هذا، تتعاضد أهمية خفض التكاليف بالإضافة إلى كلفة القوى العاملة. غير أن جميع مدخلات الإنتاج تعاني مشكلة تزايد تكاليف العمل نفسها. وقد تستطيع الابتكارات التقنية أن تقلل كلفة بعض المدخلات، وقد تفلح الحكومات في أن تُؤسس وتحمي مواقع احتكارية للشركات فتسمح بالتالي برفع أسعار المبيعات، إلا أن من الضرورات القصوى للرأسماليين أن يستمرّ طرف آخر بتغطية جانب مهمّ من الكلفة المترتبة عليهم.

وهذا الطرف الآخر إما أن يكون الدولة بالطبع، أو، إذا لم يكن هو الدولة مباشرة، ف«المجتمع». وستقصي الآن كيفية ترتيب هذا

الأمر وتسديد تلك الفاتورة. إن ترتيبات تسديد الدولة تلك التكاليف قد تجري بإحدى طريقتين. إذ يمكن للدولة أن تقبل بأداء هذا الدور رسمياً، أي تقديم الدعم بشكل أو بآخر. غير أن أشكال هذا الدعم قد أخذت تظهر للعيان بصورة متزايدة، وتضاءلت شعبيتها على نحو مطّرد. وأصبحت تواجه احتجاجات عنيفة من جانب الشركات المتنافسة، تقابلها احتجاجات مماثلة من جانب دافعي الضرائب لأن الدعم يطرح مشكلات سياسية. وهناك طريقة أخرى أكثر أهمية وأقل إشكالاً للحكومات من الواجهة السياسية لأنها لا تتطلب إلا الشلل وعدم اتخاذ أي إجراء. فالحكومات، خلال تاريخ الرأسمالية التاريخية، كانت تسمح للشركات بعدم تحمّل الكثير من التكاليف لأنها لم تطالبها بذلك. وقد قامت بجانب من ذلك عن طريق تحمل نفقات البنية التحتية، وبجانب آخر قد يكون أكثر من ذلك، بعد الإصرار على أن تأخذ العملية الإنتاجية في اعتبارها كلفة صيانة البيئة على نحو يوحى بأنه قد تمت «المحافظة عليها».

هناك نوعان من الأنشطة يمكن القيام بهما للمحافظة على البيئة. يتمثل الأول في إزالة الآثار السلبية لعملية الإنتاج (مثل مكافحة السموم الكيماوية التي تكون من الآثار الجانبية للإنتاج، أو التخلص من النفايات التي لا يمكن إتلافها عضوياً). أما الثاني فهو الاستثمار في تجديد الموارد الطبيعية التي جرى استعمالها (كإعادة زرع الأشجار مثلاً). وقد عرضت الحركات البيئية سلسلة طويلة من المقترحات والمشروعات المحددة للتعامل مع هذه القضايا. ولقيت هذه المقترحات، على العموم، مقاومة كبيرة من جانب المؤسسات

التجارية التي قد تتأثر بها، بدعوى أن الإجراءات المقترحة باهظة الكلفة، وستؤدي بالتالي إلى تقليص الإنتاج.

والحق أن هذه الشركات التجارية مُحَقَّقة من حيث المبدأ. فالإجراءات، على العموم، باهظة الكلفة بالفعل إذا حددنا القضية من منظور المحافظة على معدلات الربح العالمية الراهنة. وهي باهظة إلى حد أبعد من ذلك بكثير. وإذا أخذنا بالاعتبار نزاع الطابع الريفى عن العالم وأثاره الخطيرة على تراكم رأس المال، فإن تنفيذ إجراءات بيئية مهمة بطريقة جدية قد يكون بمثابة ضربة الرحمة التي ستجهز على قابلية النسق الاقتصادي الرأسمالي للحياة. ومن ثم، فمهما كان موقف العلاقات العامة الذي تتخذه هذه الشركات بمفردها من هذه المسائل، فإننا نتوقع تباطؤًا متواصلًا من جانب الرأسماليين عمومًا. ونحن هنا في واقع الأمر إزاء ثلاثة بدائل. الأول هو إصرار الحكومات على أن تدخل جميع الشركات الكلفة كلها في حساباتها، وسنواجه عندها تقليصًا فوريًا وحادًا للأرباح. والبديل الثاني هو قيام الحكومات بتسديد فاتورة الإجراءات البيئية (التنظيف والتجديد والمنع) مع استخدام الضرائب لتغطية ذلك، ولكن إذا زيدت الضرائب، فإما أن تزداد على الشركات، أو تزداد على جميع الناس، مما قد يؤدي إلى ثورة عنيفة ضد الضرائب. ومن ناحية ثالثة، ربما لا نفعل شيئًا على الإطلاق، مما قد يفضي إلى كوارث بيئية شتى تحدّرنا منها الحركات البيئية الآن. ويبدو أن البديل الثالث ما زال سيّد الموقف حتى الآن. ولهذا السبب أقول في جميع الحالات إنه «لا مخرج» من هذا المأزق، أي لا مخرج في الإطار الراهن للنسق التاريخي.

وإذا رفضت الحكومات البديل الأول الذي ينادي بإدخال التكاليف في الحساب، فإن بوسعها ابتياع الوقت والمماطلة. وذلك ما تحاول حكومات كثيرة أن تفعله. وتتمثل إحدى وسائل كسب الوقت في تحويل المشكلة من الطرف الأقوى سياسياً ووضعها على كاهل الطرف الأضعف، أي من «الشمال» إلى «الجنوب». ويتم هذا التحويل بإحدى طريقتين: إحداهما طرح الفضلات في الجنوب. وعلى الرغم من أن هذا الأسلوب قد يُكسب الشمال مزيداً من الوقت، إلا أنه لا يؤثر على التراكم العالمي ونتائجه. أما الطريقة الثانية، فهي محاولة فرض إرجاء عملية «التنمية» على دول الجنوب بمطالبتها بقبول تقييدات مشددة على الإنتاج الصناعي أو على استخدام أشكال للإنتاج أكثر سلامة من الواجهة البيئية، وإن تكن أعلى كلفة. ويبرز السؤال هنا على الفور عمّن يدفع ثمن التقييدات العالمية، وما إذا كانت التقييدات الجزئية ستفعل فعلها. ولو وافقت الصين، على سبيل المثال، على التقليل من استخدام أنواع الوقود الأحفوري، فكيف سيؤثر ذلك على مستقبل الصين بوصفها جزءاً متعاظماً من السوق العالمية، وبالتالي من مستقبل التراكم الرأسمالي؟ وهكذا نعود إلى القضية ذاتها.

بصراحة، إن من حسن الحظ أن طرح الفضلات في الجنوب لا يقدّم في الواقع حلاً حقيقياً لهذا المأزق على المدى البعيد. ويمكن القول إن رمي الفضلات في تلك المناطق كان جانباً من الإجراءات التي ما زالت تُتخذ على مدى القرون الخمسة الماضية، إلا أن توسع الاقتصاد العالمي، وكذلك حدة الانحطاط الناجم عنه،

كانا من الضخامة بحيث لم يعد أماننا مجال للتكيف مع الوضع بصورة كبيرة عن طريق التصدير إلى الأطراف. ويتوجب علينا، من ثم، أن نعود إلى الأساسيات. فهذا الأمر، قبل كل شيء، واحد من موضوعات الاقتصاد السياسي وهو، بالتالي، مرهون بالخيار الأخلاقي والسياسي.

إن المآزق البيئية التي نواجهها اليوم هي، بصورة مباشرة، نتيجة لكوننا نعيش في اقتصاد رأسمالي عالمي. ومع أن جميع الأنساق التاريخية السابقة قد أدخلت تحولات على البيئة، بل إن بعضها قد قضى على احتمالات خلق توازن قابل للحياة والاستمرار في مناطق معينة، مما كان سيؤدي عندها إلى ضمان ديمومة النسق التاريخي القائم، فالرأسمالية التاريخية وحدها هي التي أخذت تهدد إمكانية البقاء والوجود للجنس البشري بأكمله. ذلك أنها كانت أول نسق يكتنف الأرض برمتها، ويوسع نطاق الإنتاج (ويزيد أعداد السكان) بمعدلات غير واردة سابقاً. وقد تم لها ذلك بصورة أساسية، لأن الرأسماليين نجحوا، في هذا النسق، في تعطيل قدرة القوى الأخرى جميعها على فرض القيود على أنشطتهم باسم قيم أخرى غير المحافظة على التراكم اللامتناهي لرأس المال. وكانت المشكلة تكمن، تحديداً، في «بروميثيوس طليقاً».

غير أن القدرة على إطلاق سراح بروميثيوس، ليست من الخصائص الأصيلة في المجتمع البشري. لقد كان فك الأغلال، الذي يتباهى بفعله المنافحون عن النسق العالمي القائم، إنجازاً شاقاً تبددت فوائده في المدى القصير في مساوئه الطويلة الأمد. ويُستدلّ

من الاقتصاد السياسي الراهن على أن الرأسمالية التاريخية هي في أزمة فعلاً، لأنها لا تستطيع أن تتوصل إلى حلول معقولة لمآزقها الحالية، وعلى رأسها عجزها عن احتواء التدمير البيئي، وهو المآزق الأكبر، إن لم يكن الوحيد.

أخلص من هذا التحليل إلى عدّة نتائج: أولاً أن للتشريع الإصلاحي حدوداً أصيلة فيه. وإذا كان مقياس النجاح هو الدرجة التي يمكن أن يصل إليها التشريع في التقليل، إلى حد معقول، من معدّل الانحطاط البيئي العالمي خلال عشر سنوات أو عشرين سنة قادمة، على سبيل المثال، فإنني أرى أن حظّ هذا التشريع من النجاح سيكون ضئيلاً جداً. ويعود ذلك إلى أن المعارضة السياسية المتوقعة ضده ستميز بالشراسة، لما لذلك التشريع من آثار على تراكم رأس المال. ولا يعني ذلك بالطبع أن لا جدوى من مواصلة الجهود المبذولة في هذا الاتجاه، بل إنه، على العكس، قد يستلزم استمرارها. فالضغوط السياسية التي تؤيد مثل هذا التشريع قد تفاقم المآزق التي يعانيتها النسق الرأسمالي. وقد تُفضي إلى بلورة القضايا السياسية المطروحة شريطة أن تُطرح هذه القضايا على النحو الصحيح.

لقد ركزت حجّة أصحاب المبادرات الاقتصادية، في جوهرها، على أن الطرفين المتقابلين في هذه القضية هما فرص العمل مقابل الرومانتيكية، أو البشر ضد الطبيعة. وقد وقع كثير من المنشغلين بقضايا البيئة في هذا الشرك إلى حدّ بعيد، وردّوا بأسلوبين مختلفين أعتقد أنهما يجانبان الصواب. يقول الأول: «درهم وقاية خير من قنطار علاج». ويعني ذلك، بعبارة أخرى، أن من الأفضل والأكثر

تعلقاً للحكومات، في إطار النسق الحالي، أن تنفق الآن مبلغاً ما لتتحاشي ضرورة إنفاقه مضاعفاً في مرحلة لاحقة. وقد يكون هذا المنطق مجدداً في إطار نسق معين. إلا أن طبقة الرأسماليين، كما أسلفت، ترى من جانبها أن الاكتفاء بدرهم الوقاية، إذا كان يُوقَف الضرر، ليس من الحكمة في شيء لأنه، في نظرهم، يهدد بصورة جدية إمكانية الاستمرار في تكديس رأس المال.

وهناك حجة أخرى مختلفة، أعتقد أنها غير عملية أيضاً من الناحية السياسية. وتدور هذه الحجة حول فضائل الطبيعة وشرور العلم. وهي تترجم في الممارسة العملية بالدفاع عن حيوانات مبهمة مغمورة لم يسمع بها ولا يأبه بها أغلب الناس. وبالتالي تلقي هذه الدعوى بمسؤولية القضاء على فرص العمل على كاهل فئات هشة من المثقفين الحضّر من أبناء الطبقة الوسطى، وتعزل هذه القضية تماماً عن القضايا الأخرى الكامنة وراءها، وهي الآن، وفي المستقبل، قضيتان اثنتان. الأولى هي أن الرأسماليين يرفضون تسديد فواتيرهم. والثانية هي أن التراكم غير المحدود لرأس المال هدف غير عقلائي في جوهره على الرغم من توافر بدائل له تتمثل في مقابلة الفوائد المختلفة (بما فيها تلك المتعلقة بالإنتاج) بعضها ببعض في إطار من التعقل يأخذ العناصر الأساسية الجماعية بالاعتبار.

لقد ظهرت لسوء الحظ نزعة إلى تصنيف العلم والتكنولوجيا في عداد الأعداء، بينما يتمثل العدو في الرأسمالية لأنها تحمل في ثناياها أصول المشكلة وجذورها. ومن المؤكد أن الرأسمالية استغلت التقدم التقني في ذروة ازدهاره بوصفه واحداً من مبرراتها. كما أنها

اتخذت من صورة معينة من العلم، وهي العلم النيوتوني الحتمي، إهابًا ثقافيًا لها، مما أفسح المجال لظهور مقولة سياسية مؤدّاها أن بوسع الإنسان أن «يقهر» الطبيعة، بل ينبغي عليه أن يفعل ذلك، وأن جميع الآثار السلبية للتوسع الاقتصادي سيَجْبُها آنذاك التقدم العلمي الحتمي.

نعلم اليوم أن ثمة حدودًا لرؤية العلم هذه وصورة العلم تلك في مجال التطبيق الشامل. لقد غدت صورة العلم تلك تواجه اليوم تحدّيًا أساسيًا في أوساط العلماء الطبيعيين أنفسهم، ومن جانب طائفة عريضة ممّن يتابعون ما يسمّونه «علوم التراكب». ويختلف هذا النوع من الدراسات كل الاختلاف عن العلم النيوتوني في نواح مهمّة شتى منها: رفض إمكانية التنبؤ بحد ذاتها؛ والاستمرارية الطبيعية لحركة الأنساق المتعددة عن نقطة التوازن، مع حالة التشعب الحتمية التي تستبعبها؛ ومركزيّة انطلاق سهم الزمان. ولكن ربّما كان الجانب الأكثر صلة بمناقشتنا الحالية هو التأكيد على خصيصة الابتكار التلقائية للسيرورات الطبيعية، وامتحاء خطوط التمايز بين الكائنات البشرية والطبيعة، والتشديد اللاحق على أن العلم، بطبيعة الحال، جزء لا يتجزأ من الثقافة. فقد مضى إلى غير رجعة مفهوم النشاط الثقافي المنبثّ الأصول، الطامح إلى الوصول إلى الحقيقة الخالدة. وحلت مكان ذلك النظرة الاستقصائية الساعية لاكتشاف عالم الواقع. وهي لا تستطيع استشراف المستقبل الآن لأن المستقبل ما زال قيد الصنع. والمستقبل ليس مكتوبًا على صفحة الحاضر، حتى وإن كان مرسومًا في صفحات الماضي.

يبدو لي المضمون السياسي لهذه النظرة إلى العلم بالغ الواضح. والحاضر مرهون على الدوام بما نستقر عليه من خيارات، لكن، كما قال أحدهم، على الرغم من أننا نصنع تاريخنا بأنفسنا، فإننا لا نصنعه كما نشاء، ومع ذلك، فإننا نصنعه. والحاضر مرهون بما نختار، غير أن المدى الذي تتحرك فيه الخيارات متسع كل الاتساع في المرحلة التي تسبق الشعب، حيث يكون النسق أبعد ما يمكن عن نقطة التوازن. ذلك أن المدخلات الصغيرة عند هذه النقطة تُفضي إلى مخرجات كبيرة (خلافًا لما يحدث في اللحظات القريبة من التوازن، عندما تسفر المدخلات الكبيرة عن مخرجات صغيرة).

فلنعد، إذًا، إلى قضية البيئة. لقد وضعتُ هذه القضية في إطار الاقتصاد السياسي للنسق العالمي، وأوضحت أن تدمير البيئة يعود في أصوله إلى حاجة أصحاب المشروعات التجارية إلى تخريج التكاليف، وبالتالي إلى غياب الحوافز لاتخاذ قرارات حساسة بيئيًا. إلا أنني بيّنت كذلك أن هذه المشكلة أخطر بكثير مما كانت عليه في أي وقت مضى، بسبب الأزمة المحكّمة التي نخوض غمارها. ذلك أن هذه الأزمة قد قلّصت بطرق عديدة إمكانات تراكم رأس المال، ولم تترك سندا كبيرا يمكن الارتكاز إليه إلا تخريج التكاليف. وقد عرضت هنا وجهة نظري بأنّ من المستبعد الآن، أكثر من أي وقت مضى في تاريخ هذا النسق، الحصول على موافقة فئات المبادرين التجاريين على الإجراءات التي تستهدف مكافحة التردّي البيئي.

ويمكن ترجمة ذلك بسهولة إلى لغة أكثر تعقيدًا. إننا الآن في المرحلة السابقة تمامًا للتشعب والتفرع. والنسق التاريخي الراهن يعاني أزمةً عُضالًا. والسؤال المطروح أمامنا الآن يدور حول النسق الذي يحلّ مكانه. وسيمثل ذلك المحورَ المركزيَّ للمناقشات السياسية في السنين الخمس والعشرين أو الخمسين القادمة. وستكون البؤرة المركزية لهذه المناقشات، بين محاور أخرى بالطبع، هي التردّي البيئي. وأعتقد أن ما ينبغي علينا قوله هو أن تلك المساجلات ستدور حول التفكير العقلانيّ الجوهري، وأنا نناضل من أجل الوصول إلى حل أو نسق عقلائيّ في جوهره.

وتفترض العقلانيّة الجوهريّة أن ثمة صراعًا في القرارات الاجتماعية بين مختلف القيم، وكذلك بين مختلف الجماعات التي غالبًا ما تتحدّث باسم قيم مخالفة. كما أنها تفترض أن ليس ثمة نسق واحد على الإطلاق قادر على التجسيد الكامل لمنظومات القيم تلك في وقت واحد، حتى لو شعرنا أن كلاً من منظومات القيم تلك هي أهل للمكافأة والتقدير. إن ممارسة التفكير العقلانيّ الجوهري تعني انتقاء الخيارات التي تعطي المزيج الأمثل الأفضل. ولكن ماذا تعني كلمة الأمثل؟ إننا نستطيع تعريف هذا المصطلح جزئيًا باستخدام الوصف القديم الذي وضعه جيريمي بنتام، ويعني الخير الأعظم للعدد الأكبر من الناس. والمشكلة هي أن هذا الوصف، الذي يضعنا على المسار الصحيح، يتسم بالعديد من جوانب القصور.

من هم، على سبيل المثال، العدد الأكبر من الناس؟ إن القضية البيئية تضاعف من حساسيتنا إزاء هذه المسألة. فمن الواضح عندما نتحدث عن التردّي البيئي أننا لا نستطيع أن نحصر الأمر في بلد واحد، بل لا يمكننا حصر الأمر في كوكبنا هذا بمجمله. وثمة أمر آخر يتعلق بتعاقب الأجيال. فما يمكن، من جهة، أن يحقق الخير الأعظم للجيل الحالي قد يلحق الضرر البالغ بمصالح الأجيال القادمة. ومن جهة أخرى، فإن للجيل الحالي حقوقاً مستحقة. وما زلنا الآن نخوض نقاشاً حامي الوطيس عن أناس أحياء: أي عن النفقات الاجتماعية على الأطفال، وبالغين العاملين والمُسنين. وإذا أضفنا مَنْ لم يولدوا بعد إلى هؤلاء فلن يكون من السهل على الإطلاق أن نحدّد مخصّصات مالية منصفة.

إلا أن ذلك، بالتحديد، هو النسق الاجتماعي البديل الذي ينبغي علينا إقامته للتمكّن من مناقشة الأمور، والنظر فيها، واتخاذ القرارات الجماعية حول القضايا الأساسية. إن الإنتاج مهم، ونحن نحتاج إلى استخدام الأشجار خشبًا ووقودًا، ولكننا نودّ، في الوقت نفسه، أن نتفياً بظلالها وننعم بقيمتها الجمالية. وعلينا أن نستمرّ في توفير الأشجار في المستقبل لمثل هذه الأغراض. ووفق النظرة التقليدية لأصحاب المصالح الاقتصادية، فإن الوسيلة الفضلى للوصول إلى مثل هذه القرارات الاجتماعية هي تراكم القرارات الفردية، لأنه ليس ثمة آلية أفضل من ذلك للوصول إلى أحكام جماعية. ومهما كانت درجة التعقّل في أسلوب التفكير هذا، فإنه لا يمكن أن يكون مُبرّرًا لوضع يتخذ فيه هذا الشخص أو ذاك قرارًا يخدم

مصلحته الذاتية، ويضع كلفته على كاهل الآخرين، من دون إحساس بالمسؤولية لإتاحة الفرصة للآخرين للتدخل وإبداء الرأي، وإدخال تفضيلاتهم أو مصالحهم في صلب القرار. وذلك بالضبط هو ما يفعله تخريج التكاليف.

هل من مخرج؟ مخرج من نطاق النسق التاريخي الراهن؟ إننا، في واقع الأمر نسلك سبيل الخروج من هذا النسق. وعلينا هنا والآن أن نرفع راية التفكير العقلانيّ الجوهري ونمضي خلفها. وعلينا أن ندرك أننا حالما نتبين أهمية القبول بانتهاج سبيل التفكير العقلانيّ الجوهري، فإننا نغذّ الخطى على درب طويل وشاق. وذلك لا يتطلب نسقاً اجتماعياً جديداً فحسب، بل كذلك بُنى معرفية جديدة لا يُعلن فيها الطلاق بين الفلسفة والعلوم. وسنعود، بعد ذلك، إلى النظام المعرفي الوحيد الذي كان العلم فيه مطلوباً في كل مكان، وذلك قبل قيام الاقتصاد العالمي الرأسمالي. وإذا بدأنا بسلوك هذا السبيل، ومن خلال كلّ من النسق الاجتماعي الذي نعيشه والبنى المعرفية التي نستخدمها لتفسيره، فإن علينا أن ندرك أننا في بداية الطريق، لا في نهايته على الإطلاق. والبدايات تتسم بالريبة، ونزعة المغامرة، والمشقة، يَد أنها تحمل معها الوعد، وهو أقصى ما يمكن أن يدور في خلدنا في جميع الأحوال.

البرالية والديمقراطية: الإخوة الأعداء^(*)

أصبحت البرالية والديمقراطية كلتاهما مصطلحين «إسفنجيين». وقد أعطيت لكل منهما تعريفات متعددة، بل متناقضة أحياناً. بالإضافة إلى ذلك، كانت العلاقة بين المصطلحين تتسم بالغموض منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر عندما بدأ استخدامهما في الخطاب السياسي الحديث. وهما يبدوان في بعض الاستعمالات متماثلين أو على الأقل متداخلين تداخلاً شديداً. واعتبر المفهومان، في استخدامات أخرى، متعارضين على طرفي نقيض، وسأحاجُّ هنا بأنهما في الواقع بمثابة إخوة أعداء. لقد كانا، بمعنى من المعاني، عضوين في العائلة نفسها، غير أنهما سلكا مسارين مختلفين جداً. وكان التنافس بين الشقيقتين، إذا جاز التعبير، غاية في الحِدَّة. وسأذهب إلى ما هو أبعد من ذلك فأقول إن صوغ علاقة معقولة بين هاتين القوتين الدافعتين، أو المفهومين، أو القيمتين، قد غدا مهمة سياسية جوهرية، وواحدًا من المستلزمات الضرورية للوصول إلى حل إيجابي لما أتوقع أن يكون صراعات اجتماعية غاية في العنف في القرن الحادي والعشرين. وهذه ليست مسألة تعريفات، بل هي، أولاً وأخراً، قضية خيارات اجتماعية.

(*) محاضرة دالدر الرابعة - جامعة ليدن، دائرة العلوم السياسية،

15 آذار/ مارس 1997.

إن كلا المفهومين يمثل استجابات، بل استجابات مختلفة، للنسق العالمي الحديث. فالنسق العالمي الحديث هو اقتصاد عالمي رأسمالي، تتركز أولوياته في التراكم غير المتناهي لرأس المال. ويتسم هذا النسق، بالضرورة، باللامساواة، بل بالاستقطاب، على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي. وفي الوقت نفسه، يترك التشديد على التراكم أثرًا واحدًا عميقًا من شأنه أن يعيد التوازن. فهو يضع موضع السؤال أيّ مكانة تمّ نيلها أو المحافظة عليها على أساس معايير أخرى، بما فيها المعايير المستمدّة من اعتبارات القُربى والنسب. وقد أدّى هذا التناقض الأيديولوجي بين التراتبية والمساواة، والذي يمثل المبرر الذي تستند إليه الرأسمالية، إلى توليد المآزق، منذ البداية، لجميع من تمتّعوا بالامتيازات في هذا النسق.

لننظر الآن في هذا المآزق من زاوية الرمز البارز الممثل للاقتصاد العالمي الرأسمالي، وهو صاحب المشروع التجاري أو البورجوازي كما يُدعى أحيانًا. إن الهمّ الأول للمبادر التجاري هو تراكم رأس المال. وهو، لتحقيق ذلك، يعمل من خلال السوق العالمي، ولكنه قلمًا يعمل حصريًا بواسطة السوق. ويعتمد المبادرون الناجحون على أجهزة الدولة لتساعدهم في خلق احتكارات قطاعية والمحافظة عليها، وهي المصدر الوحيد للأرباح الضخمة في السوق⁽²²⁾.

(22) قمت بتحليل المعالم البارزة للطرق التي اعتمد فيها المقاولون دائمًا على الدول، في الفصل الرابع أعلاه. انظر كذلك: Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e-XVIII^e siècles* (Paris: Armand Colin, 1979); Eng. Trans.: *Capitalism and Civilization, 15th to 18th Century*, 3 vols. (New York: Harper and Row, 1981-84).

وحالما يكّدس صاحب المشروع التجاري قدرًا ضخمًا من رأس المال، يجعل همّه الأكبر المحافظة عليه، وحمايته من تقلّبات السوق، وبالطبع من إقدام الآخرين على سرقة أو مصادرتة أو تبديده بفرض الضرائب الباهظة عليه. غير أن هذه المشكلات لا تنتهي عند هذا الحدّ. فما يلقى المالك كذلك هو كيفية توريث رأس المال لوأرثيه. وهذه ليست ضرورة اقتصادية، بل ضرورة اجتماعية نفسية مع أنّ لها ذيولًا اقتصادية جدّية. إن الحاجة إلى توريث رأس المال للذريّة ليست قضية تتّصل في المقام الأول بالضرية (مما يمكن معاملته كوسيلة لحماية السوق ضد الدولة)، بل بكفاءة الوارثين كمبادرين تجاريين (مما يعني أن السوق تصبح عدوًا للتوريث). وفي المدى البعيد، فإن السبيل الوحيد لتجديد مصدر رأس المال وتحويله من أرباح إلى إيجارات هو التأكّد من أنّ بوسع الورثة أن يرثوا رأس المال ويحافظوا عليه⁽²³⁾. وفيما يلبي ذلك الحاجة الاجتماعية النفسية، فإنه يقوّض شرعية ما يقوم به المبادرون من تكديس لرأس المال، كما يتجلى ذلك في كفاءتهم في السوق. ومن شأن ذلك بدوره أن يولد مأزقًا سياسيًا مستمرًا.

وَأُلنق الآن نظرة على المشكلة نفسها من منظور الطبقات العاملة، التي تضم من لا تسمح لهم أوضاعهم بتكديس رأس المال بأيّ شكل جدّي. إن نموّ القوى الإنتاجية في ظل الرأسمالية يفضي، كما نعلم،

(23) قمت بتحليل المعالم البارزة للكيفية والأسباب الكامنة وراء ذلك على مدى عدة قرون في دراستي: «The Bourgeois(ie) as Reality and Concept»، in: Étienne Balibar and Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (London: Verso, 1991), 135-52.

إلى تزايد التصنيع، والزحف الحضريّ، والتركّز الجغرافي للثروة، والاستخدام في وظائف عالية الأجر. ولا ينصبّ اهتمامنا هنا على كيفية حدوث ذلك وأسبابه، بل يتركّز على نتائجه السياسية. لقد أدّت هذه السيورة، مع مرور الوقت، ولا سيّما في بلدان البؤرة أو البلدان «المتقدّمة النمو»، إلى إعادة هيكلة أنماط التراتب على مستوى الدولة، بزيادة التوسّع في الطبقات الوسطى وشريحة المستخدمين من ذوي الأجر العالي، ممّا أسفر بالتالي عن تعزيز النفوذ السياسي لهؤلاء الأشخاص. لقد كانت المُحصّلة الجيوثقافية الأساسية للثورة الفرنسية وآثارها النابليونية إضفاء الشرعية على المطالب السياسية لمثل هؤلاء الأشخاص بحجّة أن السيادة الوطنية إنّما تتجسّد في «الشعب». وقد تكون السيادة الشعبية متوائمة والنزعة المساواتية المفترضة في تراكم السوق، إلا أنها لا تنسجم على الإطلاق وجميع المحاولات لخلق مصادر دخل ربيعية.

لقد كان خلق الانسجام بين شرعية أيديولوجية السوق والحاجة الاجتماعية النفسية لإيجاد دخل ربيعيّ موضوعاً لمحادثات عاجلة في أوساط أصحاب المشروعات التجارية دائماً. واللغة المتناقضة بين اللبراليين هي واحدة من النتائج. إنها محاولة للتلاعب باللغة لتمهيد الطريق لقيام العلاقة المبهمة بين «اللبرالية» و«الديمقراطية». ففي الوقت الذي بدأ فيه استخدام اللبرالية والديمقراطية كمصطلحين سياسيين في النصف الأول من القرن التاسع عشر، برزت الشقّة السياسية الأساسية بين المحافظين واللبراليين، أي بين حزب النظام وحزب الحركة. فقد كان المحافظون هم المناوئون أساساً للثورة

الفرنسية بجميع أقنعتها - الجيرونديّة، واليعقوبية، والناپليونية. أما اللبراليون، فقد رأوا جوانب إيجابية في الثورة الفرنسية، أو على الأقلّ في مرحلتها الجيرونديّة التي كان من المعتقد أنها تُشابه تطور الحكم البرلماني في إنكلترا. وقد تعاضم هذا الموقف الإيجابي من الثورة الفرنسية وغدا أكثر جرأة على مرّ السنين، على الرغم ممّا شابه من الحذر أول الأمر في أعقاب هزيمة نابليون.

وفي الفترة بين عامي 1815 و1848، كان ثمة جماعات بالإضافة إلى المحافظين والليبراليين، يُسمّون أحياناً ديمقراطيين، وفي أغلب الأحيان جمهوريين، وأحياناً راديكاليين، بل اشتراكيين في أحيان أخرى. إلا أن هذه الجماعات لم تكن تمثل أكثر من ملحق يساري صغير لليبراليين، وتلعب أحياناً الدور الذي يتفق وطبيعتها الحيويّة، وهو ما كان التيار الليبرالي العام يعتبره مدعاة للحرص. ولم يبرز هذا الملحق اليساري كتيار أيديولوجيّ مستقلّ متكامل إلا في وقت لاحق حين أصبح في العادة يرفع راية الاشتراكيين. وبعد عام 1848، كانت الآفاق الأيديولوجيّة قد بلغت مرحلة الاستقرار؛ ذلك أنه قد بدأ يتجلى أمامنا الثالث الأيديولوجيّ الذي أطرّ الحياة السياسيّة في القرنين التاسع عشر والعشرين: النزعة المحافظة، والليبرالية، والاشتراكية/ الراديكالية (أو ما يُطلق عليها في العادة نعوت اليمين، والوسط، واليسار). ولن أكرّر هنا محتاجتي حول كفيّة وأسباب تمكّن الليبرالية من أن تكون لها، بعد 1848، اليد العليا كمذهب أيديولوجيّ على القوى المنافسة لها، وأن تخلق حولها ما يشبه الإجماع، بحيث كُرّست بوصفها هي الجيوثقافة الخاصّة بالنسق العالمي الحديث، واستطاعت

أن تُحوّل التيارين المحافظ والاشتراكي كليهما خلال تلك العملية إلى رموز الليبرالية. كما أنني لن أعود إلى محاجّتي السابقة ومُفادها أن هذا الإجماع ظل على صلابته وتماسكه حتى سنة 1968، عندما بدأت الشكوك تثور حوله مرة أخرى، ممّا أتاح للنزعتين، المحافظة والراديكالية، أن تبرزاً، مجدّداً، كأيديولوجيتين متميّزتين⁽²⁴⁾.

أعتقد أن من المهم، لأغراض هذا النقاش، أن نعرف أن اهتمام الليبراليين الأساسي بعد عام 1848 لم يعد توجيه النقد لـ«النظام القديم»، بل تحوّل اهتمامهم إلى الطرف الآخر في الطيف السياسي: وهو مقاومة الدعوة المتعاضمة إلى الديمقراطية. لقد أظهرت ثورات عام 1848، للمرة الأولى، القوة المحتملة لحركة يسارية كفاحية وبدايات حركة اجتماعية حقيقية في قلب المنطقة النواتية وحرركات تحرير وطني في أقاليم الأطراف النائية. وقد أثارَت قوة هذه الانتفاضة الرعب في أوساط الليبرالية الوسط. ومع أن ثورات 1848 قد همدت أو قُمعت، ظل الليبراليون عازمين على الحدّ من عنفوان مطالبات الطبقات الخطرة التي كانت، في تقديرهم، راديكالية ومُغالية في معاداتها للنظام.

وتمثّلت جهودهم المضادة في ثلاثة أشكال. فقد وضعوا، أولاً، برنامجاً يمتدّ تنفيذه على مدى نصف القرن التالي، ويتضمن

(24) ذلك ما أورده في: «The French Revolution as a World-Historical Event,» in: *Unthinking Social Science* (Cambridge: Polity Press, 1991), 7-22.

وكذلك في الجزء الثاني من: *After Liberalism* (New York: New Press, 1995).

«تنازلات» اعتقدوا أنها ستلبي هذه المطالب وتهدي الوضع من دون أن تؤدي إلى تهديد البنية الأساسية للنظام. كما أنهم، من ناحية ثانية، استعاضوا علناً عن التحالف الفعلي القائم مع اليسار (الذي حافظوا عليه في الفترة 1815 - 1848 عندما كان اليسار ضعيف الجانب، واعتبروا أن المحافظين هم خصومهم بالدرجة الأولى) بإعطاء الأولوية لتحالف سياسي مع اليمين، سواء أكان اليسار مصدرًا للتهديد أم لم يكن. أما التنازل الثالث في هذا البرنامج فهو وضع خطاب يميزون فيه بين الليبرالية والديمقراطية.

حقق برنامج التنازلات الذي شمل حق الانتخابات وبدايات دولة الرفاه والقومية العنصرية الاندماجية، نجاحًا باهرًا في العالم الأوروبي/الأميركي الشمالي، وأرسى الأسس التي مكنت النظام الرأسمالي من التغلب على ما واجهه من عواصف، على الأقل حتى العشرين سنة الأخيرة، أو ما يقاربها. أما الخطوة الثانية، وهي التحالف السياسي مع اليمين، فقد تبين أن تحقيقها أكثر يسرًا، نظرًا لأن اليمين كان قد خلص إلى نتائج مماثلة جراء ما حدث عام 1848، وأصبح «التيار المحافظ المستنير» هو النزعة السائدة في أوساط اليمين السياسي. وحيث إن هذه النزعة كانت من الخصائص الليبرالية، فلم يعد ثمة عائق يعترض إقامة حياة برلمانية يتم فيها تبادل السلطة بين أحزاب تدور سياساتها الحقيقية على محور الإجماع الواسطي، ولا تتأرجح بعيدًا باتجاه اليمين أو اليسار.

غير أن التكتيك الثالث، أي الخطاب، هو الذي خلق بعض المشكلات. ذلك أن الليبراليين كانوا يريدون الفوز بالغنيمة كاملة

غير منقوصة. لقد أرادوا التمييز بين اللبرالية والديمقراطية، غير أنهم اعتزموا، في الوقت نفسه، الاستحواذ على مضمون الديمقراطية أيضًا بوصفها قوة إدماجية. وسأركز النقاش في هذا المقام على هذا الخطاب ومشكلاته.

إن اللبرالية، كما هو معروف، تبدأ تحليلها من الفرد الذي تعتبره الموضوع الأساسي للفعل الاجتماعي. وتمثل الصورة المجازية اللبرالية العالم بوصفه يتكوّن من جمهرة من الأفراد المستقلين الذين تواضعوا في وقت من الأوقات على اتفاق (أو عقد اجتماعي) أقاموا بموجبه في ما بينهم روابط تشدّهم إلى هدف مشترك، وتصور هذه الاتفاقية على أنها اتفاقية محدودة. ومنشأ هذا التركيز واضح، فاللبرالية تعود في أصولها إلى محاولة فصل الذين وصفهم اللبراليون بـ«الكفاءة» وإنقاذهم من وطأة السيطرة العشوائية التي تمارسها المؤسسات (أي الكنيسة والأنظمة الملكية والأرستقراطية) التي كان يمسك بزمامها أناس أقل كفاءة إلى حد بعيد. ومن ثم طرح مفهوم العقد المحدود المبرّر التام لهذا التحرير المزعوم للأكفاء.

ويفسّر ذلك، بالطبع جملة من الشعارات التقليدية التي ارتبطت بالثورة الفرنسية مثل «سبل العيش المفتوحة أمام المواهب». إن وصف السبل «بالمفتوحة» هو الذي يحمل الرسالة الأساسية. لكن هذه اللغة الواضحة الدقة سرعان ما غلبت عليها لغة أخرى أكثر ميوعة وغموضًا هي «سيادة الشعب». والمشكلة في العبارة الأخيرة، التي اكتسبت طابع الشرعية في أعقاب الثورة الفرنسية، هي أن «الشعب» يمثل جمهورًا يصعب حصره أكثر بكثير من فئة «الموهوبين».

فالموهوبون يؤلفون جماعة من الناس قابلة للقياس ولها حدود منطقية. وكل ما يتعيّن علينا أن نفعله هو أن نضع للموهبة عددًا من المعايير، سواء أكانت معقولة أم زائفة، ونحدد هؤلاء الأشخاص. غير أن مَنْ يؤلفون «الشعب» لا يخضعون لأي قياس على الإطلاق، بل يُصار إلى تعريفهم بصورة جماعية عامة؛ أي بقرار سياسي. وذلك التعريف هو ما يستقر عليه الرأي.

لن تكون ثمة مشكلة بالطبع إذا ما كنا مستعدين لتعريف «الشعب» على أنه يضمّ كل الناس، أي أن لكل شخص حقوقًا سياسية كاملة. لكنّ هناك استثناءات متفقًا عليها: الأطفال، والمجانين، والمجرمون، والزوار الأجانب. وتلك استثناءات واضحة لكل شخص تقريبًا. ويكاد يكون واضحًا للكثيرين أيضًا أن تلك الاستثناءات تشمل فئات أخرى، مثل المهاجرين، والمعدمين، والفقراء، والجهلة، والنساء، وخصوصًا إذا كان هؤلاء الكثيرون أنفسهم لا يدخلون في عداد المهاجرين، أو المعدمين، أو الفقراء، أو الجهلة، أو النساء. وما زالت قضية من يؤلفون «الشعب» موضوعًا لمساجلات سياسية في كل مكان.

في خلال القرنين الماضيين كان المحرومون من الحقوق أو من لديهم حقوق أقل يقرعون الأبواب في جميع أرجاء الأرض، ويدفعون الأبواب ويفتحونها عنوة، مُطالبين على الدوام بمزيد من الحقوق، وما إن يلج بعضهم الباب حتى يتدافع بعدهم آخرون يريدون الدخول، بالمثل. وقد تفاوتت ردود الفعل إزاء هذا الواقع السياسي الذي كان واضحًا كل الوضوح لدى الجميع. ومن الملاحظ

أن اللهجة في ردود الفعل المتّصلة بالبرالية وبالديمقراطية كانت مختلفة، بل متعارضة.

لقد سعى الليبراليون إلى الحد من هذا التدفق، بينما هلّل له الديمقراطيون ومالوا إلى تشجيعه. وشدّد الليبراليون على قلقهم تجاه العملية؛ فالعملية السيئة في نظرهم تُفضي إلى نتائج سيئة، بينما أكد الديمقراطيون قلقهم تجاه العملية بصورة معاكسة؛ فالنتائج السيئة، كما يرون، تدلّ على عملية سيئة. وأشار الليبراليون إلى الماضي وتفاخروا بما تحقّق إنجازاه، بينما تطلّع الديمقراطيون إلى المستقبل وأعلنوا أنه سيحمل الكثير من المنجزات. النصف المليء من الكأس؟ النصف الفارغ من الكأس؟ ربما كان الأمر كذلك، ولكنّ ثمة اختلاف في الأهداف.

كانت مقولة الليبراليين هي النزعة العقلانية. فهم الورثة المخلصون لعصر النهضة. إنهم يؤمنون، بالعقلانية الممكنة لكل الناس. وهي عقلانية مكتسبة لا موروثية، تتحقّق بالتربية، أي بالتنمية. غير أن ما تخلقه التربية ليس مجرد مواطنين أذكياء يتحلّون بالفضيلة المدنيّة. فقد أدرك الليبراليون في العالم الحديث كل الإدراك أن نموذج الديمقراطية المتمثّل في الاجتماعات المفتوحة والمستمد من نموذج المدينة/الدولة اليوناني يتعذر تطبيقه في كيانات الدولة الحديثة ذات الأبعاد المترامية مادياً، والتي يُفترض فيها أيضاً أن تتخذ قرارات بصدد تشكيلة واسعة من القضايا المعقدة. ويستخدم الليبراليون الاستعارة المجازية المستقاة من العلم النيوتوني: إن الطريقة المثلى لمعالجة أيّ قضية معقدة تكمن في اختصارها إلى أجزاء صغيرة عن

طريق التفاضل والتخصّص. وبالتالي فإن على الأفراد، إذا أرادوا أداء الأدوار المنوطة بهم كمواطنين أذكياء يتمتعون بالفضيلة المدنية، أن يسترشدوا بمشورة الخبراء، ويعلّلوا عدد البدائل، ويقترحوا المعايير التي يمكن بها الحكم على البدائل السياسية.

وإذا كانت ممارسة العقلانية تستلزم الخبرة فإنها في الوقت نفسه تتوقّع من الثقافة المدنية أن تضع الاختصاصيين في موقع الصدارة. وقد صُمّم النظام التربوي الحديث، بتيّاره الإنساني والعلمي على السواء، لتنشئة المواطنين بحيث يتقبّلون ما يرسمه لهم الخبراء. والمحور الذي دارت حوله جميع المساجلات في شأن حق الاقتراع وأشكال المشاركة السياسية الأخرى هو: من يتمتع بالخبرة الضرورية، ومن الذي لديه الإطار الفكري الذي يتيح له أن يتعلم من الخبراء. وباختصار، على الرغم من أن جميع الناس عقلانيون محتملون، فإنهم ليسوا عقلانيين بالفعل. والبرالية دعوة لمنح الحقوق للكثيرين العقلانيين لكي لا تُتاح لغير العقلانيين الفرصة لاتخاذ القرارات الاجتماعية المهمة. وإذا أرغم المرء سياسياً وتحت الضغط على منح الحقوق الرسمية للكثيرين غير العقلانيين حتى الآن فمن الضروري تطوير هذه الحقوق الرسمية بحيث لا تتخذ قرارات حمقاء. وذلك هو ما يبعث على القلق في تلك العملية. وتعني العملية في تلك الحالة إرجاء اتخاذ القرار فترة توفّر للخبراء فرصة ممتازة للغلبة والسيطرة.

ويجري إقصاء غير العقلانيين دائماً في الحاضر. غير أن الوعود تُقدّم على الدوام بأن من يتمّ إقصاؤهم سيؤخذون بالحسبان في

المستقبل حالما يتعلمون، وحالما يجتازون الامتحان ويتحولون إلى عقلانيين، بالطريقة نفسها التي أُدرج فيها الآخرون في الوقت الراهن. وفي حين أن التمييز الذي لا أساس له أمر بغرض بالنسبة للبرالية، يرى اللبرالي أن ثمة فرقاً هائلاً بين التمييز المبرّر والتمييز غير المبرّر.

من هنا، يتخوّف خطاب اللبرالي من الأغلبية، ويتخوف من رثاة الجماهير وجهلها. وصحيح أن خطاب اللبرالي يحفل بالمديح للدمج المُحتمَل لِمَنْ أَقْصَى، غير أن اللبراليين يعنون الدمج الخاضع للتحكّم دائماً، أي الاندماج في منظومة القيم والبنى التي تخصّ من اندمجوا بالفعل. واللبرالي يدافع دائماً عن الأقلية ضد الأغلبية. غير أن ما يدافع اللبرالي عنه ليس الأقلية الجماعية، بل الأقلية الرمزية، أي الفرد العقلاني البطولي ضدّ الغوغاء، أي ضدّ نفسه.

وهذا الفرد البطل كُفّء ومتحضّر في الوقت نفسه. ولا يختلف مفهوم الكفاءة في الواقع عن مفهوم التحضّر. فالمتحضّرون هم الذين تعلموا كيف يتكيّفون مع الحاجات الاجتماعية للمدينة، وكيف يكونون متمدّنين ومتحضّرين في آن واحد، وكيف يرتبطون بالعقد الاجتماعي ويلتزمون بما ينطوي عليه من مسؤوليات. نحن المتمدّنون، أما هم فليسوا كذلك. ويكاد هذا المفهوم أن يكون كلياً وشاملاً بالضرورة، بمعنى أن القيم التي ينطوي عليها إنّما تصدق وتُطبّق على الجميع بلا استثناء. غير أن هذا المفهوم يتسم بالتدرج التنموي. فالمرء من هذا المنظور، لا يولد متمدّناً، إذ إنّ الأفراد والجماعات والأمم يمكن أن يصبحوا متمدّنين. والكفاءة مجرد فكرة أدواتية نفعية. إنها تشير إلى قدرة المرء على أن يؤدي وظيفته

الاجتماعية ولا سيّما في مجال العمل. وهي ترتبط بفكرة معلّم الشغل أي بالمهنة. إنها محصّلة للتربية، وتحديدًا التعليم النظامي أكثر من التمدّن الذي يتشكل أوّلاً وأخيرًا خلال التنشئة الاجتماعية في الطفولة داخل العائلة. وعلى الرغم من ذلك، يُفترض دائمًا أن ثمة علاقة ترابطية بين الطرفين، أي أن الأكفاء لا بد أن يكونوا متمدّنين والعكس بالعكس. وسيكون الفصل بين الطرفين مدعاة للدهشة والاستغراب، بل القلق. والبرالية هي قبل كل شيء أشبه بدليل لآداب التعامل. وعلى الرغم من طابعها التجريدي في ظاهره، فإن تعريفها على أساس اعتبارات طبقية أمر واضح كل الوضوح.

وفي اللحظة التي نستحضر فيها مفهومي الكفاءة والمدنية، من الواضح في جميع الحالات أننا لا نقصد الناس كافةً وجميع الجماعات وجميع الأمم. ومفهوم «المتمدّن» ومفهوم «الكفء»، بطبيعتهما، مفهومان مقارنان يصفان تراتبًا معيّنًا للأشخاص، يكون فيه بعض الناس فوق بعض. غير أنهما في الوقت نفسه مفهومان شاملان، بمعنى أن بوسع كل فرد، من الوجهة النظرية على الأقل، أن يتمتع بمثل هاتين الصفتين في المستقبل. بل إن هذه الصفة الاشتمالية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بدلالة صحيحة أخرى في البرالية، وهي التعامل الأبوي مع الضعفاء، ومع غير المتمدّنين وغير الأكفاء. وتنطوي هذه النزعة الأبوية على واجب اجتماعي للارتقاء بأوضاع الآخرين عبر الجهد الفردي بالتأكيد، والأهمّ من ذلك عبر الجهد الجماعي من جانب المجتمع والدولة. وهي، بالتالي، دعوة دائمة للمزيد من التربية والتعليم والمزيد من التنمية والمزيد من الإصلاح الاجتماعي.

لم يكتسب مصطلح « اللبرالي » لنفسه معنىً أساسياً فحسب، بل أضاف له دلالة الوجاهة ونبل المحتد. ذلك أن ذوي النفوذ يستطيعون أن يكونوا لبراليين عن طريق توزيعهم للقيم المادية والاجتماعية. وتلتبس هنا الرابطة الصريحة مع مفهوم الارستقراطية التي تدّعي اللبرالية العداء لها. والواقع أن اللبراليين لم يضمروا العداء لمفهوم الارستقراطية بحدّ ذاته، بل لكون الارستقراطي شخصاً جرى تعريفه باللجوء إلى خصائص خارجية معينة المكانية مستمدة من إنجازات الأسلاف في الماضي ومن ألقاب تترتب عنها امتيازات معينة. ويرى اللبرالي، في معرض تنظيره لهذا الأمر، أنه وليد الحاضر بكل ما تحمله الكلمة من معنى، وأن مكانته تقوم على الإنجازات الراهنة من الوجهة النظرية على الأقل. أمّا الأرستقراطيون فلا يستطيعون في حقيقة الأمر أن يكونوا هم الأفضل إلا إذا برهنوا على أنهم هم الأكثر كفاءة في الحاضر. ويجري التعبير عن ذلك في القرن العشرين باستخدام مصطلح جديد هو «حكم الجدارة» الذي تُضفى الشرعية بموجه على التراتب الاجتماعي.

ويجري عرض مفهوم الجدارة، خلافاً للنبالة، بوصفه مفهوماً مساواتياً، لأن سبيله قد يكون مفتوحاً من الناحية الشكلية أمام كل من يتقدّم لأداء الامتحان الذي يمنحه امتيازاته أو يحددها. ويُفترض أن المرء لا يتمتّع بالجدارة عن طريق الإرث، غير أنه بالطبع يرث الفوائد التي تعزز، إلى حد ملموس، قدرة الطفل على التماس المهارات التي يجري امتحانه بها. وعلى هذا الأساس لا تتسم النتائج بالمساواة الحقيقية على الإطلاق. وهذا هو ما يتدمر منه الفاشلون في

ذلك الامتحان الشكلي. ويجرؤون بالشكوى من نتائجه وانعكاساته على موقع المرء ومكانته في المجتمع. وذلك أيضًا هو ما يشكو منه الديمقراطيون و«الأقليات». وتعني «الأقلية» هنا أي جماعة، مهما كان حجمها، تُعامل بصورة مطّردة وتاريخيًا باعتبارها مجموعة اجتماعية ناقصة وضیعة تقبع في الدرجات السفلى من التراتب الاجتماعي.

إن الأكفاء يدافعون عن الميزات التي يتمتعون بها على أساس القواعد الشكلية ذات الطابع الشامل، وهم بالتالي يدافعون عن أهمية القواعد الشكلية في المساجلات السياسية. وهم بطبيعتهم يتخوفون من كل ما يمكن أن يوصف بـ«التطرف». لكن ما هو «التطرف» في السياسة المعاصرة؟ إنه أي شيء وكل شيء يمكن أن تُطلق عليه صفة «الشعبيّ». والشعبويّة هي استهواء الناس بالنتائج: النتائج في التشريعات، وفي التوزيع الاجتماعي للأدوار، وفي الثروة. وقد كانت المقولة الليبرالية في مجملها معادية للشعبويّة على الرغم من أنها في مناسبات نادرة كان فيها التهديد الفاشي يُلوح في الأفق، قبلت بشرعية التظاهرات الشعبية وإن لفترات قصيرة.

كانت الشعبويّة في العادة لعبة اليسار. وعلى أحد المستويات، فإن اليسار، تقليديًا، كان شعبيًا أو على الأقل يتظاهر بالشعبويّة. فاليسار هو الذي كان يتحدث باسم الشعب أي باسم الأغلبية أي باسم الضعفاء والمستبعدين. وكان اليسار السياسي هو الذي سعى مرارًا وتكرارًا إلى حشد المشاعر الشعبية واستخدام هذا الحشد كشكل من أشكال الضغط السياسي. وعند بروز هذا الضغط الشعبي تلقائيًا كانت تيارات اليسار السياسي تُهرَع عادةً لِلحاق به. وقد أعطى الديمقراطيون

الأولوية لإدماج المستبَعدين، وذلك في معارضة محددة للفكرة اللبرالية القائلة بأن المجتمع الصالح هو الذي يسود فيه الأكفاء.

من جانب آخر، كان ثمة شعبيّة يمينية. غير أن هناك اختلافًا بين اللعبة الشعبيّة التي استخدمها اليسار وتلك التي لعبها اليمين. فالشعبيّة التي استعملها اليمين لم تكن على الإطلاق شعبيّة حقيقية لأنها كانت يمينية أساسًا ولا تضع ثقتها في مجموع الشعب إلا إذا كان أفراده تابعين وأنصارًا لها. وقد جمعت الشعبيّة اليمينية في ممارساتها بين معاداة الخبراء والاهتمام بجانب من الرفاه الاجتماعي، ولكن دائمًا مع أساس الإقصاء التام، أي بقصر الميزات والفوائد على جماعات محدّدة إثنيًا، وغالبًا بعد تصنيف الخبراء بوصفهم أعضاء في مجموعة خارجية. وعلى هذا الأساس فإن شعبيّة اليمين لم تكن على الإطلاق ديمقراطية بالمعنى الذي نرمي إليه عند استخدام هذا المصطلح أي المفهوم الذي يعطي أولوية لإدماج الفئات المستبَعدة.

وما نعينه بالديمقراطية يتعارض في الواقع مع الشعبيّة اليمينية بل إنّه، بهذا المعنى، يتعارض مع اللبرالية. فالديمقراطية تنطوي، تحديدًا، على التشكّك بالخبراء، وبالأكفاء وبموضوعيّتهم ونزاهتهم وتحليلهم بالروح المدنيّة. فقد اعتبر الديمقراطيون الخطاب اللبرالي قناعًا لأرستقراطية جديدة يزيد من خبثها زعمها أنّ لها أساسًا اشتماليًا عامًّا يصدق على الجميع في كل زمان ومكان، ويفضي إلى الإبقاء على الجانب الأكبر من أنماط التراتب الراهنة. ومن هنا نشب التضادّ بين اللبرالية والديمقراطية واتّخذت كل منهما مسارًا عميق الاختلاف عن مسار الأخرى.

ذلك ما يجري الإقرار به علناً في بعض الأحيان. ويتجلى الأمر في الخطاب المتصل بالشعار الشهير الذي رفعته الثورة الفرنسية والذي يقال بصدده في أغلب الأحيان إن اللبراليين يعطون الأولوية للحرية، أي الحرية الفردية، فيما يعطي الديمقراطيون (أو الاشتراكيون) الأولوية للمساواة. ويمثل ذلك، في رأيي أسلوباً مضللاً كل التضليل لتفسير الفرق. فاللبراليون لا يعطون الأولوية للحرية فحسب، بل إنهم يعارضون المساواة كذلك، لأنهم يعارضون بقوة كل مفهوم يمكن قياسه والحكم عليه بنتائجه. وتلك هي الوسيلة الوحيدة التي يكون لمفهوم المساواة فيها أي دلالة. وما دامت اللبرالية في هذا السياق تمثل دفاعاً عن الحكم العقلاني الرشيد القائم على التقويم المتفهم للفئة الأكثر كفاءة، فإن المساواة تكون مفهوماً متطرفاً معادياً للفكر يساوي بين الناس جميعاً على نحو لا يميّز الواحد عن الآخر.

وعلى الرغم من ذلك، لا يمكن القول إن الديمقراطيين يقفون بصورة موازية موقف المعارضة من الحرية. فالحقيقة بعيدة عن ذلك كل البعد. فما رفضه الديمقراطيون هو الفصل بين هذين المفهومين. ومن جهة أخرى، كان الديمقراطيون، تقليدياً، يُحاجّون بأنه لا يمكن أن تتوافر الحرية إلا في نظام قائم على المساواة لأن الأشخاص غير المتساوين لا يتمتعون بالقدرة المتساوية للمشاركة في القرارات الجماعية. كما طرحوا الحجة بأنه لا يمكن المساواة بين الأشخاص غير الأحرار لأن ذلك يتضمّن وجود تراتب سياسي يجسّد اللامساواة والإجحاف الاجتماعي. وقد أطلق مع ذلك في الآونة الأخيرة اسم مفهوميّ هو «الحرية والمساواة» (equaliberty) باعتبارهما يمثلان

عملية واحدة⁽²⁵⁾. ومن جهة أخرى، فإن قلة ممّن يسمون أنفسهم يساريين قد لجأوا في الواقع إلى تبني هذا الشعار في الآونة الأخيرة بوصفه ستارًا قادرًا على استهواء التجمّعات الشعبية لثلا يواجهوا الوضع الذي دفع الليبراليين إلى الإصرار على الواقع العملي وكفاءة الأداء: ألا وهو التخوّف من أن يتصرّف الشعب، إذا ما تُركت له الحرية، على نحو غير عقلاني، أي بطريقة فاشيّة وعنصريّة. ويمكن القول إن المطالبة الشعبية بالديمقراطية كانت عاملاً ثابتاً بصرف النظر عن الموقف الرسمي للأحزاب اليسارية، بل إن الأحزاب اليسارية التي رفضت تبني «الحرية والمساواة» وجدت في المدى البعيد أن القاعدة الشعبية التي تدعمها قد تآكلت وأنّ هذه القاعدة بدأت، لهذا السبب، بتصنيف هذه الأحزاب في خانة «الليبرالية» لا «الديمقراطية».

وليس التوتّر بين الليبرالية والديمقراطية قضية تجريدية. إنها تعود إلينا دائماً على هيئة منظومة من المآزق والخيارات السياسية. وقد اكتنف هذا التوتّر وتلك الخيارات النسق العالمي في فترة ما بين الحربين العالميتين مع بروز الفاشية في عدد كبير من الدول. ولا بدّ أننا نتذكر حالات التردد والحيرة التي انتابت كلّاً من سياسات الوسط واليسار في تلك المرحلة. وقد برزت حالات التردد هذه بصورة جلية وحادة مرة أخرى في تسعينيات القرن العشرين، بظهور الأنظمة العنصرية المتعدّدة المدمّرة المتسترة بقناع القومية، وبالمحاولات

(25) انظر التحليل النظري لمفهوم «الحرية والمساواة» في: Étienne Balibar, «Trois concepts de la politique: Émancipation, transformation, civilité.» in: *La crainte des masses* (Paris: Galilée, 1997), 17-53.

التي شهدناها داخل العالم الغربي بوضع سياسات إقصائية جديدة تقوم على معارضة الهجرة والأجانب.

من ناحية أخرى، ظهرت في فترة ما بعد عام 1968 قضية ثانية مختلفة مع تعاضم حركات الفئات المستبعدة التي راحت تعرض مطالبتها بالحقوق السياسية بوصفها حقوقاً جماعية. واتخذ ذلك شكل المناداة بـ «التعددية الثقافية». ومع أن هذه القضية بدأت أول الأمر في الولايات المتحدة، فإنها أصبحت الآن من محاور النقاش في الدول التي ادّعت لنفسها صفة الليبرالية عهداً طويلة. وغالباً ما تزداد هذه المسألة تعقيداً بموقف المعارضة لما يسمّيه الفرنسيون «اللوبيينية» (Lepénisation)، غير أن القضيتين مختلفتان.

وهكذا فإن علاقة الإخوة الأعداء أصبحت، مرة أخرى، في مركز المناقشات الدائرة حول التكتيك السياسي. ولا أعتقد أن بوسعنا تحقيق أيّ تقدم في هذه المسألة إلا إذا استطعنا التخلص من الشعارات الخطابية.

ولنبداً ببعض الوقائع المعاصرة. وأظنّ أن ثمة أربعة عناصر أساسية في أوضاع ما بعد عام 1989 تشكّل بمجموعها الإطار الذي تتخذ فيه، بالضرورة، القرارات السياسية. وأولها خيبة الأمل في جميع أنحاء العالم باليسار التاريخي القديم الذي لا يشمل، في تقديري، الأحزاب الشيوعية فحسب، بل يضم كذلك الأحزاب الديمقراطية الاشتراكية، وحركات التحرر الوطنية على حدّ سواء. والثاني هو الهجوم الضخمة الهادفة إلى إلغاء القيود على حركة رؤوس الأموال والسلع وإلى تفكيك دولة الرفاه في الوقت نفسه.

ويُطلق على هذه الهجمة اسم «النيولبرالية». أما العنصر الثالث فهو الاستقطاب الاقتصادي والاجتماعي والديمقراطي المتعاضد باستمرار في النسق العالمي الذي تدعو الهجمة النيولبرالية إلى إعطائه المزيد من الزخم. والعنصر الرابع هو أن المطالبة بالديمقراطية، على الرغم من كل ذلك وربما بسببه، قد ازدادت قوة من أجل الديمقراطية لا من أجل الليبرالية إلى حد لا عهد لنا به في أي وقت خلال تاريخ النسق العالمي الحديث.

إن الواقعة الأولى وهي خيبة الأمل باليسار القديم إنما كانت، في تقديري، نتيجة تخلي أصحاب هذا اليسار عن النضال من أجل الديمقراطية وطرحهم، عوضاً عنه، برنامجاً ليبرالياً بالطريقة نفسها التي بنوا بها برامجهم حول الدور الجوهرى للناس الأكفاء. ولا شك في أنهم حدّدوا من هو الشخص الكفء على نحو مختلف نوعاً ما عما فعلته أحزاب الوسط السياسية، على الأقل نظرياً. إلا أن من غير المؤكد أنهم، من حيث واقع الممارسة، قد اجتذبوا إلى صفّهم الأشخاص الأكفاء من مهارات اجتماعية تختلف كثيراً عن الفئات التي تتمتع بالامتيازات لأنها تبنت الخطاب الليبرالي. وفي جميع الأحوال لم يكن الاختلاف كافياً في نظر القاعدة الجماهيرية التي تخلّت عنهم جراء ذلك⁽²⁶⁾.

(26) هذا موضوع عالجه بالتفصيل خصوصاً وليس حصراً في الجزء الرابع من: *After Liberalism*.

انظر كذلك دراستي: «Marx, Marxism-Leninism and Socialist Experiences in the Modern World-System,» in: *Geopolitics and Geoculture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 84-97.

وفي الفصل الأول أعلاه.

لم تكن الهجمة النيولبرالية ممكنة لولا خيبة الأمل الشعبية الواسعة من اليسار القديم الذي تدثر بشعارات طنانة وزائفة في جوهرها حول العولمة. وتمثّل واحد من وجوه الزيف في هذه الشعارات في أن الواقع الاقتصادي لم يكن جديدًا أصلاً (ومن المؤكّد أن الضغط المفروض على الشركات الرأسمالية لترفع قدراتها التنافسية في السوق العالمية لم يكن أمرًا جديدًا كذلك). غير أن هذه الجِدّة المزعومة استُخدمت كمبرّر للتخلي عن التنازلات التاريخية التي قدمتها الليبرالية بالإسهام في إقامة دولة الرفاه. ولهذا السبب تحديداً لا يمكن اعتبار النيولبرالية بالفعل نسخة عن الليبرالية. لقد اتّخذت هذا الاسم، غير أنها في الواقع نسخة عن النزعة المحافظة. وهي، كما نعلم، مختلفة عن الليبرالية. ولم تستطع الليبرالية التاريخية أن تظل على قيد الحياة بعد انهيار اليسار القديم الذي لم يكن عدوًّا لدودًا لليبرالية، بل كان في أعماقه ينطوي على بذور الليبرالية الاجتماعية. ذلك أن اليسار القديم ظل عهدًا طويلة يلعب دورًا مهمًّا في كبح جماح الضغوط الديمقراطية التي تمارسها الطبقات الخطرة بإذكاء الأمل (وكذلك الوهم) بأن التقدّم آتٍ لا محالة. وصحيح أن اليسار القديم كان يزعم أن ذلك سيتحقّق بفضل جهوده، غير أن هذه الحجة كانت في واقع الأمر تعزيزًا للسياسات والممارسات التي كانت مجرد تنويع على الطروحات التي أضافتها الليبرالية على الموضوع.

تعود أسباب سقوط اليسار القديم إلى عجزه الواضح في واقع الأمر عن لجم الاستقطاب الذي أزعج النسق العالمي، ولا سيّما على

الصعيد الدولي. وقد استفادت الهجمة النيولبرالية من ذلك بالقول إن برنامجها وحده هو الذي يستطيع ذلك. ولا يمكن تصديق هذا الزعم لأن برنامجها كان في الحقيقة يؤكد بسرعة فائقة الاستقطاب الذي حدث في النسق العالمي من النواحي الاقتصادية والاجتماعية والديمغرافية. وعلاوة على ذلك، جدّدت هذه الهجمة الأخيرة عملية الاستقطاب الداخلي في الدول الأغنى، وهي العملية التي جهدت دول الرفاه في التصدي لها مدةً طويلة نسبياً، وبخاصة في الفترة الواقعة بين عامي 1945 و1970. وقد تلازم هذا الاستقطاب مع تزايد الهجرة من الجنوب (بما فيه الشرق إذا جاز التعبير) إلى الشمال، على الرغم من التشدّد في رفع الحواجز التشريعية الإدارية في وجه الهجرة الشرعية.

وربما كان العنصر الأهم في ذلك كله أن النزعة الديمقراطية قد وصلت ذروتها، وقد يعود السبب إلى تلك الاعتبارات كلها، وليس على الرغم منها. ويمكن أن يتبيّن جانب القوة في تلك النزعة في ثلاثة مطالب محددة نشهد تداعياتها في أرجاء المعمورة: المزيد من المرافق التعليمية، والمزيد من الخدمات الصحية، وارتفاع في قاعدة الدخل المادي. وإضافة إلى ذلك، فإن ما يُعتبر الحد الأدنى المقبول أساساً لهذه المطالب إنّما كان يتزايد باطراد، ولا يتراجع على الإطلاق. وذلك ما يتناقض بالطبع مع البرامج الرامية إلى تفكيك دولة الرفاه، ويزيد بالتالي من إمكانية نشوب صراع اجتماعي حادّ، سواء عن طريق التحشيد التلقائي نسبياً للعمال (كما حدث في فرنسا على سبيل المثال) من جهة، أو، من ناحية أخرى، بواسطة

أساليب أكثر عنفاً على شكل انتفاضات مدنية (كما حدث في ألبانيا، بعد فقدان قاعدة الدخل الأساسية في أعقاب فضيحة لعبة بونزي). لقد سادت حياتنا بين عامي 1848 و1968 جيوثقافة كانت تقوم على إجماع لبرالي، وكان بوسع اللبراليين بالتالي أن يستحوذوا على مفهوم «الديمقراطية»، ويُبطلوا فعالية أنصاره. أما الآن فقد اقتربنا من الصورة الشعرية التي رسمها وليم بتلر بيتس: «لقد فقد المركز توازنه». وغدت القضية التي تواجهنا في هذه الآونة أكثر استقطاباً: فإما الحرية والمساواة، وإما غياب كل من الحرية والمساواة، وإما بذل جهد حقيقي يشمل الجميع، أو التراجع والانسحاب إلى عالم شديد الانقسام والتفكك، إلى نظام عالمي يسوده الفصل العنصري. لقد أرغمت قوة اللبرالية الديمقراطيةين في الفترة بين 1848 و1968 على الاختيار بين قبول المسلمات اللبرالية في أغلبها أو الخضوع للتهميش التاريخي. وقد آثروا الخيار الأول الذي يصور المنحني البياني التاريخي ليسار القديم. غير أن على من بقي من اللبراليين على قيد الحياة اليوم أن يختاروا إما المسلمات اللبرالية في أغلبها أو الخضوع للتهميش التاريخي. ويمكننا أن نتبين ذلك إذا ما درسنا، عن كثب، النقاشين اللذين يحدثمان اليوم بين اللبرالية والديمقراطية: حول التعددية الثقافية و«اللويبية».

تُرى، ما هي القضايا التي تدور حولها مناقشات التعددية الثقافية؟ إنَّ ثمة جماعات أقصيت بشكل كبير على الصعيدين الوطني والعالمي، خارج المشاركة السياسية والانتفاع السياسي، والاعتراف الاجتماعي، والشرعية الثقافية. وكان من أبرز هذه الفئات النساء

والملونون، يضاف إليهم جماعات أخرى بالطبع. وقد تقدّم هؤلاء جميعًا بمطالبهم بثلاث وسائل: (1) لقد قاموا بحساب النتائج التاريخية كمّيًا وأعلنوا أن الأرقام تبعث على الخزي. (2) كما نظروا في موضوعات الدراسة وفي القيم ومستويات المكانة الاجتماعية، وكذلك في ما يُفترض أن يكون «التفسير الذاتي للتاريخ». ورأوا أن الخيارات المتاحة حتى الآن تتميز بالإجحاف الشديد. (3) ومن ناحية أخرى، تساءل هؤلاء عمّا إذا كانت معايير الموضوعية المستخدمة لتبرير هذه الوقائع هي نفسها قياس زائف للحكم على الأمور، وسبب رئيسي لقيام هذه الوقائع.

كان الرد اللبرالي على هذه المطالب هو أن المطالبة بالنتائج هي في واقع الأمر مطالبة بحصص (كوتا)، وهي تفضي بدورها إلى شيوع الفوائد المتوسطة الجودة، وإلى تراتبيات جديدة. كما أكد اللبراليون أن المكانة والأهمية التاريخية لا تتقرّان بمراسيم، بل هما مستمدّتان من معايير موضوعية. وقالوا إنّ التلاعب بالمعايير الموضوعية يشكل منزلقًا يؤدي إلى تبني النزعة الذاتية كليًا، ومنها إلى اللاعقلانية الاجتماعية. وتلك حجج واهية، إلا أنها حجج تدلّ على وجود مشكلات اجتماعية حقيقية تتعلق بالتعددية الثقافية في أشكالها الأكثر غموضًا والأقل وعيًا.

وتكمن المشكلة في مزاعم التعددية الثقافية في أنها لا ترسم لنفسها حدودًا تقف عندها. فمن ناحية، ليس ثمة تحديد لعدد الجماعات التي يمكن توسيعها إلى ما لا نهاية. ومن ناحية ثانية،

يترتب عن هذه المطالبات منازعات لا يمكن حلها حول تراتبيّات الإجحاف التاريخي. ومن جهة أخرى، ليس ثمة ضمانات بأنه حتى لو أُجريت تعديلات خلال جيل واحد، فإنها ستستمرّ إلى الجيل اللاحق. فهل يعني ذلك أنه ينبغي إجراء هذه التعديلات كل عدد معيّن من السنين؟ أمّا النقطة الرابعة فهي أن هذه المطالبات لا تشير إلى كيفة تخصيص الموارد الشحيحة، ولا سيّما الموارد غير القابلة للتقسيم. ومن ناحية خامسة وأخيرة، ليس ثمة ضمانات بأن التخصيص وفق التعددية الثقافية سيؤدّي آخر الأمر إلى وضع مساوئيّ لأن المطالبات قد تُفضي ببساطة إلى رسم معايير جديدة للعضوية في فئة الأشخاص الأكفاء الذين سيتمتعون بالامتيازات.

من الجليّ، في مثل هذه الحالة، أن هذه الحجج المعادية للتعدّد الثقافي، التي تخدم مصالح أصحابها فحسب، هي في صميم عالم اللامساواة والتفاوت الذي نعيش فيه الآن. وعلى الرغم من الضجّة الاستنكارية التي يثيرها المعادون للإنصاف السياسي، فإننا ما زلنا بعيدين جدّاً عن عالم يسوده التعدّد الثقافي الواقعي. ونحن لم نحقق غير إنجاز بسيط لإزالة الإجحاف التاريخي. وما زالت، على العموم، تُغمر حقوق السود والنساء وكثيرين غيرهم، بصرف النظر عن بعض التحسينات الهامشية في هذه الناحية أو تلك. ومن المبكّر بالتأكيد تحريك الوضع في الاتجاه المعاكس.

والواجب الأكثر أهمية في الحقيقة هو أن نبدأ باستقصاء جدّيّ للسبل التي نتمكّن بها من إقامة البنى والسيرورات القادرة على توجيه

خطواتنا دائماً الوجهة الصحيحة، من دون أن ننتهي إلى الطريق المسدود، وهذا ما يتخوّف اللبراليون، بحق، من أن تؤول إليه الأمور. ومن الواضح أن هذه هي اللحظة المناسبة للبراليين بوصفهم فئة آيلة للانقراض بما تبقى لهم من نفوذ وتقاليد فكرية ليستخدموا براعتهم كجزء من الفريق بدلاً من أن يكتفوا بالشكوى وبالتنديد من موقف المتفرّج. وكمثال بسيط على ذلك، ألم يكن من الأفضل لشخص مثل ألان سوكال (Alan Sokal) أن ينخرط في مناقشة تعاونية مع أولئك الذين دأبوا على إثارة الأسئلة حول بُنى المعرفة بدلاً من تسفيه مواطن المُغالاة، ما جعل مناقشة القضايا الأساسية أمراً أكثر صعوبة لا أمراً أكثر يسراً؟

وينبغي ألا تغرب عن بالنا القضية الحقيقية: فالمشكلة هي الإقصاء، وهي كذلك عجز التقدم الذي حقّقه النسق العالمي الحديث عن حل هذه المشكلة التي أصبحت اليوم أسوأ مما كانت عليه في أي وقت مضى. وقد كان الديمقراطيون هم الذين أعطوا الأولوية لمكافحة الإقصاء. وإذا كان الدمج صعباً، فإن الإقصاء أمر منافي للأخلاق. وينبغي على اللبراليين الذين يطمحون إلى تحقيق المجتمع الصالح والعالم العقلاني أن يتذكروا التمييز الذي وضعه ماكس فيبر بين العقلانية الشكلية والعقلانية الجوهرية. فالأولى تتعلق بحل المشكلات لكنها تظلّ بدون روح، وهي، بالتالي، تدمر نفسها بنفسها آخر الأمر. أما العقلانية الجوهرية فإن تعريفها أمر في غاية الصعوبة، وهي معرّضة بطبيعتها للتحريف العشوائي، غير أنها في التحليل الأخير هي التي تشكّل قوام المجتمع الصالح.

وستظل التعددية الثقافية بين طهرانينا ما بقينا نعيش في عالم لا مساواة فيه، يستمر ما دمنا في اقتصاد عالمي رأسمالي. وأعتقد أن هذا النظام لن يكون أطول عمرًا من أنظمة سابقة كثيرة، مع أنني أرى كذلك أننا لن نشهد الانهيار التام للنظام التاريخي الحالي قبل خمسين عامًا أخرى⁽²⁷⁾. وخلال العقود الخمسة القادمة، ستركز القضية على النظام الراهن. وتبرز هنا، مرة أخرى، مسألة اللوبينية لأن عالمًا تكتسب فيه الحركات الإقصائية العرقية دورًا متزايدًا وقادرًا على وضع الأجندة للنقاش السياسي العام قد يتحول إلى عالم تكون البنى المؤسسية فيه أسوأ مما هي في العالم الحالي إذا ما نظرنا إليه من زاوية تعظيم الحرية والمساواة.

ولنأخذ مثالًا معيّنًا هو حالة الجبهة الوطنية (FN) في فرنسا. فهي حركة معادية للكفاءة والدمج كليهما. ومن هنا فهي تنتهك المبادئ والأهداف التي يتبنّاها كل من الليبراليين والديمقراطيين. والسؤال هو: ما الذي يمكن عمله بشأنها. فهي تستمدّ قوتها من حالة القلق المتغلغل في أوساط أناس من ذوي النفوذ المتواضع نسبيًا، غير أنهم يتوزعون في عدة مواقع طبقية وتدور همومهم حول قضايا الأمن الشخصي، من الوجهتين البدنية والمادية. وترتكز مخاوف هؤلاء الناس إلى أسس واقعية. والجبهة الوطنية، شأنها شأن حركات

(27) لمزيد من التفاصيل حول هذه الحجج، انظر الفصلين السابع والثامن في كتاب: Terence K. Hopkins and Immanuel Wallerstein, coords., *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025* (London: Zed Press, 1996).

مماثلة، تقدم ثلاثة أمور: وعد بمزيد من الأمن الجسدي عن طريق دولة قمعية، ووعد بمزيد من الأمن المادي من خلال برنامج غامض يجمع بين النيولبرالية ودولة الرفاه؛ وأخيرًا وذلك هو العنصر الأهم، كبش فداء منظور تُعزى إليه المصاعب التي يعانها الناس. وفي حالة الجبهة الوطنية، يُعتبر «المهاجرون» هم كبش الفداء بالدرجة الأولى. ويعني هذا المصطلح جميع الناس غير الوافدين من أوروبا الغربية (الذين يعرفون جميعًا بأنهم غير البيض). وتضاف إلى ذلك مُحاكاة توضح الدور المناسب الذي ينبغي على المرأة أن تؤديه. أما كبش الفداء الثاني الذي يجري إبرازه بعناية بين حين وآخر، ولكن بأسلوب غير معلن لتحاكي الوقوع تحت طائلة القوانين التي تواجه التعصب العرقي في فرنسا، فهو اليهود الحاذقون الأثرياء والمثقفون الكوزموبوليتانيون المتحررون من الأحقاد القومية والمحلية، والنخب السياسية الموجودة في الساحة. وبعبارة أخرى، إن أكباش الفداء هم المستبعدون والأكفاء.

ظلت ردود الفعل على الجبهة الوطنية تتسم بالمرآوة فترة طويلة من الزمن. فقد سعى المحافظون إلى اجتذاب ناخبي الجبهة الوطنية إلى صفهم بتبني نسخة ملطّقة من المخطط الإقصائي. وفي أوّل الأمر، حاول لبراليو الوسط من المتممين إلى حزب التجمع من أجل الجمهورية (RPR) أو الاتحاد من أجل الديمقراطية الفرنسية (UDF) أو الحزب الاشتراكي، على حد سواء، أن يتجاهلوا الجبهة الوطنية على أمل أن تندثر ذات يوم إذا ما قوبلت بالإهمال. وانحصر الحشد ضد النزعة الإقصائية في عدد قليل من الحركات مثل

(الإنقاذ من العنصرية)، وبعض المثقفين، وكذلك أعضاء الجماعات المستهدفة بالطبع. وعندما نالت الجبهة، لأول مرة، أغلبية الأصوات في الانتخابات المحلية في فيترول عام 1997، دبّ الذعر في النفوس وبدأت حالة الاستنفار الوطني. أما الحكومة التي يتنازعها التجاذب بين المحافظين الأوفياء ولبرالي الوسط، فقد تراجعت عن بند فاضح في التشريع المقترح لمكافحة الهجرة وأبقت على بنوده الأخرى. وباختصار، كانت الغلبة للسياسة الرامية إلى اصطیاد المقترعين لصالح الجبهة الوطنية.

وكيف كان برنامج الديمقراطيين؟ لقد رأى هؤلاء، في المقام الأول، أن على جميع الأشخاص المقيمين في فرنسا أن «يندمجوا»، بشكل أو بآخر، في المجتمع الفرنسي بمنحهم بعض الحقوق، وبمقاومة جميع التشريعات القمعية ضدهم. غير أن النقطة المهمة هي أن ذلك ينطبق على من يقيمون في فرنسا بالفعل وربما على المهاجرين الأصليين كذلك. ولم يجرؤ أحد على المطالبة بإزالة جميع القيود المفروضة على حركات الأفراد عبر الحدود، على الرغم من غياب هذه القيود فعلياً، في واقع الممارسة، في دول الشمال، وتاريخياً في أكثر مناطق العالم حتى القرن العشرين. ويعود السبب في هذا التحفظ بالطبع إلى أن الفرنسيين، حتى الديمقراطيون بينهم، يخشون من أن اتخاذ هذا الموقف سيعزز من نفوذ الجبهة الوطنية في أوساط الطبقة العاملة.

وإنما أ طرح هذا الاحتمال «المتطرف»، تحديداً، لألقي الضوء على هذه القضية. فإذا كانت تتعلق بالإقصاء، فلماذا تدور محاربتة

داخل حدود الدولة فقط، لا في أنحاء العالم بأجمعه؟ وإذا كانت القضية تتعلق بالكفاءة، فلماذا يتم تحديدها داخل حدود الدولة لا في جميع أرجاء العالم؟ وإذا نظرنا من زاوية النيولبراليين المحافظين إلى فوائد إلغاء القيود، فلماذا ينبغي أن يُطبَّق إلغاء القيود على حركة الناس أيضًا؟ وإذا لم يُطرح الموضوع مباشرة وبصورة واضحة، فمن غير المحتمل لَجُم الحركات الإقصائية العنصرية لا في فرنسا ولا في أي مكان آخر.

ولنُعذُّ إلى العلاقة بين اللبراليين والديمقراطيين. لقد تبنتَّ جهة منهما، كما أسلفت، الدفاع عن الكفاءة والثانية مكافحة الإقصاء. ومن السهل أن نقول: لم لا تدمج القضيتان معًا؟ غير أن من الصعب التأكيد عليهما في وقت واحد. فالكفاءة، بحكم التعريف، تنطوي على الإقصاء. ولو لم يكن ثمة كفاءة لكان ثمة عجز. والإدراج يعني إعطاء وزن متساوٍ لجميع المشاركين. ولا بدَّ أن يقف هذان الأمران وجهًا لوجه على صعيد الحكم واتخاذ القرار السياسي. ويصبح الإخوة أعداء.

لقد كان للبراليين يوم عزّهم. أمّا اليوم فإننا نواجه خطر عودة الذين لا يريدون الكفاءة ولا الإدراج، أي خطر بديلين أحلاهما مرّ. وإذا كان لنا أن نحول دون قيامهما ونبني نسقًا تاريخيًا جديدًا، فلن يتأتّى لنا ذلك إلا على أساس الإدراج لا الإقصاء. وقد آن الأوان بالنسبة للبراليين أن يأبهوا للديمقراطيين. ويمكنهم، إذا فعلوا ذلك، أن يلعبوا دورًا نافعًا. ويمكن للبراليين أن يستمرّوا في تذكير الديمقراطيين بمخاطر اتخاذ القرارات المتسرّعة الخرقاء لصالح

الأغلبية. غير أن بوسعهم القيام بذلك في سياق الإقرار بالأولوية الأساسية للأغلبية في القرارات الجماعية. وبوسع اللبراليين بطبيعة الحال أن ينادوا كذلك على الدوام بإزالة جميع القضايا التي ينبغي أن تُترك للخيارات والتنوعات الفردية، وما أكثرها، من دائرة القرارات الجماعية. وستكون هذه النزعة اللبرالية المتحررة مفيدة جدًا في عالم ديمقراطي. وبتقديمنا للإدراج على الكفاءة فإننا بالطبع نتحدث أساسًا عن المجال السياسي. ولا نعني، بأي حال من الأحوال، أن الكفاءة ليست ذات شأن في مواقع العمل أو في عالم المعرفة.

وتحضرني طرفة قديمة عن العلاقة بين الثريّ والمثقف المفكر. إذ يسأل الثريّ المثقف: إذا كنت ذكيًا إلى هذا الحد فلمَ لم تكن ثريًا؟ والجواب: إذا كنت ثريًا إلى هذا الحد فلمَ لم تكن ذكيًا؟ وإذا عدّنا هذه الطرفة قليلًا، فإنها ستصبح كما يلي. يقول اللبرالي للديمقراطي: إذا كنت تمثل الأغلبية فلماذا لا تمارس الحكم بكفاءة؟ ويجب الديمقراطي: إذا كنت كُفئًا إلى هذه الدرجة فلماذا لم تتمكن من إقناع الأغلبية بالموافقة على مقترحاتك؟

فيمَ الاندماج؟ وعمّ التهميش؟(*)

يُستخدم مصطلحا «الإدماج/ الاندماج» و«التهميش» كلاهما على نطاق واسع هذه الأيام في المناقشات العامة حول البنى الاجتماعية. وهما من المفاهيم المركزية في مشروع العلوم الاجتماعية كذلك، لأنهما يشيران، ضمناً، إلى «المجتمع». وتكمن المشكلة في النقاش الدائر في مجال العلوم الاجتماعية في أنّ مفهوم المجتمع، على الرغم من كونه محوراً أساسياً في تحليلاتنا، هو، في الوقت نفسه مصطلح غامض بصورة خارقة للعادة. ومن شأن ذلك إشاعة التخبّط في الجدل الدائر حول الاندماج والتهميش.

أعتقد أن مفهوم المجتمع أُلْفِيَ بطبيعته، بمعنى أنه ربما تكون قد انقضت عشرة آلاف سنة أو أكثر على الوقت الذي بدأ فيه البشر يدركون أمرين حول العالم الذي يعيشون فيه. فهم، من جهة، يتفاعلون على نحو منتظم مع الآخرين الذين يقيمون، في العادة، على مقربة منهم. ولهذه «الجماعة»، من جهة ثانية، قواعد يأخذها الجميع بالحسبان، وهي التي تشكّل، في واقع الأمر، وعيهم للعالم

(*) الكلمة الرئيسية في مؤتمر «علم الاجتماع لبلدان الشمال الأوروبي» التاسع عشر حول موضوع «الاندماج والتهميش»، 13 - 15 حزيران/يونيو في كوبنهاغن.

بأكثر من طريقة. غير أن العضوية في هذه الجماعات لا تشمل دائماً الكائنات البشرية على الأرض جميعاً، فبدأوا، من ثم، يميّزون بين «نحن»، و«الآخرين».

لقد نزعت الأساطير المعهودة التي ابتدعها البشر حول «مجتمعاتهم» إلى الاعتقاد بأن الآلهة خلقت لهم، على نحو ما، مجتمعاً فريداً متميّزاً خاصاً بهم وحدهم، وخلقته في عهد مُغرِق في القدم، وأن أفراد المجتمع الراهن قد تحدّروا من تلك الجماعة الأصلية المُصطفاة. وبالإضافة إلى أن مثل هذه الأساطير تُزكي نفسها بنفسها، فإنها تنطوي على ديمومة القرابة والنسب.

ونعلم بطبيعة الحال، أن ديمومة النسب ما هي إلا أسطورة أخرى، بالمعنى الحرفي للكلمة، لأنه ليس ثمة جماعة تناسلت على هذا النحو الكامل على الإطلاق. ونعلم أيضاً أن ذلك يصدق، أكثر ما يصدق، على العالم الحديث. وما دام ثمة أشخاص من خارج تلك الجماعات يسعون إلى الانضمام إليها أو ينجذبون إليها بصورة أو بأخرى، فإننا نتحدّث عن الاندماج. وبما أن أناساً آخرين يسعون إلى الانسحاب من تلك الجماعات أو يُدفعون خارجها، فإننا نتحدّث عن التهميش.

والإشكالية الفكرية الأساسية هي أن النسق العالمي الحديث قد وُلد قدرًا ملحوظًا من الارتباك في ما يمكن أن نسميه «المجتمع» الخاصّ بنا، وبالتالي في ما يعنيه الاندماج في تلك المجتمعات أو التهميش عنها. ومن الواضح تمامًا أننا ما زلنا

نستخدم مصطلح «المجتمع»، منذ قرنين على الأقل، للدلالة على جماعة تقطن داخل حدود دولة ذات سيادة، أو في ما نعتقد أنه ينبغي أن يكون حدود دولة ذات سيادة، قائمة كانت أو منشودة. وأياً ما كانت أنساب هذه الجماعات القاطنة داخل حدود الدولة، فإن صلة الشبه والقرابة بينها وبين المجموعات الأصلية واهية جداً.

والواقع أن أحد المبادئ التي قامت على أساسها الدول ذات السيادة خلال القرنين الماضيين هو أن المنتسبين إليها إنما هم «مواطنون»، وهم من الشعب، لا من الإثنية العرقية، وهم يمثلون بالتالي فئة قانونية في جوهرها أكثر مما هي ثقافية. يُضاف إلى ذلك أن فئة «المواطنين» ليست على الإطلاق واضحة المعالم داخل التضاريس الجغرافية، أي أنها لا تنسجم كل الانسجام وطبيعة الأشخاص المقيمين في أي دولة سيّدة في أيّ وقت من الأوقات. فقد لا يكون بعض هؤلاء المقيمين فيها مواطنين، بينما يكون بعض المقيمين خارجها كذلك. كما أن بعض الدول تسنّ قواعد شتى لاكتساب الجنسية وحقوق المواطنة (أو فقدانها). وتُطبّق بعض هذه القواعد في تلك الدول جميعاً، شأنها شأن القواعد التي تحكم دخول غير المواطنين إلى أراضيها (أي الهجرة)، والحقوق القانونية لغير المواطنين المقيمين فيها. يُضاف إلى ذلك أن الهجرة (إلى الداخل وإلى الخارج) ليست ظاهرة استثنائية في النسق العالمي الحديث، بل هي ظاهرة مستمرة (وضخمة نسبياً).

ولنبداً من البداية. لقد نشأ النسق العالمي الحديث خلال القرن السادس عشر الطويل، وشملت حدوده الجغرافية الأصلية رقعة واسعة من القارة الأوروبية ومناطق من الأمريكتين. ونشأ في هذا النطاق الجغرافي تقسيم محوري للعمل، واتخذ طابع نسق عالمي رأسمالي. وتطور، من ثم، إطار مؤسسي موازٍ لاحتواء هذا النوع من الأنساق التاريخية. وبرز من تلك العناصر المؤسسية عنصر حاسم هو خلق ما يُسمى «الدول ذات السيادة» التي تموضعت داخل نسق بيني يضم شبكة من الدول. وكان ذلك يمثل بالطبع سيروية عملية لا حدثاً منفصلاً. وقد أسهب المؤرخون في وصف هذه السيروية في معرض مناقشتهم لبناء الدول في أوروبا أول الأمر عند قيام الممالك الجديدة في أواخر القرن الخامس عشر، وتطور الدبلوماسية والقواعد المنظمة لها في المدن - الدول الإيطالية في بادئ الأمر خلال عصر النهضة، وتأسيس الأنظمة الكولونيالية في الأمريكتين وفي بقاع أخرى، وانهايار إمبراطورية هابسبيرغ (Habsburg) العالمية عام 1557، ثم حرب السنين الثلاثين التي أفضت إلى إبرام معاهدة وستفاليا (Westphalia) والمرتكزات التي حددتها للاندماج بين الدول، وللنظام بين - الدولي الذي أرسيت دعائمه آنذاك.

بيد أن سيروية بناء الدولة تلك لم تكن منفصلة عن تنامي الرأسمالية التاريخية. لقد انتفع الرأسماليون من قيام الدول ذات السيادة، وحصلوا من جرّاء ذلك على طائفة من شتى الخدمات؛

لضمان حقوقهم في الملكية، ولتوفير إيجار الحماية⁽²⁸⁾، ولخلق ما يشبه الاحتكار الذي كانوا بحاجة إليه لتحقيق أرباح عالية، ولإعطاء مصالحهم الأولوية على مصالح المقاولين المنافسين المقيمين في بلدان أخرى، ولإقامة قدر كافٍ من استقرار الأمن والنظام لضمان الحماية لهم⁽²⁹⁾. ولم تكن تلك الدول، بطبيعة الحال، متساوية القوة، بل إن هذا التفاوت هو الذي جعل بمقدور الدول الأقوى، تحديداً، أن تكون أكثر نفعاً لمقاوليها. إلا أنه لم تكن ثمة مساحة في الأرض، في نطاق تقسيم العمل ذاك، لم تشملها تشريعات دولة أخرى. ومن هنا، لم يكن ثمة أفراد لا يخضعون لسلطة الدولة الأولى.

شهدت المرحلة الممتدة بين القرنين السادس عشر والثامن عشر مأسسة ذلك النسق. ففي غضون تلك الفترة، طُرحت المطالبة الأصلية بممارسة السيادة باسم ما يُسمى الملكية المطلقة، مع أن الحكم أصبح في وقت لاحق يتعرض، في بعض الدول، لضغوط تطالب بإشراك سلطات تشريعية أو قضائية في ممارسة حقوق السيادة تلك. ولم تكن قد برزت، حتى ذلك الحين، القضايا المتصلة بتأشيرات عبور الحدود، أو الرقابة على الهجرة، أو الامتيازات بحق الاقتراع لغير أقلّيات ضئيلة من السكان. وكانت جماهير السكان من «الرعايا»، أما التمييز بين من يتمتعون أو لا يتمتعون منهم

(28) انظر: Frederic Lane, *Profits and Power* (Albany: State University of New York Press, 1979).

(29) أوضحت، في الفصل الرابع أعلاه، العلاقة التاريخية بين الدول والمقاولين.

بحقوق النسب ونبيل المحتد، فلم يكن يُثار إلا لمامًا، ومن دون أن تكون له أيّ دلالة كبيرة. وفي القرن السابع عشر، كان من الصعب تلمس الفوارق القانونية والاجتماعية في الحياة اليومية بين بریتاني مهاجر في باريس، على سبيل المثال، ومهاجرٍ من الراينلاند في ليدن (مع أن أحدهما قد عبر الحدود الدولية الباهتة، بينما لم يفعل الآخر ذلك).

لقد غيّرت الثورة الفرنسية هذا الوضع، عندما حوّلت الرعايا إلى مواطنين، ولم يكن ثمة تراجعٌ في هذا الأمر، بالنسبة لفرنسا وللنسق الرأسمالي العالمي برّمته. فقد غدت الدول، نظريًا، وفي واقع الممارسة إلى حدّ ما، مسؤولة أمام جماهير غفيرة من الناس من ذوي المطالب السياسية التي يحميها الدستور. وربّما كان تحقيق هذه المطالب بطيئًا ومتفاوتًا في واقع الأمر، خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، غير أن الخطاب المتعلّق بذلك ترسّخ بشكل واضح، علمًا بأن لغة الخطاب لها أهميتها. لكن بمجرد وجود المواطنين كان ثمة غير مواطنين أيضًا.

كان تحويل الرعايا إلى مواطنين حصيلة للضغوط المفروضة من الأعلى ومن الأسفل في آنٍ واحد. وعبرت المطالبة الشعبية بالمشاركة في الحكم، أي ما يمكن تسميته المطالبة بالدمقرطة، عن نفسها على الدوام وبكل ما أتيح لها من وسائل. وكانت هي القوة الدافعة التي وجدت تعبيرًا عنها في الشعبويّة وفي الانتفاضات الثورية. وقد وُوجهَ المطالبون بالقمع المنظم، غير أن المفهوم ظلّ جذوة جنينية تتنامى وتزداد قوة، حتى وإن بدت في أغلب الأحيان خافية في حضورها المباشر.

وتمثلت استجابة الطبقات الخطرة، إذا جاز التعبير، لهذه المطالب، على المدى الطويل، في البرنامج السياسي الليبرالي، وانتصار أيديولوجيا النسق الرأسمالي العالمي في القرن التاسع عشر. واقترح الليبراليون برنامجًا للإصلاح العقلاني، والتنازلات المحسوبة، والتغيير المؤسسي التدريجي. وضمّ برنامج الليبرالية في القرن التاسع عشر ثلاثة مكونات رئيسية: الاقتراع، وإعادة التوزيع، والقومية⁽³⁰⁾. وتضمّن الاقتراع منح حقّ التصويت لشرائح عريضة ومتزايدة الاتساع من المقيمين في الدولة. وبحلول القرن العشرين، كان حق الاقتراع للرجال والنساء البالغين قد أصبح مقياسًا معياريًا شاملًا (لا تُستثنى منه غير فئات محدّدة، مثل المجانين والمجرمين). وتمثلت إعادة التوزيع في سنّ تشريعات تصدرها وتطبّقها وتتولّاها الدولة التي تحدّد المستويات الدنيا للأجور والضمان الاجتماعي وميزات الرفاه، في ما أصبح يسمى دولة الرفاه. وغدا هذا البرنامج كذلك من المقاييس الاعتيادية، على الأقلّ في البلدان الأكثر ثراء، بحلول أواسط القرن العشرين. أما العنصر الثالث في ذلك البرنامج، وهو القومية، فقد تضمّن خلق شكل من الارتباط الوطني بين المرء ودولته، يتمّ تلقينه إياه في المقام الأول، على نحو منهجي، بصورة شاملة، عبر مؤسستين: المدارس الابتدائية (التي كانت كذلك قد انتشرت تقريبًا عند منتصف القرن العشرين)، والخدمة العسكرية

(30) في كتابي التالي، وبخاصة في القسم الثاني منه، تحليل مفصل للتطور التاريخي لهذا البرنامج وركائزه الاجتماعية. انظر: *After Liberalism* (New York: New Press, 1995): «The Construction and Triumph of Liberal Ideology,» 71-122.

(وهي المشاركة التي غدت المقياس المتعارف عليه في أغلب البلدان، حتى في أوقات السلم، للرجال على الأقل). وتواترت كذلك الطقوس القومية الجماعية في كل مكان.

إذا نظرنا إلى كل واحدة من هذه المؤسسات السياسية الرئيسية، وهي حق الاقتراع ودولة الرفاه والشعائر/المشاعر القومية، فإننا نلمس، على الفور، أهمية التمايز بين المواطن وغير المواطن. وكان هذا التمايز مطبقاً حتى عشرين سنة خلت. فالمواطنون وحدهم هم الذين يصوّتون. ولم يكن يُعقل أن يسمح لغير المواطنين بالتصويت، مهما طالت إقامتهم في الدولة. وغدت ميزات الرفاه التي تشرف على إدارتها الدولة هي الخطّ الفاصل - في العادة، ولكن ليس في جميع الحالات - بين المواطنين وغير المواطنين. وكانت الشعائر/المشاعر القومية بطبيعة الحال حكراً للمواطنين أقصي عنه غير المواطنين اجتماعياً، مما جعل الفئة الأخيرة مشبوهة معنوياً، ولا سيّما في حالات التوتر بين الدول.

ولم يقتصر الأمر على أن هذه المؤسسات الثلاث قد تبلورت واتّخذت طبيعتها المؤسسية في الدول المستقلة بعضها عن بعض، وإن بصورة موازية، بل إن المواطنين كانوا يحظون بدور مركزي في بناء دولتهم وتعزيزها. وحيث إن الدول كانت مشغلة بالمنافسة البينية مع الدول الأخرى للحصول على «ثروة الأمم»، وحيث إن امتيازات المواطنين بدت معتمدة على إنجازات الدول، اعتُبرت المواطنة امتيازاً استثنائياً، وبخاصة في الدول التي كانت تحتل موقعا في الربع الأعلى بين جميع الدول من حيث الناتج القومي الإجمالي.

يُضاف إلى ذلك أن هذه الدول كلها طرحت نفسها أمام مواطنيها باعتبارها بلداناً متميّزة عن كل ما عداها؛ ولقي ذلك قبولاً حسناً لدى من انتفعوا بتلك المواطنة.

من هنا غدت المواطنة أمراً بالغ الأهمية لا يود المرء من الآخرين أن يشاركوه فيه. فالمواطنة قد يُتصدّق بها لقلّة من طالبها الحريصين، غير أنها كنز ينبغي ادّخاره. وزاد في ذلك الإحساس اعتقاد المواطنين أنهم قد ناضلوا داخلياً (وخارجياً) للحصول على هذا الامتياز، وأنه لم يكن هبة أو منحة لهم. لقد شعروا أنهم استحقّوا المواطنة أخلاقياً. من هنا، فإن مفهوم المواطنة بوصفها مطلباً من الأسفل إلى الأعلى قد تحوّل إلى وسيلة فعّالة لترويض الطبقات الخطرة من الأعلى إلى الأسفل. وتضافرت شعائر الدولة كافة لتعزيز الاعتقاد بأن «الأمة» كانت المجتمع الوحيد، إن لم يكن المجتمع الأكثر أهمية على الأقل، الذي ينتمي إليه المرء.

إن المواطنة مَحّت، أو على الأقل طمست، جميع أنواع الصراع الأخرى؛ صراع الطبقات، وصراع الجماعات والفئات القائم على العرق، والأصول الإثنية، والجنسيّة، والدين، واللغة، أو أي معيار اجتماعي آخر غير «الأمة المجتمع». لقد دفعت المواطنة الصراع الوطني إلى الصدارة. ذلك أنها كانت، كما هو مقدّر لها أن تكون، عامل توحيد في الدولة. وقد وفّت بهذا الغرض خير وفاء في واقع الممارسة، ولا سيّما أن المواطنة كانت امتيازاً أُسبغ على الفرد، أو يبدو كذلك. وكان مفهوم المواطن على العموم عنصراً من عناصر الاستقرار في النسق العالمي الحديث. فقد خفّف من حدّة الاضطراب

داخل الدولة الواحدة، ولا يمكن القول إنه فاقم النزاع بين الدول بأكثر مما كان عليه في غيابه. إنه لم يكن عنصر استقرار فحسب؛ بل العنصر المحوري. وما علينا إلا أن ننظر إلى التعقيدات القضائية في الدولة الحديثة لنذكر أن كثيرًا من جوانب التشريع والإدارة إنما يدور حول حقوق المواطنة وواجباتها.

غير أن مفهوم المواطن خلق المصاعب، لأن إحدى الدعامات الاقتصادية الاجتماعية التي يقوم عليها الاقتصاد الرأسمالي العالمي تتمثل في الضرورة القصوى للتدفق المادي الموصول لقوة العمل، أي الهجرة. والهجرة، في المقام الأول، ضرورة اقتصادية. وكان من النتائج المترتبة عن التنقل المطرد لمواقع النشاط الاقتصادي وما رافقه من توزيع متفاوت للمعايير الديمغرافية، أن برزت، لا محالة، وجوه التباين في العرض والطلب على أنواع معينة من العمال. وحيثما يحدث ذلك، فإن أشكالا من هجرة العمالة تخدم مصلحة بعض العمال وبعض أرباب العمل على حدّ سواء. وهي تميل إلى الحدوث، وبدرجات متفاوتة من الانتظام والدقة، اعتمادًا على التقييدات القانونية (وعلى الاحتمالات العملية للتهرب من هذه القيود). ولا يمكن احتساب التفاوت بين العرض والطلب بمجرد معرفة المجموع المطلق للأيدي العاملة. ذلك أن جماعات مختلفة من العمّال تميل إلى تقويم نفسها بمستويات مختلفة بالنسبة لأنواع العمل المتشابهة. وذلك هو ما نعنيه عندما نتحدث عن «الأطوار التاريخية». من هنا، فإن من المحتمل تمامًا أن يوجد، في منطقة محلية معينة، عمّال من طالبي العمل بأجر ممّن يرفضون القيام بعمل

متدني الأجر، ممّا يدفع أرباب العمل إلى اللجوء إلى المهاجرين
الفعالين أو المحتملين لتلبية تلك الاحتياجات.

الهجرة، إذًا، ظاهرة متواترة على الدوام في العالم الحديث، على
الرغم من أن المواطنة بضاعة غالية عزيزة من شأنها أن تعزز النزعة
«الجمائية». وذلك هو الحال منذ بدايات النسق العالمي الحديث.
ولست متأكدًا من أن الهجرة، مهما كان تعريفها، هي اليوم أضخم
عددًا، ممّا كانت عليه كنسبة من مجموع السكان في القرون الماضية،
على الرغم من التحسّن في وسائل النقل، غير أنها غدت اليوم بالتأكيد
ظاهرة أكثر بروزًا وأكثر مدعاة للجدل من الناحية السياسية. إن مفهوم
المواطن هو الذي غير معنى مصطلح «المهاجر». فالشخص الذي
يعيش في الريف أو في بلدة صغيرة، وينتقل إلى مدينة كبيرة على
بعد خمسين كيلومترًا، قد يكون مقبلًا على مرحلة من التحول
الاجتماعي تعادل في ضخامتها ما يمرّ به الفرد الذي ينتقل إلى مدينة
كبيرة على بعد خمسة آلاف كيلومتر. وإذا لم ينطبق ذلك على أواخر
القرن العشرين، فإنه ربما كان يصدق على كل مكان تقريبًا حتى عام
1950 على الأقل. ويكمن الفرق في أن المهاجر عبر خمسة آلاف
كيلومتر لا بد، على الأرجح، أن يجتاز حدود الدولة، بينما لم يكن
مهاجر الخمسين كيلومترًا مضطرًا إلى ذلك. من هنا، يُعرّف الأول،
قانونيًا، بأنه مهاجر (أي غير مواطن)، بينما لا يكون ذلك هو الحال
بالنسبة للثاني.

تميل نسبة مهمة من المهاجرين إلى الإقامة في المنطقة (أو الدولة)
التي هاجرت إليها. كما قد يولد لهم أطفال في الموقع الجديد،

ويكونون، في أغلب الأحيان، نتاجاً ثقافياً للمكان الذي هم فيه لا الذي ولد فيها الوالدان. وعندما نناقش قضية الاندماج، فإننا نعني اندماج هؤلاء، وأبنائهم على المدى البعيد. ولكل دولة مضيئة قوانين مختلفة حول مواطنة الأشخاص الذين وُلدوا فيها؛ فهي حق الأرض (*jus soli*) في الولايات المتحدة وكندا، وحق الدم (*jus sanguinis*) في اليابان، وهي كذلك بصورة معدلة في ألمانيا. وقد نجد بين هذا وذاك سلسلة من الحالات المحتملة الأخرى.

إن الاندماج مفهوم ثقافي لا قانوني. وهو يفترض وجود معيار ثقافي يتم على أساسه القبول. وقد تبدو تلك المعايير، أساساً، واضحة نسبياً وغير قسرية في الدول ذات اللغة الواحدة والديانة الواحدة، مع أننا قد نجد، حتى في هذه البلدان، «أقليات» تحيد عن هذه الأنماط المعيارية. وتوجد تلك المعايير السائدة كذلك في الدول الأخرى التي يكون فيها السكان أكثر «تنوعاً»، بيد أنها تبدو أشد وطأة وإيذاءً. ولنأخذ الولايات المتحدة مثلاً على ذلك. فعند تأسيس الجمهورية، كان المعيار الثقافي للمواطنة هو أن يكون المرء ناطقاً باللغة الإنكليزية، بروتستنتياً من إحدى الطوائف الأربع (الأسقفية، والمشيخية، والمنهجية والأبرشانية). وينطبق هذا التعريف بالطبع على الطبقات العليا. ولكنه يشمل شرائح من الطبقات الوسطى والدنيا كذلك. واتسع هذا التعريف ليضم أنواعاً عديدة أخرى من البروتستانت. ولم يُطبق هذا التعريف الثقافي بشكل كامل على الكاثوليك واليهود إلا في وقت متأخر في خمسينيات القرن العشرين، وهي الفترة حين شرع السياسيون في الحديث عن «التراث اليهودي»-

المسيحي». ولم يشتمل التعريف إطلاقاً على الأفرو - أميركيين، بينما ظل اللاتينيون والآسيويون - الأميركيون فئة معلقة تنتظر اليوم الذي يتم فيه قبولها. أما المسلمون، الذين أصبحوا، للمرة الأولى، أقلية ذات شأن، فما زالوا يتعرّضون للإقصاء.

إن مثال الولايات المتحدة يُظهر المرونة الممكنة في تعريف الأنماط الثقافية المعيارية في كل دولة معينة. ويرى أصحاب هذا التأويل الأيديولوجي الأميركي شبه الرسمي أنّ تلك المرونة تظهر قدرة النظام السياسي في الولايات المتحدة على استيعاب الغرباء وإدخالهم في فئة المواطنين، وبالتالي «إدماجهم» في لُحمة الأمة. وذلك ما تفعله دونما شك، غير أنها تُظهر، في الوقت نفسه، أن المهاجرين لم يُدمجوا إطلاقاً بصورة كلية. وقد يتساءل المرء عمّا إذا كان ثمة أمر أصيل في تلك العملية يحول دون اندماج الغرباء في ما بعد. لقد أوضح إميل دوركهايم ذات يوم أنه ما إن يتلاشى الانحراف بالفعل، حتى يعيد المجتمع تعريف معاييرهِ من أجل إعادة خلق الانحراف الإحصائي. وربما تصدق المقولة نفسها على مفهوم المواطن. فعندما يتم الاندماج الفعلي للمقيمين جميعاً، هل تقوم «الأمة» بإعادة تعريف نفسها لإعادة خلق «المهمّشين»؟

هذه الفكرة المثيرة تفترض أن إعادة هؤلاء المهمّشين ستسهم في الاستقرار الاجتماعي. وقد ألمح العلماء الاجتماعيون إلى ذلك أغلب الأحيان بطريقة أو بأخرى: بتأكيد قيمة كبش الفداء الذي نحمله أخطأنا الجماعية؛ ووجود طبقة سفلى من شأنها إشاعة

الخوف الدائم لدى الطبقات الخطرة بأنها ستغدو أسوأ حالاً مما هي عليه، وأن عليها، من ثم، لجم مطالبها؛ وتعزيز التضامن الداخلي في أوساط الجماعات عن طريق مقابلتها بصورة منظورة وصارخة بطبقات أخرى. وهذه الإيحاءات تبدو معقولة بمجملها؛ غير أنها أقرب إلى التعميم.

كنتُ قد ألمحت إلى أن هذه الصيغة بقيت على حالها منذ عام 1800 أو نحوه حتى سبعينيات القرن العشرين، ممّا قد يوحي بأن الأمور قد تغيّرت بعض الشيء. وأعتقد أن ذلك صحيح. إن الثورة العالمية عام 1968 شكلت نقطة انعطاف في تاريخ نسقنا العالمي في أكثر من ناحية. وأحد الأمور التي لا تُعطى حقّها من الاهتمام هو أن واحداً من نتائج مفهوم المواطنة قد وُضع موضع الشك، للمرة الأولى منذ الثورة الفرنسية. ولا يعود ذلك إلى أن ثورة 1968 كانت عالمية «دولية» في روحها. فقد شهدنا عدّة حركات عالمية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين: ومنها شتّى الأمميات العمالية من جهة، وحركات السلام، بمختلف أنواعها، من جهة أخرى. ونعلم أن هذه الحركات لم تكن فعالة جدّاً في كبح جماح المشاعر القومية في أوساط أعضائها أو جماهيرها، عندما تتصاعد حدة التوتر بين دول النسق. والمثال الأبرز المتداول في هذا المجال هو رد فعل الأحزاب الاشتراكية عند نشوب الحرب العالمية الأولى⁽³¹⁾. ونجد أفضل تفسير لذلك لدى أ. كريغل و ج. ج. بيكر (A. Kriegel & J.J. Becker)

(31) انظر: Georges Haupt, *Le congrès manqué: L'internationale à la veille de la première guerre mondiale* (Paris: François Maspéro, 1965).

في الكتاب الذي وضعه عن المساجلات التي دارت بين الأحزاب الاشتراكية الفرنسية في الأسابيع التي سبقت اندلاع الحرب عام 1914:

يبدو أن نوعًا ما من الاشتراكية لا يعدو أن يكون شكلاً حديثاً من أشكال العقوبية. وعندما يواجه الخطر بلد ما، فإن صوت «الأجداد العظام» يغلب على النظريات الاشتراكية التي كان من الصعب إدراك أهميتها في ذلك الموقع مباشرة. وفي غمرة الدّوامة الوطنية التي اكتنفت الموقف، أصبح يُنظر إلى الحرب، مرة أخرى، بوصفها فرصة لإحراز التطلعات القديمة: فعوضاً عن الإخاء الإنساني عبر السلام، استُحدث مفهوم الإخاء الإنساني عبر الحرب، وصولاً إلى النصر⁽³²⁾.

كان من الأسباب التي قيّدت التوجّهات العالمية لحركات العمّال وحركات السلام أن كلاً منها خلقت لنفسها تنظيمها الخاص على الصعيد الوطني. إلا أن الأهمّ هو أنها فعلت ذلك لأنها رأت أن السبيل الأفضل، إن لم يكن الوحيد، لتحقيق أهدافها إنّما يكون على الصعيد الوطني فحسب. وبعبارة أخرى، فإن أعضاءها تصرفوا بوصفهم مواطنين في المقام الأول، وضمّوا صفوفهم في مسيرة سياسية ترمي إلى التأثير على دولهم، إن لم يكن إلى إحداث التحوّل فيها. وافترضوا بذلك أن ما سيُحدثونه من تغيير في

A. Kriegel and J.-J. Becker, 1914: *La guerre et le mouvement* (32) *ouvrier français* (Paris: Armand Colin, 1964), 123

بلدانهم سيسهم في خلق التضامن العالمي الذي كانوا من دعائه. ومع ذلك، انحصر النشاط السياسي، أساسًا، وفي أغلب الأحيان، في المجال الوطني.

إن وجه الاختلاف في الثورة العالمية عام 1968 كان في مسارها المعاكس تمامًا، إذ كانت تعبيرًا عن خيبة الأمل من إمكانية الإصلاح على المستوى الوطني في الدولة. بل إن المشاركين فيها ذهبوا إلى أبعد من ذلك. لقد رأوا بالفعل أن النزعة الإصلاحية الوطنية كانت، بحدّ ذاتها، وسيلة أساسية لإدامة نسق عالمي يرفضونه أصلًا. ولم يكن الثوريون ضد العمل الشعبي، بل كانوا ضد الفعل المواطني، حتى عندما ادّعى لنفسه صفة «الثورية». وربما كان ذلك هو الموقف الذي أثار الفزع في أوساط من أقلقته انتفاضات 1968، ولا سيّما «اليسار القديم».

لقد نجم موقف ثوري 1968 عن تحليلين قاموا بهما لتاريخ النسق العالمي الحديث. ومفاد التحليل الأول أن استراتيجية الخطوتين التي وضعتها الحركات المناوئة للنسق - أي «تسلّم مقاليد السلطة أولًا ثم حوّل العالم» - قد مُنيت، في نظرهم، بإخفاق تاريخي ذريع. فقد رأى ثوريو 1968 أن الحركات المناوئة للنسق التي وُلدت في القرن التاسع عشر - وهم الديمقراطيون الاجتماعيون، والشيوعيون، وحركات التحرر الوطني - قد تسلمت مقاليد الحكم في الدولة بالفعل، بشكل أو بآخر، في أعقاب الحرب العالمية الأولى. بيد أنّها، بعد أن حققت ذلك، لم تفلح في تغيير العالم.

وتزايدت حدّة هذه الملاحظة الأولى بفعل العنصر الثاني في التحليل. صحيح أن الحركات المناوئة للنسق قد تولّت الحكم. وصحيح كذلك أنها أنجزت إصلاحات معيّنة كانت تبدو تقدّمية، إن لم تكن ثورية الطابع. ولكن هذه الإصلاحات، كما قيل، كانت، على نحو منهجي، تؤثّر شريحةً صغيرةً معيّنة من الطبقات الدنيا - تتمثّل في الجماعة الإثنية المهيمنة في الثقافة الوطنية في كل بلد، وفي الذكور بالدرجة الأولى والفئات ذات التحصيل العلمي الأعلى (هل نقول الأكثر «اندماجًا»؟). وقد أقصي في هذا الميدان كثيرون، وطواهم النسيان، وتعرّضوا لـ «التهميش»، فلم ينتفعوا في واقع الأمر حتى من الإصلاحات المحدودة المُنجزة: وكان من هؤلاء: النساء، و«الأقليّات» وجميع الجماعات التي لا تندرج في عداد التيّار العامّ.

ما حدث بعد عام 1968 هو أن «المُنسّيين» شرعوا في تنظيم أنفسهم ضمن حركات اجتماعية وفكرية، على حدّ سواء، وطرحوا دعاوهم، لا ضدّ الطبقات المهيمنة فحسب، بل كذلك ضد مفهوم المواطن. وكان من أبرز ملامح الحركات التي ظهرت بعد 1968 أنها لم تقتصر على مناهضة التعصّب العرقيّ والجنسانيّ [القائم على التمييز على أساس الذكورة والأنوثة] ودونيّة المرأة. فقد نهضت منذ أمد بعيد حركات استهدفت هذين الأمرين. إلا أن ما يميّز تلك الحركات أنها أضافت أمرًا جديدًا هو إصرارها على أن النزعة العرقية والجنسية ليست مسألة تعصب وتمييز فردي، بل إنها اتخذت شكلًا «مؤسسيًا» كذلك. ولم يكن ما تتحدث عنه هذه الحركات هو التمييز القانوني السافر، بل الأشكال الخفية الخبيثة

في مفهوم «المواطن»، لأن المواطنة تشير إلى مزيج من الجدارة والحقوق الموروثة. وبطبيعة الحال، لا بد لأي كفاح ضد الإنكار السافر للحقوق أن يتعثر عندما يتصل الأمر بمعقوليّة البيّنات، وأخيراً بالإثبات والبرهان، بينما كانت تلك الحركات تركّز على النتائج. وكان أنصار تلك الحركات، في واقع الأمر، يرون أنّ ثمة تفاوتات جسيمة لا تزال موجودة في المواقع التراتبيّة لشتّى الجماعات، وأن هذه النتيجة إنّما هي حصيلة للتهميش المؤسسي. وبمنطق العلوم الاجتماعية، فإن التأكيد على أنّ للتهميش المؤسسي دورًا منظّمًا ومركزيًا في النسق العالمي المعاصر يحتمل نوعين من الاستجابة وردّة الفعل.

النوع الأول هو الاستجابة المحافظة؛ وهي إنكار المسلمات البديهية. ويعني ذلك أنّ الفروق في نتائج التوزيع التراتبية للجماعات قد تكون ظاهرة وبارزة، ولكن ذلك لا يعني أنّ السبب هو التهميش المؤسسي. ويمكن القول إنّ عوامل أخرى هي التي تفسّر هذه الفروق، وهي عوامل متّصلة بالتفاوتات الثقافية بين الجماعات. وحتى لو اكتشفنا ما يُسمّى بالتفاوتات الثقافية بين الجماعات قيد الدراسة، فكيف نستطيع، من ثمّ، أن نفسّر أوجه التفاوت تلك؟ وهل نستطيع ذلك بإرجاعها إلى تفاوتات ثقافية أخرى؟ إن علينا العودة، في التحليل الأخير، إما إلى التفسير الاجتماعي - البيويّ، وكان ذلك هو الحال لدى مَنْ طرحوا فرضيّة العرقية/الجندريّة الممأسسة، أو إلى التفسير البيوسوسيولوجي، الذي سيفضي إلى المُنزلق العرقيّ الجنسانيّ المعهود.

إذا أردنا رفض الموقف المحافظ وقبول التفسير الاجتماعي - البنيوي، فإن القضية ستحوّل من تفسير التفاوتات إلى التقليل منها، باعتبار أن ذلك سيبدو أمرًا صالحًا من الوجهة الأخلاقية. والواقع أن ذلك كان من الأمور المحورية - إن لم يكن هو الأمر المحوري - في المساجلات السياسية الدائرة خلال العشرين سنة الماضية. ولنستعرض الآن المواقف المختلفة المطروحة في تلك المناقشات. والموقف الأبسط - وهو الأبسط لأنه يتفق كل الاتفاق وحُجَج الأيديولوجيا الليبرالية - يرى أن النزعة العرقية والجندرية المؤسسية يمكن تذليلها بتحويل ما هو سافر إلى خفي. ويضيف آخرون من أنصار هذا الموقف أن إنجاز هذه العملية، التي ستستغرق وقتًا طويلًا، يمكن الإسراع به بتقديم مساعدة منتظمة مؤقتة لمن كان ذلك التهميش المؤسسي يعمل، تاريخيًا، ضدهم. وكانت تلك هي الحجّة الرئيسية للبرنامج الأصلي من هذا النوع، الذي نشأ في الولايات المتحدة باسم «الفعل الإيجابي» (affirmative action).

إن ما يُقصد ببرامج الفعل الإيجابي في واقع الأمر هو «إدماج» من كان ينبغي، نظريًا، إدماجهم منذ أمد طويل. وهي برامج ترمي إلى تنفيذ المقاصد الأصلية لمفهوم المواطنة التي قوّضتها، كما قيل، القوى التي تقف موقف العداء من التطبيق الكامل للديمقراطية أو المواطنة. وقد مالت هذه البرامج إلى افتراض حسن النية في «النسق»، وسوء النية في المشاركين المفردين. من هنا، فإن هذه البرامج قلّمًا طرحت، مقدّمًا، السؤال حول ما إذا كان ثمة أمر نسقي في عدم

التطبيق الكامل للمواطنة النظرية، حتى في صفوف الأشخاص الذين يُفترض أنها طبقت عليهم.

كانت ثمة ثلاثة مواطنين قصور في برامج الفعل الإيجابي التي لم تحقق غير نتائج ضئيلة - على الرغم مما بُذل في سبيلها من جهود (سياسية ومالية). وتمثل الأول في وجود مقاومة خفية تقف ضدها. وقد وجدت تلك المقاومة عدة منافذ. فعلى سبيل المثال، برزت مصاعب بالغة في وجه إدماج المدارس المتعددة الجماعات نظرًا لأن الفصل التمييزي في مواقع السكن بقي قائمًا بالفعل. غير أن التصدي لهذا التمييز السكني الفعلي كان يعني اقتحام مجال جرى التعارف عمومًا على اعتباره جزءًا من الخيار الشخصي، ومواجهة قضية الفصل السكني القائم على أسس طبقية (نظرًا للترابط الوثيق بين الواقع الطبقي من جهة، والعرقى/الإثني من جهة أخرى).

من ناحية ثانية، فإن الفعل الإيجابي، بمعنى من المعاني، لم يأخذ بالاعتبار غير الأشخاص الذين يتمتعون نظريًا بحقوق المواطنة. لكن تعريف تلك الفئات كان جانبًا من جوانب المشكلة. فهل يُحرم أبناء المهاجرين (الأتراك في ألمانيا، والكوريين في اليابان وغيرهم)، من الحقوق التي يتمتع بها أبناء غير المهاجرين؟ وهل سيجري إقصاء المهاجرين أنفسهم؟ وقد أفضى ذلك إلى عدة مطالبات بتوسيع حقوق المواطنة لتشمل من هم، قانونيًا، غير مواطنين - بتيسير آليات اكتساب المواطنة، أو حتى باشتمال غير المواطنين عن طريق التوسيع الرسمي لبعض الحقوق التي لا تُمنح، تاريخيًا، إلا

للمواطنين (مثل حق التصويت، في ما يسمى الانتخابات المحليّة على الأقل).

أما موطن القصور الثالث فهو أن منطق الفعل الإيجابي قد أدى إلى تكاثر شتى الجماعات المطالبة بالحقوق، بالإضافة إلى أن الانقسامات اعترت هذه الجماعات. وتحتّم على ذلك قيام ترتيبات لا نهاية لها لنظام المحاصصة/الكوتا. كما لم يكن من الواضح أن هذه التعديلات المؤقتة ستخلي السبيل لتحلّ محلها المواطنة المطبّقة بالكامل بعد إصلاحها، وتعمل من دون الإشارة إلى الجماعات الفرعية من المواطنين. وأفضى ذلك، بصورة حتمية، إلى توجيه تهمة «التعصّب العرقيّ المعاكس»، وهي تهمة مفادها أن الجماعات التي هُمّشت في الماضي قد غدت اليوم هي التي تتمتع بالأفضلية، وبخاصّة على حساب جماعات متدنية أخرى كانت، تاريخياً، أكثر اندماجاً (ومنها أعضاء الطبقة العمالية الذكور، والجماعات الإثنية المهيمنة). ومن هنا، لم تعد هذه الجماعات صعبة القياد أو غير مؤكّدة الفائدة فحسب، بل غدا من المتعذّر إدامتها واستمرارها سياسياً. وكان ذلك يصدق عليها لا بوصفها بُنى سياسية داخل الدول، بل باعتبارها أيضًا بُنى معرفيّة داخل الجامعات.

كان هناك بالطبع سبيل آخر يمكن أن يسلكه الساعون إلى التغلب على القيود الكامنة في المفهوم التقليدي للمواطنة - وهي القيود المتّصلة بالنتائج المتفاوتة. فبدلاً من توخي المزيد من «الاندماج» في بُنى الجماعات المُهمّشة، فإن بالإمكان سلوك السبيل المؤدي إلى إقرار المساواة بين الجماعات. وفيما وجد الفعل الإيجابي شرعيته

في المفهوم اللبرالي المتمثل في تحقيق المساواة التامة بين جميع المواطنين، فإن هذا وجد شرعيته في المفهوم اللبرالي المتمثل في حق تقرير المصير للشعوب. ومن المؤكد أن المقصود من المفهوم الأخير هو علاقات الدول بعضها ببعض، ومن ثم حق المستعمرات في أن تصبح دولاً ذات سيادة، غير أنه اتسع قليلاً ليُطبَّق على الجماعات داخل الدولة الواحدة.

كان ذلك هو سبيل «هوية» الجماعة الذي وجد مساندة قوية، كما نعلم، في أوساط الجماعات النسائية، والجماعات التي تقوم على مرتكزات عرقية أو إثنية، والجماعات القائمة على الجنس، بل في أعداد متزايدة من الجماعات الأخرى. وقد تضمّن نهج هوية الجماعة رفضاً كاملاً لمفهوم الاندماج. وتساءل مناصروه: لماذا ينبغي على الجماعات المهمّشة أن تندمج في الجماعات المهيمنة؟ ورأى هؤلاء أن مفهوم الاندماج ينطوي على تراتبية بيولوجية أو بيو - ثقافية على الأقل. وهو يفترض كذلك أن الجماعة التي يتوقع من المرء أن يندمج فيها تتميز، بمعنى من المعاني، بالتفوق على الجماعة التي كانت قد تعرضت للتهميش. ويذهب مناصرو هوية الجماعة إلى أن هويتهم التاريخية هي، على العكس من ذلك، تتسم بالشرعية، إن لم يكن بالتفوق الصريح، على الهوية التي يُتوقع منها الاندماج فيها.

إن سبيل الجماعات التي تعلن عن شرعية هويتها، وبالتالي عن الحاجة إلى تعزيز وعيها الجماعي بالهوية، هو، على العموم، سبيل «القومية الثقافية». وذلك، في جوهره، نهج تجزيئي، غير أنه (كما تبين في ما بعد) ليس بالضرورة مناوئاً لاندماج الدول. وبوسعنا الدعوة

إليه باعتباره اندماج دولة لا يقوم على المواطنين الأفراد، بل على المواطنين الجماعيين، إذا جاز التعبير.

تمثل الصعوبة التي تكتنف هذا النهج في تعريف الجماعات التي يتألف منها المواطنون الجماعيون. وهذا الإشكال ليس من النوع الذي يتعذر حله بالضرورة. لقد أقرت سويسرا تاريخياً، وبطرق معينة، بالمواطنين الجماعيين اللغويين. كما أن جانباً من أهل كيبيك دعوا لإقرار وجود «أمتين» تاريخيتين داخل الدولة الكندية. وسلكت بلجيكا السبيل نفسه. وإذا وضعنا جانباً الأوضاع السياسية التي تُميّز كلاً من هذه الحالات، فإن من الواضح أنه كلما طُرحت فكرة المواطنين الجماعيين، كشف لنا المأزق السياسي عن وجود نقاط مفصليّة من عدم الاشتمال قد تظلّ دائماً من دون حل (ومنها، في كندا، قضية من لا يتكلمون الإنكليزية ولا الفرنسية)، أو أنها ستتداخل، بعضها ببعض، (كما هي الحال في بروكسل، بلجيكا).

غير أن تلك لم تكن هي الصعوبة الأكبر في القومية الثقافية. ذلك أن المرء يستطيع الوصول، في كثير من الحالات، إلى التسويات السياسية. وكما هي الحال في الفعل الإيجابي، تكمن المشكلة الأصعب في تعريف تلك الجماعات لنفسها وبنفسها. فمهما كان تعريفنا للجماعات الثقافية، فإنها تضم جماعات فرعية أو متداخلة. والمناقشات الجارية في الحركات النسائية حول تجاهل النساء البيض لمصالح النساء الملونات (على الصعيد الوطني) أو نساء العالم الثالث (على الصعيد العالمي) قد أدت إلى انقسامات

موازية لتلك التي أثارها النقاش داخل الدول حول تجاهل الرجال مصالح النساء.

وثمة طرق للتعامل سياسياً مع هذا الوضع أيضاً. وتتخذ كلها، على العموم، شكل التوصية بإقامة ائتلاف «قوس قزح»، أي ائتلاف للجماعات المهمشة كافة داخل الدولة، بغرض متابعة التحوّلات في المصالح المشتركة بينها. بيد أن الائتلافات القوس - قزحية تواجه كذلك مشكلتين: المساجلات حول إيجاد منظور مقارن لتحديد الجماعات التي تدخل في عداد الضحايا، والقرارات التي يجري بموجبها تحديد الجماعات المهمّشة، وذلك بغرض ضمّها إلى الائتلاف. كما أنها ستواجه رد فعل مماثلاً لما واجهه الفعل الإيجابي، ألا وهو تهمة الإقصاء. فإذا كان من الممكن إقامة مدارس مستقلة لتعزيز الوعي لدى السود أو لدى النساء، فلماذا لا تقام مثل هذه المدارس لليبيض، أو للرجال؟ فالغُلُو في التخصيص سيف ذو حدين.

وحيث إنّ كلاً من هذه الحلول المقترحة يواجه المصاعب، فلا عجب إذاً، في أن الجماعات المهمّشة انقسمت على نفسها انقساماً حاداً حول الاستراتيجية التي يتوجّب عليها أتباعها، وتذبذبت تكتيكاتها حول الخطوات العملية بهذا الصدد. ويمكن للمرء أن يتساءل عما إذا كانت المصاعب كامنة في الافتراضات التي يقوم عليها مفهوم المواطنة نفسه، وفي أن هذا المفهوم، في جوهره، يتضمن أبعاداً إدماجية وإقصائية في آن واحد. وهذه الافتراضات، في جوهرها، هي التي تدور حولها جميع المناقشات حول الإدماج والتهميش، حتى في أوساط الجماعات بعد عام 1968، على الرغم من خطابها المتشكك.

ليس ثمة معنى لمفهوم المواطن إلا إذا تم إقصاء بعضهم منه. والذين يجري إقصاؤهم ينبغي، في التحليل الأخير، أن يكونوا مجموعة يتم اختيارها بصورة اعتباطية. وليس هناك مبرر كامل يحدد طبيعة الفئات المُستبعدة. وعلاوةً على ذلك، فإن مفهوم المواطن يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالبنية الأساسية للنسق الاقتصادي الرأسمالي العالمي. وهو مستمدّ من بناء نسق أساسي للدول يكون تراتبياً واستقطابياً، ممّا يعني أن المواطنة (في الدول الأغنى والأقوى على الأقل)، إنما تُعرّف بوصفها امتيازاً لا يودّ أصحابه أن يشاركهم الآخرون فيه. وهذا المفهوم وثيق الصلة كذلك بالحاجة إلى كبح جماح الطبقات الخطرة التي لا يمكن السيطرة عليها إلا بإدماج جانب منها وإقصاء جانب آخر في الوقت نفسه.

وجماع القول، إنني أرى أن النقاش حول الإدماج والإقصاء برمته قد أفضى بنا إلى طريق مسدود لا مخرج منه. وخير لنا ألا نسلك هذا الطريق، بل نبدأ، بدلاً من ذلك، بالتفكير في كيفية تجاوز مفهوم المواطن. وذلك يعني بطبيعة الحال، تجاوز بنية النسق العالمي الحديث الراهن. ولكن، بما أنني أعتقد أن نسق العالم الحديث الذي نشهده الآن إنما يواجه أزمة احتضارية (ولا حاجة للتوسع في هذا الموضوع الآن)⁽³³⁾، فربّما يتوجب علينا، على الأقل، أن ننظر في أمر النسق التاريخي الذي نعزم بناءه، ونفكر فيما إذا كان من الممكن أن نستغني عن مفهوم المواطن؛ وإذا أمكن ذلك، فما هو البديل؟

(33) لكن انظر: Terence K. Hopkins and Immanuel Wallerstein, *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025* (London: Zed Press, 1996).

التغير الاجتماعي؟

التغير أبدي. لا شيء يتغير على الإطلاق^(*)

أدرجتُ في عنوان هذا الفصل القول الذي استهلكتُ به كتابي نسق العالم الحديث (*The Modern World-System*)، وهو: «التغير أبدي. لا شيء يتغير على الإطلاق». ويبدو لي أن ذلك موضوع محوريّ في جهودنا الفكرية الحديثة. إن أزليّة التغير هي الاعتقاد الذي يحدّد عالمنا المعاصر. كما إن عدم التغير على الإطلاق هو الشكوى التي يلهج بها أولئك الذين تحرّروا من أوهام ما يُسمّى بالتقدم في العصر الحديث. غير أنه كذلك موضوع متواتر في تضاعيف المزاج العلمي التعميمي. وفي جميع الأحوال، فإن هاتين العبارتين تُستخدمان غالبًا، بل عادةً، للتعبير عن تفضيلات معيارية.

إن الدليل الإمبيريقى التجريبي ينطوي على نقص فادح كما إنه غير مقنع في نهاية المطاف. فمن ناحية، يبدو أن نوع الدليل الذي يمكن أن يقدمه المرء، والنتائج التي قد يخلص إليها إنما تعتمد على الفترة الزمنية التي تخضع للقياس. فالقياس على مدى فترات زمنية قصيرة قد يبيّن، بطريقة ما، ضخامة التغير الاجتماعي. فمَنْ

(*) كلمة ألقيت في الجلسة الافتتاحية للمؤتمر البرتغالي الثالث لعلم الاجتماع في لشبونة يوم 7 شباط/فبراير 1996. وكان الموضوع المحوري للمؤتمر «ممارسات وسيرورات التغير الاجتماعي».

الذي لا يعتقد أن العالم عام 1996 يختلف عمّا كان عليه عام 1966؟ بل أكثر بكثير ممّا كان عليه عام 1936؟ ناهيك بما كان عليه عام 1906؟ وما علينا إلا أن ننظر إلى البرتغال - نظامها السياسي، وأنشطتها الاقتصادية، ومعاييرها الثقافية. ومع ذلك، لم يطرأ على البرتغال، في أكثر من ناحية، إلا تغيير طفيف. فما زالت خصائصها الثقافية واضحة المعالم. ولم تتغير تراتباتها الاجتماعية إلا بصورة هامشية. وما زالت تحالفاتها الجغرافية تعكس همومها الاستراتيجية الأساسية نفسها. وقد ظلت مرتبتها النسبية في الشبكة الاقتصادية العالمية ثابتة على نحو مشهود خلال القرن العشرين. وبطبيعة الحال، ما زال البرتغاليون يتحدثون باللغة البرتغالية - وهي قضية عظيمة الأهمية. وعلى هذا الأساس، يظل السؤال المطروح: هل التغيير أبديّ، أم لا شيء يتغير على الإطلاق؟

فلنأخذ، على سبيل الافتراض، فترة زمنية أطول، هي خمسمائة سنة على سبيل المثال - وهي مدة نسق العالم الحديث. تبدو التغيرات هنا صارخة في بعض النواحي. فقد شهدنا في تلك الفترة نشوء نظام رأسمالي عالمي، ومعه تغييرات تكنولوجية خارقة للعادة. وغدت الطائرات تدور حول الأرض في أيامنا هذه، ويمكن للكثير منا، ونحن في منازلنا، أن نتصل فورًا بأشخاص على الطرف الآخر من المعمورة عن طريق الإنترنت وننزل النصوص والمخططات البيانية. وفي شهر كانون الثاني/يناير عام 1996، أعلن رواد الفضاء أن بوسعهم أن «يروا» ما هو أبعد بكثير مما كنا نراه من قبل. بحيث ضاعفوا خمس مرات من حجم الكون. وغدونا الآن نتحدث عن

وجود بلايين المجرات، تضمّ كل منها بلايين النجوم، وتغطي مسافة لا أستطيع حساب طولها بالسنين الضوئية. وفي الوقت نفسه، اكتشف رواد الفضاء هؤلاء مؤخرًا، وللمرة الأولى، كواكب شبيهة بالأرض حول اثنين من تلك النجوم، وأكدوا أن الأحوال المناخية فيها تسمح بتنامي كائنات بيولوجية مركّبة. أي، باختصار، مظاهر حياة ممكنة. وكم من الاكتشافات سنشهد في وقت قريب؟ لقد اعتبر بارتلوميو دياز إنسانًا بارزًا قبل خمسمائة عام لأنه وصل إلى المحيط الهندي بحرًا، غير أنه لم يكن يحلم بتلك الاحتمالات المذهلة مثلما نحلم نحن الآن بما يخبئه المستقبل. بيد أن عدة أشخاص، ومنهم كثير من العلماء الاجتماعيين، يبلغوننا الآن بأننا قد وصلنا إلى نهاية مرحلة الحدائة، وأن العالم الحديث يعاني أزمة قاتلة، وأنا سرعان ما سنجد أنفسنا في عالم أكثر شبهاً بالقرن الرابع عشر منه بالقرن العشرين. بل إن الأكثر تشاؤمًا بيننا يتكهنون باحتمال أن يكون مصير البنية التحتية للاقتصاد العالمي، الذي استثمرنا فيه خمسة قرون من العمل ورأس المال، هو ما آلت إليه قنوات المياه الرومانية.

ولنفرض أننا وسّعنا أفق نظرنا أكثر من ذلك إلى نحو عشرة آلاف سنة. سيرجعنا ذلك إلى لحظة زمنية لم تكن فيها البرتغال ولا أي كيان سياسي ثقافي معاصر قد شهد النور بعد، أي إلى لحظة زمنية تكاد تتجاوز قدرتنا على إعادة الهيكلة تاريخيًا، أي قبل أن تصبح الزراعة نشاطًا بشريًا مهمًا. وهناك من يستحضرون فترات ماضية ازدهرت فيها تجمّعات عديدة من الصيادين وجامعي غلال الأرض وثمارها بوصفها بُنى كان فيها البشر يعملون ساعات أقلّ كل يوم

وكل سنة ليقوموا بأودهم بشكل أفضل مما يفعلونه اليوم، كما أن علاقاتهم الاجتماعية كانت تتسم بقدر أكبر من المساواة، وقد عملوا في أوضاع بيئية أقل تلوثًا وخطرًا بما لا يقاس. ويرى بعض المحللين أن ما يُسمى التقدم خلال العشرة آلاف سنة الماضية إنما يمثل فترة ارتداد طويلة. ويتوقع آخرون ويأملون أن تكون هذه الدورة الطويلة قد شارفت على نهايتها وأنها قد تعود إلى أوضاع سالفة «أكثر عافية».

ثُرى، كيف نقوم وجهات النظر المتعارضة تلك؟ وكيف لنا أن نتعامل مع القضايا المطروحة للنقاش، علمياً وفلسفياً. يبدو لي أن هذه هي المسائل المفتاحية التي تواجه العلماء الاجتماعيين عمومًا، بل جميع ناقلي المعرفة ومبدعيها على حدّ سواء. وهي، على كل حال، ليست من الأسئلة التي يمكن حلها عن طريق الدراسة الإمبريقية، حتى وإن كانت دراسة طموحة. ومع ذلك، فإن بوسعنا القول إن من الصعوبة بمكان وضع دراسات إمبريقية ذكية حول أي قضية ملموسة إلا إذا أقمنا أساسًا صلبًا من التأطير الفكري الذي يمكننا من وضع تحليلاتنا بصورة ذكية داخل هذا الإطار العريض. ومنذ أمد بعيد، وعلى مدى قرنين من الزمان، درجنا على رفض ذلك بدعوى أن هذا الإطار العريض يغري بالجنوح إلى «التأمل الفلسفي» الذي لا ينبغي على «العلماء العقلانيين» أن يأخذوه مأخذ الجد. وذلك هو الخطأ الذي لا نستطيع تكراره بعد اليوم.

إن العلوم الاجتماعية، كما نعرفها اليوم، هي من ثمار حركة التنوير (Enlightenment) والواقع أنها، على أكثر من وجه، أفضل نتائج «التنوير»: ذلك أنها تمثل الاعتقاد بأن المجتمعات هي بُنى

واضحة المعالم وبوسعنا أن نفهم الطرائق التي تعمل بها. وانطلاقاً من هذه المسلّمة، بدأ التفكير في أن بمقدور البشر أن يؤثروا في العالم الذي يعيشون فيه على نحو حاسم باستخدام قدراتهم على تحقيق المجتمع الصالح عقلاً. وبطبيعة الحال، فإن العلوم الاجتماعية قد قبلت، بلا تحفّظ تقريباً، مسلّمة «التنوير» الأخرى التي ترى أن العالم يتطور لا محالة باتجاه تحقيق المجتمع الصالح، أي أن التقدم هو إرثنا الطبيعي.

إذا آمن المرء بأن التقدّم أمر يقيني لا ريب فيه، وبأنه عقلائي، فإن دراسة التغيير الاجتماعي لا يمكن اعتبارها مجرد واحد من مجالات العلوم الاجتماعية. فالعلوم الاجتماعية كلها تمثل، بالضرورة، دراسة للتغيير الاجتماعي، وليس لها أي اهتمامات أخرى. وفي هذه الحالة، يتّضح لنا وجه الصواب في عبارة «التغيّر أبديّ»، حتى لو كان في اتجاه محدد. والواقع أن هذا الموضوع برّمته غائيّ (teleological) [أي ينطلق من الاعتقاد بأن الظواهر والأحداث الطبيعية تتّجه نحو تحقيق نتائج وأهداف نهائية]: من البربرية إلى المدنية، ومن السلوك الحيواني إلى السلوك الفاضل، ومن الجهل إلى المعرفة.

وعلى هذا الأساس، إذا طلب منا أن نناقش ممارسات التغيير الاجتماعي وسيروراته، فإننا نضع أنفسنا في قالب واضح وبسيط جداً. ويصبح الأمر أشبه بتمرين تكنوقراطي. ويتّوقع منا تحليل التغيّرات المباشرة التي نشهدها ونقرر ما إذا كانت، بدرجة أو بأخرى، عقلانية أو، بمعنى آخر، وظيفية. ونحن، في الأساس، نفسّر هنا الكيفية التي جعلت هذه التغيرات ما هي عليه الآن، وبوسعنا

أذالك إذا شئنا، أن نبين ما يمكن عمله لتعديل الترتيبات القائمة، بحيث نمضي قدماً وبصورة جماعية وسريعة نحو المجتمع الصالح. ويُنظر إلينا عندها بوصفنا نافعين، أو أصحاب موقف سياسي، أو عمليين. ويمكننا بطبيعة الحال أن ننوع معايير الزمان والمكان التي نستخدمها في مثل هذه التمارين، ونطبّق ما لدينا من معلومات على أوضاع مجموعات صغيرة على مدى فترات زمنية قصيرة أو على مجموعات أكبر (مثل الدول ذات السيادة) على مدى فترات زمنية معتدلة الطول عندما نتساءل، مثلاً، عمّا يمكننا عمله من أجل «تنمية الاقتصاد الوطني».

لقد درج العلماء الاجتماعيون بجميع فئاتهم على ممارسة مثل هذه التحليلات خلال مائة سنة على الأقل، بصورة علنية أو خفية. وعندما أقول خفية فإنني أعني أن العديد من العلماء الاجتماعيين لا يعتبرون أنشطتهم مرتبطة مباشرة باتباع المنهج العقلاني في المجال العام، بل يصنّفونها بوصفها واحداً من المساعي الرامية إلى تحقيق المعرفة الكاملة بصيغة تجريدية. وحتى لو فعلوا ذلك، فإنهم يعلمون أن المعرفة التي يخلصون إليها تُستخدم من جانب أطراف أخرى لتحقيق مجتمع أكثر اكتمالاً. وهم يدركون أن الأسس الاقتصادية لأبحاثهم إنما تكون مشروطة بقدرتهم على تبيان الفائدة الاجتماعية للعمل، على الأقل في المدى الطويل.

غير أن هذه الافتراضات التنويرية قد تُفضي بنا إلى اتجاهات مغايرة، وربما متضاربة. إن العقلانية شبه المفترضة في العلوم الاجتماعية، شأنها شأن العقلانية المفترضة في العالم المادي، تعني

أن المقترحات شبه القانونية يمكن صوغها ووصفها بصورة كاملة. كما أن هذه المقترحات تصدق وتصلح في كل زمان ومكان. وبعبارة أخرى، فإنها تعني إمكانية نشوء قوانين كلية يمكن تبينها بصورة دقيقة وأنيقة، وتخلص آخر الأمر إلى أن الهدف من أنشطتنا العلمية هو، بالتحديد، صوغ هذه القوانين الكلية واختبار صلاحيتها. وليس ذلك بالطبع إلا تكييفاً للعلم النيوتوني من أجل دراسة الحقائق الاجتماعية. من هنا، ليس من قبيل المصادفة أن بعض المؤلفين، في مطلع القرن التاسع عشر، قد بدأوا باستخدام مصطلح «الفيزياء الاجتماعية» لوصف هذا النشاط.

إن البحث عن مقترحات شبه قانونية ينسجم كل الانسجام مع الأبحاث العملية ذات الأهداف السياسية التي تركز على تحقيق الهدف الغائي الذي يتمثل في المجتمع الصالح. ولن يحسب أي شخص بالهرج إذا سعى إلى تحقيق هذين الهدفين في آن واحد. ومع ذلك، فإن هذا المسعى المزدوج يواجه مشكلة صغيرة تتعلق بالتغير الاجتماعي، فإذا كانت أنماط التفاعل الإنساني تخضع لقوانين كلية تصدق في كل زمان ومكان، فلن يصحّ إذاً القول بأن «التغير أبدي». فالواقع أن العكس هو الصحيح: أي «لا شيء يتغير على الإطلاق» أو، على الأقل، لا يتغير شيء جوهريّ على الإطلاق. وعند هذه النقطة، لا يقتصر الأمر على عدم صحة المقولة التي ترى أن العلم الاجتماعي يعني دراسة التغير الاجتماعي، بل يتعداه إلى مقولة معاكسة تحديداً. ذلك أن دراسة التغير الاجتماعي تُعرّف عندها، بكل بساطة، باعتبارها دراسة للانحرافات التي تطرأ على التوازنات. وفي هذه الحالة،

حتى لو بدأنا، على نحو ما فعل هربرت سبنسر، بتخصيص خمسين بالمائة من اهتمامنا - أي دراسة الديناميات الاجتماعية باعتبارها واحداً من ملحقات دراسة الثوابت الساكنة- فإننا سرعان ما نصل إلى ممارسة يكون فيها التغيير الاجتماعي أشبه بالزائدة الدودية في العلوم الاجتماعية، وبالمخلفات البالية من نزوع سابق إلى الإصلاح الاجتماعي. ويمكن أن نرى أن ذلك قد حدث بالفعل إذا ألقينا نظرة فاحصة على الكثير من الكتب الدراسية الابتدائية المخصصة للطلاب، التي تخصص الفصل الأخير فقط لدراسة موضوع «التغيير الاجتماعي». وذلك اعتراف متأخر بأن هناك بعض المشاكل الثانوية في الوصف الثابت للبنية الاجتماعية.

(إن النظرة التنويرية للعالم تتعرض اليوم لهجوم عنيف، ومن شتى الجهات. ولا يقبل بها دونما تحفظ إلا قلة قليلة من الأشخاص، لأنهم سيّتهمون عندها بالسذاجة. ومع ذلك، فإن هذه النظرة راسخة عميقة الجذور في العلوم الاجتماعية في مجالات الممارسة والتنظير على حدّ سواء. ويتطلب استئصالها ما هو أكثر من التنديدات الطنانة من جانب ما بعد - الحداثيين) ومن جهة أخرى، فإن العلماء الاجتماعيين لن يقبلوا بتعديل أساسي في نظرتهم إلى التغيير الاجتماعي ما لم يقتنعوا أولاً بأنهم لن يفقدوا بذلك مبرر وجود العلم الاجتماعي. لذا، فإنّ ما أودّ عرضه هنا هو المبادئ التي يقوم على أساسها علم اجتماعي، يعتمد على منطق بديل بدلاً من علم ينطلق من الإيمان بالتقدم. وأعتقد أننا لم نعد مضطّرين لأن نكون مرتّهين لمنهجية الحجّاج (Methodenstreit) الواقعة في عالم المعرفة

في منتصف المسافة بين دراسة الحالات الفردية الجزئية من جهة واكتشاف القوانين الكلية الشمولية أو تطبيقها من جهة أخرى. كما أعتقد أن الانفصام بين «الثقافتين» - العلم مقابل الفلسفة/ الأدب - هو بمثابة شَرَك مخادع ينبغي التغلب عليه. وبالإضافة إلى ذلك، أرى أن العبارتين المتعلقتين بالتغير الاجتماعي كليهما - التغير أبدي؛ لا شيء يتغير على الإطلاق - يمكن القبول بصحة أي منهما على علاتها. وبعبارة موجزة، أعتقد أننا نحتاج إلى لغة أخرى أفضل لوصف الواقع الاجتماعي.

لنبداً الآن بمناقشة المفهوم الأكثر عراقية في علم الاجتماع، ألا وهو مفهوم المجتمع. من المتعارف عليه أننا نعيش في مجتمعات ونمثل جزءاً منها. ومن المفترض أن ثمة مجتمعات عدة. ولكن (وفق المصطلح المُستخدم) من المفترض أن كل واحد منا هو عضو في مجتمع واحد فحسب، وقد يكون في أفضل الحالات زائراً في أيّ مجتمع آخر. ولكن ما هي حدود هذه المجتمعات؟ لقد درج العلماء الاجتماعيون على تجاهل هذه المسألة بأكثر من طريقة، وبصورة مُتعمّدة ومتواصلة. وذلك ما لم يفعله السياسيون، لأن أصول مفهومنا عن «المجتمع» تعود إلى الماضي غير البعيد. فقد بدأ استخدامه خلال فترة الخمسين سنة التي أعقبت الثورة الفرنسية، حين غدا من الممارسات الشائعة التأكيد (أو الافتراض) أن الحياة الاجتماعية في العالم الحديث تدور في ثلاثة مجالات مختلفة - الدولة والسوق والمجتمع المدني. وقد رُسمت حدود الدولة قانونياً. وبصورة ضمنيّة، وغير صريحة على الإطلاق، افترض

أن حدود المجالين الآخرين تطابق حدود الدولة، إن لم يكن لشيء فلأن الدولة نفسها هي التي تؤكد صحة ذلك. وقد افترض كذلك أن كلاً من فرنسا، أو بريطانيا، أو البرتغال كانت، بحد ذاتها دولة قومية، وسوقاً قومية أو اقتصاداً قومياً، مثلما هي مجتمع قومي. وكانت تلك التأكيدات بديهيات قبلية قلما احتاجت إلى برهان أو دليل.

مع أن هذه الكيانات الثلاثة قامت ضمن الحدود نفسها، فقد كان ثمة إصرار على أن أحدها متمايز عن الآخرين - بمعنى أن كلاً منها مستقل ويتبع قوانينه الخاصة، وبمعنى أن كلاً منها يسلك مسارات قد تجعله يقف موقف المعارضة من الكيان الآخر. من هنا، فإن الدولة، على سبيل المثال، قد لا تكون ممثلة لـ «المجتمع». وذلك هو ما كان الفرنسيون يعنونه عندما ميّزوا بين الدولة القانونية (le pays légal) والدولة الفعلية (le pays réel) وبرز لكل واحد من هذه الكيانات الافتراضية فرع بحثي مميز. فاختص علماء الاقتصاد بدراسة السوق؛ وعلماء السياسة بدراسة الدولة؛ وعلماء الاجتماع بدراسة المجتمع المدني.

من المؤكد أن تقسيم الواقع الاجتماعي كان من الاشتقاقات المباشرة لفلسفة التنوير. وقد جسّد الاعتقاد بأن البنى الاجتماعية البشرية قد «تطوّرت» وأن الخصيصة المحددة للبنى الاجتماعية الأعلى مرتبة، أي البنى الاجتماعية الحديثة، هي «تفاضلها» وتمايزها في مجالات مستقلة. وغني عن البيان أن تلك كانت هي العقيدة المتزمّنة للأيدولوجيا الليبرالية، وهي الأيدولوجيا التي سادت خلال القرنين الماضيين، وكانت تمثل العنصر الجيوثقافي للنسق العالمي الحديث.

وبالمناسبة، فإن الدليل على أن النزعة ما بعد - الحداثية ليست انقطاعاً عن الحداثة بل إنها بالأحرى النسخة الأخيرة من الحداثة إنما يكمن في أن ما بعد - الحداثيين لم يتحرروا على الإطلاق من نطاق هذا النموذج. وعندما يحتجون على اضطهاد البنى الموضوعية ويبشرون بفضائل «الثقافة» التي تمثل الفعالية الذاتية، فإنهم بذلك يدعون أساساً إلى إعطاء الأولوية لمجال المجتمع المدني والإعلاء من شأنه على كل من الدولة والسوق. ولكنهم يقبلون في الوقت نفسه، بالفرضية التي مفادها أن التمايز إلى ثلاثة مجالات مستقلة يمثل عنصراً تحليلياً فعلياً وجوهرياً.

لا أعتقد شخصياً أن هذه المجالات الثلاثة مستقلة بالفعل وأن لكل منها مبادئ منفصلة. فالأمر على العكس من ذلك. وفي اعتقادي أنها متشابكة ومتلاحقة كلياً بحيث يمكن متابعة الفعل في أي من هذه المجالات الثلاثة بوصفه واحداً من الخيارات التي يكون أثرها الكلّي هو العنصر المحدّد، ويكون من شأن التركيز على واحد منها فحسب أن يزيد من الغموض بدلاً من إيضاح تحليل العالم الفعلي الرامي إلى فصل توصيف التسلسل التتابعي للفعل. وبهذا المعنى، أرى أن العالم الحديث يختلف كثيراً عما كان عليه في فترات سابقة من التاريخ. وبعبارة أخرى، لا أعتقد أن «التفاضل» أو التمايز هو السمة المميزة للحداثة. كما أنني لا أرى أننا نعيش في «مجتمعات» متعددة متميزة في عالمنا الحديث، وأن كل دولة تضمّ «مجتمعاً» واحداً فحسب، وأن كلاً منا هو، أساساً، عضو في هذا «المجتمع» الواحد.

ولتفسير ذلك، يبدو لي أن وحدات التحليل المناسبة للواقع الاجتماعي هي ما أدعوه «الأنساق التاريخية». وينطوي الاسم نفسه على معنى النسق التاريخي بالنسبة لي. فهو نسق لأنه يُبنى على تقسيم متواصل للعمل يسمح له بالاستدامة وإعادة إنتاج نفسه. أما حدود هذا النسق فهي مسألة إمبريقية تجريبية، لا تُحلّ إلا بتقرير حدود التقسيم الفعّال للعمل. ومن المؤكد أن كل نسق اجتماعي يضمّ بالضرورة فئات متنوعة من المؤسسات التي تقوم فعلياً بالتحكم بالفعل الاجتماعي أو تقييده بحيث تتحقق المبادئ الرئيسية للنسق قدر الإمكان، وتم التنشئة الاجتماعية للأفراد والجماعات وإكسابها أنماط السلوك التي تنسجم مع النسق، قدر الإمكان كذلك. ويمكننا أن نصنّف بعض هذه المؤسسات، إذا أردنا، بوصفها مؤسسات اقتصادية، أو اجتماعية أو اجتماعية-ثقافية، بيد أن هذه التصنيفات في الواقع تُجانب الصواب، لأن هذه المؤسسات جميعها تعمل بطرائق هي، في الوقت نفسه، سياسية، واقتصادية واجتماعية-ثقافية، ولن تكون فعّالة إذا لم تعمل على هذا النحو.

ولكن كل نسق هو، بالضرورة، تاريخي في الوقت نفسه. ومعنى ذلك أن كل نسق قد ظهر إلى الوجود في لحظة زمنية معيّنة نتيجةً لسيرورات يمكننا تحليلها؛ وقد تطور مع الزمن عبر سيرورات يمكننا تحليلها؛ وانتهى (أو سيتهي) لأنه (مثلما يحدث لجميع الأنساق) سيصل إلى لحظة زمنية يكون فيها قد استنفد الطرائق التي يمكنه بها أن يحتوي جميع تناقضاته، ومن ثم يؤول إلى الزوال.

من السهل إدراك ما ينطوي عليه ذلك بالنسبة للتغير الاجتماعي. ففي معرض حديثنا عن نسق ما، نقول «لا شيء يتغير على الإطلاق». وإذا لم تبقَ البنى في جوهرها على ما كانت عليه، فما الذي نقصده عندما نتحدث عن نسق ما؟ ولكن في معرض إصرارنا على أن النسق «تاريخي»، نقول إن «التغير أبدي». إن مفهوم التاريخ يتضمن سيرورة خاصة بتمادي الزمان. وذلك هو ما عناه هيراقليطس عندما قال إننا لا نستحمّ بالمياه نفسها مرتين. وذلك هو ما يعنيه بعض الفلاسفة الطبيعيين اليوم عندما يتحدثون عن «سهم الزمان». من هنا، فإن العبارتين كليهما حول التغير الاجتماعي صائبتان، ولكن في إطار نسق تاريخي محدد.

ثمة أنواع مختلفة من الأنساق التاريخية. والاقتصاد الرأسمالي العالمي الذي نعيشه هو واحد منها. وكانت الإمبراطورية الرومانية نوعاً آخر، كما إن بُنى حضارة المايا في أميركا الوسطى شكّلت نوعاً ثالثاً. وقد برزت كذلك أعداد لا حصر لها من الأنساق التاريخية الضئيلة الحجم. أما الكيفية التي نحدّد بها الزمان الذي نشأت فيه أو الوقت الذي اندثرت فيه فهي قضية إمبريقية عسيرة متنازع عليها؛ ولكن ليس ثمة مشكلة على الإطلاق من الناحية النظرية. ذلك أن تسمية النسق التاريخي تُطلق، من حيث التعريف، على الكيانات التي تتميز بتقسيم العمل في نطاق بنى إنتاجية متكاملة، ومنظومة من المبادئ والمؤسسات التنظيمية وعمر زمني يمكن تحديده. ومن واجبا بصفتنا علماء اجتماعيين أن نحلل هذه الأنساق التاريخية، أي أن نوضح طبيعة تقسيم العمل فيها، ونكتشف المبادئ التي تنتظمها،

ونصف أداء مؤسساتها وظائفها، ونبين منحى مسارها التاريخي، بما في ذلك نشوؤه واندثاره. وبطبيعة الحال، لن يقوم الواحد منا بمفرده بهذه العملية برمتها. فهذه المهمة، شأنها شأن أي نشاط علمي، يمكن تقاسمها والتشارك فيها. غير أن عملنا لن يُؤتَى أَكْلَهُ أو يفضي إلى أفكار نيّرة جديدة إلا إذا كان إطار تحليلاتنا (وهو النسق التاريخي) واضحًا كل الوضوح. ويصدق ما قلته الآن على أي نسق تاريخي معين. وبوسع كلّ منا أن يخصّص قدرًا من الطاقة لتحليل هذا النسق التاريخي المحدّد أو ذاك. وفي الماضي قَصَرَ أكثر الأشخاص الذين أسموا أنفسهم علماء اجتماع اهتمامهم على تحليل النظام العالمي الحديث، غير أنه لم يكن ثمة مبرّر فكريّ لذلك.

بيد أن ثمة مهمّة أخرى أمام علماء الاجتماع. فإذا كانت قد وُجِدَت أنساق تاريخية متعدّدة في تاريخ العالم، فإننا نتساءل عن العلاقة في ما بينها. فهل يرتبط بعضها ببعضها الآخر وجوديًا؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما هي أشكال ذلك الارتباط؟ ذلك هو موضوع ما يسمّيه كرسstof بوميان (Krzysztof Pomian) فلسفة الزمان (chronosophy). وقد قدّمت النظرة التنويرية إجابة محددة عن هذه المسألة. واعتبرت العلاقة بين كل نسق وآخر ممّا أدعوه الأنساق العالمية علاقة استباعية تراكمية؛ فمع مرور الوقت، تصبح الأنساق المتتالية أكثر تراكمًا وعقلانية إلى أن تتوجّها «الحدائثة». فهل هذه هي الوسيلة الوحيدة لوصف العلاقة بينها؟ لا أعتقد ذلك. والحقيقة أن هذه الطريقة، في ما أرى، هي الأسلوب الخطأ لوصف هذه العلاقة. فالسؤال الأساسي المتعلق بالتغير الاجتماعي يطرح نفسه مجددًا

على هذا المستوى. وعلينا أن نسأل عمّا إذا كان التغير أو التكرار هو المعيار الأساسي، لا بالنسبة للحياة الداخلية لكل نسق تاريخي فحسب، بل بالنسبة لتاريخ الحياة الإنسانية المركّب في هذا الكوكب. وأودّ أن أحاجّ هنا أيضًا بأن كلتا العبارتين (أي التغير أبدي، ولا شيء يتغير على الإطلاق) لا تفيان بالغرض.

ولكن قبل مناقشة تاريخ الحياة الإنسانية المركّب في هذا الكوكب، أودّ العودة إلى موضوع التغير الاجتماعي في أي نسق تاريخي محدّد. وسأفعل ذلك بدراسة النسق التاريخي الذي نمثل جزءًا منه، والذي أعرفه بأنه اقتصاد رأسمالي عالمي. هناك مسائل فكرية منفصل بعضها عن بعض تمامًا ولا ينبغي الخلط بينها. والمسألة الأولى هي موضوع النشوء. فكيف برز هذا النسق التاريخي إلى الوجود، في الزمان والمكان اللذين برز فيهما تحديدًا على هذا النحو؟ والثاني هو مسألة البنية النسيقيّة. ما هي القواعد التي يعمل على أساسها هذا النسق التاريخي المعين أو، ربّما بصورة أكثر شمولًا، هذا النوع من النسق التاريخي؟ ما هي المؤسسات التي يجري من خلالها إنفاذ هذه القواعد والقوانين؟ من هم الفاعلون الاجتماعيون الذين تتضارب مصالحهم بعضها مع بعض؟ ما هي الاتجاهات العلمانيّة للنسق؟ أما المسألة الثالثة فهي قضية الزوال والاندثار. ما هي تناقضات النسق التاريخي، وما هو الحد الذي تغدو عنده صعبة التذليل، وتؤدي إلى شرذمة النسق، وما ينطوي عليه ذلك من انقضاء أجل النسق وبروز نسق بديل (أو أكثر) للحلول محله؟ ولا يقتصر الأمر على أن كلًّا من هذه المسائل منفصل عن الآخر، بل

يتعدى ذلك إلى أن المناهج (أي وسائل البحث الممكنة) التي يمكن استخدامها للتعامل مع هذه التساؤلات ليست متماثلة على الإطلاق.

أودّ التأكيد هنا على مدى الأهمية التي أعلّقها على عدم الخلط بين هذه المسائل الثلاث. إن أكثر التحليلات التي تتناول التغيير الاجتماعي تتركز فقط على المجموعة الثانية من القضايا، وهي عمل النسق التاريخي. ويفترض المحللون في أغلب الأحيان غائبة وظيفية؛ أي أنهم يفترضون أن نشوء هذا النسق قد فُسّر بصورة كافية حالما يوضحون أن النسق الذي يدرسونه يعمل بكفاءة، ويمكنهم عندها أن يُحاجّوا بأن هذا النسق «متفوق» على الأنساق السابقة من ناحية نمط تشغيله. وبهذا المعنى، فإن النشوء يفترض وجود عنصر شبه حتمي، يتموضع داخل منطق التاريخ ويختصّ بتسيير هذا النوع من الأنساق. أما بالنسبة للاندثار، فإن ذلك يجد تفسيره في حالة الأنساق التي انقضت عهدها، ليس عن طريق التناقضات الأصيلة في النسق (لأن كل نسق له تناقضاته)، ولكن بالعجز المؤكّد في نمط عمله، والذي أدى بصورة حتمية إلى أن تحلّ محله أنماط متفوقة في أداء وظائفها. ولا بد من التأكيد هنا على أن هذه المسألة قلما تُطرح حول النسق التاريخي الراهن الذي يتجلّى تفوّقه أمامنا بكل وضوح. ويمكنك أن تشهد هذا النوع من التفكير في عدد لا يُحصى من الكتب التي تحاول تفسير نشأة العالم الغربي بوصفها مسك الختام لسيرورة تطوريّة منطقية، وهي كتب ينطوي حججها في العادة على البحث في أعماق التاريخ عن البذور التي تنامت إلى أن غدت هي الحاضر - أي الحاضر المجيد.

هناك وسيلة بديلة أخرى لمناقشة هذا التاريخ نفسه. وسأوضح ذلك بمناقشة النسق العالمي الحديث. وبوسعنا أن نعتبر أن فترة نشوء هذا النسق هي في حدود العام 1450 بعد الميلاد، وأن مركزها هو أوروبا الغربية. ففي تلك الفترة الزمنية وقعت في تلك المنطقة، وبصورة متزامنة تقريباً، حركات عظمى نسميها النهضة (Renaissance)، وثورة غوتنبرغ (Gutenberg) الطباعية، والاكتشافات (Descobrimentos)، والإصلاح البروتستنتي (Protestant Reformation). وجاءت تلك اللحظة الزمنية في أعقاب فترة قاتمة في المنطقة نفسها التي داهمتها أوبئة «الموت الأسود» وشهدت الهجرة من القرى (Wüstungen)، وما يسمى أزمة الإقطاع (أو أزمة ربوع سادة الإقطاع). ترى، كيف لنا أن نفسر نهاية نظام الإقطاع والاستعاضة عنه بنظام آخر، وفي المنطقة الجغرافية نفسها تقريباً؟⁽³⁴⁾.

علينا أولاً أن نفسر لماذا لم يستطع النسق السابق أن يُجري مراحل التكيّف الضرورية لمواصلة العمل وفق قوانينه القائمة. أعتقد، في هذه الحالة، أن تفسير ذلك يكمن في الانهيار المتزامن لثلاث مؤسسات مفتاحية كانت تدعم النظام الإقطاعي وهي: طبقة السادة الإقطاعيين، والدولة، والكنيسة. لقد كان الانهيار الديمغرافي الحادّ يعني التناقص في أعداد من يفلحون الأرض، وانخفاضاً في الربوع، وهبوطاً في الأجور، وانكماشاً في الحركة التجارية. وأدّى

(34) تمثل المناقشة التالية ملخصاً وجيزاً للشرح الذي عرضته في: «The West, Capitalism, and the Modern World-System,» *Review* 15, no. 4 (fall 1992): 561-619.

ذلك بالتالي إلى أن القنانة بوصفها مؤسسة قائمة، قد انهارت أو اختفت. وعلى العموم، كان بوسع الفلاحين أن يحصلوا على شروط اقتصادية أفضل من مُلاك الأراضي الكبار. ونتيجةً لذلك، تقلّصت سلطة الإقطاعيين ودخلهم بصورة كبيرة. وانهارت الدول، بدورها، جرّاء انخفاض عائداتها ولأن الإقطاعيين تكاتفوا لإنقاذ أوضاعهم الشخصية في تلك الأوقات العصيبة (التي أدت، بالإضافة إلى كسر شوكة النبلاء، إلى إضعافهم مقابل طبقة الفلاحين). كما هوجمت الكنيسة من الداخل، بسبب ضعف موقفها الاقتصادي ولأن انهيار الإقطاعيين قد أفضى إلى تآكل هيبة السلطة بصورة عامة.

إن ما يجري في العادة لدى انهيار نسق تاريخي على هذا النحو هو محاولة استعادة الطبقات الحاكمة القديمة، وغالبًا عن طريق الغزو من الخارج. ولو كان ذلك هو مصير أوروبا الغربية في القرن الخامس عشر، لما لاحظنا هذا التحول بقدر ما لاحظنا استبدال أسرة «مانشو» التاريخي في الصين بأسرة «مينغ» (وذلك ما وصفته بالضبط، أي استعادة الطبقات الحاكمة القديمة عن طريق الغزو من الخارج). غير أن ذلك لم يحدث في أوروبا الغربية. فبدلاً من ذلك، استُبدل بالنظام الإقطاعي كما نعلم، شيءٌ مختلف كل الاختلاف، ألا وهو النظام الرأسمالي.

وأول ما علينا ملاحظته هو أن هذا الأمر، الذي لم يكن حتمياً على الإطلاق، كان تطوراً مفاجئاً وغير متوقع. والملاحظة الثانية هي أنه لم يكن بالضرورة حلاً سعيداً. ولكننا نتساءل على كل حال كيف وقع ذلك، ولماذا؟ وأودّ الإشارة هنا إلى أن السبب الأساسي

لوقوعه هو أن التجديد الخارجي المعتاد للطبقات الحاكمة كان، مصادفةً وعلى نحو غير عادي، أمرًا مستحيلًا. وكانت الطبقة التي يُحتمل أن تقوم بالغزو أكثر من غيرها، وهي المغول، قد انهارت قبيل ذلك لأسباب بعيدة كل البعد عما كان يحدث في أوروبا الغربية، ولم تكن تلوح في الأفق قوة غازية أخرى غيرها. وقد برز العثمانيون بعد ذلك متأخرين بعض الشيء، فعندما حاولوا غزو أوروبا، كان النسق الأوروبي الجديد على قدر كافٍ من القوة لصدّهم وإيقاف تقدّمهم إلى ما خلف البلقان.

ولكن لماذا استُبدلت الرأسمالية بالإقطاع؟ علينا أن نتذكر الآن أن طبقات المقاولين الرأسمالية كانت موجودة في أوروبا الغربية وبقاع أخرى من المعمورة منذ أمد بعيد، بل منذ قرون إن لم يكن منذ آلاف السنين. غير أن جميع الأنساق التاريخية السابقة قد شهدت قوى شديدة ركّزت جهودها على حرية الحركة وعلى أن تكون دوافعها المصلحية هي الخاصية المميزة لطبيعتها النسقية. ويصدق ذلك بصورة جلية تمامًا على أوروبا المسيحية، حيث كانت مؤسسات الكنيسة الكاثوليكية تخوض حربًا لا هوادة فيها على «الربّاء». وفي أوروبا الغربية، كما في بقاع أخرى من العالم، كانت الرأسمالية مفهومًا غير شرعي، ولم يكن ممارستها يحظون ببعض التسامح إلا في زوايا ضيقة نسبيًا في الفضاء الاجتماعي. ولم تكتسب القوى الرأسمالية مزيدًا من القوة والشرعية لدى أغلب الناس بصورة مفاجئة. وفي الأحوال كافة، لم تكن درجة القوة في القوى الرأسمالية، بل قوة المعارضة الاجتماعية للرأسمالية هي

العامل الحاسم أساسًا، فالمؤسّسات التي تزعمت هذه المعارضة أصابها الضعف الشديد بصورة مفاجئة، كما إن العجز عن استعادتها أو خلق بُنى مشابهة لها بتجديد الطبقات الحاكمة عن طريق غزو خارجي قد فتح المجال بصورة مؤقتة (وربما غير مسبوقة) أمام تلك القوى الرأسمالية التي سارعت بالدخول في تلك الثغرة وعززت من قدراتها. وعلينا أن نعتبر حدوث ذلك أمرًا خارقًا للعادة، وغير متوقّع وغير مدبّر بالتأكيد (وسنعود إلى هذا المفهوم في وقت لاحق).

وعلى الرغم من ذلك فقد حدث. وفي ما يتعلق بالتغيّر الاجتماعي، فقد كان من الأحداث التي تقع مرة واحدة فحسب، ويدفعنا ذلك إلى أن لا نضعه تحت عنوان «لا شيء يتغير على الإطلاق». وكان التغيّر جوهريًا في هذه الحالة. وبدلًا من أن أُطلق على هذا التغيّر الجوهري اسم «نهوض الغرب»، وهو التعبير الأنانيّ المعتاد، فإنني سأسميه «الانهيار الأخلاقي للغرب». وحيث إن الرأسمالية، تتحوّل عندما تُتاح لها حرية الحركة إلى نظام ديناميّ نشيط، فإنها سرعان ما قويت شوكتها واجتذبت هذا الكوكب بأكمله إلى مدارها. وهذه هي الصورة التي أرى فيها نشوء النسق العالمي الحديث الذي نعيش فيه. وتلك مصادفة تدعو إلى الإعجاب.

نصل هنا إلى المسألة الثانية حول الأنساق التاريخية: ما هي القواعد التي تحكم عملها؟ وما هي طبيعة مؤسّساتها؟ وما هي تناقضاتها المركزيّة؟ لن أعالج هنا بالتفصيل هذه النقطة وعلاقتها

بالنسق العالمي الحديث⁽³⁵⁾. وسأقصر ملاحظتي على عرض موجز لعناصره الأساسية. فما الذي يحدّد بأن نسقًا ما، كهذا النسق، هو رأسماليّ؟ يبدو لي أن السمة المميّزة (differentia specifica) ليست تراكم رأس المال بل الأولوية التي للتراكم اللامتناهي لرأس المال. إنه، بعبارة أخرى، نسق تتّجه مؤسساته، في المدى المتوسط، إلى مكافأة جميع من يعطون الأولوية لتراكم رأس المال ومعاينة جميع من يحاولون، في المدى المتوسط، تنفيذ أولويّات أخرى. وتضمّ منظومة المؤسسات التي أنشئت لتحقيق تلك الغاية وصفًا مفصّلًا لشبكات السلع التي تربط بين أنشطة إنتاجيّة متباعدة جغرافيًا وتعمل على تحقيق أفضل نسبة من الأرباح في النسق بأكمله، وشبكة البنى التابعة للدولة التي يرتبط بعضها ببعض داخل النسق بين دولة وأخرى، وخلق أسيرٍ متّجة مدرّة للدخل باعتبارها الوحدات الأساسية لإعادة الإنتاج الاجتماعي، ثم نشوء جيوتقافة متكاملة، في وقت لاحق، تُسبغ الشرعية على تلك البنى لتحتوي وتدرأ مخاطر السخط الذي قد يشيع في أوساط الطبقات المستغلّة.

هل نستطيع الحديث عن تغيّر اجتماعي داخل هذا النسق؟ الجواب هو بالإيجاب والنفي. إن السيرورات الاجتماعية، شأنها شأن أي نسق آخر، تتذبذب على الدوام، وبأساليب يمكننا تفسيرها. ونتيجةً لذلك، فإن النسق يتميّز بإيقاعات دائرية يمكن ملاحظتها

(35) ذلك ما فعلته في المجلدات الثلاثة من كتابي: *The Modern World- System* (vols. 1 and 2: New York: Academic Press, 1974, 1980; vol. 3: San Diego: Academic Press, 1989).

وكذلك في كتابات أخرى عديدة.

وقياسها. وبما أن هذه الإيقاعات تتضمّن، بحُكم التعريف، مرحلتين، فإن بوسعنا إذا أردنا أن نشير إلى أن ثمة تغييرًا في كل مرة يلتفّ فيها المنحنى حول المركز. غير أننا نتعامل هنا مع سيرورات متواترة جوهريًا بمعالمها الرئيسية وهي التي تحدّد تضاريس النسق. ولا بد من الإقرار بأن لا شيء على الإطلاق يكرّر نفسه تمامًا. والأهمّ من ذلك أن آليات «العودة إلى التوازن» تتضمّن تغييرات دائمة في معايير النسق التي يمكن رسمها وتخطيطها ليتسنى وصف الاتجاهات العلمانية للنسق مع مرور الزمن. ومن الأمثلة على حالة النسق العالمي الحديث سيرورة البرلّنة (proletarianization) [أي تنامي طبقة البروليتاريا العمالية] التي سلكت مسارًا تصاعديًا وبطيئًا وعلمانيًا على مدى خمسة قرون. وتمثّل هذه الاتجاهات إضافات كميّة ثابتة قابلة للقياس، غير أننا (بالعودة إلى السؤال القديم) ما زلنا نحتاج إلى التساؤل حول النقطة التي تتحوّل فيها الإضافات الكميّة إلى تغيير نوعي. ولا بد أن يكون الجواب على النحو التالي: لن يتم ذلك ما دام النسق يعمل وفق القواعد نفسها. غير أن هذه الإجابة ستجانب الصواب بالطبع إن عاجلاً أم آجلاً، ويمكننا عند هذا الحد أن نقول إن مثل هذه الاتجاهات العلمانية قد مهّدت الطريق للمرحلة الثالثة، وهي الاندثار.

إن ما وصفناه بالاتجاهات العلمانية هو، في جوهره، كمّيّات موجّهة (vectors) تحرك النسق في اتجاه بعيد عن توازنه الأساسي. وجميع الاتجاهات، إذا حُوّلت كمّيًا إلى نسب مئوية، تتحرك نحو خطّ مُقارِب (asymptote) عندما تقترب منه، يغدو من المستحيل

زيادة النسبة المئوية بصورة كبيرة، وبالتالي لا تعود السيورة قادرة على أداء الدور الخاص باستعادة التوازن. وعندما يتعد النسق أكثر فأكثر عن حالة التوازن، تغدو التذبذبات أكثر عنفاً، ويفضي ذلك، آخر الأمر، إلى التصدّع والانهييار. ومن الجدير بالملاحظة أنني استخدم هنا نموذج بريغوجين (Prigogine) وآخرين ممن يرون هذه السيורות غير الخطية تفسيراً للتحوّلات الجذرية اللاتراكمية غير المُحدّدة. والمفهوم القائل بأن سيורות الكون قابلة للتفسير، وهي آخر الأمر مرتّبة ومنظّمة بدون أن تكون محدّدة يمثل الإسهام الأكثر أهمية لمعرفة العلوم الطبيعية خلال العقود الأخيرة، ويقدم مراجعة راديكالية لوجهات النظر العلمية السائدة التي كانت لها الغلبة في العالم الحديث. ويمكنني القول إن هذا المفهوم هو التأكيد المعرّز بالأمل بإمكانية الإبداع في الكون، بما في ذلك بالطبع الإبداع الإنساني.

أعتقد أننا قد دخلنا الآن مرحلة تحوّل من النوع الذي وصفته في كتاباتي عن النسق العالمي الحديث⁽³⁶⁾. ويمكن للمرء أن يُحاجّ بأن هناك سلسلة من التطورات التي قوّضت البنية الأساسية للاقتصاد الرأسمالي العالمي وهو ما أسفر عن خلق أوضاع متأزّمة. وأوّل هذه التطورات هو نزع الطابع الريفي (deruralization) عن العالم. وما من شكّ في أن ذلك قد قوبل بالترحاب والتهلّيل بوصفه نصرًا

(36) ألخص هنا الحجج التي أسوقها في الكتابين التاليين: 1) *After Liberalism* (New York: New Press, 1995), 2) Terence K. Hopkins and Immanuel Wallerstein, coords., *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025* (London: Zed Press, 1996).

للحدثة، فنحن لم نعد بحاجة إلى أعداد ضخمة من الناس ليؤفروا لنا القوت الأساسي. ويمكننا أن نتجاوز ما ازدراه ماركس واعتبره «بلاهة الحياة الريفية»، وهو حكم قيمي يشاركه فيه، على نطاق واسع، كثيرون من غير الماركسيين. ولكن إذا نظرنا من الموقع الأفضل المتعلق بالتراكم اللانهائي لرأس المال، فإن هذا التطور يعني نهاية خزان احتياطي لا ينضب من البشر، الذين يمكن إعادة جانب منهم بصورة دورية إلى الإنتاج الذي تتحكم فيه السوق لقاء أجور متدنية للغاية (وذلك لاستعادة مستويات الربح العالمية عن طريق موازنة الدخل الأعلى الذي كان يتقاضاه سابقوهم الذين أسفرت جهودهم النقابية التمثيلية عن رفع المستوى التاريخي لما يتقاضونه من أجور). وفي قاع الهرم الاجتماعي، كان هذا التجمع الحاشد من العمال الباحثين عن مصادر الرزق والذين يتقاضون أجوراً هامشية هو العنصر الرئيسي في مستويات الربح في أنحاء العالم على مدى خمسة قرون. غير أن أيًا من جماعات العمال تلك لم تبق في هذه الفئة مدة طويلة، وكان من اللازم تجديد العمال في هذا التجمع بصورة منتظمة. بيد أن نزع الطابع الريفي عن العالم يجعل ذلك أقرب إلى المستحيل. وذلك مثال جيد على اتجاه بلغ الخط المُقارب.

أما الاتجاه الثاني من هذا النوع فهو الكلفة الاجتماعية المتعاظمة للسماح للمشروعات التجارية بتحويل تكاليفها لتتولى تسديدها أطراف خارجية. لقد كان تخريج الكلفة (أي دفع المجتمع العالمي بمجموعه إلى أن يسدّد بالفعل جانبًا من كلفة الإنتاج على الشركة) هو العنصر الرئيسي الثاني للمحافظة على مستوى الربح المرتفع،

وبالتالي ضمان التراكم اللانهائي لرأس المال. ولم يأبه أحد للأمر ما دامت التكاليف التراكمية، على ما يبدو، منخفضة بما فيه الكفاية. غير أنها ارتفعت كثيرًا بصورة مفاجئة، ونجم عن ذلك اهتمام عالمي بقضايا البيئة. والواقع أن أعدادًا هائلة من الأشجار كانت قد قُطعت في هذه الأثناء. وتصاعدت بصورة مهولة تكاليف إصلاح الأضرار التي لحقت بالبيئة. وحتى لو وُزعت تكاليف الإصلاح على جميع الأطراف (مع ما ينطوي عليه ذلك من الإجحاف)، فإن المشكلة ستبرز على الفور إلا إذا أصرت الحكومات على أن تسدّد الشركات التكاليف داخليًا، ولكن إذا فعلت ذلك، فإن هامش الربح سينخفض انخفاضًا حادًا.

والاتجاه الثالث هو من نتائج التحوّل الديمقراطي في النسق العالمي، وهو التحوّل الذي انبثق من الجيوثقافة التي أسبغت الشرعية على هذا الضغط بوصفه من العناصر الجوهرية للاستقرار السياسي. وقد وصل هذا الاتجاه الآن حدًا غدت معه هذه المطالب الشعبية باهظة الثمن. كما أن تحقيق التوقّعات الاجتماعية الراهنة لقطاع عريض من البشر بإنفاق مخصّصات مناسبة في مجالات التعليم والصحة قد أخذ يقتطع جانبًا رئيسيًا من مجموع فائض القيمة على الصعيد العالمي. وقد تمّ ذلك إلى حدّ كبير عن طريق بُنى وسيطة في الدولة، مثل برامج الرفاه الاجتماعي. ونشهد اليوم معركة سياسية كبيرة حول حجم الفاتورة. فإمّا أن تخفّض الفاتورة (ولكن هل يتفق ذلك مع متطلّبات الاستقرار السياسي؟) أو أن يُخفّض مرة أخرى هامش الربح، وبكميّات ليست باليسيرة. وأخيرًا، هناك انهيار «اليسار

القديم»، أي ما أدعوه الحركات التقليدية المعادية للنظام، وليس ذلك من المكتسبات الإيجابية للنظام الرأسمالي، بل هو الخطر الأكبر الذي يتهدّده. ومن الوجهة الواقعية، كانت الحركات التقليدية بمثابة صِمام أمان للأنظمة القائمة، بمعنى أنها طمأنت الطبقات الخِطرة في العالم بأن المستقبل ملك لها، وبأن عالمًا أكثر مساواة يلوح في الأفق (إن لم يكن لهم فلاطفالهم). ومن هنا، فإن هذه الحركات أسبغت الشرعية على التفاؤل وعلى الصبر كليهما، ففي خلال العشرين سنة المنصرمة، تزعزع الإيمان الشعبي بهذه الحركات (بشتى أنواعها)، ويدلّ ذلك على أن قدرتها على تحديد مسارات الغضب قد انقضت معها. وحيث إن هذه الحركات جميعها قد درجت، في الحقيقة، على الدعوة لتعزيز بنى الدولة (ليتسنى تحويل النظام)، فإن الإيمان بهذه الدول الإصلاحية قد تبدّد كذلك بصورة جذرية، وذلك هو آخر ما يريده المُنافِحون عن النظام الراهن، على الرغم من الشعارات الطنّانة المعادية للدولة. إن راكمي رأس المال يعتمدون في الواقع على الدولة في أمرين: ضمان الاحتكارات الاقتصادية، وكبح جماح النزعات «الفوضوية» التي تتعرّع في أوساط الطبقات الخِطرة، ونحن نشهد اليوم انحسارًا في قوة بنى الدولة في كل بقاع العالم، الأمر الذي يعني تعاظم درجة عدم الأمان، وارتفاع نسبة البنى الدفاعية الارتجالية. وذلك، من الوجهة التحليلية، هو طريق العودة إلى النظام الإقطاعي.

(ما الذي يمكننا قوله حول التغيير الاجتماعي في مثل هذا السيناريو؟ يمكننا القول إننا نشهد مرة أخرى اندثار نسق تاريخي،

بصورة موازية لانقراض النظام الإقطاعي الأوروبي منذ نحو خمسة قرون أو ستة. وما الذي سيحدث إذًا؟ الجواب هو أننا لا نعرف ما سيحدث بالتأكيد. إننا نمرّ الآن في مرحلة تشعّب نسقيّ، أي أن أفعالاً صغيرة تقوم بها بعض الجماعات هنا أو هناك قد تغيّر مسار الكمّيات الموجّهة والأشكال المؤسسية إلى وجهات مغايرة تمامًا، ولكن هل نستطيع أن نقول، من وجهة نظر بنيوية، إننا الآن في غمرة تغير جوهري؟ إننا لا نستطيع أن نقول حتى ذلك، ويمكننا أن نؤكّد أنّ من غير المحتمل استمرار النسق التاريخي الراهن مدّة طويلة (وربّما خمسين سنة كحدّ أقصى)، ولكن ما النسق الذي سيحلّ مكانه؟ ربّما كانت بنية مماثلة أساسًا لسابقتها، أو بنية مختلفة كل الاختلاف، وقد تكون بنية واحدة تستأثر بجميع أرجاء منطقة جغرافية معينة. أو قد تكون بنى متعدّدة في بقاع مختلفة من المعمورة، ولن نستطيع، كمحلّلين، أن نتأكد من الأمر إلا بعد انتهاء عملية الاستبدال تلك. وبطبيعة الحال، يمكننا كمشاركين في العالم الواقعي أن نفعل كل ما نعتقد أن من الصواب فعله لتحقيق المجتمع الصالح.

إن ما عرضته هنا هو نموذج يمكن من خلاله مقارنة التحليل لأيّ نسق تاريخيّ محدّد من ناحية التغير الاجتماعي، وإيضاح القضايا عن طريق تحليل النسق العالمي الحديث. وعندما يكون نسق تاريخي ما في مرحلة نشوء أو مرحلة اندثار (واندثار نسق ما هو نشوء نسق آخر أو أكثر)، فقد نسّميه تغييرًا اجتماعيًا إذا استبدلت بفئة النسق التاريخي القائمة فئة أخرى من الأنساق التاريخية. وذلك هو ما حدث في أوروبا الغربية عندما حلّت الرأسمالية محلّ الإقطاع. غير أن ذلك

لا يمثل تغييرًا اجتماعيًا إذا استُبدل بالنوع نفسه من الأنساق التاريخية. وقد حدث ذلك عندما استُبدلت بإمبراطورية «مينغ» العالمية الصينية إمبراطورية «مانشو» العالمية. لقد كان هذان النسقان مختلفين في أكثر من ناحية، ولكن ليس في الشكل الجوهرى لكل منهما. ونحن نمرّ الآن في مثل سيرورة التحوّل النسقي هذه في النسق العالمي الحديث في أرجاء العالم المختلفة، ولا نعلم حتى الآن ما إذا كان ذلك يتضمّن تغييرًا اجتماعيًا جوهريًا أم غير ذلك.

إن هذا النموذج البديل لتحليل مفهوم التغيير الاجتماعى يسمح لنا، عندما نحلّل الأداء المستمرّ لنسق تاريخى، أن ندرك أن لغة التغيير الاجتماعى قد تكون مخادعة مضلّلة. فالتفاصيل تتطوّر باستمرار، غير أن الخصائص التي تحدّد النسق وتعرّفه تبقى كما كانت عليه. وإذا كنا معنيين بالتغيير الاجتماعى الجوهري، فإن علينا أن نحاول أن نبيّن الاتجاهات العلمانية ونميّزها عن الإيقاعات الدائرية، ونقدّر طول الفترة الزمنية التي ستواصل خلالها هذه الاتجاهات التراكم كميًا قبل أن تهدّد التوازنات الكامنة وراءها.

بالإضافة إلى ذلك، عندما نحوّل اهتمامنا من تحليل أنساق تاريخية معينة إلى التاريخ الجماعى للبشر على الأرض، لن يكون ثمّة سبب على الإطلاق يدفعنا إلى افتراض اتّجاه خطي. فخلال تاريخ البشرية المعروف حتى الآن، تعطي مثل هذه الحسابات نتائج غامضة تمامًا وتبرّر درجة كبيرة من الشكّ في أيّ نظرية للتقدم. وقد يستطيع العلماء الاجتماعيون في سنة 2000 بعد الميلاد، من خلال رؤية أكثر عمقًا، أن يجادلوا بأن الاتجاهات العلمانية على هذا

الكوكب كانت موجودة على الدوام، على الرغم من جميع الإيقاعات الدائرية التي ينطوي عليها الانتقال الدائم من منظومة إلى أخرى من الأنساق التاريخية. ولكن الأقرب إلى المعقول أن أتخذ موقفاً فكرياً وأخلاقياً مفاده أن التقدم قد يكون ممكناً، ولكنه غير حتمي بأي حال من الأحوال. وقد انتهيت بعد استقراي للقرون الخمسة المنصرمة إلى الشك في أن النسق العالمي الحديث هو أحد حالات التقدم الأخلاقي الجوهري، وإلى الاعتقاد بأنه على الأرجح أحد حالات النكوص الأخلاقي، ولا يجعلني ذلك متشائماً بالفطرة حول المستقبل، بل يجعلني أكثر تبصراً.

تواجهنا اليوم، مثلما واجهتنا عند نقاط أخرى من اندثار الأنساق التاريخية، خيارات تاريخية تكون فيها إسهاماتنا الفردية والجماعية ذات أثر حقيقي في النتيجة النهائية. بيد أن لحظة الخيار اليوم تختلف على نحو ما عن اللحظات الأخرى السابقة. ذلك أنها اللحظة الأولى التي تتورط فيها الكرة الأرضية برُمَّتها، لأن النسق التاريخي الذي نعيش في نطاقه هو النسق الأول الذي يكتنف الكرة الأرضية كلها. إن الخيارات التاريخية خيارات أخلاقية، ولكنها يمكن أن تسترشد بتحليلات العلماء الاجتماعيين العقلانية. ويمثل ذلك تعريفاً لمسؤوليتنا الفكرية والأخلاقية. وأنا متفائل، باعتدال، بأننا سنكون على مستوى ذلك التحدي.

القسم الثاني

عالم المعرفة

العلم الاجتماعي والمجتمع المعاصر: ضمانات العقلانية المتلاشية^(*)

«إن النشاط السياسي بالنسبة للطبقة المتتجة يصبح «عقلانيًا» بالنسبة للطبقة المثقفة. ومن الغريب أن بعض الماركسيين يعتبرون «العقلانية» أرقى من «النشاط السياسي» والتجريد الأيديولوجي أرقى من الواقع الاقتصادي العياني».

أنطونيو غرامشي - دفاتر السجن

Antonio Gramsci, *Prison Notebooks*

لم يقتصر الأمر على أن المفكرين قد حولوا النشاط السياسي إلى العقلانية بل تعداه إلى أن هذا الإعلان عن فضائل العقلانية يمثل تعبيرًا عن التفاؤل من جانبهم، كما أنه أشاع التفاؤل في نفوس الآخرين. وكانت عقيدتهم على النحو التالي: إن اقترابنا من فهم أكثر

(*) الكلمة الافتتاحية في الندوة الدولية لجمعية علم الاجتماع الإيطالية، باليرمو، 26-28 تشرين الأول/أكتوبر 1995، وكان الموضوع الرئيسي «الجامعة والعلوم الاجتماعية: مسارات جديدة للعقلانية العامة».

صحة للمجتمع الحقيقي يقربنا من حوكمة أفضل للمجتمع الحقيقي، أي يقربنا من تحقيق جزء أعظم من الطاقة البشرية المضمرة. فالعلم الاجتماعي، بوصفه واحدًا من أنماط بناء المعرفة لم يكن مبنياً على هذه المسلمة فحسب؛ بل إنه قدّم نفسه باعتباره السبيل المؤكد لإنجاز الاستقصاء العقلاني.

بيد أن الأمر لم يكن دائماً كذلك. فقد هيمن التشاؤم الدينيّ الشامل على الفكر الاجتماعي. واعتُبر العالم الاجتماعي ناقصاً يفتقر إلى المساواة، وساد الاعتقاد بأنه سيظل كذلك على الدوام. وقد سادت تاريخ أوروبا المسيحية نظرة [القديس] أغسطين القاتمة بأننا موصومون بالخطيئة الأصلية بطريقة لا شفاء منها. ولا شك في أن ذلك كان، بمقاييس العالم، فلسفة للزمن قاسية وغير معتادة. غير أن رؤى رواقية أخرى، بل حتى الرؤى الديونيسية، لم تطرح أيّ ضمانات للمستقبل. وبدأ أن البحث البوذيّ عن النرفانا لا بد أن يسلك طريقاً طويلاً وعسيراً كل العسر ولا تتخذه إلا قلة قليلة من الناس، لا يعادلها، عددياً، إلا من يسلكون الطريق المسيحية المفضية إلى القداسة.

وإذا كان العالم الحديث قد احتفى وتباهى بطابع «الحدائثة» الذي اتّسمت به النظرة الكليّة إلى العالم (Weltanschauung)، فإن ذلك يعود إلى أنه أعلن فلسفة زمانية دنيويّة، وكليّة ومتفائلة. ومن الممكن أن يتحول هذا العالم الاجتماعي، على ما فيه من مساوئ، إلى وضع أفضل، لا بل إلى وضع أفضل للجميع وكان الإيمان باحتمال التحسّن الاجتماعي هو الحجر الأساس للحدائثة. وينبغي التأكيد هنا على أن أحدًا لم يقل بأن الفرد سيكون بالضرورة أفضل أخلاقياً،

ذلك أن التغلب على الخطيئة، وهو مسعى ديني قديم، أمر مرهون بحكم الله (ونعمته). فإثباته أو جزاؤه من العالم الآخر، ولا وراء في أن العالم الحديث كان دنيويًا. وكان الوفاء بالوعود التي طرحها يتم هنا والآن، أو هنا وفي وقت قريب. وكان مسعى هذا العالم في الواقع ماديًا بشكل حاسم لأنه وعد بالتحسن الاقتصادي، الذي سينتفع به كذلك الجميع آخر الأمر. وكانت الوعود غير المادية، التي يجسدها مفهوم الحرية، تُترجم آخر الأمر إلى منافع مادية، أما الوعود المُفترضة التي لم تكن قابلة للترجمة على هذا النحو فكانت موضع ازدراء بوصفها حريات زائفة.

علينا، أخيرًا، أن نلاحظ كيف كان وعد الحداثة الجماعي. لقد تحدّث الفلاسفة والعلماء الاجتماعيون مرارًا وتكرارًا عن مركزية الفرد في هذا العالم الحديث إلى حدّ فاتنا معه أن نلاحظ مدى إنتاج هذا العالم لأوّل جيوثقافة حقيقية في التاريخ من حيث إنها أنتجت أوّل رؤية اجتماعية مساواتية ليوم العمل. لقد وعدنا بأن نسقنا التاريخي سيحقق ذات يوم نظامًا اجتماعيًا يتمتع فيه الجميع بدرجة مناسبة من المنافع المادية أي على قدم المساواة مع الآخرين، ولا يحظى فيه أحد بامتيازات لا يتمتع بها الآخرون. وأتحدّث بطبيعة الحال عن الوعود فحسب، لاعن الواقع الحقيقي. ومع ذلك، لم يتنبأ أحد من الفلاسفة في عهد أسرة تانغ في الصين أو في عصر الخلافة العباسية ذات يوم بأن أهل الأرض كافة سيكونون مرفهين ماديًا وأن الامتيازات ستزول، ذلك أن جميع الفلسفات القديمة افترضت

حتمية قيام التراتبيات الاجتماعية الهرمية، ورفضت بالتالي، المساواة الجماعية الدنيوية.

إذا أردنا في هذه الحالة أن نفهم المآزق الراهنة التي يواجهها نسقنا التاريخي والاقتصاد الرأسمالي العالمي، وأن نفهم لماذا يترك مفهوم العقلانية كل هذه المرارة في أفواهنا، فإن علينا، في تقديري، أن نبدأ من إدراك الدرجة التي بُرّرت بها الحداثة على أساس مُسلّمات ماديّة وجماعية. فقد كان هذا الرأي، بطبيعة الحال، متناقضًا ذاتيًا. لقد كان مبرّر وجود الاقتصاد الرأسمالي العالمي، وقوّته المحرّكة، هو التراكم الموصول لرأس المال. والتراكم الموصول لرأس المال لا ينسجم مع هذه الوعود الماديّة الجماعية، لأنه يستند إلى قيام بعض الأشخاص بتملك فائض القيمة الذي يملكه آخرون. والرأسمالية تمثل مكافأة مادية لبعض الناس، ولكن لتحقيق ذلك، لا يمكن على الإطلاق أن تكون مكافأة مادية للجميع.

إننا، كعلماء اجتماعيين، نعلم أن إحدى الطرق الناجحة لتحليل الواقع الاجتماعي تتمثل في التركيز على ظاهرة وصفية مركزية خارجة عن المؤلف والسؤال عن سبب وجودها أصلًا؟ وكيف يمكن تفسيرها؟ وما النتائج المترتبة عن وجودها؟ وذلك هو ما أقرّح عمله هنا. فسأناقش السبب الذي دفع فلاسفة العالم الحديث إلى طرح الوعود التي لا يمكن الوفاء بها للمشاركين فيه، ولماذا كان من الممكن الوثوق بهذه الوعود ثمّ لم تعد هذه الثقة قائمة، وما هي النتائج المترتبة عن خيبة الأمل تلك؟ وأخيرًا سأحاول تقويم ما

ينطوي عليه ذلك كلّه بالنسبة لنا كعلماء اجتماعيين، أي كأخصّاص (إن لم نكن ممارسين دائماً) للعقلانية الإنسانية.

الحدّاتة والعقلانيّة

من الأمور المعتادة في العلوم الاجتماعية استقصاء الصلة بين بروز نظام رأسمالي عالمي من جهة وتطوّر العلوم والتكنولوجيا من جهة أخرى. ولكن كيف تمّ الربط بينهما تاريخياً؟ لقد أجاب عن ذلك كل من ماركس وفير (بل أكثر المفكرين) بأن على الرأسماليين أن يكونوا «عقلانيين» إذا أرادوا تحقيق هدفهم الرئيسي، وهو تعظيم الأرباح. وبقدر ما يكرّس الرأسماليون كل طاقاتهم قبل الآخرين لهذا الهدف، فإنهم يبذلون قُصارى الجهد لخفض تكاليف الإنتاج، والخروج بأنواع المنتجات القادرة على اجتذاب المشترين، ويعني ذلك تطبيق الوسائل العقلانية لا على عمليّات الإنتاج فحسب بل كذلك على إدارة مشروعهم التجاري. من هنا، فإنهم يجدون المستجِدّات التكنولوجيّة بجميع أنواعها مفيدة كل الفائدة بالنسبة لهم، ويميلون بالتالي إلى أن يعزّزوا التطوّر العلمي الكامن وراءها.

لا شكّ في صحّة ذلك، غير أنه، على ما يبدو، لا يفسّر إلا القليل. ويمكننا أن نفترض أن من يرغبون في المشاركة في المشروعات التجارية الربحية، والأشخاص القادرين على تحقيق التقدم العلمي قد وُجدوا وعاشوا في قطاعات متماثلة وفي جميع المجالات الأساسية في الحياة البشرية، وعلى مدى آلاف السنين على الأقلّ. ونحن نشهد في جميع أجزاء العمل الضخم الذي أنجزه جوزيف نيدام

(Joseph Needham) العلم والحضارة في الصين (*Science and Civilisation in China*) شرحًا وافيًا للإنجازات الباهرة للمجهود العلمي في المنطقة الثقافية الصينية. ونحن نعرف بالتفصيل ما كان عليه النشاط الاقتصادي الصيني من كثافة ومن تركيز على الطابع التجاري.

وهذا بالطبع هو السؤال المعهود: لماذا الغرب؟ لا أعتزم مناقشة هذه المسألة مرة أخرى. لقد فعل ذلك كثيرون - ومنهم أنا⁽³⁷⁾. وأكتفي هنا بالإشارة إلى أن من الجليّ تمامًا، كما يبدو، أن الفرق الحاسم هو أنه كانت في النسق العالمي الحديث مكافآت واضحة للتقدم التكنولوجي، وأن ما يفسر هذا الفرق ليس موقف المقاولين المبادرين الذين كانت لديهم على الدوام دوافع واضحة لمكافأة المخترعين والمبتكرين، بل موقف الزعماء السياسيين، الذين كانت دوافعهم أكثر لبسًا واختلاطًا، وكانت معاداتهم الدورية للتغيير التكنولوجي في أماكن وأزمنة أخرى تمثل العائق الرئيسي لأنواع الثورة العلمية التي أطلقتها أوروبا في القرن السابع عشر.

أخلص هنا إلى نتيجة واضحة جدًا هي أن عليك أن تمرّ أولًا بالمرحلة الرأسمالية قبل أن يصبح الابتكار التكنولوجي عنصرًا مركزيًا، وليس العكس. وذلك أمر مهمّ لأنه مؤثر على واقع علاقات السلطة والقوة. إن العلم الحديث هو وليد الرأسمالية، وقد درج على الاعتماد عليها. وقد حظي العلماء بالمباركة والدعم الاجتماعيين لأنهم عرضوا بوادر تحسينات ملموسة في المستقبل في العالم

(37) انظر دراستي التالية: «The West, Capitalism, and the Modern World-System,» *Review* 15, no. 4 (fall 1992): 561-619.

الواقعي باستحداث الآليات المدهشة التي ستعزز الإنتاجية وتخفف القيود التي يفرضها الزمان والمكان، وتحقق المزيد من الراحة للجميع. وقد نجح العلم في ذلك.

لقد طُوِّرت نظرة شاملة للعالم لتكتنف هذا النشاط العلمي. وطلب من العلماء، بل أوعز لهم، بأن يتوخوا «النزاهة» والحياد، أي أن يكونوا «إمبيريقيين» تجريبيين. لقد طولبوا وأوعز لهم بأن يبحثوا عن الحقائق «الكلية» الكونية. وطلب من العلماء، وألزموا بأن يكتشفوا ما هو «بسيط». لقد أمروا بتحليل الوقائع المعقدة المركبة وكشف النقاب عن القواعد البسيطة، بل الأبسط، التي تتحكم بها. وأخيراً، وربما كان ذلك الأمر الأكثر أهمية، طولب العلماء، وأوعز لهم، بأن يتبينوا المسببات الفعالة وليس الأسباب النهائية. ويضاف إلى ذلك إيعاز بالنظر إلى هذه التوصيفات والملاحق برمتها باعتبارها حزمة واحدة لا تتجزأ.

بطبيعة الحال، اتسم المزاج العلمي بلمسة خرافية تلفيقية لأنه زعم أنه يعرض وصفاً كاملاً وصحيحاً لما كان العلماء يقومون به بالفعل. وما علينا إلا أن نعود إلى كتاب ستيفن شابين (Steven Shapin) الشائق التاريخ الاجتماعي للحقيقة (*A Social History of Truth*)⁽³⁸⁾، لنذكر المكانة المركزية التي احتلتها الوجهة الاجتماعية والسلطة العلمية الاستثنائية في إثبات الائتمانية والمصادقية

Steven Shapin, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

العلمية داخل «جمعية لندن الملكية» في القرن السابع عشر. لقد كانت، كما يشير المؤلف، مصداقية الجنتلمان، وأساسها الثقة، والكياسة، والشرف، والاستقامة. ومع ذلك، فإن العلم، أي العلم الإمبريقي، بل الميكانيكا النيوتونية - كما جرى تنظيرها - قد غدا نموذج النشاط الفكري الذي سيحاول محلّو العالم الاجتماعي إصلاحه، بل النموذج الذي كانوا يطمحون إلى محاكاته وتقليده في ما بعد⁽³⁹⁾. وكانت تلك هي الثقافة العلمية الجنتلمانية التي أصرّ العالم الحديث على أنها المعنى الممكن الوحيد للعقلانية. وأصبح ذلك، ولا يزال، هو الفكرة المهيمنة في أوساط الطبقة المثقفة فيه.

ولكن، ماذا تعني العقلانية؟ ثمة نقاش رئيسي معروف في أوساط علماء الاجتماع جميعهم حول هذا الموضوع. وقد ورد هذا النقاش لدى ماكس فيبر في كتابه الاقتصاد والمجتمع (*Economy and Society*)⁽⁴⁰⁾، حيث قدّم تعريفين مزدوجين للعقلانية. ونجد الأول في النمط النموذجي الذي صنف فيه أربعة أنواع من الفعل الاجتماعي. واعتُبر اثنان من هذه الفئات الأربعة عقلانيّين: «العقلاني أدائيًا» (*zweckrational*)، والعقلانيّ القيميّ (*wertrational*). أما التعريف الثاني فنجده في نقاشه للفعل الاقتصادي، الذي يميّز

(39) انظر: Richard Olson, *The Emergence of the Social Sciences, 1642-1792* (New York: Twayne Publishers, 1993).

(40) Max Weber, *Economy and Society* (New York: Bedminster Press, 1968).

الإشارات اللاحقة لهذا العمل في النص سوف يقع الاستشهاد بها في مكانها، وسنبين رقم المجلد ورقم الصفحة.

فيه بين العقلانية «الشكلية» والعقلانية «الجوهرية». وهاتان الفئتان المتناقضتان متماثلتان تقريبًا، غير أنهما ليستا كذلك في واقع الأمر، وعلى الأقل، في تقديري، في ما تشيران إليه من دلالات.

واسمحوا لي أن أقتبس من فيبر عبارة مطوّلة بعض الشيء لیتسنى لي مناقشة هذه النقطة. إن ما يحدّد تعريف فيبر للفعل الاجتماعي العقلاني أداتيًّا هو التوقّعات الخاصة بسلوك أفراد في بيئة ما وكائنات بشرية أخرى؛ وتُستعمل هذه التوقّعات بوصفها «أوضاعًا» و«وسائل» لتحقيق الغايات التي يسعى الشخص الفاعل إلى تحقيقها عقليًّا وبطريقة محسوبة (24:1). أما الفعل الاجتماعي العقلاني القيميّ فهو، في نظره، ما «يحدّده الإيمان بقيمة سلوك أخلاقي، أو جمالي، أو ديني، أو أي شكل آخر من السلوك، بحدّ ذاته، وبصورة لا علاقة لها بما يمكن أن يحققه من نجاح في المستقبل» (24:1-25). ويضيف فيبر بعد ذلك مزيدًا من التفاصيل لهذه التعريفات عن طريق عرض أمثلة أكثر عيانيّة:

من جملة الأمثلة على التوجه العقلاني القيميّ الخالص، نشير إلى أفعال الأشخاص الذين يقومون، بصرف النظر عمّا قد يعود عليهم من نتائج، بممارسة ما تفرضه عليهم باعتقادهم متطلّبات الواجب، أو الشرف، أو التمتع بالجمال، أو الاستجابة لدعوة دينية، أو الولاء الشخصي، أو أهميّة «قضية» ما بغضّ النظر عن مضمونها. ووفقًا لمصطلحاتنا، يتضمّن الفعل العقلانيّ القيميّ على الدوام «أوامر أو مطالب» يعتبرها الفاعل ملزمة له. ولا يمكن أن نعرّف فعلًا بشريًّا ما بأنه عقليّ قيميّ

إلا في الحالات التي يكون الدافع وراءه تلبية هذه المطالب غير المشروطة. وهذه هي الحالة التي تتميز بدرجات من التفاوت الواسع، ولكنها، على الأغلب، تبرز إلى حدّ طفيف نسبياً. ومع ذلك، سوف يتبين لنا أن تواتر هذا النمط من الأفعال هو من الأهمية بحيث يمكن أن يكون هناك ما يبرر تصنيفها كنمط متميّز؛ مع أن من الضروريّ الإشارة هنا إلى أننا لا نعتمد، بأي شكل من الأشكال، محاولة تصنيف شاملة لأنماط الفعل.

يكون الفعل عقلياً أدواتياً عندما تكون الغاية والوسيلة والنتائج الثانوية جميعها قد أُخِذت بالاعتبار ووزنت عقلياً. ويتضمّن ذلك الدراسة العقلانية للوسائل البديلة المؤدّية إلى الغاية، ولعلاقات الغاية بالحصيلة الثانوية، وأخيراً تقويم الأهمية النسبية لشتّى الغايات الممكنة. من هنا، فإن تحديد الفعل، سواء بمصطلحات انفعالية وتقليدية، لا يتواءم مع هذا النمط. ويمكن عن طريق العقلانية القيمة تحديد الخيار بين الغايات البديلة والمتضاربة. وفي هذه الحالة لا يكون الفعل عقلياً أدواتياً إلا عند اختيار الوسائل. ومن جهة أخرى، فإن بوسع الفاعل، بدلاً من الاختيار بين الغايات البديلة أو المتضاربة في توجّه عقليّ نحو نسقٍ قيميّ، أن يكتفي باعتبارها احتياجات ذاتية مُعطاة ومفروغاً منها، ويرتبها على سلّم من الفعاليات النسبية التي جرى تقويمها بصورة واعية. ويمكنه أن يوجّه فعله نحو هذا السلّم على نحو يلبي هذه الاحتياجات إلى أقصى درجة ممكنة وفق

شدة أهميتها، وعلى النحو الذي تبلورت به بناءً على مبدأ «الانتفاع الهامشي». ومن ثم فإن الفعل العقلاني القيمي قد يرتبط بعلاقات مختلفة مع الفعل العقلاني الأداتي. إلا أن وجهة النظر الثانية ترى أن العقلانية القيمة لاعقلانية على الدوام. والواقع أنه كلما ارتفعت القيمة التي يتوجه إليها الفعل إلى مرتبة القيمة المطلقة، ارتفع مستوى «اللاعقلانية» في الفعل المطابق له. ويعود ذلك إلى أنه إذا قلل الفاعل من شروط التزامه بقيمة ما بحد ذاتها، أو بمشاعر خاصة، أو ناحية جمالية، أو بالصلاح المطلق أو التكريس لأداء الواجب، فسيقل تأثره بالاعتبارات المتعلقة بنتائج أفعاله. ومن المؤكد أن توجه الفعل كلياً إلى بلوغ الأهداف عقلانياً بدون علاقة مع القيم الأساسية يمثل في الأساس حالة محدودة (1: 25-26).

ولنعد الآن إلى التمييز الآخر الذي ذكره فيبر، وسأورده هنا مرة أخرى بنصه الأصلي كاملاً.

سيستخدم مصطلح «العقلانية الشكلية للفعل الاقتصادي» لتحديد المستوى الممكن فنياً والمطبّق بالفعل للحسابات والمُحاسبات الكميّة. ومن جهة أخرى، فإن «العقلانية الجوهرية» هي الدرجة التي يتشكّل فيها تزويد مجموعة من الأشخاص (مهما كان شكلها) جرّاء الفعل الاجتماعي المسير اقتصادياً وفقاً لمعايير معينة للقيمة النهائية (في الماضي أو الحاضر أو في حيز الإمكان) (wertende Postulate) بصرف النظر عن طبيعة هذه الأهداف. وقد يتنوّع ذلك إلى حدّ كبير.

1. لقد وُضع المصطلح المذكور آنفاً ليكون وسيلة لضمان مزيد من الانسجام في استخدام كلمة «عقلاني» في هذا المجال. وهو في الواقع شكل أكثر دقة للمعاني التي تتكرر باستمرار خلال مناقشة «العقلنة» والحسابات الاقتصادية المالية والعينية.

2. سيكون النسق الاقتصادي عقلانياً «شكلياً» وفقاً للدرجة التي تكون فيها تلبية الحاجات - وهي العنصر الجوهرية في أي اقتصاد عقلاني - من النوع الذي يمكن قياسه عددياً وحسابياً والتعبير عنه بهذه الطريقة. ويكون أول الأمر مستقلاً عن الشكل الفني التقني الذي تتخذه هذه الحسابات، ولا سيما في الحالات التي يجري فيها إيضاح هذه التقويمات مالياً أو عينياً. من هنا، فإن المفهوم واضح لا غموض فيه، على الأقل لأن التعبير عن قيمة الشيء مالياً يعطي أعلى درجة من إمكانية إحصائه أو حسابه. ومن الطبيعي أن ذلك سيكون صحيحاً أيضاً في حالة واحدة هي التماثل النسبي بين العناصر جميعها.

3. من جهة أخرى، إن مفهوم «العقلانية الجوهرية» يكتنفه الغموض. فهو يعبر عن عنصر واحد مشترك في جميع التحليلات «الجوهرية»: وهو أنها لا تقتصر على الإشارة إلى الحقيقة الواضحة (نسيباً) كل الوضوح وهي أن الفعل يقوم على أساس حسابات عقلانية «محددة الهدف» باستخدام أرقى الطرائق المتاحة فنياً، ولكنها تطبق كذلك معايير محددة للغايات النهائية، أكانت أخلاقية، أم سياسية، أم نفعية، أم تُلذذية (hedonistic)، أم إقطاعية (ständisch) أم مساواتية (egalitarian)، أم أي نزعة

أخرى. وهذه الحسابات العقلانية تقيس نتائج الفعل الاقتصادي، مهما كان «عقلانيًا» شكليًا من حيث الحسابات الصحيحة التي تتضمنها، على أساس سلالمة «العقلانية القيمة» أو «العقلانية الجوهرية الهادفة». وهناك عدد لا حصر له من سلاسل القياس القيمي الممكنة لهذا النوع من العقلانية التي لا تمثل التيارات الاشتراكية والشيوعية إلا فئة واحدة منها. ومع أن الفئة الأخيرة لا تخلو من الغموض بحدّ ذاتها بأيّ حال من الأحوال، فإنها تتضمن دائمًا عناصر من العدالة والمساواة الاجتماعية. أما المعايير الأخرى فتتعلق بتميز المكانة الاجتماعية، أو قدرة الكيان السياسي على ممارسة السلطة، وبخاصة عند خوض الحرب؛ وتكتسب كل هذه المعايير، وغيرها كثير، أهميّة «جوهريّة» مُضمّرة. غير أن وجهات النظر هذه مهمّة فقط عندما تُستخدم أساسًا لتحكم على النتائج المترتبة عن الفعل الاقتصادي. يضاف إلى ذلك، وبصورة مستقلة، أن من الممكن الحكم، من زاوية أخلاقية أو زهديّة أو جمالية، على روح النشاط الاقتصادي (Wirtschaftsgesinnung) وكذلك أدواته. وقد تعتبر هذه المقاربات كلها العقلانيّة «الشكلية» الخالصة للحسابات بالمقاييس المالية ذات أهمية ثانوية، بل قد تُلحق الضرر بالأهداف النهائيّة الخاصة بها، وذلك قبل أن يتطرّق الحديث تحديدًا إلى نتائج الموقف المحسوب الحديث. ولا ضير في مناقشة المحاولات لإصدار أحكام قيمية في هذا المجال، إلا إذا تناولت هذه الأحكام تقويم ما يمكن أن ندعوه «شكليًا» وتحديده.

وفي هذا السياق، فإن مفهوم «الجوهري» بحد ذاته هو، بمعنى ما، شكلي؛ أي إنه مفهوم نوعي مُجرّد (1: 85-86).

عندما أقول إن دلالات التميّز ليست متماثلة تمامًا، فإن عليّ الإقرار بأن هذا الرأي تفسير ذاتي إلى حدّ بعيد. ويبدو لي أن فيبر، في تمييزه الفعل الاجتماعي العقلاني أداتيًا عن الفعل الاجتماعي العقلاني القيمي، إنّما كان يبدي تحفظًا ملموسًا على الأخير. فهو يتحدث عن «المطالب غير المشروطة». وهو يذكرنا، من وجهة نظر الفعل الاجتماعي العقلاني أداتيًا، بأن «العقلانية القيمية هي لاعقلانية دائمًا». ومع ذلك، فإنه عندما يميّز العقلانية الشكلية عن الجوهرية، تجبّد لهجته، على ما يبدو، الجانب الثاني. فالتحليلات العقلانية، في جوهرها «لا تقتصر على الإشارة إلى الحقيقة الواضحة (نسيبًا) كل الوضوح، وهي أن الفعل يقوم على أساس حسابات عقلانية (مُحدّدة الهدف)»، بل إنها تقيسه على أساس سلّم قيميّ.

بوسعنا أن نناقش عدم الانسجام هذا بوصفه إحدى القضايا التي يثيرها التناقض في موقف فيبر من دور المثقفين في العالم الحديث. غير أن ذلك لا يعني الآن. فأنا أعتقد أن التناقض أو الغموض في هذا التمييز هو من الأمور المبنية أصلًا في الجيوثقافة الخاصة بعالمنا الحديث. وأعود الآن إلى الاقتباس الذي نقلته عن غرامشي في مستهل هذا النقاش. فعندما يقول غرامشي إنّ ما تدعوه الطبقة المُنتجة سياسيًا هو ما تعطيه الطبقة المثقفة اسمًا جديدًا بوصفه عقلانيًا، فإنه يشير تمامًا إلى هذا الغموض الجوهري. فعندما نسمّي «السياسي» «عقلانيًا»، ألسنا نعني بذلك أن قضايا العقلانية الجوهرية

ينبغي أن تُدفع إلى المؤخّرة لتغدو قضايا العقلانية الشكلية هي وحدها محور النقاش؟ وإذا كان الأمر كذلك، ألا يعود ذلك إلى أن قضايا العقلانية الشكلية تتضمّن في واقع الأمر التزامًا صريحًا وواضحًا بفعل اجتماعي عقلائي قيمى من نوع محدّد، هو النوع الذي يعتبر الأهداف المتضاربة، على ما يرى فيبر، «احتياجات ذاتية مُعطاة ومفروغًا منها [يُصار إلى ترتيبها] على سلم من الفعاليّات النسبية التي جرى تقويمها بصورة واعية»؟ وكما يشير فيبر، إن ذلك هو ما يعنيه مبدأ الانتفاع الهامشيّ. غير أن على المرء أن يصمّم سلّمًا خاصًا ليقرر على أساسه ما هو نافع هامشيًا. ومن يصمّم السلّم هو الذي يقرّر النتائج.

العقلانية والطبقات الخطرة

إن الحديث عن العقلانية يعني التعميم على البُعد السياسي، أي على الخيارات العقلانية القيمية، وتوجيه العملية وجهة مضادة لمطالب العقلانية الجوهرية. وفي الفترة بين القرنين السادس عشر والثامن عشر، كانت الطبقات المثقفة ما زالت تعتقد أنّ عدوها الرئيسي، خلال إصرارها على الدعوة إلى العقلانية، إنّما كان يتمثل في النزعة التعميمية الظلامية الكهنوتية في القرون الوسطى. وكان شعارهم هو الشعار الذي رفعه فولتير عاليًا ومدويًا «حطّموا الأردال» (Ecrasez l'infâme) [أي السلطتين الكهنوتيّة والملكيّة]. وغيّرت الثورة الفرنسية كل ذلك لأنها حولت شروط النقاش العالمي حول الثقافة وأوضححتها. وكنّت قد أعربت، أكثر

من مرة، عن اعتقادي بأن التغيير الذي أحدثته الثورة الفرنسية في فرنسا كان أقل مما أحدثته في النسق العالمي⁽⁴¹⁾. فقد كانت السبب المباشر لتأسيس جيوثقافة دائمة وقابلة للحياة داخل النسق العالمي، وهي التي كان من نتائجها (البالغة الأهمية) أنها أدت إلى مأسسة ما أصبح يُسمّى العلوم الاجتماعية) ونصل هنا إلى لبّ الموضوع الذي نظرته للنقاش.

إن الثورة الفرنسية وما أعقبها من نتائج نابليونية قد نشرت المعتقدات التي شاعت وكانت لها الغلبة في النسق العالمي وسيطرت على عقليّات البشر منذئذٍ، على الرغم من المقاومة الشرسة التي أبدتها آنذاك قوى عظمى. وهذه المعتقدات هي: (1) إن التغيير السياسي مستمرّ وعادي، أي إنه هو المعيار المُعتمد، و(2) إن السيادة تتمثل في «الشعب». ولم يكن أي من هذين المُعتقدين منتشرًا على نطاق واسع قبل عام 1789، ولكنهما ازدهرا بعد ذلك، وما زالا ماثلين للعيان حتى الآن، على الرغم مما يشوبهما من غموض أو يواجههما من عراقيل عديدة. والمشكلة في هذين المُعتقدين أنهما مُتاحان للحجاج من جانب الجميع، لا من جانب من يتمتّعون بالسلطة، والمهابة و/أو الوجاهة الاجتماعية فحسب. ويمكن في الواقع استخدام كلّ منهما من جانب «الطبقات الخطيرة»، وهو المفهوم الذي برز تحديدًا في مطلع القرن التاسع عشر لوصف الأفراد والجماعات التي لم تكن تتمتّع بالسلطة ولا المهابة، ولا الوجاهة الاجتماعية، ولكنها كانت

(41) انظر دراستي التالية: «The French Revolution as a World-Historical Event,» in: *Unthinking Social Science* (Cambridge: Polity Press, 1991), 7-22.

مع ذلك تتقدّم بمطالب سياسية. وكانت تضم البروليتاريا الحضريّة في غرب أوروبا، والفلاحين المهجّرين، والحرفيين المهرة الذين كان يهدّدهم التوسع في استخدام الآلات للإنتاج، والمهاجرين الهامشيّين من مناطق ثقافية غير تلك التي هاجروا إليها.

إن مشاكل التكيّف الاجتماعي الخاصة بهذه المجموعات وما يليها من ثوران اجتماعي هي من القضايا المألوفة لدى علماء الاجتماع والمؤرّخين الاجتماعيين الآخرين، وقد عالجنها في أديباتنا ودراساتنا منذ أمد بعيد، ولكن ما علاقة ذلك بمفهوم العقلانيّة؟ أعتقد، في الحقيقة، أن له كل العلاقة! إن المشكلة السياسية التي تطرحها الطبقات الخطرة، كما هو معروف، لم تكن قضية ثانوية. ففي اللحظة التي وصل فيها النسق الرأسمالي العالمي قمة النضج من حيث توسّع الإنتاجية وإعادة الإنتاج بصورة رئيسية، وتجاوز المعوقات التي تفرضها ضرورات الزمان والمكان، وواصل السعي لتراكم رأس المال (وهي الظاهرة التي أسميناها، خطأً، «الثورة» الصناعية كما لو أنها قد بدأت في تلك الآونة تحديداً، وفي اللحظة التي كان فيها النسق الرأسمالي العالمي يحقق المزيد من الاتساع فيشمل بقاع المعمورة بأسرها (وهي الظاهرة التي أسميناها تسمية مُضلّلة هي بداية الإمبريالية، كما لو أنها كانت من خصوصيات ذلك العصر وحده)، أقول إنه في تلك اللحظة، كانت الطبقات الخطرة قد بدأت تمثل التهديد الأخطر للاستقرار السياسي للنسق العالمي (وهي ظاهرة لم نعد نسمّيها صراعاً طبقيّاً، مع أنها كانت كذلك). ويمكننا الافتراض بأن الشرائح الاجتماعية ذات الامتيازات هي من

الذكاء واليقظة إلى درجة معقولة بحيث تهرع للدفاع عن مصالحها وتتهياً في العادة لمواجهة التحديات التي تواجهها باستخدام أدوات وآليات متقدمة. وضمت تلك الأدوات ثلاثة أصناف: الأيديولوجيات الاجتماعية، والعلوم الاجتماعية، والحركات الاجتماعية. وكل من هذه الأدوات الثلاث تستحق المناقشة، غير أنني سأركز على الثانية.

إذا كان التغيير الاجتماعي هو القاعدة المعيارية، وإذا كان من المُعتقد على نطاق واسع بأن السيادة تتمثل في الشعب، فإن السؤال المطروح هو: كيف نتغلب على الصعاب؟ أو، بعبارة أكثر أكاديمية، كيف نتعامل مع الضغوط الاجتماعية للتخفيف من حدة الاضطراب، والتشويش، والتغيير نفسه في الواقع. وهنا يبدأ دور الأيديولوجيا. فالأيديولوجيات هي برامج سياسية لإدارة التغيير. وتمثل الأيديولوجيات الرئيسية في القرنين التاسع عشر والعشرين ثلاث طرائق ممكنة لإدارة التغيير من أجل التخفيف من حدته: إن بوسع المرء الإقلال منه إلى الحد الأدنى الممكن؛ أو تنظيم إيقاعاته وضبطها بكل دقة؛ أو زيادة سرعته، وقد ابتدعنا تصنيفات شتى لهذه البرامج الثلاثة. وأولها اليمين، ثم الوسط، ثم اليسار. أما التصنيف الثاني (الأبلغ تعبيراً) فهو النزعة المحافظة، والليبرالية، والراديكالية/ الاشتراكية. ونحن نعرفها كلها حق المعرفة.

لقد ركزت البرامج المحافظة على تبيان أهمية المؤسسات القائمة منذ أمد بعيد - مثل العائلة، والمجتمع المحلي، والكنيسة، والنظام الملكي - بوصفها ينبوع الحكمة الإنسانية، وهي توفر بالتالي خطوطاً إرشادية لإطلاق الأحكام السياسية ومؤشرات للسلوك الشخصي

على السواء. وكانت التغييرات المقترحة وفق ما تراه هذه البنى «التقليدية» تتطلّب تبريراً استثنائياً، وكان ينبغي، كما يقال، مقاربتها بمنتهى الحرص. وعلى العكس من ذلك، كان الراديكاليون يؤمنون أساساً بالإرادة العامة التي دعا إليها روسو والتي تُجسّد سيادة الشعب بوصفها ينبوع الحكمة السياسية. إن ملكة الحكم السياسية، في تقديرهم، ينبغي أن تعبر عن هذه الإرادة العامة وبأسرع ما يمكن. أما التيار الوسطي بين هذا وذاك، وهو الليبرالية، فقد ارتكزت قضيته على التشكيك بالجدارة الأبدية للمؤسسات التقليدية القائمة، التي تتحكّم بها الأوامر والنواهي الرامية إلى المحافظة على الامتيازات القائمة. والواقع أن هذا التشكيك قد شمل كذلك سلامة الشعارات التي تعبر عن الإرادة العامة، التي تتحكم بها النزوات المرتبطة بالنوبات الانفعالية القصيرة الأمد لتحقيق الفوائد للأغلبية. وقد أوصى الليبراليون بإحالة إصدار الأحكام إلى الخبراء الذين يقومون، بعناية عقلانية المؤسسات القائمة وعقلانية المؤسسات الجديدة المقترحة، ويخلصون إلى اقتراح إصلاحات مدروسة ومناسبة، إي إلى إجراء تغييرات سياسية وفق خطوات تدريجية دقيقة.

لن أتبع هنا التاريخ السياسي لأوروبا في القرن التاسع عشر أو العالم في القرن العشرين، بل سأوجزه في عبارات قليلة. لقد سيطرت الليبرالية الوسطية سياسياً. وغدت معتقداتها هي الجيوثقافة السائدة في النسق العالمي، وأسست أشكال بنى الدولة في الدول المهيمنة في النسق العالمي، ووضعت النموذج الذي اقتدت به، ولا تزال تقتدي به، الدول الأخرى ويُتوقع منها أن تطمح إلى تحقيقه.

أما الحصيلة الأهمّ من ذلك كله فهي أن الليبرالية قد طوّعت وروّضت النزعتين المحافظة والراديكالية كليهما، وحوّلتها (بين عامي 1884 و1968 على الأقل) من بديلين أيديولوجيين إلى تنوعين أو مجسّمين ثانويين لليبرالية، ومن خلال البرنامج السياسي الثلاثي الأبعاد الذي استحدثوه، والمؤلّف من حق الاقتراع العام، ودولة الرفاه، وخلق الهوية الوطنية (المصحوبة بالنزعة العنصرية، الموجهة للخارج)، أنهى لبراليو القرن التاسع عشر بالفعل تهديدات الطبقات الخطرة في أوروبا. وقد حاول لبراليو القرن العشرين تطبيق برنامج مماثل لترويض الطبقات الخطرة في العالم الثالث وبدأ أنهم نجحوا كذلك في تنفيذه مدة طويلة⁽⁴²⁾.

كانت استراتيجية الليبرالية بوصفها أيديولوجيا سياسية، هي إدارة التغيير، واستلزم ذلك أن يقوم بهذه المهمة الأشخاص المناسبون، وبالطريقة المناسبة. وهكذا، كان على الليبراليين أوّلاً أن يضمنوا أن يتولى الإدارة أشخاص أكفاء. وحيث إنهم أدركوا أنه لا يمكن ضمان الكفاءة عن طريق الاختيار على أساس الإرث (وهذا هو تحييز النزعة المحافظة)، ولا عن طريق الاختيار على أساس الشعبية (وهو التحييز الراديكالي)، تحوّلوا إلى الاحتمال الوحيد الممكن، وهو الاختيار على أساس الجدارة، ما كان يعني، بطبيعة الحال، التحوّل إلى الطبقة الثقافية أو، على الأقل، تلك الشريحة منها التي أبدت

(42) انظر فصلين في كتابي: *After Liberalism* (New York: New Press, 1995): «Liberalism and the Legitimation of Nation-States: An Historical Interpretation,» pp. 93-107 and «The Concept of National Development: Elegy and Requiem,» pp. 108-22.

استعدادها للتركيز على الأمور «العملية»، وكان المتطلب الثاني أن يتصرف هؤلاء الأشخاص الأكفاء لا على أساس التحيزات المكتسبة بل على أساس معرفة قبلية للنتائج التي قد تسفر عنها الإصلاحات المقترحة، وليتسنى لهم التصرف، كانوا يحتاجون إلى التعرف إلى كيفية عمل النظام الاجتماعي بالفعل. وكان ذلك يعني أنهم بحاجة إلى إجراء البحث والدراسات، واستقدام الباحثين، ومن ثم كان للعلوم الاجتماعية دور حاسم بصورة مطلقة في المشروع الليبرالي.

كانت الرابطة بين الأيديولوجيا الليبرالية ومشروع العلوم الاجتماعية رابطة جوهرية لا وجودية فحسب. ولا أعني بذلك أن أغلب العلماء الاجتماعيين كانوا من أنصار النزعة الإصلاحية الليبرالية، بل إن الليبرالية والعلوم الاجتماعية كانت تنطلق من المسلّمة نفسها- ألا وهي اليقين بإمكانية الكمال الإنساني القائم على القدرة على التعامل مع العلوم الاجتماعية، شريطة أن يتم ذلك على نحو علمي (أي عقلاني). ولا يقتصر الأمر على أنهما يقومان على المسلّمة نفسها، بل يتجاوز ذلك إلى أن كلاً منهما لم يكن ليجد بدون الآخر، وأن هذه الرابطة متأصلة في البنى المؤسسية فيهما. وكان التحالف الوجودي بينهما هو النتيجة الطبيعية لهويتهما الجوهرية. ومن المؤكد أنني لا أنكر أنه كان هناك بالطبع العديد من العلماء الاجتماعيين المحافظين والراديكاليين على حدّ سواء، غير أنّ أحداً منهم لم يتعد كثيراً عن المسلّمة البديهية المركزية وهي أن العقلانية هي المفتاح لكل ما اعتزمنا فعله، وأنها تبرّر نفسها بنفسها.

غير أن ما لم يفعله العلماء الاجتماعيون بصورة عامّة هو التعامل مع نتائج التمييز بين العقلانية الشكلية والعقلانية الجوهرية، والتوصّل بالتالي إلى وعي انعكاسي واضح لدورهم الاجتماعي. وعلى الرغم من ذلك، فإن من الممكن دفع هذه القضايا إلى هامش الساحة الثقافية ما دام العالم الاجتماعي يعمل بطريقة معقولة وفق منظور الأيديولوجيا الليبرالية، أي إذا ساد التفاؤل حول واقع التقدّم، حتى غير المتساوي. وأعتقد أن ذلك صحيح حتى في الأيام الحالكة السواد التي اكتسب فيها وحوش الفاشية قدرًا عظيمًا من السلطة، فقد ضعفت قوتهم هذا الإيمان الدقيق بالتقدم ولكنها لم تتمكن قطّ من القضاء عليه.

العقلانية ومساخطها

لقد اخترت، في عنوان هذا الجزء من حديثي، التلميح بالطبع إلى كتاب سيغموند فرويد (Sigmund Freud) المهم الحضارة ومساخطها (*Civilization and Its Discontents*)⁽⁴³⁾. فهذا العمل بيان سوسولوجي مهمّ، حتى وإن طُرحت الشروح الأساسية التي يعطيها فرويد بمصطلحات مُستمدّة من نظرية التحليل النفسي، وقد وضع فرويد القضية الرئيسية ببساطة على النحو التالي:

إن الحياة التي نشهدها شاقّة للغاية، إنها تتضمّن الكثير من الألم والعديد من الخيبات، والمهّمات المستحيلة. فنحن لا نستطيع العيش بغير الأدوية المسكّنة الملطّفة. ولا نستطيع الاستغناء

Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents* (London: (43) Hogarth Press, 1951).

الإشارات اللاحقة لهذا العمل في النص سوف يقع الاستشهاد بها في مكانها.

عن المباني الإضافية، على حد تعبير ثيودور فونتان (Theodor Fontane). وربما كانت هناك ثلاث فئات من المخفّفات والملطّفات: التحويل القويّ لآتجاهات اهتماماتنا، الأمر الذي يدفعنا إلى الأنابه كثيرًا لِمَا نشعر به من تعاسة؛ والإشباع الأساسي، الذي يخففها، ثم الموادّ المُسكِرة، التي تُفقدنا الإحساس بالتعاسة. ولا يمكننا الاستغناء عن بعض تلك الفئات (25).

ولكن لماذا يتحمل البشر كل هذه المشقّة في سعيهم للسعادة؟ إن فرويد يحدّد ثلاثة مصادر للمعاناة البشرية:

هناك، تحديدًا، قوّة الطبيعة المتفوّقة، وميل أجسادنا للتحلّل، والقصور في الأساليب التي نستخدمها لتنظيم العلاقات الإنسانية في نطاق العائلة، والمجتمع المحليّ، والدولة. وبالنسبة للمصدرين الأوّلين، لا يمكن أن يتردّد حكمنا: إنه يدفعنا إلى الإقرار بوجود مصدري الفشل هذين وأن نسلّم أمرنا إلى ما هو حتميّ. إننا لن نتمكّن على الإطلاق من إخضاع الطبيعة؛ لأنّ جسمنا، كذلك، كائن مُتَعَصِّص، وهو جزء من الطبيعة، وسيحتوي دائمًا على بذور التحلّل نظرًا إلى قدرته المحدودة على التكيّف والإنجاز: وآثار هذا الإدراك غير مخيِّبة للأمال، بل إنها، على العكس، تشير إلى الوجهة التي ستّخذها جهودنا. فإذا لم نستطع القضاء على الآلام كلّها، فإنّ بوسعنا التعامل مع جانب كبير منها، وتخفيف ما هو أكثر من ذلك؛ فقد أقمعتنا بذلك تجربة امتدّت عدّة آلاف من السنين. أما بالنسبة للمصدر الثالث لمعاناة البشرية، وهو المصدر الاجتماعيّ، فإننا نقف منه موقفًا مختلفًا، فنحن نفضّل إنكار وجوده كمصدر

للمعاناة إنكارًا تامًا؛ ولا يمكننا أن نفهم لماذا لا تضمن الأنساق التي خلقناها الحماية والرفاه لنا جميعًا (43-44).

وبعد هذا العرض، يواصل فرويد تناوله لهذا الأمر تاريخيًا. فحين وضع هذا الكتاب في عشرينيات القرن العشرين، كان يتأمل في المواقف التي أتخذت تجاه المصادر الاجتماعية لأنواع المعاناة التي نواجهها، ويلاحظ دخول عنصر خيبة الأمل:

لقد خطا الإنسان خلال الأجيال الماضية خطوات جبارة في مجال معرفة العلوم الطبيعية وتطبيقاتها التكنولوجية، وفرض سيطرته على الطبيعة بطريقة لم تخطر على بال قبل ذلك، وقد غدت تفاصيل هذا التقدم المطرد معروفة بصورة شاملة لدى الجميع ولا حاجة لشرحها وتعدادها. ويعتزّ البشر بإنجازاتهم، ولهم الحق في ذلك. غير أنهم قد أخذوا يدركون أن هذه الهيمنة التي اكتسبوها مؤخرًا على المكان والزمان، وغزوهم لقوى الطبيعة، وتحقيق هذه التطلّعات التي راودتهم منذ أمد بعيد، أقول إن كل ذلك لم يزد من حجم السعادة التي يمكنهم التمتع بها في الحياة، أي لم يجعلهم أكثر سعادة (46).

لنمعن النظر في ما يقوله فرويد. إن البشر يحاولون إبطال مصادر تعاستهم لأنها، في ما يبدو، المصدر الوحيد الذي يمكنهم أن يتبعوه بالفعل، ويعتقدون أن بوسعهم القضاء عليه كليًا. ولا يبلغنا فرويد أن هذا الإدراك صحيح، بل يقول إنه ما يمكن فهمه. فاللبرالية، كما أسلفت، قد أعطت الطبقات الخطيرة، الأمل بأن من الممكن، على الأقل، القضاء على المصادر الاجتماعية للتعاسة. فلا عجب إذًا أن

هذا التأكيد قد وجد مثل هذه الاستجابة الإيجابية. ولا عجب أن المحافظين والراديكاليين على السواء قد تجاوزوا مع هذه الطروح اللبرالية. يُضاف إلى ذلك أن المحافظين والراديكاليين قد أكدوا أن بمقدورهم أن يضمّنوا نجاح هذا المسعى، عن طريق إشاعة العقلانية. وقد أشاروا إلى النجاحات الواضحة التي حالفها العلوم الطبيعية وقالوا إن ذلك يصدق كذلك على العلوم الاجتماعية. وكنا نحن، العلماء الاجتماعيين، من قدّم هذه الضمانات.

ويرى فرويد كذلك أن البشر يوفرون الحماية لأنفسهم ضدّ الألم عبر ثلاثة سبل: التحويل، والإشباع البديل، والانتشاء. وعلينا، على الأقل، أن نسأل أنفسنا هل إنّ ضمانات العقلانية، وهي وعود التقدّم التي اعتُبرت يقينيّة لا ريب فيها، لم تكن في الواقع شكلاً من أشكال الانتشاء - أي أفيون الجماهير على حدّ تعبير ماركس، أو أفيون الطبقة المثقّفة نفسها كما استدرّك ريمون آرون (Raymond Aron). وربما كان ماركس وآرون كلاهما على حق. وأخيراً، فإن فرويد يشير إلى أن الفترة التي عاشها ربما كانت تشهد بدايات خيبة الأمل من تعاطي المُسكّنات. فالمُسكّنات، كما هو معروف، تفقد مفعولها باطراد. ويحتاج المُدمّنون إلى جرعات أكبر لإعطاء المفعول نفسه. غير أن الآثار الجانبية تتعاظم وتزيد. وقد يلقي بعض الناس حتفهم جرّاء ذلك؛ وقد يُقَلِّع آخرون عن هذه العادة.

لقد شهد فرويد بداية ذلك في عصره. أما أنا، فأرى أنّه قد حدث، على نطاق أوسع بكثير، في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين. ونتيجةً لذلك، فإن من صمدوا ونجوا من ذلك أقلّعوا عن هذه العادة

بطريقة رائعة. ولكي نفهم ذلك، علينا أن نعود إلى موضوع الوسائل التي استخدمها أصحاب السلطة لمواجهة التحدي الذي طرحته الطبقات الخطرة. لقد كانت هناك، كما أسلفنا، ثلاث وسائل: الأيديولوجيات الاجتماعية، والعلوم الاجتماعية، والحركات الاجتماعية. وقد تستغربون كيف أجرؤ على اعتبار الحركات الاجتماعية إحدى الأدوات التي استخدمها أصحاب السلطة لأن الحركات الاجتماعية تعني، في العادة، البنى التي تعارض أصحاب السلطة، بل تحاول أحياناً الإطاحة التامة بالبنى الأساسية التي تساندهم.

إن هذا التعريف النموذجي للحركات الاجتماعية صحيح أساساً بطبيعة الحال. فالحركات المناوئة للنظام التي برزت خلال القرن التاسع عشر في شكلين رئيسيين - وهي الحركات العمالية/ الاشتراكية والحركات القومية - قد عارضت أهل السلطة بالفعل، بل حاولت في بعض الحالات الإطاحة التامة بالبنى الأساسية التي تساندهم. ومع ذلك، فإن هذه الحركات غدت مع الزمن آليات مفتاحية ساندت ودعمت بنى السلطة في واقع الأمر. فكيف آلت الأمور إلى هذه النتيجة المتناقضة ذاتياً؟ والإجابة لا تدخل في باب المؤامرات: فأهل السلطة لم يخطّطوا لذلك، كما إنهم لم يفسدوا زعامات الحركات الاجتماعية تلك. ولا ريب في أن مثل هذه المؤامرات قد دُبّرت أحياناً، ولكنها لم تكن الآلية الأساسية؛ بل إنها لم تكن آلية مهمّة جداً في جميع الأحوال. والتفسير الصحيح، كما يرى أكثر علماء الاجتماع عادةً في جميع الحالات، يكمن في الأسباب البنيوية.

اتّخذت المعارضة الشعبية ضد أصحاب السلطة، مرارًا وتكرارًا، طابع التعطيل والتشويش في كل مكان وعلى مدى التاريخ. لقد كان ثمة أعمال شغب، وإضرابات، وحالات تمرد. وكانت، في معظمها، عفوية تلقائية، بمعنى أنها تمثلت في استفزازات موضعية مباشرة بدون قاعدة تنظيمية سابقة. وربما أدت بعض تلك الاضطرابات نتيجةً لذلك إلى إصلاح مشكلة مباشرة أو تذليلها، ولكنها لم تسفر عن تحوّل اجتماعي مستمر أيا كان نوعه. وكانت هذه المعارضة تتخذ أحيانًا شكل الحركات الدينية أو، بصورة أدق، مواقف الانشقاق الديني التي أفضت إلى خلق طوائف أو أخويات أو بنى تنظيمية متنامية أخرى. ويتضح من التاريخ الطويل للجماعات الدينية الرئيسية في العالم أن مثل هذه الحركات الانشقاقية كانت في وقت لاحق تذوب وتُدمج في أدوار هامشية، ولكنها مبنية ومستقرّة، في نطاق الجماعات الدينية الأوسع حيث تفقد الجانب الأكبر من عنفوانها كتعبير عن المعارضة السياسية.

في أجواء ما بعد العام 1789، أي في القرن التاسع عشر، وفي أوروبا بصورة خاصة، اتخذت حركات المعارضة طابعًا أكثر علمانية. وكانت ثورة النسق العالمي عام 1848 نقطة انعطاف حاسمة. وأوضحت الهزيمة التي منيت بها القوى الشعبية أن الطوائف التأميرية لن تكون على مستوى الكفاءة المطلوبة. وكانت المرحلة التي أعقبت ذلك ابتكارًا اجتماعيًا رئيسيًا. فقد قرّرت القوى المناهضة للنظام، للمرة الأولى، أنه إذا ما أُريد للتحوّل الاجتماعي أن يتحقّق، فلا بدّ من أن يخضع للتخطيط، وبالتالي للتنظيم. وكان انتصار الماركسيين على

الفوضويين داخل الحركات الاشتراكية/العمالية، وانتصار السياسيين على الثقافيين داخل الحركات القومية، انتصارًا لمن دَعَوْا إلى تدعيم بيروقراطية (bureaucratization) الثورة، أي خلق منظمات متنامية تمهد الطريق في نواح متعددة للحصول على السلطة السياسية.

كانت هناك حجج قوية تساند الدعوة إلى ما أسماه بيروقراطية الثورة. وكانت هناك أساسًا ثلاث حجج. الأولى هي أن أصحاب السلطة لن يقدموا تنازلات مهمة إلا إذا أُرغموا على ذلك خشية أن يصيبهم ما هو أسوأ. وكانت الثانية أن مَنْ كانوا يعانون الضعف اجتماعيًا وسياسيًا لن يصبحوا قوة سياسية فعالة إلا إذا استجمعوا قواهم في نطاق منظمات منضبطة. أما الحجّة الثالثة فهي أن المؤسّسات السياسية المفتاحية كانت بنى الدولة التي كانت قوتها تتعاضد يوميًا بصورة مطّردة، وأن أي انتقال مهمّ للسلطة لن يتحقق إلا إذا صاحبه تغيير في طبيعة بنى الدولة والعاملين فيها. ويتعذّر علي، كما يبدو، مناقشة أيّ من هذه الفرضيات الثلاث، كما أن من الصعب الاعتقاد بأن الحركات المناهضة للنظام قد وجدت عام 1848 بديلًا عن تحويل الثورة إلى بيروقراطية.

ومع ذلك، فقد كان دواء له آثار جانبية قاتلة. فمن ناحية، حقق الدواء النجاح. فخلال المائة سنة أو المائة وخمس وعشرين سنة اللاحقة، تنامت القوة السياسية لهذه الحركات على نحو مطّرد، وتزايدت معها التنازلات السياسية التي قُدّمت وفقًا لذلك لهذه الحركات. وقد حققت العديد من أهدافها، لا بل معظمها في المدى القصير. ومن ناحية أخرى، في الجزء الأخير من هذه السيرة،

ولنفترض جدلاً بدءاً من عام 1968، كان الوضع، من منظور القوى الشعبية، يبدو أبعد ما يكون عن الرضا أو الوفاء بالغرض. وبقيت أشكال اللامساواة الشائعة في النسق العالمي على حالها ماثلة للعيان، بل إن العديد منها أصبح أسوأ ممّا كان عليه، وفيما بدا أن المشاركة النظامية في صنع القرار السياسي قد تزايدت بالنسبة لجمهرة السكان، شعرت نسبة مئوية قليلة من هؤلاء بأنها تتمتع بسلطة حقيقية، وكما قال فرويد، فإنهم أحسوا بخيبة الأمل.

تُرى، لِمَ حدث ذلك؟ السبب هو أن هناك جوانب سلبية ليبروقراطية الثورة. وقد درس أحد هذه الجوانب منذ زمن بعيد العالم الاجتماعي الإيطالي روبرتو ميشلز (Roberto Michels) الذي أوضح الطرق التي تغير فيها سيرورة بيروقراطية الثورة زعماء هذه الحركات، بل تفسدهم وتكسر شوكتهم. تُعتبر هذه النتيجة من البديهيات السوسيولوجية البسيطة المتعارف عليها. أما ما أغفله تحليل ميشلز فهو ما تخلفه بيروقراطية الثورة من الآثار على الأتباع. ويبدو ذلك بالنسبة لي أكثر أهمية.

أعتقد أن مناقشة فرويد لموضوع الانتشار تبرز عند هذه النقطة. لقد أسكرت الحركات المناهضة للنظام أعضائها وأتباعها. كما قامت بتنظيمهم، وحشد طاقاتهم، وفرض الانضباط على حياتهم، وحددت مسارات تفكيرهم. أما أداة السكر والانتشاء فكانت الأمل، أي الأمل بالمستقبل العقلاني الذي يلوح أمامهم، والأمل بعالم جديد ستولّى هذه الحركات بناءه حالما تتسلّم السلطة. ولم يكن ذلك مجرد أمل بسيط، بل كان أملاً محتمّاً لا ريب فيه. فالتاريخ، أي الله، كان في

صف المقموعين - لا في الآخرة، بل هنا والآن في الحياة الدنيا، وفي العالم الذي يعيشون فيه أو، على الأقل، سيعيش فيه أطفالهم. ويمكننا أن ندرك السبب الذي دفع أصحاب السلطة إلى أن يعتبروا الحركات الاجتماعية، من منظورهم الخاص، أدوات يمكن بواسطتها إدارة التغيير. وما دام بالإمكان التعبير عن الغضب الشعبي عبر قنوات توفرها الحركات الاجتماعية، فإن موجات الغضب تلك يمكن حصرها واحتواؤها. لقد أصبحت الحركات المتحوّلة إلى البيروقراطية هي المُحاورِ الشرعي مع المدافعين عن الامتيازات. وضمنت هذه الحركات بالفعل كبح جماح أتباعها ضد أنواع محددة من التنازلات، بما فيها الحراك الاجتماعي للزعماء وأبنائهم. ويمكن القول، بحلول القرن العشرين، إن الشيء الوحيد الذي حال بالفعل دون اندلاع الثورة الحقيقية كان الحركات الثورية نفسها. ولا يعني ذلك أن هذه الحركات لم تحقق إصلاحات مهمّة، لأنها فعلت ذلك في الواقع. غير أن ما لم تفعله هو تحويل النسق. وبارجاء تلك التحولات إلى أجل غير مسمّى، غدت تلك الحركات هي الضمان لاستقرار النسق.

لقد اندلعت الثورة العالمية عام 1968 عندما بدأت الجماهير الشعبية بالإقلاع عن هذه العادة. ووُجّهت الرسالة الشعبية المناهضة للنظام للمرة الأولى إلى زعامات الحركات الرئيسية نفسها المناهضة للنظام في العالم، وهي الحركات الديمقراطية الاجتماعية في العالم الغربي، والحركات الشيوعية في الكتلة الممتدة من نهر أودر [في أوروبا الوسطى] حتى فهر يالو [على الحدود الصينية الكورية]، وحركات التحرر الوطني في آسيا وأفريقيا، والحركات

الشعبوية في أميركا اللاتينية. والإقلاع عن عادة ما ليس مهمة يسيرة على الإطلاق، فقد قضت ثورة عام 1968 عشرين سنة قبل أن تبلغ أوجها عام 1989⁽⁴⁴⁾، وقبل أن تتجاوز خيبة الأمل الشعبية من القوى المناهضة للنظام تراث الولاء الذي خلفته حملات التلقين الماضية، غير أنها نجحت آخر الأمر في قطع الحبل السري معها. وساعدت في هذه العملية وعجلت بها حقيقة واقعية اتضحت في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين، وهي أن التحسينات الاجتماعية بين عامي 1945 و1970 إنما كانت أضغاث أحلام مضت وانقضت، وأن الاقتصاد العالمي الرأسمالي لا يشير على الإطلاق بمستقبل حقيقي يحمل الازدهار الشامل للجميع ويردم الفجوة الآخذة في الاتساع بين المركز والأطراف⁽⁴⁵⁾.

كان من نتائج التحرر من هذا الوهم أن تحول الهجوم إلى الدولة، وهو ما تجلّى بكل وضوح خلال تسعينيات القرن المنصرم. واعتُبر ذلك عودة إلى النيولبرالية. غير أنه كان، في واقع الأمر، هجومًا على الليبرالية وعودها بالإنقاذ والخلاص عبر النزعة الإصلاحية الاجتماعية التي كانت ستنفذها الدول. كما اعتبر ذلك عودة إلى النزعة الفردية، غير أنه كان، في واقع الأمر، هجومًا على انبعاث النزعة الجماعية. واعتبر ذلك عودة إلى التفاؤل. غير أنه كان، في

Giovanni Arrighi et al., «1989, Continuation of 1968,» (44) *Review* 15, no. 2 (spring 1992), 221-42.

(45) انظر دراستي التالية: «Peace, Stability, and Legitimacy: 1990-2025/2050,» in: *After Liberalism*, 25-45.

واقع الأمر، عودة إلى حالة من التشاؤم العميق. وستساعدنا مقالة فرويد، مرة أخرى، على فهم ما حدث:

لا تكون الحياة الإنسانية في المجتمعات المحلية ممكنة إلا إذا اتّحد عدد من الأشخاص معًا بحيث تتفوق قدراتهم على قدرة أي شخص بمفرده، وحافظوا على اتّحادهم في مواجهة جميع الأشخاص بمفردهم. تجري مواجهة قدرة ذلك الطرف بوصفها «حقًا»، ضد قدرة أي فرد، وتسمى في هذه الحالة «قوة وحشية». ويمثل إحلال الجماعة المتّحدة محلّ الفرد الواحد الخطوة الحاسمة باتجاه المدنية. ويكمن جوهر هذه العملية في أن أعضاء تلك الجماعة قد حصروا إمكانيات الإشباع المتاحة لهم، بينما لم يعرف الفرد مثل هذا الحصر. من هنا، فإن أول متطلّبات الثقافة هو العدالة - أي الضمان بأن القوانين الموضوعية لن تُنتهك لصالح أيّ فرد واحد. وذلك لا يعني شيئًا بالنسبة للقيمة الأخلاقية لمثل هذا القانون. ويبدو أن المسار التطوّري للتنمية الثقافية يميل إلى التأكّد من أن القانون لن يجسّد إرادة أيّ هيئة صغيرة - مثل طبقة مُغلقة، وقبيلة، وقطاع سكاني - يمكن أن تتصرف كشخص مفترس تجاه جماعات أخرى قد تضم أعدادًا أكثر من الأشخاص. وتكون الحصيلة النهائية دولة قانون يسهم في إقامتها الجميع - أي جميع القادرين على الاتّحاد - عن طريق تقديم التضحية برغباتهم، وهي دولة لا تسمح بخضوع أحد فيها - مع بعض الاستثناءات كذلك - للقوة الوحشية.

إن حرية الفرد ليست من فوائد الثقافة. فقد كانت في أحسن حالاتها قبل نشوء أيّ ثقافة، مع أنها لم تكن ذات قيمة آنذاك، لأن الفرد لم يكن في وضع يمكّنه من الدفاع عنها. لقد خضعت الحرية لجملة من التقييدات خلال تطور المدنية، وتتطلب العدالة تطبيق هذه التقييدات على الجميع. وقد تكون الرغبة في الحرية التي تعتمل في نفوس جماعة بشرية ما تمرّدًا على الظلم السائد، وتكون بالتالي مواتية للمزيد من التطوّر في مجال المدنية وتظل منسجمة مع متطلّباتها، غير أن أصولها قد تعود إلى الجذور البدائية للشخصية، التي لم تقيدها المؤثّرات التمدينيّة حتى ذلك الحين، فتصبح من ثم مصدرًا من مصادر العداء للثقافة. من هنا، فإن الدعوة للحرية تُوجّه إما إلى مطالب ثقافية محددة أو ضد الثقافة نفسها (59-60).

العلوم الاجتماعية والعقلانية الجوهرية

لقد تبذرت اليوم الضمانات التي قدّمتها العقلانية على ما يبدو، وهي ضمانات قدّمت لذوي السلطة، مع أنها ضمانات على أيّ حال، و ضمانات أخرى قدّمت للمقهورين. ويترامى إلى أسماعنا اليوم «التهاتف من أجل الحرية». وهو دعوة للتحرّر من الخضوع المتواصل للعقلانية الشكلية التي تُخفي وراءها لاعقلانيّة جوهرية. وتتعالى الدعوة من أجل الحرية بصورة مطّردة حتى إن خيارنا الأساسي، كما يقول فرويد، يتراوح بين التصدّي لمتطلّبات ثقافية معينة أو الوقوف في وجه الثقافة نفسها بصورة جوهرية، إننا نمّر بمرحلة سوداء،

والأحداث المرعبة التي شهدناها في البوسنة ولوس أنجلوس ستتعاظم وتكرر في كل مكان. وها نحن نواجه الآن مسؤولياتنا بوصفنا الطبقة المثقفة. ولن يكون من المفيد على الإطلاق إنكار البعد السياسي بأن نسمي نشاطاً سياسياً ما عقلاً نياً ونرفض بذلك مناقشة جدارته بصورة مباشرة.

لقد وُلدت العلوم الاجتماعية كملحق إضافي للأيدولوجيا الليبرالية. وإذا ظلت بهذه الصفة، فإنها ستموت بموت الليبرالية، فقد انطلقت العلوم الاجتماعية من مسلّمة التفاؤل الاجتماعي، فهل لديها ما تقوله في عصر تميّز بالتشاؤم الاجتماعي؟ إنني أعتقد أن علينا، نحن العلماء الاجتماعيين، أن نحول أنفسنا كلياً، وإلا فسنكون كياناتاً مُهملاً لا يُؤبه له في إحدى الزوايا في معهد أكاديمي بسيط، وسيُحكم علينا بأن نقضي وقتنا في طقوس لا معنى لها كأننا أواخر رهبان آلهة عفى عليها الزمن. وأعتقد أن العنصر المفتاحي الذي يضمن بقاءنا على قيد الحياة يكمن في إعادة مفهوم العقلانية الجوهرية إلى بؤرة اهتماماتنا الفكرية.

عندما تم الانفصال بين العلم والفلسفة بصورة مؤكدة في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، ادّعى العلم الاجتماعي أنّه علم لا فلسفة. وكان المبرر للانفصال المعرفي المؤسف إلى معسكرين متنازعين هو أن العلم كان إمبريقياً تجريبياً في بحثه عن الحقيقة بينما كان طابع الفلسفة ميتافيزيقياً، أي تأملياً. وكان هذا التمييز سخيفاً بحدّ ذاته، لأن المعرفة الإمبريقية كلها إنما تقوم على أسس ميتافيزيقية لا مفرّ منها، كما أن الميتافيزيقيا لا تكون جديدة

بالاعتبار إلا إذا تبين بوضوح أنها تتحدث عن وقائع هذا العالم الذي نعيش فيه، أي تكون لها مؤشرات ومعايير تجريبية. لكنّ الطبقة المثقفة استجارت من رمضاء الحقائق المفروضة والمكشوفة بنار الصوفية العقلانية الشكلية. وكما ذكرنا غرامشي، فإننا جميعاً حتى الماركسيون، قد فعلنا ذلك.

إننا نواجه اليوم إغراء القفز إلى الجانب الآخر، وها نحن نُحرق مرة أخرى. وقد أسفر التحرّر من الوهم عن ولادة نُقاد ثقافيين لجوجين. وهم يكتبون تقويمات نقدية عنيفة حول لاعقلانية المشروع العلمي. وكثير ممّا يقولونه عظيم الفائدة، غير أنه يتّسم بالعلوّ والشطط، ويُخشى أن ينتهي بنوع من الأنوية العدمية (nihilistic solipsism) [التي تنطلق من أن الذات لا يمكنها أن تدرك [لّا نفسها] وهي ستُفضي بنا إلى متهات لا أوّل لها ولا آخر، وستصيب بالسّامة والملل أكثر أنصارها حماساً في وقت قريب. وعلى الرغم من ذلك، فإنه لا يمكننا أن نتجاهل تقويماتهم النقدية بإظهار ما فيها من ضعف. وإذا كان هذا هو السبيل الذي سنسلكه، فإننا سنتصادم وننهار سوياً. وبدلاً من ذلك، على العلوم الاجتماعية أن تخلق نفسها مرة أخرى.

يجب أن تدرك أن العلم ليس محايداً ولا يمكن أن يكون كذلك، لأن العلماء متجدّرون اجتماعياً وليس بوسعهم أن يعاملوا عقولهم كما يعاملون أجسامهم. كما إن عليها أن تدرك أن الإمبريقية ليست بريئة، بل إنها تسلّم جدلاً بوجود التزامات قبلية، وينبغي أن تدرك أن حقائقنا ليست حقائق كلية مطلقة، وأنه إذا وُجدت حقائق من

هذا النوع فإنها ستكون مركّبة، ومتناقضة، ومتعدّدة. وعليها أن تدرك كذلك أن العلم ليس البحث عمّا هو بسيط، بل البحث عن التأويل الأكثر معقولة لما هو مركّب. ويتوجّب عليها أن تدرك أن سبب اهتمامنا بالأسباب المؤثرة هو أننا نعتبرها مؤشرات على الطريق المؤدّية إلى معرفة الأسباب النهائية. وأخيرًا، عليها أن توافق على أن العقلانية تنطوي على اختيار سياسة أخلاقية، وأن دور الطبقة المثقّفة هو إلقاء الضوء على الخيارات التاريخية المتاحة لنا جماعياً.

لقد سلكتنا دروبًا مضللة على مدى مائتي سنة. وقد ضللتنا آخرين كذلك، ولكن الأهم من ذلك كله أننا ضللتنا أنفسنا. وها نحن الآن نعزل أنفسنا عن لعبة النضال الحقيقية لتحقيق الحرية الإنسانية والرفاه الجمعي. وعلينا أن نغيّر اتجاهنا، إذا كنا نأمل في مساعدة الجميع (بل أي طرف آخر) لتحويل اتجاه العالم. والأهم من ذلك أن نخفّف من غرورنا. ويتوجب علينا أن نفعل هذه الأشياء لأنه ليس لدى العلوم الاجتماعية في الواقع ما تمنحه للعالم. وما يتعين أن تمنحه هو إمكانية توجيه الذكاء الإنساني للتعامل مع المشاكل الإنسانية، وبالتالي تحقيق الطاقات البشرية المضمرة. ولن يبلغ ذلك حد الكمال، لكنه بالتأكيد أكثر مما أنجزه البشر حتى الآن.

التمايز وإعادة الهيكلة في العلوم الاجتماعية^(*)

يُعدّ التمايز/ التفاضل واحدًا من المفاهيم الأساسية في منظومة المصطلحات السوسولوجية. فهو يشير إلى سيرورة مفترضة تُقسّم فيها المهمّات التي كانت تبدو مفردة أو يقوم بها فرد/ جماعة مفردة بحيث تبدو متعدّدة ويؤدّيها أكثر من طرف فاعل واحد. إنه مفهوم تشكُّليّ يمكن، من ثم، تطبيقه في أيّ مجال من مجالات النشاط. إنه السيرورة التي تؤول في آخر المطاف إلى تقسيم العمل.

رأى بعض المحلّلين أن إحدى السمات البارزة في العالم الحديث هي مدى ما فيه من تمايز. ويقال إن تقسيم العمل، بحكم التعريف، أكثر كفاءة، وإنه يؤدّي إلى تعاظم الإنتاجية الجمعية. ومن الواضح أنه كلّما ازداد التمايز، ازداد التخصص في الأدوار التي يؤدّيها الفاعلون، واتّسع بالتالي الفضاء المُتاح لانتشار النزعة الفردانية، الأمر الذي يفضي في التحليل الأخير (على الصعيد العالمي) إلى تغيّير (heterogeneity) أوسع بين العناصر والخواصّ.

من جهة أخرى، رأى آخرون أننا، في العالم الحديث، نخرج من طور المجتمع المحليّ (Gemeinschaft) إلى طور المجتمع

(*) عرض قُدّم في مجلس البحوث في الجمعية الدولية لعلم الاجتماع، مونتريال، 6 آب/ أغسطس 1997.

(Gesellschaft)، وأنا بالتالي نتحدّث على نحو متزايد بلغة مفاهيمية واحدة مشتركة، وأنا بناء على ذلك نعمل وفق منظومة واحدة من القيم العقلانية المفترضة، وأن كل شيء يتوجّه إلى مزيد من الاندماج، وسيُفضي ذلك (على الصعيد العالمي) إلى انسجام (homogeneity) أوسع بين العناصر والخواصّ.

من هنا، يقال إن لدينا سيوررتين، كلاتهما جوهريتان، وتتحرك الواحدة منهما مباشرةً باتجاه معاكس للأخرى. ولا تتّضح تمامًا من هذه التأكيدات طبيعة القيمة الجوهرية التي سنحددها للتغاير والانسجام، وأيهما سنفضّل، ولأيّ هدف، ولماذا؟ وليس من الواضح أن أيًا من التغاير والانسجام أكثر كفاءة من الآخر نظرًا إلى أن هذه الصفة سمة أصيلة في الاثنين. كما أننا نتوافق على الدليل الإمبيريقى حول الاتجاه الذي نتحرك نحوه. وقد حاجج محلّلون كثُر بأن عالمنا الحديث يتّسم بالتقارب المتزايد (أي، ضمنيًا، بالتناغم)، بينما يصرّ آخرون على أنه يتّسم بالاستقطاب المتزايد (أي، ضمنيًا، بالصراع العميق). وفي غمرة هذا الجدل، يؤكد كلّ من الجانبين أن الانسجام سيكون أفضل، غير أن أحد الطرفين يرى أن ذلك هو ما يحدث الآن، بينما لا يراه الطرف الآخر كذلك. وعلى كل حال، يرى العديد من المحلّلين أن الأفراد غدوا أكثر حرية وتحرّرًا من الضبط الاجتماعي ممّا كانوا عليه في أيّ وقت مضى، بينما يرى آخرون أن السيطرة الاجتماعية لم تكن أكثر شدّة ممّا هي عليه الآن (سواء بالصيغة التي وصفها [جورج] أرويل (George Orwell) في روايته 1984 أو [هربرت] ماركوزه (Herbert Marcuse)

في مقالته «التسامح القمعي»). وفي هذا الجدل، يبدو أن الطرفين يؤكدان أن التغير، وليس الانسجام، سيكون هو الأفضل، غير أن أحد الطرفين يرى أن ذلك هو ما يحدث الآن، بينما لا يراه الطرف الآخر كذلك.

عندما نتحول إلى تحليل بُنى المعرفة، نشهد وضعًا لا يختلف كثيرًا عن تحليل الاقتصاد السياسي للنسق العالمي. ونجد تأكيدات على وجود تغاير أوسع، فالمعرفة تتوزع اليوم على تخصصات دراسية متعددة، ولكل من هذه التخصصات قائمة تطول يومًا بعد يوم من مجالات الاهتمام؛ أي ما يُسمى الاختصاصات. غير أن بنى المعرفة تتجاوز، على ما يبدو، العديد من الاختلافات في ما يتعلق بالمكان والزمان. ومن الخصائص المحددة لبنى المعرفة الحديثة صفة البروز، بل الهيمنة، التي اكتسبها الزعم القائل بوجود معرفة كلية شاملة، وهو الزعم الذي لا يُقرّ بتنوع نظريّ محتمل في ما يكون الحقيقة والصواب. وهنا أيضًا، لا نشهد إجماعًا حول ما إذا كان الانسجام أو التغير هو النتيجة المفضّلة. والواقع أن حدة ما يُسمى حروب العلم وحروب الثقافة المعاصرة تمثل شهادة واضحة على عمق الانقسام في أوساط العلماء والباحثين حول هذا التقويم.

فلنلقِ الآن نظرة على الجمعية الدولية لعلم الاجتماع. إنها بحدّ ذاتها حصيلة لسيرورة تغاير امتدّت عدة قرون. وعندما كتب مكيافيللي (Machiavelli) أو سبينوزا (Spinoza) أو حتى مونتسكيو (Montesquieu) مؤلفاتهم، فإنهم لم يسمّوا أنفسهم علماء اجتماع؛ بل لم يكن ثمة مفهوم لوصف «علم الاجتماع» آنذاك. يضاف إلى

ذلك أنه لم يكن هناك تمييز واضح بين فئات واسعة مثل «الفلاسفة» و«العلماء». وأول الأمر كان هذا التصنيف، وهو أساسي في النظام الجامعي الذي خلقناه خلال القرنين الماضيين، ابتكاراً قام على أساس التضاد الذي أشار إليه رينيه ديكارت (René Descartes) بين البشر والطبيعة، الذي لم يتبلور بصورة كاملة إلا في أواخر القرن الثامن عشر. أما الفئات المفهومية الإضافية في العلوم الاجتماعية بوصفها مجالاً دراسياً ثالثاً يقع بين العلم والفلسفة أو، باستخدام المصطلحات الجامعية، بين كلية العلوم الطبيعية وما يسمى في بعض اللغات كلية الإنسانيات، فقد نشأت في القرن التاسع عشر. ولم تنشأ أقسام جامعية مستقلة تميز بين مختلف العلوم الاجتماعية إلا بين ثمانينيات القرن التاسع عشر وعام 1945. وشاعت موجة المأسسة هذه بصورة كاملة في بقاع عديدة في العالم في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين.

كانت اجتماعات علماء الاجتماع على المستوى الوطني، شأنها شأن اجتماعات الجمعية الدولية لعلم الاجتماع، وحتى فترة متأخرة هي خمسينيات القرن المنصرم، مجرد تجمّعات موحّدة فكرياً تضمّ عددًا قليلاً من الباحثين والدارسين. أسست الجمعية أول الأمر، من أجل تعزيز أنشطتها، لجنة بحثية شاملة متعدّدة الأغراض، ثم أقامت عدّة لجان بتسميات محدّدة. ولدنا الآن خمسون لجنة بحثية، والعديد من طلبات الانضمام التي ما زالت قيد النظر. وتكرّرت الحكاية في أغلب الجمعيات الوطنية المرتبطة بنا، وفي الجمعيات الكبيرة على الأقل. وهناك أكثر من سبب للاعتقاد بأن الضغوط

المطالبة بإقامة هذه البنى المتخصصة قد تتواصل، بل تتسارع، ولن أتفاجأ على الإطلاق إذا شهدت بنى اللجان البحثية أو التجمّعات التخصصية هذه بدورها مزيداً من التشعب والتفرّع. فهل يمثل ذلك دليلاً على تقسيم سليم وصحّي للعمل، أم على تضخّم سرطاني؟ لقد تعلّمنا من علم الأحياء أن الخطّ الفاصل بينهما رفيع، وأن الباحثين في المجال الطبي لا يستطيعون حتى الآن أن يقدموا تفسيراً دقيقاً للعوامل التي تؤدي إلى تحوّل أحد النوعين إلى النوع الآخر. فهل نستطيع نحن الآن أن نفسّر ذلك؟

وهناك مشكلة أخرى، فإذا كانت هذه التجمّعات الفرعية، بعد تقسيم المقسوم، انعزالية متفوّقة، فقد نعيش في أجواء يمكن اتّهامها بأنها مُعاقرة ومحجّمة فكرياً، ولكنها ستكون على الأقلّ قابلة للحياة تنظيمياً، ولكن الأمر ليس كذلك على ما يبدو على الإطلاق. فكلّما ازداد التشعب والانقسام بيننا، ازدادت، نزعة الهيمنة لدى كل واحدة من الوحدات الفرعية. وقد كان علماء الاقتصاد، ذات يوم، يحتلّون ركنًا خاصًا بهم، وعلماء الاجتماع ركنًا آخر، والمؤرخون ركنًا ثالثًا. وكانت كل فئة من هؤلاء ترى أنها تكوّن تخصصًا مستقلًا ومختلفًا كل الاختلاف، يُعنى بدراسة موضوعات متميّزة واضحة المعالم وبمناهج بحثية خاصة. غير أن علماء الاقتصاد يسعون اليوم إلى دراسة الكيفية التي تعمل بها الأسرة، ويحاول علماء الاجتماع تفسير التحوّلات التاريخية، ويشرح المؤرّخون استراتيجيات المشروعات التجارية. وسأقوم هنا باختبار بسيط: خذوا، على سبيل المثال، عناوين الأوراق البحثية المسجلة في البرامج الخاصة بستّة من

المؤتمرات المتخصصة في العلوم الاجتماعية التي تقيمها منظمات دولية مختلفة. ثم اخلطوا هذه العناوين واطلبوا من مجموعة من العلماء الاجتماعيين أن يحدّدوا في أيّ مؤتمر قُدمت هذه الأوراق. ومع أنني لم أقم بهذه العملية بنفسى، فإننى أتوقع أن الإجابات الصحيحة لن تتجاوز 50 بالمائة، وسنشهد بالتالى تداخلاً مدهشاً بين الموضوعات، وهى الظاهرة التى أعيدت تسميتها بوصفها «تداخل الاختصاصات». فهل تدلّ هذه الحالة على الكفاءة أم على القصور؟ أعتقد أن إعادة الاختبار نفسه باستخدام الأوراق المقدّمة إلى لجان البحوث فى مؤتمرات الجمعية الدولية لعلم الاجتماع ستبيّن صعوبة مماثلة فى تحديد اللجنة التى قُدمت لها هذه الأوراق، وربّما لن تكون بالقدر الذى شهدناه فى الاختبار الأول عند محاولة تحديد ما يسمى «التخصّص». ومع ذلك، فمن الواضح أنه ستكون ثمة عناوين قُدمت إلى ستّ لجان بحثية مختلفة، بل ربما إلى ضعفي هذا العدد.

ترى، ما مصدر هذا الانسجام فى نطاق التغيرات؟ يمكن إرجاع ذلك إلى سبب بنيويّ بسيط هو «الحجم». لقد تضاعفت أعداد الباحثين فى العالم إلى درجة هائلة خلال القرون الخمسة المنصرمة، وهندسيّاً، خلال الخمسين سنة الماضية. وأفضى ذلك بدوره إلى ظاهرتين تنظيميّتين. الأولى أنه ما زال على كل باحث أو باحثة أن يثبت أصالته. وعلى الباحث أو الباحثة أن يجد لنفسه موضعاً أو مقاربة أو ركناً أو زاوية ما. ويبدو أنه لم يبق من هذه الزوايا ما يكفي للجميع. وبالتالى، فقد غدت السرقة والانتحال، على نطاق واسع، هما استراتيجيّة البقاء

على قيد الحياة الفكرية. غير أن أحدًا لن يعترف على الإطلاق بالسرقة أو النحل، لأن ذلك سيدلّ على افتقاره للأصالة. ولذلك يصرّ كل واحد على أن تنوعاته الإضافية مختلفة بصورة ملموسة عما أضافه أيّ شخص آخر. ومن ناحية ثانية، مع تزايد عدد الباحثين، تتعاظم أحجام اجتماعاتهم بحيث تصعب إدارتها ويضيق المجال للتبادل الفكري فيها. ومن ثم يبدأ البحث عن جماعات أصغر حجمًا. ويمكن تحقيق ذلك بدوره بأسلوبين، الأول هو الانتقاء النخبويّ، أما الثاني فهو التفرّع الديمقراطي. وما زال الأسلوبان يُطبّقان حتى الآن. وقد ارتأت اللجان البحثية في الجمعية الدولية لعلم الاجتماع أن تتبنى الأسلوب الثاني، ولكنها مع تزايد أعدادها قد تكتشف أن في أوساطها تيارات وضغوطاً تدعو إلى الانتقاء النخبويّ، وقد يتمخض ذلك عن نشوء جماعات نخبوية أصغر خارج اللجان البحثية.

لا بدّ أنكم لاحظتم أنني حتى الآن لم أفسر التفرّع على أساس التراكم المعرفي الكليّ. فذلك تفسير عادي مألوف. ويقال إن المعرفة قد اتّسعت بحيث لا يستطيع الإلمام بها شخص واحد (خلافاً، على الأرجح، لما كان عليه الحال في فترات زمنية سابقة)، فأضحت، بالتالي، تتطلب التخصص. وبطبيعة الحال، حدث توسّع في التراكم المعرفي. وأود هنا، على كل حال، أن أشكّك في ما يتردد عن أن الزيادة المعرفية هي بالقدر الذي يحدّده كثيرون. وذلك تفسير في غاية السهولة واليسر، كما أنه متناقض ذاتياً. فإذا كانت المعرفة في المجال (س) بهذه الضخامة بحيث تتطلب كذلك التخصص في المجال (س1) و(س2)، فمن يستطيع استيعاب ذلك،

لأنه ليس ثمة، على الأرجح، شخص قادر على التعامل مع المجالات كافة؟ وإذا وجد شخص موهوب بصورة استثنائية وقادر على فهم ذلك، فهل يعني ذلك أن التفرّعات هي ما يعلن سلامته وصحته ذلك الشخص الموهوب بصورة استثنائية؟ من الواضح أن الأمر ليس على هذا النحو. فالناس يتفرّعون إلى اختصاصات، وعندها، عندها فقط، يميلون إلى التأكيد بدون براهين حقيقية أن هذا التخصص كان ضروريًا نظرًا إلى التنامي الكلّي للمعرفة.

عند النظر إلى التبرير الفكري للجانب الأكبر ممّا يسمّى الاختصاص لدينا، نشهد ردودًا متعدّدة. وأول هذه الردود دفاعي: فهو محاولة لصوغ تبريرات نظريّة ومنهجية مزعجة لاستقلالية التخصص (سواء أكان علم الاجتماع بمُجمله أم أيّ موضوع فرعي). أما الثاني فهو اتّخاذ الاتجاه المعاكس والبحث عن موضوعات «متقاطعة». ويردّ بعضهم بالتأكيد على أن من الممكن بروز مجالات للاستقصاء (مثل الصحة، والتعليم، والدين وما إلى ذلك)، غير أن هناك طرائق مشتركة لتحليل هذه القضايا (مثل الانتقاء العقلاني أو نظريّة الصراع). وتميل الموضوعات المتقاطعة إلى التعميم الشامل، أي إلى خلق الانسجام. ولكنّها، من الناحية التنظيمية، لا تقلل من التنوع في أسماء المجالات الفرعية، بل تميل في أغلب الحالات بدلًا من ذلك إلى التوسّع في أعداد الوحدات التخصصية وفي التداخل بينها. أما الردّ الثالث فهو الدعوة إلى ما هو أبعد من الموضوعات المتقاطعة وإلى التوليف. إن أنصار التوليف غالبًا ما يشوّهون الأوضاع الواقعية لتلك التخصصات و/أو أهميّتها،

لا في الدراسة التخصصية الواحدة فحسب، بل في نطاق العلوم الاجتماعية، وكذلك في نطاق عالم المعرفة بأكمله. ولكن، كما هي الحال في الموضوعات المتقاطعة، ومهما كان الهدف الفكري، فإن الحصيلة التنظيمية هي، في أغلب الحالات، خلق تخصص جديد. وكان (الروائي) ف. سكوت فيتزجيرالد (F. Scott Fitzgerald) قد أشار ساخراً في رواية غاتسبي العظيم (*The Great Gatsby*)، في عشرينيات القرن الماضي، إلى أن أضيق الاختصاصيين أفقاً هو الرجل الكامل المتكامل.

هل يعني ذلك أن علينا أن نعترف بالعجز ونكفّ عن متابعة الأمر؟ إننا لا نجرؤ على ذلك، لأسباب تنظيمية وفكرية. فالاندفاع إلى التفرّع والتشعب قد خرج تنظيمياً، عن نطاق السيطرة، ومجلس الأبحاث في الجمعية الدولية لعلم الاجتماع، شأنه شأن الهيئات المماثلة في منظمات وطنية ودولية أخرى، تنهال عليه الطلبات لقبول جماعات جديدة «تتداخل» في أغلب الأحيان مع الجماعات القائمة. وتُصرّ المجموعات الجديدة دائماً على أنها مختلفة، فيما تردّ المجموعات القائمة بما معناه أن الموضوعات التي تعالجها إنما تشمل القضايا التي يُعنى بها مقدّمو الطلبات الجدد. ومن الوجهة التنظيمية، نشهد هنا حلبة سباق بين عدّة أطراف، ويؤثر ذلك سلباً على قدرة صنّاع القرار على إصدار الأحكام السليمة ومهاراتهم الدبلوماسية. وقد يصل الأمر، مع مرور الوقت، إلى ما هو أسوأ من ذلك. وبوسعنا بالطبع أن نعود إلى سياسة تسمح لأيّ مجموعة تضمّ عددًا محددًا من الأعضاء بتشكيل لجنة بحثية وبأن يطلق عليها هؤلاء

ما يشاؤون من تسميات. ويمكننا كذلك أن نضع مخططاً تشكلياً (morphology)، على غرار جدول العناصر الكيميائية، ينصّ على أنه لن تُقبل إلا المجموعات التي ستملاً إحدى الخانات الفارغة. ونحاول في ممارساتنا أن نسلك طريقاً وسطياً غير واضح المعالم فكرياً، ويقع في منتصف المسافة بين هاتين الممارستين الممكنتين، غير أن ذلك، بدوره، قد دفع إلى توجيه تهمة التعسف البيروقراطي. وحتى لو انطوت هذه الاتهامات على بعض الإجحاف، فإنها ستولد خلافاً تنظيمياً.

بيد أن القضية الأساسية ليست تنظيمية، بل فكرية. فهل نحن على المسار التنظيمي الصحيح في ما يتعلق بالنتائج الفكرية الممكنة أو المحتملة؟ وهذه مسألة قديمة قديم قدم مفهوم التعليم. فلا ريب في أن كلاً منا يعرف جانباً واحداً من الكون المعرفي. ولا ريب كذلك في أن كلاً منا يفيد من قراءة ما يكتبه الآخرون و/أو من التحدث معهم حول دراستهم لهذا الجانب أو ذاك. غير أن من المهم ملاحظة أمرين على الفور: الأول هو أن هذه الجوانب أو الزوايا يُشابه بعضها بعضاً بوصفها محاور للمجهود البحثي. وليس من العسير، بشكل أو بآخر، دراسة الماكروي (macro) الكلي أو الميكروي (micro) الجزئي. إن دراسة النظام والقواعد العامة التي تنتظم الكون بدءاً من الانفجار العظيم (big bang) حتى الآن تمثل جانباً صغيراً أو كبيراً بالمقارنة مع دراسة أنماط الحديث المتبادل على هاتف الشرطة الخاص بحالات الطوارئ. وبعبارة أخرى، إن التمايز بين الماكرو والميكرو لا يؤثر بأي شكل من الأشكال

في مقدار الزمن والطاقة، والتدريب المسبق، المطلوب لدراسة مُعمَّقة
لزاوية الشخص نفسه. والماكرو ليس أكبر من الميكرو كمشروع
بحثي؛ بل هو أكبر فقط في التعريف الزمكانيّ لحدود الزاوية التي
تناولها الدراسة. أما الأمر الثاني، فهو أنه لا يوجد مُخطَّط بسيط
يبين كيفية تحديد زاوية ما في عالم الفكر. وصحيح أن ثمة أعدادًا لا
حصر لها من المخططات، ولكنَّ أحدًا منها لم يحقق هيمنة واضحة
على المخططات الأخرى.

من جهة ثالثة، وربّما كان ذلك هو العنصر الأكثر أهمية، فإن
هذه المخططات توصل أبواب القضايا الفكرية مثلما تفتحها على
مصاريعها، ولا يعني ذلك أن بعضها طالح وبعضها الآخر صالح.
ذلك أن جميع الأنشطة الدراسية هي، بمعنى من المعاني، سيرورات
ترمي إلى وضع مخططات، وإلغاء البدائل هو، بهذا المعنى، هدف
المعرفة بأشكالها كافة. إننا نسعى إلى أن نوضح أن الأمور تجري
على هذا النحو تحديدًا لا على أي نحو آخر، كما نسعى إلى
أن نوضح أن هذه الطريقة لاكتساب المعرفة أفضل من الطريقة
الأخرى. ونحاول أن نوضح أن هذا الضرب من المعرفة أفضل
من ذلك. إننا جميعًا نفعل ذلك. وعندما يدرك الآخرون ما حققناه
من نجاح نسبيّ مؤقت، يقولون إننا قد طورنا مُنَسَّقًا (paradigm)
أو نموذجًا نظريًا.

عندما نجد أنفسنا في غمرة هذه المناسق المتنافسة، فإن أنصار
المَنسق الأقوى يميلون إلى الاعتقاد بأن ذلك هو أفضل الموجود،
بينما يميل أنصار المَنسق الأضعف إلى الإفادة بأنهم يتعرّضون

للقمع. وتستخدم الفئة الأخيرة الحججة التي تقول بنسبية المنسق - وبأن جميع المناسق صحيحة وسليمة بالقدر نفسه. وبالإضافة إلى أن هذه الحججة تدلّ على الضعف، فإن أحدًا لا يصدّقها، بمن فيهم الأشخاص الذين يطرحونها. تُرى، هل يعتقد ما بعد - الحدائين حقًا أن الفلسفة الوضعية هي مجرد وجهة نظر في عالم من المنظورات التي لا حصر لها؟ وإذا كان الأمر كذلك، فإنهم لم يوضحوا الأمر بصورة جليّة.

أعتقد شخصيًا أن ثمة مناسق ممكنة متعدّدة، غير أن بعضها أصحّ أي أكثر فائدة من بعضها الآخر. غير أن الصحة والفائدة في المناسق ليست أبدية، ومن ثم فإن المناسق السائدة لا يمكنها على الإطلاق أن تعيش على أمجاد الماضي. وعليها أن تأخذ التحديات الفكرية التي تواجهها مأخذ الجدّ، وأن تكرّس بعض الوقت لإعادة النظر في منطلقاتها ومسلماتها الأساسية، على ضوء ما يُوجّه لها من انتقادات جدّية. والكلمة المفتاحية هنا هي، بالطبع، «جدّية»، وأكثر المدافعين عن الوضع سيؤكّدون أن النقاد غير جادّين. إلّا أن من الواضح في أكثر الحالات أن التأكيد على عدم جدّية النقاد ليس جادًا بحدّ ذاته. ونحن نعلم ذلك بمجرد النظر إلى التاريخ الماضي للجهود البحثية. وغنيّ عن البيان أن التاريخ حافل بالانقلابات التي أطاحت بجوانب المعرفة المأثورة واعتبرتها شططًا مُضللًا. غير أننا إذا نظرنا إلى الكتابات في الأعمال الضخمة قبل أن تتحوّل منظومة الحقائق الثابتة فيها إلى منظومة من الافتراءات المرفوضة، فإننا على الدوام سنجد حُماة الموروث الذين يدافعون بحماسة فكرية عن تلك

الحقائق التي كانت، في واقع الأمر، على وشك الانهيار - والواقع أنه أكثر من مجرد دفاع حماسي، لأنه دفاع عنيف متعصب بعمق. ويدفعنا هذا التاريخ إلى أن نقف وقفة تأملية.

والسؤال المطروح أمامنا اليوم، إذاً، هو ما إذا كان ثمة خصوصية في أيامنا هذه في ما يتعلق باستمرار المناسق المتنافسة المُمثّلة في بنى المعرفة. وأعتقد أن هذه الخصوصية موجودة، وأن بوسعنا أن نلمس جانب الخصوصية هذا إذا تحركنا، ليس خارج المجال الفرعي الذي يخصّنا فقط، بل كذلك خارج علم الاجتماع، بل العلوم الاجتماعية. إنني أعتقد أننا نعيش لحظة يواجه فيها المخطط الديكارتية، الذي ساند نظامنا الجامعي بأكمله، وبالتالي صرح التخصّص بأكمله، تحديًا جدّيًا للمرة الأولى منذ أواخر القرن الثامن عشر. وأرى أن هذا التحدي سيفضي في الحقيقة إلى إعادة هيكلة مؤسسية ملموسة خلال الخمسين سنة القادمة. وأعتقد كذلك أن من الأمور المُلحّة نسبيًا لنا جميعًا أن ننظر في المسائل الإستمولوجية الأساسية المطروحة للنقاش - أي أن نتلّع، كلٌّ من اهتماماته التخصّصية، إلى الاهتمام المشترك لجميع الدارسين، ومن المؤكد أننا لا نريد في العادة أن نخصّص الوقت للنظر في مثل هذه القضايا الإستمولوجية ونعتبرها مجالًا لمجموعة إضافية من الاختصاصيين. ولكن ذلك يصدق فقط عندما يهدأ الحجاج ونصرف، كما يُقال، بصورة عادية. غير أن الحجاج حول المُسلّمات التي لم تُناقش من قبل قد غدا حادًا ومهمًا، وبالتالي فإننا، بهذا المعنى، لا نمر في أوقات عادية.

نصل الآن إلى التحديّ الجوهريّ الأقدم والأهمّ الذي يتهدّد الثقافة الأساسية الكامنة وراء عمل أغلب علماء الاجتماع، بل أغلب العلماء الاجتماعيين (بل جملة الدارسين على العموم) وغالبًا ما أغفل علماء الاجتماع هذا التحديّ، أو أنهم، على الأقلّ، اعتبروه مراجعة ثانوية وهامشيّة للمُسلّمات الفكرية المقبولة أصلًا. إنه التحديّ الذي يستهدف صحة المفاهيم النيوتونيّة والبيكونيّة حول ماهيّة العلم. فمنذ القرن السابع عشر على الأقلّ، كان النموذج النيوتونيّ هو النموذج المقدّس للعلم، على الأقلّ حتى سبعينيات القرن العشرين، عندما اكتسب تحدّي كبير للمرّة الأولى قوة تنظيمية كافية في أوساط العلوم الطبيعيّة لفتح باب التساؤل حول النموذج على مصراعيه، وهو تساؤل يتّصل بجوهر العلم. سأضع جانبًا إلى حين المسائل المتعلّقة بسوسيولوجيا العلم، والأسباب التي تدفع إلى طرح هذا التحديّ الآن. كما سأضع جانبًا، إلى حين، التحديات المتعدّدة التي تواجه صحة العلم نفسه كمشروع لأنها، في ما أرى، لا تمثّل شيئًا جديدًا. فهي استمرار للرفض «الروماتيكّي» للعلم الذي أعقب ما يُسمّى بالطلاق بين العلم والفلسفة، وتأكيد الخصائص الخاصّة والفِعال. ولا يعني ذلك أن هذه التحديات، بأشكالها الحاليّة، ليست قوية، أو حتى مهمّة، بل يعني أنها تتصدّى لنموذج مُتصدّع داخليًا. وإذا أردنا أن نعيد تقويم المرتبة التي يحتلّها العلم في بني المعرفة، فإن علينا أول الأمر أن نفهم فهمًا تامًّا اتجاه المسار الذي ما زالت تسلكه العلوم الطبيعيّة.

كلنا يعرف النموذج النيوتوني. غير أننا سنستعرض هنا عناصره الرئيسية. إن هذا يؤكد أن ثمة كونا ماديا حقيقيا. وهو يؤكد أن كل ما هو موجود في هذا الكون تحكمه قوانين كونية طبيعية وأن العلم هو النشاط الذي يكشف النقاب عن ماهية هذه القوانين الكونية الطبيعية، ويؤكد أن الطريقة الوحيدة التي يمكن الركون إليها أو الاستفادة منها لمعرفة هذه القوانين هي الاستقصاء الإمبريقي التجريبي، ويؤكد بصورة خاصة أن التأكيدات حول المعرفة الصادرة عن السلطات (الكهنوتية أو العامة) والتي لم تثبت صحتها تجريبيا ليست من العلم في شيء. إنه يؤكد أن الاستقصاء التجريبي يتضمن القياس، وأن زيادة الدقة في القياس تؤدي إلى التحسن في نوعية البيانات. وهو يشدد على أن بالإمكان استحداث أدوات للقياس، وتحسينها دائما، وأنه ليس هناك من أسباب حقيقية تحول بيننا وبين الوصول ذات يوم لقياسات تكاد تبلغ حد الكمال في دقتها.

لكن هذا ليس كل شيء. فالنموذج يؤكد أن أكثر البيانات المناسبة عن القوانين الطبيعية هي البيانات الأكثر بساطة التي تغطي العدد الأكبر من الظواهر الطبيعية. وسيكون بوسعنا، آخر الأمر، أن ندون المعرفة كلها في معادلة واحدة وحيدة. كما يؤكد هذا النموذج أن مسارات معظم الظواهر الطبيعية هي خطية وتميل دوماً إلى العودة إلى حالة التوازن. ويؤكد أيضاً (وذلك هو العنصر الذي يتعدّر فهمه للوهلة الأولى وفق المصطلحات الدارجة) أن جميع القوانين عكوسة (reversible) أي قابلة لأن تُقلب وتُعكس رياضياً، فالزمن لا أهمية له في معرض الحديث عن فهم السيرورات الطبيعية. وعلى

هذا الأساس، فإننا إذا عرفنا قانونًا ما وما يسمى الشروط الأولية، فإن بوسعنا أن نتكهن أو نستشرف موقع وقياسات ما كانت أو ستكون عليه سيرورة ما في الماضي أو المستقبل. وأخيرًا، إن النموذج يشدد على أن أي سيرورة يبدو كأنها تتصرف بطريقة أخرى لا تتصرف بالفعل على هذا النحو. وما نلاحظه هو نتيجة جهلنا كيفية عمل هذه السيرورة، وعندما نستحدث أدوات قياس أفضل، سنصل إلى معرفة سيرورة تتفق وهذه المبادئ.

نتحوّل الآن إلى استعراض أوجز فيه إيليا بريغوجين (Ilya Prigogine) مؤخرًا منظومة الفرضيات البديلة التي تُسمى أحيانًا علم التراكب⁽⁴⁶⁾ إنه يؤكد أمرين أساسيين. العلم هو انتقال إلى شكل جديد من العقلانية يقوم على التراكب، وهو شكل يتحرك إلى ما هو أبعد من عقلانية الحتمية أي إلى مستقبل محتوم مسبقًا. وحيث إن المستقبل ليس من المعطيات المفروغ منها، فإن ذلك يمثل مصدرًا لأمل عظيم.

بدلًا من عناصر التكرار والاستقرار والتوازن الكلية الوجود في رؤية العلم الكلاسيكي، يرى علم التراكب أن عدم الاستقرار،

(46) اقتبست هذه المقولات كلها من: Ilya Prigogine, «La fin de la certitude,» in: *Représentation et complexité*, ed. E. R. Larreta (Rio de Janeiro: Educam/UNESCO/ISSC, 1997), 61-84.

الإشارات اللاحقة لهذا العمل في النص سوف يقع الاستشهاد بها في مكانها. وقد قدم بريغوجين ورقته هذه في ندوة عقدتها الهيئة العليا للمجلس العالمي للعلوم الاجتماعية بالتعاون مع أطراف أخرى، لمناقشة ما سيرتب عن عمل بريغوجين في مجال العلوم الاجتماعية.

والتطور، والتذبذب في كل مكان، وليس في الساحة الاجتماعية فحسب، بل في أغلب السيرورات الأساسية في المجال الطبيعي. ويرى بريغوجين أن ذلك انتقالاً من كون هندسيّ إلى كون سرديّ، حيث تمثل قضية الزمن القضية المحورية. من هنا، فإن الطبيعة والبشر لا ينفصل أحدهما عن الآخر، غير أن ذلك لا يعود إلى أن البشر يعملون وفق مواصفات العلم الكلاسيكيّ عن الطبيعة، بل بالتحديد إلى سبب معاكس تمامًا، هو أن الطبيعة تعمل وفق أوصاف ومواصفات استخدمناها نحن بالنسبة للبشر.

لا يخلص بريغوجين من ذلك إلى رفض العلم بل إلى ضرورة أن يعلن العلم، كونيّة أكثر كليّة، ولا يعني ذلك أن التوازنات غير موجودة، بل يعني أنها ظواهر استثنائية مؤقتة. إن جميع البنى تتحرّك بعيداً عن التوازن مع مرور الوقت. «الذاتيّ يبرز من كل شيء، بينما يظل جزءاً لا يتجزأ من كل شيء» (68). إن سهم الزمان هو العنصر المشترك في الكون. وبينما يدفع الزمان كل شيء إلى الشيوخوخة في الاتجاه نفسه، فإنه يميّز كل شيء. والتطور متعدّد الأبعاد، والاحتمال أو الأرجحية (probability) ليس شكلاً أقلّ قيمة من الحقيقة العلمية الوحيدة الموجودة. إن الاحتمال مُشتقّ ومُستمدّ من حقيقة أن هناك على الدوام حلولاً إحصائية جديدة للمعادلات الدينامية. والتفاعلات داخل النسق مستمرة متواصلة، ويمثل هذا التواصل عدم انعكاسية السيرورة، الأمر الذي يُفضي إلى توليد العديد من الترابطات. وللمادة، وليس للبشر فحسب، ذاكرة.

إلى جانب تجربة التكرار، إذا، تعتمل في نفوس البشر تجربة أخرى، ألا وهي الإبداع. وهاتان التجربتان ليستا متنافرتين، مثلما أنّهما ليستا خاضعتين للخيار الشخصي. إن لدينا التجربتين كليهما، وكلّ منهما جزء لا يتجزأ من الواقع، وينبغي أن يكون العلم، في شكله الأكثر شمولاً، بحثاً عن «الطريق الضيق» بين المحتوم والاعتباطي.

إن ما ينطوي عليه ذلك بالنسبة للعلوم الاجتماعية يبدو واضحاً لي. فقد أمحى التمييز بين الإبستمولوجيا التعميمية (homothetic) والتخصيصية (idiographic)، أي منهجية الحجاج. وبعبارة أخرى، إن هذا الفهم للعلم يجعل من المتعذر الدفاع عن المقاربة التخصيصية (وذلك متوقع، لأن النظرة التخصيصية تنطلق من مُسلّمات نيوتونية)، وهو، في الوقت نفسه، يجعل من المتعذر الدفاع عن المقاربة التعميمية، لأن الخصائص التي أبرزتها الإبستمولوجيا التعميمية كتبرير لنفسها إنّما تكمن في النشاط العلمي نفسه، وحتى في محراب الفيزياء. فهي تثير الأسئلة عمّا نعينه بالنظام وبالتالي بمفهوم العقلانية، بدون الإشارة إلى أننا نعيش في عالم فوضويّ عديم المعنى. وهي تثير الأسئلة عن الهدف من الدقة والترابط المفترض بين الدقة من جهة والصدق (أو حتى الموثوقية) من جهة أخرى. إنها تثير الأسئلة عمّا إذا كان بمقدور أيّ شيء أن يكون في جميع الحالات حيادياً في ما يتعلق بالقيم، بينما يلتزم بالمبدأ الذي يبيّن أن التواصل موجود بالفعل وبأن بعض المقولات أكثر صحة من غيرها.

يبدو الأمر كما لو أننا كنا نهدم بناية عشنا فيها نحو أربعمائة سنة، ونحاول في الوقت نفسه إقامة أعمدة جديدة ليرتفع عليها فوق رؤوسنا ما يشبه السقف الذي يسمح، مجازًا، بقدر من الضوء أكثر من السقف السابق. ولا عجب إذًا أن يعتقد بريغوجين أن العلم ما زال في بداياته. ولن يصبح العلم الاجتماعي، وهو محاولة دراسة أكثر الأنساق تراكبًا على الإطلاق، هو سيّد العلوم فحسب، بل أكثر العلوم صعوبة. ومع ذلك، فإنه يصبح كذلك الحلبة التي تُستمدّ منها حقائق العلم الإبيستمولوجية (بما في ذلك العلم الطبيعي).

تُرى، هل نحن مهَيَّوون لمثل هذا الدور المركزي؟ إنني أرى أننا بعيدون عن ذلك كل البعد، فمعظمنا ما زال يحفر حفرة داخلية يقيم فيها بدلًا من الانفجار إلى الخارج. إن «أزمة» التفرّع إلى تخصصات جديدة أكثر تداخلًا مع تفرّعات متقاطعة أخرى قد لا تكون دليلًا على انتهاء وظيفتها أو قدرتها على الحياة، بل هي مؤشّر على انهيار البنى القديمة تحت وطأة فلك التدوير الذي عكفنا على بنائه لأننا لم نكن مستعدّين للإقرار بانتهاء الحقبة النيوتونية. فهل نستطيع كذلك أن نهدم بنى العلوم الاجتماعية القديمة فيما نبني في الوقت نفسه أعمدة جديدة يرتفع فوقها سقف ما؟ وهل سيقصر هذا السقف على العلوم الاجتماعية أم سيغطي كذلك عالمًا معرفيًا واحدًا أُعيد توحيدُه ولا يعترف بالفصل بين البشر والطبيعة، ولا بالطلاق بين الفلسفة والعلم، ولا بالفجوة بين البحث عن الحقيقة والبحث عن الخير؟ وهل نستطيع تفكيك العلم الاجتماعي في الوقت الذي نعيد فيه تشييد بنى المعرفة؟

إنني لا أعرف الجواب. ويقول لنا علم التراكب إنه ليس بوسع أحد أن يعرف. بيد أننا نستطيع المحاولة. وبقدر ما نتكفل بهذه المهمة الفكرية، ما الذي يعنيه ذلك بالنسبة للبنى التنظيمية التي لدينا؟ إنه يعني، على الأقل، أن علينا أن نفسر ونوضح الحدود التنظيمية والبيروقراطية بالكثير من المرونة، وأن نشجع التعاون الذكي في كل المجالات. قد نستطيع ذات يوم، بعد أن نفتح ونعيد بناء عالم المعرفة بصورة كافية، أن نغلق الباب مرة أخرى بعض الوقت ونتحدث عن «الدراسة المتخصصة»، و«التخصصات». لكن ذلك ليس الوقت المناسب. إن انفتاحنا، سواء أكان فردياً أم جماعياً، ليس من الخيارات؛ إنه الحد الأدنى من الاستراتيجية اللازمة لديمومتنا الفكرية وللحفاظ على ما نتمتع به من أهمية.

المركزية الأوروبية وتقمصاتها؛

مآزق العلم الاجتماعي^(*)

كانت العلوم الاجتماعية مركزية أوروبية (Eurocentric) [تقوم الأمور من منظور أوروبي] طيلة تاريخها المؤسسي، أي منذ تأسيس أقسام خاصة في المعاهد الجامعية لتدريس العلوم الاجتماعية. ولا عجب في ذلك على الإطلاق، فالعلوم الاجتماعية ما هي إلا نتاج النسق العالمي الحديث، والنزعة المركزية الأوروبية هي من العناصر المكوّنة لجيوثقافة العالم الحديث. يضاف إلى ذلك أن العلم الاجتماعي، كبنية مؤسسية، نشأ أساسًا في أوروبا. وسنستخدم كلمة «أوروبا» هنا كتعبير ثقافي لا كمصطلح جغرافي بحت؛ وبهذا المعنى، فإننا في المناقشة حول القرنين الماضيين نشير أساسًا وبصورة مشتركة إلى أوروبا وأميركا الشمالية. والواقع أن الأغلبية الساحقة من الدراسات التخصصية في العلوم الاجتماعية كانت، حتى عام 1945، تتمركز في خمس دول فقط هي فرنسا، وبريطانيا العظمى، وألمانيا، وإيطاليا والولايات المتحدة. وحتى اليوم، ما زال الجانب الأعظم من العلوم الاجتماعية في أنحاء العالم أوروبيًا، على الرغم من انتشارها كنشاط بحثي. فقد وُلد العلم الاجتماعي لمواجهة

(*) الكلمة الرئيسية في ندوة شرقي آسيا الإقليمية للجمعية الدولية لعلم الاجتماع، «مستقبل علم الاجتماع في شرقي آسيا»، 22-23 تشرين الثاني/نوفمبر 1996، سول، كوريا.

مشكلات أوروبية، وفي مرحلة تاريخية حين كانت أوروبا تهيمن على النسق العالمي بأكمله. وكان من المحتمّ تقريباً أن خياره لموضوعاته البحثية، وتنظيراته، ومنهجياته، ومنظوره الإيستمولوجي كانت كلها تعكس القيود التي فرضتها البوتقة التي نشأ فيها.

ومع ذلك، فإن الفترة التي انقضت منذ عام 1945، ورحيل الاستعمار عن آسيا وأفريقيا، بالإضافة إلى ارتفاع حدّة الوعي السياسي المتنامي في كل بقع العالم غير الغربي، قد أثرت في عالم المعرفة بقدر ما أثرت في سياسات النسق العالمي. وكان أحد الاختلافات الرئيسية، اليوم وخلال الثلاثين سنة الماضية، هو أن النزعة «المركزية الأوروبية» في العلم الاجتماعي كانت وما زالت تتعرّض للهجوم بشكل عنيف. وهذا الهجوم له ما يبرره بصورة أساسية بطبيعة الحال. وما من شك في أن العلم الاجتماعي، إذا قُدِّر له أن يحقق أيّ تقدم في القرن الحادي والعشرين، فإن عليه أن يتغلّب على هذا الإرث المركزي الأوروبي الذي شوّه تحليلاته وقدرته على التعامل مع قضايا المجتمع المعاصر. ولكن إذا أردنا ذلك، فإن علينا أن نلقي نظرة فاحصة على مكونات المركزية الأوروبية لأنها، كما سنرى، وحش متعدّد الجوانب والتقمّصات. وليس من اليسير القضاء على هذا التّنين بسرعة. والواقع أننا إذا لم نتوخّ الحيلة، تمهيداً لمحاربتة، فإننا سنوجّه النقد للمركزية الأوروبية باستخدام مُسلّماتها فنعرّز بالتالي من سيطرتها على أوساط العلماء والباحثين.

ثمّة خمس طرائق مختلفة تحوّل بها العلم الاجتماعي كما يقال إلى النزعة المركزية الأوروبية. وهي لا تشكّل منظومة منطقية متماسكة

من الفئات، لأنها تتداخل في ما بينها على نحو غير واضح. ومع ذلك، فربما كان من المفيد استعراض المزاعم التي تدرج تحت العناوين الفرعية التالية. فقد رأى بعض المحللين أن العلم الاجتماعي يعبر عن نزعة المركزية الأوروبية في (1) تأريخها (historiography)، (2) ضيق الأفق الفكري (parochiality) في نزعتها التعميمية الكلية، (3) فرضياتها حول الحضارة (الغربية)، (4) نزعتها الاستشراقية (orientalism)، (5) محاولاتها فرض نظرية التقدم.

التأريخ. يمثل ذلك تفسير السيطرة الأوروبية على العالم الحديث جرّاء إنجازات أوروبية تاريخية مُعيّنة. وربما كان التأريخ عنصرًا أساسيًا في التفسيرات الأخرى، غير أنه كذلك التنوع الأكثر سذاجة والأوضح، الذي يمكن، بكل سهولة، التشكيك في صحته. فعلى مدى القرنين الماضيين، كان الأوروبيون بلا ريب يترّبعون على عرش العالم. وسيطروا، جماعيًا، على البلدان الأكثر ثراء والأقوى عسكريًا. كما توافروا على التكنولوجيا الأكثر تقدّمًا وكانوا هم أوائل المبتكرين لهذه التكنولوجيا المتقدّمة. وهذه الحقائق مفروغ منها إلى حدّ كبير، ومن الصعب الطعن في صحّتها. غير أن المشكلة تكمن في تفسير هذا التفاوت في مراتب القوّة ومستوى المعيشة مقارنةً بمناطق العالم الأخرى. وذلك هو ما يعنيه الدارسون عندما يتحدثون عن «المعجزة الأوروبية»⁽⁴⁷⁾. لقد بدأ الأوروبيون الثورة الصناعية

E. J. Jones, *The European Miracle: Environment, (47) Economics, and Geopolitics in the History of Europe and Asia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

أو النموّ المُستدام، أو أنهم أطلقوا الحداثة، أو الرأسمالية، أو تدعيم البيروقراطية، أو الحرية الفردية. ونريد بطبيعة الحال أن نطلب من هؤلاء الدارسين أن يحدّدوا هذه المصطلحات بالمزيد من الدقة، ويبيّنوا ما إذا كان الأوروبيون هم الذين أطلقوا بالفعل هذه التطوّرات المستجدة المُفترضة، وإذا كان الأمر كذلك، أن يحدّدوا الفترة الزمنية التي برزت فيها.

وحتى لو وافقنا على التعريف والتوقيت، وبالتالي على واقع الظاهرة، كما يُقال، فإننا، في الواقع، لن نكون قد فسرنا إلا أقلّ القليل، ذلك أن علينا أن نفسّر العوامل التي مكّنت الأوروبيين، دون غيرهم، من إطلاق تلك الظاهرة المحدّدة، ولماذا أنجزوا ذلك في لحظة زمنية معيّنة في التاريخ. وفي نطاق سعي أغلبية هؤلاء الدارسين لعرض هذا التفسير، فإن غريزتهم تدفعهم إلى أن يطلبوا منّا العودة تاريخياً إلى مُمهدّات مفترضة هيأت لبروز هذه الظاهرة. فإذا كان الأوروبيون في القرن الثامن عشر أو القرن السادس عشر قد فعلوا الأمر (س)، يقال إن ذلك قد يعود إلى أن أسلافهم (أو أسلافهم المفترّضين، لأن تسلسل النسب قد يكون ثقافياً أو مؤكّداً ثقافياً أكثر ممّا هو بيولوجي) قد فعلوا (ص)، أو كانوا (ص)، في القرن الحادي عشر أو القرن الخامس قبل الميلاد، أو حتى قبل ذلك. وبوسعنا أن نفكّر جميعاً في تفسيرات تعدّدية مُفادها أننا، حالما نشبت، أو نوّكد حدوث ظاهرة ما في القرن السادس عشر أو التاسع عشر، فإننا سنعود بأفكارنا إلى مراحل زمنية أبكر في السلالات الأوروبية بحثاً عن المتغيّرات المحدّدة الحقيقية لما حدث لاحقاً.

نصادف هنا مُسلّمة ليست خافية بالفعل، ولكنها لم تخضع للنقاش منذ أمد بعيد. وتفيد هذه المُسلّمة بأنه مهما كان وجه الجِدّة التي اعتُبرت من أجلها أوروبا مسؤولة في الفترة الممتدّة بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر، فإن هذه الجِدّة خصلة حسنة، وينبغي على أوروبا أن تفخر بها، وعلى العالم أن يغار منها أو أن يقدرها على الأقل. ويُنظر إلى هذه الجِدّة بوصفها إنجازًا. وتشهد على هذا النوع من التقويم عناوين كتب لا حصر لها حول ذلك.

ولا شكّ عندي في أن التأريخ الفعلي للعلم الاجتماعي في العالم قد عبّر عن مثل هذا الإدراك للواقع إلى حدّ بعيد. ويمكن بالطبع تحدّي هذا الإدراك على أكثر من أساس، وقد جرى ذلك بصورة متزايدة خلال العقود الأخيرة. ويمكن للمرء أن يتحدّى دقّة الصورة المرسومة لما جرى في أوروبا وفي العالم بأكمله بين القرنين السادس عشر والثامن عشر. وبوسع المرء كذلك أن يتحدّى معقوليّة المُهمّات الثقافية المفترضة لما حدث خلال تلك الفترة. كما يستطيع المرء أن يُموضع الفترة بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر في سياق زمني أطول قد يمتدّ فترة أطول بعدة قرون أو عشرات الآلاف من السنين. وإذا فعل المرء ذلك، فإنه قد يُحاجّج في العادة بأن «الإنجازات» الأوروبية بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر تبدو أقلّ تألقًا، أو أقرب إلى التنوع الدوري، أو أقلّ من الإنجازات التي يمكن أن تنسب أساسًا إلى أوروبا. وأخيرًا، بمقدور المرء أن يقبل اعتبار هذه المستجِدّات أمرًا واقعيًا حقيقيًا، ولكنه سيجادل بأنها أقرب إلى الإنجازات السلبية منها إلى الإيجابية.

إن هذا النوع من التأريخ التحريفي مُقْنِع بتفاصيله في أغلب الأحيان ويميل بالتأكيد إلى التراكم. وفي نقطة محددة، قد تشيع عملية التفنيد، أو التفكيك وتنتشر على نطاق واسع، وقد تتبلور بعدئذ نظرية مضادة. ويبدو، على سبيل المثال، أن ذلك هو ما يحدث الآن (أو قد حدث بالفعل) مع تأريخ الثورة الفرنسية، حيث برز التحدي في وجه ما يُسمّى التفسير الاجتماعي الذي هيمن على الأدبيات قرناً ونصف قرن على الأقل، ثم أطيح إلى حد ما خلال الثلاثين سنة الماضية. وربما كنا نمر الآن في ما يسمى الانتقال المُنْسَقِي في سياق التأريخ الأساسي للحدثة.

ومهما يكن من أمر، فعندما يحدث مثل هذا الانتقال، علينا أن نأخذ نفساً عميقاً، ونترَيث قليلاً، ثم نقوم ما إذا كانت الفرضيات البديلة أكثر معقولةً بالفعل، والأهم من ذلك، ما إذا كانت بالفعل تقطع صلاتها بالمُسلّمات الحرجة الكامنة وراء الفرضيات التي كانت سائدة ذات يوم. وهذا هو السؤال الذي أودّ إثارته في ما يتعلق بتأريخ المنجزات الأوروبية المفترضة في العالم الحديث. فهذا التأريخ يتعرض للهجوم الآن. ولكن ما هو البديل الكبير المطروح ليحل مكانه؟ وما هو وجه الاختلاف في هذا البديل؟ قبل أن نعالج هذا السؤال الكبير، علينا أن نستعرض بعض التقويمات النقدية الأخرى للنزعة المركزية الأوروبية.

التعميميّة الكلية: يرى المنظور التعميميّ الكلّي أن ثمة حقائق علمية صحيحة في كل زمان ومكان. وخلال القرون القليلة المنصرمة، كان الفكر الأوروبي في أغلبه شمولياً جداً. وكان ذلك

عصر الانتصار الثقافي بوصفه نشاطًا معرفيًا. لقد حَلَّ العلم محلَّ الفلسفة بصفته دليلًا على وجاهة النمط المعرفي وحكَمًا في الخطاب الاجتماعي. والعلم الذي نتحدّث عنه هو العلم النيوتونيّ الديكارتّي، وتنصُّ مُسلّماته على أن العالم تحكمه قوانين حتمية تتخذ شكل سيرورات توازنيّة خطيّة، وأنا، باعتبارنا هذه القوانين معادلات كلية عكوسة، لا نحتاج إلا إلى معرفة تضاف لها منظومة من الشروط الأوليّة تتيح لنا التكهّن بما يكون عليه حال النسق في أي لحظة زمنية في المستقبل أو الماضي على حد سواء.

وما كان يعنيه ذلك بالنسبة للعلوم الاجتماعية كان واضحًا في ما يبدو. فقد يكتشف العلماء الاجتماعيون السيرورات الكلية التي تفسر السلوك البشري، وتعدّ الفرضيات التي يتمكنون من إثباتها والتحقّق من صحتها صالحة لكل زمان ومكان. ولم تكن هوية العالم أو شخصيّته ذات شأن، لأن العلماء والباحثين كانوا يعملون كمحلّلين حياديّين في ما يتعلق بالتقويمات القيميّة. كما كان من الممكن تجاهل الموقع الميداني للدليل التجريبي تمامًا شريطة التعامل بطريقة صحيحة مع البيانات، لأن السيرورات كانت تُعتبر ثابتة لا تتغيّر. غير أن النتائج لم تختلف كثيرًا في حالة العلماء الذين كانت مقاربتهم تاريخية أو إيديوغرافية [مدوّنة بالصور الرمزية كما في اللغات القديمة] ما دام المرء يفترض وجود نموذج كامن مضمر للتطور التاريخي. إن جميع النظريات المرحلية التي وضعتها جمهرة من المفكرين (نذكر منهم، على سبيل المثال لا الحصر، كونت أو سبنسر أو ماركس) كانت في أساسها نظريات حول ما كان يُدعى تفسير حزب الويغ (الأحرار) [البريطاني] للتاريخ، وهو الاعتقاد بأن

الحاضر هو أفضل الأزمنة على الإطلاق، وأن الماضي قد أفضى بصورة حتمية إلى الحاضر، بل إن الكتابات التاريخية الإمبريقية، التي أعلنت اشمئزازها دومًا من التنظير، كانت تميل مع ذلك إلى التعبير بصورة لاواعية عن نظرية مرحلية مضمرة.

إن العلم الاجتماعي الأوروبي، سواء بصورته غير التاريخية العكوسة زمنيًا التي وضعها العلماء الاجتماعيون التعميميون أو بالصورة التي وضعها المؤرخون على هيئة نظرية مرحلية تخصيصية، كان تعميميًا كليًا بشكل قاطع في تأكيده أن ما حدث في أوروبا بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر إنما كان يمثل صيغة نموذجية تصدق في كل مكان، إمّا باعتبارها إنجازًا تقدّمياً حَقَّقته البشرية، ولا يمكن الرجوع عنه، وإمّا لأنه كان يمثل تلبية لحاجات البشر الأساسية عن طريق إزالة جميع العقبات المصطنعة التي تحول دون تحقيق ذلك، وما نشهده في أوروبا الآن ليس أمرًا حسنًا فحسب، بل هو وجه المستقبل في كل مكان.

تعرّضت النظريات التعميمية للهجوم على الدوام، بدعوى أن ثمة أوضاعًا معينة في أزمنة وأمكنة معينة لا يبدو أنها توائم النموذج. كما إن علماء كثيرين رأوا أن التعميمات الكلية بخصائصها الذاتية، مستحيلة. غير أن الثلاثين سنة المنصرمة قد شهدت موجة ثالثة من الهجوم ضد النظريات التعميمية في العلوم الاجتماعية الحديثة. فقد شاع الرأي بأن تلك النظريات الكلية المزعومة ليست كلية في واقع الأمر، بل هي عرض للصيغة التاريخية الغربية كما لو كانت تعميمية كلية، وكان جوزيف نيدام قد أظهر بوضوح، قبل وقت طويل، أن

«خطأ المركزية الأوروبية الجوهرية» هو الافتراض الضمني بأن العلم والتكنولوجيا الحديثة، التي تجذرت في الحقيقة في أوروبا في عصر النهضة، هي كلية تعميمية، وبالتالي فإن كل ما هو أوروبي يكون كذلك بحكم التعريف»⁽⁴⁸⁾.

لقد أتهم العلم الاجتماعي، إذاً، بالمركزية الأوروبية على أساس أنه تخصصي تجزيئي. وبالإضافة إلى النزعة المركزية الأوروبية، فقد أتهم بضيق الأفق الفكري. وكانت تلك التهمة مؤلمة إلى أقصى الحدود، لأن العلم الاجتماعي كان يفخر بصورة خاصة بأنه من دعاة الانفتاح الفكري. وبقدر ما كانت هذه التهمة معقولة، كانت دلالاتها أعمق من مجرد التأكيد على أن الافتراضات الكلية لم تكن قد شكّلت بحيث تصدق على جميع الحالات.

الحضارة/المدنية: يشير مفهوم الحضارة إلى منظومة من الخصائص الاجتماعية التي تقابلها، في الجانب الآخر، السمات البدائية أو البربرية. إن أوروبا الحديثة كانت تعتبر نفسها أكثر من «حضارة» بين جملة حضارات؛ بل رأت أنها (بصورة فردية أو على الأقل بشكل خاص) هي وحدها «المتحضرة» دون غيرها. وما كان يميّز حالة التحضّر تلك لم يكن يتمتع بإجماع واضح، حتى في أوساط الأوروبيين. وبالنسبة لبعض المحللين، كانت الحضارة أحد العناصر التي تشملها «الحدائثة» أي قبل شيوع التكنولوجيا وارتفاع

(48) مقتبس في: Anouar Abdel-Malek, *La dialectique sociale* (Paris: Seuil, 1972), 89; Eng. trans.: *Social Dialectics* (London: Macmillan, 1981).

مستوى الإنتاجية، وكذلك الاعتقاد الثقافي بوجود تطوّر وتقدّم تاريخيين. وبالنسبة لآخرين، كانت الحضارة تعني تزايد استقلال «الفرد» الذاتي مقابل جميع الفاعلين الاجتماعيين الآخرين، ومنهم العائلة، والمجتمع المحلي، والدولة، والمؤسسة الدينية. وكانت الحضارة، بالنسبة لفئة أخرى، تعني السلوك غير الجلف في الحياة اليومية، أي الآداب الاجتماعية بمعناها الأوسع. وهناك كذلك من يرون أن الحضارة تعني انخفاضاً أو تضاملاً في نطاق العنف المشروع وتوسّعاً في تعريف القسوة. كما أن هناك بالطبع كثيرين ممن يرون أن الحضارة تتضمّن الجمع بين بعض هذه الخصائص أو جميعها.

عندما تحدث المستعمرون المستوطنون الفرنسيون في القرن التاسع عشر عن الرسالة التمدينية (*La mission civilisatrice*) فإنهم كانوا يعنون أن فرنسا (أو أوروبا عمومًا) ستفرض على الشعوب غير الأوروبية، عن طريق الغزو الكولونيالي، القيم والمعايير التي تضمّنتها تعريفات الحضارة تلك. وعندما تحدثت جماعات شتى في الدول الغربية في تسعينيات القرن العشرين عن «حق التدخل» في الأوضاع السياسية في بقاع مختلفة من العالم، ومن العالم غير الغربي في ما يقارب جميع الحالات، فإنهم كانوا يؤكّدون هذا الحق باسم هذه القيم الحضارية.

إن هذه المنظومة القيمية، بصرف النظر عن التسميات التي نعرّفها بها مثل القيم المتحضرة، أو القيم العلمانية - الإنسانية، أو القيم الحديثة - إن هذه المنظومة، كما هو متوقّع، تغلغل في العلوم الاجتماعية، لأن هذا العلم هو نتاج النسق التاريخي نفسه

الذي أعلى من شأن هذه القيم ووضعها في قمة التسلسل الهرمي. وقد أدرج العلماء الاجتماعيون هذه القيم في المفاهيم التي ابتكروها لتحليل المشاكل، وفي المؤشرات التي يستخدمونها لقياس المفاهيم. ولا ريب في أنهم قد أصروا، في أغلب الأحيان، على أنهم حريصون على التحرر من التقويم القيمي، بقدر ما زعموا أنهم لم يتعمدوا قراءة البيانات بطريقة سيئة أو تحريفها لتناسب تفضيلاتهم السياسية الاجتماعية. يبيّن أن القيم، بمعنى القرارات حول الأهمية التاريخية للظواهر التي تخضع للملاحظة، تكون غائبة عن الصورة. وتلك بالطبع هي الحجة المركزية لهاينريش ريكرت (Heinrich Rickert) (1913) حول الخصوصية المنطقية لما يدعوه «العلوم الثقافية»⁽⁴⁹⁾. إنهم لا يستطيعون تجاهل «القيم» بمعنى تقويم الأهمية التاريخية.

من المؤكد أن الافتراضات التي طرحها الغرب والعلماء الاجتماعيون حول «الحضارة» لم تغفل كلياً مفهوم تعددية «الحضارات». وكلّما تساءل أحدهم عن أصول القيم الحضارية، وكيف ظهرت أساساً (كما يُقال) في العالم الغربي الحديث، فإن الجواب الذي يكاد يكون حتمياً هو أن هذه القيم كانت نتاجاً لتيّارات فريدة وقديمة العهد في ماضي العالم الغربي- وهي التي يُطلق عليها وصف بديل هو تراث العصور القديمة و/ أو القرون الوسطى

Heinrich Rickert, *The Limits of Concept Formation in the* (49) *Physical Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986 [1913]).

المسيحية، أو تراث العالم العبري، أو التراث المشترك للطرفين، وهو ما أُعيدت تسميته أحياناً وحُدّدت هويته كتراث يهودي/مسيحي.

ربما تبرز- وقد برزت بالفعل- اعتراضات عديدة على منظومة الافتراضات المتعاقبة. وقد تساءل بعض المعترضين عمّا إذا كان العالم الحديث، أو العالم الأوروبي الحديث، متحضراً بالطريقة نفسها التي تُستخدم فيها هذه الكلمة في الخطاب الأوروبي. وهناك طُرفة شهيرة عن المهاتما غاندي عندما سُئل، «مستر غاندي، ما رأيك في الحضارة الغربية؟»، فكان جوابه: «ستكون فكرة جيّدة». وإضافة إلى ذلك، ثار الخلاف حول التأكيد بأن قيم اليونان وروما القديمتين أو إسرائيل القديمة كانت أكثر إسهاماً من قيم الحضارات الأخرى في إرساء الأسس لما يسمى القيم الحديثة. وأخيراً، ليس من الواضح على الإطلاق ما إذا كان بوسع أوروبا الحديثة أن تدّعي، بصورة معقولة، أن اليونان أو روما من جهة، أو إسرائيل القديمة من جهة أخرى، تشكل مهادها الحضاري. والواقع أن سبجالات قد بدأ منذ أمد بعيد بين من اعتبروا اليونان أو إسرائيل أصليين ثقافيين بديلين. ويُلقى هذا السبجال نفسه ظلالاً من الشكّ حول معقولية الاشتقاق القيمي.

لكن، من يستطيع القول إنّ بوسع اليابان أن تزعم أن الحضارة الإندية [الهندية] القديمة هي التي سبقتها ومهدت لنشوتها لمجرد أن هاتين البقتين تمثّلان المهد والمنع للبوذية، التي أصبحت عنصراً محورياً في تاريخ اليابان الثقافي؟ وهل الولايات المتحدة المعاصرة أقرب ثقافياً إلى اليونان أو روما أو إسرائيل القديمة من اليابان بالنسبة إلى الحضارة الإندية. ويمكن للمرء أن يرى أن المسيحية، البعيدة كل

لبعد عن أن تكون استمرارًا لعقيدة أخرى، قد مثلت انقطاعًا حاسمًا مع ليونان وروما وإسرائيل. وقد دأب المسيحيون، حتى عصر النهضة، على طرح هذه الحجّة تحديدًا. ومن جهة أخرى، أليس الانقطاع عن لعصور القديمة حتى الآن أحد مبادئ في الكنائس المسيحية؟

وعلى كل حال، إن المجال الذي استأثر فيه النقاش عن القيم بمكانة متميّزة هو المجال السياسي. وكان رئيس وزراء ماليزيا مهاتير [محمد] محدّدًا جدًّا في تأكيده أن بوسع الدول الآسيوية، ومن واجبها، أن تسعى إلى «الحدّثة»، مع عدم قبول جميع القيم التي نمثلها الحضارة الأوروبية. وتجاوب مع آرائه تلك زعماء آسيويون آخرون على نطاق واسع. كما أن نقاش «القيم» غدا قضية مركزية داخل الدول الأوروبية نفسها، وبرز بصورة خاصة في الولايات المتحدة (ودول أخرى) بوصفه نقاشًا حول التعددية الثقافية (multiculturalism). وكان لهذه النسخة من النقاش الراهن تأثير رئيسي بالفعل على العلم الاجتماعي المُأسّس، مع تبلور البنى داخل تجمّعات الدارسين والباحثين الجامعيين الذين أنكروا المُسلّمات الخاصة بتفرّد ما يُسمّى الحضارة.

الاستشراق: يشير الاستشراق إلى تعبير تجريدي منمّق عن الخصائص المميزة للحضارات غير الغربية. إنه الوجه الآخر المقابل لمفهوم «الحضارة»، وقد أصبح موضوعًا رئيسيًا في النقاش العام منذ كتابات أنور عبد الملك وإدوارد سعيد⁽⁵⁰⁾. وكان الاستشراق، منذ

Abdel-Malek, *La dialectique sociale*; Edward Said, (50) *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978).

عهد قريب، بمثابة وسام شرف⁽⁵¹⁾. فهو نمط معرفي يدّعي أن جذوره تعود إلى القرون الوسطى الأوروبية عندما تولى بعض الرهبان المسيحيين المثقفين مهمة تحقيق فهم أفضل للديانات غير المسيحية، وذلك عن طريق تعلّم لغاتها وقراءة نصوصها الدينية بعناية. وقد انطلق هؤلاء، بطبيعة الحال، من إيمانهم البديهي بحقيقة العقيدة المسيحية ورغبتهم في تحويل الوثنيين واجتذابهم. ومع ذلك، نظروا إلى تلك النصوص نظرة جدية بوصفها تعبر، وإن بطريقة معوجة، عن الثقافة البشرية.

وعندما علّمت النزعة الاستشراقية في القرن التاسع عشر، لم يختلف شكل هذا النشاط اختلافاً كبيراً. فقد استمرّ العلماء الاجتماعيون في تعلّم اللغات وفك رموز النصوص. وخلال ذلك، واصلوا الاعتماد على نظرة ثنائية إلى العالم الاجتماعي. فبدلاً من التمايز المسيحي/الوثني، وضعوا بصورة جزئية، التمايز الغربي/الشرقي، أو الحديث/غير الحديث، وبرزت في العلوم الاجتماعية قائمة طويلة من الاستقطابات الشهيرة: المجتمعات العسكرية مقابل الصناعية، والجماعة مقابل المجتمع، والتضامن الميكانيكي مقابل العضوي، والشرعية التقليدية مقابل العقلانية - القانونية، والسكونية مقابل الدينامية. ومع أن هذه الاستقطابات لم تكن في العادة ذات صلة مباشرة بالأدبيات حول الاستشراق، إلا أن علينا ألا ننسى أن أحد الاستقطابات المبكرة كان التمايز الذي أوضحه هنري مين

(51) انظر: Wilfred Cantwell Smith, «The Place of Oriental Studies in a University», *Diogenes* 16 (1956): 106-11.

(Henry Maine) بين المكانة والتعاقد، وكان يقوم بصورة واضحة على مقارنة النظامين القضائيين الهندوسي والإنكليزي.

اعتبر المستشرقون أنفسهم أشخاصًا غيورين وحريصين على الإعراب عن تعاطفهم وتقديرهم للحضارة غير الغربية بتفانيهم في دراسة النصوص دراسة مستفيضة من أجل تفهم (verstehen) الثقافة. غير أن الثقافة التي فهموها بهذه الطريقة كانت، بطبيعة الحال، بناءً نظريًا، وتنظيرًا اجتماعيًا قام به شخص قادم من ثقافة أخرى. وصحة هذا البناء التنظيري هي التي تعرضت للهجوم، وعلى ثلاثة مستويات: فقد قيل إن المفاهيم لا تطابق الواقع التجريبي؛ كما إن هذه المفاهيم تجريدية إلى حدٍّ أقصى يَمحي معه التنوع التجريبي؛ وإنها بمجموعها مجرد تقدير استقرائي للتحيزات الأوروبية.

بيد أن الهجوم على الاستشراق كان أكثر من هجوم على رداءة المستوى البحثي. فقد كان تقويمًا نقديًا للنتائج السياسية التي تُفرض إليها مفاهيم العلوم الاجتماعية تلك. لقد اتُّهم الاستشراق بأنه أسبغ الشرعية على موقع السلطة الأوروبية المهيمنة، بل إنه اعتُبر قناعًا أيديولوجيًا لدور أوروبا الإمبريالي في نطاق النسق العالمي الحديث. وارتبط الهجوم على الاستشراق بالهجوم العام على التَّمدية (reification) [اعتبار المجرّد شيئًا ماديًا]، وتحالف مع الجهود العديدة الرامية إلى تفكيك سرديات العلوم الاجتماعية. وكان ثمة من يرى أن ذلك قد أدى إلى محاولات غير أوروبية لخلق خطاب مضادّ هو الاستغراب (Occidentalism)، كما أفضى، على سبيل المثال، إلى مَشْرِقة (orientalization) مكثّفة لجميع الخطابات

النخبويّة المناهضة للنزعة التقليديّة في الصين في الفترة الممتدّة بين حركة الرابع من مايو [عام 1919] والتظاهرات الطلابية في ميدان تيانمن (Tiananmen) عام 1989⁽⁵²⁾، الأمر الذي أدّى إلى ديمومة الاستشراق بدلاً من تقويضه.

التقدّم: كان التقدّم وواقعه وحتميته، موضوعاً رئيسياً في حركة التنوير الأوروبية. ويرى بعض المحلّلين أن من الممكن تتبّع أصوله في الفلسفة الغربيّة بأكملها⁽⁵³⁾. غير أنه، على أيّ حال، غدا وجهة النظر التي تحظى بالإجماع في أوروبا في القرن التاسع عشر (بل إنه ظلّ كذلك خلال الجانب الأكبر من القرن العشرين). وقد تركت نظرية التقدّم بصمتها العميقة على العلم الاجتماعي الذي كان قيد البناء والنمو.

أصبح التقدّم هو التفسير المفهوم ضمناً لتاريخ العالم، والمبرر لجميع النظريات المرحلية تقريباً. يُضاف إلى ذلك أنه أضحي الآلة المُحرّكة لجميع العلوم الاجتماعيّة. وقد طُلب منّا أن ندرس العلم الاجتماعي ليتسنى لنا أن نفهم العالم الاجتماعي بصورة أفضل، لأنه سيكون بوسعنا آنذاك أن نسرّع عملية التقدّم بصورة أكثر حكمة وتأكيّداً في كل مكان (أو أن نُزيل على الأقلّ ما يعترض طريقها من عقبات). ولم تكن الصورة المجازيّة للتطوّر أو النمو مجرد

Xiaomei Chen, «Occidentalism as Counterdiscourse: «He (52) Shang» in Post-Mao China,» *Critical Inquiry* 18, no. 4 (summer 1992): 687.

J. B. Bury, *The Idea of Progress* (London: Macmillan, : انظر: (53) 1920), and Robert A. Nisbet, *History of the Idea of Progress* (New York: Basic Books, 1980).

محاولات للوصف؛ بل كانت كذلك حافظًا على توصيف العلاج. لقد غدا العلم الاجتماعي المستشار الناصح (أو الوصيف؟) لراسمي السياسات بدءًا من [سجن] البانوبتيكون (panopticon) الذي يصوره [جيري مي] بنثام إلى جمعية السياسة الاجتماعية (Verein für Sozialpolitik)، مرورًا بتقرير بيفريدج (Beveridge Report) وما لا حصر له من المفوضيات الحكومية، وسلسلة تقارير اليونسكو بعد الحرب عن العنصرية، وانتهاءً بالبحوث المتلاحقة التي قدمها جيمس كولمان (James Coleman) عن النظام التعليمي في الولايات المتحدة. وبعد الحرب العالمية الثانية، كانت «تنمية البلدان الناقصة/ القاصرة النمو» هي المبرر لانخراط العلماء الاجتماعيين من مختلف الاتجاهات السياسية في العالم غير الغربي.

لم يقتصر الأمر على افتراض التقدم أو تحليله فحسب، بل تعدى ذلك إلى فرضه كذلك. وربما لا يختلف ذلك كثيرًا عن التوجهات التي ناقشناها تحت عنوان «الحضارة». وينبغي التشديد هنا على أنه في الوقت الذي غدت فيه الحضارة مقولة فقدت براءتها ودايمتها الشكوك (بعد عام 1945 أساسًا)، غدا التقدم، بوصفه إحدى المقولات، مصطلحًا أفضل ليحل محل الحضارة، كما أن له إيقاعًا لطف. وبدا أن فكرة التقدم قد أصبحت المتراس الدفاعي، والملاذ الأخير للنزعة المركزية الأوروبية.

بطبيعة الحال، تعرّضت فكرة التقدم دائمًا للنقد من جانب المحافظين، مع أن شدة مقاومتهم قد خفت بشكل مثير في الفترة بين عامي 1850 و1950، ولكن نقاد فكرة التقدم انقضوا مجددًا،

ولا سيّما منذ عام 1968، على دعاء التقدّم، مع انتعاش النزعة المحافظة والاكتشاف الجديد للتيار اليساري. ومع ذلك، هناك طرق مختلفة للهجوم على فكرة التقدم. ويمكن الإشارة إلى أن ما اصطُح على تسميته بالتقدم إنّما هو تقدم مزيف، غير أن التقدم الحقيقي موجود، مع أن نسخة أوروبا تصوّر وهمي أو مجرد محاولة للإيهام والتضليل، كما يمكن الإشارة إلى أن التقدم مستحيل الوجود نظرًا لوجود «الخطيئة الأصلية» أو الدورة الأبدية للبشرية. ومن الممكن كذلك طرح الحجة القائلة إن أوروبا قد عرفت التقدم بالفعل لكنها تحاول الآن، كما يرى بعض النقاد غير الغربيين من أنصار الحركة البيئية، حرمان بقية العالم من ثمار ذلك التقدم.

بيد أن من الواضح أن فكرة التقدم، بالنسبة لكثيرين، قد وُسمت بأنها فكرة أوروبية، فتعرّضت بالتالي للهجوم باعتبارها نزعة مركزية أوروبية. إلّا أن هذا الهجوم غالبًا ما انطوى على تناقض ذاتي جرّاء الجهود التي بذلها باحثون غير غربيين آخرون لحصر التقدّم في العالم غير الغربي، جزئيًا أو كليًا، وهذا ما أدى إلى إخراج الغرب، وليس التقدّم، من الصورة.

إن الأشكال المتعدّدة للنزعة المركزية الأوروبية والأشكال المتعددة للتقويمات النقدية لهذه النزعة لا تمثل بالضرورة صورة متماسكة متكاملة. وما يمكننا عمله هو أن نحاول تقويم النقاش المركزي حول هذا الموضوع. فقد بدأ العلم الاجتماعي المُمأسس، كما أسلفنا في أوروبا. وأتّهم بعرض صورة مزيفة للواقع الاجتماعي عن طريق قراءة مغلوطة، والمبالغة الفادحة، و/أو تشويه الدور التاريخي لأوروبا، ولا سيّما دورها التاريخي في العالم الحديث.

يطرح النقّاد، أساسًا، ثلاثة أنواع مختلفة (ومتناقضة إلى حدّ ما) من الحجج. الأول هو أنه مهما كان إنجاز أوروبا، فإن الحضارات الأخرى كانت في طريقها لإنجازه، وذلك حتى اللحظة التي استخدمت فيها أوروبا قوتها الجيوسياسية لعرقلة هذه العمليات في بقاع العالم الأخرى. والثاني، هو أنه مهما كان إنجاز أوروبا، فإنه لم يكن إلّا استمرارًا لما كان الآخرون يفعلونه منذ أمد بعيد، لكن أوروبا تصدّرت الصفوف، وبصورة مؤقتة. أما النوع الثالث فهو أنه مهما كان إنجاز أوروبا، فقد جرى تحليله بطريقة خاطئة، واستُخلصت منه تقديرات استقرائية، وكان لذلك آثار خطيرة على العلم وعلى عالم السياسة على حدّ سواء. ويبدو لي أن الحجّتين الأوليين، اللتين عُرضتا على نطاق واسع، تعانيان ممّا يمكن أن أسميه «المركزية الأوروبية المناهضة للمركزية الأوروبية». لكن الحجّة الثالثة تبدو لي صحيحة لا شكّ فيها، ويجدر بنا إيلاؤها الاهتمام التام. والسؤال هنا هو: ما هذا الحيوان الغريب المُسمّى «المركزية الأوروبية المناهضة للمركزية الأوروبية»؟ فلننظر في كلّ من هذه الحجج واحدة إثر أخرى.

خلال القرن العشرين، رأى بعض المُنظرين أن إطار «الحضارة» الصينية أو الهندية أو العربية - الإسلامية على سبيل المثال، اشتمل على الأسس الثقافية وأنماط التنمية الاجتماعية التاريخية التي كانت ستسفر عن نشوء رأسمالية حديثة كاملة النضج، أو أنها كانت ماضية قُدّمًا في هذا الاتّجاه. وفي حالة اليابان، تبدو الحجّة أكثر قوّة، إذا يجري التأكيد على أن الرأسمالية الحديثة قد تطوّرت هناك بالفعل، بصورة مستقلة وإنّما متزامنة مؤقتًا مع تطوّرها في أوروبا. وتتجلّى في هذه الحجج

عناصر نظرية مرحلية حول التنمية (أو أحد تنويعاتها الماركسية غالبًا)، يترتب عنها، منطقيًا، أن تكون بقاع مختلفة من المعمورة تتحرّك في مسارات موازية باتجاه الحداثة أو الرأسمالية. ويفترض هذا الشكل من الحجج من جهة، صفتي التميّز والاستقلال الاجتماعي في أقاليم العالم الحضارية، وخضوعها المشترك لنمط مهيمن، من جهة أخرى.

بما أن هذه الحجج المختلفة جميعها تقريبًا تخصّ أقاليم ثقافية محدّدة وتنسجم مع تطورها التاريخي، فمن العسير للغاية مناقشة المعقوليّة التاريخية لحالة كل إقليم حضاري قيد الدراسة. ولا أعتزم القيام بذلك في هذا المقام. فالتحديدات المنطقية واضحة كل الوضوح. وحتى لو صحّت المقولة التي مُفادها أن بقاع العالم المختلفة الأخرى كانت تسلك الطريق نفسه باتجاه الحداثة الرأسمالية، أو أنها ربّما كانت قد قطعت الجانب الأكبر منه، فسنظلّ نواجه المشكلة نفسها، وهي تفسير الأسباب التي جعلت الغرب، أو أوروبا، في مقدمة مَنْ وصلوا إلى هناك واستطاعوا، من ثم، أن «يقهروا العالم». وعند هذا الحد، نعود إلى السؤال الذي طُرِح أول الأمر: «لماذا تطوّرت الحداثة الرأسمالية في الغرب؟»

بطبيعة الحال، ينكر بعض المنظرين اليوم أن تكون أوروبا قد قهرت العالم، بالمعنى العميق للكلمة، وينطلقون في مقولتهم تلك من وجود مقاومة دائمة لذلك، غير أن هذا التحليل يبالغ في تبسيط الواقع. لقد حدثَ بالتأكيد غزو كولونياليّ شمل بقعة واسعة من المعمورة. وكانت هناك بالتأكيد مؤشّرات عسكرية حقيقية على القوة الأوروبية. وكانت هناك بلا شكّ أشكال متعدّدة من المقاومة، النشطة والسلبية،

ولكن لو كانت المقاومة هائلة إلى هذا الحد، لما كان لدينا موضوع نناقشه اليوم. وإذا أصررنا كثيرًا على الفِعال غير الأوروبي كمحور للمناقشة، فسننتهي إلى تبرة أوروبا من خطاياها كافة، أو من أكثرها على الأقل. ولا يبدو لي أن ذلك هو ما كان النقّاد يعترمون فعله.

ومهما يكن من أمر، وبصرف النظر عن الفترة التي ستستغرقها، في تقديرنا، هيمنة أوروبا المؤقتة، فإن علينا أن نفّسر هذه السيطرة. إن أغلبية النقّاد الذين يتبنون هذه الحجة يهتمون بتفسير قيام أوروبا بعرقلة هذه العملية الأصيلة في ديارهم أكثر من اهتمامهم بتفسير الطريقة التي تمكنت بها أوروبا من فعل ذلك. وبعبارة أدق، إنهم بمحاولتهم الانتقاص من فضل أوروبا على هذا العمل الذي قامت به، وعلى هذا الإنجاز المفترض، إنّما يعزّزون القول بأنّه إنجاز بالفعل. وهذه النظرية تجعل أوروبا أقرب إلى «البطل الشرير»، وهو شرير بلا ريب، لكن ما لا شك فيه كذلك أنه بطل بالمعنى الدرامي للمصطلح؛ ذلك أن أوروبا هي التي قامت بالوثبة النهائية في السباق وتجاوزت خطّ النهاية قبل غيرها. والأسوأ من ذلك هو المعنى الذي تنطوي عليه هذه النظرية، مع أنّه واضح نوعًا ما، وهو أنه لو أُعطي الصينيون، أو الهنود أو العرب بعض الفرصة، لكان بوسعهم أن يفعلوا، بل كانوا بالتأكيد قد فعلوا، الشيء نفسه - أي أن يمضوا قُدّمًا على مسار الحدّثة/الرأسمالية، ويغزوا العالم، ويستغلّوا الموارد والبشر، ويلعبوا بأنفسهم دور البطل الشرير.

تبدو وجهة النظر هذه حول التاريخ الحديث مركزية أوروبية للغاية في نزعتها المناهضة للمركزية الأوروبية لأنها تتقبّل الأهمية

(أي القيمة) الخاصة بـ«الإنجاز» الأوروبي وفق الشروط التي حدّتها أوروبا لهذا الإنجاز تمامًا، وتؤكد ببساطة أنه كان بوسع الآخرين أن يقوموا به كذلك، أو أنهم قاموا به بالفعل. ولسبب قد يكون عرضيًا، رجحت كفة أوروبا وتفوّقت مؤقتًا على الآخرين وعطلت، بالقوة، مسيرة نموّهم، كما أن التأكيد بأنه كان بوسعنا، نحن الآخرين، أن نكون أوروبيين هو، كما يبدو لي، محاولة واهنة جدًا لمعارضة المركزية الأوروبية، بل إنها تعزز بالفعل أسوأ النتائج التي يولدها الفكر المركزي الأوروبي في المعرفة الاجتماعية.

أما الأسلوب الثاني لمعارضة التحليل المركزي الأوروبي فهو الذي ينكر أن يكون ثمّة شيء جديد بالفعل في ما فعلته أوروبا. ويبدأ خط الحجاج هذا بالإشارة إلى أن أوروبا الغربية كانت، حتى أواخر القرون الوسطى، بل قبل ذلك بوقت طويل، منطقة هامشية (marginal) (أو طرفية (peripheral)) في القارة اليوراسية [الأوروبية الآسيوية]، وكان دورها التاريخي وإنجازاتها الثقافية دون مستوى ما حققته أجزاء أخرى من العالم (مثل العالم العربي أو الصين). ولا شكّ في أن ذلك صحيح، على الأقلّ كتعميم أولي. وتأتي بعد ذلك قفزة سريعة تُموضع أوروبا الحديثة داخل الصرح المسكوني أو البناء العالمي الذي خُلِق منذ آلاف السنين⁽⁵⁴⁾، وذلك أمر قابل للتصديق، غير أن الدلالات النسقيّة لهذا

(54) انظر آراء عدّة مؤلفين في: Stephen K. Sanderson, ed., *Civilizations and World Systems: Studying World-Historical Change* (Walnut Creek, Calif.: Altamira, 1995).

الكيان المسكوني ستبلور، في تقديري، في وقت لاحق. ونصل بعد ذلك إلى العنصر الثالث في هذا المسلسل، ومن المعتقد أنه ينبثق عن الوضع الهامشي السابق لأوروبا الغربية والبناء الألفي لعالم يوراسي مسكوني، ويعني أن ما حدث في أوروبا الغربية لم يكن أمرًا خاصًا بل مجرد تنوع آخر في سياق البناء التاريخي لنسق مُفرد.

يبدو لي أن الحجّة الأخيرة قد جانبت الصواب تمامًا، مفهوميًا وتاريخيًا. ولا أودّ هنا التعلّص لهذه الحالة مرة أخرى⁽⁵⁵⁾. وسأقتصر على تأكيد الطرق التي تتجلّى بها هذه النزعة المركزية الأوروبية المناهضة للمركزية، فهي، من الوجهة المنطقية، تتطلّب القول بأن الرأسمالية ليست أمرًا جديدًا، بل إن بعض من اعتقدوا باستمرارية الكيان المسكوني اليوراسي قد تبّنوا هذا الموقف صراحة. وخلافًا للموقف الذي اتّخذه من يرون أن حضارة أخرى معيّنة كانت في سبيلها لبلوغ الرأسمالية عندما تدخّلت أوروبا في هذه العملية، فإن هذه الحجّة تفيد بأننا كنّا جميعًا نفعّل الشيء نفسه سويًا، وأنه لم يكن ثمّة تطوّر باتجاه الرأسمالية في العصور الحديثة لأن العالم كله (أو على الأقلّ الكيان المسكوني اليوراسي) كان رأسماليًا بمعنى من المعاني على مدى عدّة آلاف من السنين.

سأشير أولًا إلى أن ذلك هو الموقف المعهود الذي تبناه علماء الاقتصاد الليبراليون. وهو لا يختلف، في واقع الأمر، عن حجة آدم سميث (Adam Smith) بأن ثمّة «ميلًا [في الطبيعة البشرية] للتعامل

(55) انظر دراستي التالية: «The West, Capitalism, and the Modern World-System,» *Review* 15, no. 4 (fall 1992): 561-619.

والمقايضة واستبدال شيء بآخر»⁽⁵⁶⁾. وهو يلغي الفروق الطبيعية بين الأنساق التاريخية المختلفة. فإذا كان الصينيون والمصريون والأوروبيون الغربيون يفعلون الشيء نفسه تاريخياً، فما معنى أن يكونوا ممثلين لحضارات مختلفة أو أنساق تاريخية مختلفة⁽⁵⁷⁾؟ وإذا أُلغي فضل أوروبا ومساهماتها، فهل سيبقى فضل لأيّ طرف آخر، باستثناء البشرية جمعاء؟

من ناحية ثانية، هناك ما هو أسوأ من ذلك؛ فإذا أضفنا ما فعلته أوروبا الغربية إلى ميزان مدفوعات الكيان المسكوني اليوراسي، فإننا نقبل بالحجة الأيديولوجية الجوهرية للنزعة المركزية الأوروبية، وهي أن الحداثة/ الرأسمالية هي من العجائب المدهشة، وأتانا نضيف فقط أن الجميع كانوا يقومون بذلك بطريقة أو أخرى. فما هو الأمر المرعب في قيام أوروبا بـ«غزو العالم» إذا لم يكن ذلك هو الجزء الأخير من مسيرة الكيان المسكوني المتواصلة؟ وهذه الحجة، وهي البعيدة كل البعد عن الحجج التي توجّه النقد إلى أوروبا، تنطوي على المديح والتهليل لأن أوروبا، التي كانت ذات يوم جزءاً «هامشياً» من الكيان المسكوني، قد تعلّمت أخيراً حكمة الآخرين (والأكثر تقدماً في السن) وقامت بتطبيقها بنجاح.

نصل هنا بصورة لا مفر منها إلى الحقيقة الحاسمة المُفجّمة وغير المعلنة. إذا كان الكيان المسكوني اليوراسي ينهج نهجاً واحداً آلاف

Adam Smith, *Inquiry into the Nature and Causes of the* (56) *Wealth of Nations* (New York: Modern Library, 1937 [1776]), 13.

Samir Amin, «The Ancient World- لوجهة نظر مخالفة، انظر: (57) *Systems versus the Modern Capitalist World-System*,» *Review* 14, no. 3 (summer 1991): 349-85.

السنين، وإذا لم يكن النسق الرأسمالي العالمي شيئاً جديداً، فما هي إذاً الحججة التي تشير إلى أن هذا النهج لن يستمر إلى الأبد، أو إلى وقت طويل غير محدود؟ وإذا لم تبدأ الرأسمالية في القرن السادس عشر (أو الثامن عشر)، فمن المؤكد أنها لن تنتهي في القرن الحادي والعشرين. وأنا، ببساطة، لا أعتقد بذلك شخصياً، وقد أبدت هذا الرأي في عدد من كتاباتي الأخيرة⁽⁵⁸⁾. غير أن النقطة الأساسية التي أطرحها هنا هي أن أسلوب الحجاج هذا ليس مناهضاً للمركزية الأوروبية بأي حال من الأحوال، لأنه يقبل بمنظومة القيم الأساسية التي طرحتها أوروبا إبان فترة سيطرتها على العالم، وبالتالي ينكر و/أو يقوض الأنساق القيمية المنافسة التي كانت، أو لا تزال تتمتع بالاحترام في بقاع العالم الأخرى.

أعتقد أن علينا أن نلجأ إلى مبررات أكثر إقناعاً للوقوف في وجه المركزية الأوروبية في العلوم الاجتماعية وأساليب أكثر حكمة للوصول إلى هذه الغاية. ذلك أن النوع الثالث من النقد صحيح كل الصحة - وهو النقد الذي يرى أن ما فعلته أوروبا قد تعرض لتحليل خاطئ، ولتقديرات استقرائية غير ملائمة. فأسفر ذلك عن نتائج خطيرة لكل من العلم والعالم السياسي. وأعتقد أن علينا أن نبدأ بالتشكيك في الفرضية القائلة إن ما فعلته أوروبا كان إنجازاً إيجابياً. وأعتقد أن علينا أن نعمل سوياً على وضع حساب ختامي متأن لما

(58) انظر: Immanuel Wallerstein, *After Liberalism* (New York: New Press, 1995); Terence K. Hopkins and Immanuel Wallerstein, coords., *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025* (London: Zed Press, 1996).

أنجزته الحضارة الرأسمالية خلال حياتها التاريخية، ونقوم ما إذا كانت الإيجابيات أكثر من السلبيات بالفعل. وقد حاولت ذلك ذات يوم، وأنا أشجع الآخرين أن يفعلوا الشيء نفسه⁽⁵⁹⁾. غير أن الحساب الختامي الذي أعدده سلبياً بمُجمله، ولذلك لا أعتبر النظام الرأسمالي دليلاً على التقدم البشري. وبدلاً من ذلك، اعتبره نتيجة لانهايار في الحواجز التي كانت تقف في وجه هذه النسخة المحددة من نظام استغلاليّ. وأرى أن عدم توجّه الصين والهند والعالم العربي ومناطق أخرى إلى الرأسمالية يمثل دليلاً على أنها قد غدت أكثر مناعة تجاه ذلك السّم، واستحققت جدارتها التاريخية. وتحويل الاستحقاقات إلى أمر بحاجة إلى انتحال أعذار هو، في تقديري، النموذج والشكل المثالي للنزعة المركزية الأوروبية.

للتوضيح أقول إنني أعتقد أنه كانت في جميع الأنساق التاريخية الرئيسية (أي الحضارات)، درجة معينة من السَّلْعَنَة (commodification) وبالتالي المتاجرة (commercialization)، ونتيجةً لذلك، كان ثمة أشخاص يسعون لتحقيق الربح في السوق. إلا أن هناك فرقاً شاسعاً بين نسق تاريخي يضم بعض المقاولين أو التجار أو «الرأسماليين»، ونسق آخر تسيطر فيه الروح والممارسات الرأسمالية. وقبل نشوء النسق العالمي الحديث، ما حدث في كل من تلك الأنساق التاريخية الأخرى هو أنه حالما تحقّق طبقات رأسمالية

(59) انظر دراستي التالية: *Chinese Capitalist Civilization*, *University Bulletin* 23 (1992).

وقد أعيد نشرها في: *Historical Capitalism, with Capitalist Civilization* (London: Verso, 1995).

ثراء فاحشًا أو نجاحًا بالغًا أو اقتحامًا شديدًا للمؤسسات القائمة، فإن مؤسسات أخرى (ثقافية أو دينية أو عسكرية أو سياسية) تنقّض عليها، مستخدمة صلتها الحقيقية وأنساقها القيمية لتأكيد الحاجة إلى ضبط الطبقات الساعية إلى الأرباح واحتوائها. ونتيجةً لذلك، أصيبت هذه الطبقات بالإحباط وخيبة الأمل في محاولاتها فرض ممارساتها، كأولويات على النسق التاريخي. وكثيرًا ما جُرّدت هذه الطبقات من رأس المال التراكمي بأسلوب يجمع بين الفجاجة والفظاظة، وأجبرت على أن تراعي، في جميع الحالات، القيم والممارسات التي تقيد تحرّكاتهما. وذلك هو ما كنت أعنيه عندما تحدثت عن مضادات السموم التي تحتوي على الفيروسات.

إن ما حدث في العالم الغربي هو أن الأجسام المضادة، ولأسباب مؤقتة (أو متزامنة، أو عرضية)، كانت أقلّ توافرًا أو أقلّ فعالية، وأدى ذلك إلى انتشار سريع للفيروس، وإلى أن هذه الأجسام اكتسبت مناعة ضد العودة العكسية بتأثيراتها في محاولات لاحقة. فأصبح الاقتصاد العالمي الأوروبي في القرن السادس عشر رأسماليًا بصورة لا رجعة عنها. وحالما عزّزت الرأسمالية من قدراتها في النسق التاريخي، وحالما غدا ذلك النسق محكومًا بأولوية التراكم المتواصل لرأس المال، اكتسبت نوعًا من القوة والسلطة مقابل الأنساق التاريخية الأخرى التي مكّنتها من التوسّع جغرافيًا إلى أن استوعبت، فعليًا، الكرة الأرضية برمّتها، وأصبحت بذلك أول نسق تاريخي يحقق هذا النوع من التوسع الكامل على الإطلاق.

غير أن تحقيق الرأسمالية لهذا الاختراق في الساحة الأوروبية، ثم توسّعها لتشمل المعمورة، لا يعني أن ذلك كان أمرًا حتميًا لا مناص منه، أو مرغوبًا، أو تقدّمياً بأي معنى من المعاني. فهو، في تقديري، لم يكن أيًا من هذه التصورات. ولا بد لأي وجهة نظر مناهضة للمركزية الأوروبية أن تبدأ بتأكيد هذه النقطة.

لذلك، أفضل أن أعيد النظر في ما هو غير كليّ تعميمي من جملة المذاهب الكلية التي نجمت عن النسق التاريخي الرأسمالي، أي النسق التاريخي الحديث الخاص بنا. فقد طوّر النسق العالمي الحديث بُنى معرفية تختلف اختلافًا بيّنًا عن البنى المعرفية السابقة. ويقال عادةً إن وجه الاختلاف هو تطور الفكر العلمي، ولكن يبدو من الواضح أن ذلك غير صحيح، بصرف النظر عن نواحي التقدم الباهرة. فالتقدم العلمي قد بدأ قبل بروز العالم الحديث بأمد بعيد، ويمكن أن نتلمّس حضوره في جميع البقاع التي ازدهرت فيها الحضارات والمدنّيات الكبرى. ويتّضح ذلك بأجلى صورته في الصين في جملة الوثائق والأعمال التي وضعها ونشرها جوزيف نيدام⁽⁶⁰⁾.

إن العنصر المميز لبنى المعرفة في النسق العالمي الحديث هو مفهوم «الثقافتين». فليس هنالك من نسق تاريخي آخر أحدث وأقرّ الطلاق بين العلم من جهة، والفلسفة/الإنسانيّات من جهة أخرى، أو ما اعتقد أنه يمكن وصفه بالانفصال بين السعي إلى ما هو صائب وصحيح، والسعي

(60) انظر الكتاب التالي، وهو واحد من سلسلة مجلدات تصدر تباعاً: Joseph Needham, *Science and Civilisation in China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1954-).

إلى ما هو خيرٌ وجميل. والواقع أنه لم يكن من اليسير تكريس هذا الطلاق داخل إطار الجيوثقافة الخاصة بالنسق العالمي الحديث. فقد استغرق الأمر ثلاثة قرون قبل أن يتمأسس هذا الانشقاق. غير أنه غدا اليوم عنصرًا أساسيًا في الجيوثقافة وأصبح هو الأساس في نظامنا الجامعي.

إن هذا الانشقاق المفهومي قد مكّن العالم الحديث من طرح مفهوم غريب هو مفهوم الاختصاصي المحايد قيمياً، الذي يمكن لتقويمه الموضوعي للواقع أن يشكل الأساس لا للقرارات الهندسية (بالمعنى الأوسع لهذا المصطلح) فحسب، بل للخيارات الاجتماعية السياسية كذلك. إن حماية العلماء من التقويم الجماعي، ودمجهم بالفعل في صفوف التكنوقراطيين، قد حرّرا العلماء فعلياً من رقابة السلطة التي لا شأن لها بالنواحي الفكرية. غير أن ذلك، في الوقت نفسه، ألغى مضمون القرارات الاجتماعية الأساسية التي اتخذناها طيلة الأربعمئة سنة الماضية من النقاشات العلمية الحقيقية (بالمقارنة مع الفنية). وتمثّل الفكرة القائلة بأن العلم هنا والقرارات الاجتماعية السياسية هناك المفهوم الجوهرى الذي يسهم في ديمومة المركزية الأوروبية، لأن العروض الكلية الوحيدة التي لقيت القبول هي مركزية أوروبية الطابع. وعلى هذا الأساس، فإن أيّ حجة تعزّز هذا الفصل بين الثقافتين من شأنها أن تدعم هذه النزعة المركزية الأوروبية. وإذا أنكرنا خصوصية العالم الحديث، فلن نتاح لنا فرصة مقبولة ظاهرياً للدعوة إلى إعمار البنى المعرفية وإعادة هيكلتها، ولا فرصة معقولة للوصول إلى بدائل ذكية وعقلانية في جوهرها للنسق العالمي القائم.

إن شرعية هذا الطلاق قد واجهت التحدي بطريقة مهمة للمرة الأولى خلال العشرين سنة الماضية أو نحوها، وذلك، على سبيل المثال هو معنى الحركة الإيكولوجية/ البيئية، وهو الموضوع المركزي الذي يتمحور حوله الهجوم العام على المركزية الأوروبية. وأسفرت هذه التحديّات عمّا يمكن تسميته حروب العلم وحروب الثقافة، التي كانت مبهمة وقائمة بحدّ ذاتها. وإذا قُيِّضَ لنا أن نخرج بتصوّر موحد مجدّدًا، وبالتالي غير مركزيّ أوروبي للبنى المعرفية، فإن من المستلزمات الجوهرية تمامًا ألا ننحرف إلى طرق جانبية تتحاشى هذا الموضوع المركزي. وإذا قُدِّرَ لنا أن نبني نسقًا عالميًا بديلًا عن النسق الحالي الذي يعاني أزمة ثقيلة الوطأة، فإن علينا، في آنٍ واحد وبأسلوب لا مفرّ منه، أن نعالج قضايا الحقيقة والخير.

وإذا أردنا أن نفعل ذلك، فعلينا الإقرار بأن أوروبا قد حققت في الفترة بين القرنين السادس عشر والثامن عشر إنجازًا خاصًا أذى بالفعل إلى تحوّل العالم، ولكنه إنجاز اتّخذ وجهة ما زلنا نعاني من نتائجها السلبية هذه الأيام. وينبغي علينا أن نكفّ عن محاولة حرمان أوروبا من خصوصيتها اعتمادًا على مسلمة مُضلّلة بأننا، بذلك، نحرمها من جدارة غير شرعية. والأمر هو على العكس من ذلك تمامًا. إن علينا أن نعترف اعترافًا كاملًا بخصوصية إعادة هيكلة أوروبا للعالم لأنه لن يكون بالإمكان، بغير ذلك، أن نتجاوزها ونصل، كما هو مؤمّل، إلى رؤية كونية عامة أكثر اشتمالًا وتكاملًا للإمكانات البشرية، رؤية تواجه، بلا استثناء، جميع القضايا العويصة المترابطة التي ينطوي عليها السعي لبلوغ الحقيقة والخير على التوالي.

بنية المعرفة

أوما عدد السبل التي نعرفها؟^(*)

افتحوا العلوم الاجتماعية هو العنوان الذي حملته تقرير لجنة غولبنكيان حول إعادة هيكلة العلوم الاجتماعية⁽⁶¹⁾. ويدلّ العنوان على إحساس اللجنة بأن العلوم الاجتماعية قد غدت مغلقة، أو أنها أغلقت على نفسها، بحيث استحال عليها الفهم الكامل للواقع الاجتماعي، وأن الأساليب التي كانت العلوم الاجتماعية قد استحدثتها تاريخياً لتحقيق هذا الفهم ربما أضحت اليوم عقبات في سبيل هذا الفهم، وسأوجز الآن ما أعتقد أنه ورد في التقرير عن المائتي سنة الماضية، ثم أتحوّل إلى ما يعنيه التقرير بالنسبة لما يتوجب علينا فعله اليوم.

لقد اعتبرت اللجنة مشروع العلوم الاجتماعية بياناً تاريخياً تمأسس أولاً في الفترة الممتدة بين عامي 1850 و1945. وقد أكدنا أن هذا البناء كان على هذا الأساس حديث العهد، وأن الطريقة التي بُنيت فيها العلوم

(*) عرض قدم في مؤتمر بعنوان «أي علوم للغد؟ حوار حول تقرير غولبنكيان: افتحوا العلوم الاجتماعية»، جامعة ستانفورد، بالوالتو- كاليفورنيا، 2-3 حزيران/ يونيو 1996.

Immanuel Wallerstein et al., *Open the Social Sciences: (61) Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996).

الاجتماعية لم تكن حتمية ولا غير قابلة للتغيير. وحاولنا أن نفسر العناصر التي دفعت بُناة هذا الصرح في القرن التاسع عشر إلى اتخاذ القرارات حول التمييز الذي وُضع بين «تخصصات علمية» بتسميات محدّدة. وكان علينا أن نضع الخطوط العريضة للمنطق الداخلي الذي دفع هذه التخصصات المتعدّدة إلى تبني هذا النهج المعرفي أو ذاك، وأن نبيّن السبب الذي حدا بكل واحد منها إلى اختيار منهجيّته المفضّلة. كما حاولنا أن نفسّر لماذا وجد عالم ما بعد عام 1945 أن هذا المنطق حافل بالقيود، وأطلقنا سلسلة من التغييرات في المؤسسات الأكاديمية كان من آثارها محو فواصل التمييز بين تلك التخصصات.

كانت الصورة التي رسمناها لتاريخ العلوم الاجتماعية تمثّل خطأً بيانياً منحنيّاً على هيئة الحرف U. فقد كان الوضع مُلتبساً ومُشوَّشاً جدّاً أوّل الأمر في الفترة بين العامين 1750 و1850. واستُخدمت أعداد لا حصر لها من التسميات لهذه التخصصات التي كانت تمرّ في مرحلتها الجنينية، مع أنها لم تحظّ بالاحترام إلا في قلة قليلة من الحالات. ثم تناقست هذه التسميات المتعدّدة، في الفترة بين العامين 1850 و1945، إلى مجموعة قياسية صغيرة من التسميات التي تميّز بوضوح بين تخصّص وآخر. وكانت هناك، في تقديرنا، ستة فقط من تلك الأسماء لقيت القبول على نطاق واسع في العالم الأكاديمي. غير أن عدد التسميات الشرعيّة قد بدأ يتضاعف بعد عام 1945، وثمة أكثر من دليل على أنه سيستمرّ بالتزايد. يُضاف إلى ذلك أن الخطّ الفاصل بين تخصّص وآخر كان لا يزال واضحاً عام 1945، لكن هذه الفواصل المميّزة بدأت بالامحاء بصورة مطّردة في ما بعد،

وأدى ذلك إلى ما نشهده اليوم من تداخل والتباس فعلي ملموس. وباختصار، عدنا، بمعنى من المعاني، إلى الوضع الذي كان قائماً في الفترة بين عامي 1750 و1850، يوم كانت أعداد الفئات الضخمة لا تُمكن من وضع سجلّ تصنيفي مفيد.

غير أن هذا التداخل وهذا الالتباس هما أبسط ما نواجه من مشاكل. فعملية تحديد الفئات في العلوم الاجتماعية ما فتئت تتكرر في سياق فورة أوسع تتجاوز العلوم الاجتماعية لتشمل عالم المعرفة بأكمله. لقد كنّا خلال المائتي سنة الماضية نعيش في بناء منظّم للمعرفة اعتُبرت فيه الفلسفة والعلم شكلين متميّزين، بل متعاكسين، من المعرفة. ومن الجدير ذكره أن الأمر لم يكن على هذا النحو دائماً، فهذا الفصل بين ما يُسمّى بالثقافتين هو من التنظيرات الاجتماعية المتأخرة، غير أنه أقدم قليلاً من التنظير الذي قسّم العلوم الاجتماعية إلى تخصصات متميّزة. وهو لم يكن معروفاً تماماً في أي بقعة في العالم قبل أواسط القرن الثامن عشر.

إن علمنة المجتمع، التي ظلّت من المؤشرات المستمرة للتنمية في النسق العالمي الحديث، قد تجلّت في عالم المعرفة على هيئة سيرورة ذات مرحلتين. كانت الأولى رفض اللاهوت بوصفه نمط المعرفة الجامع المانع، بل المهين. فقد حلّت الفلسفة مكان اللاهوت؛ أي أن البشر حلّوا محلّ الله كمصدر للمعرفة. وكان ذلك يعني، في واقع الممارسة، انتقال مركز السلطات التي كانت تقرّر صواب المعرفة وصحتها. وبدلاً من الكهنة الذين كانت لهم صلة خاصة بكلمة الله، حظي باحترامنا رجال كانوا من الفطنة بحيث

خلصوا إلى أفكار نيرة عن القوانين الطبيعية. ولم يكن ذلك وافيًا بالعرض لبعض الأشخاص الذين اعتبروا الفلسفة مجرد تنوع على اللاهوت: وقد أعلنوا جميعًا أن المعرفة هي ما ترسمه السلطة، وهي الفلاسفة في الحالة الأولى، والكهنة في الثانية. وأصرّ هؤلاء النقاد على ضرورة توافر الدلائل المُستقاة من دراسة الواقع الميداني الإمبريقي. وتمثّل هذه الدلائل، في تقديرهم الأساس لشكل آخر من المعارف أسمى «العلم». وبحلول القرن الثامن عشر، كان دعاة العلم يرفضون الفلسفة علنًا بوصفها مجرد تأملات استنباطية، ويعلنون أن المعرفة التي ينادون بها هي المعرفة العقلانية. ويبدو أن رفض الفلسفة كان، من جهة، يتضمّن رفضًا للسلطات، وكان، بهذا المعنى، «ديمقراطيًا». وقد بدا كأنّ العلماء كانوا يرون أن بوسع أي شخص أن ينتج المعرفة شريطة أن يستخدم المنهجية الصحيحة. كما أن صحّة أو صواب المعارف التي يؤكدها هؤلاء العلماء هي ممّا يمكن اختباره وإثباته من جانب أيّ شخص آخر، وذلك بتكرار الملاحظات الإمبريكية ومعالجة البيانات. وبما أن منهجية الثبّت من المعرفة قادرة، على ما يبدو، على توليد ابتكارات عمليّة كذلك، فإن هذه المنهجية طرحت نفسها بوصفها نمطًا فعليًا بصورة خاصة للمعرفة. وسرعان ما احتلّ العلم مرتبته المهيمنة السائدة في التراتبية المُنتجة للمعرفة.

ومع ذلك، بقيت مشكلة رئيسية واحدة في هذا «الطلاق» بين الفلسفة والعلم. فقد درج اللاهوت والفلسفة، تقليديًا، على التأكيد بأنهما يعرفان نوعين اثنين من المعارف: ما هو صواب وما هو خير.

ولم يشعر العلم التجريبي الإمبريقي أن لديه الأدوات اللازمة ليتبين ويميّز ما هو خير، بل ما هو صواب وحقّ فحسب. وعالج العلماء هذه الصعوبة بحماسة استعراضية، فقد أعلنوا أنهم سيحاولون تبيان ما هو صواب وصحيح، وأنهم سيضعون البحث عمّا هو خير بين أيدي الفلاسفة (واللاهوتيين). وقد فعلوا ذلك بوعي كامل، كما أنهم، في معرض الدفاع عن أنفسهم، فعلوه باستخفاف. وشدّدوا على أن الأمر الأهمّ هو معرفة الحقيقة. وسيأتي في المستقبل من سيؤكّدون أن من المستحيل معرفة ما هو خير، بل سيقصر الأمر على معرفة ما هو صواب. وكان هذا الفصل بين الصائب والخير يمثل المنطق الضمنيّ لمفهوم «الثقافتين»، وحدّد نطاق الفلسفة (والإنسانيات عمومًا) ودورها ليقصر على البحث عن الخير (والجميل). وأصرّ العلم على أنه هو الذي يحتكر البحث عن الحقيقة والصواب.

كانت هناك مشكلة ثانية في هذا الطلاق. فقد كان الطريق الذي سلكه العلم الإمبريقي أقلّ ديمقراطية في الواقع ممّا كان يزعمه لنفسه، وأثير بسرعة سؤال عن الطرف الجدير بإصدار الأحكام على ادعاءات التيارات العلمية المتنافسة بالوصول إلى الصواب. وكانت الإجابة التي أعطاها العلماء أن جماعة العلماء وحدها هي القادرة على ذلك. ولكن بما أن المعارف العلمية كانت تخصّصية بصورة متزايدة وعلى نحو حتميّ، فإن ذلك كان يعني أن فئات العلماء الفرعية (المتعلّقة بكل تخصّص فرعيّ) تُعدّ جزءًا من المجموعة التي يحقّ لها أن تحكم على صواب الحقيقة العلمية. والحقيقة أن هذه المجموعات لم تكن أعرض من فئة الفلاسفة الذين كانوا قبل ذلك

قد ادّعوا لأنفسهم القدرة على إصدار الحكم على الأفكار النيرة التي قدّمها كل منهم حول القانون أو القوانين الطبيعية.

وكان ثمة مشكلة ثالثة في هذا الطلاق. فلم يكن أغلب الناس راغبين في فصل البحث عمّا هو صحيح وصائب عن البحث عما هو خيّر. غير أن الباحثين والدارسين المتزمتين عملوا على عزل كل من النشاطين عن الآخر بشكل متشدّد، وسار ذلك في الاتجاه السيكولوجي المعاكس السائد آنذاك، ولا سيّما عندما تستهدف الدراسةُ الواقعَ الاجتماعي. وعادت الرغبة في إعادة توحيد مجالي البحث هذين، بصورة سرّية، في أعمال العلماء والفلاسفة على حدّ سواء، حتى في الوقت الذي دأب فيه أنصار الاتجاهين على إنكار هذه الرغبة، أو حتى إمكانية وجودها. ولكن محاولة التوحيد تلك، على الرغم من طابعها السريّ، ألحقت الضرر بقدرتنا الجماعية على تقويمها، ونقدها، وتحسينها.

ظلت هذه الصعوبات الثلاث تحت السيطرة مائتي سنة، غير أنها عادت لتلازمنا خلال الثلث الأخير من القرن العشرين، ويمثّل تذليل هذه المشاكل مهمّتنا الفكرية المحوريّة اليوم.

لقد سُنتّ هجمتان رئيسيتان على هذا التقسيم الثلاثي الجوانب للمعارف: العلوم الطبيعية، والإنسانيّات، والعلوم الاجتماعية. ولم تكن العلوم الاجتماعية هي المصدر لأيّ منهما. وقد سُمّيتا في ما بعد «الدراسات التراكيبيّة» (في حالة العلوم الطبيعية) و«الدراسات الثقافية» (في حالة الإنسانيّات). والواقع أن هاتين الحركتين كليهما، على الرغم من انطلاقهما من منظورين مختلفين، قد استهدفتنا

الموضوع نفسه، ألا وهو صيغة العلوم الطبيعية المهيمنة منذ القرن السابع عشر، أي شكل العلم القائم على أساس الميكانيكا النيوتونية (Newtonian mechanics).

من المؤكّد أن فيزياء الكم (quantum physics) قد تحدّثت الفيزياء النيوتونية (Newtonian physics) في مطلع القرن العشرين. غير أن فيزياء الكم كانت تشترك مع الفيزياء النيوتونية في مُسلّمة جوهرية هي أن الواقع المادّي كان دنيويًا وزمنيًا ومتساوقًا، وأن هذه السيرورات كانت خطيّة، وأن التقلّبات تعود دائمًا إلى التوازن. ووفق هذا المنظور، فإن الطبيعة كانت سلبية، وكان بوسع العلماء أن يصفوا عملها بموجب قوانين أبدية يمكن إثباتها في وقت لاحق على هيئة معادلات بسيطة. وعندما نقول إن العلم، بوصفه نمطًا معرفيًا، كان هو المهيمن في القرن التاسع عشر، فإننا نتحدث عن هذه المنظومة من المسلمات. أما العناصر التي لم تكن جزءًا من منظومة المسلمات تلك مثل الإنتروپيا/القصور الحراري (entropy) [وهو عامل رياضيّ يُعتبر في الفيزياء مقياسًا للطاقة غير المُستفادَة في نظام ديناميّ حراريّ] (وهو وصف التحوّلات الضرورية في المادّة خلال فترة زمنية)، فقد فُسّرت، ولا تزال تُفسّر كمثّل على جهلنا العلمي، الذي يمكن التغلب عليه في ما بعد. وقد اعتُبرت الإنتروپيا ظاهرة سلبية، وشكلًا من أشكال الموت الذي يغشى الظاهرة الماديّة.

منذ القرن التاسع عشر، وبصورة خاصة خلال العشرين سنة الأخيرة، دأبت مجموعة كبيرة من العلماء على تحدّي هذه المسلمات. وهم يعتبرون المستقبل في جوهره، غير محدّد المعالم وغير معروف

مسبقًا. كما يرون أن التوازنات حالة استثنائية، وأن الظواهر المادية تتحرك دائمًا بعيدًا عن التوازنات، وبالنسبة إليهم، تفضي الإنتروبيا إلى تشعبات وتفرعات تنجم معها من الفوضى أنساق جديدة (مع أنه لا يمكن التكهن بها)، وبالتالي فإن هذه العملية ليست موتًا بل هي عملية خلق. ويرى هؤلاء أن التنظيم الذاتي هو السيرورة الأساسية لجميع المواد. ويفترضون أن ذلك يجري في ظل شعارين اثنين: لا تساوق زمنيًا، بل سهم الزمان؛ ولا تبسيط باعتباره التاج النهائي الأخير للعلم، بل تفسير التراكب.

من المهم أن نتعرف ماهية دراسات التراكب والخصائص التي تكونها وتلك التي لا تكونها. إنها لا تمثل رفضًا للعلم كنمط من أنماط المعرفة، لكنها ترفض علمًا يقوم على أساس طبيعة سلبية، نُقشت فيها جميع الحقائق في البنى الكونية. ومما يميز دراسات التراكب الاعتقاد بأن «الممكن، أكثر ثراء، في الواقع»⁽⁶²⁾. كما أن هناك تشديدًا على أن ثمة تاريخًا لجميع المواد، وأن تاريخها المتعرج وحده هو الذي يقدم للظواهر المادية بدائل متعاقبة تقوم كل ظاهرة منها بـ«الاختيار» طيلة فترة وجودها. وليس ثمة اعتقاد باستحالة المعرفة، أي استحالة فهم كيفية عمل العالم الواقعي الحقيقي، بل تأكيد على أن سيرورة الفهم هذه أكثر تراكبًا، بما لا يقاس، من الانطباع التقليدي الذي أعطاه عنه العلم.

Ilya Prigogine, *La fin des certitudes* (Paris: Odile Jacob, (62) 1996), 67.

وقد شنت الدراسات الثقافية، بدورها، هجوماً على النزعة الحتمية والكلية التعميمية نفسها التي كانت تتعرض للهجوم من جانب علماء التراكب. غير أن من طرحوا هذه الآراء، كانوا في أغلب الأحيان يُغفلون التمييز بين العلم النيوتوني وعلم التراكب. لقد هاجمت الدراسات الثقافية النزعة الكلية التعميمية أساساً لأن التأكيدات التي طُرحت باسمها حول الواقع الاجتماعي لم تكن كلية في الحقيقة. وكان ذلك يمثل هجوماً على وجهة نظر الطبقات المهيمنة في النسق العالمي، التي عمّت الوقائع الخاصة بها وحوّلتها إلى وقائع إنسانية شمولية، وبالتالي فإنها «نسيّت» شرائح البشرية الكلية، لا في البيانات الأساسية فحسب، بل في الإبستمولوجيا الجوهرية للبحوث التي قامت بها.

وفي الوقت نفسه شنت الدراسات الثقافية هجوماً على النمط الإنساني التقليدي للدراسة العلمية، التي كانت قد شددت على القيم الكلية في نطاق ما هو خيرٌ وجميل (وهي ما يسمى بالنواميس) وقامت بتحليل داخلي للنصوص بوصفها تجسيداً لتلك التقديرات الكلية. وتُصِرّ الدراسات الثقافية على أن النصوص ظواهر اجتماعية وُجدت في سياق معيّن وتمّت قراءتها والاحتفاء بها في سياق معيّن كذلك.

لقد سعت الفيزياء الكلاسيكية إلى إزالة بعض «الحقائق» بدعوى أن هذه الحالات الشاذة الظاهرة إنما تدلّ على أننا ما زلنا نجهل القوانين الكونية الكلية الكامنة وراءها. وسعت العلوم الإنسانية الكلاسيكية إلى إزالة بعض التقويمات الخاصة بـ«الخير والجميل»

بذريعة أن هذه الانحرافات الظاهرة في التقويم إنما تدلّ على أن من قاموا بها لم يتمتّعوا حتى الآن بالذوق الرفيع. وبرفض هاتين الحركتين - الدراسات التراكمية والدراسات الثقافية - للأفكار التقليدية حول العلوم الطبيعية والإنسانيات، فإنهما كانتا تسعيان إلى «فتح» الميدان المعرفي وانفراجه على إمكانيات جديدة كانت قد أغلقت جرّاء الطلاق بين العلم والفلسفة.

تُرى، أين يكون موقع العلوم الاجتماعية في هذه الصورة؟ إن العلوم الاجتماعية، عندما واجهت «الثقافتين» في القرن التاسع عشر، استطاعت أن تستوعب الصراع بينهما باعتباره حجاجًا وسطيًا. وكان هناك مَنْ مالوا إلى الإنسانيّات واستغلّوا ما كان يُسمّى إبستمولوجيا تخصيصية. وشدّد هؤلاء على خصوصيّة الظواهر الاجتماعية برمّتها، وعلى محدوديّة استخدام التعميمات جميعها وعلى الحاجة إلى تفهم مُتعاظف. كان هناك كذلك مَنْ مالوا إلى العلوم الطبيعية واستغلّوا ما كان يُسمّى إبستمولوجيا تعميمية. وأكّد هؤلاء التوازي المنطقي بين السيرورات الإنسانية وجميع السيرورات الأخرى المادية. وسعوا إلى اللحاق بالفيزياء في معرض البحث عن قوانين كَلية بسيطة تصلح لكل زمان ومكان، وكان العلم الاجتماعي أشبه بشخص مشدود بين حصانين يعدوان في اتجاهين متعاكسين، ولم يكن له موقف إبستمولوجي خاص به، فتنازعت الصراعات بين هذين الجبارين: العلوم الاجتماعية والإنسانيّات.

إننا نجد أنفسنا اليوم في وضع مختلف كل الاختلاف. فالدراسات التراكمية تؤكّد، من جهة، سهم الزمان، وهو موضوع

محوريّ على الدوام في العلوم الاجتماعية. وهي تؤكد التراكب وتقرّ بأن الأنساق البشرية الاجتماعية هي الأكثر تراكبًا بين جميع الأنساق. كما أنها تؤكد الإبداع في الطبيعة. فتغطّي بذلك الطبيعة بأكملها بما كان يُعدّ في الماضي سمة فريدة يختصّ بها الإنسان العاقل (Homo sapiens).

إن الدراسات الثقافية تشدّد على السياق الاجتماعي الذي تُصنع وتُسْتَقْبَل فيه جميع النصوص، وجميع الاتصالات، فتستغلّ بذلك موضوعًا كان على الدوام مركزياً في العلم الاجتماعي، كما إنها تشدّد على عدم التماثل في الواقع الاجتماعي وضرورة تقدير العقلانية في الطرف الآخر.

توفّر هاتان الحركتان للعلوم الاجتماعية فرصة مدهشة للتغلّب على طبيعتها الاشتقاقية المقسّمة ولوضع دراسة الواقع الاجتماعي في إطار دراسي متكامل للواقع المادّي بأكمله. وأعتقد أن العلوم الاجتماعية، بدلاً من أن يشدّها حصانان منطلقان في اتجاهين متعاكسين، إنّما تتحرك في الاتجاه نفسه الذي تسير فيه الدراسات التراكبية والدراسات الثقافية. وبمعنى من المعاني، إن ما نشهده هو التطبيق العلمي الاجتماعي (social scientization) لجميع المعارف.

وكما يحدث في جميع الفرص الأخرى، بطبيعة الحال، فإننا لن نحظى برؤية ربّة الحظ فورتونا (fortuna) إلّا إذا سعينا إلى ذلك. فالأمر الممكن الآن هو إعادة هيكلة عقلانية لدراسة الواقع الاجتماعي. ويمكن أن تفهم إعادة الهيكلة تلك على أن سهم الزمان

يتيح الفرصة للخلق والابتكار. كما يمكن أن تفهم على أن تعدّد أنماط السلوك البشري هو بالتحديد ميدان أبحاثنا، وأنه ليس بوسعنا أن نقرب من فهم ما هو ممكن إلا إذا طرحنا جانباً افتراضاتنا حول ما هو كونيّ كليّ.

وأخيراً، أتاحت لنا جميعاً الفرصة لإعادة دمج معرفة ما هو صحيح وصائب مع ما هو خير. ونحن نبني احتمالات مستقبلنا في إطار البنى التي تحدّد من قدراتنا، فالخير هو نفسه الصائب في المدى البعيد، لأن الصائب هو اختيار البدائل العقلانية الفضلى، والعقلانية الأكثر أصالة، التي تبدى لنا. إن فكرة وجود ثقافتين، والتضارب بين هاتين الثقافتين، هي من التعميمات الهائلة. كما إن التقسيم الثلاثي للمعرفة المنظمة هو عقبة تحول دون فهم العالم بصورة أفضل. وتتمثل المهمات التي تنتظرنا في إعادة بناء مؤسساتنا على نحو يمكننا من تعظيم الفرص المتاحة لنا لتعزيز معارفنا الجمعيّة. وتلك مهمة هائلة إذا أخذنا بالاعتبار النزعة المحافظة المتأصلة لدى السلطات المؤسسية والخطر الذي تمثله إعادة الهيكلة على المنتفعين من التوزيع اللامساواتي للموارد والسلطات في العالم. بيد أن ضخامة هذه المهمة لا تعني أنها مستحيلة الإنجاز. فقد دخلنا مرحلة التشعب والتفرّع في بنى المعرفة، ويبدو ذلك فوضوياً بأكثر من صورة. غير أننا سنخرج من ذلك كله بنظام جديد. وهذا النظام غير محتوم مسبقاً، ولكن من الممكن تقريره وتحديد ملامحه. إلّا أننا، مرة أخرى، لن نحظى برؤية ربّة الحظ إلّا إذا سعينا إلى ذلك.

نشوء تحليل الأنساق العالمية واندثاره في المستقبل (*)

يعود تحليل الأنساق العالمية، كمنظور واضح المعالم في العلم الاجتماعي، إلى سبعينيات القرن العشرين، مع أنه يعكس وجهة نظر ذات تاريخ طويل ومبنية على أعمال أقدم عهدًا. ولم يطرح هذا التحليل نفسه كفرع من علم الاجتماع أو العلوم الاجتماعية. كما أنه لم يعتبر نفسه بمثابة «سوسيولوجيا/ علم اجتماع العالم»، جنبًا إلى جنب مع علم الاجتماع الحضريّ أو علم اجتماع الجماعات الصغيرة أو علم الاجتماع السياسي. فقد قدم نفسه، بدلًا من ذلك، بوصفه تقويمًا نقديًا لكثير من مسلّمات العلم الاجتماعي القائم، ونمطًا ممّا دعوته «لاتفكير العلم الاجتماعي».

ولهذا السبب بالذات تحاشيت دائمًا استخدام مصطلح «نظرية الأنساق العالمية»، التي تُستخدم كثيرًا لوصف موضوع البحث، ولا سيّما من جانب غير الممارسين، وتمسكت بالإصرار على تسمية عملنا «تحليل الأنساق العالمية». ومن المبكر جدًا التنظير بأيّ طريقة جادة، وعندما نصل إلى تلك المرحلة فإن ما ينبغي علينا التنظير فيه هو العلم الاجتماعي وليس الأنساق العالمية. وأعتبر العمل

(*) بحث قُدّم في الاجتماع السنوي الحادي والتسعين لجمعية علم الاجتماع الأمريكية، نيويورك، 16 آب/ أغسطس 1996.

الذي جرى خلال العشرين سنة الماضية وسيجري خلال السنين المقبلة، عملية تمهيد وتأسيس، نتولّى في إثرها بناء إطار أكثر فائدة للعلم الاجتماعي.

إذا كان تحليل الأنساق العالمية قد تبلور في سبعينيات القرن العشرين، فإن ذلك يعود إلى أن الظروف المناسبة لظهوره كانت قد نضجت آنذاك. وسأستعرض الآن الملامح العامة لتلك الظروف. ويمكن إرجاع العامل الحيويّ الرئيسيّ، بإيجاز، إلى الثورة العالمية عام 1968 - أي إلى الأحداث نفسها والشروط التمهيدية الكامنة التي أفضت إلى وقوعها. وعلينا أن نتذكّر شكل العلم الاجتماعي في الولايات المتحدة والعالم في خمسينيات وستينيات القرن المنصرم. فقد تمثّل التغيّر الأكبر في العلم الاجتماعي في العالم خلال السنين الخمس والعشرين التي أعقبت عام 1945 في اكتشاف واقع العالم الثالث. وكان من آثار هذا الاكتشاف الجيوسياسي تقويض بنية العلم الاجتماعي الذي نشأ في القرن التاسع عشر وولّد النظريات والتخصّصات العلمية لدراسة أوروبا/أميركا الشمالية من جهة، وبقية العالم من جهة أخرى. وبعد عام 1945، أصبح العالم، بل أرغم على أن يصبح، مندمجًا جغرافيًا، إذا جاز التعبير. ومن ثمّ غدا من المشروع، منذ تلك اللحظة فقط، أن يقوم من يسمّون بعلماء الاجتماع أو السياسة أو المؤرّخين ببحوثهم عن أفريقيا أو آسيا أو أميركا اللاتينية أو ما يتّصل بها من مجالات⁽⁶³⁾.

(63) انظر مناقشة هذه القضية في: Immanuel Wallerstein et al., *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences* (Stanford, Calif: Stanford University Press, 1996).

كانت تلك مرحلة الدراسات المنطقية، وقد غيرت الدراسات المنطقية تنظيم العلم الاجتماعي، في الولايات المتحدة أول الأمر، ثم في معظم بقاع المعمورة الأخرى⁽⁶⁴⁾. وواجه أنصار الدراسات المنطقية مأزقًا معرفيًا جوهريًا في معرض تبريرها فكريًا. فقد أرادوا المُحاجّة بأن نظريات العلم الاجتماعي تصدق على جميع بقاع العالم دونما استثناء، ولا تقتصر فقط على أوروبا وأميركا الشمالية. وقد طُبّق العلم الاجتماعي التعميمي الكلّي في ما مضى فعليًا على ما كان يُعتبر العالم الحديث «المتحضّر»، وكانت أوروبا/أميركا الشمالية تُعتبر هي وحدها التي تنتمي إلى هذا العالم. وبهذا المعنى، دعت الدراسات المنطقية إلى النهج «التعميمي الكلّي». غير أن دعاة الدراسات المنطقية كانوا، في الوقت نفسه، يُحاجّون بأنه لا يمكن القيام بذلك بمجرد تطبيق التعميمات التي استخلصت في الماضي في أوروبا/أميركا الشمالية على العالم الثالث. وأشار هؤلاء إلى أن الظروف في العالم الثالث تختلف عن غيرها اختلافًا بينًا. وهل كنا، بعد ذلك كله، نحتاج إلى دراسات منطقية لو لم تكن تلك الظروف مختلفة؟

ليس من اليسير المُحاجّة بأن الظروف متماثلة ومختلفة في آن واحد، إلا أن أنصار الدراسات المنطقية خرجوا بحل بارع ومعقول لهذا المأزق الواضح. فقد انطلقوا في أعمالهم من وجهة نظر

(64) انظر دراستي التالية: «The Unintended Consequences of Cold War Area Studies,» in: N. Chomsky et al., *The Cold War and the University: Toward an Intellectual History of the Postwar Years* (New York: New Press, 1997), 195-231.

كانت واسعة الانتشار آنذاك في العلم الاجتماعي، ومُفادها أن ثمة مراحل يمرّ بها المجتمع (وبالتالي فإن المجتمعات مراحل عابرة)، وأن هذه المراحل تمثّل تقدّمًا تطوريًا. واعتمدت هذه النظرية عند تطبيقها في العالم الثالث وسُمّيت «نظرية التحديث» أو التنيائية (developmentalism). وقد رأت نظرية التحديث، ببساطة ما يلي: إن جميع المجتمعات تمرّ في منظومة محدّدة من المراحل في سيرورة تنتهي بالحدّثة. والتعريف العمليّاتي للمجتمع هو أنه دولة، موجودة في الزمن الراهن أو مستعمرة سيقدّر لها أن تصبح عضوًا ذا سيادة ذات يوم. وتتنوّع أسماء تلك المراحل في أوساط المنظرين، غير أن الفكرة العامة هي نفسها في جميع الحالات. والمحور الذي يدور حوله التنظير هنا هو معرفة كيفية انتقال هذه الدول من مرحلة إلى أخرى، ليتسنى لنا تحديد المرحلة التي تمرّ بها الآن دول معينة، ولمساعدة جميع الدول في بلوغ الحدّثة.

كانت لهذه النظرية فوائد إبستمولوجية عظيمة. فقد كانت جميع الدول متشابهة، لأنها مرّت في مراحل متماثلة ولأسباب متماثلة. بيد أن جميع الدول كانت مختلفة كذلك، لأنها تمرّ الآن في مراحل مختلفة، كما أن هناك مواقيت محدّدة تنتقل فيها كل دولة من مرحلة إلى أخرى. وكانت لهذه النظرية فوائد سياسية كذلك، فقد مكّنت الجميع من المشاركة في تطبيق النظرية على الأوضاع العملية بتقديم المشورة للحكومات حول أفضل السبل للإسراع في عمليّة الانتقال من مرحلة إلى أخرى أعلى منها، كما أن هذه النظرية برّرت وزادت إلى درجة ملموسة المُخصّصات المالية الحكومية (في كل مكان

تقريبًا) للعلماء الاجتماعيين، ولا سيّما من زعموا منهم أنهم يعملون في مجال «التنمية».

وكان من الممكن كذلك تبيان التقييدات التي تشوب هذه النظرية. فقد زعمت نظرية التحديث أنها تنطلق من مقارنة منهجية بين حالات مُستقلة، وتضمّن ذلك مسلمة ملتبسة وغير مثبتة إطلاقًا هي أن كل دولة إنّما تعمل بصورة مستقلة ولا تتأثر جوهريًا بعوامل خارج حدودها. وافترضت النظرية كذلك أن ثمة قانونًا عامًا للتنمية الاجتماعية (وهو ما يسمى قانون المراحل)، وهو عملية يُفترض كذلك أنها تقدمية، ولكن لم يُقدّم دليل على صحّة هاتين الحجّتين كليهما. من هنا، تنبأت تلك النظرية بأن هذه الدول التي تمرّ الآن في أولى مراحل التنمية تستطيع، بل يتوجّب، أن تصل إلى نقطة نهاية تتحول فيها، أساسًا، إلى استنساخات عمّا اعتبره المنظرون نموذجًا للدولة أو الدول الأكثر تقدّمًا.

كانت المعاني التي ينطوي عليها ذلك واضحة من الواجهة السياسية. فإذا أرادت دولة في ما يُسمّى المرحلة الأولى أن تتشبه بدولة في ما يسمى المرحلة المتقدّمة من حيث الازدهار والصورة السياسية الداخلية، فما عليها إلّا أن تستنسخ صيغة الدولة المتقدّمة، وبالتالي تأخذ ضمنيًا بنصيحة تلك الدولة. ففي عالم حدّدت هويته شعارات الحرب الباردة الطنّانة، كان ذلك يعني أن بعض الأطراف قد أوعز لبعض الدول أن تحذو حذو الولايات المتحدة ولبعضها الآخر أن تقتدي بنموذج الاتّحاد السوفييتي. أما حركة عدم الانحياز فلم تكن مؤهّلة لذلك وفقًا للتحليل الموضوعي العلمي.

كانت هذه المضامين السياسية، بطبيعة الحال، هي الغاية التي استهدفها وتصدّى لها، بشراة، ثوريو عام 1968. وكان من اليسير عليهم (وعلى آخرين غيرهم) اتّخاذ هذه الخطوة لرفض المسلّمات الإبستمولوجية والتبرؤ منها. وأدّى ذلك إلى خلق أجواء تقبّلت نوع الاحتجاج الذي كان يمثله تحليل الأنساق العالمية. ومن المهمّ أن نذكّر هذا الهدف الأصلي لتحليل الأنساق العالمية، أي الاحتجاج على نظرية التحديث، إذا أردنا أن نعرف المسارات التي توجّهت إليها منذ ذلك الوقت. وبوسعي أن أتبيّن الآن أربع موجات رئيسية للعمل الذي قمنا به بصورة جماعية. ولم يكن أي من هذه الدفعات الأربع من صنع أشخاص من المشاركين في تحليل الأنساق العالمية بحدّ ذاته. ولكن المشاركين في تحليل الأنساق العالمية في كلّ من هذه الحالات أدوا دورًا مهمًا في متابعة هذه الموجات وتحديدها.

كانت الموجة الأولى هي العولمة القصوى (globality). وقد انبثقت من الاهتمام المعروف بوحدة التحليل، التي اعتُبرت نسقًا عالميًا لا مجتمعًا/ دولة. وصحيح أن نظرية التحديث كانت دولية الطابع، بمعنى أنها أصرت على المقارنة المنهجية بين جميع الدول، إلّا أنها لم تكن عولمة قصوى على الإطلاق، لأنها لم تحدّد قط خصائص بازغة في نسق عالمي ما، بل إنها لم تتحدّث إطلاقًا عن نسق عالمي. وقد أصرت تحليل الأنساق العالمية على اعتبار جميع أجزاء النسق العالمي أجزاء من «عالم» واحد، لأن من المستحيل فهم الأجزاء أو تحليلها بصورة منفصلة. ولم تُعتبر خصائص أي دولة

في المرحلة (2) نتيجةً لبعض الخصائص «الأصلية» الأصيلة في المرحلة (1)، بل حصيلة سيرورات داخل النسق، أي النسق العالمي. وذلك هو ما تعنيه معادلة غوندر فرانك (Gunder Frank) الشهيرة تنمية التنمية المنقوصة (development of underdevelopment).

أما الموجة الثانية فهي التاريخانية (historicity) التي انبثقت عن الأولى. فإذا كانت السيرورات منظّمة، فإن التاريخ- التاريخ الكلي- للنسق (مقابل تاريخ الوحدات الفرعية عند النظر إليها منفصلة وفي سياق مقارن) هو العنصر الحاسم في فهم الحالة الراهنة للنسق. ولا ريب في أن الوصول إلى هذا الهدف قد تطلّب اتخاذ قرار حول الحدود الدنيوية للسيرورات المنظّمة. وقد كان ذلك مثارًا لنقاش حامي الوطيس. ومع ذلك، فإن الموجة الكلية قد أبعدت التحليل عن البيانات الحصرية المعاصرة، أو حتى عن البيانات التي تغطّي القرنين التاسع عشر والعشرين فقط، باتجاه ما يسمّيه [فرنان] بروديل المدى الطويل (longue durée).

والدفعة الثالثة هي التخصّص المفرد (unidisciplinarity)، وهي مستمدّة من الثانية. فإذا كان ثمة سيرورات بازغة ومتطوّرة تاريخياً في النسق العالمي، فما الذي يقودنا إلى الافتراض بأن هذه السيرورات يمكن فصلها بعضها عن بعض في تيارات متميّزة معزولة لكلّ منها منطلق خاصّ (وحتى متضارب)؟ ووقع عبء البرهان بالتأكيد على عاتق أولئك الذين شدّدوا على تميّز الميادين الاقتصادية والسياسية والاجتماعية الثقافية. لقد فضّل تحليل النسق العالمي الإصرار على النظر في الكليات (totalities).

أما المسار الرابع فهو الكلانية (holism)، وهو مسار تاريخاني ومعرفي انبثق عن الموجات السابقة جميعها. فالحجج التي ساقها تحليل الأنساق العالمية دفعت أنصارها إلى التشكيك في خطوط الحدود داخل العلم الاجتماعي لأنها بُنيت، تاريخياً، خلال الفترة الممتدة بين عامي 1850 و1945. ولم تكن هذه الحدود مُقنعة على ما يبدو، ومن ثم بدأ الحديث عن إعادة هيكلة القطاع المعرفي. والواقع أن الكلانية تؤدّي أيضاً إلى إعادة النظر في الفجوة الواسعة بين العلوم والإنسانيات - وهي الفجوة التي بُنيت تاريخياً وكُرّست الآن - وقد يُفضي ذلك إلى عدم النظر فيها كذلك.

من الأهمية بمكان تمييز هذه المسارات الأربعة عن التيارات التي استخدمت مصطلحات مماثلة ظاهرياً ولم يكن مقصوداً منها بأيّ حال من الأحوال أن تكون حركة احتجاجية ضد أنماط العلم الاجتماعي السائدة.

والعولمة القسوى ليست هي «العولمة» (globalization). ذلك أن العولمة، كما تعامل معها أكثر المحللين خلال السنين العشر الماضية، تشير بالتأكيد إلى سيرورة جديدة وحديثة العهد زمنياً لم تعد فيها الدول مجرد وحدات أولية لاتخاذ القرارات، بل إنها وجدت نفسها الآن، والآن فقط، متموضعة في بنیان يقوم فيه شيء اسمه «السوق العالمي»، وهو كيان غامض مبهم إلى حدّ ما، ومُعطى طابعاً مادياً بالتأكيد، ويُملي القواعد والمبادئ التي ينبغي التقيّد بها.

من جهة أخرى، فإن التاريخانية ليست «تاريخ العلم الاجتماعي». ذلك أن تاريخ العلم الاجتماعي كما تعامل معه أكثر المحللين خلال

السنين الخمس والعشرين الماضية، يشير إلى حاجة من يعالجون المعطيات الماضية (الذين يُسمّون مؤرخين) إلى استخدام تلك البيانات لاختبار تعميمات العلم الاجتماعي المستمدّة من تحليل البيانات الحديثة. إن تاريخ العلم الاجتماعي يمثل، من عدة نواح، سيرورة مناهضة للتاريخ، وهو ينتقص من مكانة العمل الإمبريقي الميداني (ولا سيّما ما يتعلق منه بالماضي) ويضعه في مرتبة خاضعة لما يُسمّى العمل النظري. ويتواءم تاريخ العلم الاجتماعي مع العولمة، ولكن ليس مع العولمة القصوى.

كما إن التخصص المفرد ليس تعدّد التخصصات (multidisciplinary). فقد أقرّ تعدّد التخصصات بشرعية حدود العلم الاجتماعي، ولكنه طلب من شتى الممارسين أن يطلّعوا على النتائج التي يتوصّل إليها زملاؤهم الآخرون ويستخدموها مع إضافة المزيد إليها. وكان الاعتقاد السائد هو أن كثرة الطهارة كثيرًا ما تحسّن الطبخ. وقد عارض دراسة الكليات بدعوى أن من الصعب تحديد البيانات بأساليب تناسب الفرضيات ويمكن اختبارها والتثبت من صحتها، فشجّع بالتالي على المُحاجة الغامضة التي لا يمكن دحضها بالدليل والبرهان.

وأخيرًا، ليست الكلائية صيغة جديدة معدّلة لمفهوم «التعليم العام». فقد وافق التعليم العام على المسلّمات الأساسية في تقسيم المعرفة الحديث إلى ثلاثة ميادين فرعية: العلوم الطبيعية، والإنسانيات، والعلوم الاجتماعية (بين ما يسمى الثقافتين). لقد كان التعليم العام دعوة موجهة إلى العلماء كافة (بل إلى جميع

المتعلّمين) المتفهمين للمسلمات الكامنة وراء الميادين المنفصلة. وتتساءل الكلّانية عمّا إذا كانت الميادين الفرعية تمثّل بالفعل ضروريًا مختلفة من المعرفة، أم أنه يتوجب اعتبارها كذلك. ولهذا الجدال صلة مباشرة بالقضية الحاسمة حول العلاقة بين البحث عمّا هو صائب وما هو خير.

إن تركيزي على المسارات التي سلكها - بل وتلك التي لم يسلكها - تحليل الأنساق العالمية إنّما يعود إلى أننا نواجه الآن مخاطر النجاح. فنظرًا إلى قوة جهودنا، وليس إلى ضعفها، تتعرض مصطلحاتنا لعملية استملاك وتستخدم بالفعل لأغراض أخرى معاكسة لأهدافها الأصلية. وقد يسفر ذلك عن إشاعة الارتباك بين صفوفنا نحن، ويؤدي بالتالي إلى تفويض قدرتنا على متابعة المهمات التي حددناها لأنفسنا.

لقد استخدمتُ في عنوان هذا العرض عبارة «نشوء تحليل الأنساق العالمية واندثاره في المستقبل». وقصرت حديثي حتى الآن على النشوء. فأين نتلمّس مظاهر الزوال؟ إن اندثار أي حركة - وقد كان تحليل الأنساق العالمية في جوهره حركة داخل العلم الاجتماعي المعاصر- إنّما ينبع من تناقضاتها الداخلية ومما قد يصيبها في المستقبل من العناية جراء الانتفاع الدائم بها. ونحن لم نصل إلى هذا الحد بعد، ولكن من الواضح أننا نتحرك في الاتجاه المؤدي إلى هذا الاندثار أو، إذا سمحتُ لنفسي بالتعبير عن تحيزاتي الخاصة، إلى هذا التشعب والتفرّع. فما هي، إذًا، التناقضات التي تشوب تحليل الأنساق العالمية؟

إن التناقض الأوّل هو أن تحليل الأنساق العالمية ليس، بالتحديد، نظريّة أو نمطاً من التنظير. إنه تقويم نقدي بالغ القوة، وهو، في تقديري الشخصي، يدمّر مجموعة ضخمة من المسلّمات التي بُني عليها ويعمل بموجبها الجانب الأكبر من العلم الاجتماعي في أيامنا هذه. وهي ذات مفعول تخريبي، ولكنها، بحدّ ذاتها لا تتنامى. وكنت قد أشرت في وقت سابق إلى عملية التمهيد والتهيئة. وعندما يتم ذلك، فإن المرحلة التالية لن تكون عملية بناء، بل إمكانيّة بناء فحسب.

إن النظريات القديمة لا تموت وتنقرض على الإطلاق، وهي لا تتلاشى كذلك. فهي تتخفى أول الأمر، ثم تتحوّل من حال إلى حال. من هنا، تبدو مهمة التقويم النقدي للنظريات القديمة كأنّ لا نهاية لها. ويكمن عنصر المخاطرة في أننا قد نهيم بهذه المهمة إلى حد البلبلة بحيث يتعذر علينا التصدي للمهمة الضرورية والمضيّ قدماً. وإذا أخفقنا في ذلك، فسنغدو عديمي الجدوى ومن لزوم ما لا يلزم. وعند هذا الحدّ، تعود المتحولات بأقوى مما كانت عليه في السابق. ومن الأمثلة على ذلك المحاولة التي جرت في تسعينيات القرن المنصرم لإعادة الشرعية لنظرية التحديث، حتى وإن كانت تلك المحاولة ضعيفة آنذاك. وإذا جاز لي أن أواصل استخدام الاستعارة المجازية الطبية، فإن المشكلة التي تواجه تحليل الأنساق العالمية اليوم تماثل المشكلة الناجمة عن المغالاة في استخدام المضادات الحيوية. ويتمثّل الحلّ في المضيّ قدماً والخروج من دائرة المعالجة الطبية إلى دائرة الطبّ الوقائي.

وثمة مشكلة ثانية في التقويمات النقدية، ولا سيّما تلك التي تجاوزت حدود الصدمة الأولية وسريان المفعول. وليس من الصعب تليق التقويمات النقدية. وكنت قد حاولت توضيح الأوجه التي استُخدمت فيها مصطلحاتنا، أو ما يماثلها، لأغراض غير التي كنا نفكر فيها، الأمر الذي قد يخلف آثارًا تفسد ما نفعه نحن. ومن هنا، يتركز جوهر المسألة في عبارة: «يا طيب. طَبِّبْ نَفْسَكَ». غير أنني لا أقتصر هنا على تذكير نفسي عمومًا بالنقد الذاتي، بل أشير أيضًا إلى أن ثمة ميلًا إلى تناسي موقفنا النقدي الأصلي، في الوقت الذي نهل فيه لمن يبدو أنهم يحاكوننا. وينطوي هذا الميل على مخاطر جدية بالاعتبار بالنسبة إلى المهمة النقدية نفسها والمهمة المُفترضة الخاصة بالإعمار وإعادة الهيكلة⁽⁶⁵⁾. ويكمن الخطر في أننا قد نجد أنفسنا في نهاية المطاف في وضع عدد كبير من الحركات الثقافية حيث يغدو الاسم قوقعة يتعدّر الخروج منها.

أما المشكلة الثالثة فهي أننا تحولنا مع مرور الزمن من انتقاد الطرق التي نحلل بها الأوضاع المعاصرة في المناطق الطّرفية في الاقتصاد العالمي إلى انتقاد الطرق التي دُوّن بها تاريخ العالم المعاصر، ثم إلى انتقاد المنهجيات المُستخدمة في العلوم الاجتماعية التاريخية، فالى انتقاد الطرق التي بُنيت بها المؤسسات المعرفية. وقد

(65) ناقشتُ طبيعة هذه المخاطر في مقالي: «Hold the Tiller Firm: On Method and the Unit of Analysis,» in: *Civilizations and World Systems: Studying World-Historical Change*, ed. Stephen K. Sanderson (Walnut Creek, Calif.: Altamira, 1995), 239-47.

دأبنا على متابعة المسارات التي سلكتها تقويماتنا النقدية والرد على من كانوا بدورهم قد اتخذوا موقفاً نقدياً من عملنا. ويبدو الأمر كما لو أننا كنا ندخل من باب إلى باب لنجد أمامنا المزيد من الأبواب، في انكفاء دائم. وربما كانت المشكلة أعمق مما كنا نتصور.

ربما كانت المشكلة تكمن في النظام الفكري للاقتصاد الرأسمالي العالمي برُمته، والواقع أن من يسمّون ما بعد - الحداثيين قد أشاروا إلى ذلك. وأنا من المتعاطفين مع الكثير من هذه التقويمات النقدية (التي دأبنا على طرح أكثرها بصورة أكثر وضوحاً، وفي وقت مبكر). وعلى الرغم من ذلك، فإنني لا أعتبرها بمجملها «ما بعد» - حداثيّة بما فيه الكفاية ولا إيمارية بما فيه الكفاية. ومن المؤكد أنها لن تقوم بما نقوم به من مهمّات.

لقد حملت حركة من هذا النوع داخل العلم الاجتماعي، وما زالت تحمل بعض الفوائد المتميزة. فقد مكّنتنا من تجميع قوانا، وتوضيح مواقفنا النقدية، ومساندة بعضنا بعضاً في بيئة معادية أحياناً. وأزجي لأنفسنا التهئة على العموم على الكيفية التي تصرّفنا بها، فنحن، من جهة، أتحن الفرصة للتعايش بين وجهات النظر المتعدّدة، فتجنّبنا بذلك التحول إلى طائفة مغلقة. ومن جهة أخرى، لم نحدّد برنامجنا بأسلوب فضفاض يفقده القدرة على اتخاذ مواقف نقدية صريحة وتمامسكة. وذلك ما كان سيحدث لو تبّينا المقترحات المتواترة التي تدعونا إلى إعادة تسمية أنفسنا (وبالتالي الاندماج في) «علم اجتماع التنمية» أو «علم الاقتصاد السياسي» أو «علم الاجتماع العالمي».

ومع ذلك، فإن التحول إلى حركة من هذا النوع ينطوي كذلك على أضرار واضحة المعالم. فكثيراً ما أُصاب بالفرع إزاء ما نجده من تعريفات مبتسرة لمنظورنا في كتب الآخرين الذين لم يطلعوا فعلياً على ما كتبناه. ويزعجني، بالقدر نفسه، اليسر الذي تُستملك (أو تصادر) به نتائج أبحاثنا بأسلوب لا يجري به الإقرار بالمصادر، بل يتجاوز ذلك، وهذا هو العنصر الأهم، إلى تجنب الالتزام بالمقاربة التي مهّدت للخلوص إلى تلك النتائج. ذلك أمر لا مناص منه، جزئياً، لأن الحركات تميل إلى التحدث مع نفسها فحسب، ما يفضي بعد حين إلى الحد من آثارها على نحو جذري.

قد نسلك بالطبع سبيلاً بديلاً لتجاوز التقييدات التي تشوب أيّ حركة فكرية. تتمثل تلك الطريق في التحرك إلى المحور المركزي للعلم الاجتماعي، لا كحركة، بل كمسألة إجماعية مُتفق عليها. وآتى لنا أن نفعل ذلك؟ إن الإجابة المستطرفة عن ذلك أن نؤلف أو يؤلف بعضنا كتباً مدرسية عامة لطلاب السنة الأولى في العلوم الاجتماعية. أما الإجابة الحقيقية فهي أن على الأشخاص المعنيين بتحليل الأنساق العالمية التصدي، وبصورة عاجلة، لمعالجة بعض المسائل الأساسية التي لا يمكن، في تقديري، معالجتها بشكل مناسب إلا إذا قمنا بتفكيك العلم الاجتماعي والبنى المعرفية الخاصة بالقرن التاسع عشر واستوعبنا تماماً الدروس التي ينطوي عليها تحليل الأنساق العالمية.

وتتضمن القائمة التالية جانباً من هذه المسائل الجوهرية:

- ما هي الطبيعة المميّزة للميدان المعرفي الذي يمكن أن نسمّيه علماء اجتماعياً، هذا إذا وُجد بالفعل؟ وكيف نحدّد معالمه ودوره الاجتماعي؟ وبشكل خاصّ، ما هي الطرق، إن وُجدت أصلاً، التي نتمكن بها من تمييز هذا الميدان عن الإنسانيات من جهة، والعلوم الاجتماعية من جهة أخرى؟
- ما هي، نظرياً، العلاقة بين العلم الاجتماعي والحركات الاجتماعية؟ وبين العلم الاجتماعي وبُنى القوّة والسلطة؟
- هل ثمة أنواع متعددة من الأنساق الاجتماعية (وأنا أفضل استخدام مفهوم «الأنساق التاريخية»)، وإذا كان الأمر كذلك، فما هي الملامح المحدّدة التي تميّزها؟
- هل لهذه الأنساق التاريخية تاريخ طبيعي؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل يمكن أن نسمّي هذا التاريخ تاريخاً تطوُّرياً؟
- كيف يمكن بناء «الرّمكان» اجتماعياً، وما هي الآثار التي يخلفها ذلك على تصوّر المفاهيم الكامنة وراء نشاط العلم الاجتماعي؟
- ما هي سيرورات الانتقال من نسق تاريخي إلى آخر؟ وما الاستعارات المجازية المقبولة ظاهرياً: التنظيم الذاتي، الإبداع، النظام المتولّد عن الفوضى؟
- ما هي العلاقة النظرية بين السّعي إلى الحقيقة والصواب والسعي إلى تحقيق المجتمع العادل؟

- كيف يمكننا أن نفهم نسقنا التاريخي (أي نسقنا العالمي) القائم؟ وما الذي نستطيع قوله عن نهوضه، وبنائه، وزواله في المستقبل، في ضوء إجابتنا عن الأسئلة الأخرى؟

إن البند الأخير، كما تلاحظون، هو السؤال الذي بدأنا به. إن عددًا من الأسئلة الأخرى ما زال يشغل بال مختلف الأشخاص الذين يعتبرون أنفسهم أعضاء في شبكة العلماء العاكفين على تحليل الأنساق العالمية. يُضاف إلى ذلك بالطبع أن عددًا كبيرًا آخر من العلماء، في الحاضر والماضي قد انشغلوا بهذه الأسئلة، أو ببعضها على الأقل. غير أن هذه الأسئلة مترابطة ولا يمكن الإجابة عنها إلا من خلال ترابط بعضها ببعض، أي من منظور الأنساق العالمية.

النقطة الأخرى هي أن محللي الأنساق العالمية بمجموعهم، أفضل درجة من أكثر العلماء الاجتماعيين اليوم لمعالجة هذه الأسئلة كمنظومة مترابطة. وعندما نبدأ بمواجهتها بهذه الطريقة، فإننا لن نقوم بهذه المهمة، كما كُنّا، كحركة داخل العلم الاجتماعي أساسًا، بل سنضع الحجر الأساس لصوغ الأسئلة المركزية للمشروع. ولا نقول ذلك على سبيل المبالاة. فبوصفنا محللين للأنساق العالمية، ندرك أن الأنشطة الفكرية ليست مرهونة بالذكاء أو الإرادة فحسب، بل كذلك بالتوقيت الاجتماعي، وفقًا لمصطلحات النسق العالمي. ولأن النسق التاريخي الذي نعيش فيه يعاني أزمة تنذر بنهايته، فإن ثمة فرصة للتصدي لهذه المسائل بطرق تُفسح المجال لإقامة صروح اجتماعية عقلانية في جوهرها. وهذه الإمكانية لم تتوافر للعلماء والدارسين في القرن التاسع عشر، على الرغم

مما كانوا يتمتعون به من فكر ثاقب وقدرات متميِّزة، ذلك أن شرعية التراتبيّات التي تتموضع فيها الطبقة، والعرق، والجنس تواجه تحدّيات جوهرية (سياسياً وفكريّاً على السواء) بحيث غدا من الممكن، للمرة الأولى، بلورة علم اجتماعي أكثر شمولاً وأكثر موضوعيّة نسبيّاً.

إن الزمن هو الذي يمكّننا، للمرة الأولى كذلك، من الوقوف على أكتاف عمالقة القرن التاسع عشر والاعتماد على أعمالهم والمضيّ إلى ما هو أبعد منها، على أن تتوافر لدينا الطاقة والإرادة لفعل ذلك. والزمن هو الذي سيسمح لنا، بدون أن نحسّ بالخزي، أن نلبّي نداء دانتون: «الإقدام، ثم الإقدام، والإقدام على الدوام». فهذا الزمن هو زماننا، وهو اللحظة التي سيبيّن فيها العلماء الاجتماعيّون أنهم قادرون أو غير قادرين على بناء علم اجتماعي يعالج التحوّل الاجتماعي في جميع أرجاء العالم الذي نعيش فيه.

الفصل الرابع عشر

العلم الاجتماعي والسعي إلى مجتمع عادل (*)

تشكل ثنائية الماكرو والميكرو متعارضةً (antinomy) انتشرت على نطاق واسع في العلوم الاجتماعية، وكذلك في العلوم الطبيعية. وقد برزت خلال العشرين سنة الماضية كذلك متعارضة العالمي/ المحلي في العلوم الاجتماعية. كما جرى تبني مزدوجة مصطلحية ثالثة، هي البنية/الفعال (structure/agency) على نطاق واسع بحيث غدت عنصرًا مركزيًا في أدبيات الدراسات الثقافية المتأخرة. وهذه المتعارضات الثلاث ليست مُتماثلة تمامًا ولا تعني الشيء نفسه، ولكنها في نظر الكثير من العلماء والباحثين تتداخل بصورة مكثفة، بل إنها على سبيل الاختزال، كثيرًا ما تُستخدم بشكل قابل للتبادل.

إن الماكرو/الميكرو ثنائية تدلّ على التفضيل والتحيز فقط. فبعض المحللين يفضّلون دراسة الظواهر الماكروية، بينما يفضل آخرون الدراسة الميكروية. غير أن العالمي/المحليّ، وبصورة أكثر تكرارًا البنية/الفعال، هي من الثنائيات المشحونة عاطفيًا. ذلك أن كثيرين يرون أن العالمي وحده أو المحلي وحده هو الذي يصلح

(*) المحاضرة الافتتاحية، اليوم الدراسي المخصص للعلم الاجتماعي 1996 (معهد الجامعات الهولندية لتنسيق البحث في العلوم الاجتماعية)، أمستردام، 11 نيسان/أبريل 1996.

إطارًا للتحليل. كما أن التوترات التي تكتنف ثنائية البنية/الفعال تبلغ مستوى أعلى من الحدّة. وغالبًا ما تُستخدم هذه المصطلحات كنداءات ذات نبرة أخلاقية؛ إذ يعتبرها كثيرون مؤشّرًا على التبرير الشرعي الوحيد للعمل البحثي.

ثرى، لماذا يتّسم النقاش بهذه الحدّة؟ ليس من الصعب إدراك السبب. لقد واجهنا، جماعياً، مأزقاً كثيراً ما تحدّث عنه المفكرون على مدى آلاف السنين. فهذه المُتعارضات تنطوي على مساجلات تدور حول الحتمية مقابل الإرادة الحرة، وتولّدت عنها تقمّصات لا حصرَ لها في اللاهوت، وفي الفلسفة، وفي العلوم. وبالتالي فإنها ليست قضيةً انعقد حولها إجماع حقيقي على مدى آلاف السنين. وأعتقد أن عجزنا عن الخروج عن هذا التعارض يشكّل عقبة رئيسية أمام قدرتنا الجماعية على توليد شكل من أشكال المعرفة لما أعتقد أنه سيكون عالمًا متحوّلاً تمامًا خلال القرن الحادي والعشرين والألفية القادمة. ومن ثم أقترح دراسة الكيفية التي جرى بها هذا النقاش على مدى فترة طويلة في ما بيننا، أي داخل إطار الصرح النظري الحديث جدًّا وهو «العلم الاجتماعي». وأعتزم الآن الإعراب عن اعتقادي بأن الطريقة التي طرحت بها هذه القضية قد جعلت حلّها أمرًا متعذّرًا. وفي تقديري كذلك أننا بلغنا الآن مرحلة قد نستطيع معها أن نتجاوز البنى النظرية الاجتماعية التي تحدّرت إلينا من القرن التاسع عشر بأسلوب يتيح لنا المضيّ قدّمًا للتعامل مع هذه المسألة، بشكل بناء وجماعي.

سأبدأ بمناقشة الحتمية وحرية الاختيار في الخطاب اللاهوتي. ويبدو أن المفهوم الذي مُفاده أن كل شيء محتوم مُستمدّ بصورة

مباشرة تمامًا من مفهوم الإله القدير، وهو العماد المركزي لجميع الديانات التوحيدية، على الأقل. فمن جهة، إذا كان ثمة إله قدير، فإن كل شيء محتوم ومحسوم بإرادة الإله، وأي إشارة مخالفة لذلك تدخل في باب الكفر. ومن جهة أخرى، تتولى معابد العالم تنظيم السلوك الأخلاقي. كما إن الحتمية تقدّم أعداءًا سهلة للخطأة. فهل حتم الله علينا فعلًا أن نرتكب الخطايا؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل يتوجب علينا أن نقف ضد إرادة الله. ذلك هو اللغز الذي حير اللاهوتيين منذ الأزل. ويمكن، للخروج من هذا الوضع الافتراض بأن الله قد منحنا حرية الاختيار، أي الخيار بين ارتكاب الخطيئة أو عدم ارتكابها. غير أن هذا الحل سهل جدًا أكثر مما ينبغي. فلماذا كان من الضروري أو المرغوب فيه أن يفعل الله ذلك؟ ثم إن ذلك يجعلنا نبدو كأننا ألعوبة بيد الله، كما إنه لا يقدم حجة مقنعة منطقيًا. فإذا كان الله قد منحنا حرية الاختيار، فهل يمكننا ممارستها بطرق لا يمكن التنبؤ بها؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل الله قدير كلي القدرة؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، فهل من الممكن بالفعل أن يقال إننا نملك حرية الاختيار؟

أؤكد مجددًا ما أكّته دائمًا من إعجاب شديد ببراعة محاولة جون كالفن (John Calvin) الخروج من هذا المأزق. والحجة الكالفنية بسيطة كل البساطة. إن مصائرنا في الواقع غير محتومة، لا لأن الله لا يحتم كل شيء، بل لأن البشر، بتأكيدهم أن كل شيء محتم، إنما يقيدون قدرة الله على الحتم. ويرى كالفن أننا، في واقع الأمر، قد لا نستطيع أن نغيّر مواقفنا، ولكن الله يستطيع ذلك، وإلا فإنه ليس قديرًا كلي القدرة. غير أن الكالفنيين، كما يعلم الجميع، لا يحبذون السلوك

غير الأخلاقي. فكيف يُستدرج البشر إلى بذل الجهد الضروري للسلوك وفق المعايير التي دعا الكالفينيون إلى ضرورة التزامها؟ وتجدر الإشارة إلى أن كالفن كان من أقطاب المحاولة الإصلاحية الرامية إلى تفنيد مذهب الكنيسة الكاثوليكية الذي يرى أن الله سيكافئ الأعمال الصالحة (وهو الاعتقاد الذي كان، ضمناً، المبرر لبيع صكوك الغفران). وللخروج من هذه الدوامة، لجأ الكالفينيون إلى مفهوم النعمة الإلهية السلبية (negative grace)، الذي كان في الواقع أسلوباً متواضعاً مألوفاً في العلم، هو مفهوم الدّحض. وفي حين لا نستطيع أن نتكهن بمن حظي بالخلاص، لأن ذلك قد يحد من قرارات الله، فإن بوسعنا أن نتكهن بمن لم ينل الخلاص. وكان الرأي أن الله يُظهر بوادر الدينونة في سلوك البشر الحافل بالخطايا، على النحو الذي تعرف به الكنيسة هذا السلوك. ومن المؤكد أن الخطأة لن يحظوا بالخلاص، لأن الله لن يسمح لمن نالوا الخلاص بأن يسلكوا هذا السلوك.

كان الحل الكالفيني من البراعة بحيث تبنته في ما بعد النسخة التي انبثقت منه وأعقبته، وهي الحركات الثورية في القرنين التاسع عشر والعشرين. وكانت الحجة المماثلة لذلك على النحو التالي: ليس بمقدورنا أن نعرف بالتأكيد من الذي يعزز الثورة، ولكن بوسعنا أن نعرف من لا يقوم بذلك، أي من يتصرفون بطرق تتسم بالخطيئة، أي بطرق معاكسة لقرارات المنظمة الثورية. فكل عضو فيها هو آثم مُحتمَل، حتى لو كان هذا العضو المكافح قد تصرف بشكل مناسب في الماضي. ولذلك، يكون الأعضاء دائماً تحت إمرة السلطات الثورية من حيث انصياعهم لمشيئة الله وإرادته أو غير ذلك، أي إرادة المنظمة الثورية.

لم تكن المنظمات الثورية وحدها هي التي تبنت الحل الكالفني. فقد تبناه العلم الحديث بصورة جوهرية كذلك. لا يمكننا أن نعرف بالتأكيد ما إذا كان عالم ما قد توصل إلى الحقيقة، لكن يمكننا أن نعرف ما إذا كان عالم ما قد ارتكب خطيئة، وذلك إذا أخفق في التزام معايير المنهجيات العلمية المناسبة كما حددتها الأوساط العلمية، فلم يعد بالتالي «عقلانيًا»، أي عندما يتدنى مستواه ويتعاطى السياسة، أو يمارس الصحافة، أو الشعر، أو أي نشاط شائن آخر.

صحيح أن الحل الكالفني يتميز بالدهاء، غير أنه يعاني نقیصة كبيرة. فهو يضفي قوة غير متناسبة على هؤلاء البشر - على السلطات الكنسية، والسلطات الثورية، والسلطات العلمية - التي تتولى الإفتاء في ما إذا كانت تبدو على الفاعلين البشر الآخرين مظاهر النعمة الإلهية السلبية. ولكن من سيراقب الرقباء؟ وهل ثمة علاج لهذا العيب؟ إن العلاج المكّرس المعتمد هو الإعلان عن فضيلة الحرية الإنسانية. وقد نظم الكالفني الطيب جون ملتون (John Milton) قصيدة رائعة في مديح هذا العلاج، سُميت الفردوس المفقود (*Paradise Lost*). وهناك العديد من القراء الذين شعروا، أنّ وراء ذلك الدفاع الظاهري عن الله يقف البطل الحقيقي وهو الشيطان (Lucifer)، وأن ثورة الشيطان كانت تمثل محاولة البشرية النهوض والتصدي للقيود التي فرضتها إرادة إله لا يمكن رؤيته أو معرفته. غير أن هذا الدواء لم يكن على ما يبدو أفضل من الداء. فهل نكيل المديح للشيطان؟ ولمصلحة من يعمل، آخر الأمر؟

لقد جئتُ لأدفن قيصر، لا لأمدحه.

فلننظر في حركة التنوير. ماذا كانت العبرة منها؟ يبدو لي أن رسالتها الأساسية كانت مناهضةً لسلك الكهنوت: إن البشر قادرون على إصدار الأحكام العقلانية ولديهم بالتالي القدرة على بلوغ الحقيقة والخير مباشرة، وعبر جهودهم الذاتية. لقد مثلت حركة التنوير رفضًا قاطعًا للسلطات الدينية بوصفها هي التي تقضي بتحديد ما هو صائب أو خير. ولكن من أجل محل تلك السلطات؟ أعتقد أن بوسعنا أن نذكر الفلاسفة. لقد كان [إيمانويل] كانط (Kant) حريصًا على أن يتنزح من اللاهوتيين الحق في الحكم على ما هو صحيح أو خير. وقد وجد أن من اليسير فعل ذلك بالنسبة لما هو صائب، ولكنه أكثر عسرًا في ما يتعلق بما هو خير. وبعد أن قرر أن ليس بوسع المرء أن يبرهن على صحة القوانين الأخلاقية كما لو كانت قوانين فيزيائية، أجاز جعل تقويم الخير من صلاحيات اللاهوتيين. بيد أنه أصرّ على أن بوسع الفلاسفة، هنا أيضًا، أن يقدموا الإجابات، التي كانت، في رأيه، مجسدة في مفهوم الأمر القطعي (categorical imperative).

غير أن الفلاسفة، خلال عملية علمنة المعرفة، كرّسوا الشك. وقد تبين أن ذلك هو ما أبطلوه في وقت لاحق، فقد أعلن العلماء آنذاك أن الفلاسفة إنما كانوا مجرد لاهوتيين متنكرين. وتحدى العلماء حقّ الفلاسفة واللاهوتيين على حدّ سواء في إعلان الحقيقة، مؤكدين كل التأكيد أن العلماء ليسوا بفلاسفة. وتساءلوا عما إذا كان ثمة شيء قادر على إضفاء الشرعية على تأملات الفلاسفة، واستدلالاتهم المنطقية، أو أي شيء يسمح لنا باعتبارها حقائق صحيحة. وقد شدد العلماء على أنهم، على العكس من ذلك، يملكون قاعدة صلبة للحقيقة،

قوامها الاستقصاء الإمبريقي التجريبي الذي يُفضي إلى فرضيات تم اختبارها، وإلى شموليات مؤقتة تسمى نظريات علمية. وخلافاً لكانط، رأى العلماء، وهم أكثر حكمة ولكن أقل شجاعة منه، أن لا علاقة لهم على الإطلاق بالقوانين الأخلاقية. ومن هنا، خصّوا أنفسهم بنصف المهمة التي ورثها الفلاسفة عن اللاهوتيين. فالعلماء ينحصر همهم ومساعاهم في البحث عن الحقيقة لا غير. أما الخير، فقد ألمحوا إلى أنه لا يستحق البحث عنه، مؤكداً أن الخير لا يرقى إلى مستوى الموضوعات المعرفية وفقاً لتعريف العلم للمعرفة.

لقيت مزاعم العلماء بأن العلم يمثل السبيل الواحد الوحيد لبلوغ الحقيقة دعماً ثقافياً على نطاق واسع، وغدت هي مرتكزات المعرفة المفضّلة في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. غير أن حدثاً بسيطاً وقع تحديداً في تلك اللحظة، هو الثورة الفرنسية، وهو حدث زعم أبطاله أنهم قاموا به من أجل تعزيز مفهوم الخير. ومنذ ذلك الحين، أضحت الثورة الفرنسية منطلقاً لنسق اعتقادي لا يقلّ قوة عن النسق المترتب عن ارتقاء العلم إلى مرتبة الهيمنة الثقافية. وكان من نتائج ذلك أننا قضينا المائتي سنة الماضية ونحن نحاول إعادة توحيد البحث عن الحقيقة والبحث عن الخير. لقد كان العلم الاجتماعي كما تأسس خلال القرن التاسع عشر، بالتأكيد، وريث هذين المسعّيين، وقد عُرض، على نحو ما، بوصفه وسيطاً للتوفيق والتصالح بينهما. ولا بد لي من الإقرار بأن العلم الاجتماعي قد باء بالفشل في هذا المسعى؛ فبدلاً من التوحيد، دب الخلاف في أوساطه جراء التنافر بين هذين البحثين.

إن الضغط النابذ الطارد عن المركز الذي فرضته «الثافتان» (كما نسميهما الآن) كان مؤثراً إلى حد مدهش، فقد وُلد الموضوعات المحورية للبلاغات الطنّانة التي اكتنفت الخطاب العام حول المعرفة. كما حدّد هيكلية الجامعات أثناء إعادة بنائها وإحيائها في القرن التاسع عشر. وتفسر لنا قوّته المستمرة الدرجة العالية من الحماس العاطفي الموصول تجاه المتعارضات الثنائية التي أشرت إليها. كما تفسر لنا لماذا لم يحقق العلم الاجتماعي قط استقلاله كمجال معرفي، ولم يحظّ بما يطمح إليه وما يعتقد أنه يستحقّه من الاحترام العام والدعم العام.

لقد كانت الفجوة بين «الثافتين» من النتائج المدروسة للعلم النيوتوني-الديكارتي. ويتجلّى ذلك في إعلانين شهيرين صدرتا عن المركيز دي لابلاس (Marquis de Laplace). الأول هو الملاحظة البارة التي أجاب بها عن تساؤل نابليون عن غياب الله في نظرياته الفيزيائية: «سيدي، إنني لم أجد حاجة لمثل هذه الفرضية»⁽⁶⁶⁾. وكان الثاني هو مقولته الحازمة عن مدى ما يمكن أن يعرفه العلم:

«من الواضح أن الوضع الراهن لنظام الطبيعة هو محصّلة لما كان عليه في البرهة الزمنية السالفة، وإذا تصوّرنا عقلاً (intelligence) يستطيع، في لحظة محددة، أن يحتضن جميع العلاقات بين الكائنات في الكون، فإن بوسع هذا العقل أن يقرر

(66) مقتبس في: Alexander Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1957), 276.

في أي لحظة في الماضي أو المستقبل، مواقع هذه الكائنات وتحركاتها وميولها الخاصة على العموم»⁽⁶⁷⁾.

إن العلم الذي حقق النصر لم يكن مستعدًا للاعتراف بأي شك قد يساوره، أو يسمح لأطراف أخرى بالظهور على المسرح.

وقد انخفض مستوى الاحترام العام الذي كانت تتمتع به الفلسفة أو، على العموم، ما كان يُعرف، في القرن التاسع عشر، بالإنسانيات التي تقهقرت واتخذت مواقع دفاعية. وقد انسحبت من الساحة نهائيًا بعد أن عجزت عن إنكار قدرة العلم على تفسير العالم الطبيعي. وبدلاً من ذلك، أصرت على أن ثمة ميداناً آخر مستقلاً تماماً - هو الميدان الإنساني، والروحي، والأخلاقي - وهو على القدر نفسه من الأهمية مثل ميدان العلم، إن لم يكن أكثر أهمية منه. وسعت، من هذا المنظور الإنساني، إلى إقصاء العلم، أو إعطائه دوراً ثانوياً جداً، على الأقل. وحيث إن الإنسانيات قد انشغلت بالميتافيزيقيا أو الأدب، فإن العلم كان مستعداً كل الاستعداد لإقصاء نفسه عن هذا الميدان الذي انتقص العلماء من قدره لأنه يغطي موضوعات غير علمية. أما عندما يتناول الموضوع وصفاً أو تحليلاً للواقع الاجتماعي، فلا يتفق الجانبان، حتى بصورة ضمنية، لأن كلاً من الثقافتين تريد الاستئثار بهذا الميدان.

(67) مقتبس في: Roger Hahn, *Laplace as a Newtonian Scientist* (a paper delivered at a Seminar on the Newtonian Influence held at the Clark Library), (April 8, 1967) (University of California, Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library, 1967), 15.

لقد برزت، ببطء ولكن بقليل من الثقة، كوادر من الحرفيين الاختصاصيين في دراسة الواقع الاجتماعي. وكان التاريخ هو الموضوع الأكثر إثارة للاهتمام من أكثر من ناحية. فمن بين الحقول الدراسية التي نسميها علمًا اجتماعيًا، التاريخ هو الأعرق والأطول نسبيًا. فقد كان مفهومًا ومُصطلحًا شائعًا قبل القرن التاسع عشر بفترة طويلة. غير أن أساس تخصص التاريخ الدراسي الحديث كان الثورة التاريخية التي نربطها بليوبولد فون رانكه (Leopold von Ranke). وكانت النسخة الحديثة من التاريخ، التي أسماها رانكه وزملائه (Geschichte) وليس (Historie)، علمية الطابع بصورة استثنائية في مسلماتها الأساسية. فقد شدد ممارسوها على أن من الممكن معرفة الواقع الاجتماعي. وأكد هؤلاء أن هذه المعرفة قد تكون موضوعية - أي أن ثمة بيانات صحيحة أو مغلوطة عن الماضي - وأن من واجب المؤرخين أن يكتبوا التاريخ «كما حدث بالفعل»، وذلك هو السبب الذي دفعه إلى إعطائه هذا الاسم. كما شددوا أنّ على العلماء والدارسين أن لا يقحموا تحيزاتهم الشخصية في تحليل البيانات أو في تأويلها. من هنا، فإنهم أكدوا أنّ على الباحثين أن يقدموا دليلًا على صحة بياناتهم يقوم على البحث الإمبريقي ويمكن لعلماء الأوساط العلمية السيطرة عليه والتحقق من صحته. وبلغوا في ذلك حدًا جعلهم في الواقع يحدّدون نوعية البيانات التي يمكن القبول بها كدليل وبرهان، (الوثائق الأولية في الأرشيفات). وقد سعوا بهذه الوسائل جميعها إلى رسم حدود واضحة للممارسات في هذا «التخصص الدراسي»، وتخليص التاريخ من كل ما هو «فلسفي».

أي تأملي أو استنباطي أو أسطوري. وقد أطلقت على هذا الموقف اسم «تاريخ يبحث عن علم»⁽⁶⁸⁾. غير أن المؤرخين أثبتوا من خلال الممارسة أنهم علماء هيّابون. فقد أرادوا التقيّد التام بما لديهم من معطيات وقصر البيانات السببية على البيانات ذات الآثار المباشرة، أي النتائج الفورية المحددة. وامتنعوا عن إطلاق «التعميمات» التي أسموها إمّا استنباطات لأنماط السلوك من حالات محددة وإمّا تأكيدات للنتائج السببية التي يكون منها اثنان من المتغيرات أقل ترابطاً أحدهما بالآخر زمانياً ومكانياً. وقد نتساهل فنقول إنهم فعلوا ذلك لأنهم كانوا يدركون هشاشة الأسس التي وفرتها لهم البيانات الإمبريقية المجموعة في القرن التاسع عشر للتوصل إلى استدلالات سليمة. وعلى أيّ حال، فقد أقصّ مضاجعهم الخوف من أن التعميم هو التفلسف، أي مناهضة العلم. وبذلك شُغفوا بالجزئي، وبالتخصيصيّ وحتى بالفريد، على الرغم من أنهم كانوا «يسعون إلى العلم».

كان بعض الممارسين الآخرين أكثر جرأة، فقد تجمعت التخصصات الناشئة في مجالات الاقتصاد وعلم الاجتماع والعلوم السياسية تحت مظلة «العلم الاجتماعي»، وفي كنفه، واستحوذت على المنهجيات وأمارات التكريم التي حظي بها العلم المنتصر (وذلك ما أثار مشاعر الازدراء و/أو اليأس في أوساط العلماء الطبيعيين). واعتبرت تخصصات العلم الاجتماعي نفسها تعميمية وتسعى إلى بلوغ القوانين الشمولية الكونية، وقولبت نفسها

Immanuel Wallerstein, «History in Search of Science», (68)
Review 19, no. 1 (winter 1996): 11-22.

بصورة واعية على شاكلة الفيزياء (قدر المستطاع). وكان عليها بطبيعة الحال أن تعترف بأن نوعية البيانات التي لديها ومعقولة/ سلامة نظرياتها أدنى بكثير من المستوى الذي حققته نظيراتها في العلوم المادية، بيد أنها كانت من الجرأة بحيث أكدت تفاؤلها حول التقدم في قدراتها العلمية في المستقبل.

وأود التأكيد هنا على أن منهجية الحجاج هذه، التي تتوسط المسافة بين التاريخ التخصيصي، من جهة، والثلاثي التعميمي (nomothetic) من العلوم الاجتماعية «الحقيقية»، من جهة أخرى، لم يكن، من عدة نواحٍ، أكثر من جعجعة لا طائل تحتها، لأن كلا الطرفين في هذا النقاش الدائر حول التخصصات ومناهج البحث كانا يقرّان بصورة تامة بتفوق العلم على الفلسفة. والواقع أنه كان بوسع العلم أن ينتصر في هذه المعركة بكل يسر لو أن العلماء الطبيعيين المتعجرفين لم يرفضوا قبول العلماء الاجتماعيين شديدي الإلحاح كأعضاء كاملي العضوية في هذه الجمعية الأخوية.

حتى عام 1945، ظل التاريخ والثلاثي التعميمي إلى حد كبير هما العلوم الاجتماعية في العالم المتمدن، وعن العالم المتمدن، ومن جانب العالم المتمدن. ولمعالجة قضايا العالم الخاضع للاستعمار وما كنا ندعوه الشعوب البدائية، استُحدث تخصص جديد مستقل في نطاق العلوم الاجتماعية، هو الأنثروبولوجيا، له منظومة مستقلة من المنهجيات والتقاليد. أما النصف الآخر من العالم، أي ما يسمى عادة الحضارات الراقية غير الغربية، ومنها الصين والهند والعالم العربي - الإسلامي، فقد تُركت لمجموعة خاصة من الأشخاص انخرطوا

في ما سُمّي «دراسات شرقية»، وهو مبحث أصر على أن يؤكد طابعه الإنساني، ورفض أن يُعدّ جزءاً من العلوم الاجتماعية. ويتضح لنا اليوم السبب الذي جعل الشقّة بين علم اجتماعي للعالم المتمدّن وعن العالم المتمدّن من جهة، وعلم اجتماعي ثانٍ لبقية العالم وعنه من جهة أخرى، تبدو طبيعية لدى الباحثين الأوروبيين في القرن التاسع عشر، ولماذا تبدو لنا الآن في غاية السخف. لن أتطرق هنا إلى هذه القضية بالتفصيل⁽⁶⁹⁾ وسأقتصر على الإشارة إلى أن الأنثروبولوجيين والباحثين المستشرقين على السواء، وانسجاماً مع منطق مشاركتهم في علم اجتماعي يدور حول الآخرين/العالم غير الحديث/البرابرة، قد أحسوا بارتياح كبير لاستخدامهم المنهجية التخصصية على أحد طرفي منهجية الحجاج، لأن المضامين الشمولية لعلم اجتماعي تعميمي لم تترك الفرصة، في ما يبدو، لما كانوا يعتمنون قوله.

في القرن التاسع عشر، كانت المنافسة على أشدها بين التخصصيين والتعميميين حول التيار الأكثر موضوعية من هذين التيارين، وأسفر ذلك عن نتائج غريبة انعكست على التمايز بين الميكرو والماكرو. وإذا نظرنا إلى بواكير الأعمال وإلى كبار الباحثين في كل من هذه التخصصات الوليدة، نلاحظ أن المؤلفات كانت تدور حول موضوعات ضخمة واسعة، مثل التاريخ الشمولي ومراحل المدينة. كما أن عناوين الكتب والمؤلفات كانت تميل إلى

(69) انظر: Immanuel Wallerstein et al., *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996).

أن تكون جامعة مانعة في اتساعها. وكان ذلك ينسجم كل الانسجام مع الانعطاف الذي شهده الفكر الحديث خلال ذلك القرن، وهو التحول إلى مفهوم التطور والارتقاء (evolution) بوصفه استعارة مجازية أساسية. وكانت تلك الكتب «ماكروية» تمامًا في تغطيتها الواسعة للموضوعات التي تعالجها، وفي وصفها لتطور البشرية. وقلما كانت دراسات عن موضوعات مفردة (monographic). غير أن هذا الطابع الماكروي في البحث لم يستمر طويلًا.

في معرض السعي لخلق بنى تضامنية، عملت مختلف التخصصات العلمية على ضبط أنماط التدريب والمسارات المهنية للراغبين في الانضمام إلى إحدى الجمعيات الأخوية. وأصر ممثلو تلك التخصصات على ميزتي الأصالة والموضوعية كليهما. ودفعهم ذلك إلى الوقوف في وجه الدراسات الماكروية بمجملها. واستلزمت الأصالة ألا يقول الباحث إلا ما هو جديد، والسييل الأفضل لذلك هو أن يقسم موضوع البحث إلى موضوعات ذات نطاقات أضيق، من حيث المكان والزمان، والمتغيرات التي تتناولها الدراسة. وأفضت عملية التقسيم إلى عدد لا حصر له من الاحتمالات أمام كل باحث لئلا يكرر ما فعله باحثون آخرون قبله. وبعد أن رُسمت حدود النطاق، اعتقد الباحثون أنهم قد أتاحوا مزيدًا من الفرص أمام زملائهم لتوخي الحذر في اختيار البيانات وتحليلها. وكانت هذه عقلية الميكروسكوب/المجهر، وقد حدثت بالباحثين إلى استخدام مجاهر أكثر قدرة وقوة. كما إنها كانت تتفق والتوجهات الاختزالية.

إن مَجْهَرَة (microscopization) العلم الاجتماعي قد وسّعت الفجوة بين العلم الاجتماعي التخصصي والعلم الاجتماعي التعميمي. وبالمثل كان الجانبان يسعيان إلى التزام الموضوعية، غير أنهما سلكا سبيلين مختلفين تمامًا لتحقيق ذلك، لأن كلاً منهما أبرز للنزعة الذاتية مخاطر معاكسة لتلك التي أبرزها الآخر. كان معسكر التخصصيين يتخوف من أمرين أساسيين. فقد تراءى لتلك الجماعة أن خطر النزعة الذاتية مستمد من الفهم السياقي غير المناسب من جهة، ومن تدخل المصالح الذاتية من جهة أخرى. وبقدر ما يعتمد الباحث على الوثائق الأولية، فإن عليه أن يقرأها بطريقة دقيقة وصحيحة، وليس على نحو ينطوي على مفارقة تاريخية أو عبر مؤشر ثقافة أخرى. واستوجب ذلك معرفة وافية بالسياق: التفاصيل الإمبريقية، وتعريف الحدود، واستخدام اللغة (وحتى الكتابة باليد في بعض الحالات)، والتلميحات الثقافية في الوثائق. وسعى العلماء بالتالي إلى تبني المنهج التأويلي، أي أن يتغلغلوا في نفسية الأشخاص والجماعات التي تناولها الدراسة ممّن كانوا يعيدون عنهم، وأن يحاولوا رؤية العالم مثلما يراه الأشخاص الذين هم قيد الدراسة. وكان ذلك يتطلب معايشة طويلة الأمد للغة وللثقافة اللتين تخضعان للملاحظة. وبالنسبة للمؤرخين فقد بدا أن من الأيسر أن يعكفوا على دراسة أمتهم/ثقافتهم التي عاشوا فيها وعاشوها. أما بالنسبة للأنثروبولوجيين، الذين لم يكن بوسعهم، بحكم التعريف، سلوك هذا السبيل، فقد اضطروا إلى تسخير استثمارات ضخمة ليتعرّفوا إلى أساليب دراسة مجموعة معينة من «الآخرين»، بحيث

بدا من المعقول أن يمضي المرء حياته بالعمل على دراسة شعب واحد من هذا النوع. وبالنسبة للدارسين المستشرقين، المنخرطين في دراساتهم في فقه اللغة، فقد استلزم الأمر ممارسة قد تمتد طيلة العمر لشحذ المهارات اللغوية العويصة. وبذلك، كانت في كل واحد من هذه الحقول البحثية ضغوط موضوعية دفعت بالباحثين إلى تضيق نطاق دراساتهم والوصول إلى مستوى من التخصص لم تستطع إلا قلة قليلة من الأشخاص أن تحمل ما يتطلبه من المهارات.

كان العزوف عن المشاركة مشكلة جدية كذلك بالنسبة للباحثين التخصصيين. وقد حلها المؤرخون أول الأمر بالإصرار على أنه لا يمكن كتابة التاريخ عن الحاضر بتحديد نهاية «الماضي» بنقطة بعيدة نسبيًا عن الحاضر. وكانت الحجة في ذلك أننا ملزمون سياسيًا بالحاضر بشكل لا مناص منه، ولكننا قد نحسّ بدرجة أقل من الالتزام كلما عدنا زمنيًا إلى الوراء. وتعزز ذلك الاعتقاد باعتماد المؤرخين على الأرشيفات، كما إن الدول التي تزود الأرشيفات بالمواد كانت (وما زالت) ترفض، لأسباب واضحة، توفير الوثائق الخاصة بالأحداث الراهنة. وبرهن الدارسون المستشرقون حيادهم بتحاشي أي احتكاك حقيقي بالحضارات التي درسوها. وحيث إن تخصصهم الدراسي هو فقه اللغة أساسًا، فإنهم عكفوا على قراءة النصوص، وهي المهمة التي كان بوسعهم أداؤها، وأدوها بالفعل، خلال دراساتهم. أما بالنسبة للأثروبولوجيين، فإن الخطر الكبير داخل هذا التخصص تمثل في تحوّل بعض زملائهم إلى أفراد من الشعب الأصلي الخاضع للدراسة، فلا يعودون بالتالي مؤهلين لأداء

دور الملاحظة العلمية. وكان أسلوب الضبط الوحيد هو التأكد من أن الأنثروبولوجي لا يقضي وقتاً طويلاً «في الميدان». وأكدت هذه الحلول كلها عنصر البُعد أو النأي بوصفه الآلية الكفيلة بضبط التحيز والسيطرة عليه. وبالمثل، فإن صحة النتائج المستخلصة قد ضمنتها المهارات التفسيرية لدى الباحثين الذين جرى تدريبهم بعناية.

إن الثلاثة التعميمية في مجالات الاقتصاد والعلوم السياسية وعلم الاجتماع قد قلبت هذه المنهجيات رأساً على عقب. فهي لم تؤكد عنصر البُعد، بل عنصر القُرب بوصفه وسيلة لتحاشي التحيز؛ ولكنه كان قريباً من نوع خاص جداً. فقد عُرِّفت البيانات الموضوعية بأنها تلك التي يمكن تكرارها وفق الشروط الزمانية والمكانية نفسها، أي أنها، بالتحديد، بيانات لم تُستخلص عن طريق «التفسير» والتأويل. وكلما ازداد الطابع الكمي للبيانات غدا تكرارها أكثر يُسرّاً. إلا أن البيانات عن الماضي أو تلك المُستقاة من بقاع نائية في العالم كانت تفتقر إلى قاعدة البنية التحتية اللازمة لضمان النوعية والجودة، أي لضمان «الصلابة» فيها. وكان الأمر على العكس من ذلك تماماً: فقد كانت أفضل البيانات هي الأحدث عهداً، وقد جُمعت في بلدان توافرت فيها أفضل بنية تحتية لتسجيل البيانات. أما البيانات القديمة أو الوافدة من مناطق أبعد فكانت بالضرورة ناقصة وتقريبية، بل ربما كانت ملفقة. وقد تكون وافية بالغرض في التقارير الصحفية والسياحية، وليس في المجال العلمي. يضاف إلى ذلك أن البيانات التي جُمعت حديثاً سرعان ما يعفّي عليها الزمن، لأن نوعية جمع البيانات تتحسن بصورة مطّردة مع مرور الزمن، ولا سيّما من حيث

إمكانية المقارنة بين بيانات جُمعت من موقعين أو أكثر. من هنا، فإن الثلاثي التعميمي قد انسحب وتموضع في الحاضر الراهن، بل في الحاضر المباشر والفوري.

علاوةً على ذلك، إذا أراد أحد المحللين إجراء عمليات متقدمة على البيانات الكمية، فإن من الأفضل خفض عدد المتغيرات واستخدام المؤشرات التي يمكن له أن يجمع عنها بيانات لا بد أن تكون بيانات صلبة. وبناءً على ذلك، فإن الحرص على موثوقية النتائج قد دفع هؤلاء العلماء الاجتماعيين إلى تضيق نطاق التحليلات زمنيًا ومكانيًا، وإلى اختبار الفرضيات التي تحدت بعناية تامة فقط.

وقد يتساءل المرء هنا عن صحة البيانات. غير أن المسلمات المعرفية قد حلت هذه المشكلة، فإذا اعتقد المرء أن ثمة قوانين كونية شاملة تحكم السلوك البشري، فإن المكان الذي تجري فيه الدراسة لا أهمية له. ذلك أننا نختار مواقع جمع البيانات وفقًا لنوعية البيانات التي يمكن الحصول عليها، وليس بسبب تفوق علاقتها بالموضوع.

والنتيجة التي يمكن استخلاصها من ذلك هي أن المسجلات المنهجية الكبرى التي أوضحت البناء التاريخي للعلم الاجتماعي إنما كانت مسجلات مزيفة، وقد ألهتنا عن تبين الحد الذي أدى فيه «الطلاق» بين الفلسفة والعلم إلى القضاء بصورة فعالة على السعي إلى ما هو خير في مجال المعرفة وإلى إعادة تحديد السعي نحو الحقيقة على هيئة فلسفة وضعية ميكروسكوبية اتخذت لنفسها عدة مظاهر. وكانت الآمال التي راودت العلماء الاجتماعيين أول

الأمر في أن يكونوا من الملوك - الفلاسفة المُحدثين عبثًا لا طائل تحته، فاكتفوا بأن يكونوا مجرد مستشارين يقدمون النصح في مجال الإصلاح الحكومي. وعندما فعلوا ذلك علانية، أُطلق عليه اسم العلم الاجتماعي التطبيقي. ولكنهم في أغلب الأحيان فعلوا ذلك على استحياء، مؤكدين أن دورهم يقتصر على البحث، وأن على الآخرين، أي السياسيين، أن يستخلصوا من هذا البحث النتائج التي يرون أنه ينطوي عليها في اعتقادهم. وباختصار، غدا حياد الباحثين بمثابة ورقة التوت التي تخفي عوراتهم بعد أن أكلوا تفاحة المعرفة.

وغالبًا ما بدا أن العالم الحديث يمثل قصة نجاح طويلة لانتصار التكنولوجيا، فاستمرّ حضور القاعدة السياسية الضرورية لإدامة توازن معيّن في ذلك النسق. وفي سياق هذا النجاح، شهد عالم العلم تكريمًا بعد تكريم في هذا النسق، كما لو كان هو المسؤول عن تحقيق هذا النصر. وانجرفت العلوم الاجتماعية مع هذا التيار. ولم يشكك أحد بصورة جدية في المسلمات الجوهرية للمعرفة. أما عيوب النسق العديدة - ومنها النزعات العنصرية، والجنسية، والكولونيالية التي تعبر بصورة جلية عن الاستقطاب المتعاضم في العالم، من الحركات الفاشية إلى معسكرات الاعتقال إلى النزعات الشكلائية الليبرالية بوصفها أنماطًا بديلة لكبح الدّمقرطة، فإنها اعتُبرت مشاكل عابرة وسريعة الزوال لأن من الممكن السيطرة عليها بمجموعها في المستقبل، بوصفها من جملة الانحرافات العنيفة العديدة عن المعايير المعتمّدة، في عالم يعود فيه المسار المنحني دائمًا إلى منحى التوازن الخطّي المتحرك صعودًا. وقد وعد السياسيون من جميع الجهات بأن

الخير آتٍ لا ريب فيه، ويُفترض أن ما يضمن تلك المرحلة هو التقدم المستمر في السعي نحو بلوغ الحقيقة.

غير أن ذلك لم يكن غير وهم من الأوهام التي خلّفتها عملية الفصل والتمدية التي أجريت للثقافتين، والواقع أن الفصل بين الثقافتين كان واحدًا من العوامل التي دفعت الخطوط البيانية بعيدًا عن التوازن. إن المعرفة في حقيقة الأمر مشروع استثنائي مفرد، وليس هناك تناقض جوهري بين أسلوب سعيها إلى بلوغها في العالمين الطبيعي والبشري لأنهما جزء لا يتجزأ من عالم مفرد. كما أن المعرفة لا تنفصل عن الإبداع أو المغامرة أو البحث عن المجتمع الصالح. ومن المؤكد أن المعرفة ستمثل على الدوام في السعي إليها وفي البحث عنها وليس في بلوغها. وذلك هو السبب الذي يسمح لنا بأن لا نعتبر الماكرو والميكرو، والعالمى والمحلى، والأهم من ذلك البنية والفعال، تعارضاتٍ لا يمكن تجاوزها بل عنصرين متكاملين على غرارين و يانٍ [في الفلسفة الصينية].

برز خلال العقدين الماضيين تطوران بارزان يمثلان تيارًا مختلفًا كل الاختلاف، ويقدمان دليلًا على أن العالم يمرّ الآن في مرحلة التغلب على الثقافتين. وكان للعلماء الاجتماعيين دور هامشيّ في إطلاق هذين التيارين، غير أنّهما يعطيان انطباعًا مشجّعًا إلى درجة كبيرة عن مستقبل العلم الاجتماعى. وأشير هنا إلى ما أصبح يسمى دراسات التراكب (complexity studies) في العلوم الطبيعية والدراسات الثقافية في الإنسانىات. ولن أستعرض هنا الكم الهائل

من الأدبيات التي صدرت حتى الآن في كل من هذين الميدانين. وعضواً عن ذلك، سأحاول مَوْضعة كل من هذين المجالين على أساس مضامينه الإستمولوجية بالنسبة للمعرفة وللعلوم الاجتماعية.

لماذا أُطلق هذا الاسم على دراسات التراكب؟ السبب هو أنها ترفض واحدة من المسلمات الأهم في المشروع العلمي الحديث، فقد افترض العلم النيوتوني أن ثمة معادلات بسيطة تفسر، ضمناً، كل شيء. وأحس أينشتاين (Einstein) بالإحباط لأن معادلة (الطاقة = الكتلة × مربع سرعة الضوء $E=mc^2$) لم تفسر إلا نصف الكون. وكان يبحث عن نظرية الحقل الموحد التي تستطيع بمعادلة تتسم بالبساطة نفسها أن تفسر كل شيء. وترى دراسات التراكب أن مثل هذه المعادلات تظل جزئية في أفضل حالاتها، كما أنها، في أغلب الأحيان، إنما تفسر الماضي، ولا تفسر المستقبل إطلاقاً. (وعلينا بالطبع أن نتوخى الحرص على التمييز بين الاعتقاد الوهمي بأن الحقيقة بسيطة، والفكرة المنهجية التي ينطوي عليها مبدأ شفرة أوكام (Occam's razor)، بأن علينا دائماً أن نلغي الزينات المنطقية من أفكارنا وأن لا ندرج في معادلاتنا إلا المصطلحات الضرورية لتبيانها بصورة واضحة).

ولماذا الحقيقة متراكبة؟ لأن الواقع متراكب. والواقع متراكب لسبب جوهرى هو سهم الزمان. فكل شيء يؤثر في كل شيء. ومع مرور الزمن، يتسع كل شيء على نحو مطرد ومتعاطم. وبمعنى من المعاني، فإن الأشياء لا تزول، مع أن كثيراً منها يبهت أو تمحي

معالمه. ويمضي الكون قدماً - لأن له حياة - في انتظامه غير المنظم أو في عدم انتظامه المنظم. وهناك بالطبع عدد لا يحصى من الأنماط المنتظمة المؤقتة، الراسخة، التي تشد الأشياء بعضها إلى بعض، وتخلق ما يشبه التماسك في ما بينها، ولكنها ليست كاملة، لأن النظام الكامل هو بطبيعة الحال الموت، كما أن النظام المستدام لم يحدث قط في جميع الأحوال. والنظام التام الكامل هو ما قد نعنيه عند الحديث عن الله، وهو، بحكم التعريف، أبعد من الكون المعروف. من هنا، فإن الذرات والمجرات والنباتات والحيوانات تمضي في مسالكها، أو في تطورها، إذا شئت، إلى أن تدفعها التناقضات الداخلية في بُناها بعيداً وبعيداً جداً عن حالة التوازن التي كانت تتمتع بها أول الأمر. وتصل هذه البنى المتطورة، بصورة متكررة، إلى نقاط لا يمكن عندها استعادة توازاناتها السابقة، بل إنها تبدأ مرحلة التفرع والتشعب، مع بروز مسارات جديدة، وقيام نظم جديدة، ولكننا لا نعلم بصورة مسبقة ما ستكون عليه هذه النظم الجديدة. إن صورة الكون المستقاة من هذا النموذج ليست حتمية ومحتومة بذاتها، لأن الترابطات العشوائية والقرارات الصغيرة هي من الكثرة بحيث لا تسمح لنا بالتكهن بالاتجاهات التي يتحرك فيها الكون. ولكن ذلك لا يعني أن الكون سيتحرك في أي اتجاه خبط عشواء. فهو وليد ماضيه، وقد رسم هذا الماضي حدود الفضاءات التي يجري اختيار هذه المسارات فيها. ويمكن بالطبع تبيان مساراتنا المنحنية، وبقدر من العناية، أي أن هذه المسارات يمكن تحديدها كمياً. ولكن إذا بالغنا في التشديد على

دقة البيانات، فإن علماء الرياضيات سيبلغوننا أننا سنحصل على نتائج غير مستقرّة⁽⁷⁰⁾.

إذا كان علماء الفيزياء والرياضيات يبلغوننا الآن أن الحقيقة، في مجال اختصاصهم تراكيبية وغير حتمية، وأنها تعتمد على سهم الزمان، فما الذي يعنيه ذلك للعلماء الاجتماعيين؟ ذلك أن من الواضح أن الأنساق البشرية تتميز عن جميع الأنساق في الكون بأنها البنى الأكثر تراكبًا على الإطلاق، وأن فترات توازنها المستقرّة هي الأقصر، وأن المتغيرات التي ينبغي أن تؤخذ في الحسبان خارجها هي الأكثر عددًا، وأن دراستها هي الأكثر صعوبة.

لا يمكننا أن نفعل إلا ما يفعله العلماء الطبيعيون، فبوسعنا أن نبحث عن أنماط تأويلية من نوعين، أي أن نبحث عمّا يمكن أن نسميه أنماطًا تأويلية شكلية، من النوع الذي يؤكد على سبيل المثال، أن جميع الأنساق الاجتماعية البشرية إنما هي أنساق اجتماعية تاريخية، لا بمعنى أنها تسلك مسارًا تاريخيًا، ولكن بمعنى أنها تُولد أو تبرغ في أزمنة وأمكنة محددة لأسباب محددة، وتعمل وفقًا لمنظومة محددة من القواعد والقوانين لأسباب محددة، وأنها تنتهي أو تموت أو تتفكك في أزمنة وأمكنة معينة لأنها غدت عاجزة عن التعامل مع

(70) يقول آيفار إيكلاندا: «لقد تهشم الكريستال، ولم تعد المقاربة النوعية بديلًا من المنهجيات الكمية. فقد تؤدي إلى قفزات عظيمة في المجال النظري كما هي الحال في ديناميكية الموائع. كما أن لها ميزة مهمة بالمقارنة مع المنهجيات الكمية، وهي الاستقرار».

(*Mathematics and the Unexpected* [Chicago: University of Chicago Press, 1988], 73).

متناقضاتها لمجموعة محددة من الأسباب. ولهذه الأنماط التفسيرية الشكلية نفسها مدّة سريان محددة. فقد لا ينشط ويعمل أحد الأنماط ذات يوم، مع أن ذلك قد يبدو اليوم بعيد الاحتمال.

غير أن بوسعنا كذلك أن نبحث عمّا يمكن تسميته أنماطًا تفسيرية جوهرية، مثل وصف القواعد الخاصة بنسق اجتماعي تاريخي معيّن. وعلى سبيل المثال، فإنني عندما أصف النسق العالمي الحديث بأنه اقتصاد رأسمالي عالمي، فإنني أقرّ بوجود نمط جوهرية معيّن. وذلك الأمر قابل للنقاش بالطبع، وقد نوقش مرارًا وتكرارًا. يُضاف إلى ذلك أن ثمة أنماطًا جوهرية داخل أنماط جوهرية، مثل صنّاديق داخل صنّاديق. وحتى لو سلّمنا بأن العالم الذي نعيش فيه هو اقتصاد رأسمالي عالمي، فإننا سنختلف حول ما إذا كان التغيّر المتكافئ هو سّمته المميّزة، أو حول جوانب أخرى لا حصر لها من أساليب عمله.

والعنصر الحاسم الجدير بالملاحظة حول دراسات التراكّب هو أنها، بأي معنى من المعاني، لم ترفض التحليل العلمي، بل عارضت الحتمية النيوتونية وحدها. ولكن العلوم الطبيعية، عندما قلبت بعض المسلّمات رأسًا على عقب، ولا سيّما عندما رفضت مفهوم الانعكاسيّة لصالح مفهوم سهم الزمان، إنّما اتخذت خطوة عملاقة باتجاه الميدان التقليدي للعلم الاجتماعي، ألا وهو تفسير الواقع بوصفه واقعًا مبنياً.

نتحوّل الآن إلى الدراسات الثقافية، وسنبداً بالسؤال نفسه. لماذا سميت دراسات ثقافية؟ بالنسبة لمجموعة من الباحثين المغرمين

بالتحليل اللغوي، فإن هذا السؤال، على حدّ علمي، لم يُطرح من قبل. وأول ما ألاحظه هنا أن الدراسات الثقافية ليست في واقع الأمر دراسات عن الثقافة بل هي دراسات عن المنتجات الثقافية. وكان ذلك من نتائج تجذّرها العميق في الإنسانيّات، الأمر الذي يفسّر بدوره انجذابها العميق للإنسانيّات. وفي تقسيم الثقافتين، وُضعت الإنسانيّات في مرتبة فوق المنتجات الثقافية.

كما أن الإنسانيّات وضعت تحت مظلة الخير، غير أنها لم تقبل بذلك إلّا على مضض. فقد بدا ذلك أمرًا سياسيًا للغاية، وغير ثقافي، وعرضيًا عابرًا، وغير مستقرّ، ويفتقر إلى عناصر الاستمرار الأبدية. ويوضح لنا مسار وليم ووردزورث (William Wordsworth) الذي تحول من شاعر للثورة الفرنسية إلى شاعر للشعر، حالات الهروب المتكررة التي قام بها الفنانون والباحثون المعنيّون بالمنتجات الثقافية إلى أرضية أكثر صلابة هي «الفن للفن»، ويمثل ذلك انعطافًا جماليًا نحو الداخل. وقد وجد هؤلاء بعض العزاء في أبيات لجون كيتس (John Keats) من «أنشودة حول جرّة إغريقية»: «الجمال هو الحقيقة، والحقيقة هي الجمال، هذا كل ما في الأمر/ وذلك هو ما تعرفه على هذه الأرض، وهو كل ما تحتاج إلى معرفته».

من المؤكد أنه كان دائمًا ثمة مَنْ يؤكد أن المنتجات الثقافية هي من نتاج الثقافة، وأن من الممكن تفسير ذلك على أساس بُنى النسق. والواقع أن المنتجات الثقافية كما نعرفها اليوم تعود في أصولها إلى إنكلترا في خمسينيات القرن العشرين وإلى الأشخاص الذين كانوا يطرحون هذه الحجة منذ أمد بعيد. وعلينا أن نتذكر أنهم كانوا يبحثون

عن ثقافة عمّالية. غير أن الدراسات الثقافية اتخذت ما سُمّي منعطفًا لغويًا أو منعطفًا تأويليًا، ولكنني أعتقد أنه انعطاف عام 1968، فقد اندلعت ثورات عام 1968 ضد الوسط اللبرالي، وطرح حجة لا يقتصر مفادها على أن اليسار القديم كان جزءًا من الوسط اللبرالي، بل يرى كذلك أن هذا الوسط اللبرالي كان ينطوي على المخاطر نفسها التي يمثلها المحافظون الحقيقيون (هذا إذا لم يكن أشدّ خطرًا منهم).

أما دراسة المنتجات الثقافية، فكانت تعني أن العدو لم يكن الباحثين الذين درسوا المنتجات الثقافية وفقًا للمعايير الجمالية التقليدية المحافظة، أي اليسار القديم الذي كان أتباعه يحللون المنتجات الثقافية على أساس تفسيراتهم المفترضة في الاقتصاد السياسي. وتلا ذلك انفجار أدّى إلى تفكيك كل شيء. ولكن ماذا كان هذا العمل؟ يبدو لي أنه، في جوهره، يؤكد غياب الجماليات المطلقة، ويصرّ على أن علينا أن نفسر لماذا أنتجت منتجات ثقافية محددة في الوقت الذي أنتجت فيه، ولماذا بهذه الصورة؟ ثم نتقل إلى السؤال عن كيفية استقبال الآخرين لها وأسباب ذلك.

من الواضح أننا قد انخرطنا هنا في نشاط متراكب للغاية، حيث تكون التوازنات (القواعد المقررة) مرحلة عابرة في أحسن الحالات، ولا يمكن أن يكون لها مستقبل محتوم مسبقًا، لأن العناصر العشوائية التي تنطوي عليها بالغة الاتساع والتعدّد. وفي خلال تلك العملية، ابتعدت دراسة المنتجات الثقافية عن ميدان الإنسانيات التقليدي ودخلت مجال العلوم الاجتماعية، أي تفسير الواقع بوصفه

واقعا مبنيا. وذلك بالطبع أحد الأسباب التي جعلت كثيرا من العلماء الاجتماعيين أكثر تقبلا لها.

إن توجه العلماء الطبيعيين نحو العلوم الاجتماعية (دراسات التراكب) وتوجه الباحثين في مجال الإنسانيات إلى العلوم الاجتماعية (الدراسات الثقافية) لم يكن يخلو من المعارضة في أوساط العلوم الطبيعية والإنسانيات على حد سواء. وكانت معارضة شرسة في الواقع، ولكنها، في تقديري، كانت أساسا عملية دفاعية. كما إن أنصار دراسات التراكب أو أنصار الدراسات الثقافية على السواء لم يعرفوا أنفسهم بوصفهم يتجهون نحو معسكر العلوم الاجتماعية. وبالمثل، لم يقم كل العلماء الاجتماعيين (أو حتى جلهم) بتحليل الوضع على هذا النحو.

وقد آن الأوان لأن نسمي الأشياء بأسمائها. إننا منشغلون في هذه الأونة بتذليل مشكلة الثقافتين عن طريق التطبيق العلمي الاجتماعي للمعرفة بأكملها، والإقرار بأن الواقع هو الواقع المبنى وأن هدف النشاط العلمي/الفلسفي هو الوصول إلى تفسيرات عملية ومعقولة لهذا الواقع، أي تفسيرات ستكون حتما مؤقتة ولكنها صحيحة، أو أكثر صحة في تلك اللحظة، من التفسيرات الأخرى البديلة. ولكن إذا كان الواقع واقعا مبنيا، فإن البناة هم الفاعلون (actors) في العالم الحقيقي، لا الباحثون والعلماء. وليس دور الباحثين أن يبنوا الواقع، بل أن يبينوا كيف تم بناؤه، وأن يختبروا المباني الاجتماعية المتعددة التي تشكل الواقع ويقارنوا بعضها ببعض. إنها على نحو ما، لعبة المرايا اللانهائية. فنحن نحاول اكتشاف الواقع الذي بنينا الواقع على

أساسه، وعندما نجده، نسعى إلى فهم كيفية بناء هذا الواقع بدوره اجتماعيًا. وخلال الترحال عبر تلك المرايا، ثمة تحليلات دراسية قد تكون أكثر صحة أو أقل صحة. والتحليلات الدراسية الأكثر صحة هي أكثر فائدة من الناحية الاجتماعية لأنها تساعد العالم في بناء واقع أكثر عقلانية إلى حدّ كبير. وعلى هذا الأساس، فإن البحث عن الحقيقة والبحث عن الخير يترابط الواحد منهما مع الآخر بشكل لا فكاك منه. من هنا، نحن منخرطون جميعًا في كليهما، وفي آن واحد.

يعرض إيليا بريغوجين في كتابه الأخير أمرين بطريقة بسيطة جدًا: «إن الممكن أغنى من الحقيقي». والطبيعة تقدّم لنا بالفعل صورة الخلق، وغير المنظور، والجدّة؛ و«العلم حوار مع الطبيعة»⁽⁷¹⁾. وسأعتبر هذين الموضوعين أساسًا لملاحظاتي الختامية.

الممكن أغنى من الحقيقي. من يعرف ذلك أكثر مما يعرفه العلماء الاجتماعيون؟ ولماذا نخشى إلى هذا الحد مناقشة الممكن، وتحليله، واستكشافه؟ علينا أن لا ننقل اليوتوبيات (utopias)، بل الرؤى اليوتوبية (utopistics)، إلى قلب العلم الاجتماعي. والرؤى اليوتوبية هي تحليل اليوتوبيات الممكنة، وتقييدها، والعقبات التي تحول دون تحقيقها. إنها البحث التحليلي عن البدائل التاريخية في الحاضر الراهن. وهي التوافق والمصالحة بين البحث عن الحقيقة والبحث عن الخير.

Ilya Prigogine, *La fin des certitudes* (Paris: Odile Jacob, (71) 1996), 83, 177.

تمثل الرؤى اليوتوبية مسؤولية مستمرة للعلماء الاجتماعيين. غير أنها مهمة صعبة على نحو خاص عندما يتسع مجال الاختيار إلى حدوده القصوى. ومتى يحدث ذلك؟ إنه يحدث بالضبط عندما يكون النسق الاجتماعي التاريخي الذي نكوّن جزءاً منه أبعد ما يكون عن التوازن، وعندما تكون التقلّبات في حدودها القصوى، وعندما تكون التشعّبات في حدودها الدنيا، وعندما تسفر أصغر المُدخّلات عن أكبر المُخرجات. وهذه هي اللحظة التي نعيشها الآن وسنعيشها خلال السنين الخمس والعشرين أو الخمسين المقبلة⁽⁷²⁾.

إذا أخذنا الدراسات اليوتوبية على محمل الجد، فإن علينا أن نكفّ عن التخاصم حول مسائل تافهة، أهمّها مسألة الحتمية مقابل حرية الاختيار، والبنية مقابل الفِعال، والعالمى مقابل المحلى، أو الماكرو مقابل الميكرو. ويبدو لي أن ما نراه بوضوح الآن هو أن هذه المتعارضات لا تتعلق بالصدق أو الدقة، أو حتى بالتفضيل، بل بالتوقيت وعمق المنظور. ويبدو أن الأمور تكون محتومة في الفترات الزمنية الطويلة جداً والقصيرة جداً، ولكنها تكون رهناً بحرية الاختيار في المناطق الوسيطة البالغة الاتساع. ويمكن أن نعدّل دائماً من زاوية النظر للحصول على دليل الحتمية أو حرية الاختيار الذي نريده.

ولكن هل يعني ذلك أن شيئاً ما هو في حكم المقرر المنحتم؟ يمكنني أن أفهم ذلك في مجال اللاهوت. إنه يعني أننا نعتقد أن هناك

(72) لن أطرح هذا الموضوع هنا، غير أنني سبق أن ناقشت هذه المسألة بالتفصيل في: «Peace, Stability, and Legitimacy, 1990-2025/2050» in: *After Liberalism* (New York: New Press, 1995), 25-45.

إلهاً قديرًا كليّ القدرة وأنه هو الذي قرّر وحتّم كل شيء، ولكننا سرعان ما نواجه المتاعب هنا، كما أسلفت. أمّا إذا استخدمنا العبارة التي كان يمكن أن يستخدمها أرسطو (Aristotle) فستعامل مع سبب كافٍ. لكن إذا قلت إن احتمال خفض البطالة في أوروبا أمر مقرّر محتوم خلال السنين العشر القادمة، فمن هو، أو ما هو الطرف الذي يقرّر هذه الحتمية وإلى أي حد في الماضي يمكنني أن أتبعها؟ وحتى لو اقتنعتُ بأن لذلك دلالة تحليلية (وسيكون ذلك على جانب من الصعوبة)، فهل له أهمية علمية؟ وهل سيكون من نتائج ذلك أنّ المسألة تتعلق بحرية الاختيار، وأنه إذا قُدّر للسياسيين الهولنديين، أو الألمان، أو الفرنسيين، أو للمقاولين، أو الزعماء النقابيين أو أي شخص آخر، أن يؤدّوا أعمالاً محدّدة، فهل سيكون بوسعي أن أؤكد أن البطالة ستخفض في الحقيقة؟ وحتى لو عرفتُ أو عرفنا بماهية تلك الأشياء، أو اعتقدنا بأننا قد عرفناها، فما الذي يدفعنا إلى فعل ذلك الآن بينما لم نفعله من قبل؟ وإذا كان ثمة إجابة عن مثل هذا السؤال، فهل يعني ذلك أن إرادتنا الحرة قد قرّرتها قوة ما قبل ذلك؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما هي تلك القوّة؟ إن هذا الأمر هو سلسلة تعاقبية لامتناهية وعديمة المعنى. وعندما نبدأ بحرية الاختيار فسننتهي بالحتمية، وعندما نبدأ بالحتمية فسننتهي بحرية الاختيار.

هل نستطيع مقارنة هذه المسألة بطريقة أخرى؟ فلنتفق أوّلاً على أننا نحاول أن نجد معنى لمفهوم التراكب، وأن «نفسره» بشكل نافع ومعقول. يمكننا أن نبدأ بمهمة بسيطة هي تحديد أوجه الانتظام والتناسق. كما يمكننا أن نحاول، مؤقتاً، تقويم القوّة النسبية لشتّى

التقييدات المفروضة على الأفعال الفردية والجماعية. وبوسعنا أن نطلق على هذه المهمة اسم موضعة البنى في سياق المدى الطويل. وأنا أصفها بأنها مهمة بسيطة، مع أنها بالطبع أبعد ما تكون عن البساطة. فهي بسيطة لأنها لا تفسّر إلا القليل، ولأنها تمثل مرحلة سابقة، أي مرحلة تسبق ما يليها من مهمّات أكثر تراكبًا وتعقيدًا. وإذا لم تكن البنى واضحة في أذهاننا، فإننا لا نستطيع المضيّ قدمًا لتحليل أي مسألة أكثر تراكبًا أي، على سبيل المثال، ما يسمى التواريخ الصغرى (microhistories) أو النصوص أو أنماط التصويت في الانتخابات.

إن تحليل البنى لا يحدّ ما يمكن أن يتوافر من فعاليات. وواقع الحال، هو أننا لا نستطيع أن نبدأ بممارسة نوع الحكم الذي ينطوي عليه مفهوم الفِعال إلا إذا استكملنا البنى، أي ابتكرنا «السرديات الأساسية» المعقولة المهمة، والصحيحة مؤقتًا. وإذا لم نفعل ذلك، فإن ما يسمى الفِعال الخاص بنا سيكون أعمى، وإذا كان أعمى فإنه يمكن التلاعب به، مباشرةً أو بصورة غير مباشرة. إن ما نراه هو الأشكال والصور في كهف أفلاطون (Plato)، ونتوهم أن بوسعنا التأثير فيها.

يقودني ذلك إلى مقولة بريغوجين الماثورة الثانية: «العلم حوار مع الطبيعة». لا بد لكل حوار من طرفين. فمن هما في هذه الحالة؟ وهل يتمثل العلم في عالم ما أم جماعة من العلماء أم مؤسسة/ مؤسسات علمية معينة، أم أي مخلوق مفكر؟ وهل الطبيعة كيان حيّ، أم ذات إلهية تجسّد وحدة الوجود (god pantheistic)، أو الله القادر الكلي القدرة؟ إن البحث عن الشركاء في الحوار هو جزء من الحوار نفسه. والعامل الذي ينبغي أن نبقية ثابتًا هو إمكانية

معرفة المزيد والعمل بصورة أفضل. ويظل ذلك مجرد إمكانية ولكنه ليس متعذر الحدوث. وبدأ تحقيق هذه الإمكانية عندما نتوقف عن مناقشة قضايا الماضي المزيفة التي اختلقت لتصرف انتباهنا عن طرق أخرى أكثر غناءً وجدوى. إن العلم ما زال في بواكيره الأولى، وجميع المعارف هي معارف اجتماعية. وبحق للعلم الاجتماعي أن يعتبر نفسه موقع التأمل المعرفي الذاتي، وهو ليس بالتالي ضد الفلسفة ولا ضد العلوم الطبيعية، بل هو متوافق ومتوائم مع كليهما.

وعلى الرغم من اعتقادي بأن السنين الخمس والعشرين أو الخمسين القادمة ستكون عسيرة شاقة في مجال العلاقات الاجتماعية الإنسانية، وهي مرحلة تفسخ نسقنا الاجتماعي التاريخي القائم والانتقال إلى بديل غير مؤكد، فإنني أعتقد كذلك بأن السنين القادمة ستكون مثيرة على نحو استثنائي في عالم المعرفة. إن الأزمة الممنهجة سترغم الجميع على التأمل الاجتماعي. وأتبين الآن إمكانية الإنهاء الحاسم للطلاق بين العلم والفلسفة، وأعتبر العلم الاجتماعي، كما أسلفت، نقطة الانطلاق الحتمية إلى عالم المعرفة الذي أعيد توحيد. ولا نعلم ما سيفضي إليه ذلك. لكن لا يسعني، في هذا المقام، إلا أن أقول ما قاله [الشاعر وليام] ووردزورث عن الثورة الفرنسية في قصيدته المسماة المقدمة (*The Prelude*): «كان من النعم السماوية أن تكون على قيد الحياة فجر ذلك اليوم/ أما أن تكون في ريعان الشباب، فقد كان السماوات نفسها».

تراث علم الاجتماع ووعده العلم الاجتماعي(*)

سأناقش هنا موضوع المعرفة الاجتماعية وتراثها وتحدياتها ومنظوراتها. وسأحاول أن أبرهن على أن تراث علم الاجتماع هو شيء سأسميه «ثقافة علم الاجتماع»، وأن أعرف ما يعنيه ذلك عندي. وسأحاول، أكثر من ذلك، أن أبرهن على أنه قد مضت الآن عدة عقود على بروز تحديات أمام تلك الثقافة نفسها. وتتمثل تلك التحديات أساساً في النداءات لفضح زيف ثقافة علم الاجتماع ثم طرح صياغة جديدة لها. ونظرًا لوجود إصرار مجدد ومتواصل لثقافة علم الاجتماع ولقوة تلك التحديات، فإني سأحاول في الختام أن أجادل للإقناع بأن المنظور الوحيد المقبول والنافع لدينا هو خلق ثقافة جديدة منفتحة، ليس في علم الاجتماع هذه المرة، بل في العلوم الاجتماعية. والأكثر أهمية بالنسبة لهذه الثقافة هو أن تقوم داخل عالم معرفة موحد الرؤية المعرفية (الإبستمولوجيا) من جديد.

إننا نقسم المعرفة ونربطها بثلاث طرق مختلفة: فكرياً، بصفاتها تخصصات معرفية (disciplines) وتنظيمياً، في صيغة بنى مشتركة (corporate structures)، وثقافياً، من حيث كونها مجموعات من

(*) الخطاب الافتتاحي الرئاسي أمام المؤتمر الدولي الرابع عشر لعلم الاجتماع، 26 تموز/ يوليو 1998، مونتريال، كندا.

العلماء يشتركون في بعض المسلّمات الأولية (premises). ويجوز أن ننظر إلى تخصص معرفي ما بوصفه بناء فكريًا أو أداة تساعد على الكشف. فهو طريقة تعطي القدرة على دراسة موضوع ما في مجاله الخاص وبمناهجه الملائمة وحدوده المعينة نتيجة لذلك. ويتمثل التخصص المعرفي في السعي إلى تدريب الفكر. فالتخصص المعرفي لا يعرف فقط ما ينبغي التفكير فيه وكيف يمكن القيام بذلك، ولكن أيضًا التفكير في ما هو خارج عن نطاقه. فالقول إن موضوعًا ما يشمل تخصصًا معرفيًا محددًا لا يقتصر فقط على تعريف ماهية هذا التخصص المعرفي بل يتطلب أيضًا تحديد المجال الذي لا يشملها. فالقول إذاً بأن علم الاجتماع هو تخصص معرفي، إلى جانب أشياء أخرى، يعني أنه ليس علم الاقتصاد أو علم التاريخ أو علم الأنثروبولوجيا. فيقال إن علم الاجتماع لا يُسمى بتلك الأسماء الأخرى لأن له مجالًا مختلفًا للدراسة ومنظومة مختلفة من المناهج، واتجاهًا فكريًا مختلفًا بالنسبة للمعرفة الاجتماعية.

ظهر علم الاجتماع كتخصص معرفي في آخر القرن التاسع عشر مع مجموعة من التخصصات المعرفية الأخرى التي نطلق عليها مصطلح العلوم الاجتماعية. لقد تبلور علم الاجتماع كتخصص معرفي في الفترة بين 1880 و1945 تقريبًا. وحاول كل من الرواد في هذا الميدان، في تلك الفترة، تأليف كتاب على الأقل يدعي تعريف علم الاجتماع بوصفه تخصصًا معرفيًا. ولعل آخر عمل فكري رئيسي في تقاليد التأليف تلك هو كتاب تالكوت بارسونز (Talcott Parsons) *بنية الفعل الاجتماعي* (*The Structure of*

(73) *Social Action* في عام 1937. وهو كتاب ذو أهمية كبرى لتراثنا في علم الاجتماع، وسأعود لاحقًا إلى تبيان دوره. ومن المؤكد أن الأقسام المتعددة للعلوم الاجتماعية استطاعت في النصف الأول من القرن العشرين أن تؤسس نفسها، وتم الإقرار بأنها تخصصات معرفية. فعرف كل منها نفسه بطرق أبرزت بوضوح اختلافه عن التخصصات المعرفية المجاورة. ونتيجة لذلك، تضاءل عدد المشككين في انتماء الإطار الفكري لكتاب أو مقال ما إلى تخصص معين. وكانت تلك فترة اتضح فيها معنى عبارة: «هذا ليس علم اجتماع؛ بل هو تاريخ اقتصادي أو علم سياسة».

لا أعتزم هنا عرض منطق الحدود التي رُسمت في هذه الفترة. فقد عكست هذه الحدود ثلاثة انقسامات في مواضيع الدراسة التي بدت واضحة للعلماء يومئذ وتم إعلانها والدفاع عنها بقوة باعتبارها أمورًا حاسمة. فكان هناك انقسام الماضي/الحاضر الذي فصل التاريخ الفردي عن قوانين المجموعة الثلاثية لعلم الاقتصاد وعلم السياسة وعلم الاجتماع. وهناك انقسام المتحضر/الآخر أو الأوروبي/غير الأوروبي الذي فصل كل التخصصات المعرفية الأربعة السابقة الذكر (التي درست أساسًا وحدة العالم الأوروبي) عن علم الأنثروبولوجيا والدراسات الشرقية. وكان انقسام السوق والدولة والمجتمع المدني - وهو ما اعتبر مناسبًا للعالم المتحضر فقط - ومثّل على التوالي ميادين

T. Parsons, *The Structure of Social Action*, 2nd ed. (Glencoe, (73)
Ill: Free Press, 1949 [1937].

علم الاقتصاد وعلم السياسة وعلم الاجتماع⁽⁷⁴⁾. يتمثل المشكل الفكري في هذه المجموعات من الحدود في أن التغييرات في النظام العالمي بعد عام 1945 - أي صعود الولايات المتحدة إلى الهيمنة العالمية، والانبعاث السياسي للعالم غير الغربي، وتوسع عالم الاقتصاد الذي اقترن بتوسع النظام الجامعي العالمي - قد تأمرت كلها لتقويض منطق تلك الانقسامات الثلاثة⁽⁷⁵⁾، بحيث بدأت ضبابية حادة تكتنف عملياً حدود تلك الانقسامات بحلول عام 1970، وانتشر الإبهام إلى حدّ أنه لم يعد بوسع الكثيرين في نظري أن يدافعوا عن تلك الأسماء وتلك المجموعات من الحدود بوصفها حاسمة أو حتى مفيدة جداً على المستوى الفكري. ونتيجة لذلك، لم تعد التخصصات المتنوعة للعلوم الاجتماعية تخصصات معرفية لأنها لم تعد تمثل بوضوح حقولاً مختلفة للدراسة ذات مناهج مختلفة وبالتالي ذات حدود صلبة مميزة لها.

ومع ذلك، فإن الأمر لم يستلزم إلغاء الأسماء. فالوضع كان بعيداً كل البعد عن هذا؛ إذ جرت، منذ زمن طويل، مؤسسة التخصصات المعرفية المتعددة في هيئات تنظيمية على شكل أقسام جامعية وبرامج تعليم وشهادات ومجلات علمية وجمعيات وطنية وعالمية. ويتمثل ذلك حتى في تصنيف كتب رفوف المكتبات. إن إرساء تخصص معرفي في إطار مؤسساتي هو سبيل للمحافظة على

I. Wallerstein et al., *Open the Social Sciences: Report of the (74) Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996), chap. 1.

(75) المصدر السابق، 2، Chap.

ممارسته العملية وضمان استمرارها. ويمثل ذلك خلق شبكة عمل بشرية فعلية ذات حدود. إنها شبكة عمل تأخذ شكل بنى جماعية مشتركة لها متطلبات للقبول وقوانين ومبادئ تشرّع السبل المعترف بها للترقية في المهنة. ولا تسعى المنظمات العلمية إلى تدريب الفكر بل إلى انضباط الممارسة، فهي تضع حدودًا أشد صرامة من تلك التي وضعتها التخصصات المعرفية كأطر فكرية، وتستطيع المنظمات العلمية أن تدوم أكثر من التبرير النظري لحدودها التنظيمية. وقد وقع ذلك بالفعل. فتحليل علم الاجتماع كتنظيم في عالم المعرفة يختلف كثيرًا جدًّا عن تحليل علم الاجتماع كتخصص معرفي فكري. وإذا كان ميشال فوكو (Michel Foucault) قد أعلن في كتابه حفريات المعرفة (*The Archaeology of Knowledge*) أنه أراد تحليل تعريف التخصصات الأكاديمية وتأسيسها وإعادة تعريفها، فقد حلّل بير بورديو (Pierre Bourdieu) في كتابه الإنسان الأكاديمي (*Homo Academicus*) كيف تتشكّل وتُستدام وتُوطّر المنظمات الأكاديمية داخل مؤسسات المعرفة⁽⁷⁶⁾.

لن أتبع الآن أيًّا من الطرفين. وكما قلت، لا أعتقد أن علم الاجتماع لم يعد تخصصًا معرفيًا (وينطبق الشيء نفسه على العلوم الاجتماعية القريبة منا). وأعتقد جازمًا أن كل هذه العلوم تبقى متّصفة بتنظيم كبير. ونتيجة لذلك، أعتقد بأننا كلنا نجد أنفسنا في وضع

M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (New York: (76) Pantheon, 1972), and P. Bourdieu, *Homo Academicus* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988).

غير سويّ مساهمين نوعًا ما في إدامة ماضي أسطوريّ، وربما يكون ذلك أمرًا مريبًا. ومع ذلك، أودّ أن أركز على علم الاجتماع بصفته ثقافة، أي مجموعة من العلماء يشتركون في بعض المسلمات، لأنني أو من بأن مستقبلنا يُشيد صرحه من خلال النقاشات في هذا الميدان. وأقول إن ثقافة علم الاجتماع حديثة وقوية، لكنها هشة أيضًا، وهي قادرة على الازدهار فقط إذا شهدت تحولًا كبيرًا.

التراث

ما الذي يمكن أن نعنيه بثقافة علم الاجتماع؟ سأبدأ بطرح ملاحظتين. أولًا، إن ما نعنيه عادةً بـ«الثقافة» هو مجموعة المسلمات المنطقية والممارسات المشتركة. وهي بكل تأكيد ليست مشتركة بين كل أعضاء المجموعة في كل وقت، لكنها مشتركة بين معظم الأفراد في معظم الوقت. إنها مشتركة علنًا، ولكن الأهم من ذلك أنها مشتركة لاشعوريًا بحيث إنه نادرًا ما تجري مناقشة المسلمات المنطقية. ويجب أن تكون مثل تلك المسلمات المنطقية بالضرورة بسيطة جدًا بل مفروغًا منها. إذ عندما تكون المقولات دقيقة وفكرية المستوى من الصعب أن يشترك فيها الكثيرون ويكونوا بالتالي قادرين على إنشاء جماعة عالمية من العلماء. وتجدر الإشارة إلى أنه توجد فعلاً منظومة من تلك المسلمات المنطقية المشتركة بين علماء الاجتماع، لكنها لا توجد بالضرورة إطلاقًا بين الأشخاص الذين يسمّون أنفسهم مؤرّخين أو علماء اقتصاد.

ثانيًا، أعتقد أن المقدمات المنطقية المشتركة هي أمور مكتشفة - مكتشفة وليست معرّفة - من جانب من نعتبرهم مفكرينا المؤسسين.

تكوّن قائمة علماء الاجتماع المعترف بها هذه الأيام في العالم بأسره من دوركهائم (Durkheim) وماركس (Marx) وفير (Weber). وأول ما يلاحظ على هذه القائمة أنه لو سُئل المؤرّخون وعلماء الاقتصاد والأنثروبولوجيا والجغرافيا عن مفكريهم المؤسسين لكانت القائمة بالتأكيد مختلفة. فهذه القائمة لا تضم جول ميشيليه (Jules Michelet) أو إدوارد غيبون (Edward Gibbon)، ولا آدم سميث أو جون مينارد كينز (John Maynard Keynes)، ولا جون ستيوارت مل (John Stuart Mill) أو مكيفيللي، ولا كانط أو هيغل (Hegel)، ولا برونسلاو مالينوفسكي (Bronislaw Malinowski) أو فرانز بواز (Franz Boas).

وهنا يُطرح السؤال: من أين أتت القائمة؟ كما هو معروف، إذا كان دوركهائم قد سمى نفسه عالم اجتماع، فإن فير لم يفعل ذلك إلا في المرحلة الأخيرة من حياته⁽⁷⁷⁾، وبصورة مبهمة آنذاك. وبالطبع لم يدع ماركس ذلك إطلاقاً؟ وعلى الرغم من أنني التقيت علماء اجتماع يسمون أنفسهم دوركهامين، وآخرين يسمون أنفسهم

(77) من ينظر إلى أحد آخر مقالات فير «العلم بصفته مهنة» (Science as a Vocation) وهو خطاب ألقاه في 1918، يلاحظ أن فير يعرف نفسه بالتحديد (كعالم اقتصاد سياسي). وفي الواقع، إن الكلمة التي يستعملها في النص الألماني لوصف نفسه هي *Nationalökonom* وهي ذات معنى قريب جداً من معنى عالم اقتصاد سياسي. ومع ذلك، يشير لاحقاً في هذا النص إلى العمل الضروري الذي «يجب على علماء الاجتماع أن يقوموا به». وفي هذه الجملة الأخيرة، لا يمكن معرفة إلى أي حد يشير إلى نفسه. انظر: (M. Weber, «Science as a Vocation,» in: *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills [New York: Oxford University Press, 1946 (1919)], 129, 134).

ماركسيين، وكذلك سواهم ممن يلقبون أنفسهم فيبريين، فإنني لم ألتق بعد من يصفون أنفسهم بأنهم دوركهاميون وماركسيون وفيبريون في الوقت نفسه. ومن ثمّ فأني معني للقول بأن هؤلاء الثلاثة هم الشخصيات المؤسسة لميدان علم الاجتماع؟ وعلاوة على ذلك، فإن المراجع كافة، مؤلفًا بعد مؤلف، وعلى الخصوص الكتب الجامعية، تجيب بالإيجاب عن ذلك السؤال⁽⁷⁸⁾.

لم يكن الأمر دائمًا كذلك. والواقع أن الجمع بين الثلاثة يرجع عمومًا إلى تالكوت بارسونز في عمله المؤسس في ثقافة علم الاجتماع، بنية الفعل الاجتماعي. وكان بارسونز يهدف بالطبع إلى الاعتراف بالثلاثي المكوّن من دوركهام و فيبر وفلفريدو باريتو (Vilfredo Pareto). وبطريقة ما لم يكن على الإطلاق قادرًا على إقناع الآخرين بأهمية باريتو الذي يبقى مجهولًا على العموم. وأضيف ماركس إلى القائمة على الرغم من جهود بارسونز القصوى لحذفه منها. ومع ذلك، فإن القائمة، في نظري، رأت النور في الأساس على يدي بارسونز. وهذا ما يجعل ميلاد القائمة بالطبع أمرًا حديثًا جدًا. فقد ظهرت عمومًا إلى الوجود بعد عام 1945.

عندما بدأ بارسونز بنشر مؤلفاته في سنة 1937 كان دوركهام أقل أهمية في العلوم الاجتماعية الفرنسية مما كان عليه قبل عشرين

(78) ثمة مثال حديث من عالم اجتماع كندي هو: Ken Morrison, *Marx, Durkheim, Weber: Formations of Modern Social Thought* (London: Sage, 1995).

ونقرأ في التعريف بالكتاب: «كل مقرر جامعي لما قبل الماجستير يركز على ماركس ودوركهام و فيبر باعتبارهم الأرضية للتراث الكلاسيكي في النظرية السوسيولوجية».

عامًا وما أصبح له من مكانة من جديد بعد عام 1945⁽⁷⁹⁾. ولم يكن بالشخصية المرجعية لدى كبريات المجموعات الوطنية في علم الاجتماع. ومن المهم بهذا الصدد النظر إلى المقدمة التي كتبها جورج كاتلن (George E. G. Catlin) في الطبعة الإنكليزية الأولى لكتاب قواعد المنهج السوسولوجي. ففي هذا الكتاب الموجه إلى الجمهور الأميركي في عام 1938، دافع كاتلن عن أهمية دوركهايم مصنفًا إياه في فئة تشارلز بوث (Charles Booth) وفلكسندر (Flexner) ودبليو آي توماس (W. I. Thomas). وقال إن فوندت (Wundt) وإسبيناس وتونيز (Tönnies) وزيمل (Simmel)، قد سبقوا دوركهايم إلى أفكاره، غير أنه كان، مع ذلك، شخصية مهمّة⁽⁸⁰⁾. وليس من السهل تقديم دوركهايم بهذه الطريقة اليوم. ففي عام 1937، لم يكن فيبر يُدرّس في الجامعات الألمانية. والواقع أنّه لم يكن في سنة 1932 الشخصية القيادية التي يتمتع بها اليوم في علم الاجتماع الألماني. كما إن أعماله لم تكن حتى ذلك الحين قد تُرجمت إلى الإنكليزية أو الفرنسية. أما بالنسبة لماركس، فنادرًا ما تردّد ذكره حتى في الأوساط الأكاديمية الأكثر رصانة.

بيّن ر. و. كونل (R. W. Connell) في استطلاع أخير ما ظنّته منذ زمن بعيد، وهو أن الكتب الجامعية قبل 1945

(79) بالنسبة للتراجع النسبي لدور دوركهايم وبخاصة لدور مجلة *L'Année Sociologique* انظر: T. Clark, «The Structure and Functions of a Research Institute: *The Année Sociologique*,» *European Journal of Sociology* 9 (1968), 89-91.

G. E. G. Catlin, Introduction to Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and J. H. Mueller, 8th ed. (Glencoe, Ill.: Free Press, 1964 [1938], xi-xii).

ربّما ذكرت هؤلاء المؤلفين الثلاثة، لكنّ الإشارة إليهم وردت فقط ضمن قائمة طويلة بأسماء آخرين. يسمّي كونل هذا «وجهة نظر موسوعية لا قانونية للعلم الجديد من طرف الممارسين له»⁽⁸¹⁾. فالمعيار المقبول هو الذي يعرف الثقافة. وقد بلغ هذا المعيار أوجه بين العامين 1945 و1970، وهذه فترة خاصة جدًا هيمن فيها علماء الاجتماع الأميركيون، حيث كان المنظور البنيوي الوظيفي يومئذ في الطليعة في أوساط علماء الاجتماع.

يجب أن يبدأ المعيار مع دوركهايم - وهو أكثر الثلاثة شعورًا بانتسابه لعلم الاجتماع ومؤسس مجلة سماها السنة السوسولوجية (*L'Année Sociologique*) التي احتفلنا في عام 1998 بمرور قرن على صدورها، كما احتفلنا بالذكرى الخمسين لإنشاء الجمعية الدولية لعلم الاجتماع (International Sociological Association). أجب دوركهايم عن السؤال الأول والأكثر وضوحًا الذي يجب أن يطرحه أي دارس للواقع الاجتماعي يقوم ببحث ميداني: كيف يمكن لأفراد أن يعتقدوا بمجموعة خاصة من القيم من دون الاعتقاد بقيم أخرى؟ وكيف يمكن لأشخاص ذوي «خلفيات متشابهة» أن يميلوا إلى الاعتقاد بمجموعة القيم نفسها أكثر من أشخاص ذوي خلفيات مختلفة عنهم؟ نحن نعرف جيدًا الإجابة عن ذلك بحيث يبدو أن الأمر لم يعد مثيرًا للتساؤل بالنسبة لنا.

ومع ذلك، فلتتعرف إلى إجابة دوركهايم. فهو يعلن من جديد، بكل وضوح، حججه الأساسية في التوطئة للطبعة الثانية لكتاب قواعد

R. W. Connell, «Why Is Classical Theory Classical?» (81) *American Journal of Sociology*, 102, no. 6 (May 1967): 1514.

(*The Rules of Sociological Method*) المنهج السوسولوجي الذي وضعه عام 1901. واعتبر ذلك رداً على منتقدي الطبعة الأولى التي يحاول فيها توضيح ما يقوله لأنه يشعر أنه قد أسيء فهمه، فيعرض ثلاثة افتراضات. يتمثل الأول في أنه «يجب التعامل مع الحقائق الاجتماعية كأشياء». ويؤكد أن محتوى هذا القول «هو من صميم منهجنا». ويعلن أنه بذلك لا يعيد الواقع الاجتماعي إلى أساس مادّي ما، وإنما يرغب في القول بأن للعالم الاجتماعي «درجة من الواقعية مساوية على الأقل لما يضيفه كل شخص» على العالم المادّي. يقول: «الشيء هو في تضاد مع الفكرة كما إن ما هو معروف من الخارج هو في تضاد مع ما هو معروف من الداخل»⁽⁸²⁾. يقول ثاني افتراض «بأن الظواهر الاجتماعية هي أمور خارجية عن الأفراد»⁽⁸³⁾. وأخيراً يؤكد دوركهيم أن الكبح الاجتماعي ليس مثل الكبح المادّي لأنه شيء غير متأصل في طبيعة الفرد، لكنه مفروض عليها من

Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, trans. (82)
W. D. Halls (Glencoe, Ill: Free Press, 1982 [1938], 35-36.

(83) يقول دوركهيم حول الرأي القائل بأن المجتمع يُبنى على طبقة سفلى من الوعي الشخصي: «لكن ما هو غير مقبول بالنسبة للحقائق الاجتماعية (social facts) مقبول بحرية في مجالات أخرى في عالم الطبيعة. فعندما تتجمع عناصر من أي نوع، فإن هذا التجمع يقود إلى ظهور ظواهر جديدة. فالمرء يجب أن يتصوّر تلك الظواهر، ليس في العناصر ذاتها، وإنما في الكينونة التي هي حصيلة اتحاد تلك العناصر... لنطبق هذا المبدأ على علم الاجتماع. وكما هو مسموح لنا، لو أن هذا القول الجامع الفذ الذي يمثل كل مجتمع، يؤدي إلى بروز ظواهر جديدة، مختلفة عن تلك التي تحدث بالوعي في العزلة، فالمرء مجبر على القبول بأن تلك الحقائق المحددة تكمن في المجتمع نفسه الذي ينتجها وليس في أجزائه، أي أعضائه». انظر: Durkheim, *Rules* [1982], 38-40.

الخارج⁽⁸⁴⁾. ويضيف الإشارة إلى أنه لكي يكون هناك واقع اجتماعي، لا بد أن توجد تفاعلات اجتماعية بين الأفراد تؤدي إلى ظهور «عقائد وأنماط سلوك أنشأتها المجموعة، ومن ثم يمكن تعريف علم الاجتماع بأنه العلم الذي يدرس المؤسسات وأصلها ووظيفتها»⁽⁸⁵⁾. وهكذا فنحن نتحدث بوضوح عن واقع اجتماعي ينشأ في المحيط الاجتماعي. وهذا الواقع الذي يُنشئه المجتمع هو ما يدرسه علماء الاجتماع، أي علم المؤسسات. بل إن دوركهايم يتوقع مسبقاً اهتمامنا الحالي بمسألة الفِعال^(*) (agency) الاجتماعي، إذ يضيف في هذه النقطة بالذات ملاحظة يوضح بها حدود «التنوع المسموح به»⁽⁸⁶⁾.

(84) «لا يأتي ما هو خاص بـ «التقييد الاجتماعي» (social constraint) من عدم استسلام بعض أنماط الأجزاء، لكن من الهيبة (prestige) التي تتمتع بها بعض التمثلات. الصحيح أن العادات الخاصة بالأفراد أو بالوراثة، تحتوي في بعض ملامحها هذه الخاصية نفسها. فهي تهيمن علينا وتفرض العقائد والممارسات. ولكنها تهيمن علينا من الداخل، لأنها موجودة كلياً في كل فرد منا. وفي المقابل، فإن المعتقدات والممارسات الاجتماعية تؤثر علينا من الخارج. ومن ثم، فإن تأثير سيطرة الأولى بالمقارنة مع الأخرى أمر مختلف جداً» (المصدر السابق، ص 44).

(85) المصدر السابق، ص 45.

(*) الفِعال: المصطلح العربي الأقرب لمفهوم (agency) في العلوم الاجتماعية، تمييزاً له عن مفهوم (الفاعل) (agent). و«الفِعال» بكسر الفاء، لغةً، هو الفعل إذا كان من فاعلين، بينما «الْفَعَال» بفتحها، هو الفعل إذا كان من فاعل واحد [الترجم].

(86) «على الرغم من أن العقائد والممارسات الاجتماعية تأتينا بهذه الطريقة من الخارج، فإن هذا لا يعني أننا نستقبلها مجاناً وبدون العمل على تغييرها. فصهر أنفسنا في المؤسسات الجماعية، يؤدي بنا إلى التعامل بصفة فردية، أي أننا نطبعها بطابعنا الشخصي. وبالنسبة إلى عالم الحواس، فإن كل واحد منا يلونه بطريقته الخاصة ويتكيف الناس المختلفون بطرق مختلفة مع بيئة طبيعية متجانسة. ولهذا السبب يخلق كل واحد منا إلى درجة ما/ معينة أخلاقه ودينه وأدواته. يحمل كل صنف من الامثال الاجتماعي (social conformity) معه سلسلة كاملة من الاختلافات الفردية. وعلى الرغم من ذلك، فإنه صحيح أن المجال المسموح به في الاختلافات أمر محدود. فهو غير موجود أو صغير جداً بالنسبة للظواهر الدينية والأخلاقية حيث يمكن أن تصبح الانحرافات بسهولة جرائم. والوضع أكثر من ذلك في كل الأمور ذات العلاقة بالحياة الاقتصادية. ولكن عاجلاً أو آجلاً، وحتى في الحالة الأخيرة، فإن المرء يواجه حدوداً معينة لا يجب إغفالها وتجاوزها. (المصدر السابق، ص 47، هامش 6).

تمثل هذه الأقوال الثلاثة معاً حجة دوركهايم لصالح «مبدئه الأساسي المؤكد على موضوعية واقع الحقائق الاجتماعية، فهذا المبدأ يستند عليه ويرجع إليه، في نهاية المطاف، كل شيء»⁽⁸⁷⁾.

لا أنوي هنا مناقشة وجهات نظري حول أطروحات دوركهايم هذه. وأرى أن جهده لتحديد ملامح نطاق علم الاجتماع، أي الميدان الذي يسميه «حقائق اجتماعية» كحقل متميز عن ميداني كل من علم الأحياء (البيولوجي) وعلم النفس، هو فعلاً مسلّمَةٌ منطقية أساسية لثقافة علم الاجتماع. وإذا قيل لي بأن هناك أشخاصاً بيننا يسمّون أنفسهم علماء نفس اجتماعيين أو هم ينتسبون إلى مدرسة التفاعلية الرمزية أو إلى الفردانية المنهجية أو إلى الظاهرانية (الفينومولوجيا) أو إلى ما بعد الحداثة فعلاً، فإنني أقول بأن هؤلاء الأشخاص قد قرّروا، على الرغم من ذلك، مواصلة جهودهم المعرفية تحت شعار علم الاجتماع وليس علم النفس أو علم الأحياء أو الفلسفة. لا بد أن يكون لذلك سبب فكري. ويتمثل ذلك، في رأيي، في قبولهم الضمنيّ بالمبدأ الدوركهايمي لواقع الحقائق الاجتماعية، مهما كانت رغبتهم كبيرة في صياغة هذا المبدأ بطرق تختلف اختلافاً شديداً عما يقترحه دوركهايم.

يناقش دوركهايم، في مقدمة الطبعة الأولى لكتابه، كيف يتمنى التسمية التي ستُطلق عليه، فيقول إن الطريقة الصحيحة للقيام بذلك ليست في تسميته «مادياً» أو «مثالياً» بل بتسميته

(87) المصدر السابق، 45.

«عقلانيًا» (rationalist) (88). وبينما كانت كلمة «عقلاني» بدورها موضوعًا للجدال الفلسفي والاختلاف قرونًا عديدة، فإنها بدون شك شعار يتبناه تقريبًا كل علماء الاجتماع منذ عهد دوركهايم إلى عام 1970 على الأقل (89). أريد إذاً أن أعيد صياغة مقولة دوركهايم في البديهية (Axiom) رقم 1 لثقافة علم الاجتماع: توجد جماعات اجتماعية ذات بنى عقلانية قابلة للتفسير. وبهذه الصياغة البسيطة، أعتقد أن هناك قلة من علماء الاجتماع الذين لا يسلّمون بمصادقية هذه البديهية.

إن المشكلة في ما أسميه البديهية رقم 1 لا تتمثل في وجود تلك الجماعات، لكن في افتقارها إلى الوحدة الداخلية. وهنا يدخل ماركس الساحة، فهو يحاول الإجابة عن السؤال: كيف يكون للجماعات الاجتماعية الممثلة افتراضًا لوحدة ما (وهذا معنى كلمة «جماعة» قبل كل شيء) نزاعات داخلية؟ نحن نعرف كلنا إجابته، فهي توجد في الجملة التي يبدأ بها القسم

(88) المصدر السابق، 32-33.

(89) يلاحظ وليام غود (William J. Goode) في مناقشته الأخيرة لنظرية الاختيار العقلاني (rational choice theory) «في العادة يبدأ علماء الاجتماع بالسلوك الذي تكون أهدافه وقيمه واضحة المعالم نسبيًا، ونحاول التعرف على العوامل التي تفسر معظم الاختلاف. ومع ذلك، فإذا فشلت تلك المتغيرات في التنبؤ بما فيه الكفاية، مثلًا، إذا كان الناس يختارون باطراد التصرف بطرق تقلل من احتمال إنجاز ما يطمحون إليه، سواء كان ذلك هدفًا ماديًا أو أخلاقيًا أو حسبيًا، فلا نفترض/ نعتبر أن هؤلاء الناس غير عقليين، بل بالعكس، نقوم بفحصهم عن قرب لتحديد (العقلية الخفية) وراء ما يسعون إليه حقًا. انظر: (William J. Goode, «Rational Choice Theory,» *American Sociologist*, 28, no. 2 [Summer 1997]: 29).

الأول من البيان الشيوعي (*The Communist Manifesto*) «إن تاريخ المجتمعات إلى يومنا هذا هو تاريخ صراعات الطبقات»⁽⁹⁰⁾. وبالطبع فماركس لم يكن ساذجًا إلى درجة الاعتقاد بأن فن الخطابة العلني للصراع وتفسير أسباب الصراع كان ينبغي بالضرورة أخذه بمعناه الظاهري أو اعتباره صحيحًا بأي معنى من المعاني من وجهة نظر المحلل⁽⁹¹⁾. ذلك أن بقية أعمال ماركس تتكون من شرح علم تاريخ صراع الطبقات وتحليل آليات عمل

K. Marx and F. Engels, *The Communist Manifesto* (New York: International Publishers, 1948 [1848]), 9.

وفي مقدمة العام 1888 التي أضافها إنغلز، يعلن من جديد الطرح الأساسي الذي يكوّن صلب البيان الشيوعي... الذي يقول «بأنه في كل مرحلة تاريخية يشكل الإنتاج والتبادل الاقتصادي والتنظيم الاجتماعي الحاصل بالضرورة منهما الأساس الذي يُبنى عليه والذي بواسطته فقط يمكن تفسير التاريخ السياسي والفكري لتلك المرحلة. ونتيجة لذلك فإن كامل التاريخ البشري (منذ زوال المجتمع البدائي القبائلي حيث كانت الأرض ملكًا للجميع) كان تاريخ صراع الطبقات والنزاعات بين المستغلين والمستغلين، والحاكمين والطبقات المضطهدة. أي إن تاريخ تلك الصراعات يمثل مجموعة من التطورات التي بلغت اليوم مرحلة لا تستطيع فيها الطبقات المستغلة والمقهورة (البروليتاريا) التحرر من نير طبقة الحكام والمستغلين (البورجوازية) بدون القدرة، في الوقت نفسه وبطريقة نهائية، على تحرير المجتمع الكبير من كل أنواع الاستغلال والقهر والتمييز الطبقي والصراعات الطبقيّة» (المصدر السابق، ص 6).

(91) في بحث ما حدث في فرنسا في الفترة 1848-51، يقول ماركس: «وكما هو الشأن في الحياة الخاصة، فالمرء يميّز بين ما يفكر فيه الإنسان وما يقوله عن نفسه، وما هو في الحقيقة وما يفعله. وبالمثل ففي الصراعات التاريخية يجب على المرء أن يميّز أكثر جمل وأوهام الأطراف من تنظيماتهم ومصالحهم الحقيقية». انظر: (Karl Marx, *The 18th Brumaire of Louis Napoleon* [New York: International Publishers, 1963 (1852)] 47).

النظام الرأسمالي والنتائج السياسية التي ينبغي على المرء الخلوص بها من هذا الإطار التحليلي. ويمثل ذلك كله الماركسية بمعناها الدقيق، وهي بالطبع مذهب ووجهة نظر تحليلية كانا موضع خلاف حاد داخل ميدان علم الاجتماع وخارجه.

لا أعتزم مناقشة حسنات الماركسية أو حجج المعارضين لها. أريد فقط أن أسأل لماذا فشلت محاولة بارسونز فشلًا ذريعًا في إقصاء ماركس عن علم الاجتماع على الرغم من الحرب الباردة والميول السياسية لإقصائه من طرف أغلبية علماء الاجتماع في العالم. يبدو لي أن ماركس كان بكل وضوح يناقش شيئًا مركزيًا في الحياة الاجتماعية لا يمكن تجاهله ببساطة، وهو الصراع الاجتماعي.

كان لماركس بدون شك تفسير خاص للصراع الاجتماعي. وقد ركز هذا التفسير على أن للناس علاقات مختلفة بوسائل الإنتاج، فبعضهم يملكها وبعضهم الآخر محروم منها، ولبعضهم سلطة استعمالها، بينما لا يتاح ذلك لبعضهم الآخر. لقد شاع كثيرًا القول، مدةً من الزمن، بأن ماركس كان مخطئًا في ادعائه بأن صراع الطبقات ليس هو فقط عنصر الصراع الاجتماعي ولا حتى العنصر الأولي له. وطرحت بدائل متنوعة لذلك: جماعات المكانة (status-groups) والجماعات ذات الروابط السياسية وعاملاً العرق والجنس، والقائمة طويلة بهذا الصدد. ومرة أخرى، لا أنوي الآن مناقشة مصداقية هذه البدائل بالنسبة لمتغير الطبقة ولكنني أقصر هنا على ملاحظة أن كل بديل لمصطلح «الطبقة» يفترض

مركزية الصراع ويتلاعب ببساطة بقائمة المتصارعين. هل هناك مَنْ عارضَ ماركس بدعوى أن لا معنى لكل هذا لأنه ليس ثمة صراعات اجتماعية؟

ولنأخذ استطلاع الرأي كنشاط رئيسي في ممارسات علماء الاجتماع. فما الذي نفعله؟ إننا نكوّن في العادة ما يسمى بالعينة الممثلة ونطرح على هذه العينة مجموعة من الأسئلة عن شيء ما. وفي الظروف العادية نفترض أننا سنحصل على سلسلة من الإجابات عن هذه الأسئلة، مع أنه ليس لدينا مسبقًا فكرة واضحة عمّا ستكون عليه الإجابات. فلو اعتقدنا أن كل واحد ستكون له إجابة مماثلة للآخرين عن الأسئلة لما كانت هناك فائدة في القيام باستطلاع الرأي. بعد أن نحصل على الإجابات عن هذه الأسئلة، ماذا ينبغي أن نفعل؟ إننا نقوم بإيجاد ترابط (correlation) بين الإجابات ومجموعة المتغيرات (variables) الأساسية مثل المكانة الاجتماعية والاقتصادية والمهنة والجنس والسنّ والتعليم وغيرها. ولماذا نفعل هذا؟ لأننا نفترض أن كل متغير في الغالب، أو حتى في العادة، يضمّ سلسلة متصلة (continuum) من الأشخاص في بُعد معين وأن الأجراء ورجال الأعمال، والرجال والنساء، والشباب والكبار وغيرهم سيميلون إلى إعطاء إجابات مختلفة عن الأسئلة المطروحة. لو أننا لم نفترض التنوع الاجتماعي (وثمة، بالفعل، تأكيد في معظم الأحيان على التنوع في المكانة الاجتماعية والاقتصادية)، لما انخرطنا في هذا المشروع. فالمسافة بين التغيّر والتنوع من جهة، والصراع من جهة أخرى، ليست

بالطويلة. وبصفة عامة، فإن من يحاولون أن ينكروا أن ذلك يفضي إلى الصراع يشته في أنهم يسعون إلى إغفال واقع واضح لأسباب أيديولوجية بحثة.

وهذا ما نحن عليه الآن. فنحن كلنا ماركسيون بالصورة المخففة التي سأسميها البديهية رقم 2 لثقافة علم الاجتماع: تضم كل الجماعات الاجتماعية جماعات فرعية صغيرة غير متساوية، وهي في صراع بعضها مع بعض. فهل هذا تخفيف للماركسية؟ إنه كذلك بالطبع. وهو تخفيف خطير بالفعل. ومع ذلك، فهل هذه مُسلّمة يأخذ بها معظم علماء الاجتماع؟ أجل، إنها، كذلك بالطبع.

هل نستطيع التوقّف هنا؟ لا، لا نستطيع. فبعد أن قررنا أن الجماعات الاجتماعية هي كائنات واقعية نستطيع تفسير نمط عملها (البديهية رقم 1) وقررنا أيضًا أنها تخفي داخلها صراعات متكررة (البديهية رقم 2) يتنا نواجه سؤالاً واضحاً: لماذا لا تنفجر كل المجتمعات أو تنقسم إلى أجزاء أو تحطّم نفسها بطريقة ما؟ ومع أن مثل تلك الانفجارات تحدث فعلاً من وقت إلى آخر، فإنه يبدو جلياً أنها تقع معظم الوقت. ويبدو أن ثمة مظهرًا خارجيًا لـ«نظام» ما في الحياة الاجتماعية على الرغم من البديهية رقم 2. وهنا يأتي دور فيبر، فلديه تفسير لوجود النظام على الرغم من وجود الصراع.

إننا نعتبر فيبر، في العادة، معارضاً لماركس، لأنه يلحّ بإصرار على التفسيرات الثقافية التي تعارض مع نظيراتها الاقتصادية

وعلى البيروقراطية بوصفها بديلاً لتجمّع رأس المال كقوة مركزية دافعة للعالم الحديث. ولكن مفهوم فيبر الرئيسي الذي يحدّد من أثر ماركس أو يعدّله كثيرًا على الأقلّ، هو مفهوم الشرعية (legitimacy). فماذا يقول فيبر عن الشرعية؟ إنه يهتمّ بأساس أرضية السلطة. ويتساءل لماذا تطيع الرعية هؤلاء الذين يصدرون الأوامر؟ هناك أسباب واضحة متعددة لذلك مثل التقليد والنفع المادي، لكن فيبر يقول إن تلك الأسباب غير كافية لتفسير شيوع الطاعة، فيضيف «الاعتقاد في الشرعية»⁽⁹²⁾ كعامل ثالث حاسم. وهنا يُبرز فيبر الأنماط الثلاثة الخالصة للسلطة أو الهيمنة المشروعة: شرعية ذات أسس عقلانية وشرعية ذات أسس تقليدية وشرعية ذات أسس كارزمية (charismatic). ولكن بالنسبة إلى فيبر، لن يبقى لنا إلا «السلطة العقلانية القانونية» كنمط حديث خاص للإدارة نظرًا لأن السلطة التقليدية هي بنية الماضي لا الحداثة ولأن الكاريزما، مهما كان دورها مهمًا في الواقع التاريخي

(92) «[إن العرف (custom) والتفوق المادي (material advantage)] لا يكفیان ليكونا أساسًا صالحًا للهيمنة. فبالإضافة إلى ذلك، هناك عادة عنصر آخر متمثل في الاعتقاد في المشروعية. تبين التجربة أن الهيمنة لا تعتمد على الدوافع المادية أو العاطفية أو المثالية كأساس لاستمرارها. فضلًا عن ذلك فإن مثل ذلك النسق يسعى لتنمية الاعتقاد في مشروعيته. لكن الأمور تختلف جوهرًا وفقًا لنوعية المشروعية المطلوبة و نمط الطاعة ونوع الإطار الإداري المتبني لضمانها وأسلوب ممارسة السلطة». انظر: (Max Weber, *Economy and Society*, ed. Guenther Roth and Claus Wittich [New York: Bedmnister Press, 1968], 213).

وفي التحليل الفيبري، هي أساسًا ظاهرة عابرة تصبح روتينية في نهاية المطاف⁽⁹³⁾.

إن الصورة التي يعرضها فيبر هي أن السلطة التي يديرها موظفون تُسمى بيروقراطية، وتعني أنها نظام «محايد» لا ينحاز لا إلى الرعية ولا إلى الدولة. يقال إن البيروقراطية نظام «نزيه» بمعنى أنها تتخذ قراراتها وفقًا للقانون. وهذا ما جعل فيبر يدعو هذا النوع من النظام بالنظام العقلاني-القانوني (rational-legal). وبالتأكيد يعترف فيبر بأن الوضع أكثر تعقيدًا على مستوى الممارسة⁽⁹⁴⁾، ومع ذلك فلو بسطنا فكر فيبر الآن لكان لنا تفسير معقول بالنسبة للواقع الذي يرى أن الدول هي عادة في حالة نظام، أي أن السلطة تُقبل في العادة وتُطاع تقريبًا أو إلى حد ما. وسنسمي هذا البديهية رقم 3 التي يمكن صياغتها على النحو التالي: عندما تنجح الجماعات/الدول في احتواء الصراعات فإن ذلك يعود إلى حد كبير إلى أن الجماعات الفرعية ذات

(93) المصدر السابق، ص 217.

(94) «عمومًا ينبغي أن يكون واضحًا في الأذهان أن الأساس لكل سلطة، وبالتالي لكل نوع من الرغبة في الطاعة، هو الاعتقاد الذي بواسطته يحصل الأشخاص الممارسون للسلطة على السمعة. إن تكوين/تركيبية هذا الاعتقاد نادرًا ما يكون شيئًا بسيطًا. ففي حالة «السلطة القانونية، هي ليست قانونية فقط على الإطلاق. يأتي الاعتقاد في القانونية من أنها تصبح أمرًا واقعيًا ومعتادًا عليه. وهذا يعني أن القانونية هي جزئيًا تقليد. فخرق التقليد قد يؤدي إلى القضاء على المشروعية. بالإضافة إلى ذلك، إن للسلطة القانونية عنصر الكاريزما على الأقل بمعناها السلبي والمتمثل في أن تكرار فقدان الذريع للنجاح قد يكون كافيًا لانتهيار أي حكومة بحيث ينسف هيبتها ويهيج الطريق لثورة كارزمية» (المصدر السابق، ص 263).

المواقع الاجتماعية الدنيا تعطي الشرعية لسلطة الجماعة الحاكمة لأن ذلك يسمح لها بالبقاء والتمتع بالنفع الطويل المدى.

إن ما كنت أحاول مناقشته يتمثل في أن ثقافة علم الاجتماع التي نشترك فيها جميعاً والتي كانت في أوجها في الفترة 1945-1970 تحتوي على ثلاثة افتراضات بسيطة: واقع الحقائق الاجتماعية، ودوام الصراع الاجتماعي، ووجود آليات الشرعية لاحتواء الصراع. فهي تكوّن في مجموعها حدًا أدنى من قاعدة متماسكة لدراسة الواقع الاجتماعي. وقد حاولتُ أن أبيّن الطريقة التي تفرعت منها الافتراضات الثلاثة للمفكرين المؤسسين الثلاثة (دوركهايم وماركس وفيرر) وأدّعي أننا، بسبب ذلك، نردّد بشيء من التقديس بأن هؤلاء الثلاثة يمثلون «علم الاجتماع الكلاسيكي». أكرر مرة أخرى أن هذه المجموعة من المبادئ الأساسية (axioms) ليست مصقولة وهي بالتأكيد ليست بالكافية في تصوّرها للواقع الاجتماعي. فهي تمثل نقطة بداية استوعبها معظمنا ونستعملها عمومًا كمسلّمات (مقدّمات منطقية) غير قابلة للمساءلة والنقاش. وهذا ما أسميه «ثقافة علم الاجتماع»، وهو في نظري جوهر تراثنا السوسيولوجي، ولكنه، تكرارًا، تراث من البنى النظرية الحديثة العهد، وإن كان قويًا فهو يتّسم بالهشاشة أيضًا.

التحديات

سأطرح الآن ستة تحديات تثير في رأبي أسئلة خطيرة جدًّا عن مجموعة المبادئ الأساسية التي أسميها «ثقافة علم الاجتماع».

سأعرض تلك التحديات بترتيب بداية تأثيرها على ميدان علم الاجتماع، وبصفة أكثر شمولية على العلوم الاجتماعية. وقد حصل هذا التأثير أحياناً بعد وقت طويل من كتابة التحديات. أريد أن أؤكد في البداية أن هذه الأمور هي تحديات وليست حقائق. فالتحديات تصبح جدية إذا طرحت على العلماء مطالب جدية بالثقة تدعو إلى إعادة تقويم المقدمات المنطقية لعلومهم. عندما نقبل بأن التحديات جدية، ربّما نصبح مدفوعين إلى القيام بصياغة جديدة للمقدمات المنطقية بطرق تجعلها أقلّ عرضة لطعن التحديات. أو ربما نجد أنفسنا مُجبرين على التخلي عن المقدمات المنطقية أو على الأقلّ القيام بمراجعتها جذرياً. فالتحدي هو إذاً جزء من عملية هو بدايتها وليس نهايتها.

والتحدي الأول الذي أطرحه يرتبط بسيغموند فرويد. وقد يبدو هذا أمراً مفاجئاً، إذ إنّ فرويد كان في الأساس معاصراً لدوركهيم وفيرر ولم يأت بعدهما بوقت طويل. كما إن فرويد كان، في الواقع، جزءاً هاماً من ثقافة علم الاجتماع. وتقسيم فرويد للنفس - الهو والأنا والأنا العليا - كان مستخدماً منذ زمان بعيد لتوفير المتغيرات المتدخلّة (intervening variables) التي تفسر كيف يتبلور استبطان الحقائق الاجتماعية عند دوركهيم داخل شعور الأفراد. ربّما لا نستعمل كلنا لغة فرويد بالضبط، لكن فكرته الأساسية موجودة.

وبمعنى ما، فإن علم النفس الفرويدي هو جزء من افتراضاتنا الجماعية. ومع ذلك فإنني لست معنياً الآن بعلم النفس الفرويدي بل بعلم الاجتماع عنده. نود في المقام الأول هنا أن نناقش القليل من أعماله

المهمة مثل كتابه: الحضارة ومساخطها⁽⁹⁵⁾. وبالتأكيد إن أعماله مهمة، لكننا نميل إلى تجاهل الانعكاسات السوسولوجية لأنماط تشخيصه وعلاجه النفسي. أودّ أن أناقش ما أعتقد أنه التحدي الضمني الفرويدي لمفهوم العقلانية بالذات. فدوركهيم سمى نفسه بالعقلاني. أما فيبر فجعل من الشرعية العقلانية القانونية ركيزة تحليله للسلطة. وسخرَ ماركس نفسه لما دعاه بالاشتراكية العلمية (أي العقلانية). فمفكرنا الرواد كانوا كلّهم أبناء عصر التنوير، وحتى عندما أثاروا، كما هو الحال لدى فيبر، أسئلة قاتمة عن اتجاه مسيرتنا يومئذ. (لكن الحرب العالمية الأولى أحدثت كثيرًا من الكآبة لدى معظم مثقفي أوروبا).

لم يكن فرويد على الإطلاق غريبًا عن هذا التقليد. فما الذي كان يشغله إذًا؟ لقد قال للعالم، بخاصّة لعالم الطب، إن السلوك الذي يبدو لنا غريبًا وغير عقلانيّ هو في الحقيقة قابل جدًا للتفسير شريطة أن نفهم أنّ الشيء الكثير من عقل الفرد يعمل على مستوى اللاشعور كما يسمّيه فرويد. وبحسب التعريف، اللاشعور لا يُرى ولا يُسمع، حتى من طرف الفرد نفسه، لكنّ فرويد يقول إن هناك طرقًا غير مباشرة لمعرفة ما يجري داخل اللاشعور. وكان عمله الرئيسي الأول، تفسير الأحلام (*The Interpretation of Dreams*)⁽⁹⁶⁾ يتمحور تمامًا حول هذا الموضوع. فالأحلام تكشف، برأي فرويد، ما يكتبه الأنا في

Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents* (New York: (95) W.W. Norton, 1961, [1930]).

Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams* (New York: (96) Basic Books, 1955 [1900]).

اللاشعور⁽⁹⁷⁾. وليست الأحلام الأداة التحليلية الوحيدة بأيدينا، فكل العلاج النفسي التحليلي، وهو ما يُدعى بالاستشفاء عبر المحادثة، نشأ نتيجةً لمجموعة من الممارسات التي تساعد كلاً من المحلل النفسي والشخص الذي يخضع للتحليل بأن يدركا ما يجري داخل اللاشعور⁽⁹⁸⁾. فالمنهج، في جوهره، مستوحى من عقائد عصر التنوير. وهو يعكس وجهة النظر القائلة بأن زيادة الوعي قد تؤدي إلى تحسن في أخذ القرار، أي إلى تبني سلوك أكثر عقلانية. ولكن الطريق إلى السلوك الأكثر عقلانية يتطلب الاعتراف بأن ما يسمى بالسلوك العُصابي إنما هو في الحقيقة سلوك «عقلاني» عندما نفهم ما يعنيه الشخص بهذا السلوك وبالتالي لماذا يقوم به. فالسلوك ربما يكون في رأي المحلل النفسي هو الأفضل، ومن ثم فهو ليس غير عقلاني.

في تاريخ مهنة التحليل النفسي، عالج فرويد والمحللون النفسيون الأوائل فقط، أو في المقام الأول على الأقل، الكهول المصابين بالعُصاب (neurosis)، ولكن مع توسع

(97) «تعلمنا من التحليل النفسي أن جوهر عملية الكبت (repression) لا يتمثل فقط في وضع حد للفكرة التي تمثل الغريزة وسحقها بل أيضًا في منعها من أن تصبح شعورية». انظر: (Sigmund Freud, «The Unconscious», in: *Standard Edition* [1957 (1915)], 14:166).

(98) «يعتبر اكتساب المعنى أمرًا مشروعًا لتجاوز حدود التجربة المباشرة... فكما حذرنا كانظ أن لا ننسى أن إدراكاتنا تتأثر بطريقة شخصية وأنه يجب أن لا يُنظر إليها على أنها متجانسة مع ما يقع إدراكه على الرغم من جهلنا به، هكذا فإن التحليل النفسي حذرنا من مساواة الإدراكات الشعورية بالعمليات الذهنية اللاشعورية التي هي هدفها. مثل الشيء المادي، فإن النفسي ليس بالضرورة في الواقع كما يبدو لنا» (المصدر السابق، 14:167-171).

تنظيم التحليل النفسي لاحقًا كان المحللون النفسيون مستعدين للقيام بالتحليل النفسي للأطفال ومعالجة مَنْ هم دون سن الكلام. كما شرع أيضًا محللون نفسيون آخرون في إيجاد طرق علاج للمصابين بمرض الذهان (psychosis)، وهم أشخاص يفترض أنهم فاقدون القدرة على القيام مباشرة بنقاش عقلائي. وأبدى فرويد نفسه آراء مهمة حول المصابين بشدة بمرَضِي العصاب والذهان. وفي مناقشة ما يسميه فرويد ما بعد سيكولوجية الكبت (metapsychology of repression) أشار إلى الأشكال المتعددة التي يتّخذها الكبت ومختلف أنواع العصاب التحويلي (transference neuroses). وعلى سبيل المثال، في حالة القلق الهستيري، يحدث أولًا ارتداد عن الدافع ثم الهروب إلى فكرة تعويضية أو الإزاحة (displacement) كما يسمّيها التحليل النفسي. ولكن بعد ذلك ربّما يشعر الشخص بالحاجة إلى «كبح... نشوء القلق الذي يأتي من الشيء المعوّض». يلاحظ فرويد بعد ذلك أنه «مع زيادة الاهتياج الغريزي، يجب إبعاد الغلاف الواقعي حول الفكرة التعويضية قليلًا نحو الخارج»⁽⁹⁹⁾، وفي هذا الوقت يصبح الرُّهاب (phobia) أكثر تعقيدًا، ويؤدّي ذلك إلى محاولات أخرى متواصلة للهروب⁽¹⁰⁰⁾.

(99) المصدر السابق، 14: 182.

(100) «يتصرف الأنا وكان خطر نشأة القلق قد هدّده، ليس من ناحية دافع غريزي، لكن من ناحية الإدراك. يمكن هذا من ردّ فعل ضد الخطر الخارجي، وذلك بمحاولة الهروب المتمثل في أنماط السلوك المرتبطة بالتحاشي المرضي. في هذه العملية ينجح الكبت في حالة خاصة متمثلة في أن إطلاق القلق يمكن التحكم فيه إلى حدّ ما ولكن فقط مقابل توضّيح جسيمة بالحرية الشخصية. إن محاولات الهروب من متطلبات الغريزة هي مع ذلك غير مفيدة عمومًا. وعلى الرغم من كل شيء، فإن حصيلة التحاشي تبقى غير مرضية» (المصدر السابق، 14: 184).

إن ما يوصف هنا هو عملية اجتماعية لافتة. إن شيئاً ما قد أثار القلق. ويحاول الفرد تحاشي المشاعر السلبية ونتائجها بواسطة وسيلة كبت، وهذا يفرج عن القلق ولكن بضمن. يرى فرويد أن الثمن باهظ جداً (أو أنه ربما يكون باهظاً جداً؟). وافترضاً، فإن ما يسعى المحلل النفسي إلى تحقيقه هو مساعدة الشخص في مجابهة ما يسبب القلق، وعلى ذلك تمكينه من أن يروّج عن نفسه الألم بضمن أقل. وهكذا يحاول الشخص بطريقة عقلانية تخفيف الألم. ويسعى المحلل النفسي بطريقة عقلانية إلى أن يقود المريض لكي يرى أنه ربما كان هناك سبيل أفضل (طريق أكثر عقلانية؟) لتخفيف الألم.

هل المحلل النفسي على حق؟ هل هذه الطريقة الجديدة أكثر عقلانية لتخفيف الألم؟ ينهي فرويد مناقشة اللاشعور باللجوء إلى حالات أكثر صعوبة. ويهيب بنا إلى النظر «إلى أي مدى توضع محاولة الهروب الأكثر تطرفاً وجدية، الهروب من الأنا، موضع التنفيذ في أمراض العصاب النرجسية»⁽¹⁰¹⁾، ولكن حتى هنا، فإن فرويد، في ما يعتبره حالة مرضية حادة، يظلّ ينظر إليه وكأنه المسعى نفسه، والغاية العقلانية المنشودة نفسها للتخفيف من الألم.

إن فرويد على وعي كبير بخصوص حدود دور المحلل النفسي. ففي كتابه الأنا والهو (*The Ego and the Id*) يحذّر بكل وضوح من إغراء لعب دور «النبي والمخلص

(101) المصدر السابق، 14: 203.

والفادي»⁽¹⁰²⁾. ويدي فرويد معنى مشابهًا من التحفظ في كتابه: الحضارة ومساخطها. ويناقد استحالة تحقيق مهمتنا الضرورية في محاولتنا بلوغ السعادة. يقول: «ليس هناك قاعدة ذهبية تنطبق على كل واحد، فيجب على كل إنسان أن يجد لنفسه الطريقة الخاصة التي يستطيع بها الحصول على خلاصه». ويضيف أنه إذا جنحت الاختيارات إلى التطرف فإن ذلك يؤدي إلى مخاطر وهروب إلى العُصاب، مستنتجًا أن «الإنسان الذي يرى في سنوات متأخرة من حياته أن سعيه للسعادة قد فشل يستطيع فعلاً أن يجد العزاء في الاستمتاع بالانتشاء المزمّن أو يستطيع أن يدفع بنفسه إلى المحاولة اليائسة المتمثلة في مرحلة الثورة التي نشهدها في مرض الذهان»⁽¹⁰³⁾.

(102) «إن المعركة مع عراقيل المعنى اللاشعوري بالذنب ليست بالأمر السهل بالنسبة للمحلل النفسي. لا يمكن القيام بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بشيء ضده. أما بالنسبة للإجراءات البطيئة لكشف جذوره اللاشعورية المكبوتة ومن ثم تغييرها تدريجيًا إلى معنى شعوري بالذنب فهي تعتمد أساسًا على شدة الشعور بالذنب. ليس هناك في الغالب قوة مضادة/ معارضة شبيهة يستطيع العلاج أن يعترض سبيلها. وربما يعتمد الأمر أيضًا على مدى سماح شخصية المحلل النفسي للمريض بأن يضع نفسه مكان الأنا المثالي للمريض. يتطلب هذا الوضع إغراء المحلل بأن يلعب دور النبي والمخلص والفادي بالنسبة للمريض. ونظرًا لأن قواعد التحليل النفسي متعارضة تمامًا مع استعمال الطبيب لشخصيته في مثل هذا الأمر، فإنه يجب بأمانة الاعتراف بوجود حدود أخرى لنا لنجاعة التحليل النفسي. وفي نهاية المطاف، إن التحليل لا يرغب في جعل ردود الفعل المرضية أمرًا مستحيلًا، ولكن يعطي أنا المريض الحرية لأخذ القرار بطريقة أو بأخرى». انظر: (Sigmund Freud, *The Ego and the Id* [New York: W. W. Norton, 1960 (1923)], 50-51).

Freud, *Civilization*, 34-36.

(103)

لقد لفت انتباهي العديد من الأشياء في أقوال فرويد هذه. فالأمراض التي يلاحظها في المريض هي عبارة عن هروب من الخطر. أوكد مرة أخرى كيف أن الهروب من الخطر هو أمر عقلائي. وبالفعل، حتى ما يبدو أكثر أنواع الهروب لاعقلانية، والمتمثل في الذهان، يوصف بأنه «محاولة يائسة على مستوى مرحلة الثورة» وكأن ليس لدى الشخص إلا بديل ضئيل. فهو، في حالة اليأس، يحاول الذهان. وأخيرًا، فالمحلل النفسي يستطيع القيام بشيء محدود فقط، ولا يعود ذلك فحسب إلى أنه ليس، ولا يمكن أن يكون، نبياً ولكن لأنه «يتعين على كل إنسان أن يجد لنفسه الطريقة الخاصة التي يستطيع بها الحصول على خلاصه».

نحن لسنا في مؤتمر للمحللين النفسيين. ولم أُنر هذه القضايا لمناقشة وظيفة الجانب النفسي أو الوسائل العلاجية النفسية. وقد أقحمت هذه المقتطفات من فرويد لأنها تلقي الضوء على افتراضنا المسبق للعقلانية، فلا يمكن وصف شيء بأنه عقلائي إلا إذا كانت هناك أشياء أخرى يمكن وصفها بأنها غير عقلانية. لقد دارَ فرويد في ميدان ما عُرف اجتماعياً بالسلوك غير العقلاني والمتمثل في السلوك العصابي. فطريقة فرويد تمثلت في الكشف عن العقلانية الباطنية للسلوك الذي يبدو أنه غير عقلائي. واستمر في بحثه حتى في ما هو أكثر لاعقلانية، أي السلوك الذهاني، فوجد أيضًا تفسيرًا ربّما نسميه عقلائيًا مثلما هو الأمر في سلوك الهروب من الخطر كما رأينا. وبالطبع، فإن التحليل النفسي يرتكز على الافتراض بأن هناك أنماطًا أفضل وأخرى أسوأ للتعامل مع الخطر. وبحسب الاستعارة الاقتصادية التي استخدمها فرويد، فإن الاستجابات المختلفة للفرد تتطلب أثمانًا مختلفة.

ومع ذلك، فإن استخدام فرويد منطق البحث في التفسير العقلاني لما يبدو غير عقلاني قد أفضى بنا إلى طريق تتمثل خلاصته المنطقية في أنه لا يوجد أي شيء غير عقلاني من وجهة نظر الطرف الفاعل؟ ومن هو الشخص الخارجي الذي يستطيع أن يقول بأنه على حق وأن المريض على باطل؟ إن فرويد يتوخى الحذر بالنسبة إلى المدى الذي ينبغي على المحللين النفسيين أن يتبنّوه في فرض أولوياتهم على المريض. «يجب على كل إنسان أن يجد لنفسه الطريقة الخاصة التي يستطيع بها الحصول على خلاصه». لكن إذا كان لا يوجد أي شيء غير عقلاني، من وجهة نظر الشخص، كما رأينا، فمن أين جاء التهليل بالحدائث والحضارة والعقلانية؟ تقديري أننا لم نشرع بعد في مواجهة مثل هذا التحدي العويص. والخلاصة المتماشية الوحيدة التي نستطيع استنتاجها هي أن ليس هناك من شيء يُدعى عقلانية نظامية، أو أن الأفضل من ذلك القول بأنه، لكي يقرّر المرء ما هو الشيء العقلاني نظامياً، فعليه بالضرورة أن يوضح بتفصيل كامل طبيعة التراكب والخصوصية في الغاية التي يعتمز بلوغها. وفي هذه الحالة، يعتمد كل شيء على وجهة نظر الطرف الفاعل وما تبقى من همومه. وبهذا المعنى، فإن مدرسة ما بعد الحدائث في أشكالها الأكثر تطرفاً وأنانية تتبنى مقدمة فرويد المنطقية هذه إلى غايتها النهائية، بدون الإقرار بفضلها في ذلك. ومن الجدير بالملاحظة أن ذلك ربما يعود إلى أن ما بعد الحدائثيين غير واعين بالأصول الثقافية لتأكيداتهم. ولكن هؤلاء لا ينظرون بالطبع إلى التحدي الفرويدي بوصفه تحدياً بل كحقيقة أزلية كونية، أي كأعظم حكاية. وبهذا التناقض الذاتي يقوّض هذا الموقف المتطرف نفسه بنفسه.

وأمام تحدي فرويد، أعلن بعضهم الاستسلام مهتللين وأصبحوا لا يرون غير أنفسهم، ولجأ آخرون إلى تكرار مقولة العقلانية. نحن لا نستطيع اتخاذ أي من الموقفين. فتحدّي فرويد للمستوى العملي نفسه لمفهوم العقلانية النظامية يجبرنا على النظر بجديّة إلى المفهوم الفيبري المُعلّق للعقلانية الحقيقية (substantive rationality) وتحليله بتعمق أكبر مما كان فير نفسه مستعداً لأن يفعله. إن ما قام فرويد بتحدّيه، وربّما في الواقع بهدمه، هو فائدة مفهوم العقلانية النظامية. هل من الممكن قيام عقلانية نظامية مجردة؟ فالعقلانية النظامية هي دائماً عقلانية نظامية لشخص ما. فكيف يمكن عندئذ وجود عقلانية نظامية عالميّة كونيّة؟ يُنظر إلى العقلانية النظامية عادةً على أنها استعمال أنجع الوسائل لبلوغ الغاية. لكن الغايات ليست سهلة التعريف. فهي تتطلب ما أطلق عليه غيرتز (Geertz) «الوصف السميك» (thick description). وعند توافر ذلك، يلمح فرويد إلى أن كل شخص هو عقلاني نظامياً. فالعقلانية الحقيقية هي بالضبط محاولة للتوصل إلى تفاهم مع الجانب الذاتي الذي يتعذر اختزاله والاقتراح، على الرغم من ذلك، بأننا قادرون على القيام باختيارات اجتماعية ذكية وذات معنى. ولنا عودة إلى هذا الموضوع.

أما التحدي الثاني الذي أود أن أعالجه فهو تحدي المركزية الأوروبية (Eurocentrism)، وهذا شائع كثيراً اليوم، مع أنه نادراً ما تردّد ذكره قبل ثلاثين سنة. وكان أنور عبد الملك من أوائل الباحثين الذين أثاروا علناً هذه القضية بيننا. لقد سبق نقده للاستشراق (1963) نقد إدوارد سعيد بأكثر من عقد من الزمان، وكّرّس عمل حياته

لطرح ما سماه بـ«المشروع الحضاري البديل»⁽¹⁰⁴⁾. أريد أن أناقش ما حاول البرهنة عليه، ولا سيّما في كتابه *الديالكتيكية الاجتماعية* (Social Dialectics) (1981). اخترت مناقشة هذا العمل لأن عبد الملك يتجاوز فيه مجرد نقد الأعمال السيئة للغرب ساعياً لاكتشاف البدائل. يبدأ عبد الملك بالافتراض أنه في الواقع الجغرافي السياسي المتحوّل «لا تكفي المناداة بالكونية المسلم بها كوصفة»⁽¹⁰⁵⁾. وحتى نصل إلى ما يراه عبد الملك «نظرية اجتماعية ذات مغزى» (43) يقترح أن نستعمل منهج مقارنة غير اختزالي (non reductionist comparativism) يسمح، كما يرى، بمقارنة العالم الذي يتكون عنده من ثلاث دوائر متداخلة: الحضارات والمناطق الثقافية

Anouar Abdel-Malek, *Civilizations and Social Theory*, vol. (104)
1: *of Social Dialectics* (London: Macmillan, 1981 [1972]), xii.

الإشارات اللاحقة لهذا العمل في النص سوف يقع الاستشهاد بها في مكانها. (105) «يقع الإيحاء الأول (initial inspiration) ويبقى متجذراً بقوة في تحول العالم في عصرنا وفي النهوض لعصرنة الشرق - آسيا وأفريقيا، بالإضافة إلى أميركا اللاتينية... كانت الصعوبة الكبرى التي تواجه النظرية الاجتماعية في زمن معاهدة يالطا (Yalta)، وهي فترة بلوغ الهيمنة الغربية ذروتها، هي كيف يمكن خلق طرق ووسائل لمعالجة المجتمعات والثقافات المهمّشة المنتمية إلى غير قوالب الحضارة الغربية. ففكرة التسليم المسبق بالعالمية (universalism)، كوصفة نموذجية لكل البشر، فكرة غير صالحة. فهي لم تكن، بكل بساطة، قادرة على تأويل من الداخل، للخصوصيات الفاعلة، ولا مقبولة من طرف كبرى التوجهات الفكرية المؤسسة داخل المدارس الوطنية في الفكر والعمل... فالنظرية الاجتماعية التي ترتبط بعوامل الزمان والمكان يمكن أن يكون لها مردود فقط في إنتاج إستمولوجيات ذاتية لأصحاب الأيديولوجيات المهنية الذين لا علاقة لهم بالعالم الواقعي المحسوس وبالجدلية الموضوعية للمجتمعات البشرية في فترات تاريخية وأماكن معيّنة ولا علاقة لهم أيضاً بالتأثيرات التأسيسية الجغرافية والتاريخية ذات الثقل الفعال في الجانب الخفي للجبل الجليدي» (المصدر السابق، ص xi و xiii).

والأمم (أو «التكوينات القومية»). وبالنسبة له، هناك حضارتان فقط: الهندية الآرية والصينية. ولكل منهما مناطق ثقافية متعددة، إذ تحتوي الحضارة الهندية الآرية على قديم الحضارة المصرية وقديم الحضارة الإغريقية الرومانية وأوروبا وأميركا الشمالية وأفريقيا جنوب الصحراء والمناطق العربية الإسلامية والفارسية الإسلامية وأجزاء كبرى من أميركا اللاتينية. أما الحضارة الصينية فتشمل الصين نفسها واليابان وآسيا الوسطى وجنوب شرق آسيا وشبه القارة الهندية وأوقيانوسيا والمنطقة الآسيوية الإسلامية.

إذا كانت «الحضارة» هي العامل الرئيسي عند عبد الملك فإن المفهوم الرئيسي هو «الخصوصية»، وهذا يتطلب على حد تعبيره إضافة «خيط جغرافي» إلى الخيط التاريخي (97). ولكنه يضيف أن المشكل المركزي في النظرية العامة والإبستمولوجيا يتمثل «في تعميق وتعريف العلاقات بين مفهوم الزمن ومجموعة المفاهيم المهمة خاصة بكثافة الزمن في مجال المجتمعات البشرية» (156). ومع أن المرء يستطيع أن يقارن الحضارات على مستوى الإنتاج وإعادة الإنتاج والقوة الاجتماعية، فإن الفرق الحاسم يتمثل في العلاقات مع عامل الزمن الذي نجد فيه أعظم «كثافة للخصوصية الظاهرة والواضحة. إذ نجد أنفسنا هنا في صلب قلب الثقافة والفكر». ويتحدث أنور عبد الملك «عن التأثير المكوّن المركزي الشامل لعامل الزمن الذي يمثل عمق الميدان التاريخي» (171-72).

هكذا يصبح التحدي الجغرافي مفهومًا بديلاً للزمن. ولنتذكّر بأن هناك «حضارتين» فحسب عند عبد الملك بالمعنى الذي يستعمله، ومن ثم فهناك علاقتان فحسب مع عامل الزمن. فمن جهة، هناك

الرؤية الغربية للزمن، وهي «رؤية عمليّة» يرجعها عبد الملك إلى أرسطو لارتباطها بظهور المنطق الرسمي وهيمنة التفكير التحليلي» الذي يعتبر الزمن «أداة للعمل وليس مفهومًا لمكان الإنسان في الدوام التاريخي» (179). أما «على الجانب الآخر» فإننا نجد مفهومًا غير تحليلي حيث «الزمن هو السيد» وغير قابل إذا «للفهم كسلعة»⁽¹⁰⁶⁾. يخلص عبد الملك إلى الدعوة إلى تفاعل جدليّ «غير عدائي لكن متناقض بين ضفتي نهرنا المشترك» (185)⁽¹⁰⁷⁾. أين يتركنا هذا؟ يتركنا مع ضفتين لنهر مشترك، وليس ذلك على

(106) «وعلى الجانب الآخر من النهر، أقيمت التصورات للشرق من خلال تبلور/ حدوث عملية مختلفة في بيئة مختلفة تمامًا. فلو درسنا التكوين التاريخي الجغرافي للأمم ومجتمعات الشرق-آسيا وما حول الصين، والمنطقة الإسلامية في أفريقيا وآسيا - لاتضح بسرعة أن هناك أمامنا أقدم المجتمعات الحضريّة والمستقرّة ذات الأسس الاجتماعية والاقتصادية في التاريخ البشري. تكونت مجموعة من المجتمعات حول الأنهار الرئيسية مطلة على المحيط والبحر بحيث مكّنت مجموعات رعويّة من الانتقال إلى نمط إنتاج وحياة اجتماعية أكثر استقرارًا وأكثر ممارسة للفلاحة والسكن الحضري... ومن الضروري هنا اعتبار وثيقة صلة الاستقرار الزمني (durability) والمحافظة الاجتماعية عبر قرون وآلاف السنين بالنسبة لتلك العناصر الأساسية الموضوعية... فالزمن هو السيد. إذا، يمكن القول إن تصوّرات الزمن قد تطورت كرؤية غير تحليلية، أي كتصوّر مركزي وتكافليّ وموحد. فلم يعد للإنسان وقت أو هو يفترقه. إن الوقت هو سيد الوجود ولا يمكن فهمه كسلعة. وبالعكس فإن الوقت هو الذي يجدد الإنسان ويهيمن عليه». انظر: (المصدر السابق، 180-181).

(107) لا يرفض عبد الملك كل الحدائث الغربية. لكنه، في الواقع، يضيف هذا التحذير إلى الشرق في مواجهته للغرب: «إذا تمنى الشرق أن يصبح سيد مصيره، فيحسن به التفكير في القول القديم للفنون الحربية في اليابان: «لا تنس أن الشخص الذي يعرف الأشياء الجديدة ويعرف الأشياء القديمة هو وحده الذي يستطيع أن يصبح سيّدًا حقًا» (المصدر السابق، 185).

الإطلاق رؤية دوركهايم وماركس وفير. إنه يتركنا مع خصوصيات غير قابلة للاختزال نستطيع مع ذلك التنظير حولها. يتركنا مع تحدّ حضاريّ حول طبيعة الزمن التي لم تكن موضوعًا للثقافة الكلاسيكية لعلم الاجتماع، ويقودنا هذا مباشرةً للتحدي الثالث.

أما التحدي الثالث فهو أيضًا حول الزمن، وليس حول رؤيتين للزمن، بل حول واقع متعدد الجوانب للزمن، أي حول البناء الاجتماعي للزمن. فبالنسبة لفرنان بروديل (Fernand Braudel) ربما يكون الزمن هو السيد، وإذا كان كذلك فهو في الوقت نفسه سيّد قمنا نحن أنفسنا بينائه، وهو مع ذلك صعب المقاومة. يحاول بروديل أن يبرهن أن ثمة أربعة أنواع من الزمن الاجتماعي، لكن الأغلبية الساحقة من المختصين في العلوم الاجتماعية أدركوا اثنين منها فقط في القرن التاسع عشر ومعظم القرن العشرين. فمن ناحية، هناك من اعتبر أن الزمن كان في الأساس متكوّنًا من سلسلة متعاقبة من الأحداث، وهي ما أسماه بول لاقومب (Paul Lacombe) التاريخ السردى للأحداث (*histoire événementielle*) وهو مصطلح يجد أحسن ترجمة إنكليزية له في عبارة «التاريخ سلسلة أحداث مترابطة» (*episodic history*). وفي وجهة النظر هذه، فإن الزمن كان مرادفًا لخط يوقليدس الذي يوجد عليه عدد لامتناهٍ من النقاط، التي تمثل «الأحداث» في تعاقب تواترها التاريخي. ويتفق هذا بالطبع مع الرؤية القديمة القائلة بأن الكل في تغير متواصل في كل لحظة وأن التفسير يتبع بصورة طبيعية وأن التجربة غير قابلة للتكرار. إنه أساس ما ندعوه بعلم التاريخ التخصيصي (*idiographic historiography*)، ولكنه

أيضاً أساس الإمبريقية غير النظرية (atheoretical empiricism). وقد كان كل منهما واسع الانتشار في العلوم الاجتماعية الحديثة.

إن الرؤية البديلة الشائعة للزمن تعتبر السيرورات الاجتماعية أموراً غير مرتبطة بالزمن، بمعنى أن ما يفسر الأحداث قواعد ونظريات تُطبَّق على كل من الزمان والمكان، حتى لو عجزنا في الوقت الراهن عن تفسير تلك القواعد كلها. وفي القرن التاسع عشر، كانت وجهة النظر هذه تسمى أحياناً الفيزياء الاجتماعية (social physics) إشارة إلى ميكانيكا نيوتن التي كانت النموذج لمثل هذا النوع من التحليل. وكان هذا المفهوم للزمن عند بروديل يعني المدى الطويل جداً (la très longue durée) (لتمييزه عن المدى الطويل)، ويمكننا تسميته بالزمن الأبدي. ناقش بروديل كلود ليفي شتراوس (Claude Lévi-Strauss) كمثاله الأول لهذا المنهج، ولكن آخرين بالطبع استعملوا المفهوم بكثرة. وبكل تأكيد، يمكن للمرء القول بأنه يمثل الاستعمال السائد داخل ثقافة علم الاجتماع، وهو ما نعنيه عادةً عندما نتحدث عن الفلسفة الوضعية (positivism). يقول بروديل نفسه عن تنوع الزمن الاجتماعي: «لو وُجد هذا الزمن، فإنه قد يكون الفترة الزمنية للحكماء فقط»⁽¹⁰⁸⁾.

يتمثل اعتراض بروديل الأساسي على هذين المفهومين للزمن في أن كلياً منهما لا ينظر بجدية للزمن. يعتقد بروديل أن الزمن

Fernand Braudel, «History and the Social Sciences: (108) The Longue Durée,» in: *Economy and Society in Early Modern Europe*, ed. P. Burke (London: Routledge and Kegan Paul, 1972), 35.

الأبدي إنّما هو أسطورة، وأن الزمن السردي (episodic)، زمن الحدث، كما جاء في عبارته الشهيرة، هو «غبار». ويرى أن الواقع الاجتماعي يتجسّد فعلاً في المقام الأول في نوعين آخرين للزمن تجاهلهما بكثرة كل من المؤرّخين التخصيصيين ومختصي العلوم الاجتماعية المؤمنين بعلمية تخصصاتهم. يسمّى بروديل هذين الزمّن زمن المدى الطويل أو الزمن البنيوي (structural time) وهو الزمن الطويل لكنه ليس بالأبدي، والزمن المرحلي أو الزمن الدوري أو الزمن الوسطي (middle-range time)، وهو زمن الأدوار داخل البنى. وقد أنشأ المحلل كلاً من هذين الزمّن نظرياً ولكنهما يمثلان، في الوقت نفسه، حقائق اجتماعية تحدّد من أنماط سلوك الفاعلين الاجتماعيين. ربما تشعرون أن دوركهايم وماركس وفير لم يكونوا يعارضون بالكامل مفاهيم بروديل تلك. وهذا صحيح إلى حدّ ما. فالثلاثة مفكّرون محتكون مهرة وقالوا الكثير من الذي نجعله اليوم ويعرّضنا للخطر. ولكن نظراً لأن الثلاثة ينتمون إلى ما أسميه ثقافة علم الاجتماع، فإنه لم يكن هناك مجال لبناء مفهوم الزمن برؤية اجتماعية، ومن ثمّ يمثل بروديل تحدياً جوهرياً لتلك الثقافة. وكما أجبرنا تحدي المركزية الأوروبية على الانتساب إلى جغرافيا أكثر تعقيداً، فإن الاحتجاج ضد تجاهل الزمن الاجتماعي يجبرنا هو أيضاً على تبني منظور زمني أطول بكثير ممّا تعودنا عليه. وعليّ هنا أن أذكركم بأنه يبقى دائماً منظوراً أقلّ بكثير من اللانهائي. وممّا لا شك فيه أن ظهور ما نسميه اليوم علم الاجتماع التاريخي في سنة 1970 كان، على الأقل، استجابة جزئية لتحدي بروديل، لكنه أدمج

كتخصص داخل علم الاجتماع، كما برزت هناك مقاومة لنداء بروديل
الضمني لتبني تصور إستمولوجي جديد أكبر.

جاء التحدي الرابع من خارج علم الاجتماع. وقد تمثل في
ظهور حركة معرفية في العلوم الطبيعية والرياضيات تُعرف اليوم
بدراسات التراكب. وينشط في هذه الحركة عدد من الشخصيات
المهمة، وسأركز على مَنْ طرح التحدي بأكثر درجات التطرف،
وهو، في رأيي، إيليا بريغوجين. إن السير جون مادوكس (Sir John
Maddox)، رئيس التحرير السابق لمجلة نيتشر (*Nature*)، قد لفت
النظر إلى الأهمية المنفردة لبريغوجين، فقال إن مجموعة البحث
العلمي تدين له كثيرًا «على تمسكه المتميز بالإصرار لأكثر من أربعة
عقود على مشاكل عدم التوازن والتراكب»⁽¹⁰⁹⁾. وقد حصل بريغوجين
بالطبع على جائزة نوبل بسبب عمله على ما يُدعى البنى المُشتتة
(dissipative structures). ولكنّ المفهومين الرئيسيين اللذين
يلخصان منظوره هما سهم الزمان (the arrow of time) ونهاية
اليقينيات (the end of certainties)⁽¹¹⁰⁾.

يسعى كلٌّ من المفهومين إلى دحض أكثر الافتراضات الأساسية
لعلم الميكانيكا عند نيوتن، وهي افتراضات يعتقد بريغوجين أنها بقيت

(109) Sir John Maddox: تعريف على غلاف كتاب إيليا بريغوجين،
The End of Certainty (New York: Free Press, 1977).

(110) عنوان الكتاب بالإنكليزية: (1997) *The End of Certainty* وهو
ترجمة لعمل بريغوجين الصادر بالفرنسية تحت عنوان: *La fin des certitudes*
(Paris: Odile Jacob, 1996).

أعتقد أن صيغة الجمع (certitudes) متففة أكثر مع حجته.

على قيد الحياة حتى بعد التنقيحات التي تطلبها علم الميكانيكا الكمية (quantum mechanics) والنسبية⁽¹¹¹⁾. فمفهوما القصور الحراري والاحتمالات اللذان لا ينتسبان إلى نيوتن ليسا بالتأكيد حديثين. فقد كانا في أساس علم الكيمياء كما تطوّر في القرن التاسع عشر، وبرّرا في الواقع معنى الفرق بين علم الفيزياء وعلم الكيمياء. لكن من وجهة نظر علماء الفيزياء فإن اللجوء إلى مثل تلك المفاهيم هو مؤشر على المستوى الفكري الوضع لعلم الكيمياء. فهذا الأخير كان غير كامل لأنه كان علماً تنقصه تماماً الرؤية الحتمية. ولا يرفض بريغوجين فقط قبول الأهمية الضئيلة لمثل هذين المفهومين ولكن يذهب أبعد من ذلك، إذ يريد أن يبرهن أنه يجب تأسيس علم الفيزياء نفسه عليهما. وهو يهدف إلى طعن الوحش داخل سوره الواقعي قائلاً إن عدم قبول الأشياء للقلب (irreversibility) ليس بالأمر الضارّ بل هو

(111) «وكما هو معروف، فإن قانون نيوتن (Newton) (الرابط بين القوة والتسارع) (relating force and acceleration) قد استُبدلت به في القرن العشرين ميكانيكا الكم ونظرية النسبية. ومع ذلك فإن الخاصّيات الأساسية لقانون نيوتن - الحتمية وتناسق الوقت - لا تزال قائمة. وبواسطة مثل هذه المعادلات (مثل معادلة شرودنغر Schrödinger) تقود قوانين الطبيعة إلى اليقين. فمتى عُرفت الظروف الأولى تتحكم الحتمية في كل شيء. فتصبح الطبيعة عبارة عن آلة تمكّنتنا من التحكم فيها على الأقل من حيث المبدأ. ففوق أشياء جديدة والاختيار والأعمال التلقائية تُعتبر حقائق من وجهة نظر إنسانية فقط. ومفهوم الطبيعة المستسلمة (passive nature) المتأثرة بالقوانين الحتمية والقابلة للتغيير عبر الزمن هو مفهوم خاص بالعالم الغربي. ففي الصين واليابان تعني الطبيعة «ما هو موجود بنفسه» (what is by itself), 11-12. (Prigogine *The End of Certainty*).
الإشارات اللاحقة إلى هذا العمل سوف يقع الاستشهاد بها في حينها).
لاحظ هنا التشابه مع إعادة مطالبة/ تكرار عبد الملك على وجود حضارتين مختلفتين بالنسبة لعلاقتها مع عامل الزمن».

«مصدر للنظام» و«يلعب دورًا أساسيًا ببناء في الطبيعة» (26-27) (112).
ويوضح بريغوجين جيدًا أنه لا يرغب في إنكار شرعية علم الفيزياء
لدى نيوتن الذي يعالج الأنساق الكاملة ويحافظ داخليًا على «ميدان
شرعيته» (29). ومع ذلك، فهذا الميدان محدود، لأن «الأنساق الكاملة
هي الاستثناء» (108) (113). ومعظم الأنساق «تحتوي على سيرورات

(112) «تؤدي الاحتمالية (probability) دورًا جوهريًا في معظم العلوم: من
علم الاقتصاد إلى علم الوراثة (genetics). ومع ذلك فإن فكرة أن الاحتمالية هي
مجرد حالة عقلية ظلت قائمة. وعلينا أن نفعل أكثر من ذلك لنبين كيف أن الاحتمالية
تدخل القوانين الأساسية لعلم الفيزياء الكلاسيكي أو الكميّ (quantum)...
(فالحجج القائلة بأن القصور الحراري (entropy) مقياس للجهل) لم تعد
مقبولة. وهي تعني أن جهلنا، أي علمنا غير المصقول، هو الذي يقود إلى
القانون الثاني للديناميكية الحرارية (thermodynamics). فبالنسبة للملاحظ ذي
الخبرة الجيدة مثل العفريت الذي تخيله لابلاس، فإن العالم سيبدو تمامًا قابلاً
للتغيير عبر الزمن. فنكون نحن أبا الزمن والتطور لا أولاده. فمن وجهة نظرنا، إن
قوانين علم الفيزياء، كما وقعت صياغتها بالطريقة التقليدية، تصف عالمًا مثاليًا
ومستقرًا مختلفًا جدًا عن العالم غير المستقر والمتطور الذي نحيا فيه. يتمثل
السبب الرئيسي لرفض تفاهة فكر قلب الأشياء في أننا لم نعد قادرين على ربط
سهم الزمان بازدياد الفوضى. تشير التطورات الأخيرة في علمي فيزياء وكيمياء
اللاتوازن (nonequilibrium) إلى الاتجاه المعاكس. وهي تبين بكل وضوح أن
سهم الزمان هو مصدر للنظام. إن الدور البناء لفكرة قلب الأشياء يتجلى أكثر في
حالات بعيدة كل البعد عن حال التوازن حيث يؤديّ حال اللاتوازن إلى أشكال
جديدة للتناسق Coherence» (المصدر السابق، 16-17 و 25-26).

(113) «رأينا أن الميكانيكا الكلاسيكية (classical mechanics) غير كاملة
لأنها لا تحتوي على العمليات غير القابلة للقلب المقترنة بزيادة في القصور
الحراري. فلكي نضع تلك العمليات في سياقها يجب علينا أن نضع ضمنها عدم
الاستقرار وعدم قابلية الاندماج (nonintegrability). إن الأنساق القابلة للدمج
هي أمور استثنائية. وبالبدء بمشكلة الجسم الثلاثي، فإن معظم الأنساق الحركية
(dynamical) هي أنساق غير قابلة للاندماج» (المصدر السابق، 108).

حتمية (بين التشعبات) وأخرى احتمالية (في اختيار الفروع)» (69).
وتكوّن العمليتان معاً بُعداً تاريخياً يسجل الاختيارات المتتالية.

وكما إننا لسنا في مؤتمر للمحللين النفسانيين، فنحن لسنا كذلك في مؤتمر لعلماء الفيزياء. وتعود إثارة هذا التحدي هنا بيننا، بصفة عامة، إلى أننا تعودنا افتراض أن ميكانيكا نيوتن تمثل النموذج الإبستمولوجي الذي يجدر بنا تقليده. ومن المهم الاعتراف بأن هذا النموذج الإبستمولوجي يتعرض الآن لتحذّ خطير داخل الثقافة نفسها التي نشأ فيها أصلاً. لكن الأهم من ذلك يتمثل في الصياغة الجديدة لرؤية نيوتن التي قلبت تماماً العلاقة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية. يذكرنا بريغوجين بقول فرويد إن البشرية عرفت ثلاث طعنات متتالية لكبريائها: عندما برهن كوبرنيكوس (Copernicus) على أن الأرض لم تكن مركز النظام الكوكبيّ، وعندما بيّن داروين أن البشر من أنواع الحيوانات، وعندما برهن فرويد على أن اللاشعور عندنا يتحكم في نشاطنا الشعوري. يضيف بريغوجين إلى ذلك: «نستطيع الآن قلب هذا المنظور: وسرى أننا نستطيع فهم الإبداع والابتكار باعتبارهما تضحيمًا لقوانين الطبيعة الموجودة قبل الآن في علمي الفيزياء والكيمياء» (71). لاحظوا ما فعله بريغوجين هنا. لقد وُحِد من جديد العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية، ليس على أساس افتراض القرن التاسع عشر القائل بأنه يمكن النظر إلى النشاط الإنساني على أنه مجرد فرع للأنشطة المادية الأخرى، ولكن على أساس مقلوب يرى أن الأنشطة المادية يمكن النظر إليها كسيرورة إبداع وابتكار. يمثل هذا بالتأكيد تحدّيًا لثقافتنا، كما جرت ممارستها. زيادة على ذلك يتحدث بريغوجين عن موضوع العقلانية الذي أثّرناه من قبل. إنه ينادي

بـ«الرجوع إلى الواقعية» وهي ليست «عودة إلى الحتمية» (131) (114). إن العقلانية الواقعية هي تمامًا العقلانية التي كان فيبر يسميها «الجوهرية»، وهي نتيجة اختيار واقعي (115).

(114) يمثل تفكيرنا رجوعًا إلى الواقع، ولكن ليس بالتأكيد رجوعًا إلى الحتمية... فالحظ أو الاحتمالية ليس الطريقة المناسبة لقبول الجهل، بل هو جزء من عقلانية جديدة ممتدة (extended)... والقبول بأن المستقبل لا يخضع إلى سنن الحتمية (بالكامل) يعني نهاية اليقينيّات. فهل هذا اعتراف بانهزام العقل البشري؟ وبالمقابل، نحن نعتقد عكس ذلك... فالزمن والواقع أمران مترابطان حتمًا. يجوز أن يكون نُكران الزمن مواساة أو انتصارًا للعقل البشري. يمثل هذا دائمًا إلغاءً للواقع... إن ما حاولنا متابعته هو فعلاً طريق ضيق بين تصوّرين يقودان إلى الاغتراب. عالم تحكمه قوانين الحتمية التي لا تترك مكانًا لحدوث الجديد وعالم يحكمه الحظّ حيث يكون كل شيء فيه منافياً للعقل، لا يخضع إلى منطق الأسباب وغير قابل للفهم» (المصدر السابق، 131، 155، 183، 187، 188). ولنتنبه إلى كلمتي «الطريق الضيق» في الجملة الأخيرة.

(115) المثير للاهتمام في هذه النقطة هو الرجوع إلى بروديل لكي نرى كيف أن صياغاته التي كُتبت قبل ثلاثة عقود، استعملت لغة شبيهة بتلك التي عند بريغوجين. إنّه يريد وصف محاولاتة لكي يدمج «الوحدة والتنوع في العلوم الاجتماعية» في مصطلح قال إنه استعاره من زملائه البولنديين وهو مصطلح «الدراسات المعقدة» (complex studies).

انظر: Fernand Braudel, «Unity and Diversity in the Human Sciences,» in: *On History* [Chicago: University of Chicago Press, 1980 (1960)], 61).

وهو يصف التاريخ الذي يكتبه بسرد الوقائع (histoire événementielle)، أي النوع الذي يعتبره غبارًا، وبأنه تاريخ خطي (linear) وحيد الاتجاه. انظر: Fernand Braudel, «History and Sociology,» in: *On History*, 67.

ويدعو لتبني وجهة نظر جورج غورفيتش (Georges Gurvitch) حول المجتمع العالمي (global society) في نموذج يذكّرنا بتفرّعات «يرى غورفيتش مستقبل كل من (القرون الوسطى في الغرب ومجتمعنا المعاصر) كمترددة بين مسارات مختلفة، كلها مختلفة جذريًا. ويبدو لي هذا تقويمًا معقولًا لتنوع الحياة نفسها، أي أن المستقبل ليس طريقًا واحدًا، ومن ثم فعلينا أن نرفض الاتجاه الواحد». انظر: Fernand Braudel, «The History of Civilizations: The Past Explains the Present,» in: *On History*, 200.

تمثل الحركة النسوية (feminism) التحدي الخامس الذي أودّ مناقشته. يقول المؤيدون لهذه الحركة بأن عالم المعرفة كان متحيّزًا بطرق متعددة. فقد تجاهل النساء بوصفهنّ شخصيات مؤثرة في حركة المصير الإنساني. كما إن عالم المعرفة هذا قد أقصى النساء كباحثات في الواقع الاجتماعي، واستعمل مسبقًا افتراضات حول الجنوسة/الجندر (gender) لا تركز على بحث واقعي، وتجاهل وجهة نظر النساء⁽¹¹⁶⁾. يبدو لي أن كل هذه التهم تقتصر على السجلّ التاريخي فقط. فالحركة النسوية، داخل علم الاجتماع وداخل مجال عالم المعرفة الاجتماعية الأكبر، كان لها بعض التأثير في تعديل تلك التحيّزات، مع أن الطريق لا يزال بالطبع طويلًا قبل أن تصبح تلك القضايا غير ذات شأن⁽¹¹⁷⁾. ومع ذلك، فمن خلال بحوث دعاة

(116) أستشهدُ بملخصين حول طبيعة البحث العلمي النسوي (feminist). انظر: Constance Jordan, (*Renaissance Feminism: Literary Texts and Political Models* [Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1990], 1): «يستند البحث النسوي على الاعتقاد بأن للنساء تجربة حياة مختلفة عن نظيرتها عند الرجال. ومن ثمّ، فهذا الاختلاف جدير بالدراسة». وانظر كذلك: Joan Kelly (*Women, History, and Theory: The Essays of Joan Kelly* [Chicago: University of Chicago Press, 1984]:

«ولتاريخ النساء هدفان: إعادة النساء إلى التاريخ وإعادة التاريخ إلى النساء».

(117) انظر ثانيةً: Kelly, *Women, History, and Theory*, 1.

«إن السعي لإضافة النساء إلى أسس المعرفة التاريخية مكّن تاريخ النساء من تنشيط النظرية (في هذا الميدان) إذ إنّه زعزع تصورات الدراسة التاريخية. وحقق ذلك بفضل خلق إشكاليات بخصوص ثلاثة هموم للفكر التاريخي: (1) تحقيب التاريخ (periodization) و(2) أصناف التحليل الاجتماعي و(3) نظريات التغيير الاجتماعي.»

الحركة النسوية على مستوى هذا الجانب بأجمعه، لم يقم أي منهم بتحدي ثقافة علم الاجتماع. وبدلاً من ذلك، تمّ الاقتصار على القول بأن معظم علماء الاجتماع (والمختصين في العلوم الاجتماعية عموماً) لم يحترموا القواعد نفسها التي كانوا قد أقرّوها لممارسة العلوم الاجتماعية.

ومما لا شك فيه أن ما فعلته رائدات الحركة النسوية يُعدّ أمراً في غاية الأهمية. وعلى الرغم من ذلك، أعتقد أن هناك شيئاً أهمّ من ذلك، حيث كانت داعيات الحركة النسوية بالتأكيد متحديات لثقافة علم الاجتماع. تمثّل ذلك في الجزم بوجود تحيّز ذكوري، ليس في مجال المعرفة الاجتماعية فقط (حيث، كما يقال، كان ممكناً قبوله نظرياً)، ولكن أيضاً في ميدان معرفة العالم الطبيعي (حيث لا ينبغي نظرياً أن يكون له وجود). لقد هاجمن بهذا القول مشروعية ادعاء الموضوعية في أقدس مقدّساتها، وهو اعتقاد مركزي للثقافة الكلاسيكية لعلم الاجتماع. وكما كان بريغوجين غير راضٍ بالسماح لأن يكون علم الكيمياء استثناءً لحتمية علم الفيزياء، بل أصرّ على أن علم الفيزياء نفسه ليس حتمياً ولا يمكن أن يكون كذلك، كانت مؤيدات الحركة النسائية أيضاً غير راضيات عن المعرفة الاجتماعية التي تعرف نفسها كميدان ينتظر أن يكون له تحيّزات اجتماعية (مع أنه غير مرغوب فيه). وهن يؤكّدن أن هذا ينطبق أيضاً على معرفة الظواهر الطبيعية. سأتحدث عن هذه القضية بمناقشة بعض العالِمات النسويات اللاتي كان تكوينهن العلمي (أي تكوينهن العلمي الأولي) في العلوم الطبيعية، وبالتالي فهن يزعمن أنهن قادرات على الحديث

في هذه القضية بالتعاطف وبالمعرفة التقنية الضرورية وبالتكوين العلمي في العلوم الطبيعية.

لقد اخترت ثلاثاً منهن: إيفلين فوكس كيللر (Evelyn Fox Keller) المتخصصة في الرياضيات والبيولوجيا والفيزياء، ودونا هارواي (Donna J. Haraway) المتخصصة في البيولوجيا البشرية، وفندانا شيفا (Vandana Shiva) عالمة الفيزياء النظرية. تروي كيللر إنجازها في منتصف سبعينيات القرن العشرين بأن ما كان يبدو لها بوضوح من قبل مسألة لامعقولة قد احتل فجأة مرتبة الأولوية في نظام تفكيرها: «إلى أي حد ترتبط طبيعة العلم بفكرة الذكورية وما هي الانعكاسات على العلم لو لم يكن مرتبطاً بعالم الرجال؟» ثم تبين كيف تجيب عن هذا التساؤل: «يتمثل موضوعي في كيفية تأثير طبيعة الرجال والنساء في طبيعة العلم». وإلى حد الآن لسنا بعيدين عن علم اجتماع المعرفة أو علم اجتماع العلم. تقول كيللر بكل صدق بأن مجرد طرح السؤال بهذه الطريقة يؤدي إلى تأثير هامشي على ثقافة العلوم الطبيعية، على أبعد تقدير. وما نحتاج إلى بيانه هو أن الجنوسة تؤثر على «إنتاج النظرية العلمية»⁽¹¹⁸⁾.

هل يمكن تحقيق ذلك؟ إن كيللر تنظر إلى المتغير المتدخل لنفسيات العلماء. وهي تتحدث عن «دينامية العلاقة بين الأشخاص

Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science* (118) (New Haven: Yale University Press, 1985), 3-5.

في نطاق اختيار النظرية (theory choice)⁽¹¹⁹⁾. ولم تجد كيللر صعوبة في بيان كيف أن رواد العلم البيكوني أسبغوا على عملهم استعارات ذكورية، بما فيها السيطرة والهيمنة الذكورتان على الطبيعة، والادعاء القائل بأن العلماء مختلفون عن الفلاسفة الطبيعيين بسبب أنهم هم وحدهم الذين تجنبوا التأثر بظلال الذاتية، وهو أمر لا يصمد، بكل بساطة، أمام اختبار التحليل⁽¹²⁰⁾. ومن ثم تلاحظ كيللر

(119) المصدر السابق، 10. تقول كيللر: «نكتشف بقراءة قوانين الطبيعة من أجل محتواها الخاص» أن الاستثمار الشخصي الذي يقوم به العلماء في الموضوعية، أي مجهولية الصورة التي يتجنبونها تتجلى في حد ذاتها نوعاً من التوقيع... فالانتباه إلى الحركية الداخلية «لاختيار النظرية» (theory choice) يضيء بعض الوسائل الرقيقة التي بها تتجلى الأيديولوجيا في العلم حتى عند العلماء أصحاب أحسن النوايا... فحقيقة أن قانون بويل (Boyle) ليس بالخاطيء أمر يجب أن لا يُنسى على أي حال. يحتاج كل نقد ناجح للعلم إلى أن يعترف بالنجاحات التي لا يمكن إنكارها وكذلك بالالتزامات التي جعلت تلك النجاحات ممكنة. فقانون بويل يمدنا بوصف موثوق يُعتمد عليه... وصف قادر على النجاح في اختبارات مكررة تجريبية وفي التماسك المنطقي. ولكن من المهم الاعتراف بأن الأمر هو عبارة عن قول حول مجموعة خاصة من الظواهر المفروضة لتستجيب إلى مصالح خاصة وموصوفة وفقاً لبعض المعايير المتفق عليها مثل الثقة العالية والمنفعة. فالأحكام بشأن أي من الظواهر الجديرة بالدراسة وما هو نوع المعطيات الهامة - وما هي الأوصاف (أو النظريات) لتلك الظواهر الأكثر كفاءة ورضاً ونفعاً وحتى موثوقية - تعتمد إلى حد بعيد على ممارسات اجتماعية ولغوية وعلمية لتلك الأحكام المطروحة. فالعلماء في كل تخصص يعيشون ويعملون باعتقادات تبدو كأنها أمور ثابتة... ولكنها في الحقيقة متغيرة، وفي حال وجود الدفع المناسب تصبح قابلة للتغيير. إن مثل تلك الآفاق الفكرية الضيقة يُنظر إليها فقط من خلال عدسة الفرق، وذلك بالخروج عن المجتمع (المصدر السابق، ص 10-12).

(120) «تعلن مقولة هذا الكتاب أن أيديولوجيا العلم الحديث، بالتوازي مع نجاحها الذي لا يمكن إنكاره، تحمل داخلها شكل توقعها بعدم الاهتمام والاستقلالية والاعترا ب. لا تتمثل حجتي في مجرد أن الحلم بعلم موضوعي كامل هو من حيث المبدأ أمر لا يمكن تحقيقه، ولكنه يتضمن بالتحديد ما ترفضه الآثار الحية لصورة منعكسة» (المصدر السابق، ص 70).

هيمنة الذكور (androcentrism) في العلوم، لكنها ترفض الخلوصل إلى نبذ العلم في حد ذاته أو الدعوة إلى إرساء ما يُسمّى بعلم مختلف تمامًا. وبدلاً من ذلك تقول:

«إن نظرتي للعلم - وإمكانات الفرز الجزئي، على الأقل، للجوانب المعرفية من الجوانب الأيديولوجية - هي نظرة أكثر تفاعلاً. ووفقاً لذلك، فإن هذه المقالات ترمي إلى تصحيح مسيرة العلم في المقام الأول: إنها إصلاح، داخل العلم، يتمثل في النظر إلى العلم باعتباره مشروعاً إنسانياً بدلاً من كونه مشروعاً ذكورياً والتخلي عن الفصل بين العمل الفكري والعاطفي الذي يُبقي العلم ميداناً خاصاً بالرجال فقط⁽¹²¹⁾».

وتنطلق دونا هارواي من انشغالها التخصصي في علم البيولوجيا البشرية وتهاجم محاولتين مختلفتين بعض الاختلاف قام بهما ر. م. بيركس (R. M. Yerkes) و إي. أو. ولسون (E. O. Wilson) لتحويل البيولوجيا «من علم الكائنات الجنسية إلى علم إعادة إنتاج التجمّعات الجينية»⁽¹²²⁾. وهي ترى أن هدف النظريتين هو الهندسة البشرية في شكلين مختلفين متعاقبين، مع أن الفروق تعكس مجرد تغييرات في المحيط الاجتماعي الكبير. وهي تتساءل حول كل من النظريتين: لصالح من تكون الهندسة البشرية؟ وتسمي عملها بأنه

(121) المصدر السابق، ص 178.

(122) Donna J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1991), p. 45.

(الإشارات اللاحقة لهذا العمل سوف يقع الاستشهاد بها في مكانها).

«حول ابتكار وإعادة ابتكار الطبيعة، وقد يكون الميدان الأكثر مركزية للأمل والاضطهاد والنزاع لسكان الكوكب الأرضي في عصرنا» (1). وتؤكد أنها لا تتحدث عن الطبيعة كما هي، ولكن عن القصص التي قيلت لنا حول الطبيعة والتجربة التي يؤدي علماء البيولوجيا دورًا رئيسيًا في سردها.

لن أكرر حججها في هذا الموضوع، بل سأكتفي بالإشارة إلى الخلاصات التي تتمنى الوصول إليها من نقدها. إنها، مثل كيلر، ترفض أن تستنتج من نقدها «الحتمية البيولوجية» موقفاً «بنائياً اجتماعياً» على نحو حصريّ، بل ترى أن التنمية الاجتماعية في القرن العشرين حوّلتنا إلى كيمير (chimera) [كائن خرافي له رأس أسد وجسم شاة وذنب حية] وإلى خليط هجين من الآلات والمتعضيات التي صوّرت نظرياً وصُنعت، وتطلق هارواي عليها اسم سايبورغ (cyborgs) أي البشر الذين تحسنت قدراتهم الطبيعية بفضل التكنولوجيا. وتعلن أن مقولتها «هي مناقشة ممتعة وسط التباس الحدود ومن أجل المسؤولية في بنائها». فهي ترى أن الحدود الفاصلة هي بين البشريّ والحيواني، أو بين البشريّ مع الحيواني (المتعضي) والآلي أو المادي وغير المادي.

إنها تحذر من «النظرية الكونية والكلائية» التي تسميها «خطأً عظيماً يهمل معظم الواقع». ولكنها تدّعي أيضاً أن «تحمل مسؤولية العلاقات الاجتماعية للعلم والتكنولوجيا يعني رفض الميتافيزيقيا المضادة للعلم، أي دراسة شياطين التكنولوجيا

وعفاريته» (181)⁽¹²³⁾. إن موضوع المسؤولية مركزي لهذا التحدي. فهي ترفض المذهب النسبي ليس باسم «الرؤى الشاملة» ولكن باسم «المعارف المتحيّزة» ذات الحدود المعينة وتعزز إمكانية وجود شبكة من الروابط التي تُسمّى «التضامن» في المجال السياسي والمحادثات المشتركة في المجال الإستمولوجي» (191)⁽¹²⁴⁾.

أما نقد فنانا شيفا فيركّز على المناهج العلمية في حد ذاتها بصورة أقل من تركيزها على الانعكاسات السياسية المستمدّة من موقف العلم في الترابيّة الثقافية. وهي تتحدث بصفتها امرأة من الجنوب، وبالتالي فإن نقدها يُضاف إلى نقد أنور عبد الملك⁽¹²⁵⁾.

(123) بالنسبة لهاراواي (Haraway) هذا يعني تبني القيام بتجديد بناء حدود الحياة اليومية، في التراب الجزيئي مع الآخرين وفي التواصل مع كل أجزائنا... فهذا ليس حلم لغة مشتركة، لكنه حلم لتعدّد لغوي قوي غير إيجابي (المصدر السابق، ص 181).

(124) وتخلص إلى القول: «إن الأجسام بصفتها أشياء معرفيّة هي عوامل مولّدة لنقاط تقاطع ماديّة ومعنويّة تتجسّم حدودها في التفاعل الاجتماعي. تُرسم الحدود كالخراطط، أما الأشياء فلا توجد هكذا مُسبقاً. إنّها مشاريع حدود. لكنّ الحدود تتحرّك من الداخل، وهي خادعة تمامًا. فما تحتوي عليه الحدود مؤقتًا يبقى مولّدًا ومنتجًا للمعاني والأجسام. فرؤية الحدود هي ممارسة تتصف بالأخطار. والموضوعية ليست حول عدم الالتزام بل هي حول تنظيم متبادل وعادةً غير متساوٍ أو هي حول المخاطرة في عالم نحن فيه باستمرار فانون، أي أننا فاقدو السيطرة النهائية» (المصدر السابق، ص 200-201).

(125) «جمل الإنسان الأبيض يزداد ثقلاً على الأرض وخاصة بالنسبة لمجتمعات الجنوب. تبين الخمس مائة (500) عام الماضية من التاريخ أنه في كل مرة وقعت علاقة استعمارية بين الشمال والطبيعة والشعوب خارج الشمال فإن المجتمع المستعمر ورجاله يتبنون موقف التعالي ومن ثم المسؤولية عن مستقبل الأرض والشعوب والثقافات الأخرى. ويأتي مفهوم جمل الإنسان الأبيض من الاعتقاد في تفوقه. وبسبب فكرة جمل الإنسان الأبيض جاء واقع الحمل المفروض من الرجل الأبيض على الطبيعة والنساء والآخرين. إذاً، فتحرير الجنوب من ربة الاستعمار أمر مرتبط شديد الارتباط بقضية تحرير الشمال». انظر: Vandana Shiva, in: Martia Mies and Vandana Shiva, *Ecofeminism* [New Delhi: Kali for Women, 1993], 264.

إنها تعارض فكرة «هيمنة الإنسان على الطبيعة، بطرح مفهوم «ديمقراطية كل أنواع الحياة» الذي تقول إنه أساس «معظم الثقافات غير الغربية»⁽¹²⁶⁾. وهي ترى أن المحافظة على تنوع الحياة وعلى التنوع الثقافي البشري هما أمران مرتبطان ارتباطاً وثيقاً، وبالتالي فهي معنية على الخصوص بآثار الثورة المعاصرة في تقنيات علم الحياة⁽¹²⁷⁾.

وقد أثار اهتمامي عنصران ثابتان في التحدي الذي صاغته كيللر وهاراواي وشيفا. الأول هو أن نقد العلوم الطبيعية على النحو الذي مورست به لم يكن يعني على الإطلاق رفض العلم كنشاط معرفي، بل يعني، بدلاً من ذلك، التحليل العلمي للمعرفة والممارسة العلميتين. أما الثاني فهو أن نقد العلوم الطبيعية كما مورست حتى اليوم يُفضي

(126) المصدر السابق، ص 265.

(127) «مع أن العلم نفسه هو نتيجة لقوى اجتماعية وله خطة اجتماعية يحددها هؤلاء الذين يستطيعون تحريك الإنتاج العلمي، فإن النشاط العلمي المعاصر أعطي مكانة معرفية متميزة تمثل في كونه محايداً اجتماعياً وسياسياً. فالعلم له، إذًا، طبيعة مزدوجة. هو يعطي معالجات تكنولوجية بالنسبة للمشاكل الاجتماعية والسياسية، لكنه يبرئ ذمته ويبعد نفسه عن المشاكل الاجتماعية والسياسية الجديدة التي يخلقها. فمسألة جعل الروابط الخفية واضحة بين تكنولوجيا العلم والمجتمع وجعل الأمر ظاهرًا ومسموعًا بالنسبة لنوع القضايا التي يتم إخفاؤها والسكوت عنها هي مسألة ذات علاقة بين الشمال والجنوب. وإلى أن تكون ثمة محاسبة اجتماعية لبنى العلم والتكنولوجيا وللأنظمة التي يلبیان حاجاتها، لا يمكن وجود توازن ولا محاسبة في العلاقة بين الشمال والجنوب. إن مساءلة عجز قدرة العلم والتكنولوجيا على حل المشاكل البيئية هي خطوة هامة على درب تحرر الشمال» (المصدر السابق، ص 272-273).

إلى المناداة بحكم اجتماعي مسؤول. وقد تشعر أن أنه لم تثبت حالة التحيز الجنساني في العلوم الطبيعية. وهنا أعتقد أن لدى ساندر هاردنغ (Sandra Harding) الإجابة المناسبة: «على الرغم من استبعاد المحاولات [الرامية إلى تبيان كيفية مشاركة قوانين نيوتن وأينشتاين في ترميز الجنوسة]، فليس هناك من سبب لاعتبارها، من حيث المبدأ، غير قادرة على النجاح»⁽¹²⁸⁾، مع ملاحظة العبارة الأهم وهي «من حيث المبدأ». ويستند تحدي الفكر النسوي في وجه العلم على هذه الملاحظة حول جاذبية الجانب الأكبر من الممارسة الأساسية للعلم، التي تعرض كل الادعاءات على معايير التثبت الميداني الإمبريقي للحكم عليها. وبالشك في أي اعتقاد مسبق بأن الجندر غير وثيق الصلة بالعمل العلمي، يطرح الفكر النسوي تحديًا جوهريًا على ثقافة علم الاجتماع. وستبدي لنا الأيام ما إذا كان الفكر النسوي

Sandra Harding, *The Science Question in Feminism* (128) (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986), 47.

تقول هاردنغ: «في البحث الاجتماعي... نودّ تفسير جذور وأشكال وسيطرة أنماط من عقائد الناس وسلوكهم تبدو في الظاهر غير عقلانية ولكنها واسعة الانتشار ثقافيًا. وإذا أصررنا فقط على أن العلم هو من الناحية التحليلية منفصل عن الحياة الاجتماعية نستطيع الاستمرار في الاعتقاد بأن تفسير العقيدة الاجتماعية والسلوك غير العقلانيين لا يستطيعان إطلاقًا، من حيث المبدأ، تحسين فهمنا للعالم الذي يفسره علم الفيزياء... فحساب الأشياء وتقسيم الخطوط من الممارسات الاجتماعية السائدة، ويمكن لهذه الممارسات أن تخلق طرق تفكير متناقضة حول مُدركات البحث الرياضي. من الصعب تخيل ممارسات الجنسين التي يمكن أن تؤثر في قبول مفاهيم معينة في علم الرياضيات، ولكن مثل هذه الحالات تُظهر أننا لا نستطيع مسبقًا إلغاء هذه الإمكانية بدعوى أن المحتوى الفكري والمنطقي للرياضيات لا يخضع لكل التأثيرات الاجتماعية» (المصدر السابق، ص 47-51).

سيطرح تحدّيًا مماثلاً على ثقافة العلوم الطبيعية، وهو تحدّي سياخذه هذا الفكر بالاعتبار⁽¹²⁹⁾.

أما التحدي السادس والأخير الذي سأناقشه، فربما كان هو الأكثر مفاجأة لنا من التحديات الأخرى، وهو الذي لقي نقاشًا أقل. ويتمثل في أن الحدائث، وهي المحور المركزي لكل عملنا السوسولوجي، لم يكن لها في الحقيقة وجود على الإطلاق. وقد طرح هذه المقولة بوضوح شديد برونو لاتور (Bruno Latour) الذي يحمل عنوان كتابه هذا المعنى: «لم نكن على الإطلاق حدثيين». يبدأ لاتور كتابه بالحجة نفسها التي نجدها عند هارواي والمتمثلة في أن الخليط المهجن هو من مكونات الواقع. ويتحدث عن تكاثر الهجائن (hybrids)، وهي ما تسميه هارواي «سايبورغ» أي البشر الذين تحسنت قدراتهم الطبيعية بفضل التكنولوجيا. ويمثل كلا النوعين ظاهرة مركزية تزداد مع مرور الزمن، وتلقى تحليلًا غير كافٍ ولا تخيف على الإطلاق. والأمر

(129) تقول جنسن (Jensen) في مراجعة لخمس كتب حول هذه الأسئلة: «باستثناء علم دراسة الرئيسات، فإن أغلب العلوم تجاهلت بطريقة شبه كاملة المحاولات النسوية الساعية لإعطاء اسم جديد للطبيعة ولتجديد بناء العلم ذاته. وبالإضافة إلى اقتراح نماذج وتصنيفات أقل هرمية وأكثر نفاذًا وانعكاسًا من النماذج الأصلية الذكورية... فإن ما هو غير واضح يتمثل في ما سوف تؤدي إليه المراجعات النسوية للعلم وإعادة بنائه. فربما تنشئ الممارسات النسوية طرقًا جديدة للوجود في العالم... ومن ثم ميلاد طرق جديدة لمعرفة ووصف العالم. أو ربما تكون الإنجازات النهائية للرؤى المعرفية الجديدة (الإبستمولوجيات الجديدة) عبارة عن رسم خرائط حدود اللغة والمعرفة والتطويق المحكم للمعرفة في بنى لعلاقات القوة عند الجنسين». انظر: Sue Curry Jensen, «Is Science a Man? New Feminist Epistemologies and Reconstructions of Knowledge,» *Theory and Society*, 19, no. 2 ([April 1990]): 246.

الحاسم عند لاتور هو التغلب على التقسيم العلمي والاجتماعي للواقع إلى الأصناف الثلاثة المكوّنة من الطبيعة والسياسة والخطاب. فهو يرى أن شبكات الواقع هي «في الوقت نفسه واقعية مثل الطبيعة ومحكية مثل الخطاب وجماعية مثل المجتمع»⁽¹³⁰⁾.

كثيراً ما يُفهم فكر لاتور، خطأً، بأنه أحد تنوعات ما بعد الحداثة. ومن الصعب أن يرتكب القارئ الحصيف في الواقع هذا الخطأ. إذ يهاجم لاتور بالقوة نفسها من يسميهم بالمعارضين للحداثة ومن يسميهم بالحدائثيين وما بعد الحدائثيين. فهو يرى أن المجموعات الثلاث تعتقد أن العالم الذي عشنا فيه في القرون العديدة الماضية، ولا نزال، هو عالم «حديث»، وفقاً لتعريف المجموعات الثلاث التي تعتبر الحداثة «تسريعاً وقطيعة وثورة في الزمن، في مقابل ماضي ثابت عتيق» (10).

ويعتقد لاتور أن كلمة «حديث» تخفي مجموعتين من الممارسات المختلفة كل الاختلاف: فمن جهة، هناك الخلق المستمر «عن طريق التحويل» لأنواع هجينة جديدة من الطبيعة والثقافة، ومن جهة ثانية، هناك عملية «التنقية»، وذلك بالفصل بين منطقتين وجوديتين بين البشر وغير البشر. وهو يرى أن العمليتين غير منفصلتين ولا يمكن تحليلهما بطريقة منفصلة، فمن المفارقات أن حظر الهجائن (عن طريق التنقية) هو الذي مكن من خلق أنواع جديدة من الهجين. وبالمقابل، فإن

Bruno Latour, *We Have Never Been Modern* (Cambridge, (130) Mass: Harvard University Press, 1993), 6.

الإشارات اللاحقة لهذا العمل سوف يقع الاستشهاد بها في مكانها.

إدراكنا لأنواع جديدة من الهجائن يحدّ من تكاثرها⁽¹³¹⁾. ولفهم ما يُسمّى بالعالم الحديث، ينصح لاتور بتبني «مقاربة أنثروبولوجية» تعني عنده «التعامل مع كل شيء في الوقت نفسه»⁽¹³²⁾.

يتصور لاتور العالم الذي نعيش فيه مستندًا إلى ما يسمّيه «دستورًا» يجعل البشر المُحدثين أناسًا «لا يُقهرُونَ» وذلك بالزعم أن الطبيعة متعالية وتجاوزية ومستعصية على المقدرة الإنسانية. ولكن المجتمع

(131) ما هو الرابط بين عمل التحويل أو التوسط وعمل التطهير؟ هذا هو السؤال الذي أود إلقاء الضوء عليه. فرضيتي - التي تبقى غير ناضجة جدًّا - ترى أن الثاني جعل الأول ممكنًا. فكلمًا حرمانًا على أنفسنا تصوّر الأشياء المتلاقحة أصبح تلاقحها ممكنًا أكثر. يمثل هذا الأمر مفارقة الحداثيين (the moderns) ... ويتعلق السؤال الثاني بما قبل الحداثيين (the premoderns)، أي بالأنواع الأخرى من الثقافة. وأكرّر أن فرضيتي بسيطة أكثر من اللازم. فهي تقول إن تركيز الثقافات الأخرى على تصوّر المتلاقحات يؤدي إلى منع تزايدها. إن هذا التباين يفسر الانقسام الكبير: بين كل الثقافات الأخرى وبيننا نحن الغربيين، وهو ما يجعل في النهاية الحل المستعصي لمشكلة النسبية ممكنًا. أما السؤال الثالث فله علاقة بالأزمة الحالية: إذا كانت الحداثة ذات فائدة كبيرة في عملها المزدوج والمتمثل في الفصل والتزايد، فلماذا تميل إلى إضعاف نفسها اليوم، وذلك بحرماننا من أن نكون حقًا حداثيين؟ ومن ثمّ السؤال الأخير، وهو أيضًا الأصعب: إذا لم نعد حداثيين وأصبحنا غير قادرين على فصل عمل التزايد عن عمل التطهير فماذا نصبح؟ وفرضيتي، مثل سابقتها، مبتسرة، وتمثل في آتة يجب علينا أن نقلل من سرعة ازدياد الشواذ ونغيّر اتجاهها ونضبطها، وذلك بتمثيل وجودها رسميًا» (المصدر السابق، ص 12).

(132) «لو كان هناك علم أنثروبولوجيا للعالم الحديث فإن مهمته ستكون في وصف متجانس للأمور التالية: كيف وقع تنظيم كل فروع نظامنا بما في ذلك الطبيعة والعلوم الطبيعية، وتفسير كيفية وأسباب تفرّع تلك الفروع. ونحن مطالبون أيضًا بتفسير التنظيمات التي ألفت بينها» (المصدر السابق، ص 14-15). إن العنوان الفرعي للنسخة الفرنسية الأصلية والذي حُذف من العنوان باللغة الإنكليزية هو: *Essai d'anthropologie symétrique*.

انظر: Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique* [Paris: La Découverte, 1991].

ليس متعالياً، ومن ثم فإن البشر أحرار بالكامل⁽¹³³⁾. ويعتقد لاتور أن العكس هو الصحيح في جميع الحالات⁽¹³⁴⁾، فمفهوم الحدائثة، بأكمله، هو خطأ:

لم يكن ثمة إنسان حديث على الإطلاق. ولم تبدأ الحدائثة قط. ولم يوجد عالم حديث إطلاقاً. إن استعمال صيغة المضارع

(133) «بسبب الاعتقاد في الفصل الكامل بين البشر والأجناس غير البشرية، وبسبب إلغاء هذا الفصل في الوقت نفسه، فإن الدستور جعل الحدائثيين لا يقهرون. فلو نتقدمهم بالقول بأن الطبيعة صنعتها الأيدي البشرية، فإنهم سوف يبينون بأنها تتجاوز الوجود المادي، وأن العلم هو مجرد واسطة تسمح بالتعرف على الطبيعة وأنهم لا يتدخلون في ذلك. وإذا قيل لهم إن المجتمع يتجاوز الوجود المادي وإن قوانينه تتجاوزنا بدون نهاية، فسيقولون بأننا أحرار وأن مصيرنا في أيدينا. ولو اعترضت وقلت بأنهم منافقون، فسيبتنون لك أنهم لا يخلطون قوانين الطبيعة بالحرية الإنسانية التي لا يجوز انتهاكها». انظر: Latour, *We Have Never Been Modern*, 37.

قمت بإصلاح الكثير من سوء الترجمة، وذلك بالرجوع إلى النسخة الفرنسية الأصلية. انظر: Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, 57.

(134) يزيد لاتور (Latour) إيضاح هذه المفارقة وذلك بالنظر إلى تجليها في عالم المعرفة: «سمح مختصو العلوم الاجتماعية لأنفسهم مدة طويلة بالهجوم على النسق الاعتقادي لعامة الناس. يُسمون هذا النسق الاعتقادي تأقلاً مع الطبيعة (naturalization). يتخيل الناس العاديون أن قوة الآلهة وموضوعية المال وجاذبية الزي السائد وجمال الفن تأتي من خصائص موضوعية فطرية في طبيعة الأشياء. لحسن الحظ فإن المختصين في العلوم الاجتماعية لهم معرفة أفضل من ذلك، إذ يبينون أن السهم يسير في الاتجاه الآخر، أي من المجتمع إلى الأشياء. فالآلهة والمال والزي السائد والفن إنما هي فقط غطاء لإسقاطات حاجتنا واهتماماتنا الاجتماعية. فمنذ إميل دوركهايم على الأقل كان هذا هو الثمن للدخول في مهنة علم الاجتماع. ومع ذلك فالصعوبة تتمثل في تصالح هذا الشكل من التكران مع شكل آخر تكون فيه الأسهم في الاتجاه المعاكس. فعامة الناس ومتوسط المواطنين يعتقدون أنهم أحرار ويستطيعون بكل حرية تعديل رغباتهم ودوافعهم واستراتيجياتهم العقلية... ولكن لحسن الحظ إن المختصين في العلوم الاجتماعية هم حراس متأهبون ويشجبون ويفضحون الزيف ويهزأون من الاعتقاد الساذج في حرية البشر والمجتمع. يستعملون هذه المرة طبيعة الأشياء - أي النتائج العلمية التي لا جدال فيها - لتبيان كيف أنها تحدّد وتعلم وتشكّل الإرادات اللينة والمرنة للبشر الفقراء». انظر: Latour, *We have Never Been Modern*, 51-53.

التام (present perfect)⁽¹³⁵⁾ هنا له أهميته، لأنه يعبر عن مشاعر استرجاعية في إعادة قراءة تاريخنا. لا أقول إننا ندخل عهدًا جديدًا، إذ يجب علينا على العكس من ذلك أن لا نستمرّ في التحليق الطويل لما بعد-بعد-الحدثيين. نحن لم نعد مرغمين على التشبث بطليعة الطليعة. ولم نعد نسعى إلى أن نصبح حتى أكثر ذكاء وأكثر انتقادًا وأكثر تعمقًا في «مجال التشكك». لا، نحن نكتشف بدل ذلك أننا لم نبدأ على الإطلاق دخول العهد الحديث. ومن هنا تقترن إشارة مفكّري ما بعد الحداثة دائمًا بالضحك والسخرية، إذ إنهم يزعمون أنهم أتوا بعد زمن لم يبدأ أصلًا على الإطلاق (47).

وعلى أي حال، فهناك شيء جديد يتمثل في أننا وصلنا إلى نقطة الإشباع⁽¹³⁶⁾، ويرجع لاتور ذلك إلى مسألة الزمن التي قد ترون الآن أنها بمثابة المركز لمعظم التحديات:

لو ارتأيتُ أن الثورات هي محاولة للقضاء على الماضي لكنها لا تستطيع القيام بذلك، فإني أعرض نفسي من جديد لخطر اتهامي بأني رجعيّ. فبالنسبة للحدثيين، وكذلك بالنسبة لأعدائهم المعارضين للحدثية وأعدائهم المزيفين ما بعد الحدثيين، فإن سهم الزمان أمر

(135) هناك خطأ في الترجمة. فالنص الإنكليزي يستعمل past perfect tense أي الماضي التام، وهذه ترجمة خاطئة. أما النص الفرنسي فيستعمل passé composé. أي الماضي المتصل.

(136) «لقد أصبح الحدثيون ضحايا لنجاحهم... يستطيع دستورهم احتواء بعض الأمثلة المضادة أي بعض الاستثناءات، وهو في الواقع ازدهر بسبب ذلك. ولكن هناك حالة من العجز عندما تتكاثر الاستثناءات وعندما تجتمع معًا طبقة العوام والعالم الثالث من أجل غزو كل تجمعاته بطريقة جماعية... فتكاثر الهجائن قد أتخم الإطار الدستوري للحدثيين». انظر: Latour, *We have Never Been Modern*, 45-51.

غير ملتبس. فهو قادر على التوجه إلى الأمام لكنه مرغم عندئذ على قطع التواصل مع الماضي. إن سهم الزمان يستطيع أن يختار الرجوع إلى الوراء، لكنه مرغم عندئذ على قطع الصلة مع الطلائع الحداثية ممن قطعوا بالكامل صلتهم بماضيهم... وكما نعرف الآن، إذا كان هناك شيء لا نستطيع القيام به فهو الثورة سواء أكانت في العلم أم الثقافة أم السياسة أم الفلسفة، لكننا نظلّ حدثيين عندما نفسر هذا الواقع بوصفه خيبة أمل (69).

يقول لاتور إننا لم نكفّ كلنا إطلاقاً عن أن نكون لاحداثيين (amoderns) (90). ليس هناك «ثقافات» كما أن ليس هناك «طبيعات»، بل فقط «طبيعات - ثقافات» (103-4). «فالطبيعة والمجتمع ليسا قطبين متميزين، لكنهما قطب واحد وإنتاج واحد للحالات المتوالية للمجتمعات - الطبيعات، أي أنهما حصيلة للمؤثرات الجمعية» (139). إن الاعتراف بهذا وجعله مركز تحليلاتنا للعالم هو الذي يعطينا القدرة على التقدم.

سنختتم الآن سردنا للتحديات. وأذكر بأن التحديات، بالنسبة لي، ليست حقائق بل هي أمور مُلزِمة للتأمل في المسلّمات المنطقية الأساسية. هل تساورك الشكوك حول كل من هذه التحديات؟ ربما كان الأمر كذلك، وذلك هو الحال عندي. ولكن شكوكنا تمثل هجوماً كاسحاً على ثقافة علم الاجتماع ولا نستطيع أن نواجهها باللامبالاة. هل يمكن وجود شيء مثل العقلانية النظامية؟ هل هناك تحدّ حضاري للرؤية الغربية/الحديثة للعالم يجب علينا أخذه بالاعتبار بطريقة جدية؟ هل يتطلب منا واقع الأزمات الاجتماعية المتعددة القيام ببناء

جديد لتنظيرنا ومنهجياتنا؟ وبأي طرق تجربنا دراسات التراكب ونهاية اليقينيات على ابتكار المنهجية العلمية من جديد؟ وهل نستطيع أن نبرهن على أن الجنوسة متغير يتغلغل في تضاعف البنية الاجتماعية بأكملها، وحتى في الفضاءات التي تبدو نائية جدًا، مثل المفاهيم الرياضية؟ وهل الحدائث خديعة - خديعة لا وهم - ضللت كل العلماء الاجتماعيين في المقام الأول؟ هل إن البديهيات الثلاث، المستمدة، كما ألمحت، من دوركهايم وماركس وفيرر، وهي البديهيات التي تكون ما أسميته ثقافة علم الاجتماع، قادرة على أن تتعامل بكفاءة مع تلك الأسئلة؟ وإذا كان ذلك غير ممكن، فهل تنهار بسبب ذلك ثقافة علم الاجتماع؟ وإذا حدث ذلك، فبأي شيء نستطيع تعويضها؟

المنظورات

ينبغي أن أعالج وعد العلوم الاجتماعية عبر ثلاثة توقعات تبدو لي في الوقت نفسه ممكنة ومرغوبًا فيها بالنسبة للقرن الحادي والعشرين: التوحيد الإستمولوجي الجديد لما يُدعى بالثقافتين (two cultures)، أي توحيد إستمولوجيا العلوم والإنسانيات (humanities)، والتوحيد الجديد التنظيمي والتقسيم الجديد للعلوم الاجتماعية، وافترض العلوم الاجتماعية بأن لها دورًا مركزيًا في عالم المعرفة.

ثرى، ما هي الخلاصات التي نستطيع استنتاجها من تحليلي لثقافة علم الاجتماع والتحديات التي لا تزال تواجهها؟ أولًا، وبكل بساطة، التخصص المجحف الذي يشكو منه علم الاجتماع، وفي الواقع كل العلوم الاجتماعية الأخرى، كان ولا يزال أمرًا لا مفرّ منه ومدمّرًا في

آن واحد⁽¹³⁷⁾. ومع ذلك، فإن علينا أن نواصل النضال ضده، على أمل خلق نوع من التوازن المعقول بين عمق المعرفة ورحابتها، وبين الرؤية الجزئية (microscopic) والرؤية التوليفية (synthetic). ثانيًا، وقد عبر نيل سملزر (Neil Smelser) عن ذلك خير تعبير في الآونة الأخيرة بتأكيد أنه ليس هناك «من وجهة النظر السوسولوجية، فاعلون اجتماعيون سدّج»⁽¹³⁸⁾. ولكن هل لدينا، سوسولوجيًا،

Deborah T. Gold, «Cross-Fertilization of the Life (137) Course and Other Theoretical Paradigms» - Introduction, section 3 of *The Gerontologist* 36, no. 2 [April 1996], 224.

«لقد أصبح علم الاجتماع في العقود المتعددة السابقة علمًا معرفيًا كثيف التخصص. ومع أن علماء الاجتماع ربما يعتقدون أننا نعطي طلبة الدراسات العليا تعليمًا واسع الآفاق في علم الاجتماع، ففي الحقيقة نحن نشجع الطلبة مثلًا على تضيق مجالات خبراتهم، ومع الأسف، فإن هذا التصور الضيق يعني أن الكثير من علماء الاجتماع غير واعين بما هو موجود في تخصص غير تخصصهم. إذا استمرّ علم الاجتماع في هذا الاتجاه، فسيكون من الصعوبة انتظار ظهور تالكوت بارسونز (Talcott Parsons) أو روبرت ميرتون (Robert Merton) في القرن الحادي والعشرين يمكن أن يتبنّى منظورًا رحبًا. وبدلًا من ذلك، فإنه من المنتظر أن يزيد علماء الاجتماع في المستقبل مجالات خبراتهم ضيقًا. ومن الجدير ذكره أن هذا الرأي قد نشر في مجلة شديدة التخصص: *The Gerontologist*.

(138) «حتى إنه يمكننا القول بأن نماذج الفاعلين الاجتماعيين السدّج في رؤية علم الاجتماع - كما هو الأمر في الاختيار العقلاني (rational choice) ونماذج الألعاب النظرية (theoretical game) غير مصيبة في كل الظروف تقريبًا. فيجب أن تشمل تصنيفاتنا وتفسيراتنا التفاعل المتواصل للتوقعات المؤسسية والتصورات والتأويلات والتأثيرات والتشويهاة والسلوك». انظر: Neil Smelser, *Problematics of Sociology* [Berkeley: University of California Press, 1997], 27.

فاعلون اجتماعيون ضليعون؟ أي هل إن الفاعلين الاجتماعيين عقلانيون؟ وما هو العالم الذي يعرفه هؤلاء؟

يبدو لي أن الحقائق الاجتماعية (social facts) التي نتعامل معها هي اجتماعية بمعنيين: فهي تصوّرات مشتركة للواقع، أي مشتركة كثيرًا أو قليلًا لدى مجموعة متوسطة الحجم، مع وجود فوارق دقيقة بين أفرادها. وهي تصوّرات مستحدثة اجتماعيًا. لكن لنكن واضحين: لا يهمننا هنا البناء الاجتماعي للعالم الذي يقدمه لنا المحلل. فما يهمننا هو البناء الاجتماعي للعالم من طرف مجموعة الفاعلين الاجتماعيين الذين أقاموا الواقع الاجتماعي بواسطة أعمالهم الجماعية المترامية. فالعالم، كما هو عليه، هو محصلة لكل ما حدث قبل هذه اللحظة. وما يسعى المحلل إلى تبيّنه هو كيف أقامت الجماعة العالم، مستعملًا، بطبيعة الحال، رؤيته التي ابتناها اجتماعيًا.

من هنا، فإن سهم الزمان لا يمكن رده، لكن لا يمكن التنبؤ بمساره كذلك، لأن أماننا على الدوام تفرّعات قد تكون حصيلتها في الأصل غير محدّدة. إضافة إلى ذلك، على الرغم من وجود سهم واحد فحسب للزمان، هناك عدة أزمنة. وليس بوسعنا إهمال المدى الطويل البنيوي أو التواترات الدورية للنسق التاريخي الذي نقوم بتحليله. إن الزمن هو أكثر من علم قياس الزمن بدقة وتقسيمه إلى فترات. فالزمن هو أيضًا دوام ودورات وتقطّع.

من جهة، يوجد عالم حقيقي بلا ريب. وإذا لم يوجد فنحن لا نوجد، وذلك أمر غير معقول. وإذا لم نؤمن بهذا فلا ينبغي علينا أن

نشغل أنفسنا بدراسة العالم الاجتماعي. فالذين لا يؤمنون بوجود أي شيء غير أنفسهم لا يستطيعون الحديث حتى مع أنفسهم، إذ إننا كلنا نتغير كل لحظة. وعلى هذا الأساس، إذا تبنى المرء وجهة نظر الشخص الأنثوي (solipsist)، تصبح رؤاه بالأمس غير مناسبة لرؤاه الجديدة اليوم، شأنها في ذلك شأن رؤى الآخرين. إن عدم الإيمان بأي شيء هو أكبر أشكال الخيلاء جميعها، وهو أكثر خيلاء حتى من الموضوعانية (objectivism). إنها الاعتقاد بأن استنتاجاتنا المنطقية تخلق مُدْرَكَاتنا، وهكذا فنحن ندرك ما هو موجود، أي ما صنعناه.

ولكن من الصحيح أيضًا، من جهة أخرى، أننا نستطيع معرفة العالم بواسطة رؤيتنا له فقط، وهي بدون شك رؤية جماعية اجتماعية. وهي، مع ذلك، رؤية بشرية. ويصدق ذلك بصورة واضحة على رؤيتنا للعالم الطبيعي مثلما يصدق على رؤيتنا للعالم الاجتماعي. وبهذا المعنى، فنحن كلنا نعتمد على النظارات التي نتعاطى بها هذا الإدراك الناتج عن الأساطير المنظمة (نعم، السرديات الكبيرة) التي يسميها وليام مكنيل (William McNeil) التاريخ المُوسَطَر (mythistory)⁽¹³⁹⁾ الذي نعجز بغيره عن قول أي شيء. ويُستنتج من هذه التقييدات أن ليس ثمة مفاهيم غير متعددة، وأن كل الأمور الكونية محدودة، وأنه توجد تعددية للأمور الكونية. ويُستنتج أيضًا أن كل الأفعال التي نستعملها يجب أن تُكتب في صيغة الماضي. فالحاضر ينتهي قبل أن نستطيع نطقه، وكل الأقوال تحتاج إلى أن

William McNeil, *Mythistory and Other Essays* (Chicago: (139) University of Chicago Press, 1986).

توضع في مساقها التاريخي. والإغراء بوجود القوانين العلمية خطير تماماً، شأنه شأن الإغراء بالتركيز على الحالة التخصيصية التي تمثل مآزق خفية قادت العديد منا إليها ثقافة علم الاجتماع.

نعم، نحن في نهاية اليقينيّات. ولكن ماذا يعني هذا على مستوى الممارسة؟ ففي تاريخ الفكر، زُودنا باليقين على الدوام. وقد أعطانا علماء اللاهوت اليقين كما يراه الأنبياء والكهنة والنصوص المقدسة. وأعطانا الفلاسفة اليقينيّات كما استنتجوها أو استقروها عقلياً أو تعرّفوها بالحدس. أما العلماء المحدثون فيعطوننا اليقينيّات كأشياء وثقوها إمبيريقياً باستخدام معايير اخترعوها لذلك. يدّعي كلهم أن حقائقهم قد ثبتت صحتها بوضوح في العالم الواقعي، لكن هذه الأدلة المرئية كانت مجرد تعبير خارجي ومحدود عن حقائق أعمق وأكثر خفاء كانوا هم الوسطاء المعبرين عن أسرارها واكتشافها.

لقد سادت كل منظومة من اليقينيّات بعض الفترات في بعض الأماكن، ولكن لم يسد أي منها في كل الأماكن أو إلى الأبد. ولندكر المتشكّكين والعدميين الذين يشيرون إلى هذا العدد الكبير من الحقائق المتناقضة والمتفرعة عن الشكوك التي نسجت الفرضية القائلة بأن ليس ثمة ادّعاء للحقيقة أصدق من أي ادّعاء آخر. لكن لو أن الكون لا يتّصف في جوهره باليقين فعلياً، فهذا لا يعني أن الأعمال اللاهوتية والفلسفية والعلمية ليس لها أي قيمة، ولا يعني بالتأكيد أن أيّاً منها يمثل مجرد خيبة أمل عظيمة. ويعني ذلك أن علينا أن نتّصف بالحكمة لصياغة تساؤلاتنا في ضوء حالة اللايقين الدائم والنظر إلى

اللايقين هذا لا باعتباره عمى مشؤوماً ومؤقتاً ولا عائقاً لا يمكن تذليله أمام المعرفة، بل النظر إليه بدلاً من ذلك كفرصة نادرة للتخيل والخلق والبحث⁽¹⁴⁰⁾. فالرؤية التعددية لا تصبح في هذه النقطة ألهمّة للضعيف والجاهل بل ثروة من الإمكانيات من أجل كون أفضل⁽¹⁴¹⁾.

في عام 1998 قامت مجموعة من العلماء، تتألف أغلبيتها من علماء فيزياء، بنشر كتاب بعنوان: معجم الجهل (*Dictionnaire de l'ignorance*) يقولون فيه إن العلم يلعب دوراً أكبر في خلق مناطق جهل أكثر من خلق مناطق معرفة. وأستشهد هنا بنص التعريف الذي كتبه على الغلاف الخلفي للكتاب:

«في عملية توسيع العلم لميداننا المعرفي، نصحح بطريقة متناقضة وواعين بأن جهلنا يزداد أيضاً. فكل مشكلة جديدة نتوصل إلى حلها يغلب أن تكون سبباً لظهور ألغاز جديدة بحيث إنّ عمليات البحث

(140) «أليس المؤرخ من يعرف؟ لا... إنه من يبحث». Lucien Febvre
مقدمة في كتاب: G. Friedmann, *Humanisme du travail et humanités*,
Cahiers des Annales 5 [Paris: A. Colin, 1950], v.

(141) يبدو لي أن اللايقين هو مسألة جوهرية كان نيل سملزر (Neil Smelser) يتحدث عنها في خطابه الرئاسي للجمعية الأميركية لعلم الاجتماع في سنة 1997 الذي ناقش فيه مصطلح التضاد (ambivalence) وهو مصطلح استعاره من ميرتون (Merton). وقد ناقشه في المقام الأول كثابت نفساني يمثل في دوافع الفاعلين الاجتماعيين أكثر من كونه ثابتاً بنويّاً للعالم المادي. ويتوصل سملزر، مع ذلك، إلى خلاصة آتفق معها كثيراً: «يمكننا القول إن التراجع يجبرنا على التفكير العقلي أكثر من التفضيلات (preferences)، بسبب أن النزاع يحتمل أن يكون دافعاً للتفكير أقوى من الرغبة». انظر: Neil Smelser, «The Rational and the Ambivalent in the Social Sciences», *American Sociological Review* 63, no. 1 [February 1998]: 7.

والاكتشافات تجدد نفسها باستمرار. ويبدو أن حدود المعرفة تتسع دائماً بصورة مطّردة، ممّا يؤدي إلى ولادة أسئلة لم تكن محل شبهة من قبل. لكن هذه المشاكل الجديدة مفيدة، لأنها، بطرحها تحديات جديدة للعلم، تجبره على التقدم في حركة دائمة قد ينطفئ نوره بدونها بسرعة»⁽¹⁴²⁾.

إن إحدى المشاكل التي ينطوي عليها خلق أنواع جهل جديدة تتمثل في عدم وجود سبب معقول يفترض أن أفضل طريقة لعلاجها إنّما تكون داخل الميدان الضيق الذي اكتُشفت فيه هذه الأنواع من الجهل أو بواسطته. فعالم الفيزياء ربما يطرح أنواع جهل جديدة يتطلب حلّها ما كان في السابق يشغل علم الأحياء أو الفلسفة. وكما نعرف، فهذا صحيح بالتأكيد بالنسبة لأنواع الجهل التي يكتشفها علماء الاجتماع. فحماية مجال التخصص في وجه أنواع الجهل الجديدة هي أسوأ الأثام العلمية وأعظم عائق ممكن في طريق الوضوح.

إن مسألة مجال التخصص هذه تُبرز المشاكل التنظيمية للعلوم الاجتماعية. فتأكيد التنظيم المؤسّساتي على المحافظة على أسماء فروع العلوم الاجتماعية قويّ جداً اليوم على الرغم من كل الانحناء أمام الوهج المشرق للدعوة إلى «تداخل التخصصات المعرفية». وأودّ في الواقع أن أجادل أن ذلك التداخل هو في حدّ ذاته إغراء يمنح أكبر مساندة ممكنة للقائمة الحالية للتخصّصات المعرفية،

Michel Cazenave, dir., *Dictionnaire de l'ignorance* (Paris: (142)

Bibliothèque Sciences Albin Michel, 1998).

وذلك بالإشارة ضمناً إلى أن لكل تخصص معرفي بعض المعرفة الخاصة التي قد يكون من المفيد مزجها مع بعض المعارف الخاصة الأخرى لحل مشكلة عمليّة ما.

والواقع أن الانقسامات الثلاثة الكبرى للعلوم الاجتماعية في القرن التاسع عشر: الماضي/الحاضر، الشعوب المتمدنة/الشعوب الأخرى، والدولة/السوق/المجتمع المدني، لا يمكن الدفاع عنها اليوم مطلقاً كمعالم فكرية. ولا توجد تعبيرات معقولة يستطيع المرء أن يطرحها في ما يسمى ميادين علم الاجتماع أو علم الاقتصاد أو علم السياسة من دون أن تكون تاريخية. وليس ثمة تحليلات تاريخية معقولة يستطيع المرء استعمالها من دون استعمال ما يُدعى بالتعميمات المعمول بها في العلوم الاجتماعية الأخرى. فلماذا نستمر إذاً في التظاهر بأننا نعمل في ميادين مختلفة؟

بالنسبة للمتمدّنين/الأخرين، فالمتمدنون ليسوا متمدّنين والآخرين ليسوا آخرين. هناك بالطبع خصائص مميزة لكن لا يمكن حصرها، كما إن التبسيطات العنصرية للعالم الحديث ليست بغيضة فقط بل إنها تقود إلى الشلل الفكري. ويجب علينا أن نتعلم كيف نتعامل مع العامّ والخاصّ كثنائيّ متكافل لا يندثر على الإطلاق. نستهدي به في جميع تحليلاتنا.

في الختام، إن التمييز بين الدولة والسوق والمجتمع المدني هو، بكل بساطة، أمر غير معقول كما يعرف أي فاعل حقيقي في العالم الواقعي. فالدولة والمجتمع المدني يؤسسان السوق ويقيدانها.

والدولة هي انعكاس لكل من السوق والمجتمع المدني. ويُعرّف المجتمع المدني من طرف الدولة والسوق. لا يستطيع المرء أن يفصل بين هذه النماذج الثلاثة للتعبير عن مصالح الفاعلين الاجتماعيين وأفضلياتهم وهواياتهم، ولا هو يقدر على فصل إرادات الناس إلى ميادين صغيرة تدلي حولها مجموعات مختلفة بأقوال علمية، إذا ظلت العوامل الأخرى بدون أي تعديل.

ومع ذلك، أوصل تبني المقدمة المنطقية لدور كهايم والقائلة بأن علم النفس والعلوم الاجتماعية هما مشروعان منفصلان وأن علم النفس أقرب إلى علم الأحياء، أو ربما هو جزء جوهري منه. ويبدو أن معظم علماء النفس، من السلوكيين إلى أصحاب المدرسة الفرويدية، يتبنون وجهة النظر هذه. والواقع أن المجموعة الأكثر اعتراضًا على هذا الفصل تنشط في أوساط علماء الاجتماع.

على هذا الأساس، ما الذي يتعيّن علينا فعله إذا لم يكن ثمة معنى لنماذجنا الحاليّة القائمة على تقسيم العلوم الاجتماعية اليوم إلى تنظيمات منفصلة للمعرفة؟ فمن ناحية، بين الذين درسوا ما يُسمّى علم اجتماع التنظيمات باستمرار مدى مقاومة التنظيمات للتغيير المفروض عليها وكيف يتصرّف قادتها بقوة وذكاء للدفاع عن المصالح التي لا يجاهرون بها لكنها تبدو أمورًا حقيقية جدًا بالنسبة لهؤلاء الذين بأيديهم مقاليد السلطة. ومن الصعب التعجيل بعملية التحوّل، بل إن محاولة القيام بذلك قد تكون عملاً دونكيشوتياً أخرق. ومن ناحية أخرى، هناك داخل كل واحد من تنظيماتنا عمليات قادرة على هدم الحدود من دون تدخّل أي عملية إصلاح مقصودة.

و يبحث بعض العلماء عن زملاء يكوّنون معهم المجموعات الصغيرة وشبكات عمل ضرورية للقيام بعملهم. وبصورة متزايدة، لا تأبه شبكات العمل هذه للتوصيفات المميّزة للتخصصات المعرفية.

وبينما يتكاثر التخصّص، يُضاف إلى ذلك أن الذين بأيديهم الميزانية الماليّة ينفد صبرهم بصورة متزايدة حول ما يبدو من غياب العقلانيّة في تداخل التخصصات المعرفية، وبخاصة في ظل الضغوط العالمية للتقليل من الإنفاق على التعليم العالي بدلاً من زيادته. وربما كان المحاسبون هم الذين يتحكّمون بسرعة سيرنا، وبطرق قد لا تكون الأفضل فكرياً بالفعل. من هنا، يبدو لي أن من المطلوب بإلحاح أن يمارس العلماء البحث في طرق التنظيم، وذلك بالسماح بمجال واسع للتجربة وتبني موقف متسامح جداً إزاء ما نبذله من جهود لنذكر أنواع التنظيمات التي قد تعطي مردوداً أحسن. وربما ينبغي إرساء إطار الميكرو - ماكرو كنموذج لتنظيم مجموعات العلماء. ولست متأكّداً من ذلك. فهذا مستعمل فعلاً في العلوم الطبيعيّة إلى حدّ ما، وكذلك الأمر على المستوى العمليّ (إن لم يكن على المستوى النظري) بالنسبة لعلماء العلوم الاجتماعية، أو ربّما ينبغي تقسيم أنفسنا وفقاً لفترات التغيير الزمنية التي نعالجها، سواء أكانت قصيرة أم متوسطة أم طويلة المدى. وليس لي رأي ثابت الآن حول أي من هذه الخطوات المقسّمة. وأعتقد أن علينا أن نجربها.

ما هو واضح تماماً بالنسبة لي هو أنّ علينا أن نفتح جماعياً ونذكر المعوقات التي تواجهنا. علينا أن نتوسع في قراءتنا أكثر بكثير

مما نفعل الآن، ونحض طلبتنا بقوة على أن يقوموا بالشيء نفسه. ينبغي علينا اجتذاب طلبة الدراسات العليا بطريقة أكثر تنوعاً مما نقوم به اليوم. ويجب علينا أن ندعهم يلعبون دوراً رئيسياً في تحديد كيفية مساعدتهم على النمو. وتعلّمنا للغات أمر في غاية الأهمية. والباحث الذي لا يستطيع قراءة ما يتراوح بين ثلاث وخمس لغات علمية هو عالم مصاب بإعاقة خطيرة. فمعرفة اللغة الإنكليزية هي بالتأكيد مسألة مهمة جداً، لكن معرفة الإنكليزية وحدها تعني أن المرء غير قادر على الاطلاع على أكثر من خمسين في المائة من المؤلفات. وبتوالي العقود، فإن هذه النسبة المثوية ستتناقص لأن الأطراف الأغرر إنتاجاً من حيث أعداد الباحثين لن تكتب مزيداً من مؤلفاتها باللغة الإنكليزية. ذلك أن ازدياد قراءة لغات المعرفة العلمية بين العلماء يرتبط إلى حدّ بعيد بازدياد المعرفة العالمية بين علمائنا حتى وإن لم يكونوا متماثلين.

أنني لا أعرف نوع التنظيم البنيوي الجديد الذي سيحدث، لكنني أشكّ في مقدرة أي من جمعيات العلوم الاجتماعية العالمية الحالية على الاحتفال بالذكرى المثوية لقيامها، وباسمها الحالي على الأقل.

خصّصتُ الجزء الختامي من عرضي هذا لما أعتقد أنه أكثر المنظورات روعة وربما أكثرها أهمية. فمنذ أن تم الطلاق بين الفلسفة والعلم في آخر القرن الثامن عشر، ظلّت العلوم الاجتماعية ذات علاقة غير واضحة المعالم مع الاثنين. فهي معرّضة للسخرية والاحتقار من كلا طرفي هذه الحرب بين الثقافتين. ولقد تبنت العلوم الاجتماعية هذه الصورة بعد أن أدركت أن ليس لها من مصير سوى

تحالفها إما مع العلماء وإما مع المنتسبين إلى العلوم الإنسانية. وقد تغير الوضع اليوم جذريًا، ففي العلوم الطبيعية هناك حركة معرفة قوية ونامية تتمثل في دراسات التراكب التي تتحدث عن سهم الزمان وغياب اليقينيّات وتعتقد أن الأنساق الاجتماعية الإنسانية هي أعقد من كل الأنساق. وتوجد في العلوم الإنسانية حركة معرفية قوية ونامية تتجلى في الدراسات الثقافية (cultural studies) التي تؤمن بعدم وجود قوانين جوهرية جمالية، وبأن جذور الصناعات الثقافية ترجع إلى أصولها والطرق التي استُقبلت أو سُوّهت بها اجتماعيًا.

يبدو لي واضحًا أن دراسات التراكب والدراسات الثقافية نقلت العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية على التوالي إلى حقل العلوم الاجتماعية. وما كان قوة نابذة عن المركز غدا قوة جاذبة في عالم المعرفة. فالعلوم الاجتماعية تحتل الآن موقعًا محوريًا في المعرفة. ونحن بصدد محاولة التغلب على قضية «الثقافتين» ومحاولة التوحيد من جديد في ميدان واحد للبحث عن الحقيقي والصالح والجميل. وهذا أمر يدعو إلى البهجة، لكن سيكون من العسير جدًا بلوغ ذلك.

في مواجهة غياب اليقينيّات، تتطلب المعرفة القيام باختيارات - أي اختيارات في كل الأشياء، وهي بالطبع اختيارات من طرف الفاعلين الاجتماعيين، وبينهم العلماء. وتتضمن الاختيارات قرارات حول ما هو عقلائيّ بحق. فنحن لم نعد قادرين حتى على التظاهر بأن العلماء يستطيعون أن يكونوا محايدين، أي معزولين عن واقعهم الاجتماعي. وذلك لا يعني على الإطلاق أن يصبح كل شيء مقبولًا،

بل يعني أن نقوم بعناية كل العوامل في كل الميادين ونحاول الوصول إلى أفضل القرارات. وهذا يعني بدوره أن علينا أن نتحدّث بعضنا مع بعض وأن نفعل ذلك على قدم المساواة. صحيح أن لدى بعضنا معرفة خاصّة أكثر من الآخرين حول مجالات اهتمام معيّنة، لكن لا يملك أحدٌ - ولا أي مجموعة - كل المعرفة الضرورية لاتخاذ قرارات عقلانية، حتى في الميادين المحدودة نسبيًا، من دون أن تؤخذ بالاعتبار معرفة الآخرين خارج هذه الميادين. وبدون شك، فإنني أودّ الحصول على جراح الدماغ الأكثر مهارة إذا احتجت إلى جراحة في الدماغ. لكن جراحة الدماغ الواقية بالغرض تتضمن أحكامًا ذات طبيعة قضائية وأخلاقية وفلسفية ونفسية وسوسولوجية كذلك. وتحتاج مؤسسة مثل المستشفى إلى تحويل المقولات الحكيمة لتلك الفروع المعرفية إلى مزيج معرفي ذي رؤية عقلانية بالفعل. وعلاوةً على ذلك، فإن أخذ وجهات نظر المريض بالاعتبار أمر مطلوب. ويحتاج جراح الدماغ أكثر من غيره لمعرفة ذلك. ويصدق ذلك على عالم الاجتماع أو الشاعر. فالمهارات لا تتلاشى في فراغ لا شكل له، لكنها تظلّ دائمًا أمورًا جزئية وتحتاج إلى الدمج مع مهارات جزئية أخرى. وفي العالم الحديث، لا نقوم بذلك إلا نادرًا. ولا يهيئنا تحصيلنا العلمي لذلك بقدر كافٍ. وحالما ندرك أن العقلانية الوظيفية غير موجودة، نستطيع آنذاك فقط البدء في تحقيق العقلانية الحقيقية.

وأعتقد أن هذا هو ما يعنيه إيليا بريغوجين وإيزابل ستنغرز (Isabelle Stengers) عندما يتحدثان عن إعادة الافتتان بالعالم

(reenchantment of the world)⁽¹⁴³⁾. ولا يعني ذلك إنكارًا للعمل المهمّ جدًّا، وهو تبيد الافتتان (disenchantment)، بل التأكيد أنّ علينا من جديد وضع الأجزاء بعضها مع بعض. لقد رفضنا الأسباب النهائية بسرعة فائقة. ولم يكن أرسطو بهذه البساطة. نعم، نحتاج إلى أن نأخذ بالاعتبار الأسباب الفعّالة (efficient causes)، لكننا نحتاج أيضًا إلى أن نأخذ بالاعتبار الأسباب النهائية. وقد أشاع العلماء استخدام وسيلة نافعة لتحرير أنفسهم من أنساق التحكم اللاهوتية والفلسفية وحوّلوها إلى أداة منهجية، وهو ما شلّهم وأفضى بهم إلى العجز.

وفي الختام، فإن عالم المعرفة هو عالم مساواتي. وكان هذا واحدًا من أعظم مساهمات العلم. ذلك أنه يسمح لأي شخص بأن يتحدى صدق مقولات الحقيقة الموجودة، شريطة أن يقدم المرء بعض الدليل الميداني على صحة مقولته المعارضة ويطرحها على كل فرد للتقويم الجماعي. وبما أن العلماء رفضوا أن يكونوا علماء

(143) «[إن مفهوم تبيد الافتتان بالعالم] يرجع، بشكل لافت، إلى تمجيد العالم الأرضي. وبالتالي فهو جدير بالاهتمام الفكري الذي أعطاه أرسطو لعالم السماء. فالعلم القديم أنكر عملية التكوّن والتنوع الطبيعي اللذين اعتبرهما أرسطو صفات للعالم المتدنّي الأرضي. وبهذا المعنى، فإن العلم القديم قد نزل بالسماء إلى الأرض... إن التغيّر الجذري في رؤية العلم الحديث والمتمثّل في التحوّل في اتجاه العالم المؤقت الزائل والمتعدد يمكن النظر إليه كاتجاه معاكس للحركة التي أنزلت عالم سماء أرسطو إلى الأرض. ونحن الآن نرفع عالم الأرض إلى عالم السماء». انظر: Ilya Prigogine and Isabelle Stengers, *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature* [Boulder, Colo: New Science Library, 1984], 305-306.

اجتماع، فإنهم قد أهملوا أن يلاحظوا أو حتى يدركوا أن التأكيد
الفعال على التساوي بين الناس في العلم لم يكن ممكنًا أو حتى ذا
مصدقية في عالم لا يتساوى فيه البشر. ولا ريب في أن السياسة تثير
المخاوف لدى العلماء فيبحثون عن الأمن في الانعزال. إنهم يخافون
من الأقلية القوية، أي الأقلية التي بيدها السلطة، وهم يخافون الأغلبية
القوية، أي الأغلبية التي قد تتولّى السلطة. ولن يكون من السهل إقامة
عالم أكثر مساواة بين الناس. ومع ذلك، فمن أجل تحقيق الهدف
الذي توصي به العلوم الطبيعية، فإن العالم يتطلب وضعًا اجتماعيًا
أكثر عدالة بكثير ممّا نشهده الآن. فالنضال من أجل المساواة في
العلم وفي المجتمع هو أمر واحد غير منفصل، ويشير ذلك من جديد
إلى استحالة البحث عن الحقيقي والصالح والجميل.

إن الغطرسة البشرية هي أعظم القيود التي فرضتها الإنسانية على
نفسها. يبدو لي أن هذا هو مغزى قصة آدم في جنة عدن. لقد كنا
متغطرسين في الادّعاء بأننا قد تلقينا وحي الله وفهمناه، وأنا نعرف
مقاصد الآلهة، بل كنا أكثر غطرسة في تأكيد قدرتنا على الوصول
إلى حقيقة أبدية عبر استعمال العقل الإنساني المعرض كثيرًا للخطأ.
وكنا باستمرار متغطرسين في محاولة بعضنا فرض تصوراتنا الذاتية
لمجتمع مثالي على بعضنا الآخر، بشكل عنيف وقاسٍ.

وبغطرستنا هذه بجميع أصنافها، خدعنا أنفسنا في المقام الأول
وأوجدنا الباب على إمكاناتنا وعلى الخصال والتخيّلات الممكنة
التي ربّما كانت عندنا ورعيناها، والمدارك المعرفية التي ربّما
حققناها. إننا نعيش في كون يتّسم باللايقين. ويمثّل استمرار غياب

اليقين أعظم فضيلة في هذا الكون، لأنه يجعل الإبداع أمرًا ممكنًا
متمثلًا في إبداع كوني، ومعه بالطبع إبداع إنساني. نحن نعيش في
عالم غير مثاليّ، عالم سيظلّ غير كامل على الدوام، وهو بالتالي
حافل بالظلم على الدوام. ولكننا أبعد ما نكون عن العجز أمام هذا
الواقع. فنحن قادرون على جعل العالم أقلّ ظلمًا وأكثر جمالًا؛
وقادرون على زيادة معرفتنا به. وما علينا إلّا أن نبنيه. ولنقوم ببنائه،
ما علينا إلّا أن نستعمل عقولنا، بعضنا مع بعض، ونناضل لينال بعضنا
من بعض المعرفة الخاصة التي استطاع كل واحد منا اكتسابها. وإذا
حاولنا ذلك وتعهّدنا الزرع فسنجني الثمر لا محالة.

في عام 1980، كتب لي الصديق ترنس ك. هوبكنز (Terence K. Hopkins)، المتعاون معي بصورة وثيقة، ملاحظة أودّ أن أجعل منها
خلاصة لهذا البحث: «لم تبق أماننا وجهة نتحرك نحوها إلا الصعود،
ثم الصعود، فالصعود. وهذا يعني الارتقاء إلى مستويات فكرية أعلى.
وهناك تتجلى الأناقة، والدقة، والاعتدال، والتمسك بالحق، والثبات.
هذا كل ما في الأمر».

تابعنا على تيليجرام اضغط هنا

تابعنا على فيسبوك اضغط هنا

مكتبة

ثبت المصطلحات

عربي - إنكليزي

creativity	إبداع
idiographic epistemology	إبستمولوجيا تخصيصية
nomothetic epistemology	إبستمولوجيا تعميمية
ethnicity/ethnic groups	إثنية/ جماعات إثنية
probability	احتمال
profits	أرباح
two-stage strategy	استراتيجية المرحلتين
polarization (of world-system)	استقطاب (النسق العالمي)
households	أسر
Protestant Reformation	الإصلاح البروتستانتي
core zone/countries	إقليم النواة/ المركز/ البؤرة (دول)
categorical imperative	أمر قطعي
entropy	إنتروبيا/ قصور حراري
marginal utility	انتفاع هامشي
integration	اندماج
solipsism	الأنثوية

protection rent	إيجار الحماية
cyclical rhythms	الإيقاعات الدائرية
state-building	بناء الدولة
social constructionism	البنائية الاجتماعية
sociobiology	البيولوجيا الاجتماعية
historiography	تأريخ
historicity	تاريخانية
income-pooling	تجميع الدخل
world-systems analysis	تحليل الأنساق العالمية
externalization of costs	تخريج التكاليف
unidisciplinarity	التخصص المفرد
interdisciplinarity	تداخل التخصصات
accumulation of capital	تراكم رأس المال
bifurcation	تشعب / تفرع
multidisciplinarity	تعدد التخصصات
multiculturalism	تعددية ثقافية
unemployment	تعطل / بطالة
differentiation/specialization	تفاضل (تمايز) / تخصص
symbolic interactionism	التفاعلية الرمزية
ecological decay/ dilemma	التفسخ / المأزق البيئي / الإيكولوجي

progress	تقدّم
reification	التمدية
Four Dragons	التنانين الأربعة
marginalization	تهميش
secular trends	تيارات علمانية
bioculture	الثقافة الحيوية
two cultures	الثقافتان
information revolution	ثورة المعلومات
status-groups	جماعات المكانة
gender	جنوسة/ جندر
determinism/free will	الحتمية/ حرية الاختيار
determinism/indeterminism	الحتمية/ اللاحتمية
Cold War	الحرب الباردة
antisystemic movements	حركات معادية للأنساق
egaliberty/equaliberty	الحرية والمساواة
social facts	حقائق اجتماعية
meritocracy	حكم الجدارة
cultural studies	دراسات ثقافية
hybrid cycles	دورات الهجائن
hegemonic cycles	الدورات المهيمنة
welfare state	دولة الرفاه

utopistics	رؤى يوتوبية
arrow of time	سهم الزمان
semiperiphery	شبه الطرف
legitimacy of states	شرعية الدول
populism/populist movements	الشعبوية/ الحركات الشعبوية
universalism	الشمولية/ الكونية
social/class struggle	الصراع الاجتماعي/ الطبقي
dangerous classes	الطبقات الخطرة
Nomenklatura	طبقة رموز السلطة
White man's burden	عبء الرجل الأبيض
nonalignment	عدم الانحياز
nihilism	عدمية
race	عرق
age of transition	عصر الانتقال
rationality	العقلانية
substantive rationality	العقلانية الجوهرية
science (modern/Baconian- Cartesian- Newtonian)	العلم (الحديث/ البيكوني- الديكارتي-النيوتوني)
Science(s) of complexity	علم/ علوم التراكب
secularization	علمانية
racism	عنصرية
globalization	العولمة

value-free/value-neutral	غير قيمي / محايد قيميًا
methodological individualism	الفردانية المنهجية
affirmative action	الفعل التوكيدي الإيجابي
chronosophy	فلسفة الزمان
Anarchists	الفوضويون
social physics	الفيزياء الاجتماعية
law of value	قانون القيمة
cultural nationalism	قومية ثقافية
racist nationalism	قومية عنصرية
holism	الكُلّانية
Comintern	الكومترن
theology	اللاهوت
uncertainty(ies)	لا يقينيات/لا يقين
Lepénisation	اللوبينية
macro	ماكرو
Maoism	الماوية
Gemeinschaft/ Gesellschaft	المجتمع المحلي (الجماعة)/ المجتمع
longue durée	المدى الطويل
Eurocentrism	مركزية أوروبية
egalitarian	مساواتي
confiscation	مصادرة

Methodenstreit	منهجية الحجاج
citizenship	مُواطنَة
micro	ميكرو
postmodernism	النزعة ما بعد-الحداثية
conservatism	النزعة المحافظة
interstate system / states system	نسق الدول / نسق الدول البيني
world-system	النسق العالمي
negative grace	النعمة الإلهية السلبية
Renaissance	النهضة (عصر)
hybrids	هجائن
hegemony	هيمنة
androcentrism	هيمنة الذكور
centrism	وسَطِيَّة
positivism	الوضعية (الفلسفة)
certainty(ies)	يقين/يقينيات

ثبت المصطلحات

إنكليزي - عربي

accumulation of capital	تراكم رأس المال
affirmative action	الفعل التوكيدي الإيجابي
age of transition	عصر الانتقال
Anarchists	الفوضويون
androcentrism	هيمنة الذكور
antisystemic movements	حركات معادية للأنساق
arrow of time	سهم الزمان
bifurcation	تشعب / تفرع
bioculture	الثقافة الحيوية
categorical imperative	أمر قطعي
centrism	وسطية
certainty(ies)	يقين / يقينيات
chronosophy	فلسفة الزمان
citizenship	مُواطنَة
Cold War	الحرب الباردة
Comintern	الكومترن

confiscation	مصادرة
conservatism	النزعة المحافظة
core zone/countries	إقليم النواة/ المركز/ البؤرة (دول)
creativity	إبداع
cultural nationalism	قومية ثقافية
cultural studies	دراسات ثقافية
cyclical rhythms	الإيقاعات الدائرية
dangerous classes	الطبقات الخطرة
determinism/free will	الاحتمية/ حرية الاختيار
determinism / indeterminism	الاحتمية/ اللااحتمية
differentiation / specialization	تفاضل (تمايز) / تخصص
ecological decay/ dilemma	التفسخ/ المأزق البيئي/ الإيكولوجي
egaliberty/equaliberty	الحرية والمساواة
egalitarian	مساواتي
entropy	إنتروبيا/ قصور حراري
ethnicity/ethnic groups	إثنية/ جماعات إثنية
Eurocentrism	مركزية أوروبية
externalization of costs	تخريج التكاليف
Four Dragons	التنانين الأربعة

Gemeinschaft/ Gesellschaft	المجتمع المحلي (الجماعة)/ المجتمع
gender	جنوسة/ جندر
globalization	العولمة
hegemonic cycles	الدورات المهيمنة
hegemony	هيمنة
historicity	تاريخانية
historiography	تأريخ
holism	الكُلّانية
households	أسر
hybrid cycles	دورات الهجائن
hybrids	هجائن
idiographic epistemology	إبستمولوجيا تخصيصية
income-pooling	تجميع الدخل
information revolution	ثورة المعلومات
integration	اندماج
interdisciplinarity	تداخل التخصصات
interstate system / states system	نسق الدول / نسق الدول البيني
law of value	قانون القيمة
legitimacy of states	شرعية الدول
Lepénisation	اللوبينية

longue durée	المدى الطويل
macro	ماكرو
Maoism	الماوية
marginal utility	انتفاع هامشي
marginalization	تهميش
meritocracy	حكم الجدارة
Methodenstreit	منهجية الحجاج
methodological individualism	الفردانية المنهجية
micro	ميكرو
multiculturalism	تعددية ثقافية
multidisciplinarity	تعدد التخصصات
negative grace	النعمة الإلهية السلبية
nihilism	عدمية
Nomenklatura	طبقة رموز السلطة
nomothetic epistemology	إبستمولوجيا تعميمية
nonalignment	عدم الانحياز
polarization (of world-system)	استقطاب (النسق العالمي)
populism/populist movements	الشعبوية / الحركات الشعبوية
positivism	الوضعية (الفلسفة)
postmodernism	النزعة ما بعد-الحداثية

probability	احتمال
profits	أرباح
progress	تقدّم
protection rent	إيجار الحماية
Protestant Reformation	الإصلاح البروتستانتي
race	عرق
racism	عنصرية
racist nationalism	قومية عنصرية
rationality	العقلانية
reification	التمدية
Renaissance	النهضة (عصر)
science (modern/Baconian- Cartesian- Newtonian)	العلم (الحديث/ البيكوني- الديكارتي-النيوتوني)
Science(s) of complexity	علم/ علوم التراكب
secular trends	تيارات علمانية
secularization	علمانية
semiperiphery	شبه الطرف
social constructionism	البنائية الاجتماعية
social facts	حقائق اجتماعية
social physics	الفيزياء الاجتماعية
social/class struggle	الصراع الاجتماعي/ الطبقي

sociobiology	البيولوجيا الاجتماعية
solipsism	الأنوية
state-building	بناء الدولة
status-groups	جماعات المكانة
substantive rationality	العقلانية الجوهرية
symbolic interactionism	التفاعلية الرمزية
theology	اللاهوت
two cultures	الثقافتان
two-stage strategy	استراتيجية المرحلتين
uncertainty(ies)	لا يقينيات / لا يقين
unemployment	تعطل / بطالة
unidisciplinarity	التخصص المفرد
universalism	الشمولية / الكونية
utopistics	رؤى يوتوبية
value-free/value-neutral	غير قيمى / محايد قيمياً
welfare state	دولة الرفاه
White man's burden	عبء الرجل الأبيض
world-system	النسق العالمي
world-systems analysis	تحليل الأنساق العالمية

المراجع

Abdel-Malek, Anouar, *Civilizations and Social Theory*, vol. 1: *of Social Dialects*, London: Macmillan, 1981 [1972].

_____ *La dialectique sociale*, Paris: Seuil, 1972, [Eng. Trans.]: *Social Dialectics*, London: Macmillan, 1981.

Amin, Samir, «The Ancient World-Systems versus the Modern Capitalist World-System,» *Review*, 4, no. 3, summer 1991.

Arrighi, Giovanni, *The Long Twentieth Century*, London: Verso, 1994.

_____ [et al.]. «1989 Continuation of 1968». *Review*: 15, no. 2, spring 1992.

Balibar, Étienne, «Trois concepts de la politique: Émancipation, transformation, civilité,» in: *La crainte des masses*, Paris: Galilée, 1997.

Bourdieu, P., *Homo Academicus*, Stanford, Calif: Stanford University Press, 1988.

Braudel, Fernand, *Capitalism and Civilization, 15th to 18th Century*, 3 vols., New York: Harper and Row, 1981-84.

_____ *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e-XVIII^e siècle*, Paris: Armand Colin, 1979.

_____ «History and the Social Sciences: The Longue Durée,» in: *Economy and Society in Early Modern*

Europe, ed. P. Burke, London: Routledge and Kegan Paul, 1972.

_____ «Unity and Diversity in the Human Sciences,» in: *On History*, Chicago: University of Chicago Press, 1980 [1960].

Bury, J. B., *The Idea of Progress*, London: Macmillan, 1920.

Catlin, G. E. G., *Introduction to Emile Durkheim, The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and J. H. Mueller, 8th ed., Glencoe, Ill.: Free Press, 1964 (1938).

Cazenave, Michel (dir.), *Dictionnaire de l'ignorance*, Paris: Bibliothèque Sciences Albin Michel, 1998.

Chen, Xiaomei, «Occidentalism as Counterdiscourse: «He Shang» in Post-Mao China,» *Critical Inquiry*, 8, no. 4, summer 1992.

Clark, T., «The Structure and Functions of a Research Institute: *The Année Sociologique*,» *European Journal of Sociology* 9, 1968.

Connell, R. W., «Why Is Classical Theory Classical,» *American Journal of Sociology*, 102, no. 6, May 1967.

Durkheim, Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. W. D. Halls, Glencoe, Ill: Free Press, 1982 (1938).

Ekeland, Ivar, *Mathematics and the Unexpected*, Chicago: University of Chicago Press, 1988.

Febvre, Lucien, G. Friedmann, *Humanisme du travail et humanités*, Cahiers des Annales 5, Paris: A. Colin, 1950.

Foucault, M., *The Archaeology of Knowledge*, New York: Pantheon, 1972.

Freud, Sigmund, *Civilization and Its Discontents*, London: Hogarth Press, 1951.

_____ *Civilization and Its Discontents*, New York: W.W. Norton, 1961, [1930].

_____ *The Ego and the Id*, New York: W. W. Norton, 1960 (1923).

_____ *The Interpretation of Dreams*, New York: Basic Books, 1955 [1900].

_____ «The Unconscious,» in: *Standard Edition*, 1957 [1915].

Frobel, Folker, «The Current Development of the World-Economy: Reproduction of Labor and Accumulation of Capital on a World Scale,» *Review*, no. 4, spring 1982.

Gold, Deborah T., «Cross-Fertilization of the Life Course and Other Theoretical Paradigms». section 3 of *The Gerontologist*, no. 2, April 1996.

Goode, William J., «Rational Theory,» *American Sociologist*, 28, no. 2, Summer 1997.

Hahn, Roger, *Laplace as a Newtonian Scientist* (a paper delivered at a Seminar on the Newtonian Influence held at the Clark Library), 8 April 1967, University of California, Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library, 1967.

Haraway, Donna J., *Simians, Cyborgs, anal Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge, 1991.

Harding, Sandra, *The Science Question in Feminism*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986.

Haupt, Georges, *Le congrès manqué: L'internationale à la veille de la première guerre mondiale*, Paris: Francois Maspéro, 1965.

Hopkins, Terence K. and Immanuel Wallerstein (coords.), *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025*, London: Zed Press, 1996.

Jensen, Sue Curry, «Is Science a Man? New Feminist Epistemologies and Reconstruction of Knowledge,» *Theory and Society*, 19, no. 2, April 1990.

Jones, E. J., *The European Miracle: Environment, Economics, and Geopolitics in the History of Europe and Asia*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Jordan, Constance, *Renaissance Feminism: Literary Texts and Political Models*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1990.

Kaufman, Henry, «After Drexel, Wall Street Is Headed for Darker Days,» *International Herald Tribune*, 24-25 February 1990.

Keller, Evelyn Fox, *Reflections on Gender and Science*, New Haven: Yale University Press, 1985.

Kelly, Joan, *Women, History, and Theory: The Essays of Joan Kelly*, Chicago: University of Chicago Press, 1984.

Kissinger, Henry, «How U.S. Can End Up as the Good Guy,» *Los Angeles Times*, 8 February 1998.

Koyre, Alexander, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1957.

Kriegel, A. and J.-J. Becker, *1914: La guerre et le mouvement ouvrier français*, Paris: Armand Colin, 1964.

Lane, Frederic, *Profits and Power*, Albany: State University of New York Press, 1979.

Latour, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*, Paris: La Découverte, 1991.

_____ *We Have Never Been Modern*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1993.

Lerda, Juan Carlos, «Globalization and the Loss of Autonomy by the Fiscal, Banking and Monetary Authorities,» *CEPAL Review*: 58, April 1996.

Maddox, Sir John, blurb on cover of Ilya Prigogine, *The End of Certainty*, New York: Free Press, 1977.

Marx, Karl, *The 18th Brumaire of Louis Napoleon*, New York: International Publishers, 1963 (1852).

_____ and F. Engels, *The Communist Manifesto*, New York: International Publishers, 1948 (1848).

McNeil, William, *Mysthistory and Other Essays*, Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Mies, Martia and Vandana Shiva. *Ecofeminism*. New Delhi: Kali for Women, 1993.

Morrison, Ken, *Marx, Durkheim, Weber: Formations of Modern Social Thought*, London: Sage, 1995.

Needham, Joseph, *Science and Civilisation in China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1954.

Nisbet, Robert A. *History of the Idea of Progress*. New York: Basic Books, 1980.

Olson, Richard, *The Emergence of the Social Sciences, 1642-1792*, New York: Twayne Publishers, 1993.

Parsons, T., *The Structure of Social Action*, Glencoe, Ill: Free Press, 1949.

Prigogine, Ilya, *La fin des certitudes*. Paris: Odile Jacob, 1996, [English trans.]: *The End of Certainty*, New York: Free Press, 1997.

_____ «La fin de la certitude,» in: *Représentation et complexité*, ed. E. R. Larreta, Rio de Janeiro: Educam/UNESCO/ISSC, 1997.

_____ and Isabelle Stengers, *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*, Boulder, Colo: New Sciences Library, 1984.

Rickert, Heinrich, *The Limits of Concept Formation in the Physical Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986 [1913].

Said, Edward, *Orientalism*, New York: Pantheon Books, 1978.

Sanderson, Stephen K. (ed.), *Civilizations and World Systems: Studying World-Historical Change*, Walnut Creek, Calif.: Altamira, 1995.

Shapin, Steven, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Smelser, Neil, *Problematics of Sociology*, Berkeley: University of California Press, 1997.

_____ «The Rational and the Ambivalent in the Social Sciences,» *American Sociological Review*, 63, no. 1, February 1998.

Smith, Adam, *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, New York: Modern Library, 1937 [1776].

Smith, Wilfred Cantwell, «The Place of Oriental Studies in a University,» *Diogenes*, 16, 1956.

Tawney, R. H. *Equality*. 4th ed. London: George Allen and Unwin, 1952.

Wallerstein, Immanuel, *After Liberalism*, New York: New Press, 1995.

_____ «The Bourgeois(ie) as Reality and Concept,» in: Étienne Balibar and Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, London: Verso, 1991.

_____ «Capitalist Civilization,» *Chinese University Bulletin*, 23, 1992.

_____ «Crisis as Transition,» in: Samir Amin [et al.], *Dynamics of Global Crisis*, New York: Monthly Review Press, 1982.

_____ «The French Revolution as a World-Historical Event,» in: *Unthinking Social Science*, Cambridge, MA: Polity Press, 1991.

_____ *Geopolitics and Geoculture: Essays in World-Economy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____ *Historical Capitalism, with Capitalist Civilization*. London: Verso, 1995.

_____ «History in Search of Science,» *Review*, 19, no. 1, winter 1996.

_____ «Hold the Tiller Firm: On Method and the Unit of Analysis,» in: *Civilizations and World Systems: Studying World-Historical Change*, ed. Stephen K. Sanderson, Walnut Creek, Calif.: Altamira, 1995.

_____ «Japan and the Future Trajectory of the World-System: Lessons from History,» in: *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System*, Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991.

_____ «Marx, Marxism-Leninism and Socialist Experiences in the Modern World-System,» in: *Geopolitics and Geoculture*, Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991.

_____ *Modern World-System*, vols. 1 and 2: New York: Academic Press, 1974, 1980; vol. 3: San Diego: Academic Press, 1989.

_____ «The Unintended Consequences of Cold War Area Studies,» in: N. Chomsky [et al.], *The Cold War and the University: Toward an Intellectual History of the Postwar Years*, New York: New Press, 1997.

_____ «The West Capitalism and the Modern World-System,» *Review*, 5, no. 4, fall 1992.

_____ [et al.], *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996.

Ward, Robert E. and Dankwart A. Rustow, eds., *Political Modernization in Turkey and Japan*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964.

Weber, Max, *Economy and Society*, ed. Guenther Roth and Claus Wittich, [New York: Bedminster Press, 1968].

_____ «Science as a Vocation,» in: *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills, New York: Oxford University Press, 1946 (1919).

الفهرس

- أ -
إبداع: 15، 20، 249، 312، 355،
371، 394، 446، 478
إبستمولوجيا: 312، 353 - 354،
407، 438، 463
إبستمولوجيا تخصيصية: 354
إبستمولوجيا تعميمية: 312، 354
الاتحاد الأوروبي: 95 - 96
الاتحاد السوفييتي: 23، 34 - 37،
40، 89 - 91، 96، 111، 361
أثينا: 153
احتمال: 20، 31، 39، 41، 59،
65، 96، 132، 138، 139، 147
أرسطو: 404، 439، 476
آرون، ريمون: 283
الأزمة الآسيوية: 101
أزمة الإقطاع: 243
إسبانيا: 46
إسبيناس، جورج: 415
استراتيجية المرحلتين: 48، 57
أستراليا: 26
الاستشراق: 317، 327 - 330
- استقطاب (النسق العالمي):
9، 16، 27، 39، 41، 90 - 92،
110، 114، 117، 134، 170،
188 - 191، 225، 296، 328، 393
أسلحة بيولوجية وكيميائية: 40
الأسواق الحرة: 126، 127، 129
آسيا: 36، 50، 73 - 74، 76،
78 - 80، 84 - 85، 88، 91 - 92،
94 - 97، 99، 101، 102، 104،
107، 110 - 114، 117، 154،
288، 316، 358، 438
آسيا الوسطى: 438
أشباه الأطراف: 30، 98، 104،
107، 110
الاشتراكية: 23، 27 - 30، 33،
48، 51، 62، 81، 84، 88، 89،
92، 136، 142، 173، 187،
214 - 215، 271، 276، 284،
286، 429
الإصلاح البروتستنتي: 243
أغسطين (القديس): 260
أفرو - أميركي: 86، 213
أفريقيا: 50، 84، 91، 117، 288،
316، 358، 438

- أفريقيا الجنوبية: 50، 61
أفغانستان: 47
أفلاطون: 405
الاقتصاد السياسي: 110، 150
160 - 161، 164، 297، 369، 400
إقليم النواة/ المركز/ البؤرة
(دول): 30، 33، 74، 91
104 - 108، 112، 165، 172،
191، 289، 382
ألبانيا: 36، 191
ألمانيا: 34، 80، 88، 111، 212،
220، 315
الإمبراطورية الرومانية: 239
الإمبراطورية العثمانية: 117
الإمبراطورية النمساوية الهنغارية: 33
أمر قطعي: 380
الأمم المتحدة: 34
الأممية الثانية، الثالثة: 50
أميركا اللاتينية: 50، 91 - 92،
143، 289، 358، 438
أميركا الوسطى: 239
الأميركتان: 74، 96، 117، 204
إنتروبيا/ قصور حراري:
351 - 352، 444
انتصار الليبرالية: 16، 83
انتفاع هامشي: 269، 273
أنثروبولوجيا: 386، 408 - 409،
413
- اندماج: 34، 42، 85، 180، 201،
202، 204، 212 - 213، 217،
221 - 223، 296، 369
الإنسانيات: 10، 298، 342
349 - 350، 354، 364 - 365،
371، 383، 394، 399 - 401، 463
إنغلز، فريدريك: 24، 26، 42
إنكلترا: 173، 399
الأتوية: 293
أوبك (منظمة الأقطار المصدرة
للنفط): 106، 107
أودر (نهر): 288
أوروبا الغربية: 40 - 42، 47،
79، 104 - 105، 111 - 112،
137، 196، 243 - 245، 253،
336 - 338
أوروبا القرون الوسطى: 328، 336
أوروبا المسيحية: 245، 260
أورويل، جورج: 296
أوقيانوسيا: 117، 438
أوكرانيا: 32
إيجار الحماية: 124، 205
الأيديولوجيا: 23 - 24، 30،
33 - 34، 41، 81 - 82، 89، 131،
134، 136، 207، 219، 236،
276، 280 - 284، 289، 292
أيرلندا: 46، 153
إيطاليا: 46، 88، 315

- الإيقاعات الدائرية: 254، 247، 255
- الإيقاعات الدورية: 75
- أينشتاين، ألبرت: 395، 456
- ب –
- بارسونز، تالكوت: 408، 414، 428
- باريتو، فلغريدو: 414
- باريس: 153، 206
- باسترناك، بوريس: 24
- باكو: 33، 35
- البرازيل: 78 – 79، 108، 112
- البرتغال: 228 – 229، 236
- البروتستانت: 212
- بروديل، فرنان: 101، 116، 363، 440 – 443
- بروكسل: 223
- بريتاني: 206
- بريطانيا العظمى: 34، 46، 111، 315
- بريغوجين، إيليا: 18، 249، 310 – 311، 313، 402، 405، 443 – 446، 449، 475
- البلاشفة: 29، 31 – 33، 38
- بلجيكا: 223
- البلدان الحديثة التصنيع: 78، 108
- بلدان العالم الثالث: 16، 47، 62، 106، 358 – 360
- البلقان: 245
- بناء الدولة: 204
- بنام، جيريمي: 165، 331
- بنية تحتية: 51، 128، 157، 229، 391
- بواز، فرانز: 413
- بوث، تشارلز: 415
- البوذية: 326
- بورديو، بيير: 411
- بوروندي: 40
- البوسنة: 17، 40، 292
- بولندا: 32، 46، 89
- بوميان، كرستوف: 240
- البيان الشيوعي: 421
- بيرو: 46
- بيفريدج، وليام: 331
- بيكر، جان-جاك: 214
- بيكون، فرنسيس: 308، 451
- بيولوجيا/ علم الأحياء: 150، 299، 419، 450، 452 – 453، 469، 471
- ت –
- تاريخ: 317، 319 – 320، 384، 440
- تاريخ العلم الاجتماعي: 319
- تاريخ مؤسّطر: 466
- تاريخانية: 363 – 364
- تانغ (أسرة ملكية صينية): 261
- تايلندا: 78، 108، 112
- تاوان: 79، 108

- تقدّم: 17، 24، 28، 35، 39، 42،
 85، 137، 150، 162 - 163، 187،
 189، 194، 227، 230 - 231،
 234، 245، 254 - 255،
 263 - 264، 280، 282 - 283،
 316 - 317، 324، 330 - 332،
 338، 340، 342، 360 - 361،
 386، 394، 462، 469
- التنانين الأربعة: 73، 108، 112
 التنوير: 17، 28، 230 - 231،
 236، 330، 380، 429 - 430
- تهميش: 98، 191، 201 - 202،
 217 - 219، 222، 224
 توماس، دبليو. آي.: 415
 تونس: 89
- توني، ريتشارد: 139
 تونيز، فرديناند: 415
 تيانمن: 330
- ث —
 الثقافتان: 382
 ثورة 1848 العالمية: 285
 ثورة 1968 العالمية: 61، 89،
 114، 214، 216، 288، 358
 ثورة أكتوبر الكبرى: 23
 الثورة الأميركية: 45
 ثورة غوتنبيرغ: 243
 الثورة الفرنسية: 25، 45، 80،
 82 - 84، 136، 173، 176، 185،
- التجمع من أجل الجمهورية: 196
 التحديث (نظرية): 360 - 362، 367
 تحليل الأنساق العالمية: 357 - 358،
 362، 364، 366 - 367، 370، 372
 التحليل النفسي: 280،
 430 - 431، 434
 التحيز الجنساني: 456
 تخريج التكاليف: 67، 129، 164،
 167، 250
 التخصص المفرد: 363، 365
 تداخل التخصصات: 469، 472
 تراكم رأس المال: 65، 68، 79،
 98، 112، 118، 126، 133، 158،
 161، 164، 170، 247، 275
 تركيا: 47، 112
 تشعب / تفرع: 15، 71، 76، 114،
 147، 163 - 165، 253، 299،
 301 - 303، 313، 352، 356،
 366، 396، 403، 446، 465
 تشيكوسلوفاكيا: 89
 تعدد التخصصات: 365
 تعددية ثقافية: 187، 191 - 193،
 195، 327
 تعطل / بطالة: 77، 105، 404
 تفاضل (تمايز) / تخصص: 179،
 236 - 237، 295
 التفاعلية الرمزية: 419
 التفسخ / المأزق البيئي /
 الإيكولوجي: 145، 154

- ،335 - 334 ،327 ،323 ،320
،435 ،425 ،419 ،360 ،338
463 ،461 - 460 ،458 - 457
الحرب الباردة: 40 ،79 ،111 ،
422 ،361
- حرب الثلاثين سنة: 111
حرب الخليج: 80
الحرب العالمية الأولى: 33 ،47 ،
214 ،216 ،429
الحرب العالمية الثانية: 34 - 35 ،
37 ،49 ،86 ،331
الحرب الكورية: 79
الحركات الأصولية: 93
حركات التحرر الوطني /
الحركات القومية: 16 ،45 ،48 ،
50 ،52 ،59 ،62 - 65 ،86 - 87 ،
92 ،187 ،216 ،284 ،286 ،288
حركات الخضّر: 89 ،151
الحركات الشيوعية: 87 ،288
حركات عمالية: 284
الحركات الفاشية: 393
الحركات الفاشية الجديدة: 93
حركات معادية للأنساق: 50 ،
52 ،55
- حركات الهوية: 89
حركة الرابع من مايو: 330
الحروب الثقافية: 297 ،344
الحروب العلمية: 297 ،344
- ،274 - 273 ،235 ،214 ،206
406 ،381 ،320
ثورة المعلومات: 118
ثورة مييجي: 78
- ج -
الجبهة الوطنية: 195 - 197
جماعات إثنية: 217 ،221
جماعات المكانة: 422
الجمعية الدولية لعلم الاجتماع:
13 ،297 - 298 ،300 - 301 ،
303 ،416
جمعية لندن الملكية: 266
الجنوب (دول): 47 ،99 ،159
جنوب آسيا: 78 - 79 ،91 ،117
جنوب أفريقيا: 45 ،47 - 49 ،
63 - 64
جنوب شرق آسيا: 73 ،84 ،96 ،
104 ،107 ،110 ،112 ،117 ،
154 ،438
جنوسة/ جندر: 218 ،448 ،450 ،
456 ،463
الجيروندية: 173
جيفاغو، الدكتور: 24 - 25
- ح -
الاحتمية/ حرية الاختيار: 19 ،
310 ،353 ،376 - 377 ،398
403 - 404 ،447 ،453
حدائنة: 17 ،66 ،229 ،237 ،
240 ،250 ،260 - 263 ،318

دوركهاهيم، إميل: 213،
 413 - 420، 427 - 429، 440،
 442، 463، 471
 دول ذات سيادة: 45، 57، 75،
 80، 115، 119 - 121، 123،
 146 - 147، 203 - 204، 222، 232
 دولة الرفاه: 26، 50، 68، 85 - 86،
 137، 175، 187، 189 - 190،
 196، 207 - 208، 278
 الدولة اللبرالية: 27، 29، 43، 131
 دياز، بارتلوميو: 229
 ديغول، شارل: 34
 ديكارت، رينيه: 298
 - ر -
 راباللو: 34
 الراديكالية: 81، 89 - 90، 136،
 142، 173 - 174، 276
 راند، أين: 123
 رانكه، ليوبولد فون: 384
 راينلاند: 206
 رواندا: 17، 40
 روسو، جان-جاك: 277
 روسيا (الإمبراطورية الروسية،
 الاتحاد السوفيتي، جمهورية
 روسيا): 23، 29، 31 - 32،
 34 - 40، 44، 60، 85، 89 - 91،
 96، 111، 117، 361
 رؤى يوتوبية: 402 - 403
 ريغان، رونالد: 106

الحرية والمساواة: 83،
 185 - 186، 191، 195
 الحزب الديمقراطي الاجتماعي:
 27، 29
 الحزب الشيوعي: 23، 36
 الحزب الشيوعي السوفيتي: 23
 حسين، صدام: 41، 101، 132
 الحضارة الإندية [الهندية]: 326
 حق الاقتراع: 26، 85 - 86، 137،
 179، 205، 207 - 208، 278
 حق تقرير المصير: 137، 222
 حكم الجدارة: 182
 - خ -
 الخلافة العباسية: 261
 - د -
 داروين، تشارلز: 446
 دانتون، جورج: 373
 دراسات ثقافية: 398
 دمقرطة: 43، 99، 147، 154،
 206، 393
 دو بوويز، و. أ. ب.: 86
 دورات/ مراحل كوندرا تيف:
 75 - 78، 90 - 92، 95، 97،
 104 - 105، 107 - 108،
 110 - 113، 153، 154
 الدورات المهيمنة: 75

ريكرت، هاينريش: 325

- ش -

شابن، ستيفن: 265

- ز -

شريعة الدول: 16، 70، 120،

زيمل، جورج: 415

133 - 136، 141، 146 - 147

- س -

الشرق الأوسط: 91

سايبورغ: 453، 457

الشعبوية/ الحركات الشعبوية:

سينسر، هيربرت: 234، 321

92، 183 - 184، 206، 289

سينوزا، بينديكت: 297

شفرة أوكام: 395

ستالين، جوزيف: 36

الشمال (دول): 41، 98، 151،

ستنغرز، إيزابل: 475

159، 190، 197

سعيد، إدوارد: 327، 436

الشمولية/ الكونية: 235، 265،

385، 437

سملزر، نيل: 464

شومبيتر، جوزيف: 132

سميث، آدم: 66، 130، 337، 413

شيفا، فنانا: 450، 454 - 455

سنغافورة: 108

- ص -

السنغال: 89

الصراع الاجتماعي/ الطبقي:

سهم الزمان: 19، 163، 239،

46، 165، 169، 190، 209، 275،

311، 352، 354 - 355، 395،

421 - 424، 426 - 427

397 - 398، 443، 461 - 462،

صلح وستفاليا: 122، 204

465، 474

صندوق النقد الدولي: 104،

سوكال، ألان: 194

108 - 109، 114، 142

سويسرا: 323

الصين: 23، 44، 47، 73، 78، 89،

سيادة: 25، 45، 57، 75، 80،

96، 104، 108، 112 - 113، 159،

115، 119 - 121، 123، 133،

244، 261، 264، 330، 336، 340،

136، 146 - 147، 172، 176،

342، 386، 438

203 - 205، 222، 232، 274،

- ض -

276 - 277، 360

ضريبة: 123، 125 - 126، 141، 171

سيادة الشعب: 136، 172، 176، 277

ضمان الاحتكارات: 252

السياسة الاقتصادية الجديدة: 58

- ط -
الطبقات الخطرة: 51، 86،
137 - 138، 174، 189،
207، 209، 214، 225، 252،
273 - 275، 278، 282، 284
طبقة رموز السلطة: 38، 60
الطرف / المنطقة غير المركزية:
368
- ع -
العالم المتمدن / المتحضر:
386 - 387
عبء الرجل الأبيض: 52
عبد الملك، أنور: 327،
436 - 439، 454
عدم الانحياز: 361
عدمية: 293
عرق: 209، 373، 422
عصبة الأمم: 34
عصر الانتقال: 76
العقلانية: 17، 28، 165،
178 - 179، 194، 232، 255،
259، 262 - 263، 268 - 273،
275، 279 - 280، 283،
291 - 294، 296، 310، 312،
328، 348، 355 - 356، 380،
425، 429، 432، 434 - 436،
446 - 447، 462، 472، 475
العقلانية الجوهريّة: 165،
194، 269 - 273، 280،
291 - 292
- العلم (الحديث / البيكوني -
الديكارتية - النيوتوني): 17، 163،
178، 264، 321، 351، 353، 451
علم الاجتماع: 13، 235،
297 - 298، 300 - 303، 307،
313، 357، 385، 391، 407
- 412، 414 - 416، 418 - 420،
422، 424، 427 - 428،
440 - 443، 448 - 449، 456،
462 - 463، 467، 470
علم الاقتصاد / اقتصاديات: 118،
369، 408 - 410، 470
علم السياسة: 409 - 410، 470
علم النفس: 419، 428، 471
علم النفس الاجتماعي: 471
علم / علوم التراكب: 10،
19، 163، 310، 314، 350،
352 - 355، 394 - 395، 398،
401، 443، 463، 474
علمانية: 241، 248، 254، 285، 324
علوم ثقافية: 325
عنصرية: 175، 186، 197 - 198،
278، 331، 393، 470
العولمة: 115، 118، 143،
145 - 146، 189، 362، 364 - 365
العولمة القصوى: 362، 364، 365
- غ -
الغابات المطيرة: 153
غاندي، موهانداس ك.: 49، 326
غرامشي، أنطونيو: 259، 272، 293

فنزويلا: 112	غرب أفريقيا: 117
فنلندا: 32	غيبن، إدوارد: 413
الفوضويون: 286	غير قيمى / محايد قيمياً: 343
فوكو، ميشال: 411	غيرتز، كليفوردا: 436
فولتير (فرانسوا-مارى آرويه): 273	غيرشنيكرون، ألكساندر: 112
فوندت، فلهلم: 415	- ف -
فير، ماكس: 17، 134، 194،	فارس: 47، 438
263، 266 - 267، 269،	الفاينانشال تايمز: 101، 103،
272 - 273، 413 - 415،	107، 114
424 - 429، 436، 440، 442،	فتزجيرالد، سكوت: 303
447، 463	فرانك، أندريه غوندر: 363
فيترول: 197	الفردانية المنهجية: 419
فيتنام: 23، 108	فرنسا: 34، 46، 51، 88، 190،
الفيزياء: 233، 312، 351،	195 - 198، 206، 236، 274،
353 - 354، 386، 397، 441،	315، 324
444 - 446، 449 - 450،	فرويد، سيغموند: 280 - 283،
468 - 469	287، 290 - 291، 428 - 436، 446
الفيزياء الاجتماعية: 233، 441	فريدمان، ملتون: 123
الفينومولوجيا/الظاهراتية: 419	الفعل التوكيدي الإيجابي:
- ق -	219 - 221، 223 - 224
قانون القيمة: 116	الفيلين: 108
القوقاز: 32	الفلسفة: 52، 167، 235، 292،
قولاق: 31	298، 306، 308، 313، 321، 330،
القومية: 32، 175، 186، 207،	342، 347 - 349، 354، 376،
222 - 223	383، 386، 392، 394، 406، 419،
قومية ثقافية: 222 - 223	441، 462، 469، 473
قومية عنصرية: 175	فلسفة الزمان: 240، 260
	فلكسنر، أبراهام: 415

- الكيمياء: 150، 444، 446، 449 - ك -
كاتلن، جورج: 415
كينز، جون مينارد: 413
كالفن، جون: 377 - 378
الكينزية (العسكرية): 80، 106
كانط، إيمانويل: 380 - 381، 413
- ل -
كريغل، آني: 214
لابلاس (المركيز): 382
كندا: 26، 212، 223
لاتور، برونو: 457 - 462
اللاتينيون: 213
لاكومب، بول: 440
اللاهوت: 18، 347 - 348، 376، 403، 467
لاوس: 23
لايقينيات / لايقين: 20، 443، 463، 467، 474، 477
اللبراية العالمية: 138، 176
اللبراية/ النزعة الإصلاحية
اللبراية: 199، 216، 279، 289
لجنة غولبنكيان: 345
اللوبينتية: 187، 191، 195
لوس أنجلس: 153، 292
ليدن: 206
ليردا، خوان كارلوس: 143
ليفى شتراوس، كلود: 441
لين، فريدريك: 124
لينين، فلاديمير: 29، 58، 132
- م -
مادوكس، السير جون: 443
مارشال، ألفرد: 119
كوبيا: 23
كوبرنيكوس: 446
كوريا الجنوبية: 78 - 79، 108
كوريا الشمالية (الديمقراطية): 23
كوفمان، هنري: 144
كولمان، جيمس: 331
الكولونياتية/ الاستعمارية: 46، 86، 204، 324، 334، 393
الكومترن: 31، 35
كونت، أوغست: 321
كوندراتييف، نيكولاي: 75 - 78، 90 - 92، 95، 97، 104 - 105، 107 - 108، 110 - 113، 153 - 154
كونل، ر. و.: 415 - 416
الكويت: 80
كيبك: 223
كيتس، جون: 399
كيسنجر، هنري: 109 - 110، 114
كيلر، إيفلين فوكس: 450 - 451، 453، 455

- ماركس، كارل: 24، 26،
42، 250، 263، 283، 321،
413 - 415، 420 - 425، 427،
429، 440، 442، 463
- الماركسية: 23 - 24، 38، 422، 424
- الماركسية اللينينية: 23 - 24، 34، 38
- ماركوزه، هربرت: 296
- المافيا: 142
- ماكرو: 304، 305، 375، 387،
394، 403، 472
- ماليزيا: 108، 327
- مالينوفسكي، برونسلاو: 413
- مانشو (سلالة ملكية): 244، 254
- ماو تسي تونغ: 36
- الماوية: 89
- المايا (حضارة): 239
- المجتمع المحلي (الجماعة)/
المجتمع: 142، 201 - 202،
217، 222، 276، 281، 290،
295، 324، 328، 389، 427، 465
- المحيط الهندي: 229
- المدنية/ الحضارة: 70، 151،
153، 181، 231، 264، 280،
290 - 291، 317، 323 - 327،
331، 333، 340، 387، 429، 433،
435، 438
- المدى الطويل: 110، 207، 232،
363، 405، 441 - 442، 465
- مركزية أوروبية: 315 - 317، 320،
323، 331 - 333، 340 - 342،
344، 436، 442
- مساواتي: 172، 182، 193، 261،
270، 476
- المسيحية: 245، 260، 326 - 328
- مصادرة: 124 - 125
- مصر: 46
- المعجزة الأوروبية: 317
- المغول: 245
- المكسيك: 47، 78، 89، 108
- مكنيل، وليام: 466
- مكيا فيللي: 122، 297، 413
- مِلْ، جون ستوارت: 413
- ملتون، جون: 379
- الملكيات الجديدة: 121
- المملكة العربية السعودية: 80
- المملكة المتحدة: 113
- المنطقة الآسيوية الإسلامية: 438
- منظمة/ منظمات ثورية:
378 - 379
- منهجية الحجاج: 234، 312،
386، 387
- مهاتير محمد: 327
- مُواطنَة: 48، 203، 208 - 212،
214، 218 - 221، 224 - 225
- الموت الأسود: 243
- مؤتمر شعوب الشرق: 33

- 68 - 70، 73 - 75، 77، 80،
82 - 83، 85، 87، 89، 93 - 95،
104، 110 - 111، 113 - 114،
116 - 117، 121، 124، 132،
146، 150، 156، 160، 164،
170، 173، 186، 188 - 190،
194، 202 - 204، 209، 211،
216، 218، 225، 236، 243،
246 - 249، 251، 253 - 255،
264، 274 - 275، 277، 285،
287، 297، 315 - 316، 329،
340، 342، 343، 347، 353،
362 - 363، 372، 398،
النسوية (النزعة/ الحركة): 89،
448 - 449
نظرية التنمية المرحلية: 334
النعمة الإلهية السلبية: 378 - 379
نكروما، كوامي: 48
نكسون، ريتشارد: 36
نهاية اليقينيّات: 443، 463، 467
النهضة (عصر): 121، 178،
204، 323، 327
نهوض الغرب: 246
نيدام، جوزيف: 264، 322، 342
نيوتن، إسحق: 441، 443 - 446،
456
نيوزيلندا: 26
النيولبرالية: 89، 103،
188 - 189، 196، 289
نيويورك تايمز: 144
- المؤتمر الوطني الأفريقي
(حزب): 45، 48، 63
المؤتمر الوطني الهندي
(حزب): 48
موسكو: 24، 35، 143
مونتسكيو، شارل لوي سيكوندا:
297
ميتافيزيقيا: 292، 383، 453
ميشلز، روبرتو: 287
ميشيليه، جول: 413
الميكانيكا: 19، 266، 351، 441،
443 - 444، 446
ميكرو: 304، 305، 375، 387،
394، 403، 472
مين، هنري: 328
مينغ (سلالة): 244، 254
- ن -
نابليون: 46، 173، 382
نزع الطابع الريفي: 66، 98، 145،
147، 156، 158، 249 - 250
النزعة ما بعد-الحدائية: 237
النزعة المحافظة: 81، 89، 136،
173، 189، 276، 278، 332، 356
نسق الدول/ نسق الدول البيني:
120، 132
النسق العالمي: 9، 15 - 17، 25،
30، 33 - 34، 41 - 43، 45 - 47،
49 - 52، 56، 58، 61، 63 - 65،

الوضعية (الفلسفة): 306، 392، 441

الولايات المتحدة الأميركية: 17،
26، 34، 36، 39 - 41، 46، 57، 76،
79 - 80، 88 - 89، 95 - 96، 104،
106، 108 - 109، 111، 113، 187،
212 - 213، 219، 315، 326 - 327،
331، 358، 359، 361، 410

ولسون، إدوارد: 452

ولسون، وودرو: 33

وردزورث، وليام: 399، 406

- ي -

اليابان: 40، 79 - 80، 85، 89،
95 - 97، 103 - 106، 108،
111 - 113، 212، 220، 326،
333، 438

يالطا: 36

يالو (نهر): 36، 288

اليسار السياسي: 183

اليسار القديم: 62، 83، 87 - 90،
92، 99، 188 - 189، 216، 252،
400

اليعقوبية: 173، 215

يقين / يقينيات: 443، 463، 467،
474

اليمين السياسي: 175

يوغوسلافيا: 36

اليونان: 36، 46، 326 - 327

بيتس، وليام بتلر: 191

بيركس، روبرت م.: 452

- ه -

الهاسبيرغ (سلالة ملكية): 124،
204

هاراواي، دونا: 450، 452 - 453،
455، 457

هاردنغ، ساندر: 456

هاردنغ، وورن: 39

هايتي: 47

هجائن: 457 - 459

هجرة (مهاجرون): 41 - 42،

177، 187، 190، 196 - 197،

203، 205، 210 - 211، 213،

220، 243، 275

الهند (الهندود/الهندوس): 44،

49، 89، 335، 340، 386

هنغاريا (المجر): 46

هوبكنز، تيرنس ك.: 478

هونغ كونغ: 108

الهوية الوطنية: 85، 278

هيراقليطس: 239

هيغل، غيورغ فلهلم فريدريك: 413

هيمنة: 38، 49 - 50، 76،

111 - 113، 282، 297، 299،

305، 335، 381، 410، 425، 439،

451 - 452، 455

هيمنة الذكور: 451 - 452

- و -

وسطية: 28، 277

أيّ مستقبل للنسق العالمي الراهن؟
وأي نمطٍ من المعرفة ينبغي أن يوجّه
رؤيتنا لمستقبل العالم؟ هذان هما
السؤالان المركزيان اللذان يجيب
عنهما فالرشتاين في هذا الكتاب
العميق الممتع.

الجواب عن السؤال الأول
أن «النسق العالمي المعاصر، بوصفه
نسقًا تاريخيًا، قد دخل أزمة الاحتضار،
وأنه من غير المحتمل أن يبقى قائمًا
بعد خمسين سنة من الآن».
إنّ للأنساق العالمية أعمارًا محدودة
وآجالًا تاريخية يخضع لها
«عالم الرأسمالية» أيضًا.

الجواب عن السؤال الثاني
دعوةٌ ملحةٌ إلى تحريك جديد
للمعرفة يتجاوز المسلّمات
واليقينيّات القديمة التي تسرّب الكثير
منها إلى مجالات المعرفة، بما في
ذلك العلوم الاجتماعية، فحال دون
الإبداع فيها ودون فهمٍ أعمق
وأوضح لمسار العالم وقضاياها.

في هذا الكتاب ما يؤكد أنّنا، أينما كنّا
في هذا العالم، منخرطون في عمل
معرفي إنساني وأنّ تحاشي النظر
في مسألة ما لا يحلّها.