

تراث علم الاجتماع ووعده العلوم الاجتماعية^(*)

إيمانويل فالرشتاين

رئيس الجمعية العالمية لعلم الاجتماع سابقاً.

ترجمة: محمود الذوايدي^(***)

قسم علم الاجتماع، جامعة تونس.

مقدمة

أود هنا أن أناقش موضوع المعرفة الاجتماعية وتراثها وتحدياتها ومنظوراتها^(****). سأحاول أن أبرهن أن تراث علم الاجتماع هو شيء سوف أسميه «ثقافة علم الاجتماع»، وسأحاول أن أعرف ما يعنيه ذلك عندي. وسوف أحاول أكثر من ذلك أن أبرهن أن عدة عقود قد مرت الآن على وجود تحديات هامة لتلك الثقافة نفسها. وتتمثل تلك التحديات أساساً في النداءات إلى فضح زيف ثقافة علم الاجتماع، ثم طرح صياغة جديدة لها. ونظراً إلى وجود إصرار مجدد ومتواصل لثقافة علم الاجتماع مع قوة تلك التحديات، فإنني سوف أحاول في الختام أن أجادل بإقناع بأن المنظور الوحيد المقبول والنافع لدينا هو خلق ثقافة متفتحة ليس في علم الاجتماع هذه المرة ولكن في العلوم الاجتماعية. والأكثر أهمية بالنسبة إلى هذه الثقافة هي أن تتواجد داخل عالم معرفة موحد الرؤية المعرفية (الإبستمولوجيا) من جديد.

نحن نقسم ونربط المعرفة بطرق ثلاث مختلفة: فكرياً كتخصصات معرفية (Disciplines)، وتنظيمياً كبنى مشتركة مع آخرين (Corporate Structures)، وثقافياً كمجموعات من العلماء يشتركون في بعض المسلمات الأولية (Premises). يجوز أن ننظر إلى تخصص معرفي ما وكأنه بناء فكري أو أداة تساعد على الكشف. فهو طريقة تعطي القدرة على دراسة موضوع ما في مجاله الخاص ومناهجه الملائمة وحدوده المعينة كنتيجة لذلك. ويتمثل التخصص المعرفي في السعي إلى تدريب الفكر. فالتخصص المعرفي لا يعرف فقط ما الذي ينبغي التفكير فيه وكيف يمكن القيام بذلك، ولكن أيضاً التفكير في ما هو خارج عن نطاقه. فالقول إن موضوعاً ما يشمل تخصصاً معرفياً ما لا يقتصر فقط على قول ما هو هذا التخصص المعرفي، ولكن يتطلب أيضاً تحديد المجال الذي لا يشمل. فالقول إذن بأن علم الاجتماع هو تخصص معرفي، إلى جانب أشياء أخرى، هو القول إنه ليس علم الاقتصاد أو علم التاريخ أو علم الأنثروبولوجيا (علم الإنسان). فيقال إن علم الاجتماع لا يسمى بتلك الأسماء الأخرى لأن له مجالاً مختلفاً للدراسة، ومنظومة مختلفة من المناهج، واتجاهاً فكرياً مختلفاً بالنسبة إلى المعرفة الاجتماعية.

ظهر علم الاجتماع كتخصص معرفي في آخر القرن التاسع عشر مع مجموعة من

التخصصات المعرفية الأخرى التي نطلق عليها مصطلح العلوم الاجتماعية. لقد وقع تقريباً تطور علم الاجتماع كتخصص معرفي في الفترة بين العامين ١٨٨٠ و ١٩٤٥. حاول كل الرواد في هذا الميدان في هذه الفترة تأليف كتاب على الأقل يدعي تعريف علم الاجتماع كتخصص معرفي. ولعل آخر عمل فكري رئيسي في تقاليد التأليف تلك هو كتاب **بنية العمل الاجتماعي** (*The Structure of Social Action*)^(١) الذي كتبه تالكوت بارسونز (Talcott Parsons) في عام ١٩٣٧. إنه كتاب ذو أهمية كبرى لتراثنا في علم الاجتماع، وسأعود لاحقاً إلى تبين دوره. وصحيح بالتأكيد أن في النصف الأول من القرن العشرين استطاعت الأقسام المتعددة للعلوم الاجتماعية أن تؤسس نفسها، ويقع الاعتراف بها كتخصصات معرفية، فعرف كل منها نفسه بطرق أبرزت بوضوح كيف أنه يختلف عن التخصصات المعرفية المجاورة. وكنتيجة لذلك، قليلون هم الذين يستطيعون الشك في انتماء الإطار الفكري لكتاب أو مقال ما إلى تخصص معرفي آخر. لقد كانت فترة كان فيها معنى واضح للقول: «هذا ليس علم اجتماع إنه تاريخ اقتصادي أو علم سياسة».

لا أنوي هنا عرض منطق الحدود التي رُسمت في هذه الفترة؛ فقد عكست هذه الحدود ثلاثة انقسامات في موضوعات الدراسة التي بدت واضحة للعلماء يومئذ، وتم إعلانها والدفاع عنها بقوة باعتبارها أموراً 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 عن التخصصات المعرفية السابقة الذكر (التي درست أساساً وحدة العالم الأوروبي عن علم الأنثروبولوجيا، والدراسات الشرقية). وكان انقسام السوق والدولة والمجتمع المدني – وهو ما اعتبر مناسباً للعالم المتحضر فقط – يمثل على التوالي ميادين علم الاقتصاد وعلم السياسة وعلم الاجتماع^(٢).

يتمثل المشكل الفكري في هذه المجموعات من الحدود في أن التغييرات في النظام العالمي بعد ١٩٤٥ – صعود الولايات المتحدة إلى الهيمنة العالمية والانبعث السياسي للعالم غير الغربي وتوسع عالم الاقتصاد الذي اقترن بتوسع النظام الجامعي العالمي – تأمرت كلها لتقويض منطق تلك الانقسامات الثلاثة^(٣) بحيث بدأت ضبابية حادة تكتنف عملياً حدود تلك الانقسامات بحلول عام ١٩٧٠، وانتشر الإبهام إلى حد لم يعد بوسع الكثيرين في نظري أن يدافعوا عن تلك الأسماء وتلك المجموعات من الحدود على أنها حاسمة أو حتى مفيدة جداً على المستوى الفكري. ونتيجة لذلك، لم تعد التخصصات المعرفية المتنوعة للعلوم الاجتماعية تخصصات معرفية لأنها لم تعد تمثل بوضوح حقولاً مختلفة للدراسة ذات مناهج مختلفة وبالتالي ذات حدود صلبة مميزة لها.

ومع ذلك، لم يقع إلغاء الأسماء بسبب ذلك. فالأمر 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 ممارسته العملية وضمان إعادة إنتاجها. يمثل ذلك خلق شبكة عمل بشرية فعلية ذات حدود. إنها شبكة عمل تأخذ شكل بنى جماعية مشتركة لها متطلبات القبول فيها وقوانين ومبادئ تشرع السبل المعترف بها للترقية في المهنة. تسعى المنظمات العلمية لا إلى تدريب الفكر ولكن إلى انضباط الممارسة، فهي تضع حدوداً أشد صرامة من تلك التي وضعتها التخصصات المعرفية كأطر فكرية، وتستطيع المنظمات العلمية أن تدوم أكثر من التبرير النظري لحدودها التنظيمية. وبالفعل فقد وقع ذلك؛ فتحليل علم الاجتماع كتظيم في عالم المعرفة يختلف كثيراً جداً عن تحليل علم الاجتماع كتخصص معرفي فكري. فإذا كان ميشال فوكو (Michel Foucault) قد قال في كتابه **حفريات المعرفة** (*Archaeology of Knowledge*) بأنه أراد تحليل كيف وقع تعريف وتأسيس وإعادة تعريف التخصصات المعرفية الأكاديمية، فإن بيار بورديو (Pierre Bourdieu) قام في كتابه **الإنسان الأكاديمي** (*Homo Academicus*) بتحليل الكيفية التي تتشكل فيها وتُستدام وتُؤطر المنظمات الأكاديمية داخل مؤسسات المعرفة^(٤).

وسوف لن أتبع في الوقت الحاضر أيّاً من الطريقتين. وكما قلت، فأنا لا أعتقد أن علم الاجتماع لم يعد تخصصاً معرفياً (وينطبق الشيء نفسه على العلوم الاجتماعية القريبة منّا). أعتقد جازماً أن كل هذه العلوم تبقى متصفة بتنظيم كبير. ونتيجة لذلك فأنا أعتقد بأننا كلنا نجد أنفسنا في وضع غير سوي مساهمين نوعاً ما في دوام ماضٍ أسطوري ربما يمثل القيام به شيئاً مريباً. ومع ذلك، أتمنى الآن أن أركز أكثر على علم الاجتماع كثقافة، أي كمجموعة من العلماء يشتركون في بعض المسلّمات لأنني أؤمن بأن مستقبلنا يشيد صرحه من خلال النقاشات في هذا الميدان. سوف أشرح أن ثقافة علم الاجتماع حديثة وقوية ولكنها هشة أيضاً، وأنها قادرة فقط على أن تستمر في الازدهار إذا شهدت تحولاً كبيراً.

أولاً: التراث

ما الذي يمكن أن نعنيه بثقافة علم الاجتماع؟ سأبدأ بطرح ملاحظتين: **الأولى**، ما نعنيه عادة بـ «الثقافة» هي مجموعة المسلّمات المنطقية والممارسات المشتركة، وبكل تأكيد ليست مشتركة بين كل أعضاء المجموعة في كل وقت ولكنها مشتركة بين معظم الأفراد في معظم الوقت. إنها مشتركة علناً، ولكن الأهم من ذلك أنها مشتركة لاشعورياً بحيث أنه نادراً ما تقع مناقشة المسلّمات المنطقية. يجب أن تكون بالضرورة مثل تلك المسلّمات المنطقية بسيطة جداً بل تافهة؛ إذ عندما تكون المقولات رفيعة ودقيقة وفكرية المستوى فمن الصعب أن يشترك فيها الكثيرون ويكونوا بالتالي قادرين على إنشاء جماعة عالمية من العلماء. وتجدر الإشارة إلى أنه توجد فعلاً مجموعة من تلك المسلّمات المنطقية المشتركة بين علماء الاجتماع، ولكنها لا توجد بالضرورة إطلاقاً بين الأشخاص الذين يسمون أنفسهم مؤرخين أو علماء اقتصاد.

الملاحظة **الثانية** هي أنني أعتقد أن المقدمات المنطقية المشتركة أمور مستلزمة – مستلزمة وليست معرّفة – من هؤلاء الذين نعتبرهم مفكرينا المؤسسين. تتكون القائمة المعترف بها هذه الأيام لدى علماء الاجتماع في العالم بأسره من دوركهائيم وماركس وفيربر،

ويتمثل أول شيء يلاحظ على هذه القائمة في أنه لو سئل المؤرخون وعلماء الاقتصاد والأنثروبولوجيا والجغرافيا عن مفكريهم المؤسسين لكانت القائمة بالتأكيد مختلفة. فقائمتنا لا تضم جول ميشيليه (Jules Michelet) أو إدوارد غيبون (Edward Gibbon) وأدم سميث (Adam Smith) أو جون مينارد كينز (John Maynard Keynes) وجون ستوررت مل (John Stuart Mill) أو مكيافيللي (Machiavilli) وكانط (Kant) أو هيغل (Hegel) وبرونسلاو مالنوسكي (Bronislaw Malinowski) أو فرانز بوواس (Franz Boas).

ومن ثم يطرح السؤال: من أين أتت قائمتنا؟ وكما هو معروف، إذا كان دوركهايم قد سمى نفسه عالم اجتماع، فإن فيبر لم يقم بذلك إلا في المرحلة الأخيرة من حياته^(٥)، وبصورة مبهمة آنذاك، وبالطبع فماركس لم يدع أبداً ذلك؟ زيادة على ذلك، فعلى الرغم من أنني التقيت علماء اجتماع يسمون أنفسهم دوركهايمين وآخرين يدعون أنفسهم ماركسيين وكذلك آخرين يلقبون أنفسهم فيبريين، فإني لم ألتق أبداً بعد من قالوا إنهم دوركهايمون وماركسيون وفيبريون في الوقت نفسه. ومن ثم فأني معنى للقول بأن هؤلاء الثلاثة هم الشخصيات المؤسسة لميدان علم الاجتماع؟ وعلاوة على ذلك، فكتاب بعد كتاب جامعي (Textbook) بعد كتاب جامعي على الخصوص يجب بنعم عن ذلك السؤال^(٦).

لم يكن الأمر دائماً كذلك. والواقع إن الجمع بين الثلاثة يرجع عموماً إلى بارسونز في عمله المؤسس في ثقافة علم الاجتماع، وذلك في كتابه **بنية الفعل الاجتماعي**. وبالطبع كان بارسونز يهدف إلى الاعتراف بالثلاثي المكون من دوركهايم وفيبر ولفريدو باريتو (Vilfredo Pareto). وبطريقة ما لم يكن قط قادراً على إقناع الآخرين بأهمية باريتو الذي يبقى مجهولاً 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. ويجعل هذا بالطبع ميلاد القائمة أمراً حديثاً جداً، فقد ظهرت عموماً إلى الوجود بعد عام ١٩٤٥.

عندما قام بارسونز بالتأليف في عام ١٩٣٧ كان دوركهايم أقل مركزية في العلوم الاجتماعية الفرنسية مما كان عليه قبل عشرين عاماً وما أصبح له من مكانة من جديد بعد عام ١٩٤٥^(٧). ولم يكن هو بالشخصية المرجعية لدى كبريات المجموعات الوطنية في علم الاجتماع. ومن المهم في هذا الصدد النظر إلى المقدمة التي كتبها جورج كاتلن (George E. G. Catlin) في الطبعة الإنكليزية الأولى لكتاب **قواعد المنهج السوسيولوجي**. ففي تأليفه الموجه إلى الجمهور الأمريكي في عام ١٩٣٨ دافع كاتلن عن أهمية دوركهايم، مصنفًا إياه في نفس عصابة شارلس بوث (Charles Booth) وفلكسندر (Flexner) وتوماس (W. I. Thomas) قائلاً إن وندت (Wundt) وإسبيناس (Espinass) وتونيز (Tönnies) وزيمل (Simmel)، قد استبقوه إلى أفكاره، فإنه كان، مع ذلك، شخصاً مهماً^(٨). وليس من السهل تقديم دوركهايم بهذه الطريقة اليوم. ففي عام ١٩٣٧ لم يكن فيبر يدرس في الجامعات الألمانية. وحتى نكون أكثر عدلاً، لم يكن في سنة ١٩٣٢ الشخصية القيادية التي يتمتع بها اليوم في علم الاجتماع الألماني. كما أن أعماله لم تكن حتى ذلك الحين قد ترجمت إلى

الإنكليزية أو الفرنسية. أما بالنسبة إلى ماركس فنادرًا ما وقع ذكره حتى لدى الدوائر الأكاديمية الأكثر احتراماً.

بيّن كونل (R. W. Connell) في استطلاع أخير ما توهمته منذ زمن بعيد أن الكتب الجامعية قبل عام ١٩٤٥ ربما ذكرت هؤلاء المؤلفين الثلاثة، لكن وقعت الإشارة إليهم فقط ضمن قائمة طويلة بأسماء آخرين. يسمى كونل هذا «وجهة نظر موسوعية لا قانونية للعلم الجديد من طرف الممارسين له»^(٩). إن المعيار المقبول هو الذي يعرف الثقافة. وقد بلغ هذا المعيار أوجه بين عامي ١٩٤٥ و ١٩٧٠ كفترة خاصة جداً هيمن فيها علماء الاجتماع الأمريكيون، حيث كان المنظور البنيوي الوظيفي يومتد في الطليعة بين علماء الاجتماع.

يجب أن يبدأ المعيار مع دوركهايم – أكثر الثلاثة شعوراً بانتسابه إلى علم الاجتماع – مؤسس مجلة سماها **السنة السوسيولوجية** (L'Année sociologique) التي احتفلنا في عام ١٩٩٨ بمرور قرن على صدورها، كما احتفلنا بالذكرى الخمسين لإنشاء المنظمة العالمية لعلم الاجتماع (ISA). أجاب دوركهايم عن أول وأوضح الأسئلة التي يجب أن يطرحها أي دارس للواقع الاجتماعي يقوم ببحث ميداني: كيف يمكن لأفراد أن يعتقدوا في مجموعة خاصة من القيم دون الاعتقاد في قيم أخرى؟ وكيف يمكن لأشخاص ذوي «خلفيات متشابهة» أن يميلوا إلى الاعتقاد في مجموعة القيم نفسها أكثر من أشخاص ذوي خلفيات مختلفة عنهم؟ نحن نعرف جيداً الإجابة عن ذلك بحيث يبدو أن الأمر لم يعد مثاراً للتساؤل بالنسبة إلينا.

دعونا، مع ذلك، نتعرف إلى إجابة دوركهايم. فهو يعلن من جديد بكل وضوح عن حججه الأساسية في التوطئة للطبعة الثانية لكتاب **قواعد المنهج السوسيولوجي** الذي وضعه عام ١٩٠١. اعتبر هذا رداً على منتقدي الطبعة الأولى التي يحاول فيها توضيح ما يقوله لأنه يشعر بأنه قد أسيء فهمه. فيعرض ثلاثة افتراضات. يتمثل **الأول** في أنه «يجب التعامل مع الحقائق الاجتماعية كأشياء»^(١٠). ويؤكد أن محتوى هذا القول «هو من صميم منهجنا». ويعلن أنه لا يرجع بذلك الواقع الاجتماعي إلى أساس مادي ما ولكن يرغب ببساطة في القول بأن للعالم الاجتماعي «درجة من الواقعية مساوية على الأقل إلى ما يضيفه كل شخص» على العالم المادي. يقول: «الشيء هو في تضاد مع الفكرة مثلما هو معروف من أن الخارج هو في تضاد لما هو معروف من الداخل». يقول الافتراض **الثاني** «إن الظواهر الاجتماعية هي أمور خارجية عن الأفراد»^(١١). وأخيراً يؤكد دوركهايم أن الكبح الاجتماعي ليس مثل الكبح المادي لأنه شيء غير متأصل في طبيعة الفرد ولكنه مفروض عليها من الخارج»^(١٢). يضيف دوركهايم ملاحظاً بأنه لكي يكون هناك واقع اجتماع اجتماعي، يجب أن توجد تفاعلات اجتماع اجتماعية بين الأفراد تؤدي إلى ظهور «عقائد وأنماط سلوك أنشأتها المجموعة، ومن ثم يمكن تعريف علم الاجتماع بأنه العلم الذي يدرس المؤسسات وأصلها ووظيفتها»^(١٣). وهكذا فنحن نتحدث بوضوح عن واقع اجتماع اجتماعي ينشأ في المحيط الاجتماعي. وهذا الواقع الذي ينشئه المجتمع هو ما يدرسه علماء الاجتماع، فعلم الاجتماع هو، إذن، علم المؤسسات، ونشأتها وأدائها لوظيفتها. من هنا، فإن من الواضح أننا نتحدث عن واقع مبني اجتماعياً يتعين على علماء الاجتماع أن يدرسوه. بل إن

دوركهائم يتوقع مسبقاً اهتمامنا الحالي بمسألة الفاعل^(*) الاجتماعي (Agency)، إذ يضيف في هذه النقطة بالذات ملاحظة يوضح بها حدود «التنوع المسموح به»^(١٤).

تمثل هذه الأقوال الثلاثة معاً حجة دوركهائم لمصلحة «مبدئه الأساسي المؤكد موضوعية واقع الحقائق الاجتماعية، فهذا المبدأ يستند إليه كل شيء ويرجع إليه في نهاية المطاف»^(١٥).

لا أنوي هنا مناقشة وجهات نظري حول أطروحات دوركهائم هذه. أود فعلاً أن أقترح بأن جهده لنحت ميدان لعلم الاجتماع، الميدان الذي يسميه «حقائق اجتماع اجتماعية» كحقل متميز من ميداني كل من علم الأحياء (البيولوجي) وعلم النفس، هو فعلاً مسلّمَةٌ منطقية أساسية لثقافة علم الاجتماع. وعندما تقولون لي حينئذ إن هناك أشخاصاً بينما يسمون أنفسهم علماء نفس اجتماع اجتماعيين أو هم ينتسبون إلى مدرسة التفاعلية الرمزية أو إلى الفردانية المنهجية أو إلى الظاهرانية (الفيونولوجيا) أو إلى ما بعد الحداثة فعلاً، فإني أقول لكم إن هؤلاء الأشخاص قد قرروا 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 الضمني للمبدأ الدوركهائمي لواقع الحقائق الاجتماعية، مهما كانت رغبتهم كبيرة في صياغة هذا المبدأ بطرق تختلف اختلافاً شديداً عما يقترحه دوركهائم.

في توطئة الطبعة الأولى لكتابه، يناقش دوركهائم كيف يتمنى التسمية التي ستُطلق عليه، فيقول إن الطريقة الصحيحة للقيام بذلك ليست في تسميته إما «مادياً» وإما «مثالياً» بل «عقلانياً» (Rationalist)^(١٦). وبينما كانت كلمة «عقلاني» بدورها موضوعاً للجدال الفلسفي والاختلاف لقرون عديدة، فإنها دون شك شعار يتبناه تقريباً كل علماء الاجتماع منذ عهد دوركهائم إلى السبعينيات (١٩٧٠) على الأقل^(١٧). أريد إذن أن أعيد صياغة مقولة دوركهائم في بديهية (Axiom) رقم ١ لثقافة علم الاجتماع: **توجد جماعات اجتماع اجتماعية ذات بنى عقلانية قابلة للتفسير.** وبهذه الصياغة البسيطة، فإني أعتقد أن هناك قلة من علماء الاجتماع الذين لا يسلمون بمصادقية هذه البديهية.

لا يتمثل مشكل ما أسميه بديهية ١ في وجود تلك الجماعات ولكن في فقدانها للوحدة الداخلية. وهنا يدخل ماركس الساحة، فهو يحاول الإجابة عن السؤال: كيف يكون للجماعات الاجتماعية الممثلة افتراضاً لوحدة ما (وهذا معنى كلمة «جماعة» قبل كل شيء) نزاعات داخلية؟ نحن نعرف كلنا إجابته، فهي توجد في الجملة التي يبدأ بها القسم الأول من البيان الشيوعي (Communist Manifesto) «إن تاريخ المجتمعات إلى يومنا هذا هو تاريخ صراعات الطبقات»^(١٨). وبالطبع فماركس لم يكن ساذجاً إلى هذه الدرجة حتى يعتقد أن فن الخطابة العلني للصراع وتفسير أسباب الصراع كان ينبغي بالضرورة أخذه بمعناه الظاهري أو اعتباره صحيحاً بأي معنى من المعاني من وجهة نظر المحلل^(١٩). تتكون بقية عمل ماركس من شرح علم تاريخ صراع الطبقات وتحليل آليات عمل النظام الرأسمالي والنتائج السياسية التي ينبغي على المرء الخلوص بها من هذا الإطار التحليلي. يمثل ذلك كله

الماركسية بمعناها الدقيق التي هي بالطبع مذهب ووجهة نظر تحليلية كانا موضع خلاف حاد داخل ميدان علم الاجتماع وخارجه.

لا أنوي مناقشة خصال الماركسية أو حجج المعارضين لها. أريد فقط أن أسأل لماذا فشلت محاولة بارسونز بطريقة مخزية في إقصاء ماركس من علم الاجتماع على الرغم من وجود الحرب الباردة، وفعلاً مع الميول السياسية لإقصائه من طرف أغلبية علماء الاجتماع في العالم. يبدو لي أن ماركس كان بكل وضوح يناقش شيئاً مركزياً في الحياة الاجتماعية لا يمكن ببساطة تجاهله، ألا وهو الصراع الاجتماعي.

دون شك كان لماركس تفسير خاص للصراع الاجتماعي؛ فقد ركّز هذا التفسير على حقيقة أن للناس علاقات مختلفة بوسائل الإنتاج، فبعضهم يملكها والبعض الآخر محروم منها، وللبعض سلطة استعمالها، بينما ليس للبعض الآخر ذلك. ولفترة ما شاع كثيراً القول بأن ماركس كان مخطئاً في إدعائه أن صراع الطبقات ليس هو فقط عنصر الصراع الاجتماعي ولا حتى العنصر الأولي له. وطُرحت بدائل متنوعة لذلك: مكانة الجماعات (Status-groups)، والجماعات ذات الروابط السياسية، وعاملاً العرق والجنس، والقائمة طويلة في هذا الصدد. ومرة أخرى، لا أنوي الآن مناقشة مصداقية هذه البدائل بالنسبة إلى متغير الطبقة، ولكن أقتصر على الملاحظة بأن كل بديل لمصطلح «الطبقة» يفترض مركزية الصراع، ويتلاعب ببساطة بقائمة المتصارعين. هل هناك من رفض ماركس قائلاً لا معنى لكل هذا، إذ ليس هناك صراعات اجتماع اجتماعية؟

ولنأخذ استطلاع الرأي كنشاط رئيسي في مهنة علماء الاجتماع. فما الذي نفعله يا ترى؟ فنحن نكون في العادة ما يسمى العيّنة الممثلة، ونطرح على هذه العيّنة مجموعة من الأسئلة حول شيء ما. وفي الظروف العادية نفترض أننا سوف نحصل على سلسلة من الإجابات عن هذه الأسئلة، مع أنه ليس لدينا مسبقاً فكرة واضحة عما ستكون عليه سلسلة الأجوبة. فلو اعتقدنا أن كل واحد ستكون له إجابة مماثلة لإجابات الآخرين عن الأسئلة لما كانت هناك فائدة في القيام باستطلاع الرأي. عندما نحصل على الإجابات عن هذه الأسئلة، فماذا ينبغي أن نفعل بعد ذلك؟ نقوم بإيجاد علاقة ترابط (Correlation) بين الإجابات ومجموعة المتغيرات (Variables) الأساسية، مثل المكانة الاجتماعية والاقتصادية والمهنة والجنس والسن والتعليم وغيرها. لماذا نفعل هذا؟ لأننا نفترض أن كل متغير في الغالب، أو حتى في العادة، يحتوي على سلسلة متصلة (Continuum) من الأشخاص موجودة على بُعد (Dimension) معين، وأن الأجراء ورجال الأعمال والرجال والنساء والشباب والكبار وغيرهم سوف يميلون إلى إعطاء إجابات مختلفة عن الأسئلة المطروحة. لو أننا لم نفترض الاختلاف الاجتماعي (ويقع فعلاً في معظم الأحيان تأكيد الاختلاف في المكانة الاجتماعية والاقتصادية) لما كنا ممارسين مهنة علم الاجتماع. فالخطوة من الاجتماعي إلى الصراع ليست بالطويلة. وبصفة عامة، إن أولئك الناس الذين يحاولون أن ينكروا أن ذلك يؤدي إلى الصراع يشبه فيهم بأنهم يبحثون عن إهمال واقع واضح لأسباب اعتقادية (أيديولوجية) صرف.

وهذا ما نحن عليه الآن. فنحن كلنا ماركسيون في الشكل الضعيف الذي سأسميه بديهية رقم ٢ لثقافة علم الاجتماع: **تحتوي كل الجماعات الاجتماعية على جماعات فرعية صغيرة** (Subgroups) غير متساوية، وهي في صراع بعضها مع بعض. فهل هذا ترفيق للماركسية؟ بالطبع هو كذلك. إنه بالفعل ترفيق خطير. ومع ذلك، فهل هذه مسئلة لمعظم علماء الاجتماع؟ بالطبع هي كذلك أيضاً.

هل نستطيع الوقوف هنا؟ لا، لا نستطيع. فبعد أن قررنا أن الجماعات الاجتماعية هي كائنات واقعية نستطيع تفسير نمط عملها (بديهية رقم ١) وقررنا أيضاً أنها تخفي داخلها صراعات متكررة (بديهية رقم ٢)، فنحن نواجه الآن سؤالاً واضحاً: فبسبب ما؟ لماذا لا تنفجر كل المجتمعات أو تنقسم إلى أجزاء أو تحطم نفسها بطريقة ما؟ ومع أن مثل تلك الانفجارات تحدث فعلاً من وقت إلى آخر، فإنه يبدو جلياً أنها لا تقع معظم الوقت. يبدو أنه يوجد مظهر خارجي «للنظام» في الحياة الاجتماعية على الرغم من بديهية رقم ٢. وهنا يأتي دور فيبر، إذ لديه تفسير لوجود النظام على الرغم من حضور الصراع.

إننا نعتبر فيبر، في العادة، معارضاً لماركس، فهو يلح بإصرار على التفسيرات الثقافية التي تتعارض مع نظيراتها الاقتصادية، وعلى البيروقراطية بدل تجمع رأس المال كقوة مركزية دافعة للعالم الحديث. ولكن مفهوم فيبر الرئيسي الذي يحد من أثر ماركس أو يعدله كثيراً على الأقل، هو مفهوم الشرعية (Legitimacy). فماذا يقول فيبر عن الشرعية؟ إنه يهتم بأساس أرضية السلطة. يتساءل 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»^(٢٠) كعامل ثالث حاسم. وهنا يبرز فيبر الأنماط الثلاثة الخالصة للسلطة أو الهيمنة المشروعة: شرعية ذات أسس عقلانية، وشرعية ذات أسس تقليدية، وشرعية ذات أسس كاريزمية (الشخصية الملهمة). ولكن يتمثل الأمر عند فيبر في أنه نظراً إلى أن السلطة التقليدية هي بنية الماضي لا الحداثة ولأن الكاريزما، مهما يكن دورها مهماً في الواقع التاريخي وفي التحليل الفيبري، هي أساساً ظاهرة عابرة، تصبح روتينية في نهاية المطاف، فإنه يبقى لنا «السلطة العقلانية القانونية» كنمط حديث خاص للإدارة»^(٢١).

إن الصورة التي يقدمها لنا فيبر تتمثل في أن السلطة التي يديرها موظفون تسمى بيروقراطية، وتعني أنها نظام محايد لا ينحاز لا إلى الرعية ولا إلى الدولة. يقال إن البيروقراطية نظام نزيه بمعنى أنها تقوم بقراراتها وفقاً للقانون. وهذا ما جعل هذا النوع من النظام يدعى من طرف فيبر النظام العقلاني – القانوني (Rational-legal). وبالتأكيد يعترف فيبر بأن الوضع أكثر تعقيداً على مستوى الممارسة^(٢٢)، ومع ذلك، فلو نبسط الآن فكر فيبر يكون لنا تفسير معقول بالنسبة إلى الواقع الذي يرى أن الدول هي عادة في حالة نظام، أي أن السلطة يتم في العادة قبولها وطاعتها تقريباً أو إلى حد ما، سوف نسمي هذا بديهية رقم ٣ التي يمكن صوغها على النحو التالي: **عندما تنجح الجماعات/الدول في احتواء الصراعات فإن ذلك يعود إلى حد كبير إلى أن الجماعات الفرعية ذات**

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 أعز أوجها في الفترة ١٩٤٥ – ١٩٧٠ تحتوي على ثلاثة افتراضات (مسائل) بسيطة: واقع الحقائق الاجتماعية، ودوام الصراع الاجتماعي، ووجود آليات الشرعية لاحتواء الصراع. فهي تكوّن في مجموعها حداً أدنى من أرضية متناسقة لدراسة الواقع الاجتماعي. حاولت أن أبين الطريقة التي تفرعت منها الافتراضات الثلاثة للمفكرين المؤسسين الثلاثة (دوركهايم وماركس وفيربر)، وأدعي أنه بسبب ذلك نردد بشيء من القدسية أن هؤلاء المفكرين الثلاثة يمثلون «علم الاجتماع الكلاسيكي». أكرر مرة أخرى أن هذه المجموعة من المبادئ الأساسية (Axioms) ليست مصقولة، وهي بالتأكيد ليست بالكافية في تصورها للواقع الاجتماعي. فهي تمثل نقطة بداية استوعبها معظمنا ونستعملها عموماً كمسلّمات (مقدمات منطقية) غير قابلة للمساءلة والنقاش. وهذا ما أسميه «ثقافة علم الاجتماع»، وهذا في نظري جوهر تراثنا (الفكري) السوسيولوجي، ولكن أكرر من جديد أنه تراث حديث التكوين، وإذا كان قوياً فهو هش أيضاً.

ثانياً: التحديات

سوف أطرح الآن ستة تحديات تثير في رأيي أسئلة خطيرة جداً حول مجموعة المبادئ الأساسية التي أسميها «ثقافة علم الاجتماع». سأقدم تلك التحديات بالترتيب الذي بدأت تؤثر به في ميدان علم الاجتماع، وبصفة أكثر شمولية في العلوم الاجتماعية. وقد حصل هذا التأثير أحياناً بعد وقت طويل من كتابة التحديات. أريد أن أؤكد في البداية أن هذه الأمور هي تحديات لا حقائق؛ فالتحديات تصبح جدية إن هي طرحت على العلماء مطالب جدية بالثقة تدعو إلى تقييم المقدمات المنطقية لعلومهم من جديد. عندما نقبل بأن التحديات جدية نصبح ربما مدفوعين إلى وضع صيغة جديدة للمقدمات المنطقية بطرق تجعلها أقل عرضة لظعن التحديات. أو ربما نجد أنفسنا مجبورين على التخلي عن المقدمات المنطقية أو على الأقل القيام بمراجعتها جذرياً. فالتحدي هو إذن جزء من عملية يمثل هو بدايتها لا نهايتها.

يرتبط التحدي الأول الذي سوف أقدمه، بسيغموند فرويد (Sigmund Freud). قد يبدو هذا أمراً مفاجئاً؛ إذ إن فرويد كان في الأساس معاصراً لدوركهايم وفيربر وليس بالشخص الذي أتى بعدهما بوقت طويل. ويتمثل السبب الثاني في الحديث عن فرويد في مدى اندماجه حقيقة في ثقافة علم الاجتماع. فالوصف التفصيلي (Topography) الذي يقدمه فرويد للعمليات النفسية – وهو الآن والأنا العليا – كان شيئاً نستعمله منذ زمان بعيد لكي يمدنا بالتغيرات المتدخلة (Intervening Variables) التي تفسر كيف يقع استبطان الحقائق الاجتماعية عند دوركهايم داخل شعور الأفراد. ربما لا يستعمل كلنا لغة فرويد الدقيقة، لكن فكرته الأساسية موجودة معنا.

وبمعنى ما، فإن علم النفس الفرويدي هو جزء من افتراضاتنا الجماعية. ومع ذلك فأنا لست مهتماً الآن بعلم النفس الفرويدي بل بعلم الاجتماع عنده. نود في المقام الأول هنا أن نناقش القليل من أعماله المهمة مثل كتابه: **الحضارة ومثالبها** (Civilization and Its Discontents)^(٢٣). وبالتأكيد فإن أعماله مهمة. ولكننا نميل إلى تجاهل الانعكاسات السوسيولوجية لأنماط تشخيصه وعلاجه النفسي. أود أن أناقش ما أعتقد أنه التحدي الضمني الفرويدي لمفهوم العقلانية بالذات. فدوركهيم وصف نفسه بالعقلاني. أما فيبر فجعل من الشرعية العقلانية القانونية ركيزة تحليله للسلطة. وسخر ماركس نفسه لما دعاه بالاشتراكية العلمية (أي العقلانية). فمفكرون الرواد كانوا كلهم أطفال عصر الأنوار، وحتى عندما أثاروا، كما هي الحال لدى فيبر، أسئلة قاتمة حول اتجاه مسيرتنا يومئذ. (لكن الحرب العالمية الأولى أحدثت كثيراً من الكآبة بين معظم مثقفي أوروبا).

لم يكن فرويد على الإطلاق غريباً عن هذا التوجه الاكثتافي، وبالفعل فماذا كان يشغله؟ فقد قال للعالم، وخاصة عالم الطب، إن السلوك الذي يبدو لنا غريباً وغير عقلاني هو في الحقيقة قابل جداً للتفسير شريطة أن نفهم الشيء الكثير عن عمل عقل الفرد على مستوى اللاشعور، كما يسميه فرويد. وحسب التعريف، فاللاشعور لا يرى ولا يسمع، حتى من طرف الفرد نفسه، لكن فرويد يقول إن هناك طرقاً غير مباشرة لمعرفة ما يجري داخل اللاشعور. لقد كان عمله الرئيسي الأول، **تأويل الأحلام** (The Interpretation of Dreams)^(٢٤) تماماً حول هذا الموضوع. فالأحلام تكشف، حسب فرويد، ما يكبته الأنا في اللاشعور. وليست الأحلام الأداة التحليلية الوحيدة في أيدينا^(٢٥)، فكل العلاج النفسي التحليلي (Psychoanalytic Therapy)، وهو ما يُدعى الاستشفاء عبر الكلام، نشأ كنتيجة لمجموعة من الممارسات التي تساعد كلاً من المحلل النفسي والشخص الذي يخضع للتحليل في أن يصبح على وعي بما يجري داخل اللاشعور^(٢٦). فالمنهج هو في جوهره مستوحى من عقائد عصر الأنوار. إذ هو يعكس وجهة النظر القائلة إن 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 السلوك العُصابي (Neurotic Behavior) 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 بغير العقلاني.

في تاريخ مهنة التحليل النفسي، عالج فرويد والمحللون النفسيون الأوائل فقط، أو في المقام الأول على الأقل، الكهول المصابين بمرض العُصاب (Neurosis). ولكن مع توسع تنظيم التحليل النفسي لاحقاً كان المحللون النفسيون مستعدين للقيام بالتحليل النفسي للصبية، ومعالجة حتى الأطفال الذين هم دون سن الكلام. كما شرع أيضاً محللون نفسيون آخرون في إيجاد طرق علاج للمصابين بمرض الذُهان (Psychosis)، وهم أشخاص يفترض أنهم فاقدو القدرة على القيام مباشرة بنقاش عقلاني. ولدى فرويد نفسه أشياء مهمة يقولها عن المصابين بشدة بمرضيّ العصاب والذهان. وفي مناقشة ما يسميه فرويد «ما بعد سيكولوجية الكبت» (Metapsychology of Repression) أشار إلى الأشكال المتعددة التي يستطيع أن يتجلى فيها الكبت ومختلف أنواع العصاب التحويلي (Transference Neuroses). وعلى سبيل المثال،

ففي حالة القلق الهستيري (Anxiety Hysteria) يحدث أولاً ارتداد عن الدافع، ثم الهروب بعد ذلك إلى فكرة تعويضية أو النقل (الإزاحة) (Displacement)، كما يسميها التحليل النفسي. ولكن ربما يشعر الشخص بعد ذلك بالحاجة إلى «كبح... نشوء القلق الذي يأتي من الشيء المعوض». يلاحظ فرويد بعد ذلك أن «مع زيادة الاهتياج الغريزي، يجب أن يُنقل إلى الخارج قليلاً الغلاف الواقعي حول الفكرة المعوضة»^(٢٧). وفي هذا الوقت يصبح الخوف الوهمي الرهاب (Phobia) أكثر تعقيداً، مما يؤدي إلى محاولات أخرى متواصلة للهروب^(٢٨).

إن ما يقع وصفه هنا هو عملية اجتماع اجتماعية مشوقة، فهي شيء قد أحدث قلقاً. فالشخص يحاول تحاشي المشاعر السلبية ونتائجها بواسطة وسيلة كبت، فهذا يفرج عن القلق ولكن بثمن. يرى فرويد أن الثمن باهظ جداً (أو ربما يكون ذلك باهظاً جداً). وافترضاً فإن ما يسعى المحلل النفسي إلى تحقيقه هو مساعدة الشخص في مجابهة ما يسبب القلق ومنه تمكنه من أن يخفف عن نفسه الألم بثمن أقل. وهكذا يحاول الشخص بطريقة عقلانية تخفيف الألم. ويسعى المحلل النفسي بطريقة عقلانية إلى أن يقود المريض لكي يرى أن هناك ربما سبيلاً أفضل (طريق أكثر عقلانية؟) لتخفيف الألم.

هل المحلل النفسي على حق؟ هل هذه الطريقة الجديدة طريقة أكثر عقلانية لتخفيف الألم؟ ينهي فرويد هذه المناقشة للاشعور باللجوء إلى حالات أكثر صعوبة. ينصحنا فرويد بالنظر «إلى أي مدى توضع محاولة الهروب الأكثر تطرفاً وجدية، الهروب من الآن، موضع التنفيذ في أمراض العصاب النرجسية»^(٢٩)، ولكن حتى هنا، في ما يعتبره فرويد مرضاً حاداً، فإنه يظل ينظر إليه وكأنه الشيء نفسه المطلوب والمتمثل في الضالة العقلانية ذاتها المنشودة 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 «النبى والمنقذ (المخلص) والمفتدي»^(٣٠). يبدي فرويد معنى مشابهاً من التحفظ في كتابه **الحضارة ومثالبها**، ويناقش استحالة تحقيق مهمتنا الضرورية في محاولتنا بلوغ السعادة. يقول: «ليس هناك قاعدة ذهبية تنطبق على كل واحد: فيجب على كل رجل أن يجد لنفسه الطريقة الخاصة التي يستطيع بها الحصول على خلاصه». ويضيف أنه عندما تدفع الاختبارات فإن ذلك يؤدي إلى أخطار وإلى الوقوع في مرض العصاب، مستنتجاً أن «الرجل الذي يرى في سنوات متأخرة من حياته أن مسعاه للسعادة قد فشل يستطيع فعلاً أن يجد عزاء في حض متعة سكر متواصل أو هو يستطيع أن يدفع بنفسه إلى المحاولة اليائسة المتمثلة في مرحلة الثورة التي يشهد بها مرض الذهان»^(٣١).

لقد شد انتباهي العديد من الأشياء في مقتطفات فرويد هذه. فالأمراض التي يلاحظها في المريض هي عبارة عن هروب من الخطر. أؤكد مرة أخرى كيف أن الهروب من الخطر هو أمر عقلاني. وبالفعل، فحتى ما يبدو أكثر أنواع الهروب لاعقلانية والمتمثل في الذهان، يوصف بأنه «محاولة يائسة على مستوى مرحلة الثورة» وكأن ليس للشخص إلا بديل ضئيل فهو يحاول في حالة اليأس الذهان. وأخيراً، فالمحلل النفسي يستطيع القيام بشيء

محدود فقط، ولا يعود ذلك فحسب إلى أنه ليس، أو ربما ليس، نبياً ولكن لأنه «يجب على كل رجل أن يجد لنفسه الطريقة الخاصة التي يستطيع بها الحصول على خلاصه».

نحن لسنا في مؤتمر محللين نفسانيين. وأنا لم أثر هذه القضايا قصد مناقشة وظيفية الجانب النفسي أو الوسائل العلاجية النفسية، بل أخذت هذه المقتطفات من فرويد عنوة لأنها تلقي الضوء على افتراضنا المسبق للعقلانية. ويمكن فقط وصف شيء بأنه عقلائي إذا كان هناك أشياء أخرى يمكن وصفها بأنها غير عقلانية. لقد تجول 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 لعقلانية ويعبر عنه السلوك الذهاني، فوجد أيضاً تفسيراً ربما نسميه عقلانياً مثلما هو الأمر في سلوك الهروب من الخطر كما رأينا. وبالطبع، فإن التحليل النفسي يركز على افتراض أن هناك أنماطاً أفضل وأخرى أقل نجاعة للتعامل مع الخطر. فالاستجابات المختلفة للفرد تتطلب أثماناً مختلفة، كما جاء في تعبير الاستعارة الاقتصادية لفرويد.

ومع ذلك، فالدفع بمنطق البحث في التفسير العقلاني لما يبدو غير عقلائي قادنا فرويد به إلى طريق تتمثل خلاصته المنطقية في أنه لا يوجد أي شيء غير عقلائي من وجهة نظر صاحب السلوك. ومن هو الشخص الخارجي الذي يستطيع أن يقول إنه أو إنها على حق وأن المريض على باطل؟ إن فرويد حذر بالنسبة إلى المدى الذي ينبغي للمحللين النفسيين أن يتبنوه في فرض أولوياتهم على المرض. «يجب على كل رجل أن يجد لنفسه الطريقة الخاصة التي يستطيع بها الحصول على خلاصه». لكن إذا كان لا يوجد أي شيء غير عقلائي، من وجهة نظر الشخص كما رأينا، فمن أين جاء التهليل بالحدثة والحضارة والعقلانية؟ واني أرى أننا لم نشرع حتى في مواجهة مثل هذا التحدي العويص. تتمثل الخلاصة المتناسكة الوحيدة التي نستطيع استنتاجها في أن ليس هناك من شيء يدعى عقلانية رسمية أو أن الأفضل من ذلك القول بأنه لكي يقرر ما هو الشيء العقلاني رسمياً فإنه يجب على المرء بالضرورة أن يشرح بتفصيل كامل التعقيد والخصوصية النهائية التي قصد بلوغها. وفي أي حال، فإن كل شيء يعتمد على وجهة نظر مجموع هموم صاحب السلوك. وبهذا المعنى، فإن مدرسة ما بعد الحداثة في أشكالها الأكثر تطرفاً وأنانية تتبنى مقدمة فرويد المنطقية هذه إلى غايتها النهائية، دون إعطاء فرويد في هذا أقل شيء من الفضل في العملية. وتجدر ملاحظة أن ذلك ربما يعود إلى أن ما بعد الحداثيين، غير واعين بالأصل الثقافي لأقوالهم. ولكن مثل هؤلاء لا ينظرون طبعاً إلى التحدي الفرويدي كتحد ولكن كحقيقة أزلية كونية، أي كأعظم سرد لفنون السرد العظيمة. وهذا النوع من التناقض الذاتي يقوّض هذا الموقف المتطرف نفسه.

وأمام تحدي فرويد رفع البعض أيديهم طرباً وأصبحوا لا يرون غير أنفسهم، وتراجع آخرون ليعيدوا قدسية (Mantra) العقلانية. نحن لا نستطيع القيام بأي منهما. فتحدي فرويد للمستوى العملي نفسه لمفهوم العقلانية الرسمية يجبرنا على النظر بجدية إلى المفهوم الفيبري المعلق للعقلانية الحقيقية (Substantive Rationality) وتحليله بتعمق أكبر مما كان

فيبر نفسه مستعداً لأن يفعله. إن ما قام فرويد بتحديه، وربما في الواقع بهدمه، هو فائدة مفهوم العقلانية الرسمية. هل وجود مثل ذلك الشيء، كالعقلانية الرسمية المجردة ممكناً؟ فالعقلانية الرسمية هي دائماً عقلانية رسمية لشخص ما. فكيف يمكن عندئذ وجود عقلانية رسمية عالمية كونية؟ ينظر إلى العقلانية الرسمية عادة على أنها استعمال أنجع الوسائل لبلوغ الغاية. لكن الغايات ليست سهلة التعريف؛ فهي تتطلب ما أطلق عليه غيرتز (Geertz) «الوصف السميك» (Thick Description). وعند توفر ذلك، يلمح فرويد إلى أن كل شخص هو رسمياً عقلاني. فالعقلانية الحقيقية هي بالضبط محاولة للتوصل إلى تفاهم مع الجانب الذاتي (الشخصي) المتعذر اختزاله (Irreducible Subjectivity)، والاقتراح على الرغم من ذلك بأننا قادرين على القيام باختيارات اجتماع اجتماعية ذكية وذات معنى. وسوف أعود إلى هذا الموضوع.

أما التحدي الثاني الذي أود أن أعالجه فهو تحدي المركزية الأوروبية (Eurocentrism)، فهذا شائع كثيراً اليوم، ونادراً ما وقع ذكره قبل ثلاثين سنة. فأنور عبد الملك كان من أول الأشخاص الذين أثاروا علناً هذه القضية بيننا. لقد سبق نقده للاستشراق (١٩٦٣) نقد إدوارد سعيد بأكثر من عقد، وكرس عمل حياته لطرح ما سماه «المشروع الحضاري البديل» (Alternative Civilizational Project)^(٣٢). أريد أن أناقش ما حاول البرهنة عليه خاصة في كتابه **الجدل الاجتماعي** (Social Dialectics) (١٩٨١). اخترت مناقشة هذا العمل لأن عبد الملك يتجاوز فيه مجرد نقد الأعمال السيئة للغرب، ساعياً إلى اكتشاف البدائل. يبدأ عبد الملك بافتراض أن في الواقع الجغرافي السياسي المتحول «لا تكفي المناداة بالكونية المسلّم بها كوصفة (Repostulated Universalism)»^(٣٣). وحتى نصل إلى ما يراه عبد الملك كـ «نظرية اجتماعية ذات مغزى» (٤٣) يقترح أن نستعمل منهج مقارنة غير اختزالي (Non Reductionist (Comparativism)) يسمح بمقارنة ما يرى عليه العالم الذي يتكون عنده من ثلاث دوائر متداخلة: الحضارات، والمناطق الثقافية، والأمم (أو «التكوينات القومية» National Formations). هناك بالنسبة إليه حضارتان فقط: الهندية الآرية والصينية، ولكل منهما مناطق ثقافية متعددة؛ فالحضارة الهندية الآرية تحتوي على قديم الحضارة المصرية، وقديم الحضارة الإغريقية الرومانية، وأوروبا، وأمريكا الشمالية، وأفريقيا جنوب الصحراء الكبرى، والمناطق العربية الإسلامية، والفارسية الإسلامية، وأجزاء كبرى من أمريكا اللاتينية. وتشمل الحضارة الصينية الصين نفسها، واليابان، وآسيا الوسطى، وجنوب شرق آسيا، وشبه القارة الهندية، وأوقيانيا، 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 (٩٧). ولكن يضيف بعد قوله هذا أن الشكل المركزي في النظرية العامة والإبستمولوجيا يتمثل «في تعميق وتعريف العلاقات بين مفهوم الزمن ومجموعة المفاهيم المهمة خاصة بكثافة الزمن في مجال المجتمعات البشرية» (١٥٦). 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 الثقافة والفكر». «يتحدث أنور عبد الملك عن «التأثير المكون المركزي الشامل لعامل الزمن الذي يمثل عمق الميدان التاريخي» (١٧١ - ١٧٢).

هكذا يصبح التحدي الجغرافي مفهوماً بديلاً للزمن. ولنتذكر أن عند عبد الملك «حضارتين» فقط بالمعنى الذي يستعمله، ومن ثم فهناك علاقتان فحسب مع عامل الزمن. فمن جهة، هناك الرؤية الغربية للزمن، وهي «رؤية عملية» يرجعها عبد الملك إلى أرسطو لارتباطها بظهور المنطق الرسمي وهيمنة التفكير التحليلي الذي يعتبر الزمن «أداة للعمل وليس مفهوماً لمكان الإنسان في الدوام التاريخي» (١٧٩). أما «على الجانب الآخر من النهر» فإننا نجد مفهوماً غير تحليلي، حيث «الزمن هو السيد» وغير قابل إذن «للفهم كسلعة»^(٢٤). يخلص عبد الملك بالدعوة إلى تفاعل جدلي «غير عدائي لكن متناقض بين ضفتي نهرنا المشترك» (١٨٥)^(٢٥). أين يتركنا هذا؟ يتركنا مع ضفتين لنهر مشترك، وليس ذلك على الإطلاق رؤية دوركهايم وماركس وفير. هو يتركنا مع خصوصيات غير قابلة للاختزال التي نستطيع مع ذلك التنظير بشأنها، ويتركنا مع تحد حضاري حول طبيعة الزمن التي لم تكن حتى موضوعاً للثقافة الكلاسيكية لعلم الاجتماع، ويقودنا هذا مباشرة إلى التحدي الثالث.

يتعلق التحدي الثالث بالزمن أيضاً، لا من زاوية رؤية الزمن وإنما من زاوية واقع متعدد الجوانب للزمن، أي من زاوية البناء الاجتماعي للزمن. فبالنسبة إلى فرناند بروديل (Fernand Braudel) ربما يكون الزمن هو السيد، وإذا كان كذلك فهو في الوقت نفسه سيد قمنا نحن أنفسنا ببنائه، وهو مع ذلك صعب المقاومة. يحاول بروديل أن يبرهن بأن هناك 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 اعتبروا أن الزمن كان في الأساس متكوناً من سلسلة متعاقبة من الأحداث، وهي ما سماها بول لاقومب (Paul Lacombe) التاريخ السردى للأحداث (Histoire événementielle)، وهذا مصطلح يجد أحسن ترجمة إنكليزية له في عبارة «التاريخ سلسلة أحداث مترابطة» (Episodic History). وفي وجهة النظر هذه، كان الزمن مرادفاً لخط يوقليدس الذي يوجد عليه عدد لا متناهي من النقاط، ومثلت تلك النقاط «الأحداث» في تعاقب تواترها التاريخي. يتفق هذا بالطبع مع الرؤية القديمة القائلة إن الكل في تغير متواصل في كل لحظة، وإن التفسير يتبع بصورة طبيعية، وإن التجربة غير قابلة للتكرار. إنه أساس ما ندعوه علم التاريخ الفردي (Idiographic historiography) ولكنه أيضاً أساس الإمبريقية غير النظرية (Theoretical Empiricism). ولقد كان كل منهما واسع الانتشار في العلوم الاجتماعية الحديثة.

تري الرؤية البديلة الشائعة للزمن أن العمليات الاجتماعية أمور غير مرتبطة بالزمن، بمعنى أن ما يفسر الأحداث هو قواعد ونظريات تطبق على كل من الزمان والمكان، حتى وإن عجزنا في الوقت الراهن عن تفسير كل تلك القواعد. كانت وجهة النظر هذه تدعى أحياناً في القرن التاسع عشر «الفيزياء الاجتماعية» (Social Physics) إشارة إلى ميكانيكا

نيوتن التي كانت النموذج لمثل هذا النوع من التحليل. كان هذا المفهوم للزمن عند بروديل يعني **الفترة الطويلة جداً** (La Très longue durée) (حتى يقع تمييزها من **الفترة الطويلة** (La Longue durée)). ربما يمكننا تسمية هذا بالزمن الأبدي. وقد خاض بروديل مناقشة مع كلود ليفي ستراوس (Claude Lévi-Strauss) كمثاله الأول لهذا المنهج، ولكن بالطبع قام آخرون باستعمال المفهوم بكثرة. وبكل تأكيد يستطيع المرء أن يقول إنه يمثل الاستعمال السائد داخل ثقافة علم الاجتماع، وهو ما نغنيه عادة عندما نتحدث عن «الوضعية» (Positivism). يقول بروديل نفسه عن هذا التنوع للزمن الاجتماعي: «لو يوجد هذا الزمن فإنه يمكن أن يكون فقط الفترة الزمنية للحكماء»^(٣٦).

يتمثل اعتراض بروديل الأساسي على هذين المفهومين للزمن في أن كلا منهما لا ينظر إلى الزمن بجدية. يعتقد بروديل أن الزمن الأبدي هو أسطورة، وأن الزمن السردى، زمن الحدث، هو، كما جاء في عبارته الشهيرة، «غبار». يرى أن الواقع الاجتماعي يقع فعلاً في المقام الأول في نوعين آخرين للزمن تجاهلهما بكثرة كل من المؤرخين الفرديين (Idiographic Historians) واختصاصيي العلوم الاجتماعية المؤمنين بعملية تخصصاتهم. يسمي بروديل هذين الزمنين زمن **المدة الطويلة** أو الزمن البنوي (Structural Time)، وهو الزمن الطويل لكن ليس بالأبدي، و**الزمن المرحلي** أو الزمن الدوري أو الزمن الوسطي (Time Middle-range)، وهو زمن الأدوار داخل البنى. وقد أنشأ المحلل كلاً من هذين الزمنين ولكنهما يمثلان في الوقت نفسه واقعات اجتماع اجتماعية تحد من أنماط سلوك الفاعلين الاجتماعيين. ربما تشعرون أن دوركهايم وماركس وفير لم يكونوا يعارضون مفاهيم بروديل تلك معارضة كاملة. وهذا صحيح إلى حد ما؛ إذ كانوا كلهم مفكرين محنّكين ماهرين قالوا الكثير الذي نجهله اليوم وهو ما يعرضنا للخطر. ولكن نظراً إلى أن الثلاثة ينتمون إلى ما أسميه ثقافة علم الاجتماع، فإنه لم يكن هناك مجال لبناء مفهوم الزمن برؤية اجتماع اجتماعية ومن ثم يمثل بروديل تحدياً جوهرياً لتلك الثقافة. وكما أجبرنا تحدي المركزية الأوروبية على الانتساب إلى جغرافيا أكثر تعقيداً، فإن الاحتجاج ضد جهل الزمن الاجتماعي يجبرنا هو أيضاً على تبني منظور زمني أطول بكثير مما تعودنا عليه، ولكن أذكركم بأنه يبقى دائماً منظوراً أقل بكثير من اللانهائي. ومما لا شك فيه أن ظهور ما نسميه اليوم علم الاجتماع التاريخي في عام ١٩٧٠ كان استجابة جزئية، على الأقل، لتحدي بروديل، لكنه أدمج كتخصص داخل علم الاجتماع، كما وقعت مقاومة لنداء بروديل الضمني لتبني تصور إستيمولوجي جديد أكبر.

جاء التحدي الرابع من خارج علم الاجتماع. أتى من ظهور حركة معرفة في العلوم الطبيعية والرياضيات تعرف اليوم بدراسات التراكب (Complexity Studies). يوجد في هذه الحركة عدد من الشخصيات المهمة، وسأركز على من طرح التحدي بصورة أكثر تطرفاً (راديكالية) وهو، في رأيي، إليا بريغوجين (Ilya Prigogine). إن السير جون مادوكس (Sir John Maddox)، رئيس التحرير السابق لمجلة *Nature*، قد لفت النظر إلى الأهمية المنفردة لبريغوجين، فقال إن مجموعة البحث العلمي تدين له كثيراً «لأنفراد تفكيره تقريباً بالإصرار لأكثر من أربعة عقود بالنسبة إلى مشكلات عدم التوازن والتعقيد»^(٣٧). بريغوجين

هو بالطبع حائز جائزة نوبل بسبب عمله على ما يدعى البنى المشتتة (Dissipative Structures). ولكن المفهومين الرئيسيين اللذين يلخصان منظوره هما «سهم الزمن» (Arrow of Time) و«نهاية اليقينيّات» (End of Certainties) (٢٨).

يسعى كل من المفهومين إلى دحض أكثر الافتراضات الأساسية لعلم الميكانيكا عند نيوتن، وهي افتراضات يعتقد بريغوجين أنها بقيت على قيد الحياة حتى بعد التنقيحات التي تطلبها علم الميكانيكا الكمي (Quantum Mechanics) والنسبية (٢٩). فمفهوما القصور الحراري (Entropy) والاحتمالات اللذان ينتسبان إلى نيوتن ليسا بالتأكيد حديثين. إذ كانا في أساس علم الكيمياء، كما تطور في القرن التاسع عشر، وبرر 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. لا يرفض بريغوجين فقط قبول الأهمية الضئيلة لمثل هذين المفهومين ولكن يذهب أيضاً إلى أبعد من ذلك. فهو يود أن يبرهن أنه يجب تأسيس علم الفيزياء نفسه عليهما. ويهدف إلى «رمي الرماح على الوحش داخل سوره الواقعي» قائلاً إن عدم قبول الأشياء للقلب (Irreversibility) ليس بالأمر الضار بل هو «مصدر للنظام» ويؤدي دوراً أساسياً بناءً في الطبيعة» (٢٦ - ٢٧) (٤٠). يوضح بريغوجين جيداً أنه لا يرغب في إنكار شرعية علم الفيزياء لدى نيوتن الذي يعالج الأنساق الكاملة ويحفظ داخلياً بـ «ميدان شرعيته» (٢٩). ومع ذلك، فهذا الميدان محدود، لأن «الأنساق الكاملة هي الاستثناء» (١٠٨) (٤١). إن معظم الأنساق تحتوي على سيرورات (Processes) حتمية (بين التشعبات (Bifurcations)) وأخرى احتمالية (في اختيار الفروع) (٦٩). وأن العمليتين تكوّنان معاً بعداً تاريخياً يسجل الاختيارات المتتالية.

وكما أننا لسنا في مؤتمر للمحللين النفسانيين، فنحن لسنا كذلك في مؤتمر لعلماء الفيزياء. عندما أثير هذا التحدي هنا بيننا، فإنما مرد ذلك بصفة عامة إلى أننا تعودنا على افتراض أن ميكانيكا نيوتن تمثل النموذج الإبيستيمولوجي الذي يجدر بنا تقليده. ومن المهم الاعتراف بأن هذا النموذج الإبيستيمولوجي يتعرض الآن إلى تحدٍ خطير داخل الثقافة نفسها التي نشأ فيها أصلاً. لكن الأهم من ذلك يتمثل في الصياغة الجديدة لرؤية نيوتن التي تقلب تماماً العلاقة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية. يذكّرنا بريغوجين بقول فرويد إن البشرية تعرضت في كبرياتها لثلاث طعنات متتالية: عندما برهن كوبرنيكوس (Copernicus) على أن الأرض لم تكن مركز النظام الشمسي، وعندما بيّن داروين أن البشر كانوا من جنس الحيوانات، وعندما برهن فرويد على أن اللاشعور عندنا يتحكم في نشاطنا الشعوري (الواعي). يضيف بريغوجين إلى ذلك: «نستطيع الآن قلب هذا المنظور: نرى أننا نستطيع فهم الإبداع والابتكار باعتبارهما تضخيماً لقوانين الطبيعة الموجودة قبل الآن في علمي الفيزياء والكيمياء» (٧١). لاحظوا ماذا فعل صاحبنا هنا. لقد وُحّد بريغوجين من جديد العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية، ليس على أساس افتراض القرن التاسع عشر القائل إن في الإمكان النظر إلى النشاط الإنساني بوصفه مجرد فرع للنشاطات المادية الأخرى ولكن على أساس مقولوب يرى أن النشاطات المادية يمكن النظر إليها كسيرورة إبداع

وابتكار. يمثل هذا بالتأكيد تحدياً لثقافتنا، كما وقعت ممارستها. زيادة على ذلك يتحدث بريغوجين عن موضوع العقلانية الذي أثرنه من قبل؛ فهو ينادي بـ «الرجوع إلى الواقعية (Return to Realism)» والذي ليس هو عودة إلى الحتمية» (١٣١) ^(٤٢). إن العقلانية الواقعية هي تماماً العقلانية التي كان يسميها فيبر الجوهرية الحقيقية (Substantive)، وهي نتيجة اختيار واقعي ^(٤٣).

تمثل الحركة النسوية (Feminism) التحدي الخامس الذي أود مناقشته. تقول المنتسبات إلى هذه الحركة إن عالم المعرفة كان متحيزاً بطرق متعددة؛ إذ وقع تجاهل للنساء باعتبارهن أشخاصاً مؤثرين في حركة المصير الإنساني. فقد أقصى عالم المعرفة هذا النساء كباحثات في الواقع الاجتماعي. واستعمل مسبقاً افتراضات حول الفروق بين الجنسين (النوع Gender) التي لا تركز على بحث واقعي. لقد تجاهل وجهة نظر النساء ^(٤٤). يبدو لي أن كل هذه التهم تقتصر على السجل التاريخي فقط. إن الحركة النسوية، داخل علم الاجتماع وداخل مجال عالم المعرفة الاجتماعية الأكبر، كان لها بعض التأثير في تعديل تلك التحيزات، مع أن الطريق لا يزال بالطبع طويلاً قبل أن تصبح تلك القضايا غير مطروحة ^(٤٥). ومع ذلك، فمن خلال بحوثهن على مستوى هذا الجانب كله لم تقم صاحبات الحركة النسوية بتحدي ثقافة علم الاجتماع، وهنّ بدلاً من ذلك يستعملنها ويقتصرن على القول بأن معظم علماء الاجتماع (والمختصين في العلوم الاجتماعية عموماً) لم يقوموا باحترام القواعد نفسها التي أفروها لممارسة العلوم الاجتماعية.

مما لاشك فيه أن ما فعلنه يعد أمراً في غاية الأهمية. وعلى الرغم من ذلك، فأنا أعتقد أن هناك شيئاً أهم حتى من ذلك، حيث كانت النسويات (Feminists) بكل تأكيد متحديات لثقافة علم الاجتماع. هناك الإصرار على القول بوجود تحيز ذكوري ليس في مجال المعرفة الاجتماعية فقط (حيث، كما يقال، كان ممكناً قبوله نظرياً) ولكن أيضاً في ميدان المعرفة للعالم الطبيعي (حيث لا ينبغي نظرياً أن يكون له وجود). لقد هاجمن بهذا القول مشروعية ادعاء الموضوعية في أقدم مقدساتها، وهو اعتقاد مركزي للثقافة الكلاسيكية لعلم الاجتماع. وكما كان بريغوجين غير راض عن السماح لعلم الكيمياء بأن يكون استثناءً لحتمية علم الفيزياء، فإنه أصر على أن علم الفيزياء نفسه ليس حتمياً ولا يمكن أن يكون كذلك. كانت النسويات أيضاً غير راضيات عن معرفة اجتماع اجتماعية تعرف نفسها كميدان ينتظر أن يكون له تحيزات اجتماع اجتماعية (مع أنه غير مرغوب فيه). وهنّ يؤكدن أن هذا ينطبق أيضاً على معرفة الظواهر الطبيعية. سوف أتحدث عن هذه القضية بمناقشة بعض العالمات 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.

اخترت ثلاثاً منهن؛ وهن إفلين فوكس كيلر (Evelyn Fox Keller) كمتخصصة في الرياضيات والبيولوجيا والفيزياء، ودونا هاراواي (Donna J. Harraway) كمتخصصة في علم البيولوجيا البشرية، وفندانا شيفا (Vandana Shiva) كعالمة في الفيزياء النظرية. تروي كيلر

إنجازها في منتصف السبعينيات بأن ما كان يبدو لها بوضوح من قبل مسألة لامعقولة أخذ فجأة أولوية في نظام تفكيرها «إلى أي حد ترتبط طبيعة العلم بفكرة الذكورية وما هي الانعكاسات على العلم لو أنه لم يكن مرتبطاً بعالم الرجال؟». تبين بعد ذلك كيف ستجيب عن هذا التساؤل: «يتمثل موضوعي في كيف أثّرت طبيعة الرجال والنساء في طبيعة إنشاء العلم»، ونحن لسنا حتى الآن بعيدين عن علم اجتماع المعرفة أو علم اجتماع العلم. تقول كيلر بكل صدق إن طرح السؤال ببساطة بهذه الطريقة سوف يؤدي إلى تأثير هامشي يمس ثقافة العلوم الطبيعية أكثر. ما نحتاج إلى بيانه هو أن نوع الجنس يؤثر في «إنتاج النظرية العلمية»^(٤٦).

هل يمكن فعل هذا؟ تنظر كيلر إلى المتغير المتدخل لنفسيات العلماء. تتحدث عن «حركية العلاقة بين الأشخاص (Intrapersonal Dynamics) لنظرية الاختيار (Theory Choice)^(٤٧)». لم تجد كيلر صعوبة في بيان كيف أن رواد العلم الباكوني (Baconian Science) صبغوا عملهم باستعارات ذكورية، بما فيها السيطرة والهيمنة الذكوريتان على الطبيعة والادعاء القائل إن العلماء مختلفون عن الفلاسفة الطبيعيين بسبب أنهم وحدهم هم الذين تجنبوا التأثير بظلال الذاتية (Subjectivity)، وهو أمر لا يقف بكل بساطة أمام اختبار التحليل^(٤٨). ومن ثم تلاحظ كيلر «سيطرة الرجال (Androcentrism)» في العلوم، لكنها ترفض في نهاية الأمر كلاً من نبذ العلم في حد ذاته أو الدعوة إلى إرساء ما يسمى علماً مختلفاً تماماً. فبدلاً من ذلك تقول: «إن نظرتي إلى العلم – وإلى إمكانيات الفرز الجزئي على الأقل للجوانب المعرفية من الجوانب الأيديولوجية – هي نظرة أكثر تفاعلاً. ووفقاً لذلك فإن هدف هذه المقالات يرمي أكثر إلى تصحيح مسيرة العلم: 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 يبقي العلم كميدان خاص بالرجال فقط»^(٤٩).

تبدأ دونا هارواي من مشاغلها كعالمة بيولوجيا بشرية، وتهاجم محاولتي بيركس (R. M. Yerkes) وولسون (E. O. Wilson) المختلفتين قليلاً والساعتين إلى تحويل البيولوجيا «من علم الكائنات الجنسية إلى علم إعادة إنتاج التجمعات الجينية» (Reproducing Genetic Assemblage)^(٥٠). وتذهب إلى القول بأن هدف النظريتين هو الهندسة البشرية في شكلين مختلفين متعاقبين، علماً أن الفروق تعكس مجرد تغيرات في المحيط الاجتماعي الكبير. تتساءل حول كل من النظريتين: لمصلحة من تكون الهندسة البشرية؟ وتسمي عملها أنه «حول ابتكار وإعادة ابتكار الطبيعة، وهو ربما الميدان الأكثر مركزية للأمل والاضطهاد والنزاع لسكان الكوكب الأرضي في عصرنا» (١). وهي تؤكد أنها لا تتحدث عن الطبيعة كما هي ولكن عن القصص التي قيلت لنا حول الطبيعة والتجربة التي يؤدي في حكايتها عالم البيولوجيا دوراً رئيسياً.

لست أحاول إعادة حججها هنا، ولكن أكتفي بشد الانتباه إلى الخلاصات التي تتمنى الوصول إليها من نقدها. إنها مثل كيلر ترفض أن تستنتج من نقدها لـ «الحتمية البيولوجية» (Biological Determinism) موقفاً «بنائياً اجتماعياً» على نحو حصري، بل ترى أن التنمية الاجتماعية للقرن العشرين مسألة أصبحنا فيها كلنا خليطاً من الآلات والكائنات

المصنوعة والمنظر حولها والتي تعطيها اسم cyborgs، أي البشر الذين تحسنت قدراتهم الطبيعية بفضل التكنولوجيا. وتعلن أن مقولتها هي «حجة للمتعة وسط التباس الحدود ومن أجل المسؤولية في القيام في بنائها»، فهي ترى أن الحدود الفاصلة هي بين البشري والحيواني أو بين البشري مع الحيواني (الكائنات الحية) والآلي للمادي وغير المادي.

إن هارواي تحذّر من «النظرية الكونية والشاملة» التي تسميها «خطأً عظيماً يهمل معظم الواقع». ولكنها تدعي أيضاً أن «تحمّل المسؤولية للعلاقات الاجتماعية للعلم والتكنولوجيا يعني رفض الميتافيزيقيا المضادة للعلم، أي دراسة شياطين وعفاريت التكنولوجيا» (١٨١) (٥١). إن موضوع المسؤولية مركزي لهذا التحدي. فهي ترفض المذهب النسبي (Relativism) لا باسم «الرؤى الشاملة» ولكن باسم «المعارف المتحيزة» وذات الحدود المعينة والمواقف النقدية، مساندة بذلك إمكانية وجود نسيج من الروابط تدعي تضامناً في علم السياسة ومحددات مشتركة في الإستمولوجيا (١٩١) (٥٢).

يركّز نقد فنداننا شيفا على المناهج العلمية في حد ذاتها بصورة أقل من تركيزها على الانعكاسات السياسية المستنتجة من موقف العلم في التراتبية الثقافية (Cultural Hierarchy). إنها تتحدث كامرأة من الجنوب، وبالتالي فنقدنا يلتقي بنقد أنور عبد الملك (٥٣).

تضع شيفا مقابل فكرة «هيمنة الإنسان على الطبيعة» مفهوم «ديمقراطية كل أنواع الحياة» الذي تقول إنه أساس «معظم الثقافات غير الغربية» (٥٤). وترى أن المحافظة على تنوع الحياة والمحافظة على التنوع الثقافي البشري هما أمران مرتبطان ارتباطاً حميمياً، وهي بالتالي مشغولة على الخصوص بآثار ثورة تقنيات علم الحياة المعاصرة (٥٥).

لقد شددت انتباهي ملاحظتان بالنسبة إلى التحدي المطروح كما وردت صياغته من طرف كيلر وهارواو وشيفا. تتمثل الأولى في أن نقد العلوم الطبيعية كما هو ممارسة لم يكن يعني أبداً رفض العلم كنشاط معرفي، ولكن كان يعني، بدلاً من ذلك، التحليل العلمي للمعرفة والممارسة العلميتين. وتتمثل الثانية في أن نقد العلوم الطبيعية كما وقعت ممارستها إلى اليوم يقود إلى الدعوة إلى حكم اجتماعي مسؤول. ربما تشعر أن يقع إثبات حالة تحيز النوع الجنسي (Gender Bias) في العلوم الطبيعية. وهنا أعتقد أن ساندرا هاردنغ (Sandra Harding) تقدم الإجابة المناسبة: «وكيفما بدت المحاولات غير محتملة لبيان كيف أن قوانين نيوتن وأينشتاين ربما تشارك في رموز النوع الجنسي (Gender Symbolization)، فإن ليس هناك من سبب للنظر إليها من حيث المبدأ باعتبارها غير قادرة على النجاح» (٥٦). فالجملة الأهم هي «من حيث المبدأ». وعلى أساس هذه الملاحظة الموجزة للنداء الموجه إلى معظم الممارسة الأساسية للعلم الذي يعرض كل الادعاءات على معايير التثبث الميداني (الإمبريقي) للحكم عليها، يتركز تحدي الفكر النسوي في وجه العلم. وبشكوكه حول أي اعتقاد مسبق بأن النوع الجنسي غير وثيق الصلة بالعمل العلمي، يطرح الفكر النسوي تحدياً جوهرياً على ثقافة علم الاجتماع. ويتمثل ما يظل مجهولاً في التالي: هل يطرح الفكر النسوي تحدياً مماثلاً لثقافة العلوم الطبيعية، تحدياً سوف يأخذ هذا الفكر بالاعتبار (٥٧)؟

أما التحدي السادس والأخير الذي سأناقشه، فهو ربما الأكثر مفاجأة لنا من بقية التحديات الأخرى، وهو التحدي الذي لقي نقاشاً أقل. ويتمثل في أن الحادثة، بيت القصيد لكل عملنا السوسولوجي، لم يكن لها في الحقيقة وجود أبداً. هذه المقولة طرحها بوضوح أشد برونو لاتور (Bruno Latour) الذي يحمل عنوان كتابه **لم تكن أبداً حداثيين**. يبدأ لاتور كتابه بالحجة نفسها التي نجدتها عند هارواي والمتتمثلة في أن الامتزاكات غير الصافية هي المكونة للواقع. هو يتحدث عن تكاثر «الأنواع الهجينة» (hybrids)، وهو ما تسميه هارواي البشر ذوي القدرات العالية بفضل تكنولوجيا الـ «cyborgs». تمثل الأنواع الهجينة لكل منهما ظاهرة مركزية تزداد مع مرور الزمن، وهي تلقى تحليلاً غير كاف ولا تخيف على الإطلاق. والأمر الحاسم عند لاتور هو التغلب على التقسيم العلمي والاجتماعي للواقع إلى الأصناف الثلاثة المكونة من الطبيعة والسياسة والخطاب. فهو يرى أن شبكات الواقع هي «في الوقت نفسه واقعية مثل الطبيعة ومحكية مثل الخطاب وجماعية مثل المجتمع»^(٥٨).

تساء كثيراً قراءة فكر لاتور على أنه فرع لما بعد الحادثة. إنه من الصعب على القارئ المنتبه أن يرتكب في الواقع هذا الخطأ. إذ يهاجم لاتور بالقوة نفسها من يسميهم المعارضين للحادثة، وهؤلاء الذين يسميهم الحداثيين وهؤلاء الذين يسميهم ما بعد الحداثيين. فهو يرى أن المجموعات الثلاث تعتقد أن العالم الذي نعيش فيه في القرون العديدة الماضية، ولا نزال، هو عالم «حديث»، وفقاً لتعريف المجموعات الثلاث التي تعرف الحادثة بأنها «سرعة متزايدة وقطعية وثورة عبر الزمن وذلك عكس الماضي الثابت العتيق»^(١٠).

يرى لاتور أن كلمة «حديث» تخفي مجموعتين من الممارسات المختلفة كل الاختلاف: فمن جهة، هناك الخلق المستمر «عن طريق الترجمة» لأنواع هجينة جديدة من الطبيعة والثقافة، ومن جهة ثانية، هناك عملية «التنقية»، وذلك بالفصل بين منطقتين وجوديتين بين البشر وغير البشر. فهو يرى أن العمليتين غير منفصلتين ولا يمكن تحليلهما بطريقة منفصلة، نظراً إلى المفارقة أنه بالحظر نفسه للأنواع الجديدة من الهجين (التنقية) يصبح خلق أنواع جديدة من الهجين ممكناً. والعكس بهذا الصدد أن التصور لأنواع جديدة من الهجين يحد من تكاثرها^(٥٩). وللتعرف حقاً على ما يسمى العالم الحديث ينصح لاتور بتبني «أنثروبولوجيا» تعني عنده «التعامل مع كل شيء في الوقت نفسه»^(٦٠).

يتصور لاتور العالم الذي نعيش فيه مستنداً إلى ما يسميه «دستوراً» يجعل البشر المُحدثين أناساً «لا يقهرن» وذلك بزعم أن الطبيعة تجاوزية وعصية على المقدرة الإنسانية. ولكن المجتمع ليس متعالياً، ومن ثم فالبشر هم أحرار بالكامل^(٦١). ويعتقد لاتور أن العكس هو الصحيح كيفما كان الحال^(٦٢)، فمفهوم الحادثة، بأكمله، خطأ:

«لم يكن هناك أبداً إنسان حديث. لم تبدأ الحادثة أبداً. لم يوجد أبداً عالم حديث. إن استعمال صيغة الماضي الموصول الكامل^(٦٣) (Present Perfect Tense) هنا له أهميته، لأنه يسمح باسترجاع الأحداث الماضية والتأمل فيها بخصوص المشاعر، كما أنه يساعد في قراءة جديدة لتاريخنا. لا أقول إننا ندخل عهداً جديداً، وبالعكس فيجب علينا ألا نستمر في الطيران الطويل لما بعد – بعد بعد – الحداثيين. نحن لم نعد مرغمين على التشبث بطليعة

الطليعة. نحن لم نعد نبحث لكي نصبح حتى أكثر ذكاءً وحتى أكثر انتقاداً وحتى أكثر تعمقاً في «مجال التشكك». لا، نحن نكتشف بدل ذلك أننا لم نبدأ أبداً دخول العهد الحديث. ومن هنا تقتترن دائماً إشارة مفكري ما بعد الحداثة بالضحك والسخرية، إذ إنهم يزعمون أنهم أتوا بعد زمن لم يبدأ على الإطلاق أصلاً (٤٧)».

وعلى أي حال، فهناك شيء جديد يتمثل في أننا وصلنا إلى نقطة الإشباع^(٦٤)، ويرجع لاتور هذا إلى مسألة الزمن التي ربما ترون الآن أنها في مركز معظم التحديات:

إذا فسرت الثورات بأنها محاولة للقضاء على الماضي ولكنها لا تستطيع القيام بذلك، فإنني أعرض نفسي من جديد لخطر اتهامي بأني رجعي. فبالنسبة إلى الحداثيين، وكذلك بالنسبة إلى أعدائهم المعارضين للحداثة وأعدائهم المزيفين ما بعد الحداثيين، فإن سهم الزمن أمر غير ملتبس. فهو قادر على التوجه إلى الأمام لكنه مرغم عندئذ على قطع التواصل مع الماضي. إن سهم الزمن يستطيع أن يختار الرجوع إلى الوراء، لكنه مرغم عندئذ على قطع الصلة مع الطلائع الحداثية ممن قضوا بالكامل على علاقاتهم بماضيهم... وكما نعرف الآن، فإذا كان هناك شيء لا نستطيع القيام به فهي الثورة، سواء كانت في العلم أو التقانة أو السياسة أو الفلسفة، ونبقى حداثيين عندما نفسر هذا الواقع كخيبة أمل^(٦٩).

يقول لاتور إننا لم نكف كلنا أبداً عن أن نكون «غير حداثيين» (Amoderns) (٩٠). ليس هناك «ثقافات» كما ليس هناك «طبيعات»، هناك فقط «طبيعات - ثقافات» (١٠٣ - ١٠٤). «فالتطبيعة والمجتمع ليسا قطبين متميزين، ولكنهما قطب واحد وإنتاج واحد للحالات المتوالية للمجتمعات - للطبيعات، أي أنهما حصيلة للمؤثرات الجمعية» (١٣٩). إن الاعتراف بهذا وجعله مركز تحليلاتنا للعالم هما اللذان يعطينانا القدرة على التقدم.

نحن في نهاية سردنا للتحديات. أذكركم بأن التحديات بالنسبة إلي ليست حقائق ولكنها أمور شرعية للتأمل في المسلّمات المنطقية الأساسية. هل تساورك الشكوك حول كل واحد من هذه التحديات؟ ربما كان الأمر كذلك. وتلك هي الحال عندي. ولكن وجود الشك عندكم وعندي يمثل هجوماً هائلاً على ثقافة علم الاجتماع، ولا يستطيع أن يتركنا في حالة اللامبالاة. هل يمكن وجود شيء مثل العقلانية الرسمية؟ هل هناك تحد حضاري للرؤية الغربية/ الحديثة للعالم التي يجب علينا أخذها بالاعتبار بطريقة جدية؟ هل يتطلب منا واقع الأزمان الاجتماعية المتعددة القيام ببناء جديد لتنظيرنا ومناهجنا وبأي طرق تجربنا دراسات التراكم ونهاية اليقينيّات على ابتكار المنهجية العلمية من جديد؟ هل نستطيع أن نبرهن أن النوع الجنسي هو متغير يتغلغل في تضاعيف البنية الاجتماعية بأكملها، وحتى في الفضاءات التي تبدو نائية جداً مثل المفاهيم الرياضية؟ وهل الحداثة خديعة - خديعة لا وهم - ضللت ظن كل العلماء الاجتماعيين في المقام الأول؟ هل تستطيع البديهيات الثلاث، المتفرعة، كما اقترحت، من دوركهام وماركس وفير، البديهيات التي تكوّن ما سميت ثقافة علم الاجتماع، أن تتعامل بكفاءة مع تلك الأسئلة، وإذا كان ذلك غير ممكن، فهل تنهار بسبب ذلك ثقافة علم الاجتماع، وإذا وقع ذلك، فبأي شيء نستطيع تعويضها؟

ثالثاً: المنظورات (Perspectives)

ينبغي أن أعالج وعد العلوم الاجتماعية عبر ثلاثة توقعات تبدو لي في الوقت نفسه ممكنة ومرغوباً فيها بالنسبة إلى القرن الحادي والعشرين: التوحيد الإبيستيمولوجي الجديد لما يدعى الثقافتين (Two Cultures)، أي توحيد إبيستيمولوجيا العلوم والإنسانيات (Humanities)، والتوحيد الجديد التنظيمي والتقسيم الجديد للعلوم الاجتماعية، واعتقاد العلوم الاجتماعية بأنها ذات دور مركزي في عالم المعرفة.

فما هي الخلاصات التي يمكن لنا استنتاجها من تحليلي لثقافة علم الاجتماع والتحديات التي لاتزال تواجهها؟ أولاً، وبكل بساطة، إن التخصص المجحف الذي يشكو منه علم الاجتماع، وفي الواقع إن كل العلوم الاجتماعية الأخرى كانت ولا تزال أمراً لا مفر منه ومخرباً للذات في الوقت نفسه^(٦٥). ومع ذلك، فيجب أن نستمر في النضال ضده، على أمل خلق نوع من التوازن المعقول بين عمق ورحابة المعرفة والرؤية الجزئية (Microscopic) والرؤية التوليفية (Synthetic). ثانياً، وكما عبّر أخيراً نيل سملسر (Neil Smelser) عن ذلك جيداً، «ليس هناك، من وجهة النظر السوسيولوجية فاعلون اجتماعيون سذج»^(٦٦). لكن هل لدينا، سوسيولوجياً، فاعلون اجتماعيون أصحاب معرفة عالية؟ أي هل أن فاعلينا الاجتماعيين عقلانيون؟ وما هو العالم الذي يعرفه فاعلونا الاجتماعيون؟

يبدو لي أن الوقائع الاجتماعية التي نتعامل معها هي اجتماع اجتماعية بمعنىين: هي تصورات مشتركة للواقع، أي مشتركة كثيراً أو قليلاً لدى مجموعة كبيرة أو متوسطة، لكن مع وجود فوارق دقيقة عند كل فرد. وهي تصورات وقع القيام بها اجتماعياً. لكن دعنا نكن واضحين. فلا يهمنا هنا البناء الاجتماعي للعالم الذي يقدمه لنا المحلل. إن ما يهمنا هو البناء الاجتماعي للعالم من طرف مجموعة الفاعلين الاجتماعيين الذين أقاموا الواقع الاجتماعي بواسطة أعمالهم الجماعية المتراكمة. فالعالم، كما هو عليه، هو نتيجة لكل ما سبق الوقت الراهن. فما يسعى المحلل إلى إدراكه هو كيف أقامت الجماعة العالم، مستعملاً بالطبع رؤيته المتأثرة بمحيطه الاجتماعي.

إذاً لا يمكن رد سهم الزمن، ولكن لا يمكن التنبؤ بمساره كذلك، لأنه توجد دائماً أماناً تفرعات قد تكون حصيلتها في الأصل غير محددة. إضافة إلى ذلك، فعلى الرغم من عدم وجود سوى سهم واحد للزمن، فإن هناك عدة أزمان. نحن لا نقدر على إهمال المدة الطويلة البنيوية أو التواترات الدورية للنسق التاريخي الذي نقوم بتحليله. إن الزمن هو أكثر من علم قياس الزمن بدقة وتقسيم الزمن إلى فترات. إن الزمن هو أيضاً دوام (Duration) وعصور وانفصال (Disjunction).

من جهة، يوجد عالم حقيقي دون أي شك. وإذا لم يوجد فنحن لا نوجد، وذلك أمر غير معقول. إذا لم نؤمن بهذا فلا ينبغي علينا أن نشغل أنفسنا بدراسة العالم الاجتماعي. فالذين لا يؤمنون بوجود أي شيء غير أنفسهم لا يستطيعون الحديث حتى لأنفسهم، إذ إننا كلنا نغير كل لحظة، ومن ثم إذا تبنى المرء وجهة نظر الشخص الذي لا يؤمن بأي شيء

(Solipsist) تصبح رؤانا بالأمس غير مناسبة لرؤانا الجديدة لليوم، مثلها في ذلك مثل رؤى الآخرين. إن عدم الإيمان بأي شيء هو أكبر كل أشكال الكبرياء، أكبر كبرياء حتى من الموضوعانية (Objectivism)، وهي النظرية المؤكدة الحقيقة الموضوعية. هناك اعتقاد بأن استنتاجاتنا المنطقية تخلق ما تدركه مُدركاتنا، وهكذا فنحن ندرك ما هو موجود، أي ذلك الذي صنعناه.

ولكن من جهة أخرى، صحيح أيضاً أننا نستطيع معرفة العالم بواسطة رؤيتنا له فقط، وهي دون شك رؤية جماعية اجتماع اجتماعية. وهي، مع ذلك، رؤية بشرية. وهذا صحيح بوضوح بالنسبة إلى رؤيتنا للعالم الطبيعي كما هو أيضاً بخصوص رؤيتنا للعالم الاجتماعي. وفي ذلك المعنى، فنحن كلنا نعتمد على النظارات التي بها نتبّئ هذا الإدراك الناتج من الأساطير المنظمة (نعم السرديات الكبيرة) التي يسميها وليّم مكنيل (William McNeil) «تاريخ الأسطورة» (Mythistory)^(٦٧) الذي نكون دونه عاجزين عن قول أي شيء. يستنتج من هذه التقييدات أن ليس هناك مفاهيم غير متعددة، أي أن كل الأمور الكونية محدودة، وأنه توجد تعددية للأمور الكونية. ويستنتج أيضاً أن كل الأفعال التي نستعملها يجب أن تكتب بصيغة الماضي. فالحاضر ينتهي قبل أن نستطيع نطقه وتحتاج كل الأقوال لتوضع في مساقها التاريخي. فالإغراء بوجود القوانين العلمية خطير تماماً، شأنه شأن الإغراء بالتركيز على الحالة الفردية (Idiographic) التي تمثل مآزق خفية طالما قادت ثقافة علم الاجتماع العديد منّا إليها.

نعم نحن في نهاية اليقينيات. ولكن ماذا يعني هذا على مستوى الممارسة؟ ففي تاريخ الفكر، أعطينا اليقين على الدوام. فعلماء اللاهوت أعطونا اليقين كما يراه الأنبياء والكهنة والنصوص المقدسة. وأعطانا الفلاسفة اليقينيات كما تستنتج أو تستقرأ عقلياً أو تعرف بالحدس. أما العلماء المحدثون فيعطوننا اليقينيات كأشياء موثقة إمبيريقياً من طرفهم مستعملين معايير اخترعوها لذلك. وهم كلهم يدّعون 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.

سادت كل منظومة من اليقينيات لبعض الفترات في بعض الأماكن، ولكن لم يسد أي منها في كل الأماكن أو إلى الأبد. لنذكر المتشككين والعدميين الذين يشيرون إلى هذا العدد الكبير من الحقائق المتناقضة والمتفرعة عن الشكوك التي نسجت الفرضية القائلة إن ليس هناك من ادعاء للحقيقة أصدق من أي ادعاء آخر. لكن لو أن الكون هو فعلاً لا يتصف في جوهره باليقين، 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 نتصف بالحكمة لصوغ تساؤلاتنا في ضوء حالة عدم اليقين الدائم، والنظر إلى عدم اليقين هذا ليس باعتباره عمى مشؤوماً ومؤقتاً ولا هو كعائق لا يقهر أمام المعرفة بل النظر إليه بدلاً من ذلك كفرصة نادرة للخيال والخلق والبحث^(٦٨). فالرؤية التعددية (Pluralism) لاتصبح في هذه النقطة تدليلاً للضعيف والجاهل ولكن وفرة من الإمكانيات من أجل كون أفضل^(٦٩).

في عام ١٩٩٨ قامت مجموعة من العلماء، تتألف أغلبيتها من علماء فيزياء، بنشر كتاب بعنوان: **معجم الجهل** (*Dictionnaire de l'ignorance*) يقولون فيه إن العلم يقوم بدور أكبر في خلق مناطق جهل أكثر من خلق مناطق معرفة. وأستشهد هنا بنص الإشهار الذي كتبوه على الغلاف الخلفي للكتاب:

«في عملية توسيع العلم لميداننا المعرفي، نصبح بطريقة متناقضة واعين بأن جهلنا يزداد أيضاً. فكل مشكلة جديدة نتوصل إلى حلها تنحو إلى أن تكون سبباً لظهور ألغاز جديدة بحيث أن عمليات البحث والاكتشافات تجدد نفسها باستمرار. يبدو أن حدود المعرفة تتسع دائماً بلا هوادة، الأمر الذي يؤدي إلى ولادة أسئلة لم تكن محل شبهة من قبل، لكن هذه المشكلات الجديدة مفيدة، إنها، بطرحها تحديات جديدة للعلم، تجبره على التقدم في حركة دائمة قد ينطفئ دونها نوره بسرعة»^(٧٠).

تتمثل إحدى مشكلات خلق أنواع جهل جديدة في عدم وجود سبب معقول يفترض أنه يمكن علاجها بطريقة أفضل داخل أو بواسطة الميدان الضيق الذي اكتشفت فيه هذه الأنواع من الجهل. فعالم الفيزياء ربما يطرح أنواع جهل جديدة يتطلب حلها ما كان في السابق يشغل علم الأحياء (البيولوجي) أو الفلسفة. وكما نعرف، فهذا صحيح بالتأكيد بالنسبة إلى أنواع الجهل التي يكتشفها علماء الاجتماع. فحماية مجال التخصص في وجه أنواع الجهل الجديد هي أسوأ الآثام العلمية وأعظم عائق ممكن في طريق الوضوح.

تبرز مسألة مجال التخصص هذه المشكلات التنظيمية للعلوم الاجتماعية. فتشديد التنظيم المؤسسي على المحافظة على أسماء فروع العلوم الاجتماعية قوي جداً اليوم على الرغم من كل الانحناء أمام الوهج المشرق للدعوة لـ «التكامل بين التخصصات المعرفية» (Interdisciplinarity). وفي الواقع، أود أن أجادل بأن ذلك التكامل هو في حد ذاته إغراء يمنح أكبر مساندة ممكنة للقائمة الحالية للتخصصات المعرفية. وذلك بالإشارة ضمناً إلى أن لكل تخصص معرفي بعض المعرفة الخاصة التي ربما يكون من المفيد مزجها مع بعض المعارف الخاصة الأخرى لحل مشكلة عملية ما.

والواقع أن الانقسامات الثلاثة الكبرى للعلوم الاجتماعية للقرن التاسع عشر: الماضي/الحاضر، والشعوب المتحضرة (المتمدنة)/الشعوب الأخرى، والدولة/السوق/المجتمع المدني، لا يمكن الدفاع عنها مطلقاً كمعالم فكرية اليوم. لا توجد تعبيرات معقولة يستطيع المرء أن يقوم بها في ما يسمى ميادين علم الاجتماع أو علم الاقتصاد أو علم السياسة دون أن تكون تاريخية. وليس هناك تحليلات تاريخية معقولة يستطيع المرء استعمالها دون أن تستعمل ما يدعى التعميمات المعمول بها في العلوم الاجتماعية الأخرى. فلماذا نستمر إذن في التظاهر بأننا نعمل في مهمات (ميادين) مختلفة؟

أما بالنسبة إلى المتمدنين/الأخرين، فالمتمدنون ليسوا متمدنين والآخرين ليسوا آخرين. هناك بالطبع خصوصيات ولكنهم حشود غفيرة، وإن التبسيطات العنصرية للعالم الحديث ليست بغیضة فقط بل إنها تقود إلى الشلل الفكري. يجب علينا أن نتعلم كيف نتعامل مع العام والخاص كثنائي متكافئ لا يندثر أبداً ونستهدي به في جميع تحليلاتنا.

في الختام، التمييز بين الدولة والسوق والمجتمع المدني، هو بكل بساطة أمر غير معقول كما يعرف أي صاحب سلوك (Actor) حقيقي في العالم الواقعي. فالدولة والمجتمع المدني يؤسسان السوق ويقيدانها. والدولة هي انعكاس لكل من السوق والمجتمع المدني. ويعرف المجتمع المدني من طرف الدولة والسوق. لا يستطيع المرء أن يفصل بين هذه النماذج الثلاثة للتعبير عن مصالح وأفضليات وهويات الفاعلين الاجتماعيين (Actors)، ولا هو يقدر على فصل إرادات الناس إلى ميادين صغيرة تدلي حولها مجموعات مختلفة بأقوال علمية تظل كما هي دون أي تعديل.

ومع ذلك، أوصل تبني المقدمة المنطقية لدور كهايم القائلة إن علم النفس والعلوم الاجتماعية هما مشروعان منفصلان، وأن علم النفس أقرب إلى علم الأحياء أو ربما هو جزء جوهري منه. ألاحظ أنه يبدو أن معظم علماء النفس، من السلوكيين إلى أصحاب المدرسة الفرويدية، يتبنون وجهة النظر هذه. وتوجد في واقع الأمر المجموعة الأكثر اعتراضاً على هذا الفصل داخل علم الاجتماع.

إذا لم يكن هناك معنى لنماذجنا الحالية القائمة على تقسيم العلوم الاجتماعية اليوم إلى تنظيمات منفصلة للمعرفة، فماذا يجب علينا أن نفعل؟ من ناحية، كان الذين درسوا ما يسمى علم اجتماع التنظيمات قد بينوا باستمرار مدى مقاومة التنظيمات للتغيير المفروض عليها وكيف يتصرف قادتها بقوة وذكاء للدفاع عن المصالح التي لن يعترفوا بها ولكنها تبدو أموراً واقعية جداً بالنسبة إلى هؤلاء الذين بأيديهم مقاليد السلطة. فمن الصعب إجبار سرعة سير التحول. بل ربما تكون محاولة القيام بذلك مسعى دونكيخوتياً أخرق. ومن ناحية أخرى، هناك داخل كل واحد من تنظيماتنا عمليات قادرة على هدم الحدود دون تدخل أية عملية إصلاح مقصودة. ويبحث بعض العلماء عن زملاء يكوّنون معهم المجموعات الصغيرة وشبكات عمل ضرورية للقيام بعملهم. وبازدياد، لا تعطي مثل شبكات العمل هذه أي أهمية للمسميات الرمزية للتخصصات المعرفية.

وبالإضافة إلى ذلك، وبينما يتكاثر التخصص، فإن الذين في أيديهم الميزانية المالية يزداد ضجرهم حول ما يبدو من غياب العقلانية في تداخل التخصصات المعرفية، خاصة في ظل الضغوط العالمية للتقليل من الإنفاقات على التعليم العالي بدلاً من زيادتها. وربما كان المحاسبون هم الذين يتحكمون بسرعة سيرنا، وبطرق يمكن ألا تكون فعلاً الأفضل فكرياً. يبدو لي إذن أنه مطلوب بإلحاح أن يمارس العلماء البحث في طرق التنظيم، وذلك بالسماح بمجال واسع للتجربة وتبني موقف متسامح جداً إزاء ما نبذله من جهود لندرك أنواع التنظيمات التي قد تعطي مردوداً أحسن. وربما ينبغي إرساء إطار الميكرو – ماكرو كنموذج لتنظيم مجموعات العلماء، وأنا لست متأكداً من ذلك. فهذا مستعمل فعلاً في العلوم الطبيعية إلى حد ما، وكذلك الأمر على المستوى العملي (إن لم يكن على المستوى النظري) بالنسبة إلى علماء العلوم الاجتماعية. أو ربما ينبغي تقسيم أنفسنا وفقاً للفترات الزمنية للتغيير التي نعالجها: قصيرة أو متوسطة أو طويلة المدى. ليس لي رؤية ثابتة الآن حول أي من هذه الخطوات المقسمة، وأشعر بأنه ينبغي لنا القيام بتجربتها.

إن ما هو واضح بالنسبة إليّ تماماً هو أن علينا أن نفتح جماعياً ونعترف بنقائص رؤانا. علينا أن نتوسع في قراءتنا أكثر بكثير مما نفعل الآن، ونشجع طلبتنا بقوة على أن يقوموا بالشئ نفسه. ينبغي لنا انتداب طلبة دراساتنا العليا بطريقة أكثر تنوعاً مما نقوم به اليوم. ويجب علينا أن ندعهم يلعبون دوراً رئيسياً في تحديد أين نستطيع مساعدتهم على النمو. إن تعلمنا للغات يمثل أمراً في غاية الأهمية. فالعالم الذي لا يقدر على قراءة 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 الإطلاع على أكثر من خمسين في المئة من المؤلفات. وبتوالي العقود، فإن هذه النسبة المئوية سوف تنقص بسبب أن المناطق صاحبة النمو الأكبر للعلماء سوف لن تكتب مؤلفاتها أكثر فأكثر باللغة الإنكليزية. فازدياد قراءة لغات المعرفة العلمية بين العلماء يرتبط بقوة بازدياد عالمية رابطة علمائنا حتى إن لم يكونوا متجانسين.

أنا لا أعرف نوع التنظيم البنوي الجديد الذي سوف يحدث، لكنني متشكك بالنسبة إلى قدرة أي من جمعيات العلوم الاجتماعية العالمية الحالية على المحافظة على تماسكها قرناً كاملاً، وبالمعنى نفسه على الأقل.

احتفظت في آخر هذا الخطاب بما أعتقد أنه أكثر المنظورات روعة وربما أكثرها أهمية. فمنذ أن تم الطلاق بين الفلسفة والعلم في آخر القرن الثامن عشر، فإن العلوم الاجتماعية كانت ذات علاقة غير واضحة المعالم مع الاثنين. فهي معرضة للسخرية والاحتقار من كلا طرفي هذه الحرب بين «الثقافتين» (Two Cultures). ولقد تبنت العلوم الاجتماعية هذه الصورة شاعرة بأن ليس لها من مصير سوى تحالفها إما مع العلماء وإما مع المنتسبين إلى العلوم الإنسانية. لقد تغير الوضع اليوم جذرياً، ففي العلوم الطبيعية هناك حركة معرفة قوية ونامية تتمثل في دراسات التراكب التي تتحدث عن سهم الزمن وغياب اليقينيّات، وتعتقد أن الأنساق الاجتماعية الإنسانية هي أعقد من كل الأنساق. وتوجد في العلوم الإنسانية حركة معرفية قوية ونامية تتجلى في الدراسات الثقافية التي تؤمن بأن ليس هناك قوانين جوهرية جمالية، وأن الصناعات الثقافية ترجع جذورها إلى أصولها واستقبالاتها وتشويهاتها الاجتماعية.

يبدو لي واضحاً أن دراسات التراكب والدراسات الثقافية نقلت على التوالي العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية إلى حقل العلوم الاجتماعية. فال ميدان الذي كان بعيداً عن مركز عالم المعرفة أصبح ميداناً ذا مركز محوري. فالعلوم الاجتماعية هي الآن ذات موقع مركزي للمعرفة. فنحن بصدد محاولة التغلب على قضية «الثقافتين» ومحاولة التوحيد من جديد في ميدان واحد للبحث عن الحقيقي والطيب والجميل. وهذا أمر يبعث على الفرح، لكن سيكون من الصعب جداً بلوغ ذلك. في وجه غياب اليقينيّات، فإن المعرفة تتطلب القيام باختيارات، اختيارات في كل الأشياء، وبالطبع اختيارات من طرف الفاعلين الاجتماعيين، وبينهم العلماء. تتضمن الاختيارات قرارات حول ما هو حقاً عقلائي. لم نعد قادرين حتى على التظاهر بأن العلماء يستطيعون أن يكونوا محايدين، أي معزولين عن واقعهم الاجتماعي. ولا يعني هذا أبداً أن يصبح كل شيء مقبولاً. وإنما يعني أن نفهم بعناية كل العوامل في كل

المبادئ لكي نحاول الوصول إلى أفضل القرارات. وهذا يعني بدوره أنه يجب علينا أن نتحدث بعضنا مع بعض وأن نفعل ذلك على قدم المساواة، نعم. للبعض منا معرفة خاصة أكثر من الآخرين حول مجالات اهتمام خاصة، لكن ليس هناك لأحد ولا لمجموعة كل المعرفة الضرورية للقيام حقاً بقرارات عقلانية، حتى في المبادئ المحدودة نسبياً، دون الأخذ بعين الاعتبار معرفة الآخرين خارج هذه المبادئ. نعم، ودون شك، فإني أود الحصول على جراح المخ الأكثر مهارة إذا احتجت إلى جراحة في المخ. لكن جراحة المخ الماهرة تتضمن أحكاماً ذات طبيعة قضائية وأخلاقية وفلسفية ونفسية وسوسولوجية كذلك. تحتاج مؤسسة مثل المستشفى أن تحول حكم تلك الفروع المعرفية إلى مزيج معرفي ذي رؤية عقلانية حقاً. وزيادة على ذلك، فإن الأخذ بعين الاعتبار لوجهات نظر المريض أمر مطلوب. يحتاج جراح المخ أكثر من غيره إلى معرفة ذلك، وكذلك الشأن بالنسبة إلى عالم الاجتماع أو الشاعر. فالمهارات لا تتلاشى في فراغ لا شكل له، لكن تبقى المهارات دائماً أموراً جزئية، وتحتاج إلى الإدماج مع مهارات جزئية أخرى. وفي العالم الحديث، نفعل القليل جداً في هذا الصدد. إن تعليمنا لا يعدنا لهذا الأمر بقدر كاف. عندما ندرك أن العقلانية الوظيفية غير موجودة، نستطيع حينئذ فقط الشروع في تحقيق العقلانية الحقيقية.

أعتقد أن هذا هو ما يعنيه بريغوجين وإيزابل ستنجر (Isabelle Stengers) عندما يتحدثان عن «إعادة الافتتان بالعالم» (Reenchantment of the World)^(٧١). وليس هذا نكراناً للعمل المهم جداً لـ «تبديد الافتتان» (Disenchantment)، ولكن لتأكيد أن علينا من جديد وضع الأجزاء بعضها مع بعض. لقد رفضنا الأسباب النهائية بسرعة فائقة. لم يكن أرسطو مختلاً عقلياً. نعم، نحتاج إلى أن نأخذ بالاعتبار الأسباب الفعالة، ولكننا نحتاج أيضاً إلى أن نأخذ بالاعتبار الأسباب النهائية. لقد حول العلماء وسيلة صالحة لتحرير أنفسهم من أنساق التحكم اللاهوتية والفلسفية إلى واجب منهجي أدى بهم إلى العجز.

وفي الختام، إن عالم المعرفة هو عالم مساواتي. وكانت هذه إحدى أعظم مساهمات العلم، ذلك أنه يسمح لأي شخص بأن يتحدى صدق مقولات الحقيقة الموجودة، بشرط أن يقدم الرجل أو المرأة بعض الدليل الميداني على صحة مقولته المعارضة وي طرحها على كل فرد للتقييم الجماعي. ونظراً إلى أن العلماء رفضوا أن يكونوا علماء العلوم الاجتماعية، فأهملوا أن يلاحظوا أو حتى يدركوا أن التأكيد الفعال على التساوي بين الناس في العلم لم يكن ممكناً أو حتى ذا مصداقية في عالم لا يتساوى فيه بنو البشر. ودون شك، فإن السياسة تشير مخاوف لدى العلماء فيبحثون عن الأمن في الانعزال. إذ يخاف العلماء من الأقلية القوية، أي الأقلية التي بيدها السلطة، وهم يخافون الغالبية القوية، أي الغالبية التي ربما تصبح بيدها السلطة. ولن يكون سهلاً إنشاء عالم أكثر مساواة بين الناس، ومع ذلك، فلتحقيق الهدف الذي توصي به العلوم الطبيعية، يتطلب العالم وضعاً اجتماعياً أكثر عدالة بكثير مما يوجد عندنا الآن. فالانضال من أجل المساواة في العلم والمجتمع لا يأخذ شكل نضالين منفصلين، فهما أمر واحد وشيء واحد، مما يشير من جديد إلى استحالة البحث عن الحقيقي والطيب والجميل.

كانت الغطرسة البشرية أعظم القيود المفروضة على الذات من جانب الإنسانية. يبدو لي أن هذه هي رسالة قصة آدم في جنة عدن. كنا متغطرسين في ادعاء أن وحي الإله قد وصلنا وفهمناه ونعرف قصد الآلهة. بل كنا أكثر غطرسة في تأكيد قدرتنا على الوصول إلى حقيقة أبدية عبر استعمال العقل الإنساني المعرض كثيراً للخطأ. كنا باستمرار متغطرسين في محاولتنا لأن يفرض بعضنا على بعض، وبكل عنف ووحشية، تصورنا الذاتي لمجتمع مثالي.

ففي كل هذه الأصناف من الغطرسة خدعنا أنفسنا في المقام الأول، وأوصدنا إمكاناتنا والخصال والتخيلات الممكنة التي ربما كانت عندنا ورعينها، والمدارك المعرفية التي ربما قد حققناها. نحن نعيش في كون يتصف بعدم اليقين. ويمثل استمرار غياب اليقين أعظم فضيلة في هذا الكون، لأن عدم اليقين هذا يجعل الإبداع أمراً ممكناً متمثلاً في إبداع كوني، ومعه بالطبع إبداع إنساني. نحن نعيش في عالم غير مثالي، عالم سوف يكون دائماً غير كامل، وبالتالي يوجد الظلم فيه دائماً، ولكن لسنا بعاجزين أمام هذا الواقع. نحن قادرون على جعل العالم أقل ظلماً وأكثر جمالاً، وقادرون على زيادة معرفتنا به. فلا نحتاج إلا إلى بنائه، وحتى نقوم ببنائه، نحتاج فقط إلى استعمال عقولنا بعضنا مع بعض، ونناضل ليحصل بعضنا من بعض على المعرفة الخاصة التي استطاع كل واحد منا كسبها. وإن حاولنا، فإن اشتغالنا في حقول المعرفة سيؤتي أكله لا محالة.

في عام ١٩٨٠، كتب لي تيرنس هوبكنز (Terence K. Hopkins)، المتعاون معي كثيراً، مذكرة أود أن أجعل منها خلاصة لما وددت قوله: «لم تبق أمامنا وجهة نتحرك إليها إلا الصعود، فالصعود، فالصعود.. وهذا يعني الارتقاء إلى مستويات فكرية أعلى فأعلى فأعلى. أناقة ودقة، وتلك هي البوصلة التي نستهدي بها. الوقوف مع الحق والصواب، والثبات، وذلك كل ما في الأمر» □

الهوامش

(*) هذا البحث هو الفصل الخامس عشر من كتاب: Immanuel Wallerstein, *The End of the World As We Know It: Social Science for the Twenty First Century* (Minneapolis, MN; London: University of Minnesota Press, 1999), pp. 220-251 and pp. 258-268.

وستنشر المنظمة العربية للترجمة الكتاب كله في نهاية هذه السنة، حيث سترجمه د. فايز صياغ الذي قام مشكوراً بمراجعة هذه الترجمة. وبقيت طريقة توثيق الهوامش في هذا البحث، كما هي في الأصل الأجنبي (المحرر).

m.thawad@yahoo.ca

(**) البريد الإلكتروني:

(***) يمثل الفصل أعلاه خطبة إيمانويل فالرشتاين كرئيس للجمعية العالمية لعلم الاجتماع (International Sociological Association) في المؤتمر الرابع عشر لهذه الجمعية. وكان ذلك في ٢٦ تموز/يوليو ١٩٩٨ بمدينة مونتريال، كندا.

(١) Talcott Parsons, *The Structure of Social Action; a Study in Social Theory with Special reference to a Group of Recent European Writers* (Glencoe, IL: Free Press, 1949).

Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences, *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*, Mestizo spaces = Espaces mérités (Stanford, CA: Stanford University Press, 1996). chap. 1.

(٣) المصدر نفسه، الفصل ٢.

Michel Foucault. *The Archaeology of Knowledge*, translated from the French by A. M. Sheridan Smith, World of Man (New York: Pantheon, 1972), and Pierre Bourdieu, *Homo Academicus* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1988).

(٥) إذا نظر المرء إلى أحد آخر المقالات التي كتبها فيبر «العلم كنداء باطني/ مهمة vocation» وهو خطاب ألقاه في عام ١٩١٨، يلاحظ أن فيبر يعرف نفسه بالتحديد في الجملة الثانية «كعالم اقتصاد سياسي». وفي الواقع، ففي النص الألماني، فإن الكلمة التي يستعملها لوصف نفسه هي Nationalkonom والتي هي ذات معنى قريب جداً من معنى عالم اقتصاد سياسي. ومع ذلك، فإنه يشير لاحقاً في هذا النص إلى العمل الضروري الذي «يجب على علماء الاجتماع أن يقوموا به». وبالرجوع إلى هذه الجملة الأخيرة، فإن المرء غير متيقن إلى أي حد تشير هذه الجملة إلى نفسه. انظر: M. Weber, «Sciences as Vacation,» in: Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, translated, edited, and with an introduction, by H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), pp. 129 and 134.

(٦) يأتي آخر مثال من طرف عالم اجتماع كندي: كين موريسون (Ken Morrison)، انظر: Ken Morrison, *Marx, Durkheim, Weber: Formations of Modern Social Thought* (London: Sage, 1995).

نقرأ في التعريف بالكتاب: «كل مقرر جامعي لما قبل الماجستير يركز على ماركس ودوركايم وفيبر باعتبارهم الأرضية للتراث الكلاسيكي في النظرية السوسولوجية».

(٧) بالنسبة إلى التراجع النسبي لدور دوركايم، وخاصة مجلة (*L'Année sociologique*)، انظر: Terry N. Clark, «The Structure and Functions of a Research Institute: The Année Sociologique,» *European Journal of Sociology*, vol. 9 (1968), pp. 89-91.

G. E. G. Catlin, «Introduction to Emile Durkheim,» in: Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, translated by Sarah A. Solovay and John H. Mueller, and edited by George E. G. Catlin, 8th ed. (Chicago, IL: University of Chicago Press, [1938]), pp. xi-xii.

R. W. Connell, «Why Is Classical Theory Classical?,» *American Journal of Sociology*, (٩) vol. 102, no. 6 (May 1967), p. 1514.

Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, edited, with an introduction, by Steven Lukes; translated by W.D. Halls (New York: Free Press, 1982), pp. 35-36.

(١١) يجيب دوركايم عن الرؤية القائلة إن المجتمع يبني على طبقة سفلى من الوعي الشخصي: «لكن ما هو غير المقبول بالنسبة إلى الحقائق الاجتماعية (Social Facts) مقبول بحرية في مجالات أخرى في عالم الطبيعة. فعندما تتجمع عناصر من أي نوع، فإن مجرد هذا التجمع يقود إلى ظهور ظواهر جديدة. فالمرء مجبور إذن على تصور تلك الظواهر،

ليس في العناصر ذاتها، وإنما في الكينونة التي هي حسيطة اتحاد تلك العناصر... دعنا نطبق هذا المبدأ على علم الاجتماع. لو، كما هو مسموح لنا، أن هذا القول الجامع الفذ الذي يمثل كل مجتمع، يؤدي إلى بروز ظواهر جديدة، مختلفة عن تلك التي تحدث بالوعي في العزلة، فالمرء مجبور لقبول أن تلك الحقائق المحددة تكمن في المجتمع نفسه الذي ينتجها وليس في أجزائه، أي أعضائه». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٨ - ٤٩.

(١٢) «لا يأتي ما هو خاص بـ «التقييد الاجتماعي» (Social Constraint) من عدم استسلام بعض أنماط الأجزاء، لكن من الهيبة (Prestige) التي يتمتع بها بعض التمثيلات. صحيح أن العادات الخاصة بالأفراد أو بالوراثة، تحتوي في بعض ملامحها على الخاصية نفسها، فهي تهيمن علينا وتفرض العقائد والممارسات علينا. ولكنها تهيمن علينا من الداخل، لأنها موجودة كلياً في كل فرد منا. وفي المقابل، فإن العقائد والسلوكيات الاجتماعية تؤثر فينا من الخارج. ومن ثم، فإن تأثير سيطرة الأول بالمقارنة مع نظيرتها في الأخير أمر مختلف جداً. انظر: المصدر نفسه، ص ٤٤.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(*) الفِعال: المصطلح العربي الأقرب لمفهوم (Agency) في العلوم الاجتماعية، تمييزاً له من مفهوم (الفاعل) (Agent). و«الفِعال» بكسر الفاء، لغةً، هو الفعل إذا كان من فاعلين، بينما «الْفَعال»، بفتحها، هو الفعل إذا كان من فاعل واحد (المحرر).

(١٤) «على الرغم من أن العقائد والممارسات الاجتماعية تأتيان بهذه الطريقة من الخارج، فإن هذا لا يعني أننا نستقبلها مجاناً ودون 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 الامتثال 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 إلى الظواهر الدينية والأخلاقية حيث يمكن أن تصبح الانحرافات جرائم بسهولة. والوضع أكثر من ذلك في كل الأمور ذات العلاقة بالحياة الاقتصادية. ولكن عاجلاً أو آجلاً، وحتى في الحالة الأخيرة، فإن المرء يواجه حدوداً معينة، التي لا يجب دوسها وتجاوزها. انظر: المصدر نفسه، ص ٤٧، العدد ٦.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٢ - ٣٣.

(١٧) ففي مناقشته الأخيرة لنظرية الاختيار العقلاني (Rational Choice Theory)، يلاحظ وليم غود (William Goode) «في العادة يبدأ علماء الاجتماع بالسلوك الذي تكون أهدافه وقيمه واضحة المعالم نسبياً، ونحاول التعرّف على العوامل التي تفسر معظم الاختلاف. ومع ذلك، فإذا فشلت تلك المتغيرات في التنبؤ بما فيه الكفاية، مثلاً، إذا كان الناس يختارون باطراد التصرف بطرق تقلل من احتمال إنجاز ما يطمحون إليه، سواء كان ذلك

هدفاً مادياً أو أخلاقياً أو حسياً، فلا نفترض/ نعتبر أن هؤلاء الناس غير عقليين، بل بالعكس، نقوم بفحصهم عن قرب لتحديد «العقلية الخفية» التي هي وراء ما يسعون اليه حقاً. انظر: William Goode, «Rational Theory», *American Sociologist*, vol. 28, no. 2 (Summer 1997), p. 29.

Karl Marx and Friedrich Engels, *The Communist Manifesto* (New York: International Publishers, 1948), pp. 6 and 9.

ففي المقدمة ١٨٨٨ التي أضافها أنغلز، يعلن من جديد الطرح الأساسي الذي يكون صلب البيان الشيوعي... الذي يقول «إنه في كل مرحلة تاريخية يشكل الإنتاج والتبادل الاقتصادي والتنظيم الاجتماعي الحاصل بالضرورة منهما الأساس الذي يبنى عليه والذي بواسطته فقط يمكن تفسير التاريخ السياسي والفكر لتلك المرحلة. ونتيجة لذلك فإن كامل التاريخ البشري (منذ زوال المجتمع البدائي القبائلي حيث كانت الأرض ملكاً للجميع) كان تاريخ صراع الطبقات ونضالات بين المستغلين والمستغلين والحاكمين والطبقات المضطهدة. أي أن 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) من دون القدرة، في الوقت نفسه وبطريقة نهائية، على تحرير المجتمع الكبير من كل أنواع الاستغلال والقهر والتمييز الطبقي والصراعات الطبقيّة».

(١٩) في نقاشه لما حدث في فرنسا في الفترة ١٨٤٨ – ١٨٥١ يقول ماركس «وكما هو الشأن في الحياة الخاصة، فالمرء يميز بين ما يفكر فيه الإنسان وما يقوله عن نفسه وما هو في الحقيقة وما يفعله. وبالمثل ففي الصراعات التاريخية يجب على المرء أن يميز أكثر جمل وأوهام الأطراف من تنظيماتهم ومصالحهم الحقيقية». انظر: Karl Marx, *18th Brumaire* of Louis Napoleon (New York: International Publishers, 1963), p. 47.

(٢٠) «إن العرف (Custom) والتفوق المادي (Material Advantage) لا يكفيان ليكونا أساساً صالحاً للهيمنة. فبالإضافة إلى ذلك هناك عادة عنصر آخر والمتمثل في الاعتقاد في المشروعية. تبين التجربة أن الهيمنة لا تعتمد على الدوافع المادية أو العاطفية أو المثالية كأساس لاستمرارها. فضلاً عن ذلك، فإن مثل ذلك النسق يسعى إلى تنمية الاعتقاد في مشروعيته. لكن الأمور سوف تختلف جوهرياً وفقاً لنوعية المشروعية المطلوبة ونمط الطاعة ونوع الإطار الإداري المتبنى لضمانها وأسلوب السلطة الفاعلة». انظر: Max Weber, *Economy and Society; an Outline of Interpretive Sociology*, edited by Guenther Roth and Claus Wittich; translators Ephraim Fischhoff, 3 vols. (New York: Bedminster Press, 1968), p. 213.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢١٧.

(٢٢) «عموماً ينبغي أن يكون واضحاً للعيان أن الأساس لكل سلطة، وبالتالي لكل نوع من الرغبة في الطاعة، هو الاعتقاد الذي بواسطته يحصل الأشخاص الممارسون للسلطة على السمعة. إن تكوين/ تركيبة هذا الاعتقاد نادراً ما يكون شيئاً بسيطاً. ففي حالة «السلطة القانونية، فهي ليست أبداً قانونية فقط. يأتي الاعتقاد في القانونية من كون أنها تصبح أمراً واقعياً ومعتاداً عليه. وهذا يعني أن القانونية هي جزئياً تقليد. فخرق التقليد قد

يؤدي إلى القضاء على المشروعية. وبالإضافة إلى ذلك، فإن للسلطة القانونية عنصر الكاريزما على الأقل بمعناها السلبي والمتمثل في أن تكرار فقدان الذريع للنجاح قد يكون كافياً لإنهيار أي حكومة بحيث ينسف هيبتها ويهيئ الطريق لثورة كاريزمية». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

(٢٣) Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents* (New York: W.W. Norton, 1961).

(٢٤) Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams* (New York: Basic Books, 1955).

(٢٥) «تعلمنا من التحليل النفسي أن جوهر عملية الكبت يتمثل ليس في وضع حد بعملية سحق للفكرة التي تمثل الغريزة بل في منعها من أن تصبح شعورية». انظر: Sigmund Freud, «The Unconscious,» in: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (London: Hogarth Press, 1957), vol. 14, p. 166.

(٢٦) «يعتبر كسب رهان زيادة في المعنى أمراً مشروعاً لتجاوز حدود التجربة المباشرة... كما حذّرنا كانبث بالأنا نسي حقيقة أن إدراكاتنا تتأثر بطريقة شخصية وأنه يجب ألا ينظر إليها على أنها متجانسة مع ما يقع إدراكه على الرغم من جهلنا به. وهكذا يحذرنا التحليل النفسي ألا نسوي الإدراكات الشعورية بالعمليات الذهنية اللاشعورية التي هي هدفها. مثل الشيء المادي، فإن الشيء النفسي ليس بالضرورة في الواقع ما يبدو هو عليه». انظر: المصدر نفسه، ج ١٤، ص ١٦٧ – ١٧١.

(٢٧) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ١٨٢.

(٢٨) «يتصرف الأنا وكأن خطر نشأة القلق قد هدهد ليس من اتجاه الدافع الغريزي ولكن من اتجاه الإدراك. يمكن هذا من رد فعل ضد الخطر الخارجي وذلك بمحاولة الهروب المتمثل في سلوكات التحاشي المرضي (Phobic Avoidances). في هذه العملية ينجح الكبت في حالة خاصة والمتمثلة في أن إطلاق القلق يمكن التحكم فيه إلى حد ما ولكن مقابل تضحية جسيمة فقط بالحرية الشخصية. إن محاولات الهروب من طلبات الغريزة هي مع ذلك غير مفيدة عموماً. وعلى الرغم من كل شيء، فإن حصيلة الهروب الفوبي تبقى غير مرضية». انظر: المصدر نفسه، ج ١٤، ص ١٨٤.

(٢٩) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٢٠٣.

(٣٠) «إن المعركة مع عراقيل المعنى اللاشعوري بالذنب ليست بالأمر السهل بالنسبة إلى المحلل النفسي. لا يمكن القيام بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بشيء وضده. أما بالنسبة إلى الإجراءات البطيئة لكشف جذوره اللاشعورية المكبوتة ومن ثم تغييرها تدريجياً إلى معنى شعوري بالذنب، فهي تعتمد أساساً على شدة معنى. ليس هناك في الغالب قوة مضادة/معارضة ذات قوة شبيهة باستطيع العلاج أن يعترض سبيلها. وربما يعتمد الأمر أيضاً على مدى سماح شخصية المحلل النفسي للمريض بأن يضع نفسه مكان الأنا المثالي للمريض. يتطلب هذا الوضع إغراء لدى المحلل لكي يلعب دور النبي والمنقذ والغافر بالنسبة إلى المريض. ونظراً إلى أن قواعد التحليل النفسي متعارضة تماماً مع استعمال الطبيب لشخصيته في مثل هذا الأمر، فإنه يجب بأمانة الاعتراف بوجود حدود أخرى لنا لنجاعة التحليل النفسي. وفي نهاية المطاف، فإن التحليل لا يرغب في جعل

ردود الفعل المرضية أمراً مستحيلاً، ولكن يعطي أنا المريض الحرية لأخذ القرار بطريقة أو بأخرى». انظر: Sigmund Freud, *The Ego and the Id* (New York: W. W. Norton, 1960), pp. 50-51.

Freud, *Civilization and Its Discontents*, pp. 34-36. (٣١)

Anouar Abdel-Malek, *Civilizations and Social Theory: Social Dialects* (London: Macmillan, 1981), p. xii. (٣٢)

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

(٣٣) «يقع الإحياء الأول (Initial Inspiration) ويبقى متجذراً بقوة في تحول العالم في عصرنا والمتمثل في ظهور معاصرة الشرق أي آسيا وأفريقيا صحبة أمريكا 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 المهمشة المنتمية إلى غير قوالب الحضارة الغربية. ففكرة التسليم المسبق بالعالمية (Universalism)، كوصفة نموذجية لكل البشر، فكرة غير صالحة. فهي لم تكن بكل بساطة قادرة لا على تأويل من الداخل، للخصوصيات الفاعلة ولم تكن هذه الفكرة مقبولة من طرف كبرى التوجهات الفكرية المؤسسة داخل المدارس الوطنية في الفكر والعمل... فالنظرية الاجتماعية التي ترتبط بعوامل الزمان والمكان تستطيع أن يكون لها مردود فقط في إنتاج ابستمولوجيات ذاتية لأصحاب الأيديولوجيات المهنية الذين لا علاقة لها بالعالم الواقعي المحسوس وبالجدلية الموضوعية للمجتمعات البشرية في فترات تاريخية وأماكن معينة ولا علاقة لها أيضاً بالتأثيرات التأسيسية الجغرافية والتاريخية ذات الثقل الفعال في الجانب الخفي للجيل الجليدي». انظر: Ibid., pp. xi-xii.

(٣٤) «وعلى الجانب الآخر للنهر، فإن التصورات للشرق أقيمت من خلال تبلور/ حدوث عملية مختلفة في بيئة مختلفة تماماً. فلو درسنا التكوين التاريخي الجغرافي للأمم ومجتمعات الشرق - آسيا وما حول الصين والمنطقة الإسلامية في أفريقيا وآسيا لاتضح بسرعة أن هناك أمامنا أقدم تجمع سكاني حضري وأكثر المجتمعات استقراراً ذات الأسس الاجتماعية والاقتصادية في التاريخ البشري. تكونت مجموعة من المجتمعات حول الأنهار الرئيسية مطلة على المحيط والبحر بحيث مكنت مجموعات رعوية من الانتقال إلى نمط إنتاج وحياة اجتماعية أكثر استقراراً وأكثر ممارسة للفلاحة والسكن الحضري. إن الأمر حاسم هنا للأخذ بعين الاعتبار وثيقة صلة الاستقرار الزمني (Durability) والمحافظة الاجتماعية عبر قرون وآلاف السنين بالنسبة إلى تلك العناصر الأساسية الموضوعية. فالزمن هو السيد، إذن، يمكن القول إن تصورات الزمن قد تطورت كروية غير تحليلية، أي كتصور مركزي وتكافلي وموحد. فلم يعد للإنسان وقت أو هو يفقده. إن الوقت هو سيد الوجود لا يمكن فهمه كسلعة. وبالعكس فإن الوقت هو الذي يجدد الإنسان ويهيمن عليه». انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٠ - ١٨١.

(٣٥) لا يرفض عبد الملك كل الحداثة الغربية، يضيف فعلاً 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 سيداً حقاً»». انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٥.

Fernand Braudel, «History and the Social Sciences: The Longue Durée», in: Peter Burke, comp., *Economy and Society in Early Modern Europe: Essays from Annales*, [translated from the French by Keith Folca] (London: Routledge and K. Paul, 1972), p. 35.

Ilya Prigogine, *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature* (New York: Free Press, 1977).

Ilya (٣٨) إن الكتاب هو ترجمة لعمل بريغوجين الصادر بالفرنسية في ١٩٩٦ تحت عنوان: Prigogine, *La Fin des certitudes: Temps, chaos et les lois de la nature, sciences* (Paris: Odile Jacob, 1996).

أعتقد أن صيغة الجمع (Les Certitudes) متفقة أكثر مع حجته.

(٣٩) «وكما هو معروف، فإن قانون نيوتن (الرابط بين القوة والسرعة Relating Force to Acceleration) قد وقع إبداله في القرن العشرين بميكانيك الكم ونظرية النسبية. ومع ذلك فإن الخاصيات الأساسية لقانون نيوتن – الحتمية وتناسق الوقت – مازالت معنا. وبواسطة مثل هذه المعادلات (مثل معادلة شرويدنغر Schrödinger) تقود قوانين الطبيعة إلى اليقين. فمتى عرفت الظروف الأولى فإن الحتمية تتحكم في كل شيء. فتصبح الطبيعة عبارة عن شيء آلي (Automation) يمكن لنا التحكم فيه على الأقل من حيث المبدأ. فوقع أشياء جديدة والاختيار والأعمال التلقائية تعتبر حقائق من وجهة نظر إنسانية فقط. فمفهوم 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»». انظر: Prigogine, *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature*, pp. 11-12.

فالإشارات اللاحقة في هذا العمل في هذا النص سوف يقع الاستشهاد بها في حينها. لاحظ هنا التشابه مع إعادة مطالبة/تكرار عبد الملك وجود حضارتين مختلفتين بالنسبة إلى علاقتهما مع عامل الزمن.

(٤٠) تؤدي الاحتمالية (Probability) دوراً جوهرياً في معظم العلوم: من علم الاقتصاد إلى علم الموروثات (Genetics). ومع ذلك فإن فكرة أن الاحتمالية مجرد حالة عقلية هي فكرة لم تندثر. وعلينا أن نفعل أكثر من ذلك لنبين كيف أن الاحتمالية تدخل القوانين الأساسية لعلم الفيزياء الكلاسيكي أو الكمي (Quantum) (فالحجج القائلة بأن الأنتروبي (Entropy) هي مقياس للجهل) لم تعد مقبولة. وهي تعني أن جهلنا، علمنا غير المصقول، هو الذي يقود إلى القانون الثاني للديناميكية الحرارية (Thermodynamics). فبالنسبة إلى الملاحظ ذي الخبرة الجيدة، مثل العفريت الذي تخيله لابلاس (Laplace)، فإن العالم يبدو تماماً قابلاً للتغيير عبر الزمن. فنكون نحن آباء الزمن والتطور ولسنا أطفاله. فمن وجهة

نظرنا، إن قوانين علم الفيزياء، كما وقعت صياغتها بالطريقة التقليدية، تصف عالماً مثالياً ومستقراً ومختلفاً جداً عن العالم غير المستقر والمتطور الذي نحيا فيه. يتمثل السبب الرئيسي لرفض تفاهة فكر قلب الأشياء في أننا لم نعد قادرين على ربط سهام/ اتجاه الزمن بازدياد الفوضى. تشير التطورات الأخيرة في علمي الفيزياء والكيمياء غير المتزنين (Nonequilibrium) إلى الاتجاه المعاكس. تبين بكل وضوح أن اتجاه/ سهم الزمن هو **مصدر للنظام**. إن الدور البناء لفكرة قلب الأشياء يتجلى أكثر في حالات بعيدة كل البعد عن حال التوازن، حيث تؤدي حال اللاتوازن إلى أشكال جديدة للتناسق (Coherence). انظر: المصدر نفسه، ص ١٦ - ١٧ و ٢٥ - ٢٦.

(٤١) «يرى موقفنا أن الميكانيكية الكلاسيكية (Classical Mechanics) غير كاملة لأنها لا تحتوي على العمليات غير القابلة للقلب المقترنة بزيادة في الانتروبيا (Entropy). فلكي نضع تلك العمليات في صياغتها يجب علينا أن نضع ضمنها عدم الاستقرار وعدم الاندماج (Nonintegrability). إن الأنساق القابلة للدمج هي أمور استثنائية. وبالبدا بمشكلة الجسم الثلاثي، فإن معظم الأنساق الحركية (Dynamical) هي أنساق غير قابلة للاندماج». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(٤٢) «يمثل تفكيرنا رجوعاً إلى الواقع، ولكن بالتأكيد ليس رجوعاً إلى الحتمية... فالحظ أو الاحتمالية لم يعد/ تعد الطريقة المناسبة لقبول الجهل، بل إنه/إنها جزء من عقلانية جديدة ممتدة (Extended)، وبقبول أن المستقبل لا يخضع إلى سنن الحتمية (بالكامل) فذلك يعني نهاية اليقينيّات. فهل هذا اعتراف بانهازام العقل البشري؟ وبالعكس من ذلك، فنحن نعتقد أن عكس ذلك هو الحق... فالزمن والواقع أمران مترابطان حتماً. يجوز أن يكون نكران الزمن إما مواساة وإما انتصاراً للعقل البشري. يمثل هذا دائماً إلغاء للواقع... إن ما حاولنا متابعته هو فعلاً طريق ضيق بين تصورين يقودان إلى الاغتراب. عالم تحكمه قوانين الحتمية التي لا تترك مكاناً لحدوث الجديد وعالم يحكمه الحظ حيث يكون كل شيء فيه منافياً للعقل، لا يخضع لمنطق الأسباب وغير قابل للفهم». انظر: المصدر نفسه، ص ١٣١، ١٥٥، ١٨٣، ١٨٧، و ١٨٨. ولنتبّه إلى كلمتي «الطريق الضيق» في الجملة الأخيرة.

(٤٣) مما يدعو إلى المتعة في هذه النقطة هو الرجوع إلى بروديل لكي نرى كيف أن صياغاته التي كتبت قبل ثلاثة عقود قد استعملت لغة شبيهة بتلك التي عند بريغوجين. يتمنى وصف محاولاته لكي يدمج «الوحدة والتنوع في العلوم الاجتماعية» في مصطلح قال إنه استعاره من زملائه البولنديين والمتمثل في مصطلح «الدراسات المعقدة». انظر: Fernand Braudel, «Unity and Diversity in the «Human Sciences»», in: Fernand Braudel, *On History*, trans. by Sarah Matthews (Chicago, IL: University of Chicago, 1980), p. 61.

يصف التاريخ الذي يكتفي بسرد الوقائع (Histoire événementielle) النوع الذي يعتبره غباراً، كتاريخ ذي اتجاه واحد (Linear). انظر: Braudel, «History and the Social Sciences: The Longue Durée», p. 67.

ويدعو إلى تبني وجهة نظر جورج جورفيتش (Georges Gurvitch) للمجتمع الشمولي

(Global Society) في نموذج يذكّرنا بتفرعات «يرى جورفيتش مستقبل كل من (القرون الوسطى في الغرب ومجتمعنا المعاصر) كمتردة بين مسارات مختلفة، كلها مختلفة جذرياً، ويبدو لي هذا تقييماً معقولاً لتنوع الحياة نفسها، أي أن المستقبل ليس طريقاً واحداً، ومن ثم فعلينا أن نرفض الاتجاه الواحد». انظر: Fernand Braudel, «The History of Civilizations: The Past Explains the Present», in: Braudel, *On History*, p. 200.

(٤٤) أستاذة بملخصين حول طبيعة البحث العلمي النسوي (Feminist). انظر: Constance Jordan, *Renaissance Feminism: Literary Texts and Political Models* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990), p. 1.

يستند البحث النسوي إلى الاعتقاد أن للنساء تجربة حياة مختلفة عن نظيرتها عند الرجال. ومن ثم، فهذا الاختلاف يحتاج إلى دراسة: Joan Kelly, *Women, History, and Theory: The Essays of Joan Kelly*, Women in Culture and Society (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1984).

ولتاريخ النساء هدفان: إعادة النساء إلى التاريخ وإعادة التاريخ إلى النساء.

(٤٥) «إن السعي إلى إضافة النساء إلى أسس المعرفة التاريخية مكنّ تاريخ النساء من تنشيط النظرية (في هذا الميدان) إذ إنه زعزع تصورات الدراسة التاريخية. فقد حقق ذلك بفضل خلق إشكاليات بخصوص ثلاثة هموم للفكر التاريخي: (١) تقسيم التاريخ إلى فترات (Periodization) و(٢) أصناف التحليل الاجتماعي و(٣) نظريات التغيير الاجتماعي. انظر: Kelly, Ibid., p. 1.

Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science* (New Haven, CT: Yale University Press, 1985), pp. 3-5.

(٤٧) تكتب كيلر ما يلي: «[تكشف قراءة قوانين الطبيعة من أجل محتواها] أن الاستثمار الشخصي الذي يقوم به العلماء بطريقة مجهولة عن الجهل بالصورة التي ينتجونها هو تجل يمثل في حد ذاته نوعاً من الإمضاء (التوقيع)... فالانتباه إلى الحركية الداخلية لـ «النظرية الاختيار» يضيء بعض الوسائل الرقيقة التي بها نتجلى الأيديولوجيا في العلم حتى عند العلماء أصحاب أحسن النوايا... فحقيقة الأمر أن قانون بويل (Boyle) ليس بالخاطئ ويجب ألا ينسى على أي حال. يحتاج كل نقد ناجح للعلم أن يعترف بالنجاحات التي لا يمكن إنكارها وكذلك بالالتزامات التي جعلت تلك النجاحات ممكنة. فقانون بويل يمدنا بوصف موثوق به يعتمد عليه... أي 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 عن أي من الظواهر الجديرة بالدراسة وما هو نوع المعطيات المهمة – وما هي الأوصاف (أو النظريات) لتلك الظواهر الأكثر كفاءة ورضاً ونفعاً وحتى ثقة – تعتمد بطريقة حاسمة على ممارسات اجتماعية ولغوية وعلمية لتلك الأحكام المطروحة. فالعلماء في كل تخصص يعيشون ويعملون باعتقادات تبدو أموراً ثابتة... ولكنها في الحقيقة متغيرة، ومن وجود النوع

المناسب من الضربة الشديدة يصبح قابلاً للتغيير. إن مثل تلك الآفاق الفكرية الضيقة ينظر إليها فقط من خلال عدسة الفرق، وذلك بالخروج من المجتمع. انظر: المصدر نفسه، ص ١٠ - ١٢.

(٤٨) «تعلن مقولة هذا الكتاب أن أيديولوجيا العلم الحديث، بالتوازي مع نجاحه الذي لا يمكن إنكاره، تحمل داخلها شكلها عرضاً لعدم الاهتمام والاستقلالية والاعترا ب. لا تتمثل حجتى في مجرد أن العلم يعلم موضوعي كامل هو من حيث المبدأ أمر لا يمكن تحقيقه، ولكن تتضمن بالتحديد ما ترفضه الآثار الحية لصورة منعكسة». انظر: المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

Donna J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1991), p. 45.

يقع الاستشهاد لاحقاً في هذا النص بالرجوع إلى هذا العمل.

(٥١) وبالنسبة إلى هارواي فهذا يعني تبني القيام بتجديد بناء حدود الحياة اليومية، في الترابط الجزئي مع الآخرين وفي التواصل مع كل أجزاءنا... فهذا ليس حلم لغة مشتركة ولكنه حلم لتعدد لغوي قوي غير إيجابي. انظر: المصدر نفسه، ص ١٨١.

(٥٢) وتخلص إلى القول: «إن الأجسام كأشياء للمعرفة هي عوامل مولدة لنقاط تقاطع مادية ومعنوية تتجسم حدودها في التفاعل الاجتماعي. ترسم الحدود بعمليات خرائطية. فالأشياء لا توجد هكذا مسبقاً. فالأشياء هي مشاريع حدودية. لكن الحدود من الداخل، فالحدود تتصف بشدة الحيلة. فما تحتوي عليه الحدود مؤقتاً يبقى مولداً ومنتجاً للمعاني والأجسام. فرؤية الحدود هي ممارسة تتصف بالأخطار. فالموضوعية ليست حول عدم الالتزام بل هي حول تنظيم متبادل وعادة غير متساو، أو هي حول المخاطرة في عالم نحن فيه باستمرار ميتون، أي أننا غير متحكمين». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٠ - ٢٠١.

(٥٣) «فجمل الإنسان الأبيض يزداد ثقلاً على الأرض وخاصة بالنسبة إلى مجتمعات الجنوب. تبين الأعوام الخمسمئة الماضية من التاريخ أنه في كل مرة وقعت فيها علاقة استعمارية بين الشمال والطبيعة والشعوب خارج الشمال فإن المجتمع المستعمر ورجاله يتبنون موقف التعالي ومن ثم المسؤولية على مستقبل الأرض والشعوب والثقافات الأخرى. ويأتي مفهوم حمل الرجل الأبيض من الاعتقاد في تفوقه. وبسبب فكرة حمل الرجل الأبيض جاء واقع الحمل المفروض من طرف الرجل الأبيض على الطبيعة والنساء والآخرين. إذن، فتحرير الجنوب من ربة الاستعمار أمر مرتبط شديد الارتباط بقضية تحرير الشمال». انظر: Maria Mies and Vandana Shiva, *Ecofeminism* (New Delhi: Kali for Women, 1993), p. 264.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

(٥٥) «بينما العلم نفسه هو نتيجة لقوى اجتماعية وله خطة اجتماعية يحددها هؤلاء الذين يستطيعون تحريك الانتاج العلمي، فإن النشاط العلمي المعاصر أعطى مكانة معرفية متميزة

تتمثل في كونه محايداً اجتماعياً وسياسياً. فالعلم له، إذن، طبيعة مزدوجة: يعطي معالجات تكنولوجية بالنسبة إلى المشكلات الاجتماعية والسياسية، لكنه يبرئ ذمته ويبعد نفسه عن المشكلات الاجتماعية والسياسية الجديدة التي يخلقها. فمسألة جعل الروابط الخفية واضحة بين تكنولوجيا العلم والمجتمع وجعل الأمر ظاهراً ومسموعاً بالنسبة إلى نوع القضايا التي يقع إخفاؤها والسكوت عنها هي مسألة ذات علاقة بين الشمال والجنوب. وبشرط أن يكون هناك محاسبة اجتماعية لبنى العلم والتكنولوجيا وللأنظمة التي تلبي حاجتهما، وحتى يكون هناك مثل هذه المحاسبة، فإنه يتعدّد وجود توازن ومحاسبة في العلاقة بين الشمال والجنوب. إن مساءلة عجز قدر العلم والتكنولوجيا على حل المشكلات البيئية هي خطوة مهمة على درب التحرر من الشمال». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٢ – ٢٧٣.

Sandra Harding, *The Science Question in Feminism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986), pp. 47-51.

تكتب هاردينغ قائلة: «في البحث الاجتماعي نحن... نود تفسير جذور وأشكال وسيطرة أنماط غير عقلانية ظاهرياً ولكنها واسعة الانتشار ثقافياً في عقائد الناس وسلوكهم. وإذا أصررنا فقط على أن العلم هو من الناحية التحليلية منفصل عن الحياة الاجتماعية نستطيع عندها الاستمرار في الاعتقاد بأن تفسير العقيدة الاجتماعية والسلوك غير العقلانيين لا يستطيعان أبداً، من حيث المبدأ، تحسين فهمنا للعالم الذي يفسره علم الفيزياء... فحساب الأشياء وتقسيم سطر ما هي ممارسات اجتماعية سائدة ويمكن لهذه الممارسات أن تخلق طرق تفكير متناقضة حول أشياء البحث الرياضي. من الصعب تخيل ما هي ممارسات الجنسين التي كان يمكن لها أن تؤثر في قبول مفاهيم خاصة في علم الرياضيات، ولكن مثل هذه الحالات تُظهر أننا لا نستطيع مسبقاً إلغاء هذه الإمكانية بدعوى أن المحتوى الفكري والمنطقي للرياضيات لا يتأثر بكل التأثيرات الاجتماعية».

(٥٧) تقول جنسن (Jensen) في مراجعة لخمس كتب حول هذه الأسئلة: «باستثناء علم القردة فإن أغلب العلوم تجاهلت بطريقة شبه كاملة المحاولات النسوية الساعية إلى إعطاء اسم جديد للطبيعة ولتحديد بناء العلم ذاته. وبالإضافة إلى اقتراح نماذج وتصنيفات أقل هرمية وأكثر قابلية للنفاذ منها، وارتداداً على النفس من النماذج الأصلية الذكورية... فإن ما هو غير واضح يتمثل في ما سوف تؤدي إليه المراجعات النسوية للعلم وإعادة بنائه. فربما تنشئ الممارسات النسوية طرقاً جديدة للوجود في العالم... ومن ثم ميلاد طرق جديدة لمعرفة العالم ووصفه. أو ربما أن الانجازات النهائية للرؤى المعرفية الجديدة (الإبستمولوجيات الجديدة) سترسم خرائط حدود اللغة والمعرفة وتطوّر بإحكام المعرفة في بنى لعلاقات القوة عند الجنسين». انظر: Sue Curry Jensen, «Is Science a Man?: New Feminist Epistemologies and Reconstructions of Knowledge», *Theory and Society*, vol. 19, no. 2 (April 1990), p. 240.

Bruno Latour, *We Have Never been Modern*, translated by Catherine Porter (٥٨) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), p. 6.

نجد استشهادات من الإحالات اللاحقة لهذا العمل في هذا النص.

(٥٩) هل يوجد من رابط بين عمل الترجمة أو التوسط وعمل التطهير؟ فهذا هو السؤال الذي أود إلقاء الضوء عليه. ففرضيتي – التي تبقى غير ناضجة جداً – ترى أن الثاني هو الذي جعل الأول ممكناً. فكلما حرّمنا أكثر على أنفسنا تصور الأشياء المتلاحقة أصبح تلاحقها ممكناً أكثر. يمثل هذا الأمر مفارقة الحداثيين (Moderns)... يتعلق السؤال الثاني بما قبل الحداثيين (Premoderns)، أي بالأنواع الأخرى من الثقافة. ومرة أخرى، فرضيتي بسيطة أكثر من اللازم. فهي تقول إن تركيز الثقافات الأخرى على تصور المتلاحقين يؤدي إلى منع تزايدها. إن هذا التباين يفسر الانقسام الكبير بينهم: أي بين كل الثقافات الأخرى ونحن الغربيين، وهو ما يجعل في النهاية ممكناً حل مشكلة النسبية المستعصي. أما السؤال الثالث فله علاقة بالأزمة الحالية: فإذا كانت الحداثة ذات نجاعة كبيرة في عملها المزدوج والمتمثل في الفصل والتزايد، فلماذا تميل إلى إضعاف نفسها اليوم، وذلك بحرماننا لتكون حقاً حداثيين؟ ومن ثم السؤال الأخير، والأصعب أيضاً: إذا لم نعد قادرين على فصل عمل التزايد عن عمل التطهير فماذا سوف نصبح؟ ففرضيتي التي هي، مثل سابقتها، عديمة النضج كثيراً تتمثل في أننا سوف يتوجب علينا أن نقلل من السرعة، وتغير اتجاهنا، ونضبط ازدياد الشواذ، وذلك بتمثيل وجودهم رسمياً». انظر: المصدر نفسه، ص ١٢.

(٦٠) «لو كان هناك أنثروبولوجيا للعالم الحديث فإن مهمته ستكون في وصف متجانس للأمور التالية: كيف وقع تنظيم كل فروع حكومتنا، بما في ذلك الطبيعة والعلوم الصحيحة، وكيف نفسر ولماذا تتفرع تلك الفروع. كما أننا مطالبون أيضاً بتفسير التنظيمات التي ألفت بينها». انظر: المصدر نفسه، ص ١٤ – ١٥.

إن العنوان الفرعي للنسخة الفرنسية الأصلية والتي وقع حذفه من العنوان باللغة الإنكليزية هو:

Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*, انظر: collection l'armillaire (Paris: Editions La Découverte, 1991).

(٦١) «بسبب الاعتقاد في الفصل الكامل بين البشر والأجناس غير البشرية، وبسبب حذف هذا الفصل في الوقت نفسه، فإن الدستور جعل الحداثيين لا يقهرون. فلو نتقدمهم بالقول بأن الطبيعة صنعتها الأيدي البشرية، فإنهم سوف يبينون لك بأنها شيء متعال، وأن العلم هو مجرد واسطة تسمح بالتعرف على الطبيعة، وأنهم لا يتجاوزون ذلك. إذا قلت لهم إن المجتمع متعال وأن قوانينه تتجاوزنا دون نهاية، فسيقولون لك إننا أحرار وإن مصيرنا في أيدينا. لو تعترض وتقول إنهم منافقون، فسيبينون لك أنهم لا يخلطون قوانين الطبيعة بالحرية الإنسانية التي لا يجوز انتهاكها». انظر: Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, translated by Catherine Porter (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), p. 37.

قمت بإصلاح سوء الترجمة وذلك بالرجوع إلى النسخة الفرنسية الأصلية، في: Latour, *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*, p. 57.

ففي النص الإنكليزي تقرأ الجملة الثالثة خطأ «إذا قلت لهم إننا أحرار وإن مصيرنا بأيدينا، فسيقولون لك إن المجتمع متعال وأن قوانينه تتجاوزنا إلى ما لا نهاية».

(٦٢) يزيد لاتور إيضاح هذه المفارقة، وذلك بالنظر إلى تجليها في عالم المعرفة: «سمح مختصو العلوم الاجتماعية لأنفسهم لمدة طويلة بالهجوم على النسق الاعتقادي لعامة الناس. يسمون هذا النسق الاعتقادي تأقلاً مع الطبيعة (Naturalization) يتخيل الناس العاديون أن قوة الآلهة وموضوعية المال وجاذبية الزبي السائد وجمال الفن تأتي من خصائص موضوعية فطرية في طبيعة الأشياء. لحسن الحظ إن المختصين في العلوم الاجتماعية لهم معرفة أفضل من ذلك. فيبينون بأن السهم يسير في الاتجاه الآخر، أي من المجتمع إلى الأشياء. فالآلهة والمال والزبي السائد والفن تطرح فقط غطاء لإسقاط حاجتنا واهتماماتنا الاجتماعية. فمنذ إميل دوركهيم على الأقل كان هذا هو الثمن للدخول إلى مهنة علم الاجتماع. ومع ذلك فالصعوبة تتمثل في تصالح هذا الشكل من النكران مع شكل آخر تكون فيه اتجاهات الأسهم في الاتجاه المعاكس. فعامة الناس ومتوسط المواطنين يعتقدون أنهم أحرار، ويستطيعون بكل حرية تعديل رغباتهم ودوافعهم واستراتيجياتهم العقلية... ولكن لحسن الحظ، فإن المختصين في العلوم الاجتماعية هم حراس متأهبون ويشجون 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 تحدد وتعلم وتشكل الإرادات اللينة والمرنة للبشر الفقراء». انظر: Latour, *We Have Never Been Modern*, pp. 51-53.

(٦٣) هناك من جديد خطأ في الترجمة. فالنص الإنكليزي يستعمل (Past Perfect Time)، لكن هذا سوء ترجمة. أما النص الفرنسي فيستعمل (passé composé).

(٦٤) «لقد أصبح الحداثيون ضحايا لنجاحهم... يستطيع دستورهم احتواء بعض الأمثلة المضادة، أي بعض الاستثناءات. وفي الواقع يزدهر هذا الدستور بفعل ذلك. ولكن هناك حالة من العجز عندما تتكاثر الاستثناءات وعندما تجتمع مع بعضها طبقة العوام والعالم الثالث من أجل غزو كل تجمعاتها بطريقة جماعية كبيرة... (فتكاثر المتلاحقين قد أشبع الإطار الدستوري للحداثيين)». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٥ - ٥١.

(٦٥) انظر: Deborah T. Gold, «Cross-fertilization of the Life Course and Other Theoretical Paradigms: An Introduction», *Gerontologist*, vol. 36, no. 2 (April 1996), sec. 3, p. 224.

«لقد أصبح علم الاجتماع في العقود المتعددة السابقة علماً معرفياً كثيف التخصص. ومع أن علماء الاجتماع ربما يعتقدون أننا نعطي طلبة الدراسات العليا تعليماً واسع الآفاق في علم الاجتماع، فإننا في الحقيقة نشجع الطلبة مثلاً 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. وإذا استمر علم الاجتماع في هذا الاتجاه، فلا نكاد نستطيع انتظار ظهور تالكوت بارسونز أو روبرت ميرتون (Robert Merton) في القرن الحادي والعشرين يستطيع تبني منظور رحب. وبدلاً من ذلك، من المنتظر أن يزيد علماء الاجتماع في المستقبل مجالات خبراتهم ضيقاً. ومن الجدير ملاحظة أن هذا الشيء المنمق نشر في مجلة شديدة الاختصاص: (*Gerontologist*).

(٦٦) «يجوز لنا حتى القول إن نماذج الفاعلين الاجتماعيين الساذجين في رؤية علم الاجتماع - كما هو الأمر في الاختيار العقلي في نماذج الاختيار العقلي والألعاب النظرية - (Theoretical Games) غير مصيبة في كل الظروف تقريباً. فيجب أن تشمل تصنيفاتنا وتفسيراتنا التفاعل المتواصل للتوقعات المؤسساتية والتصورات والتأويلات والتأثيرات والتشويهات والسلوك». انظر: Neil J. Smelser, *Problematics of Sociology: The Georg Simmel Lectures*, 1995 (Berkeley, CA: University of California Press, 1997), p. 27.

William H. McNeill, *Mythistory and Other Essays* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1986).

(٦٨) «أليس المؤرخ هو من يعرف؟ لا، إنه من يبحث»، في: Lucien Febvre et Georges Friedmann, *Humanisme du travail et humanité*, cahiers des annales; 5 ([Paris: A. Colin, 1950]), p. v.

(٦٩) يبدو لي أن عدم اليقين مسألة جوهرية كان نيل سملسر يتحدث عنها في خطابه الرئاسي للجمعية الأمريكية لعلم الاجتماع في عام ١٩٩٧، وهو الخطاب الذي ناقش فيه التأرجح (Ambivalence) وهو مصطلح استعاره من ميرتون. لقد ناقشه في المقام الأول كثابت نفسياني يتمثل في دوافع الفاعلين الاجتماعيين أكثر من كونه ثابتاً بنويماً للعالم المادي. ويتوصل سملسر، مع ذلك، إلى خلاصة أتفق معها كثيراً: «يمكننا حتى القول إن التأرجح يجبرنا على التفكير العقلي أكثر حتى مما تفعل التفاضلات (Preferences) بسبب أن النزاع يحتمل أن يكون دافعاً أقوى من الرغبة على التفكير». انظر: Neil J. Smelser, «The Rational and the Ambivalent in the Social Sciences», *American Social Review*, vol. 63, no. 1 (February 1998), p. 7.

Michel Cazenave, dirs., *Dictionnaire de l'ignorance: Aux frontières de la science*, (٧٠) bibliothèque Albin Michel (Paris: A. Michel, 1998).

(٧١) «[إن مفهوم التحرر من الأوهام (Disenchantment) للعالم] يرجع عن طريق المفارقة 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 المتدني الأرضي. وبهذا المعنى، فإن العلم القديم قد نزل بالسماء إلى الأرض... إن التغير الجذري في رؤية العلم الحديث والمتمثل في التحول في اتجاه العالم المؤقت الزائل والمتعدد يمكن النظر إليه كاتجاه معاكس للحركة التي أنزلت عالم سماء أرسطو إلى الأرض. والآن فنحن نرفع عالم الأرض إلى عالم السماء» انظر: Ilya Prigogine and Isabelle Stengers, *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*, foreword by Alvin Toffler (Boulder, CO: New Sciences Library, 1984), pp. 305-306.