

شَفَافَةُ الْعَوْلَمَةِ

القومية والعلمة والحداثة



إعداد : مايك فيذرستون
ترجمة : عبد الوهاب علوب

132



المجلس الأعلى للثقافة والتوجيه

المشروع القومى للترجمة

ثقافة العولمة

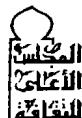
القومية والعولمة والحداثة

إعداد

مايك فيذرستون

ترجمة

عبد الوهاب علوب



هذه ترجمة كاملة لكتاب

Global Culture

Edited by:

Mike Featherstone

London, Sage

Reprinted 1997 (First published 1990)

ثقافة العولمة

مايك فيدرستون

هل هناك ثقافة عالمية؟ لو كان المقصود بمصطلح "الثقافة العالمية" شيئاً شبيهاً بثقافة الوثيقة الرسمية للدولة القومية إذن فالإجابة بالنفي . ويكون الإخفاق من نصيب مفهوم الثقافة العالمية في هذه المقارنة ، لأن صورة ثقافة الدولة القومية هي صورة توكلد التجانس والاندماج الثقافي . وفي هذا النمط الفكري يستحيل تمييز ثقافة عالمية مدمجة دون تكوين بولة عالمية ، وهى فكرة مستبعدة. أما إذا ابتعدنا عن القطبية الثابتة المفترضة في سؤالنا الأصلى وحاولنا أن نستعين بتعريف أوسع نطاقاً للثقافة قد يصبح من الممكن أن تشير إلى عولة الثقافة . ويمكن أن تشير في هذا المقام إلى عمليات الاندماج الثقافي والتوكيل الثقافي واللتين تحدثان لا على مستوى ما بين الدول وحسب، بل تتتفوقان على وحدة مجتمع الدولة وبالتالي يمكن أن تحدثا على مستوى عابر للقوميات أو عابر للمجتمعات. من ثم قد يمكن الإشارة إلى عمليات ثقافية عابرة للمجتمعات تتخذ أشكالاً متعددة سبق بعضها العلاقات بين الدول والتي يمكن اعتبار البول القومية جزءاً لا يتجزأ منها، وعمليات تدعم تبادل السلع والناس والمعلومات والمعارف والصور وتدفعها مما يؤدى إلى عمليات تواصل تكتسب قدرأ من الاستقلالية على مستوى عالمي . من هنا قد تنشأ مجموعات من "ثقافات ثلاثة" هي في حد ذاتها قنوات لكل أنواع التدفقات الثقافية المتباعدة التي لا سبيل لفهمها إلا كمحصلة لعمليات التبادل الثنائية بين البول القومية. من ثم فمن الخطأ أن ننظر إلى "الثقافة العالمية" باعتبارها تستتبع بالضرورة إضعاف سيادة البول القومية التي يتم استيعابها بالضرورة ضمن كيانات أكبر برغم من أحد أشكال التطور الغائي أو أى منطق قوى آخر ، وفى النهاية ضمن بولة عالمية تفرز التجانس والاندماج الثقافي . كما أنه من الخطأ أن ننظر إلى ظهور ثقافات ثلاثة وكأنه تجسيد لنطق يشير إلى إحداث التجانس . ولابد من نبذ المنطق المزوج الذى يسعى إلى فهم الثقافة من خلال مصطلحات

التجانس والمغايرة ، والاندماج والتفكك ، والتوحد والتنوع ، وهى مصطلحات مطلقة بطبعتها . وهذه المقابلات الفكرية لا تتعامل على أحسن الفروض إلا مع وجه واحد من الشكل المنشورى الذى تمثله الثقافة . فنحن فى حاجة إلى البحث فى مختلف عمليات الاندماج ومن ضمنها تكوين صور وثوابت ثقافية وصراعات بين الجماعات وأشكال من الاعتماد المتبادل مما يؤدى إلى هذه التناقضات الفكرية التى تتحول إلى أطر مرجعية لفهم الثقافة ضمن مجتمع الدولة وبذلك يتم إسقاطها على العالم .

إن ما بعد الحداثة هي عرض وفي ذات الوقت صورة ثقافية قوية للبعد عن صوغ مفاهيم الثقافة العالمية لا من منظور عمليات التجانس المزعومة (كالنظريات التى تمثل الإمبريالية الثقافية والأمركة والثقافة الاستهلاكية المكثفة باعتبارها ثقافة عالمية كبرى تمتطى ظهر الهيمنة الاقتصادية والسياسية الغربية) بل من منظور التنوع والتعددية والثراء فى لغات الخطاب والأعراف والمارسات الشعبية المحلية والتى تقاوم النظام والانتظام . والملحوظ الآن من انماط الفهم التى تعمل فى تسلسل هرمي رمزى صارم وسياق محدد أن تتقبل إضفاء السمة المكانية على كل التسلسلات الهرمية الرمزية وأن يكون السياق مفتوحاً بلا قيود . والتركيز على العالم يوحى بضرورة إيجاد مستوى جديد من صوغ للمفاهيم . إلا أن تصور الثقافة وكأنها أفلتت من مجتمع الدولة القومية المحددة يشير إلى وجود حد وصورة للعالم باعتباره مكاناً واحداً وإطار اندماجي للوحدة يحتفظ بالتنوع فى داخله . وفي الوقت نفسه فمن المفترض فى إغراء المزاج بعد الحديث أن يتتجنب مثل هذه التعقيديات النظرية وأن يحترم التغيرات التى تشير إلى وجود ثقافة عالمية تفتح حيزاً آخرأ تكون فيه نظريات تأملية وتواريخ مختصرة وبيقايا كل ما هو غريب ومثير . والتحدي الذى يواجهه علم الاجتماع فى سعيه للتواافق مع تصاعد الاهتمام بالثقافة فى الثمانينيات وبعد أن شهد تقلصاً فى الحدود بينه وبين سائر العلوم الاجتماعية والإنسانية هو أن يضع أطراً نظرية للبحث التصنيفى الذى يستطيع أن يوضح عمليات العولمة والانماط المتميزة للحياة الاجتماعية التى تشير إشكايات حول ما ظل لمدة طويلة يعد المادة الموضوعية الأساسية لعلم الاجتماع ، أو المجتمع باعتباره الدولة القومية المحددة^(١) .

إن القول بأن نشأة علم الاجتماع وتطوره قد سيطرت عليها الحالة المكانية لنشأة الدولة القومية الحديثة والتى تبلورت فيها السمات المميزة لعملية دمج قومى فى نمط من الدمج الاجتماعى يكون المجتمع فيه هو الإطار المرجعى الرئيسى لعلم الاجتماع يلقى قبولاً متزايداً (انظر مقالات روبرتسن وأرناسن ومينيل وترنر فى هذا الكتاب) . وينذهب فالرشتلين (١٩٨٧) مثلاً إلى أن هذا الرابط بين علم الاجتماع ودراسة المجتمع ينبغي نبذه لسبعين ، فهو أولاً ، نشأ فى القرن التاسع عشر كجزء من تراكم تضادى نصفه الآخر هو الدولة والمجتمع فيه يمثل قاعدة من العادات والتقاليد تجمع بين الناس

. ثانياً ، هذه التفرقة "المصطنعة" بين السياسي والاجتماعي - ونضيف اليهما الاقتصادي - والتي أدت لظهور العلوم السياسية وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد في القرن التاسع عشر ، ينبغي نبذها لصالح موقف سسيولوجي أكثر اندماجاً وارتباطاً بالتاريخ ، أي علم اجتماع تاريخي^(٢) . إلا أنه من الخطأ أن ننظر إلى علم الاجتماع وكأنه لا يهتم إلا بمجتمع الدولة القومية ، أما الاهتمام بالعمليات العالمية فيمكن الرجوع به إلى عصر التنوير على أقل تقدير . كما أن هناك أفرعاً مهمة داخل علم الاجتماع تسعى لاتباع الموقف الأوسع نطاقاً الذي اتخذه فالرشتاين . وهناك توليفات متعددة من العلوم الاجتماعية والتاريخ والفلسفة تسعى لعولة الأنماط الغربية للتحديث والعقلنة والتصنیع والثورة والمواطنة ونقلها لبقية العالم ، وهو عالم يجمعه تاريخ عالمي واحد ، وعولة اهتمام عام بالعدالة في التعامل مع الخصوصيات والاختلافات ومع البشرية . ومن منظور أنصار زيادة الاهتمام بالثقافة وبرؤى من قبيل ما بعد الحداثة ، فإن فرضيات أنماط العقلنة والتحديث والتصنیع ينبغي التعامل معها من منطلق الشك . والحقيقة أن الفرضية هي أننا انتقلنا إلى ما وراء منطق عملية عقلنة "الشخص الحديدي" العالمية (Haferkamp, 1987) . تقول مارجريت أرشر إن مختلف أشكال نظرية التصنیع ونقطة الالتقاء وما بعد التصنیع التي طبّقت الأفاق في الستينيات والسبعينيات كانت تخضع الثقافة لتطور هيكلی وتجاهلت مسألة العلاقة بين الثقافة والقوة . وفي مقالها ضمن هذه المجموعة تذهب إيلين تورين إلى أن فكرة الثورة التي اتخذت موقع القلب بالنسبة للنمط الغربي للتحديث جرت في أعقابها إيماناً بمنطق النسق ، أي مجتمع بلا عناصر فاعلة . أما من منظور أواخر القرن العشرين فيبدو أن حقبة الثورة قد ولت . وهذه القضايا بالإضافة إلى وجود حساسية متزايدة تجاه خصوصيات الحداثة الغربية واستفاد أغراضها . وفي ظروف عالمية يستحيل في ظلها تجاهل المواريث الثقافية والحضارية الأخرى ، هي التي أدت بالبعض إلى القول بأن برنامج التدريس الجامعي الأساسي لعلم الاجتماع ينبغي أن يتحول عن التركيز على المجتمعات المحلية إلى التركيز على التوسيع والقضايا العالمية (Tiryakian, 1986) .

إن تأكيد التراث الفرنسي على فكرة الإنسانية والمثال الديني العلماني العالمي والذي يمكن نسبه إلى سان سيمون Saint Simon وكانت Compte بلغ ذروة تطوره في كتابات نوركهایم الأخيرة . يرى نوركهایم أنه مع تمدد المجتمعات وتزايد تعقيدها مما التباين الثقافي لدرجة أصبح معها الشيء الوحيد الذي يجمع بينها حتى بالنسبة لأعضاء المجتمع الواحد هو الإنسانية . وكانت "فكرة الشخص الإنساني" هذه التي نشأت عن الأخلاقيات الفردية هي الخليفة الطبيعي للمسيحية عند نوركهایم (Lukes, 1973: 338ff) . وكان يمكن لقدسية الشخص عند نوركهایم أن تتحول إلى أحد المثل

الثقافية القليلة القادرة على تقديم عنصر حيوي للتوحيد لعالم يزداد تبايناً واحتلافاً ولكن في الوقت نفسه يزداد اعتماداً متبادلاً . وفي مقالة بنا نقاش تبروك مثلاً ثقافياً ذات صلة ، وهو الحلم بعالم علماني ، وهو ما يمكن نسبة أيضاً إلى العالم المسيحي . وقد مرت فكرة العالم العلماني التي اكتسبت زخماً تاريخياً من الثورة الفرنسية بتحولات في اللغة الثقافية القوية للاشتراكية بحلوها بقيام ثقافة عالمية ، ومن المثال القوى الآخر "التنمية" في حقبة ما بعد الحرب ، وقد أطلق كلاهما سلسلة طويلة من الصراعات الثقافية العالمية .

والممناقشات التي تتناول مكانة الثقافة في نظرية الأسواق العالمية تبرز العديد من القضايا التي طرحناها لتوна . وتكرار فالرشتاين لأحد معتقداته الأساسية فيما كتبه عن الثقافة والنسق العالمي بأن النسق العالمي «يقوم على منطق خاص وهو منطق التراكم المستمر لرأس المال» هو الذي يثير التساؤلات حول صوغه لمفهوم الثقافة . كما أن رأى بوين Boyne بأن فالرشتاين لا يزال يستعين برأيه عن الثقافة باعتبارها مجرد رد فعل ثانوي "لموضوعية نظرية الأسواق العالمية" يلقى دفاعاً قوياً كبديل عن فالرشتاين . وهناك نقد مماثل يقدمه ورسلي Worsley الذي يتطلع إلى تفنيد دمج فالرشتاين "للعالم الثلاثة" في مفهوميه المحوريين عن المركز والهامش . فيرى ورسلي أن نمط فالرشتاين يعد متغيراً آخر للاقتصاد السياسي الذي لا يأخذ الثقافة في الاعتبار بدرجة كافية؛ ويشير إلى أنه : «في غياب البعد الثقافي يستحيل لهم عالم حديث تحت فيه القومية والدين والعداء العرقي مكانة أكبر من التدوير والعلمانية» .

وقد تطور هذا الرأي بدرجة أكبر عند بيرجسن Bergesen في مقالة بعنوان "قلب نظرية الأسواق العالمية على رأسها". فيرى بيرجسن أن هناك أساساً وظيفياً محدثاً مشتركاً لتحليل كل من الأسواق العالمية ونظرية العلاقات الدولية التي تهمل علاقات القوة والصلات الثقافية التي سبقت نسق ما بين الدول . (رأى بيرجسن في هذا الصدد يشبه آراء بوركهaim المتعلقة بالاقتصاد المتضمن ثقافياً عن الأساس غير التعاقدى للعقد وسعى سيميل «لبناء طابق تحت المادية التاريخية» ، وهو ما يمكن العثور على متغيرات له أيضاً في كتابات كل من فيبر وماركس .) ويرى بيرجسن أن فالرشتاين يقع في الخطأ الفردى بانطلاقه من الجزئيات إلى الكليات حيث يفترض في الوحدات الفرعية المتمثلة في الدول الفردية أن تكتسب سماتها المحددة قبل المشاركة في النسق العالمي . وينذهب بيرجسن إلى أن «النسق الدولي بالنسبة لغالبية دول العالم سابق لوجودها ، بل إنه هو الذي سمح لها بالوجود في المقام الأول» وهو نسق نشاً قهراً عن طريق الغزو والاستعمار، أى بالقوة وليس من خلال التبادل. كما أن نظرية العلاقات

الدولية تركز على العلاقات بين الدول وتهمل نسق الدولة الدولية في نمط الثقافة (اللغات الدبلوماسية المستقلة - اللاتينية ثم الفرنسية - وأنساق التجسيد المتصلة بالكنيسة والأسر الحاكمة في العصور الوسطى) وهو ما نشأ جنباً إلى جنب مع فعل الدولة وجعله ممكناً .

ويمكن أيضاً ربط رأي بيرجسن بنظرية العولمة التي وضعها روبرتسن والتي لا يقتصر أمر الدول القومية فيها على مجرد التفاعل، بل تشكل عالماً أو سياقاً عالمياً يتحول العالم فيه إلى كيان واحد له عملياته وأنماطه الاندماجية الخاصة (انظر Moore, 1966) . ويفكّد روبرتسن الذي يعدّ مقاله ضمن كتابنا هذا امتداداً لوجهة نظره التي تراكمت عبر عدد من السنين على استقلالية عملية العولمة التي لا ينبغي اعتبارها محصلة للتتفاعل بين الدول ، بل أن تعمّل في استقلال نسبي عن العمليات المجتمعية والاجتماعية - الثقافية التقليدية . لهذه الأسباب يرى روبرتسن أن مصطلح العولمة أدق من التدول (حرفياً "عمليات التبادل بين الدول القومية") لأنّه يلفت إلى نمط يتّحول العالم في داخله إلى "كيان موحد" . وهو يشير إلى عملية الدمج العالمي التي أدت إلى الدرجة العالية الراهنة من التعقيد العالمي والصراعات الثقافية المكثفة حول "تحديد الوضع العالمي" . وأية عملية عولمة كانت تستطيع نظرياً أن تحيل العالم إلى كيان واحد عبر مسارات عديدة منها الهيمنة الاستعمارية لدولة واحدة أو معسّر قوى أو انتصار شركة تجارية أو البروليتاريا العالمية أو أحد أشكال الدين أو الحركة الفدرالية العالمية . وهذه كلها احتمالات تاريخية كان من الممكن أن تفرز توليفات وأشكالاً عديدة من الاندماج والتباين الثقافي . ويمكن الزعم بأنّها كلها بالإضافة إلى المرحلة الراهنة من عملية العولمة تؤدي إلى إفراز ثقافات عالمية . ويرى روبرتسن أن مرحلة العولمة المتتسارعة بدأت منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر . والتحول إلى فكرة الدولة القومية الموحدة المتGANسة كان في حد ذاته أحد جوانب هذه العملية ولا ينبغي إساءة فهمه باعتباره عقبة ، فهي فكرة سرعان ما أصبحت عالمية . ومن الجوانب المهمة أيضاً تزايد عدد الهيئات والمنظمات الدولية وتزايد أشكال الاتصال العالمية وقبول التوقّيـت العالمي الموحد ونمو المفاوضات والجوائز العالمية ونشـأة مفاهـيم موـحدـة عن المواطـنة والحقـوق وـمـفـهـومـ النـوعـ البـشـريـ .

وعملية العولمة هذه التي تشير إلى تعدد التداخل الثقافي العالمي يمكن إدراك أنها تؤدي إلى نشـأةـ كـيـانـ عـالـيـ تعـريفـهـ أنهـ : "ـنـطـاقـ منـ التـفـاعـلـ وـالـتـبـادـلـ الثـقـافـيـ المـتواـصـلـ" (Kopytoff, 1987; Hannerz, 1989) . إنـهاـ عمـلـيـةـ تـقـومـ فيـهاـ سـلـسـلـةـ منـ التـدـفـقـاتـ الثـقـافـيـةـ أـوـلـاًـ ،ـ بـإـفـرـازـ تـجـانـسـ ثـقـافـيـ وـفـوـضـيـ ثـقـافـيـةـ فيـ آـنـ ،ـ وـذـلـكـ بـرـيطـ جـبـوبـ منـ الثـقـافـةـ المـتـجـانـسـةـ نـسـبـيـاًـ بـعـدـ أـنـ كـانـتـ مـنـعـزـلـةـ ،ـ وـهـوـ مـاـ يـؤـدـيـ بـعـورـهـ إـلـىـ إـفـرـازـ صـورـ

أكثر تعقيداً للآخر وإلى إيجاد ريد أفعال داعمة للهوية؛ وثانياً ، بإفراز ثقافات عابرة للقوميات، وهو ما يعد ثقافات ثلاثة أصلية تتجه إلى ما وراء الحدود القومية . ويشير أپابورای Appadurai في مقاله إلى أن تعقيد التدفقات الثقافية العالمية التي تجري حالياً يلقي بظلال من الشك على استمرارية جموع أنماط الهاشم والمركز . وينبه أپابوراي إلى أننا قد ندرك خمسة أبعاد للتدفقات الثقافية العالمية التي تتحرك في مسارات غير متماثلة. أولاً، هناك نطاقات عرقية يفرزها تدفق الناس والسواح والمهجرين واللاجئين والمنفيين والعمالة الأجنبية المؤقتة . ثانياً ، هناك نطاقات تقنية تمثل في تدفق الآلات والمصانع الذي تقرّره الشركات القومية والمتعلقة الجنسيات والهيئات الحكومية . ثالثاً ، هناك نطاقات مالية يفرزها التدفق السريع للمال في أسواق العملات وتبادل الأوراق المالية . رابعاً ، هناك نطاقات إعلامية تمثل في نظائر الصور والمعلومات ، وهو تدفق تقرّره وتنشره الصحف والمجلات والتلفزيون والسينما . خامساً ، هناك نطاقات إيديولوجية ترتبط بتدفق الصور الذي يرتبط بآيديولوجيات حركة الدولة أو الدولة المضادة ويكون من عناصر من الرؤية العالمية للتغيير الغربي - صور الديمقراطية والحرية والرخاء والحقوق وما إلى ذلك . وفي حين يؤكد أپابوراي على الفصل بين هذه التدفقات الثقافية ، ينبغي أن نضيف أن الدول والشركات المتعدة الجنسيات - وغيرها من الهيئات والمؤسسات وجماعات المصلحة - ستسعي لاستغلال الحدود الثقافية للأخرين وتوجيهها (فتحها أو إغلاقها) أمام هذه التدفقات بدرجات متفاوتة من النجاح تبعاً لموارد قوتها النسبية . وستناقش الآن بقدر أكبر من التفصيل بعضًا من التدفقات الثقافية العابرة للقوميات ، ثم نتناول المشكلات التفسيرية التي تجرّها في أعقابها .

إن التغيرات التي طرأت على الاقتصاد العالمي في السبعينيات والثمانينيات والتي يعتبرها البعض مرحلة جديدة من الرأسمالية أو "الرأسمالية غير المنظمة" أو ما بعد فورد (Ford) (Lash and Urry, 1987; Offe, 1985; Lipietz, 1987) تقدم عامنة باعتبارها تؤدي إلى نزع الاحتكار عن البنى الاقتصادية عن طريق تحديد نظم الأسواق والتجارة والعمالة وعولتها . وقد أدت عولمة التدفقات الرأسمالية من خلال تبادل الأوراق المالية على مدار الأربع والعشرين ساعة والذي نشط بعد "ال انهيار الكبير" في أكتوبر ١٩٨٦ إلى تحديد نظم الأسواق المحلية وفتح رأس المال المحلي أمام استراتيجيات الشركات المتحدة المغيرة، بل إنها فرضت معايير جديدة للسوق أيضاً . ويشير ديزالاي Dezalay في مقاله ضمن كتابنا هذا إلى أن عولمة رأس المال أدت أيضاً إلى عولمة السوق في خدمات المال والتجارة والصناعة . وبدأ الطلب على نوع جديد من المحترفين والمحامين الدوليين وشركات المحاسبة الضريبية المتحدة والمستشارين الماليين والإداريين

مع سعى مختلف المصالح التجارية والمالية إلى رسم معالم الحيز الاقتصادي الذي تمت عولته حديثاً وتقنين أوضاعه . وقد أدت إعادة التنافس وتحفيزات السوق إلى عالم القانون إلى عملية تجاذب وربط بين النظم القانونية القومية . وجاء انهيار الحاجز في صالح الأقوى ، كالمكاتب القانونية الأمريكية الشمالية التي تحولت هي نفسها إلى "شركات قانونية عملاقة" ونشأة "مصانع للقوانين" . وهكذا كانت عولمة السوق في مجال الخدمات القانونية بمثابة أمركة في العديد من جوانبها . كما أنها أفسحت مجالاً جديداً من المحامين - أقل ارتباطاً بالمثل شبه الأرستقراطية وأكثر استخفافاً بسمات المحامين الأخلاقيين . وأصبح التركيز على القدرات الفنية والتكتيكات العروانية والروح الواقعية العملية ، مما جعل المحامين الجدد أدوات مساعدة قوية للسلالة الجديدة من الشركات المتحدة المغيرة . وهناك عملية مماثلة لتحديد النظم والعولمة حدثت داخل أنشطة المحترفين في مجالات كالمقاولات والإعلان . وقد نصيف إلى هؤلاء قطاعاً من المتخصصين في صناعة السينما والفيديو والتلفزيون والموسيقى والصورة والصناعات الاستهلاكية التي يشير إليهم كينج باسم "محترف التصميمات" . وهذه الطغمة من المتخصصين والمحترفين الجدد تمارس نشاطها خارج إطار الثقافات التنظيمية والشخصية التقليدية للدولة القومية ، بل إنها تعاني مشكلات التواصل بين الثقافات مباشرة . وبإضافة إلى ضرورة التحرك إلى الأمام أو إلى الخلف بين مختلف الثقافات، فإن العديد من "الثقافات الثالثة" الكبرى غير المكتملة تتطلب وجود أنواع جديدة من التحكم والتصرف ووسائل التوجيه الشخصية المرنة ، أي نوع جديد من السلوك . فهم يعملون في نطاق عالمي مدمج صنعته وسائل اتصال جديدة ، وعادة ما يمارسون نشاطهم ويقيمون في نوع محدد من الأماكن الحضرية وهو الأحياء الداخلية التي أعيد تطويرها في المدن. ويشير كينج (King, 1990) إلى هذه الأماكن باسم "مدن عالمية" ، وهي مدن تتركز فيها الخدمات المالية والمصرفية والصناعات الثقافية العالمية. أما من الناحية العملية كما يشير هانرز (Hannerz, 1989) فالمراكم الثقافية العالمية سواء من النوعية التقليدية (مراكز الثقافة الرفيعة والموضة كباريس مثلاً) أو أشكال جديدة من الصناعات الثقافية الشعبية (السينما والتلفزيون في لوس أنجلوس وبمباي وهونج كونج) لا تكون بالضرورة هي نفس المراكز الاقتصادية (كتوكيو) والسياسية (واشنطن) ، ولو أن هناك بالطبع أمثلة تجتمع فيها الوظائف الثلاث جميعاً (كنديورك ولندن) .

ومن النتائج المرتبطة على هذه التغيرات أن كثيراً من الناس صاروا يرتبطون بأكثر من ثقافة ، مما يضاعف المشكلات العملية المتعلقة بالتواصل بين الثقافات . ويشير كل من جسner Gessner وشيد Schade إلى أن التواصل بين الثقافات قد نشأ ك المجال

بحث جيد منذ أواخر السنتينيات لبحث المشكلات العملية وأوجه سوء الفهم التي يواجهها الأفراد والهيئات والمنظمات في الاتصال فيما بينها لأسباب عديدة منها النزاعات القانونية على الحدود مثلاً . وفي حين أن أمثال هؤلاء ومعهم المتخصصون ومحترفو الثقافة (من أشرنا إليهم) قد يوجدون "ثقافات ثلاثة" للتواصل عبر القوميات نتيجة لذلك ، فمن غير الواضح ما إذا كان هذا سيؤدي بالضرورة إلى نشأة جيل ذي رؤية عالمية ^(٣) .

وكما يشير هانر في مقالة ضمن هذا الكتاب فإن لنا أن نتصور العديد من رواد الأفعال بين قطبي المحلي (الثقافات المحددة إقليمياً أو المغلقة) والتي تشتمل علاقات مباشرة بين قوم تتقاولتهم محدودة) والعالمية (الشبكات الثقافية العابرة للقوميات الممتدة مكانياً والتي تحوى قدرًا كبيرًا من التداخل والتشابك بما يساعد على خلق اتجاه نحو التواصل مع الآخر) . وبعض من يسافرون كثيراً كرجال الأعمال والمغتربين هم غالباً محظيون في داخلهم ولا يرغبون في الرحيل عن بلادهم . ولهؤلاء تراث عريض من دلائل السفر عن سبل إيجاد سبل الراحة في الخارج وكيفية تجنب إهراج الإهانات الثقافية غير المقصودة والزلل تجاه أهل البلاد الأجنبية . وغالبية السياحة الحالية من نوعية متفرقة (الشمس والبحر والحياة البرية ، الخ) حيث تخضع التجارب المزعجة لسيطرة دقيقة . يقول زيمونت بومان Zigmunt Bauman : إن السياحة تسعى لخفض المشكلات التفسيرية بتوجيه السائحين إلى مناطق خاصة يقوم فيها الوسطاء بدور مراعاة الحدود . وفي المقابل يمكننا أن نفترض أنّا من المواطنات العالمية cosmopolitanism كما هو الحال في الدبلوماسية حيث يتم الإلام التام بالثقافة الأخرى وتكون هناك قدرة على نقل ثمار هذه الكفاءة للأخرين عن طريق لغات ثلاثة كاللغات الدبلوماسية . ومن الأمثلة الأخرى على المواطنات العالمية المثقفون الذين يتواصلون عن طريق التدفقات الثقافية العالمية ولا يشعرون بالافتراق في الثقافات الأخرى بل يسعون لاتخاذ موقف فوق ثقافي أو جمالي من التجارب الثقافية المختلفة .

ومن مضاعفات هذا التقابل بين المحلي وال العالمي الشخص الغريب . يرى بومان أن الغريب - وهو شخص يأتي اليوم ويقيم غداً - لا يستطيع الاندماج في الأنماط المقابلة المحلي - العالمي ، العدو - الصديق في الحياة الاجتماعية ؛ والحقيقة أن الغريب يضيق حتمية مزعجة لمحاولات الوضوح التصنيفي . ففي البيئات الحضرية للحداثة يظهر الغريب أو الأجنبي داخل عالم الحياة ويرفض المشاركة في بناء الدولة "مجتمع تصورى" وفي جهودها لاستبعاد الغرباء وإعادة تصنيفهم كأصدقاء من خلال سياسات استيعاب قومية . إلا أن هذه المحاولات الرامية لتحقيق توحد وتجانس ثقافي تحقق في النهاية في رأى بومان . والحداثة بمشروعها لفرض النظام على العالم ومشروعات

الهندسة الاجتماعية تصل إلى حدودها القصوى ويتم التخلى عن الحملات الثقافية التي تقويها الدولة . وينذهب يومان إلى أن التحول إلى ثقافة بعد حديثة معاصرة يتبع فرصة أكبر للتسامح مع انتقالنا إلى حقبة يعاد فيها باستمرار ترسيم الحدود القومية والثقافية ويتم عبرها بصورة أيسر .

ومرونة العرق والمراكز العرقية للأمم والمواريث قبل الحديثة والذكريات والخرافات والقيم والرموز المتداخلة فيما بينها والمحفوظة في الوعي الشعبي مؤكدة عند أنتونى سميث Anthony Smith في مقاله. إلا أن هذا في رأى كل من سميث وروبرتسن لا يؤدي بالضرورة للتسامح ، لأن عملية العولمة وتكتيف الاتصال والشعور بأن العالم كيان واحد يساعد على التقارب بين الأمم في تنافس على التفوق الثقافي . وعالم من الثقافات القومية المتنافسة الساعية لرفع مكانة دولها يساعد على احتمال نشوء "حروب ثقافية" عالمية في ظل ضعف أنسس المشروعات العالمية للاندماج الثقافي واللغات المختلفة والأفكار العالمية من قبيل "التوحد عن طريق التنوع" ، على الرغم من وجود البنى التحتية للاتصالات الفنية الضرورية . وتميز هذه الاتصالات خاصة الإعلام العالمي المكثف عند بعض المفكرين بأنها غالباً ما تقدم شبح فرض التجانس الثقافي في صورة "أمبرالية ثقافية" أو "أمريكة" . فيرى شيلر (Schiller, 1985) مثلاً أن الشركات المتعددة الجنسيات تعمل على تعطيل دوائر الاتصال السلكي والإذاعي القومي بحيث تتمكن من إغراء أي حيز ثقافي بلا دفاعات للأمة (انظر 1987 Schlesinger). وبعض البرامج التلفزيونية والعروض الرياضية والحلقات الموسيقية والإعلانات قد تعبّر بسرعة حول العالم، إلا أن هذا لا يعني أن رد فعل المشاهدين والمستمعين المنتجين لسياسات ثقافية متباعدة سيكون موحداً (Featherstone, 1987; Wernick, forthcoming) . ويتناول فريدمان Friedman في مقاله بعض الأمثلة على الجماعات في سياقات قومية متباعدة في مختلف بقاع العالم وسبل تعاملها مع السلع الاستهلاكية والسياحة من خلال العديد من الاستراتيجيات لإعادة بناء الهوية .

ويتضح من مختلف أشكال ريد الأفعال إزاء عملية العولمة أن احتمالات نشأة ثقافة عالمية موحدة تعد ضعيفة ، وأن هناك ثقافات عالمية متعددة . ومع ذلك فإن بعض المساهمين في هذا الكتاب يشيرون إلى أن كثافة التدفقات الثقافية العالمية وسرعتها في عصرنا هذا تدعم الشعور بأن العالم كيان واحد ، مما يؤدي إلى انتشار أنماط ثقافية جديدة تتصادم فيما بينها . وقد تؤدي هذه الشبكة المعقّدة من صور الصدام والاعتماد المتبادل بين العالمي والمحلّى إلى نشأة ثقافات ثلاثة وإلى مزيد من التسامح ، ولكنها قد تؤدي أيضاً إلى ريد أفعال سلبية . فيتناول جون أونيل John O'Niell مثلًا حالة الهلع التي أثارها مرض الإيدز باعتبار أنها أدت إلى تكتيف الشعور بأن العالم كيان واحد

ولابد أن يحتشد لمكافحة ما يهدد النظام العالمي ، ولكنها في الوقت نفسه تعد رد فعل ضد عالمي ناجم عن صعوبة إغلاق الدولة القومية أمام تدفق الفيروسات العالمية . وفي تناول مشابه يشير ببير Beyer إلى عولمة الدين وكيف تخلق موقفاً لا تكون فيه عناصر خارجية يمكن إلقاء التبعة عليها. فمن كان يمثل عنصراً خارجياً أصبح الآن جاراً في ظل العولمة ، وهو ما أدى إلى العجز عن التفرقة بين ما هو أجنبي وما هو محلي . وقد يؤدي ذلك إلى ردود أفعال تمثل في الكوكبية والتسامح والعالمية بصورة تشمل الكل في داخلها، أو إلى مقاومة العولمة في صورة حركات مضادة كالحركات الأصولية غير الغربية التي تعمل ضد عملية "التفريغ" أو مثيلاتها في الغرب والتي تسعى لإقرار برنامج محافظ جديد لحو الفوارق بهدف إعادة بناء العالم المسيحي الغربي . وأوجه التشابه بين ثقافة قومية والثقافة العالمية تتحقق في هذا السياق أيضاً . وفي حين يمكن الإشارة إلى عملية صوغ هويات قومية وإلى دور المثقفين في استغلال المسألة العرقية في محاولة لبناء ثقافة قومية موحدة، فإننا على وعي مؤلم بالمواريث والتواريخ البديلة وطبقات الثقافات المحلية التي تم قمعها نتيجة لهذا المشروع. ويصبح من المستحيل أن نتحدث عن ثقافة مشتركة بالمعنى الأشمل دون الحديث عن الطرف الذي يقدم تعريفها وفي إطار أية مجموعة من أشكال الاعتماد المتداول وتوازنات القوى ولأية أغراض وبالإشارة إلى أي الثقافات الخارجية ينبغي نبذها أو رفضها بهدف خلق شعور بالهوية الثقافية^(٤) . والتفكير في ذلك على مستوى عالمي معناه تصور ما يمكن اعتباره "خارجياً" بالنسبة للعالم أي مناخ التهديد العالمي الذي لا نجده سوى على صفحات روايات الخيال العلمي الخاصة بغزارة الفضاء وحروب النجوم. كما أن المثقفين العالميين عبر القومين (قد نتسائل هنا عن السادة الذين يعمل هؤلاء في خدمتهم) أمامهم طريق طويل لإعادة اكتشاف المرادفات العالمية للعرق وصياغتها والاتفاق عليها .

ومن الواضح أيضاً أن الحديث عن أية ثقافة عالمية ينشأ من داخل زمان ومكان وعرف بعينه . وهذا التناول الذي بين أيدينا ينبع من داخل الدائرة الأكاديمية الأوروبية الغربية وبالإنجليزية وفي أواخر القرن العشرين. وإنه لمن العسير علينا من مر크زية حوارنا الأكاديمي الانجليزي كما يقول والتر بنجامين (W. Benjamin, 1968: 80) أن تتصور المشكلات الخاصة بترجمة لغتنا إلى لغات غير غربية وكيف يؤثر ذلك في جانبها المكانى في العالم (Polier and Roseberry, 1989) . ولكن من الواضح أن العالم أو المفكر الهندي في نيودلهي والذى يرغب فى الاتصال لتبادل المعلومات مع الأرقام اليابانية المقابلة عليه أن يفعل ذلك بالإنجليزية . ونحن فى طريقنا شيئاً فشيئاً لإدراك أن الغرب نطاق خاص فى حد ذاته كما يمثل المرجعية العالمية التى يتعرف الآخرون فى ضوئها على أنفسهم كنوات لها خصوصيتها (Sakai, 1988). وتساعد المناقشات

التي تتناول كيفية تمييز اليابان ضمن السلسلة الغربية المتصلة لما قبل الحداثة والحداثة وما بعد الحداثة على إبراز هذه المشكلة. ففي حين أصبح للبابان حضور عالمي لا يمكن تجاهله فإن التدفقات الثقافية العالمية إلى اليابان ومنها قد تقنن تماماً . ويبقى مدى إمكانية تحول الحديث عن "عصر ثقافي" جديد في اليابان في الثمانينيات (انظر Harootunian, 1989) إلى مشروع ثقافي عالمي محكم أمراً في طي الغيب . ومع ذلك فإننا ندرك أن "تشريع العالم" (Maffesoli, 1988) 'orientalization of the world' هو مشروع عالمي غير مستبعد - ولو أن عملية فرض مجموعة التداعيات الثقافية التي تشيرها هذه الفكرة ومكانتها في الصراعات القائمة حول تحديد النظام الثقافي العالمي لم تبدأ بعد .

هوماشر

ما كان لهذه المسألة أن تناقض لولا العمل الرائد عن العولمة لرونالد روبرتسن الذي تناول هذه المجموعة المتميزة من المشكلات على صفحات نورية *Theory, Culture & Society* في أوائل الثمانينيات . وقد استفادت مجموعة المقالات من مناقشتنا ومن نصائحه ومقترحاته على مدار السنين. كما قدم بوين عدداً من التعليقات والمقترحات الهمة.

(١) يوضح بومان (Zygmunt Bauman, 1989: 152) هذه الصلة حيث يقول: «إن أنماط ما بعد الحداثة وعلى خلاف أنماط الحداثة لا يمكن أن ترسخ جنورها في واقع الدولة القومية».

(٢) يُشار في هذا الصدد إلى أن فالرشتاين لا يعترف بمكان لعلم النفس في هذه المناقشة. وللاطلاع على موقف يسعى للذهاب إلى ما وراء الإطار المرجعي لمجتمع الدولة القومية ويقول في الوقت نفسه بإمكانية وجود علم اجتماعي متكامل يشمل علم النفس انظر موسكوفتشي (Moscovici, 1988) . كما قام إلياس (Elias, 1978, 1982, 1985) ببلورة موقف تتفق بين العديد من «المستويات» و«النطاقات الإقليمية» للعلم الاجتماعي ، بما في ذلك النفسي والاجتماعي الذين يتم الفصل بينهما عادة. (انظر Elias, 1969) .

(٣) قد تؤدي الثقافات الثالثة إلى إضعاف طابع روتيني وشكلي على الاتصالات بغض النظر خفض حدة الفحوص نظراً للأعباء الكبيرة التي تفرضها هذه الصدامات على المجزات الشخصية للأفراد. ولكن من الممكن أيضاً حدوث عمليات محو الطابع الشكلي وإضعافه الطابع الشكلي على عملية محو الطابع الشكلي بمجرد أن يضعف التهديد العاطفي الذي تشكله الاتصالات (انظر Wouters, 1986; forthcoming) .

(٤) للاطلاع على إيضاح لمشكلات المشاركة في كتابة تاريخ العالم - مشروع كتابة نسخة منقحة من *History of the Scientific and Cultural Development of Mankind* (تاريخ التطور العلمي والثقافي للبشرية) بدعم من اليونسكو والذي جذب المؤرخين من كل أرجاء العالم انظر Burke, 1989 .

المصادر والمراجع

- Bauman, Z. (1989) 'Sociological responses to postmodernity', in C. Mongardini and M. L. Maniscalco (eds), *Modernismo e Postmodernismo*. Roma, Bulzoni editore.
- Benjamin, W. (1968) *Illuminations*. New York: Harcourt, Brace and World.
- Burke, P. (1989) 'New Reflections on World History', *Culture and History* 5.
- Elias, N. (1969) 'Sociology and Psychiatry', in S. H. Foulkes and G. S. Prince (eds), *Psychiatry in a Changing Society*. London: Tavistock.
- Elias, N. (1978) *The Civilizing Process . Volume I*. Oxford: Blackwell.
- Elias, N. (1982) *The Civilizing Process . Volume II*. Oxford: Blackwell.
- Elias, N. (1985) 'On the Sociogenesis of Sociology', *Sociologisch Tijdschrift*. 11 (1).
- Featherstone, M. (1987) 'Consumer Culture, Symbolic Power and Universalism', in G. Stauth and S. Zubaida (eds), *Mass Culture, Popular Culture and Social Life in the Middle East*. Boulder: Westport Press .
- Featherstone, M. (forthcoming) 'Postmodernism, Consumer Culture and Global Disorder', in *Postmodernism and Consumer Culture*. London: Sage.
- Haferkamp, H. (1987) 'Beyond the "Iron Cage" of Modernity?', *Theory, Culture & Society* 4 (1) .
- Hannerz, U. (1989) 'Notes on the Global Ecumene', *Public Culture* 1 (2) .
- Harootunian, H. (1989) 'Visible Discourses Invisible Ideologies' in M. Miyoshi and H. Harootunian (eds), *Postmodernism and Japan* . Durham, NC: Duke University Press.
- King, A. (1990) *Global Cities* . London: Routledge.
- Kopytoff, I. (1987) 'The International African Frontier: The Making of African Political Culture', in *The African Frontier* . Bloomington: Indiana University Press.
- Lash, S. and Urry, J. (1987) *The End of Organized Capitalism* . Oxford: Polity Press.
- Lipietz, A. (1987) *Miracles and Mirages : the Crisis of Global Fordism* . London: Verso.
- Lukes, S. (1973) *Emile Durkheim : His Life and Work* . Harmondsworth: Allen Lane.
- Maffesoli, M. (1988) *Le temps de Tribus* . Paris: Klinsieck.
- Moore, W. E. (1966) 'Global Sociology: the World as a Singular System', *American Journal of Sociology* 71 (5).

- Moscovici, S. (1988) *La machine à faire des dieux*. Paris: Fayard.
- Moscovici, S. (forthcoming), 'Questions for the Twenty-First Century', *Theory, Culture & Society* .
- Offe, K. (1985) *Disorganized Capitalism* . Oxford: Polity Press.
- Polier, N. and Roseberry, W. (1989) 'Triste tropes: postmodern anthropologists encounter the other and discover themselves'. *Economy and Society* 18 (2).
- Sakai, N. (1988) 'Modernity and its critique. The problem of universalism and particularism', *South Atlantic Quarterly* 87 (3).
- Schiller, H. I. (1985) 'Electronic information flows: new basis for global domination?', in P. Drummond and R. Patterson (eds), *Television in Transition* . London: British Film Institute.
- Schlesinger, P. (1987) 'On national identity: some conceptions and misconceptions criticized', *Social Science Information* 26 (2).
- Tiryakian, E. A. (1986) 'Sociology's great leap forward: the challenge of internationalization', *International Sociology* 1 (2).
- Wallerstein, I. (1987) 'World-Systems Analysis', in A. Giddens and J. Turner (eds), *Social Theory* . Oxford: Polity Press.
- Wernick, A. (forthcoming) 'Promo Culture: the cultural triumph of exchange'. *Theory, Culture & Society* 7 (4).
- Wouters, C. (1986) 'Formalization and informalization: changing tension balances in civilizing processes'. *Theory, Culture & Society* 3 (2).
- Wouters, C. (forthcoming) 'Social stratification and informalization in global perspective'. *Theory, Culture & Society* 7 (4).
- مايلك فيذرستون يقوم بتدريس علم الاجتماع في كلية تيس سايد التقنية ومن مؤلفاته *Postmodernism and Consumer Culture* (ما بعد الحداثة والثقافة الاستهلاكية) . كما شارك في تحرير كتاب *Body, Culture and Society* (الجسد والثقافة والمجتمع) وقد تشرأ بدار سديج للنشر بتأخر عام ١٩٩٠ .

العولمة كفكرة محورية

رولند روبرتسن

«لن يتم فعل شيء به، إلا أن دون أن يشارك العالم كلّه فيه» .

(Paul Valery, quoted in Lesourne, 1986: 103)

«نحن على الطريق من غمض الفلسفة الأوروبية إلى فجر الفلسفة العالمية» .

(Karl Jaspers, 1957: 83-4)

«طالما أن الواقع الراهن قد أتى إلينا بحاضر عالمي بلا ماضٍ مشترك، فإن الخطير ماثل في أن يحيل كل المواريث وكل تواريخ الماضي الخاص إلى شيء غير ذي صلة» .

(Hannah Arendt, 1957: 541)

«إن تحويل الوسيط إلى الحديث يمكن وصفه بطريقتين على الأقل. فهو بصورة ما يمثل الاتجاه نحو دعم الدولة الإقليمية وتقويتها... وفي صورة أخرى يمثل إعادة تنظيم أولوية المجالين التوقي والمحلي. فكان العالم أو عبر القومي أو البيئي في العصوب الوسطى تاتي في المقام الأول، وكان المحلي ثانياً» .

(Richard Rosencrance, 1986: 77)

ينصب اهتمامنا في هذه المناقشة على الجوانب التحليلية والتجريبية للعولمة. ونود من ناحية أخرى أن نطرح بعض التساؤلات العامة عن النظرية الاجتماعية. أما بالنسبة للقضية الرئيسية فسنمهد الطريق لتحليل منظم وتقدير للعولمة منذ أواسط القرن الثامن عشر - مع الإشارة إلى المراحل الرئيسية للعولمة في تاريخ العالم الحديث واستكشاف بعض من أبرز جوانب الحالة العالمية المعاصرة من منظور تحليلي . وعلى الجبهة النظرية العامة ، نرى أن كثيراً من النظرية الاجتماعية يعد محصلة لعملية العولمة ورد فعل ضمني لها - في مقابل ارتباط مباشر بها .

Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 7 (1990), 15-30.

وهكذا فإننا نؤكد على الحاجة إلى إعادة توجيه النظرية والبحث نحو فهم واضح للعولمة . فهناك اهتمام متزايد بهذا الموضوع ، إلا أن كثيراً من جوانبه يتم التعبير عنه بصورة شديدة الإسهاب وهناك خطر داهم في أن تحول "العولمة" إلى "ملعب" فكري ، أى موقع للتعبير عن الاهتمامات النظرية الاجتماعية المتبقية والتدليل التأولى أو عرض التفضيلات الإيديولوجية العالمية . على أى الأحوال فإننا نعتقد أننا لابد أن نأخذ رأى فالرشتايern (309: 1987) مأخذ الجد بأن «تحليل النظم العالمية ليس نظرية عن العالم . إنه احتجاج على الطرق التي تكون بها البحث العلمي الاجتماعي بالنسبة لنا جميعاً في بدايته في أواسط القرن التاسع عشر» . ومع أننا لا نتفق مع نظرية النظام العالمي بالمعنى المتعارف عليه للمصطلح ، وذلك أولاً ، بسبب الجانب الاقتصادي منها (Robertson and Lechner, 1985) ونحن لسنا متشائمين إزاء احتمال قدرتنا على إنجاز عمل نظري له قيمة عن العالم ككل ، فإننا نرى أنه من الأهمية بمكان بالنسبة لنا أن ندرك تماماً أن معظم علم الاجتماع التقليدي الذي تطور منذ الربع الأول من القرن العشرين ظل أسيراً لوضع فكرة الأمن القومي المتماسكة والمعزولة ثقافياً في إطار مؤسساتية عالمية في المرحلة الأساسية من علم الاجتماع "الكلاسيكي" (Robertson, 1990a) . ومن الغريب أن الجانب العالمي من تلك الظاهرة لم يلق إلا القليل من الاهتمام (Meyer, 1980) .

العولمة وهيكلة العالم

تعد المناقشة الحالية استمراراً لجهودنا السالفة لوضع موضوع العولمة في إطار نظري ، وهي مهمة ازدادت صعوبتها على أثر الأحداث التي طرأت على كل من الصين والاتحاد السوفيتي وأوروبا والتي فاجأت كل الآراء التقليدية المتعلقة بالنظام العالمي . وفي الوقت نفسه فإن هذه الأحداث والظروف التي نجمت عنها جعلت الجهد التحليلي أمراً عاجلاً . فقد دخلنا مرحلة تبدو لنا في عام ١٩٩٠ كمرحلة شك عالمي كبير لدرجة أن نفس فكرة الشك تُعدّ بأن توضع في إطار مؤسساتي على مستوى عالي . بعبارة أخرى ، هناك صلة غريبة بين فكرتي ما بعد الحادثة وما بعد الحديث "والزلزال" الجغرافية السياسية التي مررنا (نحن بمعناها العالمي) بها في السنوات الأخيرة .

ونحن في حاجة إلى توسيع مفهومنا عن "السياسة العالمية" بحيث تيسر النقاش المنظم للعلاقة بين السياسة بمعناها الضيق نسبياً والتساؤلات العريضة عن "المعنى" والتي لا سبيل لفهمها إلا بتفسيرات حساسة وواسعة النطاق تجريبياً للحالة الإنسانية العالمية ككل . ونرى على وجه التحديد أن ما يطلق عليه اسم السياسة العالمية قد تركز في القرن العشرين على قضية رد الفعل إزاء الحادثة التي تبلورت بعض جوانبها

سياسيًا وبولياً كمقياس "للحضارة" (Gong, 1984) في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين في إشارة خاصة إلى ضم المجتمعات غير الأوروبية (الأسيوية بصفة خاصة) ضمن "المجتمع الدولي" للمركزية الأوروبية (Bull and Watson, 1984).

تشكل الشيوعية والرأسمالية الديمocrاطية نمطين تبادلين لقبول الحداثة (Parsons, 1964) – ولو أن البعض قد يقول الآن إن الانحسار المفاجئ الأخير للشيوعية قد يعزى في جزء منه إلى "سعيها لحفظ على سلامته النظام بعد الحديث" (Parsons, 1967: 484-5) باستحضار "الاشتراكية" كمحور لسلسلة من "الإيماءات الخفية الرامية للتصالح ... مع كل من الماضي والمستقبل" (Parsons, 1967: 484). ومن ناحية أخرى فالفاشية والفاشية الحديثة قد أوليتا اهتمامهما المباشر في الآونة الأخيرة إلى تجاوز مشكلات الحداثة أو حلها وذلك على الرغم من مزاعمهما السابق عن إقامة "نظم" مجتمعية وبولية جديدة (كما كان الحال بالنسبة لقوتها المحور في الحرب العالمية الثانية ألمانيا واليابان). ونادرًا ما اعتبرت السياسة العالمية للنقاش العالمي حول الحداثة ذا صلة بالنسبة للأخيرتين ، ومع ذلك فمن الواضح أن "الإحساس بال曩ى لدى القوى الكبرى المتحاربة في الحرب العالمية الأولى يكشف عن تناقض واضح بين السمة المؤقتة لنبول كل من النظمتين التحالفيتين والأسباب الأساسية للكراهية وسوء الفهم" (Kern, 1983: 277) بينما كانت الدول التي اعتبرها زعماؤها محرومة نسبيًا – وأبرزها ألمانيا واليابان – تركز اهتمامها على مواجهة مشكلة الحداثة في الناحيتين السياسية والعسكرية^(٢) . وربما كانت الحرب الباردة التي بدأت بعد هزيمة الفاشية تمثل مقاطعة وتجميدًا جزئيًا للسياسة الثقافية العالمية للحداثة وأنه في ظل احتمالات انتهاء المحتملة للحرب الباردة قد تستأنف هذه السياسة في موقف يتسم بدرجة أكبر كثيراً من التعقيد العالمي – في السياسات المتداخلة للعولمة المكثفة ولغة خطاب ما بعد الحداثة و"الصحوة العرقية" (Smith, 1981) التي قد تعد في حد ذاتها أحد جوانب المرحلة المعاصرة من العولمة (Lechner, 1984).

وأية محاولة لوضع إطار نظري للمجال العام للعولمة لابد أن يمهد الطريق لمناقشته نمطية لسياسة الحالة الإنسانية العامة وذلك بمحاولة الإشارة إلى بنية أي تناول قابل للتطبيق لشكل العالم ككل وـ"معناه" . ونرى من جانبنا أن هذه مسألة عاجلة لأن معظم النقاش المعاصر عن الساحة العالمية يبهره مفسرون يعملون تحت مظلة "الدراسات الثقافية" وبقليل من الاهتمام بقضية التعقيد العالمي والعشواوية البنائية فيما عدا العبارات المتكررة عن "الرأسمالية المتأخرة" أو بروز "الشركات المتعددة الجنسيات" . وليس معنى هذا أن العامل الاقتصادي ليس له أهمية ولا أن الجانب النصي (أو "القوة والمعرفة") من "النظام العالمي" ذو أهمية ثانوية . بل إننا نؤكد أن كلاً من

اقتصاديات الساحة العالمية وثقافتها ينبغي ربطها تحليلياً بالسمات البنوية والفعلية العامة للنظام العالمي .

إننا نعتقد أن ما يسمى عولمة يمكن فهمه بأفضل صورة بأنه يشير إلى مشكلة الشكل التي يصبح العالم من زاويتها "موحداً" ولكن دون أن يندمج بصورة وظيفية سانجة (Robertson and Chirico, 1985). بعبارة أخرى فالعولمة كموضوع هي مدخل فكري لشكلة النظام العالمي بأشمل معانيه، ولكنها مع ذلك مدخل ليست له وسيلة إدراكية دون مناقشة مستفيضة للمسائل التاريخية والمقارنة. كما أنها ظاهرة تتطلب ما يعرف عادة بالتناول المتعدد الأفرع العلمية. وقد تم تناول المجال العام لدراسة العالم ككل من خلال مبحث العلاقات الدولية (أو الدراسات الدولية). وقد تعزز هذا البحث (الذى يعد مبحثاً فرعياً من العلوم السياسية) في أثناء بعض مراحل عملية العولمة الكلية ويعاد تكوينه حالياً بالإشارة إلى التطورات التي طرأت على سائر المجالات العلمية ومنها الدراسات الإنسانية (Der Derian and Shapiro, 1989).

والحقيقة أن أول نشاط مركز لدراسة العالم ككل من جانب علماء الاجتماع في السنتينيات (تمت مناقشة هذه النقطة في Nettl and Robertson, 1968) كان من زاوية فكرة "علم اجتماع العلاقات الدولية". ولا شك أن غالبية علماء الاجتماع إلى يومنا هذا يتناولون المسائل "فوق المجتمعية" من منظور "العلاقات الدولية" (وتتويجات منها من قبل العلاقات عبر القومية والعلاقات غير الحكومية وال العلاقات فوق القومية والسياسة العالمية وغير ذلك) . إلا أن هذا الاتجاه أخذ في الانحسار مع تصاعد التساؤلات حول ما يسميه مايكل مان (Michael Mann, 1986) التصور المركزي للمجتمع. وهناك محاولات لإيجاد مبحث جديد لدراسة العالم ككل بما في ذلك "النظام العالمي" المعاصر (Bergeson, 1980)، إلا أننا نرى أننا في حاجة إلى مبحث جديد لكنى ندرس العالم ككل، بل إن النظرية الاجتماعية بتوسيع معاناتها - أي كمنتور يمتد عبر العلوم الاجتماعية والدراسات الإنسانية (Giddens and Turner, 1987: 1) بل عبر العلوم الطبيعية أيضاً - ينبغي أن يعاد توجيهها وتوسيع نطاقها بحيث تجعل من اهتمامها "بالعالم" تأليلاً محوريًا وبحيث تحصر البحث التجربى والتاريخى المقارن فى نفس الاتجاه .

ومما لا شك فيه أن هناك محاولات عديدة في تاريخ النظرية الاجتماعية للتحرك في هذا الاتجاه ، إلا أن بنية عملية العولمة نفسها قد أعاقت هذه الجهود عن الانطلاق في خطة بحث ناضجة (Robertson, 1990a)، وخاصة إبان فترة الانطلاق الكبرى للعولمة نفسها أي من ١٨٨٠ إلى ١٩٢٥ . ولما كان الحال كذلك، فإنه يؤدى بنا إلى وضع يصبح فيه بذل الجهد لوضع نظرية اجتماعية عالمية يعنو مجرد أمر تتطلبه شفافية

العمليات التي تحيل العالم المعاصر ككل إلى كيان واحد (Robertson, 1987a, 1989) بل إن جهودنا في هذا الصدد تعد حيوية لفهم التجربى للأسس التى تقوم عليها مادة النسقية والتعددية النسقية المعاصرة. وهناك كم هائل من المناقشات ظهرت فى السنوات الأخيرة عن المرونة الذاتية والحالة النظرية الحيوية وما شابه ذلك؛ إلا أن معظم هذه المناقشات كان أبعد ما يكون عن مناقشة العالم الواقع بالمعنى المزدوج للواقع اليومى المعاصر الوضع العالمى الراهن. بعبارة أخرى فإن النظرية الاجتماعية الرائجة تفضل المجرد والمحلى من منظور عالمي مبسط على تجاهل الأسس العالمية والحضارية للنظرية الاجتماعية الغربية نفسها. (وكما سنرى فالفرق بين العالمى والمحلى تزداد تعقيداً وإشكالية لدرجة أننا ينبغي أن نتحدث الآن بمصطلحات من قبيل "وضع عالم الحياة فى إطار مؤسى عالمى" وإضفاء الطابع المحلى على العالمية").

وفي النصف الثانى من الثمانينيات أصبحت "العولمة" (ومرافقتها "التبوليد") مصطلحاً شائعاً في الدوائر الثقافية والتجارية والإعلامية وغيرها في عملية تكتسب عدداً من المعانى ودرجات متفاوتة من الدقة. وكان هذا مصدرأً للإحباط ولكن لا يدعو بالضرورة إلى المفاجأة أو الفلق بالنسبة لمن كانوا يسعون منذ عقود لإيجاد تعريف صارم نسبياً للعولمة باعتبارها جزءاً من محاولة للتوافق مع الجوانب الرئيسية "المعنى والتغيير" المعاصرتين (Robertson, 1978). ومع ذلك فقد ظهر العديد من التحليلات والأبحاث حول الفكرة العامة للعولمة وإن لم يكن دائماً حول مفهومها الفطى . وسنحاول في مقالنا هذا أن نستعين ببعض من القضايا الأشد إلحاحاً في هذا المجال ولكن دون إجراء مسح عام لها أو تقويم لمختلف المواقف إزاء قيام النظام العالمى المعاصر والمجتمع العالمى والكيان العالمى أو أى مما يختاره البعض اسمأً لعالم أواخر القرن العشرين ككل؛ بل بتناول بعض الموضوعات التحليلية والتاريخية المهمة نسبياً .

إننا نتعامل مع العولمة كظاهرة حديثة نسبياً ، ونرى أن هناك ارتباطاً وثيقاً بينها وبين الحداثة والتحديث وما بعد الحداثة وما بعد التحديث (إذا كان للمؤلفين الآخرين أية قوة تحليلية) . ولتكن واضحاً أنه بمحاولة تبرير الافتراض الذى أقدمه وهو أن العمل فى إطار نمط العولمة ينبغي أن يقتصر على الماضي القريب نسبياً . ونرى أن مفهوم العولمة فى حد ذاته ينطبق على سلسلة خاصة من التطورات المتعلقة بالبنية الملوسة للعالم ككل. ومصطلح "بنية structuration قد تم اختياره بطريقة محسوبة . ومع أننا سنتناول بعض جوانب مغامرة جيدنز على "الساحة العالمية" فإننا لا نستطيع تحيط فى هذا المقال بالمشكلات العامة الناجمة عن مفهوم البنية (Cohen, 1989) . ولن نزيد عن القول بأن مفهوم البنية لو كان مفيداً لنا تحليلياً فى العقود القادمة فلا بد من نقله من سياقه شبه الفلسفى وانغلاقه على لغات الخطاب الثابتة عن الذاتية

الموضوعية والفرد والمجتمع والطوعية والاحتمالية وما إلى ذلك (Archer, 1988). كما ينبغي ربطه مباشرة بالعالم الذي نحيا فيه، وأن يسهم في فهم صورة النظام العالمي. ولابد من تركيزه على إنتاج "العالم" وتكتثره باعتباره أبرز بنية في عصرنا (Wuthnow, 1978: 65). ونفس الشيء ينطبق على إشكالية القوة الثقافية التي وضعتها مارجريت أرشر مؤخرًا (1988) في إطار نظري.

إن التاريخ الإنساني مزدحم بالأفكار عن البنية الفيزيقية للعالم وجغرافيته وموقعه الكوني ومكانته الروحية والعلمانية (Wagar, 1971)؛ وقد نشأت الحركات والتنظيمات المهتمة بتنميـة العالم كـل أو توحـيدـه مـنـذـ الـفـيـ عـامـ علىـ الـأـقلـ؛ وهـنـاكـ أفـكـارـ عنـ الـصـلـةـ بينـ الـعـالـىـ وـالـخـاصـ كـانـتـ محـورـيـةـ بـالـنـسـبـةـ لـكـلـ الـحـضـارـاتـ الـكـبـرـىـ . وـهـنـىـ ماـ عـرـفـ مؤـخـراـ باـسـمـ "ـالـسـلـسـلـةـ الـعـالـمـيـةـ-ـالـمـلـحـلـيـةـ"ـ أوـ "ـالـسـلـسـلـةـ الـمـلـحـلـيـةـ-ـالـعـالـمـيـةـ"ـ كانـ قدـ طـرـحـ مـنـذـ الـقـرـنـ الثـانـيـ قـبـلـ الـمـيـلـادـ حـينـ كـتـبـ پـولـيـبيـوسـ فـيـ كـتـابـهـ التـارـيـخـ الـعـامـ ماـ يـلـىـ فـيـ إـشـارـةـ إـلـىـ نـشـأـةـ الـإـمـبـراـطـوـرـيـةـ الـرـوـمـاـنـيـةـ :ـ "ـفـيـمـاـ مـضـىـ لـمـ يـكـنـ لـلـأـشـيـاءـ الـتـىـ حـدـثـ فـيـ الـعـالـمـ صـلـةـ بـيـعـضـهاـ الـبـعـضـ ...ـ أـمـاـ مـذـ ذـلـكـ الـوقـتـ فـإـنـ كـلـ الـأـحـدـاثـ مـتـرـابـطـةـ فـيـ حـزـمـةـ وـاحـدةـ"ـ (ـKohn, 1971: 121ـ).ـ وـمـعـ ذـلـكـ فـالـنـقـاطـ الـمـهـمـةـ هـىـ أـنـهـ لـمـ يـتـمـ التـفـكـيرـ وـاقـعـيـاـ فـيـ أـنـ "ـالـبـشـرـيـةـ تـجـهـ بـسـرـعـةـ نـحـوـ التـحـولـ مـاـدـيـاـ إـلـىـ مجـتمـعـ وـاحـدـ"ـ إـلـاـ فـيـ الـعـصـورـ الـحـدـيـثـةـ نـسـبـيـاـ (ـHobhouse, 1906: 331ـ)ـ وـلـمـ تـتـحـدـثـ أـعـدـادـ كـبـيرـةـ مـنـ النـاسـ فـيـ مـخـتـلـفـ بـقـاعـ الـعـالـمـ عـنـ مـشـكـلـةـ "ـتـنـظـيمـ"ـ الـعـالـمـ كـلـ إـلـاـ فـيـ فـتـرـةـ حـدـيـثـةـ نـسـبـيـاـ .ـ وـهـذـهـ الـمـشـكـلـةـ الـمـتـعـلـقـةـ بـتـنـميـةـ الـعـالـمـ -ـ بـمـاـ فـيـ ذـلـكـ مـقاـومـةـ الـعـالـمـيـةـ -ـ هـىـ الـتـىـ نـسـعـىـ لـتـرـكـيزـ مـفـهـومـ مـوـضـوعـ الـعـولـةـ عـلـيـهـ .ـ

كان من الممكن للعالم ككل أن يصبح هو الواقع الذي هو عليه الآن وعبر مسارات غير تلك التي اتخذت (Lechner, 1989). وكان يمكن للعالم أن يتحول من حيث المبدأ إلى "نسق واحد" (Moore, 1966) من خلال الهيمنة الامبرالية لدولة واحدة أو تحالف كبير بين أسرتين حاكمتين أو دولتين أو أكثر، أو بانتصار "البروليتاريا العالمية"، أو بالانتصار العالمي لأحد أشكال الدين المنظم، أو بتبلور "الروح العالمية"، أو تمضي النزعة القومية عن مثال "التجارة الحرة"، أو بنجاح الحركة الفدرالية العالمية، أو بانتصار إحدى الشركات التجارية على مستوى العالم، أو بطرق أخرى. وقد سادت بعض هذه السبل في بعض اللحظات من تاريخ العالم. وبالتوافق تحليلياً مع الطرف المعاصر علينا أن نقر بأن بعض هذه الاحتمالات يتساوى في القدم مع تاريخ العالم نفسه بـأى معنى هذه العبارة وأوسمهم في نشأة العالم الواحد في أواخر القرن العشرين. كما أن معظم تاريخ العالم يمكن اعتباره سلسلة متتابعة من صيغة مصغرة من العولمة ، بمعنى أن قيام الامبراطورية التاريخية مثلًا كان يشتمل على توحيد أقاليم

وكيانات اجتماعية كانت منعزلة من قبل. كما كانت هناك تحولات في الاتجاه المضاد، كما هو الحال في تفكك أوروبا في العصور الوسطى ، ولو أن نشأة الدولة الإقليمية ساعد على دفع الإمبريالية قدمًا ومعها تصورات عن العالم ككل .

على أية حال فليس ثم احتمال ساد بصورة أكثر استمرارية من غيره في زعمنا . ربما كانت هناك فترات في تاريخ العالم كان أحد الاحتمالات فيها يمثل "قوة عولمة" بدرجة أكبر من غيره - وهو ما لابد أن يمثل جانباً حيوياً من مناقشة العولمة بصورةها التاريخية الطويلة - إلا أنها باعتبارنا أهل العالم لم نتحرك نحو الطرف الإنساني العالمي الراهن على أحد هذه المسارات أو ولو على شريحة صغيرة منها . ومع ذلك ففي المناخ الراهن من "العالمية" هناك ميل قوي لدى البعض للتأكيد على أن العالم الواحد في عصرنا يمكن تفسيره من ناحية عملية بعينها أو عامل واحد بعينه - كالغرب " أو "الإمبريالية" أو "الحضارة" بمعناها الدينامي . والحقيقة أن مشكلة العالمية - كما أشرنا - في موضع آخر (Robertson, 1990b) يحتمل أن تصبح أساساً لصراعات إيديولوجية وتحليلية في القرن الحادى والعشرين^(٤) .

وإذا كانا نختلف مع الرأى القائل بأن المنظرين الاجتماعيين ينبغي أن يتزموا الحيدة في هذا الصدد وفي غيره، فإننا نلتزم بالرأى الذي يرى أن الموقف الأخلاقى للمرء ينبغي أن يأخذ جانب الواقعية، فلا مصلحة للمرء في السعي لوضع خارطة لهذا المجال أو لغيره من مجالات الحالة الإنسانية . بعبارة أخرى فإننا نرى أن الفهم المنظم للبنية الكبرى للنظام العالمي يعتبر جوهرياً بالنسبة لقابلية أي من أشكال النظرية المعاصرة للتطبيق، وأن مثل هذا الفهم لابد أن تتضمن فصلاً تحليلياً للعوامل التي تساعده على التحول إلى عالم واحد - كانتشار الرأسمالية والإمبريالية الغربية وتطور نظام إعلامي عالمي - عن تيمة بنية القوة العامة والعالمية (أو الثقافة) . وإذا كانت الصلة التجريبية بين مجموعتي القضايا على درجة كبيرة من الأهمية (والتعقيد بالطبع) فإن دمجهما يؤدى بنا إلى كل أنواع المصاعب ويحد من قدرتنا على التوافق مع المصطلحات الأساسية والمفيرة للنظام العالمي المعاصر .

وهكذا فلابد من العودة إلى مسألة النمط الفعلى للحركات الأخيرة والمعاصرة في اتجاه الاعتماد العالمي المتبادل والوعي العالمي . وبطرح المسألة الأساسية بهذه الطريقة تواجهنا على الفور تلك القضية الحيوية المتعلقة بالفترة التي أصبحت الحركة نحو العالم كنسق موحد فيها أكثر جموداً أو أقل . وإذا فكرنا في تاريخ العالم باعتباره يتكون منذ حقب مديدة من موضوعية عدد من الحضارات المختلفة القائمة بدرجات متفاوتة من العزلة فيما بينها ، نجد أن مهمتنا الآن هي أن نفكر في السبل التي

“انقل” بها العالم من كونه “في حد ذاته” إلى مشكلة إمكانية كونه قائماً “لذاته”. ولكن قبل الدخول مباشرة في هذه القضية الحيوية لابد أن تطرق إلى بعض النقاط التحليلية الأساسية ، وذلك من خلال أحدث ما قاله جيدنز (Giddens, 1987: 255-93) عن “الدول القومية في نظام الدولة العالمية” .

إن جيدنز يرى أن «نمو سيادة الدولة الحديثة كان يعتمد منذ نشأتها الأولى على مجموعة من العلاقات بين الدول» (Giddens, 1987: 263). ولزيادة من الإيضاح فهو يرى أن حقبة إبرام المعاهدات في أعقاب الحرب العالمية الأولى «كانت أول نقطة نشأة نسق مرن من الدول القومية على مستوى العالم» (Giddens, 1987: 256). ونحن نتفق تماماً مع كل من التأكيد على أهمية ما بعد الحرب العالمية الأولى وزعم جيدنز بأنه : «لو ظهر نمط جديد وشديد الخطر من الحروب في ذلك الوقت لظهر معه نمط جديد من السلام» (Giddens, 1987: 256). وبصورة عامة فإن رأى جيدنز بأن تطور الدولة الحديثة كان يتم على ضوء معايير تزداد عالمية ويتعلق بسيادتها ، يعد على درجة من الأهمية والأصلية . ولكن في الوقت نفسه يميل إلى دمج قضية فرض التجانس على الدولة (بالمعنى الهيحيلى) - وهو ما يسميه جيدنز “البعد العالمي للدولة القومية” (Giddens, 1987: 264) - قضية العلاقات بين الدول .

ونرى من جانبنا أنه من الأهمية بمكان أن نميز من ناحية بين انتشار التوقعات فيما يتعلق بالشرعية الخارجية ونمط فصل الدولة، ومن ناحية أخرى تطور معايير تنظيمية خاصة بالعلاقات بين الدول؛ وفي حين أنها نعرف بأن قضية قوى الدولة وحدودها ترتبط تجريبياً ببنية العلاقات بين الدول، وبأنها تتضمن محوراً مهماً للدولة، فقد لفتنا درديريان (James Der Derian, 1989) مؤخراً إلى أحد الجوانب المهمة من تلك المسألة بإشارته إلى قرب الإعلان الرسمي لحقوق الإنسان بأن السيادة تكمن في الدولة من إعلان جيريمي بنتهام في نفس عام ١٧٨٩ بأنه كانت هناك حاجة لعالم جديد - أي “دولى” - وهو ما «يعبر عن فرع القانون الذي يتدرج تحت اسم “قانون الدول”» (Bentham, 1948: 326) .

وهكذا فمما لا شك فيه أن القضيتين اللتين نركز عليهما من خلال تحليل جيدنز متداخلتان وستظلان كذلك ، في حين أنه من المهم أن نبقى على كل منها بمعرض عن الأخرى تحليلياً حتى تتمكن من تقويم التنوع في طبيعة الصلات التجريبية بينهما . موجز القول إن مشكلة الصدفة الناجمة عن سيادة الدولة وتطور قواعد العلاقات بين الوحدات ذات السيادة ليست هي نفس قضية تبلور وانتشار تصورات عن نظام الدولة القومية (Smith, 1979) ، ولا هي تشبه نمو وانتشار تصورات عن شكل المجتمع

ال الدولي" و معناه (Gong, 1984) . والمجموعة الأخرى من القضايا على "مستوى" يختلف عن ذلك الذي يتناوله جيدنر .

والسبب الأساسي لتأكيدنا على هذه المسألة هو أنها تقدم مدخلاً آنياً لما نعتبره أشد المشكلات العامة إلحاحاً في التناول المعاصر للعولمة . وبعد تحليل جيدنر نموذجاً جيداً لمحاولة التحرك صوب الحالة العالمية عن طريق الاهتمامات التقليدية للنظرية الاجتماعية . وإذا كنا نسلم بأن اهتمامه ينصب في المقام الأول على الحديث عن الدولة القومية الحديثة والعنف الداخلي والخارجي الذي ارتبط بنموها، تظل هناك حقيقة فحواها أنه على الرغم من كل ما ذكره جيدنر عن القضايا العالمية في نهاية تحليله فإنه مقيد بضرورة وضع "النسق العالمي الراهن" في بؤرة حديثه عن "نسق الدولة العالمية" (Giddens, 1987: 276-7) . ومع أنه في النهاية يفصل بمصطلحات تحليلية بين نسق الدولة القومية (بالغموض الذي أشرنا إليه) باعتباره الجانب السياسي من النسق العالمي وبين "نسق المعلومات العالمي" (باعتباره ينتهي "لنظم رمزية وأنماط خطابية") وبين "الاقتصاد الرأسمالي العالمي" (بوصفه البعد الاقتصادي من النسق العالمي) و "النظام العسكري العالمي" (باعتباره يتعلق "بالقانون وأنماط العقوبة") - بحدى ما تبقى من توجهات الستينيات (Nettl and Robertson, 1968) وبحدى موقف پارسونى عام . وينتهي جيدنر بوضع "خارطة" لما يتزدّد في تسميته بالنسق العالمي ، وهو نسق يرتكز على وصفه لنشأة نسق الدولة الحديثة .

إن "وضع خارطة" للعالم اجتماعياً وعلمياً يعد بالطبع أمراً شائعاً بعد أن تبلور من ناحية في الستينيات مع انتشار مفاهيم تتعلق بوجود العالم الثالث ، واستقطب العالمين الأول (الليبرالي الرأسمالي) والثاني (الشيوعي الصناعي النامي) من ناحية أخرى . ومنذ تلك الحقبة - وهي بداية المرحلة الراهنة من عولمة أواخر القرن العشرين - انتشر عدد كبير من الخرائط المختلفة للنسق العالمي للمجتمعات القومية ، وكانت في الحقيقة خرائط إيديولوجية متصارعة أو "علمية" لدرجة يمكن القول معها إن لغة خطاب وضع الخرائط يعد عنصراً حيوياً بالنسبة للثقافة السياسية العالمية ، وهو عنصر يدمج الجغرافيا (كما في استخدام مصطلحات الشمال - الجنوب والشرق - الغرب) مع الأنماط السياسية والاقتصادية والثقافية لوضع الدول على الخريطة العالمية الدولية . وقد تمضي معظم هذا الجهد عن إنجاز جليل يتمثل في نقاش مطول عن ثقافات العالم الثلاثة مثلاً في كتاب جالتونج Johan Galtung بعنوان *The True Worlds* (العالَم الحقيقية) وكتاب ورسلى (Peter Worsley, 1984) . ونوعية الأعمال التي تذكرنا بالصراعات وفترات الانقطاع الكبرى في العالم كل تعدد ترياقاً مهمأً من يتشددون حالياً بمصطلحات "القرية العالمية" لعالم واحد . ومع ذلك فلا سبيل لإنكار أن العالم قد توحد

بدرجة أكبر كثيراً مما كان عليه في الخمسينيات مثلاً؛ لذا فالمسألة الحيوية تظل هي النمط أو البنية الأساسية التي حدث هذا التحول من ناحيتها . والقول بأن هذا النمط فرض على بعض مناطق العالم يعد مسألة حيوية بالطبع ، ولكن إلى أن تتبلور مسألة النمط (أو البنية) بصورة كافية ، فإن قدرتنا على فهم ديناميات العالم ككل ستظل محدودة للغاية .

نمط المرحلة الدنيا من العولمة

إن ما نظره هنا هو ما نتداري به وندافع عنه كنمط أدنى من العولمة. وهذا النمط لا يضع تأكيدات كبرى عن العوامل الأساسية والآليات الكبرى وغير ذلك، بل يشير إلى التوجهات القسرية الكبرى التي ظلت تعمل في التاريخ الحديث نسبياً فيما يتعلق بالنسق العالمي ودمج العالم في عصرنا .

وكما أشرنا من قبل ، فإن من أشد المهام إلحاحاً في هذا الصدد مواجهة قضية البروز المؤكد للدولة القومية الموحدة – أو المجتمع القومي – منذ حوالي أواسط القرن الثامن عشر، وفي الوقت نفسه الاعتراف بتفردها التاريخي أو بالأحرى شذوذها (McNeil, 1986). وبذلك فالدولة القومية المتGANSE – والتجانس هنا بمعنى التجانس ثقافياً (Anderson, 1983) – هي بناء من نمط خاص من أنماط الحياة. والقول بأننا نحن أنفسنا خاضعون لقيودها لا يعني حرمية تقبلها لأغراض تحليلية باعتبارها نقطة الانطلاق لتحليل العالم وفهمه. لذا فإننا نرى أن المجتمعات القومية ينبغي اعتبار أنها تمثل نقطة مرجعية عامة واحدة لتحليل الحالة الإنسانية العالمية، وأن علينا أن ندرك أن انتشار المجتمع القومي في القرن العشرين يعد أحد جوانب العولمة (Robertson, 1989) – أي أن انتشار فكرة المجتمع القومي كأحد أنماط من التزعة المجتمعية المؤسساتية (Lechner, 1989) كان ضرورياً لتسارع العولمة الذي بدأ منذ مائة عام . كما عرضنا بصورة محددة (Robertson, 1987a, 1989, 1990b) أن العنصريين الأسيسين الآخرين من العولمة إلى جانب المجتمعات القومية ونسق العلاقات الدولية هما مفهوماً الفرد والإنسان. وقد حدثت العولمة في القرون الأخيرة من زاوية تغير العلاقات بين "هذه النقاط المرجعية وتحديثها" .

بأخذ هذه النقاط في الاعتبار نقول إن الطريق التاريخي الزمني للحالة الراهنة التي تتسم بدرجة عالية من الكثافة والتعقيد العالمي يمكن وصفه كما يلى :

المرحلة الأولى : وهي المرحلة الجنينية واستمرت في أوروبا منذ أوائل القرن الخامس عشر وحتى أواسط الثامن عشر . وقد شهدت النمو الأولى للجماعات القومية وتقلص النسق "عبر القومي" الوسيط، وإبراز مفاهيم الفرد وظهور أفكار عن الإنسانية،

ونظرية مركزية الشمس بالنسبة للعالم ونشأة الجغرافيا الحديثة ، وانتشار التقويم الجريجوري .

المرحلة الثانية : وهي المرحلة الأولى واستمرت في أوروبا بصفة أساسية - منذ أواسط القرن الثامن عشر وحتى السبعينيات منه . وتنقسم بالتحول الجذري نحو فكرة الدولة المتاجنة الموحدة ، وتبليغ مفاهيم عن العلاقات الدولية الشكلية ووضع مقاييس للأفراد كمواطنين ونشأة تصور أوضح عن الإنسان ، والزيادة الهائلة في عدد المؤسسات والهيئات المختصة بالنظم والاتصال الدولي وعبر القومي ، وظهور مشكلة "قبول" المجتمعات غير الأوروبية في "المجتمع الدولي" ، وطرح قضية النزعتين القومية والتولية .

المرحلة الثالثة : وهي مرحلة الانطلاق واستمرت من سبعينيات القرن الثامن عشر وحتى أواسط عشرينات القرن العشرين . وتميزت بظهور مفاهيم عالمية عن "الصورة المثلث" لمجتمع دولي "مقبول" ، وطرح أفكار عن الهويتين القومية والفردية ، وضم بعض المجتمعات غير الأوروبية إلى "المجتمع الدولي" ، وظهور الصيغة الدولية ومحاولة تطبيق أفكار عن الإنسانية ، وزيادة هائلة في عدد أنماط الاتصال العالمي وسرعتها ، ونمو صور التنافس العالمي - كألعاب الأولمبية وجائزة نobel وتطبيق التوقيت العالمي والانتشار شبه العالمي للتقويم الجريجوري ، وال الحرب العالمية الأولى وتأسيس عصبة الأمم .

المرحلة الرابعة : وهي مرحلة الصراع على الهيمنة واستمرت من أوائل عشرينات القرن العشرين وحتى أواسط السبعينيات منه . ومن ملامحها نشوء الجدل حول المصطلحات الهامة لعملية العولمة والتي ظهرت في أواخر مرحلة الانطلاق ، ونشوء صراعات دولية حول أساليب الحياة ، والجدل حول طبيعة الإنسانية ومستقبلها بعد ظهور القنبلة الذرية ، وتأسيس الأمم المتحدة .

المرحلة الخامسة : وهي مرحلة الشك وبدأت في السبعينيات واتجهت نحو التأزم في أوائل تسعينيات القرن العشرين . ومن سماتها ضم العالم الثالث وارتفاع درجة الوعي العالمي في أواخر السبعينيات ، والهبوط على سطح القمر ، وبروز قيم ما بعد المادية ، ونهاية الحرب الباردة وانتشار الأسلحة النووية ، وتزايد عدد المؤسسات والحركات الدولية بصورة كبيرة ، وتزايد مواجهة المجتمعات لمشكلات التعددية الثقافية والتعددية العرقية ، وتزايد تعقيد مفاهيم الفردية بسبب الاعتبارات النوعية والعرقية والعنصرية ، وسيولة الحقوق المدنية والنظام الدولي ، ونهاية الثنائية القطبية ، وتزايد الاهتمام بالإنسانية كجماعة نوعية ، والاهتمام بالمجتمع المدني العالمي والمواطنة العالمية ، واندماج النظام الإعلامي العالمي .

هوماشر

- (١) يلاحظ أنه في الحديث عن الشيوعية كفرع راديكالي من الحركات «الإصلاحية» الكبرى في تاريخ الغرب بعد الوسيط - أي الاشتراكية - يقول تالكوت بارنسن في عام ١٩٦٤: «يمكن التبؤ بأن الشيوعية ستتطور بدينامياتها الداخلية الخاصة في اتجاه استعادة الديمقراطية السياسية» (Parsons, 1964: 396-7). ومن ناحية أخرى، يؤكد بارنسن أن بولية الشيوعية أسممت في النظام العالمي إسهاماً عظيفاً.
- (٢) يشير إنجلهارت (Ronald Inglehart, 1990: 33) في تحليله التجاري للثقافة في المجتمعات الصناعية المتقدمة إلى أن: «شعوب قوى المحور الثلاث، ألمانيا واليابان وإيطاليا، كانت أقل إنجازاً في مجال إشباع متطلبات الحياة. وكان نزع المصداقية عن نظمها السياسية والاجتماعية الذي صاحب هزيمتها في الحرب العالمية الثانية ربما ترك تراثاً من التشاوُف في أن تغيراتها الاجتماعية اللاحقة ونجاحها الاقتصادي لم ينبع تماماً بعد».
- (٣) أدين بالراحل الدقيقة «السلسلة المحلية-العالمية» و«السلسلة العالمية-المحلية» لألجر Chadwick Alger.
- (٤) نرى في هذا الصدد أن صور النظام العالمي تعد محورية بالنسبة للثقافة العالمية باعتبارها ردود أفعال للعالمية (Robertson, 1990b).
- (٥) نتناول تعاظم أهمية الحركات العالمية في كتاب روبرتسن (Robertson, 1989, 1990b).
- (٦) نرى أيضاً أن العولمة يمكن تحليلها على مستوى أعلى من التعميم من زاوية المؤسساتية العالمية للعلاقة بين العالمي والمحلى (انظر Robertson, 1987a, 1989). ونحاول بطريقة تختلف عن موقف بيرجسن في مقاله ضمن هذا الكتاب أن نقلب نظرية الأسواق العالمية «على رأسها» بالتركيز على الثقافة في صنع النسق العالمي.

المصادر والمراجع

- Anderson, B. (1983) *Imagined Communities*. London: Verso.
- Archer, M. (1988) *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arendt, H. (1957) 'Karl Jaspers: Citizen of th World', pp. 539-50 in P. A. Schlippe (ed.), *The Philosophy of Karl Jaspers*. La Salle: Open Court.
- Bentham, J. (1948) *The Principles of Morals and Legilation*. New York: Lafner.
- Bergesen, A. (1980) 'From Utilitarianism to Globology: The Shift from the individual to the world as a whole as the primordial unit of analysis', pp. 1-12 in A. Bergesen (ed.), *Studies of the Modern World-System*. New York: Academic Press.
- Bull, H. and Watson, A. eds) (1984) *The Expansion of International Society*. Oxford: Clarendon Press.
- Cohen, I. J. (1989) *Structuration Theory: Anthony Giddens and the Constitution of Social Life*. New York: St. Martin's Press.
- Der Derian, J. (1989) 'The Boundrian of Knowledge and Power in International Relations', pp. 3-10 in J. Der Derian and M. J. Shapiro (eds), *International /Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics*. Lexington, MA: Lexington Books.
- Der Derian and Shapiro M. J. (eds) (1989), *International /Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics*. Lexington, MA: Lexington Books.
- Galtung, J. (1980) *The True Worlds: A Transnational Perspectives*. New York: Free Press.
- Galtung, J. (1985) ' Global Conflict Formations: Present Developments and Future Directions', pp. 23-74 in P. Wallerstein, Johan Galtung and Carlos Portales (eds), *Global Militarization*. Boulder: Westview Press.
- Giddens, A. (1987) *The Nation-State and Violence*. Berkeley: University of California Press.
- Giddens, A. and Turner, J. (1987) 'Introduction', pp. 1-10 in A. Giddens and J. Turner (eds), *Social Theory Today*. Stanford: Stanford University Press.
- Gong, G. W. (1984) *The Standard of Civilization' in International Society*. Oxford: Clarendon Press.

- Hobhouse, L. T. (1906) *Morals in Evolution . A Study in Comparative Ethics* . Vol. I. New York: Henry Holt.
- Inglehart, R. (1990) *Culture Shift in Advanced Industrial Society* . Princeton: Princeton University Press.
- Jaspers, K. (1957) 'Philosophical autobiography', pp. 3-94 in P. A. Schlippe (ed.), *The Philosophy of Karl Jaspers* . La Salle: Open Court.
- Kern, S. (1983) *The Culture of Time and Space, 1880-1918* . Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kohn, H. (1971) 'Nationalism and Internationalism', pp. 119-34 in W. W. Wagar (ed.), *History and the Idea of Mankind* . Albaquerque: University of New Mexico Press.
- Lechner, F. J. (1984) 'Ethnicity and Revitalization in the Modern World System', *Sociological Focus* 17: 243-56.
- Lechner, F. J. (1989) 'Cultural Aspects of the Modern World-System', pp. 11-28 in W. H. Swatos (ed.), *Religious Politics in Global Perspective* . New York: Greenwood Press.
- Lesourne, J. F. (1986) *World Perspectives: A European Assessment* . New York: Gordon and Breach.
- Luhmann, N. (1982) 'The world society as a social system', *International Journal of General Systems* 8: 131-8.
- McNeil, W. H. (1986) *Polyethnicity and National Unity in World History* . Toronto: University of Toronto Press.
- Mann, M. (1986) *The Sources of Social Power : Volume I, A History of Power from the Beginnings to A. D. 1760* . Cambridge: Cambridge University Press.
- Meyer, J. W. (1980) 'The World Polity and the Authority of the Nation-State', in A. Bergesen (ed), *Studies of the Modern World-System* . New York: Academic Press.
- Moore, W. E. (1966) 'Global Sociology: the World as a Singular System', *American Journal of Sociology* 71: 475-82.
- Nettl, J. P. and Robertson, R. (1968) *International Systems and the Modernization of Societies: The Formation of National Goals and Attitudes* . London: Faber.
- Parsons, T. (1964) 'Communism and the West: The Sociology of Conflict', pp. 390-9 in A. and E. Etzioni (eds), *Social Change : Sources, Patterns and Consequences* . New York: Basic Books.

- Parsons, T. (1967) *Sociological Theory and Modern Society*. New York: Free Press.
- Robertson, R. (1978) *Meaning and Change*. Oxford: Blackwell.
- Robertson, R. (1987a) 'Globalization Theory and Civilization Analysis', *Comparative Civilizations Review* 17 (Fall): 20-30.
- Robertson, R. (1987b) 'Globalization and Social Modernization: A Note on Japan and Japanese Religion', *Sociological Analysis* 47(S): 35-42.
- Robertson, R. (1989) 'Globalization, Politics and Religion', pp. 10-23 in J. A. Beckford and T. Luckmann (eds), *The Changing Face of Religion* London: Sage.
- Robertson, R. (1990a) 'After Nostalgia? Wilful Nostalgia and the Phases of Globalization', in B. S. Turner (ed.) *Theories of Modernity and Postmodernity*. London: Sage.
- Robertson, R. (1990b) 'Globality, Global Culture and Images of World Order', in H. Haferkamp and N. Smelser (eds). *Social Change and Modernity*. Berkeley: University of California Press..
- Robertson, R. and Chirico, J. (1985) 'Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration', *Sociological Analysis*: 46: 219-42.
- Robertson, R. and Lechner, F. (1985) 'Modernization, Globalization and the Problem of Culture in World-Systems Theory', *Theory, Culture & Society* 2 (3): 103-18.
- Rosencrance, R. (1986) *The Rise of the Trading State : Commerce and Conquest in the Modern World*. New York: Basic Books.
- Smith, A. D. (1979) *Nationalism in the Twentieth Century*. New York: New York University Press.
- Smith, A. D. (1981) *The Ethnic Revival*. New York: Cambridge University Press.
- Wagar, W. W. (ed.), (1971) *History and the Idea of Mankind* . Albaquerque: University of New Mexico Press.
- Wallerstein, I. (1987) 'World-Systems Analysis'.pp. 309-24 in A. Giddens and J. Turner (eds), *Social Theory Today* . Stanford: Stanford University Press.
- Worsley, P. (1984) *The Three Worlds: Culture and Development* . London: Weidenfeld and Nicolson.
- Wuthnow, R. (1978) 'Religious Movements and the Transition in World Order', pp. 63-69 in J. Needleman and G. Baker (eds), *Understanding the New Religions* . New York: Seabury Press.

روالد روبرتسن أستاذ علم الاجتماع بجامعة بنسبرغ وله عدد من المؤلفات والأبحاث عن مختلف جوانب الوضع العالمي ومن مؤلفاته *Globalization* (تحت الطبع).

الثقافة كمعترك إيديولوجي

للنونق العالمي الحديث

عمانويل فالرستاين

«إن طبيعتنا البشرية ليست من العالمية، بل قدرتنا على خلق
واقع ثقافي، ثم أن نعمل وفقاً لها».

(١)

لعل الثقافة هي أعرض مفهوم بين كل المفاهيم المستخدمة في العلوم الاجتماعية التاريخية . فهي تضم نطاقاً عريضاً من الدلالات ، وهو ما قد يعتبر السبب في أكبر المصاعب . ومع ذلك فهناك ليس أساساً واحداً في تعريفنا لها ، وهو ما سنتناوله هنا . فمن ناحية، فإن من أهم معالم رؤية العلوم الاجتماعية للعالم وبؤركها علماء الأنثروبولوجيا الاقتناع بأن كل الأفراد يشتراكون في بعض السمات مع غيرهم في حين أن كل الأفراد يشتراكون أيضاً في سمات أخرى مع بعض الآخرين، ومع ذلك فإن كل الأفراد لديهم سمات لا يشتراك معهم فيها أحد . بعبارة أخرى ، فالنط الأنساني هو أن كل شخص يمكن وصفه بثلاث طرق: الخصائص العالمية النوع ، ومجموعات الخصائص التي تعرف ذلك الشخص كعضو في سلسلة من الجماعات ، والخصائص التوفيقية للشخص . وفيما نتحدث عن السمات التي لا تعد عالمية ولا توفيقية ، فإننا غالباً نستعين بمصطلح "ثقافة" لوصف مثل هذه المجموعة من السمات أو السلوكيات أو القيم أو المعتقدات . موجز القول إن كل "جماعة" لها "ثقافتها" الخاصة . وكل فرد هو عضو في العديد من الجماعات بل في جماعات من أنواع شديدة التباين - جماعات تصنف تبعاً لنوع أو العرق أو اللغة أو الطبقة أو الجنسية وغير ذلك . من ثم فإن كل فرد يشارك في العديد من "الثقافات" .

وبهذا المعنى فالثقافة طريقة لتلخيص الطرق التي تميز الجماعات نفسها بها عن سائر الجماعات . فهي تمثل ما هو مشترك داخل الجماعة ، وربما ما ليس مشتركاً (أو ليس مشتركاً تماماً) خارجها . وهذا مفهوم واضح ومفيد تماماً .

Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 7 (1990), 31-55.

ومن ناحية أخرى فمصطلح الثقافة يستخدم أيضاً للدلالة لا على شمولية تميز جماعة في مقابل جماعة أخرى، بل خصائص محددة داخل الجماعة في مقابل خصائص أخرى داخل الجماعة نفسها. ونحن نستخدم مصطلح ثقافة للإشارة إلى الفنون "الرفيعة" في مقابل العرف الشعبي أو اليومي . كما نستخدم مصطلح ثقافة للدلالة على أن ما يعتبر "فوق بنوي" في مقابل ما يعد هو "القاعدة" . ونحن نستخدم مصطلح ثقافة للإشارة إلى أن ما يعد "رمزيًا" في مقابل ما يعتبر "مادياً" . وهذه الاختلافات الثنائية المتعددة ليست متطابقة ، ولو أنها جميعاً تبدو تمضي في اتجاه التفرقة الفلسفية القديمة بين "المثال" و"الواقع" أو بين "العقل" و"الجسد" .

ومهما كانت مميزات هذه التفرقة التقابلية فهي جميعاً تسير في اتجاه هيكل يختلف تماماً عن التعريف الآخر للثقافة. وهي تشير إلى انقسام داخل الجماعة لا إلى وحدة الجماعة (وهي أساس الانقسام بين الجماعات بالطبع) . وهذا "اللبس" بين نسقى المفهوم، أى "الثقافة" ، يعد قدি�ماً لدرجة أنه لا يمكن أن يكون مجرد سهو ، خاصة وأن مناقشة الثقافة بصورة عامة وتعريفها بصورة خاصة له تراث عريض من الكتابات تراكم على مدار القرنين التاسع عشر والعشرين .

ويفترض أن هذا اللبس الفكرى القديم متعمد ، وأن هذا اللبس ينبغي أن يكون هو منطلق التحليل . ولما كان هذا النقاش المترافق قد حدث في نطاق نسق تاريخي واحد هو الاقتصاد الرأسمالي العالمي ، فإن النقاش واللبن الفكرى كليهما محصلة للتطور التاريخي لهذا النسق ويعكسان منطقه الذى اهتمى به .

والتفرقـة الفلسفـية بين "المثال" و"الواقع" وبين "العقل" و"الجسد" تعد شديدة الـقدم ، وأدت إلى منظوريـن - على الأقل - في سياق ما يـعرف بالفلـسفة الغـربـية . ومن دافعـوا عن أولـوية "المثال" أو "العقل" يـرون أن التـفرقـة تـشير إلى حـقـيقـة وجودـيـة وأن "المثال" أو "العقل" أـهم أو أـنـبـيل أو بـصـورـة ما أـسمـى من "الـواقـع" أو "الـجـسـد" . ومع ذلك فإنـ من دافـعوا عن أولـوية "الـواقـع" أو "الـجـسـد" يـتخـنـون المـوقـفـ العـكـسـي . والـحقـيقـةـ أنـهم يـذهبـون إلى أن "المـثال" أو "الـعقل" ليسـا جـوهـرـين مـسـتـقـلين ، بلـ هـما اـخـتـرـاعـان اـجـتـمـاعـيان وـأـنـه لا وجودـ حـقـيقـيـ إلا "لـلـواقـع" أو "الـجـسـد" . أـىـ أنـهم يـرون أنـ مـفـهـومـيـ "المـثال" أو "الـعقل" سـلاـحـان إـيدـيـولـوجـيـان لـلـتـحكـمـ يـهدـفـانـ إـلـىـ إـخـفـاءـ المـوقـفـ الـوـجـودـيـ الحـقـيقـيـ .

ولـنـرمـزـ لـلـثـقـافـةـ (ـالـتـعرـيفـ الأولـ) بـمـجمـوعـةـ الـخـصـائـصـ الـتـىـ تمـيزـ جـمـاعـةـ عنـ أـخـرىـ ، وـلـلـثـقـافـةـ (ـالـتـعرـيفـ الثـانـىـ) بـمـجمـوعـةـ الـظـواـهـرـ تـخـتـلـفـ عنـ مـجمـوعـةـ أـخـرىـ منـ

الظواهر (و"أسماي" منها) داخل أية جماعة من الجماعات. وهناك مشكلة كبرى واحدة تتعلق بالثقافة (التعريف الأول)، وهي من الذى له مثل هذه الثقافة؟ يبدو أنها "الجماعات". ولكن إذا كانت "الثقافة" فى معجمنا العلمى هي المصطلح الذى له أوسع تعريف وأشدته ليساً، فإن "الجماعة" (هي المصطلح الذى له أشد التعريفات غموضاً). فالجملة "الثقافة" كمصطلح تصنيفى هي أى شئ يرغب أى فرد فى تعريفه كجماعة. فالجملة "الثقافة" قد تتكون من كل من يتساون فى الطول أو فى لون الشعر. ولكن هل يمكن الزعم بأن مثل هذه "الجماعات" لها ثقافات؟ قليل من الناس قد يزعم ذلك. إذن فمن الواضح أن جماعات بعينها هي التي لها ثقافات.

ويمكن لنا أن ندخل إلى هذه النقطة من الاتجاه الآخر. فإلى أى أنواع الجماعات تعزى "الثقافات" (التعريف الأول)؟ غالباً ما يقال إن التول لها ثقافة قومية، ويقال إن "القبائل" أو "الجماعات العرقية" لها ثقافة. وقد نقرأ عن "ثقافة" "المثقفين الحضر" أو "قراء الحضر". وقد نقرأ عن "ثقافة" "الشيوعيين" أو "الأصوليين الدينيين". وما يجمع بين هذه "الجماعات" التي يفترض أن لها ثقافة (التعريف الأول دائمًا) هو أن لديها نوعاً من الوعي بالذات (وبالتالى الإحساس بالحدود) أو نمطاً مشتركاً من التكيف الاجتماعي يرتبط بنسق "الدعم" قيمها أو سلوكها المفترض، ونوعاً من التنظيم. وقد يتخذ هذا التنظيم شكلاً رسمياً تماماً كما في حالة الدولة القومية، وقد يكون غير مباشر كالصحف المتداولة والمجلات مثلاً والهيئات التطوعية التي تعمل كشبكات اتصال بين "مثقفي الحضر".

ومع ذلك فما أن نطرح السؤال عندي ثقافة يتضح على الفور أننا دخلنا فى طريق زلق. وما الدليل على أن جماعة ما لها ثقافة؟ المؤكد في الإجابة على هذا السؤال هو أنه ليس كل "الأعضاء" المفترضين لأى من هذه الجماعات يتصرفون بصورة متشابهة فيما بينهم وتختلف عن كل من عادهم. وما يمكن ترجيحه هو وجود علاقة مهمة إحصائياً بين "عضوية" الجماعة وسلوك معين أو تفضيلات قيمة أو شئ من هذا القبيل.

كما أنتا إذا تعمقتنا قليلاً يتبيّن أن نتائجنا الإحصائية في حالة تباین دائم بمروء الوقت. أى أن السلوك أو التفضيلات القيمية أو أيًّا كان تعريف الثقافة يعد ظاهرة متطرورة بالطبع، حتى وإن كانت بطبيعة في تطورها ولو بالنسبة لبعض الخصائص على الأقل (كالعادات الغذائية مثلاً).

ومن ناحية أخرى فمن المؤكد أن سلوكيات الناس في مختلف بقاع العالم أو في مختلف العصور أو الديانات أو الجماعات اللغوية تتباين فيما بينها وبطرق يمكن

تحديدها وملحوظتها بسهولة. فمن يسافر من النرويج إلى إسبانيا مثلاً يلاحظ أن مواعيد اجتماع المطاعم لتناولوجبة العشاء تختلف كلية في البلدين . ومن يسافر من فرنسا إلى الولايات المتحدة يلاحظ أن تكرار دعوة الغرباء للزيارة المنزلية متباين تماماً . ولا شك أن طول ملابس النساء في البرازيل يختلف اختلافاً بيناً عنه في إيران، وهكذا . ولم نورد هنا إلا عناصر من مما يعرف بالسلوك اليومي . ولو طرحنا المزيد من القضايا الميتافيزيقية فمن اليسير أن نضع أيدينا على الاختلافات بين الجماعات كما نعرف جميعاً .

وهكذا فالاختلافات من ناحية أخرى واضحة ، وهو ما يعني مفهوم الثقافة (التعريف الأول) . ومع ذلك فمن الصعب تحديد درجة تماثل الجماعات في سلوكياتها . وحين يقول مينتس Mintz إن لدينا «قدرة على خلق الواقع الثقافي وأن نتصرف في ضوئه» فإننا لا نستطيع أن نتفق معه في ذلك. ولكننا حينئذ نندهش ، فكيف لنا أن نعرف المقصود بضمير المتكلمين الذين يحظون مثل هذه القدرة . وهنا تساورنا الشكوك في قدرتنا على تطبيق مفهوم الثقافة (التعريف الأول) بطريقة تساعدنا على تعريفه بعبارات أكثر من تافهة. وينذهب علماء الإنسان أو بعضهم على الأقل إلى أن مفهوم "الطبيعة الإنسانية" لا يستخدم لإعطاء إيحاءات ذات معنى عن المواقف الاجتماعية الحقيقة . ولكن ألا يصدق ذلك بنفس الدرجة على البديل المفترض ، أي الثقافة ؟

هذه إذن هي نقطة البدء. فالثقافة (التعريف الأول) لا تساعدنا على التقدم في تحليلنا التاريخي . والثقافة (التعريف الثاني) مشكوك فيها كفطاء إيديولوجي لتبرير مصالح بعض الأفراد (الطبقة العليا) في أية "جامعة" أو "نسق اجتماعي" ضد مصالح أفراد آخرين من نفس الجماعة . وإذا كانت التفرقة بين "المثال" و"الواقع" وبين "العقل" و"الجسد" معترف بها سلاح إيديولوجي للتحكم ، فإن اللبس بين تعريفى الثقافة يصبح نتيجة منطقية تماماً ، لأنه يضيف إلى عملية إخفاء الموقف الوجودى الحقيقى . من ثم فإننا نود أن ننقصى التطور الحقيقى "للثقافة" (بأحد تعريفها أو كليهما معاً) على مر الزمن فى إطار النسق التاريخي الذى أدى لهذا التعريف الفضفاض والمبهم لمفهوم الثقافة بأنه النسق العالمى الحديث الذى هو اقتصاد عالمى رأسمالى .

ولنبذأ بالنظر في حقائق تطور هذا النسق التاريخي حيث إن لها تأثيراً على الأسلوب الذي اتبعه المشاركون فيه في "تنظيره". أى أن اهتمامنا ينصب على مدى وعي هذا النسق التاريخي بذاته وشروعه في إيجاد أطر فكرية أو إيديولوجية ببرته ووجهت حركته إلى الأمام. وسنورد ستة من هذه الحقائق التي لها نتائج تؤثر في الصياغات النظرية التي أصبحت تتخلل النسق .

١ - نشأ الاقتصاد الرأسمالي العالمي بدمج مجموعة واسعة النطاق جغرافياً من عمليات الإنتاج ، وهو ما نسميه إيجاد "تقسيم عمل" واحد . وكل الأسواق تقوم بالطبع على تقسيم للعمل ، ولكن لم يكن أى من التقسيمات السابقة يوازن تقسيم الاقتصاد العالمي الرأسمالي في مدى تعقيده واتساعه وتفصيله وتماسكه . ومع ذلك فالإطار السياسي الذي نشأ فيه هذا التقسيم للعمل لم يكن خاصاً بامبراطورية عالمية ، بل بنسق بين دولي هو في حد ذاته من نواتج التطور التاريخي لهذا النسق . وهذا النسق بين الدول يتألف من - ويؤدي إلى ويفضي شرعية على - سلسلة مما يعرف بالدول ذات السيادة تتمثل سماتها الأولى في تميزها وتوافقها الإقليمي مرتبطة ببعضيتها في هذا النسق بين الدول وتقيدتها به . ومع ذلك فليس النسق بين الدول هو الذي يتحكم في أداة العنف، بل الدول كل على حدة. كما أن تحكمها يعد من الناحية النظرية مطلقاً في إطار السلطة التشريعية لكل منها . ومع أن مثل هذا التحكم المطلق يعد من قبيل الخرافة، فإن لجوء الدولة إلى العنف يعد مكثفاً إن لم يكن مطلقاً .

هذا التنظيم للحياة الاجتماعية الذي تعد الضغوط "الاقتصادية" السائدة فيه "دولية" (وهو مصطلح يفتقر إلى الدقة ولكنه شائع) والضغط "السياسية" الطاغية فيه "قومية" يشير إلى تناقض أول في الطريقة التي يمكن للمشاركون أن يفسروا بها تصرفاتهم وبيروها. وكيف يمكن للمرء أن يفسرها ويبيررها قومياً ودولياً في الوقت نفسه ؟

٢ - إن الاقتصاد الرأسمالي العالمي يعمل كمعظم الأسواق التاريخية (وربما كلها) من خلال نمط من الإيقاعات الدائرية . وأوضح هذه الإيقاعات وأهمها يتمثل في عملية منتظمة من التمدد والانكماش في الاقتصاد العالمي ككل. ومن الأدلة الراهنة نجد أن مدة هذه الدائرة بمرحلتيها تتراوح بين خمسين وستين عاماً .

ويتسم نشاط هذه الدائرة (وتسمى أحياناً بـ"دوائر الموجات الطويلة") بالتعقيد ولن نتعمق فيها في هذا المقام (انظر 1982 Wallerstein) . ومع ذلك فإن أحد أجزاء هذه العملية أن الاقتصاد العالمي الرأسمالي يمر بورياً بحاجة لتوسيع الحدود

الجغرافية للنسق ككل ، فيوجد مواضع جديدة للإنتاج ليشارك في تقسيمه المحوري للعمل . وقد أدت هذه التمددات المتتابعة على مدار أربعين سنة إلى تحويل الاقتصاد العالمي من نسق يتخذ من أوروبا موقعًا رئيسياً له إلى نسق يشمل العالم بأسره .

والتمددات المتتابعة التي حديثت تعد عملية واعية تستخدم الضغوط العسكرية والسياسية والاقتصادية بمختلف أنواعها وتشمل بالطبع التغلب على المقاومة السياسية في مناطق كانت تشهد توسعًا جغرافيًا . وهى عملية نطلق عليها "الدمج" ، وهى تسم أيضًا بالتعقيد (انظر Hopkins and Wallerstein, 1987) . وتشير هذه العملية إلى تناقض آخر واجهه سكان كل منطقة مدمجة . فهل تعتبر عمليات التحول التي كانت تطرأ على منطقتهم تغيرات من "الثقافة" المحلية التقليدية إلى "ثقافة" حديثة عالية ، وهل كان هؤلاء السكان يتعرضون لضغط لضمهم لكى يتخلىوا عن "ثقافتهم" ويتبنوا ثقافة القوة أو القوى الإمبريالية الغربية؟ بعبارة أخرى ، هل كانت هذه حالة من التحديد أو التغريب ؟

٣ - إن الرأسمالية نظام يقوم على التراكم اللا متناهى لرأس المال ، لذا فهو نظام يتطلب أقصى درجات التحكم في فائض القيمة . وهناك طريقتان لزيادة التحكم في فائض القيمة ، إحداهما أن يضاعف العمال من جهدهم وكفافعهم بما يؤدي إلى زيادة الناتج بنفس الكم من المدخلات (غير ساعات العمل البشري) . والأخرى إعادة قدر أقل من القيمة المنتجة إلى المنتجين المباشرين . باختصار ، فالرأسمالية تتضمن ضغطاً على كل المنتجين المباشرين لمزيد من العمل بأجور أقل .

إلا أن هذا المطلب يخالف منطق مراعاة الفرد لصالحه . فأوضح حافز لمزيد من العمل هو زيادة الأجور . من الممكن اللجوء إلى الإكراه كبديل عن زيادة الأجور ، إلا أن الإكراه له ثمنه أيضًا ، وبالتالي فإن اللجوء إليه يؤدي إلى خفض فائض القيمة . من ثم فيما لم يتم الاستعانتة (ولو جزئياً) ببعض حواجز العمل غير الأجور أو الخوف ، فمن الصعب تحقيق الهدف المزبور ، أي زيادة الإنتاج وخفض الأجور . فكيف يمكن التفكير في هذا النظام بحيث يحقق هذا الهدف ؟

٤ - إن الرأسمالية كنظام تتطلب الحركة والتغيير وإن كان شكلياً . فتراكم رأس المال لا يتطلب سلعاً ورأس مال لتدعيرهما وحسب ، بل يحتاج إلى قوة بشرية أيضًا . كما يتطلب تطويراً دائماً في تنظيم الإنتاج من حيث طبيعة القطاعات الكبرى وموقع الإنتاج . ونحن عادة ما نحلل هذه الظواهر تحت مدخلين ، التجديد الاقتصادي ونهوض الدول وأقول نجمها .

ومن النتائج الرئيسية لهذا الواقع التأكيد الشديد على قيم "الجدة" داخل النسق العالمي الحديث . ولم يحدث أن قام نسق تاريخي سابق على نظرية التقدم أو بالأحرى نظرية لاحتمالية التقدم . إلا أن التأكيد على الجدة وتطبيقاتها الدائم (ولو على مستوى الشكل على الأقل) يثير التساؤل عن الشرعية - شرعية النسق التاريخي عامة وشرعية مؤسسته السياسية الرئيسية أي مختلف الدول ذات السيادة خاصة . وقد ظلت مسألة الشرعية موضوع جدل دائم من بودين Bodin إلى فيبر Weber إلى ما تسى دونج وتعد قضية مستعصية . وتكمن صعوبتها بصفة خاصة في أن الدفاع عن قيم الجدة تقوض دعائم شرعية أية سلطة مهما كانت الجهود التي بذلت لتحقيقها .

٥ - إن النظام الرأسمالي نظام مستقطب سواء في نطاق المكافأة أو في مدى إكراه الأفراد على أداء أدوار اجتماعية استقطابية . وهو نظام توسيع وبالتألي فبان المتغيرات المطلقة تتخذ فيه شكل إسقاط طولي تصاعدى على الزمن . ويتميز الاقتصاد الرأسمالي العالمي منذ نشاته بالنشاط المثار والقيمة المنتجة وتزايد السكان وكثرة المستحدثات ؛ لذا فقد بدت عليه دائمًا أمارات الثراء الخارجية .

وإذا كان هذا نظاماً مستقطبياً، فلابد أن هذه الزيادة في الثروة تذهب إلى شريحة صغيرة من سكان العالم . وربما أمكن القول إن الاستهلاك الحقيقي للفرد في العالم لم يكن يتقدم . فمن المؤكد مثلاً أن الحيز المادي للفرد يتقلص ويتناقص عدد الشجر بالنسبة للفرد عنه منذ أربعين سنة . مما معنى ذلك في ضوء هذه الظاهرة المخيرة والحقيقة في آن، أي " نوعية الحياة " ؟

إذن فالتناقض الذي يحتاج إلى مناقشة هو التناقض القائم بين "التقدم" والتدحرج، بين الثروة المتزايدة بصورة مشهودة والتزايد الشديد الوضوح للفقر . وقد يكون السبيل الوحيد لنزع فتيل الغضب الناجم عن ذلك هو الإنكار، ولكن كيف يمكن إنكار الظواهر التي تتميز بهذا القدر من العلانية ؟ فالتراكم اللانهائي لرأس المال يتطلب توجيهها جماعياً نحو الاستهلاك كإحدى آلياته .

٦ - وأخيراً فالاقتصاد الرأسمالي العالمي هو نظام تاريخي ، ونظرًا للتاريخيته وجود ثورة حياة له كئى نظام آخر فلابد أن يتوقف عن العمل عند نقطة ما نتيجة للنتائج المترامية لتناقضاته التي تفضى إلى الشلل النهائي . ولكنه أيضاً نظام يقوم على منطق خاص يتمثل في التراكم اللا متناهى لرأس المال ؛ لذا فإن نظاماً كهذا لابد أن يبشر بإمكانية التوسيع بلا حدود .

والتوسيع غير المحدود قد يبيو باعثاً على النشاط والخفة كما في صورة الانطلاق إلى أعلى في السماء ، أو مشئوماً كما يتجلى في التهاوى نحو الفاع . وكلتا الصورتين

تكبحان الحركة لأنه ليس هناك من يستطيع أن يؤثر في النمط . أما الواقع الدينيوى فهو أشد تعقيداً وتداعياً ولكنه في الوقت نفسه أكثر خصوصاً للإرادة البشرية .

ويتحرك النظم نحو زوالها الطبيعي تجد نفسها في حالة "انتقالية" إلى مستقبل مشكوك فيه . وتفس هذا الشك الذي يؤدي إلى التحرر عند مستوى من المستويات يعد محبطاً أيضاً . وهكذا فإننا نواجه مأزقاً يتعلق بكيفية التصرف حال تحول كهذا ، هل تنكر عملية "الموت" المنظمة أم ترحب بعملية "الميلاد" المنظمة ؟

إن "ثقافة" هذا الاقتصاد الرأسمالي العالمي هي محصلة مساعينا التاريخية الجماعية للتواافق مع التناقضات وأوجه الغموض والتعقيدات والواقع الاجتماعي والسياسي لهذا النسق بعينه. وقد قمنا بذلك بإيجاد مفهوم "الثقافة" (التعريف الأول) باعتباره تاكيداً لواقع الثابت في عالم دائم التغير. كما قمنا بذلك بإيجاد مفهوم "الثقافة" (التعريف الثاني) باعتباره تبريراً لأوجه عدم المساواة في النسق ، وباعتباره محاولة لتشييدها في عالم يتهده التغيير .

والسؤال هو كيف يتم ذلك؟ فمن الواضح أن المصالح تتباين بصورة جوهرية، لذا فإن معانى "الثقافة" لا تتسم بالحياد. من ثم فإن معنى الثقافة يصبح هو ساحة المعركة، أي الساحة الإيديولوجية الرئيسية للمصالح المتعارضة داخل هذا النسق التاريخي .

ويبدو لنا أن لب النقاش يدور حول الطرق التي تم بها استغلال التناقضات المفترضة بين التوحد والتتنوع، بين العالمية والمحلية، بين الإنسانية والعرق ، بين العالم والدولة، وبين الفرد والإنسان. وقد سبق أن أشرنا إلى أن العقidiتين الإيديولوجيتين اللتين نشأتا في تاريخ الاقتصاد الرأسمالي العالمي – أي العالمية من ناحية والعنصرية والنوع من ناحية أخرى – ليسا نقليتين، بل شائئن متكامل. كما ذكرنا أن "الجرعة الصحيحة" منها قد ساعدت على حسن سير النظام الذي يتخد شكل خط إيديولوجي متدرج ومستمر (Wallerstein, 1988).

وهذا الخط المتدرج هو الذي يمتد في أساس أوجه اللبس المعمد الكامنة في تعريف مفهوم "الثقافة". ونود أن نوضح الأمور بتحليل بعض الشروح التي يقدمها مفكر سياسي من جامايكا وهو ركس نيتلфорد Rex Nettleford في كلمة ألقاها في عام ١٩٨٢ في اجتماع حزب سياسي ، وهو حزب يطلق على نفسه اسم "حزب الشعب القومي". وكانت الكلمة نفسها حين أعيد طبعها تحمل عنوان "بناء دولة وتكوين مجتمع". وقد أكد نيتلфорد فيها على أهمية "الحس التاريخي" في بناء الدولة في مقابل من «يعلمون شبابنا أنهم ليس لهم تاريخ يستحق الدرس، بل ليس لهم سوى مستقبل ... يُنتظر منهم أن يغزوه». وهذا هو نص ما قاله نيتلфорد :

«إن "الأسود" لا يشير إلى لون الجلد فقط في تاريخ الأمريكتين، بل معناها الثقافة – ثقافة نسجت من مواجهات بين ملايين من أهل غرب أفريقيا جلبوا كعبيد وملايين من الأوروبيين من جاءوا كسدادة أو مستوطنين أو عمال مغاربين . وقد تبلور جوهر الحياة المحلية المقة في جامايكا والكاريبي في بوتقة الجهود المبكرة لغالبية السود للتلاقي مع البيئة الجديدة ومن أجل البقاء. وكان هذا صراعاً من نوع أساسي . وهذا الصراع هو الذي حرر من مكانته في

الروح الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لهذا المجتمع، وإنني ليساوري الإحساس بمحاولة نزع الصبغة السوداء عن روح الشعب، أشعر بازدراة لشمار منجزات شعبنا في الوائز الرسمية والمختلطة، وهناك لجوء متألق للاستعانت بشعارنا القومي من جانب من يفضلون التكيد على "التعديدية العالمية، لأن الأحادية" عندهم قد تعنى الأغلبية. فترك البلد تعديدية ومقسمة مع الأغلبية المهمشة التي تظل على الهاشم، وقلة متميزة تمسك في أيديها بالقوة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

والحقيقة أن شعبنا أفضل مما نظن؛ فنحن لستنا سطحيين لكي تكون عنصرين، ولكننا لستنا حمقى لكي لا نكون على وعي بالعنصر. وهذا التوازن النقيض من الحساسيات هو الذي يقوم عليه التراء الثقافي لجماهير هذا الشعب، وهو ثراء يضل قادتنا والأجانب الذين يقولون إنهم يريدون أن يساعدونا. إن شعبنا الذي عاش قرواناً من الصراع يعرف أن ما هو قائم اليوم ليس تحرراً من القهر الأجنبي (الذى نستطيع التعامل معه بطرقنا البدائية)، إلا أن إيجاد الأطر الاجتماعية الاقتصادية والسياسية التي تضفي قيمًا سامية على الشخصية الإنسانية في بلادنا. إننا على وعي تام بشخصيتنا ومكانتنا، ونتهم أية طبقة من الناس من داخل شعبنا أو من خارجه تتفق مع زعيمة لقطاع خاص جامايكية كان لها نفوذ واسع وكانت تقول في انعقادها سياسات أحد الأنظمة الحاكمة في الماضي القريب إن : "نحافتنا القومية الغنية قد انكمشت في السبعينيات لكي تجد لها مكانًا في المفهوم الضيق لثقافة سوداء نشطة". كانت تقول ذلك في بلاد تتمى الأغلبية فيها لتلك الثقافة. وأى شيء يعبر عن صورة الأغلبية يعد "انكماشاً"! ومن المستبعد أن تقيم مجتمعاً أو بنى نولة في ظل معتقدات كهذه، خاصة إذا سادت بين من هم في هيكل السلطة: لذا فإني أناشد هذا المنتدى أن يفكر بكل جد في هذه الأثنين». (Nettleford, 1986: 9-10)

يلاحظ في هذا التحليل أن تعريف الثقافة يعد محورياً . ويود نيتلфорد أن يبني ويصيغ هوية يسميهَا نولة أو مجتمعاً . وهذه بالطبع لغة فصحى ويبدو أنها تشير إلى الثقافة (التعريف الأول) ، وهو تعريف يؤكد على أوجه التماثل بين أهل جامايكا . إلا أنه يشير إلى أن الآخرين "منهم في هيكل السلطة" . وهم من جامايكا أيضاً يزعمون أنهم يتطلعون لنفس الشيء .

ويبدو أن كلتا الجماعتين تستعينان بالشعار القومي "شعب واحد من كثرة" بمعانٍ متضادة . فمن يطلق نيتلфорد عليهم "القلة المتميزة" يؤكّون على "التعديدية" في الداخل والوحدة في الخارج ("التحرر من القهر الأجنبي") . ويقول نيتلфорد : إن هذا يهمل "الأغلبية السوداء المهمشة" التي تسعى "إيجاد أطر اجتماعية اقتصادية وسياسية تضفي قيمًا سامية على الشخصية الإنسانية داخل جامايكا" (وهو ما قد يشير إلى زيادة في المساواة الاقتصادية والاجتماعية).

كيف تفعل القلة المتميزة ذلك؟ "بنزع الصبغة السوداء عن روح الشعب" وبالتأكيد المนาقد على "التعديدية" في الشعار القومي وبالإخفاق في تلقين حقيقة (حقيقة ليست عن تاريخ جامايكا ، بل عن تاريخ الأميركيتين وبالتالي فهي عن نسق عالمي) . وهذه الحقيقة

هي أن "ملايين من أهل غرب أفريقيا جلبوا كعبيد" في حين أن "ملايين من الأوروبيين جاءوا كسادة أو مستوطنين أو عمال مغاربيين". وقد أدت المواجهات التاريخية بين هاتين القفتين "في جامايكا والكاريبي" إلى صوغ "نسيج حياة محلية حقيقة". و"الأسود" هو المصطلح الذي يطلق على "الثقافة" الناجمة عن ذلك وليس "الانكماش".

وهكذا فالمحضور هو أن تأكيد "اللون الأسود" باعتباره العنصر الغالب على "الثقافة" القومية لجامايكا (الثقافة هنا بتعريفها الأول) هو الصيغة التي يمكن "للغالبية المهمشة" أن تتطلع بها إلى حماية نفسها في مواجهة مزاعم "القلة المتميزة" لكي تمثل "ثقافة" أرقى (التعريف الثاني). من ثم فإن ما يبيو محلياً على مستوى النسق العالمي ("اللون الأسود") يساعد على تأكيد تيمة عالمية (قيم سامية على الشخصية الإنسانية) وهو ما يشير نيتل福德 إلى أنه من قبيل "الوعي بالعنصر" ولكنه ليس "عنصرية"، وهو ما يعترف بأنه يتطلب «توازناً دقيقاً بين الأحاسيس». وبهذا التفكير المعقّد الذي يبيو صحيحاً في رأينا فكلما زاد تمسك جامايكا "اللون الأسود" زادت إصابتها بعمى الألوان (أو القيم الإنسانية).

ولكن إلام يؤدى هذا النقاش؟ وأين هي نقطة عبور الخط من "الوعي بالعنصر" إلى "العنصرية"؟ فمن الواضح أن هناك حالات عديدة في العالم يمكن اعتبار تأكيد "الثقافة" المحلية الخاصة "بالأغلبية" (القومية) واستبعاد الأقلية أو الأقليات فيها من قبيل القهر؟ أليست للبريتونيين حقوق ثقافية في فرنسا والسويد وفنلندا، أو للآلينو في اليابان، أو للتاميل في سريلانكا، أو للأكراد في تركيا، أو للمجريين في رومانيا؟

قد يوافق نيتل福德 على أن لكل هذه الجماعات المذكورة حقوقاً لتأكيد "ثقافاتها"، ولكنه سيظل يجادل بأن الموقف يختلف من الناحية التاريخية في جامايكا. لماذا؟ لأن الأغلبية فيها "مهمشة" تاريخياً لا "الأقليات". ولو صر ذلك فإن العرق الزنجي أو أية محلية مماثلة قد تمثل نفي النفي كما يقول سارتر في "أورفيوس الأسود" (1949)⁽¹⁾.

إن ما يفعله استشهاد نيتل福德 هو أنه يوضح مدى تشابك خيوط الجدل الثقافي في الاقتصاد الرأسمالي العالمي ، وبالتالي مدى الحاجة للحرص إذا أردنا أن نتفهم هذه الساحة الإيديولوجية وأن نفهمها .

نود أن نأخذ كلاماً من التناقضات الستة في الاقتصاد الرأسمالي العالمي وأن نبين أن إيديولوجيات العالمية والعنصرية تساعده على احتواء كل من هذه التناقضات وبالتالي سبب اعتبار الإيديولوجيتين شيئاً متكاملاً .

١ - لما كان الاقتصاد الرأسمالي العالمي نظاماً تاريخياً واتسع الآن ليشمل العالم كله ، فمن يسير أن نرى كيف تعكس العالمية هذه الظاهرة ، وهو ما يعد أحد أوضح تفسيرات هؤلاء الإيديولوجيين . ولدينا اليوم شبكة من الهيئات التابعة للأمم المتحدة تقوم على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي يؤكد على وجود كل من القيم والقانون الدولي لكل البشرية ، ولدينا توقيت ومقاييس مكانية عالمية ، ولدينا مجتمع علمي يؤكد القانون العالمي . إلا أن هذه الظاهرة ليست خاصة بالقرن العشرين . فقد ظهرت العلوم العالمية في القرن السادس عشر بل قبل ذلك بكثير . وقد كتب جروتيوس Grotius عن "قانون بحار" عالمي في النصف الأول من القرن السابع عشر ، وهكذا .

وقد أقمنا في الوقت نفسه شبكة من "الدول ذات السيادة" لها حدود إقليمية محددة ولها قوانين ومجالس ولغات وجوازات وأعلام وعملات قومية وبها فوق هذا وذاك مواطنون . وقد انقسمت أراضي العالم حاليًا إلى وحدات من هذا النوع يزيد عددها اليوم على مائة وخمسين .

وهناك طريقتان للنظر إلى هذه الدول ذات السيادة التي يبلغ عددها المائة والخمسين أو يزيد . فقد ننظر إليها كمؤسسات قوية سبب وجودها هو تحديد شرعية القواعد العالمية . والسيادة معناتها من الناحية النظرية حق تنفيذ ما تقرر السلطات الداخلية (ويتفق مع سائرها) داخل حدود الدولة . إلا أن هذه الوحدات التي تربو على المائة والخمسين تعد خفضاً هائلاً من عدد السلطات السياسية (وهو مصطلح غامض) التي قامت في العالم منذ عام ١٤٥٠ مثلاً . وتشتمل كل من هذه الوحدات المائة والخمسين على مساحة كانت تضم أكثر من سلطة سياسية في عام ١٤٥٠ : لذا فإن معظم هذه الدول ذات السيادة تواجه مشكلة كيفية التعامل مع هذا "التكلّل" التاريخي لما كان يمثل كيانات مستقلة فيما مضى . وكلها بلا استثناء تتکل على أساس مبدأ المواطنة ، وهو مبدأ يؤكد - عادة - أن كل الأفراد الذين ولدوا داخل هذه الدولة مواطنون (بالإضافة إلى عدد آخر) وأن كل هؤلاء المواطنين يتمتعون بحقوق متساوية . وهكذا فإن كل دولة تندى بعالمية المساواة بين المواطنين ، وكل الدول تتوافق على هذا المبدأ باعتباره قانوناً أخلاقياً عالمياً .

ونستطيع أن نؤكد إذا شئنا أن مبدأ العالمية سواء على نطاق عالمي أو داخل كل من الدول ذات السيادة والتي تشتمل على نظام بين دولي يعد من قبيل النفاق . ولكن نظراً لوجود طبقيّة داخل النظام بين الدولي وطبقية بين المواطنين داخل كل دولة ذات سيادة ، فإن إيديولوجية العالمية لها أهميتها . فهي من ناحية تساعد على التهدئة والإلهام، ومن ناحية أخرى تمثل ثقلاً سياسياً مماثلاً يمكن للضعف أن يلجأ إليه في مواجهة القوى .

أما العنصرية والتفرقة بين الجنسين كإيديولوجيا فتساعد بنفس القدر على احتواء التناقض الكامن في إقامة دول ذات سيادة في إطار نظام بين دولي يشتمل على تقسيم واحد للعمل. فالعنصرية والتفرقة بين الجنسين هما اللتان تضفيان الشرعية على صور اللا مساواة الحقيقية والطبقيّة الدائمة الوجود (ولو أنها دائمة التغير) سواء داخل النظام العالمي ككل أو داخل كل دولة ذات سيادة. ونحن نعلم أن الملونين خضعوا لاستعمار شكلي وللاستعباد والسلخة على مر تاريخ هذا النظام العالمي؛ ونعلم أن هناك صوراً عديدة للتمييز بين حركات الشعوب؛ ونعلم أن هذه الظواهر تم تبريرها بنظريات عنصرية يقوم بعضها على ما يشبه العلم (ويذلك فهي تخضع لإيديولوجيا العالمية) ويقوم ببعضها الآخر على التحامل الشديد كالحديث عن "الخطر الأصفر" الذي شاع في مناطق البيض في العالم في أوائل القرن العشرين .

وعلى مستوى الدولة، تعد ظاهرة التذرع بالعنصرية لتبرير طبقيّة سياسية واقتصادية واجتماعية داخلية أمراً شائعاً ولا يحتاج لمناقشته. وسنكتفي بالإشارة إلى شيئاً . فحين لا تقوم الطبقيات الداخلية على لون الجلد، فقد تقوم على معابر محلية أخرى ، كما هو الحال في أيرلندا الشمالية مثلاً . ثانياً ، إن الإيديولوجيا العنصرية تتخذ نمطاً واحداً في كل مكان، في كل دولة على حدة وفي النظام بين الدولي ككل . ويقال إن جماعة ما قد تعد أدنى مرتبة من الناحية الوراثية أو "الثقافية" (الثقافة هنا بتعريفها الثاني) من جماعة أخرى بحيث يصبح من غير المتوقع أن تقوم الجماعة التي يقال إنها أدنى مرتبة بآداء أية مهام كالجماعة التي يفترض أنها الأرقى . ويقال إن هذا يصدق إما بصورة مطلقة أو لفترة طويلة في المستقبل (في انتظار عملية تعليمية طويلة المدى في إذعان آخر لعقيدة عالمية) .

إذن فالعنصرية تستخدم كما نعلم جميعاً لتبرير هذه الطبقيات ، ولكن التفرقة بين الجنسين؟ ! نعم ، والتفرقة بين الجنسين أيضاً وبعدة سبل . أولاً ، إذا أمعنا النظر في المصطلح العنصري سنجد أنه عادة ما يتداشر بلغة أحد الجنسين . "فالعنصر" الأرقي يعتبر أكثر ذكره والأدنى أكثر أنوثة . والتفرقة بين الجنسين ضارب بجذوره بصورة

أعمق من العنصرية. ففي حين تتحقق إحدى الإيديولوجيات العنصرية الخالصة في الإقناع، قد يدعم أصحاب الإيديولوجيا فكرهم بإضافة نعمة التفرقة بين الجنسين؛ لذا فإننا نسمع مزاعم بأن الجماعة السائدة أكثر عقلانية وتنظيمًا واجتهادًا في العمل وتحكمًا في النفس وأشد استقلالية ، في حين أن الجماعة المسودة أكثر عاطفية وانغماسًا في المللذات وأشد كسلًا وأكثر فنًا واعتمادًا على غيرها. وهذه بالطبع هي نفس مجموعة السمات التي تزعزع إيديولوجيا التفرقة بين الجنسين أنها تميز الرجل عن المرأة .

وهناك نقطة أخرى يلتقي عندها التفرقة بين الجنسين بالعنصرية. فالجماعة العرقية المسودة ونظرًا لما توصي به من انغماس في المللذات فهي تعد أشد جرأة من الناحية الجنسية (وتتميز بميل الجنسيّة بجميع أشكالها) . من ثم فذكر الجماعة المسودة يمثلون تهديدًا على إناث الجماعة السائدة الالاتي وإن كن إناثًا ولسن ذكورًا يتميزن بقدر من "التحكم في النفس" أكبر مما يتميز به ذكور الجماعة المسودة . ولكن لما كنَّ أضعف من الناحية الجنسية فإنهن في حاجة للحماية المادية من جانب ذكور الجماعة السائدة .

ومن الممكن أن نعكس هذا الجدل الخاص بالتفرقـة بين الجنسين وننظر نبرر الطبقـيات العالمية . فالآن ونتـيجة للتطورات السياسية الأخيرة ، اكتسبت المرأة المزيد من الحقوق بمختلف أنواعها في بول الغرب ، فإن القول بأنـها لم تحظ بمثل ذلك سياسـيًّا في بول العالم الثالث يصبح هو نفسه تبريرًا آخر لإـيديولوجـيا العنصرـية .

٢ - يلاحظ أن التوسيـع التـاريـخي لاقتـصاد رأسـمالـي عـالـي يـتـمرـكـز أساسـاً في أورـبا لـضمـ منـاطـقـ أخـرىـ منـ العـالـمـ قدـ خـلقـ تـناـقـضاًـ بـيـنـ التـحـديـثـ والتـغـرـيبـ .ـ وأـبـسـطـ السـبـيلـ المـتـبـعـ لـلـخـرـوجـ مـنـ هـذـاـ المـأـزـقـ هـوـ التـاكـيدـ عـلـىـ أـنـهـمـاـ مـتـابـقـانـ .ـ فـيـتـحـقـقـ "ـالـتـحـديـثـ"ـ فـيـ آـسـيـاـ أوـ آـفـرـيـقـيـاـ بـقـدرـ ماـ تـنـفـسـ فـيـ "ـالـتـغـرـيبـ"ـ .ـ أـىـ أـنـ أـبـسـطـ حلـ يـتـبعـ هوـ القـولـ بـيـنـ الثـقـافـةـ الـفـرـيـقـيـةـ ثـقـافـةـ عـالـيـةـ .ـ وـقـدـ دـلـلـتـ إـيدـيـوـلـوـجـيـاـ عـنـدـ هـذـاـ المـسـتـوىـ المـبـسـطـ لـفـتـرـةـ طـوـيـلـةـ ،ـ سـوـاءـ اـتـخـذـتـ شـكـلـ التـبـشـيرـ الـمـسـيـحـيـ أوـ شـعـارـ "ـنـشـرـ الـحـضـارـةـ"ـ الـذـيـ تـبـنـتـ إـمـپـراـطـورـيـةـ الـاستـعـمـارـيـةـ الـفـرـنـسـيـةـ .ـ

ويـتـخـذـ هـذـاـ بـالـطـبـعـ فـيـ بـعـضـ الـحـالـاتـ شـكـلـاًـ أـشـدـ تـعـقـيـدـاًـ كـالـزـعـمـ بـأـنـ حـضـارـةـ الغـرـبـ هـىـ الـوـحـيـدـةـ بـيـنـ كـلـ حـضـارـاتـ الـعـالـمـ الـتـىـ اـسـتـطـاعـتـ بـصـورـةـ مـاـ أـنـ تـتـطـورـ مـنـ الشـكـلـ قـبـلـ الـحـدـيـثـ إـلـىـ الـحـدـاثـةـ .ـ وـهـذـاـ هـوـ الـمـعـنـىـ الـضـمـنـىـ الـواـضـعـ لـلـاـسـتـشـرـاقـ كـأـحـدـ أـفـرـعـ الـعـرـفـةـ .ـ فـلـمـ كـانـتـ الـثـقـافـةـ إـلـسـلـامـيـةـ وـالـهـنـدـيـةـ وـالـصـيـنـيـةـ ثـقـافـاتـ رـفـيـعـةـ وـمـعـقـدـةـ لـاـ يـسـتـطـعـ الـفـرـبـيـ أـنـ يـفـهـمـهـاـ إـلـاـ بـعـدـ درـاسـةـ طـوـيـلـةـ وـصـعـبـةـ وـمـتـعـاطـفـةـ ،ـ

فقد تدثر المستشرقون بشرعية المحلية وافترضوا أن هذه الثقافات الشرقية الرفيعة قد تجمدت تاريخياً وعجزت عن التطور ولكن لا يمكن تدميرها إلا من خارجها . وهناك أشكال عديدة من النظرية الأنثربولوجية – البحث عن الثقافة الأصلية قبل اتصالها بغيرها والتفرقة العالمية للأنتروبولوجيا البنوية بين الثقافات الباردة والحرارة – أدت إلى نفس النتائج . فخرج الغرب إلى الحداثة ، أما الآخرون فلم يخرجوا إليها . لذا "فالحداثة" تتطلب "التغريب" ثقافياً . ومن لم يعتنق إحدى ديانات الغرب عليه أن يتخذ إحدى لغاته . ومن لم يتخذ إحدى لغات الغرب فعليه على الأقل أن يتقبل تكنولوجيا الغرب التي يقال إنها تقوم على مبادئ العلم العالمية .

وفي نفس الوقت الذي كان أنصار الإيديولوجيات العالمية يبشرؤن فيه بمزايا التغريب أو "التكيف" ، كانوا أيضاً يبشرؤن بأيديولوجية الاختلاف وبفضائله . وهكذا أمكن استغلال رسالة عالمية عن التعديدية الثقافية لتبرير تربية جماعات عديدة في "ثقافاتهم" المستقلة وإعدادهم لها مخالفة في الاقتصاد الواحد . وتتمثل نزوة هذا النمط في التمييز العنصري بجنوب أفريقيا . إلا أن هناك أنماطاً أخرى منتشرة داخل النظام ولكنها قد تكون أقل تماساً .

كما يمكن تبرير العنصرية والتفرقة بين الجنسين برفض التغريب وهو ما قد يتخذ شكل مواقف إيديولوجية محلية (ما يعرف بصحوة التراث) تشمل تيمات عنصرية وتمييزية . وهنا نجد لدينا تبريراً للطبقية العالمية . فيصبح مشروعًا أن تعامل إيران كدولة منبوذة ، لا لأن إيران تتجأ إلى أساليب "إرهابية" على الساحة الدولية وحسب ، بل لأن المرأة الإيرانية مطلوب منها أن ترتدى الحجاب .

٢ - تعد مسألة دفع العمال لمزيد من العمل بأجرور أقل مشكلة صعبة . فهي تتنافي مع طبيعة رعاية المرأة لمصلحته الشخصية : لذا فالمشكلة تتلخص فيما إذا كان ثم حافز إيديولوجي يساعد على تحقيق هذا الهدف التعارض لرأس المال العالمي . ولننظر إلى السبل التي تتبعها العالمية والعنصرية للوصول إلى هذه الغاية .

إن العالمية قد تصبح حافزاً لمزيد من الإنتاج بقدر ما يتم التبشير بأخلاقيات العمل كواسطة للحداثة . فمن يتميزون بالكفاءة ويتفانون في عملهم يمتلكون قيمة لها مكانتها العالمية ويقال إنهم مفيدين للجميع من الناحية الاجتماعية ، ويصدق ذلك على المستويين الفردي والجماعي على السواء ؛ لذا فاللول التي تأتي متأخرة على سلم طبقية النظام العالمي والجماعات التي تحتل مرتبة دنيا على سلم طبقية الدول تتم مناشتها أن تتغلب على تخلفها بالانضمام إلى الروح العالمية . ويدخلوهم ساحة "التنافس" في السوق قد يتأل الأفراد والجماعات ما ناله الآخرون بالفعل ، وبالتالي فسيحصلون يوماً إلى المساواة . وحتى ذلك الحين تظل اللا مساواة قدرًا محظوماً عليهم .

وهكذا فإن أخلاقيات العمل العالمية تبرر كل أشكال اللا مساواة السائدة ، لأن تفسير أصلها يمكن في التبني غير المتكافي تاريخياً لهذا الحافز من جانب الجماعات على اختلافها . والنول والجماعات الأفضل حالاً من غيرها تتالت هذه الميزة بأسبية التزامها بأخلاقيات العمل العالمية وقوتها وثباتها عليه . أما الأسوأ حالاً ومن يتلقون أجوراً أقل فهم في هذا الوضع لأنهم يستحقونه . وهكذا فوجود الدخول غير المتساوية لا يصبح مثالاً على العنصرية والتفرقة بين الجنسين، بل على المعيار العالمي لمكافحة الكفالة . فقلة الدخل سببها قلة العمل والكسب .

إلا أن العنصرية والتفرقة بين الجنسين يكملان هذه النظرية العالمية تماماً . وهذا حين يوضعان في إطار مؤسستي يخلقان علاقة متباينة بين المكانة الدينية والدخل المحدود : لذا فإن من يقفون على الطرف الأدنى من الميزان يمكن تمييزهم بسهولة بما قد يطلق عليه المعايير الثقافية (الثقافة بالتعريف الثاني) . وهنا تصبح الثقافة (بالتعريف الثاني) هي تفسير السبب . فالسود والمرأة يتلقون أجوراً أقل لأنهم إنتاجهم أقل وبالتالي فهم يستحقون الأقل . وهم يبذلون جهداً أقل في أعمالهم لأن هناك شيئاً إن لم يكن في تكوينهم البيولوجي ففي "ثقافتهم" على الأقل يلقنهم قيمة تتنافى مع أخلاقيات العمل العالمية .

ويمكن أن ندرج الجماعات المسودة في قهرها . فهي بقدر ما تعمل على دعم تميزها كجماعات "ثقافية" ، وهو أحد أنماط التعبئة السياسية ضد حالة اللا مساواة، فإنها تتشكل أعضاءها على تعبيرات ثقافية تميزهم عن الجماعات المسودة، وبالتالي على بعض القيم التي تتسبّب إليها النظريات العنصرية والتمييزية . وهم يفعلون ذلك بناءً على المبدأ العالمي الخاص بالمشروعية المتكافئة لكل صور التعبير الثقافية .

٤ - والحداثة كقيمة عالمية محورية تعطي الأولوية للجدة والتغيير والتقدير . وكانت شرعية الأنظمة السياسية عبر العصور تستمد من المبدأ العكسي تماماً ، أي من القدم والاستمرارية والتراث . وكانت هناك مباشرة في الأنماط قبل الحديثة المشروعة لم يعد لها وجود حالياً . والشرعية السياسية هدف شديد الغموض في واقع الاقتصاد الرأسمالي العالمي ، إلا أن النول تسعى دائماً لتحقيقه بالطبع . فوجود درجة من الشرعية يعدّ عنصراً لازماً لاستقرار كل الأنظمة .

وهنا يمكن للثقافة (التعريف الأول) أن تكون ذات فائدة . ففي غياب شرعية الأنظمة الملكية الأرستقراطية حيث تقوم السلطة الحقيقة - عادة - بتحديد حدود الشرعية يصبح البديل روحًا جماعية أو "أمة" افتراضية تضرب بجذورها في الماضي . وقليل من الحكومات في تاريخ الاقتصاد الرأسمالي العالمي أخفقت في اكتشاف قدرة

الروح الوطنية على تحقيق التماسک . وكثيراً ما تلقى الوطنية الدعم من العنصرية (الشوچينية المغالية ورفض المواطن للغرباء والماهجرين) والتفرقة بين الجنسين (الطبيعة الزواجية المفترضة للذكور) وقد تحول الوطنية نفسها إلى عنصرية .

أما في العالم الحقيقي للأقتصاد الرأسمالي العالمي وفي ظل قيام الدول وسقوطها المعتاد هناك مجموعة من النزعات الوطنية لا تقدم الكثير من التفسير ، وخاصة للخاسرين في التحولات الورية . وهنا يمكن استعادة الشرعية باللجوء إلى مبادئ التغيير السياسي والاجتماعي الملائم يساعد على التطور القومي (لأول مرة أو مرة أخرى) بإحداث تغير في بنية الدولة (ثورة) . وهكذا باللجوء للثقافة (التعريف الثاني) تقوم العناصر المتقدمة في الأمة بوضع الدولة على طريق التقدم العالمي .

وهذه "الثورات" بالطبع تساعد على استعادة الشرعية أو خلقها بالسعى لتحويل وضع الدولة في النظام الظيفي للسوق العالمي . وإذا أخفق ذلك ، يمكن للثورة أن تخلق تراثاً خاصاً عن نفسها وترتبط هذا المدح للذات بتاريخ الدولة بعد إعادة النظر فيه . وإذا كانت الثقافة (التعريف الثاني) غير فعالة أو فقدت فعاليتها ، يمكن اللجوء للثقافة (التعريف الأول) .

٥ - يتسم الاقتصاد الرأسمالي العالمي باللا مساواة في توزيع الثواب . إنه بؤرة استقطاب متزايد للثواب على مر التاريخ . إلا أن هناك لا تماثل بين الموقف على مستوى الاقتصاد العالمي لكل ونظيره على مستوى الدول ذات السيادة كل على حدة التي تشكل النسق بين الدولى . فعلى مستوى الاقتصاد العالمي يبدو واضحاً أن الهوة في الدخل بين دول القمة وبين القاع على الهرم الظيفي قد اتسعت بدرجة كبيرة بمزود الوقت ، في حين أن هذا لا يصدق بالضرورة في داخل بنية كل دولة . ومع ذلك فمن المبررات الأخلاقية للأقتصاد الرأسمالي العالمي التي يستعان بها في تبرير زيادة الإنتاج بأجور أقل اتحساز صور اللا مساواة في الثواب بمزود الوقت وهذه الصور من اللا مساواة تعد ظاهرة انتقالية عابرة على الطريق إلى مستقبل أكثر رخاءً ومساواة .

وهنا مرة أخرى نجد اختلافاً واضحاً بين الإيديولوجيا الرسمية والواقع التطبيقي . فكيف تم احتواء ذلك؟ كان خط الدفاع الأول دائماً هو الإنكار . وبعد ارتفاع مستوى المعيشة خرافة محورية في السوق العالمي ، ويدعمها كل من خفة اليد الحسابية واستحضار الإيديولوجيتين المتلازمتين العنصرية والتفرقة بين الجنسين .

وخفة اليد الحسابية مباشرة للغاية ، وهي على المستوى العالمي تكون أولاً من كل ما يحدث عن البسط لا عن المقام ويتجاهل تشتيت المحنى . ونحن نتحدث عن البسط عندما نشير إلى حجم الإنتاج العالمي الموسع أو إجمالي القيمة المنتجة بينما نحقق في قسمته على سكان العالم . ونحن نحل نوعية الحياة بملاحظة بعض الاتجاهات الطويلة

بينما نفشل في إحصاء اتجاهات أخرى . وهكذا فإننا نقيس سن الوفاة أو سرعة السفر ولكننا لا نقيس متوسط عدد ساعات العمل في السنة أو في العمر أو ظروف البيئة .

إلا أن خفة اليد الحقيقة هي الانشغال بالمقاييس القومية لا العالمية، وهو ما يشتمل على خداع مزدوج . أولاً ، في نسق عالمي استقطابي متفاوت هناك تشتت جغرافي . لهذا فمن الممكن للدخل الحقيقي - كالدخل المقيس بإجمالي الناتج القومي للفرد مثلاً - أن يرتفع في بعض الدول بينما يتضخم في غيرها وفي النسق ككل . ولكن لما كانت الدول التي يرتفع فيها هي أيضاً تلك التي تم دراستها وملحوظتها وقياسها بصورة مستفيضة ، فمن السهل فهم كيفية رسوخ الأحكام التعميمية السطحية الرائفة . وعلى الرغم من النظم الإحصائية الأفضل لدول المركز هذه ، فمما لا شك فيه أنها لا تقيس عنصر غير المواطنين ضمن السكان (وهم مقيمون غير شرعين في الغالب) . ولما كان هذا هو أضعف عنصر يصير التحيز واضحًا .

ولازال سوء فهم الواقع مجرد خط دفاع أول يصعب تعزيزه : لهذا فقد وضع مخطط عالمي "للنزعية التنموية" في السنوات الخمسين الماضية، وتم الدعاية له بما يضفي الشرعية على الاستقطاب . وعند هذه النقطة ندرك تكرارية نمط التبرير الإيديولوجي . فهناك أولاً ، الموضوع العالمي . فكل الدول تستطيع أن تتمو؛ بل كل الدول ستتمو . وحينئذ تأتي الموضوعات العنصرية . فإذا كانت بعض الدول قد نمت قبل غيرها أو أسرع من غيرها، فهذا مرجعه أنها فعلت شيئاً أو سلكت سبيلاً مختلفاً؛ فهي أكثر فردية أو انفتاحاً أو عقلانية أو "حداثة". وإذا نمت الدول الأخرى بصورة أبطأ، فإن هذا يرجع لوجود شيء في ثقافتها (التعريف الأول على مستوى الدولة والثاني على مستوى العالم) يمنعها أو منعها من أن تصبح "حداثة" كغيرها من الدول .

إذن فتتراجع التفسير الإيديولوجي يستمر في المستقبل الافتراضي . وإذا كانت كل الدول تستطيع أن تتمو، إذن كيف ينمو المختلف؟ بنسخ ما فعله من حققوا النمو ، أى بتبني الثقافة العالمية للعالم الحديث بعون من الأكثر تقدماً (الثقافة الحالية الأرقى ، التعريف الثاني) . وإذا لم تحرز تقدماً على الرغم من هذا العنوان، فهذا بسبب "عنصريتها" المتمثلة في رفضها للقيم العالمية "الحداثة" بما يبرر ازدياد الدول "المتقدمة" لها أو تعطفها عليها . وأية محاولة في دولة "متقدمة" لفهم "الاختلاف" من زاوية غير الرفض العمد "للحadاثة" توصم "بحب التخلف" Third-Worldism أو بالعنصرية المضادة أو اللا عقلانية . وهو نسق تبريري محكم لأنه "يلقى اللوم على الضحية" وبالتالي فهو ينكر الواقع .

٦ - وأخيراً نعود إلى التناقض بين اللانهائية والموت العضوي. فآية نظرية عن التوسيع اللامتناهى تعدد من قبيل المقامرة؛ فهي مستحيلة في عالم الواقع. كما أنه بقدر ما تبدو النظرية متوافقة مع الواقع الوجودي لللاقتصاد الرأسمالي العالمي كنظام عالمي، فإنها لا تبدى توافقاً مع واقع الدول كل على حدة. فحتى أقوى الدول وأغناها تندهض وتض محلل. ونحن الآن نعيش بدايات الأضمحلال النسبي الطويل المدى للولايات المتحدة التي لم تصبح القوة المهيمنة في النظام العالمي إلا مؤخراً.

وهكذا فلا بد للنظام العالمي ككل أن يتعامل مع مشكلة زواله المحتموم ولابد للدول القوية أن تتعامل في إطار النظام القائم مع مشكلة أضمحلالها النسبي. والمشكلتان مختلفتان تماماً ولكنهما متocomان وهناك ليس بينهما. وهناك طريقتان للتعامل مع الزوال أو الأضمحلال: إما إنكارهما أو تقبل التغيير.

ومرة أخرى فالعالمية والعنصرية - التفرقة بين الجنسين هما إيديولوجيتان محافظتان. أولاً، تساعد إيديولوجيا العنصرية والتفرقة بين الجنسين على دعم الإنكار. فالزوال أو الأضمحلال وهم عابر ينجم عن ضعف القيادة الحظي، ويقال إنهم لا يحدثان في ظل قوة الثقافة (بتعرifها الثاني) السائدة أو تفوقها. ولو حدث فعلأً فهذا يرجع إلى أن الثقافة (بتعرifها الأول) قد تخلت عن مكانها الإنسانية عالمية وهمية على أمل واهٍ بإيجاد ثقافة عالمية (بالتعريف الأول). وهكذا يقال إن الزوال أو الأضمحلال الذين تم الاعتراف باحتمال حبوthem يعزيان إلى ضعف التأكيد على الثقافة (بتعرifها الثاني) وبالتالي إلى منح الحقوق السياسية للجماعات العرقية "الأدنى" أو "المرأة". وفي هذه الصورة من الإيديولوجيا يعد الزوال أو الأضمحلال عكسياً ولكن إلى صورة من العنصرية والتفرقة بين الجنسين أشد سفوراً، وهو لب ما يعرف حالياً باليمين المتطرف أو الفاشي الجديد .

وهناك صورة عالمية لهذا الإنكار . فالزوال أو الأضمحلال ربما لم ينجما عن درجة متزايدة من المساواة السياسية ، بل عن درجة متكاملة من المساواة الفكرية . وإنكار تفوق النخبة العلمية وما يتربى على ذلك من حقها في إملاء السياسة العامة هو محصلة إنكار لا عقلاني تناقضى للثقافة العالمية (بالتعريف الأول) والقادمين على نشر الثقافة (بالتعريف الثاني) على مستوى العالم . وتعد المطالبة بالتحكم الشعبي فى النخب التكنوقратية عودة "البدائية" قبل الحديثة. وهذا هو لب ما يعرف اليوم باسم الاتجاه المحافظ الجديد .

ولكن إذا كانت الصور "المحافظة" من الإيديولوجيات غير كافية لهذه المهمة، يمكن الدفع بصور "تقدمية". وليس من الصعب "قبل" "التحول" بطرق تعزز النسق. فهوak

النظام العالمي الذى يعد التحول التقىدى فيه أمراً محتوماً . وقد يؤدى ذلك من ناحية إلى تأجيل التحول حتى تتوفّر "شروط" التحول؛ ومن ناحية أخرى إلى مقاييس وقنية يتمثل واقعها فى تدهور الأوضاع على أساس أن هذا "يُعجل" بالوفاء بالشروط . وقد شهدنا عدداً من حركات كهذه .

وأخيراً فقد يكون "لتقبل" الانتقال نفس التأثير المحافظ فى صورة عنصرية . ويمكن القول إن الجماعات "المتقدمة" حالياً هي وحدتها التي تستطيع أن تتولى قيادة "التقدم" القائم المفترض . من ثم فالانتقال إلى عالم جديد لن يتحقق إلا على أساس الثقافة القائمة (بالتعريف الثاني) حالياً . أما المناطق "المختلفة" فلابد أن تخدم نظيراتها "المتقدمة" إبان عملية الانتقال .

إذن فايديولوجيتا العالمية والعنصرية - التفرقة بين الجنسين المتلازمتان يمثلان وسيلة شديدة القوة لاحتواء التوتر التناقضى فى النسق资料 . إلا أنها أيضاً إيديولوجيات للتحجيم والتغطية المختلطة قليلاً لنظرية التقدم وإيقاظوعى الجماعات المقهورة، وهو ما أدى إلى استخدامات شديدة التناقض لها تين الإيديولوجيتين من جانب معارضى النسق القائم والحركات المناهضة للنسق . وهذا الجانب الأخير من ساحة المعركة الإيديولوجية هو الذى نريد العودة إليه الآن .

إن الحركة المناهضة للنسق هي حركة تسعى لتغيير النسق . والحركة المناهضة للنسق هي في الوقت نفسه من نواتج النسق . فـأية ثقافة تلك التي تجسدتها حركة كهذه؟ من ناحية الثقافة (بالتعريف الأول) يصعب الزعم بأن الحركات المناهضة للنسق يمكن أن تجسد أية ثقافة غير ثقافة الاقتصاد الرأسمالي العالمي . كما يصعب معرفة الطريقة التي تعبّر بها عن إيديولوجيتى العالمية والعنصرية - التفرقة بين الجنسين المتلازمتين .

أما من ناحية الثقافة (بالتعريف الثاني) فهي تدعى خلق ثقافة جديدة ، ثقافة من المقدر لها أن تصبح ثقافة (بالتعريف الأول) العالم في المستقبل . وقد سعت لتطوير هذه الثقافة الجديدة من الناحية النظرية . فـأقامت مؤسسات صمدت لتنشئة أعضاء وأنصار لهذه الثقافة الجديدة . إلا أنه ليس من اليسير بالطبع معرفة ما ستكون عليه الثقافة أو أية ثقافة مستقبلية . فـنحن نرسم صور مدننا الفاضلة في ضوء ما نعرفه حالياً ، ونبالغ في وصف جدة ما ندافع عنه ، ونتصرف في النهاية كأسرى لواقعنا الراهن بسماحنا لأنفسنا بالاستغراب في أحلام اليقظة .

وليس هذا بلا هدف تماماً ، ولكن من المؤكد أنه ليس دليلاً أكيداً للسلوك السليم . فـما فعلته الحركات المناهضة للنسق إذا أخذنا في الاعتبار أنشطتها العالمية على مدار مائة وخمسين عاماً يتلخص في التحول إلى عوامل لتحقيق الحلم الليبرالي بينما تتظاهر بأنها من أنعف نقاده . ولم يكن هذا وضعًا مريحاً . فالحلم الليبرالي - وهو من نواتج الرؤية العالمية الإيديولوجية الرئيسية داخل الاقتصاد الرأسمالي العالمي - يتمثل في أن العالمية ستنتصر على العنصرية والتفرقة بين الجنسين ، وهو ما ترجم إلى حتميتين استراتيجيتين هما انتشار "العلم" في الاقتصاد وانتشار "التكيف" على الساحة السياسية .

كانت عبادة العلم من جانب الحركات المناهضة للنسق - كـ إطلاق ماركس اسم "الاشتراكية العلمية" على أفكاره - تعبيراً طبيعياً عن انتصار فـكر التقويم بعد ١٧٨٩ في النسق العالمي . وكان العلم يولي وجهه نحو المستقبل ، ويبحث عن الحقيقة الكلية

عن طريق كمال القدرات البشرية ؛ وكان شديد التفاؤل. وربما كانت لا نهاية لطموحاته بمثابة إشارة تحذير لارتباط هذا النوع من العلم بالنسق العالمي . إلا أن المفكرين المناهضين للنسق كانوا يفسرون هذا الارتباط بأنه كبوة عابرة أو لا عقلانية وقتنية محكوم عليها بالزوال .

لم تكن المشكلة كما كانت تراها الحركات المناهضة للنسق تمثل في كثافة تواجد العلم بل ندرته. فكان استثمار الاجتماعي في العلم لا يزال قليلاً . ولم يكن العلم قد تغلغل بعد في أرکان الحياة الاقتصادية بدرجة كافية. وكانت لارتفاع هناك مناطق في العالم محرومة منه. ولم تكن نتائجه مطبقة على نطاق واسع. وكانت الثورة - سواء اجتماعية أو قومية أو كلتيهما معاً - ستطلق العلماء في نهاية الأمر ليبحثوا ويطبقوا حقائقهم العالمية .

وعلى الساحة السياسية كانت المشكلة الجوهرية تُفسر بأنها إقصاء . والنول وصيغات للأقليات ؛ وكان لابد من جعلها أداة للمجتمع ككل وللبشرية كلها . وكان المعدمون مستبعدين . ادمجوهم! وكانت الأقليات مستبعدة ، اشملوها ! وكانت المرأة تنحى جانباً. اشركوها! فالكل سواء . والطبقات السائدة تملك أكثر من غيرها . انশروا المساواة ! ولكن إذا تساوى السائد والمسود فلم لا تتساوى الأقليات بالأغلبيات والمرأة بالرجل ؟ فكانت المساواة تعنى من الناحية العملية دمج الضعفاء في نموذج الأقوياء . وكان هذا النموذج يبيو مثل "كل إنسان" - الإنسان الذي لا يملك إلا القليل ولكنه يكفيه، ويكتفى عمله ويتخلّى بالخلق القويم والإخلاص لأسرته (وأصدقائه والجماعة ككل) .

وهذا السعي إلى العلم والتكييف أو ما نعتبره تحقيقاً للحلم الليبرالي كان كامناً في أعمق الوعي وفي السلوك العملي للحركات المناهضة للنسق في العالم منذ نشأتها في أواسط القرن التاسع عشر وحتى الحرب العالمية الثانية على الأقل . ومنذ ذلك الحين وخاصة منذ الثورة الثقافية العالمية لعام ١٩٦٨ ، بدأت هذه الحركات أو بعضها في الشك في جنوى "العلم" و "التكييف" كهدفين اجتماعيين . وكان يتم التعبير عن هذه الشكوك بصورة شتى . فاتّارت حركات الخضر والحركات الثقافية المضادة التساؤلات حول الفائدة الكامنة في التمسح في العلم في القرن التاسع عشر . وأخذت الحركات الاجتماعية الجديدة العديدة (كالحركات النسائية وحركات الأقليات) تصب ازدراعها على دعاوى التكييف بسبيل شتى .

ومع ذلك وهذه هي النقطة الحاسمة ، فباتتصار الثقافة (بالتعريف الأول) ترددت الحركات المناهضة للنسق في قطع الطريق إلى نهايته ؛ وذلك لأنسباب منها أن أولويات

نوع من الحركات المناهضة للنسق كانت غالباً تتناقض مع أولويات نوع آخر (كعلماء البيئة في مواجهة حركات التحرر العالمية). كما أن كل نوع من الحركات كان منقسمًا على نفسه . وكان الجدل داخل الحركات النسائية أو حركات السود حول قضياباً من قبل التحالفات السياسية أو الرغبة في تشريعات "تحمى" الجماعات "الضعيفة" بمثابة أمثلة على التناقضات التكتيكية بين هذه الحركات .

وطالما ظلت الحركات المناهضة للنسق على مستوى التناقضات التكتيكية حول القيم الإيديولوجية لنسقتنا العالمي ، وطالما ظلت غير متأكدة من كيفية الاستجابة للحلم الليبرالي بالزائد من العلم والمزيد من التكيف ، يمكن القول إنها ليست في وضع يسمح لها بخوض حرب من أجل مكان بجوار القوى الداعمة للا مساواة في العالم. فهي بهذا التناقض تتخلّى عن تساميها الثقافي على خصومها . وقد يواصل أنصار النسق الرعم بأن النزعة العلمية والتكيف يمثلان القيمتين الحقيقيتين للثقافة (بالتعريف الأول) العالمية وأن القائمين عليها هم أهل الثقافة (بالتعريف الثاني) وكبار كهنة هذه الثقافة (بالتعريف الأول). وطالما ظل هذا سارياً فإننا جميعاً نظل أسرى الإيديولوجيات المقلالية (والتناقض الرئيسي) بين العالمية والعنصرية - التفرقة بين الجنسين .

إن الفخ الثقافي الذي وقعنا فيه هو فخ قوى تراكمت فوقنا فيه أغصان كثيفة تخفي عنا حدوه ووحشيتها . فهل يمكن لنا أن نتحرر منه ؟ نعتقد أن هذا ممكن ، ولو أن كل ما في استطاعتنا هو أن ندل على بعض الاتجاهات لو تحركنا صوبها قد نجد سبلاً للخلاص .

ويبدو أن وراء النزعة العلمية هناك علم أوسع نطاقاً، علم سيتمكن من التصالح مع العلوم الإنسانية بحيث تتغلب على ما يصفه ستو (C. P. Snow, 1959) بانقسام الثقافتين (المصطلح هنا بالتعريف الثاني) . وربما كان علينا أن نعكس تاريخ العلم ونعود من الأسباب إلى النتائج النهائية. وأعتقد أننا بذلك قد نتمكن من محوكلاً ما هو عارض (أى كل ما هو غربي) لنكتشف إمكانات جديدة، وهو ما قد يعد لقاء بين حضارات العالم. وهل ستتشكل بعض الأشياء "العالمية" من هذا اللقاء؟ من يدري؟ بل من يعلم ما هو الشيء "العالمي"؟ وفي لحظة من تاريخ العالم بدأ علماء الطبيعة فيها أخيراً في الحديث عن "سهم الزمن" من ذا الذي يستطيع أن يقول إن هناك قوانين ثابتة للطبيعة؟ وإذا عدنا إلى البدايات الميتافيزيقية ونعيد فتح مسألة طبيعة العلم، فمن المحتمل أن نوفق بين فهمنا لأصول شرعية خصوصيات الجماعة وإحساسنا بالمعانى الاجتماعوية والنفسية والبيولوجية للإنسانية . ونعتقد أننا قد نخرج بمفهوم عن الثقافة ينكر التعريفين .

كنا نتمنى أن نعرف بوضوح كيف يتم ذلك أو إلام يؤدى . إلا أنتا نفسكنا العالمي في المصطلحات الثقافية في حاجة "جراحة". وما لم "تفتح" بعض فرضياتنا الثقافية المسلم بها فإننا لن نتمكن من تشخيص صور النمو السرطاني وبالتالي سنعجز عن الخروج بالعلاج المناسب. وربما كان من غير الحكمة أن ننهي مقالتنا بهذا التشبيه الطبى . فالطلب كفرع من أفرع المعرفة قد أعلن حدوده بصورة واضحة . ومن ناحية أخرى فإن الطب يمثل رد الفعل الإنساني الخالد للمعاناة والموت والتحول، وبالتالي فهو تجسيد للأمل مهما كانت ضرورة دعمه بالوعي بالحدود البشرية .

هوامش

نشر هذا المقال أيضًا بالجريدة اليابانية *Hitotsubashi Journal of Social Studies*, Vol. XXI (أغسطس ١٩٨٩).

(١) يطلق سارتر (Jean-Paul Sartre, 1949: 237) على التزعة الزنجية اسم "العنصرية المضادة للعنصرية".

المصادر والمراجع

- Hopkins, Terence, K. and Wallerstein, Immanuel (1987) 'Capitalism and the incorporation of new zones into the world-economy', *Review* 10 (5/6): 763-79.
- Mintz, Sidney W. (1988) *The Power of Sweetness and the Sweetness of Power*. 8th Duijker Lecture. Deventer: Van Loghum-Staterus.
- Nettleford, Rex (1986) 'Building a nation, shaping a society', pp. 9-10 in J. Wedderburn (ed.), *A Caribbean Reader on Development*. Kingston.
- Sartre, Jean-Paul (1949) 'Orphée noir', pp. 229-88 in *Situations*, III. Paris: Gallimard.
- Snow, C. P. (1959) *The Two Cultures and the Scientific Revolution*. New York: Cambridge University Press.
- Wallerstein, Immanuel (1982) 'Crisis as transition', pp. 11-54, esp. 12-22 in S. Amin et al. (eds), *Dynamics of Global Crisis*. New York: Monthly Review Press.
- Wallerstein, Immanuel (1988) 'The ideological tensions of capitalism: universalism versus racism and sexism', pp. 3-9 in J. Smith et al. (ed.), *Racism, Sexism and the World-System*. Westport, CT: Greenwood Press.

عمانويل فالرشتاين هو مدير مركز فرناند براودل ومؤلف كتاب (النسق العالمي الحديث) .

الثقافة والنسق العالمي

روى بوين

يبدأ مقال عمانويل فالرستاين بـإيراد عبارة لـسيدينى مينتس تفيد ما معناه أن ما هو عالمي هو "قدرتنا على خلق واقع ثقافي". إلا أن هذه الرؤية لا تساعده تأملات فالرستاين عن الثقافة. والموضوع الأدق لمقاله يشير إلى قدرتنا على الاستعانة باستراتيجيات ثقافية في خداعنا لأنفسنا وللآخرين.

يبدأ فالرستاين بعرض رؤية بنوية وأحادية عن الثقافة التي تعد في رأيه مفهوماً يشير إما إلى سمات مشتركة داخل جماعة وتميّز هذه الجماعة عن غيرها من الجماعات أو إلى تميّز طبقي داخل الجماعات التي ترجع مجموعة من السمات على غيرها. ومن الأمثلة على التعريف الأول للمفهوم انتشاره كتعبير دلالي في مقارنة بين القيم المشتركة لإحدى قبائل الأمريكيين الأصليين وأنماط حياتها والقيم المشتركة للجيل الأول والأجيال التالية من المستوطنين البيض في أمريكا الشمالية. ومن الأمثلة على التعريف الآخر للمفهوم استخدامه في مقارنة ثقافة الأسرة البرجوازية في العصر الفكتوري بقيمها الخاصة بالعمل والراسلات والفن والطاعة، وعدم وجود المقاييس التي من المعتقد أنها متأصلة في الطبقة الدنيا في العصر الفكتوري. وهذا في رأي فالرستاين مما وجهاً مفهوم الثقافة؛ حيث يمثل الأول التوافق داخل جماعة ما ، بينما يمثل الآخر الانقسام . إلا أن النقطة الأهم هي أنه يرى أن مثل هذه الأحكام الثقافية توحى ضمناً بالمكانة والأهلية بكل ما يتاحه ذلك من عقلنة أو رفض مبرر .

ويرى فالرستاين أن هناك لبساً فكرياً قدماً بين تعريف فكرة الثقافة ، ويذهب إلى أن هذا ربما كان نتيجة للتطور التاريخي للنسق العالمي وانعكاساً لمنطق .

وهذا مبحث شديد الاتساع ولكن لا يسهل تأكيده . فنظرة على الكتاب المقدس أو جمهورية أفلاطون أو شكسبيير أو كنفوشيوس تكفي لتأكيد أن قضايا التماسك أو الانقسام الداخلى في جماعة ما وقضايا التمييز بين الجماعات المختلفة كانت دائماً

محوراً سواءً لأسلوب فهم الأفراد أو الجماعات لأنفسهم أو لمختلف المناورات البلاغية المتاحة لمن يسعون لإقناع غيرهم بتأولوية مجموعة ما من السلوكيات عن غيرها بالنسبة للجماعة. وإذا لم يكن لمفهوم الثقافة سوى هذين الوجهين، فهناك شك في أن تفسيرهما بمنطق النسق العالمي الحديث يعد خادعاً إلى حد ما ، لأن المكانة الداخلية والخارجية للجماعة كانت دائماً مرحلة أساسية في كل العمليات الاجتماعية. وإذا كان ثم ليس فكرياً واحداً يتعلق بمفهوم الثقافة، فالأرجح أنه يعزى لعوامل تتصل بالوجود الاجتماعي لا بالتطور التاريخي الحديث نسبياً .

ولكن أليس لمفهوم الثقافة سوى هذين التعريفين؟ فإذا كان مفهوم الثقافة لا يتعلّق إلا بمسائل التوافق الداخلي والخارجي فربما كانت الإجابة على ذلك بالإيجاب. ولكن لا تتعلق الثقافة أيضاً بتحديد الاهتمامات التي تعتبر حيوية ومستقلة وخاصة بالنسبة للعناصر الساعية إليها (في إطار مركب ثقافي اجتماعي تاريخي معين)؟ وعلى مستوى آخر لا يتحتم إدراج البيئة المادية ضمن أي فهم عام للثقافة، ولا حاجة بنا في هذا المقام للعودة لأنثروبولوجيا القديمة بمقال روسو "مقال عن أصل اللغات" ، فزيادة التحول الحضري كما يذكرنا ديفيد هارفي (David Harvey 1985) يجعل من الحضر المستوى الأول للفعل وتشكيل الوعي الاجتماعي . موجز القول إن تأمل مفهوم الثقافة يبين حتماً أن توافق الجماعة مقارنة بغيرها من الجماعات وتتافر الجماعة بالمقارنة بتكونيتها الذاتي لا يمتلان وحدهما التعريفين الأساسيين لمفهوم الثقافة. فإذا كانت هناك محاولة لإيجاد تعريف أساسي أو أكثر، فربما كانت تقوم على فكرة – ضمنية في إطار التراث الأنثروبولوجي كله وحتى في نسختها عند ليتشي شتراوس – تتعلق بالوصف الدقيق: فالثقافة هي ما يحتاج لوصف وما لا سبيل لتوقعه على أساس فرضية نظرية ما .

وإذا عدنا للكتاب المهمتين بالثقافة تحت شعار توافق الجماعة مقارنة بغيرها من الجماعات وتتافر الجماعة بالمقارنة بتكونيتها الذاتي، فلابد من الشك في تأكيد فالرشتاين على وجود ليس فكري قديم حول الفكرة. فكان دلثي Wilhelm Dilthey مثلاً والذي كان يكتب في عام ١٨٨٢ شديد الوضوح في تأكidge على وجود صيغ بديلة للتفكير :

«في علوم أنساق الثقافة لا يتم التفكير في العناصر النفسية عند مختلف الأفراد إلا فيما يتصل بدورهم في نسق من الأغراض . وهناك طريقة للنظر إلى الأمور غير هذه ، وهي تلك التي تأخذ في اعتبارها التنظيم الخارجي للمجتمع، أي علاقات الجماعة، وللارتباط الخارجي والسيطرة والخضاع للإرادات في المجتمع . وينشط هذا الاتجاه التجريدى كلما ميزنا التاريخ السياسي عن التاريخ الثقافى» (Dilthey, 1988: 115)

وهذه النقاط لا تمثل أهمية كبرى بالنسبة لفالرشتاين، فهو يرى أن مفهوم الثقافة لا يستحق الجهد، ويتسائل ما الدليل الذي يمكن تقديمها ليثبت أن جماعة ما لها ثقافة؟ ويتسائل أيضاً هل يمكن لنا أن ننير مفهوم الثقافة بحيث يمكن الاستعانت به في صوغ عبارات أكثر تفاهة؟ وتدل ريد برود أفعاله السلبية تجاه هذه التساؤلات الإيجابية على ضيق في التوجّه لدرجة أن الفوارق بين الجماعات لا تخدم السعي إلى فهم تاريخي والاختلافات الثقافية داخل الجماعات تقوم بدور غطاء إيديولوجي لتعزيز المصالح. ألم يقرأ فالرشتاين ماكس فيبر أو يفكر في آليات الموقف أو يصنف إلى نصيحة عن موضع من الخطر على المرء أن يسير فيه وحده؟ المسألة أن العناصر الاجتماعية الفاعلة الماهرة ترجع مهارتها إلى تفعيلها لفاهيم الاختلاف الثقافي؛ وحتى إذا كانت مثل هذه الأمور السسيولوجية الدينوية خارج الإطار المرجعي لفالرشتاين ، فهل يعتقد حقيقةً أن الاختلافات بين البروتستانت والكاثوليك مثلاً لا تفي في فهم تاريخ المجتمع الأوربي ؟

إن السبب الأساسي لنقد فالرشتاين لمفهوم الثقافة ليس أنه موضع ليس فكري ، ولا أنه ليس له سوى فائدة تحليلية خادعة، بل لأنّه ينفتح على نعط تحليلي وفهم اجتماعي يتعارض مع الموضوعية القاسية لنظرية النسق العالمي. فلدينا من ناحية المرونة الماكروة للثقافة ولدينا من ناحية أخرى الحقائق الأكيد للبني الفعلية للاقتصاد الرأسمالي العالمي. وكما يقول فالرشتاين في مقاله، فإن بعض الحقائق (في زعمه) والنتائج الثقافية لتطور الاقتصاد الرأسمالي العالمي هي :

- ١ - توزيع دولي مفصل ومتوازن للعمل يتعايش بصورة عكسية مع وفرة أشكال الحكم القومية التي تحظى بالامتيازات والتي يعتقد أن الصفات الثقافية كالسمات العرقية تبررها .
- ٢ - نورة إيقاعية مركبة من التمدد والانكماش تتكرر كل خمسين أو ستين سنة ، وتنتهي كل نوبة من النورة "بحديث" جزء آخر من النسق .
- ٣ - منطق متفرع لتراتكم رأس المال من جانب الشركة والثواب الفردي باعتباره الحافز الأول يدعمه جعل أخلاقيات العمل محوراً للحداثة يضمن المشاركة في النسق .
- ٤ - تنمية فنية وتنظيمية وإنتاجية دائمة يعكسها طلب دائم للتقدم القومي ويمكن لطاقتها أن تنشط أشكالاً متعددة من الحركة السياسية .
- ٥ - عملية مزدوجة وثابتة من تراكم الثروة والاحتياج تنشأ الثروة فيها عن الموهبة والطاقة والتطبيق، ويفترض أن ينتهي الاحتياج بمجرد التخلّي عن السمات الثقافية غير الملائمة .

٦ - وأخيراً فالنسق نسق تارىخي ، وبالتالي فلابد فى النهاية أن يواجه الزوال الذى ينكره فى تبشيره بالتنمية اللا متناهية بـإلقائه تبعة الانتكاسات المؤقتة على القيادة الضعيفة أو جلد الذات على المقاييس الثقافية غير الملائمة التى ينبغي نبذها بـتقنيـن تكافـف الفرص مثلـاً أو بـإلقـاء اللوم على العلمـاء والتـكنوقـرات .

من ثم فإن فالرشتـاين يرى أن فكرة الثقافة جـزء من مجموعة الأفـكار التـى نشـأت كـرد فعل لـغـمـوض هذا النـسـقـ التـارـيـخـىـ الحـقـيقـىـ الذىـ نـجـدـ أـنـفـسـنـاـ فـيـهـ ولـتـناـضـلـاتـهـ وـتـعـقـيـدـهـ. ولـفـهـومـ الثـقـافـةـ عـنـهـ وـظـيـفـتـانـ أـسـاسـيـتـاـنـ. وـفـىـ تـاكـيدـ هـذـاـ المـفـهـومـ عـلـىـ الـاـخـتـلـافـاتـ بـيـنـ الجـمـاعـاتـ وـعـلـىـ الـمـوـارـيـثـ الثـقـافـيـةـ الـفـرـيـدـةـ فـإـنـهـ يـبـرـزـ قـدـرـاـ مـنـ التـوـحـدـ يـتـشـبـثـ بـهـ مـعـ أـنـتـاـ جـمـيـعـاـ نـسـيرـ عـلـىـ غـيـرـ هـدـىـ فـىـ عـالـمـ دـائـمـ التـغـيـرـ. وـمـنـ نـاحـيـةـ أـخـرىـ فـبـمـاـ أـنـ الثـقـافـةـ تـشـيرـ إـلـىـ الـاـخـتـلـافـاتـ بـيـنـ الجـمـاعـاتـ، فـهـىـ تـشـيرـ إـلـىـ الـأـلـيـاتـ التـىـ تـشـتـتـ الـاـنـتـبـاهـ عـنـ الـاـنـقـسـامـاتـ الـاـقـتـصـادـيـةـ التـىـ تـقـعـ فـيـ لـبـ النـسـقـ الرـأـسـمـالـىـ حـتـىـ وـهـىـ تـدـعـمـهـاـ. وـهـذـهـ الـوـظـيـفـةـ الـمـزـيـوجـةـ لـلـثـقـافـةـ وـالـتـىـ تـمـتـمـلـ فـيـ إـقـنـاعـنـاـ بـأـنـنـاـ لـاـ نـحـيـاـ تـبـعـاـ لـنـطـقـ الـإـنـتـاجـ الـاـقـتـصـادـيـ وـهـدـهـ وـتـحـوـلـنـاـ عـنـ الـاعـتـمـادـ كـثـيـرـاـ عـلـىـ مـاـ لـدـىـ الجـمـاعـاتـ أـخـرىـ لـأـنـهـاـ تـخـتـلـفـ عـنـاـ هـىـ التـىـ تـفـسـرـ عـنـوانـ مـقـالـ فالـرـاشـتـاـينـ "ـالـثـقـافـةـ كـمـعـتـرـكـ إـيـديـولـوـجـىـ لـلـنـسـقـ الـعـالـمـىـ الـحـدـيثـ".

ويـفـسـرـ ماـ يـقـصـدـهـ "ـبـالـمـعـتـرـكـ"ـ بـالـاستـشـهـادـ بـعـيـارـةـ مـنـ كـلـمـةـ لـلـسـيـاسـىـ الـجـامـاـيـكـىـ رـكـسـ نـيـتـلـفـورـدـ أـلـقاـهـاـ فـيـ عـامـ ١٩٨٣ـ. وـيـسـتـعـينـ فالـرـاشـتـاـينـ بـكـلـمـةـ نـيـتـلـفـورـدـ لـيـثـبـتـ أـنـ وـظـيـفـتـيـ التـقـافـةـ قـدـ تـقـفـ كـلـ مـنـهـاـ فـيـ صـرـاعـ مـعـ الـأـخـرـىـ. وـالـدـافـعـ عـنـ مـوـقـفـ قـومـىـ فـىـ مـواـجـهـةـ نـوـلـ أـخـرىـ قـدـ يـكـبـ السـخـطـ عـلـىـ صـورـ الـلـامـساـواـةـ الدـاخـلـيـةـ، بلـ قـدـ يـحـتـفـىـ بـهـاـ أـيـضاـ كـجـزـءـ مـنـ تـرـاثـ ثـقـافـيـ ثـرـىـ (ـتـرـدـ عـلـىـ الـخـاطـرـ بـعـضـ خـطـبـ وـنـسـنـ تـشـرـشـلـ)ـ؛ـ فـىـ حـينـ أـنـ الـمـصـلـحـ الرـادـيـكـالـىـ قـدـ يـلـقـىـ تـبـعـةـ إـفـسـادـ الـهـوـيـةـ الـتـقـافـيـةـ وـالـمـتـجـانـسـةـ فـىـ الدـاخـلـ عـلـىـ عـوـاـمـ خـارـجـيـةـ،ـ وـقـدـ يـصـلـ إـلـىـ حدـ الـوـعـدـ باـسـتـعـادـةـ تـلـكـ الـهـوـيـةـ.

وـيمـكـنـ أـنـ نـرـىـ بـوـضـوحـ أـنـ التـمـيـزـ بـيـنـ الـعـالـمـيـةـ وـالـمـلـحـلـيـةـ يـعـدـ مـحـورـيـاـ بـالـنـسـبةـ لـفـهـمـ فالـرـاشـتـاـينـ لـمـفـهـومـ الثـقـافـةــ.ـ فـهـوـ يـرـىـ أـنـ كـلـاـ مـنـ الـمـبـادـيـعـ الـعـالـمـيـةـ وـصـورـ التـحـامـلـ الـمـلـحـلـيـةـ لـهـاـ وـظـائـفـ إـيـديـولـوـجـىـ وـأـنـهـاـ أـسـلـحـةـ تـشـرـعـ فـيـ مـعـتـرـكـ النـسـقـ الـعـالـمـىـ الـحـدـيثــ.ـ وـتـسـاعـدـ فـكـرـةـ الـمـواـطـنـةـ الـعـالـمـيـةـ مـثـلـاـ عـلـىـ إـخـفـاءـ الـاـخـتـلـافـاتــ؛ـ وـلـكـنـهـاـ قـدـ تـسـاعـدـ أـيـضاـ عـلـىـ حـمـاـيـةـ الـجـمـاعـاتـ الـمـقـهـورـةــ.ـ وـمـنـ نـاحـيـةـ أـخـرىـ فـالـعـنـصـرـيـةـ وـالـتـفـرـقـةـ بـيـنـ الـجـنـسـيـنـ الـلـتـانـ يـتـمـ تـبـرـيرـهـماـ بـالـإـشـارـةـ إـلـىـ الـطـمـوـحـاتـ الـعـالـمـيـةـ لـلـأـحـكـامـ شـبـهـ الـعـلـمـيـةـ الـمـتـعـلـقـةـ بـالـعـوـاـمـ الـوـرـاثـيـةـ وـأـوـ الـمـيـولـ الـنـفـسـيـةــ هـمـاـ فـكـرـتـانـ مـلـحـيـتـانـ تـسـاعـدـانـ عـلـىـ تـبـرـيرـ الـلـامـساـواـةــ.ـ وـلـيـسـ مـنـ الصـعبـ أـنـ نـرـىـ إـلـامـ يـؤـدـيـ ذـلـكـ؛ـ فـيـرـىـ فالـرـاشـتـاـينـ أـنـ نـظـرـةـ إـلـىـ الـعـالـمـ كـلـهـ مـنـ

المنظور الموضوعي لنظرية النسق العالمي تبين أن الثقافة كلها مشتقة . وحتى إذا اتفقنا مع نلسن وجروسبيرج (Nelson and Grossberg, 1988: 3) في أن «النظريات الانعكاسية تلعب دوراً ضرورياً وأساسياً لا في كل الماركسيات المتأخرة والمعقدة وحسب ، بل أيضاً في التفسير القائم على أسس تاريخية وسياسية»، يلاحظ أن مفكراً في حجم فالرشتاين يقدم الرصيد المتنوع الشري من الفكر والمنجزات والوعي والألم والحمق والشروع الإنسانية ك مجرد انعكاس إلى للبني الاقتصادية للنسق العالمي .

إن ما يفعله فالرشتاين هو أنه يقدم إطاراً للفهم، إلا أنه لا يزيد عن إطار. فنظيرية النسق العالمي تشبه بيتاً بلا زجاج في نوافذه ولا حطب في مدفأته ولا طعام في خزاناته ولا أسرة يمكن النوم عليها . وحتى إذا أسبغنا على كبار أنصار البنية مكانة الواقع المسلم به، وهو ما لا ينفي لنا أن نفعه لأننا بذلك نقول إن العلوم الإنسانية قد وصلت إلى نظرية معرفية مشتركة لا تتوقع منها تحولات جذرية، فليس معنى هذا أن فهم الثقافة يستند بتقديم تفسير لحيلولته دون تداعى البنية. وقد يذهب البعض إلى أن بعض جوانب الثقافة يمكن تحليلها بهذه الطريقة ، إلا أن هذا بعيد عن كل ما تتعلق به .

وربما نرى في تناول فالرشتاين للعنصرية والتفرقة بين الجنسين في مقاله أن كيف يمكن لتحليل العنصرية والتفرقة بين الجنسين أن يكون فقيراً لو تم تقديمها من منطلق نظرية النسق العالمي وحدها . لماذا ؟ لأن التفسير الذي يقدمه فالرشتاين عن العنصرية والتفرقة بين الجنسين كظاهرة ثانوية مصاحبة يعد ثانوياً بالنسبة لمستوى الواقع. ولا ذكر لحالات الإعدام بدون محاكمة وحالات التحرش بالأطفال وحالات الإجهاض السرية وإحراق الساحرات وجماعه كوكس كلن العنصرية . والحقيقة أن العنصرية والتفرقة بين الجنسين تتحلى في صور واستراتيجيات شديدة التنوع ، وهي استراتيجيات لا تزيد عن مجرد وجه واحد لواقع ثقافي لا يقل خطورة عن الواقع الذي يصفه فالرشتاين من منظور هو نفسه ثقافي تماماً . ونستعين بعبارة تنيسن في سياق آخر ونقول إن ثقافة فالرشتاين تخصل قلة صغيرة للغاية .

المصادر والمراجع

- Dilthey, Wilhelm (1988) *Introduction to the Human Sciences*, translated from German (1883) by Roman J. Betanzos. London: Harvester-Wheatsheat.
- Harvey, David (1985) *Consciousness and the Urban Experience*. Oxford: Blackwell.
- Nelson, Cary and Grossberg, Lawrence (eds) (1988) *Marxism and the Interpretation of Culture*. London: Macmillan.

روى بوين يقوم بتدريس علم الاجتماع بكلية نيوكاسل التكنولوجية.

الثقافة هي النسق العالمي : رد على بوين

عمانويل فالرستاين

من المؤسف أن الدنيا ليست كما نريد لها أن تكون. ولكن هل يفيد أن نقتل من يصرخ محذراً ؟ إن روى بوين يبدأ مقاله بالتأكيد على أننا نتحدث عن "القدرة على خلق واقع ثقافي" في حين أنها تتحدث عن "القدرة على الاستعانة بالاستراتيجيات الثقافية". ونرى أن الأول جدير بالثناء، أما الآخر فمشكوك فيه. الخلق الخالص للواقع، والاستعانة غير الخالصة بالاستراتيجيات. وروى بوين لديه فقط: "نقر إليها"؛ فهو يعلم متى يقوم شخص أو جماعة ما بخلق واقع ولا يقتصر على الاستعانة باستراتيجية. ونعرف بأننا لم نجد طريقة عملية للفصل بينهما، وقد أقلعنا عن المحاولة منذ عهد بعيد. ومما لا شك فيه أن العلوم الاجتماعية التاريخية ينبغي أن تقوم على الاختيارات الأخلاقية. ولكننا لا نعتقد أن علماء الاجتماع يؤدون أي غرض بالتأويل الأخلاقي. والاستعانة بالاستراتيجيات لا تعد غير أخلاقية في أي الأحوال، والجوء إلى الاستراتيجيات هو واقع ثقافي .

ماذا أقول إزاء اتهامات روى بوين الصارخة: هل أقول أنني أقلعت عن ضرب زوجتي ؛ وأني أقر بأن الثقافة تشتمل على "وصف غنى" ؟ (ومن ذا الذي يمكن أن يتصور غير ذلك ، ولكن لا تشتمل "السياسة" أو "الاقتصاد" أيضاً على "وصف غنى" ؟) ؛ أم أقول بصعوبة الالتفاء بإطلاق أحكام "تافهة" عن الثقافة ؟ (إذن لماذا أكلف نفسي مشقة كتابة هذا المقال وغيره مع وجود لفظ "الثقافة" في العنوان؟) : هل أقول إن الثقافة ليست مجرد "شيء مشتق" (وكيف أؤمن بذلك في حين أنني أنكر الاستقلالية الوجودية المفترضة لثلاثة مجالات لللاقتصاد والسياسة والثقافة) ؟ هل أقول إنني لا أعتقد أن العنصرية والتفرقة بين الجنسين من قبيل "الظواهر الثانوية المصاحبة" (في حين أنني قلت مراراً وتكراراً إنهمما واقعان أساسيان يحددان "نسق العالمي الحديث") ؟

من الواضح أن بوين يظن أنني الاقتصادية لها انعكاسات "آلية" وأنها "ملمومة" (هل حدث يا سيد بوين أن لمست أنت أو غيرك "نسبة فائدة متزايدة" أو "نسبة ربحية منخفضة"؟). كفانا شعارات !

لا نخرج من مقال بوين إلا بتعريف واحد للثقافة، وهو «إن الثقافة هي ما يحتاج إلى وصف وما لا سبيل لتوقعه على أساس فرضية نظرية ما». وقد دعونا كتاباً كاملاً بعنوان *Historical Capitalism* (الرأسمالية التاريخية) شرحنا فيه المقصود بعبارتي غير المألوفة إلى حد ما في العنوان بأنها تعكس شعورنا بأن معظم التحليلات التي تتناول الرأسمالية مستمد من افتراضات نظرية وأنتا نعتقد أن تحليلها يجب أن يبدأ بوصف لما حدث فعلًا في التاريخ. وكنت أظن أنني أواصل هذا الموقف في مقالى عن "الثقافة" كمعترك للنسق العالمي الحديث. وكنا نسعى لبيان أن "الثقافة" كمفهوم قد استخدم تاريخياً في القرنين الماضيين وأن قصتنا يتجاوز استخدامه بما في ذلك ما نعتقد أنه يمثل ليساً في تعريفه. (لا شك أن دللي أيضاً يرى تعريفاً مزوجاً؛ وماذا في ذلك؟) وقد تعاملنا مع مفهوم الثقافة كما نتعامل مع أي مفهوم آخر (كالإيجار والبرجوازية والشعب والديمقراطية والسيادة وقيمة الفائض وما إلى ذلك إلى ما لا نهاية) باعتبار أنه نشأ وتكون وأعيد تكوينه تاريخياً وليس مجرد أداة للتحليل، بل مادة للتحليل، وهو جهد لا نعتذر عنه. والثقافة "مشتقة" بالطبع. وكل مفهوم ولكونه مفهوماً يوحى ضمناً بالاشتقاق . وليس في ذلك ما يخص الثقافة .

إذن ما الذي يقلق روئي بوين أو غيره على نطاق الثقافة؟ نشك أنه قد يرى في "الثقافة" تعبيراً عن الحرية والإرادة الحرة الإنسانية ضد الشياطين الظالمة الآلية الشريرة التي تتحكم فينا ("الاقتصاد السياسي")؟ وإن كان الحال كذلك فقد أخطأ الهدف. فالثقافة كلمة تصنف ما يقيينا (بأشد السبيل فعالية بتشكيل "إرادتنا" التي تسعى لتأكيد "حريتها") وليس كلمة تصنف قدرتنا على الهرب من هذه القيود. وفي كتابه *Eros and Civilization* (إيروس والحضارة) يندد هربرت ماركوز Herbert Marcuse بمن يتطلعون لمراجعة توصيف المفاهيم الفرويدية بإعطاء دور أكبر للعوامل الاجتماعية الثقافية في تكوين شخصياتنا. ويشير إلى أن الأيد الفرويد هو الطريق لإعادة تشكيل "المجتمع" لنا. ويقول إن الأيد الفرويد لما كان يقوم على البيولوجيا لا على الثقافة فهو الحصن الوحيد لحريتها والطريقة الوحيدة التي تستطيع بها أن تتطلع إلى الفرار من أغلال "الموضوعية القاسية" .

وهناك نقطتان ينبغي تناولهما في هذا النقاش، إحداهما مسألة القوة؛ فهل يستطيع من يعلنون (العنصرية مثلاً) أن يفعلوا أي شيء إزاء ذلك، أي شيء حقيقي؟ والأخرى ما إذا كان هناك شيء يسمى "ثقافة" ويستحوذ مكاناً في نظريتنا المعرفية؟ وعن القوة أسمح لنفسى بتكرار ما سبق أن قلته في مناقشة لآراء والتر رودنى Walter Rodney عن القوة وكنت شديد التعاطف معه :

«إن مسألة القوة ليست مسألة بسيطة، فهي آفة تصيب العلوم الاجتماعية. فكما أن من يশوهون الأحكام التعليمية باسم التفرد الفردي لا يكملون من تردید أن أى تحليل هيكلى يوحى ضمناً بأن الفرد أو الجماعة واقعان في فخ ليس من صنعهما وخارج سيطرتهما. وكذلك هي، عدا أن هذا الفخ يتكون بدوره من مجموع الإرادات التي تشكلها بدورها الظروف الهيكلية (القيود) - دائرة كاملة. وإذا أضفنا إلى هذا المفهوم أن العناصر الفاعلة في أى موقف اجتماعي قد يتدرجون على هرم من القوة - أقواء وضعفاء - فمن المنطقي أن فرصة الأقواء في شق طريقهم أكبر من فرصة الضعفاء. وفيما تكمن قوتهم غير ذلك؟ يتحول هذا الواقع الاجتماعي إلى مشكلة الخلل حين يتناول القوم، وهل على الخلل أن يصف التاريخ من أعلى لأسفل أم من أسفل لأعلى؟ الإجابة الواضحة هي أن الخلل لا ينبغي أن يفعلاً أيّاً منها، لأن الطريقين مرتبطان تماماً. وكلتاها واحد من الناحية التحليلية» (Wallerstein, 1986)

أما بالنسبة للنقطة الأخرى ، أى أهمية دراسة "الثقافة" ، فشعورى إزاعها هو نفس شعورى تجاه دراسة "الاقتصاد" أو "السياسة". إنها لا موضوع ابتكره لنا العلم الاجتماعى فى القرن التاسع عشر . وكلما عجلنا باللا تفكير فى هذا الثالوث غير المقدس أسرعنا بالبدء فى بناء علم اجتماعى تاريخى جديد يخرجنـا من المأزق العديدة التى وجدنا أنفسنا فيها . وتأكيد "الثقافة" لإحداث توازن مع ما يضـعـه الآخرون من تأكيد على "الاقتصاد" أو "الحكم" لا يحل المشكلة؛ بل يزيدـها سوءاً فى الحقيقة . ويجب علينا أن نسمـوـ على كل المصطلـحـات .

أعترف أنى ليس لدى حل أقدمه . فائنا ضحية لتعليمى كعملائى ؛ لذا فإنـى أعود إلى الاستعـانـة باللغـات الاصـطـلـاحـية المـضـلـلـة المتـوفـرـة من أجل التـواصـل ، إلا أنـى أؤكـدـ أنـى أبـحـثـ عنـ الأـفـضـلـ ، وتحـلـيلـ هذهـ الأـنـسـاقـ العـالـمـيـةـ لوـ كـانـتـ لهـ أـيـةـ قـيـمةـ هوـ جـزـءـ منـ هـذـاـ الـبـحـثـ ، إـنـهـ تـجـسـيدـ لـبـحـثـاـ الـجـمـاعـيـ عنـ تـصـورـ أـعـيـدـ النـظرـ فـيـهـ بـصـورـةـ جـذـرـيةـ .

المصادر والمراجع

Wallerstein, Immanuel (1986) 'Walter Rodney: The historian as spokesman for historical forces', *American Anthropologist* 12 (2): 330-36.

قلب نظرية النسق العالمي رأساً على عقب

ألبرت بيرجسن

إن التوجه النظري السائد في علم الاجتماع والعلوم السياسية لتفسير النظام الدولي متتشابه تماماً . فالتوجه الواقعي والواقعي المحدث في نظرية العلاقات الدولية يرى أن نظام الدولة الدولي هو محصلة للصراع من أجل القوة بين الدول ذات السيادة في حالة من الفوضى الدولية . إنه افتراض يمكن الرجوع به إلى توسيديدس (Thucydides, 1951) وعبر عنه هوبيز (Hobbes, 1964) تعبيراً كلاسيكيًا لسلوكيات نظام الدولة الحديث . ونظراً لعدم وجود دولة عالمية ، فإن هذا يبدو معقولاً تماماً . ومنظور النسق العالمي الذي يرتبط في إطار علم الاجتماع بفالرشتاين (Wallerstein, 1983; 1989) يصنع مجموعة مماثلة من الافتراضات . والعالم في هذه المجموعة عبارة عن دول أو مناطق متقدمة ودول مختلفة ، ومن خلال عمليات تبادل غير متساوية يؤدي التفاعل بينها إلى تقسيم العمل إلى مركز وهامش ، وتمثل المقايضة والتبادل فيها الآية الاجتماعية الأولى لدمج هذا النسق العالمي .

هذا المنظوران متتشابهان وكلاهما يصنعن الفرضية النظرية الشائعة بأن المناطق أو الدول تسقى البنى والعمليات التالية للنسق العالمي أو الدولي الأكبر وتسهل نشائه . وكل التوجهين يبدأن بأجزاء فرعية من النسق العالمي الذي يستمدان منه ولكن بمنطق مختلف . وتمت مناقشة نزعزة الاختيار العقلاني الهوبيزي المحدث للعلاقات الدولية الواقعية مناقشة حامية (Ashley, 1984) ، وتعرض موقف سميث تجاه تقسيم فالرشتاين العالمي للعمل للنقد من جانب برينر (Brenner, 1971) الذي يؤكد على أولوية العلاقات الطبقية داخل الدول على العلاقات المتبدلة بينها باعتبارها المصدر الأساسي للرأسمالية على المستوى العالمي . وعلى الرغم من أنها توجهات سياسية متضاربة فهناك أساس وظيفي محدث لعلماء اجتماع المنظور النسق العالمي (تقسيم العمل يصاهي نظيره عند سميث) وعلماء سياسة منظور العلاقات الدولية المحدثة (صراع هوبيزى على القوة) .

Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 7 (1990), 67-81.

الإجماع الوظيفي الجديد

يمكن أن نزيد من تحديد حديثنا عن الأسس الفكرية المتماثلة للعلاقات الدولية ونظرية النسق العالمي . فكلاهما يمثلان النموذج الوظيفي العام الذى يمكن وصفه بإيجاز في ثلاثة فرضيات من صنعهما في بناء نظرياتهما المحددة للنسق العالمي .

أولى هذه الفرضيات هي افتراض أن الوحدات الفرعية للنسق العالمي الأكبر تكتسب سماتها المميزة قبل اشتراكتها في النسق الدولي . وكلا النموذجين النظريين ييدأن بافتراض فردي بأننا نبدأ بمجموع الدول ثم نتجه إلى النظام الدولي وليس بالافتراض الجماعي الذي نبدأ فيه بالنظام الدولي ثم نستمد وجود الدول والاقتصاديات القومية . وكان هذا في الفكر الوظيفي الكلاسيكي يتخد شكل افتراض أن للأفراد احتياجات أو رغبات أو تطلعات فطرية للمقايضة وأن تحقيق هذه الرغبات أدى إلى ترتيبات كتقسيم سميث للعمل والعقد الاجتماعي الهوبي . وأصبحت هذه البنى هي السمات المميزة للنظرية الوظيفية للنظام السياسي والاقتصادي الحديث . وفي تنظير النسق العالمي يعود نفس المنطق إلى الظهور على شكل افتراضات غير مشتقة عن البنية الاجتماعية للدول ومستوى النمو الاقتصادي ويفترض حالياً أنها ظهرت قبل تكتلها لتشكل شبكة أوسع نطاقاً من العلاقات الدولية أو نسقاً عالمياً للمقايضة والتبادل غير المتكافئ .

وبالنسبة لنظر العلاقات الدولية الواقعية الحديثة ، فإن هذا يتخد شكل افتراض أن قدرات الدولة قبل دولية أصلاً . ومرة أخرى فالنظير هو النماذج الاقتصادية الكلاسيكية والكلاسيكية الحديثة التي تفترض أن الشعب موجود في حالة قبل اجتماعية للطبيعة تعد ميلهم واحتياجاتهم ورغباتهم وأهدافهم فيها داخلية بالنسبة للعلاقات الاجتماعية مع الآخرين بما يجعل من هذه العلاقات محصلة للسعى لتحقيق هذه الاحتياجات والرغبات في سياق كلي . وعلى المستوى العالمي لم تعد عناصر هذا النموذج أفراداً بيولوجيين، بل دولاً قومية ، وأصبح المعادل للميل وللمتطلبات الداخلية هو مشاغل الأمن القومي وطموحات القوة ومستوى النمو الاقتصادي .

ومن هذا المنظور فإن نظرية لينين عن الإمبريالية تضع افتراضات مماثلة . فبقوله إن الإمبريالية هي أعلى مرحلة الرأسمالية يفترض أن التحولات المجتمعية الداخلية (النمو الرأسمالي المتقدم) تنشأ عنه دول تسعى لنطاق آخر من العالم وتخلق شبكة من البنى السياسية الاقتصادية المجتمعية الداخلية (النزعنة الاستعمارية أو الإمبريالية) . إلا أن الفرضية الأساسية هي أن التغيير الذي يحدث داخل الاقتصاديات القومية يحدد العلاقات بين المجتمعات ، وهو ما يعد من منظور عالمي نزعة فردية (والأفراد هنا

أيضاً دول رأسمالية) . إلا أن هذا نادرًا ما تتم ملاحظته، لأن العناصر الفاعلة على الصعيد العالمي هنا دول كاملة وحين يتصرفون يبيو الأمر أكثر اجتماعية ، إلا أن الاجتماعي والفردي أمران نسبيان. والأشخاص أو الجماعات الفرعية يمثلون أجزاء فردية ، والتشكيل الاجتماعي هو الكل من منظور الدولة القومية أو وجهة النظر المجتمعية. أما عاليًا فالكل المجتمع ليس إلا أجزاء عالمية أصغر . والمجتمعات والدول والاقتصاديات القومية هي المكونات الفردية للكل العالمي الأكبر .

ثانيًا - بعد افتراض وجود اختلافات داخلية يفترض علماء السياسة والاجتماع أن الدول تتفاعل لدفع هذه القوة المصالح الاقتصادية إلى أقصى مدى. ولننظر إلى الاقتصاد السياسي الدولي موقف اقتصادي كلاسيكي محدث يتعارض مع موقف الماركسية الحديثة من نظريات الامبرالية والتبعية والنسق العالمي ، إلا أنهما متشابهان تماماً ، وتفكيرهما يسير من الأجزاء إلى الكل ، حيث الأجزاء هي الدول أو الاقتصاديات القومية، والكل هو النسق العالمي أو الدولي . وكلا النموذجين يفترضان أن التفاعل بين الدول أو المناطق الاقتصادية يتحدد بناءً على القوة السياسية أو الاقتصادية بين الدول أو المناطق .

ثالثًا - هناك افتراض بأنه بسبب هذه التفاعلات الدولية (سواء الاقتصادية أو السياسية أو الثقافية) فإن المحصلة الثانوية تمثل في نظام دولي يتخذ أبرز شكلين وظيفيين، العقد وتقسيم العمل. والعقد الاجتماعي على نطاق عالمي هو تأكيد علماء السياسة على تكوين النظام وإبرام المعاهدات وعقد التحالفات الدولية . والعلاقات التعاقدية بين الدول تشكل مادة النظام الدولي نفسه. ولزيادة منوضوح البنية الاجتماعية على مستوى عالمي بالنسبة لنظرى نظام العلاقات الدولية لا يزيد عن اتفاقات تعاقدية وتفاهم بين عناصر مستقلة من عدة دول. وبالنسبة لنظرى النسق العالمي يتخذ النظام العالمي هيئه تقسيم للعمل - عالى وغير متكافئ - ولكنه تقسيم للعمل على أية حال. والنظام العالمي من منظور ثالرشتاين لا يزيد عن انماط من المقايضة والتبادل غير المتكافئ .

إذن ما الذي يعيّب هذه النظريات؟ ببساطة ، منطقها مختلف . وأبرز فرضياتها أن قوة الدولة تسبق نشأة العلاقات الاقتصادية والسياسية الدولية ، وهي فرضية خطأ . فالنظام الدولي بالنسبة للغالبية العظمى من دول العالم سبق وجودها وهو الذي جعل وجودها ممكناً أصلًا . كما أنها تواصل تأكيد موقفها العالمي ومستوى النمو القومي الناتج .

قلب نظرية النسق العالمي رأساً على عقب

لرؤيا طريقة عمل هذا المنطق الذى يسير من الأجزاء إلى الكل، يمكن العودة إلى تصور فالرشتايern عن الاقتصاد العالمي، حيث يرى أنه سلسلة من نقاط الإنتاج المتصلة عبر العالم. وتنتجه سلاسل فالرشتايern السلعية من الهاشم إلى المركز ، من العالم الثالث إلى الأول ، وتشكل تقسيماً عالمياً للعمل: «إن الحديث عن السائل السلعية هو حديث عن تقسيم اجتماعي ممتد للعمل» (Wallerstein, 1983: 30). إنها الفرضية انظيفية المحدثة الكلاسيكية. ويرى فالرشتايern أن هذا التقسيم العالى للعمل بين مختلف العمليات الإنتاجية قد تطور عبر الزمن وأصبح أكثر طبقية، أى «أدى إلى استقطاب أكبر بين المناطق المركزية والهامشية من الاقتصاد العالمي» والانقسامات هنا معناه «مستويات الدخل الحقيقية ونوعية المعيشة وترامك رأس المال» (Wallerstein, 1983: 30).

ويؤدي بنا هذا إلى المشكلة الأساسية ، وهى أصل اللا مساواة والاستغلال على نطاق عالى . ونقطة الجدل هي رؤيا فالرشتايern عن كيفية حدوث تقسيم العالم إلى أغنياء وفقراء (مركز وهامش) واستمراره حيث يقول فى حديثه عن «التدرج الهرمى» للسلسل السلعية إن «التفاوت المكانى كان ضئيلاً ودرجة التخصيص المكانى محدودة. أما فى النسق الرأسمالى فكان التفاوت (سواء لأسباب بيئية أو تاريخية) مبالغًا فيه» (Wallerstein, 1983: 30). وما الذى أدى إلى هذه المبالغة؟ إنها قرون من التبادل غير المتكافىء .

«كيف يعمل هذا التبادل غير المتكافىء؟ بدءاً بأى تفاوت حقيقى في السوق يحدث إما بسبب الندرة (الموقعة) لعملية إنتاجية معقدة أو ندرة مصطنعة»¹¹ . كانت سلع تنتقل بين المناطق بحيث أن المنطقة التي تملأ سلعة أقل ندرة كانت تبيع سلعها للمنطقة الأخرى بسعر يمثل الكلفة الفعلية بدرجة أكبر من .. لغة تضاهيها في السعر وتنتقل في الاتجاه المعاكس. وما كان يحدث في الحقيقة هو أنه كان هناك تحويل لجزء من إجمالي.. «بعض (أو النائض) الناتج من منطقة إلى أخرى» (Wallerstein, 1983: 31)

إلا أن هذا يعد قليلاً العمليات التاريخية كما حدث بالفعل. أولاً ، ليس ثمة اختلافات حقيقة في السوق لتبدأ العملية ، لأن الاختلافات بين المركز والهامش ليس جزءاً من الطبيعة ، بل صنعت بالقوة من خلال الغزو والاستعمار، أى عن طريق القوة لا التبادل . ومبذئياً ليس ثمة اختلافات حقيقة تتض خـم مع الوقت نتيجة لعمليات التبادل غير المتكافى بين مختلف «المناطق» ، لأن هناك مبذئياً ممارسة القوة والعنف والغزو من جانب التوسع الاستعماري، الأوربى الذى يخضع مناطق العالم 'سيطرة المركز السياسية ، ومن خلال هذه القوة ومن خلال القهر اللا اقتصادى وفيمـت

الاقتصادي تحول هذه المناطق إلى مصانع ومخازن كبرى ومناجم وكل البنية التحتية الاقتصادية التي نسميها تخلف. ثانياً ، تشكل علاقات القوة الأوروبية - غير الأوروبية بنية للقوة العالمية التي تواصل تأكيد وضع التبعية للمناطق الاستعمارية. وحييند فقط وبعد الغزو وبعد إيجاد مجموعة من علاقات التبعية العالمية ، نصل إلى مرحلة تقرب من "التبادل غير المتكافئ".

وعنصر القوة والسلطان والسيطرة السياسية والاقتصادية الذي يدارسه المركز الأوروبي على بقية العالم مفتقن في العرض الذي يقدمه فالرشتلين ، بل إنه يكتسب قدرًا من الإلگاز في تحليله . وبافتراضه وجود "صراع حول السعر" بين "المشتري" و"البائع" ، حيث يمثل المركز المشتري والهامش البائع ، فإن هذا يوحى ضمناً باستقلالية نسبية في الشراء والبيع في السوق العالمية .

ولكن متى قرر أهل حضارة الأزتك أو الإينكا "البيع" في السوق العالمية؟ متى تصارعوا على السعر مع الأوربيين ضمن "منتجي" فالرشتلين الذين يحتلون مكاناً على إحدى "السلسل السلعية"؟ هذا لم يحدث بالطبع! لماذا؟ لأن الأزتك والإينكا لم يبدعوا أي "اختلاف" حقيقي في السوق العالمية، ولم يحدث أن جعلهم كورتيز دى بيزارو طرفاً في "صراع حول السعر" ، فلم يكن هناك أي "تبادل مبدئي" بين أوروبا والأزتك أو الإينكا. وأية اختلافات حدثت كانت مصطنعة من خلال الصراع السياسي بين أوروبا وبقية العالم .

من ثم، لم تنشأ الاختلافات إلا نتيجة لغزو لا التبادل غير المتكافئ، نتيجة للسلط السياسي والتحكم الاجتماعي لا السلسل السلعية للشراء والبيع، نتيجة لإيجاد علاقات اجتماعية عالمية بين المركز الأوروبي والعالم التابع. وهذه "الاختلافات" مصطنعة سياسياً وليست نقاط انطلاق في الطبيعة، فانغزو يخلق بنية عالمية من السيطرة - الاستعمارية - و يجعل إنتاج المواد الخام الأولية ضرورة وليس قراراً بين المشتري والبائع في سوق عالمية يحكمه العرض والطلب .

وقد نجم الخطأ النظري لفالرشتلين عن ثلاثة أسباب . أولاً ، إنه يخطئ بتعديمه لنموذج التبادل التجاري البليطيقي بين أوروبا الشرقية والغربية على العالم ككل. فالتبادل التجاري البليطيقي يهمش بولندا كمنتج للسلع الأولية ، في حين أن العلاقات بين أوروبا الغربية وبقية العالم لم تشمل بولاً ذات سيادة ، بل مناطق كان قد تم غزوها. والأزتك غير البولنديين، وربما أدت التجارة والتبادل غير المتكافئ إلى تخلف بولندا ، في حين أن الغزو هو الذي خلق الإطار السياسي للنزعنة الاستعمارية والذي تمت فيه التجارة مع الأميركيتين . وكان الغزو وال العلاقات الاستعمارية هو الذي كان ينظم الإنتاج الهامشي

وأدى بذلك إلى التخلف ، ولما كانت العلاقة الاستعمارية هي العلاقة السائدة في معظم بقى العالم (في عام ١٩١٤ كان حوالي ٨٤ في المائة من العالم تحت الحكم الاستعماري أو كان خاضعاً له)، فقد ترتب على ذلك أن كانت العلاقة الاستعمارية ليست علاقة التبادل غير المتكافئ على غرار البليطيق هي علاقة المركز بالهامش بالنسبة للاقتصاد العالمي كله .

ثانياً - إن افتراض أن «عالية السلسل السلعية تنطبق وصفياً على عالم القرن السادس عشر الرأسمالي بقدر ما تنطبق على القرن العشرين» (Wallerstein, 1983: 31) يعد افتراضاً مضللاً ، لأن الهامش الاستعماري لم يكن يتألف من دول ذات سيادة . فالمستعمرات ليست دول ، كما أن وصف النهب الاستعماري وتحويل الفائض بأنه تجارة «عبر قومية» يعد مضللاً أيضاً . وعندما استقلت المستعمرات أصبحت دول ، أما بالنسبة للنسق العالمي ككل ومع أول مستعمرة وجدت في كيوتا في سنة ١٤١٥ لا نجد مستعمرة سابقة ذات سيادة سياسياً حتى عام ١٧٧٦ ، وحتى بعد جلاء الاستعمار عن بقية الأمريكتين في النصف الأول من القرن التاسع عشر، فإن جلاء الاستعمار عن أفريقيا وأسيا والهند لا يتم إلا بعد ١٩٤٥ .

ثالثاً - يركز فالرشتاين على حدود الدولة باعتبارها العلاقة السياسية في العالم، وهو ما يوحى بأن «كل السلسل السلعية وبغض النظر عن أهميتها تجتاز حدود الدولة» (Wallerstein, 1983: 31) بحيث يبيو أن الاقتصاد العالمي نسق اقتصادي خارج البنية السياسية للنسق العالمي . وبذلك يصبح الاقتصاد العالمي خارجياً بالنسبة للسلطة السياسية وبين السيطرة التي يمكن أن تحدد اتجاه استخلاص الفائض وتراكمه . لكن هذا لا ينطبق إلا حين تعتبر علاقات المركز والهامش تبادلاً اقتصادياً لا علاقات سلطة سياسية . والحقيقة أن هذه مشكلة عامة ، ويحس الماركسيون المتشددون أيضاً أن العلاقات المجتمعية للإنتاج تحدد استخلاص الفائض من المنتجين المباشرين، وعلى الرغم من انتقادهم اللاذع لفالرشتاين فإن ينتهيون إلى القول بأن مجمل العلاقات الإنتاجية لها وجود إقليمي فقط كما في أنماط إنتاج السخرة في القرن التاسع عشر في الجنوب الأمريكي والأنماط الرأسمالية في بريطانيا .

والنقطة النظرية المهمة هنا ليس عدم وجود علاقات إنتاج اجتماعية بهذه، بل وجود علاقات إنتاج على مستوى عالمي ، أي علاقات إنتاج عالمية، في صورة ملكية دول المركز وتحكمها في الكيانات الاجتماعية الاستعمارية ، وهو ما يحدد الأنماط المجتمعية التي لا تزيد عن مجرد بنى تحتية لنمط الإنتاج العالمي الأكبر .

من هذا المنطلق، فإن دول المركز مجتمعة تشكل طبقة من الدول لها علاقة سياسية اقتصادية واحدة مع بقية العالم، وهو ما يمثل أساساً لمناقش نظرى لعلاقات طبقية عالمية حقيقة. وهذه العلاقات تحدد نمطاً عالياً للإنتاج يحدد عمليات التبادل الاقتصادية بين المركز والهامش عند فالرشتاين (بما في ذلك التبادل غير المتكافئ) ويضع حدودها ويقررها. من ثم فسلسل فالرشتاين السلعية ليست خارج ممارسة قيود سياسية عالمية، لأن علاقات الإنتاج السياسية المهمة في النسق العالمي ليست علاقات بين الدولة والمجتمع أو بين الدولة والاقتصاد، بل علاقات سياسية بين المركز والهامش. وبالنظر إلى العالم ككل، نجد أن الدول المستعمرات لها علاقات سياسية واحدة من السيطرة والخضوع وتشكل مجموعة من علاقات الملكية العالمية أو العلاقات الطبقية العالمية، وهي أكبر من سلطة أية دولة منفردة أو علاقات إنتاج اجتماعية من أي نمط إنتاج مجتمعي منفرد .

وربما كان التبادل غير المتكافئ والسلسل السلعية عبر قومية منذ القرن السادس عشر، في حين أنها ليست عبر استعمارية، وهذه هي النقطة المهمة. فسلسل فالرشتاين السلعية تعد خارجية بالنسبة لبني الدول المنفردة، ولكنها داخلية بالنسبة لبني السياسية للمركز والهامش في السلطة العالمية. وهذه هي النقطة المهمة. وبتركيزه على خارجية تدفقات الفائض العالمي لأية دولة منفردة يخفى التحكم الذي تمارسه دول المركز بصورة جماعية كطبقة إزاء تدفقات الفائض من العالم المتخلف. وسلسلة السلعية تفتت وحدة العملية الإنتاجية العالمية وبذلك تخفي علاقات إنتاج العالمية الأساسية .

وبفقدانه لعلاقة الإنتاج هذه بين المركز الهامش، يقع فالرشتاين في الخطأ الوظيفي الكلاسيكي المتمثل في اشتقاد الموقع الهيكلي للمركز والهامش من التبادل بينهما بدلاً من القول بأن علاقة الإنتاج السياسية بين المركز والهامش هي التي تخلق علاقتهما التبادلية الاقتصادية غير المتكافئة .

موجز القول إن التجارة والتبادل غير المتكافئ أو السلسل السلعية الطويلة لا توجد بنية السلطة والسيطرة بين المركز والهامش، بل إن علاقة السيطرة بين المركز والهامش هي التي تمكن من استخلاص الفائض وتوجيهه تدفقه، أى تجعل التبادل غير المتكافئ ممكناً وتنسنه على مر القرون .

والتبادل غير المتكافئ عند فالرشتاين يؤدي إلى «تحويل جزء من إجمالي الربح (أو الفائض) الناتج عن منطقة واحدة إلى منطقة أخرى ... (بحيث) يمكن أن نطلق على المنطقة الخاسرة اسم "هامش" والرابحة "مركز"» (Wallerstein, 1983: 32) .

ملحوظة : المركز والهامش فى هذا التحليل هما نتيجتان - وليسا سببين - لتحويل الفائض . ومع ذلك فالعملية تحدث بالعكس . ويتحدث عن الدمج الرأسى لعمليات الإنتاج التى تنتقل المزيد من إجمالى الفائض إلى المركز فتقدم المزيد من الأموال «المزيد من الميكنة بما يسمح للمنتجين فى مناطق المركز بكسب مزايا تنافسية إضافية فى المنتجات المتوفرة و ... إيجاد منتجات نادرة جديدة تحدد بها العملية» (Wallerstein, 1983: 32) . ومرة أخرى فالمسألة ليست أن إسبانيا كانت تنتج سلعاً أشد تنافسية الأزتك أو الإينكا .

ولم تكن هناك سوق عالمية افتراضية دخلها الإسبان والأزتك ، ولا أدى التبادل غير المتكافئ بين هذه «المناطق» إلى تحويل الربح الفائض الذى حققه الأزتك فى تلك المرحلة على السلسلة السلعية ، ولا كان هذا «التبادل» يربط «المنتجين» الأمريكيين «بالمنتجين» الأوروبيين .

هذا النوع من التفسير ليس له معنى ، لأن هناك حلقة مفقودة ، وهى الغزو . ولم يكن الغزو باعتباره سيطرة سياسية بل باعتباره الآلية التى تم بها تدمير اقتصاد الأزتك أو الإينكا وإعادة بنائه فى صورة مناجم ومصانع ومزارع حفقت فائضاً تم نقله إلى أوروبا . ولكن ليس بسبب التبادل غير المتكافئ . وعندما كانت إسبانيا أو البرتغال أو إنجلترا أو فرنسا تقوم بشحن البضائع المصنعة إلى مستعمراتها وتستولى منها على الماشية أو القمح أو النيلة أو القطن ، فإن هذا لم يكن تبادلاً أو تجارة أو حتى تبادل غير متكافئ . والمستعمرات ولأنها مستعمرات ولأنها علاقة ملكية عالمية - لم يكن لديها اختيار سوى شحن الفائض . والإنتاج الهامشى لا تحدده الصراعات حول السعر ولا تقلبات السوق ولا الممارسات الاحتكارية لمنتجى المركز؛ بل تحدده حقيقة أن المستعمرات كانت مملوكة للمركز وأن علاقة الامتلاك ، أي علاقة الملكية العالمية ، يتم إخفاء حقيقتها وإضفاء الغموض عليها بتسميتها علاقة تبادل غير متكافئ . والمستعمرات ليست عناصر فاعلة ذات سيادة ولا تمارس التجارة بحرية ولا تشارك فى تبادل غير متكافئ لأنه ليس هناك تبادل أصلأً .

وليس ثمة سلاسل سلعية ولا عملية إنتاج فى المركز ومرة أخرى فى الهامش . وب مجرد ظهور الاقتصاد资料 العالمى ونمط الإنتاج العالمى ، ليس هناك سوى علاقة ملكية اجتماعية واحدة على مستوى العالم ، وسوى عملية إنتاج واحدة وعلاقة طبقية واحدة ، وهذه هي ملكية المركز والتحكم فى إنتاج الهامش . وهذا أيضاً معناه أنه ليس هناك إلا نمط إنتاج واحد ، وهو نمط إنتاج عالمى .

قلب نظرية العلاقات الدولية رأساً على عقب

إذا كانت علاقات القوة تسبق علاقات التبادل التجارى فى نظرية النسق العالمى ، فالعلاقات الثقافية أيضاً تسبق العلاقات السياسية فى نظرية العلاقات الدولية . والنقطة الرئيسية هنا تشبه النقد السسيولوجى للوظيفية، عدا أنها أقرب إلى نقد عالمى لنظرية العلاقات الدولية الواقعية الجديدة . ولنبذأ بالنقد السسيولوجى الذى اتضح فى كتابات كل من ماركس وفابر ووركهايم . والنقطة العامة عندهم هى أن الفعل الفردى يوحى ضمناً بوجود نوع من النظام الاجتماعى وليس العكس . ويختذل ذلك عند بوركهايم (1933) شكل ملاحظة الأساس قبل التعاقدية للعقد . فالأفراد لا يجتمعون فى حالة طبيعية خالصة لصوغ التعهادات التعاقدية للمجتمع ولتفعيل مؤسسات كاللغة التى تشتمل على مجموعة من الرموز والمعانى عبر الفردية المتفق عليها تبادلياً بما يوحى بوجود شكل ما من النظام الاجتماعى . ولا يمكن التفاعل أن يحدث أصلًا إلا بمثل هذه العقود قبل التعاقدية . والافتراضات الثقافية للأخلاق البروتستانتية هي التي تحدد الأفعال العقلانية للرأسمالى الوظيفى عند فابر (1953) . ولم يكن الجشع الاقتصادي وحده هو الذى جعل من الرأسمالية النسق العقلاني الذى كانت تمثله: فقد كانت العقلانية متصلة ثقافياً . وكان النقاش عند ماركس موجهاً مباشرة ضد فرضية اقتصاديين من أمثال آدم سميث ومن كانوا يفترضون أن الميل الطبيعي للماضية أمر طبيعى وليس اجتماعياً فى الأصل . وإذا أعدنا صياغة عبارة ماركس الشهيرة نقول إن الشراء والبيع ليس هو ما يجعل الفرد رأسمالياً، بل الرأسمالية هي التي تدفع الناس إلى بيع جهدهم. فلم يكن الأمر اختياراً حرّاً .

وانطلاقاً من هذه النقطة ، نرى أن ما يقيم نسقاً دولياً ليس الدولة القومية من خلال التبادل التجارى أو الدبلوماسية أو الحرب، بل النسق الدولي هو الذى يدفع الدولة للتبادل التجارى للتصرف دبلوماسياً وإعلان الحرب . وقلب المنطق الوظيفى بهذه الصورة يحتل بؤرة النقد العولى (علم الاجتماع على مستوى عالمى) لنظرية العلاقات الدولية . وكما تغلب علم الاجتماع الأوائل على الخرافنة القائلة بأنه لا وجود لإنسان خارج المجتمع أو قبله ، فلابد لنا أيضاً أن نتغلب اليوم على خرافنة الحالة الدولية للطبيعة والفووضى الدولية التى تروج لها دول واقعية أثانية . ومنذ نشأة نسق الدولة الحديثة في القرن الخامس عشر ، يمكن القول إنه لا وجود لدولة خارج هذا النظام الدولى أو قبله .

وكما يستحيل على الفرد أن يتفاعل بين الوجود المسبق للثقافة، فإن فعل الدولة أيضاً يشير ضمناً إلى حالة جماعية تسبق تفاعل الدولة. وهذا هو المقابل العالمى لفاهيم بوركهايم قبل التعاقدية .

ولنأخذ ضرورة اللغة للتفاعل بين الأشخاص كمثال. فهناك نظير لها بين الدول. فالدولة تتصرف وتتواصل من خلال لغة دبلوماسية مستقلة عن العامية المحلية، اللاتينية أو لـ "الفرنسية" ، وممثلي دبلوماسيين (سفراء ومبعوثين ورجال بلاط ... الخ) وفي قرون أسيق من خلال ارتباط الأسر الملكية. والنقطة هنا هي أن وجود هذه الصلات يسبق تفاعل الدول ويساعد على وجوده أصلاً.

ومن هذا المنظور فالنسق الدولي في صورة ثقافته (اللغة الدبلوماسية وأنساق التمثيل) لا يلي التفاعل بين الدول، بل يساعد عليه. والدولة الحديثة لا تنشأ في حالة خام من "الطبيعة الدولية" بدون ثقافة مشتركة أو علاقات اجتماعية لتنطلق وتشكل لغة دبلوماسية وأنظمة دولية وكل الثقافة الأخرى التي تعرف بالنسق الدولي . والنقطة المهمة هي أن الغالية العظمى من الدول المائة والخمسين أو يزيد والقائمة حالياً نشأت من نسق دولي قائم بالفعل. وهذه الدول لم تنشئ هذا النسق. فقد نشأت بعد أن كانت ثقافة النسق الدولي وبنيتها قائمة بالفعل، سواء كانت تحدث عن قانون دولي وتحالفات دولية أو عن بنى عالمية للسيطرة (الاستعمار) تحدد تقسيم العمل بين المركز والهامش .

والآن يمكن طرح السؤال الخاص بنشأة نسق ما بين الدول الحديثة . ولكن ألا يشمل ذلك تفاعل الدول لأول مرة لإيجاد شبكة أكبر من العلاقات بين الدول؟ وما يقع في معرض الخطر هنا هو السؤال الأكبر عن شرعية المنظور السسيولوجي الجماعي. فإذا قلنا إن الاجتماعي يسبق الفردي ويساعد على إيجاده فمن أين يأتي مثل هذا النظام الجماعي؟ وهذا هو نقد تومسن (Thompson, 1978) لعلم الاجتماع عند آلوسر (Althusser, 1971) وإعادة التأكيد على العنصر الفاعل الواعي لا في التاريخ وحده بل في صنع التاريخ. ويمكن صياغة السؤال على النحو التالي : هل يصنع الناس التاريخ أم أن التاريخ هو الذي يصنع الناس؟ وبذلك فهو سؤال مستحيلاً ولابد من وجود قدر من التنازل. هناك بنية خارجية، نعم ، ولكن هناك وعيًا أيضًا ، القوة . القوة والبنية ، ثنائية الوجود الإنساني . وكما سعى ماركس لطرح نفس السؤال بقوله إن الناس يصنون التاريخ ولكن ليس في ظل ظروف من اختيارهم . وعلى مستوى التحليل المجرد للمواقف التاريخية الفعلية، فإن هذا الطريق الوسط يبدو معقولاً بين العنصر الفاعل العقلاني الواعي والبنية السسيولوجية كلية الوجود . ولن يجادل أحد بأن كل شيء مقدر أو أن كل شيء هو مسألة اختيار من لحظة لأخرى . ولكن هذه ليست القضية هنا. فالمسألة مسألة نماذج تحليلية نظرية، ومشكلة الحلول الوسط أنها لا تجib على السؤال الخاص بما إذا كان النسق الدولي يتكون من دول تسعى لصالحها الخاصة أم أن نفس هذه المصلحة لها وظيفة في إطار النسق الأكبر . والموقف الذي ستتخذه هنا هو أن الدولة الحديثة لا تسبق النسق الدولي . بل كلاهما ينشأ معاً مع بداية

الاستعمار مما يجعل من النسق العالمي لعلماء الاجتماع واقعاً كنسق الدولة الدولي عند علماء السياسة . فالعنصر الفاعل (الدولة) والنسق (العالم) لا ينفصلان زملياً ، ولو أن العلاقات الثقافية والهيكلية لأوروبا قبل الحديثة قد وضعـت الأساس لنشأة الدولة الحديثة وبالتالي فقد سبقتها . ولو كانت هناك حاجة لسؤال "البيضة والدجاجة" هذا ، فهـى في النـسق الدولي لا في الدولة .

الفرضيات الثقافية لنسق الدولة الحديثة

يمكن تناول السؤال الخاص بتأصـول نـسق الدولة بتذكر كـيف أنه نـشأ من النـسق الأـكـبر للـعالـم الـمـسيـحـي الـلاتـينـي ، وهـى نقطـة يـطـرـحـها رـايـت (Wright, 1977) دـائـماً فـى تـرـاثـ العـلـاقـاتـ الـدولـيـة . يـقـولـ رـايـت إـنـ الإـطـارـ الـدولـيـ لـنسـقـ الـدولـةـ سـبـقـ نـشـأـةـ الـدولـةـ وـتمـ إـمـدادـهـ بـالـهـيـكلـ التـنظـيمـيـ لـلـكـنيـسـةـ الـلاتـينـيـ وـالـعـالـمـيـةـ التـقـاـفـيـةـ لـلـعالـمـ الـمـسيـحـيـ . وـقدـ تمـثـلـ ذـلـكـ فـىـ تـقـارـبـ الـأـمـرـاءـ الـمـسـيـحـيـنـ الـذـيـنـ كـانـتـ أـسـرـهـمـ الـمـلـكـيـةـ مـرـتـبـطـةـ بـبعـضـهـاـ الـبعـضـ وـبـالـمـاضـيـ الـوـسـيـطـ . وـقدـ نـشـأـتـ الـمـجـالـسـ الـدوـلـيـةـ الـعـدـيدـةـ الـتـىـ مـيـزـتـ نـسـقـ الـدوـلـةـ الـمـتـامـىـ عـنـ مـجـالـسـ الـكـنـيـسـةـ ، وـهـكـذاـ فـهـنـاكـ نـظـامـ مـاـ سـبـقـ ظـهـورـ النـظـامـ الـدوـلـيـ الـحـدـيثـ . وـلـمـ يـكـنـ نـسـقاًـ هـوـبـرـيـاًـ ذاتـيـاًـ النـشـأـةـ . فـكـانـتـ الـكـنـيـسـةـ هـىـ التـنظـيمـ الـدوـلـيـ "الـدوـلـةـ الـمـسـيـحـيـةـ"ـ ، وـقـدـمـتـ آـلـيـتـهـاـ الـمـلـجـسـيـةـ النـمـوذـجـ لـنسـقـ الـدوـلـةـ (Wright, 1977: 144). وـالـنـقطـةـ هـنـاـ أـنـ الـمـجـالـسـ الـعـلـمـانـيـةـ كـانـتـ تـنـمـوـ مـعـ اـضـمـحـلـ الـمـجـالـسـ الـكـنـيـسـةـ . فـكـانـ "ـمـجـلـسـ كـونـسـ坦ـسـ"ـ (1415ــ1418ـ)ـ الـذـيـ كـانـ الغـرـضـ مـنـهـ وـضـعـ حدـ "ـلـلـفـتـنـةـ الـكـبـرـىـ"ـ مـتـورـطـاـ أـيـضاـ فـىـ صـرـاعـاتـ بـيـنـ اـنـجـلـتراـ وـفـرـنـسـاـ وـبـولـنـدـ وـفـرـسـانـ الـتـيوـتـوـنـيـيـنـ . وـتـلـاهـ مـجـلـسـ باـزـلـ (1445ــ21ـ)ـ ثـمـ مـجـلـسـ فـيـرـارـاـ فـلـورـنـسـ (1445ــ28ـ)ـ . وـفـيـ ذـلـكـ الـوقـتـ نـشـأـتـ الـمـجـالـسـ الـعـلـمـانـيـةـ كـمـجـلـسـ أـرـاسـ لـعـامـ 1425ـ . وـيـشـمـلـ اـنـجـلـتراـ وـفـرـنـسـاـ وـبـورـجـونـدـىـ . وـكـانـتـ هـذـهـ الـمـجـالـسـ الـعـلـمـانـيـةـ تـتـخـذـ مـنـ الـبـابـوـيـةـ وـسـيـطـاـ لـهـاـ فـيـ الـغـالـبـ مـاـ يـعـكـسـ انـكـماـشـ دـورـ الـكـنـيـسـةـ فـىـ سـيـاسـةـ نـسـقـ الـدوـلـةـ (Wright, 1977: 144)ـ .

ولـيـسـ الـهـدـفـ هوـ الأـصـلـ التـارـيـخـيـ الفـعـلـىـ لـلـآلـيـةـ الـدـبـلـومـاسـيـةـ الـحـدـيثـ ، بلـ تـضـمـنـينـ هـذـاـ السـجـلـ التـارـيـخـيـ فـىـ نـمـوذـجـنـاـ النـظـريـ الأـشـمـلـ لـكـيـفـيـةـ نـشـأـةـ نـسـقـ الـدوـلـةـ . فـمـذـ مـؤـتـمـراتـ الـدوـلـةـ الـأـوـلـىـ الـتـىـ كـانـتـ جـزـءـاـ مـنـ الـمـجـالـسـ الـكـنـيـسـةـ الـمـتـأـخـرـةـ وـحتـىـ ظـهـورـ لـغـةـ دـبـلـومـاسـيـةـ بـيـنـ الـدوـلـ وـالـارـتـبـاطـ الـوـرـاثـيـ بـيـنـ الـأـمـرـاءـ ، كـانـ هـنـاكـ نـظـامـ دـوـلـيـ نـشـأـ فـىـ نـفـسـ الـوقـتـ مـعـ نـشـأـةـ الـدوـلـ بـحـيـثـ يـتـعـذرـ فـصـلـ الـدوـلـ بـاعتـبارـهـاـ نـشـأـتـ أـولاـ ثمـ تـلـاهـ الـنسـقـ الـدوـلـيـ . وـالـحـقـيـقـةـ أـنـ هـذـهـ الـثـقـافـةـ الـدوـلـيـةـ غالـباـ مـاـ كـانـتـ تـسـبـقـ فـعـلـ الـدوـلـةـ وـتـسـاعـدـ عـلـيـهـ ؛ لـذـاـ فـإـنـ مـاـ أـشـارـ إـلـيـهـ نـورـكـهـاـيـمـ (1933)ـ عـنـ الـوـظـيفـيـيـنـ بـقـولـهـ إـنـ النـظـامـ الـتـعـاـقـدـيـ لمـ يـكـنـ مـصـدرـ الـجـمـعـ ، بلـ كـانـ الـجـمـعـ هـوـ مـصـدرـ الـعـقـودـ ، لـبـدـ أـنـ يـطـبـقـ الـآنـ عـلـىـ

العلاقات الدولية ونظرية النسق العالمي . ومرة أخرى نقول إن عظم دول العالم ظهرت بعد أن استقر هذا النسق كما يولد الناس في مجتمع قائم فعلاً . ومعنى هذا أن التأكيد على الفوضى الدولية لا يساعد إلا على إخفاء حقيقة ظهور البنية الدولية كما تخفي نزعة الوظيفية الفردية حقيقة البنية المجتمعية .

دمج الجماعي في النظرية الدولية

إن السلطة هي العنصر الاجتماعي المفقود في الصورة المتعددة العناصر لأى تقسيم عالمي للعمل كما تمثل الثقافة العنصر الاجتماعي في الصورة الهوיבنية لأصحاب نظرية العلاقات الدولية . ففي كلتا الحالتين لابد من إعادة دمج الجماعي في هذه التفسيرات . إذن فلب النسق العالمي ليس التجارة والتبادل ، كما أن لب نسق الدولة الدولي ليس النظم التعاقدية بين عناصر الدولة الساعية لصلاحتها الخاصة في عالم من الفوضى الدولية . وفي كلتا الحالتين لدينا الرؤية العالمية الوظيفية المحدثة التي تخلو من الثقافة والسلطة وتسكنها عناصر اكتسبت سماتها قبل مشاركتها في النسق العالمي وفي استقلالية عنه . ولكن كما سبقت الإشارة ، فإن معظم دول العالم نشأت عن تفاعلات النسق العالمي نفسه ، وأقام الاستعمار حدودها ، وتبثرت هوياتها القومية في الصراع ضد الاستعمار . وليس من قبيل المصادفة أن ضعف إسبانيا يرتبط بحركة الاستقلال في أمريكا اللاتينية أو إنهاك أوروبا بعد ١٩٤٥ وبجلاء الاستعمار عن أفريقيا وأسيا ، ولا أن هذه الحركات الاستقلالية دعمتها قوة الهيمنة الناشئة آنذاك . وكانت إنجلترا تشجع حركات الاستقلال في أمريكا اللاتينية وتسارع بالاعتراف بها ، وكذلك كانت تفعل الولايات المتحدة في آسيا وأفريقيا : لهذا فإن نشأة معظم دول العالم نجمت عن التفاعل مع النسق العالمي الدولي الأكبر إن لم تكن محصلة مباشرة له . وتقسام فالرشتلين العالمى للعمل قائم بالتأكيد . ويقوم مختلف بقاع العالم بإنتاج مختلف أنواع المنتجات وتبادلها . لا شك في ذلك ، ولكن هذا هو السطح فقط . أما تحت السطح فتكمن بنية القوة العالمية التي ساعدت على إيجاد هذه العلاقات التجارية ولاتزال تدعمها إلى يومنا هذا .

إن التجارة والتبادل - ونضيف إليهما الحرب والدبلوماسية لكي نشمل علماء السياسة - لا تصنع العالم أو النسق الدولي ، بل النسق العالمي هو الذي يدفع دول إلى التجارة والتبادل وإلى إعلان الحرب . وإلى أن يتم إدراك ذلك تماماً فإن كلاماً من تراث العلاقات الدولية في العلوم السياسية وتراث النسق العالمي في علم الاجتماع سيساعدان على تخليل صورة زائفة ومضللة لطبيعة الحياة الدولية ، وسيواصلان - وهو الأهم - إخفاء حقيقة المجموعات الأعمق من الثقافة وعلاقات القوة التي تساعد على التفاعلات الثانوية والسطحية التي تمثل في الحاضر لب هذين الموروثين النظريين .

التقدمية الجغرافية والتراجعية النظرية

نود أن ننهي مناقشتنا بنقطة ساخرة . كان المفترض في الحافر الأولى لنظرية النسق العالمي أن يتعامل مع قضايا التخلف من منطلق أشد تقدمية من الناحية النظرية . وكانت للنماذج القومية، سواء كلاسيكية محدثة أو ماركسية ، نفس الصعوبة . فكانت ترى النمو، سواء بالتطور أو بالثورة، كعملية مجتمعية بينية في جوهرها. إلا أن الرأسمالية كانت ظاهرة عالمية وكان من المعتقد أن أشد عملياتها دينامية على هذا المستوى العالمي . وكانت حركة تقدمية في تحويل مستوى التحليل إلى العالم وفي مناقشة الرأسمالية كظاهرة عالمية. إلا أن هذا التحول الجغرافي أيضاً يتضمن حركة نظرية إلى الوراء من حيث إن هذا الكيان الاقتصادي العالمي كان يتم تصوره من المنظور التركيبى لتقسيم العمل . وكانت مكانة الجماعى وال العلاقات الثقافية وعلاقات القوة مفقودة حينذاك. وضاعت التقدمية في مستويات التحليل في تراجع إلى النماذج قبل السسيولوجية للتوع السميى الهوبنرى . والمطلوب الآن إعادة بناء فكرية نهائية للنظرية الاجتماعية، وهو نفس تحول الفكر الفردى الذى قام به علماء الاجتماع تجاه النظرية فى القرن التاسع عشر . ولم يعد تحديد العمليات على المستوى العالمي كافياً ، خاصة حين تعيبها الافتراضات قبل الاجتماعية للنظرية الذرية التى تخفي حقيقة الثقافة والقوة العالمية . وهناك خطوة أخرى ينبغي لظهور النسق العالمي النامى أن يتخذها وهى أن يضع الثقافة والقوة فى بؤرة التحليل وأن يبدل النزعة الفردية التي تتضمنها فكرة تقسيم العمل، سواء كان غير المكافى أم لم يكن .

هامش

(١) على الرغم من أن القوة ورد ذكرها هنا فالحالة في كتابات فالرشتباين أن علاقات التبادل غير المتكافئ هي المصدر السائد لتحديد وتكرار بنية المركز والهامش .

المصادر والمراجع

- Althusser, L. (1971) *Lenin and Philosophy* New York: Monthly Review.
- Ashley, R. (1984) 'The poverty of neo-realism'. *International Organization* 5 (2): 225-86.
- Brenner, R. (1971) 'The origins of capitalist development: A critique of neo-Smithian Marxism', *New Left Review* 104: 25-92.
- Durkheim, E. (1933) *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press.
- Hobbes, T. (1964) *Leviathan*. New York: Washington Square Press.
- Thompson, E. P. (1978) *The poverty of theory and other essays*. New York: Monthly Review.
- Thucydides (1951) *The Peloponnesian War*. New York: Modern Library.
- Wallerstein, I. (1983) *Historical Capitalism*. London: Verso.
- Wallerstein, I. (1989) *The Modern World-System III: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy , 1730-1840s*. New York: Cambridge.
- Weber, M. (1958) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Scribner's.
- Wight, M. (1977) *System of States* . Hedley Bull (ed.), Leicester: Leicester University Press.

أبرت بيرجسن يقوم بالتدريس بجامعة أريزونا بمدينة فوسون .

نماذج النسق العالمي الحديث

بيتر ورسلى

ينسب إلى دائمًا اختراع “العالم الثالث”. والحقيقة أن الفضل في ذلك يعود للعالم الديمغرافي الفرنسي ألفريد سوڤي Alfred Sauvy الذي كان أول من استخدم المصطلح في مقال له بصحيفة لوبزيرفاتور في ١٤ أغسطس ١٩٥٢ بعنوان "Trois mondes, une planète" (ثلاثة عوالم وكوكب واحد). وظهور المصطلح في فرنسا وليس في العالم الثالث نفسه قد ينطوى على قدر من المفارقة. فهو من نتاج الحرب الباردة، وهي حقبة حاولت قوتان عظميان أن تهيمنا على العالم كله. إلا أن ادعاء كل منهما أنها تمثل مصالح البشرية كلها كان مرفوضاً عند الناس الذين كانوا يقاومون الاستقطاب نحو أي من “المعسكرين”؛ في فرنسا من جانب الديجولييين اليمينيين بإصرارهم على إيجاد “طريق قومي” ثالث، وعلى اليسار من جانب الاشتراكيين الراديكاليين الديمقراطيين، وكلاهما ينهاضان الهيمنة الأمريكية على حلف الأطلسي، وفي الداخل الحزب الشيوعي الستاليني الفرنسي الكبير.

ومع نهاية الحرب العالمية الثانية، كانت بعض مستعمرات سابقة وعلى رأسها الهند قد حصلت على الاستقلال. ولكن بعد عامين، تحررت الصين أكبر دول العالم من حيث السكان من الإمبريالية بقوة السلاح. وطوال عقدى الخمسينيات والستينيات أخذ عدد الدول الأفرو آسيوية في الازدياد، وبدأت هذه الدول في التكتل تدريجياً لكي تتخذ مكاناً جديداً في الشئون العالمية بعيداً عن أي من المعسكرين بقيادة القوتين العظيمتين. وكان بعضها قد حصل على استقلاله عن طريق الصراعسلح. ففي فيتنام، أنزل شعب من الفلاحين الهزيمة بالجيش الفرنسي؛ وفي الجزائر كان الصراعسلح المريء على أشدده. وعلى الرغم من احتواء الثورة عسكرياً وهزيمة حركة “ماو ماو” الصاعدة في كينيا على يد الانجليز، فقد أدرك القوتان الاستعماريتان الكبريتان آنذاك استحالة الاستمرار في قمع الثورة العالمية بالقوة إلى الأبد.

وهكذا هبت “رياح التغيير” بقوة في أفريقيا وظهرت سبع عشرة دولة جديدة في سنة واحدة هي ١٩٦١.

Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 7 (1990), 83-95.

كان أول التزام لهذه الدول الجديدة هو "بناء الدولة" داخلياً وتحرير بقية المستعمرات. وبعد أن تحررت من السيطرة الرأسمالية الأوروبية لم تكن تزيد الواقع تحت هيمنة أوروبية أخرى، أى هيمنة العسكر الشيوعي: لذا فعندما اجتمعت في باندونج في عام ١٩٥٥ قامت بتأسيس قوة مستقلة عن كلا "المسكرين" لا على شكل "عسكر" آخر ، بل في تجمع أوروبي (Singham and Hune, 1986).

وهكذا رأت هذه الدول في نفسها ورأت الدول الأخرى فيها "علمًا ثالثًا" جديداً . وكان هذا في البداية تجمعاً سياسياً في المقام الأول لعبت الحكومات الراديكالية حكومتي نكروما وعبدالناصر دوراً رئيسياً ، ووجهت الدعوة لحركات تحريرية كالحركة الكوبية بل الحكومة الشيوعية الصينية أيضًا للانضمام إليه . وبمرور السنين ، تزعزع استقرار عدد من الحكومات الراديكالية أو أزاحتها أشكال أخرى من نظم الحكم الفردية ذات الحزب الواحد . وفي ذلك الوقت ، كانت معظم النخب التي أمسكت بزمام السلطة في الدول الأفريقية الجديدة التي قامت بتأسيس منظمة الوحدة الأفريقية تركز اهتمامها على تثبيت الحدود التي رسمت في عهود الاستعمار بدلاً من التركيز على وضع الوحدة الأفريقية موضع التنفيذ . واستغلت القومية والتحامل العرقي من جانب بعض النخب الشوفينية .

وفي السبعينيات، انتشرت الحروب بين الدول، حتى بين الدول الشيوعية وخاصة الصين وقبرص ، وهي ظاهرة لم ترد على خاطر رواد الاشتراكية الأوروبيين في القرن التاسع عشر . وتم سحق بعض الحركات الانفصالية كحركة بيافرا . وفقدت صورة "العالم الثالث" بريقها كقوة جديدة حيوية في الشئون الدولية" إذا استعرضنا العنوان الجانبي الذي أضافه الناشر لكتابنا *The Third World* (العالم الثالث ، ١٩٦٤) .

لم يكن من الممكن لهذه التطورات أن تعزى ببساطة لمكائد إمبريالية ولا لعكس ذلك، أى لبعض السمات المتأصلة في روح القومية. كانت هناك بالتأكيد تدخلات شريرة واستغلال نفوذ ، وكانت دموية في بعض الحالات، كما حدث في زائير بعد الاستقلال ، وسرية تعتمد على التفويض في حالات أخرى . إلا أن الحكومات بكل أقنعتها السياسية والتي جاءت إلى السلطة على موجة من الحماس الشعري والقومي المناهض للاستعمار فقدت شعبيتها شيئاً فشيئاً لأنها كانت قد بنت لنفسها آلات رهيبة للسلطة مفاتيحها في أيدي النخبة الجديدة للدولة : لذا فقد كان هناك مصطلحان في توازن القوى الاستعمارية الجديدة وهما السلطة الخارجية لحكومات أجنبية قوية والسوق العالمية ، والسلطة الداخلية للدول الجديدة ذات الحزب الواحد .

كانت الدول الصفرى التى تمت بقلنتها عن عمد كبعض دول أفريقيا والكاريبى بصفة خاصة عاجزة - تماماً - عن ممارسة أى نفوذ فى سوق عالمية تحكم فيها دول صناعية متقدمة. وكانت السلطة التى تمارس عليها لا تمارسها الدول التى كانت تستعمرها فيما مضى (والتي كانت تظن أنها أفلتت من سيطرتها) ، بل كان يمارسها نوع جديد من المنظمات غير الحكومية ، وهى الشركات المتعددة الجنسيات .

كانت هذه تطورات لم تكن فى حسبان العديد من الزعامات الجديدة . ففى فورة الاستقلال ، تحدثت تزانيا مثلاً عن الاستغناء عن وجود جيش بالمرة . وفى غضون عقدين اضطربت تزانيا لغزو جارتها أوغندا وزادتها هذه الغزو فقرأ فى سبيل وضع حد للمذبحة التى أقامها نظام عبدى أمين والتى كانت قد امتدت إلى حدودها . وفي المجال الاقتصادى ، اعترف نيريرى بعد ذلك بسنوات بأنه كان يعتقد أن الاستقلال السياسى سيمكنهم من التحكم فى نموهم الاقتصادى ، وهو اعتقاد ثبت خطأه تماماً .

وفي تلك المرحلة تحولت حركة عدم الانحياز عن اهتماماتها السياسية الأولى كتحرير المستعمرات الباقيه، إلى التركيز على التخلف الاقتصادي باعتباره السبب الجذرى لعجزها السياسي .

وجاء أول اختراق كبير بإنشاء منظمة الأنكتاد فى عام ١٩٦٤ حين اضطررت الأمم المتحدة وعلى الرغم من معارضته الغرب لوضع تخلف العالم الثالث على جدول أعمالها بصورة جدية ولأول مرة. وفي عام ١٩٧٤ ، وجه اتحاد شركات النفط فى الأوبك ضربة للهيمنة الغربية وضعت العالم المتقدم فى أزمة . وكان يبيو أن هناك سلاحاً جديداً يمكن أن يجعل الغرب يجتو على ركبته ، وهو تأسيس منظمة لاتحادات شركات مماثلة لمنتجى السلع الأولية .

وثبت فيما بعد أن الأمر ليس كذلك ، أولاً ، لأن الاقتصاديات المتقدمة كانت قادرة إما على الاستغناء عن معظم سلع العالم الثالث الأولية كالموز ، أو على تطوير بدائل عنها ، أو إيجاد شركاء تجاريين أكثر مرونة من داخل العالم الثالث من خرجوا على التضامن المطلوب لفعالية أى اتحاد شركات .

وكانت قدرة الرأسمالية العالمية على الاحتفاظ بقبضتها الخانقة على الدول المستقلة اسمًا بوسائل غير سياسية فاجأت دول العالم الثالث الجديدة تمثل ظاهرة معروفة للمنظرين والتكنوقراط والذئاب الحاكمة فى دول أمريكا اللاتينية . فنظرًا لأن هذه الدول كانت مستقلة سياسياً لما يزيد عن قرن ، فإنها لم تبد اهتماماً بالهموم السياسية للدول الجديدة . لذا فقد كان العالم الثالث عالمًا أفرو-أمسيوًّا في حقبة باندونج . إلا أن تجربة أمريكا اللاتينية أصبحت أوثق صلة بالدول الجديدة . صحيح أن

تدخل الولايات المتحدة السياسي وتدخلها العسكري المباشر في أمريكا الوسطى كان أمراً مألوفاً، إلا أن تلك القوة كانت تمارس عادةً من خلال حكومات الأقليات الزراعية والعقداء المحليين من نوعية الفارس الذي يمتلك صهوة حصان أبيض في القرن التاسع عشر، وفيما بعد من خلال العسكريين المتحمسين في عدائهم للشيوعية ومن تلقوا تدريبهم في المعاهد العسكرية الأمريكية.

كان التدخل العسكري يتخذ - عادة - شكل انقلاب يحدث داخل القصر وبينون تحد كبير لنظام اجتماعي يقوم على سيطرة طبقة من ملوك الأرضي ورجال الكنيسة، ومن أبرز أمثلته الثورة المكسيكية لعام ١٩١٠. وكانت القوة العظمى المسسيطرة في القارة في القرن التاسع عشر، وهي بريطانيا، والقوة المهيمنة في القرن العشرين، وهي الولايات المتحدة، تعتمد على ممارسة القوة الاقتصادية في العادة.

كان من الطبيعي إذن أن تنشأ نظرية الاستقلال أولًا في أمريكا اللاتينية. وفي أشهر صورها التي كان لها أكبر الأثر على العالم خارج القارة، وهي نظرية فرانك A. G. Frank ، كانت نموذجاً للنسق العالمي الذي كان يرى العالم كله مستقطباً بين دول مركزية وأخرى هامشية. وكان هناك بديل مزدوج مماثل في مجال السياسة؛ فلم يكن هناك سوى اختيارين، كما ورد في العنوان الجانبي لكتاب فرانك (1969) : إما التخلف أو الثورة.

وفي الستينيات والسبعينيات بات واضحًا أن عددًا من المستعمرات السابقة الزراعية تقدمت بصورة واضحة على الطريق نحو التصنيع - فيما يعرف باسم "الدول حديثة التصنيع" - ومنها المكسيك والبرازيل والنمور الصغيرة الأربع" بشرق آسيا وهي تايوان وكوريا الجنوبيّة وهونج كونج وسنغافورة، وغيرها. فكان الخروج من الطائرة إلى التوت الصناعي المحمل بالصناديق في مكسيكوسكيتي أو ساو باولو كافياً لإسدال ستار من الشك على فرضية فرانك عن حتمية التخلف في ظل الرأسمالية.

ولم يكن ثاني بداعه . وهو الثورة، حينئذ يبدو كاحتمال واقعي كما كان يبدو من قبل حين هيّبت حفنة من عناصر حرب العصابات من جرمانا وبداءوا في إحراز انتصارات مذهلة بجيشه يبلغ تعداده ألفي رجل قبل سنة واحدة من سقوط هافانا . وكانت وفاة شى جيقارا في بوليفيا مؤشرًا لبداية المد الثوري في تلك القارة .

وفي حين كان المد الثوري لايزال دافقاً بقوّة وخاصة في الجنوب الأفريقي ، تعرضت حكومات ما بعد الاستقلال في موزمبيق وأنجولا ونيكاراجوا لزعزعة استقرارها من الخارج . ووجدت قيّتان نفسها متورطة في حرب أخرى ضد جارتيها الشيوعيتين الصين وكمبوديا . إلا أن الأنظمة الثورية حتى بعيداً عن تلك الكوارث

أبدت عجزاً عن تنظيم نموها الاقتصادي بالأالية التي كانت قد وضعتها لخوض حروبها التورية .

وهكذا ظهرت أشكال جديدة من نظرية النمو وبدأت تعكس هذه التغيرات . وكما في موضع آخر قد انتقدنا نسخة فالرشتاين من هذه النظرية (1979) على الرغم من كل ما تقوم عليه من أساس مبهراً ، وذلك لإصرارها على وجود نسق عالمي واحد (Worsley, 1980) . ولا شك أن المد الرأسمالي خارج أوروبا لم يبدأ لأن الناس في الغرب كانت تحرکهم روح الاستكشاف الجغرافي المجرد ، بل سعيًا إلى الذهب والتواجد . ولا شك أيضاً في الدينامية الثابتة للرأسمالية المعاصرة وقررتها على التجديد والتوسيع إلى مناطق جديدة . وإذا أخذنا بعدي العمالة والأسعار ، فقد أخرجت الرأسمالية العالمية الملايين من ديارهم وشردتهم في أركان الأرض بعد أن كانت قد شررت ملايين غيرهم إبان الحرب العالمية الثانية وبعدها . فتغيرات الأسعار العالمية في التبادلات السلعية في نيويورك أو لندن أو شيكاغو تؤثر في كل منتج أولى حتى في إطار الكوبون ، وتصل إلى حد الكارثة في الدول الصغرى التي تعتمد على سلعة أو سلعتين تصدر بين . ويحدى هذه القوة الاقتصادية تسير الهيمنة الثقافية لوسائل الإعلام المكتف ، وخاصة الإذاعة والتلفزيون ، والتي كانت قد غرسـت القيم الرأسمالية في عقول الملايين في العالمين الثاني والثالث . وليلة بعد ليلة ، وعلى شاشات أية بولة جنوب الولايات المتحدة ، نجد أن صور رغد العيش هي صور الحياة بين الأثرياء في الولايات المتحدة ، والحلم هو حلم الذهاب لا إلى نيويورك أو شيكاغو ، بل إلى ميامي .

إلا أن النموذج يجد الرأسمالية في كل عكان ، حتى الدول الشيوعية ما هي إلا أجزاء من النسق الاقتصادي العالمي ، في حين تتم العودة بالرأسمالية إلى الوراء تاريخياً باعتبارها النسق العالمي السائد حتى في القرن السادس عشر . إلا أن الرأسمالية في مرحلتها الركنتيلية للتـوسـع خارج أوروبا - إنـي العالم الجديد والشرق - والتي يطلق عليها ثـيـبر اسم "رأـسـمـالـيـةـ الغـنـائـمـ" booty capitalism' كانت ظاهرة تختلف - تماماً - عن الرأسمالية المتأخرة التي أـخـضـعـتـ الزـرـاعـةـ لـقوـاـعـدـ الرـأـسـمـالـيـةـ وغـرسـتـ المـنـاجـمـ والمـصـانـعـ . وتـنـعـكـسـ هـامـشـيـةـ أوـبـاـ فيـ الطـرـيـقـةـ لـتـيـ خـاطـبـ بـهـ الصـدرـ الأـعـظـمـ العـثـمـانـيـ سـفـيرـ فـرـنـسـاـ فيـ عـامـ ١٦٦٦ـ بـلـفـظـ كـافـرـ وـحـسـبـ، بلـأـيـضـأـ بـعـبـارـةـ "يـاـ أـكـلـ الـخـنـازـيرـ ، يـاـ أـكـلـ الـكـلـابـ ، يـاـ أـكـلـ الـفـضـلـاتـ" .

وفي عصور أحدث ، فإن السمات المميزة لكل من العالمين الثاني والثالث تختلف أيضاً في نموذج فالرشتاين؛ فهما كعاليـنـ يتم تـفـكـيـكـهـماـ وـتـوزـعـ بـولـهـمـاـ عـلـىـ فـئـةـ أوـأـخـرىـ عـنـ النـمـوذـجـ، فـهـىـ إـمـاـ بـولـ "مـركـزـيـةـ"ـ أوـ بـولـ "هـامـشـيـةـ"ـ أوـ بـولـ "شـبـهـ هـامـشـيـةـ"ـ، ولاـشـيءـ غـيرـ ذـلـكـ .

أما من وجهاً نظرنا فهناك اختلافات سياسية واقتصادية وثقافية عميقة بين العالم الأول والدول الشيوعية في كل من هذه المجالات وليس من الناحية الاقتصادية فقط. في المجال السياسي ، فقد ظلت قوة الدولة تكمن في الحزب الشيوعي حتى ١٩٨٩؛ كما كان يتم التحكم في الاقتصاد من جانب الدولة ويتم تحطيمه من المركز؛ وكانت أشكال الحياة الثقافية تقوم على قيم إيديولوجيا متميزة : لذا ففي فترة ما بعد الحرب وحتى ذلك العام ، لم يكن يكفي تجاهل هذه الاختلافات بتصنيف دولة كال مجر مثلاً أو إسبانيا ، ناهيك عن الهند أو كوريا الشمالية ، إما كوحدات "هامشية" أو "شبه هامشية" . واحتمال تحول أوروبا الشرقية على الأقل من بين الدول الشيوعية القديمة إلى الارتباط اقتصادياً بسوق العالم الرأسمالي احتمالاً جديداً وليس قدماً كما يؤكد نموذج فالرشتاين .

وعلى الرغم من هذه العيوب النظرية وغيرها ، فقد أدرك فالرشتاين الحاجة لإيجاد تصنification بين التقابل الثنائي المبسط بين "المركز" و"الهامش" وهو "شبه الهامش" الذي لم تقدر أهميته في حينه. كما أن النموذج كان به مكان للدولة منفردة، مهما كانت القيود على استقلاليتها بسبب وضعها التابع في النسق العالمي .

وهذه التعديلات على مخطط فرانك تعكس التطورات التي شهدتها عالم الواقع والتي كانت الأجيال الأولى من المفكرين اليساريين يعتبرونها مستحيلة، وهي تصنification اقتصادية العالم الثالث في ظل الرأسمالية .

كان تطور كهذا لا يزال ثانوياً باعتباره "تطوراً تابعاً" أو مجرد طريقة جديدة يقوم من خلالها رأس المال العالمي باختراق كل ركن من أركان الأرض ولكن لا لمجرد البحث عن المواد الخام أو العمالة الرخيصة أو الأسواق لسلعه المصنعة كما كان، بل كمصنع فرعى فيما كان حينذاك تقسيماً عالمياً للعمالة الإنتاجية التي يتم تحريكها والتحكم فيها وإطلاقها من المركز ولخدمة مصالح المركز . وكان رواد نظرية تقسيم العمل الدولي الجديد (Froebel et al., 1980) مثلاً يذهبون إلى أن ما كان يحدث من نمو صناعى لم يشمل إلا قطاعات من التقنية القديمة التي نبذها الغرب ، وخاصة التنسيج، وتقوم على عمالة رخيصة غير ماهرة ولا تنظمها نقابات ومعظمها من الشباب والإنااث .

وكانت إقامة صناعة سيارات مكثفة في مثلاً إيه بي سى بالبرازيل بالقرب من ساو باولو من عمل ڤولفو ومرسيدس بنز وفورد وفولكس ڤاجن كمعظم النمو الصناعى الآخر في البرازيل ، في حين أنه حتى في المكسيك التي نما قطاع كبير فيها برأس مال قومي ، كان ثلثاً صناعات التجميع في عام ١٩٨٠ ملكاً للولايات المتحدة .

وفي هونج كونج يشير سيو بون وونج (Siu-Lun Wong, 1988) إلى أن المرحلة الأولى من تصنيع تلك الدولة المدينة حدثت تحت رعاية صينية لا غربية . فالمستثمرون الصينيون من شنفهائى ممن أحسوا بالزحف الشيوعى على الصين فى عام ١٩٤٩ استخدمو رأس المال الذى جاءوا به إلى هونج كونج فى تطوير صناعة منسوجات كانت تعدى الأكثر تقدماً فى العالم . وأرسلوا أبنائهم لا لهارفرد أو أكسفورد ، بل لأفضل مراكز العالم فى تكنولوجيا النسيج فى كلية بولتون للتقنية بالمملكة المتحدة ومعهد لوويل التقنى بولاية ماساشوستس .

وكانت المرحلة الثانية من النمو - إدخال صناعات شبه الموصلات الحديثة - من صنع الشركات الأجنبية المتعددة الجنسيات وخاصة الأمريكية واليابانية . ولو أن رئيسJeffrey Henderson (1989) إلى وجود نمو من أنواع جديدة؛ فلم تعد هونج كونج مجرد مركز للتجميع؛ فالاختبار النهاي للترانزistorات التى تم تجميعها فى مكان آخر وعمليات التصميم تحيل المدينة إلى مركز إقليمي .

والحقيقة أن المستثمرين متعددى الجنسيات ذهبوا إلى هناك لأن التصنيع كان قد بدأ بالفعل . وجذبهم وفرة جموع العمالة غير المدرية ، ولو أن العمالة غير المدرية كانت متوفرة فى باقى أخرى من شرق آسيا وغيرها . إلا أن الدولة - وهى فى هذه الحالة حكومة استعمارية بريطانية - نشطت لجذب الاستثمارات عن طريق الضرائب وغيرها من الحوافز وتوفير بنية تحتية ملائمة . كما شرعت الدولة أيضاً فى تنفيذ خطة طموحة لتحويل الفنيين والعلماء والمهندسين إلى صناعة الشرائح الإلكترونية المطلوبة .

أما بالنسبة لقوة العمل غير المدرية، فلم تعد تمثل الفئة الأشد بؤساً على الأرض. فكان اقليادهم السياسي وغياب الروح العمالية المتحمسة عندهم من عوامل جذب المستثمرين الأجانب، وهو ما يرجع فى جزء منه إلى تشريع السلطات الاستعمارية لروح التشكيل النقابى وفي جزء آخر إلى الانقسامات السياسية داخل الحركة العمالية الصينية وإحباطية محاولة لإثارة الحماس من جانب ثوابت بكين. ولكن كان من الأهمية بمكان أيضاً سياسات الخدمة الاجتماعية التى اتبعتها الحكومة البريطانية، ومنها إقرار نظام التكافل الاجتماعى فى بلد كانت تستهر قبل خمس عشرة سنة بغياب الخدمات الاجتماعية كالإسكان منخفض التكاليف (إسكان ثمانين بالمائة من الطبقة العمالية فى أضخم برنامج إسكان شعبي فى العالم) والتعليم الثانوى العالمى وقطاع ثلاثي ضخم ونظام رعاية صحية وتوفير الغذاء الرخيص (والاستثمار فى صناعات كثيفة العمالة) من جانب الصين. إذن فهذه الاستراتيجية التنموية - التي يمكن

تسميتها "الرعاية الاجتماعية الشمولية" - تختلف تماماً عن النموذج الأكثر قسوة في مجتمعات ككوريا الجنوبية وتابوان يصفها جون هاليداي Jon Halliday في بداية حقبة التصنيع في كل منها باسم "المجتمعات شبه العسكرية ولو أن الديمقراطية في هذين البلدين تخطو خطوات مهمة نتيجة للجهود الشعبية".

إلا أن مثل هذه الاختلافات يتم تجاهلها في نظريات النسق العالمي التي يبيو أن النسق فيها يتقدم وفقاً لمنطق متصللة دون إشارة إلى العناصر الفاعلة القوية أو صناع القرار أو المؤسسات. ومع ذلك فمن الكتاب من أمثال نigel هاريس من يستعينون بمفهوم تروتسكي عن "رأسمالية الدولة" وينبهرون بالنشاط الواضح للدولة التي تتدخل في كل شيء (كما وصفناها من قبل) و يجعلون من الدولة المؤسسة المركزية للتنمية، في حين أن المؤسسة التي تعمل على نطاق عالمي - الشركة المتعددة الجنسيات - مرفوضة عندهم.

«إن النمو الاقتصادي في الدول حديثة التصنيع يبيو مرتبطاً في كل مكان بتمدد القطاع العام ويور الدولة. فلم تكن "التجارة الحرة" ولا رأس المال متعدد الجنسيات هو الذي قاد العممية» (Nigel Harris, 1987: 143)

ويستعين هاريس ببيانات من البرازيل والمكسيك و"النمور الصغيرة الأربع" بشرق آسيا ليثبت أن هذه الدول تمثل المستقبل بالنسبة للعالم الثالث كله. ولكن يثبت هذه المقوله كان عليه أن يتجاهل معظم العالم الثالث وخاصة الحقيقة المزعجة بأن «القطة العادي في الدول الغنية تستهلك ما قيمته خمسمائة دولار من الطعام في العام - أي أكثر من إجمالي الناتج القومي للفرد في أفق سبع دول على الأرض تشاو وبنجلاديش وإثيوبيا ونيبال ومالي وبورما وزائير (Ichiyo, 1984)».

ومن السمات المستحدثة في بعض الكتابات اليسارية وحيدة الخط الحديثة التخلّى عن الإرادة التقليدية للرأسمالية كنسق للاستغلال المفرط، وهو ما يبرر عنه بالإشارة إلى كتابات ماركس عن الحكم البريطاني في الهند . إلا أن بعضهم من أمثال بيل وارين (Bill Warren, 1980) ذهبوا إلى حد الاحتفاء بالرأسمالية باعتبارها القوة التي ستحقق الرفاهية في كل ركن من أركان الأرض، وهو مثال للتطورية وحيدة الخط المتفائلة التي كانت مقبولة لدى أنصار حتمية التقدم في القرن التاسع عشر .

وإذا كان هؤلاء الأنصار اليساريين للنسق العالمي يلغون العالم الثالث ، فإن المحللين في المنظمات الدولية يضاعفون عدد العوالم. ومنطلقهم المنهجي هو استراتيجية البنك الدولي في تصنيف كل دولة من ١ إلى ١٢٨ من حيث إجمالي الناتج القومي للفرد ومتوسط الأعمار عند الولادة وما إلى ذلك . ثم يقوم البنك بفصل مصدرى النفط من

نوى الدخول العالية والاقتصاديات الحرجة الصناعية (أى العالم الأول) والاقتصاديات غير الحرجة الأوروبية الشرقية قبل تقسيم العالم الثالث إلى اقتصادات منخفضة الدخل واقتصاديات متوسطة دنيا ومتوسطة عليا للدخل واقتصاديات مرتفعة الدخل .

وهناك محللون آخرون يستعينون بمعايير أخرى للنمو منها عدد أميال الطريق الممهدة وعدد الهواتف لفرد يصنفون بلدان العالم الثالث إلى مجموعات أدق تحديداً . فيصنف جولدثروب (Goldthorpe, 1977) العالم إلى دول غنية ودول "شاذة" ودول وسط والاتحاد السوقيتي وأوروبا الشرقية ودول فقيرة عليا ودول فقيرة متوسطة ودول فقيرة (وينحى الصين وكوريا الشمالية وفيتنام الشمالية وكوبا لأسباب سياسية على ما يبقو) وتول صغيرة .

وفي دراسة أحدث، يقول وولف فيلبيس (Wolf Phillips, 1987) بضرورة إيجاد تصنيف لعالم رابع للدول الأقل نمواً . وقد شاع استخدام المصطلح في وصف "شعوب قبلية بلا دول" . (McCall, 1980) . إلا أن المشكلة في إيجاد مفهوم لعالم رابع من منظور اقتصادي بحت هي عدم وجود ما يبرر التماذي لإيجاد "عالم" خامس أو سادس أو سابع . فمن الناحية المنهجية، نجد أن الخط الفاصل بين السنغال بدخل الفرد البالغ فيها ٣٨٠ دولار سنوياً وموريتانيا ٤٥٠ دولار هو خط تعسفي تماماً (World Development Report 1986) . ومع ذلك فإن الأولى تدخل تحت تصنيف "الدخل المنخفض" والأخرى ضمن "الدخل المتوسط الأدنى" . وهذه كلها مجرد شطحات مراقبين . ويمكن رسم خط في أي موضع يريده المرء لتصنيف "عالماً" أصغر أو أكبر، وبائي عدد يشاء . وإذا تhtm إدخال تصنيفات سياسية وثقافية فإن عدد "العالماً" الممكن تواجدها يصبح أكبر مما ينبغي .

ونعود الآن إلى منظور العناصر الفاعلة، فهناك عالم ثالث حقيقي في الحياة الفعلية وله مؤسساته وخاصة حركة عدم الانحياز التي تضم حالياً كل العالم المتختلف . والتخلف بالنسبة لهذه الدول يظل واقعاً من المستبعد أن يفلتوا منه في المستقبل المنظور، وسترى أنها تشتهر في المصير مع سائر الدول الفقيرة . وفي ضوء تعداد الدول يصبح التصنيف أمراً شديداً للتباهي حتى ، وهو ما حدث ببعض المراقبين من أنصار السياسة الواقعية إلى استنتاج أن العالم الثالث كمفهوم ليس إلا "خرافة" ، أو أن حركة عدم الانحياز كما تقول جين كركباتريك Jeanne Kirkpatrick ما هي إلا منظمة غير فعالة ولا معنى لها وأن على أصحابها أن يختاروا بين العالمين "الحر" و"الشمولي" - وهو ما رفضه العالم الثالث في بداياته ويواصل تحديه له .

وعلى جانب اليسار، نجد ريجيه ديراي Régit Debray يرفض العالم الثالث باعتباره مجرد "نيل" للعالم الأول؛ ويرى مانويل كاستلز Manuel Castells أن "التقنية الحديثة ألغت فكرة العالم "الثالث" (ولو أنه يواصل استخدام المصطلح بدون قيود). وديراي محق في قوله إنه مهما كانت الوحدة التي تجمع العالم الثالث فهي مؤشر على علاقته المشتركة بالإمبريالية. ولاتزال نبول العالم الضعيفة مقهورة في السوق العالمية التي يعجز حتى أغناهم، كثول الأولي، على التحكم فيها؛ لأن المواجهة بين القوتين العظيمتين وأتباعهما وسعيهما لأخضاع العالم لمصالحهما لايزال قائمةً .

ليس هناك من بين النماذج التي طرحتها حتى الآن ما يأخذ الثقافة في الاعتبار. فكلها صور من نوع أو آخر من الاقتصاد السياسي ، على الرغم من أنه بدون البعد الثقافي يستحيل أن يكون هناك معنى لعالم حديث أصبحت القومية فيه والدين والعداء العرقي أهم كثيراً من الدولية والعلمانية ؛ لذا فالنماذج القائمة على الاقتصاد السياسي وحده تعجز - تماماً - عن تفسير ظاهرة كقیام نموذج حديث للإسلام يسمى خطأً بالاصلوية أو التناقض بين دعوى عالميته وبين واقع تسخير الدين لخدمة مصالح الدولة القومية كما يتضح في الحرب بين العراق وإيران .

ويتمثل العجز النسبي لغالبية سكان العالم عن التحكم في مصيره الحيوي في الحدود المفروضة على فعالية حركة عدم الانحياز على الرغم من كل قدرتها على الفوز بالأصوات في الأمم المتحدة .

إلا أن الوعي بالذات والنشاط الذاتي لشعوب العالم الثالث لا ينحصران في أنشطة النخب في الاجتماعات الدولية. ففي كل أنحاء العالم نجد المنظمات الشعبية غير الحكومية كاتحاد بيتانج للمستهلكين أو حركة كيرا الشعوبية للعلوم أو منظمة سبوا التي أنشأتها النساء العاملات الأميات المتبنوزات في احمدآباد ورفقت العضوية في النقابات العمالية التي يسيطر عليها الرجال ، وذهبت إلى حد تأسيس بنك خاص لها، تسعى بصورة دائبة لتغيير العالم وتحسين ظروف الحياة. وكمعاصر لهم في آوربا الشرقية ، فقد انصب اهتمام هذه المنظمات على الكفاح من أجل الديمقراطية وحق التعبير عن الذات وتقرير المصير بدرجة أكبر من اهتمامها بالفارق في النظام الاقتصادي .

ومما يؤسف له أن من بين النتائج الثانوية غير المقصودة للجمعيات الخيرية الغربية ذات المقاصد الحسنة اضطرارها لاستئثارها الضمائر في الغرب عن طريق وصف العالم الثالث بأنه منطقة كوارث . والنتيجة أن الصورة النمطية للعالم الثالث لدى غالبية الناس اليوم هي صورة طفل أفريقي يتضور جوعاً ويمد يده طلباً لأى طعام .

وهذه الصورة تغفل - تماماً - ما حدث من تحولات هائلة في الـ ١٠٠ سنة الماضية والتحول من عالم يعتمد على الزراعة إلى عالم يعيش معظم البشر فيه في مدن . كما أنها تغفل النشاط الذاتي للناس دون انتظار لتقنية الغرب أو خبرة الغربية مستعينين بالخبرة المحلية التي تراكمت عبر آلاف السنين جنباً إلى جنب مع التقنية الحديثة .

وفي الغرب ، لم يعد تفوق العلم الغربي والتقنية الغربية يؤخذ مأخذ التسليم . فغالبية الناس فيه ليس لديهم إلا القليل من الوعي بالمعارف والمهارات التي تراكمت وتناقلتها الأجيال في الثقافات الأخرى . ولكنهم يعلمون جيداً أننا جميعاً نعرضون لخطر الإبادة النووية والتدمر المستمر للبيئة وأن هذه الأشياء هي عوامل تنمية العلم والصناعة الغربيين .

مبادرة الاتحاد السوقيتي باتخاذ الخطوات اللازمة لخوض سباق التسلح ، وقد أدى التغيير الذي طرأ على أوروبا الشرقية بعد أن خفت عنهم قضية السوقية إلى فتح عالم جديد من الاحتمالات ليست كلها إيجابية : فصحوة القوميات داخل الاتحاد السوقيتي نفسه من الأخطر الواضحة . لكننا على اعتاب حقبة جديدة بعد الخروج من عصر الحرب الباردة وهيمنة القوى العظمى .

وكل النماذج التي طرحتها ، حتى نظرية النسق العالمي ، تأخذ من الدولة القومية وحدة تحابيلية لها . إلا أننا جميعاً ننتهي إلى مجتمعات أصغر من الدولة القومية وأكبر منها على السواء : لذا فكما يقول أحد علماء الإنسان ، فطالما أن : « هناك عشرة آلاف مجتمع يقطنون مائة وستين دولة قومية » ترفض الاعتراف بحقوقها الثقافية والسياسية ، فإن الأقليات ستواصل كفاحها لتدير شئونها بنفسها وبالقوة إن دعت الحاجة .

وبالعكس ، فالعالم الحديث من صوغ المجتمعات الثقافية . من الكنيسة الكاثوليكية إلى الإسلام إلى الإيديولوجيات العلمانية وحركات الشيوعية تخترق حنود أكبر الدول وأشدتها مرకزية .

وبإعادة توجيه الأموال التي تتفق على الحروب ، يمكن أن نبدأ في حل مشكلة كان حلها دائماً ممكناً ولكنه حتى الآن أثبت أنه يفوق قدرات البشرية ، إلا وهي القضاء على الفقر في العالم . والشباب على وعي بهذه الاحتمالات بينما يخشى الكبار التغيير أو يميلون إلى السخرية والتسليم . كما أن اهتمام الشباب يتجه للعالم كله : لذا فإن أكبر حدث في تاريخ التواصل البشري - وهو الحفل الموسيقى الذي أقامه بوب جيللوف - كان مشرقاً يهدف إلى جمع التبرعات للعالم الثالث . وفي النهاية سيبدى ساسة الغرب قدرأً من الإيجابية أكبر تجاه هذه التحولات التي طرأت على الخيال السياسي : فمن بين أشدhem محافظة من بدأ الآن في الحديث عن سلامية البيئة .

هوماش

تم إلقاء نسخة أقدم من هذا المقال في مؤتمر أقامه معهد البحوث الاجتماعية المقارنة ببرلين في يونيو

. ١٩٨٩

المصادر والمراجع

- Frank, A. G. (1969) *Latin America: Underdevelopment or Revolution?* New York: Monthly Review Press.
- Froebel, F., J. and Kreye, O. (1980) *The New International Division of Labour*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goldthorpe, J. E. (1977) *The Sociology of the Third World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harris, Nigel (1987) *The End of the Third World: Newly Industrializing Countries and the Decline of an Ideology*. Harmondsworth: Penguin.
- Henderson, Jeffrey (1989) *The Globalization of High Technology Production: Society, Space and Semiconductors in the Restructuring of the Modern World*. London: Routledge.
- Ichiyo, Muto (1984) *Development in Crisis*. Penang: Consumers' Association of Penang.
- McCall, Grant (1980) 'Four Worlds of Experience and Action', *Third World Quarterly* 2 (3): 36-45.
- Singham, A. W. and Hune, Shirley (1986) *Non-Alignment in an Age of Alignment*. London: Zed Books.
- Wallerstein, Immanuel (1974) *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the World-Capitalist Economy in the Sixteenth Century* (2 vols). New York: Academic Press.
- Wallerstein, Immanuel (1979) *The Capitalist World-Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Warren, Bill (1980) *Imperialism: Pioneer of Capitalism*. London: Verso.
- Wolf-Phillips, Leslie (1987) 'Why "Third World"?' , *Third World Quarterly* 9 (4): 1311-27.
- Wong, Siu-Lun (1988) *Emigrant Entrepreneurs: Shanghai Industrialists in Hong Kong*. Hong Kong: Oxford University Press.

World Development Report 1986 (1987) Oxford: Oxford University Press.

Worsley, Peter (1980) 'One world or three? a critique of the World-System Theory of Immanuel Wallerstein', pp. 298-338 in R. Milliband and J. Saville (eds). *socialist Register 1980*. London: Merlin Press.

بيتر ورسلي أستاذ في علم الاجتماع بجامعة مانشستر .

النظرية والثقافة والمجتمع بعد الصناعي

مارجريت آرثر

إن الإنسان والفاعل الاجتماعي ليسا سواء . ومن أمارات أية نظرية اجتماعية محكمة أن تؤدي وظيفة التعارف بينهما بدقة ؛ فالنظريات الفعالة تكتفى باختزال أحدهما في الآخر . وتقديمهما ضروري ، فأن تكون إنساناً معناه في الوقت نفسه أن تكون اجتماعياً . واختزالهما خطأ ، لأن الإنسان أكثر من مجرد فاعل اجتماعي . وأى من هذا لا يلغيه وعيها بأن المجتمع يشتمل على سجل أكبر من المعانى الثقافية ورصيد أوسع من المصادر الهيكيلية يمكن لأى شخص أن يعتمد عليها ، ولا يلغى نتيجتها الطبيعية وهي أن كل الناس يعتمدون بالضرورة عليها . وينبغي الاعتراف بأنه بذون الإشارة إلى الناس من الناحيتين البيولوجية والنفسية ، أى إلى طبيعتهم ومعنيوياتهم ، أى علاقتهم "غير الاجتماعية" القوية بكل من العالم الظواهرى والعالم الشيئى noumenal ، فلن يتبقى لنا سوى "إنسان من البلاستيك" (Hollis, 1977) لا سبيل لتفسير تحولاته الانتقائية بين المعانى والمصادر إلا بالارتداد اللانهائى إلى ما قبل الحتمية الاجتماعية .

وهذه القدرة الانتقائية الارتدادية المتوسطية والتتجددية لدى الأفراد والجماعات هي اللازمة لتفسير تكون السجل والرصيد وإصلاحهما . أما "الإنسان السسيولوجي" فهو كائن سخيف، ويبعد أن خلاصه من الحالة البشرية يمكن في تحقيقه لنتائج غير مقصودة، ولكن لما كانت هذه النتائج يتم التعامل معها بطريقة آلية، فليس هناك إعادة ميلاد للإنسان المستقل . وتكمم صلة ذلك بنظريات المجتمع الصناعي في معالجتها للثقافة نفسها - خضوعها لتطورات هيكيلية أو تشويهها يترك لنا موكيتاً من الكيانات البشرية - "الإنسان الصناعي" والإنسان الحداثي" وذريته من "إنسان بعد حديث" و"إنسان المعلومات" الذي لا يزال وليداً . وبعد مفهوم روبرتسن (Robertson, 1988) عن ما وراء الثقافة ذا صلة وثيقة هنا لأن جماعة منظري المجتمع الصناعي أصبحوا يشاركون في مفهوم فقير بصورة ملحوظة . وما وراء الثقافات

«تقيد مفاهيم الثقافة وخاصة من ناحية الافتراضات الفضمنية الراسخة عن العلاقات بين الجزء والكل، بين الأفراد والمجتمعات، وبين المجتمعات والعالم ككل ... كما أنها تصوغ مختلف السبل التي يتم بها استحضار الثقافة وتطبيقها على “ فعل عملى ”» (Robertson., 1988: 14)

ويتمثل الإلقاء في المقام الأول في الإخضاع التقدمي للثقافة حتى تتحول إلى ظاهرة ثانوية للهيكل. ويمكن كشفها بتسفيهها؛ ويرى بل أن الحركة من “نهاية الإيديولوجيا” (Bell, 1962) إلى “خرائب الثقافة الحديثة” (Bell, 1979: 169) كانت في حالة هبوط مستمر .

ويستمد إخضاع الثقافة زخمه من نظرية المجتمع الصناعي وخاصة على مدار العقد الماضي. وبينما أن الآلام أو الآمال السابقة إزاء الأفكار التي تمثل عوامل مستقلة أو نقدية أو متضاربة قد اختفت بين أنصار مجتمع المعلومات وخصوصه. والنتيجة أن إخضاع الثقافة يسلب البشرية أية ميزة أخلاقية مستقلة لتقويم الاتجاهات بعد الصناعية أو التعبير عن “اختيارات تقنية” (Badham, 1986)، أي مبادئ توجه الاستخدامات التي ينبغي أن تخدمها تكنولوجيا المعلومات. وفي السياق الأعرض لنظرية المجتمع، نجد أن مشكلة ربط الهيكل بالقوة تهملها من جديد ما وراء ثقافة أخرى لدمية متحركة .

المراحل الأولى - فرضية التقارب الصناعي

إن تناول الثقافة من داخل نظرية المجتمع الصناعي يتضح بالنظر إلى ثلاث مراحل في تطورها؛ ولم يتم تناول المشكلات التي تطرحها نظرية الظواهر الثانوية المصاحبة والأحدية الثقافية تناولاً جاداً إلا في المرحلة الوسطى. وتشهد المرحلة الأخيرة “الموجة الثالثة” التي أغرتت المحيط الثقافي مكتسحة كل ما اعترض طريقها تطبيقاً “القانون المراحل الثلاث”. وستركز في فحص هذه النظريات على ضعف تناولها للثقافة. وتتعرض عيوبها الهيكلية للنقد، وهو اختلال توازن يحكي الكثير عن تأثير ما وراء ثقافتها .

ولعل الكتاب الرئيسي لاسترجاع نظريات الوضعية اليقينية في القرن التاسع عشر وتطبيقاتها على ظروف القرن العشرين هو كتاب كلارك كر Clark Kerr وأخرين بعنوان *Industrialism and Industrial Man* (النظرية الصناعية والإنسان الصناعي ، ١٩٦٢) . وشيئاً فشيئاً أصبحت فرضياتها المحورية بدھية في التنظير اللاحق . وكانت الفكرة المركزية تمثل في الاحتفاء المتبدلة بأثر التصنيع على المجتمع عامه. وقد تجسدت النظرية الصناعية كمحرك أول أو مبدأ محوري للحياة الاجتماعية، وهو ما أدى إلى توحيد مقاييس البنى الاجتماعية “بالمنطق الخالص لعملية التصنيع” (Kerr et al.,

33: 1962). وكان هذا المنطق جبرياً وكوئيناً يبذل "جهد التصنيع" مهما واجه من اختلافات أولية (Kerr et al., 1962: 52). في التنظيم الاجتماعي الثقافي . وبالتالي فقد ضاعف من الاقرابة العالمي من صورة نمطية واحدة، وهي المجتمع الحديث .

والخطير في هذه الصورة النمطية أنها تجمع التغيرات الهيكلية والثقافية ككيان كل هو "المجتمع الحديث". وبالتزامن والتكامل، كانت التغيرات التي طرأت على النطاق الهيكلي (جهود التحول الحضري والتعددية والبيروقراطية) توازيها تغيرات في النطاق الثقافي (الاتجاه إلى التعليم الوظيفي والأسرة النواة والعقلانية والعلمنة والإنسان الصناعي) وهو المنتج الطبيع لعملية متجانسة). ولم تطرح تساؤلات حول التناقض أو التناقض أو المقاومة الثقافية، فقد كان "المنطق الخالص" طاغياً لدرجة أن فكرة "الخلف الثقافي" أمكن التخلص عنها بعد المرحلة الأولية. كان الكل يقترب من الولايات المتحدة وكانت الاختلافات الثقافية تنمحى لدرجة أن «الإنسان الصناعي قلما واجه البدائل الإيديولوجية الحقيقة داخل مجتمعه» (Kerr et al., 1962: 283) .

كانت فرضية التقارب الصناعي تخضع للنقد من جانب كل من جولدثورپ (Goldthorpe, 1964, 1971) وأرشر (Archer and Giner, 1971) وفستر جارد (Westergaard, 1972) ومان (Mann, 1970) وبوتومور (Botomore, 1973) وغيرهم. والغريب أنه على الرغم من الاختلافات الجوهرية بين خصوم هذه الفرضية، فقد انجذبوا جميعاً إلى عيوبها الهيكلية حيث هاجموا حتميتها وتطوريتها ووظيفيتها وعاليتها التقنية المتأصلة. ولكن لم يتم إخضاعها لنقد ثقافي محكم. وقد أدان جولدثورپ «الغلو في درجة الحتمية التي تفرضها الضرورات "المادية" على البنية الاجتماعية» (Goldthorpe, 1964, 117) واتفق معه معظم هؤلاء في الرأي . ومع ذلك فإن ما ميز غيابها هو مناقشة مستفيضة للثقافة كمتغير مستقل في عملية التحديث أو الاستقلالية النسبية للثقافة لتجيئ المجتمعات الصناعية بطرق شتى – لا في البداية وحسب، بل إلى الأبد .

ويمكن افتراض أن نقاد نظرية التقارب الصناعي الأصلي كانوا يرون أن اعتراضاتهم الهيكلية مدمرة لدرجة تجعل انتقاء الأطلال الثقافية عملاً عقيماً . وهذا ليس مقنعاً في استعادة أحداث الماضي ؟ بل على العكس ؟ ففي تحدي المقدمات المنطقية الهيكلية للفرضية نجد أن معظمها يهدف إلى ما اعتبروه جناحها الضعيف . وليس ثم دليل على وجود تصديق ناشئٍ وعام على المبادئ الأساسية الأولية لما وراء الثقافة والعقلانية والعلمنة، إلا أن هذا أيضاً هو الوقت الذي كتب فيه بيتر بيرجر أن : «قوة العلمنة في العقلانية الرأسمالية الصناعية لها القدرة على تخليد نفسها وتتوسيع

نطاقها» (Peter Berger, 1969: 126) . والأهم أن النقاد الذين يؤكدون على مثل المساواة في مقابل مثل الكفاءة لم تتجاوز منظور المجتمع الصناعي . بل إنهم لم يرkenوا إلا على الأشكال المحدودة المرتبطة به – فرص التعليم المتعددة والارتقاء المهني والتعددية السياسية . ثم أكدوا على العقيدة الثقافية لفرضية التقارب الصناعي بقصر نقدهم على متغيراتها .

المراحلة الثانية - ما بعد التصنيع

إذا كانت نسخة الستينيات من نظرية المجتمع الصناعي قد سمحت بقدر من التنوع الثقافي الأولى زال بعد أن اكتسبت الحادثة زخمها ، فقد كان من الممكن للقصة أن تنتهي بالجمع بين البنية والثقافة وربطهما بالمقتضيات الوظيفية لنظرية التصنيع نفسها . فكانت الاختلافات الثقافية الشديدة هي التي جعلت نظرية التصنيع اليابانية مختلفة قليلاً . أما نسخ السبعينيات من الفرضية بعد الصناعية التي كان هناك العديد منها فقد اتخذت مساراً عكسيًا . وقد بدأت جميعها بأحكام جريئة صارمة عن دمج البنية والثقافة : ولم تعد كلاهما تمثل حزمة واحدة آنذاك، بل مكون أساسى للمجتمع بعد الصناعي .

والعبارة التالية لإرنست جلز Ernest Gellner في كتابه *Thought and Change* (الفكر والتغيير) هي المنطلق بالنسبة لأنصار الدمج بعد الصناعي : «إن العلم الحديث يستحيل تصوره خارج مجتمع صناعي، أما الصناعة الحديثة فلا مجال لتصورها بدون العلم الحديث . فالعلم هو نمط إدراك المجتمع الصناعي ، والصناعة هي بيئة العلم» (1972: 179) . وأصبح هذا الدمج هو ما وراء الثقافة الجديدة بالنسبة لخصوص نظرية ما بعد التصنيع وأنصارها على السواء . وما استوقفهم هو إدراكهم أنهم متوجهون نحو الأحادية الثقافية مباشرة . وكان كل من الجماعتين على وعي بأنه لو تم التسليم بذلك عند كل الناس فإنهم بذلك يحرمون أنفسهم من أية ميزة مستقلة لتقدير نظرية ما بعد التصنيع (سلبياً أو إيجابياً على السواء) ويساعدون على تجميد الحوار الأخلاقى عن الحياة الطيبة فى المجتمع الحديث . وحين بدأت نزعة الدمج تبuro كما لو كانت تقدم شيئاً أخلاقياً على بياض لما بعد التصنيع، أصبح السؤال كما يلى : هل كان الأوان قد فات على خلاصهم من فخ ما وراء الثقافة القوى الذى كانوا قد ساعدو على نسجه؟ والسؤال الأهم هو هل يمكن للإنسان الحادثى أن يتحرر أخلاقياً؟ (المثقفون دائمًا هم الذين يجيئون مخرجاً في أية ثقافة – وكيف كان يمكن لأجيال المفكرين أن يوافقوا على النسبة بحصانة ذاتية بغير ذلك؟) .

يتميز منظرو ما بعد التصنيع بالكثرة العددية والانتشار . ولكل نصل إلى لب القضية المشار إليها ، سنركز جهودنا على اثنين من أشدّها عداء متبادلاً لنرى كيف دخلتا ثم حاولتا الخلاص من نفس المأزق وراء الثقافي . فمن ناحية ، لدينا بل دانييل بولوكهامي المحدث الذي كانت كتبه في السبعينيات تمثل محاولة لإعادة كتابة الفصل الأخير من *The Division of Labour* (تقسيم العمل) بنهاية سعيدة (Bell, 1976, 1979) . ومن ناحية أخرى لدينا يورجن هابرماس الذي يعد استمراراً لمدرسة فرانكفورت ودعوتها التصحيحية والذي أعاد كتابة اقتصاد ماركس كما لو كان جالبريث جالساً بجواره ولكنّه أراد أن يبقى على روّاه ماركس التحررية . وكما أشرنا فالاعتبارات الهيكليّة لا تدخل ضمن اهتماماتنا في هذا المقال ، أما بالنسبة لهذين المفكرين فليس لديهما ما يجذب الانتباه لأنّ آرائهما لا تزيد عن مجرد تصفيق لتقاليدية أوائل السبعينيات - النمو الاقتصادي وتطبيق العلم على الإنتاج وزيادة الرعاية الاجتماعية وخفض الصراعات والحد من التسييس وما إلى ذلك . أما ما يثير الجدل عندهما فهو أوجه التشابه والاختلافات في تناول الثقافة .

ولنبدأ ببل الذي قام في البداية بالدعوة لنفس الرسالة الثقافية التي دعا إليها كل من أرون ولبيست وشيلز وغيرهم كثير . وكانت الرسالة هي البساطة نفسها - *The End of Ideology* (نهاية الإيديولوجيا Bell, 1962) : الميكانة هي الدمج . ويظهر طبقة الخدمات، أدى هذا الكم غير المسبوق من التعبئة الجماعية إلى دمج الأغلبية في المجتمع الصناعي ومنحهم اهتمامات مادية واسعة وخاصة زيادة الاستهلاك، وحد من انقساماتهم الإيديولوجية أو خططهم المثالية . لأن «المشكلات الجوهرية للثورة الصناعية قد حلّت» حينئذ كما يقول ليبيست (Lipset, 1969: 406). إلا أن الدمج كان يعني ما هو أكثر من افتراض أن الشوط الذي قطع في طريق التصنيع كان يمثل التقدم، أي أن الناس عامة كانوا يعتقدون حينذاك أن ما هو كائن هو التقديم. لذا فإن العصر بعد السياسي وبعد الإيديولوجي يبشر بحلول العقلانية التقنية الجديدة في الثقافة مما أدى للهبوط بما تبقى من مشكلات اجتماعية سياسية إلى مرتبة المسائل الفنية التي سرعان ما يتم إيجاد حلول فنية لها . يقول أرون :

«فيما وراء مرحلة معينة من تطوره، يبنو المجتمع الصناعي نفسه وكأنه يوسع نطاق المشكلات المتعلقة بالاختبار العلمي ويستثمر مهارات المهندس الاجتماعي . حتى أنهاط الملكة ومناهج التقدين التي كانت موضع جدل عقائدى أو إيديولوجي في القرن الماضي تبدو وكأنها تنتهي إلى مجال التكنولوجيا» (Aron, 1967: 164-5)

ولكن منذ ذلك الحين ينسحب كل من بل (1976) وأرون (1972) من الأحادية التي تشير ما وراء الثقافة إليها ضمناً ويفؤدان علىبقاء الفردية والمساواة كقيم ثقافية

بغية في المجتمعات الصناعية المتقدمة . وكلما تعمق بل في استكشاف (1979) جوهر هذه الفردية زاد إيمانه بأن مائة سنة من التصنيع تم خضت عن بشاعة ثقافية . فكان المزيج الهيكل من وسائل الإعلام السريعة ومستويات المعيشة المرتفعة وسوق استهلاكية مكثفة قد تم خض عن روح ثقافية عبّشية سماتها «الإسراف والتشوش وسيطرة مناخ ضد عقلاني وضد فكري تعتبر الذات فيه هي ملك الأحكام الثقافية، والتاثير في الذات مقاييساً لقيمة الجمالية التجربة» (37: 1979) . وأخذت هذه التعبيرية الذاتية التافهة تختف ، وكانت قد أتت «بموت الرؤية العالمية البرجوازية» بعقلانيتها ووعيها وبهجتها، فأزاحتها ما بعد الحداثة وأحل محلها العبودية للإشاع العربي باعتبار أن «النروءة والمتعة هما الحقيقةتان الوحيدتان وكل ما عداهما فهو اضطراب عصبي وعدم» (51: 1979) .

إذن لماذا يمثل ذلك إخضاعاً للثقافة ؟ لأنها بطبيعتها ليست لها قدرة على توجيه المجتمع توجيهها تصوريأً، لأنها لا تستطيع أن تعبر عن مبادئ التغيير الهيكلى فإنها تظل تتغفل على البنى القائمة . والثقافة التافهة هي الطفل المدلل للوفرة، ولكنها فى تدينيسها الدائب للمقدسات واحتفائها بالجدة فهي أيضاً تذكر إمكانية قيام أي حوار عن المجتمع المثالى القائم على مبادئ ثابتة وعلى حوار عقلاني لمناقشتها . وثقافة الحداثة تعد تابعة بسب عجزها، إذ لا طاقة لها على دعم المجتمع بعد الصناعي أو نقده أو إعادة توجيهه .

وبازدياد عدد المحظفين بالعفوية، أصبح السعي الدائب عن الجدة معناه أنه ما من مجدد يستطيع أن يعرو بسرعة تكفي لبقائه في المقدمة وتصبح تجاوزات الجنس هي المخرج الأول . إلا أن إنكار الثواب ليس سبيلاً للحياة، بل يؤدي إلى تبديد الطاقات عن طريق العدمية . وبالتالي فإن بل أيضاً يتناول مسألة التحرر الثقافي - للإنسان الحديث ليسترجع روحه الوراثة، وللمجتمع بعد الصناعي ليؤكد على قواعده الأخلاقية . ويعود بل إلى الطريق من أوله إلى مشكلة نوركهايم في نهاية *The Division of Labour* (تقسيم العمل) : أين يمكن العثور على الأспект الاجتماعي الثقافي ؟

كان رد نوركهايم بالطبع هو اختراعه، لابد في رأيه من شكل جديد من الأخلاقيات المدنية العلمانية لأن زوال الدين معناه أيضاً ضياع أية قوة ربط اجتماعي . أما رد بل فعلى النقيض تماماً، عودة للدين ، تفسر عند نوركهايم بأنها تمثل حاجة نفسية لا سسيولوجية ، ولو أنها تخدم الأخيرة .

على الرغم من خزان الثقافة الحديثة ، لابد أن هناك إيجابة دينية في الطريق ، فالدين ليس (أو بالأحرى لم يعد) ملكاً للمجتمع بالمعنى النوركهايمي . فهو جزء من الوعي الإنساني ، إنه البحث المعرفى عن نموذج للنظام العام للوجود، أو الحاجة العاطفية لإيجاد طقوس

وإضفاء قدسية على مفاهيم بهذه ، أو الحاجة الملحّة للانتماء الآخرين ، أو مجموعة من المعايير تخلق استجابة غامضة للذات ، وال الحاجة الوجودية لواجهة الحقيقة المطلقة :
(Bell, 1979: 169)

ومصاعب هذين الموقفين التحرري في مواجهة التنظيمي تبدو لاهوتية ويسسيولوجية معاً . فمن ناحية ، يؤكد بل مرة أخرى على التعريف الوركيهامي للدين ، أي ما يميز بين المقدس والدنيوي ويريد له أن يعود إلى مكانته السالفة ...
لولم يكن هناك فصل بين العالمين ، وإذا تم القضاء على المقدس ، لا يتبقى لنا إلا خرابات الشهوة والمصلحة الفردية ودمار الدائرة الأخلاقية التي تطوق البشرية . فهل تستطيع أن نعيid التمييز بين ما هو مقدس وما هو دنيوي ؟ « (Bell, 1979: 171)

الصعبية في ذلك أنه في حين أن المسيحى لا يجد صعوبة في ربط التحرر بالتنظيم ("في طاعتكم الحرية الكاملة") فإن بل (Bell, 1979: 170) يبحث عن "مذهب جديد للدمج" : ما من نسخة حالية ستكفى ، لأنها كلها تطرح السؤال "ما هو الخير وما هو الشر؟" (Bell, 1979: 169) . إلا أن مشكلة "المذاهب الجديدة" أنها لا بد من كتابتها بيد أحد ، فهي لا تنشأ من وعي دينى عام ؛ وما أن يتم تدوينه بحيث يجسد مفهوم "مؤلفه" عن المقدس يتم فرضه ، فلو كان الإجماع الاجتماعي قائماً لما كانت هناك حاجة لتدوينه ؛ وأنه مفروض فإن العلاقة العلمانية بين التنظيم والتحرر تبرز من جديد كتناقض . وهكذا فإن بل يريد فوائد الدين بالنسبة للفرد بدون عباءة النص ، يريد نعمه على المجتمع بدون كنيسة تمنع البركة . بعبارة أخرى يريد شيئاً شديداً الشبه بما يريد نوركهایم ويبعد أن تحقيقه مستبعد .

أما هابرماس فيبحث عن حل علماني لما يعتبره مشكلة علمانية تماماً . ووجه الشبه يمكن في أنه هو أيضاً يبدأ بدمج للهيكل والثقافي يتخذ الأخير فيه موقع الشريك التابع ، وفي أنه هو أيضاً ينتهي بمحاولة لتحرير الجنس البشري ثقافياً . والنزعنة التصحيحية الاقتصادية هي مصدر الدمج الثقافي . و« أصبح التقدم العلمي التقنى مصدراً مستقلأً لفائض القيمة » (104) ومن تأثيراته نهاية الندرة والصراع الطبقي بعد أن « كسرت اللعنة التوراتية للعمل الضروري تكنولوجياً » (58: 1972) ، وشكل جديد من الشرعية لأنها لم يعد من الممكن أن تتأتى من المفاهيم الاقتصادية الكلاسيكية للتباين في سوق حرة . وقد انتهت الاقتصاديات الحرة حتى كمفاهيم ، وبما أن وضع العلم والتكنولوجيا في إطار مؤسساتي ينطوى على العقلنة التي تعنى موت التراث ، فمن أين تأتى شرعية المجتمع الصناعي المتقدم؟ والإجابة هي « بجعل العلم والتكنولوجيا أيضاً يتذان نور الإيديولوجيا » (104: 1968) . إلا أن هذا لا يؤدي إلى فرض غامض لقيم طبقة أخرى ، بل إلى انتشار عالمي "للوعى

التكنوقراطي" المستمد من سيطرة العلوم التطبيقية التحليلية التي كان تطبيقها على الإنتاج مصدر النمو الاقتصادي ذاتي الدفع .

ويؤدي الوعي التكنوقراطي إلى نزع التسييس وبالتالي فهو يمثل نسخة أخرى من فرضية "نهاية الإيديولوجيا" وشكل آخر من الدمج الثقافي . والفارق أن العلم أيضًا إيديولوجي لا بمعنى الاعتماد على الاستغلال ، بل لأنه يكشف عن الاهتمام بتتأمين السيطرة على العالم المادي ، بينما يتم في الوقت نفسه كبح الاهتمامات الأخرى . وهكذا فكما تهاجر «النماذج المشيأة للعلوم إلى عالم الحياة الاجتماعية الثقافية» (1968: 110) فهي تصبح عامل كبح "لتحرير" الجنس البشري ، لأن علاقات الناس والبشر تعامل أيضًا كعمليات مشيأة لأبد من اكتساب الحكم الفنى فيها .

ويكون جوهر الإيديولوجيا العلمية الحديثة في سوء التطبيق لا في الكذب. وبما أنه يحتضن العلوم الاجتماعية ، فإن فاعل المعرفة - الإنسان الذي يستطيع تأمل أفعاله وتغييرها - يكون قادرًا لعلم الاجتماع ولنفسه. من ثم فالاطراد (الصلة بين الذكاء المقيس وما يتحقق في المدرسة أو ثبات أنوار الجنسين) في العلوم الاجتماعية يؤخذ كعنصر ثابت بدون تأمل فيما إذا كان لا يعبر إلا عن أشكال من السيطرة الاجتماعية . كذلك فإن فهم الذات ينبغي بالتقدير العلمي في الحياة الشخصية (نحن نظن أننا "مفتوحون" أو "مفرطون في النشاط")، فنرى في أنفسنا كيانات مجبرة ومشيأة تفتقد أية سيطرة على الذات وتحت رحمة "الحرمان الأصولي" أو "الاكتئاب" أو "الخلل الهرموني" ولكن نحل مشكلاتنا نتناول أعراض الذهاب . والتواصل الإنساني شأنه لأن الناس يفكرون ويتحدثون عن أنفسهم من ناحية الموضوعية العلمية ويتخاذلون القرارات فيما يعتبرونه مشكلات فنية بحثة ، وبذلك يجريون الجدل الأخلاقي من فعاليته (Archer, 1988: 62).

ولتجنب الأحادية اليقينية والتغلب على التبعية الثقافية ، يضطر هابرماس لتحديد مصدر بديل للقيم التحررية ووسيلة لتحقيقها . وبعد أعمال محبوطة في الحركة الطلابية بـأواخر السبعينيات، كرس جهوده في السبعينيات لتطوير "الموقف المثالى للكلام" حيث يستطيع التواصل وهو متحرر من القيود أن يرعى التفكير النقدي الذى يدفع التحرر قدماً . وقد تم تعديد الصعوبات التى تكتفى هذا الحل ؛ والمهم أن العقبات الهيكلية هى التى تم إفرادها . فتائى أولًا تهمة عدم المباشرة - كيف يمكن للتواصل غير الشانه أن يؤدى إلى التحرر بما أنه يعتمد على تكافؤ فرص المشاركة فى حوار يفترض الوجود الفعلى لمتحدين محررين . وقد تناول هابرماس هذه النقطة حيث يقول :

"ما كان يمكن للتواصل أن يتطور إلى الحوار غير الاستبدادي الدائر عالمياً إلا في مجتمع محرر تحقق لأفراده الاستقلالية والمسؤولية ... وإلى هذا الحد تقوم حقيقة الأحكام على توقع الحياة الكريمة" (1972: 314)

وإلى هذا الحد أيضاً ظل التفكير النقدي تخصصاً (فكرياً) خارج الوعي العام في حين فرض التراث اليقيني سطوطه . وقد حدث هذا بعد الاعتراض الواضح على الانهيار المحتمل والتحول إلى المطلقة الفكرية . والطعن بأن هذا النمط من الخطاب الأكاديمي يمثل نموذجاً قد تقود الجامعات المجتمع كله إليه واجه اتهاماً مضاداً بأنه غير قابل للتحول إلى ظروف أخرى ، وخاصة الأكثر افتقاراً للمساواة كالعمال والإدارة حيث نجد مقاومة متبادلة للحوار المفتوح . وكان النظير التحليلي النفسي الذي يعتمد عليه "الموقف المثالى للكلام" اعتماداً شديداً يفترض وجود غرض علاجي للأطراف المشاركة المفتقدة في مجتمع طبقي .

كل هذا مباشر تماماً ، وترتبط الالتواءات والتعرجات بالمساعي الثقافية لمدرسة فرانكفورت لإعادة الميتافيزيقا والتأمل إلى مجال الخطاب العقلاني الذي كان الفلاسفة الوضعيون قد قصروه على عالم "الحقائق" الظواهري والمشاهدة والتجربة . وكان المقصود بالتفكير النقدي أن يؤدي إلى التحرر الإنساني ؛ فممارسته في الموقف المثالى للكلام تفرز الحقائق المتفق عليها والتي تحرر الإنسان . والأخير يتطلب معياراً مستقلاً للحقيقة ، بينما يتطلب الأول نموذجاً للإنسان المحرر ، وكلاهما مفتقد في رأى النقاد .

فمن ناحية ، يعد الإجماع أو اليقين الجماعي معيارين غير كافيين لمشروعية دعاوى الحقيقة . ولكن إذا لم يكن هناك إلا هما للفصل في الخطاب النقدي فما الذي يمنع الزعم بأن «صور التحييز العميق هي بدهيات منزلة» (Kolakowski, 1978) ؟ وإذا كان المشاركون أنفسهم هم الحكماء (كما في التحليل النفسي) فما الذي يحول دون التدنى إلى نفس هذا العرض التعبيري الذاتي الذي يرفضه بل لأنّه يقوض الدعائم المعرفية والأخلاقية ؟ ومن ناحية أخرى (كما في التحليل النفسي أيضاً) من الجائز والضروري أن نتساءل : كيف نتعرف على شخص متتحرر ؟ وليس السؤال عمّا يشعر به مثل هذا الشخص . ولكن يبيّن هنا أنه ليس ثم نموذج غير تجريبي للإنسان في الأفق ، وهو ما يعني أن "التحرر" له تعريف سلبي . فقد كان دائماً حالة من التحرر من القيود الاجتماعية ، ولكن كيف يتسمى معرفة أن الحالة تحققت وقائمة العوامل الشائهة استندت بدون وجود تصور ما عن الهدف النهائي ؟

يمكن إبداء أكبر احترام للمهمة التي أخذها هابرماس على عاتقه، وهي الدفاع عن الميتافيزيقا وإصلاح لغة خطاب تقوم على "العقل السليم" لا على "الدليل" العلمي . وقد نوافق على أن اليقينية الوضعية هي :

«مصدر الوهم، وتناول الواقع باعتباره مصدر المعرفة ومادتها وأختباراً لها هو المصادر الحقيقية للاعقلانية . ويعتبر الواقع الحقيقي ومادة العقل السليم أو النظرية التقديمة بمنطق جوهري من الوجود ويمثل كلاماً من مصدر العالم الظواهري وحالة مثلى وراء الحدود التي

يفرضها هذا العالم. ويؤدي أحد الحقائق أو المظاهر التجريبية القائمة كأنها واقع ، والإقامة في هذا العالم دون غيره، وتمييز الوعي بقواته بالحقيقة ، إلى الإخفاق في إدراك طبيعته الثانوية والمحوودة ويعزل التطور إلى حالة أكثر مثالية» (Badham, 1984: 80)

ويمكن للمرء أن يفعل كل هذا ومع ذلك يظل يرى ميتافيزيقاً مدرسة فرانكفورت خاوية ونمزحها لغة الخطاب النقي لا يكفي لتعريف المهمة.

المرحلة الثالثة - الموجة الثالثة - مجتمع المعلومات

في مطلع الثمانينيات، اكتسحت الموجة الثالثة الاهتمام الكبير في ذلك الوقت بابعاد أرضية ثقافية يمكن للناس عليها أن يقوموا التغيير الهيكلي وينتفعوه ويحاولوا إعادة توجيهه . وقد أطلق اسم "الموجة ثالثة" على حلول مجتمع المعلومات، وليد التزاوج بين الحاسوبات والاتصالات عن بعد، على يد ألفن توفلر (Alvin Toffler, 1981) . وكغيره من المراحل التقنية التي سبقته ، فقد أقام هيكل جبيدة وهدم حصوناً ثقافية ، إلا أن أكبر حدث أتى به هو "الم العظيم" (وهو النظير المعاصر للانقسام العظيم لجذر في القرن التاسع عشر) ولم يكن أمام المرء إلا أن يعتني أو يفرق فيه. «فما حدث حينئذ كان أكبر من الثورة الصناعية وأعمق وأهم... فاللحظة الراهنة تضاهي الانقسام العظيم الثاني في تاريخ البشرية» (Toffler, 1975: 21) . وعلى الجانب الآخر من الانقسام العظيم كانت الأحداث الثقافية في أوجها، حيث كان العلم والتكنولوجيا مراءفين للمعرفة بمعنى الكلمة ، واندمجت المعرفة انديجاً تماماً مع بنية مجتمع المعلومات الجديد. وفي عام ١٩٨٠ ، كبح دانييل بل تشاومه إزاء الحداثة الثقافية المتفسخة وتفاؤله بالصحوة الدينية وشارك في الاحتفاء بالبحث المحوري الجديد وهو "المعرفة النظرية" التي تستعين بالحواسيب الآلية والتي انتشرت عاليًا بفضل الاتصالات عن بعد .

فظهر إطار اجتماعي جديد في صورة تأثير مستقل لتكنولوجيا المعلومات بما له من نتائج حتمية على كل ما هو اجتماعي ، ولم يخلُ مجال من مجالات الحياة من تأثير المعلوماتية ، من الحياة المنزليّة إلى العلاقات الدوليّة وأنشطة أوقات الفراغ والعلاقات الصناعية (Lyon, 1988) . وتفترض هذه النظرية ذات البعد الواحد للتغيير الاجتماعي نشأة مجموعة أحادية من القيم تساعد على التوجيه الموضوعي المحايد لل فعل. وهذا هو ما نود أن نركز عليه بدلاً من التركيز على العيوب الهيكليّة للفرضية، ولو أن هناك تداخلاً كبيراً بينهما . وقد أنتزلت الاعتراضات الهيكليّة هزيمة بالمفهوم التبسيطي "السير عبر القطاعات" ، وهي رحلة كبيرة يفترض أنها انتهت بظهور "عمال معلومات" في معظم دول المجموعة الاقتصادية الأوروبية ؛ لذا فقد عرض جيرشنفي ومايلز (Gershuny and Miles, 1983; 1986) الوصف المضلّل للتاريخ الاقتصادي

كحركة ثابتة منتظمة للمجتمعات الزراعية ثم الصناعية وأخيراً المجتمعات الخدمية. وقطاع المعلومات هو تصنيف مغاير لتصنيف "الطبقة الخدمية" في النظرية بعد الصناعية، أى أنه بدعة إحصائية تجمع بين خبير الاتصالات عن بعد وعامل إصلاح أجهزة التلفزيون. على أية حال، فنظرًا لأن البيانات التطبيقية عن التركيب الهيكلي "قطاع المعلومات" لا تتوقف، فإن الفرضية الخاصة بفجور مجتمع المعلومات تعتمد على الجدل الدائر حول مبحثه المحوري الثقافي الجديد .

ولا يزيد هذا المبحث في الحقيقة عن "المراحلة الثالثة" لكونت؛ أى ما يمكن تسميته بقينية وضعية لها هواش . فالعلم اليقيني الوضعي يسود حياتين العامة والخاصة مع تلاشى الحدود بينهما حيث تقوم تكنولوجيا المعلومات بالغزو وتحكم بلا منافس . وهو يحكم من خلال تأثيراته النافعة؛ وهكذا فقد أصبحت التكنولوجيا السهلة الاستخدام شيئاً محموداً كالصحة . وأنصار التكنولوجيا الراقية لا يعنون «بأن عكس قائمة الأولويات التي رأها ماركس في المصنع حيث يسيطر الموتى (الآلات) على الأحياء (العمال) قد امتد من خلال الحاسوب الآلى إلى مجال المعرفة» (Poster, 1984: 166). بل الصورة لإنسان وألات تمكنا معًا من «تفحيف كثير من آلام العالم» (Michie and Johnson, 1985: 244). وتمتد هذه الفائدة العالمية من الرعاية الاجتماعية كالتشخيص الطبى بمساعدة الحاسوب إلى الحروب ونظم الصواريخ الموجهة بالحاسوب الآلى .

وهو يحكم باستبعاد سائر أنماط الفكر، وبالتالي فهو يحكم بلا معارضة. وقد ماتت الميتافيزيقا وتعطلت فلسفة الأخلاق. وما تبقى ليس فلسفة العلوم (التي تستخدم في بعض الحالات لترسيم حدود نطاق ميتافيزيقي لم يخلُ حديثه من معنى)، بل فلسفة العلم تشبه خادمًا مطیعاً ينظف الوسط التخييلي . وهي توضح طبيعة المعرفة العلمية وتبين الطابع التقديمي، وفوق هذا وذاك تكشف عن سخف الفلسفات البديلة التي عجزت عن الصمود أمام ما أسماه بوير "عبء الحضارة". وهكذا فهي تزيح أى وضع قادر على قلب السؤال والتساؤل بما إذا كان يمكن للحضارة أن تتحمل عبء التكنولوجيا الجامحة .

وأخيرًا فهو يحكم بتغيير نموذج الإنسان عندنا بقلب أسلوب صنعه . وقد انقلبت فكرة الحاسوب الآلى باعتباره امتداداً للقدرات البشرية (الحسابية والإحالة المزروعة والاسترجاع) لتمixin عن مفهوم "الذكاء الاصطناعي" الفائق. وسواء كان هذا قد ظهر كعملية مباشرة يعيده بها البشر صوغ أنفسهم في صورة التكنولوجيا (Bolter, 1984) أو كنمط أدق من التعريف التكنولوجي للهوية ، فالنتيجة واحدة، وهي

معرفة للذات يسيطر عليها الحاسب الآلي . كما أنها ستكون معرفة ذات شأنها تذكرنا بنقصانا وليس مجرد أتنا لسنا ندأ له في حساب أكبر رقم معروف . إلا أن صلة مفهوم القدرة الفائقة للحواسيب بإعادة صياغة مفهوم الإنسان أكبر كثيراً من صلته بالآلات بعد أن استوّعت جوهر العقل الإنساني . وما تدنى إن لم يكن قد استبعد من المفهوم الأخير هو قدرات الإنسان على ممارسة الحكم والحكم على الأشياء والتقمص والتاعظ والمسؤولية والتضحيّة بالنفس . ولم يكن بولتر (David Bolter, 1984) ليرضى عن إضافتنا "للخيال" إلى هذه القائمة، لأن إنسان تورنخ هو إنسان تعلم الآلة خياله واستوّعتها .

عبارة أخرى ، إذا تحول النطاق الثقافي كله إلى تابع لـ تكنولوجيا المعلومات ، فما من أساس غير العقلانية الآلية يمكن انتقاده وتقديره بها وتقرير كيفية استخدامها أو تقييدها . ولم يبق لنا إلا ما أسماه فايزنباوم "أمبراليّة العقل النفعي" (Weisenbaum, 1976) . وبينما أن نقاد مجتمع المعلومات مستعمررون ثقافياً . والتأكيد التقدي هيكل - تماماً - ويقوم على كيفية حصولنا على مزيج تكنولوجي أفضل ("التكنولوجيا الوسيطة" عند شوماخر (Schumacher, 1978) أو "التصنيع الانتقائي" عند روزاك (Roszak, 1973) أو "الإنتاج الصالب" عند إيليش (Illich, 1975) أو "التكنولوجيا البديلة" عند ديكسن (Dickson, 1974) .

وهناك تكثيف ثقافي غائب حتى عند من يظنون أنهم عدائيون تماماً . والعداء المعتمل يكتفى بالشخص الكمي (القليل يكفي ، لكنه مجرد نسخة أصغر من نفس الشيء ، لذا فالجمال كالنحافة) . والتطرف في العداء معناه "رد فعل معاد للآلية" ؛ إنه ضرب بالأقدام فيما أسماه بيغيد ليون "بالقفص الإلكتروني الجديد" (David Lyon, 1988:) (Michael Shallis, 1984) . ومع ذلك فإن أعداء الآلة من أمثال مايكل شاليس (Jaques Ellul, 1980) أو ظنوا أنهم إذا واجهوا عملية "ازدياد ذاتي" (بتعبير إيلول 1980) أو ظنوا أنهم يزدانون، فإن تصرفاتهم لن تزيد عن احتجاج عاجز كما حدث في تحطيم الأنوار الآلية حين ظهرت لأول مرة .

وإذا كانت الثقافة تابعة فعلاً ، فإن رويد الأفعال إزاء تكنولوجيا المعلومات تصبح مسألة أنواع ؛ فيدخل المرء نطاق حب الآلة أو نطاق بغض الآلة . ويمكن لمحب الآلة أن يقدم أسباباً لنقاشه ، يناصره في ذلك العقل النفعي؛ فكل مشكلة فنية لها حل فني . أما كاره الآلة فيقتصر على إبراز كرهه الخالص بلا نقد ثقافي يدعمه . وفي كلتا الحالتين تستمر العملية ويتحول الناس إلى متفرجين يعربون عن رضاهم أو سخطهم دون أن يستطيعوا التأثير في مأزقهم . إلا أن هذه السلبية لا تنشأ إلا إذا كانت الثقافة تابعة أصلاً . أما إن لم تكن كذلك فال مجال أمامنا لا يقتصر على حب الآلة أو بغضها ،

بل نواجه "اختيارات تقنية". ونحن الذين نعمل من خلال هيكل اتخاذ قرارنا المعاصر علينا أن نختار بين توجيه العلم والتكنولوجيا لزيادة الإنتاج أو خفض ساعات العمل، لسياسة المشاركة أو المراقبة ، للتوسيع العسكري أو الارتفاع بالرعاية الاجتماعية ، لحماية البيئة أو زيادة السلع (Badham, 1986). واختيارات كهذه تعتمد على صراع المثل والقيم والجدل الأخلاقي . ويتنتمي منظرو المجتمع الصناعي إلى جزء من التراث السسيولوجي عزز صلاته بالفلسفة الأخلاقية ، وهو ما ينتهي بإضفاء الطابع السسيولوجي على الأخلاق ، وفي حالتهم بإخضاعها للحتمية التصنيفية للتكنولوجيا . وهذا النوع من السسيولوجيا :

"بقدر ما يتمكن من إيجاد تفسيرات عامة للعالم المعاصر، فإنه يفعل ذلك دون افتتاح أخلاقي . والمفاهيم التي سادت منذ الخمسينيات إلى يومنا هذا تشهد على ذلك. فهو يخوض من رؤية أخلاقية : "المجتمع المكثف" ، "المجتمع الصناعي" ، "المجتمع بعد الصناعي" ، "المجتمع الصناعي" وأحدث المرشحين لخلافتهم "مجتمع المعلومات" وكلها تلائم هذا الزعم. والقول بأن هناك إما رفي متقائلة أو رفي متشائمة في كل من هذه المفاهيم لا يعني أنها تقوم بآية حال من الأحوال على فلسفة أخلاقية" (Giner, 1987: 79)

ولتشخيص "الاختيارات التقنية" فإن هذا التفسير يحتاج إلى إعادة بناء، إلا أن هذا معناه تحدي المقدمات المنطقية النظرية والتجريبية المحورية لنظرية المجتمع الصناعي ، وعليينا أن نصل إلى كل من ودجه وشريانه الأورطي لنخلص الثقافة من التبعية واستعادة استقلاليتها النسبية واسترجاع قوتها الأخلاقية .

ما بعد التصنيع والفلسفة الأخلاقية

سنبدأ باتهام أصحاب نظرية المجتمع الصناعي (مع الاستثناءات المشار إليها في المرحلة الثانية) "بمغالطة الموضوعية اللا أخلاقية" كما أسمتها جاينر (Giner, 1987) . والتهمة هي التأمر لتهميشه الأخلاق وتحويلها إلى محصلة ثانوية للقوى الاجتماعية وهي في هذه الحالة القيد الشديدة على التغيير التكنولوجي ، وبالتالي لدعم اللا أدرية الأخلاقية في بوائز العلوم الاجتماعية. ويمكن اختزال صحفة الاتهام بأنهم مدانون بالنزعة العلمية .

ومغالطة الموضوعية اللا أخلاقية في حالتهم ناشئة عن الرؤية التي ترى إمكانية تجنب أي تعامل مع الفلسفة الأخلاقية في تحديد مدى "تقدمية" الترتيبات الاجتماعية. وأصحاب نظرية ما بعد التصنيع يفعلون ذلك بالقول بأن التكنولوجيا تقدم وسيلة تمكن البشرية من تحقيق رغباتها، وهكذا فالتغييرات التي تطرأ استجابة للرغبة تعد تقدمية بالنسبة للمعنيين بها ولا تتطلب ضبطاً موضوعياً لا أخلاقياً إلا من الباحثين. والمعادلة في الحقيقة كما يلي: رغبة + عقلانية نفعية + تكنولوجيا = تقدم، وهي معادلة يفترض

أنها تترك أصحاب النظريات يتلقون " بحيادهم الأخلاقي" تجاه هذه المجريات. ومع ذلك فهناك مشكلات كبرى ينطوى عليها كل مصطلح وصلة في المعادلة التي تحول بسبب هذا "الحياد الأخلاقي" إلى موضوعية لا إلخالية .

بداية ، "الرغبات" مسلم بها بدون أية نظرية عامة عن الإنسانية (التي لها وظيفة التمييز بين الميل والسلوك بمصطلحات من قبيل الخير والشر، الفضيلة والفسق ، الشرف والخطيئة ، العقلانية واللا عقلانية ، مخير ومسير وغير ذلك . ولما كان مفكرونا يتجاهلون هذه الوظيفة ولكنهم يريدون أن يفرضوا العبه الأخلاقى على رغبات الآخرين ، فإن مجرد فعل الرغبة في شيء ينبع اعتبره مرغوبًا بمقتضى هذه الرؤية ، وإلا فلا سبيل لإصدار الشيك الأخلاقي على بياض . أى أن العقل السليم يفترض أنه يصدر عن أى شخص يريد أى شيء ؛ وهو السبيل الوحيد لجعل المدفوعات الأخلاقية بلا داع . إن فمثيل هذه العناصر الفاعلة تسخر رغباتها "العقلانية الغرض" Zweckrationalität ، وتحصى الوسائل التقنية المتاحة ، والنتيجة النهائية "تقدمية" بالنسبة للإنسانية جماء . إلا أن العقلانية التفعية مجرد ذريعة لمن توفرت لهم أكبر الموارد لتحقيق رغباتهم . وتدرج الرغبات الذاتية كما يقول فيبر حسب الطلبات الملحّة للسلطة . والحكم على الناتج ، أى التغيرات التقنية الناجمة كعملية طولية للتقدم الإنساني العام ، يعني التأكيد على أن القوة على حق مهما كان الشعن الذي تفرضه تقنية بعينها على شرائح معينة من السكان . أى أنه مهما كان الناتج فهو "تقدمية" في غياب أى مفهوم للمجتمع السليم . ويسبب غيابه فإن ما ينتج لا يمكن اعتبره محصلة غير مقصودة وغير مرغوبة لتفاعل الاجتماعي . وبناء على ذلك فالمجتمعات بعد الصناعية لا تتخذ شكلاً يضر بقطاعات من السكان ولا تتضمن نظرياتها احتمال أن تكون بنية المجتمع الصناعي (كئي مجتمع آخر) على نحو لا يريد أحد .

موجز القول إن محاولة تفادى الهموم الفلسفية الأخلاقية باتخاذ التكنولوجيا وسيلة لتحقيق رغبات البشر لا تستطيع أن تعتبر كل المحصلات تقدماً ، وبالتألي فهى لا تستطيع أن تتحلل من فكرة المجتمع السوى . يقول هوركمهير وأنورونو فى هذا الصدد إن السبب التراهنى وحده يعطينا «العقلانية من ناحية الوسيلة ، واللا عقلانية من ناحية الوجود الإنسانى» (Horkheimer and Adorno, 1972: 31-2). لذا فلابد أن يهتم المنظرون فيما يتصل بمختلف قطاعات السكان بتحديد وتبصير أشكال التطور التكنولوجي التي تعتبر "تقدمية" و"مفيدة" ، وهنا لا بد من اللجوء إلى "العقلانية القيمية" Wertrational لآن "عقلانية الغرض" Zweckrationalität لا تستطيع القيام بهذه المهمة .

لا شك أن إدانة المعادلة التي يقول بها أصحاب نظريات المجتمع الصناعي بهذه الصورة لا يحتمل إلا إلى أنصار "الإنسان المستقل" في مقابل الإنسان السسيولوجي الصناعي، وأنصار الإنسان في مقابل البشري أو العناصر الفاعلة في مقابل العوامل. فعليينا أن نتبع شيئاً كالسيناريو الذي وضعه هوليس :

«إن ما يبدأ كبحث عن نموذج نشط للإنسان يؤدي أولًا إلى الحاجة لأفعال تفسر ذاتها، ثم إلى تفسير العقلانية من منظور المصالح الحقيقة، ثم إلى الأخلاق، وأخيراً إلى المشكلة القيمة الخاصة بطبيعة المجتمع السوى. إلا أن التساؤلات في الأخلاق والسياسة ينبغي أن تقدم تحليلاً للطبيعة الإنسانية. فلا نعلم ما هو عقلاني دون أن نحدد ما هو الأفضل» (Hollis, 1977: 137)

ومن يفعلون غير ذلك يمكن بالطبع أن يصفوا على بشريتهم الرغبات المناسبة المحددة سلفاً - وقد كانت الحتمية الأخلاقية للمجتمع هي الوسيلة الوحيدة التي يمكن لعلم الاجتماع أن يفترق بها عن الفلسفة الأخلاقية أصلأً ويستمر في ذلك :

«إن النزعة الوظيفية البنائية لم تدع في نظامها البارسوني الناضج والمهيمن مكاناً لنظرية فلسفية للأخلاق. وقد أصبحت اختيارات الإنسان الأخلاقية مازق سلوكيّة يرتکز حلها على بنى الشخصية التي كان يدعمها بيورها عوامل محددة ثقافية وعمليات تكيف اجتماعي» (Giner, 1987: 73)

وهذا هو مصدر "مغالطة الموضوعية اللا أخلاقية"، أي معصومية المجتمع. وهو ما يبرر التساؤل عن كيفية تجنبها في العلاقة بين دراسة المجتمع الصناعي المتقدم (أو أي نوع آخر من المجتمعات) وفلسفة الأخلاق. سنحصر أنفسنا في ثلاثة نقاط، أولها يتعلق بضرورة العلاقة . فلابد للنظرية الاجتماعية أن تتحترم أخلاقيات العناصر الفاعلة كجزء أساسي من نموذجها الإنساني . ولا يتمثل ذلك في مجرد الاعتراف بأن الناس تفكرون (إلى حد ما) وتتصرفون من منظور ما يعتبر خيراً وصحيحاً وملائماً ، فهكذا يفعل الإنسان المحدد أخلاقياً . وهو ما يستتبع احترام الاختلافات الأخلاقية والقدرة البشرية على إقرار أخلاقيات متباعدة. وهم ليسوا مبرمجين سلفاً من الناحية الاجتماعية (فليس ثمة حتمية أخلاقية ولو أنه قد يكون هناك تكيف أخلاقي) وقد يغيرون رأيهم في الأمور الأخلاقية بتعريف الخير والصحيح والملائم تعريفاً آخر. وهكذا فالنظرية الاجتماعية لابد أن تشتبك مع النطاق الأخلاقي ولكن لابد لها في الوقت نفسه أن تترك له قدرأً من الاستقلالية. وعلى الرغم من احتمال وجود عوامل اجتماعية تسهم في تفسيرات أخلاقيات الفرد أو الجماعة، فهي لا تكفي لتفسير التحول من شخص لآخر؛ لذا فلابد لنا أن ننأى بأنفسنا عن الفصل الذي عرفه القرن التاسع عشر بين النظرية الاجتماعية وفلسفة الأخلاق والذي كان يقوم على خطة لصبغ أخلاقيات الإنسان بصبغة سسيولوجية. وتمثلت مرحلة التفسخ في هذه الخطة في محاولة إضفاء الصبغة النفسية

على ما لم تفلح محاولة صيغه بصيغة سسيولوجية، أى إحلال "الشخصية غير المستقرة" محل ممارسة الاستقلالية الأخلاقية. وإذا سمحنا باستقلالية أخلاقية نسبية فإننا نبدأ في بناء نماذج الإنسان الخاصة بنا ويصبح من الحق الامتناع عن المواجهة بين التصور السسيولوجي والتصورات الفلسفية واللاهوتية؛ مواضعة مما ينبغي للإنسان في علاقته بما يمكن أن يكون بالنسبة للمجتمع.

وهناك نقطة ثانية تنشأ عن اقتناع فيبر السليم بأن الأنساق الأخلاقية تتطلب عقلانية حقيقة ولا يستطيع علم الاجتماع أن يحكم بينهما. وبما أننا ليست وظيفتنا أن نفصل في الأمور الميتافيزيقية، فهل نستطيع أن نفعل ما هو أكثر من فهم معانيها عند من يؤمنون بها (بأكبر قدر ممكن من براعة التفسير) إلى جانب إيضاح علاقتها بالأفعال واستكشاف النتائج الاجتماعية المترتبة على اعتقادها؟ ونرى من جانباً أننا نستطيع وأن هناك نطاقاً خاصاً من الجهد المشترك.

وأى نسق أخلاقي بما في ذلك الأنساق التي وضعها المنظرون الاجتماعيون الملتزمون يواجه مشكلة واحدة ، وهى وجود فجوة بين الرؤية الأخلاقية نفسها وتجمسيتها فى مفهوم عن "المجتمع السوى". وهذه الفجوة حتمية ، لأن حدود المجتمع السوى الذى هو خير لأنه يعبر عن إدراك المبادئ الأخلاقية المعنية لا تستمد منه مباشرة . ويتبين ذلك فى أجرى صورة عندما يواجه أحد الأنساق الأخلاقية القديمة ظروفًا اجتماعية متغيرة وعندما يصعد أحد الأنساق الأخلاقية الجديدة لأول مرة أمام واقع المتغيرات الاجتماعية . وتطابق المشكلة شكلياً مع المعتقدات الدينية والأخلاقيات العلمانية ويمكن للنظرية الاجتماعية أن يكون لها نفس النور شكلياً .

ومجازياً ، حين يسعى أنصار الأخلاق لصياغة مفهوم مملكة السماء على الأرض ، فإنهم يتحولون إلى علماء اجتماع في غاية السوء ، وهو ما يصدق أيضاً على زملائنا الملتزمين الذين يحاولون. وهذا التفسير يحتاج إلى تناوله برفق، فما يسعون إليه هو التمرن على التبعيّ الذهني بدون عبارات استدراكيّة ، لأن الأشياء الأخرى لا يمكن أن تتساوى في دنيا الواقع . وتناقض التنبؤات من الحكم على ما تختلف الترتيبات الاجتماعية العملية قوانينها به ، وقد تكون هذه الأحكام غير مناسبة (أو قابلة للتنفيذ) وهي دائمًا تحت رحمة ما يأتي عفوياً وما لا سبيل للتبعيّ به . وهذا هو الحال بالنسبة للكنيسة الكاثوليكية بعقيدتها الاجتماعية المنتظمة وبالنسبة للوظيفيين الانجليز الذين يسعون للترتيبات المؤسسية التي تتفق مع مبدأ المتعة ، وبالنسبة لأنصار النظرية النسائية المحدثين الذين يبحثون عن إطار اجتماعي يعزز المساواة بين الجنسين ، وبالنسبة لدانيل بل الذي تعد اشتراكيته في الاقتصاد ولبيراليته في السياسة وبنزعته

المحافظة في الثقافة مواقف ثالوثية ينبغي التوفيق بينها في أية إعادة صياغة لمفاهيم البنية الاجتماعية . ولا نورد هذه الأمثلة إلا لما تتمثله من تنوع . وعلى الرغم من هذا التنوع ، فإن علم الاجتماع قد يؤدي خدمات شتى كلها تساعد المجموعة المعنية على عمل "اختيارات تكنولوجية" أفضل ولا يؤدي أى منها إلى عدوان ميتافيزيقي محظوظ . (واختياراتنا لن يقدم المساعدة هو بالطبع مسألة تقدير شخصى ، ولو أن أية ركلة نقية ثقيلة قد لا تخلي من فائدة وما نفعله إزاءها قد يتضمن تساؤلات أكثر تحديدًا عن "الأخلاقيات المهنية" .) وبديلاً ، قد تستكشف ما إذا كانت الخصائص المفترضة "للمجتمع السليم" تتفق وقواعد السلوك (وهل كان تدخل الدولة في التعليم يتفق مع مبادئ سياسة الاقتصاد الحر الوظيفية؟) . وعادة ما يعود مربود ذلك على التقنين أو إيضاح قواعد السلوك - فهل يطالب أنصار المساواة مثلاً بتكافؤ الفرص أم أنهم لا يقنعون بأقل من المساواة في كل المجالات؟ وهل يفرز المجتمع السوى المفترض المتوقع - هل يمكن تطبيق "البيت العام" الذي يقترحه بل ، وألا تتربى على التفرقة المؤسسية الإيجابية أية نتائج مرفوضة على مكانة المرأة ، وهل يؤدي تطبيق سياسة اجتماعية ما إلى إفسادها كما أشار ليو الثاني عشر Leo XII, *Rerum Novarum* ، 1891 :

"ليس من السهل تعريف الحقوق النسبية والواجبات المتبادلة على الغنى والفقير أو لرأس المال والعمال . ويتمكن الخطير في أن الدعاة البارعين يعمدون دائمًا إلى استغلال هذه النزاعات لتضليل أحکام الناس وتحريض الناس على العصيان" .

وي ينبغي أن نضيف إلى "الدعاة البارعين" التأثيرات المضلة والمتغيرات الطارئة والعوامل غير المتوقعة الأخرى ، وهي كلها قد تعنى العودة إلى لوجة الرسم . وأخيراً فإن تحقق ذلك فما هي الأصداء الأخرى التي تنشأ عنه؟ وهل ما أمكن توقعه يتفق تماماً مع القواعد الناشئة؟

موجز القول إن علم الاجتماع قد يمثل أحد كبار "أنصار الشيطان" بالنسبة لأى مفهوم "للمجتمع السليم" يندرج في القائمة؛ وهذا عند المنظرين معناه اتخاذ اللقب المناسب وهو "حامى الدين" ، أما بالنسبة للكل ففيؤدى إلى زهد أخلاقي طوعي – فالدعم الانفعالي لآية قواعد سلوكية لأبد أن تواكبه رقاية شديدة البقه على التعبير الاجتماعي عنها . ونفس هذا الزهد مؤداته أن رفض أحد الأنماط الأخلاقية لا يعيينا من التقدير الأخلاقى لثباته على مبادئه وقابليته للتطبيق والنتائج المترتبة عليه بالنسبة لنموذج المجتمع فى تصوره . إذن ففهم ما ينبغي لعالم الاجتماع باعتباره زاهداً أخلاقياً أن يقوله لعالم الاجتماع باعتباره موضوعياً غير أخلاقي هو أن الأخير ييسر الحياة على نفسه ويجعلها لا تطاق بالنسبة لغيره بتحويل الهموم الأخلاقية إلى هموم اجتماعية بحتة .

والنقطة الثالثة والأخيرة تتعلق بالتناقض مع نقد أصحاب نظرية المجتمع الصناعي وتناولهم للثقافة. وقد تأملنا ضرورة الحوار بين علم الاجتماع وفلسفة الأخلاق في مشروع مشترك لإيضاح أي "الاختيارات التكنولوجية" ينبغي اتخاذها للوصول إلى أنماط النمو الاجتماعي التي كانت الجماعات الأخلاقية ستعتبرها "تقدمية"؛ لذا فقد افترضنا عدم وجود تناقض في العقلانية *Wertrationalität* ونعتقد أنه افتراض صحيح. إلا أن إحدى الأفكار السائدة في نظرية المجتمع الصناعي هي الأحادية الثقافية؛ وكانت المشكلة عند منظري المرحلة الثانية هي كيف يتم تقاديمها إن أمكن مع وجود "نهاية الإيديولوجيا"؟ إذن فقد كان تفريح النطاق الثقافي جزء من إخضاعهم له. وهم في ذلك أيضاً ورثة حقيقة لكونت؛ فقد اعتنقوا معاييره الصفرية في أفكار دينية - ميتافيزيقية - وضعية يقينية وامتنوا بها إلى هيمنة هذه المعايير على المجتمع بعد الصناعي . ووراء ذلك في ظلنا مغالطة كبرى أخرى تعد نعائصها مكملة "لغالطة الموضوعية اللا أخلاقية" لتصلا معاً إلى نتيجة مشوّمة، وهي "خرافة الدمج الثقافي" (*Myth of Cultural Integration*, Archer, 1985; 1988) . وتجسد هذه "الخرافة" إحدى أشد المغالطات رسوخاً في العلوم الاجتماعية ... وهي افتراض درجة عالية من الثبات في التفسيرات التي تقدمها الوحدات المجتمعية» (Etzioni, 1968: 146) . إلا أنها مع ذلك تقدم صورة قوية للثقافة .

ونجد أصولها البعيدة لدى كونت والنظرية التاريخية الألمانية *Historismus* ، أما أصولها القريبة فهي تراث علم الإنسان . وعلى الرغم من المشاحنات الدائرة حول تعريف مصطلح "ثقافة" ، هناك اتفاق جوهري بين علماء الإنسان حول أهم خصائصها ، وهي التنميط القوى والمتماضك . وهذا المفهوم المحوري للثقافة ككل أحدى متكامل تردد أصداؤه عبر عشرات السنين . ومفهوم "ثقافة فردية" ككل متماضك" عند مالينوفسكي (Malinowski, 1944) ومفهوم " الأنماط الثقافية" عند روث بینیدیکت Kroeber, (Ruth Benedict, 1963) ومفهوم "روح الثقافة الكلية" عند كروبير (Kroeber, 1963) تعود إلى الظهور في مفهوم "كون واحد متوافق رمزياً" عند ميري نوجلاس (Mary Douglas, 1966) ليصل إلى حد التقديس في نسق القيم المحوري عند پارسنز ولويكتسب قوة هائلة بتبنيه في الماركسية الغربية باعتباره "ثقافة مهيمنة" وخليفة "الإيديولوجيا السائدة" . وما نراه عند أصحاب نظرية المجتمع الصناعي ما هو إلا أحد ثأجيات التي اعتقدت .

وهناك سمعتان تميزان هذا التراث تستحقان أن نبرزهما . فتوجهه الجمالي القوى لا التحليلي من ناحية هو الذي أدى إلى دعم التفسيرات "الفنية" باعتباره المنهج الذي يساعد على إدراك المعنى الجوهري للكلمات الثقافية (Merquior, 1979: 48) .

ومن ناحية أخرى ، فإن هذا الموقف القائم على الفهم الحسى للصور الثقافية قد أدى إلى حكم مسبق مهم وهو التأكيد على أن التماسك كان موجوداً بالفعل ، ويتمثل في انغلاق عقلى ضد اكتشاف التناقضات الثقافية وصدامات بين المعتقدات المختلفة وبالتالي إضفاء أية أهمية عليها . وكلاهما سمتان مميزتان لأصحاب نظرية المجتمع بعد الصناعي . فنجد هابرماس مقوداً في كل مكان بإقناعه الفنى بأن الوضعية اليقينية التكنوقراطية تغزو كل مكان في عالم الحياة ، وكذلك يل عن نفس المجتمعات الصناعية المتقدمة والحداثة التي تعبر عن نفسها . والأول يكافح من أجل التحرر الذى يعتبره الأخير خطيراً ، فى حين أن الأخير بدوره يتшوق للعودة إلى الدين الذى يرى أنه مات . ولإزال العمل التجربى فى مجال وضع الخرائط الثقافية ضعيفاً ولكن ينبغى له أن يقدم ترياقاً للأحديّة الثقافية .

والمطلوب أكثر من مجرد إثبات تجربى بأن العقلانية لاتزال حية ونشطة فى المجتمعات الحديثة . كما أن هناك الوظيفة النظرية المهمة التي يرفضها كل من يؤيد "خرافة الدمج الثقافى" لتقسي الدور الذى تلعبه التناقضات الثقافية بين أنساق المعتقدات فى التغيير الاجتماعى ولا يقل فى أهميته عن أى شيء يحدث فى النطاق الهيكلى (Archer, 1988) . (حتى منظري مرحلتنا الثانية لا يستطيعون التفكير فى العلاقة بين الثقافة والبنية إلا فى صورة أزمة تتعلق بالشرعية .) وتبعد الثقافة فى نظريات المجتمع الصناعى تذكر أية أهمية للتناقضات الثقافية . ورؤى الثقافة كتابع هو فى الحقيقة ما يميز أصحاب نظرية المجتمع الصناعى ، فهم يتمتعون بـ"خيال صناعى" محدود يدمج البنية مع الثقافة ويخلط العقلانية النفعية مع الأخلاق، ويمزج التقى التكنولوجى بالتقى الاجتماعى . وفي هذا السياق، فإن ما بعد الحداثة تمثل حالياً كل صور المغالاة التى تميز الثورة المضادة .

المصادر والمراجع

- Archer, Margaret S. (1985) 'The myth of cultural integration', *British Journal of Sociology* 36 (3).
- Archer, Margaret S. (1988) *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, Margaret S. and Giner, Salvador (eds) (1971) *Contemporary Europe: Class, Status and Power*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Aron, Raymond (1967) *The Industrial Society*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Aron, Raymond (1972) *Progress and Disillusion: The Dialectics of Modern Society*. Harmondsworth: Penguin.
- Badham, Richard (1984) 'The Sociology of industrial and post-industrial societies', *Current Sociology* 32 (1).
- Badham, Richard (1986) *Theories of Industrial Society*. Beckenham: Croom Helm.
- Bell, Daniel (1962) *The End of Ideology*. New York: Collier.
- Bell, Daniel (1976) *The Coming of Post-Industrial Society*. New York: Collier.
- Bell, Daniel (1979) *The Cultural Contradictions of Capitalism*. Harmondsworth: Penguin.
- Bell, Daniel (1980) 'The social framework of the information society', in M. Dertouzos and J. Moses (eds) *The Computer Age: a Twenty Year View*. Cambridge, MA: M.I.T. Press.
- Benedict, Ruth (1961) *Patterns of Culture*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Berger, Peter (1969) *The Social Reality of Religion*. London: Faber and Faber.
- Bolter, David (1984) *Turing's Man: Western Culture in the Computer Age*. London: Duckworth.
- Bottomore, T. B. (1973) *Sociology: A Guide to the Problems and Literature*. London: Allen and Unwin.
- Dickson, David (1974) *Alternative Technology: The Politics of Technical Change*. Glasgow: Fontana/Collins.
- Douglas, Mary (1974) *Purity and Danger*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Ellul, Jacques (1980) *The Technological System*. New York: Continuum.
- Etzioni, Amitai (1968) *The Active Society*. London: Free Press.

- Gellner, Ernest (1972) *Thought and Change*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Gershuny, Jonathan and Miles, Ian (1983) *The New Service Economy*. London: Frances Pinter.
- Giner, Salvador (1987) 'Sociology and Moral Philosophy', *International Review of Sociology*, New series, no. 3.
- Goldthorpe, John (1964) 'Social stratification in industrial society', in P. Halmos (ed.), *The Development of Industrial Societies*, Sociological Review Monograph, No. 8, Keele University.
- Goldthorpe, John (1971) 'Theories of industrial society', *European Journal of Sociology* 12 (2).
- Habermas, Jürgen (1968) *Toward a Rational Society*. London: Heinemann.
- Habermas, Jürgen (1972) *Knowledge and Human Interests*. London: Heinemann.
- Hollis, Martin. (1977) *Models of Man: Philosophical Thoughts on Social Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horkheimer, Max and Adorno, Theodor (1972) *The Dialectics of Enlightenment*. New York: Herder and Herder.
- Illich, Ivan D. (1975) *Tools for Conviviality*. Glasgow: Fontana.
- Kerr, Clark et al. (1962) *Industrialism and Industrial Man*. London: Heinemann.
- Kolakowski, Leszek (1978) *Main Currents of Marxism*, Vol. 2. Oxford: Clarendon Press.
- Kroeber, A. L. (1963) *Anthropology: Culture, Patterns and Processes*. New York: Harcourt Brace.
- Lipset, S. M. (1969) *Political Man*. London: Heinemann.
- Lyon, David (1988) *The Information Society: Issues and Illusions*. Cambridge: Polity press.
- Malinowski, B. (1944) *A Scientific Theory of Culture*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Mann, Michael (1970) 'The social cohesion of liberal democracy', *American Sociological Review* 38 (3).
- Mefford, Dwain (1987) 'Analogical reasoning and the definition of the situation: back to Snyder for concepts and forward to artificial intelligence for method', in C. F. Herman, C. W. Kegley and J. N. Rosenau (eds) *New Directions in the Study of Foreign Policy*. Boston: Allen and Unwin.

- Merquior, J. G. (1979) *The Veil and the Mask*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Michie, Donald and Johnson, Rory (1985) *The Knowledge Machine: Artificial intelligence and the Future of Man*. New York: Morrow.
- Miles, Ian and Gershuny, Jonathan (1986) 'The social economics of information technology', in Marjorie Fergusson (ed.) *New Communication Technologies and the Public Interest..* London and Beverly Hills: Sage.
- Poster, Mark (1984) *Foucault, Marxism and History*. Cambridge: Polity Press.
- Rerum Novarum (1891) *The Condition of Labour*. Vatican: Polyglot Press.
- Robertson, Roland (1988) 'The sociological significance of culture: some general considerations', *Theory, Culture & Society* 5(1).
- Roszak, Theodor (1973) *Where the Wasteland Ends : Politics and Trabscendence in the Post-Industrial Society*. London: Faber and Faber.
- Schumacher, E. (1978) *Small is Beautiful : A Study of Economics as if People Really Mattered*. London: Abacus.
- Shallis, Michael (1984) *The Silicon Idol*. Oxford: Oxford University Press.
- Tofler, Alvin (1975) *Future Shock*. London: Pan.
- Tofler, Alvin (1981) *The Third Wave*. London: Pan.
- Weizenbaum, Joseph (1976) *Computer Power and Human Reason* . New York: W. H. Freeman and Co.
- Westergaard, John H. (1972) 'The Myth of Classlessness', in Robin Blackburn (ed.) *Ideology in Social Science* . London: Fontana/Collins.
- مارجريت آرشر أستاذة في علم الاجتماع بجامعة وارويك، وأحدث أعمالها كتاب بعنوان *Culture and Agency* (الثقافة والقوة) .

فكرة الثورة

ألان تورين

١ - اللوح الأملس

إن فكرة الثورة في قلب التجسيد الغربي للتحديث . وقد استمدت التجربة الأوروبية التي سيطرت على المسرح العالمي لمدة طويلة قوتها وعنفها وقدرتها الهائلة على التوسيع من فكرة محورية فحواها أن الحداثة ما كان لها أن تنشأ إلا بقوة العقل وأنه لا ينبغي لشيء أن يقاوم هذا الإبداع الكوني الذي سيمحو التراث الاجتماعي والثقافي وكل المعتقدات والامتيازات والجماعات .

وقد ظل الغرب، الأوروبي أوًّا ثم الأمريكي ، يعتقد لئن السنين أن التحديث ما هو إلا فعل الحداثة ، وأن الهدف منه لم يكن التعبئة الفعالة للموارد ، بل إحلال العقل محل العادة . من ثم فلابد للتحديث أن ينمو ذاتياً ولدور الدولة أو المثقفين أن يقتصر على إزالة العقبات التي تتعرض طريق ممارسة العقل لنشاطه . وكان هذا التطابق بين الحداثة وعملية التحديث ، وهذه الثقة المطلقة في "تقدير روح الإنسان" وفي ضرورة إزالة العالم القديم، يتسمان بقدر كبير من المطالية والوضوح لدى غالبية أهل الغرب لدرجة أن أهل الغرب لا يزالون إلى يومنا هذا وفي نهاية قرن تميز بقدر هائل من التنوع في أنماط التحديث وتتنمية الموارد – من الثورات السوفيتية الطابع إلى الأصولية الدينية من خلال النزعات القومية في "العالم الثالث" والتصنيع البسماركي الجديد في الشرق الأقصى – يرفضون كل تحليل يحدد نمطهم التحديدي ، فهم مقيتون – تماماً – بأنهم تجسيد للحداثة الكونية نفسها . وقد تكون ثمة شكوك وانتقادات ضد هذه الفكرة ، إلا أنها تكتسب اليوم قوة جديدة بعد فشل الشيوعية والتحديث القومي وبالإيمان بأن النمط العقلاني – الذي يمكن أن نسميه الرأسمالي أيضاً – للتنمية هو النمط الوحدى الذي له قيمة عالمية ويؤدي إلى الإثراء المؤكد للديمقراطية على الرغم من كل ما يواجهه من مصاعب .

هذا الإيمان بالنمو الذاتي وفلسفة التنوير اللذين نشأاً في إنجلترا وفرنسا في القرن الثامن عشر وسادا المراكز الرئيسية للنمو الصناعي ببريطانيا ثم بالولايات المتحدة في القرنين التاسع عشر والعشرين أفرز نمطاً من الفعل الاجتماعي والسياسي يمكن وصفه بأنه ثوري . وكان ديكارت في مطلع القرن السابع عشر يسعى لبناء فكر عقلاني من منطلق العقل مجرد أو "اللوح الأملس" tabula rasa ، متحرراً من كل ما تلقاه من أفكار ومن كل العادات الفكرية السائدة. وبعد أكثر من قرنين، تقول الأغنية التي قدر لها أن تصبح الرمز العالمي لحركة العمال الثورية «لصنعن من الماضي لوحًا أملساً» . فالتناقض المطلق بين العقل والترااث، بين العلم والدين، يؤدى إلى تناقض بين المستقبل والماضي ، ويطلق الدعوة العامة لمحو الماضي والتى نجدها فيما بعد فى تعريف شومبيتر للرأسمالية بائتها تدمير خلاق .

وحين نتحدث عن الثورة الصناعية أو الثورة السياسية أو الثورة الجنسية ، فالتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية هي تحولات وانتصار للعقل على الصرح المصطنعة التي شيدت لحماية المصالح الضيقة والمعتقدات التقليدية . والصراع الذى يعد بالمفهوم الثورى للحداثة ضرورياً ليس صراعاً داخلياً داخل النطاق الاجتماعى الحقيقى ، بل مواجهة بين المجتمع الحديث والمفتوح والعقلانى وأعدائه أى كل المطلقات وكل أشكال اللا عقلانية والجمود. ولا ينبغى الربط بين العنصر الاجتماعى الفاعل المشارك فى هذا الصراع وبين تصنيف بعينه كالطبقة ، بل يؤخذ كأحد عناصر العالم الطبيعي للعقل والاحتياجات التى تتعارض مع المصالح الخاصة . والعامل الأول للتقدم هو الأمة التى تعد تجسيداً للسيادة الشعبية وحصناً يدافع عن المبادئ الكونية كالحرية والمساواة . وفي انتظار النظام资料العاملى الجديد الذى بشر به هيجل وماركس ، على الأمة أن تقتلع المحلية من جنورها وتتخلص من الأنماط الاستبدادية لسلطة الدولة .

إذن ففكرة الثورة هى فكرة صراع ضد نظام قديم تخوضه باسم القوانين الطبيعية للتقدم أمة تحررت من أنماط السلطة التقليدية . والتقدم الطبيعي والأمة، وعلى الجانب السلبي النظام القديم، هى العناصر الثلاثة التى تنشأ عن الاتحاد بينها فكرة الثورة التى سادت الغرب فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، واجتاحت بقية بقاع العالم بقيام الثورتين السوفيتية ثم الصينية. ونبداً الآن فى إيضاح هذا التعريف فى سياق بعض من أهم صورها بدءاً بالثورة الفرنسية والفكر الماركسي .

٢ - الثورة الفرنسية

إن الجانب الثورى الحق من تدمير بنية النظام القديم وسلطته فى فرنسا بين ١٧٨٩ و ١٧٩٩ هو تأكيد السيادة القومية. وما كان ينبغى للشعب الفرنسي أن يتخذ

عيده القومي في الرابع عشر من يوليو الذي شهد واحدة من أشد حركات التمرد دموية، بل السابع عشر من يوني و هو اليوم الذي قام فيه نواب "الولة الثالثة" بتشكيل "جمعية وطنية"، وهو تصرف أكدت بعد ثلاثة أيام "قسم لعبه الكف" وتلته عملية تدريجية تمت على مدار الأيام القليلة التالية والتي شهدت انضمام نواب من الكهنة والبنالة إلى الجمعية الوطنية. وكان هذا التأكيد على دور الأمة ماثلاً بالفعل في "قانون الحقوق" الانجليزي لعام ١٦٨٩ - ولو أن الإشارة إلى التقاليد في هذا النص كانت لاتزال تعرقل التأكيد على مبدأ عام - وفي النصوص التأسيسية للاستقلال الأمريكي كإعلانات الحقوق التي تتساوى مع إعلان الاستقلال نفسه والتي أعلنتها مختلف الولايات وخاصة فرجينيا وماستشوستس وبنسلفانيا، وهي نصوص مستلهمة من فلسفة التوبيخ ونظريات القانون الطبيعي .

وتفسير الثورة الفرنسية من منظور الصراع الاجتماعي أو بالأحرى الصراع الطبقي يبعينا عن النقطة الأساسية ، فالآمة التي تميز بتقديم العقل تتغلب على العقبات التي ظهرت إبان المسيرة ضد الاستبداد ، وهي امتيازات رجال الدين وسلطاتهم، وهو ما يختلف تماماً عن صراع البرجوازية أو الفلاحين ضد الأرستقراطية. ومنطق الثورة الفرنسية ليس اجتماعياً، بل سياسياً . فكانت الحرب في الخارج وال الحرب الأهلية في الداخل تدعم غبة الفعل السياسي الذي بلغ ذروته بالحكاية اليسارية القصيرة عن "منذهب العقل" والإدانة المستمرة لأعداء الثورة باعتبارهم خونة للأمة وعملاء للعنو. ولم تكن هناك بيانات عن الصراع الطبقي ما لم تكن من تجمعات راديكالية هامشية كجماعة "الساخطين" enragés أو أتباع فرانسوا بابوف فيما بعد. كما أنها لم تكن مسألة إقامة ديمقراطية تمثل المصالح المتصاربة وتحدد إطاراً للتفاوض بين أصحابها في نطاق القانون ، بل كانت مسألة ترسير وحدة الأمة والدفاع عنها في ضوء المبادئ الكونية وهي العقل والحرية والمساواة ضد كل أعدائها في الداخل والخارج . ولم يكن إضفاء الصبغة الراديكالية على العملية الثورية ناجماً عن تفاقم الصراع الاجتماعي ، بل عن غبة منطق إدانة حركات التعبئة الشعبية الضعيفة النازية وتهذيبها . وهذه هي حركة اليعاقبة التي كانت في قلب الثورة أو سلطتها غير المنتخبة التي ألت لرويسيير بعد سبتمبر ١٧٩٢ والتي حلت محل سلطة العرف، ثم تمت إزاحتها هي نفسها لتحول محلها "لجنة الأمن الشعبي" و"لجنة الأمن العام" ، وكانت بمثابة المكتب السياسي المزدوج للثورة .

٣ - الفكر الماركسي

إن فكرة الثورة لا تنفصل عن غبة الفعل السياسي، بل غبة عامل سياسي بعينه على الفعل الاجتماعي . قد ينطوي هذا الحكم على مفارقة ظاهرية ويمكن أن تواجهه

بالفكر الماركسي وإدانته المستمرة للوهم السياسي بدأً بكتابه *نقد فلسفة هيجل والمخطوطات الاقتصادية والفلسفية* لعام ١٨٤٤ وانتهاءً بتحليله التاريخي لثورة ١٨٤٨ وكتاباته عن لجنة باريس الثورية وكتابه *نقد خطة جوتا* (١٨٧٥). ألم يكن ماركس هو الذي لجأ إلى المجتمع المدني وثورة البروليتاريا في مواجهة أوهام أتباع مونتنيار وأخليتهم في عام ١٨٤٩ ضد غالبية الشعب في عام ١٨٧١، وضد لاسال في عام ١٨٧٥؟ على أية حال فوراء هذا النقد الجوهرى للوهم السياسي والبلاغة الثورية، يظل ماركس مخلصاً تماماً للروح الثورية؛ أى لنقد المصالح الخاصة باسم المجموع ولما أسماه *هيجل Totalität* (الجموع الطيبة). ومفرزى المادية التاريخية هو استبعاد أى تحليل يتم من زاوية العناصر الاجتماعية الفاعلة. وما جعل منها قوة تاريخية كبرى هو أنها تثبت القوة الثورية السلبية وقوة البروليتاريا المستبعدة. وفكرة الحركة العمالية تعد دخيلة بالنسبة لماركس والماركسيّة؛ لذا فقد كان التوسر محقاً في خصومته مع المدافعين عن "إنسانية ماركسيّة" وأغلبهم من المسيحيين. فلم يكن ماركس هو المدافع عن حقوق العمال وحرياتهم ولا عن العدالة الاجتماعية. بل إنه يؤكّد أن إضفاء الطابع البروليتاري المطلق يؤدي إلى خلق العامل (وليس العنصر الفاعل) الذي يوضح تناقصات النسق. ولو كانت هناك صراعات طبقية، أى صراعات بين عناصر تاريخية فاعلة، فلا مجال لذلك إلا بين الطبقات الحاكمة أو بين طوائف من الطبقات الحاكمة حسب تفسير ماركس في إشارة إلى ثورة فرنسا في فبراير ١٨٤٨ حيث شهد إزاحة البرجوازية الفنية وإحلال البرجوازية لكل والتي أصبحت على درجة من القوة تكفي لتقرير شكل الجمهورية. فلم تؤدي الثورات إلى سيطرة البروليتاريا ولا إلى إقامة نولة عماليّة، بل إلى حل كل الطبقات وبالتالي إلى حل الدولة في مصالحة بين المجتمع والطبيعة وبين الموضوعي والذاتي بإضفاء طابع إنساني على الطبيعة وإضفاء سمات الطبيعة على البشر بما يسمح بازدهار الفرد وانتصار العقل.

وقد بين التاريخ أن هذا التصور الخاص بالعنصر الفاعل والذى تحول إلى نفى النفي يؤدى إلى أشكال جديدة من حركة اليعاقبة وإلى السلطة المطلقة للمفكرين الثوريين وهم وحدهم القادرون لا على تفسير مطالب العناصر الفاعلة ، بل الحركة الطبيعية للتاريخ وعلى توجيهها إلى الدخول الحتمي إلى عالم تحرر من تناقصاته . صحيح أن الثورة السوقية لم تستعن بالأمة، بل بالعمال والفلاحين ؛ فلم تكن ثورة وطنية ، بل ثورة بروليتاريا ؛ إلا أن منطق الأنظمة الشيوعية هو نفس منطق النظام الروبيبيري ، ففي كلتا الحالتين نسمع دعوة الجموع والعقل والطبيعة ضد الأعداء في الداخل والخارج مما يؤدى إلى نفس سياسة الاستبعاد والتطهير .

والنظر إلى أمثلة تاريخية أخرى لا يؤدي بنا إلى ما هو أبعد من ذلك. فكلها تؤدي بنا إلى نفس النتيجة، وهي نتيجة تزداد وضوحاً كلما ازدادت سرعة العملية الثورية وراديكاليتها . وهناك ثروة من الوثائق تتبع بصفة خاصة من المشاركين بين النقطة التي أصبحت عندها الثورة الثقافية للحرس الأحمر مجرد أداة تخدم الزمرة السياسية التي تقبض على السلطة. ونفس هذه النتيجة تنطبق على الثورة الإثيوبية.

إن الثورة الاجتماعية تمثل تناقضًا في المصطلحات، فجوهر الثورة يمكن في أنها تفرض سلطة كلية بحيث يستحيل تعريف أي جزء من المجتمع خارج علاقاته بالنشاط الاجتماعي أو السيطرة أو التخصص أو التفاوض. وأكبر قوة سياسية في القرن العشرين هي الماركسية الليينية أي دمج ثورة البروليتاريا مع حركة تحرير قومية ضد الإمبريالية ضد الاستعمار ، وهو ما يمثل تمزقاً مزوجاً يدعم السلطة المطلقة لزعماء الثورة الذين يرفضون منح الاستقلال لأية عناصر اجتماعية بعينها. وكلما اقتربنا من قلب الثورة الم��ب، نجد العناصر الاجتماعية الفاعلة وهي تستهلك في لهيبها، وكلما سيطر منطق الحزب والدولة الثورية على منطق العناصر الاجتماعية الفاعلة بعلاقتها المتشابكة وصراعاتها .

٤ - الثورة الرأسمالية

ليس من السهل إيضاح أن المفهوم الليبرالي للتغيير الاجتماعي يقترب من النمط الثوري للتحديث، مع أنه إيضاح ضروري . ألم يكن كارل بولاني Karl Polanyi على حق في تأكيده على أن أهم ما في التحول الهائل للغرب هو فصله الجنري للعالم الذي تسوده العقلانية النفعية عن بقية التنظيم الاجتماعي بتنازلاته السياسية ومواريثه الثقافية وطابعه القومي وممارساته الدينية ، والتي شكلت في مجموعها العديد من قوى التفتت والتوازن والمقاومة في مواجهة قوة العقل الثورية الحقة التي تحولت إلى تكنولوجيا وتنظيمات إدارية وحسابات ومصالح وأسواق ؟

يشترك الليبراليون مع سائر الثوريين في استبعاد العناصر الاجتماعية الفاعلة وعلاقتها وتصنيف الحياة الاجتماعية لها ضمن مبدأ كوني محوري يتم وصفه في هذه الحالة أيضاً بالعقلانية والطبيعية. وهل يمكن فهم فكر ماركس إذا لم نراه أولًا وقبل كل شيء ”كتقد لللاقتصاد السياسي“ ، أو إعادة تفسير فكر كبار الاقتصاديين الانجليز وبالتالي إعادة قراءة الرؤية التي تهبط بالبشر وتحيلهم إلى سلع لأنهم لا يبيعون ناتج جهدهم بل جهدهم مقابل تكاثرهم البيولوجي .

إن وحشية التصنيع الأوربي تقوم على نفي كل العناصر الاجتماعية الفاعلة. ولا يمكن للعناصر السياسية الفاعلة أن يكون لها تفوّذ مؤثر إلا إذا حدّدت المصالح

التي تخدمها بدقة وإلا إذا كانت على وعي تام بالمنطق الاقتصادي الذي يجب أن يوجه تصرفاتها ، أو إذا تدخلت للدفاع عن قوى مقاومة التحديد. والرأسمالية تستحق صفة "الثورية" التي وصفها بها ماركس . وما قام فيبر بتحليله لم يكن قيام الاقتصاد والمجتمع العقلاني الحديث، بل مولد الروح الرأسمالية بأسدق معانٍها، أى فصل القوى الاقتصادية عن الجماعة وجذورها مما يؤدي إلى وفرة وشك مطلق يؤديان إلى الاستقلال وعلمنة الفعل الاقتصادي الذي يميز الرأسمالية. وهذا لا يضع طبقة واحدة في مواجهة طبقة أخرى؛ بل يفرض سلطة العقل المطلقة على من يقاومون ؛ على المرأة وانسياقها وراء الغرائز وعلى العمال الكسالي الذين يختبئون خلف جدران اتحاداتهم النقابية، وعلى الاستعماريين الجهلة الأشرار الذين يتحتم على الإداريين سحبهم نحو طريق الحياة الحديثة. ولا تتعارض روح الرأسمالية مع الروح الثورية؛ فكلتا هما تنتميان إلى فئة واحدة . وما تتعارض كلتا هما معه هي الصيغة الإصلاحية من التحديد - أنماط الاندماج السياسي أو الأصولية الدينية - والتي قد تنشأ في إطار الأنظمة القومية والشعبية . وإذا كانت الولايات المتحدة وغيرها من الدول التي لها تاريخ مماثل مع الاستعمار الأوروبي غير معرضة للروح الثورية ، فهذا يرجع إلى أن الوعي القانوني لدى مستعمرى نيو انجلنڈ وروح استكشاف الأرضى الجديدة لغزوها ودمج المهاجرين ، كلها أضافت إلى الروح الرأسمالية الأوروبية الأصل . وما أضيف هنا هو انفتاح وإرادة لرعاية مصالحهم الخاصة التي تجاهلتها الدول الأوروبية . وكانت لغزو الاستعماري بقيادة أوروبا آثار عكسية على غزو حدود مفتوحة؛ فهو لم يؤدى إلى تغيير المجتمعات الأصلية .

٥ - الفلاحون السوابيون في عام ١٥٢٥

يتميز فكر فيبر بدرجة من الوضوح في تفسيره للعلاقة بين الحداثة الاقتصادية والأخلاق البروتستانتية تساعدنا على ضم الحركات الثورية التي تغدت على التوتير إلى حركات الثورة الدينية ، فهي وثيقة الصلة فيما بينها وإن لم تتشابه . ويتبين هذا التقارب في حرب الفلاحين في عام ١٥٢٥ والتي لعبت دوراً محورياً في تاريخ الشعب الألماني وثقافته . وقد قضت حركة العلمنة الكبرى على التوازن المعقّد بين السلطتين الروحية والزمنية وفصلت كلاً منها عن الأخرى . وبتحول جول الثاني تحولت البابوية إلى سلطة زمانية على الطراز الحديث ، وفي الوقت نفسه وضع ماكيافالى نظريته عن الدولة والسياسة بعيداً عن أية مرجعية بينية، وأصبح الإيمان المسيحي بالغيببيات علماً بظهور فكرة لوثر بأن كل مسيحي قس . وهذه هي الفكرة المحورية لاثني عشرة مقالاً نشرها الفلاحون السوابيون في عام ١٥٢٥ ربما تحت تأثير من توماس مونتسير، وهي في الوقت نفسه تسير بحذى فكر لوثر الذي دعا الأمراء الألمان بعد عدة

أسباب لذبح هؤلاء الثوار من الفلاحين. وجماعة الفلاحين أو الحضر تشبه الكنيسة؛ فعليها أن تستجيب لطلاب قساوستها، وتتمتع بحق مقدس. وعصيان الفلاحين المسلحين يوازي سلطة الأمراء بمقتضى الحق الإلهي . أليست هذه الفكرة الخاصة بشعب الله هي التي ظهرت على مر العصور بنفس الروح الثورية والأصولية لجماعات أمريكا اللاتينية التي يحركها لاهوت الخلاص؟ وهكذا ومرة أخرى نرى حركة ثورية تتكون في ضمير نظام العالم ومعنى التاريخ . وتحولت طالب الفلاحين التي لم تكن جديدة والتي أدت على مدار قرن من الزمان إلى قيام حركة تمرد كل ثلاثة سنوات إلى حركة ثورية باستغلالها للقانون الإلهي ولبلده لا يقل مطالية عن مبدأ العقل . والثورة تستجيب دائمًا لحكم أى قانون وتعاقب خصومها بنفس القوة كسيف العدالة .

١ - مجتمع بلا عناصر فاعلة

لكى تتحول العناصر الفاعلة إلى ثورية ، لابد من الاستسلام لأحد قوانين الطبيعة قد يكون أيضًا أحد قوانين الله ؛ لذا فمطالب الثورة تتطلب تصحيات باسم هذا الأمر الدينى لإعمار الأرض . ويترتب على ذلك أيضًا أن الثورة تؤمن بالمساواة . والثورات ترتبط دائمًا بأزمات المجتمع ، وخاصة النكبات العسكرية . ألم تثبت قوة العلاقة بين الحرب والهزيمة والثورة في ألمانيا في عام ١٩١٨ وروسيا عام ١٩٠٥ و١٩١٨؟ والعكس صحيح ، فالحرب تشحذ الطاقات الثورية كما يتبع من الحالتين الفرنسية والسوڤييتية . إلا أن الإشارة في هذه المناقشة تقتصر على الظروف السلبية للثورة كأزمة السيطرة الاجتماعية والمؤسسات الاجتماعية وتفكيك العناصر الاجتماعية الفاعلة وهو الأهم . إلا أن الثورة لا تحدث ما لم يقترن تحلل العناصر الفاعلة بنشأة نخبة قيادية تستطيع أن تحكم إلى حقائق الطبيعة والتاريخ في سبيل ثورة حتى في مواجهة هذه العناصر الفاعلة والأزمات التي أدت إلى تفتيتها .

ما من مجتمع أنساب لتكون الأفعال الثورية من المجتمع الرأسمالي لا لأنه يقيني وضعى وعلمى وحسب، بل لأنه قضى على الحرف والاتحادات أيضًا . وقد رفض ماركس الاعتراف بأن العمال المهرة لهم دور خاص على الرغم من أنهم شكلوا النقابات الأولى في عصره . وكان يرى في العمل الماهر مزيجًا من المهام البسيطة أو شيئاً جوهريًا بالنسبة لعزمه على تحويل الطبقة العاملة إلى حالة بروليتارية تمثل اغتراباً مطلقاً وتحقيق الخلاص التام للإنسانية .

كان الأوربي الرأسمالي والثوري في القرن التاسع عشر لديه تصور دينامي للمجتمع . وكان ليقى شتراوس على حق في أن يرى في المحرك البخاري رمزاً للآلية الاجتماعية التي تعمل بين قطبى الحرارة والبرودة ، بين المستثمرين الرأسماليين والعمال الذين اكتسبوا صفة البروليتاريا .

والسمة المحورية لهذا المجتمع هي استبعاده لكل إشارة إلى العناصر الاجتماعية الفاعلة . ونحن نتحدث عن الرأسماليين والعمال ، في حين أن القرن التاسع عشر يركز على الصناعة ورأس المال والعمل والمسألة الاجتماعية . أما عالم العمال، فلم ير أحد فيه موضوعاً اجتماعياً رئيسياً . وقد تأمل ماركس التناقضات بين النسق الرأسمالي والطبيعة كما فعل كل من سميث وريكاردو. ولم يكن يعتقد أن العمال هم الذين سيطرون بالرأسمالية ، بل التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقاته ؛ وكان يرى أن المجتمع الصناعي ليس مجتمع عمال ، بل مجتمع احتياجات طبيعية أو عودة إلى قيمة الفائدة في مقابل حكم السلعة والمصلحة . فالمجتمع هنا بمثابة آلة أو نظام يعمل وفقاً لمنطق أساسى ذى منظور كونى . وقد ظل تمثيل المجتمع لمدة طويلة لا يفسح إلا مكاناً هامشياً للسياسة ، وكان الماركسيون كالليبراليين يحلمون بنబول الدولة . وترتبط السياسة هنا بآداء النسق الرأسمالي . وهى لا تتعلق بإدارة التغيير أو تنفيذ الإصلاحات؛ بل هي مبدأ نظامي ، لذا فإن الفعل السياسي يعمل من منظور الكل أو لا شيء . وإذا كانت فكرة الطبقة على هذه الدرجة من الأهمية في هذا النوع من المجتمعات، فهذا يرجع إلى أنها تحدد العنصر الفاعل السياسي أو الاجتماعي بمكانته داخل نسق إنتاجي أو داخل الآلة أو النظام الاجتماعي . والطوائف يحددها مبدأ ، سواء ديني أو عسكري ليس وظيفياً أو اجتماعياً حقيقياً ، والطبقة المغلقة الثالثة وحدها هي المحددة ولكن من منظور اقتصادي في الغالب . أما الطبقات فلها تعريف وظيفي بحت ولا تشير إلى أية سمة سلوكية أخرى ولا مبادئ كالشرف والإيمان ولا أهداف كالحرية أو العدالة أو الحياة الكريمة . وليس من قبيل المصادفة أن تعريف فكرة الطبقة يتسم بالغموض عند ماركس ، وأن الاختبار المخصص لتعريفها لا يتم بالنفس وحسب، بل بالخواص أيضاً . والمهم أن تحليل ماركس لم يتم صوغه من منظور الطبقة، بل من منظور العلاقة بين الطبقات أو بالأحرى من منظور النسق الرأسمالي . وما لا يتحول عند ماركس إلى منطق الرأسمالية تتم إحالته إلى مستوى الكونى أو للطبيعة الإنسانية أو للأنواع لا إلى مشروع العنصر الفاعل العمالى الجماعى .

والثورة والحركة الاجتماعية مفهومان غير متافقين . وقد يكون هذا حكماً صادماً ، وكذلك كان ربط التراث الأوروبي بينهما . فإذا تصورنا حركة اجتماعية ما كما عرفها التراث الأوروبي بأنها تعبير منظم عن صراع اجتماعى يحتل التوظيف الاجتماعى للموارد والنماذج الثقافية لب أهدافه على مستوى الاستثمار والمعرفة والأخلاق، فإننا نقدم صورة لعنصرين فاعلين أو أكثر يواجه كل منها الآخر باسم تضارب المصالح ولكنها تشترك في نموذج ثقافي واحد بحيث إن كل عنصر يتعدد سلبياً بقدرته على منازلة أحد الخصوم وإيجابياً بقدرته على أن يكون عاملاً يساعد على تحقيق النموذج

الثقافي . ويبين الأمر كما لو كان أنصار التصنيع والحركة العمالية ينماذلان خصومهما ويركزان مهتمهما كعاملين من عوامل التقدم في الوقت نفسه ويرتبطان بالعمل والإنتاج والطاقة، أى بالأسس الثقافية لمجتمع إنتاجي وتكنولوجي . ويتناولق هذه الرؤية مع موقف تاريخية حقيقة ومع حركات نقابية فرنسية وأيرلندية على شفا الحرب العالمية الأولى ، وكان هناك أيضاً تأسيس صمويل جوميز لاتحاد العمال الأمريكي الذي كان يرتكز تماماً على فكرة المواجهة المباشرة بين أصحاب العمل والأجزاء . وفي هذه الحالات، سواء أكانت الأفعال معتدلة أو متطرفة، فالحركات الاجتماعية تعد خارج المفهوم الصحيح للثورة ، لأنها أولاً تعطى للوصول إلى السلطة أولوية على تغيير ظروف العمل، ثانياً ، وهو الأهم أن فكرة الثورة تتصل بالنسق والمجموع، في حين أن الحركات الاجتماعية تفسر العالم من ناحية العناصر الفاعلة والصراعات. ويقدم جريفولز المؤلف الأساسي لميثاق أمينز *Charter of Amiens*, V. طبيعة نقابية الفعل المباشر، لأن فرنسا أقامت المؤسسات الديمقراطية منذ عهد بعيد، منذ ١٩٠٦ حسب قوله ، لذا فإن نقابيتها يمكن أن تكرس نفسها للصراع الطبقي المباشر دون أن تضطر للانشغال بتغيير حالة تحققت بالفعل. من ثم فالنقابية عنده ليست ثورية، بل بعد ثورية. ومن الخطأ دائماً تعريف حركة اجتماعية بأنها إصلاحية أو ثورية، فهاتان الكلمتان تشيران إلى مفهوم التغيير الاجتماعي ، في حين أن الحركة الاجتماعية هي عنصر فاعل في قلب نسق اقتصادي واجتماعي ، وهو ما يتضح عند ماركس ويدرجه أوضح عند لينين الذي لا يثق في النقابات لأنها تدخل في القطاع الرأسمالي للمجتمع الروسي ، في حين أن الحزب كان مضطراً لتحويل الأزمة العامة للنظام الحاكم إلى ثورة وإحداث تغيير جذري للمجتمع. لذا فلا غرو أن نجد زعماء المعارضة العمالية بين أوائل ضحايا الدكتاتورية اللينينية .

ويتجلى التناقض بين الثورة والحركات الاجتماعية في الدراسات التاريخية نفسها. فقد قام المؤرخون الماركسيون بالعديد من التحليلات الاقتصادية ، وهناك جزء من كتابة التاريخ الحديث وخاصة مدرسة الحوليات الفرنسية يستبعد التاريخ السياسي لصالح تاريخ عن "المدة الطويلة" longue durée يعد تاريخاً للنظم الاقتصادية والتجارة الدولية أكثر من أي شيء آخر . ولم ينجح العبور من هذا التاريخ الاقتصادي إلى التاريخ الاجتماعي مطلقاً كما يتبيّن من الفشل الذي منيت به مدرسة لابروز E. Labrousse الفرنسية. وبروح مختلفة تماماً نشأ تاريخ اجتماعي للحركة العمالية استوحاه تومسن E. P. Thompson وعدد من الباحثين الشبان ومعظمهم من الانجليز والأمريكيين من يقترب استلهامهم من سسيولوجيا الحركات الاجتماعية . فمن ناحية ، نجد إيماناً بمنطق النسق وتكوينه وعمله وسقوطه المفاجئ؛ ومن ناحية

أخرى ، نجد إيماناً بمزيج من التقليدي والحديث ، ومن الاقتصادي والجماعي ، ومن السياسة والدين ، في صياغة الفعل السياسي .

٧ - التتابع في مقابل التزامن

تقوينا هذه الملاحظات إلى أشد تعريفات فكرة الثورة محورية . فالمجتمع يرى نفسه من منظور ثوري - أو ضد ثوري - لدرجة أن مشكلات تحوله التاريخي تغطي على مشكلات وظيفته الاجتماعية، وقد وصل الأمر اليوم إلى درجة أن المصاعب التي يواجهها في التصنيع تسبق الصراعات الداخلية الناجمة عن كونه مجتمعاً صناعياً . والثورة فكرة يعتمد على التحليل المتتابع، في حين أن الحركة الاجتماعية مفهوم يرتبط بالتحليل المتزامن . ومع ذلك فمن سمات المجتمع الأوروبي الإيمان بأن الحداثة حركة نقية تتمثل في تقديم الروح الإنسانية ونمو الإنتاج أو الاستهلاك . صحيح أن هذه الرؤية قد لا يواافق عليها الكل، إلا أنها تتفق مع كل من الفكر الثوري والإيديولوجيا الليبرالية، في حين أن المفهوم الديمقراطي الاجتماعي يقوم على فكرة الحركة الاجتماعية والصراع وتحوיל هذا الصراع إلى أداة للنمو الاقتصادي من خلال توسيع السوق الداخلية والقضاء على الحوافز والامتيازات .

الصورة الليبرالية للمجتمع أى فكرة التدفق الدائم التي هي في حالة تنوع متصل ولا تكمل أبداً سواء بالتغييرات الداخلية أو الخارجية، تتتمى إلى نفس مجموعة الأفكار التي تتتمى إليه فكرة الثورة . في حين أن السياسة الاجتماعية الديمقراطية للفتاوض الجماعي تعتمد على مجموعة أخرى يمكن وصفها تبعاً للتراث الانجليزي منذ الفابين وحتى ت. مارشال T. H. Marshall . بأتها بناء للديمقراطية الصناعية والمطاطنة الجديدة . وهذا المفهوم الاجتماعي الديمقراطي يقوى بينما تضعف روح التوبيخ نسبياً، حيث لا تكون البرجوازية المستتبة قوية بما يكفي لفرض تصورها عن الحداثة كعمل ومحو للماضي وعقلانية، وحيث يستحيل رؤية الحداثة كنتيجة للجهد التطوعي للتحديث . وليس من قبيل التناقض أن نقول إن الروح الثورية ترتبط دائمًا بوجود مجموعة تطبيقية سواء من المثقفين أو ضباط إيقاع البرجوازية ومن يتميزون بالعلم والتوبيخ . والثورة هي الجانب الآخر من التقديمة التوبيخية كما أن الشعوبية هي الجانب الآخر من الديمقراطية الاجتماعية . في المجموعة الأولى ، كل شيء يظهر من منظور القوانين التاريخية ؛ أما في الأخرى فهي مسألة عناصر فاعلة واقعية هي دائمًا شعب أو دولة بالإضافة إلى كونهم طبقة . والليبراليون والثوريون يجمع بينهم أنهم لا يفكرون من منظور العناصر الفاعلة، بل من زاوية عقلانية أحد الأسواق، سواء أكانت مسألة قوانين السوق أو قوانين الاشتراكية العلمية . أما الديمقراطيون الاجتماعيون وأنصار حزب الشعب فمع أن كلاً

منهم يعارض الآخر كالليبراليين والثوريين فإن ما يجمع بينهم هو أنهم يفكرون من منظور حشد العناصر الفاعلة اجتماعياً وثقافياً وقومياً .

ومن الواضح أن فكرة الثورة أشد محورية في فرنسا، إلا أن هذا ينطبق أيضاً على كل من بريطانيا وإيطاليا وإسبانيا ودول أمريكا اللاتينية، وهي دول تسيطر عليها طبقة وسطى علمانية ضد كهنوتية ومدنية كما هو الحال في دول كثانية واليابان وتركيا حيث قادت التحديات فيها القوى القومية، أو دول اسكندينافية التي تحولت في الثلاثينيات بفعل ديمقراطية اجتماعية تطوعية أوجدت أشد الديمقراطيات الصناعية تقدماً. ونشأ الاتحاد السوفيتي على يد المتفقين الثوريين ورثة المادية النابعة من القرن الثامن عشر ومن ماركس، وقد سارعوا في الوقت نفسه بسحق الشعبية الثورية للحزب الاشتراكي الثوري والروح الديمقراطي الاجتماعية للنقابات المنشفية .

موجز القول إنه إذا كانت الحركات الاجتماعية عناصر فاعلة في مجتمع مدني ، فالثورات مكانها داخل نظام الدولة. وإذا كانت الطبقات أو التصنيفات المائة الأخرى هي عناصر من نوع من المجتمعات فإنها يستحيل أن تكون عوامل تحول تاريخي ؛ إذ كيف يتضمن للرأسماليين أن يتبعوا الرأسمالية ؟ من ثم فالدولة دائمًا هي العامل المحوري في هذه التحولات، ويكون الفعل الثوري من التحكم في الدولة لتوجيه دفة التغيير ، وهو ما يعد مسألة ضرورة تاريخية ومسألة مقاومة ضغوط وغزو خارجي .

واليوم بعد أن استرخت أنظمة الحكم بعد الثورة وتحلت عن طموحاتها في إقامة مجتمع جديد وكيان اجتماعي جديد، نلاحظ مدى ضعف التغيير الذي طرأ على السلوك الاجتماعي والثقافي وبأية قوة ظلت العتقدات الدينية والحس الوطني والذوق الثقافي وأنماط العمل تقاوم ولئن السنين سلطة ليست في جوهرها سوى سلطة جهاز الدولة . وهو ما يفسر السهولة العجيبة التي تم بها إحياء الحياة الاجتماعية الحرة ثقافياً والمشحونة بالتراث في دول قامت فيها جنحة ثورية بتخدير كل من "الجميلة" والغابة التي تنام فيها .

والقضاء التي يدعو إليها زعماء الثورة هي الولاء للجماعة وشجاعة الشعب ومعاقبة الخونة والأعداء ، ومن الشائع بالنسبة لأى حشد ثوري أن يضفي على نفسه أهمية قومية وبسرعة. وحين يكون الحس الوطني معبأ بالعداء للسلطة الثورية كما هو الحال في بولندا وغيرها من الدول ، فإن هذه السلطة تتجزء عن أن تضرب بجنورها في أعماق المجتمع .

والثورة هي الصورة المعاكسة للمجتمع ، والتعارض بين المنطق الاجتماعي ومنطق الثورة ينمو حتىماً إلى نقطة تفقد السلطة الثورية فيها كل اتصال لها بالمجتمع .

وهنا قد يؤدي إلى الانقلاب العسكري إلى قلب الأوضاع كما حدث مع ثرميدور ؛ ولكن إذا أحكمت هذه السلطة قبضتها لمدة طويلة ، فقد يصل بها الأمر إلى حد الاعتراف بعجزها عن إدارة الاقتصاد وعن تقدير احتياجات الشعب وعن مقاومة المخالفات البيرورقراطية ، كما حدث في النظام السوفيتي بعد الثورى في أواخر الثمانينيات . والثورات بطبيعتها تقع في نوامة من التطرف والصراع ضد الأقليات ، وهى نوامة تحيل السلطة التي تتحدث باسم الأغلبية إلى سلطة أقلية ، ثم إلى سلطة عشيرة ، ثم إلى سلطة فرد في النهاية .

٨ - ردًا على فرضية محدودة

إن التحليلات التي قدمناها حتى الآن مستمددة من أحدث تفسير للثورة ، ولابد أن نتساءل لماذا لم تتم الاستعانت بهذا المفهوم حتى الآن ؟ وما هو ؟ إنه يتعلق بأن المطالب الاجتماعية ليست ثورية في حد ذاتها ، ولكنها تحول إلى ثورية إذا عجزت المؤسسات السياسية عن الاستجابة لها وعن التكيف معها وعن دمجها في أنساق المعايير وأنماط التنظيم القائمة . أى أنها ليست مسألة تحليل الثورة ، بل الشك في ريد الأفعال المؤسساتية في مواجهة بعض المطالب الاجتماعية . وتكمّن قوة هذا التفسير في أنها تبين كيف أن نفس المطالب الاجتماعية ، كالمطالبة بالرواتب مثلاً ، قد تصبح ثورية وقد لا تصبح ، تبعًا لقدرة التفاوضية ل مختلف المؤسسات والدولة . فإذا ظل الباب موصداً حين يطرق ، لا يغري ذلك باقتحامه عنوة ؟ وبساطة هذا التفسير مغربية ، ولكنه معيب تماماً . فقد نفهم أن العائق المؤسساتي يمكن أن يؤدي إلى العنف أو الاستسلام ، ولكن لماذا يؤدي إلى الثورة ؟ لابد من الاعتراف بأن طبيعة المطالب هي استحالة أن يكون رد فعل النسق السياسي أو خصومه الاجتماعيين إيجابياً تجاهها جميعاً ، وهو ما ينقلنا إلى تحليل المطالب لا إلى مجرد تحليل لرد الفعل السياسي . فمن ي sistir القول إنه كلما ازداد المعارضون عنفاً في طردهم وعاليمة في تطلعاتهم ازداد رفضهم للنظام القائم أو نسق القيم السادس وزادت فرص تحول الفعل الملزם إلى فعل ثوري ، إلا أنه تفسير يتعوره الحشو والإسهاب . فكيف نوّن أن الاحتجاج كلّى إلا بمحصلته الثورية ؟ إلا أن أبرز ما تتضمنه هذه الفرضية مما فندناه في ملحوظاتنا السالفة وبحضه كثيرون غيرنا هو أن الموقف الثوري ليست تلك التي يقف فيها كل من العناصر الفاعلة - الطبقات أو الفئات الاجتماعية الأخرى - في مواجهة مباشرة مع الآخر . فقد تؤدي مثل هذه المواقف إلى الحرب وقد تؤدي إلى التفاوض . أما الموقف الثوري فهي تلك التي تغيب فيها العناصر الفاعلة حيث نجد نخبة قيادية سواء في السلطة أو في صفوف المعارضة تحكم لا إلىقوى الاجتماعية ، بل إلى القوانين الطبيعية أو التاريخية ، إلى الضرورة لا إلى الإرادة، فمن سمات الفعل الثوري أنه يتم

باسم العناصر الفاعلة التي تكون غائبة أو صامتة ، سواء أكانت معرضة للاستغلال أو الإقصاء أو الاستعمار . وما إن ندخل في مخطط للمطالب الاجتماعية وربود الأفعال السياسية تكون قد خرجنـا من الموقف الثوري ؛ فالمظالم والمناصب والإضرابات من ناحية ، وحالات الوفرة والإغلاق من ناحية أخرى ليست عناصر سيناريو ثوري ، بل مجرد أشكال عنيفة من التوتر لا تتفصل عن التفاوض مع أصحاب العمل أو ممارسة الضغط على الدولة . والعنف الناجم عن غياب رد الفعل المؤسسي الكافـى ينتمـي أيضـاً إلى النمط الإصلاحـي والإجرائـي للتغيير الاجتماعي ، لأن حدود المقبول توضع هنا موضع التساؤل دائمـاً ، وما من ديمقراطـية تستطيع أن تكتفى بالإجماع أو حتى بالحل الوسط ؛ فـكل موقف له جانبه العـنيـف . وتنتمـي الثورة إلى حالة أخرى ؛ حالة لا يمـتنـعـ الطـرفـانـ فيها عن التـفاوضـ وحسبـ ، بل لا يـكونـ فيها طـرفـانـ ولا اـعـتـراضـاتـ ولا قـوـاعدـ مؤـسـسـيـةـ ، حيثـ يـحدـثـ كلـ شـيءـ بـيـنـ الخـيرـ والـشـرـ وـبـيـنـ الـوطـنـيـ والأـجـنبـيـ وـبـيـنـ الـحـيـاةـ وـالـمـوـتـ .

والثورة لا تنتـجـ عنـ رـكـلـ الـبـابـ؛ فـهـىـ تـدـمـرـ الـمـبـنىـ نـفـسـهـ إـذـ يـعـتـبرـ عـقـبةـ فـىـ طـرـيقـ يـؤـدـىـ إـلـىـ مـكـانـ آخـرـ. وـنـطـاقـ الـثـورـةـ الـذـىـ هوـوـرـاءـ نـطـاقـ العنـفـ يـتـمـ نـخـولـهـ حـينـ يـسـتـبـدـلـ بـالـحـرـكـةـ الـاجـتمـاعـيـةـ نـقـيـضـهاـ أوـ ماـ نـسـمـيهـ حـرـكـةـ اـجـتمـاعـيـةـ مـضـادـةـ لـتـحـدـدـ الـعـنـاـصـرـ الـفـاعـلـةـ فـيـهـاـ بـعـلـاقـاتـ الـصـرـاعـ بـيـنـهـاـ وـبـيـنـ الـعـنـاـصـرـ الـأـخـرـىـ ، بلـ بـانـفـصالـ كـلـ مـنـهـاـ عنـ الـأـخـرـ وـنـفـيـ وـجـودـهـاـ كـعـنـاـصـرـ بـحـيثـ يـصـبـعـ كـلـ خـصـمـ عـنـوـاـ أوـ خـائـنـاـ ، ولاـ يـكـونـ الـهـدـفـ إـيـجادـ تـعـدـديـةـ، بلـ فـرـضـ لـلـتجـانـسـ بـلـ النـقاءـ. وـالـعـالـمـ الـثـورـىـ عـالـمـ جـوـهـرـ لـ عـالـمـ تـغـيـيرـ، عـالـمـ حـربـ لـ عـالـمـ سـيـاسـةـ .

وـالتـاكـيدـ عـلـىـ أـنـ درـجـةـ اـنـفـاتـحـ الـمـؤـسـسـاتـ أوـ اـنـفـاقـهـاـ هـوـ مـاـ يـجـعـلـ الـمـطـالـبـ الـاجـتمـاعـيـةـ ثـورـيـةـ أوـ غـيرـ ثـورـيـةـ يـضـاهـيـ الإـيمـانـ السـازـجـ بـالـسـلـطـةـ الـكـلـيـةـ لـ الـمـؤـسـسـاتـ ، وـكـانـ الـجـمـعـ مـجـرـدـ سـوقـ وـكـانـ الـدـيمـقـراـطـيـةـ لـهـ سـلـطـاتـ غـيرـ مـحـدـودـةـ لـلـتـدـخـلـ . فـالـثـورـةـ تـبـدـأـ بـنـفـيـ الـآخـرـ ؛ وـتـنـتـهـيـ بـالـقـضـاءـ عـلـىـ مـنـ نـاـبـواـ بـهـذـاـ التـفـيـ ، ولاـ يـلـىـ ذـلـكـ إـلـاـ الـفـوـضـيـ أوـ الـسـلـطـةـ الـمـلـطـقةـ .

٩ - ردـاـ عـلـىـ فـرـضـيـةـ مـضـادـةـ

إنـ الرـدـ الذـىـ قـدـمـناـ لـتوـنـاـ قـدـ يـؤـدـىـ إـلـىـ تـصـورـ عـكـسـيـ تـامـاـ ، بلـ إـلـىـ تصـورـ يـتـعـارـضـ معـ كـلـ مـاـ وـرـدـ فـيـ التـحـلـيلـ الذـىـ قـدـمـناـهـ هـنـاـ. أـلـاـ تـخـتـلـ أـحـدـ المـوـاـقـفـ الثـورـيـةـ تـامـ الـاخـتـلـافـ عـنـ الـمـوـاـقـفـ الـتـيـ وـصـفـنـاـهـاـ لـتوـنـاـ ؟ أـلـاـ يـحـقـ لـنـاـ الـآنـ فـيـ نـهـاـيـةـ الـقـرـنـ الـعـشـرـينـ أـنـ نـصـفـ الـثـورـةـ بـأـنـهـاـ حـرـكـةـ تـحرـيرـ قـومـيـةـ تـتـمـ تـبـيـئـتـهـاـ ضـدـ التـغـلـفـ الـاقـتصـادـيـ وـالـسـيـاسـيـ الـغـرـبـيـ ؟ أـلـاـ تـقـومـ الـثـورـاتـ عـلـىـ الإـمـپـرـيـالـيـةـ لـ الـرـأسـمـالـيـةـ ؟

وأليس هذا التحول هو الذي يميز الماركسية الليينية أو بالأحرى الليينية الماوية عن الماركسية الأوروبية قبل الثورة الروسية؟ بياجاز ، ألسْتُ أَسِيرًا لصورة مركبة أوروبية وقيمة عن الثورة ترجع للقرن التاسع عشر؟

قد يلجم المرء لاستخدام لفظ يميز نوعاً أو آخر من الظواهر الاجتماعية دون الوقوع في أسر أقدم المواريث، ولكن ينبغي على الأقل أن نعترف بأنه ليس هناك ما يجمع بين العديد من الانتفاضات السياسية التي سميت ثورات وبين التجربة الأوروبية للثورة، بل هي على نقديتها تماماً. لذا فإننا نشير إليها باسم ثورات مضادة، وهو ما لا يعني إنكار أنها قد تتطوى على بعض الجوانب الثورية .

وأولها من الناحية التاريخية ومن بين أبرز التحوّلات السياسية الثورة المكسيكية بين ١٩١٠ و ١٩٢٠. ففي حين جمعت الثورة الفرنسية بين الإطاحة بنظام قديم والإيمان بالتقدم وإقامة دولة تقوم على مبادئ كونية، رفضت الثورة المكسيكية نموًّا رأسمالياً يقوده خصوم الرئيس بورفيريو دياز العلمانيين ويدار في معظمها لصالح رأس المال الأجنبي ومجدت فكرة الجمع بين ما هو مكسيكي وما هو إسباني (رازا). وفي آخر مراحلها وفي العشرينيات، تأثرت الثورة بالثورة الروسية بظهور الأعلام الحمراء وهي ترفرف في كل مكان وفي الوقت نفسه بتناهي تيار مناهض للدين وسيطرة الكهنوت. إلا أن هذه الثورة وعلى الرغم مما انطوت عليه من جوانب أوروبية كانت محلية لا عالمية، شعبية قومية لا عقلانية، وكان أنشط عناصرها جماعة فلاحي موريروس التي حشدتها زاباتا ضد تفشي الاستغلال في صناعة السكر الرأسمالية .

وعلى الطرف الآخر من القرن، ألم تكن الثورة الإيرانية أيضاً موجهة ضد الثورة البيضاء للنظام البهلوi ضد تغلغل رأس المال الأجنبي؟ فقد ارتكزت على الجماهير الحضارية المجتثة من جذورها وعلى التيار المناهض للتغريب في صفوف المثقفين والذى بلوره على شريعتى وغيره من المفكرين الإسلاميين. وفي كلتا الحالتين، كان الاحتكام إلى الجماهير عكس الاحتكام الفرنسي أو السوقيتي إلى الأمة والبروليتاريا، وكانت مقاومة الامبرialisية على النقض من تقديمية الواقعية والماركسيين. وكان بناء أو إحياء الهوية القومية خط دفاع في مواجهة التغلغل الأجنبي والامبرialisية لاكتعبير عن الثقة في نمو قوى الإنتاج أو في دور الدولة كعامل دمج لا كعامل تحديث، من بين السمات العديدة التي تميز هاتين الثورتين المضادتين عن الثورات بمعناها الحقيقي أو تبرز الاختلاف في الطبيعة بين الثورات من النوع الفرنسي أو السوقيتي ونظيرتها من النوع المكسيكي أو الإيرلنـي .

وفي الفراغ الهائل الذى يفصل الثورات عن الثورات المضادة، والإطاحة بالأنظمة القديمة باسم التقدم عن إعادة بناء الهويات المسروقة، نجد حالات مختلطة ومركبة ومشوشة تخلط الماركسية بالشعبية، والإيمان بالمستقبل بعقيدة الماضي. فتميزت ثورة عبدالناصر فى مصر بامتزاج القومية العربية بالعلمية الماركسية والصراع بينهما. وكان ثوار أمريكا اللاتينية أقل ثباتاً فى ربط الشعبية بمناهضة الامبرالية ويتأرجحون بين حركات العصابات وهى أبعد ما تكون عن الثورية لأنه لا مجال لحشد جماهيري، وبين التحالفات الشعبية الكبرى كذلك الذى وافق عليه الحزب الشيوعى البرازيلى فى عام ١٩٤٥ والذى أعطى لحملة إعادة جيتوليو فارجاس أولوية على الصراع الطبقي. ولكن هل يمكن لنا أن نفهم هذه الثورات التى تتراكم فى اتجاهين متضادين كالأله يانوس الرومانى دون إرجاعها للتناقض الثامن بين هذه الثورات التى تخضع لقوانين التاريخ وتلك التى تخضع للتاريخ لاحتياجات الهوية ؟

١٠ - بعد الثورات

تخطينا حقبة الثورات بتعريفها التشبيهي عند الكاتب الماركسي إريك هوبسيوم Eric Hobsbawm والليبرالى فرانسوا فوريه François Furet . إلا أن تعدد الخارج يساعد على فهم الظاهرة الثورية فى واقعها التاريخى بصورة أعمق. فهناك ما لا يقل عن ثلاثة أنواع رئيسية من النظام الاجتماعى السياسى ورثتها عن الحقبة الثورية .

أول هذه الأنواع هو انتصار النسق الرأسمالى ، وهو ما يعني تقوية النسق الاجتماعى والاقتصادى القائم على الدفاع العقلانى عن المصالح وامتزاجها والذى يفك عناصره الفاعلة الحقيقية - الطبقات أو جماعات المصلحة - فى الحياة المتغيرة للسوق الاقتصادية أو السياسية. وبعد قرن من وفاة ماركس، انتعش الاقتصاد الرأسمالى وتخللت البرجوازية بتحول مستويات رأس المال واتخاذ القرار، ووهنت الأحزاب القائمة على أساس طبقي فى أرجاء أوروبا ، حتى فى إيطاليا التى يميل الحزب الشيوعى فيها إلى اليسار الأوربى .

وهناك محصلة بعد ثورية أخرى هي نشأة الحركات الاجتماعية وعقد اتفاقيات جماعية تدعمها القوانين الاجتماعية مما أدى إلى قيام دولة الرخاء. ومسألة العدالة الاجتماعية وإعادة توزيع الدخل عن طريق فرض الضرائب ونظم الضمان الاجتماعى لا تتفق عن مسألة الصراع الاجتماعى ، وكانت الاتحادات العمالية هي العوامل الرئيسية لقيام أول نظم الضمان الاجتماعى فى بريطانيا وفرنسا . وعلى مدار القرن العشرين ، وبعد أن وصلت الحركة العمالية إلى ذروتها فى العشرينات فى بريطانيا وفى الثلاثينيات فى الولايات المتحدة والسويد وفرنسا وفى السبعينيات فى إيطاليا ،

بدأ استيعاب النسق السياسي لها تدريجياً حتى تحولت الاتحادات العمالية إلى عناصر فاعلة فيه . ولكن تأسست حركات اجتماعية جديدة كرد فعل لتنامي قوة الصناعات الثقافية . إلا أن هذه الحركات سرعان ما تخلصت من المرجعيات الثورية التي كانت جزءاً من الحركة العمالية فيما مضى . وكان الفشل النزير من نصيب المحاولات التي اكتسبت أهمية في السبعينيات والرامية إلى تفريح هذه الحركات الاجتماعية الجديدة من الفكر والفعل الثوريين اللذين ورثتهما عن القرن التاسع عشر .

موجز القول إن الثورات قد انقلبت كما رأينا إلى ثورات مضادة بعدورها كل ذلك الخط الذي يفصل النظرية التطورية الانجليزية والفرنسية عن النظرية التاريخية الألمانية في نهاية القرن الثامن عشر .

كانت الحقبة الثورية هي الجذع المشترك للعالم الحديث واللازم للانضمام إلى العالم . وحيثما كانت أنفاس الثورة غير محسوسة والأمل مفقوداً في ربط المستقبل بالماضي دون انقطاع من خلال حركة التفاف تقدمية تؤدي في النهاية إلى مجتمع مفصل عن مواريثه دون أن يفقدها ، لم يكن الأثر الناتج عن ذلك هو إدخال الحداثة بل تهميشها كشيء دخيل .

وقد شهد تاريخ القرن العشرين العديد من محاولات تفادي الثورة ورفض عنيف لنموذج "اللوح الملمس" الغربي . وفي أواسط القرن ، كان يبدو أن هذه المحاولات قد نجحت ؛ فقد تفتت أفكار التحديث والتنمية إلى آلاف الشظايا بظهور نزعات قومية تحررت من النسق الاستعماري وتبحث كل منها عن رؤية خاصة لحداثة مختلفة من كل ناحية . إلا أن القرن قد أوشك على الانتهاء على أطلال هذه المحاولات . وفي اللحظة التي فقدت فيها كل الاشتراكيات الأمل واختفت كل النزعات القومية بلاءاتها وأصابها الإنهاك في مواجهة قوة الاقتصاديات المركزية ، يبدو أن هناك نموذجاً واحداً للتحديث بدأ يغزو العالم ، ألا وهو النموذج الغربي . هل نحن إذن نشهد انتصار الثورة الرأسمالية ؟ لا ، فهذا انطباع خطأ ، فالنموذج الثوري العقلاني لا يقل إنهاكاً عن نموذجي التطور القومي والثقافي . وعلينا في كل بقاع العالم أن نتخلى عن الفكرة التي ترى أن مبدأ واحداً يكفي لتحرير مجتمع ، سواء أكان هذا المبدأ عقلانياً أو قومياً أو مادياً أو اختيارياً . فالتطور مزيج من عالمية العقل ومحلية النمط التاريخي لتعبئة الموارد الاقتصادية والاجتماعية . وقد آمن الغرب بالقوة الكلية للعقل ، وشارك الثوريون هذا الإيمان والوهم مع الليبراليين . وفي بقاع أخرى آمن الشعبيون والقوميون بأن الإرادة الجماعية وتعبئة ثقافة ما يمثلان مدخلًا لبلادهم إلى الحداثة . وكان خطأهم عكس الخطأ الذي وقع فيه الغرب ، ولكنه كان خطأ كبيراً . فالعقلانية الغربية تحول دون

تكون العناصر الاجتماعية الفاعلة وتنامي المقاومة الثقافية ونشأة العملية السياسية بدرجة أقل من وقوف نزعة حرية الاختيار الشيوعية أو في العالم الثالث ضد متطلبات العقلانية. وحضور الثورة في قلب النموذج القومي الغربي أوضح وأشد تأثيراً من حضور جيوب العقلانية التقنية - التي يديرها أجاتب في الغالب - في قلب الأنظمة الاختيارية .

وامتزاج العقل التفعى بالتعبئة القومية والثقافية أساسى فى كل مكان وصعب فى كل مكان. وقد تفجرت الثورات عندما توقف الغرب عن التعبئة ثقافياً وعندما انتصرت العقلانية التنمويرية فى معركتها الطويلة مع الدين. ألم يكن الصراع ضد الدين يحتل دائماً مكاناً محورياً فى كل ثورة؟ وعند هذه النقطة نجد انتصار فكرة المجتمع العقلاني الذى أعطته المعارضة اليسارية فى أعقاب الثورة السوفيتية شكل آلة تحطيم مركزى كبير. وهذه العقلانية الثورية هي التى كافحها اقتصاد الطلب الذى أدى إلى الاستهلاك المكثف والحركات الاجتماعية ورفض ربط الحياة الاجتماعية بسلطة نخبة حاكمة تساوى نفسها بالعقلانية. وكان التطور الكلى للمجتمعات الغربية يتكون من التقطيعية بهذه الملاعة البيضاء أو السطح الذى ينقش عليه حساب العقل بكم وافر من التذكريات والمشروعات والصراعات والتنازلات. ولابد للبلاد التى لم تمر بتجربة الثورة والذى تقودها نخبة سياسية أو حتى عسكرية ، سواء أحزاب شيوعية أنسسها الجيش الأحمر أو دكتاتوريات عسكرية بعد استعمارية ، أن تتخلى عن بعض ذكرياتها ومشروعاتها التى تعزز بها حتى يتتسنى لها أن تترك المستقبل من الماضي بصورة عقلانية وثوروية وبحيث يمكن لها أن تميز المشكلة العامة التى ينبعى حلها - وهى تطبيق الحداثة - والحل المناسب لوقتها التاريخي ، وهو ما يعني مزج العقلانية بالثقافة ، أو العالمية بال محلية بما يساعد على إقامة مجتمع حديث كسائر المجتمعات ولكنه فى الوقت نفسه مختلف عن غيره .

لقد ولت حقبة الثورات، وكذلك نقىضها، أي القومية الثقافية. وعلى كل دوله أن تجد مزيجاً خاصاً من العقلانية الحديثة ونمطاً متميزاً من تعبئة الموارد المحددة تاريخياً. وإن لم تجدها فإنها مسوقة إلى العنف بكل أشكاله وإلى فساد التطور ، سواء أصبح مجتمعها مغلقاً فى "قفص حديدي" من التكنولوجيا بلا أى أساس منطقى أو خضع للسلطة التعسفية لأبناء وكهنة يزدرون العقلانية. وتجنب هذين النموذجين المتوازيين من التفكير ، أي نموذج د. شترانجيلوف من ناحية ونموذج آيات الله من ناحية أخرى ، معناه أن المجتمعات عليها أن تدرك أنها ليست مضطرة للاختيار بين الثورة الاقتصادية والسياسية وبين شكل أو آخر من الشعبية، بل إن عليها أن تجد طريقاً وسطاً بين الإذعان للعقل وإقامة مجتمع مفتوح يدرك الصراعات الاجتماعية

وحلقات الوصل التي تربط بين الماضي والمستقبل. ولا مجال اليوم للاكتفاء بأن تكون ثورياً أو ليبرالياً أو حتى قومياً. فعليينا أن نتعلم كيف تقصر المسافة بين عناصر التطور المتناقضة في ظاهرها ولكنها متكاملة في جوهرها .

ملحوظة

تم إلقاء هذا المقال لأول مرة في مؤتمر جائزة أمالفي لعلم الاجتماع والعلوم الاجتماعية بمالفي في مايو ١٩٨٩، وترجمه روى بوين .

ألان توين هو مدير مركز تحليل التدخل السسيولوجي .

المحدثة والتناقض

زيجمونت بومن

هناك أصدقاء وأعداء ، وهناك غرباء .

والصديق والعدو يقان كل فى مواجهة الآخر . والأول لديه ما ليس لدى الآخر ، والعكس صحيح . إلا أن هذا لا يشهد بتساوى موقفهما . وكمعظم التناقضات الأخرى التى تنتظم عالمنا الذى نعيش فيه وحياتنا فى الدنيا ، فإن هذا التناقض هو تنوع للتناقض الرئيسي بين الداخل والخارج . والخارج هو السلبية فى مقابل إيجابية الداخل . والخارج هو ما يختلف عن الداخل . والعدو هو السلبية فى مقابل إيجابية الصديق . والعدو هو من يختلف عن الصديق . والعدو هو صديق معيب ؛ إنه الوحشة التى تخالف ألفة الصديق ، والغيباب الذى هو إنكار لوجود الصديق . والخارج المخيف الذى يمثله العدو هو كما يقول ديريدا إضافة أو إزاحة "للداخل" المريح الذى يمثله الصديق . ولا يؤكد الصديق ما هو عليه وما يتمنى أن يكونه والصورة التى يود أن يرى بها إلا ببلورة ما ليس فيه أو ما لا يتمنى أن يكونه أو ما كان ليقول إنه يمثله فى الصورة المضادة للعدو .

ويبدو أن هناك تماثلاً ، فليس ثم عدو ما لم يكن هناك صديق ، ولا يكون هناك صديق ما لم يكن هناك عدو . إلا أن التماثل وهم . فالصديق يعرف بالعدو . فالصديق هو الذى يتحكم فى التصنيف والتعریف . والتناقض هو تأكيد العدو لذاته . إنه نتاج السيطرة السردية للصديق .

والفجوة بين الصديق والعدو تضع "الحياة التأملية" و"الحياة المفعمة بالنشاط" فى مرآة تكون كل منهما فيها انعکاس للأخرى . كما أنها تضمن التناقض بينهما . والمعروفة والفعل يتواافقان فى انسجام بخضوعهما لمبدأ تركيبى واحد بحيث يمكن للمعرفة أن تغذى الفعل والفعل يؤكد حقيقة المعرفة .

والتناقض بين الصديق والعدو يفصل بين الحقيقة والزيف، وبين الخير والشر ، وبين الجمال والقبح. كما أنه يبين السليم من السقيم والصحيح من الخطأ واللائق

من غير اللائق . إنه يجعل العالم قابلاً للفهم . وهو يبدد الشك ، ويساعد المرء على الاستمرار . وهو يؤكد أن المرء يسير حيثما يينفي له أن يسير . وهو يجعل الاختيار يبلو كضرورة من صنع الطبيعة ، بحيث تكتسب الضرورة التي هي من صنع الإنسان حصانة من تقلبات الاختيار .

والصديق يولد من واقعيات التعاون، أما العدو فيولد من واقعيات الصراع . والصديق ينشأ عن المسئولية والواجب الأخلاقي، والصديق هو من أكون مسؤولاً عما فيه الخير له قبل أن يتربّد وبغض النظر عن تردداته؛ ولا يتحقق التعاون والتواصل المتبادل إلا بهذا الشرط . ولابد للمسئولية أن تكون هبة إذا أريد لها أن تكون متبادلة . أما العدو فينشأ بالتخلي عن المسئولية والواجب الأخلاقي . والعدو هو من يأبى أن يكون مسؤولاً عما فيه الخير لي قبل أن أتخلى عن مسؤوليتي عما فيه الخير له وبغض النظر عن هذا التخلّي؛ ولا يتحقق الصراع والفعل العدائى المتبادل إلا بهذا الشرط . ومع أن توقيع الصدقة ليس ضرورياً لبناء الصديق، فإن توقيع العداء أساسى لبناء العدو . لذا فالتناقض بين الصديق والعدو هو تناقض بين الفعل والمعاناة، بين حالة قاصل الفعل ومفعوله . إنه تناقض بين الإقبال والإدبار ، بين المبادرة والحيطة ، بين الحكم والحكومية ، بين الفعل ورد الفعل .

وعلى الرغم من كل التناقض بينهما أو بالأحرى بسبب هذا التناقض ، فإن كلاً من النقيضين يرمز لعلاقات . ويمكن القول كما يشير شيميل إن الصدقة والعداء نمطان من التواصل . ونضيف إلى ذلك أنهما يوجدان بينهما الإطار الذى يسمح بالتواصل ، ويعملان على إمكانية "الوجود مع الآخرين". والصدقة والعداء هما النطان اللذان يمكن بهما الاعتراف بالآخر كذات أخرى وقبوله في عالم حياة الذات وأخذه في الحسبان واعتباره ذا صلة . ولو لا التناقض بين الصديق والعدو لما كان أى من ذلك ممكناً . وبينون احتمال كسر قيد المسئولية، فليس ثمة مسئولية ستفرض نفسها كواجب . ولو لا العدو لما كان الصديق . وبينون وجود احتمال الاختلاف كما يقول ديريدا (1974: 143) «ما وجدت الرغبة في الوجود متنفساً لها . ومعنى هذا أن الرغبة تحمل في طياتها مصير إحباطها . والاختلاف يفرز ما يحظره هو نفسه ويساعد على إيجاد المستحيل» .

ويتمرد الغريب على هذا العداء هذا التواطؤ الذي يمزقه الصراع بين الصديق والعدو . والخطر الذي يمثله الغريب أكبر مما يتوقعه المرء من العدو . فالغريب يهدد التواصل نفسه أو احتمال التواصل نفسه . فهو يستفز التناقض بين الصديق والعدو باعتباره الاختلاف الذي يلتهم كل الاختلافات ولا يدع شيئاً خارجه . وكما أن هذا التناقض هو الأساس الذي تقوم عليه كل الحياة الاجتماعية وكل الاختلافات التي

ترجمتها وتوحد أجزاها ، فالغريب يقوض دعائم الحياة الاجتماعية نفسها . وكل هذا لأن الغريب ليس صديقاً ولا عدواً ، ولأنه قد يكون كليهما معاً ، ولأننا لا نعلم أى الحالتين هو ولا سبيل لأن نعلم.

والغريب هو أحد أفراد أسرة المبهمات (ولعله أهمهم وأولهم) ، أى تلك الوحدات المحيرة ولكنها كلية الوجود «لم يعد من الممكن إدراجها ضمن التناقض (الثنائي) الفلسفى الذى يقاومها ويشتتها دون إيجاد مصطلح ثالث دون ترك مكان لحل على شكل جدليات تأملية» كما يقول ديريدا (1981a: 71). وللينا هنا بعض أمثلة على «المبهمات» التى يشير إليها ديريدا :

فارماكون pharmakon: وهو مصطلح يونانى يشمل الأدوية والسموم، ورد عند أفلاطون (Phaedrus) فى تشبيهه للكتابة، لذا فهو مسئول بشكل غير مباشر من خلال الترجمات التى تهدف إلى كشف ما به من غموض كامن – عن الاتجاه الذى اتخذته الميتافيزيكا الغربية بعد الأفلاطونية. والفارماكون هو تعدد المعانى المنظم العادى الذى يتضمن إبهاماً أو تداخلاً ولكنه يترجم بمعنى «نواة» أو «صفة» أو «سم» أو «قار» أو «مرشح» وغير ذلك. (Derrida, 1981a: 99). ونظراً لهذه التعددية فى المعانى فإن لفظ «فارماكون» قوى لأنه متناقض، وهو متناقض لأنه قوى: « فهو يشتمل على الخير والشر، وعلى المقبول والمرفوض فى آن» (Derrida, 1981a: 99). والفارماكون على أية حال «ليس نواة ولا سماً ، ليس خيراً ولا شراً، وليس داخلياً ولا خارجياً» .

هايمن Hymen: لفظ يونانى أيضاً وله معنيان: «غشاء» و«زواج» ، لذا فهو يدل فى الوقت نفسه على الاختلاف المطلق بين «الداخل» و«الخارج» ، وعكسه بدمج الذات والآخر. من ثم فالهايمن «لا يمثل لبساً ولا تميزاً ، ولا هوية ولا اختلاف ، ولا نضج ولا عنزية ولا الحجاب ولا الكشف، ولا الداخل ولا الخارج» .

سويلومان Supplement: هذه الكلمة فى الفرنسيّة تعنى «ملحق» وفي الوقت نفسه «إحالة». وهكذا فهى الآخر «المنضم» أو الخارج الذى يدل إلى الداخل أو الاختلاف الذى يتحول إلى هوية. والتنتيجة فهى ليست (زائد ولا ناقص) ، وليس خارجاً ولا جزءاً من الداخل وليس عرضاً ولا جوهراً (Derrida, 1981a: 42-3) .

والمبهمات كلها «لا ولا» ، أى أنها فى الوقت نفسه «إما أو». وإيهامها هو مصدر قوتها لأنها لا شيء وقد تكون كل شيء . وهى تضييف إلى القوة الآمرة للتناقض . والتناقضات تساعده على المعرفة والفعل ؛ والمبهمات تصيب بالشلل . وهى تكشف بكل قسوة عن هشاشة أقوى أشكال الفصل. وهى تأدى بالخارج إلى الداخل ، وتسمم راحة النظام بشكوك الفوضى .

إن الوضوح الإدراكي (التصنيفي) هو انعكاس أو مواز فكري للإيقين السلوكي . فهما يصلاح معاً ويرحان معاً . أما مدى ارتباطهما معاً فنعلم في وضمة حين نهبط في بلاد غريبة ونسمع لغة أجنبية ونتأمل السلوك الغريب . والمشكلات التفسيرية التي تواجهها حينئذ تقدم نظرة أولى إلى الشلل السلوكي الرهيب الذي يلي إخفاق القدرة التصنيفية . والفهم عند ويتجشتنين هو أن تعرف كيف تستمر ؛ لذا فالمشكلات التفسيرية (التي تنشأ حين يكون المعنى واضحاً بلا تأمل) تعتبر مزعجة . والمشكلات التفسيرية المعلقة دون حل تعنى الشك في الطريقة التي ينبغي قراءة الوضع بها ورد الفعل الأرجح للتوصيل إلى النتائج المطلوبة . والشك يؤدي إلى الانزعاج في أحسن الفروض ؛ وينطوي على إحساس بالخطر في أسوئها .

ويمكن تفسير التنظيم الاجتماعي كترسيب لجهد منتظم للحد من التردد الذي يواجه المشكلات التفسيرية ولتخفييف حدة الغيط الذي تبعث عليه مثل هذه المشكلات بمجرد مواجهتها . ولعل الطريقة الأكثر شيوعاً هي طريقة الفصل الإقليمي والوظيفي . فلو طبقت هذه الطريقة بكاملها وبأقصى تأثير لها لانحسرت المشكلات التفسيرية بتنقص المسافة المادية ونمو نطاق التفاعل وتتردده . ولما أدت فرصة سوء الفهم إلا لقليل من الإزعاج حين يحدث لو مبدأ الفصل و «قصر التفاعل على قطاعات يفترض أن يجمع بينها تفاهم مشترك ومصلحة متبادلة» (Barth, 1969: 15) .

وستستخدم طريقة الفصل الإقليمي والوظيفي خارجياً وداخلياً على السواء . فمن يربون العبور إلى إقليم لا مفر من أن يتسببوا فيه في مشكلات تفسيرية وأن يواجهوها ببحثون عن مناطق معزولة للزائرين وخدمات الوسطاء الوظيفيين . والدول السياحية التي تتوقع تتفقاً متصلةً من الزوار «غير المدربين ثقافياً» تقوم بعزل هذه المناطق المعزولة وتتدريب الوسطاء من هذا النوع تحسباً لذلك .

والفصل الإقليمي والوظيفي هو انعكاس للمشكلات التفسيرية القائمة وفي الوقت نفسه أحد العوامل القوية في تخليدتها وإكتثارها . وفي ظل التفرقة تضعف فرص سوء الفهم (أو توقع سوء الفهم على الأقل) ؛ لذا فاحتتمالات حدوث المشكلات التفسيرية يمكن اعتبارها الباعث على جهود ترسيم الحدود ومحصلتها في الوقت نفسه . وبذلك فإن ليها نزوع كامن لتخليد الذات . ولما كان ترسيم الحدود لا يخلو من الخطر وعبر الحدود يصعب تفاديه أحياناً ، فالأرجح أن تستمر المشكلات التفسيرية «كم منطقة رمادية» تحيط بعالم الحياة اليومية بصورة المألوفة . والمنطقة الرمادية يقطنها الغرباء أو من لم يتم تصنيفهم بعد ، أو من صنفوا حسب معايير تشبه معاييرنا ولكنها لاتزال مجاهولة بالنسبة لنا .

وـ "الغريب" يأتى فى عدة أنواع لها عاقبة متباعدة. فأحد قطبي المنطقة يحتلها من يقيمون فى أراضٍ بعيدة (أى قليلاً ما يتزدّد عليها الزوار)، وبالتالي فهى تقتصر على نورهم فى تحديد حدود النطاق المألف (لافقات تدون للتحذير من الخطر على الحدود الخارجية للخرائط الرومانية). والتعامل مع هؤلاء الغرباء يتم بمعزل عن الروتين اليومى وشبكة التفاعلات العادلة باعتباره وظيفة تقوم بها فئة بعيتها من الناس (كالتجار أو الدبلوماسيين أو علماء الإثنولوجيا) أو فى مناسبات خاصة بالنسبة لبقية الناس. وكلتا وسليتى الفصل المؤسسى (الإقليمية والوظيفية) تحميان غرابة الغرباء - بل تدعماها فى الحقيقة - بالإضافة إلى غربتهم اليومية. كما تساعدا على تأمين المؤى فى المكان. وعلى خلاف الرأى السائد الذى ابتدعه التلفزيون، فتقب الباب الضخم هذا إلى يسهل النفاذ منه والذى يمكن استراق النظر منه إلى السبيل غير المألوفة، لم يقض على الفصل المؤسسى ولا حد من فعاليته. ولم تتحقق "القرية العالمية" التى قال بها مكلووان McLuhan. وبعد إطار السينما أو شاشة التلفزيون أكثر فعالية فى درأ خطر التدفق من الفنادق السياحية وموقع المعسكرات السياحية المسورة؛ كما أن التواصل من جانب واحد يزيد من "تطويق" الغرباء على الشاشة باعتبار أنهم غير قابلين للتواصل. وقد وصلت أحدث بدع الأسواق التجارية "المختخصة" بقرأها الكاريبيّة ومحميّاتها الهندية ومزارعاتها البولينيزية المعبأة جنباً إلى جنب تحت سقف واحد بالأسلوب القديم للفصل المؤسسى إلى مستوى من الكمال لم يتحقق من قبل إلا في حدائق الحيوان .

ومع ذلك ظاهرة الغربة لا تقتصر على جيل المشكلات التفسيرية . ويتسم إفلات التصنيف الوعي بقدر كاف من الإزعاج ، إلا أنه يعد شيئاً أقل من كارثة طالما أمكن إحالته لمعرفة مفتقدة : لو تعلمت تلك اللغة!؛ لو كنت قد درست هذه العادات الغربية ! ... والمشكلات التفسيرية فى حد ذاتها لا تمحو الثقة فى معرفة اليقين السلوكي والوصول إليه ، بل تدعهما معاً . ولا تؤدى طريقة تحديدتها للعلاج كتعلم أسلوب آخر للتصنيف ومجموعة أخرى من التناقضات ومعانى مجموعة أخرى من الأعراض إلا إلى ترسیخ الإيمان بالنظام الجوهرى للعالم وخاصة فى القدرة على تنظيم المعرفة . فجرعة من الحيرة قد يسعد حيث ينتهي براحة الطمأنينة . وهذا كما يعلم كل سائح جزء أساسى من سحر الرحلات الخارجية ، فكلما زارت غرابتها كانت أفضل . والاختلاف شيء يمكن التعايش معه . والمختلف ليس مختلفاً فى الحقيقة . "فهناك" مثل "هنا" - مجرد عالم آخر منظم يسكنه إما أصدقاء أو أعداء بلا مهجنين يشوهون الصورة ويشوشون الفعل .

ومع ذلك فلا مجال لوصف الأغراط بأنهم "لم يتحدد مصيرهم بعد"؛ فهم من حيث المبدأ غير قابلين لتحديد مصيرهم، وهو ذلك "العنصر الثالث" الذى لا ينبغى أن

يكون . والمهجنون الحقيقيون أو "الوحوش" ليسوا مجرد "غير مصنفين" ، بل غير قابلين للتصنيف ؛ لذا فهم لا يشكون في هذا التناقض بعينه هنا والآن ؛ بل يشكون في التناقضات من حيث هي تناقضات، أى في مبدأ التناقض نفسه وما يوحي به من انقسام . وهم يكشفون القناع عن زيف التقسيم وأصطناعه - فهم يدمرون العالم. وهم يدمون نطاق الضيق المؤقت الناجم عن "عدم معرفة كيفية الاستمرار" في حالة شلل نهائى . ولابد من اعتبارهم من المحرمات ولابد من نزع سلاحهم وقمعهم ونفيهم ماباً أو ذهنياً - والا فعلى الدنيا السلام .

ولا يعود الفصل الإقليمي والوظيفي كافياً بمفرد أن يتحول غير المألف إلى غريب يصفه شيميل (Simmel, 1971: 143) بأنه «الإنسان الذي يأتي اليوم ويقيم غداً». والحقيقة أن الغريب هو من يأتي الإقامة في أرض "بعيدة" أو الرحيل، لذا فهو يتحدى العزل المكانى والزمانى. فيدخل الغريب عالم الحياة ويستقر فيه، وبذلك فإن كل هذه سمة سلبية للعدو - فعلى خلاف الحال مع "غير المألف" يصبح السؤال هو ما إذا كان صديقاً أم عدواً. فقد دخل عالم الحياة دون أن يدعوه أحد، وبذلك فهو يضمنى في موقف المتلقى لمبادرته و يجعلنى هدفاً لفعل هو فاعله. ولكن على خلاف العدو "المباشر" الآخر، فهو لا يوضع على مسافة آمنة ولا على الجانب الآخر من جبهة القتال. والأسوأ أنه يدعى الحق في أن يكون موضع مسئولية، وهى السمة الشهيره للصديق. وإذا فرضنا عليه وضع الصديق/ العدو فإنه يتعرض لسوء التقدير والمغالاة فيه. وهكذا فإن يكشف فشل التناقض نفسه . فهو خطر دائم على نظام العالم .

إلا أن هذا ليس هو السبب الوحيد. فهناك أسباب أخرى . فهناك مثلاً الخطيئة التي لا تنسى ولا تغفر والتي تمثل في القول بأنه كان قد دخل نطاق عالم الحياة في لحظة يمكن تحديدها بدقة. فهو لم ينتقم "مبديئاً" و"أصلاً" "منذ البداية" ، "منذ عهد بعيد". وذكرى حدث مجيئه تجعل من وجوده نفسه حدثاً تاريخياً وليس إحدى حقائق الطبيعة . وعيوره من الحدث الأول إلى الحدث الأخير ينتهك حدداً مهمماً على خريطة الوجود ويستحيل مقاومته ؛ ويرتفع مثل هذا العبور إلى حد الاعتراف بأن الطبيعة نفسها حدث في التاريخ وبالتالي فالاحتکام إلى النظام الطبيعي أو الحقوق الطبيعية لا يستحق معاملة متميزة . ولما كان وجود الغريب حدثاً تاريخياً وله بداية ، فمن المحتمل دائمًا أن تكون له نهاية . وللغرير حرية الرحيل ؛ وقد يجبر على الرحيل أو على الأقل قد يتم التفكير في حمله على الرحيل دون مخالفة نظام الأشياء . ومهما طالت إقامة الغريب فهي مؤقتة ، وهو انتهاء آخر للتقسيم الذي يتحتم الإبقاء عليه كما هو باسم الوجود الآمن المنظم .

وحتى في هذه الحالة، فنفور الغريب لا ينتهي . فالغريب يقوض دعائم النظام المكانى للعالم ، أى التعاون بين القرب الأخلاقي والطبوغرافي، أى حميمية الصديق وبعد العنو. والغريب يعكر صفو التوافق بين المسافتين المادية والنفسية، فهو قريب مادياً ولكن يظل بعيداً معنوياً. وهو يدخل إلى الدائرة الداخلية للقرب نوعاً من الاختلاف غير متوقع ولا يقبل إلا على البعد حيث يصبح من الممكن إما صرفه باعتباره غير ذى صلة أو رفضه بوصفه معادياً. ويمثل الغريب توقيعاً منفراً وبغيضاً بين القرب والبعد (Simmel, 1971: 45). ويمثل وجوده تحدياً لمصداقية نقاط التوجيه التقليدية والأنواع العالمية الخاصة بإقرار النظام. وقربه (كل قرب آخر وحسب قول ليتشيناس Levinas, 1982: 95-101) يوحى بعلاقة أخلاقية في حين أن بعده (كل بعد آخر وحسب قول إيراسموس Erasmus, 1974: 87) لا يسمح إلا بعلاقة تعاقدية، وهو ما يعد تنازلاً عن تناقض آخر مهم .

والنفور العملى يلى النفور الفكرى دائمًا . فالغريب الذى يأتى الرحيل يحيل ملاده المؤقت تدريجياً إلى وطن وخاصة حين يتراجع وطنه "الأصلي" الآخر نحو الماضي وقد ينمحى تماماً . ومن ناحية أخرى ، فهو يحتفظ (ولو من الناحية النظرية فقط) بحريته فى الرحيل وبذلك فهو قادر على رؤية الظروف المحلية بدرجة من الاتزان لا يقدر عليها أهل المكان . لذا فهناك توافق آخر بين المشاركة والعزلة أو بين الاندماج والحياد . والالتزام الذى يعلنه الغريب لا يوثق به ، لأنه يأتى بضمام أمان يتمثل فى سهولة الهرب ، وهو ما يحسده عليه المحليون لأنهم نادرًا ما يتوفرون لهم مثله .

وهكذا فخطيئة الغريب التى لا تغتفر هي عدم التوافق بين وجوده والوجودات الأخرى، وهو توافق ضرورى لنظام العالم؛ وانقضاضه المتزامن على العديد من التناقضات الحيوية يفيد في الجهد الدائب للتنظيم. وهذه الخطيئة هي التي تظهر في تكوين الغريب باعتباره حاملاً للتناقض ومجسداً له؛ والحقيقة أن الغريب شخص مصاب بصلة التناقض المضاعف التي لا بواه لها . وقد يمثل النموذج الأصلى "الملرق" le visquex عند سارتر أو "المولح" slimy عند ميري لوجلاس، وهو كيان يجلس منفوج الساقين وراء حاجز حصين (أو بالأحرى مادة سكت فوقه وجعلته لزجاً) يضع خطأ حدوبياً يعد حيوياً في بناء نظام اجتماعي بعينه أو عالم بعينه . وما من تصنيف مزبور يمكن أن يتداخل مع تجربة مستمرة غير متميزة للواقع. والتعارض الناجم عن الخوف من الغموض يصبح هو المصدر الأول للتناقض. وفرض أى تصنيف يؤدى إلى الشنوذ (وهي ظواهر لا ت تعد "شازة" إلا إذا امتدت فوق التصنيفات التي يعتبر بقاها منفصلة هو مغزى النظام). وهكذا «فإن أية ثقافة لا بد أن تواجه أحدهاً تتحدى فرضياتها . وهي لا تستطيع أن تتجاهل الشنوذ الناجم عن مخططها إلا بالمجازفة بفقدان الثقة»

(Douglas, 1966: 39) . وليس ثم شنوند أشد خروجاً عن المألوف من الغريب . فهو يقف بين الصديق والعدو، بين النظام والفوضى ، بين الداخل والخارج . وهو رمز لخيانة الصديق ، ولكر العدو ، ولقابلية النظام للخلل ، ولقابلية الداخل للاختراق .

مقاومة اللا تعریف

يقال عن الجماعات الصغيرة قبل الحديثة التي كانت تمثل في نظر معظم أفرادها العالم الذي يدرج فيه عالم الحياة بأسره إنها كانت تتميز بـ "الألفة الاجتماعية المكثفة". إلا أن هذا الحكم العام يتم تفسيره بصورة شتى أكثرها شيوعاً هو أن "الألفة الاجتماعية المكثفة" يساء تفسيرها بأنها الحميمية والتواافق الروحي والتعاون مجرد من المصلحة؛ أي كصداقة بلا عداء أو بعده مكتوب. إلا أن الصداقة ليست هي الشكل الوحيد للتواصل الاجتماعي؛ فالعداء له وظيفة أيضاً. والحقيقة أن الصداقة والعداء يشكلان معًا الإطار الذي يصبح التواصل الاجتماعي فيه ممكناً. وـ "الألفة الاجتماعية المكثفة" الماضية تذهبنا بـ "تميزها عن حالتنا لا لأنها كانت تعرف قدرًا من الود أكبر مما نعرفه في عالمنا، بل لأن عالماها كان يزخر بالأصدقاء والأعداء – والأصدقاء والأعداء فقط. ولم يكن هناك مكان في عالم الحياة للغرباء الذين يتم توصيفهم بصورة سلبية. وهذا نشأت المشكلات الدلالية والسلوكية التي تنجم حتماً عن تناقض الصديق/ العدو، ولكنها كانت نادرة وكان يتم التعامل معها بسرعة وكفاءة بالثنائية التي يحيزنها التناقض. وكان المجتمع يدافع بكفاءة عن ألفته الاجتماعية المكثفة بالتعجيل بإعادة تصنيف الغرباء القلائل الذين يتصادف دخولهم إلى فلكه سواء كأصدقاء أو كأعداء. ولم تكن الغربية تمثل تحدياً حقيقياً للثنائية المحكمة للعالم، بل مجرد محطة مؤقتة.

وكل التصنيفات فوق الفردية هي أولاً وفي معظمها عمليات تنظيم للأصدقاء والأعداء، والخطوط التي تفصل بين الأعداء والأصدقاء منسقة بحيث يكون العديد من الأفراد لهم نفس الأعداء والأصدقاء. أي أن الأفراد الذين لهم فئة أو جماعة مشتركة من الأعداء يتعاملون فيما بينهم كأصدقاء، وكانت هذه هي كل الحكاية بالنسبة للجماعات التي تتميز بـ "الألفة الاجتماعية المكثفة". وكان يمكن أن تظل هذه هي كل الحكاية طالما كانت إعادة تصنيف الغرباء في فئة أو فئتين متناقضتين من الأصدقاء والأعداء عملية يسيرة وفي سلطة الجماعة .

والشرط الأخير لا يتتوفر في البيئة الحضرية الحديثة، فهي تتميز بالفصل بين الكثافة المادية والألفة الاجتماعية المكثفة. ويظهر الغرباء داخل حدود عالم الحياة ويرفضون الرحيل (ولو أنه يمكن للمرء أن يحتفظ بالأمل في رحيلهم في نهاية الأمر). وهذا الوضع الجديد لا ينبع بالضرورة من ازدياد القلق والتنقل. فالتنقل نفسه هو الذي

ينشأ في الحقيقة عن عملية "توحيد النسق" التي تفرضها الدولة على نطاق أوسع من أن يتم استيعابه ودمجه بالأساليب القديمة للتقسيم والتصنيف المستخدمة عند الأفراد. والغرباء الجدد ليسوا زائرين وتلك الأنواع من الفموض على السطح الظاهر للواقع اليومي هي التي يمكن تحملها طالما ظل الأمل قائماً في أنهم سينزاحون غداً (ولو أن المرأة ليتمنى أن يقوم بذلك في الحال). وهم لا يحملون سيفاً ولا يبذلو عليهم أنهم يخفون تحت عباءاتهم خناجر (ولو أن هذا غير مؤكد). وهم ليسوا كالأعداء الذين يعرفهم المرأة، أو هكذا يزعمون؛ ولكنهم ليسوا كالأصدقاء أيضاً.

ويلتقي المرأة بأصدقاء على الجانب الآخر من مسئوليته؛ ويلتقي بالأعداء (إن وجدوا) عند حد السيف؛ ولكن ليس ثمة قاعدة واضحة لقاء الغرباء. فلقاء الغرباء دائمًا يمثل تناقضاً؛ فهو يرمي لعدم توافق بين القواعد تثيره حالة الغريب المشوشتة. والأفضل ألا يلتقي المرأة بغربياء على الإطلاق. وحين لا يمكن المرأة من تفادي الفراغ الذي يشغلونه أو يشتراكون فيه، فإن ثانى أفضل الحلول هو اللقاء الذى لا يعد لقاء تماماً، لقاء يتظاهر بأنه ليس لقاء، أو "لا لقاء" (Vergegnung) حسب تسمية بوير فى مقابل اللقاء (Begegnung). وفن اللالقاء هو مجموعة من أساليب نزع السمة الأخلاقية من العلاقة بالآخر. وتأثيره الكلى هو إنكار الغريب كمفعول وكفاعل أخلاقي؛ أو بالأحرى استبعاد المواقف التى يمكن أن تضفى مكانة أخلاقية على الغريب . إلا أن هذا بديل ضعيف لمثال ربما فقد ، ولكنه يستحيل تحقيقه بـأى حال ؛ فحين لا يجد التناقض بين الصديق والعدو أى تحد وبذلك يمكن تعزيز تكامل عالم الحياة بالتفريعات الدلالية والسلوكية التي يلجأ إليها أفراد الجماعة .

والنول القومية، ككل المجتمعات الاجتماعية الأخرى سواء الإقليمية أو غير الإقليمية التي تخلد نفسها، تصنف الأصدقاء والأعداء. ولكنها بالإضافة إلى هذه السمة الكونية تستبعد الغرباء أو تحاول على الأقل. ويقول جون برولى (John Breuilly, 1982: 343) إن الإيديولوجيا القومية «ليست تعبيراً عن الهوية القومية (فليس ثمة طريقة عقلانية تثبت ذلك) ولا هي بدعة تعسفية ابتدعها القوميون لأهداف سياسية. فهي تنشأ من الحاجة إلى الاستفادة من الترتيبات الاجتماعية والسياسية المعقّدة». وما ينبعى الاستفادة منه في المقام الأول وبالتالي "يمكن التعايش معه" هو موقف لا تتطبق عليه القسمة التقليدية إلى أعداء وأصدقاء وبالتالي يتم التنازل عنها كدليل ضعيف لفن التعايش . فقد وضعت الدولة القومية أصلاً للتعامل مع مشكلة الغرباء لا الأعداء . وهذه السمة هي التي تميزها عن سائر الترتيبات الاجتماعية فوق الفردية الأخرى .

وعلى خلاف القبائل ، تمد الدولة القومية سيطرتها لتشمل أرضاً إقليمية قبل أن تطالب الناس بطاعتها . وإذا استطاعت القبائل أن تضمن التصنيف الجماعي اللازم للأصدقاء والأعداء من خلال عملية الجذب والطرد وانتقاء الذات وتمييز الذات ، فلابد للدول القومية الإقليمية أن تفرض الصداقة حين لا تنشأ من تقاء نفسها . ولابد للدول القومية أن تصلح نقصان الطبيعة (أن تخلق بنفسها ما فشلت الطبيعة في تحقيقه) . والتصنيف الجماعي للصداقة في حالة الدولة القومية يتطلب جهداً واعياً وقوة ، كحشد التضامن مع جماعة افتراضية (وهو مصطلح وضعه بيينديكت أندرسن Benedict Anderson, 1983) وعملة النماذج الإدراكية/السلوكية التي ترتبط بالصداقة في حدود النطاق . والدولة القومية تغير تعريف الأصدقاء إلى محليين ؛ وتتأمر بمد الحقوق المكفولة "للأصدقاء فقط" لتشمل كل المقيمين على أرضها الإقليمية الخاضعة لحكمها ، سواء المأهول منهم والغريب . والعكس صحيح ، فهي لا تمنح حقوق الإقامة إلا إذا كان مد نطاق حقوق الصداقة مرغوباً (ولو أن الرغبة غالباً ما تتخفى في شكل "جنوى") . لذلك فالقومية تسعى إلى الدولة ، والدولة تفرز القومية . ولذلك قطوال الحقبة الحديثة التي امتدت لمدة قرنين حتى الآن ، نجد أن القومية بدون الدولة يعتورها الخلل والعجز - تماماً - كالدولة بدون القومية، فلا مجال لتصور إحداهما بدون الأخرى .

وقد ورد في كل التحليلات المتعلقة بالدولة الحديثة أنها «سعت للحد من الولاءات والانقسامات داخل البلاد أو استبعادها لأنها قد تقف حجر عثرة في طريق الوحدة الوطنية» (Schafer, 1955: 119). كما تعمل الدول القومية على تشجيع "المحلية" وتعزّز رعایاها باسم "الأهالي" أو "المحليين". وهي تطبق التجانس العرقي والديني واللغوي والثقافي وتعلّى من شأنه، وتتنفس في دعاية لا تتوقف عن وحدة التوجهات. وهي تبني ذكريات تاريخية مشتركة وتبذل قصارى جهدها لقمع الذكريات العنيدة التي يصعب صهرها في تراث مشترك. وهي تبشر بوحدة الهدف ووحدة المصير. وهي تغدو العداء تجاه كل من يقف خارج الاتحاد المقدس (Alter, 1989: 7ff.). بعبارة أخرى فالدولة القومية تدعم التوحد. والقومية هي دين الصداقة ؛ والدولة القومية هي المعبد الذي يقتاد القطيع ويختضنه. والتجانس الذي تفرضه الدولة هو تطبيق الإيديولوجيا القومية .

يعبر بويد شافر (Schafer, 1955: 121) عن ذلك بقوله : «كان لابد من صنع الوطنين . وكانت الثقة التي أوليت للطبيعة كبيرة ، ولكنها لم تؤتمن على صنع الناس بدون عن». وكانت القومية برنامجاً للهنسنة الاجتماعية، وكانت الدولة القومية هي مصنوعها . وقد أسند للدولة القومية منذ البداية دور البستانى الجماعي المكلف بزراعة الأحساس والمهارات التي ما كان لها أن تنمو بغيره . يقول فيخته في خطبه في عام ١٨٠٦ :

لابد للتعليم الجديد أن يقضى على حرية الإرادة في التربية التي يتولى زراعتها ، وأن يتبع بدأً منها الضرورة الصارمة في تغیر الإرادة، فالعكس مستحيل ... وإن أردت أن تؤثر فيه بأية صورة فلابد أن تفعل أكثر من مجرد التحدث إليه : فعليك أن تعيد خلقه بحيث لا يستطيع أن يريد إلا ما تريد له أن يريد (وردت في 83: 1960) (Kedouri,

وكان روسو ينصح ملك بولنده فيما يتعلق بطريقة صنع البولنديين بقوله :

«التعليم هو الذي يجب أن يصيغ الروح الوطنية ويووجه آراء الناس وأنواقهم بحيث تتملّكم الوطنية برغبتهما وبالضرورة . وحين يفتح الطفل عينيه لأول مرة يتبين أن يرى الوطن ، ولا يتبين له أن يرى غيره حتى مماته... وفي سن العشرين يتبنّى البولندي أن يكون بولندياً ولا شيء غير ذلك... ولابد للقانون أن يحدد مضمون دراسته وتنظيمها وشكلها . ولا يتبين للمعلمين أن يكون غير بولنديين » (Rousseau, 1953: 176-7)

ولو تمكنت الدولة القومية من بلوغ هدفها لما بقي غرباء في عالم حياة السكان الذين تحولوا إلى أهالي محليين ثم إلى وطنيين؛ لما كان هناك سوى السكان المحليين وهم أصدقاء ، والأجانب وهم أعداء محليين أو احتماليين. والأهم أن أية محاولة لاستيعاب المغايرة العرقية والدينية واللغوية والثقافية أو تغييرها أو تعديلها أو دمجها وتتنويبها في الكيان المتجلّس للأمة لم تتحقق نجاحاً غير مشروط حتى الآن. فكانت بوتفقات الصهر إما خرافات أو مشروعات فاشلة. وكان الغرباء يرفضون القسمة المتساوية إلى "نحن" و"هم" ، أى أصدقاء وأعداء ، وظلوا غير محددين بصورة عنيدة. وتنامت قوتهم العددية مع تصاعد جهود التشعيّب، كما لو كان الغرباء "نفايات صناعية" تنمو بكثافة مع كل زيادة في إنتاج الأصدقاء والأعداء؛ وهي ظاهرة نشأت عن ضغوط الاستيعاب والدمج التي كانت تهدف إلى التخلص منها. وكان لابد من دعم العنوان على الغرباء وتعزيزه وإمداده بعدد كبير من الأساليب منذ البداية بهدف المساعدة على التعايش طويلاً المدى أو ربما الدائم مع الغرباء ، وقد كان .

الدمج أو شن الحرب على التناقض

الدمج بمعناه الحرفى هو توحيد الشكل. وفي فترة ما من القرن السابع عشر اتسع نطاق المصطلح ليشمل أكثر استخداماته الاجتماعية الحالية شيوعاً وانتشاراً. ومنذ ذلك الوقت بدأ تطبيق المفهوم بحرية وعلى نطاق واسع. وكغيره من المصطلحات التي نشأت من تجربة الحداثة الناشئة ومن تسمية الممارسات التي لم تكن لها تسمية حتى ذلك الوقت، فتح هذا المصطلح عيون العصر على جوانب لم تكن تلاحظ من قبل عن الأماكن والعصور البعيدة. وكانت العمليات التي حاول المصطلح الجديد أن يصوغها قد تم التفكير فيها والعنور عليها وتوثيقها في المجتمعات الماضية التي لم يكن

وعيها يشتمل على المفهوم ولا على الرؤى التي أيقظها. وكان الفعل الوعي ذو الإطار التاريخي قد "تجدد من تاریخته" إن صع التعبير ويتم تصوّره كعملية عالمية تميز الحياة الاجتماعية بأسراها. وتبين فجأة أن الاختلاف بين أنواع السلوك الإنساني في كل زمان ومكان قد بدأ يتلاشى أو يخفت، وأن البشر على اختلاف عاداتهم إذا عاشوا متحاوريين فإنهم يتشاربون في سلوكياتهم بمرور الوقت؛ فتتوارى بعض العادات لتفسح المجال لغيرها تدريجياً بحيث ينبع عن ذلك المزيد من التوحد. وكان هذا المفهوم يتعارض تماماً مع تصوّر حديث لم يتم تمحيصه من قبل ثم طواه النسيان حالياً وأصبح يدرج ضمن ما قبل الحديث، وهو الاعتراف بثبات الاختلاف وكان يعتبر ثبات الحال "فضيلة، وكان يجرم المحاكاة وعيور الحسود، وكان يعتبر الاختلاف والاتزان من حقائق الحياة التي لا تستدعي التصرف حيالها أكثر مما تستدعي عواصف الرياح أو ثلوج الشتاء .

وإذا كان الأصل المجازى لمصطلح "ثقافة" موثقاً فإن هذا لا يصدق على مفهوم الدمج، وهو أمر يوسع له، لأن بدايات الاستخدام الحديث "للدمج" تقدم مفتاحاً فريداً للتأثيرات السسيولوجية للمصطلح ، أى كشف استراتيجيات الفعل الاجتماعي باعتباره تعبيراً يتم البحث عنه أصلاً في المجاز المستعار لمجرد الاختباء فيما بعد وراء تفسيراته الجديدة ؛ ، وكشف جوانب من الاستراتيجيات التي جعلت المصطلح المستعار "صالحاً" أصلاً . ونعرف من قاموس الانجليزية القديمة أن أقدم استخدام مدون لمصطلح "دمج" والذي سبق التطبيقات المجازية اللاحقة بقرن كان بيولوجيًّا . ففي السرد البيولوجي للقرن السادس عشر (قاموس الانجليزية القديمة يسجل العام ١٥٧٨ باعتباره تاريخ أول استخدام موثق له) كان هذا المصطلح يشير إلى فعل الاستيعاب والاحتواء اللذين تمارسهما الكائنات الحية. فكان "الدمج" يرمز للتحول ولم يكن تغييراً موجهاً ؛ كان فعلاً يمارسه الكائن الحي على بيئته السلبية. وكان معناه "التحول إلى جوهر من نفس طبيعته" ؛ "تحول حيوان أو نبات من مادة دخيلة إلى سوائل وأنسجة تماثل سوائله وأنسجته" . وترجع أولى الاستخدامات المجازية للمصطلح إلى عام ١٦٢٦ ، أما المعنى فلم يتسع نطاقه ليصبح "توحيد الشكل" بدون تحديد إلا قبل أواسط القرن الثامن عشر . أما الاستخدام المعاصر الذي تحول المعنى فيه نحو "الجوهر المستوعب" وبعيداً عن الكائن الحي المتحول فهو متاخر ولم يتم تداوله إلا حوالي عام ١٨٣٧ .

ويبدو أن ما أضفى جاذبية على المصطلح لدى من كانوا يبحثون عن اسم للمارسات الاجتماعية الجديدة هو اللا تماثل الذي ينطوى عليه والاتجاه الواحد المحدد للعملية. وكان "الدمج" باعتباره جزءاً من السرد البيولوجي يرمي إلى نشاط الكائن المتحول الذي يخضع أجزاء من البيئة لاحتياجاته وذلك بتحويلها بحيث تتماثل مع

"سوائله وأنسجته" (الكائن الحى باعتباره السبب النهايى والسبب الشكلى والسبب الفعلى للعملية وناتجها). وكانت الصورة المجازية التى يثيرها المفهوم هى صورة كائن حى نشط يضفى شكله وسماته على شيء مختلف عنه ، وهو يفعل ذلك بإرادته ولأغراضه الخاصة ؛ صورة عملية مر فيها شكل الكائن الآخر وسماته بتحول جذري ، بينما احتفظ الكائن "فاعل الدمج" بهويته . وهذه الصورة المجازية هى التى جعلت المفهوم البيولوجي مناسباً لوظيفته الاجتماعية والدلالية الجديدة .

وقد لحقت الوظيفة المجازية للمفهوم بالتوجه المستحدث نحو توحيد الشكل والذى عبرت عنه الحملة الثقافية الشاملة التى أطلقتها الدولة القومية الحديثة الجديدة . وكان هذا التوجه تذيراً بظهور الالتسامح تجاه الاختلاف .

كانت سلطة الدولة الحديثة تعنى تجريد إدارة الذات الجماعية وأدليات تخليد الذات المحلية أو المركزية من سلطتها؛ ومن ثم كانت تعنى إضعاف الأسس الاجتماعية للهياكل وأنماط الحياة الجماعية أو المركزية، وهو ما أدى بدوره إلى كسر الآلية و"ثبات الحقائق" اللذين كانت أنماط السلوك الإنسانى تستنسخ وتصان بهما . وقد أسلوب البشري مظهرها الطبيعي؛ كما تلاشى توقع استمرار سير الطبيعة فى مسارها حتى إذا تركت لأدلياتها الخاصة بها . ويتفكك العمود الفقري للتکاثر الذاتى الجماعى ، تحيى على سلطة الدولة الحديثة أن تشارك فى الإدارة المدرسة للعمليات الاجتماعية على نطاق غير مسبوق . وكان عليها أن تخلق ما كان ينشأ من تلقاء نفسه فيما مضى . ولم "تستول" على وظيفة الجماعات المحلية وعلى سلطتها ؛ ولم "تركت" السلطات التى كانت موزعة فيما مضى . وأخذت على عاتقها مهمة تكوين نوع جديد تماماً من السلطة والطموح وعلى نطاق غير مسبوق (انظر Bauman, 1987: 4 Chapters 3, 4).

كان الطموح يتوجه إلى اصطناع ما لم يكن متوقعاً من الطبيعة أن توجده أو بالأحرى ما لم يكن يتبينى السماح لها بأن تقدمه . وكانت الدولة الحديثة سلطة تنظيمية بمعنى تحديد الفارق بين النظام والفووضى وغريبة الملائم من غير الملائم وإضعفاء الشرعية على نمط دون غيره . فتروج الدولة الحديثة لبعض النماذج وتستبعد كل ما عداها . أى أنها كانت تشجع التمايز والتوحد . وكان مبدأ وجود قانون موحد لكل من يقيمهون فى إقليم ما وهوية للمواطن يدل على أن أفراد المجتمع باعتبارهم موضع اهتمام الدولة لا يتميز أحدهم عن الآخر أو هكذا يعاملون على الأقل . وينفس المنطق فإن أية سمات مميزة لبعض الفئات كانت غير مشروعة ، بل كانت تثير القلق وتدل على عدم إتمام مهمة بناء النظام .

وهكذا فالدمع في جوهره كان إعلاناً للحرب على الخصائص والسمات الأجنبية. والأهم أن إحدى فئات المجتمع كان يكلف بممارسة حق احتكارى بتعريف بعض الفئات الأخرى وسماتها بأنها أجنبية. وكانت هذه واحدة من الفقرات العديدة في المخطط العام لاستبدال الحالة الطبيعية للأشياء بنظام وضعى مصطنع؛ لذا فقد كان على واضعيه أن يمارسوا حقاً احتكارياً لفرز الفئات "المناسبة" من "غير المناسبة" أو التي "تستحق" من تلك التي "لا تستحق"، وأن تضع الشروط التي يتم من خلالها العبور من الفئة الأخيرة إلى الأولى .

وكان الدمج فوق هذا وذاك تاكيداً غير مباشر على التركيبة الهرمية الاجتماعية والتوزيع القائم للسلطة. فكان يفترض تفوق أحد أنماط الحياة وتدنى نمط آخر؛ وكان يجعل من التفرقة بينهما حقيقة ثابتة يتخذ منها منطلقأً لكل حوار، وبذلك فقد أمنها من أي تمحيص وتحدى. وكان يطبق هذه التفرقة بارجاع السبب في التفرقة ضد الفئات "الأدنى" في بنية السلطة إلى نفائس في طبيعتها وإلى "غيريتها" نفسها. وكان قبول الدمج كرؤية وإطار لاستراتيجية الحياة يعادل الاعتراف بالتركيبة الهرمية وشرعيتها وفوق هذا وذاك بثباتها .

كما كانت رؤية الدمج وخطته سلاحاً مهماً في جهود الدولة الحديثة الramia لإضعاف تمسك جبهة المقاومة وقوة مؤسسات التحكم الاجتماعي المنافسة التي حددت طموحها في السيادة المطلقة. فكان يتم تعريف تدنى "الأجنبي" وفرضه وتطبيقه كإحدى سمات الفئة كل، أي لنمط حياة جماعي باكمله. ومن ناحية أخرى كانت محاولة الإفلات من التصنيف والوصم من خلال قبول نمط حياة غير موصوم تمت لتشمل الأفراد. فكان الدمج دعوة تشمل أفراد الفئات الموصومة لتحدي حق تلك الفئات في فرض المقاييس الصحيحة للسلوك. وكانت المحاولة تشمل كل القوى الجماعية وتمثل تحدياً لها. فقد كان الدمج تمريناً على نزع الثقة من المصادر الجماعية المنافسة للسلطة الاجتماعية وتجريدها من قوتها. وكان يهدف إلى إضعاف قبضة مثل هذه الفئات المنافسة على أفرادها. أي أنه كان يهدف إلى إقصاء مثل هذه الفئات باعتبارها قوى منافسة فعالة .

وب مجرد تحقيق هذا الهدف - تجريد السلطات الجماعية من نفوذها وتفريح قواها التشريعية - كان يزول خطر التحدي الحقيقي لبنية السيطرة القائمة. فكان المنافسون يتجررون من قدرتهم على المقاومة ويدخلون في حوار فرصة نجاحهم فيه ضعيفة. فقد كانوا من الناحية العملية مجردين من أية قوة. وكان الأمر يترك للأفراد في أن يسعوا إلى محاربة الوصمة الجماعية لغيرية من خلال الوفاء بالشروط التي وضعها حراس أبواب الفئة السائدة . وكان الأفراد يتذرون تحت رحمة حراس الأبواب . فكانوا

يوضّعون موضع اختبار وتقدير الفئة السائدة التي كانت تسيطر على مفهـى سلوكـهم سـيـطـرةـ تـامـةـ .ـ وـمـهـماـ فـعـلـوـ وـمـهـماـ كـانـ المـصـودـ منـ أـفـعـالـهـ كـانـ يـؤـكـدـ سـلـفـاـ عـلـىـ الـقـرـةـ الـهـيمـنـةـ لـلـفـةـ السـائـدـةـ .ـ وـكـانـ تـكـالـبـهـمـ عـلـىـ الدـخـولـ فـيـ حدـ ذاتـهـ يـدـعمـ حـقـ الـفـةـ السـائـدـةـ فـيـ السـيـطـرـةـ تـلـقـائـيـاـ .ـ وـكـانـ الدـعـوـةـ الـقـائـمـةـ لـلـتـقـدـمـ بـطـبـ لـلـدـخـولـ وـالـاستـجـابـةـ إـيجـابـيةـ لـلـطـلـبـ تـدـعـمـ الـفـةـ السـائـدـةـ فـيـ مـوـقـعـ الـمـسـيـطـرـ عـلـىـ الـقـيـمـ الـمـنـقـوـقةـ وـالـوـصـىـ عـلـىـ وـصـاحـبـ الـصـلـاحـيـاتـ الـمـطـلـقـةـ فـيـهاـ بـنـفـسـ الـمـنـطـقـ الـذـيـ يـضـفـيـ الـجـوـهـرـ الـمـادـيـ عـلـىـ مـفـهـومـ الـتـفـوـقـ الـقـيـمـيـ .ـ وـكـانـ الدـعـوـةـ نـفـسـهـاـ تـثـبـتـ أـقـدـامـ الـفـةـ السـائـدـةـ فـيـ مـوـقـعـ الـسـلـطـةـ الـفـاصـلـةـ أوـ الـقـوـةـ الـتـىـ لهاـ صـلـاحـيـةـ وـضـعـ الـامـتـحـانـ وـتـقـوـيـمـ الـأـدـاءـ .ـ وـكـانـ أـفـرـادـ الـفـئـاتـ الـذـينـ يـعـنـ أـنـهـمـ بـوـنـ الـمـسـتـوـىـ يـتـمـ تـقـوـيـمـهـمـ بـعـدـ تـوـافـقـهـمـ مـعـ الـقـيـمـ الـسـائـدـةـ .ـ فـهـمـ "ـتـقـدـمـيـونـ"ـ إـذـاـ سـعـواـ لـمـحاـكـاـةـ النـمـاذـجـ السـائـدـةـ وـمـحـوـ كـلـ أـثـرـ لـلـنـمـاذـجـ الـأـصـلـيـةـ .ـ وـكـانـ يـوـصـمـوـنـ "ـبـالـتـخـلـفـ"ـ طـالـلـاـ اـحـتـظـوـاـ بـالـلـوـلـاءـ لـلـنـمـاذـجـ التـقـلـيدـيـةـ أوـ تـوـانـوـاـ عـنـ التـخلـصـ مـنـ روـاسـبـهـاـ .ـ

وـكـانـ الدـعـوـةـ تـوـجهـ كـدـلـيلـ عـلـىـ التـسـامـحـ .ـ إـلاـ أـنـ مـحـاـوـلـةـ الـدـمـجـ كـانـ تـسـتـمـدـ مـعـنـاهـاـ مـنـ تـصـلـبـ مـعـايـيرـ التـفـرـقـةـ أوـ مـنـ نـهـائـيـةـ الـحـكـمـ الصـادـرـ بـالـتـدـنـيـ أوـ مـنـ الـقـيـمـ الـمـنـشـقـةـ .ـ وـلـمـ يـكـنـ لـلـتـسـامـحـ -ـ بـمـعـنـىـ تـشـجـيعـ "ـالـتـوـجـهـاتـ الـقـدـمـيـةـ"ـ وـيـتـمـثـلـ فـيـ السـعـىـ إـلـىـ "ـالـتـحـسـنـ"ـ الـفـرـديـ -ـ أـىـ مـعـنـىـ إـلاـ إـذـاـ كـانـ مـقـايـيسـ الـتـقـدـمـ غـيرـ قـابـلـةـ لـلـنـقـاشـ .ـ وـفـىـ إـطـارـ سـيـاسـةـ الـدـمـجـ كـانـ التـسـامـحـ الـذـيـ يـسـتـهـدـفـ الـأـفـرـادـ يـرـتـبـطـ اـرـتـبـاطـاـ وـثـيقـاـ بـالـلـاـ تـسـامـحـ الـذـيـ يـسـتـهـدـفـ الـجـمـاعـاتـ وـقـيمـهـاـ وـقـوـتهاـ عـلـىـ إـضـفـاءـ الـشـرـعـيـةـ عـلـىـ قـيمـهاـ وـهـوـ الـأـهـمـ .ـ وـالـحـقـيـقـةـ أـنـ الـأـوـلـ كـانـ أـدـاـةـ أـسـاسـيـةـ فـيـ الدـعـمـ النـاجـعـ لـلـآـخـرـ .ـ

وـتـمـ تـقـدـيمـ الـحـرـمـانـ الـفـعـالـ لـلـسـلـطـاتـ الـبـدـيـلـةـ الـتـىـ تـضـعـ الـقـيـمـ وـالـتـضـفـىـ الـشـرـعـيـةـ عـلـىـ الـقـيـمـ مـنـ حـقـوقـهـاـ باـعـتـبارـهـ عـالـيـةـ الـقـيـمـ بـدـعـمـ مـنـ الـتـرـكـيـبـ الـهـرمـيـةـ الـقـائـمـةـ .ـ إـلاـ أـنـ الـعـالـيـةـ الـمـزـعـومـةـ لـلـقـيـمـ الـتـىـ تـمـ تـمـجيـدـهـاـ وـتـشـجـيعـهـاـ رـسـمـيـاـ لـمـ يـكـنـ لـهـاـ أـىـ أـسـاسـ مـادـيـ غـيرـ الـسـيـادـةـ الـمـحـمـيـةـ الـلـقـوـىـ الـتـىـ تـحدـدـ الـقـيـمـ .ـ وـمـاـ كـانـ أـكـثـرـ فـعـالـيـةـ هـوـ قـمـعـ مـصـادـرـ الـتـحـدىـ الـمـرـتـبـةـ ،ـ وـكـانـ الـفـرـصـةـ الـأـضـعـفـ هـىـ أـنـ تـسـتـدـعـيـ خـدـعـةـ الـعـالـيـةـ وـأـنـ تـنـكـشـفـ مـزـاعـمـ الـشـرـعـيـةـ الـمـطـلـقـةـ لـلـقـيـمـ الـمـزـعـومـةـ كـوـسـيـلـةـ لـاـحتـكـارـ السـلـطـةـ .ـ وـكـانـ مـدـىـ اـدـعـاءـ الـقـيـمـ الـسـائـدـةـ مـحـلـيـاـ لـشـرـعـيـةـ فـوـقـ مـحلـيـةـ يـمـثـلـ وـسـيـلـةـ لـلـحـفـاظـ عـلـىـ تـقـوـقـهـاـ الـمـطـلـىـ .ـ

الـسـعـىـ وـرـاءـ أـهـدـافـ وـهـمـيـةـ

مـنـ مـنـطـلـقـ مـشـرـوـعـ الـدـمـجـ الـضـخـمـ غـيرـ الـقـابـلـ لـلـتـطـبـيقـ،ـ يـمـكـنـ رـؤـيـةـ بـعـضـ جـوـانـبـ مـنـ الـجـمـعـ الـحـدـيـثـ لـمـ يـتـمـ إـلـقاءـ الضـوءـ عـلـىـهـاـ بـدـرـجـةـ كـافـيـةـ وـغـالـبـاـ مـاـ يـتـمـ تـجـاهـلـهـاـ وـعـلـاقـهـاـ الـمـضـطـرـبـةـ بـالـثـقـافـةـ الـحـدـيـثـةـ .ـ

إن الدمج بتميزه عن التبادل عبر الثقافى أو الانتشار الثقافى عامه يعد ظاهرة حديثة تماماً . وهو يستمد تميزه وأهميته من "التأمين" الحديث للدولة ، أى من التزام الدولة الحديثة بالتوحيد اللغوى والثقافى والإيديولوجى للسكان الذين يسكنون الإقليم فى ظل سلطتها القضائية . وكانت الدولة فى مثل هذه الحالة تميل إلى إضفاء الشرعية على سلطتها بالرجوع إلى التاريخ المشترك والروح المشتركة وإلى أسلوب حياة فريد وشامل - لا إلى عوامل عرضية (كالحق الملكي أو التفوق العسكرى) لا أهمية لها بالنسبة لأنماط الحياة المتنوعة للسكان من رعاياها .

كانت الفجوة بين التوحد الكامن فى فكرة الأمة والتغير الفعلى للأنمط الثقافية داخل النطاق الخاضع لإدارة الدولة الموحدة تشكل تحدياً ومشكلة تمثل رد فعل الدول القومية إزاعهما فى حملات ثقافية تستهدف تدمير الآليات الجماعية المستقلة لإفراز الوحدة الثقافية . وكانت الحقبة التى تكونت فيها الدول القومية تميز بالتعصب الثقافى والضيق بكل اختلاف . وكانت الممارسات التى انطلقت من النموذج الثقافى الذى تسانده القوة أو توافقت معه تماماً تؤول بائرتها دخيلة وتحمل فى طياتها عوامل دمار الوحدة القومية والسياسية فى آن .

وقد مزج تأمين الدولة (أو بالأحرى دولنة الأمة) مسألة الولاء والاستحقاق السياسى (وكانا يمثلان شرطين لمنح حقوق المواطن) بمسألة التوافق الثقافى . فمن ناحية، كان النموذج القومى المفترض بمثابة الهدف الأمثل للحملة الثقافية، ولكن كأن من ناحية أخرى يمثل المحك الذى تخترى به عضوية الأمة، وكانت الممارسات الشاملة تخضع للتفسير وتضفى عليها الصبغة الشرعية وتطبق على من لم ينجحوا فى الاختبار . وكانت النتيجة امتزاج المواطن والتوافق الثقافى؛ وكان الأخير شرطاً وفى الوقت نفسه وسيلة للحصول على الأولى .

وفي هذا السياق، كان طمس التميز الثقافى واكتساب ثقافة مختلفة تدعمها الدولة يؤول باعتباره الأداة الأولى للتحرر السياسى . وكانت النتيجة حملة الفئات الطموحة سياسياً والمتقدمة من السكان "الغرياء" الساعية إلى الامتياز من خلال ممارسة الأنماط الثقافية السائدة ونبذ الممارسات الثقافية لجماعاتهم الأصلية . وكان احتمال الحصول على المواطنـة السياسية الكاملة هو المصدر الرئيسي لقوة خطة الإحلال الثقافى .

وقد وضعت حملة الإحلال الثقافى الهوية الظاهرية للسياسة والثقافة موضع الاختبار وكشفت التناقضات التى أثقلت كاهل الدمج والتى ثبتت على المدى الطويل مسئوليتها عن الفشل الذى منيت به خطة الدمج .

(أ) كان الدمج الثقافي مهمة ونشاطاً فرديين في جوهره، في حين أن كلاً من التفرقة السياسية والتحرر السياسي كانا ينطبقان على الجماعة "الغربية" (أو المستبعدة) ككل. ولما كان من المحتم للإحلال الثقافي أن يتقدم ويشمل مختلف فئات الجماعة بدرجات متفاوتة وبسرعات متباعدة ، كانت الفئات المتقدمة تتراجع بسبب عرقلة الفئات المتأخرة نسبياً. ولم يكن قطع الصلات بالجماعة يقدم أي مخرج من المأزق، حيث كان النضج الجماعي الكافي للقبول يقاد بمدى قوة أضعف نقاطه كما تقاد حمولة الجسر . ومن ناحية أخرى فالتصريف كمسار ثقافي أو مبشر بالنيابة عن الثقافة السائدة بغرض التعجيل بالتحول الثقافي أو التناقض للجماعة المحلية ككل عزز وحدة المصير بين الفئات التي تنازلت عن ثقافتها والفئات "الغربية ثقافياً" من الجماعة وزاد من عنق الشروط المتعنتة أصلاً للقبول السياسي .

(ب) اصطدام الطابع المكتسب للسمات الثقافية المكتسبة في عملية التناقض بالطبيعة الموروثة للعضوية القومية المختبئة وراء معادلة الثقافة المشتركة . وقد أدى تشابهها الثقافي إلى جعل الغرباء المتحولين ثقافياً مختلفين عن غيرهم ، فهم "ليسوا مثمنا تماماً" ومتهمين بالازدواجية وربما سوء الطوية أيضاً . وبذلك كان الدمج الثقافي في إطار الدولة القومية هازماً لنفسه . ولم تتمكن الجماعة القومية من الحفاظ على شكلها كامة إلا من خلال إنكار وجود أساس ثقافي فقط أى مصطنع . وكانت تستمد هويتها من خراقة وحدة الأصل والطبيعة . وكان الفرد عضواً فيها أو لم يكن ؛ فلم يكن المرء مخيراً في أن يكون عضواً فيها .

(ج) وعلى الرغم من أن الدمج أدى إلى اغتراب ممثليه عن جماعتهم الأصلية فإنه لم يؤد إلى تقبل كامل وغير مشروط لهم من جانب الأمة السائدة. وقد وجد المندمجون أنهم لم يندموا إلا في عملية الاندماج نفسها، ولم يقادوهم مشكلاتهم وهمومهم ومتاعبهم سوى أمثالهم من المندمجين الآخرين. وبعد أن رحل المندمجون عن جماعتهم الأصلية وفقوا انتقاماتهم الاجتماعية والروحية السابقة هبطوا وسط جماعة أخرى - "جماعة المندمجين" - لا نقل اغتراباً وتهميشاً عن تلك التي فروا منها. وهنا تمت صياغة رؤية المندمجين العالم من التجربة المشتركة لجماعتهم الجديدة وشكلتها لغة خطاب تجري في معظمها في إطارها . وأبدت هذه الرؤية ميلًا نحو تأكيد الطابع "العالمي" للقيم الثقافية والثورة على كل "ضيق أفق". وقد ساعدت هذه الظروف على فصل تصوراتهم وفلسفتهم ومتلهم عن تصوراتهم وفلسفتهم ومتلهم "المحلية" وحالت دون سد الفجوة بصورة فعالة .

والمشروع الحديث للوحدة الثقافية يفرز الظروف التي تساعده على تنفيذه. كما أنه يوجد الدينامية النشطة غير المسبوقة التي تميز الثقافة الحديثة .

والنظام والفوضى فكرتان حديثتان نشأتا معاً عن انهيار العالم الذى تغيره قوى الغيب والذى لم يكن يعرف الضربة ولا الصدفة. هذا العالم الذى سبق التقسيم إلى نظام وفوضى يصعب وصفه. وسنحاول أن نسير غوره باستخدام عملية النفى ؛ فلنذكر ما لم يتتصف به ذلك العالم وما لم يكن يحتويه وما لم يكن على وعي به . فلم يكن ذلك العالم يعرف نفسه بلوصافنا . ولم يكن ليدرك ما نتحدث عنه. وكانت لحظة الإدراك ستمثل (وقد مثلت بالفعل) نذيرأً بقرب موته وبمولده الحادثة .

ويمكن لنا أن نفكر في الحادثة كعصر كان النظام - نظام العالم ونظام موطن الإنسان ونظام النفس الإنسانية ونظام الاتصال بين ثلاثتهم - فيه مسألة فكر أو اهتمام أو مسألة عملية واعية بذاتها . ولمزيد من الدقة (التاريخ الدقيق لظهورها محكم عليه أن يظل موضع جدل دائم ، والإصرار على تعريفه يعد في حد ذاته ظاهرة من ظواهر الحادثة غريبة على عملية تكونها) يمكن أن نتفق مع ستيفن كولنز الذى اتخذ فى دراسته (Stephen L. Collins, 1989: 4, 6, 7, 28, 29, 32) من رؤية هوبر عالمة على مولد الوعي بالنظام، أى الوعى الحديث ، أى الحادثة (والوعى كما يقول كولنز «يظهر على شكل إدراك النظام فى الأشياء») :

أندرى هوبر أن عالماً فى حالة تتفق كان طبيعياً وأن النظام لا بد أن وجده لتقييد ما كان طبيعياً ... والمجتمع لم يعد انعكاساً لشيء سبق تعريفه وخارجي وفيما وراء ذاته وينظم الوجود طبيعياً . وهو الآن كيان اسمى تتنظم الدولة المستقلة التى تتمثل نفسها... (بعد أربعين عاماً من وفاة إليزابيث) بدأ فهم النظام لا باعتباره شيئاً طبيعياً ، بل كشيء مصطنع من صنع الإنسان . والنظام باعتباره سياسياً واجتماعياً ... لا بد من تصميمه بحيث يقيد ما كان يبيو كلي الوجود (أى التتفق) ... وأصبح النظام مسألة سلطة ، والسلطة مسألة إرادة وقوة وحساب ... وكان الإيمان بأن الاتحاد بدعة بشرية كالنظام ضروريًا بالنسبة لإعادة صوغ مفهوم المجتمع،

وكولنز مؤرخ مدقق ويقطن لمخاطر الإسقاط، ولكنه لا يستطيع تجنب أن يعنو إلى العالم الهوبزى كثيراً من السمات التي تمثل عالمنا بعد الهوبزى - ولو بالإشارة إلى غيابها ؛ وبدون استراتيجية بهذه الوصف فإن العالم بعد الهوبزى يظل خاملاً وبلما معنى بالنسبة لنا . ولحمل ذلك العالم على الحديث إلينا فعلينا أن نكشف سر صمته ، لكي نكشف عما لم يكن ذلك العالم واعياً به . وعلينا أن نجبر ذلك العالم على اتخاذ موقف ظل غافلاً عنه ؛ وكانت هذه الغفلة هي التي جعلت منه عالماً مختلفاً ولا صلة بينه وبين عالمنا .

وهكذا فإن صح أننا نعلم أن نظام الأشياء ليس طبيعياً، فإن هذا لا يعني أن ذلك العالم بعد الهوبيزى الآخر كان يعتبر النظام من عمل الطبيعة، فهو لم يكن يفكر فى النظام أصلاً أو لم يكن يفكر فيه بالمعنى الذى نفكّر به اليوم. واكتشاف أن النظام لم يكن طبيعياً كان اكتشافاً للنظام نفسه. ولا يظهر مفهوم النظام فى الوعى إلا فى تزامن مع مشكلة النظام باعتباره مسألة تخطيط وفعل. وكان إعلان "لا طبيعية النظام" يدل على نظام يخرج من مكمن أو من اللاوجود أو من الصمت؛ وكانت الطبيعة هي صمت الإنسان. وإن صح أننا نرى النظام كمسألة تخطيط، فإن هذا ليس معناه أن ذلك العالم الآخر كان راضياً عن التخطيط وأنه كان يتنتظر أن يأتي النظام من تلقاء نفسه ويبقى دون عون. وكان ذلك العالم الآخر يحيا بدون بديل كهذا؛ وما كان سيصبح العالم الآخر لو كان يوليه فكره. وإن صح أن عالمنا يقوم على الشك في هشاشة جزر النظام المصطنعة التي هي من صنع البشر وسط بحر من الفوضى، فليس معنى هذا أن العالم الآخر كان يؤمن بأن النظام يمتد عبر البحر وفوق مجموعة الجزر البشرية على السواء؛ بل كان غير واع بالفارق بين الأرض والماء^(١).

يمكن القول إن الوجود حديث بقدر تشعبه إلى نظام وفوضى . والوجود حديث بقدر ما يشتمل على بديل النظام والفوضى .

وليس النظام موجهاً ضد نظام بديل ؛ وليس الكفاح من أجل النظام معركة بين تعريف وأخر أو بين طريقة لبيان الواقع وبين افتراض منافس. إنه معركة بين التعريف والغموض، بين الدقة الدلالية والتعارض ، بين الشفافية والإبهام ، بين الوضوح والتشوش. والنظام مشتبك على الدوام في حرب من أجل البقاء. وما لا يتطابق معه لا يعد نظاماً آخر ؛ فائي نظام هو النظام نفسه، ولا بديل عنه سوى الفوضى . و"الآخر" بالنسبة للنظام هو الجو الخانق لكل ما هو غامض وغير محدد وغير متوقع؛ والشك هو أصل كل خوف. والصور المجازية "للآخر" بالنسبة للنظام هي الغموض والتفكك والتناقض والتعارض واللامنطقية . والفوضى التي هي "الآخر" بالنسبة للنظام هي السلبية البحثة. إنها إنكار لكل ما يكافح النظام من أجله . وهذه السلبية هي التي تتكون إيجابية النظام ضدها. لكن سلبية الفوضى إحدى نواتج التكوين الذاتي للنظام أو أحد تأثيراته الجانبية أو نفياته ، ومع ذلك فهي الشرط اللازم لإيجابيته . وبدون سلبية الفوضى لا وجود لإيجابية النظام ؛ وبدون الفوضى لا وجود للنظام .

ويمكن القول إن الوجود حديث بقدر ما يتشعب بالشعور بأننا "نحن ودوننا الطوفان" . والوجود حديث بقدر ما يوجهه حافز تخطيط ما لا وجود له بغير ذلك ، أي تصميمه لذاته .

حيث يتحول الوجود الخام، الوجود المتحرر من أي تدخل ، الوجود غير المنظم، إلى طبيعة ؛ إلى شيء لا يتفق بمفرده مع بيئة الإنسان - شيء لا يوثق به ولا يترك لهواه ، شيء يمكن السيطرة عليه وإخضاعه ويعاد صنعه بحيث يتم تعديله وفقاً لاحتياجات الإنسان . شيء يوضع تحت الرقابة وتكتبه جماعة ويمكن احتواه وتحويله من حالة اللا شكل إلى حالة الشكل ببذل الجهد وبالالجوء إلى القوة . وحتى إذا تحدد الشكل سلفاً من جانب الطبيعة نفسها فإنه لا ينشأ من تلقاء نفسه ولا بقاء له دون حماية . والحياة وفقاً للطبيعة يحتاج إلى كثير من الجهد التخطيطي المنظم والرقابة اليقظة . ولا شيء أكثر اصطناعاً من الطبيعة ؛ ولا شيء أقل طبيعية من الالتزام بقوانين الطبيعة . والقوة والكبت والفعل الغائي يقف بين الطبيعة وذلك النظام المطبق اجتماعياً والذي يكون الاصطناع فيه هو الطبيعي .

ويمكن القول إن الوجود حيث يقدر ما تطبقه الهندسة الاجتماعية وتدعمه . والوجود حيث طالما قامت عليه وأدارت شئونه قوى تتسم بالقوة والاستقلال والذكاء . والقوى تكون مستقلة بقدر ما تطالب بحق إدارة شئون الوجود والدفاع عن هذا الحق ، وعن حق تعريف كنه النظام وتعریف الفوضى بأنها ما يمتنع عن التعريف .

كان العزم على الخوض في الهندسة الاجتماعية هو الذي أضفى على الدولة حداثتها . وكان التطبيق الحديث للدولة وجواهر السياسة الحديثة هو الجهد الرامي لإنهاء للتناقض ، أي دقة التعريف وإقصاء كل ما يستحيل تعريفه أو ما لا سبيل لتعريفه بدقة . و" الآخر" بالنسبة للدولة الحديثة هو أرض اللا إنسان أو الأرض المتنازع عليها ، أي غموض التعريف المبixin أو المفرط . ولما كانت سيادة الدولة الحديثة تمثل في القدرة على التعريف وتشبيت التعريفات ، فإن كل ما يعرف ذاته أو يراوغ التعريف الذي تضعه الدولة يعد مدمراً . و" الآخر" بالنسبة للسيادة هو التعتم والارتباك والاضطراب . ومقاومة التعريف يضع حدًا للسيادة ولسلطة ولقوة الدولة ذات السيادة والنظام . ومقاومة هي ما يلح في التنبية إلى التدفق الذي يتطلع النظام إلى احتواه ولكن دون جنوى ، ويحدود النظام وبضرورة التنظيم . وتنظيم الدولة يؤدي إلى الفوضى . إلا أن الدولة تحتاج إلى الفوضى لكي تواصل إيجاد النظام .

ويمكن القول إن الوعي حيث يقدر ما يصطبغ بالوعي بافتقار النظام إلى الجسم وتحركه لا كفاية مشروع الهندسة الاجتماعية ، بل لا جنواه أيضاً . والوعي حيث يقدر ما يكشف من طبقات متعددة من الفوضى تحت غطاء النظام الذي تسانده السلطة . والوعي الحديث ينتقد ويحذر وينبه . وهو ينشط للعمل بكشف القناع عن عدم فعاليته ؛ وهو يخلد انطلاقه التنظيمي بتجريد منجزاته من كل قيمة ويفضح أسرار هزائمه .

وهكذا فهناك علاقة حب وكراهية بين الوجود الحديث والثقافة الحديثة (بأشد أشكال الوعي بالذات تقدماً) أو تعايش مشحون بالحروب الأهلية . والثقافة في الحقبة الحديثة هي المعارضنة العنيفة والبقاء للملكة والتي تجعل الحكومة ذات جدوى . وليس هناك ود مفقود أو وفاق أو تشابه بينهما ؛ فليس هناك سوى احتياج مشترك واعتماد متتبادل وتكامل ينبع من التعارض الذي هو تناقض . ولا جدوى من تحديد ما إذا كانت الثقافة الحديثة تقوض دعائم الوجود الحديث أم تعززه ؛ فهي تقوم بكليهما معاً ؛ وهي لا تفعل كلّاً منها إلا مع الآخر . والتناقض هو إيجابيتها . والاختلال الوظيفي للثقافة الحديثة هو فعاليتها . وصراع القوى الحديث على النظام المصطنع يحتاج إلى ثقافة تستكشف حدود قوة المكر وقيودها . والصراع على النظام يغذى ذلك الاستكشاف ويغذى بيته على نواتجه . وفي أثناء هذه العملية يتخلّى الصراع عن غطريسته الأولية ، أي حب التشاين وليد السذاجة والجهل . ويتعلم بذلك منه أن يتعايش مع استمراريه وافتقاره إلى الجسم والى الإمكانيات . والأمل أن يتعلم في النهاية مهاراتين عسيرتين ، هما التواضع والتسامح .

إن تاريخ الحداثة هو تاريخ التوترات بين الوجود الاجتماعي وثقافته . والوجود الحديث يجبر ثقافته على معارضته . واللا وفاق هو الوفاق الذي تحتاج إليه الحداثة ، ومنه يستمد تاريخ الحداثة ديناميته غير المسبوقة . ولنفس السبب، يمكن اعتباره تاريخاً للتقدم أو التاريخ الطبيعي للإنسانية .

ملحوظة

هناك ثلاثة جوانب للتغيير المعاصر تدرج عادةً تحت مفهوم ما بعد الحداثة وربما تقصّ صحة التحليل السابق على مدة زمنية محددة، وهو مجرد احتمال .

١ - هناك اتجاه نحو "شخصية الجنسية" أو "تجريد الدولة من السمة القومية" أو بالأحرى نحو الفصل بين الدولة والأمة (فيما يشبه الفصل الذي شهدته القرن الماضي بين الدولة والكنيسة بصورة ما). وتوصف هذه العملية عند البعض بأنها "صحوة الإثنية". وهذا المصطلح الأخير يضع الانتعاش غير المتوقع للانتماءات الإثنية بين الأقليات القومية في الصدارة، وبذلك فهو يلقي ظللاً على ما قد يكون السبب الخفي لظاهرة الفصل المتنامي بين عضوية الأمة كوحدة سياسية والعضوية الإثنية (أو الوفاق الثقافي بوجه أعم) والذي يزيد كثيراً من جاذبيته الأصلية من برنامج الدمج الثقافي . ويرفع هذا الفصل بيته إلى إقامة أسس غير ثقافية وغير إيديولوجية بديلة لسلطة الدولة . وعلى الرغم من كل ما لذلك من مقاصد وأغراض عملية، فإن حقبة الحملات الثقافية التي تقودها الدولة في طريقها إلى زوال .

٢ - إن الثقافة نفسها بعد أن فقدت دورها الأساسي في خدمة التكاثر المنتظم وضمان الدمج الاجتماعي تحررت من قيود الاهتمام المتطفل للدولة وبدأت تحول إلى جزء من النطاق الخاص. وأصبحت الإثنية إحدى فئات الرموز أو "الاقطاب القبلية" العديدة التي تتكون حولها الجماعات المترنة المتحررة من المحاذير والتي يتم تقسيم الهويات الفردية وتكيدها بالرجوع إليها؛ لذا فلم يعد هناك الآن سوى القليل من قوى الطرد التي كانت تضعف الاندماج الإثنى . وهناك بدلاً منها طلباً قوياً على التميز الإثنى المعلن ولو بصورة رمزية أكثر من كونها مؤسسية .

٣ - وقد تفرز الاختلافات الإثنية في ظل هذه الظروف درجة من العداء والصراع أقل مما كانت تفرزه فيما مضى . صحيح أن مختلف جوانب عقدة كره الغيرية المرتبطة بعمليات ترسيم الحدود لا تزال نشطة ، إلا أن إعادة الترسيم المستمر للحدود التي تعد سمة أصلية للثقافة المعاصرة (بعد الحديثة) والسهولة التي يتم اجتيازها بها في غياب حرس الحدود الذين يستخدمهم الدولة يجعل صور العداء أكثر ضحالة وأقصر عمراً وأقل راديكالية . وبإعلان الدولة لعدم اهتمامها بالتعددية الإثنية ويتغافلها بذلك تناح للتسامح فرصة أفضل من أى وقت مضى .

وقد تحيل هذه الاتجاهات الثلاثة فيما بينها دراما حرب الدمج المعادية للتناقض إلى مسألة ذات منحى تاريخي قبل أن تصل إلى النتيجة التي كافحت من أجلها .

هامش

(١) ومن الأمثلة : إن الفرد لا يمر بتجربة العزلة أو الاغتراب (Collins, 1989: 21). والحقيقة أن الفرد في العالم قبل الحديث لم يكن يدرك غياب تجربة العزلة أو الاغتراب، ولم يمر بتجربة الانتماء والخصوصية والوطن والجماعية . فالانتماء يجر في أعقابه الوعي بالجماعية أو كون المرء جزءاً من كيان أكبر ; وبالتالي فالانتماء يشمل الوعي بافتقاره إلى اليقين وباحتمال العزلة وبالحاجة إلى التغلب على الاغتراب . وروبة المرء لنفسه باعتباره "غير منعزل" أو "غير مغترب" لا تقل حداثة عن تجربة العزلة والاغتراب .

المصادر والمراجع

- Alter, Peter (1989) *Nationalism* (translated by Stuart McKinnon-Evans). London: Edward Arnold.
- Anderson, Benedict. (1983) *Imaginary Communities*. London Verso.
- Barth, Frederick (1969) *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Differences*. Bergen: Universitet Ferlaget.
- Bauman, Zygmunt (1987) *Legislators and Interpreters*. Oxford: Polity Press.
- Breuilly, John (1982) *Nationalism and the State*. Manchester: Manchester University Press.
- Collins, Stephen L. (1989) *From Divine Cosmos to Sovereign State: An Intellectual History of Consciousness and the Idea of Order in Renaissance England*. Oxford: Oxford University Press.
- Derrida, Jacques (1974) *Of Grammatology* (translated by Gayatri Chakravorty Spivak). Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Derrida, Jacques (1981a) *Disseminations* (translated by Barbara Johnson). London: Athlone Press.
- Derrida, Jacques (1981b) *Positions* (translated by Alan Bass). Chicago: Chicago University Press.
- Douglas, Mary (1966) *Purity and Danger*. London: Routledge.
- Erasmus, Charles J. (1974) *In Search of the Common Good*. New York: Free Press.
- Kedouri, Elie (1960) *Nationalism*. London: Hutchinson.
- Levinas, Emmanuel (1982) *Ethics and Infinity, Conversations with Phillippe Nemo* (translated by Richard A. Cohen). Pittsburg: Duquene University Press.
- Rousseau, Jean Jacques (1953) *Considerations on the Present of Poland*. London: Nelson.
- Scafer, Boyd (1955) *Nationalism, Myth and Reality*. London: Gollancz.
- Simmel, Georg (1971) 'The Stranger', in *On Individuality and Social Forms* (original edition, 1908). Chicago: Chicago University Press.

زيمونت بورن يعمل أستاذًا لعلم الاجتماع بجامعة ليدز. وأحدث مؤلفاته بعنوان *الحداثة والهولوكوست the Holocaust* (١٩٨٩) .

نحو ثقافة عالمية؟

أنتوني سميث

إن المشكلة الأولية فيما يتعلق بمفهوم "ثقافة عالمية" هي مشكلة معانٍ مصطلحات. فهل نستطيع أن نتحدث عن "ثقافة" بصيغة المفرد؟ وإذا كان المقصود بلفظ "ثقافة" هو نمط حياة جماعية أو رصيد من المعتقدات والأنماط والرموز والقيم ، فإننا لا نستطيع أن نتحدث إلا عن "ثقافات" وليس مجرد "ثقافة"؛ فنمط الحياة الجماعية أو رصيد المعتقدات وما إلى ذلك كلها مفاهيم تفترض أنماطاً وأرصدة مختلفة في عالم من الأنماط والأرصدة ؛ لذا فإن فكرة "ثقافة عالمية" لا تتطابق عملياً إلا بين الكواكب. وحتى إذا كان المفهوم يتعلق ضمنياً بالبشر في مقابل سائر الأنواع ، فإن الاختلافات بين قطاعات البشر من ناحية نمط الحياة ورصيد المعتقدات تعتبر أكبر والعناصر المشتركة أكثر عمومية من أن تسمح لنا ولو بتصور وجود ثقافة عالمية .

ألا نستطيع أخيراً أن نحدد السمات المميزة لتلك الثقافة العالمية التي حلم بها الليبراليون والاشتراكيون على السواء وتطلعوا إليها منذ القرن التاسع عشر ؟ من المنظور التطوري كانت السمة المميزة للتاريخ هي النمو، النمو من حيث الحجم وعدد السكان والمعرفة وما إلى ذلك . وكانت الوحدات الصغيرة في كل مكان تتوارى لفسح المجال لمجتمعات ذات كثافة سكانية عالية على نطاق قاري ، حتى أن أكبر الدول القومية لم تكن سوى محطة مرحلية في ارتفاع البشرية . وكانت قدرة البشرية على التكيف عند المفكرين الليبراليين من ميل وسبنسن إلى بارسنز وسملسن تزداد في مراحل محددة حيث أدت الحادثة إلى تأكل النزعة المحلية وأوجدت مجتمعات ضخمة ومتعدلة ومشاركة كانت مرونتهما وشموليتها نذيراً بتوسيع كل الحدود والتصنيفات بين إنسانية واحدة^(١) .

وكان هناك أمل مماثل يراود الاشتراكيين على اختلاف مشاربهم. فعلى الرغم من أوجه الغموض العديدة التي تكشفت في الكتابات المتفرقة لكل من ماركس وإنجلز حول موضوع محظوظ تصنيفات البشر، فقد كان كلاهما يتطلع إلى ذبول الدولة القومية وتنويع

الثقافات الأدبية، وقد تقبل كلاهما وكل من جاء بعدهما من الشيوعيين الواقع الراهن للحدود والثقافات القومية وسلموا بالحاجة إلى إدارة الصراع الطبقي في إطار تلك الحدود، إلا أنهم كانوا يتطلعون إلى يوم تتمكن فيه الثورة الاشتراكية من صب قيم البروليتاريا في الثقافات العرقية والقومية وتسمو فيه البشرية على تصنيفاتها لون إلغائها رسمياً^(٢).

نشأة الثقافات عبر القومية

هذه الآمال هي التي عاودت الظهور بعد ١٩٤٥ من بين أنقاض أوروبا المقسمة والعالم. أما قبل ١٩٤٥ فكان لايزال من الممكن الإيمان بأن الدولة القومية المتوسطة الحجم هي معيار التنظيم البشري في الحقبة الحديثة وأن الثقافة القومية هي هدف البشرية وسمتها النهائية. وكان ظهور عالم قوامه شعوب سمة كل منها الاستقلال والتجانس والحرية وتعاون فيما بينها في عصبة الأمم هو أسمى غايات البشرية وضمانة العدالة السياسية من خلال التنوع والتعددية.

وجاءت الحرب العالمية الثانية لتقضى على هذه الرؤية وهذا الأمل. فقد كشفت إفلات عالم الأمم الذي افترضه القوميون وتقبله الكثيرون بحسن نية، وبينت مدى سطوة الإيديولوجيات "فوق القومية"، من عنصرية ورأسمالية وشيوعية على قطاعات عريضة من البشرية، وجاءت بهيمنة "القوى العظمى" أي الدول القارية المنتصرة في الحرب، وأزاحت "القوى الكبرى" السابقة إلى مرتبة متوسطة أو دنيا بين دول العالم.

وفي عالم ما بعد الحرب ، وهو عالم قوامه تكتلات القوى والمعسكرات الإيديولوجية، أعيد تقسيم البشرية ولكن بصورة ساعدت على إحياء الأمل في تجاوز أكبر عقبة نحو سياسة وثقافة عالمية حقيقة ، ألا وهي الدولة القومية . وفي عالم ما بعد الحرب كانت الدولة القومية فكرة عتيقة بالإضافة إلى النزعة القومية بكل طقوسها . ونشأت مكانها الإمبرياليتين الثقافتين الجديدين الشيوعية السوفيتية والرأسمالية الأمريكية إلى جانب نزعة أوروبية جديدة تكافح لإفساح مكان لنفسها بينهما. وهنا يمكن الأمل في تأكل الدولة وتسامي الأمة .

وكانت الحاجة إلى إيجاد بديل إيجابي "للتقالفة القومية" سمة جوهيرية للإمبرياليات الثقافية الجديدة. فإذا أمكن "إحلال" الأمة فما كان هذا ليحدث من خلال عملية نزع للصيغة السياسية أو "نبول" النزعة القومية . وكان فصل القومية والقضاء عليها مع الإبقاء على الثقافة التنظيمية للأمم دون مساس معناه المخاطرة بتجدد القومية نفسها والتي كان إلغاؤها مستهدفاً . وكان هذا في الحقيقة هو التوجه السوفيتى منذ عشرينيات القرن العشرين (Goldhagen, 1968; G. E. Smith, 1985).

إلا أن السلطات الشيوعية أيضاً أدركت مخاطر سياساتها نحو القوميات ، ففكرت في خلق إنسان "سوقتي" جديد أو مواطن الاتحاد السوفيتي يكون انتماًه إيديلوجياً "للمجتمع السياسي" الجديدة حتى وإن احتفظ بنوع من التضامن المعنوي مع جماعته العرقية . وكان يفترض في هذه الجماعات والجمهوريات العرقية أن تندمج معاً في النهاية وتنشئ "ثقافة سوقية" حقيقة بعد فترة من نمو التعاون بينها . (Fedoseyev et al., 1977)

وفي الولايات المتحدة أيضاً كان الأمل في إيجاد ثقافة قارية من الحداثة الاندماجية تقوم على "العقيدة الأمريكية" القائمة على الحرية والرأسمالية يواجه "النزاعات القومية الضيقة" في أوروبا والعالم الثالث إلى جانب الخصم الشيعي . وكانت أمريكا أرض المهاجرين والأقليات قد تحولت في الخمسينيات إلى نموذج "لبوقة الانصهار" ، ثم ثبت أن هذه الرؤية ، أي الاندماج من خلال التنوع، لم تكن إلا سراباً . وفي هذه النسخة كان الانتقام لجماعات عرقية بعينها يمثل قيمة كبيرة وكانت احتياجات هذه الجماعات وحقوقها معترفاً بها طالما كانت تخضع في النهاية للجماعة السياسية الأكبر بمزيع خرافاتها وذكرياتها ورموزها . وأصبحت الإثنية أحد المبادئ الأساسية التنظيمية ولو بصورة غير رسمية للمجتمع الأمريكي ، ولكن دون أن تفسد الولاء الأكابر للمواطن تجاه أمريكا وقيمها وأبطالها وخرافاتها الثورية وتجاه "الدستور" . وإلى هذه "القومية الرسمية" نضيف انتماء أكثر اتساعاً لثقافة أمريكا وأرضها وبراريها وجبالها وصحرائها ومستوطناتها الأولى وفنونها الشعبية Glazer and Moynihan, 1975; Kilson, 1975; Gans, 1979 .

وإذا كانت التجربتان السوقية والأمريكية قد أفصحتا عن إمكانات الامبراليات الثقافية الجديدة في تجاوز القومية، فإن مشروع إيجاد "جماعة أوربية" حقيقة كان ينبغي بالأسلوب الذي يمكن إيجاد ثقافة عالمية به. ومنذ فجر الحركة الأوروبية في عام 1948 ، دار جدل واسع النطاق حول الشكل المستقبلي لمثل هذه الجماعة فوق القومية . فمن ناحية ، كانت هناك الصيغة الديجولية "لأوروبا الأم" والتي شاركت في الدعوة إليها بعض الحكومات البريطانية ؛ ومن ناحية أخرى ، كانت هناك رؤية عن إقامة الولايات المتحدة أوروبية سياسياً واقتصادياً من النوع الذي انتزع اسم "أمة كبرى" من انتصروا من قدره (انظر Galtung, 1973) . وفيما بينهما ظهرت ظلال مختلفة من الفدرالية إلى الكونفدرالية تربط بينها ثقافة تتخذ من الراين مركزاً لها وترجع إلى هويات أقدم وأشد تفككاً قبل حقبة الدولة القومية - أي الإمبراطورية الرومانية والكارولنجيين والعالم المسيحي بل إلى روما نفسها - يمكن صوغ وحدة ثقافية أوروبية جديدة منها مع الاستعانة بالاتصال عن بعد والاعتماد الاقتصادي المتداول كأدوات

لذلك . وفي عصر التلفزيون والحاسب الآلى ، كان من المجدى - تماماً - بناء ثقافة أوربية جديدة تتفق ندأً لمنافستها الأمريكية والسوقيتية وتشتب من جديد حيوية الإمبرياليات الثقافية الجديدة فى حقبة بعد صناعية .

وتقوم هذه الصيغة الجديدة للجماعة الأوربية على المفهوم العصرى "الوحدة فى التنوع" على غرار النموذج الأمريكى ، بما يوحى بإمكانية تعايش الإمبريالية الثقافية مع الهويات الثقافية النشطة . وكما أن هناك توازناً بين القوانين الاقتصادية المشتركة من بروكسل والسياسات الاجتماعية والاقتصادية للدول الأعضاء فى الجماعة ، وكما أن هناك مشاركة فى السيادة السياسية بين الدول الأعضاء والمراکز السياسية باستراسبورج وبروكسل ، فهناك أيضاً فى مجال الثقافة تراث أوربى مشترك سيفرز "المواطن الأوربى" الجديد يوازن الثقافات المتداخلة الحية لشعوب أوروبا على اختلافها ، ولكن بصورة تخضع هذه الشعوب "للتوازن الثقافية" للقارنة فى حقبة بعد صناعية (انظر 1987 Schlesinger) .

ثقافة عالمية "بعد صناعية" ؟

ليس من العسير أن نرى ما يكمن وراء مثل هذه الصيغ الخاصة بالامبريالية الثقافية الجديدة . فيقال بصفة عامة إن حقبة الدولة القومية قد ولت . ونحن ندخل عالماً جديداً من العمالة الاقتصادية والقوى العظمى ومن الشركات المتعددة الجنسيات والتكتلات العسكرية ومن شبكات الاتصال الواسعة والتقسيم الدولي للعمل . ولا مكان في عالم كهذا للدول المتوسطة أو صغيرة الحجم ، ناهيك عن الجماعات العرقية الكامنة بذراعاتها القومية المتاخرة والمنقسمة . ومن ناحية ، أدى التنافس الرأسمالي إلى نشأة شركات قوية متعددة الجنسيات لها موازنات هائلة واحتياطيات من العمالة المدرية والتقنيات المتقدمة وشبكات المعلومات المعقدة . ومن العوامل الجوهرية لنجاحها القدرة على تقديم لغة مجانية ورموز مغلفة بصورة مناسبة لنقل تعريفاتها للخدمات التي تقدمها . وهي مضطورة للاعتماد على لغة مشتركة عابرة للقوميات ، في حين أن الأنظمة الجديدة للاتصال عن بعد وشبكات المعلومات التي تعتمد على الحاسوب الآلى هي التي تساعدها على تجاوز الاختلافات في اللغة والثقافة لضمان العمالة والأسوق اللازمة لها . بعبارة أخرى فنطاق أنشطة الشركات المتعددة الجنسيات ومواردها ومرowitzتها التخصصية تساعدها على تقديم اللغة المجازية والمعلومات على نطاق عالمي تقريباً وتهدد بإغراق الشبكات الثقافية للوحدات الأكثر محلية بما في ذلك الشعوب والجماعات العرقية (انظر 1976 Said and Simmons) .

ومن ناحية أخرى هناك منظور بديل يرى أننا دخلنا حقبة بعد قومية بل بعد صناعية بل بعد حديثةً أيضاً عند البعض. وقد تصلح الأمم والقومية لعالم من الدول الصناعية المتنافسة، لكنها تعد عتيقة في "مجتمع الخدمات" في عالم تعتمد أجزاءه كل على الأخرى ويقوم على المعرفة الفنية . والرأسمالية وشركاتها المتعددة الجنسيات ليست هي التي ساعدت على تأكيل سلطة الدول القومية، بل احتمالات إنشاء وحدات مؤسسية أكبر كثيراً على أساس نظم الاتصال عن بعد الواسعة النطاق وشبكات المعلومات التي تعتقد على الحاسب الآلي . وفي وضع كهذا فإن أية محاولة لقصر مثل هذه الشبكات على الحروب القومية محكوم عليها بالفشل ؛ فلا يمكن الثقافة اليوم إلا أن تكون قارية أو عالمية. إلا أن نفس شبكات الاتصال هذه تساعد على حدوث تفاعل أشد كثافة بين أفراد الجماعات ذات السمات الثقافية المشتركة وخاصة اللغة؛ وهذه الحقيقة تساعدنا على فهم كنه ما نشهده في السنوات الأخيرة من عودة الجماعات العرقية الكامنة وقومياتها إلى الظهور (Richmond, 1984) .

وهذه النقطة الأخيرة تعد صدى لتسليم كل من ماركس وإنجلز "بالثقافة القومية" في عالم اشتراكي . فالأرجح أن تستمر الأمم كأشكال ثقافية كما اعترف ماركس، وأية ثقافة كوبية حقة لم تنت احتمال بقاء الثقافات الشعبية التي أشار إليها إنجلز بازدياء باعتبارها "آثاراً إثنية عتيقة" عديدة لها عادات ومعتقدات ولغات تحضر (انظر Fisera (and Mannerup, 1987; Cummins, 1980; Connor, 1984 حركات انفصالية عرقية في أوروبا الغربية تربط مصيرها بنمو "مجموعة أوروبية" تطبع الرداء البيروقراطي الضيق الذي يفرضه نسق الدول القومية الراهن الذي أخفق في إعطاء الأقليات العرقية الهمashية حقوقها في عالم ما بعد الحرب . فلن يتم الاعتراف بهذه الأقليات المهمة ولن تتمتع بمبدأ تكافؤ الفرص إلا في "مجموعة أوروبية" أعرض وأكثر مرونة (انظر Esman, 1977; A. D. Smith, 1981) .

ومع ذلك فإن أسمهم تحليلات "الرأسمالية المتأخرة" أو "ما بعد الصناعة" تتجه بعيداً عن الجماعة المحدودة وتشير إلى عالم الإمبريالية الثقافية القائمة على التقنيات الاقتصادية وتقنيات الدولة والاتصالات ومؤسساتها . وسواء أكانت الإمبرياليات إيديولوجية أو سياسية ، فإن أساسها الثقافي تقنى ونخبوى دائمًا . فهي كل إمبريالية ثقافات دولة أو دول يتم دفعها "من أعلى" بدون أساس شعبي ودون إشارة إلى المواريث الثقافي للشعوب المدمجة في نطاقها .

إلا أن هناك اختلافاً مهمًا عن الإمبرياليات الثقافية الأسبق . ف كانت الإمبرياليات الأسبق تمثل امتداداً لأحساس و إيديولوجيات عرقية أو قومية ، من فرنسية وبريطانية

بروسية وغير ذلك . أما إمبرياليات اليوم فهي لا قومية في ظاهرها؛ فالرأسمالية والاشتراكية ومعهما "النزعية الأوربية" ولو بمعنى مختلف تعتبر "فوق قومية" عن عدم إن لم تكن عالمية . وتدعمها بنية تحتية تكنولوجية تعد "عالمية" بحق، بمعنى أن نفس قاعدة الاتصالات عن بعد ستؤدي في النهاية إلى تلاكل الاختلافات الثقافية وإيجاد "ثقافة عالمية" أصلية تقوم على خصائص وسائل الإعلام نفسها والتي ستتصبح "الرسالة" ثانوية بالنسبة لها تدريجياً . أما بالنسبة للبقاء فستحتفظ السياحة والمتاحف بذكرى حقبة غابرة من "الثقافات القومية" من النوع الذي قدم لنا دونالد هورن سجله واضحأ له (Donald Horne, 1984) .

ما هو مضمون مثل هذه "الثقافة العالمية" بعد الصناعية؟ وكيف سنصرور عملياتها؟ الإجابة على مثل هذه التساؤلات يتلخص - عادة - في شكل استقراء للتجارب الثقافية الغربية الحديثة "ما بعد الحداثة". فتحت قشرة خارجية حديثة نجد محاكاة لموسيقيات وأساليب ثقافية تدعمها لغة خطاب علمية وفنية عالمية . وأية ثقافة عالمية ستكون انتقائية كفالقتها الغربية أو الأوربية ، ولكنها ستتشح ببراء انسانيات عصرى موحد . أما السلع المكتفة الموحدة والتي يتم الترويج لها فستعتمد في مضمونها على إحياء الموسيقيات والأنمط الشعوبية والقومية التقليدية في الأزياء والمفروشات والموسيقى والفنون بعدأخذها من سياقاتها الأصلية وتخييرها . وهكذا فإن أية ثقافة عالمية ستعمل على عدة مستويات في وقت واحد، كوفرة في السلع الموحدة قياسياً، ومزيج من الموسيقيات الإثنية أو الشعبية المتجردة من صبغتها القومية، وكسلسلة من "القيم والاهتمامات الإنسانية" المعممة، وكلغة خطاب "علمية" موحدة، وأخيراً كنسق تبادلي من الاتصالات يشكل الأساس المادي لكل العناصر والمستويات الأخرى (٣) .

ويمكن القول إنه ليس هناك جديد في الحديث عن "ثقافة عالمية" وإن الإمبرياليات الثقافية السابقة كانت انتقائية وموحدة قياسياً بنفس القدر. فالهليلينية التي نشرتها جيوش الاسكندر عبر الشرق الأدنى القديم كانت تعتمد على موسيقيات محلية متعددة وتعبر عنها في الأشكال الإغريقية المقدونية من مسرح ومحالس وأسواق وألعاب رياضية . ونفس الشيء يصدق على الأيقونية الرومانية عبر العالم المتوسطي (انظر Tcherikover, 1970; Balsdon, 1979) .

إلا أن هذه الإمبرياليات الثقافية قبل الحديثة لم تكن عالمية ولا كونية . فقد كانت مقيدة بأماكنها الأصلية وكانت تحمل معها خرافاتها ورموزها لكي يعترف بها الجميع ويحاكونها . أما الثقافة العالمية الناشئة اليوم فهي غير مقيدة بمكان أو زمان ، فهي بلا سياق ، وهي مزيج حقيقي من العناصر المتفرقة المستمدة من كل مكان ومن اللا مكان ومحمولة على مرکبات تظم الاتصال العالمية الحديثة .

وهناك جانب غير مقيد بزمن بعينه في مفهوم الثقافة العالمية. فالثقافة العالمية المنتشرة في المكان منقطعة عن أي ماضٍ، ولما كانت سعيًا دائمًا نحو حاضر وهمي أو مستقبل خيالي فهي بلا تاريخ. والثقافة العالمية هنا والآن وفي كل مكان، ولا مكان للماضي فيها إلا من حيث أنه يقدم مثالاً أو عنصراً منزوع السيطرة لمزيجها الكوني.

وتقوم هذه اللاحزمانية على الطبيعة الأسلوبية لغة خطابها، فالثقافة العالمية محسوبة ومصطنعة في جوهرها وتقدم مشكلات فنية وحلول فنية لها وتستعين بمو티فاتها الشعبية بروح من المرح المجرد. والثقافة الكونية محابية وتعكس أساساً تكنولوجياً مكون من أسواق متداخلة عديدة من الاتصالات تربطها لغة خطاب كيفية وأسلوبية مشتركة وتقوم عليها طبقة مثقفة فنية تحل "ثقافة اللغة خطابها النقدية" محل النقد الاجتماعي في نظيراتها الإنسانية السالفة (انظر Gouldner, 1979).

الذاكرة والهوية والثقافات

إن أية ثقافة عالمية انتقائية وكونية وغير محددة بزمان هي ثقافة "منشأة" أو الحلقة الأخيرة من سلسلة كاملة من المشتقات الإنسانية في حقبة التحرر الإنساني وسيطرة الإنسان على الطبيعة. وكانت الدولة أيضًا منشأة من هذا النوع، فهي "جماعة افتراضية" ذات سيادة ولكنها محدودة.

وقد "أنشئت" الدول وتشكلت على يد النخب أو طبقات المثقفين أو الرأسماليين؛ وهي تتكون من العديد من "المواريث المخترعة" التي تحتاج إلى رموزها لقراءة عملية من "التفكير" إذا أردنا أن نفهم المعانى الكامنة تحت "نص" لغة خطابها. فلا غرابة في القول بأن أية ثقافة عالمية تحتاج إلى بناء إلى جانب المؤسسات الاقتصادية والسياسية العالمية، ولا ينبغي لنا أن نعترض على الانتقائية التي يرجح أن تتجأ بها أية ثقافة عالمية إلى الاستعانة بأجزاء من الثقافات القومية والشعبية القائمة^(٤).

وإذا سلمنا إلى حين بأن الدول "منشآت" اجتماعية وجماعات "افتراضية"، فهل تتمكن من البقاء والازدهار بسبب هذه السمة "الإنسانية"؟ وهل لدينا بذلك ما يبرر التنبؤ بنفس المستقبل المشرق لأية "ثقافة عالمية" مصنوعة بإتقان؟

تتطلب الإجابة هنا أن نركز على السمة المشتركة للبناء والخيال الإنساني على حساب السمات التي تختلف فيها الدول والثقافات القومية اختلافاً بيناً عن وصفنا لسمات أية ثقافة عالمية. والحقيقة العنيفة هي أن الثقافات القومية لكل الثقافات السابقة على الحقبة الحديثة تعتبر محدودة ومقيدة زمنياً وتعبيرية، وانتقائيتها تعمل داخل قيود ثقافية صارمة. وقد أشرنا في البداية إلى استحالة وجود شيء يسمى

ـ ثقافةً عملياً ، بل هناك ثقافات تاريخية محددة لها دلالات عاطفية قوية لدى المشاركين في الثقافة الخاصة . يمكن بالطبع "اختراع" بل تصنيع مواريث كالسلع لخدمة طبقة أو مصالح عرقية محددة . إلا أنها لن يكتب لها البقاء أو الإزدهار إلا كجزء من مخزون الثقافة القومية إذا أمكن جعلها استمراً لماضٍ أطول يستغله أفراد تلك الجماعة في تكوين "تراثهم" . بعبارة أخرى فإن "تطعيم" عناصر دخلية يعد عملية دقيقة دائمة ؛ فلابد للمواريث الجديدة أن تشير رد فعل شعبي إن أرادت البقاء ، وهو ما يعني الحفري بالقرب من الموتيفات والأساليب الدارجة . وكانت هذه هي الغريرة التي هدت معظم القوميين وساعدت على ضمان نجاحهم الدائم . فكان نجاح حفل التتويج البريطاني في القرن التاسع عشر يرجع لقدرة من أحيوه على الاعتماد موتيفات ومواريث أقدم كثيراً كانت ذكرياتها لاتزال حية ؛ ومع أن هذا الإحياء يعد "جديداً" بمعنى من المعاني ، فإنها لم تتمكن من الإزدهار إلا لأنها تم تقديمها وحازت القبول باعتبارها استمراً لماضٍ له قيمة (انظر Hobsbawm and Ranger, 1983).

وإذا كانت الثقافات محددة تاريخياً ومحبوبة زمنياً، فكذلك الصور والرموز التي سيطرت على الخيال الإنساني . وحتى أكثر هذه الصور امبريالية - الامبراطور والبابا والقيصر - تستمد قوتها من تراث الرمزية الرومانية والبيزنطية . فالقدرة على تغليف الصور المجازية ونشرها عبر شبكات اتصال عالمية شئ يختلف تماماً عن ضمان احتفاظ مثل هذه الصور بقدرتها على إلهام أقوام ظلت تفرق بينهم تواريХ وثقافات خاصة كانت تعكس وتبثُّر تجارب فئات اجتماعية مستقلة تاريخياً سواء أكانت طبقات أو ديانات أو طوائف دينية أو جماعات عرقية . ومعانى أشد الصور المجازية عالمية بالنسبة لقوم بعينهم تستمد من التجارب التاريخية والحالة الاجتماعية لتلك الفئة بنفس قدر استعدادها من مقاصد القائمين عليها كما يتبيّن من الأبحاث الحديثة عن الاستقبال القومي لمسلسلات التلفزيون الشعبية (انظر Schlesinger, 1987) ^(٥) .

أى أن الصور المجازية والمواريث الثقافية لا تستمد من أقوام بكم وسلبيين أو تهبط عليهم وتُنقش على "لوحهم الأملس" . بل إنها تعبّر عن هويات شكّلتها الظروف التاريخية على فترات طويلة . ومفهوم "الهوية" لا يستخدم هنا لصفة مشتركة لأنماط الحياة والنشاط، بل للأحساس الذاتية لأى قوم لهم تجارب مشتركة وسمة أو سمات ثقافية مشتركة (عادات أو لغة أو ديانة) . وتشير هذه الأحساس والقيم إلى ثلاثة عناصر من تجاربهم المشتركة :

١ - إحساس بالاستمرارية بين تجارب الأجيال المتالية للوحدة البشرية .

٢ - ذكريات مشتركة عن بعض الأحداث والشخصيات تمثل نقطة تحول لتاريخ جماعي .

٣ - إحساس بوحدة المصير من جانب الجماعة التي شترك في تلك التجارب .

إذن فالقصود بهوية ثقافية جماعية هو تلك الأحساس والقيم المتعلقة بإحساس بالاستمرارية والذكريات المشتركة وشعور بوحدة المصير يجمع بين فئة من الناس لها تجارب وسمات ثقافية مشتركة^(٦) .

وبهذه الأحساس يمكن فهم "الدول" كهويات تاريخية أو مستمدة منها على الأقل، في حين أن أية ثقافة عالمية أو كونية تفشل في الانتفاء بهوية تاريخية كهذه. وعلى خلاف الثقافات القومية، فإن أية ثقافة عالمية بلا ذكريات في جوهرها. ففي حين يمكن إنشاء "الدولة" بحيث تعتمد على تجارب واحتياجات شعبية كامنة وتحييها، فإن أية "ثقافة عالمية" لا تلبى أية احتياجات حية ولا هوية في مرحلة التكوين . فلا بد من تجميع أجزاءها بصورة مصطنعة من الناس والهويات القومية التي انقسمت إليها البشرية منذ عهد بعيد. وليس ثمة "ذكريات عالمية" يمكن الاستعانة بها في توحيد البشرية؛ وأكثر التجارب عالمية إلى يومنا هذا، وهي الاستعمار والحروب العالمية ، لا تساعد إلا على تذكيرنا بانقساماتنا التاريخية. (وإذا قيل إن القوميين عانوا فقدان ذاكرة انتقائياً لكي يقيموا دولهم فعلى مؤسسي ثقافة عالمية أن يعانون فقدان ذاكرة كاملاً لكي تتاح لهم أية فرصة للنجاح في مسعاهم) .

والعقبة الرئيسية التي تواجه أي مشروع لبناء هوية عالمية وبالتالي ثقافة عالمية تتمثل في أن الهوية الجماعية كالصور المجازية والثقافة، محددة تاريخياً - دائمًا - لأنها تقوم على ذكريات مشتركة وإحساس بالاستمرارية بين الأجيال .

والإيمان بأن "الثقافة تلي البنية" وأن المجال الاقتصادي التقني سيوفر الظروف وبالتالي الزخم اللازم لثقافة عالمية ومضمونها معناه الانخداع مرة أخرى بنفس الحتمية الاقتصادية التي صاحبت الجدل حول "التقارب الصناعي" وتتجاهل دور الحيوي للتجارب والذكريات التاريخية المشتركة في صوغ الهوية والثقافة . وبنظرًا لتعديدية مثل هذه التجارب والهويات ، ونظرًا للعمق التاريخي لمثل هذه الذكريات، فإن مشروع إيجاد ثقافة عالمية ، في مقابل الاتصالات العالمية، سيبدو سابقاً لأوانه لفترة قادمة .

"التاريخ العرقى" والأجيال القادمة

لو ثبتت صعوبة العثور على نقطة انطلاق لهذا المشروع في التجارب والذكريات الإنسانية المشتركة، فإن حجر العثرة العالمي الذي يعرقل بناءه ليس بعيد. ويتجسد تلك العقبة الكورد في الحضور المستمر للروابط والأحساس قبل الحديثة في الحقبة الحديثة. وكما أن هناك حقيقة "بعد حديثة" تنتظر تحريرها من العالم الصناعي الحديث، فإن الأخير لا يزال متقللاً بعه المواريث والخرافات والحدود قبل الحديثة. وقد أشرنا في موضع آخر إلى أن العديد من دول اليوم بنيت على أساس "البؤر العرقية" قبل الحديثة التي كانت خرافاتها وذكرياتها وقيمها ورموزها تشكل ثقافة وحدود الدولة التي تمكنت النخب الحديثة من صوغها. ورؤية كهذه إن سلمنا بها تؤهلنا لتقدير السمة "المبنية" للدول الحديثة. ونشاط تلك النخب القومية في غرس شعور بالقومية لدى قطاعات عريضة من شعوبها التي كانت تجهل أية انتمامات قومية موثقة تماماً (انظر Kedouri, 1982; Breuilly, 1982). وليس معنى ذلك أنها "اخترعت الدول حيئماً لم يكن لها وجود" كما يزعم جلنر حتى حيثما استعنوا بمواد موجودة سلفاً وحتى حين تعرف الدول بائتها وحدات كبيرة متعددة الثقافات وغير محدثة ولا اسم لها (انظر Gellner, 1964, Chapter 7; 1983, Chapter 5).

وقد وجد القوميون أنفسهم كغيرهم مقيدين بمواريث ثقافية مقبولة يمكن لهم أن يختاروا منها ما يريدون الاستعانة به ويريدون فعل شعبية. إلا أن مجال المناورة الثقافية أمامهم كان دائماً مقيداً بتلك المواريث الثقافية والمخزون الشعبي العامي من الخرافات والذكريات والرموز والقيم. ولم تكن "الدولة" المزعزع إيجادها بالنسبة للقوميين وحدة كبيرة متعددة الثقافات ولا اسم لها؛ بل كانت جماعة لها تاريخ وثقافة وأرض إقليمية مدمجة واقتصاد موحد وحقوق وواجبات قانونية مشتركة لكل أفرادها. وإذا كانت "القومية تخلق الدول" على شاكلتها، فإن تعريفها للدولة كان مجنساً لاستقلالها الجماعي ووحدتها الأخوية وهويتها المتميزة. وكانت الهوية والوحدة اللتان سعى القوميون إليهما من أجل جماعة ثقافية تاريخية قائمة، وهو ما كانوا يعتقدون أنهم يحيونه ويعيّونه إلى "عالم الدول". لذا فقد توقف الأمر على إعادة اكتشاف "التاريخ العرقى" للجماعة وإسهامها الثقافي المميز في التمويل العالمي لما أسماه فيبر "قيم الثقاقة التي لا بديل لها". وكان هذا هو المشروع القومي وهو مشروع لم يكتمل وإن بانت في الأفق أمارات اندثاره تحت مشروعات أكبر. ويمكن القول إن المشروعات القومية وبعد القومية تتغذى على بعضها البعض والأرجح أنها ستواصل ذلك لفترة قادمة.

والحقيقة أن نجاح المشروع القومي لم يكن يتوقف على المهارات الخلاقة والقدرة التنظيمية لطبقة المثقفين وحسب، بل على استمرارية التاريخ العرقي للجماعة وقدمه ووضوحيه أيضًا. فكلما ازداد ذلك التاريخ وضوحاً وانتشاراً وقدرة على البقاء زادت صلابة القاعدة الثقافية التي يقدمها لإقامة دوله حديثة. وهذه أيضاً جوانب ذاتية. فوضوحيه في أعين أفراد الجماعة وقدم الروابط والمشاعر العرقية هما الذي يمنحان التاريخ العرقي قوته ووضوحيه في أطوار عديدة. ولا أهمية لما إذا كانت الأحداث الجماعية المروية قد حدثت بالصورة المقدمة أو ما إذا كانت سلوكيات الأبطال تتسم بالتبلي كما يحكي لنا التراث؛ فسفر الخروج وقصتا ولIAM تل وزيمبابوي العظيم لا تستمد قوتها من تقدير تاريخي فائق، بل من الأسلوب الذي نسجت به الأحداث والأبطال المشاهد الطبيعية مع الخرافنة والذكرى والرمز في الوعي الشعبي . والتاريخ العرقي عند المشاركين في هذه الدراما له سمة "بدائية" وإلا أصبح بلا قوة (A. D. Smith, 1988) .⁽⁷⁾

لماذا تحفظ مثل هذه الخرافات والذكريات بسطوتها إلى اليوم لتغذى المشروع القومي؟ ليست هناك إجابة واحدة، بل هناك اعتباران لا بد أن تكون لهما الأولوية. الأول هو دور التاريخ العرقي بخراقاته وقيمه وذكرياته ورموزه في تأكيد مكانته الجماعية (ودرجة ما من الاعتبار للفرد من خلالها) عند قوم أصبحوا يشعرون بالإهمال أو الاستبعاد أو القمع في توزيع القيم والفرص. وبتحقيق الوحدة لقوم يتعرضون للإهمال أو التهميش حول تاريخ قديم وشرق إن أمكن، فإن الشعور بالترابط يزداد وينقلب حال الجماعة إلى العكس ولو على المستوى الإدراكي والمعنوي على الأقل. وهذه بداية ثورة معنوية واجتماعية تتم من خلال حشد الطاقات الجماعية الكامنة أو "الحمية Kräfte" كما يسميها هيردر (انظر 1965 Barnard) .

والاعتبار الآخر هو الأهم. فبتراثي سطوة الصور الكونية التقليدية لكيان آخر غير مرئي فيما وراء العالم اليومي ، فإن مشكلة النسيان الفردية والتفكير الجماعي تزداد إلحاحاً وصعوبة في الحل . كما أن فقدان التماسك الاجتماعي الذي يتغذى على شعور متنامي بتفاهة الفرد في قرن برزت فيه "مشكلة الشر" القديمة بصورة غير مسبوقة يدفع الناس شيئاً فشيئاً إلى اكتشاف سبل جديدة لفهم "الهوية" والحفاظ عليها من الاندثار . والضمان الوحيد للحفاظ على شكل ما من الهوية هو التركيز على أجيال المستقبلاً أو "أجيالنا" لأنهم يفكرون فيما نفكرون فيه ويشعرون بما نشعر به كما يفترض فيأطفالنا أن يفكروا ويسعوا كما نفكرون ونحس على المستوى الفردي . وباستنفاد كل الوسائل التقليدية يصبح السبيل الوحيد للخلاص من النسيان هو الاحتکام إلى أجيال المستقبل (انظر Chapter 1 Anderson, 1983; A. D. Smith, 1970) .

وكانت أول مرة يتم التعبير فيها عن الحاجة إلى لا أخلاقية دينوية جماعية في القرن الثامن عشر لا مجرد أن الفلسفه والشعراء والناحاتين والرسامين والمعماريين احتفوا بالبطال القدامي والمحدثين الذين كانت مثئهم القيمية تضمن اللا أخلاقية لهم ولجماعاتهم وخاصة في اسبرطة وأثينا وروما القديمة، بل إن هذا يصدق أيضاً على Rosenblum, 1967؛ (انظر؛ Abrams, 1985). وشهد القرن نفسه مولد القومية والحركة الإيديولوجية والمطالبة بإحياء البول أو بنائها على غرار النموذج الانجليزي الفرنسي لكي تصبح بمثابة جماعات تاريخ ومصير حديث وإحياء الذكرى المقدسة للأفراد والأسر في مسيرة الأمة عبر التاريخ. وبوضع الذكرى في حجر الولدة ، فإن الأجيال التالية سترد المعنى والهوية للأفراد الذين حررتهم العلمانية. وإلى يومنا هذا نجد النصب التذكاري لمن سقطوا وطفقوس إحياء الذكرى التي لا تتوقف والاحتفاء الحار بالبطال والرموز في كل أركان الأرض تشهد بنفس الحافز على اللا أخلاقية الجماعية وبين نفس القلق على حكم الأجيال التالية وسلوانها .

التبعة الشعبية والتنافس الثقافي

هناك المزيد من الأسباب لاستمرار سطوة الثقافات القومية بخرافاتها وذكرياتها في عالم يزداد فيه الاعتماد المتبادل .

ولعل أكثر سبل تأسيس الدولة انتشاراً هو ما يتم من خلال "التبعة الشعبية" و"التنسيس الثقافي". وحين تفتقر الجماعات العرقية إلى دول خاصة بها حيث تكون في العادة مدمرة ضمن كيانات سياسية أكبر في حقبة سابقة ، فهي تجاذب بالذوبان في الفترة الانتقالية نحو الحداثة ما لم تنشأ طبقة متعلمة محلية قوية بما يكفي لحشد قطاعات عريضة من جماعتها على أساس تاريخ عرقي وثقافة شعبية أعيد اكتشافهما. ويتوقف نجاح طبقة المثقفين إلى حد كبير على قدرتها على اكتشاف أساس ثقافي مقنع، أساس يلقي استجابة شعبية ولو بين الفئات المتعلمة على الأقل. وتعد طبقة المثقفين شعبية طالما استعانت بثقافة شعبية (ما) وبتاريخ جماعي حتى حتى إذا عجزت عن تبعة الفلاحين. والمهمة الكبرى هي إقناع الأتباع المباشرين والأعداء في الخارج بقابلية الدولة التي يدعون لإقامة للتطبيق ثقافياً . وكلما زاد التاريخ العرقي ثراءً واكتمل توثيقاً وزادت اللغة المحلية انتشاراً والعادات والديانة ممارسة، قلت صعوبة إقناع الآخرين، سواء الأصدقاء أو الأعداء، بالوجود الفعلى "للأمة" ؛ فيمكن جعلها تتندفع مع الروح العرقية الشعبية وتبني كتجسيد لها بعد فترة طويلة من الموات المفترض. والعكس صحيح ؛ فكلما هزلت سجلات التاريخ العرقي وقل التحدث باللغة المحلية وممارسة العادات المحلية ، زادت صعوبة إقناع الآخرين بواقعية المشروع

القومى وزادت الحاجة إلى إيجاد سبل جديدة للتغلب على الشك والعداء. ومن هنا كان الاحتكام للأساطير المفقودة والأبطال المنسيين لتقديم تاريخ نبيل وصورة مجيدة للجماعات المهمة أو المهمشة (انظر Hutchinson, 1987; Branch, 1985: Introduction).

إذن فتعبيئة الإخوة في الجماعة لا يكفي لإقامة دولة. فلا بد من تعليمهم من يكونون ومن أين جاءوا وإلى أين هم ذاهبون . لابد من تحويلهم إلى وطنيين من خلال عملية حشد في الثقافة الشعبية ولكن بصورة تتكيف مع الظروف الاجتماعية والسياسية الحديثة. وحينئذ يمكن للثقافة القديمة الجديدة أن تتحول إلى قاعدة سياسية وتمد بالأسلحة السياسية في التنافس الثقافي الأشد تعقيداً في عالم الدول. وحينئذ يمكن تحويل الحكام الدينيين إلى أبطال قوميين وتاريخ قديمة، والملامح إلى نماذج العبرية القومية الخلقة، بينما يتم تقديم عصور الإنجازات الكبرى في ماضي الجماعة في صورة "العصر الذهبي" للنقاء والتجلب الخالص. وحينئذ تتحول الثقافة السابقة لجماعة ليس لها طرف آخر وراء ذاتها إلى طلسم ومبرر لكل السياسات والأهداف "القومية" ، وبذلك تتأمم العرقية (انظر Seton-Watson, 1977: Chapters 2-4; A. D. Smith, 1986: Chapter 8 .).

ومع أن طبقة المتعلمين هي المستفيد الأول من تسييس الثقافة، فإن الطبقات الأخرى تشارك في الاعتراف بالمشروع القومي. فالفلاحون والعمال ليسوا استثناء من ذلك، وإن كانوا نادراً ما يقومون بدور المحرк الأساسي، خاصة حين تسود "شيوعية وطنية" ماركسية. والموتيفات القومية بصفة عامة هي التي توجه طاقات الفلاحين بأكفاء صورة ممكنة، خاصة حين يمكن تصوير خطر خارجي تصويراً مقنعاً كما حدث حين تعرضت الصين لغزو اليابان (انظر Johnson, 1969; A. D. Smith, 1979: Chapter 5). وبهذه السمة "المتعددة الطبقات" يكتسب المشروع القومي شعبية تحسده عليها الحركات الإيديولوجية الأخرى؛ فهـي تقدم لكل طبقة لا مجرد فائدة ملموسة، بل وعداً بالكرامة والوحدة في "الأسرة الكبيرة" أي الأمة (انظر Nairn, 1977: Chapters 9; Horowitz, 1985: Chapter 2 .).

وهناك سبب آخر لاستمرار قوة الفكرة القومية، ألا وهو إبراز هذه الفكرة وتأكيد الثقافات القومية العديدة في العالم بتنافسها على اكتساب الأتباع والمكانة. ونحن لا نشير هنا إلى امتزاج ثقافات بهذه بتنافس الدول على الساحة الدولية. فقد ألقى بالثقافات نفسها في صراع باعتماد الجماعات في كفاحها لنيل حقوقها السياسية والاعتراف بوجودها على مواردها الثقافية - كالموسيقى والأدب والفنون والحرف والأزياء والأطعمة وما إلى ذلك - في ترك بصمتها على الساحة السياسية الأكبر إقليمياً ودولياً وتواصل ذلك بالاستعانت بالإحصاءات المقارنة والمشروعات الكبرى

والسياحة وما إليها . وهي "حروب ثقافية" حقيقة تمثل أساس الطبيعة المتعددة المراكز لعالمنا الذي يعتقد كل جزء منه على الآخر حيث تعيد كل جماعة اكتشاف "جوهرها القومي" في "قيم ثقافتها التي لا بديل عنها" (Weber, 1968, Vol. 1: Chapters 5).

ويعد الحشد الشعبي وتسبيس الثقافات ودور طبقة المثقفين والطبقات الأخرى وتكتيف الحروب الثقافية من بين أسباب استمرار الثقافات القومية التي تستلهم التواريخ العرقية التي أعيد اكتشافها في تقسيم عالمنا إلى تكتلات ثقافية منفصلة بون ظهور ما يدل على مجرد التوافق ناهيك عن الامتzag . وحين نضيف الطبيعة الشديدة التفاوت لتوزيعات كل من التاريخ العرقي "الفنى" والموارد الاقتصادية والسياسية بين الدول والأعراق اليوم، فإن احتمال "زوايا" القومية يبدو مستبعداً . وباعتماد القوميات العرقية على بعضها البعض للبقاء فإنها تبدو جاهزة للتضاعف وإبراز الحدود القومية والعرقية وسوء توزيع الموارد الثقافية والاقتصادية وخاصة في المناطق التي لا يزال بها الكثير من المطالب العرقية القومية المعلقة . وإذا كانت النظم الإقليمية المختلفة بين الدول تبدو قوية بصورة تكفى (إلى متى؟) لاحتواء الحركات العرقية القومية المتاخرة حتى في أفريقيا وأسيا، فإن عدد الصراعات العرقية القومية الحالية والمتقدمة وحدتها لا يوحى باحتمال انكماش النعرة القومية أو انحسار الثقافات القومية على المستوى العالمي في العقود القليلة القادمة .

اللغة المشتركة ومجالات الثقافة

قد يكون هذا الاستنتاج قاسياً من منظور كل من الأمن العالمي والثقافة الكونية، ومع ذلك فهناك جانب آخر للصورة الكلية قد يساعد على المدى الطويل على تخفيف الآثار السلبية للصراعات العرقية القومية المكتفة والأخذة في الانتشار . ونحن نشير هنا إلى ازدياد أهمية اللغة المشتركة و"مجالات الثقافة" على اختلافها .

إن القول بأن بعض اللغات - كالإنجليزية والفرنسية والروسية والعربية والسوahlية والصينية - قد حققت انتشاراً ونالت اعترافاً عالمياً لا يؤدي بنا في حد ذاته إلى التنبؤ بتقارب الثقافات، ناهيك عن تجاوز النعرة القومية . فلم تؤد أي من هذه اللغات المتداولة على نطاق واسع إلى إيجاد الهوية عبر الإقليمية وعبر الثقافية الدمجية التي خلقتها الفتان اللاتينية والعربية في العصور الوسطي . ففي ذلك العصر، كان هناك عدد قليل من اللغات المكتوبة المتنافسة يمتد على المستوى الاجتماعي لبعض الجماعات العرقية ربما باستثناء اللغات الدينية الأخرى (كاليونانية في الغرب والعبرية والأرامية في الشرق الأدنى) . أما اليوم فال موقف مختلف تماماً . فهناك العديد من الثقافات "الدنيا" ذات اللغات واللهجات غير المكتوبة تحولت إلى ثقافات أدبية راقية

ذات تعليم عام مكثف يشمل كل الطبقات الاجتماعية؛ لذا فالهويات القومية التي تنشأ اليوم تختلف نوعياً عن الهويات "الجانبية المشتركة المفكرة لرجال الدين والعلماء والبناء في العصور الوسطى" (انظر Armstrong, 1982: Chapters 3). معنى هذا أن ظهور اللغة المشتركة في مختلف بقاع العالم قد يتتيح الفرصة لثقافات عبر إقليمية أشمل، ولكنه لا يضمن قيامها. وهناك عوامل أخرى ينبغي أن تدخل الساحة، وهي عوامل قد تستفيد من الفرص اللغوية ووسائل الاتصال الجديدة.

ومن الغريب أن أحد أشكال القومية نفسها تصاحبها أهداف سياسية تتمثل في السلام والرخاء الإقليميين هو الذي يمكن أن يقدم أساساً لقيام الثقافات الإقليمية بل ربما العالمية. ونقصد بذلك النزعات القومية التي تعرف بالوحدة، وتعبر عنها محاولة توحيد عدة دول متقاربة في العادة في جماعة سياسية واحدة على أساس وحدة السمات الثقافية أو "أسرة ثقافات". ومن الأمثلة التاريخية لهذا النوع من القوميات "الوحدة العربية" و"وحدة الشعوب التركية" و"وحدة الأفريقية" ودرجة أقل "الوحدة الأمريكية اللاتينية".

ومن منظور سياسي ضيق، فإن أيّاً من هذه الحركات لم يحقق نجاحاً في توحيد دول منفصلة في "دولة كبرى"؛ ومن يقيسون الوحدة الأوروبية من منظور مشابه مولعون باستحضار هذه السوابق السلبية. لكننا لستنا في حاجة لتبني منظور سياسي صارم كهذا. فإذا حكمنا على حركات الوحدة القومية هذه من منطلق أبعاد أخرى - ثقافية واقتصادية وإنسانية - نجد أنها حققت منجزات تحسب لها. فربما لم تتمكن الوحدة العربية من منع الحرروب الداخلية بين الدول العربية، ولكنها ساعدت على خلق مشروعات تنموية عربية وإيجاد روابط ثقافية وإنسانية أوسع نطاقاً، وهو ما يصدق أيضاً ولو على نطاق أضيق على حالة "وحدة الشعوب التركية" (انظر Landau, 1981). وفوق هذا وذاك فإن حركات الوحدة القومية ساعدت على مواجهة التيارات الانقسامية لقوميات الأقليات العرقية وتتناحر قوميات الدولة الإقليمية بتذكر الدول والأمم الناشئة بتراث ثقافي أشمل يجمع بينهم. وحتى إذا كانت البواعث الاقتصادية والإرادة السياسية لا تكفي للتغلب على الصراعات فإنها تبقى على الرغبة في التفاوض حول الخلافات داخل مجالات الثقافة وتخلق تحالفات وتحل محل مؤسسات إقليمية أوسع نطاقاً.

وينبغي النظر في هذا السياق إلى محاولات ما بعد الحرب لخلق تحالفات إقليمية أعمق وأوسع نطاقاً في النصف الغربي من أوروبا. وهي ليست مسألة إيجاد وحدة من خلال التنوع، بل إن "أسرة الثقافات" الأوروبية تتتألف من عناصر ومواريث ثقافية وسياسية متداخلة تتجاوز منطق الحبود - القانون الروماني وإنسانية عصر النهضة وعقلانية التنوير والرومانтика والديمقراطية - طفت على السطح في بقاع مختلفة من

القارء في عصور مختلفة واستمرت في بعض الحالات في خلق مشاعر الاعتراف والقريبي بين شعوب أوروبا . وعلى هذا الأساس هناك حركة وحدة أوربية أو شكل مفكك من القومية "الوحيدية" تسعى لتجيئه الرغبة في زيادة التعاون والتوحد الاقتصادي والإرادة السياسية لقادري تكرار الحروب الدمرة التي شهدتها النصف الأول من القرن العشرين باتجاه "مجموعة سياسية" واسعة النطاق ليس بالضرورة من خلال "ولايات متحدة أوربية" ناهيك عن "نولة كبرى" (أو "أمة كبرى") أوربية (انظر Galtung 1973) .

ومع أن الرغبة في التعاون بين دول أوروبا تعد اقتصادية أساساً في مضمونها، فهي تقوم أيضاً على افتراضات ومواريث ثقافية. وعلى الرغم من بقاء الثقافات القومية الفردية على تميزها وحيويتها، فهناك أنماط ثقافية أوربية أوسع نطاقاً تتجاوز الحدود الثقافية القومية لتخلق "أسرة" من العناصر المشتركة. فالمثل الديمقراطية والمؤسسات البرلمانية والحقوق المدنية والتشريعات والمواريث الأخلاقية المسيحية وقيم البحث العلمي والتقاليد الفنية للواقعية والرومانتيكية والتوزع الإنسانية والفردية، كلها تمثل بعضها من الأنماط الثقافية التي تمتد عبر العديد من الثقافات القومية الأوربية لتبتعد مجموعة متزامنة من عناصر متكررة وتشكل مجال ثقافة لعناصر متداخلة. وقد أضافت الصفة المؤسسية على بعض هذه العناصر؛ بينما ظل بعضها الآخر على مستوى الإيمان والقيمة أو الافتراض الثقافي الضمني لإضفاء الشرعية على الاختيار والفعل .

من الخداع أن نعتبر "مجالات الثقافة" هذه وحدات متنوعة أو تنوع في إطار موحد. وربما نشأت هذه الوحدات في المجالات السياسية والاقتصادية وستنشأ فيها. إلا أنها لا تحتمل إلا صلة جزئية بواقع مجالات الثقافة واللغة المشتركة. فهي وحدات ذات إرادة ومنظمة ومؤسسية، في حين أن مجال الثقافة سواء بلغته المشتركة أو ببنائها هو نتاج ظروف تاريخية طويلة المدى غير موجهة في الغالب وغير مقصودة وغير متوقعة وقوية لأنها تظل ناقصة وتفتقر إلى الصفة المؤسسية. والهويات والأحساس الإسلامية أو الروسية أو الأوربية لا تقل قدرة عن المؤسسات الاجتماعية والسياسية التي "تعبر" عن نفسها رسميأً.

النتائج

هذه المجالات الثقافية هي بالطبع صرخة أطلقها مثال الثقافة العالمية وستمحو الثقافات القومية العديدة التي لازالت تقسم العالم بصورة مندوية. وسمتها التجميعية الحرة ومزيج ثقافاتها لم يمثل بعد تحدياً حقيقياً للثقافات القومية المدمجة والتي يتم إحياءها من حين لآخر. صحيح أن هناك دلائل على "التجهيز" الجرئي للثقافات القومية التي لم يحدث أن كانت وحدة واحدة في الواقع. وفي الوقت نفسه قد تؤدي الهجرة

والاختلاط الثقافي إلى ردود أفعال عرقية قوية من جانب الثقافات المحلية كما حدث في بعض المجتمعات الغربية (Samuel, 1989, Vol. II).

يتضح من هذا المثال أننا لانزال بعيدين عن مجرد رسم خارطة الثقافة العالمية والمثال الكوني الذي يستطيع بحق أن يحل محل عالم قوامه الدول تعمل كل منها على تنمية طابعها التاريخي المميز وتعيد اكتشاف خرافاتها وذكرياتها ورموزها القومية في عصورها الذهبية الغابرة وموافقها المجيدة السالفة. وعالم قوامه ثقافات متنافسة تسعى لتحسين مكانتها النسبية وتطوير مواردها الثقافية لا يقدم أساساً لمشروعات عالمية على الرغم من كل إمكانات البنية التحتية الفنية واللغوية.

وفي الوقت نفسه فمع أن المزاج الجرئ للثقافات ونشأة اللغة المشتركة وظهور قوميات "وحوية" أوسع نطاقاً يعمل في اتجاه مضاد في بعض الحالات، فقد أتاح الفرصة لنشأة "أسر ثقافية" تتبئ ب مجالات ثقافية تجميعية إقليمية أشمل.

وقد تقوم مجالات ثقافة بهذه بنور نماذج في المستقبل الأبعد مدى لنسخ قارية أشمل. وحتى في مخططات بعيدة كهذه يصعب تصور استيعاب الثقافات القومية العرقية. كذلك فإن نزعة كونية على هذه الدرجة من الضعف من المستبعد أن تؤدي إلى إزاحة الثقافات القومية .

هوماش

- (١) كانت هذه تيمة تطورية محدثة شاعت في السبعينيات؛ انظر Parsons, 1966; Smelser, 1968 و كانت تفترض بالفعل في أعمال أصحاب نظريات الاتصالات كدويتش Deutsch ولerner Lerner . انظر Nettl and Robertson, 1968 أيضاً.
- (٢) كما لعبت النظرية الهيجلية عن "شعوب بلا تاريخ" دوراً في تحليلاتهم الأكثر تحديداً لدول بعضها، وخاصة في كتابات إنجلترا؛ انظر 1980 Davis, Cummins, 1967.
- (٣) قمنا بجمع مراحل مختلفة من ثقافة الغرب في القرن العشرين في هذه الصورة المختصرة، وخاصة التيارات الحداثية في السبعينيات وربود الأفعال "بعد الحداثة" في السبعينيات والثمانينيات، وـ"الحياد" الأسلوبى لثورة الحاسوب الآلية المكتففة في الثمانينيات. وهناك تداخل هذه التيارات والمراحل بالطبع: فتقود المحاكاة عند شترافينسكي إلى أوائل العشرينات، في حين لا تزال "الحداثة" تأثيرات عميقه إلى يومنا هذا. وال نقطة الأساسية هي أن هذه الصورة القريبة الخاصة "بأشياء في الطريق" تتالف من طبقات متلاصقة عديدة .
- (٤) للمزيد عن الفكرة التي ترى ضرورة اعتبار الدول ذات سيادة ولكنها "جماعات افتراضية" محبوكة انظر 1983 Anderson. فتحليله الذي يضع "تكنولوجيا رأسمالية الصورة" وـ"المهاجرين الإداريين" (الى واشنطن وموسكو وبروكسل؟) للنخب الإقليمية (يعنى "القومية" حالياً) في موقع الصدارة يلقى الضوء على فرص نشأة تفاوتات "إقليمية" أوسع نطاقاً والعقبات التي تقف في طريقها اليوم .
- (٥) يناقش شليسنجر (Schlesinger, 1987) أفكار كل من متالرت وستيورارت هول ومورلي وغيرهم، وهي أفكار تبين مدى تباين ريد الأفعال الشعبية تجاه نواتج "الامبرالية الثقافية" الأمريكية تبعاً للجماعة العرقية والطبيعة الاجتماعية مما يدعم الدفاع عن التحديد التاريخي للصورة المجازية .
- (٦) هذه بالضرورة مناقشة موجزة لمفهوم الهوية الثقافية الجماعية التي تحتاج إلى التفرقة بينها وبين التحليل "المؤقت" للهوية الفردية. وللمزيد انظر 2 Okamura, 1981; A. D. Smith, 1986, Chapters 1-2
- (٧) لا ينبغي تأويل ذلك كدفاع عن "البدائية" أي الرؤية التي ترى أن الإثنية والقومية "معطيات" للوجود الإنساني أو التاريخ . للمزيد عن القضية المتعلقة بذلك انظر مقالات براس وروبنسن تيلور وياپ (١٩٧٩)، انظر أيضاً سميث (١٩٨٤) .

المصادر والمراجع

- Abrams, Ann U. (1985) *The Valiant Hero: Benjamin West and Grand-Style History Painting*. Washington DC: Smithsonian Institution Press.
- Anderson, Benedict (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso Editions and New Left Books.
- Armstrong, John (1982) *Nations Before Nationalism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Belsdon, J. V. (1979) *Romans and Aliens*. London: Duckworth.
- Barnard, F. M. (1965) *Herder's Social and Political Thought: From Enlightenment to Nationalism*. Oxford: Clarendon Press.
- Branch, Michael (ed.) (1985) *Kalevala: The Land of Heroes* (translated by W. F. Kirby). London: The Athlone Press, and New Hampshire: Dover.
- Breuilly, John (1982) *Nationalism and the State*. Manchester: Manchester University Press.
- Connor, Walker (1984) *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy*. Princeton: Princeton University Press.
- Cummins, Ian (1980) *Marx, Engels and National Movements*. London: Croom Helm.
- Davis, Horace B. (1967) *Nationalism and Socialism: Marxist and Labor Theories of Nationalism*. London and New York: Monthly Review Press.
- Eisman, Milton J. (ed.) (1977) *Ethnic Conflict in the Western World*. Ithaca: Cornell University Press.
- Fedoseyev, P. N. et al., (1977) *Leninism and the National Question*. Institute of Marxism-Leninism, CC CPSU, Moscow: Moscow Progress Publishers.
- Fisera, V. C. and Minnerup, G. (1978): 'Marx, Engels and the National Question', pp. 7-19 in E. Cahm and V. V. Fisera (ed.), *Socialism and Nationalism*, Vol. 1 Nottingham: Spokesman.
- Galtung, Herbert (1979) 'Symbolic Ethnicity', *Ethnic and Racial Studies* 2 (1): 1-20.
- Gellner, Ernest (1964) *Thought and Change*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Gellner, Ernest (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Glazer, N. and Moynihan, D. P. (ed) (1975) *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Goldhagen, Eric (ed.) (1968) *Ethnic Minorities in the Soviet Union*. New York: Praeger.
- Gouldner, Alvin (1979) *The Rise of the Intellectuals and the Future of the New Class*. London: Macmillan.
- Hobsbawm, Eric and Ranger, Terence (eds) (1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horne, Donald (1985) *The Great Museum*. London and Sydney: Pluto Press.
- Horowitz, Donald (1985) *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Hutchinson, John (1987) *The Dynamics of Cultural Nationalism; The Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State*. London: George Allen and Unwin.
- Johnson, Chalmers (1969) 'Building a communist nation in China', in R. A. Scalapino (ed.) *The Communist Revolution in Asia*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Kedourie, Elie (1960) *Nationalism*. London: Hutchinson.
- Kilson, Martin (1975) 'Blacks and neo-ethnicity in American political life' pp. 236-66 in Glazer N. and Moynihan, D. P. (ed) (1975) *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Landau, Jacob (1981) *Pan-Turkism in Turkey*. London: C. Hurst.
- Nairn, Tom (1977) *The Break-up of Britain*. London: New Left Books.
- Nettl, J. P. and Robertson, Ronald (1968) *International Systems and the Modernisation of Societies*. London: Faber.
- Okamura, J. Y. (1981) 'Situational ethnicity', *Ethnic and Racial Studies* 4 (4): 452-65.
- Parsons, Talcott (1966) *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Richmond, Anthony (1984) 'Ethnic nationalism and post-industrialism', *Ethnic and Racial Studies* 7 (1): 4-18.
- Rosenblum, Robert (1967) *Transformations in Late Eighteenth Century Art*. Princeton: Princeton University Press.
- Said, Abdul and Simmons, Luiz (1976) *Ethnicity in an International Context*. New Brunswick: Transaction Books.
- Samuel, Raphael (ed) (1989) *Patriotism: The Making and Unmaking of British National Identity, Vol. II: Minorities and Outsiders*. London and New York: Routledge.

- Schlesinger, Philip (1987) 'On national identity: some conceptions and misconceptions criticized', *Social Science Information* 26 (2): 219-64.
- Seton-Watson, Hugh (1977) *Nations and States: An Inquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*. London: Methuen.
- Smelser, Neil J. (1968) *Essays in Sociological Explanation*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Smith, Anthony D. (1970) 'Modernity and evil: some sociological reflections on the problem of meaning', *Diogenes* 71: 65-80.
- Smith, Anthony D. (1979) *Nationalism in the Twentieth Century*. Oxford: Martin Robertson.
- Smith, Anthony D. (1981) *The Ethnic Revival in the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Anthony D. (1984) 'Ethnic myths and ethnic revivals', *European Journal of Sociology* 25: 283-305.
- Smith, Anthony D. (1986) *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell.
- Smith, Anthony D. (1988) 'The myth of "Modern Nations" and the myth of nations', *Ethnic and Racial Studies* 11 (1): 1-26.
- Smith, G. E. (1985) 'Ethnic nationalism in the Soviet Union: Territory, cleavages and control', *Environment and Planning C: Government and Policy* 3: 49-73.
- Taylor, David and Yapp, Malcolm (eds) (1979) *Political Identity in South Asia*. London and Dublin: Centre for South Asian Studies, SOS, Curzon Press.
- Tcherikover, Victor (1970) *Hellenistic Civilization and the Jews*. New York: Athenaeum.
- Weber, Max (1968) *Economy and Society* (edited by G. Roth and C. Wittich). New York: Bedminster Press.

أنتوني سميث يدرس علم الاجتماع بمدرسة لندن للاقتصاد وأحدث مؤلفاته بعنوان *The Ethnic Origins of Nations* (الأصول العرقية للدول ، بلاكوبيل ، ١٩٨٦).

الحلم بعالم علماني

معنى سياسات التنمية وحدودها

فريديريك تبروك

منذ أربعين سنة ، ظهرت معونات التنمية باعتبارها واجباً معترفاً به على البعض ومطلباً مشرعاً للبعض الآخر ، ومهمة عالمية للجميع . وفي خلال أربعين عاماً، غيرت سياسات التنمية شكل العالم بإطلاق عملية جلاء الاستعمار وتقرير مصير جماعات وإقامة علاقة بين الدول على أساس التبعية . وعلى مدار الأربعين عاماً الأخيرة، نشأت عملية تنمية على نطاق عالمي غذتها أفرع علمية وأماماً أعين الجميع .

وبعد أربعين عاماً لاتزال الفوارق في مستوى النمو تمثل خطراً تاريخياً وتهديداً سياسياً وتحدياً إنسانياً وأخلاقياً ودينياً . ولاتزال المطالب العقلانية والإنسانية تفرض علينا مهمة التغلب على التخلف. إلا أن هذه المهمة تبرز اليوم بطريقة جديدة تماماً ، لأن هناك قيدين قد ظهرا وكانا موضع تجاهل فيما سبق .

أولاً ، علينا أن نعترف بكل جدية أن الهدف من كل هذه المجهودات، وهو القضاء على التخلف، يمكن في مستقبل غير مؤكد . وقد تحول التفاؤل المبدئي الذي تصور أن الهدف في متناول اليد إلى صورة مكررة ترتكز على المساعي الفردية الآتية . وأصبح هذا التوجه الواقعى أكثر إقناعاً مع تزايد الأنشطة وتطورها. وما يبقى معلقاً هو ما إذا كانت هذه المساعى وعلى الرغم من نجاحها في حالات فردية ستؤدي في النهاية إلى القضاء على التخلف بصورة دائمة. وفي هذا الصدد فسياسيات التنمية يعززها الأمل والثقة .

إلا أنها لا تستطيع أن ترکن للدعة قانعين بالوعد ببذل كل جهد ممكن. فمشكلة التنمية تبرز من جديد بمجرد أن تأخذ في الحسبان أن مهمة التنمية لا تتحقق عن بعد . وإذا لم تكن معونات التنمية قد قامت بأى دور حتى الآن سوى كوسيلة للتحديث، فإن

إدراك أن هذا الهدف لن يتحقق بطلب منا قراراً إنسانياً وأخلاقياً. فهل نقدم معونات التنمية باعتبارها إحساناً أخوياً بهدف تخفيف حدة الفقر أم لدعم مشروعات واحدة أم أنها مدفوعات تدفع للبقاء على الإيمان بتحديث لا سبيل لتحقيقه؟ هل نريد أن ندعم الناجحين أم نعوض الفاشلين؟

كل هذه التساؤلات ظلت حتى الآن غارقة تحت مفاهيم عامة مثل "سياسة التنمية" و"معونات تنمية" مما يوحى بأنها مجرد حالة توفير لأفضل السبيل للوصول إلى غaias معينة. وتظل المصاعب التي تنتطوي عليها هذه المهمة موضع تجاهل أخلاقياً وواقعاً حين نكتفى بافتراض أن هذه الغaias مطلوبة ويمكن تحقيقها، وهو ما يحد من مسؤوليتنا لأن جهودنا لا يتم الحكم عليها إلا في علاقتها بنجاح التنمية. والبديل التبسيطى المتمثل في عبارة "التنمية، نعم أم لا؟" يكتب صراع القيم الكامن في كل أفعالنا.

وكانت هناك من البداية فكرة شاملة يقوم عليها برنامج القضاء على التخلف. ولم يكن المرء يهدف إلى مجرد معالجة التخلف ، بل كان يحتوه الأمل في خفض حدة النزاعات والتوترات والصراعات. وكان المتوقع أن المقصود بالتماثل هو التنمية المشتركة بما يؤدي إلى تضامن سلمي . فمنذ عشرين عاماً ، كان منشور "التقدم" Populorum Progressio ينص بصورة واضحة على أن التنمية «هي الاسم الجديد للسلام حالياً»؛ إنه توقيع يشير إلى ما وراء نهاية الحرب وباتجاه المصلحة والتفاهم المشترك .

الرسالة الجديدة

لهذه الأسباب علينا أن نضع حدوداً لأفكارنا عن التنمية . وهناك بعض الأخطاء المنطقية يمكن البدء بها . فإذا كانت اللامساواة لا تفضى إلى السلام فإن هذا لا يعني أن المساواة تفضى إليه . وفي حين تساعد التنمية الموحدة على حل بعض مشكلات التعايش ، فقد تؤدي أيضاً إلى خلق مشكلات جديدة . ولما كانت أفكارنا عن التنمية لا تأخذ مثل هذا الاعتبار فقد تنقلب إلى أوهام خطيرة . وطالما أتنا نرى أن التنمية هي الحل لكل مشكلاتنا مع التعايش، فإننا معرضون لتجاهل الأنواع الأخرى من المشكلات التي لا تعالج بالتنمية وحدها .

حتى مفهوم "الدول النامية" يعد مضلاً ، لأنه يخفي بعض الحقائق المحورية . وبافتراض وجود تفسير موضوعي فهو يتحول إلى مصدر للبس وسوء الفهم والتناقض . فما يميز الدولة النامية هو غياب بعض معايير التنمية وأولها أن انخفاض إجمالي

الناتج القومي يعد مؤشراً لقياس الفقر؛ وهو ما يخدم الرأى القائل بأن الدول النامية هي كذلك بسبب الظروف القائمة. إلا أن هذه فكرة خطأ .

فالدولية لا تعتبر نامية مجرد أنها أقل نمواً من غيرها. فهناك دائماً دول "غنية" وأخرى "فقيرة"، ولكن ليس هناك دول نامية ولو أن الفروق بينها فيما مضى أكبر مما عليه الآن. فمنذ أربعين عاماً، لم تكن هناك "دول نامية" ولا "تخلف". فهذه مصطلحات بربت على السطح بصورة تدريجية في لغة السياسة والأدب الأمريكية، وحققت انتشاراً واسعاً من خلال المنظمات الدولية (كالبنك الدولي للتنمية والتعمير والأمم المتحدة واليونسكو) ومن خلال نشأة أفرع العلوم التي تهدف إلى التركيز على هذه الأمور .

كان الأمل في تحسين أحوال الناس يحيو البعثات التبشيرية المسيحية، بل كان يراؤد الاستعمار أيضاً؛ كما كان التصور الأمريكي متاثراً بالنظرية الارتقائية التي سادت في القرن التاسع عشر بإيمانه بطبيعة مشكلات التنمية. إلا أنه كان يمثل خطوة ثورية على الطريق إلى تحويل معونات التنمية إلى مهمة عالمية وبالتالي إلى واجب عام ومطلب له ما يبرره. وفي الطريق، نشأت فكرة "العالم الواحد" التي سيطرت فكريأً وعملياً دون اعتبار للاختلافات القائمة .

وجاءت الرسالة الجديدة ولم تكتف بالاعتراف بالاختلاف في مستوى النمو أو إقامة برامج تنمية، بل قامت بتحويل التنمية الموحدة إلى المعيار المتوقع الذي لم يكن قد تم إدراكه في حالة بعض الدول. وبذلك فالدول التي كانت فيما مضى تعد فقيرة أو مختلفة أصبحت "نامية" وفاتها النمو المتوقع. وبهذه الطريقة وحدتها ظهرت مصطلحات من قبيل "نامية" و"الدول النامية" والتي تحيل الظروف القائمة إلى شنود ينبع تقديره بأسرع صورة ممكنة وبالتالي إلى وصمة للمعنيين بالأمر، وهي وصمة خفت حدتها من خلال المصطلح اللغوي الجديد "الدول النامية". ومع أنه قد يكون من الصعب ملاحظة ذلك اليوم، فإن كل المصطلحات المتشابهة لها جانب قيمي لأنها تتبع من افتراض وجود نمو موحد كمعيار متوقع وله شرعيته .

وأدلت فكرة الوفاق العالمي إلى نشأة مفهوم الدول النامية، وأضفى تطبيق هذا الوفاق سمة واقعية عليه. فأصبحت الدول النامية واقعاً لدرجة أن تخفيف حدة التخلفاكتسب صفة المهمة إلى الأبد. وقد نشأت معظم المصطلحات التي تضع واقع الدول النامية أمام أعيننا (كمعونات التنمية وخدمات التنمية) مع ظهور مؤسسات وأنشطة وسياسات وضعـت لتنفيذ السياسات التنموية وهـدفـها وهو النـمو الجـمـاعـي والمـوحـد .

إن الدول النامية هي محصلة سياسات اعتبرت النمو الموحد هدفاً مطلوباً وإنسانياً ومهمة يمكن تحقيقها أيضاً. وقد أدى هذا إلى اقتناع متفاقياً بأن هذه المهمة يمكن تحقيقها على وجه السرعة وبصورة متساوية كآلية مشكلة فنية أخرى ، طالما توفرت الإرادة والخبرة وسائل أشكال الاستثمار. وما أن توارى هذا الإيمان حتى جاء دور العلوم الاجتماعية لتكشف عن الأسباب الأساسية "للحالة النامية" والشروط غير المعترف بها للمسار المطلوب للتنمية. وبذلك تم الاحتكام إلى المزيد من الأفرع العلمية لحل مشكلات النمو؛ ثم قامت هذه الأفرع العلمية بمد مجالاتها التخصصية لكي تعامل مع زيادة الطلب على المعرفة بسياسات تنمية ثابتة .

وللتعليم أهمية خاصة في هذا الصدد. فعلى ضوء التوصيات العالمية لليونسكو بدأ في المدارس وغيرها نشر الوعي بوحدة المصير والسلام وتنمية "العالم الواحد". ومنذ ذلك الحين، شبت الأجيال وهي تتخذ من فكرة "نظام عالمي عادل" كمثال لها ؛ لذا لم يكن مستغرباً على الفن والأدب والمسرح والمجلات أن يكتشف سوقاً رائجة لبعض القضايا ذات الصلة. فقد أصبحت العضوية في جماعة أخوية للتنمية جزءاً من فهمنا الوجودي لنواتنا وأصبحت مكافحة التخلف هي دور الفرد في خلاص الإنسانية .

وظللت مسألة إمكانية التغلب على تقسيم العالم إلى دول متقدمة ودول متخلفة معلقة. وهو ما يصدق أيضاً على مسألة ما إذا كانت معونات التنمية هي الوسيلة الملائمة لتحقيق النمو المطلوب أم لا. وقد سمح ذلك لحكومات الدول المتقدمة لمعونات حتى الآن بتركيز سلطتها وتوسيع نطاق أنشطة الدولة دون إفاده سكانها. بل إن هناك ما يدعو للقلق من أن يؤدي الاعتماد على المعونات الأجنبية إلى إفقار دائم. ولابد من التساؤل عما إذا كانت "التنمية" عملية محاباة ثقافية يمكن التحكم فيها والتعجيل بها وفقاً لخطة. إلا أن هذه الفرضية وغيرها لا تطرح بسهولة لأنها تشکك في الالتزامات والأهداف والتوقعات المسلم بها ؛ لذا فلا بد من كشف الافتراضات بما يساعد على رؤية الحقائق بوضوح .

إن "العالم الواحد" يرى في نفسه جماعة تضامنية من الدول الحرة عليها التزام بالعمل من أجل تنمية جماعية موحدة. ولم تنشأ هذه الجماعة من تقاء نفسها عن عمليات غير منسقة، بل هي عملية مقصودة تقوم على فكرة كانت تعد حينئذ هي النظام الوحيد الممكن أو المناسب على الأقل ، ثم تم إعلانها على هذا الأساس وبدأ السعي لتطبيقها. وقد يكون صحيحاً أن هذه الفكرة كانت تبدو مقبولة ، إلا أنها كانت بمثابة رويد أفعال لفكرة جديدة . ومع ذلك فإننا نشهد اليوم تحقيق هذه الفكرة باعتبارها

نتيجة لعملية مجهولة لا تتوقف سببها إن عاجلاً أم آجلاً إلى نفس النتيجة. فلم تعد هناك أية إشارة إلى الأصول المثلية "للعالم الواحد".

هذه الرؤية تتفق مع نمط تفكيرنا الراهن الذي يح逼ز النظر إلى التطورات التاريخية كنتائج حتمية للظروف والعمليات الاجتماعية؛ وهي في توازن تام مع الفكر الحالى في التنمية والذي يرى "العالم الواحد" كمحصلة لعملية تطورية طبيعية. وبهذا فالعمليات التاريخية يعاد توصيفها كعمليات ضرورية لا تخضع لتاثير "أفكار" تعبّر عما هو كائن إذا كان لها أى تأثير أصلًا . وهكذا "فالعالم الواحد" محصلة لعمليات حتمية أبرزها التقدم العلمي والتكنى والاقتصادى الذى فرض تزايد الاعتماد المتبدال بين الدول وعجل به .

هذا التصور ليس مقنعاً . فهذه العمليات التي يفترض أنها حتمية ازدادت سرعة بإدراك هذه الفكرة الجديدة . وحتى إذا كانت لا تتوقف فما كانت لتتصادف إلى النظام المتميز المنسوب إلى "العالم الواحد" ، ولكن قد تم التعامل مع زيادة ترابط أجزاء العالم بصورة مختلفة تماماً من جانب قوى المحور لو كانت قد انتصرت في الحرب. إلا أن العالم كان سيبدو مختلفاً أيضاً لو ظهرت إنجلترا وفرنسا كقوتين عظيمتين (سواء على أساس من قوتهما الذاتية أو بسبب تحرك أمريكا نحو العزلة) أو لو تمكنت روسيا من أن تصبح قوة عالمية . والأرجح أن جلاء الاستعمار كان سيحدث في أى الأحوال؛ إلا أن حكمـاً كهذا يترك مجموعات الظروف المحددة تاريخياً والمحيطة بهذه العملية معلقة . فالحركة المفروضة والمخطط العالمي والخطة العامة هي التي أضفت على جلاء الاستعمار شكله المميز وأدت إلى نشأة المواقف والعلاقات والقوى والتوقعات التي تجعل وضعنا التاريخي وضعاً فريداً .

إحساس أمريكا بأن لها رسالة

لم يكن يمكن لل فكرة الجديدة عن النظام الصحيح أن تظهر إلا في تلك الثقافات التي ترى نفسها وكأنها تقوم على رسالة كونية موجهة إلى الإنسانية كافة، وبالتالي فعليها أن تنشرها على نطاق عالمي . ولم تكتسب مثل هذه المفاهيم قوة إلا في بعض الأديان ذات الرسالة المماثلة أو الفلسفات العلمانية كفلسفة ستوا المتأخرة التي ظلت مع ذلك مقصورة على دوائر المتعلمين . ولم يكن من الممكن التغلب على رؤية الثقافات لنواتها إلا في هذه الحالات المعرودة، فهي جميعاً ترى أنها الشكل الحقيقى والمشروع الوحيد للوجود وليس لها أية مصلحة من وراء جهود التبشير .

يتضح من منظور تاريخي أن فكرة "العالم الواحد" ما كانت لتنشأ إلا على أرض العالم المسيحي . فالمفاهيم المسيحية من قبيل الخلق وعالمية أبناء الله والأخوة ، إلى

جانب العقيدة الألفية التي ظهرت في العصور الوسطى عن خلاص مملكة الله على الأرض، هي التي ساعدت على تناول فكرة قيام عالم علماني . وما كان لفكرة وجود نمو متساوٍ ومشترك للبشرية باعتباره تحقيقاً للتاريخ أن تظهر إلى العلن وتلقى قبولاً إلا في سياق البقايا العلمانية لهذا التأويل اللاهوتي المسيحي للتاريخ .

وقد اكتسبت هذه المفاهيم ديناميتها التاريخية من الثورة الفرنسية بأفكارها عن الحرية والمساواة والأخوة والتى نظمت إيقاع التقدم نحو السعادة وتقرير المصير الإنساني . وقد نشأت عنها فى القرن التاسع عشر إيديولوجيات التقدم السياسي والليبرالية والاشتراكية التى قدمت سبلًا مختلفة لتحقيق هدف واحد وهو المجتمع资料 . وكان مفهوم التقدم يشمل فى البداية كل نواحى الحياة، ثم أخذ يضيق تدريجياً وأصبح المقصود به هو تحسين ظروفنا وفرصنا المادية . وبذلك خضع لضغوط وعده بالتحقيق النهائى لوعد التاريخ، أى السعادة الآمنة اللاتاريخية لإنسان المستقبل . وهذا الحط من قدر الحاضر إلى مستوى المعبّر بدأ يكشف عن الوجه الآخر لفكرة التقدم باعتباره عملاً وسعيًّا وتضخيلاً باسم السعادة المستقبلية . وفي النهاية جاءت النظريات الارتقائية لتحليل "التقدم" إلى نمو سلس، ولكنها فى الوقت نفسه اعتبرت شيئاً ضرورياً وطبعياً كان ينبغي أن يحدث فى التاريخ لولا أن حالت دونه ظروف غير طبيعية .

ولم يرتق هذا المفهوم فى أى مكان فى العالم إلى مستوى الإيمان بالتقدم كعقيدة كما ارتقى فى الولايات المتحدة الأمريكية؛ فقد نشأت هذه الدولة على أساس هذه العقيدة والحماس للرسالة وتشبت بها دون انقطاع . ومن المقرر هنا أن الولايات المتحدة اعتبرت ديمقراطيتها بمثابة الوصفة الكونية للتقدم؛ واعتبرت تاريخها هو النموذج资料 العالمي لتفعيل الاستقلال والديمقراطية والتقدم . ويتبين من السياسة الخارجية الأمريكية إلى يومنا هذا أن كل حركة استقلال يقوم بها شعب إنما تهدف لتحقيق الديمقراطية على الطريقة الأمريكية، فهى شيء من الطبيعي أن يتمناه كل الناس بكل قلوبهم وعقولهم . وبهذا الاقتراح دخلت الولايات المتحدة الحرب العالمية الأولى وانسحبت من عملية السلام حين لم تحظ رؤيتها بالقبول . أما فى عام ١٩٤٥ فكانت الظروف فى صالح أمريكا لكي تتقدم بنظام جديد للعالم ، شيء كانت تتمنى عمله من منطلق إيمانها برسالتها . وهكذا فإن "العالم الواحد" الذى يتم التغلب فيه على التخلف من خلال سياسة تنموية كان فكرة أثمرت فى الولايات المتحدة بعد فترة تحضيرية طويلة .

ووُجِدَت الخطة نفسها قبولاً لدى الدول النامية؛ وبينهن تعاونها لما كان المشروع برمته سوى عمل خيري ذى اتجاه واحد من جانب الدول الصناعية . وبخلاف ذلك من أن يشمل هذا القبول كل الدول جاء من فئات محلية صغيرة تلقت تعليمها بأوروبا أو كانت على

اتصال بوسيلة ما بالفكر الأوروبي . وفي هذا الصدد ويفضل تفوقها ، كانت الولايات المتحدة في وضع أفضل من القوى الاستعمارية القيمة التي عجزت عن التقدم بخطط لنظام عالمي بسبب خلافاتها وصراعاتها . إلا أن أمريكا استفادت في الوقت نفسه من التوسيع والاستعمار الأوروبي الذي كان له إسهام جوهري في الأفكار الحديثة كالحرية والمساواة وتقرير المصير والتقدم والتي انتشرت في أرجاء العالم كله . ولكن في ذلك الوقت أيضاً كانت هناك نخب متعلمة صغيرة تكونت في المستعمرات وتولى بعض أفرادها قيادة حركات التحرر والنخبة الحاكمة المستقبلية في المناطق التي حصلت على استقلالها . ولم يحدث إجماع ثقافي يساعد على تطبيق سياسة تنمية إلا بموافقتهم .

إننا نقل من أهمية الأحداث إذا نزلنا بها إلى مستوى معادلات "التنمية" و"التحديث" و"التحول الثقافي" . فقد غيرت أوروبا وجه العالم اقتصادياً وتكنولوجياً ومن خلال الاستعمار ، بل إنها صدرت إليه أفكارها أيضاً . فمن مكونات العالم الحديث أن الفكر والإيديولوجيات الأوروبية سافرت عبر العالم بطرق شتى . وكما عبرت أفكار ١٧٨٩ أوروبا وأثارت العديد من الحركات الاجتماعية والقومية الكبرى ، فقد انتشرت في العالم ولحقت بها إيديولوجيات لاحقة ؛ كما أوجدت توقعات تتعلق بالتنمية وقادت الناس إلى وعي بمصيرهم الجماعي وساعدت على قيام حركات قومية واجتماعية ومحليه وأفقيه . وقد انقلبت هذه الأفكار حالياً على مصدرها على شكل مطالب بالمساواة وإعادة التوزيع .

وكما في حالة "التقدم" فكذلك في حالة "التنمية" نولى اهتمامنا إلى المهام التي تبرز مثلاً في سياق معونات التنمية باعتبارها مشروعات واضحة وملحة . وهذا هو الجانب العقلاني من المفهوم حيث نتعامل مع مهام محددة ينبغي التعامل معها لأسباب إنسانية أو وظيفية . ومع ذلك فإن هذه الجبهة تخفي رؤية شاملة لواقع فرض على الفكر والتطبيق من خلال مفهوم "التنمية" . وكما يتبيّن من عدم التناسق بين الجهد والنتائج، فمعونات التنمية بصفة عامة لا تمارس مهام يمكن حلها عملياً، ولو أنها ترتبط بها في حالات معينة . وفكرة التنمية تتطلب العون والتخطيط الدائمين وكل فشل يضاعف من حجم الضغط . ولكن حتى النجاح لن يكفي ما لم يؤد إلى حالة مساواة لا تمثل سوى نقطة الانطلاق للمزيد من التنمية الجماعية . وما أن تفرض فكرة التنمية سلطتها تدفع إلى ما وراء المهام الفردية الواضحة باتجاه نطاق من التاريخ أوسع نطاقاً . فهي تجري في أعقابها وبالضرورة رؤية عن نقطة انتهاء مجتمع في مستقبل لا تاريخي .

ويوجه الاتهام إلى الماركسية بأنها ليس لديها ما تقوله عن المجتمع الشيوعي الذي كان يراد له أن يتحول إلى واقع مع ذبول البولة . إلا أن هذا أمر محظوظ إذا اعتبر التاريخ كلاماً هادفاً ذات مغزى ، لأنه بمجرد بلوغ الهدف يتنهى التاريخ ؛ وهو موقف

لا تعرفه الحضارات قبل الحديثة التي كانت تعتبر التغيرات والمصاعب غير المتوقعة قدراً على البشرية وبالتالي لديها تصور عن "سماء وأرض جديدين" تبني فيها كل رغبات البشر. وهذا هو الحال أيضاً بالنسبة للفهم المسيحي الأصلي للتناقض بين عملية موحدة بلا هدف هنا على الأرض والتصور الهداف لخطة سماوية من أجل الخالص. أما بالنسبة لفكرة التقدم فالتأريخ يكتسب هدفاً باطنياً وبالتالي نقطة نهاية أيضاً . والاتهام الموجه للماركسيّة ينطبق على كل نظريات التقدّم بنفس الصورة، لأنها تُجمّع بالضرورة على رؤية عن مستقبل لا تاريخي . كما ينطبق أيضاً على فكرة العالم كجامعة تنموية تتّجه نحو هدف في التاريخ .

والتاريخ كما هو الحال في الماركسيّة يدخل حقبة لا تاريخية عندما يمكن تلبية كل احتياجات البشر دون إثارة صراع، لذا فرؤيا التنمية تبشر أيضاً بحقيقة لا تاريخية ليس فيها سوى "نمو" وليس فيها أى شيء "يحدث" ، وهو ما يرجع إلى أن "النمو" يرمز لتابعٍ فارغٍ لعمليات "نمو" مستقبلية يمكن توقعها "تحسّينات" فقط لأننا لا نعلم شيئاً محدداً عنها. والقول بأنّ "النمو وحده هو الذي يلبي احتياجاتنا" يؤدي إلى الاعتقاد بأنّ "النمو يحل كل المشكلات دون أن يسبب مشكلات جديدة". والمشكلات الوحيدة التي تنجم عن النمو وتم إدراكها لا تزيد عن مخاطر ملموسة تهدّد بقاعنا كالدمار البيئي والزيادة السكانية وسباق التسلح ؛ ولكن حتى هذه المخاطر سرعان ما تخف حدتها "كتفاف ثانوية غير مرغوبية" يمكن علاجها بمزيد من النمو .

الثقافات القومية والحضارة العالمية

إن افتقاد الوعي التاريخي هو الذي يشهد بخواء خطة التنمية ومحبوبيتها. وكما نشهد تحولاً تاريخياً قوياً للعالم فإننا نتوقع أن نجد في النهاية حالة لا تاريخية أي غير إشكالية من التعايش تتحقق من خلال التنمية كعملية مستمرة . وهي رؤية تخفى حقيقة فحوهاهأنا لا نستطيع أن نهرب من التاريخ بكل مفاجاته واحتمالاته وتحدياته. فهي تحيل التاريخ إلى مجتمع عالمي لم يعد يعترف بالوضعية والإشكاليات التاريخية، وتجاهل كل النواحي التي تهدّد المخطط العالمي نظراً لفرديتها الملموسة .

وحين تنتصر الرؤية الخاصة بتحقق باطنى لتاريخ البشرية يكون وجود الدول والثقافات القومية قد أفلق حلم العالمية العلمانية . ويتبّع خواء هذه الرؤية (ومحبوبيتها) في الغياب التام لأية تأملات جادة في مصير المعطيات التاريخية في عملية التنمية . والتساؤل عما تؤدي إليه التنمية كعملية ثقافية لا يشكل جزءاً من هذا التفكير . وحين ترد الإشارة إلى هذه المسألة فإنها تكون في شكل توقعات عن تبادل الثقافات الفردية وتفاعلها وتزاوجها وازدهارها أو تنجرف في الاتجاه المضاد في أحلام عن قيام ثقافة

عالمية؛ وغالباً ما لا تكون هناك تفرقة بين هاتين المحصلتين المختلفتين . بل إنه لم يكن يمكن في إطار هذا التصور عن التنمية طرح تساؤل عن مصير الثقافات الفردية .

وكان لينين قد طرح بالفعل هذا اللغز المثير بالنسبة للماركسيّة: «كما يستحيل على البشرية أن تتوصل إلى مجتمع بلا طبقات إلا عبر فترة انتقالية من دكتاتورية الطبقة المقهورة، فإنها يستحيل أن تصل الدمج الحتمي لكل القوميات إلا عبر الفترة الانتقالية للتحرر الشامل، أي حرية الاستقلال لكل الدول المقهورة». وهذا «الدمج» حتمي لأن التاريخ كحدث ينتهي في العالمية العلمانية للبشرية. إلا أن هذا يتطلب القضاء على الثقافات الفردية كقوى تاريخية على حد تعبير ياكوب بوركهارت: «لذا فالدمج يعد حتمياً في الفكر الماركسي كما هو في الفكر التاريخي الغربي. فالتاريخ ينتهي فيه أيضاً برؤية عالم علماني؛ و«الدمج» فيه أيضاً حتمي مع أنه لا يتحول بصورة غامضة بين «التحلل إلى حضارة عالمية وحدوية» والكمال من خلال ازدهار الثقافات القومية». وإذا تحدثنا عملياً، نجد أن اليونسكو ظلت منذ أربعين عاماً تنشر إيديولوجيا التنمية الموحدة والجماعية، إلا أن حماسها يبيو سانجاً إن لم يكن يتسم بالعناد، فالعالم الثالث يواصل المطالبة بالتنمية في حين أنه يزداد إصراراً في الوقت نفسه على الاحتفاظ بهويته الثقافية .

وما يظهر هنا هو تيمة عالمية لا تنشأ - أو تزداد حدة على الأقل - إلا من خلال أنشطة التنمية، لأن ما نعتبره تنمية لا مفر من أن يبلغ حد فتح متعدد الجوانب للثقافات وتدخل وامتزاج فيما بينها. وهي عملية تهدد الهوية الثقافية في الشرق والغرب لا في الدول النامية وحدها. والسؤال الذي يواجهنا الآن هو ما إذا كان نرى أمامنا ثقافة عالمية وحدوية أم ازدهار ثقافات فردية. هناك دلائل عديدة على أن الأمور ستأخذ مساراً مختلفاً لأن كل الثقافات تجد نفسها مشتبكة في صراع عالمي حول حقها في تقرير مصيرها. وبتركيزنا على الاتجاه الكوني يواجهنا سؤال عن الثقافات التي ستتجوّل هذه العملية. وعند هذه النقطة فالمستقبل باعتباره تنمية يكشف عن نفسه كسراب خطير يفترض نهاية للتاريخ لا تحدث. من ثم فمن المهم أن ندرك وراء هذا السراب اللاتاريقي مجموعة تاريخية من الصراعات العالمية حول الثقافة ناجمة عن التنمية وفي الوقت نفسه تتكررها إيديولوجيا التنمية .

الصراع الثقافي العالمي

على الرغم من أن السياسة العالمية أصبحت تتحاشى الحروب والغزو والعنف أو هكذا نتمنى ، فإن هذا وبصرف النظر عن المساحات الرمادية والهامشية لم يغير إلا أشكال النزاع ووسائله . والحقيقة أن وراء هذا الترويض يمكن ازدياد حدته ؛ فطى

عken الحقب الأولى التي لم يكن يحدث الصدام فيها إلا بين ثقافات معاودة على الحدود الجغرافية، فإن التنمية الحديثة بحضورها ونفوذها العالمي تجمع كل الثقافات في شبكة من العلاقات المتداخلة. والجانب العنيف الحتمي لهذه التنمية هو المواجهة بين الثقافات التي يتعرض تأكيدها المتواصل لذاتها للخطر. وكلما ازداد دفعنا بالتنمية الموحدة والجماعية زاد اكتسابها لسمات ضمنية لصراع ثقافي عالي؛ وهو صراع ستكون له أهمية أكبر بالنسبة للتاريخ المستقبلي من التقدم الملاحظ في التنمية الذي هو بؤرة كل الجهود .

ويحذى ذلك تغيرت أسس الشرعية والانتماء تغيراً جذرياً. وما النقص الشهير الذي اعتبر استقلالية الدولة سوى جزء من هذا التغيير. فكان أصحاب السلطة فيما مضى يضفون الشرعية على أنفسهم بإقناع أتباعهم؛ أما اليوم فعليهم أن يثبتوا قبولهم لدى الرأي العام العالمي؛ وهو ما ينطبق على السياسة بقدر ما ينطبق على الدين وسائر القوى. وبذلك فانتمامات أشد النخب السياسية تبايناً تصبح دولية كما يلاحظ في الدول النامية خاصة وفي دول أفريقيا الحديثة الاستقلال بصفة أخص. فقد استوعبوا العلم والتعليم الأوروبيين، كما استوعبت نخبهم الثقافة واللغة الأوروبيتين إلى حد ما. وبالانتقال إلى تنظيم صناعي للحياة فإن علاقة الناس بثقافتهم وتاريخهم تصبح موضع تساؤل أيضاً. وبذلك فإن تحرر الدول المستعمرة والإسراع بالتحديث زاد من اعتمادها على الدول المتقدمة، خاصة فيما يتعلق بالثقافة. ونتيجة لذلك، صار الاهتمام بالهوية الثقافية يفوق الاهتمام بالتنمية في عدد من الحالات .

إنهم يتطلعون إلى الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي لا مجرد أنها قوتان عظميان يمثلان مصالحهما على نطاق عالمي ، بل لأنهما يمثلان مركزين كبارين لنفوذ ثقافي يشكل حزام انتقال للتنمية الثقافية. وسواء أكان هذا عن قصد أو عن غير قصد، فهو يأخذنا إلى مسألة أمريكا وروسية مجال نفوذ كل من هاتين القوتين، وهو أمر لا يلاحظ إلا بعد أن يكتمل كما يثبت التاريخ. وعلينا في هذا الصدد أن نتوقع الاستعمار التدريجي للثقافات الأوروبية الأقدم التي سينتهي الأمر بتسويتها وابتلاعها. وكما سادت اللاتينية الإمبراطورية الرومانية ونسخت كل اللغات المحلية في الغرب، فإن الانجليزية والروسية تتقدمان اليوم لتحتلان مكانة اللغة المشتركة للنخب الثقافية في مجال نفوذ كل منهما؛ وهذا تمثلان الوسيط اللغوي للعلوم بالفعل ويتغلغل كل منهما في لغة السياسة والحياة اليومية بسبيل شتى. وإيديولوجيا التنمية – الكامنة بالمصطلح الموضوعي – تعمينا عن حقيقة أن التاريخ يتحرك بتشكيل الشعوب واللغات والثقافات والدول والأمم وتفكيرها، وسيستمر على هذا الحال وبصورة أكبر من أي وقت مضى في هذه الحقبة من التنمية العالمية التي نحياها. وقد أدى توسيع الثقافات الأوروبية إلى تعايش وتمارج كلى بين كل الثقافات . وأدت التنمية إلى زيادة الهجرات العالمية وانتقال

البشر ودفعت الثقافات الفردية إلى بذل جهود عالمية لتقديم موسيقاها وأدابها وبياناتها وفكرها ورؤاها للعالم وأنماط حياتها ولتصديرها للخارج. إلا أن ما نعتبره اليوم زيادة واضحة في الأزمات المتعددة الثقافات سيثبت تاريخياً أنه تنافس على الحفاظ على الثقافات وبقائها وهيمتها وتفكيكها وانقراضها .

وينقلنا هذا إلى المأزق الجديد للثقافات في عصر وسائل الإعلام الإلكتروني المكثف بحضورها العالمي الواسع الانتشار. فبينما كانت وسائل الإعلام تعتمد فيما مضى على اللغة وبالتالي كانت موجهة لجمهور قومي، فإنها اليوم تتخطى الحدود اللغوية والثقافية بسهولة باعتمادها على الصوت والصورة، وبذلك أصبحت أدوات مباشرة لنقل الصور والرسائل العابرة للثقافات. فالتلفزيون الأمريكي مثلاً لا يقتصر على تلبية الطلب على التسلية الخفيفة أو الجادة، بل هو بمثابة أداة قوية لنقل الثقافة الأمريكية. وهو ما يؤدي إلى فقد الإحساس بالذات والشعور بالإحباط في بيوت البيو والقبائل الأفريقية ومن يفشلون في الإمساك بواقع خيالي؛ وهو في الغرب يساعد على إحداث حالة اندماج تدريجي في الفلكلور الأمريكي وأساليب الحياة وأنماط الثقافة الأمريكية. ويمكن التنبؤ بأن الثقافات الأخرى ستتضمن إلى معركة موجات الإثير وتستعين أيضاً بوسائل إعلام التسلية بهدف نقل الرسائل الثقافية . والثقافات الفردية عامة تفقد استقلاليتها تدريجياً بانجدابها نحو شبكة من وسائل الإعلام الإلكتروني التي تعد أدوات أساسية لخلق جمهور وحركات وقضايا وصور وأنماط حياة عابرة للثقافات. إلا أن كل أنواع الفكر - الدينى والسياسي والأخلاقي والجمالى - لابد أن تكافح الآن لكي تتحقق استماعاً عالمياً وتنال اعترافاً وتمثيلاً عالمياً وأن تبدأ في تنظيم نفسها على نطاق عالمي عابر للثقافات .

كل هذا يشير إلى صراع ثقافي عالمي مجهول النتائج. فلا مفر من أن تؤدي فكرة "العالم الواحد" إلى إثارة التنافس والصراع بين الثقافات على البقاء وبالتالي على مصير الشعوب والنول واللغات. وهو ما سيؤدي على المدى البعيد إلى تحديد المسار الذي ستتّخذه عملية التنمية وتحديد نتائجها .

وهناك درس مستفاد للعلوم الاجتماعية من كل ذلك. فهي تتبع إيديولوجيات التعمية في التركيز على البيانات الكلية والعوامل المجردة والمتغيرات البنوية والعناصر المصطنعة، فتعمى عن القوى والعوامل الاجتماعية التي تصنع التاريخ وتشكله بقيامها وسقوطها وتفككها وإعادة تركيبها. وبخلاف من محاولة الوصول بالنظريات العامة عن المجتمع إلى الكمال وهي لن تستطيع أن تقرن واقعاً اجتماعياً بأية حال ، ينبغي على العلوم الاجتماعية أن تعيد النظر في دور التاريخي للثقافات الفردية والشعوب والأمم واللغات والأديان والكيانات الاجتماعية الماثلة .

هوامش

هذا المقال نسخة مختصرة من مقال أصلى نشر بالإيطالية والالمانية في *Annali di Sociologia/Sociologisches Jahrbuch* 3 (1987)

فريديريك تبروك أستاذ فى علم الاجتماع بجامعة توبينجن، وأحدث مؤلفاته بعنوان *Die kulturellen unbewältigten Sozialwissenschaften* (١٩٨٤) و *Grundlagen der Gesellschaft* (١٩٨٩).

القومية والعولمة والحداثة

جووان أرناسن

مقدمة

من الإجحاف القول بأن نظرية القومية وتطبيقاتها لا تسير كل منها بحذى الأخرى . وكان الفشل في التقدم إلى ما وراء النماذج الكلاسيكية وتفضيل النسخ المختزلة منها من السمات التي تميز بعض الرؤى الأخرى المختلفة عن العالم الحديث ، إلا أن التناقض بين الدور التاريخي والفهم النظري للقومية يعد صارخاً . ولتحليل الرأسمالية الحديثة، تظل المواقف المختلفة والمتواقة في جوهرها في الوقت نفسه لكل من ماركس وشيرير مثل مرجعيات حتمية ؛ ومع أن النموذج التحليلي البديل للمجتمع الصناعي لم يصل إلى مستوى مماثل، فهناك إشكالية متميزة يمكن الرجوع بها إلى سبنسر ودوروكهايم؛ وعلى الرغم من الإهمال النسبي لنماذج تأسيس الدولة وعملياتها فإن الدراسات في هذا المجال يمكن أن تعتمد على الأسس الفكرية التي وضعها فيبر وأعيدت صياغتها على يد نوربرت إلياس. وفي الحالات الثلاث جميعاً كانت المواجهة مع التجارب التاريخية الجديدة تشكل أساس كل من أوجه النقص الأساسية والاحتمالات غير المستتفدة للنماذج النظرية السائدة. وليس ثمة خلفية مماثلة لنظريات الخاصة بالقومية. ولا شك أن تأثير القومية على العالم الحديث أصبح من أن يتم تجاهله، إلا أن الاهتمام الذي أثارته بين المؤرخين لم يجاره المنظرون الاجتماعية .

وكما سنحاول أن نبين ، فالنظريات الجديدة عن الحداثة لم تفعل الكثير إلى الآن لتغيير الموقف. في حين أن بعض أصحاب النظريات ومؤرخي القومية حاولوا اقتحام مجالات جديدة ، إلا أن جهودهم باعت بالفشل بسبب الأطر الفكرية العتيقة والصور المتطابقة عن الحداثة. وهناك مسار بديل للنقاش سنحاول استكشافه في القسم الثالث من هذا المقال : وفيما يتصل بالنطاق التقسيري فإن أشد نظريات الحداثة تأثيراً ترك الكثير مما يحتاج إلى تفسير، ولكنها يمكن أن تقرأ أيضاً كصياغات مؤقتة لرؤى أساسية لازالت في حاجة إلى إيضاح . وإحدى هذه الرؤى ، وهي فكرة العولمة ، تتصل

بصفة خاصة بتحليل القومية . وستتم مناقشة بعض النتائج المترتبة عليها في القسمين الآخرين من المقال . وليس هدفنا أن نضع نظرية جديدة أو حتى تخطيط أولى عن القومية، بل مجرد إيضاح بعض النقاط التي ينبغي أن تكون ضمن جدول الأعمال لوضع نظرية من هذا النوع .

نظريات الحداثة

إن ظهور الحداثة أو عودة ظهورها كتيمة سائدة في النظرية الاجتماعية قد يبدو كتطور واعد . وإذا كان التركيز الصریع على الحداثة يمثل رد فعل ضد التصورات الضمنية عنها وضد النظريات الاختزالية التي تفرزها، فالقومية ينبغي أن تجد مكاناً لها في الرؤية الأكثر تعقيداً التي هي في طور التكون حالياً . وسنحاول في المناقشة التالية أن نستكشف بعض سبل الوصول إلى هذا الهدف . ولكننا سنشير إلى محاولات بناء نظرية جديدة عن الحداثة مع أن صلتها بموضوع مقالنا هذا تعد محدودة؛ وبصورة عامة فاهتمام هذه المحاولات بال القومية أقل من اهتمامها بسائر جوانب العالم الحديث التي كانت موضع تجاهل فيما مضى .

وتعد نظرية هابرماس عن الحداثة والتي تدخل ضمن نظرية أشمل عن الفعل الاتصالى حالة في صميم الموضوع . فهي لا تشتمل على تحليل محدد لل القومية، ولكن هناك تلميح للمعتقدات القومية كنماذج "الجيل الثاني من الإيديولوجيات التي قامت على أساس المجتمع البرجوازى" (Habermas, 1981: Vol. I, 519) . وتعد الإيديولوجيات من هذا النوع استجابة لمشكلات مجتمع حديث ناشئ وصراعاته، إلا أنها تظل ضاربة بجذورها في سياق قبل حديث طالما كانت تعمل "بتصورات كلية عن النظام"، وحين تتداعى مصداقية الأخير بسبب عمليات التحدي فالنتيجة "وعى مفتت" وليس شكلاً جديداً من الخطاب الإيديولوجي . وفي هذا الإطار المرجعى لل القومية لا مكان لأى أساس من لإيديولوجيات تالية بديلة . ومن ناحية أخرى فالسمات المميزة والاتجاهات التطورية للدولة الحديثة يتم تحليلها من زاوية العلاقة بين النسق وعالم الحياة . وعلى هذا المستوى التحليلي، يمكن تجاهل حقيقة أن الدولة الحديثة هي - أو في طريقها لأن تصبح - دولة قومية . صحيح أن هابرماس لديه في بعض الموضع المزيد مما يقوله عن الدول وال القومية وأن المغزى العام لشرووحه واضح حيث يرى أن الدولة شكل حديث للهوية الجماعية، وأن دورها التاريخي الأول هو التوسط بين الاتجاهين المحلي والعالمي للمجتمع الحديث، وقد تؤدى التحولات في التوازن بين هذين الاتجاهين إلى تغيرات في بنية الوعي القومي (انظر 159-79: Habermas, 1987) . إلا أن هذه الملحوظات لم تندمج في النظرية الأكثر انتظاماً عن الحداثة .

وأية صورة مختلفة عن الحداثة لا تضمن فهماً أفضل للقومية. فعلى عكس هابرماس يفترض كل من أجنس هيلر وفييرينك فيهرا نموذجاً يميز بين المنشقيات المتباعدة والمتشددة للحداثة - منطق الرأسمالية ومنطق التصنيع ومنطق الديموقراطية - ويرفض فكرة وجود قاسم مشترك (Agnes Heller, 1982; Ferenc Feher, 1983). وهي رؤية أقل تقييداً من حيث المبدأ ولكن لم يثبت أنها أكثر افتتاحاً لإشكالية القومية. والسبب الأساسي واضح؛ فإذا اختزلت تعديدية الاتجاهات الأساسية في المنشقيات الثلاثة، فإن ديناميات تأسيس الدولة والتنافس بين الدول تتبدى إلى دور أكثر هامشية منه في مخطط هابرماس. كما أن الرفض الضمني لاعتبارها البعد الرابع (وليس بالضرورة الآخر) يعرض طريق تحليل القومية؛ ومع أن علاقة الأخيرة بالدولة الحديثة ليست بسيطة ولا ثابتة، فهي تمثل عنصراً أساسياً في بنية أشد تعقيداً.

وبين الإسهامات الأخيرة في هذا الجدل تبرز كتابات أنتونى جيدنزن بتاكيدها القوى على الدولة القومية ودورها الحاسم في عملية التحديد. فيمكن قراءة كتابه *Nation-State and Violence* (الدولة القومية والعنف ، ١٩٨٥) كنظريّة شاملة عن الحداثة بمحور موضوعي يشير إليه العنوان. وهذا التغيير الجذرى للاتجاه يترك بعض المسائل المتعلقة بالقومية معلقة . فيحضر جيدنزن وهو محق في ذلك من الخلط بين الأمة والدولة القومية والقومية ، ولكنه بدلاً من التعامل مع الفصل التحليلي خطوة أولى نحو تفسير تداخل العلاقة بينها ، نجده يحاول تشبيئها باختزال القومية إلى عنصرها النفسي . والقومية كما يوضح العديد من الكتاب (ستناقش بعضًا منهم فيما بعد) تقدم صورة الأمة كشكل واضح أو مسخ أو مترافق للهوية الجماعية وينسبها للدولة القومية كشكل ناجٍ أو متوقع للتنظيم السياسي ؛ وفي الوقت نفسه فمرجعية الأمة هي دائمًا تفسير نشط وانتقائي ، ويشارك الإسقاط السياسي في تحديد عملية تأسيس الدولة . وبدلًا من وجود صلة بسيطة بين الأنماط السابقة الوجود للثقافة والقوة تعد القومية أداة لتحديد المتبادل وتحولها المشترك . وتبدل بعض صيغ جيدنزن على وعي بهذه الإشكالية وتفضيل إيجاد تعريف نفسي لها : «نقصد بالقومية ظاهرة نفسية في المقام الأول - أي انتماء الأفراد لمجموعة من الرموز والمعتقدات التي تؤكد الجماعية بين أفراد نظام سياسي» (Giddens, 1985: 116). وعلى الرغم من الإشارة إلى الرموز الثقافية والنظم السياسية فإن أولية البعد النفسي مسلم بها، وهذا الموقف الاختزالي يتتأكد من جديد بعد تغيير واضح في الاتجاه . ويقدم جيدنزن أربع تيمات ينبغي أن تكون لها أهمية أولية بالنسبة لنظريات القومية ، وهي الارتباط بالدولة القومية ، والسمات الإيديولوجية (التي تنسب إلى كل من السيطرة الطبقية وتاريخية المجتمعات الحديثة) وأي "الاستخدام المنظم لتأمل التاريخ كوسيلة لتغيير التاريخ"

(Giddens, 1985: 212) ، والديناميات النفسية التي تتضمن في "عدد من المشاعر والمواافق ، والمضمون النمطي الخاص" (Giddens, 1985: 215-16). ثم تختصر هذه القائمة في تعريف آخر : إن القومية هي الإدراك الثقافي للاستقلال ولازمة تصاحب تنسيق السلطة الإدارية في إطار الدولة القومية المحدودة (Giddens, 1985: 219) . والحديث عن "الإدراك الثقافي لا عن تفسير ثقافي يعوق الجانب النفسي والثقافي ؛ والإشارة إلى "لازمة مصاحبة" بدلاً من "مشارك في التحديد" يحدد من تأثير الثقافة على المجال السياسي . والدور الأساسي للثقافة يزداد غموضاً بمحاولة تعريف الأمة من منظور موضوعي خالص بائنها "كيان كلّي قائم داخل إقليم محدد بوضوح ويُخضع لإدارة موحدة ينظمها كل من جهاز الدولة الداخلي وأجهزة الدولة الأخرى" (Giddens, 1985: 116) . وهكذا فإن الموقف المتريد إزاء القومية والفشل في استكشاف علاقتها بالأمة والدولة القومية يتصل باستخفاف أعم بالعوامل الثقافية .

تأويلات القومية

من ناحية أخرى فمن الكتابات الحديثة عن القومية ما يستهدي بإشارة صريحة إلى الحداثة باعتبارها السياق الملائم للتحليل . فيقول كل من إلوارد تيرياكيان ونيل نفيت إن إعادة صياغة مفهوم القومية يعد من أهم متطلبات التحليل المقارن للحداثة (Tiryakian and Nevitte, 1985) . وفي هذا الرؤية ، نجد أن فهم القومية يعرقله اهتمام مفرط بالناواحي الاقتصادية والتكنولوجية من عملية التحديث لدى الماركسيين وغير الماركسيين على السواء. إلا أن الموقف البديل يسفر عن نسخة مرنة من نفس الافتراضات الأساسية : «نحن نفهم بالحداثة مجموعة من عمليات التكيف التجديدية مع البيئة الاجتماعية والثقافية والنفسية التي تتحذّر العناصر الاجتماعية الفاعلة عن طوعاعية» (Tiryakian and Nevitte, 1985: 59) . وبذلك يتم الإبقاء على فكرة "التطوير التكيفي" باعتباره العنصر المحوري للتحديث وكاتجاه ثقافي يمكن للعناصر الاجتماعية الفاعلة أن تستوعبه. ونظرًا لهذه الخلفية الفكرية يصبح السبب الأساسي لإبداء مزيد من الاهتمام بالقومية هو أهميتها فيما يتعلق بالتجديد السياسي ؛ وهكذا فإن الفشل في الانفصال عن صورة حصينة للحداثة يضعف فرصه اتخاذ موقف جديد من القومية كما سنحاول أن نبين .

يحدد كل من تيرياكيان ونفيت لأنفسهما ثلاثة مهام متداخلة هي تحديد "السمات الاختيارية والدينامية" التي ينبغي أن يشملها مفهوم الأمة، وإيضاح العلاقة بين الأمة والدولة القومية ، وإيجاد علم جديد لدراسة نمطية القومية . وهي على المستويات الثلاثة جميعاً تدافع عن عودة إلى المفكرين الكلاسيكيين - خاصة مارسيل موس

وماكس قيير - كعلاج لأوجه النقص التي تشوّب علم الاجتماع المعاصر. فيرجع الفضل لموس في العديد من الشواهد الجوهرية: ما من معايير موضوعية للأهمية يمكن فصلها عن تعريف الأمة المتواصل لذاتها؛ ومن منظور ارتقائي يمثل الشكل القومي للدمج الاجتماعي خطوة إلى ما وراء الجماعات القبلية أو العرقية والامبراطوريات التقليدية؛ ومن ناحية أخرى يمكن التمييز بين حالات أكثر أو أقل توازنًا وحالات مثلّى للدمج القومي؛ وأخيراً فإن عملية التوحيد القومي تصل إلى ذروتها في الدولة الديمقراطية الحديثة (أى أن الجنسية والمواطنة تكمّل كل منهما الآخر) ^(١). وهناك تفسير أشد تبسيطًا لقيير يسلط الضوء فيه على التيمات التي يشترك فيها مع موس. فيبين أن التضامن القومي لا تحدده الشروط الموضوعية تمامًا مع أنه يتوقف عليها، وأن النواحي الذاتية التعريف للأهمية تتضح في أجل صورها في السعي إلى التعبير السياسي: «إن الأمة تسعى أساساً لنيل الاستقلال السياسي أو استرداده؛ والأمة في الأصل جماعة سياسية وبالتالي فمفهوم الأمة يرتبط في جوهره بمفهوم السلطة السياسية» (Tiryakian and Nevitte, 1985: 64) ^(٢). والمزج بين موس وقيير يمهّد الطريق لعودة إلى بارسنز. فإذا كانت الأهمية مسألة تضامن واندماج ذاتي وليس تراكيب موضوعية يمكن إدراجها تحت تصنيف بارسنز للجماعة المجتمعية (Tiryakian and Nevitte, 1985: 67) وتبدل الصالات الوثيقة بين الأمة والدولة على التداخل بين الجماعة المجتمعية ونظام الحكم. وقد يساعد هذا النوع من الفكر على تصحيح بعض أوجه الخلل في تحليل بارسنز، إلا أنه لا يضع افتراضاته الأساسية موضع التمحّص .

إذا كان «إيجاد الثقة والحفاظ عليها» (Tiryakian and Nevitte, 1985: 65) والسعي إلى الاستقلال السياسي من السمات الجوهرية للأمة وليس عمليات مستقلة تحتاج إلى مثال تنسيقي ، فإن إشكالية القومية تتبيّن سلفاً. ويمكن تعريفها حينئذ بأنها «عرض المطالب باسم الأمة أو نيابة عنها» (Tiryakian and Nevitte, 1985: 67) وتصبح شبيهة بسائل القوى التي تساعد على دفع الحداثة من خلال فعل جماعي . والتمكّن الذي يقوم على هذا الأساس يختزل إلى مجرد انقسام أولي. ومن أنواع القومية ما يربط الجماعة القومية بالمركز السياسي للدولة القومية، وهناك نوع آخر يتحيز للهامش ضد المركز (أو على الأقل ضد ممارسات الإقصاء من جانب الآخرين)؛ ويرجع التّنوع الأكبر للنوع الثاني إلى نطاق أوسع من الاختيار بين المواقف الدفاعية والهجومية .

وهناك توتر مماثل – ولكنه أشد حدةً – بين إشكالية أعيد اكتشافها ونموذج تحليلى يميز كتاب *Nations and Nationalism* (الأمم والقومية) جلنر. والهدف المقصوص عليه من هذا الكتاب هو وضع نظرية عن القومية «تجعلها ضرورة في صورها العامة إن لم يكن في تفصيلاتها» (Gellner, 1983: 129). ويتبين أن الضرورة المشار إليها هي مزيج من عناصر التحديد الوظيفية والتاريخية. ولكن فيما يتعلق بأهدافنا في هذا المقام فإن تعريف جلنر المبدئي للقومية لا يقل أهمية عن استنتاجاته النظرية. فهو يبدأ بتحديد الجانب السياسي: إن الزعم بأن الدولة كوحدة سياسية ينبغي أن تتواءم مع الأمة كوحدة ثقافية هو أوضح تعبير عن القومية. أى أن القومية تفترض تفسيراً محدداً للسلطة السياسية ومكانتها في الحياة الاجتماعية وتفرز أحاسيس وتوجهات تسهل الارتباط بالهيكل القائم للسلطة أو تمنعها، وتساعد على قيام حركات تسعى لتطبيق مبادئها. ولما كانت الثقافة المشتركة شرطاً ضرورياً لوجود الجماعة القومية، فإن الفكرة المحورية لل القوميّة يمكن فهمها بأنها «تعريف الوحدات السياسية من منظور الحدود الثقافية» (Gellner, 1983: 11). وعلى النقيض من الموقف الذي يؤيده ترياكيان ونقيت، فإن اندماج الوحدة الثقافية والسياسية – أو التحرك في هذا الاتجاه على الأقل – ليس جزءاً من مفهوم الأمة. بل إن التقاء عمليتين مستقلتين – تأسيس الدولة وتكون الهويات القومية – هو هدف القومية وتحقيقها. ولما كان المشروع أو نتيجته لا يحددما تاريخياً، فإن تحليل القومية كقوة تاريخية مستقلة يصبح أهم من فهم ظاهرة الهوية القومية التي يفترض أنها أكثر أولية. «إن القومية هي التي تلد الأمم وليس العكس» (Gellner, 1983: 55). وال القومية هي التي تضفي على الهوية الجماعية والتراث الثقافي "السمات الاختيارية" التي يبرزها ترياكيان ونقيت، ولا تستطيع أن تفعل ذلك إلا بالتعبير عنهما سياسياً وفي نفس الوقت. وبعض الجماعات التي تتمتع بثقافة متميزة ومشتركة هي وحدتها التي تنشأ كأئم بها المعنى الشديد للتعقيد .

وإذا كان لابد من اعتبار القومية علاقة وثيقة وحديثة بين الثقافة والسلطة، فلا بد من اختبار القطبين وتمحيص الإمكانيات الكامنة في بنيتيهما. إلا أن جلنر لا يتبع هذا السبيل. فإياضاحه لمفهوم الثقافة لا يذهب إلى ما هو أبعد من الإشارة إلى «نسق أفكار وعلامات وارتباطات وسبل سلوك وتواصل» (Gellner, 1983: 7) والفرضية الأشد تحديداً والتي ترى أن الاختلاف في اللغة يستتبع اختلافاً في الثقافة في حين أن التجانس اللغوي لا يحول دون المزيد من التباين الثقافي. أما بالنسبة لإشكالية الدولة فإن التعريف القبوي الشهير يحظى بالقبول كمنطلق مع بعض التعديلات. وينبغي رؤية احتكار العنف المشروع بصورة أوضح باعتباره إحدى سمات الدولة الغربية الحديثة

لا سمة عالمية؛ إنها جزء وشرط عام للتقسيم المعد للعمل؛ وفي النهاية ، هناك احتكار أлем ينبع إضافته ، ألا وهو احتكار التعليم المشروع . وليس هناك مناقشة للمفهوم الأشمل للسلطة .

هذا التجاهل الواضح هو بالطبع نتيجة منطقية لنظرية جلنر عن القومية. و «الأشكال العامة» الضرورية التي يشير إليها ليست ناتجة عن آية اتجاهات جوهرية أو علاقات متداخلة أصلية بين الثقافة والسياسة ؛ بل تحددها وتفرضها التطورات التي تطرأ على المجال الاقتصادي والتكنولوجي . ومفتاح القومية نجده في ديناميات المجتمع الصناعي ومتطلباته. «موجز القول إن العلاقة التبادلية بين الثقافة الحديثة والدولة شيء جديد تماماً وينبع حتماً من متطلبات الاقتصاد الحديث» (Gellner, 1983: 140) . والأخير «يتوقف على الحركة والتواصل بين الأفراد على مستوى لا يتحقق إلا إذا جمعت بين هؤلاء الأفراد ثقافة رفيعة وثقافة واحدة» (1983: 140) . وأى تقسيم عمل شامل ودائم التغير لا يعمل بدون وسيلة ثقافية كافية للتفاعل؛ ولضمان التوحيد القياسي واندماج النمط الثقافي لأبد من وجود نولة مركبة؛ إلا أن الدولة أيضاً تعتمد على السياق الثقافي الذي يفرض الالتزام والانتماء اللازمين من جانب مواطنها .

لكن هذه الصورة الوظيفية للحداثة لا تفسر السبب في أن الحاجة إلى شكل جديد من الاندماج الثقافي كان ينبغي أن تؤدي إلى نمو القوميـة . والمنطق الوظيفي يعمل في سياق تاريخي يحدده «عالم ورث كلاماً من الوحدات السياسية والثقافـات، سواء الرفيعة أو الدنيا ، عن عصر سابق» (Gellner, 1983: 52) . ويتم التقدم نحو التجانس الثقافي على أساس وحدات مركبة تكونت سلفاً وبحيث يؤدي دمج وحدات أكبر وأكثر اندماجاً إلى خلق عقبات جديدة أمام التجانس العالمي . وهناك المزيد مما يؤخذ على آراء جلنر . فلما كان يعرف القومية كوحدة مرغوبة من الوحدات الثقافية والسياسية وجهـد لتحقيقها ، فهو لا يبدي نفس القدر من الاهتمام بذلك النوع من الوحدة الذي ينمو من انتشار تدريجي ثم يفرض القومية وليس العكس . وفي حالة أقدم الدول القومية هناك عملية توحيد ثقافي - محدودة ولكنها أصلية - وابتـرت مركبة السلطة وبالتالي أوجـدت أساساً يمكن أن تنمو عليه علاقة أوثـق بين الثقافة والسلطة . أما نقطة انطلاق جلنر فهي التوتر بين الحاجة الاجتماعية الجديدة للتجانس والعقبات التاريخية التي تحول دونه ؛ وإذا عانت هذا التوتر فـئـات اجتماعية معينة فالقومية هي رد الفعل المنطـقـي . ومن بين المواقـف من هذا النوع يشير جلنر إلى ثلاثة أنماط مرتبـدة من الصراع تحددها العلاقة بين ثلاثة من عناصر المجتمع الصناعـي وهي القوة والتعليم والثقافة المشتركة (رأس المال، وهو «تصنيف مبالغ في تقديره» حسب قول جلنر، يتبع موارد التعليم) . وإذا ارتبط احتـكار السلطة باحتـكار الثقافة الرفـيعة وحرمان المهمـشـين من التعليم فإن النـتيـجة

هي ما يسميه جلنر "النطء الهاسبورجي الكلاسيكي من القومية"؛ وإذا افتقرت ثقافة رفيعة مشتركة ذات معايير تعليمية مرتفعة نسبياً إلى الوحدة السياسية وتم تهميشها بهذا المعنى فيسائر الوحدات الثقافية، فإن محاولة تصحيح الخلل تؤدي إلى نشأة "نزعـة قومية وحـوية" من النوع الألماني أو الإيطالي؛ وأخيراً هناك "قومية الشـتـاتـ" الخاصة بالجماعات المتميزة ثقافياً والمتخصصة اقتصادياً والمحظوظ عليها الوصول إلى السلطة السياسية ولكنها مشتتة عبر الحـدودـ السـيـاسـيةـ (اليونانيـونـ والأـرـمنـ هـمـ أـبـرـزـ الحالـاتـ فـىـ هـذـاـ الصـدـرـ)ـ.

كان المثال الكلاسيكي للنسخة الغربية وبداية انتشارها عالمياً عند العديد من مؤرخي القومية الأوائل هو النوع الجديد من الوعي القومي الذي نسبج في الثورة الفرنسية ومن خلالها: «إنـهاـ اللـحظـةـ التـىـ تـرـيدـ فـيـهـاـ الـأـمـةـ التـىـ تـوـقـعـ فـىـ الـثـوـرـةـ الـفـرـنـسـيـةـ تـوـقـعـ فـىـ الـثـوـرـةـ الـفـرـنـسـيـةـ»ـ (Morin, 1984: 130). والتنميـطـ عندـ جـلـنـرـ يـرـيـطـ النـمـوذـجـ الغـرـبـيـ بـالـأـلـانـيـاـ وـإـيطـالـيـاـ وـلـيـسـ بـفـرـنـسـاـ.ـ وـهـنـاكـ تـحـولـ مـمـائـلـ فـىـ مـنـاقـشـتـهـ لـقـومـيـةـ هـابـسـبـورـجـ.ـ وـكـلـماـ اـرـزـادـ الـوـصـفـ وـاقـعـيـةـ زـادـتـ مـلاـعـمـتـهـ لـجـنـوبـ شـرـقـ أـورـيـاـ أـكـثـرـ مـنـ مـلاـعـمـتـهـ لـقـومـيـتـيـ التـشـيكـ أوـ الـمـجـرـ.ـ وـيـعـيـدـاـ عـنـ صـعـوـدـةـ تـفـسـيرـ الـحـالـتـينـ الـأـخـيـرـتـينـ مـنـ مـنـظـورـ الـفـنـاتـ الـمـقـهـورـةـ التـىـ تـكـافـعـ مـنـ أـجـلـ نـيلـ الـتـعـلـيمـ وـالـسـلـطـةـ،ـ هـنـاكـ جـانـبـ أـكـثـرـ تـحـديـداـ يـغـفـلـهـ جـلـنـرـ فـىـ مـنـاقـشـتـهـ،ـ وـهـوـ الإـشـارـةـ إـلـىـ الـدـوـلـ الـأـسـيـقـ التـىـ فـقـدـتـ استـقلـالـهــ -ـ بـعـدـ تـطـوـرـ مـعـقـدـ وـأـصـيـلــ لـكـنـهاـ اـحـتـفـظـتـ باـسـتـمـرـارـيـةـ نـمـطـيـةـ فـىـ إـطـارـ اـمـبـاـطـوـرـيـةـ هـابـسـبـورـجــ.ـ وـفـىـ كـلـتاـ الـحـالـتـيـنـ وـرـثـتـ الـقـومـيـةـ الـحـدـيـثـ إـشـكـالـيـةـ الـدـوـلـ التـىـ كـانـتـ تـتـمـيـزـ بـالـتـوـبـرـاتـ بـيـنـ بـنـيـةـ مـتـعـدـدـ الـقـومـيـاتـ وـعـنـصـرـ عـرـقـيـ سـائـدـ،ـ وـلـكـنـ بـسـبـلـ شـتـىـ وـبـتـائـجـ مـتـبـيـأـنـةـ.ـ وـفـشـلـ فـىـ الـحـكـمـ عـلـىـ هـذـاـ النـطـءـ الـأـوـرـبـيـ الـمـركـزـيـ يـعـكـسـ نـفـسـ الـخـلـ الـفـكـرـيـ الـذـىـ يـعـكـسـ إـهـمـالـ النـمـوذـجـ التـحـلـيلـيـ الـفـرـنـسـيـ وـالـنـمـوذـجـ التـفـسـيرـيـ لـجـلـنـرـ لـأـ مـكـانـ فـيـ لـعـلـيـةـ تـأـسـيـسـ الـدـوـلـ كـمـتـغـيرـ مـسـتـقـلـ يـتـبعـ مـنـطـقـهـ الـخـاصـ وـيـعـملـ بـصـورـةـ جـيـدةـ قـبـلـ الـانتـقالـ إـلـىـ الـمـجـتمـعـ الصـنـاعـيــ.ـ وـفـىـ الصـورـةـ الـوظـيفـيـةـ لـلـحـدـاثـةـ لـاـ تـبـدوـ الـدـوـلـ إـلـاـ كـتـمـةـ لـتـقـسـيمـ الـعـلـمـ وـخـلـفـيـةـ لـأـدـاتـ الـثـقـافـيـةــ.ـ وـبـذـلـكـ يـتـمـ الـحـطـ مـنـ شـأنـ أـحـدـ الـعـنـاصـرـ التـحـديـيـةـ الـحـاسـمـةـ لـلـعـالـمـ الـحـدـيـثـ وـتـفـاعـلـهـ مـعـ سـائـرـ الـقـوـىـ الـتـارـيـخـيـةـ،ـ فـيـصـبـعـ تـقـوـيـمـ أـهـمـيـةـ بـالـنـسـبـةـ لـتـطـوـرـ الـقـومـيـةـ عـامـةـ وـتـأـثـيرـهـاـ عـلـىـ بـعـضـ أـنـوـاعـ الـقـومـيـةـ تـقـوـيـمـاـ صـحـيـحاــ.

وـمـعـ أـنـ جـلـنـرـ لـدـيـهـ مـاـ يـقـولـهـ عـنـ الشـرـوـطـ الـثـقـافـيـةـ لـلـقـومـيـةـ مـاـ يـزـيدـ عـمـاـ فـيـ جـعبـهـ عـنـ الشـرـوـطـ السـيـاسـيـةـ،ـ فـإـنـهـ يـتـوـصـلـ إـلـىـ نـتـائـجـ اـخـتـزـالـيـةـ مـمـائـلـةـ.ـ فـالـتـنـمـيـطـ عـنـهـ لـاـ يـرـكـزـ إـلـاـ عـلـىـ الـعـلـاقـاتـ الـمـتـدـاخـلـةـ بـيـنـ الـاـخـتـلـافـاتـ الـثـقـافـيـةـ وـالـتـفاـوتـ فـيـ الـحـصـولـ عـلـىـ الـتـعـلـيمـ وـالـوـصـولـ إـلـىـ الـسـلـطـةـ.ـ وـعـلـىـ هـذـاـ الـمـسـتـوىـ،ـ تـكـونـ مـضـامـيـنـ الـأـنـمـاطـ الـتـقـافـيـةـ الـمـحـدـدـةـ غـيـرـ ذاتـ صـلـةـ بـإـشـكـالـيـةـ الـقـومـيـةـ.ـ وـلـيـسـ ثـمـةـ صـلـةـ ثـابـتـةـ بـيـنـ "ـتـنـوـيـعـاتـ الـتـجـربـةـ الـقـومـيـةـ"ـ وـتـنـوـعـ

التجارب والتفسيرات التقليدية للهوية. ويسلط جون أرمسترونج في كتابه المهم عن "الأمم قبل القومية" (Armstrong, 1982) الضوء على قوة الخلفية التقليدية وتعقيدها؛ ومن النقاط الأخرى في هذا الصدد تحليل جلتر للإسلام "أشد الديانات التوحيدية احتجاجاً" (79: 1983) (Gellner) وبوره الشديد التمييز في القومية الحديثة، إلا أن مناقشته له لا تدخل ضمن نظريته العامة. وهناك نتيجة أخرى لقرار الانفصال عن المضامين الثقافية ينبغي الإشارة إليها بإيجاز. فالاندماج القومي الثقافة والسلطة يتفاعل مع سائر صور وتفسيرات السلطة التي تميز العالم الحديث أو تظل نشطة فيه، ولما كانت التجمعات الناتجة لا يمكن تحليلها دون السماح بدور للمضامين التفسيرية المتباينة، فإن هذا النوع من التفرقة مستبعد من التعميم عند جلتر. ويتوقف العلاقة بين القومية والديمقراطية إلى حد كبير على التفسيرات الثقافية للسلطة والتي تسود على كلا الجانبين؛ واللغة المجازية الأساسية لبعض القوميات تقضي في قليل أو كثير إلى تخليد المشروعات империالية أو إعادة تشسيطها، وأخيراً وليس آخر فقد ساعدت مختلف أنماط النزعة القومية على السيطرة الشمولية بسبيل شتى . ويتعلق جلتر بتطوير نظرية عامة عن القومية، وهو يرفض مراجحة أن يركز اهتمامه على التفسير التاريخي لأشد أشكالها تطرفًا، ولكن على الرغم من أن تحول القومية إلى فاشية لم يحدث إلا في ظل ظروف شديدة الخصوصية ، فإن تأثيرها على العالم الحديث بلغ حد ضرورة اشتغال النظرية العامة على تحليل لشروطها .

وهكذا فهناك خطوة أولى واحدة، وهي موقع القومية في مجال العلاقات بين الثقافة والسلطة، طفت عليها التصورات الوظيفية المسبقة والإطار التصنيفي الذي تتعكس عليه. وأية محاولة لمواصلة النقاشه الأولى على أساس غير وظيفية ستؤدي إلى تأكيد شديد على استقلالية كل من السياسة والثقافة. ومع ذلك فهناك سبب بديهي للبدء بالثقافة؛ فالقومية تعرف السلطة وتبصرها من منظور الثقافة لا العكس، وحتى النظرية التي تسعى لحل لغز هذا الادعاء لابد أن تدخل في اشتباك معه. وبين أحدث أعمال أنتوني سميث عن الأمم والقومية بعضًا من النتائج التي تترتب على هذا الموقف. فمن السهل إيضاح أن القومية كحركة وإيديولوجيا تعتمد على الأمة ككيان ثقافي، ومع أن الأخيرة قد تستسلم لاستراتيجيات المعاورة والتعبيئة فهي أيضًا تتضع حدودًا لها. والأهم أن الأمة تفترض شكلاً أقدم من الهوية الجماعية وتظل تعتمد عليه : «إن الأمم الحديثة ليست "حديثة" بالدرجة التي يوحي لنا بها الحداثيون. فلو كانت كذلك لما ظلت باقية»؛ أي أنها «تطلب مراكز عرقية لكي يكتب لها البقاء» (Smith, 1986: 212) . ولما كانت تجربة الماضي أو الحاضر لا تفترض أن الأمم الحديثة يمكن أن تتجاوز الجانب العرقي (كما يؤكّد سميث بحق، ولا شك أن حالة الولايات المتحدة ليست مثالاً مضاداً) ، فإن

أولى المهام التي تواجه أية نظرية عن القومية هي إيضاح مفهوم "الجماعة العرقية" ethnie حسب تعبير سميث. ومع أن سميث لا يستخدم هذا التعبير فإن تحطيله يمكن إيجازه من منظور تناقض ظاهري مزدوج للعرقية. فمن ناحية، تتجاوز الجماعة العرقية صلة القربي، ولكنها لا تتمكن من ذلك إلا بتعديها وتصعيدها من خلال خرافنة وحدة الأصل والإحساس بالتضامن. ومن ناحية أخرى، فالعلاقة المزدوجة بالتاريخ المشترك والثقافة المشتركة لصلة القربي تقوم على مجموعة من العوامل أبرزها التاريخ المشترك والثقافة المشتركة المتغيرة والانتقام إلىإقليم جغرافي بعينه. وعلى الرغم من تفاوت وزنها النسبي فإن أي تحليل مقارن للبقاء العرقي لا يدع مجالاً للشك في خصوصية مكانة الدين. ولزيادة من الدقة، فانتفاء جماعة عرقية لدبابة تؤمن بفكرة الخلاص هو الذي يضمن لها البقاء بصورة أكبر من غيرها. وهناك طرق متعددة لتحييد التوتر بين الانغلاق المحلي للجماعة العرقية والقوة العالمية للدين. ولكن من الممكن وصف الصلابة الواضحة لرباط العرق وقدرتها على البقاء بائلتها البنية الفوقيّة لأساس أكثر إشكالية - موقف وسط بين صلة القربي والدين يعتمد عليهم معاً وعلى القدرة على إخضاعهما للضرورة العرقية .

والتأكيد على حتمية الأسس العرقية لا يعني إنكار الجدة على الدول الحديثة. فيفسر سميث تأسيس الدول بأنه يمثل رد فعل "لثورة الثلاثية" - الدمج الاقتصادي والتحكم الإداري والتنسيق الثقافي - التي تميز ظهور الحداثة. وهناك تأثير مزدوج لهذا التغير الهيكلى العالمي على المركز العرقي . فهو من ناحية يخضع لأنشئات جديدة من الدمج الاجتماعي؛ فتتحول الأمة إلى "وحدة مركبة مسيسة إقليمياً وموحدة شريعياً واقتصادياً تساعد على تماستها رؤية وإيديولوجيا مدنية مشتركة« Smith, 1986: 152). ومن ناحية أخرى فاندماج هذه المستجدات واستقرارها مستحيل بدون مشاركة نشطة من جانب الجماعة العرقية: «لابد للأمة أن تتخذ بعض سمات الجماعة العرقية القائم سلفاً وتتمثل العديد من خرافاته وذكرياته ورموزه أو تبتكر مثلاً لنفسها» (Smith, 1986: 152). وبذلك فالعنصران "المدنى" و"العرقى" يعتمد كل منهما على الآخر وكلاهما جانباً جوهرياً في الدولة الحديثة، إلا أنهما يؤديان أيضاً إلى ظهور تعاريفات متعارضة للأهمية وأنواع القومية (والقومية في هذه الرؤية هي التعبير النظري والتطبيقى لعملية تؤدى إلى تأسيس الدول). وكان النموذج المدنى للدولة ابتكاراً غريباً وانتشاره على مستوى عالمي يشبه انتشار بعض نواتج الحضارة الغربية الأخرى، إلا أن العنصر العرقي ترك بصمتها أيضاً على أقدم الدول الغربية ولو أنه ازداد وضوحاً في المراحل اللاحقة من التطور وفي بقاع أخرى من العالم^(٣) .

والنقطة التي يدور حولها نقاش سميث واضحة في صياغتها ومقنعتها في عرضها ، فهو يرى أن تأسيس الدول ليس مجرد جزء من عملية التحديث ؛ بل تسهم في تحديدها

السوابق العرقية ، بل إن الأخيرة قد تدخل في صراع مع العوامل الحبيبة الأكثر تميزاً . أما مسألة كيفية ارتباط هذا الرأي بنظرية أكثر شمولاً عن الحداثة فتظل معلقة . وعند هذه النقطة يعود سميث إلى منظور وظيفي؛ فنموذجه التفسيري يرتكز على الزعم بأن الثورة الثلاثية جعلت تأسيس الدول أمراً "مرغوباً" (Smith, 1986: 131) . ولكن من المكونات التقليدية والحديثة للأمية وظائف تكاملية تؤديها، وتنشيطها المتزامن استجابة لاحتياجات المجتمعية هو الذي أثار التوتر بينها . وهذا التأكيد الجديد على الصورة الوظيفية للحداثة يمنع سميث من توجيهه نقاشه وجهة أخرى . فإذا لم يتسعن فهم الدولة والقومية إلا كمزائج متغيرة من العناصر الحديثة وقبل الحديثة، فإن هذا قد يكون حالة خاصة وشديدة الوضوح لنمط أعم، وهو الحضور الدائم والأساسي للتراث داخل الحداثة . أي أنتا قد تحاول الاستعانة بإشكالية الدولة والقومية كمفتاح جديد لتفسير الحداثة بدلاً من إخضاعها لنموذج قائم سلفاً . وهي فرضية قد تلقى المزيد من القبول إذا ربطناها ببعض النقاط المحورية الأخرى من النقاش .

مؤشرات إلى بديل

إن النظريات الثلاث المشار إليها كلها كما حاولنا أن نبين معرضة لنفس الاعتراض، فالإحجام عن الارتياب في صورة متلقاة عن الحداثة يحد من مداها التفسيري والتأويلي . ومن ناحية أخرى ، فإن كلامها ترتكز على فكرة معينة تصلح لاستخدامات أخرى . وقد وجه ترياكيان ونقيت الانتباه إلى الخواص الاندماجية للدولة؛ فإذا أردنا أن نتفادى تحويلها إلى "جماعة مجتمعية" وبالتالي دمجها مع مركز اندماجي للمجتمع عامة ، فإننا نحتاج إلى تحليل مقارن للتناقضات والصلات بين الدولة وسائل أشكال الاندماج . ويفسر جنر القومية بأنها حلقة وصل جديدة ومتمنية بين الثقافة والسلطة؛ فعلى الرغم من أن الدولة تمثل القطب الثقافي للصلة بينهما فإن تأسيسها يقتضي القطب السياسي ضمناً أيضاً . وهذا الاتجاه الفكري يمكن مواصلته بصورة أكثر فعالية إذا لم يتداع عنصر التحديد الثقافي والسياسي للحداثة إلى تقسيم العمل وتنظيمه . وأخيراً فإن تناول سميث للصلة بين الجماعة العرقية والدول يلقي الضوء على كل من الحاجة إلى إعادة نظر عامة في التفرقة بين التراث والحداثة واستحالة معالجة هذه المشكلة في إطار وظيفي .

ولكن كما ذكرنا في القسم الأول من المقال، فالنظريات الراهنة عن الحداثة تتميز بعدم الاهتمام الكافي بالقومية . من ثم فليس ثم إطار فكري جاهز للاتجاهات الثلاث المقترحة للبحث . إلا أنه بإمكاننا أن نحاول إرجاعها لبعض التحولات والتوجهات الملحوظة في التاريخ الحديث للنظرية الاجتماعية . ومن هذا المنطلق فالاقتراحات المطروحة لإيجاد صور جديدة للحداثة تعد أقل أهمية من الاتجاه العام الذي يشير إليه

الخروج عن الاتجاه القديم؛ فمما لا شك فيه أن الأول ستبطله نماذج أشد تعقيداً، في حين أن الأخير يعد منظوراً بعيد المدى لابرزال في حاجة إلى تبلور كامل. وإذا بحثنا عن قاسم مشترك بين التوجهات الجديدة إزاء مسألة الحداثة، تبرز أمامنا ثلاثة تغيرات مهمة - متداخلة من حيث المبدأ ولكنها تتفاوت من ناحية التطور، ومنعزلة من ناحية التطبيق أحياناً. ومن المناسب في هذا المقام أن نصفها بأنها العولة والتعديدية والنسبية. ولا مجال في هذا المقال للتناول المفصل للسوابق في النظرية الكلاسيكية أو النواحي الجديدة التي تضيّفها التحليلات الحديثة. لذا فسنقتصر على تقديم إيضاح مختصر للمفاهيم الثلاثة.

١ - يمكن استخدام مصطلح العولة في الإشارة إلى عملية تاريخية وإلى التغير الفكري الذي تتعكس عليه. فالعولة بأوسع معانيها هي "بلورة العالم كله في مكان واحد" (Robertson, 1987a: 38) وهي نشأة "حالة إنسانية عالمية" (Robertson, 1987b: 23). إلا أن تفسير العملية ثبت أنه عرضة للاختزال منه في ذلك كمثل النظريات التي تم توفيقها عن وعي أو عن غير وعي مع الأفق المحدود للدولة القومية. وهكذا فإن نظرية العولة لاتزال تتولى مهمة تجاوز الرؤى الجزئية وبناء إطار مرجعي يتفق والوصف المختصر الذي ورد هنا. وفي هذا السياق، ربما أمكن نظرية النسق العالمي حالة خاصة من نظرية العولة، ولكنها لاتزال تشكل تحدياً للنسخ الأقل تطوراً. وقد أدى إسهام فالرشتلين الفكري إلى تحول منتظم للرؤية الماركسية يحتاج إلى توفيق مع المتغيرات الوركياديمية الحديثة أو القيبرية الجديدة لنظرية العولة.

٢ - المقصود بالتعديدية تزايد الوعي بعناصر عديدة متداخلة ولكنها لا تخزل للحداثة وبالتناقضات والتوترات بينها. والإشارة التاريخية هنا إلى تعديدية كانت دائماً من مكونات العالم الحديث ولو أنها تعرضت مؤقتاً لبعض التشوش من قبل النظريات ذات البعد الواحد، وفي الوقت نفسه إلى مختلف العمليات التي غيرت المجموعة الأصلية. ولا يكفي أن نجمع سمات الحالة الحديثة ومعاييرها أو عملية التحديث؛ فالخطوة الحاسمة هي فكرة "المنظقيات" المختلفة، أي أنماط العلاقات الأساسية والتطورات البعيدة المدى التي يمكن أن تدخل في صراع مع بعضها البعض ويتؤدي إلى نماذج تحليلية متباعدة أو شاملة للحداثة. ويمكن النظر إلى كل من تفرقة هابرماس بين النسق وعالم الحياة (باتنماط العقلانية الخاص بكل منها) والنموذج الثلاثي الأبعاد الذي طرجه فيهير وهيلر ، باعتبارهما خطوتين في هذا الاتجاه ، ولكن يمكن نقدهما أيضاً من منطلق تعديدية أشد راديكالية . وبعد تجاهل القومية إحدى النتائج العديدة المرتبطة على الإغلاق المبتسر للمخطط الفكري .

٢ - أى تحليل من زاوية الجوانب المختلفة وال العلاقات المتغيرة بينها يؤدى بالضرورة إلى نسبية صورة الحداثة لا بمعنى أنها تلغى فكرة وجود مشروع موحد أو نموذج تحليلي وحسب، بل أيضاً وهو الأهم بسبب النتائج المترتبة على التفرقة بين التراث والحداثة . فإذا استسلمت بنية الحداثة للتقييمات التي تتوقف على السياق التاريخي ، فهى معرضة بنفس المنطق لتحديد جزئى من جانب الخلفية التقليدية . وهكذا فإن تنوع المواريث الثقافية ينعكس على أوضاع الحداثة وكذلك على الطرق المؤدية إليها . وليس معنى هذا أن الوحدة التى لم يعد يمكن ضمانها بفكرة عن الحداثة أو بمشروع لها تعود على مستوى مواريث معينة . والحال فى الغالب أن التوترات والصراعات الداخلية فى التراث تنشط من جديد . وينبغي اعتبار التوفيق بين التراث والحداثة مادة لمزيد من التغيرات وليس نموذجاً ثابتاً (تعد التحولات التى شهدتها المجتمع اليابانى بعد اقتحامه للحداثة مثالاً فريداً على ذلك) . والتسعات النظرية لهذه الرؤية الجديدة لا تقل تبايناً عن نظيرتها فى الرؤيتين الآخرين . فعلى أحد طرفى الصورة، يقترح آيزنشتات S. N. Eisenstadt إعادة تعريف النموذج التحليلي الغربى للحداثة باعتباره "تراثاً مجيداً" يضارع الأديان العالمية ويفسر التغيرات غير الغربية من زاوية عمليات الدمج والصراعات مع المواريث الأخرى . وعلى الطرف الآخر، يذهب أن تورين Alain Touraine إلى أن كل المجتمعات الحديثة مزيج من البنى الحديثة وعمليات التحديث، وأن العنصر الثانى لا يستدل عليه من العنصر الأول ؛ فليس ثم تكشف باطنى للحداثة ، بل أشكال متغيرة من الاعتماد على أسس التطور وقواه اللا حداثة .

وهناك بعض حلقات الوصل الواضحة بين هذه الرؤى وتفسيرات القومية تمت مناقشتها فى القسم الثانى من هذا المقال . ولابد من تخفيف التأكيد على الاندماج القومى فى ضوء نظرية العولمة؛ ففى سياق الموقف资料ي، تقطاطع الأمة والدولة القومية وتتصارعان مع سائر أشكال الدمج . وإذا كانت القومية (كما يشير جلنر) حلقة وصل بين عمليات منفصلة مبدئياً ومستقلة فى جوهرها فى المجال الثقافى والسياسى ، فهناك خطوة أولى نحو تعددية الصورة الكلية للحداثة . وأخيراً فإذا كان وجود أساس قبل حدث (كالجماعة العرقية عند سميث) يعد جوهرياً بالنسبة لحداثة الأمم نفسها، فإن هذا الاستنتاج يثير المزيد من التساؤلات حول التفرقة بين التراث والحداثة . ولكن من ناحية أخرى فالصلات بين الرؤى النظرية أشد تعقيداً وأبعد مدى من أن تستخدم كل على حدة فى علاقة ب蒂مات محددة . فكل منها فى حاجة إلى المزيد من الإيضاح فى ضوء الصلات الأخرى . وتقوم نظرية العولمة بتحديد الإطار الذى ينبغى وضع الموقفين الآخرين فيه ؛ والعكس ، فالتعددية والنسبة عنصراً مقاومة ضد النماذج المبسطة للوحدة العالمية .

وهذا الاعتماد المتبادل معترف به إلى حد ما . فنظريّة العولمة عند روبرتسن منفتحة من حيث المبدأ أمام الرؤيتين الآخرين : «فالإصرار على التغيير والتنوع في عالم يزداد عولمة كما ذكرنا يعد جزءاً مكملاً من نظرية العولمة» (Robertson, 1987b: 22) . وقد ينطبق ذلك على التغيرات الفعلية للعالم الحديث بقدر ما ينطبق على التنوع الإضافي المستمد من الخلفيات الحضارية المختلفة . إلا أن التوفيق الأكثر واقعية ليس إلا محصلة لحوار أكثر صراحة مع النظريات التي تعطى الأولوية القصوى للتعددية أو النسبية ، ومن صيغ نظرية العولمة ما يوحى برؤية أضيق نطاقاً لهذه المهمة . والإشارات إلى «مكان واحد ذي خواص موحدة» «يعامل من زاوية ما يعرف باسم «نظرية اختيارية للنسق العالمي» والتي تشمل «مشكلة النظام العالمي بالإضافة إلى البرنامج القديم للنظام الاجتماعي والمجتمعي أو ربما بدلاً منه» (Robertson, 1985: 103) تدل بصورة مؤكدة على أن موقف بارسونى محول من مجتمع منعزل بصورة مصطنعة وموحد مع الحالة العالمية . وإذا سلمنا بأن نظريات كل من المجتمع والحداثة ابتدعت - نتيجة لاتجاهى التعددية والنسبية - عن نماذج الانغلاق المنتظم ، فإن فرضيات نظرية العولمة لابد أن يعاد النظر فيها في ضوء هذه التطورات . ويحاول بعض أنصار التعددية والنسبية أن يربطوا فرضياتهم بالسياق الدولى ، ولكنهم يخلوون عن المنظور المحدد للعولمة . فيذهب آيرنستات مثلاً إلى أن المستويات المتعددة لتفاعل بين الحضارات يؤدي إلى العديد من الأسواق العالمية (اقتصادية وسياسية وإيديولوجية) ، إلا أن طبيعة الإطار العالمي الذي تتفاعل فيه يظل مبهماً .

وعلى الرغم من نقاط الالقاء الضمنية فإن الإشكالية الناشئة تظل مفتتة، وقد يساعد إلقاء نظرة عن كثب على بعض الآراء الكلاسيكية على سد الفجوة. فكما سناهوا أن نبني في القسم التالي، فإن إسهام ماكس فيبر الفكرى - وعلى الرغم من إهماله الواضح للعولمة - يمكن الاستعانة به كدليل إلى مزاج من الرؤى الثلاث .

وكل هذه الرؤى حيوية لبناء الصورتين بعد الوظيفيين للمجتمع والحداثة. وقد أوضح نقاد النزعة الوظيفية أن نماذجها الثابتة (التقلدية على الأقل، أو نماذج ما قبل لومان) هي تصورات مثالية لوحدات اجتماعية ذات حدود محددة كالدولة القومية . وهذه الأخيرة أشكال ثانوية فرضت على مجال اجتماعى أكثر تعقيداً وانفتاحاً . والعولمة والتعددية والنسبية توجهات مكملة للبنية الحديثة لهذا المجال . ولا مجال في هذا المقال لعرض تحليل مفصل للصلات بينها ؛ وسنركز في المناقشة التالية على المنظور الأول ونتعامل مع المنظورين الآخرين كجزعين تابعين له . وهناك مبررات لترجيح التعددية أو النسبية. أما فيما يتعلق بالأمم والقومية فهناك أسباب تبرر التوجه الحالى ؛ فبقدر ما تواجه نظرية العولمة الظاهرة القومية بنمط أشمل ويختلف من حيث الكيف للاندماج ، فإنها تشكل تحدياً راديكالياً للرؤى التقليدية .

ليست هناك نظرية عن القومية تتجاهل الخواص الاندماجية للأمة أو نورها في عملية التحدث، ولكن ثبت أن الاعتراف بأهميتها أيسر من وضعها في سياق مناسب . وقد سبق التلميح إلى بعض العقبات الفكرية في هذا الصدد. فـ«تأثيرات الإقناع الوظيفي» (J. Alexander) التي يتردد منظرو القومية المعاصرون في الخروج عليها عندما يرفضون نسخها التصنيفية تعد واضحة وبعيدة المدى في الوقت نفسه. وهي في المثال الأخير تخضع العلاقات الاندماجية للعلاقات النزائنية؛ وتتوقف تفاصيل الارتباط على المفاهيم العامة التي يتترجم إليها المنظور النزائني وبصورة مباشرة على أولية التكاثر أو التكيف . وإذا تم التأكيد على المنطق المتميز للاندماج بصورة أقوى (ضد وجهة النظر العامة أو في إطار نسخة مرننة منها) فإن تميز الاندماج القومي تطغى عليه مبادئ أعم . وبعد الموقف الپارسونى الذى تبناه ترياكابيان ونقيت مثلاً جيداً على ذلك. وليس من الصعب العثور على أسباب هذا التحول من الخاص إلى العام. فالدولة القومية كما يشير العديد من نقاد التراث السسيولوجي (وعلى رأسهم إلياس وجينز وتورين) باعتبارها التعبير السياسي عن الأمة هي الواقع التاريخي وراء المفهوم الأكثر أو أقل إحكاماً للمجتمع . وبالتالي فالسمات الخاصة للاندماج القومي تتصلع إلى نموذج عام من الاندماج الاجتماعي بصورة أكثر انتظاماً من أن تتحذز موضوعاً في حد ذاتها؛ والعكس صحيح، فالنظرية العامة للاندماج الاجتماعي قد سيطرت عليها الحالة الخاصة للدولة القومية الحديثة بدرجة تجعل من الصعب أن ينمو منظور مقارن أصيل . أى أن الدولة القومية يفترضها التراث الاجتماعي ويضفي عليها قدرًا من الجلال . ولا ينطبق هذا على المهتمين بالاندماج الاجتماعي أو من على وعي بالدولة القومية كوعاء للحداثة وحدهم. فتفسير بلوم ماركس (Solomon Bioom, 1941) يبين مدى تسلیم ماركس بالسياق القومي والولى (الأخير بالمعنى الحرفي للتفاعل بين الأمم والدول القومية) باعتبارها خلية للصراعات الطبقية والتطور الرأسمالي .

إلا أن صورة "عالم الأمم" التي يوجز بلوם فيها هذا البعد الضمني لنظرية ماركس لها دلالة أخرى أهم . فال الأمم والدول القومية لا تقتصر على التفاعل مع بعضها البعض؛ بل تشكل في ظل الظروف الحديثة عالمًا، أى سياقاً عالمياً بعمليات الاندماج وألياته الخاصة بها . وهكذا فإن الشكل القومي للاندماج يتطور ويعمل في صلة وثيقة وفروع حاد في قليل أو كثير مع الشكل العالمي . وهو ما يعيينا إلى نظرية العولمة وخطبة بحثها . ولفهم صلتها بتحليل القومية لأبد من الأخذ في الاعتبار أن العولمة ليست مرادفاً للتجانس (وهو ما لا يعني أنها لا تشمل عمليات تجانس جزئية) . بل ينبغي اعتبارها إطاراً جديداً للتمييز . وبيؤكد روبرتسن على الحاجة إلى «ضم الأفراد والمجتمعات

والعلاقات بين المجتمعات والبشرية باعتبارهم العناصر المعاصرة الرئيسية للحالة الإنسانية العالمية أو أبعادها» (Robertson, 1987b: 23) ويوجه النظر إلى «التبني العالمي لهويات معينة» (1987b: 21) وهو ما يشكل جزءاً من عملية العولمة ككل. ومن بين الهويات التي يدعمها السياق العالمي ويوجهها بهذا الشكل تعقييدات الحضارة وتراثها.

ويمكنا الآن أن نحدد دور نظرية العولمة في فهم الأمم والقومية بصورة أدق. فمن ناحية، نجد أن التأثير التمييزي للعولمة يدعم الهويات القومية والجماعات والتصورات أو ينشطها. وهذه العملية - التمييز القومي باعتباره الجانب الآخر من إيجاد مجتمع عالمي - لم تمر دون أن تلاحظ بالطبع. فالتوجهات марكسية الأكثر حساسية (انظر Bauer, 1924) تلقى بعض الضوء عليها؛ وعلى الرغم من مقدماتها المنطقية الوظيفية فإن نفس الشيء ينطبق على تحليل جلبر. إلا أن نظرية العولمة قد تربط مثل هذه الشواهد بإطار أكثر وضوحاً وكفاءة. ومن ناحية أخرى، فالمستوى القومي للاندماج يكمل المستوى العالمي ويحدده ويعمل ضده. وفي «عالم الأمم» تبدأ الأمم في التحول إلى عوالم في حد ذاتها، وهي في ذلك تواجه أيضاً مهمة التوافق مع سائر اتجاهات التمييز التي هي جزء لا يتجزأ من الحالة العالمية. ويتم تحليل ظاهرات العولمة الفرعية أو المضادة التي ترتكز على الأمة والدولة القومية بصورة أقل دقة من الجانب الأول. والملحوظات الأولى ينبغي أن تقرأ كمحاولة لوضعها تبعاً لأهميتها النسبية.

إن نظريات الحالة العالمية تولي اهتماماًها الأول إلى جانبها الاقتصادي والسياسي، أي الاقتصاد العالمي الرأسمالي وتنويع نسق الدولة الأوروبية. وعلى كل المستويين يمكن ربط الأمم والقومية بالسياق العالمي بثلاث طرق مختلفة. فيقدر ما يساعدان على دمج الوحدات التي تتكون منها وتميزها، فمن الممكن معاملتها كداعمتين وظيفيتين لتقسيم العمل الدولي (فالرشتاين) أو تأججين ثانويين فرعيين للتنافس بين الدول (إلياس). إلا أن الموقف الوظيفي غير كاف حتى في حدود هذه العلاقة. وقد تحول الهويات القومية والرؤى القومية إلى منطلق لتفسيرات متباعدة للموقف العالمي؛ وهي إلى جانب المواريث الحضارية المختلفة والتيارات المتصارعة في الثقافة الحديثة، تصنف على فردية عملية العولمة تعدية في المعنى. وهذا العامل دائمًا ما يواكب إخضاع الوحدات القومية للمجال الاجتماعي الثقافي العالمي، إلا أن تأثيره يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك كما تبين الحالتين الآخرين.

فمن ناحية، نجد أن عودة المشروعات الإمبريالية لظهور الورى ونجاحها الجرئي لا يقل تميزاً في التاريخ الحديث عن إيجاد النسقين الاقتصادي والسياسي العالميين. ويمكن اعتبار هذا الجزء من المجموعة الحديثة محاولة لإعادة فرض النمط على عملية

العولمة ، ولكن في ظل ظروف حديثة . وهو ما يتضح في حالة المشروعات الإمبريالية التي نمت على أساس الدول القومية : أما بالنسبة للامبراطوريات الملكية التي حاولت التكيف مع بيئته تاريخية جديدة ، فكانت قدرتها على تعبئة التيارات التاريخية أو عجزها عنها في غاية الأهمية . فقد تغير العنصران الإمبريالي والقومي بسبب الصلة بينهما بالطبع . وإذا كان المدافعون عن إمبريالية القرن التاسع عشر قد استطاعوا وصفها بأنها نزعة وطنية أضيفت إليها مثل عالمية ، فهناك قدر من الحقيقة في ذلك الزعم : فيبين الارتباط بالإمبريالية أن القومية قد تؤدي إلى طموحات تتجاوز الدولة القومية ونسق الدول القومية أو تترجم إليها وأن التطورات في هذا الاتجاه تضيق أبعاداً جديدة على مزيج التراث والحداثة . والعكس صحيح، فالتكيف مع عالم من الأمم يتطلب مواقف جديدة من التعريف الثقافي وإسهامات الشرعية على المشروعات الإمبريالية .

ومن ناحية أخرى، فاللغة المجازية القومية وتجسيدها المؤسسى أيضاً قد تمثل أساساً لاستراتيجيات الانسحاب من السياق العالمي . ومن أشد حقائق التاريخ الحديث مدعاة للجدل أن أهم المحاولات من هذا النوع ترتبط بالتحولات الثورية والإيديولوجيات العالمية . وكانت فكرة "الاشتراكية في دولة واحدة" تعد خطوة حاسمة في اتجاه دمج استراتيجيات للتغيير المنتظم مع استراتيجية للانسحاب والعزلة وفي اتجاه دمج مماثل للاشتراكية والقومية، ولكن نظراً للطبيعة الإمبريالية للدولة التي ارتبطت بها لأول مرة كانت النتائج المحلية أقل وضوحاً مما أصبحت عليه في بعض الحالات اللاحقة . وهذا فإن دور الدول بعد الثورية في "الثبتت العالمي للمحلية" يتمثل بصورة كافية في كمبوديا وكوريا الشماليّة وألبانيا . وتبين التجربة استحالة الانسحاب التام ولكنها أيضاً تبين إمكانية إحداث فصل حقيقي يكفي لإيجاد صيغة انكفاقيّة للتطور وإضفاء قدر من القبول على وهم إيجاد عالم بديل .

وهكذا فإن علاقة الأمم والقومية بالخلفية العالمية تتسم بالتعقيد والغموض والتغير . ولكن لايزال هناك جانب آخر أقل وضوحاً لها . وقد يكون الخوض في نص كلاسيكي يبيو لأول وهلة وكأنه لا علاقة له بنظرية العولمة هو أفضل السبل لإبراز هذا الجانب . ففي 'Science as a vocation' ("العلم كمهنة") يشبه ماكس فيبر الصراع بين مختلف التوجهات القيمية بالتنافس بين الثقافات القومية (Weber, 1946: 129-56). ويمكن فهم رؤية تعددية غير قابلة للاختزال للتوجهات القيمية في ضوء تحليل "النظم العالمية" التي تميل إلى التحول إلى أشكال مغلقة لها منطقها الكلى الخاص (Weber, 1946: 323-59)، إلا أن التشبيه المباشر بالثقافات القومية يعد أشد إلغازاً . وربما يسهل فهمه إذا افترضنا وجود مرجعية مشتركة وفي الوقت نفسه ضمنية للعولمة . ففي السياق العالمي نجد أن النظم العالمية – كنظم اقتصاد رأسمالي حديث مثلاً أو نظم

نول مستقلة ونظم نولة أو عقل نرائى إدراكي يقوم على افتراض القدرة على فهم العالم ومحاولة السيطرة المطلقة على الطبيعة - يمكن أن تفرز طموحات أبعد مدى وأن تصبح أكثر استقلالية عن بعضها البعض منها داخل حدود وحدات مجتمعية أضيق نطاقاً. ولكل منها أشكاله ومضمونه المتميزة للتمويل؛ وتفسير ثقير يفترض هذا البعد ضمنياً. وبقدر قابلية تطبيق مفهوم النسق العالمي على عملية العولمة فالإطار المرجعى المناسب هو تعددية فى الأنساق بدلاً من نسق واحد. ومن ناحية أخرى ، فالأمة واللغة المجازية القومية تستوعبان الأفق العالمى . فصورة الأمة ككل ثقافى قادر على فرض وحدة جديدة على "نظم الحياة" المختلفة هي رد فعل لعملية العولمة ومحاولة لتحديد الأخيرة، وتعددية رد فعل لهذا تشبه تعددية النظم. ولابد من فهم كل من اتجاهى التوحيد والتقويم فى علاقته بالحالة الإنسانية العالمية .

وإذا كانت العولمة والتمييز مرتبطين فى صلة لا تقطع ، فإن الرؤية الأولى من رؤانا النظرية الثالث تؤدى إلى الثانية مباشرة. والاعتبارات المشار إليها تمس إشكالية التعددية بالفعل؛ فائنة نظرية تسعى لربط الأمم والقومية بالحالة العالمية لابد أيضاً أن تصعهما فى مجال الحداثة المتعددة الأبعاد والاتجاهات. صحيح أن الأنماط القومية ومثل الاندماج قد تضفى غموضاً على الصلات بين العولمة والتعددية، فهى تضفى قوة مضافة - حقيقة ومجازية على السواء - للحدود التي تحاول الوحدات الاجتماعية أن تفرضها على مجال اجتماعى عالمى وتعددى إلا أن هذا الدور المتميز يحتم النظر إلى الأمم والقومية فى علاقتها بسائر أبعاد الحداثة. وليس هذه مجرد مسألة تفاعلات بين قوى خارجية تبادلية. والأهم أن اللغة المجازية القومية وصورها القومية تنشأ من خلال الارتباط بالجوانب المختلفة الأخرى لسياق أعرض، والسبيل المختلفة لهذا الارتباط تتعكس فى تعريفاتها الذاتية كما تتعكس فى تأثيراتها على الأنماط الكلية للحداثة. وأوضح حالة فى هذا الصدد هي الصلة بالحالة الحديثة؛ فالقومية تعرف الأمة فى علاقتها بالحالة باعتبارها شكلاً مرغوبًا للتنظيم السياسي ، وحتى فى حالة القومية الثقافية الخالصة التى يفترض أنها قادرة على تجاوز التقسيمات السياسية فلابد للمشروع أن يتضمن حطاً صريحاً من قدر الدولة. ويعيداً عن هذه النقطة المرجعية المحورية فإن آية نظرية عن القومية لابد أن تتعامل مع علاقات أكثر انتقائية ومرنة بسائر عناصر الحداثة. إلا أن التعريفات الثقافية للأمة لا تحدد موقعها فى ضوء سائر الدلالات الاجتماعية الثقافية؛ فمن الأنوار المهمة لتاريخ القومية ما يتكون من دمج الأمة ضمن التصنيفات التفسيرية الأخرى الأوضاع فى تعريفها أو الموجهة لأغراض محددة. وبعد ربط المجد القومى بمشروع ثورى مثلاً على ذلك؛ ومن الأمثلة الأخرى فكرة "نولة البروليتاريا" التى تضع الأمة محل الطبقة باعتبارها فاعل الفعل الجماعى ، ولكنها

تعتمد في الوقت نفسه على فكرة الصراع الطبقي لتصفى الشرعية على التحول. وعلى مستوى مختلف وأقل إيديولوجية نجد أن الفكرة الحديثة عن الفردية تعمل كنموذج للظاهرة القومية. ويحاول المدافعون عن القومية دعم موقفهم بتشبيه تساوى الأمم في الحقوق بحق تقرير المصير والاعتراف المتبادل باستقلالية الأفراد؛ وهناك صلة أوثق وفي الوقت نفسه أكثر تناقضًا يتصورها من يعتبرون القومية "ملكية روحية لفرد لا تنفصل عنه" ويستنتجون من ذلك "استحالة اتخاذ موقف أخلاقي من هذا الفرد دون إدراك وجود ما يعد مهمًا بالنسبة له" (Solovyev in Kamenka, 1973: 9). وغالبًا ما يهتم أصحاب نظريات القومية بفكرة فحواها أن "الأمم هي الشخصيات المتحدة الكبرى في التاريخ" وأن "الاختلافات فيما بينها من حيث الطابع والرؤية تعد من العوامل الرئيسية في صياغة مسار الأحداث" (Kohn, 1946: 329). وقد صارت فكرة الطابع القومي منطلقاً لتحليل ماركسي متماشٍ مع المسألة القومية (Bauer, 1924). ومن ناحية أخرى فإن من يسعون لتحرير اللغة المجازية القومية من أغلال قومية القرن التاسع عشر أدانوا الأخيرة لميلها لاعتبار الأمم كالأفراد (Jünger, 1932).

إلا أن الأمة ليست مجرد أحد عناصر الحداثة. فإذا كان تكوينها التفسيري يتضمن مركزاً عرقياً قائماً سلفاً فهي أيضاً منزوعة من التراث والحداثة، والتفسيرات الثقافية التي تساعده على وضع الأمة في إطار عالم تعددي ينبغي النظر إليها من هذا المنظور. وبهذه الطريقة فإن منظور التعديلية يلتقي مع منظور النسبية بمعنى إدراك وجود التراث وإحيائه المستمر داخل الحداثة. وقد يساعد إلقاء نظرة أخرى على فكر ماكس فيبر والتساؤلات التي تركها معلقة – أو لم ير داعياً لطرحها – على فهم الصلة بين التوجهين وعلاقتها المشتركة بنظرية العولمة.

إن تحليل فيبر للمجالات الثقافية المتصارعة يعد إسهاماً رائداً وذا صلة بنظرية التعديلية كما رأينا. إلا أن "النظم العالمية" التي يميزها وعلى خلاف بعض التفسيرات الحديثة غير قابلة للاختزال إلى نمط حديث من التمييز؛ فهي تحدها الأنماط التقليدية المعنى والتوجه ولكن بدرجات متفاوتة. ويتبين ذلك في أجيال صوره في حالة الدين . فمع الانتقال من العالم التقليدي إلى العالم الحديث يفقد موقفه المركزي وكتيراً من قدرته الدمجية ، ولكنه يظل يمثل جزءاً أساسياً من المجموعة الأساسية الحديثة – لا كملاز وجданى هامشى للانسحاب من المجالات الأخرى وحسب، بل كنموذج ضمنى لنطاق النظم السائدة التي يتحدد تطورها تبعاً لضرورة ملء الفراغ وأداء أبواب تركها الدين شاغرة . وهذه الصلة بالخلفية التقليدية تدعيمها أنماط محددة من المعنى في مجالات أخرى . وهكذا فإن تعديلية الحداثة ونسبيتها تسيرات جنبًا إلى جنب في نموذج فيبر ، ويسهل فهم أهمية التوفيق بينهما إذا ربطناه بصلة أخرى لم يفصح عنها فيبر .

فتحليل المقارن للحضارة بمثابة قائمة بالبني والقوى الاجتماعية الثقافية التي تعرقل ظهور الرأسمالية الحديثة أو تساعد عليها. وإذا وضعنا تطور الرأسمالية في مجال التوترات الناجمة عن "نظم عالمية" متعددة ومتضادرة فإن الخطوة المنطقية التالية هي المقارنة بين الأنماط الحضارية - الشرقية والغربية - باعتبارها قوالب للتمييز. ويتناول قيبر هذا الموضوع - انعكاس مختلف السياقات الحضارية على مختلف أنماط عزل المجالات الثقافية وتفاعلها - في مواضع متعددة، ولكن ليست هناك مناقشة متماسكة له. وليس من الصعب أن نتفهم فشل قيبر في استكشاف هذه الإشكالية. فقد كان اهتمامه ينصب على الطريق الغربي نحو حادثة تسودها الرأسمالية وعلى العقبات التي تعرقل اختراق مجتمعات تحكمها مواريث أخرى؛ أما مسألة التعديلات التي طرأت على الأنماط الحديثة (بما فيها أنماط التعديلة) في سائر بقاع العالم والناجمة عن تأثير السياقات الحضارية الأخرى فلم تكن قد دخلت دائرة اهتمامه بعد ودفعته بها التطورات اللاحقة نحو المقدمة، إلا أنها تبين أيضاً أن الظواهر المشار إليها - إعادة تكوين المواريث والهويات - لا سبيل لفهمها إلا في علاقتها بعملية العولمة.

وهكذا يمكن ربط المنظور النظري الثالث - أي المنظور النسبي بالمعنى الذي سبقت الإشارة إليه - بالمنظور الأول بصورة تيرز الدور الرتيب لنظرية الأمم والقومية. وأية دراسة مقارنة ستقوم بتحليل مختلف صور الانتقال من مرحلة الجماعة العرقية إلى مرحلة الأمة في ضوء مواريث حضارية متباينة وطرق مماثلة نحو الحادثة. وما كان لوقف كهذا أن يتواافق مع تمييز المركبة الأوروبية بين القوميات الأصلية للغرب والقوميات المشتقة الناجمة عن تأثيره على بقية العالم. إلا أن هذه النقطة ينبغي أن تناقش في صلتها ببعض صور التمييز النمطي الأخرى .

نحو دراسة نمطية للقومية

بمجرد الاعتراف بضرورة تحليل الأمة كبناء تفسيري لا كبنية موضوعية، فإن نظرية الأمة تصبح جزءاً لا يتجزأ من نظرية القومية. وقد يواصل المنظرون الذين يركزون على البنى الاندماجية دفاعهم عن أولية الأمة، أما بالنسبة للتوجهين الآخرين اللذين سبق تناولهما في القسم الثاني من هذا المقال فهذا الزعم يكاد يكون غير مقبول؛ فيقول جلتر إن القومية تخلق الأمم وليس العكس، ويشير تحليل سميث إلى نتيجة مماثلة - فمن الواضح أن القومية تدخل ضمن مرحلة الانتقال من الجماعة العرقية إلى مرحلة الأمة . ولما كانت رؤى العولمة والتعددية والنسبة تربط التكوين التفسيري للأمة إلى سياقات أعرض، فهي تدعم حالة أولية القومية. ومن ناحية أخرى فالقومية تعبر عن نفسها في إيديولوجيات وحركات متضارعة وتبعد الأمة كخلفية مشتركة ولكنها موضع نزاع ؛ أي أن هناك أسباباً قوية للتفرقة بين القومية والأمة ، بيد

أن الأخيرة ينبغي اعتبارها أفقاً شاركتا في تكوينه وليس حالة سابقة الوجود . وهكذا يمكن دفع فرضية جلز خطوة إلى الأمام ؛ فالأم ولادة القومية ولكن بصورة تمنحها استقلالية فيما يتصل بالسياسات التوليدية .

لهذه الأسباب فإن آية نظرية عن القومية هي إطار مرجعي أنساب من آية نظرية عن الأمة، ونظرًا للتنوع غير العادي لموضوعها فلابد من البدء بمخطط نمطي تبسيطي . وفي السياق الحالى علينا أن نكتفى بإعادة النظر بایجاز فى الفروق النمطية الثلاث المستخدمة على نطاق واسع فى تراث القومية المكتوب ولو أنها تلقى بعض الاعتراضات على أساس الشواهد الجديدة فى العلاقة بين القومية والحداثة . ويمكن ربط كل منها بإحدى الرؤى النظرية الثلاث التى سبقت مناقشتها فى هذا المقال، ولكن يمكن القول أيضاً إن رؤية العولمة لها تأثير أشمل عليها جميعاً .

غالباً ما يميز المحللون بين نوع غربى من القومية وأخر شرقى . ويقال إن النوع الأول يقف على أرض صلبة فى الواقع الاجتماعية والسياسى ، بينما يستعين الآخرين عن ضعفه فى هذا الصدد بالتأكيد على الوحدة والتحديد الثقافيين وبنسبة قدر من الاستمرارية الأسطورية على الثقافة المعنية . وهكذا فإن القومية الشرقية تعتبر الدولة القومية هي التعبير الطبيعي عن وحدة سابقة الوجود يمكن أن تساعد أيضًا على تجريد الصراعات الاجتماعية والسياسية من شرعيتها : أى أنها تقضى إلى مواقف معادية للديمقراطية بدرجة أكبر من النوع الغربى . وعلى الرغم من الصدق الظاهരى لهذا الزعم فقد ثبتت صعوبة تعريف الفارق بينهما بعبارات دقيقة . فقد استعان به هائز كون فى تفسير التناقض بين ألمانيا وأوروبا الغربية (Kohn, 1946)؛ وقد دأب الكتاب المحدثون على تحريك الحدود شرقاً^(٤) . ومن ناحية أخرى تؤكد بعض أوصاف القومية الشرقية على انتتمائتها للإيديولوجيات والحركات الفاشية ، ولما كان من الواضح أن أول تحول فاشى للقومية حدث فى فرنسا (Sternhell, 1983) فإن هذا يشير بعض التساؤلات عن التناقض بين الغرب والشرق . وأخيراً يمكن إيضاح أن الأمية وال القومية تتوقفان على كل من العوامل السياسية والثقافية وأن اختلاف الأنواع يمكن تفسيره من زاوية اختلاف النسب بين هذه العناصر المكونة لها . فالنوعان الغربى والشرقي المزعومان جانبيان يكملا أحدهما الآخر واتجاهان تبادليان لكل نزعه قومية .

وهكذا يثبت تهافت التقسيم الجغرافي . ولكن إذا أرجعنا السؤال الأساسى إلى نظرية العولمة مباشرة فربما أمكن إعادة صياغة الفارق . فالفارق الذى لوحظت فى البداية بين الغرب والشرق كانت ترجع فى جزء منها إلى اختلاف الموقف فى السياق العالمى ، والفرق الأساسية للنوع الأخير تعكس تناقضًا جوهرياً فى العلاقة بين نمطى الاندماج . فالأم والدول القومية والقوميات تمثل حلقات وصل بالسياق العالمى

والعناصر العالمية لختلف مستوياتها من ناحية، ومن ناحية أخرى تمثل ثقلاً مضاداً حقيقياً وافتراضياً لعملية العولمة. فالجانب الثاني لا يغيب تماماً قط، في حين أن دعمه قد يؤدي إلى ظهور استراتيجيات دفاعية وهجومية على السواء. ومن الواضح أن تأثيره على اللغة المجازية القومية يفضي إلى نزع الأمة من سياقها وإضفاء السمة الجوهرية عليها. ويمكن تبرير ذلك بمبررات ثقافية أو عنصرية أو إقليمية؛ فمحاولات رسم خط فاصل بين القومية الغربية والشرقية عادة ما تميز أحد هذين الجانبين. ولكن على الرغم من أن صور الجوهر القومي تعتمد على مصادر مختلفة وتؤكد على مضامين متباعدة، فهي تتقارب في رد فعلها إزاء عملية العولمة؛ وإذا تحتم اختزال نوعي القومية إلى ازدواجية جوهرية في القومية، فإن السياق العالمي يعد بذلك ضروريًا لفهم الأخيرة .

والفارق الآخر يتعلق بالأنمط المتناثلة لا بتنوع منفصلة جغرافيًا. فالقومية الليبرالية التي نشأت في أعقاب الثورة الفرنسية وتحولت إلى إحدى القوى الأساسية في تكوين أوروبا في القرن التاسع عشر تتناقض مع "القومية التامة" التي كانت سمة لحقبة لاحقة من التوسعية الإمبريالية والصراعات الدولية (المزيد عن هذه النسخة من التمييز انظر 1985 Alter). وهناك ما يغرس بإعادة تفسير هذا التشعيّب في ضوء الرؤية التعددية التي سبق وصفها. وال القومية الليبرالية تعزو الأمة لجوانب أخرى من الحداثة بحيث تحول إلى إطار عام لانتشارها فتفقد بعضًا من مضمونها المحدد. وتسمح الدولة القومية التي يتم تصورها كبُئرة ضرورية للهوية القومية بتطور مستمر لاقتصاد رأسمالى صناعي وما يجره في أعقابه من صراعات اجتماعية؛ كما أنها تسمح بتقدم الشغل الديمقراطي المضاد للرأسمالية وتحده. وتؤكد القومية التامة (خاصة في نسختها الفاشية) أولية الأمة والدولة القومية على حساب القوى التاريخية التي كانت ترتبط بها فيما مضى بصورة أكثر توارثًا. ولم تكن نتائج التغيير هي نفسها بالنسبة للنزعية الصناعية والرأسمالية والديمقراطية (كان يمكن إضفاء صبغة ذرائعية على منطقها التطوري أو إعادة توجيهه أو إبطاله)، إلا أن النمط الكلّي واضح؛ فربما أمكن وصف التوجهات والمعتقدات المعنية بأنها القومية الكلية. وصفة "الت تمام" التي استخدمت لأول مرة كتعريف ذاتي ثم اتّخذت فيما بعد كمفهوم نمطي تؤكد المزاعم التعميمية لا السياق الصراري الذي يطوقها .

ومع ذلك فالقومية التامة - أو الكلية - ينبغي اعتبارها أيضًا رد فعل لعملية العولمة. وقد بلغ أشد أشكالها تطرفاً نزوله في مشروعات إمبريالية تهدف إلى إعادة تركيب السياق العالمي. وتساعد هذه الخلفية المزوجة - مشروع إخضاع التمييز البيئي للحداثة وتوسيعها العالمي الذي يساعد على نزع المركزية - على تفسير جانب آخر من الظاهرة المشار إليها ؛ فالحاجة إلى تعزيزات تفسيرية تمنع الأمة قدرة على

أداء دور ذى قيمة كبيرة وبؤرة اندماج كلية. وقد تساعد المضامين الإضافية التى يتم تطعيم الترميز الخيالى للأمة بها على تمزيق علاقتها بالدولة القومية. وفى ضوء التجربة التاريخية فإن هذا ينطبق فى أجلٍ صوره على مفهوم الجماعة العرقية. إلا أن هناك سبلاً آخرى لتغيير شكل الضرورة القومية - الانتماء إلى المواريث الدينية أو الإمبريالية أو اتخاذ إيديولوجيا كونية منقحة - كانت لها نتائج مشابهة فيما يتعلق بالدولة القومية وتكييفها مع نسق دولة دولى .

والفارق الثالث جغرافي وتاريخي في أن، فيميّز أحد أكبر محلّى القومية بين عصر نشأة القومية في أوروبا وحقبة "القومية الوحشية" التالية التي نتجت عن انتشار الفكر الغربي على نطاق عالمي (Kohn, 1968)؛ وهناك التميّز أكثر تفصيلاً يسمح بعدة موجات متتالية من القومية (Morin, 1984: 38-129)، إلا أن الافتراضات الانتشارية الأساسية تظل دون تغيير. وكان ينبغي إعادة النظر فيها في ضوء المنظور النظري الثالث كما سبق أن اقترحنا. وما كان للتوجه النسبي أن يتغاهل دور النماذج الغربية، ولكنّه كان سيولى مزيداً من الاهتمام إلى التوجهات والمفاهيم التي ورثها القوميات غير الغربية عن خلفياتها الحضارية المتتالية أو اكتسبتها من خلال التفاعل معها. ومع ذلك فإن كلاماً من الاستعارات والتحولات الداخلية تحدث على أرضية العولمة وتحت تأثيرها .

ومن الواضح أن القوميات غير الغربية تختلف من حيث المضمون والقوة والأصلية. وأنّسب منطلق لمقارنتها بالغرب هو الحاله التي تجمع بين أقوى تأثير لل القوميّة وأكبر اقتحام للحداثة وأنجح انتقال من دور هامشي إلى دور مركزي. ولتحليل العلاقة بين القومية والحداثة، فإن تطور المجتمع الياباني قبل ١٨٦٨ وبعد ذلك فريدة، وسياقه متميز لدرجة تحدّم وضع القومية اليابانية في تصنيف نمطي مستقل بذلك. وهذا هو ما سعى إليه ماساو ماروياما (١٩٦٩: ١-٢٥ و ٢٥-١٥٦) في نظريته عن ما فوق القومية. وكان تركيزه الأول على قدرة القومية اليابانية على فرض مشروع محكم وتعديلي للحداثة من البداية وعلى حمايتها من التحديات الراديكالية والعالية. وهكذا فإن فوق القومية يتم تعريفه في المقام الأول من منظور سمات البنية. إلا أن بعده التاريخي تو صلة أيضاً. وإذا كانت الإشارة إلى مركز عرقى تساعده دائمًا على فرض رؤية أسطورية عن الاستمرارية على التاريخ ، فقد تعتمد فوق القومية على عدة جوانب من التراث الياباني تفضى إلى صورة متطرفة من هذا النمط (٥) .

ولا مجال في هذا المقال للمزيد من التميّز والتصنّيفات النمطية. إلا أنه يلاحظ أن إعادة النظر في الفروق الثلاثة الأكثر شيوعاً تلقى الضوء على بعض مصادر التنوع والتغيير ؛ أي التأثير التميّزى للعولمة وال العلاقات المتغيرة بين مختلف جوانب الحداثة

وتشييط المواريث المتباينة . ومع أن المناقشة لم تتجاوز الصياغة التجريبية ، فإنها تلقى الضوء على السؤال الذى طرح فى بداية هذا المقال. وإذا كانت مهمة نظرية الحداثة هى تحليل بنية عالمية مركبة ومفتوحة ، فالأمم والقومية ليستا مجرد عنصر مهمل ينبعى مساواته بالعناصر الأخرى . ونظرًا لغموضهما وتنوعهما وكذلك قدرتها على التأثير على تكون سائر العوامل وتطورها ، فهما مثال مضاد للتفسيرات التى تسعى لبناء منطق كل واحد أو مجموعة من المنطقيات المستقلة. أى أن إشكالية القومية علاج مفید ضد النسخ المفرطة فى نسقيتها من نظرية الحداثة أو تطبيقاتها التى يشوبها بعض الخلل، وهى حالة اختبارية للتوجهات الجديدة الناشئة .

هواهش

- (١) ونظريّة الاندماج ليست الإطار المرجعى الوحيد لتحليل موس عن الأمة. فهناك تأكيد أكثر تحديداً على التراث الغربي وإسهاماته الفريدة في فكرة الأمة. وإذا كانت أوروبا الغربية قد أصبحت "إمبراطورية من الأمم" كما يشير موس، فإن ما قبل تاريخ هذه العملية يمكن إرجاعه إلى التمييز الأرسطي بين "الطبع الثقافي والتمييز" ونولة المدينة Polis. ومن المراحل الوسطى الأساسية نشأة القانون الروماني Mauss, 1969: 571-639
- (٢) قراءة فيبر بهذه الصورة تجعل تفسيره للتضامن القومي يلته وجهاً آخر للتنافس بين الوحدات السياسيّة وأحد سبل تمجيد الصراع على السلطة؛ ويري فيبر أن مفهوم الأمة معناه أنه «أن تتوقع من بعض الفئات شعوراً بالتضامن في مواجهة فئات أخرى»؛ وهكذا «يتتحول النفوذ العارى للسلطة إلى أشكال خاصة من النفوذ، وإلى فكرة «الأمة» (Weber, 1968: 922).
- (٣) للاطلاع على مختلف الاتجاهات عن العمليات التي تضع الدولة أو الثقافة في المركز في نشأة الأمم الحديثة انظر Eugen Lemberg, 1964
- (٤) للمزيد عن النسخة المتطرفة والتبسيطية للتشعيّب انظر مقال پلنميناتس بعنوان John Plamenatz, 'Two types of nationalism', in Kamenka, 1973: 22-37
- (٥) للاطلاع على مناقشة أكثر تفصيلاً عن هذا الجانب انظر J. P. Arnason, (1987a, 1987b) 'The modern constellation and the Japanese Enigma'

المصادر والمراجع

- Alter, Peter (1985) *Nationalism*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Armstrong, John (1982) *Nations Before Nationalism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- J. P. Arnason, (1987a) 'The modern constellation and the Japanese Enigma Part I', *Thesis Eleven*, 17:4-39.
- J. P. Arnason, (1987b) 'The modern constellation and the Japanese Enigma Part II', *Thesis Eleven*, 18:56-84.
- Bauer, Otto (1924) *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*. Wien: Wiener Volksbuchhandlung.
- Bloom, Solomon (1941) *The World of Nations*. New York: Oxford University Press.
- Feher, Ferenc and Heller, Agnes (1983) 'Class, democracy, modernity', *Theory & Society* 12 (2): 211-44.
- Gellner, Ernest (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Giddens , Anthony (1983) *The Nation-State and Violence*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen (1981) *Theorie des Kommunikativen Handelns*, 2 Volumes, Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1987) *Eine Art Schadensabwicklung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Heller, Agnes (1982) *A Theory of History*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Jünger, Ernest (1932) *Der Arbeiter . Herrschaft und Gestalt* . Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.
- Kamenka, Eugene (1973) *Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea*. Canberra: Australian National University Press.
- Kohn, Hans (1946) *The Idea of Nationalism*. New York: Macmillan.
- Kohn, Hans (1968) *The Age of Nationalism*. New York: Harper & Row.
- Lemberg, E (1964) *Nationalism* , 2 Vols. Reinbek: Rowohlt.
- Maruyama, Masao (1969) *Thought and Behaviour in Japanese Politics* . london: Oxford University Press.
- Mauss, Marcel (1969) *Oeuvres* , Vol. 3. Paris: Editions de Minuit.

- Morin, Edgar (1984) 'Pour une théorie de la nation', pp. 129-38 in E. Morin (ed.), *Sociologie*, Paris: Fayard.
- Robertson, Roland (1987a) 'Globalization and social modernization: a note on Japan and Japanese Religion', *Sociological Analysis* 47 (S), 35-43.
- Robertson, Roland (1987b) 'Globalization theory and civilizationanalysis', *Comparative Civilizations Review* 17: 20-30.
- Robertson, Roland and Lechner, Frank (1985) 'Modernization, globalization and the problem of culture in World System Theory', *Theory, Culture & Society* 2 (3), 103-18.
- Smith, Anthony (1986) *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.
- Sternhell, Zeev (1983) *Ni droite ni gauche: L'idéologie fasciste en France*. Paris: Seuil.
- Tiryakian, Edward and Nevitte, Neil (1985) 'Nationalism and modernity', pp. 57-86 in Edward Tiryakian and Ronald Rogowski (eds), *New Nationalism of the Developed West*. London: Allen & Unwin.
- Weber, Max (1946) *From Max Weber*, ed. Hans Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford: Oxford University Press.
- Weber, Max (1968) *Economy and Society*, 3 Volumes. New York: Bedminster Press.

جوان أرنسن أستاذ في علم الاجتماع بجامعة لاتروب بفيكتوريا، أستراليا .

العالميون والمحليون في الثقافة العالمية

أولف هائز

هناك الآن ثقافة عالمية ، ولكن كان ينبغي علينا أن نتأكد من فهم معنى ذلك . فهو تمييز بتنظيم القنوع لا بإحداث التجانس . ولم يحدث تجانس كل لأنساق المعنى والتعبير وليس من المرجح أن يكون هناك تجانس من هذا النوع في المستقبل القريب . إلا أن العالم قد تحول إلى شبكة من العلاقات الاجتماعية بين مناطقها تدقق في المعانى والبشر والسلع^(١) .

تنشأ الثقافة العالمية بزيادة تداخل مختلف الثقافات المحلية ومن خلال تطور الثقافات دون الاقتصر على إقليم جغرافي بعينه . وهناك ثقافات فرعية داخل الكل الأكبر ؛ وهي ثقافات يمكن فهمها في سياق بيئاتها الثقافية بصورة أفضل من عزلها . إلا أن انتماء الناس لهذا التنوع العالمي المتداخل له سبل شتى . فهناك سبل عالمية وأخرى محلية .

يعد التمييز بين العالمي والمحلى جزءاً من المفردات السسيولوجية منذ ما يقرب من نصف قرن حين توصل إليه روبرت ميرتون (Robert Merton, 1957: 387ff.) في دراسة إبان الحرب العالمية الثانية عن "أنماط التأثير" في بلدة صغيرة على الساحل الشرقي من الولايات المتحدة . ولا شك أن التمييز في ذلك الوقت (وفي ذلك المكان تحديداً) ما كان ليوضع إلا في سياق قومي . كان العالميون في البلدة هم من كانوا يفكرون ويعيشون حياتهم في بنية الأمة لا في البنية المحلية تماماً . ومنذ ذلك الحين أخذ نطاق بنية الثقافة والبنية الاجتماعية في النمو بحيث إن ما كان يعتبر عالياً في الأربعينيات قد يعد شكلاً معتدلاً من المحلية حالياً . «فالاندماج الدولي حالياً هو الذي يحدد العالمية ، في حين أن الثقافة القومية بها مسحة من الإقليمية» كما يقول الكاتب المجري جورج كونراد George Konrad في كتاب له بعنوان *Anti-politics* (السياسة المضادة، ١٩٨٤: ٢٠٩) .

وما نقدمه فيما يلى هو استكشاف للعالمية كرؤية أو حالة ذهنية أو صيغة لتدبر المعنى . ولن نولى اهتماماً كبيراً في هذه المناقشة إلى أنماط التأثير أو المحليين . وسينحصر اهتمامنا بوجهة نظر المحليين في بيان التناقض . ولا نهدف في هذا المقال إلى الخروج بتعريف للعالى الحق ولو أن لنا رأينا في ذلك أيضاً ، بل نهدف إلى إبراز بعض القضايا في هذا الصدد .

الرؤية العالمية: التوجه والكفاءة

إننا غالباً ما نستخدم مصطلح "عالى" cosmopolitan بصورة عشوائية لوصف أى شخص يجوب العالم . إلا أن بعضاً من يجوبون العالم قد يكونوا أكثر عالمية من غيرهم ، في حين أن بعضاً آخر منهم قد لا يعد عالمياً بالمرة . ولدينا مقالاً صغيراً من جريدة انترباشيونال هيرالد تريبيون International Herald Tribune (بتاريخ ١٦ أكتوبر ١٩٨٥) عن السفر والتجارة بين لاجوس ولندن . ويورد المقال تقارير لمضيف الطائرات على هذه الرحلات الجوية يزعمون فيها أن نساء أسواق لاجوس يركبون الطائرات المتجهة إلى لندن وهن يرتدين جلابيب فضفاضة تساعدهن على السفر بالسمك المجفف مربوطة حول أفخاذهن وأنزعهن . ويبينون أنهن كن يبعن السمك المجفف مواطنين في لندن : وفي رحلة العودة ، يقوم النساء بإخفاء لفائف مماثلة من شرائح السمك المجمد واللبن المجفف وثياب الأطفال وغير ذلك من سلع عليها طلب كبير في لاجوس . فلنذهب في نظر النيجيريين جنة المستهلكين (أو تجار الشنطة) . فيحمل حوالى واحد في المائة من الركاب في الرحلات الجوية المتجهة إلى لندن وزناً زائداً ، وثلاثين في المائة منهم تقريباً في الاتجاه المضاد .

هل هذه هي العالمية؟ في رأينا لا: فرحلات التسوق التي يقوم بها تجار لاجوس ومهربوها لا تكاد تتجاوز آفاق الثقافة الحضرية النيجيرية كما هو الحال الآن . فشرائح السمك وثياب الأطفال لا تغير بنى المعنى إلا بصورة هامشية . وكثير من أشكال الانخراط في عالم أكبر ، وهو ما يعد سمة للحياة المعاصرة ، من هذا النوع، أى أنها مسألة استيعاب أشياء من مصدر بعيد ودمجها في ثقافة محلية .

وقد اعتدنا تاريخياً على التفكير في الثقافات باعتبارها بنى للمعنى ونمطاً ذاتيًّا يرتبط في العادة ارتباطاً وثيقاً بالأقاليم وكبني لأفراد يرتبطون بنفس القدر ببعض الثقافات من هذا النوع . والافتراض الأساسي هنا هو أن الثقافة تتدفق وجهاً لوجه في علاقات مباشرة وأن الناس لا يرتحلون كثيراً . وافتراض كهذا يساعدنا على توصيف المحلي كنموذج مثالى .

ومع ذلك فثقافات الظواهر الجمعية ترتبط في المقام الأول بتفاعلات وعلاقات اجتماعية وبصورة غير مباشرة فقط وبدون ضرورة منطقية بالنسبة لبعض المناطق في الفراغ المادي. فكلما اقتصرت العلاقات الاجتماعية على الحدود الإقليمية فكذلك الثقافة؛ ويمكن لنا في عصرنا هذا بصفة خاصة أن نضع الثقافات المحددة إقليمياً (الأمم أو الأديان أو المطابيات) في تناقض مع تلك التي تؤخذ كبني جماعية للمعنى في شبكات عبر قومية أو عالمية أكثر امتداداً مكانياً. وهذا التناقض أيضاً - ولكن ليس وحده - يوحى بأن الثقافة تتدخل وتترافق ولا يسهل عزل إحداها عن الأخرى كقطع الفسيفساء الحادة الأطراف. وإذا كان ندرك وجودها في موقع مختلفة في البنية الاجتماعية للعالم، فإننا ندرك أيضاً أن الحدود التي ترسمها حولها هي حدود عشوائية في الغالب .

على أية حال فمثل هذه الرؤية عن الحاضر من الناحية الثقافية قد تساعدننا على تعريف العالمي. ولابد لرؤية العالمي أن تجر في أعقابها علاقات بتعديدية ثقافات تبدو ككيانات مستقلة. (وينبغي اعتبار العالميين ثالثاً لا قنافذ) ^(٢) . إلا أن العالمية مفهوم أصيق نطاقة يتضمن موقعاً من التنوع نفسه ومن تعامل الثقافات في التجربة الفردية. وأية نزعة عالمية أكثر أصلالة هي في المقام الأول توجه ورغبة في مشاركة الآخر. إنه موقف جمالي يؤمن بالافتتاح على مختلف التجارب الثقافية، وهو بحث عن التناقضات لا عن التجانس. والتعرف على المزيد من الثقافات معناه النظر إليها كتحف. إلا أن العالمية في الوقت نفسه يمكن أن تكون مسألة كفاءة ، كفاءة نوعين عام ومتخصص. وهناك جانب من حالة استعداد، قدرة شخصية على التفاصيل إلى الثقافات الأخرى من خلال السمع والنظر والحدس والتأمل. وهناك كفاءة ثقافية بالمعنى الضيق للكلمة، أي مهارة في المناورة مع نسق خاص من المعانى والأشكال ذات المغزى .

وفي اهتمامها بالأخر تحول العالمية إلى مسألة تنويعات ومستويات. وقد يكون العالميون هواة أو خبراء، غالباً ما يكونون كلاهما معًا في أوقات مختلفة ^(٣) . إلا أن الرغبة في مشاركة الآخر والاهتمام بتحقيق الكفاءة في الثقافات التي تعد أجنبية ميدانياً يرجعان لاعتبارات ذاتية أيضاً. غالباً ما تتسم العالمية بمسحة نرجسية؛ فالذات تتبني في الفراغ الذي تعكس فيه الثقافات بعضها البعض .

والكفاءة فيما يتعلق بالثقافات الأجنبية نفسها يحمل معه شعوراً بالتفوق كأحد جوانب الذات . وقد اتسعت مفاهيم الشخص وسيطر على جزء أكبر قليلاً من العالم. ومع ذلك فهناك تفاعل يبيو متناقضًا في ظاهره بين التفوق والاستسلام في هذا الصدد . وقد يكون هناك نوع واحد من العالمية لا يلقط المرء فيه من الثقافات الأخرى إلا شذرات تناسبه . والأرجح على المدى البعيد أن تكون هذه هي الطريقة التي يبني

بها العالمي رؤيته الشخصية الفريدة من مجموعة خاصة من التجارب. إلا أن مثل هذه الانتقائية يمكن أن تعمل على المدى القصير وحسب الموقف أيضاً. والعالمي بصياغة أخرى لا يميز بين العناصر الخاصة للثقافة الأجنبية حتى يسمع لبعض منها بالنفذ إلى مخزونه ويرفض بعضاً آخر؛ وهو لا يتفاوض مع الثقافة الأخرى، بل يتقبلها كصفقة كاملة. وحتى هذا الاستسلام يعد جزءاً من الشعور بالتفوق. فاستسلام العالم للثقافة الأجنبية يوحى ضمناً بالاستقلالية الشخصية في مواجهة ثقافة نشأ فيها. وهو له كفاءته الواضحة فيما يتعلق بها، ولكنه يستطيع أن يختار الانفصال عنها. وهو يمتلكها ولا تمتلكه هي. وتحول العالمية إلى تلون. فقد يقدم البعض على التهاب الصراصير لكي يثبت شيئاً، بينما لا يحتاج غيره إلا إلى تناول أفتر المشهيات. ومهما كان المطلوب فالملبأ هو أنه كلما ازداد التناقض وضوهاً بين الثقافة الأجنبية وثقافة المنشأ فإن أجزاء من الأولى على الأقل يتم النظر إليها باشمئざ من خلال عدسة الأخيرة، فالاستسلام في الخارج هو شكل من التفوق في الداخل.

ومع ذلك فالاستسلام مشروط. فقد يعتنق العالمي الثقافة الأجنبية، ولكنه لا يؤدى إلى التزامه بها. فهو يعرف دائماً بباب الخروج منها.

العالمية وأنماط الترحال

إن العالميين عادة كثيرو الترحال والتنقل عبر العالم بالطبع. ومن المفترض أن ثقافة واحدة من بين الثقافات البعيدة التي يندمجون فيها من النوع الإقليمي، ثقافة طبق حلة الحياة اليومية في جماعة من الجماعات. ورؤيه العالمي قد لا تتألف إلا من تجارب من ثقافات مختلفة من هذا النوع كما تشتمل سيرته على فترات من الإقامة في أماكن مختلفة. ولكنه قد يندمج في ثقافة واحدة وربما في أكثر من ثقافة من النوع الآخر الذي ينتقل عبر شبكة عابرة للقوميات. والحقيقة أن نمو مثل هذه الثقافات والشبكات الاجتماعية وانتشارها في الفترة الحالية هو الذي يفرز أعداداً من العالميين أكبر في أي وقت مضى.

إلا أن الترحال لا يكفي لتحويل الشخص إلى عالمي كما سبق القول، وينبغي ألا نخلط بين الأخير وسائل أنواع المسافرين. فهل يعد السائحون والمنفيون والمغتربون عالميين؟ وإذا كانت الإجابة بالنفي فلماذا؟

في رواية *The Accidental Tourist* (سائح بالصدفة ، ١٩٨٥) تقدم المؤلفة أن تايلر Anne Tyler شخصية بطل يكسب عيشه من وضع دلائل سياحية لخصوص العالمية، وهم أناس (معظمهم من يسافرون للعمل) لا يحبون مغادرة بلادهم ومحليون في أعماقهم (٤). وهي دلائل سياحية للأمريكيين الذين يريدون أن يعرفوا أي المطعم

في طوكيو يقدم حلوي ينخفض فيها كم السكر وأي فنادق مدريد يضع على أسرة غرفه حشيات مريحة وما إذا كانت مدينة مكسيكوسiti تضم أفرع محلات تاكو بل.

وهناك كاتب معاصر آخر هو بول ثيرو (Paul Theroux, 1986: 133) مهموم دائمًا بمتى مستمرة من الرحلات والتجارب العالمية، يعلق قائلاً إن كثيراً من الناس يسافرون بغير "الوطن وزيادة" - فأسبانيا وطن مضافاً إليه الشمس الساطعة، والهند وطن مضافاً إليه الخدم، وأفريقيا وطن مضافاً إليه الفيلة والأسود . والسفر بالنسبة للبعض هو بالطبع وطن مضافاً إليه فرص تجارة أفضل . وليس ثم افتتاح عام هنا على تنوع غير متوقع في التجارب ؛ ففوائد الترحال مقتنة بدقة . ومثل هذا السفر ليس للعالميين ولا يساعد كثيراً على إيجاد أشخاص عاليين .

ويتنمى جزء كبير من السياحة في الوقت الحاضر إلى هذا النوع . ويشارك الناس فيه بهدف محدد هو الذهاب إلى مكان آخر ، والعالمية المعنية هنا هي مزيج من الثقافات المترکزة إقليمياً . إلا أن "الزيادة" لا علاقة لها بالأنساق الأجنبية للمعنى ولها علاقة كبيرة بحقائق الطبيعة كشواطئ نيس . إلا أن هذا ليس هو السبب الوحيد لشعور العالميين بكراه السائحين .

ويريد العالميون أن يتتموا إلى حشد من المشاركون ، أوى من المحليين في وطنهم الإقليمي . يريدون أن يتمكنوا من التسلل إلى الكواليس ولا يكتفون بالتوارد على خشبة المسرح . والسائحون ليسوا مشاركون؛ فالسياحة واحدة من رياضات المشاهدة في معظمها . وحتى إذا أربوا أن يتذمروا وأن يتذمروا موقفاً عالمياً فمن المفترض أنهم يقتربون إلى الكفاءة . وربما أصبحوا مصدر ضيق، وهو الأرجح . ويستطيع المطلي والعالى التعرف عليهم على بعد ميل . ويبتكر المطليون سبلًا خاصة للتعامل مع السائحين وتحديد حدود في معاملتهم، وهو ما لا يعني استغلالهم بالضرورة، بل عدم السماح لهم بالدخول إلى خصوصياتهم المحلية . ولما كانت العالمية أمراً غير يقيني يتأرجح على حافة الكفاءة ، فإن العالى يظل يجازف بأن ينظر المحليون إليه كسائح ، لأن تجربتهم يجعلهم يلتصقون بهذه الصفة بصورة روتينية ، وهو ما قد يفسد متاع العالمية ويشكل تهديداً لإحساس العالى بذاته .

والمنفي أيضاً ليس عالمياً حقاً في الغالب ، فهو ينتقل من ثقافة إقليمية إلى أخرى بصورة مباشرة . كما أن اندماجه في ثقافة ما بعيداً عن وطنه الأصلى شيء فرض عليه فرضياً . والحياة في بلد آخر هو على أحسن الفروض وطن مضافاً إليه الأمان أو وطن مضافاً إليه الحرية ، وهو في الغالب ليس وطناً أصلاً . فتحاصره الثقافة الأجنبية ، ولكنه غالباً ما لا ينغمس فيها . وقد تكون عيوبه كعالي عكس عيوب السائح ؛ وقد يكتسب

كفاءة ، إلا أنه لا يتمتع بها . فالمتفى كما يقول إلوارد سعيد جرح لا يندمل أو حالة متقطعة من الوجود ، حالة غيرة :

«ففى ظل انعدام فرص التملك أمامك تتشيّث بما لديك بحالة دفاعية عوانية . وما تحققه فى المتفى هو ما لا تتنى أن تشارك فيه ، وأسوأ ما فى المتفى يظهر حين تشيد أسواراً حولك وحول مواطنك : فهو إحساس مبالغ فيه بتضامن الجماعة وبالعداء تجاه من هم خارجها ، حتى من قد يكونون فى نفس المكان الذى أنت فيه» (Said, 1984: 51)

كان معظم المفكرين الفرنسيين الذين فروا إلى نيويورك فى الحرب العالمية الثانية منتبين من هذا النوع كما صورهم روتکوف وسکوت (Rutkoff and Scott, 1983) . وكانت نيويورك بكل ما بها من حياة علمية وبهارج بالنسبة لهم ملذاً تعززت فيه فكرة أن لفظى فرنسا والحضارة متراوْفان . إلا أن منهم من انتهزوا الفرصة لاستكشاف المدينة بكل أحاسيسهم . ففى ملحوظة جميلة وردت فى كتاب The View from Afar (المنظر من بعيد) يقدم كلود ليقى شتراوس (1985: 258ff.) وصفاً لنيويورك بما فيها من محلات للعاديات وأسواق مغلقة ضخمة وقرى للأقليات ومتحاف لكل شيء من الفن إلى التاريخ الطبيعي ، وأورا صينية تقدم عروضها تحت البائكة الأولى من جسر بروكلين .

وهكذا فالمتفيون قد يكونون عالَميين ، إلا أن معظمهم ليسوا كذلك . كما أن معظم المهاجرين من العمال العاديين لا يتحولون إلى عالَميين . فالسفر قد يمثل بالنسبة لهم وطناً مضافاً إليه أجور أعلى : فالاندماج فى ثقافة أخرى غالباً ما لا يتضمن فائدة إضافية ، بل غرم ضروري ينبعى الحد منه بقدر الإمكان . كما أن الوطن البديل ينشأ بعون من إخوة الوطن منمن ينطلق المرء فى دائرةِتهم .

قد يكون مفهوم الاغتراب هو ما يمكن ربطه بالعالمية . فالغربيون (أو المغتربون السابقون) هم أناس اختاروا الحياة فى الخارج لفترة ، وفى أثناء تواجدهم بالخارج يعرفون أن بإمكانهم العودة إلى الوطن وقتما يريدون . وليس معنى هذا أن كل المغتربين نماذج حية للعالمية؛ فقد كان الاستعماريون مغتربين أيضاً ، وكانوا يশتمرون من فكرة التوطن . أما هؤلاء فهم أناس قادرون على التجريب ولا يحتملون فقدان إحساسهم الثمين والمهدد فى الوقت نفسه بذواتهم . وغالباً ما تعتبرهم أناساً لهم سبلهم الخاصة (وإن كانت متواضعة) وأن الانفتاح على تجارب جديدة موهبة يتميزون بها ، أو أناس يمكنهم العمل حيثما شاءوا ؛ وربما كان الكتاب والرسامون فى باريس بين الحرين هم أصدق مثال على هذا النوع من الناس . ومع ذلك فقد يمثل المغترب المعاصر إنساناً تنظيمياً؛ لذا فإننا نعود إلى الثقافات العابرة للقوميات والشبكات والمؤسسات التى تقدم أطرها الاجتماعية .

في مسع للتطورات التي تتحدث عنها على مدار فترة زمنية أطول ، يتناول جيمس فيلد (James Field, 1971) " عبر القومية والقبيلة الجديدة" ، إلا أننا يمكن أن نتعرف على عدد من القبائل المختلفة حيث يشكل المعنيون فيها مجموعات مستقلة من العلاقات الاجتماعية والمضامين المتخصصة لهذه الثقافات تتضمن لأنواع عديدة . وتنقسم الثقافات العابرة للقوميات اليوم بأنها ثقافات مهنية واضحة المعالم في قليل أو كثير (وترتبط غالباً بأسواق العمل العابرة للقوميات) . يؤكد جورج كونراد على الثقافة العابرة للقوميات للمنتفعين بقوله :

«إن التدفق العالمي للمعلومات يتقدم على مستويات تقنية ومؤسسية مختلفة ، إلا أن المتفقين على كل المستويات هم أكثر من يعرفون عن بعضهم البعض عبر الحدود ويصلون ببعضهم البعض ويحسون بأن كلّاً منهم حليف للأخر ... وقد نصف المتفقين الذين يشعرون في ثقافات الآخرين بنفس الألفة التي يشعرون بها في ثقافاتهم بأنهم عابرون للقوميات . وهم يتقدّمون ما يحيث في مختلف الأماكن ولهم صفات خاصة بالدول التي عاشوا فيها ولهم أصدقاء في كل أنحاء العالم ، ويعبرون الحار لمناقشة أمر ما مع زملائهم ويطيرون لزيارة بعضهم البعض بنفس السهولة التي كان نظراً لهم منذ مائة عام يركبون التواب للبلدة التالية لكي يتداولوا الأفكار» (Konrad, 1984: 208-9)

ومع ذلك فهناك ثقافات عابرة للقوميات أيضاً للبيروقراطيين والسياسيين ورجال الأعمال والصحفيين والدبلوماسيين وغيرهم كثير (انظر Sauvant, 1976). وربما كانت الثقافة الوحيدة العابرة للقوميات التي تمر بحالة اضمحلال هي ثقافة الملكية الوراثية. وتتحول هذه الثقافات إلى عابرة للقوميات بقيام أفرادها بغيرها خاطفة من قاعدة الوطن إلى أماكن أخرى عديدة - لعدة ساعات أو أيام في الأسبوع أو لعدة أسابيع هنا وهناك في السنة - وينقل قواعدهم لفترات أطول في حياتهم. وأينما ذهبوا يجدون من يتفاعلون معهم في تخصصاتهم وفي الفهم الجماعي .

وبسبب الثقافات العابرة للقوميات يندمج عدد كبير من الناس بصورة منتظمة وب مباشرة في أكثر من ثقافة في عصرنا هذا . والتنقل المباشر بين الثقافات الإقليمية في تاريخ البشرية عرضي في الغالب ونادرًا ما نصادفه في السير والتراجم؛ وإن لم يكن تعبيراً عن حساسية شخصية خالصة فهو نتيجة لحرب أو اضطراب سياسي أو قهر أو كارثة بيئية .

والثقافات العابرة للقوميات والثقافات الإقليمية في العالم تتدخل مع بعضها البعض بطرق متعددة. وبعض الثقافات العابرة للقوميات أشد عزلة عن الممارسات

المحلية من غيرها، كثقافة البليوماسية بالمقارنة بثقافة التجارة مثلاً. والثقافات العابرة للقوميات ككيانات كليلة أيضاً تتسم عادة بقدر من الثقافة الإقليمية أكبر من غيرها. فمعظمها يمثل امتداداً أو تحولاً لثقافات أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية. وحتى إذا تhtت أن تكون للثقافات العابرة للقوميات مراكز في مكان ما أو أماكن تخرج منها معانيها المحلية وتنتشر بكلفة معينة، أو أماكن يسافر إليها الناس لكي يتفاعلوا معها، فإن هذه الأماكن هي تحول إلى مراكز. إلا أنه حتى بعيداً عن هذه المراكز فإن مؤسسات الثقافات العابرة للقوميات تنظم بحيث يشعر الناس من أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية كأنهم في بلادهم (باستخدام لغاتهم مثلاً). وفي كلتا الحالتين يتبع تنظيم الثقافة العالمية من خلال علاقات المركز والهامش .

ومن النتائج المترتبة على ذلك أن أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية يمكن أن تتفقا ثقافياً ويتظلاً مراكز حضورية محلية بدلأ من التحول إلى العالمية بالبقاء داخل ثقافاتها الإقليمية. فيمكن لها أن يفعل كما يفعل "سائحة بالصدفة" لأن تايلر في العديد من الثقافات العابرة للقوميات. وبالنسبة لمن ليسوا من أوروبا الغربية أو أمريكا الشمالية أو من لا يقضون حياتهم اليومية في مكان آخر من مواطن الثقافة الغربية يرجع أن يمثل الاندماج في إحدى الثقافات العابرة للقوميات تجربة ثقافية متميزة .

والأهمية الحقيقة لنمو الثقافات العابرة للقوميات ليست التجربة الثقافية الجديدة التي يمكن أن تقدمها هي نفسها للناس - فهي تجربة محبوكة في نطاقها وعمقها في العادة - بل في دور الوساطة الذي تلعبه. فالثقافات العابرة للقوميات تمثل رؤوس جسور للدخول ثقافات إقليمية أخرى . وبدلأ من البقاء داخلها، يمكن للمرء أن يستعين بالحركة المرتبطة بها ليقيم اتصالاً مع معانٍ جولات الحياة الأخرى ويدمج هذه التجربة تدريجياً في رؤيته الشخصية .

العالمية وثقافات لغة الخطاب النقدي

لا شك أن الاستعداد لانتهاز مثل هذه الفرص والتحول إلى العالمية يمثل سمة شخصية شديدة الشخصية. ومن ناحية أخرى فإن مختلف الثقافات العابرة للقوميات قد ترجع في نواحٍ عديدة أيضاً إلى فرص كهذه. وحيثما لا تكون الممارسات المهنية نفسها منعزلة تماماً عن ثقافات الأوساط المحلية المتباينة، يكون نمو الكفاءات في الثقافات الأجنبية أهم من أن يترك للظروف أو للأهواء الشخصية؛ فقد رأينا في العقود القليلة الماضية النمو السريع لصناعة تقوم على منع الصدمة الثقافية. وقد تم وضع برامج التدريب عبر الثقافات لغرس الحساسية أو الحد الأدنى من الذكاء الاجتماعي وربما من باب تقدير الثقافات الأخرى ذات الأهمية الاستراتيجية الخاصة بالنسبة

لالأهداف الشخصية (من وجهة النظر الغربية ووجهتى نظر اليابان ونول النفط بالعالم العربي). كما أن هناك تراثاً من الخدمة الذاتية الناشئة في هذا المجال^(٥). وقد يرفض المتشككون هذه البرامج وهذا التراث باعتبارها "وسيلة عالمية سريعة". وقد يتشككون في أن إقامة دورات اليومين أو الأسبوع أو نشر دليل مختصر يمكن أن يكون بدليلاً عن الرحلة أو الاكتشاف الشخصي. وقد يتزمون بفكرة أن العالميين عصاميون.

ومن ناحية أخرى فقد تكون لبعض الثقافات العابرة للقوميات علاقات بذلك النوع من الانفتاح والسعى إلى التتفق اللذين سبق أن أشرنا اليهما. فيبين كونراد في الفقرة التي أوردناها له أن المثقفين يتزرون إلى الشعور بالألفة في الثقافات الأخرى، وهو ما يصدق على بعض الحالات بدرجة أكبر من غيرها؛ فكانت الجماعة العلمية الفرنسية في منفاهما بنيويورك تميل إلى الانغلاق كما رأينا. ومع ذلك فربما كان علينا أن نأخذ في الاعتبار احتمال وجود ارتباط ما بين العالمية وثقافة المثقفين.

وجد روبرت ميرتن (Robert Merton, 1957: 400) في دراسته الفذة أن المحليين حين كانوا مؤثرين كان تأثيرهم يقوم لا على ما كانوا يعرفون بقدر ما كان يقوم على من يعرفون. أما العالميون فقد أقاموا تأثيرهم أياً كان على معرفة أقل ارتباطاً بغيرهم أو بوسط الجماعة الفردية. فقد جاءوا مزودين بمعارف خاصة يمكنهم أن يرحو بها دون أن ينقص ذلك منها شيئاً.

تم توجيه المزيد من الاهتمام إلى هؤلاء الناس في الآونة الأخيرة^(٦). فهم "الطبقة الجديدة"، وهم أهل الكفاءة وهم رأس المال الثقافي المنزوع من سياقه. وفي داخل هذا التصنيف الاجتماعي العربي، قد يفرق البعض كما فعل جولدنر (Alvin Gouldner, 1979) بين الطبقة المتعلمة والمثقفين، وهو ما لا داعي له في مقالنا هذا؛ على أية حال فإن ما يجمع بينهم هو "ثقافة لغة الخطاب النقدي" كما يرى جولدنر.

ولا شك أن هؤلاء نوع من الناس لديهم فرصة سانحة للاندماج في الثقافات العابرة للقوميات. فمعارفهم الممزوجة من سياقها يمكن وضعها في سياق جديد في أوسع نطاق. (وهو ما لا يعني أن الثقافات العابرة للقوميات لا تتألف إلا من معارف مختلفة). فقد يقيمون نطاقات خاصة بهم من النوع الذي يمثل في أماكن أخرى المورد كهذه - فقد يحملونه معهم ليس مجرد معارف خاصة، بل يأتون بموقف كل من بنى المعنى التي تشير إليها فكرة "ثقافة لغة الخطاب النقدي". وهذا الموقف حسب وصف جولدنر (1979: 28ff.) يتسم بالملونة والإشكالية والاهتمام بما وراء الاتصال؛ ونصفها من جانبنا بأنها توسيعية في تعاملها مع المعنى. وهي تواصل الدفع دون كل

فى تحليلها لنظام الأفكار وتسعى إلى الوضوح أينما أصبح النون العام كصيغة متناقضة لتدبر المعنى مطمئناً إلى الضمنى والمبهم والمضاد⁽⁷⁾. وفي النهاية تسعى إلى التفوق .

ومن الواضح أنه لا يمكن القول إن اتخاذ موقف كهذا من بنى المعنى قد يدل على توافق تام مع هذه الثقافات الأجنبية التي يتطلع العالمى إلى استكشافها. وربما كانت هذه الثقافات لا تقل ازدحاماً بالتناقض والغموض والميل إلى الجمود عن آية ثقافة محلية أخرى بما في ذلك التي نشأ فيها العالمى نفسه. ولكن يبدو أنها كموقف تشتمل على كثير من هذا الانفتاح والسعى إلى كفاءة أكبر مما يعد من سمات العالمية. وهى ليست طريقة للتحول إلى المحلية، بل طريقة لاستثارة المعارف المحلية .

ويمكن وصف العلاقة الخاصة بين المثقفين والعالمية إن وجدت بطريقة أخرى تتصل بما ذكرناه لتوна. فالمثقفون بالمعنى الضيق للكلمة لهم دخل فيما قد تعتبره علاقات المركز والهامش للثقافة نفسها. ويدهب كانوشين (Kadushin, 1974: 6) في دراسته عن المثقفين الأمريكيين إلى أن كل ثقافة لها "مفاهيم قيمية" مركزية محددة تضفي المعنى على التجربة والفعل وأن معظم أفراد المجتمع يستغلون هذه المفاهيم بسهولة لأنها تتحدد في تطبيقاتها الملموسة لا من خلال صياغات تجريدية. ومع ذلك فال ihtفون تقع على عاتقهم مهمة إيجاد العلاقة بين المفاهيم القيمية وتقتصر تطبيق هذه المفاهيم عبر الزمن. ويشير كانوشين إلى أن مثل هذه المفاهيم هي "حقوق الإنسان" و"العدالة" وحرية التعبير" .

وينتقل المثقفون في تساؤلاتهم بين مركز الثقافة والهامش والحقائق الواقية في الحياة اليومية. وإذا اعتادوا على ذلك يصبح لديهم منطلق لاستكشاف الثقافات الأخرى أيضاً حين تنسح فرصة العالمية، وهي ميزة لا تضيع عندما يتبين أن مختلف الثقافات لها مفاهيم قيمة مركزية مشتركة؛ ويبدو أن مثقفى كونراد العابرين للقوميات والذين يبرمون تحالفات عبر الحدود يتفقون على مثل هذه الاهتمامات المشتركة .

العالمي في داره

كانت هذه نبذة عن العالمى في الخارج. وحتى العالميين في الحقيقة فى ديارهم. ولكن ما معنى هذا فى حالتهم ؟

بعد أن يحصل العالميون الحقيقيون على عضوية هذا الفئة لم يعودوا يشعرون بأنهم فى وطنهم كما يشعر المحليون الحقيقيون . فالوطن يؤخذ مأخذ التسليم ، ولكن بعد تأثر رؤاهم بتجربة الأجنبي والبعيد قد لا يعتبر العالميون فصول السنة أو دقائق الحياة اليومية كأشياء طبيعية وواضحة وضرورية . وقد يكون هناك شعور بالعزلة عن الملزمين

بالنون العام المطلق المشترك دون أن يدركوا تعسفة . وقد يتخذ العالمي من "الوطن" مصدراً من مصادر المعنى الشخصي المتعددة ولا يختلف عن غيره من المصادر البعيدة ؛ وقد يقنع بقدرته على الاستسلام لهذا المصدر ويتفقق عليه أيضاً .

والوطن هو الوطن ولكن بطريقة خاصة تذكر دائمًا بماض قبيل عالمي ، فهو موقع متميز للحنين . وهذا هو المكان الذي كان يبيو بسيطاً ومباسراً . أو هو الوطن من جديد ، مكان مريح الوجه فيه مألوفة ، مكان تؤخذ فيه كفاعة المرء مؤخذ التسليم ولا يضرر فيه لإثباتها لنفسه أو لغيره ، ولكنه مكان قد يدعوه ولنفس هذه الأسباب للملل .

وفي الوطن يكون معظم الآخرين محليين بالنسبة لمعظم العالميين . وينطبق ذلك على الغالبية العظمى من الثقافات الإقليمية . والعكس صحيح، فالعالمي بالنسبة للمحليين هو شخص غير عادي إلى حد ما، إنه واحد منا ولكنه ليس واحداً منا تماماً. إنه شخص يلقى الاحترام لتجاربه، ربما، ولكن ربما لا يعد شخصاً يوثق به بالضرورة. والثقة مسألة تتعلق بوحدة الرؤى . "فأنا أعلم وأعلم أنك تعلم وأعلم أنك تعلم أنت أعلم" . هذه المعادلة لا تنطبق بالضرورة على العلاقة بين المحلي والعالمي بسبب التنظيم الاجتماعي للمعنى .

وبعض العالميين مهرة في جعلها تنطبق مرة أخرى . وهناك من يتخصصون في السماح لغيرهم بمعرفة ما يحدث في أماكن بعيدة . وهكذا يمكن دفع العالمي إلى حد ما نحو المحلي ؛ ولما كانت هذه مجالات مستقلة في مجدها، يمكن العالمي أن يتحول إلى سمسار أو تاجر يحقق أرباحاً . إلا أن محاولات تيسير التعرف على الشيء الغريب قد لا تفلح إلا في تسفيفه وتضليل طبيعته وطابع المواجهة الحقيقية الأولى . من ثم فالتجه العالمي الخالص قد يكون السماح للأشياء المستقلة بأن تظل على استقلالها .

وعلى الرغم من كل هذا فالوطن ليس بالضرورة مكاناً تكون العالمية فيه في المنفي . ومن الطبيعي في العالم المعاصر أن يتميز العديد من الأوساط المحلية بالتنوع الثقافي . فأصحاب الميل العالمي قد يستخدمون مواطنهم استخداماً انتقائياً ليحتفظوا بموقفهم التوسيعى من العالم الأكبر . وقد يكون هناك عالميون آخرون سواء كانوا ببورهم في الوطن أو في الخارج، غرباء عن كل شيء عدا التوجهات العالمية . وبعيداً عن المواجهات المباشرة هناك وسائل الإعلام، سواء الموجهة لاستهلاك المحلي ولو أنها تتحدث عما هو بعيد أو تلك التي تعد جزءاً حقيقياً من الثقافات الأخرى كالكتب والأفلام الأجنبية . وما يعرف عند مكلوون بقوة الانفجار الداخلي لوسائل الإعلام قد يجعل كل الناس عالميين . وقد يتتساعل المرء في النهاية بما إذا كان التحول إلى العالمية مكناً بذون الخروج من الوطن .

النتائج : اعتماد العالميين على المحليين واهتماماتهم المشتركة

نكر فنقول إن هناك اليوم ثقافة عالمية واحدة. وكل بني المعنى والتعبير المتعددة في توزيعها تتداخل فيما بينها بطريقة ما وفي مكان ما. وأناس كـالعالميين لهم دور خاص في تحقيق قدر من التماسك، ونظرًا لدورهم هذا فقد أوليناهم اهتمامًا خاصًا في هذا المقال. وإن لم يكن في العالم سوى المحليين لما كانت الثقافة العالمية أكثر من مجموع أجزائها المترفة .

ومن ناحية أخرى ففي ظل الأوضاع الحالية لم يعد من السهل التوافق مع النوع المثالى من المحليين. فالبعض كالمنفيين والعمال المهاجرين قد انتزعوا انتزاعاً من القواعد الإقليمية لثقافاتهم المحلية، ولكنهم يحاولون التقوّع داخل صورة تقريرية لها؛ وهناك كثيرون حتى من يقيمون في أوطانهم يعتبرون ثقافاتهم المحلية محدودة وأضيق من أن تؤخذ مأخذ التسليم وأقل انفتاحاً على الخارج. وإذا قدر لهذا النوع الآخر من الثقافة العالمية أن يتحقق من خلال عملية تجانس عالمي لأنقرض المحليون؛ وإذا تحقق ذلك من خلال الاندماج في الثقافة الواحدة القائمة، لأصبح كل الناس محليين من نفس النوع على المستوى العالمي .

والعالميون والمحليون اليوم لهم مصلحة مشتركة فيبقاء التنوع الثقافي. فالتنوع نفسه بالنسبة للم المحليين ليست له أهمية جوهرية كبيرة باعتباره مسألة معرفة شخصية بشقيقات متعددة. وتصادف أن هذا هو المبدأ الذي يسمح لكل المحليين بالتشبيث بثقافاتهم. أما بالنسبة للعالميين فالتنوع في حد ذاته يمثل قيمة، ولكن من المستبعد أن يتحقق لهم بالصورة الحالية ما لم تترك الفرصة للآخرين لأن يحفروا مسارات خاصة لثقافاتهم وأن يحتظوا بها، وهو ما يعني أنه لا وجود للعالميين بدون المحليين .

هومايش

- (١) تم تقديم النسخة الأولى من هذا المقال في المؤتمر الدولي الأول عن الألعاب الأولمبية والتبادل الثقافي بين الشرق والغرب وبين الشمال والجنوب في النظام العالمي الذي عقد في سيدل بكوريا من ١٧ إلى ١٩ أغسطس ١٩٨٧ . وقد أعدت الورقة كجزء من مشروع "النسق العالمي للثقافة" بقسم الأنثربولوجيا الاجتماعية بجامعة ستوكهولم بدعم من مجلس البحوث السويدي للعلوم الإنسانية والاجتماعية .
- (٢) وبذلك قطعاء الأنثربولوجيا ليسوا بالضرورة عاليين تماماً : فكثير منهم قبليون . لمزيد عن الافتاد والتعالب انظر ١٩٧٨, Berlin.
- (٣) dilettante (الهاوى) هو "الفرح"؛ وهو "من يأخذ حب استطلاعه إلى ما وراء المعرفة العادية ولو أنه يتبىء بطريقة مهذبة أن يتحول إلى متخصص" (cf. Lynes, 1966).
- (٤) هناك فيلم سينمائي يقوم على هذه الرواية بالطبع .
- (٥) انظر مثلاً كتاب *Do's and Taboos Around the World* (المحرمات في العالم) الذي صدر عن شركة پاركر پان، ويتخلص أهدافه فيما يلى :
- «يساعد هذا الكتاب كل مسافر حول العالم علي تكوين هواني غير مرئي صغير في نفسه يتلقى به الرسائل الخاصة عن الاختلافات والفارق الثقافية . وفهم هذه الاختلافات يحول دون الإحساس بالإحراج والشقاء والفشل . والحقيقة أن تعلم هذه الاختلافات الثقافية عن طريق السفر والسياحة قد يمثل تحدياً وبهجة في آن» (Axtell, 1985: forward)
- (٦) انظر أيضاً Randall Collins, 1979: 60ff. حيث بين التناقض بين إنتاج الثقافة "محلياً" و"رسمياً".
- (٧) للمزيد عن النونق العام انظر Geertz, 1975; Bourdieu, 1977: 164ff.

المصادر والمراجع

- Axtell, Roger E. (1985) *Do's and Taboos Around the World* New York: Wiley.
- Berlin, Isaiah (1978) *Russian Thinkers*. New York: Viking.
- Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice* . Cambridge: Cambridge University Press.
- Collins, Randall (1979) *The Credential Society* . New York: Academic Press.
- Field, James A, Jr.. (1971) 'Transnational and the New Tribe', *International Organization* 25: 353-62.
- Geertz, Clifford (1975) 'Common sense as a cultural system', *Antioch Review* 33: 5-26.
- Gouldner, Alvin W. (1979) *The Future of the Intellectuals and the Rise of the New Class* . London: Macmillan.
- Kadushin, Charles (1974) *The American Intellectual Elite* . Boston: Little, Brown.
- Konrad, George (1984) *Antipolitics* . San Diego and New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Lévi-Strauss, Claude (1985) *The View from Afar* . New York: Basic Books.
- Lynes, Russell (1966) *Confessions of a Dilettante* . New York: Harper & Row.
- Merton, Robert K. (1957) *Social Theory and Social Structure* . Glencoe, IL: Free Press.
- Rutkoff, Peter M., and Scott, William B. (1983) 'The French in New York: Resistance and Structure', *Social Research* 50: 185-214.
- Said, Edward W. (1984) 'The mind of winter: reflections on life in exile', *Harper's Magazine* (September): 49-55.
- Sauvant, Karl P. (1976) 'The potential of multinational enterprises as vehicles for the transmission of business culture', in Karl P. Sauvant and Farid G. Lavipour (eds), *Controlling Multinational Enterprises* . Boulder, CO: Westview.

Theroux, Paul (1986) *Sunrise with Seamonsters*. Harmondsworth: Penguin.

Tyler, Anne (1985) *The Accidental Tourist*. New York: Knopf.

أولف هانز هو رئيس قسم الأنثروبولوجيا الاجتماعية بجامعة ستوكهولم. ومن مؤلفاته *Exploring the City : Inquiries Toward an Urban Anthropology* استكشاف المدينة: بحوث في الأنثروبولوجيا الحضرية، نشريات جامعة كولومبيا، ١٩٨٠).

الصراع الثقافى فى العلاقات المحدودية

تصور لمبحث فى علم اجتماع القانون

فولكمار جستر و أنجيليكا شيد

١ - المشكلة

إن الاتصال الدولي بين الأشخاص أو الهيئات ذات الشخصية الاعتبارية القانونية في ازدياد مستمر على مستوى العالم . وستشهد أوروبا نمواً كبيراً آخر بمجرد أن تبدأ السوق الداخلية الواحدة للمجموعة الأوروبية نشاطها . وفيما يتعلق بالقانون نفسه ، فالعلاقات القانونية الدولية تحكمها القانون الدولي الخاص وقانون موحد دولياً ، وفي دول المجموعة الأوروبية تحكمها اتفاقيات روما وتشريعاتها الناتجة عن التجانس داخل المجموعة . إلا أن التنميـت السـيـلـوـجـى لـحـالـات كـهـذـه لا وجـودـهـ لـعـلـى الرـغـمـ من ضـرـورةـ افتراضـ أنـ الفـعـلـ الـاجـتمـاعـيـ الدـولـىـ يـخـلـفـ عـنـ التـفـاعـلـاتـ الـتـيـ تـحدـثـ دـاـخـلـ المـجـتمـعـ أوـ التـقـافـةـ (ـالـقـانـونـيـةـ) .

وفي حين تحولت مشكلات تطور القانون الدولي إلى جزء من القواعد المقررة للبحث في القانون، لم يتم توجيه أي اهتمام للفعل الاجتماعي للفئات التي يستهدفها القانون . وإذا تمحـمـ الـبـحـثـ فـيـ ذـلـكـ بـصـورـةـ مـنـتـظـمـةـ فإنـ هـذـاـ مـنـ شـائـعـهـ أـنـ يـوـفـرـ الأـسـاسـ الـلـازـمـ لـإـيجـادـ تـصـورـ مـلـاـئـمـ لـلـقـانـونـ الدـولـىـ فـيـمـاـ يـتـعـلـقـ بـالـعـلـاقـاتـ الـخـاصـةـ .ـ والـشـرـكـاتـ الـمـتـعـدـدـ الـجـنـسـيـاتـ هـىـ الـكـيـانـاتـ الـوـحـيدـةـ الـتـىـ يـنـبـغـىـ تـدـارـسـهـاـ فـيـمـاـ يـتـعـلـقـ بـالـمـوـادـ الـقـانـونـيـةـ الـتـىـ تـعـمـلـ فـيـ ظـلـهـاـ وـبـوـرـهـاـ فـيـ تـطـوـرـ الـقـانـونـ الـتـجـارـيـ الدـولـىـ (ـانـظـرـ Grossfeld, 1980ـ)ـ .ـ وـمـنـ نـاحـيـةـ أـخـرىـ فـالـبـحـثـ السـيـلـوـجـىـ لـمـ يـتـرـقـ بـعـدـ لـكـيـفـيـةـ عـقـدـ رـجـالـ الـأـعـمـالـ لـاـتـفـاـقـيـاتـ أوـ إـدارـتـهـمـ لـلـنـزـاعـاتـ معـ نـظـرـائـهـمـ فـيـ الدـولـ الـأـخـرىـ .ـ وـالـحـقـيقـةـ أـنـ مـتـلـ هـذـهـ الـمـوـاـقـفـ تـقـنـنـهـاـ الـمـعـاـيـرـ الـقـانـونـيـةـ بـصـورـ ضـعـيفـةـ نـسـبـيـاـ إـذـاـ قـوـرـنـتـ بـالـتـعـامـلـاتـ الـتـىـ تـنـتـمـ دـاـخـلـ الدـولـةـ الـواـحـدـةـ ،ـ وـهـوـ مـاـ يـدـفـعـ عـلـمـ الـاجـتمـاعـ ،ـ وـعـلـمـ اـجـتمـاعـ الـقـانـونـ بـصـفـةـ خـاصـةـ ،ـ إـلـىـ التـرـكـيزـ عـلـىـ الـهـيـاـكـلـ الـتـىـ نـشـأـتـ فـيـ عـالـمـ الـتـجـارـةـ (ـالـمـعـاـيـرـ وـالـمـؤـسـسـاتـ وـالـمـهـنـ)ـ وـالـتـىـ تـهـدـىـ إـلـىـ تـفـادـىـ النـزـاعـ وـحلـهـ .ـ وـفـىـ الشـئـونـ غـيرـ التـجـارـيـةـ

Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 7 (1990), 253-277.

أيضاً تحدث عبر الحدود تفاعلات يومية يمكن أن تؤدي إلى نزاعات (تدرج تحت قانون الأحوال الشخصية أو قانون التعويضات مثلاً) وقد يتحتم إدارتها بمعزل عن "البنية التحتية" التي تفيد عالم التجارة وإدارة الأعمال إلى حد كبير.

ولما كان علم الاجتماع القانون قد سبق له التعامل مع الظواهر القومية الخالصة أو مقارنتها فإن اهتمامه الآن يتركز على كيفية وضع التعريفات الخاصة بالموقف في عمليات تحدث بصورة مباشرة بين الإطراف المعني في العلاقات الدولية أو حين يل جأ الناس للهيئات الاستشارية أو للتفاوض أو التصالح أو التحكيم. كما أنه ينظر في الموقف التي قد تترجم عن عدم وجود دليل معياري كافٍ ذي طبيعة قانونية أو ثقافية. وكل هذين الاهتمامين مستمدان من افتراض وجود نزاع ثقافي كامن في العلاقات القانونية الدولية (انظر صياغة المفاهيم لدى den Hollander, 1955). وأكمل تناول للنزاعات الثقافية حتى الآن هو ما تم في علم اجتماع الانحراف (تم إيجازه لدى Trotha, 1985) الذي يتناول النسبية بين الثقافية لأنظمة الاجتماعية في مجتمع حديث متميز. وإذا كانت حالة اللا معيارية في الموقف النظري من التحديث مرتبطة بالتغيير الاجتماعي ، فعادة ما يواكب ذلك تشخيص المجتمع المتساهم في عصرنا وللتزايد الإجرام (انظر نقد هذه القضايا عند Parson, 1985: 15ff.). إلا أن البحوث التي أجريت حتى الآن تدل على أن اللا معيارية في العلاقات القانونية الدولية قد خفت حدتها إلى حد ما بظهور آليات وكيانات عديدة (كالتأمين وجهات المصالحة ومحاكم التحكيم) تسهم بالتعاون مع موقف أكثر مرونة من جانب المحاكم المحلية التي تبت في القضايا الخارجية في خفض حدة مثل هذه المنازعات. وهو ما يؤدى بنا إلى التساؤل عن ماهية الآليات القانونية القائمة لتفادي مثل هذه الخصومات الثقافية وعن مدى أحقيّة الأطراف المتنازعة في العلاقات الدولية في اللجوء إلى القانون أصلًا . وهو ما يؤدى بدوره إلى سؤال أكبر عن مدى قدرة القانون كمؤسسة اجتماعية على إيجاد واقع اجتماعي وبالتالي عن كيفية صياغة العلاقة بين الثقافة والمجتمع من الناحية النظرية (انظر Featherstone, 1985: 3; Haferkamp, 1989). وهو أيضًا سؤال مفتوح عن مدى إمكانية دحض فرضية البناء المعياري للمجتمع مع الأخذ في الاعتبار أن كثيراً من الدراسات التي قام بها علماء اجتماع القانون توصلت إلى أن نطاق التحكم القانوني محدود للغاية (انظر Griffiths, 1979; Gessner and Höland, 1989). ومع ذلك فالنظرية القانونية حتى الآن «وضعت نموذجاً تحليلياً للنسق المغلق، وي Merlin القانون الدولي الخاص إلى تفنيد أي وعي بتعديدية العالم القانوني الدولي وبمهماهاته» (اتصال شفهي شخصي مع فليسنر Flessner).

٢ - تناول النزاع الثقافي في المجتمع العالمي

تعد الأبعاد السياسية والاقتصادية للتفاعل الاجتماعي الدولي من الموضوعات الرئيسية لنظريات العلاقات الدولية (انظر Rittberger and Wolf, 1987) ونظريات الأساق الدولية (انظر von Beyme et al., 1987) ونظريات الأساق العالمية (انظر Hopkins and Wallerstein, 1974).

وفي حين أن نظرية العلاقات الدولية ونظرية الأساق الدولية ظلت لفترة طويلة تؤى الفكرة السائدة التي ترى أن الحكومات وممثليها يمكن اعتبارهم عناصر فاعلة ذات صلة في النسق الدولي ، فإن الموقف اليوم أيضاً يؤيد الاعتراف بالأفراد والفنانين والهيئات باعتبارهم عناصر فاعلة لها دور بارز في النسق الدولي (انظر^(١) . Czempiel, 1981; Sauvant, 1987: 69ff. Singer, 1987: 214f. ويشير ريتبرجر وولف (4: 1987) إلى أن المفهوم "الجديد" للسياسة الدولية ينبغي أن يتضمن كل نتائج الأفعال الدولية عبر الحدود القومية والمجتمعية بقدر ما تشتمل على «اتخاذ أو تنفيذ القرارات المتعلقة توزيع القيم في مختلف مجالات الحياة». ومن الواضح تماماً أن الأفعال الصادرة عن أطراف غير حكومية يجب تصنيفها ضمن "السياسي" خاصة في مجالات المعلومات والاتصال والتبادل التجاري والمالي؛ لذا فإن ما تفعله الأطراف غير الحكومية له أهمية بالغة بالنسبة للعلوم السياسية في مجال العلاقات الاقتصادية والتجارية الدولية .

وكما يركز التحليل السياسي اليوم على أهمية التفاعلات الدولية^(٢) . بين الأفراد والأعمال التجارية، فإننا نؤمن بأهمية أن يسعى علم الاجتماع القانوني أيضاً إلى تحليل مثل هذه التفاعلات ولا يكتفى بالبحث في قوانين الدول في إطار النسق الدولي . فالتفاعلات بين الأفراد والهيئات في تزايد مستمر ، وبالتالي في بالإضافة إلى أنها ذات صلة من الناحيتين الاقتصادية والسياسية، فهي أيضاً ذات صلة بالعوامل الثقافية والاجتماعية الأوسع نطاقاً .

إن نظرية المجتمع العالمي^(٣) . تتنطّل من موقف يرى أن التفاعل العالمي ظاهرة مستقرة حالياً ولكن بغيرات عديدة (Senghaas, 1988). ولكي تنجح التفاعلات التي تشمل أطرافاً من ثقافات مختلفة ، يجب إدراك أن لكل دولة كماً من الأشياء تحتاج إلى تعلمه (Luhmann, 1971) . ويرى لومان إن هناك ربطاً بين فكرة المجتمع العالمي وموقف يستطيع فيه كل فرد ... «أن يسعى إلى تحقيق أهدافه باعتباره غريباً بين غرباء» بعد أن يكون قد حقق قدرأ عاديًّا من التعلم، وهو ما يعد في رأي لومان (9: 1971) نتيجة لتوحيد الصياغة الذاتية البنية للتوقعات على كل المستويات

أو «لتتجانس الواقعى فى الأفق الذى تتكون فيه التوقعات (سواء المتتجانسة أو غير المتتجانسة) ، أى توقع المرء أن تتوافق آفاق التوقع الأخرى مع توقعاته أو توقع أن يتوقع الآخرون أن تتطابق آفاقهم مع آفاق غيرهم. ولزيـد من الدقة فالتفاعل العالمى ممكـن لأن هناك أساساً عاماً للتوقعات. ومع أن مفهوم المجتمع العالمى يتـخذ من مشكلات التواصل بين الثقافات موضوعاً له ، فإن النظـرية تعمل على مستوى عالٍ من التجـريد مما يجعل من الصعب صياغة فرضـيات مناسبـة لـتوجيه البحث. بل يـبدو أن المفهـوم يـعمل كـحـافـز للـبحث فى علم اجـتمـاع الوـحدـات الكـبـرى (Senghaas, 1988) . إلا أن لومـان (1971: 10ff.) أيضـاً يقدم فـرضـية عن بنـى التـوقـع فى المجـتمع العـالـى والـتـى يمكن أن تكون دليـلاً للـبحث فى علم اجـتمـاع الوـحدـات الكـبـرى. وهو يـسلـم جـداً بهـيمـنة «التـوقـعـات الإـدرـاكـية التـكـيـفـية الدـالـة عـلـى الـاستـعـادـة للـتـعلـم» وأـضـمـحـالـ فى التـوقـعـات المـعيـارـية الفـرضـية ذاتـ النـرـائـع الـأخـلاقـية . والـاخـتـالـف بـين صـيـغـة التـوقـعـات هـذـه فى رـأـى لـومـان يـكـمـن فى طـبـيـعـة ردـ فعلـها تـجـاه التـحرـر منـ الوـهـم بـمعـناـه الدـقـيقـ المحـايـد . وـحتـى إـذا حـدـثـ التـحرـر منـ الوـهـم فإنـ التـوقـعـات المـعيـارـية يتمـ الإـبقاءـ عـلـيـها ويـتمـ اللـجوـء إـلـى وـسـائـلـ الإـقـنـاعـ أوـ تـطـبـيقـ العـقـوبـاتـ، فـى حينـ أنـ التـوقـعـات الإـدرـاكـية مـسـتـعـدةـ ضـمـنـاً لـلـتـعلـمـ وـلـلـتـغـيـرـ إـنـ دـعـتـ الـحـاجـةـ. وـلـحلـ المـشـكـلاتـ تـنـشـأـ هـذـهـ الصـيـغـةـ مـسـتـعـدةـ بـماـ يـتـوـقـفـ عـلـىـ المـوقـفـ كـمـاـ يـقـولـ لـومـانـ: «فـهـنـاكـ اـتـجـاهـ عـامـ لـاتـخـاذـ مـوـقـفـ مـعيـارـىـ تـجـاهـ المـواـقـفـ هـنـىـ لـاـ تـسـنـحـ فـرـصـةـ فـورـيـةـ وـاضـحةـ وـآمـنـةـ لـلـتـعلـمـ، وـلـاتـخـاذـ مـوـقـفـ إـدـرـاكـىـ هـنـىـ يـفـقـدـ المـرـءـ الـأـمـلـ فـيـ مـسـاـعـةـ تـوـقـعـاتـهـ». وـيـؤـكـدـ سـتـنـجـاسـ أـيـضاًـ عـلـىـ نـموـ التـشـابـكـ الإـدـرـاكـىـ وـالـمـعـرـفـىـ فـىـ الـعـالـمـ. فـيـشـيرـ فـىـ بـحـثـهـ فـىـ تـزاـيدـ الـاعـتـمـادـ الـمـتـبـادـلـ إـلـىـ نـورـ الـقـانـونـ وـالـقـانـونـ الـدـولـىـ خـاصـةـ، وـلـكـنـهـ لاـ يـشـيرـ إـلـيـهـ إـلـاـ بـصـورـةـ عـارـضـةـ – «... حقـقـ القـانـونـ الـدـولـىـ فـىـ هـذـاـ قـرنـ خـاصـةـ تـقـدـمـاًـ كـبـيرـاًـ فـىـ هـذـاـ المـجـالـ (ـمـجـالـ عـلـىـ التـمـدنـ)ـ» (Senghaas, 1988: 27) – بـونـ أـنـ يـخـوضـ فـىـ التـفـاصـيلـ .

وفـىـ بـحـثـهـماـ فـىـ مـكـانـةـ التـقاـفةـ فـىـ نـظـرـيـةـ الـأـنـسـاقـ الـعـالـمـيـ يـفترـضـ روـبـرـتـسـنـ وـلـكـنـ (Robertson and Lechner, 1985) أنـ التـعـديـةـ الثـقاـفـيـةـ سـمـةـ أـسـاسـيـةـ لـنـسـقـ الـعـالـمـ الـحـدـيثـ، وـهـوـ ماـ يـدـفعـ لـلـتـسـاؤـلـ عـمـاـ إـذـاـ كـانـتـ التـعـديـةـ الثـقاـفـيـةـ قدـ لـقـيـتـ قـبـولاًـ لـلـدـرـجـةـ أـنـ الاـخـتـلـافـاتـ الثـقاـفـيـةـ لـمـ تـدـعـ تـفـرـزـ نـزـاعـاتـ وـلـاـ مـعـيـارـيـةـ (Hollander, 1955: 166)ـ. وـلـكـنـ أـلـيـسـ صـحـيـحاًـ أـنـ التـعـديـةـ الثـقاـفـيـةـ تـتـطـلـبـ جـهـداًـ مـنـ جـانـبـنـاـ لـلـتـعـاملـ مـعـهـاـ بـصـورـةـ مـنـاسـبـةـ؟ـ هـنـاكـ اـحـتمـالـ يـطـرـحـهـ هـابـرـمـاسـ (Habermas, 1982)ـ وـهـوـ أـنـ النـسـقـ الـقـانـونـىـ سـيـتـدـخـلـ، وـيـقـوـسـيـعـهـ لـنـطـاقـ عـقـلـانـيـتـهـ الإـجـرـائـيـةـ الـاسـتـراتـيـجـيـةـ لـيـشـملـ الـمـزـيدـ مـنـ نـواـحـىـ الـحـيـاةـ سـيـقـضـىـ عـلـىـ أـنـمـاطـ الـعـقـلـانـيـةـ التـوـاـصـلـيـةـ النـامـيـةــ. وـسـتـكـونـ عـلـاـقـاتـ التـوـاـصـلـ حـيـنـذـاكـ قـدـ تـشـيـئـاتـ لـأـنـ عـقـلـانـيـةـ الـأـنـسـاقـ تـسـعـىـ لـتـغلـبـ عـلـىـ خـطـرـ الـلـاـ مـعـيـارـيـةــ.

وبذلك تكون المبادرة قد أفلتت من العناصر الفاعلة الاجتماعية فيساعد التحكم النسقي على استثناءة اللامبالاة وفتتت الوعي عوضاً عن اللامعيارية . إلا أن السؤال الذي ينبغي طرحه هنا هو ما إذا كانت الحاجة إلى التواصل بين الثقافات أو التفاوض لا تؤدي أيضاً إلى إيجاد مكان للعقلانية التواصلية في المجال المبني قانونياً ، وهو أمر لا سبيل لمعرفته إلا بعون من مبحث علم اجتماع الوحدات الكبرى .

ظهر منذ نهاية الستينيات مبحث جديد يحمل عنوان "ال التواصل بين الثقافات" (Mauviel, 1987) ومن أهدافه البحث في العلاقات عبر القومية بين الأشخاص أو المجموعات مستعيناً بمزيج من الفرضيات النفسية والسيكولوجية والأنثروبولوجية واللغوية السائدة . ويعرف التواصل بين الثقافات بأنه عملية التواصل التي تتم - سواء شفاهياً أو لا شفاهياً - بين أفراد الفئات الثقافية المختلفة في سياقات موقعة مختلفة (Samovar and Porter, 1976; Prosser, 1978). ومع أن هناك تاريخاً طويلاً من الدراسات المتعلقة بالثقافة والتواصل، فإن الرابط بين مجال البحث هو الجديد نسبياً . وقد نجم البحث في التواصل بين الثقافات عن المشكلات العملية . أي مشكلات السلوك بين الثقافات في موقف تدخل فيه الثقافات في اتصال فيما بينها سواء في مسائل خاصة بمنطقة الشؤون الخارجية أو التجارة أو غير ذلك . والمشكلات الأساسية في مجال التواصل بين الثقافات عبارة عن "سوء تواصل" أو "سوء فهم" يعزى للاختلافات بين الثقافات (Mauviel, 1987; Rehbein, 1985: 6ff.) .

وقد حق تطور نظريات التواصل بين الثقافات^(٤) . الآن تقدماً أيضاً، ولو أن الصورة الكلية لازالت متغيرة - كما يشير ليونهوف (Leonhoff, 1988: 1) - وإنظر أيضاً الشكوى من الحالة "اللامونوجية" للنظرية في (Gudykunst, 1983: 14) - بقدر ما تظل المشكلات التواصل بين الثقافات التي يتم التعامل معها مقيدة بموقف محدد في كل حالة، مما يزيد من صعوبة إطلاق الأحكام التعميمية وتتطور النظرية . وهناك مشكلة أخرى تنشأ حين يتعلق الأمر بالبحث في العلاقات القانونية الدولية، وهي أن التفاعل القانوني لم يتم اتخاذه موضوعاً بعد في سياق نظرية التواصل بين الثقافات إلا في مقال حديث لكسيلر (Joan Kessler, 1988) يتناول مشكلات التواصل بين المحامين وموكليهما على اختلاف خلفياتهم الثقافية .

ويقع تركيز النقاش على التواصل بين الثقافات بصفة خاصة على النزاعات كيف تنشأ وكيف يتم التعامل معها وأى الموقف يتخد منها^(٥) . (انظر Nadler et al., 1985; Ting-Toomey, 1985; Cushman and Sanderson-King, 1985 .) والنزاع كأحد أنماط الفعل الاجتماعي تحدده الثقافة جزئياً كما يقول تومي (Ting-Toomey, 1985: 72) وغيره . ويحدث سوء الفهم بين الثقافات وما قد يترتب

عليه من نزاع حين يعبر شخصان من ثقافتين مختلفتين تعبيرين متباهين عن فعل رمزى واحد أو يقدمان تفسيرين مختلفين له. إذن فالنزاع فى سياق بين ثقافى يعني ما هو أكثر من مجرد اختلاف فى المصالح . فالموقف المعقد بالفعل يتفاقم نتيجة للغموض أو نقص الوعى أو سوء فهم المقاييس السلوكية الثقافية أو اللغة أو أبعاد العلاقات كالحميمية أو الحالة الاجتماعية .

والجانب الأول من تحليل النزاع بين الثقافى هو البحث فى السياق الثقافى الذى يحدث فيه النزاع . ومن النقاط المرجعية المفيدة هنا فكرة القيود الثقافية^(٦) . ففى المواقف التى تكون القيود الثقافية فيها قليلة يزداد التسامح تجاه أى شخص أو أى شىء مختلف وتجاه التوترات المعادية ، أى أن العناصر الفاعلة تستفيد من المواجهة المفتوحة بين الأفكار . والعكس صحيح؛ ففى المواقف ذات القيود الثقافية الزائدة ينخفض مستوى النزاع ، أى يتم اللجوء تلقائياً إلى استراتيجيات وقائية .

كما أن إمعان النظر فى النزاعات وعلاقتها بالثقافة يتطلب الاهتمام بالظروف المحددة التى يرجع ظهور النزاعات فى ظلها. ويحدث التوترات وحالات سوء الفهم بين الثقافات إذا تصرف أحد المشاركين فى التواصلى بين الثقافات صراحة أو ضمناً بما يخالف توقعات الآخرين. وحين تكون القيود الثقافية ضعيفة يسود مستوى عالٍ من الشعور بعدم الاستقرار والخطورة فى التفاعل بين الثقافات. والعكس صحيح؛ فإذا كانت هناك درجة عالية من القيود الثقافية ينخفض مستوى الإحساس بعدم الاستقرار والخطورة نسبياً. واحتمالات النزاع بين الغرباء أكبر نسبياً فى المواقف التى تتخفض فيها القيود الثقافية منها فى تلك التى ترتفع فيها مثل هذه القيود. بعبارة أخرى، فإن خطورة الوقوع فى خطأ تفاعلى تزداد حين لا تكون هناك قواعد محددة تحكم مختلف صور التفاعل وتوجهها . (Ting-Toomey, 1985: 78f).

ومن الجوانب المهمة الأخرى فى العلاقة بين النزاع والثقافة المواقف والاستراتيجيات التى تتخذ تجاه النزاع (انظر Ting-Toomey, 1985; Nadler et al., 1985: 92ff. ; Cushman and Sanderson-King, 1985: 122ff.). وفي سياق ذى قيود ثقافية ضعيفة، قد تتخذ الأطراف المتنازعة مواقف مواجهة مباشرة، فى حين أن الموقف السائد فى سياق تزداد فيه القيود هو موقف التفاف حول النزاع أو تفاديه .

ومن الكتاب (Nadler et al., 1985; Harnett and Cummings, 1980) (٧) . من يرى أن التفاوض بين الثقافات يلعب دوراً مهماً في العالم المعاصر (انظر أيضاً الكتب العديدة بعنوان "كيف تدير أعمالك في مجال ... " Fox, 1988). وفي موقف النزاع، يمثل التواصل وسيلة لإضفاء تعريف اجتماعي على النزاع، أو أداة لمارسة التأثير على النزاعات، أو وسيلة تسمح إما للأطراف المعنية أو لأطراف ثالثة بمنع النزاعات أو التعامل معها أو حلها عملياً. فالتفاوض عملية يتواصل فيها المشاركون فيما بينهم سعياً إلى إيجاد بدائل سلوكية وتحقيق نتائج مفيدة سواء على المستوى الفردي أو الثنائي .

وقد تؤدي العلاقات وعمليات التفاوض المطولة التي تميز التنظيمات الدولية إلى نمو ثقافة ثالثة مشتركة، وهو ما يعرفه يوسيم (Useem et al., 1963: 169) بأنه «أنماط السلوك التي يضعها ويشارك فيها ويتعلّمها الناس من مجتمعات مختلفة ومن يسبون مجتمعاتهم أو قطاعات منها إلى بعضهم البعض» .

وهم يرون أن هناك أسطحاً بينية مجتمعية عديدة كانت قد نمت فيها ثقافة ثالثة من هذا النوع. والأمثلة التي يستشهدون بها هي الأمم المتحدة والسوق الأوربية المشتركة والحركة العالمية فيما بين الكنائس المسيحية وعمليات التبادل الطلابي الدولي والجمعيات الدولية للعلوم والفنون والوائر الدبلوماسية. وهذه الثقافة الثالثة عندهم ليست مجرد توافق متبادل أو امتناع ثقافتين متقابلين متوازيتين ، بل مولد شيء جديد يتعلق بالسلوك وأنماط الحياة ورؤى العالم وغير ذلك (Useem et al., 1963: 170) .

وتدل التقديرات العملية للمنظمات الدولية التي تساعد على إيجاد ثقافة مشتركة على أنها تكتسب أهمية متزايدة (Senghaas-Knobloch, 1969: 59ff.). وهناك شواهد تثبت اتساع نطاق العمليات التي تدعم التواصل بين هذه التنظيمات (Senghaas-Knobloch, 1969: 171). وأخيراً فهناك استطلاعات للرأي تثبت أن التواصل عبر القومي لا يؤدي إلى المفاضلة بين المفاهيم إلا بعد مرور فترة من الزمن (Senghaas-Knobloch, 1969: 169). إلا أن هناك نقاصاً في البحث المكثف في هذا المجال، خاصة فيما يتعلق بال التواصل القانوني بين الثقافات .

عاد علم اجتماع الثقافات الذي أصبح نجمه في صعوده منذ أواخر السبعينيات (انظر الأعداد الخاصة من *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*) مرة أخرى إلى تركيز اهتمامه على الصراع الثقافي . فيصف تنبروك المشكلات التي تنشأ عن اصطدام ثقافتين مثلاً بأنها من مباحث علم اجتماع الثقافات (Friedrich H. Tenbruck, 1979: 416) . وقد أجريت بحوث مطولة عن

المشكلات التي يواجهها العمال الأجانب بصفة خاصة أو ترتبط بهم (Heckmann, 1981; Ansay and Gessner, 1974) وقد نشأ حقل واسع للتعامل مع الجوانب الاجتماعية من التعليم بين الثقافات (انظر بورية *Ausländerkinder* "الأطفال المهاجرين" على سبيل المثال). وما أن نترك مجال العمالة الأجنبية هنا أيضًا حتى نجد أنه ليس هناك دراسات بين الثقافات تتعامل مع الظواهر التولية.

ويحذى هذه الاتجاهات وفي مجال القانون نفسه شهدت السنوات الأخيرة نمو البحث في الثقافة القانونية (انظر 1985 Zeitschrift für Rechtssoziologie) وفيه يلفت علم الاجتماع إلى ظواهر تشمل الهويات الثقافية للمجتمعات. ويقال إن الهوية بمعنى الثقافة القانونية يتم تعريفها من زاوية عناصر مثل أنماط التشريع وإجراءات القضاية وإصدار الأحكام ومكانة المهن والموظفين القضائيين وأساليب أدائهم لعملهم ومدى قبول المعايير القانونية (انظر 1988 Blankenburg). ومن النقاط السلبية في هذا الصدد أن البحث هنا أيضًا كما سبقت الإشارة إلى علم اجتماع القانون عامه يقتصر على مقارنة الثقافات التشريعية دون تدارس ما يحدث حين تتصادم هذه الثقافات، أي بالدور الذي تلعبه مختلف السمات القانونية في العلاقات القانونية التولية. ومع ذلك فلابد من الاعتراف بفضل الباحثين في حقل الثقافة القانونية في بيان بور الثقافة كأحد العوامل في تفسير الظواهر القانونية (Lewis, 1985: 291)، وإن كانت أهميتها إذا وضعت في مقابل القواعد القانونية الرسمية لاتزال في حاجة إلى تحديد. ومن منجزات الباحثين في حقل الثقافة القانونية في هذا الصدد إيضاح أننا إذا افترضنا - وهو افتراض اخترالي في رأيهما - أن الواقع الاقتصادي تمثل المبدأ الثنائي السائد فلابد أن نأخذ في الاعتبار أنه حتى هذه الواقع تشكلها في النهاية السمات الثقافية .

٣ - وجهة النظر القانونية

إن معظم الكتابات في حقل القانون وعلى خلاف التراث السسيولوجي تفترض توحد الممارسات التجارية وبالتالي الاحتياجات القانونية في كل بول العالم (Goldstajn, 1973; Berman and Kaufman, 1978)

والمبدأ الساري عامه هو أن أعراف التبادل التجارى والقواعد المستقلة لمختلف المؤسسات المعنية بالتجارة التولية ("القوانين والشروط العامة"، "الجمارك الموحدة لغرفة التجارة التولية"، إنكوتربن، الشروط القياسية للسوق الأوروبية) والأحكام التي تصدرها محاكم التحكيم التولية والاتفاقيات الدولية ولو بدرجة أقل (مؤتمر هاج عن القانون الموحد لمبيعات السلع التولية وعن العقود الخاصة بمثل هذه المعاملات واتفاقية قيينا

لتوحيد القانون التجارى) كلها ساعدت على تطور القانون المشترك الذى يشمل التجارة العالمية، ولو أن هذا يقف حينئذ فى مواجهة اختلاف قوانين الأعمال العامة من دولة إلى أخرى . ويمضى هذا التوجه ليقول إنه إذا تحقق النجاح فى تجانس قانون الأعمال العام (عن طريق الجات والسوق الأوربية)، فإن العلاقات التجارية الدولية ستقوم على الأساس القانوني الموحد .

من ثم فإن الافتراضات المتعلقة بالصاعب التى ينطوى عليها التواصيل بين الثقافات والتى وضعها البحث السسيولوجى قد لا تتطابق على مجال التبادل التجارى الدولى . وقد يكون هناك حالياً قدر كافٍ من توحيد القوانين - خاصةً منذ بدء تطبيق القانون التجارى الخاص بالأمم المتحدة من أول يناير ١٩٨٨ - وفوق هذا هناك العديد من الاتفاقيات والوثائق الرسمية (النقل البحري والبرى ، شروط الاقتراض ، نظم الدفع) مما ساعد على محو الكثير من تأثير الاختلافات الثقافية . وهناك مثالان من داخل المجموعة الأوربية وهما الاتفاقية التى تم التوصل إليها فى عام ١٩٧٨ عن توارث الأحكام القضائية وتتفيد الأحكام القضائية فى الحالات المدنية والتجارية ، واتفاقية ١٩٨٠ الخاصة بقانون المديونيات . وهناك أيضاً عدد من التعليمات الخاصة بالمجموعة الأوربية وضفت لتحقيق درجة أكبر من توحيد القانون الخاص الذى يمثل أساساً لتوحيد التشريعات فى الدول الأعضاء أو إعطائهما قوة القانون مباشرة (انظر Müller-Graff, 1987; Reich, 1987) . وإذا نحنينا جانباً إجراءات التوحيد التى تتبع عن طريق كتبيات التعليمات والممواد القانونية ، أى بعيداً عن قانون المجموعة الثانوى ، فالعلاقات القانونية الخاصة تتعرض للاعتداء من جانب قانون المجموعة الأساسية (انظر Reich, 1987) . وتساعد السوق الداخلية الموحدة التى يتم التخطيط لها حالياً على بذل جهود ضخمة لتوحيد قانون الأعمال العام فى دول المجموعة الأوربية كلها .

أما الأنواع الجديدة من العناصر الفاعلة (كالمستهلكين ومشتري العقارات والسائحين) والتى لم يشملها القانون الموحد بعد ، وال العلاقات القانونية الدولية خارج مجال التجارة والأعمال (كالعلاقات الأسرية والأضرار البيئية) فيشملها القانون الخاص على الأقل . وهذا فحتى فى هذا المجال لا داعى للشك فى مسألة أى هذه القوانين سيتم تطبيقه .

وهذه الصورة لا تعكس الحياة العملية مع أنها وردت فى التراث المدون عن القانون .

(أ) ما تحقق من توحيد القوانين حتى الآن يشمل المجالات الهامشية (Schlechtriem, 1987: 35) . وهو لا يزال مفتتاً فى الوقت الحاضر فى

مجال القانون الخاص ولم يؤد إلا إلى جزر صغيرة من القوانين الموحدة في بحر من التشريعات القومية (12: Kötz, 1986). كما ينطبق ذلك على المجموعة الأوربية ، لأن قانون المجموعة الخاص ليس شاملًا بعد ، فهو «مفتوح ومغزول ويفتقر إلى مفهوم كلّي ويتسم بالعشوبائية» (39: Müller-Graff, 1987). كما تقتصر الجهود الرامية إلى توحيد قانون التجارة الدولي العام على المجموعة الأوربية ، وحتى هذه الجهود لا تزال في منتصف الطريق نحو الكمال .

(ب) حتى في الحالات التي طبق فيها القانون الموحد، فإنه مستبعد دائمًا (وهو ما يوصى به الدليل الألماني للمهنيين، انظر 491: Sandrock, 1980). ولم يؤد القانون الموحد إلى أعلى درجات التوحيد في المجال القضائي في الدول الموقعة (Honnold, 1987; Kötz, 1986; Kramer, 1988).

(ج) إن القانون الدولي الخاص يمثل "حلًا غير آمن" بالنسبة لأى طرف في قانون غريب عليه (Langen, 1969: 359). ويقال إن القضاة المحليين يفتقرن إلى الخبرة بشؤون التجارة الدولية (Berman and Kaufman, 1978).

إذن فلا مجال للتساؤل عن الأطراف في العلاقات القانونية الدولية وما إذا كان موقفهم من المعايير هو نفس الموقف الذي يتخدنه نظارتهم في الشئون القومية البحتة بمراعاتهم لقوانين بلادهم. والتراث المدون ليس به ما يدل على ما إذا كان هناك نقص تام في مثل هذا الموقف من المعايير، بمعنى أن العناصر الفاعلة تجد نفسها في موقف لا معياري، أو ما إذا كانت أنماط الفعل الإدراكي قد حل محله. وكلما هذين البديلين يظهران في التطبيق العملي .

وفي مجال الاتفاقيات التجارية الطويلة المدى والمهمة، هناك ما يدل على وجود أنماط فعل تتفق مع النموذج الإدراكي . وهناك سمة بعينها ينبغي أن تفسرها بهذه الطريقة، وهي الاهتمام الكبير الذي يبديه التراث القانوني المكتوب بعمليات التراضي في نظام المفاوضات وإجراءات التحكيم. ومن الأمثلة التي يمكن الاستشهاد بها الدراسات القانونية للجوانب الصارمة في إعادة التفاوض حول الالتزامات التعاقدية (القضاء والقدر أو فسخ العقد) التي تسعى لإضفاء المزيد من المرونة على التعاملات التجارية الدولية (Horn, 1985).

والماضي الذي ورد وصفها هنا ليست غير عادية لدرجة تحتم التخلص عن مبدأ الأمانة التعاقدية. ومع ذلك فالتراث القانوني يتوقع من أطراف التعاقدات الدولية أن يتحلوا بالمرونة الشديدة والاستعداد للتعلم. من ثم فهو يترك الساحة مفتوحة للتوقعات الإدراكية (التي "تتكيف مع الواقع في حالة الإحباط" ، 42: Luhmann, 1972).

وتقوم الافتراضات الأخرى الأشد راديكالية على "نظيرية تعددية عن اشتقاء القوانين" Steiner and Vagts (Schanze, 1986: 30ff). وقانون التجارة الدولي من هذا المنظور يفرزه ويغيره "التفقين التوافقي للشئون الاقتصادية" (Schanze, 1986: 30ff) وهو ما يعني أن مهمة إيجاد نظام أكبر تتکفل بها العناصر الفاعلة غير الحكومية. ويفترض أيضاً أن العلاقات القانونية الدولية لا تتبع نماذج يفرضها القانون. ونظرًا لأنها يتم التفاوض حولها "في ظل القانون"، فإنها تنتج في الحقيقة عن سعي المحامين لتحمل المسؤوليات القانونية المرتبطة بإعداد فقرات استثناء وما شابه ذلك. ويقولون إنه لا القانون الموحد ولا القانون الدولي الخاص يستطيع أن يمنع تعديل صياغة العقود وإعادة التفاوض حولها. ومع ذلك يبدو أن الرأى السائد في التراث القانوني المعنى ليس مستعداً للتحول بدرجة كبيرة عن البنى المعيارية ليقترب من البنى الإدراكية (Sandrock, 1988).

وما ليس هناك جدل كبير حوله هو دور الكبير الذي تلعبه إجراءات التصالح في حالة حدوث مشكلات تعاقدية (انظر إسهامات هورن وجلوسنر ومرجيزي وهرمان وميركانتوري في Horn, 1985; Bartels, 1983: 119ff.; Fallon, 1987: 74; Schlechtriem, 1987: 46; Basedow in Piltz, 1987: 46) أو على الأقل لم يؤد إلى تقسيرات مختلفة من حالة إلى أخرى. على أي الأحوال فهناك شكوى دائمة من القانون الدولي الخاص؛ فحتى المحامين بجهون صعوبة في تقديم معلومات وافية عنه باعتباره قانوناً أجنبياً. أما العوام فيجهلون وضعهم القانوني، وبالتالي لا يستطيعون الاسترشاد به في تصرفاتهم. ونفس الشيء ينطبق على التشريعات والقوانين العامة التي ليست لها علاقة صحيحة بالظروف القانونية الدولية في العديد من الحالات، فضلاً عن غموضها بالنسبة للأجانب (Müllender, 1989).

ومن الإسهامات التي تقترب بشدة من الفرضيات التي وضفتها النظريات السسيولوجية الخاصة بالتواصل مقال لفون ميرين (von Mehren, 1969) عن سوء الفهم الذي يحدث في المعاملات الدولية نتيجة لاختلافات الثقافية. وهناك عدد من الكتب العاملية وكلها بعنوان نمطي موحد هو "كيف تدير أعمالك في مجال ...". ويمكن اعتبارها مؤشرات على المواقف اللا معيارية.

وأخيراً هناك شكاوى عديدة من الشروط اللا معيارية خارج نطاق العلاقات التجارية في مجالات كالفصل في دعاوى التعويضات (تشرنوبيل وساندوز) أو السياحة أو العمل في دول أجنبية أو المنازعات في الأسر المتعددة الجنسيات .

٤ - نتائج عن تطور مبحث "النزاعات الثقافية والتفاعل القانوني"

إن المواقف التي يتخذها علم الاجتماع ودراسة القانون من الموضوع ترسم صوراً مختلفة للعلاقات القانونية الدولية. فيركز علماء الاجتماع على النزاع الثقافي ويعتبرون التفاوض بين الثقافات في "المجتمع العالمي" الناشئ الذي يتميز بالاعتماد المتبادل كظاهرة مهمة، بينما يكرس أهل القانون جهودهم لمناقشة توحيد القانون كنموذج لحل المشكلات الناجمة عن التعاقدات القانونية الدولية. ومع أن ظواهر الثقافات القانونية والتصورات القيمية المختلفة معترف بها في دراسة القانون أيضاً، فهناك اعتقاد بأن مواقف النزاع يمكن حلها بالتطورات القانونية. ففي حالة التصورات القيمية المتباعدة مثلاً هناك فكرة فحواها أنه ينبغي إيجاد نظام عام دولي (Horn, 1980). وقد يكون من أسباب مثل هذا المنظور الضيق وجود نقص في الدراسات القانونية التجريبية في هذا المجال. وفي الحالات التي توفر فيها كفحص الاتفاقيات الاستثمارية في القانون التجاري الدولي (Schanze, 1986) يتم تناول دور المفاوضات بصورة صحيحة. وإذا نظرنا من الجانب الآخر نجد أن العمل السياسيولوجي في هذا الموضوع إذا تعامل مع القانون أصلاً يتعامل معه بصورة هامشية في العادة ويضع التواصل بين الثقافات والنزاعات المترتبة عليه في بؤرة اهتماماته. ولكن نظراً لأن نزاعات الثقافة تنمو في إطار يعطيه القانون بنية مسبقة، فإن الفرضيات التي يضعها الباحثون عن التواصل بين الثقافات ينبغي تحديدها من جديد في مجال التفاعل القانوني .

٤ - ١ - المفاوضات

إننا نعمل على أساس مقدمة منطقية تقضى بأن الظواهر الدولية التي تتفاوت وتقرّز نزاعات أو اعتماد متبادل وبنى تعاونية واعتماد يمكن إرجاعها إلى ما تفعله العناصر الفاعلة نفسها. وما ينصب عليه اهتمامنا هو نسبة الواقع التي تخطط لها هذه العناصر الفاعلة وتصنيفه بنشاط وتنقله للآخرين. ولا ننسى إلى إنكار دور الواقع - الاعتماد المتبادل بالمعنى الذي يقصده إلياس - الذي ينموراء ظهور العناصر الفاعلة دون أن يتمكنوا من فهمه، وليس هذا هو محور اهتمامنا. فنحن نتبع ما يسمى "موقف النظام المتفاوض عليه" كما تطور عند شتراوس (1978) والذي يتعامل مع العناصر الفاعلة باعتبارهم صانعى البنى الاجتماعية. ونظرة موقف النظام المتفاوض عليه إلى تفاعل المفاوضات والبني ، هي أن البنى لها تأثيرها على المفاوضات في حين أنه يتضح

أيضاً من خلال البحث في المفاوضات كيف يمكن أن تعزى البني الحالية إلى مفاوضات الماضي وبالتالي فهي ما يمكن تسميتها دمج عمليات التفاوض .

ومن الاعتبارات الجوهرية الأخرى أن المعايير في التفاعلات لا تُعطى الحق المطلق في التصرف باعتبارها مصادر التوجهات، بل من المهم بالنسبة للعناصر الفاعلة أن يتمكنوا من تحديد توقعاتهم بطريقة تناسب الموقف. أى أننا نفترض أن العناصر الفاعلة تستفيد من القدرات الخلاقة والبناءة والتكيفية في تفاعلاتها؛ والتفاعلات توجهها "النظريات اليومية" التي تتجه إلى كل أشكال التغذية بالمعارف والتصورات، خاصة تلك المتعلقة بالتوقعات (Matthes, 1976: 53f.). إذن فالتفاعل لا يتكون من تطبيق المعايير، والعناصر المحددة الرئيسية للفعل هي تلك التوقعات التي أوجدتها أو اختارتها العناصر الفاعلة نفسها (٨) .

ونحن نوافق على أن الاتصال والتواصل الدوليين يتمان أيضاً وفقاً للمقدمات المنطقية المعيارية، أى أنها تقوم على بني مستقرة تتجاوز ظروف الواقع. ومع ذلك فإن مشكلات التواصل أيضاً على درجة من الاستقلالية: « فهي لا تتطابق مع المشكلات البنائية ولا مع مدى إدراك البنى » (Luhmann, 1980: 99). وتعتمد المعايير على الاستشهاد بها وتنسيطها في الأوقات المناسبة في عمليات التواصل التي تحدث في عالم الواقع، أى علىتناولها في المواقف الحقيقة. أما في المسائل القانونية، فهناك عقبات تعرّض تناولها وينبغي التغلب عليها. ونرى من جانبنا أن إخضاع هذه العقبات للفحص التجربى هو عمل يستحق العناء .

وعلى خلاف النموذج التحليلي المعياري ، يؤكّد النموذج التحليلي التفاعلي على التور الذي تلعبه العفوية والإبداع والذى يقال إنه يتضح في كل وقت في الفعل الاجتماعي (Wilson, 1973). ويتبين من مشكلات التواصل بين الثقافات أن اتخاذ الأنوار قد لا يكون ممكناً بالضرورة لأن أطراف التفاعل لم يألفوا بعضهم البعض . وفي غياب أنماط السلوك الأصلية ، يتحتم تخلیق الأنوار "من نقطة الصفر" في موقف كهذه ، وهو ما قد يتم عن طريق إيجاد ثقافة (ثالثة) مشتركة . ومن النقاط المهمة في هذا الصدد فرضية مكولي (Macaulay, 1985: 467ff.) ولو أنها قد تم تعديلها الآن في 1989 (Galanter et al., 1989) التي أوجدها بالإشارة إلى الثقافة القانونية للولايات المتحدة . ويفترض مكولي أن العلاقات التجارية الطويلة المدى لا تقوم على القانون ولا على الاتفاقيات التعاقدية التي تحبذ استمرار علاقة منفعة متبادلة :

ويقع التخطيط التعاقدى وقانون العقود على هامش العلاقات التجارية المستمرة وال طويلة الأجل والمهمة . ورجال الأعمال غالباً ما لا يخططون لإبرام العقود ولا يبنون حرصاً شديداً عليها ولا يهتمون كثيراً بالعقود التي يبرمها المحامون بكل عنابة ، ولا يحرصون على الموقف

القانوني لعلاقات العمل . وهناك ثقافات تجارية تحديد المخاطر التي تتطوّر عليها الصيغات وما ينبعى عمله إذا سادت الأمور... وهناك قليل من الحالات التعاقدية يتم رفع دعوى قضائية فيها وهي حالات لها سمات خاصة... الإجراءات القانونية الرسمية ليست في العادة سوى خطوة من عملية تفاوضية أكبر» (Macaulay, 1985: 467)

وتفسّير مكولي لهذه الصلة المحدودة بين القانون والمعاملات التجارية هو وجود قوانين تنشأ حين تحدث التعاملات في مناخ من العلاقات المتشابكة المستمرة والاعتماد المتبادل. ومن الواضح أن هناك اهتماماً كبيراً بالحفاظ على مثل هذه العلاقات الثابتة طالما كانت مرضية. وحيثند توقف النزاعات المرتبطة بأو يتم تجاهلها أو يتم التوصل إلى حلول وسط بغضّن الحفاظ على هذه العلاقات قائمة. وت تكون الشبكات الاجتماعية ونظم الاتصال تبعاً لذلك .

٤ - ٢ - عن مفهوم اللا معيارية

عرف غياب التنظيم القانوني أو الأخلاقي لبعض مجالات الحياة الجماعية أو عدم كفايتها أو عدم ملامحته باسم اللا معيارية الاجتماعية منذ عهد نوركهaim (1911). كما تنشأ اللا معيارية حين تتوقف عمليات التنظيم عن التوافق مع مستوى نمو التنظيمات الجماعية. ولا داعي في هذا السياق للخوض في إعادة صياغة المفهوم الذي أوجده ميرتن (1949) لتفسّير السلوك المنحرف. ومع ذلك فمن المهم أن نناقش كيفية تناول النظرية السسيولوجية للا معيارية.

إن العديد من الكتاب الذين تراوح اهتماماتهم بين "الوحدات الصغرى" و"الوحدات الكبيرة" يوحون في مختلف التوجهات التي يتخذونها بأن المجتمع لا تنتظمه المعايير. وحيثند لا تعد اللا معيارية دليلاً على الأزمة كما كانت عند نوركهaim. والحقيقة أن التفاصيل الرمزية كما سبقت الإشارة توكل على إعادة التفسير المستمرة لبني الفعل من جانب العناصر الفاعلة نفسها. وتشير نظرية الأنفاق إلى أن المعايير السارية في المجتمع كله تتلاشى بسبب تزايد أهمية الأساق الجزئية الذاتية التحكم (انظر Willke, 1983; Rosewitz and Schimank, 1988 والغيرات التي تحدث داخل المجتمع أن مفهوم اللا معيارية فات أو انه ؟

جزء من الإجابة على هذا السؤال بالإيجاب. فمشكلة شدة التحكم في المعايير الملائمة للمجتمع وتطبيقاتها يتم توصيفها اليوم بصورة تختلف عن طريقة توصيفها في عصر نوركهaim (Preuss, 1988). إلا أنه يمكن إيجاد تصور حديث تماماً للا معيارية حالة لا وجود فيها للاندماج الاجتماعي (Habermas, 1982) أو كمشكلة قابلية

التحكم المركزية أو اللا مركزية (Mayntz, 1988) أو كتفص في المعرف المشتركة (Habermas, 1982; Haferkamp, forthcoming) أو كموقف يتطلب إيجاد التجسيد المؤسسي (Berger & Luckman, 1969).

ولازال الخلل في تطبيق المعايير (سواء لضعفها أو قوتها الزائدة عن الحد) يقاس حسب معرفتنا الحالية بتحمل النتائج الخطيرة كحالة جماعية للمجتمع ، وبالتالي أن تكون ذات صلة سسيولوجية كبيرة . و مجال العلاقات القانونية الدولية يبيو في هذه الحالة الجماعية في الوقت الحاضر، وهو ما يجعله مجالاً واعداً للبحث لأن بحوثاً كهذه يمكن أن تعتمد على المناوشات الراهنة وتتكلماها . ويظل أفضل مفهوم لتركيز الاهتمام السسيولوجي بهذه الظاهرة هو مفهوم اللا معيارية .

والنموذج التحليلي التفاعلي ومفهوم الثقافة "الثالثة" يوحيان بأن المواقف المختلفة قد تنشأ نتيجة للا معيارية في مجال العلاقات الاجتماعية الدولية. وقد أوجدت العناصر الفاعلة في مثل هذه العلاقات (رجال الأعمال والغرف التجارية والشركات القانونية ومحاكم التحكيم ومحكمة العدل الأوروبية والدول المشتركة في نظم القانون الموحد) نظماً من المعايير الثقافية أو القانونية في مناطق جزئية . والتوقعات في هذا المجال معيارية ولكنها تفسح مجالاً للعناصر الإدراكية لكي تسمح للتغيرات بالتدخل مع تغير الظروف (التحركات في الاقتصاد العالمي أو الأزمات السياسية أو الإجراءات التي تؤثر على التبادل التجاري لدولة من الدول) . وحيثند تنشأ بني التوقع بما يختلف عن "الثقافات المحلية" للأطراف المعنية ، وهو ما يؤدي إلى نشأة مؤسسات مختلفة وتزييد الطلب على إنجازات الشخصية للعناصر الفاعلة (Dreitzel, 1972: 118). 'Ich-Leistungen' and passim). وهذا الطلب الشديد يستبعد كثيراً من المشاركين المرتقبين أو يؤدي إلى ردود أفعال لا معيارية بين حديثي العهد أو من لا يشاركون إلا ماماً. والعنصر الفاعل التقليدي هنا هو المنظمة الضخمة التي تبرم عقوداً ضخمة لتوريد المواد الخام مثلاً أو إنشاء مشروعات كاملة . ولا يعزى سلوكها الآن إلى أي نوع من الهويات الثقافية . فهي تتلقى النص من المصادر الدولية والشركات القانونية الكبرى التي تستخدم لغة شبه عالمية وتضحي بأية اختلافات في سبيل المصالح لا القيم أو الرؤى العالمية أو المعايير الاجتماعية .

وهذه "الثقافة الثالثة" الخاصة بالتجارة الدولية وال العلاقات الثقافية هي التي أدت بالتراث القانوني إلى إهمال العناصر الثقافية في العلاقات القانونية الدولية. ونظرأً لمضمونها المعياري الضخم ، فإن هذه "الثقافة الثالثة" تقبل التحكم القانوني مع أنها لا تحتاج اليه بالضرورة لما تقسم به من كفاءة في تنظيم نفسها (انظر الشواهد الخاصة بالحاجة العلمية إلى التوحيد القانوني لدى Kötz, 1986: 8f.; Kramer, 1988).

(25ff). ولا تبرز مشكلات اللا معيارية بين المطاعن على بواطن الأمور ، والمبدأ البنائي السادس هو العقلانية الاقتصادية .

ويغض النظر عن ذلك، فالتفاعلات الدولية تحدث أيضاً - لدرجة لا نزال عاجزين عن حسابها - وتعتبر علاقات قانونية في سياق محلي ولكنها تحدث على أرض قانونية وسيسیولوجية لا تخص أحداً . والتراث المكتوب الوحيد الذي نعرفه في مجال القانون والذي يتخذ هذا الموقف المذنب هو مقال فون ميرين السابق (1969: 255) : «إن العمل بكفاءة في معاملات تشمل أكثر من نظام قانوني واحد يتطلب نوعاً من الرؤية والشعور لا يتوفّر إلا لقلة من المحامين ... فقد تكون للطرفين مفاهيم مختلفة عن "التعاقد" على الرغم من فهم كليهما لشروط الاتفاق» .

وباتفاقه التام مع نظرية اللا معيارية يتوقع فون ميرين حدوث أنماط سلوكية منحرفة في العلاقات القانونية الدولية («سلوك يكون استثنائياً لو كانت لا تعمل إلا داخل مجتمعها الخاص») . والتقارير الصحفية اليومية عن تكرار الاعتداءات الإجرامية في التجارة الدولية تؤكد هذا الافتراض. ويقال إن أحد أنماط ردود الأفعال تجاه نقص التوجّه المعياري يتمثل في تكوين ثقافات فرعية تمارس سلوكاً منحرفاً (Dreitzel, 1972: 324) . وهناك أنماط أخرى من ردود الأفعال تنجم عن الاستعداد الثقافي وتعرف في نظرية الأنوار بالانسحاب من موقف التفاعل ومرحلة النزاعات والسعى إلى التحرر من خلال موقف مستقل (Dreitzel, 1972: 324) . ويمكن إيجاد أمثلة من مجال الاتصال الدولي لكل هذه الأنماط من رد الفعل :

الانسحاب - فادى التعامل مع أفراد أو هيئات في دول أخرى وتحاشى الرحلات الخارجية.

- تحاشى الاتصال بالعمال المهاجرين أو الرؤى السياسية التي تطالب بطرد الأجانب.

- تجنب الزواج من أجانب أو الطلاق منهم.

مرحلة النزاع - جدولة ديون دول العالم الثالث.

- خطف أحد الآباء لأطفاله من الدولة التي يقيم فيها.

- صوغ معايير مستقلة.

- إعادة التفاوض حول العقود.

- عقود الزواج بين شركاء من قوميات مختلفة.

التحرر

يبين من التحرر باعتباره أحد أنماط رد الفعل أن أى رد فعل إيراكى تجاه غياب الموقف المعياري يتفق مع نظرية اللا معيارية، ونظرية اللا معيارية تصف الظروف التى تحدث فى ظلها "تدخل علاقات الفعل المخطط له" (Haferkamp, forthcoming: 165ff.)، أى الظروف التى تنشأ فيها الهياكل الاجتماعية - إيراكياً - على يد العناصر الفاعلة من المهتمين بعمليات التعلم، وهو ما قد يجعل من الموقف اللا معياري فى العلاقات "القانونية" الدولية "مجالاً مثالياً تتم فيه عمليات إيجاد معارف مشتركة" (Haferkamp, forthcoming: 150ff.). وتعد المعرف المترتبة شرطاً لكي ترتبط العناصر الفاعلة ببعضها البعض فيما تفعله . إنها الأساس الذى تبنى عليه ثقافة ثلاثة دول أن يتحتم أن تكون على نفس درجة الشمولية التى تتسم بها تلك الثقافة. ويمكن لها أن ترتبط بالموقف فى أية لحظة وتتضح فى التعريفات المشتركة للموقف وتقرب "الاختلاف فى الرؤى" بين أطراف التواصل بين الثقافات .

٤ - ٣ - تكون البني

إن البنى التى سبق وصفها لم تعد تحمل ما يدل على كيفية نشأتها، إلا أن هذا شيء ينبعى معرفته لكي يقوم تأثيراتها الاجتماعية تقوياً صحيحاً . فكما يتم إعداد أبعاد ملعب التنس وارتفاع شبكته وحجم المضارب وفقاً لبنيان الجسم الأوربى (بمعنى أن فرصة الشخص اليابانى فيها أقل من البداية)، فإن الإجراءات القانونية التى تحكم العلاقات الدولية قد تعطى أبعاداً تمارس عليها الثقافات المعنية تأثيراً سائداً .

وهناك افتراضات تزعم وجود ظروف مبدئية متفاوتة لنشأة البنى القانونية ، خاصة فيما يتعلق بالمعاملات التى تمس قانون الدول ومؤسساتها . وتنطبق هذه الافتراضات على التبادل التجارى بين الشمال والجنوب وكذلك على التقسيم إلى شمال وجنوب داخل المجموعة الأوروبية (Guibentif, 1988) . ويمكن طرح التساؤلين التاليين عن تكون البنى :

(أ) هل هناك اتجاه أعم للنزاعات الثقافية تخفى من حدته هيمنة اللغة الانجليزية والناهج القانونية الأنجلو سكسونية فى الاتفاques التعاقدية الدولية وإجراءات التحكيم؟

(ب) ما هي التأثيرات الهيكلاية التى تترجم عن مد الشركات القانونية الأمريكية الضخمة لأنشطتها إلى المزيد من الدول حول العالم؟

صحيح أنه ليس كل البنى فى العلاقات القانونية الدولية تنشأ بصورة مستقلة. وقد سبق أن تحدثنا عن محاولات إيجاد معايير من جانب الدولة، بل إنه لا إنكار للأهمية المحددة للمحاكم على المستوى المحلى خارج مجالى الأسرة وقانون صحة

الوصايا في أية دولة. وفي هذا السياق، فإن فرضية التفرقة في حاجة إلى إعادة صياغة بمعنى أن أية ثقافة (قانونية) تعد أجنبية في موقف معين يمكن أن توضع في ظروف غير مواتية.

ومع ذلك فهناك صلة ما بين فرضيات التفرقة والفرضيات التي تفترض (زيادة) هيئة "المجتمع العالمي" إدراكياً. ويرسخ الاستعداد للتعلم يستحيل الإبقاء على فكرة التفرقة، لأن:

(أ) المحاكم الألمانية مستعدة إلى حد ما لتطبيق القانون الأجنبي بل المعايير الثقافية الأجنبية أيضاً.

(ب) إذا أصبحت إعادة التفاوض حول العقود هي القاعدة العامة، فلا بد أن يفيد ذلك أطراف التعاقد من العالم الثالث.

وأخيراً فلمشكلة اللا معيارية أهميتها أيضاً في البحث في البنى التحتية للعلاقات القانونية الدولية؛ فمهما كانت الكيانات الاستشارية أو هيئات التفاوض والتحكيم التي يتم اتخاذها فهناك مصدر مهم لاستمداد المعايير بعيداً عن العناصر الفاعلة المشاركة بصورة مباشرة، مما يؤدي إلى تحرك الوائر المعيارية المحلية، وهي لا تختلف عن مجالات التفاعل غير المركبة وحسب، بل أيضاً عن المجالات التي تعانى خللاً في التوجه لأن المعايير التي تفرضها الدولة تكون إما متورطة أكثر من اللازم أو غير مقبولة تطبيقياً. ونحن نضع هذه المجالات المختلفة الثلاثة من التفاعل على النحو التالي على ميزان افتراضي :

المعيارى محلي	قانون موحد	مقنن بالقانون	درجة التحكم
الولى الخاص	الولى الخاص	والقانون الدولى الخاص	من خلال بنى مستقلة
مرتفع	متوسط	متخفي	المعيارى

هوامش

- (١) هذه العلاقات التي تربط بين شخصين أو هنئتين توصف عادة بأنها عبر قومية لا دولية (Singer, 1987: 215f.).
- (٢) يستخدم زمبيل (Czempiel, 1981: 22) هذا المصطلح لوصف «تابع الأفعال مع وجود رباط ذي مغزى بينها والذى يكتسب الاستمرارية والثبات من توافق الأفعال المعنية مع التوقعات». وللاطلاع على تعريف مشابه انظر مفهوم تداخل علاقات الفعل المختلط لدى Haferkamp, forthcoming, 165ff.
- (٣) المقصود بمصطلح «المجتمع العالمى» هو أداء غرض تحليلى وليس وصف الحالة الفعلية للعالم كما هو، فهذا معناه افتراض وجود علاقات مطردة لا وجود لها بهذا المعنى . إلا أن من يتعاملون مع نظرية المجتمع العالمي يجرون أنه من المفيد إيجاد أنماط مثالية ثم دراسة مدى اختلافها عن الواقع (Senhaas, 1988).
- (٤) انظر المقالات العديدة لدى Gudykunst, 1983 . والرؤى النظرية التي تطورت هي : (أ) مجموعات القوانين ونظم مجموعات القوانين (ب) الاستدلالية (ج) مختلف الرؤى الفلسفية (د) التمازن الرياضية (هـ) نمو العلاقة (و) النظرية البلاغية (ز) رؤى القواعد (حـ) رؤى الأنساق. انظر أيضاً محاولة ليونهوف (Leonhoff, 1988) لإيجاد قاعدة عامة .
- (٥) انظر ليونهوف (Leonhoff, 1988) : «يواجه واضعو النظريات أثقل مهمة في هذا الصدد ، والعقبة الرئيسية أمامهم تتمثل في إدراك المواصلات الحقيقة للتواصل بين الثقافات. ومع ذلك يتضح من البحث عن نموذج تحليلى مناسب أن “نمط التواصل النزاعي” يسمح باتخاذ موقف أفضل من مشكلة التواصل بين الثقافات بإلتحامها عن وضع أساس لكل فهم تواصلى في أي إجماع حقيقى وتاكيدتها على البعد التفعى والآتى فى التواصل ، وهو أمر غير مؤكى من حيث المبدأ .
- (٦) يمكن تقسيم مصطلح “القيود الثقافية” إلى ثلاثة أنواع : قيود ثقافية إدراكية وقيود ثقافية معنوية وقيود ثقافية سلوكية (Ting-Toomey, 1985: 74).
- (٧) يرى هؤلاء المفكرون أن أهمية المفاوضات بين الثقافات في ازدياد مستمر بسبب زيادة الاعتماد المتبادل وندرة الموارد ومشكلة التكلفة التي تؤدي إليها الحلول البديلة للنزاعات .
- (٨) انظر هافركامپ (Haferkamp, 1980: 20): «تنشأ التجسدات السلوكية وتلي التعليمات والخطط في عملية بنائية لا يمكن أن تحدث بدون قدرة توليدية . ومع ذلك فحين يتوقع منها أن تشكل شيئاً يترك لها سائر المشاركين في تنفيذ العمل تفصيلياً مهلة كافية ، خاصة إذا جدت ظروف غير متوقعة» .

المصادر والمراجع

- Ansary, Tugral and Gessner, Volkmar (1974) *Gastarbeiter in Gesellschaft und Recht*. Minich: Beck.
- Bartles, Martin (1983) *Vertragsanpassung und Streitbeilegung*. Bremen: Diss.
- Berger, Peter L. and Luckmann, Thomas (1969) *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt: Fischer.
- Berman, Harold J. and Kaufman, Collin (1978) 'The law of international commercial transactions (Lex Mercatoria)', *Harvard International Law Journal* 19: 221-75.
- Beyme, Klaus von et al. (eds) (1987) *Politikwissenschaft. Eine Grundlegung*. Band III: *Aussenpolitik und Internationale Politik*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Blankenburg, Erhard (1988) 'Zum Begriff "Rechtskultur"', paper prepared for presentation at the 24th Meeting of the German Sociological Association in Zurich, 4-7 October 1988.
- Cushman, Donald P. and Sanderson-King, Sarah (1985) 'National and organizational cultures in conflict resolution: Japan, the United States and Yugoslavia', in William B. Gudykunst et al. (eds), *Communication, Culture and Organizational Processes*. Beverly Hills: Sage.
- Czempiel, Ernst-Otto (1981) *Internationale Politik*. Paderborn: Schöningh.
- Dreitzel, Hans Peter (1972) *Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft*. Stuttgart: Enke.
- Durkheim, Emile (1911) *De la division du travail social*. Paris: Alcan.
- Fallon, Marc (1988) 'Problematik der grenz'berschreitenden Verbraucherstreitsachen' in der EWG', *Europäische Zeitschrift für Verbraucherrecht* : 229-54.
- Featherstone, Mike (1985) 'The fate of modernity: an introduction', *Theory, Culture & Society* 2 (3): 1-5.
- Fox, William F. (1988) *International Commercial Agreements* . Deventer, Netherlands: Kluwer.
- Galanter, Marc et al. (1989) *The Transformation of American Business Disputing*. Unpublished manuscript.
- Gessner, Volkmar and Höland, Armin (1989) 'Orientations théoriques de la sociologie du droit empirique en République fédérale', *Droit et société* 11/12.

- Goldstajn, Aleksandar (1973) 'The new law merchant reconsidered', pp. 171-85 in Fritz Fabricius (ed.), *Law and International Trade - Festschrift für Schmitthoff*. Frankfurt: Athenäum.
- Griffiths, John (1979) 'Is law important?', *New York University Law Review* : 339-74.
- Grossfeld, Bernhard (1980) 'Multinationale Unternehmen als Anstoß zur Internationalisierung des Wirtschaftsrechts', *Wirtschaft und Recht* 32: 106-21.
- Gudykunst, William B. (ed.) (1983) *Intercultural Communication Theory . Current Perspectives* . Beverly Hills: Sage.
- Guibentif, Pierre (1988) 'Rechtskulturelle Aspekte der Effektivität des Rechts der Europäischen Gemeinschaft', lecture at the 24th Meeting of the German Sociological Association in Zurich, 4-7 October 1988.
- Habermas, Jürgen (1982) *Theorie des Kommunikativen Handelns* , Vol. 2. Frankfurt: Suhrkamp.
- Haferkamp, Hans (1980) *Herrschaft und Strafrecht . Theorien der Normenlehre und Strafrechtsetzung* . Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Haferkamp, Hans (ed.) (1989) *Social Structure and Culture* . Berlin & New York: de Gruyter.
- Haferkamp, Hans (forthcoming) *Soziales Handeln. Theorie Sozialen Verhaltens und Sinnhaften Handelns, geplanter Handlungszusammenhänge und Sozialer Strukturen* . Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Harnett, Donald L. and Cummings, L. L. (1980) *Bargaining Behavior : An International Study* . Houston: Dame Publications.
- Heckmann, Friedrich (1981) *Die Bundesrepublik : Ein Einwanderungsland?* Stuttgart: Klett-Cotta.
- Hollander, A. N. J. (1955) 'Der "Kulturkonflikt" als soziologischer Begriff und als Erscheinung', *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 7: 161-87.
- Honnold, John O. (1987) 'Uniform words and uniform application. The 1980 Sales Convention and International Juridical Practice', pp. 115-46 in Peter Schechtriem (ed.) *Einheitliches Kaufrecht und nationales Obligationenrecht* . Baden-Baden: Nomos.
- Hopkins, Terence K. and Wallerstein, Immanuel (1982) 'Grundzüge der Entwicklung des modernen Weltsystems. Entwurf für ein Forschungsvorhaben', in Dieter Senghaas (ed.), *Kapitalistische Weltökonomie* . Frankfurt: Suhrkamp.

- Horn, Norbert (1980) 'Die Entwicklung des Internationalen Wirtschaftsrechts durch Verhaltensrichtlinien - Neue Elemente eines internationalen ordre public', *RabelsZ* 44: 423-54.
- Horn, Norbert (ed.) (1985) *Adaptation and Renegotiation of Contracts in International Trade and Finance*. Antwerp: Kluwer.
- Horn, Norbert and Schmitthoff, Clive M. (eds) (1982) *The Transnational Law of Commercial Transactions*. Antwerp: Kluwer.
- Kessler, Joan B. (1988) 'The Lawyers' intercultural communication problems with clients from diverse cultures', *Northwestern Journal of International Law & Business* 9: 64-79.
- Kötz, Hein (1986) 'Rechtsvereinheitlichung – Nutzen, Kosten, Methoden, Ziele', *RabelsZ* 50: 1-17.
- Kramer, Ernst A. (1988) *Europäische Privatrechtsvereinheitlichung – Institutionen, Methoden, Perspektiven*. Europa-Institut der Universität des Saarlandes.
- Langen, Eugen (1969) 'Vom Internationalen Privatrecht zum Transnationalen Handelsrecht', *Neue Juristische Wochenschrift*: 358-60.
- Langen, Eugen (1981) *Transnationales Recht*. Heidelberg: Verlag Recht und Wirtschaft.
- Lewis, Philip S. C. (1985) 'Lawyers and legal culture', *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 2: 291-8.
- Leonhoff, Jens (1988) 'Modelle interkultureller kommunikation. Verständigungsbedarf im globalen System', paper prepared for presentation at the 24th Meeting of the German Sociological Association in Zurich, 4-7 October 1988.
- Luhmann, Niklas (1971) 'Die Welgesellschaft', *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 57: 1-35.
- Luhmann, Niklas (1972) *Rechtssoziologie*. Reinbek: Rowohlt.
- Luhmann, Niklas (1980) 'Kommunikation über Recht in Interaktionssystemen', *Jahrbuch für Rechtssoziologie* 6: 99-112.
- Macaulay, Stewart (1985) 'An Empirical View of Contract', *Wisconsin Law Review* : 465-82.
- Matthes, Joachim (1976) 'Handlungstheoretisch-interaktionstisch-phänomenologisch orientierte Theorien', in M. Rainer Lepsuis (ed.), *Zwischenbilanz der soziologie, Verhandlungen des 17. Deutschen soziologentages*. Stuttgart: Enke.

- Mauviel, Maurice (1987) 'La communication interculturelle: constitution d'une nouvelle discipline', *Cahiers de soziologie économique et culturelle* 7: 45-66.
- Mayntz, Renate (1988) 'Funktionelle Teilsysteme in der Theorie sozialer Differenzierung', in Renate Mayntz et al. (eds), *Differenzierung und Verslebständigung – Zur Entwicklung gesellschaftlicher Teilsysteme*. Frankfurt and New York: Campus.
- Mehren, Arthur T. von (1969) 'The significance of cultural and legal diversity for international transactions', pp. 247-58 in Ernst von Caemmerer et al. (eds) *Ius Privatum Gentium, Festschrift für Max Rheinstein*, Tübingen: Mohr.
- Merton, Robert K. (1949) *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press.
- Müllender, Bernd (1989) 'Schilda kennt keine Grenzen', *Die Zeit* 19 (5 May): 28.
- Müller-Graff, Peter-Christian (1987) 'Privatrecht und europäisches Gemeinschaftsrecht', pp. 17-52 in Peter-Christian Müller-Graff and Manfred Zuleeg, *Staat und Wirtschaft in der EG*. Baden-Baden: Nomos.
- Nadler, Lawrence B. et al. (1985) 'Culture and the Management of Conflict Situations', in William B. Gudykunst et al. (eds), *Communication, Culture and Organizational Processes*. Beverly Hills: Sage.
- Pearson, Geoffrey (1985) 'Lawlessness, modernity and social change: a historical appraisal', *Theory, Culture & Society*, 2(3): 15-35.
- Piltz, Burghart (1987) 'Praktische Erfahrungen in Deutschland mit der Anwendung der Haager Einheitlichen Kaufgesetze', in Peter Schlechtrien (ed.) *Einheitliches Kaufrecht und nationales Obligationenrecht*. Baden-Baden: Nomos.
- Presuss, Ulrich K. (1988) 'Entwicklungsperspektiven der Rechtswissenschaft', *Kritische Justiz*: 361-76.
- Prosser, Michael H. (1978) *The Cultural Dialogue. An Introduction to Intercultural Communication*. Boston: Houghton Mifflin.
- Rehbein, Jocken (1985) 'Einführung in die interkulturelle Kommunikation', in Jocken Rehbein (ed.) *interkulturelle Kommunikation*. Tübingen: Gunter Narr.
- Reich, Norbert (1987) *Förderung und Schutz diffuser Interessen durch die Europäischen Gemeinschaften*. Baden-Baden: Nomos.
- Rittberger, Volker and Wolf, Klaus Dieter (1987) 'Problemfelder internationaler Beziehungen (aus politologischer Sicht)', in Deutsches Institut für Fernstudien (ed.), *Problemfelder internationaler Beziehungen*. Tübingen.

- Robertson, Ronald and Lechner, Frank (1985) 'Modernization, globalization and the problem of culture in world-systems theory', *Theory , Culture & Society* 2(3): 103-17.
- Rosewitz, Bernd and Schimank, Uwe (1988) 'Verselbständigung und politische Steuerbarkeit gesellschaftlicher Teilsysteme', in Renate Mayntz et al. (eds), *Differenzierung und Verselbständigung – Zur Entwicklung gesellschaftlicher Teilsysteme*. Frankfurt & New York: Campus.
- Samovar, Larry and Porter, Richard L. (1976) 'Communicating interculturally', in Larry Samovar and Richard L. Porter, *Intercultural Communication . A Reader* . Belmpt: Wadsworth.
- Sandrock, Otto (ed.) (1980) *Handbuch der internationalen Vertragsgestaltung* , Vol. 1. Heidelberg: Vertragsgesellschaft Recht und Wirtschaft mbH.
- Sandrock, Otto (1988) 'Internationales Wirtschaftsrecht durch "konsensuale Wirtschaftsregulierung"?', *Zeitschrift für das gesamte Handelsrecht und Wirtschaftsrecht* : 66-87.
- Sauvant, Karl P. (1987) 'Die Institutionalisierung der internationalen Zusammenarbeit', in Klaus von Beyme et al. (eds), *Politikwissenschaft . Eine Grundlegung . Band III: Aussenpolitik und Internationale Politik* . Stuttgart: Kohlhammer.
- Schantze, Erich (1986) *Investitionsverträge im internationalen Wirtschaftsrecht* . Frankfurt: Metzner.
- Schlechtriem, Peter (1987) 'Bemerkungen zur Geschichte des Einheitskaufrechts', pp. 27-36 in Peter Schlechtriem (ed.), *Einheitliches kaufrecht und nationales Obligationenrecht* . Baden-Baden: Nomos.
- Schmitthoff, Clive M. (1964) 'Das neue Recht des Welthandels', *Rabels Zeitschrift* : 47-77.
- Senghaas, Dieter (1988) *Konfliktformationen System* . Frankfurt: Suhrkamp.
- Senghaas-Knobloch, Eva (1969) *Frieden durch Integration und Assoziation . Literaturbericht und Problemstudien* . Stuttgart: Klett.
- Singer, Marshall R. (1987) *Intercultural Communication . A Perceptual Approach* . Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Strauss, Anselm (1978) *Negotiations . Varieties , Contexts , Processes , and Social Order* . San Fransisco: Jossey Bass.
- Tenbruch, Friedrich H. (1979) 'Die Aufgaben der Kultursoziologie', *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 36: 399-421.

- Ting-Toomey, Stella (1985) 'Toward a theory of conflict and culture', in William B. Gudykunst et al. (eds), *Communication , Culture , and Organizational Processes* . Beverly Hills: Sage.
- Trotha, Trutz von (1985) 'Kultur, Subkultur, Kulturkonflikt', in Günther Kaiser et al. (eds), *Kleines Kriminologisches Wörterbuch* , 2nd edn. Heidelberg: C. F. Müller.
- Useem, John et al. (1963) 'Men in the middle of the Third Culture', *Human Organization* 22: 169-79.
- Wallerstein, Immanuel (1974) *The Modern World System* . New York: Academic Press.
- Willke, Helmut (1983) *Entzaberung des Staates* . Königstein: Athenäum.
- Wilson, Thomas P. (1973) 'Theorien der Interaktion und Modelle soziologischer Erklärung', pp. 54-79 in Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (ed.), *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit* . Opladen: Westdeutscher Verlag.

فولكمار جسner يعمل موجهاً بمركز السياسات القانونية الأوربية بجامعة بريمن .
أنجليكا شيد باحثة بمركز السياسات القانونية الأوربية بجامعة بريمن .

انفجار العظيم والقانون

تدوين مجال القانون وإعادة هيكلته

إيفز ديزالاي

تعد الدول القومية الغربية بناء شبيه المنشرون إلى حد كبير. صحيح أن تاريخ العلاقة بين المحامين وسلطة الدولة لم يخل من المتابعة؛ إلا أن هذه الفئة المهنية ترى أنها مخولة ببعض السلطات العامة وعليها مسؤوليات معينة. وتمتد رؤيتها إلى ما وراء المسائل المدنية لتشمل مؤسسات الدولة نفسها لتقدم أفضل ضمان للحفاظ على شبه احتكار الدولة لإدارة النزاع ويعتمد عليها في تشكيل العلاقات الاجتماعية.

ولكن كيف تكيف المحامون الذين ربطوا مصيرهم منذ عهد بعيد بمصير الدولة القومية^(١). مع فتح الحدود الذي واكب التشكيل في عدد من امتيازات الدولة؟ وهل قدر على القانون أن يصبح مجرد تكتيك أو إحدى الأدوات الإدارية بعد أن انفصل عن الدولة القومية التي منحته سلطاته وشرعنته التاريخية؟ وهل سيتمكن "كبار كهنة القانون" الذين اعتنوا على الاختيال في ردهات السلطة وعلى إيجاد حلول وسط بين القوانين المقدسة ومتطلبات السياسة من التكيف مع إزاحة مراكز السلطة في عصر التدوين وإبطال القوانين هذا؟ وبوضع هؤلاء المرتزقة الجدد لأنفسهم في خدمة السوق وتحولهم إلى مقاولين ومقدمي خدمات يهتمون بالعائد الاقتصادي أكثر من اهتمامهم بالعدالة لا يعتبرون خداماً لرأس المال يديرون رصيد الشرعية والمصداقية الذي بناه أسلافهم من "المحامين المحترمين"؟ ألا يعني التنازل عن امتيازات رفيعة معينة لصالح السوق أن المحامين أنفسهم يعلنون "نهاية القانون"؟

إذا نظرنا لأول وهلة لا نجد شيئاً من هذا القبيل. بل على العكس؛ فسوق الخدمات القانونية يشهد توسيعاً غير مسبوق^(٢)، والمحامون معرضون للتحول إلى أحد الموارد النادرة (Hampton, 1988). كما أن هذا التحول المفاجئ للطالع جاء معه باستعادة النفوذ. بل إن بعض المحامين الأوربيين يعتقدون أن انهيار الحدود القومية

وما واكبه من ضعف تدخل الدولة يشكلان فرصة كبرى للتجديد الاجتماعي . وكان بعض المحامين الليبراليين من أمثال ريبيرت (Ripert, 1949) قد اتهموا بولة الرفاهية بالتعجيل بانهيار القانون . ويحفل ورثتهم الآن بشن هجوم على الدولة كل ويتبنون بأن عقد التسعينيات سيكون عقد المحامين بحق . والقانون عندهم يمر بحالة تحرر ذاتي من إشراف الدولة بحيث يتمكن من استعادة الغرض الحقيقي منه، ألا وهو تنظيم اقتصاد حر لابد للدولة نفسها أن تخضع له (Cohen-Tanugi, 1985, 1988) .

ولم يكن تجديد القانون بهذه الصورة - أو ازدهار سوق المحامين - بلا ثمن . فهناك عملية إعادة توجيه جذرية . فتم اغتيال مثال القانون الاجتماعي ليحل محله القانون الدولي لعلاقات السوق *lex mercatoria*. والقانون كالعنقاء يولد - دائمًا - من جديد من رماده . وقد ولت النظرة القديمة وأصبح للقانون وجه حديث وفي نفس الوقت الذي تستمد فيه المثل الجديدة شرعيتها من التراث القانوني . إلا أن هؤلاء المحامين الجدد الذين يتذكرون الآليات التي تبني التمويل الدولي وتقنه يفعلون نفس ما كان يفعله أسلافهم الذين كانوا يركزون مواهبهم القانونية على الطموحات الإقليمية للحكام الذين ينتظرون بقايا النظام الإقطاعي . فالموظف يريد راتبه وبالتالي يظل ملزماً للأمير ؛ أما الرخاء بل البقاء فقد يتوقف على معرفة متى يخرج من حماية حامٍ ويدخل تحت حماية حامٍ آخر . والافتتان الحديث ببروكسل من جانب المحامين الأوروبيين والأمريكيين الشماليين (Tutt, 1988) يدل على أن الاتجاهات القديمة لاتزال معنا .

هذه التغيرات التي نشهدها لها أهمية كبيرة بالنسبة لعلم اجتماع القانون وأهمية أكبر بالنسبة لعلم اجتماع المهن .

أولاً ، لا تقلت الطرق العتيقة للفكر القانوني بسهولة من المظاهر الملموسة لإعادة تكوين المجال القضائي حيث يصاحب تدوين سوق المال^(۳) . الذي تغذيه التكنولوجيا الجديدة والطموحات التي يشيرها . وليس من قبيل المصادفة أن الانفجار القانوني العظيم في أرجاء أوروبا قد تلى الانفجار المالي العظيم^(۴) . مباشرة . ثانياً ، ينبغي الإشارة إلى أن المستحدثات القانونية لا تتبلور بصورة كاملة في ذهن المشرع . وحين تكون للمستحدثات القانونية أهمية كما في هذه الحالة، فإنها تستثار بإعادة تكوين المجال الذي يقول المهنيون فيه ما هو القانون ويطبقونه . وبذلك فإن إعادة تعريف القانون تتأسى من خلال إعادة تعريف المهنيين الذين يطبقون التعريفات الجديدة . وانطلاق التنافس المهني (Abbott, 1988) في سياق تتتنوع فيه الاستراتيجيات قدر تنوع الموارد يحدد إعادة التكوين الثابت للمجال المهني الذي يسمح له بأن يكون مستقلًا وفي تكافل مع العالم الاقتصادي (Dezalay, 1986, 1989a) . وحين تتغير السلطة

الاقتصادية أو السياسية فإن النوع المهني يضمن الإمداد بمن يمكنهم التحدث باللغة الجديدة ومن يتطلعون لاغتنام الفرص التي تسنح لهم . ومحترفو نهب الأموال من يعيشون هيكلة المجال الاقتصادي سرعان ما تحيط بهم كل المواهب القانونية التي يحتاجونها .

ويلى تحليل عولة السوق في مجال الخدمات القانونية ضوءاً جديداً على السؤال القديم عن استقلالية الثقافات القانونية القومية أو فرديتها إن شئنا . وهذه العولة هي أمريكا في معظمها . وعندما وصلت الشركات القانونية الأمريكية الشمالية إلى أوروبا والشرق الأقصى وراء عملائها المتعدد القوميات سرعان ما رأت في هذه المناطق أنسوأقاً مرتبة يمكنهم استغلالها جيداً (Labaton, 1988; Rice, 1989c) . فأصبحت شركة وول ستريت للخدمات القانونية التي تأسست منذ قرن كرد فعل للطلب على التمويل والصناعة الأمريكية نسوجاً لتطورات مماثلة في كل مكان حيث يشعر المحامون المحليون في صراعهم من أجل البقاء بضرورة تبني نموذج شركات الخدمات القانونية المدمجة (Campbell-Smith, 1985) . وهي تغيرات لم تقتصر على القانون التجارى وحده . فهذه الممارسات المهنية الأجنبية لا تزدهر إلا إذا بدأت عملية تغيير بناء كاملة تمت تدريجياً لتشمل كل الهياكل والتوقعات التي تميز أية ثقافة قانونية . ومع ذلك فمن الخطأ اعتبار ذلك مجرد مسألة استعمار . وما كان التحول في الممارسات القانونية الأولية ليحدث لو لم يعززها من الداخل جيل جديد من المحامين يعد نتاجاً خالصاً للكفاءة الأكاديمية ولا تتحقق طموحاته إلا بمثال جيد يتخلص من سجايا المحامين المحترمين . والطموح غير الأخلاقى للمحامين نوى التطلعات الطبقية بما لديهم من إلمام تام بخبايا القانون يجعلهم حالياً أفضل مساعدين لبارونات النهب ومحترفى الاستيلاء على الأموال الذين غيروا الصورة المالية للعقد الجديد .

القواعد الجديدة للتجارة الدولية

حتى إذا كان هؤلاء القائمون الجدد موضع استئثار من جانب كبارهم باعتبارهم مقاولين قانونيين مبتدئين يهتمون بالمال^(٥) . أكثر من اهتمامهم بمسؤولياتهم المدنية أو المهنية ، فهم حريصون على عدم نسيان واجباتهم الأساسية . فبتفانيهم في خدمة مصالح موكلיהם يعملون على بناء آليات قانونية أكثر تعقيداً لتقنين التبادل الاقتصادي الدولي . وربما كان هذا هو الشكل المستقبلي : فمن الواضح على أية حال أن هذه الاستراتيجيات تساعد على حماية احتكارهم المهني والاستجابة لمقتضيات السوق في حقبة تبحث العناصر الفاعلة الاقتصادية الكبرى نفسها فيها عن قواعد جديدة للعبة^(٦) .

وأوجه التقدم المعاصر في القانون الخاص بالتبادل التجارى الدولى متعددة ومتقاربة ، منها قوانين السلوك كتلك التى تم إقرارها تحت رعاية الأمم المتحدة للمشروعات الدولية ، وتوحيد الإجراءات المحاسبية وإقرار الموازنة التجارية الدولية . وهذه التطورات التى تتمثل فى العديد من الدلائل على "إعادة تقنين" مجتمع الأعمال تختلف فى حد ذاتها اختلافاً بيئاً عن نمط دوله الرفاهية فى التقنين والذى تهدف إلى إحلاله . والتجار والعناصر الفاعلة الاقتصادية عامة يحتاجون إلى الانتظام والاستقرار لأنهم يمثلون أساس الأعراف والأنماط المؤسسية والتواافق بينهما . ويمكننا هنا أن نرى أن الفهم الدقيق لكيفية تكاثر القواعد الاجتماعية المشروعة قد يكون حيوياً فى تفسير كيفية نشأة الاتجاهات المتباينة فى مجال قانون الأعمال والتجارة. فيمكنا من ناحية أن نرى كل دلائل "ابتدال الخدمات القانونية" التى تعد أحد قطاعات الخدمات المالية وتفضي لمنطق الربح والتنافس ؛ ومن ناحية أخرى فالمحامون وموكولوهم يهتمون بالإسهام فى تطوير القانون نفسه ، ويتركز كفاحهم على المبادئ ، وهناك خوض نشط فى الجدل القومى والدولى حول إعادة تعريف القواعد القانونية وإعادة تفسيرها . وما يتعرض للخطر الآن مع قرب نهاية القرن سواء بالنسبة لعناصر القوة الاقتصادية أو مساعدتهم المهنيين ليس عملية إدارة النزاع ، بل السيطرة على الدوائر التى تنتج القواعد والمؤسسات الأساسية التى تحكم النشاط الاقتصادي وتربط بينها Boyer, (1986) .

ويتطلب العلاقات الاقتصادية عبر القومية عامة عدداً كبيراً من القواعد الأساسية لكي تظل مستقرة، ومع زيادة ازدحام الساحة الاقتصادية الدولية تزداد الحاجة إلى هذا الموضوع والاستقرار. وقد قبلت "الطبقة الأطلantية الحاكمة" ورحت منذ مدة طويلة (Van der Pijl, 1984) بوجود البيروقراطيات القومية التى تم دفعها بسبيل شتى نحو التوحيد والتحكم المعياري (Picciotto, 1988). وأكبر الشركات المتعددة الجنسيات هى وحدها القادرة على التربح من الاختلاف بين النظم التشريعية القومية المتباينة؛ أما الغالبية العظمى من العناصر الاقتصادية الفاعلة فكل المطلوب هو مجموعة من القواعد الخاصة بال المجال الاقتصادي .

إلا أن الأمور تغيرت ونحن نواجه الآن عملية نزع السمة المحلية من أسواق رأس المال ونشر علاقات التبادل الدولى الخارجى عن سيطرة الدولة، خاصة فيما يتصل بفرض الضرائب ومراقبة ظروف العمل. وإبطال قوانين السوق يؤكّد عملية نزع السمة المحلية وينشطها؛ وننظرًا لعجز الحكومات عن إيقاف هذه الظاهرة، فهي لا تفكّر إلا في استغلالها لصالحها بجذب رأس المال العالمى لعملاتها. كما أن تجديد المؤسسة المالية وظهور أنواع جديدة من اللاعبين يتربّحون من الوضع الجديد ويعملون على تكثيفه

يؤدى إلى زيادة إبطال القوانين واللا توازن، والمغيرون المتحدون و”الفرسان المغافير“ الذين يشترون الشركات والأسهم المهملة ثم يقسمونها إلى وحدات أصغر لا ينطليون بأخلاق ورثة الرأسمالية الأبوبية في التشكيك في الثوابت وما إذا كانت تتعلق بأشياء كالرواتب أو الموردين أو حتى حملة الأسهم. والحقيقة أنهم يعيشون على ذلك. ويتغيلهم بانهيار النظام القديم فهم يساعدون على بناء المعايير الجديدة التي يحتاجها السوق ويعجلون به لكي تزدهر أعمالهم .

لذا فمن المهم أن وراء شخصيات عامة من أمثال كارل إيكان (رئيس مجلس إدارة شركة تى دبليو إيه) يمكن رؤية حشود من الخبراء نوى البارزات الرمادية من محامين دوليين وشركات للمحاسبات الضريبية ومستشارين ماليين وإداريين. وهؤلاء المهنيون الجدد يقدمون أنفسهم بأنهم مكلفوون بمهمة نبيلة في تحديث إدارة الشركات وعقلتها. وطموحهم الحقيقي هو تولي منصب استراتيجي يتصل بالتعاملات الداخلية في مجال السلطة الاقتصادية وبتلك التي تتدخل مع مجال السلطة السياسية؛ منصب كان فيما مضى حكراً على الممولين ومسئولي المصارف ومن كانوا يعتبرون أنفسهم نخبة رجال الأعمال. والشبكات الدولية المتعددة المهن تعد غير رسمية ومطلقة دون قيود بل فوضوية إلى حد ما ولا شرعية لها سوى تلك التي تقوم على الخبرة الفنية وبدون أي دافع سوى الربح. وقد تكونت على يد هؤلاء الموظفين الجدد. وبتربيتها من عدم تدخل الساسة ومن غياب القوى الاجتماعية الأوسع نطاقاً تساعد على تنظيم النشاط الاقتصادي .

شهدت هذه السوق الدولية الجديدة في الأعمال الاستشارية نمواً استثنائياً نتيجة لزوال العديد من الآليات الحكومية الخاصة بتقنين النشاط الاقتصادي. وقد تحولت إلى بوتقة تكون فيها قواعد الرأسمالية الدولية ومؤسساتها الجديدة. وليس من قبيل المصادفة أن عولة السوق في مجال خدمات التجارة والصناعة نجمت عن عولة رأس المال. وينطبق ذلك أيضاً على ” الانفجار العظيم“ القانوني الذي نجم عن الانفجار العظيم للمدينة. وما كان هذا التتفق الجديد في عملية التبادل التجاري ليحدث بدون خبرة السمسارة المحترفين الذين يحددون المشروعات التجارية ويقومونها ويقيمون الهياكل المالية والقانونية⁽⁷⁾ . بل يساعدون أيضاً في إعادة تنظيم الإنتاج (Dezalay, 1989a). وفي الوقت نفسه وتغير قواعد اللعبة الاقتصادية حسب تقريراتهم الخبرية، يدفع المنطق الأساسي للموقف برسل النظام الاقتصادي الجديد إلى تعزيز سلطتهم وإضفاء الشرعية عليها. وبالتالي فانتشارهم يشكل قوة دافعة، وهو أفضل مؤشر على أهمية عملية توحيد الفراغ الاقتصادي العالمي . ولا ينبعى للأهمية الثقافية الطويلة المدى لذلك أن تشوش على الفائدة المادية التي تعود على هؤلاء السمسرة مباشرة .

فهذا يفتح الشهية ويثير الطموحات التي تضفي الحيوة على هذه السوق الجديدة في مجال الخدمات التجارية ، وهو ما ينطبق بصفة خاصة على المحامين الذين يعودون خبراء في تحويل الأنمط الإجرائية للعلاقات الاجتماعية وبنائها ، ولو أنهم ليسوا وحدهم في هذا المجال .

أشكال جديدة من التنافس والتعجيل بالتغيير

إن إضفاء الصبغة القانونية على النظام التجارى الجديد يؤدى إلى إعادة إدخال التنافس ومتطلبات السوق إلى عالم القانون (Rice, 1989b). ويؤدى اتساع النشاط الاقتصادي وزيادة الطلب على القانون إلى انقسام المقاييس المهنية القومية التي كانت تنظم التنافس في إطار القانون (Karpik, 1988). كما أدى افتتاح سوق الخدمات القانونية واتساع نطاقها إلى بدء عملية توحد بين النظم القانونية القومية التي ظلت حتى ذلك الوقت تتشتت بهوياتها. وكان انهيار الحدود في صالح أقوى اللاعبين - وهم في هذه الحالة شركات أمريكا الشمالية الكبرى - وأجبر غيرهم على أن يحنوا حنorum إن أرادوا البقاء^(٨) .

وهكذا فإن محنـة "التطبيق المختلط" في المملكة المتحدة أو مهنة "المحامي الاستشاري" في فرنسا ليست سوى فصلين محللين من قصة إعادة هيكلة سوق الخدمات المهنية التجارية والصناعية. وستؤثر إعادة الهيكلة على كل الاقتصاديات المتقدمة وستنقى بظلال من الشك على الحدود القومية وتوزيع المهام والأرباح على مختلف الفئات المهنية من محامين ومحاسبين وسماسرة البورصة ومستشاري الإدارة وغيرهم. وكل من هؤلاء الخبراء يتطلع لشغل منصب مستشار السلطة الاقتصادية. ومنذ مطلع القرن العشرين حين أصبحوا اليد اليمنى لأقطاب مجردين من كل أخلاق من أمثال ج. ب. مورجان أو روكلر كان يشغل هذا المنصب محامو وول ستريت. ولم يشغل نظائرهم الأوروبيون مثل هذا المنصب، إلا أن أكثرهم طموحاً يتطلع إلى السوق الأوروبية الموحدة في عام ١٩٩٢^(٩) .

ولسوء طالعهم أنهم ليسوا المنافسين الوحيدين. فبعيداً عن شركات وول ستريت الكبرى التي تحكر السوق حالياً في مجال الأعمال والتجارة^(١٠) ، هناك العديد من الشركات الجديدة التي تجذب سوق الخدمات القانونية والمالية الأخرى مكانة ولكنها أكبر حجماً للمشروعات الصغيرة والمتوسطة. وتقدم شركات المحاسبات القديمة نفسها الآن تحت اسم متخصصين محاسبين ومهندسين ماليين. وهؤلاء المستجدون الذين تدعمهم الهيأكل التي نشأت عن طريق اختراق سوق شركات المحاسبة الكبرى لا يخفون رغبتهم في اقتناص عملاء الشركات القانونية الأوروبية^(١١) . التي وقعت في مأزق نتيجة لذلك .

وتدفعنا شهرة شركات أمريكا الشمالية في مجال القانون الدولي وتعظيم نموذج المحامي المشترك في الثقافة القانونية الأوروبية إلى تفسير ذلك من زاوية علاقات السلطة : فلدينا هنا اقتصاد سائد يصدر ويفرض تقييمه القانونية كما يصدر منتجاته المصنعة ولغته وثقافته ويفرضها . وهذه لا شك قراءة تبسيطية تهمل المنطق الداخلي للمجال المهني . فسيطرة المحامين على مجال قانون الأعمال تعد نتيجة لفترة تاريخية فاصلة . فقد سبق المحامون الأمريكيون زملائهم الأوروبيين بقرن في التحول إلى مقاولين قانونيين وإنشاء مصانع قانون تقدم خدمة أفضل لعملائها . ونجاح النموذج الأمريكي هو في المقام الأول ناجح لتركيز الرأسمالية الصناعية واتساع نطاقها (Gawalt, 1984) . وكان تفوقهم خير عن لمحامي وول ستريت وكبار مستثمريه على احتلال مركز الصدارة في عملية تمويل رأس المال وفي الوقت نفسه أن يكونوا من أكبر المتنفعين من ورائهما (Labaton, 1988; Rice, 1989c) . ويمكننا أن نرى أول دلائل نشأة نظام قانوني جديد عبر الأطلسي أيضاً نتيجة لتضاعف أعداد المنتجين والتحول في الطلب . فقد بدأ نموذج الشركة القانونية الذي نشأ كرد فعل للطلب التجاري ، في الظهور في نفس توقيت ظهور سوق الخدمات القانونية . وقد أدت الزيادة الكمية في الأعمال والإنتاج إلى تغير كيفي ؛ فغرت متطلبات السوق حقل القانون . وأدى ازدهار سوق الخدمات القانونية إلى إغراق آليات التحكم الداخلي التي تعامل مع التنافس والتركيز ؛ وكانت النتيجة ظهور "شركات قانونية عملاقة" (Galanter and Palay, 1988) لم تعد تتردد في خوض منافسة شرسة على العمالء والموظفين على السواء . وبانتشار هذه "الشركات العملاقة" إلى ما وراء منشآتها الأصلى ساعدت على التعجيل بانتشار ظاهرة إضفاء الصبغة التجارية على الخدمات القانونية . وكانت الظروف مواتية لحدوث ذلك .

جيل جديد من المحامين المقاولين

إن الصلة التي يمكن ملاحظتها في الغرب بين الاتجاهات الديمغرافية بعد الحرب وانتشار التعليم بين الطبقات المتوسطة قد أسهمت إلى حد بعيد في تطور ما يقدمه المحامون اليوم وفي تعريف التفوق المهني . وكان تدريب المحامين وتجنيدهم حتى في بلاد تعمل بنظام قانوني مصنفة يتبع نموذجاً شبه أرستقراطي يقوم على قضاء فترة تحت التدريب وعلى الانتقاء الاجتماعي وعلى سياسة طبقية صارمة (Abel, 1988) . وساعد انتشار النموذج الأكاديمي على ظهور منطق يعتمد على الكفاءة وفقدت فيه الأخلاقيات الحميدة والصلات الاجتماعية مكانتها لصالح الكفاءة المهنية (Dezalay et al., 1989) . وشهدت دول الغرب في السنوات العشرين الماضية ظهور نوع جديد من المحامين يتميزون عن أسلافهم بشهيدهم للنجاح وبالموارد التي يستطيعون حشدتها : فقل اعتمادهم على الصلات الاجتماعية وتبادل المصالح والسمات الكلاسيكية لعالم القانون

المفق و يقدمون أنفسهم كخبراء مهنيين واثقين من كفاءتهم ومستعدين لتطبيقها عملياً. ونتيجة لذلك، وبعد أن كان القانون منتدى "للمحترمين" تحول إلى تجارة كأى مجال تجاري آخر^(١٢).

هذا التغير في الموقف يسير يواكبه إعادة تعريف السوق. فالنمو والتحول النوعي الذي طرأ على الشعب القانونية المتحدة - التي تتحمل وطأة التركيز الإعلامي كما حدث في قضيّات بوبال وأموكو - يعكسان تعديلاً في السلوك فيما يتعلق بالجوء إلى القانون. وقد عبرت المشاكل القضائية على الطريقة الأمريكية المحبط الأطلنطي ، وزاد استعداد الأفراد والشركات التجارية لرفع الدعاوى القضائية للفصل في منازعاتهم أو للضغط على شركائهم التجاريين للتفاوض من موقف أفضل^(١٣) .

وتعد المعرك الشرسة التي كان توحيد الإجراءات المحاسبية (Rice, 1989a; Waller, 1989) طرقاً فيها نموذجاً لهذه الأشكال الجديدة للجوء العنوانى التكتيكي إلى القانون. وقد نرى هنا أحد تأثيرات انقسام الشبكات المحلية لكتاب رجال الأعمال تحت تأثير تغيرات خطيرة شتى، حيث كانوا يحرصون على عدم كشف نزاعاتهم على الملأ ما في ذلك من خطر على علاقاتهم الشخصية على المدى البعيد والتي يتوقف عليها حسن إدارتهم لأعمالهم (Bourdieu and Saint-Martin, 1978). وقد تزامن اختفاء نموذج كبير الطائفة المهنية مع اضمحلال نموذج المحامي الشريف الذي يستتكف فكرة كالتسيوقي. وتعد عنوانية الأجيال الجديدة من "المحامين نوى التطلعات الطبقية" والأساليب التي يتبعونها أكثر ملائمة لمحترفي النهب دون وازع أخلاقي ومن يتصدرون ساحة المال والاقتصاد .

المخاصمات التجارية في ظل قانون السوق

يبو حالياً أن إعادة هيكلة حقل القانون حول محور العدالة التجارية أمر لا رجعة فيه. ويصعب التنبؤ بما سيترتب على ذلك من تأثيرات على المدى البعيد. ويمكن الإشارة إلى بعض الديناميات والتتقاضات داخل النظام في طور نشائه الراهن. فقد يتعارض الجمع بين نظم قضائية متباينة مع تنوعها الذي يمكن من خلاله رؤية تداعى النظم القضائية القومية في مواجهة التوحيد المرتقب. فحين يكون للمجتمع حارة سريعة وأخرى بطئ، فإن نفس الشيء ينطبق على العدالة. ويزداد حالياً تتصدع المبدأ القديم الذي ينادي بعدلة واحدة متساوية للجميع^(١٤) . بسبب الفصل والتشعيب وشبه خصخصة لنسق من العدالة التجارية أصبح عالياً .

ومن الواضح أن المحاكم تربّع من هذا الفيض من المخاصمات، ولكنها ليست وحدها في ذلك؛ فالمجالس البديلة التي تعقد لحل المنازعات - التحكيم بمختلف صوره

أو الأشكال الجديدة من الوساطة في النظام القضائي الموازي (استئجار قاضٍ، محاكمات مختصرة ، إلخ) - بما يسمح للجامعة التجارية بالحكم في إدارة الخلافات بين أعضائها قد تقدمت وأصبحت تو azi الاحتكام إلى سلطة الدولة إن لم تتجاوزها. كما أن نجاح هذه الأشكال المتباعدة من "العدالة الخاصة" قد بلغ درجة أن السلطات القضائية تجتنبها فكرة اتخاذ استراتيجية شبيهة بتلك التي تتخذها السلطات النقدية في مواجهة النمو السريع للعمليات الأوروبية، وهي إبطال قوانين سلطاتها التشريعية بحيث تجنب سوقاً ربما أفلت منها بغير ذلك . ولكافحة نمو العدالة الخاصة هناك من يرون بضرورة خصخصة عدالة الدولة وإعطاء طرفى النزاع فرصة اختيار القاضى الذى يفصل بينهما والقانون الذى يحکمان إليه وتجنب أية دعاية عدائية (Dezalay 1989). فالمسألة هنا تتعلق بإقامة ضرب من العدالة كل نوع فيه مستقل عن غيره (فيما يعرف باسم "المحكمة المتعددة الأبواب"). والاحتياط القضائي لحل المنازعات (وهو الان ظرى أكثر من كونه حقيقةً، خاصةً فى قطاع الأعمال) حل محله وضع يوضع القضاة والسلطات التشريعية فيه بدورهم فى تنافس مع سائر أنماط الفصل فى المنازعات. فيختار المتقاضى بين مختلف النماذج وينتهي به الأمر بمزيج معين منها دون غيره. وحتى حين يقرر الطرفان تسليم أنفسهما لقاضٍ فإن هذا لا يعني أن هذا القاضى سيحصل فى الخلاف القائم بينهما. ولا يقطع الشوط كله إلا فيما ندر. أما فى الغالب فهى مسألة احتكام تكتيكي يمثل جدلاً مضاداً فى المفاوضات الموازية بين الطرفين. ويقترح جالانتر (Galanter, 1983) لفظاً جديداً مركباً هو Litigociation (التفاوض القضائى) لوصف هذا الخوض المتعدد الدرجات فى العملية القضائية والتفاوض الخاص فى أن .

وترتبط هذه الزيادة المفاجئة فى التنافس فى مجال العدالة⁽¹⁵⁾ . بنمو العرض والطلب فى سوق الخدمات القانونية . وفي الوقت الذى انفتحت هذه السوق أمام متوجين جدد وعملاء جدد بدأت أيضاً فى الاندماج فى سوق أكبر للخبرة المهنية عامة ، وهناك تدخل المنتجات القضائية فى تنافس مع أشكال أخرى من التسهيل المهني 'investissements de forme': Eymard Duvernet and Thévenot, 1983) . ثم تردد زيادة التنافس فى مجال الاستشارات على المحامين. وقد شهدت العقود الأخيرة ازدهاراً فى تعليم الإدارة مما أدى إلى خروج طابور طويل من خبراء التسويق وإدارة شئون العاملين والهندسة المالية وغيرهم إلى سوق العمل. وكان سعى هؤلاء القائمين الجدد سواء كأفراد أو كممثلين لأشكال المعارف الجديدة إلى النجاح سبيلاً فى التخلص من الممارسات الإدارية القديمة التى اتبעהها أسلافهم ومن بني الألفة الاجتماعية المرتبطة بها، سواء أكانت هذه البنى رسمية كما فى الرعاية المنظمة أو غير

رسمية كالعضوية في النوادي الريفية وما شابه ذلك، وإذا كان شرفاء الأمس قد اختفوا جزئياً من الساحة الاقتصادية (أو على الأقل تحولوا إلى خبراء)، فإن محترفي الخدمات الجدد من مصريين أو محاسبين أو مستشارين^(١١). يقمن أنفسهم كوسطاء بين موكلיהם الاقتصاديين. ونتيجة لذلك فالشبكات التي كونوها والأساليب التي يتبعونها والعلاقات التي أقاموها كلها تدخل في تقوين الأشكال المعاصرة من الإنتاج والتبادل. وهكذا لم يعد القانون والقائمون عليه يحتكرون التقنيين الرسمى للعلاقات الاجتماعية .

ومع ذلك فإن غزو هذه الأساليب الجديدة وهذه المهن الجديدة لساحة المحامين التي كانت آمنة لا يعني نهاية القانون. بل على العكس؛ فهذا التناقض يؤدى إلى تطبيق القانون بدقة وصرامة كما يبين فيبر في تحليله للتسلل النزائلي بالقانون. وفي مواجهة هذا التناقض على أرض التفاوض والوساطة بين العناصر الفاعلة الاقتصادية، يدافع المحامون التجاريين عن مكانتهم بالعودة إلى الاستراتيجيات القضائية والتشريعية. ويمكن وصف استراتيجيات الغزو القضائي التي يتقنها عتاة المحامين بالنيابة عن الغرفة المتحدين والتي يتم تصديرها اليوم إلى أوروبا مثلاً بالعنوانية إن لم يكن بتجاوز الحدود. وتسيّم مثل هذه التطورات في انتعاش سوق المحامين وفي استمرارية القانون وفي إعادة النظر في مكانته في حقل السلطة الذي لا يمكن له أن يشرد بعيداً عنه دون أن يعرض وجوده نفسه للخطر. صحيح أن هؤلاء المحامين الجدد والآليات التي يتقنونها تختلف كليةً عن الأجيال السابقة من رجال القانون باهتمامهم بالعدالة الاجتماعية؛ إلا أن القانون لا يختلف عن سائر المؤسسات الاجتماعية التي لا تستطيع البقاء إلا بالتغيير مع التغيرات السياسية. والقانون في طليعة الأمور حالياً، خاصة في علاقته بالتجارة. والسؤال الذي لا نستطيع أن نجد له إجابة هو: إلى متى ستظل الأمور على ما هي عليه الآن؟

هوما مش

قام بترجمة هذا المقال إلى الانجليزية روى بوين .

(١) ربما كان المثال الألماني هو الأكثر إقناعاً في هذا الصدد. فكان رجال القانون قد قدموا الكثير لدعم نظام بسمارك، وظلوا يعاملون كموظفين مدنيين لمدة طويلة (Rueschemeyer, 1973). وعلى أية حال يمكن القول إن العلاقة بالدولة تعد أحد مفاتيح التاريخ الاجتماعي للمهن (Rueschemeyer, 1986; Burrage, 1989) .

(٢) يبلغ معدل النمو ثلاثين بالمائة سنوياً ، بل وصل إلى خمسين بالمائة في مجال إعادة الهيكلة المتحدة .

(٣) تقول مكبارنت (Doreen McBarnet, 1984) إذا توافق القانون مع مصالح رئيس المال فهذا لا يرجع إلى نوع من الآلية المحددة هيكلياً ، بل إلى العمل اليومي لممارسيه الذين يسعون لخدمة مصالح موكلهم.

(٤) «أدت إزالة الحواجز بين التبادل التجاري والسمسرة في البورصة والاستشارات والتي حدثت في ٢٧ أكتوبر ١٩٨٦ ... إلى توسيع في الأعمال القانونية دام لمدة عام ولم يتمكن المحامون من مسايرته ... أما تغير الأوضاع بالنسبة للمحامين فقد جاء من دخول العنصر الدولي الجديد والتغيرات المضافة والأساليب الجديدة. فالتحول يتطلب الإلام بقوانين الدول الأخرى ... ومن الأرجحى من ناحية التكاليف أن يتم افتتاح أفرع في أرجاء العالم... وكانت زيادة تعقيد المعاملات نفسها والتي جاءت إلى لندن مع اللاعبين الجدد خاصة من الولايات المتحدة عيناً أضيف إلى أعباء المحامين» (Hampton, 1988; Dezalay, 1989b; *The Econo-mist* , 1989)

(٥) تقوم مجلة *The American Lawyer* (المحامي الأمريكي) التي تتم الحديث باسم هذا الجيل الجديد بنشر قائمة بأكبر الصفقات وأغلى المحامين كل شهر . وتفاخر قلة منهم بتجاوز أتعابهم حاجز المليون دولار سنوياً .

(٦) يلاحظ أن الفاييتشال تايمز تسعى لإحياء الحلم القديم بالقانون الدولي لعلاقات السوق lex A. H. Herman, 'Need of trans-national law for mercatoria .trans-national mergers' (1989)

(٧) يرى بوريو (Bourdieu, 1986) أن درجة رسمية العلاقات الاجتماعية تحدد المسافة التي تفصل بين الخصوم. يقول أحد المحامين التجاريين : «إن مجال النقاش بين ممثلي شركتي سيميتز وپليسيسي قضائي بالضرورة» (Jézégabel, 1989) . ونقض ذلك أن الحاجة إلى القانون تقل في حقيقة كانت الشئون التجارية فيها تشبه الشئون الأسرية. وفي هذا الصدد نذكر ما قاله لورد يول رئيس مجلس إدارة شركة لازاروس بعد انهيار ١٩٧٤ : «أنا لا أخسر أية أموال . لأنني لا أقرض أموالاً إلا لزملاء الدراسة» (وردت في Charman, 1989)

(٨) يعقد المحامون في لندن مقاربات مستمرة بينهم وبين نظرائهم في الولايات المتحدة . وقد أصبحت ممارسات بعض كبريات الشركات أشبه بنظيراتها عبر الأطلنطي ، ولو أن هناك اختلافات غير هينة» (Campbell-Smith, 1985) . أما التغيرات في نظام المحاماة الفرنسي فهي أقل حدة : إلا أنها تسير في نفس الاتجاه. ففي افتتاحية بعنوان «ربطوا أحزمة الأمان» يدافع محامو باريس عن فكرة المهنة الكبيرة الواحدة بقولهم إن «إعادة تكتل المهنيتين اللتين تسهمان في تكوين المحامي الفرنسي ستتمكن من مواجهة المنافسة المحلية والدولية» (Le lettre de la conférence, No. 24, January, 1988)

(٩) ينطبق ذلك بصفة خاصة على المحامين الفرنسيين الذين يتطلعون إلى أن تضع الحقبة الجديدة الأوضاع الراهنة الخاصة بالامتيازات في مجال القوة الاقتصادية موضوع التساؤل ، وخاصة امتيازات من يتحكمون في المؤسسات العامة. إلا أنه لا ينبغي التهويل في أهمية دينامية السوق المشتركة ويفك قرب ظهور السوق المشتركة الذي يرد كثيراً لتفصير وتبرير التغيرات الجذرية في المهن في عدد من دول أوروبا على عملية التطور ويعجل بها داخلياً وخارجياً، وهي عملية بدأت في أعقاب أزمات السبعينيات . وأفضل دليل على ذلك أن هذه التغيرات ليست قاصرة على أوروبا ، بل ظهرت أولًا في الولايات المتحدة وتطورت فيها بدرجة أكبر كثيراً . (Galanter and Palay, 1988)

(١٠) ينطبق ذلك بصفة خاصة على الحالات الأوضح كحالات الشخصية (Rosen, 1988; Pollock, 1989).

(١١) يفترض الآن أن عهد "جمهورية الحروف" قد ولّ ودخلنا عهد "امبراطورية الأرقام" (ATH,) (1985).

(١٢) «إن التنافس مسألة تعامل مهذب ... ولم يكن لدى الممارسات القائمة سبب للخوف من المنافسة أو للعنوان على مجال عمل منافسيها . وكانت الشركات القانونية تركز بدلاً من ذلك على معايير ممارسة المهنة وعلى إقامة نظم تنافس خاصة وعلى الارتفاع بأداب نخبة المارسين لها وهي تتعم باحتكارات فعلية في أسواقها (Stevens, 1987: 8-9).

(١٣) للالاطلاع على مناقشة للمنازعات في ضوء ذلك انظر Leadbeater, 1989

(١٤) وهو مبدأ لا يتفق بأية حال مع الواقع التاريخي للعدالة الثانوية (Dezalay, 1987).

(١٥) لم يعد القضاة والعدالة فوق النقد بعد أن وضعوا في ظروف تنافسية ، وهو ما يتضح من قائمة "أسوأ القضاة" التي نشرت في مجلة *The American Lawyer*.

(١٦) تمتاز هذه الأنشطة المختلفة ببعضها البعض في الشركات المتعددة الجنسيات بصفة خاصة (Stevens, 1981, 1985) التي تتم جماعة رجال الأعمال بطابور من الموظفين. وبينما أن الشركات القانونية الكبرى أيضاً تريد توجيه نفسها نحو استراتيجية "السوق المتعددة الجنسيات" العالمية هذه (Labaton, 1988; Rothfeld, 1989).

المصادر والمراجع

- Abbot, A. (1988) *The System of the Profession: An Essay on the Division of Expert Labour*. Chicago: University of Chicago Press.
- Abel, R. (1988) *The Legal Profession in England and Wales*. Oxford: Basil Blackwell.
- ATH (1985) *L'empire des chiffres*. Paris: Fayard.
- Bourdieu, P. (1986) 'La force du droit: élément pour une sociologie du champ juridique', *Actes de la recherche en science sociales* 64.
- Bourdieu, P. and Saint-Martin, M. (1978) 'Le patronat', *Actes de la recherche en science sociales* 20-21.
- Boyer, R. (1986) *Capitalismes fin de siècle*. Paris: PUF.
- Burrage, M. (1989) 'Revolution as a starting point for the comparative analysis of the French, American and English legal professions', in R. Abel and P. Lewis (eds), *Lawyers in Society, Vol. 3: Comparative Theories*. Berkeley: University of California Press.
- Campbell-Smith, D. (1985) 'The legal profession: Facing up to the global challenge', *Financial Times* (15 July).
- Charman, P. (1989) 'The Hardest of Sells', *The Times* (21 March).
- Cohen-Tanugi, L. (1985) *Le droit sans l'État*. Paris: PUF.
- Cohen-Tanugi, L. (1988) 'La décennie du droit'. *L'express* (16 December).
- Dezalay, Y. (1986) 'From mediation to pure law: practice and scholarly representation within the legal sphere. La restructuration du champ des professionnels de la restructuration des entreprises', *International Journal of the Sociology of Law* 14.
- Dezalay, Y. (1987) 'The forum should fit the fuss: the Economics of negotiated justice', paper presented to the Amherst Seminar, 4 December.
- Dezalay, Y. (1989a) 'Le droit du faillites: du notable à l'expert', *Actes de la recherche en science sociales* 76-77.
- Dezalay, Y. (1989b) 'Putting justice into play on the global market: law, lawyers, accountants and the competition for financial services', presentation to Law and Society Annual Meeting, Madison, Wisconsin, 9 May.

- Dezelay, Y. (1989c) 'Negotiated justice as a renegotiation of the division of labour within the field of law: the French case', in C. Meschievitz and K. Plett (eds), *Beyond Disputing: Exploring Legal Cultures in Five European Countries*. Baden-Baden: Nomos.
- Dezelay, Y., Sarat, A. and Silbey, S. (1989) 'D'une démarche contestaire à un savoir méritocratique. Esquisse d'une histoire sociale de la sociologie juridique américaine', *Actes de la recherche en science sociales* 78.
- The Economist* (1989) 'Big Bang for the city's law firms' 9 September.
- Eymard-Duvernet, F. and Thévenot, L. (1983) *Les immobilisations de forme pour l'usage de la main d'oeuvre*. Paris: INSEE.
- Galanter, M. (1983) 'Mega-law and mega-lawyering in the contemporary US', in R. Dingwall, and P. Lewis (eds), *The Sociology of the Professions*. London: Macmillan.
- Galanter, M. and Palay, T. (1988) *The Growth of Law Firms*. Madison: Institute of Legal Studies.
- Gawalt, G. (ed.) (1984) *The New High Priests: Lawyers in Post-Civil War America*. Westport: Greenwood Press.
- Hampton, C. (1988) 'A Breath-taking Growth Rate', *Financial Times* (20 October).
- Herman, A. H. (1989) 'Needs of trans-national law for trans-national mergers', *Financial Times* (28 March).
- Jézégabel, M. (1989) 'Avocats d'affaires contre "lawyers"', *Dysanteurs* (16 December).
- Karpik, L. (1988) 'Lawyers and politics in France, 1814-1950: the state, the market, the public', *Law and Social Inquiry* 13 (4).
- Labaton, S. (1988) 'US Law firms expand to reach global clientele'. *New York Times* (12 May).
- Leadbeater, C. (1989) 'The law finds fresh advocates in industry'. *Financial Times* (18 May).
- McBarnet, D. (1984) 'Law and capital: the role of legal form and legal actors', *International Journal of the Sociology of Law* 12.
- Picciotto, S. (1988) 'The control of transnational capital and the democratization of the international state', *Journal of Law and Society* 15 (1).
- Pollock, E. (1989) 'US law firms, catching 1992 fever, bet they'll gain edge in united Europe', *Wall Street Journal* (26 September).

- Rice, R. (1989a) 'Growing use of law in attack and defence', *Financial Times* (13 July).
- Rice, R. (1989b) 'Lawyers come face to face with competition', *Financial Times* (17 July).
- Rice, R. (1989c) 'US firms pioneer the route to global practices', *Financial Times* (25 September).
- Ripert, F. (1949) *Le déclin du droit*. Paris: LGDJ.
- Rothfeld, C. (1989) 'Law firms are moving rapidly into new businesses', *New York Times* (9 June).
- Rozen, M. (1988) 'Take-over à l'Américain' *The American Lawyer*.
- Rueschemeyer, D. (1973) *Lawyers and Their Society*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rueschemeyer, D. (1986) 'Comparing legal professions cross-nationally: from a professions-centred to a state-centred approach', *American Bar Foundation Research Journal* 3.
- Stevens, M. (1981) *The Big Eight*. New York: Collier.
- Stevens, M. (1985) *The Accounting Wars*. New York: Collier.
- Stevens, M. (1987) *Power of Attorney: the Rize of the Giant Law Firms*. New York: McGraw-Hill.
- Tutt, N. (1988) 'Bar sans frontières in Brussels', *New Law Journal* (30 September).
- Van der Pijl, K. (1984) *The Making of an Atlantic Ruling Class*. London: Verso.
- Waller, D. (1989) 'The UK takeover scene: a crucial role for lawyers', *Financial Times* (13 July).

ابن ديرالاى تعلم باحثة بالمركز القومى للبحث العلمى، فرنسا .

التبابن والاختلاف

في الاقتصاد الثقافي العالمي

أرجون أپادوراي

إن المشكلة المحورية في التفاعلات المعاصرة هي التوتر بين التجانس الثقافي والتغاير الثقافي . وهناك طابور طويل من الحقائق التجريبية يمكن إقامته على الجانب الخاص "بالتجانس" من هذه الرؤية ، ويتأتى معظمها من الطرف الأيسر من نطاق الدراسات الإعلامية (Hamelink, 1983; Mattelart, 1983; Schiller, 1976) وببعضه من روئي أخرى أقل جاذبية (Gans, 1985; Iyer, 1988) . والجزء الخاص بالتجانس من هذه الرؤية يدخل في الغالب إما ضمن الجدل حول الأمريكية أو ضمن جدل حول "إضفاء السمة السلعية" ، وكل التوجهين بينهما ارتباط وثيق في الأغلب الأعم . وما يغيب عن هذين التوجهين هو أنه بمجرد نقل قوى من المدن الكبرى المختلفة إلى المجتمعات الجديدة فإنها تبدأ في التأقلم واتخاذ الصبغة المحلية بصورة أو بأخرى ؛ وهو ما يصدق على الموسيقى وأنماط السكن كما يصدق على العلوم والإرهاب والعرض المسرحي والدستير . وقد بدأ مؤخرًا استكشاف ديناميات هذا التأقلم بصورة معقدة Barber, 1987; Feld, 1988; Hannerz, 1987; Ivy, 1988; Nicoll, 1989;) Yoshimoto, 1989) ولزيال هناك الكثير مما ينبغي عمله . ولكن يلاحظ أن فرض الطابع الإندونيسي في نظر شعب جايا الارى قد يكون أشد إزعاجاً من الأمريكية ، مثله في ذلك كمثل فرض الطابع الياباني بالنسبة للكوريين أو الطابع الهندي بالنسبة لأهل سريلانكا أو الطابع الفيتنامي بالنسبة للكمبوديين أو الطابع الروسي بالنسبة لأرمينيا وجمهوريات البلطيق السوفيتية . وقد تطول هذه القائمة من المخاوف البديلة من الأمريكية ، ولكنها ليست قائمة عديمة الشكل بالنسبة للسياسة الأخلاقية نطاقاً ، وهناك دائمًا خوف من الاستيعاب الثقافي من جانب دول أكبر حجمًا وخاصة حين تكون دولًا مجاورة . فمجتمع الأحلام بالنسبة لأحد الناس (Anderson, 1983) قد يكون سجنًا

كما ترتبط هذه الدينامية الواضحة ذات المظاهر العالمية الواسعة النطاق بالعلاقة بين الأمم والدول، وهو ما سنعود إليه فيما بعد في هذا المقال . أما الآن فتشير إلى أن الخط من شأن قوى التجانس العديدة هذه (والخوف منها) يمكن أن تستغله الدول القومية مع أقلياتها عن طريق إضفاء السمة السلعية العالمية (أو الرأسمالية أو أي عنوان خارجي آخر من هذا النوع) باعتباره أكثر واقعيةً من خطر استراتيجيات الهيمنة التي تتبعها .

إن الاقتصاد العالمي الجديد نظام يقسم بالتفكك والتداخل والتعقيد ولم يعد يمكن فهمه بلغة نماذج المركز والهامش القائمة (حتى تلك التي تعلل المراكز والهوا من المركبة)، ولا هي عرضة لنماذج مبسطة للدفع والجذب (بلغة نظرية الهجرة) أو الفائض والعجز (كما في النماذج التقليدية لميزان التبادل التجاري) أو المستهلك والمنتج (كما في معظم النظريات الماركسية الحديثة عن النمو). وحتى أشد نظريات النمو العالمي تعقيداً ومرونة والتي نسبت من التراث الماركسي (Amin, 1980; Mandel, 1978; Wallerstein, 1974; Wolf, 1982) تعد منفلقة ولم تتوافق مع ما أطلق عليه لاش وأوري (Lash and Urry, 1987) مؤخراً اسم "الرأسمالية غير المنظمة". وتعقيد الاقتصاد العالمي الحالى له صلة ببعض صور الانفصال الجوهري بين الاقتصاد والثقافة والسياسة بدأنا لتونا في تنظيرها^(١) .

ونرى من جانبنا أن من الأطر الأولية لاستكشاف صور الانفصال هذه أن ننظر إلى العلاقة بين خمسة أبعاد للتدايق الثقافى العالمى يمكن تسميتها كما يلى :
(أ) النطاقات العرقية (ب) النطاقات الإعلامية (ج) النطاقات التقنية (د) النطاقات المالية (هـ) النطاقات الإيديولوجية.^(٢) . ونستعين هنا بمصطلحات تنتهي باللاحقة -scape (نطاق) للإشارة أولاً إلى أن هذه ليست علاقات موضوعية لها شكل واحد من كل زاوية ينظر إليها منها ، بل هي تراكيب منظورية نسبية تتحدد حسب الوضع التاريخي واللغوي والسياسي لمختلف أنواع العناصر الفاعلة كالدول القومية والشركات المتعددة الجنسيات وجماعات الشتات والتجمعات والحركات القومية الفرعية (سواء الدينية أو السياسية أو الاقتصادية) والجماعات الشديدة التقارب كالقرى والأحياء والأسر . والعنصر الفاعل الفرد هو آخر نقطة في هذه المجموعة المنظورية من الصور ، لأن هذه الصور تبحر فيها عناصر تطأ عليها تكوينات أكبر وفي الوقت نفسه تقوم هي نفسها بتكوين تكوينات أكبر بإحساسها الذاتي بما تقدمه هذه الصور . وهكذا فإن هذه الصور هي كتل البناء لما نسميه "عوالم تخيلية" ، أي عوالم مركبة تكونها الأخيالة ذات الحالة التاريخية لأشخاص وجماعات منتشرين حول العالم (Appadurai, 1989) .

ومن الحقائق المهمة في العالم الذي نعيش فيه اليوم أن العديد من الأشخاص يعيشون في "عالم تخيلية وليس في جماعات تخيلية فقط، وبالتالي فهم قادرون على منازلة "العالم التخيالية" للعقل الرسمي والعلقانية الاستثمارية المحيطة بهم بل القضاء عليها في بعض الحالات. كما تسمح لنا اللاحقة-scape- بالإشارة إلى الأشكال السائلة وغير المنتظمة لهذه الصور، وهي أشكال تميز رأس المال الدولي كما تميز أشكال الأزياء الدولية .

ونقصد " بالنطاقات العرقية" صورة الأشخاص الذين يشكلون العالم المتغير الذي نحيا فيه، فالسائحون والمهاجرون واللاجئون والمتفيون والعمال المغتربون وغيرهم من الفئات والأشخاص المتنقلين يمثلون إحدى السمات الأصلية للعالم ويؤثرون على سياسة الدول وعلى السياسة بين الدول بدرجة غير مسبوقة. وليس معنى هذا أنه ليست هناك جماعات وشبكات مستقرة نسبياً في أي مكان سواء على أساس القرابة أو الصداقة أو العمل أو الاستجمام أو المولد أو الإقامة أو غير ذلك من أشكال الانتقام. بل معناه أن سدى هذه الأشكال من الاستقرار تنبع في كل مكان مع لحمة الحراك الإنساني حيث يتعامل الأشخاص والفئات مع واقع الاضطرار للتنقل ونزوة الرغبة في التنقل. والواقع والنزوة كلاماً يعملان الآن على نطاق واسع، حيث لا يكتفى الناس في الهند بالتفكير في التنقل إلى بونا أو مدراس، بل في التحرك إلى دبي وهيوستن، كما ينتقل اللاجئون من سريلانكا إلى جنوب الهند أو كندا وكما يطرد الهنود إلى لندن وفيلاطفيا. وكما ينقل رأس المال الدولي احتياجاته، وكما يخلق الانتاج والتكنولوجيا احتياجات مختلفة، وكما تغير النول القومية سياساتها تجاه اللاجئين، فإن هذه الفئات المتنقلة لا تستطيع أن تترك خيالها خاماً لمدة طويلة، حتى إن أرادت ذلك .

ونقصد " بالنطاقات التقنية" الصورة العالمية للتكنولوجيا، وهي أيضاً سائلة يوماً، وأن التكنولوجيا الراقية والدنيا والآلية والمعلوماتية على السواء تتحرك حالياً بسرعات عالية عبر أنواع شتى من الحبود كانت مغلقة فيما مضى. وهناك العديد من النول تعد الآن جنور المشروع المتعدد الجنسيات؛ فمصنوع صلب ضخم في ليبيا قد يكون للهند والصين وروسيا واليابان مصالح فيها ويمد بالعديد من العناصر المختلفة التي تكون الأشكال التقنية الجديدة. والتوزيع العشوائي للتقنيات وخصائص هذه النطاقات التقنية لا تعودها اقتصاديات التحكم السياسي أو عقلانية السوق، بل اقتصاديات علاقات معقدة بين تدفقات المال والإمكانات السياسية ووفرة العمالة المدرية وغير المدرية على السواء. وهكذا ففي حين تصدر الهند السقاة والسائلين لدبى والشارقة، فهي أيضاً تصدر مبرمجى الحواسيب الآلية إلى الولايات المتحدة (تم إعارتهم لفتره وجيدة إلى البنك الدولى أو شركة تاتا) ثم تقوم وزارة الخارجية الأمريكية بغسلهم ليتحولوا إلى

"أجانب أثرياء" يعدون بدورهم هدفاً لإغراءات لاستثمار أموالهم وخبرتهم في مشروعات فدرالية أو تابعة للولايات في الهند . ولا يزال من الممكن وصف الاقتصاد العالمي بلغة "المؤشرات" التقليدية (كما يفعل البنك الدولي) و دراسته بلغة المقارنات التقليدية (كما في مشروع لينك بجامعة بنسلفانيا) ، إلا أن النطاقات التقنية المعقدة (والنطاقات العرقية المتغيرة) التي تقوم عليها هذه "المؤشرات" و"المقارنات" بعيدة عن متناول "سيد العلوم الاجتماعية" أكثر من أي وقت مضى . وكيف يتمنى للمرء أن يعقد مقارنات هادفة بين الأجر والمرتبات في اليابان والولايات المتحدة ، أو بين أسعار العقارات في طوكيو ونيويورك دون أن يأخذ في اعتباره التدفقات المالية والاستثمارية المعقدة الشديدة التعقيد التي تربط بين الاقتصاديين بشبكة عالمية من حساب العملات وتحويلات رأس المال ؟

وهكذا فالاجدى أن نتحدث كذلك عن "النطاقات المالية" ، لأن تحويل رأس المال العالمي يعد حالياً صورة أكثر غموضاً وأسرع وأصعب من أن تُفهم بدرجة أكبر من أي وقت مضي، حيث تقوم أسواق العملات والبورصات القومية والمضاربات السلعية بتحريك أموال هائلة من خلال الأبواب الwareة القومية بسرعة البرق ويتناقض مطلقة تترتب على الاختلافات الضئيلة في كسور النسبة المئوية والوحدات الزمنية. إلا أن النقطة الخطيرة هي أن العلاقة العالمية بين النطاقات العرقية والنطاقات التقنية والنطاقات المالية هي علاقة شديدة الانفصالية ولا سبيل للتبعية بها، لأن كلّاً من هذه النطاقات خاضع لقيود وواقع خاصة به (بعضها سياسي وبعضها الآخر معلوماتي وبعضها الثالث تقني بيئي) ولأن كلّاً منها في الوقت نفسه يتصرف كقيد على الحركة في الآخر. وهكذا فإن أي نموذج أولى للاقتصاد السياسي العالمي لابد أن يأخذ في الحسبان العلاقة المتغيرة بين زوايا رؤية التنقل الإنساني والتدفق التقنى والتحولات المالية والتي يمكن أن توقف بين العلاقات الشديدة التباعد .

ويقوم على هذه العلاقات المتبااعدة (التي لا تشكل "بنية تحتية" آلية عالمية بسيطة في أي الأحوال) ما أسميناه "النطاقات الإعلامية" و"النطاقات الإيديولوجية" ، ولو أن الأخيرتين صورتان بينهما ارتباط وثيق. فتشير "النطاقات الإعلامية" إلى توزيع القدرات الإلكترونية على إنتاج المعلومات وبثها (الصحف والمجلات والمحطات التلفزيونية واستديوهات الإنتاج السينمائي وغيرها) وهو ما يتوفّر حالياً للعديد من المصالح الخاصة وال العامة في أنحاء العالم؛ وتشير أيضاً إلى صور العالم التي رسمتها وسائل الإعلام، وهي صور تحتوى على العديد من التغيرات المعقدة حسب صيغتها (وثائقية أو للتسليمة) وصنعتها (الإلكترونية أو قبل إلكترونية) وجمهورها (محلى أو قومي

أو عبر قومي) ومصالح من يمتلكونها ويتحكمون فيها. وأهم ما في هذه النطاقات الإعلامية هو أنها ت تعرض (خاصة في أشكالها التلفزيونية والسينمائية والصوتية) مخزوناً ضخماً ومعقداً من الصور والبيانات و "النطاقات العرقية" لجمهورها في أرجاء العالم يمترزج فيه عالم السلع بعالم " الأخبار " والسياسة امترزاً شديداً . معنى هذا أن قطاعات عريضة من جمهور المتلقين في أرجاء العالم يعايشون وسائل الإعلام نفسها كمخزون معقد ومتداخل من المطبوعات والشاشات الإلكترونية والأشرطة السينمائية واللوحات الإعلانية . والخطوط الفاصلة بين المشهدين " الواقع " والخيالي اللذين يشاهدونهما مشوشة بحيث إنه كلما زاد بعد هؤلاء المتلقين عن التجارب المباشرة للحياة الحضرية زادت احتمالات بنائهم " العوالم تخيلية " تمثل أشياء خيالية وجمالية مبهرة خاصة إذا قومت بمعايير منظور آخر و " عالم تخيلي " آخر .

"النطاقات الإعلامية" سواء أنتجتها مصالح خاصة أو مصالح دولة تتخذ من الصورة محوراً لها، وهي روايات تقوم على سرد شرائط من الواقع، وما تقدمه لن يتلقونها هو سلسلة من العناصر (شخصيات وحبكات وأشكال نصية) يمكن تكوين حيوانات خيالية من نصوصها، سواء أكانت حياتهم هم أو حياة غيرهم منمن يعيشون في أماكن أخرى . وقد تتفك هذه النصوص إلى مجموعة معقدة من مجازات يعيش الناس بها (Lakoff and Johnson, 1980) حيث تساعد على تكوين سرديةات عن " الآخر " وسرديات عن أنماط حياة وخيانات يمكن أن تتحول إلى نواة للرغبة في الاكتساب والحركة .

"النطاقات الإيديولوجية" هي أيضاً سلسلة من الصور ، ولكنها سياسية مباشرة في الغالب وتتصبلي بآيديولوجيات الدول والإيديولوجيات المضادة لحركات موجهة إلى الاستيلاء على سلطة الدولة أو قطعة منها . وتنتألف هذه "النطاقات الإيديولوجية" من عناصر من رؤية العالم التقويرية التي تتكون من سلسلة من الأفكار والمصطلحات والصور " كالحرية " و " الخدمات الاجتماعية " و " الحقوق " و " الاستقلال " و " التجسيد " والمصطلح الأكبر " الديمقراطية " . وكان السرد الأول للتنوير (ومتغيراته العديدة في إنجلترا وفرنسا والولايات المتحدة) قد تكون بمنطق داخلي محدد وكان يفترض علاقة محددة بين القراءة والتجسيد وال المجال العام (الالاطلاع على ديناميات هذه العملية في التاريخ المبكر للولايات المتحدة انظر 1990, Warner). إلا أن شتاتها في أرجاء العالم ، خاصة منذ القرن التاسع عشر ، أدى إلى ضعف تمسكها الداخلي الذي كان يجمع بين هذه المصطلحات والصور في سرد أولي أمريكي سائد ، وقد بدأ منها كياناً مفككاً من السياسات قامت فيه الدول القومية المختلفة باعتبارها جزءاً من

تطورها بتنظيم ثقافاتها السياسية حول "كلمات أساسية مختلفة" (Williams, 1976).

ونتيجة لشبات هذه الكلمات الأساسية، فإن السردية السياسية التي تحكم التواصل بين النخب وأتباعهم في مختلف بقاع العالم تشتمل على مشكلات ذات طبيعة دلالية وعملية في أن: دلالية من حيث إن الألفاظ (ومقابلاً لها المعجمي) تتطلب ترجمة دقيقة من سياق إلى آخر في تحركاتها العالمية؛ وعملية من حيث إن استخدام هذه الألفاظ من جانب العناصر الفاعلة السياسية وجمهورها قد يخضع لمجموعات شديدة التباين من الثوابت النصية التي تساعد على ترجمتها إلى سياسة عامة. وهذه الثوابت ليست مجرد أمور تتعلق بطبيعة المنطق السياسي (أى ماذا تقصد القيادة الصينية الطاغية في السن حين تشير إلى مخاطر حادثة السن؟ وما تقصده القيادة الكورية الجنوبية حين تتحدث عن "النظام" باعتباره مفتاح النمو الصناعي الديمقراطي؟).

وهذه الثوابت تشتمل أيضاً تساوياً أو أقل عن مجموعات الأجناس الاتصالية ذات القيمة (كالصحف في مقابل السينما مثلاً) وأى أنواع ثوابت الأجناس العملية يحكم القراءات الجماعية ل مختلف أنواع النص. ففى حين يعجب جمهور المتلقين الهنود بالطنطنة فى خطاب سياسى يتضمن بعض الكلمات والعبارات الباقية من السينما الهندية، قد يستجيب جمهور المتلقين الكوريين للصياغات الدقيقة للمنطق البوذى أو الكتفوشى المحدث فى وثيقة سياسية. وقد تتبادر علاقه القراءة بالسماع والمشاهدة بطرق مهمة تحدد مورفولوجيا هذه "النطاقات الإيديولوجية" المختلفة حيث تتشكل فى سياقات قومية وعبر قومية متباينة. وهذا الحس المتزامن المتغير عالمياً غير ملحوظ ولكنه يتطلب تحليلاً سريعاً. من ثم فقد أصبحت "الديمقراطية" مصطلحاً أساسياً له أصداء قوية من هايتي وبولندا إلى الاتحاد السوفياتي والصين، إلا أنه يقع فى بؤرة العديد من النطاقات الإيديولوجية (التي تتكون من صور عملية متميزة "للترجمات" التقريبية للمصطلحات المحورية الأخرى من مفردات التدوير) وهو ما يخلق تنويعات اصطلاحية جديدة مع سعى الدول (والفنانين الذين تسعى للسيطرة عليها) إلى تهدئة سكان نطاقاتهم العرقية فى حالة حراك ونطاقاتهم الإعلامية قد تخلق مشكلات حقيقية للنطاقات الإيديولوجية التى تقدم لها. وتزداد سيولة النطاقات الإيديولوجية تعقيداً بتزايد حالات شبات المتلقين (الاختيارى والإجبارى على سواء) الذين يدخلون تيارات من المعانى الجديدة فى مسار الديمقراطية فى مختلف بقاع العالم.

هذا النقاش الاصطلاحي الممتد للمصطلحات الخمسة التى استحدثناها يضع الأساس لصياغة تجريبية للظروف التى تحدث فيها التدفقات العالمية الراهنة، فهى تحدث فى الفوائل المتامية بين النطاقات العرقية والنطاقات التقنية والنطاقات المالية

والنطاقات الإعلامية والنطاقات الإيديولوجية. وهذه الصياغة التي تمثل قلب نموذجنا الخاص بالتدفق الثقافي العالمي في حاجة إلى شيء من التفسير . أولاً ، فالناس والأالية والمثال والصور والأفكار تتبع حالياً مسارات لا متماثلة الشكل؛ فقد عرفت كل عهود التاريخ الإنساني فواصل بين تدفقات هذه الأشياء، إلا أن سرعة كل من هذه التدفقات ومداه وحجمه قد تعاظم في الوقت الحاضر لدرجة أن أصبحت الفواصل محورية بالنسبة لسياسة الثقافة العالمية. وقد اشتهر اليابانيون بترحيبهم بالأفكار الجديدة وبميولهم لتصدير (كل) السلع واستيراد (بعض) السلع، إلا أنهما يشتهران بأنهما منغلقون فيما يتعلق بالهجرة كالسويسريين والسويديين وال سعوديين . ومع ذلك فالسويسريين وال سعوديين يتقبلون السكان من العمالة المغتربة، مما يؤدى إلى نشأة صور من الشتات للأتراك والإيطاليين وغيرهم من الفئات من سكان المتوسط . ويحافظ بعض هؤلاء العمال المغتربين على الاتصال المستمر بأوطانهم كالأتراك، في حين يبدي مهاجرو جنوب آسيا رغبتهم في الإقامة في أوطانهم الجديدة مما يؤدى من جديد إلى إثارة مشكلة التكاثر في سياق متجرد من طابعه الإقليمي .

بعد نزع الطابع الإقليمي عامة إحدى القوى المركزية للعالم الحديث، فهو يدخل عملاً في شرائح الطبقة الدنيا ومساحات المجتمعات الثرية نسبياً، في حين أنه يؤدى في بعض الحالات إلى أحاسيس مبالغ فيها كالنقد أو الارتباط بالسياسة في الوطن الأم. وتزعم الطابع الإقليمي سواء للهندوس أو السيخ أو الفلسطينيين أو الأوكرانيين يقع الآن في قلب عدد من الحركات الأصولية العالمية . وفي حالة الهندوسية مثلاً (Appadurai and Breckenridge, forthcoming) من الواضح أن حركة الهندو في الخارج تستغل لمصالح عديدة سواء داخل الهند أو خارجها لإيجاد شبكة معقدة من الأموال والانتمامات الدينية أصبحت مشكلات التكاثر الثقافي بالنسبة للهندوس فيها ترتبط بسياسة الأصولية الهندوسية في الداخل .

وفي الوقت نفسه فإن نزع الطابع الإقليمي يخلق أسوأً جديداً لشركات الإنتاج السينمائي والفرق الفنية والوكالات السياحية التي تعيش على حاجة السكان الذين نزع عنهم الطابع الإقليمي للاتصال بأوطانهم . ومن الطبيعي أن هذه الأوطان المستحدثة التي تشكل النطاقات الإعلامية للفئات التي نزع عنها الطابع الإقليمي قد تصبح خيالية ومن جانب واحد بما يكفي لتوفير المادة الضرورية للنطاقات الإيديولوجية الجديدة التي يمكن أن تثير النزاعات العرقية فيها . وتعد إقامة "خالستان" ، الوطن المستحدث للسكان السيخ الذين نزع عنهم الطابع الإقليمي في إنجلترا وكندا والولايات المتحدة، مثلاً للاحتمالات الدامية في مثل هذه النطاقات الإعلامية حيث تتفاعل مع "النزاعات الاستعمارية الداخلية" (Hechter, 1974) للدولة القومية . وتعد الضفة الغربية

وناميبيا وإريتريا مسارات أخرى لتشريع التفاوض الدامي بين الدول القومية القائمة و مختلف التكتلات المنزوعة الطابع الإقليمي .

وقد تنطبق فكرة نزع الطابع الإقليمي أيضًا على المال والتمويل حيث يبحث المديرون الماليون عن أفضل الأسواق لاستثمارتهم في استقلال عن الحدود القومية. وحركة الأموال هي أساس الأنواع الجديدة من النزاع، فينزعج أهالي لوس أنجلوس من شراء اليابانيين لمدينتهم، ويصاب أهالي بومباي بالقلق من أثرياء العرب من دول الخليج الذين رفعوا أسعار المانجو في بومباي وغيروا صورة الفنادق والمطاعم وسائر الخدمات في عيون السكان المحليين كما فعلوا ولايزالون في لندن. إلا أن معظم المقيمين في بومباي لهم آراء متضاربة فيما يتعلق بالتواجد العربي في المدينة، فالوجه الآخر للتواجد هو غياب أصدقائهم وأقربائهم الذين يحققون مكاسب مالية ضخمة في الشرق الأوسط ويعودون بالأموال والسلع الفاخرة إلى بومباي وسائر مدن الهند. وهذه السلع تغير أنواع المستهلكين في هذه المدن وينتهي الأمر بتهريبها جواً وعن طريق الموانئ البحرية وتتابع في الأسواق الموازية بشوارع بومباي. وفي هذه الأسواق الموازية يمكن لبعض أفراد الطبقات المتوسطة والبروليتاريا الهمashية في بومباي شراء بعض هذه السلع بما تتراوح بين صناديق من سجاد الماربلورو وكريم حلقة أولد سپايس وشرائط ماسونا. كما أن المسالك الموازية التي تدعمها الأنشطة الخفية للبحارة والدبلوماسيين ومضيق الطيران من يدخلون البلاد ويخرجون منها بصورة منتظمة تبقى على ازدحام أسواق بومباي ومدراس وكلتا بالسلع القادمة من الغرب ومن الشرق الأوسط وهونج كونج وسنغافورة .

هذه الأرض الخصبة لنزع الطابع الإقليمي التي يدخل المال والسلع والأشخاص طرقًا فيها في مطاردة لا تتوقف حول العالم هي التي تعثر فيها النطاقات الإعلامية والنطاقات الإيديولوجية على نظيراتها المفتلة والمهشمة. فالآفكار والصور التي تنتجها وسائل الإعلام المكثف ما هي إلا دلائل جزئية توجه السلع والتجارب التي يحييها السكان الذين نزع عنهم الطابع الإقليمي إلى بعضهم البعض. ففي فيلم كباريه الهند المتميز ليرا ناير، نشاهد حلقات مركبة من نزع الطابع الإقليمي المهزيم حيث تتوارد الفتيات اللائي يفتقرن للقدرة على العيش في مدينة بومباي الكبرى سعيًا للثروة حيث يعلن راقصات وعاهرات بملاهي بومباي ويسلون الرجال برقصات مستقاة من الأفلام الهندية. وهذه المشاهد تدعمنا بعض الآفكار عن النساء الأجنبية وـ“انحلالهن” وفي الوقت نفسه تقدم مبررات لهؤلاء الفتيات لامتهانهن هذه الأعمال المشينة. وبعض هؤلاء الفتيات يأتين من كيرالا التي ازدهرت فيها على الليل وصناعة الأفلام الإباحية في استجابة للثروات والأذواق التي عاد بها أهالي كيرالا من الشرق الأوسط حيث ساعدت

حياتهم في الشتات بعيداً عن النساء على تشويه مفهومهم عما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين الرجل والمرأة. ويمكن إعادة عرض هذه المأسى الناجمة عن التشتت في تحليل مفصل لهذه العلاقات بين رحلات السياحة الجنسية اليابانية والألمانية إلى تايلاند ومسائى تجارة الرقيق الأبيض في بانكوك، وفي حلقات مماثلة أخرى تربط بين الصور التخيالية عن الآخر وإغراءات السفر واقتصاديات التجارة العالمية التي تغلب على سياسة العلاقة بين الجنسين في العديد من بقاع آسيا والعالم ككل.

وهناك المزيد والمزيد مما يمكن قوله عن سياسة نزع الطابع الإقليمي الثقافي وسسیولوجيا الإزاحة التي تعبّر عنها، إلا أنه من الأجدى في هذا المقام أن نتحدث عن دور الدولة القومية في الاقتصاد العالمي المقسم لثقافة اليوم. فالعلاقة بين الدول والأمم هي علاقة تصادمية في كل مكان. ويمكن القول إن الأمة والدولة في مجتمعات عديدة قد أصبحت كل منها إلى مشروعات للأخرى. أى أن الأمم (أو بالأحرى الفئات التي لديها أفكار عن الأهمية) تسعى للسيطرة على الدول وسلطة الدولة، في حين أن الدول في Baruah, 1986; وقت نفسه للسيطرة على الأفكار الخاصة بالأهمية واحتقارها (Chatterjee, 1986; Nandy, 1989). وتعد الحركات الانفصالية عبر القومية عامة بما فيها تلك التي أدرجت العنف في مناهجها مثلاً للأمم التي تسعى إلى إقامة دول ومنهم السيخ والتاميل والسريلانكيين والباسك والمورو وسكان كيبك، وتمثل كل طائفة منها جماعات تخيلية تسعى إلى إقامة دولة لها أو تقطع أجزاء من الدول القائمة. والدول من ناحية أخرى تسعى في كل مكان إلى احتكار الموارد المعنوية للجماعة، إما بادعاء التطابق بين الأمة والدولة أو تمثيل كل الطوائف فيها في سياسات تراثية متعددة وموحدة في العالم كله (Handler, 1988; Herzfeld, 1982; McQueen, 1988).

وهنا تستغل النطاقات الإعلامية القومية والدولية من جانب الدول القومية لتهيئة الانفصاليين أو الانقساميين المترقبين بكل ما لديهم من أفكار عن الاختلاف. وتقوم الدول القومية المعاصرة بذلك عن طريق ممارسة التحكم التصنيفي في الاختلاف، وبإيجاد أنواع شتى من المشاهد الدولية لتجنّب الاختلاف، وبإغراء الطوائف الصغيرة بمتعة استعراض الذات على مسرح عالمي ما. ومن السمات الجديدة المهمة للسياسة الثقافية العالمية المرتبطة بالعلاقات الانفصالية بين مختلف الصور التي سبق تناولها أن الصلة التي تربط بين الدولة والأمة أقرب إلى الأزمة منها إلى مؤشر على الانفصال. وهذه العلاقة الانفصالية بين الأمة والدولة لها مستوى؛ فمعناها على مستوى أية دولة قومية أن هناك معركة خيال تسعى فيها كل من الدولة والأمة لاتهام الأخرى. وهذه هي الأرض التي تنمو فيها النزعات الانفصالية الدامية التي ظهرت فجأة والهويات الصغيرة التي تحولت إلى مشروعات سياسية داخل الدولة القومية. وعلى مستوى آخر،

تشابك هذه العلاقة الانفصالية مع حالات الانفصال العالمية التي ناقشها في هذا المقال؛ فالأفكار الخاصة بالأمية في ازدياد مستمر وتعبر حدود الدول القائمة بانتظام، وهو ما يعود في بعض الحالات إلى أن الهويات السابقة تمددت عبر مساحات قومية واسعة كما في حالة الأكراد، أو لأن العروق الخاملة لشتات عبر قومي قد نشطت لتشعل السياسة الصغرى لدولة قومية ما كما في حالة التاميل في سريلانكا .

في مناقشة السياسة الثقافية التي تفسد الصلة التي تربط الأمة بالدولة، من الأهمية بمكان ألا ننسى ركونها إلى التقليبات التي تميز "رأس المال غير المنظم" حالياً (Lash and Urry, 1987; Kothari, 1989) . والتباعد الشديد الحالى بين العمالة والتمويل والتكنولوجيا هو السبب فى أن نزعات التصعيد التى تشكل أساس الحركات الأهمية (الكبرى كـالإسلام العالمي، والصغرى كحركة الجورخا الساعية لإقامة دولة فى شمال شرق الهند) تتداعى أمام الحساسية التى تميز العلاقات بين الدول. فتضطر الدول للبقاء "مفتوحة" أمام قوى الإعلام والتكنولوجيا والسياحة التي تغذى النزعة الاستهلاكية في العالم كله وزادت من اللهفة على السلع والمشاهد الجديدة حتى في العالم غير الغربي. ومن ناحية أخرى قد تتورط هذه اللهفة في نطاقات عرقية ونطاقات إعلامية وفي النهاية في نطاقات إيديولوجية جديدة "كالديمقراطية" في الصين، وهو ما لا تتهاون معه الدولة باعتباره يشكل تهديداً لتحكمها في أفكار الأمية والشعبية". والدول في العالم كله تحت الحصار، خاصة حين يحتمم السباق على النطاقات الإيديولوجية للديمقراطية وحين تكون هناك صور راديكالية من الانفصال بين النطاقات الإيديولوجية والنطاقات التقنية (كما في حالة الدول الصغرى التي تفتقر إلى تقنيات الإنتاج والمعلومات المعاصرة)؛ أو بين النطاقات الإيديولوجية والنطاقات المالية (كما هو الحال في دول كال מקسيك أو البرازيل حيث يؤثر الإقراض الدولي على السياسة القومية إلى حد بعيد)؛ أو بين النطاقات الإيديولوجية والنطاقات العرقية (كما هو الحال في بيروت حيث تتصادم الانتتماءات الشتاتية والمحلية وعبر المحلية)؛ أو بين النطاقات الإيديولوجية والنطاقات الإعلامية (كما هو الحال في العديد من دول الشرق الأوسط وأسيا) حيث تسود أنماط الحياة التي يعرضها التلفزيون والسينما القوميين والدوليين تماماً ويضعف منطق السياسة القومية؛ ففى حالة الهند، نشأت خراقة البطل الخارج على القانون لنقل هذا الصراع العارى بين الولاء للعرق وواقع السياسة الهندية . (Vachani, 1989)

و تعد حركة فنون القتال عبر القومية في آسيا بصفة خاصة وكما صورتها السينما في هوليود وهونج كونج (Zarilli, forthcoming) إضاحاً قوياً لقيام مواريث فنون القتال القديمة التي أعيد صوغها لإشباع خيال الشباب المعاصر (الهامشى فى

بعض الحالات) بخلق ثقافات جديدة خاصة بالذكورة والعنف والتى تغدى بدورها العنف المتزايد فى السياسة القومية والدولية. والعنف بدوره هو الحافز الذى يساعد على زيادة حجم تجارة السلاح غير الأخلاقية التى اخترقت العالم بأسره. فانتشار أكـ٤٧ ورشاشات عوزى فى السينما وفي أيدي رجال أمن الشركات والدول وفي الإرهاب والشرطة والنشاط العسكرى يذكرنا بأن أنماط التوحد التقنى غالباً ما تخفي مجموعة معقدة من العلاقات التى تربط بين صور العنف والتطلع إلى إقامة جماعة خاصة فى "عالم تخيلي".

ونعود إلى "النطاقات العرقية" التى بدأنا بها فنجد أن التناقض الظاهري المحورى للسياسة العرقية فى عالم اليوم هو أن الأصول الأولى (سواء لغة أو لون الجلد أو الحى أو القربى) قد تغولت؛ أى أن المشاعر التى تكمن قوتها فى قدرتها على تحويل الألفة إلى شعور سياسى ومحلي إلى أرضية للهوية قد انتشرت فى بقاع شاسعة وبصورة عشوائية مع تحرك الجماعات، إلا أنها تظل مرتبطة ببعضها البعض من خلال الإمكانيات الإعلامية المعقّدة. وليس معنى هذا إنكار أن هذا الأصول الأولى من نواتج المواريث المستحدثة (Hobsbawm and Ranger, 1983) أو انتماءات الماضي، بل التأكيد على أن النزعة العرقية التى كانت كالجني المحبوس فى زجاجة المحلية (مهما كان حجمها) تحولت اليوم إلى قوة عالمية تتسلل عبر التصدعات بين الدول والحدود وذلك بسبب التفاعل المفلك وغير المستقر بين التجارة والإعلام والسياسات القومية ورغبات المستهلكين .

والعلاقة بين المستويين الثقافى والاقتصادى لهذه المجموعة الجديدة من صور التباعد العالمية ليست مجرد طريق ذى اتجاه واحد تتحدد أو تتحصر فيه مصطلحات السياسة الثقافية العالمية حسب تقلبات التدفقات الدولية للتكنولوجيا والعمالة والتمويل دون الحاجة إلا لتعديل طفيف للنماذج марكسية المحدثة للنمو غير المتكافىء وتأسيس الدولة. وهناك تغيير أعمق ناجم عن التباعد بين كل الصور التى تناولناها، ويكون بتفاعلها الدائم السيولة وغير المؤكد الذى يهم العلاقة بين الإنتاج والاستهلاك فى الاقتصاد资料上 الراهن. ونبداً برؤية ماركس الشهيرة عن تقدير السلعة ونفترض أن هذا التقديس قد أخلى مكانه فى العالم على اتساعه (باعتباره اليوم نسقاً واحداً متفاعلاً ضخماً يتتألف من عدة أسواق فرعية معقدة) لسلسلة المعاوضين اللذين نطلق على أولئما تقدير الإنتاج والآخر تقدير المستهلك .

ونقصد بتقدير الإنتاج وهو خلقته موقع الإنتاج عبر القومية المعاصرة ويخفى رأس المال عبر المحلي وتدفقات الأرباح عبر القومية والإدارة العالمية والعمال

(المشاركين في أنواع مختلفة من عمليات إنتاج ذات تقنية ية) في التحكم المحلي والإنتاجية القومية والسيطرة الإقليمية. وتحول أنواع مختلفة من مناطق التجارة الحرة إلى نماذج للإنتاج خاصة للسلع ذات التقنية الراقية، تحول الإنتاج نفسه إلى صنم لا يخفى العلاقات الاجتماعية، بل علاقات الإنتاج عبر القومية. وتحول المحلية (بمعنى المصنع المحلي أو موقع الإنتاج وبالمعنى الأوسع للدولة القومية) إلى صنم يخفى القوى المنتشرة عالمياً والتي تقود عملية الإنتاج، وهو ما يفرز اغتراباً (بمفهوم ماركس) مضاعفاً، لأن معناه الاجتماعي قد تضاعف حالياً بدينامية مكانية معقدة تزداد عالمية .

أما تقديس المستهلك فنقصد به الإشارة إلى أن المستهلك قد تحول من خلال التدفقات السلعية (والنطاقات الإعلامية وخاصة التدفق الإعلاني الذي يصاحبها) إلى علامة سواه بالمعنى الذي يقصد به بودريار بالصورة الزائفة التي تقترب فقط من شكل عامل اجتماعي حقيقي؛ وبمعنى قناع المقدوم الحقيقي للقوة، وهو ليس المستهلك، بل المنتج والقوى الجديدة التي تشكل الإنتاج. والإعلانات العالمية هي التقنية الأساسية للانتشار العالمي للأفكار الخلاقة والمنتقاة ثقافياً بعناية عن قوة المستهلك. وتعد صور القوة هذه تحريفات لعالم من التجارة يتسم بدرجة من الرقة تجعل المستهلك لا يكاد يصدق أنه عنصر فاعل فيه، في حين أنه لا يزيد في أحسن الفروض عن منتقٍ فيه .

وعولمة الثقافة تختلف عن توحيدتها، إلا أن العولمة تشمل الاستعانت بعدد من أدوات التوحيد (الأسلحة أو تقنيات الإعلان أو أشكال الهيمنة اللغوية أو الأزياء وما إلى ذلك) يتم استيعابها في اقتصادات سياسية وثقافية محلية مجرد إعادة لها موطنهما كحوارات متقاربة عن السيادة الوطنية والمشروعات الحرة والأصولية وغيرها مما تطبع الدولة فيه بوراً دقيقاً؛ افتتاح مفترط على التدفقات العالمية والدولة القومية تتهدها الثورة - العرض الصيني؛ وافتتاح محدود والدولة تخرج من المسرح الدولي كبورما وألبانيا وكوريما الشمالية. وقد أصبحت الدولة بصفة عامة هي الحكم في استعادة الاختلاف إلى الوطن (على شكل سلم وعلامات وشعارات وأساليب ... الخ). إلا أن استعادة التصميمات وسلع الاختلاف أو تصديرها يساعد على تصعيد سياسة التوحيد والتجانس "الداخلية" وهو ما يتبدى في شكل مناظرات حول التراث .

وهكذا فالسمة المحورية للثقافة العالمية اليوم هي سياسة الجهد المتبادل للتطابق والاختلاف لاتهام أحدهما للأخر، وبالتالي إظهار نجاحه في الاستيلاء على الفكرتين التوأم للتنوير، أي العالمي السائد والمحلى المرن. ويظهر هذا الاتهام التبادلى بوجهه القبيح في حركات التمرد وفي تدفقات اللاجيئين وفي التعذيب الذى تسانده الدولة وفي الإبادة العرقية (بدعم من الدولة أو ببنونه). والجانب المشرق منه هو اتساع آفاق الأمل والخيال عند الفرد في الانتشار العالمي للعلاج بالعقلاني وغيره من الأدوات ذات التقنية

المنخفضة وفي التأثير بقوة الرأى العام العالمى وفي عجز الدولة البولندية عن قمع طبقاتها العمالية وفي نمو العديد من التحالفات الدولية التقديمية. ويمكن مضاعفة الأمثلة على كلا النوعين. والنقطة الخطيرة هى أن كلا وجهى عملة العملية الثقافية العالمية اليوم من نواتج التنافس المتنوع والمتبادل بين التطابق والاختلاف على مسرح يتميز بانفصال جزئى بين مختلف أنواع التدفقات العالمية والصور غير المؤكدة التى نشأت فى هذا الانفصال ومن خلاله .

ملحوظة

نشرت نسخة مطولة من هذا المقال فى 1990 Spring 2 (2), *Public Culture* . وهذه النسخة المطولة تضع الصياغة الحالية فى سياق حركة ثقافية عالمية فى عهود تاريخية أسبق، وتستبطن بعضًا من نتائجها لدراسة الأشكال الثقافية بصورة أشمل .

هوامش

(١) ومن الاستثناءات الرئيسية في هذا الصدد فريديريك جيمسن (Fredrick Jameson, 1984) الذي كان مقاله عن العلاقة بين ما بعد الحداثة والرأسمالية المتأخرة من مصادر فكرة هذا المقال . على أية حال فالجدل بين جيمسن (1986) وأحمد (1987) على صفحات *Social Text* يدل على أن إيجاد سرد ماركسي عولى في المسائل الثقافية يعد أرضًا يصعب الخوض فيها بالفعل. وجهودنا في هذا السياق تتمثل في البدء في إعادة هيكلة السرد الماركسي (من خلال التأكيد على نقاط الافتراق والانفصال) وهو ما قد يستنكره العديد من الماركسيين . ولابد في إعادة الهيكلة هذه من تجنب مخاطر محو الاختلاف في العالم الثالث ومخاطر تجاهل المرجع الاجتماعي (وهو ما يميل إليه بعض المفكرين بعد الحداثيين الفرنسيين) ومخاطر الاحتفاظ بالسلطة السردية للتراث الماركسي لصالح المزيد من الاهتمام بالتفتت والشك والاختلاف العالمي .

(٢) تم تناول هذه الأفكار بصورة أكثر تفصيلاً في كتاب نعمل فيه حالياً وعنوانه المبدئي *Imploding Worlds: Imagination and Disjunction in the Global Cultural Economy* (عالم منفجرة من الداخل: الخيال والانفصال في الاقتصاد الثقافي العالمي) .

المصادر والمراجع

- Ahmad, A. (1987) 'Jameson's rhetoric of otherness and the "National Allegory"', *Social Text* 17: 3-25.
- Amin, S. (1980) *Class and Nation: Historically and in the Current Crisis*. New York and London: Monthly Review.
- Anderson, B. (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Appadurai, A. (1989) 'Global ethnoscapes: notes and queries for a transnational anthropology', in R. G. Fox (ed.), *Interventions: anthropology of the Present*.
- Appadurai, A. and Breckenridge, C. A. (forthcoming) *A Transnational Culture in the Making: The Indian Diaspora in the United States*. London: Berg.
- Barber, K. (1987) 'Popular arts in Africa', *African Studies Review* 30 (3).
- Baruah, S. (1986) 'Immigration, ethnic conflict and political turmoil, Assam 1979-1985', *Asian Survey* 26 (11).
- Chatterjee, P. (1986) *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. London: Zed Books.
- Feld, S. (1988) 'Notes on world beat', *Public Culture* 1 (1): 31-7.
- Gans, Eric (1985) *The End of Culture: Toward a Generative Anthropology*. Berkeley: University of California.
- Hamelink, C. (1983) *Cultural Autonomy in Global Communications*. New York: Longman.
- Handler, R. (1988) *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison: University of Wisconsin.
- Hannerz, U. (1987) 'The world in Creolization', *Africa* 57 (4): 546-59.
- Hannerz, U. (1989) 'Notes on the global ecumene', *Public Culture* 1 (2): 66-75.
- Hechter, M. (1974) *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966*. Berkeley: University of California.
- Herzfeld, M. (1982) *Ours Once More : Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*. Austin: University of Texas.
- Hobsbawm, E. and Ranger, T. (eds) (1983) *The Invention of Tradition*. New York: Columbia University Press.

- Ivy, M. (1988) 'Tradition and difference in the Japanese mass media', *Public Culture* 1 (1): 21-9.
- Iyer, P. (1988) *Video Night in Kathmandu*. New York: Knopf.
- Jameson, F. (1984) 'Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism', *New Left Review* 146 (July-August): 53-92.
- Jameson, F. (1986) 'Third World Literature in the era of multi-national capitalism', *Social Text* 15 (Fall): 65-88.
- Kothari, R. (1989) *State Against Democracy: In Search of Humane Governance*. New York: New Horizons.
- Lakoff G. and Johnson, M. (1980) *Metaphors We Live By*. Chicago and London: University of Chicago.
- Lash S. and Urry, J. (1987) *The End of Organized Capitalism*. Madison: University of Wisconsin.
- McQueen, H. (1988) 'The Australian Stamp: image, design and ideology', *Arena* 84 Spring: 78-96.
- Mandel, E. (1978) *Late Capitalism*. London: Verso.
- Mattelart, A. (1983) *Transnations and Third World: The Struggle for Culture*. South Hadley, MA: Bergin and Garvey.
- Nandy, A. (1989) 'The political culture of the Indian state', *Daedalus* 118(4): 1-26.
- Nicoll, F. (1989) 'My trip to Alice', *Criticism, Heresy and Interpretation (CHAI)*, 3: 21-32.
- Schiller, G. (1976) *Communication and Cultural Domination*. White Plains, NY: International Arts and Sciences.
- Vachani, L. (1989) 'Narrative, pleasure and ideology in the Hindi film: an analysis of the Outsider Formula', MA thesis, The Annenberg School of Communication, The University of Pennsylvania.
- Wallerstein, I. (1974) *The Modern World-System* (2 volumes). New York and London: Academic Press.
- Warner, M. (1990) *The Letters of the Republic: Publication and the Public Sphere*. Cambridge, MA: Harvard.
- Williams, R. (1976) *Keywords*. New York: Oxford.
- Wolf, E. (1982) *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California.

Yoshimoto, M. (1989) 'The postmodern and mass images in Japan', *Public Culture* 1(2): 8-25.

Zarilli, P. (Forthcoming) 'Repositioning the body: an Indian martial art and its pan-Asian publics' in C. A. Breckenridge, (ed.), *Producing the Postcolonial: Trajectories to Public Culture in India*.

أرجون أبادوراي يعمل بتدريس علم الإنسان ودراسات جنوب آسيا بجامعة بنسلفانيا. ومن مؤلفاته Worship and Conflict Under Colonial Rule (الدين والصراع تحت الحكم الاستعماري).

الواقع العالمي : العولمة والمحليّة

جوناثان فريدمان

مقدمة

زاد تعداد هنود أمريكا الشمالية من سبعمائة ألف إلى ١٠٤ مليون نسمة في الفترة من عام ١٩٧٠ إلى ١٩٨٠ بما يشمل نشأة عدد من القبائل الجديدة. وزادت الأموال في الشبكة العالمية من بورصات الأوراق المالية التي أصبحت تقف من جديد على حافة انهيار ١٩٩٠. والحكومات موجودة لمنع الكارثة عن طريق الاقتراض المكثف لحل مشكلة ما. وهناك تعبئة عرقية واسعة النطاق في العسكر الشرقي تهدد الواجهة المتناغمة للإمبراطورية بينما تطرح مشكلات جديدة أكثر تعقيداً. ونفس تصميمات قمبسان التي شيرت من أكابولكو أو مايوركا أو هاواي، نفس الساعات والحواسيب الآلية على اختلاف اسمائها، والتحول العاطفى لتجارة السياحة بحثاً عن الجنور حتى وإن كانت صوراً زائفـة ، والبحث الغربى عن تجربة الغيرية . والتفتت العرقى والثقافى والتوحيد الحداشى ليسا وجهتى نظر متعارضتين مما يحدث فى عالم اليوم، بل تياران من الواقع العالمى . والعالم المركزى الثنائى للهيمنة الشرقية والغربية فى حالة تفتت سياسياً وثقافياً ، ولكن يظل تجанс الرأسمالية سليمـاً ومنتظماً كعهده دائمـاً. والتفتت الثقافى والفكري للعالم يحيط بأية محاولة لإيجاد تفسير موحد للوضع الراهن. وقد عرض علينا كل شيء من ما بعد التصنيع ومن الرأسمالية المتأخرة وما بعد الحداثة (كتظاهرـة ثقافية خالصة تعبـر عن تطور المجتمع الرأسـمالي الغـربي) إلى عرض أكثر تقليدية عن انهيار الحضارة الغربية وزحف الترجـسية والاضـحـلال الأخـلاـقـى وما إلى ذلك. وهناك معركة شرسـة تدور رحـاماً منذ سـنـوـات بين المـتفـقـين حول الحـجـجـ المؤـيدـةـ والـحجـجـ المـعـارـضـةـ لما بعدـ الحـدـاثـةـ بيـنـماـ أـدـمـنـ منـظـرـوـ الإـمـبـرـياـلـيةـ الإـعـجـابـ بكلـ أنـوـاعـ الـحرـكـاتـ الـاجـتمـاعـيـةـ ، وـتحـولـ اـهـتمـامـاتـ النـخـبـ منـ قـضـاياـ التـطـورـ إلىـ قـضـاياـ حـقـوقـ الإنسـانـ والـديـمـقـراـطـيـةـ . وإذا كان مرـكـزـ فـرنـانـدـ بـروـيلـ يـواـصـلـ تـحلـيلـ الـمـوجـاتـ الطـوـلـيةـ ، فـهـنـاكـ اـهـتمـامـ متـزاـيدـ بالـحـضـارـاتـ الـقـدـيمـةـ وـنشـائـتهاـ وـسـقوـطـهاـ وبـالـثـقـافـةـ وـالـهـوـيـةـ . وـالـمارـسـةـ الـمـكـثـفـةـ لـلـهـوـيـةـ هـىـ سـمـةـ الـحـقـبـةـ الـراـهـنـةـ . وـالـمواـجهـةـ بـيـنـ سـلـمانـ رـشـدىـ

Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 7 (1990). 311-328.

والتشدد تبرز الطبيعة المقلبة لهذا التفاوض البائس للفردية ؛ واستهلاك الأدب الحادى أصبح فجأة فعلاً خطيراً . واللامركزية العالمية تعادل النهضة الثقافية . ويسير التحرر وحق تقرير المصير والتعمق وتزايد الصراعات الحدودية جنباً إلى جنب مع تزايد تعددية أجناس منتجات السوق العالمية . ويعد التفاعل بين السوق العالمية والهوية الثقافية وبين العمليتين المحلية والعالمية وبين الاستهلاك والاستراتيجيات الثقافية جزءاً من محاولة لاكتشاف المنطق الكامن وراء هذه الفوضى الواضحة .

التفاوض حول الفردية والرغبات الاستهلاكية

نهدف من هذه المناقشة إلى استكشاف الاستهلاك باعتباره جانباً من استراتيجيات ثقافية أوسع نطاقاً لتعريف الذات والحفاظ على الذات . واستخدامنا للفظ "ثقافي" يعد موازياً للفظ "تحديد" كما في البنية المحددة للرغبة حين يتم التعبير عنها في استراتيجية محددة للاستهلاك تحدد محيط فراغ هوية محددة - مجموع منتجات يوضع بترتيب يعبر عن ماهيتها . ولابد من الأخذ في الاعتبار أن الاستخدام المتبادل حاليًّا لمفهوم الثقافة في إشارة إلى الخرائط أو النماذج البيانية أو الرموز السميويطية يؤدى إلى نتائج تعارض كليًّا مع الأهداف التي نرمي إليها ، لأنها توحى بوجود واقع يشبه النص يقدم وصفة لتنظيم الحياة والفكر الاجتماعيين . في حين أن الخرائط والنماذج البيانية والرموز السميويطية كلها مستخلصات من النواتج الاجتماعية سواء أكانت موضوعات أزياء أو أنماط من الخطاب . وهي بذلك تعكس النواتج التي تستخلص منها ، ولكنها لا تستطيع أن تفرز هذه النواتج . ولا سبيل لفهم استراتيجيات الاستهلاك فهماً صحيحاً إلا بفهم الطريقة المحددة لتكون الرغبة . وسنفترض مؤقتاً أن الأخيرة هي جانب دينامي لنشأة الشخصية أو الفردية .

وهذا الرأى يوازي بناء بورديو لنماذج الصلة بين الطابع الاجتماعي الثقافي والتطبيق، بين «المبدأ التوليدى الثابت للارتجال المقن» (Bourdieu, 1977: 78) وبعض استراتيجيات الاستهلاك . ولكن إذا كان بورديو يعتمد عقلاً للتطبيق يتحول به في النهاية إلى تراكم رأس المال الثقافي، أي السلطة، فإننا نفترض أن هذا يعادل النزعة الاقتصادية ويهمل النشأة اللا عقلانية للرغبة. من ثم فالنموذج الفيليسكي "للتمييز" قد يحكي الكثير عن دور التباين الثقافي في تحديد الوضع الاجتماعي، وهي عملية يتميز بها طابع اجتماعي ثقافي محدد "طبقياً" في السوق الثقافية بارتباطه بمجموعة محددة من النواتج والأنشطة ، أو نمط حياة :

«تحدد كل حالة على حدة بسماتها الاتصالية في نسق الحالات الذي هو أيضاً نسق اختلافات وموافق متباعدة ، أي بكل ما تتميز به عن كل ما يختلف عنها وخاصة عن كل ما يتناقض معها ، أي أن الهوية الاجتماعية تحديد وتساكن في الاختلاف» (Bourdieu, 1979: 191)

إلا أن هذا النوع من النماذج لا يفسر الجوانب البارزة من الاستهلاك الرأسمالي القائم على الرغبة في هويات جديدة واستراتيجيات مصاحبة تجعل أية مجموعة محددة من صور التمييز القائمة على المستهلك عتيقة ومتقدمة بعد فترات وجيزة نسبياً من الاستقرار⁽¹¹⁾ . ويقدم تحليل كامبل الدقيق للصلة بين الفردية الحديثة والرومانтика والنزعة الاستهلاكية إطاراً أكبر يعد ضرورياً لفهم استراتيجيات الاستهلاك التي تبدي نوعاً من عدم الاستقرار لا يمكن فهمه من المنظور الذي وضعه بورديو:

«إن جدلية إضفاء الصبغة التقليدية والرومانтика هي التعبير المmos عن جدلية الطبقة والتكاثر الرأسمالي بصفة عامة، وهي تناقض ديناميكي بين التغيير والثورة، بين الصور الوجهة من الآخر وتلك الذاتية التوجيه وبين التائق والبوهيمية» (Friedman, 1989: 129)

والأرضية المشتركة في هذه المواقف من الاستهلاك هي الصلة الصريحة بين تعريف الذات والاستهلاك. وقد يكون الأول فعلاً واعيًّا أو مقوله عن العلاقة بين الذات والعالم، أو قد يكون جانبيًّا مسلماً به من جوانب الحياة اليومية ، أي أحد جوانب هوية محددة سلفاً . ومن هذا المنطلق يمكن تصور الاستهلاك كأحد جوانب استراتيجيات أشمل أو مجموعة من الاستراتيجيات الخاصة بإيجاد الفردية أو الحفاظ عليها. والتطبيقات الأخرى للنشأة الذاتية الثقافية والصورة العرقية والطبقية والدينية والأجساد المغطاة تنتج أشياء محددة وتستهلكها، وتبني فراغات الحياة . وهناك صيغ نظام أعلى لتوجيه الاستهلاك إلى غايات محددة. أما الأخير فهو وسيلة للتعرّيف .

الكافح في سبيل الصدق

كل حركة اجتماعية وثقافية هي مستهلك أو عليها على الأقل أن تعرف نفسها في علاقتها بعالم السلع بأنها لا مستهلك . والاستهلاك داخل نطاق النسق العالمي هو دائمًا استهلاك للهوية يوجهه تفاوض بين تعريف الذات وطابور من الإمكانيات تتيحه السوق الرأسمالية. والمثل القديم الذي يقول "أنت ما تتكل" والذي كان وصفاً لرؤى بيئية مبتدلة للإنسانية يصدق بكل دقة حين يتم فهمه كفعل اجتماعي بحث. فالأكل فعل يتعلق بتعريف الذات بكل أشكال الاستهلاك. فإذا نحننا البروتينات والسعارات الحرارية جانبيًّا، نجد أن الاستهلاك وهو النصف الليدي من التكاثر الاجتماعي يعد جزءاً مهماً من التعريف التفاضلي للفئات الاجتماعية والأفراد . وفعل التعريف ودخول الشخص طرفاً في مشروع أعلى يعد بصورة من الصور فعلاً ذا مصداقية وجودية خالصة ،

ولكن بقدر ما يشير ضمناً إلى استهلاك الرموز الذاتية التعريف التي لا تنشأ ذاتياً بل يتم الحصول عليها من السوق، تتداعى المصداقية بتشيئها واحتمال نزعها من سياقها.^(٢) وهكذا فإذا كانت المشاركة تضفي شرعية فإن استهلاكها ينزع الشرعية. والفعل الصادق الوحيد في نسق كهذا هو فعل يشمل ما هو صادق وإضفاء الطابع السلعي عليه.

"الفندور"

تقوم جماعة "الفندور" Les sapeurs بجمهورية الكونغو الشعبية والفلات المماثلة الأخرى بضم أفرادهم من الشرائط الدنيا من العاملين المؤقتين إن لم يكن من الطبقة العمالية الهاشمية ومن يعيشون في برازافيل ومدينة بوان نوار وهي المدينة الكبرى الثانية. والجماعة العرقية السائدة هي جماعة الباكونجو، وهي جماعة لها مكانتها من حيث إن هذه الفئة الحاكمة السابقة من أهل الجنوب والتي كانت تعرف نفسها بأنها الأكثر تحضراً، أي الغريبة، في الكونغو تمت إزاحتها سلبياً على يد جماعة مبوتشي الشمالية. وتمثل الجماعة الأخيرة منطقه لم تخضع للحكم الفرنسي المباشر ولم تعرف غلبة الطابع التجاري والنشاط التبشيري المكثف كالجنوب. لذا فالباكونجو يعتبرونهم مختلفين بل هم吉ين ولو على مستوى معين من الخطاب لأن الصلات بين الشمال والجنوب أكثر تعقيداً من ذلك. وتتقدم "جماعة الفندور" من خلال نسق من المراحل العمرية يبدأ في برازافيل بالحصول على الملابس الأوربية المستوردة التي تأخذهم إلى باريس حيث يجمعون الملابس ذات الماركات الشهيرة من فرنسا وإيطاليا بآلية وسيلة ممكنة وبأعلى الأسعار. ويعودون إلى برازافيل - باريس الكونغو ومركز الهاامش والمدينة الوحيدة التي لم تعطها الحكومة الوطنية الثورية اسماً أفريقياً - لأداء رقصة "المخالب" la dance des griffes بشارات ماركات الثياب التي تمت حياكتها في طيبة صدر سترة ويتم استعراضها كجزء من طقوس استعراض المكانة.

وينبغي أن يؤخذ في الاعتبار في هذا المقام أن أنشطة بهذه تعد شكلاً متطرفاً لاستراتيجية ثقافية أشمل. ففي برازافيل نوعان من الكوكاكولا، أحدهما ينتج محلياً بتراثه ويتم استهلاكه في زجاجات، والآخر أعلى ثمناً ويتم استيراده في علب من هولندا. واستهلاك الكوكاكولا في برازافيل له أهمية محلية . فلكي يثبت الشخص أنه ذو حيادية ويستعرض مكانته فعليه أن يضع العلبة المستوردة أسفل الزجاج الأمامي لسيارته. والتمييز ليس مجرد استعراض، بل "الشحنة" التي ترد من الخارج هي التي تمثل مصدراً للرفاهية والخصوصية ودليلًا على السلطة؛ لذا فمن المنظور التصنيفي الغربي قد يكون هو النوع الأمثل من التصنيف القبليني كما ورد "تمييز" la Distinction بوربو ، إلا أنها أكثر من ذلك بكثير في الحقيقة . ويمكن للكونغولي أن

يحدد المكانة الاجتماعية لشخص وسط الزحام من مظهره الخارجي . ولا سبيل لفهم سبب شكوكى أستاذة فيزياء أوربية من أنها نالت مكانتها لا من وضعها الأكاديمى ، بل من استثمارها لكل مدخراتها فى شراء أسطول من سيارات الأجرا إلا بـالقاء نظرة متفرضة على العلاقة بين البنى المحلية للرغبة والهوية والسياقين السياسى والاقتصادى .

إن جماعة "الفنور" la sape تعد على مستوى من المستويات تعبيراً عن النزعة الاستهلاكية الحديثة. واللفظ الفرنسي مشتق من الفعل se saper ومعناه فن التأنيق بما يشير ضمناً إلى الشخص التافه في المجتمعات الغربية أو "الفنور" الذي يوجه الآخر سلوكه (Campbell, 1987; Friedman, 1989). و"الفنور" بصورته الكونغولية يعد مؤسسة أو "جمعيّة للمتأنيقين". وليس هذا حكماً ساخراً على النزعة الاستهلاكية المفرطة ولا استهزاء بمثل الطبقة المتوسطة. فإذا كان المتأنيق هو من يوجه الآخر سلوكه، فإن تطبيقه لتعريف الذات هو مسألة تتعلق باستغلال المظاهر. وإذا كانت النرجسية التي لها دخل في ذلك هي تقيد المتأنيق "بنظرات الآخر المحددة" له، فإن هذا العالم الكامل من النشاط كان يحدث ويحدث من جديد اليوم في عالم أوسع نطاقاً يختلف المظهر والحالة فيه تماماً عن شخص آخر، أى حين يكون هناك على الأقل "سبب حقيقي" تحت السطح. والحال ليس كذلك بالنسبة لكونغولي؛ فالملهم والحالة عنده متطابقان - فائت ما تلبس. لأن الملابس تصنع الرجل، بل لأنها هي التعبير الفوري عن درجة قوة الحياة عند الشخص، وقوة الحياة في كل مكان وهي دائمًا خارجية. واستهلاك الملابس مثتمول في استراتيجية عالمية تربطه بقوّة تمده بالثروة والصحة والسلطة السياسية. ويركز الطب الكونغولي تركيزاً شديداً على مناهج الحفاظ على تدفقات القوّة الكونية على الجسم أو زيادتها بفرض الحفاظ على الصحة الجيدة وحماية الشخص من أعمال السحر. أما أنواع الطب الغربي فليست رمزاً لله بل جوانب منه كأية جواهر قوية أخرى. كما أن الملبس ليس رمزاً للمكانة الاجتماعية، بل مظهر واقعى لهذه المكانة .

واستراتيجية التعريف الذات في ظاهرة "الفنور" ليست عبئية من جانب المشاركين فيها ولا هي ابتعاد عن السلعة في حد ذاتها، لأن السلعة ليست "في حد ذاتها" في هذا النوع من الاستراتيجيات. والاستهلاك كفاح حياة وموت للبقاء الاجتماعي والنفسي، وهو يستهلك المرء تماماً. وإذا كان هناك يأس متصل في قاع هذا النشاط فربما كان يرجع لحالة اللا كائن النرجسي الناتج عن أزمة اجتماعية تتعلق بالتكوين الذاتي .

ماذا أفعل لكي أذهب إلى فرنسا ؟

كيف أصل إليها ؟

فرنسا بلد السعد .

كيف أصل إليها ؟

ربما أذهب إليها إذا شاء الله

فهل سأصل إليها ؟

أذهب إليها في هدوء ،

ولكن كيف أصل إليها ؟

(من كوا كولا ليسامو، ترجمة جندولو 195: 1984)

ولما كانت "المغامرة" l'aventure أى النقلة الكبرى إلى باريس والتى تنتقل "الفنور" إلى الفئة العليا أى فئة "الباريسين" تمثل سعيًا إلى الرفاهية بمعناها الأشمل أو أية عقيدة ألفية هدفها التغلب على نقص فى الحاضر باستيراد قوة الحياة من الخارج، فقد تكون تعبيرًا عن أمنية ألفية كما تشير القصيدة. إلا أن هذا الحلم سرعان ما ييده واقع باريس بالنسبة للكونغولي. ففى معايشته للفساد السياسى وسعى للحصول على ما يسد رممه يوجه أى مبلغ من المال يقع فى يده إلى شراء الماركات الشهيرة من الملابس من قمصان وجوارب وسرافويل ويزات وأخذية. وإذا كان الاستهلاك فى نظرنا هو بناء فراغات حياتية لأنفسنا، فهو بالنسبة "الفنور" يمثل تحقيق مكانة بدون نمط الحياة الذى تهدف هذه الأزياء إلى استعراضه. لذا فإن الإشباع الذى يتحقق لا يمكن فى تجربة نمط الحياة، بل فى تحقيق الذات فى نظر الآخرين، أى مظهر "عليه القوم" والنخب ذات المكانة. واستراتيجية الاكتساب هذه ليست مجرد استغلال عقلانى للمظهر .

(أصبحنا كالدمتين الذين لا يستطيعون الإفلاع عن كل ذلك) (Gandoulou, 1984: 61)

ويتمثل تنظيم ظاهرة "الفنور" فى سعي المهاجرين أو "الباريسين" إلى جمع ما يعرف باسم la gamme أى مجموعة الأزياء الشهيرة الضرورية "للنزول" إلى برازافيل حيث يتبينى أداء رقصة المخالف لاستعراض شارات الماركات الشهيرة التى تم الحصول عليها. وهو ما يتحقق بحياة هذه الشارات فى ياقبة السترة بحيث يمكن للأخرين رؤيتها. ويلاحظ أن لفظ la gamme معناه "المقياس"، مما يدل على الطبيعة التصنيفية لاستهلاك المكانة. وهذه الاستراتيجية العالمية لها آثارها الفورية على إنتاج مكانة واضحة .

«حين يتحدث المغامر عن "الفلاح" فهو يشير إلى البرازافيلي الذي لا يتبع النسق القيمي للملغاميرين المتنافعين» (Gandoulou, 1984: 152)

وظاهرة "الفنور" ليست بدعة كونغولية تتناقض مع نسيج ذلك المجتمع . بل هي مجرد مبالغة في استراتيجية تحقيق المكانة، ولكنها مبالغة تتفق منطقها الداخلي . وبذلك فهي معادلة للنجاح وتهديد مثال لهيكل القوة الحقيقى . وتنتج استراتيجيات الاستهلاك الفعلية كما سبقت الإشارة عن نمط من الهوية يختلف كثيراً عن النمط الموجود في الغرب الحديث في حين أن المعانى الضمنية السياسية لها نظير تاريخى واضح في التاريخ الأوروبي .

«إن الناس على اختلاف درجاتهم لفري حيرة؛ فالفنانات الدنيا تصفعط بشدة على كعب الفناء علينا، وإن لم تتم الاستعانته بعلاج ما فإن السيد مهدد بأن يتحول إلى خادمه الإنسان المهدب» (Hanway, 1756: 282-3)

ولكن إذا جاءت محصلة هذه المواجهة في صالح المستهلكين الجدد والتحول الديمقراطي للاستهلاك فإن نفس النشاط في الكونغو يشكل تهديداً هيكلياً آخر لأنه ليس هناك تحول ديمقراطي ييلو في الأفق . بل على العكس؛ فتألق البروليتاريا الهاشمية ليس محاكاة مبتذلة للحقيقة ، بل استهلاك لأعلى نظم المكانة يوجه ضربته إلى قلب مكانة النخبة من قاع المجتمع .

وقد شكلت ثورة المستهلك الأوروبي تهديداً كبيراً لنسيق المكانة الطبقية الذي كان يستعصي على المحاكاة فيما مضى، ولكنها تمixin عن نسيق كبير من التدرج بعد فيه "الأصليون" أو "المتألقون" بمثابة المركز بالنسبة للملابس الوضع الاجتماعي . ومن ناحية أخرى تعد ظاهرة "الفنور" اعتداء باهظ الثمن على نسيق المكانة في المجتمع وليس اعتداء على رمزيته وحدها . وكان التأثر الأوروبي شأنًا فردياً أو استغلالاً عملياً لرموز المكانة وقواعد этиكيت . وكانت استراتيجية المتألق هي التسلق في هدوء إلى المراتب الأعلى . وتعد ظاهرة "الفنور" بترتيبها المكانى العمرى المنتظم وخطابها المسرحي الخاص بالمكانة هدماً للتصنيف الثقافى لنسيق سياسى . ومن المنطقى أنها ليست وليدة التمرد الغربى على الموضة بل حداثة مفرطة تخص العالم الثالث لا تعد الموضة فيه مجرد تعبير عن الهوية الاجتماعية بل عنصر أساسى فى تكوينها .

والنوع الخاص من الاستهلاك الذى وصفناه هنا لا يمكن فصله كمجال مستقل للنشاط منفصل عن الاستراتيجيات الأشمل التى تميز المجتمع الكونغولى الحديث كظاهرة دولية . وظاهرة "الفنور" ليس عاطلاً ، لأنه من الناحية البنوية صادق، أى أن هوبيته أحادية . والمظهر الخارجى الذى يتخذه ليس مجرد محاولة لخداع الناس بالظهور

كشيء مختلف عنهم . بل هو جوهره. وهذه هي الخاصية التي تجعله شيئاً غريباً بالنسبة لأهل الغرب الذين يعتبرون هذه الترجسية الواضحة ضرباً من العبثية حتى في يأسها . ولكن النقطة المهمة هي أن الترجسي الذي تشارك هويته في كونيات من قوى الحياة أوسع نطاقاً هو شخص غريب الأطوار في ملابسه وليس مخادعاً^(٣) .

وإذا كانت ظاهرة "الغنوور" تعدّ تعبيراً محدداً عن تطبيق أعم للاستهلاك فالاستهلاك بدوره يعدّ تعبيراً عن تطبيق لتمييز الذات والتمسك بالذات ويفيد طبيعة القوة والسلامة والمرض . وبالإضافة إلى الكنائس السبع الرسمية تضم برازافيل خمساً وسبعين طائفة وظائفها الأساسية علاجية . وحتى الكنائس تدخل طرفاً فيما يعرف باسم "الطب التقليدي" . وليس هناك نقص في المرضى . وكثيراً ما يرتدي ممارسوه المعطف الأبيض الذي يميز أطباء الغرب ويتباهون بالعادات الغربية بل بالألوية الغربية أيضاً إن توفرت . وليس هذا مجرد سعي لتحقيق المكانة ولا اعترافاً بتفوق مفترض (بالمعنى العلمي) للتقنية الغربية، بل انتماء حقيقي للأنماط الأعلى والأكبر نفوذاً . ويبدو أن الطوائف الدينية قد ازدادت بدرجة كبيرة في السبعينيات بعد أن اضمحلت مع موجة الحداثة في السبعينيات . وهناك ما يدل على أن نسبة كبيرة من السكان ليست على ما يرام وتحتاج إلى مصدر قوة الحياة وإلى الحماية من أعمال السحر، وهو ما يمكن أن توفره الفئات الطائفية .

وحتى مشروعات الأعمال تستعين بمثل هذه المصادر "السحرية" :

"أحد الناس يعمل عملاً سرياً ضدى حتى يستولى على زبانتى ، فاضطر أنا أيضاً لعمل نفس الشيء ضده، وهذه كلها أشياء مألفة" - مراكبي .

"لكي يحقق المرء نجاحاً هنا فلا بد من أن يبحث عن وسيط لجذب الزبائن . فإنegan العمل لا يكفي" - ترزى .

"أنا أعمل الأعمال السحرية لحماية نفسى وحماية أعمالى . ولا أعمل الأعمال السحرية ضدّ عمي" (حيث تتهمه عائلته بمعارضة السحر) - صاحب حانة (كنها وردت في Devauges، 1977: 150)

وهناك مركز مشترك لكل هذه الممارسات المختلفة . فهناك تخصيص للحدثات من خلال مجموعة من الممارسات التقليدية التي تغيرت نتيجة لدمج الكونغفو في النطاق الفرنسي من الاقتصاد العالمي . وهناك في كل ذلك مركز غير متغير يعتمد تحقيق الذات فيه على مدى القدرة على الوصول إلى قوة الحياة المستمدّة من الآلهة والأسلاف (وهم آلهة أيضاً) ومن أوربا . وإذا ضعف تدفق القوة حدث التفتت وكثُرت الأعمال السحرية والنزاعات وبلغت الطائفية إلى معدلات وبائية في محاولة يائسة للبقاء .

الأينو هم أقلية عرقية معروفة في اليابان يدرجها علماء الإنسان ضمن الفئة التي تعيش على الصيد والالتقاط ويسكنون الجزيرة التي تقع إلى الشمال من هوكايدو. وفي مناقشة وضعهم الراهن ، يجري الرزum بأن ثقافة الأينو قد اختلفت في معظمها ولم يعد لهم وجود إلا كأقلية ضعيفة الثقافة وهامشية اقتصادياً وسياسياً . إلا أن الدراسات التاريخية الحديثة تشير إلى أن الأينو كانوا مجتمعًا طبقياً ذا اقتصاد مختلط وأن وضعهم الراهن، بما في ذلك صورتهم كقوم يعيشون على الصيد والالتقاط ، ناجم عن الدمج الطويل والأليم لهوكايدو في دولة الميجي . وليست للأينو مكانة عرقية في نظر اليابانيين، فهم لا يرون مثل هذه المكانة وجوداً أصلًا . وسكان الأرضي اليابانية (نيهون ين) كلهم أقلون من شعب الواجبين، بعضها أكثر تطوراً من غيره. أما الأينو فهم قوم منبوتون كغيرهم من الجماعات المحرومة ولهم تعريف اجتماعي ولكن ليس لهم تعريف ثقافي . ولا سبيل لتغيير وضعهم في الإيديولوجيا اليابانية الرسمية إلا باندماجهم بدرجة أكبر في الاقتصاد والمجتمع الكبير. أى أن عليهم أن يدخلوا الحادثة بالتعريف الياباني ، وهو ما يسعى إليه الكثيرون من شعب الأينو ومن ينكرون هويتهم ويحاولون أن يكونوا يابانيين ، وهو ما يعني ضمناً يابانيين مستهلكين بالطبع. ولم تنجح هذه الاستراتيجية بصورة عامة ، نظراً للتفرقة التي تمارس ضد الأينو. وإذا كان الأينو متساوين رسمياً مع الواجبين ومع كل اليابانيين، فإنهم لا يزالون منبوذين، أى أن وضعهم الاجتماعي ومكانتهم اليابانية غير الأصلية لهما تأثير كبير كأية سمة نمطية عرقية . ويعتمد ستون في المائة من شعب الأينو على المعونة الاجتماعية بصورة أو بأخرى . فبعد استيلاء اليابانيين على أراضيهم غالباً ما يعملون لحساب غيرهم بالزراعة والصناعات المرتبطة بها وبالسياحة والقطاعات الخدمية . وتبلغ نسبة البطالة بينهم ١٥٪ بالمائة .

وفي السبعينيات نشأت حركة ثقافية بين الأينو وكان هدفها كسب الاعتراف بهم كجماعة عرقية مستقلة . وليست لهم رغبة في الاستقلال السياسي ، بل في تقبيلهم على قدم المساواة مع الأغلبية . وقد يبيو ذلك أمراً بسيطاً في نظر الغرب، إلا أنه يمثل مشكلة خطيرة لدولة يتهدد شرعيتها وجود تعددية عرقية . واستراتيجية الأينو عرقية تماماً . وقد أقاموا مدارس لتلقين اللغة والتقاليد لمن فقتوها وألطفالهم بالطبع . ولكنهم تمانعوا إلى ما هو أبعد من ذلك. فقد أقاموا مبانٍ قروية تقليدية في عدة مناطق بهدف معلن هو إنتاج السلع اليدوية التقليدية واستقبال السواح وعرض نمط حياتهم التقليدي عليهم. ومع أن الأينو يعيشون حالياً في بيوت يابانية فقد شيدوا بيوتاً على الطراز التقليدي لشعب الأينو تمارس فيها الأنشطة القروية المهمة كتدريس

التاريخ واللغة والرقص التقليدي والنسيج ونحت الخشب أسبوعياً. كما تمارس فيها أنشطة دينية عديدة ويتم الإعلان عنها بغرض جذب السائحين والتغطية الصحفية . و يتم دعوة السائحين لشراء منتجات الآينو ولمشاهدة الطريقة التي تصنع بها ولتعلمها بل تجربة صنعها بأنفسهم. كما يستطيعون الاستماع إلى أساطير الآينو وطقوسهم وتاريخهم وتنوّع طعامهم واستضافتهم في ديارهم خاصة حين تكون بيوت الضيافة كاملة العدد .

وقد أصبح الإنتاج والعرض عملية محورية في إعادة البناء الوعي لهوية الآينو . فهي تؤكد المضمون المتميز لعرق الآينو في نظر السائحين اليابانيين في سياق يتم تفسير هذا التمييز فيه رسميًا بأنه مجرد تنوع في الثقافة اليابانية وليس هوية مستقلة. وبعد تقديم فردية الآينو أداة سياسية في تكوين هذه الفردية .

«رأى الشخصي هو أن شعب الآينو أصبح يدرك أنه لكي يكون الآينو إنساناً حقيقياً فلا ينبغي له أن يخفي أصوله. بل عليه أن يعلنها، وهو ما يفعله شعب الآينو حالياً . فهم في لهفة على معرفة تاريخهم القديم وقيمهم وكل ما يتعلق بهم. ومنذ سنوات عديدة وهم في حالة جوع ذهني ، وليس هناك ما يوقف حماسهم لأن» (لقاء شخصي مع زعيم الآينو في سيبورج ، ١٩٩٠)

وقد يؤدى عرض تلك الهوية في السوق إلى تجريدها من مصداقيتها ، ولكن هنا أيضًا كما في حالة الكونغوليين المقابلة نجد أن إضفاء الطابع السلعي يدخل ضمن مشروع أكبر لإثبات الأصلية .

«كل آينو هو إنسان كيبوري . ونحن نقوم بالنحت لأننا لا نستطيع أن نتوقف. فهو في دمنا . وإذا كانا تحقق أرباحاً فلأنهن أن في ذلك ما يشين» (لقاء شخصي في نيبوتاني ١٩٨٨ ، من سيبورج ، ١٩٩٩)

ويمكن النظر إلى المشروع السياحي للآينو برمته من هذا المنظور ، أي كمظهر عملية أساسية أكبر لإثبات الهوية الثقافية في شكل سلعة ؛ وهي هوية يجب عرضها على الآخرين لكي يكون لها وجود حقيقي. فهم يتثبتون تميزهم بتعريف أنفسهم للإيابانيين الذين يمثلون الآخر المهم بالنسبة لهم .

«إننا نقيم مهرجانات لأطعمة الآينو حتى يتذوق الناس طعامنا. فإن لنا أطعمة خاصة بنا كما تعرف. فيتم طهي الطعام بالطريقة التقليدية ويتم استخدام أدوات الطهي التقليدية في طهيه. ولكي نتمكن من تناول طعامنا التقليدي لا نستطيع أن نستخدم أراضينا في زراعة المحاصيل المستوردة وحدها. فيجب أن تخصم لنا مساحات نزرع فيها حبوبنا ... ومهرجانات الأطعمة التي نقيمه لها شعبية كبيرة ويتوافد علينا الناس من كل أنحاء اليابان للزيارة وتناول الطعام. ويقولون إن طعامتنا لذيذ وسيوصون أصدقائهم بالحضور للتذوق».

والحقيقة أن لنا مطاعم في العديد من مدن اليابان» (لقاء شخصى مع زعيم الآينو فى سيبورج، ١٩٩٠)

ومهرجانات الأطعمة والطقس التى تمارس على الملا ودورات تعليم الصناعات البيوية وبيع منتجات الآينو فى قرى مخصصة للسائحة ترسم صورة عامة لشعب الآينو، كما تساعد على إحياء ثقافة تقليدية أو ربما على خلقها. ولا سبيل لفصل المطالبة بأرض لزراعة محاصيل الآينو وإحياء العديد من الطقوس وغيرها من الأنشطة وبعث تاريخ الآينو ولغتهم عن الاستراتيجية القائمة على السياحة.

«وتؤدى القرى السياحية دور مراكز بحثية لتدريس التنوع الثقافى والتقاليد لنمط حياة شعب الآينو. والمقصود هو أن تعمل القرى كمراكز للمعلومات تضم إمكانات تقديم محاضرات عن مختلف الأنشطة التقليدية» (لقاء شخصى مع زعيم الآينو فى سيبورج، ١٩٩٠)

ولا يقل الآينو عن متألقى الكونغو من حيث المغالاة فى الاستراتيجية وإن تعارضت المضامين بينهما . وكما يساورنا الشك فى النزعة الاستهلاكية المفرطة عند متألقى الكونغو ، فإن تركيز الآينو على السوق السياحية يعد نوعاً من الانتحار الثقافى . وهذا ليس مجرد موقف فكري غريب .

فحركة هواى الثقافية مثلاً تعادى السياحة عداءً عنيداً ، وكفاحها لإحياء نمط الحياة التقليدية جزء من كفاح فى سبيل استقلال يساعد على إدراك الثقافة المحلية فى الواقع . وهى حركة بدأت فى السبعينيات كمحاولة لإحياء الهوية الثقافية واسترداد الحقوق فى الأرض بما يمكنهم من ممارسة تلك الثقافة بعد ما يقرب من قرن من التمزق الاجتماعى والإبادة الثقافية الناجم عن الدمج القسرى للجزر تحت الهيمنة الأمريكية التوسعية . وفي أعقاب زوال استقلالية الملكية الهواوية وقع انقلاب سلم الجزر لطبقة المبشرين المستوطنين الأمريكيين فى عام ١٨٩٢ . ونتيجة للاستيراد المكثف لعمال المستوطنات الأجنبى من آسيا، تحول سكان هواى إلى أقلية فى بلادهم. وتم حظر ثقافتهم ولغتهم وتم وصمهم . وبحتحول معظم سكان هواى فى أواسط القرن العشرين إلى «نصف هوائيين» ، فقد اختاروا لأنفسهم وصف نصف صينيين ونصف فيليبينيين ونصف بيض . وبأمركة هواى اختفت الهوية الثقافية المحلية أو كادت حتى أواخر السبعينيات حيث أدى انحسار الهيمنة الأمريكية والغربية فى العالم كما أشرنا فى مواضع أخرى إلى تداعى الهوية الحداثية بصورة عامة . ويتبين تفتت النظام资料 على مستوى من المستويات فى صحوة الهويات الثقافية المحلية والإثنيات والنزاعات القومية الفرعية . وتعد حركة هواى جزءاً من هذه العملية . ولما كانت صناعة السياحة هى القوة السائدة المطلقة فى هواى فى أعقاب زوال الاقتصاد الاستيطانى

وهي صناعة لا تعبّر عن الاستراتيجيات الهاوائية ، بل إنها فعلت في سبيل إزاحتها ما هو أكثر من أي اقتصاد استعماري سابق ، فإن الحركة تتميز بمعارضتها الشديدة لتلك الصناعة .

والهاوائيون المعاصرون لا يشعرون بحاجة إلى الترويج لثقافتهم المحلية. فقد تم الترويج لها بالفعل ولاتزال تصور في إعلام تحكمه صناعة ضخمة تخصصت في صنع الصور وإضفاء الطابع السلعي على كل نواحي التراث الهاوائي . والهاوائيون على وعي شديد بما قد ينجم عن إضفاء الطابع السلعي من تجريد التراث من أصلاته . وتكوين الهوية الهاوائية يستبعد السياحة وتشييء الطابع الهاوائي الذي يعنيه التسويق السياحي ضمناً . والتعاطف الفكري الغربي يتفق مع التوجهات الهاوائية . والهاوائيون لا يريدون أن يتم استهلاكهم ككائنات غريبة مستأنسة ، وقد أنتج الغرب كما هائلاً من الكتابات النقدية مما يعرف بثقافة المستهلك . ويبدو أننا والهاوائيين نشتراك في ازدراه المنتج التجاري . ولكن الهاوائيين ونحن نواجه مثل هذه المنتجات كمظاهر خارجية . ويتحكم الآينو في إنتاج ثقافتهم من أجل الآخرين . ولا يهدفون إلى بيع السلع ، بل إلى عرض هويتهم كما يتصورونها بغرض كسب اعتراف العالم الأكبر بها . فهم يرون منتجاتهم امتداداً لهم هم أنفسهم .

خولات الواقع العالمي والعملية العالمية

إن الكونغوليين يستهلكون الحداثة في دعم قوتهم؛ وينتج الآينو السلع التقليدية بغرض خلق أنفسهم. وينتقل الكونغوليون الغيرية بينما ينتج الآخرون الفردية من أجل الآخرين . والهاوائيون ينتجون الفردية لأنفسهم. أى أن متأنقي الكونغو يكافحون في قاع تدرج هرمي من رفاهية طبقية يتم تعريفها بأنها قوة حياة مستوردة كفاحاً يائساً لانتقال صفة هذه القوة من خلال تراكم ما يبدو لنا كدلائل على المكانة ولكنه جوهر الحياة بالنسبة لهم . والفعل *se jaunir* (الاصفارار) غالباً ما يطلق على متأنقي الكونغو في إشارة إلى استخدامهم لصيغة لفتح البشرة وتغيير الحالة والمكانة أيضاً . والهوية عند الكونغولي خارج الجسد وخارج المجتمع . وإدراك المرء لذاته هو أن يتتحول إلى "ذى شأن" ، وهو ما يتمثل في أعلى صوره في أفضل ما في الغرب وفي أحدث صيحات أزيائه وأصعب ما يمكن الحصول عليه منه . فالحصول على سيارة فولفو أو سباق في هذا النطاق الذي يحتكره الفرنك الفرنسي يمثل انقلاباً حقيقياً في الحالة والمكانة . فممارسة الهوية هنا هي تكديس الغيرية .

أما الآينو فعلى خلاف الكونغوليين، ليست لهم استقلالية، بل هم أقلية مقهورة تلقى إثنيتها إنكاراً رسمياً ويوصفون بأنهم ذرية دينية لأحد شعوب واجن الأصلية

التي تطورت إلى أمة حديثة عظيمة . فإذا عزم بعض الباكونجو على التحول إلى باريسين ، فإن نظرائهم من الآينو يكافحون لكي يحققا ذاتهم . وإذا كان "العنور" الكونغولي يهدف إلى أن يصبح "حديثاً" في نظر قومه فإن حركة الآينو تهدف إلى أن تصبح آينو في نظر اليابانيين . والتناقض هنا هو تناقض تو تحول سيمترى مضاد : استهلاك الحداثة في مقابل إنتاج التراث أو تمرّز حول الآخر يقابلها تمحور حول الذات أو حج إلى باريس يقابلها كفاح في سبيل الحق في الأرض . ونرى أن التناقض في استراتيجيات الهوية ليس مجرد مسألة اختلاف ثقافي ، بل مسألة موقف عالمي . وقد نذكر بوردو في هذا المقام في إشارة إلى مختلف حالات الوجود وكيفية إفرازها لخلاف بنى الطابع الاجتماعي الثقافي . والسمات المميزة لهذه الاستراتيجيات المختلفة مزودة بالتميز الثقافي بالطبع ، ولكن يمكن القول إن الاستراتيجيات نفسها يمكن تفسيرها بصورة التعبير المحلية - العالمية التي تنشأ فيها . وليس معنى ذلك أن الاستراتيجيات الثقافية المحلية ليست ضرورية ، بل إن فهم الاستراتيجيات نفسها يتطلب تفسير نشأتها التاريخية . والمجتمع الكونغولي قد اندمج تماماً كنظام تدرجى هرمى يقوم على احتكار سلع المكانة المستوردة في نظام استعماري يتحقق تماماً مع النظام الأول بينما يتحول إلى المصدر الأول للثروة والرافاهية المحليتين . ويلاحظ هنا أن المجتمع الكونغولي قد طرأ عليه تحولات جذرية من خلال الاتصال والاستعمار ، في حين أن المنتج الناجم عن ذلك يشتمل على جوانب جوهرية من العشائرية والفردية اللتين تمثلان استمراً للماضي وتفرزان استراتيجيات تعبّر عن تنظيم "لا حديث" للوجود . وقد تعرض الآينو للهزيمة وصودرت أراضيهم نتيجة لتوحيد النظم السياسية المفتتة لأهالي هذه الجزيرة . وتلاشى استقلالهم السياسي بدمجهم كطائفة دنيا موصومة في الدولة القومية الجديدة . والهاوائيون أيضاً مهزومون ثقافياً واجتماعياً وديمغرافياً تحت وطأة التوسعة استعمارية البريطانية والأمريكية . ولا مجال لمقارنة هذه المسألة ببنظيرتها عند الآينو في هذا الصدد ، إلا أن النتائج هي أن الهاوائين قد تحولوا إلى أقلية مقهورة على أرضها التي ضاعت كما ضاع تراثها ولغتها . والثقافة "التقليدية" عند كل من الآينو والهاوائين في مقابل الكونغوليين هي شيء خارجي أو ماضٍ ضاع ولا بد من استرداده . وكلها مدمج في مجتمع حديث أكبر ليس مجتمعهم . وهذا التمزق الجوهرى لم يحدث في الكونغو .

إذن يمكن القول إن الاختلافات بين الاستراتيجيات المذكورة لا يمكن تفسيرها بمجرد الإشارة إلى النماذج التحليلية الثقافية المختلفة كما يرى سالينز Sahlins على العكس : فتأمل المادة التاريخية يوحى بأن التحوّلات الجذرية قد حدثت بالفعل . ويشير التراث المكتوب المبكر عن هاواي في أوائل الاتصال معها إلى أن استهلاك

السلع الغربية من جانب الطبقة العليا كان تسليمة تستهلك كل شيء . وقبل ١٨٢٠ دخل التجار الأمريكيون طرفةً في التجارة مع الصين:

«هبطوا على الجزر كأنصار النحل وجاءوا معهم بكل شيء من دبابيس ومقصات وملابس وأنواع مطبخ وعربات وموائد بلباردو وسفن، وفعلوا كل ما بوسعم لإثارة إعجاب زعماء هاواي . ولم يتوان الزعماء عن الشراء»، وحين لم يتتوفر لديهم خشب الصندل لدفعه مقابل السلع، كانوا يقدمون وعداً (Kuykendall, 1968: 89)

وكانت قوائم السلع المستوردة تشمل الثياب الفاخرة والحرائر الصينية والكشمير والثياب النسائية، وكان هناك تصعيد في الأنواع والنوعية».

«كل من يأتي يحضر معه سلعاً أفضل من سابقتها فتتابع إذا لم يتم بيع السلع العادي» (Bullard, 1821-3)

وفي حين كانت هذه السلع حكراً على الزعماء فيما يليو كنوع من التنافس على المكانة كانت بعض السلع الغربية والصينية تجد طريقها إلى الفئات الدنيا (Morgan, 1948: 68) . وكان التكالب على تكديس السلع الغربية والصينية يذكر بما كان يحدث بوسط أفريقيا . حتى اتخاذ الأسماء الأوروبية والانتماء إلى ما كان يعد مصدر القوة أو تجسيداً لقوى الطبيعة كان قاسماً مشتركاً بين الحالتين . وهكذا فإن وصف رجال البلاط الهاوائي في الفترة من ١٨١٧ إلى ١٨١٩ يصدق على بقاع عديدة أخرى من العالم .

«كان الجنود حول بيت الملك يحملون السيف والبنادق والحراب . وكان بعضهم يرتدى قمصاناً بيضاء وبعضهم الآخر صدريات في حين كان بعضهم الثالث عراة» (Morgan, 1948: 68)

وتمثل هاواي في أوائل الاتصال معها نموذجاً لترانيم الهوية الغربية من خلال أفعال الاستهلاك لكل من السلع والأسماء . فكان الزعماء يسعون إلى الاقتراب قدر الإمكان من قوى الطبيعة التجسدية في السلع المستوردة، وهو ما كان يعد في الوقت نفسه تكديساً للمكانة (بلغتنا). إلا أن تفكك الدولة الهاوائية وتهميشهما في المناخ الاستعماري ينتج نوعاً من التمزق سبقت الإشارة إليه وتبرز فيه هوية مستقلة في ظل الفقر .

«تعيش الأسرة على مستوى الفقر ... ومقارنة بهذه الموارنة القياسية فالهاواني ينفق الكثير على الطعام خاصة إذا أضفنا مدفوعاته على ديون الطعام السابقة ويفقد القليل على البناء، ولحسن الطالع أنه ليس عليه أن يدفع إيجاراً . فالحيمة وسط أكواام القمامات تشبه كوخاً ليس جميلاً ولا صحيحاً . والملابس المتخذة من أكواام القمامات قد لا تكون من نوعية جيدة ولكنها مجانية وتكن صاحبها من ارتقاء الذي المتعارف عليه» (Beaglehole, 1939: 31)

نشأ بين الهاوائيين الذين كانوا في أوائل القرن العشرين أقلية في مجتمع متعدد الأعراق إحساس بثقافتهم التي تميز بالكرم وتبادل الولائم والمساواة والأسرة الممتدة مع زيادة اندماجهم في المجتمع الأكبر . ويكتسب الطعام عند الهاوائيين قيمة خاصة باعتباره مسألة علاقات اجتماعية ، في حين تفقد السلع المستوردة وبهارج الحداثة كثيراً من وظائفها .

«مع انخفاض استخدامها تغافت الأطعمة الهاوائية بضباب متزلف يذكر بمجد هاواي في عصرها النهبي . ففي أسرة هاوائية فقيرة لا تملك إلا القليل من الطعام للأفواه الكثيرة حين لا يكون هناك من الطعام ما يكفي الجميع كانت الأم تطلب من صغارها أن يتخيلاً أنهم يتناولون الأطعمة اللذيذة التي كان الهاوائيون القدماء يعشقوتها . وهكذا كانت الأسرة تملأ بطونها بالعصر النهبي إن لم تتوفر الأطعمة النهبية . والهاوائي المسن مولع بارجاع فساد الهاوائي الحديث إلى حبه للغربياء ولغرائب الطعام... ويعزز قوته ونشاطه إلى أنه يطهو طعامه بنفسه» (Beaglehole, 1939: 38)

هنا نجد لب إثنية ناشئة أو استراتيجية لإنتاج الذات واستهلاكها تمثل أساس الهوية الهاوائية التديمة واستراتيجية للميلاد ثقافياً من جديد . وهذا التوجه الذاتي ليس شيئاً هاوائياً أصيلاً ، بل أحد منتجات التحول العالمي للمجتمع المحلي .

النتائج

هناك عملية تجري منذ سنوات عديدة لإعادة صياغة مفاهيم عمليتي الإنتاج والاستهلاك باعتبارها أكثر من مجرد جوانب مادية للوجود . وعلى هدى نقاش بدأ مع إدراك أن السلع تعد كتلة لبناء عوالم الحياة يمكن فهمها بصورة أعمق باعتبارها من مكونات الفردية والهوية الاجتماعية . ومن هذا المنظور فإن ممارسة الهوية تشمل ممارسة الاستهلاك بل الإنتاج أيضاً . وإذا افترضنا وجود إطار مرجعي تاريخي عالمي ، يمكن تفسير الاختلافات بين مختلف أنواع استراتيجيات الهوية وبالتالي استراتيجيات الاستهلاك والإنتاج وتحولاتها بمرور الزمن . وهذا هو الحال على الأقل طالما أن مختلف استراتيجيات الهوية وهي محلية دائمًا كنمطى الاستهلاك والإنتاج المصنفين قد نشأت في تفاعل مع بعضها البعض على الساحة العالمية .

هوماش

(١) وقد يتساءل المرء عن صحة نموذج بوردو التقاضي كما هو مطبق على بيانات التجريبي حيث نجد التصنيفات المتناقضة تمثلها اختلافات إحصائية ذات طبيعة أكثر غموضاً؛ ٤٩ بالملائة في مقابل ٤٢ بالملائة ، ومعظم التصنيفات المحددة للأسلوب ترتبط بالتباطؤ الطبقي في نسبة الخمسين بالملائة على أحسن الفروض. فهل الانتقاء الثقافي لا يرتبط بوضوح بالوضع الاجتماعي وأن الروابط فيما كانت تنتجه عن أنواع أخرى من العمليات الشاملة .

(٢) وأشهر مثال هو قدرة صناعة السياحة على إضفاء الطابع السلمي على الإثنية بما يجعل الرموز القوية للهوية الثقافية متوفرة في السوق الدولية.

(٣) "البحث عن أحد السادة" . التقيت في مكتبي بشاب كان طالباً بمدرسة الصناعية ببرازافيل ، وكان من منطقة تكى الشمالية وكان يعيش في المدينة مع حاله . وكان بيدي حماساً فائقاً لإقامة صداقه دائمة معى وأغرب عن أمره في السفر إلى السويد بعد دقائق معدودات من بدء الحوار بيتنا . وأبدى استعداده بلغة واضحة لا لبس فيها لأن يكون تابعاً لي أكون مستنولاً عن إعلاته . والاستراتيجية هنا ليست التبعية، فهي بالنسبة لطالب له مستقبل محتمل توحى بصلة قد تساعده على الحصول على فرصة . فالوصول إلى مصدر لقوة الحياة يعد أمراً حيوياً ، وهو ما يفسر السبب في أن السيارات السويدية والأمريكية لها مكانة أرقى من المنتجات الفرنسية الأسهل في الحصول عليها ، وفي أن السويد التي هي منشأ البعثة التبشرية البروتستانتية الكبرى ترتبط في آذانهم [بالجنة] .

(٤) المادة التي أوردناها عن الآينو مأخوذة عن رسالة الدكتوراه غير المنشورة لسيبورج (١٩٩٠) والتي تتناول هوية الآينو الثقافية اليوم، وهي تقدم تحليلاً وافياً للعلاقات التاريخية بين الآينو واليابانيين .

المصادر والمراجع

- Beaglehole, E. (1939) *Some Modern Hawaiians* Honolulu: University of Hawaii, Research Publications No. 19.
- Bourdieu, P. (1977) *La Distinction*. Paris: Minuit (English translation *Distinction*, London, Routledge, 1984).
- Bourdieu, P. (1979) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bullard, C. P. (1821-23) 'Letterbook of Charles B. Bullard, Supercargo for Bryant and Sturgis at Hawaiian Islands and Canton, 20 March 1821-11 July 1823', typescript, Hawaiian Mission Children's Society Library, Honolulu.
- Campbell, C. (1987) *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Oxford: Blackwell.
- Devauges, R. (1977) *L'Oncle, le Ndoki et L'entrepreneur : La petite entreprise congolaise à Brazzaville*. Paris: Orstom.
- Friedman, J. (1989) 'The consumption of modernity', *Culture and History* 4: 117-29.
- Gandaoulou, J. D. (1984) *Entre Paris et Baongo*. Paris: Centre George Pompidou.
- Hanway, J. (1756) 'Essay on tea', in *A Journal of Eight Days*. London.
- Kuykedall, R. S. (1969) *The Hawaiian Kingdom*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Morgan, T. (1948) *Hawai'i : A Century of Economic Change 1778-1876*. Cambridge, MA : Harvard University Press.
- Sjöberg, K. (1990) 'Mr Ainu', unpublished PhD thesis, Department of Anthropology, University of Lund.

جوناثان فريدمان هو أستاذ علم الإنسان بجامعة لوند السويدية .

الإيدز : ذلك الرعب العالمي

جون أونيل

في السياق الحالى لعرفة عرض نقص المناعة المكتسبة والذى يتميز بغياب اكتشاف مصل واقٍ ، يصبح من واجب العلوم الاجتماعية والصحية أن تتدى اهتماماً مؤسسيأً بالإيدز يحتوى كلاماً من المرض ورثود أفعالنا الاجتماعية إزاءه. ويتم السعى إلى "الاحتواء" هنا على مستويين ، وقد يلعب الخيال دوراً في تمنى أن يكون فيروس «إتش آى في» فيروس سسيولوجيًّا . وإذا كان من المستبعد أن يستطيع الفيروس تعلم علم الاجتماع فمن المؤكد أن علم الاجتماع لا يستطيع أن يظل على جهله الإيديولوجي بعلم الفيروسات. إلا أن هذا بدوره معناه أن العلوم الاجتماعية عامة عليها أن تعيد النظر فى نفسها قبل أن تتکيف مع القيود الجديدة التي يفرضها الإيدز لا على سلوكنا الجنسي وحسب ، بل على نطاق من السلوك المهني له صلة بالإيدز لأن إضفاء السمة المهنية على العلوم الاجتماعية كما حدث مع العلوم الطبية قد حقق تقدماً بترسيم حدود إيديولوجية بين معرفة الحقائق والمعرفة الأخلاقية تداعت - على الرغم من اعتزاز العلماء المتشددين بها - نتيجة للتطورات التي شهدتها العلوم البيوتكنولوجية التي أعادت فتح جبهة البحث الأخلاقي القانوني . ولم تعد للعلوم الاجتماعية أية أرضية محاذية في هذه المسائل ، وهو ما ينطبق بصفة خاصة على المصابين بالإيدز لأنهم يلزموننا بإعادة النظر في سياساتنا الاجتماعية وقيمتنا الأخلاقية الخاصة بالثقة والمجتمع .

ومع أن الإيدز ظاهرة حديثة نسبياً وعلى الرغم من تعقيد الأبعاد الفيروسية والوبائية لفيروس الإتش آى في، يمكن القول إننا قد حققنا تقدماً ملماوساً في معرفته في مدة قصيرة من البحث لا تتعدي السنوات الخمس. والحقيقة أن الإيدز قد تحرك بسرعة ليطوى المرحلة الأولى من الجهل النسبي أعقبها بحث مكثف واكتشاف ليصل إلى مرحلة ننتظر فيها انطلاقه تسمح لنا بمواجهة فيروس الإتش آى في بإيجاد مصل ضده . ولم يتحقق ذلك إلا من خلال قطع شوط كبير في مجال البحث البيولوجي الطبيعى (*Scientific American*, 1988; *Daedalus*, 1989)

Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 7 (1990), 329-342.

الحكومية من المستوى الفيدرالي إلى مستوى البلديات مروراً بالمستشفيات والوحدات الصحية وجمعيات الشواد وورش العمل الخاصة بالإيدز وتوزيع النشرات إضافة إلى التقارير المستمرة والمعلومات المتعلقة بالإيدز في الصحف والتلفزيون . بل إن الإيدز أفرز أشكالاً مسرحية وسينمائية وفلكلورية خاصة به (Crim, 1988; Watney, 1987) . وكل هذه الأنشطة تساعد على مكافحة الجهل الاجتماعي بالوعي الاجتماعي . والهدف الآن هو نشر الوعي بالإيدز بين الأطفال قبل سن المراهقة . وتمثل الفضائل الأصلية للحقوق والواجبات الجنسية المعاصرة في وعيها بمهارات منع الحمل والإجهاض وتجنب الإيدز . ويلاحظ أن هناك قدرًا كبيرًا من الإيمان بأن "الوعي" يساعد على تغيير السلوك الجنسي إلى حد بعيد . والجنس "الأمن" لا يتخذ الطابع المؤسسي بسهولة لأن مفهوم "الجنس" نفسه لا يفهم خارج نطاق غير عادي من السلوك الاجتماعي قد تحول "الإثارة" فيه دون "الأمان" بآية صورة .

ونرى من جانبنا أنه على الرغم مما نعرفه عن الإتش آى في والإيدز فإن أي تطور يطأ على معرفتنا به وعلى المنهج التربوي التي يتم إدخالها في برامج التعليم العام يواجه ظاهرة تسمى "الجهل الجنسي المركب اجتماعياً" . وهناك عدد من العوامل التي تحدد السلوك الجنسي كأمور تتعلق " بالجهل" أو "الغوفة" أو "الرومانسية" أو "الرغبة" أو "التسلية" . موجز القول إننا نستخدم ملبسنا وطعامنا وشرابنا وسلوكنا الجنسي لتحقيق علاقات وتجارب قد تعتبر أخلاقية أو غير أخلاقية ، عقلانية أو غير عقلانية ، تنافسية أو جماعية ، آمنة أو خطيرة . ولا تهدف إلى تتبع الاختلافات الثقافية والطبقية والنوعية والعمريّة القائمة في هذا المجال ولو أنها تعمل في البنية الاجتماعية لعرفة الجنس والجهل به (O'Neill, 1985a) . كما أنها غير مضطرين لتفسير التحولات التاريخية والإيديولوجية التي طرأت على الرموز التي تغلف سلوكنا الجنسي شريطة لا نتجاهلها . ويكفي فيما يتعلق بالإيدز أن نوضح العناصر التالية التي تحدد بنية جهل تؤدي بدورها إلى الخوف من الإيدز يستهلك قدرًا كبيرًا من الطاقة :

- ١ - حامل الفيروس قد لا يكون معروفاً لدى الطرف الآخر بسبب فترة الكمون التي قد تصل إلى ثمانى سنوات .
- ٢ - السلوكيات غير الآمنة قد لا تكون معروفة لدى الضحايا المحتملين .
- ٣ - حامل الفيروس نفسه قد لا يعرف أنه حامل للفيروس .
- ٤ - قد يتناهى تتبع المسار الويائي لفيروس الإتش آى في مع الحقوق المدنية التي تكفل خصوصية سلوكيات الشخص وعلاقاته .

٥ - قد يكفل قانون الحقوق المدنية خصوصية الأشخاص أو الطرق التي تمنع الجهات الطبية والشرطية والتعليمية والمهنية من إجراء الفحوصات على المصابين بالإيدز وتحديدهم .

وقد يتمثل الجهل الجنسي بين السكان في التجارب والظروف التالية: (أ) الجنس (ب) المخدرات (ج) الكحوليات (د) في الحفلات (ه) في النوادي (و) في الطرقات والأزقة والسيارات. ويتفاوت القوانين السلوكية التي تحدد التجارب التي “يغيب فيها العقل” حسب مدى المشاركة والتواجد في ظروف وممارسات تشكلها: (أ) الفئة العمرية (ب) العقيدة الجنسية كالجنس الاستهلاكي لا المثير (ج) الهوية الجنسية كالشنود بين الرجال والشنود بين النساء والثانية الجنسية والجنس العادى (ء) المعتقدات الدينية (ه) الإثنية (و) التصنيف الاجتماعي الاقتصادي أى مستوى التعليم والدخل والإيديولوجيا المهنية .

وهناك قدر كبير من التحامل في العلوم الاجتماعية ضد دراسة التركيبة الاجتماعية لجهلنا وسوء فهمنا ؛ لذا فإن تنويرنا سلوكنا الجنسي يتحرك بصورة بطيئة. ولكن حقق تقدماً في المناهج التربوية الجنسية لمنع الأمراض التي تنتقل من خلال الجنس، فلابد من جمع البيانات التجريبية والإثنографية الخاصة بالتركيبة الاجتماعية للجهل الجنسي كما حددها (Rubin, 1984; Crawford, 1977). وهذه المعلومات متوفرة بالفعل في المادة التي تم جمعها من منطلق سسيولوجيا التوجهات والمعتقدات والأراء. أما ما يمكن قوله فهو أن الأقل تعليماً والمحروم اجتماعياً واقتصادياً بسبب الطبيعة والوضع العرقي يتحملون وطأة الدعاية والمخدرات والمواليد المصابين بفيروس الإتش آى ثى في المناطق الحضرية في العالم ويمثلون “عالماً رابعاً” من المشكلات الاجتماعية مهمها كان موقعهم .

ونأخذ هذه الملحوظات في اعتبارنا ونعود الآن إلى ظهور إطار لدراسة الإيدز يضع الهموم القومية والمحلية في سياق الاقتصاد السياسي العالمي (Law and Gill, 1988) . ومن هذا المنطلق، يجب اعتبار الإيدز رعباً من نوع سياسي واقتصادي ومالى و”طبيعي” يبدى النظام العالمي ريداً أفعال تجاهه باستراتيجيات متباعدة تتراوح بين الهجوم والتعاطف والعنف . والربع العالمي كما نفهمه هو أى فعل يخترق العالم لاختزاله هو وتتنوعه الثقافى فى أشياء كالكوكولا والسياحة والمعونات الأجنبية والمعونات التوائمة والدفاع العسكرى وصيحات الأزياء وأسواق المال الدولية (O'Neill, 1988a). ونظراً لأن هذه الأفعال لا تستقر تماماً، فإن دينamiاتها تشمل اتجاهات لا عولية سيعيد النظام الكوني صوغها كأنظر

تهدى "النظام العالمي". وقد تعتبر بعض الأمم نفسها العناصر الأساسية في هذا النظام العالمي ، بينما لا يمكن غيرهم إلا من اتخاذ وضع منحاز أو يتم السماح لهم باللعب بنزعة قومية كما هو الحال في كندا ، وهو ما يمكن اللجوء إليه لاستمداد الحياد باسم النظام العالمي . وتعتمد أشكال الرعب العالمي التي توقد النظام العالمي على وسائل الإعلام والتلفزيون والصحف والمجلات والأفلام السينيمائية والوثائقية لكي تعكس تكمل كل المجتمعات في نظام كوني واحد يهدف إلى التغلب على كل الانقسامات الداخلية إن لم يكن للتوسيع في أمبراطورية بين المجرات . ويتتأكد مثل هذه الرؤية على سبيل المثال بأداء تجارب كيميائية تحت ظروف انعدام الجاذبية في رحلة فضائية ، مما قد يعزز احتمالات اكتشاف مصل للإيدز . وهكذا فالممارسات الجنسية التي لا ينبغي التهاون معها في النظام الاجتماعي للكبسولة الفضائية تقدم تبريراً إيديولوجيًّا لبحث الطب العالمي عن بيئه تجريبية مثلى . كما أن الحياة الجنسية المغلقة للشواذ ومدمى المخدرات من السود واللاتين ترى مستقبلها في سماء أبطال العلوم والحروب والطب الأمريكي المزدحمة بالنجوم . وفي الوقت نفسه ، فهذا الدواء غير متوفّر للفقراء في الولايات المتحدة وما يعرف بالعالم الثالث والذين يحتاج الموت والمرض أطفالهم وسط سكان تحصد المجاعات والسيول والحروب أرواحهم . كما أن الصور الإعلامية الواردة من هذا الجزء من العالم تستغل باسم الوعود بنظام عالمي تقع المسئولية عن الكوارث الطبيعية التي تجتاح العالم الثالث على عاتق اقتصاده السياسي .

والاقتصاد الجنسي الذي يجب التعامل معه باعتباره إطاراً لفهم الاقتصاد السياسي للإيدز خاضع لكل نسق فرعى لل الاقتصاد العالمي والاقتصاد السياسي القومي . وهو كذلك فعلاً حين يبيو في أشد حالاته تفككاً لأن تفككه يكشف عن حرمان فئات أخرى من المجتمع من حقوقها ، أي تداعى الاقتصاد وتفسخ الأسرة وتحلل سلطة الكنيسة وأية سياسة تتخذ من هذه الجماعات أرضية لها . وحين يتم إضفاء الصبغة الجنسية على الإرادة العامة ، تتخصّص السياسة؛ وحين تتم خصخصة السياسة ، تتهافت الإرادة العامة . وسياسة الرغبة هي سياسة رغبة الاقتصاد العالمي التي تفر من الوضوح في صمت الرغبة الجنسية . وفي الوقت نفسه فإصرار بعد الحديث على التفتت في الغرب يفجر كل الاختلافات ويختزل كل شيء إلى تغيرات في الموضة ومراجعتها المستمرة للنظام المكانى الزمانى للرأسمالية العالمية التي تظل طبقية واستعمارية بطبعتها ولا يمكن النظر إليها من منظور العنصرية ومعاداة الإنسانية التي جرمها الغرب في الوقت الذي تعد فيه المصدر الأساسي لهذه الظواهر نفسها لأن النزعة الإصلاحية في هذه القضايا ليس ثورياً .

ويمكن القول إن ما بعد الحداثة تحتفى باقتصاد وهمي للجنس والسلطة بينما تظل مقيدة بالسوق للرök والمخدرات والموضة العالمية وسياسة الوفاق التي تعكس عاطفيتها العابرة الاستغلال العالمي وتعمقه (O'Neill, 1988b). ومن هذا المنطلق، فإن ما بعد الحداثة هي الثقافة "غير الطبقية" لاقتصاد عولى يقوم بتصدير أساسه الصناعي حين تكون العمالة في أرخص حالاتها بينما تقسم اقتصادها الداخلي إلى قطاعين خدميين للأغنياء والفقراء . والأنشطة في هذين القطاعين ليست جماعية ولا ذاتية البناء. فالاقتصاد السياسي للدالة التي بلا علامة (أسرة، طبقة، عرق ، نوع) فعال في هذا المجال . ونظرًا لعدم وجود شيء في مركز الكعكة أو الفستان ، فالتنوع هو كل شيء . ونظرًا لأن المال ليست له قيمة مطلقة ، فالتنوع هو المعيار الوحيد . ومن يبحثون عن علامات في هذه الثقافة تقليديون أو حمقى دلاليون أو أغبياء سميوطيقيون ، فهم خارج العصر وفاقدون لروحه. ولا شيء يبدو على شاشة التلفزيون أسوأ من النزعة القومية والأصولية ومقاومة الاستعمار وضحايا هذه النزعات وأطفالهم الجوعى وإبادتهم والتضحية بهم . ونفس الشيء يصدق على صور الفقر المحلي والتدهور الحضري والأمية والاغتراب التي تطفو دون محاولة لإفحام النسق الظبقي .

ويولى الاقتصاد العالمي اهتماماً موازياً لدفع النزعة الفردية. وسياستها الأولية هي سياسة دمج الهوية التي تقوم بدورها بتجنيد فردية عنوانية موجهة ضد طبيعة الفرد وجماعته. والشباب النشطون الواقعيون والعبثيون الذين يتم تجنيدهم لدمج الرأسمالية وثقافتها العالمية هم أصنام الثقافة الإعلامية العالمية. فهم يتحركون كأنهم آلة وسط حطام الجريمة والدمار الحضري واستعمار الكوكايين وال الحرب و"التواصل" وصراع الحياة والموت لصنع أدوية ذات تقنية راقية. لذا فالثقافة العالمية "أحادية الجنس" تماماً، أي أنها ثقافة للجنس الواحد بنيتها التحتية محابية أو معتدلة أو متحركة من أعدائها من الذكور أو الإناث (O'Neill, 1985a: ch. 4) . وهذه الثقافة الأحادية بدورها تتشكل من جديد لتتحول إلى "اختلاف" عن طريق سعيها الصراعي إلى الربح والجنس والمخدرات والسلام والصحة والعدل والتقدير . والفائزين في ذلك "بشر أفاداز" ، طائفة تشمل نساء "تيفيديات" أثبتن إمكانية أن يكن فائزات في الثقافة الصراعية للتكنولوجيا الراقية العالمية والرأسمالية المدمجة. لذا فمن المهم لا يتم استبعاد الإناث من الأعمال ومنهن العلوم الاجتماعية أو من صفوف الشرطة والجيش . والرأسمالية العالمية "أحادية الجنس" وتقدم كل عون علاجي وجراحى للأجسام الأحادية المطلوبة لخدمة نهجها في الحياة . وفي مقابل هذا الوعد، يمكن إدراك أن الإيدز يشكل رعباً عالمياً مرتقباً على جبهتين : (أ) أزمة شرعية على مستوى الثقافة العالمية الأحادية الجنس (ب) أزمة فرص في الجهاز العلاجي لدولة الرفاهية والنظام الطبي الدولي .

ويهدد الإيدز بانتاج أزمة شرعية ثقافية لأنه يغوى الأفراد الملتزمين بالانسحاب من الثقافة الأحادية الجنس للرأسمالية العالمية وبالتخلي عن إيديولوجياتها التي هي: (أ) الجنس هو أدق تعبير عن الحرية والاختيار في مجتمع السوق (ب) الجنس استهلاكي وليس إنتاجياً بالضرورة (ج) الجنس لا نوع له ولا أسرة ولا طبقة ولا وطن (د) العلاجات الجنسية متاحة من خلال الخدمات البيولوجية الطبية والنفسية للدولة العلاجية (هـ) كل السلوكيات الشديدة الخطورة باسم الرأسمالية العالمية تدعمها التقنيات الوقائية والجراحية التي تهدف في نهاية الأمر إلى إعطاء أصحابها مناعة ضد بيئتهم سلوكياتهم الخطيرة .

وتجربة الإيدز تسبب الرعب للثقافة الجنسية في الرأسمالية العالمية بعدة طرق. فهى أولاً "خبيت آمال" أشد الملتزمين بإيديولوجيا الحرية الجنسية. وقد تمت هذه المراجعة لأن الشوائب يشكلون شبہ مجتمع يتميز بمستويات من التعليم والمهارات التنظيمية تفوق ما نجده في أرقة المخدرات (Brandt, 1988; Altman, 1988). ومع ذلك فقد وجد أنصار "الجنس السوى" ما يبرر انقلابهم على الشوائب بعدة طرق تهدىء بانتهاك الحقوق المدنية المطبقة في الديمقراطيات الرأسمالية. وقد استولى الخوف من الإيدز على مجال الأعمال والمؤسسات التعليمية والطبية كلها. وفي قلب هذه الانفعالات في النسق الاجتماعي يقع عدم وجود أي مصل ضد فيروس الإتش آي في يقى المجتمع نفسه من ريدود أفعاله من رعب الإيدز. وفي ظل غياب المصل يشكل الإيدز رعباً على مستوى الحياة الفردية والجماعية على السواء حيث يهدد رعب الإيدز بتقويض دعائم نسق الحريات المدنية. وبانتشار الرعب وخاصة حين يفرز الخوف من الإيدز رعباً أصولياً وتعديلياً، فإن الاقتصاد الجنسي في الرأسمالية العالمية تتهدده أزمة شرعية. إلا أن الرعب من الإيدز يوجه أعنف ضرباته إلى عملية الشرعية بدفعه للناس في المجتمع الصناعي العقلاني للشك في قيمة المعرفة العلمية والمطالبة باليقين المطلق أو التوفير الفوري لعقاقير مثل عقار AZT فيتم اختصار فترة الاختبارات التجريبية الالزامية تحت وطأة الإلحاد بتحفيض المعاناة والتعجيل بالأمل على الرغم مما يتطلبه البحث من تأن حذر. والمعرفة الطبية الحديثة هنا مفتضحة لأن التجربة العقلانية والعاقاقير المسكتة والقضايا الأخلاقية الشرعية في مسألة إرضاء المريض تكشف عن ثمن التزامنا بالنسق الصناعي وفوائده. وهو نسق لا يتهدده اقتراح بعزل مرضى الإيدز مهما بلغت الفجاجة السياسية لاقتراح كهذا بقدر ما يتهدده من فقدان الالتزام بقواعد العلاج (O'Niell, 1986). وهناك حاجة ماسة حالياً لمحاولة التنسيق بين الطب القائم على الجماعة والبحث المشترك والبحث الطبي القومي .

وعلى أسوأ الفروض فإن رعب الإيدز يهدد النسق الليبرالي للرأسمالية العالمية بإعادة الهمجية إلى صلاتها الاجتماعية. وكان من الممكن معازنة الحلم العالمي بنظام اجتماعي دون التزام شديد كما في حالة حامل بطاقة الائتمان الذي تكمن مصداقيته في بطاقةه ويكتن إيمانه في خرافية بطاقة تجعله يشعر بالآفة في العالم الم Shr لرأسمالية العالمية. فهل تضمن بطاقة الائتمان المناعة من اختبار الإتش آى في في الخارج؟ وحتى إن فعلت، فهل هناك ما يؤكد أن البنك سيصدر بطاقة ائتمانه الثمينة في الداخل لأشخاص دون أن يجري لهم اختبار الإتش آى في؟ وهل يشكل حاملو بطاقة الائتمان ممن أجرى لهم اختبار الإتش آى في نظاماً بيولوجياً جديداً لرأسماليين المؤهلين؟ ومهما بلغت غرابة هذه التساؤلات فإن لها ما يناظرها في تجربة نوادي العزاب غير المصابين بالإيدز. والغريب في ردود الأفعال هذه أنها تهدد بإعادة النظام الرأسمالي لقاعدة نقاء، أي بإعادتنا لنظام اجتماعي يقوم على نموذج عنوان العلاقات الاجتماعية يعد بمثابة محرك تاريخنا العولى الفذ. وإذا كانت هذه هي النتيجة النهائية لرعب الإيدز فقد نجحت الرأسمالية العالمية في العودة إلى الهمجية بسبب مصادفة سيئة في ثقافتها الجنسية لا بسبب أحطوار همجية قادمة من الفضاء.

إن الإيدز يمثل أزمة فرص في الثقافة العالمية للرأسمالية المتأخرة، بسبب سماتها الآتية: (أ) السمية التلقائية (ب) الجبرية (ج) عدم وجود مصلحة يجدد الإلحاح على الدولة العلاجية وجهازها البيولوجي الطبيعي لتوفير الرعاية والمناعة الاجتماعية القانونية وتوفير مصلحة واقعية وللوقاء بهذه المطالب، تم تجنيد العلوم الاجتماعية والصحية لتنظيم حوارات ومؤتمرات أخلاقية واقتصادية وتربوية وإصدار نشرات وإجراء أبحاث متعددة الأفرع العلمية وتناول إعلامي موجه للجمهور. وتقديم "المعلومات" والتعليمات عن الإيدز لجمهور يطالب بها يخلق تكافلاً تاماً بين سلطة الدولة كمعرفة من ناحية، والمعرفة كقدرة أو ضعف فردي من ناحية أخرى. ويسعى الأفراد لتعلم أنهم وحدهم الذين يستطيعون وضع حد للإيدز أو لآلية علة اجتماعية أخرى ، في حين أن هذه تعقيبات ثقافية تنتجهما الثقافة الإيديولوجية والعلاجية التي يعيشون فيها. وفي هذه العملية يتعلم الأفراد ما يلى :

- ١ - الدولة هي المنتج الأول للعلم والمعرفة .
- ٢ - الدولة هي المنتج الأول للصحة والتعليم وفرص العمل .
- ٣ - الدولة هي الضامن الأول للحربيات المدنية .
- ٤ - الدولة هي الضامن الأول لكل الإيديولوجيات .
- ٥ - الدولة هي المنتج الأول للدولة والمجتمع والفرد .

ومن المهم إدراك أنه مهما كانت الطرق التي تحدها للحديث عن حيائنا الجنسية والأمراض الجنسية والتفرقة الجنسية والتحرر الجنسي، فهي تتشكل في حقل موجود سلفاً من الحوارات المؤسسية التي وضعتها الكنيسة والدولة والعلوم البيولوجية الطبية المعنية بالخدمات الاجتماعية العامة والخاصة. وتشتمل هذه الحوارات على تقنيات إرشادية ووصفية تدعى الفئات المهنية المختلفة شرعية الاستعانت بها وتطبيقاتها في مزيع السلطة والمعرفة والمتعة الذي يمكن تسميته "الدولة العلاجية". وهكذا يدخل الإش آى في مجالاً معقداً من الحوار حول السياسة الاجتماعية والصحة والإيديولوجيا الأخلاقية التي تتناقض عليها الكنيسة والدولة والأسرة والمدرسة والفئات العلمانية الثقافية المضادة بدرجات متفاوتة من المعتقدات التقديمية والأصولية بهدف التحكم الاجتماعي في الحياة الجنسية والمخدرات عند الشباب وانهيار الأسر (Treichler, 1988a, 1988b). ومن الأخطار الماثلة أن يصبح الإيدز ذريعة لردة اجتماعية ضد الحقوق المدنية للشواذ والسحاقيات والمساواة بين الجنسين باعتبارها مصدر المتاعب التي تصيب فئات مهمشة في الاقتصاد العالمي الذي تنشط فيه هذه الحركات. ولحاجة هذه الفئات المهمشة لجهد تربوي مماثل من القلب المركزي القومي، يتم تعليمها من خلال الوعظ الديني التلفزيوني الذي يتخد أشكالاً تذكرية عالمية فذة في الحديث عن المصادر العالمية للمتاعب الروحية (Luke, 1989: ch. 3). وسيسارع النقاد الاجتماعيون بالانقضاض على هذه الرؤى الخاصة بالهيمنة الثقافية للأسرة والقيم الدينية والإشارة إلى خطر الارتداد السياسي اليميني . ومع ذلك فلا بد من وضع ثقل أخلاقي وثقافي ما على المؤسسات الأساسية التي تواصل المجتمعات الحديثة الاعتماد عليها ما لم تتمكن من تصور نظام اجتماعي يكون التزامه الجوهري تأثيراً من المؤسسات الثانوية. والتحدي التربوي الذي ينطوى عليه ذلك يفوق أى شيءٍ تتوقعه في عصر بعد حديث من السردية المنهارة. وفي الوقت نفسه فالإيديولوجيات التحررية للاستقلالية المطلقة للفرد في كل قضايا الحياة الجنسية والتناسل لا مجال للبحث عنها خارج إطار مؤسسة وقانون وأخلاق، وهو ما يتطلب بدوره مخصصات ضخمة من الطاقة العامة. وبذلك فهي تثير التساؤل الذي لا نستطيع طرحه هنا عن نصيتها من هذه المخصصات في الاقتصاد السياسي للدول القومية . وعلى هذا المستوى، لابد لنا أن نتساءل عن مدى نشاط هذا الاقتصاد الجنسي في الاقتصاد السياسي العالمي الجديد .

وأزمات الثقافة العالمية هي بناء الدول القومية على الأقل فيما يتصل بالجهاز العلاجي للدولة ، وعالمي على المستوى الاقتصادي والسياسي ، حسب التحولات التي تطرأ على جدول الأعمال المتعدد الجنسيات المشترك. وهذا المستويان يتفاعلان بالطبع

بحيث تستجيب الرأسمالية العالمية لأنشطتها على مستوى الدول من خلال الدولة القومية ومن خلال طبقة من الهيئات "الدولية". وإذا نظرنا إلى الإيدز في هذا السياق نجد أنه يمثل رعباً عالمياً ووباء قومياً يحشد مؤسسات الصحة الحكومية بدءاً من مستوى الحى وحتى منظمة الصحة العالمية (Christakis, 1986, 1989). وباعتباره رعباً عالمياً يتحول الإيدز إلى عبء إضافي على كاهل العالم الثالث، فى حين أن الإيدزالأمريكى هو اقتصاد متقدم فى المقام الأول ويتشرى بين ذكور الحضر (تتراوح أعمارهم من ٢٠ إلى ٤٠ سنة) ويدخل مدمنو المخدرات وممارسو الجنس المزدوج كعناصر ثانوية فى نقله. وقد استفاد الإيدز الأمريكى من نفس طرق التجارة التى استفادت منها سائر الأمراض الجنسية المعدية، إلا أن الثقافة الفرعية للشواذ تمثل عنصراً إيديولوجياً شديد الوضوح فى المجتمعات أمريكا الشمالية. وتساعد السيطرة الإمبريالية للرأسمالية الأمريكية على النسق资料 على نشر إيديولوجيات "نمط الحياة" الأمريكية من خلال الثقافة المكثفة العالمية والسياحة والرحلات التجارية والعسكرية .

وهكذا فالنسق الصحى العالمي ليس إلا الجانب التعهدى من نسق مرضى عالمى ، وكل منها يفرز الآخر . وهنا أيضاً نجد احتمال عودة الهمجية للنظام资料 العالمي من خلال نظم الحجر الصحى والتحكم المناوى والعنصرية ، كما هو الحال فى "الإيدز الأفريقي" . ومفهوم الإيدز الأفريقي مهياً تماماً لاسقاطه على "تاريخ العالم" بإرجاع الإيدز إلى أصل أفريقي فى حين أن الظروف الاجتماعية الاقتصادية للسود واللاتين فى الولايات المتحدة هى المصدر الأول للمرض والجريمة والفقر الأمريكية. وكذلك فى أفريقيا ففى حين يمثل الإيدز مشكلة منتشرة بين الأسوپا، فلا بد منأخذ التغيرات التي طرأت على عادات الزواج نتيجة للهجرة الحضرية والفقير وهشاشة البنية التحتية الطبية فى Fortin, 1987; Christakis (1988). إلا أن البحث عن الإتش آى فى القرود بدعم من "الجمعية العلمية الأمريكية" Essex and Kanki (1988) يوحى بالأمل فى تطبيع تاريخ استعمارى وطبقى لا تستطيع العلوم البيولوجية الطبية اختزال أبعاده الطاغية. ولما كان سكان أمريكا من السود هم مدمنو المخدرات ويعتبرون بدورهم السبب الأول فى نقل الإيدز، فإن هناك أزمة ثالثة بدأت تنشط فى النسق资料 الطبيعى الأمريكى بسبب حرمان ملايين من الأمريكيين من أية تأمينات علاجية ولا يمكن الاستمرار فى تجاهلهم إذا أمكن إرجاع وفاتهم إلى الإيدز . والإيدز كوباء عالمى يلقى عبئاً تقليلاً على كاهل النظام الصحى (العالمى) الدولى .

والولايات المتحدة وأفريقيا هما مركزا وباء الإيدز حيث يبلغ تعداد المصابين به ١٥٠٤ لكل مليون نسمة على التوالي وعلى الرغم من التفاوت الهائل في البني التحتية الاجتماعية الاقتصادية والاجتماعية الطبية. إلا أن هذين المركزين لا يمكن التعامل معهما بطريقة واحدة ولو أن كلاً منها ظل للأخر، ولا يمكن الفصل بينهما في الوقت نفسه. وسيضطر النظام الطبي العالمي إلى مراجعة أسسه القائمة على الطب البيولوجي الغربي (Hunt, 1988; Ehrenreich and Ehrenreich, 1971; Navar-1976). وتنتفاوت الدول القومية في قدرتها على تحمل تكاليف الإيدز حيث تقوم هذه التكاليف على استراتيجية طبية بحث لا تفترض تدخلاً من جانب الدولة فيما يتعلق بالسلوك الجنسي وتعاطي المخدرات. وقد تأخذ هذه الدول موقفاً متباعدة من الجهد الأمريكية لإضفاء الصبغة الطبية على الإيدز وقد يتعاونون وقد لا يتعاونون مع الجهد الأمريكية لتغليب الطابع "الشرطى" على النظام الدولي في قضيائنا أخرى كالهجرة وتلوث البيئة. وقد يستحيل فرض مقاييس دولية على البحث العلمي الطبي والاجتماعي عبر ثقافات تتفاوت فيها تعريفات المرض والمجتمع والمعرفة. ففرضها قد يؤدي إلى إفساد البحث باتهامات مضادة كالمperialية الطبية والتي تألفها الدول الاستعمارية . (Christakis, 1986, 1989)

من الأوهام التي تسيطر على النظام السياسي الأمريكي أن الحياة خارج حدودها قصيرة ومقررة ووحشية، على الرغم من أن الحياة الحضرية فيها هي نفسها ترد على وصف أية ثقافة أجنبية أخرى . ويساعد الإيدز الأمريكي على تكثيف المضمون البشع للثقافة الأمريكية بطرق غير مسبوقة لأنه يهدد بتجاوز الجدار الطبقي الذي يفصل الأغنياء عن الفقراء ويعزل الأحياء النائية عن وسط المدن والحياة الأسرية عن أنماط الحياة الفردية التي تتحداها. ولما كان هذا التجاوز من صنع التغطية الإعلامية للإيدز، فقد تمكّن الجهاز العلاجي للدولة من "احتواء" الوباء إلى حد كبير باعتباره شيئاً يستجيب لمؤسساتها الإدارية بدون إحداث تغييرات ثورية في جوهر تكويننا الأخلاقى والسياسي . ومادمنا قادرين على التحرّك بهذه الصورة فإننا نتجنب أخطر السيناريوهات التي يمكن تصورها نتيجة للاجتياح العالمي للإيدز. والانهيار النهائي هنا سيكون في النسق الطبقي كنظام مناعي وتداعي النسق الطبي القائم على مثل هذا النظام. ودون هذا الحريق الهائل، قد تتوقع تحول السياسة الطبقية إلى سياسة طائفية على أمل الحفاظ على صحة المجتمع بالتصحية بمبدأه فداء للحفاظ على فئة من الناس. وحين يتحقق هذا السيناريو، سيكون النظام العالمي قد تداعى إلى صراع همجيين النخب البيولوجية القومية حيث تسعى كل منها إلى الحفاظ على نقاءها بينما تحاول إقصاء الأخرى باعتبارها مصدرًا محتملاً للتلوث (O'Neill, 1985b).

ملحوظة

استفدنا في هذا المقال من أوراق قدمت للمؤتمر العاشر للمعهد الدولي للدراسات السميويطية والبنيوية *Theory, Culture & Society* بجامعة بريتيش كولومبيا بفانكوفر في ١٢ أغسطس ١٩٨٨ والمؤتمر الذي عقده *Society* عن مستقبل العالم في أيردين ١٤ سبتمبر ١٩٨٨.

المصادر والمراجع

- Altman, Dennis (1987) *AIDS in the Mind of America*. New York: Anchor Press.
- Altman, Dennis (1988) 'Legitimation through disaster: AIDS and the gay movement', pp. 301-15 in Elizabeth Fee and Daniel M. Fox (eds), *AIDS : the Burdens of History*. Berkeley: California University Press.
- Brandt, Allen M. (1988) 'AIDS: from social History to social policy', pp. 147-71 in Elizabeth Fee and Daniel M. Fox (eds), *AIDS : the Burdens of History*. Berkeley: California University Press.
- Christakis, Nicholas A. (1986) 'International aspects of AIDS and HIV infection', in *Confronting AIDS : Directions for Public Health Care and Research*. Washington: National Academy Press.
- Christakis, Nicholas A. (1988) 'The ethical design of an AIDS vaccine trial in Africa', *Hastings Center Report* 18 (3): 31-7.
- Christakis, Nicholas A. (1989) 'Responding to a pandemic: international interest in AIDS Control', *Daedalus* (Spring): 113-34.
- Crawford, Robert (1977) 'You are dangerous to your health: the ideology and politics of victim blaming', *International Journal of Health Services* 7 (4): 663-80.
- Crim, Douglas (ed.) (1988) *AIDS : Cultural Analysis , Cultural Activism*. Cambridge MA: MIT Press.
- Daedalus* (1989) Special issue 'Living with AIDS' (spring).
- Ehrenreich, B. and Ehrenreich, J. (1971) *The American Health Empire : Power, Projects and Politics*. New York: Random House.
- Essex, Max and Kanki, Phyllis J. (1988) *AIDS : the Burdens of History*. Berkeley: California University Press.
- Fortin, Alfred J. (1987) 'The politics of AIDS in Kenya', *Third World Quarterly* 9 (3): 907-19.
- Hunt, Charles (1988) 'AIDS and capitalist medicine', *Monthly Review* (January): 11-25.
- Law, David and Gill, Stephen (eds) (1988) *The Global Political Economy : Perspectives Problems and Politics*. New York: Harvester Press.
- Luke, Timothy W. (1989) *Screens of Power : Ideology, Domination and Resistance in Informational Society*. Urbana: University of Illinois Press.
- The Milbank Quarterly* (1986) Special issue on 'AIDS: The Public Context of an Epidemic', (supplement 1).

- Navarro, Vincente (1976) *Medicine Under Capitalism*. New York: Prodist.
- New England Journal of Public Policy* (1988) Special issue on AIDS, 4 (1).
- O'Neill, John (1985a) Five Bodies : *The Human Shape of Modern Society* . Ithaca: Cornell University Press.
- O'Neill, John (1985b) 'To kill the future?' *Bulletin of the Graduate School of International Relations* No. 3. Nigata: International University of Japan.
- O'Neill, John (1986) 'The medicalization of social control', *Canadian Review of Sociology and Anthropology* 23 (3): 350-64.
- O'Neill, John (1988a) 'Techno-culture and the specular functions of ethnicity', pp. 17-35 in I. H. Angus (ed.), *Ethnicity in a Technological Age* . Edmonton: University of Alberta.
- O'Neill, John (1988b) 'Religion and postmodernism: the Durkheimian Bond in Bell and Jameson', *Theory, Culture & Society* 5(2-3): 493-508.
- Ornstein, Michael (1989) *AIDS in Canada : Knowledge, Behavior and Attitudes of Adults* . Toronto: University of Toronto Press.
- Royal Society of Canada (1988) *AIDS : A Perspective for Canadians* . Ottawa: Royal Society of Canada.
- Rubin, Gayle (1984) 'Thinking Sex: notes on For a Radical Theory of Politics of Sexuality', pp. 267-319 in Carlos S. Vance (ed.), *Pleasure and Danger : Exploring Female Sexuality* . London: Routledge.
- Scientific American* (1988) 'What Science Knows about AIDS', 259 (4/October).
- Spurgeon, David (1988) *Understanding AIDS : A Canadian Strategy* . Toronto: Key Porter Books.
- Treichler, Paul A. (1988a) 'AIDS, Gender and Biomedical Discourse: Current Contests for Meanings', in pp. 190-266 Elizabeth Fee and Daniel M. Fox (eds), *AIDS : the Burdens of History* . Berkeley: California University Press.
- Treichler, Paul A. (1988b) 'Biomedical discourse: an epidemic of signification', in D. Crim (ed.) (1988) *AIDS : Cultural Analysis , Cultural Activism* . Cambridge MA: MIT Press.
- Watney, Simon (1987) *Policing Desire : Pornography , AIDS and the Media* . Minneapolis: University of Minnesota Press.

جون أونيل يعمل أستاذًا لعلم الاجتماع بجامعة يورك بتورonto. وتشمل أعماله كتاباً بعنوان Five Bodies (طبع في 1985) .

وجهها علم الاجتماع : عالميّان أم قوميّان ؟

برايان تربر

مقدمة

وقد وقع علم الاجتماع منذ نشأته في النصف الأول من القرن التاسع عشر في توتر أو تناقض بين علم خاص بالدول القومية وعلم خاص بعمليات عالمية أو كونية . وقد تطور بصورة غامضة كعلم خاص بمجتمعات العالم الصناعي وكعلم للبشرية . ومع أن مفردات علم الاجتماع تمتد على مستوى يتسم بدرجة من التجريد تكفي للإيحاء بأنه علم يختص بالعمليات الاجتماعية الكونية ("ال فعل " أو " الهيكلة " أو " المعيار " أو " النسق الاجتماعي ") ، فقد تطور علم الاجتماع فعلياً لتفسير المصائر المحلية أو القومية وفهمها . ومن منظور علم اجتماع المعرفة ، قد نفاجأ لو غاب هذا الفرض القومي . ومع ذلك يمكن القول إنه كلما كبر عالم الاجتماع ازداد الغرض محلية ، أي أن علم الاجتماع تطور بالرئيسي الألبعنة إلى قضايا ملموسة تخص التطور الرأسمالي المحلي . وننهد إلى استكشاف هذه التناقضات الظاهرة من خلال شرح بعض علماء الاجتماع الكلاسيكيين ، إلا أننا سنركز في هذه المناقشة على فرنسا وألمانيا حتى الحرب العالمية الأولى .

يقول بييرسي بيش شيللي Percy Bysshe Shelley في كتابه *A Defence of Poetry* (دفاعاً عن الشعر) في عام ١٨٢١ إن الشعراء « شراح وحي غير مفهوم » لأنهم يتمتعون بخيال فذ . ومع أننا لا نود أن ندعى قدرات بطولية بهذه لعلماء الاجتماع ، فينبغي على الأقل أن تتوقع من علم الاجتماع أن يعكس وبسرعة إن أمكن التوترات والتطورات الكبرى لمجتمعات معينة . ولما كان العالم الحديث نفسه خاصاً للتوترات المتناقضة كالعزلة والتزعة المحلية ، والعلمنة والتزعة الأصولية ، والتحديث وما بعد التحديث ، فإننا تتوقع أن نرى هذه التناقضات منعكسة في الجهاز الفكري لعلم الاجتماع نفسه ؛ لذا فإن هدفنا في هذا المقال أن تلقى نظرة على العلاقة بين نشأة

مفهوم كونى عن المواطن والمفاهيم العالمية عن الإنسانية وأن نستعرض مختلف السبل التي دخل بها علم الاجتماع طرفاً في هذه التطورات العالمية .

نشأة علم الاجتماع

إن الفكرة القائلة بأن علم الاجتماع من نواتج الثورتين الفرنسية والصناعية ولكنه جاء عن طريق الإيديولوجيات الثالث الأساسية للسياسة الحديثة (وهي النزعة المحافظة والليبرالية والاشتراكية) هي فكرة مثيرة للجدل (Nisbet, 1967)، ومع ذلك فهي تقدم نموذجاً تحليلياً مفيدةً للنظر في الرأي القائل بأن علم الاجتماع يجسد توئراً بين علم عالمي خاص بالبشرية وعلم "محلي" في خدمة الدولة القومية. والمشكلة أن علم الاجتماع قد يكون رد فعل للنتائج الكونية للثورتين ، إلا أنه اتخذ الطابع المؤسسي في سياق النمو السريع لنظم التعليم العالمي القومية في حقبة ما بعد الحرب تحت رعاية الدولة . فهل هو علم عالمي للبشرية أم لدراسة البنى المحلية للجماعة القومية ؟ في حديثه عن أمريكا علم الاجتماع يائси مور (W. E. Moore, 1966) على ضياع تراث من علم الاجتماع الأوربي كان في الأصل يرى أن هذا الفرع من أفرع العلم خاص بدراسة البشرية ، ويشير إلى أن تطور العالم إلى نسق عالمي قد يؤدي إلى إحياء علم الاجتماع بمنظور عالمي . وبحسب مور عدداً من علماء الاجتماع الكلاسيكيين من كانت لهم رؤية عن علم عالمي (ابن خلدون وكومنت ووركهaim وSpinser) ، ولكن من الغريب أنه يهمل مناقشة كلود أنطري بو سان سيمون (Claude-Henri de Saint-Simon: 1760-1825) . فانطلاق سان سيمون من نقطة بدء (إعادة) توحيد أوروبا وزيادة الوعي بالعالمية الحديثة (Robertson and Chirico, 1987; Robertson, 1987) يدل على أن شرحه للعلاقة بين نزعة التصنيع والعلولة الإنسانية يتسم بنفاذ بصيرة غير عادي .

كان سان سيمون كفرد قد ولد في التوقيت المناسب ليعايش النتائج الثورية لعصره. وكان ينتمي للأرستقراطية الفرنسية والتحق بالجيش الفرنسي لفتره وجبرة إبان حرب الاستقلال الأمريكية، ثم ألقى القبض عليه في عام 1792 وانهار مالياً نتيجة للتغيرات الثورية. وقد أدى فشله في الحصول على اعتراف شعبي به إلى محاولته الانتحار في عام 1823 حيث أطلق سبع طلقات على رأسه ولكنه لم يمت. وقد نجا من الموت بهذه العجزة لتوافقه المنية بعد ذلك بعامين على أثر إصابته بالتهاب في الأمعاء. وقد خلف وراءه تلاميذ مخلصين ومجموعة أعمال ثبتت أهميتها القصوى في تأسيس علم الاجتماع والاشتراكية نظراً لتأثيرها المباشر على كل من ووركهaim (Gouldner, 1958; Lukes, 1973 Rattansi, 1982) وماركس .

يدافع مور في أعماله الفلسفية عن اليقينية الوضعية باعتبارها تریاً ضد التفكير الميتافيزيقي ، إلا أن لب علم الاجتماع السان سيموني كان يغلب عليه تحليل نزعة التصنيع . والحقيقة أن صياغة سان سيمون لمفهوم التغيير الاجتماعي سبق علم اجتماع هربرت سبنسر لأن سان سيمون كان يريد أن يخلق تناقضًا حادًا بين النسرين العسكري والصناعي . وكانت طبقة الموظفين تتقمّن بسيطرة سياسية وإيديولوجية في النظم الإقطاعية في العصور الوسطى لأن الكنيسة كانت مؤسسة توفر التماสك الاجتماعي . ومع تطور نزعة التصنيع، لم تعد القيم العسكرية والفضائل الرهابية للرہد ذات صلة من الناحية الاجتماعية مع تحول النسق الاجتماعي من الإنتاج الحربي إلى إنتاج أشياء نافعة من خلال توجيهه العلوم والفنون لصالح الإنسانية . وأخلي الأسلوب القديم للسياسة العسكرية مكانه لنفس من الإدارة التعاونية تتم فيه إزاحة الطبقات الطفيفية التقليدية لتحل محلها الطبقات "الجديدة" من مهندسين وصناعيين . وبينما كان سان سيمون يعمل على التفرقة بين النسق العسكري اللاهوتي والنسلق السلمي الصناعي أدرك أن هناك حالات قد يتداخل فيها هذان النسقان ويواصلان البقاء معًا في بعض المجتمعات . وهكذا ففي كتابه *De la réorganisation de la société européenne* (عن إعادة تنظيم المجتمع الأوروبي) الذي قام بنشره بالتعاون مع أوغستين تيري Augustin Thierry في عام ١٨١٤، ينتقد البعد العسكري للتكون الاجتماعي لإنجلترا والذي وضع جنبًا إلى جنب مع نزعة التصنيع . وإقامة سلام أوربي ، كان لابد من بتر هذا الجانب العدواني من التنظيم الاجتماعي الانجليزي بتوحيد إنجلترا وفرنسا تحت نظام برلناني مشترك (Taylor, 1975: 36-130).

هذه السمات المميزة لعلم الاجتماع السان سيموني معروفة نسبيًا . وربما كان الأهم منها رؤية سان سيمون لنفس موحد للدول الأوروبية وانتشار التصنيع دولياً ونشاء ثقافة عالمية . ولرؤبة سان سيمون عن التصنيع الذي يؤدي إلى نظام دولي يقضى على تراث الإقليمية أهمية خاصة من وجهة نظرنا لأنه كان يرى صلة وثيقة نمو العالمية وتغيير طبيعة العلوم الاجتماعية . ويقول في كتابه *L'Organisateur* (١٨١٩) إن علماء أوروبا كانوا بصدور إيجاد صلات اجتماعية تتحدى الأنماط العتيدة من الوعي المحلي . وقدر لعلم الاجتماع أن يصبح علم النزعة التصنيعية الجديدة، بينما كانت الإنسانية دينًا في طريقه للحلول محل الكاثوليكية المتهاكلة . وهذا الجانب من تعاليم سان سيمون هو الذي أذهل دوركهایم . فالتصنيع الاقتصادي وحده ليس كافياً لإيجاد أساس معنوي جديد للمجتمعات الأوروبية التي كانت في حالة فوضى من جراء تداعى السلطة المعنوية للبابوية . وفي كتابه *Nouveau christianisme* (المسيحية الجديدة) يبحث سان سيمون عن المبادئ التي تقدم مفهوم الوحدة الكونية لدمج الأمم الأوروبية المشتتة في

نظام متماسك معنوياً. وفي دراسته لسان سيمون يؤيد نوركهaim هذه السمة المعيارية للاشتراكية العالمية، إلا أنه يرى ضرورة أن تتكلف الفئات المهنية المنظمة بوليًّا بهذه المعايير.

وأصبحت فكرة وجود صلات مهمة ومتناقضة في ظاهرها أحياناً بين نزعة التصنيع العالمية واليسوعية بعد إضفاء الطابع العلماني عليها وعلم الاجتماع الكوني والاشتراكية سمة ثابتة من سمات تراث علم الاجتماع الكلاسيكي . وتم استيعاب أفكار سان سيمون عن اليقينية الوضعية وعلم الاجتماع من جانب أو جوست كونت (1798-1857) في كتابه *Cours de philosophie* (دروس في الفلسفة) حيث نجد في المجلد الرابع منه والذي نشر في عام 1828 أول إشارة واعية "علم الاجتماع". فقد وضع كونت قواعد فكرة إيجاد علم الاجتماع كنزاً للعلوم الوضعية ومذهب عالمي وقوة تساعد على تماسك العلوم المعاصرة. وكتب كونت لليونيل نيكولاوس وصدر أعظم الامبراطورية العثمانية ورئيس الطائفة اليسوعية يحثهم على قبول النزعة العالمية الوضعية الجديدة . وبعد سان سيمون أيضاً اتخذ كونت من النزعة العالمية والسلطة الهرمية للكنيسة الكاثوليكية الرومانية نموذجين لتقدير النظام الجديد . وكان لهذا الإنسانية الجديد طقوس وكهنة ولوائح كالذهب القديم ، إلا أنه تشرب بروح اليقينية الوضعية (Kolakowski, 1968).

وازداد تطور هذا الاهتمام المتزامن بإيجاد علم خاص بالمجتمع وتوحيد البشرية (أو خطوة أولى نحو الدمج السلمي لأوروبا) على يد كل من دي كولانج Nemis Fus tel de Coulanges (الذين اعتبروا عالمية الكاثوليكية الرومانية الوسيطة طرificeً وسطاً بين وحدة الوجود الذي تؤمن به روما والنزعه الكونية للنظام الصناعي الجديد . يقول نوركهaim في كتابه *The Elementary Forms of the Religious Life* (الأنمط الأولية للحياة الدينية) إن المجتمعات الحديثة عليها أن تكتشف مجموعة جديدة من الصلات المعنوية ذات المكانة العالمية . وكانت هذه العناصر المعيارية ضرورية لكيج تأثير الفردية النفعية التي كانت سمة أخرى من سمات نظام النزعة التصنيعية الجديد . ورداً على النزعة القومية الألمانية ونتيجة للدمار الذي جلبه الحرب العالمية الأولى على شباب حركة أو مدرسة نوركهaim، بدأ نوركهaim في النظر إلى الطقوس والرموز القومية باعتبارها السمة الأساسية للنظام الاندماجي الجديد الذي يحل محل المسيحية. وكانت هذه المشاعر القومية خاصة في Qui a voulu la guerre? (من الذي أراد الحرب؟) و L'Allemagne au-dessus de tout (ألمانيا فوق الجميع، 1915) تمثل أيضاً رد فعل ضد الأفكار الخطيرة لهاينريش فون ترايتشكه عن الوحدة الألمانية . وقد نفسر علم اجتماع نوركهaim خاصة علم اجتماع

المعنىات والتعليم عنده كمحاولة لم المجتمع الفرنسي بنموذج تحليلي يسهم في إعادة التماسك الاجتماعي وكان دوركهایم يعتقد أنه مهدد من جانب المادية العبئية ولا معيارية التصنيع السريع. وكان السبب في اهتمام دوركهایم بمشكلات النظام الاجتماعي في المجتمعات المتقدمة في ظل ظروف التضامن العضوي هو أزمة الحرب الفرنسية البروسية. وأسهمت هزيمة فرنسا في ارتفاع حس الوطنية عنده (Luke, 1973: 41). وقد يكون من المبالغة أن نؤكد على «السبب في بحثه العلمي في علم الاجتماع هو توحيد فرنسا في أمة منظمة ومتماضكة» (Mitchell, 1931: 87)، إلا أن فكرة القومية باعتبارها نسخة حديثة من مصادر تقليدية «للضمير الجمعي» نجدها ماثلة في أعماله كها.

وكانت مشاركة المثقفين الأوروبيين في الصحوة النشطة التي شملت بداية الحرب العالمية الأولى كنواة لازمة الثقافة الأوروبية وترiac للعدمية الثقافية قد أدت إلى تجميد كثير من التراث الكوني للبيقنية الوضعية للقرن التاسع عشر. ولكن إذا كانت مذبحة ١٩١٨-١٩١٩ قد جعلت مستقبل الاتفاقيات الدولية ي يبدو بعيداً، فإن تيمتي القومية العالمية التوأم ظلا متداخلاً في علم الاجتماع دوركهایم ومن جاءوا من بعده على مدى فترة زمنية أطول. وفي عام ١٩٠٠ وفي "المعرض العالمي" بباريس، ألقى دوركهایم محاضرة في مؤتمر عن مشكلات التضامن في المجتمعات الحديثة اعترف فيها بقوة الحس القومي آنذاك، ولكنه أشار أيضاً إلى وجود اتجاه اجتماعي جديد نحو التضامن الأوروبي ونحو الإنسانية (Hayward, 1959). كما تم استكشاف هذه التيمة من جانب مارسيل موس في تطوير لأفكار دوركهایم في مقال بعنوان 'Sociologie' والدولية 3، Vol. 1968-9، Mauss, 1968-9. موجز القول إن تيمة الدولية السان سيمونية استمر في علم الاجتماع دوركهایم على الرغم من الدمار الناجم عن الحرب.

العالمية الألمانية وضيق الأفق الألماني

يمكن تعريف التحديث من منظور نشأة مفهومي الدولة والكونية بقدر ما يفترقان مع أوجه قصور التراث وضيق أفقه وإقليميته. والعالمية في هذا الصدد مقيدة بنمو المدينة وبالشركات التجارية وبالجامعات وبنشأة اقتصاد نقدى . ويرتبط مشروع التحديث بالظروف التي تخلق المواطن المجرد . وكان اختفاء المكانة باعتبارها المحور الأول للهرم الاجتماعي ونمو أفكار التعاقد عمليتين خطيرتين مهدتا الساحة لتقنين المفاهيم الحديثة عن المواطن العالمية (Turner, 1986, 1988). لذا فقد صدق هابرماس حين زعم في كتابه *The Philosophical Discourse of Modernity* (Habermas, 1987: 360)، (الخطاب الفلسفى للحداثة) أن «العصر الحديث بدأ بكانط».

وصحيح أيضاً أن المقالين الذين حظيا بأكبر قدر من الاهتمام في أحد المناقشات عن المعاصرة وما بعد المعاصرة هما 'What is enlightenment?' (ما هو التنوير؟) و 'Idea for a universal history from a cosmopolitan point of view' (فكرة لإيجاد تاريخ عالمي من منظور عالمي) اللذان نشرا في Berlinische Monats- chaff في عام 1784. وكان كانت باعتباره منظراً للمعاصرة مهتماً بالاحتمالات التطورية لأخلاقيات عالمية تمثل بديلاً عن المسيحية (الرسمية) أو خليفة لها.

تدل هذه الكتابات السياسية على أن كتابات كانت النقية عن القضايا الفلسفية لم تكن بعيدة عن القضايا الاجتماعية والسياسية لعصره. بل يمكن اعتبارها ريدود أفعال لتتكل على الأخلاقيات المسيحية أمام الثورتين الأمريكية والفرنسية؛ لذا ففي مقاله عن التاريخ العالمي يتأمل كانت النتائج العالمية لتحول المجتمعات الإنسانية من الهمجية إلى التحضر، وهي تيمة شائعة عند فلاسفة التنوير ثم تطورت بالطبع فيما بعد عند كل من فرجوسن وهيجل، وتتطورت عند ماركس إلى مادية تاريخية للمجتمع العالمي. ولفهم هذا الجانب من مقال كانت، ينبغي ملاحظة أن 'Idee zu einer allge- meinen Geschichte' (فكرة نحو إيجاد تاريخ عالم) يمكن قراءتها بمعنى "نموذج تحليلى معياري عام لتاريخ العالم"، في حين أن 'im weltbürgerliche Absicht' يمكن ترجمتها بعبارة "من منظور المواطنة العالمية". موجز القول إن هناك توازيًا بين رؤية سان سيمون عن أوروبا موحدة في سياق إنساني ممتد ومقالات كانت عن التاريخ العالمي والتنوير والسلام الدائم (Beck, 1988). ولا غرابة في هذا التوازي أو الالتفاء، فقد كان هذا رد فعل كل منهما تجاه الأفكار (الضمنية) عن المواطنة العالمية في الثورة الفرنسية. فيقول كانت إن الضرورة أجبرت الإنسانية على التخلّي عن الحريات (الطبيعية) الفردية في سبيل تشكيل اتحاد مدنى ، في حين أن أسمى غايات الطبيعة هي إيجاد مجتمع إنساني مثالي . ويستحيل وجود مجتمع عالمي كهذا إلا في سياق تنظيم تولى للدول . وكانت هذه الفكرة التي أقرها كانت "خيالية" (من منظور الأهداف القومية)، ولكنها في النهاية ضرورية لكي تتجاوز الإنسانية حالة الحرب الدائمة . وكان الحل النهائي لحالة الطبيعة الهوبيزية هو إيجاد نظام تولى للتنظيم المتبادل .

وإذا كان كانت قد بدأ العصر الحديث، فإن هيجل (1770-1831) هو الذي تحولت المعاصرة على يديه إلى مشكلة حسب قول هابرماس، ففي نظرية هيجل عن نشوء روح عالمية بات تبادر العقلانية والوعي بالزمن التاريخي والمعاصرة أمراً واضحًا وضع عن وعي في إطار نظرى . وتاريخ العالم عند هيجل «ليس إلا تطور لفكرة الحرية» (Hegel, 1956: 456) من خلال سلسلة من الكفاح الجدلى نحو إدراك الذات في

العالم الإغريقي والعصر الرومانى والعالم الألماني. والدين بصفة عامة والمسيحية بعد إصلاحها بصفة خاصة عند هيجل لعباً دوراً حاسماً في نشأة الذاتية والفردية الحديثتين. وفي ذاتية الروحانية المسيحية كان هيجل يرى جنور الوعي الحديث، إلا أن المسيحية في العصر الحديث تفتت ولم تعد تمثل أخلاقيات عامة ورؤى عالمية. وبينما تقسيم العمل وتتنافسية المجتمع البرجوازى أصبح المجتمع المدنى يفتقر إلى التماسك، وقد ساعد هذا الاغتراب على فصل الأفراد عن المجال المشترك. وكان لابد من وجود دين مدنى جديد ليختلف المسيحية ويعبر عن المستوى الجديد من العالمية والحرية الذى كان ضمنياً في المجتمع الحديث. وكغيره من معاصريه كان هيجل يربط رؤيته هذه عن المسيحية بإضفاء مسحة مثالية على بولة المدينة الإغريقية باعتبارها حقبة لم يكن فيها اغتراب جوهري بين الفرد والسااحة العامة. وفي كتاباته اللاحقة، انتقل هيجل إلى رؤية علمانية عن الاندماج السياسي وكان يؤمن باحتمال نشوء دين مدنى يوفر الاندماج اللازم لنسلق اجتماعى متتطور (Plant, 1973).

ومن المعروف أن الهيجلية كانت لها نتائج متناقضة تماماً، ونتيجة لذلك فقد انقسمت مبكراً إلى هيجليين يمينيين محافظين وما يعرف باسم "الهيجليين الشبان" على اليسار. فمن ناحية، كانت أفكار هيجل تبرر نقد المسيحية باعتباره مجرد إدراك جزئي لروح الحرية العالمية وتضفي الشرعية على نقد ثورى لخصوصيات العصور الحديثة ومحنودياتها كإرهاص لقفزة جديدة نحو المستقبل. ومن ناحية أخرى، فقد ساعدت الهيجلية على التصالح بين الحاضر والماضي، لأن المؤسسات الحديثة هي أكمل إدراك لمسار التاريخ. وتم فهم شعار هيجل "الحقيقة هي العقلانية" بمعنى أن ما هو موجود الآن (كبلورة بروسيا مثلاً) يعد تجسيداً لأرقى أشكال العقلانية. وقد سمح هذا للبس لپوپير باتهام هيجل بإثارة النعرة القبلية الجديدة (Popper, 1945: 30)، بينما ذهب باحثون آخرون إلى أن نص كتاب *Philosophie des Rechts* (فلسفة الحق) ليس به ما يبرر حكماً كهذا (Knox, 1940).

والحقيقة أنتا لا نفهم التيمات المتناقضة للفلسفة الاجتماعية الألمانية دون فهم البنية الاجتماعية للدوليات الألمانية في الحقبة التي تلت الثورة الفرنسية. فقبل الثورة، كانت الطبقات الحاكمة الألمانية والبلاط ينظرون إلى فرنسا كنموذج للنوق والسلوك المتحضر. وقد ساعد هذا الإعجاب بالثقافة الفرنسية الراقية على دفع إسفين ثقافى كبير بين البلاط والطبقات الوسطى وطبقة الفلاحين. فكانت ألمانيا لازالت تتآلف من مجموعة من المدن والإمارات والدوليات الصغيرة المقسمة والمفتتة. ومن الناحية الثقافية، أنتج ذلك عقلية قروية ضيقة أضفت صبغة مثالية على قيم المدن الصغيرة ذات الحكم الذاتى ضد خطر المطلقة الخارجى. ومع ذلك فقد تمثلت محلية ألمانيا

القرن الثامن عشر في أن نفس هذه المحلية أفرزت أيضًا جنور تزايد سريع في الاهتمام بالثقافة العالمية من جانب المسؤولين في الجهاز البيروقراطي . كما كانت بيروقراطية الدولة الألمانية تضم معلمين ورجال دين، وبالتالي فقد كان هناك جمهور متلقٍ لثقافة أكثر عالمية . وهيئات البنية البيروقراطية للدولة السياق المؤسسي لنمو مثل المعرفة والتعليم من جانب موظفي الدولة من أعضاء الطبقات المتوسطة . ومع ذلك لم يكن هناك مركز ثقافي قومي في الولايات الألمانية و «في ظل عدم وجود مركز قومي وجمهور قومي ، بدأت الطموحات الأدبية الألمانية في التركيز على الإنسانية ككل» . (Bendix, 1977 : 126)

وبعد الثورة، كانت النخب المتعلمة إما تتطلع إلى إنجلترا كنموذج للبرالية قد يمثل بديلاً عن الرعب الثوري أو استمرت في تطوير أفكار عن تنمية الفرد والتعليم الذاتي والرقة الجمالية كبديل عن السياسة العملية . وكانت روؤيتهم العالمية الأخلاقية تتضمن نقداً للأستقراطية التي كان يعتقد أن ثقافتها تقوم على ألعاب رياضية دموية والإفراط في الشراب والإباحية دون رفض للامساواة الاجتماعية في حد ذاتها . وكان أدب الطبقات الوسطى يعكس تصاحلها مع العالم من ناحية قيم الاجتهد والتحفظ والنقاء الأخلاقي . وكانت قيم البرجوازية المتعلمة هذه يكتنفها الغموض فيما يتعلق بسياسة السلطة لأن الطبقات الوسطى المتعلمة كانت تخشى الرعب الثوري من أسفل الحكم الشمولي من أعلى؛ لذا فقد "قررت" إلى التربية الذاتية . وكان نمو "الشخصية" بديلاً عن الكفاح السياسي . ورداً على عنف الرعب الفرنسي ، اعتنق بعض كتاب ألمانيا من أمثال جوته نزعه إنسانية كلاسيكية وتعلموا إلى نشأة مواطنة Weltbürgertum عالمية مثالية . وأدى هذا السياق إلى ملاحظة ماركس أن ما حققه فرنسا في مجال السياسة الثورية كان متربوكاً لألمانيا استيعابه في مجال الفلسفة؛ لذا ففى كتابى الإيديولوجيا الألمانية و نقد فلسفة الحق الهيجلية نرى ماركس يحاول الارتقاء بمحبودية المثلالية الألمانية من خلال إيجاد تفسير مادى لتاريخ العالم ، وهو ما يتطلب من الماركسية أن تتجاوز قيود المفهوم البرجوازى عن المجتمع المدنى العالمى .

ماركس وفابر وتاريخ العالم

من المعروف أن تراث ماركس عن المثلالية الهيجلية يتطلب ضبطاً وتقنيّاً (Avineri, 1968). وقد أصبح النمو العالمي للروح المطلقة هو التطور التاريخي لإنتاج الظروف المادية للوجود والذي ضاعت فيه الشخصية التقديمية للتطور التاريخي مع اقتراب العمل عن وسائل الإنتاج وأهدافه في ظل الرأسمالية . ومع ذلك فمن تناقضات الرأسمالية تخرج البروليتاريا باعتبارها الطبقة العالمية للتغيير التاريخي . ولكن إذا اعتبرنا ماركس منظراً للمعاصرة، يمكن لنا أن نرى مكونات فكر كل من كانت وهيجل .

فنجد مثلاً أن هناك «ثلاثة جوانب تميز الرأسمالية عند ماركس ، وهى عقلنة العالم وعقلنة الفعل الإنساني وعولمة التواصل الإنساني» (Avineri, 1968: 162) . ونتيجة لذلك، كانت رؤية ماركس عن الرأسمالية متناقضة في ظاهرها . فقد أخذت الرأسمالية غالبية السكان لحياة البؤس الجبرى ، إلا أن الرأسمالية أيضاً قبضت على التراث المطلى والمشاعر الإقليمية وخربت جنان السحر والغيببيات ، ويزخمتها العالمي أحالت التاريخ إلى تاريخ عالمى . وفي كتاب الإيديولوجيا الألمانية ذهب كل من ماركس وإنجلز إلى أن الرأسمالية :

«أنتجت تاريخ العالم لأول مرة يجعلها كل الأمم المتحضرة وكل فرد فيها يعتمد في إشباع احتياجاته على العالم كله وهو ما من شأنه محو الذاتية الطبيعية لكل أمة» (Marx and Engels, 1965: 75-6)

وازدادت هذه الرؤية عن الدينامية العالمية للاقتصاد الرأسمالي وضوحاً في الفكرة التي ترى أن آسيا تتميز بالجمود وتفتقر إلى الأهمية العالمية. والحقيقة أن نمط الإنتاج الآسيوي كان يحول دون إمكانية التغيير الداخلي (Turner, 1978). وكانت الامبراطورية البريطانية بخطوطها الحديدية ونظام الملكية الخاص بها وصحفها وسلعها التنافسية هي التي بدأت الثورة في آسيا. ونظراً لأن العمال لم يكن لهم نصيب من الاقتصاد القومي ، فقد كانت اهتماماتهم عالمية. وبالتالي كانت النزعنة القومية والوطنية في نظرهم قوتين رجعيتين سرعان ما تذبلان مع التطور العالمي للرأسمالية . وتعد المشاعر القومية أدلة برجوازية لتقسيم الوعي العمالي العالمي (Davis, 1965; Kola-kowski, 1974).

ومع أن ماركس كان يكتب صراحة عن المد العالمي لنظام عالمي رأسمالي، فإننا نستطيع أيضاً أن نفسر ماركس باعتباره منظراً للمعاصرة. وقد نشأ تفسير ماركس بهذه الصورة مؤخراً على يد مارشال برمان (Berman, 1982) في كتابه *All That Is Solid Melts into Air* (كل ما هو صلب يذوب في الهواء). ويريد برمان أن يثبت أن هناك نقطة التقاء بين الكتاب الحداثيين وماركس وأن توترات الحداثة وتناقضاتها كتجربة تنتج عن الرأسمالية كما يحللها ماركس. ويقرأ برمان الحداثة من داخل نموذج تحليلي ماركسي

«لبيان أن طاقاتها ورؤاها وهمومها الخاصة تتبع من ضفوط الحياة الاقتصادية الحديثة، ومن ضغطها الذي لا يهدأ من أجل النمو والتقدم وتوسيعها لنطاق الاحتياجات الإنسانية إلى ما وراء الحدود المحلية والقومية والأخلاقية... وتطاير قيمها وتحولها الدائب مع اضطرابات السوق العالمية ودميرها لكل شيء دون هوادة» (Berman, 1982: 121)

إن ماركس منظر بارع للمعاصرة دون شك، خاصة بتحديد لجنور الاقتصادية المدمرة للتقدم الحديث وبالتالي يوصفه للجانب المظلم (الدم والألم) من التغيير. ومع ذلك يبقى الشك في أن تفسير ماركس للتحديث هو وصف للتغريب، وبالتالي في أن نظرته لتاريخ العالم هو تاريخ عام للغرب. وفي هذا الصدد، قد تتسم الماركسيّة بنفس أوجه القصور التي ترتبط عادة بالنظريات الوظيفية للتطور. فلم يكن ماركس يكن أى تقدير العالمية كعاملة الإسلام مثلاً، وكان يعتبر "المجتمعات الآسيوية" عامّة تتسم بالخمول. وكان تفسيره للتقدم الذي أحرزه تاريخ العالم في مراحل تطورية - من الهمجية إلى المجتمع المتحضر - هو تراث تنويري غربي. وحتى نظرته لتاريخ أوروبا صاغتها التجربة الألمانية للتحول التاريخي؛ لذا فإن نسخة ماركس من رؤية هيجل عن تاريخ العالم تعد مزيجاً غريباً من رؤية عالمية ومنظور شرقي متميّز لجنور الرأسمالية العقلانية. وفي هذا الصدد، يصعب فصل تفسير ماركس للتراث الرأسمالي في الغرب عن منظور فيبر عن قوة ثورة الرأسمالية العقلانية الغربية في التاريخ الاقتصادي العام.

وقد ترجمت قوة عولمة الرأسمالية عند فيبر إلى نظرية عن العقلنة العالمية . وقد أنتج مزيج الرهبة والعقلانية الغربية قوة لا تقهـر سـتحـيلـ العـالـمـ تـدـريـجيـاًـ إـلـىـ نـظـامـ اـجـتمـاعـيـ مـقـنـونـ وـمـنـظـمـ لـيـسـ فـيـ إـلـاـ مـكـانـ مـحـدـودـ لـتـرـاثـ وـسـحـرـ وـإـعـجـازـ . وـسـتـسـاعـدـ إـزـالـةـ الـغـمـوضـ عـنـ الـعـالـمـ عـلـىـ إـخـضـاعـ كـلـ شـئـ لـالـحـسـابـاتـ الـعـقـلـانـيـةـ . وـمـعـ أـنـ ثـقـافـاتـ عـدـيدـةـ تـوـقـعـتـ مـثـلـ هـذـهـ التـحـولـاتـ ، فـإـنـ قـوـةـ روـحـ الـعـقـلـانـيـةـ النـرـائـيـةـ لـمـ تـتـفـتـحـ - تـامـاًـ - إـلـىـ أـورـباـ بـعـدـ الـكـالـفـينـيـةـ وـفـيـ الثـقـافـاتـ الـبـرـوـتـسـتـانتـيـةـ بـأـمـرـيـكاـ الشـمـالـيـةـ.

يجمع فيبر بين رؤية عن هذه العملية العالمية باتجاه عقلانية عالم واحد ورؤية واضحة عن اضطرار العلوم الاجتماعية لخدمة هدف ألماني قومي . وفي بحثه هو نفسه نجد التزاماً مستمراً بالأهداف القومية الألمانية. ففي تسعينيات القرن التاسع عشر نجده يدين الاستعانة بالعمال الزراعيين البولنديين وغيرهم في بروسيا الشرقية التي كان يشعر بأنها تمثل تهديداً بعيد المدى لوحدة ألمانيا الثقافية (Tribe, 1983). وفي كلمته في فراريبورج عن "الدولة القومية والسياسة الاقتصادية" (Weber, 1980) يتضح أن الاقتصاد له دور مباشر في العمل على إقامة دولة ألمانية قوية. ويرجع اهتمام فيبر بالثورة الروسية في جزء منه إلى خوف ألماني تقليدي من اختراق فرسان الفزانق لألمانيا عن طريق سهول أوروبا الشرقية. ويصف فيبر الحرب العالمية الأولى بأنها "عظيمة وجميلة" (Kälser, 1988: 18) على الرغم من أنه لم يكن يؤيد توسيع ألمانيا عن طريق ضم بلجيكا مثلاً . وكان خوض فيبر الدائب والصريح في السياسة القومية للحياة الألمانية يثير بعض القضايا عن التفسيرات المتعارف عليها لمبدأ فيبر الخاصة بالحياد القيمي . وفي خوضنا في هذه القضية المعرفية ينبغي أن نأخذ في الاعتبار أن أحكام

ثيير في مسألة علم الاجتماع في علاقته بالسياسة العلمية صدرت في سياق مواجهته مع وزير التعليم حول استقلالية أستاذة الجامعة في نظام الجامعات البروسى (Weber, 1973). لذا فمبدأ الحياد القيمي يمثل حكماً على تنظيم الجامعات أكثر من كونه حكماً على إدارة البحث السسيولوجي؛ وهو لم يمنع ثيير من إصدار أحكام مباشرة على الجيش والسياسة الخارجية أو الداخلية.

المثقفون وعلم اجتماع المعرفة

قد يتعرض البعض بأن تحليلنا حتى الآن لم يقدم سوى افتراض واضح عن علم اجتماع المعرفة، وهو أنه من المتوقع من علماء الاجتماع أن يعكسوا الأهداف القومية، خاصة في فترات الأزمات الاجتماعية. والأكاديميون الجامعيون في أوروبا القارية خاصة في المناطق التي يطبق بها نظام الجامعات германى هم في الأساس موظفون مدنيون ينتظرون من أبحاثهم أن تراعي الأهداف والافتراضات الحكومية ولو جزئياً. ففى هولندا مثلاً، «معظم أعضاء هيئة تدريس الجامعات يؤمنون بضرورة الدور الذى تقوم به الحكومة فى تحديد دور البحث الجامعى فى المجتمع الهولندي» (Phillips, 1986: 65). وهذا الموقف معناه أن فكرة «الحرية الأكاديمية» لها معانى وإيحاءات مختلفة تماماً في التقاليد والبني الجامعية المختلفة. وفي سياق النظم الجامعية الخاصة لسيطرة الحكومة ، يصعب إدراك معنى فكرة مانهايم التي يتبع فيها فكر ألفرد ثيير الخاصة «بالطبقة المثقفة الطافية بحرية» أو «المتعلمين غير المترافقين اجتماعياً» (Mannheim, 1986). فينتظر من الأكاديميين الجامعيين باعتبارهم موظفين مدنيين أن يعكسوا الأهداف الوطنية بل القومية. ومع تطوير علم الاجتماع الكلاسيكي لرؤى عالمية عن الواقع ، فربما كانت هذه الرؤى تعتمد على الباحثين المهمشين اليهود (بوركهایم ، شیمل ، انورنو وغيرهم) أكثر من اعتمادها على الطوائف الاجتماعية الأخرى .

ومع ذلك فلعالم الاجتماع أهداف أوسع نطاقاً تشمل التزاماً بالطابع العالمي للفرع العلمي وبالسمات العالمية للحياة الفكرية وبمفهوم ما عن العلم كمجموعة من الممارسات والالتزامات التي تفوق الأهداف القومية والمحليية. وعلم اجتماع المعرفة الذي يرى أن المعرفة السسيولوجية تحدها العمليات الاجتماعية كأى نوع آخر من المعارف يسمح لنا بالتأمل الواعى للتزام عالم الاجتماع بصورة عالمية لعلم إنسانى في سياق العناصر الكامنة نحو رؤية محلية ل الواقع. ولهذه الأسباب ينبغي لعلم الاجتماع أن يعكس هذا الانقسام إلى رؤية عالمية لعلم الاجتماع والتزام بأهداف البحث المحددة قومياً .

وفي حين يتم تقديم هذه الملحوظة كملحوظة متفائلة عن أوجه قصور علم الاجتماع وإمكاناته كعلم إنساني عالمي ، فلابد أيضاً من إبراز قيام علم الاجتماع وعلمائه بخدمة قضايا محلية صرفة. ففي ألمانيا ، تكيف علم الاجتماع وبنجاح نسبي مع الظروف النازية (Rammstedt, 1986)؛ كما خدم علم الاجتماع الأمريكي أهداف السياسة الخارجية القومية في مشروع كاميلوت؛ وتقدم مناهج علم الاجتماع الأساسية رؤى عن مضمون هذا الفرع العلمي (Coulson and Riddell, 1970)؛ وكتبت قلة قليلة من كتاب علماء الاجتماع عن المشكلات السسيولوجية في سياق دولي فضلاً عن سياق عالمي . فقد احتجب علم الاجتماع عند پارسنز مثلاً وراء مأزر التزامه الصريح بالقيم الديمقراطي الأمريكية (Holton and Turner, 1986) وعزمه الواضح على كتابة نظرية عامة للفعل تكون ذات صلة بالالتزام الإنساني نفسه . وهناك مثال مختلف تماماً : فعلى الرغم من الطابع العالمي للقضايا التحليلية لفلسفة هابرماس الاجتماعية فإن شروحه على المجتمعات الفعلية (وهي نادرة على أية حال) تميل إلى ضيق الأفق بتركيزها على المجتمعات الرأسمالية الغربية (Habermas, 1979).

النتائج : أزمة نهاية القرن

قد تتوقع سيراً من المطبوعات في تسعينيات القرن العشرين عن أزمة نهاية القرن . وقد مهد مارتن جي (Martin Jay, 1988) الطريق إلى حد ما وربما قبل الأوان بحديثه عن اشتراكية نهاية القرن . ولا شك أن هناك درجة من التوازن بين ١٨٩٠ و ١٩٩٠ . فهناك إحساسنا بالدمار الوشيك، وهو هذه المرة بيئي وليس عسكرياً بالضرورة ، ولو أن هذا لا يمنع احتمال وقوع كارثة بيئية عسكرية . فظاهرة الصورة الزجاجية وتدمير طبقة الأوزون وانهيار أوروبا الشرقية ووباء الإيدز والصحوة الأصولية في الأديان العالمية وتغير المجتمعات الصناعية والصراعات الدينية العرقية على مستوى عالمي والعنف الطائفي ، تقدم صورة رهيبة للكارثة العالمية . وهناك الآن صور عديدة من العدمية والاضمحلال الثقافي . وقد نجد لمفهوم أزمة القيم وحركة الجماهير وعزل الفرد الذي ساد في تسعينيات القرن التاسع عشر أصداء في عصرنا هذا . والدراسات الحديثة عن "نهاية الرأسمالية المنظمة" (Lash and Urry, 1987) يمكن مقارنتها (لا بالإشارة إلى مضمونها ، بل إلى مدى التحول الاجتماعي الذي عكسته) بكتاب في عام ١٨٩٤ . وقد تلخص القلق على المستقبل في عصرنا هذا في السابقة "ما بعد" كما بعد الحادثة وما بعد الماركسية وما بعد الفرويدية . ونحن نفترض أن هذا الشك سيفتح الطريق لشكوك أكبر تشمل مقارنة بين وجودينا في نهاية قرن وثقافة باروكية استبدادية .

وقد نجد للأزمة التي اقتاتت المثقفين في نهاية القرن التاسع عشر نحو علم الاجتماع والاشتراكية والنزعة الولية صدى أيضًا في حقبتنا هذه. وقد تمثل تأملات دور كهaim عن رؤية سان سيمون لضرورة الاندماج الأوروبي ونهاية العلوان الانجليزي على القارة الأوربية وظهور علم إنساني جديد نقطة انطلاق للعلوم الاجتماعية المعاصرة تبدأ منها في الاهتمام (من جديد) بالتوترات القائمة بين همومنا المحلية المتعلقة بالقضايا القومية والتزامنا بعلم اجتماع عالى للإنسانية كلها. وستحل مأساة فكرية إذا حجبت السياسة القومية والضيقية الأفق لعالم ثاتشر وبيوش الأنجلو أمريكي الاحتمالات الحقيقة التي بدأت في عام ١٩٩٢، وهي احتمالات تنبأ بها سان سيمون بل وصفها في ملحوظاته عن الحاجة إلى برلمان أوربي في عام ١٨١٤ :

المصادر والمراجع

- Avineri, S. (1968) *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beck, L. W. (1988) *Kant , Selections*. New York: Macmillan.
- Bendix, R. (1977) 'The province and the metropolis: the case of eighteenth-century Germany', pp. 119-49 in J. Ben-Davis and T. N. Clark (eds), *Culture and its Creators , Essays in Honor of Edward Shils*. Chicago and London, University of Chicago Press.
- Berman, M. (1982) *All that is Solid Melts into Air , the Experience of Modernity*. London: Verso.
- Coulson, M. A. and Riddell, D. S. (1970) *Approaching Sociology , a Critical Introduction*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Davis, H. B. (1965) 'Nations, colonies and social classes: the position of Marx and Engels', *Sience & Society* 29: 26-43.
- Gouldner, A. W. (1958) 'Introduction' to Emile Durkheim, *Socialism* . New York: Collier Books.
- Habermas, J. (ed.) (1979) *Geistigen Situation der Zeit* , 2 volumes. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity* . Cambridge: Polity Press.
- Hayward, J. E. S. (1959)'Solidarity: the social history of an idea in nineteenth-century France', *International Review of Social History* 4: 261-84.
- Hegel, G. W. F. (1956) *The Philosophy of History* . New York: Dover.
- Holton, R. J. and Turner, B. S. (1986) *Talcott Parsons on Economy and Society* . London: Routledge & Kegan Paul.
- Jay, M. (1988) *Fin-de-siècle Socialism* . London and New York: Routledge.
- Kälser, D. (1988) *Max Weber , an Introduction to his Life and Work* . Cambridge: Polity Press.
- Knox (1940) 'Hegel and Prussianism', *Philosophy* (January): 51-63.
- Kolakowski, L. (1968) *Positivist Philosophy , from Hume to the Vienna Circle* . New York: Doubleday.

- Kolakowski, L. (1974) 'Marxist philosophy and national reality', *Round Table* 253: 43-55.
- Lash, S. and Urry, J. (1987) *The End of Organized Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- Luks, S. (1973) *Emile Durkheim, his Life and Work*. London: Allen Lane.
- Mannheim, K. (1986) *Conservatism , a Contribution to the Sociology of Knowledge*. London: Routledge.
- Marx, K. and Engels, F. (1965) *The German Ideology*. London: Lawrence & Wishart.
- Mauss, M. (1968-9) *Ouevres*, 3 volumes. Paris.
- Mitchell, M. M. (1931) 'Emile Durkheim and the philosophy of nationalism', *Political Science Quarterly* 46: 87-106.
- Moore, W. E. (1966) 'Global sociology: the world as a singular system', *American Journal of Sociology* 71: 475-82.
- Nisbet, R. A. (1967) *The Sociological Tradition*. London: Heinemann.
- Phillips, D. (1986) 'Americans in Holland', pp. 64-69 in D. Bok (ed.), *Harvard and Holland*. N. V. Indivers.
- Plant, G. (1973) *Hegel*. London: Unwin University Books.
- Popper, K. (1945) *The Open Society and its Enemies*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Rammstedt, O. (1986) *Deutsche Soziologie 1933-1945*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Rattansi, A. (1982) *Marx and the Division of Labour*. London: Macmillan.
- Robertson, R. (1987) 'Globalization theory and civilization analysis', *Comparative Civilizations Review* 17: 20-30.
- Robertson, R. and Chirico, A. (1985) 'Humanity, globalization and worldwide religious resurgence: a theoretical exploration', *Sociological Analysis* 46: 219-42.
- Taylor, K. (1975) *Henri Saint-Simon 1760-1825 , Selected Writings on Science . Industry and Social Organisation*. London: Croom Helm.
- Tribe, K. (1983) 'Prussian agriculture - German politics: Max Weber 1892-7', *Economy and Society* 12: 181-226.
- Turner, B. S. (1978) *Marx and the End of Orientalism*. London: Allen & Unwin.
- Turner, B. S. (1986) *Citizenship and Capitalism , the Debate over Reformism*. London: Allen & Unwin.

Turner, B. S. (1988) *Status*. Milton Keynes: The Open University Press.

Weber, M. (1973) 'The power of the state and the dignity of the academic calling in imperial Germany', *Minerva* 4: 571-632.

Weber, M. (1980) 'The national state and the economic policy', *Economy and Society* 9: 428-49.

بريان ترнер يعمل أستاذًا لعلم الاجتماع بجامعة إسكس. وأحدث مؤلفاته بعنوان *Da nce* (رقصة نيشه) بالتعاون مع ج. ستاوث، و *Status* (المكانة) .

عولمة المجتمع البشري

كعملية اجتماعية بعيدة المدى : نظرية إلياس

ستيفن مينيل

«كانت الصور الثانية القطبية السابقة... إقليمية الطابع... لذا فإن المنتصر في أي صراع كان إن عاجلاً أو آجلاً يواجه مجموعات خارجية تتمتع بقوة مساوية لقوته أو أكبر منها. وفي المرحلة الراهنة من الصراع الأفقي ، كل العناصر الفاعلة المحتملة موجودة على خشبة المسرح» (Elias, 1987b: 89-90).

إن أية محاولة لتحديد بداية تحول اجتماعي جذري كالعولمة قد تكون مضللة . فمن ناحية ، فقد صدق بيتر ورسلي (Peter Worsley, 1984: 1) في قوله إن «المجتمع الإنساني فكرة لم تتحقق إلى يومنا هذا» - ولكن بمعنى أن العناصر الفاعلة المحتملة لم يحدث أن تواجدت كلها جملة واحدة على خشبة المسرح . ومن ناحية أخرى ، فإن بعض العمليات التي تجعل العالم البشري عالماً واحداً تجري في المجتمع البشري طالما ظل النوع الإنساني موجوداً .

وفكرة احتمال قيام مجتمع بشري واحد موجودة دائماً ، إلا أن الفرصة لم تسنح لذلك بعد. وقد ظل البشر دائماً نوعاً واحداً قادراً على التكاثر والتواصل (مع وجود عقبات لغوية بالطبع) والتعلم من بعضه البعض . وقد ملا البشر الأرض ليون أن يطروا عليهم أى تطور بيولوجي جديد. وقد انقسم النبات والحشرات والأسماك والطير وسائر الكائنات جميعاً إلى عدد لا حصر له من أنواع لم تعد من الممكن لها أن تتزاوج، فاستغل كل منها قدراته الخاصة في بيئه معينة، وملئوا كل ركن من أركان الأرض تتتوفر به مقومات الحياة . أما النوع الإنساني الواحد فقد تكيف مع ظروف متباعدة على الأرض لا من خلال التمايز البيولوجي بل الثقافي .

«إن البشر قد عمروا الأرض بالتعلم من تجاربهم وبتوارث المعرف من جيل إلى جيل . وقد تكيفوا مع الظروف الجديدة بمساعدة التحولات الاجتماعية، أى تحولات نمط التطور الاجتماعي ويكون أية تحولات تطورية جديدة تكسر الوحدة البيولوجية للنوع» (Elias, 1987c: 343) .

Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 7 (1990), 359-371.

ويعد التمايز الاجتماعي الثقافي البعيد المدى للجماعات البشرية في درجات متفاوتة من الاعتماد المتبادل التنافسى أمراً مألوفاً لدى علماء الاجتماع منذ عصر التطوريين الاجتماعيين الفيكتوريين؛ وكذلك كانت عمليات الاندماج في وحدات منسقة أكبر حجماً والعمليات التي تعتبر بمثابة الوجه الآخر من العملة بالنسبة للتمايز، وتسير كلاهما معًا على المدى البعيد ولو بكثير من حالات الإسراع والإبطاء على المدى القريب .

هذه العمليات البعيدة المدى في التاريخ البشري كانت دائمًا في بؤرة الاهتمام في أعمال نوربرت إلياس Norbert Elias. ففي كتاباته الأولى خاصة في المجلد الثاني من كتابه *The Civilising Process* (عملية نشر الحضارة ، ١٩٣٩) ، يركز على ما يعد من الناحية الزمنية الجزء الأوسط من قصة العولمة البعيدة الأمد وسالفاتها في منطقة واحدة من العالم. أى أنه يتعامل مع نشأة الدولة في أوروبا الغربية ومع نشأة نظم الدول وهو ما يهمنا في هذا المقام، ومع نمو توازنات القوى بين الدول وتطورها في تلك المنطقة من خلال الحروب منذ العصور الوسطى وحتى القرن العشرين. وفي أعماله اللاحقة يولى اهتمامه إلى مد القصة زمنياً إلى الوراء - حتى يور "وحدات البقاء" في المجتمع البشري منذ أقدم عصوره - وإلى الأمام - حتى ديناميات التوازن النموذجي بين القوى العظمى العالمية منذ الحرب العالمية الثانية (٢) .

وحدات البقاء

ربما كانت حياة الإنسان الأول "فقيرة ومقززة ووحشية وقصيرة" على حد تعبير توماس هوبيز الشهير، ولكنها لم تكن "انعزالية" بأي حال (كما يؤكّد هوبيز أيضًا). والحالة الأولى للمجتمع ليست حرب كل إنسان على كل إنسان آخر؛ وما تشير إليه كل الشواهد هو أن البشر يعيشون دائمًا في جماعات. وبينما أن الحالة الأولى كانت حالة لم يكن لدى جماعات البشر فيها ما يحميها من الفناء أو الاستبعاد من جانب جماعة أخرى أقوى جسمانياً وأكثر أسلحة وقدرة على القتال الجماعي . بعبارة أخرى ، يعيش الناس معًا في جماعات دائمًا ، وهو ما يطلق عليه إلياس "وحدات البقاء". وهو يعود إلى ماركس النظرة الثاقبة في أولى الوظائف الأساسية التي كان على أفراد الجماعة أن يؤدونها بكفاءة إن أرادوا البقاء (Elias, 1987b: 227) ، إلا وهي الحاجة إلى توفير الغذاء وسائل المطلبات الأساسية للحياة . إلا أن هناك وظيفة حيوية أخرى ، وهي كبح جماح العنف - سواء في الصراعات الداخلية لجماعة البقاء أو في الصراعات بين جماعات بقاء مختلفة . ويرى إلياس إنه من الخطأ الظن بأن الوظيفة "الاقتصادية" أكثر "أساسية" من وظيفة اللجوء إلى العنف ومواجهته . وكلتا هما

مرتبطان في عمليات التطور الاجتماعي ، ويؤديهما نفس البشر غير المتخصصين في أقدم وحدات البقاء وأصغرها . وكان ماركس محقاً في قوله إنه ما كان طبقة متخصصة من المحاربين الذين لا يشاركون بصورة مباشرة في إنتاج الغذاء أن تنشأ إلا بعد إنتاج فائض من الغذاء ، وهو ما ينطبق أيضاً على الكهنة المتخصصين في نشر المعرفة وتطويرها ونقلها . ومن ناحية أخرى ، كان تحقيق مستوى مرتفع نسبياً من الأمن الجسدي أمراً حيوياً للإنتاج المنظم لفائض غذائي . وبزيادة السكان مع نشأة الزراعة المستقرة، ازداد "تقيدهم" بالإنتاج الزراعي (Festinger, 1983: 81-2) . وكلما ازداد اعتمادهم على استزراع الغذاء بدلاً من التقاطه ازداد اعتماد وحدات البقاء الزراعية على الدفاع عن أنفسهم من المغireن الخارجيين أو المتمردين في الداخل . وكانت الجماعة الزراعية بلا دفاعات في مواجهة العصابات العسكرية المنظمة إلا إذا استطاعت حشد جيش من أفرادها ، وهو ما يفسر التناقض الظاهري الوظيفي لوظيفة المحارب حسب قول جودزبلوم (Goudsblom, 1989b: 89) : «كانت وظيفة المحاربين القتال ضد محاربين آخرين». لذا فالصلة بين نشأة الفوائض الاقتصادية من ناحية والكهنة والمحاربين المتخصصين من ناحية أخرى تبادلية وليس ذات جانب واحد علياً .

وحدة البقاء التي ينشأ فيها صنف من الناس يتخصص في احتكار العنف ويتوقف عن المشاركة المباشرة في سائر المهام كإنتاج الغذاء يمكن اعتبارها بمثابة نولة . وفي أعماله المتأخرة يستعرض إلياس الشواهد الأثرية للتطور المبكر لدول المدن السومرية ويرى فيها ما يؤيد العلاقة التكافلية بين احتكار أنواع العنف واحتياط قرض الضرائب الذي كان قد أكد عليه من قبل في تاريخ أوروبا (Elias, 1939: Vol. II, 25-201) وما يؤيد التقدم المتوازى لتمايز الوظائف الاجتماعية ونمو إدارة موسعة وتجارة تتخذ من المعابد محوراً لها وإقامة منشآت دفاعية (Elias, 1987d: 228-9) .

وعلى مدار التطور البشري ككل، صار الاتجاه العام تحوّل وحدات البقاء أكبر وأكبر سواء من الناحية السكانية أو النطاق الجغرافي . ويتضح هذا الاتجاه بصورة خاصة إذا نظرنا إلى أكبر وحدات البقاء الموجودة في كل حقبة . وبين تاجيپيرا (Taagepera, 1978) كمياً أنه بعد انهيار كل من الامبراطوريات الكبرى في العالم القديم كانت الامبراطورية التالية تتمكن من ضم مساحة جغرافية أكبر من سالفتها . وتعد عملية نشأة الدولة الأوروبية التي أدلى إلياس بدلوه فيها ضمن مناقشته لمثل هذه العمليات التكوينية باعتبارها "صراع استبعاد" بين قطبين إقليميين متنافسين وآلية احتكار" وآلية ملكية" وتحول الاحتكارات الخاصة إلى احتكارات عامة، مجرد مثال صغير ومحلٍ على الاتجاه العام لتاريخ العالم نحو تكوين وحدات بقاء أكبر حجماً

تضم عدداً أكبر من الناس ونطاقاً إقليمياً أوسع. ويعرف إلياس بأن دراسة هذا الاتجاه بصورة أعمق تتطلب تناول مجموعة كبيرة من الأشكال التنافسية في قارات مختلفة وفي مراحل متباينة من تطور المجتمع. ولابد لدراسة كهذه أن تبين سبب قدرة قادة الحرب في الجماعات المستقرة الذين تنتظمهم مجتمعات زراعية عسكرية على حشد الموارد العسكرية والاقتصادية لصد الغزوات المرتبطة التي يقوم بها قوم في مرحلة ما قبل الدولة. والسؤال ليس واضحًا كما قد يبدو لأول وهلة، وقد استغرقت العملية مدة أطول مما يقدر لها البعض. ولم تصبح نسب القوة بين الدولة ومجتمعات ما قبل الدولة كبيرة لدرجة أن الأخيرة لم تعد تمثل أي خطر عسكري حقيقي على الأولى إلا في مرحلة التطور التي بلغها المجتمع الأوربي في القرنين الخامس عشر والسادس عشر تقريباً. ولابد لدراسة كهذه أيضاً أن تتناول دور القوة العسكرية في عمليات نشأة الدولة في قارات وحقب تتجاوز تلك التي تناولها إلياس في الحالة الأوربية؛ وقد أدى بعض الكتاب من أمثال مكニل (McNeill, 1982) ومان (Mann, 1986) وجلنر (Gellner, 1988) بدلهم في هذا الصدد مؤخراً.

أنساق التوتر بين الدول

إن الفارق الثابت في اللجوء إلى العنف بين وحدات البقاء يتسم بنفس درجة وضوح الاتجاهات العامة نحو وحدات بقاء أكبر. وعادةً ما يتم تجاهل ما قام به إلياس في المجلد الثاني من كتابه *Civilising Process* من لفت إلى التناقض بين استئناس دوافع اللجوء إلى العنف بين مجتمعات ما قبل الدولة - وهو استئناس نابع من اضطرار الناس للعيش معاً في سلام (Vol. I, 2011: Elias: 1939) - واستمرار العنف في العلاقات بين الدول. إلا أن هناك صلة وثيقة دائماً بين المستويين . فالحرب ، سواء بين أقاليم أوروبا الصغيرة المتعددة في أواخر الألفية الأولى بعد الميلاد أو بين الدول في العالم الحديث، لا تنبع في نظر إلياس من أي دافع عواني كامن وثبت لدى البشر كأفراد. بل تنبع من بنية الأشكال التنافسية التي يتورطون فيها . وهكذا ففي صراع الاستبعاد في أوروبا الوسيطة حتى الفرد ذي الميلول الإسلامية كان يمكن دفعه للتنافس على الأرض لأن جاره إذا كسب أرضًا ولو من طرف ثالث، فإن زيادة الإمكانيات العسكرية التي تتحقق لذلك الجار نتيجة لذلك تشكل تهديداً للفرد ذي الميلول الإسلامية. ومن ناحية أخرى ، فإن نفس هذه الصورة التنافسية تجعل عملية التهدئة الداخلية جوهرياً فالنزاعات الداخلية تؤدي إلى الضعف خارجياً ، والنظام والتنظيم وفرض الضوابط الداخلي يدعم الإمكانيات العسكرية .

هذه العلاقة التبادلية هي عنصر مستمر في نمو أنماق التوترات التي تزداد شمولاً من الناحية الجغرافية والتي انتهت بعزلة المجتمع البشري . وبين إيلاس (1939: Vol. II, 96-104) كيف كانت إنجلترا والأقاليم المتعددة التي تتكون منها فرنسا تمثل نسقاً واحداً من التوترات خلال العصور الوسطى المتأخرة . وسمع الطرد النهائي للإنجليز من النسق بتعزيز سيطرة ملوك فرنسا على الجزء الأساسي من أرض النسق السابق الأكثر اتساعاً . وقد ساعدت نشأة دولة فرنسية أشد مركزية بدورها على زيادة التوسيع شرقاً مما أدى إلى ظهور نسق جديد أوسع نطاقاً من التوترات كان الفالوا (البوربون فيما بعد) وسكان هابسبورج قطبيه الرئيسيين . وفي فترة حرب الثلاثين عاماً في القرن السابع عشر ، كان نسق التوترات قد انتشر ليشمل كل دول أوروبا . ثم مر بتطور آخر خلال حروب أخرى . وإلى الشرق ، كان كل من شعب هابسبورج وهوهنتسولرن يؤسس إمبراطورية خاصة به في الجزء الخارجي من الأراضي الإمبراطورية القديمة ، ولكن لم تتحقق كل من بروسيا والنمسا قطبية ثنائية في ألمانيا إلا بعد حروب ناپلليون؛ ثم تمخضت حرب 1866 عن طرد النمسا من الاتحاد الألماني وهيمنة بروسيا على الأراضي المتبقية . ويتبين التفاعل بين الداخل والخارج بصورة خاصة في الحرب الفرنسية البروسية التي نشبت بعد ذلك بفترة وجيزة وأدت بطرفيها إلى دمج دولة ألمانية واحدة (ولو أنها كانت لارتفاع فدرالية) وأعدت الساحة للحربين العالميتين في القرن العشرين . وقد سميت هاتان الحربان بالعالميتين لأنهما نشبتا داخل نسق من التوترات بين الدول كان يتسم بحق ولأول مرة بالعالمية في مداره على الرغم من أن الحربين انطلقت شراراتهما في أوروبا . ونشأت عن هذه الصراعات هيمنة قطبية ثنائية على نطاق عالمي يتألف من القوتين العظيمتين النرويجتين كانت محور اهتمام إيلاس في شيخوخته .

نهضة المجتمع العالمي؟

في كتاباته عشية الحرب العالمية الثانية ، كان إيلاس على وعي شديد بالتوترات التي تدفع دول العالم في اتجاه نزاع عالمي ، ولكنه كان يرى احتمال أن تكون المصلحة على المدى البعيد شيئاً من قبيل حكومة عالمية :

«من الواضح أن دينامييات الاعتماد المتبادل في عصرنا وكما في العصر الذي سبقه تدفع بمجتمعات الدول نحو ... صراعات ونحو تكوين احتكارات لمناطق أوسع من الأرض بالقوة المادية ، وبالتالي نحو تهيئتها بكل أشكال الخوف والصراع . وتوترات المرحلة القادمة في طور النشأة بالفعل . ويمكن رؤية الخطوط الأولى لنسق توترات عالمي تساعد على ظهوره تحالفات ووحدات مختلفة الأنواع تفوق حجم الدولة . ونذر صراعات تشمل العالم بأسره وتمثل شروط قيام احتكار عالمي للقوة المادية ومؤسسة سياسية مركزية واحدة وبالتالي لنهضة الأرض» (1939: Vol. II, 331-2)

تتميز هذه الفقرة بنفاذ البصيرة نظراً لظهور تجمعات دولية كحلف شمال الأطلسي والمجموعة الأوربية وحلف وارسو والكونفيكتون وبعض التجمعات الأخرى في العالم بعد ١٩٤٥ . أما في كتاباته منذ الستينيات فييدي إلياس قدرًا أكبر من التشاوف تجاه رؤيته الأولى عن ظهور جهاز احتكاري عالمي واحد لديه القدرة على إنزال العقاب بالدول التي تنتهك السلام. ففي تأملاته عن الذكرى الأربعين لنهاية الحرب في أوروبا (1985: 112) ، يرى ذلك مستبعداً أكثر من أي وقت مضى ، وأن احتمالات نشوب حرب نووية بين القوتين العظميين أكبر، ويقدم أمثلة عديدة على "صراعات الهيمنة" بين مجتمعات الدول منذ القدم وعلى حالات "حمى الهيمنة" التي أصابت أعضاء وحدات البقاء المتنافسة خلال الصراع فيما بينها. ويقول (9-68: 1985) إن التاريخ لم يشهد حالة لم يؤدِ التنافس بين القوى الكبرى فيها إلى الحرب إن عاجلاً أو آجلاً .

ويتمثل هذا التنافس قوة عاتية في عولمة المجتمع البشري :

"ولا تقل أقوى مجتمعات الدول تقيداً عن أصغر وأضعف مجتمعات الدول التي انجذبت إلى فلكلها. ويشكلان معاً صورة واحدة أو ثباتاً هيكلياً . وتوزن القوى بين الدول التي يكون بينها اعتماد متباين يقوم على اعتماد كل منها على الدول الأخرى بحيث ترى في كل دولة معارضة خطراً على توزيعها الداخلي للقوة وللاعتماد المتباين بل لوجودها نفسه. ونتيجة لهذا الثبات هو أن يظل كل منها يحاول تحسين إمكاناته من القوة والفرص الاستراتيجية في أية مواجهة مستقبلية تشبه الحرب. وكل زيادة في فرص القوة عند أحد الطرفين مما تتضاعف تعدد عند الطرف الآخر ضعفاً وانتكاسة لوقفه . وستتشكل انتكاسة في إطار هذه الصورة . لذا فإن التحركات المضادة تبدأ مع محاولة الطرف الأضعف تحسين فرصه؛ وهذه بدورها ستستفز الطرف الأول للقيام بتحركاته المضادة" (Elias, 1970: 169-70)

والتوازن واضح بين هذه الصورة وتلك التي يصورها إلياس قبل ذلك بمدة طويلة في صراع الاستبعاد بين الأقاليم الصغيرة في أوروبا، إلا أن النطاق العالمي. ولم تعد الحدود بين مجموعات القوى المتعارضة مجرد خطوط جغرافية. ففي العالم كله وخاصة في دول العالم الثالث الفقيرة تصنف محاور التوتر الداخلية في الدول على خط واحد مع محاور توتر القوتين العظميين وكأنها وقعت في حقل مغناطيسي واحد معها، وهو ما يتجلى بصفة خاصة في حالة الحركات الثورية والثورية المضادة في جمهوريات أمريكا الجنوبية (1970: 169) . فكل تذبذب في فرص القوة – بين جماعة الساندينيستا والكونيترا مثلاً – يخلخل توازن التوترات بين معسكري القوى العظمى ويمثل كسباً محتملاً لأحد الطرفين وخسارة محتملة للأخر. كما أن هذه الصراعات لها نتائج اقتصادية :

«ففى المجتمعات الشديدة التقدم فإن الخطر الجدى للقوة لا يعرقل المزيد من النمو والثروة الاجتماعية، بل قد يفعى قدمًا؛ إلا أن استقطاب الثورين والثورين المضادين فى أية دولة فقيرة لا يؤدى عادةً إلا إلى مزيد من الفقر . ولا تزيد المعونات التى تقدمها القوتان العظيمان عن مجرد مسكنات؛ فليس المقصود منها أن تساعد على نمو البول المعنية بقدر ما تهدف إلى كسب أنصار لأحد الطرفين» (1970: 171)

ولم تمر الرؤية الكتبية فى كتابات إلياس المتأخرة دون تمحیص. فقد توصل فان دن بيرج (Godfried van Benthem van den Bergh, 1983, 1990) مستعيناً بالعديد من أفكار إلياس نفسه إلى تقدير أقل لفرص انتهاء التناحر بين القوتين العظيمين بحرب نووية ، ويقول إن الأسلحة النووية لها فوائد غير مقصودة؛ فهى تجبر القوتين العظيمين على التصرف بحذر أكبر مما كانت تتسم به فى العصر قبل النوى ، (٢). وقد تؤدى نوراً يوازى الاحتياط المركزى للعنف على المستوى الدولى فى غياب ما يشبه حكومة عالمية .

ويرى كل من فان دن بيرج وإلياس (1987b: 74-115) خطر المحرقة النووية ماثلاً لأن أية مجموعة من الناس لديها إمكانات التى تساعد على ذلك تريد إشعال حرب كهذه ، بل لأن الصراع الثنائى القطبى بين القوتين العظيمين يتخذ شكل صورة مزدوجة. والقوة الدافعة لعملية اجتماعية غير مخططة كهذه لا يمكن فهمها من منظور اختيارى ، أوى من منطلق تصورات أحد الطرفين وخططه ونواياه وحدهما. فتصورات كل من الطرفين وخططه ونواياه تتكون ردًا على تصورات الطرف الآخر وخططه ونواياه. وكلما الطرفين مقيدان باعتماد متبادل بينهما من خلال الخطر الذى يشكله كل منهما على الآخر. كما أن الصورة المزدوجة ذاتية التصعيد، لأن كلاً منهما يقوم بتكييس أسلحة أكثر وأفضل ردًا على تكييس الآخر للأسلحة وحسب، بل أيضًا لسبب يميز فكر إلياس، وهو أن الخطر المتبادل يدعم الوهم العاطفى والإيديولوجيا غير الواقعية على كلا الجانبين .

ويرتبط فكر إلياس عن "حمى الهيمنة" فى الصراع بين الدول بعنصرتين آخرتين فى كتاباته قد يبيّن ألا صلة لها بموضوعنا هنا، وهما نظريته عن التدخل والحياد فى تطور المعارف والعلوم (1987b; Mannell, 1989: 99-159) ونظريته عن علاقات المستقر بالدخيل (Elias and Scotson, 1965; Elias, 1976; Mannell, 1989: 115-39). وتلعب أوهام الخصميين ومعتقداتهم العاطفية فى علاقة كل منها بالآخر دوراً فى الحفاظ على استمرار العملية المزدوجة لا يقل عن دور الدائرة التنافسية فى تطوير الأسلحة. وتتضمن صورة الآخر عند كل منهما تشويهاً لسمات الطرف الآخر تقابلها مبالغة فى تصوير فضائل الذات . (فى كتاب *The Established and the* Fostering of the Established and the Faded: The Dynamics of Power and Decline in the Modern World

{1965} يصور سكوتسن وإلياس عملية التشويه في العالم المتصفر للمجتمع المحلي حيث ينظر فريق سائد إلى نفسه في علاقته بفئة مارقة من خلال عدسة مشوهة باعتباره «أقلية طيبة» و«أقلية شريرة» على التوالي . وقد يصبح استرخاء العملية المزبوجة ممكناً مجرد أن الخوف من القنبلة قد يوازي الخوف من العدو وكراهيته ؛ إلا أنه لا يتحقق إلا ببطء شديد لأنه يتطلب «تغييراً في عقلية كلا الطرفين ومستوى أعلى من الحياد ورباطة الجأش في تعامل كل منهما مع الآخر» وهو أمر بالغ الصعوبة لأن :

«الخطر الذي تشكله جماعة من البشر على جماعة أخرى إذا تصاعد ، فالارجح أن تظل عاطفية التفكير ومضمونه الخيالي عالية. وإذا تصاعد المضمون الخيالي للتفكير والمعرفة وبالتالي انخفض اتجاه الواقع ، فإن قدرة كلا الطرفين على السيطرة على الموقف تتقلل أيضاً على انخفاضها ومستوى الخطر ومستوى الخوف على ارتفاعهما ، وهكذا إلى ما لا نهاية» (Elias, 1987b: 99)

ومع ذلك فإن وجود الأسلحة النووية نفسه منذ ١٩٤٥ جعل حالات حمى الهيمنة التي سادت في الحرب الباردة مختلفة نوعاً عن الحالات المماثلة العديدة السابقة. وعلى خلاف كل الأسلحة السابقة التي ساعدت على خوض الحروب والانتصار فيها ، ليست للأسلحة النووية سوى «فائدة عدم استخدامها» ولمجرد منع الحرب كما يقول برنارد برودي. ويتألخص الموقف في عبارة «الدمار المتبادل المؤكد» فيما يعرف بكلمة MAD (مخبل) على سبيل الاختصار. إلا أن العناق الحديدي للقتين النوويتين كما يقول فان دن بيرج ليس على هذه الدرجة من الخبر، ومن المؤكد أن الأقل خبلاً هو طرق التفكير في الأسلحة النووية والأوضاع الاستراتيجية بين القوتين العظميين. من ثم فلعل الأسلحة النووية قد بدأت في القيام بدور القيود الخارجية نحو كبح جماح الذات في العلاقات الدولية. ويرى فان دن بيرج في ذلك ما يشبه عملية نشر الحضارة كما وصفها إلياس بين الدول. فالسلوك السلمي بين الدول لا يأتي من تلقاء نفسه، بل يتطلب وجود الخطر الماثل أبداً لاحتياط الدولة للعنف، حتى وإن كان هذا الخطر قد تراجع إلى الوراء في أوروبا الغربية على الأقل. والأسلحة النووية في العلاقات بين الدول هي البديل الوحيد الذي يمكن تصويره لاحتياط العالمي للعنف. وربما اكتسب توازن «الدمار المتبادل المؤكد» وظيفة حضارية في السياسة الدولية؛ فهو يجبر المؤسسات السياسية والعسكرية في القوتين العظميين على التريث والتصرف بحذر شديد. ويمارس «الدمار المتبادل المؤكد» ضغوطاً في اتجاه «رباطة الجأش المتبادلة المتوقعة» (بتعبير جوزيف لوم). وربما كان أوضح تصويراً للوظائف «الحضارية» للدمار المتبادل المؤكد هو الجهود المضنية التي بذلها الجانبان في سبيل استبعاد احتمال الاستخدام غير المقصود

أو غير المصحح به للأسلحة النووية . ويقول فان دن بيرج إن المصالح المشتركة لقلة المحتكرة للأسلحة النووية قد تمثل قيداً يجبر الدول الأخرى على السلوك السلمي ؛ إلا أن وجود نظير وظيفي للاحتكار المركزي للدولة قد يمثل على المدى البعيد قيداً اجتماعياً في اتجاه كبح جماح الذات كما تساعد على تغيير توقعات الدول لسلوك كل منها . وهو لا يعتبر ذلك أمراً مرجحاً، بل هو الطريقة الوحيدة الممكنة لنشأة عالم سلمي عنده .

ويظل إلياس على ارتياه في هذا الرأي . ويبدو أن شكه نابع من الاستنتاج الذي خرج به في نهاية كتابه *The Civilizing Process* وهو أن «الحروب بين الوحدات الصغرى ظلت على مر التاريخ وحتى الآن تمثل مراحل حتمية وأنواعاً لتهيئة الوحدات الكبيرة» (1939, Vol. II, 331) . وهو يميل إلى التركيز على التواصل بين العصررين قبل النووي والنووى ؛ فتظل الأخطار الكامنة في العلاقات المزدوجة بين الدول على حالها . أما فان دن بيرج فيؤكد على نقاط الاختلاف . فقبل العصر النووي كانت هناك دائماً ضغوط ودفافع نحو الاندماج على مستوى أعلى من خلال الحرب، لأنه كان هناك دائماً تهديد مرتقب من وحدات بقاء كبرى أخرى خارجية . أما الآن فمع الاندماج الفعلى للبشرية كلها في نسق توترات عالمي واحد ، فليس هناك وحدات بقاء كبرى خارج نظام القوتين العظميين لتتوفر هذا الدافع . والأسلحة النووية تجعل التطور إلى مستوى أعلى من الاندماج من خلال حرب الهيمنة أمراً مستحيلاً؛ فآية حرب نووية ستؤدي إلى التراجع إلى مستوى أدنى كثيراً من الاندماج .

وقد تمثل التطورات الراهنة في أوروبا الشرقية دعماً لوجهة نظر فان دن بيرج ، ولو أن سرعة الأحداث قد تجعل كلاً الطرفين حذرين بصورة غير واقعية في تقديرهما لاحتمالات تهيئة المجتمع العالمي . وسيتبين بمروء الزمن أن هذا يتطلب منظوراً أبعد مدى من متظورنا .

النتائج : العلاقة بين الوحدات الصغرى والكبري

من النقاط المهيمنة والمترورة في فكر إلياس الاندماج البعيد المدى البشرية والعقبات التي تعترض طريقه . فقد تناول الموضوع منذ البدايات الأولى في أصغر وحدات البقاء وإلى التشابك المحكم الراهن للتوترات بين الدول على نطاق عالمي حيث تقف البشرية بين احتمال حوث تهيئة عالمية واحتمالات الدمار من خلال محرق نووية أو كارثة بيئية – وكل الأمرين ناتج عن عولة أشكال الاعتماد المتداول البشرية .

وأشد دراسات إلياس تفصيلاً من الناحية التاريخية هي دراساته للمراحل الوسطى من العملية في قارة واحدة . فهو لم ينتج تفسيراً مفصلاً لنشأة النسق العالمي الحديث كتفسير فالرشتاين مثلاً ، ولو أن هناك نقاط التقاء عديدة بين موقفيهما . ويتهم

البعض إلى إيلاس بعدم إيلاء اهتمام كافٍ بالعناصر الاقتصادية في العملية، إلا أنه اتهم غير منصف، فرداً على التركيز السائد المبالغ فيه على الجوانب الاقتصادية سعى إلى إيضاح المركبة المتساوية للعنف والسيطرة عليه وتدخله مع التطور الاقتصادي ومع التطور المعرفي في التطور العام للمجتمع البشري .

ولا غرابة في أن نجد رؤية شاملة كهذه عن الاندماج الهيكلي البعيد المدى للمجتمع البشري في كتابات كاتب آخر يهتم بدراسة السبل المتغيرة والطابع الاجتماعي الثقافي . ولما كان الاعتماد المتبادل هو الموضوع المحوري عند إيلاس، فقد استطاع - دائمًا - أن يسد الفجوة بين علم اجتماع الوحدات الصغرى وعلم اجتماع الوحدات الكبرى بسهولة واضحة. ويلاحظ أنه يتحدث دائمًا عن الاعتماد المتبادل لا عن التبعية، لأن علاقات القوى ثنائية قطبية أو متعددة الأقطاب دائمًا، وتعد نسب القوة جانبًا من العلاقات الإنسانية كلها من أصغر الوحدات إلى أكبرها. ولما كان إيلاس ينظر إلى القوة من منظور توازنات مرتنة وغير ثابتة ودائمة التغير في اتجاه يمكن تمييزه بمرور الوقت، فقد تمكن من تحاشي الجدل حول تعريف الهاشم وشبه الهاشم والمركز والذى انهمك فيه أصحاب نظريات الأسواق العالمية. فهو يسعى إلى نظريات «تحتل العمليات فيها مكان الصدارة ويتوقف فيها تعريف "المراحل" بأنها حالات جمود ولكن من منظور نفس العمليات التي هي جزء منها وتنتج من خلالها» (Goudsblom, 1989: 176-81; Mennell, 1989a: 18). من ثم فإذا كانت كتابات إيلاس عن عولمة المجتمع البشري قد ركزت على احتمالات نشوب حرب نووية، فلاستراتيجيته النظرية الأساسية قيمة كبرى لغيره في بحث الجوانب العديدة الأخرى من المجتمع العالمي. ومن الأمثلة على ذلك نقطة لم يعد إليها إيلاس نفسه منذ بوادر كتاباته، وهي احتمالات عولمة العادات. فقد بدأ دراسته لعملية نشر الحضارة الأوروبية من ملاحظة أن فكرة نشر الحضارة تمثل الإشباع الذاتي للأوربيين في عصر استعماري . وما هي النتائج التي تترتب حالياً على أية عملية عالمية لنشر الحضارة وتعتبر تغيرات في طرق الطلب وإبداء الاحترام إذا كانت أوروبا وأوربا الأخرى على الشاطئ الآخر من المحيط لم تعد في موقف المهيمن؟ أم ترى أنها لا يزالان في موقف المهيمن؟

هوامش

- (١) في هذا الموضع وفي غيره يتحاشى إلياس استخدام لفظ evolution (تطور) إلا في سياق بيولوجي بحث؛ ويفضل الحديث عن development في سياق اجتماعي ليوضح الاختلافات الهائلة بين العمليتين البيولوجية والاجتماعية. أما غيره من الكتاب فإما لا يفرقون بينهما أو يستخدمون المصطلح بمعنى عكسي . فيشير ساندرسون Stephen K. Sanderson على سبيل المثال في مقال حديث له (1989) وفي كتاب تحت الطبع (1990) إلى ما يسميه evolutionism (تطورية) دون لفظ developmentalism . ومع أننا نتفق معه تماماً فيما ذهب إليه - فهو كإلياس يتبع شكلاً لا غائي مما تسميه النظرية التطورية - فهو يستخدم اللقطين evolutionism و developmentalism بعكس استخدام إلياس لهما. ونعتقد أن هذا مرجعه أن نسبت (1969) Robert Nisbet, جعل لفظ developmentalism لفظاً قبيحاً عند علماء الاجتماع الأمريكيين في حين أن نفس الدلالات الضمنية ظلت مرتبطة بلفظ evolutionism في عالم الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع البريطاني. وهناك ليس في المعنى الاصطلاحى ، ولكن لا خلاف في المعنى الأساسي .
- (٢) لا جدوى من تحديد كتابات إلياس عن الأصول الأولى للجنس البشري وعن توازن القرى العظمى الراهنة، لأنه غالباً ما يتناول كل الم موضوعين في كتاب أو مقال واحد .
- (٣) في التعامل المباشر بينهما على الأقل؛ واستخدامهما للبدائل في بلاد حول العالم ألمح إليها إلياس في الفقرة التي أوردها له يعد في حد ذاته جزءاً من إيضاح القيد المفروض عليها في التعاملات المباشرة .

- Bentham van den Berg, Godfried van (1983) 'Two scorpions in a bottle: the unintended benefits of nuclear weapons', pp. 191-9 in William Page (ed.), *The Future of Politics*. London: Frances Pinter.
- Bentham van den Berg, Godfried van (1990) *The Taming of the Great Powers*. Aldershot: Gower.
- Elias, Norbert (1939) *The Civilizing Process*. Vol. I, *The History of Manners*. Oxford: Basil Blackwell, 1978. Vol. II, *State Formation and Civilization* (USA: Power and Civility). Oxford: Basil Blackwell, 1982 (orig. German edition 1939).
- Elias, Norbert (1970) *What Is Sociology?* London: Hutchinson, 1978 (orig. German edition 1970).
- Elias, Norbert (1976) Een theoretisch essay over gevestingen en buitenstaanders', in S. Elias and John L. Scotson, *De Gevenstingen en de Buitenstaanders*. Utrecht: het Spectrum (English orig. *The Established and the Outsiders*, London: Cass, 1965).
- Elias, Norbert (1985) *Humana Conditio : Beobachtungen zur Entwicklung der Menschheit am 40. Jahrestag eines Kriegsendes (8 Mai 1985)*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Elias, Norbert (1987a) *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Elias, Norbert (1987b) *Involvement and Detachment*. Oxford: Basil Blackwell.
- Elias, Norbert (1987c) 'On human beings and their emotions: a process-sociological essay', *Theory , Culture & Society*. 4 (2-3): 339-61.
- Elias, Norbert (1987d) 'The retreat of sociologists into the present', *Theory , Culture & Society*. 4 (2-3): 223-47.
- Elias, Norbert and Scotson, John L. (1965) *The Established and the Outsiders*, London: Frank Cass.
- Festinger, Leon (1983) *The Human Legacy*. New York: Columbia University Press.
- Gellner, Ernest (1988) *Plough , Sword and Book : The Structure of Human History*. London: Collins Harvill.
- Goudsblom, Johan (1989a) 'Human history and long-term social processes: towards a synthesis of chronology and "Phaseology"', pp. 11-25 in J. Goudsblom, E. L. Jones and Stephen Mennell, *Human History and Social Process*. Exeter: University of Exeter Press.

- Goudsblom, Johan (1989b) 'The formation of military-agrarian regimes', pp. 79-92 in J. Goudsblom, E. L. Jones and Stephen Mennell, *Human History and Social Process*. Exeter: University of Exeter Press.
- Haferkamp, Hans (1987) 'From the intra-state to the inter-state civilizing process', *Theory, Culture & Society*. 4 (2-3): 545-7.
- McNeill, William A. (1982) *The Pursuit of Power : Technology , Armed Force and Society since AD 1000*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mann, Michael (1986) *The Sources of Social Power*, Vol. I, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mennell, Stephen (1987) 'Comment on Haferkamp', *Theory, Culture & Society*. 4 (2-3): 559-61.
- Mennell, Stephen (1989) *Norbert Elias , Civilization and the Human Self-Image*. Oxford: Basil Blackwell.
- Nisbet, Robert A. (1969) *Social Change and History*. New York: Oxford University Press.
- Sanderson, Stephen K. (1989) 'Evolutionism without developmentalism: two models of explanation in theories of social evolution', paper presented at American Sociological Association Annual Meeting, San Francisco, 12 August.
- Sanderson, Stephen K. (1990) *Social Evolutionism : A Critical History*. Cambridge, MA: Basil Blackwell.
- Taagepera, Rein (1978) 'Size and duration of empires: systematics of size', *Social Science Research* 7: 108-27.
- Wosley, Peter (1984) *The Three Worlds : Culture and World Development*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- ستيفن مينيل يعمل أستاذًا لعلم الاجتماع بجامعة موناش بملبورن. وأحدث مؤلفاته بعنوان *Norbert Elias , Civilization and the Human Self-Image* (١٩٨٩) و *Human History and Social Process* (١٩٨٩)، بالتعاون مع يوهان جوبزيلوم ولـ جونز.

المخصصة والتأثير العام للدين

في المجتمع العالمي

بيتر باير

منذ الستينيات على الأقل وضع العديد من علماء الاجتماع فكرة أن الدين قد خضع للشخصية في العالم الغربي المعاصر. فنجد منهم من أمثال بارسنز (- Talcott Par sons, 1966: 134) وبيرجر (Peter Berger, 1967: 133) ولوكمان (Thomas Luckmann, 1967: 103) وبلا (Robert Bellah, 1970: 43) من فسر العلمنة في العالم الحديث بمعنى أن الدين بصورة التقليدية أصبح الآن مسألة فردية في المقام الأول وبالتالي فقد فقد كثيراً من وضعه "العام". فالناس أتباع مخربون لعدد من الأديان لا يستطيع أحداً أن يزعم أنه يرتبط إلا بآعضائه.

هناك تنويعات على هذه الفكرة المحورية بالطبع، إلا أننا لن نخوض في هذا المقام في مقارنة بينها (انظر Dobbelaeere, 1984; 1985). بل سنركز فيما يلى على نسخة لومان (Niklas Luhmann) لا لأننا نرى أنها تتناول مشكلات متصلة في غيرها وحسب، بل لأنها تسمح بتناول واضح لمشكلات الدين ومستقبله في المجتمع العالمي المعاصر^(١). والفرضية التي نحن بصددها تفترض أن عولمة المجتمع تحبذ الشخصية في الدين وتمثل في الوقت نفسه أرضًا خصبة للتاثير العام المتعدد للدين. ونقصد بالتاثير العام أن يتحول دين أو أكثر إلى مصدر الالتزام الجماعي بحيث يؤدي الانحراف عن معايير دينية محددة إلى عواقب سلبية على أتباعه وغير أتباعه على السواء؛ ويصبح الفعل الجماعي شرعاً باسم هذه المعايير.

وتعتمد هذا الفرضية على تحليل الشخصية؛ لذا فسنبدأ بالنظر في تحليل لومان للشخصية. وفروق لومان الفعالة المستخدمة في هذا التحليل هي بين الأنوار الاجتماعية المهنية والمتمامة وبين الوظيفة والتطبيق الدينيين. وستشرح هذه المصطلحات فيما بعد. ونرى من جانبنا أن الشخصية بإشارتها إلى نشأة الدين التعددي بين الأفراد تعكس بني أساسية في المجتمع الحديث، وهي بني لا تمنع إمكانية وجود دين

Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 7 (1990), 373-395.

مؤثر عام . وهذا تنقسم مشكلة التأثير العام إلى ثلاثة آراء متداخلة، أولها أن الدين لكي يكون له تأثير عام فلا يكفي أن يكون هناك مستوى عالٌ من التدين الفردي ، وهو ما يترجمه أتباعه إلى فعل عام مستلهم دينياً. كما لا يكفي أن تصوغ القيادات الدينية هذا الدين وتركتزه في منظمات وحركات تضفي على الدين الصفة المؤسسية. وهذا شرط أساسى للدين في حد ذاته وليس للدين ذى التأثير العام وحده. والمطلوب للدين المؤثر العام هو أن تكون للقيادات الدينية سيطرة على خدمة لا يمكن الاستغناء عنها في عالم اليوم كتلك التي يقدمها العاملون في مجال الصحة والزعماء السياسيون وخبراء العلوم أو إدارة الأعمال. ثانياً، إن عولمة المجتمع تغير الطرق التي يتحقق الدين من خلالها مثل هذا التأثير العام. والمجتمع العالمي ليس به مارقون يؤدون دور الممثرين الاجتماعيين للشر، ويبونهم تزداد صعوبة تمييز قوى الخير مما يؤدي إلى ضعف القواعد الأخلاقية مثلاً وظهور الخلاص الأخرى . ثالثاً ، سيد الدين صعوبة في كسب التأثير العام على مستوى المجتمع العالمي بكل؛ إلا أن مثل هذا التأثير يسهل تحقيقه إذا ما طبقت القيادات الدينية التقليدية الوسائل الازمة للتعبئة المجتمعية الفرعية السياسية كرد فعل لعولمة المجتمع .

رؤيه لومان للخصوصية

إن نظرية لومان الاجتماعية تتفق مع نظرية كل من پارسنز وبرجر ولوكمان. فجميعهم يعتبرون التمايز المؤسسى والهويات الفردية التعددية سمات أساسية للمجتمع الحديث. وال المجالات المؤسسية التي يطلق عليها لومان اسم أنساق فرعية مجتمعية متمايزة وظيفياً تتخصص في أنواع محددة من الفعل السياسي مثلاً أو الاقتصادي . والعلمنة هي نتيجة الاستقلال النسبي لهذه الأنساق الفرعية عن المعايير الدينية والقيم والمبررات. إلا أن لومان يرى أن الدين في هذا المناخ الاجتماعي البنوى ينسحب قليلاً من عدد من الجوانب المهمة في الحياة الاجتماعية ، بل يتعرض أيضاً لضغط متواصل لكي يفرز نسقاً فرعياً مؤسسيًا متخصصاً خاصاً به . والدين التقليدي عنده كما هو عند كل من برجر ولوكمان وپارسنز مصيره إلى التقسيم والتشعيب : إلا أنه عند لومان لا يزيد في ذلك عن أي من مجالات الحياة الوظيفية الكبرى الأخرى كال المجال السياسي أو الاقتصادي .

ويبدأ موقف لومان في الإسهام بصورة متميزة في خصخصة الجدل حين ينظر في سمة بنوية محورية لهذه الأنساق الفرعية المجتمعية ، ألا وهي تمايز الأدوار "المهنية" و"المتقاتمة" (انظر f. Dobbelaere, 1985: 381; Luhmann, 1982a: 236) . وهذه الأدوار لها خططها بالنسبة لهيكلة علاقات الأفراد بالمجالات المؤسسية الكبرى . ففى

المجتمعات المشاعية القديمة ، كان الأفراد ينتهيون إلى جماعات مكانته محددة . وكان هذا الانتفاء يحدد الطريق إلى الوظائف المجتمعية سلفاً، الطريق إلى الصحة والسلطة والمعرفة والمكانة الدينية . كما كان يحدد "المهن" التي يمكن للشخص أن يتبعها . وفي المجتمعات الحديثة ذات التركيب الوظيفي ، تصبح عملية تحديد الطريق الذي يتبعه الأفراد للوصول إلى الوظائف المجتمعية إشكالية ، لأنها تنفي سيادة التمايز الوظيفي . فكيف يمكن مثلاً للعقلانية الاقتصادية أن تسود في الاقتصاد إذا كانت القدرة على الدفع والانتفاء الجماعي هي التي تحدد هوية العميل ؟ وإذا كانت الأسواق الفرعية المؤسسية المتخصصة وظيفياً هي السمات البنوية الرئيسية في المجتمع بدلاً من جماعات المكانة ، فلا يمكن للانتفاء لجماعة المكانة أن يحدد طريق الوصول إلى الوظائف المجتمعية . وهناك شيء آخر له علاقة بذلك : لهذا فقد أفرز المجتمع الحديث ما يسميه لومان الأنوار الاجتماعية المتمامة . وكما كان الحال في المجتمعات القديمة، لم يكن الفرد يشغل إلا دوراً مهنياً متخصصاً واحداً كطبيب أو سياسي أو رجل أعمال أو رجل دين؛ أما الآن فالشخص يشغل مجموعة من الأنوار المتمامة كمريض أو ناخب أو مستهلك أو عابد، ثور واحد لكل نسق فرعي . وهذه الأنوار هي وسيلة الوصول إلى مزايا الوظائف . ولكن لما كان من الممكن لنفس الشخص أن يشغل كل هذه الأنوار المتمامة وعلى خلاف الأنوار المهنية، فإن التدخل الوظيفي الضمني في هذا التركيز يمثل مشكلة تشبه الانتفاء للجماعة فهو يهدد الاستقلال النسبي للأسواق الفرعية الوظيفية الكبرى . وليس من المتوقع من الأفراد أن يقوموا بتحديد هذا التدخل الضمني بأنفسهم بأية طريقة ثابتة . والأفراد لا يقسمون بالضرورة وعيهم بينهما (Berger, 1979) . من ثم فهناك نظير وظيفي نجده في التحديد الإحصائي لنتائج هذا التدخل . وينبأ في رؤية العديد من القرارات التي لها دخل بهذه الأنوار المتمامة باعتبارها شيئاً "خاصاً" وليس "عاماً" . وشخصية اتخاذ القرار تقبل استهلاكتها لصوتنا الانتخابي أو توزيعه تبعاً لاقتناعنا الديني على أساس المعايير الجمالية ؛ إلا أن هذا التدخل من حيث المبدأ ليس شأن أحد إلا نحن (٢) . لذا فإن النمط الفردي للتدخل تزداد صعوبة نقله إلى نقطة الأهمية الإحصائية أو العامة .

إذن فشخصية اتخاذ القرار من وجهة نظر لومان هي نتيجة للسمات البنوية المحورية للمجتمع الحديث . وهي مبدئياً لا تشير إلى الدين أكثر مما تشير إلى السياسة أو الاقتصاد . والأفراد خاصة في مناطق العالم الأول الغربية من المجتمع العالمي يختارون قناعاتهم وممارساتهم الدينية وأفكارهم وأفعالهم السياسية عن طوعية ،

وقد يشمل ذلك الانتفاء إلى كنيسة ما أو حزب ما ، ولكن ليس بالضرورة . وقد يدل على الشخص بصوته في الانتخابات بصورة منتظمة وقد لا يفعل ؛ وقد يمارس شعائر دينه أو لا يمارسها . وقد يزعم البعض أن مثل هذه الشخصية تجعل السياسة عنصراً ثانوياً في المجتمع العالمي ؛ لذا فلا يكفي الرزعم بأن التواصل الديني لابد أن يضمحل من حيث مكانته المجتمعية (أى العامة) ، وذلك بسبب خصخصة اتخاذ القرار في الأنوار المتامة .

الزعامة الدينية والدين ذو التأثير العام

في ضوء مخطط لومان ، فإن أية خصخصة لفعل العام لا تقل أهمية عن خصخصة اتخاذ قرار الور المتنام . ويعكس ظهور الخبير في المجتمع الحديث موقفاً اجتماعياً بنبيوياً يصبح فيه المهنيون الممثّلين العموميين الأساسيين للأنساق الفرعية المجتمعية . والسمات الأصلية للأدوار المهنية كمقاييس الكفاءة وقوانين الأخلاقيات المهنية توضح هذه الوظيفة . والقواعد المعيارية للكفاءة والأخلاقيات المهنية تؤكد على الأولويات الوظيفية والعلمية في الفعل المهني . فهـى تساعد على تمـايز الهـويات الشخصية والجماعية بما يفعـلـهـ النـسـقـ المؤـسـسيـ ؛ وبـذـلـكـ فـهـىـ تـدـعـمـ الاستـقلـالـ النـسـبـيـ لكلـ منـ الأنسـاقـ الـاجـتمـاعـيـ والأـفـرـادـ الـذـينـ شـمـلـهـمـ هـذـهـ الأـنـسـاقـ .

ومن المؤكد أن الأنساق الفرعية المجتمعية لا تكون من الفعل المهني وحده . فال فعل المخصص المتنام لا يزال جزءاً لا غنى عنه من النـسـقـ . ولكن لما كان المهنيون يمـثلـون كلـ نـسـقـ ، فإنـ المـكانـةـ العـامـةـ لـنسـقـ المـؤـسـسـيـ ؛ وبـذـلـكـ فـهـىـ تـدـعـمـ الاستـقلـالـ العامـ الـقـائـمـينـ عـلـيـهـ منـ المـهـنيـينـ .

ومعنى هذه الفرضية يتوقف بالطبع على معنى التأثير العام . وقد سبق أن قدمـناـ هناـ تعـريفـاـ مـختـصرـاـ وـسـتـتـاـولـ المـوضـوعـ بـصـورـةـ أـكـثـرـ تـفـصـيلـاـ فـيـ الجـزـءـ الـخـاصـ "ـعـوـلةـ الـدـينـ"ـ فـيـماـ بـعـدـ . أماـ فـيـ هـذـاـ المـقامـ فـيـكـفـيـ القـولـ إـنـ التـأـثـيرـ العـامـ يـشـيرـ إـلـىـ مـسـتـوىـ الـأـهمـيـةـ الـتـيـ يـحـقـقـهـاـ الـفـعـلـ الـمـهـنـيـ خـارـجـ الدـائـرـةـ الضـيـقةـ لـزـمـلـاءـ الـمـهـنـةـ وـمـنـ يـنـتـمـيـ إـلـيـهـمـ عـنـ طـوـاعـيـةـ مـنـ الـجـمـهـورـ . وبـذـلـكـ فـإـنـ خـصـصـةـ الـدـينـ مـضـافـاـ إـلـيـهـ تـدـهـورـ نـسـبـيـ فـيـ التـأـثـيرـ العـامـ لـلـمـمـثـلـينـ الـعـوـمـيـينـ لـالـنـسـقـ الـدـينـيـ ،ـ سـوـاءـ الـمـهـنـيـينـ أوـ الـقـادـةـ .

وتـقدـيمـ مـثالـ عـلـىـ هـذـهـ النـقـطةـ يـسـاعـدـ عـلـىـ إـيـضـاحـ الرـأـيـ نـوـعـاـ ماـ . فـمسـأـلةـ التـأـثـيرـ الـمـهـنـيـ وـبـالـتـالـىـ تـأـثـيرـ النـسـقـ تـتـجـلـىـ فـيـ الجـدـلـ الـحـدـيثـ حـولـ إـمـكـانـيـةـ "ـالـانـدـمـاجـ الـبـارـدـ"ـ . فـقـدـ تكونـ أـعـمـالـ الـأـسـتـانـيـنـ سـتـانـيـ پـونـزـ وـمـارـتنـ فـلـاـيـخـمانـ ذـاتـ أـهـمـيـةـ كـبـرىـ مـنـ

المنظور العلمي الضيق. فهي تمثل تحدياً لبعض الفرضيات المأئدة في حقل الكيمياء والطبيعة. إلا أن ما دفع بهذه المسألة إلى صدر صفحات الصحف العالمية لم يكن الاكتشاف العلمي موضع الجدل في حد ذاته، بل نتائجه المرتبطة بالنسبة لكل فرد، بما في ذلك غير المعنيين بالعلم. فالتطبيقات المرتبطة لهذه الجزئية من البحث العلمي البحث هي التي تضفي عليها أهميتها العامة. وامتداداً لذلك فمثل هذه التطبيقات البعيدة المدى هي التي تعطى العلماء والنسق العلمي كله ما لهم من تأثير عام. ولو كانت أعمالهم قد صمدت أمام هجمة النظرية العلمية الفاحصة لكان الأفراد والهيئات والمؤسسات والدول الذين تجاهلوا المعيار العلمي الجديد أو أنكروه قد واجهوا عقوبات سلبية تتراوح بين فقدان المكانة والانكماش الاقتصادي . ومع أن كلاماً من پونز وفلايخمان ربما كانا على خطأ، فالقصة تعرض قوة النسق الذي يمثلانه كمهندين .

والسؤال بالنسبة للدين والقيادات الدينية هو: ما هي الظروف التي تصفى فيها جميراً لإلهام الجديد أو لصحوة القديم؟ والإجابة لا يمكن أن تكون في قيام الدين بما يقوم به العلم أو ما يفعله الاقتصاد أو ما تفعله سائر المجالات الوظيفية المتخصصة الأخرى لنا. وفعالية هذا التخصص أو ما يطلق عليه پارسنز اسم التطوير التكيفي تعد إحدى الفوائد الكبرى للتحول الاجتماعي الهيكلي إلى التمايز الوظيفي . لذا فالإجابة لا بد أن تكون في نطاق الدين نفسه. فالدين كالعلم أو الاقتصاد أو النسق الصحي لابد أن يقدم خدمة تدعم الإيمان الديني لدى أتباعه وتعززه وتستطع في الوقت نفسه أن تفرض نفسها بأن تكون لها نتائج بعيدة المدى خارج المجال الديني البحث .

ويكمن جزء، وجزء فقط، من الإجابة في قوة المؤسسات الدينية نفسها؛ فالدين الفردي والقوة التنظيمية ضرورتان لكى يصبح الدين قوة اجتماعية قابلة للتطبيق. ومع ذلك فلكي يتتجاوز تأثير الدين المنظمات وأتباعها المباشرين فلابد من فعل ما هو أكثر. والحركات الدينية السياسية المعاصرة لها أهمية خاصة في هذا السياق. فهى محاولات صريحة لإيجاد النوع الذى تتحدث عنه من التأثير العام للدين. ويتؤكد هذه الحركات سواء في أمريكا الجنوبية أو الشمالية أو الشرق الأوسط أو غيره على ضرورة جعل المعايير والقيم الدينية ملزمة بشكل جماعي وتجاوزها لاختيارات الأفراد. وهذه الحركات توحى ضمناً بأن الدين يقدم خدمة ضرورية لكل فرد وأنها ليست نفس الخدمة التي يقدمها الاقتصاد مثلاً أو العلم ولا تشبهها من قريب أو بعيد .

وال المشكلة الخطيرة هي بالطبع معرفة كنه هذه الخدمة الدينية الحيوية . وهناك إجابات من قبل "المعنى المطلق" (Bellah, 1970; Berger, 1967) أو "تعويضات عن جوائز غير متوفرة" (Stark and Bainbridge, 1987) ، وهى إجابات تفرض التساؤل عما إذا كانت هذه الأشياء ضرورية وتحت أي ظروف اجتماعية . والزنع بأن الدين

يوجد بين المجتمعات كما في تراث نوركهايم في علم الاجتماع بعد افتراضًا لفرضية لم تثبت تجريبيًا بأن الدين يقوم بهذه المهمة أو يمكن أن يقوم بها. وستتناول هذه القضية بشيء من التفصيل في الجزء الخاص "بالعولمة والدين" بعد قليل . وقبل أن نخوض في هذه المسألة لابد من تقديم تفرقة أخرى وضعاها لومان وتلعب دوراً مهماً في الآراء التي جاعت بعده . وهي متضمنة بالفعل في العديد من الآراء السابقة عن إمكانية التأثير العام للدين في المجتمع الحديث .

الوظيفة والتطبيق

إن السمة البنوية المحورية للمجتمع الحديث عند لومان كما سبقت الإشارة هي التفرقة على أساس الوظيفة . فال المجالات المؤسسية تتبلور حول أنواع معينة من الفعل الاجتماعي على أساس عقلانيات وظيفية مستقلة نسبياً . وهذه الأنساق الفرعية تشمل إدارة شئون الدولة والاقتصاد والعلم والدين والقانون والتعليم والفن والصحة والأسرة . والاستقلالية التي يبديها كل منها حقيقة ولكنها مشروطة بأن تكون عدة أنساق أخرى تعمل في نفس الوسط الاجتماعي أيضًا . وقد أوجزت المناقشة السابقة للأدوار المت坦مة والمهنية سمة بنوية محورية "ما هو مستقل ومشروط في الوقت نفسه" . ومن النتائج النظرية المهمة أن هناك فارقاً بين كيفية ارتباط نسق فرعى ما بالمجتمع ككل وكيفية ارتباطه بسائر الأنساق الفرعية . الأولى يحلها لومان من ناحية الوظيفة والأخرة من ناحية التطبيق . وتشير الوظيفة في هذا السياق إلى التواصل الديني "البحث" الذي يعرف أيضًا بجانب الولاء والعبادة (انظر Parsons, 1967: 393ff) أو شفاء الأرواح أو البحث عن التنوير أو الخلاص . والوظيفة هي التواصل "المقدس" البحث حول كل ما يسمى على الوجود المادي والجانب الذي تدعيه المؤسسات الدينية لنفسها والأساس الذي يقوم عليه استقلالها في المجتمع الحديث . أما التطبيق الديني فيحدث عندما يتم "تطبيق" الدين على مشكلات تظهر في أنساق أخرى ولكن لا تحل فيها (Luhmann, 1977: 54ff; 1982a: 238-42) . ومن أمثلة هذه المشكلات الفقر الاقتصادي والقهر السياسي والاغتراب الأسري . ومن خلال التطبيق ، يتخذ الدين أهميته بالنسبة للجوانب "البنوية" من الحياة ؛ إلا أن ذلك يستتبع اصطدام الاهتمامات اللادينية بالدين البحث بما يعبر عن حقيقة أن سائر الاهتمامات المجتمعية تحكم استقلالية الفعل الديني .

والوظيفة والتطبيق أكثر من مجرد تصنيفين تحليليين تعتمد أهميتها على نظرية لومان . فهناك توتر حقيقى بينهما . وقد سعت مؤسسات دينية عديدة على مر التاريخ إلى الفصل بينهما بصورة واضحة . وسعت مصطلحات قبیر وصور الرفض الرهيباني والصوفى للدنيا إلى استبعاد المطالب الدينوية من النطاق الدينى البحث . وكانت الكنيسة الوسيطة تعتبر أن الراهب الزاهد على الطريق إلى الخلاص أكثر من

انغمسوا في الحياة الدنيا؛ والهنوسى بعد أن يؤدى واجبه في تربية أسرته يعتزل في غابة سعياً إلى غاياته الدينية. ومع ذلك فالوظيفة والتطبيق لا ينفصلان ويدعم كل منهما الآخر. ولا يتميزان بصورة واضحة إلا في المجتمع الحديث وفي الطبقات العليا المترفة ببعض المجتمعات الطبقية التقليدية. ولم تحول البوذية مثلاً إلى ديانة عالمية إلا بعد أن تخلت عن شرط النقاء الديني وتكيفت مع طبيعة الحياة الدنيا. وكانت للطوائف الكاثوليكية العملية المعنية بالتعليم والخدمات الاجتماعية والرعاية الصحية في العصور الحديثة أهمية كبيرة في السماح للكنيسة الرومانية بالاحتفاظ بمكانتها في المناطق ذات الأغلبية بالكاثوليكية كأمريكا الجنوبية وإقليم كيبك وهولندا (انظر, Mainwaring, 1985; Beyer, 1989b; Coleman, 1979).

ويوضح هذا المثال الأخير أهمية علاقات التطبيق بالدين في العالم الحديث. وكما يشير مثال پونز فلاريمان عن نسق العلم، فالمشكلة الوظيفية للدين في العالم الحديث هي في الحقيقة مشكلة تطبيق عجلت بها – إن لم تسببها – خصائص الوظيفة الدينية. من ثم فإذا كان الدين "البحث" في وضع غير مواتٍ في المجتمع العالمي الحديث، وإذا كان يخضع شيئاً فشيئاً للشخصية ، فهناك حلٌ ممكن يتمثل في إيجاد "تطبيقات" دينية فعالة .

وهناك اعتبار آخر يتعلق بالدور الذي تلعبه الأخلاق في العلاقة بين الوظيفة والتطبيق الدينيين. فمعظم المواريث الدينية سواء في الماضي أو في الحاضر تربط التواصل الديني بالمشكلات الاجتماعية عن طريق القواعد الأخلاقية. وإضفاء الطابع الأخلاقي على الدين أو ترسير أخلاقيات دينية يسمح بتفسير المشكلات الاجتماعية باعتبارها عواقب الخطيئة أو الجهل أو غيرهما من صور مخالفة المعايير الدينية. ثم يصبح الانصياع لهذه المعايير هو الحل للمشكلات الاجتماعية. إلا أن ترسير التطبيق الديني من خلال القواعد الأخلاقية يتوقف في فعاليته على البنى الاجتماعية التي تفضل الأخلاق كنمط متميز على التقنين الاجتماعي. والشكوى المتكررة من تحول المجتمع إلى الانحطاط الأخلاقي أو اللا أخلاقي تشير إلى أن الظروف الحديثة لا ترجح الأخلاق بهذه الصورة. فيقدم رجال الأعمال الربح ونصيبهم من السوق على الاعتبارات الأخلاقية؛ والسياسيون يكتبون ويضللون أو يتخلون عن مبادئهم في سبيل الوصول إلى السلطة أو الاحتفاظ بها ؛ في حين تواصل القيادات الدينية حديثهم عن الخطيئة سواء الشخصية أو الاجتماعية. والشخصية وضياع التأثير العام للدين يرتبطان ارتباطاً وثيقاً بالمصير المشابه الذي تؤول إليه الأخلاق، وهذا هو ما نبدأ الآن في مناقشته .

إن فكرة وجود نسق ديني يتمايز وظيفياً داخل المجتمع الحديث وخارجه لا تتخذ مكانتها الكاملة في الحقيقة إلا حين يدرك المرء أن هذا التمايز يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعولمة المجتمع. ولا سبيل لفصل علمنة المجتمع الحديث عن عولته. ولا مجال هنا للاستفاضة في شرح هذه العبارة المتفق على أهميتها (انظر Luhmann, 1982b; 1984). ويكتفى أن نقول إن تركيز كثير من التواصل على وظائف بعينها بدلاً من جماعات من الناس بعينها (جماعات مكانة) يؤدي إلى تضخم الثروات وزيادة تفعيل السلطة السياسية وتعقيد التكنولوجيا – أي أنه تواصل يخترق الحاجز الجغرافي فلا يبقى على الأرض من يظل بمئوي عنه. والسؤال هنا هو ما معنى ذلك بالنسبة للدين عامة وبالنسبة لمهمة القيادات الدينية وتنظيماتها خاصة؟

إن التواصل المتميز لكل نسق فرعى وظيفى حديث فى نظرية لومان يدور حول انقسام محورى هو أيضاً بؤرة إضفاء الطابع المهني (Luhmann, 1977: 193ff.). وتكون الانقسامات من مصطلح إيجابي ونقضه السلبى . فعالم العلم مثلاً يتعامل مع "صحيح وخطأ" ، والاقتصاد مع الامتلاك وعدم الامتلاك ، والفن مع الجميل والقبيح (أو ربما مع الملهٰm وغٰير الملهٰm) . أما فى الدين فيحتل الطول والتسامى هذه المكانة (انظر Luhmann, 1977: 46; 1987: 46) . إلا أن الموقف هنا معقد بسبب الرؤية القدسية للدين ؛ فكما يحتوى الدين الشخص كلـه ، فالانقسام الدينى يتخذ من العالم كـله مصطلحاً إيجابياً له ، وهذا هو الطول . بعبارة أخرى فالعالم الذى يتعامل العلم مثلاً معه من حيث الاختلاف بين الأحكام الصحيحة والزانفة ، يعد بتعريف الدين حالاً (من الطول) . ولكن لما كان الكل لا يمكن أن يكون هو نفسه موضوع التواصل أو مادة الوعي – أي أنه لا يميز نفسه عن أي شيء غيره – ويساعد المتسامى على إعطائه تعريفاً . إلا أن المتسامى كما يتبيّن من كل موروث ديني كبير ليس شيئاً يمكن الحديث عنه إلا من منظور الطول . لذا فالدين يتعامل دائمًا مع التلازم بين الطول والتسامى كما فى المفهوم الشرقي أو سطى عن الخلق الإلهى أو فكرة المايا عند الهندوس .

والحل الثابت الوحيد لهذه المشكلة الدينية الجوهرية هو تحديد المتسامى من منظور التصنيفات المتأصلة خاصة تلك التي تشكل الجماعات الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية (Durkheim, 1965: 462ff.; Douglas, 1970, 1975). ويرى الناس فى القواعد التى تحكم حياتهم اليومية باعتبارها انعكاساً للنظام الكونى . وتحدث لهم حوادث سيئة لدرجة أنهم يعجزون عن الوفاء بالمتطلبات الأخلاقية والدينية من خلال علاقاتهم الاجتماعية (Weber, 1978: 529ff.; Berger: 1967: 24f.) . وهذا

الارتباط الوثيق بالقواعد الاجتماعية والكونية يتحقق في المجتمعات الأممية وفي المجتمعات التقليدية وفي المجتمع العالمي الحديث. كما يصدق أيضاً بغض النظر عما إذا كان المرء يتحدث عن الدين المحافظ أو التحولي، والنقطة الرئيسية هي أن النظام الكوني مهما كان تصوره قابل للتطبيق على مستوى كوني بطبعته. ونظرًا لأن البشر لا اختيار لهم سوى أن يعبروا عن هذا النظام الكوني من منظور نظام اجتماعي ما، فإن هذا النظام الاجتماعي يصبح ساحة قتال بين المثال والواقع أو بين التوقع والإحباط أو بين الخير والشر. إذن فالدين وبحثه عن "الخلاص" (الوثام، التغور، السعادة) هما الحياة. ولا تنشأ مشكلة التأثير الديني إلا حين يحاول الدين أن يشمل العديد من الحيوانات التي "تمثل" أشياء مختلفة.

وتبيّن البيانات التاريخية والأنثربولوجية أن هناك سبلاً شتى لبناء الوجود الاجتماعي، وبالتالي فهناك تراكيب عديدة للنظام الكوني . وهذا التنوع لا يمثل مشكلات كبرى طالما أن التواصل بين المجتمعات مقيد والتتنوع الداخلي محدود. وعندما تحدث فإن المجتمعات القديمة تحل هاتين المشكلتين بتاكيد الحدود بين الجماعات الاجتماعية . وكان الاختلاف في التعبير الديني بما يتضمنه ذلك من سلوك يمثل أحد السبل الرئيسية لرسم هذه الحدود أو للحفاظ عليها. وباستخدام مصطلحات أنساب للسياق الحديث يمكن القول إن الانتماء لجماعة مجتمعية ما معناه اتباع دين تلك الجماعة. وفي المجتمعات القديمة الأكثر تعقيداً والمفسمة إلى جماعات مكانة طبقية، كان الانتماء الديني والانتفاء لجماعة اجتماعية لا يزال متطابقاً في الغالب؛ إلا أن جماعات المكانة السائدة كانت تحاول عادةً أن تجعل دينها مميزاً للمجتمع كله وعلى شكل علم كونيات سائدة يجعل معايير الطبقات العليا وقيمهما أى قواعد الأخلاقية هي المقياس الافتراضي لكل السلوكيات، وذلك سعيًا إلى التعبير عن سيطرتها على تنوع اجتماعي أكبر. وكان الانتفاء للجماعة ومعاييرها المحددة لا يزال يرتبط بالنظام الكوني؛ إلا أن هذا الارتباط يقال إنه نوصلة بتتوّع أكبر من عوالم الحياة الحقيقة. وقد نجمت عن ذلك ضغوط للتجريد وعولمة القواعد الأخلاقية أفرزت بدورها كونيات أكثر توحيداً وهرمية أوّلاً على هيئة هيكل هرمية تحت الآلهة الخيرة مكان القمة فيها، ثم على شكل رؤى توحيدية أو شبه توحيدية. وكانت هذه الرؤى إما تربط بين الخير أخلاقياً والتسامي كما في الأديان الإبراهيمية، أى الدين ذو الطبيعة الأخلاقية البحثة، أو تفترض نطاقاً "فوق أخلاقي" يتجاوز الخير والشر كما في ديانات التاو أو البرهمية أو النيرقانا. وتشير الطبيعة السرية والصوفية والنخبوية المجتمعية للمفاهيم الأخيرة إلى أن التجدد الشديد من القواعد الأخلاقية لجماعة بعينها ينتج ديانة ذات تأثير محدود في المجتمع الأكبر (انظر 15-1987: 113- Bainbridge).

الدينian في التمايز لأول مرة كما في الحركات الرهبانية والصوفية الغربية، مما أدى إلى حجب مشكلة الدين في المجتمع الحديث .

ولم يؤد الارتباط الوثيق بين القواعد الأخلاقية وانتفاء الجماعة والدين في المجتمعات قبل الحديثة إلى حل مشكلة الصراع بين الجماعات أو داخل المجتمعات. بل أدى إلى بنائهما. وكان دور الدين في هذا البناء خطيراً في الغالب. وفي المواقف التي كانت إحدى الجماعة المجتمعية فيها تشكل خطراً على جماعة أخرى أو التي تشتمل على علاقة تنافسية كان يمكن اعتبار العدو تجسيداً للشر ونفياً للعلاقة الصحيحة بين النظام الاجتماعي والمتسامي التي تمثلها الجماعة. ولتبرير هذا الصراع كان الدين يشجع على البقاء أو توسيع نطاق الجماعة وثقافتها .

وقد نضرب مثلاً من اللاهوت المسيحي التقليدي يوضح ما قلناه حتى الآن ويخطو بالنقاش خطوة إلى الأمام. فالإله (الخير الشخصي هنا) يمثل وحدة التمييز الحالـ المتسامي من خلال خلقه. وسمات هذه الوحدة ذات صلة بالنسبة للبشر من خلال السلوك الأخلاقي الذي يتم تصوره من زاوية تأكيد العلاقة بين الحالـ والمتسامي أو إنكارها، أي بين الله وسلطانه على خلقه. ويتتمثل احتمال التأكيد أو الإنكار في المثال الأول باحتمال الخلاص أو اللعنة، ويعتمد كلاهما مرة أخرى على نوعية السلوك الإنساني. وتقف الروح الفردية أو الطابع الشخصي لهذه السمة العامة (مهما كانت محددة) أمام الحكم وفقاً لطابعها الأخلاقي . ويتجسد احتمال الإنكار أو الشر في الشيطان الذي يجسد الشر لا بسبب سلوكه اللاأخلاقي وحسب، بل بسبب إنكار اعتماد الحالـ على المتسامي وبالتالي إنكار وحدته وبالتالي إنكار وجود الله. ومفتاح قابلية الصورة كلها للتطبيق هو افتراض أننا يمكن أن تتوقع من كل فرد أن يعيش بنفس القوانين الأخلاقية في قليل أو كثير. ومن لا يعترف بهذه القوانين ولا يعيش بها لأى سبب فهو منكر لوجود الله. وهذا الشخص هو الآخر أخلاقيًّا ودينيًّا أو المتبؤد أو المارق الذي يتجسد في مارقين حقيقين سواء أكانوا يهوداً أو برابرة أو عرباً أو العدو الذي يجسد سمات الشيطان أو يحملها. والمارقون لديهم فرصة التحول إلى منتمن فيمكن "تخليصهم" لا بالسلوك الأخلاقي الخير المجرد، بل بمجرد اعتناق الدين (Luhmann, 1987) .

ويساعد التمييز الثابت للمتسامي كمصدر للمعايير الأخلاقية للجماعة على إضفاء هذا الحضور الشخصي على الشيطان . وكان الشيطان ضرورة لإيصال مكانة الله وأهمية الخلاص . وقد تمثل القيادات الدينية للمجتمع المسيحي التقليدي تهديدات خارجية للجماعة سواء من جانب مارقين حقيقين أو نظرائهم المتهمين أخلاقيًّا داخل المجتمع . ويربط هدف الخلاص الديني البحث بنظام

اجتماعي بعينه بهذه الصورة ، كانوا يؤكّدون على الصلة الوثيقة بالمعايير الدينية وبالتالي على نفوذهم .

وقد أدى التحول المجتمعي إلى أولوية التمايز الوظيفي إلى القضاء على هذا التكافل . وتسير استقلالية العقلانيات المحددة وظيفياً عكس اتجاه أولوية حدود الجماعة الطائفية . ففي المجتمعات التي تسود فيها الحدود الطائفية يتناول الناس طعامهم وفقاً للمعايير التقليدية لثقافة جماعتهم . وما نفعه هو ما فيه خيرنا . وفي المجتمع الحديث يعد تناول الفرد للأرز أو البطاطس بعصاتين أو بشوكة فهذه خيارات إرادية أو تصافية مخصصة . والأولوية على مستوى عام للاعتبارات الصحية القابلة للتطبيق على كل الناس في العالم . وقد أدت اتجاهات عولمة المجتمع الناجمة عن ذلك إلى تغيير الظروف التي لا يزال الحل الأخلاقي ممكناً فيها على مستوى المجتمع كله ، لأن الجماعة حينئذ تشمل الكل . ويتغير موقف الدين في المجتمع العالمي تبعاً لذلك . فالمارق سابقاً أصبح الآن جاراً لي سواء بموافقتى أو بغيرها . والتمييز بين المارق والمنتمى ، وهو تمييز جاهز دائماً لفرض القوانين الأخلاقية الداخلية للمجتمعات الطائفية وبالتالي الإقليمية ، يصبح من الصعب الإبقاء عليه على المدى البعيد في عالم من التواصل العالمي يعد في حد ذاته نتيجة للتخصصية المؤسسية . ويتبين أن زعيم "امبراطورية الشر" ليس شريراً تماماً حين يتم لقاوه وجهًا لوجه؛ كما يصبح من الصعب عدم لقاهه لا لأسباب أخلاقية، بل لأسباب سياسية واقتصادية . وتفقد الأخلاق وضعها المحوري في هذه العملية . ولا تؤدي عولمة المجتمع إلى موت الدين إذا ترجمت إلى لغة أكثر لاهوتية كما أكد بعض علماء اللاهوت في الستينيات . فلايزال الله في سمائه ولاتزال مشيئته تحكم العالم؛ إلا أن صورة الشيطان تزداد صعوبة في تمييزها . والنتيجة هي أن الله يظل من الممكن حبه ولكن من الصعب خشيته . فهو لا يزال هنا ولكن هل يؤيّد ذلك إلى فارق ما؟ وهل لا يزال الخلاص أمراً حيوياً، أو هل يصبح هو النزعة المخصصة لدى أقلية ما وتشبه سائر الأفكار المترفة دون أن تتفوق عليها؟ إن مشكلة تحديد المتسامي وبالتالي إيجاد تعريف محدد للانقسام الدينى المحورى لا بد من إعادة تناولها من جديد على المستوى العالمي .

وبهذا التطور، ضاعت فرصة إيجاد حل تاريخي لمشكلة تحديد المتسامي ولو على مستوى المجتمع فقط . وقد تغيرت ظروف اللجوء إلى الحل القديم وما يترتب عليه من نتائج؛ لذا فالدين والمهنيون الدينيون في هذا السياق الواقعى يواجهون مأزقاً يتمثل فيما إذا كان عليهم أن يتناولوا مشكلة مكانة الدين وتأثيره بدون الحل القديم أم بإعادة التأكيد عليه .

لكل من هذين الطريقين مشكلات تلازمه. وسنشير إليهما فيما يلى باسم خيارين محافظين ولبيراليين . ويتطابق الأول مع إعادة التأكيد على واقعية الشيطان ، والآخر مع الإذعان لفناه . وبلغوتنا إلى التفرقة بينهما كنقطة انطلاق ، نود أن نتعرّف على التطورات المعاصرة في الدين العالمي وكيف تعكس الاتجاهات البنوية المشار إليها حتى الآن . ونعود مرة أخرى في هذا الصدد للتيمات العديدة التي قدمناها من قبل في هذا المقال ، خاصة فكرة أن التأثير العام للدين وبغض النظر عن أي الخيارين يتبع نجده في اتجاه التطبيق الديني ؛ في حين يظل الفعل الذي يركز على الدين هو نطاق الدين المخصوص الشديد التعديية مع بعض الاستثناءات .

الوظيفة الخاصة والتطبيق العام

يتناول الخيار الليبرالي مشكلة تحديد المتسامي ولكن بصورة ضعيفة للغاية؛ فالشر موجود في الدنيا ولكن لا سبيل لإضفاء صبغة محلية أو شخصية عليه. إنه قيد يقيينا جميعاً وفي كل هيكلنا الاجتماعية. وليس له وجود خاص في التعديية بما فيها التعديية الدينية. والعكس هو الصحيح؛ فالتعصب والدمع من مصادر الشر. وبهذا التوجّه يميل المهنيون الدينيون إلى الواقع والتسامح، فيرون احتمالات التثوير والخلاص في تراثهم وفي الأديان الأخرى. والمشكلة اللاهوتية المحورية لهذا الخيار كما يشير النقاد (Kelley, 1972; Berger, 1979) هي أنها تفرض بعض المطالب الدينية، فهي تنقل القليل من المعلومات الدينية التي تصنّع فارقاً في كيفية اختيار الناس أو التي يعجز الناس عن الحصول عليها من مصادر غير دينية .

وربود الأفعال المهنية لهذه المشكلة في الخيار الليبرالي تعكس الفارق بين الوظيفة والتطبيق كما سبق وصفهما. فمن ناحية الوظيفة، هناك نزوع نحو توجيه التنظيم إلى الخدمات المساعدة بما في ذلك الاحتفاء بأحداث الحياة المهمة وبشفاء الأرواح بالنسبة من يحتاجون لذلك (للاطلاع على بيانات كندية ممتازة انظر 1987 Bibby). ويتکيف رد الفعل هذا مع ما يريد الأتباع الخاصون. وتركت الوظيفة على الاختيارات الخاصة. فتنتم الدعوة إلى الله باعتباره إلهًا خيراً، وكل ما يطلب هو أن يحاكي الناس موقفه في العلاقات بينهم. والشر موجود ولكنه نقية سلبية ينبغي سدها وليس وجوداً إيجابياً ينبغي القضاء عليه. كما أن القيادات الدينية بهذا الموقف العالمي استوعبت التوجهات العالمية للعناصر النخبوية في الأديان العالمية الكبرى ، كإمكانية التثوير للجميع وإمكانية الحكمة للجميع وإمكانية الخلاص للجميع. أما الآن فكل فرد يدخل كجزء من عملية العولمة دون الاقتصار على الطبقات العليا التي تتعمّ بتراث مثل هذه التخصصية الوظيفية . ومزيج التعديية والاشتمال تستبعد القليل من الفوائد الثقافية للوظيفة الدينية .

من ثم فالقيادات والتنظيمات الدينية التي تتبع الخيار الليبرالي تجد صعوبة في تحديد فوائد الدين ومتطلباته في صورته الوظيفية أو "البحثة". وقد أدى بها هذا الغموض إلى الاعتماد على علاقات التطبيق لاستعادة مكانة الدين وبالتالي تأثير النسق الديني . وتتيح القضايا ذات الطابع العالمي من تحرير الشواد إلى القهر السياسي فرصة إيضاح أن الدين له فوائد ويوفى بمتطلبات مهمة .

ونكرر أن رؤية لومان للتطبيق تعتبره محاولة أحد الأنساق لمعالجة مشكلات تبرز في أنساق فرعية أخرى ولكن لا تحل فيها . والمشكلات التي يتناولها التطبيق الدينى ليست مشكلات دينية على الإطلاق ؛ لذا فإن حلولها تتضمن سمات النسق المستهدف: حلول اقتصادية للمشكلات الاقتصادية، وحلول سياسية للمشكلات السياسية وهكذا. وتعد محاولة مواجهة هذا النمط إحدى سمات الخيار الليبرالي لأنه يرتبط بالبنية الأساسية للمجتمع الحديث. وهناك افتتاح بأن المشكلات التعليمية لن تحل باتباع العقيدة التقليدية وأن المشكلات الصحية لن تحل بالتأمل ولا المشكلات السياسية بالتطبيق الصحيح للطقوس الدينية. فيعود الخيار الليبرالي إلى الماضي الجماعي للدين لتعريف "تطبيقه" بأنه تطبق ما يهم الجماعة كل. إلا أن الجنس البشري كله في هذه الحالة الحديثة هو الجماعة، ومهمة الدين هي أن يعمل على ضم كل الناس في الانتفاع O'Brien and Shannon, 1977: 117-70, 307- . بفوائد هذه الجماعة العالمية (انظر 46). لذا فالقيادات الدينية من أنصار هذا الاتجاه تصوغ مشكلات المجتمع العالمي بمصطلحات متقابلة: فالصراع بين مختلف قطاعات الجماعة العالمية يرجع في معظمها إلى تهميش البعض (الأقلية عادةً) عن الفوائد العامة كالدخل "الكافى" والمشاركة السياسية والرعاية الصحية والتعليم وما إلى ذلك. ومع ذلك فمفهوم الجماعة العالمية يتسم بالعمومية والغموض الشديدين، فهو يشمل عدداً ضخماً من ثقافات الجماعات وأنماط الحياة الفردية. والحقيقة أن صياغة الدين التطبيقي من منظور الجماعة العالمية يعكس الرسالة الوظيفية الرقيقة للخيار الليبرالي . وإذا امتنزج ذلك باحترام استقلالية الأنساق الأخرى خاصة السياسية، فقد يعمل ضد نشاط معترف بأنه تواصل ديني على وجه التحديد وبأنه دين يعمل من أجلنا . وهذه مشكلة في حين أنها لا تعنى أن مثل هذا النشاط الدينى لا يمكن أن يكون فعالاً .

وضرب مثل على ذلك قد يساعد على إيضاح هذه النقطة. فعلماء لاهوت النزعة التحررية يمثلون الخيار الليبرالي عامة. وينصب اهتمامهم على العدل والسلام والقيم التي تشير إلى المساواة في ضم المحروم من فوائد المؤسسات الحديثة. وهذا "الخيار التفضيلي للقراء" يرفض التفسيرات الدينية التقليدية لصالح لاهوت تناصي يستعين بالتجربة الحالية كأساس لإيجاد الفهم الدينى السليم. وعلماء الlahoot لا يقدمون ثقافة

وبيانه جماعة بعينها باعتبارها أقرب إلى المشيئة الإلهية من غيرها . والتعارض المزعوم بين "الفقراء" والرأسمالية يكاد يكون تناقضًا بين الخير والشر أحيانًا ، في حين أن هذه القيادات الدينية عامة تتقدّم الرأسمالية لأنها أدت إلى ترسیخ اللا مساواة عالميًّا وليس لأنها تمثل رؤية عالمية دخلية تساعده على تدمير نسق الحق والخير الذي تمثله الجماعة . وبالتالي فهم لا ينأون عن التعدديّة الدينية . ويتهمهم نقاد اللاهوت التحرري بتبييد الحل الديني (ومنهم Ratzinger) أو بتقديم حلول اقتصادية وسياسية لا تتفق مع الواقع الاقتصادي والسياسي (ومنهم Novak) (انظر Berryman, 1987: 179-200) . فأحد الهجومين من ناحية الوظيفة والأخر من ناحية التطبيق. والحقيقة أن علماء لاهوت النزعة التحررية يركّزون على التطبيق الديني في المقام الأول. ففي حين أن للإيمان والتطبيق الديني "البحث" أهميتهما، فإن هذه الأهمية تقتصر على أنهما يسهمان في تخفيف العلل الاجتماعية مما يؤدي إلى التأكيد على التطبيق. ويستجيب علماء لاهوت النزعة التحررية لشخصية الدين بسعفهم إلى تشريع الوظيفة الدينية في التطبيق الديني ، خاصة في المجال السياسي . وتصبح الخطيبة الاجتماعية في المقام الأول وينحصر الطلب الديني الأساسي في العدالة الاجتماعية (انظر Baum, 1975: 193ff .).

والسعى إلى ترسیخ التأثير الديني بربط الوظيفة بالتطبيق ليس جديداً أو غريباً بالطبع. فكل المواريث الدينية فعلت ذلك كما سبقت الإشارة. إلا أن الوظيفة والتطبيق منفصلان في ظل الظروف الحديثة لأننا نستعين بالوظيفة كطريق محوري لتقسيم الفعل الاجتماعي؛ لذا فإن العمل من أجل العدالة الاجتماعية إذا كان سيتحول إلى تطبيق ديني معترف به، فإن صلته الضرورية بالوظيفة الدينية لابد أن تكون واضحة وضوح الصلة بين مساعي آينشتاين العلمية البحتة وبين القنبلة الذرية. وتشير انتقادات المشكلات، ويفضلون المسارات السياسية لل فعل. وتتضح الصلة باللاهوت في كتابات خصوصه. وفي ضوء ذلك فلا غرابة أن ينجذب علماء لاهوت النزعة التحررية إلى معالجة المشكلة عن طريق تناقض "ثنوي" بين الفقراء والرأسمالية من ناحية والاشتراكية من ناحية أخرى ، ثقافة جماعة الفقراء باعتباره الهدف الجماعي الغامض في تعريفه .

ولا نود أن نجاري هذا التحليل في افتراضه أن اللاهوت التحرري ليس لاهوتاً مشروعاً. بل العكس صحيح. والمسألة هنا هي وضع الدين في المجتمع العالمي وكيف تعكس مشكلة الشخصية هذا الوضع. فيسعى علماء لاهوت النزعة التحررية إلى ترسیخ التأثير العام للدين في مواجهة الشخصية. وهم يفعلون ذلك من خلال

التطبيقات الدينية التي ترتكز على المشاركة السياسية مع أنهم لا يصلون في ذلك إلى حد الدعوة إلى تقوين المعايير الدينية. ويمكن القول مع فيليب بيريeman (Berryman, 1984) إنهم نجحوا إلى حد ما في مسعاهم (انظر Mainwaring, 1989). ولكن هل ستؤدي هذه الاستراتيجية إلى إعادة ترسیخ التأثير العام للتواصل الديني ؟ هذا سؤال لا يزال معلقاً .

وهكذا فعلاقة التطبيق في الخيار الليبرالي تتيح للدين فرصة الخروج من حصاره الوظيفي المخصوص والعودة إلى الساحة السياسية خاصة، إلا أن الاحتمالات محدودة. وإضافة إلى المشكلات التي تم التطرق إليها في مثال اللاهوت التحرري ، فالتعديدية المسموح بها على مستوى الوظيفة تشير ضمناً إلى تعديدية موازية على مستوى التطبيق. من ثم فالقيادات الدينية كالكنائس البروتستانتية الليبرالية في أمريكا الشمالية يمكن أن تحكم في أدواتها التنظيمية وتتخذ موقفاً عاماً موحداً من مختلف القضايا إلى حد المجازفة بفقدان جزء كبير من أتباعها بغض النظر عن الموقف المتخذ (Bibby, 1970; Hadden, 1987). وتحول التعبئة إلى مشكلة خطيرة ودائمة في هذا الصدد. وفي غياب الإجراءات الإضافية اللا دينية (خاصة المشاركة السياسية) لا يبقى أمام القيادات الدينية سوى ما يعرف في التراث المسيحي بالتبشير ، وهو الاعتماد على اتخاذ القرار الاختياري الخاص بتعدينته الانقسامية .

وعلى الرغم من صعوبة ذلك بالنسبة للخيار الليبرالي ، فإن عالمه الديني يرتبط بالنوازع البنوية لمجتمع عالمي كما سبقت الإشارة. وطالما واصل المجتمع العالمي تحوله إلى واقع أكثر تماساً ، فقد ينظر إلى الخيار الليبرالي باعتباره اتجاه المستقبل ، ولكنه في الوقت نفسه ليس الاتجاه الوحيد الممكن في المستقبل القريب على الأقل .

والخيار المحافظ (إبراز التراث على الرغم من الحداثة) هو الذي يدفع الدين إلى مكان الصدارة في عالم اليوم. وهو جانب حيوي من جوانب العولمة وليس نفياً لها. وفي ضوء اتجاه التحليل السابق ، فإن هذا الإبراز يتطلب مزيداً من الإيضاح .

إن الخيار المحافظ يشير ضمناً إلى العودة إلى الرؤية التقليدية للتسامي كاستجابة معيارية لمجتمع ("العالم") يمضي في اتجاه مختلف وشرير على ما يبيو. والتحليل الحالى يؤكد على هذا الانطباع؛ فالخيار المحافظ له مشكلات أقل مع التسامي ولكنه يجد نفسه في صراع مع الاتجاهات السائدة في البنية الاجتماعية العالمية . ومع ذلك فالقيادات والمهنيون الدينيون الذين يوجهون تنظيماتهم إلى هذا النوع من الدين الخاص الملزم يطروحون تنويعاً على رد الفعل الوظيفي الليبرالي يتمثل في التكيف مع النوازع الخاصة في قضايا الدين ولكن بتاكيد ديني قد يؤدي إلى تنظيم طائفى . ومن

هذا المنظور فإن الدين المحافظ لا يتعارض مع الهياكل الاجتماعية الحديثة إلا حين يركز على القدسية الفردية الشخصية في مواجهة الهياكل الاجتماعية المتمايز (وبالتالي غير الشخصية) . فهو يركز على الوظيفة الدينية ويميل إلى الشخصية بفارق أن الاختيارات الدينية الخاصة تشتمل غالباً على عنصر الالتزام الديني والتركيز على تضامن الجماعة . وعلى مستوى الوظيفة، يستجيب الدين المحافظ لبعض صور التباين الممكنة بين بنية الأسواق الشخصية والنسيق المجتماعي . من ثم فهو يعكس البنية الحديثة ولا ينفيها .

ونجد أن نعرض رأياً مماثلاً فيما يتعلق برد فعل التطبيق في ظل الخيار المحافظ ، مما يبيّن وكأنه يسير ضد العولمة والحداثة يبيّن بصورة أفضل كانعكاس لها ولكن بطريقة مختلفة تماماً حين يقارن بالختار الليبرالي . وإيضاح ذلك يتطلب خروجاً موجزاً عن الموضوع .

فالعولمة في سياق لومان المستخدم هنا لا تعنى التقدم الحتمي والاختياري نحو انتشار الحداثة الغربية على نطاق عالمي . فمثل هذه النزعة التطورية غير كافية لأن الحقائق التجريبية تتفق فرضية بهذه، بل أيضاً لأن العولمة ينبغي أن تكون لها من الناحية النظرية تأثيرات على مجتمعات الغرب الإقليمية السابقة لا تقل عمقاً عن تأثيرها على سائر الحضارات الإقليمية السابقة حول العالم. وربما ظل الغرب حتى أواسط القرن العشرين يعتقد أن نجاحه في التوسيع الاستعماري على مدار القرون الأربع السابقة كان أمراً محتملاً . وهو وهم بداً يكشف اليوم عن حقيقته .

وقد أدت مقاومة العولمة أو بالأحرى هضمها في مختلف بقاع العالم المعاصر إلى قيام حركات يغذيها الخيار الديني المحافظ، فأصبحت التعبئة السياسية في خدمة (تطبيق) العقيدة الدينية . وسواء أكانت الشكوى من "التفريب" في الشرق الأوسط أو صعوبة "إحياء مجد أمريكا" ، فالمشكلة واحدة. "فالماركون" السابقون في نظر الغرب (السوقية واليابانيون والعرب وغيرهم) يقوضون السيادة السياسية والاقتصادية والثقافية للغرب. ويمكن للغرب أن يخوض اعتماده على قوته الاقتصادية والسياسية (والعسكرية خاصة) والعلمية لضمان استمرار هيمنة ثقافته. وعلى الجبهة الداخلية، يواصل التمايز الوظيفي الذي يعد جانباً أساسياً من العولمة إحداث تغيير سريع في الهياكل المركزية القديمة وهي الأسرة والأخلاق والدين . وفي خارج الغرب، لاتزال الأنماط الثقافية الغربية هي السائدة على الرغم من تزايد الاستقلال السياسي والقوة الاقتصادية في العديد من المناطق. وما يبيّن أخلاقياً في نظر البعض في الغرب يبيّن خارج الغرب مجرد استمرار لإمبريالية الثقافية والاقتصادية والسياسية الغربية . والدين بروابطه الواضحة بثقافات الجماعات الطائفية سواء في الماضي أو في الحاضر هو المرشح الأول لتكوين رد فعل لكل منها .

والعديد من الحركات الدينية السياسية التي ظهرت في العقود الأخيرة في العالم كله تعكس هذا التطور. ففي الغرب مثلاً ناضل "اليمن الدينى الجديد" في الولايات المتحدة من أجل استعادة السيطرة الغربية القديمة. فالقيم الأخلاقية المسيحية التقليدية مع التأكيد على حرية الاقتصاد والعداء المستميت للشيوعية ستعيد أمريكا لتبؤا مكانة الأمة العظمى كما أراد لها أن تكون. وفي غير الغرب، تسعى مختلف الحركات الإسلامية من إندونيسيا إلى شمال أفريقيا مثلاً إلى اتخاذ سبل جديدة نحو الفصل الذي طال التطلع إليه بين التحديد والتغريب. وفي العديد من هذه الحالات، خاصة تلك التي أشرنا إليها لتوна ، تتبني القيادات الدينية الخيار المحافظ عن وعي. وسواء أكانت "إمبراطورية الشر" أو "الشيطان الأمريكي الأكبر" ، فإن عودة ظهور الشيطان تعد إرهاصاً بعودة إلى الطريقة التقليدية لتمكين الدين من نقل المعلومات الأساسية على مستوى عام. ويعيداً عن اللهم على الأيام الماضية الخيالية، فإن إحياء الماضي هو محصلة منطقية لعولة قد أفرزت ولاتزال تفرز صراعات جوهرية بين مختلف أديان العالم .

وحين تفشل ريد الأفعال السياسية والاقتصادية لهذه الصراعات، قد يتمكن التطبيق الديني من ملء الفراغ. ولما كان أتباع مختلف الأديان حول العالم لا يزالون محليون في قليل أو كثير فإن القيادات تستطيع أن تعبّر عن الصراعات والخلافات الإقليمية من منظور يبني . وهنا يقدم الخيار المحافظ القائم على المجتمعات التقليدية ذات التوجهات العامة مزايا كبرى. فحله لمشكلة التسامي يسمح بتقسيم تقريبي للعالم إلى "نحن" و"هم". ورسالة واضحة كهذه قد تؤدي في ظل الظروف المناسبة إلى النجاح في تعبئة السكان جميعاً. وحيثئذ يصبح التسوييف على هذا الأساس الديني سبيلاً للمناطق لتأكيد نفسها في مواجهة العولة وما يتربّط عليها من نتائج. وظهرت أوضاع أمثلة حركات التطبيق الديني المحافظ في الشرق الأوسط الإسلامي وبين المسيح في الپنجاب بعد محاولات سياسية طويلة وفاشلة لمعالجة المشكلات الخاصة بالتحديث وعلى آثر طفرات كبرى في الثروة الإقليمية (انظر; Arjomand, 1987; Esposito, 1988; Leaf, 1985; Wallace, 1988). هذا المزيج من العوامل لعله ليس من قبيل المصادفة . فالتحديث المرتبط بالعولة ليس خيراً له ولا يتسم بالساواة. فهو يهدى بقدر ما يبني . ومحاولة اكتساب منظور متسامٍ عن هذه العملية التاريخية لها ما يبررها ، خاصة حين تتحقق كل المناهج كالقومية السياسية البعثة والاشتراكية ورأسمالية الانفتاح والتعليم العلماني بل التقدم الاقتصادي . وإذا كان التعريف الأساسي للمتسمى معناه تطبيق المتلازمات الدينية للبني الاجتماعية الماضية على مختلف تقسيمات الحاضر ، فإن هذا لا يدل إلا على أن البنى المعاصرة لا تقدم بديلاً مناسباً .

وينتاقض الحركات الدينية القائمة على الخيار المحافظ مع نظيراتها الليبرالية في عدة جوانب من أخطرها الفكرة المحافظة التي ترى أن التأثير العام للدين ينبغي أن يدعمه القانون. فالمعايير الدينية المهمة ينبغي الحفاظ عليها عن طريق التشريع؛ ولا ينبغي لها أن تعتمد على "مظهر استعراضي" في تأثيرها. والقيادات الدينية المحافظة لهذه الحركات تضع تركيراً كبيراً على مجموعة قوانين أخلاقية لثقافة جماعة معينة باعتبارها مظهراً للمشيئة الإلهية . وفي بيئه اجتماعية عالمية تساعد على تناول الحدود الثقافية وبالتالي تشجع التعديدية الأخلاقية الدينية، يضعف الأمل في أن تسود نظرية ثقافية واحدة على أساس مميزاتها الفريدة . والبديل هو السيطرة على إقليم محدود تسوده ثقافة معينة ثم السيطرة على التعديدية فيه. وهذه "النزعية القومية" هي هدف "اليمين الديني الجديد" في الولايات المتحدة والمترافقين السيخ في البنجاب والمعسكر السلفي المسيس في إسرائيل والحركات "الأصولية" الإسلامية في الشرق الأوسط. وأول هذه الحركات وأخرها تطمحان إلى الانتشار العالمي لثقافة جماعتها بعد النجاح المبدئي الذي حققتاه على المستوى القومي . وهذا الاختلاف بين الخيارين الليبرالي والمحافظ يؤكد مدى استعانته الأخيرة بالتمايز الطائفى والإقليمى داخل النسق السياسي العالمي الحديث للدول ، وهو ما يعد مثالاً آخر على أن الاتجاه المحافظ في الدين العالمي يعكس بنى المجتمع العالمي وليس مجرد رد فعل لها .

والحقيقة أن ما نطلق عليه خيار التطبيق المحافظ في الدين في العالم الحديث لا يبيو لأول وهلة أنه يتفق تماماً مع أولوية التمايز الوظيفي . ومن الأهداف الصريحة للعديد من الحركات المشار إليها محو تميز العديد من المجالات الوظيفية وعلى رأسها الدين والسياسة ثم الدين والأسرة والدين والتعليم وغير ذلك . إلا أن محو التمايز في غياب قاعدة هيكلية بديلة كما في حالة تميز جماعة المكانة الطبقية في المجتمعات القديمة لايزال يمثل رد فعل لمشكلات العولمة من ناحية أولية الوظيفة . وتريد الحركات الدينية كالثورة الإيرانية أن تحل المشكلات المجتمعية بدفع النسق الديني وقيميه إلى مكان الصدارة بين المجالات الوظيفية المتعددة . وقد تعد أية استراتيجية تسعى لمكافحة تأثيرات السيطرة الوظيفية تحت شعار النسق الديني رد فعل تكيفي خطير لعولمة تكون السيادة فيها للوظيفة كالسيطرة الاقتصادية في الغرب في القرن التاسع عشر أو السيطرة السياسية في جمهورية الصين الشعبية^(٢) . وقد تكبح مد التحديث وبعض النتائج التفكيكية للعولمة لبعض الوقت في بعض المناطق ، وقد تستمر إلى أن يتداعى النسق العالمي تحت وطأة مشكلاته الداخلية . ولكنها لا تنفي البنية الجوهرية للمجتمع العالمي .

ملخص ونتائج

بغض النظر عما إذا تم حل المأزق الوظيفي المتعلق بالتقسيم الديني الأساسي في اتجاه ليبرالي أو محافظ، فالدين في العالم الحديث يتخذ وجهًا خاصًا أو عامًا بما يتحقق على ما إذا كان المرء يتناول وظيفة دينية أو تطبيق ديني. من ثم فالمسألة ليست مجرد خصخصة أكبر أو أقل. فالدين المخصوص يواصل نموه بعدد لا يحصى من الاتجاهات التعددية عبر نطاق من الاحتمالات الدينية من الزهد المفرط إلى ليبرالية تسعى إلى تحقيق السعادة ومن طائفية ملتزمة إلى خدمة ذاتية تدريجية. وبينما أن الدين بالنسبة للقيادات الدينية وتنظيماتها يمضي في أحد اتجاهين، إما التركيز على أداء المهام الدينية أو دخول الساحة السياسية وال العامة. ويشتمل الاتجاه الأخير نفسه على احتمالين، احتمال عالمي ينظر في المشكلات العالمية الناجمة عن مجتمع عالمي متمايز وظيفيًّا واحتمال حركة سياسية توازن التمييز الثقافي لمنطقة معينة من خلال إعادة تصنيف الفئات الدينية التقليدية المضادة. ويمثل كلاهما احتمالين لدين له تأثيره العام ويعود كل منهما نتيجة مباشرة لعولة مجتمع يشجع على زيادة الخصخصة .

هومعش

(١) والنظر إلى الواقع العالمي كمجتمع ليس موقفاً سائداً ، بل هو جانب أساسى من الرأى الذى نطرحه فى هذا المقال. وقد أشرنا إلى أسباب ذلك فى موضع آخر، وبالتالي فلن تحاول أن تقدم تبريرات فى هذا المقام. انظر .Beyer, 1989a

(٢) يتبين أن تؤكد أن الأنوار المت坦مة نفسها تعد عامة إلى حد كبير؛ والمخصوص هو الطريقة التى يربط الفرد بها بين القرارات داخل هذه الأنوار .

.Beyer, 1989b (٣) للمزيد عن مثال كييك انظر

المصادر والمراجع

- Arjomand, Said Amir (1988) *The Turban for the Crown : The Islamic Revolution in Iran*. New York: Oxford.
- Baum, Gregory (1975) *Religion and Alienation : A Theological Reading of Sociology*. New York: Paulist.
- Bellah, Robert N. (1970) 'Religious Evolution', pp. 20-50 in *Beyond Belief : Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York: Harper & Row.
- Berger, Peter L. (1967) *The Sacred Canopy : Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City: Doubleday.
- Berger, Peter L. (1979) *The Heretical Imperative : Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. Garden City: Doubleday.
- Berryman, Phillip (1984) *The Religious Roots of Rebellion : Christianity in Central American Revolutions*. Maryknoll: Orbis.
- Berryman, Phillip (1987) *Liberation Theology : The Essential Facts about the Revolutionary Movement in Latin America and Beyond*. New York: Pantheon.
- Beyer, Peter (1989a) 'Globalism and inclusion', pp. 39-53 in William H. Swatos (ed.), *Religious Politics in Global and Comparative Perspective*. Westport, CT: Greenwood.
- Beyer, Peter (1989b) 'The evolution of Roman Catholicism in Quebec: a Luhmannian Neo-functional interpretation', pp. 1-26 in Roger O'Toole (ed.), *Sociological Studies in Roman Catholicism*. Lewiston, NY: Mellen.
- Bibby, Reginald W. (1987) *Fragmented Gods : The Poverty and Potential of Religion in Canada*. Toronto: Irwin.
- Coleman, John A. (1979) *The Evolution of Dutch Catholicism*. Berkeley: University of California.
- Dobbelaere, Karel (1984) 'Secularization theories and sociological paradigms: convergences and divergences', *Social Compass* 31: 199-219.
- Dobbelaere, Karel (1985) 'Secularization theories and sociological paradigms: reformulation of the private-public dichotomy and the problem of societal integration', *Sociological Analysis* 46: 377-87.
- Douglas, Mary (1970) *Natural Symbols : Exploration in Cosmology*. New York: Vintage.

- Douglas, Mary (1975) 'Self-Evidence', pp. 276-318 in *Implicit Meanings : Essays in Anthropology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Durkheim, Emile (1965) *The Elementary Forms of the Religious Life* (translated by Joseph Ward Swain). New York: Free Press.
- Esposito, John L. (1987) *Islam and Politics*, rev. 2nd edn. Syracuse: Syracuse University.
- Hadden, Jeffrey K. (1970) *The Gathering Storm in the Church*. New York: Doubleday.
- Kelley, Dean (1972) *Why Conservative Churches are Growing*. New York: Harper & Row.
- Leaf, Murray J. (1985) 'The Punjab Crisis', *Asian Survey* 25: 475-98.
- Levine, Daniel H. (1981) *Religion and Politics in Latin America: The Catholic Church in Venezuela and Colombia*. Princeton, NJ: Princeton University.
- Luckmann, Thomas (1967) *The Invisible religion : The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.
- Luhmann, Niklas (1977) *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1982a) *The Differentiation of Society*. (translated by Stephen Holmes and Charles Larmore). New York: Columbia.
- Luhmann, Niklas (1982b) 'The world society as a social system', *International Journal of General Systems* 8: 131-8.
- Luhmann, Niklas (1984) 'The self-description of society: crisis fashion and sociological theory', *International Journal of Comparative Sociology* 25: 59-72.
- Luhmann, Niklas (1987) 'Die unterscheidung Gottes', pp. 236-53 in Soziologische Aufklärung 4: *Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Mainwaring, Scott (1985) *The Catholic Church and Politics in Brazil 1916-1985*. Stanford: Stanford University.
- Mainwaring, Scott (1989) 'Grass-roots Catholic groups and politics in Brazil', pp. 151-92 in Scott Mainwaring and Alexander Wilde (eds). *The Progressive Church in Latin America*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame.
- O'Brien, Davis J. and Shannon, Thomas A. (eds) (1977) *Renewing the Earth : Catholic Documents on Peace, Justice and Liberation*. New York: Doubleday Image.

- Parsons, Talcott (1966) 'Religion in a modern pluralistic society', *Review of Religious Research* 7: 125-46.
- Parsons, Talcott (1967) 'Christianity and modern industrial society', in *Sociological Theory and Modern Society*. New York: Free Press.
- Stark, Rodney and Bainbridge, William Sims (1987) *A Theory of Religion*. New York: Peter Lang.
- Wallace, Paul (1988) 'Sikh minority attitudes in India's federal system', pp. 256-73 in Joseph T. O'Connell et al. (eds), *Sikh History and Religion in the Twentieth Century*. Toronto: South Asian Studies, University of Toronto.
- Weber, Max (1978) *Economy and Society : An Outline of Interpretive Sociology*, 2 vols, Guenther Roth Claus Wittich (eds). Berkeley: University of California.

پتر باير يعمل أستاذًا بقسم الدراسات الدينية بجامعة تورonto بكندا. وقد نشر ترجمة لكتاب نكلاس لومان *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies* (الثوابت الدينية وتطور المجتمعات)، وهو يكمل حالياً كتاباً عن الدين والعلمة .

العمارة ورأس المال وعولمة الثقافة

أنتوني كينج

إن موضوعاً طموحاً كهذا الذي يشير إليه عنوان المقال ليفرض قيوداً والتزامات؛ فهو يفرض قيوداً من حيث إنه لو تناول اهتمامات العاملين في مجال العمارة والتخطيط الحضري ومعهم الأكاديميون في مجال علم الاجتماع والجغرافيا والنظرية الثقافية^(١). فلن يكون مغالياً في طموحة نظرياً؛ ويفرض التزامات لأن عليه أن يجد مفردات فكرية يفهمها الجميع. كما أن مشروعات هذا الجمهور المختلف الاتجاهات لا تتطابق بالضرورة؛ فالمعماريون ومهندسو التخطيط الحضري عليهم أن يضعوا تصميمات المنشآت والمدن (أو أجزاء منها) بطريقة تعنى علماء الاجتماع من تخطيط المجتمعات على المدى القريب على الأقل (ويمكن القول إن ماركس ترك عدداً وافراً من التصميمات المختصرة كانت ستدر عليه ثروة من المال لو قدر له أن يعيش ليعنى ثمارها).

إلا أن إيجاد إطار ومفردات فكرية مشتركة يعد مهمة عاجلة و مهمة. والمعماريون ومهندسو التخطيط الحضري وكل هذه المهن التي تتعامل مع واقع البيئة العمرانية في حاجة لفهم المسائل المتعلقة مثلاً بالنتائج الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية البعيدة الذي ترتبت على بعض سياسات التخطيط أو قراراته أو معنى الأشكال المختلفة للمباني في مختلف الثقافات أو القضايا الخاصة بالتنظيم الاجتماعي للفراغ سواء على مستوى المبنى أو على مستوى المدينة . ولم يبدأ المنظرون الاجتماعيون في الاهتمام بمثل هذه القضايا (على مستوى نظري لا تطبيقي) إلا مؤخراً ، ولا زال العديد من المناقشات قاصرأً على قضايا "الفراغ" والعلاقات الاجتماعية والبني المكانية ولا تتطرق إلى مفهوم متباين عن البيئة العمرانية وعلاقتها بعدد كبير من العمليات الاجتماعية .

وال المشكلة الأكبر التي نود أن نتناولها يمكن بلوغتها بعبارات شديدة التبسيط في شكل ثلاثة تساؤلات :

١ - ما هو دور القوى المتعددة الأوجه (الاقتصادية والسياسية والتكنولوجية والاجتماعية) لرأس المال الدولي والبيئة العمرانية التي تساعده هذه القوى على إنتاجها في فرض التجانس الثقافي على نطاق عالمي؟

ويمكن تقسيم هذا السؤال الفرضي إلى قضيتين أشد تحديداً :

٢ - ما هو دور البيئة المعمارية المادية والمكانية في عولمة الثقافة ؟

ونفترض هنا أن "العولمة" قد تعنى إما خلق التجانس (حيث تتوحد كل الأشياء) أو خلق التغاير أو الاختلاف كما يقول روبرتسن (1987) كرد فعل للعولمة . ونصنف تحت لفظ "ثقافة" كلاً من الثقافة المادية للبيئة المعمارية نفسها وأنساق المعنى والفعل والأنماط الرمزية المرتبطة بذلك .

٣ - ما هو الدور الأكثر تحديداً للعمارة والتخطيط الحضري والتصميم في عملية العولمة؟ ونحن نرى العمارة والتخطيط الحضري والتصميم هنا كصناعات ثقافية خاصة يمكن مقارنتها بسائر مجالات الإنتاج الثقافي الكبرى كصناعة السينما أو الفيديو أو الموسيقى وبمجال التلفزيون أو الإعلان ؛ أي صناعات عرض الصورة وتغيير الوعي ، وكلها صناعات تسهم في تكوين الذاتية الإنسانية والهوية الثقافية أو تأكيدهما أو إعادة صوغهما في ظل ظروف الرأسمالية المعاصرة وبعد وافر من الأنماط والعمليات . ونفترض أن العمارة والتخطيط بل كل "المهن التخطيطية" هي مؤثرات كبرى في تغيير الثقافة على نطاق عالمي .

على أية حال ، ففي الحديث عن إنتاج البيئة المعمارية نود أيضاً أن نفرق بين أفعال الأفراد والتنظيمات (المعماريون الأفراد أو الشركات أو مجالس الأحياء أو الهيئات من نوع أو آخر) والبني الأكبر والظروف التي تعمل في ظلها كبعض أنماط الإنتاج أو أشكال التنظيم الاجتماعي الاقتصادي والتحكم السياسي كرأسمالية حرية السوق ورأسمالية الدولة والاشتراكية ورأسمالية الخدمات الاجتماعية؛ أو الثقافات الإقليمية أو القومية المتميزة . وهذا هو ما نقبله جميعاً باعتباره سؤال البنية والمؤسسة.

وقد يعتقد البعض أن طرح تساؤلات كهذه يعد غير ذي صلة ومثال "خطاب تعميمي" يمكن تقويض دعائمه من عدة اتجاهات . وهناك سببان عمليان لاعتقادنا بصحة هذه التساؤلات .

ويتجلى الإسراع الهائل بعمليات العولمة و"الدمج العالمي" (حسب تعبير روبرتسن) في العلاقة بالاقتصاد ؛ وكانت الأطراف الكبرى في توسيع الاقتصاد منذ السبعينيات هي المصارف والشركات العالمية والدولة (Thrift, 1986) ؛ وواكب توسيع الإنتاج والاستهلاك والتجارة العالمية التي لا تتوقف ليل نهار والتطورات الثورية في النقل

والاتصال المكثف والتكنولوجيا والنمو المكثف في هجرة العمالة الدولية . وقد أدى هذه بدوره إلى محو الطابع الإقليمي للثقافات وانتقال الثقافات إلى مناطق بعيدة عن مواطن نشائتها .

وهنك جانبان لما يعرف بتقسيم العمل الدولي الجديد يميزان هذه التطورات الجديدة في اقتصاد العالم الرأسمالي ولهمما علاقة خاصة بموضوعنا . يتعلق أولهما بتحول التصنيع من المدن التي كانت صناعية إلى دول ومناطق بها عمالة رخيصة وإحلال وظائف خدمية راقية محلها (أعمال الصرافة الدولية والخدمات المالية والعقارات وخدمات التصميمات وغيرها) . ونظرًا لاعتماد مثل هذه الأنشطة على تكنولوجيا معلومات متقدمة وتستوعب عمالة كثيفة في العمل الذي يعتمد على الفكر الذي يعد ميزة تنافسية كبيرة لدى الدول بعد الصناعية على مستوى عالمي ، فإن هذه الخدمات ذات المعارف الكثيفة (والمنتجة لإيديولوجيا) والتي تغذيها مراكز التعليم والبحث الكبرى تتركز في "المدن العالمية" الكبرى في الولايات المتحدة وأوروبا والشرق الأقصى إضافة إلى مقار الشركات العالمية والبنوك الدولية . وهي تقدم في هذا الصدد "القدرة العالمية على التحكم" (Sassen Koob, 1986) في نظام إنتاج عالمي . وقد زالت أهمية العقود الدولية بالنسبة للعديد من الشركات الإنسانية والهندسية . وفي أواسط السبعينيات كان ثلث عقود البناء والاستشارات وخدمات التصميمات الأمريكية على مستوى العالم يأتي من دول الأربك (Sassen Koob, 1984) وهذا هو الحال أيضًا بالنسبة للشركات الانجليزية (King, 1990a) . وكانت الثمانينيات عقدًا أصبحت فيه كل الشركات وخاصة شركات الإنشاءات وخدمات التصميمات إلى "عالمية" .

ومن أفضل الأمثلة على ذلك شركات المقاولات اليابانية التي مرت بعملية تدويل كبيرة في العقد الأخير . فقد دفع نقص الأشغال العامة في اليابان وانخفاض الأرباح بالشركات الكبرى إلى "التحول إلى العالمية" في الثمانينيات وساعد على ذلك بالطبع وفرة رأس المال الياباني الباحث عن الاستثمار المربح . وبين 1981 و 1988 ، انتقلت كوماجاي جومي وهي شركة مقاولات يابانية صغيرة من المرتبة الخامسة والثلاثين بعد المائة إلى المرتبة السادسة على قائمة كبريات شركات المقاولات الدولية في العالم . وكان لهذه الشركات تأثير هائل على النمو الحضري والإنسائي الاسترالي ، فقد شيدت سلسلة من الفنادق الفاخرة والمنتجعات السياحية والمجمعات الإنسانية وبعض التطورات غير المرغوب فيها على طول سواحل استراليا (Rimmer, 1988) . فكان شبح رأس المال يمشط العالم بحثًا عن الاستثمار المربح ولو على حساب البيئة إن دعت

الضرورة هو السمة السائدة في عقد الثمانينيات . ومن المعروف حالياً أن سبعينيات المائة من وسط مدينة لوس أنجلوس ملوكية أجنبية (Wald, 1988: 8). كما استقبلت سائر المدن العالمية الكثير من استثمارات رأس المال الأجنبي . فشهدت العاصمة الهندية نيودلهي طفرة هائلة في البناء منذ أواسط الثمانينيات تم تمويل جزء كبير منه بأموال الهنود الذين يعملون في الخارج وخاصة في دول الخليج، إضافة إلى مصادر دولية أخرى. وكان لهذه التطورات تأثيرها على الممارسات الاستثمارية الهندية التقليدية، فقد تحولت الاستثمارات على مدار العقد الماضي من المجوهرات (خاصة الذهب) إلى الاستثمار في العقارات والأراضي . وكانت النتيجة نمو "مدينة جنوبية" جديدة في دلهي تتميز بمباني فاخرة على نطاق لم تشهده البلاد منذ بناء دلهي "الجديدة" في الحقبة الاستعمارية في أوائل القرن العشرين وتشييد مساكن حديثة تجمع بين سمات من الرياض وساوث كينجستون ويومباي (Cityscan , 1989).

ولندن التي كانت واحدة من عدد من المدن التي استهدفتها فوائض أموال النفط في السبعينيات ، شهدت تحولات في الثمانينيات. وبين ١٩٨٥ حين كانت الاستثمارات اليابانية في العقارات البريطانية لارتفاع شحيبة و ١٩٨٧ زادت استثمارات المصارف اليابانية في العقارات البريطانية إلى ثمانية أمثالها أي نحو مائتين وخمسين مليون جنيه استرليني (King, 1990a: 108) . وهناك الأرباح الناتجة عن تجارة المخدرات واستثمارها في أعمال التطوير الحضري حول العالم King, (1990a: 148) .

وليست هذه سوى بعض مظاهر التمويل المكلف لرأس المال في العقد الماضي وأثارها على الإنتاج المعماري وعلى المهنة نفسها. ونتيجة لإقامة السوق الأوروبية الموحدة في عام ١٩٩٢ ، تمت الاستعانة بالمستشارين لشراء شركات المقاولات الصيفيرية استعداداً لما يرى البعض أنه سيتمثل طفرة في مجال التصميمات بعد إقامة السوق الموحدة، حيث يمكن أن تقدم الشركات الانجليزية تصميمات أرخص مما قد تقدم به الشركات الفرنسية مثلاً .

وحتى على هذا المستوى المبدئي نسبياً من القوى الاقتصادية العالمية وتأثيرها على التطور الحضري والمعماري، نحتاج إلى إطار لفهم الآليات والمؤسسات والمعانى والنتائج الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المترتبة على هذه التطورات. فكيف لنا أن نفهم عملية التمويل في عملية تحول الفراع والشكل ؟ وما الفارق الذي ستحدثه على الوعي الاجتماعي والسياسي والثقافي للناس؟ وأى نوع من الاستثمار الرمزي ستتصبّه في هذه البيئات الجديدة ؟ وما المعانى التي ستتخذها وكيف ستحشد هذه المعانى

لأغراضها الاجتماعية أو السياسية ؟ وما هي الأشكال المنشورة التي ينبعى لنا أن نحاول من خلالها فهم المقاومة الثقافية التي ستواجه هذه التطورات والاختلافات الواضحة من مكان لأخر؟ وما صلة تصنيفات الأمة والمحلية والدين والإقليم والطبقة والنوع والاقتصاد بذلك ؟

هذا هو ما سنطلق عليه اسم التبرير الظاهري لموضوعنا؛ ففى حالة "الدمع العالمي" يهمنا أن نجد إطاراً لفهم تحولات الفراغ والمبني والشكل الحضري التي تمتد إلى ما وراء حدود الدولة . ويبقى تبريرنا الداخلى من ظاهرة أخرى ولكنها ذات صلة ؛ فكما يرسل تقسيم العمل الدولى الجديد خدمات إنتاجية فى مجال التصميمات إلى الدول الأخرى بحثاً عن أسواق، فهو يجلب أعداداً متزايدة من المهندسين مما يعرف بمجتمعات "العالم الثالث" لتلقى التعليم المهني فى دول المركز . ويتسع القطاع الريعى لهذه الدول ، فإن العنصر التعليمى من هذا القطاع يزداد اعتماداً على هذا العدد الوارد من طلاب الهاشم العالمى . وهنا تنشأ النظريات التعميمية . وهكذا فإن تجربة (بالنسبة للبعض) الطiran حول العالم وال الحاجة إلى برنامج للتعرف على ما تتم رؤيته تكمل فى فصول الدراسة فى الوطن (إنجلترا) بالنظر حول مائدة الدراسات العليا ورؤية الطالب من كل أنحاء العالم . وهذه هى الظروف التى تؤدى إلى بناء النظريات العالمية . ويمكن لنا أن نتناول قضيائنا الأكبر من خلال سلسلة من المراحل المختلفة تبلورت فيها أجزاء من المشكلة، وأولها :

الإنتاج الاجتماعى للمعرفة

إن كثيراً من اهتمام العمل الأكاديمى يتوجه إلى سد الفجوات وفعل ما يعتقد أن الآخرين قد حذفوه وإظهار ما كان خافياً وإحداث صخب فيما كان يسوده الصمت . لذا ففى العشرين عاماً الماضية، تجادل الجغرافيون حول مركزية الفراغ والمكانية لتقسيم العملية الاجتماعية ؛ وفي الحقل الحضري من علم الاجتماع والذى تحول إلى الاقتصاد السياسي الحضري ، اتخذ رئيس المال أهمية قصوى فى السبعينيات وأوائل الثمانينيات ، ولو أنه قد تبين فيما بعد أن السياسة قد أهملت . وكانت تجربتنا فى العودة إلى أوروبا بعد قضاء خمس سنوات فى الهند لاكتشاف (فى أوائل السبعينيات) أن "الثقافة" بمعناها "الأثنروبولوجى" القديم كانت مهملاً فى دراسة العمارة والنمط الحضري . وبعد عدة سنوات من العمل تحتظل النموذجية التحليلية التى أسدلها هارقى وكاسلز ، لم يكن من المؤكد أن "الثقافة" لها وجود بأى معنى من المعنى .

وفى نفس الفترة ، كان أنصار الحركة النسائية قد أظهروا خفاء المرأة فى التاريخ والعمارة والأثنروبولوجيا ؛ وفي حالة أخرى تم اكتشاف الدولة ؛ وكان لابد من إعادةتها .

و قبل ذلك بعشرين السنين، كان المؤرخون الاجتماعيون قد اكتشفوا وجود طبقة عمالية (من الذكور عامة). ومنذ السبعينيات، أشار العلماء في تاريخ العمارة إلىأخذ ملحوظات غير كافية عن العمارة "العافية" و"العرقية"؛ وقد كانت الإثنية والاختلاف العرقى موضع إهتمال ثم أصبحت مجالاً للأكتشاف بالنسبة للبحث الفكري. وكان الاكتشاف يمثل شيئاً أكبر عند فوكو؛ فقد كان ظهور الإنسان في مجال المعرفة، ناهيك عن التكوينات المكانية. وما أهمل في الدراسات الثقافية وغيرها هو مسألة الذاتية ونشأة الطبقة أو الذات النوعية. والثقافة التي كان يعتقد قبل عشرين عاماً أنها تشمل القيم والمعتقدات ورؤى العالم أو ما ت يريد معرفته ليصبح مقبولاً لدى أفراد جماعة ثقافية تكونت حينئذ من خلال التجسيد .

ويمكن الاستطراد بالطبع في هذه إيراد هذه الأمثلة عن لغات خطاب اللغة والدين وعلم النفس، إلا أن السؤال الذي نود أن نطرحه هو: ما هي الظروف التي تنتج فيها لغات الخطاب هذه؟ ولماذا تظهر الإثنية والنوع والطبقة على القائمة؟ والإجابة واضحة بالطبع، ولكنها تطرح تساؤلات لا في علم اجتماع المعرفة وجغرافية المعرفة (من الذي ينتجهما ولن وأين تنتج وإلى أين يتم إرسالها ومن الذي يستهلكها) وحسب، بل أيضاً في تاريخ المعرفة واقتصادها السياسي (متى تنتج ومن الذي يدفع تكاليفها وكيف يتم تمويلها ولماذا) .

والمعرفة بمعنى من المعانى شيء شخصى جداً؛ وهى تتائى من التجربة الشخصية ، لكن التجربة الشخصية التى تتكون فى مؤسسات اجتماعية وسياقات عمل معينة (كالجامعات وأفرع العلم والتنظيمات المهنية) وفي الموضع الجغرافية خاصة (المدن والأقاليم والدول والبقاء الفقيرة والغنية من العالم) وتعد من نواتج فترات زمنية أو تاريخية معينة وبعد بعضها توليدياً (وتكتسب شعارات مختلفة في الدول المختلفة تبعاً لاختلاف التاريخ كحقبة "الجلاء عن الهند" أو حركة "الحقوق المدنية" في الولايات المتحدة أو "الثمانينيات العالمية" في بريطانيا) . وهكذا تتقادم لغات الخطاب واللغات التي يتم التعبير بها عنها تبعاً لأفرع العلم التي تنسفى عليها الصبغة المؤسسية اجتماعياً (علم الاجتماع وتاريخ العمارة) وأماكن بعيتها (علم اجتماع شيكاغو وتاريخ العمارة البريطانية) وتبعاً لحقب تاريخية بعيتها (علم اجتماع شيكاغو بعد الحرب) ، وهو ما يعود بي إلى تجربتي الشخصية. فبعد خمس سنوات في الهند وبعد العودة إلى إنجلترا اكتشفت أن "الثقافة" هي التي تم تركها . وبعد بضع سنين من العمل في لندن مع طلاب البناء والتصميم والعمارة والتخطيط الحضري من كل أنحاء العالم، تبين أن هناك مجالين كبيرين آخرين غائبان عن لغة الخطاب عن المجتمع والثقافة في إنجلترا. أحدهما البيئة المعمارية والآخر هو بقية العالم .

طلت البيئة المعمارية أحد الجوانب المهمة في النظرية الاجتماعية حتى وقت قريب مع الاقتصرار في تناولها على الجدل حول ما بعد الحداثة. ولا مجال لمناقشته ذلك باستفاضة في هذا المقال ولا مجال لتقديم أي تفسير منطقى نظرياً سوى القول بأن معظم العمل المتصل بالإنتاج الاجتماعي وتنظيم الفراغ في البيئة المعمارية وفي مسائل المعنى أو التجسيد والهوية الثقافية المنتجة في السنوات العشرين الماضية (مع بعض الاستثناءات) تم في مجال علم الإنسان أو الآثار أو الجغرافيا أو التاريخ الاجتماعي أو في مختلف المجالات المهجنة كدراسات البيئة البشرية، ولو أنه نادراً ما تم في النظرية الاجتماعية.

ومع ذلك فكما كشف نقد النظرية النسائية حمق بناء نماذج تحليلية نظرية إجمالية تحصل بالطبقة أو فرص العمل دون إشارة إلى النوع ، فإننا نرى أنه من الزييف أن تصاغ المفاهيم عن المجتمع أو الثقافة أو التنظيم الاجتماعي دون الإشارة إلى الواقع المادي والمكاني للبيئة المعمارية. والنظرية الاجتماعية في معظمها تتناول عالماً من العلاقات الاجتماعية ومن لغات الخطاب الخاصة بالثقافة تتواجد فيه البيئة المعمارية بمعنى السياقات المادية والمكانية والأشكال المعمارية والحدود الاجتماعية والحاويات المادية والتجسيدات المعمارية وأنماط البناء المتخصصة اجتماعياً ، وليس لها أى دور في إنتاج المجتمع وتکاثره . ولا يهم ما إذا كانت الحياة الاجتماعية قد حدثت حيثما حدثت بالفعل أو على ساحل عالي ضخم أو ما إذا كانت النوات الاجتماعية ظلت معلقة بصورة ما في الفضاء. نود أن نقول بإيجاز إن البيئة المعمارية وبناء الشكل الحضري بكل صياغاتهما لا تمثلان النظام الاجتماعي ولا تعكسانه، بل يشكلان كثيراً من الوجود الاجتماعي والثقافي . فالمجتمع كما يشير برايدور (Prior, 1988) يتكون ويتجسد من خلال المباني والفراغات التي يخلقها .

من ثم، فإذا كنا نتناول الثقافات من ناحية السبيل التي تتجسد بها سواء بمعنى مادى مفهوم كما هو الحال فى مختلف أنواع النصوص والتعبير المرئى وفي إنتاج مختلف جوانب الثقافة المادية أو بمعنى لا مادى كما هو الحال فى الموسيقى والثقافة الشفهية والممارسات الرمزية على اختلاف أنواعها، يمكن القول إن ترسيم حلوى الفراغ وبالتالي تنظيمه يعد شرطاً ضرورياً لكل أنماط الأداء والتجسيد الثقافي في كل الحالات. ثانياً ، العديد من هذه الأنشطة تفترض نوعاً من الفراغ المنشآ اجتماعياً وماهياً .

وإذا كانت البيانات المعمارية (ومازلنا نتحدث بالإشارة إلى النظرية الاجتماعية) بكل صياغاتها المختلفة لا تقل أهمية عن آليات التكوين الاجتماعي كما قلنا، فإنها تمدنا ببعض الأدلة وبعض البيانات عن طبيعة المجتمع والثقافة وتنظيمهما وعن التعبير المكاني عندهما أو تكوينهما. وينبغي لها أن تتبنا بتقسيمات العمل الاجتماعية والمكانية الخاصة بها (على أساس النوع أو العمر أو الإقليم) ويتنظيمها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي كلّ .

والمشكلة بالطبع هي أنك عندما تنظر إلى البيئة المعمارية أو إلى الأنماط الحضرية أو التدرجات الهرمية التي ينتجها التكوين الاقتصادي والاجتماعي، تجد أنها لا مكان لها في الدولة القومية بتعريفها السياسي الجغرافي كإنجلترا أو الولايات المتحدة اللتين جرى العرف علىأخذهما كوحدتين تحليليتين في النظرية الاجتماعية. ويتصح ذلك في أجلٍ صوره في أمثلة المجتمعات الاستعمارية. ففي أوائل القرن العشرين، كانت بريطانيا وجنوب أفريقيا والهند واستراليا وكينيا والعديد من المناطق الأخرى تمثل مجتمعاً استعمارياً واحداً في نظر المهاجرين الانجليز البيض الذين كانوا يذهبون إلى أي منها؛ فلم تكن هذه المناطق سلسلة من خلايا مجتمعية متفرقة حول العالم، بل نظام اجتماعي وثقافي واحد تتحدد أنماط حياته وثقافاته الفرعية وبيئاته المعمارية بالطبع بمشاركة في نمط إنتاج استعماري كان بيوره جزءاً من تقسيم عمل دولي أكبر .

ولم يثبت علم الاجتماع مهارة في التعامل مع الأسواق الاجتماعية والثقافية التي تتدفق على حدود الدول القومية كما يذكرون كل من روبرتسن (1988) وفالرشتاين (1987). والتنظيرات البديلة لهذين العالمين هو ما نود أن نركز عليه الآن. ونرى من جانبنا أن إنجازاتهما تكمن في محاولة التعامل مع مشكلة فهم إنتاج المعنى الاجتماعي للبيئات المعمارية والمنشآت والعمارة على نطاق يتجاوز حدود الدول الفردية .

العالم كمكان واحد

على الرغم من أن عبارة هذا العنوان الجانبي لروبرتسن، فمن المقبول بصفة عامة أن النموذج التحليلي الأكثر قبولاً والذى تتم مناقشة هذه الظاهرة فيه هو منظور الأسواق العالمية عند فالرشتاين . ومع أن فالرشتاين قد تحول في السنوات الأخيرة عن هذا الموضوع ، فقد ظلت السمات الرئيسية للمنظور باقية ؛ فمنذ القرن السادس عشر كان هناك نمط إنتاج أساسى وهو الاقتصاد العالمي الرأسمالى وهو تقسيم عمل واحد يضم في داخله ثقافات عدّة. والعناصر الأساسية الأخرى لهذا الاقتصاد العالمي الرأسمالى هي : الإنتاج من أجل الربح في سوق عالمية ؛ وترابع رأس المال لتوسيع الإنتاج باعتباره السبيل الوحيد لتحقيق أقصى ربحية على المدى البعيد ؛ ونشأة ثلاث

مناطق للأنشطة الاقتصادية (المركز والهامش وشبه الهامش)؛ ونمو تكوينين طبقيين عالميين رئيسيين (البرجوازية والبروليتاريا) تكمل مظاهرهما الملموسة بعائذ من جماعات عرقية قومية. وقد تبلور هذا المزيج التاريخي الفريد من العناصر أولاً في أوروبا في القرن السادس عشر ثم تمددت الحنود شيئاً فشيئاً لتشمل العالم كله (Wallerstein, 1979: 159).

إن القراء الذين يعرفون أعمال فالرشتاين والأعمال النقية التي تناولتها سيعرفون أنه ظل حتى وقت قريب يولي اهتمامه (كما يتبيّن من المصادر الأولى) للمسائل الاقتصادية والسياسية لا الثقافية (انظر Wallerstein, 1990).

ومع ذلك فهناك سمعتان تميزان مفهوم فالرشتاين عن النسق العالمي تبرز أهميتهما في مناقشة إنتاج البيئات المعمارية ومعناها تاريخياً وفي الحاضر على السواء. أولاهما مفهوم تقسيم العمل التوالي والذي يتدخل مع فكرى "المركز" و"الهامش"؛ والأخرى هي فكرة إن النسق العالمي "شامل" بمعنى أن العمليات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في بقعة من العالم تتصل اقتصادياً (إن لم يكن آلياً) بتطوراتها في سائر بقاع العالم. ونوضح ذلك بالإشارة إلى تقسيمات العمل الاقتصادية والاجتماعية والمكانية وعلاقتها بالبيئة المعمارية.

لكى نفهم البيئة المعمارية، لابد أن نفهم التكوينات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تقوم عليها؛ ونحتاج لفهم تقسيم عمل اجتماعى وأخر مكاني. وليس ثم تفسير كافٍ لنمو "مدن القطن" (كذا) الصناعية مثلًا في شمال إنجلترا في القرن التاسع عشر دون الإشارة إلى التحول الذى طرأ على الزراعة المصرية والارتفاع الهائل فى صادرات القطن (فى ظل الاستعمار) وظهور القاهرة الاستعمارية فى ثمانينيات ذلك القرن . وكلاهما جزء من نفس نمط الإنتاج والبيئة المعمارية ، وتعد العمارة أحد الأدلة الأساسية . فكانت "بنوك الإحياء الكلاسيكية" تعمل بمدينة لندن وتقدم القروض (بفوائد باهظة) للمصريين لكى يستوروا السلع المصنعة؛ والقصور الكلاسيكية قائمة فى القاهرة والاسكندرية وتملّكها البرجوازية المصرية الموالية للاستعمار أو أسر الموظفين الأوروبيين أو التجار .

ونفس الشيء يصدق على العقود الأخيرة من القرن العشرين. فلا حديث عن نيويورك ومبانيها دون الإشارة إلى الاقتصاد العالمي . ووجود أكبر عدد (٥٦) من مقار الشركات المتعددة الجنسيات في نيويورك - مدينتان فقط من مدن العالم الثالث الضخمة التي يزيد تعداد سكانها عن تعداد سكان نيويورك بهما مقار لشركات متعددة الجنسيات (King, 1990a) - يفسر وظائف المكاتب الموجودة في الكاريبي والمصانع القائمة في تايوان أو الفلبين .

ولكن في حين أن هذين المفهومين المتأصلين في منظور الأنساق العالمية يقدمان رؤى عن العمليات الاقتصادية، وعلى العمليات السياسية أيضاً بالتركيز على مستوى الدولة القومية فهناك أبعاد أخرى لابد من الإشارة إليها .

أولاً – عمليات العولمة جزئية فقط؛ فتأثيرها على بعض مناطق الاقتصاد العالمي أكبر من تأثيرها على سائر المناطق، وهذا أمر له أهميته في فهم إنتاج بعض البيئات المعمارية. ثانياً، بالتركيز على ما يمكن اعتباره العمليات الاقتصادية السائدة (تدوين رأس المال)، قد نقلل من شأن عمليات المقاومة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية سواء من ناحية المدى (أى حجمها) وحدها (مدى قوتها). وأخيراً، إذا أردنا تحديد الاختلاف الثقافي والثقافات المتميزة وطريقة تجسيدها في النمط المعماري والحضري وتوثيقها، فإن نظرية الأسواق العالمية ليس لديها ما تقوله في هذا الصدد بعد .

وهناك صياغة بديلة وهى نظرية روبرتسن عن العولمة (1987) بمعنى "عملية يتحول العالم من خلالها إلى مكان واحد". وما يؤكده روبرتسن هو أهمية إدراك أن الاهتمام المعاصر بالتمييز الحضاري والمجتمعي (والعرقي أيضاً) كما تعبير عنه موتيفات كالهوية والترااث وإضفاء الطابع المحلي يرتكز على الأفكار المنتجة عالمياً . ففي عالم يزداد اتجاهًا نحو العولمة «ويتميز بدرجات استثنائية من أنماط تبادل الاعتماد المجتمعية وغيرها وانتشار الوعي بهذه التطورات ، هناك تصاعد في الوعي بالذات الحضارية والمجتمعية والعرقية» (1987). ويفترض روبرتسن أن نظرية العولمة تقلب نظرية الأنساق العالمية رأساً على عقب بتركيزها أولاً على الجوانب الثقافية من "النسق العالمي" ، وثانياً بتناولها المنتظم للسمات المجتمعية الداخلية التي تشكل التوجهات نحو العالم ككل (Robertson, 1987) .

والعولمة عند روبرتسن تشمل تطوراً ما يشبه ثقافة عالمية لا كائنة ربط معيارية، بل بمعنى نمط عام من الخطاب عن العالم ككل وعن تنوعه (1987) .

وكل من نظرية روبرتسن وفالرشتاين تدحض فرض التجانس الثقافي بطرق مختلفة؛ نظرية فالرشتاين بطريقة سلبية بالتمييع إلى إيجاد العمليات التي تطلق المقاومة والمعارضة الثقافية، ونظرية روبرتسن بافتراض أن الوعي بالعالمية أو تجربتها يساعد على تفاقم الاختلاف الثقافي بل يشير أنواعاً جديدة منه أيضاً .

وهناك رأى مختلف يقدمه ستيفوارت هول (Stuart Hall, 1990) وينذهب إلى أن طبيعة رأس المال وتتوسعه الذي لا يتوقف واختراقه وتنويعه تعمل من خلال الاختلاف وتساعد على التنوع الثقافي وتبالغ فيه وتحتفى به .

وهناك آراء أخرى إلى جانب هذه الافتراضات : أولاً ، لم يعد هناك مركز واحد للنسق العالمي ، بل هناك عدة مراكز بعضها في آسيا وأمريكا اللاتينية ، وهي مراكز بدأت تظهر بانماط بديلة خاصة بها من العالمية (Public Culture , 1988) . والتحولات الثقافية لا تتحرك في اتجاه واحد، بل في عدة اتجاهات . وإذا كان الحال كذلك، فإن افتراضنا الأصلي بوجود تحرك نحو تجانس ثقافي عام وعالمي لا يصمد . وقد تحدثنا حتى الآن عن هذه النظريات كنظريات؛ ولكن لنتناولها كبيانات تجريبية .

كل النظريات هي في حد ذاتها نواتج ثقافية ينتجها أناس خاصون في ظروف خاصة وفي موضع خاص . وإذا أخذنا انتقادات ستيفوارت حول مأخذ الجد، فكل نظريات العولمة تعد «تجسيداً ذاتياً للخاص السائد»؛ فهي تجسد «شكلًا معيناً من الخصائص المحلية يسعى من خلال الهيمنة إلى فرض سيادته على المشهد كله وإلى ضم العديد من الهويات المحلية ووضعها في موقف التابع»^(٢) .

وتنظر الانتقادات الأخرى إلى هذه التراكيب - المركز-الهامش، العالم الأول-العالم الثالث - كstrukتuras اجتماعية بلا مرجعيات حقيقة في الواقع الاجتماعي. فكلها «تحدد بالاختلاف» من منظور «الأنما والأخر» (Wolff, 1990) .

ونحن نأخذ هذه الانتقادات بدرجة أقل من الجدية؛ فكون النظريات والصياغات نواتج ثقافية وتراكيب اجتماعية لا يعني أنها لا تستطيع أن تتخذ واقعاً خاصاً بها. فالناس يتخون الهويات ويمثلون أنفسهم بأنهم من العالم الثالث أو من الهامش وباعتبار أنهم أقلية عرقية أو طوائف . والمشكلة الأكبر بالنسبة لهذه المفاهيم هي أنها تراكيب ثنائية - أبيض وأسود، نكر وأنثى ، الأنما والأخر - وكأنه لم تكن هناك تصنيفات قبلها وبينها وبعدها .

النتائج

ما هي الافتراضات التي تقدمها هذه المستحدثات المتباعدة المأخوذة عن النظرية الاجتماعية والثقافية لفهم العمارة والبيئة المعمارية والمجتمعات والثقافات على نطاق عالمي؟ سنتهي مناقشتنا بإعادة التأكيد على بعض الافتراضات الأساسية ونقدم بعضآ آخر لأى تحليل مستقبلى .

أولاً - هذه الثقافات والثقافات الفرعية والتكتونيات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية تجسد في ممارسات مكانية ومعمارية بل تتكون منها أيضاً، واليوم (كما في الماضي التاريخي) فهي تتكون على نطاق عالمي . والعلاقة ليست بالضرورة واحد

إلى واحدٍ وقد يكون هناكَ شئٌ من التباوطُ الثقافي بمرور الوقت، إلا أن هذا لا يغير الفرضية الأساسية .

ثانياً - هناك بالفعل عالم أو ثقافة عالمية تعد تقاوياً لاقتصاد سياسى عالى للرأسمالية ومحصلة لتغيراته التقنية والاتصالية. ولكن في حين أنه قد تكون هناك ثقافة عولية في علاقة بالبيئة المعمارية، فهي ليس بالضرورة ثقافة تجانية.

ثالثاً - إن التغير في بنية الفراغ وتنظيمه واحتواه وتجسيده المادي في البناء والنفط الحضري يعد عاملاً رئيسياً في تحول الثقافات (خاصة المادية) على نطاق عالمي . إلا أنه لا ينبغي الخلط بين الشكل والمضمون وينبغي إدراك أن الأشكال المماثلة قد تكون لها معانٍ مختلفة تماماً .

رابعاً - وفيما يتعلق بافتراضاتنا عن طبيعة المجتمعات وتنظيمها، فالناس تتبعى لعدة ثقافات مختلفة والاختلافات الثقافية قد تكون داخل الدول (أى بين الأقاليم والطبقات والجماعات العرقية الحضرية والريفية) أو بين الدول. ويتنقل العمارة بين وخبراء التخطيط بين نيويورك ولندن وبومباى بصورة أيسير من تنقلهم بين بومباى وقرى ماهارشترا .

خامساً - تهدف الدول القومية دائمًا إلى تكوين الثقافات القومية وتحديدها وضيّبطها داخل حدود الدولة المحددة سياسياً (Wallerstein, 1990). إلا أن هذه الثقافات تتداعى دائمًا بسبب التدفقات الثقافية الواردة من خارج الدولة ومن الثقافات الفرعية المهنية المستقلة والساخنة للهيمنة (كالعمارة) والتي لها قيمها وجنورها في المؤسسات المستمدّة من التكوينات والممارسات الاجتماعية الرأسمالية التي تمارس نشاطها عبر الحدود القومية.

سادساً - إن للتاريخ فائدة لا تقل عن النظرية في تخطيط تطور الثقافات القومية أو الإقليمية أو الدولية وطريقة تجسيدها في البيئة المعمارية. فيمكن على سبيل المثال فهم المجتمعات والبيئات المعمارية في بعض بقاع العالم بصورة أفضل حين يتم صوغها "بعد استعمارية" أو "بعد امبريالية" منها "كمامشية" أو "مركزية".

وأخيراً - فحين يأتي الأمر للكنائس فليس هناك ما يضارع البحث التجربى والوثائقى الذى تم تغذيته نظرياً عن تاريخ الإنتاج العالمى للنفط المعماري (King, 1990b). ونحن فى حاجة إلى دراسات تاريخية حذرة للصور والخطط والأفكار والرموز التى تجعل مدن العالم تشبه بعضها البعض وفى الوقت نفسه مختلفة عن بعضها البعض.

هوامش

- (١) هذا المقال هو نسخة منقحة من محاضرة أقيمت بجامعة مينيسوتا بمنيابوليس في مايو ١٩٨٩ تحت رعاية برنامج الدراسات المقارنة في لغة خطاب المجتمع بقسم الدراسات الإنسانية وأقسام العمارة والتخطيط الحضري وعلم الاجتماع والجغرافيا والدراسات الدولية .
- (٢) شرود لستيوارت هول في مناقشة ثلت محاضرة عن "العزلة والإثنية" بجامعة نيويورك ببنجهامتن في ابريل ١٩٨٩ .

المصادر والمراجع

- Cityscan (1989) 'Land South of Delhi. Moneyscape' (November): 21-8.
- Friedmann, J. (1986) 'The World City Hypothesis', *Development and Change* 17(1): 69-83.
- Friedmann, J. and Wolff, G. (1982) 'World City Formation: an agenda for research and action', *International Journal of Urban and Regional Research* 6(3): 309-44.
- Hall, Stuart (1990) 'Globalization and ethnicity', in A. D. King (ed.) *Culture , Globalization and the World-System*. Binghamton: State University of New York at Binghamton and Macmillan (in preparation).
- King, A. D. (1990a) *Global Cities . Post-Imperialism and the Internationalisation of London* . London and New York: Routledge.
- King, A. D. (1990b) *Urbanism , Colonialism and the World-Economy* . London and New York: Routledge.
- Prior, L. (1988) 'The architecture of the hospital: a study of social organisation and medical knowledge', *British Journal of Sociology* 39(1): 86-113.
- Public Culture* (1988) 'Editorial', 1(1): 1-6.
- Rimmer, P. (1988) 'Japanese construction companies and the Australian states', *International Journal of Urban and Regional Research* 12(3): 404-24.
- Robertson, R. (1987) 'Globalization theory and civilizational analysis', *Comparative Civilizations Review* 17: 20-30.
- Robertson, R. (1988) 'The sociological significance of culture: some general considerations', *Theory , Culture & Society* 5:3-23.
- Sassen-Koob, S. (1984) 'The new labor demand in global cities', pp. 139-72 in M. P. Smith (ed.), *Cities in Transformation* . Beverly Hills and London: Sage.
- Sassen-Koob, S. (1986) 'New York city: economic restructuring and immigration', *Development and Change* 17(1): 85-119.
- Sassen-Koon, S. (1990) *The Global City* . Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Soja, E. Morales, R. and Wolff, G. (1983) 'Urban Restructuring: an analysis of social and spatial change in Los Angeles', *Economic Geography* 59: 195-230.

- Soja, E. W. (1988) *Postmodern geographies . The Reassertion of Space in Critical Social Theory* . London: Verso.Thrift, N. (1986) 'The geography of international economic disorder', pp. 12-67 in R. J. Johnson and P. J. Taylor (eds), *A World in Crisis? Geographical Perspectives* . Oxford: Blackwell.
- Wald, M. L. (1988) 'Foreign investors take more active roles', *New York Times . Real Estate Report on Commercial Property* (15 May) 5-12.
- Wallerstein, I. (1979) *The Capitalist World-Economy* . Cambridge: Cambridge University Press.
- Wallerstein, I. (1987) 'World-systems analysis', pp. 309-24 in A. Giddens and J. H. Turner (eds), *Social Theory Today* . Cambridge: Binghamton.
- Wallerstein, I. (1990) 'The national and the universal: can there be such a thing as world culture?', in A. D. King (ed.) *Culture, Globalization and the World System*. Binghamton: State University of New York at Binghamton.
- Wolff, J. (1990) 'The global and the specific: reconciling conflicting theories of culture', in A. D. King (ed.) *Culture, Globalization and the World System*. Binghamton: State University of New York at Binghamton and Macmillan (in preparation).

أنتوني كينج يحمل أستاذًا لتاريخ الفن وعلم الاجتماع بجامعة ولاية نيويورك في بونجهايمتن . ومن مؤلفاته :
The production of a Global Culture, Colonial Urban Development, The Bungalow Buildings and Society, كما قام بتحرير كتاب *Global Cities*

معجم بالألفاظ الواردة بالكتاب

ethnoscape	نطاق عرقي
flow, flows	تدفق ، تدفقات
integration	دمج
trans-national	عابر للقوميات
trans-societal	عابر للمجتمعات
teleological	غائي
conceptualization	صوغ المفاهيم ، وضع التصورات
internationalization	التدويل
imagery	لغة، لغة مجازية
cosmopolitanism	المواطنة العالمية
metacultural	فوق ثقافي
homogenization	فرض التجانس
orientalization	تشريح (في مقابل تغريب)
interdisciplinary	متعدد الأفرع العلمية
socialization	التكيف الاجتماعي
asymmetry	اللامتماثل
sexism	التفرقة بين الجنسين
Third-Worldism	حب التخلف
scientism	النزعه العلمية
assimilation	التكيف
atomism	النظرية النزيرية
epiphenomenalism	نظريه الظواهر الثانوية المصاحبة
typology	علم دراسة الرموز
commodification	إضفاء السمة السلعية

المحتوى

مقدمة المراجع

الثقافة العالمية: مقدمة

3	مايلك فيذرستون	رسم خارطة للوضع العالمي: العولمة كفكرة محورية
17	رولند روبرتسن	الثقافة كمعترك إيديولوجي للنسق العالمي الحديث
33	عمانويل فالرشتاين	الثقافة والنسق العالمي
59	روى بوين	الثقافة هي النسق العالمي: رد على بوين
65	عمانويل فالرشتاين	قلب نظرية النسق العالمي رأساً على عقب
69	ألبرت بيرجسن	نماذج النسق العالمي الحديث
85	بيتر ورسلي	النظرية والثقافة والمجتمع بعد الصناعي
99	مارجريت آرثر	فكرة الثورة
121	آلان تورين	

139	زيمونت بومن	نحو ثقافة عالمية؟
163	أنتوني سميث	الحلم بعالم علماني: معنى سياسات التنمية وحدودها
185	فرديش تبروك	القومية والعولمة والحداثة
197	جووان أرناسن	العالميون والخليون في الثقافة العالمية
225	أولف هانز	الصراع الثقافي في العلاقات الحدودية: تصور عن مبحث في علم اجتماع القانون
241	فولكمار جسنر وأنجيليكا شيد	الانفجار العظيم والقانون: تدويل مجال القانون وإعادة هيكلته
267	إيفز ديزالى	التبابن والاختلاف في الاقتصاد الثقافي العالمي
283	أرجون أبادوراي	الواقع العالمي: العولمة والأخلاقية
301	جوناثان فريدمان	الإيدز: ذلك الربع العالمي
319	جون أوينيل	وجها علم الاجتماع: عالميان أم قوميان؟
333	بريان ترنر	عولمة المجتمع البشري كعملية اجتماعية بعيدة المدى: نظرية إلياس
349	ستيفن مينيل	

الشخصية والتأثير العام للدين في المجتمع العالمي

363	بيتر باير
		العمارة ورأس المال وعولمة الثقافة
387	أنطونى كينج
403		معجم الألفاظ الواردة بالكتاب

ترجمات أخرى للمترجم

تاريخ الجزيرة العربية والإسلام

ترجمة عن الفارسية لكتاب تاريخ إسلام تأليف على أكبر فياض
مركز النشر لجامعة القاهرة ، ١٩٩٣

القوى العظمى : التغيرات الاقتصادية والصراع العسكري من ١٥٠٠ إلى ٢٠٠٠

ترجمة عن الإنجليزية لكتاب Rise and Fall of the Great Powers
تأليف بول كيندي ، صدر عن دار سعاد الصباح ، القاهرة ، ١٩٩٣

الموجة الثالثة التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين

ترجمة عن الإنجليزية لكتاب The Third Wave
تأليف صامويل هالنجلتون ، تقديم د. سعد الدين إبراهيم ،
دار سعاد الصباح ، القاهرة ، ١٩٩٤

السياسة الدولية : القوى والصراعات منذ عام ١٩٤٥

ترجمة عن الإنجليزية لكتاب International Politics After 1945
تأليف ج. بيريدج ، مركز النشر لجامعة القاهرة ، ١٩٩٣

الحداثة وما بعد الحداثة

ترجمة عن الإنجليزية لكتاب Modernism and Postmodernism
إعداد بيتر بروكر (١٩٩٢) ، مراجعة د. جابر عصفور ،
المجمع الثقافي بالإمارات العربية المتحدة ، ١٩٩٥

الدولة والسلطة والسياسة في الشرق الأوسط الحديث
ترجمة عن الإنجليزية لكتاب

State, Power and Politics in the Making of the Middle East
تأليف رoger奥ين ، (لندن ، ١٩٩١) ، جاهز للنشر

الثورة العالمية الأولى

ترجمة عن الإنجليزية لكتاب The First Global Revolution
تأليف ألكسندر كينج وبرتراند شنايدر (١٩٩٢) ، مركز جامعة القاهرة للنشر ، ١٩٩٧

ديانة الساميين

ترجمة عن الإنجليزية لكتاب The Religion of the Semites
مراجعة د. محمد خليفة حسن ، المجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٩٧

مصادر دراسة التاريخ الإسلامي

ترجمة عن الإنجليزية لكتاب Sources of Islamic History
بالمشاركة مع د. عبد الستار الطوجي ، المجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٩٨

التنوع البشري الخلائق

مشاركة في الترجمة عن الإنجليزية لتقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية
Our Creative Diversity
وبإشراف وتقديم د. جابر عصفور ، المجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٩٨

الإسلام في البلقان

ترجمة عن الإنجليزية لكتاب Islam in the Balkans
مراجعة وتقديم د. محمد خليفة حسن ، تحت الطبع بالمجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٩٨

أثينة السوداء

الجنور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية الجزء الأول : تلقيق بلاد الإغريق
١٩٨٥ - ١٧٨٥

ترجمة الباب الخامس من كتاب Black Athena

تحرير ومراجعة د. أحمد عثمان ، المجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٩٧

فعل القراءة

ترجمة عن الإنجليزية لكتاب The Act of Reading

تحت الطبع بالمجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٩٧

محدثات العولمة

ترجمة عن الإنجليزية لكتاب Global Modernities

مراجعة وتقديم د. جابر عصفور ، تحت الطبع بالمجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٩٨

المشروع القو من للتترجمة

ت : أحمد درويش	جون كوبن	اللغة العليا (طبعة ثانية)
ت : أحمد فؤاد بلبع	ك. مادهو بانيكار	الوشية والإسلام
ت : شوقى جلال	جورج جيمس	التراث المسروق
ت : أحمد الحضرى	انجا كاريتوكوفا	كيف تتم كتابة السيناريو
ت : محمد علاء الدين منصور	إسماعيل فصيبح	ثريا في غيبوبة
ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد	ميلاكا إيفتش	اتجاهات البحث اللسانى
ت : يوسف الأنطكى	لوسيان غولدمان	العلوم الإنسانية والفلسفة
ت : مصطفى ماهر	ماكس فريش	مشعلو الحرائق
ت : محمود محمد عاشور	أندرو س. جودى	التغيرات البيئية
ت : محمد مقضى وعبد الجليل الأزنى وعمر طى	جيرار جينيت	خطاب الحكاية
ت : هناء عبد الفتاح	فيساواها شيمبوريسكا	مختارات
ت : أحمد محمود	بيفید براونستون وايرين فرانك	طريق الحرير
ت : عبد الوهاب علوب	روبرتسن سميث	بيانة الساميين
ت : حسن المودن	جان بيلمان نويل	التحليل النفسي والأدب
ت : أشرف رفيق عفيفى	إدوارد لويس سميث	الحركات الفنية
ت : طفى عبد الوهاب / فاروق القاضى / حسين الشيخ / منى كروان / عبد الوهاب طوب	مارتن برناال	أشياء السوداء
ت : محمد مصطفى بدوى	فيليپ لاركين	مختارات
ت : طلعت شاهين	مختارات	الشعر الشعائى فى أمريكا اللاتينية
ت : نعيم عطية	جورج سفرييس	الأعمال الشعرية الكاملة
ت: يمنى طريف الخولي / بدوى عبد الفتاح	ج. ج. كراوش	قصة العلم
ت : ماجدة العنانى	صمد بهونجى	خوخة وألف خوخة
ت : سيد أحمد على الناصرى	جون أنطيس	متكررات رحالة عن المصريين
ت : سعيد توفيق	هانز جيورج جادامر	تبلي الجميل
ت : بكر عباس	باتريك بارندر	ظلال المستقبل
ت : إبراهيم الدسوقي شتا	مولانا جلال الدين الرومى	مثنوى
ت : أحمد محمد حسين هيكل	محمد حسين هيكل	دين مصر العام
ت : نخبة	مقالات	التنوع البشري الخلاق
ت : منى أبو سنه	جون لوك	رسالة فى التسامح
ت : بدر الدين	جيمس ب. كارس	الموت والوجود
ت : أحمد فؤاد بلبع	ك. مادهو بانيكار	الوشية والإسلام (٢٤)
ت : عبد السلطان الطوخى / عبد الوهاب علوب	جان سويفاجي - كلود كاين	مصادر دراسة التاريخ الإسلامى
ت : مصطفى إبراهيم فهمي	بيفید روس	الانقراض
ت : أحمد فؤاد بلبع	أ. ج. هوينتز	التاريخ الاقتصادي لإفريقيا الغربية
ت : د. حصة إبراهيم المنيف	روجر آلن	الرواية العربية

ت : خليل كفت	بول . ب . ديكسون	الأسطورة والحداثة
ت : حياة جاسم محمد	والاس مارتن	نظريات السرد الحديثة
ت : جمال عبد الرحيم	بريجيت شيفر	واحة سية وموسيقاهما
ت : أنور مغيث	آن تورين	نقد الحادثة
ت : متيبة كروان	بيتر والكت	الإغريق والحسد
ت : محمد عيد إبراهيم	آن سكستون	قصائد حب
ت : عاطف أحد / إبراهيم قتحى / محمود ماجد	بيتر جران	ما بعد المركبة الأوربية
ت : أحمد محمود	بنجامين بارير	عالم ماك
ت : المهدى أخرىف	أوكافيو پاث	اللهب المزوج
ت : مارلين تالرس	اللوس هكسل	بعد عدة أصياف
ت : أحمد محمود	روبرت ج بانيا - جون ف آفلين	تراث المفتر
ت : محمود السيد على	بابلو نيرودا	عشرون قصيدة حب
ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد	رينيه ويليك	تاريخ النقد الأدبي الحديث (١)
ت : ماهر جويجاتى	فرانسوا دوما	حضارة مصر الفرعونية
ت : عبد الوهاب علوب	هـ . ت . نوريس	الإسلام في البلاطان
ت : محمد برادة وعثمانى للبلو ويوسف الشطاوى	جمال الدين بن الشيخ	ألف ليلة وليلة أو القول الأسير
داريو بيانوبيا وخ. م بینالیستی	داريو بيانوبيا وخ. م بینالیستی	مسار الرواية الإسبانية أمريكية
ت : طفى فطيم وعادل بمardash	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج .	العلاج النفسي التداعى
	روجسيفيتز روجر بيل	
ت : مرسى سعد الدين	أ . ف . ألتختون	الدراما والتعليم
ت : محسن مصيلحي	ج . مايكل والتون	المفهوم الإغريقى للمسرح
ت : على يوسف على	چون بولتكجهوم	ما وراء العلم
ت : محمود على مكى	فديريكو غرسية لوركا	الأعمال الشعرية الكاملة (١)
ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى	فديريكو غرسية لوركا	الأعمال الشعرية الكاملة (٢)
ت : محمد أبو العطا	فديريكو غرسية لوركا	مسرحيات
ت : السيد السيد سهيم	كارلوس مونيث	المحيرة
ت : صبرى محمد عبد الفتى	جوهانز ايتين	التصميم والشكل
مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى	شارلوت سيمور - سميث	موسوعة علم الإنسان
ت : محمد خير البقاعى .	رولان بارت	لذة النص
ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد	رينيه ويليك	تاريخ النقد الأدبي الحديث (٢)
ت : رمسيس عوض .	آلن وود	برتراند راسل (سيرة حياة)
ت : عبد الطيف عبد الحليم	برتراند راسل	في مدح الكسل ومقالات أخرى
ت : المهدى أخرىف	أنطونيو جالا	خمس مسرحيات أندلسية
ت : أشرف الصياغ	فرناندو بيسوا	مختارات
ت : أحمد فؤاد متولى وهيدا محمد فهمى	فالنتين راسبوتين	ناتها العجوز وقصص أخرى
ت : عبد الحميد غالب وأحمد حشاد	عبد الرشيد إبراهيم	علم الإسلامى فى أول القرن العشرين
	أوخينيو تشانج روبريجت	ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية

ت : حسين محمود	داريو فو	السيدة لا تصلح إلا للرمي
ت : فؤاد مجيلى	ت . س . إليوت	السياسي العجوز
ت : حسن ناظم وعلى حاكم	چين . ب . توميكنز	نقد استجابة القارئ
ت : حسن بيومى	ل . ا . سيمينوفا	صلاح الدين والمالك في مصر
ت : أحمد درويش	أنطريه موروا	فن التراجم والسير الذاتية
ت : عبد المقصود عبد الكريم	مجموعة من الكتاب	چاك لakan واغواء التطبيل النفسي
ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد	رينيه ويليك	تراث القد الألبي الحديث ج ٢
ت : أحمد محمود ونورا أمين	رونالد روبرتسون	العولة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكوبية
ت : سعيد الغانمي وناصر حلوى	بوريس أوسينسكي	شعرية التأليف
ت : مكارم الغمرى	الكسندر بوشكين	بوشكين عند «نافورة الدموع»
ت : محمد طارق الشرقاوى	بندكت أندرسون	الجماعات المتخيلة
ت : محمود السيد على	ميجيل دى أتونامونو	مسرح ميجيل
ت : خالد العالى	غوفرييد بن	مخترارات
ت : عبد الحميد شيبة	مجموعة من الكتاب	موسوعة الأدب والتقى
ت : عبد الرازق بركات	صلاح ذكى أقطاى	منصور الحلاج (مسرحية)
ت : أحمد فتحى يوسف شتا	جمال مير صادقى	طول الليل
ت : ماجدة العنانى	جلال آل أحمد	نون والقلم
ت : إبراهيم السوسي شتا	جلال آل أحمد	الابتلاء بالتغرب
ت : أحمد زايد ومحمد محى الدين	أنطونى جينز	الطريق الثالث
ت : محمد إبراهيم مبروك	ميجيل دى ترياتس	وسم السيف
ت : محمد هناء عبد الفتاح	بارير الإسوستكا	المسرح والتجربة بين النظرية والتطبيق
ت : نادية جمال الدين	كارلوس ميجيل	أساليب ومضامين المسرح
ت : عبد الوهاب علوب	مايلك فيذرستون وسكوت لاش	الإسبانوأمريكي المعاصر
ت : فوزية العشماوى	صمويل بيكت	محدثات العولة
ت : سرى محمد محمد عبد الطيف	أنطونيو بويررو بايلخو	الحب الأول والصحبة
ت : إبروار الفرات	قصص مختارة	مختارات من المسرح الإسباني
ت : بشير السباعى	فرنان برودل	ثلاث رتبقات ووردة
ت : أشرف الصياغ	نماذج ومقالات	هوية فرنسا
ت : إبراهيم قنديل	ديفيد روبيسون	الهم الإنسانى والابتازان الصهيونى
ت : إبراهيم فتحى	بول هيرست وجراهام توميسون	تاريخ السينما العالمية
ت : رشيد بندحو	بيرنار فاليط	مساولة العولة
ت : عز الدين الكتانى الإدريسى	عبد الكريم الخطيبى	النص الروائى (تقنيات ومناهج)
ت : محمد بنينس	عبد الوهاب المؤذب	السياسة والتسامح
ت : عبد الغفار مكاوى	برتولت بريشت	قبر ابن عربي يلية أيام
ت : عبد العزيز شبيل	چيرارچينيت	أويرا ماهوجنى
ت : د. أشرف على دعور	د. ماريا خيسوس روبيرامتى	مدخل إلى النص الجامع
		الأدب الأنجلوسي

ت : محمد عبد الله الجعدي	صورة الفدائي في الشعر الأمريكي المعاصر	نخبة
ت : محمود علي مكي	ثلاث درسات عن الشعر الفلسي	نقد
ت : هاشم أحمد محمد	مجموعة من النقاد	نقد
ت : منى قطان	چون بولوك وعادل درويش	نقد
ت : ريهام حسين إبراهيم	حستة بيجمون	نقد
ت : إكرام يوسف	فرانسيس هيننسون	نقد
ت : أحمد حسان	أرلين على ماكليلود	نقد
ت : نسميم مجلبي	سادي پلات	نقد
ت : سمعية رمضان	مسريحنا حصاد كونجي وسكان المستقع وول شونيكا	نقد
ت : فهاد أحمد سالم	غرفة تخصص المرأة وحده	نقد
ت : هنفى إبراهيم ، وهالة كمال	فرچيتا وولف	نقد
ت : ليس النقاش	سینثیا نلسون	نقد
ت : ياسر رفيف / رفوف عباس	امرأة مختلفة (درية شفيق)	نقد
ت : نخبة من المترجمين	ليلي أحمد	نقد
ت : محمد الجندي ، وايزابيل كمال	بث بارون	نقد
ت : د/ منيرة كروان	النهاية النسائية في مصر	نقد
ت: أنور محمد إبراهيم	النساء والأسرة وقوانين الطلاق	نقد
ت : أحمد فؤاد بلبع	ليلي أبو لند	نقد
ت : سمحه الخولي	الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط	نقد
ت : عبد الوهاب علوب	الدليل الصغير في كتابة المرأة العربية	نقد
ت : بشير السباعي	فاطمة موسى	نقد
ت : أميرة حسن توبرة	نظام العبوبية القديم ونموذج الإنسان	نقد
ت : محمد أبو العطا وأخرين	جوزيف فوجت	نقد
ت : شوقي جلال	الإمبراطورية الشامية وعلاقتها الدولية	نقد
ت : لويس بقطر	نيزيل الكسندر وفنانينا	نقد
ت : عبد الوهاب علوب	القجر الكانب	نقد
ت : وجيه سمعان عبد المسيح	چون جrai	نقد
	التحليل الموسيقى	نقد
	فشل القراءة	نقد
	إرهاب	نقد
	الأدب المقارن	نقد
	رواية الإسبانية المعاصرة	نقد
	الشرق يصعد ثانية	نقد
	مصر القديمة (التاريخ الاجتماعي)	نقد
	ثقافة العولمة	نقد
	عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	نقد

(نحت الطبع)

- المختار من نقد ت . س . إلبيت
الشعر الأمريكي المعاصر
الجانب الديني للفلسفة
الولاية
حيث تلتقي الأنهر
المدارس الجمالية الكبرى
إيسكدرية : تاريخ ودليل
مختارات من الشعر اليوناني الحديث
بارسيفال
النظيرية الشعرية عند إلبيوت وأدونيس
اثنتا عشرة مسرحية يونانية
الخوف من المرايا
العلاقات بين المتدربين والعلمانيين في إسرائيل
عدالة الهند
چان كوكتو على شاشة السينما
الأرضة
منكرات ضابط في الحملة الفرنسية
غرام الفراعنة
نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية والقوانين المعالجة
قصة القصيرة (النظرية والتقنية)
صاحبة اللوكاندة
التجربة الإغريقية : حركة الاستعمار والصراع الاجتماعي
العنف والنبوة
خسرو وشيرين
العمى والبصرة (مقالات في بلاغة النقد المعاصر)
وضع حد
- التيقزون في الحياة اليومية
أنطوان تشيفوف
من المسرح الإسباني المعاصر
فلاحوا الباشا
خطبة الإدانة الطويلة
تاريخ النقد الأدبي الحديث (الجزء الرابع)
تشريح حضارة
حكايات ثعلب
شامبوليون (حياة من نور)
الحورية الهازية
الإسلام في السودان
العربي في الأدب الإسرائيلي
آلة الطبيعة
ضحايا التنمية
المسرح الإسباني في القرن السابع عشر
أيديولوجي
تاريخ الكتبة
فن الرواية
ما بعد المعلومات
الورقة الحمراء
موت أرتيميد كروث
علم الجمالية وعلم اجتماع الفن
المهلة الأخيرة
الهيبولية تصنع علمًا جيدًا
قضايا التقطير في البحث الاجتماعي
مدرسة فرانكفورت نشأتها ومغزاها

طبع بالهيئة العامة لشئون المطبع الأهلية

رقم الإيداع ١٩٩٩ / ٨٥٣٨

الترقيم الدولي (I. S. B. N. 977 - 305 - 127 - 7)



Global Culture

إن القول بأن بعض اللغات كالإنجليزية والفرنسية والروسية والعربية والسوادلية والصينية حققت انتشاراً ونالت اعترافاً عالماً لا يؤدي بنا في حد ذاته إلى التنبؤ بتقسيم الثقافات . ناهيك عن تجاوز النعرة القومية. فلم تؤدي أي من هذه اللغات المتداولة على نطاق واسع إلى إيجاد الهوية عبر الإقليمية وعبر الثقافية المدمجة التي خلفتها اللغتان اللاتينية والعربية في العصور الوسطى. ففي ذلك العصر كان هناك عدد قليل من اللغات المكتوبة المتنافسة يمتد على المستوى الاجتماعي لبعض الجماعات العرقية ربما باستثناء اللغات الدينية الأخرى (كاليونانية في الغرب والعبرية والأرامية في الشرق الأدنى) . أما اليوم فال موقف مختلف تماماً . فهناك العديد من الثقافات "الدين" ذات اللغات واللهجات غير المكتوبة تحولت إلى ثقافات أدبية "راقية" ذات تعليم عام مكثف يشمل كل الطبقات الاجتماعية . لذا فالهويات القومية التي تنشأ اليوم تختلف نوعاً عن الهويات "الجانبية" المشتركة المفكرة لرجال الدين والعلماء والبلاء في العصور الوسطى . معنى هذا أن ظهور اللغة المشتركة في مختلف بقاع العالم قد يتيح الفرصة لثقافات عبر إقليمية أشمل . ولكنه لا يضمن قيامها . وهناك عوامل أخرى ينبغي أن تدخل الساحة . وهي عوامل قد تستفيد من الفرص اللغوية ووسائل الاتصال الجديدة . ومن الغريب أن أحد أشكال القومية نفسها أهداف سياسية تمثل في السلام والرخاء الإقليميين هـ أن يقدم أساساً لقيام الثقافات الإقليمية بل ربما العالـ بذلك النزعات القومية التي تعرف "بالوحدة" . وتعرف توحيد عدة دول متقاربة في العادة في جماعة سياسـ أساس وحدة السمات الثقافية أو "أسرة ثقافـات" . التاريخية لهذا النوع من القوميات "الوحدة العربية الشعوب التركية" و "الوحدة الأفريقية" وبدرجة الأمـريكـية اللاتـينـية".

Biblioteca Alexandrina



0680505