فيليب ديريبارن

# التفكير في تنوع العالم

ترجمة : محمد الهلالي

مكتبة
الفكر الجديد
08-11-2018

دار توبقال للنشر

# التفكير في تنوع العالم

العنوان الأصلي للكتاب

Philippe d'Iribarne

*Penser la diversité du monde*

© *Editions du Seuil*,2008

نشر هذا الكتاب باتفاق خاص مع الدار الأصلية

مكتبة الفكر الجديد

فيليب ديريبارن

# لتفكير في تنوع العالم

ترجمة : محمد الهلالي

**دار توبقال للنشر**

عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار

بلفيدر، الدارالبيضاء 20300- المغرب

الهاتف / الفاكس: 522.34.23.23 (212) - 522.40.40.38 (212)

الموقع: www.toubkal.ma - البريد الإلكتروني: contact@toubkal.ma

مكتبة الفكر الجديد

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
معالم

الطبعة الأولى 2011
© جميع الحقوق محفوظة

صورة الغلاف عمل الفنان
ألكسندر كالدر

منشور بدعم من المصلحة الثقافية للسفارة الفرنسية في المغرب

سلسلة معالم : ردمد 2028-157-9

الإيداع القانوني رقم : 2011 MO 0272

ردمك : 978-9954-511-29-9

مكتبة الفكر الجديد

# المقدمة

لقد بدا وجود الاختلافات الأساسية بين الشعوب ولفترة زمنية طويلة، واقعة بديهية. فمن مونطيني حتى فيبر مروراً بمونتسكيو وروسو وفولتير وكانط وهيجل وميشليه، وآخرين كثيرين، كان يُنظَر إلى مفهوم «روح الشعوب» ومفهوم «الخصوصية الوطنية» كأمرين بديهيين. لكن عصرنا متردد في تبني وجهة النظر هذه. من الواجب، حسب منظمة الأمم المتحدة، الاعتراف «بالتنوع الثقافي الموجود بين الشعوب والأمم على الصعيد العالمي»[1]. وفي الوقت نفسه يسود خوف حاد من أن يلوح - وراء طرح موضوع الاختلافات الثقافية - تجسيد مكشوف لطَيفِ العرقية الشنيع، ومن أن يؤدي التركيز على ما يفرق بين الشعوب إلى إعاقة سير الإنسانية نحو عالم موحد يتجاوز كل الحدود. لقد تمت إدانة «الأحكام القطعية الشمولية المبالِغة في تقدير العنصر الثقافي، بل التي تعالج الأمر من زاوية النزعة الجوهرية»[2].

يُنظر إلى إبراز الخصوصيات الثقافية على أنه أمر يُخضع البشر لقَدَرٍ يستعبدهم، وعلى أنه يتسبب في تجريدهم من قدرتهم على البناء الحر لعالمٍ يتلاءم مع إرادتهم، ويقود في آخر المطاف، إلى ضرب عرض الحائط، بمكتسب الأنوار[3].

1) «حقوق الإنسان والتنوع الثقافي»، قرار رقم 55/91، تبنته الجمعية العامة للأمم المتحدة، الجلسة العامة، 4 دجنبر 2000.

2) أنظر: ردود الفعل على الخطاب الذي ألقاه نيكولا ساركوزي في دكار بتاريخ 26 يوليوز 2007، فيليب برنار، «كبوة ساركوزي في إفريقيا»، جريدة لوموند، 24 غشت 2007.

3) Zev Sternhell, *Les Anti-Lumières du XVIIIe à la guerre froide*, fayard, 2006

إن المناسبات التي تتم فيها مواجهة هذا السؤال عديدة ما دامت مصائر المجتمعات تختلف. كيف نفسر الصعوبات التي تواجه أفريقيا السوداء وتعرقل نموها مقارنة بـ«المعجزة» الآسيوية؟ ما القول في ديمقراطية الصين التي تنخرها المفارقات، أي ديمقراطية إشكالية تبحث لها عن جذور؟ ولماذا، إضافة إلى ذلك، يعتبر حق حمل الأسلحة النارية في الولايات المتحدة الأمريكية رمزا للحرية؟ نَجِدُ في كل هذه الأمور بدون شك إرثا تاريخيا عريقا، ولكن ما هي درجة هذا الإرث وما هي سيروراته، أي العمليات التي أفرزته؟. تنتج أهمية إرث ما عن الكيفية التي يُستعمل بها من عدة نواح. فهو يُعاد استعماله ويعاد تأويله بدون انقطاع. ولا يمكن فهم نتائجه إلا بالإصغاءِ لعمل البشر الذين يمتلكونه ويُحوِّلونه. كيف يمكن إذن، حينئذ، أخذ كل العناصر بعين الاعتبار، وفهم الفاصل الدقيق بين ما هو مكتسب وما هو فطري دون نسيان الفطري إبان البحث عن تمكين المكتسب من المكانة التي يستحقها، أو نسيان المكتسب بتمجيد الفطري؟

وفي مواجهة هذه الأسئلة والنقاشات التي تنتج عنها، تجد العلوم الإنسانية نفسها بدون أسلحة تقريبا. فعبر الملاحظة (العلمية) لمجتمعات صغيرة اشتهرت بعدم امتلاكها لأي تاريخ، تمكن الأنتروبولوجي من بناء أدواته المفاهيمية والمنهجية. فالرؤية الثقافية التي تسيطر على مجال بحثه مرتبطة بشكل حميمي بفكرة ممارسات مشتركة اقترنت بالمعنى المشترك، والذي يقدمه كل إنسان للعالمِ الذي يعيش فيه[4]. يتعلق الأمر حسب «جيرتز» Geertz بـ «نسق من الرموز» يُشكل - مثل «برنامج حاسوب» أو وصفة إعداد حلوى- مصدر «المعلومة التي تقدم الشكل والاتجاه والخصوصية والوزن لسيل متصل من الأنشطة»[5]. هذا التصور عن الثقافة مقترن بشكل حميمي بصورة جماعة، أفرادها ملتحمون بواسطة كيفيات مشتركة في الوجود والتصرف واحترام السلف والتقاليد التي نقلوها إلى الخلف. ولازال هذا التصور، بعيدا كل البعد، إلى يومنا هذا، عن أن يحقق الإجماع حوله في أوساط

4) نجد تعبيرا جيدا عن هذه المقاربة في المؤلف الكلاسيكي لـ كليفورد جيرتز:
*The Interpretation of cultures*, New York, Basic Books, 1973 (تأويل الثقافة، نيويورك، بازيك بوكس 1973)
وسيتم تطوير هذه المسألة في الفصل الرابع.
5) المرجع نفسه، ص 250.

مكتبة الفكر الجديد

الأنتروبولوجيين أنفسهم، بل إن الأمر يتعلق بالمجالات التقليدية التي هي موضوع ملاحظتهم العلمية. ما هي فائدة هذا التصور حين يتعلق الأمر بمجتمعات متأثرة بالتاريخ، تتمرّد على التقاليد، مغرمة بالتجديد، مجتمعات تتواجه في صلبها كيفيات الوجود والفعل؟ عندما يتم الاهتمام بهذه المجتمعات نفتقد لإطار ثقافي يسمح بالتفكير في ما نلاحظه من وحدة واستمرارية بالرغم من كل شيء.

توجد الدراسات الثقافية في المجتمع الأنكلوساكسوني في أوجها بالتأكيد. لكن موضوعها يلغي كل ما قد تكون له صلة بالمجتمعات واسعة الإنتشار. يتعلق الأمر بالأساس بالاهتمام بما يوحِّد أعضاء كيان صغير، مثل ورشة وجماعة مهنية ومدرسة ونادي رياضي ومقاولة، حين نتطرق ـ في حديثنا عن الثقافة ـ لمجموع الممارسات المشتركة التي تكتسب معناها انطلاقا من تمثلات مشتركة، أو نأخذ بعين الاعتبار، كما فعل بيير بورديو P. Bourdieu، تنوع «الهابيتوس»(*) الخاص بالمجموعات الاجتماعية الأساسية المتميزة. ويتعلق الأمر إضافة إلى ذلك، في دراسات النوع، والدراسات التي أنجزت ما بعد المرحلة الكولونيالية ودراسات أخرى، بإظهار التمثلات التي هي رهان الصراعات ما بين المسيطرين والمسيطر عليهم. ومنذئذ، لا يمكن أن يكون لكل صيغة من صيغ الإرث المشترك، الذي يُفترض فيه التوحيد ما بين المتصارعين، أية إمكانية للوجود.

لم يكن أولائك الذين تحدثوا ـ في قرون سابقة ـ عن «روح الشعوب» أو عن«الخصوصية الوطنية» يجهلون بدون شك أنهم كانوا يواجهون مجتمعات منقسمة من جهة، ومتحركة من جهة أخرى. ألم تكن نفس «الروح» قابلة لأن تستقر في صلب عالم متحرك؟ ألم تكن تُشكّل خاصية مشتركة بين الذين يجسدون وجودها بكيفيات متعارضة؟ لكن هؤلاء السباقين في هذا الشأن لم يتجاوزوا بالأحرى تصورات عامة عن الموضوع: فما معنى «روح» هنا؟ وكيف يمكن تحديدها وبأية مناهج؟ ما دمنا لم نُجب عن هذه الأسئلة، فإن ما يثيره هذا المصطلح من معاني لن يجد مكانه في العلوم الاجتماعية المعاصرة. يهتم مؤلفون

*) «الهابيتوس هو نسقُ الاستعدادات المكتسبة عن طريق التعلم الضمني أو الصريح، والذي يشتغل كنسق خُطاطات مُوَلدة لاستراتيجيات قادرة موضوعيا على التلاؤم مع مصالح فاعليها دون أن تكون قد أعِدت مسبقًا لهذه الغاية»(بورديو، الحس العملي، ص 120-121)(م).

مكتبة الفكر الجديد

متنوعو المشارب، في أيامنا هذه، بما يميز ما بين الشعوب في إطار جد مجرد، ودون أن يرتبط ذلك بممارسات قابلة للملاحظة بشكل مباشر. وفي هذا السياق، يتحدث «فرانسوا جوليان» F. Jullian عن «طيَّات الفكر» ليتطرق لِما يفرق ما بين العالم الصيني وورثة اليونان القديمة [6]. ويتحدث «أوليفيي روا» O. Roy عن «قواعد اللغة» فيما يتعلق بالكيفية التي تتخذها أشكال التضامن السياسي في الشرق الأوسط [7]. يتعلق الأمر هنا باستعارات إيحائية، ولكنها استيعارات تترك شكوكا حول الموضوع المُتحدَّث عنه بالتحديد.

من جهتي، وجدت نفسي أواجه هذه التساؤلات المتعلقة بمسألة محددة بدقة في البداية: كيف يُعقل أنه في المقاولات متعددة الجنسية، وبالرغم من الضغط الموحِّد لنماذج التسيير التي توصف بأنها عالمية، كيف يُعقل أن تظل كيفيات التنظيم التي يلاحظ وجودها في جميع أنحاء الكرة الأرضية متنوعة جدّاً؟ ما هي طبيعة ما يتعارض مع التوحيد النمطي الذي لا يعير أي اهتمام للحدود؟ وما هي العمليات التي هي قيد التنفيذ؟ لقد اتضح أن مجال البحث هذا هو مدخل ذو امتيازات عدة لمعالجة القضايا المتعلقة بالتنوع الثقافي، والتي لازالت في صلب المجتمعات المسماة «حديثة». وبالفعل، تتميز حياة المقاولات ـ إلى درجة أننا لا نجد لها أثرا في أي مظهر من مظاهر الحياة داخل المجتمع بدون شك ـ بسيادة حداثة ظافرة. وهناك العديد من المعايير العالمية الموحَّدة تحيل على ذلك. كما أن التجديد فيها غير متوقف، ولا نعثر بداخلها على ما يصنف في العادة على أنه «تقليدي»، أي العادات المعروفة بسلفيتها (حتى وإن كانت اختراعا حديث العهد إلى هذا الحد أو ذاك)، مثل احتفال الشاي أو طقوس «الفودو»(*) Vaudou. لا نجد فيها مواضيع «أصيلة» تشهد على ماض تم الاحتفاظ به تَقَويا أو يتم العمل على إعادة إحيائه بطريقة ما، مثل الشَّعر المستعار الذي يستعمله القضاة البريطانيون، أو أغطية الرأس التي يستعملها الـ«بيجودن» (**) bigouden. ويتم الاستغناء فيها بشكل كبير عن

(6) François Jullien, Thierry Marchaisse, *Penser d'un dehors (la chine), Entretiens d'Extrême-Occident*, Seuil, 2000, p.61.

(7) Olivier Roy, *Le croissant et le Chaos*, Hachette Littérature, 2007.

(*) معتقد يخلط ما بين الشعوذة والسحر وطقوس مسيحية. (المترجم).

(**) غطاء محلي للرأس في جنوب إقليم بروطاني الفرنسي. (المترجم).

الأماكن التذكارية.

كما أن تأثير المؤسسات المحلية يظل ضعيفا. لكن الموروث الذي نصادفه فيها، بالرغم من كل شيء، لا يمكنه أن يكون إلا من طبيعة مختلفة عن التي نقرنها عادة بكلمة «تقليدي». لا يمكن أن يتعلق الأمر بممارسات ينقلها التاريخ وتُعيق انبثاق الحداثة في صراع الأنفاس الأخيرة الذي لا جدوى منه. بل لا يمكن أن يتعلق الأمر إلا بشيء يجب تعريفه، شيء يمتزج بشكل حميمي بالحداثة ويساهم في مدها بشكلها.

كان توجه هذه الأبحاث في البداية (ويظل كذلك في ما هو أساسي) تجريبيا بكل جرأة وإقدام: أي ملاحظة وتحليل كيفيات العيش والعمل بشكل مشترك، انطلاقا من هدف بعيد يتمثل في جرد وتصنيف عقلاني لكل ما نلاقيه في هذا المجال على سطح الكرة الأرضية [8]. وشيئا فشيئا، ولنتمكن من التفكير في ما تمت ملاحظته، كان يجب توسيع الحقل موضوع الدراسة توسيعا كبيرا، والاهتمام بالتصورات العامة للعيش المشترك. فحين يشتغل البشر جماعيا، فإنهم يحافظون على جميع حيويتهم بفضل نفس التصورات التي يتبنونها عن الحياة الجماعية أكثر مما لو بنوا مؤسسات سياسية، أو تخيلوا عالما أفضل. إن هذه المجموعة هي التي كان يجب أخذها كموضوع للبحث في آخر المطاف.

يعود الإلهام الأولي في هذا المجال لمونتيسكيو وطوكفيل، دون إقصاء عدة مساهمات، من ماكس فيبر وصولا إلى علم اجتماع التنظيمات والأنتروبولوجيا الثقافية. وكان التصور عن الثقافة، كسياق للمعنى، والذي كانت تفضله الأنتروبولوجيا المعاصرة، يبدو منسجماً مع المقاربة الميدانية [9]؛ ولكن تبين، شيئا فشيئا، أنه من أجل تحليل الظواهر التي واجهناها، كان يجب الذهاب إلى أبعد من استعمال مخزون النظريات المتوفرة. ولقد دعتنا انتقادات حبية إلى تدقيق

---

8) هذه الأبحاث التي تم الشروع في تنفيذها في بداية الثمانينات بمساعدة فريق «تدبير ومجتمع» والذي شكل لهذا الغرض، استفاد منها إلى يومنا هذا (بداية 2008) ما يقارب أربعين بلدا في مختلف القارات. ويمكن أن نذكر من بين المنشورات التي تطرقت لهذه الأبحاث ما يلي:

Philippe d'Iribarne, *La logique de l'honneur*, seuil, 1989; Philippe d'Iribarne avec Alain Henry, Jean-Pierre Segal, Sylvie Chevrier, Tajana Globokar, *cultures et Mondialisation*, Seuil, 1998; Philippe d'Iribarne, Alain Henry, *Le Tiers-Monde qui réussit*, Odile Jacob, 2003; Philippe d'Iribarne, *L'étrangeté française*, Seuil, 2006

9) إنه الرأي الذي تم التعبير عنه في مقدمة طبعة الجيب لكتابي: *La logique de l'honneur*، والذي نشر سنة 2003.

مفاهيمنا[10]. وفضلا عن ذلك، يثير استعمال مصطلح «ثقافة» العديد من المعاني العبثية والخاطئة لدى مهاجمي «الاتجاه الثقافوي»، الشيء الذي لا يمكن معه استعمال هذا المصطلح دون تحديد ما نقصده به. وفي الأخير، كان يجب بناء إطار نظري يمكن، فيما يبدو لنا، من التفكير في تنوع العالم، بعيدا كلّ البعد عن الحقل الضيق جدا الذي استعمل كمنطلق، ولقد خُصص هذا المؤلف لتقديم هذا الإطار.

سنرى في البداية، بالاعتماد على بعض الأمثلة، كيف يبدو التنوع، موضوع التحليل، للملاحظ، في مرحلتين من مراحل البحث: من جهة، عندما يفحص، عن طريق المقارنة، الصيغ التي يكتسيها نفس المظهر من مظاهر الحياة الاجتماعية في العديد من الأماكن على سطح كوكبنا، ومن جهة أخرى، حين يتطرق لنفس المجتمع العديد من المرات، ومن زوايا مختلفة (الفصل الأول). ثم سنقترح إطارا نظريا يسمح بتأويل هذا التنوع، وسنرى أن ما يتعلق بالعيش الجماعي، في كل مجتمع، متأثر بتعارض ما بينَ خطر يخشاه الجميع أكثر من غيره وسبل الخلاص التي تسمح بالنجاة منه، ويؤدي تصور أسطوري إلى منح المعنى لأحداث ووضعيات الحياة العادية وذلك بربطها بالتجارب المتعلقة بالخطر أو الخلاص (الفصل الثاني). وسنرى كيف تمكن نوع من استمرارية الثقافات (بالمعنى الذي نعطيه هنا لمصطلح ثقافة) من أن ينتظم مع انبثاق الحداثه وتفتح المجتمعات الديمقراطية. وسنفحص على وجه الخصوص ما جعل حركة التحرر المقترنة بالأنوار تمثل، في حدود معينة، قطيعة كبرى في تاريخ الإنسانية، مع كونها متلائمة مع استمرارية ثقافية ممتازة في صلب كل المجتمعات التي حدثت بداخلها. وسنتساءل عن الكيفية التي ينتظم من خلالها تنوع الثقافات مع وحدة الإنسانية (الفصل الثالث). وسنرى لماذا لا تسمح التصورات المتنوعة السائدة عن الثقافة بتحليل الظواهر التي قمنا بملاحظتها، وهو ما جعل هذه الظواهر تشكل، في العلوم الاجتماعية المعاصرة وإلى حدود الآن، موضوعا غير محدد (الفصل الرابع). وسنختم بالعمل على إبراز أن فهما جيدا للسيرورات التي تتحكم في تنوع العالم يشكل رهانا أساسيا بالنسبة للعلوم الاجتماعية، فيما يخص بناءها الخاص وكذا الدور الذي يمكنها القيام به لخدمة المجتمع.

---

Jean Pierre Depuis, Problèmes de cohérence théorique chez Philippe D'Iribarne, une voix de sortie (10
.*Management international*, vol. 8, n 3, printemps 2004

مكتبة الفكر الجديد

# اختلافَاتٌ تقاوِم التّارِيخ

ات المنظمة بصفة عامة، والمقاولات بصفة خاصة، لا تشكل بالتأكيد
ي لا تشكل مجموعات موحدة بناء على تصور مشترك للعالم.
ما بين الهيئة المنظمة أو الشركة الأم والفروع، وما بين الصناع
بين الرؤساء والعمال، وما بين أرباب العمل والنقابات هي نصيبها
ي تدافع كل فئة، بل لكي يدافع كل فرد عن مصالحه، يحتمي بتمثل
تمكنه من أداء الدور المهم بالنسبة له. كما أن التوترات موجودة أيضا
ات التمثلات المصاحبة لها، في مجموع الحياة الاقتصادية، وعلى
س في العلاقات التي تقيمها كل مقاولة مع زبنائها وممونيها. وما
في نطاق بلد واحد، كما هو الشأن بالنسبة لمعظم الأبحاث المتعلقة
مة والشغل وسير الاقتصاد، فسيذهلنا كل ما يفرق بين كيفيات النظر
ختلف الفاعلين المعنيين، إلى حد أننا لن نجد أي شيء مشترك فيما

ننوع حقول الملاحظة ـ في إطار توسيع منظورنا ـ ونبدأ في المقارنة،
كيد في رؤية سبب التعارض ما بين الأفراد والمجموعات، داخل كل
الحقول، وذلك فيما يخص المصالح التي يدافعون عنها وقراءتهم
كن منظورات أخرى تبرز بالتزامن مع ذلك. يبدو أن الفاعلين الذين
سهم بعضا ويتعاونون فيما بينهم داخل نفس المجتمع، (الذي يمكن
وهلة بالوطني [1]) ويديرون، انطلاقا من كيفية معينة، صراعاتهم

[1] ما هو معتاد عن ثقافة وطنية. سأترك السؤال المتعلق بمعرفة ما إذا كانت هذه التسمية ملائمة أو أنه

مكتبة الفكر الجديد

ويتوصلون إلى اتفاقات مؤقتة إلى هذا الحد أو ذاك فيما بينهم (بما أنه يجب عليهم العمل جماعيا بالرغم من كل شيء) ويحسون بالارتباط فيما بينهم عبر بعض أشكال الواجب، يبدو أن لهم -على عكس علاقتهم بمماثليهم الذين يلتقون بهم في أماكن أخرى- سمات مشتركة تجعلهم يتشابهون فيما بينهم. فأقوالهم موسومة بمرجعيات مشتركة، وبكيفيات للدفاع عن مواقعهم وتبرير وجهات نظرهم، والتي هي بالتأكيد بعيدة كل البعد عن التماثل، ولكنها تولد الإحساس، إذا قورنت بتلك التي تتم ملاحظتها في أماكن أخرى، بوجود شيء مشترك فيما بينها. لقد تطلب مسار بحثنا كله الانتقال من هذا الإحساس الذي لازال غامضا إلى الفهم الدقيق لهذا «الشيء» المشترك.

ولتقديم فكرة عن المنهجية التي تنكشف عبرها ثقافة ما شيئا فشيئا، سنقوم بذلك في مرحلتين. سنفحص أولا ما يظهره البحث الميداني الذي أنجز انطلاقا من منظور قائم على المقارنة. وسنرى كيف أن فاعلين ينتمون لمجتمعات مختلفة ويتصدَّون لنفس الوضعية، يتصورون طريقة تدبير تلك الوضعية بشكل جِد مختلف، وفي مرحلة ثانية، سنتوجه نحو ما نلاحظه حين نتطرق لنفس المجتمع من زوايا مختلفة وفي حقب مختلفة. وسنرى كيف سنعثر فيها على خصائص مميزة تسمها لمدة زمنية طويلة.

## كيفيات مختلفة للوضعية «نفسها»

بمجرد ما نقارن الكيفيات التي يستعملها البشر لتنظيم حياتهم الجماعية في مختلف الأمكنة، نلاحظ أن ممارساتهم تختلف عن بعضها البعض. يتعلق الأمر بتقاليد قانونية ومؤسسات سياسية وتصورات متمايزة عن العائلة. ووجود هذه الاختلافات يقتضي طرح السؤال التالي: هل يتعلق الأمر بإرث من الماضي ما قبل الحديث، محكوم عليه بالانقراض في مدة وجيزة أو طويلة، تحت تأثير عولمة

=من الأفضل الحديث عن ثقافة «جماعية» أو «شاملة احتوائية»، أو البحث عن مصطلح آخر. وفضلا عن ذلك، فإن عبارة «ثقافة وطنية» قابلة لأن تفهم انطلاقا من معانيها المختلفة، وهو الأمر الذي يمكن أن يكون مصدر غموض. ويتم استعمال هذا المصطلح أحيانا كمرادف إلى هذا الحد أو ذاك للهوية الوطنية، وهو الأمر البعيد جدا عن المنظور المتبنى هنا، وتبين التجربة أنه بالإمكان إيجاد نفس الثقافة ، بالنسبة للبلدان المتمتعة باستقرار داخلي قوي، بالمعنى الذي سيتم تدقيقه تدريجيا مع مضاعفة الأبحاث.

مكتبة الفكر الجديد

الاقتصاد مضافة إلى انتصار الديمقراطية وحقوق الإنسان في مجموع أنحاء كوكبنا؟ أو يتعلق الأمر بشيء أكثر دواما؟

لامتلاك فكرة عن قدرة هذه الخصوصيات على مقاومة حركة التوحيد الكبرى التي تتوسع في كوكبنا، من المهم ملاحظة ما يجري في الأمكنة التي تكون فيها هذه الحركة أكثر تقدما. هناك مجالات مثل التصورات عن مفهوم الحق، حيث يتم الدفاع عن تقاليد وطنية عبر هيئات منظمة قادرة على مقاومة التطورات التي تهدد هويتها. ويمكن أن نفهم الامور الثابتة التي نلاحظها (في تلك الأماكن) باعتبارها ثمرة صراعات النفس الأخير التي لا جدوى منها والتي لا يمكنها أن تؤخر إلى ما لا نهاية التغييرات الحتمية. ولكن هناك أماكن أخرى حيث يبدو أن مثل هذه القوى المحافظة غائبة، وينطبق هذا على تدبير المقاولات. ففي هذا المجال، لا توجد تقاليد وطنية مقننة حسب ما هو معتاد، ومدعمة بمؤسسات تمجد جودتها. بل على العكس من ذلك، فإن التصور نفسه عن التسيير هو الذي تنشره «مدارس الأعمال» في جميع أنحاء العالم. لقد أنتجت العولمة نتائجها. ويجب الانتباه بشكل أفضل لما هو قابل لمقاومة العولمة بشكل دائم. لنأخذ على سبيل المثال العلاقات ما بين بنك ما، وبالتحديد بنك للتنمية، ومقترضيه العموميين أو الخواص. فهذه العلاقات تتعلق بدائرة مالية تشتغل سلفا على مستوى كوني بشكل كبير. والمؤسسة الدولية، التي هي البنك الدولي، هي التي تضبط انسجام هذه العلاقات في مجموع البلدان المعنية. ويرغب المقترضون في كل مكان في الحصول على نسب معتدلة وقروض طويلة المدى ويأملون في أن يكونوا موضوعَ ثقة دون مضاعفة الإجراءات. وفي كل مكان أيضا يتوخى المقرض الحذر. ويطالب بضمانات، ويقيم عدة صيغ من المراقبة. وفي كل مكان، لا يمكن للذي يسافر إلى مختلف أنحاء كوكبنا، لمساءلة المقترضين الحاليين أو المحتملين، حول ما ينتظرون الحصول عليه إلا أن يندهش من تنوع الكيفيات التي يتصورون عبرها علاقاتهم مع المقرض. ويندهش أيضا من أنه داخل نفس المجتمع يوجد تقارب ما بين تصورات مخاطبيه، بالرغم من أن هؤلاء ينتمون لمؤسسات متنوعة جداً، وهم موظفون سامون ومقاولون صغار وبنكيون

مكتبة الفكر الجديد

محليون [2].

عبر هذا النوع من الملاحظة يبدأ تنوع الثقافات في البروز. حينما نكون في هذه المرحلة من البحث، فالأمر لا يتعلق، بكل تأكيد، إلا بالآثار، ويجب قطع مسافة طويلة للانتقال من ملاحظة ما هو مباشر وقريب في إطار وضعية جد محددة إلى رؤية أكثر اتساعا. ولكن بمجرد ما يتم نقل خبرة هذا الاتصال الأول إلى عدة أماكن في نفس الآن، فإنه يتمكن من الاقتناع ـ لما يتعلق الأمر بتنظيم العلاقات البشرية ـ بأن البشر يملكون كيفيات جد مختلفة في تنظيم تلك العلاقات. ونجد ما يقوله الناس شيئا خاصا بكل مجتمع على حدة: الإحالة على كيفية خاصة للوصول إلى توافق بين رغبات متناقضة فيما بينها إلى هذا الحد أو ذاك، وتصور عن نمط العلاقة المقبولة. ومن الممكن بالتأكيد التساؤل عما إذا كانت هذه الخطابات لا تقدم فقط كيفيات مختلفة لإخفاء علاقات تظل، بالرغم من كل شيء، ثابتة في جوهرها. ولكن هذه الشكوك تتبخر بمجرد ما نلاحظ العلاقات ما بين الفاعلين المنتمين لمجتمعات مختلفة، وبمجرد ما نلاحظ أن كل فرد يقوم برد فعل تجاه كيفيات أجنبية لإنجاز الفعل. ويظهر إذن أن المسافة داخل الخطاب لا تنفصل عن المسافة في الممارسات، وأن التصورات الخاصة بالمجتمعات المختلفة تؤثر فعليا على الطريقة التي ينظم من خلالها المعنيون بالأمر علاقاتهم.

## الإحالةُ على السُّوق في العالم الأنجلوسَاكسوني

تظل المؤسسة البيضاء، فَي العالم الأنجلوساكسوني كما تجسده جنوب إفريقيا، مسيطرة على المؤسسات المالية، ويبدو واضحا للجميع أن اللقاءات لا تتم إلا لعقد

---

2) سنرتكز على نتائج البحث الميداني الذي أنجزته الوكالة الفرنسية للتنمية في سبع بلدان أو مجالات ترابية (الفيتنام، جنوب إفريقيا، المغرب، تشاد، السنغال، المارتنيك، كاليدونيا الجديدة) على مجموعة من شركائها العموميين أو الخواص. ولقد أنجزت المقابلات في الفيتنام وفي جنوب إفريقيا من طرف جون بيير سيغال، أما في تشاد والسنغال فقد أنجزت من طرف سيلفي شوفريي، وفي المارتنيك وكاليدونيا الجديدة فأنجزت من طرف هيلا يوسفي، أما في المغرب فقد أنجزت من طرف فيليب ديربارن. وتم تقديم نتائج هذه الدراسة في:

Philippe d'Iribarne, *l'AFD et ses partenaires, la dimension culturelle, AFD*, document de travail n 23, août 2006.

ودون أن نكرر هنا مجموع ما تمت ملاحظته، سنتطرق فقط، لتوضيح ما نود قوله، للسمات الأساسية للتعاون الجيد الذي تجلى في أربعة ميادين تم التطرق لها.

مكتبة الفكر الجديد

الصفقات. ولتوفير الظروف الملائمة لذلك تستعمل هذه العمليات سوقاً منظمة وفق الأصول كواجهة جيدة.

وحين تثار مسألة التنمية ومساعدة الذين يعانون من الحرمان الشديد، فإن الأمر لا يخرج عن نطاق «الأعمال» مع وجوب التعامل مع هذه المسألة بكيفية خاصة مادام الأمر يخص حقلا خاصا. فالذين يريدون اقتحام هذه السوق عليهم «الابتعاد عن الطريقة التي اعتادوا استعمالها إلى حدود الآن للقيام بأعمالهم».

فالمنافسة ما بين المقرضين من جهة، والمقترضين من جهة أخرى، تشكل أكبر ناظم لهذه العمليات. والطريقة الوحيدة التي تمكن أحدا ما من فرض ذاته هي أن يكون أكثر جاذبية من منافسيه، وأن يجد «حلا أكثر تنافسية». لا يكفي أن تكون للمرء منتوجات جيدة، بل يجب أن يعرف كيف يبيعها، أي يجب أن يعرف كيف يقوم «بدراسة عملية التسويق». فالآخرون هم كما هم، ولا يتعلق الأمر بتغييرهم، بل يتعلق الأمر بمعرفة ما يمكن أن ننتظره منهم، وانطلاقا من ذلك، يمكن أن نقرر ما الذي سنفعله: «يجب تقييم قدرة الماركوتينغ على فعل شيء ما أو عدم فعله ... وعندما تتضح الأمور، يتخذ القرار بتقديم القرض أو عدم تقديمه...». ويساعد وجود وكالات «التصديق الإثباتي الكتابي» كل مقرض على تقييم المخاطر التي يواجهها حينما يعقد صفقة مع مقترض ما. من الأفضل وجود «منظمة تتمتع بسمعة جيدة، وتحصل على علامات جيدة من طرف الوكالات الدولية».

هناك خاصية مهمة تتمتع بها السوق التي تشتغل بشكل جيد، وهي إمكانية الاختيار بين الشركاء الممكنين بالشكل المرضي «فحين لا نجد أرضية اتفاق مع أحدهم سنجدها مع أحد آخر، وانطلاقا من ذلك، لا يمكن لطرف من الأطراف أن يفرض قانونه على محاور يعاني من ضيق شديد، وتكون العمليات التي ننخرط فيها متلائمة مع مصالح كل فرد فالطرفان يبحثان بشكل دائم على امتلاك علاقات سيطرة متوازنة»، «لا أحد منا يحتاج للآخر باعتباره غير قابل للتعويض، ولكننا مهتمين بالأمر معا، أعتقد أنه أمر جيد».

تكتسي هذه الصورة عن سوق منظمة بشكل سليم أهميةً خاصة، على عكس صورة أنواع أخرى من الأسواق غير المرضية، حيث لا تحترم القواعد، مثل

مكتبة الفكر الجديد

سوق «تمارس فيها لعبة البوكر»، وأيضا «سوق مالية أقل تطورا حيث يعاني التوازن الملائم الذي ينظم العلاقة بين السلطات من الضعف».

ليست الإحالة على اتصالات جيدة وعلى علاقات إنسانية جيدة أمرا غائبا. ولكنه مقوم من مقومات الاشتغال الجيد للسوق. يتعلق الأمر ب«الاقتسام» و«التعاون» فيما يخص منهجية تسمح للمصالح بالالتقاء وتقود لإنجاز صفقة مشتركة: «لو كانت لدينا فكرة لصالح المنظمات التي تمول عملية التنمية، سنقتسمها مع كل واحدة منها ... وإذا تبين لها أن لها قيمة ما ننتقل للمرحلة التالية. ويمكن لهذا الأمر ألا يكون صريحا، ولكنه يعتبر مع ذلك تعاونا من الناحية الضمنية». ولقد تم وصف أشخاص «جد مهتمين بالطريقة التي نتعامل عبرها مع السوق» بأنهم «أناس جيدون جدا يمكن العمل معهم».

يمكن أن نميل إلى القول إن ما أثير هنا بهذا الشكل لا يحمل أية صفة لما هو أنكلوساكسوني، وأن الأمر يتعلق فقط بعلاقات دولية ما بين بنكي وزبناء داخل اقتصاد السوق. ولكن في الواقع، بمجرد ما نغادر العالم الأنكلوساكسوني، ندرك أن طرقا أخرى للربط ما بين المصالح ووجهات النظر تحيل إلى ذلك. وتبتعد تلك الطرق عن هذا النموذج الاقتصادي، وتتبع كل طريقة في هذا الأمر أسلوبها الخاص بها.

## الفرنسيون والمهنة

حين نصل إلى العالم الفرنسي نغير المرجعية جذريا[3]. فما هو بارز ليس هو اللقاء حول صفقة ما، ولكن بناء علاقة حيث يتصرف كل واحد وفقا لما يبدو طبيعيا من قِبَلِ شخص يحتل المكانة التي هي مكانته في المجتمع. ولمعرفة ما يمكن انتظاره من شريك ما، فالسؤال المركزي هو معرفة ما يحدد وجوده: ما هي مهنته ومهمته واهتمامه الأساسي في الحياة؟ في الحالة التي تهمنا، نجد أن التعارض ما بين مراجع متناقضة يتحكم في بنية هذا السؤال. فنجد أن هناك صورة عن الدولة وعن ممثليها،

3) إنه عالَم التقينا به في إطار هذا البحث، في كاليدونيا الجديدة والمارتنيك. وفي الحالتين معا، كان العديد من محاورينا من فرنسيي "الميتروبول" يشغلون مناصب انتقالية ولهم مرجعيات فرنسية معيارية. وتتعايش هذه الأخيرة، لدى محاورين آخرين، مع مرجعيات محلية بشكل خاص.

مكتبة الفكر الجديد

تبدو فيها الدولة عظيمة ومترفعة بل ومتكبرة، تَبْدو«سيدة عظيمة لا تُسرفُ في إضفاء طابع شخصي على علاقاتها»، ومن جهة أخرى نجد صورة أخرى مناقضة عن الدولة، فكرة التاجر الذي يروج سلعة لزبنائه، «صورة الصيني الذي يقيم في زاوية من زوايا الحي، والذي يريد تطوير تجارته». وهناك صور أخرى عن الدولة ترصع الأقوال بهذا الصدد، مثل «صورة المقرض بضمانات» الذي يرفض المخاطرة. كان الأشخاص المستجوبون بعيدين عن الاتفاق حول السياسات التي يجب أن تتبعها المنظمة المعنية. «ولكن ما كان مشتركا فيما بينهم هو أنهم كانوا يقرنون هذه السياسات بمكانة معينة يتم احتلالها داخل المجتمع»: لماذا توجد «الوكالة الفرنسية للتنمية... (AFD) ما هو وضعها؟»

إن الضرورات المقترنة بالمكانة التي يحتلها كل فرد تحدد ما ينتظر منه من أمور «عادية» و«منطقية». «إنهم يفرضون علينا عدة أشياء، ولكن هذا أمر منطقي، بودنا انتقاد ذلك، ولكن ذلك غير ممكن، لأن المطالبة بمبررات... أمر عادي»، «وأحيانا تطلب الوكالة الفرنسية للتنمية بعض الضمانات، وهو أمر عادي، فنشاطها هو الإقراض، لذلك يجب المطالبة بالضمانات».

إن إقامة علاقات تعاون مُرضية ما بين مقرض ومقترض تفترض العثور على ما يبدو عاديا القيام به بالنسبة لهذا الطرف وذاك، أخذا بعين الاعتبار طبيعة وجودهما (أي وضعهما، مهمتهما). يقول أحد محاورينا شارحا ما قاد إلى صيغة التعاون المُرضي للطرفين: «لقد وجدوا أن ذلك يتلاءم مع المهمة التي كلفنا بها ومع وضعنا ودورنا كميناء مستقل من جهة، ومن جهة أخرى فذلك يعتبر من صميم مهمتهم» وبمجرد ما تحدد المهمة، يمكن أن تنجز بحماس إلى هذا الحد أو ذاك ويتحقق اللقاء المثالي لما يهتم الممون (وهو هنا البنكي) ـ الباحث عن التفوق حسب معايير مهنته، والممارس لها بطريقة ذكية وخلاقة في نفس الوقت ـ بما ينتظره منه زبونه ويزوده بما هو أفضل بكثير من مجرد منتوج معياري: «لقد عبرنا عن حاجياتنا، ولقد درست مصالح المقر المركزي الموضوع، ثم تمكنت هذه المصالح من تقديم منتوج متلائم مع ما طلبناه إنه منتوج مالي كان يجب خلقه. لكنه يتلاءم تماما مع ما كنا في حاجة إليه... وتعتبر الوكالة الفرنسية للتنمية اليوم شريكا تنمويا...

مكتبة الفكر الجديد

لقد فهم المسؤولون في الوكالة جيدا حاجياتنا».

تُواجهُ تفرد هذه الطريقة التي تقتضي تقديم شكل مُحدد للعلاقات ما بين المقرضين والمقترضين بوضوح انتظارات أخرى مقترنة بمعايير أخرى، وهكذا، تم العثور على هذه الحالة البارزة في المارتنيك، عبر رد فعل المقاولات المحلية على طريقة تعامل الأبناك الحاملة للمرجعيات الفرنسية المعيارية. يقول أحدهم:«كنا في اجتماع في العمالة ... وأثرنا الصعوبات التي تحول دوننا والحصول على المال... لتطوير التجارة في منطقة الكرايبب، لا يوجد هناك سر، يجب الحصول على مساعدات من البنكيين لأن الناس ينفقون مالا كثيرا للذهاب إلى الكرايبب. لا يهتم البنكيون هناك بهذا المشكل، فليست هذه مهمتهم». إن الإحالة على المهمة الممارسة، والتي تحث على عدم الإنصات لكل طلب لا يدخل في نطاقها أمر معتاد في المرجعيات الفرنسية المعيارية. ولا يمكن أبدا الإخلال بهذا الأمر حتى حينما يتعلق الأمر بالشركاء. إن تلك الإحالة هي مصدر لسوء الفهم بالنسبة لأولئك الذين يركزون ـ انطلاقا من نظرتهم المغايرة لما سيعنيه التعاون الجيد ـ على المساعدة التي يجب منحها للذي تَمَّ نسج روابط معه حين يكون في حاجة لتلك أحدهم.

### اتجاهٌ سليم وانسجامٌ في الفيتنام

تتم الإحالة بشكل دائم على ما هو جيد في ذاته لدى محاورينا الفيتناميين، وفق المعايير التي تتجاوز رغبات المعنيين بالأمر بشكل مباشر. وهكذا يرددون: «أنتم تتبعون الطريق السليم». «إنه اتجاه جيد»، «المال المقترِض يستعمل لتحقيق هدف جيد». يقترن منظور الفعالية بالفكرة التالية: «هذا يمكن من استعمال المال الذي تم إنفاقه بطريقة فعالة». لا يتعلق الأمر بإمكانية الأمل في أن يتبع كل فرد تلقائيا هذا الطريق الجيد، بل يجب أن تكون هذه هي القاعدة. «فعلى المستفيد أن يستعمل المال بطريقة فعالة ومثمرة». ولكن يوجد خطر كبير يتمثل في أن كل عضو عادي في المجتمع سيحرف الأمور عن مسارها الذي يجب أن تتبعه وذلك بحثا عن الاستفادة من الوضع.

«إن المستفيد ليس واعيا بمسؤوليته»، «أعتقد أن المستفيدين من المشروع

مكتبة الفكر الجديد

سيستعملونه من أجل تحقيق هدف مغاير». يعود للذين يمارسون سلطة ما أن يحاربوا هذه الانحرافات. بالنسبة لمسؤول رسمي: «فهدف المستفيدين هو استخلاص المال من القرض (...) ولكن هدفنا نحن هو التدبير الفعال قدر الممكن». المسؤولية المتحملة بهذه الكيفية هي في حجم المكانة المحتلة في المجتمع. «كلما كان دور الوكالة الفرنسية للتنمية مهما كانت مسؤوليتها أكبر».

باسم هذا المنظور عن الخير، من المشروع نقد أولئك الذين نتعاون معهم إذا تبين لنا أنهم انحرفوا عن الطريق. «فيما يخص هذا المشروع، يمكن القول إن الوكالة الفرنسية للتنمية لم تفهم الوضع، وقاد هذا إلى فشل المشروع». «لم تتمكن الوكالة الفرنسية للتنمية من اتخاذ قرارها، وكان عليها أن ترسل ملفات لباريس، وهو الأمر الذي احتاج لأسبوع إضافي، وهو ما يعني أننا تجاوزنا المهلة المحددة، وهذا أمر مؤسف». قد تؤدي انتقادات مباشرة من هذا القبيل إلى مواجهات حادة، وهو ما يجعل تطبيق التعاون البناء أمرا صعبا. هذه المخاطرة تمت محاربتها بالعمل باستمرار على جعل الانتقادات المتعلقة بالأفعال معتدلة وذلك عبر تصريحات طيبة حول الأشخاص تعترف بمجهوداتهم، وجودة انخراطهم فيما يعملون، وجودة عملهم والتقدم المنجز من طرفهم.

لا ينظر إلى الطريق السليم على أنه أمر تم التوصل إليه بشكل نهائي، ولكن ينظر إليه كإمكانية تحث على البحث بدون كلل عن التحسن. «نثمن تدخلات الوكالة الفرنسية للتنمية، هناك دوما تحسن في عدة نقط». تأخذ الانتقادات معناها في هذا المنظور. الإرادة الحسنة للشريك، التحسن الذي يمكن أن ننتظر تحقيقه من طرفه هي أمور توضع في المقدمة على الدوام. الوكالة الفرنسية للتنمية قامت بمجهودات وحققت تقدما في الآونة الأخيرة، «لقد عملت الوكالة الفرنسية للتنمية بحيوية»، «لقد لاحظنا أن الوكالة الفرنسية للتنمية حققت الكثير من التقدم في أنشطتها في الفيتنام». ما يمكن أن نفرضه فعلا على شريك ما، هو أن يبذل ما في وسعه للاندماج في سيرورة التحسن المستمرة المنتظرة من كل فرد. «نريد أن تبذل الوكالة الفرنسية للتنمية مجهودات أكبر، وتخصص وقتا أكبر لفهم الوضعية الفعلية في الفيتنام».

مكتبة الفكر الجديد

وبالتزامن مع ذلك، تم التأكيد باستمرار على أن توجيه الانتقاد للغير يدفع الذات المنتقدة للتحسن أيضا. «هناك نقط محددة هي التي تحتاج للتحسن، ولكننا نحن أيضا، الجانب الفيتنامي، مسؤولون عن تحقيق مختلف النجاحات، يجب القيام بتبادلٍ لوجهات النظر والتجارب لتحسين ذلك». إذا تحدثنا عن الخطأ، فنحن نتحمل مسؤوليته على الأقل جزئيا كنتيجة لفعلنا الخاص. «لهذا السبب يمكن أن نقول إن هذا ناتج عن خطأ ارتكبناه». «لا يمكن القول من هو المخطئ، يمكن فقط تحقيق التحسن».

## التصور التشادي للتسوية بين المصالح

في تصور محاورينا التشاديين عن الأمور المثارة فيما بيننا، تبين أن كل واحد يتحمل مسؤولية الدفاع عن مصالحه، وفي هذا الصدد، نحن أقرب إلى العالم الأنجلوساكسوني. ولكن السيرورات التي يتم الاعتماد عليها لتمكين المقرضين والمقترضين من إيجاد تسوية هي سيرورات مختلفة في الحالتين. ففي التشاد، لا يتعلق الأمر بمجرد علاقات أعمال، مع ما تفترضه من غياب العلاقة العاطفة، بل ما تفترضه من انعدام للطابع الشخصي. ولا نجد أيضا أية إثارة للسوق المنظمة وفق الأصول والتي تستعمل كواجهة بين الفاعلين. بل تتم الإحالة على علاقات أكثر شخصية، على نوع من تماس الأجساد حيث الصداقة تتغلب على الاستعمال المغرض.

على كل فرد أن يسهر شخصيا على رعاية مصالحه، لأنه لا يمكن الاعتماد على ممثلين أو بدائل، متهمين بميلهم للتصرف لحسابهم الخاص. «يعتقد الناس أنهم إذا أداروا مشروعا ما، فسوف يحصلون على تعويضات، أي أنهم سيستفيدون من ذلك». أن يكون المرء جزءاً مما يتم إنجازه، جزءاً من عملية اتخاذ القرار أمر يمثل رهانا يُطرح باستمرار . فإذا لم يكن المرء في عين المكان «فلن ينصت إليه أحد، ولن تأخذه المقاولة بعين الاعتبار».

ينظر إلى تدبير الأمور كعملية لا تنفصل عن العلاقات الوطيدة ما بين الناس. من الضروري إقامة علاقات مباشرة مع أولائك الذين سنلجأ للتعاون معهم، وهي علاقات لا يمكن بدونها أن نفهم ما ينتظرون الحصول عليه. «لقد أقمنا علاقات أكثر

مكتبة الفكر الجديد

تطورا، علاقات تعاون وطيدة مع الوكالة الفرنسية للتنمية فيما يتعلق بالمراسلات والاجتماعات والعلاقات المباشرة الملموسة». نلاحظ على الدوام تعارضا في العلاقات القائمة ما بين الذين يتعارفون فيما بينهم ويصلون بسهولة لتسوية أمورهم وما بين الذين يوجدون بعيدين عن بعضهم البعض وتكون العلاقات فيما بينهم صعبة.

إن تسوية المصالح ما بين الأطراف أمر ينظر إليه كثمرة للمواجهة المتأنية القائمة بين وجهات النظر والتي بفضلها يصبح كل فرد واعيا بما يهتم به شركاؤه، وبالتالي يتم التوصل في الأخير لتوافق. وإذا لم «يخصص المكان الضروري للتشاور» فإن القرارات المتخذة قد تصبح «غير ملائمة تماما».

إن عملية التسوية المتبادلة هاته تشتغل بصفة دائمة، دون أن تتحول الاتفاقات السابقة التي عقدت في لحظة ما إلى ثوابت، وذلك لأن عناصر الواقع التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار لا تكشف عن ذاتها إلا تدريجيا. «لقد كانت الانطلاقة سريعة، لم يكن لنا الوقت للتفكير في كل شيء، وفي كل مرة يُضاف شيئان أوثلاثة أشياء، ولم تتوقف الأمور عند ذلك الحد، وعلى العكس من ذلك، فالرغبة في تجميد الأمور، تبدو كمانع لأخذ تعقد الواقع بعين الاعتبار. «هناك، لا شي يضاف أويعدل، فالمبلغ محدد وانتهى الأمر... هذا النوع من المشاريع لا يتلاءم مع حاجيات المدينة».

في عملية مثل هذه، يجب أخذ كلام الجميع بعين الاعتبار. «نناقش ما ننتظر تحقيقه، هذه هي الأمور التي نود الحصول عليها، هذا ما نريده، ولينتهي الأمر... لا وجود لأحد يفرض شيئا ما...». وحين تثار العلاقة ما بين الذي يقدم النصائح والذي يتلقاها، فإنها تُؤَول كعلاقة ما بين الأشخاص المتشاورين فيما بينهم. «ماذا نقصد بالنصائح؟... نناقش وجهة نظرنا، نعرضها على الملأ، نتداول بشأنها، هذا ما نفعله، إذن الكل يشارك في النقاش». لا تقوم هذه العلاقة على طرف يملك شيئا بصفة موضوعية، يتمكن البعض من الحصول عليه ويفشل الآخرون في ذلك مما يجعل العلاقة غير متساوية، علاقة ما بين ناصح ومنصوح. لا وجود إلا «لوجهات نظر» يجب أن تجد تسوية فيما بينها.

مكتبة الفكر الجديد

تقود العلاقات التي تقام ما بين شركاء معتادين إلى أن يصرح الجميع بأنهم «أصدقاء»: «لقد تمكنت بصفة شخصية، من عَقْد علاقات جيدة جدا، وودية جدا مع جميع هؤلاء الناس بما فيهم الزملاء، أصدقاء وكالة بروباركو(*) وشركة بيل. ولكن لا يجب أن نخطئ في استعمال هذا المصطلح، فكوننا أصدقاء لن يمنع كل واحد منا من البحث، لن يبحث كل واحد منا، في عملية تسوية المصالح، عن الاستفادة القصوى من الوضعية القائمة. ويؤكد المحاور الذي تطرق للصداقة التي تربطه بممثلي الجهات الممولة قائلا: «لقد حصلت على أشياء كثيرة من بروباركو لأنه بإمكاني من جهة أخرى أن أشتغل مع شركة «ديغ» و«بيل»(...)، فإذا رضخت شركة، وتعنتت شركة أخرى، فإنه مع وجود تهديد بالتخلي عنها تُذعن للشروط المطلوبة. لقد حصلنا على أشياء عديدة بهذه الطريقة». (يجب القول إن هذا الأمر قد تم بدون حشمة ولا لياقة إذا نظرنا إلى الأمور من وجهة نظر فرنسية).

## عقد الصفقات والعيش المشترك

عندما نقارن ما بين التصورات الأربع التي تطرقنا لها، نرى إلى أي حد يمكن لنفس الوضعية أن تُدبر بكيفيات مختلفة حسب الأماكن التي توجد فيها. ففي كل مكان، وبمجرد ما تفرض عملية ما انخراط العديد من الأطراف المعنية فيها، ينبغي إيجاد وسيلة للربط ما بين وجهات النظر والمصالح. ولكن لتحقيق ذلك، توجد العديد من الكيفيات التي يجب اختيار الملائمة منها.

في بعض الحالات، كما هو الشأن في العالم الأنجلوساكسوني أو في التشاد، كل واحد مفوض للدفاع عن مصالحه دون الرجوع لتصورٍ عن الخير يَعْرِفُ الجميع تعاليه عن وجهات نظر الأطراف الأخرى. إنه إجراء يسمح بتحقيق تسوية متبادلة تصبح مرجعا بعد ذلك. لدينا مقاربة إجرائية للخير المشترك(**). وفي حالات أخرى، مثلما هو الأمر في فرنسا أو في فيتنام، أصبح تصور محدد عن الخير في حد ذاته مرجعا في حد ذاته، ولدينا تصور جوهري عن الخير المشترك. توجد تصورات

---

*) وكالة ألنهوض والمساهمة في التنمية، (المترجم)

**) يعود مصطلح الخير المشترك لتوما إلاكويني الذي استقاه من أرسطو، ولا يجب الخلط ما بين الخير المشترك والخيرات المادية، فالخير المشترك يُقصدُ به هنا طبيعة وتوازن العلاقة ما بين الفرد والجماعة. (المترجم)

مكتبة الفكر الجديد

مشتركة: السوق أو النقاش الممل من جهة، ومن جهة أخرى هناك التفوق الذي يبحث عن تحقيقه كل فرد في مهنته، والطريق السليم الذي يحرسه مالكو السلطة.

لا تتغير منهجية الاكتشاف حين يختلف المجال شريطة القيام بملاحظة كيفيات متنوعة لتحديد شكل «نفس» الوضعية في سياقات مختلفة وبشكل متزامن. ومن جهتنا، قمنا بتجريب ذلك في عدة أعمال متنوعة تم إنجازها في مختلف أنحاء الكرة الأرضية. وما نلاحظه دال جدا إلى حد أنه لا يحتاج أحد للذهاب إلى أماكن تشتهر بغرابتها لملاحظة أنه فيما يخص حياة المقاولات، لا يتم التعامل بنفس الكيفية في مكان ما لإنجاح أعمال مشتركة. ففي البحث الذي شكل نقطة انطلاق منهجيتنا، نجد أن هذا النوع من الاختلافات - التي تهم العلاقات التراتبية والتعاون ما بين المصالح والتصور عن الواجب المهني - يسم الاشتغال المقارن للمعامل التي تنتمي لنفس المقاولة والتي توجد في فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية وهولندة.[4] وبينت أبحاث أخرى إلى أي حد يمكن لنفس الإجراء أن يطبق بشكل مختلف في الولايات المتحدة الأمريكية والكيبك، أو إلى أي حد يمكن أن يكون لما نعنيه بـ«قرر» معنى مختلفا في السويد وفرنسا.[5]

حينما نذهب إلى هذه البلدان الموسومة بكيفية واضحة ومباشرة بثقافات أخرى، مثل ماليزيا على سبيل المثال والأردن أو موريتانيا[6]، فإن الاختلافات هي أكثر بروزا بدون شك. لكن ليس مؤكدا أنها أكثر عمقا. وبكل تأكيد، فإن ممارسة هذا النوع من الاختلافات ليس حكرا على عالم المقاولات. حيث أننا نجده في اشتغال التجمعات العامة السياسية[7].

---

4) Philippe d'Iribarne, *le logique de l'honneur*, op.cit.

5) Jean-Pierre Segal, *.le frère déplace le frère, in épisode de la vie d'une usine québécoisel* et Philipe d'Iribarne, .comment s'accorder, une rencontre franco-suédoise, *in Cultures et Mondialisation*, op.cit.

6) بالنسبة لماليزيا والأردن:

Philippe d'Iribarne, .cultures et Ethique des affaires, in Eduardo Davel, Jean-Pierre Depuis, Jean-François Chanlat (sous la direction de), *Gestion en contexte interculturel*, Québec, Presse de l'université Laval, 2008,

بالنسبة لموريتانيا:

Alain Henry, .sensibiliser avec retenue, une démarche participative au Mauritanie, in *Cultures et Mondialisations*, op.cit.

7) Marcel Detinne, (sous la direction de), Qui veut prendre la parole?, Le genre humain, n 40-41, Seuil, 2003.

مكتبة الفكر الجديد

وبصفة عامة، إذا أخذنا بعين الاعتبار، بطريقة أو بأخرى، حقل بحث محدد، فسنضطر لملاحظة حلول جد متنوعة لما يعتبر أحد المشاكل الكبرى للإنسانية وهو: كيف السبيل للوصول، رغم كل شيء، للقيام بشيء ما جماعيا حين تكون لكل فرد مصالحه الخاصة. كل وضعية من الوضعيات التي تعترضنا تجعلنا نرى في كل مكان حلا يقدم لهذا المشكل وهكذا يطرح هذا السؤال: هل يتعلق الأمر، في كل مجتمع من هذه المجتمعات المحددة بحل ملائم؟ وهل سيكون هذا الحل خاصا بالمجال المتميز للحياة الاجتماعية التي درسناها (العلاقات بين بنكي وزبونه، تنظيم العمل داخل المقاولة أو أيضا، على مستوى آخر، بناء مجتمع سياسي)؟ أو هل سيكون أيضا ذلك حكرا على حقل خاص (تنظيم العمل في هذه المقاولة أو تلك، أو داخل هذه المصلحة أو تلك)؟ هل يمكن أن نتوقع، منذئذ، أن نعثر، حين نغير حقل البحث، على حلول مختلفة جذريا؟ أو على العكس من ذلك، هل لذلك الحل علاقة بتطبيق تصور أكثر شمولية، في كل حالة خاصة، يسم مجتمعا بأكمله؟ سنرى في ضوء الفحص، أن الفرضية الثانية هي الأصح.

**استمراريات شديدة التضاد**

ماذا نلاحظ ـ إبان تقدمنا في إنجاز الأبحاث وتناولنا من جديد لمجتمع سبق أن اهتممنا به ـ حين نأخذ بعين الاعتبار فاعلين آخرين ومجالات أخرى من الحياة الاجتماعية؟ لكل وضعية خصوصيتها، وهكذا فالعلاقات التراتبية تحتل مكانة كبرى في اشتغال المقاولات في الوقت الذي لا تظهر فيه في العلاقات ما بين ممون وزبونه. ورغم ذلك فنحن أبعد ما نكون عن البدء من الصفر، فكلما تقدم البحث شاهدنا ـ خلف تنوع الوضعيات ـ بروز تصور عام عن الكيفية التي يرغب من خلالها مَنْ جمعنا أقوالهم العيش والعمل جماعيا وتدريجيا، يغتني التمثل الذي كوناه ويتدقق ويميز بشكل أفضل ما هو مشترك فعلا وما يمكن أن يتعلق بالخصائص المتفردة لحقل البحث هذا أو ذاك.

ومن الأمور الدالة التي تسترعي الأولوية ملاحظة ما يشكل تفرُّد تصور ما عن الحياة الاجتماعية، في الوقت الذي يزعم فيه المجتمع الذي نهتم به تَحرُّرَه من

مكتبة الفكر الجديد

ثقل الماضي (تقاليد، عادات) وولوجه مجال الكونية. فلا وجود فيما يبدو لأي مكان فوق الأرض تطور فيه هذا الزعم مثل فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية. سوف نركز اهتمامنا إذن على حالتيهما لتوضيح ظاهرة عامة.

من المهم أن يحافظ الفرد على مرتبته في فرنسا:

من الامتيازات إلى الوضعيات الاجتماعية[8]

لقد رأينا، في الحالة المتفردة لزبناء بنك خاص بالتنمية، إلى أي حد تمت الإحالة إلى المكانة المتميزة التي يحتلها كل فرد في المجتمع، وإلى العادات والتقاليد المقترنة بهذه المكانة ـ وهو ما يعتبر فعلا «عاديا» حين وجودنا في تلك المكانة- والإحالة إلى الكيفية التي تتموقع من خلالها هذه المكانة في علاقاتها بأمكنة أخرى مجاورة إلى هذا الحد أو ذاك. (فاعل في مجال التنمية، تاجر صيني، مقرض بضمانات). عندما يتحدث فرنسيون عن حياتهم في الشغل، سواء كانوا عمالا أو مسيرين، مستخدمين من طرف مقاولة ما، موظفين أو مزاولين لمهن حرة، فإن هذه الإحالة للمكانة المتميزة التي نحتلها في المجتمع، الإحالة إلى ما يحدد وجودنا هو أمر كلي الحضور، حتى وإن اختلفت الكلمات المستعملة شيئا ما حسب أنشطة كل فرد. وهكذا يصرح أحدهم ـ لتبرير كونه يعتبر نفسه وكأنه مخول له اتخاذ نوع من القرارات دون الرجوع لأي كان ـ أن هذا يعتبر جزءا من وظائفه «باعتباره تقنيا»[9]، فكونه تقنيا يحدد وحده في تقديره، جزءا مهما من مسؤولياته. ويؤكد آخر أن «الحارس، بالنسبة له، له واجب»، ناظرا بهذه الكيفية إلى شخصه باعتباره عنصرا في فئة الحراس، والتي يرى كل عضو فيها أن مهامه محددة بما عليه القيام به.

هذا الرابط ما بين المكانة التي يحتلها الفرد في المجتمع وما يجب عليه فعله يمر عبر ضرورة أن يكون الفرد في مستوى المتطلبات الملازمة لهذه المكانة. يجب على الفرد ـ إذا أردنا أن نستعمل هنا مفردة ظاهرها فقط هو العتيق ـ أن يحافظ على مرتبته. يؤكد أحد رؤساء الجمهورية قائلا: «إن ولايتي نبيلة ... وأريد أن أكون في مستوى ذلك، بالكيفية التي أحددها»[10]. يمكن أن تستعمل هذه الإحالة لدفع الغير

8) سنُلخِّص هنا بالنسبة لما هو أساسي، تحليلات تم تطويرها في:
Philippe d'Iribarne, *L'Etrangeté française*, op.cit.

9) *La logique de l'honneur*, op.cit., p. 27

10) فرانسوا ميتران في ندوة صحافية بتاريخ 12 أبريل 1997.

مكتبة الفكر الجديد

للقيام بواجباته. وهكذا، فقد انتقدت جريدةُ نُقابيةٌ طياري الخطوط الجوية الفرنسية حين هددوا بالقيام بالإضراب في لحظة قد يكون فيها الإضراب مصدرا للعديد من الأضرار بالنسبة للبلد: «لم يتمكن الطيارون من مقاومة الإغراء... كما لو أن نبل مهنة ما لا يفرض على من يمارسها واجبا اجتماعيا ومهنيا»[11]. فممارسة مهنة معينة لا تعني فقط إنجاز بعض المهام، بل إنها تعني أيضا الوصول إلى مرتبة داخل المجتمع، مرتبة حاملة لواجبات ليس فقط تجاه الوسط المهني (الواجب المهني) ولكن تجاه المجتمع برمته (الواجب الاجتماعي).

هذا الشكل من الإحالة يمكنه أيضا أن يهم مقاولة معينة في مجموعها. لنأخذ الوثيقة التي تحمل العنوان التالي: «قيم الجماعة» الخاصة بمقاولة فرنسية كبرى[12]، فسنجد فيها تأكيدات مثل «مكانتنا وطموحنا كرائد عالمي... يفرضان علينا ليس فقط أن نكون مهنيين جيدين بل أن نكون الأفضل». المكانة التي يحتلها الفرد في المجتمع هي مصدر إلزام. وهذا أمر يكون جد صحيح حين يتعلق الأمر بمكانة رفيعة («رائد عالمي»، هذا يقتضي أن يكون الفرد في مستوى هذه المكانة وهو ما ينتج عنه، بالنسبة للذي يدعي احتلال المرتبة الأولى أن يكون الأفضل.

إن قوة الإحالة إلى الوضع الذي يحتله كل فرد توجد في التشريع الخاص بالشغل الذي اتضحت معالمه تدريجيا في فرنسا. وهنا أيضا تقوم الإحالة إلى المكانة المتميزة التي يحتلها كل فرد في المجتمع، وإلى الحقوق المتميزة المقترنة بهذه المكانة، بدور مركزي.

بالنسبة لقضايا متعددة مثل التوظيف والطرد من العمل ومدة العمل والعطل المؤدى عنها والأجور والتقاعد والتكوين إلخ ... فإن الحق في الشغل - والذي تشكل تدريجيا - قد حل محل مدونة الأحوال المدنية. وفي جميع هذه المجالات، فالعلاقات ما بين أجير ومشغله مقننة بشكل كبير باتفاق ما بين الطرفين (سواء تعلق الأمر باتفاق فردي أو جماعي)، وهي موسومة بوجود حقوق ملازمة لوضعية الأجير ذاتها، سواء تعلق الأمر بالأجراء بصفة عامة، أو بهذه الفئة أو تلك

11) افتتاحية جريدة *Syndicalisme Hebdo CFDT*، بتاريخ 11 يونيو 1998، وهو التاريخ الذي تمت فيه ألعاب كاس العالم لكرة القدم بفرنسا.

12) يتعلق الأمر بشركة: *Suez-Lyonnaise des Eaux*

مكتبة الفكر الجديد

منهم. لهذه الحقوق المقترنة بالنظام العام ثقل مهم، لذلك يمنع على جميع الأطراف خرقها، وهذه الأطراف متفقة تمام الاتفاق فيما بينها للقيام بذلك، وكل بند تعاقدي يقوم عبره أجير أو مجموعة أجراء بالتخلي عن حقوقه المرتبطة بوضعه فهو بند باطل.

لقد قاد تطور الحق في الشغل إلى ما لا يحصى من الترددات والصراعات المتعلقة بتحديد الفئات، واتساع التمييز الذي يجب القيام به فيما بينها. وينتصر أحيانا تصور وحدوي للأجراء الموحدين في مواجهة أرباب العمل للمطالبة بنفس الحقوق، كما كان الشأن إبان تنظيم الأداء شهريا بالنسبة للعمال، وهو إجراء استعمل كوسيلة لتقريب وضعهم من وضع المستخدمين[13]. وفي حالات أخرى، على العكس من ذلك، نرى نجاح العديد من المطالب الفئوية، كإعادة تجسيد حديث للبحث القديم عن الامتيازات. وهكذا، إذا كان مرسوم سنة 1945 المؤسس للضمان الاجتماعي قد أشار إلى «العمال» بجميع فئاتهم، فإن العديد من «الأنظمة الخاصة» لا زالت موجودة. ويلاحظ «روبير كاستل» ROBERT CASTEL «أن المنظومة العامة للضمان الاجتماعي تعكس بشكل جيد بنية مجتمع الأجراء. أي تعكس مجتمعا تراتبيا تقوم فيه كل مجموعة مهنية، لتمسكها بامتيازاتها، بالتمسك بالاعتراف بها وتحديد ما يميزها عن جميع الفئات الأخرى»[14].

ونجد مجددا نفس هذه البنية إذا أخذنا بعين الاعتبار اشتغال المدرسة في فرنسا، نظراً للترابية التي توجد فيها ما بين المسالك التي توصف عادة ب«النبيلة»، التمييز ما بين الجامعات و«المدارس الكبرى»، والصعوبات التي تحول دون حصول التعليم التقني على المكانة المرموقة والسمعة.

هذا الدور الذي تقوم به الحقوق والواجبات الخاصة المرتبطة بالمكانة التي يحتلها الفرد داخل المجتمع وبمرتبته، لازال كما كان في فرنسا، وهو ما يعني أنه عبر بنجاح، وفي صيغ متجددة دوما، الاضطرابات المتنوعة التي عرفها تاريخ فرنسا. فلقد كان يميز فرنسا أيضا في الماضي إبان حكومة ما قبل الثورة. ويلاحظ طوكفيل أن «النبلاء وسائقي الشاحنات كانوا يمتهنون في إنجلترا نفس

(13) Jean-Daniel Renaud, *Les syndicats en France*, Textes et Documents, Seuil, 1997, t.II, p.291

(14) Robert Castel, *Les Métamorphoses de La question sociale*, Fayard, 1995, p.376.

مكتبة الفكر الجديد

المهن»[15]، ولم يكن الأمر كذلك في فرنسا حيث ظل «النبلاء الحديثون» «متشبثين بعناد» ب«الفكرة المسبقة التي تمنع النبلاء من مزاولة التجارة والصناعة»[16]. ونجد داخل البرجوازية «انقسامات لانهائية»، مرتبطة بوجود أنشطة توصف بالمحترمة إلى هذا الحد أو ذاك»[17]. وكان هناك تصور مثل هذا يطبع فرنسا في الماضي أي في القرون الوسطى. وهكذا نجد أن الإقطاعي التابع، مثله مثل القن، كان يعتبر جزءا من التابعين لأسيادهم والمرتبطين بهم مدى الحياة، ولكن بما أنه يحتل مكانة مختلفة داخل المجتمع، فإن هذه المكانة تحدد بشكل دقيق طبيعة الخدمات التي عليه أن يقدمها. فلا يمكنه أن يلتزم وينفذ إلا «التزامات جديرة بإنسان حر كليا»، مثل ممارسة الخدمة العسكرية، أو على الأقل «مهام قيادية»، وإلا فسوف ينزل إلى قاع المجتمع. وعلى العكس من ذلك، فإن أنشطة من قبيل «الفلاحة، الحفر، حمل الخشب والأزبال على ظهر الحمير» هي أنشطة «لا تتلاءم مع عظمة المرتبة»[18]

يتم البحث أحيانا، بالتأكيد، عن التحرر من هذا النوع من التصورات، وهكذا فلقد تخلصت الثورة من التنظيمات الحرفية وأقرت حرية العمل والتعاقد. ولكن، وعلى ضوء التجربة، تمت إدانة التبعية الاقتصادية المندسة تحت رداء العدالة القانونية. ولقد تم تخيل العديد من السبل من أجل التمكن من التخلص من تلك التبعية، ولكنها طبقت بأشكال غير متساوية. وفي آخر المطاف، فإن أهم جزء من الطريق الذي تم قطعه لحماية الأجراء من قسوة علاقة تعاقدية صارمة كان هو التشكيل التدريجي أو إعادة تشكيل وضع خاص بهم. ولقد تم العثور من جديد على تصور يعود لحكومة ما قبل الثورة الفرنسية مفاده أن الفرد لا يتمتع بأية حقوق إلا إذا كان عضوا في فئة اجتماعية، وهي نفس الحقوق بالنسبة لجميع أعضاء نفس الفئة، ولكنها تميز هذه الأخيرة عن الفئات المجاورة. وإلى أيامنا هذه، يتم الاعتراض على هذا التصور المتعلق بحق الشغل بحدة من طرف المدافعين عن استئصال خصوصيات «النموذج الاجتماعي الفرنسي» لصالح علاقات تعاقدية

---

15) Alexis de Tocqueville, L'ancien régime de la révolution (1856) in *œuvres complètes*,Gallimard, (1952, p. 148.

16) Alexis de Tocqueville, Etat social et politique de la France (1836), *in œuvres complètes*, o.cit. p.41.

17) Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime de la Révolution*, op.cit., p.157

18) Marc Bloch, *La société féodale* (1939), Albin Michel, 1968, p. 240, 457.

مكتبة الفكر الجديد

أكثر صرامة. لكن هذا الاحتجاج يجد صعوبة في التحول إلى أفعال. لقد لاحظنا ذلك، مثلا، سنة 2006، إبان المعركة حول «عقد أول توظيف» حين قاد ضغط الشارع إلى التراجع عنه وتطبيق قانون صوت عليه البرلمان حسب الصيغ المنصوص عليها. وكيفما كان مجال الحياة الاجتماعية التي نتحدث عنها والعصر الذي نتفحصه، فإننا نجد نفس الخطاطة: توجد في لحظة محددة قائمة تضم وضعيات ممكنه في قلب المجتمع. ولا تتميز هذه الوضعيات فقط عن طريق الامتيازات التي توفرها في مجالي السلطة والثورة (وهو ما يوجد في أي مجتمع)، وعبر اقترانها بحقوق وواجبات بها (وهو ما يعتبر أقل اعتيادا). وإنما تتميز أيضا بارتباط تصور عن النبل وعن «المرتبة» بها، وبقيام الحقوق والواجبات الملازمة لها، بدور مركزي في اشتغال المجتمع. فعدم قيام الفرد بواجباته، يعني أنه غير جدير بالمكانة التي يحتلها. وحين يمر الوقت، تتطور هذه القائمة وبشكل كبير أحيانا، وفي لحظة محددة، يبتعد الجميع عن الاتفاق حول الوضعيات المتعلقة بعناصر القائمة المختلفة، وهنا تتم مواجهة بنية تتميز بالدوام[19].

## الحضور الكلي للعقد في الولايات المتحدة الأمريكية

ليست الولايات المتحدة، بكل تأكيد، المكان الوحيد الذي تبرم فيه عقود، ولكن لا يوجد مكان آخر يأخذ فيه العقد بجدية كبرى مثلما هو الأمر في الولايات المتحدة، ويصل ذلك إلى حد تقنين علاقات تنتظم بشكل مختلف في أمكنة أخرى.

تدرك علاقات العمل هناك بشكل عام على غرار العلاقات التعاقدية القائمة ما بين المون وزبونه. ومن الأمور المقبولة جدا أن يشتغل مرؤوس لصالح رئيسه، وأن يمتلك هذا الأخير كل الحرية لتحديد ما ينتظر الحصول عليه على غرار علاقة الزبون تجاه ممونه. يتعلق الأمر بالنسبة له، بعد تحديد أهدافه، بتعيين المنتوج الذي

19) لم نتطرق هنا إلا لجزء ضئيل من المعطيات التي تسمح بالإقناع بذلك. وهذه المعطيات تتضاعف كلما تقدمت الأبحاث. ولقد تم تقديم عدد أكبر وأشمل من المعطيات في:
*L'étrangeté française*, op.cit..
وبصفة أكثر عمومية، فإن التحليلات المقدمة في هذا المؤَلَّف ترتكز على مجموعة من المعطيات الناتجة عن ملاحظة أكثر شمولية من تلك المعطيات التي تمّ التطرق لها، وسنحيل باستمرار على منشورات أخرى حيث تم تقديم هذه المعطيات بإسهاب.

مكتبة الفكر الجديد

يلتزم المرؤوس بتسليمه، إبان مدة زمنية محددة، ولهذا الأخير، حرية اختيار الوسائل التي تستعمل في عملية الإنجاز، سواء من طرفه أو باللجوء إلى مرؤوسيه الخاصين، مع احترام كل ما يتعلق بإنجاز ما طلب منه إنجازه. يتم التعبير عن هذه الطريقة في النظر إلى الأمور في أقوال من قبيل: «قل لي فقط ما تريد وسأحاول الحصول عليه لك»، وأيضا: «أغلب الأمريكيين لا يحبون أن يقال لهم كيف ينجزون عملهم... إنهم يحبون أن يحسوا بأن لهم مسؤولية في ذلك الإنجاز»[20]. يوجد هذا التصور التعاقدي في العلاقات ما بين مصلحة «الممون» ومصلحة «الزبون»، أو أيضا في المقاولات التي توجد فيها نقابات، وفي العلاقات مابين المقاولة والنقابة[21].

هذه الطريقة في تصور علاقات العمل تتضمن ضمنيا العديد من نظريات التسيير الموسومة هي نفسها باستلهام أمريكي قوي، إلى الحد الذي يبدو فيه الأمر عاديا، أي أن الأمر لا يتعلق بتعبير عن ثقافة خاصة، بل يتعلق بشيء ملازم، بطريقة كونية، للاشتغال الفعال للهيئات المنظمة. في الواقع، يبدو جليا عند الفحص أن الاهتمامات بالفعالية بعيدة عن أن تكون هي موضوع الخلاف الوحيد.

فالبعد الثقافي لهذا التصور عن علاقات العمل يظهر انطلاقا من كونه يقود إلى مقاومة إقامة صيغ تنظيمية يعترف الأمريكيون أنفسهم أنها أكثر فعالية من العلاقات التعاقدية الصرفة. وقد تجلى ذلك، على سبيل المثال، في بداية التسعينيات لما قادت النجاحات اليابانية في مجال صناعة السيارات إلى تبجيل إقامة نمط تنظيم للإنتاج في الولايات المتحدة الأمريكية باستلهام اليابان. ولقد انطلقت دراسة كبرى شاملة حول صناعة السيارات في العالم من إنجاز «معهد ماساشوسيت للتكنولوجيا» من مسلمة مفادها أن نمط التنظيم هذا كان بالإمكان، بل كان يجب تطبيقه في جميع أنحاء الأرض باستقلال عن عامل الثقافات[22]. لكن المنجزين للبحث كانوا مجبرين على ملاحظة وجود فارق، في الولايات المتحدة، ما بين الحماس المبدئي تجاه بعض الممارسات التي طالبوا بها، والتردد على أرض الواقع

---

20) أقوال سُجلت إبان إجراء بحث ميداني في معمل أمريكي: *La logique de l'honneur*, op.cit., p. 137-138

21) أنظر: *La logique de l'honneur*, op.cit, 2ème partie:

22) James P.Womack, Daniel T.Jones, Daniel Roos, *The Machine that changed the world*, Rawson Associates, Collier Macmillan Canada and Maxell Macmillan international, New York, Totonto, 1990

مكتبة الفكر الجديد

تجاه هذه الممارسات[23]. وكان هذا الفارق واضحا، على وجه الخصوص، بالنسبة لكيفية تنظيم العلاقات ما بين المقاولات والمتعاقد معهم من طرفها على تنفيذ مشاريعها. ويوفر التنظيم التقليدي لهذه العلاقات في الولايات المتحدة ضمانات المنطق التعاقدي (يحدد الزبون دفتراً للتحملات دون تدخل الممونين المرشحين، يقدم الممونون المرشحون عرضا دون أن يتدخل الزبون في اشتغالهم الداخلي، ثم يختار الزبون فيوقع العقد). وعلى العكس من ذلك، تعيق الصيغة التنظيمية، المشهود لها بأنها الأكثر فعالية، تحديد المسؤول عن هذا الأمر أو ذاك بدون غموض. وهكذا، فالمتعاقد معهم على التنفيذ يُخبَرون منذ البداية بمشاريع زبونهم، وهم أيضا يمكنون زبونهم من فحص عمليتهم الإنتاجية عن قرب، ومن معرفة أسعار التكلفة. إن هذا الفارق هو الذي يصعب على المنطق التعاقدي قبوله.

وبشكل أعم، حين ننتقل من نظريات التدبير إلى الملاحظة اليومية لمقاولة أمريكية ما، يبدو أن تطبيق العلاقات التعاقدية في اشتغال المقاولات في الولايات المتحدة الأمريكية ذاتها، أمر غير سهل، وأنه ليس بالأمر الهين اللجوء إليه لـ«إعادة ترتيب معطيات» حياة التنظيمات التي تتمرد عليه في أغلب الأحيان، وأن هذا النوع من العلاقات يمثل، نوعا ما، سرير بروكوست الذي لا يمكن تسوية الأشياء على مقاسه إلا بعمليات بتر تكون خطيرة أحيانا. ولتطبيق تلك العلاقات، يجب تبيان نتائج مساهمة كل فرد في العمل المشترك عبر بعض الأرقام. ولكن هذا الأمر ليس ممكنا بشكل صارم إلا نادرا، ويتم أحيانا بكيفية كاريكاتورية خطيرة. كانت هذه الملاحظات في صلب التساؤلات المتعلقة بفعالية مناهج التدبير الممارسة عادة، والتي أثرت في الولايات المتحدة الأمريكية إبان الثمانينات[24]. يوجد هذا التعلق بالمثال التعاقدي في التشريع الأمريكي الخاص بالشغل. والتناقض كبير هنا أيضا مقارنة بفرنسا. فموضوع القانون ليس هو خلق نظام أساسي للعمال، وتحديد حدود دنيا للأجور، ومدة للإجازات، ومدة قانونية ليوم العمل إلخ... إن القانون

23) لقد قمنا بتحليل هذا التنافر بالضبط في:
Philippe d'Iribarne, .Contre l'anticulturalisme primaire, *Revue française de gestion*, n 91, novembre .décembre 1992

24) أنظر على وجه الخصوص المُؤَلَّفَين الذين كانا من أروج الكتب وهما:
W.G. Ouchi, *Theory Z, How American busines can meet the japanese challenge*, Avon, 1981, et T.J. .Peters et R. Waterman Jr, *In Search of Excellence*, Harper & Row, 1982

مكتبة الفكر الجديد

يترك المعنيين بالأمر، أي المشغلين والأجراء، يتفقون فيما بينهم حول جميع هذه الأمور. وتتجنب القوة العمومية أن تفرض عليهم بنود العقود التي يرتبطون فيما بينهم عبرها. وذلك لأنها ستفقد الشرعية إذا قامت بهذا الدور، كما أن تدخلها لا يشكك ولا يعترض على التفاوض الحر حول مضمون العقود ذاته. إلا أن القانون يهدف إلى أن تؤدي شروط التفاوض، بكيفية ما، إلى نتيجة منصفة. وعلى المشغلين والأجراء التفاوض بأسلحة متكافئة. نجد هنا التعلق الأمريكي بفكرة «قواعد اللعب المنصفة»، ولقد تم إعداد المجال الذي يتم فيه «اللعب» بكيفية لا تجعل أي طرف من الطرفين المتواجهين يحظى بامتياز ما. لقد بحث القانون عن إيجاد الشروط الضرورية لميزان قوى متوازن وذلك بتدعيم السلطة التفاوضية للأجراء[25]. ولقد تعلق الأمر بتحديد ومنع تصرفات المشغل التي تستهدف إضعاف الأجراء.[26] وذلك باعتبارها «ممارسات غير مشروعة في مجال الشغل».

ومثلما هو الأمر في فرنسا، فإن تنظيم الحياة الجماعية التي تميز مجال الشغل لا تخص هذا المجال وحده فقط.

وهكذا، فإن خصوصيات الجهاز التربوي الأمريكي منسجمة مع كون المجتمع الأمريكي يجمع أفرادا موحدين بعلاقات تعاقدية تم إعدادها وفق نموذج العلاقات القائمة ما بين الزبون وممونه. وفي الولايات المتحدة الأمريكية، يقوم التعليم بشكل واضح بالدور الذي تخوله له نظريات الرأسمال البشري وهو تحسين الموقع الذي يحتله كمصدر عرض لمناصب شغل في سوق الشغل.[27]

25) تم تطوير هذه النقط في:
*L'étrangeté française*, op.cit., chap. IV

26) أنظر الفصل المعنون ب:
Unfair labor practices in perspective, in F.W. McCulloch et T. Borstein, *The National Labor Relations Board*, New York, rageger Publishers, 1974
التعريف الشرعي لـ«unfair labor practices» (الممارسات غير المشروعة في مجال الشغل) يوجد في قانون الولايات المتحدة، عنوان 29، «الشغل»، ولقد حاولت ملتمسات متعاقبة الاقتراب، أكثر فأكثر من النموذج المثالي للعلاقات التعاقدية المتوازنة بمنع "ممارسات إضافية غير مشروعة في مجال الشغل"، سواء من طرف المشتغلين أو من طرف الأجراء.

27) تنظر نظريات الرأسمال البشري إلى التعليم كاستثمار ينمي القيمة السلعية للذي يستفيد منها. وهي قيمة تقدر انطلاقا من المداخيل التي يمكن أن يحصل عليها انطلاقا من عمله. وحول العلاقة ما بين النموذج الأمريكي وهذه النظريات أنظر:
Ch.F. Buechtemann: .L'enseignement professionnel et la formation technique en tant qu'investissement et mobilisation des ressources humaines et financiéres, in *revue formation emploi*, n 64, octobre-décembre 1998; p. 59-76.

ومن الأهمية بمكان أن يكون التعليم مقاولة إذا كانت له مردودية، وعلى عكس التصور الفرنسي، فإن التعليم لا يحدد، وإلى الأبد، «وجود» الفرد ولا «المرتبة» التي يحتلها، وانطلاقا من النظر إليه كاستثمار، ليس من الصادم في شيء أن يكون مؤدى عنه، بما أن جودة الخدمة المقدمة تبرر الثمن المطلوب[28]. إن تميز المسالك التعليمية بقدرتها على الرفع من القيمة السلعية للذين ينخرطون فيها أمر يتعلق بالاشتغال الطبيعي للسوق. ولا يجب على السلطات العمومية أن تعرقل ذلك. وعلى العكس من ذلك، فإن مهامها هي ضمان أن لا يكون الحصول على الممتلكات المادية التي يقدمها السوق متأثرا بعوامل غير سليمة تجعل المنافسة غير مشروعة ما بين الذين يرغبون في الحصول على الممتلكات المادية التي تشتد الرغبة في الحصول عليها بشكل خاص. إن محاربة أشكال التمييز القابلة للتأثير على اختيارات التلاميذ والمدرسين تجد مصدرها في هذا المنظور.

لن يتمكن المنطق التعاقدي من احتلال مكانة هائلة في مجال لم يكن من المتوقع أنه سيصله ما عدا في أمريكا: إنه مجال العدالة الجنائية[29]. فـ«التفاوض من أجل الاعتراف بارتكاب الجريمة» تم تطبيقه في أكثر من تسعة أعشار المحاكمات الجنائية. يتعلق الأمر بـ «اتفاق متفاوض حوله ما بين النيابة العامة ومتهم، حيث يعترف هذا الأخير، بموجب هذا الاتفاق، بارتكابه ما نُسبَ إليه حتى تكون مخالفته أخف، أو من أجل الإبقاء على أحد عناصر الاتهام، مقابل تنازل من طرف النيابة العامة، ويتمثل عادة في حكم مخفف أو التخلي عن عناصر الاتهام الأخرى»[30]. ونجد هنا مختلف عناصر العلاقة التعاقدية: التفاوض الذي يتم البحث من خلاله عن تحديد كل ما سوف يتخلى عنه كل طرف مقابل ما سوف يحصل عليه، اتفاق مصاغ وفق الصيغ المنصوص عليها، والذي يحدد عناصر التبادل.

وإضافة إلى ذلك، فإن تصورا عن الحياة الجماعية مثل هذا ليس ـ كما هو الشأن في فرنسا أيضا ـ خلقا من عدم في زمننا الحاضر. فلقد كان «طوكفيل» يندهش من

---

(28 Michèle Lamont, *Money, Moral, Manners. The culture of the French and the American upper-middle class*, 1992, trad.fr: *La Morale et L'argent. Les valeurs des cadres en France et aux Etats-Unis*, Métailié, 1995, p. 150.

(29 Antoine Garapon et Ioannis Papadopoulos, *Juger en Amérique et en France*, Odile Jacob, 2003.

(30 Bryan A.Gardner (dir), *Black's Law Dictionary*, 7e éd., St. Paul (Minnesota), West Group, 1999, cité et traduit par Antoine Garapon dans *Juger en Amérique et en France*, op.cit.

مكتبة الفكر الجديد

الكيفية التي كان بالإمكان أن تعاش من خلالها وضعية الخدم في الولايات المتحدة الأمريكية، فكتب قائلا: «لماذا إذن للسيد الحق في التحكم في الخادم؟ وما الذي يجبر الخادم على الخضوع؟ فالاتفاق المؤقت حر حسب إرادتيهما معا... يرى السيد أن العقد هو سبب سلطته الوحيد، ويكتشف الخادم أن العقد هو السبب الوحيد لخضوعه»[31]. هذا المرجع التعاقدي يحدد، بكيفية ما، البنية الأساسية لعلاقة التبعية وما تقتضيه من لامساواة في الموقع الذي يحتله كل منهما، متوارية بذلك عن الأنظار، مثل العَرَض الذي لا يفسر الماهية. «وبطبيعة الحال، فلا أحد منهما أدنى من الآخر، فعلاقة الدونية تجاه بعضهما البعض لا تتحقق مؤقتا إلا بفعل العقد».

إن اعتبار استمرارية العقد المبرم بحرية بين متساويين كصيغة مثالية للعلاقة، حتى في الوضعيات التي يكون تطبيقه فيها صعبا، أمر يجد جذوره في الماضي السحيق. وهكذا، نجد أثره في انجلترا القروسطية. وعلى عكس ما نلاحظه في فرنسا، كل التزام مدى الحياة لا يمكن أن يكون إلا عبوديا. فالإنسان الحر بإمكانه ترك سيده بإرادته بمجرد ما سيعيد له الممتلكات المادية التي أوكلها إليه كأجر مقابل خدماته، وبما أنه سيصبح غير مدين له بشيء، لكونه قام بكل التزاماته المتعلقة بما تم الاتفاق عليه بالماضي. نحن هنا في علاقة تعاقدية سلفا. وإذا وجدنا اختلافات اجتماعية كبيرة بين الناس الأحرار، فإنها لا تؤثر في الحاجز المشترك الذي يميزهم عن أولائك الذين يخضعون للسلطة الاعتباطية لسيدهم[32].

## «روح» ينبغي تحديد طبيعتها

كلما تقدمت الأبحاث، بدا أن مقاربات شبيهة بتلك التي تم رسم معالمها بالنسبة لفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية يمكن أن تطبق في مجتمعات متعددة[33]. ونرى تصورا مثاليا لتنظيم المجتمع يرتسم بوضوح أكثر فأكثر، بالنسبة لكل مجتمع من تلك المجتمعات، وهو تصور يظل مرجعا باستمرار رغم كونه موضوع تأويل دائم،

---

31) Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amériquen*, t, II, (1840), IIIä partie, chap. V.
وتكشف الدهشة التي يعبر عنها «طوكفيل» في هذا المجال بكل تأكيد عن تصور ينهل من المرجعيات الفرنسية.

32) Marc Bloch, *La société féodale*, op.cit. p. 262, 459.

33) يمكن أن نذكر على سبيل المثال بحثا يقود إلى هذا النوع من المقارنة مع المغرب:
Philippe d'Iribarne, .Qualité totale et islam Ô Casablanca, in, *Le tiers-Monde qui réussit*, op.cit.

مكتبة الفكر الجديد

ويظهر هذا التصور المثالي للملاحظ بتشكيل الوضعيات العادية للحياة الاجتماعية بكيفية ما. ولقد بذلت مجهودات كبيرة من أجل تشكيل الواقع اليومي على غرار تصور من هذا القبيل، وهو الأمر الذي كلل بالنجاح إلى هذا الحد أوذاك. وسواء تلاءم ما يعيشه الذين يتطرقون لتجاربهم ـ للتعبير عن رضاهم عنها أوالشكوى منها ـ مع هذه الصورة أو ابتعد عنها، فإن هذه الأخيرة تظل حاضرة في سريرة أقوالهم. ولا يعني ذلك أنهم يملكون وعيا بها بوضوح ويستطيعون شرحها. إنها تظل نوعا من البداية الضمنية، وعلى الباحث أن يميز حدودها وجوانبها. ومع توالي الأحداث تدريجيا، وباكتشاف حقول بحث جديدة، ومقارنة بين ما تم التمكن من اكتشافه في مختلف ميادين الحياة الاجتماعية، والربط ما بين السلوكات اليومية والتنظيمات المؤسساتية، والاهتمام بالأفكار السياسية، تتشكل هذه التصورات المميزة عن بعضها البعض حول الكيفية الجيدة للعيش الجماعي تدريجيا في نظر الباحث. ويصبح ما يميزها أكثر وضوحا، كما أن فهمها يصبح أكثر يقينية.

وعندئذ يطرح سؤالان وهما: ما هي طبيعة ما يظل ثابتا في قلب عوالم جد متقلبة من عدة نواح؟ وإضافة إلى ذلك، ما هي السيرورات التي تضمن الربط ما بين ما يظل ثابتا وما يتغير؟

إن الفكرة التي تقول إن مجتمعا من المجتمعات يتميز بشيء يظل ثابتا حين يتغير العالم فكرة متداولة، حيث نجدها مثلا عند «ليفي ستروس» حين يتطرق لوجود «شيء ما يحافظ على ذاته، وتسمح الملاحظة التاريخية بإبرازه تدريجيا، عبر نوع من التصفية التي تمكن من مرور ما يمكن نعته بالمحتوى المعجمي للمؤسسات والعادات، ليتم الاحتفاظ بالعناصر البنيوية فقط»[34]. ولقد تحدث مونتيسكيو عن «روح الأمة العامة»[35]، وتطرق «فيبر» لنفس الموضوع بالحديث عن«الخاصية الوطنية للشعوب»[36]. ويبدو أن مصطلحي «الروح» و«الخاصية» تحيلان بقوة على عنصر يظل ثابتا في صلب واقع متغير أكثر مما تحيلان لصيغ اجتماعية ثابتة. إلا أنهما تقتصران على الإيحاء دون التحديد الدقيق للموضوع المعني بالأمر.

34) Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, p. 30.

35) Montesquieu, *De l'esprit des lois* (1748), Iä partie, livre XIX, .
«القوانين في علاقتها مع المبادئ التي تشكل الروح العامة وأخلاق وتصرفات أمة من الأمم».

36) Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1905), Plon, 1964, p.123.

مكتبة الفكر الجديد

من الأمور المعتادة، في أيامنا هذه، تفسير وجود اختلافات دائمة ما بين عدة مجتمعات وذلك بالتطرق لجمود الهياكل المؤسساتية. ويتعلق الأمر، حينئذ، بما يقوم به أولئك الذين ارتبط مصيرهم بدوام المؤسسات القائمة وبمقاومتهم للتشكيك في هذه الأخيرة. كما تم الاحتماء أيضا بصعوبة التغيير الانفرادي لمؤسسة تشكل جزءا من مجموع منسجم. ويتم الحديث بهذا الصدد عن «تبعية إزاء الاتجاه المتبع»[37]. ونلاحظ جيدا كيف يمكن لآلية من هذا القبيل أن تفسر وجود نوع من الاستمرارية لمؤسسات ولممارسات في المجتمعات الموسومة بقوة الاستمرارية الاجتماعية. ولكن الأمر لا ينطبق على «روح» تتجسد، على مر القرون، في مجموعة من المؤسسات والممارسات التي تبدو، بمعزل عن «روح» من هذا القبيل، أنها لا تملك أي عنصر مشترك فيما بينها. فالأمر يتعلق حينئذ بتحليل أنواع أخرى من التفسير.

ولنتأمل مثال فرنسا. فلا وجود لأية استمرارية مؤسساتية ما بين دور الامتيازات في مجتمع الحكومة الفرنسية ما قبل الثورة من جهة، ومكانة الأنظمة القانونية في التشريع الخاص بالشغل اليوم، أو وجود مسالك توصف، وبتفاوت، بالنبل في التعليم العالي. كما أن القوى الاجتماعية التي تعتبر أصل هذه المؤسسات والممارسات ما بعد الثورية مختلفة جدا عن تلك التي كانت تدعم المجتمع الفرنسي إبان الثورة. كما أنها لا تدافع عن نفس المصالح. فالاستمرارية الثقافية التي نلاحظ وجودها لا يمكن أن تكون إذن ثمرة استمرارية اجتماعية. فالقطيعة ما بين القديم والجديد واضحة جدا إلى حد أن الثورة حاولت بناء مجتمع تكون فيه علاقات الشغل - حسب تعبير «لوشابوليي»LE CHAPELIER - منظمة بـ «اتفاقات حرة، تتم ما بين فردين»[38]. ولقد اعتقد الثوريون أن إقامة علاقات تعاقدية ستضع حدا لعلاقة التبعية القديمة ما بين السيد وأتباعه.[39] ولما تمت هذه القطيعة الكبرى، اكتشفت قوى جديدة من جديد بكيفية ما، ودون أن تحيي مؤسسات الماضي، وبعملية ابتكارية،

37) نجد على سبيل المثال مقاربة مثل هذه في:
Douglas North, *Understanding the process of economic change*, Princeton University Press, 2005.

38) Philippe Joseph Benjamin Buchez et Pierre-Célestin, *Histoire parlementaire de la Révolution française*, 40 volumes, paris, 1834-1838; vol. 10, p. 195

39) يؤكد كابانيس «أنه لا يوجد أي شيء هنا ما عدا مبادلات متبادلة، لا يوجد شيء يعكر العلاقات الطبيعية بين الناس، لا يوجد شيء يجعل أحدا تحت رحمة الآخر».
J.G. Cabanis, *Observations sur les hôpitaux*, Imprimerie nationale, 1790, p. 38.

مكتبة الفكر الجديد

اكتشفت روح الصيغ القديمة»[40]. ولقد تم كل شيء كما لو أن قوة غامضة قادرة على استعادة الماضي أنجزت ذلك.

ومن جهتنا، فلقد تركتنا ملاحظاتنا، ولمدة طويلة، مرتبكين حائرين. كما أن قراءة «مارك بلوخ» شكلت صدمة ثقافية. فالشخصيات المتناقضة للإنسان الحر التي يرسمها «بلوخ» في انجلترا وألمانيا وفرنسا القروسطية تثير، وبشكل مدهش، نوع الاستقلال الذاتي الذي يعتبر مرجعا في أيامنا هذه في المقاولات المتواجدة في المناطق الثقافية المناظرة. ولا يتعلق الأمر، بطبيعة الحال، بإثارة أية استمرارية اجتماعية أو مؤسساتية لتحليل هذه القرابة. ومع ذلك، فإن مقارنة من هذا النوع قد نتج عنها تشكيك (حتى لا نقول نوعا من السخرية) بما أن الانقطاعات الاجتماعية ما بين المراحل الاجتماعية المعنية بديهية إلى حد كبير. ومع ذلك كان يبدو أنه من الصعب الاعتقاد أن ما كان موجودا هناك ليس إلا ثمرة للحظ. إن تحليل التصورات المتناقضة للحرية (وهو الأمر الذي سنعود للتطرق له[41]) والتي تسم في عصر الأنوار فكر الفلاسفة الأنجلوساكسونيين والألمان والفرنسيين شكل مرحلة كبرى من مراحل عملية التفكير، والتي سمحت بإبراز حلقة أساسية في السلسلة الرابطة ما بين الحاضر والماضي في صلب المجتمعات المعنية[42]، ولكن كان يجب الذهاب إلى أبعد من ذلك لاقتراح إطار مفاهيمي يسمح بتحليل شامل لما نلاحظه.

40) William H. Sewell, *Gens de métier et révolutions, langage du travail de l'Ancien Régime de 1848*, Aubier-Montaigne, 1983, p. 41.

41) في الفصل الثالث، ص 116-105.

42) Philippe d'Iribarne, .Trois figures de la liberté, *Annales, 58* (5), septembre,-octobre 2003.

# من مشهدِ الخطر والخلاَص إلى أساطيرِ التَّبرير

يبدو أنه بالإمكان، حسب التجربة، تحليل الاختلافات الموجودة ما بين كيفيات العيش الجماعي الخاصة بمختلف المجتمعات وذلك باستدعاء نوعين من العناصر، وهذا بالنسبة لكل مجتمع على حدة[1]:

- التجارب المتميزة المتعلقة بالخطر من جهة، ومن جهة أخرى الوقاية من الخطر، أي الخلاص، والتي تحتل مكانة مركزية في المتخيل الذي تكتسب الحياة معناها من داخله.

- مجموعات الدلالات المترابطة فيما بينها والتي تقترن من خلالها كل وضعية من وضعيات الحياة العادية ـ باستدعاء مكثف لأساطير معينة ـ إما بالخطر أو بالخلاص، والتي تمنح المتخيل بنيته.

وبقدر ما يوفر المتخيل السائد عن الخطر والخلاص إطارا مشتركا وقارا للمعنى على مستوى التاريخ بشكل بارز في مجتمع معين، بقدر ما تكون مجموع الدلالات التي تحدد القراءة المنجزة عن كل وضعية متعددة ومتغيرة. وبدمج هذين النوعين من العناصر يمكن فهم كيف يندمج ما يتغير بما هو قار وما هو متنوع بما هو مشترك في صلب مجتمع ما.

---

1) لا نقوم هنا بسرد المسار الطويل الذي تميز بالعديد من التردد، والذي قاد إلى هذا التمثل. إن كونه سمح بفهم العديد من معطيات الملاحظة المتراكمة على مر السنين هو الذي أقنعنا بأننا وجدنا في آخر المطاف ما كنا نبحث عنه. وبتقديمنا لهذا التمثل، لا نبحث عن دعمه بتبرير قبلي، ولكننا نبحث بالأحرى عن توضيح انسجامه الجيد مع ما يمكن أن نلاحظه وكذا قدرته على تقديم تأويل منسجم.

مكتبة الفكر الجديد

## مَشْهدٌ مرجعي للخطر والخلاص

في كل مكان يكون الناس فريسة لما لا يحصى من حالات الخوف ويستعملون ألف وسيلة لتجنبها. ولكن عندما نهتم بالعلاقات التي يقيمونها فيما بينهم، في الحياة الاجتماعية والسياسية، يبدو أن التعارض ما بين تجربتين يحتل مكانة مركزية في كل مجتمع. فمن جهة، يتم إدراك خطر خاص كخطر مُهدد لكل فرد تهديدا خطيرا، أي كأنه نوع من اختزال الفرد إلى وضع بئيس، أو أيضا كأنه نوع من هجر المرء في عمق هَبَاء سحيق والذي يقود إلى حالة كارثية. ومن جهة أخرى، يتم النظر إلى طرق الخلاص بكونها تسمح بتجنب الخطر. فالتعارض ما بين هذا الخطر وطرق الخلاص هذه التي تسمح بالتخلص منه يمكن تمثيلها باستدعاء حدث معين، على غرار لوحين تتعارض فيهما السماء مع الجحيم. ولإثارة هذا التعارض، سنتحدث عن مشهد الخطر والخلاص أو بشكل مختصر عن مشهد مرجعي. وتوجد هذه البنية في كل مكان، ولكن حين ننتقل من مجتمع لآخر، فإن ما يتم الخوف منه هو أنواع مختلفة من الخطر يتم الخوف منها أكثر من غيرها، وطرق خلاص مختلفة يتم تخيلها لتجنب تلك الأنواع من الخطر. إن مشهدا مثل هذا، حيث يتردد المصير ما بين الخطر والخلاص، حاضر ضمنيا في مجموع الحياة الاجتماعية. إن أفضل وسيلة للتحكم الدقيق لما يتم الحديث عنه هنا هي إبراز ما يعنيه ذلك بالنسبة لبعض المجتمعات التي تُعتبر كأمثلة. وسيتم التطرق، بهذا الصدد، للولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا، ثم سنتطرق بسرعة قصوى للهند وبالي والكاميرون والمكسيك.

## الحماية ضد إرادة الغير في الولايات المتحدة الأمريكية

يمنح المجتمع الأمريكي، وبكيفية دائمة، مكانة مركزية للتعارض ما بين تجربتين هما: تجربة يخاف منها الناس أكثر من غيرها من التجارب، وتتمثل في أن يقع الفرد تحت رحمة تصرفات الغير من جهة، ومن جهة أخرى، أن يكون الفرد، عكس ذلك، سيد مصيره. ونجد تجسيدا صارخا بشكل خاص لهذا التعارض في الفيديراليست FEDERALIST(*)، الذي كُتبتْ مقالاتُه في اللحظة التي كانت تتمتع فيها الولايات

*) مجموعة من المقالات بلغت 85 مقالا طالبت بالتصديق على دستور الولايات المتحدة الأمريكية، ونشرت معظمها ما بين أكتوبر 1787 وغشت 1788. (المترجم).

مكتبة الفكر الجديد

المتحدة بدستور يظل مرجعا أساسيا للفكر السياسي الأمريكي[2]. لنتأمل النص المختصر الأساسي الذي يتعلق ببنية مؤسسات الاتحاد (رقم 51). فالإحساس بالخطر الذي تثيره مصطلحات من قبيل: انعدام الأمن، الخطر، الهجوم، حاضر بقوة في هذه النصوص. ولمواجهة هذا الخطر فإن إرادة حماية النفس مسألة مؤكدة ولا تقبل أدنى مهادنة. يتعلق الأمر بالدفاع (الدفاع عن النفس، اتخاذ الاحتياطات، الاحتراس من أمر ما، المقاومة، إبطال المفعول السلبي لاعتداء ما، الحماية) باستعمال وسائل ملائمة (الحراس المسلحون). يتعلق الأمر بالوصول لوضعية يتم التمتع فيها بالأمن (الاحتفاظ بشيء ما، الأمن، الوضع المأمن). ما الذي يتم الخوف منه إذن؟ إن مصطلح «التطاول» الذي يتكرر استعماله عدة مرات (التطاول على الآخرين، تطاولات خطيرة...) للتأكيد على وجود الإرادة لمقاومة هذا الذي يتم الخوف منه، يثير بوضوح المقصود. فالمعنى القاموسي للتطاول (حسب قاموس (WEBSTER'S) هو «دخول مكان ما بدون إذن، أي اقتحام يؤدي لخرق الحقوق وعدم احترام ملكية الغير». وهذا الاقتحام الذي يقترن بالتبعية والقمع والخضوع هو الذي يجب حماية النفس منه. يتم النظر إلى إقامة نظام مراقبة وتوازن كوسيلة دفاعية مفضلة: «الهدف الثابت هو تقسيم وتنظيم مختلف السلطات بحيث تتمكن كل سلطة من الحد من الأخرى، وحتى تتمكن مصالح الفرد الخاصة من أن تصبح حارسة مدافعة عن الممتلكات العامة».

نجد هذه الرؤية المتعلقة بالخطر والخلاص قبل ذلك في انجلترا، فهي تحتل مكانة مركزية عند «لوك» الذي يؤكد أن «لكل فرد بطبيعته القدرة على الحفاظ على ممتلكاته الخاصة، أي الحفاظ على حياته وحريته وثرواته ضد جميع محاولات الإغراء وضد جميع الشتائم وضد جميع الاعتداءات الصادرة عن الآخرين»[3]. وبما أن الناس كانوا يرون أن ملكيتهم مهددة في حالة الطبيعة فقد تحولوا إلى مجتمع «من أجل المحافظة المتبادلة على حياتهم وحرياتهم وممتلكاتهم». نحن في

---

Alexander Hamilton, James Madison et John Jay, *The Federalist or, The New Constitution* (1787,(2 .1788), Every man, 1992

Locke *Two Treatises of Government* (1690), Peter Laslett (éd.), Cambridge University Press, 1960, (3 .trad. Fr, *Traité du gouvernement* civil (1728), Garnier-Flammarion, 1992

تم التشديد على الكلمات التي تحتها خط في النصوص الأصلية التي تم ذكرها.

مكتبة الفكر الجديد

عالم يُهدد فيه كل فرد في مختلف جوانب وجوده من طرف تصرفات الآخرين، لذلك من الأساسي الحفاظ على ما يتشبث به. إنها التجربة المتعلقة بعدم مراقبة الفرد لمصيره، والخضوع لإرادة الغير التي تلازم الخطر الذي يتم الخوف منه أكثر من غيره من الأخطار. يثير «لوك» الخطر المتمثل في صدور أبشع الأفعال عن الذي لا حد لسلطته. وينظر إلى التهديد بكونه أمر لا تحده قيود، حتى وإن تعلق الأمر بما يستطيع أب أن ينزله بأطفاله من عقاب. كيف يمكن التأكد، إذا لم تضع أية قوة خارجية حدودا لسلطوية الأب، أنه لن «يستولي أو يتصرف في ممتلكاتهم ويبيع ويخصي أو يستعمل أشخاصهم كما يحلو له» وما يسمح بتجنب هذا الخطر هو حماية النفس من اعتباطية كل إرادة خارجية .

إن هذه التجارب المتعلقة بالخطر والحماية منه تم إبرازها في أحداث كبرى وأسطورية إلى هذا الحد أو ذاك: تكوين الأمة ذاته فوق أرض جديدة، بعيدا عن السلطات المستبدة التي كانت تسير أوروبا العتيقة، الاستقلال المنتزع من التاج البريطاني: وقبل ذلك، اعتبرت الماكنا كارتا(*) والعمل بقانون الحد من الاعتقال الاعتباطي (L'HABEAS CORPUS)(**)، في مراحل سابقة من التاريخ البريطاني، مراحل أساسية لحماية كل فرد من التجاوزات التي يمكن للملك أن يرتكبها. ونجد هذه التجارب مجددا في الشخص الأسطوري لراعي البقر الذي لا يترك أحدا يحكم وجوده إلى حد أنه يفضل، من أجل الدفاع عن نفسه، الاعتماد على سلاحه أكثر من الاعتماد على حماية سلطة وصية معينة. كما أن الأهمية التي منحت لهذه التجارب تعتبر أساس التعلق الشهير جدا في الولايات المتحدة الأمريكية بحق كل فرد في امتلاك أسلحة نارية بالرغم من كل شيء.

إن الخاصية المركزية لتجارب من هذا القبيل تظهر بوضوح كبير عبر الإحالة الدائمة إليها فيما يخص الجوانب المتنوعة جدا لاشتغال المجتمع. ولنأخذ على سبيل المثال، السياسات الصناعية، كما يقدمها عالم اجتماع أمريكي: «إن تمركز السلطة في يد الدولة أو المقاولات الممارسة للاحتكار، هو أمر **سيعتبر تهديدا كبيرا** للفعالية الجماعية وللتقدم». ولمواجهة تهديد من هذا النوع يجب أن نحمي أنفسنا.

*) أو الميثاق الكبير، أول وثيقة دستورية في التاريخ، صيغت في بريطانيا سنة 1215. (المترجم)
**) قانون صوت عليه البرلمان الإنجليزي سنة 1679. (المترجم)

مكتبة الفكر الجديد

«ففي سنة 1887، أقام الكونغرس أول وكالة فدرالية للتقنين في الولايات المتحدة الأمريكية (ICC)(*)، وكلفها **بحماية الحريات الاقتصادية** (التشديد من عندنا) لزبناء ومستخدمي السكك الحديدية، وذلك بضمان الاشتغال الجيد للمنافسة، وبالقضاء على التفاهمات حول الأسعار والتمييز فيما يتعلق بالتعريفات»[4].

تُفهم المكانة التي يحتلها مفهوم المصلحة في المجتمع الأمريكي ضمن هذا المنظور الذي تم تدشينه. فالدفاع عن المصالح يعني حماية النفس من الشر الذي يمكن أن تُلحقه بها قوى خارجية. ويسم هذا المنظور جوانب الوجود نفسها التي تتم محاولة التفكير فيها في مكان آخر وبمنظورات جد مختلفة. وهذا أمر مدهش بالنسبة للأخلاق. يؤكد «الفدرالست» أن «روحا عطوفة وفلسفية» تقف إلى جانب «المصلحة الحقيقية» في تعارض مع «الأهواء اللحظية والمصالح المباشرة». إن الجملة الواردة في «رسالة إلى الرومان»، التي تقول «وأما أنتم، فلستم تحت سلطة الجسد، بل تحت سلطة الروح»، والتي ترجمت إلى الفرنسية وإلى الألمانية والإيطالية والإسبانية بنفس المضمون تقريبا، يمكن أن تترجم إلى الإنجليزية باستعمال سجل المصالح ليصبح مضمونها على الشكل التالي: «لا توجد مصالحهم فيما ليس روحيا، وإنما توجد فيما هو روحي»[5].

يُنظر إلى ما يتعارض مع سلوك أخلاقي، إذا ما استعملنا عبارات «الفدرالست»، أي «الأهواء اللحظية والمصالح المباشرة»، كنوع من القوة الخارجية القادرة على ممارسة «رقابة نشيطة وإجبارية على الأفعال الإنسانية». فرفض الخضوع لمراقبة من هذا النوع يُدرك كأمر ناتج عن نفس المنهجية التي تقتضي رفض الخضوع لمراقبة أي كائن من لحم ودم. ندرك أنه بالإمكان أن نستدعي في هذه الشروط نفس التصور، أي دفاع الفرد عن مصلحته للتطرق للرفض الأول والثاني.

هذا العالم الخاص بثقافة معينة يُدرك بشكل أفضل إذا ما قارناه بما نلاحظه في أمكنة أخرى. وهكذا، فإن ما نجده في فرنسا مختلف جدا عن غيره في أماكن

---

*) لجنة التجارة ما بين الولايات شُكلت سنة 1887. (المترجم)

4) Frank Dobbin, *Forging Industrial Policy. The United States, Britain and France in the railway age*, Cambridge University Press, 1994, p. 28

5) الرسالة إلى مؤمني روما، الصيغ المستعملة في نوتردام دوباري، 24 - 3 - 1996.

أخرى.

**المجتمع الفرنسي والخوف من احتلال الفرد لمكانة حقيرة**

لما عبر سْيِييسْ SIEYES بشغف شديد، سنة 1789، عن إحباط وغيظ الشعب وعطشه للانتقام، أبرز بكيفية واضحة المشهد المرجعي الذي يميز فرنسا، مع المكانة التي تمنحها للتعارض ما بين المجاملة الحقيرة القائمة على الخوف، والرفض الفخور للخضوع للأقوى. إن الشعب حسب سْيِييسْ هو «بدون أية قيمة، لا شيء» و«يريد أن يكون شيئا ما»(45، 53)[6]. ما الذي يعنيه كون الشعب لا شيء؟ إن هذا الأمر متعلق «بحالة إدانة» مقترنة بما هو «مهين» (ص 43، 102) وحالة من هذا القبيل مرتبطة بوضع تخضع له، بـ«احتقار»، بإقصاء «مُخزٍ» من المناصب والأماكن «المتميزة شيئا ما» (ص 45، 97). ويتعلق بشكل متزامن، وبشكل جد أساسي ربما، بالكيفية التي يقود الفرد وفقها حياته.

يقول سْيِييسْ متباكيا «إن هذا الجزء البئيس من الأمة، بلغ به الأمر إلى أن شكل ما يشبه فرقة انتظار كبرى، وبما أنه منشغل دوما بما يقول ويفعله أسياده، فإنه مستعد باستمرار للتضحية بكل شيء من أجل الحصول على الثمار التي يعد بها نفسه من جراء سعادته برضى أسياده عنه»(ص 56). وهكذا تم إبراز بؤس ذلك الذي يوافق، بسبب المصلحة («الحصول على الثمار») على احتلال موقع حقير (الخادم الذي وضع في «غرفة انتظارِ» «أسيادِه»، والمستعد «للتضحية بكل شيء لإرضائهم»). تتخلل الإحالة على مهانة الذي يقبل أن يخدم آخر لأنه يجد في تلك الخدمة مصلحة، وعلى الدناءة التي تنتج عن هذا العمل كله: «التعلق عبر كل أشكال الوضاعة بشخص عظيم»، شراء «قوة السلطة بثمن الكرامة الإنسانية، الاستقواء بالانتساب لشخص ما»(ص 88).

إن المصلحة والخوف هو اللذان يذلان المرء. فالأمة التي تترك نفسها «ترتعب» يمكن أن تنعت «بالحقيرة»(ص 79) ويفضح سْيِييسْ «حساب النذالة»(ص 152) بقوله: «إذا كان الشعب، في الوقت الذي كان بإمكانه فيه القيام بشيء ما، يخلص

6) Emmanuel Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers état?* (1789), Flammarion, coll. champs, 1988. أرقام الصفحة تحيل على هذه الطبعة.

بإرادته للدناءة والعار، فبأية أحاسيس وبأية أسماء يجب أن يوصف؟ نشفق على الضعيف، ويجب احتقار الدنيء». وهكذا سيبلغ الشعب «آخر درجات الوضاعة».

إن استعادة الكرامة تعني التوقف عن الخضوع للمصلحة والخوف. فالشعب «هو أيضا سريع التأثر للمس بكرامته» مثله في ذلك مثل المحظوظ. ولذلك، سيفعل مثل هذا الأخير الذي «يتسلح للدفاع عن حياته»(ص 100)، وسيعرف «كيف لا يأمل في شيء ما عدا أنواره وشجاعته»(ص 150)، «وسيصبح نبيلا بتحوله بدوره إلى غازٍ»(ص 44). وإذا عرف منذئذ «كيف يعرف نفسه ويحترم نفسه، فإن الآخرين سيحترمونه أيضا»(ص 78). هذه المعالم الموضحة لهذا الأمر ليست خاصة ب سْبِيبِسْ. ف«طوكفيل»، الذي هو وريث سلالة نبيلة، لا يقتسم مرارة العامي الذي يحس بأنه يعامل من أعلى. فما يشغل باله على عكس ما يغيظ سْبِيبِسْ ليس شرور مجتمع المراتب والامتيازات، ولكن على العكس من ذلك، شرور المجتمع لما اختفى اختلاف الظروف بسبب انتصار المساواة. ولكن ما يخشى حدوثه وما يعبر عن تعلقه به يأخذ معناه في نفس المشهد المرجعي الذي يدينه سْبِيبِسْ : أي «المجاملات الوضيعة» التي تعزى للعبد من جهة، ومن جهة أخرى «فضائل الذكورة والفحولة» الخاصة بالمواطن[7]. يوجد هذا التعارض في صلب فكره لما ينزعج بسبب الانحرافات التي قد تصيب الديمقراطية الأمريكية.

يقابل طوكفيل «بائعي الأفكار» بـ«كبار الكتاب»[8]. فالجمهور بتصرفه مثل ملك تجاه متملقيه «يغني» الأوائل باعتبارهم «أرواحا سهلة العطب» لا ترغب في أي شيء عظيم. ولكنه «يحتقرهم» في نفس الوقت. نجد الدناءة التي يفضحها سْبِيبِسْ، بفعل اختيار حقير يقبل الاحتقار إذا ما كان ثمنه هو تحقيق مصالح صغيرة. وعلى العكس من ذلك، نجد عند «الكاتب العظيم» «مجهودات جبارة» «لا يمكنها أبدا أن تدر مالا كثيرا حتى وإن تمكنت من تحقيق شهرة كبيرة». فالحصول على احترام الغير بدون الخضوع المُذل للقيام بتنازل ما للحصول على جميله ومعروفه

7 Alexis de Tocqueville, *Etat social et politique de la France* (1836), op.cit. p. 63.

8 Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, t. II (1840), Garnier-Flammarion, 1981, p. 77.

مكتبة الفكر الجديد

يتعارض مع التملق له، على غرار المتملقين الذين يتملقون عاهلهم للحصول منه على بعض الامتيازات (المتملقون الذين أثيرت بصددهم مسألة «تدجين النبل»). اغتم طوكفيل كذلك لما لاحظ «ذوقا أنانيا تجاريا وصناعيا تجاه اكتشافات العقل» ويقابل ذلك بـ«حب متوهج ومتكبر ومترفع عن كل منفعة تجاه الحقيقة»[9]. وكما هو الأمر عند سْبِيِيسْ، مع الانتقال هذه المرة من سجل اجتماعي إلى سجل أخلاقي، يقرن البحث عن الامتيازات الصغيرة بالنذالة. يخشى طوكفيل أن يترك الناس أنفسهم يسقطون في براثين «حب المتع الآنية الحقير»[10]، فهذا الحب هو نوع من السيد المستعد لإخضاع الجبان العاجز عن مواجهته.

أي مشهد مرجعي مشترك بين الكاتبين يوجد في سريرة أقوالهما؟ إنه الاختبار الذي يواجه من يوجد وجها لوجه أمام قوة عليا. فمن جهة هناك خضوع الفرد وخدمة المنتصر لحماية وجوده من الاستفادة من امتيازات صغيرة يمكن الحصول عليها بخدمة السيد، ومن جهة أخرى على الفرد أن يحارب بكل ما يملك من قوة حتى وإن بذل حياته ثمنا لذلك. طريقان متعارضان يقود كل واحد منهما لتجربة مؤسِّسة: فمن جهة خضوع الفرد خوفا أو من أجل المصلحة لمن هو أقوى منه، ومن جهة أخرى، على العكس من ذلك، مقاومة الخوف والمصالح الخسيسة بفخر. يتعلق الأمر بتصور للأشياء تتعارض فيه الشجاعة والصراع مع الجبن (أكثر من تعارض الانتصار مع الهزيمة). إن الموت البطولي لمن يحارب حتى الموت، المقترن بالمجد والحامل لذاكرة تخترق الأزمنة، ينتقل إلى جانب امتلاك الوجود. أما الحياة التي يحافظ عليها الفرد خوفا من أن يتحول إلى عبد، والمقترنة بالظلام، فإنها تنتقل إلى العدم. وكامتداد لهذا الأمر، فإن رفض المرء بفخر لأن يُشترى، ورفضه للاستسلام للقوى المفسدة يتعارض مع المجاملة الجبانة تجاه الذين يمكن أن يكونوا مفيدين له. وإذا كان تَعرضُ المرء للإقصاء قد يجعله في جانب العظمة، أي امتلاك الوجود، فإن اندماجا جيدا، والذي يفترض نوعا من مجاملة الآراء المشتركة، قد يضعه في جهة الوضاعة أي العدم.

يتم إبراز هذا التعارض دوما من خلال الكيفية التي تحكي فرنسا عبرها

9) Ibid. p. 56.
10) Ibid. p. 324.

مكتبة الفكر الجديد

تاريخَها، بواسطة شخصيات نموذجية رفضت الخضوع، ولقد دفع الكثيرون منهم حياتهم ثمنا لذلك، وهي شخصيات تاريخية أسطورية إلى هذا الحد أوذاك (جون مولان، جان دارك، رولان، ڤيرْسينْجِتُوريكس) أو إبداعات أدبية (سيرانو دوبيرجيراك)، وبموازاة مع ذلك هناك بعض الشخصيات التي تستحق الاحتقار والتي فضلت خدمة المنتصر (كامليون، لاڤال)؛ وبواسطة أحداث عجيبة (VERDUN، نداء 18 يونيو، المقاومة) تعارض أحداثا بغيضة (التعاون مع العدو). إن عالما خياليا مثل هذا يتطور عبر التاريخ، فتأخذ شخصيات حديثة العهد مكان الشخصيات القديمة (ظهور شخصيات المقاومة وشخصيات المتعاونين مع العدو)، شخصيات قديمة شبه منسية يتم تذكرها من جديد (تحويل ڤيرسينْجِتُوسَ إلى نوع من الأسطورة في فرنسا القرن التسع عشر). ولكن تمت الاستعادة اللامحدودة ـ عبر شخصيات جديدة ـ لنفس البنية، وهي تتمثل في رب عمل تتم إعادة رسم الشخصيات التاريخية عبره في المتخيل. وبالتأكيد، سيميل البعض إلى التعامل مع شخصية ما مجسدة لهذه البنية مع عدم الاندماج معها، ولكن ذلك سيتم من أجل إجلال الشخصيات التاريخية التي توفر للبنية وجها آخر (مثلا: «جان دارك» من جهة و«جون مولان» من جهة أخرى). يقترن قاموس بأكمله في اللغة العادية بهذه التجارب المتعارضة، فهناك من جهة «الخضوع» و«الارتزاق» وهناك من جهة أخرى «المواجهة» و«المقاومة».

**تنوع المخاوف المُؤسِّسة: الهند، بالي، الكاميرون، المكسيك**

يمثل عَدُّ المخاوف المُؤسِسة الخاصة بمختلف الثقافات مهمة كبيرة جدا تتطلب التنفيذ فيما هو أساسي فيها. ففي المجتمعات التي تعتبر نفسها قد وصلت إلى قمة ارتقاء الحداثة، مثل الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا، يُفترض أن تلك المخاوف قد اندثرت مع اندثار النزعة الظلامية وأفكار الماضي المسبقة. لقد صار معروفا لدى الجميع أن الأنوار قد كنست كل ذلك لتفسح المجال لتحقق علاقة عقلانية صرفة مع العالم. ومنذئذ، ولإخراج تلك المخاوف للوجود، يجب تجاوز التصور الرسمي الذي يقدمه كل مجتمع عن نفسه. وعلى العكس من ذلك، ففي المجتمعات التي

مكتبة الفكر الجديد

يظل فيها ثقل التصورات «التقليدية» واضحا جدا (وهو ما لا يعني بالضرورة أنه كبير الحجم) فإن المخاوف التي يتم البحث عن تجنبها ظاهرة للعيان. أحيانا، أبرز الأدب بوضوح دور تلك المخاوف ويمكن لخلاصة مقتضبة عن البعض منها أن يقدم مسبقا فكرة عن تنوعها.

فالعالَم الهندي يبرز المكانة المركزية التي يحتلها الخوف بكيفية واضحة في مجموع الحياة الاجتماعية، «فمأساة الثقافة الهندية، حسب لوك دوهوش، تكمن في كونها تتأسس على الامتداد المجازي للغثيان... فالهند تهدينا بذلك مشهدا غريبا ومأساويا عن عالم حيث الهذيان المجازي للنجاسة يفرض نفسه على الفكر، ويوظف كل الكوابح وكل التصنيفات... كل إنسان يواجه خطر اقتياده إلى الفاحشة والانحطاط»[11].

إذا صدقنا [12] كليفورد جيرتز CLIFFRD GEERTZ بهذا الصدد، فإن المجتمع «البالي»(*) موسوم بالخوف من اقتحام الانفعالات التي نجدها في كل ما يشعر به كل فرد باعتباره شخصا متفردا، بعيدا عن الأدوار التي عليه القيام بها. فما يُخشى بالتحديد هو أن يُزعزع هذا الاقتحامُ الطقوسَ التي تقنن بدقة مجموع ما في الوجود، وتعرِّض بذلك للخطر الطابع السلس للعلاقات الاجتماعية: «فما يُخشى ـ باعتدال في معظم الحالات، وبكثافة في بعض الحالات ـ هو أن يتم إفساد التمثل الذي تنتجه العلامة المميزة، وأن ينتج عن ذلك اختزال المسافة الاجتماعية المضمونة من طرف العلامة المميزة إلى عدم، وأن تبرز شخصية الفرد بتغييب هويته العمومية الاتفاقية»[13]. هذا الخوف يتم تجنبه بالتخلص قدر المستطاع من كل ما له علاقة بالتعبير عن الانفعالات. لقد تم القيام بكل شيء من أجل أن يظل ظهورها ـ حين تكون مقبولة ـ غير مكتمل بكيفية ما. ويلاحظ «جيرتز» أن عدم الوصول إلى الأوج والذروة في كل شيء تقريبا يميز المجتمع «البالي». ولا يوجد استثناء إلا في مجال جد ضيق من مجالات الوجود ألا وهو صراعات الديكة. ويظهر في العمق

---

(11 Luc de heusch, préface à Mary Douglas, *De la souillure*, François Maspero, 1981, p. 18-19.

(12 Clifford Geertz, "Person, time and conduct in Bali", in *The Interpretation of cultures*, New York, Basic Books, 1973.

(*) نسبة لجزيرة بالي بأندونيسيا (المترجم).

(13 Ibid, p. 402، ترجمتنا.

الخوفُ من أن يقود الانفلات غير المراقب للانفعالات إلى الهباء، إلى عنف بدون حدود، ويُبين تاريخ «بالي» بوضوح أن ذلك الخوف ليس أمرا عبثا.

وفي هذه الحالة الأخيرة، لا يتعلق الخوف الأساسي بِقَدَر كل فرد داخل كل مجتمع يدرك استمراره كأمر يتم بسهولة، ولكنه يتعلق بقدر المجتمع ذاته. إن الطابع الإشكالي للنظام الاجتماعي هو الذي يشرع الباب للتهديد الذي يتم الإحساس به كتهديد كبير. هذا الطابع المركزي للخوف من الهباء نجده في عدة مجتمعات، وخصوصا حسب ما يبدو، ضمن المجتمعات الشرقية، وبالدرجة الأولى في الصين.

ومن جهتنا، لقد أدركنا جيدا هذا التنوع الكبير للمخاوف المؤسسة في أعمالنا الميدانية.

ففي الكاميرون، ظهر الخوف مما ينسجه ضد الذات، بعيدا عن أعين الناس، أولئك الذين يظهرون للذات بمظهر لائق، بما في ذلك الأقرباء وأفراد العائلة أوالأصدقاء، كأمر حاضر في كل مكان. ففي داخل مقاولة تنتمي للجزء الأكثر حداثة في الاقتصاد، كان التساؤل ينصب باستمرار على «المصالح الخفية» وما ينتج عنها: ما يفعله بعض الناس من أجل «نصب فخاخ» للآخرين، وذلك «لإرباكهم» واصطناع «أعطال زائفة» من أجل «اختبارهم» أو القيام بـ «تخريب صغير» أو أيضا «المقاومات المنظمة سريا من طرف الذين لهم مصلحة فيها»[14]. الخوف من التدابير الثأرية، التي تستعمل قنوات متنوعة جدا، والمدبرة من طرف الذين تم انتقادهم أو معاقبتهم، عن نفسه بدون انقطاع. تمت الإحالة ليس فقط إلى تلاعبات من كل نوع، والقابلة للوقوع في مجال المرئي، وإنما تمت الإحالة أيضا إلى ما ينسج في المجال اللامرئي المتعلق بالسحر. فمخاوف من هذا النوع، والتي لا تستثني اتباع العقلانية الغربية الأكثر حماسا، ليست خاصة بحقل المقاولة. إنها تجعل من الصعب تطوير نظام تأمين عن الحياة ـ في مجموع البلد ـ يقود، حين وفاة المُؤَمن عليه إلى دفع مبلغ مالي للمستفيد المعين من طرف هذا الأخير: وذلك لأن هذا المستفيد سوف يشتبه مباشرة في أنه يقف وراء وفاة المُؤمن عليه.[15] ويحتل الخوف

14) Alain Hebry, .La révolution des procédures au Cameroun,in Philippe d'Iribarne, *Le Tiers-Monde qui réussit*, op.cit

15) Eric Le Goff, .*Acceptation ou rejet de l'assurance*-vie, mémoire de DEA, Paris-X Nanterre 1995 .

من السحر، بشكل أشمل، مكانة هامة في الكاميرون الحديث.[16] وفي المكسيك، وجدنا شكلا للخوف جد مختلف[17]، فمحاورونا يخشون أكثر من أي شيء آخر عالما يحرمون فيه من دعم الغير، حيث يتعرضون لخطر تركهم لعجزهم الخاص. وفي هذا العالم الذي يثير الخوف، لا يمكن أبدا الاعتماد على رفقاء العمل، حتى من أجل تقديم المساعدة الأكثر أولية، أما الرئيس فلا يمكن الوصول إليه، إنه «لا يلمس»، وله «وجود خاص» به. هناك رغبة كبرى في «التكاثر» ولكنها تتعرض دوما للإحباط. هذا الخطر، الذي يواجه غالبا في الحياة اليومية، يمكن تجنبه إذا ما وُجدنا داخل مجموعة حيث يقدم لنا آخرون المساعدة. فكلمتا المساعدة والدعم تُنطقان غالبا حين يُثار عالم نشعر فيه بأننا في وضعية جيدة، المساعدة التي يتلقاها كل واحد ويقدمها بدوره، في علاقاته برؤسائه ومقاولته ورفقاء عمله والجماعة التي ينتمي إليها. فإذا تعاون الأفراد يصبحون أقوياء، حتى وإن لم يستطع كل فرد منعزل أن يقدم شيئا ذا شأن: «كل شيء يجب أن يتم على طريقة النملات الصغيرات، كل شيء يجب أن يتم بحمل نفس الحمولات الصغيرة من أجل بناء قلعة كبيرة جد وطيدة». يتعلق الأمر إذن «بتكاثر الجميع»، وهنا أيضا فإن ما نلاقيه، لما نلاحظ حقلا متفردا ليس أمرا خاصا بهذا الحقل. إن «متاهة العزلة» الشهيرة لـ أوكتافيو باز OCTAVIO PAZ تبرز الاختلال الكبير، داخل المجتمع المكسيكي، ما بين رغبة حادة في العظمة وإحساس بالعجز عن تحقيقها»[18].

### الربط الإشكالي لليومي بمشاهد مرجعية وبأساطير التبرير

لا يعي أعضاء مجتمع معين بالمرة ما يميز المشهد المرجعي الذي يمدهم بالمعالم المشتركة. فالإطار المناظر للمعنى المقابل يتعلق بما يفكرون فيه انطلاقا منه، أي المقولات التي يصدرون أحكامهم من صلبها على الواقع الاجتماعي، ولا يتعلق الموضوع الذي تصدر حوله أحكامهم (وهكذا نجد أن سيِيِيسْ وطوكفيل من جهة، ولوك والفدرالست من جهة أخرى، يرتكزون على تصور خاص حول ما يخشى

16) Eric de Rosny, *La nuit, les yeux ouverts*, Seuil, 1996.

17) Philippe d'Iribarne, .Croitre ensemble au Mexique, in *Le tiers-Monde qui réussit*, op.cit.

18) Octavio Paz, *El Laberinto de la soledad*, Mexico, Fondo de cultura economica, 1981.

مكتبة الفكر الجديد

وما هو مرغوب فيه لإصدار أحكام عن المجتمع، ولكن لا أحد منهم يناقش هذا التصور). هذا الإطار ليس في حاجة لكي تضفَى عليه المشروعية، فهو ليس موضوع نقاشات وليس قابلا لأن يستعمل بشكل مغرض من طرف الفاعلين. فالمنطق الذي يميزه يخترق بشكل جيد التاريخ واضطراباته.

لكن الأمر مختلف تماما بالنسبة للكيفية التي يتم من خلالها تشكيل مختلف جوانب الوجود، داخل كل مجتمع. فالمعنى الممنوح لكل وضعية انطلاقا من كونها تستحضر التجربة التي توجد في قلب المخاوف، أو على العكس من ذلك، ما يمكن من التخلص منها، هو غير أكيد في أغلب الأحيان. وهذا المعنى الذي تتخذه بعض كيفيات الوجود والفعل والمعاناة، والذي هو موضوع صراعات، يتطور عبر التاريخ، حتى وإن كان من الممكن أن يظهر ـ في بعض لحظات التاريخ ـ معنى مضادٌ مؤقتا إلى هذا الحد أو ذاك، داخل مجتمع ما. هذه السيرورة هي موضوع مواجهات إيديولوجية ما بين الفاعلين والوضعيات. هذه المواجهات تصاحب الصراعات المتعلقة بتنظيم المجتمع. والمعنيون بالأمر يعيشون فعلهم ويمنحونه معنى ضمن المنظور المنفتح على الحدث المرجعي الذي يستقر فعلهم بداخله. ويبحثون عن الحصول على موقع يجعلهم يشعرون بأنه ملائم لما ينظرون إليه من هذا المنظور.

فمن جهة، هناك الربط المنجز بهذا الشكل ما بين وضعيات الحياة اليومية والمشهد المرجعي الخاص بثقافة تتعلق بفعل الأفراد الذين يعمل كل واحد منهم لحسابه الخاص، ولكن، من جهة أخرى، نجد أيضا داخل نفس المجتمع، في لحظة محددة من التاريخ، ترتيبات مشتركة بشكل موسع.

وحسب الحالات، يتطلب هذا التنسيق لَيَّ الواقع إلى هذا الحد أو ذاك. وفي مستوى معين، ليس ضروريا بالمرة القيام بعملية ليّ من هذا القبيل، ما دام ما نبحث على إضفاء القيمة عليه يشكل تمظهرا نموذجيا لنوع الخلاص الخاص بالثقافة المعنية. توجد في فرنسا وضعيات نلتقي فيها بالفعل من يرفض بشكل بطولي الخضوع مهما كلفه ذلك من ثمن في المهنة أو حتى الحياة. لسنا في حاجة لتزوير الواقع من أجل تمجيد فعل أولائك الذين يعتبرون أبطالا لهذه الوقائع. وعلى أكثر تقدير، يمكن للأحداث المعنية أن تكون موضوع إعداد يسمح بالانتقال من التاريخ

مكتبة الفكر الجديد

إلى الملحمة، وذلك بتخليص التاريخ من كل أثر للضعف الإنساني الذي بإمكانه أن يظل فيه على الدوام. يتعلق الأمر بتحويل أولئك الذين تصرفوا بطريقة مثالية مثل «جان دارك» أو «جون مولان» إلى أبطال أسطوريين. ولكن ليست هناك أية حاجة لإعادة بناء الواقع بناء جذريا، وفي الحد المقابل، نحن في إطار تحدٍّ كلي، ويتعلق الأمر بالتزييف التام للوقائع من أجل أن تبدو كما لو أنها تتعلق بنقيضها. بهذه الطريقة يتصرف، مثلا، المجامل، حين يؤكد السيد «جوردان» JOURDAIN أن أباه التاجر لا يبيع القماش، ولكنه بقدمه لأصدقائه مقابل المال.[19] إنه يزيف نشاطا يُعتبر منحطا حتى يُنظر إليه كشيء مجاني، وبالتالي جدير بالاحترام. وفي المسرح، ليس المتفرج مغفلا، ولكنه ليس دائما كذالك في الحياة الواقعية.

يمكن أن نتحدث، في هذه الحالة وتلك، عن تصور أسطوري، ولكن بمعنيين لا يجب الخلط بينهما: تمجيد ما هو معاش فعليا أو تزييف واقع لا نريد رؤيته[20]. ونكون في الممارسة، في الغالب، في حالة وسيطة، حيث نضخم ما يستحق أن يحظى بالاهتمام، مع إخفاء، في نفس الوقت، ما لا نود التفكير فيه، دون أن نكون مغفلين تماما رغم كوننا مغفلين قليلا رغم ذلك.

تقدم حياة الهيئات المنظمة توضيحا جيدا للعمليات قيد التنفيذ. ففي كل المجتمعات تكون حياة الهيئات المنظمة مصدر وضعيات نموذجية مثل تلقي أمر من رئيس، خضوع فعل المرء للتقييم، أو المكافأة أو العقاب، تلبية طلب زبون. وتبين التجربة أن بعض هذه الوضعيات ـ في المنظور المنفتح على مختلف المشاهد المرجعية الخاصة بالمجتمعات المعنية ـ قابلة لأن تكون موضوع قراءات مضادة. فحيثما تُشكل صيغة معينة من التبعية خطرا يُخشى أكثر من غيره من الأخطار ـ مثلما هو الأمر في الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا ـ يصبح وضع العامل المأجور مشكلة. فلقد تمت إدانة العمل المأجور في هذين البلدين منذ مدة طويلة كشكل من أشكال العبودية، وكان يجب مرور وقت طويل حتى تبرز تركيبة من التمثلات والممارسات التي تسمح، بدرجات مختلفة، بالتغلب على تلك الصعوبات، في

19) Molière, *Le Bourgeois gentilhomme*, acte IV, scène III.

20) نحن قريبين هنا من تصور ليفي ستروس الذي يرى أن موضوع الأسطورة يكمن في توفير نموذج منطقي لحل تناقض معين (مهمة غير قابلة للتحقق إذا كان التناقض واقعيا).
Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op.cit. p. 254.

مكتبة الفكر الجديد

الواقع من جهة، وفي الذهن من جهة أخرى، وكان يجب ـ لتحقيق نتيجة مثل هذه ـ أن يقدم معنى إيجابي للوضعيات الإشكالية بتحويلها إلى وضعيات تقع إلى جانب طرق الخلاص، في إطار المعنى السائد في المجتمع موضوع التفكير. وكان يجب تنظيم الممارسات بكيفية تجعل الوقائع الإشكالية شبيهة بشكل أصيل قدر المستطاع بالصور التي تبحث عن ربطها بها. وكان يجب ـ بالتزامن مع ذلك ـ إخفاء هذه الوقائع بتقديم قراءات مُلَطِّفة لها.[21] هذه الحركة هي جد متقدمة في مجتمعات معينة، واقل تقدما إلى حد كبير في مجتمعات أخرى.

**المهنة كمتراس ضد تبعية عبودية**

لقد تطرقنا للدور الذي تقوم به الإحالة على المهنة وممتهنيها وعظمتها في فرنسا اليوم، إلى جانب مجموع التمثلات والممارسات المرتبطة بها. وتقوم هذه المرجعية بدور حاسم لضمان الرابط ما بين ما يعاش في الحياة اليومية للهيئات المنظمة والمتخيل الذي يسم المجتمع الفرنسي. وحينما يسود متخيل معين، فمن المهم الإفلات من صورة ذلك الذي قبل وضعية العبودية التي يوجد فيها. من اللائق أن يتجنب الفرد وضعية الخضوع والمتمثلة في الارتباط بأولئك الذين يوجدون في وضعية تجعلهم يستفيدون ـ بصفة من الصفات: رئيس، زبون ـ من امتياز ما، شريطة أن يخضعوا لمتطلباتهم. يجب تجنب، وإلى أقصى الحدود، كل ما قد يدعو الفرد للاعتقاد أنه خضع لهذه المتطلبات بسبب الخوف أو توخيا لتحقيق مصالح معينة. تميل علاقات السلطة، مثل العلاقات مع الزبون، منذئذ، إلى الظهور للعيان (عبر الكيفية التي تنظم عبرها في الممارسة، وفي الصيغ التي تستعمل للتطرق لها في نفس الوقت) بحيث يصبح ممكنا، في حدود مقبولة، إبعاد صورة الخضوع الاستعبادي.

21) أنظر بحث بارلي الذي يوضح الكيفية التي تقارن عبرها جثة داخل دار الموتى مجازيا بفرد ينام، وهو ما يفترض عملية محاكاة تهدف إلى تجسيد تشابه كبير جدا قدر الإمكان ما بين الجثة والفرد النائم.

Stephen R. Barley, *Semiotics and the study of occupational and organizational cultures*, *Administrative science quarterly*, vol. 28, n 3, 1983. p. 393-413.

يكمن الاختلاف في حالة الجثة، في الإيهام فقط، بينما يتعلق الأمر، فيما يخص سير الهيئات المنظمة، بالإيهام من جهة، بإيجاد صيغ تنظيمية بالشكل الذي نحصل من خلاله على تشابه واقعي من جهة أخرى.

مكتبة الفكر الجديد

يلاحظ إبراز صيغ الواجب، مثل المتطلبات المرتبطة بالمكانة التي يحتلها الفرد في المجتمع، والتي تقصي كل إحالة على إرادة أولائك الذين يستطيعون خدمته أو إلحاق الضرر به. وإضافة إلى ذلك، فالأنشطة التي توصف بالعبودية ـ بسبب أن الذين فرضت عليهم العبودية وجدوا أنفسهم مجبرين على ممارستها ـ ترفض بحدة. بل ينطبق الأمر أيضا على ما يقرن بأنماط التصرف المتعلقة بمن يمارسون أنشطة مثل هذه وبكل من له علاقة بوضعية «منحطة» في المجتمع. وفي ارتباط مع ذلك، فالتعلق بما يميز المكانة التي يحتلها الفرد في المجتمع يمكن أن يتضاعف لما تكتسي هذه المكانة نوعا من النبل. فإخلاص الفرد للواجبات التي تتولد عن هذه المكانة يعني أن يصبح عظيما ويبتعد عن المواقع التي تعتبر سببا للعبودية.

وهكذا، فالاحتماء بالمهنة يوفر طريقة لربط العمل المنجز في وضعية تبعية، خاضعة عمليا لسلطة رب عمل، بتصور للاستقلالية والشرف والنبل. يتعلق الأمر في نفس الوقت بتمثلات ـ وهمية جزئيا ـ وبممارسات. لما ينظر كل شخص يعمل لصالح هيئة منظمة ما إلى نفسه باعتباره موجها بتصور يملكه عن مهنته ويعمل من أجل أن يكون في مستوى الواجبات المقترنة بهذه المهنة، فإن ذلك يسمح له بعدم التفكير كثيرا في الإكراهات والمصلحة الناتجة عن وضعيته بالرغم من كل شيء. وإضافة إلى ذلك، فإن ممارسة السلطة في المقاولات الفرنسية وبالكيفية التي يتم عبرها انتداب من يتمكن من بسط سيادته فيها، تعطي فعليا دورا مهما لشكل الاستقلال الذاتي الذي يتمتع به ممتهن مهنة ما[22]. ويتم الوصول هنا إلى إعطاء مكانة كبيرة «للمتعة الجيدة» التي يتحدث عنها ميشيل كروزيي MICHEL GROZIER ، لما يقول أنه «لا يتوجب أبدا على المرؤوسين الانحناء للإرادة الشخصية المُذلة لأحد ما، فما يقومون به، يقومون به بمحض إرادتهم، وهم ينجزون على وجه الخصوص مهمتهم خارج أي إلزام خارجي، ويجهدون أنفسهم ليبينوا أنهم لا يشتغلون لأنهم أجبروا على فعل ذلك، وإنما لأنهم اختاروا القيام بذلك».[23]

أما العلاقة مع الزبناء فإنها توصف بكلمات (مثل وصف، تشخيص، إنصات، منح، استقبال) لا تستدعي خضوع مستفيد بسيط من الخدمات خضوعا

(22) Philippe d'Iribarne, *La logique de l'honneur*, op.cit. 1re partie.

(23) Michel Crozier, *Le phénomène bureaucratique*, Seuil, 1963, p. 289.

نفعيا، أي عبوديا لإرادة خارجية، ولكن على العكس من ذلك، تستدعي عطف المسيطر على الوضعية على الذي يطلب مساعدته. ولنأخذ على سبيل المثال التقرير السنوي لمقاولة «الكاك 40»(*) الذي يتطرق لما يقوم به المسوقون: «فمعرفتهم الحميمة والعميقة بحاجيات زبنائهم تسمح لهم بوصف الحلول الأكثر ملائمة لهم»[24]، وهنا أيضا، لهذا التمثل صلة بالممارسات، ففي أحسن الأحوال هناك القدرة الكبيرة على الذهاب إلى أبعد من الرغبة المباشرة للزبون، وفي أسوئها هناك نقص النباهة في الخدمة وهو ما يُعاتب عليه الفرنسيون في أغلب الأحيان.[25]

ونجد أيضا تمثلات وممارسات تقود إلى النظر إلى أعمال جد عادية من الواجب القيام بها للمساهمة في السير المنتظم لهيئة منظمة معينة باعتبارها فرصة لمعالجة «مشكل صعب»، والذي سيقدم له حل يوصف بأنه بالغ الدقة، مبدع، أنيق وخصب الخيال[26]. وبصرف الانتباه عن الطابع النفعي للنتيجة العملية المتوخى بلوغها، وبتركيز ذلك الانتباه على العملية المعتمدة لتحقيق تلك النتيجة يتم إقران أنشطة ـ كانت لا تحظى في السابق بتقدير كبير لكونها كانت حكرا على الذين يخدمون الآخرين ـ بتحديات كانت توفر الفرصة لإنجاز أنواع من المآثر، وذلك بالاعتناء بجمال البادرة. وقد يسمح ذلك للأفراد الذين قد تكون لهم أسباب قوية لاحتقار تلك الأنشطة ـ بغض النظر عن الرتبة التي يحتلونها في المجتمع، وبسبب الشواهد العليا التي بحوزتهم على وجه الخصوص ـ بتكريس أنفسهم لها بحماسة. إن ميل الفرنسيين إلى التعامل مع هذه المسائل بنزعة ثقافية مبالغ فيها، وعدم امتلاكهم «لبراغماتية» ـ وهو الأمر الذي يلامون عليه في أغلب الأحيان ـ يجد جذوره هنا.

هذه التصورات والممارسات تسمح بالربط ما بين ما للثقافة الفرنسية من استمرارية من جهة ومتطلبات عصرنا من جهة أخرى. ولقد سَمحتْ بالإفلات من تصور للأشياء لا يُمكِّنُ الشخص «الكفء» من ممارسة نشاط صناعي أو تجاري

*) التحديد المواكب والمستمر لأسعار أربعين مقاولة مهمة في فرنسا.(المترجم)

24) Lafarge, *Rapport annuel*, 2004. p. 23.

25) Philippe d'Iribarne, *L'étrangeté française*, op.cit.

26) Sylvie Chevrier, Le solide contre l'ingénieux, malentendus dans la gestion de projets franco-suisses, in Philippe d'Iribarne et al., *Cultures et mondialisation*, op.cit

دون أن ينحط، إضافة إلى أن العمل تحت سلطة الغير كان يُنظرُ إليه كنشاط عبودي. ولكن الصراعات التي تستهدف الإفلات من صورة حالة العبودية لا تتوج دوما بالنجاح أو على الأقل يظل نجاحها غامضا أحيانا.

لنفكر مثلا في ما قالته الكاتبة العامة لـ«ك.ف.د.ش» (الكنفدرالية الفرنسية الديمقراطية للشغل) التي صرحت بأنه «لا توجد وظيفة نبيلة تعتبر مطلبية، ووظيفة أقل نبلا تعتبر تدبيرية»[27]. ومن الواضح أن صورة النبل تقترن بكل ما يتعلق بالنضالات، بـ«المكاسب الاجتماعية» المحصل عليها بإرغام «أرباب العمل على التراجع»، وبرفض كل ما هو ممنوح. وهي كلها عناصر «للوظيفة المطلبية». فالنضال هو، وبدون منازع، عكس العبودية. «الوظيفة التدبيرية» هي التي تطرح عدة إشكالات، فصفة «التدبيرية» تعني التعرف على سلطة أرباب العمل، المصالح التي يتم الدفاع عنها عبر تسويات قابلة لأن تكون أقل مدعاة للفخر في قبول وضعية دنيا. إن شبهة العبودية لا تتوقف عن التهديد، ومن المهم دحضها.[28] وبصفة عامة، فإن كل ما يتعلق بـ«تعاون الطبقات» يتسم بالغموض. فهل أولائك الذين يضعون أنفسهم رهن إشارة الأقوياء لتدبير أعمالهم بسبب احتلالهم وضعا أدنى يحظون بالتكريم؟ أم أنهم على العكس من ذلك يقرون بوضعية الخدم المقربين من الأسياد، بكل تأكيد، ولكنهم لا يستطيعون الاستغناء عن أسيادهم؟ هذه القراءة المزدوجة نعثر عليها بمجرد ما يبدو أن بعض ممثلي مجموعة معينة ـ والتي كانت لها عادة علاقات متوترة مع قادتها ـ يكونون مستعدين للالتحاق بمشاريع أولائك القادة.[29]

هناك مع ذلك شكوك حول درجة النبل التي يمكن أن تميز بعض الوضعيات.

27) Nicole Notat, *Syndicalisme Hebdo CFDT*, 10 octobre 1996

28) كان بالإمكان، بكل تأكيد، أن نربط بإطار المعنى هذا الكيفية المنتشرة جدا في فرنسا والتي يتم من خلالها تدبير العلاقات الاجتماعية وذلك بعدم التفاوض إلا بعد القيام على الأقل بـ«بارود الشرف» (أي إثبات القوة).

29) نجد حالة مذهلة عن هذا النوع من الوضعيات في شركة النقل الفرنسية («RATP») وذلك في رد فعل مستخدمي الخطوط الكلاسيكية للمترو تجاه أولائك الذين شاركوا، في مغامرة «المترو الأوتوماتيكي»، وهم ما يدل على العلاقات الأكثر إيجابية التي تربطهم برؤسائهم في العمل، وهو الأمر غير المعتاد كثيرا في هذا المجال.
Jean-Pierre Segal, *De la difficulté à diffuser en interne une innovation réussie*, Gérer et comprendre, septembre 2003 et *efficaces ensemble* (titre provisoire), Seuil, à paraitre en 2009.

ولنذكر أيضا حالة أخرى تم تحليلها في:
Pascal Trompette, la négociation dans l'entreprise, symbolique de l'honneur et recomposition identitaire. *revue franáaise de sociologie*, XXXVIII, 1997, p. 781-822.

مكتبة الفكر الجديد

لنأخذ صورة «المثقف الإعلامي»: هل يوجد في وضعية سامية؟ هل هو متسامح إلى حد قبوله باقتسام كنوز فكره مع أولائك الذين يستفيدون من أنواره؟ أم هو بالأحرى الوريث المعاصر للمتملق؟ أي الأكثر حذقا لإرضاء الرأي العام الذي يعتبر بمثابة ملك جديد، مما يجعله أقل إرهاقا بقناعات وأفكار حقيقية؟ وإذا انتقلنا إلى مشهد آخر مختلف تماما من المشهد الاجتماعي، فإنه من الصعب، بالرغم من العديد من الجهود المبذولة، «إضفاء النبل» على العمل اليدوي.

تعتبر هذه الشكوك بالنسبة لمن يعنيهم أمرها مصدر هشاشة الهوية، وتقودهم إلى ردود فعل حادة لما يتعرض ما يؤسس وضعهم للتهديد، فنراهم يؤكدون بشغف أنهم ليسوا عبيدا، ويرغبون في أن يعاملوا معاملة جيدة وفقا لذلك. فاستعمال كلمة قوية جدا يمكن أن يبدو إفراطا لما نفكر في ما كان يعنيه واقع العبودية (وهو الواقع الذي لا زال موجودا في بعض الأمكنة من العالم). يتم فهم ذلك في إطار رمزي. إن أصابع الاتهام توجه بالفعل لتصدع الحاجز الواقي من خطر يعتبر مصدر فزعَ والذي يتمثل في أن يجد المرء نفسه في وضعية تستدعي تبعية تتسم بالعبودية.

### العَقْد كوسيلة في يد المرء ليكون سيدَ اختياراته

نلاحظ أيضا في الولايات المتحدة الأمريكية وُجَودَ ترتيب لمعطيات حياة الهيئات المنظمة، في اللغة وفي الممارسات في نفس الوقت. يتعلق الأمر هذه المرة بتجنب صورة التابع لإرادة الغير. ففي مجتمع تحكمه العلاقات التعاقدية، لا يمكن للغير أن يفرض علي أي شيء، بما أنه لا يستطيع أن يطالبني بأي شيء، ما عدا ما وافقت عليه بتصديقي على العقد الذي يجمعنا، وفي حدود كون موافقتي حرة (حيث لا يتعلق الأمر بعقد جائر) فإن الخوف من عدم قدرتي على التحكم في مصيري تم تجنبه.

إن تمثل المرؤوس كممون للرئيس الذي يشبّهُ بزبون يشكل جانبا أساسيا من عملية إعادة ترتيب المعطيات تلك، وينسجم مع هذا الاتجاه التقسيم الجاد للمسؤوليات المؤدي لتحديد أهداف متفاوض بصددها بكل حرية لكل فرد، والتي يفترض أنها تمثل بإخلاص مساهمته في العمل الجماعي، حتى وإن كان هذا

الإخلاص جد نسبي في الواقع[30]، إن حياة هيئة منظمة تجد نفسها، بهذا الشكل، في توافق مع الصورة الأسطورية لمجتمع يتكون من المُلاك[31].

ولقد تم تشكيل هيئة منظمة متناسقة في مجال العمل تتمتع بهذا النوع من التمثيلية. فكل فرد باعتباره سيدا يقرر الكيفية التي عليه اتباعها بهذا الصدد للاستجابة للطلب الذي عليه تلبيته، وبإمكانه أن يشعر أن لا أحد غيره سيتحكم في وجوده. لنأخذ على سبيل المثال ما قاله أجير أمريكي: «أعتقد أنه إذا كانت النتائج موجودة أمامنا، فإن الكيفية التي استُعْمِلت للحصول عليها مقبولة. فأغلب الناس يعتقدون أن عليهم أن يكونوا أسياد مصيرهم ويحددون كيف يُتموّن عملهم وحدهم نوعا ما. فمادامت الأهداف تتحقق فيجب أن يكون الرؤساء راضين»[32]. وتقود صيغة جد محدودة في الواقع للاستقلال الذاتي ـ امتلاك اختيار الوسائل التي تستعمل لتحقيق هدف حدده آخرون ـ إلى إحساس «بالتحكم في المصير».

نجد المعنى الممنوح لهذا النوع من الهيئات المنظمة بوضوح على وجه الخصوص عند «لوك». فبالنسبة له، يسمح الارتباط عبر عَقد بالحفاظ على وضعية الإنسان الحر داخل علاقة حيث يكون المرء في خدمة الغير: «يصبح إنسانٌ حرٌ أجيراً وخادما لإنسان آخر ببيعه له، ولمدة محددة، خدمته، مقابل أجر ما. ورغم أن هذا الوضع يجعله أحد أفراد عائلة سيده، ويجبره على الخضوع لنظامه وللاهتمام بمنزله، فإنه لا يمنح رغم ذلك أية سلطة للسيد على الأجير أو خادمه إلا إبان مدة وجيزة، أي المدة المتضمَّنة والمسجلة في العقد أو المعاهدة المبرمة بينهما. لكن هناك نوع آخر من الخدم نسميهم باسم خاص وهو العبيد، والذين هم تحت السيطرة المطلقة والسلطة التعسفية لأسيادهم»[33]. ليس العقد مجرد وسيلة عملية لتوجيه فعل كل فرد، بل له معنى سياسي. إنه هو الذي يسمح ـ بالحد من السلطة التي يمتلكها المشغل ـ بالتخلص «من السيطرة المطلقة والسلطة التعسفية»، وانطلاقا من ذلك، يتخلص المرء من وضعية يتحكم فيها شخص آخر في مصيره.

---

30) William G. Ouchi, *Theory Z*, op.cit.

31) *La logique de l'honneur*, op.cit, 2éme partie.

32) أقوال من **منطق الشرف**، مرجع مذكور سابقا، ص 138.

33) John Locke, *Tow Treatises of Government*, op.cit, 85. p.204.

مكتبة الفكر الجديد

وهنا أيضا، كان إعداد تمثلات وممارسات تسمح بإنجاز الربط ما بين التصور المثالي للعلاقة التعاقدية ما بين المتساوين ووقائع التبعية، ثمرة تاريخ من الهباء. فإعداد إطار شرعي ينظم العلاقات ما بين الأجراء ومشغلهم أدى إلى حدوث نقاشات لا نهاية لها قبل التوصل لنتيجة ثابتة نسبيا.[34] اعتبر البعض أن كل تدخل للسلطة العمومية هو سبب في حرمان أطراف مكونة لسلطتهم السيادية من تسيير أعمالهم الخاصة (وهذا التصور طَعَّم قرارات محاكم بعض الدول والمحكمة الفدرالية). وإبان هذا الوقت، أدان آخرون -باعتمادهم أيضا على حق كل فرد في اتخاذ القرارات التي تخصه بنفسه- تبعية الأجير، الذي يفترض أنه حر، لمشغله. وذهب البعض منهم إلى الحديث عن «عبودية الأجراء»[35]. كانت الإحالة المشتركة لأولئك الذين واجه بعضهم بعضا بهذا الشكل هي الخوف من أن يُحرِم الأقوى الأضعف من إمكانية التحكم في مصيره. («اجتياح الحقوق»[36])، وانصب النقاش، في هذا المجال حول أهم مصدر للخوف: أي الحرمان من الحرية من طرف المشغل، أو بسبب السلطات العمومية. كان يجب انتظار الـ«الخطة الجديدة» (النيو ديل) وقانون «فاغنر» (Wagner) للتمكن من إيجاد تشريع يعطي الشعور بتجنب التخوفين معا بشكل متزامن. ولقد تم ذلك بحماية حرية اختيار الضعيف (الأجير) في مواجهة القوي (المشغل)، دون الحد، مع ذلك، من الاستقلال الذاتي للفاعلين في إعداد العقود التي تمكنهم من الالتزام تجاه بعضهم البعض، وهو ما قاد إلى الاهتمام حصريا بإطار مفاوضاتهما دون التدخل في نتيجتها.

يبرز التجذر الثقافي لهذا النوع من البُنى الثقافية على وجه الخصوص، في الولايات المتحدة الأمريكية عبر القراءة التي يمكن أن يقوم بها أولائك الذين لهم مرجعيات أخرى. وهكذا يعلق ماكس ڤيبر Max Weber على المقاربة التعاقدية الأنجلوساكسونية بالقول أنها «صيغة خاصة لوضعية إكراهية، تطبق بدون تمييز على العامل والمقاول والمنتج والمستهلك في صيغة لا شخصية للطابع الحتمي لقوانين السوق الاقتصادية».[37] إن ما يشكل الأساس في التصور الأمريكي، وبشكل عام

34) Eric Foner, *The Story of American Freedom*, Norton, New York, 1998.

35) Ibid, p. 126.

36) نجد هذه الصيغة في الفدرالست، مرجع مذكور سابقا، ص 47.

37) Max Weber, *Sociologie du droit* (1913), PUF, 1986, p. 114.

في التصور الأنجلوساكسوني هو صيغة الاستقلال الذاتي التي يسمح بها اشتغال السوق لكل فرد، حرية الاختيار التي يتركها اشتغال من هذا النوع لكل فرد. إن الحرية الملازمة للأجراء إجراء يحمي الفرد من خطر كبير يتمثل في أن يرى مصيره يُملى عليه من طرف قوة خارجية. ويعترف «فيبر» من جهته أن الوضعية التي يجد كل فرد فيها نفسه، لما تتفوق هيئة منظمة من هذا النوع، لا تفرض عليه مباشرة وبشكل علني. ويتطرق «للتنوع الكبير للعقود المرخص لها والسلطة الصورية لإعطاء أي مضمون لعقد معين، بإتباع الموافقة الخاصة وعدم أخذ الصيغ التعاقدية الرسمية بعين الاعتبار». لكن نظرته تتجه إلى مكان آخر، إلى ما سيحصل في آخر المطاف للذي لا يجد نفسه في موقع قوة، في الواقع، لحظة التفاوض.

يؤكد «فيبر» على أن صيغة الحرية التي يتمتع بها الذي يمكنه أن يتعاقد بكل حرية «لا تعني أن جميع الإمكانيات متاحة لأي كان». ففي نهاية العملية، يمكن أن تكون «العقوبة» صارمة. و«تتمثل في فقدان أو الإضعاف من السلطات الاقتصادية، وفي ظروف معينة، تتمثل في فقدان التواجد الاقتصادي للفرد». لا ينظر «فيبر» لوجود عقوبة مثل هذه كعنصر ملازم لعملية ينظر إليها بعين الرضى بشكل عام. ولا يرى فيها نوعا من التمظهر الضروري لكون كل ما يحصل عليه كل فرد هو ثمرة لمجهوده الخاص. فهو يفصل عن هذا السياق الهشاشة الاقتصادية الملازمة للعبة السوق. ويؤكد طابعها القاسي إذا تأملناها بمفردها.

## كيف يحاكم المرء في الكاميرون

إن جوانب اشتغال الهيئات المنظمة التي تؤدي إلى الإحساس بأنها مهددة تتعلق بتخوف يحتل مكانة مركزية في المجتمع الذي يُوجد فيه الفرد. من فرط تخيل العالم انطلاقا مما هو مشترك ما بين الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا، يمكن أن يسود الاعتقاد أن التبعية في كل مكان، هي في حد ذاتها إشكالية. وفي الواقع، هذا غير صحيح. هناك مجتمعات، خصوصا في العالم الآسيوي، حيث العمل تحت سلطة رب عمل لا تشكل أبدا مشكلا في ذاته. ولكن جوانب أخرى لاشتغال الهيئات المنظمة هي التي تكتسي طابعا حساسا.

مكتبة الفكر الجديد

ولتوضيح هذا الأمر، يمكن أن نثير الصعوبات التي يثيرها تقويم المرؤوسين في الكاميرون، بما أن الخوف الأساسي هناك يتمثل في أن يتعرض المرء لدسائس معادية يديرها وراء ظهره أولائك الذين يظهرون بمظهر لائق[38]. هذا الخوف يفعّل بمجرد ما لا يكون كل شيء «واضحا» «شفافا» في تصرفات أولائك الذين نشتغل معهم، الرؤساء والمرؤوسون أو النظراء، وتظهر عدة صعوبات، على وجه الخصوص، بمجرد ما تترك تدابير الإنابة والمراقبة هامشا للتقدير في تقويم عمل المرؤوسين. فالحكم الذي يصدر فيما بعد على مرؤوس حددت له أهداف معينة، وتُرك يختار الوسائل لتحقيقها هو مصدر حذر. ألم يرتكز على أسباب لا علاقة لها بجودة عمل الذي يصدر عنه الحكم؟ إذا نجح أحد ما، ألا يرجع نجاحه إلى أن رئيسا مجاملا حدد له أهدافا أقَلَّ تشددا، وإذا فشل آخر، ألا يرجع ذلك لكون رئيسه حدد له أهدافا يستحيل تحقيقها لأنه يريد له الشر؟ إذا قبل المعني بالأمر أهدافا محددة، فإن الرئيس قد يكون على علم بجوانب الوضعية التي تجعل الفشل في إنجاز المهمة حتميا، وأخفاها عنه. إن السير الجيد لمقاولة ما يتطلب تصفية هذه الشبهات. ولتحقيق ذلك، من المهم تجنب الشك الذي يطعمها سواء تعلق هذا الشك بالنيات الفعلية للمسؤول عن إسناد العمل للآخرين أو العمل الدؤوب للذي أسند له ذلك العمل. لازالت المقاولات الكاميرونية تبدو بعيدة عن إيجاد الصيغة الملائمة، ومع ذلك، فهناك عناصر لحلول تظهر على الأقل في بعض المقاولات. ففي بنية صغيرة، الوسيلة الجيدة لاكتساب الثقة هي التفاهم المسبق حول ما سوف يتم إنجازه. ويكفي أن يقدم المسؤول موافقته على كل حالة على حدة لما يقول له مرؤوسه: «سأفعل ذلك يا رئيس». في المؤسسات الكبرى، لا يمكن التصرف بهذه الطريقة خوفا من السقوط في مركزية مُشلة للحركة. ولكن الموافقة على كل حالة على حدة يمكن تعويضها بوجود كتب وجيزة تتطرق بكيفية جد مفصلة للمهام التي يجب إنجازها في أية ظرفية كانت. وكلما كانت هذه المهام محددة بدقة، كلما تقلص هامش التأويل فيما يتعلق بالنوايا الفعلية للذي حدد نطاقها وللذي سينجزها. تواجه الأطراف المتصارعة بمقدار أقل خطرَ إلقاء الشبهات على بعضها البعض مقارنة

38) Alain Henry, *La révolution des procédures au Cameroun*, op.cit.

بخطر فقدان النية الحسنة أو اللجوء للخدع والمكائد.

**الثقافة الوطنية والهوية الوطنية**

أية علاقة توجد ما بين إطار المعنى الخاص بمجتمع معين وما تحتمي به جماعة وطنية لإثبات خصوصيتها وتمنح من خلاله لنفسها هوية؟ في الحالتين معا، يتم الحديث عن الثقافة، وهو ما يمكن أن يكون مصدرا للغموض. وبالفعل، يتعلق الأمر بوقائع مختلفة بشكل واضح، حتى وإن لم تنعدم الروابط فيما بينها.[39]

لا يمكن لإحساس بالهوية أن يطعم إلا بما نعيه، والحالة هذه، فما هو أساسي في المشهد المرجعي الخاص بمجتمع معين هو الجانب اللاواعي فيه.[40] وإضافة إلى ذلك، تُبنى الهوية الوطنية أكثر مما تُعطى جاهزة. وترتكز على عالم أسطوري يتم إعداده في أغلب الأحيان في وقت راهن من الناحية التاريخية[41]. وعلى العكس من ذلك، الخطر الذي يُخشى منه أكثر من غيره في مجتمع ما، وطرق الخلاص التي تسمح بتجنبه هي أمور تخترق التاريخ.

وهذا لا يمنع أن هذين الواقعتين هما واقعتان مترابطتان. فالعالم الأسطوري الذي يُطعّم الإحساس بالهوية الوطنية يأخذ معناه، مثل بقية الحياة الاجتماعية، في تصور الخطر والخلاص الذي يميز المشهد المرجعي الخاص بكل مجتمع. وهكذا، يجسد«فيرسينجيتوريكس» Vercingétorix أو المقاومة في فرنسا شخصيتين نموذجيتين تجسدان رفض الخضوع بسبب الخوف أو المصلحة. فتماهي الفرنسيين مع شخصيتهم الأسطورية داخل «النحن» الوطنية يساعدهم على الاحتماء من خطر الانحطاط. وبشكل أشمل، تحصل النزعة الوطنية الفرنسية ـ التي تنمي خيال العظمة ـ معناها في التصور الفرنسي للخطر والخلاص. وتختلف عن النزعة الوطنية الأمريكية المقترنة برفض المرء أن يملي عليه آخرون مصيره (يمكن النظر هنا مثلا لموقف الولايات المتحدة الأمريكية من الهيئات الدولية مثل المحكمة الجنائية الدولية)، أوالوطنية الألمانية. إن تنوع المشاهد المرجعية سابق في وجوده إلى حد كبير على ظهور ما يمكن أن يوصف بالشعور الوطني. وكل مشهد من تلك المشاهد

39) سنعود في الفصل الرابع إلى الحديث عن تنوع ما يتم فهمه لما نستعمل مصطلح «ثقافة».

40) وهو ما لا يمنعه من تكوين عنصر موضوعي للهوية (مثل بصمات الأصابع بالنسبة للفرد). ولكن الأمر يتعلق بشيء آخر غير تشكيل شعور موضوعي خاص بالهوية.

41) Anne-Marie Thiesse, *La Création des identités nationales*, Seuil, 1999.

يقوم بدور كبير في الكيفية التي يُبنى من خلالها العالم الرمزي الذي يؤسس، في كل مجتمع، الهوية الوطنية التي تعاش ذاتيا.

وبشكل متزامن، تساهم الكيفية التي يهيكل من خلالها العالمُ الأسطوريُ الوطنيُ في الحفاظ على الطريقة التي يتم إنتاج المعنى من خلالها بشكل عام. وبالفعل، فبإبراز التعارض ما بين خطر معين وبعض طرق الخلاص، تساهم بنية ذلك التعارض في فرض قراءة للأحداث والوضعيات تقدم ـ بكيفية بديهية ـ مكانة مركزية لهذا التعارض. ولكن، في هذا الدور، يتدخل هذا العالم الأسطوري الوطني، كعنصر بسيط، وليس كعنصر رئيسي بالضرورة، ضمن مجموع أكثر شمولا: كل التمثلات تَتَّخذ ـ فيما يخص وضعيات محددة ـ كأفق للمعنى المشهد المرجعي السائد في المجتمع موضوع التأمل (مثلا، في فرنسا، تبرز قراءة تقارير رب العمل أو زبون رفضهما للموقف الذي يمكن أن يشتبه في أنه عبودي).

إن كون العالم الأسطوري الوطني يحصل على معناه من مشهد مرجعي خاص يجعل من الصعب اقتسام نفس الهوية الوطنية إذا تم إعطاء معنى للحياة الاجتماعية في مشاهد مرجعية مختلفة. إن خصائص شخصية معينة وخصائص تاريخ معين والتي تُولّد في المرء الرغبة في التماهي معها لما يكون موسوما بتصور معين عن الخطر والخلاص، قد تواجه بقوة الانزياح عن ذلك التصور لما يتأثر المرء بتصور آخر. بالنسبة لأمريكي مثل «فيرسينجيتوريكس» على سبيل المثال، فإنه يواجه بقوة خطر الظهور كـ «منهزم». ويضاف هذا إلى صعوبة اقتسام نفس المؤسسات، نفس القانون ونفس الصيغ الحكومية، إذا لم نكن نبحث عن الاحتماء ضد نفس الخطر، وإذا لم نكن نعتمد على نفس طرق الخلاص بهذا الصدد. في هذه الظروف، لا نرى كيف يتم تشكيل أمة تستمر في الوجود دون اعتماد نفس المشهد المرجعي، وعدم تبني بعض العناصر المشكلة للهوية والتي تبدو أساسية (اللغة، الدين، الشعور بالانتماء لإثنية معينة)، وهو ما يقود إلى الإحساس بأننا لا نشكل جزءا من نفس «الأمة»، ويمكن أن يتم هذا سواء انتمينا لكيانات سياسية متمايزة أو تعايشنا فيما بيننا، على أساس صراع مؤقت على هذا الحد أو ذاك، داخل نفس الكيان السياسي (كما هي حالة الفلندريين Flamands والفلونيين Wallons ، اليوم،

مكتبة الفكر الجديد

أو بالنسبة للبوسنيين والصرب و«الكرواتيين» أو «المسلمين»).

وتسمح هذه العناصر بالتدقيق في المقصود بالثقافة «الوطنية» لما نستحضر تنوع مشاهد الخطر والخلاص وكيفيات تقديم المعنى التي تتأسس على كل مشهد من تلك المشاهد. ويجب فهم صفة «الوطنية» باعتبارها ترتبط بشيء مشترك بين أفراد أمة من الأمم، ولكن ليس بالضرورة كشيء يسمح بتمييز أمة عن أمة أخرى مجاورة لها. يمكن لصدف التاريخ أن تجعل كيانين سياسيين متمايزين يبزغان من صلب نفس السكان الذين لهم نفس الثقافة، بمعنى أن لهم نفس التصور عن الخطر الذي يُخشى أكثر من غيره وعن طرق الخلاص التي تمكن من النجاة منه. من الصعب جدا أن يتم السماح باستقرار كيان سياسي دون أن يمتلك أعضاؤه نفس الثقافة التي تفهم بهذا المعنى.[42] صحيح أن هناك إمبراطوريات تتعايش بداخلها «أمم» (يمكن التفكير هنا في الاتحاد السوفييتي سابقا، أو يوغوسلافيا السابقة) ولكن، في وضع مثل هذا، يثير الاستقرار السياسي لبعض أشكال الديمقراطية مشكلة في جميع الحالات التي تتطور فيها.

## من الواحد إلى المتنوع

في صلب نفس الثقافة، تحصل التجارب والوضعيات العادية على معنى لكونها ترتبط بنفس المشهد المرجعي، ولكن ذلك لا يقتضي أبدا أن تحصل على نفس المعنى من طرف الجميع.

## تنوع الهابيتوس(*)

يوضح تحليل «بيير بورديو» لتنوع الهابيتوس داخل المجتمع الفرنسي بشكل أساسي الكيفية التي يتمكن عبرها عدة فاعلين من إضفاء عدة معاني مختلفة على نفس الوضعية، مع استعمال نفس المقولات.[43] فالتعارض ما بين «اللغة الفصيحة»

42) وفضلا عن ذلك، يمكن أن توجد بكل تأكيد داخل كيان سياسي، مجموعات تشكل أقليات، على أساس جغرافي، إثني أو على أي أساس آخر، والتي لا تشترك مع الأغلبية في ثقافتها السياسية (بالمعنى الذي نعنيه هنا)، مع كل الصعوبات المتعلقة بالإدماج الناتجة عن ذلك، لنأخذ على سبيل المثال مكانة الغجر في العديد من البلدان الأوربية.

43) Pierre Bourdieu, *La Distinction, critique sociale du jugement, Minuit*, 1979.

*) الهابيتوس habitus ، مجموع الاستعدادات المقَعّدة.

و«اللغة الدارجة» الذي يوجد في صلب «التمييز» يوفر مرجعية مشتركة تُضفى انطلاقا منها أحكام قيمة على مختلف الفاعلين. ولكن ـ وهذا هو ما يؤسس تنوع الهابيتوس ـ يمكن للآراء أن تختلف كثيرا حول ما يعتبر «لغة فصيحة» و«لغة دارجة». لكن ما يعتبر موضوع إعجاب بالنسبة للبعض، يمكن أن يكون موضوع احتقار بالنسبة للبعض الآخر (فالدانوب الأزرق الجميل على سبيل المثال هو مرجع ذو قيمة بالنسبة للبرجوازيين الصغار، ورمز للذوق الوضيع بالنسبة لمتهني الثقافة). يلاحظ بورديو، فيما يخص المثقفين والفنانين، أن ما يتميز بالرقة يتعلق «بمتع غير ذات نفع، متع مجانية وحرة» (ص 573)، بالنسبة للبرجوازية «العريقة» (ص 126)، فلأمر يتعلق بـ«ما هو عتيق» (ص 78)، بـ«ممتلكات العائلة» (ص83)، وبالنسبة البرجوازي الصغير، فالأمر يتعلق «بما هو نقي، ومعتدل ومتقن» (ص218).

وفي جميع الحالات، لا يمنع هذا التنوع أن السائد هو التعارض ما بين «الرقة» و«الفظاظة». ففي فرنسا، يحتل تعارض من هذا القبيل مكانة مركزية لدى جميع فئات السكان وليس فقط في أوساط الفئات العليا. ويحصل هذا التعارض على معناه من التصور الفرنسي حول أخطر عنصر وطرق الخلاص التي تمكن من تجنبه (حتى وإن اكتفى «بيير بورديو» من جهته بإبراز التعارض الكوني المفترض ما بين «المسيطِر» و«المسيطر عليه»[44]). يرتبط «الفظ» بما هو «منحط» مع اقترانه بالمذلة والمصالح الحقيرة وبالخضوع للدوافع الغريزية الأولية. كل فرد هو مرهف الحساسية بفعل وضعه الخاص تجاه شكل معين من الوضاعة. يحس المثقفون والفنانون بذلك الإحساس تجاه «المتعة الارتزاقية الخسيسة والذليلة» (ص 573) لكل من يتعاطى لأنشطة ينعدم فيها نَفَس العقل. فالبرجوازي الذي ينتمي لفرنسا العتيقة ينظر من خلال هذا المنظور لتصرفات «الغني الجديد»(ص 83)، والذي لم يتورع، ليكوِّن ثروة من لاشيء، عن محاباة من يستطيع خدمة مصالحه. وبالنسبة للبرجوازي الصغير، فتلتصق هذه الصفة «بالطبيعة الحيوانية» (ص 218) للذي يأكل بشراهة بدون احتراس لانعدام تربيته. وبالتزامن مع ذلك، يحس كل فرد بأن كل ما يسمح

44) إن مبدأ شبكة التعارضات ما بين الأعلى (أو الأسمى، المرتفع، الخالص) والأسفل (أو العامي، السطحي، المتواضع)، والتي هي رَحِم كل الأمكنة المشتركة والتي لا تفرض نفسها بيُسر كبير إلا لأنها تملك وحدها كل النظام الاجتماعي، هو التعارض ما بين «نخبة» المسيطرين و«جمهور المسيطر عليهم» (ص 546).

له بتجنب شكل الوضاعة الذي يرعبه بشكل خاص يتميز بالرقة. فرفضُ الفرد، وهو رفض نجده عند الجميع، بأن يرى ويحس بأنه وضع في وضعية «منحطة» يتعايش مع تضاعف التصورات حول ما هو «منحط» أي مع العديد من كيفيات التصرف في هذه الحالات لما يتعلق الأمر بتجنب الخطر الناتج عن نظرة الناس إليه كما لو أنه يحتل وضعية من هذا القبيل.

وبصفة عامة، فإن وحدة ثقافة معينة، أي الإطار العام للمعنى، لا تنفصل عن تنوع الكيفيات المحلية المعتمدة لمنح معنى دقيق والتصرف وفق ذلك. ولا تتعلق هذه الكيفيات بمجتمع يُنظر إليه في مجموعه، ولكنها خاصة بكيان صغير: مصلحة مستشفى، حركة نسائية، طاقم سفينة، أو أيضا هذه المجموعة الخاصة أو تلك المنتمية لهذا الكيان أو ذاك. إن هذه الوقائع المحلية هي التي تثار لما يتم الحديث عن «ثقافة المقاولة» وعن «ثقافة المهنة». فمصطلح «ثقافة» يستعمل هنا بمعنى تقليدي، أي التصور المشترك حول العالم والقيم المشتركة التي تؤسس وحدة الممارسات. وتشكل هذه الوقائع الموضوع المفضل «للدراسات الثقافية المعاصرة» إلى جانب الصعوبة التي تعترضها (وهو الموضوع الذي سيتم التطرق له في الفصل الرابع) في الذهاب إلى أبعد من ملاحظة وتحليل ما يقع في حقول محددة بشكل دقيق.

### الصور البدائل

لكي تحصل التجارب والوضعيات العادية على معنى، فإنها لا تقرن بالضرورة مباشرة المشهد المرجعي المسيطر في صلب ثقافة معينة. فالأمر يتعلق في أغلب الأحيان بأنواع من الصور البدائل (العقد المبرم ما بين النظراء، القواعد المنصفة للعبة في سياق أنجلوساكسوني، المهني الذي حددت حقوقه وواجباته من طرف مهنته في فرنسا). هذه الصور البدائل تأخذ معناها بدورها إما عبر إثارة مباشرة للمشهد المرجعي، وإما بطريقة غير مباشرة، بإثارة صور أخرى، والتي تقرن بشكل مباشر جدا بذلك المشهد. كل هذه الصور تشكل حلقات سلاسل الترابطات والتي يتم وصلها، عبر مراحل الوضعيات العادية، بالمشهد المرجعي. فإعطاء المعنى بهذا الشكل لا يعني فقط بَنْينة التجربة، ولكنه يعني ربطها ببعد عاطفي، والعمل على أن

مكتبة الفكر الجديد

يشعر الآخر بهذه الوضعية أو تلك باعتبارها وضعية جذابة أو منفردة.

تبرز هذه الصور جميعها التعارض المركزي الخاص بالسياق المعني مع إضفاء خصوصية على ذلك التعارض إلى هذا الحد أو ذك (تحكم الفرد في مصيره أو عدم تحكمه فيه، النبل والعبودية)

وكيفما كان حجم الواقع (الذاكرة) الذي ترتكز عليه، فإنها تتعلق بسجل أسطوري يقوم بعملية إعادة البناء والتبسيط. قد يتعلق الأمر بشخصيات تاريخية يُضفى عليها طابع أسطوري إلى هذا الحد أو ذاك (سبارتاكوس، المعمرون الأوائل لأمريكا أو الآباء الحجاج)، أبطال أسطوريون بدون منازع (مثل جون فالجان)، نماذج اجتماعية خاصة بسياق خاص (المنبوذ، البرهمي، المحارب القديس).-وقد يتعلق الأمر بحكايات إلى جانب أحداث تاريخية أضفي عليها طابع أسطوري إلى هذا الحد أو ذاك هنا أيضا (الإعلان عن استقلال الولايات المتحدة) أو أحداث أسطورية خالصة (العقد الاجتماعي، جيرمنال Germinal) أو أفعال تتعلق بالحياة العادية والتي تجسد خطاطات لحكايات «نموذجية» (إن الشرير هو الذي فعل بي هذا).[45] هذه الشخصيات والحكايات مرتبطة فيما بينها، وتبرز المميزات التي تميز الشخصيات تلك الحكايات، بينما تكتسب الشخصيات الصلابة بفضل الحكايات (فيرسينجيتوريكس وأليزيا، ابرهام لنكلن وجيتيسبورغ). هذه الصور والشخصيات والحكايات هي مثقلة بحمولة عاطفية كبرى مقترنة بعواطف سعيدة أو حزينة ترتبط بالوضعيات والأحداث التي تثيرها. يتعلق الأمر بشبكة متميزة (مثل كوكبة نجوم) من العناصر حيث يحيل كل عنصر للمجموع الذي تشكل على هذا النحو ويحصل على معناه منه مع قدرته على استحضاره.[46]

وهكذا تقوم الكيفيات الكبرى، في حياة الهيئات المنظمة في فرنسا اليوم، والتي تمكن من منح معنى لوضعيات نموذجية مثل تلقي طلب من زبون (بتسجيل ما يُعتقد أنه بحاجة إليه) أو تلقي تعليمات من رئيس (بالنقص منها لملاءمتها

45) Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, t. I. *L'intrigue et le récit historique*, Seuil, 1983.

46) كل عنصر يوجد في علاقة مع كناية بالنسبة للكل، وهو قابل لإثارتها، بالعواطف التي تقترن به، على شاكلة مذاق حلوى «المادلين» أو خشونة بلاط ساحة الـ«جماعة الغرمانت القروية»

Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu* (1917, 1927), I, Bibliothäque de la PlÇiade, 1954, t. I, p. 43. t. III. P. 866

كان بإمكاننا بدون شك التطرق للبنية على شكل جُذمور، وعلى شكل دعامة شبكة عصبية.

مع تصورنا عن مهنته) تقوم بدور الحلقة الوسيط. إنها تشكل، عبر درجات متعاقبة، المعنى المقدم بشكل ملموس للأحداث الفردية والوضعيات التي تولد في لحظة محددة في قلب هيئة منظمة معينة (تلقي هذا الأمر المحدد الذي القي بكيفية محددة، بمضمون معين من الرئيس). وعلى وجه الخصوص، فالإحالة على المهنة تُطعِّم تمثلات وممارسات تثبت بطبيعتها نبل هذه المهنة الخاصة (مثلا، صحفي، أومراقب في قطاع السكك الحديدية أو هذه الفئة الفرعية من نفس المهنة، مثلا صحفي في جريدة كبرى أو في جريدة محلية، مكلف بالسياسة الخارجية أوبـ«الأخبار المتنوعة»)، وفي نهاية المطاف، إثبات نبل وظيفة فريدة.

إحدى الكيفيات التي يقدم من خلالها المعنى للأحداث والوضعيات تتمثل في منحها، مجازيا، صفات دالة، بشكل خاص، في المنظور المنفتح على المشهد المرجعي المسيطر[47]، «لقد وجدنا حلا أنيقا»، «هذه الكيفية في التصرف هي كيفية منحطة» إلخ. وبصفة عامة، إقرانها ـ عبر عدة إجراءات تاريخية ـ بعناصر دالة من هذا المنظور على وجه الخصوص: فربط من هذا النوع يمكن أن يتم في عدة مواضع من سلسلة الدلالة المتداولة. وهكذا، وفي المثال المذكور سابقا والمتعلق بالكاتبة العامة لنقابة والتي صرحت بأنه «لا وجود لوظيفة نبيلة مطلبية ووظيفة تدبيرية أقل نبلا» فإن عملية الربط تتم بشكل مزدوج: فمن جهة تمت عن طريق رابط مجازي بالجمع مباشرة ما بين النشاط المعني وبين صفة «النبل»، ومن جهة أخرى، عن طريق التقارب الكنائي بالجمع ما بين الوظيفة التدبيرية، التي يطرح بصددها مشكل النبل، والوظيفة المطلبية حيث النبل مسألة عادية.

وعبر هذه السلاسل من الترابطات، فإن حدثا قد يبدو لا قيمة له هو قادر على أن يصبح مهما وبارزا، ويمتلك صدى عاطفيا هاما جدا، لن يكون مفهوما إذا لم يتم إدراك المهم في المسألة. مثلا، كيف نفهم أن استدعاء أو عدم استدعاء المرء في فرنسا إلى اجتماع ما هو أمر يعيشه البعض كإقصاء مأساوي، بينما لو تم استدعاؤهم لكان الأمر مملا مللا كبيرا؟ يمكن لهذا الأمر أن يحدث إذا كان المعني

47) حول الامتداد المجازي لعدد معين من التجارب القاعدية في التنظيم الأكثر عمومية للتجربة ، فإن المؤلَّف الكلاسيكي هو:
George Lakoff et Marc Johnson, *Metaphors we live by*, University of Chicago Press, 1980 (trad. Fr. *Les metaphors dans la vie quotidiänne*, Minuit, 1985).

بالأمر يوجد في وضعية غير أكيدة بالنسبة للحدود الفاصلة بين الأطر وغير الأطر. وفي هذه الحالة، فعدم استدعاء المرء سيعني بالنسبة له بوضوح بأنه «لا ينتمي لفئة الأطر»، ثم تأخذ مسألة كونه أو عدم كونه إطارا أهمية بارزة لأن ذلك سيجعله يحتل موقعا في هذا الجانب أو ذاك من الحدود الفاصلة بين الفئتين: هل يحتل المرء موقعا يحميه من خطر النظر إليه باعتباره في وضعية منحطة؟ أو على العكس من ذلك، هل ينتمي لأولئك الذين عليهم أن يحاربوا يوميا لانتزاع «الاعتراف» بأنهم «مهمين»؟

وعبر صور مختلف المستويات التي سوف تستعمل في منح المعنى عبر عملية الربط، فإن هذه السمات الخاصة بالتجارب العادية أو تلك هي التي ستصبح الأبرز والأهم. فلما تحظى سمة من السمات بالتفضيل، فإنها تنزع إلى وسم الوضعية بطابعها وحجب سمات أخرى اعتبرت أقل ملاءمة، يمكن لهذه الأخيرة على العكس من ذلك أن تحصل على طابع جد تمييزي في سياق آخر. يمكن لثقافات مختلفة أن «ترى» أشياء مختلفة في نفس الوضعية[48]. فكون المرء في الولايات المتحدة الأمريكية، مثلا، «مجرد مؤدٍّ للخدمات» أو حتى، على حد قول طوكفيل، مجرد خادم ملزم بأداء مهام الخدمة المكلف بها، هو أمر يفقد كل أهمية بمجرد ما يصبح المعني بالأمر في علاقة تعاقدية تَفاوَض بصددها بحرية من يخدمه. هذه السمة الأخيرة لها أهمية قيّمة إلى حد يصبح فيه جميع العناصر المتصفة بها له أمرا دالا، وحينئذ يمكن أن نقول أن النشاط الذي يقوم به الخدم لا يتميز في العمق عن النشاط الذي يقوم به رئيس الولايات المتحدة الأمريكية[49]. إن طريقة النظر هذه تصبح غير ملائمة لما يتعلق الأمر بكيفية تجميع التجارب التي تنتقي سمات أخرى، والتي تتمثل في فرنسا في أن يوجد المرء أو لا يوجد في وضعية عبودية. ما هو مشترك بين تجربة الخادم وتجربة رئيس الولايات المتحدة الأمريكية يفقد كل أهمية بارزة. فالمقاولات التي تم إنشاؤها تشكل بمعنى ما نظاما يتكون من «عُلَب» خاصة بثقافة معينة والتي يتم ترتيب الوضعيات بداخلها (حتى وإن كانت الكيفية التي تجد

48) مثلما هو الأمر في تجربة علم النفس التجريبي حيث يمكن أن نرى صورتين مختلفتين، إحداهما لامرأة جد شابة، والأخرى لامرأة جد مسنة، في نفس الرسم، ولكن بتشكيل للعناصر بشكل جد مختلف. لما يتم تنظيم العناصر بشكل يتلاءم مع التمثل، يجب القيام بجهد كبير لتغيير التمثل ثم القيام بمجهود كبير للعودة إلى الوراء.

49) Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, op.cit. t. II. P. 192.

من خلالها كل وضعية مكانها في إحدى هذه العلب مسألة صعبة).

**استقرار وتطور الثقافات**

لما تتوالى أحداث التاريخ، يظل المشهد المرجعي الخاص بكل مجتمع قارا، وهو ما يشكل بديهية لا تقبل النقاش. فالإمكانية التي يقترحها تسم مجموع الحياة الاجتماعية دون أن يعي ذلك الفاعلون المعنيون، ابتداء من اشتغال المؤسسات السياسية وصولا إلى العديد من تفاصيل الحياة اليومية. ويتم النظر إلى الوضعيات والأحداث الجديدة، كما هو الشأن بالنسبة لما هو معتاد، بتبني هذه الإمكانية. إن مواجهة هذه الوضعيات والأحداث بدون انقطاع وتبنيها، والعثور عليها عند من نعاشرهم لما نحتاج للهجوم أو الدفاع أو حتى حين نروي الأحداث ونصف الوضعيات، يجعلها تندمج بشكل حميمي في عمليات التفكير. إنها حاضرة أيضا لما تُهيكل الكيفية التي يُضفي عبرها الثوريون الشرعية على ممارستهم، وكذا لما توجه بصمت وبدون أية علامة مُنذِرة دوام الحياة النمطية.

يتم الحفاظ على وجه الخصوص على بداهة الطابع الدرامي لخطر معين، وعلى الطابع المخلص لطريقة معينة في مواجهة ذلك الخطر بفضل وجود حكايات كبرى يحكي عبرها مجتمع ما تاريخه. ولكن هذه البداهة تؤثر بكيفية شاملة على الخطابات المتعلقة بجوانب الوجود الأكثر تنوعا.

فنجد في الولايات المتحدة الأمريكية مثلا أن كل فرصة تعتبر جيدة لإبراز الخوف من عدم القدرة على التحكم في المصير. وابتداء من إثارة السياسة الخارجية في الخطب الرئاسية حول حالة الاتحاد وصولا إلى الكيفية التي يُدْعى بها الطفل الصغير إلى أن يأخذه أحد من يده. وللتأكيد على عمق التغيير الذي عرفه المجتمع الأمريكي بعد 11 شتنبر، ستثير جريدة يومية كبرى فقدان الولايات المتحدة الأمريكية قدرتها على «مراقبة مصيرها الخاص».[50] ولحث الأطفال على الصفح يتم استعمال حجج مثل: «اصفح حتى في غياب اعتذار وتعويض... لا تترك الحياة رهينة سلوك الغير» أو«بإظهارك لطيبوبتك تجاه من يعتدي عليك، تتحكم

(50) *New York Times, Le monde*, 2 février 2008.

مكتبة الفكر الجديد

من جديد في الوضعية».[51]

بينما يظل إطار المعنى هذا قارا، يقود عمل إيديولوجي دائم إلى تقديم كيفيات جديدة بلا انقطاع تستدعي ذلك الإطار لقراءة الوضعيات التي نصادفها في الوجود.

لنتأمل النقاشات الناتجة عن التصديق على الدستور الأمريكي، فسنجد أن المشهد المرجعي الذي تمت في صلبه تلك النقاشات لم تتم مناقشته. وكان السؤال الأساسي الذي تثيره الإمكانية المقترحة هو معرفة مصير الأمريكيين الذي يتحكم فيه آخرون، سواء كانوا قوات أجنبية أو أحزاب داخل البلد (تجنب المعاناة من جراء «هجوم على حقوقهم»). إن الحِجاج الذي يقوم به المدافعون عن الدستور تأثر بهذه الإشكالية، لقد حاولوا البرهنة على أن تنظيم السلطات، الذي هو نتيجة لوجود الدستور، يسمح بصفة عامة للمواطنين بأن يتمتعوا بحماية أكثر ضد خطر ما، أكثر مما كان عليه الأمر سابقا. وتَمثل جزء أساسي من الحِجاج في المرافعة ـ بفضل تنظيم ملائم للمؤسسات ـ على أن شكل الدولة الفدرالية، الذي كان من المتوقع تجسيده واقعيا، لا يعرض المواطنين للخضوع لسلطة تجردهم من حقوقهم. إن تأكيدا من هذا القبيل لم يكن بديهيا من قبل، وكان يجب توفر موهبة المدافعين عن المشروع ليصبح مقبولا.

ويُعتبر سْيِيسْ Sieyès من جهته شاهدا جيدا على الكيفية التي يمكن أن تُقرأ من خلالها الوضعيات قراءة راديكالية، دون تغيير إطار المعنى. لقد ظل مخلصا للمشهد المرجعي (الذي وسم سابقا الحكومة الفرنسية ما قبل الثورة) الذي فضل التعارض ما بين العبودية والنبل. إلا أنه يبحث عن تغليب تمثل عن العالم، داخل هذا المشهد، حيث يتبادل المحظوظون والشعب بدلاتهم. إنه يقدم النبلاء كـ«شعب مزيف لا يملك أعضاء نافعة تجعله يعيش بقوته الذاتية، ويتعلق بأمة بأكملها مثله في ذلك مثل الدمامل النباتية التي لا تستطيع أن تعيش إلا بامتصاص ماء النباتات التي تفقدها قوتها وتجففها»[52]. يوضع النبلاء في موقع المحتاج الذي اختزل إلى

(51) David w. Schell, *Un temps pour le pardon*, Abbey Press, St. Meinard (Indiana), 1993, trad. Fr. Le Cerf, 1996. p. 12, 34.

(52) Sieyès, op.cit. p. 39.

نوع من العجز، والذي يحتاج لكي يوجد إلى التعلق (مثلما يتعلق الخادم بسيده) بمن يوفر له زاده، ويجد نفسه، لهذا السبب، وقد اختزل إلى القيام بدور مذل هو دور الطفيلي. وبالتزامن مع ذلك، يهاجم سْيِيسْ Sieyès التمثلات التي ترى أن الشعب يعاني من شيء وضيع، «إذا ما اهتدينا بالأفكار السليمة فقط، أي مجتمع هو ذلك الذي يُعتدى فيه على الشغل، مجتمع يُعتبر فيه الاستهلاك، أمرا مشرفا، والإنتاج أمرا محقّرا، وحيث تعتبر المهن الصعبة حقيرة، كما لو أنه من الممكن أن يكون هناك شيء آخر حقير غير الرذيلة، وكما لو أنه توجد في الطبقات الشغيلة أكبر نسبة من الحقارة، التي تعتبر وحدها فعلية!»[53]. إنه يتطرق لتيار بأكمله تبنته البرجوازية والكنيسة، والذي حاول على ممر العصور العمل على تطوير معايير ما هو نبيل وما هو حقير بتفضيل الحقل الأخلاقي.

هذه القراءة الثانية للوضعيات لا تتم فقط إبان الأحداث الكبرى التي تسم تاريخ بلد بأكمله. إنها تتم على ممر الأيام في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية، إلى جانب حلقات دالة على وجه الخصوص أحيانا.

إن قراءة ثانية من هذا القبيل وسمت في فرنسا عملية إعداد تمثلات تسمح بربط الوضعيات العادية لحياة العمل بصور بدون نبل. يمكن أن نذكر على سبيل المثال ظهور مقولة الأطر[54] التي هي مقولة فرنسية بشكل نموذجي. ولما تكرست هذه المقولة عملت الثقافة المناضلة على إبعاد صورة العبودية عن «الرئيس الصغير» وهو الشخصية الحديثة للمسؤول الصغير المكلف من طرف سيده بإنجاز المهام الحقيرة، والذي يقبل القيام بذلك لإشباع مصالح وضيعة. تم تقديم الأطر وكأن لهم «مهمة» تحقق المصلحة العامة، أي لهم «دور اجتماعي» مشابه لدور الضابط الذي ليس من المفروض أن يقدم حسابات لرئيسه الذي عليه احترامه.[55] وفي أيامنا هذه، لما يُثير تجمع يتكون من الهيئات المنظمة الأساسية للأطر «المسؤولية الاجتماعية للأطر» مُضيفا إليها «حق اليقظة، بل حق الأطر في معارضة رؤسائهم»[56]، فإنه

53) Ibid, p. 102.

54) Luc Boltanski, *Les cadres, la formation d'un groupe social*, Minuit, 1982.

55) J.R. Bonneau, La fragilité du contrat de cadre, *Revue des affaires sociales*, Juillet-septembre 1977, p. 77-93, cité dans L. Boltanski, op.cit, p. 30.

56) عناصر «بيان من أجل المسؤولية الاجتماعية للأطر»، تم توقيعه في أكتوبر 2003 بمبادرة من مجموعة الشركاء

مكتبة الفكر الجديد

يُسلط الضوء على أطر لا يوجدون بالمرة في وضعية تفرض عليهم الخضوع لإرادة رؤسائهم، هم مطالبون باسم شيء ذي شأن عظيم («مسؤوليتهم الاجتماعية») بالبرهنة عن استقلاليتهم تجاه تلك الإرادة وصولا إلى إمكانية معارضتها.[57]

هذا العمل الإيديولوجي الدائم يؤدي إلى إحداث ثورة في كيفيات النظر الخاصة بكل حقبة. وهكذا، فما يُعتبر وضيعا يتطور بدون انقطاع على ممر الزمن. ويؤثر هذا التطور بشكل متزامن على جوانب من الحياة الاجتماعية. إن الكيفية التي يُنظر من خلالها بصفة عامة إلى العمل المأجور تطورت إبان القرن العشرين على سبيل المثال. وفي مستوى أضيق، نلاحظ نفس الشيء فيما يخص أشكال العمل: في الدوائر الأكثر غنى، لا ينتج عن احتلال وظيفة إطار في مقاولة معينة الإحساس ب«انحطاط المقام»، وفي الأوساط الأكثر تواضعا لم يعد ينتج عن القيام بوظيفة مستخدم الإحساس بأن المستخدم «قد تم بيعه» لرب العمل. ويمكن أن نقول أيضا أن ظهور شخصية «البرجوازي البُهيمي» تطابق مع ظهور شكل جديد من أشكال الامتياز. ونرى هنا أيضا أن استمرارية الإطار المرجعي لا يترتب عنه استقرار لكيفيات منح المعنى بشكل ملموس ولكيفيات التصرف.

## خاتمة

يحتل التعارض ما بين خطر معين يُخشى أكثر من غيره، والتوصل لطريق الخلاص الذي ينقذ منه، مكانة مركزية في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في كل مجتمع. ولقد تم إبراز هذا التعارض في حكايات متعددة سواء استوحيت من التاريخ أو من الخرافة أو من الحياة اليومية. إنه يسم وجود الشخصيات الفعلية والأسطورية التي تعتبر فاعلة في هذه الحكايات، إنه حاضر ضمنيا في الكيفية التي يعاش من خلالها كل ما له صلة بالحياة المشتركة. يحصل الوجود على معناه مجازيا بربطه بتجارب الخطر والخلاص التي تشكل مرجعا.

=السبعة ومن بينها فروع أطر الكنفدرالية العامة للشغل و«الكنفدرالية الفرنسية الديمقراطية للشغل» (مركز القادة المسيرون الشباب).

*SYNDICALISME Hebdo* CFDT, juillet 2005.

57) كان بالإمكان أن نذكر أيضا كل ما يتعلق بتنظيم المجال العمومي الفرنسي والدور الذي يقوم به فيه الدفاع عن الأنظمة الأساسية.

مكتبة الفكر الجديد

تتلقى كل وضعية نغمها العاطفي الخاص بها من الكيفية التي تجد صداها في إحدى تلك التجارب. فَفِعْلُ كل فرد يقوم بتدبير شؤون وجوده الخاص أو حين يحاول التأثير على تنظيم المجتمع، مدين كثيرا للرغبة في التخلص مما يثير الخطر الذي يُخشى أكثر من غيره والوصول لما يخلصه منه. يتعلق الأمر بالربط ما بين الوضعيات الإشكالية والجانب الإيجابي للمشهد المرجعي الذي يمكن أن نقرنه بهذا التعارض (في فرنسا، الحصول على مهنة تمكن من حل «مشاكل عويصة». وفي الولايات المتحدة الأمريكية، العمل داخل مقاولة مثلما يعمل ممون لصالح زبون)، وبالتزامن مع ذلك، عزلها عن الجانب السلبي من هذا المشهد.

يتحكم عمل إيديولوجي بأكمله، والذي هو موضوع استغلال مغرض للصراعات، في الربط ما بين وضعيات الحياة العادية والصور الكبرى للخطر أوالخلاص. والنتيجة المحصل عليها تتعلق بما هو تاريخي-ثقافي، ولا تتعلق أبدا بما هو ثقافي صرف (والمقصود بذلك تعارضات شاملة تؤثر خاصيتها الأساسية على مجتمع معين أكثر مما يؤثر فيه التاريخ والفاعلون). ويمكن لمستعملي العلامات المرشدة المشتركة أن يقدموا، عبر هذا العمل، معاني جد متناقضة عن نفس الواقع.

نجد ما بين مشهد مرجعي مشترك وعدد لا نهائي من الكيفيات المختلفة الخاصة بجزء من المجتمع وبحقبة معينة، والتي تمنح المعنى بشكل ملموس، درجات عديدة. نجد في لحظة معينة داخل نفس المجتمع كيفيات كبرى واسعة الانتشار تمنح معنى لوضعيات نموذجية، وهو الأمر الذي يضفي الشرعية على الحديث عن ثقافة وطنية، حسب تصور سائد لهذا المصطلح. يتعلق الأمر بتعبير أدق بالشكل الذي تتخذه ثقافة معينة بكيفية محددة تاريخيا، إذا كان المقصود بذلك خاصية دائمة لمجتمع ما على ممر القرون، بل على امتداد آلاف السنين. وفي مستوى أبعد من الجذع المشترك الخاص بحقبة محددة، يتم الوصول تدريجيا لمعاني مزاجية صارمة تمنح لوضعيات خاصة، وهي المعاني التي يفقد الحديث بصددها عن ثقافات وطنية كل مشروعية.

مكتبة الفكر الجديد

# الثقافات والحداثة ووحدة الإنسانية

يصطدم فهم ما يتعلق بالثقافات واستمراريتها والكيفية التي تؤثر من خلالها على سير المجتمع بصعوبات كبرى. فاستعمال مصطلح «ثقافة» أو إثارة ما يتعلق بإرث القرون الماضية في حياة مجتمع ما يتسبب في تدخل طفيلي لأسطورة مُؤسِسَة للمجتمعات المسماة «حديثة» في النقاش. وحسب هذه الأسطورة، فإن ظهور الأنوار أحدث قطيعة جذرية في تاريخ الإنسانية. لقد تم رفض نظام تقليدي موسوم بثقل الأفكار المسبقة الموروثة عن الماضي والانغلاق داخل خصوصيات ما هو محلي. وحل محله نظام حديث هو ثمرة للفعل العقلاني للأفراد الذين تحملوا مسؤولية مصيرهم بأنفسهم بفعل تحررهم من أغلال التقاليد وولجوا بذلك رحاب الكونية. حين يتعرض الفكر لعملية إعادة ترتيب لعناصره بفعل هذا التعارض، تؤدي كل إحالة على ثقافة موروثة مباشرة إلى الاعتقاد أن في ذهننا نظام «تقليدي»، بل أننا ندافع عنه. فقبول وجود ثقافة من هذا النوع يعني افتراضا إنكار قيام الحداثة. ومن المشروع عند الاقتضاء إثارة وجود بقايا ماض لم ننته بعد من اقتلاعها، بتبني خطوات منهجية تستهدف عزل هذه البقايا لمحاربتها بشكل أفضل. ولكن النظر إلى وجود ثقافة موجودة كسمة دائمة للمجتمعات المسماة حديثة يعني ـ إذا صدقنا أن الحداثة حاملة لقطيعة جذرية ـ أن نكون متواطئين مع العناصر المقاومة لقدوم الأنوار. إن ذلك يعني عند اللزوم رفض مثال التحرر الذي

مكتبة الفكر الجديد

دافعت عنه الأنوار.

يختلف النظر كليا إذا تبنَّينَا، مع تجنب الانغلاق داخل هذا التصور الأسطوري، النظرة الموضوعية تجاه الأنوار، وهي النظرة التي ينظر بواسطتها الإثنولوجي لأساطير قبائل «البورورو» أو لأساطير المجتمع القبلي «التروبرياندي». نقبل إذن الاهتمام بجوانب حياة مجتمعنا والتي لا يتمكن تصور من هذا القبيل بفهمها. ويتبين وجود عناصر مزعجة في الواقع. وبالفعل، لا تجد مكانها في هذه الخانة «التقليدية» أو تلك الخانة «الحديثة»، حيث يبحث هذا التصور عن ترتيب الأشكال الاجتماعية. ما يجب التفكير فيه أثناء الحديث عن الثقافات ليس فقط أن كون قدوم الحداثة لم يكتمل بعد، وأن المجتمعات التي تم الدفع فيها بعملية التحرر إلى أقصى مدى لازالت توجد بها جيوب مقاومة، وأنه لازال من الضروري خوض صراعات ضد القوى الاجتماعية التي تظل، بسبب عدم القدرة على التمييز أوالمصلحة، متواطئة مع النزعة الظلامية، بل يجب تملك القدرة على التفكير في الحضور الحميمي، داخل عمليات التحرر الأكثر حميمية أيضا، في صلب ما هو حديث بشكل أصيل جدا، وما هو جِدّ كوني جدا بشكل جريء فيما يخص العناصر الموروثة الحاملة للخصوصيات التي لا يمكن تجاوزها. إن ما يجب علينا التفكير فيه هو هذا التركيب العميق بين المتناقضات.

### مكانة الثقافات في التصور الأسطوري للحداثة

يلتقي الذين يحتفلون بالتحرر الجذري للإنسان الذي يُفترض أن الحداثة أنتجته، مع الذين يدينون نتائج هذا التحرر لتقديم تصور عن الحداثة لا يتطابق بالمرة مع الواقع. إن أحكام القيمة الصادرة عن الفريقين متناقضة بالتأكيد فيما بينها تناقضا جذريا. فالفريق الأول ينظر إلى ثقل الموروث كعائق يحول دون تحرر كامل للفرد وعائق دون تحقق عالم أفضل. أما الفريق الثاني فينظر للموروث كعنصر مؤسِّس لحياة اجتماعية، وهو ما يقوده للنظر إلى فقدانه ككارثة ستصيب الإنسانية. ولكن الفريقين معا، سواء عبر الاحتفال بالحداثة أو التأسف على قدومها، يقرنان الحداثة بتدمير الموروث.

مكتبة الفكر الجديد

## ما بين الأنوار ونقيض الأنوار

كان مؤسسو الأنوار واعين بتعدد الثقافات ولم يتخيلوا أبدا أنه بالإمكان التخلص من هذا التعدد، بل كانوا يعتقدون بالأحرى أن على المشروع أن يتلاءم مع هذا الوضع. فروسو مثلا يؤكد في نقده للإصلاحات المنجزة في روسيا من طرف «بيير لو كران» Pierre le grand على ما يلي: «كان يريد في البداية الحصول على ألمان وإنجليز في الوقت الذي كان عليه البدء في الحصول على روس، لقد منع رعاياه وبشكل نهائي من أن يصبحوا ما كانوا قادرين على أن يصلوا إليه، وذلك بإقناعهم بأنهم كانوا ما لم يكونوه. بهذا الشكل كان جابي فرنسي يعلم تلميذه لكي يتألق في لحظة ما من طفولته ثم يصبح بعد ذلك لاشيء إلى الأبد».[1] لكن التيار أصبح أكثر عمقا تدريجيا، واتسعت دائرة ما كان يجب تحريره بلا انقطاع[2] وإضافة إلى ذلك، ساهمت المواجهات التي حدثت بصدد موروث الأنوار في ذلك. وكل ما له صلة بخصوصية الثقافات أصبح موضوع انفعال، فمن جهة، نجد أولائك الذين تبنوا موقفا نقديا تجاه مشروع تحرري راديكالي، مثل «بورك» Burke و«هيردر» Herder و«باريس» Barres و«سبينغلر» Spengler وآخرين، هؤلاء الذين نصبوا أنفسهم جميعا كمدافعين عما يميز شعبا من الشعوب، وهو ما يتم نقله عبر التاريخ. إن تقديس الجذور وكل ما هو أصيل والأرض والدم والارتباط الرومانسي بمخلفات الماضي والاحتفال بالقرون الوسطى باعتبارها مرحلة التعاقد والاتفاق، قادهم في أغلب الأحيان إلى رفض ما هو كوني. وكرد فعل على ذلك، تجذرت مواقف المدافعين عما هو كوني، واتجهوا نحو مماثلة تثمين الثقافات برفض الأنوار.

لقد دار النقاش حول العادات والأفكار المسبقة الموروثة وحول ما أنتجته من انتماءات. فتفكير الفريقين انصب على تلك العناصر حين تُثار مسألة الثقافة. فالانخراط في ثقافة ما، والإخلاص لها، يُنظر إليهما، إيجابا أو سلبا، كأمر يترتب عنه تعلق بنظام اجتماعي «تقليدي» موسوم باحترام المؤسسات والأشكال التقليدية للسلطة، والعادات التقليدية. إن تعلقا من هذا القبيل يقود إلى منح قيمة لكل ما هو متفرد في هذا النظام والعثور فيه على مصدر للهوية، وبالتالي رفض الجانب

(1) Rousseau, *Du contrat social* (1762), chap. VIII, Du people, Garnier-Flammarion, 1975, p. 82.

(2) Philippe d'Iribarne, *Vous serez tous des maîtres*, Seuil, 1996.

الكوني للحداثة. يتعارض الفريقان راديكاليا في الحكم الذي يصدرانه حول تشكل مجتمع موجه بأفكار جديدة، ولكنهما يتفقان في الاعتقاد بأن للناس القدرة ـ لحسن حظهم أو لسوئه ـ على التخلص من ثقافتهم، ويقرنون هذا المصطلح، أي الثقافة، بكل ما يتم تبنيه ووصفه علنا بأنه «تقليدي».

وهكذا فالخلاصة التي يخصصها المؤرخ «زيف ستيرنل» Zeef Sternhell لإدانة ما يصفه بـ «نقيض الأنوار» تقدم شهادة جيدة عن الكيفية التي تقود من خلالها صيغة صارمة للدفاع عن الأنوار إلى رفض جذري لفكرة الثقافة الموروثة.[3] يترتب عن التصور المقترح حول الأنوار، الذي يمكن التعبير عنه بـ«الانتقال من حالة الوصاية إلى حالة الحرية»، التخلص من «المعتقدات السحرية، بقايا ما هو تاريخي بحت»(ص 198-61). يجب رسم مستقبل «متحرر من عوائق التاريخ والدين، من العادات القديمة والأفكار المسبقة القديمة»(ص 414). والحال هذه، إذا كانت الأفكار المسبقة متعددة، فإن السبب واحد. ومنذئذ، ينبغي التوصل لمرحلة حيث سيكون «مبدأ الكونية» مقبولا كونيا باعتباره الأساس الأخلاقي الوحيد للحياة السياسية». (ص 198)

كل عنصر يستطيع إعاقة قدوم مستقبل من هذا القبيل تجب إدانته بلا شفقة ولا رحمة، وبالدرجة الأولى «تقديس كل ما يميز ويفرق الناس، أي التاريخ والثقافة واللغة»، ذلك التقديس الذي تقترن فيه «ثقافة سياسية ترفض أن يمتلك العقل القدرة والحق في تشكيل حياة الناس».(ص 14) يتم التنديد بأولائك الذين يعتقدون «أن الإنسان أتى إلى العالم مُحتويا على المبادئ الفطرية والغرائز المتصلبة والتقاليد التي هي تقاليده منذ ولادته» وأنه، في هذه الظروف، «لن يكون أبدا إلا مع ما صنعه منه أجداده... ولن يستطيع أبدا تغيير مصيره»(ص 211).

في منظور من هذا القبيل ليست للثقافة سمعة حسنة. فَ «رفض الكونية» الذي أدين نُظِرَ إليه على أنه شبيه بِـ«صراع من أجل الخصوصية الثقافية»(ص367). ومنذئذ، يصبح «أفق الفرد» محاصرا داخل «قميص مجانين حيث تسجن

3) Zeev Sternhell, *Les Anti-Lumières*, op.cit.

أرقام الصفحة تحيل على هذا المؤلف. كان بالإمكان أن نذكر، كتعبير قوي وحاد بشكل خاص عن هذا الموقع، المقال النقدي ل:

Jean-François Billeter *Contre François Jullien*, Allia, 2006

مجموعته الثقافية»(ص 15). ويتم التلويح بشبح العنصرية، ويؤكد أن المشكل المواجه هو «حتمية ثقافية تختلف كثيرا عن حتمية إثنية وعرقية»(ص 20). ولقد تم شطب النداء المعاصر لاحترام الثقافات بصفة نهائية. ويعود ذلك لأنه في ظل سيادة احترام نظري لكل الثقافات تتم مواجهة «حتمية ثقافية لا يفصلها سلفا شيء عن العنصرية»(ص 547).

إن الذين تمت إدانتهم في هذا الشأن، مثل«هيردر» و«بورك»، لا يرون بالتأكيد في الثقافات عامل انغلاق. ولكن صحيح أن ما يدافعون عنه هو فعلا نظام اجتماعي تقليدي يرتكز على مجموعة من التقاليد والأفكار المسبقة والموروثة عن تاريخ طويل. ويؤكدون أن هذا النوع من النظام نظام لا يعمل المفكرون الكبار على تدميره.

وهكذا نجد «بورك» قلقا، إبان تفكيره في الثورة الفرنسية، عن المصير الذي خصصته لما يصفه بـ «فكر الفروسية»[4]، ويقرن هذا الأخير بـ«القصص الخيالية الممتعة»، و«الأوهام اللطيفة» والتي «ستتبخر بفعل هجوم الأنوار والعقل الذي لا يقاوم». تشكل هذه القصص الخيالية، هذه الأوهام بالنسبة له عنصرا رئيسيا لحياة اجتماعية حسنة التنظيم، إنها «تضمن انسجام مختلف جوانب الحياة». يتعلق الأمر بالتأكيد «بأفكار أضافها خيالنا الأخلاقي مرة ثانية». لكن أفكارا مثل هذه «هي ضرورية لنا لحجب نقائص وعيوب وعري طبيعتنا المضطربة، وللسمو بها لتبلغ في نظرنا درجة الكرامة». وللأسف فإن «كل هذه الأفكار القديمة سوف تتعرض للإهمال مثلما يتم التخلص من معرفة تافهة عبثية وبالية»، ويتطرق «بورك» لاحتمالات مشؤومة موسومة بـ تطبيق هذه اللائحة الطويلة من المبادئ العنيفة والدموية والتي تعتبر مرجعا للأنظمة السياسية الخاصة لكل سلطة لا ترتكز لا على شرفها الخاص ولا على شرف الذين يجب أن يخضعوا لها.

ونجد مثل هذا التصور للأمور عند «تين»[5] Taine فبالنسبة له، «تأتي لحظة معينة حيث تسقط الأفكار الأم التي يحتفظ بها التراث تحت سلطة العقل...

Edmund Burke, *Réflexions sur la révolution de France* (1790), Hachette, coll. Pluriel, 1989, p. (4 .97sq

Hippolyte Taine, *Les origines de la France contemporaine*, L'Ancien Régime (1875), Robert (5 .Laffont, coll. .Bouquins, 1986, p. 155. sq

وعوض الخضوع تتم عملية الفحص، فيخضع الدين والدولة والقانون والعادة، وباختصار سيخضع كل أعضاء الحياة الأخلاقية والحياة السياسية للتحليل ليُحتفظ بها أو لإصلاحها أو لاستبدالها وفق ما تَنُصّ عليه العقيدة الجديدة». ثم يلي ذلك مدح مفصل «للفكرة المسبقة الوراثية» التي تعتبر أساس «القوة السرية التي حولت قطيعا من الحيوانات إلى مجتمع بشري»، والتي تشكل «مثلها في ذلك مثل الغريزة صيغة عمياء للعقل».

**رفض «النزعة الثقافية»**

إن التمثل الخاص بالثقافة باعتبارها مجموعة من الأفكار المسبقة والعادات هو تمثل حاضر حضورا قويا في أيامنا هذه في صلب العلوم الاجتماعية. وهو تمثل يطعم نقد «النزعة الثقافية»، وهو المصطلح الملائم لإثارة كل تمثل عن المجتمع يعزو دورا معينا لتأثير الثقافات الموروثة، وبدون تمييز دقيق. يعني الحديث عن الثقافة، بالنسبة لهذا التصور النقدي، تجاهل الدور الرئيسي للفعل في وجود المجتمعات، أي نسيان التاريخ، التغير الدائم للناس والأشياء، والانغلاق داخل تصور سِمتُه الجمود والثبات.

وهكذا، حسب «القاموس النقدي لعلم الاجتماع» لـ«ر.بودون» R.Boudon و«ف.بوريكو» F.Bourricaud، والذي يمثل خير تمثيل هذا التصور، «إذا لم يكن بالإمكان اعتبار الأنتروبولوجيا الثقافية والنزعة الثقافية مصطلحين مترادفين، فإنهما على الأقل متقاربين». ليست هناك حاجة إذن للتدقيق في النقد بالتمييز بين تصورات مختلفة للثقافة. وهذا النقد هو بلا جدوى «باستثناء المجتمعات الأكثر بساطة ربما، حيث التصور الشمولي أو الكلياني ـ الذي قد يساهم وفقه جميع أعضاء المجتمع في ثقافة فريدة، أي في نظام قيم مشترك ـ يمثل تبسطا مفرطا»، «فالنزعة الثقافية... تفرض أن القيم وعناصر أخرى» للنظام الثقافي«تُستدخل من طرف الفرد بإخلاص وتشكل برنامجا قد يعمل على تنظيم سلوكه ميكانيكيا... وهو الأمر الذي يتم الاعتراض عليه بضرورة تحليل العديد من السلوكات، ليس كمنتوج للتأثر بالمحيط، ولكن كنتيجة للفعل الواعي والإرادي»، وتدعي النزعة الثقافية، مثلها في ذلك مثل البنيوية، امتلاك القدرة على حذف المقولة الرئيسية

مكتبة الفكر الجديد

للفعل وبدون أدنى أسف، والتي لا يمكن بدونها فهم الظواهر الثقافية»[6]، إلخ.

تقرن أحيانا عملية التركيز على «الماهية الثقافية» (التي قد تحدد ميكانيكيا السلوكات) بالعنصرية وبشكل صرف وبسيط، وهكذا نجد «بيير بورديو» يفضح ويدين نمط التفكير الجوهري -الذي هو الوجه الآخر للحس المشترك أو بادئ الرأي- والعنصرية، والذي يقود إلى معالجة الأنشطة والأشياء المفضلة الخاصة ببعض أفراد أو ببعض مجموعات مجتمع معين في لحظة معينة باعتبارها خصائص جوهرية، ترسخت بصفة نهائية في ما يشبه ماهية بيولوجية أو ـ وهو الأسوأ ـ ماهية ثقافية[7].

هذه الانتقادات، مثل تلك التي توضع في حقل سياسي مباشر، هي وثيقة الارتباط بسيطرة تصور ثقافي على العلوم الاجتماعية، والذي يرى فيها أساس شكل تقليدي للنظام الاجتماعي. ولقد حصل هذا التصور على مكانة مرموقة عبر التعارض الأسطوري ما بين الجماعة والمجتمع.[8] فالجماعة تدرك كشكل من أشكال النظام الاجتماعي حيث يخضع وجود الفرد لمجموعة من المعتقدات والمعايير المشتركة الموروثة عن الأجداد. وعلى العكس من ذلك، يدرك المجتمع كرابط حر ما بين أفراد يَعُون مصالحهم، وهم أسياد قيمهم، ويتفاوضون مع أمثالهم بصدد مشاركتهم في كل عمل مشترك.

في هذه الثنائية توجد الثقافة، التي تدرك كمجموعة من المعتقدات والمعايير المشتركة، في قلب نظام اجتماعي مشترك. يتبنى كل من «بودون» و«بوريكو» منظورا من هذا القبيل لما يقرنان مفهوم الثقافة بـ«المجتمعات الأكثر بساطة» و«بتصور كلياني» و«بنظام قيم مشترك» وهي كلها عناصر يتم ربطها بصورة الجماعة ذات القيم المشتركة. فالتعارض ما بين الجماعة والمجتمع هو تعارض جلي لما يتعارضان، فمن جهة، هناك أفراد خاضعون كليا «للكل»، عبارة عن عبيد «لبرنامج ينظم آليا سلوكهم»، ويخضعون للظروف المحددة لهم، ومن جهة أخرى، هناك الإرادة الواعية أو القصدية، أي الفرد الحر في اختياراته وقيمه، أي إما كل

6) Raymond Boudon et François Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*, PUF, 1982, rubrique .culturalisme et culture

7) Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques, sur la théorie de l'action*, Seuil, 1994, p. 18-19.

8) Ferdinand Tonnies, *Communauté et société* (1887), PUF, 1964.

شيء أو لا شيء، فإما أننا نواجه جماعة ذات قيم مشتركة وبالتالي فالثقافة تحدد كل شيء، وإما أننا نواجه المجتمع، وبالتالي فالثقافة لا تقوم بأي دور. وبما أنه يبدو بديهيا أن الثقافة في المجتمعات المسماة «حديثة» لا تحدد كل شيء، يمكننا التأكيد على أننا لا نجد أي شيء يثبت ذلك. لا نحتاج للتساؤل عن كل ما يفرق المجتمعات الحديثة الواقعية عن النموذج الأسطوري للجماعة ذات القيم المشتركة، ولا نحتاج لفحص مدى وجود أو عدم وجود شيء قيد التطبيق داخل هذه المجتمعات قد تكون له روابط مع ما يمكن أن يثيره مصطلح «ثقافة»[9].

ولفهم ما يتعلق فعلا بالعلاقات ما بين الحداثة والثقافات الموروثة، بعيدا عن الأسطورة، يجب التمييز بشكل دقيق ما بين مستويين، فهناك من جهة ما يؤسس تعارضا كبيرا له علاقة بالهوية، أي تصورات عن النظام الاجتماعي، إلى جانب صراع بدون هوادة فيما بين أولائك الذين يقدسون النظام التقليدي وأولائك الذين يرفضونه. وعلى هذا المستوى، فإن حركة التحرير التي أتت بها الأنوار تمثل قطيعة أساسية، وهناك من جهة أخرى، المقولات التي يستدعيها كل فرد للتفكير في العالم. وما تدين به هذه المقولات، بدون علم من يستعملها، لتصور موروث. وعلى هذا المستوى الذي من الضروري التعلق به إذا أردنا التفكير في تنوع العالم، فإن الأنوار لم تحدث بأية قطيعة. يظهر هذا التناقض بقوة، كما سنرى ذلك، لما نهتم بتنوع ما نقصده بالتحرر.

## ما معنى أن يكون الفرد متحررا؟

ما معنى أن يكون الفرد متحررا؟ إن ذلك يعني، بالتأكيد، الانتقال من العبودية

9) في مجالات أخرى من مجالات المعرفة، يعتبر وجود تأثيرات تتداخل في تكوينها عدة عوامل، والتي لا يستطيع أي عامل وحده من تلك العوامل أن يفسر كليا ما نلاحظه، أمرا عاديا وواضحا. لنأخذ على سبيل المثال طول النهار، فهو رهين في نفس الوقت بخط العرض وموقع الأرض بالنسبة للشمس. إضافة إلى ذلك، لا يمكننا فهم تأثيرات العنصر الأول دون أن نأخذ بعين الاعتبار العنصر الثاني. وهكذا فتأثير خط العرض بتاريخ 20 يونيو (كلما كنا في الشمال يكون النهار طويلا) هو عكس تأثيره بتاريخ 21 دجنبر (كلما كنا في الشمال كلما كان النهار قصيرا). والعكس بالعكس، فتأثير موقع الأرض بالنسبة للشمس يختلف اختلافا كليا حسب وجودنا في خط الاستواء (هذا الموقع حيادي ولا مبالي) أو في القطب (هذا الموقع يغير مدة النهار من 0 إلى 24 ساعة). إذا صدقنا النقاشات القائمة حول تأثير الثقافة، فإن وجود هذه التأثيرات المتداخلة، التي تجعل الثقافة تتداخل، في نفس الوقت، مع ما كل ما له صلة بالقصدية، وأنه لا يمكن فهم أحد التأثيرات بغض الطرف عن التأثيرات الأخرى، هو أمر يُفهم بشكل خاطئ في غالب الأحيان في صلب العلوم الاجتماعية.

مكتبة الفكر الجديد

إلى الحرية. ولكن ماذا تعني العبودية بالتحديد؟ ما هي علاماتها؟ وفي ارتباط مع ذلك، ما ذا تعني الحرية؟ لإدراك ما يعنيه كون الفرد متحررا يجب امتلاك تمثل حول ما يشكل خاصية الإنسان الحر. في الكيفية التي تتجسد عبرها فكرة الحرية يتسرب تنوع الثقافات إلى أن يصل إلى الجزء الأكثر سرية حيث يتكون فِكْرُ الحرية. ويظهر هذا بوضوح لما نقارن ما بين تصورات الحرية التي تقف وراء ديناميكية أولائك الذين يفترض أنهم الأكثر تحررا من كل نزعة من نزعات الخصوصية الثقافية كيفما كانت، أي فلاسفة الحرية. فكل واحد منهم، وبالرغم من اعتقاده أنه يفكر في الحرية بالتطرق لماهيتها الكونية، يظل متأثرا بالبديهيات الخاصة بالثقافة التي تكون ذهنه بداخلها.[10]

تتخذ الرغبة في الحرية معناها، مثل بقية جوانب الوجود، في المشهد المرجعي الخاص بكل مجتمع. تتعلق الصيغة التي تظهر عبرها تلك الرغبة والتمثلات والممارسات المقترنة بها بالخطر الكبير الذي يتم الشعور به وطرق الخلاص التي تعتبر قادرة على تجنب ذالك الخطر. وحسب المشهد المرجعي الذي يتم التواجد بداخله، فإن الأهم ليس هو نفس أشكال العبودية ولا نفس أشكال الاستقلال الذاتي.

## الحرية الأنجلوساكسونية كمِلْكية

يتم ربط فكرة الحرية عند «لوك» بشكل حميمي بفكرة المِلكية.[11] فالحرية متضمنة في المِلكية. و«الممتلكات الخاصة» بفرد ما تتضمن «حياته وحريته وثروته». (الفقرة 87 )

هذا التصور عن الحرية باعتبارها ملكية يأخذ معناه في مشهد مرجعي حيث الخطر الكبير الذي يجب على الفرد تجنبه هو أن يرى مصيره متعلقا بإرادة الغير. لما يصف «لوك» حالة الطبيعة بـ«حالة الحرية الكاملة» فإنه يعني بذلك بالتحديد «حالة يمكن فيها للناس، دون أن يطلبوا الإذن من أحد، ودون أن يخضعوا لإرادة إنسان

10) سنعتمد هنا على:
Philippe d'Iribarne, *Trois figures de la liberté*, op.cit.
11) Locke, *Twe Treatises of government* (1690), op.cit.

مكتبة الفكر الجديد

آخر، أن يفعلوا ما يحلوا لهم، ويستعملون أشخاصهم وما يملكون في الوقت الذي يرونه ملائما». تتكرر صورة الذي يتمتع بالحماية ضد أي تدخل لإرادة خارجية أربع مرات في جملة واحة: «بدون طلب الإذن»، «دون الخضوع لإرادة إنسان آخر»، «فعل ما يحلو لهم»، «استعمال ما يملكون في اللحظة التي يرونها مناسبة». فأن يكون الإنسان حرا يعني أن يتصرف كمالك لما يستعمل ما يملك.

إن التقييد الوحيد الذي يواجهه الناس في حالة الطبيعة الأسطورية هذه يتمثل في أن عليهم أن يظلوا «في حدود قانون الطبيعة»(الفقرة 4 )، أي العمل على أن يستفيد الجميع في نفس الوقت من الحماية ضد تدخلات الغير والتي يبحث كل فرد عن التمتع بها، ليس للناس الحق «في الإساءة لأي شخص آخر، أو إفساد متعته». وإذا لم يتم الاكتفاء بترجمة «قانون الطبيعة» هذا إلى واجبات تجاه الغير فقط، وإنما ترجم إلى واجبات تجاه الذات أيضا، فإن ذلك يعود حسب هذا المنطق إلى احترام ملكية الخالق في الكيفية التي نتصرف من خلالها تجاه أنفسنا، «فباعتبار الناس جميعا صنيعة صانع مطلق القوة والحكمة... فإنهم ملكيته، ويجب أن يستمر صُنعه ما شاء له ذلك».(الفقرة 6).

ما يجعل حالة الطبيعة ناقصة هو كون الخطر الكبير الذي تم تجنبه نظريا لم يتم تجنبه واقعيا، فالتمتع بالحق الذي تخوله حالة الطبيعة هو «غير مضمون في الممارسة إلى حد كبير ومعرض باستمرار لتدخل الغير»(الفقرة 123)، وذلك لأن الناس يشكلون مجتمعا لأنهم يرون أن «ملكيتهم مهددة» في حالة الطبيعة. إنهم يشكلون مجتمعا في نظر لوك «من أجل الحفاظ المتبادل على حياتهم وحريتهم وممتلكاتهم وهي الأشياء التي أسميها ملكيات بصفة عامة»(الفقرة 123). فخلق مجتمع مصيره التمتع بالحرية يتم بحماية الملكية عبر جعل كل فرد في مأمن من تدخل الآخرين، سواء تعلق هذا التدخل بشخصه أو بممتلكاته، ويعني ذلك تجنب الخطر الكبير. ولتحقيق ذلك، يقبل الناس نقل الحقوق المرتبطة بملكيتهم، والتي يسمح تطبيقها بضمان حماية الملكية، إلى «هيئة سياسية»(الفقرتان 129، 88) مع الحفاظ بصرامة على الحقوق التي لم يتم نقلها لتلك الهيئة.(الفقرة 248 ).

والسؤال المركزي المتعلق في نفس الوقت بالحياة والحرية والثروات هو معرفة

مكتبة الفكر الجديد

ما إذا كانت هذه الأمور معرضة لتدخلات الغير أم لا. هذه السمة المشتركة التي تجعل أن هذه الجوانب الثلاث للوجود يمكنها أن ترتبط فيما بينها بشكل وثيق وتتعلق بنفس المقولة. هذه المقولة تحدد بالفعل من يتمتع بالحماية وَمَا يحظى بالمحافظة عليه ضد تدخلات الآخرين. وعلى العكس من ذلك، لا معنى في المنظورات الخاصة بالعديد من الثقافات الأخرى للجمع ما بين الحياة والحرية والثروات بالمرة، بل يمكن أن يبدو ذلك صادما بقوة وعمق.

يتبنى لوك في «دراساته» موقفا سياسيا خاصا كان بعيدا عن أن يشاركه فيه مواطنوه الذين كانوا أكثر محافظة أو على العكس من ذلك كانوا أكثر راديكالية. فلم يكن تصوره لما يعنيه كون الإنسان حرا، ولا تصوره عن العلاقة ما بين الحرية والملكية الخاصة تصورين خاصين به وحده. بل كانا يترجمان تصورا يسم انجلترا بأسرها بشكل عميق. ونجد هذا التصور بكيفية مدهشة أحيانا بالنسبة لنظرة أجنبية مقترنا بمواقف سياسية مختلفة عن موقفه اختلافا واضحا. وسنجد هذا التصور في الولايات المتحدة الأمريكية. لقد صرح «ماديسون»Madison في«التعاقد الدستوري» (1787) قائلا: «الإنسان مالك لإرادته ويمكنه التعبير عنها بحرية، وهو مالك... لأمن وحرية شخصه»، وبعد مرور سنوات على ذلك، سيتحدث عن «خاصية كون المواطن يمتلك حقوقا».[12]

## الحرية الألمانية باعتبارها حقا في التدخل في شؤون الجماعة

نجد عند كانط تصورا للحرية جد مختلف عن التصور السائد عند «لوك». فالتعارض ما بين الحرية الممتلكة في حالة الطبيعة والحرية الممتلكة في حالة المجتمع لم يعد تعارضا ما بين «حرية متوحشة»[13]، أي نوع من الحرية الخاطئة، وحرية فرد مُحوّل ومتحضر عبر التبعية التي يوجد فيها بالنسبة للكل. لما يثير كانط موافقة كل فرد على القوانين التي تحكمه، فالأمر لا يتعلق، كما هو الشأن عند لوك، بسلسلة من الموافقات الصادرة عن أفراد يكلفون، كل من جهته، الكل الذي يشكلونه

Eric Foner, *The stoty of american freedem*, op.cit. p. 17 (12

E. Kant, *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolite* (1784), in œuvres (13 philosophiques, Gallimard, bibliothäque de la Pléiade, t. II, 1986, p. 194

مكتبة الفكر الجديد

بالدفاع عن خاصية كل واحد منهم، بل إن الأمر يتعلق بموافقة الكل ككيان جماعي ذي سيادة مكون من مجموعة أفراد مُحولين ومتحضرين عبر إدماجهم في هذا الكل، وحيث كل واحد يتصرف منذئذ باعتباره عنصرا من ذلك الكل، «لا توجد إلا الإرادة المطابقة والموحدة للجميع، بقدر ما يعمل الفرد لصالح الجميع، ويعمل الجميع لصالح الفرد يقررون نفس الشيء، وبالتالي وحدها إرادة الشعب الموحد كونيا يمكن أن تكون مُشرِّعة».[14]

هذه الحرية غير المنفصلة عن وجود كل يقرر بداخله كل فرد من أجل الجميع، والجميع من أجل كل فرد، تأخذ معناها في مشهد مرجعي آخر مختلف عن المشهد المرجعي الذي ميز لوك. فالاهتمام بـ«تكوين شعب» انطلاقا مما قد لا يكون إلا «حشداً من المتوحشين»، يتكرر باستمرار عند كانط في هذه الصيغة أو تلك.[15] بل يذهب إلى الاهتمام بالكيفية التي تمكن «شعبا من الشياطين»[16] من العيش الجماعي. ينظر برعب إلى الأشجار «التي ترسل حسب رغبتها أغصانها بحرية بعيدا عن الأشجار الأخرى»، وانطلاقا من ذلك «تنمو جافة وملوية ومنحنية» بينما، على العكس من ذلك، «تُجبَرُ الأشجار في غابة ما على تبادل الهواء والشمس، بما أن كل واحدة منها يحاول سلب الآخرى الهواء والشمس، ثم تنمو جميلة ومستقيمة».[17] وراء هذه الصور يتراءى شبح إنسانية مركبة من أفراد عنيفين ومشوهين بما أنه لم يتكلف بهم أي نظام ولم يجبرهم على التحضر، فنظام من هذا القبيل ضروري لتجنب ما يعتبر تهديدا.

يحتاج الإنسان لأن يجبر على التخلص من نزوعاته السلبية، عبر فضيلة الإكراهات التي تنتج عن عيشه مع أشباهه. بهذه الكيفية يمكنه الولوج «لتطوير جميع استعداداته»[18] فهو «في حاجة لسيد يحطم إرادته الخاصة ويجبره على الخضوع لإرادة صالحة كونيا»[19] في هذه الظروف «لا وجود لأية مقاومة شرعية

14) E. Kant, *Métaphysique des moeurs* (1796), in œuvres philosophiques, op.cit, t. III. P. 578.

15) E. Kant, *Projet de paix perpetuelle*, (1795), in œuvres philosophiques, ibid, p. 366.

16) Ibid, p. 360.

17) E. Kant, *Idée d'une histoire universelle d'un projet de vue cosmopolitique*, op.cit. p. 194.

18) Ibid, p. 194.

19) Ibid, p. 195.

مكتبة الفكر الجديد

للشعب ضد الحاكم ذي السيادة المشرع للدولة، لأنه فقط عبر الخضوع لإرادته المشرعة كونيا يمكن وجود دولة قانونية».[20] إن قوة الممنوع المثبتة بهذا الشكل هي في مستوى الخطر الذي يجب تجنبه «فالقانون هو جد مقدس إلى حد أنه من وجهة نظر عملية يعتبر مجرد التشكيك فيه جريمة، لأن ذلك يعني تعليق نتيجته لحظة ما»، ومنذئذ، لن يكون من الممكن الحديث عن حرية على الطريقة الإنجليزية. فصيغة الحرية المتلائمة مع هذا التصور لا يمكنها إلا أن تترك كل فرد خاضعا للضغط الذي يُعلِّم الحضارة والممارَس من طرف الكل. ومنذئذ، فأن يكون المرء حرا، يعني امتلاك الحق في التدخل في التوجيهات التي يتخذها هذا الكل، وعبر ذلك، الاعتقاد بأنه يسيّر نفسه بنفسه، هذا يعني التعرية التامة للحرية المتوحشة والتي لا قوانين لها، من أجل أن يعثر الفرد من جديد على حريته سليمة بشكل عام وفي إطار تبعية مشروعة، أي في حالة قانونية، بما أن هذه التبعية تنبع من إرادته التشريعية الخاصة».[21]

يُعتبُر كانط فرداً نادراً، كما أن التصور الألماني للحرية متلائم مع تصورات جد متنوعة بخصوص الشكل الذي يمكن أن تتجسد عبره الجماعة عمليا، هذه الجماعة التي يطالب الفرد الموجود بداخلها بالحرية: إمارة، مجموعة اجتماعية، أو الإنسانية في مجموعها. ولكن مهما كان الأمر، فالمكانة التي تحتلها الإحالة على نوع معين من الجماعة ذات القيم المشتركة تعتبر خاصية للفكر الألماني المتعلق بالحرية. هذه الإحالة تحتل مكانة مركزية عند الذين يقدسون التفرد الألماني مثل «فيخته» Fichte، وهم الأكثر تعلقا بالهوية الألمانية[22]، وعند أولائك الذين، مثل «هابرماس»، يعبرون عن أشد الحذر تجاه هذا التفرد، ويرون بكل سرور أن الألمان يشبهون جميع الناس وأنه لا وجود لما يميزهم عن أشباههم.[23]

## الحرية والنبل في فرنسا

إن الصُّور التي يكونها سْيييس عن الإنسان الحر لازالت جد مختلفة عن

20) E. Kant, *Métaphysique des mŒurs*, op.cit, p. 585, 586.

21) Ibid, p. 581.

22) Johann Gottlieb Fichte, *Discours de la nation allemande* (1808), Aubier-Montaigne, 1981.

23) Jugen Habermas, .Notes programatiques pour fonder une éthique de la discution, in *Morale et communication* (1983), Flammarion, coll. champs, 1999, p. 86.

التشديد من عند هابرماس.

مكتبة الفكر الجديد

الصور التي نجدها عند لوك أو عند كانط. فسواء أدان العبودية المتمثلة حسب تقدره في خضوع الشعب، أو أثار حالته المستقبلية، فإنه مدفوع بنفس التصور: لا يجب أبدا أن يُجبَر الإنسان الحر على الخضوع لأي كان، وبما أنه يعامل وفق التقدير الخاص برتبته، فإنه ليس مستعدا ليحتقر ذاته لتحقيق منفعة وضيعة.

إذا كان الشعب «قد انحط في التقاليد الحزينة الحقيرة المميزة للعبودية القديمة»،[24] فإن ذلك لا يعود لكونه يخضع للسلطة الديكتاتورية للملك، وباستثناء بعض الفترات النادرة، فإن «البلاط هو الذي يحكم وليس الملك» حسب[25] سيييس. إن الامتيازات هي المسؤولة، ففي نفس الوقت الذي «يجعل الامتياز من النبلاء نوعا خاصا» فإنه يجعل «الآخرين ما يشبه شعبا من العبيد موجهين للخدمة»[26]

كيف يمكن إذن لأفراد الشعب، الذين كان بعضهم ينعمون بخدمات منزلية وافرة دون تقديم أية خدمة، أن يوصفوا حسب سيييس وقرائه بالعبيد؟ إن ذلك يفسر بكون الخطر الكبير يتعلق بالاختزال إلى وضعية اجتماعية قابلة لأن توصف بـ «الوضيعة». إن وضعية مثل هذه تقرن ـ كيفما كانت الوضعية المعاشة ـ بالعالم الدنيء لأولائك الذين قبلوا الخضوع، إما بسبب الحقارة أوبسبب المنفعة. والحال هذه، إذا لم يكن المرء منتميا للمحظوظين فإنه يسعى بأن يحشر باستمرار في ذلك العالم، يجب «أن يصمم المرء على تحمل الاحتقار، الشتيمة وكل أنواع «الإغاظة».[27] ولا يهم أن يملك المرء ثروات كبيرة، أو يكون قد نجح في مشاريع كبرى. هذا هو قدر الشعب: «لقد تم التجرؤ على فرض مجموعة من الممنوعات على الشعب. لقد قيل له: مهما كانت خدماتك، مهما كانت مواهبك، ستصل إلى هناك، ولكنك لن تذهب إلى أبعد من ذلك».[28] أن يكون المرء حرا يعني التخلص من وضعية مثل هذه. لما يؤكد سيين أن «المرء لا يكون حرا بالامتيازات، ولكنه يكون حرا بحقوق المواطن، الحقوق التي تعود للجميع»[29]، فإن التفكير يقود إلى أن القضاء على

24) *Qu'est ce que le tiers état?* , op.cit. p. 78.

25) Ibid, p. 51.

26) Ibid, p. 100.

بالنسبة لقارئ سييِّن الذي ينهل من الثقافة اليونانية، من الواضح أن كلمة «ilote» تعني العبد.

27) Ibid, p. 45.

28) Ibid, p. 35.

29) Ibid, p. 43.

مكتبة الفكر الجديد

المحظوظين سيؤدى إلى اختفاء «العبيد» الذين يخدمونهم في نفس الوقت. ولكن ليتخلص المرء من التهديد الذي يجعله يخضع لوضعية عبودية، فالأفضل الولوج لعالم النبلاء المبتهج. فبفضل تمتع المرء بالامتيازات الملازمة لوضعه، يتخلص من الخطر الكبير بشكل مزدوج. فمن جهة، وبالاستفادة من حماية تلك الامتيازات، لا يكون المرء مضطرا للخضوع لإرادة الغير، حتى وإن كانت إرادة الأمير. ومن جهة أخرى، فبتخلص المرء من القانون الجماعي، سيبدو وكأن لا علاقة له بما هو مشترك بين الجميع وبصور الوضاعة الملازمة له. إن سييس Sieyès الذي يعلن أن الشعب «سيصبح نبيلا»[30] يعرف جيدا أن البرجوازية المتنورة، التي يعتبر الناطق باسمها، تحقق امتيازات جديدة. ويؤكد على أن «الطبقات المتحررة من أي إلزام»، أي «تلك التي تتمتع بنوع من الرخاء الذي يسمح بالاستفادة من تربية ليبرالية وبتثقيف العقول»[31] تتميز عن العامة. ويؤكد أن ممثلي «الأمة» يجب أن يتم اختيارهم منها.

وهكذا نعثر من جديد على شكل الحرية المسيطرة في الحكومة الفرنسية ما قبل الثورة، أي «نوع من الحرية غير المنتظمة والمتقطعة... والمرتبطة دوما بفكرة الاستثناء والامتياز، والتي كانت بقدر ما تسمح بتحدي القانون، تسمح أيضا بالتعسف».[32]

هذا التصور عن الحرية الذي يقرنها بالنبل والشرف ليس خاصا بفرد فريد هنا أيضا، بحيث يتم العثور عليه في فرنسا بشكل متكرر لدى المدافعين عن الحرية، وحتى حينما يكونون ليبراليين سياسيا، مثل «طوكفيل» أو «كونستان» Constant، فإنهم أكثر تؤثرا بالتصور الإنجليزي عن الحرية.

## إيديولوجيات وثقافات

في كل سياق من السياقات الثلاث التي عالجناها، قادت الرغبة في التحرير التي حلمتها الأنوار إلى إحداث قطيعة إيديولوجية كبرى. لقد تم الانتقال من تصور قديم عن الحرية، والذي كان ينظر إليها باعتبارها حكرا على وضعية اجتماعية معينة، إلى تصور حديث جعل منها أول حق من حقوق الإنسان. لقد تسببت

30) Ibid, p. 44.
31) Ibid, p. 68.
32) Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Règime de la Révolution*, op.cit, p. 176-177.

مكتبة الفكر الجديد

هذه الحركة في كل مجتمع من المجتمعات التي حدثت فيه في اضطراب النظام الاجتماعي. ولكن هذا الاضطراب صاحبتُه في كل مكان استمرارية ثقافية كبرى، فظهور الأنوار لم يؤثر على المشاهد المرجعية الخاصة بكل مجتمع من المجتمعات التي حدث فيها كما أن ذلك الاضطراب أن تصور الحرية الذي ساد في كل مجتمع من المجتمعات استمر في اتخاذ معناه من المشهد المرجعي الذي يميزه.[33]

ولفهم ما جرى، من المهم أن نرى إلى أي حد تعتبر الإيديولوجيات من طبيعة أخرى مخالفة للمشاهد المرجعية الخاصة بكل ثقافة. فالتغيرات التي تحدث في سجلات الإيديولوجيات ـ مع ما ينتج عنها من تغييرات في النظام الاجتماعي ـ هي متلائمة مع استقرار كبير للمشاهد المرجعية المرجعية. ويبقى هذا الأمر صحيحا لما ننتقل من إيديولوجية محافظة تثمن الإخلاص للتقاليد والعادات والأوضاع والسلطات القائمة إلى إيديولوجية تحريرية تتسم بإرادة التحرر من ثقل الماضي والقضاء على الأقوياء. إن الذين يتواجهون داخل نفس المجتمع في مجال الإيديولوجيات والتصورات حول النظام الاجتماعي يشتركون مع ذلك في نفس أشكال المخاوف. والعكس بالعكس، فاستقرار الأحداث المرجعية لا يمنع في شيء وجود اضطرابات إيديولوجية كبرى، فالاستقرار يتلاءم تمام الملاءمة مع إعادة النظر في التقاليد التي تعني هنا التصرفات القائمة والنظام الاجتماعي السائد. فالمماثلة المعتادة ما بين «ثقافة» من جهة ومجموعة من الممارسات الموروثة في التراث من جهة أخرى (ممارسات تُثَمِّنها إيديولوجية محافظة وتقود إلى الدفاع عن نظام اجتماعي معين) تشكل عائقا كبيرا أمام فهم ظواهر الاستمرارية الثقافية.

وفضلا عن ذلك، من أجل فهم جيد لهذه الاستمرارية الثقافية لا يجب الاهتمام بالمدافعين عن «التقاليد» وجوانب الحياة الاجتماعية الأكثر تأثرا بوجود الاستعمالات «التقليدية»، والعادات والموروثات التي يُدعى أنها كذلك، بل من الأفضل التفكير في الخصوم الأكثر عزما للتقاليد، الأكثر كلفا بالتجديد، وجوانب الحياة الاجتماعية الأكثر «حداثة»، الأكثر تأثرا بانتقال الأفكار والممارسات عبر

33) لقد تحقق الرابط بدون شك، بشكل متزامن عبر قناتين: تأثير مباشر للحدث المرجعي المحلي، وتأثير غير مباشر يمر عبر الشخصية التقليدية للإنسان الحر الذي كان يسيطر في كل مجتمع من المجتمعات المعنية.

مكتبة الفكر الجديد

الحدود. وبهذه الطريقة، سيتم تجنب، وإلى أقصى حد، أن يطال التشويش نظرتنا بحضور الأشكال «التقليدية» بالمعنى الأكثر تداولا لهذا المصطلح. ومن جهتنا، وانطلاقا من اهتمامنا في نفس الوقت بمفكري الحرية وباشتغال الشركات العابرة للقارات، فلقد وجهنا أبحاثنا في هذا الاتجاه.

**وحدة وتعدد البشرية**

هل يترتب عن تعدد الثقافات وجود العديد من الإنسانيات المتوازية، والتي تعيش في عوالم معاني مختلفة جدا إلى حد أن كل تواصل حقيقي بينها يعتبر أمرا مستحيلا؟ أم أن ذلك التعدد متلائم مع وحدة معينة للإنسانية؟ لكن إلى أي حد؟ في الواقع، فيما يخص جوانب الوجود التي هي موضوع التفكير هنا، فإن هذه الوحدة حاضرة فعلا على مستويين، فمن جهة تشترك الإنسانية في المخاوف الرئيسية المشتركة، حتى وإن كانت مختلف الشعوب تركز على مخاوف مختلفة. ومن جهة أخرى، لا تنعدم رسائل ممكنة للخلاص بدرجات متفاوتة تأخذ معانيها من سيادة المخاوف المتنوعة جدا.

**وحدة التجارب القاعدية وتنوع الثقافات**

لقد جرب جميع الناس الإلقاء بهم في عالم يتجاوزهم، عالم ملغز ومقلق. وإذا اتخذ تخوف ما طابعا بارزا خاصا، من بين العديد من المخاوف التي تنقض عليهم، فإن التركيز عليه يؤدي إلى وجود إمكانية تمكن، بتجنب ذلك التخوف، من تجنب ـ وبشكل شامل ـ القلق المتفشي الذي يلازم وجودهم في العالم. وتؤسس قدرتهم على الدخول في عملية من هذا القبيل ـ على صعيد المجتمعات ـ وجود التمثلات والممارسات التي تسمح بتجنب قلق متفشي خاصة إذا كان هذا الأخير موضوع تركيز بالشكل المطلوب. نمتلك هنا خاصية مشتركة للإنسانية، لا يمكن لأي مجتمع ادعاء أنه «تجاوز» صيغة الوجود في العالم للولوج لعلاقة عقلانية صرفة مع الوجود.

وفضلا عن ذلك، إذا بَدت المكانة السامية التي يعطيها آخرون لنوع معين

مكتبة الفكر الجديد

من الخوف (ولبعض وسائل الخلاص أيضا في ارتباط مع ذلك) غريبة جدا للذي يفضل معالم مرشدة أخرى، فإن ذلك لا يعني أن الخوف المثار هنا غريبٌ عنه. فلنفترض أنني فرنسي، فالخوف من أن أرى مصيري رهيناً بقرارات لا أتحكم فيها ليس غريبا عني، مثله في ذلك مثل الخوف من أن أصبح ضحية لما يُحيكه أقربائي في غفلة مني. أميل بالتأكيد إلى أن أفاجأ بالمكانة التي يخصصها آخرون لهذه المخاوف (بتعلقهم بوسائل الخلاص التي تسمح بتجنب تلك المخاوف في ارتباط مع ذلك)، لكن يمكن عند الحاجة أن أبتلى بها، وفضلا عن ذلك، لا تنقصني الكلمات لأسميها، وهو ما يدعو للافتراض أنني لا أجْهلها. وعبر هذا الجانب، أستطيع الولوج لثقافات أخرى مختلفة عن ثقافتي. وهكذا، إذا رأى آخرون أن «احتلال الخوف من التواجد في وضعية عبودية مذلة» هذه المكانة عند الفرنسيين أمرا غريبا، فإن ذلك لا يترتب عنه أن هذا الخوف غريبٌ غرابة تامة.

تترجم وحدة النوع عبر وجود تجارب، يمكن وصفها بالتجارب الأولية، يقوم بها الجميع في جميع الثقافات. وبالعودة إلى الماضي نستحضر تجربة البعد العمودي أو تعاقب الليل والنهار. تؤسس هذه التجارب الأولية مقولات مثل التعارض ما بين الأعلى والأسفل بالنسبة للبعد العمودي، ومقولة الضوء والظلام بالنسبة لتعاقب الليل والنهار، وهي مقولات تبدو كونية.[34] وتنتمي لهذه المجموعة من التجارب، تجارب تعتبر مصادر للقلق أو للتسلية مثل المرض والصحة، القوة والضعف، الاستقبال والرفض. وينتقي المشهد المرجعي الخاص بكل ثقافة من بين تعدد التجارب المقلقة التي يواجهها الناس ما سوف تتركز عليه المخاوف المتفشية. ولكن ليست هناك أية حاجة ـ ليضمن المرء أصالته ـ للاستعانة بتجارب لا تعرفها إلا الثقافة المعنية وحدها. ويكفي أن تنهل بكيفية خاصة من السجل الشاسع للتجارب المشتركة للإنسانية.

ما يشكل داخل مجتمع ما الخطر الذي يتم الخوف منه أكثر من جميع الأخطار

34) أنظر:
George Lakoff et Maec Johson, *Metaphors we live by*, op.cit.
هذه المقولات هي ربما «مبرمجة مسبقا» في الدماغ عند الولادة، ونجد أن «ستيفان بينكر» يقدم حججا تدعم هذه الفكرة:
Steven Pinker, *L'instinct du langage*, Odile Jacob, 1999.

مكتبة الفكر الجديد

الأخرى لا يتعلق بالضرورة بتجربة أولية فريدة، ولكن يمكن أن يتطابق مع الجمع ما بين العديد منها. بعض هذه المخاطر وكذا طرق الخلاص المطابقة لها، تجمع التجارب التي تتم «بشكل طبيعي» (أي توجد في كل مكان) مع بعضها البعض، على الأقل في أول مقاربة تقريبية. ويمكن أن نضم إليها صورا نجدها في جميع الأمكنة. وهذا هو شأن صورة الفقير بدون شك، التي تم تكوينها بتجميع تجارب الجوع والعطش والبرد، بالتعارض مع التجارب المضادة التي تؤسس صورة الغني، ولكن يمكن أن نواجه أيضا تركيبا للتجارب التي لا تكون «طبيعية» لما يتم تجميعها مع بعضها البعض. وهذا هو شأن ما يؤسس موضوعة «الوضيع». فالخطر المعني هنا يقرن سجل النجاسة (شرف بدون دنس، نقاء الدم، حقارة مهمة حفار القبور والجزار إلخ...) بالضعف (الركوع، الخضوع، التخلي عن الغزو) وهو تجميع لا يتضمن أي عنصر من عناصر الكونية.[35]

وتقوم نفس التجربة الأولية بأدوار جد مختلفة من ثقافة لأخرى (وهي صالحة لمنح المعنى بطرق غير متساوية) حسب المكانة التي تحتلها في المشهد المرجعي الذي يميز كل ثقافة من تلك الثقافات. لنتأمل مثلا ملامسة المواد التي هي في طور التحلل مع الإحساس بالتقزز الذي تثيره، وهي ملامسة تؤسس التعارض ما بين ما هو مدنس وما هو طاهر. تحتل هذه التجربة مكانة مركزية في العالم الهندي، وتظل أساسية هناك حيث يسود التعارض ما بين النبيل والحقير كما هو الشأن في فرنسا. ويمكن أيضا أن تقوم بدور معين، بعيدا عن الوضعيات التي تنتقد مباشرة، دون المساهمة مع ذلك في هيكلة مجموع الحياة الاجتماعية. وهكذا إذا صدقنا ما يقول عنها «ماي دوغلاس» May Douglas ، فإن الإنجليز يستعينون بها بوجه خاص لتشفير مجال الطاهر والخبيث.[36]

إن تحليل الترابطات الدالة المستعملة في الكيفيات الأخرى غير الشخصية لإعطاء المعنى والفهم الثقافي لما ينتج عن ذلك لا يبدو أنه يثير صعوبة كبرى. هذا

35) العناصر التي انتظمت فيما بينها لتصبح كلا مركبا تتطلب - لتجنب أن يتأرجح كل فرد ما بين مراجع مناقضة بشكل دائم-القيام بعمل إيديولوجي يسمح بالربط ما بين الأبعاد التي تواجه بعضها بعضا: (أنظر: العلاقة بالدم المراق في إيديولوجيا الفروسية).

36) Mary Douglas, *De la souillure*, op.cit.

لا يعني التوقف عن اختيار إحساس بالغرابة لا يمكن تجاوزه عند الاحتكاك بثقافة أجنبية. هذا أمر حقيقي بوجه خاص لما نواجه مقولات مركبة، مثل النبيل والحقير، تتأسس على ترابطات غير مألوفة للتجارب الأولية. وتحتفظ هذه المقولات بدون شك بشيء غريب بالنسبة للذين لا تهيكل إدراكهم على شاكلة الأصوات المركبة التي لا توجد إلا في لغة أجنبية، والتي لا يمكن نطقها نطقا سليما بالفعل (مثل ال th في الإنجليزية بالنسبة للفرنسيين). ليست الصعوبة التي تعترض عملية ولوج مشاعر الآخرين كبيرة ولكنها تظل قوية لما نواجه مقولات لا نجهلها، ولكنها تستعمل في سياقات أخرى مختلفة عن السياقات التي تم التعود على ضمها إليها. وهكذا، فاستعمال مقولة المنفعة، في الثقافة الأمريكية، للحديث عن الأخلاق (مع ربط الأخلاق بـ «منافع حقيقية» بالتعارض مع «المنافع الآنية») لا يمكن إلا أن يبدو أمرا غريبا في الثقافة الفرنسية، وذلك لأنه للتصرف بطريقة أخلاقية، يجب أن يترفع المرء عن المنفعة، بما أن المنافع توصف، بطيبة خاطر، بـ «الوضيعة». إضافة إلى ذلك فالفهم الثقافي لما هو أساسي في بعض الوضعيات لا يعني أننا نستطيع الشعور بالقلق أو الامتلاء الذي يقرنه به الآخرون.

إن فهم ثقافة أخرى أمر يصبح يسيرا حين ـ تبعا لتجاذبات قوية ما بين المجتمعات ـ لا تكون المقولات التي تفضلها الثقافة الغريبة غائبة في الثقافة التي يتم الانتماء إليها، حتى وإن لم تكن تلك المقولات تقوم بدور البناء والهيكلة. وهكذا، فمقولة النبيل لا يجهلها المجتمع الأمريكي، أو على الأقل، وبالرغم من أنها تشكل في هذا المجتمع مرجعا مشتركا، فإنها توفر معنى بالنسبة لبعض مكونات ذلك المجتمع، أو على الأقل بالنسبة للمجموعات الاجتماعية، فعبارة «هذا ما يتطلبه ويفرضه النبل» توجد في القواميس وتستعمل عند الحاجة (لا يستعمل «الفدرالست» مثلا بالمرة هذه المقولة، ولكنه لا يجهلها. إنه يتطرق «لشعب... وطد بنبل الحرية العامة والاستقلال» (رقم 2)، وبنظر إلى «الذين قادوا الثورة» كما لو أنهم اتبعوا «طريقا جديدا وأكثر نبلا»(رقم 14).

مكتبة الفكر الجديد

## ثقافات ورسائل كونية للخلاص وقيم

تُستقبل العديد من الحركات الفكرية والديانات والإيديولوجيات، التي تطمح لمخاطبة الإنسانية بأسرها، في ثقافات جد مختلفة، وهذا الاستقبال يمر عبر إيجاد تسوية مع الطرق المحلية لمنح المعنى. ولكن وجود هذا النوع من التسويات لا يعني أن الذين تلقوا نفس الرسالة داخل ثقافات مختلفة لا يشتركون في أي شيء. سيكون من المبالغ فيه القول بأنه لا وجود لأي شيء مشترك بين ما يقصده إنجليزي وفرنسي وألماني بـ«الحرية»، فبالنسبة لهم جميعا، يتعلق الأمر بعلاقة معينة ما بين فرد وشيء ما، إنها قوة توجد بمعنى ما خارج الفرد (حتى وإن تعلق الأمر بميولات شريرة ينظر إليها وكأنها تنتمي للذي يبحث عن التحرر منها). يتعلق الأمر بالصراع ضد تأثير هذا الكيان الخارجي، حتى وإن كنا لا نواجه، من ثقافة لأخرى، نفس الكيانات ونفس الكيفيات المستعملة لمحاربة تأثيرها.

وبصفة عامة، فإن طرق الخلاص التي تقترحها الرسائل التي تقدم نفسها باعتبارها كونية هي قابلة لأن تتداخل، بكيفية متميزة، مع ما يُخلِّص حسب اختلاف المجتمعات. لا شيء يمنع بالتأكيد هذه الرسائل لتمنح للذين يستقبلونها إمكانيات أكثر شمولية من مجرد تجنيبهم الخوف الأساسي الذي يتسلط عليهم. ويمكن أن يتحول البعض تحولا عميقا بفضل هذه الرسائل بسبب «انفتاح طرقات في القلب»[37] كما يقول صاحب المزامير. ولكن ينتظر من هذه الرسائل، على الأقل، أن تقوم بدور المجنب للأخطار، وهذا ينتج عن الكيفية التي تحصل عبرها على معناها والكيفية التي تُتَلقى بها.[38]

يمكن أن نستعمل من جديد نفس طريقة التحليل حين نتحدث عن القيم. فبعض القيم الكبرى المجردة توجد في مجتمعات متعددة (بل توجد بشكل كوني). يمكن أن نتحدث في العديد من الأماكن عن الحرية والمساواة والكرامة إلخ... وبمجرد ما نتساءل عما يترتب عن تجسيد قيمة ما وعن تطبيقها وعن إطار المعنى الخاص بكل مجتمع، تتدخل التجارب المؤسسة الخاصة التي ترمز في ذلك

37) *Ps 83, 6. TOB, Le Cerf.* 1995.

38) عندنا مثال جيد عن ما ينتظر تحقيقه في الحكايات المتعلقة باعتناق دين آخر. أنظر:
Geneviéve Comeau et Jean-François Zorn (sous la direction de), *Appel à témoins, mutations sociales et avenir de la mission chrétienne*, Le cerf, 2004.

مكتبة الفكر الجديد

المجتمع إلى امتلاء الموجود من جهة والحرمان من أي عون إلهي والإبادة من جهة أخرى. يقود هذا الإطار إلى تدقيق ما نعنيه بالتحديد بالكرامة والمساواة إلخ... وذلك حسب السياق الذي نوجد فيه. ولكن، ومن عدة نواح كما رأينا ذلك بخصوص الحرية، لا يمنع هذا بالضرورة أن يكون للكيفيات المختلفة التي ندرك عبرها هذه القيم شيئا مشتركا.

ومع ذلك، إذا تمكنت رسائل الخلاص الكونية من أن تتداخل مع ثقافات جد متنوعة، فإن رسالة محددة لا تتعايش في انسجام رغم ذلك مع جميع الثقافات. ويمكن أن نتساءل عن الأسباب التي أدت إلى تَجسّد الرسالة التحريرية الكبرى التي حملتها الأنوار في المجتمعات الأوربية أو الثقافات الأوربية. لماذا، إضافة إلى ذلك، اتخذ ذلك التّجسّد شكلا راديكاليا في انجلترا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية على وجه الخصوص[39]؟ لا ينفصل ذلك بدون شك عن الإحساس بأن شكلا معينا من أشكال الخضوع لقوة خارجية، في هذه البلدان هو بمثابة خطر كبير، والإحساس بأن الحماية من هذا الخطر هي طريق الخلاص بامتياز. وعلى العكس من ذلك، اعترضت صعوبات عدة تلقي هذه الرسالة، واعترضت تحقُّقَ ديمقراطية تعددية في مجتمعات مثل الصين والبلدان العربية حيث تم الإحساس بأن التفرقة هي التي تشكل الخطر الكبير. في هذه المجتمعات، يشكل حضور سلطة قوية تحظى بالإجماع (في الصين) أو وحدة فكرية شاملة (في البلدان العربية) عناصر أساسية لطريقة الخلاص التي تم تفضيلها عن غيرها. إن انتشار ديمقراطية تعددية يفترض اختراع أشكال مؤسساتية تأخذ بعين الاعتبار هذا العامل، وبالتالي فهناك عمل كبير يجب القيام به لتحقيق ذلك.

يمكن عقد مقارنة مع النجاح الضعيف الذي حققته الماركسية في البلدان الأنجلوساكسونية لكون منظور الخلاص الذي اقترحته لا يترك بالمرة لأي فرد الإحساس بأنه سيد مصيره. في هذه الظروف، لا يمكن لهذا المنظور أن يتداخل إلا بصعوبة مع طرق الخلاص التي يفضلها المخيال الأنجلوساكسوني في ظل هذه

39) حول كون هذه الرسالة اتخذت شكلا راديكاليا جدا في إنجلترا مقارنة بألمانيا، أنظر:
Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (1960/1990; Seuil, 1996, p. 294.

مكتبة الفكر الجديد

المتغيرات المختلفة.

إن الطريقة التي يتم عبرها استقبال هذه الرسائل الكونية داخل كل ثقافة لا تتعلق فقط بخصائص الرسالة والثقافة المعنية، ولكنها تتعلق أيضا بمدى نجاح عملية الربط الضروري بينهما.

ولنتأمل رسالة الخلاص الحديثة عبر التطور الاقتصادي. لكي يتمكن هذا المثال من التجسّد فعليا في الحياة اليومية يجب أن تتطور صيغ من التعاون الفعالة داخل جهاز الإنتاج، وبالدرجة الأولى داخل المقاولات. ويترتب عن ذلك توفر تمثلات وأنماط تنظيمية تسمح بأن تعاش، وبشكل جدي، الوضعيات المختلفة المقترنة بالعمل التعاوني (سواء تعلق الأمر بعلاقات تراتبية، التعاون ما بين المصالح أو العلاقات مع الزبناء). ولتحقيق ذلك يجب أن تتخذ هذه التمثلات والأنماط التنظيمية شكلا يمكن من النظر إليها باعتبارها إيجابية في إطار المعنى السائد محليا. والحال هذه، فبلورة هذا النوع من التمثلات والممارسات هي عملية متفاوتة التطور بشكل كبير حسب الأماكن. فالتنسيق ما بين الصيغ التنظيمية الملائمة والخطب البلاغية التي تضفي الشرعية على هذه الصيغ التنظيمية في إطار المعنى المحلي تطور، بوجه خاص، في البلد الصناعي العتيق إبان القرنين الأخيرين، ولقد شاهدنا ذلك بالنسبة لفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية. وفي الدول النامية لا يتحقق التنسيق ما بين الصيغ التنظيمية والخطب البلاغية المضفية للشرعية إلا في حالة البداية الأولية داخل بعض الهيئات المنظمة الخاصة.[40] لكن هذا الأمر ليس بدون آثار بدون شك على الصعوبة التي تحول دون الحصول على فعالية منتجة جيدة.

(40) Philippe d'Iribarne, *Le tiers-monde qui réussit*, op. cit.
إن الحالات التي تم تحليلها في هذا المجال توجد في المكسيك والأرجنتين والكاميرون والمغرب.

مكتبة الفكر الجديد

# الفصل الرابع

## موضوع إيديولوجي ما زال مجهولا

حين نتحدث عن الثقافة، يتعلق الأمر دوما بكيفية أو بأخرى بما يربط الفرد بمجموعة كبيرة من الأفراد وبما يشترك فيه مع بعض أشباهه، دون أن يشترك فيه مع الإنسانية جمعاء، وهو الأمر الذي يوجه الكيفية التي يتخذ من خلالها موقعه في الوجود، وبما هو بديهي بالنسبة له وما تم نقله له وما سينقله لآخرين بدوره. ولكن التصورات المختلفة حول هذه الموضوعة تتعايش فيما بينها. فهي تختلف عن بعضها البعض في الفكرة التي تكونها عن ما هو مشترك: فهل الممارسات والقيم والمعنى والهوية والتي هي عناصر بسيطة يستعملها كل فرد كما يحلو له أم قوة توجه بكيفية حاسمة الأفكار والأفعال[1]؟ بالنسبة للعلوم الاجتماعية المعاصرة فقد هجرت كل تصور عن الثقافة يرتكز على صورة أسطورية عن الجماعة التي تجمعها قيم مشتركة، حيث كل يَجد فرد نفسه منقادا بشكل صارم عبر كيفية في التفكير والتصرف ورثها عن أجداده. لم نعد نتحدث بالمرة عن «وعي جماعي» يترتب عنه «اندماج جميع الأحاسيس الخاصة في إحساس واحد مشترك» كما كان يرى ذلك «دوركهايم»[2]. فباستثناء تيار له أدبيات في مجال التدبير يعدد محاسن

---

إن الحالات التي تم تحليلها في هذا المجال توجد في المكسيك والأرجنتين والكاميرون والمغرب.

1) لنذكر من بين ما تم عرضه من أشكال تنوع التصورات حول الثقافة ما يلي:

Robert Wuthnow, *Meaning and moral order*, University of California Press, 1987; Jeffry C. Alexander et Steven Seidman, *culture and Society; contemporary debate*, Cambridge University Press, 1990.

يتابع «جيفري أليكساندر» النقاش حول دور الثقافة في السوسيولوجيا في:

*The meaning of Social Life; A cultural sociology*, Oxford University Press, 2005.

مكتبة الفكر الجديد

«ثقافات المقاولة»[3]، فإن هذا التصور الكلياني للثقافة، الذي يجعل من البشر نوعا من «الأغبياء الثقافيين»[4]، لم يعد يطعم الأبحاث المتعلقة بالثقافات. فهي تستمر في الوجود فقط، بالنسبة لما هو أساسي، كشبح يستعمل من طرف أولائك الذين يرفضون كل تصور عن الثقافات بمنحها نوعا من الانسجام، وذلك عبر هجوماتهم ضد ما ينعتونه ب «النزعة الثقافية».

لكن هذا التباعد إزاء صورة الجماعة التي تجمعها قيم مشتركة يقود المقاربات المعاصرة إلى الاصطدام، بكيفية أو بأخرى، بنفس الصعوبة: كيف يمكن تمكين استقلالية الفاعلين الذاتية من مكانتها الكاملة، وتمتيعهم بالقدرة على القيام بفرز ضمن ما ورثوه، والقدرة على الرفض الجذري أحيانا لطرق الإنجاز المتبعة والقدرة على الإبداع، وباختصار، كيف يمكن تمكين الفعل من مكانته الكاملة دون الفهم الحرفي، مع ذلك الصورة الأسطورية عن المجتمع كوحدة عقلية لمجموع الأفراد المتحررين ممن كل رابط؟[5] كيف يمكن إذن فهم الصيغ الثقافية للوحدة والاستمرارية؟

هناك كيفية للتخلص من هذه الصعوبة تتمثل في تكريس الاهتمام بشكل حصري لمواضيع بحث تسمح بتوسيع مجال التساؤل. ويكفي لتحقيق ذلك الانقطاع لخدمة دراسة الأشكال «الثقافية» (أي الكيفيات المشتركة في مجال الفهم والتصرف) التي هي في نفس الوقت المحلية (ثقافة ورشة، مصلحة مستشفى، نادي لاعبي الكرة الحديدة) وانتقالية بشكل واضح. يمكننا آنذاك إبعاد كل تصور عن الثقافة يمارس الاحتواء ويتمتع بنوع من الاستمرارية في نفس الوقت[6].

---

3) نجد فحصا دقيقا لهذه الأدبيات في:
Mats Alvesson, *Understanding Organizationnal Culture*, Sage, 2002.

4) حسب العبارة التي استعملها هارولد غارفينكل، انظر:
Harold Garfinkel, *Studies in ethnomethodology*, 1967, Polity Press, London, p. 68.

5) بينما لا أحد يجد صعوبة ما في فهم أن الانتماء الاجتماعي يؤثر على الممارسات، ومنها الممارسات السياسية، دون الحديث مع ذلك عن التحديد الميكانيكي لهذا التأثير، نجد أن التعارض الأسطوري ما بين «جماعة ذات قيم مشتركة»، حيث تحدد الثقافة كليا الممارسات، و«مجتمع» حيث تحدد الذوات المستقلة ذاتها بذاتها بحرية، يجعل من الصعب تقبل؟ في المجال الذي يهمنا- وجود تأثير، ذي أهمية معينة، لا يتخذ شكل تحديد شامل للممارسات.

6) أنظر على سبيل المثال:
J-P. Olivier de Sardan, La rigueur du qualitatif; l'anthropologie comme science sociale empirique
وهي مداخلة في ندوة تحت عنوان:
Culture et développement: *la culture fait-elle la différence*? Paris, 5 décembre 2007.

يختفي الموروث أو على الأقل يصبح ثانويا لصالح ما تم بناؤه من طرف الفاعلين هنا والآن. تسيطر هذه المقاربة، التي تدين بالكثير للتفاعلية الرمزية، في مجال الدراسات الثقافية المعاصرة. إن مصطلح «ثقافة» يستمر إذن ومن عدة نواح في الاقتران بصور الجماعة ذات القيم المشتركة، ولكن الجانب المشترك يتحول إلى يتحول إلى شيء محلي وهش في نفس الوقت، خاضع لصدف حياةِ مجموعة مكونة من أفراد لا يشكلون جزءا من المجموع إلا بكيفية عابرة إلى هذا الحد أو ذاك.

يبحث أنصار هذه المقاربة حول الثقافة ، وهم على صواب في ذلك، عن تحرير التصور الكلياني من التأثير مما هو مشترك وموروث، وهو التصور الذي قام فعلا بدور كبير في تاريخ الأنتروبولوجيا الثقافية. إنهم يجهدون أنفسهم من أجل تفكيك ما يبدو أنه «تقليدي» و«أصيل» و«ما ينتج عن العادات» الخالدة. ولكن حين يقومون بذلك ينسون تطبيق نفس الخطوات المنهجية على ما يبدو «حديثا» و«مجدِّدا»، أي ما تم بناؤه جذريا من طرف الفاعلين. إن اختيارا من هذا القبيل يُفهم من طرف أولائك الذين يكرسون جهودهم للبحث في الحقول التقليدية للأنتروبولوجيا مثل المتخصصين في دراسة اللغات والحضارة الإفريقية. وانطلاقا من ملاحظاتهم للمجتمعات حيث الإحالة على التقاليد وعلى كلام الأجداد ووحدة العادات حاضرة كليا في الخطابات، يترتب عن عملهم كباحثين إبراز ما هو وهمي في هذا التصور. ولكن هذه الخطوة المنهجية تقوم على اعتماد دراسة تلك المجتمعات من أجل فهم ما يعتبر في المجتمعات المسماة «حديثة»، وفي صلب حقولها المفضلة، موروثا ويقلل الفاعلون من شأنه دون وعي منهم بذلك. وبدون شك، فإن أولائك الذين يتبنون وجهة النظر هذه يميلون إلى الخلط ما بين الصيغة الخاصة بالوحدة والاستمرارية المقترنة بصورة الجماعة، وبين الفكرة العامة جدا حول الوحدة والاستمرارية. وهذا الأمر يحول بينهم وبين فهم أن الوحدة والاستمرارية بإمكانهما اتخاذ صيغ أكثر اختلافا من الصيغ التي توحي بها صورة من هذا القبيل. وبالتزامن مع ذلك، تهتم بعض المقاربات، مع رفضها أيضا تصورا كليانيا عن الثقافة، بصيغ عن الاستمرارية الثقافية أكثر دواما، وتملك قابلية أكثر

مكتبة الفكر الجديد

لأن تهتم بها مجموعات كبيرة نسبيا في نفس الوقت. تقرن بعض المقاربات موضوعة الثقافة بوجود العادات والأمور النمطية المتكررة والتي تتمتع بنوع من الثبات، حتى وإن كان للفاعلين الذين هم بعيدون كل البعد عن استقبالها سلبيا، قدرة على مساءلتها والعمل على تطويرها. وتتمحور مقاربات أخرى حول إشكالات المعنى، سواء تعلق الأمر بالمعنى هنا والآن، المأخوذ من تنوع الأحداث والوضعيات، أوالمعنى المقدم عامة للوجود. سنرى أن جميع المقاربات في الواقع تعاني من التحرر من صورة الجماعة الحاملة للعادات والتقاليد المقدسة إلى هذا الحد أو ذاك، والمقترنة بالإحساس بالهوية. وتستمر تلك المقاربات في تفضيل دراسة ما يتعلق بكيفية مشتركة في منح المعنى وما يتعلق بالممارسات المشتركة داخل مجموعة بشرية. في هذه الظروف، تترك تلك المقاربات جانبا وبصفة كلية الموضوع السوسيولوجي الذي يمثله في نفس الوقت ما هو موروث ومشترك بين أفراد ومجموعات مختلفة فيما بينها في كيفيات التصرف ومنح المعنى.

وفضلا عن ذلك، وعلى هامش الأعمال المتعلقة بالثقافة يوجد تفكير حول نسبية المقولات والفهم وحول العلاقات ما بين هذه النسبية وتنوع اللغات ولكن سنرى أن هذا التنوع لا يسمح بشرح ظواهر الوحدة والاستمرارية الثقافية التي تسم تنوع صيغ العيش المشترك.[7]

## الثقافة كمجموعة من الممارسات

### أولوية الفعل

إن جزءا كبيرا من الأعمال السوسيولوجة العاصرة تقرن موضوعة الثقافة

---

7) كان بالإمكان القيام بتمييز أكثر عمقا من ذلك الذي لن نقوم به داخل كل عائلة من العائلات المعنية . ولكن هذه العملية تواجه خطرا يتمثل في أن تظل بدون نهاية بسبب مواجهة المقاربات المتنوعة. ما نود قوله ببساطة هو إبراز أن التوجهات القاعدية لهذه العائلات المتنوعة تؤدي إلى كونها لا تواجه بالمرة خطر التعرف على الظواهر التي عملنا على وصفها. وفضلا عن ذلك، لن نتطرق لبعض المقاربات التي لا يكمن موضوعها في العمل بشكل واضح على فهم تنوع الكيفيات التي من خلالها يُمنح المعنى ويُنجز الفعل. إنه حالة المقاربات المنحدرة من علم النفس الاجتماعي، التي ترتكز على استعمال سلالم المواقف، وتميز كل ثقافة بمجموعة من النقط المحرزة (وهكذا نجد 4 أو5 نقاط محرزة حسب الصيغ في بحث «غريت هوفستد» Greet Hofsted والذي يعتبر مرجعا في هذا المجال بشكل كبير: Geert Hofstede, Culture's consequences, sage, Londres, 1980. 2001 ).

هذه المقاربات لا تهتم بتنوع الكيفيات التي تمنح المعنى. وهي نفس حالة المقاربات المتمركزة حول بناء الهويات، وعلى وجه الخصوص الهويات الوطنية، والتي لا تهدف إلى المساعدة على فهم تنوع كيفيات إنجاز الفعل (وهي المقاربات التي تمت الإحالة إليها سابقا في الفصل الثاني).

مكتبة الفكر الجديد

بكون كل فاعل ليس مطالبا، في تدبيره لحياته اليومية، بإعادة خلق العالم في كل لحظة، لأنه يملك رهن إشارته سجلا كامل من الممارسات التي تم اختبار فاعليتها والتي تسمح له بتوجيه نفسه في الوجود. ولقد ساهم العديد من الكتاب في تطوير مقاربة حول الثقافة تتبنى هذا المنظور.[8] وتنضم هذه المقاربة لتيار أنتروبولوجي كبير تمحورت أبحاثه حول ملاحظة الممارسات المادية (السكن، اللباس، التغذية) والاحتفالية.[9] لكن تلك المقاربة تتميز رغم ذلك عن هذا التيار الأنتروبولوجي بكونها تعتبر الممارسات المتعلقة بالعادات عبارة عن أنواع من الأدوات (بالإنجليزية: toolkits) يستعملها كل فرد كما يحلو له، أكثر مما هي نماذج نطالَب باتباعها. وتصلح هذه الأدوات لتبسيط الوجود (فلما يركب المرء سيارته فهو ليس في حاجة لطرح ألف سؤال حول معنى الطريق وجانب الرصيف الذي عليه السير فيه أو حول فائدة المقود والدواستين). فهذه الممارسات التي هي ثمرة للتجربة وطورها الزمن ستظل موجودة ما دمنا نعتبرها ملائمة لحاجياتنا. ولكن هذه الممارسات في مجموعها هي موضوع تعديلات صغيرة أو كبيرة لا تنتهي. وهكذا يستعيد الفعل سيادته ويتم تجنب تصور كلياني للثقافة. لكن ما مصير استمرارية «عقل» يواكب تطور الممارسات؟

## مسالة شائكة

تُعتبرُ الرغبة في تشكيل تمثل عن المجتمع يمنح لاستقلالية الفاعلين الذاتية مكانتها التامة، دون أن يتم تجاهل ما يتعلق بالاستمرارية الثقافية، مصدَر إزعاج يؤدي بالبعض إلى طرح أسئلة بدون أجوبة.

يؤكد «جون دانييل راينو» J.D.Reynaud، في هذا السياق، على أولوية الفعل[10] معارضا في ذلك «دوركهايم»، ويقول بهذا الصدد: «ليس ضروريا كما

8) إضافة إلى أنتوني جيدنس Anthony Giddens، الذي سنتطرق له، يتم في الغالب ذكر:
Ann Swidler, .*Culture in action: symbols and strategies, American Sociological Review*, 1986, vol. 51, .avril, p. 273-286

9) وترث أيضا ؟ دون إعطاء الأمر حق قدره من الأهمية بالضرورة- تيارا ثقافيا بأكمله والذي، على غرار توجه «فتجنشتين» والبراغماتية، يعتبر أن الولوج للمعنى لا يتم إلا عبر فحص الممارسات.

10) Jean-Daniel Reynaud, *Les régles du jeu: l'action collective et la régulation sociale*, Armand Colin, .1989

كان يعتقد ذلك «دوركهايم» تنصيب وعي جماعي كمكان للقواعد، بل يجب بالأحرى تحليل الكيفية التي تخلق القواعد بواسطتها وتتغير أو تلغى، أي تحليل السيرورات»(ص31) وعبر عن نفس الفكرة قائلا: «ليست القواعد متعالية على النشاط الإنساني، بل إنها على العكس من ذلك نتيجة له «(ص 33). فالفاعلون هم «مستقلون فعلا، وقادرون على اختراع قواعدهم»(ص 272) إلخ.. وانطلاقا من ذلك «فإن ما يضمن استقرار القواعد... هو استراتيجيات الفاعلين التي تستعملها وتُعدّها»(ص 63) لإثبات من هذا القبيل قوة البداهة، «فالتاريخ الاجتماعي يوضح ذلك بغزارة، وهو الأمر الذي لا يجعل البرهنة عليه ضرورة»(ص 31).

وبالتزامن مع ذلك، يبتعد «جون دانييل راينو» عن أنصار صيغ الفردانية المنهجية الصرفة إلى أقصى مدى. وهكذا، يثير ثقل «العادات» (ص 14، 37، 101، 280)و«الثقافة» و«المعايير الثقافية» (ص 41، 43) و«التقاليد» (ص 42، 43، 61، 119، 216) و«السلوكات الأخلاقية» (ص 115). ويقرن هذه العناصر بوجود «الجماعات ذات القيم المشتركة» (ص79). ولكنه يجهد نفسه لإعادة إدماج هذه العناصر مجتمعة في تمثل يتمحور حول فعل الأفراد المستقلين ذاتيا. إن كون الفرد يتميز بانتماء لجماعة ذات قيم مشتركة يعني أنه يُنظر إليه كتابع لوجود مشروع جماعي سابق على هذا الانتماء (ص91). والمعنى المشترك الذي تتخذه الوضعيات والأفعال يعتبر تابعا للفعل: «إن ما تحاول الجماعة (ذات القيم المشتركة) أن تتفق حوله عبر عملية ضبط وتقنين، و«التفاوض» بصدد هذه العملية هو أيضا معنى للفعل الاجتماعي.... فإيجاد قواعد للسلوك يعني تقديم معنى للموضوعات المعالجة، (معنى مزهو أو مشؤوم، أخلاقي أولا أخلاقي، جميل أو قبيح، فعال أوغير فعال). فإيجاد قواعد للعلاقات يعني إعطاء معنى للمجال الاجتماعي»(ص 208).

ومع ذلك، ففي الأخير، ليس كل شيء واضحا «لما يكون ثقل العادات والتقاليد والأعراف ثقيل جدا، فهل يوجد بعد ذلك عمليا استقلال ذاتي للفاعل؟ هل لفعله دلالة أخرى غير تلك التي تقترح وتفرض من الخارج؟ فهل للانخراط الذي يتم التعبير من خلاله عن الرضى على التراث أهمية كبرى فعليا؟ يمكننا بالتأكيد المبالغة في تقدير ثقل التقليد، وصحيح أنه في جميع الحالات التي نعرفها تقريبا، يبين

مكتبة الفكر الجديد

الواقع بالأحرى فيضا من المبادرات وتجديدا أبديا، بل خلقا جديدا (كانت الهيئات الحرفية ديناميكية بدون انقطاع). ولكن إذا كان الأساسي في التراث، إجمالا، قد تمت إعادة خلقه، أي الحفاظ عليه، فهل للاستقلال الذاتي للفاعل أي ثقل؟ ألا يشبه جدا الاستقلال الذاتي كثيرا النتيجة التي ستولد عن الحتمية؟» (ص 279). يجب تصور الكيفية التي ستمكن من التنسيق ما بين ما يتغير وما يظل ثابتا لا يتبدل لما تتم عملية «إعادة الخلق». ويترك «جون دانييل راينو» السؤال مطروحا.

## ثقافات سلوكات نمطية متكررة وقوائم للفعل

### نظرية البَنْيَنَة

إن المحاولة التي تعتبر عموما الأكثر نجاحا من أجل بناء نظرية ما (تسمى نظرية «البَنْيَنَة») قادرة على فهم، وبشكل متزامن، مكانة الفعل ودور البنيات هي نظرية «أنطوني جيدنس»[11] Anthony Giddens.

يخصص «جيدنس» دورا مركزيا لـ«السلوكات النمطية» التي يلجأ إليها البشر لتدبير الوضعيات التي يواجهونها في الحياة اليومية. ويؤكد أن مفهوم «تنميط السلوكات» «أمر حيوي بالنسبة لنظرية البَنْيَنَة» (1984، ص 60). لكن هذه السلوكات النمطية، والتي لا تستقبل بطريقة سلبية، وتقوم على «التقليد والعرف والعادة» يتم «الاشتغال عليها من جديد» و«بشكل مستمر» (ص 86). كما أن الفاعلين، الواعين بوجودهم، هم قادرون على فهم ذلك (ص 29) وتقديم «أسباب وجيهة» للقيام بما يقومون به (ص 178). إنهم «يتحكمون في الإطار الهيكلي لما يوجهون فعلهم في الوقت نفسه الذي يعيدون بناءه إبان القيام بذلك الفعل» (1979، ص 144)، وبالتالي فهم لا يخضعون لـ«الإطار الهيكلي الذي يعملون بداخله»، وفي فعل التحكم ذاته في ذلك الإطار الهيكلي يملكون القدرة على العمل على تطويره، فكل «إعادة إنتاج اجتماعية تُعمق جذورها في التطبيق المتكرر والمطلع

11) سنذكر:
Anthony Giddens, *Central problems in social theory; Action, structure and contradiction in social analysis*, University of California Press, 1979 (édition 1986) et *The constitution of Society*, University of California Press, 1984.

(استعملنا ترجمتنا الخاصة).

مكتبة الفكر الجديد

على القواعد والموارد من طرف الفاعلين داخل السياقات الاجتماعية المحددة... فالأنظمة الاجتماعية تُنتج ويُعاد إنتاجها بشكل دائم من طرف المساهمين الذين يشكلونها، كما أن التغيير أو إمكانية القيام به ملازم لكل لحظة من إعادة الإنتاج الاجتماعي» (1979، ص 114).

تنكون المرجعية الكبرى من القواعد التي تتحكم في التعاملات المباشرة. ويتوصل «جيدنس»، انطلاقا من علاقات القرب، إلى فحص العناصر الهيكلية التي تؤطرها. وتتمتع هذه العناصر باستمرارية طويلة إلى هذا الحد أو ذاك، وتتعلق بأجزاء كبيرة جدا، وغير متساوية، من الحياة الاجتماعية. وتشكل بذلك «طبقات عميقة إلى هذا الحد أو ذاك»، و«مؤسسات» باعتبارها «مؤسسات الممارسات المكونة للأنظمة الاجتماعية التي تشكل الطبقة الأكثر عمقا» (1979، ص 65).

كما أن البعد الثقافي ليس غائبا. فالأمر يتعلق بـ«شفرات»(1984، ص16). يتطرق «جيدنس»ولـ«لغة» ولـ«معنى مشترك» أو أيضا لـ«افتراضات قبلية ضمنية» (1979، ص251). يتعلق الأمر بـ «التحكم في السياق الحواري للتواصل»، وهو التحكم «الذي... يترتب عنه تراكم معرفة عملية للاتفاقات المطبقة في إنتاج وإعادة إنتاج تفاعلات اجتماعية» (1979، ص 129).

في العناصر الهيكلية التي أثيرت، وتظل قريبين جدا من الممارسات وما يوجهها بشكل جد مباشر: معرفة ملموسة تعلق بكيفية تدبير هذه الوضعية الخاصة أو تلك، وقواعد تشير إلى كيفية التصرف في ظل هذه الظرفية المتميزة أو تلك، أو كيف يتم تأويل هذا السلوك أو ذاك.

يسمح إطار التفكير الذي تم بناؤه بهذا الشكل بمفْهَمَةِ بُعد من أبعاد الحياة الاجتماعية بأكلمه. فبداخل مجتمع معين، تتميز العديد من الممارسات وبوضوح باستمرارية نسبية في الزمن. وهذا لا يمنع أولائك الذين يستعملونها من أن تفصلهم مسافة معينة عنها، والتمكن من التساؤل عما إذا كانت تلائمهم وإذا كان بإمكانهم تغييرها، بفظاظة أو عبر لمسات صغيرة، حين يمرون إلى الفعل. مادمنا نتخذ موقعنا داخل نفس المجتمع، ونهتم بداخله بأنشطة مجموعة اجتماعية خاصة، ومادمنا نفحص سلالم زمنية قصيرة نسبيا (وهي الحالة التي تتطابق، في أيامنا هذه، بدون

مكتبة الفكر الجديد

شك مع معظم الأعمال المتعلقة بالعلوم الاجتماعية)، فإطار للتفكير من هذا القبيل يبدو قابلا لفهم ما نلاحظه. ويظل هذا الأمر صحيحا بعيدا عن الممارسات اليومية، إذا أخذنا بعين الاعتبار الوضعيات التي تمنح شكلا لهذه الأنشطة: إطار قانوني وتنظيمي، هيئات منظمة تتحمل مسؤولية تدبير هذا الجانب أو ذاك من الحياة الاجتماعية، وتجد هنا أيضا تنسيقا معينا ما بين الاستمرارية والتطور التدريجي.

وفضلا عن ذلك، فإن تقديم نظرية البنية كنظرية عامة للعلاقات ما بين البنيات والفعل لها فائدة إيديولوجية كبيرة. ففي حقبة تبشر بأن الحداثة تمثل قطيعة جذرية مع الماضي وأن الناس تحكموا بفضلها تحكما جذريا في مصيرهم، يطرح وجود أشكال الاستمرارية الثقافية إشكالا. يمكننا بالتأكيد اللجوء إلى النفي والتصريح مباشرة أن الملاحظة لا تكشف عن أي عنصر دال بخصوص الوحدة والاستمرارية الثقافية.[12] ولكن كيفية جد دقيقة، ومريحة أكثر بدون شك، في تدبير هذه الصعوبة تتطلب، مع الاعتراف بوجود ذلك العنصر الدال، وإعادة عناصر مزعجة في تمثل عام يكون منسجما مع التصور الذي نريد الدفاع عنه. لنظرية البَنْيَنَة هذه فضيلة تتمثل في قبولها بوجود عناصر للحياة الاجتماعية ليست ثمرة مباشرة للفعل. ولكنها تعيد دمجها في تمثل للمجتمع يقدمها باعتبارها مكونة من عدة أنواع من الأدوات. كل فرد يستعمل هذه الأدوات مادام يجدها ملائمة، ولكنه بإمكانه استبدالها كما يحلو له إذا لم تعد تلائمه. في ظل هذه الظروف يتوقف وجود البنيات، وعلى وجه الخصوص، وجود ثقافة تتمتع بنوع من الاستمرارية، عن إثارة التساؤلات. يمكن لهذه النظرية أن تشتهر بكونها متلائمة مع تصور يقرر البشر بناء عليه بكل حرية الكيفية التي يتصرفون وفقها ويظلون بذلك أسياد مصيرهم[13] بشكل تام.

يسمح إطار التفكير هذا بفهم أشكال الاستمرارية ـ في حياة المجتمعات ـ

12) هذا هو الموقف الذي تبناه على سبيل المثال Erhard Friedberg في:
La culture nationale n'est pas le tout social, réponse à Philipe d'Iribarne, *Revue française de sociologie*, XLVI (1), 2005.

13) تقوم النظرية، في هذا الصدد، بنفس الدور الذي يقوم به في الولايات المتحدة الأمريكية التمثل التعاقدي حول العلاقات في مجال الشغل، أو الدور الذي تقوم به فرنسا التمثلات التي تسمح بتحقيق الانسجام ما بين وضعية الأجير، الخاضع في الواقع لمتطلبات الزبناء وسلطة أرباب العمل، جون نسيان حالة الفرد الذي رغم تأثره بالمنفعة أو الخوف لا يقبل الخضوع لإرادة أي كان.

مكتبة الفكر الجديد

التي ترتبط بميل الفاعلين للاستمرارية والمثابرة في إنجاز ما أنجزوه إلى حدود تلك اللحظة، ما عدا إذا كانت لديهم أسباب وجيهة لفعل شيء مغاير، فميل من هذا القبيل هو مصدر ثبات ينتج عنه الحد من التغيير، مع ترك الباب مفتوحا لتطور مرغوب فيه من طرف الفاعلين، علما أن ذلك سيستغرق بعض الوقت. ولكن كيفما كانت فضائل هذا الإطار، فإنه يبقى ناقصا لما نود التفكير في سيرورات أخرى مختلفة عن السيرورة التي يوضحها. إنه لا يُعِدّ أي مكان لحضور قوة للتذكر، جد مختلفة عن مقاومة الفاعلين للتغيرات التي تؤثر على تنظيم المجتمع. والحال هذه، فوحدة وجود هذا النوع من القوة يسمح بفهم أن كل شعب يحتفظ، في عدة نواحي بمساره الخاص على ممر التاريخ، وذلك بالرغم من التغيرات التي لا تحصى والتي تتم على ممر القرون، مع كل ما يترتب عنها من استعارة لممارسات آنية من مجتمعات أخرى. ويواجه إطار للتفكير من هذا القبيل صعوبة في تفسير كل أشكال الرفض الدفينة التي تلي أحيانا التجريب الحماسي لأفكار واردة من أماكن أخرى. ولفهم هذه الظواهر، من الضروري، كما راينا ذلك، استعمال مقاربة أخرى.

### الثقافات والمعنى

تفضل التيارات التي تم التطرق لها الممارسات. لكن تيارات أخرى تركز على المعنى. نحن ضمن منظور «علوم العقل» كما تصورها «دلتاي» Dilthey . فلقد تساءل هذا الأخير عما يجعل «كل كلمة، كل جملة، كل حركة أو تعبير مؤدب، كل عمل فني وكل فعل سياسي يدرك عقليا» وكان يؤكد أن «الفرد يجرب، يفكر ويتصرف دوما في دائرة مشتركة ولا يفهم إلا من داخلها»[14]. يمكن أن نميز داخل هذه العائلة بين نوعين من المقاربات: فمن جهة، هناك المقاربات التي تتعلق بالكيفية التي يتم عبرها هنا والآن فك رموز الأحداث والوضعيات، ومن جهة أخرى، المقاربات التي تتوجه بالأحرى نحو فهم ما يمنح معنى سام للوجود.

Wilhelm Dilthey, .The construction of the historical world in *the human studies*, in Wilhelm Dilthey, (14 *Selected writings*, H.P. Pickman (éd.), Londres, Cambredge University Press, 1976.epris in Jeffrey C. .Alexander et Steven Seidman, *Culture and society*; Contemporary dabates, op.cit. p. 37

مكتبة الفكر الجديد

**المعنى المرتبط هنا والآن بتنوع الأحداث والوضعيات**

يهتم تيار كبير في مجال البحث المستلهم من الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا بالطريقة التي يتم بها تأويل الأحداث والوضعيات في الحياة اليومية. وينصب الاهتمام حول الكيفية التي يوصف عبرها الواقع، وما يسمح للبشر بالتواصل فيما بينهم بدون سوء فهم كبير.

لما نريد التفكير، بعد تبني مقاربة ما، في وجود ثقافة مشتركة ودائمة في نفس الوقت، في مجتمع منقسم وموسوم بالتاريخ، نعثر على نفس الصعوبات التي عثرنا عليها لما انطلقنا من الممارسات، وفضلا عن ذلك، فإن للمقاربتين عناصر مشتركة كثيرة، فالممارسات تحيل على المعنى، والمعنى يحيل على الممارسات. وتقرن فكرة المعنى المشترك تقليديا بفكرة الممارسات الجماعية: فالذين يقومون بنفس القراءة لوضعية ما سوف يميلون للقيام بنفس رد الفعل وبنفس الطريقة. ولكننا نلاحظ في الواقع، داخل المجتمعات المعقدة، تنوعا كبيرا من الممارسات. وفي هذه الظروف، كيف يعقل أنه بالإمكان إيجاد معنى مشترك؟.

تحث هذه المعاينة عددا كبيرا من الذين يهتمون بالثقافة على تجنب ما هو مشترك في مجتمع ينظر إليه في كليته. ولقد انصب الاهتمام على مجموعات فرعية منسجمة فيما بينها إلى حد كبير لكي يسعفنا الحظ ونعثر على طريقة مشتركة في منح المعنى. وهكذا، يهتم تيّار بأكمله بتنوع التمثلات الخاصة بكل مجموعة اجتماعية. وهذه هي حالة «بيير بورديو» على وجه الخصوص، فهو يؤكد على أن «موضوعات المعرفة تُبنى ولا تسجل سلبيا... ومبدأ هذا البناء ليس هو نظام الأشكال القبلية والمقولات الكونية الخاصة بذات متعالية. ولكن هذا النوع من المتعالي التاريخي الذي هو «الهابيتوس» (أي نظام الاستعدادات المُنظّمة)... يساهم في تكوين الحقل كعالم دال يتمتع بمعنى وقيمة»[15]. وبعيدا عن أن يكون الهابيتوس هو ما يجمع أعضاء نفس المجتمع، وعلى وجه الخصوص أولائك الذين يوجدون في وضعية تفضيلية إلى هذا الحد أو ذاك على المستوى الاجتماعي، فإنه هو ما

15) Pierre Bourdieu, *Réponses*, Seuil, 1992, p. 96-97, 103.

يميز بعضهم عن البعض الآخر. إنه في علاقة مع الظروف الخاصة للحياة وكذا مع التمثلات التي تجعل تلك الظروف محتملة. يدين بورديو «علاقة سياسية تنبع من الأسفل تتسم ببداهة إيمانية، وتنصب على جعل ظروف الوجود طبيعية، تلك الظروف التي قد تثير غضب وحنق الفرد الذي لا يفهما بواسطة مقولات الإدراك النابعة من هذا العالم لأنه، أي الفرد، تكون اجتماعيا في ظروف أخرى»[16].

يحدث بالتأكيد في تمثل من هذا القبيل أن يتم التفكير في معنى مشترك على مستوى شامل جدا. لكن يترتب عن هذا الأمر استعمال مؤسسة خاصة قادرة على التأثير على بناء هذا المعنى، ولذلك لن تتم مواجهة إطار دائم للتفكير ينفلت من إرادة الفاعلين. ولكن ستتم مواجهة موضوع صراعات تتحول حسب تطور موازين القوى. يقدم «بورديو» الأشياء بهذا الشكل فيما يتعلق بالمدرسة[17]، فهو يتطرق «لنظام الخطاطات المعرفية والتي توجد كمنطلق لبناء الواقع وهي مشتركة بين مجموع أفراد المجتمع في لحظة معينة»، نظام «يشكل اللاوعي التقاني أو، بتعبير أفضل، المتعالي التاريخي، الذي يؤسس المعنى المشترك (أو الدوكسا)، أي كل ما هو واضح وسهل، ما هو مسلم به». ومنذئذ يبرز ما هو «مشترك، في جزئه الأكبر، ما بين جميع منتوجات نفس النظام المدرسي الوطني». يتعلق الأمر بمنتوج ناتج عن الصراعات داخل مؤسسة ما، «بصراعات معرفية تعتبر هي أيضا وبشكل دائم صراعات من أجل السلطة»، ،وصراعات تقود لتطوير دائم لما تم تثمينه.

في هذه المقاربة، لا يتعلق الأمر بإطار للمعنى أكثر استقرارا، والذي يسم المجتمع أبعد بكثير من النظام الجامعي والذي ستستقر بداخله صراعات من هذا القبيل. يمكن أن نلاحظ أن «بورديو» بعدما تطرق لما «يستحق في لحظة معينة من الزمن، أو لا يستحق أن يناقش، أي ما هو هام ومفيد»، أضاف في جملة اعتراضية وضعها بين قوسين: «موضوع صعب» أو، على العكس، فكرة أو موضوع «تافه» أو«مبتذل». إن ما «يستحق المناقشة» هو «هام ومفيد»، ويتم إقرانه، كما لو أن الأمر بديهي بـ موضوع «صعب»، وموضوع «تافه» و«مبتذل». لا يوضح «بورديو» (وربما لم يكن واعيا بذلك) أنه بسبب كوننا في فرنسا وأخذا بعين الاعتبار المكانة الهامة

16) Ibid, p. 53.

17) Pierre Bourdieu, *L'inconscient d'école*, *Actes de la recherche en sciences sociales*, décembre 2000, p. 3-5.

مكتبة الفكر الجديد

التي يحتلها فيها بصفة عامة التعارض بين ما هو «نبيل» (مثل «موضوع صعب») وما هو مشترك (مثل فكرة أو موضوع «تافه» و«مبتذل»). تكتسي هذه الترابطات، وبشكل بديهي، معنى تاما. يمكن التشكيك في أن يكون الأمر هو نفسه في مجتمعات أخرى، حتى تلك القريبة جدا من فرنسا مثل بلجيكا والكبيك.

وفضلا عن ذلك، فالمعنى الدقيق الذي يمنح هنا والآن لوضعية معينة لا يُتلقى فقط، وإنما يبنى في معظمه. يتم الحديث عن «تحقيق المعنى»[18] (sens making)، وفي سياق ثقافي ما بعد حداثي حذر تجاه تبدل كل شيء، فإن التفاوض الدائم حول الدلالات قد أضفيت عليه قيمة خاصة. وهكذا نرى أنه يتم التأكيد على أن «الخطاطات الخالقة للنماذج» الخاصة بالذين يواجهونها هي موضوع «التفاوض الدائم داخل الوضعية المعنية بشكل مباشر»[19]. والحال هذه، فإذا خضع كل شيء للتفاوض الدائم، فإنه لا يمكن أن يتم إلا محليا. ولا نرى في ظروف مثل هذه ما الذي سيمكن اقتسامه في مجتمع ينظر إليه في كليته. صحيح أن البعض يصر على ملاحظة أن بناء المعنى من قبل الفاعلين لا يتم انطلاقا من لا شيء، وحينئذ سيتعلق الأمر«بمواد أولية مستعملة في عملية منح المعنى» و«نماذج للفعل وخطوط بسيطة وخطاطات ومنطق»[20]. ولكن لما يتعلق الأمر بتحديد طبيعة هذه المواد، يميل أصحاب هذه الملاحظات إلى التطرق لخصائص نظام اجتماعي: أي المؤسسات (مثلا تلك التي تنظم العلاقات داخل مجال العمل) التي توجه الإدراكات والتصرفات في المجال الخاص، أو الأدوار المؤسساتية. يتعلق الأمر هنا أيضا باستمرارية نظام اجتماعي، أي بعيدا عن استمرارية ثقافية والتي قد لا تكون لها علاقة باستمرارية ذلك النظام الاجتماعي.

إن كل الذين يهتمون بإشكالات المعنى لا يكتفون بالعناية بخصائص ثقافية محلية وعابرة في نفس الوقت. فـ«كليفورد جيرتز» مثلا، والذي يعتبر مرجعا

---

.Karl Weick, *Sensmaking in organizationss*, Thousand Oaks (CA) Sage, 1995 (18
Peter Berger et Thomas Luckmann, *The social construction of reality*, Garden City (N.Y). (19
Doubleday, 1966; trad. Fr., *La construction sociale de la réalité*, Méridiens-Klincksieck, 1989, p. 47-48

هذه النقطة تم الاهتمام بها اهتماما كبيرا وتم إبرازها من طرف إثنولوجيا علم المناهج.

Klauss Weber Ann Glynn, *.Making sense with institutions: context, thought and action* in Karl (20
.Weick's theory, *Organizational Studies*, 27 (11), 2006, p. 1644

في مجاله، قام على وجه الخصوص بالتعريف بتصور عن الثقافة باعتبارها عالما للمعنى. فبالنسبة له، يتعلق تحليل مكونات الثقافة «بعلم تأويلي بحثا عن المعنى»[21]، وبالرغم من تعلقه بالوصف الدقيق للوضعيات الفردية كما يتم ذلك في الفينومينولوجيا، فإنه لا يرفض العمل على فك رموز الثقافات الخاصة بالمجتمعات موضوع البحث بشكل أكثر شمولية. وهكذا فلما تتم مقارنة استقبال الإسلام في المغرب واندونيسيا، وهما حقلا بحثه الأساسيان، فإنه يحلل الاختلافات ما بين أشكال النظام الاجتماعي التي يتم العثور عليها في الحالتين[22]. ويقوم أحيانا، كما حدث ذلك في «بالي»[23]، بالبحث عن منطق مشترك وراء مختلف جوانب سير مجتمع معين (تسمية الأشخاص، طريقة تقطيع الزمن). ثم يتم الاهتمام بممارسات مشتركة بين الجميع. ويتطرق أحيانا لوجود «حشد من التظاهرات المتميزة جدا والملموسة جدا، والتي تملك شكلا جد عام وجد مجرد، عالم مكون من الكائنات الافتراضية»[24]. ولكن إذا كانت استعارة الكائن الافتراضي استعارة واضحة الدلالة، فإن «جيرتز» لا يتعمق أبدا في الطريقة التي ترتبط عبرها كيفيات متعددة في منح المعنى بما يحقق وحدة الثقافة. بل نجد عنده كيفيات لتحديد معنى الثقافة تحول دون فهم كيف سيتحقق ذلك الربط.

لنأخذ على سبيل المثال النص الذي يؤكد فيه «جيرتز»، بعدما تطرق لتصور عن الثقافة كـ «نسق من الرموز يقدم الإنسان عبرها معنى لتجربته» على أن الأنظمة الخاصة بمختلف المجتمعات «تشكل بالنسبة لسيرورة الوجود الاجتماعي ما يشكله برنامج كمبيوتر بالنسبة لاشتغاله، وما تشكله «المروحة الوراثية» بالنسبة لتطور الجسم، وما يشكله التصميم بالنسبة لبناء القنطرة، وما تشكله التوليفة الموسيقية بالنسبة لعزف السيمفونية، أو لاختيار تماثل أكثر تواضعا، ما تشكله الوصفة بالنسبة لطهو حلوى»[25]. توجد بالتأكيد كيفيات لعزف التوليفة الموسيقية أو تتبع خطوات

21) Clifford Geertz, *The Interpretation ofcultures*, op.cit, p. 5.

22) Clifford Geertz, *Islam observed; Religious development in Morocco and Indonesia*, The University of Chicago Press, 1968.

23) Clifford Geertz, Person, time and conduct in Bali, in *The Interpretation of cultures*, op.cit.

24) Clifford Geertz, Local Knowledge Further essays in *interpretative anthropology*, Basic Books, 1983, p. 195.

25) Clifford Geertz, *The interpretation of cultures*, op.cit. p. 250.

وصفة ما، لا يتعلق الأمر بتصور كلياني للثقافة. ولكن هامش الفعل الذي تثيره الاستعارات يظل لا محدودا.

وهكذا فكيفية تصور الثقافة التي تقترحها الأنتروبولوجيا الثقافية المعاصرة، إلى جانب «جيرتز»، تعيق فهم ما لا نلاحظه في المجتمعات التي تعتبر معقدة التركيب. إنها تسبب في ضياع ما هو مشترك بين أولائك الذين ليست لهم نفس الكيفية في منح معنى هنا والآن. إنها لا تسمح بفهم ما يمكن أن يظل ثابتا لما تتطور المعاني الدقيقة التي تُعطى لمختلف الوقائع. فالتغلب على هذه التحديدات يتطلب كما رأينا ذلك مقاربة مختلفة جدا.

## منح معنى للوجود في عموميته

لا يدل مصطلح «معنى» على شفرة بسيطة (مثلما هو الأمر عندما نقول أن ضوءا أحمر له معنى المرور) بالنسبة لتصور عن الثقافة موروث عن أعمال «فيبر» حول الدين. إنه يُستعمل في تعارض مع الإحساس بالفراغ والعبث، مثلما هو الأمر في العبارة التالية: «للحياة معنى». يتعلق الأمر بـ«معنى نهائي»، «بوضع يسمح لحياة شخص أو لحدث دال ينتمي لهذه الحياة أن «ينتج معنى» (أي أن تكون له قيمة، ويطعم الإحساس بالنزاهة والامتلاء والتحكم في الذات)»[26]. ينصب الاهتمام إذن على التصورات العامة وعن تصورات الخلاص[27].

إن التأملات المتعلقة بهذا التيار انصبت في البداية على الجانب الذاتي للثقافة، وانصبت أيضا على الكيفية التي تهتم من خلالها بالمعيش الحميمي. ثم قادت الصعوبة التي تحول دون الوصول فعليا للمعنى المعاش إلى تغيير المنظور المعتمد. وتمحور الاهتمام حول جوانب الدين القابلة للملاحظة ببساطة، وبالدرجة الأولى الأساطير والطقوس، دون أن يتوقف اهتمام عمق التحليل عن الاهتمام بما يعطي معنى عاما للوجود.[28]

لقد اندمج هذا التراث الكبير، بطريقته الخاصة، في كل ما له علاقة بالبناء

26) Robert Wuthnow, *Meaning and moral order*, op.cit. p. 34.

27) Max Weber, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme* (1905) Plon, 1967.

28) بينما كانت السوسيولوجيا تهتم بالجوانب الموضوعية للثقافة، فلم يتم الاهتمام الأساسي بجوابها الذاتية إلا من طرف علم النفس الاجتماعي الذي اهتم أيضا بالمواقف والقيم.

مكتبة الفكر الجديد

الاجتماعي للواقع. ويقود إلى الاهتمام بكيفية «إعطاء الحياة للتمثلات والربط فيما بينها داخل كل منسجم وحامل للمعنى» وتشييد «إطار مرجعي كوزمولوجي وأنتروبولوجي»[29]، وما يثير الانتباه فعلا هو ما يسمح بعدم الإحساس بالغربة في العالم، وامتلاك الإحساس بالانتماء «لكل دال يمكن من التعالي على تناهي الوجود الفردي».[30] ولقد انصب الاهتمام، ضمن هذا المنظور، على الحدود التي تفصل المقدس عن الدنيوي، والتي لا يمكن لأحد تجاوزها وخرقها دون أن ترتعد فرائصه. لقد تم إبراز دور هذه الحدود بشكل خاص باعتبارها عنصرا مكونا للنظام الاجتماعي.[31]

وبالتركيز على مسألة الخلاص، وبفهم هذا الخلاص كفعل لتجنب الخطر الكبير (اللعنة حسب «فيبر»)، تفتح مقاربة من هذا القبيل الباب أمام فهم جانب أساسي من جوانب الثقافات. ولكنها تميل إلى التركيز على المذاهب الكبرى للخلاص، المذاهب الدينية والمذاهب السياسية كامتداد لها. إنها تجهل الكيفيات الأكثر اختباء والأكثر ثباتا في نفس الوقت والتي تمكن من تجنب القلق الملازم للإنسان كإنسان، والتي تخترق الحياة اليومية الأكثر بساطة: الكيفية التي تم الربط بواسطتها ما بين هذا اليومي وطريق الخلاص التي يقدمها الحدث المرجعي الخاص بكل مجتمع.

وانطلاقا من ذلك، فإن هذا التيار لا يعير أبدا أي اهتمام للكيفية التي تحصل من خلالها المذاهب الكبرى على جذورها من مختلف العوالم الثقافية. يمكنه بالتأكيد الاهتمام بتاريخ استقبالها، ولكن قدرة الأعمال التي يستلهمها لإضاءة ذلك الاستقبال محدودة. كما أنه لا يهتم بالطريقة التي يتداخل عبرها الخلاص المهيب، الذي تقترحه هذه المذاهب، بطرق الخلاص المحتشمة التي تفضلها الثقافات، أي ما يتم الشعور به كطريق يسمح بالتخلص من الخطر الذي يُخْشى أكثر من غيره.

وإضافة إلى ذلك، تدعو هذه المقاربة إلى الاعتقاد أنه لما تفقد مذاهب الخلاص

29) Peter Berger et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, op.cit. p. 106, 134.

30) Ibid, p. 142.

31) Ibid, p. 71-75.

مكتبة الفكر الجديد

هالتها، و بما تفقد الديانات بالدرجة الأولى هالتها، الديانات بالدرجة الأولى، يحدث نوع من «خيبة أمل الجميع» وهو ما يقود لعلاقة أكثر عقلانية مع العالم. إنها تحول دون رؤية إلى أي حد يستمر الناس ـ داخل عالم يبدو «فاقداً المعنى وبقيم منحطة»، بل ويريد ذلك- في العيش في عالم مأهول بالمعنى والقيم، وإلى أي حد يعللون أنفسهم بالأساطير وقد غرقوا في المخاوف والآمال «اللاعقلانية». إنها مقاربة تمكن من تجاهل إلى أي حد يعيشون في الجهل المواسي الناتج عن اعتقادهم بأنهم توصلوا في حياتهم اليومية إلى شكل الخلاص الذي يفضله مجتمعهم. يمكننا أن نتساءل، فضلا عن ذلك، كيف لهذه الكيفيات الكبرى في إعطاء المعنى أن تكون قابلة لأن تساهم في بلورة ثقافة يمكن وصفها ب«الوطنية».

في عملية بناء المعنى الذي مُنح للوجود، كان موضوع جزء من عملية البناء تلك هو «الأمة». نجد عدة أساطير بهذا الصدد (مثلا انتصار «شارل مارتل» Charles Martel في «بواتييه» Poitiers بفرنسا) ورموز (العلم ذو الألوان الثلاثة، نشيد المارسييز) وطقوس (14 يوليويز، الحفل في قصر الإليزيه، ليالي الاحتفال بالنصر في منافسة رياضية كبرى). نتحدث أحيانا عن «تقديس الأمة» حتى وإن كان للتقديس في أيامنا هذه سمعة سيئة، عن «إحساس وطني» أو أيضا عن «دين مدني»[32]. ولكن الرموز الوطنية تقوم بالتأكيد، ما عدا عند الوطنيين المتحمسين جدا، بدور جد محدود في عملية منح المعنى للوجود. وفضلا عن ذلك، كما لاحظنا ذلك سابقا (78)، تقيم الرموز الوطنية بالتأكيد روابط مع الثقافة، أي مع الإطار العام الذي يتخذ الوجود معنى بداخله. ولكن هذه الرموز توجد بالأحرى، بالنسبة لهذا الإطار، في وضعية تبعية أكثر مما تقوم بدور إيلاد وإيجاد. وذلك لأن العالم الأسطوري الذي يطعم الإحساس بالهوية الوطنية يحصل على معنى، مثل بقية الحياة الاجتماعية، في التصور عن الخطر والخلاص الذي يميز المشهد المرجعي الخاص بكل مجتمع. وبالمقابل، فإن الطريقة التي تم من خلالها بناء هذا العالم الأسطوري، واعتماده على التعارض ما بين خطر محدد وبعض طرق الخلاص، هو أمر ساهم في المحافظة على قراءة معينة للوضعيات، قراءة تفضل وجود هذا

(32) Robert Wuthnow, *Meaning and moral order*, op.cit., p. 178.

مكتبة الفكر الجديد

التعارض. ولكن هذا العالم يتدخل في أداء هذا الدور كمجرد عنصر بسيط، وغير أساسي بالضرورة، ضمن مجموع أكثر شمولية: أي الوضعيات في كليتها التي تحصل على معناها من المشهد المرجعي المسيطر.

**مقولات الفهم ودور اللغات**

يقترح تيار تأملي بأكمله، وهو تيار قديم جدا، ينحدر من الفلسفة والعلوم الاجتماعية، جوابا عن التساؤلات المتعلقة بـ «روح الشعوب». فبالنسبة لهذا التيار، تُعتبر الاختلافات ما بين مقولات الفهم، وهي اختلافات مرتبطة هي ذاتها باختلاف اللغات، موضوع مساءلة: فالثقافات تختلف فيما بينها لأن مختلف اللغات تقود إلى النظر إلى الواقع بشكل مختلف. لهذه النظرية الفضل في اقتراح تمفصل معقول، قبليا، بين الوحدة والاستمرارية من جهة والتنوع والطابع التطوري للممارسات من جهة أخرى. وتظل الخصائص البنيوية للغة ما قارة بشكل واضح على مدى القرون، إلى حد أنه حتى لما لا نفهم نصا قديما، فلا نجد صعوبة في التعرف على اللغة التي كُتب بها، شريطة امتلاك حد أدنى من الألفة مع هذه الأخيرة. وبالتزامن مع ذلك، تتطور اللغة كما أن وحدتها متلائمة مع تنوع كبير من الخطابات. ومع الأسف، سنرى أن هذه النظرية لا تساعد بالمرة على فهم تنوع أشكال العيش الجماعي.

بالتأكيد، فالطريقة التي نتكلم عبرها عن ما يتعلق بهذا العيش الجماعي، داخل مجتمع معين هي معبرة وكاشفة إلى حد كبير عن الثقافة السائدة في ذلك المجتمع. ولكن الأمر يتعلق، حينئذ، بالكيفية الخاصة التي تستعمل بواسطتها المصادر العامة للغة أكثر بكثير مما يتعلق بما هو خاص بلغة محددة. ليستِ المخاوف المُؤَسِّسة التي تميز ما بين الثقافات وطرق الخلاص المطابقة لها نتيجة وثمرة خصوصيات لغة ما. ويمكن، فضلا عن ذلك، أن نفهم ذلك بدون أدنى صعوبة في لغات أخرى غير تلك اللغة المستعملة حيث تسود تلك المخاوف.

مكتبة الفكر الجديد

**اللغة وإطار التفكير، الجانب الثقافي لمقولات الفهم**

يربط تيار فكري بأكمله، في تأمله للمقولات القبلية للفهم وطابعها الاحتمالي، على غرار «دابيلار» d'Abélart و«فيكو»Vico و«كانط»، تنوع كيفيات بناء الواقع باختلاف اللغات. فـ «هامبولت» Humboldt يرى أنه «بالرغم من أن المقولات هي في جزء كبير منها من صنع الأمم، فإن اللغات تتحكم فيها بالرغم من ذلك، وتسجنها داخل دائرة محددة، وتشكل أو تشير على الأقل بشكل رئيسي إلى اختلاف الطابع الوطني... وتنوعها ليس ناتجا عن الأصوات والعلامات: إنه تنوع ناتج عن تصورات العالم ذاتها»[33]. ونعثر على هذه الفكرة عند «دوركهايم» الذي يؤكد على أن «نسق المفاهيم الذي نفكر بواسطته في الحياة اليومية هو الذي يعبر عنه قاموس لغتنا الأم»[34]. ولقد تم تطوير هذه الفكرة بشكل خاص من طرف «سابير» Sapir و«وورف» Whorf (ومن ثمة الفرضية المسماة فرضية «سابير-وورف»): «نشرح الطبيعة حسب الخطوط التي خطتها لغتنا الأصلية. من الخطأ الاعتقاد أن المقولات والأنواع التي نستخرجها من عالم الظواهر نجدها فيه لأنها تفرض نفسها على الملاحظين، بل على العكس من ذلك، يقدم العالم نفسه في تدفق متعاقب ومتقلب للانطباعات والذي يجب تنظيمه عبر فكرنا، ويتخذ هذا التدفق معناه، على وجه الخصوص، بواسطة المنظومة اللغوية الحاضرة في فكرنا»[35].

لقد أكد «ليفي ستروس» أن نفس العنصر الواقعي يمكنه، بإبراز سمة من سماته، النفوذ إلى مجموع الروابط والتعارضات (وأن مجموع الروابط والتعارضات التي يوجد ذلك العنصر الواقعي بداخلها يقود على العكس من ذلك إلى إبراز سمة من سماته). إن ليفي ستروس يستعمل الفكرة التي مفادها أن «التقطيع المفاهيمي يختلف حسب كل لغة»[36] ويلاحظ أن «المصطلحات لا تملك أبدا معنى ذاتيا،

---

33) Wilhelm Von Humboldt, Sur le caractère national des langues (1822), Seuil, 2000, p. 57, 101.

34) Emile Durkheim, *Les formes élèmentaires de la vie religieuse*, op.cit., p 619.

35) Benjamin Lee Whorf, *Linguistique et Anthropologie*

نصوص مختارة من طرف :

J.B. Caroll, Denoâl, coll. Méditations, 1971

ذكره:

Steven Pinker, *L'instinct du langage*, Odile Jacob, 1999, p. 57.

36) Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon? 1962, p. 5

فمعناها ينتج عن «موقع» ووظيفة التاريخ أو السياق الثقافي من جهة، ومن جهة أخرى، ينتج عن بنية النظام التي تستقر داخلها تلك المقولات»[37]. لقد تم استعمال هذه الفكرة مرارا بأشكال مختلفة. وهكذا «بإمكان فئات مختلفة من السكان أن تستعمل نفس الحيوان، حيا أو ميتا، بنظامها الرمزي، بالارتكاز على خصائص لا تربطها أية صلة فيما بينها: السكن، جمعية للأرصاد الجوية، صراخ، إلخ... كما أن كل جزئية سوف تؤول بطرق مختلفة».[38]

إن توضيح كون مفردات لغة معينة هي حاملة لكيفيات التصنيف التي تختلف حسب اللغات هو موضوع أعمال متعددة.[39] يتعلق الأمر ببلورة «فينومينولوجيا التجربة المكانية ـ الزمانية». إن توضيحا من هذا القبيل هو ثمرة رد فعل الأنتروبولوجي على نظرية لا ثقافية، طورها اختصاصيو اللسانيات المعرفية، الذين استندوا على وجود «الصورة-الخطاطات» الكونية المتجذرة في تجربة الجسم (مثلا تجربة البعد الأفقي) التي تنتج عنها، كامتداد مجازي، مجموع التمثلات التي توفرها اللغة.[40]

37) Ibid., p. 74.

38) Ibid., p. 76.

39) يمكن أن نتذكر على سبيل المثال بحثا حول المصطلح الإنجليزي «over» المقارن بمصطلحات «مكافئة» له من لغات أخرى، وعلى وجه الخصوص المصطلح الألماني «uber»:

Hoyt Alverson, Metaphor and experience: looking over the notion of image schema, in James W. Fernandez (dir.), Beyond Metaphor; *The theory of tropes in anthropology*, Stanford University Press, 1991.

فمصطلح «over» يضع كلمة على تجربة متميزة (مرور الشمس فوق الأرض في حركتها الليلية). يمكن أن يستعمل، كتمديد مجازي، لإثارة وضعيات متنوعة، ولكنها متماثلة مع التجربة الأساسية بسبب عثورنا على مجموعة من السمات المميزة لهذه التجربة (بفعل التواجد في الأعلى، الحركة المخترقة، العلاقة القائمة ما بين ما يوجد في الأعلى وما يوجد في الأسفل على غرار الصورة القائمة ما بين الشمس والأرض عبر الأشعة). في لغات أخرى، مثل اللغات الألمانية مثلا، لا نجد مصطلحا يتطابق مباشرة مع هذه التجربة، ويضم مختلف جوانبها. سنحصل إذن على كلمات متنوعة للتعبير عن المصطلح الإنجليزي «over» حسب الجانب المعني بالأمر في هذا المصطلح. وهكذا نجد أن كلمة «uber» تحيل على تجربة مختلفة (والتي لا تدققها الدراسة المشار إليها) وبالتالي لا يمكن استعمال هذه الكلمة في جميع الحالات لترجمة «over». وعلى سبيل المثال ستتم ترجمة: sam walked over the hill. بالعبارة التالية:

sam ging uber den hugel.

أما العبارة التالية:

sam lives over the hill.

(من الجانب الآخر للتل)

فستتم ترجمتها كما يلي:

sam wohnt hinter dem berg

40) أنظر:

George Lakoff et Marc Johnson, *Methaphors we Live by*, op.cit.

وإلى جانب تقطيع تجربة العالم الفيزيائي، يرتهن دور اللغات في تنظيم التجربة بالحياة الاجتماعية. وهكذا فالمصطلحات المتعلقة بالقرابة تنجز تقطيعات تختلف من مجتمع لآخر (بإدماج أو تمييز المطبخ الهجين عن المطبخ الموازي مثلا).

**نظرية لا تفيد إلا نادرا في التفكير في تنوع أشكال العيش الجماعي**

إن هذه النظرية التي تقول بالاختلاف الشديد للأطر التي توفرها مختلفُ اللغات للفكر هي نظرية موضع نقاش كبير. فالانتقادات الموجهة لها تدافع عن وجود علاقات وترابطات قوية ما بين كيفيات تقطيع الواقع التي نجدها في مختلف اللغات، وهو ما يمكن من وجود كلمات «مرادفة لكلمات أخرى» إلى هذا الحد أو ذاك في لغات مختلفة. ويذهب البعض إلى حد التأكيد على أن الاختلافات ما بين اللغات هي بدون معنى، وأنه يجب التمييز جذريا ما بين «طريقة الكلام» و«طريقة التفكير»، وأن الأمر في الأساس يتعلق بكيفية كونية في التصنيف (وأن مقولات الفهم كونية).[41]

ودون الدخول في هذا النقاش العام، ولنظل في حدود مسألة العيش الجماعي بشكل خاص، يبدو أن الاختلافات بين الثقافات، على الأقل في هذا المجال، لا يمكن أن تفسر بالاختلافات بين اللغات، سواء تعلق الأمر بمعجم اللغات أوبتراكيبها النحوية.

هناك بالتأكيد شيء مشترك في الكيفية التي يستعمل بواسطتها مستعملون ينتمون لنفس الثقافة، موارد اللغة لما يتطرقون للحياة الاجتماعية. فهؤلاء وأولائك يفضلون استعمال عددا محددا من المصطلحات والتجارب والتي يتكرر ذكرها باستمرار في أقوالهم. وتشترك هذه المصطلحات فيما بينها في الربط ما بين الوضعيات المعنية والمشهد المرجعي الذي يمنحها جزءا أساسيا من معناها، ولكن أولئك الذين يستعملون هذه المصطلحات لا يخضعون بالمرة للطابع المتفرد

41) نجد هذا الموقف مفصلا بالاعتماد على عدة أعمال أنجزها علم النفس التجريبي، عند «ستيفان بينكر» (الذي يشرف على إدارة مركز علوم الأعصاب المعرفية «بمعهد التكنولوجيا بماساشوسيت» («MIT»).
أنظر: *L'instinct du langage*, op.cit., p 57-64.

للمعجم اللغوي أو للتراكيب النحوية المستعملة في التعبير. فإن كان الاختلافات الملاحظة في أقوال الذين ينتمون لثقافات مختلفة أن تلتقي في ما بينها على الوجه الأكمل لو استعملت الإنسانية بأسرها لغة واحدة. وقد يكون كافيا لتحقيق ذلك أن ينهل الذين ينتمون لثقافات مختلفة من موارد هذه اللغة الوحيدة بطرق مختلفة أثناء استعمالها للتعبير.

لنأخذ مثالا لتجسيد الموضوع الذي يعنينا هنا. فالأمر يتعلق بمبادئ الفعل التي سنتها مجموعة اقتصادية متعددة الجنسيات، حيث تتوفر على صيغتين مرجعيتين، إحداهما صيغت بالفرنسية والأخرى بالإنجليزية. فلنتأمل مقطعين صغيرين يتعلقان بالعلاقات مع زبناء المقاولة، من بين مقاطع أخرى لها دلالة هامة بدورها:

ففي الصيغة الإنجليزية، فيما يخص المقطع الأول، تم استعمال الفعل «provide»، وفي الفرنسية استعمل الفعل «offrir» كمقابل له. وفي المقطع الثاني استُعملت كلمة «deliverting» في الإنجليزية، واستعمل الفعل «proposer» في الفرنسية كمقابل له.

من الناحية اللسانية، لا شيء يمنع من استعمال الفعل «fournir» في الحالة الأولى بالنسبة للفرنسية و«livrer» في الحالة الثانية. لكن ما تغير تغيرا عميقا هو كيفية إبراز العلاقات ما بين المقاولة وزبنائها. فـ«provide» و«deliverting» يبرزان علاقة سلعية ما بين الذي يصدر الأمر (الزبون) ومقدم خدمات (المقاولة)، ولهذين الفاعلين مصالح مشتركة. نجد في المشهد المرجعي الأمريكي (أي من منظور محرر الصيغة الإنجليزية) تمثلا عن الوضعية المعنية يتخذ معناه عبر التطرق لتجربة أساسية إيجابية: أي علاقة تعاقدية ما بين أفراد مستقلين. أما في مشهد مرجعي فرنسي، فنجد على العكس من ذلك، أن الفعلين الفرنسيين، «fournir» و«livrer»، يثيران نشاطا ارتزاقيا، غير جدير بموقع راق في المجتمع، في حين يثير المقابلان الإنجليزيان مجانية معينة تبعد أية مماثلة مع أي نشاط وضيع.[42]

وبصفة عامة، فإن الكيفية التي تستعمل من خلالها موارد لغة معينة موسومة

42) عندنا بفرنسا بصفة عامة كيفية محددة في الحديث عن العلاقة مع الزبون وذلك باستعمال كلمات محددة (مثل: وصف وتحديد وتشخيص واستقبال) والتي تبرر هذه العلاقة بربطها بتجربة العظمة التي تترع عن تحقيق أية منفعة، وليست تجربة للعبودية التجارية، وهذا الاختيار لا يتعلق بخصائص اللغة الفرنسية.

مكتبة الفكر الجديد

بوجود ترابطات دلالة تسمح بالقيام بالربط ما بين الوضعيات المثارة والتجربة المُؤَسِّسة التي تمنحها معنى. وهكذا، فاختيار الكلمات في المثال المشار إليه أعلاه، هو تعبير عن فعل إيديولوجي (يُحتمل احتمالا كبيرا أنه فعل لاواعي كليا) يرتكز على الجمع ما بين نشاط معين (مثل بيع منتوج لزبون) ينبغي تقديمه في جو ملائم وتجربة مؤسسة وإيجابية. فالسلسلة الدالة التي تقود إلى إنتاج هذا الرابط ليست واضحة إلا جزئيا. أما الحلقة المرئية بوضوح فتستعمل مفردة «offrir» و«proposer». وتمكن هذه الحلقة من ربط موضوع الكلام بحلقات أخرى عادية وواضحة بالنسبة للمتكلم بالفرنسية، والتي لا يكون مجبرا على التصريح بها وهي حلقات تجمع ما بين المفردتين المستعملتين (offrir وproposer) وتجربة عن العظمة وليس عن العبودية التجارية.

إن العنصر الذي يصبح مؤثرا ليس هو اللغة الفرنسية بمعجمها وتراكيبها النحوية، ولكن الكيفية التي يستعمل من خلالها الفرنسيون والبلجيكيون وسكان الكبيك اللغة الفرنسية، وليس الإسبانية، والكيفية التي يستعمل من خلالها الإسبان والمكسيكيون والأرجنتينيون اللغة الإسبانية. ونتيجة ذلك، فإن نفس اللغة (الفرنسية، الإنجليزية، الإسبانية...) يمكن أن تقترن بكيفيات مختلفة في الحديث عن العالم، وأن ترتبط بمشاهد مرجعية مختلفة جدا عن بعضها البعض بدورها، وتقترن بجماعات مختلفة من المستعملين لها (فرنسيون، بلجيكيون، فرانكفونيون، كبيكيون، مكسيكيون وأرجنتينيون...). وهكذا، فالاستعمال المشترك للكلمة الفرنسية «حرية»(liberté) عوض الكلمة الإنجليزية «freedom» (حرية) أو الكلمة الألمانية «freiheit» (حرية) لا يترتب عنه بالمرة أن يشترك الفرنسيون في نفس التصور عن الحرية، فلا نجد لا في الكبيك[43] ولا في بلجيكا الفرانكفونية[44] الخاصية المركزية بصدد الحرية الحاضرة بقوة في فرنسا والمتمثلة في رغبة المرء في أن يتم التعامل معه بمراعاة رتبته ووضعه. كما أن ثقافاتهم تظل منفصلة عن بعضها البعض بسبب أن خوف المرء من أن يُنظر إليه على أنه يحتل موقعا عبوديا ليس

43) Jean-Pierre Segal, .le frére déplace le frére; un épisode de la vie d'une usine québécoise, in Philippe d'Iribarne et al., *Cultures et mondialisations*, op.cit.

44) Philippe d'Iribarne, Coopérer à la belge; la mise en place problématique d'un annuaire électronique, in Philippe d'Iribarne et Al., *Cultures et mondialisations*, op.cit.

مكتبة الفكر الجديد

له في بلجيكا أوالكبيك نفس التأثير الذي له في مجموع الحياة الاجتماعية في فرنسا. وانطلاقا من ذلك، فمجموعات مختلفة من المتكلمين سيستعملون نفس اللغة باقتباس مفردات مختلفة منها للتطرق لنفس الوضعية. وبالتزامن مع ذلك، تستعمل مجموعات من المتكلمين لغات مختلفة ولكنها متقاربة فيما بينها عبر ثقافاتها (مثلا البلجيكيون الفرانكفونيون والهولنديون الفرانكفونيون) فبإمكانها استعمال مفردات متكافئة أو شبه متكافئة للتطرق لنفس الوضعية.[45]

ولنضف أن بعض المقولات بإمكانها أن تقوم بدور حاسم في الممارسات مع غيابها التام في اللغة. ولنأخذ مثالا من فرنسا اليوم وهو الإحالة على الحقوق والواجبات المرتبطة بالموقع الذي يحتله المرء في المجتمع والرتبة المقترنة بهذا الموقع. هذه الإحالة حاضرة حضورا كليا في الممارسات، ولا نجد لها أثرا يذكر في الفرنسية المعاصرة. وللتطرق لها نضطر إما للقيام بنوع من الوصف الفينومينولوجي لموضوع الحديث أو اللجوء لمفردات مثل «الشرف» و«النبل» أو «الوضاعة» والتي اختفت كليا تقريبا من اللغة المتكلَّمة في أيامنا هذه.

## تأثير الثقافة على اللغة

وفيما يتعلق بالأشكال التي تتخذها الحياة الاجتماعية في جميع الأحوال، فليس اللغة هي مصدر الثقافة، ولكن الثقافة هي التي توجه الخطاب (أي اللغة كما يتم التكلم بها). بالإمكان بكل تأكيد إطلاق صفة «لغة» ليس على ما يتعلق بمجال اللسانيات التقليدي، سواء تعلق الأمر بعلم الأصوات أو التراكيب النحوية أو السيمانطيقا، ولكن على الخطاب الممارس داخل جماعة من المتكلمين، ونلج بذلك إلى دائرة «التداولية» وهي الدائرة التي ظلت موضوع جدال كبير. ولكن إذا تبنينا ا المنظور، فإن فهم ما نصفه ب«اللغة» هو الذي يحتاج لفهم أوسع للمجتمع الذي يتم تكلم هذه اللغة بداخله.[46] ويمكن آنذاك القول أن الثقافة هي مصدر اللغة

(45) أنظر:
Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaque* (1967), Agora Pocket, 1994, p. 44.
Umberto Eco, *Les limites de l'interprétation*, Grasset, 1992.

(46) Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence, La mètis des Grecs*, Flammarion, coll. champs 1994.

وحول المنهج المستعمل، أنظر:

ـ مفهومة بهذا المعنى ـ وليس العكس.

هل بإمكاننا الذهاب إلى أبعد من ذلك والقول أن الثقافة تؤثر على اللغة ذاتها، بالمعنى التقليدي للكلمة، وعلى وجه الخصوص، ما يمكن أن يتمتع به قاموسها من خصوصية؟ لا تتميز لغة ما فقط بالطريقة التي تخط بواسطتها الحدود الفاصلة ما بين التجارب الكونية التي تعتبر مجاورة لبعضها البعض (عتجاور الأزرق والأخضر مثلا)، ولكن عبر الطريقة التي تجمع عبرها تجارب يمكن أن تعتبر في أمكنة أخرى بأن لا علاقة تربط فيما بينها. وبهذا الصدد، فإنها تساهم بشكل هام في بَنْيَنة النظرة. ولكن بمجرد ما يتعلق الأمر بالحياة الجماعية فإنها تتميز بأشكال الخطر وبطرق الخلاص التي يفضلها مجمع ما.

لنأخذ مثال «الذكاء العملي عند اليونان (mätis) كما تم تحليله من طرف «ديتيين» Detienne و«فيرنان» Vernant. تحيل هذه المفردة في نفس الوقت على فن الملاحة، وعلى فن صناعة الشّباك وعلى بعض التجارب الأخرى، مثل تصرف الثعلب أو تصرف الإخطبوط، أو أيضا على مغامرات شخصية خرافية هي «أوليس» Ulysse . هذه التجارب هي جد مختلفة فيما بينها من عدة جوانب. ولكن لها أيضا شيء مشترك أساسه هو الذكاء العملي (بينما في لغات أخرى لا توجد أية كلمة تحيل على المشترك)، فن معين للملاءمة مع الظروف بطريقة براغماتية، التحكم في الوضعيات الصعبة، عدد هائل من المهارات اليدوية والحذق والمناورات. يساهم وجود هذه المفردة في إبراز ما هو مشترك ما بين مختلف التجارب التي يحيل إليها الذكاء العملي (الميتيس). وفي النظرة الملقاة على كل تجربة من التجارب الأولية التي تُجَمِّعها هده المفردة، فإن ما هو مشترك فيما بينها يكتسب وضوحا خاصا. هل هذا يعني أن هذه المفردة توجد بكيفية ما صدفة في اللغة، وأن هذا الحضور هو أصل وضوح وبروز الفن الذي يناظرها في الثقافة اليونانية؟ أو أن العكس هو الصحيح بالأحرى؟ أي أن التحكم في هذا الآن في الثقافة اليونانية، كما تبين ذلك قصة «أوليس»، يشكل طريق خلاص مفضل في مواجهة نزوات القدر. ويمنح هذا الفن طريقا للخلاص قام المجتمع اليوناني ببلورته وتقويته بشكل خاص. يبدو أنه من الطبيعي التفكير أن المكانة التي يحتلها في الثقافة هي التي دفعت إلى تسميته،

مكتبة الفكر الجديد

لأن تلك المكانة قوت الاهتمام به.

ولقد ركز «جيتز» على وجه الخصوص على المعنى المحلي للمفردات التي تتم ترجمتها بسهولة كبرى بمعادلها المزعوم في لغة أجنبية، وبالدرجة الأولى، في لغة الأنثولوجي. تعبر هذه المفردات حسب «جيتز» عن تجارب لها أهمية خاصة في مجتمع معين، بينما لا تملك أية أهمية في مجتمعات أخرى، وبالخصوص في مجتمع الأنثولوجي.[47] وهكذا فبالنسبة لمفردة مثلlek، تترجم عادة إلى الإنجليزية بمفردة shame (العار) (ص 402)، يقوم «جيتز» بالبرهنة على وجود تناقض في هذه الترجمة. وللتمكين من الإحساس بما يمكن ربطه بهذه المفردة، فإنه يربطها بعناصر التجربة، الموصوفة في «قائمة الطعام»، والتي لها ؟رغم كونها خاصة بالحياة في«بالي»- معادلات تقريبية إلى هذا الحد أو ذاك في التجربة المفترضة للقارئ. وللذهاب إلى أبعد من ذلك، يراوغ باللجوء لمفردة فرنسية هي «faux pas» (كبوة)، ويفترض أن هذه المفردة تحصل على معناها من ثقافة لا يجهلها قارؤه: فلهذا الأخير، باعتباره أمريكيا مثقفا، على الأقل فكرة معينة عما يعنيه مجتمعُ بَلاطٍ على الطريقة الفرنسية. وبالتزامن مع ذلك، فإن لكيفية وجود المرء وتصرفه كما تمت إثارتها، حسب تقدير «جيتز»، تناظرا معينا مع ما يلاحظه في «بالي»، ويمكنها أن تقوم، لذلك، بدور الوسيط في عملية الفهم. إنه يتطرق فضلا عن ذلك لسمة تميز السلوك الاجتماعي في «بالي» وهي «غياب تحقيق الذروة»، والتي هي «متميزة بشكل أساسي، وغريبة بشكل واضح، بحيث أن الوصف الدقيق الملموس للأحداث وحده بإمكانه التطرق لها على الوجه الأكمل»(ص 43).

يمكن أن نضيف أن «نفس» الكلمة، أو التي تبدو كذلك، يمكن تحيل لوقائع مختلفة على نحو ظاهر حسب المجتمعات. وهكذا، يمكن أن نتحدث عن الشرف في اسبانيا مثلما نتحدث عنه في فرنسا. ولكن لا نواجه رغم ذلك نفس المشهد المرجعي. فالتجربة التي تُخشى أكثر من غيرها هي في الحالتين تجربة الإهانة. ولكن الإهانة في اسبانيا تتعلق بالدرجة الأولى بعدم الرد على الشتيمة، ولا تتعلق إلا بشكل أقل بقبول دوام موقع وضيع.[48] ونجد أيضا تصورات أخرى عن الشرف

47 Clifford Geertz. *The interpretation of culture*, op.cit., p. 385, 395, 400.

48 Julian Pitt-Rivers, *The Fate of Shechem or the politics of sex: Essays in the anthropology of the Mediterranean*, Cambridge University Press, 1977.

مكتبة الفكر الجديد

في منطقة القبائل[49]، أو في لبنان[50]. وهكذا فالثقافة هي التي تمنح بوضوح معناها للكلمة وليست الكلمة هي التي توجه الثقافة.

**هل يجب الحديث عن ثقافات؟**

هل من الملائم الاحتفاظ بمفردة «ثقافة» للإشارة لموضوع سوسيولوجي مختلف جدا عما نقصده لما نستعمل هذه المفردة؟ هل يكفي لتجنب منع التصورات السائدة لفهم المقصود، التدقيق في المعنى الممنوح لهذه المفردة؟ أو على العكس من ذلك، هل يعتبر أمرا واقعيا القبول بوجود رابط وثيق ما بين كلمة «ثقافة» من جهة، والصورة المكونة عن مجموعة من الأفراد يشكلون كيانا يشبه صورة أسطورية عن الجماعة ذات القيم المشتركة: أي أفراد متحدون عبر كيفيات التصرف الموحدة المقترنة بكيفيات مشتركة في منح المعنى هنا والآن للأحداث والوضعيات؟ هل هذا الرابط قوي جدا بالشكل الذي يضمن استمراريته هو أساسي فيه، حتى حينما يتم التخلص من تصور كلياني عن سيطرة ثقافية معينة؟ هل يجب منذئذ اللجوء لمفردة أخرى بما أن ما يجب علينا تسميته هو شيء غريب عن هذه الصورة الأسطورية؟

في الواقع، ليس سهلا إيجاد مفردة أكثر ملاءمة. هل من الممكن الاهتمام مجددا بمجموعة من الصيغ التعبيرية التي أصبحت الآن مهملة مثل «روح الشعب» أو «الطابع الوطني»؟ إنها تعاني من نفس سوء الفهم الذي تعاني منه مفردة «ثقافة». يمكن التفكير في كلمة «إيتوس» (ethos)(*)، والتي تثير كيفية عامة في الوجود، قابلة لأن تتجسد في تنوع التمثلات والممارسات. ولكنها تثير شكلا من أشكال الحياة لم تعد مُرضية لكونها جد ملموسة. ولقد بدا لي أن مفهوم «إبستيمي» (épistémé)، الذي وضعه ميشال فوكو، هو مفهوم ملائم في لحظة ما. يتعلق الأمر عند فوكو بإطار للتفكير، بخلفية لمجموعة من التمثلات المتعلقة بمجالات معرفية متمايزة. ويوجه إطار التفكير هذا الكيفية العامة التي يحصل عبرها العالم على المعنى.[51]

---

49) Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois esquisses d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz, 1972.

50) Häla Yousfi, *Le contrat dans une coopération internationale. La rencontre des intérêts à l'épreuve de la rencontre des cultures*, thèse, Université Paris-X Nanterre, 2006.

51) Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, 1966.

*) أي الطبع المشترك بين جماعة من الناس تنتمي لمجتمع معين(المترجم).

ومع ذلك، فبالتركيز على البعد المعرفي للثقافة، يتجه مفهوم مثل هذا إلى مَحْو ما يعتبر ربما الأساسي: أي كيفية معينة في بناء عالم مأهول بالمعنى والقيم حيث يسمح نوع من الخلاص الخيالي بتجنب خطر لا يعتبر هينا أبدا، وتدبير الخلق الأساسي للبشر الذين أُلقي بهم في عالم يتجاوزهم.

وفي آخر المطاف، فإن مصطلح «ثقافة» يظل ربما أكثر المصطلحات ملاءمة للتطرق لما يؤسس، على امتداد الزمن، كل كيفية من الكيفيات الكبرى للعيش الجماعي الموجود على كوكب الأرض: مشهد مرجعي فريد حيث يتعارض خطر كبير مع طرق الخلاص التي تسمح بتجنبه، روابط دالة تمنح معنى لوضعيات الحياة اليومية بإظهارها وإبرازها في المنظور الذي شَرَّعَهُ هذا المشهد المرجعي. ينتج غموض، بالتأكيد، بسبب استعمال هذا المصطلح أيضا لإثارة أشكال الحياة الأكثر محلية وانتقالية، والأكثر قابلية للملاحظة المباشرة في نفس الوقت. ولكن أشكال الحياة هذه ليست مستقلة عن البنيات الكبرى الضمنية والتي انطلاقا منها تحصل على معنى. ومنذئذ، يبدو معقولا استعمال مصطلح «ثقافة» لإثارة ثلاثة أنواع من العناصر المتمايزة: أشكال الحياة القابلة للملاحظة المباشرة، البنيات الدائمة الضمنية، السيرورات التي تحصل العناصر الأولى عبرها على معنى ضمن المنظور الذي تهيؤه العناصر الثانية. إذا تصرفنا على هذا المنوال، فيجب أن نظل واعين بكون هذا المصطلح يحيل على مجموعة من العناصر ذات طبيعة متنوعة وتتطلب مقاربات متنوعة أيضا ليتم فهمها.

مكتبة الفكر الجديد

# الخاتمة

## رهان عصيب يواجه العلوم الاجتماعية

لما يثير أعضاء نفس المجتمع جانبا معينا من الجوانب التي تجمعهم بأمثالهم، ويتحدثون على وجه الخصوص عن السياسة والشغل، يظهر شيء مشترك وراء تنوع الخطابات اللانهائي. يُلاحظ حضور نوع من الخطر، المثار بصدد الوضعيات الأكثر تنوعا، وبشكل مستمر وبطريقة ضمنية. وهذا الخطر الذي يُخشى أكثر من غيره يتغير كليا حسب المكان الذي نوجد فيه على كوكب الأرض. ففي الولايات المتحدة الأمريكية يتعلق الأمر بفقدان المرء لسيطرته على مصيره، وفي فرنسا يتعلق الأمر بالخضوع، بسبب الخوف أو بسبب المصلحة للذي بإمكانه الإيذاء أو منح الهبات، وفي الهند يتعلق الأمر بأن يصبح المرء نجسا، وفي الكاميرون يتعلق الأمر بأن يصبح المرء ضحية ما ينسجه ضده في الخفاء ذالك الذي يظهر بمظهر لائق، وفي «بالي»، يتعلق الأمر بأن يُلقى المرء في الهباء الناتج عن فقدان جماعي للتحكم في العواطف، وفي المكسيك يتعلق الأمر بعدم حصول المرء على المساعدة التي يحتاجها ليكون في مستوى أحلام عظمته. في كل مكان، تتميز الكيفية التي يظهر عبرها الأفراد في المجتمع ويتصرفون وفقها بالاهتمام البالغ بتجنب الخطر. وينطبق نفس الشيء على الكيفية التي يتم من خلالها تنظيم الحياة الجماعية. وهكذا، ففي الولايات المتحدة الأمريكية، يساعد الحضور الكلي للعلاقات التعاقدية كل فرد على الإحساس بأنه ليس مجبرا بالمرة على فعل ما يقرره فرد أو آخر عوضه (حتى وإن كانت حرية التعاقد الشكلية في الواقع تخفي إكراهات لا نريد التفكير فيها كثيرا). وفي فرنسا، يساعد الدور الذي قامت به الواجبات الملازمة للمكانة التي

مكتبة الفكر الجديد

يحتلها المرء في المجتمع، وحماية الوضع الاجتماعي والتصور الراقي عن المهنة، كل فرد على الإحساس أنه لا المصلحة ولا الخوف سيرغمانه على الخضوع لإرادة فرد أقوى منه (حتى وإن كان مصيره يتعلق في الواقع بالكيفية التي يلبي من خلالها رغبات زبون ويخضع لإرادة قائد).

تترتب عن هذا التجسيد العلني للحياة الاجتماعية إعداد تصورات أسطورية تساعد على منح معنى للوضعيات التي لم يتم فيها بالفعل تجنب الخطر الذي يُخشى أكثر من غيره. (وهي الوضعيات التي يتحكم آخرون فيها في مصير الفرد، وتُقبل التواطؤات غير المشرفة بسبب المنفعة). لكنها تسمح مع ذلك بأن تبدو هذه الوضعيات كالحامية من هذا الخطر. إن حضور هذا الخطر الذي يُخشى أكثر من غيره لا يمنع أن تثير مخاطر أخرى القلق، دون أن تحتل مكانة مركزية في الكيفية التي تتشكل عبرها الحياة الاجتماعية. ومن بين جميع المخاطر التي تواجهها الإنسانية، يخصص كل مجتمع مصيرا خاصا للخطر الذي يتمحور حوله القلق الناتج عن كون الإنسان إنسانا.

لا تتعارض الاستمرارية الكبرى لِمَا يشكل القلب النابض لثقافة ما (التناقض بين تصورات خاصة عن الخطر وتصورات عن الخلاص) البتة مع العنف الذي تظهر من خلاله اضطرابات التاريخ. لكن طبيعة موضوع الخوف من جهة، وإمكانية الخلاص من جهة أخرى، تسم حتى الشكل الذي تتخذه الثورات، الأهداف التي تحددها لنفسها والحالة الاجتماعية التي تنتج عنها. وفي المجتمعات التي بينت الطريق لظهور الأنوار، ميزت هذه السمة حتى الكيفية التي يتم عبرها تصور ماهية الحرية وإقامة تصاميم لمجتمع للمواطنين.

ما الذي يمثله وجود هذا النوع من الظواهر بالنسبة للعلوم الاجتماعية؟ هل تتعلق على وجه الحصر بأحد فروعها المتخصصة، والمكرسة لتحليل الاختلافات في التفاصيل التي يمكن أن تستمر في الوجود ما بين المجتمعات الحديثة؟ أم أن الأمر يتعلق، على العكس من ذلك، بدواليب كبيرة لسير المجتمعات؟ وفي الواقع، لما يتم البحث عن أي جانب من جوانب هذا الاشتغال، فإنه لأمر ضار جدا تجنب أخذ ذلك بعين الاعتبار. لا يمكن حقا فهم المنطق الذي يخضع له فعل البشر إذا لم نأخذ

مكتبة الفكر الجديد

بعين الاعتبار الكيفية التي يتمثلون عبرها ما يعيشونه، وتتعلق هذه الكيفية ذاتها، بشكل أساسي، بالطريقة التي استُعملت لِبَنْيَنة مخيالها ويتم التساؤل والتفكير في الصورة التي تقدمها العلوم الاجتماعية عن العالم والاستعمال الممكن لها لصالح المجتمع. وهكذا ينفتح أمامها حقل شاسع من البحث ظل إلى حدود الآن بدون أي اهتمام تقريبا.

## بُعْد منسي في فهم المجتمعات

يوجد تناقض جذاب ما بين تمثلات الإنسان المسيطرة في العلوم الاجتماعية والفكرة التي يمكن أن تكونها عن الإنسان لما نطلع على الأعمال الكبرى في مجال الأدب. فالناس الذين يصفهم شكسبير، سرفانتيس، راسين أودوستويفسكي مثل أولائك الذين كتب عنهم هوميروس و «إشيل» Eschyle يعيشون محاطين بالأشباح والشياطين، ملاحقين بالأحلام التي لا يمكن تحقيقها، غارقين في علاقة غير أكيدة بواقع العالم. إن الفاعل الذي تقدمه العلوم الإنسانية يختلف كليا عن هؤلاء (حتى وإن مال بعضهم إلى تقديم تصور عنه أقل ضيقا من التصورات الأخرى) نجد عنده مصالح وأحيانا قيما، ولكن لا نجد عنده بالمرة أشباحا ولا شياطين، كل ما نجده هنا وهناك هو بعض الأساطير التي نجدها بالأحرى عند أولائك الذين يهتمون بالمجتمعات المتميزة بالغرابة. كل شيء يحدث كما لو أن الجزء الغامض في الإنسان لا يتحكم إلا في مجالات الوجود الشخصية جدا. والتي لا تتأثر بتنظيم الحياة الجماعية.

ولكن بمجرد ما يتم الانتباه لهذا الجزء الغامض، نُقاد شيئا فشيئا إلى فهم أهمية المكانة التي يحتلها في حياة المجتمعات، ويظهر ذلك في التصاميم وطرق اشتغال مؤسساتها وكذا في سير حياتها اليومية، وفي ما يفترض أنه الأكثر خضوعا لعقلانية كونية، وكذا في ما يقدم نفسه على أنه «تقليدي». وهكذا، فإن التصور بأكمله المتعلق بالعيش المشترك هو الذي يخضع للتحويل والتبديل كنتيجة لذلك.

إن ترك بعد أساسي من حياة المجتمعات جانبا يجعل من العلوم الإنسانية علوما تافهة، ولا تعتبر هذه العلوم معاقة فقط لما يتعلق الأمر بفهم الاختلافات

مكتبة الفكر الجديد

الكبرى الموجودة ما بين الأشكال الاجتماعية التي نواجهها على الكرة الأرضية، بل هي معاقة أيضا لما يتعلق الأمر بفهم الأحداث الأكثر مأساوية التي تسم تاريخ الإنسانية: المخاوف الكبرى، المجازر الكبرى، الوضعيات التي لايواجه فيها فرد واحد نفسه ليعرف حقيقته، وإنما يقوم بذلك مجتمع بأكمله، سواء تم ذلك في اندفاع مذبحة أو في عملية تصفية بدم بارد تقترفها بيروقراطية كُفأة يخدمها مواطنون طيبون، وهي معاقة أيضا لما يتعلق الأمر بفهم عدد لا يحصى من الأحداث من بين مجموع الأحداث الأكثر عمومية، أي العلاقات الاجتماعية، كما تتجسد في سياق محدد (مثلا، القيام بإضراب في مقاولة عمومية فرنسية، الكيفية التي يرتبط من خلالها تنفيذ هذا الإضراب بتقدم المفاوضات)، تدبير المهن داخل المقاولات (مثلا، مكانة الرؤساء المسيرون الذين بدؤوا حياتهم المهنية بمستوى متواضع نسبيا داخل المقاولات الألمانية)، المكانة المخصصة للمهاجرين (مثلا، الخلط ما بين الإدماج السياسي و«الأبارتايد»(*) الاجتماعي الذي يسم وضعيتهم في بريطانيا). نجد دوما بكل تأكيد في هذه الحالات تفسيرات في التاريخ الخاص بهذه المقاولة تلك، في ميزان القوى المحلي جدا، في مقاومة التغيير من طرف أولائك الذين يستفيدون هنا والآن من الوضع القائم. ولكن المرء يتيه في خضم نزعة تجزيئية صارمة تتجاهل الروابط التي توحد داخل نفس المجتمع بين ما يحدث في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية، بدءا باشتغال الاقتصاد، وصولا إلى الحياة السياسية ومرورا بالعلاقات داخل مجال الشغل أو داخل المدرسة.

إذا تأملنا الآن الجانب الذي يهتم في العلوم الاجتماعية ببناء النظريات الكبرى، فإن تجاهل هذا الجزء من الواقع يعتبر هنا أيضا عائقا مهما. فما بين تصور يرى أنه لا وجود في الواقع لمجتمع، وأن ما يوجد فقط هم أفراد يعيدون خلق العالم في كل لحظة، وتصور آخر معارض يرى أن استقلال الفرد عن الكل هومجرد وهم، فإن السؤال المركزي الذي تواجهه بدون شك العلوم الإنسانية هوفهم الكيفية التي يتم عبرها ربط البنيات الاجتماعية بالفعل البشري. كيف يمكن

*) الأبارتايد: سياسة الفصل والتمييز بين الاثنيات على أساس عرقي، وهي سياسة سنها ونفذتها الأقلية البيضاء في جنوب إفريقيا (المترجم).

مكتبة الفكر الجديد

لتحقيق ذلك إذا كنا نجهل الدواليب الأساسية لاشتغال المجتمع؟ يقود هذا الأمر إلى اتخاذ موقف غير مُرض بكيفية أو بأخرى: إما النظر إلى الفعل باعتباره أقل تأطيرا بكثير مما يبدو عليه في الواقع، وإما اللجوء -لمحاولة تفسير أشكال الوحدة والاستمرارية التي نلاحظ وجودها بالرغم من كل شيء- إلى عدة عناصر مثل احترام التقاليد أو القيم الموروثة التي لا تحظى بالأهمية التي تُعزى لها كما يستنتج ذلك من ملاحظتها.

وفي مجالات أخرى من مجالات المعرفة، تَعرَّض التصور حول الإنسان العقلاني، الذي كان سائدا في وقت سابق، لبعض التعديلات بالرغم من كل شيء، فلقد حصل نيتشه وفرويد على حق الانتماء داخل الفكر المعاصر. ويعني ذلك بدون شك أن مجتمعاتنا تقبل - مادام مشروع الأنوار ليس موضوع نقد وإعادة نظر - بوجود اللاعقلانية البشرية الأصيلة. ولكن التصور الذي تقدمه مجتمعاتنا عن نفسها يتطلب، كأي مجتمع آخر، شكلا معينا لعالم مأهول بالمعنى والقيم. إنها تعتقد أن بإمكانها العثور على شكل من أشكال الخلاص في التحرر الجذري من الأفكار المُسبقة وولوج الكونية. وانطلاقا من هذا الواقع، ينتصب سور ضخم لحماية تصور عن المجتمع وتصور سائد عن الفرد في المجتمع، حمايته من كل ما نعرفه فضلا عن ذلك عن الإنسان بصفة عامة وعن الكيفية التي يحيى عبرها حياته "الخاصة". كما أن العلوم الاجتماعية غارقة من جهتها في هذا التصور المحلي.

لا يتعلق الأمر، لما يتم توسيع المجال الذي يطاله هذا المنظور، بالرغبة في تعويض «تفسير سوسيولوجي» بـ«تفسير ثقافي». فالعلوم الإنسانية لازالت تبدو، في غالب الأحيان، في ضوء البحث عن نوع من «الإكسير» الذي قد يمكن من تفسير سير المجتمعات «في آخر المطاف»، أي العامل الوحيد الذي يمكن إرجاع جميع الأشياء إليه، لكن سيكون من الوهم البحث عن هذا العامل في الثقافة الخاصة بمجتمع ما، أو في الصراعات من أجل السلطة التي تطعم اليومي أو في أي عامل آخر من عوامل الحياة الاجتماعية. تمكن الثقافة من الحصول على إطار تتخذ داخله الأفعال البشرية معناها، ولا يوجد أي فعل بشري غير متأثر بالمعنى الذي يحصل عليه في نظر الذي ينجزه. وهكذا، لا يمكن أن نفهم الكيفية التي يعيش من

مكتبة الفكر الجديد

خلالها الناس ويديرون علاقاتهم بممارسة السلطة بعدم أخذ السياق الثقافي بعين الاعتبار. ولكن، لكي يوجد معنى، لا بد من وجود وضعيات وأحداث تحصل على معنى (مثلما أنه لوجود لغة، يجب وجود ما يمكن قوله). فتحليل الشكل الذي تتخذه العلاقات الاجتماعية، وعلى وجه الخصوص العلاقات بممارسة السلطة، بالاهتمام بالمعنى الذي تتخذه بالنسبة للفاعلين هو كما تمت ملاحظة ذلك، هو سيلة جيدة للنفاذ لتوجهات ثقافة معينة.

## إضاءة الفعل

لا يعتبر تنوع العالم في المنطلق حافزا على البحث لا غير، إنه يسائل الإنسانية، لقد اعتقدت النخب المتنورة في وقت ما أنها تستطيع نسيان هذا السؤال. كما أن إنشاء منظمة الأمم المتحدة، وإعداد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وتحرير المبادلات وخلق كيانات عابرة للحدود الوطنية مثل الاتحاد الأوربي، كل هذه الأمور اعتُبرت افتراضا، تمهيدات لحركة توحيد الكرة الأرضية. وما تبقى من التنوع، أي اللغات وطرق الطبخ والموسيقى والديانات ستستمر، كما أعتقد، في إضفاء سحر معين على الوجود، مثل تنوع الأمزجة الفردية، أو تنوع الأجيال، دون إعادة النظر في السير قدما نحو تصور مشترك للحياة الجماعية، مع وجود منظور في الأفق ، بعيد جدا ولكنه واعد جدا بصدد حكومة عالمية. لقد بدا أمرا محسوما أن حرية العولمة العامة ستقود تدريجيا إلى اختفاء الأفكار المسبقة التي تعود لعصر غابر، وأن محاسن الديمقراطية والتنمية ستغمر النوع البشري بخيراتها. إن العائق الوحيد الذي يبدو أنه يواجه دوما قدوم هذا المستقبل المجيد ينتج عن دوام ظواهر السيطرة. وما كان يمكن انتظاره من العلوم الاجتماعية هو أن تساعد على فضح هذه الظواهر ومحاربتها.

لم تكن لهذه المنظورات أية مصداقية في بداية هذه الألفية الثالثة. ففكرة «صدام الحضارات» لم تكن بالتأكيد فكرة مقنعة على الإطلاق، ولكن العلاقات الدولية تظل موسومة بغموض قوي. بل إن أقل ما يقال هنا هو عدم إقامة الديمقراطية وعدم تحقيق التنمية في كل مكان، إضافة إلى ذلك، فإن العالم يتجه إلى التفتت بنفس

مكتبة الفكر الجديد

السرعة التي توحد بها، كما أن تفسير مصائب العالم من خلال سلطة المسيطرين لقد بوضوح بريقه. ونلاحظ انتشار القناعة القائلة بأنه إذا وُجدت بلدان لا تستطيع السير وفق إيقاع هذه الحركة، فإن المسؤولية تقع أولا على شعوبها.

ولمواجهة هذه الوضعية، هناك محاولتان كبيرتان تقتات إحداهما من الأخرى. لمن جهة، هناك التأكيد على عدم إمكانية فعل أي شيء، وأن «المهمشين» سيظلون دوما «مهمشين»، وأن تلك ثقافتهم ولن يتحرروا منها. ومن جهة أخرى، عدم رؤية أي شيء، وعدم سماع أي شيء. إما التأكيد على أن كل شيء على أحسن ما يرام وأن الإنسانية تظل سائرة نحو مستقبل مشرق، والاعتقاد على وجه الخصوص بأن التنمية والديمقراطية وحقوق الإنسان هي في طور تحقيق نصر على مستوى الكرة الأرضية، بقوة الأسلحة لما تسمح هذه الأخيرة بالقضاء على المستبدين، وإما التعلق، رغم كل شيء، بالخطاطات القديمة والتكرار بصوت عال أكثر من أي وقت مضى بأن السيطرة تفسر كل الشر الموجود في العالم. يمكن أن ننتظر من العلوم الإنسانية أن تساعد على تجنب هذه المحاولة المزدوجة. لما يشعر الناس بالحاجة للإصلاحات ويبدو أن التطبيق الحرفي «للوصفات الناجحة» في أمكنة أخرى غير ممكن، فإن تحليلا دقيقا للسياق الثقافي ولـ«أشكال المقاومة» التي تجد معناها في ذلك السياق يمكنه أن يساعد على الخروج من التردد ما بين السلبية واليوطوبيا.

ولنُضف أن مساعدة مختلف المجتمعات المتنوعة على الوعي بأشباحها الخاصة وبشياطينها الخاصة أيضا بإمكانه ربما أن يحثها على النظر بتسامح أكبر إلى أشباح الآخرين، وعلى التحلي بالحذر الشديد إزاء الكيفية التي يتم بها حثهم على التخلص من شياطينهم.

## حقل بحث شاسع

إن فهم تنوع الثقافات وما ينتج عنه في حياة المجتمعات لم يتقدم كثيرا في أيامنا هذه بدون شك، مثلما لم يكن متقدما تنوع اللغات في نهاية القرن 18، لما كانت المقارنة ما بين اللغة اليونانية واللغة السنسكريتية تحث على التفكير في خصوصيات اللغات الهند-أروبية. ينفتح حقل شاسع للبحث أمامنا بأسئلة جيدة

مكتبة الفكر الجديد

وإمكانية إلقاء نظرة جديدة على الأسئلة القديمة.

إن إحصاء كل ما يشكل أكبر خطر في المجتمعات المختلفة، وكذا طرق الخلاص المتخيلة لمحاولة تجنبه هي عملية في طريق التنفيذ. ولكن المعارف في هذا المجال تظل مجزأة. وكلما تقدم العمل كلما وجدنا في غالب الأحيان بداخل ما قد نميل إلى اعتباره مجالا ثقافيا موسوما بوحدة معينة (أمريكا اللاتينية أو إفريقيا السوداء) تنوعا كبيرا يتطلب فهم ما هو أساسي فيه بدقة.

وعلينا أن نفهم إضافة إلى ذلك، فيما يخص ما هو أساسي، الكيفية التي تم من خلالها في الماضي ولا يزال يتم في الحاضر التقاء رسائل الخلاص العالمية مع الثقافات المتنوعة. وهذا لا يتعلق فقط بالديانات، ولكنه يتعلق أيضا بالمذاهب السياسية، دون أن ننسى رسالة التحرر الكبرى التي حملتها الأنوار. يتعلق الأمر بفحص كيفية تلقي وتأويل هذه الرسائل في كل مكان حسب الكيفية التي ترتبط عبرها بالتصور الخاص عن الخطر والخلاص.

وأخيرا فإن مختلف جوانب الحياة الجماعية والمؤسسات السياسية التي تعمل لصالح سير الاقتصاد هي التي تطالب، بكيفي عامة جدا، بأن تُفهم بشكل أفضل بأخذ السياق الثقافي الذي تحصل بداخله على معنى بعين الاعتبار. وتُطرح العديد من الأسئلة الشائكة التي هي موضوع اهتمام كبير مثل: أية هيئات مؤسساتية تقبل بتحقيق الازدهار في أماكن مختلفة من كوكبنا؟ أية أشكال للحكامة بإمكانها أن تسمح للبلدان «المتأخرة» اليوم بالالتحاق بفصيلة البلدان المتقدمة؟ كيف يتم تنظيم مجموعات متعددة الثقافات داخل بلد واحد أو في هيئات متعددة الجنسيات حتى تكون قابلة للحياة بشكل عام؟

يمكن للعلوم الإنسانية أن تَخْطُو خطوة كبيرة في هذا الاتجاه من أجل استأناف التفكير في المشروع الكبير لمؤسسي السوسيولوجيا: أي بناء سوسيولوجيا قادرة على فهم الكيفية المستعملة من طرف الناس للعيش جماعيا بكل تعقيداتها، في جوانبها المبدئية العامة وفي تفردها في كل مكان في نفس الوقت.

مكتبة الفكر الجديد

# فهرس

المقدمة..... 5

الفصل الأول : اختلافَاتٌ تقاوِم التّارِيخ.....11

الفصل الثاني: من مشهدِ الخطر والخلاَص إلى أساطيرِ التَّبرير.....39

الفصل الثالث: الثقافات والحداثة ووحدة الإنسانية .....75

الفصل الرابع: موضوع إيديولوجي ما زال مجهولا..... 99

الخاتمة: رهان عصيب يواجه العلوم الاجتماعية..... 127

لقد بدا وجود الاختلافات الأساسية بين الشعوب ولفترة زمنية طويلة، واقعة بديهية. فمن مونطيني حتى فيبر مرورا بمونتسكيو وروسو وفولتير وكانط وهيجل وميشليه، وآخرين كثيرين، كان يُنظر إلى مفهوم «روح الشعوب» ومفهوم «الخصوصية الوطنية» كأمرين بديهيين. لكن عصرنا متردد في تبني وجهة النظر هذه. من الواجب، حسب منظمة الأمم المتحدة، الاعتراف بـ«التنوع الثقافي الموجود بين الشعوب والأمم على الصعيد العالمي». وفي نفس الوقت يسود خوف حاد من أن يلوح - وراء طرح موضوع الاختلافات الثقافية - تجسيد مكشوف لطيف العرقية الشنيع، ومن أن يؤدي التركيز على ما يفرق بين الشعوب إلى إعاقة سير الإنسانية نحو عالم موحد يتجاوز كل الحدود. لقد تمت إدانة «الأحكام القطعية الشمولية المبالغة في تقدير العنصر الثقافي، بل التي تعالج الأمر من زاوية النزعة الجوهرية».

مكتبة الفكر الجديد
الثمن 48 درهما
08-11-2018