الحداثةُ الأُوروبيَّة والتَّخيُّل السُّوسيولوجيّ*

*Gurminder K. Bhambra

مُقدِّمة

شهد القرنان: الثَّامن عشر، والتَّاسع عشر تعزيزًا لنمطٍ مُعيَّن من الفكرِ كان مِنْ شأنهِ أنْ وفّر الأساس النَّظريّ لرؤيةِ الحضارةِ الغربيَّة إلى علاقاتها بالمجتمعاتِ والشُّعوب الأخرى. وتألَّفت الميزات الأساسيَّة لهذا الباراديغم النَّظريّ النَّاشئ من قسمين: الأول؛ يقوم على افتراضِ أنَّ هناك قطيعةً بين الماضي الَّذي صنع العالم الحديث (ما قبل هذا العالم وما بعده). والآخر؛ افتراض تفرّد الغرب في إنشاء شكل مُتميِّز للمجتمع. وكما يقول «هايدن وايت» :إنَّ هذه الطريقة في التفكير لم تشملْ «علاقة الغرب بالثَّقافاتِ السَّابقةِ وحضاراتها فحسب؛ بل أيضًا تلك المعاصرة له زمنيًّا والمُتجاورة معه مكانيًّا».

يعرضُ، هذا البحث، للتَّحوُّلات ذات التَّأثير المركزيّ في التّفكيرِ الاجتماعيّ،

---

* فصل من كتاب إعادة قراءة الحداثة: ما بعد الكولونياليَّة والتَّخيُّل السُّوسيولوجيّ Rethinking Modernity: Postcolonialism and Sociological Imagination.Palgrave,Macmillan 2007. UK. المقال ترجمة غسان رملاوي.

** أستاذة الدّراسات ما بعد الكولونياليَّة وتصفية الاستعمار في كلِّيَّة الدِّراسات الكونيَّة في جامعة سسكس- بريطانيا.

ويناقشُ كيف أضحت هذه التّغيرات متضمنة في السوسيولوجيا بوصفها فرعًا معرفيًّا.

فلسفة الطَّبيعة وعصر التَّنوير

كان «دوركهايم» و«فيبر» وغيرهما من المُنظِّرين الأوائل، أمثال: «سان سيمون» و«كونت»، وبصرف النَّظر عن اختلافاتِهم الأخرى، يعتقدون أنَّهم يعيشون تغيُّرًا تاريخيًّا هائلًا، وكانوا مَعنيِّين بفهم بداية هذا التّغيير والتأثير في مجرى وصوله إلى نهايته. وعلى الرّغم من تفسيراتهم المختلفةِ للحداثةِ، فقد اتَّسمت هذه التفسيرات، كما علّق «فاغنر» بتمييز واضح بين الـ «ما قبل» والـ «ما بعد».

لقد فُهم التّاريخُ على أنَّه يمضي في مراحل: كل مرحلة متقدّمة عن سابقتها. وحتى محاولة «فيبر» تخطّي فهم التقدُّم التاريخيّ الأُحاديّ الَّذي يسير في اتِّجاهٍ مُعيّن، لم تنجُ من التَّحيُّز الَّذي يعدُّ الغرب قمَّة التَّطوُّر.

وهكذا، فإنَّ تفسير علم الاجتماع للحداثة وعمليَّات التَّحديث وُضع في سياق تحديد ميدان اجتماعيّ مُحدَّد وفهم تاريخيٍّ لأشكاله؛ بحيث يحلُّ شكل مُتقدّم للتَّنظيم الاجتماعيِّ مكان الشكل الَّذي يسبقه. وبناءً على هذا المبنى، فإنَّ الموضوع الأساس للدراسةِ في علم الاجتماع هو الكشف عن البِنَى الاجتماعيَّة القائمة في تنوُّعها التَّاريخيّ، بما يفضي إلى «علم» مقارن للمجتمعات. وقد ارتبط الانعطاف الأوَّلي نحو «الاجتماعيّ» بعمل مُنظّري التَّنوير الإسكتلنديِّين، مثل: «فيرغسون» و«سميث» والفرنسيِّين، مثل: «مونتسكيو» و«تيرغو». ومع هذا الفهم «الاجتماعيّ الأوّليّ» أخذ الظّهور التَّاريخيّ لسماتِ الأنواع المختلفةِ للمجتمعات يحلّ محلّ ما كان سابقًا اهتمامًا فلسفيًّا يقوم على اكتشاف المميّزات الأبديَّة الثّابتة للحياة الإنسانيَّة وقوانينها الطَّبيعيَّة. ومِنْ ثَمَّ، سأبدأ معالجتي بمناقشة فكرة مراحل المجتمع في أعمال المُفكرين الفرنسيِّين والإسكتلنديِّين.

كان نشوء فهم «اجتماعيّ» مُحدّد مثل استمرار للحركة الثقافيَّة الأوسع في القرن الثامن عشر المعروفة بـ «التنوير» والَّتي تُربط عادة بكتاباتِ: «هوبس» و«لوك» و«بايكون». وعلى الرّغم من أنَّ كثيرًا من العلماءِ يرون عدم النَّظر إلى التَّنوير بوصفه حركةً مُوحّدةً ومُتجانسةً، فإنَّ هناك اتّفاقًا عامًّا على أنَّ أهمِّيَّة هذه الحركة تكمن، جزئيًّا على الأقل، في إنشائها هيكلًا علميًّا في داخلها للجهود الفكريَّة.

فقد أدَّى نجاح أمثال: «نيوتن» و«بويل» في العلوم الطبيعيَّة في القرنِ السابع عشر إلى انتشارِ فكرة أنّه يتعيَّنُ أيضًا دراسة الحقلين: السِّياسيّ، والاجتماعيّ، من خلال المناهج العلميَّة والعقلانيَّة[1].

بهذه الطريقة، استُبدل التَّركيز الأكاديميّ السَّابق على الدين، تدريجيًّا، بالتركيز على العقل والعلم، أو على الفلسفة الطبيعيَّة كما كانت تُعرف آنذاك. وهكذا، تحدّت حركة التّنوير ادّعاء الكنيسة «حصريَّة» المعرفة، كما أسهمت بتقويضِ سُلطة الثيولوجيا (اللَّاهوت) بِوصفِها المصدرَ الرَّئيس للمعرفة.

التَّطوُّرُ الاجتماعيّ والاقتصاديّ

فالعلم، كان يفترض، بحسب تطوُّر النَّظرة إليه في تلك المرحلة، أنّ الطَّبيعةَ شفّافة، يمكنُ أنْ تُقرأ وتُترجم. ذلك أنّ إنجازات علم الفلك والملاحة في القرنين: السَّادس عشر، والسَّابع عشر أحالت، كما قال «باغدن»، Pagden جزءًا من الكونِ إلى علم رسم الخرائط، وبات يُنظر إلى العلم بوصفه «رسْمَ العلائق بين مجموعات من السِّياقات... ينتمي إليها كلّ شيء، حتَّى الإنسان». وقد لاحظ «مونتسكيو»، على سبيل المثال، في سبعينيَّات القرن الثامن عشر أنَّ البوصلةَ قد فتحت الكون، مع اكتشافِ أمريكا؛ ما مكّن بدورِه آسيا وأفريقيا من الاتّصالِ بأوروبا. ولقد سهّلَ الاعتقادُ بالقدرةِ على اكتشاف «الكون في الفوضى» من العلم إلى الاختبارات المنهجيَّة، واستنباط القوانين والمبادئ العامَّة الحاكمة للطَّبيعةِ والسُّلوك البشريّ. إنَّ الطَّبيعةَ، والطبيعة الإنسانيَّة بشكلٍ خاصّ، واحدة ومُنتظمة، هي الَّتي مكَّنت مُفكري التَّنوير من مُقارنةِ السُّلوكِ البشريِّ عبر الأزمنةِ والأمكنةِ مع التّشديدِ الخاصّ على اختلافِ البيئةِ. إنّ الالتزامَ بواحديّةِ الطَّبيعة البشريَّة وفّر الأساس لنشوءِ إطارٍ كونيٍّ «يتضمنُ في داخلِه تنوُّعًا هائلًا، كما يتَّضحُ من أعمالِ الرحَّالةِ والمؤرِّخين».

هكذا، باتت المعرفةُ شيئًا يمكنُ الحصول عليهِ تدريجيًّا عبر البحث الوضعيِّ ومراكمة البيانات؛ بحيث يزيدُ اكتمالها مع ازديادِ المُعطيات. إنَّ هذا النُّزوع نحو

1- إنَّ تواريخ الفكر الاجتماعيّ الَّتي تمَّ التَّعرُّض لها لا تُشير إلَّا قليلًا، أو هي لا تُشير مُطلقًا إلى الاحتكاكات الكولونياليَّة. (م1995) Heilbron، على سبيل المثال، استطاع أن يُعبّر عن فهمه لظهور النَّظريَّة الاجتماعيَّة من دون أيّ إشارة للأنشطة الإمبرياليَّة للدَّولة الفرنسيَّة في أثناء المرحلة ذات الصِّلة، وذلك على الرّغم من زعمه أنّه أدمج التَّاريخ الاجتماعيّ والفكريّ في تحليله لولادة النَّظريَّة الاجتماعيَّة.

الاكتمال ومِنْ ثَمَّ، «السستمة» هو الَّذي حوّل اهتمام الفلاسفة (مُثقَّفي فرنسا وأدبائهم وعلمائهم في القرن الثامن عشر) نحو تصنيفِ toxonomy العلوم الإنسانيَّة الَّتي كانت معروفة آنذاك (Jackues1977). ولقد ركّزت الأشكال الجديدة على التّرتيب والتّنسيق الَّتي كان يجري تطويرها وفق انتظام لسببيَّةِ معايير شُموليَّة ووجودها تنطبق على المجتمعات المختلفة، وعلى الأنماط الاجتماعيَّة للتَّنظيم. وبينما فهمت الطبّيعة الإنسانيَّة على أنَّها سابقة ومستقلَّة عن العلاقاتِ الإنسانيَّة، عُدَّت، في الوقتِ نفسه، قابلةً للتَّحسينِ والتَّطويرِ عبر التّغييرات في بِنْيَةِ العلاقاتِ الاجتماعيَّةِ. ومِنْ ثَمَّ، فقد بدأ النَّظر في تلك المرحلة، إلى الحيِّز الاجتماعيِّ المُتميّز عن الدَّولة بوصفِهِ حقلًا صالحًا للبحثِ. وأخذ التَّركيزُ الفلسفيِّ للانعتاقِ الإنسانيِّ من (التفكير) الخرافيّ يجد قاعدة له فيما أصبح لاحقًا الاهتمام السُّوسيولوجيّ بالمجتمع والتَّقدُّم الاجتماعيِّ.

شكّلت نظريَّةُ التَّطوُّرَ المرحليِّ للتَّاريخ الَّتي تبلورت بشكلٍ رئيس عبر مُفكِّري التَّنوير الإسكتلنديِّين إحدى حلول مشكلة الاختلاف في الإطارِ الكونيِّ نفسه. فعلى الرّغم من أنّ هؤلاء المفكرين لم يكونوا الوحيدين الَّذين بحثوا في تنوُّع المُمارسات الاجتماعيَّة ومؤسّساتها الموجودة في العالم، إلَّا أنَّهم عدُّوا من بين الأوائل الَّذين حاولوا «وضع هذا التَّنوُّع ضمن إطار منظومة مُعيّنة». وكانت الفكرةُ الرَّئيسةُ لنظريَّةِ المراحل، والَّتي اعتمدتها السوسيولوجيا وطوّرتها، تقوم على «أنَّ المجتمعات تخضع للتَّطوُّرِ عبرَ مراحل مُتَتَابعة على قاعدةِ أنماط معيشيَّة مختلفة». وقد فُهمت هذه المراحل على أنَّها تبدأُ بالصيدِ والتَّجميع، وتنتقل إلى الرعي، ثمَّ إلى الزراعة المستقرَّة، فالتجارة. وبينما عُدَّت هذه المراحل تتقدَّمُ تدريجيًّا؛ بحيث تكون كلّ مرحلة مُتقدِّمة عن سابقتها، عُدَّت التّجارةُ مرحلةً مستقلَّةً ومُتزامنةً مع المراحلِ الأخرى في الوقت نفسه. وكان الأمرُ لدى مُفكِّري التَّنوير هو إثبات الطَّبيعة المحلّيَّة للتَّدابيرِ الاجتماعيَّة الخاصَّة، ومحاولة فهم كيف يُمكن تعديلها لإنتاج تأثيرات « أفضل». فعلى سبيل المثال، سعى «مونتسكيو» في عمله الكلاسيكيِّ «روح القوانين»، إلى إظهار أنَّ الأفراد هم نتاج مجتمعاتهم، وأنَّ المُجتمعات تتنوَّعُ بحسب الزَّمان والمكان. وهو لم يكن مُهتمًّا بأوضاع الإنسانيَّةِ بالمطلق؛ بل ركّزَ على خُصُوصيَّةِ الأُمَمِ والثَّقافات، كما تتكوَّن في جغرافيّاتها، ومناخاتها، وتقاليدها، وممارساتها.

إنّ تحديد «مونتسكيو» للمجتمعات بوصفها مُتكاملةً ومُكتفيةً ذاتيًّا، وذات ممارسات اجتماعيَّة مُتنوّعة، والَّتي فُسّرت لاحقًا على أنَّها ناتجة من عوامل، مثل: المناخ، أو طبيعة التّربة، لم يرق لمُفكّرين من التَّنوير الإسكتلنديِّين، أمثال: «هيوم» و«فيرغسون» و«سميث»، الَّذين اعتقدوا أنَّ الاختلافات بين الشُّعوبِ يُمكنُ إرجاعها إلى أنماط المعيشة، وإلى أشكالِ الملكيّةِ القائمة. وعلى الرّغم من أنّ هؤلاء المُفكرين لم يدرسوا الاحتكاكات الكولونيالية، بشكلٍ خاصٍّ، إلَّا أنّه لم يكن من الصَّعبِ عليهم أن يُلاحظوا أنَّ هذه الاحتكاكات هي الَّتي وفّرت لهم المُعطيات الَّتي استندوا إليها في الكثيرِ من الحالات[1]. وكما رأى «ميك» أنَّ تزايد الأدبيّات في مجتمع «الأميرنيديان» (سُكّان أمريكا الأصليِّين) وطبيعتهم (وهو في حدِّ ذاته أحد نتائج الفتوحات الأوروبيَّة) كان أساسيًّا في ظهور فكرة المراحل التاريخيَّة للتَّطوُّر الاجتماعيّ. وإنَّ كُتّاب التَّنوير الإسكتلنديّ اتّبعُوا فرضيَّة «لوك» القائلة: «في البداية كان العالم كلّه أمريكا» ثمَّ سَعَوْا إلى تحديدِ المراحلِ اللَّاحقةِ الَّتي من المفترض أنْ تمرَّ بها البشريَّة قبل الوصولِ إلى الحالةِ الحاليّة من التّجارةِ والمدنيَّةِ.

يرى «فرغسون»، على سبيل المثال، أنَّ السَّبيلَ الوحيد للتَّوصُّلِ إلى خلاصات عن الأوضاعِ المُختلفةِ لأسلافنا يكْمُنُ في دراسةِ المجتمعات البربريَّة والمتوحشة المعاصرة. فهو يكتبُ أنّ «سكّان بريطانيا في عصر الغزو الرومانيّ الأوّل يشبهون في مناحٍ كثيرةٍ سكّان أمريكا الشَّماليّة الحاليِّين». ومِنْ ثَمَّ، يُمكِنُنا من خلال وضعهم الحالّيّ أن نرى، كما من خلال مرآة [حرفيًّا] ملامح أسلافنا. وبناءً عليه، يُمكنُ أنْ نتوصّلَ إلى استنتاجاتٍ حول أسبابِ الأوضاعِ الحاليّة. أمَّا «روبرتسون»، فهو حتَّى عندما يقرُّ بأنَّ مِنْ غَيْرِ المُمْكِن معرفة الأصول الدقيقة لسكّانِ الأمريكيّتين، يدعو، في الوقت نفسه، إلى دراستِهم لاستكمال دراسة العقل البشريّ. وهذا، بالنسبة إليه غير مُمْكِن، إلَّا عبر دراسة النّاس كما هم عليه في مراحلِ المجتمعِ المختلفة، وفي هذا السِّياق، فإنَّ سُكّان الأمريكيّتين عدُّوا «الشَّكل الأكثر أوليَّةً الَّذي يُمكنُ

1- اعتقد (م1999) Beate Jahn، على سبيل المثال، أنَّ الفكر السِّياسيّ الأوروبيّ تأثَّر بشكلٍ قويٍّ، بالاحتكاك بالأميريندیان (سكّان أمريكا الأصليِّين). وكان من نتائج ذلك الاحتكاك أنَّ «العصر الذَّهبيّ الَّذي كان ينسب في الماضي، إلى العصور القديمة، بات ينسب إلى الحاضر. كما استبدل الخلاص العلمانيّ للتطوُّر البشريّ بالخلاص المسيحيّ».

تصوُّر وجود النَّاس عليه». وبذلك، يكون «فيرغسون» و«روبرتسون» قد أسهما في (صَوْغ) الاعتقاد «أنّ السَّفرَ في المكان يعني أيضًا السَّفر في الزمان؛ بحيث يكون الآخرَون الَّذين يلتقون بهم نسخًا سابقة عن أنفسهم».

كتب «فيرغسون» «مقالة في تاريخ المجتمع المدنيّ» اعتقد فيها أنَّ تطوُّرَ المُجتمعات يُعزى إلى التَّقسيم الفرعيّ لِلعمل في داخلها، وأنّ المراحلَ التَّاريخيَّة هي مراحل مُتلاحقة وتطوُّريّة ومُتوّجة بالمجتمع الحديث. وفي حين اعتقد «فرغسون» كـ«مونتيسكيو» أنَّ العواملَ المادّيَّة تؤدِّي دورًا في نشوء الاختلافات بين المجتمعات، إلَّا أنَّه حسب أنَّ المُتغيّرات الأساسيَّة هي مُتغيّرات اجتماعيَّة، وهي بالتّحديد طبيعة الأنشطة الاقتصاديَّة، وسمات العلاقات الاجتماعيَّة. كما اعتقد أنَّ «الدِّفاع القوميّ، وتوزيع العدالة، والازدهار الدَّاخليّ للدَّولة، والحفاظ عليه» هي بشكلٍ خاصّ العوامل الرَّئيسة للتَّمييز بين المجتمعات؛ بل إنَّه كان يتمُّ النَّظَر إلى العوامل المادِّيَّة من زاوية تلبيتها للحاجات البشريَّة، وإمكانات التَّقدُّم الَّتي تُتيحه ذلك. فعندما تُناقش مسألة المناخ، أو وجود الأرض الخصبة، على سبيل المثال، كانت مُلاحظات «فيرغسون» تتوجَّه إلى ماذا يمكن للنَّاسِ أنْ يفعلوا، أو ينتجوا. وكان ينظرُ إلى الأراضي الَّتي تحتاجُ إلى العمالة والمهارة على أنَّها تدفعُ النَّاس «إلى الحرص على الموارد وزيادة الصّناعة، وتحسين الفنون والمهارات». وكان من شأنِ ذلك أن يُغيّر نمط العيش من الزراعة إلى التجارة، من خلال مراكمة الثَّروة النَّاتجة من زيادة الصّناعة، والمعزّزة من خلال مؤسّسة الملكيَّة الخاصَّة.

يتجلَّى الرَّبط بين زيادة الثَّروة، وتطوُّر المجتمع في شكل أكثر بروزًا في أعمال «سميث» و«سميث» ذلك أنّ هذين المفكّرين يُشيران إلى الدَّور الأساس لتقسيم العمل في التَّحوُّل إلى احتساب الأرض، والنُّموّ اللَّاحق لتبادل السِّلع ومراكمة الثّروة المتنقلة؛ أي المال، والعبيد أيضًا. بالنسبة إلى «تيرغو» الَّذي يرى أنَّه بمجرد إمكان توليد فائض من الثروة المُتنقّلة. ومِنْ ثَمَّ، تكوين احتياط، أو رأسمال، حتَّى بات من المُمكن الاحتفاظ به بوصفه ضمانًا لمستقبلٍ غير مُؤكّد، أو استخدامه في تعزيز الصِّناعة والمشاريع الصِّناعيَّة. ولئن كان «تيرغو» و«سميث» يختلفان في تشديد كلٍّ منهما على (دور) الأرض والعمل على التوالي بوصفهما مولدين للثَّروة، إلَّا أنَّ التّفسير الرئيس في الحالتين هو تفسير داخليّ. فالمعنى المُتضمّن يقومُ على

استخدام العمالة في الأرض الَّتي تنشأ أولًا عبر القنانة، الَّتي يُمكن أن تتحوّل بعد ذلك إلى عملٍ مأجورٍ. كما أنَّ ظهور التّجارة عُزي أساسًا إلى الطريقةِ الَّتي تتحقَّقُ عبرها، بعد مَأْسَسَةِ الزراعة، والفائض، وتوسّع نطاق تقسيم العمل.

هكذا، فإنَّ ظهور مجتمع قائم على التّجارة لم ينظرْ إليه «تيرغو» على أنّه ناتجٌ من عوامل خارجيّة مثل ضغط السكّان على الموار؛ بل بوصفها نتيجةً لإعادةِ تنظيم داخليّة لعلاقاتِ الإنتاجِ الاجتماعيَّة، ومراكمة الثَّروة المتنقلة. ومع ازدياد ثروة (بعض) الشعوب، وبدايةَ البلدان بالتطوُّر اقتصاديًّا، اعتقد «تيرغو» أنّ ذلك حصل «لأنَّ هناك داخل بنى أنماط المعيشة المتغيّرة تزايدًا متدرجًا مع الوقت لتقسيم العمل، وتبادل السِّلع، ومراكمة رأس المال». ولم ينظرْ إلى «المجتمع التجاريّ» آنذاك، على أنّه مُتميّز بالشّكل الَّذي حسبه الكُتَّاب اللَّاحقين في حالةِ الحداثة والمجتمعات الحديثة.

لقد أدَّى التَّوسُّع في الأعمالِ التجاريَّة إلى تحوُّلات أساسيَّةٍ أكثر من تلك الملحوظة في نظريَّةِ المراحل، والَّتي كانت مربوطة بشكلٍ وثيقٍ بمعالجةِ العلاقات الكولونياليّة في سياق نظريَّات الحداثة. وعلى الرّغم من الاعتراف الَّذي حظيت به العلاقات الكولونياليّة في المناقشات الأولى في المجتمع التّجاريّ، إلّا أنَّ هذا الاعتراف تقلّص إلى حدِّ الاختفاء مع تحوُّل فكرة المجتمع التجاريّ إلى فكرة «الرَّأسماليَّة الصِّناعيَّة».

العبوديَّة في سياق التَّنوير

من المعترف به ضمنيًّا أنَّ تعريف «الثَّروة المُتنقلة» يشمل المال والعبيد معًا، إلَّا أنّ مناقشة مسألة العبيد كانت محدودة سواء في أعمال مُنظِّري تلك المرحلة، أو لدى المعلّقين اللَّاحقين[1]. وفي حين يُشير «تيرغو» بشكلٍ مختصر إلى تملُّك العبيد بوصفه أحد عوامل مراكمة الثّروة، إلَّا أنّ هذه الفكرة لم يتمّ التوسُّع فيها، أو التّطرُّق إلى دلالاتها في التحليلات اللَّاحقة. وفي الأغلب، عندما كان كُتّاب

1- اعتقد تيرغو أنَّ العبيدَ هم جزءٌ من الثَّروةِ المنقولة، كالمال، والَّتي يتمُّ تحصيلها عبر التِّجارة والتَّبادل. وعلى الرّغم من أنّ «ميك»، في دراستِه الكلاسيكيَّة لنظريَّةِ المراحل، يناقشُ مسألة «المُتوحِّشين» ضمن هذا السِّياق إلَّا أنَّه لا يتحدَّث عن مؤسَّسة «الرّقّ» في أيّ مكانٍ آخر إلّا في إطار الحديث عن الإغريق.

تلك الحقبة يُناقشون مسألة العبيد فإنَّهم كانوا يفعلون ذلك بوصفها إحدى سمات المُجتمعات الماديَّة القائمة على الزراعة المستقرّة، وكانوا يعودون إلى حالات من المجتمعات اليونانيَّة والقديمة، وليس إلى حالات الاسترقاق الَّتي ربما شهدوها لدى ظهورِ الشَّكل الجديد من المُجتمعِ التّجاريِّ الَّذي حلَّ في رأيهم محلّ المجتمع القائم على الزراعة المستقرة. وبينما أقرَّ الأكاديميُّون بوجود الرّقّ فإنّهم أحالوه إلى ممارسة كانت سائدة في العالم القديم، أو لتشبيهه بأشكال من المُمارساتِ المعاصرة (كما في إشارات ماركس اللَّاحقة إلى العملِ الحُرِّ الَّذي يتّخذ شكل «العبوديَّة المأجورة»). بَيْدَ أنَّه وبحلول منتصف القرن الثامن عشر، كان قسمٌ كبيرٌ من البورجوازيَّة الأوروبيَّة، بقواها الاقتصاديَّة المُهيمنة، قد ولّدت ثرواتها وراكمتها على قاعدة الأنشطة الاقتصاديَّة المرتبطة بتجارة الرَّقيق وغيرها من أشكال تجارة «نزع الملكيَّة» «dispossession» كتجارة الفراء[1]؛ إذ لم يكن من غير الشّائع أنْ يستثمر النَّاس في أنشطةٍ تجاريَّةٍ كهذه حتّى لو كانوا يدعون إلى إلغاء الرّقِّ. و«لوك» هو أحد الأمثلة على ذلك، فقد استثمر بعض المال في أعمال تجاريّة تعتمدُ على الرِّقّ للحصولِ على الرّبح، فيما كان في الوقت نفسه مُناهضًا للعبوديَّة[2]. ويرى غلاسير Glausser أنّ «لوك» يُعارضُ العبوديَّة بوصفها حالةً مُطلقةً عامَّةً، وليست ممارسةً مُحدَّدةً في المجتمع المعاصر له. ولقد درج المفكّرون اللاحقون على تبنِّي التَّوجُّه نفسه.

يُعدُّ «مونتسكيو» من الأوائل الَّذين أدخلوا العبوديَّة في سياقِ مُناقشةِ التّنوير.

1- يعتقد (م2000) Buck-Morss أنّ أكثر من 20% من البورجوازيَّة الفرنسيَّة كانت تعتمد على النَّشاط التجاريِّ المرتبط بالرّقِّ, غير أنَّ أكاديميِّين آخرين مثل: Sala- Molins يرون أنّ الرقم أقرب إلى الثُّلث. أمَّا عن تجارة الفراء الأميركيَّة الشَّماليَّة، فيقول اريك وولف: إنّها بدأت عندما أخذ صيَّادُو السّمك والبحَّارة الأوروبيُّون يُقايضون للحصول على الفرو مع algonkins الجونكون (سُكَّان أمريكا الشَّماليَّة الأصليِّين). إلَّا أنَّه مع تعزيز التُّجَّار الأوروبيِّين لموقعهم الاقتصاديِّ والسِّياسيِّ تحوَّلت العلاقة المُتوازنة بين ناصبي الأفخاخ المحلِّيِّين والأوروبيِّين إلى علاقة غير متوازنة مع قيام الأميرنديان بإعادة صوغ علاقاتهم الاجتماعيَّة وعاداتهم الثَّقافيَّة بما يتناسب مع المطالبِ والتَّطلُّعات الأوروبيَّة؛ ما أدَّى في النِّهاية إلى اقتلاعهم وتجريدهم من ملكيَّتهم.

2- يذكر Glausser أنّ «لوك» استثمر في شركةRoyal African Company الَّتي كانت تعمل على السَّاحلِ الغربيِّ لأفريقيا في توفير العبيد إلى المزارعين في أمريكا.

وقد لجأ إلى السُّخريةِ والتَّهكُّم في تِبيانِ دعوتِه لإلغائها[1]. أمَّا «تيرغو» فقد تحدَّثَ بشكلٍ مباشرٍ أكثر عن «عرف الرّقّ الكريه»، ولاحظ أنَّ «هذه اللُّصوصيّة والتّجارة لا تزالان سائدتين بكلٍّ فظاعتهما، على سواحل غينيا على يد الأوروبيِّين الَّذين يقصدونها لشراء الزّنوج لاستصلاح المستعمرات الأميركيَّة». أمَّا «فيرغسون»، فتنحصرُ رؤيته إلى العبوديّة بشكلٍ أساس في إطار الفساد والعبوديَّة السِّياسيَّة. فهو يتحدَّثُ عن الحرِّيَّات الَّتي يفتقدها المتوحشون والبرابرة بخلاف المُتحضِّرين. أمّا الباقين، فيرون الرّقّ أحد سمات الحضارة اليونانيَّة القديمة، أو في إطار العبوديَّة الداخليَّة. ولا يشيرُ «سميث» في نظريَّةِ «المشاعر الأخلاقيَّة»، إلى العبوديَّة إلَّا مرة واحدة حين يتحدّثُ عن ممارستِها في الحضارة اليونانيَّة في العصور القديمة. ويحتوي الفصل المُعنون بـ«الثَّني عن الزراعة» من كتابه «ثروة الأُمم» نقاشًا في القنانة والعمل العبوديّ يتطرقُ فيه بشكلٍ مستفيضٍ نسبيًّا إلى شُؤون العبوديَّة والمستعمرات في الأميركيتين؛ بَيْدَ أنَّ كلتا المناقشتين لا تخرجان عن سياقِ العبوديَّةِ في العصورِ القديمة.

إنَّ اهتمامَ التَّنوير بالحرّيّةِ يولد بالضّرورة اهتمامًا بنقيضها؛ أي العبوديَّة. وهذا بالتَّحديد ما يتّصلُ بمشكلة تقبّل مُمارسة الرّقّ في المجتمعات القديمة، نظرًا إلى ما لهذه المجتمعات وفلسفة فهمها لنفسها من أهمِّيَّة بوصفها مرجعًا للتَّفكيرِ في الأمور المعاصرة في التنظيم الاجتماعيّ والحكم.

لقد حلَّ ذلك جزئيًّا عبر تطوير نظريَّة تمرحل التّاريخ الَّتي عُدَّت فيها العبوديَّة ستضمحل من خلال عمليّة التّمدُّن الَّتي ستحصل مع ظهور المجتمع التّجاريّ[2]. وهكذا، فإنَّ التَّركيزَ على العبوديَّةِ في العالمِ القديم يخدمُ غرضَيْن مُتَرابِطَيْن، فهو يضع الرقّ في إطارِ ممارسات العالم القديم، ويربطهُ بنمط الإنتاجِ الزراعيِّ الَّذي

1- لاحظ (م1978)Hunting أنّ بعض قرَّاء «روح القوانين» لمونتسكيو قد أُربكوا وضُلّلوا من جرّاء استخدامه للتَّهكُّم والسّخرية، فظنّوا أنّه مؤيّد للرّقّ لكونه معارضًا لإلغائه. كما لاحظ فليتشر(1933م) أنَّ دفاع مونتسكيو التهكُّميّ عن الرِّقّ قد أُسِيءَ فهمه. ولكن، كان هناك من اعتقد أنَّ اللُّغةَ الَّتي استخدمها مونتسكيو في حديثه عن العبوديَّة الكولونياليَّة (تعمّدت) الغموض بدهاء.

2- جاء حديث (م1997) Berry عن العبوديَّة في كتابه الممتاز والتَّثقيفيّ عن النَّظريَّة الاجتماعيَّة للتّنوير الإسكتلنديّ مُخيّبًا؛ إذ لا يوجد أيّ ذكر لممارسة العبوديَّة المُعاصرة، ولا لردودِ فعلِ المُفكِّرين عليها باستثناء هذا التَّعليق الوحيد.

سيسقط بظهورِ المجتمع الجديد. ومِنْ ثَمَّ، فليس مطلوبًا أنْ تدرس العبوديَّة في إطارِ المجتمعِ التّجاريّ، ولكن ببساطة بوصفها شيئًا مُتبقّيًا من المُجتمعاتِ القديمة ما يلبث أن يتَقلّص لدى توسُّعِ التّجارة. وقد تعزَّز هذا التوجُّه بعدما بات يُنظرُ إلى المجتمعِ التجاريّ بوصفه مُجتمَعًا صناعيًّا رأسماليًّا.

لم يعتقدْ أحد من المفكرين الَّذين تطرقنا إليهم هنا أنّ العبوديَّة تولّدُ المجتمع التجاريّ، أو أنَّها أساسية في عمله. وهذا يحتاجُ إلى تفسير التجارات المرتبطة بالعبوديَّة وغيرها من أنماط التجارات المرتبطة بنزعِ الملكيَّة، وإلى تفسير التناقض بين الفكر والممارسة؛ أي بين عَدّ المفكرين أنفسهم مُتحضّرين، وقبول العيش في مجتمعات تمارس العبوديَّة المريعة.

المجتمع والتطوُّر التَّاريخيّ

قسّم «فرغسون» المجتمعات إلى متوحشة وبربريَّة ومصقولة (مُتحضرة) فيما قسَّمها «سميث» إلى مجتمعات صيد ورعي وزراعة وتجارة، إلَّا أنّهم جميعًا صوَّروها بوصفها مراحل مُتلاحقة في إطار تطوُّر تاريخيّ. هذا إضافة إلى أنّهم كانوا يعتقدون أنّ كلّ مرحلة تولدُ أشكال الوجود والسُّلوك والشخصيّات والسِّمات الخاصّة بها. فتفوّق المجتمع التِّجاريّ، على سبيل المثال، كان يظهرُ عبر ارتباطِه بمفاهيم المدنيَّة، والأخلاق، وازدهار الفنون، إلخ،...

كما استندَ تسويغ المجتمع التِّجاريّ إلى مراكمةِ الثَّروة وتوزيعها على الطبقات؛ بحيث يتمكَّن أعضاء المجتمع كافّة من التّمتُّع بمستوى أفضل من العيشِ عمَّا كانوا عليه من قبل. وإضافة إلى الثروة، كانت الحَرّيّة هي السِّمة الرئيسة الثانية الَّتي أُعطيت المجتمع التجاريّ. فقد اعتقد سميث أنَّ أعضاء المجتمع التِّجاريّ ينعمون بحريّة لم يتمتّعْ بها الرعايا الَّذين كانوا يعيشون في المجتمعات الَّتي اتّسمتْ بأنماطِ العيشِ الأخرى. ذلك أنَّ الفائضَ الَّذي ولدته التجارة «اشترى» حريّة الأفراد في داخله، فالحرّيّةُ تتألفُ جزئيًّا من القدرةِ على الاختيار. ومِنْ ثَمَّ، تغيير المرء لعمله، وتحسين ظروفه عبر مراكمةِ الثروة.

إنَّ المجتمعَ المُتمدِّن بحسب «هيوم»، هو مجتمع صان الملكيَّة، وشجع الصّناعة، وأمكن للفنون فيه أنْ تزدهر، واعتقد «هيوم» أيضًا أنَّ تفكّكَ روابط القرابة، وروابط الولاء يفسحُ في المجالِ أمامَ نُموّ العواطفِ الطبيعيَّةِ والصَّداقةِ والتآلُفِ. وكان يرى

أنَّ الحضارةَ بحاجة إلى التّجارة، وأنَّ التّجارة بحاجةٍ إلى الاستقرارِ والأمن؛ لأنَّ التَّبادلَ يتطلَّبُ التخلِّي عن حياةِ الاكتفاء الذّاتيّ لمصلحةِ حياة قائمة على الاعتمادِ المُتبادَلِ. وهذا الاعتمادُ يقوم على أشكال من التّنظيم والقواعد الَّتي تحمي الأفراد في العلاقات الاجتماعيَّة الحُرَّة. ولقد عُدَّ تطوير المدن عاملًا رئيسًا في تراجع الرَّوابط الفرديَّة للاعتمادِ الاقتصاديِّ والتَّبَعيَّة الاجتماعيَّة. وكان «هيوم» يعتقدُ أنَّ ظهورَ الصِّناعة ولّدت درجات من الحرّيّة الاقتصاديّةِ لم تكن مُمكنة مِنْ قبلُ. وها هو يقول عن العلاقة بَيْنَ نُموِّ الفنونِ والنُّزوعِ إلى الاختلاطِ الاجتماعيِّ:

«إنَّهم يتوافدون إلى المُدُن، ويحبّون تلقِّي المعرفة وتبادلها، وإظهار ذكائهم وتنشئتهم وذوقهم في المحادثة، والمعيشة، والملابس، والأثاث. إنَّ الفضولَ يدفع الحكيم في ما تتحكّم التَّفاهة بالأحمق، ويندفع كلاهما إلى المتعة، وتتألف الجمعيَّات والنَّوادي في كلّ مكان، ويلتقي الجنسان بشكلٍ اجتماعيٍّ سهل، ويتحسّن مزاج النّاس وسلوكهم؛ بحيث لا يمكن أن يشعروا إلَّا بازدياد في إنسانيّتهم من جراء التّحدُّث معًا، والمساهمة في إبهاج بعضهم بعضًا وتسليتهم. ومِنْ ثَمَّ، فإنَّ الصِّناعةَ والمعرفةَ والإنسانيَّةَ ترتبطان مع بعضهما بعضًا بسلسلةٍ أبديَّةٍ موجودةٍ استنادًا إلى العقلِ والتّجربة، في العصور الأكثر تأدّبًا ورفاهيةً...».

لكن كان هناك أيضًا مخاوف من الصِّفاتِ السّلبيَّة للشخصيَّاتِ الَّتي يولدها هذا النَّمط الجديد من العيش. فبالنّسبة إلى «فيرغسون»، كان نشوء المجتمع التجاريّ «يستتبعُ نقصًا في الرّوحِ والتّضامنِ والشَّجاعة، ويؤشر إلى نهايةِ الفضيلةِ نفسها».

صاغ أغلب الكُتَّاب المختلفون المشار إليهم أعلاه نظريَّة المراحل الَّتي استخدمت، كما يقول ميك، «ليس بوصفها هيكلًا لنظريَّة تطوُّر اقتصاديٍّ – اجتماعيٍّ فحسب؛ ولكن أيضًا بوصفها أساسًا لتقويم الدَّولة المُتوحشة، والمجتمع التجاريِّ الحديث». كان الانتقالُ من مرحلةٍ إلى أُخرى وصفيًّا، ولم يكن خاليًا من الالتباس. وهذا الالتباس، أو الغُمُوض كان مُتجذِّرا في علم الاجتماع أيضًا. إلَّا أنَّه ليس غُمُوضًا يطيحُ بنظريَّة المراحل، أو بتمحورِها الأوروبّيّ الدَّاخليِّ، فهو يُثمِّن التَّقدُّم من جهة، إلَّا أنَّه يَتطلَّعُ من جهةٍ أخرى بحنينٍ إلى عالمِ الخُصُوصيَّة، والرَّوابط النِّسبيَّة المفقودة.

أدَّى الخلافُ بين المعارضين لصعودِ التجارة، وبين أولئك الَّذين يحسبون أنَّه

يستأهلُ فقدان الفضيلة إلى التَّأكيد «أنَّ ميزةَ الانسان التّجاريِّ والمثقَّف لم تكتمل أبدًا»؛ بل بات يتعيَّنُ أن تأخذَ نظريَّات التَّقدُّم الإنسانيّ في الحسبان الفكرة الَّتي عبَّر عنها «بوكوك» بقوله: «إنَّ التَّقدُّمَ هو، في الوقت نفسه، اهتراء، وإنَّ الحضارة تتضمَّن نقصًا ما في الحرِّيَّةِ والفضيلة، وإنّ ما ضاعف القدرات الإنسانيَّة حطّم، في الوقت نفسه، وحدة الشّخصيَّة الإنسانيّة». حاولت الرومانسيَّة، ردًّا على نظريَّةِ المراحلِ التَّاريخيَّة، استعادة تمايز المجتمعات والحضارات خارج إطار أيّ هيكليَّة شاملة.

يُمكنُ رؤية هذا التَّبايُن بين العام والخاصّ أيضًا في صُلب المشروع السُّوسيولوجيِّ الَّذي عني لاحقًا بوضع قوانين عامَّة إلى جانب الاهتمام بالخاصّ. ولقد شكّل أيضًا انقسامًا سوسيولوجيًّا بين ما دعاه غولدنر صيغًا ونماذج (Modality) «كلاسيكيّة» و«رومنسيّة» الَّتي ظهرت في الاتِّجاهاتِ الحداثويّةِ وما بعد الحداثويّة.

تمحورُ ردّ الفعل الإسكتلنديّ على مُفكِّري التَّنوير السَّابقين على معارضتهم نماذج المجتمعات الإنسانيَّة القائمة على تصوُّراتٍ افتراضيَّة للإنسان. ودعوا بدلًا من ذلك إلى بحث سُوسيولوجيّ أوَّلي (proto-sociological) للتَّطوُّر الطَّبيعيّ للأشكال الاجتماعيَّة للتَّنظيم الَّذي يمكن عَدّها الصيد والرعي والزراعة ومن ثمّ المجتمعات التِّجاريَّة.

يُحذِّر «ميك» من عَدِّ نظريَّة مراحل التَّاريخ بديلًا مُفترضًا للبحث التَّاريخيِّ الفعليِّ، ويرى أنَّ العلاقة الكرونولوجيَّة (والتَّقويميَّة) بين مختلفِ أنواعِ الحضاراتِ الَّتي نشأت عن التَّصنيفِ التَّراتبيّ للحضارات المُتعاصرة لم تقم على أساسٍ برهانيٍّ. إلَّا أنّه يعتقدُ أنَّه على الرّغم من ذلك الضَّعف، فإنَّ لهذا المُخطَّط قيمة لِكونِهِ «التّجسيد النَّظريّ العظيم الأوَّل... لمجموعة من المفاهيم والانطباعات الأكثر اتِّساعًا... وتحديدًا فكرة علم الاجتماع». وهكذا، تصبح السَّرديَّة التَّاريخيَّة العامَّة فرضيَّة خلفيَّة للعلوم الاجتماعيَّة الَّتي أُعيد إنتاجها في المبادراتِ النَّظريَّة والأساسيَّة اللَّاحقة. وهنا، تَحديدًا، تكمن في رأيي، المشكلة؛ لأنَّ القاعدة البرهانيَّة لفكرةِ المراحلِ التَّاريخيَّةِ تبقى ضعيفة تمامًا؛ لأنَّها أُدخلت في البِنَى المفهوميَّة لعلمِ الاجتماع.

من النَّظريَّة الاجتماعيَّة إلى علم الاجتماع

يعتقدُ «هايلبرون» (1995م) Heilbron أنَّ التَّحوُّلَ من الفلاسفة الفرنسيِّين، والكُتَّاب الإسكتلنديِّين في القرن الثامن عشر إلى الَّذين اتَّبعوهم في القرن التاسع عشر، أمثال: «سان سيمون» و«كونت» (الَّذي يُعدُّ أول عالم اجتماع واعٍ لذاتِه) هو تحوّلٌ من النَّظريَّة الاجتماعيَّة إلى علم الاجتماع. بَيْدَ أنَّ علماء الاجتماع القرن التاسع عشر فهموا العلاقة بين التَّاريخ والعلوم الاجتماعيَّة من خلال تقبُّل أفكار المراحل التَّاريخيَّة. وما أن عُرف النَّمط العام للتَّطوُّر التَّاريخيّ، حتّى اعتُقِد أنَّه يمكنُ تحديد مسار تطوُّر مجتمعات أخرى، بما أنَّه يتعيَّنُ على كلِّ المجتمعاتِ البشريَّة اتّباع النَّمط نفسه، ذلك النَّمط الَّذي وضعته أوروبا.

فكما قال بايكر حين رأى كوندرسيه Kondorcet أنّ «التَّقدُّم التّاريخيّ بوصفه عمليَّةً تصاعديَّةً أُحاديَّةَ الخطّ، فإنَّ سان سيمون اتّجه إلى رؤيته بوصفها تتابعًا لأنظمةٍ اجتماعيَّةٍ عضويَّةٍ يقوم كلٌّ منها على مبادئه التّنظيميَّة الخاصَّة». وبتعبيرٍ آخر، فإنَّ «المراحل» المختلفة تُمثِّل بِنَى اجتماعيَّةً مُتكاملةً ذات سماتٍ مشتركةٍ وأخرى مختلفة. ولقد نظم هذا البحث للسَّعي إلى فهم السِّمات الخاصَّة للحداثةِ الَّتي لم تكنْ بعد قد استكملت وجودها.

لقد وفَّر الإيمانُ بوجود قواعد أساسيَّة تحكمُ المجتمع السّعي إلى اكتشاف هذه القواعد الَّتي أصبحت فيما بعد الهدف الرَّئيس للبحث الاجتماعيِّ. وغالبًا ما عُدَّ أنَّ بداية القرن التاسع عشر «وضعت نهاية للتَّواريخ التَّأمُّليَّة، أو الافتراضيَّة للتَّنوير» فإنّه يمكن القول: إنَّ هذه التَّواريخ وبدلًا من أن تنتهي، قد ورثتها السوسيولوجيا وبنت عليها فهمها الذّاتيّ لمشروعها الخاصّ.

لقد تعزَّزت صحَّة هذه المُقاربة من جرّاء التَّطوُّرات اللَّاحقة لـ «المجتمع التّجاريِّ»، والوتيرة المُتسارعة للتَّغيّر الاجتماعيِّ داخل أوروبا. وكذلك الوضوح المُتزايد لتطوُّرِ المجتمع التجاريّ بوصفه مُجتمعًا صناعيًّا رأسماليًّا مُترافقًا مع الاضطراباتِ الاجتماعيَّة. وفي الوقت نفسه، استمرَّت عمليَّة إعادة تقويم القيم الَّتي كانت قد بدأت مع انهيارِ النِّظام القديم في أعقاب الثَّورة الفرنسيَّة. فبينما كان يُعتقدُ أنَّ المجتمعَ الصِّناعيّ النَّامي يُوفِّرُ حلًّا للمشاكلِ السِّياسيَّة لحقبة ما بعد الثَّورة في فرنسا، فقد نُظر إليه، في الوقت نفسه، بوصفه بؤرةَ مشاكل آخذة في الظُّهُور وبحاجةٍ إلى الحلول. وكما قال Heilborn «كان كونت ونظراؤه

كتبوا أعمالهم وهم مُدركون تمامًا أنَّ الثَّورةَ انتهت، وبدأت حقبة جديدة، واستمرّ التَّصنيع».

لقد عزّز هذا التَّشديد على المجتمع الصِّناعيِّ ومشاكله الاجتماعيَّة، الميل الَّذي كان بارزًا أساسًا ضمن أفكار المجتمع التِّجاريّ، والَّذي ينحو إلى فهم المجتمع الحديث على أنَّه تطوُّر أوروبيّ داخليّ النُّموّ. إلى ذلك، حلَّت فكرةَ المجتمع الصناعيِّ محلّ العبوديَّة وغيرها من أشكالِ العملِ غير الحُرِّ بوصفها القضيَّة المركزيَّةَ للحداثة. وعلى الرّغم من ترسُّخ هذه الأشكال من العملِ في العالم الجديد، ومستعمرات القوى الأوروبيَّة تحوّل التفكير النَّظريّ إلى الداخل؛ أي إلى مشاكل النّظام الاجتماعيِّ داخل أوروبا.

كان من المأمول من خلال التَّوجُّه إلى وضعِ دستورٍ عقلانيٍّ على قاعدة مبادئ علم الاجتماع أنْ يتمَّ تثبيت المنجزات السِّياسيَّةَ للعام 1789م، وإنهاء الثَّورة بتوجيهٍ من النُّخبة المُتنوِّرة . ويرى «غرين» أنَّ «كونت»، مثله مثل «سان سيمون» كان يعتقدُ أنَّه «لا يُمكن فعل إلَّا القليل لاستعادة الانسجام الاجتماعيِّ، والاستقرار السِّياسيِّ ما لم تنشأ منظومة جديدة من المُعتقداتِ الإيجابيَّةِ تقومُ على قواعدَ علميَّة». وبعد «نجاح العلوم الطَّبيعيَّة في إثباتِ مشروعيَّة الظَّواهرِ الطَّبيعيَّة» بات عليها الآن أنْ تقوم «بعملٍ مُماثلٍ في دراسةِ المجتمع». ولئن كانت علوم القرن الثامن عشر تُعدُّ مجرّد وسيلة، من وسائلِ فهمِ حقائق العالم، فإنَّ العلاقةَ بين العلوم وُضعت مع «كونت» في تدرُّج تاريخيٍّ وجد تتويجه في علم المجتمع- السوسيولوجيا. ومِنْ ثَمَّ، فقد حسب أنَّ السوسيولوجيا هي اختراع الثورة الفرنسيَّة بقدر ما هي الدَّولة الحديثة الَّتي استنبط العلم لمحاربة إفراطاتها. وبقدر ما نشأت السوسيولوجيا عن ظروف المجتمع الحديث، بقدر ما هي شكل حديث مُتميّز لتفسير ذلك المجتمع.

يقوم نقد السوسيولوجيا للأوضاعِ القائمة على فهم يحسبُ أنَّ اعتمادَ تدابير اجتماعيّة أفضل ليس ضروريًّا فحسَب؛ بل لأنَّه أيضًا سيظهر تاريخيًّا؛ إذ نظر إلى المشاكل بعد الثَّورةِ الفرنسيَّةِ على أنَّها نتاج استمرار مبادئ ميتافيزيقيَّة بالية، كالقانون الطبيعيّ وحقوق الإنسان. في حين، كان المطلوب ـ بحسب كونت ـ إدخال نظام من المعتقدات قائم على معرفةٍ علميَّةٍ «إيجابيَّة» تحلّ المُشادَّات الَّتي تضرّ بالمجتمع، وتُعيد بناء الوئام الاجتماعيّ. وفي حين، كان الإجماع واتّحاد

الآراء يستند إلى الدّين، وإلى المؤسَّسات الدينيَّة فيجب أنْ يتمَّ الآن على قاعدة العلم... كان كونت يعتقد أنَّ التَّاريخَ محكومٌ بالتَّحوُّلات التَّصاعديَّة progressive من نظام معرفيٍّ ما إلى آخر ـ من الثيولوجيِّ إلى الميتافيزيقيِّ إلى العلميِّ ـ ينمو كلٌّ منها من رحم النِّظام السَّابق له. ويرى Heilborn أنَّ مقاربة كونت «لِتَكوُّن المعرفة بوصفها ظَاهرةً تاَريخيَّةً» تقوم على نفيه «فكرة أنَّ صحَّة المعرفة تتحقَّقُ بمساعدة مبدأ لا تاريخيّ وكلّيّ». ومِنْ ثَمَّ، يُمكنُ عَدّ كونت أوَّل مَنْ طوَّر «نظريَّةً تاريخيَّةً وتفاضليَّةً للعلم».

كانت السوسيولوجيا، بحسب «كونت»، ستصبحُ علم المجتمع، وتأخذُ، في دراستها للحياةِ الاجتماعيَّةِ الإنسانيَّة، العلوم الطبيعيَّة بوصفها أنموذجًا قياسيًّا. لقد اعتقد «كونت» استخدام المنهجيَّة العلميَّة ضروريًّا لاكتشافِ التَّطوُّرِ التَّاريخيّ، وللكشف عن أنماطِه وقوانينِه.. ولمَّا كان «كونت» يؤمن «باختلاف العلوم في مواضيعها وطرائقها» فقد رأى أنَّ «علمَ الاجتماع يجب أنْ يقومَ على السِّمات الخاصَّة بموضوعِه». وما يُميّز الإنسان عن غيره من العالم الطَّبيعيّ يكمن «في ذكائنا واجتماعيّتنا». والأهمُّ بالنِّسبة إلى «كونت» هو اعتماد (هدف) مثاليّ «علينا دائمًا أن نستمرّ في السَّعي إلى الاقتراب منه من دون أن نتمكّن في أيّ وقت من الوصول إليه»[1]؛ بل إنَّ قدرتنا على التَّعلُّم من الماضي تحمل على الاعتقاد بأنّه إذا «كان علم الاجتماع سيصبح علمًا حقيقيًّا، فلا بُدَّ مِن أنْ يقوم على قاعدة القانونِ التَّاريخيّ». كان هذا القانون بالنِّسبة إلى «كونت» هو القانون الوحيد الَّذي يحكم تطوُّر الإنسانيَّة جمعاء، مثلما اعتقد أنَّ الحقبَ التَّاريخيَّة تُمثّلُ «التَّطوُّر الأساس نفسه: كلّ مرحلة تنتج من سابقتها وتَعِدُ للَّتِي تَليها».

هكذا، فإنَّ المجتمعات المختلفة تُمثّلُ تنويعات على نمطٍ عام، ولقد كان هذا التَّصوُّر للتقدُّم التَّاريخيِّ ـ للحداثة، أو ما عُرف آنذاك بالعقلنة التَّصاعديّة ـ هو الَّذي أرشد عمل علماء الاجتماع في القرنِ التاسع عشر.

إذا كان علماء الاجتماع المعاصرون نسوا كونت ـ أو اعتقدوا «دين الإنسانيَّة»

1- زاد التَّمييز بين الدولة والمجتمع المدنيّ من التّمايز بين ما قبل الحديث والحديث. كما أدَّت هذه الطّريقة في فهم الهُوَّة بين الحداثة وما قبل الحداثة إلى وضع العائلة، والقرابة بعامّة، خارج الدَّائرة العامّة؛ ما جعل الجندر غير مرئيّ في التَّحليل الاجتماعيّ الحديث، بطريقةٍ مُوازيةٍ للعلاقات الكولونياليَّة.

الَّـذي وسـم السُّوسـيولوجيا بـه أمـرًا محرجًـا- فـإنَّ إرثـه لا يـزال هـو الَّـذي يضفـي الحصافـة الحداثويَّـة علـى التَّقليـد السُّوسـيولوجيّ.

كان التَّنويـر قـد ألغى عمليًّـا شـرعيَّة التَّقليـد، وبـات النَّظَـر إلـى الإدارة الاجتماعيَّـة والتَّنظيـم بشـكلٍ مُتزايـدٍ، بوصفهـا عمليَّـةً يديرهـا مـن فـوق أشـخاص مضطلعـون (بالمعرفـة). وتـمَّ ربـط فكـرة التَّطـوُّر أوّلًا بتقـدُّم العلـم، ومِـنْ ثَـمَّ، بالتَّطبيـق المُتزايـد للعلـم فـي الصناعـة والمجتمـع، بشـكلٍ عـامٍّ. وتحوّلـت صـورة الثَّـورة الصِّناعيَّـة الَّتـي كانـت لا تـزالُ في أطوارهـا الأولى في فرنسـا إلـى أنمـوذج عبـر جهـود «سـان سـيمون» و«كونـت». ولـم يكـن ذلـك مجـرّد وصـف لحقيقـة قائمـة؛ بـل كان الأمـر أقـرب إلـى «دليـلٍ للعمـلِ السِّياسـيِّ، والإصـلاح الاجتماعـيِّ».

لقـد أسّسـت هـذه الخطـوات لفهـم المجتمـع بوصفـه كيانًـا مُنظّمًـا داخليًّـا، وجـرى تجاهـل العلاقـات الخارجيَّـة فـي تكوينـه. كمـا فُهـم المجتمـعُ الصّناعيُّ على أنّـه نتـاجٌ داخليٌّ للسُّـوق الَّتـي عيّنـت الدَّولـة حـدوده؛ أمَّـا العلاقـات الإمبرياليّـة والاسـتعماريَّة الَّتـي كوَّنتـه بوصفهـا جـزءًا مـن السُّـوق الكونيَّـة، فقـد تـمَّ تجاهلهـا لمصلحـةِ تحليـلٍ ضيّـقٍ ومحـدودٍ.

لقـد تـمَّ، فـي سـياقِ التَّحـوُّل مـن نظريَّـةٍ فلسـفيّةٍ للمعرفـةِ إلـى نظريَّـةٍ سوسـيولوجيَّةٍ، اسـتبدال تدريجيّ للفـرد بالمجتمـع البشـري كـ «موضـوع» المعرفـة، وتـمَّ التَّشـديد على علاقـة الفـرد بالمجتمـع؛ مـا طـرح مشـكلة تعريـف المجتمـع، وتحديـد معالمـه؛ بحيـث يكـون ذلـك المجتمـع مُتميّـزًا عـن المجتمعـات الأخـرى. وقـد كان رأي المُفكّريـن الأوائـل (بالتَّحيّـز) الاجتماعـيِّ غيـر مرتبـط بالإجمـال بفهمهـم للدَّولـة. وبحسـب Heilbron: إنّ الفكـرة القائلـة بإمـكان فهـم البشـر مـن خـلال التّرتيبـات الاجتماعيَّـة الَّتـي يقومـون بهـا «تعنـي أنَّ المجتمعـات الحديثـة ليسـت مـن النَّـوع نفسـه مـن الوحدات (الَّتـي تتكـوّن منـه) الـدول». إلَّا أنَّ مـدى وضـع ذلـك موضـع الممارسـة يبقـى عرضـةً للسُّـؤال، حيـث إنَّ معظـم المُنظِّريـن الاجتماعيِّيـن اسـتمرُّوا فـي رسـم فهمِهِـم للدَّولـةِ فـي إطـارِ الحـدودِ القوميَّـةِ. ولقـد أخـذت النَّظريَّـة الاجتماعيَّـة ككلّ، بعَـد العـام 1789م، تكتسـب أبعـادًا أكثـر قوميَّـةً بعدمـا أفسـحت المُثُـل الكسـموبوليتيَّة للتّنويـر فـي المجـالِ لمشـاعر أكثـر «قوميَّـةً»[1]. ويمكـن رؤيـة ذلـك مـن خـلال المسـائل الَّتـي طرحوهـا للحلّ،

1- Heilbron 1995: 111.

والَّتي كانت مُصاغة في إطار العلاقة بين الدَّولةِ والمجتمع المدنيّ[1]. ولقد عزَّزت هذه العمليَّة من موقع «الاجتماعيّ» بوصفها ظاهرةً مُحدَّدةً ومتجانسةً داخليًّا. ويمكن فهمها من دونِ الرُّجوعِ إلى العلاقات الخارجيَّة، مثل: الأحداث والمغامرات الكولونياليَّة والإمبرياليَّة الَّتي كانت تجري في ذلك الوقت.

- إنَّ تركيز السُّوسيولوجيا الكلاسيكيَّة على مؤسَّسات الدَّولة – الأمَّة وتحديدها للمجتمع داخل حدود هذه الدولة، لن يفاجئنا كثيرًا عندما نأخذُ في الحسبان أنَّ مرحلةَ ظهور هذه السوسيولوجيا تزامنت مع تشكيل «البِنَى المؤسَّساتيَّة للدّولة- الأُمّة... في إطار توحيد أراضي الدول، كما في إيطاليا وألمانيا، أو إعادة تشكيلها مع ظهور الجمهوريَّة الَّتي نتجت عن أزمةٍ سياسيَّةٍ حادَّة في فرنسا». ففي أوائل القرن التَّاسع عشر، أضحت نظريَّات العقد الاجتماعيّ والسِّيادة الشعبيَّة ذات بُعْدٍ مركزيٍّ في فَهْم الشَّرعيَّة السِّياسيَّة، وقيام الدُّول؛ فالدَّولة «لم تعدْ وحدةً من الأنظمةِ والأَصنافِ corporations المحدَّدة قانونًا وعلى رأسها ملك مُطلق»؛ بل بات يُنظر إليها بشكلٍ مُتزايدٍ بوصفها «قطاعات مُتعدِّدةً اجتمعت لتأليف كلّ مُعقّد...» ولم يكنْ هذا النَّوع من الوحدةِ المُتميّزة «دولة» بقدر ما كان « مُجتمعًا». لقد أفسح تماهي شخص الزّعيم مع الشَّعبِ لتماهي الدولة مع الشَّعب الَّذي عُدَّ آنذاك «أُمَّة»، وأصبحت مشكلة السِّياسة في اكتشاف «المصلحة العامَّة الحقيقيَّة بين مجموع المصالح المُحدّدة». ولقد قيل: إنَّ السِّيادةَ الشَّعبيَّة قوّضت التّمييز بين الدَّولة والمجتمع . ولكنّها قامت أيضًا عبر دمجهما بالتّشديد على الفوارق بينهما، عندما جعلت الجماعة، أو المجتمع كما باتت تُعرّف موضع مسؤوليّة الدولة . ومع تحوُّل اهتمام الدولة نحو المجتمع الَّتي هي مسؤولة عنه، حوّلت النَّظريَّة السُّوسيولوجيَّة اهتمامها إلى الدَّولة باسم ذلك المجتمع .. وهكذا، أصبحت السُّوسيولوجيا جزءًا مركزيًّا من المشروع التَّحديثيّ للدَّولة.

1- هذه المسألة تناقش حاليًّا في إطار تأثير العولمة على العلومِ الاجتماعيَّة. فعلى سبيل المثال، يعتقد تايلور (2000م) وبك (م2000) Beck أنَّ العلوم السِّياسيَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة هي علوم «مُتمحورة حول الدَّولة». أمَّا (م2006) Chernilo، فقد انتقد هجوم «القوميَّة المنهجيَّة» مُعتقدًا أنَّ السُّوسيولوجيِّين كانوا ذوي توجُّهٍ شُموليّ؛ إلَّا أنَّه يمكن القول، بشكلٍ مباشر: إنَّ السُّوسيولوجيِّين ساوَوْا بين «المجتمع»، أو «النُّظُم الاجتماعيَّة»، و«المجتمع القوميّ».

لعلَّ التَّرابط بين المجتمع والدولة بات بارزًا بشكلٍ خاص مع دوركايم الَّذي اعتقد أنَّ المجتمع هو ميدان «الحقائق الاجتماعيَّة» الَّتي تصلحُ للبحثِ الوضعيِّ في السُّوسيولوجيا. واعتقد أنَّ لها تنظيمًا مُحدَّدًا وبِنْيَةً توازي تقريبًا حدود الدَّولة. فالمجتمع، بالنِّسبة إليه، لم يوجد بوصفه عالمًا افتراضيًّا مُطلقًا؛ بل هو مرتبط بقوّة بزمان ومكان مُحدَّدين. وقد رأى دوركايم أنَّ تزايدَ التَّمركُز السُّكانيّ في المدن، وتطوُّر وسائل الاتّصال، والنَّقل الَّذي قلّص المسافة بين الوحدات الاجتماعيَّة كانا العاملين الرَّئيسين اللَّذين أسهما في التَّشكُّل الاجتماعيّ الَّذي أدَّى إلى ظهور المجتمعات الحديثة. كما اعتقد أنَّ الوئام، أو الانسجام الاجتماعيّ ينشأ من تقسيم العمل ويتَّسم، بالنّسبة إليه، بتنظيم «العلاقات بين الوظائفِ الاجتماعيَّةِ المختلفة». لقد نظر دوركايم إلى المجتمعَ بوصفِه كيانًا محسوسًا مُعقّدًا ذا طبيعةٍ خاصَّة (تتكوَّن) من خلالِ ترابُطِ الأفرادِ في نظام من العلاقاتِ الاجتماعيَّة.

لتحديد طبيعة التَّضامُنِ الاجتماعيِّ فَي المجتمعات الحديثة، اعتُمدت المجتمعات التَّقليديَّة، أو ما قبل الصِّناعيَّة بِوصفِها وسيلةً للمقارنةِ. وكما يقول «لوكس» Lukes فإنَّ المشكلةَ باتت تكمن «في تعليل التَّحوُّل التَّاريخيِّ من (المجتمعات) السَّابقة إلى اللَّاحقة». ويرى دوركايم أنَّ الفردَ في المجتمعات «الأوَّليَّة» (elementary) كان مرتبطًا بالمجتمع بشكلٍ مباشرٍ، ومن دون وسيط»، أمَّا في المجتمعات الحديثة، فإنَّ الأفرادَ يعتمدون على المجتمع؛ لأنَّهم يعتمدون «على الأجزاء الَّتي يتكوَّن منها». وبينما كان دوركايم يعتقدُ أنَّ التَّضامنين يمكن أن يكونا وجهين لحقيقةٍ واحدة إلَّا أنَّه رأى أنّ هناك ضرورةً للتَّمييز بينهما، ويجب أيضًا معرفة الكيفيّة الَّتي أفسح عبرها التَّضامن الميكانيكيّ المجال للتَّضامُنِ العُضويِّ فضلًا عن تحديد الأسباب غير الطَّبيعيَّة الَّتي منعته من الوصولِ إلى المستوى من التَّطوُّر الَّذي يتطلّبه الآن نظامنا الاجتماعيّ. إنَّ مشكلةَ المجتمع المُعاصر، بحسب دوركايم، تكمنُ في أنَّه لم يصبحْ بعد «حديثًا» بشكلٍ كاملٍ، فهو في حال انتقاليّة ماتت فيها الآلهة القديمة، كما لاحظ «بريان ترنر»، فيما الآلهة الجديدة لم تولد بعد. والتَّضامُن ليس ميكانيكيًّا وليس عضويًّا؛ بل هو مُتشكّلٌ من التَّوترات الكامنة في الانتقال من حالٍ إلى آخر. ومِنْ ثَمَّ، إنّ مَهمَّة السّوسيولوجيا تكمنُ في تسهيلِ تغلُّبِ المؤسّساتِ على اللَّامعياريَّة anomie الَّتي

ينتجها التَّحوّل، وتأمين شكل حديث من التَّضامُن.

إنَّ فكرةَ أنّ المجتمع يتغيَّرُ من خلال عمليّة تخصُّص مؤسَّساتيّ، أو التَّمييز البِنْيويّ بدأت مع دوركايم (ومع هربرت سبنسر، محور الاهتمام الرئيس لنقد دوركايم)، وقد تأثّرت هذه الفكرة بتطوُّر علم الأحياء وخصوصًا نظريَّة النُّشُوء والارتقاء الدَّاروينيَّة. ولقد ترسَّخت في المقاربات السُّوسيولوجيَّة في مرحلة ما بعد الحرب العالميَّة الثَّانية مع ظهور النَّظريَّات البِنْيَويَّة – الوظيفيَّة لتحديث «نظام المجتمعات الحديثة» وتطويرها الَّذي ارتبط بـ «تلكوت بارسونز». ولكن، يكفي في هذا المعرض أنْ نذكر أنَّه في إطار تشكيل السَّلاسل التَّطوُّريَّة كان هناك ضرورة لإجراء دراسات مقارنة للاعتمادِ على التَّجربةِ الغربيَّةِ. ولقد تعزَّز افتراض السَّلامة الدَّاخليَّة عندما تمَّ اتّخاذ المجتمع ككلّ وحدة البحث الأساسيَّة[1].

لقد فهم «بارسونز» (1966م)، على سبيل المثال، الحداثة على أنَّها تتطوَّرُ داخل أوروبا، واعتقد، بشكلٍ خاصّ، أنّها نشأت عن التُّراثِ الثَّقافيّ والمؤسّساتيّ للمسيحيَّة والإمبراطوريَّة الرومانيَّة، وعلى الرّغم من أنَّ النَّهضةَ والإصلاحَ كانا أساسيَّين في فهمه للتحوُّل إلى الحداثة، إلَّا أنّه اعتقد بعد نشوءِ الدولة-الأُمَّة وظهور التّصنيع تشكّلت المؤسّسات الاجتماعيَّة للحداثة في شكل صحيح. ولقد شملت هذه المؤسَّسات الهيئات التَّمثيليَّة المنتخبة ديموقراطيًّا، والنّظام القانونيّ الشّامل، والثَّقافة العلمانيّة، وتوسّع نظام السُّوق. ولقد سمح الأصل والتُّراث المشتركين بتطوُّر «نظام أوروبيّ» من المجتمعاتِ الحديثةِ فهمت على أنَّها مغايرة كلِّيًّا لبقيَّة العالم. وحديثًا، أصبحت الولايات المتّحدة هي المجتمع الرَّائد (المثال).

كان اهتمام بارسونز بالمستقبل يتمحور، كدوركايم، حول إمكان تخفيف حدَّة العواقب السَّلبيَّة المرتبطة بالحداثة.

وهكذا، فإنَّ علم الاجتماع كان ينظر إلى الحقبة الحديثة دائمًا بوصفها انتقالًا عظيمًا في التاريخ. وهو انتقال بدأ ولكنه بحاجة إلى أن يُستكمل. وعلى الرّغم من أنّ «فيبر» كان أكثر تشكيكًا بوضعِ جدولٍ زمنيٍّ أُحاديّ الخط، أو الاتّجاه فإنّه، كما

1- يرى Howthorn أنّ معظم مُفكّري القرنين: الثّامن والتّاسع عشر كانوا يعتقدون أنّ «النّظام المثاليّ هو النّظام الخالي من التّناقُضِ الدَّاخليّ». ويضيفُ أنّ سبب الكراهية القويَّة للتّباين، أو اللّاتناغم في فرنسا وألمانيا واضح، فكلتاهما مُفكّكتان بطرائق مختلفة، واحدة مُمزّقة بأيديولوجيَّات متعارضة تمامًا، والأخرى موجودة بوصفها مُجرّد فكرة من دون أيّ تماسكٍ بِنْيويٍّ على الإطلاق.

يـرى Hindess، عمـل ضمـن إطـار «مبـدأ تراتبـيّ للتَّصنيـف يمكـن مـن خلالـه تحليـل مـدى تحقيـق المجتمعـات والثَّقافـات والحضـارات الأخـرى، أو ابتعادهـا مـن العقلانيـة الَّتي تعـد سـمة الغـرب الحديـث»[1].

وضـع «فيبـر» فهمـه للحداثـة «كونهـا حقبـةً التقـت فيهـا خطـوط عـدَّة للعقلانيَّـة»، فكرتـي التّمـزُّق والحداثـة المتميـزة فـي قلـب التحليـل السوسـيولوجي. وهـو، مثلـه مثـل الكُتّـاب الآخريـن الَّذيـن درسـناهم هنـا، يـرى إلـى تاريـخ الغـرب بوصفـه مدخـلًا لتاريـخ غيـره. إلـى ذلـك، فهـو يعتقـدُ أنّ تميّـز الغـرب لا يمكـنُ إدراكـه إلَّا بالعلاقـة مـع حضـاراتٍ أخـرى سـواء تلـك الَّتـي شـهدها التّاريـخ فـي الماضـي، أم فـي أمكنـة جغرافيَّـة أخـرى. ولقـد مثّـل تحليلـه لأديـان العالـم الكبـرى، بمـا فـي ذلـك رسـمه للانتقـال مـن الرُّؤيـةِ العالميَّـةِ الموحّـدة الَّتـي قدَّمتهـا الأديـان إلـى انحلالهـا فـي الحضـارات العلمانيَّـة الحديثـة، محاولـة لتقويـم مـا فُهـم علـى أنّـه تميـز للحداثـة الغربيَّـة عبـر مقارنـةٍ منهجيَّـةٍ. والحقيقـة أنَّـه لمجـرد أنَّ منهجيّتـه التَّاريخيَّـة والسوسـيولوجيَّة قامـت علـى المقارنـةِ فإنَّهـا تطلّبـت «مصطلحـات وتصنيفـات تنطبـقُ علـى مختلـف هـذه الحضـارات علـى امتـدادِ ألفيـن وخمسـمئة عـام». وكان هـدفُ «فيبـر» الأسـاس إثبـات الطَّبيعـة «الخاصَّة والمُتميِّـزة للعقلانيَّـةِ» الَّتـي طبعـت الغـرب الحديـث، وتوضيـح غيـاب هـذه السِّـمات عـن الحضـاراتِ الأُخـرى. إلَّا أنَّ إثبـات هـذا الغيـاب يسـتدعي تحديـد أمرٍ مـا، بوصفـه المعيـار الَّـذي يفتقـدُهُ الآخـرون.

مـا يجـب أن يكـون واضحًـا أنَّ هنـاك، فـي سـياقِ محاولـة فهـم الأوضـاع الحاليّـة، فرضيّتيـن مُضمرتيـن تضمّنتهـا السُّوسـيولوجيا بشـكلٍ عميـقٍ، وهـي أنّـه يتعيّـن عَـدّ هـذه الأوضـاع بوصفهـا أوضاعًـا انتقاليَّـةً تجـري بحسـب تعبيـر «بنديكـس» فـي سـياق «انحـدار التَّقليـد وصعـود الحداثـة». وإنّ التَّغيُّـر الاجتماعـيّ يتكـوّن مـن «عمليَّـةٍ داخليّةٍ فـي مجتمـعٍ مُتغيّـرٍ». وفـي مـا تبقَّـى مـن هـذا البحـث، سـأظهر كيـف أنّ هاتيـن الفرضيّتيـن تخلقـان أيضًـا تناقضًـا أساسـيًّا داخـل السُّوسـيولوجيا مرتبطًـا بنقـدِ الأفـكارِ «الحداثويَّة» فـي السُّوسـيولوجيا.

1- يتَّسـمُ الغـرب بالنّسـبةِ إلـى فيبـر ببـزوغِ العقلانيَّـةِ العلمانيَّـة المُجْديَـة: الرَّأسـماليَّة الصِّناعيَّـة، والقانـون الشَّـكلانيّ، والإدارة البيروقراطيّـة، وأخـلاق الزُّهـد المهنيّـة. ويترافـقُ ذلـك مـع ازديـاد السَّـيْطرة، ومحـو الشَّـخصيَّة والخيبـة؛ مـا يـؤدِّي إلـى عالـمٍ حديـثٍ كنايـة عـن «قفـص حديـد» لا يمكـنُ الهـروب منـه.

بشكلٍ عام، تمَّ قبول علم الاجتماع (السُّوسيولوجيا) بحسب «نسبت» (1966م)Nisbet بوصفه استجابةً لمشكلةِ النِّظام order الَّتي خلقتها الأوضاع النّاجمة عن الحداثة ـ كما تمظهرت في الثورتين التوأمين للتّصنيع والديموقراطيَّة ـ ففي الوقت الَّذي حدَّدت مدارات البحث (التِّيمات) في هذا العلم ـ الجماعة، والسلطة، والحالة الاجتماعيَّة، والمقدس، والاغتراب ـ قام «نسبت» أيضًا بتسليط الضَّوء على الالتباس في قلب المشروع السُّوسيولوجيّ. فعلى الرّغم من أنَّ أهداف السُّوسيولوجيا وقيمها السِّياسيَّة والعلميَّة تنتمي إلى التَّيَّار الرَّئيس للحداثة، إلَّا أنّ مفاهيمها الرَّئيسة ومناظيرها الضّمنيَّة تجعلها أقرب كثيرًا إلى المحافظة الفلسفيَّة. ويعود ذلك إلى فهم السُّوسيولوجيا على أنَّها مشروع يحاولُ أنْ يفهمَ المجتمع «الحديث» في سياقَ الحلول محلّ الجماعة «المفقودة» ما يعني أنّها في مفهمتها نفسها قد تصوَّرت المجتمع الحديث ليس انطلاقًا من مفاهيمها نفسها؛ بل كفقدان لشيء آخر: شيء أصيل. ومِنْ ثَمَّ، فإنَّها على الرّغم من ادِّعائها النَّظَر إلى المستقبل كانت أيضًا مُتعلّقة بالماضي، وتحاولُ أن تستعيدَ تلك اللّحظة من الأصالةِ قبل «أنْ يمضي كلّ شيء على نحوٍ خاطئ».

لقد أبرز (1973م) Gouldner هذا التَّمايز في مقالته «الرُّومانسيَّة والكلاسيكيَّة: بِنَى عميقة في العلوم الاجتماعيَّة» Romanticism and Classicism: Deep Structures in Social sciences، حيث رأى أنَّ ظاهرتَيْ: الكلاسيكيَّة، والرومانسيَّة تؤثّران في السُّوسيولوجيا والعلوم الاجتماعيَّة. وفي حين أنّ المَنْحَى الكلاسيكيّ «يُشدِّدُ على كلِّيَّة المعايير الحاكمة، أو عموميّتها» فإنّ النّزعة الرومنسيَّة تُشدِّد بحسب «غولدنر» على «نِسبيَّتها التَّاريخيَّة، أو فرادتها، أو طبيعتها». وهكذا، فإنَّ السُّوسيولوجيا، وهي تسعى إلى فهم الأحداثِ والتَّغيّرات الَّتي جاءت بها الحداثة ـ وباسم الحداثة نفسها ـ فقد توسَّطت لذلك تقويمًا أخلاقيًّا يقومُ على قبولِ وجود تنوُّعٍ في المعاييرِ التَّقويميَّة المُتمثّلة بالحضارات الأخرى. (Nisbet 1966; Gouldner 1973) ومِنْ ثَمَّ، إنّ كلّ المحاولات لفهمِ الحقبةِ الحديثةِ يُمكنُ أنْ تُفهم أيضًا بوصفها نقدًا لها[1].

1- في سياق المزاج الحداثويّ العام، يرى بعض المُعلّقين أنَّ نظريَّة هبرماس عن الفعل التَّواصُليِّ تُوفّر فهمًا منهجيًّا للتَّحديثِ المُجتمعيِّ القادر «على تفسير إنجازات الحداثة وأمراضها في آن».

بدلًا من مساءلة المُحدّدات الأوّليّة، قامت الرومانسيَّة بإحلال الجماعة «المفقودة» محلّ مشروع السوسيولوجيا والفكر الحداثويّ من دون أن تُدركَ أنَّ المشاكلَ الَّتي تسعى إلى حلّها تكمنُ بالضَّبطِ في إثباتها لهذا «الفقدان». إنَّ فشلَ الفهم الحداثويّ، وذاك المُضادُّ للحداثة يَكْمُنُ في أنَّه لم يأخذْ في الحسبان أنَّ تعريف شروط الحداثة نفسه لم يظهر إلَّا بعد تثبيت السُّوسيولوجيا بوصفها علمًا. ولئن كانت تواريخ السُّوسيولوجيا حاسمة في أنَّها تكوَّنت «في إطار الكفاح، في القرن التاسع عشر، لفهم التّأثير المزدوج للثَّوراتِ السِّياسيَّةِ العظيمة والثورة الصِّناعيَّة»، فإنَّها نادرًا ما أدخلَت أثر (ثُنائيَّة) الشرق – الغرب في إطار هذا المسعى[1]. وكما رأى «كالهون» Kalhoun إنّ ميلَ المُفكرين الأوروبيِّين لِمُقاربة «التَّنوُّع البشريّ من خلالِ رؤيةِ الاختلافات بين الأنواع وليس من خلال التَّمايزات في داخل كلٍّ منها» هو جزء من المشكلة. فالمدى الَّذي عَدَّ السُّوسيولوجيُّون «الآخر» مشكلةً للتَّفسير الشَّامل الَّذي يتجاوزُ خطوط الاختلاف يصبُّ مباشرةً في فهم بناءِ السُّوسيولوجيا بوصفها مشروعًا «بُنِيَ من خلالِ مُواجهَةِ الاختلاف». ويبدو أنَّ الحلّ يكمنُ في ردِّ الاختلاف إلى «التَّقليد». ومِنْ ثَمَّ، إلى إنشاءِ الحيّزِ الَّذي يسمحُ للقيم «الأكثر عمقًا» أن تُشكل نقدًا ضمنيًّا لعدم أصالةِ الحداثة.

برَزت «مشكلةُ» الاختلاف لدى الكثيرين مع «تسارع» الحداثةِ ووتيرةِ العولمة؛ ما أدَّى إلى «احتكاك» الحضارات المختلفة. ولقد دفعَ هذا بعضهم إلى القول: إنَّه إذا كانت النَّظريَّةُ الاجتماعيَّةُ افترضت بشكلٍ مُسبقٍ وحدة الاجتماعيّ، فإنَّ التَّغيّرات السُّوسيو- تاريخيَّة الَّتي أدَّت إلى ظهورِ العالم ما بعد الحداثويّ باتت تتطلَّبُ تطوير نظريَّاتٍ ومفاهيم جديدةٍ للإضاءةِ عليها. وفي حين قام الموقفُ الحداثويُّ على النِّضال ضدّ بعض التَّقاليدِ المُحدّدة، ومحاولة إخضاعها للتَّطابق والانتظام، قال مُنظِّرو ما بعد الحداثة بنسبيّةِ المعرفةِ بوصفِها سمةً دائمةً للعالم[2].

إذا كان الفشلُ في المعالجةِ المناسبةِ لمسائلِ «الاختلاف» هو أحد أوجه الخلل

1- في مقالة حديثة لبريان ترنرBryan Turner عن آسيا في السُّوسيولوجيا الأوروبيَّة يبدو واضحًا على الفور أنَّها لا تعالج تأثير آسيا في السُّوسيولوجيا الأوروبيَّة بمقدار ما تعالج (مدى) تناول السُّوسيولوجيِّين الأوروبيِّين لآسيا.

2- يُحاجِج Holmwood بأنّه «إذا كانت التَّطوُّرات الاجتماعيَّة الراهنة ومعضلات الحياة العامَّة لا يمكن فهمها من خلال فروع النَّظريَّات الاجتماعيَّة الحاليَّة، فمن المُرجَّح أنَّ المشكلة تكمن في النَّظريّات أكثر ممّا تكمن في أنّ «الواقع» بات، في حدِّ ذاته، لا يمكن فهمه».

الرَّئيسة (لنظريَّة) الحداثة، فيجب الاعتراف أنَّ ما بعد الحداثة عالجت «الاختلاف» بالادّعاءِ ببساطة أنّه موجود بوصفه مُعطًى. حلّت الحداثة «الاختلاف» عبر حضّ «هم» أن يكونوا مثل «أنا». أمَّا ما بعد الحداثة، وعلى الرّغم من ادّعائها تفكيك الهيكل (النَّظريّ) الأساسيّ فقد وضعتْ ضمنيًّا «الاختلاف» في إطارِ الاعتقادِ بأنّ «هم» وأنّهم يجب أنْ يبقوا كذلك. إنّ هذا هو ما يُميّز نظريَّة ما بعد الحداثة عن نظريَّة ما بعد الكولونياليّة، على الرّغم من عدائهما المشترك لنظريَّةِ الحداثة. فالأولى تبقى من الكليشيهات «الرُّومانسيَّة» للتَّفاعُلِ مع الحداثويَّة، فيما تسعى النَّظريَّة ما بعد الكولونياليَّة إلى تفكيكٍ أكثرَ عُمقًا للبارادِيغم السَّائد. وعلى الرّغم من محاولات فهم موقع الآخر «وَإن في شكلٍ انعكاسيٍّ ما بعد حداثويّ، فإنَّ Trouiiot أنه يمكن قراءة الما بعد حداثويّة نفسها بوصفها واحدةً من خدعِ الحداثةِ الواقعةِ في فخّ من إنتاجِها».

يرى أيضًا أنَّ «الما بعد» حداثويَّة برفضها مواجهة الأولويّة الممنوحة لـ«جغرافيَّة التَّخيّل» الغربيَّة الَّتي تعترفُ بـ«الآخر» بوصفه «آخرًا» غير قابل للمقايسة والتّوفيق هي حلّ غير مناسب. إلى ذلك، فإنَّ الما بعد حداثويّة بقبولها تصنيف «الآخر» تجعل من «الاختلافِ» معيارًا رئيسًا للمقارنةِ، وتلزمُ نفسَها بثُنائيَّة «نحن» و«هم» الَّتي تفشلُ في إدراك التَّغاير الَّذي يخترقُ الدَّوائر والهُويَّات الاجتماعيَّة[1]. إنّ الإطارَ المرجعيّ العالميّ لتحديد «الاختلاف» يبقى هو نفسه، ولا يحدثُ فرقًا في التَّعاطي مع «الاختلاف» عمَّا كان في السَّابق. وفي الوقت نفسه، يتمُّ إبعاد «الآخر» من المشاركةِ في بناءِ العالمِ المُشْتركِ.

1- إنَّ قيمة «الاختلاف» قد تتّخذُ شكل إطراء مزدوج، حيث مدح «الآخر» هو، في الوقت نفسه، مدح لـ «النَّفس» الَّتي تقبل الاختلاف. ففي كلّ مرّة يتحدّثُ مواطن فرنسيّ أبيض أنّ له أصدقاء أفريقيّين شماليّين وسودًا وحتّى أوروبيّين شرقيّين - مُتوقعًا ضمنًا الثَّناء عليه - فهو يثبت حقَّه في أن يكون فرنسيًّا - ومِنْ ثَمَّ، عالميًّا - ومُنفتحًا على التَّنوُّع...