

أنتوني جيدنز

قواعد جديدة للمنتج في علم الاجتماع



214

مراجعة وتصدير

محمد الجوهري

ترجمه وقدم له

محمد محيي الدين

المشروع القومي للترجمة

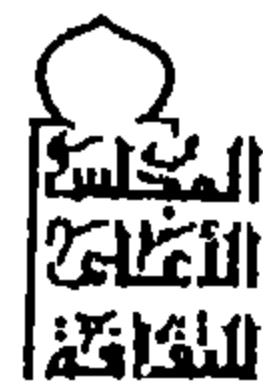
قواعد جديدة للمنهج في علم الاجتماع

«نقد إيجابي للاتجاهات التفسيرية في علم الاجتماع»

تأليف
أنتوني جينز

ترجمة وتقديم
محمد محيي الدين

مراجعة وتصدير
محمد محمود الجوهري



٢٠٠٠

هذا الكتاب ترجمة عن الأصل الإنجليزي المنشور بعنوان:

Anthony Giddens, New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies. Cambridge. Polity Press. 2ed edition. 1993.

إهداء

إلى روح أستاذى وأخى وصديقى وصاحب الفضل الأول فى إتمام هذه
الترجمة التى لم يمهلها القدر ليراها فى تتمتها، إلى روح الأستاذ الدكتور السيد محمد
الحسينى رحمه الله رحمة واسعة أهدى إليه قبساً من فضله على.

محتويات الكتاب

7	<u>تصدير</u>
11	مقدمة الترجمة: البناء والفعل في علم الاجتماع
15	من البناء إلى الفعل
21	ومن الفعل إلى البنية
25	"قواعد جديدة" في إطار أعمال جيدنز ومناهج البحث في علم الاجتماع
32	قضايا كتاب قواعد جديدة
40	سوسيولوجيا جيدنز في الميزان
57	هذه الترجمة
59	هوامش المقدمة
67	توطئة
71	مقدمة الطبعة الثانية
91	مقدمة الطبعة الأولى
111	الفصل الأول: بعض مدارس النظرية الاجتماعية الفلسفية
115	الفينومينولوجيا الوجودية: شوتز
127	الاثنوميثودولوجيا
141	فلسفة ما بعد فيتجنشتين: وينش
150	ملخص: أهمية الاتجاهات التفسيرية في علم الاجتماع
153	الهرمنوطيا والنظرية النقدية: جادامر وأبل وهيرماس
175	الفصل الثاني: الفعل وتوصيف الفعل ومقاصد الاتصال
176	مشكلات الفعل
180	المقاصد والتصورات
183	توصيف الأفعال
186	تبرير الفعل
192	المعنى والمقاصد الاتصالية
201	الفصل الثالث: إنتاج وإعادة إنتاج الحياة الاجتماعية
202	النظام، القوة، الصراع: دوركايم ويارسونز
204	النزعة الإرادية
205	الفرد في المجتمع
208	النظام والقوة والصراع: ماركس
212	إنتاج الاتصال كفعل ذي معنى
216	النظم الأخلاقية للتفاعل
219	علاقات القوة في التفاعل

223	الترشيد والانعكاسية
226	دافعية الفعل
228	إنتاج وإعادة إنتاج البناء
237	ملخص
241	الفصل الرابع: شكل التبريرات السببية
243	مشكلات وضعية
247	التطورات اللاحقة: بوبر وكون
251	العلم واللاعلم
259	النزعة النسبية والتحليل التأويلي
264	مشكلة الملازمة
273	خاتمة: بعض القواعد الجديدة للمنهج في علم الاجتماع
283	قائمة بأهم المصطلحات الواردة في الكتاب مترجمة إلى العربية
289	المراجع

تصدير

بقلم: محمد الجوهري

أحمد الله أنى أدركت اليوم الذى أكتب فيه كلمات تصدير هذه الترجمة الدقيقة لواحد من أهم مؤلفات علم الاجتماع فى نهاية القرن العشرين. فقد بدأ الزميل والصديق الدكتور محمد محيى الدين ترجمة هذا العمل بحماس هائل، وعلنا فى مراجعته وتدقيقه منذ ما يقرب من عامين. وأنجزنا معه أعمالا أخرى، بل أنجزنا بعده أعمالا، وصدرت كلها، ولكن صديقنا كان دائب المراجعة والتدقيق للترجمة التى أنجزها، وشرفت بمراجعتها.

ولا عجب فى ذلك فالكتاب ليس مثل سائر الكتب، والمؤلف ليس مثل سائر المؤلفين. والمدهش أنه اتضح لى أيضا أن المترجم ليس مثل سائر المترجمين. فهذا الكتاب كما وصفه محمد محيى بحق محاولة لدعم الكيان المعرفى لعلم الاجتماع فى عصرنا الراهن، صدر عن رغبة أكيدة من إقالته من اللامعيارية المنهجية التى يعانىها، ومن الخواء الفلسفى الذى نستشعره فيه، وحرصا على توفير إطار معرفى متماسك لبحوث هذا العلم المؤثر فى حياة البشر المعاصرين جميعا. ولا يتجاهل هذه الأهمية إلا الغافلون.

واختيار جينز لعنوان كتابه، أراد به أن يذكرنا بعمل دوركايم الأشهر: قواعد المنهج فى علم الاجتماع، وأراد أن يحملنا حملا على المقارنة بين العمليين،

وهل أقول: المقارنة بين الرجلين أيضا !! إن العمل الذي بين أيدينا "منشور" جديد لعلم راسخ رشيد، في بيئة متجددة، تطرح عليه من التحديات، أكثر مما يستطيع تقديمه من حلول أو حتى استبصارات. ولذلك لا بأس من التذكير بعمل دوركايم، ولا خوف - في رأيي - على جیدنز من مقارنته بصانع علم الاجتماع الحديث: إميل دوركايم.

وأتفق مع رؤية محمد محيي الدين في تقييمه لهذا الكتاب باعتباره أهم أعمال أنتوني جیدنز على الإطلاق، وفي الاحتفاء بمستواه النظري وبما بذل فيه من جهد فكري تأصيلي. ونحن لا نكتب هذا عن غفلة بكم وبنوع الإنتاج العلمي المتميز الذي حققه جیدنز حتى الآن، فقد ترجمنا له بالفعل عملا - لعله الأحدث بين أعماله - هو الطريق الثالث، وترجمنا له مقدمته النقدية في علم الاجتماع. وفي الطريق ترجمت لأعمال أخرى له. ولكننا على اقتناع كامل بأن هذا العمل هو درة أعماله. وتلك قضية يتكفل بتجليتها وإقامة الدليل عليها محمد محيي الدين في المقدمة الرصينة الثرية والعميقة التي كتبها لهذه الترجمة.

أما المؤلف: أنتوني جیدنز فهو النجم المتألق على مسرح علم الاجتماع في عالم اليوم، هو العالم الذي يجلس على رأس مدرسة لندن للاقتصاد والعلوم السياسية، وهو العالم المتابع - بالرأي والمشورة والتوجيه - لسياسات وفكر الطريق الثالث، وهو مستشار توني بليز، وهو من قبل ومن بعد صاحب الإنتاج المتميز في علم الاجتماع، إن من حيث الكم أو من حيث الكيف. ومن هنا حرصنا على أن تخرج ترجمة هذا الكتاب إلى النور، هي وغيرها من ترجمات أعمال جیدنز، التي تتسم أغلبها بمتابعة ذكية متعمقة للواقع الاجتماعي اليومي المعاش.

أما صاحب هذه الترجمة فلا يمكن أن أكون محايدا في تقديمي له، بسبب إعجابي الفائق بجهده وحماسه، وإخلاصه ومثابرتة، ودقته وأمانته العلمية.. بل أقول بتكريسه كل ما يملك من وقت وطاقة لخدمة رسالة العلم. وأنا بطبعي أقدر قيمة العمل، وأقدر، كما أعجب وأحب من يخلصون في عملهم.

وهذه الترجمة هي ثمرة ناضجة امتد إعدادها عامان، ولو ترك لصاحبها البراح لظل يدقق ويمحص ويراجع. إننا أمام محاولة جادة لتعريب مصطلح النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، وهو جهد لا يتصدى له إلا أولو العزم من الرجال.

أما محمد محيي الدين - السوسولوجي - فيعمل حاليا أستاذا لعلم الاجتماع بكلية الآداب، جامعة المنوفية. وسبق له أن عمل أستاذا زائرا بجامعة نيويورك

بالولايات المتحدة، وجامعة تور بفرنسا، وخبيرا استشاريا بالعديد من مشروعات
الأمم المتحدة. وتتركز اهتماماته البحثية في مجالات الهجرة الدولية، وعلم الاجتماع
الحضري. وقد نشر عددا من الدراسات في العديد من المجالات العلمية والكتب
(المحررة) حول تأثير سياسات التكيف الهيكلي على الفلاحين، والحركات
الاجتماعية، والمهاجرين المصريين إلى الولايات المتحدة.
أدعو الله أن ينفع بهذا العمل، وأن يجد ما يستحقه من قبول لدى القارئ
الكريم.

محمد الجوهري

القاهرة في إبريل 2000

مقدمة الترجمة البناء والفعل فى علم الاجتماع

عاشت الفلسفة وعلم الاجتماع لردح طويل من
الدهر فى ظل نظام يفصلهما عن بعضهما
البعض، ولقد نجح هذا النظام فى حجب
التنافس بينهما من خلال عدم السماح لهما بلأى
مساحة للالتقاء وعرقلة تطورهما، وجعل من
فهم كل منهما للآخر أمرا متعسرا. وقد أفضى
هذا إلى وضع مجمل الثقافة فى حالة أزمة
دائمة.

موريس ميرلوبونتى

مقدمة:

اتسم علم الاجتماع منذ بواكير نشأته بسيادة روح انفتاحية تعكس قدرا كبيرا
من التسامح النظرى، على الرغم من حدة الاختلاف واحتدامه بين الاتجاهات
النظرية المتباينة ومن هيمنة النزعة الوضعية على التيار الرئيسى فى علم الاجتماع.
ويقف الخلاف بين النظرية الماركسية والنقدية بصفة أعم من ناحية، والنظرية
الوظيفية من ناحية أخرى، وبين النزعات الوضعية وتلك المضادة للوضعية فى
تاريخ العلم شاهدا أمينا على ذلك. وعلى ما بين هذه النظريات والاتجاهات
والنزعات من خلاف، فإن علماء الاجتماع يلتقون فيما بينهم - على الأقل - ولا
يكفوا أبدا عن تذكيرنا بأن المجتمع ليس مجرد حاصل جمع الأفراد، أى أن الأفراد
والجماعات تمثل بوضوح جزءا من ذلك الشيء الذى نطلق عليه لفظة "المجتمع"،
وأن هذا الأخير ينطوى على ما هو أكثر من ذلك بكثير. وكمحاوله لمجرد خدش
سطح الأمور، نشير أولا إلى أن هناك تفاعلات مصاغة اجتماعيا فيما بين الأفراد
يتكيف خلالها الفاعلون الاجتماعيون بطرائق خلاقة للمواقف الاجتماعية، وهو
الموقف الذى يعبر عنه منظرون من شاكلة جورج سيمل وهربرت بلومر وإرفينج
جوفمان⁽¹⁾. هذه المواقف الاجتماعية تمت صياغتها إلى حد بعيد قبل أن يعتلى

هؤلاء الفاعلون الاجتماعيون خشبة المسرح، أى أنها سابقة فى وجودها على وجود الأفراد. ويتبدى هذا التوجه فى أوضح صورته عند دوركايم وسيمون دى بوفوار وبيير بورديو.⁽²⁾ ثانياً، ثمة مظاهر محددة اجتماعياً لا يكاد يكون للأفراد فيها تأثير على المجتمع إما لأنهم لا يفهمون بالكامل كيف يمكنهم إحداث مثل هذا التأثير أو أنهم ببساطة لا يحوزون القوة التى تمكنهم من ممارسة هذا التأثير عندما يواجهون النقل التاريخى للتقاليد التى أسهمت الأجيال السابقة فى ترسيخها والتى تتبلور فى صورة بناء اجتماعى يجثم على صدورهم. ويلتقى فى ذلك ماركس مع روبرت ميرتون، وأنتونى جيدنز⁽³⁾. والواقع أن هناك الكثير الذى ما يزال يتعين علينا أن نفهمه حول الكيفية التى يعمل بها المجتمع. ويتعلق هذا فى الآن معاً بالمواقف الاجتماعية التى يجد الأفراد أنفسهم فيها، وبتفاعلاتهم الآنية.

ومن الشائع بين غير المتخصصة فى علم الاجتماع - بل وبين بعض المتخصصة أيضاً - أن يفكروا فى القضايا الاجتماعية فى ضوء نظريات تفتقر إلى الدقة وغالبا ما تكون أقرب إلى التفكير الطفولى أو فى ضوء معايير وأحكام أخلاقية قاطعة، أو بأسلوب التمنى اليوتوبى. على أن أحد الطرق الأكثر شيوعاً فى هذا الصدد هى اللجوء إلى تعظيم دور البطل الفرد دون أدنى اعتبار أو فهم للإطار الذى ينبغى لنا أن نضع فيه أفعالهم، والضغط والالتزامات - التى يفرضها - والفرص - التى يتيحها - هذا الإطار⁽⁴⁾. فى مثل هذه السيناريوهات عادة ما يصبح البطل خائناً بين ليلة وضحاها لأنه قد فشل فى إنجاز الهدف الذى يكشف التحليل السوسولوجى عن استحالة تحقيقه من الأصل. ذلك أن مثل هذا التحليل يمكن أن يظهر افتقار البطل إلى القوة اللازمة لإنجاز الهدف، كما أن البطل الحقيقى يمكن أن يتم تجاهله نظراً لأن الالتزامات والعراقيل الاجتماعية التى ناضل لتجاوزها لم يكن من المقبول ثقافياً واجتماعياً تجاوزها.

هذه الأطر الاجتماعية هى التى تقدم الأرضية التى تشكل الضغوط والالتزامات والفرص المشار إليها. أما بالنسبة للمسئولية الاجتماعية، فإننا لا يمكننا التفكير بعمق فيما ينبغى علينا عمله تجاه القضايا الاجتماعية دون أن نفكر فيما هو ممكن بالفعل. وسوف لا يكون بمكنتنا أبداً أن نفكر بطريقة مسئولة عن المجتمع والفعل الاجتماعى والسياسة الاجتماعية والقرارات السياسية حتى نتوصل إلى إدراك عدم ملاءمة الأساليب التى تنتظر إلى المسائل فى ضوء معايير قوة الإرادة، ومثل

الحرية الفردية. فنحن دائما أحرار إلى حد ما، ولكن حدود هذه الحرية مسألة فيها نظر. فالمجتمع نفسه يصك الأفراد ويصوغهم بنائيا ويفرض عليهم محاذير. وعادة ما تتجاهل الاتجاهات السائدة في التفكير هذه الحقيقة عند التفكير بقضية المسؤولية الاجتماعية. فطريقة التفكير التي يمكن أن نطلق عليها مجازا تعبير "النزعة التلقائية الفردية": الاعتقاد غير المصرح به علنا - ويعتمد مثل هذا الاعتقاد في ضمان استمرارية فعاليته على أنه لا يتم التصريح به علنا أبدا - والقائل بأن الحياة الاجتماعية ليست إلا نتاجا للإرادة المتفردة للأفراد المتحررين من أية ارتباطات اجتماعية الذين طوروا بتلقائية مهاراتهم وثقافتهم، وتعليمهم ولغتهم وفهمهم وفرص حياتهم. ولقد أنجز هؤلاء الأفراد هذا، إلى حد ما دونما الإشارة إلى الظروف الاجتماعية المحددة التي ولدوا فيها منتسبين إلى والدين لهما سمات اجتماعية محددة (يعملان أم متعطلان؟؛ ينتميان إلى الطبقة العاملة أم إلى ذوى الياقات البيضاء؟؛ متعلمان أم أميان؟؛ يسكنان في منطقة عشوائية أم يقطنان الأحياء الراقية؛ ذوى صلات اجتماعية أم لا؟؛ في دولة متقدمة أم شبه هاشية أم هاشية؟ تتجاهل النزعة التلقائية الفردية كل هذه الأمور لأنها لا تعرف كيف تأخذها بعين الاعتبار، تماما مثلما تتجاهل عمليات التنشئة المحددة التي يكتسبها الفرد طبقا لما يتلقاه من تعليم ووفقا لنوعه الاجتماعي، وسلالته، وطبقته، والإقليم الذي ينتمى إليه الخ. كما أنها تتجاهل في هذا الصدد أيضا الصور الثقافية والقصص والرسائل الإعلامية والأفلام والسياسة والمجلات والسيارة والجراند والإعلانات التي تهيمن على ثقافات و ثقافات فرعية بعينها. ويمكننا الاستمرار في ذلك إلى ما لا نهاية. إن الأفراد الأحرار (التلقائيون) في هذه الطريقة الفجة للتفكير سيكونون، إذا كان لهم وجود فعلى، وإذا ما كان ممكنا على الإطلاق أن نقابلهم، غير قابلين للتعرف عليهم ككائنات إنسانية. فالبشر كائنات اجتماعية وهم وفرصهم، وفرص حياتهم، بما في ذلك أعماق آمالهم وارتباطاتهم اللاواعية وإحباطاتهم وتطلعاتهم تنبثق وتنجز وتكتسب ملامحها من خلال صياغتها بنائيا في إطار اجتماعي.

والواقع أن العبء يقع علينا كعلماء اجتماع لتجاوز هذا الفهم البدهي العام المضلل الذي يتصور أن العالم الاجتماعي مصنوع بواسطة أبطال أحرار بشكل مطلق. والواقع أنه لكي يمكننا أن نتحمل أية نوع من المسؤولية قبل حياتنا وحياة أولئك الذين ترتبط أقدارهم بطريقة غير قابلة للفصم بحياتنا، فإنه ينبغي علينا أن

نفكر فى المجتمع بطريقة تتجاوز ما نشاهده فى البرامج التليفزيونية الكلامية على غرار "لو بطلنا نحلم"، وغيرها من تلك التى تنهض فى منطقتها على الترويج والإشارة السريعة إلى ما هو صحيح أو الينبغيات التى تنهض على معارف مضللة، تعاني من "أنيميا سوسولوجية". وليس هناك ما يدعو إلى تلك البدايات المتواضعة. فهناك مثلا البرامج الإخبارية والتوثيقية. وهناك أيضا المقابلات الإخبارية الجادة كما هى فى برنامج "رئيس التحرير" مثلا، وغير ذلك. والسؤال هنا كيف يمكن لنا أن نقيم دقة المعلومات التى نتلقاها ونوعية التفكير فى القضايا المجتمعية التى يطرحها علينا السياسيون وموظفو الأجهزة الحكومية؟ للإجابة على هذا السؤال فنحن نحتاج لى نكون قادرين على إصدار مثل هذا الحكم إلى أن نعرف نسبة ما يجب أن نعرفه إلى مجمل ما يخبرنا به السياسيون وموظفو الدولة. ولكى ننجز ذلك فإننا بحاجة إلى المصادر الفكرية التى يمكنها ترتيب هذه المعرفة والمعلومات (الحقائق والبيانات والأرقام غير المرئية) فى صورة نظرية رصينة. ويمكن النظر إلى تاريخ علم الاجتماع باعتباره عملية إنتاج هذه المعرفة النظرية التى تمكننا من إصدار مثل هذه الأحكام. إن التطبيق السوسولوجى للثقافة السائدة يعنى أن هناك أكثر من أطروحة أو مجال اهتمام مركزى للفكر الاجتماعى، وهى أطروحات ومجالات قد تبدو للوهلة الأولى غريبة ومستعصية على الاستيعاب. وإليك بعضا من هذه المجالات: (1) الأساليب التى يصوغ من خلالها المجتمع الأفراد؛ (2) الأساليب التى تؤسس بها الوقائع الاجتماعية بنائيا من خلال سلسلة من الظروف والتوجهات التى تبرز ببعضها للحظات أو سنوات أو قرون؛ (3) الطبيعة المعقدة للآثار المقصودة وغير المقصودة للأفعال التى تصوغ بنائيا الظروف الاجتماعية التى تمثل الشروط المسبقة للحلقة التالية فى سلسلة الأفعال الاجتماعية؛ (4) طبيعة الالتزامات والفرص الاجتماعية؛ (5) العلاقة ما بين الوقائع الصغيرة والمحلية "الصغرى" micro فى المجتمع والوقائع الكبيرة، والقومية والكونية "الكبرى" macro، ذلك أن كل فرد - أو تقريبا كل فرد - فى المجتمع يميل إلى فعل نفس الأشياء "المحلية"، وهذه الأماكن المحلية العديدة، تشكل بلدا أو أمة، أو مجتمعا؛ (6) العلاقة بين الأجزاء النسقية للمجتمع والناس فى المجتمع.

وهذه هى على وجه التحديد القضايا التى يتناولها أنتونى جيدنز فى مؤلفه "قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع"، حيث هناك حركة دائبة من البناء إلى الفعل

ومن الفعل إلى البناء، في صورة نموذج ارتدادى أو ذاتى الارتداد. وهو الأمر الذى سأسعى إلى توضيحه فيما يلى. واستمىح القارئ عذرا لأن مدخلى للقضية لن يكون مدخلا معهودا حيث سأبدأ بالفن لتوضيح الكيفية التى تصوغ بها البنية أفعال الأفراد وانتقل إلى السير الذاتية لأكشف عن تأثير الفعل فى البنية.

من البناء إلى الفعل:

يتزامن تاريخ رسم اللوحة الموضوعة على غلاف هذا الكتاب، والتى قام برسمها الفنان التشكلى الهولندى يان فيرمير Vermeer مع الفترة التى كان العالم الحديث يتخذ فيها شكله البنائى المتميز الذى نألفه اليوم. ويرجع تاريخ رسم لوحة فيرمير "السيدة والخادمة" The Mistress and The Maid، إلى قرب نهاية العقد السادس من القرن السابع عشر، عندما كانت الإمارات الهولندية المتحدة توسع من نطاق هيمنتها الاستعمارية على العالم. ففى أوج قوتها هيمنت شركة الهند الشرقية الهولندية على أسطول من السفن يبلغ تعداد مائتى سفينة من بينها أربعين سفينة حربية. وكان هذا العدد الأكبر من السفن التجارية هو الذى يغذى الأخلاق الاستثمارية لروح الرأسمالية الهولندية. ولقد عمل جيش الشركة الخاص الذى كان قوامه عشرة آلاف جندى على تأمين المصالح الاقتصادية لها وبخاصة فى الهند وسواحل المحيط الهندى. وكان نجاح الشركة مذهلا. فقد كان الآلاف من المستثمرين ومالكي الأسهم من الطبقة الوسطى الهولندية يتلقون أرباحا تصل أحيانا إلى أربعين بالمائة بالسنة. بعبارة أخرى، كانت هذه الأرباح هى السند الذى نهضت عليه الطبقة الوسطى الهولندية. بتعبير إيمانويل والرشتين "كان الهولنديون هم القوة المهيمنة على الاقتصاد العالمى والمركز الرئيسى للعالم الجديد الناشئ"⁽⁵⁾. وهكذا فإن هذه السيدة الشاخصة فى اللوحة، هى واحدة من أعضاء هذه الطبقة الهولندية الثرية آنذاك، واحدة من أعضاء الجيل الأول للنظام العلمانى الناجح الذى عرف باسم الرأسمالية الحديثة.

ولقد كانت هولندا فى القرن السابع عشر مركز العلوم والبحث العلمى أيضا. فلقد عاش ديكارت فى هولندا فيما بين عامى 1629 و 1648، حيث نشر مؤلفه "مقال فى المنهج" هناك. وولد اسبينوزا، وهو فيلسوف عظيم آخر من فلاسفة العصر الحديث، فى أمستردام عام 1632 وهى ذات السنة التى ولد فيها الرسام يان

فيرمير Jan Vermeer في مدينة دلفت. ولا يشترك أنتوني فان لوفينهوك، أبو الميكروبيولوجيا الحديثة ومخترع الميكروسكوب مع فيرمير في ذات سنة الميلاد فقط، بل أن اسمه مكتوب في ذات الصفحة التي كتب فيها اسم فيرمير في سجل التعميد في دلفت (6). ففي هذا العصر الذي عاش فيه فيرمير برزت التجارة والثقافة باعتبارهما وجهان لعملة واحدة.



الشكل رقم (1) السيدة والخادمة لوحة لجان فيرمير . مجموعة فريك نيويورك،

The Frick Collection, New York

للهة الأولى، وفي ظاهرها لا تبدو لوحة فيرمير وكأنها تبوح بالكثير من أسرار البناء العالمى الذى جعل وجودها ممكنا. ففي الصورة نجد الخادمة تمرر خطابا مطويا لسيدتها. ومن المحتمل، أو بالأحرى من الواضح أن السيدة والخادمة تسود بينهما علاقة ودودة تتجاوز أو تسمح بتجسير الفجوة الطبقيّة بينهما، فالسيدة تبدو وكأنها تعرف مقدما بمحتوى الرسالة أو على الأقل بمصدرها. فيدها ترتفع باتجاه فمها الفاجر قليلا بما يسمح بسد الفراغ الأسود القائم بينها وبين الخادمة قليلا. وهى تنظر فى لهفة، ليس إلى الخطاب المقدم إليها، ولكن إلى الفراغ الكاحل الذى يفصل ما بينها وبين الخادمة، فى حين أن عينا الخادمة تنظران إلى أسفل، مرة ثانية ليس باتجاه الخطاب، ولكن فى الفراغ الكائن بينها وبين السيدة التى يعترىها القلق (7).

وأيا ما كان محتوى الرسالة، فإنه ينطوى على استدعاء فكرة الأزمة أو الاستثارة التى تجذب الناظر إلى العمل الفنى. وفيما بين الخادمة التى تحمل الرسالة المقلقة والسيدة التى ترفع يدها إلى وجهها المضطرب، فإن عيون هاتين السيدتين اللتين تنتميان إلى طبقتين اجتماعيتين متميزتين تلتقى عبر نظرة جانبية خاطفة تعبر عن المسافة الاجتماعية الفاصلة بينهما وتعبرها.

بيد أن الناظر إلى اللوحة ينجذب بغرابة إلى الفراغ اللامتناهى الكائن فوق المنضدة وإلى المثلث الأسود الذى يكونه الخطاب وأعين المرأتين. هناك الآن ثلاثة خطوط للنظر، تلك الخاصة بالمرأتين، ودينك الخاصة بالناظر إلى اللوحة. وعلى الرغم من أنه ليس هناك مكان محدد تلتقى عنده هذه الأعين، فإن اللقاء غير المريح لهذه الأعين يضىء على اللوحة قوة انفعالية. فالناظر إلى اللوحة يجد نفسه مشاركا فى عدم اليقين الذى تفرضه اللحظة. وينبع هذا الانعدام لليقين من التساؤل اللحوح حول محتوى الرسالة التى يحملها الخطاب. الإدعاء المعتاد هنا هو أنها رسالة غرامية، ربما تحمل فى طياتها كلمات تبتث الشوق وتعبر عن افتقاد الحبيبة. ولكننا لا نملك إلا أن نتساءل عما إذا كان هناك عناصر أخرى للاختلاف يمكن أن نعثر عليها فى اللوحة؟ فهل تفرض الاختلافات ما بين الرجل والمرأة من ناحية نفسها على الاختلاف الطبقي ما بين السيدة والخادمة؟ أم هل تقترب المرأتان من بعضهما البعض على ما بينهما من فروق طبقيّة فى تغليب لوحدة النوع الاجتماعى على الأولى؟

ويمثل الحب أحد الموضوعات الأثيرة للحياة الاجتماعية لأثرياء النساء الهولنديات فى القرن السابع عشر. وعلى الرغم من أن فيرمير لم يكن مهتما - فى المحل الأول - بالحب كموضوع لرسوماته، إلا أنه كان بالتأكيد واحدا من القضايا التى عبر عنها فنه. بيد أن القضية الأساسية فى فنه كانت ما يمكن أن نطلق عليه سوسيولوجيا الحياة اليومية فى أيامه. فقد صور فى لوحاته خادمت يسكنن اللبـن، ونساء بورجوازيات يعزفن الموسيقى أو يكتبن رسائل وحياة الشارع فى دلفت والعديد من مناظر التودد والغزل وما إلى ذلك.

وتصور لوحة "السيدة والخادمة" شأنها فى ذلك شأن بقية رسومات فيرمير، واقعة عادية فى الحياة اليومية. وبغض النظر عن محتوى الرسالة، فإن هذا يستدعى إلى الذهن إمكانية وجود أزمة مجهولة المصدر فى حياة هذه السيدة. فحتى فى أوساط هذه السيدة التى تنتمى إلى البرجوازية الجديدة، فإن مثل هذه الأزمات كان لها تأثير ما على وضعهن فى العالم الذى يعشن فيه. وحتى فى إطار الحدود البسيطة لعالم لوحة "السيدة والخادمة" فإنه إذا ما كان محتوى الرسالة ينطوى على كلمة عتاب من حبيب، فإن التوازن الدقيق ما بين الجنسين يصبح موضعاً للتساؤل. فإذا ما كانت هذه السيدة هى زوجة صاحب البيت، فما هى طبيعة العلاقة بينها وبين السيد؟ ومن هو أولاً وقبل كل شئ صاحب هذه الرسالة؟ وما هى علاقتها بالخادمة التى يبدو أنها علاقة ودودة؟ فى لوحة فيرمير تلعب اختلافات النوع الاجتماعى شأنها شأن الاختلافات الطبقة دوراً فى صياغة دراما الأحداث، دون أن تكون حاضرة بالضرورة. فالحبيب فى أحسن الأحوال يظل احتمالاً يستدعيه إلى الوجود سرية محتوى الرسالة المطوية بحيث لا يمكننا الإطلاع على محتواها. ومن المحتمل أن الخادمة تعرف بمحتوى الرسالة وأنها إلى حقيقتها أقرب مما يمكن لأى منا أن يكون. ومع ذلك، فإن قربها من الحقيقة تنفيه برقة شديدة ملابسها البسيطة ويدها ورقبتها العارية من أية حلى، وهى كلها علامات أو مؤشرات على الاستبعاد من الانتماء إلى الطبقة الوسطى التى تقوم على خدمتها.

لقد كان من الممكن أن تكون لوحة "السيدة والخادمة" بلا معنى لسوا هذه الملامح الواهنة لواقع العلاقات الحياتية اليومية بين الطبقات الاجتماعية والنوعين الاجتماعيين التى تشكلت بنائياً فى هولندا القرن السابع عشر. ومع ذلك، فما يزال هناك اختلاف آخر، وهو اختلاف تصرح به اللوحة على نحو ضعيف حتى يكاد

الناظر إلى اللوحة أن ينكر وجوده. فالتفحص المدقق للوحة "السيدة والخادمة" يكشف عن واقع أن الخادمة قد تكون غير أوروبية. فوجهها على الرغم من تعرضه المباشر للضوء أكثر غمقة بدرجات عديدة من بشرة السيدة. ما الذى يوحى به فيرمير من خلال هذه الملامح المختلفة؟ هل من المحتمل أن تكون الخادمة أفريقية أو من الكريول* من غرب الانديز؟

من المؤكد أن الطبقة الوسطى الهولندية استخدمت خدمات من أجناس المستعمرات. هذا العنصر الثالث للاختلاف في اللوحة، يوحى به على استحياء شأنه في ذلك شأن صاحب الرسالة، وربما كانت الصورة قد أصبحت أقل قيمة من الناحية الفنية لولا هذا الاختلاف. وهى تجذبنا إليها لهذا السبب بذات القدر الذى يجذبنا به التساؤل حول العلاقة بين المرأة والرسالة الغامضة. فنحن نلاحظ الفروق لأنها معروضة بشكل حاد، ولكننا نلاحظ بجهد جهيد الفروق العرقية المشار إليها على استحياء. ففي هذه الأيام كانت الفروق السلالية شائعة فى هولندا بسبب الهيمنة الرأسمالية لها على عالم المستعمرات. وقد كانت هذه الفروق السلالية هى فى الواقع الفروق التى نهض عليها مجمل الحياة الاجتماعية فى هولندا.

فبدون الثروة المنتزعة من المستعمرات، بما فى ذلك ما تمثله هذه الخادمة وتقف شاهدا عليه، ما كان ممكنا للمتبع البسيطة للحياة شاملة فى ذلك أزمت الحياة اليومية أن توجد فى مدينة كدلفت. وبدون النظام الاستعماري ما كانت الخادمة ولا المصاغ اللؤلؤى الذى يرصع عنق السيدة ويميز بينها وبين الخادمة، ولا كانت تلك الثقافة الأدبية التى ولدت خطابات الغرام. وبالأساس ما كانت الحياة اليومية العادية فى مدينة صغيرة مثل دلفت التى اعتمدت فى المحل الأول على البناء العالمى الذى كانت سمته آنذاك الخضوع للهيمنة الهولندية.

وهذا هو حال البناءات الاجتماعية. فالحياة اليومية فى المدن تعتمد على هذه البنى فى كل شئ، كما أن بنى الاقتصاد العالمى تعتمد على الروح الرأسمالية

* يستخدم المصطلح للإشارة إلى أحد مواليد جزر الهند الغربية وأمريكا اللاتينية ومنطقة الكاريبي المنحدرين من أصول أوروبية وإلى اللغة الكريولية، أى تلك التى تمثل مزيجا من لغتين نتيجة للاتصال بين شعبيين. انظر فى ذلك. شارلوت سيمور سميث، موسوعة علم الإنسان: المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية. ترجمة مجموعة من أساتذة علم الاجتماع، إشراف. محمد الجوهري. القاهرة. المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة. 1999: 587-88؛ منير البعلبكي. المورد: قاموس عربى - إنجليزى. بيروت - دار العلم للملايين. 1989: 230.

الصناعية الرشيدة للمستثمرين والمنظمين من سكان المدن الذين يتعثرون - شأنهم في ذلك شأن السيدة في لوحة فيرمير - في محاولتهم تجاهل الفروق المقلقة بين النوعين وبين الطبقات والسلالات في إطار النظام الاستعماري. وفي إطار حياتنا، فإننا عادة ما ندرك هذه الفروق البنائية إدراكا عابرا، ومع ذلك فإنها موجودة ونحن نعرف ذلك فهي مرئية وشاخصة ومثيرة، إلا أنها أيضا بالغة الحساسية.

وينطبق هذا القدر على لوحة فيرمير المعنية هنا. وهي إحدى لوحاته القليلة التي تركت غير مكتملة. فالعديد من لوحاته المشابهة لهذه اللوحة مليئة بالتفاصيل الدقيقة، وعادة ما تكون بها خريطة تشير إلى أجزاء من المستعمرات الهولندية. والسؤال الآن هو: لماذا ترك فيرمير هذه اللوحة بكل هذا الفراغ الداكن؟ ربما يرجع ذلك إلى افتقاد الفن في هولندا القرن السابع عشر إلى الدعم من قبل النبالة الإقطاعية. ففي عالم الرأسمالية الجديدة، كانت الثروة تتوزع ما بين الأسر التجارية الرأسمالية، وكان الفن يشتري كسلعة في السوق الحر. ومن المحتمل أن فيرمير قد كف عن استكمال هذه اللوحة لأنه فقد عمولته عنها، أو أنه تلقى عرضا أكثر سخاء. مرة ثانية تفرض بنية المصالح الرأسمالية نفسها إلى الحد الذي يجعل فنانا يترك لوحته بكل هذا الفراغ الداكن الذي تلتقى فيه كل النظرات.

وربما أنه لو قدر لفيرمير أن ينهى لوحته، فلعله كان قد زين هذا الفراغ الكائن بين السيدتين دافعا إياهما والمشاهد دفعا إلى أن ينظروا جميعا في اتجاه آخر. ولكن هذا ربما كان قد أفضى في النهاية إلى لوحة فنية أقل إثارة للاهتمام. وربما عرض علينا خريطة كتلك الموجودة في لوحته " ذات الرداء الأزرق " التي تقرأ فيها سيدة حامل بوجه قلق يقترب من الحزن في تعبيراته خطابا بأعين متعلقة بخريطة ضخمة لجزر الانديز، أحد المستعمرات الهولندية. وربما كانت مثل هذه الخريطة معلقة في منزل فيرمير نفسه، مذكرة إياه بالعالم الذي يقطنه بالرغم من أنه لم يرتحل خارج دلفت إلى ما هو أبعد من لاهاي.

في لوحة السيدة والخادمة إذن، كان فيرمير يعبر عن الاختلافات التي تموج بها دراما أعماله الفنية وتصورها تصويرا حيا مبدعا. وبطريقته كان يفكر في البنى الاجتماعية والاقتصادية بطريقة أفضت به وبمشاهدي لوحاته إلى إهمال النظر إلى هذه الاختلافات عينها، وهي الاختلافات التي أفرزتها هذه البنى ذاتها.

ومن الفعل إلى البنية:

وعلى العكس من ذلك، واتساقا مع النزعات الارتدادية أو ذاتية الارتداد Recursivism، والاختزالية Reductionism والتحريفية Revisionism، وعلى الرغم من اختلاف مدلول الطريقة التي يفكر بها كل منها في معنى البناء، وفي إطار محاولة كل منها حل لغز الحداثة، تحتل النزعة الارتدادية مكانا متميزا من حيث تفكيرها في سوسيولوجيا البنى. ويمكن توضيح ذلك من خلال التعرض لعمل ينتمي لفترة مبكرة من تاريخ الغرب الحديث عندما كانت البنى القديمة على وشك الانهيار. وأعنى بذلك عمل جان جاك روسو "الاعترافات" Confessions⁽⁸⁾. في هذا العمل يصف روسو بالتفصيل دقائق الحياة الاجتماعية للنظام القديم في أوروبا في فصلها الأخير قبيل ثورة 1789.

لقد انتهى روسو (1712 - 1778) من كتابة "الاعترافات" عام 1770، وهي تمثل بصفة أساسية دفاعه عن شخصيته ضد أولئك الذين هاجموه. وعلى مدار ما يزيد عن ستمائة صفحة، تغطي ثلاثة وخمسين عاما من حياته، يشير روسو إلى تلك الكتابات التي استثارت الغضب الرسمي والشعبي ضده، وعلى وجه التحديد، إميل أو مقال في التربية، وكذلك العقد الاجتماعي، ومقال حول أصول عدم المساواة، بالإضافة إلى عدد لا يمكن حصره من الكتيبات والقصص (وبخاصة إلواز الجديدة؛ La Nouveau Heloise) والمسرحيات والأوبرا وقاموس الموسيقى، ومساهمات طلبها ديدرو Diderot للموسوعة⁽⁹⁾. ومن بين إنجازات روسو الفكرية، كانت تلك الأفكار التي أسهمت في تأسيس ثقافة نابضة معارضة لتلك التقاليد الثقافية الراسخة للبلاط.

وعلى الرغم من أن "الاعترافات" تتعرض للوقائع والأفكار التي أفضت إلى تحولات هائلة في عالم الثقافة، فإن الكتاب له صبغة إنسانية بالغة العمق، بحيث يمكن لنا أن نصفه بأنه اعتراف على الملأ يكشف للعيان الجوانب الخاصة والأفكار العملية الكامنة وراء الحياة العامة لهذه الشخصية العامة. وكنتيجة لذلك، فإن الأفكار التي عارض من خلالها ثقافة البلاط الملكي في كتاباته الأخرى بدت ذات علاقة غامضة بظروف روسو الخاصة. فعلى مدار حياته الناضجة اعتمد روسو في معاشه على كرم وحماية جماعة من النبلاء ذوي الحيثية. كما تأثرت علاقته بكادر المفكرين الثوريين في عصره بالمثل، باعتمادهم جميعا على التقاليد الاجتماعية

والسياسات الفعلية للنظام القديم. فلم يشكل روسو وفلاسفة التنوير ما يشبه الطليعة السياسية - الكل فى واحد والواحد فى الكل - التى تشكل جبهة موحدة فى مواجهة النظام القديم. ولأسباب لها وجاقتها لم يكن روسو يثق فى ديـدرو، وكان يكره فولتير، وعارض صراحة دالمبير. وهم بدورهم انتهزوا كل فرصة ممكنة لى يزيدوا من بؤسه. وهكذا فإن الحياة اليومية للقادة العظام للتغيرات التاريخية تبدو بالغة التعقيد فى كل خطوة مثلما هى الحال بالنسبة لعوام الناس.

وبذات القدر، أسهمت أفكار روسو فى الصياغة الجديدة للبنى الثورية التى غيرت وجه أوروبا والعالم. فمن الواضح أن أكثر البنى الاجتماعية الكبرى تعقيدا يتم صياغتها فى علاقة معاكسة للتفاصيل الدنيوية للحياة اليومية. وتتبدى إحدى العلامات المؤكدة لهشاشة البنى القديمة فى التذبذب غير العادى لأعضاء طبقة النبلاء المعارضة الذين أعجبوا بروسو ونفروا منه فى آن واحد. والواقع أن مثل هذه الشفقة التى أظهروها تجاهه تتصل بعدم قدرتهم على الاتفاق بشكل حاسم حول حكم فرنسا وانتهاجهم لسياسات اقتصادية وعسكرية ودبلوماسية بائسة إبان العقدين اللذين سبقا ثورة 1789.

وقد لا نجد تعبيراً أفضل عن العلاقات ذاتية الارتداد بين الذوات والموضوعات المؤطرة بنائياً من تلك التى نعثر عليها فى قصة اعترافات روسو. هنا نجد أن البنى الاجتماعية عرضة للتأثر بأفعال وأفكار الأفراد بذات القدر الذى يكون الأفراد فيه خاضعين للمحاذير البنائية. فكينونة شخص ما فى عالم مصاغ بنائياً هى نتاج غير محدد لتلك البنى التى تكتسب ملامحها المميزة بسبب ما يفعله الأفراد وما يفكرون فيه. فعند مستوى معين من التجريد، يبدو مفهوم النزعة ذاتية الارتداد غامضاً. أما فى الحياة اليومية للرجال والنساء، مثل روسو وخصومه، فإن معنى المفهوم واضح، وإن لم يكن وضوحاً كاملاً. فنزعاتهم العدوانية الإنسانية المحدودة وأطماعهم ورغباتهم أسهمت بالفعل - بطرق غريبة - فى إعادة صياغتهم لعالم القرن الثامن عشر، وهو العالم الذى أعاد بدوره خلقهم وخلق الأجيال اللاحقة لهم. إن فعل الأفراد فى البنية والعكس شئ إنسانى واقعى.

لقد كتب روسو "الاعترافات" بغرض إثبات تحليه بالأخلاق فى مواجهة الأكاذيب التى راجت عنه فى أوروبا وصدقها الأوربيون. وفى الإعلان المختصر الذى صرح به لأصدقائه من النبلاء بعد انتهائه من كتابه "الاعترافات" فى عام

1770، أعلن روسو عن هدفه دون موارد "إننى أعلن على الملأ ودون خوف، إن أى شخص يتعرض بعد أن يكون قد قرأ كتابى، للخوض فى طبيعتى وشخصى وأخلاقى وتفضيلى ومتعى وعاداتى، ويظل بعد كل ذلك ينظر إلى باعتبارى رجلا غير شريف، لا يستحق إلا القتل"⁽¹⁰⁾. بهذه الكلمات يختتم روسو مذكراته التحليلية التى تكبد الكثير من المشقة لكى يكون صادقا فيها إلى أقصى درجة ممكنة إنسانيا.

وعلى الرغم من أن الكتاب لا يعتبر من بين الإسهامات الأساسية لروسو فى الفلسفة الحديثة، إلا أن كلماته الافتتاحية تعد أوضح تمثيل لأفكار عصر التنوير:

"لقد عكفت على نشاط غير مسبوق، وعندما يكتمل سوف يكون بلا نظير. إن هدفى هو أن أقدم لأقرانى صورة صادقة بقدر المستطاع عن الطبيعة الإنسانية الحقة. والرجل الذى أتحدث عنه هنا هو أنا.

وأنا هنا أتحدث عن ذاتى فقط. إننى أعرف قلبى وأفهم أصدقائى، ولكنى مخلوق على غير شاكلة أى منهم. وسوف أغامر بالقول بأننى لا أشبه أحدا على الإطلاق فى هذا العالم أجمع. ربما لا أكون الأفضل ولكنى على الأقل مختلف. سواء أجادت الطبيعة أم أساءت فى صياغتها لى، فذلك سؤال يمكن الإجابة عليه فقط بعد الانتهاء من قراءة هذا الكتاب"⁽¹¹⁾.

فإذا ما كانت كلمات كانط "حاول أن تعرف" هى أشهر شعارات التنوير، فإن كلمات روسو فى بداية "الاعترافات" قد تكون أشهر التعبيرات الشخصية ذيوعا. هنا تتجسد كل عناصر الثقافة الأخلاقية التى أسهمت فى تحديث العالم الجديد: تفرد الفرد وجرأته فى أن يحاول أن يعرف بقلبه ويؤمن بما يعتقد، الدعوة إلى فهم كونى لأخوة الإنسانية، وإيمان بالمساواة. "قد لا أكون الأفضل ولكنى على الأقل مختلف". وبعبارة أخرى، أفضى هذا إلى ثورة فى العالم الحديث، ثورة نبعت من أفعال الأفراد ومن بينهم روسو. فبمجرد تبنيها كراى عام، أثرت مثل هذه الأفكار

فى البنى القائمة، مزعزة إياها ومثيرة للسخط عليها وفى النهاية مقوضة لها ومغيرة من طبيعتها. هذه التغيرات ذاتها التى بدأت صغيرة فى أوساط رجال ذوى بأس، أفضت فى النهاية إلى تغيير الحياة الاجتماعية والاقتصادية وكافة النظم الاجتماعية فضلا عن الأساليب التى كان ينظر بها الرجال والنساء إلى أنفسهم وإلى العالم.

وتتشابه "اعترافات" روسو مع العبارات الشخصية التى وردت عن بعض معاصريه من أمثال توماس جيفرسون وبنيامين فرانكلين وغيرهم، فى مذكراتهم الشخصية. ويثبت هذا أن بزوغ نجم الثقافة الحديثة قد تم الإعلان عنه فى أقصى صورته وضوحا فى المذكرات الشخصية بذات القدر الذى تم التعبير به عنها فى الوثائق العامة (الدستور الأمريكى على سبيل المثال). فمنذ اللحظات الأولى للقرن الثامن عشر، كانت التغيرات البنائية المحددة التى شهدتها الغرب باتجاه النظم الجمهورية والاقتصادات الحرة موجهة ضد فوضى الفعل والفكر الحر فى المجتمع المدنى، وهو الأمر الذى تطلب أيضا تأسيس سوسيولوجيا تدور حول هذا العالم الناشئ.

لقد كتب معاصر روسو توماس جيفرسون - الأصغر منه سنا - يقول فى الإعلان الشهير لذلك العصر "نحن نؤمن بأن هذه الحقائق بديهية، ذلك أن كل البشر قد خلقوا متساويين، وأنهم قد منحوا من قبل خالقهم حقوقا غير قابلة للإنكار"⁽¹²⁾. وهكذا نرى أنه تماما مثلما استدعى روسو فى معرض دفاعه عن شخصه الحقائق البديهية، عبر جيفرسون عن ذات الفكرة الثورية بذات القوة.

من أين على وجه التحديد نبعت تلك الفكرة القائلة بأن الحقيقة المدركة ذاتيا هى الأساس الذى تنهض عليه أكثر الحقوق عمومية؟ من العسير أن نحدد المصدر بأى قدر من الدقة. ليس بدءا من كانط أو جيفرسون أو روسو أو أى مفكر عظيم فى القرن الثامن عشر، وليس بالتأكيد من ديكارت قبل قرن من الزمان ولا حتى من مارتن لوتر وكالفن قبل ذلك بقرن آخر. كما أنها لم تكن بالتأكيد من طبيعة الأشياء، مثلما أكد جيفرسون فى إعلانه.

ومن المنظور السوسيولوجى، لم تتبع أصول فكرة الحقيقة ذاتية الإدراك من مكان أو زمان واحد. فالظواهر الاجتماعية الكبرى، لا تنشأ من الناحية السوسيولوجية فى مكان ما فى أعماق التاريخ. لقد كانت هذه هى الخطيئة الكبرى

لماركس ودوركايم وفيبر الذين رد كل منهم أصول العالم الحديث إلى لحظة زمانية - مكانية أسطورية ظهر فيها الاغتراب، واللامعيارية "الأنومي"، والكهف الحديدي لأول مرة مع غروب شمس النظام الاجتماعي البدائي⁽¹³⁾. وأينما كانت هذه اللحظة فمن المستحيل على علم الاجتماع أن يدع الماضي لحاله. إذ يتم الحفاظ على هذا الماضي بغرض المحافظة على فكرة تنتمي إلى الحاضر.

فالبنيات الكبرى والأفكار الكبرى مثلها مثل الصداقات الفاشلة، وقصص الحب المحبطة والتغيرات غير المواتية، والمحاورات وكل الوقائع الاستثنائية النبيلة التي تشكل الحياة اليومية، تبدأ في الأغلب من التراكم المتعاضم للتفاصيل الدقيقة. وتسعى نظريات النزعة ذاتية الارتداد حول البناء الاجتماعي إلى الحفاظ على أصول هذه التفاصيل الدقيقة. وفي هذا الإطار الفكري التاريخي ينبغي قراءة كتاب "قواعد جديدة". فماذا في هذه القراءة.

"قواعد جديدة" في إطار أعمال جينز ومناهج البحث في علم الاجتماع

سنحاول فيما يلي من صفحات أن نضع كتاب قواعد جديدة في إطار أعمال جينز من ناحية، وفي سياق تاريخ الكتابة حول مناهج البحث في علم الاجتماع من ناحية أخرى. ويذكر جينز في توطئته لكتابه أن كتاب قواعد جديدة "يمثل جزءا واحدا من مشروع أكثر شمولا ينطوي على ثلاثة اهتمامات متداخلة أولها، بلورة منظور نقدي لتطور النظرية الاجتماعية خلال القرن التاسع عشر وتبنيها فيما بعد في إطار علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا والسياسة التي اكتسبت وضعاً مؤسسيا رسميا في غضون القرن العشرين" والذي تقف أعمال له مثل "الرأسمالية وتطور النظرية الاجتماعية: دراسة في أعمال دوركايم وفيبر وماركس"، وبعض المقالات التي أعاد نشرها في كتاب "دفاعا عن علم الاجتماع" شاهدا عليها⁽¹⁴⁾.

أما ثانياً هذه الاهتمامات فيتمثل في "تتبع بعض الأطروحات الأساسية في الفكر الاجتماعي في القرن التاسع عشر والتي أصبحت مكونا أساسيا في نظريات تشكل بنية المجتمع المتقدمة وإخضاعها للنقد"، والتي تعد أعمال مثل البناء الطبقي للمجتمعات المتقدمة، وثلاثيته المعتونه مشكلات مركزية في النظرية الاجتماعية، ونقد معاصر للمادية التاريخية ومراجعات وانتقادات في النظرية الاجتماعية نماذج لها⁽¹⁵⁾.

أما آخر هذه الاهتمامات فيتعلق " بإعادة صياغة المشكلات التي يثيرها طابع العلوم الاجتماعية باعتبارها تتخذ من النشاط الإنساني والعلاقات بين الذات موضوعا لها. وهي قضايا ذات طابع إشكالي دائم " يعبر عنها كتابه تأسيس المجتمع وهي التي يصنف جيدنز في إطارها هذا الكتاب في مشروع الفكري (16).

على الرغم من ذلك، وبرغم أن كتاب " قواعد جديدة " بالذات - دون بقية كتب جيدنز - قد لقي القدر الأقل من حفاوة النقاد واهتمام الدارسين، إلا أنني اتفق مع واحد من أهم نقاده وهو ستيفان مستروفيتش في أن هذا الكتاب هو أهم أعماله على الإطلاق (17). فهو من ناحية، يمثل مرحلة انتقالية بين كتاباته المبكرة المتعلقة بالنظرية الكلاسيكية وتلك المتعلقة بنظرية الصياغة البنائية. وهو من ناحية ثانية بمثابة "الصواميل والمسامير الملولبة" (18)، أي أنه الرابطة التي تربط ما بين الاهتمامات الثلاثة. ففي هذا الكتاب يعرض جيدنز بحق للأفكار الحاكمة لفكره وللخيط الرفيع الذي يربط ما بين الاهتمامات الثلاثة التي أشرنا إليها للتو. وفي هذا الصدد يذهب جيدنز إلى القول بأنه "يجب على النظرية الاجتماعية أن تستوعب في إطارها معالجة للفعل الرشيد المنظم إنعكاسيا من قبل الفاعلين الإنسانيين، كما أنها يجب أن تستوعب دلالة وأهمية اللغة بوصفها الوسيط العملي الذي يجعل هذا الفعل ممكنا" (19).

على أنني أعتقد أن هناك سببا آخر - لا يقل عن ذلك - لأهمية هذا الكتاب، ألا وهو قدرته الثاقبة على التنبؤ بمسار التطور المستقبلي لعلم الاجتماع. وعند النظر في هذا، فإن تاريخ نشر الكتاب للمرة الأولى (1976)، يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار. فالكتاب ينبئ بتصاعد أهمية الفعل الإنساني في إطار النظرية الاجتماعية قبل ما يزيد على عقد ونصف العقد من الزمان من تردد أفكار ما بعد الحداثة في إطار العلم، وفي وقت لم يكن هناك من حديث عن الفعل في علم الاجتماع اللهم إلا في حدود "الإطار المرجعي للفعل" عند بارسونز والوظيفية اللذين يرى جيدنز أنهما - أي الإطار المرجعي للفعل والوظيفية - لا ينطويان على أفعال على الإطلاق، "ليس هناك فعل في إطار بارسونز المرجعي للفعل" (20). ولقد أشار آلان تورين مؤخرا إلى التحول الذي طرأ على مجال اهتمام النظرية الاجتماعية في محاضرة له ألقاها في المؤتمر الدولي الرابع عشر لعلم الاجتماع الذي عقد بمونتريال عام 1998 فعنون محاضرتة "علم الاجتماع: من البناء إلى الفعل" (21). وقد ذهب فيها إلى القول بأن:

"القوى الوحيدة التي يمكنها أن تقاوم وتتغلب على الانفصال بين المنطق اللاشخصي للسوق ومنطق الذاتية المجتمعية الذي يتسم بذات القدر من اللاشخصية لم تعد كامنة في مبدأ التعالي. على العكس من ذلك، إنها تكمن في الجهد الذي بذله الأفراد والجماعات من أجل بناء خبراتهم الحياتية الشخصية والدفاع عنها والتي تتحدد على وجه الدقة من خلال المزوجة ما بين العقلانية الذرائعية والهوية الثقافية. هذه المزوجة هي دائما مزوجة فردية محدودة وهشة وغير ثابتة، بيد أنها مختلفة عن كل الأشكال الأخرى. بعبارة أخرى، إن الفاعلين الاجتماعيين لا يحاولون أن يستجدوا الدعم من مبدأ التعالي، بل من خلال انخراطهم في عملية تفردهم" (22).

ويستدعي عنوان كتاب جينز إلى الذهن مؤلفا آخر هاما في تاريخ علم الاجتماع هو أطروحة دوركايم الذائعة الصيت "قواعد المنهج في علم الاجتماع". والواقع أن الكتابين لا يخلوان من تشابه فيما بينهما. فمن ناحية أولية، فإن حجم الكتابين يكاد يكون واحدا تقريبا، كما أن كلا منهما يحتوى على ذات العدد من الفصول. وقد كتب دوركايم أطروحته المنهجية في وقت كان علم الاجتماع يفتقر فيه إلى التماسك المنهجي وإلى التمايز عن العلوم الأخرى، وقد ساعد عمله كثيرا في أن يضيف على علم الاجتماع مجالا خاصا به وأن يمنحه هويته الأكاديمية (23). وتأتى دراسة جينز في وقت ترسخ فيه علم الاجتماع، بيد أنه يعاني من حالة الأنومية المنهجية. ولا يعود ذلك إلى الافتقار إلى أدوات منهجية محكمة ودقيقة، وإنما هو ثمرة للافتقار إلى إطار عام مقبول للتحليل الاجتماعي، أي منطق للبحث السوسيولوجي يمكنه أن يضيف تماسكا على التخصص (24). وربما نبعت فكرة كتاب "قواعد جديدة" في إطار محاولة استعادة العلم لتماسكه. ومن هنا يمكن أن يكون هذا بمثابة سبب إضافي لأهمية الكتاب.

وتعرف نظرية جيدنز باسم نظرية الصياغة البنائية^{*} Structuration Theory. وتعود الإشارات المبكرة لفكرة الصياغة البنائية في العلوم الاجتماعية الأنجلوفونية إلى عام 1927. وقد عرضت بصورة أكثر شمولاً في المخطط النظري الذي طوره جورج جورفيتش وفصله في كتابه "الحتمية الاجتماعية والحرية الإنسانية" *Determinismes Sociaux et Liberte Humaine* المنشور عام 1955، وفي عمله الآخر "أطروحات علم الاجتماع" *Traite de Sociologie*، المنشور عام 1962، وبخاصة في الفصلين الثالث والرابع منه. وقد طور جورفيتش في هذين العاملين مفهومين آخرين يتمتعان بأهمية خاصة هما مفهومي تفكيك الصياغة البنائية *destruction*، وإعادة صياغة البنية *restructuration*. ولكن المصطلح الآن يستخدم للإشارة إلى النظرية الأنطولوجية للحياة الاجتماعية التي تعبر عنها أعمال أنتوني جيدنز⁽²⁵⁾، والتي توسع من نطاق الفكرة القائلة بأن كافة عناصر الحياة الاجتماعية تصاغ من خلال الأداء الماهر للممارسات الاجتماعية، وسوف نتناولها بالتفصيل في هذا المقام.

وتطور الصياغات الأنطولوجية لأصحاب نزعة الصياغة البنائية مسلمات شاملة أو عامة فيما يتعلق بموضوع العلوم الاجتماعية. ولكنها على العكس من المسلمات التي يمكن أن نعثر عليها في الأنطولوجيا الكلاسيكية عند هوبز و آدم سميث وجان جاك روسو، أو النظريات الوظيفية عند بارسونز، أو تلك النظريات التطورية الغائية التي تجسدها أعمال دوركايم وماركس، على العكس من ذلك، لا تفترض أولاً تسلم بوجود تحولات تاريخية أو آليات للتغير لا يمكن تجنبها⁽²⁶⁾. عوضاً عن ذلك، تؤكد النظرية على أهمية التعامل مع القدرات الفريدة التي تسمح

* ليس هناك اتفاق حول ترجمة هذا المصطلح فأحمد زايد يترجمه "بنينة"، في حين يستخدم السعيد صابر المصري تعبير "تشكل البنية". ومع تقديري للجهد، فإنني اختلف مع كلا المترجمين فالأولى ليس لها أصل اشتقاقي في المصدر، وإن كان من الواضح أنه منسوب إلى الفعل "بنى" وهو يتأرجح بين هذه الترجمة وبين استخدام تعبير "تشكيل البنية" ويضع الأول بين قوسين مسبقاً بهذا الأخير دون مبرر واضح لذلك، أما الثانية فتنسبه إلى المبنى للمجهول والأصل في اللغة هو أن ننسب إلى المعلوم. انظر أحمد زايد، آفاق جديدة في نظرية علم الاجتماع: نظرية تشكيل البنية (نظرية البنينة)، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد الثالث والثلاثون العددان الأول والثاني، يناير/مايو 1996: 57-88؛ السعيد صابر المصري، التراث الشعبي والبناء الطبقي: دراسة لعلميات إنتاج الثقافة الشعبية وتداولها بين فقراء الحضر في القاهرة. خطة بحث مقترحة للتسجيل لدرجة الدكتوراه. قسم الاجتماع - كلية الآداب - جامعة القاهرة.

للفاعلين الاجتماعيين أن يؤسسوا لحيلتهم الاجتماعية، أو يحافظوا عليها، أو يغيروا منها جذريا. فالالتزامات والممكنات الاجتماعية وشكل واتجاه التغيير الاجتماعى، يتحدد من خلال الممارسات الاجتماعية. وهى قد تختلف عند وضعها موضع التنفيذ وفى نتائجها من إطار تاريخى إلى إطار تاريخى آخر. ومن ثم فإن نظرية الصياغة البنائية تقدم للعلوم الاجتماعية أنطولوجيا ذات خصائص اجتماعية ثابتة⁽²⁷⁾. ونظرا لأنه من المحتمل أن يختلف تجسد هذه الاحتمالات فى الواقع، فليس من الممكن اشتقاق مفاهيم أو تفسيرات لها خصوصية تاريخية من أنطولوجيا أصحاب نزعة الصياغة البنائية. وتقدم دراسات جيدنز حول الحداثة، نموذجا للمسلمات النفعية الأساسية لنظريات الصياغات البنائية حسبما يذهب بوودن⁽²⁸⁾.

ونظرا لأن نظرية الصياغة البنائية تعزو للأفعال الممارسة دورا مركزيا فى صياغة الحياة الاجتماعية، فإنها تنازع فى المصادقية الأنطولوجية للانقسام العميق بين التقاليد الجمعية وأنصار النزعة الفردية فى الفكر الاجتماعى. فعلى العكس من أصحاب التقاليد الجمعية Collectivist، تتعامل نظرية الصياغة البنائية مع أنماط وخصائص الجماعات الاجتماعية باعتبارها حقائق منتجة من خلال الممارسات المنتظمة، بدلا من كونها حقائق قائمة بذاتها Sui generis أو ذات طبيعة خاصة بتعبير دوركايم. ومن ناحية أخرى، وعلى العكس من تفسيرات أنصار النزعة الفردية، فإنها تتعامل مع ممارسة الأفعال باعتبارها سياقاً سابقاً فى وجوده منطقياً على الاهتمام باختيارات الفاعل أو تفسيره للممارسة الاجتماعية. ويترتب على ذلك أن الوقائع المتشابهة على نطاق واسع للممارسات المستدمجة من قبل الفاعلين قد يعاد إنتاجها من خلال أفعال العديد من الفاعلين المختلفين عبر الزمان لعدة أجيال. كما يترتب عليه أيضا حاجة الفاعلين ألا يدركوا (على الرغم من أنهم قد يدركون) أن ممارستهم للفعل تعد بمثابة عملية إعادة إنتاج للممارسات الراسخة أو تغيير فيها.

وتهدف نظرية جيدنز فى الذات الفاعلة إلى استكمال فكرة مركزية الممارسة Praxis فى إطار نظريات الصياغات البنائية. فعلى الرغم من أن الوعى الانعكاسى "ذاتى الارتداد"، أو "الارتدادى" لا يتم إهماله، فإن العديد من الممارسات يمكن إعادة إنتاجها بالاستناد إلى الوعى الضمنى (العملى) للفاعل بالمهارات المتطلبة لذلك. ويؤسس جيدنز لدافعيه معممة للمشاركة فى الحياة الاجتماعية، وذلك

من خلال اشتراك الفاعلين فى معنى غير واع للأمن الأنطولوجى المدعوم بالممارسات الروتينية المألوفة. ومع ذلك، فإنه لم يعالج حتى الآن تأسيس الإرادة الإنسانية، بالإضافة إلى قضايا أخرى هامة تتعلق بالاحتياجات والاهتمامات الإنسانية (29).

وعلى الرغم من أن نظرية الصياغة البنائية تفهم الأداء الماهر للممارسات على نحو مشابه إلى حد كبير لذلك الذى يشيع فى كتابات كل من إرفينج جوفمان وهارولد جارفينكل، إلا أن جيدنز يضيف إلى هذا الفهم بتأكيداته على الجوانب عبر الموقفية trans-situational لهذه الممارسات من خلال تفسيره أو صياغته المجددة لمفهوم ازدواجية البناء duality of structure (30). وفى هذا الإطار، تعتبر المعرفة المتعلقة بصياغة الممارسات من خلال العلاقة بالآخرين فى الأطر الملائمة بمثابة شرط ضرورى لإعادة إنتاج هذه الممارسات. ومن هنا فإن صياغة هذه الممارسات يدعم وعى المشاركين بدورهم فى صياغة ظروفهم الاجتماعية. وتعمل المعرفة المعاد توليدها على هذا النحو على إعادة الإنتاج المستمر للأساليب الروتينية فى الحياة. وهكذا فإن الخصائص البنائية للممارسات يمكن تحليليا تفكيكها إلى قواعد وموارد. وترتبط كل من القواعد والموارد، مع ذلك، فى الواقع الملموس بأساليب استدماج وتأسيس الحياة بطريقة تجعل الفصل بينهما أمرا مستحيلا.

وينهض تحليل البنى أو البناءات الاجتماعية على المزوجة بين مستويين، الأول مستوى الحياة اليومية وما تزخر به من ممارسات، ومستوى الأطر البنائية الأكثر ثباتا. ويؤكد جيدنز فى غير موضع من كتاباته على أن تغاير مواقف الحياة اليومية والشخصية، لا يفصل عن التطور البعيد المدى للنظم الاجتماعية والبناءات الاجتماعية. فتبادل الكلام بين فاعلين (أى استخدام اللغة) يجعل المتكلمين ينخرطون فى التاريخ الطويل للغة. فهم إذ يمارسون اللغة، فإنهم يمارسون تاريخا زائرا من التراكم اللغوى. وهم إذ يفعلون ذلك، فإنهم يساهمون فى إعادة إنتاج اللغة. فى هذا المثال البسيط نجد أن الحياة اليومية بما تزخر به من ممارسات تشكل صورة تحتية للبناء وهى مستمرة عبر الزمن مثلما التاريخ، ونجد من ناحية أخرى أن الطريقة التى تتشكل بها الحياة اليومية تسهم فى استمرار الصورة العليا للبناء الاجتماعى (القواعد والموارد). ويتشابه هذا التحليل مع مفهوم كل من برودل Braudel وشوتر Shutz عن الاستمرار الطويل الأمد Longue duree للحياة الاجتماعية. ويدل هذا

على أن جيدنز قد انتهى - رغم أنه بدأ من منطلقات مختلفة - إلى نفس المسلمات التي انتهت إليها نظريات أخرى، خاصة النظريات ذات الميول الفينومينولوجية (31). وتغير نظرية الصياغة البنائية بقدر كبير من التفسيرات الراهنة للأنماط المنتظمة للحياة الاجتماعية، من خلال إدراكها لها بوصفها تفاعلات مؤسسة وعلاقات متمفصلة عبر الزمان والمكان (32). وتعتمد القدرة والقابلية للنفاد عبر الحدود الزمانية والمكانية للعلاقات المنتظمة على الشكل الذي يتخذه تمفصل هذه العلاقات وكيفية إنتاجها في إطار الممارسات الاجتماعية. فالفاعل المباشر بين الفاعلين يتم استيعابه في شكل أنساق من كافة الأشكال. أما الأنساق ذات العلاقات غير المباشرة (تلك التي تتسم بدرجة كبيرة من التمايز عبر الزمان والمكان) فإنها تتطوى أيضا على علاقات مؤسسة بين الفاعلين الموجودين في أطر معزولة عن بعضها البعض. وفي هذا الصدد يتولى التمفصل المتعدد الأشكال نقل وتوصيل وتحويل نتائج الممارسات المتباينة.

وهكذا فإن عملية الصياغة البنائية هي إعادة إنتاج أو تغير العلاقات المنتظمة عبر الزمان والمكان، وهو الأمر الذي قد ينتج أحيانا من خلال الآثار غير المقصودة للممارسة أو الفعل، أو التي تتطوى على التوجيه المقصود للقواعد عبر الزمان والمكان. وعلى خلاف نظريات التعددية السياسية أو نظريات الصفوات، تسلم نظرية الصياغة البنائية بوجود دياكتيك للضبط في كافة أشكال النظم. ففي حين أن الجماعات المسيطرة تحوز موارد أفضل تمكنها من ممارسة القوة وتسخير أفعال الآخرين لمصلحتها، فإن الجماعات الخاضعة لا تفتقر كلية إلى الموارد التي تمكنها من مقاومة أو إعادة توجيه سيطرة الجماعات المهيمنة. لذلك فإن علاقات القوى المؤسسية أو داخل النسق تتخذ صورة توازن محتقن ما بين الاستقلالية الذاتية والضبط.

ولقد ذكرنا فيما سبق أن فكرة ازدواجية البناء وتنظيمها ذاتي الارتداد للظواهر الاجتماعية، على الرغم من أنها تناقها إلا أنها تعاني من مشكلات. هنا نكتشف أنه من العسير جدا أن نصف الخصائص ذاتية الارتداد للبناءات في صورة الحديث التي يلجأ إليها جيدنز في محاولته لتبسيط الفكرة. "يجب أن نفهم المجتمعات الإنسانية كما لو كانت مبان يعاد بناؤها في كل لحظة من ذات الأحجار التي تكونها" (33).

قضايا كتاب قواعد جديدة:

لنبدأ بملاحظة أن الكتاب الراهن يحمل العنوان الفرعى التالى "نقد ايجابى للاتجاهات التفسيرية فى علم الاجتماع". هنا يبادئنا جيدنز بأن مدارس علم الاجتماع التفسيرى - فلسفة ما بعد فيتجنشتين، والاثنوميثودولوجيا، والهـرمنطيقا (التأويلية) والنظرية النقدية على وجه التحديد قد قدمت بعض الإسهامات الأساسية فى تحديد منطق العلوم الاجتماعية الخاص ومنهجها. وهو يختتم كتابه بمعالجة مماثلة لبعض المواقف النظرية المنتقاة فى فلسفة العلم - بوبر كون وفايرآبند ولاكاتوش - يتبعها بملخص لقواعده الجديدة ذاتها. وتهدف قواعده الجديدة إلى تصحيح بعض القضايا المرتبطة بموقف أصحاب النزعات التفسيرية.

وفىما بين دفتى الكتاب يقدم لنا جيدنز مجموعة من التوصيفات الموجزة التى يعدها بمثابة معالجة جديدة للفعل والمعنى، والصياغة البنائية للحياة الاجتماعية. ويؤكد جيدنز أولاً على أن إنتاج وإعادة إنتاج المجتمع ينبغى أن يعالجا باعتبارهما محصلة للأداء المهارى لأعضاء المجتمع. ومن ثم فإن البنى الاجتماعية يجب أن تدرك باعتبارها ممارسات يعاد إنتاجها. وثانياً، أن "المعنى" و"المعايير" و"القوة" هى أمور متضمنة منطقياً فى فكرة الفعل القصدى. فضلاً عن ذلك، فإن صياغة العالم الاجتماعى باعتباره عالماً ذا معنى أو قابلاً للتفسير والفهم تعتمد على اللغة. هذه اللغة ليست مجرد نسق من العلاقات والرموز، بل هى وسيط للنشاط العملى (34).

ويذهب جيدنز بعد ذلك إلى القول بأن الباحث الاجتماعى يعتمد بالضرورة على نفس المهارات التى يعتمد عليها أولئك الذين يسعى لتحليل سلوكهم حتى يمكن له أن يصفه. ويعتمد توليد توصيفات للسلوك الإنسانى على المهمة التأويلية المتمثلة فى النفاذ إلى أطر المعنى التى يعتمد عليها الفاعلون أنفسهم فى صياغة وإعادة صياغة العالم الاجتماعى.

ويأخذ جيدنز على هذه المدارس الفكرية أنها تقترب فى مواقفها من المثالية الفلسفية، وتعانى من أوجه القصور التقليدية لهذه الفلسفة عند تطبيقها فى التحليل الاجتماعى. ويرجع ذلك إلى أنها تهتم بالمعنى إلى حد استبعاد الاستغراق العملى للحياة الإنسانية فى الأنشطة المادية. فعلى حين أنه من الواضح أن البشر لا يخلقون عالم الطبيعة، فإنهم ينتجون منه ويغيرون فعلياً من ظروف وجودهم من خلال هذا

النشاط. ويمائل وقع الجملة السابقة وقع الفقرة الذائعة الاقتباس من عمل ماركس الثامن عشر من برومير لويس بونا برته، مع تعديل طفيف حيث يبدو من المعقول القول بأن جيدنز يستبدل كلمة "الناس" بكلمة الأشخاص: "يصنع (الأشخاص) تاريخهم، ولكنهم لا يصنعونه كما يشاءون، أو في ظل ظروف من اختيارهم، بل يصنعونه في ظل ظروف محددة سلفاً وموروثة من الماضي" (35). والواقع أن جيدنز يقر بأن مجمل أعماله تعد بمثابة تطوير وتوسيع لنطاق هذا النص (36). ومع ذلك، فليس هذا بخمر معتق في زجاجات جديدة كما سوف نوضح في موضع آخر من هذه المقدمة.

إن الخطيئة الكبرى لتلك المدارس الفلسفية إذن، تكمن في أنها قد مالت إلى تفسير كافة أشكال السلوك الإنساني في ضوء المثل الدافعة له، وعلى حساب الشروط السببية للفعل. ولذلك، فقد فشلت في إدراك المعايير الاجتماعية في علاقتها بأشكال التفاوت في القوة وتعدد المصالح في المجتمع. ولا يمكن تصحيح أوجه القصور هذه في ظل التقاليد الفكرية التي نشأت فيها، كما أنه لا يمكن أن تُستوعب الإسهامات الإيجابية التي تتمشى معها في إطار المخططات النظرية المنافسة التي حولت الفعل الإنساني إلى حتمية اجتماعية، والتي احتفظت بعلاقة ارتباط قوية بالنزعة الوضعية في الفلسفة.

ولذلك، يتعين علينا هنا أن نحل ثلاثة أنماط من المشكلات المتداخلة لكي نستطيع تجاوز حدود المدارس التفسيرية في علم الاجتماع. وتتعلق هذه المشكلات بقضايا توضيح مفهوم الفعل والأفكار المرتبطة به مثل القصد والسبب والدافع؛ والربط ما بين نظرية الفعل وتحليل خصائص البنى المؤسسية؛ وأخيراً الصعوبات المعرفية التي تواجه أية محاولة لتوضيح منطق البحث العلمي الاجتماعي. ويتجسد فشل الفلسفة الأنجلو أمريكية في تطوير اهتمام بالتحليل المؤسسي في تركيزها المتضخم على السلوك القصدى. وقد مال العديد من الكتاب إلى التوحيد بين الفعل القصدى والفعل ذى المعنى والنتائج المقصودة. كما أنهم لم يبدوا اهتماماً كبيراً بتحليل أصول الأهداف التي يناضل الفاعلون لتحقيقها والتي افترضت مسبقاً أو تلك النتائج غير المقصودة التي تعمل مسارات الأفعال القصدية على إبرازها إلى حيز الوجود.

ويذهب جيدنز إلى أن مفاهيم القصد والسبب والدافع يمكن أن تكون

مصطلحات مضللة، ذلك أنها تفترض مسبقاً قطيعة لاستمرارية الفعل، ومن هنا فمن المناسب التعامل معها باعتبارها تعبر عن المراقبة التأملية المستمرة للسلوك الذى يكون من المتوقع للفاعلين المؤهلين أن يتمسكوا به كجزء من نظام حياتهم اليومي. هذه المراقبة التأملية للسلوك تصبح مجرد تعبير عن المقاصد أو بمثابة تحديد لأسباب السلوك، إما حين يقوم الفاعلون بمراجعة سلوكهم بأثر رجعي، أو حين تثار التساؤلات حول سلوكهم بواسطة الآخرين وهو الأمر الأكثر شيوعاً.

ويرتبط تبرير أو ترشيد الفعل ارتباطاً وثيقاً بالتقويم الأخلاقي للمسئولية التي يحملها الفاعلون لسلوك بعضهم البعض، ومن ثم ارتباطها بالمعايير الأخلاقية والجزاءات التي يخضع لها أولئك الذين ينتهكونها. وهكذا فإن مجالات الكفاءة تتحدد فى القانون باعتبارها كل ما هو متوقع أن يعرفه كل مواطن ويتحمل مسئوليته عند مراقبته لسلوكه.

والواقع أن الوظيفية الأصولية فى أجلى صورها - عند دوركايم وبارسوتز - تتطوى بالفعل على محاولة للربط بين الأفعال القصدية والتحليل المؤسسى من خلال المبدأ النظرى القائل بأن القيم الأخلاقية التي ينهض عليها التضامن الاجتماعى تظهر بوصفها العناصر الدافعة للشخصية أيضاً. ولقد حاول جيدنز أن يوضح أن هذه الرؤية تستبدل فكرة الفعل بالأطروحة القائلة بأنه يتعين تأمل خصائص النسق الاجتماعى ونسق الشخصية فى ضوء علاقة كل منهما بالآخر. هنا لا يشخص أعضاء المجتمع كفاعلين ماهرين خلاقين وقادرين على المراقبة الانعكاسية لسلوكهم، وقادرين من حيث المبدأ على فعل ذلك فى ضوء الأشياء التي يعتقد أنه يمكن أن يتعلموها من نظريات بارسوتز.

واستناداً إلى ذلك يبسط جيدنز رؤيته البديلة، ومفادها على النحو التالى: يتم إنتاج المجتمع من خلال الصياغة الماهرة لأعضائه الفاعلين الذين يعتمدون على موارد وظروف ليسوا على وعى بها أو هم لا يدركونها إلا بصورة مشوشة. وثمة ثلاثة أبعاد لإنتاج التفاعل يمكن التمييز بينها؛ صياغة المعنى والأخلاق وعلاقات القوة. أما الوسائل التي يتم من خلالها إبراز هذه الأبعاد الثلاثة إلى حيز الوجود فيمكن النظر إليها باعتبارها شروطاً لإعادة إنتاج البناء الاجتماعى.

هنا، تعد فكرة ازدواجية البناء ذات أهمية مركزية، ذلك أن البناء يظهر باعتبارها شرطاً ونتيجة لعملية إنتاج التفاعل فى ذات الوقت. هذا وتتكون كافة

التنظيمات أو الجماعات من انساق من التفاعل يمكن تحليلها في ضوء خصائصها البنائية. ولكن وجودها كأنساق يتوقف على وجود أنماط للصياغة البنائية تعيد إنتاجها. ويجب أن نؤكد هنا على أن عملية إعادة إنتاج الهيمنة تعبر عن التباين في أشكال المعنى والأخلاق ذات الأهمية في التفاعل. وهكذا ترتبط هذه الأنماط بانقسام المصالح التي تعمل على توجيه النضال حول التفسيرات المتباينة لأطر المعنى والمعايير الأخلاقية.

ويفترض جيدنز مسبقاً أنه من الممكن تحليل عملية إنتاج التفاعل باعتباره ذا معنى على أنه يعتمد على المعرفة المتبادلة التي يلجأ المشاركون إليها بوصفها مخططات تفسيرية لكي يستطيعوا أن يفهموا ما يقوله أو يفعله كل منهم. هذه المعرفة المتبادلة غير قابلة للتصحيح من قبل الباحث السوسولوجي، الذي يتعين عليه أن يعتمد عليها كما يفعل عامة الفاعلين لكي يولد توصيفات لسلوكهم. وبقدر ما يُنظر إلى هذه المعرفة باعتبارها فهماً بديهياً عاماً، أي كسلسلة من المعتقدات الواقعية، بقدر ما تكون من حيث المبدأ قابلة للتأكيد من جانب الفاعلين أو في ضوء التحليل العلمي الاجتماعي.

وأخيراً يذهب جيدنز إلى القول بأن بعض جوانب فلسفة العلوم الطبيعية ذات أهمية في توضيح الوضع المنطقي للدعوات المعرفية التي تقول بها العلوم الاجتماعية. ولكن أهميتها قاصرة ومحدودة بسبب تلك الملامح التي ليس لها نظير مباشر في العلوم الطبيعية. وهو يرى أن استخدام كون لمصطلح النموذج الإرشادي يشترك في عناصر مهمة مع رؤية أخرى للفكرة التي أطلق عليها جيدنز تعبير "أطر المعنى". غير أن تطبيق كون لها على تاريخ العلم الطبيعي يثير صعوبات جمة حيث أنه يبالغ في قدر الوحدة الداخلية للنموذج الإرشادي. وبناءً عليه فإنه لا يعترف بأن مشكلة توسط الأطر المختلفة للمعنى يجب أن تعامل باعتبارها نقطة انطلاق التحليل.

فعلى خلاف العلوم الطبيعية يتعامل علم الاجتماع مع عالم مفسر مسبقاً، حيث يكون خلق أطر المعنى وإعادة إنتاجها بمثابة الشرط اللازم للموضوع الذي يسعى إلى تحليله، أو على وجه التحديد، السلوك الاجتماعي للإنسان. ونكرر ونشدد هنا على أن هذا هو ما يفسر الازدواجية التأويلية في العلوم الاجتماعية، وهي التي تفرض صعوبة خاصة هي تلك التي أطلق عليها ألفرد شوتز - سيرا على هدى

فيبر - مسلمة الملاءمة.

ولقد أوضح جيدنز أن صياغة شوتر لهذه المسلمة تستند إلى الأطروحة القائلة بأن المفاهيم الفنية في العلم الاجتماعي يجب أن تكون قابلة للاختزال بطريقة ما إلى أفكار دارجة عن الأفعال اليومية، وهي في رأيه أطروحة غير مقبولة. ويرجع ذلك إلى أن العلاقة بين المصطلحات الفنية والمفاهيم الدارجة في العلوم الاجتماعية علاقة متغايرة. فكما يتبنى علماء الاجتماع مصطلحات الحياة اليومية "المعنى"، "الدافع"، "القوة" الخ، ويستخدمونها بمعنى متخصص، فكذلك الأمر تماماً بالنسبة لعامة الفاعلين الذين يميلون إلى تبني مفاهيم ونظريات كعناصر أساسية لتبرير سلوكهم. ولا يعترف علم الاجتماع الكلاسيكي الأصولي بدلالة هذه الظاهرة إلا بصورة هامشية، حيث تتخذ صورة النبوءة الذاتية التحقق، أو النبوءة التي تكذب نفسها بنفسها، والتي تعتبر مصدراً للمنغصات التي تفق عائقاً في طريق التتبؤ الدقيق.

وعلى الرغم من أن التعميمات السببية في العلوم الاجتماعية قد تماثل في بعض جوانبها قوانين العلوم الطبيعية، فإنها تتميز بصفة أساسية عن هذه الأخيرة بسبب اعتمادها على تحالفات معاد إنتاجها للآثار غير المقصودة للأفعال. وبقدر ما ينظر إليها كتعميمات، وتفهم بوصفها كذلك من قبل أولئك الذين تنطبق على سلوكهم، بقدر ما يتغير شكلها.

هذا هو مجمل انتقادات جيدنز للمحاولات السابقة لعلم الاجتماع الوضعي والتفسيري. فما هي القواعد الجديدة للمنهج في علم الاجتماع التي يقترحها. إنه يكتب في هذا الصدد قائلاً (37):

"(1) لا يهتم علم الاجتماع بعالم الأشياء المعطاة مسبقاً بل بعالم تشكله أو تنتجه المشاركة النشطة للذوات؛ (2) إن عملية إنتاج وإعادة إنتاج المجتمع ينبغي أن تعالج بوصفها أداء مهارياً من قبل أعضائه وليس كمجرد سلسلة من العمليات الآلية؛ (3) إن مجال الفعل الإنساني محدود بحدود معينة. فالبشر يخلقون المجتمع، ولكنهم يفعلون ذلك باعتبارهم فاعلين مشروطين تاريخياً، ولا يفعلونه في ظل ظروف من اختيارهم؛ (4) ينبغي ألا يصاغ البناء مفاهيمياً وكأنه يفرض حدوداً على الفعل الإنساني وحسب، وإنما باعتباره عنصراً ييسر تحقيق هذا الفعل، وهذا هو ما يطلق عليه جيدنز ازدواجية البناء. فالبناء يمكن دائماً أن يفحص في ضوء عملية الصياغة

البنائية. ويعنى البحث فى هذه العملية للممارسات الاجتماعية أن نسعى لشرح كيفية صياغة البنية من خلال الفعل وبالتالي كيف تصاغ الأفعال بدورها بنائياً؛ (5) تتطوى عمليات الصياغة البنائية على تفاعل المعانى والمعايير والقوة. هذه المفاهيم تعد مرادفة تحليلياً للمصطلحات الأولية فى العلم الاجتماعى؛ (6) لا يمكن للملاحظ السوسيولوجى أن يستحضر الحياة الاجتماعية كظاهرة تحت الملاحظة بمعزل عن الاعتماد على معرفته بها كمصدر يتم من خلالها تأسيسها كموضوع للبحث؛ (7) إن الاستغراق فى شكل الحياة هو الشرط الضرورى والوسيلة الوحيدة التى يمكن من خلالها للملاحظ أن يولد مثل هذا التوصيف. وهذا لا يعنى أن يصبح الملاحظ الغربى عضواً كامل العضوية فى الثقافة الغربية؛ (8) من هنا تخضع المفاهيم السوسيولوجية لازدواجية تأويلية: إن أى مخطط نظرى فى العلوم الطبيعية أو الاجتماعية يعد بمعنى من المعانى شكلاً من أشكال الحياة ذاتها، ومن ثم يجب أن تخضع مفاهيمه باعتبارها نمطاً من النشاط العملى الذى يولد أشكالاً محددة من التوصيفات؛ (9) إن علم الاجتماع يتعامل مع عالم تمت صياغته مسبقاً فى داخل أطر المعنى بواسطة الفاعلين الاجتماعيين أنفسهم وهو يعيد تفسير هذه الأطر داخل مخططاته النظرية متوسطاً ما بين اللغتين الدارجة والفنية. هذه الازدواجية التأويلية تتسم بدرجة بالغة من التعقيد، حيث أن الرابطة ليست مجرد طريق ذى اتجاه واحد. وهكذا يصوغ جينز فى صراحة وبساطة تعريفه لعلم الاجتماع الجديد، فيكتب قائلاً " باختصار، فإن المهام الأساسية للتحليل السوسيولوجى هى كالتالى: (أ) التحليل التأويلى والتوسط بين أشكال الحياة المختلفة داخل ما وراء اللغات الوصفية للعلم الاجتماعى. (ب) تحليل عمليتي إنتاج وإعادة إنتاج المجتمع باعتبارهما الثمرة التى يحققها الفعل الإنسانى.

باختصار، فى هذا الكتاب الذى تلخصه الفقرة الأخيرة بدقة، شرع جينز فى تطوير علم اجتماع المجتمعات المعاصرة الجديدة، الذى تعد الأسئلة التالية هى أهم ما ينبغى أن يجيب عليه هذا العلم: ما هو البناء الاجتماعى؟ وكيف تعمل البناءات الاجتماعية فى علاقتها بالذوات⁽³⁸⁾. وقد توج جينز هذا الجهد بمحاولة الإجابة على هذه التساؤلات فى عمل لاحق له "تأسيس المجتمع" The Constitution of Society المنشور عام 1984 والذى قدم فيه جينز صياغته الأكثر اكتمالاً لمفهوم الصياغة البنائية. ويشبه هذا المفهوم إلى حد كبير مفهوم

بورديو حول الطابع الاجتماعي الثقافي⁽³⁹⁾ Habitus من حيث كونه يسعى إلى إعادة صياغة الفهم السوسيولوجي للبناء من خلال تجاوز المازق الكلاسيكي لثنائية الذات/الموضوع.

السؤال الآن، لماذا محاولة تجاوز هذه الثنائية بين الذاتى والموضوعى؟ تكمن الإجابة فى أن جيدنز يعتبر أن مجال علم الاجتماع هو دراسة "المجتمعات المتقدمة أو الحديثة"⁽⁴⁰⁾. بعبارة أخرى، فإن جيدنز يسعى فى اثر نظرية متكاملة حول المجتمع الحديث. وهو يسعى فى أثر ذلك من خلال محاولة لتفسير مفهوم البناء الذى يقصد به الإشارة إلى:

"تلك الخصائص البنائية التى تسمح بعقد الصلة بين الزمان والمكان فى إطار النسق الاجتماعى، وهى خصائص تجعل من الممكن للممارسات الاجتماعية الملاحظة، والتى يمكن تمييزها بصعوبة نظرا لشدة تشابهها، أن توجد عبر مجالات زمانية ومكانية مختلفة وتضفى عليها شكلا منتظما. فإن نقول أن البناء هو نظام متصور من العلاقات المتحولة يعنى أن النسق الاجتماعى بوصفه ممارسات معاد إنتاجها ليس له بناء، ولكنه ذو خصائص بنائية. وهكذا، فإن البناء يوجد بوصفه حضور فى الزمان والمكان، ومن خلال تأسيسه عبر هذه الممارسات فقط، وباعتباره بقايا ذاكرة موجهة لأفعال فاعلين إنسانيين يتمتعون بمعرفة كفاءة"⁽⁴¹⁾.

وتتسم هذه العبارة بقدر من الغموض من ناحية، بيد أنه يمكن توضيحها بما فيه الكفاية من ناحية أخرى. فالواضح أن جيدنز مهتم بصفة أساسية بإعادة تعريف البناء. ومن هنا تتأتى مجموعة التعبيرات الجديدة، وغير المألوفة، عند مناقشة جيدنز لفكرة الصياغة البنائية مثل، "ملزمة" Binding، فى "الزمان والمكان"، "نظم متصور" virtual order، "للعلاقات المتحولة"، وأخيرا، "ليس البناء ولكن الخصائص البنائية". والمشكلة هنا مؤداها أن جيدنز يكتب عن البناء كما لو كان يكتب عنه مستخدما - بهذا القدر أو ذاك - ذات المصطلحات الشائعة فى الكتابة

عنه. ولكنه فى الواقع لا يفكر بالبناء كما يفكر الآخرون. فالبناء بالنسبة لجيدنز ليس شيئاً فى ذاته كما يوحى بذلك تعبير "نظام متصور"، بل أنه خصائص تكشف عن نفسها فى لحظات مادية ملموسة من الممارسات الاجتماعية باعتبارها "بقايا ذاكرة توجه أفعال الفاعلين الذين يتسمون بالكفاءة".

والواقع أن هذه خطوة كبيرة وجريئة فى آن واحد. ففي نظريته عن البنى يدعو جيدنز إلى تجاوز ثنائية الذات / الموضوع لأنه يعتقد أن التقاليد السوسولوجية السابقة عليه قد ركزت بشدة على الجوانب الموضوعية للبناء الاجتماعى، وهو ما أدى إلى تشويه رؤاها للفعل الذاتى. فى هذا المقام، يضع جيدنز نصب عينيه تعريف دوركايم الذى يصف البناء بالإشارة إلى الموارد والقواعد على التوازى. على أن جيدنز يباعد ما بين نفسه وبين أفكار دوركايم الأكثر تقيدا التى تعتبر البناء فارضاً للقواعد. وهو يتباعد بذات القدر عن الآخرين ممن تتألم سهام نقده مثل بازسونز وماركس والبنائيين الفرنسيين. وهو لا يعتقد، شأنه فى ذلك شأن بورديو، أن موضعة البناء أو التأكيد على ذاتية الفاعلين سوف يفضيان إلى حل المشكلة السلوكية الأخلاقية فى المجتمع الحديث.

إن نظرية الصياغة البنائية ما هى إلا أسلوب جيدنز للإجابة على ذات التساؤل الذى يحاول أن يجيب عليه بورديو باستخدام مفهوم الطابع الاجتماعى الثقافى، مع اختلاف أساسى. فحيث يجفل بورديو فى مواجهة اللاشعور كحل للإشكالية، فإن جيدنز يغامر بالتقدم إلى الأمام، كما يوحى بذلك ادعاءه الكامن خلف وصفه للبناء باعتباره نظاماً متصوراً ذا خصائص. فالبنى الاجتماعية ليست أشياء اجتماعية واقعية. ويعد جيدنز أحد أوائل المنظرين الذين يقرون بهذه الحقيقة المربكة التى ذكرها الرواد الأوائل لعلم الاجتماع.

ولقد تجنب دوركايم الذى استغرقه الاهتمام بطابع الظاهرة الاجتماعية تطوير وصف لبناء المجتمع الحديث، ربما لأنه أدرك إنعكاسياً، أن هذه البنى ليست على ذات القدر من الواقعية كما يفترض أنها كذلك. على أن جيدنز على العكس من ذلك، لا يسعى فى اثر شئ ولا يريد شيئاً أكثر من رغبته الملحة فى أن يصك نظرية حول المجتمع الحديث. وهو لذلك ينتهج طريقاً أكثر جرأة، وإن كان أكثر خطورة. إن نظرية الصياغة البنائية هى سوسولوجيا البناء التى تتخذ من عدم واقعية البنى - تصوريتهما - منطلقاً لكى تحدد الخصائص البنائية فى الموضوع

الوحيد الذى يمكن ملاحظتها فيه "ممارسة الفعل باعتباره بقايا ذاكرة".

سوسيولوجيا جيدنز فى الميزان:

هناك الكثير من الأعمال التى نشرت فى السنوات الأخيرة والتى تناولت بالنقد والتفريظ إسهامات أنتونى جيدنز فى علم الاجتماع⁽⁴²⁾. ولعله من الممكن الإشارة إلى الأطروحات الأساسية للانتقادات التى وجهت إليه، حيث ذهب البعض إلى القول بأن لغته العلمية المتأدبة تكتسى بقدر من الغموض، وأن تناوله للقضايا يتسم "بخبث الثعالب" على حد تعبير أشعيا برلين، فهو مراوغ لا يلزم نفسه بمواقف نظرية تورطه، وأنه يقدم حلولاً ذات رطانه بلاغية مصطنعة للمشكلات النظرية.

وسوف نعرض هنا أولاً باختصار للانتقادات التى وجهها إليه أهم نقاده على الإطلاق وهو ستيفان مستروفيتش Stjepan Mestrovic بالإضافة إلى عدد آخر من النقاد الآخرين، ثم نطور بعد ذلك مناقشة لمجمل سوسيولوجيا جيدنز. وفى هذا الصدد يذهب مستروفيتش فى معرض نقده لجيدنز إلى القول بأن أولى الاهتمامات الثلاثة الأساسية لمشروع جيدنز العلمى - تطوير منظور نقدي لتطور النظرية الاجتماعية فى القرن التاسع عشر واستدماجها فى إطار علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا والسياسة خلال القرن العشرين - تمثل - فى رأى مستروفيتش - عرضاً مسطحاً للنظرية الاجتماعية للقرن التاسع عشر باعتبارها نابعة من الادعاءات الرشيدة لعصر التنوير وأنها قد سعت إلى تبنى نموذج العلوم الطبيعية آنذاك. وهو لا يأخذ بعين الاعتبار دور القوى الاجتماعية والفلسفات المعادية للتنوير ولا روح نهاية القرن السابق والتى كانت بكل تأكيد معادية للتحديث⁽⁴³⁾. فضلاً عن ذلك، فإنه يعتمد على رؤية لعصر التنوير ترى فيه عصر عبادة العقل والعلم دون أن تقر، على سبيل المثال، بأهمية الاتجاهات الغيبية عند أوجست كونت أو المواقف التشاؤمية التى نجد أثرها فى الفلسفة التنويرية لجيوفانى فيكو. كما نبعت من عصر التنوير أيضاً العديد من النظريات العنصرية المتخفية تحت عباءة العلم والعقل. ويفترض جيدنز أن العلم فى القرن التاسع عشر كان على ذات شاكلة العلم اليوم من حيث الادعاءات الأساسية التى ينهض عليها، غير أن صحة هذا الافتراض موضع شك كبير. فضلاً عن ذلك، فإنه يتجاهل كلية التبجيل الذى لقيته فلسفة ارثر شوبنهاور المعادية للتنوير وأهميتها بالنسبة لعلم اجتماع ما بعد أوجست كونت الذى كان له

فقط فضل صك مصطلح "علم الاجتماع". وأخيرا، فإنه لا يعترف بأهمية وليم فونت، والذي يعد إسهامه في مجال علم نفس الشعوب Volker psychologie بحق الأساس لما يطلق عليه اليوم الدراسات الثقافية، والذي أثرت إسهاماته في أنثروبولوجيين من أمثال فرانز بواس وعلماء اجتماع مثل دوركايم (44).

أما بالنسبة لثاني هذه الاهتمامات في مشروع جيدنز، فإنه - في رأي مستروفيتش أيضا - يقع في برائن ذات الخطأ الأساسي لبارسونز، ألا وهو الادعاء بأن الأطروحات الأساسية لعلم اجتماع القرن التاسع عشر كانت هي الوضعية، والفعل، والبناء الاجتماعي (على الرغم من أنه يرفض تركيز بارسونز على مشكلة النظام الاجتماعي، ويدعى بأن الأخير قد فشل في بناء نظرية حول الفعل الإنساني). وهذه قراءة لأعمال الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع عبر عيني بارسونز، وهي قراءة تسم جيلا كاملا من علماء الاجتماع العاملين في الحقل الأكاديمي. فجيدنز يفشل، على سبيل المثال، في استيعاب ما أقر به دوركايم ذاته وسعى إلى تأسيسه "علم الأخلاق" وهو الأمر الذي يمكن القول بأنه ما يزال هاما في القرن العشرين، خصوصا مع ختام القرن، ولكنه يتحقق في ظل ما يطلق عليه الوضعية المتحررة من القيمة. وعلى حين أن مستروفيتش يتفق مع جيدنز في رفضه للوضعية، إلا أنه يرى أن جيدنز لا يقدم تفسيراً مرضياً لما يمكن أن يحدث بعد أن يصبح العالم الاجتماعي موضوعاً للتفسير والتأويل فقط. وكيف يمكن للهـرمنطيقا أن تتأسس بحيث لا تفضي إلى رؤية مشابهة لتلك التي يعبر عنها بودريار Baudrillard التي تنظر إلى العالم الاجتماعي باعتباره قصصاً خيالية سيارة لا جذور لها؟ وعلى حين يرفض جيدنز ما بعد الحداثة، إلا أنه لا يحدد الكيفية التي تتجنب بها نظريته الهـرمنطيقية المضادة للوضعية الاندماج في نزعة ما بعد حداثة إلى ما هو أبعد من مجرد طنطنة لفظية مبهمة تتعلق بالحداثة المتقدمة high modernity، ووجود البلاء باعتباره ظاهرة مزدوجة مرتبطة بالفعل (45).

وأخيرا، فإن ثالث مجالات اهتمام مشروع جيدنز العلمي يتمثل في تجاوز كل هذه المحاولات السابقة ذات الرؤى الخاطئة، التي تعد الآن من سقط المتاع، للتوصل إلى فهم دقيق للعلاقة ما بين الفعل والبناء من خلال نظريته في الصياغة البنائية. في هذا الصدد، يذهب مستروفيتش إلى القول بأن الادعاءات الأساسية لنظرية الصياغة البنائية هي أن الفاعلين الإنسانيين يتسمون بالمهارة والمعرفة

وأنهم ليسوا مجرد تلك الدمى الثقافية التي تصورها نظريات دوركايم وبارسونز، وأن البناء الاجتماعي لا يقف كمعوق فقط ولكنه أيضا عنصر تمكين وإتاحة فرص. ويقبل معظم نقاد جيدنز بهذه الادعاءات دون أن يضعوها موضع تساؤل، بيد أن إخضاعها لمزيد من التفحص المدقق يكشف عن طابعها الإشكالي: فهي تتجاهل القوى غير الرشيدة المؤثرة في النفس، ومدى إلزام المعرفة التي يحوزها الفاعلون، وأولا وقبل كل شيء، الحدود الصارمة التي يتصرف في ظلها الفاعلون وكيفية تصرفهم في ظلها كفاعلين في عالم تتعاضم فيه درجة مراقبة السلوك وضبطه. إن رؤية جيدنز للفعل الإنساني بالغة " الرقة " بحيث يبدو من غير اللائق توجيه النقد لها. ومع ذلك، فإن مقتضيات اللياقة لا ينبغي لها أن تحول دون ذكر عوارها البادى للعيان (46).

هل صحيح أن الفاعلين الاجتماعيين يتمتعون بهذا القدر من الحرية والمعرفة والمهارة التي يدعى جيدنز أنهم يحوزونها؟ من الجلي أن هناك العديد من الفاعلين الذين لا تنطبق عليهم مثل هذه الصفات كما هي الحال بالنسبة لذوى الحاجات العقلية الخاصة والأطفال والأميين والذين يسقطون من حسابات رؤية جيدنز التحريرية. ومع ذلك، فإن هؤلاء الذين لا يتمتعون بمستوى المهارة والمعرفة اللذين يود جيدنز لو أنهم قد حازوها يجدون لهم موطأ هاما في رؤية دوركايم للمجتمع التي تستند إلى الطقوس والوعي الجمعي والمشاعر.

وبغض النظر عن العديد من الفئات الاجتماعية للأشخاص الذين لا يمكنهم أن يتوصلوا إلى مستوى المهارة والمعرفة اللذين يود جيدنز لو أنهم قد توصلوا إليها، فإنه ليس من الواضح بذاته أن النموذج المثالي - بالمعنى الفيبري - للفعل الإنساني ينطوي على هذا القدر من المهارة والمعرفة التي يفترضها جيدنز أيضا. وتكشف مقارنة رؤية جيدنز للفعل الإنساني بمفهوم دافيد رايسمان Riesman عن الاستقلالية الذاتية autonomy التي عرضها في مؤلفه "الحشد الوحيد" The Lonely Crowd (47). إن جيدنز يختار أن يركز على بارسونز ويغفل تماما الإشارة إلى رايسمان الذي كان مكتبه يقع في ذات الردهة التي كان يقع فيها مكتب بارسونز بمبنى وليم جيمس بجامعة هارفارد. ولا يمكن القول أو الافتراض بأن هذا مجرد سهو، ذلك أن كتاب رايسمان مؤلف ذائع الصيت. وعلى أية حال فإن رايسمان يطرح ادعاء أكثر قابلية للتصديق مؤداه أن معظم الناس يمثلون للمجتمع الذي

يعيشون فيه فى معظم الأوقات. ومن ثم فإن الاستقلالية الذاتية تصبح إنجازا مكتسبا بعد جهد جهيد يفضى بالشخص لأن يصبح قادرا على اختيار مجال بعينه من مجالات الحياة الاجتماعية لا يكون فيه شخصا ممثلا. وتفترض القدرة على الاختيار القدرة على الامتثال، والتمييز بين الاستقلالية الذاتية والانحراف، والذي يشير ببساطة إلى عدم القدرة على الامتثال. والواقع أن رؤية رايسمان تتمتع بقدر من المصادقية بالنظر إلى ما علمته إيانا العلوم الاجتماعية على مدار القرن العشرين عن الحركات الجماهيرية ومجتمع الجماهير والامتثال حتى فى أوساط الحدائين. فإذا ما كان جيدنز على صواب ورايسمان على خطأ، فلن يكون هناك سبيل لتفسير قوة وفعالية الإعلانات الجماهيرية وسيكولوجية الجماعات والغوغائية السياسية والقومية على أن تسلب بصفة منتظمة ومتكررة الفاعلين الإنسانيين قدرتهم على التفكير الانعكاسى. وتجسد كتابات جورج أرويل بالطبع الاستبصارات التى يشير إليها رايسمان، ولكن جيدنز يكتب وكان أرويل لم يكن له وجود مطلقا (48).

فضلا عن ذلك، يلاحظ مستروفيتش، أن صياغة رايسمان تتطوى على استمرارية تتدفق من المجتمعات الحديثة إلى المجتمعات التقليدية حيث تتداخل فى مخططه الأنماط الاجتماعية الموجهة من قبل التقاليد مع تلك الموجهة ذاتيا، وذاك الموجهة من جانب الغير، حتى فى الأحوال التى تميل فيها المجتمعات إلى التأثير بتلك المخططات الموجهة من قبل الغير. وتتعارض هذه الرؤية بحدة مع إدعاء جيدنز القائل بأن المجتمعات الحديثة تمثل قطيعة مع الماضى، "إن علم الاجتماع ليس علما توليديا يتعلق بدراسة المجتمعات الإنسانية ككل، ولكنه ذلك الفرع من العلوم الاجتماعية الذى يركز على وجه الخصوص على المجتمعات المتقدمة أو الحديثة" (49). وهذه قضية سوف نعود إليها فى موضع آخر من هذه الدراسة.

ويطور دويل جونسون نقدا ثاقبا آخر لسوسيولوجيا جيدنز حيث يذهب إلى أنه يبالغ فى التأكيد على الحاجة إلى الأمن وإعادة الإنتاج الاجتماعى (50). فعلى الرغم من لغته التى تركز على الفاعل وتمكينه، إلا أن نظرية الصياغة البنائية عند جيدنز تتيح مساحة محدودة جدا للاستقلالية الذاتية الحقيقية للفاعلين أو فيما وراء الإجماع بتعبير لورانس كوهلبرج. خذ على سبيل المثال مدى تدنى مستوى معلومات الأمريكين عن بقية العالم، حيث كشف استطلاع حديث فى الولايات

المتحدة عن " أن العديد من البالغين (22%) لا يعرفون من هي الدول التي حاربت ضدها الولايات المتحدة في الحرب العالمية الثانية، وأن الغالبية لا تعرف ما يشير إليه تعبير * في حين أن ثلثهم لم يتمكن من تحديد موقع فرنسا على خريطة أوروبا" (51). مثل هذه النتائج ليست أمرا غير مألوف في تقويم المعرفة والمهارات التي يحوزها الأمريكيون فيما يتعلق بالقضايا المحلية والدولية. ويعكس شطر من بيت الزجل لإحدى الأغنيات الشعبية الأمريكية هذه الحقيقة ببلاغة حيث يقول "لا أعرف الكثير عن التاريخ". مثل هذه الحقائق لا بد وأن تجعل الدارس الجاد لجيدنز يتعجب كيف وصلت الأمور إلى هذه الحالة على الرغم من أن أغلب الأمريكيين لديهم القدرة على النفاذ للمعلومات ويتعرضون بالفعل لها أكثر من غيرهم.

على أن أكثر سقطات جيدنز خطورة - حسبما يذهب مستروفيتش - هي أن نظرية جيدنز في الصياغة البنائية تتجاهل فكرة الثقافة (52). هذا الإهمال للثقافة يتجسد في مجالات اهتمام مشروع جيدنز البحثي الثلاثة. والواقع أنه في خلال السنوات الأخيرة تعاضمت ببطء - ولكن بصورة منتظمة - أهمية مفهوم الثقافة في كافة العلوم الإنسانية وبخاصة في مجال علم النفس الاجتماعي والاجتماع. ويلقى إعادة الالتفات للاهتمامات الثقافية للأباء المؤسسين للعلوم الاجتماعية بضوء جديد على ادعاء جيدنز بأنها من نافلة القول وغير ذات أهمية للقضايا المعاصرة. فمحاولة جيدنز أن يبني نظرية اجتماعية استنادا إلى الأسس المعرفية وأن يترك جانبا تاريخ الشعوب وعاداتهم، وأعرافهم ومشاعرهم والجوانب الأخرى غير ذات العلاقة بالفعل، في كلمة واحدة، الثقافة، غير كافية لفهم السلوك الإنساني والعمليات الاجتماعية. فعلى العكس من سوء فهم جيدنز لرواد العلوم الاجتماعية، ركز وليم فونت وإميل دوركايم وسيجموند فرويد وثورشتين فيبلن وجورج سيمل من بين آخرين على:

(1) الجوانب غير الرشيدة للخبرة المعاشة للأفراد والسلوك الاجتماعي، واعتبروا الجوانب التأملية المبررة والرشيدة للفعل الإنساني أمورا ثانوية؛ (2) وعلى

* الإشارة إلى عملية الإنزال البري لقوات الحلفاء على شواطئ نورماندى في جنوب فرنسا والتي كانت بداية للهجوم الشامل على النازي الذي ساهم في وضع نهاية للحرب العالمية الثانية، إلى جانب الدور العظيم الذي لعبه الاتحاد السوفيتي آنذاك في ذلك الموقف.

المشاعر وليس على المعرفة والمهارات؛ (3) وعلى العادات التاريخية والعادات المختلفة الأثيرة إلى القلوب (من اليكسيس دي توكفيل) التي يتم توارثها من جيل إلى جيل وليس على التجريد المنبت الصلة بالماضى تماما؛ (4) وعلى التراحم والمشاركة الوجدانية والتعاطف والمشتقات الأخرى للاهتمام بالآخرين التي عدوها بمثابة المادة اللاصقة المؤدية للتماسك الاجتماعي، وليس على المصالح الذاتية الرشيدة؛ (5) وعلى الموقف الفلسفي من الحوار حول الذات - الموضوع الذي عولجت فيه التفرقة المفترضة بينهما باعتبارها مسألة شكلية وليس على شكل انفصال ديكارتي صارم بين الذات والموضوع، بين الجسد والعقل⁽⁵³⁾.

في هذا المقام يتوجب على المرء أن يجيب على السؤال التالي: كيف تأتي لجيدنز أو أى منظر آخر حول الفعل الذاتى المقيد أن يتجاهل مفهوم الثقافة وهى ذات أهمية محورية فى فهم كل من الفعل والحدود المفروضة عليه؟ ويمكن العثور على البشير العلمى الأكثر أهمية من بين مصطلحات الأباء المؤسسين للعلوم الاجتماعية والمعبر عن هذه الاهتمامات الثقافية والذي لقي أكبر قدر من الإهمال فيما عرف بعلم نفس الشعوب⁽⁵⁴⁾. ولقد تأسس هذا العلم على يدى الباحثين اليهوديين الألمانين موريتز لازاروس Moritz Lazarus وهيمان شتينتال Heyman Steintal اللذين ركزا بصفة أساسية على الخرافة والحكايات السحرية. ومن المهم أن نلاحظ هنا أن الاثنين كانا من بين أساتذة جورج سيمل فى برلين، والواقع أن سوسولوجيا سيمل قد أهملت بدرجة كبيرة من قبل منظرى علم الاجتماع فى القرون العشرين بما فى ذلك بارسونز وجيدنز. واستلهم لازاروس وشتينتال إسهاماتهما من هيجل، بيد أنهما ركزا بشكل كامل على العادات فى تعارضها مع علاقات الدم (العوامل الوراثية والعرقية)، فى تفسيرهما لكيفية انتقال الثقافة عبر الأجيال. ولقد اهتم فيلهم فونت بعدهما بعلم نفس الشعوب وهو الذى أثر بدوره فى فرانز بواس وجورج هربرت ميد وجورج سيمل وسيجموند فرويد وإميل دوركايم وكارل جوستاف يونج وغيرهم. على أن فونت لم يركز على مشكلات الفعل فى مقابل البنية، بل انصب اهتمامه على اللغة والأخلاق، والخرافة، والدين. ويذهب مستروفيتش إلى أنه لا يمكن التقليل من التأثير الذى مارسه فونت، وهو يؤكد على أهميته بذات القدر الذى يؤكد به جيدنز على أهمية كونت. وكمثال من بين عدة أمثلة يشير مستروفيتش إلى أن دوركايم قد درس على يدى فونت فيما بين عامى 1885-

1886، وإلى القول بأن أحدا لا يتشكك كثيرا في أن فكرة دوركايم الشهيرة - والسيئة السمعة أحيانا - حول الوعي الجمعي تعد بمثابة انعكاس لفكرة روح الشعب Volksgeist عند هيجل والتي طورها وهذبها كل من لازاروس وشتينثال وفونست. وقد لاحظ سيمون دبلويجي منذ زمن طويل، بحق، أن علم الاجتماع الدوركايمي قد استلهم من أصول ألمانية وأنه ما كان ممكنا له أن يستلهم من كونت أو من المناخ الثقافي الفرنسي الذي أكد بصورة متضخمة على النزعة الفردية (55).

أما ديرك لايدر فيذهب إلى القول بأن ما يدعيه جيدنز من أن السمة المميزة للمفاهيم الاجتماعية العلمية عموما (عند مقارنتها بمفاهيم العلوم الطبيعية) أنه يتم دائما تبنيها واستخدامها في الفهم البدهي العام لسائر الناس. يعد "مغالاة خطيرة على أقل تقدير، وخطأ صريحا على أقصى تقدير". وهو يستطرد قائلا: "يكفى أن نلقى نظرة على بعض مفاهيم نظرية "الصياغة البنائية" نفسها مثل الطبيعة التكرارية للحياة الاجتماعية، وجدلية الضبط، وازدواجية البناء، والوعي المنطقي - لنذكر أن العديد من المفاهيم، إن لم يكن معظمها - المشتق من الأنساق النظرية العامة ذات فرصة ضئيلة، إن لم تكن معدومة، في أن تدخل ضمن رصيد مصطلحات الفهم البدهي العام. ومع استثناءات ضئيلة للغاية، فإنه من الأدق كثيرا القول بأن المفاهيم التنظيرية نادرا ما تندمج في الحياة اليومية، حتى على الرغم من أن كثيرا من هذه المفاهيم النظرية تشير إلى خبرات معاشة" (56).

ويرى فضلا عن ذلك أن محاولة جيدنز لإذابة الإسهامات المتميزة للفعل والبناء في وحدة اصطناعية عديمة الملامح، كانت ذات تأثير فائق في هذا المجال. وعلى الرغم من أنها حاولت أن تربط ما بين الفعل والبناء إلا أنها قد فعلت ذلك عن طريق إسقاط الخصائص المتميزة لجوانب الحياة الاجتماعية والإسهامات المختلفة التي تدخل في تشكيل نشاطها وفي إعادة إنتاج الأبنية الاجتماعية والأنساق. ويرجع ذلك إلى رفض جيدنز للموضوعية بكل صورها كما يذهب أنصار التفاعلية الرمزية والإثنوميثودولوجيا والفينومينولوجيا وغيرهم ممن يلتزمون بنفس المقدمات المعرفية والأنطولوجية (57).

ومن النتائج المهمة المترتبة على رفض النزعة الموضوعية أن الباحث لن يكون قادرا على أن يرسم بصورة صحيحة الصلات بين العناصر الذاتية والموضوعية للحياة الاجتماعية. ففي رأي جيدنز، أن الأنساق الاجتماعية لا تتميز

بأى استقلالية عن الظواهر الذاتية. إذ يرى أن الأنساق لا توجد إلا بمقدار ما تكون متضمنة بصورة مباشرة في أسباب الفاعلين ودوافعهم. وقد أدى ذلك إلى تحليل غير متوازن، انعكس على اثنين من القواعد الجديدة للمنهج في علم الاجتماع التي طرحها جيدنز. ففي أولهما يركز جيدنز على عدم وجود موضوعات للبحث محددة بصورة مسبقة، وأن العالم الاجتماعي ينهض على الأداء المهارى للأفراد، وأنه ثمرة هذا النشاط. ويرفض لايدر هذا الادعاء استنادا إلى أنه يؤدي إلى اهتمام غير متوازن بالنشاط والمعنى والدوافع، وإلى أن هناك سمات أساسية للمجتمع لها وجود قائم من قبل وذات كيان تاريخي تمثله الظروف الخارجية المستمرة التي تواجهه الناس في حياتهم اليومية. هذه الظروف الخارجية ذات صلة حقيقية مع العالم الداخلى المحدود النطاق لمواقف التفاعلات الشخصية التي تسهم إسهاما كبيرا فى صياغة الملامح الروتينية للحياة اليومية (58).

أما القاعدة المنهجية الثانية المرتبطة بهذا الموضوع التي يطرحها جيدنز فتتعلق بفكرته عن التصنيف المنهجي. ويرى لايدر أن هذه فكرة غريبة بعض الشيء إذا نظرنا إلى نظرية الصياغة البنائية ككل، لأن الهدف الأساسى لهذه النظرية هو التأليف بين عناصر الفعل والبناء من خلال مفهوم ازدواجية البناء. وعلى العكس من ذلك، يفرض التصنيف المنهجي على الباحث أن يصنف أو يعزل جانبا بعض عناصر كل من التحليل المؤسسى، فى الوقت الذى يركز فيه على جانب أو أكثر من الظواهر الإمبيريقية الخاضعة للبحث. ويعد ذلك أمرا ضروريا بسبب الصعوبات المنهجية الناجمة عن دراستها فى ذات الوقت. وعلى حين لا يشك أحد فى الصعوبات الناتجة عن محاولة تتبع الصلات بين الفعل والبناء فى الآن معاً، فإنه من الخطأ تماما التأكيد على الهوية بينهما. فالهدف النهائى للتركيز على العلاقات بين الفعل والبناء هو تحديد الدلالات المترامنة لكل منها لتتبع تفسيراتها وعلاقاتها الفعلية، وليس التخلّى عن هذه الوظيفة بسبب مشكلة منهجية. ولا تنشأ المشكلة المنهجية إلا عندما ننكر السمات المميزة للفعل والبناء فى الأساس. وتلك بالتحديد هى المشكلة التي ظهرت مع فكرة جيدنز عن "ازدواجية البنية" حيث يتم إذابة الإسهامات المستقلة للفعل والبناء فى وحدة صلبة ذات طبيعة مزدوجة. وهكذا فإن صياغة المفهومات الأساسية عن ازدواجية البناء تجعل قضية جيدنز عن الصياغة البنائية عاجزة عن تناول محتويات الفعل والبناء، ومن ثم الانخراط فى تحليل تأويلي

ومؤسسى فى نفس الوقت (59).

وفى تقديرنا، أن محاولة جيدنز لحل الإشكاليات النظرية والمنهجية لعلم الاجتماع لا تخلو من مشكلات أخرى. وقد يذهب ناقد ساخر إلى القول بأن توصيفات مثل تلك التى وردت فى العبارة السابقة مباشرة هى السبب الذى يبقى جيدنز مقتصرًا فى أعماله على النظرية - شأنه فى ذلك شأن بارسونز وعلى العكس من نظيره الفرنسى، بيير بورديو، الذى يمكن مقارنته بميرتون - مع الإقرار بالفروق - وأنه - أى جيدنز - لا يغامر أبداً بالانغماس فيما يعده الآخرون أعمالاً إمبيريقية، حيث يستحيل واقعيًا وصف البنى المتصورة ومن ثم إثبات نظريته. وهذا فيما أعتقد نقد رخيص لجيدنز. فجيدنز واحد من أولئك الذين يعتقدون أن المراوحة ما بين نشاطى الكتابة والقول تكاد تكون شرطًا كافيًا، ومن المؤكد أنه ضرورى، ومن ثم يعتبر طريقة مرضية للانشغال علم الاجتماع *Doing Sociology*.

وعندما يكتب جيدنز بالفعل عن علم الاجتماع، كما هى الحال فى خطابه التذكارى بجامعة كمبريدج "ماذا يفعل علماء الاجتماع؟" (60)، فإنه يكتب عنه كما لو كان علما اجتماعيا من بين العلوم الاجتماعية الأخرى، إلا أنه يختلف عنها من حيث قدرته الأكبر على الانعكاس فقط. وهكذا، فإنه يتخذ موقفا استراتيجيا وصفيًا فى إطار الحرفية السوسولوجية - وهو موقف يمكنه من النظر إلى العالم الاجتماعى الذى يدعى علماء الاجتماع أنهم يرونه بشكل أفضل بسبب ما تلقته أعينهم من تدريب محنك على النظر إلى الظواهر الاجتماعية. وكنتيجة لذلك، فإن جيدنز عادة ما يلجأ إلى "المرجعية الإمبيريقية" وبخاصة فى كتابات مثل الدولة القومية والعنف (61). ولكنه يستخدمها على وجه التحديد، بحكم المهنة، أى استنادا إلى موقفه النظرى كعالم اجتماعى انعكاسى. وقد يتوجب علينا أن نعود إلى بارسونز لكى يمكننا العثور على عالم اجتماع اتخذ موقفا نظريا مماثلا.

ليس من قبيل المصادفة إذن، أن بارسونز كان أيضا أحد رواد علم الاجتماع الأكثر قربا إلى معالجة البنى كما لو كانت ذات خصائص متصورة. والفارق بينه وبين جيدنز هو أنه قد حاول أن يعيد إنتاج تلك البنى فى كتاباته، وهو جهد بلا طائل على الإطلاق دفع به بصورة بقوة إلى التورط فى غياب نموذج الأكثر تجريدا للملاح الأساسية لكافة الأفعال بما فى ذلك النسق الاجتماعى، والذى ينطوى على أربعة أبعاد أساسية هى التكيف (A)، وتحقيق

الأهداف (G)، والتكامل (I)، والحفاظ الضمني على النمط (L)، وعادة ما يرمز إليه على النحو التالي GAIL⁽⁶²⁾. وعلى العكس من ذلك، فإن جيدنز يطور وصفا شاملا للبناء، كما أنه على وعى بقرأه، أولئك الذين يقع على عاتقهم المسؤولية الأساسية للفعل الانعكاسي في الحياة اليومية. وهذا هو على وجه التحديد المأخذ الأساسي لجيدنز على بارسونز. والواقع أن بارسونز لم يأبه في إطار نظريته للسلطة الفعلية لقراءه نظرا لاعتقاده بأن الحقيقة المتصورة للبنى تعد شرطا كافيا. أما بالنسبة لجيدنز، فإن الحقيقة المتصورة للبنى هي ذات طابع خارجي دائما، بل هي تقف أيضا في مواجهة القدرة الانعكاسية الطبيعية التي يتمتع بها الذوات الإنسانية. وهكذا، فإن هناك فروقا شاسعة ما بين بارسونز وجيدنز، وهي فروق تتطوى على نظرية ارتدادية عن البناء الاجتماعي من ناحية، ونظرية عن طابعها الازدواجي الحتمي من ناحية أخرى. وبسبب موقف بارسونز - البنى باعتبارها شرطا كافيا - فإنه لا يستطيع أن يتحدث عن الطابع المزدوج للبنية، في حين أن جيدنز يجد نفسه في موقف يصبح فيه لزاما عليه أن يتحدث عن العالم الاجتماعي الذي يخص أولئك الذين يصوغونه، في رأيه.

وهكذا، فإن ازدواجية الذات - الموضوع يتم تجاوزها بالعودة إلى ازدواجية البنى ذاتها. "وفقا لفكرة ازدواجية البناء، تكون الخصائص البنائية للنسق الاجتماعي بمثابة وسيط ونتاج في الآن معا للممارسات المنتظمة ارتداديا"⁽⁶³⁾. هذه عبارة مذهلة في دقتها. فحيث أنه قد عرف البناء على أنه نتاج للأفعال العملية (وبقيا الذاكرة التي قد توجه هذه الأفعال)، فإن جيدنز لا ينفك يتحدث عنها كما لو كانت تأثيرات فعلية. فالبنى هي في ذات الوقت موارد وقواعد، تنظم الظواهر الاجتماعية ارتداديا. وهكذا فإن البنى، تعد بمثابة لاعبين حقيقيين وربما فاعلين. وتعتبر هذه في الواقع وجهة نظر متسقة، يمكن الدفاع عنها بالنظر إلى منطقتها الخاص. ولكن سرعان ما نكتشف أنها تنهض على أساس واه.

فمن العسير جدا أن نصف الخصائص الذاتية الارتداد للبناءات في الصورة الملموسة التي يلجأ إليها جيدنز في محاولته لتبسيط فكرته: "يجب أن نفهم المجتمعات البشرية على أنها تشبه المباني التي يعاد بناؤها في كل لحظة من ذات الأحجار التي تكونها". والواقع أن تشبيه جيدنز يبدو بالغ القبح عند مقارنته بأناقاة

* يستخدم جيدنز هذا التشبيه في كتابيه التعليميين، انظر الهامش رقم 40.

فكرة الطابع الاجتماعي الثقافي المجردة عند بورديو، ذلك أن جيدنز يحاول أن يصف أكثر العمليات الإنسانية دقة وتطلبا للمهارة في صياغتها بالإشارة إلى العملية الطويلة والشاقة لبناء مبنى. ويعد هذا بمثابة إشارة أولية لصعوبة تحقيق الهدف الذي حدده جيدنز لنفسه وربما كان من حكمة بورديو أنه حاول تجنبه.

ولعله من غير الممكن في حدود لغة علم الاجتماع أن نعبر عما يريد جيدنز أن يقوله. فازدواجية البنية تعنى أن الفاعلين الكفؤين هم الفاعلون الحقيقيون فقط في المجتمع، وأنهم يتصرفون جزئيا في ظل قواعد بنائية، بالاستناد وجزئيا إلى موارد محددة بنائيا. ولكن هذه البنى لا تتم ملاحظتها مباشرة في حد ذاتها، بل تتم ملاحظتها بوصفها انعكاسا للممارسات والأفعال العملية للأفراد. فعدم المساواة البنائية لنظام الطبقات في المجتمع الحضري الحديث ليست قابلة في حد ذاتها للملاحظة، اللهم إلا من خلال الممارسات الفعلية التي يقوم أناس حقيقيون خلالها إما بتأجيل رغباتهم أو إشباعها أو كبتها نهائيا.

ويفسر هذا دوافع جيدنز البالغة الجدية في النظر إلى علم الاجتماع باعتباره حوارا مفاهيميا ممتدا حول طبيعة المجتمع الحديث. بتعبير أكثر دقة وتحديدًا، فإن هذا هو ما يفسر اعتبار الحوار (القدرة على قول الأشياء في عدد من الكلمات) بمثابة مفتاح الوعي، ومن ثم المفتاح النظري للواقع الحي. ومن اليسير أن نرى أنه ما لم يكن هناك وجود فعلى للبنى، فإن المكان الوحيد الذي يمكن أن نلاحظها فيه هو ما يقوله الناس عن الأفعال. فملاحظة الأفعال ذاتها غير كافية. إن منظر صبي فقير ذو شعر أشعث، يتسكع في الطرقات متسولا طعامه، قد يكون بمثابة لحظة تجسيد لخاصية بنائية للنسق: عدم المساواة، ولكنه قد يكون أيضا من أبناء الطبقة الوسطى الذي يدعى الحاجة لأسباب سياسية أو شخصية. وهو فعل سيكون قادرا على إثباته مرات ومرات على مدار الزمن، ليس بالرغم من ثرائه النسبي، بل بسبب ثرائه النسبي. ولا يمكن أن نحدد موضع مثل هذا الشخص في منظومة البنى إلا من خلال الحديث معه أو عنه وعن أمثاله. وحتى حينذاك، فإن النتيجة ستكون غير مؤكدة لأن درجة صدق المحادثة سوف تعتمد كلية على وعيه ووعى القائم بتفسير السلوك. فدائما ما يرتبط الحوار بالوعي، حتى ولو كانت العلاقة بينهما غير مستقيمة أو مضللة.

وتدفع هذه الأفكار بجيدنز لأن يأخذ بعين الاعتبار دور اللاوعي في الحياة

الاجتماعية. وفي هذا المقام نجد يميز بين الوعي العملي والذاتي الارتداد، وهي تفرقة لا يمكن بدونها أن يكون هناك انعكاسية، ومن ثم لا توجد ارتدادية ذاتية في المجتمع. فالوعي العملي هو ذلك الوعي بالواقع المؤسس بنائيا الذي يدركه الواحد منا دون أن يكون واعيا به بالضرورة في أية لحظة، على الرغم أنه يمثل الموارد التي يهتدى بها الفرد في مساره⁽⁶⁴⁾. فنحن نتحدث باللغة ونطبق قواعدنا دون أن نكون قادرين على الإشارة إلى القواعد اللغوية المستخدمة أو الكامنة وراء بناء الجمل. فقد ندعن - ويعتمد ذلك إلى حد بعيد على خلفيتنا الاجتماعية - الآخرين من المفترض فيهم أنهم أعلى مكانة، دون أن نعرف على وجه التحديد لماذا نفعل ذلك. ويمكن توضيح حقيقة أن الناس يحتفظون في عقولهم بوعي عملي بالإشارة إلى الدرجة التي يقلل بها لارى هوج من شأن الكثير من الناس. فالشفرة العملية تقول ضمنا "إن فردا أسود من ذوى الحاجات العقلية الخاصة لا يجب عليه أن يعرف، دع عنك أن يتصرف بحرية، حيث يسمح له بالذهاب حيث يشاء وأن يفعل ما يريد". إن هوج يخرق القواعد العملية. وعندما تخترق مثل هذه القواعد، فإن إما أن يفهموا القاعدة إذا ما استطاعوا ذلك، أو يلجأون إلى الخبراء. وهكذا فإن الوعي ذاتي الارتداد هو تلك القدرة على الحديث بصورة متماسكة أو متسقة عن الأفعال الاجتماعية، وهو يستوعب في إطاره القدرة على فهم واستدعاء وذكر القواعد الحاكمة للعبة - أى للأفعال. وعندما يحدث هذا، إذا ما حدث، فإنهم يظهرون وعيا ذاتي الارتداد⁽⁶⁵⁾.

عند هذه النقطة يأتي دور علماء الاجتماع باعتبارهم فاعلين أساسيين في المجتمع. "الفاعلون من العوام ليسوا بقادرين فقط على مراقبة أنشطتهم وأنشطة الآخرين خلال ممارساتهم المعتادة اليومية، بل إنهم قادرون أيضا على مراقبة عملية المراقبة ذاتها في إطار الوعي الذاتي الارتداد"⁽⁶⁶⁾. ومن حيث المبدأ فإن كلا من عوام الفاعلين والمتخصصة في علم الاجتماع لديهم القدرة على الحديث عن أفعالهم الاجتماعية وأفعال الآخرين (الحديث عن ذلك الحديث). وبدون ذلك لا يمكن أن تكون هناك وسيلة لإدراك البنى؛ وهكذا (ومع أخذنا في الاعتبار كافة النوايا والمقاصد - لن يكون هناك وجود للبنى. إن قدرة الأشخاص على أن يصوغوا ما يفعلونه ويفعله الآخرين في كلمات هو الطريقة الوحيدة التي يمكن الوثوق بها، والتي يمكن للفرد من خلالها أن يدرك الحقيقة المتصورة للبنى. ولكن، يبدو أن قدرة

الأفراد من عامة الناس على أن يصوغوا في كلمات ما يعتقدون به بشأن الأفعال الاجتماعية هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة الحقائق المتصورة. إلا أن جيدنز يستتكف أن يصوغ القضية في هذه الصورة الراديكالية، وربما يرجع ذلك إلى أن صياغته لها بهذه الطريقة سيعنى صراحة أن علم الاجتماع ما هو إلا كلام عن الكلام!. فإذا كان الأمر كذلك، فإن الوعي الذاتى الارتداد يعد إذن الأساس الوحيد للحقيقة المتصورة. فتصورية البنى في الحياة الاجتماعية يجب أن تؤخذ على أنها تعنى توسطية كافة الأغراض من خلال الكلام، أى من خلال الحديث عن البنى⁽⁶⁷⁾.

والواقع أن أولئك فقط الذين يتمسكون بشدة بالصيغة الأصولية التى تعتبر فيها الذوات قادرة على فهم الأشياء الواقعية المتاحة (باعتبارها متميزة عن تلك المتصورة) هم الذين سيرفضون هذا التفسير لمجمل عمل جيدنز. وحتى لو لم يذهب جيدنز إلى هذا الحد فى تفسيره لنظريته، فإن نظريته تنطوى على بعض العناصر الأساسية لمثل هذا التوصيف. فمن المؤكد على سبيل المثال، أن الحقائق المتصورة لبناء لم تحل دون انخراطه فى حوار ذاتى الارتداد مقنع حول طابع البناءات الاجتماعية الحديثة، والدولة القومية، والرأسمالية، والدولة الحديثة، ونظام الطبقات، بل الحداثة ذاته، والطريق الثالث، والعولمة، وهو يفعل ذلك بمنتهى الجدية. غير أن هذه الصرامة النظرية ذات علاقة واهية بمدى ما تتمتع به نظريته عن الواقع من رصانة. ومن هنا فإن رفض جيدنز أن يسمح لنظريته عن البنى المتصورة أن تكبت نظريته عن البنى الواقعية يمثل أحد الإسهامات البالغة الأهمية فى علم الاجتماع، وهو مع ذلك إسهام يقف قاصرا عن حل المشكلة المتعلقة بالفروق البنائية فى علم الاجتماع⁽⁶⁸⁾.

فمن الجلى أن الوعي الذاتى الارتداد يتطلب نظرية ما حول حياة اللاوعى. وفى المواضيع المحدودة التى يناقش فيها جيدنز فرويد بصورة مباشرة⁽⁶⁹⁾، نجده يتبنى تفسيرات مبسطة وشائعة حول نظرية التحليل النفسى. والواقع، أنه إذا كان الوعي ذاتى الارتداد هو ذلك المتاح لكى يصاغ فى كلمات، فإنالوعي العملى هو بالضرورة إذن ذلك البعد من الحياة الواعية الذى يمكن استخدامه فى الحياة اليومية. وعلى الرغم من أن جيدنز يقبل بالقول بأن هناك لاوعى كامن يقاوم الحياة العملية، إلا أننا نجده مهتما بقدر أكبر بالدور الذى يلعبه اللاوعى فى المساحة القائمة بين الوعي العملى والذاتى الارتداد. وهو عندما يشرع فى مناقشة اللاوعى⁽⁷⁰⁾، فإن

اهتمامه يتحول إلى الذاكرة بدرجة أكبر من اهتمامه بفكرة فرويد حول اللاوعى المعاكس أو المقاوم. إن الجوانب غير الواعية - أو هو يقصد بها العقلية ؟ - للحياة الاجتماعية لا تفقر إلى المقدمة في تحليله، مع أنه يظل بحاجة إلى رؤية ما للحياة اللاواعية في تبريره لما يعتبره المشكلة الأساسية للحياة المعاصرة. لقد كانت هذه المشكلة بالنسبة لفيبر تتمثل في محاولة الإجابة على التساؤل التالي "لماذا ينصاع الناس؟"، أما بالنسبة لجيدنز فإن السؤال هو: لماذا وكيف يثق الناس في بعضهم البعض ؟ (71).

إن إقتلاع disembodiedness الأفراد من العلاقات الاجتماعية الأولية هو الحقيقة المميزة للمجتمعات الحديثة - وبخاصة المجتمعات المتقدمة في رأي جيدنز. وتتأخر هذه المشكلة وجوديا مشكلة "الثقة في مقابل المخاطرة" في المجتمعات الحديثة (72). "فالحداثة كما يمكن أن يدركها كل أولئك الذين يعيشون في السنوات الأخيرة من القرن العشرين ظاهرة ذات حدين" (73). ويعد هذا بالنسبة لجيدنز الشاغل الأخلاقي للمجتمعات المتقدمة، ذلك أن هذه العوالم الاجتماعية تتسم على حد تعبيره باقتلاع الأفراد. ففي المجتمعات التي تتسم بعلاقات الوجه للوجه حيث يمكن مراقبة الأفعال مباشرة، لا تعد قضية الثقة مشكلة على ذات القدر من الأهمية. ولعله من الممكن أن نلاحظ أن هناك قدرا أقل من الاختلاف حول معاني أفعال الآخرين في حياة القرية أو مجتمع الجيرة ومن ثم قدر أكبر من الضبط المباشر. أما في المجتمعات الحديثة المتقدمة فإن كل شخص يكون كالغريب بالنسبة للآخرين، لأنه حتى أولئك الذين لم يهاجروا من القرية يرتبطون بالآخرين بقدر أكبر من خلال وسائل الاتصال مقارنة بالمعرفة الشخصية. وتقوض هذه الحقيقة من قوة المعرفة الشخصية للآخر. فإذا ما كان من الممكن لي خلال ثوان أن اتصل تليفونيا أو أرسل فاكس أو رسالة إلكترونية لمكان ما على مسافة بعيدة لكي أتأكد من هوية شخص آخر وما يقوله عن نفسه فإن قدرة هذا الشخص الغريب على أن يخادع الآخرين والتي تعتمد على قدرته على الإقناع، أو الكيفية التي يتصرف بها تظل دائما مسألة قابلة للتحقق. وهكذا تصبح الثقة قضية أساسية وحساسة في الحياة الحديثة. فلا أحد يعرف ما يمكن أن يحدث (74).

وهذا هو المعنى الذي تحتل به الأخلاق العملية للحياة اليومية مكانة مركزية في علم الاجتماع عند جيدنز، كما كانت هي الحال بالنسبة لفيبر. ولكن المسألة أكثر :

صراحة عند جيدنز مما هي عليه عند فيبر، فسوسولوجيا الحياة العملية هي في أن واحد، المصدر والقاعدة للمعرفة المهنية السوسولوجية. وعالم الاجتماع - سواء في نشاطه العملي أو التأملية - أي سواء كان متخصصا محترفا أو من عوام الناس - هو الشخصية العامة في المجتمع الحديث. بعبارة أخرى، فإن علم الاجتماع إن هو إلا الكفاءة التي يتمتع بها الأفراد في مراقبة أفعالهم وأفعال الآخرين.

ويخدم اللاوعي في مخطط جيدنز للظواهر المصاغة بنائيا غرضين أساسيين: (1) أنه يقدم تفسيراً لواقع الأفعال العملية التي ما كان لها أن تحدث على الإطلاق لو أن الأفراد كانوا ملتزمين تماما في كل لحظة بأن يراقبوا ومن ثم يتحدثوا عما يعتقدون أنهم يفعلون؛ (2) ومن ثم فإن اللاوعي يفسر الطبيعة المتصورة للبناءات الاجتماعية التي ليس لها وجود عملي كقواعد وموارد بحكم كونها متصورة. ففي الحالة الأولى، يغطي اللاوعي مساحة للحرية العملية للفعل، وفي الحالة الثانية، يضفي قيمة فعلية على الأفعال والقواعد والموارد المتاحة للأفعال المصاغة بنائيا عبر الزمان والمكان⁽⁷⁵⁾.

على أن المفتاح الحقيقي لفكرة جيدنز عن اللاوعي يكمن في الوجود المحتمل للاوعي الذاتي الارتداد. ولذلك، فإن اللاوعي عند جيدنز، يكون مقيدا في جمع الأحوال. ويبدو هذا واضحا في محاولته الفاشلة لأن يتواءم مع نظرية فرويد. فاللاوعي بالنسبة لجيدنز يعد بمثابة مخزن أو مستودع للذاكرة، أما بالنسبة لفرويد فإنه الآخر الداخلي، أي أنه بمثابة قوة مقاومة للعقل الواعي (وهو من ثم الآخر الداخلي بالنسبة إلى الحضارة الإنسانية ذاتها)⁽⁷⁶⁾. ولكن جيدنز لا يستطيع أن يذهب إلى المدى الذي ذهب إليه فرويد، لأن ذهابه إلى هذا الحد يفضي إلى تفويض دعائم نظريته عن البناءات الحديثة. فإذا ما كانت البنى المتصورة تكشف عن خصائصها باعتبارها لحظات من الممارسة العملية و"بقايا ذاكرة" ترشد أفعال الفاعل، فلا بد إذن للذاكرة الاجتماعية أن تكون "مع" وليست "ضد" الوعي المعاصر. وفي إطار هذه التفرقة النظرية الدقيقة، لا بد من التعمية بل وإنكار واقع هذه الاختلافات الجذرية مع فرويد.

وليس من العسير الآن أن ندرك الأسباب التي تدفع بالنظريات الحديثة حول البنى والفاعلين والذوات والموضوعات إلى مقاومة أفكار مثل تلك التي عبر عنها فرويد حول قوة اللاوعي المستقلة والمقاومة للوعي. ويعد جيدنز - إلى جانب

بورديو - من بين أكثر علماء الاجتماع الذين دفعوا بفكرة البنى إلى حدودها القصوى، وهى الحدود التى تجادل معها دوركايم وعجز عن تجاوزها.

إن اللاوعى هو الآخر المتخفى، الشاغر دائماً، الذى اضطر جيدنز إلى تملقه على نحو ما فعل بورديو. فالصياغة البنائية ما هى إلا محاولة لتفسير تلك القضايا التى تستبعد صياغة الذات - الموضوع: ما لا يمكن تبريره كلية، والنقطة الصفرية غير الواعية تماماً التى تنشأ منها البنى وتفرض نفسها على الذوات الإنسانية. إن ما يحاول أن يصفه مفهوم الصياغة البنائية هو ما ليس قابلاً للوصف فى لغز الحداثة. التساؤل عن كون لو كانت الأمور قد اختلفت اجتماعياً. وهو تساؤل ينطوى على قلق أخلاقى لا يمكن احتماله. ماذا سيحدث للأفراد لو تركوا بمفردهم فى عالم اجتماعى مزروع بنائياً بحيث يحبط حاجتهم لأن يعرفوا من هم من خلال توحدهم بكيان اجتماعى كلى أكبر؟ هذا السؤال الذى لا يمكن لعلماء الاجتماع البنائين المعاصرين بما فيهم جيدنز، أن يجيبوا عليه بأفضل مما أجاب عليه ماركس ودوركايم وفيبر (77).

ولعله من الممكن القول بأن أصحاب النزعة الذاتية الارتداد من أمثال جيدنز وبورديو وغيرهما يسيرون على الطريق الصحيح من حيث أنهم يعتبرون أن اللغز غير قابل للحل طالما أن الواحد منا يعتقد أن الذات "أنا" ذات طبيعة مختلفة عن الاجتماعى المصاغ بنائياً. على أن أصحاب هذه النزعة يقفون على أرض زلقة فى محاولتهم تحديد النقطة الصفرية التى يمكن عندها التوفيق بين المصطلحات المتعارضة للبنائية الكلاسيكية. وهم حين يستبعدون صيرورة الذات - الموضوع، فإنهم يزجون بها خلسة مرة ثانية من خلال وصف المصطلحات بنائية، والحاجة إلى الارتداد الذاتى الذى يضع العادات التى لا يمكن للمرء أن يعرفها والتى بدونها إما أن ينسحق الإنسان أو يتحرر تماماً من عقاب الحدود البنائية. ولهذا فإن جيدنز يلجأ إلى مفهوم أشبه ما يكون باللاوعى ولكنه ليس كذلك، فهو يريد أن يدجن أو يستثير اللاوعى أو أن يطوعه للشروط المألوفة للفكر الحديث (78).

ولكن اللاوعى ليس مستدجناً إلى هذا الحد. فهو يتدخل بطريقة مخادعة وبصورة منتظمة، على غرار عقل عصر التنوير، مذكراً أولئك الذين يقاومونه أن الفروق الاجتماعية تتبع من الداخل بذات القدر الذى تتبع به من الخارج. فإذا ما كان الأفراد الاجتماعيين مختلفين من الداخل، فإن مثل هذه الاختلافات لا بد وأنها مصدر

حرصهم على أن يتجنبوا ويستبعدوا ويعاقبوا أو على الأقل يعملوا على تجاوز الاختلافات القائمة في العوالم الاجتماعية. وعندما يصاحب ذلك ثقافة مثل ثقافتنا المعاصرة التي تركز نفسها لتوحيد العالم تحت مظلة واحدة، فإن إنكار الفوارق من الداخل يكون نتاجا لضغوط اجتماعية. وفي ظل هذه الظروف، لا يكون هناك حل للغز، بل أنه يكون عوضا عن ذلك عرضا من عوارض الإنكار.

إن ما أنجزه جينرز يعد مع ذلك إنجازا هاما فبالمقارنة مع دوركايم على سبيل المثال، نجد أن هذا الأخير قد بحث عن مخرج من المشكلة يدعو إلى الرثاء. فلقد عرف دوركايم جيدا أن الخاصية الأساسية التي لا مرء فيها في العالم الحديث هي أن تقسيم العمل الاجتماعي كان التعبير البنائي الصريح عن الاختلاف، أو ما قد يطلق عليه جينرز الطبيعة الإقتلالية للحياة الاجتماعية العملية في المجتمعات الحديثة. ولكن جينرز برفضه تبني نظرية ذات ارتباطات قوية بفكره اللاوعي بالمفهوم الفرويدي يصبح غير قادر على أن يسلم بالآثار البنائية المقلقة للتباين الاجتماعي على مقولات الفكر الاجتماعي.

على أن قيمة نظرية جينرز، شأنها في ذلك شأن كافة النظريات، تعتمد إلى حد بعيد على الإطار الذي تظهر فيه. وفي تقديري أن النظرية الاجتماعية تبدو اليوم في ختام الألفية وكأنها تنهى حلقة استمرت على مدار ثلاثين سنة كرس خلالها عدد من أنجب العقول التي أنبتها علم الاجتماع حياتهم وجهودهم للتوصل إلى إجماع على عدد من الجوانب المتعلقة بالنظرية المعيارية. وهي فترة لا يبدو لي أن الصراع القيمي ظل خلالها كامنا أو مكبوتا. فإذا ما كانت رؤيتي هذه للأمور صادقة، فلعل هذه هي اللحظة المناسبة للعزوف عن الانخراط في الحوارات حول الينبغيات وأن نتفحص عمليا حياة الناس الخاصة ومواقفهم العامة في ضوء آمالهم في المستقبل ومخاوفهم منه. ولكي يمكننا القيام بهذه المهمة، فإننا بحاجة إلى التوصل إلى فهم دقيق لكل من الأبعاد المرئية والمسكوت عنها للعالم الاجتماعي الذي نعمل جميعا على إنتاجه خلال حياتنا اليومية. وفي ضوء هذا الهدف فإن جينرز يمدنا بنظريات اجتماعية ملاءمة لعصرنا.

هذه الترجمة:

يرجع تاريخ مشروع ترجمة هذا الكتاب إلى نحو ثلاث سنوات خلت، حيث

كنت حينذاك أعمل أستاذا زائرا بجامعة نيويورك وجونز هوبكنز في الولايات المتحدة. وقد وفد لزيارتي آنذاك أخى وصديقى المرحوم الأستاذ الدكتور السيد الحسينى، ودار حوار بيننا حول الكتاب واجتمع الرأى بيننا على ترجمته. وفى شهر مايو 1997 تلقيت صدمتى الكبرى فى وفاة السيد الحسينى، وكانت محاولة الخروج من أزمة فقدته من خلال البدء فى ترجمة الكتاب. على أن شواغل الأعمال هناك أوقفت الترجمة لوقت طال بعض الشيء حتى شهر أكتوبر 1998. غير أن طول الفترة التى استغرقتها الترجمة والمراجعات وعمليات التدقيق لم تذهب سدى. فقد أتاحت لى متابعة كتابات جيدنز منذ مطلع السبعينات وحتى كتابه الأخير الذى نشر فى نهاية العام الماضى حول العولمة والمعنون "عالم منفلت" "Runaway World" عن كئيب.

ونظرا لأن معظم الأفكار والشخص الذين وردوا فى كتاب قواعد المنهج ينتمون إلى مجالات فكرية غير مألوفة للمتخصصين فى علم الاجتماع فى مصر، فقد وجدنا لزاما علينا أن نزود الترجمة بعدد من الهوامش التى تتناول هذه الأفكار والقضايا وتعرف بالعلماء والفلاسفة الذين ورد ذكرهم فى المتن. وقد بلغ عدد الهوامش التى أضفناها إلى الترجمة واحدا وسبعين هامشا. ولم يكن ذلك بالأثر اليسير أو الهين.

ونظرا لأن لجيدنز لغته الاصطلاحية الخاصة فقد زدنا الترجمة بقائمة بالمصطلحات الواردة فى الأصل الإنجليزى وترجمتها إلى العربية. ونشير هنا إلى وجود بعض المصطلحات الإشكالية مثلما هى الحال فى ترجمة كلمة Reflexivity بالانعكاسية. فللمصطلح مدلول فيزيقى بينما فى مجال العلوم الاجتماعية يعنى مضمونا القدرة على امتصاص الأفكار والتفكير فيها وتخريجها مرة ثانية وهو معنى بعيد عن المدلول الفيزيقي. كما يشير إلى تحول النتائج إلى أسباب مؤثرة فى السبب الأسمى، وهو المعنى الأقرب إلى الارتدادية أو ذاتية الارتداد فى تقديرنا ومع ذلك فقد إحتفظنا بالترجمة الشائعة فى المتن وإن كنا قد استخدمنا تعبير الارتدادية فى الدراسة التى قدمنا بها للكتاب.

ولا يسعنى فى نهاية هذه المقدمة إلا أن أتقدم بخالص شكرى وعرفانى بالجميل إلى الصديق والأخ الأكبر الأستاذ الدكتور محمد الجوهري لتفضله بقبول مراجعة الترجمة، فقد جعل منها بتمكنه من فنها نصا أفضل، كما كان صبره على

محاولاتي اللحوية لتبويد الرسالة وناقشتها نبي بسنن مواضع السرايمسة صبرا جميلا. كما أتقدم للزملاء أعضاء سيمينار السيدت الذي عقد بمنزل الأستاذ الدكتور محمد الجوهرى بخالص شكرى على ما أبدوه من ملاحظات قيمة على العرض الذى قدمته لمحتوى هذه المقدمة والذى أسهم فى صقلها. وأشججه بالشكر أيضا إلى طلاب الدراسات العليا بالسنة التمهيدية للماجستير بقسم الأجنساع بأداب المنوفية وأعضاء هيئة التدريس بقسمى الفلسفة والاجتماع الذين تفضلوا بحضور السيمينار الذى نظم بالكلية حول موضوع هذه المقدمة، والذين أبدوا ملاحظات قيمة كان لها فضل إثراء هذا الجهد. وأخيرا وليس أخرا أتوجه بالشكر والتقدير إلى أعضاء أسرتى، زوجتى السيدة علا وابنى باسل، على ما تحمله من عنت يعانيه كل من يقترب من مهموم بالعلم وقضاياها. ولا يفوتونى أن أتوجه بالشكر إلى كرايج كالهون رئيس قسم الاجتماع بجامعة نيويورك ومدير مجلس البحوث الاجتماعية على الوقت الذى خصصه لمناقشات ثرية عبر شبكة الانترنت حول بعض قضايا هذه المقدمة. ومع ذلك فإن أخطاء الترجمة والمقدمة والهوامش تبقى دائما مسئوليتى السباشرة.

محمد محيى الدين

المعادى الجديدة

16 مارس 2000

10 من ذى الحجة 1420

هوامش المقدمة

(1) انظر في ذلك على سبيل المثال:

D. Levine, George Simmel: On Individuality and Social Forms. Chicago University Press. 1971; H. Blumer, Symbolic Interactionism: Perspectives and Methods. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1969; E. Goffman, Frame Analysis. New York, Harper and Row, 1974.

ويمكن العثور على تحليل ضاف لنقاط الالتقاء بين كل من بلومر وجوفمان في؛

B.M. Fisher and A.L. Strauss, Interactionism; in T. Bottomore and R. Nisbet (eds.). A History of Sociological Analysis. New York, Basic Books. 1978: 457-498.

(2) لا تعتبر سيمون دي بوفوار من بين المتخصصة في علم الاجتماع بالمعنى الضيق للكلمة، على أن تحليلها للفروق بين النوعين الذي عرضته في أهم مؤلفاتها "الجنس الآخر" L'Auter Sex والذي يترجم خطأ في العادة بالجنس الثاني The Second Sex، يدخلها في زمرة رواد دراسات النوع الاجتماعي Gender حيث تذهب في إشارة واضحة لدور العوامل الاجتماعية إلى القول بأن "المرأة تصنع ولا تولد"، في ذلك وهي تلتقي مع دوركايم وبورديو في القول بأسبقية وجود المواقف الاجتماعية على وجود الأفراد. انظر حول إسهام سيمون دي بوفوار في دراسات النوع العدد الخاص من مجلة

Signs, Vol. 18, No.1, 1992.

ويمكن القول أن إسهام دي بوفوار السوسبيولوجي ينتظم حول أربعة قضايا أساسية هي: الممارسات النسوية والفروق الاجتماعية النوعية وعلاقة المرأة بالمعرفة، وقضايا التغير والتحول الاجتماعي. انظر معالجة رائعة لهذه القضايا في:

M. Evans, Simon de Beauvoir; in R. Stones (ed.). Key Sociological Thinkers. London, Macmillan Press. 1998: 124-137.

(3) انظر في ذلك،

K. Marx and F. Engels, The German Ideology. Moscow Progress Publishers. 1968.

وبخاصة الفصل الأول من المجلد الأول، وكذلك،

K. Marx, The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte; in Tucker. R.C. (ed.). The New York, Norton and company. 1978:594-617;

وأيضاً

R. K. Merton. Social Theory and Social Structure. New York, The Free Press. 1968:175-492.

حيث يعرض ميرتون العديد من الدراسات والتحليلات التي تظهر كيفية تأثير البناء الاجتماعي والثقافي على الأفراد. أما بالنسبة لجيدنز فيمكن الرجوع إلى الأعمال التالية:

A. Giddens, Central Problems in Social Theory: Action Structure and Contradiction in Social Analysis. Berkeley, University of California Press. 1979; A. Giddens, A Contemporary Critique of Historical Materialism. Berkeley, University of California Press. 1981; A. Giddens, Profiles and Critiques in Social Theory. Berkeley, University of California Press. 1982.

(4) يشيع هذا النوع من الحديث بدرجة كبيرة في التحليلات السياسية لفترة حكم عبد الناصر على سبيل المثال. حيث يلعب كتاب من أمثال ثروت أباطة دورا بالغ الخطورة في تسطيح فهم الأمور بالتأكيد على مسئولية عبد الناصر الشخصية دون النظر لظروف عصره بأكمله. ولسنا نسعى هنا إلى إنكار دور الفرد في التاريخ ولكن من المؤكد أن هناك نظريات أكثر رصانة في هذا الصدد من تلك التي يروج لها ثروت أباطة وغيره والتي تفتقر إلى أي فهم سوسيولوجي. ويمكننا الإشارة على سبيل المثال هنا إلى نظرية هنري كيسنجر حول دور الفرد في الإسراع أو الإبطاء من سرعة دوران عجلة الأحداث التاريخية.

(5) I. Wallerstein, The Modern World System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World Economy, 1600-1750. New York, Academic Press. 1980: ch.2.

(6) يصف والرشتين هولندا آنذاك نقلا عن ويلسون (1968) Wilson، بأنها كانت بمثابة "جنة الفلاسفة". انظر في ذلك: Ibid.p.66.

(7) Snow, E. A; A Study of Vermeer. University of California Press. 1979: 4

(8) نعتمد في التحليل الفني للوحة على المصادر التالية:

Snow. E. A. Ibid. ; Hertel. C; Vermeer Reception and Interpretation. Cambridge. Cambridge Univ. Press. 1996; Wheelock. A. K; Vermeer and The Art of Painting: Exhibition Catalog. Yale University Press, 1995.

وثمة تفسير بديل محتمل مؤاده أن الخطاب وأدوات الكتابة الموضوعية على المائدة تشير إلى نمو الحياة الثقافية في هولندا آنذاك والذي كانت تعد السيدة جزءا منها. انظر في ذلك الكتاب الهام حول نظرية الأدب

T. Eagleton, Literary Theory: An Introduction; Minneapolis. University of Minnesota Press. 1983,

حيث وضعت ذات الصورة على غلاف الكتاب.

(9) J. J. Rousseau. Confessions, trans. J. M. Cohen, London. Penguin Books, 1953.

(10) انظر حول الإنتاج الفكري لجان جاك روسو، عبد المنعم الحنفي. موسوعة الفلسفة والفلسفة. الجزء الأول. القاهرة، مكتبة مدبولي. 1999: 668-669، وكذا جورج طرابيشي. معجم الفلاسفة. بيروت، دار الطليعة، 1997: 329-331.

(11) J. J. Rousseau, Confessions.

(12) Ibid.

(13) صورة المسودة الأصلية المكتوبة بخط جيفرسون "إعلان من ممثلى الولايات المتحدة Thomas Jefferson, Writing, New York. Library of America. 1984: 19.

(14) يذهب روبرت نيسبت إلى القول بوجود وحدة فكرية بين رواد علم الاجتماع. انظر فى ذلك كتابه الهام،

R. A. Nisbet, The Sociological Tradition. London, Heinemann Books. 1966: 3-20.

وهى أطروحة خلافية على أهميتها.

(15) انظر على سبيل المثال الأعمال التالية التى تعكس هذا الاهتمام

A. Giddens, Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of Writings of Marx, Durkheim and Marx Weber. London, Cambridge University Press. 1971; A. Giddens, Studies in Social and Political Theory. A. Giddens; In Defense of Sociology. Cambridge. Polity Press. 1996.

(16) راجع الهامش رقم (3) للتعرف على نماذج للأعمال التى تعكس هذا المجال من مجالات اهتمام جيننز.

(17) A. Giddens, The Constitution of society: Outline of the Theory of Structuration. Cambridge, Polity Press. 1984.

وسوف نرّمز له فيما يلى من هوامش بكلمة The Constitution

(18) S.G. Mestrovic, Anthony Giddens: The Last Modernist. London. Routledge. 1998.

(19) Ibid.

(20) A. Giddens, New Rules of Sociological Method. Second Edition. London, Polity Press. 1993: VIII.

وسوف نشير إلى هذا الكتاب كلما ورد ذكره فى هوامش هذه المقدمة من الآن فصاعد بالأحرف الأولى من عنوانه الإنجليزى على النحو التالى (NRSM).

(21) NRSM: 21.

(22) A. Tourine, Sociology: From Systems to Actors. Lecture presented at session 2 of symposium VI. ISA 14th World Congress of Sociology. Montreal, July 26-August 1, 1998.

(23) Ibid.: 4-5.

(24) E. A. Tiryakian. NRSM Book Review. AJS. Vol. 83, No.4, 1978: 1022-1025.

(25) Ibid.: 1022.

(26) W. Outhwaite and T. B. Bottomore; et al. (eds.). The Blackwell Dictionary of

Twentieth Century Social Thought. Oxford. Blackwell Publishers. 1996.

(27) Ibid.

(28) Ibid.

(29) Ibid.

(30) Ibid.

(31) Ibid.

(32) انظر، أحمد زايد، آفاق جديدة في نظرية علم الاجتماع: نظرية تشكيل البنية (نظرية البنية)، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد الثالث والثلاثون، العددان الأول والثاني، يناير/ مايو 1996: 83.

(33) Outhwaite and Botomore, et al. Op.cit.

(34) Ibid.

(35) B. Hindess, NRSM Book Review. BJS. 1977: 510-512.

(36) K. Marx; The Eighteenth Brumaire in Tucker, R.C. Op.cit: 595.

(37) Anthony Giddens. The Constitution.

(38) NRSM: 168-170.

وقد اعتمدنا بصفة أساسية على الملخص الذي أورده جينز في خاتمة الكتاب أي تلخيص قضايا الكتاب الواردة في الصفحات الثلاث السابقة.

(39) Ibid.

(40) P. Bourdieu, Outline of a Theory of Practice, trans. Richard Nice. Cambridge University Press. (1972): 72.

(41) انظر في ذلك،

Anthony Giddens, Sociology: A Brief But Critical Introduction. Second Edition. London. Macmillan. 1986: 11; and also. Anthony Giddens. Sociology. second Edition. Cambridge. Polity Press. 1995: 24.

(42) Giddens, The Constitution: 17.

(43) انظر على سبيل المثال،

Stjepan G. Mastrovic. Op.cit; Bryant, C.G. and Jary, D. Giddens Theory of Structuration: A Critical Appreciation. London. Routledge. 1991; Modgil, C.J and Modgil, S. Anthony Giddens: Consensus and Controversy. London. Flamer Press. 1990; Cohen, I. Structuration Theory: Anthony Giddens and the Constitution of Social Life. New York. St. Martin's Press. 1989; Craib, I. Anthony Giddens. London. Routledge. 1992; and; Held, D, and Thompson, J.B. (eds.). Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics. Cambridge. Cambridge

University Press. 1989.

من بين العديد من الأعمال النقدية الأخرى التي يمكن العثور عليها في قائمة المراجع الملخصة بكتاب مستروفيتش المشار إليه.

(44) Mestrovic. Op.cit.: 21.

(45) Ibid.: 22-23.

(46) Ibid.: 23.

(47) Ibid.

(48) Ibid.

(49) Ibid.

The Constitution, p. XVIII, in Ibid.24.

(50) نقلا عن

(51) Johnson, D. P. " Security Versus Autonomy Motivation"

Concept of Agency. Journal for the Theory of Social Behaviour. Vol. 20, No. 2, 1990: 111-130.

(52) Ibid.

(53) Mestrovic. Op. cit.: 25.

(54) Ibid.

(55) Ibid.

(56) Ibid.

(57) لايدر، ديرك. قضايا التنظير في البحث الاجتماعي. ترجمة عدلى السمرى؛ مراجعة وتقديم؛ محمد الجوهري. المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة. 2000: 183.

(58) نفس المصدر ص. 249.

(59) نفس المصدر ص ص: 249-250.

(60) انظر نفس المصدر ص ص: 250-251.

(61) Anthony Giddens, "What Do Sociologists Do? ", in Social Theory and Modern Society. Stanford. Stanford University Press. 1987: 1-22.

(62) انظر،

Anthony Giddens, The Nation-State and Violence, Berkeley. University of California Press. 1984.

(63) انظر في ذلك،

Talcott Parsons, The Social System. New York. The Free Press. 1951: 167- 169.

وهناك عرضان متميزان في قدرتهما على تبسيط أبعاد النموذج البارسوني، انظر في ذلك،

Edward C. Devereux, Jr.; Parsons Sociological Theory, in Max Black (ed.). The

Social Theories of Talcott Parsons: A Critical Examination. Carbondale and Edwardsville. Southern Illinois University Press. 1961: 1-63; and, Chandler Morse; The Functional Imperatives in Ibid: 100-152.

(64) Giddens, The Constitution: 25.

(65) Ibid. XXIII.

(66) انظر على سبيل المثال حول الوعي ذاتي الارتداد،

The Constitution , p. 374

أما فيما يتعلق بالوعي العملي وعلاقته بالوعي ذاتي الارتداد فنحيل القارئ إلى الفصل الثاني من ذات المؤلف.

(67) Ibid. P. 29

(68) Ibid.

(69) انظر على سبيل المثال من بين أعمال جيدنز ذات العلاقة بالقضايا المثارة في هذه الفقرة؛ Nation State and Violence, Op.cit, and The Consequences of Modernity. Stanford. Stanford University Press. 1990.

(70) انظر على سبيل المثال،

Central Problems in Social Theory: 126-127.

(71) The Constitution , Ch.2; " The Unconscious , Time and Memory " .

(72) انظر في ذلك، أحمد زايد، مصدر سابق، ص ص: 79- 80 وكذلك

Giddens , Modernity and Self Identity: 3.

حيث يكتب جيدنز بأسلوبه السهل الممتنع المعهود قائلا: " الثقة بهذا المعنى هي بمثابة " الدرع الحامي " الذي يحرس الذات خلال تعاملاتها الحياتية اليومية ". وعلى الرغم من أن قضية الثقة قد نوقشت من قبله في كتاب " تأسيس المجتمع "، إلا أنه يعبر عنها بقدر أكثر صراحة فيما بعد في كتابه تبعات الحداثة The Consequences of Modernity ، الذي يعالج بصورة مباشرة الواقع الوجودي للحياة الحديثة وبخاصة طابعها الاقتلاعي.

(73) يركز جيدنز بقدر أكبر على قضية الثقة في تقديرنا مقارنة بقضية المخاطرة، على الأقل في الكتابات المشار إليها حتى الآن. ونلاحظ هنا أنه في كتابه الأخير قد خصص فصلا كاملا لفكرة المخاطرة باعتبارها الجانب الآخر لفكرة الثقة. وربما يوحي ذلك بموقف جيدنز من العولمة باعتبارها تعظم من المخاطر. وهو يذهب إلى القول بأن فكرة المخاطرة غير قابلة للفصل عن أفكار الاحتمال وعدم اليقين، وإلى أنها تشير إلى " تلك المخاطر التي يتم تقييمها فعليا في علاقتها بالاحتمالات المستقبلية "، وهي على ذلك لا يشيع استخدامها على نطاق واسع إلا في تلك المجتمعات ذات التوجهات المستقبلية، والتي تنظر إلى المستقبل باعتباره مجالا قابلا للغزو والاستحواذ. وعلى ذلك، فإنها تفترض مجتمعا يحاول أن ينسلخ عن ماضيه، وأن هذا على وجه التحديد هو السمة المميزة للحضارة الصناعية الحديثة.

انظر فى ذلك؛

Giddens. A; Runaway World: How Globalization Is Reshaping Our Lives. London. Profile Books. 1999: 20-35

(73) Ibid.: 22.

(74) The Consequences of Modernity: 7.

(75) هذه الفقرة ترجمة غير نصية للمعنى المقصود فى الفصل الثانى من مؤلف جينز

Modernity and Self Identity.

(76) عند هذه النقطة الهامة يشرع جينز فى قراءة فرويد من خلال إريك إريكسون. انظر فى ذلك،

" Erikson: Anxiety and Trust : " 51-60 in The Constitution.

(77) انظر فى ذلك.

S. Freud. Civilization and its Discourse. New York. The Free Press. 1975.

وكذلك

I. Carib , psychoanalysis and Social Theory , Brighton , Harvester Wheatsheaf. 1989.

(78) ندين بالأفكار الواردة فى هذه الفقرة والفقرة السابقة عليها إلى مناقشة تمت عبر شبكة الإنترنت مع Craig Calhoun، أستاذ ورئيس قسم الاجتماع بجامعة نيويورك والمدير الحالى لمجلس بحوث العلوم الاجتماعية، والمشرف السابق على كاتب المقدمة.

(79) المصدر السابق.

توطئة

تمثل هذه الدراسة جزءاً واحداً من مشروع أكثر شمولاً. وعلى الرغم من أنه يمكن قراءتها كعمل مستقل بذاته إلا أنها تمس عدداً من القضايا التي لم يتم تطويرها بشكل تفصيلي ولكنها ذات أهمية مركزية لمشروعى البحثى ككل. ويشتمل هذا المشروع الكبير على ثلاثة اهتمامات متداخلة، أولها بلورة منظور نقدى لتطور النظرية الاجتماعية خلال القرن التاسع عشر، وتبنيها فيما بعد فى إطار علوم "الاجتماع" و"الانثروبولوجيا" و"السياسة" التي اكتسبت وضعاً مؤسسيا رسمياً فى غضون القرن العشرين. أما ثانياً هذه الاهتمامات فيتمثل فى تتبع بعض الأطروحات الأساسية فى الفكر الاجتماعى للقرن التاسع عشر، والتي أصبحت مكوناً أساسياً فى نظريات تشكل بنية المجتمعات المتقدمة، وإخضاع هذه النظريات للنقد. وأخيراً، أن أطور ثم أبدء فى إعادة صياغة المشكلات التي يثيرها طابع العلوم الاجتماعية بوصفها تتخذ من النشاط الاجتماعى الإنسانى والعلاقات بين الأفراد (الذوات) موضوعاتها، وهى قضايا ذات طابع إشكالى دائم. ويسعى هذا الكتاب إلى أن يقدم مساهمة فى إطار ثالث الاهتمامات التي عرضنا لها. على أن أى مساهمة من هذا النوع محكوم عليها أن تتجاوز هذه الحدود المفاهيمية، كما أنها يمكن أن تؤثر بشكل مباشر على البندين الأولين من مشروعى البحثى. وباعتبار هذه الاهتمامات الثلاث تمثل مشروعاً واحداً، فإنها ترتبط ببعضها بوصفها محاولة لصياغة تحليل نقدى لآثار تراث النظريات الاجتماعية فى القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين على المرحلة المعاصرة.

ويدور موضوع هذا الكتاب حول "المنهج" بالمعنى الذى يستخدمه الفلاسفة الاجتماعيون، وتحديدأ بالمعنى الذى استخدمه دوركايم فى مؤلفة قواعد المنهج فى علم الاجتماع. بعبارة أخرى، فإنه ليس مقصوداً "كدايل لكيفية إجراء البحوث الميدانية"، كما أنه لا يقدم أية مشروعات بحثية محددة. فهو فى المقام الأول، ممارسة فى تجلية القضايا المنطقية (0) ولقد أضفت لعنوان الكتاب عنواناً فرعياً "نقد إيجابى للاتجاهات التفسيرية فى علم الاجتماع" وسوف يتبين القارئ أن المقصود ليس "النقد الوضعى" Positivistic. فإننى استخدم كلمة إيجابى Positive بمعنى "التعاطف أو النقد البناء"، وهو المعنى الذى يسبق فى وجوده صياغة كونت لمصطلح وضعى للإشارة إلى فلسفة بعينها للعلوم الطبيعية والاجتماعية. والواقع أن إطلاق تعبير "السوسيولوجيات التفسيرية" على بعض المدارس الفكرية التي وردت

الإشارة إليها في الفصل الأول ينطوي على قدر من عدم الدقة، حيث أن بعض المفكرين الذين نوقشت أعمالهم في هذا الفصل حريصون على أن يبيّحوا بين أعمالهم و"علم الاجتماع". ولقد استخدمت هذا التعبير لأنه لا يوجد لدى بديل متاح، وهو يشير إلى مجموعة من الكتابات التي تشرك في الاهتمام بالأفعال ذات المعنى. والأطروحات الأساسية في هذه الدراسة أن النظرية الاجتماعية لا بد أن تستوعب في إطارها معالجة للفعل بوصفه فعلاً رشيداً منظماً انعكاسياً بواسطة فاعلين اجتماعيين، وأن هذه النظرية الاجتماعية لا بد وأن تدرك دلالات اللغة كوسيط عملي ييسر هذا الإدراك، بل ويجعله ممكناً. والواقع أن الآثار المترتبة على هذه الأفكار عميقة الدلالة، ولكن الكتاب يقتصر على متابعة بعض هذه الآثار فقط دون غيرها. وكل من يدرك أن الانعكاس الذاتي، الذي تنقله اللغة، يمثل عنصراً جوهرياً في عملية توصيف السلوك الاجتماعي الإنساني، لا بد وأن يسلم بأن نفس المبدأ يصدق أيضاً بالنسبة لأنشطته "كمحلل" اجتماعي و"كباحث" اجتماعي.. الخ. فضلاً عن ذلك فإنني أعتقد أنه من الصواب القول بأن نظريات العلوم الاجتماعية ليست مجرد "أطر للمعنى" ولكنها تشكل في الوقت نفسه تدخلات أخلاقية في الحياة الاجتماعية التي يسعى أصحاب هذه النظريات إلى تفسير شروط وجودها.

مقدمة الطبعة الثانية

خلت سنوات عدة منذ أن ظهر هذا الكتاب إلى حيز الوجود في طبعته الأولى، غير أنني أمل ألا يكون قد فقد دلالاته بالنسبة للمشكلات الراهنة للنظرية الاجتماعية. وفي هذا الكتاب، أتناول عددا من الاتجاهات التفسيرية في علم الاجتماع بالإضافة إلى بعض الاتجاهات الأخرى الأكثر أهمية لنظريات علم الاجتماع التقليدية. وعندما كتبت هذا الكتاب كنت أعتبره - وما زالت حتى اليوم "محاورة نقدية" مع بعض أشكال الفكر الاجتماعي والفلسفي التي تصدى لمعالجتها. فهو محاورة نقدية مع الأفكار التي أرى أنها ذات أهمية جوهرية والتي لم يتم لسبب أو لآخر تطويرها بصورة كافية في إطار المدارس الفكرية التي نبعت منها هذه الأفكار في الأصل. وقد نظر البعض إلى هذه الاستراتيجية الفكرية التي أتبناها على أنها انتقائية في غير موضعها، غير أنني أعتبر أن مثل هذه المحاور النقدية هي شريان الحياة القادر على تطوير مفاهيم النظرية الاجتماعية تطويرا مثمرا.

ويلتقى كتاب "قواعد جديدة للمنهج في علم الاجتماع" مع عدد آخر من "الانتقادات الإيجابية" للنزعات التفسيرية التي حاولت أن أعرض لها في سياق عرضي للملامح الأساسية لنظرية الصياغات البنائية structuration. ففي الكتابات الأخرى التي نشرتها منذ ظهور الطبعة الأولى، عرضت لاتجاهات في التحليل الاجتماعي كانت قد أهملت كليا أو عوجلت بصورة هامشية في هذا الكتاب. ومن بين هذه الاتجاهات الطبيعية في علم الاجتماع naturalistic sociology وهو المصطلح الذي أعتقد اليوم أنه أفضل من تلك التوصيفات التي لا تخلو من خلط مثل "الوظيفية والبنائية - وما بعد البنائية". فكتابي تأسيس المجتمع The Constitution of Society، المنشور عام 1984، يضع إطارا أكثر شمولا لفكرة الصياغات البنائية من تلك التي تم عرضها في مؤلف "قواعد جديدة" ولكنه لم يحل محله⁽¹⁾. ويقدم كتاب "قواعد جديدة" صياغة مستقلة لقضايا الفعل والبناء والتحول الاجتماعي، وهو يركز بشكل متميز على طبيعة "الفعل الاجتماعي" ودلالات تحليل الفعل بالنسبة لمنطق العلم الاجتماعي.

ولقد تغير مجال الحوار منذ أن نشر كتاب "قواعد جديدة" على أنه عند مراجعتي للنص، وجدت أنه ليس هناك سوى القليل من مادة الكتاب التي يتعين إسقاطها أو إعادة صياغتها. فلا تزال أعمال تالكوت بارسونز تجد من يدافع عنها، كما يتضح من كتاب نيكلاس لومان Luhmann وآخرين غيره، ولا تزال ذات تأثير

واسع النطاق، ولكنها لم تعد تحتل المكانة المركزية التي كانت تتبوأها في أيام خلت. فضلا عن ذلك، فإن المذاهب الفينومينولوجية لم تعد مصدرا تعتمد عليه الكتابة العلمية على نفس النطاق الواسع الذي كان عليه الحال سابقا. في حين أن نظريات ما بعد الحداثة، بأشكالها المختلفة، قد ازدادت أهميتها وأضحت مرتبطة بمفاهيم ما بعد الحداثة عموما. على الرغم من ذلك، فإنني لا أشعر أن هذه التغيرات قد أفضت إلى أية تغييرات جوهرية بالنسبة للموقف الذي تبنيته في هذا الكتاب، والذي مازال يحتفظ بمصداقيته.

وقد نال هذا الكتاب في طبعته الأولى حظه من النقد، وبعض هذا النقد كان بناء، في حين أن البعض الآخر كان هداما في دوافعه. وقد قمت بالرد على هذه الانتقادات في أماكن متفرقة، ولن أحاول هنا أن أكرر نفس الردود مرة أخرى. على العكس من ذلك سوف أركز في هذا المقام على قضيتين فقط أولاها: ما إذا كانت فكرة "ازدواجية البناء" ذات الأهمية المحورية لنظرية الصياغات البنائية تخط بين مستويات متباينة للحياة الاجتماعية كان ينبغي أن نفرق بينها. أما القضية الثانية فهي تركز على ما إذا كان ينبغي الحفاظ على التفرقة بين "التأويل الواحد" المستخدم في العلوم الطبيعية و"التأويل المزدوج" المستخدم في العلوم الاجتماعية. وتحتوى الأدبيات التي نشرت في أعقاب ظهور كتاب "قواعد جديدة" على العديد من المناقشات حول هذه المشكلات. ولكي أبسط الموضوع للقارئ فسوف أركز في هذا المقام على الانتقادات التي طورها نيكوس موزاليس Mouzelis بالنسبة للقضية الأولى، وتلك التي عرضها هانز هاربرز Harbers وجيراردى فريز de Vries بالنسبة لثانية هذه القضايا⁽²⁾.

ولقد تقبل كثيرون ممن تعرضوا لكتابتى بالنقد الاعتراضات التي وجهتها للاستخدامات الشائعة في علم الاجتماع لمفهوم البناء. فهي تنظر إلى مفهوم البناء بوصفه شيئا "ثابتا"، وباعتباره "خارجيا" بالنسبة للفاعلين الاجتماعيين حسب تعبير دوركايم، بحيث يبدو وكأنه معوق للفعل، بدلا من أن يكون معضدا له. من هنا طورت فكرة ازدواجية البناء من أجل إجلاء الطابع المزدوج لمفهوم البناء الاجتماعي. والسؤال المطروح الآن: ما هي الاعتراضات التي يمكن أن توجه لمثل هذه الصياغة النظرية؟ من هذه الاعتراضات ما يلي:

1 قد يكون من الصحيح أن الفاعلين يستندون بصورة روتينية إلى مجموعة من القواعد والموارد، ومن هنا فإنهم يعيدون إنتاجها في إطار مناشط حياتهم

اليومية. غير أنه من المؤكد أن مثل هذه التوجهات نحو القواعد والموارد ليست هي التوجهات الوحيدة، ولا حتى المهيمنة لدى الفاعلين. وفي هذا الصدد يذهب موزاليس إلى القول بأن "الفاعلين عادة ما يباعدون بين أنفسهم وتلك القواعد والموارد لكي يضعوها موضع التساؤل، أو لكي يصوغوا نظريات حولها، وربما بقدر أكبر من الأهمية بغرض صياغة إستراتيجيات للحفاظ على تلك القواعد والموارد أو تغييرها" (3).

2 و يترتب على ذلك، أن فكرة ازدواجية البناء لا يمكن أن تفسر بشكل مناسب الكيفية التي يتم بها تأسيس وإعادة إنتاج الأنساق الاجتماعية. فالقواعد والموارد لا يتم إعادة إنتاجها في إطار استخداماتها العملية فقط، ولكن أيضا يعاد إنتاجها من خلال "مباعدة" الفاعلين لأنفسهم عنهما، بغرض التعامل معهما بأساليب إستراتيجية. في ظل هذه الظروف فإن مفهوم ازدواجية البناء يصبح غير مناسب على الإطلاق. وربما كان علينا هنا بدلا من ذلك أن نتحدث عن ثنائية، ذلك أن الفرد، أو "الذات" يواجه في إطار البيئة الاجتماعية القواعد والموارد "كموضوع".

3 هذه الملاحظات ذات أثر مباشر على التفرقة المعقودة بين تحليل الوحدات الصغرى وتحليل الوحدات الكبرى في العلوم الاجتماعية. وعلى الرغم من أن هذه التفرقة لم تناقش بشكل مباشر في هذا الكتاب في طبعته الأولى، فإن التفرقة بين تحليل الوحدات الصغرى وتحليل الوحدات الكبرى، بمعناها الذائع الانتشار، هي أصلا موضع تساؤل بالنسبة لي غير أنه إذا ما استبعدنا هذه التفرقة، فإن النقاد يؤكدون على أن ذلك يفضي إلى نزعة اختزالية غير مشروعة. فالأنساق الاجتماعية تتمتع بالعديد من الخصائص البنائية التي لا يمكن فهمها في ضوء أفعال الأفراد الذين يعيشون في إطارها، والواقع أن

* الاختزال / الرد / التخفيض Reduction في المنطق الرد عملية تحويل القياسات من الشكل الثاني والثالث والرابع إلى أحد ضروب الشكل الأول. وفي نطاق مناهج البحث يستخدم التعبير للدلالة على الجهود التي تبذل لتبسيط مناهج البحث وتحليل العلاقات أو صياغة الفروض والنظريات والقوانين وذلك بافتراض أن الطرق والأسباب والقوانين الملائمة لتفسير أحد أنواع الظواهر تلائم أيضا ظاهرا أخرى قد تكون مختلفة في الظاهر. وعلى أساس هذه النظرية بذلت المحاولات لتفسير الظواهر الاجتماعية بمقتضى القوانين الخاصة بالعلوم الطبيعية. أنظر، مراد وهبة. المعجم الفلسفي: معجم المصطلحات الفلسفية. القاهرة. دار قباء. 1998: 349، أحمد زكي بدوي. معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية. بيروت. مكتبة لبنان. ط2. 1986: 348 (المترجم).

تحليل الوحدات الصغرى وتحليل الوحدات الكبرى لا ينفى كل منهما الآخر، بل إن كلا منهما يتطلب وجود الآخر، ولكنهما يجب أن يبقيا مستقلين عن بعضهما البعض.

4 إن فكرة ازدواجية البناء لا يمكنها التواء مع الأفعال المرتبطة بإطار الوحدات الكبرى في حين أنها تتواءم بصورة أفضل مع تلك التي تحدث في إطار الوحدات الصغرى. فهي على سبيل المثال، يمكن أن تستخدم بكفاءة في إطار فهم المحادثات اليومية التي تدور بين شخصين في الطريق العام، ولكنها لا تتناسب على سبيل المثال مع موقف من نوع اللقاء مجموعة من رؤساء الدول ليتخذوا قرارات من شأنها أن تؤثر في حياة ملايين من البشر. إذ يمكن القول أن الموقف الأول غير ذي تأثير على النظام الاجتماعي العام، في حين أن الموقف الأخير يؤثر في تلك النظم بصورة مباشرة وشاملة الآن معاً. فنظرية الصياغات البنائية "توحد" بين الفاعلين و"الذوات المحدودة، التي تسهم من خلال استخدامها المنتظم للقواعد والموارد، في إعادة إنتاج النظام الاجتماعي القائم. في إطار هذه النظرية، فإن الأفعال التي تتم على مستوى الوحدات الكبرى تعامل ككم مهمل - وأعنى أنماط الأفعال التي تفضي إلى التنافس على مواقع السلطة، ودينك التي تنتج عن القدرة المتباينة للأفراد والذوات على تنظيم أنفسهم بغرض الدفاع عن القواعد والموارد والحفاظ عليها، أو تغييرها" (4).

5 إن أفكار دوركايم المتعلقة بالطابع الخارجي والإلزامي للبناء ينبغي الحفاظ عليها ربما ليس في الصورة التي استخدمها دوركايم نفسه، فهناك درجات أو مستويات مختلفة متضمنة، فما هو خارجي وإلزامي لشخص ما قد يكون ذا وضع مختلف بالنسبة لشخص آخر. وترتبط هذه النقطة بالنقطة السابقة عليها، ذلك أنها تعنى الإقرار بأن الحياة الاجتماعية ذات طابع تراتبي، فبدلاً من الحديث عن "الأفراد" في مواجهة "المجتمع" ينبغي أن نقر بتعدد مستويات التنظيم الاجتماعي، ووجود درجات متفاوتة من الانفصال بينهما.

وفي إطار ردى على هذه الملاحظات، أود أولاً أن أحدد بصورة أكثر تفصيلاً الأسباب التي دعنتي إلى تطوير مفهوم ازدواجية البناء، فقد فعلت ذلك لأنني أردت أن أفند إثنين من الاتجاهات النظرية السابقة. الاتجاه الأول موجود

بين الاتجاهات النظرية القائمة. فالاتجاهات التفسيرية* في علم الاجتماع، التي عرضت لها في الطبعة الأولى من هذا الكتاب، وكما ذكرت في مواضع أخرى، قد أبدت "اهتماماً قوياً بالفعل" في مقابل "اهتمام متواضع بالبناء". فهي تنظر إلى البشر بوصفهم فاعلين هادفين على وعى بذواتهم ولديهم أسباب أو مبررات لأفعالهم، ولكنهم ذوو قدرات محدودة على التواؤم مع القضايا التي تشغل وبحق حيزاً كبيراً من اهتمام الوظيفة والاتجاهات البنائية الأخرى، مثل مشكلات القهر والقوة والتنظيم الاجتماعي بمستوياته الكبرى. وبينما أبدت هذه الاتجاهات البنائية قدراً كبيراً من "الاهتمام بتفسير البناء"، فإنها أبدت "اهتماماً متواضعاً بتفسير الفعل". ففي إطار هذه النظريات ينظر إلى الفاعلين على أنهم مستوعبون ضمناً أو غير قادرين، أي أنهم ألعوبة في يد القوى البنائية. وفي معرض تطوير موقف مستقل يبتعد عن هذه الازدواجية النظرية لتلك الاتجاهات، فإن التحليل الذي نهض عليه هذا الكتاب في طبعته الأولى يرفض أيضاً ثنائية "الفرد" و"المجتمع". فلا يتسنى لأي منهما بمفرده أن يمثل نقطة بدء مناسبة للتفكير النظري. والأصح عوضاً عن ذلك أن تركز بؤرة التحليل على ممارسات إعادة الإنتاج. على أنه يبقى مهماً أن نوضح ما يعنيه استبعاد ثنائية "الفرد/ المجتمع". هذا الاستبعاد لا ينطوي بالتأكيد على إنكار وجود أنساق

* النظريات التفسيرية (نظريات المعنى) Interpretive Theories، يطلق تعبير النظريات التفسيرية أو علم الاجتماع التفسيري على سبيل الحصر على تلك التوجهات السوسولوجية التي تعتبر معنى الفعل الموضوع الأساسي لعلم الاجتماع. ويرتبط مفهوم الفعل أو المعنى ارتباطاً وثيقاً بماكس فيبر الذي يفرق بينه وبين السلوك أي تلك الحركات الفيزيقية المحضة التي لا يعزو لها الفاعل معنى. وبالمقابل فإن الأفعال الاجتماعية ذات المعنى، هي أفعال موجهة نحو آخرين ويمكن لنا أن نضفي عليها معنى اجتماعي. وتقبل النظريات الأكثر حداثة بأن هذه التمايزات يصعب الاستناد إليها وتذهب إلى أن عملية إضفاء المعنى على شيء ما (السلوك المحض) هو في حد ذاته فعل. ويرجع ذلك إلى أن الأفعال الاجتماعية تعتمد على لغة مصاغة ومقبولة اجتماعياً. وتتباين مدارس علم الاجتماع التفسيري فيما بينها وفقاً لدرجة اعتبارها عملية التفسير ذاتها عملية إشكالية. فالفاعلية الرمزية والجانب الأكبر من علم الاجتماع عند فيبر، على سبيل المثال، يفسر المعنى عادة على مستوى الفهم البدهي العام. أما علم الاجتماع الفينومينولوجي فإنه يمتلك نظرية بالغة التطور في التفسير مثلما هي الحال عند الأثنوميثولوجيا والتأويلية والنزعة البنائية. كما تتباين النظريات التفسيرية أيضاً من حيث درجة تجاوزها لفهم الفاعل لما يفعله، انظر في ذلك:

Marshall , Gordon. Oxford Dictionary of Sociology. Oxford. Oxford University Press. 1998: 326- 328(المترجم).

اجتماعية وأشكال من الجماعات التي تتمتع بخصائص بنائية متميزة. كما أنه لا يعنى القول بأن هذه الخصائص "متضمنة" بصورة ما فى أفعال الأفراد. إن تحدى هذه الثنائية، ثنائية الفرد / المجتمع، ينطوى على التأكيد على ضرورة تفكيك كل منهما.

وحيث أن "الفرد" له وجوده المادى، فإن مفهوم الفرد قد يبدو غير إشكالى. غير أن الفرد ليس مجرد جسد فقط، بل إن فكرة الجسد نفسها فى علاقتها بالذات الفاعلة، تمثل فى الحقيقة فكرة معقدة. فالتحدث عن الفرد لا ينطوى فقط على الحديث عن "ذات" بل ينطوى كذلك على الحديث عن فاعل (كما أكد تالكوت بارسونز دائما)، الأمر الذى يعنى أن هذه الفكرة تعتبر ذات مكانة مركزية. وعلينا أن نلاحظ فضلا عن ذلك أمرا مهما، فالفعل ليس مجرد خاصية ترتبط بالفرد، ولكنه بذات القدر يمثل لب التنظيم الاجتماعى أيضا. وقد عجز معظم المتخصصين فى علم الاجتماع، بما فى ذلك العديد من أصحاب الاتجاه التفسيرى فى علم الاجتماع عن إدراك أن النظرية الاجتماعية، مهما كان قدر الاهتمام الذى توليه للتحليل الاجتماعى للوحدات الكبرى تتطلب فهما دقيقا لعملية الفعل والفاعلين الاجتماعيين بذات القدر الذى تسعى إلى تفسير بنية المجتمع المركبة. ومثل هذا الفهم على نحو الدقة هو ما حاول كتابنا هذا تطويره.

ويرتبط مفهوم ازدواجية البناء بمنطق التحليل الاجتماعى، ولكنه لا يقدم فى حد ذاته أية تعميمات حول شروط إعادة الإنتاج الاجتماعى والتحويلات التى تطرأ على هذا البناء أثناء عملية الإنتاج. وتعتبر هذه النقطة ذات أهمية جوهرية، ذلك أنه بغير أخذها بعين الاعتبار، فإن وجهة النظر البنائية تصبح معرضة لأن تنهم بالاختزال أو الرد. فالقول بأن عمليتى الإنتاج وإعادة الإنتاج الاجتماعى هما شئ واحد، يعنى عدم اتخاذ أى موقف على الإطلاق تجاه شروط الثبات والتغيير فى المواقف الملموسة للنشاط الاجتماعى. ولكن الأصح أن نقول أنه لا على مستوى المنطق، ولا على مستوى المواقف العملية فى الحياة اليومية يمكن لنا أن نقف خارج مجرى الوقائع، بغض النظر عما إذا كانت هذه الوقائع تؤثر فى أكثر أشكال النظام الاجتماعى محافظة أو أكثر أشكال التغيير الاجتماعى راديكالية.

بالاستناد إلى ما تقدم، يمكننى الآن أن أعقب على النقاط الخمس المذكوره أعلاه على التوالى. ففىما يختص بالنقطة الأولى، فإنها تخطئ فهم فكرة الازدواجية

البنائية، وتتبنى مفهوماً للانعكاس مغرقاً في البساطة. فكافة الفاعلين هم عبارة عن منظرين اجتماعيين، فالترتيبات الفوقية التي ينهض عليها تنظيم الحياة الاجتماعية لا يمكن أن تكون أبداً مجرد "عادات عمياء". ولقد كان أحد الإسهامات المتميزة للفينومينولوجيا، وبشكل أخص الإثنومثودولوجيا، تأكيداً على: (1) أن إدارة الحياة الاجتماعية تنطوي باستمرار على عملية "تنظير"، (2) أنه حتى أكثر العادات قدرة على البقاء، وأقل المعايير الاجتماعية عرضة للتغير تشتمل على عمليات انعكاس مستمرة وتفصيلية. صحيح أن الانتظام الروتيني يعد ذا أهمية أولية في الحياة الاجتماعية، ولكن كافة أشكال الانتظام، في كافة الأوقات هي في الواقع إنجازات محتقنة وذات طبيعة هشة.

والواقع أن الأفراد في كافة أشكال المجتمعات "يباعدون بين أنفسهم" والقواعد والموارد، ويتخذون منها مواقف استراتيجية. من هنا يعد هذا من بعض النواحي، وللأسباب التي ذكرناها للتو، شرطاً حتى لأكثر أنماط إعادة الإنتاج انتظاماً. فمهما كانت درجة تقليدية الإطار الذي يحدث فيه الفعل، فإن التقاليد على سبيل المثال، يتم تفسيرها وإعادة تفسيرها والتعميم من خلالها زمانياً، ويمثل هذا الإطار الذي تتحقق التقاليد من خلاله في الواقع. وبالطبع، فإن كافة لحظات الانعكاس يُعتمد عليها في إعادة صياغة القواعد والموارد. أو بعبارة أخرى، لا يمكن الخروج من نطاق تدفق الأفعال.

إن "التفرقة" التي يفكر فيها موزاليس تبدو واضحة بشكل خاص في الظروف الاجتماعية التي تتحقق فيها هيمنة التقاليد. وهنا يمكن أن نعقد تفرقة مفيدة بين الانعكاسية كخاصية للفعل الاجتماعي ككل والانعكاسية المؤسسية كظاهرة تاريخية. وتشير الانعكاسية المؤسسية إلى عملية تنظيم لاتجاه بحثي للحساب العقلاني نحو الشروط العامة لإعادة إنتاج النسق وهي في آن واحد تثير وتعكس تدهور الأساليب التقليدية للسلوك. كما أنها ترتبط بعملية توليد القوة، (التي نفهمها هنا كقدرة تحويلية). إن توسيع نطاق الانعكاسية المؤسسية يكمن وراء هيمنة التنظيمات في ظل ظروف الحداثة، بما في ذلك التنظيمات ذات الطابع العالمي (5).

أما بالنسبة للنقطة الثانية، فإنني سوف أعيد التأكيد على أن ازدواجية البناء لا تفسر شيئاً. إن هذه الازدواجية لا تتمتع بقيمة تفسيرية إلا عندما نأخذ بعين الاعتبار المواقف التاريخية الواقعية. إن "ازدواجية" مفهوم ازدواجية البناء تتعلق بالإعتماد

المتبادل بين البناء والفعل بوصفهما تأكيداً منطقيًا، ولكنها بالتأكيد لا تتطوى على مزج الفاعلين في إطار الجماعة. ومن الأفضل في هذا المقام، أن نتحدث عن تراتب بدلا من استمرارية الازدواجية، ذلك أنه يوجد العديد من أنماط الارتباط المتبادل بين الأفراد والجماعات. ومن الجلي تماما، بمعنى قريب من مفهوم دوركايم، أن كل فاعل يواجه بيئة للفعل ذات طبيعة "موضوعية" يراها هو من زاويته.

أما بالنسبة للنقطتين الثالثة والرابعة، فإن التفرقة بين تحليل الوحدات الكبرى وتحليل الوحدات الصغرى - على الأقل من بعض النواحي التي يفهمها الناس عادة - ليست عظيمة الفائدة بالنسبة للعلم الاجتماعي. وهي مضللة بوجه خاص، إذا ما اعتبرت ثنائية، حيث ينظر إلى "مواقف الوحدات الصغرى" على أنها تلك التي تعتبر فكرة الفعل مناسبة لها، في حين أن "مواقف الوحدات الكبرى" هي تلك التي لا يملك الأفراد حيالها شيئا ولا يمكن لهم إخضاعها لسيطرتهم⁽⁶⁾. فالمهم هنا، هو أن نأخذ بعين الاعتبار الارتباط والانفصال في مواقف اللقاء المباشر ومواقف "العلاقات غير المباشرة" التي تتم بين الأفراد والجماعات على اختلاف أنماطها. والواقع أن نظرية الصياغات البنائية لم تهمل ما أسماه موزاليس "أفعال الوحدات الكبرى". فأفعال الوحدات الكبرى - للأسباب التي عرض لها موزاليس - ليست هي المرادف لعدم اللقاء المباشر: في هذا المجال تصبح ظاهرة التباين في القوة مهمة في العادة، ذلك أن عدداً صغيراً من الأشخاص المجتمعين معا قد يتبنى سياسات ذات آثار واسعة النطاق. هذا النوع من أفعال الوحدات الكبرى أكثر قدرة على الاختراق مما يفترض موزاليس ضمناً، ذلك أنه ليس محدوداً بحدود العملية الواعية لصناعة القرار. إن أنساق القوة الواسعة النطاق يتم إعادة إنتاجها بذات القدر من القوة في ظروف اللقاء المباشر التي يتم فيها تفاعل منظم.

وأخيراً وفيما يتعلق بالنقطة الخامسة، فإن الحياة الاجتماعية، وبخاصة في ظل الحداثة، تتطوى بالفعل على مستويات متعددة من الأنشطة الجماعية. فمثل هذه الملاحظة تتسق مع وجهات النظر المذكورة في هذا الكتاب، بل إنها تتفق معه تمام الاتفاق. إن سمتا "الخارجية" و"الإلزام" لا يمكن النظر إليهما بوصفهما خصائص عامة تصدق على كل "الظواهر الاجتماعية" كما اعتقد دوركايم. "الإلزام" يتخذ أشكالاً متعددة، وبعض هذه الأشكال يتعلق بظاهرة التباين في القوة. أما "خارجية" الظواهر الاجتماعية فإنها لا تعرفها كظواهر اجتماعية، بل تلفت الانتباه إلى العديد

من الخصائص / الأطر / والمستويات المختلفة لبيئة الفعل التي يوجد فيها الأفراد. ويتخذ مفهوم "البناء" في إطار نظرية الصياغات البنائية معنى مماثلاً لمفهوم "النسق"، ذلك أن الأنساق الاجتماعية أو الجماعات فقط هي التي تتسم بخصائص بنائية. فالبناء ينبع أولاً وقبل كل شيء من الممارسات ذات الطابع العام، ومن ثم فإنه يرتبط برباط وثيق بفكرة التأسيس النظامي institutionalization، والبناء هو الذي يمنح شكلاً معيناً للتأثيرات الشمولية في الحياة الاجتماعية. ومن ثم سيكون مضللاً أن نحاول توضيح مفهوم الأزواجية بالإشارة إلى الاستخدام اللغوي. كما أنه يعد من قبيل التضليل - حسبما أعتقد - إذا نظرنا إلى اللغة بوصفها وحدة مغلقة ومتسقة. ذلك أنه ينبغي علينا أن ننظر إلى اللغة بوصفها مجالاً لممارسات وأطر وأنماط من التنظيم الاجتماعي المتنوعة والمنفصلة. وكما أكدت في هذا الكتاب، فإن فكرة ليفي شتراوس التي ذهب فيها إلى أن "اللغة مثل المجتمع ينبغي رفضها بشدة"، غير أن دراسة اللغة تساعد بالتأكيد في إلقاء الضوء على بعض الخصائص الأساسية للنشاط الاجتماعي ككل.

وعلى الرغم من كل ما تقدم فلعل النقاد مازالوا يشعرون بالقلق أو عدم الرضا. ولأنه لا توجد هوة واسعة بين "ممارسات الحياة اليومية" والتفاعلات المحددة بين الأفراد وخصائص الأنساق الاجتماعية الكبرى، بل والعالمية، التي تؤثر بدرجة كبيرة في الحياة الاجتماعية الحديثة. فكيف يمكن للأولى أن تتوسط بأى شكل من الأشكال في عملية إعادة إنتاج الخصائص البنائية للأخيرة؟ أحد الإجابات الممكنة على هذا السؤال أن نذهب إلى القول بأنه نتيجة لاتجاهات العولمة الراهنة، فإنه يوجد واقعياً عدد من الجوانب المهمة التي ترتبط بها الممارسات اليومية بنتائج العولمة والعكس بالعكس. ففي ظل الاقتصاد العالمي، على سبيل المثال، فإن قرارات التسوق التي يتخذها الأفراد على المستوى المحلي، من شأنها أن تؤثر على النظم الاقتصادية، وتسهم في تشكيلها، كما تؤثر على القرارات اللاحقة. فنوع الطعام الذي يأكله الفرد له آثاره العالمية على الإيكولوجيا الدولية. وعلى مستوى أقل عمومية فإن الطريقة التي ينظر بها الرجل إلى امرأة معينة قد تشكل مكوناً من مكونات بناء القوة النوعية في المجتمع. إن إعادة إنتاج / وتحول الأنساق العالمية يتدخل في تحديد العديد من أشكال القرارات والأفعال في الحياة اليومية.

إن تفكيك "المجتمع" يعني - على أي حال - الاعتراف بأهمية التنوع والأطر

والتاريخ فالعمليات الامبيريقية لإعادة الإنتاج الاجتماعي تتقاطع مع بعضها البعض بأساليب مختلفة بالنظر إلى "بعدي" الزمان والمكان، توليد القوة وتوزيعها، والانعكاسية النظامية. إن البؤرة المناسبة لدراسة إعادة الإنتاج الاجتماعي تكمن في العملية المباشرة لصياغة التفاعلات، ذلك أن الحياة الاجتماعية في مجملها ليست سوى إنجازات فاعله، وكل لحظة من الحياة الاجتماعية تحمل بصمة "الكيان الكلي" الاجتماعي. إلا أن "هذا الكيان الكلي" الاجتماعي ليس "مجتمعا" محددًا بعينه، وإنما هو مركب من نظم وإرهاصات كلية ذات طبائع متنوعة.

وتربط فكرة الانعكاسية النظامية بين تحليل الحداثة وفكرة ازدواجية التفسير الأكثر عمومية. ومرة أخرى فإن هذا المفهوم ينطوي على "ازدواجية" من نوع خاص: ذلك أن "نتائج" العلم الاجتماعي لا تبقى معزولة عن "الموضوع" الذي تشير إليه هذه النتائج، بل إنه يعاد حقنها فيه وبذلك تعيد صياغته. ومن الأهمية القصوى هنا أن نؤكد أن القضية لا تكمن في وجود آلية لإعادة حقن النظام الاجتماعي، بل على العكس، فإن أقسام المفاهيم والادعاءات المعرفية التي تم صياغتها بواسطة العلم الاجتماعي بغرض وصف العالم الاجتماعي يفضى إلى توترات أساسية. ومن ثم فإن ازدواجية التفسير تتدخل مباشرة في الطبيعة الإحلالية والتفتيتية "للحداثة وبخاصة في مرحلتها المتطورة"^(٧).

وهناك العديد من الدلالات المترتبة على هذه الملاحظة، إلا أنني سوف أخذ بعين الاعتبار في هذا المقام أطروحة ازدواجية التفسير فقط، وذلك من منظور الحوار الراهن في فلسفة وسوسيولوجيا العلم. وترجع جذور هذا الحوار إلى المقولة المقبولة حالياً القائلة بأن العلوم الطبيعية تتسم بخصائص تفسيرية. وكما سبق أن أشرت في الطبعة الأولى لهذا الكتاب، فإن التفرقة المعقودة بين الفهم Verstehen والتفسير Erklaren قد أصبحت ذات طبيعة إشكالية، ذلك أن الفكرة القائلة بأن العلوم الطبيعية تتعامل فقط، بل وفي المحل الأول، مع التعميمات التي تسعى إلى صياغة ما يشبه القوانين أصبحت مهجورة الآن. وكما نقول كارين كنور ستينا "Konrr - Cetina" إن البحث في مجال العلوم الطبيعية ينهض على ذات المنطق الموقفي ويخضع لنفس النوع من الاستدلال الإشاري الذي اعتدنا أن نلصقه بالطابع الرمزي والتفاعلي للعالم الاجتماعي^(٨).

ولقد تم التوصل إلى هذه النتائج من خلال دراسات سوسيولوجيا العلم وليس

عبر التفسير الفلسفي. وهكذا فإن التجريب الذي ظل لردح طويل من الدهر يعتبر بمثابة العمود الفقري للمعرفة العلمية، قد درس باعتباره ترجمة صياغة معلومات تنتمي إلى إطار اجتماعي معين. ولكن هل يعد هذا نوعاً من "التفسير الواحد" الذي يمكن تمييزه عن ازدواجية التفسيرية في العلم الطبيعي؟ يذهب البعض بما فيهم كنور ستينا، إلى الإجابة على هذا التساؤل بالنفي. فهي تذهب إلى القول بأن هذه التفرقة تنهض على إدعاءين أساسيين: أولهما، أن الكائنات الإنسانية تمتلك "تأثيرات سببية" غير موجودة في العالم الطبيعي، والثاني أن العالم الاجتماعي له وسائله الخاصة، كالهيمنة الواعية التي تعمل على تفعيل التأثيرات السببية. وكلا هذان الإدعاءان ليس له ما يبرره. فالأول يستند إلى فكرة مغرقة في عدم الدقة عن السببية الطبيعية. ذلك أن موضوعات العالم الطبيعي قد يمكن وصفها بأنها تتمتع بقوى سببية. أما ثاني هذين الإدعاءين فإنه يتجاهل وجود آليات مساوية، إن لم تكن موازية لتلك التي يتمتع بها البشر لاستقبال المعلومات في عالم الطبيعة.

ويقترح هربرز ودي فريز أن وجهات النظر المتضاربة هذه حول ازدواجية التفسير يمكن النظر إليها في ضوء الشواهد الإمبيريقية. أما ستينا Cetina فتؤسس أطروحتها بالاستناد إلى الدراسات السوسولوجية والتاريخية للعلوم الطبيعية. لماذا نأخذ بعين الاعتبار بطريقة مباشرة تأثير العلوم الاجتماعية في داخل الإطار الأوسع للمعرفة والفعل؟ وفقاً لهربرز ودي فريز، فإن أطروحة الازدواجية التفسيرية تستند على فرضيتين: الأولى، أنه حيثما تصبح تفسيرات الفهم البدهي العام *Common Sense كظاهرة اجتماعية موضوعاً للتغير التاريخي، فإن التفسيرات التي يمكن أن تقدمها العلوم الاجتماعية سوف تتغير بالتالي، بالإضافة إلى أن المفاهيم والنتائج

* الفهم البدهي / البدهي العام. في اللغة العربية تستوي الكلمتان فالبداهة والبديهية هي أول جرى الفرس ويقال نو بديهة ونو بدهاة. وعلى ذلك فكلاهما صحيح لغوياً، وإن كان الجرجاني صاحب أهم مرجع في المصطلحات الفلسفية العربية يورد في سفره القيم كلمة "البدهي" فقط ربما لترادف المعنى. وهو يقول في ذلك أن البدهي هو الذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب سواء احتاج إلى شيء آخر من حدس أو تجربة أو غير ذلك، أو لم يحتج فيرادف الضروري، وقد يراد به ما لا يحتاج بعد توجه العقل إلى شيء أصلاً، فيكون أخص من الضروري كتصور الحرارة والبرودة والتصدق بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. انظر في ذلك، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور. لسان اللسان، تهذيب لسان العرب، ج1. بيروت. دار الكتب العلمية، 1993: 70؛ الشريف علي بن محمد الجرجاني. كتاب التعريفات. بيروت. دار الكتب العلمية. 1995: 43 - 44 (المترجم).

الجديدة التي سيتم التوصل إليها في العلوم الاجتماعية سوف يتعين الدفاع عنها. ليس فقط في داخل الجماعة السوسولوجية، وإنما كذلك في علاقتها "بالفهم البديهي العام لعامة الناس" من غير المتخصصين. إن فكرة الأزواجية التفسيرية تتطوى على القول أنه، على خلاف الوضع في العلوم الطبيعية، فإن علماء الاجتماع يحملون التزاماً "علمياً"، وليس فقط مدنياً، بعرض أفكارهم على العامة⁽⁹⁾. وقد أختبر هربرزودي فريز هذه الافتراضات في ضوء التطورات التي طرأت على التعليم في هولندا.

فلقد اهتم علماء الاجتماع منذ أمد بعيد بتسجيل ودراسة ظاهرة عدم تكافؤ الفرص التعليمية. وقد أجريت العديد من الدراسات في بلدان متعددة، منذ الخمسينات حتى الآن، بغرض الكشف عن العوامل المؤثرة في عدم تكافؤ الفرص التعليمية. وقد كان المشروع الهولندي حول "المواهب" أحد هذه المشروعات البحثية، التي ساهم فيها أحد عشر باحثاً اجتماعياً. وقد انتظمت فكرة البحث حول دراسة الاحتياطي الضخم "غير المستخدم من المواهب"، الذي اعتقد الباحثون في وجوده. وأعنى أنهم يعتقدون أن العديد من الأطفال الذين ينتمون إلى بيئات فقيرة مؤهلون فعلاً للدراسة بالمستويات المتقدمة في التعليم الثانوي، ولكنهم لا يذهبون إلى المدارس المناسبة لهم. ولم تؤكد النتائج هذه التوقعات المفترضة، بل كشفت عن أن الأطفال يلتحقون بالمدارس التي تناسب قدراتهم، وأن انخفاض نسبة الأطفال الفقراء بشكل ظاهر ومخل لم يكن نتيجة لسوء اختيار نوع المدرسة التي التحق بها هؤلاء الأطفال بعد إنهاء المرحلة الابتدائية، وإنما نتيجة لأن هؤلاء الأطفال قد تخلفوا دراسياً خلال المرحلة الابتدائية.

وقد صادفت هذه النتائج في البداية قبولا لدى معظم المسؤولين عن التعليم، واعتمدت عليها السياسات الحكومية في هذا المجال. إلا أن باحثاً آخر نشر فيما بعد كتاباً استخدم فيه أساليب جديدة للحساب الإحصائي، باستخدام ذات البيانات التي اعتمد عليها سابقوه. وباستخدامه لمفهوم مختلف "للموهبة"، توصل إلى أن هناك بالفعل احتياطي من المواهب. فلقد نهض المشروع البحثي الأصلي عن الموهوبين على إطار محدد من الادعاءات الشائعة حول ماهية "الجدارة"، ولكن هذا الباحث الآخر انتقد هذه الادعاءات، واقترح ليس فقط وجهة نظر مختلفة حول عدم المساواة التعليمية، ولكن أيضاً سياسات عملية نحو خفضها. ولقد أسهمت مفاهيمه ونتائجه في

اهتراء ذلك "الإجماع الذي كان قائما حول معنى الجدارة والتفوق" وانهياره. ومن ثم أفرز علم الاجتماع التربوي تعريفات جديدة للمشكلات البحثية، وانقسم على نفسه إلى عدد من الاتجاهات المتعارضة. وقد تسربت هذه الاتجاهات بدورها إلى ساحة الحوار الجماهيري حول قضايا السياسات التعليمية.

ويذهب هربرز ودي فريز إلى القول بأن دراستهما تقدم نموذجا ملموسا للازدواجية التفسيرية: فلقد تغيرت اتجاهات الرأي العام حول التعليم، وهذه ساعدت من ناحية أخرى على تغيير أجندة البحث الاجتماعي في مجال التربية. وهما يذهبان إلى القول بأنه حيث تكون التوجهات النظرية للبحث في حالة توافق مع الادعاءات الشائعة بين العامة، فإن إدعاءات الفهم البدهي العام، تظل غائبة عن إدراك كافة الأطراف. وفي مثل هذا الموقف، يبدو الباحث الاجتماعي كما لو كان "عالمًا مستقلاً" تمام الاستقلال عما يعتقد العامة، شأنه في ذلك شأن الباحث في مجال العلوم الطبيعية. أما حيث يشيع في الرأي العام خليط من الآراء المتعارضة، فإن الآراء والمواقف التي ينتهي إليها تحليل الظواهر الاجتماعية ينبغي أن تعلن صراحة وأن يتم الدفاع عنها في شتى المناسبات وعلى مختلف الأصعدة وهكذا فإنهما يتوصلان إلى نتيجة مؤداها:

"إن العلماء الاجتماعيين يعتمدون على الفهم البدهي العام بطريقة تختلف أشد الاختلاف عن تلك العلاقة التي تربط بين هذا الفهم والمعرفة العلمية في مجال العلوم الطبيعية. ففي العلوم الاجتماعية يمكن اشتقاق الأفكار والمفاهيم والاستعارات وما إليها من تقاليد غير علمية، من ثم يمكن للفهم البدهي العام أن يلعب دورا كأصل للتفسير. كما يعمل هذا الفهم البدهي على وضع حدود للعلوم الاجتماعية ويعرقل نموها المعرفي تبعا للأسس والمبادئ العامة المتضمنة في الفروض التي نصوغها"⁽¹⁰⁾.

ولقد انتقد وليم لينش Lynch وجهات نظر هربرز ودي فريز وهو يتبنى رأيا يماثل ذلك الذي عبرت عنه ستينا⁽¹¹⁾. إذ يذهب إلى القول بأن العلوم الاجتماعية والطبيعية لا تختلف كثيرا عن بعضها البعض، ولكي ندرك ذلك، ينبغي علينا أن نركز على العلم الطبيعي بدرجة أكبر من تركيزنا على العلم الاجتماعي. وهكذا فإن التفاعل بين تفسيرات أي موضوع علمي و"الاستجابات" المتولدة من هذا الموضوع

تحدث في كل من العلم الطبيعي والعلم الاجتماعي. فكثيرا ما يحدث في الحياة الاجتماعية، بل هو الأمر المعتاد أن يتم الحديث عن تفسيرات الفاعلين "بالنيابة" عنهم، فهناك بعض الناس الذين يظنون على صمتهم ويتولى آخرون الحديث نيابة عنهم. وهو الأمر الذي يحدث أيضا في العلم الطبيعي وبالمثل فإن التابع السببي للواقع الطبيعي يتبدل من خلال التفسير الذي يفرض عليه. ذلك أن العالم الطبيعي ليس موضوعا معطى مسبقا، ولكنه يتشكل من خلال التفسيرات التي يضيفها المتخصصون (العلماء) وغير المتخصصين عليه.

فإذا ما أخذنا على سبيل المثال ظاهرة القوانين المنطقية الاستقرائية في العلوم الطبيعية، فإن هذه القوانين، كما يقول لينش، "لا تصدق في الواقع" بل هي على العكس من ذلك، تتطلب تدخلا كبيرا من قبل العلماء لكي يوفر الشروط التي يجب توفرها لكي "تصدق هذه القوانين". وينطوي "توسيع" نطاق تطبيق هذه القوانين خارج الإطار المعمل على خلق ظروف يمكن من خلالها لمثل هذه الانتظامات شبه القانونية الحاكمة للسلوك أن "تتجلى بصورة مناسبة". و"تعتمد قابلية مثل هذه القوانين للتطبيق على ظروف محكومة لا تتوفر مطلقا، وتتطلب تدخلا وتحكما لتنفيذها بشكلها الكامل" (12).

وإذا كان المتخصصون في نطاق العلوم الطبيعية قادرين على إدعاء قدر أكبر من الاستقلال الذاتي بالمقارنة مع نظرائهم من الباحثين في العلوم الاجتماعية، فإن ذلك يرجع إلى حد كبير إلى الدرجة التي حققتها الثقافة المحبذة للدعوى العملية من تطور في المجتمعات الحديثة. وتتوفر في الأدبيات، العديد من الأعمال التي تؤكد على أن المتخصصين في العلوم الطبيعية ليسوا مسؤولين بذات القدر عن اختياراتهم الإستمولوجية مقارنة بنظرائهم من المتخصصين في العلوم الاجتماعية. ومن ثم فإن التركيز على ازدواجية التفسير في العلوم الاجتماعية وحدها، يفضي إلى تدعيم اتجاه سائد بوضوح لحجب الآثار المعرفية والعملية للعلم الطبيعي عن حياة الأفراد العاديين. وتؤكد ازدواجية التفسير عندما تطبق في العلوم الاجتماعية بصفة خاصة على "الدراسة الإمبريقية للمعوقات السابقة التي يفرضها العامة على تطور العلم الطبيعي، وإمكانية تدخلهم اللاحق في القضايا التي قد يدعى الرأي العلم أنه صاحب مصلحة فيها" (13).

وحتى يمكن تقويم مصداقية هذه الأفكار، فإنه من الضروري أن تراجع بعض

الأفكار التي عرضنا لها في كتاب "قواعد جديدة". حول مفهوم "ازدواجية التفسير"، فيما يخص ليس فقط مفهوم "الازدواجية"، وإنما بالنسبة لمفهوم "التفسير" أيضا. والواقع أن فكرة ازدواجية التفسير تعد فكرة منطقية في جانب منها وإمبيريقية في الجانب الآخر. فكافة العلوم الاجتماعية تعتبر في الأساس تفسيرية بمعنى أنه لكي يمكنها أن تصف "ما يفعله شخص ما" في إطار معين، فإنها تتطلب معرفة الفاعل أو الفاعلون أنفسهم، وما يتذرعون به من وسائل في بنائهم لأنشطتهم. ويعنى هذا من حيث المبدأ القدرة على "الاستمرار": استمرار المعرفة المتبادلة فيما بين المشاركين والباحثين الاجتماعيين القائمين بالملاحظة. هذا العنصر التفسيري الذي تنطوي عليه هذه العلاقة بين الباحثين والمبحوثين ليس له نظير في العلوم الطبيعية التي لا تتعامل مع كائنات قادرة على المعرفة، حتى في الحالات التي يكون موضوع البحث فيها سلوك الحيوان.

هذا هو الجانب المنطقي من ازدواجية التفسير فالفاعلون العاديون هم كائنات قادرة على تكوين المفاهيم، وتمثل هذه المفاهيم عنصرا مؤثرا فيما يفعلونه، ولا يمكن لمفاهيم العلوم الاجتماعية أن تظل معزولة عن إمكانيات استغلالها واستدماجها في الحياة اليومية للفاعلين. ويتعلق الجانب الإمبيريقى لازدواجية التفسير بقضية الانعكاسية النظامية، وهي ظاهرة، تصبح كما أشرنا مسبقا أكثر قدرة على الاختراق مع نضج النظام الاجتماعي الحديث. فالعلوم الاجتماعية متجذرة بعمق في الانعكاسية النظامية للحدثة، على الرغم من عدم استفادها لأبعاد الحدثة بالكامل. والانعكاسية النظامية كظاهرة إمبيريقية تعد ظاهرة بحثية قابلة للدراسة، وإن كان يتعين إثارة عدد من التحفظات في هذا الصدد. فليس هناك سبيل، في العلوم الاجتماعية، إلى الوقوف بمعزل عن هذه الانعكاسية كليا، ذلك أن الملاحظ الاجتماعي بنشره لنتائجه وجعلها متاحة للرأي العام، يفقد سيطرته على هذه النتائج. ولذلك فإن السعى إلى إفساد الانعكاسية النظامية من خلال منع النبوءات التي تؤكد نفسها بنفسها (ذاتية التحقيق) أو التي تنفى نفسها بنفسها، كما يبدو جليا في مؤلف "قواعد جديدة" عبث لا طائل من ورائه. ولا يرجع ذلك إلى أن البحث لا يمكن أن يأخذ مثل هاتين النبوءتين بعين الاعتبار، ولكنه لأنه يعتقد أنهما تفسران العملية البحثية، وليستا في الحقيقة مكونا أصيلا من مكونات العلاقة بين العلم الاجتماعي و"موضوعه".

هل هناك أية ميزة أو فائدة من دراسة كتلك التي قام بها هربرز ودي فريز؟

أعتقد أن الإجابة على هذا السؤال بالإيجاب، وذلك بوصفها دراسة حالة لعمليات معينة من الانعكاسية النظامية. ولكنني لا أرى ثمة حاجة إلى بحوث إمبيريقية جديدة لكي نؤكد أو نوثق الوجود الفعلي لازدواجية التفسير. والواقع أنه يمكن لنا أن نسوق أمثلة لا حصر لها على أهمية الانعكاسية النظامية بالنسبة للحدثة. غير أن ازدواجية التفسير أكثر تعقيدا وأقل عمومية مما يدعى هربرز ودي فريز في دراستهما. فليس هناك تطابق ضروري بين تفسيرات الفهم البدهي المتغيرة للظواهر الاجتماعية وأفكار ونظريات العلم الاجتماعي. فهناك العديد من صور الارتباط والتعارض الممكنة بينهما. فلا بد - في رأي - من الدفاع عن نتائج العلوم الاجتماعية في مواجهة أولئك الذين تمس هذه النتائج أنشطة حياتهم، وفي مواجهة آخرين أيضا. ولكن هذه قضية أخلاقية / سياسية في المقام الأول، وسبب ذلك أن الباحثين الاجتماعيين يدعونهم "يعرفون بشكل أفضل" من الفاعلين أنفسهم لماذا تحدث الأشياء على النحو الذي تحدث به.

هذه الاعتبارات لا تجيب على التساؤل القائل: هل لازدواجية التفسير وجود في نطاق العلوم الطبيعية؟ إذا كان الأمر كذلك، فإنه يتعين التوصل إلى صيغة جديدة "لوحة العلوم"، ومن المؤكد أن هذه الصيغة الجديدة سوف تختلف اختلافا بعيدا عن النزعة الطبيعية القديمة. ومنذ انتهت من كتابة مؤلف "قواعد جديدة" أسهمت التفسيرات التي طورها البنائيون والإثنومثودولوجيون للعلم الطبيعي بشكل عاجل، وبمعزل عن الاتجاهات المتطرفة في كل من المدرستين، أسهمت بقدر كبير في ظهور فهم سوسولوجي دقيق للعلم. ولا أعتقد مع ذلك أن هذه التطورات قد أدت إلى التقليل من شأن وجهات النظر التي عبرت عنها في هذا الكتاب فلا يصح أن نخلط بين "التفسير المفرد" للعلم واستقلالية العلم عن المعتقدات والأنشطة التي يمارسها العامة. وهنا ينبغي أن نؤكد على التمييز بين المعرفة المتبادلة والفهم البدهي. فالأفكار العلمية قد تستمد من معتقدات ومفاهيم الفهم البدهي، كما أنها قد تثير الشك في هذه المعتقدات والبداهات. وقد تكون هذه المعتقدات أحيانا بمثابة مثير للبحث العلمي الطبيعي، بينما قد تنف في أحيانا أخرى عائقا في وجه تلك البحوث. كما أن مفاهيم ونتائج العلوم الطبيعية لا تظل بمعزل عن العالم الاجتماعي، أو عن التدخلات الفكرية والتكنولوجية التي يقوم بها البشر في عالم الطبيعة. فعملية التفسير في العلوم الطبيعية، وأنشطة صياغة الإجراءات البحثية المصاحبة لها،

ليست مقصورة على التفاعل بين المعانى الفنية. فمنذ أيام جودل Godel، ونحن نعرف أنه حتى أكثر الأنساق الصورية فى الرياضيات تفترض مفاهيم "خارجية"، ومن الواضح أن لغة الحياة اليومية هى الوسيط الذى يستخدم فى إنتاج وتنفيذ الإجراءات والمناقشات العلمية. ومن المؤكد أنه ليس صحيحا أن القول بأن ازدواجية التفسير قاصرة على العلوم الاجتماعية ينطوى على فرض حظر على التفاعل بين العلم وثقافة الحياة اليومية.

على أن العلاقة بين العالم المتخصص فى العلوم الطبيعية وموضوع بحثه لا تقوم على المعرفة المتبادلة كما أنها لا تعتمد على وساطة هذا النوع من المعرفة، وفقا لتعريفى السابق للمعرفة المتبادلة. وذلك على خلاف العلاقات بين العلماء أنفسهم أو بين العلماء وعامة الناس وهذا ما يفسر الوضع المتميز لازدواجية التفسير فى العلوم الاجتماعية. هذه الازدواجية التفسيرية لا تتأثر بالحقيقة التى مؤداها أنه فى كل من العلوم الاجتماعية والطبيعية هناك من يتحدثون نيابة عن أولئك الذين يلتزمون الصمت أو الذين لا يستطيعون تحديد موقفهم. كما أن هذا الموقف لا يتأثر بأصحاب النزعات الاستدلالية Constructivism، حتى فى أكثر صورها راديكالية، ذلك أنه ليس هناك من يذهب إلى القول بأن عالم الطبيعة يصوغ تفسيرات للواقع من تلقاء نفسه.

إن أحد الآثار المترتبة على ازدواجية التفسير هى أن الأفكار والنتائج الأصلية فى العلوم الاجتماعية تميل إلى "الاختفاء" إلى حد أنها تستوعب فى إطار المكونات المألوفة للأنشطة العملية. ويعد هذا أحد الأسباب الأساسية الكامنة وراء غياب تطبيقات "تكنولوجية" فى العلوم الاجتماعية على غرار تلك التى تعرفها العلوم الطبيعية. ذلك أن أكثر الأفكار إثارة وتحديا هى على وجه التحديد تلك التى يهتم بها رأى العام. غير أننا نؤكد مرة أخرى أن هذا يمكن أن يؤدى إلى العديد من النتائج المتباينة. فعلى السطح تبدو الحضارة الحديثة خاضعة كل الخضوع لسيطرة العلوم الطبيعية، فى حين تبدو العلوم الاجتماعية الأقل تأثيرا فى هذه الحضارة، أو هى بالكاد ذات تأثيرا هامشى عليها. ولكن حقيقة الأمر، أن تأثير العلوم الاجتماعية - بأوسع معانيها - كتفكير منظم وواع فى ظروف النشاط الاجتماعى - يعد ذا دلالة قصوى لكل مؤسسات العالم الحديث والتى لا يمكن تصور وجودها بدون هذه العلوم.

ولم أحاول فى مراجعتى لنص الكتاب أن أجرى أية تعديلات جوهرية، كما

أنى لم أضف إليه أجزاء أساسية جديدة. وقد اقتصررت على إجراء بعض التعديلات فى الصياغة واستبعاد فقرة أو اثنتين تشيران إلى موضوعات مضى زمانها. كما أننى استبعدت حوالى نصف حواشى الطبعة الأولى، ولكننى لم أحاول أن أحدث تلك الحواشى التى أبقيت عليها، كما أننى استبعدت الببليوجرافيا التى أوردتها فى الطبعة الأولى.

مقدمة الطبعة الأولى

تأثرت العلوم الاجتماعية، كما نعرفها اليوم، بالتطورات الهائلة التي تحققت في مجالى العلوم الطبيعية والتكنولوجيا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وإننى أصرح بذلك، وأنا على وعى بما تتطوى عليه هذه العبارة من إشكاليات. فمن المؤكد أنه ليس صحيحاً القول بأن النجاحات التي حققها البشر فى فهم الطبيعة بشكل علمى، والهيمنة المادية عليها تكنولوجيا، قد تم تبنيهما بصورة غير نقدية بوصفها يقدمان نموذجاً للفكر الاجتماعى. فعلى امتداد القرن التاسع عشر حافظت كل من المثالية فى الفلسفة الاجتماعية، والرومانسية فى الأدب بأشكالها المتعددة، على موقفين مستقلين فكرياً عن ذلك الذى تبنته العلوم الطبيعية، كما أنها عادة ما أظهرت عداً عميقاً للانتشار الواسع للتكنولوجيا الآلية. كما أن أنصار هذين الاتجاهين الفكرين كانت تساورهم فى أغلب الحالات شكوك قوية حول إمكانية قيام علم طبيعى لدراسة المجتمع بذات القدر الذى كانوا يرفضون به ادعاءات العلوم الطبيعية. ولم تكن وجهات نظرهم تلك أكثر من غلالة نقدية رقيقة لكتابات أصحاب الاتجاه الأكثر ذبوعاً وتأثيراً الذين سعوا إلى إقامة هذا العلم. وعلى الرغم من أن ضرب مثال أو اثنين بمعزل عن سياقهما يعد أمراً محفوظاً بالمخاطر، إلا أننى أعتقد أنه من المعقول أن ننظر إلى كل من كونت وماركس باعتبارهما صاحبي أقوى تأثير على التطورات اللاحقة فى العلوم الاجتماعية. (وسوف استخدم هذا المصطلح - العلوم الاجتماعية - للإشارة إلى علمى الاجتماع والإنثروبولوجيا بالدرجة الأولى، ولكننى فى أحيان أخرى متفرقة أقصد به الإشارة إلى علمى الاقتصاد والتاريخ أيضاً). ولا شك أن تأثير كونت فى العلوم الاجتماعية يعد أساسياً، حيث أن مفهومه للمنهج السوسولوجى كما يمكن أن يستشف من أعمال دوركايم يمكن تتبعه خلال عدد من الطروحات الأساسية لعلم الاجتماع الأكاديمى والأنثروبولوجيا فى القرن العشرين. واتساقاً مع رفض ماركس القاطع لكونت، ناصبت الماركسية العداً لتلك الاتجاهات اللاحقة فى النظرية الاجتماعية التى تأثرت بكونت. والواقع أن صياغة كونت لفكرة علم طبيعى للمجتمع، كانت فكرة دقيقة ومحكمة. وهو الأمر الذى يمكن لأى قارئ أن يكتشفه بنفسه من مطالعة بضع صفحات فقط من مؤلفه الفلسفة الوضعية *Philosophie Positive* بالرغم من افتقارها إلى بعض النقاط الدقيقة والمشكلات المنطقية التى تتسم بها مؤلفات ماركس الذى تأثر بالجدل الهيجلى. والواقع أن كلا من كونت وماركس قد تأثرا فى كتاباتهما

بإنجازات العلوم الطبيعية، كما اعتقد كلاهما بضرورة تطبيق قواعد العلوم الطبيعية على دراسة الأفعال الإنسانية في المجتمع واعتبرا ذلك ثمرة مسن ثمار المسار التقدمي لفهم الإنسان لذاته.

ولقد اعتبر كونت هذا الأمر بمثابة مذهب فكري. ففكرة تدرج العلوم لا تعبر فقط عن نظام منطقي للعلاقات، بل إنها تعبر كذلك عن نظام تاريخي. فالمعرفة الإنسانية تبدأ بالتخلص من الجوانب الغيبية المتعلقة بمجالات الطبيعة الأكثر بعداً عن انهماك البشر فيها وهيمنتهم عليها والتي يبدو أن الإنسانية لا تلعب دوراً هاماً فيها، ومن ثم كانت الرياضيات في المقدمة وتبعها الفلك. بعد ذلك أخذ تطور العلم يقترب تدريجياً من الحياة الإنسانية ماراً بعلم الطبيعة، فالكيمياء وبعدهما الأحياء وانتهاء بعلم الاجتماع، وهو العلم الذي يدرس السلوك الإنساني في المجتمع. ومن اليسير أن نرى كيف مهدت النظرية التطورية في الأحياء حتى قبل دراوين المسرح لفهم وتفسير السلوك الإنساني وفقاً لمبادئ التفكير العلمي، وأن نقدر لماركس تحمسه لمؤلف أصل الأنواع بوصفه عملاً موازياً لما سعى ماركس وإنجلز إلى تحقيقه في أعمالهما.

فنهاية عصور الأسرار والفكر الغيبي هو النتيجة التي توقعها كل من كونت وماركس وجاهدا من أجل تحقيقها. فإذا ما كان من الممكن الكشف عن الانتظام الدنيوي في الطبيعة، فلماذا يجب أن تظل الحياة الاجتماعية للإنسان مستغلقة على ذلك؟ فإذا كان الانتقال من المعرفة العلمية إلى الهيمنة التقنية ليس سوى خطوة انتقالية قصيرة، فإذا توفر الفهم العلمي الدقيق لظروف الوجود الاجتماعي، فلماذا لا يفضى ذلك إلى تمكين البشر من تحديد مصيرهم بصورة رشيدة؟ والواقع أن الرؤية الماركسية تتسم بالغموض، ولكني أعتقد أن بعض ما أراد ماركس أن يقوله يمكن أن يتوافق دون صعوبة، على المستوى الأنطولوجي* على الأقل مع ما تذهب

* الأنطولوجيا (مبحث الأمور العامة) Ontology الأمور العامة هي ما لا يختص بقسم من أقسام الوجود والتي هي الواجب والجوهر والغرض، بل تقال على الموجود من حيث هو كذلك فتعم جميع الموجودات، فهي قسم من أقسام الطبيعة حسبما يذهب الجرجاني. وفي الفلسفة القديمة هي نظرية الوجود بشكل عام، الوجود بما هو موجود مستقلاً عن أشكاله الخاصة. وبهذا المعنى فإن مبحث الوجود معادل للميتافيزيقا. وقد استحدث اللفظ الأجنبي في نهاية القرن السابع عشر بواسطة الفيلسوف الديكارتي كلوبرجيوس Claubergius، حيث يقول " كما أن ثيوصوفيا أو علم الله، فكذلك يمكن بالمماثلة أن نطلق على العلم الذي لا يتناول هذا الوجود أو ذلك وإنما يتناول الوجود على الإطلاق أنطوصوفيا أو أنطولوجيا ". ويطلق كانط لفظ أنطولوجيا على إمكان=

إليه هذه الدراسة. والماركسية التي أعنيها في هذا المقام، هي تلك الصيغة التي كتبها ماركس ونظر فيها إلى الماركسية ليس بوصفها علماً طبيعياً للمجتمع ينتبأ بانسهار الرأسمالية وحلول الاشتراكية محلها، ولكن تلك الرؤى التي ترى في الماركسية منهجاً مستتيراً للبحث في التفاعلات التاريخية بين الذاتية والموضوعية في الوجود الاجتماعي الإنساني. ولكن بقدر ما يسود من شواهد نزوع طبيعي في أعمال ماركس، ومن المؤكد أن هذا واضح في أعماله، فإنه يمكن تصنيف ماركس في سلة واحدة مع كونت كصاحبى رؤية حاولا فيها أن يضعوا أساساً لعلم اجتماعى يعيد إنتاج ذات الاكتشافات المذهلة والقدرات التفسيرية التي توصلت إليها العلوم الطبيعية في مجال دراسة الحياة الاجتماعية الإنسانية. ولهذا السبب نفسه يتعين الحكم على العلوم الاجتماعية بأنها فاشلة. وعلى الرغم من أن هذا يبدو واضحاً، فإن نسق القوانين الدقيقة إلى تحقق في الميكانيكا الكلاسيكية، والذي كان بمثابة النموذج لكافة العلوم التي استجدت بعد نيوتن Newton، والذي اعتبرته هذه العلوم طوال القرن التاسع عشر الهدف البديهي الذي ينبغي تحقيقه، فإن إنجازات العلوم الاجتماعية لا تبدو مقنعة في ضوء هذا المعيار. واليوم يعد هذا الحكم مقبولاً، وهو بالضرورة كذلك لدى المشتغلين بالعلوم الاجتماعية وبخاصة بين أولئك الذين يتعلقون بأهداب هذا النموذج. فالرغبة في إقامة علم طبيعى لدراسة المجتمع يسعى إلى امتلاك بناءً منطقي وتحقيق إنجازات على غرار تلك السائدة في العلوم الطبيعية ما تزال ملمحاً بارزاً في عالم اليوم. والواقع أن العديد من أولئك الذين يقبلون بهذه الفكرة قد تخلوا، لأسباب متعددة، عن الاعتقاد بأن العلم الاجتماعى سوف يكون قادراً في المستقبل القريب على الاقتراب من مستوى الدقة والقدرة على التفسير اللذان يتمتع بهما حتى أقل العلوم الطبيعية تطوراً. ومع ذلك فإنه ما يزال شائعاً بيننا

=معرفة الأشياء معرفة قبلية. وبهذا المعنى لا تعلمنا الأنطولوجيا عن الأشياء في ذاتها، وإنما عن الشروط القبلية التي يمكن معرفة الأشياء كما ترد في التجربة، أى تعلمنا مبادئ إمكان التجربة. وفي الفلسفة المعاصرة موضوع الأنطولوجيا هو الأشياء بالذات، أو بعبارة أخرى "علم الموجود من حيث هو موجود". وتتضمن الأنطولوجيا الشعبية فكرة عوام الناس عن الأرض والسماء والكواكب والطقس ومقولات الزمان والمكان وما إلى ذلك. انظر في ذلك. مراد وهبة. المعجم الفلسفى: معجم المصطلحات الفلسفية. القاهرة. دار قباء. 1998: 114؛ أحمد زكى بدوى. موسوعة مصطلحات العلوم الاجتماعية. بيروت. مكتبة لبنان. ط2. 1986: 294؛ م. روزنتال وب. يودين. الموسوعة الفلسفية. ترجمة سمير كرم. بيروت دار الطليعة. ط2. 1981: 448 (المترجم).

إلى حد معقول قدر من التطلع إلى التوصل إلى فهم اجتماعي - علمي مماثل لنموذج نيوتن، وإن كانت الأغلبية الأكبر تتشكك كثيراً في إمكانية تحقيق هذا الأمل. إن أولئك الذين ما يزالون ينتظرون وصول نيوتن العلمي إلى ميدان علم الاجتماع إنما هم يترقبون وصول قطار لن يأتي أبداً، لأنهم ببساطة ينتظرونه على المحطة الخطأ تماماً. ومن الأمور التي تأتي في المقام الأول من الأهمية، أن نتبع العملية التي بمقتضاها خضعت التأكيدات التي توصلت إليها العلوم الطبيعية للنقد العنيف خلال القرن العشرين. ولقد نتج هذا في المحل الأول عن التحولات الداخلية التي طرأت على علم الطبيعة والتي تمثلت في استبدال ميكانيكا نيوتن بنظرية أينشتاين في النسبية ونظرية عدم اليقين* *uncertainty principle*. ومن التطورات التي تعد على نفس المستوى من الأهمية، على الأقل، بالنسبة لهذه الدراسة ظهور فلسفات جديدة للعلوم. ففي أعقاب التغيرات التي وقعت في علم الطبيعة الكلاسيكي، شهدت الأربعون أو الخمسون عاماً الماضية اتجاهين في فلسفة العلوم يتسمان بتداخلهما على الرغم من تعارضهما في نهاية الأمر. فمن ناحية - دون أي تناقض على الإطلاق - كانت هناك محاولة لدعم الإدعاء القائل بأن المعرفة المستمدة من العلوم الطبيعية أو بعض أنواعها على الأقل، يجب أن تكون بمثابة النموذج لأي "معرفة" تسعى إلى اكتساب صفة العلمية بحق. ومع أنه اتضح بسرعة أن "مبدأ التحقق" الشهير ذاته غير قادرة على التحقق، وأن المحاولات الراديكالية للقضاء على الميتافيزيقا في الشئون الإنسانية سرعان ما تخلى عنها أصحابها، إلا أن تأثير الوضعية المنطقية أو الإمبريقية المنطقية ما يزال قوياً، ما لم يكن راجحاً. ولكن هذه الصورة التي تدعى لنفسها الصواب قد تم دحضها بقدر متزايد من النجاح في العقود الأخيرة. وفي إطار هذا التحدي لعبت أعمال كارل بوبر** *Popper* دوراً

* فرضية من فرضيات علم ميكانيكا الكم (الكوانتم) صاغها هايزنبرج عام 1927 للإشارة إلى استحالة تحديد موضع وسرعة الجسيم في آن واحد. مراد وهبة: المعجم الفلسفي معجم المصطلحات الفلسفية. القاهرة. دار قباء. 1998: 569 (المترجم).

** بوبر، كارل راييموند (1902) *Popper, Sir Karl Raimund* فيلسوف متخصص في فلسفة العلوم، درس الرياضيات والطبيعة والفلسفة بجامعة فيينا، واتصل بجامعة فيينا ولكنه لم يكن عضواً بها، ولقد ادعى بوبر في كتابه الأول منطق الكشف العلمي بأنه قد حل مشكلة الاستقراء عند هيوم من خلال استبدال معيار جماعة فيينا لطبيعة القضية العلمية (القابلية للتحقق) بمبدأ التكذيب أو القابلية للتكذيب الشهير. وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية انتقل بوبر من نيوزيلندا إلى إنجلترا حيث درس في مدرسة لندن للاقتصاد والعلوم السياسية، وتحول اهتمامه إلى الفلسفة=

محورياً على الرغم من عدم خلوها كلياً من الغموض. وأياً ما كانت وجهات نظر بوبر في الأصل، فإن نقده للمنطق الاستقرائي وإصراره على القول بأنه رغم أن المعرفة العلمية يجب أن تبدأ من نقطة ما، فإنه ليس هناك ما يبرر الإصرار على أنها ينبغي أن تنطلق من نقطة بعينها دون غيرها؛ هذه الآراء كانت ذات أهمية حاسمة، ليس فقط لأنها ذات قيمة في حد ذاتها، ولكنها كانت بمثابة قاعدة لانطلاق إسهامات متعددة جاءت في أعقابها.

والواقع أن بعض هذه المناقشات في مجال العلوم الطبيعية لها دلالتها المباشرة بالنسبة للمشكلات المعرفية (الإبستمولوجية) في مجال العلوم الاجتماعية. ولكن ما أود أن أؤكد عليه هنا، على أي حال، هو أن العلوم الاجتماعية يجب أن تكف عن السير في ظل العلوم الطبيعية، أيًا كان التوجه الفلسفي لهذه الأخيرة. وليس المقصود من ذلك هو القول بأن منطق العلوم الاجتماعية ومنهجها في دراسة السلوك الاجتماعي الإنساني متعارض بالكلية مع منطق دراسة الطبيعة ومنهجها، فهذا أمر لا أومن به بالتأكيد. كما أنني لا أذهب إلى تأييد الرأي السائد في تراث العلوم الإنسانية* Geisteswissenschaften، الذي يذهب إلى الاستبعاد المنطقي لأي

=الاجتماعية والسياسية حيث طور نقده لأعداء المجتمع المفتوح وعلى وجه الخصوص أفلاطون وهيجل وماركس وللنزعة التاريخية التي يعرفها بأنها الاعتقاد بوجود قوانين حاكمة للتاريخ قابلة للاكتشاف، وهي وجهات النظر التي عبر عنها في مؤلفيه " المجتمع المفتوح وأعدائه " و"قرر المذهب التاريخي". وقد ترجم هذا الأخير إلى العربية زوج ابنته الدكتور عبد الحميد صبره أستاذ كرسي تاريخ العلوم عند العرب بجامعة هارفارد والأساتذ السابق بقسم الفلسفة بجامعة الإسكندرية. انظر، عبد المنعم الحفنى. موسوعة الفلسفة والفلاسفة. الجزء الأول. الطبعة الثانية. القاهرة. مكتبة مدبولي 1990: 324 - 325. (المترجم).

* العلوم الإنسانية Geisteswissenschaften كلمة ألمانية تشير إلى العلوم الإنسانية (أو الاجتماعية) في مقابل العلوم الطبيعية Naturwissenschaften. فعلى مدار العقود الثلاثة السابقة على اندلاع الحرب العظمى الأولى شهدت الحياة الأكاديمية في ألمانيا عدداً من النزاعات المتداخلة حول فلسفة مناهج البحث العلمي وهي ما عرفت باسم معركة المناهج، كان أكثرها عمومية وربما أكثرها أهمية - هي تلك التي اختلفت بتحديد العلاقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الثقافية (أو التاريخية). وقد ذهب الفيلسوف فيلهلم فيندلباند استناداً إلى أن الحقيقة غير قابلة للانقسام، ذهب إلى القول بوجود تفرقة منطقية مسبقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية استناداً إلى مناهجها البحثية. فالعلوم الطبيعية حسبما يرى فيندلباند تستخدم مناهج تعميمية أو ناموسية، حيث أنها تسعى إلى اكتشاف ما يشبه القوانين والعلاقات العامة والخصائص، في حين أن العلوم الثقافية تستخدم إجراءات أو مناهج فردية ذلك أنها تهتم بالحوادث غير المتكررة في الواقع والجوانب الفريدة في الظواهر الإنسانية. وقد عقد فيلهلم ديثنى من ناحية أخرى، مقابلة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية في ضوء موضوع دراستيهما، وينبع هذا المعيار منطقياً من الأصول البديلة القائلة بأن الواقع يمكن أن يقسم إلى قطاعات مستقلة عن بعضها وأن أحد-

نوع من التعميم في نطاق العلوم الاجتماعية. إلا أن أي اتجاه يسعى إلى تبنى المنطلقات المعرفية (الإبستمولوجية) وأهداف العلوم الطبيعية في العلوم الاجتماعية محكوم عليه بالفشل ولن يؤدي في النهاية إلا إلى فهم قاصر للمجتمع الإنساني.

إن فشل نموذج العلم الطبيعي في نطاق العلم الاجتماعي يبدو واضحاً ليس فقط في افتقاره لمجموعة متماسكة من القوانين المجردة التي نعرف ظروف انطباقها بدقة، والتي تلقى قبولاً داخل "الجماعة المهنية"، بل أنه يتبدى أيضاً في استجابة الجمهور غير المتخصص للعلوم الاجتماعية. لقد كان دور العلم الاجتماعي، كما فهمه كل من كونت وماركس هو دور الكشف وتحطيم التحيزات الواضحة التي سادت إبان الفترات التاريخية السابقة، والتوصل إلى فهم رشيد للذات الإنسانية، والواقع أن "مقاومة" الجمهور غير المتخصص "لمكتشفات" العلم الاجتماعي كثيراً ما اعتبرت مماثلة للمقاومة التي أثارها في بعض الأحيان النظريات المتعلقة بالعالم الطبيعي: من هذا على سبيل المثال، الميل إلى رفض النظرية القائلة بكروية الأرض بدلاً من تلك التي كانت تقول بتسطحها. وإن كان هذا النوع من الرفض والمقاومة ينشأ عن تلك النظريات أو المكتشفات العلمية التي تشكك في الفهم البدهي العام أو تهزه. (ولا أود في هذا المجال أن أتعرض لحالات معارضة النظريات العلمية المدفوعة ببعض المصالح الخاصة). إلا أن الاعتراضات التي يسوقها عادة أعضاء المجتمع غير المتخصصين في مواجهة علم الاجتماع تكون على العكس من ذلك تماماً: فهذه الاعتراضات مبعثها أن نتائج هذا العلم لا تأتيهم بجديد لا يعرفونه، وربما الأسوأ من ذلك، لأنها مصاغة في لغة فنية مألوفة تماماً في لغة الحياة

=التمايزات الأساسية هي تلك المتعلقة بعالمي "الطبيعة" و"الروح الإنسانية"، حيث يعبر كل قطاع عن فئة مختلفة من العلوم. على أن أهم الإسهامات في هذا الجدل من وجهة نظر علم الاجتماع هو ذلك الذي أدلى به هنريش ريكرت (1863 - 1936)، أستاذ الفلسفة بجامعة فرايبورج وهايدلبرج ذو النزعة الكانطية الجديدة، ومعاصر وصديق ماكس فيبر. وقد مارست نظريته في صياغة المفاهيم التي عرضها في كتابه "حدود بناء المفاهيم في العلوم الطبيعية: مقدمة منطقية لعلوم التاريخ" المنشور عام 1902، و"العلم والتاريخ: نقد للنظرية المعرفية الوضعية" المنشور بين عامي 1898 - 1902، مارست تأثيراً بالغاً على كتابات فيبر المنهجية وتحليلاته الموضوعية وعلى وجه الخصوص منهجية النماذج المثالية التي طبقها في مقالاته حول الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية. أنظر في ذلك:

Marshall , Gordon. Oxford Dictionary of Sociology. Oxford. Oxford University Press. 1998. 248-49 (المترجم).

اليومية. وهناك ميل بين المشتغلين بعلم الاجتماع نحو عدم أخذ مثل هذه الاعتراضات مأخذ الجد أو ربما يحملهم على ذلك أن مكتشفات العلوم الطبيعية قد أثبتت فساد المعتقدات التي كان "يؤمن" بها العامة دون مناقشة. لماذا إذن لا يمكننا أن نقول أن مهمة العلم الاجتماعي هي اختبار مصداقية الفهم البدهي العام لنرى ما إذا كان أعضاء المجتمع من غير المتخصصين يعرفون حقا ما يدعون معرفته؟ ما أود أن اقترحه هنا هو أنه يتعين علينا - كمتخصصين في علم الاجتماع - أن نأخذ اعتراضات العامة مأخذ الجد، حتى ولو لم نتأيد هذه الاعتراضات في النهاية، وبمعنى ما فإن هذا ليس من السهل توضيحه بطريقة لا لبس فيها مطلقا. فالمجتمع نتاج للتطبيق الواعي لمهارات الفاعلين الإنسانيين.

والفارق بين الطبيعة والمجتمع هو أن الأولى ليست نتاجا بشريا، وليست مخلوقة من خلال الأفعال الإنسانية. وعلى حين أن المجتمع ليس نتاجا لأفعال شخص بعينه، وهو ينتج ويعاد إنتاجه من جديد، وإن لم يكن ذلك من العدم exnihilo، من خلال كافة المشاركين في كل موقف اجتماعي. إن عملية إنتاج المجتمع أشبه بعملية أداء بارع تتم وتتدعم بواسطة آحاد من البشر. وهذا لا يتحقق إلا لأن كل عضو (كفاء) في المجتمع هو منظر اجتماعي وممارس في الآن معا. ويعتمد الفاعل الاجتماعي في أثناء مشاركته في أي موقف اجتماعي على رصيد من المعرفة الاجتماعية والخبرات والنظريات التي يستدعيها بصورة تلقائية وروتينية. واستخدام هذه الخبرات العملية هو على وجه الدقة الأساس لوجود مثل هذه المواقف الاجتماعية. ومثل هذه الموارد والخبرات - التي سوف أطلق عليها لاحقا مصطلح "المعرفة المتبادلة" - تكون غير قابلة في ذاتها للتصحيح في ضوء نظريات العلماء الاجتماعيين ولكنها تمثل أحد المصادر التي يعتمد عليها هؤلاء الباحثون في أي مشروع بحثي يقومون بإجرائه. بعبارة أخرى، فإن استيعاب الموارد والخبرات التي يستخدمها أعضاء المجتمع في توليد التفاعل الاجتماعي، تمثل شرطا لفهم علماء الاجتماع لطبيعة نشاطهم العلمي، بذات القدر الذي تمثله لأعضاء المجتمع أنفسهم. وبينما يعد هذا الأمر مفهوما وواضحا للمتخصص في الأنثروبولوجيا الذي يعمل في إطار ثقافات مغايرة لتثقافته الأصلية، والذي يسعى لوصف الأفعال الملاحظة في هذه الثقافات، فإن الأمر ليس على ذات القدر من الوضوح بالنسبة لأي باحث يعمل في إطار ثقافي مألوف له، والذي يميل إلى اعتبار مثل هذه المعرفة المتبادلة أمرا مسلما به.

ولقد عكست التطورات الراهنة في علم الاجتماع، والتي استندت إلى حد كبير على تطورات أسبق عهداً في الفلسفة التحليلية والفينومينولوجيا* اهتماماً واسعاً بهذه القضايا. وحدث مثل هذا التفاعل بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية لا ينبغي أن يكون مثيراً للدهشة، حيث أن ما يميز بعض التوجهات الرائدة في إطار تلك التقاليد الفلسفية العامة - وعلى وجه التحديد "الفينومينولوجيا الوجودية" و"فلسفة لغة الحياة اليومية" والتوجهات الفلسفية المتأخرة لفيتجنشتين** - هو العودة للاهتمام بالفعل،

* الفينومينولوجيا Phenomenology الفينومينولوجيا منهج للبحث الفلسفي طوره الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل. وهي تنطوي على الاستكشاف المنظم للوعي وتذهب إلى أن الوعي هو الظاهرة الوحيدة التي يمكننا أن نتأكد من وجودها. والمفهوم الرئيسي في الفينومينولوجيا هو مفهوم "قصيدة الوعي" (أي كونه موجهاً نحو الموضوع) والذي يعنى تأكيداً للمبدأ المثالي الذاتي القائل "ليس هناك موضوع بدون ذات" وتفترض الفينومينولوجيا أن معرفتنا بالعالم من إدراكنا للأشياء إلى معرفتنا بالمعادلات الرياضية تتأسس بواسطة الوعي وفي الوعي. ولكي يمكننا تتبع عملية التأسيس هذه، يجب علينا أن نطرح جانباً ما نعرفه عن العالم وأن نسأل سؤالاً مؤاده كيف وعبر أيه عمليات تبرز المعرفة إلى حيز الوجود؟ وتعرف هذه الإستراتيجية باسم الاختزال أو الرد الفينومينولوجي، وهي بمثابة المطلب الأول للمنهج الفينومينولوجي. بعبارة أخرى، فالمقصود هنا هو الامتناع عن إصدار أية أحكام فيما يتعلق بالواقع الموضوعي وتجاوز حدود "الخالص" أي التجربة الذاتية؛ أما المطلب الثاني فهو الرد المتعالي، أي اعتبار موضوع المعرفة نفسه لا كوجود حقيقي تجريبي واجتماعي ونفسي وفسولوجي، وإنما كوعي خالص متعال. ويمثل الفريد شوتز، أحد تلاميذ هوسرل، حلقة الوصل ما بين علم الاجتماع والفينومينولوجيا، حيث يوضح في كتابه "فينومينولوجيا العالم الاجتماعي" المبادئ الأساسية لعلم الاجتماع الفينومينولوجي وهو يصف فيه الكيفية التي يتم بها صياغة الأشياء ومعرفتنا بهذه الأشياء من خلال التدفق للخبرات غير المتميزة التي نعتبرها بمثابة مسلمات غير قابلة للنقاش في حياتنا اليومية. والفعل الأول للوعي هو صياغة تصنيفات المستوى الأول. أما مهمة عالم الاجتماع فهي صياغة تصنيفات تنتمي إلى المستوى الثاني وهو ليس إلا نموذج رشيد عن العالم الاجتماعي يستند إلى نظريات المستوى الأول التي يطرحها عوام الفاعلين لتفسير أفعالهم. انظر في ذلك:

Marshall, Gordon Oxford Dictionary of Sociology. Oxford. Oxford University Press. 1998: 492-493 (المترجم).

** فيتجنشتين. لودفيج جوزيف يوهان (1889 - 1951) فيلسوف من أصل نمسوي ولد في فيينا وعاش في النمسا حتى عام 1912 ومع ذلك فهو يعتبر من أهم فلاسفة اللغة الإنجليزية في القرن العشرين. ويتمثل اسهامه غير العادي في واقع أنه قد وضع أسس فلسفتين مارستا تأثيراً واسعاً على الرغم من تعارضهما معاً. وقد تأثرت أعماله المبكرة بفلسفة برتراند راسل ويتضح ذلك بجلاء في عمله المعنون "رسالة منطقية فلسفية" Tractatus الذي نشر بالألمانية أولاً ثم ما لبث أن ترجم إلى الإنجليزية عام 1922. وتحلل اللغة والمعنى مكانه القلب في هذا العمل حيث يذهب إلى أن كل جملة ما هي إلا صورة لحالة محتملة. فالجمل مكونه من أسماء، يجب أن تشير في التحليل النهائي بشكل لا يحتمل اللبس إلى شيء بسيط. وحتى يمكن لهذه العلاقة التصويرية بين اللغة الواقع والفكر أن تكون ممكنة فلا بد لهما أن يشتركا في الشكل المنطقي ولكن هذا الشكل المنطقي لا يوجد بالطبع في العالم ومن ثم فإنه لا يمكن أن تصور أو يعبر=

والمعنى والتقاليد في إطار الحياة الاجتماعية الإنسانية. ومن المؤكد أن مثل هذا

=عنها لغوياً. وبالمثل فإن القي الأخلاقية وعلاقة الذات بالعالم ليست أوضاعاً قائمة يمكن أن تصورها اللغة. فهذه أمور ميتافيزيقية لا يمكن قول شيء ذا معنى عنها وينبغي التزام الصمت تجاهها. أما فلسفته المتأخرة فقد ظهرت على مراحل متتابعة في شكل كراسات كتبت خلال الثلاثينيات والأربعينيات وفي محاضراته التي ألقاها إبان عمله كأستاذ بجامعة كمبريدج. وقد مثلت هذه الفلسفة نقداً لا هوادة فيه للأفكار التي عبر عنها في فلسفته المبكرة حول اللغة والمعنى. ويعد كتابه "البحوث الفلسفية" الذي نشر عام 1953 المرجع الرئيسي لهذه المرحلة من فلسفته وفتح هذا العمل عبارة عن مجموعة من المباريات اللغوية المتصورة يحاول فيتجنشتين من خلالها أن يقوض الإغراء القوي الذي يدفع نحو الاعتقاد بأنه لا بد وأن يكون هناك جوهر واحد كامن خلف كافة اللغات، وأن هذا الجوهر يتكون من بعض علاقات تمثل العالم وأن الكلمات تؤدي وظيفتها بصفة أساسية من خلال المسميات. وكما يصفها فيتجنشتين فإن المباريات اللغوية وهي ممارسات إنسانية محكومة بقواعد. حيث تكتسب المنطوقات معناها من خلال الدور الذي تلعبه في إطار الممارسة. وبصفة عامة، فإن معنى الكلمة أو الجملة يكمن استخدامها في هذه الممارسة ومن ثم فإن المعاني يمكن أن تتعدد بتعدد الممارسات والمقاصد التي يضيفها عليها أو يسعى إليها البشر. وبالمثل فإن القواعد التي تحكم استخدام اللغة ليست ذات مفاهيم أو شكل منطقي لا يتغير عبر الزمن ولكنها تتأسس من خلال الممارسة الاجتماعية ذاتها فإن نعطي معنى لكلمة ما هو أن نصف الممارسات التي تستخدم فيها هذه الكلمة، أي نعرف كيف يتم تعلمها، وفي ظل أيه ظروف يمكن تصحيح إساءة استخدام الكلمة. ويعتبر هذا الأساس الذي تنهض عليه أكثر أطروحات فيتجنشتين تأثيراً أو إثارة للخلاف. فإذا ما كان المعنى يعتمد على الاستخدام، وإذا كان الاستخدام ذاته يتأسس في إطار الممارسة الإنسانية التي يمكن من خلالها اكتشاف إساءة الاستخدام وتصحيحه، فإنه يترتب على ذلك أنه لا يمكن هناك شيء مثل لغة منطقية خاصة. والأثر الهام المترتب على ذلك هو أن عدداً كبيراً من أساليب التفكير الشائعة حول اللغة التي نتحدث بها عن حياتنا الداخلية الذاتية يجب أن ترفض. بحق فإن وجهات النظر القائلة بأن اللغة ما هي إلا تعبير خارجي عن أفكارنا الداخلية يتكشف عوارها المتأصل نتيجة لذلك ويصر فيتجنشتين على أنه إذا ما كانت اللغة التي نتحدث بها عن أفكارنا وأحلامنا وتخيلاتنا وإحساساتنا ذات معنى على الإطلاق، فإن ذلك يمكن أن يكون كذلك فقط بسبب وجود سبل عامة لتعلم كيف يمكن استخدام اللغة استخداماً صحيحاً وأن تصحيح إساءة استخدامها يمكن النفاذ إليه. وهناك عدد محدود من الكتابات حول فيتجنشتين. باللغة العربية وقد ترجمت رسالته المنطقية الفلسفية إلى العربية منذ سنوات عديدة (انظر، لودفيج فيتجنشتين، رسالة منطقية فلسفية. ترجمة عزمي إسلام. مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة. 1968). ولمزيد من التفاصيل عنه انظر على سبيل المثال، عزمي إسلام. لودفيج فيتجنشتين. سلسلة أعلام الفكر الغربي. العدد 19. دار المعارف، القاهرة. بدون تاريخ. وكذا ماهر عبد القادر محمد "فلسفة التحليل المعاصر" مكتبة النهضة العربية، بيروت 1985 وبخاصة الفصل المعنون "فيتجنشتين وفلسفة الذرية". ص ص 225 - 298، وأيضاً "فؤاد كامل" أعلام الفكر الفلسفي المعاصر. دار الجيل. بيروت. 1993، الفصل الثالث، ص ص 71 - 82 وهو فصل يدور حول الوضعية المنطقية خصصت فيه هذه الصفحات لفيتجنشتين. وكذا انظر "الموسوعة الفلسفية المختصرة. ترجمة فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق. مراجعة زكي نجيب محمود. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة 1982: 21 - 215 ويمكن للقارى غير المتخصص أن يعثر على عرض مختصر لأهم أفكار فيتجنشتين في،

Marshall Gordon, Oxford Dictionary of Sociology. Oxford, oxford University Press. 1998: 704 705.

وقد اعتمدنا عليه بصفة شبه أساسية في المادة المثبتة في هذا الهامش (المترجم).

الاهتمام بمشكلات الفعل الاجتماعي، لا يعد أمرا غريبا على المدارس السائدة فى العلوم الاجتماعية الآن. ويحتل مصطلح الفعل فى صيغة "الإطار المرجعى للفعل" مكانه مركزية فى أعمال تالكوت بارسونز. فقد حاول بارسونز - شأنه فى ذلك شأن جون ستيورات ميل J. S. Mill أن يربط ما بين مفهوم الإرادية و"إستدماج القيم" internalization فى الشخصية، ومن ثم ربطها بالدافعة النفسية (الحاجات والنزاعات). والواقع أنه لا توجد "أفعال" فى "الإطار المرجعى للفعل" عند بارسونز، كل ما هنالك هو سلوك مدفوع بالحاجات والنزعات أو توقعات الدور. لقد تم إعداد خشبة المسرح، ولكن الفاعلين يؤدون أدوارهم وفقا للنصوص المعدة لهم سلفا. وسوف أحاول أن أوضح فى مواضع أخرى تالية من هذه الدراسة المزيد من الآثار المترتبة على مثل هذا التصور. ولكن هل ينبغى لنا أن نتعجب من واقع أن عامة الناس (من غير المتخصصين) يجدون صعوبة فى التعرف على أنفسهم فى مثل هذه النظريات؟ وعلى الرغم من أن كتابات بارسونز تعد أكثر حنكة بكثير من كتابات آخرين ممن أدلوا بدلوهم فى هذا المجال، إلا أننا لا نظهر فى هذه الكتابات كفاعلين يحوزون قدرات ومهارات وقادرين على أن يكتسبوا المعرفة أيضا، أو على الأقل وكاننا نمتلك مصائرنا فى أيدينا.

ويتكون الجزء الأول من هذا الكتاب من عرض نقدى سريع لبعض المدارس الفكرية الرائدة فى الفكر الاجتماعى والفلسفة الاجتماعية. وهناك عدد من نقاط الالتقاء الواضحة غير المتفق عليها على نطاق واسع، عند المستوى الأكثر تجريدا بين فلسفة الوجود وهيدجر والتوجهات المتأخرة فى فلسفة فيتجنشتين. والتوجهات الفكرية لأشخاص أقل مكانة مثل شوتز Schutz ووينش Winch (فيما يختص بالعلوم الاجتماعية). ومع ذلك، فثم فارق جوهري بين المفكرين الأخيرين، فلقد ظلت فلسفة شوتز مرتبطة بفكرة الذات ego، ومن ثم بالفكرة القائلة بأن أقصى ما فى مكنتنا هو نتوصل إلى معرفة جزئية وغير كاملة للآخر، الذى يظل وعيه مستغلقا علينا إلى الأبد. أما وينش، الذى سار على هدى فيتجنشتين، فيذهب إلى القول بأننا نتوصل إلى معرفتنا بأنفسنا من خلال فئات ذات دلالة متاحة للكافة. إلا نهما يتفقان فى الإصرار على صياغة توصيفات للأفعال الاجتماعية بمعنى أن الباحث الاجتماعى القائم بالملاحظة يجب أن يعتمد على فئات التتميط، حسب مصطلح شوتز، التى يستخدمها أعضاء المجتمع أنفسهم لتوصيف وتبرير أفعالهم،

والتي يوضح كل منهم - بطريقته الخاصة - دلالتها الانعكاسية أو وعيه الذاتي في أفعاله الإنسانية. وحيث أن آراء كل من شوتز ووينش ليست مختلفة اختلافاً بعيداً في بعض جوانبها، فإنه ليس من المستغرب أن تعاني كتاباتهما من نفس أوجه القصور، وهو قصور يعاني منه الكثيرون ممن كتبوا في موضوع " فلسفة الفعل"، وبخاصة أولئك الذين تأثروا بأعمال فيتجنشتين الأخيرة، من أمثال وينش. وتضعنا " فلسفة ما بعد فيتجنشتين Philosophy في قلب المجتمع بتأكيداتها على الطابع المتعدد الوجوه للغة، والأسلوب الذي تتغلغل به في الممارسات الاجتماعية. إلا أنها تتوقف بنا عند هذا الحد. ذلك أنها تنظر إلى القواعد الحاكمة لشكل الحياة بوصفها معلما يتم في إطاره ومن خلاله حل شفرة الفعل ووصف أشكال غير أن هناك أمرين يظان غامضين: كيف يمكن لنا أن نشرع في تحليل الشكل الذي يطرأ على أشكال أخرى للحياة. ولقد أشار بعض نقاد وينش (جلنر G. وأبل Aple هيرماس* Habermas) إلى أن ذلك يفضى في النهاية إلى

* Jürgen Habermas (1929) فيلسوف اجتماعي وعالم اجتماع ألماني تلقى تعليمه في جامعتي جوتنبرج وفرانكفورت ودرس في جامعات هايدلبرج وفرانكفورت، وشغل منصب مدير معهد ماكس بلانك خلال الفترة من عام 1971 - 1982. وقد طور هيرماس نقداً لاذعاً للوعي التكنوقراطي الذي يفرض نفسه على العالم الواقعي للمجتمعات الرأسمالية الراهنة. وتهدف نظريته النقدية إلى توليد وعي بالطبيعة المزدوجة للرشد، باعتباره رشداً زرائعياً واتصالياً في آن واحد (انظر: نظرية الفعل الاتصالي، (1981). وقد انخرط مؤخراً في نقد ما بعد الحداثة وبخاصة في مؤلفه المعنون حوار فلسفي حول الحداثة (1985). ويعد هيرماس واحداً من الأعضاء البارزين في مدرسة فرانكفورت، غير أنه يختلف عن الجيل الأول من رواد النظرية النقدية من حيث سعيه لصياغة نظرية اجتماعية ورغبته في إضفاء وضع مشروع على الفكر الزرائع في نسقه النظري. وهو يعطي للعقل الزرائع دوراً أصيلاً في نظريته، ويستخدم التحليل النفسي كنموذج "للعلم المخلص" أي ذلك العلم الذي لا يفض فقط إلى إنتاج المعرفة، ولكنه يمكننا أيضاً من أن نصبح على وعي وأن نغير من أنفسنا ومن ثم نتخلص من عدم المساواة والتشوهات التي تعترض عملية الاتصال. ويميز هيرماس في مؤلفه "المعرفة والمصالح الإنسانية" (1968) بين ثلاثة مصالح معرفية يشترك فيها البشر جميعاً هي: المصالح الفنية المتعلقة بمعرفة البيئة والسيطرة عليها والتي تؤدي إلى نشوء العلوم الإمبريقية، وبصفة خاصة العلوم الطبيعية، والمصالح العملية وهي التي تتعلق بقدرتنا على أن نفهم بعضنا البعض وهي التي تؤدي إلى نشوء العلوم التأويلية والمصالح التحريرية التي تتطوى على رغباتنا في التخلص من التشوهات في الفهم والاتصال والتي تؤدي إلى بزوغ العلوم النقدية مثل التحليل النفسي. ويكمن وراء هذا التصور مراجعة جذرية للرؤى الماركسية الأورثوذكسية لطبيعة الوجود الإنساني. فعلى الرغم من أن هيرماس ما يزال يعتبر العمل نشاطاً إنسانياً هاماً، إلا أنه يعتبره ذا تأثير في صياغة أول هذه المصالح المعرفية. فنحن أيضاً عنده كائنات رمزية، وهذا هو المستوى الذي يولد النمطين الآخرين من المصالح. ومعنى هذا عند هيرماس أنه لا يمكن القول بالاحتمية الاقتصادية، اللهم إلا فيما يتعلق بالمراحل المبكرة من تطور الرأسمالية. واستناد إلى -

نسبية تتوقف على وجه الدقة عند تلك النقطة التي تبدأ فيها بعض القضايا الأساسية التي تواجه علم الاجتماع: مشكلات التغيير النظامي (تغير النظم) والعلاقة بين الثقافات المختلفة.

ومن اللافت للنظر كثرة ظهور بعض المفاهيم المناظرة (على الأقل في بعض الجوانب الهامة لمصطلح "أشكال الحياة" (المباريات اللغوية) في بعض المدارس الفلسفية والنظريات الاجتماعية ذات العلاقة الواهية، أو التي ليس لها علاقة على الإطلاق بمؤلف فيتجنشتين المعنون "أبحاث فلسفية". ومن بين تلك المفاهيم: "الحقائق المتعددة" Multiple Realities عند كل من (جيمس وشوتز)، "الحقائق البديلة" Alternate Realities عند (كاستانيدا)، و"البناءات اللغوية" Language Structures عند (ويرهوف)، و"الإشكاليات" Problematiques عند (باشلار* والتوسير**)، و"النماذج الإشاردية" Paradigms عند (كون). وهناك بالطبع

= مصادر متعددة تطور هيرماس نظرية تطورية عامة في التاريخ، ينظر فيها إلى مراحل التطور في ضوء المستويات المتنامية للعمودية، حيث يطرح كل مستوى مشكلات جديدة ويقدم فرصاً جديدة لحلها وحيث يتحكم في كل نمط من أنماط المجتمعات مجموعة من النظم المركبة المختلفة. انظر في ذلك.

Marshall, Gordon. Oxford Dictionary of Sociology. Oxford. Oxford University Press. 1998: 131-132 (المترجم).

* باشلار، جاستون (1884 - 1962) Bachelard, G. فيلسوف فرنسي تعد حياته نموذجاً للعصاميّة في أجل صورها وقد اهتم بصفة أساسية بفلسفة العلوم وهو القائل بأن تاريخ العلوم هو تاريخ هزائم المذهب العقلاني. وكانت العقلانية كما عايشها باشلار في وقته بورجوازية ترين عليها أزمة حادة، هي تعبير عن أزمة المثالية الفرنسية بعامة، والتي حلها باشلار من خلال فلسفة للعلوم يعارض بها كل الفلسفات التقليدية. وهو يستخلص فلسفته من الواقع ومن النتائج التي يزدحم بها رأس العالم الفيزيائي ويوصفها من جديد توظيفاً اجتماعياً ومعرفياً. ولهذا قالوا عن فلسفته أنها فلسفة فوق عقلانية، فالعقل يضع العلم والعلم يعلم العقل والعلم يتطور ومع تطوره يتطور العقل. وأسلوب باشلار في طرح فلسفته أسلوب فريد حقاً، قيل فيه أنه أسلوب فلسفي قروي، وكان يستخدم مفاهيمه العلمية في تحليل الآثار الأدبية ويوصل بذلك للروح العلمي الأدبي ويضع الأسس لعلم في التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية. ومن بين كتاباته "الإيجابية العقلانية في الطبيعيات المعاصرة"، و"العقلانية التطبيقية" و"فلسفة لا"، و"المادية العقلانية" أنظر. عبد المنعم الحفنى. موسوعة الفلسفة والفلاسفة. الجزء الأول. الطبعة الثانية. القاهرة. مكتبة مدبولي. 1999: 258 - 259 (المترجم).

** التوسير، لوى (1918 - 1990) Althusser, Louis مفكر ماركسي فرنسي انصبت أعماله على تفسير كتابات ماركس والفكر الماركسي في إطار العلوم الاجتماعية والفلسفة الحديثة. وكانت مواقفه محل خلاف واسع بين الباحثين الماركسيين وبخاصة فيما يتعلق بما ذهب إليه من قول بوجود قطيعة إبستمولوجية في أعمال كارل ماركس - وبتفسيراته للمفاهيم الأساسية للفكر الماركسي مثل التشكيلية الاجتماعية - الاقتصادية ونمط الإنتاج وطبيعة الحتمية الاقتصادية. =

اختلافات أساسية في المواقف الفلسفية التي تعكسها هذه المصطلحات ونوعية المشكلات التي طورها أصحاب هذه المصطلحات بهدف توضيحها. فكل من هؤلاء ممثل لتيار من التيارات التي تموج بها جبهة عريضة داخل الفلسفة الحديثة بعيداً عن الامبيريقية والنزعة الذرية المنطقية* في المعنى. ولكنه ليس من العسير أن نبصر خلال ذلك كيف يسمح التأكيد على عوالم منفصلة من المعاني لمبدأ نسبية المعنى والخبرة أن يصبح نسبية أسيرة لدائرة منطقية مفرغة، غير قادرة على التعامل مع مشكلات التباين في المعنى. وسوف أحاول أن أوضح خلال هذه الدراسة كيف أنه من الممكن والمهم التمسك بمبدأ النسبية** "Relativity"، في ذات الوقت الذي نرفض فيه النزعة النسبية (المذهب النسبي) Relativism ويعتمد ذلك على إمكانية تجاوز الاتجاه الشائع عند بعض، إن لم يكن معظم المفكرين الذين ذكرناهم للتو في معالجة عوالم المعنى بوصفها "مكتفية بذاتها" أو معزولة عن

=ويؤكد التوسير على أن المجالات الاقتصادية والسياسية والأيدولوجية تتمتع باستقلال نسبي وأن الأساس أو البناء التحتي لا يحدد طبيعة الكيان الكلي إلا "في نهاية المطاف" فقط. وهكذا فإن الظروف التاريخية داخل نمط إنتاج معين، تؤدي إلى ظهور عدد من التشكيلات الاجتماعية المختلفة تخضع لتأثير عدد هائل من العوامل المحددة. ويقف هذا التفسير للحتمية الاقتصادية على طرف نقيض من المادية الفجة والنظرية النقدية التي تركز على ماركس الهيغلي دون غيره. انظر.

Marshall Gordon. Oxford Dictionary of Sociology. Oxford. Oxford University Press. 1998: 15-17 (المترجم).

* النزعة الذرية المنطقية Logical Atomism، يطلق هذا المصطلح على مذهب كل من رسل وفيتجنشتين وهو يعني أن العالم مكون من وقائع ذرية مستقلة بعضها عن بعض. وتتكون القضايا الأولية من هذه الوقائع. انظر، مراد وهبة. المعجم الفلسفي: معجم المصطلحات الفلسفية. القاهرة. دار قباء للطباعة والنشر. 1998: 339 (المترجم).

** النزعة النسبية أو مذهب النسبية Relativism هي النظرية القائلة بأن الحقيقة نسبية وتختلف من فرد إلى آخر ومن جماعة إلى أخرى ومن وقت إلى آخر وليس لها معايير موضوعية. ويشيع هذا المذهب بوجه عام لدى المذاهب الذاتية واللاإرادية فهو على سبيل المثال واحد من المبادئ المعرفية للمثالية الفيزيقية. أما النسبية Relativity فهي نظرية في الطبيعة وضعها أينشتاين عام 1905 والأساس فيها أن المكان والزمان نسبيان. وهي تستند إلى المبدأ القائل بأنه "من المحال تعيين حركة مطلقة عن طريق التجربة أيا كان نوعها، وبالتالي انتفى فرض الأثير لأنه مع افتراض وجوده فإنه يخلو من الأجزاء بحيث يصبح التساؤل عما إذا كانت الأرض هنا أو هناك هو تساؤل بلا معنى. انظر في ذلك على سبيل المثال، م. / روزنتال وب. يودين، الموسوعة الفلسفية. ترجمة سمير كرم. دار الطليعة، بيروت. 1981: ص 473، أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية. مكتبة لبنان. بيروت. 1986: ص 352، مراد وهبة، المعجم الفلسفي: معجم المصطلحات الفلسفية. دار قباء للطباعة والنشر. القاهرة. 1998: ص 694 (المترجم).

بعضها البعض Unmediated. وكما هو الحال فيما يتعلق بمعرفة الذات التي يتم التوصل إليها من خلال معرفة الآخرين منذ مراحل الطفولة المبكرة، كما أوضح جورج هيربرت ميد Mead، كذلك الأمر بالنسبة لتعلم اللغة، فإن المشاركة في شكل من أشكال الحياة يحدث في إطار التعرف على الأشكال الأخرى للحياة، وعلى وجه الخصوص تلك الأشكال المرفوضة أو المتميزة عن تلك المألوفة لنا. ويتوافق هذا بالتأكيد مع موقف فيتجنشتين، بصرف النظر عن تفسير بعض أتباعه لأفكاره: "الثقافة" الواحدة تحتوى على العديد من مجالات اللغة على مستويات الأنشطة العملية، والطقوس، والألعاب والفنون. ولكي يتسنى لأحد أبناء هذا المجتمع، أو للباحث القائم بالملاحظة، أو السائح معرفة هذه الثقافة، يتعين التوصل إلى فهم عمليات التوسط والتحويل القائمة بين لغة التفكير، ووسائل التبادل، والرموز المستخدمة.. الخ. وفي سياق مختلف تماماً يتحدث شوتز عن "الصدمة" الناشئة عن الانتقال بين "الحقائق" المختلفة بينما يشير كون إلى فهم النماذج الإرشادية الجديدة بوصفها تحولاً مفاجئاً في الجشطالت (الشكل). وعلى الرغم من أن مثل هذا التحول المفاجئ يحدث بالتأكيد، فإن العامة من أعضاء المجتمع ينتقلون على السدوم بين أنواع مختلفة من اللغة والأنشطة، وكذلك يفعل العلماء على مستوى التأملات النظرية.

ولقد ذهب بارسونز إلى القول بأن أبرز الأفكار التي اتفقت حولها مدارس الفكر الاجتماعي المعاصر هي تلك الخاصة "باستدماج القيم". فقد توصل إليها بشكل مستقل عن الآخر كل من دوركايم وفرويد. وأعتقد أنه من الممكن ضرب مثال أفضل حول فكرة الأصول الاجتماعية - اللغوية - للانعكاس، كفكرة توصلت إليها بصورة مستقلة اتجاهات فكرية شديدة التباين، كما هي الحال على سبيل المثال بالنسبة لميد وفيتجنشتين وهيدجر وجادامر Gadamer الذي سار في فلك هيدجر. لقد ظلت المدارس الفكرية ذات التوجهات الوضعية في النظرية الاجتماعية توى أن فكرة الوعي الذاتى إشكالية غير ذات بال، وسعت حثيثاً لإحلال الملاحظة الخارجية محل الاستبطان. ولقد كان عدم الثقة في تفسير الوعي، سواء عن طريق الذات الفاعلة أو بواسطة الملاحظ، هو المبرر الذى استند إليه رفض فكرة "الفهم" من قبل المدارس الوضعية. ويمثل هذا التصور الحدسى أو العاطفى للوعي، يمثل بالنسبة للوضعيين أحد المصادر الممكنة لصياغة فروض حول الفعل الإنسانى (وهى وجهة

نظر تجد صدى لها حتى عند فيبر نفسه). ونلاحظ أن تقاليد العلوم الإنسانية فى القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين كانت تنظر إلى الفهم كمنهج فى المحل الأول، أى كوسيلة لدراسة الفعل الإنسانى، ومن ثم فإنه يعتمد على إعادة إحياء أو إعادة تمثيل خبرات الآخرين. هذا الاتجاه الذى عبر عنه ديلثى * Dilthey وطوره فيبر فى مرحلة لاحقة كان بالتأكيد معرضا للانتقادات التى وجهها إليه خصومه الوضعيون، حيث أن كلا من ديلثى وفيبر ذهب، كل بطريقته، إلى الإدعاء بأن نهجيه الفهم يمكن أن تفضى إلى نتائج ذات طابع "موضوعى"، ومن ثم فإنها من النوع القابل للإثبات بطريقة بين ذاتية Intersubjective. غير أن ما أطلق عليه هؤلاء الكتاب "فهم" لا يمثل مجرد منهج لفهم معنى ما يفعله الآخرون، كما أنه لا يتطلب فهما حدسيا لوعيهم بطريقة غير مفهومة أو غامضة: إنه الشرط الأنطولوجى الأصيل للحياة الإنسانية فى المجتمع.

هذه هى الرؤية الأساسية لفيبرجنتشتين وبعض مدارس الفينومينولوجيا الوجودية، ففهم الذات يرتبط ارتباطا عضويا مباشرا بفهم الآخرين. ومن ثم فإن القصدية** Intentionality بالمعنى الفينومينولوجى، لا ينبغى التعامل معها على أنها تعبير عن عالم داخلى للخبرات العقلية الخاصة غير القابلة للوصف، بل بوصفها تعتمد بالضرورة على مقولات لغوية للاتصال - تفترض بدورها مسبقا -

* ديلثى، فيلهلم (1833 - 1911) فيلسوف ألمانى وأحد أهم المبشرين بالترانث التفسيرى فى علم الاجتماع. وقد أهتم بصفة أساسية بوضع أسس فلسفية مناسبة للمعرفة فى العلوم الإنسانية والتاريخية. ويتشكل عالم التاريخ الإنسانى والثقافى، طبقا لرأى ديلثى من التعبيرات عن خبرة الحياة الإنسانية Erlebnis التى يمكن الاستحواذ عليها وفهمها بأساليب مختلفة تماما غير قابلة للاختزال لمناهج العلوم الطبيعية. وقد غير من قناعاته المبكرة بأن علم النفس يمكن أن يكون بمثابة الأساس الذى تنهض عليه العلوم الإنسانية مستبدلا آياه بالاتجاه الهرمنطيقى (التأويلى) انظر فى ذلك:

Marshall. Gordon. Oxford Dictionary of Sociology. Oxford. Oxford University Press. 1998: 161 (المترجم).

** القصدية: Intentionality، لفظ استرجعه الفلاسفة الألمان الذين يتعلقون بمذهب برنتانو وصرى تجديد استعماله استعمالا واسعا فى الفينومينولوجيا وبنحو خاص عند هوسرل. وهو يعنى عنده أن الوعى هو وعى "ب" شىء بغض النظر عن الوجود الواقعى لهذا الشىء ولهذا فإن هوسرل يصف حالات الوعى بأنها "قصيدية"، أى أن الذات المفكرة مفكرة لأن بها موضوعات فكر، انظر فى ذلك. اندريه لالاند. موسوعة لالاند الفلسفية. المجلد الثانى. ترجمة خليل أحمد خليل. بيروت. منشورات عويدات. 1996: 691 - 692، وأيضا، مراد وهبة. المعجم الفلسفى: معجم المصطلحات الفلسفية. القاهرة. دار قباء للطباعة والنشر 1998: 528 (المترجم).

أشكالاً محددة من الحياة. ومن هنا فإن فهم ما تفعله الأنا لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال فهم ما يفعله الآخرون، بمعنى أن تتوفر لنا القدرة على وصف ما يفعله هؤلاء الآخرون والعكس صحيح. وهذا أمر يتعلق بالدلالات اللغوية ولا يتعلق بالاعتقاد أو الحدس، فضلاً عن ذلك فإن الانعكاسية بوصفها خاصية مميزة للنوع الإنساني، تعتمد بدرجة كبيرة، على الطابع الاجتماعي للغة.

واللغة هي في المحل الأول نسق من الرموز أو العلامات، وليست حتى في الأساس مجرد بناء من "الوصف الممكن" للأشياء، إنها وسيط يبسر أداء الأنشطة الاجتماعية العملية. إن تنظيم "القابلية للتفسير" كما بينت بوضوح بالغ الفينومينولوجيا الوجودية بعد هيدجر يمثل الشرط الأساسي للحياة الاجتماعية، كما يعد إنتاج "المعنى" في الأفعال الاتصالية، شأنه في ذلك شأن إنتاج المجتمع الذي يشكل هذا المعنى جزءاً أساسياً فيه، يعد ثمرة لإنجازات الفاعلين التي تتسم بالمهارة، وهي ثمرة عادة تؤخذ كأمر مسلم به مع أنها لا تتحقق إلا لأنها لا تؤخذ كأمر مسلم به كلية. فالمعنى في الأفعال الاتصالية، كما ينتج العامة من الفاعلين، لا يمكن فهمه كما لو كان معنى قاموسياً محدداً سلفاً، كما لا يمكن فهمه بشكل أفضل من خلال ترجمته (أو وصفه) في إطار منطق صوري لا يلتفت إلى بعدى الاستقلال عن الارتباط بالسياق. تلك على وجه التحديد إحدى المفارقات التي تسم بعض أنواع "المقاييس" التي نتصور أنها دقيقة والمستخدمة في العلوم الاجتماعية. وهي مقاييس يرفضها العامة عن حق، حيث تبدو الفئات المستخدمة في القياس غريبة عليهم ومفروضة فرضاً على الوقائع من عل.

وسوف أتناول في هذا الكتاب عدداً من مدارس النظرية الاجتماعية والفلسفة الاجتماعية منذ فينومينولوجيا شوتز وحتى التطورات المعاصرة في فلسفة التأويل والنظرية النقدية. وسوف أحاول أن أوضح ما تبنيته من أفكار تلك المدارس الفكرية - عندما يحدث ذلك بالفعل - كما أنني سوف أحاول أن أشير إلى بعض جوانب قصور هذه المدارس. على أن هذه الدراسة ليس مقصوداً بها أن تكون محاولة للتأليف بين بعض القضايا المتعارضة. وعلى الرغم من أنني سوف ألفت الانتباه إلى عدد من التيارات المتوازية في الفكر الاجتماعي في الفترة المعاصرة، فإنه ليس هدفي أن أسعى إلى توضيح المحاولات الدائبة للتأكيد على نقاط الالتقاء التي سوف تؤسس في النهاية إطاراً منطقياً راسخاً لعلم الاجتماع. كما أن هناك توجهات

معاصرة في الفكر الاجتماعي لم أتناولها بالتحليل المفصل، على الرغم من أن الكثير مما أدعيه في هذا الكتاب يرتبط بهذه التوجهات ارتباطاً مباشراً. وعلى وجه التحديد فإنني سوف أشير هنا إلى الوظيفية والبنائية والتفاعلية الرمزية، والتي تمثل بالتأكيد عناوين يجمع كل منها تحته حشداً من الآراء المتنوعة، ولكن تربط كل واحدة منها قضاياها المحورية والتميزة. وسوف أشير في عجلة هنا إلى أسباب اختلاف القضايا التي تم تطويرها في هذا الكتاب عن تلك المميزة لهذه التقاليد الفكرية في النظرية الاجتماعية.

وهناك أربعة أبعاد أساسية يتبدى فيها بصفة رئيسية قصور الوظيفة، على الأقل في صورتها الدوركايمية والبارسونية، وقد أشرت إلى أحدها مسبقاً وهو: اختزال الفاعلين الإنسانيين إلى مستدمجين للقيم. أما الثانية فهي الإخفاق المصاحب للنظر إلى الحياة الاجتماعية بوصفها متشكلة من خلال المشاركة النشطة لأعضاء المجتمع. ثالثاً: معالجتها للقوة كظاهرة ثانوية والنظر إلى المعايير أو القيم واحتلالهما لمكانة متفردة بوصفهما المكون الأساسي للنشاط الاجتماعي ومن ثم للنظرية الاجتماعية. رابعاً: فشل الوظيفة في أن تجعل من الطابع التفاوضي للمعايير مفهوماً مركزياً باعتبارها موضوعاً "لتفسيرات" متعددة ومتعارضة بالنظر إلى تعارض وصراع المصالح في المجتمع. ولا شك أن آثار هذا القصور الرباعي بالغة الضرر، كما أعتقد أنها تعوق أي محاولة لإنقاذ ومعالجة جوانب الخلل في النظرية الوظيفية من خلال راب الخلف بينها وبين أي منظور آخر مختلف.

فضلاً عن ذلك فإن استخدام مصطلح "البناء" ليس له علاقة بالبنائية أكثر من تلك التي تربط بين "العلامة" sign وعلم الدلالات اللغوية. إنني أود أن أشدد بشكل قاطع على أن مفهوم البناء أساسي في النظرية الاجتماعية، وأنني سوف استخدمه على هذا النحو فيما يلي. ولكنني أرغب في أن أوضح أن رؤيتي لهذا المفهوم تختلف عن رؤية كل من الوظيفية الأنجلو - أمريكية، حيث يبدو مصطلح البناء كأداة "وصفية" وحسب، وعن رؤية أصحاب البنيوية الفرنسيين الذين يستخدمونه بمعنى مختزل. فكلا الاستخدامين يفضي إلى استبعاد الفاعل الإيجابي من الإطار المفاهيمي للنظرية.

وتعتبر التفاعلية الرمزية هي المدرسة الوحيدة بين هذه المدارس الثلاث التي تعطى أولوية للفاعل الفرد كصاحب مهارة وقدرة على الإبداع وقد ظلت هذه

النظرية تمثل، في إطار النظرية الاجتماعية، الأمريكية، المنافس الرئيسي للوظيفية على امتداد عدة عقود. ولقد ارتكزت فلسفة هربرت ميد الاجتماعية في أحد مضامينها الهامة على فكرة الانعكاس: أي التبادل بين الأنا كفاعل (I)، وبين الأنا كمفعول به (me). غير أنه حتى في كتابات ميد ذاته، فإن الأفعال التي تصوغ الأنا لا تحظى بالقدر الواضح من الاهتمام. بل إن ميد يركز اهتمامه على "الذات الاجتماعية". ثم أضحي مثل هذا التأكيد أكثر وضوحاً في كتابات معظم أتباع مدرسته. ومن ثم ضاع الجانب الأكبر من التأثير الذي كان يمكن أن يحدثه هذا الأسلوب النظري، ذلك أن الذات الاجتماعية يمكن إعادة تفسيرها بسهولة باعتبارها ذات تتحدد اجتماعياً. ومنذ ذلك الحين أصبحت الفروق بين التفاعلية الرمزية والوظيفية أقل وضوحاً. ويفسر هذا قدرة هذين الاتجاهين على التلاقى في إطار النظرية الاجتماعية الأمريكية، حيث اعتبر الاختلاف بين التفاعلية الرمزية - التي افتقرت منذ ميد وحتى جوفمان* Goffman إلى نظرية في قيام النظم الاجتماعية وتغيرها - والوظيفية مجرد تقسيم للعمل بين الميكروسوسولوجيا والماكروسوسولوجيا (الدراسة الاجتماعية للوحدات الصغرى والدراسة الاجتماعية

* جوفمان إرفينج (1922 - 1982) Goffman, Erving أكثر علماء الاجتماع تأثيراً في دراسات سوسولوجيا الجماعات الصغيرة خلال عقدي الستينيات والسبعينيات، ورائد الاتجاه المسرحي (الدرامي) في علم الاجتماع. وقد تأثر بالتفاعلية الرمزية والدوركايميين الجدد والإنثروبولوجيا الاجتماعية. وعبر هذا المدخل تحول اهتمامه لدراسة الرموز وطقوس الحياة اليومية. واعتمد في بحوثه بصفة أساسية على الملاحظة المشاركة. وقد نشر عدداً من الكتب التي مارست تأثيراً واسعاً زائع الصيت في علم الاجتماع من بينها "تقديم الذات في الحياة اليومية" (1959)، و"مستشفى الأمراض العقلية" (1961)، "الوصمة" (1964)، و"تحليل الأطر" (1974)، و"أشكال الكلام" (1981) ويكمن الإسهام الأساسي لجوفمان في علم الاجتماع في كشفه عن الطبيعة المعقدة والمركبة التي يصاغ بها المجتمع من خلال التفاعلات الإنسانية المتعددة. وقد طور جوفمان ترسانته من المفاهيم لكي تساعدنا في فهم ذلك، وفضح من خلال كتاباته الفقر المنهجي الذي تعاني منه المناهج التي تدعى الرصانه في علم الاجتماع. وحاول بدون كمال أن يوضح أن نظم التفاعل تمثل القنطرة التي يمكن العبور عليها من التحليل الاجتماعي للوحدات الصغرى إلى التحليل الاجتماعي للوحدات الكبرى. وقد عرض لوجهات نظره هذه في آخر مقال نشره قبل وفاته في مجلة العروض الاجتماعية الأمريكية ASR بعنوان "نظم التفاعل". ولعله من العسير في الوقت الراهن أن نصدر حكماً ما إذا كانت أعماله سوف تلعب دوراً مؤثراً في مستقبل علم الاجتماع مثلما لعبت دورها في التأثير في مسار العلم خلال حياته. انظر: Marshall, Gordon. Oxford Dictionary of Sociology. Oxford. Oxford University Press. 1998: 260-261 (المترجم).

للوحدات الكبرى). على الرغم من ذلك، فإننى أود التأكيد فى هذا الكتاب على أن مشكلة العلاقة بين صياغة المجتمع من خلال أفعال الأفراد (أو التى سوف أطلق عليها فى معظم الأحوال) الإنتاج وإعادة الإنتاج وصياغة هؤلاء الفاعلين من خلال المجتمع الذى ينتمون إليه، ليس لها أية علاقة بالتفرقة المعقودة بين الميكروسوسولوجيا والماكروسوسولوجيا، فهى تتقاطع مع مثل هذه التفرقة.

الفصل الأول

بعض مدارس النظرية الاجتماعية والفلسفية

سوف أناقش في هذا الفصل التعددية المحيرة التي تبدو للوهلة الأولى في مدارس الفكر الاجتماعي. وعلى الرغم من هذه التعددية، إلا أن كافة هذه المدارس يجمع بينها بعض القضايا المشتركة، كما تربط بينها بعض العلاقات المتداخلة. فكافة هذه المدارس تهتم، بدرجة أو بأخرى، بمشكلات اللغة والمعنى في علاقتها بالفهم التفسيري للأفعال الإنسانية. وسوف لا يتركز اهتمامي في هذا التحليل على الأصول الفكرية التي تنهض عليها هذه المدارس، وترابطها في آن واحد معاً، فلن أتطرق إليها بأي قدر من التفصيل. ويمكن للمرء أن يميز بسهولة بين ثلاثة اتجاهات على الأقل في نطاق هذا التراث. وأقدم هذه الاتجاهات هو اتجاه العلوم الإنسانية أو "فلسفة التأويل" الهرمنوطيقا* . والتي يرجع تاريخها في ألمانيا إلى القرن الثامن عشر. ويتميز هذا الاتجاه الفكري بالتعقد والثراء، كما ينهض بناؤه الفكري على منح الفهم أهمية محورية في دراسة الفعل الإنساني، بالإضافة إلى تأكيد أصحابه المستمر على الاختلاف الجذري بين مشكلات العلوم الاجتماعية وتلك الخاصة بالعلوم الطبيعية. وقد تأثر ماكس فيبر بشدة بهذا التقليد الفكري، على الرغم من أنه قد اتخذ منه موقفاً نقدياً. ويعود الفضل إلى فيبر في شيوع مصطلح الفهم بلفظه الألماني *Verstehen* بين العلماء الاجتماعيين المتحدثين باللغة الإنجليزية. وإن أعرض هنا بالتقييم لرؤية

* الهرمنوطيقا (نظرية التأويل / التفسير) *Hermeneutics* اللفظ الإفرنجي مشتق من هرمس رسول الآلهة لدى اليونانيين الذي كان عليه أن يفهم ويؤول ما تريد الآلهة توصيله إلى البشر قبل أن يترجم ويشرح مقاصد الآلهة نحو البشر. ومن هنا فإن التأويل مرادف للهرمنوطيقا. والهرمنوطيقا هي علم التفسير، وهي تهتم بكل من شكل ومضمون موضوع التفسير. وقد نبع المفهوم من عملية تفسير النصوص الدينية. وتنهض الهرمنوطيقا على المبدأ القائل بأننا يمكن أن نفهم معنى عبارة ما في علاقتها بمجمل الحوار فقط أو رؤية للعالم تشكل هذه العبارة جزء منها: فعلى سبيل المثال، بوسعنا أن نفهم ما يقوله الاقتصاد النقدي في إطار الظواهر الثقافية المعاصرة التي يمثل هذا الاقتصاد جزء منها فقط. ولذلك علينا أن نشير لكل لكي نفهم الأجزاء وإلى الأجزاء لكي نفهم الكل، وهو ما يطلق عليه الدائرة الهرمنوطيقية. وينطوي هذا بالتالي على أن نضع أنفسنا في مكان كاتب النص وأن ننظر إلى معنى المنتج في ظل الإطار الذي يحتويه. وعلى حين أن تفسيرات الإنجيل تهدف إلى التوصل إلى المعنى الصحيح، فمن المتفق عليه الآن أنه لا يوجد مثل هذا التفسير على الرغم من أن العديد من الفلاسفة يصرون على أنه من الممكن التوصل إلى نموذج تقريبي للحقيقة. ويذهب الفيلسوف الهرمنوطيقي هانز جورج جادامر على سبيل المثال إلى القول بأن أن هذا ممكن من خلال التقاليد المشتركة لأعضاء المجتمع. انظر في ذلك على سبيل المثال. مراد وهبه. المعجم الفلسفي: معجم المصطلحات الفلسفية. دار قباء. القاهرة. 1998: 716 - 717؛

Marshall, Gordon. Oxford Dictionary of Sociology. Oxford. Oxford University press. 1998: 327 (المترجم).

فيبر لعلم الاجتماع التفسيري، لأن العديد من التحليلات النقدية لها متاح في الأدبيات، فضلاً عن أنني أرى أن مناقشات فيبر لقضايا فهم وتفسير الأفعال الإنسانية قد أصبحت مستهلكة أو عديمة القيمة في ضوء التطورات اللاحقة التي طرأت على فلسفة المنهج.

أما الاتجاه الثاني في إطار هذا الفكر، فهو من الحدائث بحيث يصعب أن يطلق عليه لفظ "تقليد"، إذ إنه يرجع بأصوله إلى التأثيرات التي مارستها الكتابات المتأخرة لفيتجنشتين. وقد تجذر هذا الاتجاه بقوة في الفلسفة الأنجلو - ساكسونية، من خلال أوستن* Austin وفلسفته المسماة "بفلسفة لغة الحياة اليومية"**. Ordinary Language Philosophy، والتطورات التي طرأت عليها لاحقاً. وثم عدد محدود من الكتاب الذين تأثروا إما بفيتجنشتين أو بأوستن مدينون فكرياً لتراث فلسفة التأويل الأوروبية، إلا أنه يبدو واضحاً الآن، أن هناك نقاطاً مهمة للالتقاء بين الاتجاهين، فيما يتعلق بالقضايا التي احتلت أهمية مركزية وبالنسبة لأساليب معالجتها.

* أوستن. ج. ل. (١٩١١ - ١٩٦٠) Austin. J.L. أحد أعضاء المدرسة التحليلية المسماة مدرسة لغة الحياة اليومية أو اللغة العادية أو مدرسة أوكسفورد اللغوية. وله مقالات ومؤلفات كثيرة منها "كيف نعمل الأشياء بالكلمات" و"المعنى والأحاسيس" ومدارها جميعاً الاستعمال اللغوي العامي، والجمعي، وأن استعمال الألفاظ يشترط تأويل معطيات الحواس، وأن سوء الفهم لمشاكل الفلسفة يتأتى من سوء فهم أو تأويل الألفاظ. ولم تكن دراسته للغة العادية إلا لأنه يريد أن يزيل سوء الفهم هذا وهو أمر أسهم في التأسيس لدور اللغة في الفلسفة والمنطق عند آخرين. انظر، عبد المنعم الحفنى. موسوعة الفلسفة والفلاسفة. القاهرة مكتبة مدبولي. ١٩٩٩ ج ١: ٢٢٣ (المترجم).

** تعرف أيضاً باسم "التحليل المنطقي" و"التحليل اللغوي" و"الفلسفة اللغوية" وهي تيار في الفلسفة التحليلية انتشر في بريطانيا على يد ج. راي. و أ. ج. ويزدوم و ج. اوستن وغيرهم. وينبع هذا التيار من فلسفة الفهم البدهي العام عند كل من جورج إداوار مور وأراء فيتجنشتين المتأخرة. وتكر الفلسفة اللغوية أن الفلسفة نظرة شاملة للعالم وتعتبر المشكلات الفلسفية التقليدية أشباه مشكلات، تنشأ عن الفشل في استيعاب الطبيعة الحقيقية للغة بسبب التأثير المشوش للغة على الفكر. وهي ترى أن الفلسفة يجب أن تحل المشكلات الناجمة عن الاستخدام الخاطئ للكلمات. ويذهب ممثلو مدرسة أوكسفورد في الفلسفة اللغوية إلى أن الفلسفة يجب أن تقوم بوظيفة "علاجية" وذلك بتطهير اللغة مما فيها من نواحي ضعف. وفي جهودهم للتخلص من الميتافيزيقا لا يرفض الفلاسفة اللغويون فحسب الميتافيزيقا الأنطولوجية الخاصة بالفلسفة التقليدية، فهم إذ ينكرون إمكان التوصل إلى أي تصور فلسفي شامل، يستبعدون أيضاً ميتافيزيقا الوضعية المنطقية ومبدأ التحقق. والهدف الوحيد للبحث الفلسفي عندهم هو التحليل اللغوي. انظر في ذلك. م. روزنتال وب. يودين. مصدر سابق: ص ٣٤٦ - ٣٤٧ (المترجم).

في هذا الفصل، حيث لعبت هذه المدرسة دور الوسيط بين الاتجاهين الآخرين. ويمكن تتبع الآثار المركبة لعلاقات الارتباط هذه بشكل مختصر على النحو التالي: فقد اعتمد شوتز Schutz في كتاباته بصورة مكثفة على أعمال هوسرل Husserl، بيد أنه يربط ما بين هوسرل وفيرر وهكذا فإنه يرتبط بطريقة غير مباشرة بـسترات اتجاه العلوم الإنسانية. ومن ناحية أخرى فإن أعمال جارفينكل* تنطلق بدورها من فلسفة شوتز، وتربط بينه وبين الأفكار التي تبناها كل من فيتجنشتين وأوستن. وتمثل كتابات فيتجنشتين في مؤلفه "بحوث فلسفية" الحافز الرئيسي لكتابات وينش. ويلاحظ كما أشار بعض الكتاب الذين سيرد ذكرهم فيما بعد أن هناك أوجه شبه واضحة بين وجهات نظر وينش وتلك التي عبر عنها رائد مدرسة التأويل المعاصرة جادامر** الذي تأثر بدرجة عميقة في أعماله بأحد نزعات الفلسفة الفينومينولوجية التي يمثلها هيدجر Heidegger.

* جارفينكل، هارولد (1917 -) Garfinkel, Harold: مؤسس المنهجية الأثنية أو الأثنوميثودولوجيا وإن كان هذا قد حدث دون رغبة منه في أن ينظر إليه بوصفه زعيما لجماعة ما. ولد في ولاية نيويورك وتعلم على بارسونز واتم رسالته للدكتوراه عن إدراك الآخر عام 1952. وتأثر تأثيرا قويا بأفكار شوتز ثم صار شغوقا بتحليل عالم الحياة اليومية. وقد أصدر في عام 1967 كتابه "دراسات في الأثنوميثودولوجيا"، وهي دراسات أعدت لتوضح المجال المعرفي الذي تهتم به المنهجية الأثنية. وقد استقبل عمله في البداية بشئ من عدم الارتياح بسبب أسلوبه النثري المكثف، غير أن عمله هذا اجتذب فيما بعد عددا من الأنصار وحقق درجة من الزيوع في علم الاجتماع. انظر في ذلك. ميشيل مان. موسوعة العلوم الاجتماعية. ترجمه عادل الهواري وسعد مصلوح. الكويت. مكتبة الفلاح. 1994: 283 (المترجم).

** جادامر، هانز جورج (1900 -) Gadamer, Hans Georg فيلسوف تاويلي ألماني. تلقى تعليمه في جامعتي ميونيخ وماربورج وهو صديق وتلميذ لمارتن هيدجر، وشغل منصب أستاذ الفلسفة في جامعات ماربورج ليبزج وفرانكفورت هايدلبرج. ويعد كتابه "الحقيقة والمنهج" بمثابة إسهامه الأساسي وقد حاول فيه أن يعرض أفكاره حول التأويلية باعتبارها عملية خلاقية وفعالة وليست مجرد عملية سلبية. هذه العملية تتوسطها التقاليد الثقافية للفرد القائم بالتأويل انظر في ذلك،

Outhwaite. W; and Bottomore. T; et. al. (eds.). The Blackwell Dictionary of Twentieth. Century Social Thought. Oxford. Blackwell Publishers.1996: 731 (المترجم).

الفينومينولوجيا الوجودية: شوتز*

يمكن القول بأن الفينومينولوجيا لم تكتشف إلا حديثاً في حقل العلوم الاجتماعية من خلال كتابات المفكرين المتحدثين باللغة الإنكليزية. فلقد جذبت كتابات فلاسفة الفينومينولوجيا اهتماماً واسع النطاق خلال القرنين الأخيرين فقط، أو ما يزيد على ذلك قليلاً. في حين أن كتابات هوسرل يرجع تاريخها إلى الفترة التي نشر فيها فيبر أعماله، كما أن شوتز كتب عماله الرئيسية التي تناول فيها تطوير أفكار مشتقة من كل من هوسرل وفيبر في ذات الفترة تقريباً التي نشر فيها بارسونز كتابه "بناء الفعل الاجتماعي"⁽¹⁾. والحديث عن "الفينومينولوجيا" ليس حديثاً عن اتجاه فكري واحد متناغم، فعلى الرغم من أن هوسرل قد خلف العديد من الأتباع المؤثرين، إلا أن عدداً محدوداً فقط منهم قد مضى في ذات الخط الفكري الذي سار هو فيه. ومع أنني لن أعرض بالتفصيل للاختلافات بين الاتجاهات الفلسفية لفلاسفة

* شوتز، ألفريد (1899 - 1959) Alfred Shutz عالم اجتماع نمسوي، تلقى تعليمه في جامعة فيينا حيث تخصص في القانون والعلوم الاجتماعية وكان تلميذاً لـون مايسز. هاجر إلى الولايات المتحدة حيث استقر في نيويورك عام 1939 وعمل أستاذاً بالمدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية وعمل في ذات الوقت أيضاً كموظف بأحد البنوك ليتمكن من مواجهة أعباء الحياة المالية العسيرة. وقد استخدم شوتز مفاهيم هوسرل ليستكمل ما اعتبره جوانب نقص في تحليل فيبر للفعل الاجتماعي، وخاض في غمار تأسيس العالم الحي للخبرات البين ذاتية وهي أفكار أثرت بشدة في الاتجاه الأثنوميثودولوجي في علم الاجتماع. وقد وضع في مولفه فينومينولوجيا العالم الاجتماعي المنشور عام 1932 المبادئ الأساسية لعلم الاجتماع الفينومينولوجي. وهو يصف في هذا الكتاب كيف يصوغ الأفراد من خلال التيار الرئيسي للخبرات غير المتميزة لهم الأشياء ومعرفتهم بهذه الأشياء التي يأخذونها على علاتها في حياتهم اليومية. ويمثل الفعل الأولي للوعي تنميطاً من المستوى الأول، يجمع في سلسلة واحدة عناصر نمطية وثابتة في تيار الذاكرة، ويصوغ في إطار ذلك نماذج نمطية للبشر يتم من خلالها بناء عالم اجتماعي مشترك. وتتركز مهمة عالم الاجتماع في صياغة تنميطات المستوى الثاني: نموذج رشيد للعالم الاجتماعي ينهض على النظريات التي يطورها عوام الفاعلين عند المستوى الأول لتبرير تصرفاتهم. ويتحدث شوتز عن علم الاجتماع باعتباره نشاط يفضي إلى عالم من الدمى الرشيدة التي يتم التحكم فيها من قبلنا بعد ذلك لكي نكتشف الكيفية التي قد يتصرف بها الناس في الواقع الفعلي. انظر في ذلك

Outhwaite, W. and Bottomore. Ibid. p. 738.

وكذلك،

Marshall, Gordon. Oxford Dictionary of Sociology, Oxford. Oxford University Press, 1998: 326 - 327 (المترجم).

مثل شيلر * Scheler أو هيدجر أو ميرلوبونتي** أو سارتر Sartre، فمن الحرى بنا أن نتذكر أن التراث الفينومينولوجى يتسم بدرجـة عالية من التنوع بداخله.

لقد كان هدف هوسرل الأول، على الأقل فى أعماله المبكرة، هو تأسيس إطار فلسفى يتجاوز المعرفة الامبيريقية، ويتعالى عليها. فكافة أشكال الوعى قصدية Intentional بالمعنى الذى أضفاه برنتانو Brentano على مصطلح "القصدية". هذا المعنى بالطبع ليس هو ما نقصده عادة عند الحديث فى الإنجليزية عن "الأفعال المقصودة". لقد انطلق برنتانو فى هذا الإطار من أفكار أرجعها إلى الفلسفة المدرسية Scholastic، وموادها أن الوعى دائما ما يكون له موضوع يشكله. ومن ثم فإن الإبستمولوجيا تنطوى على أنطولوجيا، والمعرفة على وجود، وأن "الموضوعى" وليس - "الواقعى" -، ليس له معنى إلا فى حدود ما يمليه الوعى عليه والامبيريقية بفكرتها المركزية حول "البيانات الحسية"، تأخذ هذه القضية بعين

* شيلر، ماكس (1874 - 1928) Scheler, Max فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، درس الطب والفلسفة فى جامعات برلين وميونخ وينا. وعلى الرغم من أنه ليس من أنصار المذهب الفينومينولوجى المتشددين، فإن العديد من أعماله كانت تتسق فى أفكارها مع تلك التى عبر عنها كل من فرانتز برنتانو وإدموند هوسرل الذى وجه إليه سهام النقد لهذا السبب. وقد استمر اهتمامه بالفينومينولوجيا حتى عام 1920، أما فيما بين عامى 1920 - 1924 فقد اهتم بفلسفة الدين وكان ذلك فى أعقاب تحوله إلى المذهب الكاثولولىكى. وقد تبع ذلك فى تطوره الفكرى مرحلة ميتافيزيقية استمرت حتى نهاية حياته، واتسمت هذه المرحلة بهيمنة المذهب الحيوى ومذهب وحدة الوجود أو المذهب الحلولى على فكره. وينتمى إسهامه الرئيسى فى الفكر الاجتماعى إلى مجال علم النفس الاجتماعى وعلم الاجتماع المعرفى، انظر فى ذلك،

(المترجم) Outlwaite, W. and Bottomare, T.B. Ibid. p. 737.

** ميرلوبونتي، موريس (1908 - 1961) Merleau-Ponty, Maurice فيلسوف وجودى فرنسى، درس فى مدرسة المعلمين العليا وعمل مدرسا للفلسفة بالمدارس الثانوية، وأستاذا للفلسفة بجامعة ليون والسوربون والكوليج دى فرانس. وقد أصدر بالاشتراك مع جان بول سارتر وسيمون دى بوفوار مجلة الأزمنة الحديثة Les Temps Modernes. وعلى الرغم من تأثره بفلسفة هوسرل إلا أنه كان يؤكد على وجود يتعالى على الوعى، فهو عالم قابل للفهم من خلال الإدراك فقط، وهى وجهة النظر الذى عبر عنها فى مؤلفه "فينومينولوجيا الإدراك" The phenomenology of Perception. وكان ميرلوبونتي متعاطفا مع الماركسية، بيد أنه اتخذ منها موقفا نقديا. وفى مؤلفه "مغامرات الجدل" انتقد الماركسية الفجة التى هيمنت على الحركة الشيوعية ورفض فكرة الحتمية التاريخية. كما أنه اتخذ موقفا ناقدا من وجهات نظر سارتر حول الاستقلالية المطلقة للذات. وهو فى هذا يرى أن الحرية والاختيار هما صميم الوجود البشرى، غير أن هذه الحرية ليست مطلقة وإلا لما كان هناك التزام. فالالتزام عنده يقوم عندما تحد الحرية وتقف دونها العوائف والحريات الأخرى. انظر فى ذلك؛ Ibid. p. 735-736 (المترجم).

الاعتبار، غير أنها غير قادرة، كما يدعى هوسرل، على أن توضح كيف ينتقل الفكر من الخاص إلى العام، أي من الخبرات النوعية إلى التصنيفات المجردة، فالمفهوم المجرد لا يمكن مطابقته بأي موضوع خاص أو واقعة معينة كما أنه ليس بأي حل من الأحوال مجرد حاصل جمع عدة وقائع أو موضوعات بعينها. فثمة اختلاف مطلق ما بين "العموميات المثالية" و"تمثلاتها العيانية" الملموسة. وتنطوي القصيدة على فعل فكري يتميز تمام التميز عن موضوع الاهتمام ذاته. وهذا هو ما يمثل لب اهتمام هوسرل، حيث أنه إذا ما وضعنا عند العزل المنهجي ^(*) epoche كافة الخصوصيات المعرفية بين قوسين، فإننا نصبح قادرين على التوصل إلى جوهر الوعي. وفي محاولة هوسرل صياغة فلسفة فينومينولوجية ترنسنتدالية، نجده في كتاباته المبكرة يتعامل مع "عالم الخبرة المعاش"، ومع "الموقف الطبيعي"، أي الفروض التي نتبناها عادة بشأن العالم الطبيعي أو نحو الآخرين وتجاه ذاتنا في الحياة اليومية، كما لو كانت مجرد تحفة خزفية قديمة يجب كسرها للكشف عن الذاتية في شكلها الخالص النقي. ومن هذا المنطلق، ومن خلال تسليحنا بالوسائل التي تمكننا من النظر إلى الوجود في جوهره الأساسي، وبتحررنا من أنواع التحيز يمكننا أن نعاود اختراق العالم التاريخي الواقعي: أي أن نصبح قادرين على إعادة صياغته في كافة جوانبه المعقدة.

(*) يستخدم جيدنز في النص الإنجليزي الكلمة الفرنسية epoche. وهي كلمة عسيرة الترجمة، ويقصد بها العزل أو الاستبعاد (المنهجي). ويشير قاموس هاربر كولينز في علم الاجتماع إلى أنها تعنى الوضع بين قوسين أو التصنيف لأي من جوانب الواقع لأغراض منهجية، كما هي الحال على سبيل المثال عند تحليل البناء في الوقت الذي نحتفظ فيه بالفاعل الفرد مستبعدا من التحليل (انظر، جيدنز 1984). ويرجع مفهوم العزل (المنهجي) إلى فينومينولوجيا هوسرل حيث قصد به أن يكون بمثابة أسلوب يسمح باختراق الأساس الكامن لمعرفتنا من خلال استبعاد الأفكار التي تواضع الناس عليها، بما في ذلك الإدعاءات العلمية. وقد استخدم المصطلح في مجال علم الاجتماع وبخاصة من قبل شوترز ومن تأثروا به، كما استخدمه الإثنوميثودولوجيون أيضاً وذلك بهدف الكشف عن الأسس الاجتماعية لمعرفتنا الحياتية وكفاءتنا الاجتماعية. ويترجم محمد عناني المصطلح بكلمة "التجريد" وهي في تقديرنا ترجمة غير موفقة وإن كان تفسيره لمضمونها دقيق حيث يذهب إلى أنها تشير في النقد الظاهراتي إلى: "تعليق أو تجميد جميع العقائد والمواقف السابقة باعتبار ذلك الخطوة الأساسية اللازمة لتحليل الوعي". انظر في ذلك؛ محمد عناني، المصطلحات الأدبية المعاصرة: دراسة ومعجم إنجليزي - عربي. القاهرة. الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان. 1997: 27؛ وانظر في ذلك أيضاً؛

Jary, D and Jary, J. (1991). The Harper Collins Dictionary of Sociology. New York. Harper Collins: 148. (المترجم).

والمشكلة أن هذا العالم يقاوم عملية إعادة صياغته. ولن أتوقف طويلاً عند هذه النقطة، لأن الصعوبات التي تتطوى عليها معروفة للكافة، كما أنها قد حفزت هوسرل على مراجعة بعض أفكاره في كتاباته اللاحقة. فإذا ما هربنا من العالم إلى عالم الوعي الذاتي المغلق على نفسه، الذي يفتقر إلى أية وسيلة للاتصال بالعالم الخارجي، فما هي الوسائل المتاحة لدينا لكي نثبت فلسفياً وجود هذا العالم على الإطلاق؟ وربما كان "الموقف الطبيعي" ليس مجرد سائر يمكن أن ننحيه جانباً لكي نستطيع التوصل إلى جوهر الأشياء. وقد بدأ هوسرل في أعماله المتأخرة يركز اهتمامه على "عالم الخبرة المُعاش"، وحاول بصفة خاصة أن يمسّر الموقف الطبيعي عن الموقف الذي يتبناه، وهما ما كان هوسرل فيما سبق قد نجاهل الفرق بينهما في إطار نظريته الترانسندنتالية المجردة، محاولاً أن يظهر أن الموقف العلمي لا يمكنه الفكك من الموقف الطبيعي، بالرغم من التظاهر بأنه قد أنجز ذلك فعلياً. غير أنه سيكون من الخطأ أن نفترض، كما ذهب بعض المحللين، أن هوسرل قد غير من مواقفه السابقة تغييراً جذرياً. وبالرغم من أن اهتمامه بعالم الخبرة المُعاش قد جعله أكثر قرباً من الواقعية التاريخية، إلا أن محاولاته في تحليل عالم الخبرة المُعاش ظلت تدور في إطار الفلسفة الترانسندنتالية: حيث الوجود الفعلي تتم صياغته فينومينولوجياً. وعلى ذلك ظلت "مشكلة" الـبين ذاتية غير قابلة للاستيعاب، فقد ظل من العسير علينا أن نرى كيف يمكن النظر إلى الآخرين (حتى على مستوى الذات الملموسة في تعارضها مع "الذات المتعالية") على أنها ليست أكثر من مجرد مشروع قصدي آخر للوعي.

هذه الرؤية القائلة بأن التماس اليقين (أي التماس المعرفة المتحررة من الافتراضات المسبقة) وعدم إمكانية التوصل إلى هذا الهدف إلا من خلال سبر غور الوعي الذاتي، تأصلت بعمق شديد في الفلسفة الغربية منذ انفصالها عن هيمنترجال الدين. إلا أن الإدعاء بأن فكرة سبر الوعي الذاتي تتمتع بأولوية على سائر أشكال معرفة العالم الخارجي وغيره من العوالم الأخرى، يترتب عليها التورط في صراع يائس يمكننا من أن نخلع على الآخرين وجوداً غير محدد يتسم بأنه شبه ظاهري. وهكذا فإن القصديّة عند هوسرل تعد علاقة داخلية بين الذات والموضوع. وينطلق من هذه القضية مجمل المنهجية الاختزالية الفينومينولوجية، حيث تكون الأناس في حالة فعل عقلي، قادرة على الكشف عن العالم الأمبريقي. ولقد طور هوسرل فكرة

القصدية كرد فعل لما اعتبره أساسا غير مقبول، أنظريات المعنى والخبرة السابقة. وقد قاده ذلك إلى التخلي عن التفرقة بين الحسن والإطار المرجعي تماما، مفضلا على ذلك مفهوم "الفعل الفكري" الذي يصنع المعنى. وقد انتقد العديد من الشراح هذه الفكرة، وذهبوا إلى القول بأن صياغة هوسرل لمفهوم القصدية يجب تعديلها وفي هذا الصدد يعلق رايل Ryle كاتباً:

"لعله من المذموم، وإن أم يكن الأمر واضحاً في ذاته، القول بأن ما أعرفه على أنه الواقع هو كذلك بغض النظر عما إذا كنت أعرفه أم لا. إن فلسفة فينومينولوجية تحمل، وفقاً لهذه الفكرة المطورة الشهيرة، ليس من المحتم أن تنتهي إلى ميتافيزيقا متمركزة حول الذات، أو إلى الأدعاء بأسبقيتها على كافة فروع الفلسفة مثل المنطق أو فلسفة الفيزياء على سبيل المثال". (٢)

غير أن سؤالاً حول ما إذا كان مثل هذا النوع من التنظير الفلسفي يمكن اعتباره فينومينولوجياً، وهو ليس سؤالاً ثانوياً، حيث أن اتباع هوسرل قد أسقطوا من اعتبارهم محاولة التوصل إلى فلسفة ترانسندنتالية، كما يدعوا بهتامين بالخبرات الإنسانية المعاشة: "أى أنهم تحولوا من الاهتمام الفلسفي إلى الاهتمام بالوجود. ويمثل هذا قلباً لنسق هوسرل الفلسفي، ويعيد بناه من جديد. وهذا الذي وصف للخبرات الذاتية كما فصل ذلك برنتانو. غير أن برنتانو كان يميز بين الذاتية الذاتية، وليس بالذات في الوجود، وهو ما أصبح لب اهتمام شيلر وروجر سارتر وسارتر. ولقد ترتب على المزاجية بين اطاري هوسرل والوجودية، وبالتالي في الأعمال

* رايل، جلبرت (١٩٠٠ - ١٩٧٦) فيلوسوف إنجليزي، وأستاذ للفلسفة بجامعة أوكسفورد من رواد ما يعرف بفلسفة التحليل اللغوي. مارس بحثه التأثير في الستينات من هذا القرن بكتابة "العقل" (١٩٤٩) الذي عرض فيه مذهباً "سلوكياً" وعارض النظرية الديكارتية في العقل لأنها لا ترى فيه سوى "شبح من الهة". وفي رأيه أنه من الخطأ اعتبار العقل مادة متميزة عن العالم المادي تكون له بمثابة مرآة مضاعفة. والفلسفة عنده نشاط هدفه رفع الخلط وسوء الفهم في مجال التصورات التي نستخدمها في تعبيراتنا اللغوية. وهو يعتقد أن المشاكل الفلسفية ليست مشاكل بقدر ما هي إشكالات، سببها هذا الخلط في التصورات وأن النهج السليم لرفع هذا الخلط لا يكون إلا بتحليل عباراتنا اللغوية لتوضيح التصورات المستخدمة والتخلص من أخطاء التصوير وبيان الصواب من الخطأ؛ انظر في ذلك، جورج طرابيشي، معجم الفلسفة، بيروت، دار الطليعة، ط ٢، ١٩٩٧: ٣٢١. (المترجم).

الفلسفية المبكرة لسارتر ميل شديد نحو اللاعقلانية وفلسفة الفرد الوحيد التي "يهيمن فيها العدم على الوجود" (3). وإن كان هذا التوجه لا يغيب تماماً في مؤلف سارتر اللاحق نقد العقل الجدلي Critique of Dialectical Reason، إلا أن سارتر حاول، على الرغم من ضخامة هذا الجهد، ونجح في محاولته التوصل إلى التوفيق بين لاعقلانية الوجود الإنساني ولا عقلانية التاريخ، أو بين الحرية الأنطولوجية والضرورة التاريخية.

ولقد كان شوتز هو الوحيد من تلاميذ هوسرل البارزين الذي بدأ حياته الفكرية وأنهاها في محاولة طموحة لتطبيق الأفكار الفينومينولوجية في حل المشكلات التي كانت قائمة في علم الاجتماع، كما أنه الوحيد الذي استمر طوال حياته يتخذ موقفاً عقلانياً خالصاً، حيث ذهب إلى أن الفينومينولوجيا تستطيع، بل يجب عليها، أن تقدم الأساس الذي ينهض عليه علم اجتماعي متكامل لدراسة الأفعال الإنسانية. وعلى الرغم من أن شوتز يظهر احترامه للأنا الترنسندنتالي، فإن برنامجه الفلسفي مكرس بالكامل في الواقع نحو تطوير فينومينولوجيا وصفية للعالم المعاش. فالعلاقة بين الذوات لا تبدو عنده كمشكلة فلسفية، وإنما كمشكلة سوسيولوجية (وإن كنت سوف أدعى في موضع لاحق بأنها لم تحل المشكلة حلاً مرضياً). ويمثل الاتجاه الطبيعي محور اهتمام شوتز، وهو بذلك يقلب اتجاه هوسرل رأساً على عقب. هذا الاتجاه الطبيعي لا يفترض تعليق الاعتقاد في الواقع المادي والاجتماعي، ولكن على العكس من ذلك تماماً، تعليق الشك في أنه شيء مخالف للكيفية التي يبدو لنا بها. فهذا هو "العزل المنهجي للاتجاه الطبيعي" (4). وفي مؤلفه الأول والأكثر أهمية ينطلق شوتز من تحليل فيبر للفعل الهادف، محاولاً توضيح أن تحليل فيبر رغم أنه صادق بعض الصواب في بعض جوانبه، إلا أنه ينبغي أن يستكمل ويوسع من خلال دراسة الاتجاه الطبيعي، أو ما يطلق عليه شوتز أسماء متعددة مثل: "عالم الفهم البدهي" Commen Sense World و"عالم الحياة اليومية" Everyday World. ويرى شوتز أن مفهوم فيبر للفعل الاجتماعي "لا يقدم على الإطلاق تعريفاً لشيء بدائي"، كما اعتقد فيبر ذلك، ولكنه مجرد عنوان كبير لمجال بالغ التعقيد والتشعب ويتطلب مزيداً من الدراسة (5). فضلاً عن ذلك فإنه لا يجيب على سؤالين، الأول: بأي معنى يضيف الفاعل معنى على الأفعال التي يقوم بها وفقاً لما يقيمه فيبر من تعارض بين الفعل والسلوك الانعكاسي. والثاني: في الفعل

الاجتماعى، كيف يتعرف الفاعل على الفاعلين الآخرين بوصفهم أشخاصاً مستقلين لهم خبراتهم الذاتية الخاصة؟.

وبالنسبة لأول هذين السؤالين، يرى شوتز، أن فيبر قد أخطأ في تأكيده على أننا نفهم من خلال "الملاحظة المباشرة" معنى ما يفعله الشخص عندما يقوم بفعل ما مثل قطع الأخشاب: ذلك أنه عندما نطلق على هذا النشاط "تقطيع الأخشاب"، يعنى أننا قد قمنا فعلاً بتفسير هذا النشاط. هذا هو "المعنى الموضوعى" الذى يشير إلى وضع السلوك الملاحظ فى إطار تفسيري أوسع. فضلاً عن ذلك، فإن مناقشة فيبر للفعل الهادف لا تأخذ بعين الاعتبار واقع أن الأفعال متتابعة، وأنها من وجهة نظر الفاعل الذاتية تتسم حسب تعبير برجسون* Bergson بامتداد زمنى: أى أنها "خبرة معاشية وجودية". وحيث أن فيبر قد أخفق فى الاهتمام بهذه النقطة فإنه لم يستطع أن يرى عدم الوضوح الذى يلف فكرة العمل، الذى يمكن أن يشير إما إلى الخبرة الذاتية ذاتها، أو إلى أفعال مكتملة فعلاً. ومن ثم فإنه من الخطأ أن نفترض أننا "نضفى" معنى على الفعل الذى نعيشه وجودياً، حيث أننا نكون منغمسين فى الفعل ذاته. إن عملية "إضفاء المعنى" على الخبرة الوجودية المعاشة تنطوى على نظرة انعكاسية للفعل بواسطة الفاعل ذاته أو بواسطة آخرين، وهذه لا يمكن أن تتحقق إلا بأثر رجعى على الأفعال التى أنجزت بالفعل. وهكذا فإنه من الخطأ أيضاً القول بأن الخبرات ذات معنى داخلى: ذلك أن "الخبرات التى اكتملت معرفتها فقط هى التى تكون ذات المعنى، وليست تلك التى مازالت فى مرحلة الفعل".

* برجسون، هنرى لويس (1859 - 1941) Bergson. H.L. فيلسوف فرنسى عمل أستاذاً للفلسفة بالكوليج دى فرانس ونال جائزة نوبل للآداب عام (1927). أهم كتبه "فكرة المكان عند أرسطو"؛ و"مقال فى المعطيات المباشرة للشعور" و"الضحك" و"التطور الخلاق" وغيرها. والمفهوم الرئيسى عند برجسون هو "الديمومة الخالصة" أى اللامادية وهى أساس وأصل الأشياء جميعاً. والمادة والزمن والحركة هى أشكال مختلفة من الديمومة. ويميز برجسون بين الزمن الذى تحدث عنه النظريات العلمية والزمن الذى نخبره مباشرة. فالزمن العلمى مفهوم رياضى ترمز إليه النظريات الفيزيائية وتقيسه الساعات والكرونومترات. ولأنها آلات مكانية فإنها تصور الزمن العلمى فى صورة الوسط المتجانس الذى يتكون من وحدات متماثلة، وهى وحدات تتحكم فى الحياة العملية للإنسان فى المجتمع. ولكن الزمن بهذا المفهوم لا يتدفق وغير فعال ووجوده سلبى. ولكن خبرتنا تقول شيئاً مختلفاً عن الزمن، فهو حالات متعاقبة سيالة لا تتكص للوراء وتنبو فى بعضها البعض لتكون صيرورة لا تتجزأ، غير متجانسة، ولكنها متغيرة وغير مجردة لكنها عينية، زمنية خالصة أو ديمومة، حقيقة نخبرها مباشرة كشيء فعال ومستمر. لمزيد من التفصيلات انظر، عبد المنعم الحفنى. موسوعة الفلسفة والفلسفة. الجزء الأول. القاهرة. مكتبة مدبولى، ط2. 1999: 276 - 280. (المترجم).

إن التصنيف، الإنشاء، بالمثل، يحدد ما إذا كان الهدف أو المشروع الذي يسعى الفاعل إلى إنجازه، و... هذا يعني هذا المشروع، فإنه ينقل التحول المتدفق للخبرة إلى حلقه، مكتملة منها. وفي هذا السياق، يتفقد الشيء الذي نعده تمييزاً بين مشروع الفعل، أو توجهه للمتدفق المستقبلي، الدوافع "الذاتية للفعل، فالمشروعات أو الأفعال ذات "الدافعية المستقبلية"، أو التي تستهدف تحقيق غايات معينة، لا تتمتع في حد ذاتها بأي دلالة تفسيرية. ويفسر شوتز هذا من خلال المثال الخاص بعملية فتح المظلة عندما تمطر السماء.

"إن مشروع فتح المظلة ليس هو سبب هذا الفعل، ولكنه مجرد توقع. مثل هذا الفعل قد يحقق أو قد لا يحقق المشروع. وعلى العكس من ذلك فإن إدراك أن السماء تمطر "لا يمثل في حد ذاته مشروعاً على الإطلاق، كما أنه لا "علاقة" له بالحكم القيمي. "فإذا ما عرضت نفسي للمطر فإن ملابسي سوف تبتل، وهذا أمر غير مرغوب، وعليه فإنه يتعين علي أن أفعل شيئاً ما لمنع ذلك". هذه العلاقة أو الارتباط تتحقق من خلال فعل قصدي - بالمعنى الفينومينولوجي للمصطلح - يصدر عنى من خلال المجمل المركب لخبراتي السابقة" (6).

وتعد فكرة "العلائقية" Relevance هذه ذات أهمية في كتابات شوتز. ففي حالة أي فعل في حالة تكوّن، يمكننا أن نميز بين "القضية" Theme و"الأفق" Horizon. ويشير أول هذين المصطلحين إلى تلك العناصر ذات الأهمية الذاتية للموقف أو الفعل بمشروع بعينه، والتي تكون في هذا الوقت موضوع اهتمام الفاعل. أما مصطلح الأفق فيشير إلى تلك العناصر الداخلة في الموقف التي تُستبعد أو تعد غير ذات صلة بما يسعى الفاعل لتحقيقه (7). فالعمليات الحياتية تشمل، كما يقول شوتز على أنساق علائقية متحوّلة دوماً وفقاً لترتيب أولويات المشروعات وتداخلاتها عند التفاعل: ذلك أن تدفق الخبرات الوجودية للفاعل يمكن أن يُحل في ضوء عدد من السلاسل ذات القضايا والآفاق المتداخلة مع بعضها البعض. وهكذا فإن مشروع الانتهاء من قراءة قصة قد يتوقف بسبب اضطرار الفرد للذهاب إلى العمل، وهكذا فإن الفعل المتوقع للانتهاء من قراءة الرواية يصبح مضمرًا أو معلقًا، ولكنه يظل مؤهلاً لإعادة إحيائه أو تنشيطه. "إننا ننخرط في مشروع واقعي واحد

وعديد من المشروعات الهامشية المرتبطة بجوانب من شخصياتنا على مستويات متباينة من العمق" (٨).

ويرى شوتز أن فهم الآخرين يمكن أن يتم بحثه فينومينولوجيا كعملية تمييزية Typification حيث يقوم الفاعل بتطبيق الأطر التفسيرية المكتسبة بالتعلم بغرض التوصل إلى معنى ما يفعله الآخرون. وعلى ذلك، فإن العلاقات الاجتماعية المركزية هي تلك المتعلقة بالخبرة المباشرة بالآخرين، و"علاقة النحن" وسائر الأفكار الأخرى عن الأشكال الاجتماعية التي يستخدمها الفاعلون في حياتهم اليومية والتي تشتق من هذه العلاقة. وفي أي علاقة مباشرة (وجها لوجه) يستخدم الفاعل في العلاقة "الرصيد المعرفي الذي يملكه" أو "الفهم البدهي العام" لكي ينمط الفاعلين الآخرين من خلاله، ويصبح قادراً على تقدير الاستجابة المحتملة للآخرين نحو ما يفعله، وأن يستمر في الاتصال بهم. ويعد هذا "الرصيد المعرفي" للفاعل مقبولاً على علاته و"مناسباً حتى إشعار آخر". هذا الرصيد المعرفي يعد بمثابة مجموعة مترابطة من البدهيات التي تتغير من موقف إلى آخر، والتي تستدعي للاستعانة بها في أي وقت من الأوقات إزاء أي خلفية تكون غير معروفة سلفاً. وتتسم هذه الأرصدة المعرفية بطبيعة برجماتية (عملية). وهكذا، يتوفر لدى الفاعل في الأفعال الاجتماعية اليومية العديد من الوصفات للاستجابة للآخرين، ولكنه عادة ما يعجز إذا ما سئل من قبل مراقب ما عن تفسير هذه الأرصدة بوصفها نظريات يصوغها الفاعل بطريقة واعية (٩). وبجانب عالم "الفاعلين المنخرطين" في الموقف، علاقة النحن، فإن هناك آخرين غيرهم يظهرون في وعي الفاعلين "كمعاصرين" لهم، يعرف ويسمع الفاعلون عنهم دون أن يقابلوهم وجها لوجه، و"كأسلاف" ممن عاشوا في أجيال سابقة على ميلاد الفاعلين. وقد ركز شوتز في معظم كتاباته على علاقة النحن، حيث يقترح أنه بتحليل هذه العلاقات تستبين لنا دلالات عوالم المعاصرين وأسلافهم. وهو يذهب إلى القول بعدم وجود حدود واضحة بين هذه العوالم الاجتماعية، حيث يلقي كل منها بظلاله على الآخر. ففي رأي شوتز أن الأرصدة المعرفية التي تستخدم لفهم أفعال الآخرين تتشكل وتعمل في إطار "مجالات متناهية للمعنى" مختلفة عن بعضها، وفي إطار من "الحقائق المتعددة". وتعد قدرة الفاعل الاجتماعي على الانتقال بين مثل هذه المجالات المختلفة للمعنى جزءاً من مهاراته المألوفة: بمعنى أن يصبح قادراً على سبيل المثال، على التحول من المجال النفعي

للعمل إلى عالم المقدس أو مجال اللعب. مثل هذا التحول في بؤرة الاهتمام والاستجابة عادة ما يخبره الفاعل "كصدمة"، أي كإفصال بين هذه العوالم المختلفة والمنفصلة عن بعضها.

وتتوجه اهتمامات الأفراد العاديين في المجتمع نحو الجوانب العملية للحياة الاجتماعية اليومية، في حين أن اهتمامات الملاحظ السوسولوجي تكون "معرفية" خالصة أو "نظرية"⁽¹⁰⁾. ويذهب شوتز إلى القول بأن هدف منهج علم الاجتماع التفسيري هو التوصل إلى مجموعة البناءات النظرية "للأساليب النمطية" Typical Modes للسلوك بغرض توضيح الأسس الذاتية التي ينهض عليها الفعل. وفي هذا الصدد يكتب شوتز قائلاً "إن كل علم اجتماعي شاملاً في ذلك علم الاجتماع التفسيري... يضع نصب عينيه هدف التوصل إلى أقصى درجة ممكنة من الوضوح فيما يتعلق بالكيفية التي يدرك بها العالم أولئك الذين يعيشون فيه"⁽¹¹⁾.

وتخضع صياغة المفاهيم في العلوم الاجتماعية لمبدأ الملاءمة أو الكفاءة. ويطلق شوتز على هذه المفاهيم مصطلح بناءات "المستوى الثاني" حيث أنها لا بد أن ترتبط بالأفكار التي يستخدمها الفاعلون أنفسهم في بناء عالم اجتماعي مفهوم لهم وذو معنى. وتقول مسلمة الكفاءة كما يصوغها شوتز بأن المفاهيم الاجتماعية العلمية "يجب أن تصاغ بطريقة تسمح بفهم الأفعال الإنسانية التي يؤديها الفاعلون الأفراد في العالم الواقعي في إطار ما يشير إليه البناء النمطي لكيفية فهم الفاعل ذاته وأقرانه الآخرين للفعل في ضوء تفسيرهم للفهم البدهي العام لحياته اليومية"⁽¹²⁾. وسوف أتعرض لاحقاً لما اعتبره مواطن القوة في وجهة نظر شوتز الفينومينولوجية الوجودية، ولكنني أقترح أن أركز هنا على مواطن الضعف فيها.

تتهض معظم مناقشة شوتز للقصدية، والوعي بالزمن والفعل بشكل يكاد يكون مباشراً على أفكار هوسرل. وعلى حين أنه يلفظ التصوير الإبستمولوجي لهوسرل فإنه يحافظ على الرابطة العضوية معه فيما يتعلق بذاتية الأنا، والتي تميز رؤية هوسرل للفينومينولوجيا الترانسندننتالية. فالعالم الاجتماعي في رأي شوتز هو "بالتحديد عالمي أنا" أو كما يصوغها شوتز بعبارة فنية متخصصة فإن العالم "هو بالضرورة مجرد شيء يعتمد في أدائه على قصدية الأنا الواعي ويدور في إطاره"⁽¹³⁾. وبناء عليه فإن المشكلات المتعلقة بالوعي القصدى عند هوسرل ودوره في إعادة صياغة "العالم الخارجي"، وبخاصة فيما يتعلق بالعلاقات البين ذاتية تعود لتلاحق

فينومينولوجيا العالم الاجتماعى عند شوتز. وحيث أنه قد تبنى وجهة النظر الفينومينولوجية الاختزالية لينطلق منها، فقد أصبح غير قادر على إعادة صياغة الواقع الاجتماعى بوصفه موضوعاً. ويبدو هذا بوضوح فى تحليله القاصر "للمعاصرين" و"الأسلاف" الذين لا يجدون لهم مكاناً فى تحليل شوتز إلا بالقدر الذى يستحضرهم به الفاعل إلى وعيه. وهكذا "فإن ما يبدو للوهلة الأولى كعلاقة اجتماعية بينى وبين أحد أسلافى يتحول دائماً إلى حالة علاقة أحادية موجهة نحو الآخر من جانبى أنا" (14). ويسوق شوتز مثال توريث الملكية كأحد الحالات النادرة التى يؤثر فيها سلوك الأسلاف على أخلافهم تأثيراً مباشراً ولكن الأجيال اللاحقة تؤثر فى بعضها البعض بقدر أكبر من ذلك بكثير، كما أبرز ذلك دور كايم بحق. فالعالم الاجتماعى لا يمكن صياغته بالمعنى الترانسندنتالى للمصطلح، من خلال الوعى القصدى. هذه الحقيقة يعترف بها شوتز ذاته، وهو لا يحاول مطلقاً أن يجابه المشكلة التى تترتب على ذلك والخاصة بالعلاقة بين ذاتية فى ثنايا تفسيره لكتابات هوسرل والتعليق عليها. وفى سعيه لدراسة العالم الاجتماعى، يذهب شوتز إلى القول بأنه يجب علينا "أن نهمل المنهج الفينومينولوجى الصارم أو الخالص"، وأن نبدأ بقبول وجود العالم الاجتماعى" (15).

وعلى الرغم من أن تحليل فيبر "للأفعال ذات المعنى الذاتى" قد لا يكون مرضياً، إلا أنه كان على الأقل على وعى دائم بأهمية هذه الأفعال سواء أكانت مقصودة أم غير مقصودة، ودلالة "آثارها الموضوعية" على مسار أفعال الآخرين بالنسبة للتحليل السوسولوجى. مثل هذا الاهتمام لا يظهر فى كتابات شوتز التى تركز مجمل اهتمامها على توضيح شروط أو ظروف الفعل بدلاً من الآثار المترتبة عليه. ولا يجد إلحاح فيبر الذى لا يكل على التباين فى القوة أى صدى له فيما يقوله شوتز. لقد أكد فيبر، وكان مصيباً تماماً فى ذلك، على أن التحليل الاجتماعى يجب أن يستوعب أكثر من مجرد "توضيح صورة العالم الاجتماعى فى عقول هؤلاء الذين يعيشون فيه - سواء فى ذلك ما يتعلق بالآثار غير المدركة أو غير المتوقعة للفعل، أو تحديد الشروط التى لم تدخل إلى وعى الفاعلين.

إن تفرقة شوتز بين الدوافع المرتبطة بالهدف "من أجل كذا" والدوافع المرتبطة بالتفسير أى "بسبب" تمثل محاولة لإعادة صياغة تفرقة فيبر بين التفسير

السببي المباشر، والفهم التفسيري. ولذن على حين ينجح شوتز فى الكشف عن بعض جوانب القصور فى التحليل الفيبرى، فإن تحليله ليس مرضيا بدرجة أكبر. وهكذا فإن الدوافع السببية تغطى عنده النماذج التالية: "عندما يصبح الإنسان قاتلا بسبب تأثير رفاقه عليه" (16)، وعندما يقوم شخص ما بفتح المظلة فإنه يتبع مبدأ "إننى إذا ما عرضت نفسى للمطر، فإن ملابسى ستنبتل وهذا وضع غير مرضى. والأسلوب الذى يمكن من خلاله تجنب ذلك هو استخدام المظلة، وهذا هو ما سوف أفعله بالضبط" (17). إلا أن هذا المثل الأخير يشير إلى سلسلة مضمرة من الاستدلالات العقلية العملية، فى حين أن المثال الأول ليس كذلك إذ يهتم بتوضيح الآثار المرتبة على أفعال الآخرين على سلوك الفاعل. ولعل من الدلالات المؤكدة لهذا الرأى أنه يتعين علينا بالإضافة إلى التفرقة بين ما يطلق عليه شوتز "الدوافع المرتبطة بالهدف" و"الدوافع المرتبطة بالتفسير"، أن نميز الاستخدام الانعكاسى للأسباب التى تدفع الفاعلين إلى انتهاج سبيل معين فى السلوك.

وأخيراً، فإن صياغة شوتز لمسلمة الملاءمة أو الكفاءة صياغة غير مرضية. ففى رأيه أن مصطلحات النظرية الاجتماعية العلمية لا تعد على مستوى مقبول من "الكفاءة" إلا إذا كان نمط الفعل المحدد بواسطة "البناء النمطى" قابلاً "لفهم من قبل الفاعل" فى ضوء مفاهيم الفاعل ذاته. ولكنه من غير الواضح على الإطلاق ما معنى ذلك على وجه التحديد. فإذا ما فهمناه بمعنى أن مفاهيم علم الاجتماع أيا ما كانت درجة تجريدها، يجب أن يقابلها فى النهاية الأشكال الملموسة للفعل ذى المعنى، فإن هذا لا يكاد يوضح لنا شيئاً. أما إذا كان المقصود من ذلك أن المصطلحات الفنية للعلوم الاجتماعية يجب أن تكون قابلة للترجمة إلى صياغات مفهومة لأولئك الفاعلين أنفسهم الذين تشير إليهم هذه المصطلحات، فسيصبح من العسير أن نرى لماذا يجب أن نقتنع بمبررات اعتبار ذلك أمراً مرغوباً من ناحية، أو كيف يمكن تحقيقه من ناحية أخرى، حيث أن شوتز نفسه يشير إلى أن الاهتمامات، ومن ثم المعايير، التى يسترشد بها علماء الاجتماع فى صياغة المفاهيم السوسولوجية تختلف عن تلك الخاصة بأفكار الفاعلين فى الحياة اليومية.

ولا أعتقد أنه من المفيد أن نطرح سؤالاً عما إذا كان من "الممكن" أو "من غير الممكن" قيام علم اجتماع أو سوسولوجيا فينومينولوجية على نحو واضح لا لبس فيه، وذلك بالنظر إلى أن العديد من الكتاب قد وصفوا أعمالهم بأنها

فينومينولوجية أو اعتمدوا صراحة على كتابات هوسرل. غير أنني أعتقد أنه من الصواب القول بأن كتابات شوتز تعاني من بعض المشكلات وأوجه القصور الأساسية وإن ذلك كان بصورة معدلة، وأكثر حساسية من تلك التي عانت منها فلسفة هوسرل الفينومينولوجية التراندنتالية. وتتمثل هذه المشكلات في مشكلة كيفية صياغة الواقع "الخارجي" فينومينولوجيا، سواء بمفهوم العالم الطبيعي أو بمفهوم "واقعية" Facticity العالم الاجتماعي. ومنها أيضا ما يسمى "بمشكلة الآخرين" (البين ذاتية أو العلاقة بين الذات)، والتي تظهر بوضوح إما على مستوى الأنا التراندنتالي، أو على المستوى الأكثر مادية المتعلق باستيعاب وتحليل وجود الجماعات بوصفها بناءات تعلق على مستوى الأفراد.

الاثنوميثودولوجيا*:

لعل هناك ما يبرر لنا القول بأن الفينومينولوجيا فلسفة تسير نحو حتفها، على

* الاثنوميثودولوجيا: Ethnomethodology صك هذا المصطلح عالم الاجتماع الأمريكي هارولد جارفينكل. ولعله من الجدير بالاعتبار أن نشير إلى أن المصطلح يتكون من جزئين: إثنو Ethno، وهي تشير إلى مخزون الفهم أو المعرفة البديهية العامة المتاحة لأعضاء المجتمع، والشق الثاني هو ميثودولوجي methodology والذي يشير إلى المناهج أو الاستراتيجيات التي يستخدمها الفاعلين في أطر مختلفة لكي يجعلوا من أفعالهم أفعال قابلة للفهم أو بتعبير جارفينكل أفعالا مبررة. وتسمح هذه الاستراتيجيات بتحقيق الاتصال الناجح خلال أنشطة الحياة اليومية وهكذا فإن الاثنوميثودولوجيا هي دراسة الاستراتيجيات التي يستخدمها عوام الناس وأحاديهم لكي يفهموا ما يفعله الآخرون وعلى وجه الخصوص ما يقوله الآخرون. ومن هنا فإن تحليل الخطاب واللغة تحتل مكانة مركزية في إطار هذا الاتجاه. وقد ظهرت الأثنوميثودولوجيا إلى حيز الوجود كنتاج للثقت الذي طرأ على الاجماع الأرثونوكسي (المحافظ) في علم الاجتماع الأمريكي في منتصف الستينيات، أي نتيجة لتراجع أهمية الوظيفة كنظرية موجهة لعلم الاجتماع الأمريكي. وتنهض الأثنوميثودولوجيا على المزاج ما بين اتجاهات فلسفية ذات مشارب متنوعة: الفينومينولوجيا من ناحية وفيتجنشتين وفلسفة اللغة من ناحية أخرى. وثم فكرتان مركزيتان تتمحور حولهما الاثنوميثودولوجيا هما: الإشارية indexicality والانعكاسية reflexivity. وتشير الأولى إلى واقع أنه ليس هناك شيء يمكن أن ننظر إليه باعتباره تعريف واضح وشامل لأي كلمة أو مفهوم في أية لغة، ذلك أن المعنى يكتسب بالإشارة إلى كلمات أخرى وإلى الإطار الذي تنطق فيه الكلمات. ومن هنا فإنه يمكننا دائما أن نسأل "ماذا تعني؟" جملة ما. وليس هناك إجابة نهائية على هذا السؤال. أما الانعكاسية فهي تشير إلى واقع أن فهمنا للنظام إنما هو نتاج لعملية تخاطبيه: إنه يتخلق من خلال الحديث. بينما أننا عادة ما نفكر بأنفسنا وكأننا نصف نظاما موجودا مسبقا. فبالنسبة للانثوميثودولوجيين، أن نصف موقفا هو أن نخلقه في ذات الوقت. وتمثل كل من هاتين الفكرتين جزء من النقد الراديكالي لعلم الاجتماع التقليدي. انظر:

Marshall, Gordon Oxford Dictionary of Sociology. Oxford University Press. 1998: 203-205. (المترجم).

الرغم من التأثير الذي مارسه الأفكار الفينومينولوجية على علم الاجتماع. ففي
أوساط الفلاسفة الأوروبيين*، ازدهرت الفلسفة الوجودية في فترة ما بعد الحرب
العالمية الثانية، إزدهارا كان أشبه ما يكون بجاذبية الفضيحة، ثم ما لبث هذا
الازدهار أن ضعف بشدة، وتحول الاهتمام نحو مجالات أخرى، وظهرت اتجاهات
جديدة في تلك الفترة. وقد حرص الفلاسفة البريطانيون والأمريكيون - في بريطانيا
بصفة خاصة - دائما على التباعد عن الفينومينولوجيا، وكان بديل "الوجودية
الفينومينولوجية"*، الذي يجمع ما بين المصطلحات الفنية المعقدة والقلق الأخلاقي

* يستخدم جينز هنا تعبير Continental ليشير إلى كافة الفلاسفة الأوروبيين عدا الفلاسفة
الإنجليز، وهو أمر شائع كنوع من الترفع الإنجليزي على بقية القارة (المترجم).
** لا يوجد في القواميس والمعاجم الفلسفية التي رجعنا إليها - بما في ذلك موسوعة لاند
الفلسفية - معالجة مستقلة لهذا المصطلح. والإشارة هنا في الأغلب إلى الفيلسوف الوجودي جان
بول سارتر وفلسفته التي تأثرت بالظاهريين من أمثال هوسرل وهيدجر وياسبرز وغيرهم. ويميز
شراح سارتر بين ثلاثة مراحل في تطوره الفكري هي: السيكلوجية الفينومينولوجية،
والانطولوجيا الفينومينولوجية والوجودية الماركسية. وعلى ذلك فالإشارة هنا إلى المرحلة الثانية
من مراحل التطور الفكري لسارتر التي نشر فيها "الوجود والعدم" والذي ينم عنونه "الفرعي"
بحث في الانطولوجيا الفينومينولوجية" عن طابع هذه المرحلة. ويذهب سارتر إلى القول بأن
الإنسان موجود وكذلك الطاولة التي يكتب عليها. ولكن وجود الإنسان يختاره هو، فهو وجود له
أو وجود لذاته. أما الطاولة فلا تختار وجودها، فالإنسان يختارها لها ووجودها لذلك وجود ليس
لذاته ولكنه وجود في ذاته، وهو لا يخلق قيمة. بل الإنسان يخلقها لها، والإنسان هو خالق القيم
والوجود لذاته يخلق ويمنح ويضفي ويهب. وعندما يعي الإنسان ذاته ووجوده يحس بالنقصان
وهو ما لم يكن يحسه من قبل وهو نقصان لأنه يريد أن يكون ما ليس هو الآن، فهو يريد أن
يكون وجوده كاملا كوجود الأشياء أي وجودا في ذاته. وهذا مستحيل لأنه لا يمكن أن يكون شيئا
وأن يعي الأشياء في الآن معاً. ومع ذلك يتوق الإنسان أن يكون موجودا في ذاته ولكن ذلك لا
يتحقق أبداً لأن ذاته دائمة الفرار منه، وبعدها عنه لازمة من لوزام الوجود بل نقيضة للوجود.
والعدم لازمة أخرى للوجود والحرية هي اختيار العدم والوجود وجود للعدم، ولكن رغم أن ما
تختاره ماله العدم، فحرية اختيارك تجعلك مسئولا عما اخترت. والمسئولية تدفع إلى العمل
والعمل هو الإنسان والإنسان هو أفعاله، وهو يفعل ليستكمل النقص في الوجود لأن الوجود
الخارجي وجود في ذاته لا يعي وجوده والإنسان يريد وجودا لذاته. ورغم أن الإنسان موجود
لذاته إلا أنه موجود مع الآخرين وعندما يراه الآخرون يحس بالخجل، وخجله مصدره نظرة
موضوعاً لنظرهم ومن ثم فالوجود مع الآخرين وجود صراع، يصراعهم ويصارعونه حتى لا
يستحيل أحدهما موضوعاً للآخر وبذلك يستحيل الاثنان ذاتاً وموضوعاً وبين وجود كما اعينه
وجودي كما يعيه الغير فاصل هو حرية الغير. لمزيد من التفصيلات، انظر في ذلك، عبد المنعم
الحفنى. موسوعة الفلسفة والفلاسفة. الجزء الأول. القاهرة. مكتبة مدبولي. 1999 ص ص: 699
- 704؛ وكذا، محمود رجب. المينافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين. الإسكندرية. مكتبة منشأة
المعارف. 1970: 116 - 130. وأيضا أندريه لاند. موسوعة لاند الفلسفية. ترجمة خليل أحمد
خليل. بيروت - باريس. منشورات عويدات. 1996 الجزء 1، 2: 387 - 388؛ 973 - 974
على التوالي (المترجم).

وقد اتخذ هيرماس في كتاباته المبكرة من نظرية التحليل النفسي - في صورتها المثالية على الأقل - مثلاً لشكل العلاقة بين التفسير الهرمنطقي والتفسير الناموسي والنظرية النقدية. تقول عبارة هيرماس "إن النموذج الوحيد الممكن للعلم هو ذلك الذي ينطوي على منهجية عاكسة للذات" (54). فالتحليل النفسي هو أولاً وقبل كل شيء تفسيري، ذلك أن ما يهدف إليه المحلل من عملية التحليل هو التوصل إلى فهم التعبيرات اللفظية Verbalization للشخص موضوع التحليل، وأن يوضح معناها المضمرة (أو الدفين)، وهو هدف يتحقق من خلال الحوار. بيد أن نظرية التحليل النفسي وممارسته لا تبقى حبيسة المستوى الهرمنطقي وحده، إذ أن أحد الأهداف الرئيسية للتحليل النفسي هو أن ينقب فيما وراء الوصف الذي يقدمه المريض لخبراته لكي يقدم تفسيراً سببياً لكونها تصورات مشوهة أو لأنها تحجب أشياء ليس من الممكن التوصل إليها عن طريق الوعي. وفي خضم عملية العلاج بالتحليل النفسي، ينتقل المحلل بصفة مستمرة من مستوى أو إطار مرجعي معين إلى مستوى أو إطار مرجعي آخر، وهكذا يفسر لنا ما هو كامن وراء الفهم المشوه للذات الفردية. هذا الانتقال الضروري ما بين الهرمنطيقا والخضوع للنواميس لم يرد صراحة في كتابات فرويد الأصلية. ومن هنا ينبع الخلط بين مفاهيم مثل "الطاقة" الذي يستخدم كنوع من المماثلة للقوة الفيزيائية، والمفاهيم الأخرى (كالرمز وغيره) التي تشير إلى فئات "ذات معنى". إن ما يربط اللحظة الهرمنطقيه والسمة الناموسية ويحافظ في نفس الوقت على التوازن بينهما في موقف المواجهة بين المريض والمعالج في التحليل النفسي، هو في رأي هيرماس الرغبة في الانعتاق (أو التحرر) والتي تعد بمثابة الحافز إليه. فالعلاج بالتحليل النفسي، يقوم في حالة نجاحه بتحويل العمليات اللاشعورية التي تدفع الفرد إلى التصرف بطرق لا تخضع لسيطرته الإرادية إلى أنماط واعية من الفعل خاضعة لسيطرة عقلة الواعي. فالتحليل النفسي يلعب دوراً حاسماً من خلال تعميق المعرفة بالذات في تحرير الشخص من عوامل الشد والجذب التي تدفع أنشطته دون تدخل من جانب الوعي.

= Marshall, Gordon. Oxford Dictionary of Sociology. Oxford. Oxford University Press. 1998: 130-132; أيضاً William Outhwaite and Tom Bottomore ; et. al (eds.). The Blackwell Dictionary of Twentieth Century Social Thought. Oxford. Blackwell Publishers. 1996: 232- 235(المترجم) .

هذا التقسيم للعلوم الاجتماعية الذي يميز فيه هيرماس في أعماله المبكرة بين الأبعاد الإمبيريقية التحليلية - الناموسية - والهرمنطيقية والنقدية يتكامل مع بعضه البعض بواسطة سلسلة من التصنيفات الإضافية التي تربط ما بين ابستمولوجيا العلوم الإنسانية وموضوع دراستها. ويرتبط هذا التقسيم الثلاثي المشار إليه بثلاثة أشكال من "الاهتمامات المعرفية" "Cognitive Interest" التي تعنى البشر في علاقتهم بالعالمين الاجتماعى والطبيعى. فالمعرفة الإمبيريقية التحليلية تتجه في المقام الأول إلى مسألة السيطرة التقنية أو الهيمنة التقنية على مجموعة من العلاقات السببية. (هذا النوع من المعرفة لا يمكن في رأى هيرماس أن يكون "محايداً" أبداً، وثمة ميل من جانب أحد المدارس الوضعية إلى النظر إليه بوصفه نموذجاً أولياً Prototype لكافة أشكال المعرفة التي تفضى إلى خلق مشروعية مقنعة لنظم الهيمنة - وترتبط هذه القضية ما بين كتابات هيرماس وكتابات "الجيل الأول" لمدرسة فرانكفورت ومن قبلهم لوكاتش* (Lukacs). أما الهرمنطيقيا، من ناحية أخرى، فإن توجهها الأساسى نحو فهم مشاركة الفاعلين في الحياة القائمة على التفاعل بين الذات. ومن ثم فإنها تصب اهتمامها على تطوير الاتصال الإنسانى وفهم الذات. وترتبط النظرية النقدية "بالسعى نحو الخلاص"، لأنها تهدف إلى تجاوز كلا النمطين السابقين من الاهتمامات، كل على حدة، من خلال سعيها لتحرير الأفراد من الهيمنة، ليس فقط من هيمنة الآخرين، وإنما تحررهم أيضاً من خضوعهم لقوى لا يفهمونها أو لا يتحكمون فيها (بما في ذلك القوى التي يخلقها البشر أنفسهم).

* جورج لوكاتش (1885-1971) Lukacs, Gyorgy فليسوف مجرى وناقد أدبى من مواليد بودابست ودرس بجامعة حيث حصل على الدكتوراه عام 1906، وتلقى دراسة خاصة فى جامعة هيدلبرج على يدى هنريش ريكتر خلال الفترة من (1912-1915). وقد ألف لوكاتش العديد من الكتب ونشر الكثير من المقالات على أن أكثر أعماله النظرية شيوعاً - وهو أيضاً أحد أعماله المبكرة - هو كتاب "التاريخ والوعى الطبقي" المنشور عام 1923. وقد حاول لوكاتش فى هذا العمل أن يطور نظريته حول الوعى الطبقي وأعاد تقييم مكانة هيجل بالنسبة للماركسية وطور نظرية عن الأعتراب والتشيؤ قبل اكتشاف مخطوطات ماركس حول الموضوع ونشرها. ولقد كان لوكاتش واحداً من زعماء الحركة الشيوعية المجرية وكان عضواً نشطاً فى الكميونيه المجرية عام 1919، وشغل منصباً فى الحكومة قصيرة العمر التي تشكلت فى أعقاب الانتفاضة الشعبية المجرية ضد الهيمنة السوفيتية عام 1956. ويعد لوكاتش أحد الأباء المبكرين الذين اثروا فى صياغة أفكار النظرية النقدية. انظر فى ذلك

Outhwaite, W. and Bottomore, T. et. al; (eds.). The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought. Oxford. Blackwell Publishers. 1996: 734. (المترجم).

وترتبط هذه المجموعات الثلاث من عناصر الاهتمام المعرفى فى بعض العلوم الاجتماعية ببعض التمييزات المفاهيمية الواقعية الأساسية التى طورها هيرماس. ويتعين أن ينصب أحد مجالات الاهتمام الأساسية للتحليل الاجتماعى على الفعل الرشيد الهادف Purposive rational action أو ما يطلق عليه فيبر (Zweckrationalitat)، وهو ما يطلق عليه هيرماس ببساطة تعبير "العمل"، والذى يشير "إما إلى الفعل الذرائعى أو الاختيار الرشيد أو التلازم بينهما". ويعتمد الفعل الذرائعى على المعرفة الامبيريقية المؤسسة على الملاحظة الامبيريقية أو الخبرة. مثل هذه المعرفة تضىء الطريق لاتخاذ القرارات الفنية المتعلقة باستراتيجيات الاختيار الرشيد. وينبغى أن نميز مفاهيمياً بين الفعل الرشيد الهادف من ناحية، وبين "التفاعل" Interaction الذى يشير إلى عمليات الاتصال بين الذوات والرمزية المحكومة بالمعايير المتفق عليها، من ناحية أخرى، (أو بتعبير وينش "القواعد") التى يتم التعبير عنها بلغة الحياة اليومية. أما سياق المعانى الذى يسم تفاعلات الحياة اليومية فينبغى أن يفهم هرمنوطيقياً بواسطة كل من الباحث الاجتماعى والمشاركين فى تلك التفاعلات. ولكن الباحث الاجتماعى يمكن له أن يستفيد من الطابع الانعكاسى للحديث: واقع أن اللغة الدارجة تمثل ما وراء اللغة ذاتها، وفى ذلك مستوى الباحث مع العامة. أما بالنسبة لأفكار "العمل" و"التفاعل"، فيمكننا أن نضيف الفكرة الخاصة بتقييم الفعل الإنسانى فى ضوء معايير شاملة للإستدلال تحدد لها مهام النظرية النقدية. فمعايير الرشد هذه يجب أن يتم التفرقة بينها وبين الشكل التقنى للرشد الهادف، ولكنها فى رأى هيرماس موجودة "فى التاريخ" بذات القدر الذى توجد به الأخرى. إن تقدم الفهم الإنسانى للذات يتحرك باتجاه تحرير الفرد من قيد السببية (التى يتبدى فيها سلوكه كما لو كان مجرد سلسلة من الوقائع التى تحدث "فى الطبيعة") من خلال توسيع نطاق الفعل الحر.

ولا شك فى أن تأكيد فلسفة جادامر على مركزية اللغة، وبخاصة الحوار داخل "الجماعات اللغوية" وبين بعضها البعض قد قرب ما بين الهرمنوطيقيا والمدارس الرئيسية فى الفلسفة الحديثة. وقد نتفق بذلك مع ريكور حين يكتب معلقاً فيقول: "إن اللغة هى الأرضية المشتركة التى تلتقى عليها مؤلفات فيتجنشتين مع الفلسفة اللغوية الإنجليزية، وفينومينولوجيا هوسرل وهيدجر، وأعمال مدرسة

بولتمان * Bultmann والمدارس الأخرى فى تفسير العهد الجديد، ودراسات التاريخ المقارن، والدين، وأنثروبولوجيا الأساطير، والطقوس والمعتقدات، وأخيراً التحليل النفسى" (55). إن تحليل جادامر يباعد ما بين وجهات نظره والتراث القديم لمدرسة العلوم الإنسانية، إلى الحد الذى يترتب عليه، أنه بتأكيد المعنى "الشائع" الذى يتم التوصل إليه من خلال التعبيرات اللغوية المشتركة يمكن أن يهجر "المنهجية الفردية" بشكلها المعروف فى كتابات ديلثي المبكرة (وفى كتابات فيبر أيضاً). وهناك بالإضافة إلى ذلك بدون شك نقطة التقاء لم يتم بحثها فيما بين الهرمنوطيقا ونقد الامبيريقية الكلاسيكية الذى يستمد روافده من فلسفة العلوم، إلى الحد الذى يسعى كل منهما إلى رفض تلك الفلسفات الشغوفة بالبحث عن "نقطة البدء". مرة أخرى يصوغ ريكور هذه القضية بإقتدار فى معرض حديثه عن ضرورة البحث عن "طريق ثالث" "Third way" فى الفلسفة كجزء من نقده للفينومينولوجيا الترانسندنتالية. فلقد خلص هذا المذهب من مذاهب الفينومينولوجيا الفلسفة من أحد أوهاماها، ألا وهى النزعة الموضوعية، "التي تضيع فيها الذات وتصبح نسبياً منسياً فى هذا العالم". ولكن هوسرل استبدل هذا الوهم بوهم آخر ألا وهو الإلهام الإنعكاسى (التأملى) للفاعل.

* مدرسة بولتمان، نسبة إلى رولف بولتمان (1884-1976) Bultmann, Rudolf وهو لاهوتى وفيلسوف وجودى ألمانى مؤمن، لم يجد حرجاً فى الإستعانة بمفاهيم هيدجر الوجودى الملحد، فهو مثله يرى أن الإنسان موجود حر تتحدد ماهيته بالمواقف التى يختارها لنفسه، وأن له محددات =مقدوره عليه، وأنه مكلف، ألقى به إلقاء فى العالم ليفكر بنفسه ويعاين طريقة فيه، وأن منا من يسقط ومنا من يعيش وجوداً أصيلاً عن إيمان صادقاً. وكان بولتمان رائداً لحركة نزع الطابع الميثولوجى عن المسيحية. وقد كان أيضاً لقس لوثرى ودرس فى جامعات ماربورج وجيسن وقد عارض النظام الهتلرى فى أوج قوته جهاراً نهاراً. وتتبع خصوبة تحليلات بولتمان من المقابلة التى يقيمها بين الفكر اليونانى القائل بأن السماء والأرض والآلهة والبشر تسوسهم جميعاً كلية قدرة العلاقات العقلية، وبين فكر الكتاب المقدس الذى يفسح مجالاً يسميه بـ "غير القابل للتموضع" (الأنث الإنسانى والإلهى، الحدث، اللقاء مع الآخر). هذه الثنائية القطبية هى التى توجه قراءاته الأصيلة لكتاب "العهد الجديد: إنجيل يوحنا" (1941)، "لاهوت العهد الجديد" (1953)، "يسوع المسيح والميثولوجيا" (1958). وهو يرفض التأويل الساذج للأناجيل باعتبارها حكاية لعاملين فى صراع، أحدهما يمثله إبليس والشياطين وقوى الشر فى العالم والآخر يمثله الله والملائكة والمؤمنون ويعلن عن رأيه بضرورة تطوير تفسير عصرى يناسب العقلية العلمية الحديثة، وهو لا يجد سبيلاً إلى ذلك إلا الاستعانة بالوجودية لإفهام الناس معنى الإنجيل. ومن =هذه المقابلة الأصيلة للأناجيل يستخلص بولتمان نقداً للمؤسسة الكهنوتية: فالكنيسة بتسلسلها الهرمى وأسرارها المقدسة "تموضع"، أى أنها فى التحليل الأخير تحط الإلهى إلى واقع دنيوى، ويبلغ هذا الانحطاط ذروته فى النظام البابوى، ولكنه يطال أيضاً بعض أشكال البروتستانتية. انظر فى ذلك. عبد المنعم الحفنى. مصدر سابق: 338-339؛ وأيضاً جورج طرا بيشى. مصدر سابق: 207-208 (المترجم).

وإذا كانت كتابات جادامر قد نجحت في تجنب بعض المشكلات التي واجهت المرحلة الأولى للهرمنوطيقا، إلا أنها خلقت مشكلات من نوع جديد. وقد محص هيرماس عدداً منها تمحيصاً دقيقاً وشاملاً. فالتحليل الهرمنوطيقي الخالص للعلوم الاجتماعية يستبعد من المجال إمكانية تحليل الفعل الاجتماعي في إطار أكثر رحابة من هؤلاء الفاعلين الموجودين في ظل تقاليد معينة ذات قيمة تفسيرية هامة بالنسبة لهم، ويعد هذا شرطاً ضرورياً لإمكانية قيام العلوم الاجتماعية. فضلاً عن ذلك، فإن المشكلات التي يثيرها نموذج الحوار بالشكل الذي طوره جادامر، تحتل ذات القدر من الأهمية. فجادامر يذهب إلى القول بأن "الهرمنوطيقا تمثل نسقاً فكرياً يضمن التوصل إلى الحقيقة"⁽⁵⁶⁾. ولكن هذا يعنى ضمناً أن الحقيقة تتلازم مع الوجود بوصفها جزءاً لا يتجزأ منه، وهو الخطأ الأساسي الذي تقع فيه الفينومينولوجيا الوجودية وهو خطأ لا يعالجه لجوء جادامر للاستعانة بالديالكتيك (الجدل). وقد علق بيتي Betti على ذلك قائلاً أنه "بينما يضمن تفسير جادامر للهرمنوطيقا الوحدة الداخلية للمواد التي يجرى تفسيرها، سواء كانت عملاً أدبياً، أو أفعال أفراد ينتمون إلى فترة تاريخية غابرة أو إلى ثقافة أخرى، فإنه يستبعد إمكانية التساؤل عن "مدى صحة" التفسير الذي تم تقديمه ولا يرى في ذلك أية مشكلة. وفي رأى بيتي هناك أربعة أسس للهرمنوطيقا، لم يتعامل جادامر إلا مع ثلاثة منها فقط: أن الموضوع يجب أن يفهم في ضوء ظروفه وطبيعته الخاصة بوصفه ذاتاً (وهو ما يسمى مبدأ: الاستقلالية الهرمنوطيقية)، ويجب أن يفهم الموضوع في سياقه (وهو ما يسمى مبدأ: تماسك المعنى) وأن يمثل لما يطلق عليه بيتي واقعية خبرة المفسر (وهو ما يسمى مبدأ: الفهم المسبق). ولكن ثمة مكون رابع لا يظهر في عمل جادامر، على الرغم من أنه يشكل الأساس الذي تنهض عليه العناصر الثلاثة السالفة الذكر. هذا المكون هو ما يطلق عليه "تكافؤ المعنى" ، أى أن تفسير الفعل الإنساني لا يتسم بالكفاية إلا في ضوء علاقته بمقاصد أو نيات الفاعل.

ولا يقف بيتي في معسكر بمفرده في توجيهه لهذا اللون من سهام النقد لوجهات نظر جادامر، وسوف أوضح ذلك في هذا المقام. ففي رأى جادامر لا تشكل الهرمنوطيقا منهجاً، كما أنها لا تستطيع أن تولد تفسيرات يمكن أن توصف بأنها "صحيحة" أو "خاطئة" في ضوء "ما يقصد الكاتب أن ينقله" إلى القارئ في سياق النص. إن معنى النص لا يكمن في القصد الاتصالي لكاتبه، ولكن في العلاقة القائمة

بين النص وما يفهمه القارئ في إطار تراث مخالف. وهكذا نلاحظ أن جادامر يسير في خطى هيدجر في قبوله بأن "اللغة تتطوق بمعانيها"، أو كما يكتب هيدجر في إحدى عباراته الغامضة قائلاً "إن كلام الآخرين يتحدث إلينا فيما هو منطوق". وهكذا يختلف النص المكتوب اختلافاً جماً عن الكلام، حيث يفترض الأخير مسبقاً وجود ذات متحدثة وأخرى يوجه إليها الحديث. إن العمل الأدبي له معنى في ذاته، وهو يدعى "وجوداً مستقلاً" عن اللغة ذاتها. والظروف التي كتب فيها تعد ذات أهمية رئيسية للظاهرة الهرمنوطيقية، فالنص يكتسب وجوداً ذاتياً مستقلاً عن وجود كاتبه.

وحيث أن فهم النص عملية وساطة خلاقة بين تقاليد مختلفة، فإن مثل هذا الفهم يصبح عملية مستمرة لا تتوقف، ولا يمكن لها أن "تكتمل" أبداً، إذا تبرز إلى حيز الوجود معان جديدة كنتاج لقراءة العمل وفي ضوء تقاليد جديدة. وتبدو جاذبية هذا التأكيد بالغة الوضوح. فالتعامل مع الفهم بوصفه نشاطاً إنتاجياً، غير مرتبط بمعايير دقة تفسير مقاصد الكاتب من عمله، كما هي الحال على سبيل المثال مع "القراءات" العديدة والمختلفة لأعمال ماركس التي أفرزتها الأجيال المتعاقبة منذ القرن التاسع عشر. ولكن ثمة صعوبة واضحة تواجه هذا الرأي: ذلك أن تبنى قراءة معينة دون القراءات الأخرى يبدو كما لو كان أمراً اعتباطياً. وعلى ذلك فإن الحوارات الدائرة بين دراسي مؤلفات ماركس تبدو بذات المنطق كما لو كانت جهداً بلا طائل.

على أن جادامر حريص على ألا ينزلق إلى هذا النوع من "العدمية"، "فالحقيقة" عنده تتبدى ثمرتها في استكشاف الذات، حيث تكتشف العلاقة المتبادلة بين التقاليد، ومن شأن اللجوء إلى الالتزام بالتقاليد أن يلعب دوراً في استبعاد القراءات البديلة من بين تلك القراءات النابعة من داخل التقاليد. ولكن مثل هذه الصياغة المفاهيمية غير قادرة على التعامل مع مقارنات القراءات المختلفة المستمدة من التقاليد المتباينة، ولا يمكن لنا بحق أن نعرف كيف يمكنها أن تتواءم مع الرؤى الأخرى النابعة من ذات "التقاليد" التي يتم تطبيقها لفهم النص، حيث أنها تبدو كما لو كانت تفترض أن التقاليد تتسم بالوحدة الداخلية والتماسك (كما يرى وينش بالنسبة "لأشكال الحياة"). وفي ضوء هذا كله، يصبح من المهم أن نوافق بيتي في تأكيده على الحاجة إلى أن ندرك استقلالية الموضوع - النص بوصفه نتاجاً خاصاً بكاتبه - دون أن نقلل من مدى أهمية ما يريد أن يقوله جادامر. فثمة فارق بين أن نحاول أن نفهم ما قصده كاتب ما من وراء كتبه، وبين الكيفية التي قوبل بها النص من

جانب معاصرة من ناحية، وبين فهم دلالة النص بالنسبة لظروف عصرنا من ناحية أخرى.

إن الإقرار بمثل هذه الاختلافات يعيد تأسيس الهرمنوطيقا بوصفها منهجاً. ويؤكد جادامر أنه يتعين ألا نخلط بين "الفهم" و"التفسير". فقراءة رواية معينة لا تتطلب عملية تفسير، فالرواية تستغرق القارئ بطريقة شبيهة بمرحلة ما قبل التأمل Pre-reflexive. إن رفض جادامر لاعتبار الهرمنوطيقا "منهجاً"، قد أفضى به إلى تركيز مناقشته لها على النزعة المضادة للعلمية Anti-Scientism عند هيدجر، وهي مناقشة لها ما يشابهها في فلسفة العلوم، وبخاصة دعوة فايرآباند* Feyeraband إلى "التخلي عن المنهج". ولا تكمن أهمية هذه الأفكار مع ذلك في رفضها القاطع للمنهج، ولكن في الآثار المترتبة على عملية إعادة صياغة المنهج. ففي رأبي أن

* بول فايرآباند (1924 -) Paul Feyeraband فيلسوف من اصل نمساوي متخصص في فلسفة العلوم والابستمولوجيا. درس في جامعة فينيا وارتحل بعد ذلك إلى إنجلترا حيث تتلمذ على يدى بوبر ودرس بعد ذلك في جامعة كاليفورنيا بركلي. وقد حقق شهرة علمية وذاع صيته بكتابه ضد المنهج (1975) الذي ارسى الأساس لفينومينولوجيا فوضوية، ونقد التجربة الانجلو ساكسونيه المعاصرة نقداً صارماً لم تسلم منه حتى عقلانية بوبر وهو يذهب مع بوبر إلى القول بأن القابلية للتكذيب وليس القابلية للإثبات هي السمة المميزة للعلم وأن أهميتها المعرفية تكمن على وجه التحديد في تلك الإنجازات الثورية في تاريخ العلم التي اقترنت بأسماء كوبرنيكوس وجاليليو واينشتاين. ويذهب فايرآباند ويشاركه في ذلك كون إلى القول بأنه من المحتمل أنه لا يوجد معنى مشترك ما بين نظرية ما والنظرية اللاحقة لها. ويجعل هذا من فكرة الاختيار الرشيد ما بين نظريات غير قابلة للمقارنة فكرة إشكالية. كما أنه يشجع نزعه الشك فوق المثالي فيما يتعلق بوجود النظريات المستقلة عن الواقع. ويقال فايرآباند من بين زمرة من فلاسفة العلم من أمثال بوبر وكون و لاكاتوش وماكنثير وغيرهم من قدر المصادقية التي يتمتع بها الادعاء بوجود نظرية احادية في التطور العلمى مشيراً إلى حجم التغيرات العلمية التي حدثت في القرن العشرين. وهو يذهب أيضاً إلى القول بأن النظريات العلمية لا تنهض على الاستقراء ولا يتم اختبارها كل على حده استناداً إلى الأدلة الامبيريقية فقط، ذلك أنه ليس هناك شئ اسمه ملاحظات محايدة نظرياً. كما أن الأحكام التي يعتقد أنها تستند إلى أسس رشيدة في تقويض دعائم النظريات المنافسة، عادة ما تستند إلى معايير لتقويم النظريات غير قابلة للمقارنة اصلاً. ويذهب بول فايرآباند في مؤلفه "ضد المنهج" إلى أنه حتى في العلوم الطبيعية فإن الباحثين عادة ما غيروا من موضوعات بحثهم والكيفية التي يبحثون بها. وبهذا المعنى، فلم يكن لدى هؤلاء الباحثين منهجاً واحداً، والواقع أن العلم الواحد يتطلب إلا يكون هناك خضوع عبودي لمنهج واحد، ويفضى هذا إلى وجود حالة من الفوضى المعرفية. ومن هنا فإن فايرآباند يعلن أنه ضد المنهج وأنه يفضل عليه الفوضى المعرفية. ومن بين كتبه الاخرى: العلم في مجتمع حر (1978)، أوراق فلسفية (1988)، ثلاث محاورات في المعرفة (1991). لمزيد من التفاصيل انظر على سبيل المثال. ج. طرابيشي. مصدر سابق، ومواقع متفرقة في

Outhwaite, W; and Bottomore, T. et. al.(eds.). Op. Cit. 194, 312 , 466 , 468 , 497 , 548(المترجم).

الهرمنوطيقا لا تتعلق إشكالياتها الأساسية بقضية فهم النص المكتوب فى حد ذاته، ولكن فى التوسط بين أطر مرجعية مختلفة للمعنى بصفة عامة. فضلاً عن ذلك، فثمة نوعين من المشكلات الهرمنوطيقية تتعلق بكل من العلوم الاجتماعية والطبيعية، ولذلك فإنه من المهم أن نتبع علاقاتهما بهذه العلوم. أما أولى هذه المشاكل فتتعلق بالطابع قبل التأملى (الانعكاسى) للخبرة، سواء فى مشكلة الطابع "قبل التفسيري" للواقع الاجتماعى، أو فيما يتعلق بنمط "التخصيب النظرى" للملاحظات فى إطار العلوم الطبيعية (وهى بطبيعة الحال ليست مسألة مستقلة كلياً). وبهذا المعنى فإنه من الصحيح تماماً أن نؤكد أن قراءة رواية ما، أو الحديث مع أحد المعارف على قارعة الطريق ليست أنشطة "تفسيرية"، ولكنها تمثل جزء لا يتجزأ من "وقائع الحياة" التى تشكل فى حد ذاتها الشرط المسبق الذى يتم الاعتماد عليه ضمناً لفهم "هذه الأنشطة". غير أنه لا يمكن اعتبار مثل هذه التفاعلات اليومية قبل تأملية (انعكاسية) كلياً. كما أن التطبيق التأملى (الانعكاسى) "لإجراءات التفسير" يعد أمراً أساسياً لاستمراريتها - كما أوضحت الاثنوميثودولوجيا ذلك - فالفاعلين الاجتماعيين المؤهلين لديهم مناهج مشتركة للتفسير الاجتماعى، ومن هنا فإن مصطلح "الاثنوميثودولوجى" ينطبق بدقة على هذه الوضعية. فالمنهج - إذن - ليس شيئاً قاصراً على العلوم الاجتماعية والطبيعية دون غيرهما، على الرغم من أنه أساسى بالنسبة لهما، وعلى الرغم من أن معايير تقويم "النتائج" فى العلوم الطبيعية تتعارض - جزئياً - مع العمليات التفسيرية للحياة اليومية.

وثمة تعارض هام وبناء بين الهرمنوطيقا النصية، كما يقدمها جادامر، وتحليلات المعنى التى طورها الفلاسفة الانجلوساكسونيون المحدثون. فحيث يسعى جادامر إلى تهميش الدور الذى تلعبه مقاصد الفاعل فى عملية فهم النص، حاول بعض الفلاسفة الإنجليز أن يوضح "المعنى" فى ضوء المقاصد مباشرة (انظر ص126 وما بعدها). ولعله من المهم أن نشير إلى أن عدداً قليلاً من الفلاسفة قد أبدى اهتماماً بما تنطوى عليه عملية فهم النص المكتوب. وسوف أذهب لاحقاً إلى القول بأن النظريات "القصدية" Intentionalist للمعنى بوضعها الراهن لا يمكن الدفاع عنها، شأنها فى ذلك شأن نقيضها فى الفينومينولوجيا الهرمنوطيقية القائلة بأن "اللغة تتحدث عن نفسها". بتعبير بالغ البساطة، إذا كان أحد هذين الموقفين النظريين قريباً من "المثالية الذاتية" Subjective Idealsim، فإن الآخر يقترب من "المثالية

الموضوعية" Objective Idealism. فأول هذين الإتجاهين يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتفسيرات الذاتية للفعل والمعنى، ولكن ليس في الحالات التي يخضع فيها خضوعاً مباشراً لتأثير فيتجنشتين.

ويعتمد جادامر اعتماداً شديداً على هيدجر في افتراضه أن "المقاصد التي يسعى الكاتب إلى توصيلها" لا يمكن أن تستعاد، ذلك أن هناك هوة وجودية أو أنطولوجية بين الماضي والحاضر، فالوجود أنى هو وجود في زمن محدد ولذلك تتطوى المسافة الزمنية ضمناً على تباين الوجود. وعلى الرغم من أن جادامر يذهب إلى أبعد من الحدود التي وقف عندها فيتجنشتين في معرض مناقشته للمباريات اللغوية، خلال إبرازه للدور التوسطي للتقاليد في عملية الحوار، فإن موقفه الفكري يبدو في بعض جوانبه الأساسية بمثابة إعادة إنتاج لشلال الحس النقدي عن فيتجنشتين. إن المباشرة بين التقاليد، وما يترتب عليها من استبعاد الوقائع التي انصرفت، يقضى على إمكانية إخضاعها للنقد، وهذا هو ما يصر عليه هيرماس.

وليس من بين أهدافه أن أطوار أى نوع من التحليل الشامل لصياغة هيرماس للنظرية كما قدمها في أعماله المتأخرة، وسوف أتناول بالمعالجة جوانب محددة فقط من فكرته حول "الكفاءة الإتصالية" Communicative Competence، وبخاصة في علاقتها بما يطلق عليه الإتصال "السوى" في مقابل الإتصال "المشوه". ويقترح هيرماس فكرة الكفاءة الإتصالية كنظير لمفهوم تشومسكى "الكفاءة اللغوية" Linguistic Comptence، وإن كانت متميزة عنها مع ذلك. فرؤية تشومسكى رؤية "ناموسية"، وهي تقف عند الحدود الهامشية للاتصال بوصفه ظاهرة بين الذوات، لا يمكن لمفهوم تشومسكى أن يوضحها بالقدر المناسب. فالوحدات الدلالية، أو المعاني

* تشومسكى، ناعوم Chomsk , N. فليسوف ولغوى ومنظم سياسى أمريكى، ولد فى فلادلفيا عام 1928، و تلقى تعليمه بجامعة بنسلفانيا وقد درس بمعهد ماساتشوستس للتكنولوجيا منذ عام 1955. نشر العديد من المؤلفات فى اللغويات وصاغ مفهوماً جديداً لبنية القواعد اللغوية باعتبارها ذات طابع وجدانى وليست مكتسبة. فضلاً عن ذلك فإن له إسهاماته فى مجال النظرية الاجتماعية، حيث انخرط فى نقد لا هواده فيه للمجتمع الأمريكى والسياسة الخارجية الأمريكية تجسدت فى مؤلفه المنشور عام 1969 بعنوان "القوة الأمريكية والمواطنون الجدد". وهو يصر على الفصل بين هذين المجالين لنشاطه ويؤكد على ضرورة معالجة كل منهما على حده. انظر: (المترجم) Outhwaite , W; and Bottomor. T. et.al. (eds). Ibid. 729.

ليست مجرد ملامح مجردة للذخيرة اللغوية للأفراد، ولكنها تتخلق من خلال التفاعل أو الحوار بين الذوات. فلكي يستطيع المتحاورون أن يولدوا معان، فلا يكفي أن يتمتعوا بقدر من الكفاءة (أى الخضوع للنواميس بمفهوم تشومسكى)، بل يجب أيضاً أن يهيمنوا على الأطر الاجتماعية التي تحول المعرفة باللغة إلى فهم للآخرين. إن خلق موقف للإتصال المحتمل من خلال اللغة اليومية ينتمى بحد ذاته إلى مجال الكفاءة العامة للتحدث المثالي" (57).

ويميز هيرماس بين اثنين من الملامح العامة للغة العامية يعدهما ضرورة أساسية لكي تتوافر إمكانية التواصل: أولاً، وسيراً على هدى أوستن، السيطرة على مجال واسع ومتنوع من طرق الأداء التي تميز مواقف الكلام مثل "الوعد"، و"الإعلان" و"التوسل" وما إليها. وثانياً، عناصر الإثبات (أى التعبيرات الإشارية بمصطلح بارهيل) مثل "أنا" و"أنت" و"هنا" وغيرها، التي تسم العلاقات بين المتحدثين أو تسم علاقتهم "بالموقف" الاتصالي. ويمكن التعبير عن السيطرة على هذه الملامح في صورة مجموعة من "العموميات" المؤسسة للحوار أى ملامح عامة لمواقف الكلام تيسر تحقق الفهم المتبادل أثناء عملية الإتصال. وتشمل هذه العموميات على مايلي:

- 1 لضوائر الشخصية ومشتقاتها التي توفر نسقاً مرجعياً للتفاعل. وتقتضى هذه أولاً وقبل كل شئ الهيمنة على تأمل (انعكاسية) "أنا" و"أنت" وما أمثله "أنا" لك، وأن تدرك أنك أيضاً "أنا" بالنسبة لنفسك في ذات الوقت الذي تكون فيه "أنت" بالنسبة لى.
- 2 شروط الإثبات فى إطار الزمان والمكان والمحتوى، والتي تستخدم لتأسيس نسق مرجعى دلالى وهكذا يتأطر الحوار.
- 3 مصطلحات الخطاب والتحية، أو السؤال والجواب أو "الحديث غير المباشر"، كل هذه تشكل أساليب أداء ماوراء لغوية metalinguistic تميز فعل التحدث (أو حسب عبارة، "جارفينكل"، "تنظم المشهد الذى تصف ملامحه")
- 4 المصطلحات "الوجودية" التي تميز الأشكال المختلفة للوجود. وهى تعبيرات يفضى ظهورها كلامح مكونة لمواقف الحديث إلى وصفها بأنها - أى مواقف الحديث - تفترض التفرقة بين الجوهر والمظهر (ويتم مثل هذا من خلال "الإذعان"، "الإيضاح"، و"الخداع"، إلى آخره) والتفرقة بين الوجود والمظهر

(أى التفرقة بين العوالم الذاتية والموضوعية: "الإدعاء"، و"التأكيد" و"الشك"، إلى آخره) وبين الوجود والالتزام ("الطاعة"، و"الرفض"، و"التحذير"، إلى آخره). ويفترض هيرماس أنه بوسعنا أن نبني نموذجاً مثالياً للفهم المتبادل في حالة "الحوار النظرى"، أى عند تجريد الحوار من عناصره غير اللغوية في إطار فعل الكلام، الأمر الذى يحدث دائماً في الظروف الفعلية للاتصال. ويحدث هذا حيث يوجد اتساق كامل بين المشاركين، بحيث لا يتأثر "الاتصال بعوائق ليست تابعة من بنيته ذاتها". مثل هذا الاتساق يتسم بثلاثة ملامح أساسية هي: تحقيق "إجماع غير مشروط" يتم التوصل إليه من خلال الاختبار الرشيد للقضايا المطروحة للنقاش، والفهم الكامل والمتبادل للآخر، والاعتراف المتبادل بالحق الأصيل للآخر فى أن يلعب دوراً فى الحوار بوصفه شريكاً كاملاً يقف على قدم المساواة مع شركائه الآخرين. ويفضى هذا بهيرماس إلى العودة إلى الاهتمام "بالحقيقة" فى معايير التفاعل الاتصالي. فالحقيقة، حسبما يقول هيرماس، استناداً إلى أطروحات سترابوسن Strawson لا ينبغي أن نبحث عنها فيما يضمن "موضوعية" الخبرة، ولكن فى إمكانية إثبات صدق الادعاء بالحقيقة من خلال الحوار⁽⁵⁸⁾. وحيث أن "الحقيقة" تعتمد على الحوار الرشيد، فإنها ترتبط مباشرة بتقويم العملية الاتصالية بوصفها "غير عصابية" (على مستوى الشخص)، و"غير إيديولوجية" (على مستوى الجماعة). فالحقيقة ليست خاصة للعبارة، ولكنها قضية فى موقف حوارى مثالى مفترض.

وتغطى كتابات هيرماس قدراً كبيراً من موضوعات اهتمام المدارس الفكرية التى عرضت لها فيما سبق، معتمداً على كل من الفينومينولوجيا الوجودية وفلسفة ما بعد فييتجنشتين، مع وعى واضح بالحدود المفروضة على رؤية أصحاب تلك الاتجاهات. ومع ذلك، فإن ما يعرضه علينا هيرماس لا يقدم لنا إطار مرجعياً مناسباً لتحليل المشكلات التى أود مناقشتها فى هذا الكتاب. ويرجع هذا فى جانب منه إلى أن الهدف الأساسى لكتابات هيرماس، وهو تطوير إطار مرجعى للنظرية النقدية مستلهما التراث الفلسفى لمدرسة فرانكفورت يتقاطع مع الأطروحات التى أود أن أتناولها، كما يرجع أيضاً إلى ما يعترى أفكاره فى رأى من مشكلات ونواحي قصور جوهرية. وسوف أعمد فيما يلى إلى توضيح هذه الاعتراضات:

أولاً: أصاب هيرماس كل الصواب فى اقتراحه القائل بأن العلوم

الاجتماعية تمزج ما بين الهرمنطيقا ومحاولات الكشف عن النواميس، ولكنها تميل إلى نموذج بالغ التبسيط مستعار من العلوم الطبيعية عادة ما يصاغ بطريقة تقليدية وحتى وضعية. والواقع أن هيرماس نادرا ما ناقش العلوم الطبيعية بصورة مباشرة، ولم يكن يشير إليها بالأساس إلا من حيث علاقتها بأشكال الإدعاءات أو "الاهتمامات المعرفية"، وفي إطار الهيمنة التقنية المرتبطة بهذه العلوم (والتي ترتبط بعلوم أخرى أيضا). ومن المهم أن نؤكد هنا أن الهرمنطيقا تتمتع بقدر من العمومية: فالنظريات العلمية تمثل أطر للمعنى شأنها في ذلك شأن "المباريات اللغوية" تماما. ويتخذ "التفسير" في العلوم الطبيعية أشكالا متعددة مثل ميادين البحث الأخرى. "قالتساؤل عن الأسباب" في العلوم الطبيعية لا يكون موجها دائما نحو صياغة قوانين عامة، كما أن الإجابة على هذه النوعية من الأسئلة لا تتطوى بالضرورة على الإشارة إلى مثل هذه القوانين. أما فيما يتعلق بالعلوم الاجتماعية فإن "فهم" الفعل الانساني (أى أن نجعل الشيء مدركا عقليا في داخل إطار معين للمعنى) يعنى عادة أن "نفسره"، أى أن نقدم تعليلا يحل اللغز حلا "مقبولا". (انظر ص 239).

ثانيا: يبدو أن هيرماس يتفق مع معظم فلاسفة ما بعد فيتجنشتين في استدماجه "للمعنى" في تفسير الأفعال القصدية، بحيث أن تشخيص أو تحديد الأفعال تشخيصا منطقيًا يتوقف على تحديد الأهداف التي صدرت من أجلها هذه الأفعال. ولكن من شأن هذا أن يفضى إلى مشكلات منطقية وسوسولوجية لا نهاية لها، كما سأحاول أن أوضح تفصيلا فيما بعد، أن هذا الموقف يطوى تحت لوائه كافة إتجاهات النظرية الاجتماعية التي تتخذ مواقف متناقضة مع بعضها البعض، من ذلك على سبيل المثال اتجاهات كل من وينش وبارسونز.

ثالثا: أن تمييز هيرماس بين "العمل" و"التفاعل" يتأرجح بصورة غامضة بين الأنثروبولوجيا الفلسفية وعلم الاجتماع. فهذه التفرقة تبدو مشتقة من التعارض (النظري) المجرد بين "التوجه نحو السيطرة التقنية" و"التوجه نحو الفهم". ولكن الاتساق المنطقي للمخطط يميل إلى مرواغه إمكانية تطبيقه على المستوى الأكثر واقعية للتحليل الاجتماعي. وفي رأى هيرماس أن "العمل" و"التفاعل"... يتبعان أنماط قابلة لإعادة البناء الرشيد مستقلة منطقيا عن بعضها البعض⁽⁵⁹⁾. وعلى حين أن هذا الفصل للتبرير الذرائعى عن الفهم المتبادل قد يمكن الدفاع عنه فى علاقته بمنطق الادعاءات المتباينة للمعرفة، فإن الأمر ليس كذلك فيما يختص بتحليل الفعل

الاجتماعى ذاته. وأيا ما كان تعريف العمل الذى نتبناه، سواء بالمعنى الشامل للممارسة أو بالمعنى الأكثر محدودية، أى تحويل الطبيعة من خلال النشاط الإنسانى، فإن العمل لا ينبع فقط من التبرير الذرائعى، (اللهم إلا فى حالة الاغتراب). كما أن التفاعل لا يهدف فقط إلى التوصل إلى الفهم المتبادل أو الإجماع، ولكنه يهدف إلى تحقيق غايات قد تكون متعارضة مع بعضها البعض. وينعكس ضعف موقف هيرماس هنا على نظريته النقدية التى تنتظم حول نموذج متسق "للحوار المثالى"، بحيث أنها تتخذ من التوصل إلى الإجماع من خلال الحوار الرشيد قضيتها الأساسية. ولكن كيف يرتبط هذا بالظروف التى تكون توجهات الصراع أو الهيمنة المستغلة فيها نحو توزيع الموارد النادرة ليست واضحة.

رابعا: إن استعانة هيرماس بالتحليل النفسى باعتباره نموذجا للنظرية والممارسة لكافة العلوم الاجتماعية فكرة لها جانبيتها، لأنها تتطوى على كل الملامح التى يلفت إليها الانتباه مثل: توسط "التفسير" "بالشرح"، بما ينطوى عليه ذلك من السعى إلى توسيع نطاق الاستقلالية الذاتية الرشيدة للشخص المريض (موضع التحليل) من خلال حوار مع المحلل. غير أن هذه الفكرة تعانى من مشكلات واضحة، كما أقر بذلك هيرماس⁽⁶⁰⁾. فالتحليل النفسى يقدم نموذجا محددًا للنظرية النقدية، ذلك أن العلاقة بين المحلل والمريض هى فى المحل الأول علاقة منحرفة بل هى تسلطية. مرة أخرى، يلجأ هيرماس إلى رسم صورة مثالية للتحليل النفسى. والأمر الأكثر أهمية هنا هو أن العلاج بالتحليل النفسى هو بمثابة مواجهة بين شخصيتين مستقلتين، يدخلان فى علاقة إرادية يتبدى فيها كل من التحليل الهرمنطيقى والسببى فى صورة الكشف عن الدوافع الخفية فقط. وعلى الرغم من أهمية ذلك، فإنه لا يعيننا كثيرا على أن نربط ما بين الكشف عن الفعل الإنسانى والخصائص البنائية للنظم الاجتماعية.

لا أود أن أدعى أن المناقشة المثارة فى الأجزاء السابقة جاءت شاملة وافية: ولكنى أود أن أستخدمها فقط كخلفية يمكن فى ضوءها أن نطور صورة الجزء الباقى من الدراسة التى يحتويناها هذا الكتاب. فمن بين القضايا الهامة التى أثارها المدارس الفكرية التى تناولتها هنا، والتى لم تحلها أى منها حلاً "مرضياً" نذكر مشكلات الفعل، وخصائص الفعل، ومشكلات الاتصال والتحليل الهرمنطيقى، ومشكلات تفسير الفعل فى إطار منهج علم الاجتماع. وهى المشكلات التى تركز على معالجتها الأجزاء التالية من هذا الكتاب.

الفصل الثانی

الفعل وتوصیف الفعل ومقاصد الاتصال

اهتم جانب كبير من كتابات الفلاسفة البريطانيين والأمريكيين التي تأثرت بشدة بكتابات فيتجنشتين المتأخرة، بما في ذلك تلك التي اتخذت منها موقفا نقديا، اهتمت بموضوع "فلسفة الفعل". وعلى الرغم من الكم الكبير لهذه الكتابات فإن حصيلتها في الواقع جاءت هزيلة. وتعانى معالجة الكتاب الانجلو أمريكيين "فلسفة الفعل" من ذات أوجه القصور التي تعانى منها فلسفة ما بعد فيتجنشتين ككل، وينطبق هذا حتى على أولئك الكتاب الذين لم يتأثروا مباشرة بأفكار فيتجنشتين، أو يختلفون اختلافا جذريا مع بعض آرائه على الأقل. ومن أبرز أوجه القصور التي تعانى منها هذه المعالجات: عدم اهتمامها بمفاهيم البناء الاجتماعى، وتطور النظم الاجتماعية وتغيرها. هذه الهوة ليست مجرد نتاج للتقسيم المشروع للعمل التخصصى بين الفلاسفة وعلماء الاجتماع، بل هى تعبر عن ضعف يعصف بأسس التحليل الفلسفى لطبيعة الفعل الإنسانى. والسبب الأكثر مباشرة لذلك الطابع المشوش للأدبيات المعاصرة لفلسفة الفعل هو العجز عن الفصل بين العديد من القضايا التي يجب التمييز بينها. ونشير هنا بالذات إلى قضايا: صياغة مفهوم الفعل والعلاقة بين مفهوم الفعل ومفهوم القصد أو الغرض، وتحديد (توصيف) أنماط الفعل، ودلالة أسباب أو دوافع الفعل، وطبيعة الأفعال الاتصالية.

مشكلات الفعل

من الواضح أن عامة الناس فى حياتهم اليومية يلجأون دائما إلى استخدام فكرة الفعل بطريقة أو بأخرى، على الرغم من أنه من المهم أن نؤكد هنا على أنهم يقومون فى أحيان أو مناسبات معينة فقط (فى قاعات المحاكم، على سبيل المثال) بتقديم تفسيرات للأسباب أو الكيفية التي يفعلون بها الأشياء فى صورة صيغ مجردة. فالناس عادة ما يقرون "بمسئوليتهم" عن نتائج أفعالهم، ويراقبون سلوكهم وفقا لتقييمهم، كما أنهم يؤسسون استجاباتهم على التفسيرات والتبريرات والأعذار التي يقدمها لهم الآخرون. ويختلف سلوك الشخص تبعا لما إذا كان الشخص قد اضطر اضطرارا "لا فكاك" منه لأن يسلك على نحو ما، أو أنه أتاحت له "خيارات" أخرى. فالشخص الذى يسقط صريع المرض، على سبيل المثال، قد ينجح فى فرض مطالب على الآخرين كأن يطلب العناية المفرطة به، أو التحلل من واجباته العادية بحجة المرض. فالمرض يعد على الأقل - فى الثقافة الغربية، وليس بالضرورة فى كل

الدنيا - شيئاً لا حيلة للإنسان فيه. ولكن الأمر يستثير استجابة مختلفة إذا ما قدر الناس أن هذا الشخص "ليس مريضاً فعلاً"، أو أنه "مريض" لكي يكتسب تعاطف الآخرين أو يتملص من تحمل مسؤولياته. والواقع أن الحدود الفاصلة بين المرض والصحة ليست بالغة الوضوح، ويبدو ذلك في حالة "الوساوس المرضية" التي قد يعدها البعض مسؤولية المريض وأنه يستطيع أن يفعل حيالها شيئاً، في حين يرى البعض أن المريض لا يمكن أن يعد مسؤولاً عنها. وبقدر ما يعتبر الأطباء الوسواس عرضاً مرضياً، فإنهم يستطيعون أن يحددوا حدوداً مختلفة عن تلك التي يقبلها العامة. مثل هذا الالتباس أو التداخل بين الأفعال التي يعتبر الفاعلون مسئولين عنها، ومن ثم عرضة لأن يطلب منهم تقديم تفسيرات لها، وتلك التي تعد "أفعالاً قاهرة"، وبالتالي تتيح أشكالاً للمناورة أو الخداع حيث يسعى الناس إما إلى تجنب العقوبات المترتبة على أفعالهم أو إلى تحقيق نتائج معينة تبدو وكأنها إنجازات حققوها.

وثمة مبدأ عام في نظرية القانون يقول أن الجهل بالقانون لا يعفى من العقوبة. هنا يعد الشخص مستحقاً للعقاب استناداً إلى أنه "كان يجب عليه أن يعلم" كمواطن أن ما يفعله يمثل خرقاً للقانون. وبالطبع فقد يحدث في بعض الحالات أن يكون جهل الشخص عذراً مقبولاً يعفيه من توقيع العقوبة كلية، أو يعد ظرفاً مخففاً (كان يكون الشخص في وضع لا يسمح له أن يدرك ما يمكن للشخص العاقل أن يدركه، مثل حالات "المرض العقلي"، أو بقدر أقل من التأكيد بالنسبة لفئات أخرى كالسائحين مثلاً، الذين لا يتوقع منهم أن يكونوا على دراية بقوانين البلاد). بهذا المعنى تمثل النظرية القانونية تقنياً لممارسات الحياة اليومية، حيث الإقرار بالجهل بالآثار القانونية المترتبة على الأفعال الشخصية لا يعد مبرراً لتجنب العقوبة الأخلاقية: فهناك أشياء بعينها من "المتوقع أن تكون معلومة" للكافة. بل إنه من الممكن أن يلام الشخص على إتيانه لفعل ما بغير قصد. وفي الحياة اليومية فإننا نميل إلى الالتزام بالقاعدة القائلة بأن "الفعل" = "المسئولية الأخلاقية" = "سياق التبرير الأخلاقي". ومن هنا فإنه من اليسير أن نفهم لماذا افترض بعض الفلاسفة أن مفهوم الفعل يجب أن يعرف في ضوء مفهوم التبرير الأخلاقي، ومن ثم في ضوء المعايير الأخلاقية وحدها.

وقد لجأ الفلاسفة في كثير من الحالات إلى فكرة العرف أو القاعدة التي تتسم بقدر أكثر عمومية، وذلك في ثنايا سعيهم لتمييز "الأفعال" عن "الحركات". ويسوق

بيترز Peters واقعة توقيع العقد كمثال لذلك. وهو يذهب إلى القول بأن هذه الواقعة تعد بمثابة فعل لأنها تفترض مسبقاً وجود معايير اجتماعية، فثمة فارق منطقي بين العبارة القائلة "أن فلانة عقدت اتفاقاً"، وعبارة أنها "أنهت الاتفاق بمصافحة بالأيدي"، حيث أن العبارة الأولى تصف فعلاً في إطار علاقته بمعيار، في حين أن الثانية لا تتوفر فيها هذا الشرط⁽¹⁾. ولكن هذه التفرقة ليست مقنعة تماماً. ذلك أن سعينا لتحديد ماهية الفعل، يفترض أننا مهتمون بالتفرقة ليس فقط بين عبارات تشير بطريقة ما إلى التحقق الفعلي للمعيار مثل "إن فلانة عقدت اتفاقاً". ولكننا مهتمون أيضاً بالتفرقة بين عبارات مثل إنها "كتبت بقلم" وأخرى مثل "إن يدها تحركت فوق الورقة".

وثمة أطروحة تشيع في كتابات عدد من الفلاسفة مؤداها أن "الحركات" يمكن في ظل ظروف معينة - وبخاصة تلك المرتبطة بعلاقة الحركات بقواعد أو أعراف معينة أن تعتبر أو توصف بأنها أفعال، والعكس بالعكس. أي أن الفعل يمكن أن "يوصف" بأنه يتكون من حركة أو سلسلة من الحركات (عدا ما يدخل في نطاق أفعال الامتناع أو الأفعال السلبية). وينطوي ذلك على القول بوجود نمطين بديلين أو لغتين بديلتين يمكن أن نستخدم أيهما في وصف نفس الفعل. وهناك قراءات معينة لعمل فيتجنشتين "المسكوت عنه" تركز الاستنتاج القائل بأن ثمة فارق بين عبارة "إنه يرفع ذراعه" وعبارة "ذراعه يرتفع". على أنه من الخطأ القبول بمثل هذا الرأي إذا ما كان المقصود به القول بأن هناك أسلوبين بديلين، كلاهما صحيح بذات القدر، لوصف السلوك. ذلك أن الإشارة إلى فعل ما بوصفه "حركة" ينطوي على القول بميكانيكية هذا الفعل، أي أنه "شئ يحدث" لشخص ما. ومن الواضح أنه من الخطأ أن نصف بعض السلوكيات على هذا النحو إذا كان هذا السلوك صادراً عن إرادة شخص معين، أو أنه من فعل شخص معين. وفي رأي أن ذلك يدعونا إلى أن نغض الطرف تماماً عن التعارض بين الفعل والحركة. فالوحدة المرجعية المناسبة لتحليل الفعل يجب أن تكون الشخص Person، أي الذات الفاعلة. وثمة أمر آخر مرتبط بهذا، ألا وهو أننا إذا ما استخدمنا مصطلح "الحركات" فإننا بذلك نفترض أن الأوصاف المصاغة في هذا الإطار تمثل لغة للملاحظة لا تنطبق على "وصف الأفعال". بعبارة أخرى فإننا نميل إلى الادعاء بأنه على حين أن الحركات يمكن أن يتم ملاحظتها ووصفها مباشرة، فإن عملية وصف الأفعال تنطوي على عمليات أخرى من الاستدلال أو "التفسير" (مثل عملية تفسير الحركة في ضوء القاعدة).

على أنه لا يوجد في الحقيقة أى أساس لمثل هذه الإدعاءات. فمن المؤكد أننا نلاحظ الأفعال وفقا لنفس الوقع الذى نلاحظ به الحركات (الارادية)، حيث ينطوى كل منها بذات القدر على قدر من "التفسير"، إذا ما كان ذلك يفهم على أنه يعنى أن الأوصاف التى نسبها على ما يتم ملاحظته يجب أن تصاغ فى صورة تعبيرات تفترض مسبقا وجود مصطلحات نظرية متباينة.

وقد تبنى عدد هائل من الفلاسفة الفرض القائل بأن مفهوم الفعل يتمحور بالضرورة حول مفهوم القصد أو النية: أى أنه يتعين أن يشير إلى "سلوك قصدى". مثل هذه الادعاءات تتخذ شكلين: (1) بالنظر إلى مفهوم طبيعة الفعل، (2) بالنظر إلى توصيف أنماط الفعل. ولكن كلا وجهتى النظر لا تصمدا للنقد. ففىما يختص بالنظرة الأولى، يكفى أن نشير إلى أن فكرة القصد أو النية تنطوى ضمنا على فكرة الفعل، ولذلك فإنها تفترضها مسبقا وليس بالعكس. فعلى سبيل المثال، ووفقا لاطروحات الفينومينولوجيا حول القصدية، فإنه يمكننا القول بأن الفاعل لا يمكن أن "يقصد"، ولكن الفاعل يجب أن يقصد أن يأتى فعلا معيناً. فضلا عن ذلك، وكما يقو الكافة، فإن هناك العديد من الأشياء التى يقوم بها الناس، والتى تحدث نتيجة لأفعالهم دون أن يقصدوا ذلك. وسوف أناقش بقدر أكبر من التفصيل لاحقا قضية أنماط الفعل، وأود هنا فقط أن أؤكد تأكيدا قاطعا على أن توصيف أنماط الفعل لا يمكن أن يشتق من النوايا أو المقاصد شأنه فى ذلك شأن فكرة الفعل ذاتها. ومع ذلك، فينبغى علينا أن نحرص على فصل مسألة الطابع العام للفعل عن قضية توصيف أنماط الفعل. وقد أغفل معظم كتاب فلسفة الفعل الأنجلوساكسونيين هذه النقطة، على الرغم من إشارة شوتز إليها. فالفعل هو التدفق المستمر "للخبرة المعاشة"، ويعتمد تصنيفه إلى "فئات" إلى حد بعيد على العملية الانعكاسية لإدراك الفاعل أو رؤية الآخر له. وسوف أميز من الآن فصاعدا بين "عناصر" أو "قطاعات" محددة من الأفعال، باعتبارها تصرفات acts، وتلك التى أطلق عليها أفعال agency , action، التى سوف أستخدمها للإشارة بصفة عامة إلى العمليات المعاشة خلال السلوك اليومي، وذلك على الرغم من أننى لم اهتم فى الجزء الأول من هذا الفصل بأن أعقد تفرقة حادة بينهما. والفكرة القائلة بأن هناك "أفعال أساسية" تتجلى فى أشكال مختلفة، والتى تتردد فى الأدبيات الفلسفية فكرة خاطئة تتبع فى الأساس من عدم الالتزام بالتفرقة بين الأفعال والتصرفات. فإن نتحدث عن "شخص ما يرفع ذراعه"، هو بذات القدر

تحديد لنوعية تصرف مماثل للحديث عن "تبريك شخص ما". وهنا نرى أحد
رواسب التعارض المضلل بين الأفعال والحركات⁽²⁾.

وسوف أعرف الفعل على أنه تسلسل التدخلات السببية الفعلية أو
المتصورة من جانب كائنات موجودة في إطار عملية مستمرة من الوقائع
المعاشة. وترتبط فكرة الفعل ارتباطا مباشرا بفكرة الممارسة. وعند الحديث عن
أنماط منتظمة للسلوك فإننى أكون بصدد الحديث عن ممارسات إنسانية، بوصفها
سلسلة متصلة من "الأنشطة العملية". ومن الصحيح بالضرورة القول بأن مفهوم
الفعل ينطوى على: (1) أن الشخص "كان يمكن أن يسلك مسلكا مختلفا"، (2) أن
العالم الذى يتشكل من خلال سلسلة الوقائع المستمرة المستقلة عن الفاعل لا يتبنى
صورة مستقبلية محددة سلفا. والواقع أن القول بأنه "كان فى إمكان الشخص أن
يسلك مسلكا مختلفا" يعد مسألة إشكالية وبينه الصعوبة، وسوف أتطرق لجوانب
عديدة منها فى بعض أجزاء هذه الكتاب. ولكن من الواضح أنها لا تستوى مع
العبارة القائلة بأنه "لم يكن لدى خيار آخر"، وكذا مع مقولة دوركايم حول "الجبر" أو
"الإلزام" الاجتماعى. فالرجل الذى يجد نفسه ملزما بحكم واجبات وظيفته أن يلزم
مكتبه فى يوم مشمس، ليس فى نفس موقف الرجل الآخر الذى يجد نفسه مضطرا
للبقاء فى منزله بسبب كسر ساقه. وينطبق الشئ ذاته على التوقع الذى يتضمن
تأمل المسار المحتمل لفعل معين، امتنع الشخص عن الإتيان به. ولكن هناك
اختلاف وحيد له دلالاته. فبينما يكون من المحتمل أن يتضمن التيار الفعلى للأنشطة
توقعات تأملية لمسارات الفعل فى المستقبل فإن هذا عادة ما يحدث فعلا، ولكنه ليس
ضروريا لمفهوم الفعل فى حد ذاته. وعلى الرغم من ذلك، فالتوقع يفترض مسبقا
الوعى على - المستوى المعرفى - بالمسارات المحتملة للفعل: فهو لا يشبه ببساطة
"عدم فعل" الأشياء التى كان من الممكن أن يأتيها الشخص.

المقاصد والتصورات

على الرغم من أن اللغة الإنجليزية الدارجة تميز ما بين كلمتى "القصد" أو
"النية" و"الغرض"، إلا أننى سوف استخدمهما كمترادفين. و"الغرض" فى مثل هذا
الاستخدام على غير شاكلة "القصد" ليس قصديا بالكلية بالمعنى الفينومينولوجى:
فنحن نتحدث عن شخص ما يتصرف "غرضيا" أو هادفا. "فالغرض" يبدو مرتبطا
"بالحل" أو "الإصرار" بطريقة لا تتوفر فى المقاصد. وينطوى هذا على القول بأننا

نميل إلى استخدام كلمة الغرض للإشارة إلى الطموحات البعيدة، في حين أن القصد أو النية تنحصر في نطاق الممارسات اليومية⁽³⁾. وإن كنت سوف استخدام فيما يلي تعبير "التصورات" Projects للإشارة إلى تلك الطموحات (مثل الطموح إلى تأليف كتاب على سبيل المثال).

ومن الخطأ أن نفترض، كما فعل بعض الفلاسفة، أن أنماط الأفعال التي يسعى الفاعلون إلى التوصل إلى تفسيرات لها في حياتهم اليومية هي فقط الأنماط التي يمكن أن نطلق عليها صفة الغرضية. وهكذا فقد ذهب البعض أحيانا إلى القول بأنه حيث أننا لا نطلب في العادة من الشخص أن يذكر لنا ماذا كانت نيته عندما أضاف الملح إلى طعام غذائه، فإن مثل هذا السلوك لا يمكن أن يعتبر سلوكا قصديا. ولكننا في مقابل هذا نميل إلى التحري حول نوايا الشخص عندما يقوم برش طعامه ببودرة التلك. كما أن الشخص الذي ينتمي إلى ثقافة أخرى، لا يشجع فيها استخدام الملح في الطعام، قد يتساءل عن الغرض من إضافة الملح إلى الطعام. فكوننا لا نميل إلى التساؤل عن الغرض، ليس بالتأكيد لأن التساؤل حوله لا معنى له، ولكن لأننا نعرف أو ندعى بأننا نعرف، مسبقا، ماذا كان غرض الشخص من تصرفه. إن أغلب الأشكال الدنيوية للتصرفات اليومية يمكن أن توسم بأنها قصدية. ومن المهم أن نؤكد على ذلك، وإلا فقد يصبح من المغري أن نفترض أن التصرفات الروتينية والمعتادة لا يمكن أن تكون قصدية (كما مال فيبر إلى الاعتقاد). ومع ذلك، فلا يصح أن نسوى بين المقاصد والتصورات من ناحية والتوجهات نحو الهدف التي تعيها عقولنا من ناحية أخرى، كما لو كان الفاعل يجب أن يكون على وعى بالهدف الذي يسعى إلى تحقيقه. إن الجانب الأكبر من الأفعال التي تشكل السلوك اليومي يعد أمرا سابقا على التأمل بهذا المعنى. أما الغرض فيفترض مسبقا وجود "المعرفة". وسوف أعرف "الفعل القسدي" أو "الغرضي" بأنه أي تصرف يعرف (أو يعتقد) الفاعل أنه من المتوقع أن يبرز صفة معينة أو نتاجا بذاته، ويستفيد الفاعل في إطاره بهذه المعرفة لكي يفضى إلى التوصل إلى هذه الصفة أو النتيجة. ولعله من الملاحظ، مع ذلك، أن هذا يفترض مسبقا التوصل إلى حل لمشكلة، سيتم التعامل معها فيما بعد، ألا وهي طبيعة أنماط الفعل.

وثمة عدد من النقاط الإضافية:

1 لكي نصف الفعل بأنه غرضي فإنه لا يتعين على الفاعلين أن يكونوا قادرين على صياغة المعرفة التي يطبقونها في صورة فرضيات مجردة، كما أنه لا يشترط أن تتمتع هذه "المعرفة" بالصدق.

2 أن الغرض أو القصد ليس قاصرا بالتأكيد على الأفعال الإنسانية. ولا أعتقد أنه من المفيد أو المناسب توسيع نطاق المفهوم ليشمل أى نوع من النسق التوازنى homeostatic للكائنات الحية. ولكن معظم سلوك الحيوان يعد غرضيا وفقا للصياغة المفاهيمية التى بلورناها هنا.

3 إن الغرض لا يمكن أن يعرف بصورة مناسبة كما أقترح البعض (تولمين Toulmin، على سبيل المثال) بوصفه معتمدا على تطبيق "إجراءات متعلمة"⁽⁴⁾. وعلى حين أنه من الصحيح أن كافة الأفعال الغرضية حسب استخدامنا للمفهوم، تنطوى على إجراءات متعلمة (المعرفة التى يتم تطبيقها بغرض التوصل إلى نتيجة محددة)، فإن هناك أيضا استجابات، مثل الأفعال العكسية الشرطية، يتم تعلمها دون أن تكون غرضية.

ويمكن أن نوضح الانفصال بين الغرض والفعل بطريقتين: فالفاعلون يمكن أن يحققوا مقاصدهم، أى ما يقصدون إلى فعله، ولكن ليس من خلال أفعالهم. ومثل هذا التصرف القصدى يفضى تقليديا إلى سلسلة من الآثار المترتبة عليه، التى يمكن بحق النظر إليها بوصفها نتائج أفعال الفاعلين فى حين أنها لم تكن مقصودة من قبلهم. ولا تثير الحالة الأولى إلا قدرا قليلا من الاهتمام، فهى تعنى فقط أن النتائج المقصودة قد تحققت من خلال ضربة حظ غير متوقعة وليس من خلال تدخل الفاعل بحد ذاته. أما الحالة الثانية، فإنها ذات دلالة بالغة الأهمية بالنسبة للنظرية الاجتماعية. فالنتائج غير المقصودة للأفعال القصدية" قد تتخذ أشكالا متعددة. وأحد هذه الأشكال هو ما يترتب على عدم تحقق الفعل القصدى، وما ينشأ عن سلوك الفاعل من نتيجة أو نتائج أخرى، والتى قد تترتب على أن "المعرفة" المستخدمة "كوسيلة" معرفة خاطئة أو غير ذات علاقة بالهدف المقصود، أو بسبب خطأ الفاعل فيما يختص بالظروف التى تستدعى اللجوء إلى استخدام هذه الوسيلة (المعروفة)*.

يختلف الوضع عن ذلك عندما يفضى تحقيق ما كان مقصودا إلى عدد من النتائج الأخرى. فالشخص الذى يضىء نور لتتيسر له الرؤية، قد ينبه اللص فى ذات الوقت⁽⁵⁾. هذا التنبيه للصل لم يكن من بين مقاصد الشخص. والأمثلة التى تفيض بها الأدبيات الفلسفية التى يطلق عليها تعبير "التأثير الأورديونى" "accordion effect" للفعل تنتمى إلى هذا النمط البسيط. وعلاينا أن نلاحظ أولا، أن "نهاية" السلسلة

* الإضافة التأكيدية من المترجم.

تبدو اعتباطية (إذا ما كان "تنبيه اللص" هو نتيجة لما "فعل" الشخص، قد "أفضى إلى هروبه"). وثانياً، أن مثل هذه الأمثلة لا تعين في إلقاء الضوء على تلك الجوانب من الآثار غير المقصودة ذات الصلة الأكثر ارتباطاً بالنظرية الاجتماعية، أى تلك التى تلعب دوراً فى ما سوف أطلق عليه لاحقاً إعادة إنتاج البنية The reproduction of structure. غير أن "التأثير الأوردوني" للفعل لا يماثل ما يمكن أن نطلق عليه التدرج الغرضى أو ترتيب الأغراض بشكل تدرجى، والذي أقصد به التداخل أو التشابك بين مقاصد أو تصورات مختلفة. ففعل ما يمكن أن يكون ذا دلالة بالنسبة لعدد من المقاصد لدى الفاعل لحظة قيامه به. وينطوى التصور على عدد كبير من أنماط الأنشطة القصدية: ففعل كتابة عبارة على ورقة يرتبط مباشرة بمشروع - أى مقصد أو تصور - كتابة كتاب أيضاً.

توصيف الأفعال

يقبل معظم دراسى السلوك البشرى بصفة عامة بفكرة أن السلوك الإنسانى له "معنى" أو أنه "هادف"، على خلاف الوقائع فى عالم الطبيعة التى لا يمكن أن يعزى إليها ذلك. ولكن مثل هذه التفرقة السطحية لا تكفى. فمن الواضح أن عالم الطبيعة له معنى بالنسبة لنا، وليس فقط تلك الجوانب من الطبيعة التى خضعت للتحويل المادى أو تم "استئناسها". ونحن نسعى، وعادة ما ننجح، فى أن نصبغ على عالم الطبيعة صفة "قابليته للفهم"، شأنه فى ذلك شأن العالم الاجتماعى. والواقع أن تأسيس فكرة القابلية للفهم فى الثقافة الغربية ينهض على وجه الدقة على الطابع "غير العضوى" للطبيعة التى تعمل بفعل القوى اللاشخصية. وعادة ما يُفترض أن ثمة نوع من القطيعة الكاملة بين ما تتطلبه الإجابة على الأسئلة التى تدور حول استيضاح قابلية واقعة ما للفهم، وما تتطلبه الإجابة على سؤال مطروح عن تفسير واقعة ما، وبخاصة التفسير السببى لها. من الواضح أن هناك فروقا بين نوعى الأسئلة، ولكن هذه الفروق ليست جلية كما قد يعتقد البعض. فلكى نجيب على السؤال "ماذا كان هذا البريق المفاجئ للضوء؟" بما تنطوى عليه ظاهرة "البرق" من "معنى"، ينطوى فى ذات الوقت على تحديد لها فى إطار تفسير سببى. إن توصيف الواقعة على أنها "حدوث البرق" يسلم ضمناً على الأقل بنوع من الفهم الأولى لخلفية الارتباط السببى - وهذا صنف مختلف عن الإجابة عن ذلك المفترض مسبقاً فى إجابة من نوع "هذه

رسالة من الروح العظمى". إن أطر المعنى التي تفهم من خلالها الوقائع لا تكون أبداً "وصفية" خالصة، ولكنها تتشابه بقدر أكبر مع أطر تفسيرية، بحيث لا يمكن فهم أحد الإطارين بصورة كاملة بمعزل عن الآخر: إن فهم هذه التوصيفات يعتمد على هذه العلاقات المفترضة. وفهم الطبيعة ووقائعها يتحقق من خلال بناء وتدعيم أطر للمعنى تشتق منها الأطر التفسيرية، حيث يتم من خلالها استيعاب خبرات الحياة اليومية و"التعامل" معها. ويصدق هذا على عامة الناس وعلى العلماء المتخصصين أيضاً، على الرغم من أنه سيكون من الخطأ الجسيم أن نبالغ في تقدير التماسك الداخلى لهذه الأطر فى كل حالة من الحالتين (انظر فيما يلى ص 256 وما بعدها). إن فهم التوصيفات المتولدة فى داخل أطر مختلفة للمعنى، وتوسطاتها، بالنسبة للعالم الطبيعى يتحدد سلفاً بوصفه مشكلة هرمنوطيقية.

والفارق بين عالم الطبيعة والعالم الاجتماعى هو أن عالم الطبيعة لا يصوغ نفسه بوصفه "ذى معنى"، فالمعنى الذى يكتسبه يكون نتاجاً لنشاط الكائنات الإنسلانية فى مسار حياتهم العملية، ونتاجاً لسعيهم الحثيث لفهم أو تفسير هذا العالم لأنفسهم. أما الحياة الاجتماعية التى تمثل، من ناحية أخرى، جزءاً من هذا السعى الحثيث، فهى نتاج لمكوناتها الفاعلة وصياغتهم، وكذلك إعادة صياغتهم، النشطة لأطر المعنى التى ينظمون من خلالها خبراتهم⁽⁶⁾. ومن هنا فإن الأطر المفاهيمية فى العلوم الاجتماعية تعكس ازدواجية هرمنوطيقية، ترتبط بكل من النفاذ إلى أطر المعنى الفاعلة فى إنتاج الحياة الاجتماعية واستيعابها بواسطة عامة الناس الفاعلين، وإعادة صياغة هذه الحياة فى ظل أطر جديدة للمعنى تدخل فى الأطر المفاهيمية الفنية. وسوف أعالج بعض القضايا المعقدة التى تثيرها هذه المناقشة فى مواضع متفرقة من هذا الكتاب لاحقاً. ولكن تجدر الإشارة فى هذا المقام إلى أن الازدواجية الهرمنوطيقية للعلوم الاجتماعية تضعها فى موضع مختلف تماماً عن العلوم الطبيعية من ناحية أساسية واحدة. فالمفاهيم والنظريات التى تفرزها العلوم الطبيعية عادة ما تتسرب بصفة منتظمة إلى لغة الحوار العام بحيث تشكل عناصر يتم تمثيلها ضمن الأطر المرجعية للحياة اليومية. ولكن هذا بالطبع، ليس له علاقة بعالم الطبيعة ذاته، أما فى العلوم الاجتماعية، فإن تبنى واستيعاب هذه المفاهيم الفنية والنظريات التى ينتجها العلماء الاجتماعيون يمكن أن يحولهم إلى عناصر مؤسسة "الموضوع العلم" ذاته، الذى تمت صياغة هذه المفاهيم والنظريات لى تصفه، ومن ثم تغيير من إطار

تطبيقها. هذه العلاقة التبادلية بين الفهم البديهي العام والنظرية العلمية علاقة غريبة، ولكنها تمثل ملمحا مثيرا من ملامح البحث الاجتماعي.

وتبرز مشكلة توصيف أنماط الفعل إلى المقدمة مباشرة في مواجهة الصعوبات التي تفرضها ازدواجية التفسير. ولذلك سوف أركز أولا بصفة رئيسية على توصيف الأفعال في الأطر المفاهيمية للحياة اليومية، ثم أعرج بعد ذلك - في الفصل الأخير - على العلاقة بين تلك الأطر والمفاهيم الفنية للعلوم الاجتماعية.

وليست كل التساؤلات التي تحض على توصيف معانى الوقائع في الطبيعة، سواء لدى العامة أو المتخصصين، على شاكلة واحدة: فالتساؤل "عما يحدث" يرتبط، أولا بالمصالح التي تدفع إلى إجراء البحث، ثم يرتبط ثانيا بمستوى أو نمط المعرفة المتاحة مسبقا للباحث (أنظر تعريفات فيتجنشتين الظاهرية). فالموضوع أو الواقعة توجد أو تحدث، ولكن التوصيف المطلوب لها في البحث (وليس من المهم هنا إذا ما كان السؤال مطروحا من قبل الفرد ذاته أو من شخص آخر) يعتمد على الاعتبارين المذكورين أعلاه، أى المصلحة من البحث، ومستوى ونوع المعرفة المتاحة سلفا. فالإجابة المطلوبة على السؤال "ما الذى بحوزتك؟" قد تكون فى بعض الأحوال "هو كتاب". وفى إطار آخر قد تكون الإجابة "هو كتاب جديد من تأليف فلان"، أو "شئ ما له كتلة محددة". كل هذه قد تكون توصيفات صادقة، ولكن ليس من بينها إجابة واحدة هى التى يمكن أن نعدّها صحيحة فقط، فى حين أن التوصيفات الأخرى خاطئة. فالأمر كله يعتمد على الظروف التى يحدث فيها التساؤل.

وينطبق الشئ ذاته على التساؤلات المتعلقة بوصف الأفعال الإنسانية، وليس فقط على الوقائع الطبيعية والأشياء. والواقع أن الفلاسفة لم يكفونا مؤنة المتاعب بسبب افتراضهم أن السؤال "ماذا يفعل فلان؟" ليست له إجابة واحدة، أو أن كافة الإجابات على هذا السؤال ليس من الضروري أن تكون ذات شكل منطقي متماثل. (وفى هذا المقام يتعين الإشارة إلى أن ذلك يختلف تماما عن السؤال القائل "ماذا ينوى فلان أن يفعل؟"). ذلك أنه سرعان ما يتضح أن ثمة عدد كبير من الإجابات الممكنة عن مثل هذا السؤال: إذ يمكننا أن نقول عن شخص ما أنه: "يسقط أداة معدنية على الخشب"، "يقطع الأخشاب"، "يؤدى عمله"، "يقضى وقتا ممتعا"... إلى آخره. وحيث أن كل هذه العبارات ما هى إلا توصيفات للأفعال، فإن الفيلسوف ينظر بعد ذلك إلى القاسم المشترك بين هذه الأفعال، أو هو يسعى إلى توضيح أن بعضها فقط يعد بمثابة توصيف "صحيح" أو "صاديق" للفعل، فى حين أن التوصيفات

الأخرى ليست كذلك (7). إلا أن كافة هذه التوصيفات يمكن أن تكون أوصافاً صحيحة تماماً لما يحدث، بالرغم من أن بعضاً منها فقط هي التي يمكن أن تعد أوصافاً "صحيحة"، تبعاً لطبيعة السياق الذي يدور فيه التساؤل. واعتبار أي منها هو التوصيف الصحيح يرجع في الحقيقة إلى ما يتمتع به عوام الفاعلين من مهارة فائقة كنتاج طبيعي لمشاركتهم النشطة في تحقيق التفاعلات اليومية (التي يمكنهم أن يتحكموا فيها على هواهم بحيث تعبر عن الدعابة أو المأساة... إلى آخره). ومن الجلي أن الادعاءات حول الغرضية تتشابه بقوة مع توصيفنا للتصرف، كما هي الحال بالنسبة للمعتقدات الخاصة بالعلاقات السببية بين القوى اللاشخصية عند توصيفنا للوقائع الطبيعية. ومع ذلك فإن شريحة محدودة جداً من توصيفات الأفعال تفترض مسبقاً أن نمط الفعل يجب أن يكون قصدياً، "كالانتحار" على سبيل المثال. وأغلب الأفعال أو التصرفات لا تتوفر لها هذه السمة، أي أنها يمكن أن تؤتى دون قصد. ومن الطبيعي، أن التساؤل حول أفعال الفاعل لا يسعى فقط إلى توصيف هذه الأفعال بطريقة مفهومة، وإنما يسعى كذلك إلى الوقوف على "الدوافع" و"الأسباب" التي دفعت هذا الفرد إلى أن يسلك على هذا النحو. ومن المؤكد أيضاً أن هذا التساؤل يجب بالتأكيد أن ينطوي على معرفة دوافع الفاعل، أي ما كان يقصده من وراء سلوكه هذا.

تبرير الفعل

يميل الاستخدام اليومي للغة الإنجليزية إلى إسقاط التفرقة بين أداتي الاستفهام "ماذا" و"لماذا" عند طرح الأسئلة. فمن الممكن لشخص ما أن يطرح في الإطار المناسب أحد السؤالين التاليين: "لماذا لمعت السماء فجأة بالضوء؟" أو "ماذا كان هذا البريق المفاجئ في السماء؟" بوصفهما نمطين مترادفين للتساؤل، وستأتيه الإجابة "إن هذا كان برقاً"، وهو ما يعد إجابة مقبولة في كلتا الحالتين. وبالمثل، فإن توصيف الأفعال عادة ما يلعب دوراً بوصفه استجابة دقيقة للأسئلة التي تبدأ بأداة الاستفهام "لماذا"، والتي تدور حول السلوك الإنساني. فالشخص الذي لا يعرف ممارسات العسكرية البريطانية، قد يتساءل عند رؤيته لجندى يرفع يده بالتحية في صرامة عسكرية "ماذا يفعل هذا الجندى؟" أو "لماذا يفعل هذا الجندى ذلك؟". وسوف يعلم أن هذا هو أسلوب أداء التحية في الجيش البريطاني، وهو ما قد يكون كافياً للرد على استفسار هذا الشخص. ويفترض هذا وجود معرفة مسبقة كافية لدى هذا الشخص بما تعنيه كلمات "جيش" و"جندى" وما إلى ذلك.

وتتسم التفرقة بين "الأغراض" و"الأسباب" و"الدوافع" بأنها أيضا غير واضحة المعالم في لغة الحديث اليومي، حيث تستخدم هذه المصطلحات كمرادفات لبعضها البعض. فالتساؤل "ماذا كان غرض الشخص من فعل ذلك؟ قد يكون مساويا للتساؤل "ماذا كان السبب الذي دفعه لأن يفعل ذلك؟" أو "ماذا كان الدافع لفعل ذلك؟". وقد اهتم معظم الذين كتبوا في فلسفة الفعل بالتوصل إلى تفرقة أكثر وضوحا بين هذه المفاهيم من تلك التي تشيع في استخدامات الحياة اليومية. ولكن محاولات التمييز التي عقدها بينها لم تجمع على شيء. ومع ذلك، تظل مثل هذه المحاولات ضرورية. وما اقترحه هنا هو أن أطور تعريف القصدية أو النية الذي أرسيت قواعده فيما سبق. وينطوي الفعل القصدى على تطبيق "المعارف" بغرض تحقيق نتيجة معينة أو مجموعة من النتائج المحددة. ونؤكد مرة أخرى أن هذه معرفة تطبق. ولكن لكي نحدد أى من أفعال الفاعل كان قصديا، فإن ذلك يقتضى بالضرورة الإجابة على التساؤل حول المعالم المعرفية التي يطبقها الفاعل. وقد عبر انسكوم عن ذلك بقوله إن ما هو قصدى "فى ظل وصف (سياق) ما" لا يعد قصديا فى ظل وصف (سياق) آخر. فقد يعرف رجل ما مثلا أنه ينشر لوحا من الخشب، ولكنه لا يعرف أن هذا اللوح الذى يقوم بنشره مملوك لسميث⁽⁸⁾. وحيث أنه من الضرورى بالنسبة للتصرف أو الفعل المقصود أن يكون الفاعل "على معرفة" بما يفعله، فإنه لا يمكن فى هذه الظروف أن يقال عنه أنه قد قام بنشر اللوح الخاص بسميث، على الرغم من أنه قد قام بذلك عن عمد و أن اللوح كان مملوكا لسميث فعلا. ولا يتغير هذا الأمر حتى ولو نسى الفاعل مؤقتا أن هذا اللوح مملوك لسميث وقت كان يقوم بنشره وأنه تذكر ذلك فيما بعد. فالبشر يمكنهم أن يزودونا مباشرة، أو عن غير قصد، من خلال ما يقولونه بخطوط فاصلة تميز بدرجات متباينة من الوضوح - بين الأفعال التي يقومون بها والتي يمكن أن نطلق عليها أفعالا غرضية، وتلك التي لا يمكننا أن نطلق عليها هذا الوصف. والأمر الأكثر صعوبة هو أن نعرف أين نرسم هذه الحدود فى حالة سلوك الحيوانات، حيث أن "المعرفة" التي يطبقها الحيوان يجب أن تستتق استدلاليا.

إن مصطلحى "القصدية" و"الغرض" مضللان فى حد ذاتهما أو يمكن أن يصبحا كذلك بسهولة، حيث أنهما يعنيان ضمنا أن وقائع حياة الفاعل المتدفقة يمكن تقسيمها بوضوح إلى سلسلة منتظمة من النتائج المقصودة. والواقع أنه فى ظروف

نادرة جدا يكون لدى الشخص "غاية" محددة تحديداً واضحاً في ذهنه، تعمل على تنظيم طاقاته في اتجاه واحد لا لابس فيه. من هذا على سبيل المثال - عندما يسعى الشخص إلى كسب مباراة تنافسية تستغرق انتباهه بالكامل أثناء ممارسته تلك اللعبة. بهذا المعنى فإن صفتي "القصدية" و"الغرضية" تكونان أكثر دقة من شكلهما "الاسمي". فالمحتوى الغرضي لأفعال الحياة اليومية يتكون من المراقبة الناجحة والمستمرة من جانب الفاعل لما يقوم به من أنشطة، ويعد هذا مؤشراً على سيطرته على مسار الوقائع العادية للحياة اليومية التي يعدها الفاعلون عادة من الأمور المسلم بها. والبحث في الأغراض الكامنة وراء ما يأتيه الفاعل من أفعال معناه أننا نبحث في الأساليب أو الجوانب التي يراقب فيها الشخص انخراطه في مسار الأحداث محل البحث. ولكن حياة الشخص لا تتكون من سلسلة من الوقائع المتعاقبة الأغراض والتصورات المنفصلة عن بعضها، بل هي عبارة عن تيار من "الأنشطة الغرضية" المتصلة المتفاعلة مع أنشطة أخرى ومع عالم الطبيعة. فالفعل القصدى، شأنه شأن توصيف الفعل بصفة عامة، يمكن أن يدركه الفاعل عن طريق التأمل، أو أن يتم التعرف عليه نظرياً باستخدام المفاهيم بواسطة فاعل آخر. وفي ضوء هذا ينبغي أن نفهم ما أشرت إليه بتعبير "تدرج الأغراض" أو "التدرج الغرضي". فالفاعلون البشر لديهم القدرة على مراقبة أنشطتهم بوصفها تيارات متوازية، يعد أغلبها، كما يقول شوتز، في حالة ركود (ضمور)، في لحظة فرضية معينة، ولكن الفاعل يكون على "وعى" بها، بمعنى أنه يمكن أن يستدعيها لعقله في ارتباطها بوقائع بعينها أو في المواقف التي تستجد.

وما يصدق على "القصد" و"الغرض"، ينطق أيضاً على "الأسباب" "reasons" أى أنه من المقبول أن نتحدث عن تبرير الفعل في ضوء خلفية مراقبة الفاعلين التأملية لما يقومون به من أنشطة. فالسؤال عن مبرر تصرف ما، يعنى أننا نتدخل نظرياً - من خلال ما لدينا من مفاهيم - في مسار الفعل، الذى لا يعود منطوياً على سلسلة متراصة من الأسباب المعزولة عن بعضها بأكثر مما هو الأمر فى حالة سلسلة "المقاصد". وقد ذهبت إلى القول بأنه من المفيد أن نعتبر القصدية تطبيقاً "للمعرفة" بغرض ضمان تحقيق نتائج أو وقائع أو خصائص بعينها. أما البحث في تبرير مثل هذه الأفعال، فإننى أقول أنه يشمل على البحث في (1) العلاقة المنطقية بين الأشكال المختلفة للأفعال الغرضية أو التصورات (2) والتأسيس التقنى

للمعرفة المطبقة كوسائل في إطار الأفعال القصدية لتأمين الوصول إلى نتائج بعينها.

وعلى الرغم من التداخل بين فكرتي "الغرض" و"السبب" في الاستخدام اليومي للغة، فمن المفيد أن نفصل في التحليل السوسولوجي بين مستويات متباينة من الاستفسارات التي يقوم بها عامة الفاعلين فيما يتعلق بأفعال بعضهم البعض. فحين يكون سلوك فاعل معين، أي يكون "ما يفعله"، محيراً، فإن فاعلاً آخر سوف يحاول أن يجعل من سلوك الأول أمراً مفهوماً من خلال إضفاء توصيف ذي معنى عليه. إلا أن هذا الآخر قد يرضيه أن يعرف ماذا يفعل الفاعل الأول، ويرغب في أن يسأل عن الغرض مما يفعله أو ما إذا كان ما فعله قد فعله عن قصد أصلاً. (وقد يغير هذا من التوصيف الأصلي للفعل، وبخاصة حيث أنه مهتم بتحديد المسؤولية الأخلاقية: هنا قد يتحول فعل "القتل" "Killing" إلى جريمة "قتل" "Murder". ولكن الفاعل القائم بالوصف والتفسير قد يأمل في اختراقه بقدر أكبر من هذا إلى حد تبرير ما فعله الفاعل، وهو ما يعنى التساؤل عن التكامل المنطقي والمحتوى الامبيريقى لسلوكه الذي قام بمتابعته.

وهكذا فإن الأسباب يمكن أن تحدد بوصفها مبادئ تأسيسية للفعل "يحافظ الفاعلون على علاقتهم بها" بوصفها عنصراً دائماً في متابعتهم التأملية لسلوكهم. وسوف أقدم هنا مثلاً نقلاً عن شوتز (انظر ص 121-123 من هذا الكتاب): "فتح المظلة يعد توصيفاً لفعل، وقصد الشخص من هذا الفعل يمكن أن يعبر عنه "بالرغبة في عدم الابتلال"، والسبب الذي يقدم لتبرير هذا الفعل هو إدراك أن وجود شيء له شكل القبة فوق الرأس سوف يحمي الجسم من ماء المطر. وهكذا فإن "أساس الفعل" يفسر لنا لماذا تعد "وسيلة" معينة هي الوسيلة "الصحيحة" أو "المناسبة" لتحقيق نتيجة بعينها وذلك في ضوء التوصيف المحدد للفعل. فتوقعات تبرير "الفاعلية التقنية" في أثناء المتابعة التأملية للسلوك تكملها توقعات الاتساق المنطقي في إطار ما أطلقت عليه مسبقاً "تدرجات الغرض": وتعد هذه ملمحاً أساسياً من عملية تبرير الفعل، ذلك أن ما يعد "هدفاً" (غرضاً) في ضوء توصيف معين للفعل قد يكون بمثابة "وسيلة" في إطار تصور أرحب. ونلاحظ في الحياة اليومية أن الأسباب التي يوردها الفاعلون، سواء ساقوها بأنفسهم مباشرة أو استنتجها الآخرون، عادة ما تعتبر "مناسبة" في ضوء علاقتها بالمعالم المقبولة للفهم البديهي العام - أي في إطار ما يعد مقبولاً بعامية في سياق للفعل محدد تحديداً خاصاً.

هنا نتساءل هل تعتبر الأسباب reasons عللاً causes ؟ تلك إحدى أسخن القضايا التي دار حولها الجدل بين فلاسفة الفعل. فثمة فريق يقول أن الأسباب ليست هي العلة على أساس أن العلاقة بين الأسباب والفعل علاقة "مفاهيمية". ولهذا يرون أنه ما من سبيل لوصف كنه الأسباب بدون الإشارة إلى الفعل الذي تسعى الأسباب إلى تبريره. وحيث أنه لا توجد مجموعتان منفصلتان من الوقائع أو الحالات، أي مجموعة "أسباب" ومجموعة "أفعال"، فلا يمكن أن يكون هناك أي جدل حول وجود أي نوع من العلاقة السببية التي تربط بينهما. أما الفريق الآخر من الكتاب الذين كانوا يدافعون عن الطبيعة العلية للأسباب فقد حاولوا البحث عن طريقة ما تمكنهم من عقد هذه التفرقة بين الوقائع والسلوك الذي ترتبط به هذه الوقائع. ومن الواضح أن المسألة تعتمد في جزء كبير منها على فكرة العلية، وأعتقد أنه سيكون من الصحيح القول بأن معظم الإسهامات في الحوار قد دارت سواء صراحة أو ضمناً - في إطار علية هيوم Hume. ومن المستحيل أن تجرى مناقشة تفصيلية لمنطق التحليل العلي في حدود هذه الدراسة، وسوف أؤكد بصورة قطعية هنا على أن الحاجة لتفسير علية الفاعل، لا تفترض العلية وفقاً لها مسبقاً "قوانين" ذات علاقة

* العلية Causality هي العلاقة القائمة بين العلة والمعلول. ويعنى مبدأ العلية "أن كل ما يظهر للوجود فلوجوده علة". وهو يطبق على الموجود بالفعل، أو هي مقولة فلسفية تدل على الروابط الضرورية بين الظواهر التي تحتم الواحدة منها (العلة أو السبب) الظاهرة الأخرى (المسبب أو المعلول أو الأثر). والعلة لغة هي ما يتغير حكم غيره به، ومن ثم قيل للمرض علة لأنه يغير من حال المريض. ويرى أبو هلال العسكري أن الفرق بين العلة والسبب هو أن من العلة ما يتأخر عن المعلول، كالربح وهو علة التجارة يتأخر ويوجد بعدها. أما السبب فلا يتأخر عن مسببه على وجه من الوجوه. ألا ترى أن الرمي الذي هو سبب لذهاب السهم لا يجوز أن يكون بعد ذهاب السهم. أما في الفلسفة فالعلة هي ما يتوقف عليه وجود الشيء. وهي تنقسم إلى قسمين: الأول هو ما يتقوم به الماهية من أجزائها، ويسمى علة الماهية، والثاني ما يتوقف عليه اتصاف الماهية المتقومة بأجزائها بالوجود الخارجي، ويسمى علة الوجود. وعلة الماهية إما أن لا يجب بها وجود المعلول بالفعل، بل بالقوة، وهي العلة المادية، وإما أن يجب بها وجوده وهي العلة الصورية وعلة الوجود، وإما أن يوجد منها المعلول أي يكون مؤثراً في المعلول موجداً له، وهي العلة الفاعلية أولاً، وحينئذ إما أن يكون المعلول لأجلها وهي العلة الغائية أو لا وهي الشرط إن كان وجودياً وارتفاع الموانع وإن كان عديمياً. وفي نطاق علم الاجتماع يستخدم مفهوم العلية الاجتماعية للإشارة إلى أن السلوك والأنماط الاجتماعية تخضع لقوانين علمية ويمكن تفسيرها في ضوء الأسباب والنتائج. انظر في ذلك، الشريف الجرجاني. كتاب التعريفات. بيروت. دار الكتب العلمية. 1995:154، ومراد وهبة. المعجم الفلسفي: معجم المصطلحات الفلسفية. القاهرة. دار قباء للطباعة والنشر: 469، أحمد زكي بدوي. معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية. بيروت. مكتبة لبنان. 1986:54 (المترجم).

غير متباينة (بل إن العكس هو الصحيح تماما). وإنما هي تفترض (1) العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول، و(2) فكرة الفاعلية العلية. فواقع الأمر أن الفعل ينتج عن متابعة الفاعل لنواياه متابعة تأملية في علاقتها بكل من الحاجة وتقدير المتطلبات التي يفرضها العالم الخارجى، مما يوفر تفسيراً كافياً لحرية الفعل فى نظر هذه الدراسة. ولذلك فإننى لا أضع الحرية فى تعارض مع العلية، بل إن التعارض يقوم بين عليية الفاعل وعليية الوقائع. وهكذا فإن "الحتمية" فى العلوم الإنسانية تشير إلى أى إطار نظرى يرد الفعل الإنسانى إلى "عليية الوقائع" دون غيرها (9).

لقد ذهبت إلى القول بأن الحديث عن "الأسباب" يمكن أن يكون مضللاً، وأن تبرير الفعل هو الملمح الرئيسى لمراقبة السلوك الذى ينبع من داخل السلوك التلمى للفاعلين البشرىين بوصفهم كائنات غرضية. والآن، وفى معرض الصياغة المفاهيمية لهذه القضايا التى طورتها، تعد الغرضية قصدية بالضرورة، وذلك بالمعنى الفينومينولوجى - أى أنها ترتبط "منطقياً" بأوصاف الأفعال الغرضية - ولكن تبرير الفعل ليس كذلك، حيث أنه يشير إلى التأسيس الأولى لمثل هذا الفعل. ويعبر تبرير الفعل عن الاعتماد العلى للفعل من خلال ارتباط الأغراض بشروط تحققها فى إطار الممارسات المتصلة للحياة اليومية. وبدلاً من الاقتصار على القول بأن الأسباب هى العلى، أو قد تكون عللاً، فإن الأدق القول بأن التبرير هو التعبير العلى عن عملية تأسيس قصدية الفاعل فى معرفة الذات، وفى معرفة العالم الاجتماعى والمادى، وهى العوالم التى تشكل بيئة الذات الفاعلة.

وسوف استخدم تعبير "الدافعية" للإشارة إلى الحاجات التى تقضى إلى الفعل. والعلاقة ما بين الدافعية والعناصر الشعورية للشخص علاقة مباشرة، ويتم إدراكها فى الاستخدام اليومى. فالدوافع عادة ما تكون لها "أسماء" كالخوف، أو الغيرة، أو الزهو إلى آخره - وهى تعتبر فى ذات الوقت "أسماء" معبرة عن انفعالات. إن كل ما تناولته بالمعالجة حتى الآن يمكن لوعى الفاعل أن "ينفذ إليه": ليس بمعنى أن الفاعل يمكن أن يصوغ نظرياً الكيفية التى يفعل بها الأشياء، ولكن بما يعنى أنه حيث أن الفاعل لا يتظاهر، فإن منطوق شهادته فيما يتعلق بمقاصد وأسباب أفعاله تعد الأكثر أهمية، وإن لم تكن بالضرورة مصدراً حاسماً للبرهنة عليها. ولكن هذا لا يصدق على الدوافع. فالدوافع وفق استخدامنا للمصطلح، تغطى كلا من الوقائع التى

يكون فيها الفاعلون على وعى بحاجاتهم، وكذلك تلك التي يتأثر فيها سلوكهم بمصادر لا يمكنهم النفاذ إليها بوعيهم. ومنذ فرويد، بات لزاما علينا أن نأخذ في اعتبارنا احتمال أن الكشف عن هذه المصادر قد يلقي مقاومة شديدة من جانب الفاعل. وترتبط فكرة المصالح ارتباطا وثيقا بفكرة الدوافع، ويمكن ببساطة تعريف "المصالح" بأنها "أى نتائج أو وقائع تيسر إشباع حاجات الفاعل". فلا توجد مصالح بدون حاجات: ولكن حيث أن الناس ليسوا بالضرورة على وعى بالدوافع التي تحركهم للتصرف على نحو ما، فإنهم ليسوا بالضرورة على وعى بمصالحهم في أى موقف معين. كما أنهم قد لا يتصرفون بالضرورة بما يتوافق وهذه المصالح. فضلا عن ذلك، فإنه من الخطأ أن نفترض أن المقاصد تلتقى دائما مع الحاجات: فقد يقصد شخص أن يأتي أفعالا لا يرغب في أدائها وقد يرغب في أشياء لا ينوى أن يتخذ أى إجراء فعلى من أجل تحقيقها (10).

المعنى والمقاصد الاتصالية

تركز اهتمامى حتى الآن، على المشكلات المرتبطة بمعانى الأفعال فقط. وعندما تشير اللغة الإنجليزية الدراجة إلى الغرضية فإنها تتحدث عادة عما "يقصد الشخص أن يفعل"، تماما مثلما هى الحال عند الحديث، فإننا نتحدث عما "يقصد الفاعل قوله". وهكذا نقرب كثيرا من الافتراض أو الادعاء القائل "أن نعنى شيئا" بما نعمل لا يختلف عن أن "نعنى شيئا" بما نقول. وقد أفرزت مقولتا أوستن Austin حول الأفعال الإنشائية illocutionary acts والقوى الإنشائية illocutionary forces قدرا من الضرر مواز لتلك الفائدة التي ترتبت عليهما. وقد أذهل أوستن حقيقة أن قول شئ ما لا يعنى دائما بساطة أن تفصح عن شئ. فنطق عبارة "بهذا الخاتم أتزوجك"، ليس وصفا لفعل معين، وإنما هو لب فعل (الزواج) ذاته. فإذا كلن من الطبيعي فى مثل هذه الحالة أن يستوى ما نعنيه بما نقوله، وما نعنيه مع ما نفعله، فقد يبدو كما لو أن هناك شكلا واحدا مفردا ومهيما للمعنى بحيث لا يتطلب الأمر أن نعقد أى تفرقة بين فعل شئ ما وقول شئ ما. ولكن الأمر ليس كذلك فى الحقيقة. إذ أن كل ما هو منطوق تقريبا، فيما عدا صرخات الألم والفرح اللاإرادية، يتسم بأنه ذو طابع اتصالى. كما أن بعض أشكال الاتصال اللفظى، بما فى ذلك التعبيرات الطقوسية، مثل عبارة "بهذا الخاتم أتزوجك" تتخذ شكلا عنيا. ولكن هذا لا

تأثير له على هذه القضية. ففي مثل هذه الحالات يكون التعبير المنطوق في حد ذاته "فعلا ذا معنى"، كما يكون في ذات الوقت نمطا لتوصيل رسالة أو معنى للآخرين: والمعنى في هذه الحالة هو "أن الوحدة الزوجية قد أصبحت رسمية وملزمة" حيث يفهم ذلك كل من الزوجين وبقية الحضور في الحفل.

إن معنى التعبير المنطوق من حيث كونه "فعلا اتصاليا" - إذا كان هناك ثمة فعل - يمكن دائما ومن حيث المبدأ التمييز بينه وبين معنى الفعل، أو توصيف الفعل باعتباره فعلا متميزا. فالفعل الاتصالي هو ذلك الذى يكون فيه غرض الفاعل، أو أحد أغراضه، مرتبطا بنقل المعلومات إلى فاعلين آخرين. وبالطبع، فإن مثل هذه "المعلومات" لا يجب أن تكون مقتصرة على النمط الافتراضى، ولكن يمكن أن تتخذ شكلا توفيقيا فى إطار محاولة إقناع الآخرين أو التأثير عليهم لى يستجيبوا على نحو معين. والآن وحيث أن النطق يمكن أن يكون فى نفس الآن "فعلا" - أى شئ نقوم بفعله - و "فعلا اتصاليا"، فإن الشئ الذى نفعله قد ينطوى أيضا على قصد اتصالي. وقد قام إرفينج جوفمان بتحليل دقيق للجهود التى يبذلها الفاعلون لى "يولدوا" نمطا معيننا من الانطباعات لدى الآخرين باستخدام تلك الكلمات التى يصوغون بها أفعالهم المتخارجة عنهم. فقد كان جوفمان يولى اهتمامه لموضوع مقارنة تلك الأشكال الاتصالية ومقابلتها بالأشكال التى يتم التعبير عنها نطقا. ولكن هذا لا ينتقص من القضية: فتقطيع الأخشاب وكثير من الأشكال الأخرى للفعل ليست أفعالا اتصالية بهذا المعنى. وخالصة الأمر، أن هناك فرقا بين محاولة فهم ما يفعله شخص ما عندما يكون فى حالة فعل (بما فى ذلك العبارات الطقوسية فى حفلات الزواج) ومحاولة فهم الكيفية التى يفهم بها الآخرون ما يقوله الفاعل أو يفعله فى محاولاته الاتصالية. ولقد أشرت إلى أن كل من عامة الفاعلين والعلماء يطرحون تساؤلا عن سبب الفعل (لماذا؟)، وقد يتساءلون عن كنه الفعل أو يسعون إلى تفسير الأسباب التى تدفع الفاعل إلى الميل للتصرف بطريقة معينة وقد يسأل عن السبب (لماذا) فيما يتعلق بما هو منطوق، ولكننا عندما نريد أن نعرف لماذا قال شخص ما شيئا بعينه، لا أن نعرف لماذا فعل شيئا محدد، فإننا نطرح أسئلة حول قصده الاتصالي. فقد نتساءل عن القصد، وهو النوع الأول من أسئلة لماذا، أو قد نتساءل عن شئ آخر مثل "ما الذى أجبره على أن يقول ذلك لى فى موقف كان يعلم مسبقا أن قوله هذا سوف يحرجنى؟".

وتقد تناول كل من سترأوسون Strawson، و جرایس Grice وسیرل Searle وغيرهم بعضا، وليس كل، جوانب الاتصال المنطوق. وقد أسفرت محاولات القطيعة مع النظريات القديمة للمعنى، التي تعكسها دراسات فيتجنشتين المتأخرة، ودراسات أوستن التي ركزت على الاستخدام الذرائعى للكلمات بدون شك عن نتائج جديدة بالاحتفاء بها. وهناك قدر واضح من الالتقاء بين الأعمال الحديثة فى ميدان فلسفة اللغة والأفكار التي طورها تشومسكى وأتباعه حول القواعد اللغوية التحويلية. فكلاهما ينظر إلى اللغة واستخدامها بوصفها أداء مهاريا خلاقا. بيد أن رد الفعل فى بعض الكتابات الفلسفية تجاه الادعاء القائل بأن كل ما هو منطوق له شكل ما من المحتوى الافتراضى، أفضت بذات القدر إلى تأكيد مبالغ فيه على "المعنى" بوصفه قد استغرق بواسطة المقاصد الاتصالية.

وفى ختام هذا الجزء، أود أن أوضح أن أعمال الكتاب المذكورين فى بداية الفقرة السابقة تفضى بنا إلى العودة إلى الاعتبارات التي أولاها كل من شوتز وجارفينكل أهمية كبرى وأعنى: دور "الفهم البدهى العام"، أو ما سوف أطلق عليه المعرفة المتبادلة المسلم بها فى سياق التفاعل الاجتماعى الإنسانى. ويعد التحليل الذى قدمه جرایس للمعنى بوصفه قصد اتصالى (أى كمنى غير طبيعى - non-natural) هو أكثر هذه التحليلات تأثيرا. وفى صياغته الأصلية يقدم جرایس وجهة النظر التي فحواها أن العبارة القائلة بأن الفاعل س قد "عنى بقوله كذا وكذا" يمكن التعبير عنها عادة بالصياغة التالية: إن س قد قصد من نطق ص أن يحدث تأثيرا على آخر أو آخرين من خلال إقرارهم بأن هذا هو ما كان يقصد اليه. وقد أشار فيما بعد، إلى أن هذا لا يكفى بحالته الراهنة، لأنه قد ينطوى على حالات لا تعتبر أمثلة للمعنى (غير الطبيعية). فقد يكتشف شخص ما أنه حينما يثير تساؤلا عن موضوع معين، فإن شخصا آخر ينهار من الألم، وعند اكتشافه لهذا الأمر فإنه يكرر التساؤل مرة تلو أخرى لينتج الأثر ذاته. إلا أنه بالرغم من أن الشخص الأول يثير التساؤل، وينهار الثانى حال تعرفه على التساؤل، فينهار معه القصد، فإننا لا ينبغي أن نقول إن التساؤل كان يعنى شيئا ما. وهكذا فإن جرایس يتوصل إلى استنتاج مؤداه أن التأثير الذى يقصد "س" إحداثه "يجب أن يكون شيئا خاضعا إلى حد ما لسيطرة المستمع، أو أنه بمعنى ما له مدلول "سببى"، وأن التعرف على المقاصد الكامنة وراء "ص" يعد بالنسبة للمستمع بمثابة موضوع لعلاقات السببية وليس مجرد قضية عليّة" (11).

وقد كشف نقاد جرایس عن وجود عدة التباسات وصعوبات فى تحليله. أحد هذه الصعوبات أنه يبدو أن تحليله يقود إلى تراجع لا متناه، حيث أن ما يسعى "س-1" إلى أن يحدثه من تأثير على "س-2" يعتمد على القصد الذى يعمل "س-1" على أن يتعرف عليه "س-2" كقصد لـ "س-1" وأن يتعرف "س-1" على ما يقصده "س-2" من كل من الموجه لـ "س-1" وأن يتعرف "س-2" على قصد "س-1" وهكذا دواليك... ويذهب جرایس فى محاوره لاحقة له مع نقاده وفى معرض رده عليهم إلى أن احتمال الانخراط فى مثل هذا التراجع اللامتناهى لا يمثل مشكلة خاصة، حيث أنه فى أى موقف فعلى، فإن رفض أى فاعل أو عدم قدرته على الاستمرار فى هذا المسار التراجعى لمعرفة مقاصد الطرف الآخر سوف يفرض حدوداً عملية على التراجع⁽¹²⁾. ولكن هذا الإيضاح ليس مرضياً تماماً، ذلك أن مشكلة التراجع تعد مشكلة منطقية. فهذا التراجع لا يمكن الفكك منه، حسبما أعتقد، إلا من خلال إدخال مكون لا يظهر بصورة مباشرة فى مناقشات جرایس. هذا المكون هو على وجه التحديد الفهم البدهى العام، الذى يتوفر لدى الفاعلين فى إطار مناخ ثقافى مشترك، أو بتعبير آخر ما أطلق عليه أحد الفلاسفة "المعرفة المتبادلة". (وهو يقول إنه لا يوجد فى الواقع اتفاق على مسمى مقبول لهذه الظاهرة ومن ثم فإن عليه أن يصك لها اسماً)⁽¹³⁾. فهناك العديد من الأشياء التى سوف يفترضها الفاعل أو يسلم بها، ويعرف الطرف الآخر أنه يفترضها. ولا يفضى بنا هذا، فيما أعتقد إلى تراجع لامتناه آخر من نوع "الفاعل يعرف أن الآخر يعرف وأن الآخرين يعرفون...". إن التراجع اللامتناهى من نوع "إن الآخر يعرف أن الفاعل يعرف أنه يعرف..."، لا يصبح مصدراً للتهديد إلا فى الحالات ذات الطبيعة الاستراتيجية فقط، مثل لعبة البوكر التى يحاول فيها كل من المشاركون فى اللعب أن يكشف لنفسه خطط وأفكار شركائه فى اللعب. هنا تكون المشكلة مشكلة عملية بالنسبة للفاعلين، وليست مشكلة منطقية مما يحير الفيلسوف أو عالم الاجتماع. وينطوى "الفهم البدهى العام" أو المعرفة المتبادلة فى علاقتها بنظرية المقاصد الاتصالية على ما يلى: أولاً: "ما يمكن أن يتوقع أن يعرفه أو (يعتقد)" أى فاعل كفو أنه يعرفه عن خصائص الفاعلين الأكفاء بما فى ذلك معرفته بنفسه وبالآخرين. وثانياً: أن الموقف المحدد الذى يجد الفاعل نفسه فيه فى وقت ما ويوجد فيه الآخر أو الآخرون الذين يوجه إليهم منطوق القول، يمثلون مجتمعين نماذج لنمط محدد من الظروف التى يكون من

المقبول إسناد أشكال معينة من الكفاءة إليها.

لقد لقيت وجهه النظر القائلة بأن المقاصد الاتصالية تمثل الشكل الأساسي "للمعنى"، بما يعنى أن تطوير تفسير مقبول سوف يسمح لنا أن نفهم المعانى (المتفق عليها) لأنماط النطق تدعيما قويا من جرايس وآخرين. بعبارة أخرى، إن "ما يعنيه" "س" (ما يعنيه الفاعل بما ينطقه) هو مفتاح فهم ما يعنيه "ص" (معنى علامة أو رمز معين) ⁽¹⁴⁾. وأود هنا أن أرفض القبول بأن الأمر كذلك. فما يقصده "ص" من معنى هو من الناحيتين السوسولوجية والمنطقية سابق على المعنى الذى يقصده "س". وهو سابق سوسولوجيا لأن الإطار المرجعي للقدرات الرمزية يعد ضروريا لوجود معظم الأغراض البشرية ذلك أن اتباع هذه الرموز بواسطة الأفراد، يفترض الوجود المسبق لبناء لغوى يتوسط بين الأشكال الثقافية. وهو سابق منطقيا، لأن أى تفسير يبدأ من المعنى الذى يقصده "س" لا يمكن أن يفسر أصل الفهم البدهى العام أو المعرفة المتبادلة، وإنما لا بد أن يفترض وجوده سلفا. ويمكن توضيح هذا بالرجوع إلى بعض الكتابات الفلسفية، التي تتشابهك بعمق وتعانى من نفس النقائص التي تعانى منها نظرية جرايس فى المعنى ⁽¹⁵⁾.

ويجرى أحد هذه التحليلات، بعد رده إلى أساسياته، على النحو التالى. يعتمد معنى كلمة ما فى محيط لغوى معين على المعايير أو الاصطلاحات السائدة فى هذا المحيط، إلى الحد الذى يكون من المقبول فيه أن "الكلمة تعنى حرف "ب" بين أعضاء المجتمع". هذا الاتفاق أو الاصطلاح يمكن أن يفهم على أنه حل لمشكلة التنسيق، كما هى معروفة فى نظرية المباريات*. وتتخلص مشكلة التنسيق فى وجود

* نظرية المباريات Game Theory هى النظرية العامة للسلوك الرشيد الذى ينتجه شخصين أو أكثر حالما يجدون أنفسهم فى مواقف أو ظروف تتعارض فيها مصالحهم ولو جزئيا. وقد حاول كل من فون نيومان ومورجنسترن فى مؤلفهما نظرية المباريات والسلوك الاقتصادية (1947) حاولا أن يطورا نظرية تفسر كل من المباريات ذات المحصلة الصفرية وتلك ذات المحصلة غير الصفرية. وفى هذا الإطار فإن المباراة تعرف على أنها أى موقف اجتماعى يحدث فيه تفاعل بين لاعبين كحد أدنى يتنافسا مع بعضهما لبعض من الوقت على الأقل. وتشتمل هذه المواقف على الزواج والحروب والتنافس بين الأحزاب السياسية وسوق العمل وعلى وجه الخصوص المفاوضات ما بين العمال وأصحاب الأعمال. وتمثل المباريات ذات المحصلة الصفرية تلك المواقف التي يعتبر فيها مكسب أحد الأطراف بمثابة خسارة للآخر، حيث يكون حجم الكعكة ثابتا ويسعى كل طرف إلى الاستحواذ على أكبر جزء منها. أما المباريات ذات المحصلة غير الصفرية، أو المباريات غير الثابتة، فقد يكون من المفيد لكل أطراف المباراة أن يتعاونوا بشكل فعال من أجل زيادة المنافع التي يمكن الحصول عليها. ومن ثم يركز التحليل =

شخصين أو أكثر يشتركون في وجود غاية محددة يرغب كل منهم في أن يبلغها، ولكي يحدث ذلك ينبغي على كل منهم أن يختار من بين عدد من البدائل التي يتيح كل منها وسائل متنافية لبلوغ الهدف. وليس ثمة دلالة للوسيلة المستخدمة في حد ذاتها، اللهم إلا في حالة المزاوجة بينها وبين الوسائل التي اختارها الآخرون، فإنها تعمل على الوصول إلى النتيجة المرغوبة من الكافة. وتعتبر الاستجابات المتبادلة للفاعلين في حالة توازن متى كان هناك تعادل في النتائج، بغض النظر عن الوسيلة المستخدمة. فإذا ما افترضنا أن مجموعتين من الأفراد، إحداهما معتادة على قيادة السيارات على الجانب الأيسر من الطريق، والأخرى على الجانب الأيمن، واجتمع أعضاؤهما لتكوين مجتمع محلي في أرض جديدة. وتتمثل مشكلة التنسيق هنا في التوصل إلى حل يتيح للجميع أن يقودوا سياراتهم على ذات الجانب من الطريق إما اليمين أو اليسار. وثمة مجموعتان من التوازنات تمثل حولا ناجحة للمشكلة: حيث يقود الجميع سياراتهم على الجانب الأيمن من الطريق، أو حينما يقود الجميع سياراتهم على الجانب الأيسر من الطريق، وفي ضوء المشكلة الأصلية، مشكلة تنسيق الأفعال، فإن أي من الحلين يعد حلا ناجحا للمشكلة بذات القدر. ودلالة هذا أنه يشير إلى الكيفية التي قد تربط ما بين المقاصد الاتصالية والاجتماع. فبالنسبة للفاعلين المشتركين في مشكلة التنسيق، على الأقل إلى الحد الذي يتصرفون فيه بطريقة "رشيدة"، كذلك فإن الجميع سوف يتصرفون بالطريقة التي يتوقعون أن الآخريين يتوقعون منهم أن يتصرفوا بها.

ومع ذلك فإن هذه الرؤية، مع ما تتمتع به من جاذبية بفضل التماثل الشكلي، تعد بمثابة تحليل مضلل للإجماع بصفة عامة، وكنظرية لجوانب الإجماع على المعنى بصفة خاصة. فهي تفتقر إلى البعد السوسولوجي، كما أنه لا يمكن الدفاع عنها منطقيا، على الأقل، في هذا المقام الأخير من حيث تركيزها على معنى

= هنا على تكوين التحالفات والنتائج المترتبة على ذلك. والواقع أن التعاون هنا يؤدي إلى زيادة حجم الكعكة ولكن المشاركين في المباراة لا يمكنهم دائما التنبؤ بسلوك منافسيهم. ويمثل المثال المعروف باسم معضلة السجين أكثر النماذج شيوعاً للتعبير عن هذا الوضع. انظر على سبيل المثال: حسن محمد وجيه. مقدمة في علم التفاوض الاجتماعي والسياسي: دراسة لتتمية مهارات الأداء من واقع الحوار. سلسلة عالم المعرفة، العدد 190، الكويت. 1994 وبخاصة الفصل الثاني؛ وانظر أيضاً:

Marshall, Gordon. Oxford Dictionary of Sociology. Oxford. Oxford University Press. 1998: 246-247(المترجم).

الإجماع. ففي المحل الأول، يبدو من الواضح أن بعض أشكال المعايير أو الإجماع لا ينطوي على أي مشاكل متعلقة بالتنسيق على الإطلاق. فمن المتفق عليه في ثقافتنا، على سبيل المثال، أن ترتدى النساء الجونلة (التنورة) وألا يفعل الرجال ذلك. ولكن مشكلات التنسيق ترتبط فقط بالأنماط المتفق عليها للملبس وبعض الظروف المعينة، من قبيل أن هناك أعدادا متزايدة من النساء يرتدين اليوم السراويل بدلا من الجونلات، الأمر الذي يخلق صعوبة في التمييز بين النوعين، وهكذا فإن تحقيق النتائج المرجوة من كلا الطرفين في العلاقات الجنسية بين النوعين يمكن أن يصبح موضوعا قابلا للتوفيق أو للحلول الوسط! والأمر الأكثر أهمية هو أنه حتى في هذه الجماعات التي قد توهم بأنها تنطوي على مشكلات تنسيق، فإن الأهداف والتوقعات الخاصة بأولئك المشاركين في الإجماع عادة ما تتحدد من خلال قبول الإجماع، بدلا من أن يتم التوصل إلى الإجماع كنتاج لمشاركة الأعضاء. ولا تنشأ مشكلات التنسيق، كمشكلات تواجه الفاعلين (بدلا من أن تكون مشكلة لعالم الاجتماع القائم بالملاحظ الذي يحاول أن يفهم كيف يتجسد - واقعا - التنسيق بين أفعال الأعضاء)، لا تنشأ إلا في ظروف أشرت إليها مسبقا: عندما يحاول الناس إما أن يخمنوا أو يكتشفوا ما ينوي أن يفعله الآخرون حيث تتيح لهم المعلومات المتوفرة لديهم معرفة أن الآخرون يحاولون فعل الشيء ذاته تجاههم، أي يخمنوا أو يكتشفوا ما ينوون هم فعله. ولكن في أغلب ظروف الحياة الاجتماعية لا يتوجب على الفاعلين أن يفعلوا ذلك عن وعي، بسبب وجود اتفاق تتحدد في ضوئه الأنماط "الملاءمة" للاستجابة، والتي تعد عندئذ من الأمور المسلم بها. وينطبق هذا على المعايير ككل، ولكنه ينطبق بقوة على صور الاتفاق على المعنى. فعندما يقول شخص ما شيئا لشخص آخر، فإن هدفه لا يكون هو التنسيق بين أفعاله وأفعال الآخرين، وإنما تحقيق الاتصال مع الآخرين بطريقة ما من خلال استخدام الرموز المتفق عليها.

لقد حاولت في هذا الفصل أن أبسط بصورة منظمة ثلاث قضايا أساسية. أولا، أنه لا توجد علاقة منطقية بين مفهومي الفعل وتوصيف الفعل من ناحية ومفهوم المقاصد من ناحية أخرى. ثانيا: أن دلالة "الأسباب" بالنسبة للفعل الإنساني يمكن أن تفهم على أفضل وجه بوصفها "الجانب النظري" للمراقبة التأملية للسلوك الذي يتوقع عامة الفاعلين من بعضهم البعض أن يدعموه بحيث أنه إذا ما سئل الواحد منهم عن السبب الذي أفضى به إلى التصرف بالطريقة التي يتصرف بها، فإن الفاعل يكون قادرا على تقديم تفسير أساسي للفعل. ثالثا: إن توصيل المعنى في

عملية التفاعل يطرح مشكلات غير ذات علاقة إلى حد ما بتلك المتعلقة بتوصيف المعنى في الأفعال اللائصالية.

وفي الفصلين القادمين سوف أعمل على استخدام هذه النتائج لأبنى بالاستناد إليها قاعدة أولية لإعادة بناء منطق منهج البحث العلمي الاجتماعي. وهي بحالتها الراهنة مجرد قاعدة أولية، لأن ما قلته حتى الآن لا يبدأ في التعامل مع المشكلات التي حددتها في مناقشتي النقدية السابقة كمشكلات تواجه "علم الاجتماع التفسيري"، ومنها الفشل في التغلب على مشكلات البناءات التنظيمية، والقوة، والصراع بوصفها سمات أساسية للحياة الاجتماعية. ومن هنا فإنني سوف أحاول في الفصل التالي أن أدمج بعض الإسهامات التي قدمتها المدارس الفكرية التي عرضنا لها في داخل إطار نظري يستطيع أن يستوعب هذه المشكلات بصورة مرضية. وثمة إجراء تمهيدي لا بد منه قبل ذلك، ألا وهو تحليل موجز لأسباب عجز المدارس الراسخة في النظرية الاجتماعية عن تحقيق هذا الدمج أو التوفيق، خاصة وأن هذه المدارس تضع قضايا التحليل النظامي على رأس أولوياتها. وأخص بالذكر من بين تلك المدارس: علم الاجتماع الأكاديمي الأصولي عند دوركايم وبارسونز، والتراث المضاد النابع من كتابات ماركس. هذه هي القضية التي أنتقل إليها الآن.

الفصل الثالث

إنتاج وإعادة إنتاج الحياة الاجتماعية

النظام، القوة، الصراع: دوركايم وبارسونز

تمثل معالجة دوركايم "لخارجية" الظاهر الاجتماعية و"الإلزام" الذي تمارسه على سلوك الفاعلين محاولة لتطوير نظرية حول العلاقة بين الفعل وخصائص الجماعات الاجتماعية. وقد فشل دوركايم عندما عرض للمرة الأولى فكرته حول خارجية وإلزام الظواهر الاجتماعية في مؤلفه قواعد المنهج في علم الاجتماع، في أن يميز المعنى الأنطولوجي العام حيث يكتسب العالم الطبيعي وجودا مستقلا عن الذات العارفة، والذي قد يؤثر سببيا في سلوك الفاعل، وبين الخصائص الملزمة للتنظيم الاجتماعي. إلا أنه حاول فيما بعد أن يوضح الادعاء الذي سبق أن حدده وأكد عليه تأكيدا بالغيا في كتاباته الأولى، والذي فحواه أن الظواهر الاجتماعية هي في جوهرها ظواهر أخلاقية. حيث ميز دوركايم بين العقوبات "النفعية" التي تؤثر في السلوك الإنساني بصورة ميكانيكية، والعقوبات الأخلاقية التي يتسم محتواها بأنه ذو علاقة خاصة بالعالم الأخلاقي الذي تنتمي إليه هذه العقوبات (والذي أسماه العقل الجمعي). وقد ذهب دوركايم إلى التأكيد على أن التمسك بالمثل الأخلاقية ليس مجرد عامل ملزم، ولكنه أيضا المصدر الحقيقي للأفعال الغرضية. وفي إطار هذا الجانب الأخير، ثمة ثلاث علاقات يمكن استخلاصها: اجتماعية، وأخلاقية، وغرضية. وهذا هو لب علم الاجتماع الدوركايمي ومفتاحه على الرغم من أنه يعاني من بعض الاضطراب بسبب الميل إلى النظر إلى بعض الأغراض على أنها متمركزة "حول الذات" "egocentric"، استنادا إلى دوافع عضوية، ومقاومة للاستدماج في العالم الاجتماعي الذي ينطوي على الإلزام الأخلاقي⁽¹⁾.

إلا أن وجهة النظر القائلة بأن الأغراض يمكن أن تعالج بوصفها "قيما" يتشربها الفرد ليست قاصرة على كتابات دوركايم بأي حال من الأحوال. فهي تتبدى على العكس من ذلك في كتابات عديدة أخرى، متميزة تمام التميز عن فكر دوركايم، بل وفي الحقيقة متعارضة معه تعارضا مباشرا. ويمكن التعبير عن المسلمات الأساسية التي تنهض عليها هذه الأفكار على نحو التالي: يتميز العالم الاجتماعي عن عالم الطبيعة تمايزا جوهريا بسبب طابعه الأخلاقي ("المعياري"). ويعد هذا بمثابة قطعية راديكالية، لأن الإلزام الأخلاقي ليست له أية علاقة اتساق مع إلزام الطبيعة، ومن ثم لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يشتق منه. ومن هنا فإن "الفعل" كما يعلن أصحاب هذا الرأي، يمكن أن يعد بمثابة سلوك موجه نحو معايير

أو أعراف. ويمكن لهذا المبدأ النظري أن يفض بعد ذلك إلى تشعبات متباينة تبعاً لما إذا كان التحليل يركز على أغراض الفاعلين أو دوافعهم، أم أن التأكيد، كما هو الحال عند دوركايم، يكون على المعايير ذاتها بوصفها خصائص للجماعات. وقد سار فلاسفة ما بعد فيتجنشتين دون استثناء في الدرب الأول، في اتجاههم إلى دراسة الأفعال القصدية من خلال تمثل السلوك "ذى المعنى" للسلوك "المحكوم بقواعد"، مهملين في ذلك تفسير أصول القواعد التي يشيرون إليها (فضلاً عن تجاهلهم طابعها كعقوبات). وقد سلك ذات المسار العديد من الكتاب المعاصرين الذين تأثروا رغم كونهم ليسوا فلاسفة بوجهات نظر أتباع فيتجنشتين المخلصين. وهكذا نجد من يخبرنا في أحد النصوص بأن "الدوافع (والتي يقصد بها الكاتب الأغراض وفقاً لمصطلحنا هنا) هي طريقة للملاحظة لكي ينسب إلى السلوك أهمية معينة، حتى يمكن التعرف عليه باعتباره نموذجاً آخر من الفعل المنظم معيارياً" أو بتعبير آخر، "الدوافع هي القاعدة التي تصور الطابع الاجتماعي للفعل ذاته"⁽²⁾.

ولقد أشرت بالفعل إلى بعض المزالق الكامنة في هذا النوع من الاستدلال، ومن المناسب في هذا المقام أن أحاول الربط بين هذه وبين نقاط الضعف التي تنطوي عليها وجهة النظر المعاكسة لها: أي تلك التي طرحها دوركايم والتي سار على هديها في فترة لاحقة بارسونز. حيث يقر بارسونز بدينه لدوركايم في صياغة "الإطار المرجعي للفعل" صراحة. والأطروحة الأساسية في كتاب بناء الفعل الاجتماعي *The Structure of Social Action* مؤداها وجود التقاء أساسى في الأفكار بين الفريد مارشال* *Marshall* وباريتو *Pareto* ودوركايم *Durkheim* وفيبر *Weber*. ويستخلص بارسونز توازياً بين معالجة كل من فيبر للفعل واهتمام

* مارشال، الفريد (1842-1924) *Marshall, Alfred* اقتصادى إنجليزى درس بجامعة كبريدج حيث حصل على درجته الجامعية الأولى في الرياضيات. وفي عام 1868 ألقى مارشال محاضرات في العلوم الأخلاقية في جامعة كمبريدج، وقد تزامن ذلك مع بداية دراسته للاقتصاد. وقد عاد مارشال مرة ثانية إلى كمبريدج عام 1885 كأستاذ للاقتصاد السياسى بعد أن كان قد قضى فترة كأستاذ بجامعة بريستول. وقد رسخ منذ هذه اللحظة من مكانته المهيمنة على علم الاقتصاد الإنجليزى في أعقاب نشره لكتاب مبادئ الاقتصاد (1890). وقد كان مارشال عنصراً فاعلاً في إقرار نظام الامتحان لدرجة الشرف في فرع الاقتصاد والسياسة بجامعة كمبريدج عام 1903، حيث مول هذا النظام جزئياً من جيبه الخاص؛ انظر في ذلك.

Outhwaite, W. and Bottomore, T.et.al, *The Blackwell Dictionary of Twentieth Century Social Thought*. Oxford. Blackwell Publishers. 1996: 731(المترجم).

دوركاييم بالالتزامات الأخلاقية التي تم تمثيلها، والتي يقوم بتطبيقها لكي يقدم لنا حلا عاما " لمشكلة النظم" بالشكل الذي طرحها به هوبز Hobbes. والأسلوب الذي يطرح به بارسونز المشكلة الهوبزية، ويسعى إلى حلها يترتب عليه نوعان من النتائج التي أود أن أناقش آثارها. وتشمل هذه الآثار (1) الأطروحة القائلة بأن "النزعة الإرادية" يمكن أن تستدمج في النظرية الاجتماعية من خلال المسلمة القائلة بأن "القيم" تشكل المكونات الدافعية للفعل والعناصر الأساسية للإجماع العام الذي يعد بمثابة شرط للاستقرار الاجتماعي؛ (2) الادعاء بأن تعارض المصالح في الحياة الاجتماعية يتمركز حول العلاقة بين "الفرد" (الفاعل المجرد) و"المجتمع" (المجتمع الأخلاقي الكوني) هي نقطة البداية التي تفضي مباشرة - كما أفضت عند دوركاييم - إلى وجهة النظر القائلة بأن الخروج على الجماعة (الجريمة، التمرد، الثورة) يجب أن يفهم على أنه "انحراف" ناتج عن الافتقار إلى الدافعية للالتزام بالمعايير التي تجمع عليها الجماعة.

النزعة الإرادية

حاول بارسونز في أعماله الباكرة أن يوفق بين "النزعة الإرادية" التي يفترض أنها جوهرية بالنسبة للتوجه المنهجي عند فيبر (ومن زاوية مغايرة، التي تلقى بظلالها على أعمال باريتو) وفكرة الضرورات الوظيفية للإجماع الأخلاقي (3). وتلعب فكرة "القيم" - كما تشيع في كتابات بارسونز - دورا أساسيا في "الإطار المرجعي للفعل"، لأنها تعد بمثابة المفهوم الرئيسي الذي يربط بين تنظيم الحاجات الشخصية (القيم المستدمجة) والإجماع الثقافي من خلال توقعات الدور المعيارية على مستوى النسق الاجتماعي. وفي هذا الصدد يقول بارسونز إن "نسق الفعل الملموس هو بناء متكامل لمكونات الفعل في علاقاتها بموقف ما. ويعني هذا بصفة أساسية تكامل المكونات الدافعية والثقافية أو الرمزية التي تجتمع في ظل نوع ما من النسق المنظم" (4).

إذا سلمنا بأهمية هذه الفكرة، فليس من الصعب أن نرى لماذا، كما أشار البعض، اختفت نغمة "النزعة الإرادية" التي بدت مهيمنة في مؤلف بارسونز المبكر، بناء الفعل الاجتماعي، اختفت من موقفة النظرى الناضج كما يعبر عنه كتاب النسق الاجتماعي The Social System وأعماله اللاحقة. فهذه النزعة الإرادية،

كما يقدمها بارسونز في مؤلفه الأول، تقف في مواجهة "الوضعية"، التي تشير إلى إسهامات نهاية القرن التاسع عشر في النظرية الاجتماعية، والتي سعت إلى استبعاد كل إشارة إلى الذات الفاعلة بوصفها فاعلا أخلاقيا، في حين سعت الكتابات السابقة عليها إلى وضع تلك الذات الفاعلة في المقدمة. ويفضى استخدام مصطلح "اللزعة الإرادية" إلى الاعتقاد بأن بارسونز كان يرغب في أن يضمن نموذجه مفهوماً للفاعل بوصفه فاعلا خلاقا ومجدداً. ففي رأى بارسونز أن القيم التي تشكل الإجماع العام كما "يستدمجها" الفاعلون، هي ذاتها العناصر الدافعة للشخصية. فإذا ما كانت هذه القيم واحدة في كلا الحالتين، فكيف يمكن إذن أن يتمتع الطابع الخلاق للسلوك الإنساني، كما يوحي بذلك اسميا مصطلح "اللزعة الإرادية" بأى قدر من القوة؟ ويفسر بارسونز هذا المصطلح الأخير على أنه يشير ببساطة إلى "عناصر ذات طابع معياري" (5). إن حرية الذات الفاعلة تختزل إذن - ويتبدى هذا بأقصى درجات الوضوح في أعمال بارسونز النظرية الناضجة - إلى تنظيم الحاجات الشخصية. ففي "الإطار المرجعي للفعل" لا يدخل "الفعل" ذاته في الصورة إلا في إطار من التأكيد على أن التفسير السوسيولوجي للسلوك يجب أن يستكمل بتفسير سيكولوجي "لميكانيزمات الشخصية". فالنظام نظام حتمي (6). وكما أنه لا توجد مساحة هنا للطاقة الخلاقة للذات على مستوى الفاعل، فهناك صعوبة كبرى في تفسير أسباب التحول في المعايير القيمية الراسخة التي تتخذ طابعا مؤسسيا، وهي مشكلة يشترك فيها النسق النظرى عند بارسونز، (وعند دوركايم أيضا) مع وينش، الذي نجده فيما عدا ما يتعلق بهذه القضية ذا رؤية حول فلسفة الفعل مختلفة أشد الاختلاف، حيث يعامل كل منهما المعايير القيمية (القواعد) كمعطيات متاحة فعلا.

الفرد في المجتمع

يعترف الحل الذي يطرحه بارسونز لمشكلة النظام بالطبع بوجود توترات أو صراعات في الحياة الاجتماعية. وتتبع هذه الصراعات من ثلاث مجموعات من الظروف المحتملة، والتي يتمركز كل منها بمعنى ما حول فكرة فقدان المعايير (الأنومي) Anomie، والتي تعد مكونا أساسيا في فكر بارسونز، شأنه في ذلك شأن دوركايم. الأولى هي "غياب القيم الملزمة" في بعض مجالات الحياة الاجتماعية. والثانية ظروف فقدان "التمفصل"، وفقا لصياغة بارسونز، بين تنظيم حاجات

الفاعلين و"تمط بعينة من التوجهات القيمية". أما الثالثة فتتعلق بعملية التحديد الخاطئ للعناصر التي تشرط الفعل كما يدركه الفاعل نفسه. ولقد شاع القول بأن الإطار النظري البارسونى لا يتيح أية مساحة لصراع المصالح. والحقيقة أن منطلقه الأساسى هو وجود صراع المصالح، إذ نجد أن المبدأ النظرى القائل بتكامل الأهداف والقيم هو القاعدة الرئيسية التى ينهض عليها حله المقترح "لمشكلة النظام عند هوبز"، مُعرفه على وجه الدقة فى ضوء التوفيق بين المصالح المتعددة والمختلفة. ولقد ذهبت فى موضع آخر إلى القول بأن "المشكلة الهوبزوية" لا تتمتع فى تاريخ الفكر الاجتماعى بالأهمية التى ينسبها إليها بارسونز⁽⁷⁾. بيد أنه من المهم فى هذا المقام أن نتفحص تهاافتها عند التحليل. فالقضية ليست ما إذا كان نسق بارسونز (وذلك الخاص بدوركايم) لا يسمح بأى دور لصراع المصالح، ولكن القضية أنه يقدم بشأنه نظرية محددة وخاطئة، تذهب إلى أن تعارض المصالح يوجد إلى الحد الذى يكاد يفشل فيه، وإلى هذا الحد فقط، النظام الاجتماعى فى تحقيق أهداف أعضاء الجماعة بواسطة تكامل المعايير القيمية فى إطار إجماع داخلى متناغم. "صراع المصالح"، بهذا الفهم، لا يصبح أبدا أكثر من مجرد صدام بين أهداف الفاعلين الأفراد من ناحية، وأهداف الجماعة من ناحية أخرى. وفى هذا المنظور، لا يمكن للقوة أن تعالج كمكون إشكالى لمصالح متعارضة لجماعات مشتركة فى الفعل الاجتماعى، حيث أن تشابك المصالح يتم التعامل معه أولا وقبل كل شئ باعتبارها مسألة تتعلق بالعلاقة بين "الفرد" و"المجتمع".

والواقع أن آراء دوركايم فى هذا الصدر أكثر تعقيدا من تلك التى جاءت فى كتاب "النسق الاجتماعى" على الأقل فى جانب واحد مهم. فقد ذهب دوركايم إلى أن هناك نمطين أوليين يمكن من خلالهما أن تتحرف مصالح الفاعلين عن الإلزام الأخلاقى للعقل الجمعى، على الرغم من أنه لم يتمكن من أن يوضح بشكل كامل العلاقة بين هذين النمطين فى فكره. ويستند أول هذين النمطين إلى دور معطيات عضوية، دوافع التمركز حول الذات، التى يعتقد أنها فى حالة توتر دائم فى علاقتها بالمتطلبات الأخلاقية للمجتمع، أو الجوانب التى تم تطبيعها اجتماعيا من الشخصية مزدوجة للفاعل. أما الآخر فهو الوضع المألوف حيث يحدث انفصال لامعيارى (أنومى) بين أهداف الفاعل والمعايير الأخلاقية الراسخة. ويلاحظ أن معالجة دوركايم لموضوع اللامعيارية (الأنومى) تعترف إلى حد ما بصراع المصالح بمقدار

وجود نوع من "الاختلال" اللامعيارى الناشئ عن الموقف الذى يكون لدى الفاعل فيه آمالا محددة غير "قابلة للتحقيق" (وهو المسار الذى طوره ميرتون فيما بعد)، وليس ناجما عن الفراغ الأخلاقى، أى غياب معايير أخلاقية لها هيمنتها الملزمة على الأفعال⁽⁸⁾. ولكن هذا الاحتمال الذى كان يمكن أن يرتبط بتحليل ما أطلق عليه دوركايم "تقسيم العمل الاضطرارى" ومن ثم بتحليل الصراع الطبقي، ظل إلى حد بعيد غير مطروق فى كتابات دوركايم، فى حين أنه يخفى تماما من مشروع بارسونز النظرى، ذلك أن بارسونز يعرف اللامعيارية على أنها "تقيض التنظيم المؤسسى الكامل" أو "الانهيار الكامل للنظام المعيارى". وعلى الرغم من أن تفسير بارسونز لانحراف فكر دوركايم، كما عرضه فى كتابه بناء الفعل الاجتماعى، يعد فى تقديرى تفسيراً مضللاً بلا شك⁽⁹⁾، فالتأكيد المذكور أعلاه يصدق بلا جدال على أعمال كل من دوركايم وبارسونز، ومن ثم يخلق تياراً تقليدياً موحداً ومهيماً فى علم الاجتماع. و"مشكلة النظام" من هذه الزاوية، تعتمد على مركزية التوتر الذى يعتقد أنه قائم بين "الأنانية" و"الغيرية": مشكلة التوفيق بين المصالح الجزئية للأفراد الفاعلين مع المصالح الأخلاقية الاجتماعية، العقل الجمعى أو "نسق القيم المشتركة". وانطلاقاً من هذا التوجه نحو النظرية الاجتماعية، يصبح من المستحيل أن نحلل بصورة مرضية المصالح المتداخلة بين أفعال الأفراد والمجتمع الكبير العام، والصراعات التى تنشأ نتيجة لذلك، وتحالفات القوة التى تتشابك من خلالها. إن التفسير الشائع للنظام بوصفه إجماعاً أخلاقياً يظهر منذ مرحلة مبكرة جداً فى أعمال بارسونز، وهو يعزى إلى فيبر كما يعزى إلى دوركايم. وهكذا فى تعليقه على ترجمته لمناقشة فيبر للنظام الشرعى (Ordnung) يلاحظ بارسونز أنه "من الواضح أن فيبر يقصد بالنظام" نسقاً معيارياً. والنمط بالنسبة لمفهوم النظام ليس

* تقسيم العمل الاضطرارى forced division of labour أحد شكلين شاذين من أشكال تقسيم العمل ميز بينهما دوركايم - الآخر هو تقسيم العمل "الأنومى". ويقصد دوركايم بتقسيم العمل الاضطرارى الإشارة إلى تلك الحالة التى لا يكون فيها الأفراد أحراراً فى اختيار مهنتهم، والتى يضطرون بمقتضاها إلى الالتحاق بها. ولقد اعتبر دوركايم التفاوت الذى ينشأ بين قدرات الأفراد واستعداداتهم من ناحية والوظائف المفروضة عليهم من ناحية أخرى مصدراً أساسياً من مصادر الصراع الطبقي. ولقد طالب دوركايم المجتمعات الحديثة بضرورة التخلص من هذين الشكلين الشاذين من أشكال تقسيم العمل. لمزيد من التفاصيل انظر فى ذلك. بوتومور، ت. ب. تمهيد فى علم الاجتماع. ترجمة وتعليق وتقديم؛ محمد الجوهري وزملاؤه. الطبعة الرابعة. دار المعارف. القاهرة، 1980: 167-170 (المترجم).

مقصودا به "نظام الطبيعة" الذى نعنيه فى حالة قانون الجاذبية مثلا⁽¹⁰⁾. وبغض النظر عما إذا كان فيبر قد قصد ذلك أم لا، فإن مشكلة النظام عند بارسونز هى بالتأكيد مشكلة تنظيم معيارى، أى مشكلة ضبط. إن اللغز الذى تسعى صياغات بارسونز إلى تقديم حل له ليس موازيا أو مقابلا فى عموميته لسؤال زيمل Simmel الشهير: "كيف يمكن أن يكون المجتمع ممكنا؟" الذى كان من الممكن أن يحتفظ بأهميته لو أن طرح بارسونز "لمشكلة النظام" قد تم هجره، وهو الأمر الذى أعتقد أنه كان يجب أن يحدث. وإذا ما كان لمصطلح النظام أن يستخدم، فأعتقد، أنه يجب أن يستخدم بالمعنى المذكور ضمنا فى ملاحظة بارسونز حول فيبر التى أشرنا إليها آنفا وهو المعنى الذى لا يعد مناسباً للعلم الاجتماعى، أى بوصفه مرادفاً غير دقيق لمصطلح "النمط" Pattern أو كنعقوض "الفوضى" Chaos.

النظام، والقوة، والصراع: ماركس

فى إطار البحث عن بديل لهذا النوع من التنظير، يجد المرء نفسه ميالا إلى التحول نحو الماركسية بتأكيدا الذى لا مرأى فيه على عملية الصراع والتغير. ويمكن التمييز بين شكلين من العلاقات الجدلية فى حركة التاريخ فى كتابات ماركس. الشكل الأول هو جدلية الإنسان والطبيعة، أما الشكل الآخر فهو جدل الطبقات. ويرتبط شكلا الجدل بالتحول التاريخى والثقافى. فالبشر، على عكس الحيوانات الدنيا، ليسوا قادرين على الوجود فى حالة تكيف مع العالم المادى فقط. فواقع أن البشر ليسوا مزودين بجهاز داخلى للاستجابات الغريزية يجبرهم على التفاعل الخلاق مع البيئة المحيطة، بحيث أنهم قد يسعون إلى السيطرة على هذه البيئة بدلا من مجرد التكيف معها كشئ قائم مسلم به. وهكذا يغير البشر أنفسهم من خلال تغيير العالم المحيط بهم فى عملية مستمرة ومتبادلة. ولكن هذه "الأنثروبولوجيا الفلسفية" العامة (التي لم تكن أصيلة بالنسبة لماركس، وفى الصورة التى صيغت بها فى أعماله المبكرة بالذات ليست أكثر من إقحام "نعقوض أطروحة فويرباخ" على مشروع هيجل) تبقى كامنة فى أعمال ماركس اللاحقة (وإن كنا نستثنى من ذلك جزئيا المخطوط الأولى لرأس المال الذى تصدى لهذه الأفكار بشكل متفرق وجزئى). وبناء عليه فإن هناك القليل الذى يمكن أن نعثر عليه فى فكر ماركس على سبيل التحليل النظرى أو التطوير لفكرة الممارسة. بل نجد عبارات على شاكلة

"الوعي هو... في الأصل نتاج اجتماعي، ويبقى كذلك طالما وجد الإنسان". وبصورة أكثر تحديدا "اللغة قديمة قدم الوعي، وهي الوعي العلمي الذي يوجد من أجل البشر الآخرين... كما أن اللغة مثل الوعي تنشأ فقط من الحاجة، الضرورية، ضرورة التفاعل مع البشر الآخرين" (11). وبدلا من استكشاف الآثار المترتبة على مثل هذه الافتراضات، تحول اهتمام ماركس مباشرة إلى التفسير التاريخي لتطور أنماط بعينها من المجتمعات من خلال مفاهيم أنماط الإنتاج، وتقسيم العمل، والملكية الخاصة، والطبقات، مركزا في ذلك بالطبع على نقد الاقتصاد السياسي والتحول المأمول من الرأسمالية إلى الاشتراكية.

وقد صيغت مناقشات ماركس للمصالح المادية والصراع والقوة في هذا الإطار، وهي تعكس قدرا من الاضطراب الكامن في المصادر الفكرية التي استند إليها. ومن الواضح بما فيه الكفاية، أنه في ظل النظام الرأسمالي، يكون لكل من الطبقتين الأساسيتين الرأسماليين والعمل المأجور مصالح متنافرة مع بعضها البعض (بكل من المعنى الضيق الذي يعنى انتزاع العائد الاقتصادي، والمعنى الأكثر عمقا حيث تشجع مصالح الطبقة العاملة في إطار التدجين الاجتماعي للعمل، المتعارض مع الدفاع الراسخ عن الملكية الخاصة من جانب الطبقة المسيطرة). ويعنى هذا بدوره أن الصراع الطبقي، كما نأه ظاهرا، أصيل في المجتمع الرأسمالي، وهذا الظرف العدائي يتم التحكم فيه إلى حد ما أو يتم تثبيته من خلال عامل القوة السياسية للدولة. إلا أن تفوق الرأسمالية، يحدد تفوق الطبقات في خضم صراع المصالح بينها، وكذلك تفوقها على القوة السياسية ذاتها. وفي هذا المجال الأخير، يمكن أن نلمح دون عناء بقايا التأثيرات الفكرية لسان سيمون، الفكرة القائلة بأن خضوع البشر لآخرين سوف يفسح الطريق لفكرة هيمنة البشر على الأشياء. على أن فكرة ماركس عن تفوق الدولة بالتأكيد أكثر حنكة بكثير من ذلك، كما هو واضح من ملاحظاته في نقده المبكر لهيجل وتعقيباته التالية على كميونه باريس وبرنامج جوتا. ولكن الطبقات ومصالحها والصراع الطبقي والقوة السياسية تعتمد بصفة أساسية عند ماركس على وجود نمط معين من المجتمعات (المجتمع الطبقي)، وحيث أنه نادرا ما ناقش "المصالح" و"الصراع" و"القوة" خارج هذا الإطار، فقد ظل المدى الذي تنطبق فيه هذه المصطلحات على المجتمع الاشتراكي أمرا غامضا. فقد تختفى المصالح والصراعات الطبقيّة في المجتمع الاشتراكي، ولكن ما الذي يحدث

بالنسبة لاختلاف المصالح وتوزيعها وتصارعها، وأعنى المصالح التي لا ترتبط بصفة خاصة بالطبقات؟ هناك عبارات في كتابات ماركس الشاب يمكن تفسيرها على أنها تعنى أن الوصول إلى المرحلة الشيوعية سيكون إيذاناً بنهاية كافة أشكال الانقسام في المصالح. وينبغي أن نفترض بكل تأكيد أن ماركس لم يذهب إلى مثل هذا الرأي، ولكن الملاحظات المتناثرة حول هذه الأمور تجعل من المستحيل أن نقول شيئاً ملموساً عنها. ولعله من الممكن الآن أن نشير إلى أن ماركس قد رفض الخوض في أية تفاصيل حول مجتمع المستقبل بالاستناد إلى أن مثل هذه التخيلات تنحدر إلى نوع من الاشتراكية الطوباوية (المثالية). ذلك أنه ليس من الممكن أن نتنبأ بشكل التنظيم الاجتماعي الذي سوف يسم مجتمعاً ينهض على مبادئ مختلفة كلياً عن تلك التي ينهض عليها المجتمع القائم. وبالمثل فلعله من الممكن القول بأن المفاهيم التي تتبلور في إطار نمط معين من المجتمعات - الرأسمالي - لن تكون مناسبة لتحليل نمط آخر - أعنى الاشتراكي. ولكن هذه الحجج لا تقدر في القضية الأساسية: إن التحليلات التي تربط بين الصراع والقوة والمصالح الطبقيّة على وجه الخصوص هي التحليلات الوحيدة المقنعة عند ماركس. ومن هذه الناحية لا تقدم كتابات ماركس بديلاً تفصيلياً للتيارات التقليدية الرئيسية في الفكر الاجتماعي التي تتمركز "فلسفتها الأنثروبولوجية" حول مفاهيم القيم أو المعايير أو الإجماع.

وتنهض المناقشة التالية على الفكرة الأساسية المتعلقة بإنتاج وإعادة إنتاج الحياة الاجتماعية والتي تبدو بالتأكيد متسقة مع الأنطولوجيا الماركسية للممارسة. تقول كلمات ماركس: "الناس هم ما يصفون به حياتهم. ولهذا فإن ماهيتهم تتطابق مع إنتاجهم، أي مع ما ينتجونه وكيف ينتجونه"⁽¹²⁾. ولكن "الإنتاج" ينبغي أن يفهم بمعنى بالغ الاتساع، ولكي نستطيع أن نفصل آثاره يجب علينا أن نذهب إلى ما وراء ما هو متاح بشكل مباشر في أعمال ماركس.

إن إنتاج المجتمع أو صياغته هو الإنجاز البارِع لأعضائه، ولكن هذا الإنجاز لا يتحقق في ظل ظروف مقصودة كلية أو مفهومة كلياً من جانبهم. والمفتاح الأساسي لفهم النظام الاجتماعي - بأقصى معاني هذا المصطلح عمومية وهو ذلك الذي حدده فيما سبق - لا يكمن في عملية "استدماج القيم" ولكن في العلاقات المتحولة بين إنتاج وإعادة إنتاج الحياة الاجتماعية بواسطة الفاعلين المشاركين فيها. فكل عمليات إعادة الإنتاج هي بالضرورة عمليات إنتاج، إلا أن: بذور التغيير كامنة

فى كل فعل يسهم فى إعادة إنتاج أى شكل منظم للحياة الاجتماعية. إن عملية إعادة الإنتاج تبدأ مع إعادة إنتاج الظروف المادية للوجود الإنسانى وتعتمد عليها، أى تكاثر النوع البشرى وتحويل الطبيعة. فالبشر، كما يقول ماركس، ينتجون "بحرية" فى مواجهتهم للطبيعة، ذلك أنهم مجبرين على أن يحولوا العالم المادى حتى يستطيعوا البقاء، حيث أنهم يفتقرون إلى وجود جهاز غرائزى يزودهم بالقدرة على التكيف الميكانيكى لبيئتهم المادية وهو الأمر الذى يمثل تناقضا ظاهريا. ولكن ما يميز البشر أولا وقبل كل شئ عن الحيوانات هو أن البشر قادرين انعكاسيا على "برمجة" بيئاتهم ومن ثم يمكنهم مراقبة وضعهم فيها وهو الأمر الذى لم يكن ممكنا إلا بفضل اللغة، التى تعد بمثابة أول وأهم وسيط للأنشطة العملية الإنسانية.

ولكن ما هى الشروط الأساسية ذات الأهمية التحليلية لعملية إعادة إنتاج بناءات التفاعل؟ يمكن مناقشة هذه الشروط على أنها تنضوى تحت أحد الأنواع التالية: المهارات الصياغية للفاعلين الاجتماعيين؛ ترشيد هذه المهارات كأشكال للفعل؛ الملامح غير المحللة تفصيلا لإطار التفاعل الذى يشجع على استخدام هذه القدرات ويسمح بها، والتى يمكن تحليلها فى ضوء عناصر الدافعية، وما سوف أطلق عليه ازدواجية البنية.

وسوف أطور هذه القضية فى الأجزاء التالية من هذا الفصل بالإشارة إلى اللغة، ليس لأنها تعين على النظر إلى الحياة الاجتماعية بوصفها نوعا من اللغة ونسق المعلومات أو أى شئ آخر، ولكن لأن اللغة ذاتها بوصفها شكلا اجتماعيا تمثل بعض جوانب - بعض جوانب فقط - من الحياة الاجتماعية ككل. ويمكن دراسة إنتاج وإعادة إنتاج اللغة من ثلاثة جوانب على الأقل، يعد كل منها سمة مميزة لعملية إنتاج وإعادة إنتاج المجتمع بشكل أعم. فاللغة يتم "التمكن منها" و"الحديث بها" بواسطة فاعلين، وهى تستخدم كوسيط للاتصال بينهم، كما أن لها خصائص بنائية تعد بمعنى من المعانى نتاجا لخطاب "جماعة لغوية" أو تجمع معين. وفيما يخص جانب إنتاج اللغة بوصفها سلسلة من أفعال التخاطب يقوم بها الفرد المتحدث، تعد اللغة (1) مهارة، أو مجموعة فائقة التعقيد من المهارات التى يمتلك ناصيتها كل من "يعرف" اللغة؛ (2) يعد استخدام هذه المهارة "الفهم" من قبل الذات الفاعلة نوعا من الفن الخلاق؛ (3) وهى شئ تم قطه أو إنجازه بواسطة المتحدث، غير أنه ليس واعيا تماما بما يفعله. بعبارة أخرى فإن الفرد غالبا ما يكون قادرا

على أن يقدم تفسيراً مبسّراً لتلك المهارات المستخدمة، أو كيفية استخدامها. أما فيما يتعلق بالجانب الخاص باللغة كوسيط للاتصال في سياق عملية التفاعل، فاللغة تنطوي على استخدام "أطر تفسيرية" ليس لفهم ما يقوله الآخرون فقط، وإنما لفهم ما يعنونه أيضاً؛ صياغة "المعنى" بوصفه إنجاز مستمر للفهم المتبادل بين الذوات في سياق عملية تبادل مستمرة، واستخدام السياقات الإشارية بوصفها خصائص للموقف، أي بوصفها جزء لا يتجزأ من عملية صياغة المعنى وفهمه. واللغة كبناء لا "يمتلکها" أي متحدث بعينه، ولا يمكن تصورها إلا بوصفها خاصية مميزة لجماعة من المتحدثين، ويمكن فهمها كمجموعة من القواعد المجردة التي لا تطبق ميكانيكياً، بل إنها تستخدم بأسلوب توليدي من جانب المتحدثين من أعضاء المجتمع اللغوي. ما أود أن أقوله، إذن، هو أن الحياة الاجتماعية يمكن تناولها كمجموعة من الممارسات التي يعاد إنتاجها. وسيرا على هدى الاتجاه الثلاثي الأبعاد الذي عرفناه في موضع سابق، فإن هذه الممارسات الاجتماعية يمكن أن تدرس، أولاً، من خلال النظر إلى تكوينها بوصفها سلسلة من الأفعال التي يقوم بها الفاعلون، وثانياً، على أنها تخلق أشكالاً للتفاعل تنطوي على توصيل للمعنى. وثالثاً، بوصفها بناءات تتعلق بالجماعات أو التجمعات الاجتماعية.

إنتاج الاتصال كعمل ذي معنى

يشمل إنتاج التفاعل ثلاثة مكونات أساسية، تكوينه كتفاعل "له معنى"، وتكوينه كنظام أخلاقي، وتكوينه كتفعيل لعلاقات قوة معينة. وسوف أوجّل مؤقتاً مناقشة البعدين الأخيرين، ويرجع هذا إلى أهميتهما البالغة بما يجعلهما يستحقان معالجة مفصلة، كما أن هذه المكونات يجب أن يعاد النظر إليها في مجموعها في النهاية، ذلك أنه على الرغم من إمكانية فصلها تحليلياً، إلا أنها تتشابك بشدة مع بعضها البعض في واقع الحياة الاجتماعية ذاتها.

ويعتمد إنتاج التفاعل كعملية ذات معنى أولاً وقبل كل شيء على "الاستيعاب" Uptake (بتعبير أوستن) المتبادل للنوايا أو المقاصد الاتصالية التي تكون اللغة هي الوسيط الأول فيها، ولكنها بالتأكيد ليست الوسيط الوحيد. وهناك اهتمام دائم في كافة أنواع التفاعل بكشف أنماط فهم أفعال الآخرين والقدرة على هذا الكشف بغض النظر عن استيعاب النوايا الاتصالية، كما هي الحال على سبيل المثال في فهم الدوافع.

ويمكن أن تتبدى دقة الإنتاج اليومي للتفاعلات بسهولة على أنها مجرد منغصات هامشية إذا ما تم التعامل مع النماذج المثالية للحوار التي تمثل "عمليات فهم متبادلة تامة" على أنها تنطوي على أى شئ أكثر من عالم محتمل من الفلسفة فقط. ويقول ميرلو - بونتي في هذا الصدد "إن الرغبة فى الحديث هى ذاتها الرغبة فى الفهم" (13). ولكن حيث أن هذه العبارة تنطبق على ذاتها كعبارة فلسفية، فإن الرغبة فى الحديث فى مواقف التفاعل فى الحياة اليومية تكون فى بعض الأحيان هى الرغبة فى إرباك، وتشويش وخداع وإساءة فهم المتحدث.

ومن الضرورى فى أى تحليل دقيق للتفاعل كنتاج للمهارات الصياغية للفاعلين أن يتعرف هؤلاء الفاعلون على أن "معناه" - معنى التفاعل - هو عملية تفاوضية فاعلة ومستمرة، وليس مجرد اتصال مبرمج لمعان جاهزة سلفاً: وهذا فى رأى هو جوهر تفرقة هيرماس بين "اللغوى" و "الكفاءة الاتصالية". فالتفاعل، كما سبق أن أكدت، يدور فى إطار زمانى ومكانى محدد. ولكن هذا لا يمثل أكثر من مجرد إقرار لواقع لا يثير اهتمام أحد، ما لم يكن بقدرتنا أن نرى أنه عادة ما يستخدم بواسطة الفاعلين فى إنتاج التفاعل. وتتوسط توقعات استجابات الآخرين بين نشاط كامل فاعل فى أى لحظة من الزمن وما وقع من أحداث، وهى عرضة للمراجعة فى ضوء الخبرات اللاحقة. وهكذا، وكما يؤكد جادامر، تكشف ممارسات الحياة الاجتماعية - أنطولوجياً - عن خصائص "الدائرة الهرمنطيقية". إن "السياق التساندى" "Context dependenc" - على تنوع الطرق التى يمكن أن يفسر بها هذا المصطلح - يتيح النظر إليه على أنه مكون لا غنى عنه من مكونات عملية إنتاج معنى التفاعل، وليس فقط كمجرد أداة لإرباك عملية التحليل الصورى.

وكثيراً ما ناقش الفلاسفة فى إطار نظريات الأوصاف المحددة، ما يعترى بعض الجمل من الغموض من نوعية "الشباب س يرغب فى الزواج من فتاة ما لا يوافق والدها على ذلك". ومن المهم أن ندرك هنا أن مثل هذه المناقشات يمكن أن تكون مضللة تماماً، إذا ما صيغت كمحاولة لعزل بناء منطقي مجرد عن عملية توصيل المعنى فى سياق التفاعل. "فالغموض" هنا هو غموض فى فهم السياق، ويتعين ألا نخلط بينه وبين المعانى التى قد تنطوى عليها كلمة أو جملة ما فى ظروف مختلفة عن تلك التى ينطقها فيها متحدث بعينه فى زمن معين. فالعبارة المذكورة أعلاه ربما لا تكون غامضة، على سبيل المثال، إذا ما نطق بها خلال

محادثة تمت فيها الإشارة إلى الشخص س الذي يرغب في الزواج، والذي أشرنا إليه من قبل، أو في تصور آخر، إذا ما كان سياق مثل هذه المحادثة قد جعل من الجلى للمشاركين فيها أن س قد قرر الزواج من شريكة يكون من البين أن والديها سوف يعترضان عليه، على الرغم من أنه لم يستقر بعد على واحدة بعينها. ومن ناحية أخرى، فمن المحتمل أن عبارة معينة تستخرج من السياق قد تبدو مع ذلك واضحة تماما مثل "الشخص س يتطلع إلى أن يتزوج غدا". ولكنها قد تصبح غامضة فعلا، إذا ما نطقت بطريقة تهكمية واضحة تجعل المستمع غير واثق مما إذا كان قائلها "يعنى ما يقوله حقيقة". فروح الدعابة والسخرية والتهكم تعتمد جزئيا على الاحتمالات المفتوحة للحوار كعناصر متعارف عليها للمهارة التي تضيف معنى على صياغة التفاعل^(١٤).

وعلى حين أن مثل هذه المهارات تنطوي بوضوح على "معرفة" يمكن من حيث المبدأ التعبير عنها في شكل صيغة افتراضية، فمن الواضح أن تشبعها بالأبعاد الزمانية والمكانية لإطار الاتصال لا ينبغي أن يتم التعامل معه في ضوء هذه الاعتبارات فقط. ونسوق لتوضيح ذلك المثال الذي ناقشه زيف Ziff. فأحيانا ما يؤكد اللغويون على أن معنى جملة ما مثل "القلم الموضوع على المكتب مصنوع من الذهب"، عندما تستخدم في أى إطار اتصالي يومية يمكن التعبير عنها باللغة الرسمية*، كسلسلة من العبارات، المعروفة ضمنا للمشاركين الذين يصفون سمات ذات أهمية بالنسبة للإطار^(١٥). وهكذا يمكن على وجه الدقة تحديد الإحالة من خلال استبدال عبارة "القلم الموضوع على المكتب" بعبارة "القلم الوحيد على المكتب في غرفة الاستقبال بالمنزل رقم ١٠ دوانج ستريت في الساعة التاسعة من صباح يوم ٢٩ يونيو ١٩٩٢". ولكن مثل هذه العبارة لا توضح - كما يشير زيف - ما كان معلوماً للمشاركين في الموقف الذي تم أثناءه فهم المنطوق الذي استخدموه لإنتاج الفهم المتبادل للعبارة. وقد يكون في وسع مستمع ما أن يفهم ما قيل تمام الفهم

* يذهب محمد عناني إلى القول بأن هذه كلمة عسيرة الترجمة، ويشير إلى أن معناها مراعاة قواعد النحو والإملاء (عنصر الصحة المعيارية) واكتمال المعاني واتساقها والثراء والتنوع اللفظي الذي ينم على الثقافة، وأقرب مثال لها لدينا هي الفصحى المعربة التي يستعملها المثقفون. وهو يشير أيضا إلى أنه قد يكون في وصف عبد الحميد يونس للأدب المكتوب بها بالأدب الرسمي عونا لنا في وصفها باللغة الرسمية. انظر، محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة: دراسة ومعجم إنجليزي - عربي، الشركة المصرية العالمية لونجمان، القاهرة، ١٩٩٧، ص ص ٦٨-٦٩ (المترجم).

والمشار إليه في العبارة، دون أن يكون على وعى بأى من العناصر المضافة إلى العبارة الأطول مطلقاً. فضلاً عن ذلك، فسوف يكون من الخطأ أن نفترض أنه لو قدر أن تصاغ الاتصالات اليومية على غرار العبارة الأطول، فإن ذلك سوف يفضي إلى زيادة الدقة أو إلى القضاء على الخلط. فالعبارة الأولى، التي نطقت في إطار معين، ليست غير دقيقة ولا هي مشوشة، على حين أن استخدام العبارة الأطول قد يؤدي إلى قدر أكبر من الغموض وعدم اليقين، حيث سوف توسع من نطاق ما يجب "معرفة" بعامة ليتحقق تواصل المعنى.

وتعد الإشارة إلى الجوانب الفيزيائية للسياق أساسية دون شك في تدعيم العلم "المتفق عليه" بين الذوات، والذي تدور في فلكه أغلب أشكال التفاعل اليومي. ولكن "الوعي ببيئة حسية آنية" كعنصر مستخدم في إنتاج التفاعل لا يمكن أن يفصل فصلاً تاماً عن خليفة المعرفة المتبادلة التي يعتمد عليها في خلق مواقف التعامل ودعمها، ذلك أن الأول يتم تصنيفه و"تفسيره" في ضوء الأخيرة. وأنا استخدم مصطلح "المعرفة المتبادلة للإشارة" إلى "المعارف" المسلم بها بصفة أساسية التي يدعى الفاعلون أن الآخرين يحوزونها، إذا كانوا أعضاء "مؤهلين" في المجتمع. وهي نفس المعرفة التي يستند إليها في الحفاظ على استمرارية الاتصال في التفاعل. ويشتمل هذا على "المعرفة الضمنية"، بالمعنى الذي يقصده بولاني Polani. فالمعرفة المتبادلة تتسم بأنها ذات طابع "منظم" (16). ونجد أن المحادثات الشفاهية العابرة، نفترض مسبقاً وجود رصيد مشترك من المعرفة في استيعاب المقاصد الاتصالية وتعتمد عليه أيضاً. فعندما يقول شخص لآخر "هل تريد أن تلعب مباراة تنس؟" وحالما يجيب الآخر على السؤال "إن لدى عملا يتعين أن أؤديه". فما هي العلاقة بين السؤال والجواب؟ (17). ولكي نفهم ما قيل ضمناً، لا يكفي فقط أن نعرف معنى كلمتي "مباراة" و"عمل" كمفردات لغوية، ولكن أن نعرف أيضاً عناصر معرفية مرتبطة بالممارسات الاجتماعية، وهي عناصر تتشكل بصعوبة أكبر، وهي التي تجعل من المنطوق الثاني إجابة مقبولة (احتمالاً) للمنطوق الأول. فإذا ما كانت الإجابة لا تشكل لغزاً على وجه التحديد، فإن ذلك يرجع إلى أنه "معروف" للطرفين أن العمل بصفة عامة له الأولوية على اللعب عندما ينشأ تعارض في تخصيص وقت للشخص بينهما، أو شيء من هذا القبيل. إلى أي حد سوف يدع السائل الإجابة تمر ويعتبرها رداً مناسباً لسؤاله سوف يعتمد بالطبع على ظروف متعددة تختص

بالموقف الذى طرح فيه التساؤل.

هذه المعرفة المتبادلة تطبق فى شكل أطر تفسيرية حيث تخلق أطر الاتصال ويتم دعمها فى أثناء التفاعل. مثل هذه الأطر الاتصالية (التميطية) يمكن النظر إليها تحليليا على أنها سلسلة من القواعد المتولدة لاستيعاب القوة غير اللفظية للكلام. فالمعرفة المتبادلة هى "خلفية معرفية"، بمعنى أنها تعد أمرا مسلما به، وغالبا ما تبقى غير منفصلة. وهى من ناحية أخرى، لا تمثل جزءا من "الخلفية" حيث أنها دائما ما تتجسد واقعيا، وتتبدى للعيان، ويتم تعديلها بواسطة أعضاء المجتمع من خلال تفاعلاتهم. هذه المعرفة المسلم بها، هى بعبارة أخرى، معرفة لا يتم التسليم بها بالكامل أبدا. والفاعل هو الذى يحدد أهمية عناصر بعينها منها فى موقف معين، وعليه يقع عبء "توضيحها" والدفاع عنها. كما أنه لا يتم استخلاصها بصورة معدة سلفا بواسطة الفاعلين، ولكنها تنتج ويعاد إنتاجها مجددا بمعرفتهم كجزء من استمرارية حياتهم.

النظم الأخلاقية للتفاعل

ترتبط العناصر الأخلاقية للتفاعل بطريقة لا فكاك منها بعملية صياغتها كعملية ذات معنى وكمجموعة من علاقات القوة. وينبغى النظر إلى كل من هذه الارتباطات على أنها أساسية بنفس القدر. فالمعايير تحتل مكانة مهمة فى كتابات كل من أولئك الذين اتخذوا موقفاً طبيعياً* متشدداً فى النظرية الاجتماعية (وعلى وجه الخصوص دوركايم)، كما نجد لها عند بعض أكثر نقادهم تشدداً. وعلى الرغم من أن دوركايم قد طور من وجهات نظره الأصلية فى أعماله المتأخرة، إلا أنه كان يميل دائما إلى التأكيد على أهمية الطابع الإلزامى أو الجبرى للمعايير الذى يمكن إدراكه من خلال فكرة العقوبات. فى حين نجد من ناحية أخرى أن شوتر ووينش وآخرون، قد اهتموا بالطابع التفاوضى للمعايير كأداة لتيسير الأداء. ولكنى أميل إلى القول بأن المعايير تتسم بالإلزام والتيسير فى نفس الوقت. كما أقترح أن نميز بين "المعايير" Norms و"القواعد" Rules وهى التى درج معظم فلاسفة ما بعد فيتجنشتين على استخدامها كترادفات. وسوف أتناول القواعد المعيارية أو الأخلاقية على أنها

* المقصود القول بأن العلوم الاجتماعية يجب أن تسير فى خطى العلوم الطبيعية نظريا ومنهجيا (المترجم).

شريحة فرعية من فكرة "القاعدة" الأكثر شمولاً، والتي سوف أسعى لربطها بفكرة "البناء".

ولعله من الممكن لنا أن نفهم عملية صياغة التفاعل كنظام أخلاقي بوصفه التجسيد الواقعي للحقوق والوفاء بالالتزامات. وهناك نوع من التناغم المنطقي بينها، على الرغم من أنه يمكن انتهاكها أو الخروج عليها واقعياً. بعبارة أخرى، فإن ما هو حق لأحد المشاركين في موقف معين يبدو كالتزام على الطرف الآخر يتعين عليه أن يستجيب له بأسلوب "ملائم" والعكس بالعكس. ولكن هذه العلاقة يمكن أن تنفصم إذ لم يعترف أحد الطرفين بالتزامه أو اعترف به ولم يحترمه، دون أن يترتب على ذلك عقوبة فاعلة يتحملها من جراء خرق القاعدة. وهكذا يتعين في عملية إنتاج التفاعل أن تعامل كافة العناصر المعيارية على أنها سلسلة من الادعاءات التي يعتمد تحقيقها على التجسيد الناجح للالتزامات من خلال استجابات المشاركين الآخرين. وهكذا فإن العقوبات المعيارية تختلف جذرياً (كما أدرك دوركايم ذلك) عن تلك المرتبطة بالتعدى على التعليمات الفنية أو النفعية، الذي ينطوي على ما يطلق عليه فون رجت* Von Wright قضايا ملزمة Anankastic Propositions⁽¹⁸⁾. ففي تعليمات من نوع "تجنب شرب الماء الملوث"، فإن العقوبة المتضمنة وهي خطر الإصابة بالتسمم تتحقق تلقائياً بشكل "ميكانيكي" عند القيام بفعل شرب ذلك الماء: أي أنه يعتمد على العلاقات السببية التي تتخذ شكل الوقائع الطبيعية.

غير أن دوركايم بعقده هذه التفرقة، يغفل معنى هاماً يمكن من خلاله النظر إلى المعايير بطريقة "نفعية" من قبل المشاركين في إنتاج التفاعل، وهو معنى يجب أن يرتبط مفاهيمياً بالطابع المتساند لتنفيذ المتطلبات المعيارية. ذلك أن الفاعل الذي يفرض عليه متطلب معياري قد يقر بقدرته الإلزامية، ليس لأنه يقبل العقوبات التي قد تترتب على المخالفة بهذا الالتزام كالتزام أخلاقي، ولكن لأنه يتوقع العقوبات التي

* فون رجت، جورج هنريك، Von Wright, G.H. فليسوف ومنطقي فنلندي ولد سنة 1916، وينطق اسمه حسبما تذكر موسوعة روتلج الفلسفية "رجت" right عوضاً عن راييت rait كما هو مألوف في اللغة الإنجليزية. أنشأ بالتوازي مع منطق الحدود التقليدية (صادق، كاذب، ضروري، ممكن...) أنساقاً جديدة تتضمن حدوداً معرفية (مقرر، مستثنى، ممكن التصديق، الخ) وحدود ملزمة (مباح، اختياري، إلزامي، محذور، الخ). من مؤلفاته: المشكلة المنطقية للاستدلال (1941)، المعايير والأفعال (1963)، السببية والحتمية (1974). انظر ج. طرابيشي. معجم الفلاسفة. دار الآداب. بيروت 1997: 321؛ وانظر أيضاً ؛

Edward Craig (ed.). Routledge Encyclopedia of Philosophy. London. Routledge. Vol. 9, 1998: 667-669 (المترجم).

قد تترتب على المخالفة ويريد أن يتجنبها. ولذا قد نجد في إطار العلاقة يسعى الفاعل لتحقيق مصالحه أن هذا الفاعل ينظر إلى المتطلبات الأخلاقية بذات الطريقة بالضبط التي ينظر بها إلى التعليمات الفنية، كما أن الفرد في كلا الحالتين - قد "يحسب المخاطر" التي ينطوي عليها فعل معين في ضوء احتمال تجنب العقوبات. لذلك من الأخطاء الأساسية أن نفترض أن الامتثال للمتطلبات الأخلاقية الملزمة ينطوي بالضرورة على التزام أخلاقي بها.

وحيث أن العقوبات التي تترتب على عدم الالتزام بالمتطلبات الأخلاقية لا تعمل من خلال حتمية ميكانيكية تشبه ما يجرى على الوقائع في الطبيعة، وإنما تنطوي أيضا على رد فعل الآخرين، فإن هناك تقليديا "حرية حركة" للمخالف - الذي يعد كذلك - لكي يفاوض على نوعية العقوبة المترتبة على فعلته. هذه هي إحدى الطرق التي توجد فيها علاقة وثيقة بين إنتاج النظام المعياري وإنتاج المعنى فمهاية المخالفة، أمر خاضع للتفاوض والأسلوب الذي يتم من خلاله تكيف المخالفة أو تشخيصها يؤثر في نوعية العقوبات المطبقة. وهذا مألوف ويتخذ طابعا رسميا في المحاكم، ولكنه يسود على ساحة الصياغة الأخلاقية كما يعمل على مسرح الحياة اليومية.

ويمكن تصنيف العقوبات على المستوى المجرد بسهولة تبعا لما إذا كانت المواد المعبأة لإعمال العقوبة "داخلية" أي عناصر من شخصية الفاعل، أو "خارجية"، أي تعتمد على ملامح مستفاه من إطار الفعل. ويمكن تقسيم كل من هاتين الفئتين إلى مزيد من الفئات الفرعية في ضوء ما إذا كانت هذه المصادر التي يمكن للفاعل الفارض للعقوبة أن يعبئها "إيجابية" أم "سلبية" بالنظر إلى رغبات الفاعل المستهدف بالعقوبة. وهكذا فإن تنفيذ العقوبات "الداخلية" قد يعتمد على التزام أخلاقي إيجابي من قبل الفاعل أو يرجع سلبيا إلى إحساس ذلك المخالف، أو الخوف، أو الشعور بالذنب. كما أن تنفيذ العقوبات "الخارجية" قد ينهض على عرض بتقديم مكافأة، أو من ناحية أخرى على التهديد باستخدام القوة. ومن الواضح أنه في المواقف الواقعية للتفاعل فإن العديد من هذه المؤثرات قد تعمل متزامنة في آن واحد، كما أنه لا يمكن لأي عقوبة "خارجية" أن تكون فعالة إلا إذا نجحت في استحضار عقوبة "داخلية" بجانبها: فالمكافأة لا تكون كذلك إلا إذا مست رغبات شخص ما.

إن "تفسير" المعايير وقدرتها على أن تقدم "تفسيرا" ذا مدلول بالنسبة للمشاركين في التفاعل، يرتبط ارتباطا دقيقا بامتثالهم للمتطلبات الأخلاقية. والفشل في أخذ هذا بعين الاعتبار، أو في توضيح الآثار المترتبة على ذلك بأى شكل، مرتبط ببعض نواحي القصور الواضحة في النزعة الوظيفية عند كل من دوركايم وبارسونز وفي فلسفة ما بعد فيتجنشتين. فالتناسق الأخلاقي للتفاعل يتداخل بشكل غير متماثل مع إنتاجه للمعنى ومع تعبيره عن علاقات القوة. وينطوي هذا على بعدين يرتبط كل منهما بالآخر ارتباطا وثيقا: (1) إمكانية الصدام بين "رؤى مختلفة للعالم" أو بتعبير أقل عمومية تعريفات ما يكون أم ما هو كائن، (2) إمكانية الصدام بين أشكال مختلفة من فهم "المعايير المشتركة".

علاقات القوة في التفاعل

أود القول بأن فكرة "الفعل" ترتبط منطقيا بفكرة القوة. وقد أدرك ذلك بمعنى من المعاني الفلاسفة الذين تحدثوا عن "يمكن"، أو "قادر على" أو "القوى" في سياق حديثهم عن نظرية الفعل. ولكن هذه المناقشات نادرا ما ربطها أصحابها، هذا إذا ربطوها أصلا، بمفهوم القوة في علم الاجتماع. ويمكن صياغة الرابطة بين "الفعل" و"القوة" ببساطة. فالفعل ينطوي داخليا على تطبيق "وسائل" لتحقيق غايات، من خلال التدخل المباشر للفاعل في مسار الوقائع. ويعد "الفعل المقصود" شريحة فرعية من فعل الفرد أو امتناعه عن الفعل، وتمثل القوة قدرة الفاعل على تعبئة الموارد بهدف تحديد تلك "الوسائل". ويشير مصطلح "القوة" في أكثر معانيه عمومية إلى القدرة التحويلية للفعل الإنساني، وسوف استخدم من الآن فصاعدا ولأغراض الوضوح المصطلح الثاني، محتفظا بالأول لاستخدام أقل عمومية يتصل باستخدام "القوة" في سياق علاقاتها، وهو ما سيتم تفصيله فيما بعد.

ويضع ماركس القدرة التحويلية للفعل في الطبيعة، وهي تعد عنصرا أساسيا في فكرة الممارسة. وقد كان على كافة الأنساق النظرية السوسيولوجية أن تتعامل، بطريقة ما، مع تحويل الطبيعة وسعي المجتمع الإنساني الذي لا يكل لتطوير ذاته. ولكن هذه القدرة التحويلية تفهم في العديد من مدارس الفكر الاجتماعي بوصفها ثنائية أو تعارضا مجردا بين عالم طبيعي محايد من ناحية، وعالم المجتمع الإنساني "المحمل بالقيم" من ناحية أخرى. وتفتقر هذه المدارس - وبخاصة تلك ذات الصلة

بالوظيفية، بسبب تأكيدها على "التكيف" الاجتماعي مع "البيئة" - إلى الفهم التاريخي للمجتمع الإنساني. ولا تحل القدرة التحويلية للفعل، كعملية توسط ذاتي في العمل، مكانة مركزية في التحليل الاجتماعي إلا في التقليد المرتبط بالفلسفة الهيجلية واتجاهات ماركسية بعينها. فالعمل كما يقول لوفيز Lowith (حركة توسطية... "صياغة" أو "تشكيل"، ولذلك فإنه بمثابة تدمير إيجابي للعالم في صورته الطبيعية)⁽¹⁹⁾. ولا يثور مزيد من الشك في أن هذا التأكيد الواسع ظل أساسيا في فكر ماركس الناضج، وإن لم يطرره بشكل واضح في هذه المرحلة. ففي المخطوط الأولى لرأس المال نجد تأكيدا، في لغة تمثل صدى واضحا لاستغراقه المبكر في "نهر النار" بأن "العمل هو النار المتقدة التي تصهر وتشكل. فهي رؤية تمثل عدم استمرارية الأشياء، وطابعها المؤقت، أو بعبارة أخرى، تشكلها في مسار الحيلة"⁽²⁰⁾. إلا أن ماركس أصبح أكثر اهتماما بالعمل ليس كطاقة تحويلية للفعل، ولكن بما يتعرض له من تشوه بتحويله إلى "مهنة" في إطار التقسيم الرأسمالي الصناعي للعمل. وهو يحلل القوة في تداخلها في التفاعل الاجتماعي بين الناس، كما أوضحت بصورة أولية في موضع سابق بوصفها خاصية محددة للعلاقات التطبيقية، وليس بوصفها ملحا للتفاعل الاجتماعي بصفة عامة.

و"القوة" بمعنى الطاقة التحويلية للفعل الإنساني، هي قدرة الفاعل على التدخل في سلسلة من الوقائع بحيث يفضي هذا إلى تغيير مسارها، وهي بذلك "الممكن" الذي يتوسط النوايا أو الرغبات والتحقق الفعلي للنتائج المستهدفة. أما بالمعنى العلائقي الضيق "فالقوة" خاصية للتفاعل، ويمكن أن تعرف بأنها القدرة على ضمان تحقيق النتائج، حيث يعتمد تحقيق هذه النتائج على أفعال الآخرين. وبهذا المعنى يمارس البعض القوة "مع" الآخرين، وهذه هي القوة بوصفها هيمنة. وهناك عدد من النقاط الأساسية التي يتعين أن تذكر هنا:

1 تشير القوة بالمعنى الواسع أو الضيق إلى قدرات. فعلى خلاف نمط تواصل المعنى، لا تبرز القوة إلى حيز الوجود إلا عندما "تمارس" فقط، حتى ولو لم يكن هناك معيار آخر يمكن من خلاله لشخص ما أن يبين ما يحوزه الفاعلون

* يستخدم جينز هنا عبارة Brook of fire وهي الترجمة الإنجليزية لاسم الفيلسوف الألماني فويرباخ الذي تأثر به ماركس في أعماله الشابة المبكرة وبخاصة في نظريته عن الاغتراب. وقد التزمنا هنا بالترجمة النصية لجينز، ولذا وجبت الإشارة لأن الأصل أن الأسماء لا تترجم (المترجم).

من قوة. وهذا أمر هام، لأنه من الممكن أن نتكلم عن القوة بوصفها قابلة
"للاختزان" للاستخدام فى مناسبات مستقبلية.

2 العلاقة بين القوة والصراع علاقة اعتماد. فى رأى أن مفهوم القوة بى
من المعنيين لا ينطوى منطقياً على وجود الصراع. ويتعارض هذا مع بعض
الاستخدامات أو إساءة الاستخدامات لصياغة مفهوم "القوة" عند ماكس فيبر
والتي ربما تعد أشهر صياغة لهذا المفهوم فى كتابات علم الاجتماع. فى رأى
فيبر أن القوة هى: " قدرة الشخص على تحقيق إرادته، حتى لو كان هذا
بالرغم من معارضة الآخرين" ⁽²¹⁾. ويعد حذف تعبير "حتى لو" فى بعض
قراءات المفهوم أمر ذا أهمية. فهى تتحول عندئذ إلى حالة تفترض القوة فيها
وجود الصراع مسبقاً. وحيث أن القوة لا توجد إلا فى الحالات التي يتوجب
فيها التغلب على مقاومة الآخرين، فمعنى ذلك أنه سيتم إخضاع إرادتهم ⁽²²⁾.

3 إن مفهوم "المصالح"، وليس مفهوم القوة فى حد ذاته، هو الذى يرتبط
مباشرة بالصراع والتضامن. فإذا ما كان ثم تلازم فى العادة بين القوة
والصراع، فإن هذا لا يعود إلى أن أحدهما ينطوى منطقياً على الآخر، ولكن
لأن القوة ترتبط بالسعى لتحقيق المصالح، ومصالح الناس تتعارض مع بعضها
البعض. إن كل ما أقصده بذلك هو أنه فى حين تعد القوة ملمحاً لكل شكل من
أشكال التفاعل الإنسانى، فإن تعارض المصالح ليس كذلك.

4 ولا يعنى هذا أنه من الممكن تجاوز الانقسامات فى المصالح فى أى مجتمع
موجود فى الواقع، فمن المؤكد أنه يتعين رفض الربط بين "المصالح" وأية
"حالات طبيعية" افتراضية.

ويمكن فهم استخدام القوة فى التفاعل فى ضوء الموارد أو التسهيلات التى
يهيئها المشاركون ويحشدونها كعناصر فى عملية إنتاجها، ومن ثم توجيه مسارها.
وهذه تشتمل على المهارات التى يتسم بها صياغة التفاعل صياغة "ذات دلالة"،
فضلاً عن (ونقتصر على الإشارة إلى هذه الأشياء بصورة مجردة) أية موارد أخرى
يمكن للمشاركة أن يستحضرها بحيث تؤثر فى أفعال الآخرين الذين يشكلون أطرافاً
فى التفاعل أو تتحكم فيها، بما فى ذلك الاستحواز على "السلطة"، والتهديد أو
الاستخدام الفعلى "للإكراه". وليس من أهداف هذه الدراسة أن نحاول صياغة تخطيط
مفصل لمصادر القوة. فاهتمامى الوحيد فى هذا المقام، هو أن أقدم مخططاً نظرياً له

سمة العمومية يستوعب فكرة القوة فى التحليل النظرى الذى نحاول تطويره فى هذا الفصل. وما ينبغى عمله، مع ذلك، هو أن نربط تحليل القوة من جديد بعملية إنتاج معنى التفاعل.

ويمكن تحقيق هذا على أفضل صورة بأن نخرج ثانية فى عجلة على "الإطار المرجعى للفعل" عند بارسونز، أو بقدر أكبر من التحديد على الانتقادات التى وجهت إليه من جانب بعض من الذين تأثروا بالاثنوميثودولوجيا. وقد اتخذت هذه الانتقادات الشكل التالى تقريباً. يذهب بارسونز فى نظريته إلى القول بأن الفاعل مبرمج لأن يسلك نتيجة "لتشربه" قيم تنظيم الحاجات الشخصية (فى علاقاتها "بالظروف" اللامعيارية للفعل). ويصور بارسونز الفاعلين على أنهم مجموعة من المغفلين الذين لا يفكرون فى ثقافتهم وتفاعلهم مع الآخرين بوصفه إشباعاً لهذه الحاجات بدلاً من كونه، كما هو الوضع حقا، سلسلة من عمليات الأداء التى تتسم بالمهارة. وأعتقد أن هذا صحيح، ولكن أولئك الذين تشيعوا لهذا الرأى فشلوا فى أن يتتبعوا الآثار المترتبة عليه بما فيه الكفاية. أى أنهم لم يهتموا، حسب رأى جارفينكل، إلا "بالقابلية للتفسير" فى الإدارة المعرفية للاتصال وأطر الاتصال. وقد تم تناول ذلك باعتبارها نتاجا "للعمل" المتبادل من جانب الفاعلين، ولكن هذا يبدو دائما كما لو كان نتاجا للسعى المشترك لمجموعة من الأقران، الذين يساهم كل منهم فى عملية إنتاج التفاعل على قدم المساواة. ذلك أن اهتمامهم الوحيد يتركز فى الحفاظ على مظهر "الأمن الأنطولوجى"، حيث تتم صياغة المعنى. وفى هذا يمكن أن نعثر على بقايا مؤثرات قوية لآراء بارسونز حول مشكلة النظام، ولكن بعد تجريدها من محتواها الاختيارى، واختزالها إلى حوار بلا روح.

وفى مقابل هذا الموقف، لابد أن نؤكد على أن خلق أطر للمعنى يحدث كتوسط للأششطة العملية، وفى ضوء تباين القوة التى يمكن أن يستحضرها الفاعلون للتأثير على مسار الأحداث، ويعد هذا ذا أهمية حاسمة بالنسبة للنظرية الاجتماعية التى يجب أن تعتبر أن من أهدافها الأساسية اكتشاف القدرة المتبادلة على تسكين كل من القوة والمعايير فى عملية التفاعل الاجتماعى. ويلاحظ أن التحديد النظرى لأطو المعنى يتسم بعدم التوازن فيما يتعلق بامتلاك القوة، وما إذا كان هذا ناتجا عن تفوق المهارات اللغوية أو الديالكتيكية لشخص ما بالمقارنة مع الآخر الذى يحلوه، أو امتلاك أنماط من "المعرفة الفنية" الهامة، تعبئة السلطة أو "الإكراه".... الخ. أن ما

يحدث في الواقع الاجتماعي " يرتبط بعلاقة مباشرة مع توزيع القوة، ليس فقط في أبسط مستويات تفاعلات الحياة اليومية، ولكن أيضا على مستوى الثقافة الكونية والأيدولوجيات التي يمكن الشعور بتأثيرها بحق في كافة جوانب الحياة الاجتماعية اليومية ذاتها⁽²³⁾.

الترشيد* والانعكاسية

أشرت في موضع سابق إلى أن معظم المدارس التقليدية في الفكر الاجتماعي تناولت الانعكاسية باعتبارها شيئا مزعجا يمكن إغفال آثاره أو التقليل من شأنه إلى أقصى حد ممكن. ويصدق هذا على كل من فلسفة المنهج (الميثودولوجي) حيث أدين منهج "الاستبطن الذاتي" بشدة بوصف متعارض مع العلم. كما يصدق على التصور النظري للفعل الإنساني ذاته. ولكن لا شيء أكثر أهمية للحياة الإنسانية وتمييزا لها من المراقبة الانعكاسية للسلوك، وهو الأمر المتوقع من كافة أعضاء المجتمع "المؤهلين". ونلاحظ على كتابات المفكرين الاجتماعيين الذين لا يعترفون بمركزية هذه الفكرة، وجود تناقض ظاهري غريب عادة ما يشير إليه نقادهم، ألا وهو أن التعرف على مدى "كفاءتهم" كمؤلفين ينطوي بالتحديد على الجزء الذي

* الترشيد: Rationalization هو عملية التخلص من الأوهام وتآكل الخرافات، وتراجع العواطف والتقاليد والتوحد الوجداني واستبدال كل هذا بالحساب الرشيد. ويذهب فيبر إلى أن عملية الترشيد هذه تؤثر في الحياة الاقتصادية والقانون والإدارة والدين، وهي تكمن خلف ظهور الرأسمالية والبيروقراطية والدولة الحديثة. وجوهر عملية الترشيد يكمن في الميل المتعاظم للفاعلين الاجتماعيين لاستخدام المعرفة في إطار العلاقات غير الشخصية بهدف تحقيق قدر أكبر من السيطرة على العالم المحيط بهم. ومع ذلك، فعوضاً عن تعظيم مساحة الحرية والاستقلال الذاتي فإن الترشيد يجعل من الغايات وسائل (بعد الالتزام العبودي بالقواعد في إطار البيروقراطيات الحديثة مثلا واضحا على ذلك)، كما أنه يسجن الفرد في القفص الحديدي والتنظيمات والأنشطة المرشدة. وقد لاحظ الدراسون قلق فيبر بشأن توجهات المجتمع الحديث نحو الترشيد وتساؤمه بشأن مستقبل الحرية الإنسانية. فعلى حين كان ماركس يرى مخرجا لهذا الموقف، فإن فيبر قد اعتبر أن المعادل الوحيد للفكاك من الترشيد يكمن في بزوغ نجم القيادة الكارزمية. وفي مجال الاقتصاد يقصد بالترشيد اللجوء إلى الوسائل التي ترمي إلى زيادة الإنتاج وتحسينه وتخفيض تكاليفه عن طريق التنظيم الفني المطرد بحيث يصل إلى درجة من الرشد ينخفض معها الفاقد إلى أقصى حد ممكن. أما في الإدارة فيقصد بالترشيد مزيد من التقنين والاتساق والتنسيق داخل التنظيم، أو هو ذلك السلوك الموجه نحو تحقيق أهداف محددة في الإطار المفروض عليه. لمزيد من التفصيلات انظر: أحمد زكي بدوي. معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية - بيروت - مكتبة لبنان - 1978: 346؛

Marshall, Gordon. Oxford Dictionary of Sociology, Oxford. Oxford Univ. Press.
1998: 550-51 (المترجم).

غاب عن التفسير الذي يقدمونه لسلوك الآخرين.

فلا يوجد فاعل قادر على مراقبة تدفق الأفعال بشكل شامل، وعندما يطلب منه أن يفسر لماذا أقدم على ما فعله في لحظة معينة من الزمن وفي مكان بعينه، فإنه قد يختار أن يجيب على ذلك بلا سبب "من غير ليه" دون أن يقدر ذلك في قبول الآخرين له كعضو "مؤهل" في المجتمع. ولكن ذلك لا ينطبق إلا على تلك الجوانب من التفاعلات اليومية التي تعد هامشية ولا يعتد بها في سلوك الفاعل، الذي يتوقع منه عادة أن يكون قادرا على تقديم أسباب ذلك السلوك إذا ما طلب منه ذلك (وسوف لا أخذ بعين الاعتبار هنا إلى أي مدى يمكن أن تصدق هذه الملاحظة خارج نطاق الثقافة الغربية). وحيث أن إعطاء الأسباب يستغرق الفاعل خلال تقديمه لتفسير شفهي للأسباب الضمنية التي قد تكون وجهت سلوكه، فإن ثمة خيط رفيع بين "الترشيد" كما استخدمت المصطلح و"التبرير" الذي يعنى تقديم أسباب غير حقيقية بعد الواقعة. ويشوش إعطاء الأسباب على تقييم المسؤولية الأخلاقية عن الأفعال، ومن ثم يقع فريسة سهلة للرياء أو الخداع. والإقرار بهذا لا يساوى مع ذلك، التأكيد على أن كافة الأسباب ما هي إلا مجرد "تفسيرات مبدئية" يقدمها الفاعلون لما فعلوه في ضوء القواعد المقبولة للمسؤولية، دون النظر إلى ما إذا كانت هذه القواعد مستديمة على نحو ما في أفعالهم.

وثمة معنيان يمكن للأسباب التي يبديها الفاعلون أن تعد "صادقة" في ضوءها، كما أن التداخل بينها لا يمكن الاستهانة بأثاره على الحياة الاجتماعية. المعنى الأول هو إلى أي مدى تعد الأسباب التي يذكرها الفاعل معبرة تعبيراً حقيقياً عن مراقبة الفرد لما فعله، والآخر هو إلى أي مدى يتطابق تفسير الفاعل مع ما هو متعارف عليه بعامة في المناخ الاجتماعي لهذا الفرد باعتبار سلوكه "سلوكاً معقولاً". ويعتمد هذا الأخير بدوره إلى حد ما على الأنماط السائدة للمعتقدات التي يرجع إليها الفاعلون لكي يشتقوا منها التفسيرات المبدئية لسلوك كل منهم. إن ما يطلق عليه شوتز "رصيد المعرفة" لدى الفاعلين والذي يطبقوه في عملية إنتاج التفاعل، يغطي بالفعل عنصرين يمكن الفصل بينهما تحليلياً. فهناك ما أطلقت عليه توليدياً المعرفة المتبادلة التي تشير إلى المخططات التفسيرية التي يستعين بها الفاعلون في

* يستخدم جينز هنا الكلمة الإنجليزية "rationalization" للتعبير عن المعنيين في أن واحد؛ أي الترشيد والتبرير. ولمزيد من الايضاحات يمكن للقارئ الرجوع إلى معالجة جينز لتبرير الفعل في هذا الكتاب : انظر ص ص : 186 192 (المترجم).

تشكيل الحياة الاجتماعية وفهمها باعتبارها ذات معنى. وهذه يمكن تمييزها عما سوف أطلق عليه الفهم البدهى العام والذي يمكن النظر إليه على أنه يشتمل على بناء محكم إلى حد ما من المعرفة النظرية، التي يعتمد عليها في تفسير أسباب اتخاذ الأشياء للهيئة التي هي عليها، أو لماذا تحدث الوقائع بالطريقة التي تحدث بها، في كل من العالم الطبيعي والعالم الاجتماعى. فمعتقدات الفهم البدهى العام تدعم في العادة المعرفة المتبادلة التي تستدعى في أى موقف يجمع المشاركين. هذه الأخيرة تعتمد بصفة أساسية على إطار "الأمن الانطولوجى" الذى يمدنا به الفهم البدهى العام.

ولا يتسم الفهم البدهى بأى حال من الأحوال بالطابع العملى على غرار "المعرفة المتضمنة في كتب الطهى". بل يشتق عادة إلى حد بعيد من أنشطة "الخبراء" الذين يقدمون أكثر الإسهامات مباشرة للترشيد الصريح للثقافة كما أنه يستجيب لها. ويشمل تعبير "الخبراء" كل أولئك الذين لديهم حقوق متميزة للدخول فى عالم المعرفة المتخصصة مثل:- الكهنة والسحرة والعلماء والفلاسفة. فالفهم البدهى هو بالتأكيد جزء من الحكمة المتراكمة لدى عامة الناس، ولكن المعتقدات البدهية تعكس بالتأكيد المنظورات التي يطورها الخبراء وتجسدها. وكما يلاحظ إيفانز بريتشارد، فإن الفرد فى الثقافة الأوربية ينظر إلى المطر كنتاج "لأسباب طبيعية" يمكن تحديدها بواسطة عالم الأرصاد الجوية، ولكنه فى أغلب الأحوال لا يكون قادرا على أن يقوم بأى شئ أكثر من مجرد تقديم تفسير أولى من هذا النوع. أما أحد أبناء قبائل الزاندى فإنه يرد أصل المطر إلى كوزمولوجيا مختلفة⁽²⁴⁾.

إن ترشيد الفعل من خلال الفهم البدهى العام يمثل ظاهرة ذات آثار بالغة الأهمية بالنسبة لعلم الاجتماع، حيث أن العلماء الاجتماعيين أنفسهم يدعون بأنهم الخبراء الذين يتعهدون بتزويدنا "بالمعرفة" اليقينية. ولذلك يثير هذا السؤال الأساسى التالى: بأى معنى تكون "الأرصدة المعرفية" التي يستخدمها الفاعلون فى عملية صياغة وخلق المجتمع ذاته بوصفه موضوعا للتحليل قابلة للتصحيح فى ضوء البحث والنظرية فى علم الاجتماع؟ ودون أن نحكم مسبقا على المناقشات اللاحقة لهذه القضية على المستوى المجرد، يجب علينا أولا وقبل كل شئ أن نأخذ بعين الاعتبار جانبين يمكن من خلالهما أن يستغل سلوك الفاعلين عليهم: الأول، هو الدوافع والثانى هو ذلك الخاص بالخصائص البنائية للكيانات الاجتماعية الكلية.

دافعية الفعل

سوف يكون من الخطأ أن نفترض أن أنماط التفسير التي يبحث عنها الفاعلون ويقبلون بها فيما يتعلق بسلوك الآخرين تقتصر على ترشيد السلوك، أي حيث يفترض أن الفاعل سوف يفهم فهما مناسباً ما يفعله والأسباب التي دعتة إلى ذلك. بلغة أكثر بساطة كما ذكرت فيما سبق، فإن "الأسباب" لا تتميز بوضوح عن الدوافع: فقد يسأل سائل، "ما السبب الذي دفعه إلى أن يفعل ذلك؟" كمرادف للسؤال "ماذا كان دافعه في أن يفعل ذلك؟". ومع ذلك فمن المتعارف عليه أن البحث عن الدوافع التي دفعت شخصاً ما للتصرف بالطريقة التي فعلها ينطوي ضمناً على البحث عن عناصر في سلوكه قد لا يكون الفاعل على وعي تام بها. وهذا يفسر، فيما اعتقد، لماذا لا يتسبب تعبير "الدوافع اللاواعية" في أي نوع من الخرق لقواعد اللغة الإنجليزية الدارجة، حيث أن تعبير "الأسباب اللاواعية" يبدو أكثر صعوبة في القبول. ولذلك فإن استخدامي للدافعية، بوصفها تشير إلى رغبات قد يكون الفاعل واعياً أو غير واع بها، أو لا يصبح واعياً بها إلا بعد أن يكون قد قام بالفعل الذي يشير إليه دافع بعينه يتطابق في الواقع بشدة مع الاستخدام الدارج.

ولعله من الملائم أن ننظر إلى الدوافع الإنسانية بكل من المعنى التطوري وفي ضوء توزيع الرغبات في أي فترة زمنية في حياة الشخص على أنها مرتبة تدريجياً. فالرضيع ليس كائناً قادراً على الانعكاسية، فالقدرة على مراقبة الفرد لأنشطته تعتمد بصفة أساسية على السيطرة على اللغة، على الرغم من أن هذا لا يستبعد إمكانية صدق أطروحة ميد Mead القائلة بأن الانعكاسية في أكثر مستوياتها بدائية تعتمد على العلاقة الاجتماعية المتبادلة في عملية التفاعل بين الرضيع وأعضاء الجماعة الأسرية الآخرين. والآن وعلى الرغم من أن الرضيع الصغير قد يعرف عدداً محدوداً من الكلمات التي تلعب دور العلامات أو الإشارات في التفاعل مع الآخرين، فإن الطفل لا يتوصل إلى التمكن الواسع من المهارات اللغوية أو السيطرة على الفروق الدقيقة بين ضمائر الإشارة مثل "أنا"، "I"، وضمير المتكلم في حالتي الجر والنصب "me" و "أنت" "you" حتى يصل إلى عمر ما بين سنتين إلى ثلاث سنوات. وبعد أن يتحقق ذلك يصبح الطفل قادراً على إحراز أساسيات القدرة على مراقبة سلوكه بطريقة شبيهة بتلك التي يسلك بها البالغون أو يتوقع منه ذلك. ولكن على حين أن الطفل لا يولد كائناً انعكاسياً، فإنه يولد بحاجات، عبارة عن

مجموعة من الاحتياجات العضوية التي يتطلب إشباعها الاعتماد على آخرين، وتتوسط هذه الاحتياجات عملية انخراطه المتنامي في عالم اجتماعي معين. ولذلك فإنه من الممكن الادعاء بأن أولى مراحل "التنشئة الاجتماعية" تتطوى على تطوير للقدرة على "التعامل مع التوترات" من جانب الطفل، حيث يكون قادراً على أن وكيف احتياجاته لمتطلبات وتوقعات الآخرين بشكل إيجابي.

وحيث أن أنماط التعامل مع الحاجات العضوية تمثل أول، وبمعنى هام، أشمل أشكال التكيف التي يقوم بها الطفل في علاقته بالعالم، فإنه يبدو من المشروع أن نفترض أن "نظام الأمن الأساسي" أي المستوى الأولي للتعامل مع التوترات المتجذر في الحاجات العضوية - يظل مهما بالنسبة للتطور اللاحق للشخصية. وحيث أن هذه العمليات تحدث بالأساس قبل أن يكتسب الطفل المهارات اللغوية الضرورية لمراقبة عملية تعلمه بوعي، فإنه يبدو معقولاً أيضاً أن نؤكد أن هذه العمليات تقع "دون" عتبة* تلك الجوانب السلوكية، التي يتم عملها لاحقاً مقترنة بالمراقبة الانعكاسية لهذا التعلم، يمكن تحويلها إلى سلوك لفظي بيسر. وهكذا يصبح الأطفال الأكبر عمراً والبالغين "على وعى" بها بل إن تعلم الطفل الرضيع يفهم بمعنى خاطئ، باعتباره مجرد تكيف مع العالم الخارجي القائم فعلاً. ذلك أن الطفل يلعب منذ اليوم الأول من حياته ككائن دوراً فاعلاً في تشكيل أطر تفاعله مع الآخرين، كما يكون لديه رغبات قد تتصادم أحياناً مع رغبات الآخرين، وقد ينخرط في صراع حول المصالح معهم.

وواقع أن الحاجات الإنسانية مرتبة تدرجياً وتتطوى على مركز "نظام الأمن الأساسي"، الذي لا يمكن لوعي الفاعل أن ينفذ إليه، "يعد بالطبع" من الأمور محل الخلاف، بل إن هذا يشترك في الجانب الأكبر منه مع التأكيد العام لنظرية التحليل النفسي. ولكن هذا لا ينطوي على الالتزام بالعناصر الأكثر تفصيلاً في مخطط فرويد النظرى أو العلاجى.

* عتبة الإحساس Threshold Lemin تعبير تتبع أصوله النظرية من مدرسة الجشطالت وعلم النفس التجريبي، وكذا البحوث السيكوفيزيكية. ويقصد به الإشارة إلى مقدار شدة المثير أو قوته التي تلزم - كحد أدنى - حتى يمكن للفرد أن يحس بالمثير ويدركه. ويختلف هذا من فرد لآخر. فهذا يستطيع أن يسمع - على سبيل المثال - صوتاً أكثر انخفاضاً، بينما ذلك لا يسمع الصوت إلا إذا كان أكثر ارتفاعاً وهكذا. ويميز المتخصصين في علم النفس بين عتبة الإحساس الفارقة، وعتبة الإحساس المطلقة. وينبغي النظر إلى استخدام جيننز للمصطلح هنا على أنه استخداماً مجازياً. لمزيد من التفاصيل انظر في ذلك. فرج عبد القادر طه وآخرون (محررين) موسوعة علم النفس والتحليل النفسى. الكويت / القاهرة. دار سعاد الصباح. 1993: 472 - 473 (المترجم).

ويعد الحفاظ على إطار "الأمن الأنطولوجي" شأنه في ذلك شأن كافة جوانب الحياة الاجتماعية، عملية إنجاز مستمر من قبل عامة الفاعلين. ففي إطار أنماط التفاعل التي تتطلبها المعرفة المتبادلة لاستمرار هذا التفاعل لا تمثل تلك المعرفة أمر إشكالياً، ومن ثم تعد أمراً مسلماً به إلى حد بعيد، وبالتالي تسهم في تدعيم الأمن الأنطولوجي بصفة منتظمة. وتوجد المواقف الحرجة حيث يتزعزع الأساس المستقر بشكل جذري، وحيث يترتب على ذلك أن المهارات الصياغية المعتادة للفاعلين لا تعود متناغمة مع المكونات الواقعية لأفعالهم. إن "الأمن الوجودي" يتم تقبله دون اعتراض إلى حد كبير في أغلب الأشكال اليومية للحياة الاجتماعية، وهو على ذلك ذو نوعين مرتبطين ببعضهما: الحفاظ على عالم مرتب معرفياً للذات والآخر، والحفاظ على نظام "فعال" للتعامل مع الحاجات. فالتوترات والغموض في الدوافع يمكن أن ينبعا من أي من هذين المصدرين، وهكذا يمكن أن يحل كصراعات داخل مستويات أو "شرائح" من الحاجات المتدرجة وبينها أيضاً.

إنتاج وإعادة إنتاج البناء

تكمن البؤرة الحقيقية لتمييز فيبر بين "الفعل" و"الفعل الاجتماعي" في التباين القائم بين الفعل والأفعال التي تتطوى على نوع من القصد الاتصالي الذي يعد شرطاً ضرورياً للتفاعل. وفي هذا المقام، يمكن النظر إلى المقاصد المتبادلة باعتبارها سمة محددة للتفاعل، وأي شيء آخر - مثل إعجاب رجل ببطل أحد الأفلام الذي لا يكون بدوره على وعى بوجود هذا المعجب - يعد حالة مقيدة للفعل. وثمة نقطتان بحاجة إلى أن نسوقهما هنا، وسوف نقوم بالإفاضة فيهما في موضع لاحق.

1 إن المقاصد الاتصالية، أي إنتاج "المعنى" بهذا المعنى هي مجرد عنصر واحد من عناصر التفاعل. وعلى ذات القدر من الأهمية أن ندرك كما ألمحت فيما سبق، أن كل تفاعل هو علاقة أخلاقية وعلاقة قوة في نفس الوقت.

2 إن الجماعات "تتكون من" تفاعلات بين أعضائها، ولكن البناءات ليست كذلك. ومع ذلك فمن الممكن تحليل بناء أي نسق للتفاعل بدءاً من المواقف العارضة وحتى التنظيمات الاجتماعية المركبة.

ويمكن أن نوضح اتجاهها معينا في تحليل البنى في علم الاجتماع من خلال مقارنة ما سوف أطلق عليه ببساطة "الحديث" "speech" (ويمثل: الفعل والتفاعل)

بـ"اللغة" (وتمثل: البناء)، حيث تمثل الأخيرة "خاصية" مجردة لمجتمع من المتحدثين. وهذا ليس نوعا من المماثلة: فأنا بالتأكيد لا أدعى أن "المجتمع مثل اللغة". (1) فالحديث "مؤطر"، أى أنه يوجد فى زمان ومكان حيث تكون اللغة - كما يقول ريكور Ricoeur - "واقعية وخارج الزمن"⁽²⁵⁾. (2) يفترض الحديث مسبقا وجود موضوع، ولكن اللغة تكون بلا موضوع، حتى ولو لم يكن "موجودا" إلا بمقدار "معرفة" لغة المتحدثين به وإنتاجهم إياه. (3) يقوم الحديث على افتراض وجود الآخر. وتعتبر أهميته كميسر للمقاصد الاتصالية أمرا أساسيا، ولكن - كما يوضح أوستن - يكون أيضا الوسيط المقصود لمجموعة كبيرة من "التأثيرات الإنشائية غير الكلامية". ومن ناحية أخرى، فاللغة الطبيعية كبنية لا هى نتاج مقصود لأى موضوع بذاته، ولا هى موجهة نحو موضوع آخر. باختصار، يمكن القول على وجه الإجمال أن الممارسات هى الأنعال المؤطرة لذات ما، وأنها يمكن أن تحلل بالنظر إلى النتائج المقصودة، وقد تتطوى على توجهات نحو تأمين استجابة معينة أو عدد من الاستجابات من طرف أو أطراف أخرى. أما البناءات، من ناحية أخرى، فليس لها موقع زمانى مجتمعى محدد، وتتسم "بغيباب الذات"، ولا يمكن أن توضع داخل إطار جدل الذات - الموضوع.

وفى أغلب رؤى النظرية التى عرفت باسم البنيوية، وبخاصة فى كتابات ليفى شتراوس، لا ينظر الى "البناء" بوصفه مفهوما وصفيا: فالبناء يستخلص من الخرافة من خلال تطبيق قواعد التحول التى تخترق المستوى الظاهرى. وأصول هذه القضية فى علم اللغة عند دى سوسير de Saussure معروفة جيدا، وأيا كانت ألمعية إنجازاتها فى تشريحها التفصيلى للصورى للخرافات، فإنها تعانى من نواحي القصور التى تفرضها عليها أصولها والتى تتضح فى عجزها عن مواجهة قضايا الأصول ومرحلية المعنى. وقد كان ليفى شتراوس على استعداد، ذات مرة على الأقل، أن يقبل توصيف ريكور لوجهات نظره باعتبارها "كانطية بدون الذات المتعالية" متصلا من اعتبار هذا نقدا له. إلا أنه تراجع فيما بعد عن هذا الموقف، ولكنه ظل "غير مهتم باستبعاد الذات الفاعلة"⁽²⁶⁾.

وفى الوظيفية منذ سبنسر ودوركاييم، ومرورا برادكليف بروان ومالينوفسكى، وحتى بارسونز وأتباعه من ناحية أخرى، كان، تعبير البناء يستخدم بطريقة وصفية ودون تمحيص إلى حد بعيد. ومن هنا كان اللجوء إلى "الوظيفة"

لتلعب الدور التفسيري. وقد أدى اعتماد الآراء الاجتماعية لدوركايم على فكرة الوظيفة كعنصر مفسر إلى استبعاد بعد الزمن من مجالات أساسية في التحليل الاجتماعي، إلى حد فصل التاريخ (والسببية) عن الوظيفة. ولقد ذهبت في دراسة أخرى إلى أن دوركايم كان مفكرا ذا توجه تاريخي أكثر مما هو معروف عنه عموما اليوم⁽²⁷⁾. ومن أسباب عدم الاعتراف بهذا في الغالب، أنه حالما فصل دوركايم فصلا منهجيا بين التاريخ - أي الوقائع في الزمان - والوظيفة، فقد أصبح من المتعذر عليه أن يعيد دمجها معا. فالواحد منا يبحث دون جدوى عن أي درس منظم للتغير الاجتماعي عند دوركايم يرتبط نظرياً بتحليله الوظيفي للتكامل الأخلاقي؛ فالتغير عنده لا يبدو سوى مخطط مجرد لأنماط مجتمعية مرتبة وفق تدرج تطوري.

ومن الصحيح بالتأكيد أن هذه التأكيدات تطالعنا من جديد في كتابات بارسونز، فضلا عن أن الوظيفية في منبعها الدوركايمي تعاني من قصور كان يسم بصفة عامة الفكر الاجتماعي في القرن التاسع عشر، ألا وهو الاعتماد على "المماثلة العضوية". ولن أحاول مطلقا أن أتبع قصة حياة مفهوم الوظيفة عند ميرتون وغيره من العلماء، ذلك أني اقترح هجر فكرة الوظيفة تماما. إن انفصال الوظيفة (العلاقات بين "الأجزاء" المكونه "للكل") عن التابع الزمني (الأحداث عبر الزمان) والتي سعى دوركايم إلى إقامتها، لا يمكن الدفاع عنها. بل إن العلاقة الوظيفية لا يمكن أن تصاغ دون الإشارة الضمنية لبعد الزمن. وفي المماثلة المستتقة من الفسيولوجي التي ينهض عليها تحليل دوركايم، يمكننا أن نقول إن للقلب علاقة وظيفية مع سائر الجسد، وهو يسهم بذلك في استمرارية حياة الكائن. ولكن ما تحجبه عنا هذه العبارة هو الإشارة إلى سلسلة من الوقائع التي تحدث عبر الزمن: وأعني ضخ القلب للدم خلال الشرايين لنقل الأوكسجين لأجزاء الجسم الأخرى... الخ. فالبناء يمكن وصفه "بمعزل عن الزمن"، ولكن "أداءه الوظيفي" لا يمكن أن يوصف بمعزل عن الزمن. ونجد في علم وظائف الأعضاء أن العبارات المصاغة في ضوء علاقات وظيفية يمكن أن تتحول (دائما) من حيث المبدأ إلى عبارات حول الارتباطات السببية بلا رواسب: الخصائص السببية لتدفق الدم الخ. إن الاهتمام الأساسي "للتحليل الوظيفي، لا علاقة له في الحقيقة "بالكليات" و"الأجزاء" على الإطلاق، ولكن بمسألة التوازن. إلا أن هذا سرعان ما يعاد

صياغته مفاهيميا كمشكلة إعادة إنتاج البناء: كما هو الحال في الاستبدال الدائم لخلايا البشرة الخارجية انى تحافظ على هويتها البنائية من خلال هذه العملية ذاتها. وينبغى أن نوضح أن استخدام مفهوم البناء فى النظرية الاجتماعية ليس مسئولاً بالضرورة عن فشل البنيوية أو الوظيفية رغم ارتباط المفهوم بهما: فـ كلا المدرستين الفكريتين غير قادر على أن يستوعب بصورة مناسبة فكرة صياغة الحياة الاجتماعية كنتاج لمشاركة ذوات فاعلة. وهذا ما سوف أحاول أن أفعله من خلال طرحى لفكرة الصياغة البنائية بوصفها بؤرة التفسير الحقيقية فى التحليل البنائى. فدراسة الصياغة البنائية هى أن نحاول أن نحدد الظروف التى تحكم استمرارية البنى أو أنماط البنى وتحللها. بعبارة مختلفة: أن نبحث فى عملية إعادة الإنتاج يعنى أن نحدد الارتباط بين الصياغة البنائية والبناء. إن الخطأ المميز لفلسفة الفعل يكمن فى تعاملها مع مشكلة "الإنتاج" فقط، ومن ثم لم تطور أى مفهوم للتحليل البنائى على الإطلاق؛ كما أن قصور البنيوية والوظيفية، من ناحية أخرى، يكمن فى نظرتهم "لإعادة الإنتاج" بوصفه نتيجة تتحقق بشكل آلى وليس كعملية صياغة فاعلة تتجزأ أفعال صادرة عن ذوات فاعلة وتتشكل بها.

إن البناء ليس "جماعة" أو "جمعا" أو "تنظيماً"، بل يمكن أن نقول أن هذه الكيانات لها خصائص بذائية. فالجماعات والجموع... إلخ يمكن - بل ويجب - أن تدرس كأنساق للتفاعل ويبدو أنه ليس هناك كثير من الشك فى أن المفاهيم النظرية للأنساق يمكن أن تطبق بشكل مثير فى العلوم الاجتماعية. فنظريات الأنساق قد اقتحمت من على السطح فقط مفاهيم العلوم الاجتماعية، ومن الضرورى أن نوضح الفارق بينهما وبين الأفكار التقليدية للأنساق الثابتة، كما هى الحال فى الاستخدام الذى يسم الوظيفية. فالتأثيرات المتبادلة التى تميل إلى تأسيس التوازن، كذلك التى قد تتعلق بأنساق التضامن العضوى أو الآلى ليست أمثلة تشريحية مناسبة. وهناك واقعا ثلاثة اختلافات:

- ١ الميول للتوازن التى تعمل من خلال التأثيرات المتبادلة تعمل بطريقة "عمياء" (عشوائية)، وليس من خلال مراكز للسيطرة يمكن من خلالها تقييم المدخلات والمخرجات وتنسيقها بشكل متبادل.
- ٢ إن فكرة التوازن التى تفترض مسبقاً وجود اعتماد استراتيجى متبادل بين الأجزاء، لا يمكنها أن تفهم التغير فى النسق إلا باعتباره يشكل ضغطاً على

التوازن في مقابل ضغوط موجهة نحو التفكك (الوظيفة في مقابل اختلال الوظيفة في حالة "توازن تام للأثار الوظيفية" وفقا لعبارة ميرتون)، وليس في ضوء التحول الذاتي الداخلى للنسق.

3 في الأنساق التوازنية "للاعتدال الوظيفى المتبادل" عادة ما ينظر إلى كل علاقة وظيفية باعتبارها مساوية لبعضها البعض: ومع ذلك ففي الأنساق الاجتماعية، لا بد أن ندرك درجات الاعتماد المتبادل، ذلك أن علاقات الاعتماد المتبادل هي على الدوام في كل مكان علاقات قوة أيضا.

ولقد أشرت فيما سبق إلى أن البناء "بلا ذوات" "Subject - less". وينشأ التفاعل بواسطة الذوات ومن خلالها، وتشير الصياغة البنائية، باعتبارها إعادة إنتاج للممارسات تجريدية إلى عملية ديناميكية تبرز بمقتضاها البنى إلى حيز الوجود. واقصد بازدواجية البنية أن البناء الاجتماعى يتكون من خلال الفعل الإنسانى، إلا أنه يمثل في ذات الوقت الوسيط الأساسى الذى تتم فيه عملية الصياغة البنائية وفى محاولة فهم كيفية حدوث ذلك، يمكننا أن نستفيد ثانية بشكل مبدئى من خلال النظر إلى اللغة. فاللغة توجد "كبناء"، بناء للجمل والدلالات اللفظية بقدر وجود بعض أنواع الاتساق الظاهر بين ما يقوله الناس، أى فى فعل الحديث الذى يمارسونه. ومن هذا الجانب فإن الإشارة إلى قواعد بناء الجمل، على سبيل المثال، يعنى ان تشير إلى إعادة إنتاج "عناصر التشابه". ومن ناحية أخرى، فإن مثل هذه القواعد تولد الكيان الكلى لأفعال الحديث التى تتجسد فى شكل لغة منطوقة. وهذا الجانب الثنائى للبنية يستخلص من ملاحظة السلوك الإنسانى، كما يعد فى نفس الوقت الوسيط الذى يجعل هذه الأفعال ممكنة وهو وسيط يمكننا أن نفهمه من خلال فكرتى الصياغة البنائية وإعادة الإنتاج. ويمكن تمثيل ازدواجية البنية فى التفاعل الاجتماعى على النحو التالى:

التفاعل	الاتصال	القوة	الأخلاقية
(الشروط)	المخطط التفسيري	التسهيل	المعياري
البناء	المعنى	الهيمنة	المشروعية

ويشير التعبير الذى أطلق عليه "الشروط" إلى توسط التفاعل والبناء فى عملية إعادة الإنتاج الاجتماعى. وتشير المفاهيم الواقعة فى السطر الأول إلى خصائص التفاعل؛ فى حين أن المفاهيم الكائنة فى السطر الثالث تمثل تشخيصا للبناء. وينطوى نقل المعنى فى التفاعل على استخدام مخططات تفسيرية يمكن من خلالها

أن يفهم المشاركون ما ينطق من كلام أو يمارس من أفعال. ويعتمد تطبيق مثل هذه المخططات المعرفية في الإطار المرجعي للمعرفة المتبادلة على نظام معرفي مجتمعي مشترك ويستقى منه. ولكن في الوقت الذي تنهض فيه المخططات التفسيرية على مثل هذا النظام المعرفي، فإن تطبيق تلك المخططات يعمل على إعادة صياغة النظام. أما استخدام القوة في التفاعل فينطوي على تطبيق التسهيلات، التي يستطيع المشاركون من خلالها أن يتوصلوا إلى نتائج عن طريق التأثير في سلوك الآخرين. وفي الوقت الذي تنهض فيه هذه التسهيلات على نظام للهيمنة، نجد أن تطبيقها يفضي إلى إعادة إنتاج نظام الهيمنة هذا. وأخيراً، تشمل الصياغة الأخلاقية للتفاعل على تطبيق المعايير التي تتبع من نظام مشروع ولكنها بتطبيقها هذا تعيد صياغته. ومثلما يعد الاتصال والقوة والأخلاق عناصر أساسية في التفاعل، فالأمر هكذا بالنسبة إلى المعنى والهيمنة والمشروعية فهي ليست سوى خصائص للبناء قابلة للفصل لأغراض التحليل فقط.

ويمكن تحليل بناءات المعنى كأنساق للقواعد الدلالية (أو القواعد المصطلح عليها). وتحليل أنساق الهيمنة كأنساق للموارد، وتحليل الأنساق الخاصة بالشرعية كأنساق للقواعد الأخلاقية. وفي أي موقف تفاعلي ملموس، يعتمد أعضاء المجتمع على هذه الأنساق كشروط للإنتاج وإعادة الإنتاج ولكن بوصفها كمجموعة متكاملة وليس كثلاثة مكونات منفصلة عن بعضها البعض. وعندما يتم الربط بينها وبين مجموع الكيانات الجمعية في إطار نسق متكامل من الدلالات اللفظية والقواعد الأخلاقية في عملية صياغة التفاعل، يصبح بوسعنا الحديث عن وجود ثقافة مشتركة. ويمكن التعامل مع هذه الأنماط التي يشتق منها الفاعلون قواعد الدلالات اللغوية والأخلاقية في عملية صياغة التفاعل بصفة عامة على غرار تحليل فيتجنشتين لعملية اتباع القواعد. أي أننا نقول، أن التعرف على قاعدة لا يعنى القدرة على تقديم صياغة مجردة لها، ولكن أن نعرف كيف نطبقها على الظروف الجديدة التي تنطوي على معرفة بأطر تطبيقها. ومع ذلك، فينبغي أن نحرص على الاعتراف بالحدود المفروضة على المماثلات مع المباريات ،
التي تستخدم للتعبير عن التداخل بين المباريات - اللغوية
وأشكال الحياة في البحوث الفلسفية، والتي استخدمت دوماً من قبل فلاسفة الفعل فيما بعد. إن قواعد المباريات عادة ما تكون ذات طابع متميز. والحدود التي تنطبق

في إطارها تلك القواعد - أي "مجال اللعب" - عادة ما تكون محددة وليست موضع خلاف. فضلا عن ذلك، فإنها تمثل كيانا كليا متوحدا، حيث أنها تتسم بقدر من التناسق الرشيد فيما بينها. وثمة عدد محدود من الممارسات الاجتماعية الأخرى كالطقوس والشعائر على وجه التحديد، التي تميل إلى أن تكون ذات طابع "مغلق" (ولقد أشار هويزنجـا Huizinga وكايليوس Caillios وغيرهما إلى أوجه الشبه الكبير بين الشعائر المقدسة واللعب)، وهي ممارسات لا تولد قدرا كبيرا من التغيير من داخلها لمجرد أنها معزولة عن المصالح العادية للحياة اليومية. ولكن لا ينبغي أن نفترض أن معظم أنساق القواعد على هذا الحال من التوحد والاتساق. فهذه الأنساق أقل تواحدا، وعرضه لغموض مزمن في "تفسيرها"، بحيث أن تطبيقها أو استخدامها يصبح موضوعا للتحدي والصراعات، ودائما في حالة تبلور وموضوعا للتحول المستمر في سياق إنتاج الحياة الاجتماعية وإعادة إنتاجها. ومن هنا تتبع أهمية فحص تنظيم الموارد التي يستطيع الفاعلون الاستناد إليها كعقوبات عند التفاعل، والتي تدعم على مستوى التكامل البنائي ايديولوجيات متباينة.

وتربط عمليات الصياغة البنائية ما بين التكامل أو التحول البنائي للجماعات والتنظيمات كأنساق وبين التكامل الاجتماعي وتحول التفاعل على مستوى العالم المعاش. ولكن من المهم أن ندرك أن أشكالا من تكامل التفاعل لا تتوازي بالضرورة مباشرة مع الأنساق التي تعمل على إعادة إنتاجها. ومن ثم فإن هناك حاجة إلى أن نميز بين الصراع والتناقض*. وترتبط فكرة الصراع ارتباطا وثيقا بفكرة "المصالح" (على الرغم من أن الأمر لا يكون كذلك بالضرورة، حيث أن الفاعلين قد يخطئون في تحديد أين تكمن مصالحهم)، والتي تفترض مسبقا منطقيا "الحاجات" التي يستحضرها الفاعلون في عملية التفاعل. ويعد الصراع، بمعنى النضال الحي المتجسد في إطار تصادم المصالح خاصة من خصائص التفاعل. أما التناقض، من ناحية أخرى، فيمكن أن يفهم على أنه سمة بنائية للجماعة، وأنه ذا

* التناقض Contradiction يقصد به في المنطق اختلاف قضيتين كليتين كما كيفا. ويقول عنه الجرجاني "هو اختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب بحيث يقتضى صدق إحداهما كذب الأخرى، كقولنا زيد إنسان، زيد ليس إنسان. وعند هيجل "الأشياء متناقضة في ذاتها". أما ماركس فيذهب إلى أن التناقض يتولد عنه تناقض جديد، فهو إذن مقوله في الجدل تعبر عن المصدر الكامن للحركة وجذر الحيوية والتغير. انظر على سبيل المثال: الجرجاني. كتاب التعريفات. بيروت. دار الكتب العلمية. 1995: 68؛ وأيضا مراد وهبه. المعجم الفلسفي: معجم المصطلحات الفلسفية. القاهرة. دار قباء. 1998: 227-228 (المترجم).

علاقة محتملة بالصراع. ويمكن صياغة التناقض مفاهيمياً بوصفه تعارضاً بين "المبادئ" البنائية كالتناقض مثلاً بين التوزيع الثابت للعمل الذي يسم نظام الإقطاع، والحراك الحر للعمل الذي نشأ نتيجة لتنامي الأسواق الرأسمالية في فترة معينة من التاريخ الأوربي. والآن لكي يمكن أن نتجنب معاملة التناقض كمرادف " لعدم التساوق الوظيفي" فمن الضروري أن ندرك أن مثل هذه المبادئ دائماً ما تتضمن ضمناً أو صراحة - توزيعاً معترفاً به للمصالح على مستوى التكامل الاجتماعي - على سبيل المثال، أن يكون لدى فئة معينة من الفاعلين (أصحاب العمل) مصالح في تشجيع حراك العمل، في حين أن آخرين (ملاك الأراضي الإقطاعيين) يكون لديهم مصالح متعارضة. ولكن حدوث الصراع على مستوى التكامل الاجتماعي ليس من الضروري أن يؤدي إلى تناقض في النسق، كما أن وجود التناقض ليس من المحتم أن يكون التعبير عنه في صورة صراع مفتوح.

إن الحديث عن البناء والصياغة البنائية في التحليل السوسيولوجي ليس مرادفاً للحديث عن نمط متشبيهي يجب التعامل معه كظاهرة من ظواهر العالم المعاش لعامة الفاعلين. ففي النمط المتشبيهي، تبدو الجماعات في لغة أعضائها كوحدات لم ينتجها الناس أنفسهم، ولكن كأشياء مغتربة في الطبيعة ومن ثم ينزع عنها طابعها كمنتجات إنسانية. إن مصطلحا البناء والصياغة البنائية يعترفان بالفرقة بين إضفاء الموضوعية* والتشبيهُ* وعدم القدرة على مراعاة هذه التفرقة

* إضفاء الطابع الموضوعي، أو التموضع objectivisation أو objectification؛ في علم النفس تحول الاحساس من مجرد حالة انفعالية إلى إدراك مصطبغ بصيغة الواقع. وهو بصفة عامه تحول الذاتي إلى موضوعي؛ ولكنه في بعده الفلسفي الهيجلي يشير إلى أن الإنسان إذا ما كان يتموضع أو يتخارج (من خلال الثقافة والحضارة والإنتاج بعامة) فإنه تبعاً لهيجل يغترب ويصبح وجهاً لوجه من خلال هذا التموضع في غيرية يكاد يمتنع تخطيها، وإن كان واجب الإنسان أن يجاهد لتخطيها. ذلك لأن الوعي لا ينشأ من فراغ بل في علاقة بالآخر تمتد من المهد إلى اللحد إن صح التعبير. انظر في ذلك؛ أحمد زكي بدوي. معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية. بيروت. مكتبة لبنان. 1986:291؛ فرج عبد القادر طه وآخرون. موسوعة علم النفس والتحليل النفسي. الكويت/القاهرة. دار سعاد الصباح. 1993:250 (المترجم).

** التشبيهُ reification أحياناً ما يترجم بالتجسيد أيضاً. وهو يعني الوقوع في خطأ اعتبار مجرد شيئاً مادياً، وإضفاء الطابع العملي عليه. ويعد التعامل مع النموذج المثالي كما لو كان =وصفاً فعلياً لشخصية حقيقية في المجتمع مثلاً على ذلك. ويرتبط مفهوم التشبيهُ في النظرية الماركسية باغتراب الأفراد عن العمل والتعامل معهم باعتبارهم أشياء عوضاً عن كونهم كائنات إنسانية. وهو يرتبط ارتباطاً لصيقاً بما سماه ماركس تقديس السلع (فتشبه السلع). ففي ظل النظام الرأسمالي تكتسب منتجات النشاط البشري (السلع والنقود وموضوعات الملكية) وجوداً قائماً بذاته وتحوز قوة طاغية تسحق الأفراد الذين ينحدرون بدورهم إلى حالة "الأشياء"، وتواجهه السلعة التي ينتجها الإنسان ككائن غريب، أو كقوة مستقلة. والتجسيد تعبير أكثر واقعية للدلالة على =

سمة مميزة للمثالية فى النظرية الاجتماعية. ويرتبط تحلل التشيؤ بوضوح بإمكانية التحقق (المعرفى) من جانب الفاعلين من أن هذه البناءات هى من إنتاجهم هم، وبالقدرة (العملية) على استعادة هيمنتهم على تلك البناءات. إلا أنه يتم الخلط بسهولة بين هذين الأمرين لتعالى الأنماط المتشعبة للفكر. ومثل هذا الخلط نفسه هو الذى يضىف مصداقية على النقد الاجتماعى الرشيد: الأطروحة القائلة بأن الوعى بظروف الحياة الاجتماعية الإنسانية يضىف بطبيعة الحال إلى تحقق الضبط.

ملخص

قد يكون من المفيد أن نعرض بعض التعليقات الموجزة على قضايا هذا الفصل. ولقد بدأت باقتراح عدة جوانب غير مرضية فى سوسيولوجيا دوركايم وإطار بارسونز المرجعى للفعل، على الرغم من أنهما يعالجان عددا من القضايا المثارة فى هذا الفصل. وعلى الرغم من أن بارسونز يستخدم المصطلح، إلا أنه أخفق فى الحقيقة فى أن يطور نظرية فى الفعل، بالمفهوم الذى عرضته لنظرية الفعل. ولا تعترف فكرته بتعارض المصالح فى الحياة إلا فى ضوء تعارض "الفرد" و"المجتمع" باعتباره مجتمعا أخلاقيا، كما أن أصول الصراع الاجتماعى يمكن بالتالى ردها إلى تشوهات فى الالتزامات الأخلاقية التى تربط دوافع الأفراد الفاعلين "بالقيم المركزية" التى يعتمد عليها الاستقرار الاجتماعى. والظاهر أن كتابات ماركس تعرض إطارا مرجعيا للتحليل مختلفا اختلافا جديا، تبدو فيه القوة وتعارض المصالح والصراع هى الملامح الرئيسية. ولكن بسبب تركيز ماركس على نقد الاقتصاد السياسى للرأسمالية، الذى كرس له حياته العملية، نجده لم يتمكن مطلقا من

= الاغتراب وبخاصة الاغتراب الاقتصادى. فسلب إنتاج العامل، يعنى أن عمله لا يصبح فقط مجرد شئ يتخذ وجودا خارجيا بل يعنى أيضا أن عمله يوجد خارجا عنه ومن ثم يصبح العمل قوة مستقلة فى مواجهة العامل. وقد تشيع لهذا المصطلح ودعا له الفيلسوف المجرى جورج لوكاتش Lukacs، ووسع من نطاق استخدامه بعض الماركسين المحدثين وبعض أصحاب النظرية النقدية لكى يتضمن عزل السمات أو الجوانب الخاصة بظاهرة كلية عزلا مصطنعا ومنحها مكانه ملموسة ومشخصة بشكل زائف. بيد أن المصطلح يستخدم بمعان متعددة من جانب مدارس الماركسية المختلفة. لمزيد من التفصيلات انظر على سبيل المثال. أحمد زكى بدوى. معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية. مكتبة لبنان. بيروت، 1986: 351. شارلوت سيمور سميث. موسوعة علم الإنسان: المفاهيم والمصطلحات الانثروبولوجية. ترجمة مجموعة من أساتذة الاجتماع. اشراف، محمد الجوهري. القاهرة المجلس الأعلى للثقافة. المشروع القومى للترجمة. كتاب رقم 61. 1998: 231؛ محمد عنانى. المصطلحات الأدبية الحديثة: دراسة ومعجم عربى-إنجليزى. القاهرة. الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان. 1997: 90 (المترجم).

العودة إلى المشكلات الأكثر عمومية للأنتولوجيا التي شغلته في الفترات المبكرة من حياته الفكرية. وبناء عليه، فإن أعمال ماركس لا تقدم سوى توجهات أولية عامة فيما يتعلق بفكرة الممارسة والطاقة التحويلية للعمل الإنساني، بالنظر إلى الاهتمامات المحددة التي أود أن أتناولها هنا.

ولقد ذهبت إلى أن عملية إنتاج المجتمع، تمثل دائما وأبدا وفي كل مكان الإنجاز البارع لأعضائه. وعلى حين تعترف بذلك كافة المدارس التفسيرية في علم الاجتماع التي ناقشتها في الجزء الأول من هذه الدراسة، فإنها لم تتمكن من أن توفق بنجاح بين هذا التأكيد، وبين الأطروحة الأساسية التي تقف على قدم المساواة معه، السائدة في معظم المدارس الحتمية في الفكر الاجتماعي، والتي مؤداها أنه مع أن البشر يصنعون المجتمع، إلا أنهم لا يفعلون ذلك في ظل ظروف من اختيارهم. بعبارة أخرى، يصبح من اللازم أن نستكمل فكرة إنتاج الحياة الاجتماعية بتلك الخاصة بإعادة الإنتاج الاجتماعي. ويزودنا الحديث واللغة بمجموعة من المفاتيح المفيدة التي تبين كيف يمكن صياغة عملية الإنتاج وإعادة الإنتاج الاجتماعي مفاهيميا، ليس لأن المجتمع يشبه اللغة، بل على العكس من ذلك، لأن اللغة كنشاط عملي ذي أهمية مركزية للحياة الاجتماعية، حتى أنه يمكننا في بعض الجوانب الأساسية تناولها كنموذج يمثل العمليات الاجتماعية بصفة عامة. والحديث (الفعل) يفترض مسبقا وجود ذات (فاعل) وارتباط أفعال الحديث في ظل إطار معين، كما لو كانت حوارا بين متحدثين (تفاعل). ويعتبر كل من الحديث والحوار إنجازا معقدا يبدعه منتجوه: ولكن نلاحظ - من ناحية أخرى - أن معرفة كيف يمكن إنتاجهما، لا يعنى بالتأكيد القدرة على تحديد كل من الظروف التي تجعل إنتاجهما ممكنا، أو النتائج غير المقصودة التي قد يسهما في حدوثها. وبالنظر إلى اللغة (الطبيعية) في ضوء خصائصها البنائية - وهذا أمر أساسي - فإنها تعد شرطا لتوليد أفعال الحديث وخلق الحوار، فضلا عن النتائج غير المقصودة لإنتاج الحديث وإنجاز الحوار. هذه الازدواجية في البناء هي أكبر الملامح تكاملا في عمليات إعادة الإنتاج الاجتماعي، التي يمكن دائما أن تحلل من حيث المبدأ بوصفها عملية ديناميكية للصياغة البنائية. ومن الناحية التحليلية، ثمة ثلاثة عناصر لإنتاج أشكال التفاعل التي يمكن التمييز بينها: فكافة التفاعلات تنطوي على (محاولات) للاتصال، وتفعيل للقوة، والعلاقات الأخلاقية. والشروط التي يتم فيها "استدعاء" هذه العناصر في التفاعل من قبل

الفاعلين المشاركين يمكن تناولها بوصفها الوسائل التي يتم بواسطتها إعادة صياغة البناءات.

ونحن لا نستخدم مصطلح "البناء" بالمفهوم المتعارف عليه في الوظيفية للإشارة إلى التحليل الوصفي لعلاقات التفاعل التي "تشكل" التنظيمات أو الجماعات، ولكن للإشارة إلى أنساق لتوليد القواعد والموارد. فالبناءات توجد "خارج نطاق الزمان والمكان"، ويجب أن يتم التعامل معها لأغراض التحليل على أنها "لا شخصية" على وجه التحديد. ولكن في حين أنه ليس هناك سبب يدعو إلى عدم تطبيق مجموعة المفاهيم النظرية التي تم تطويرها لتحليل سلوك الأنساق المفتوحة على بناء الجماعات، فإنه من الضروري أن نعرف أن البناءات لا توجد إلا بوصفها أفعالاً يعاد إنتاجها بمعرفة فاعلين ينتمون إلى ظروف معينة ولهم مقاصد ومصالح محددة. وهكذا نجد مثلاً أن تحديد "التناقض" على مستوى تكامل النسق لا يكون ممكناً إلا لأنه يفترض مسبقاً بشكل ضمني الاعتراف بتعارض المصالح على مستوى الأشكال المؤطرة للتفاعل: وهذا تحديداً هو ما يفصل فكرة التناقض هنا عن فكرة "اللاتناسق الوظيفي" كما صاغتها النظرية الوظيفية. وهناك نقطتان ربما يجب التأكيد عليهما لكي نتجنب سوء الفهم.

- 1 إن القول بأن البناء يوجد "خارج الزمان والمكان" ليس إلا إدعاء بأنه لا يمكن تناولها بوصفها أفعالاً مؤطرة للذوات الملموسة التي تعمل على تأسيسه وتتأسس به وليس بالطبع ادعاء بأنه بلا تاريخ داخلي (خاص).
- 2 لم يعد مفهوم إعادة الإنتاج مرتبطاً ارتباطاً خاصاً بدراسة "الثبات" الاجتماعي أكثر من ارتباطه بدراسة "التغير" الاجتماعي. وإنما هو على العكس من ذلك يساعدنا على أن نتجاوز التقسيمة الثنائية "للاستاتيكا والديناميكا" التي تسم الوظيفية بوضوح منذ كونت وحتى العصر الحديث. فكل فعل يسهم في إعادة إنتاج البناء هو فعل إنتاجي في نفس الوقت، وإسهام جديد أيضاً. وعلى هذا النحو يمكن أن يفضى إلى تغير من خلال تعديل هذا البناء في ذات الوقت الذي يعيد إنتاجه فيه كما تتغير معاني الكلمات أثناء استخدامها ومن خلال هذا الاستخدام.

ويعد مفهوم الدافعية مفهوماً هاماً للنظرية الاجتماعية من ثلاث نواحٍ. أولاً، أن العوامل الدافعية قد تعمل كأسباب شرطية للفعل غير متعرف عليها - أي

كنزوات لا واعية متاحة للمراقبة الانعكاسية لترشيد السلوك. ومن حيث المبدأ، فإن العلاقة بين هذه العناصر وترشيد الفاعل لسلوكه بصفة مستمرة، يجب أن ينظر إليها على أنها علاقة مرنة، تتيح إمكانية للتطور لفهم الذات. ثانياً، تولد الدوافع مصالح محددة. وعلى حين أن فكرة "المصالح" يجب أن تفهم بطريقة فضفاضة جداً على أنها تشير إلى أي مسار ييسر إشباع الحاجات، فإن المعنى الأكثر أهمية في التحليل الاجتماعي هو "المصالح الاجتماعية" حيث تلعب استجابة الآخرين دور الوسائل المطلوبة لتحقيق مصالح محددة. ثالثاً، إن نظرية الدافعية ذات أهمية مباشرة بالنسبة لإعادة إنتاج البنية. إلا أنه كما حاولت أن أوضح في بداية هذا الفصل، فإن أطروحة الترابط بين الدوافع و"استدماج" القيم الشائعة، كما حددها بارسونز، تعد رؤية قاصرة لهذه النظرية. ويرجع هذا إلى سببين:

1 أنها مشتقة من "مشكلة النظام عند هوبز" التي تفترض حالة طبيعية يكون فيها الكل في حرب ضد الكل، وهي لا تستطيع التوافق مع تعارض المصالح في المجتمع إلا بمقدار ما يعد هذا انقساماً بين مصالح الفرد الفاعل ومصالح المجتمع ككل.

2 إن الالتزامات الدافعية بالنسبة "لنظام" معين تقدم على أنها مرادفه للالتزامات الأخلاقية لذات "النظام"، ومن ثم تدفع إلى الهامش الاهتمام بالتكيف معها بوصفها نظام للهيمنة يتجلى في مظاهر عدم تماثل القوة في التفاعل الاجتماعي، ويعاد إنتاجه من خلال هذه المظاهر نفسها.

الفصل الرابع
شكل التبريرات السببية

احتلت الوضعية مكانة طليعية فى الفلسفة الاجتماعية والنظرية الاجتماعية للقرن التاسع عشر، وهو حكم يصدق إذا ما فهمنا الوضعية على أنها تعنى شيئين. الأول: الاعتقاد بأن كافة أنواع "المعرفة"، أو كل ما يمكن أن يعتبر "معرفة" يمكن التعبير عنه بمصطلحات تشير مباشرة إلى جزء أو جانب من جوانب الحقيقة التى يمكن إدراكها من خلال الحواس. والثانى، الإيمان بأن المناهج والقالب المنطقى للعلم، كما تمثله الفيزياء الكلاسيكية، يمكن أن يطبق فى دراسة الظواهر الاجتماعية. فى كتابات كونت وماركس على السواء، كان الدور الذى يتعين أن يؤديه علم الحياة الاجتماعية هو استكمال تحرير الروح الإنسانية من الدوجماتيقية الدينية والمعتقدات السائدة التى لا توضع على محك الاختبار. ولقد تحدثت فيما سبق عن تآكل الثقة فى المعرفة العلمية فى القرن العشرين باعتبارها نموذجاً لكافة أشكال المعرفة، وفى ترتيب الثقافات الإنسانية وفقاً لمدى التقدم الذى أنجزته على درب الوصول إلى الرشد العلمى. ومع تراجع أو فقدان الثقة فى اعتبار المعرفة العلمية أعلى أشكال المعرفة، والشكل الوحيد الذى يستحق عناية التوصل إليه، أعيد تقييم التقاليد والمعتقدات الشائعة وأنماط الفعل، التى سبق نبذها إلى حد بعيد بوصفها مركبة من العادات المتواترة (دون تدبر) والتحيز الأعمى.

وقد أسفر ذلك فى الفلسفة عن نتيجة هامة هى الانشقاق الهائل إلى اتجاهين فكريين خلال عقدي العشرينات والثلاثينيات من القرن العشرين. فمن ناحية، نشأت الوضعية المنطقية كمدافع عن المكانة المتميزة للمعرفة العلمية بشكل أكثر راديكالية مما كانت عليه الأمور فيما سبق. ومن ناحية أخرى، جرى إحياء سلطة الفهم البدهى العام وتم وضعها فى طليعة موضوعات، ومصادر الدراسة فى آن واحد، وذلك فى كل من الفينومينولوجيا وفلسفة اللغويات. وقد سعى الفلاسفة الفينومينولوجيون إلى تقديم نقد للعلوم الطبيعية، حيث ذهبوا إلى القول بأن ادعاءاتها المعرفية تابعة للأسس الانطولوجية للاتجاه الطبيعى وتعتمد عليها. أما فلسفة اللغويات من الناحية الأخرى، فلم تسفر عن تقديم نقد مماثل، ولكنها مالت إلى أن تعزل نفسها عن فلسفة العلم من خلال تأكيدها على وجود عدم اتساق منطقي بين العالم الاجتماعى والعالم الطبيعى، قاصرة تركيزها على العالم الاجتماعى. إلا أن كلا من الفينومينولوجيا وفلسفة اللغويات تنتهيان إلى نقد للعلم الاجتماعى من وجهة نظر "الاتجاه الطبيعى".

وبقدر ما يعد دفاع الفينومينولوجيا وفلاسفة "لغة الحياة اليومية" الفنى عن الفهم البدهى العام موجهاً نحو توضيح مشكلات العلوم الاجتماعية، فإنه يتلاقى مع ما يمكن اعتباره اتجاهها شائعاً جداً فى الفهم البدهى العام نحوهما. ووفقاً لهذه الرؤية، فإن نتائج العلوم الاجتماعية، وبخاصة علم الاجتماع، مقضى عليها بالآ تلت الانتباه إليها، حيث أنها لا يمكن أن تفعل أكثر من إعادة وصف ما يجب أن نعرفه مسبقاً كمشاركين فى الحياة الاجتماعية. وهكذا، كما يقول لوش Louch، الفيلسوف الذى سبق أن أشرت إليه، فإن تفسيرات علماء الاجتماع للسلوك الاجتماعى "تبدو غير ضرورية ومدعية". وعادة ما يرفض علماء الاجتماع هذه الفكرة بإهمال أحياناً، ونجدهم يدفعون بسببين فى ردهم عليها. أولهما هو أنه حتى لو كان حقيقياً أن علم الاجتماع لا يفعل أكثر من "وصف" أو "إعادة وصف" ما يعرفه الفاعلون مسبقاً عن أفعالهم، فليس ثمة شخص بعينه يمكنه أن يلم بمعرفة تفصيلية تتجاوز ذلك القطاع من المجتمع الذى يشارك فيه، الأمر الذى يترك أمامنا مهمة صياغة بناء معرفى واضح وشامل، وهو بناء لا يعرفه عامة الفاعلين إلا بشكل جزئى فقط. ومع ذلك، فإن معظمهم سوف يضيف إلى ذلك أنه ليس حقيقياً على أية حال أن جهودهم ليست أكثر من مجرد جهود ذات طابع وصفى، ذلك أن هدفهم هو تصحيح وتطوير الأفكار التى يستخدمها الفاعلون أنفسهم فى تفسير أفعالهم وأفعال الآخرين. وأعتقد أن هذا صحيح حقاً. ولكن، وفى مواجهة النقد الذى طورته الاتجاهات التفسيرية فى علم الاجتماع التى نوقشت فى الفصل الأول، فإن هذا الادعاء يقتضى عرضاً تفصيلياً. ويواجه هذا العرض عدد كبير من المشكلات المعرفية التى تتسم بدرجته بالغة من التعقيد.

مشكلات وضعية

صك كونت مصطلحى "الفلسفة الوضعية" و"علم الاجتماع"، وهكذا أسس رابطة بين المفهومين، وإن لم تنجح فى تحقيق الإصلاحات الاجتماعية العلمية التى توقعها، إلا أنها دعمت تقليداً فكرياً كان له تأثيره الهائل على علم الاجتماع. وقد طورت الأطروحة القائلة بأنه يمكن أن يكون هناك "علم طبيعى للمجتمع"، وأنه أياً كانت الفروق بين السلوك الإنسانى ووقائع الطبيعة، فإن هذا العلم سوف يشتمل على مخططات تفسيرية ذات منطق مماثل فى الشكل لذلك القائم فى العلوم الطبيعية،

بأشكالها المختلفة. وربما يمثل كتاب دوركايم قواعد المنهج في علم الاجتماع أجراً وأقوى تعبير عن هذا الرأي حتى الآن مما يقتضى تحديداً ملخصاً لإطار المنهج الاستقرائي الذي يتبناه. ففي رأى دوركايم أن موضوع علم الاجتماع هو بناء النظريات حول السلوك الإنساني من واقع استقراء الملاحظات المسبقة لهذا السلوك: ونشير هنا إلى أن هذه الملاحظات التي تصاغ عن خصائص خارجية "مرئية" للسلوك تمثل بالضرورة مرحلة سابقة على النظرية Pretheoretical، فمن رحمها تولد النظريات.

ويؤكد دوركايم أن هذه الملاحظات، ليس لها ارتباط محدد بالأفكار التي يكونها الفاعلون عن أفعالهم وأفعال الآخرين، ويقع على عاتق الملاحظ أن يبذل قصارى جهده من أجل أن يبقى الملاحظات بمعزل عن أفكار الفهم البدهى العام الذي يتبناه الفاعلون أنفسهم، لأن مثل هذه الأفكار كثيراً ما لا يكون لها أساس من الواقع. ونلاحظ أن دوركايم - في عرضه لهذا الرأي - يوجه العالم الاجتماعى إلى ضرورة أن يصوغ مفاهيمه منذ بداية البحث، وأن يبتعد عن تلك الأفكار الشائعة في الحياة اليومية. فمفاهيم أنشطة الحياة اليومية، كما يقول دوركايم، "لا تعبر إلا عن الانطباعات المشوشة للدهماء، وأنا إذا ما سرنا في خطى الفهم البدهى، فإننا نخاطر بفقدان القدرة على الفصل بين العناصر التي يتعين ان نربط بينها، ومن ثم نخفق في فهم العلاقات الحقيقية بين الأشياء، ومن ثم نسى فهم طبيعتها". والأبحاث التي يجربها العالم الاجتماعى يجب أن تتعامل مع "الظواهر القابلة للمقارنة"، التي لا يمكن فهم أوجه "الصلة الطبيعية" بينها بواسطة "الفحص السطحى الذى يفضى إلى بزوغ المصطلحات الدراجة". ونصادف في كافة أعمال دوركايم هذا الادعاء القائل بأن هناك علاقات طبيعية بين الأشياء (الفيزيقية والاجتماعية) يمكن التعرف عليها وفهمها، وأنها موجودة مسبقاً وتحدد ما يفعله الملاحظ في وصفه وتصنيفه لهذه الأشياء. وما يفضى إليه هذا فعليا هو تصنيف صريح، وهو ما أزعج بطبيعة الحال العديد من قرائه. وهكذا نجد أن دوركايم بعد استبعاده، على سبيل المثال، لأهمية أفكار الفهم البدهى العام حول الانتحار من دراسته، شرع في صياغة تعريف جديد للظاهرة يستهدف، كما كتب يقول: "تحديد نظام الظواهر التي يمكن دراستها تحت مسمى الانتحار".

وهكذا يفترض أن الأفكار المتضمنة في كتابه الانتحار تنهض على الصياغة

المبدئية لطبيعة الانتحار، الذي عرف بأنه "كل حالات الوفاة الناتجة - بشكل مباشر أو غير مباشر - عن فعل ايجابي أو سلبي يأتيه المنتحر نفسه، لأنه يعرف أن هذا الفعل سوف يؤدي إلى هذه النتيجة" (1). وقد ذهب النقاد إلى أن مثل هذا التعريف يستحيل تطبيقه. وأحد الأسباب التي أبدت لذلك أن دوركايم لم يستطع ملاحظة الفروق الدقيقة التي انطوت عليها صياغاته، ذلك أن معظم تحليلاته تقريبا استندت إلى استخدام إحصاءات الانتحار، وأنه ليس من المحتمل أن المسئولين الذين سجلوا هذه الإحصاءات قد فهموا "الانتحار" بذات المعنى الذي اقترحه دوركايم للانتحار. وقد ذهب بعض نقاده الذين أشرنا إليهم في الفصل الأول مذهباً راديكالية بادعائهم أن مفهوم "الانتحار" الذي يمكن استخدامه في التحليل الاجتماعي يجب أن يصاغ من واقع الوصف المفصل للمفاهيم السائدة في الفهم البدهي العام والمستخدم بواسطة الفاعلين ذاتهم. والآن أود أن أؤكد بالتبعية أن مشكلة "الملاءمة" أو الكفاءة، التي تتطوى على العلاقة بين لغة الحديث اليومي والدراسة الاجتماعية العلمية لما وراء اللغة، تعد قضية ذات أهمية محورية. وعلى الرغم من أنه ليس هناك نتيجة إيجابية مترتبة على هذا الافتراض، بدلاً من "العلاقات الخارجية" بين الظواهر الاجتماعية التي كان يبحث عنها دوركايم، فليس بوسعنا سوى استبدال التصورات. وعلى حين يختلف هذا المنظور تماماً في جوهره عن رؤية دوركايم، إلا أنه يشبهه كل الشبه من ناحية الشكل المنطقي. ذلك أن أحد الادعاءات التي يشترك فيها كليهما أن العلم الاجتماعي يجب أن يؤسس على أوصاف "لواقع" ذات طابع "قبل نظري". وفي حالة أولئك الذين تأثروا بالفينومينولوجيا، فإن هذا "الواقع" يتكون من أفكار، وليس من الخصائص "الخارجية" للسلوك. فما أن نتحقق من كنه الواقع - مثل ظاهرة "الانتحار" وفق تعريف أعضاء المجتمع - فإننا نصبح في موقف يفترض فيه قدرتنا على صياغة تعميمات استناداً لهذا الأساس، على الرغم من وجود فروق يعتد بها في الرأي حول نوعية ما ستكون عليه هذه التعميمات.

وبقدر ما تتعلق هذه الادعاءات بالمسائل العامة للإبستمولوجيا، يمكن القاء الضوء على القضايا المطروحة هنا بالإشارة إلى الحوار الممتد حول مكانة العبارات التي نصوغ فيها الملاحظة في فلسفة العلوم الطبيعية. إن ما أطلق عليه فايغل Feigl وجهة النظر "الأصلية" في العلم الطبيعي، كما صاغها أولئك الذين تأثروا بالوضع المنطقية، تجرى تقريبا على النحو التالي: النظريات العلمية أنساق "استقرائية

افتراضية". وينطوى إبداع النظريات على عدة مستويات متباينة مفاهيمياً - تصل في أعلى مستوياتها إلى المسلمات المجردة التي لا يمكن أن تعرف تعريفاً دقيقاً في ضوء محتواها الإمبريقي، ولكن في ضوء علاقتها المنطقية بالمسلمات الأخرى فقط. وتتميز المفاهيم المتضمنة في التعميمات النظرية عن مصطلحات لغة الملاحظة، التي تشير إلى "المادة" المحسوسة للملاحظة كمعطى في الخبرة. ومن ثم يتعين أن يكون هناك تلازم في القواعد التي تحدد العلاقات بين لغة الملاحظة، ولغة النظرية⁽²⁾. ووفقاً لهذا الرأي، فضلاً عن تنويعات سابقة راسخة للنزعة الإمبريقيّة فإن "البيانات" المستقاة من الخبرة تفرض علينا أنماط محددة من الوصف والتصنيف "لواقع العالم الخارجي". وينطوى هذا على ادعاءين: أنه من الممكن والضروري أن نبحث عن نوع ما من الأسس المطلقة للمعرفة العلمية ذات طابع "يقيني"، وأن هذه الأسس يجب أن تتعين في مجال ما للخبرة يمكن وصفه وتصنيفه إلى فئات بلغة محايدة نظرياً.

ولقد شغل السعي لايجاد أسس للمعرفة الإمبريقيّة الفلاسفة الغربيين منذ ديكارت، وتابعه في العصر الحديث كل من الإمبريقيين والفينومينولوجيين على حد سواء. وقد توصل كل من الفريقين إلى إجابات تفترض مسبقاً علاقة سلبية أساساً بين الذات والموضوع: ففي الحالة الأولى، يوجد الأساس في الخبرة الحسية، وفي الثانية يوجد في التصورات التي تعتبر متميزة عن الخبرة، وعضواً عن ذلك تضئ لها الطريق. وعلى الرغم من أن المدرسة الأولى قد حددت "نقطة انطلاقها" في الخبرة الحسية، إلا أنها تجد صعوبة في تفسير طبيعة المقولات النظرية، التي ليس لها علاقة متبلورة يمكن ادراكها بالبيانات الحسية (المدركة بالحواس)، ومن هنا يصبح من الضروري أن نقدم قواعد التلازم التي تربط محتوى كل واحدة بالأخرى. ولكن هذا لم يكن مرضياً أبداً، ذلك أنه قد ثبت أن طبيعة قواعد التلازم مراوغة. أما وجهة النظر الأخرى، فحيث أنها حددت أسس المعرفة في المقولات المثالية المتاحة للذات مباشرة، فإنها تصطدم بالمشكلة المعاكسة، وأعنى مشكلة إعادة بناء عالم الخبرات الحسية ذاتها.

ومن الممكن منازعة كل من الادعاءين المذكورين في الفقرة الأنفة. فقد انطلقت أغلب المدارس التقليدية في الفلسفة من الادعاء بأن اختيارنا "النقطة الانطلاق"، يكون ذا أهمية حاسمة في المعرفة العلمية، ذلك أن الأسس تحدد حتماً

طابع كل ما ينهض عليها. غير أنه لا يمكن أن يكون هناك أسس للمعرفة غير قابلة للزعزعة أو ليست مخصصة نظرياً. إن فكرة "اللغة البروتوكولية" كما كتب كوين Quine ذات مرة، ما هي إلا "وسيط وهمي بلا أو هام لأخبار غير منمقة - تعتمد على ما أطلق عليه بوبر Popper تهكماً "نظرية الدلو في المعرفة": حيث يعامل العقل البشرى كما لو كان نوعاً من الوعاء الفارغ عند الميلاد تصب فيه الحواس المواد المختلفة التي تتجمع وتتراكم داخله"⁽³⁾. وهكذا تؤكد هذه النظرية أن كافة الخبرات المباشرة يتم تلقيها كبيانات عبر الحواس. وهناك العديد من الاعتراضات التي يمكن توجيهها لهذا الرأي، كما يشير بوبر في نقده المدمر له. فالعبارات التي تشير إلى "الملاحظات الحسية" لا يمكن التعبير عنها في لغة ملاحظة محايدة نظرياً والفارق بين هذه الأخيرة واللغة النظرية فارق نسبي، في إطار من الأنساق المفاهيمية الموجودة مسبقاً.

التطورات اللاحقة: بوبر وكون

في العالم المتحدث بالإنجليزية (حيث لم يكتب الانتشار للتطورات التي توصلت إلى نقاط التقاء جزئية من خلال أعمال باشلار Bachelard وكنجوليم Cangulilhem وغيرهما في فرنسا)⁽⁴⁾، تتخذ كتابات بوبر موقفاً غريباً متوتراً في علاقتها بالوضعية المنطقية من ناحية، - في كل من صياغتها الأصلية في إطار جماعة فيينا*، وفي التعديلات اللاحقة والتطورات التالية التي أنجزها كارناب

* جماعة فيينا Vienna Circle جماعة من الوضعيين المناطقة أو كما يسمون أنفسهم التجريبيون المناطقة الذين التحقوا بجامعة فيينا في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين، وتحلقت حول موريس شليك أستاذ الفلسفة بها. وقد وجد بينهم اهتمام مشترك بالعلوم والرياضيات والتسليم العام بنظرة ماخ الوضعية والاعتراف بأهمية علم المنطق الرياضي؛ ونقد الفلسفة التقليدية باعتبارها لغواً. وقد تأثر أعضاؤها تأثيراً كبيراً بكتابات فيتجنشتين وعلى وجه الخصوص كتابه "رسالة منطقية فلسفية". وقد اتخذت الجماعة شكلاً أكثر رسمية عام 1929 ونشرت ميثاقها المعروف باسم "الفهم العلمي للعالم"، وتضمن أهداف الجماعة وبرنامجها العلمي في مجالات المنطق والرياضيات والعلوم التجريبية. وقد تلخصت أهداف الجماعة في وضع أسس مضمونة للعلوم وبناء وحدتها والبرهنة على أن جميع قضايا الفلسفة الميتافيزيقية لا معنى لها. ومن أشهر أعضاء هذه الجماعة كارناب وهان ونيوراث ومينجر وجودل وايزمن وفايجل وكرافت لمزيد من التفاصيل انظر. عبد المنعم الحفني. موسوعة الفلسفة والفلاسفة. الجزء الأول. القاهرة. مكتبة مدبولي. 1999: 465؛ الموسوعة الفلسفية المختصرة. ترجمة فؤاد كامل وآخرون؛ أشراف زكي نجيب محمود - القاهرة. مكتبة الانجلو المصرية 1982: 129؛ م. روزنتال، ب. يودين. الموسوعة الفلسفية. ترجمة سمير كرم. بيروت. دار الطليعة. 1981: 166-167 (المترجم).

Carnap و همبل Hempel وغيرهما في الولايات المتحدة - ومع الفلسفة الأكثر حداثة للعلم (كون* ولاكاتوش Lakatos فايرآبند Feyeraband) من ناحية أخرى.⁽⁵⁾ وعلى الرغم من أن هذا لم يتم الاعتراف به بشكل كامل من جانب المفكرين المقربين من دائرة فيينا في ذلك الوقت، فإنه يبدو واضحاً أن بوبر في مؤلفه منطق الاكتشاف العلمي في صورته الأولى، قد انشق راديكالياً عن قناعات الوضعية المنطقية. و عوضاً عن محاولة اختزال المعنى إلى القابلية للاختبار، استبدال بوبر ذلك بأطروحتين تؤامتين تتعلقان بإقامة معايير للتمييز - تفصل العلم عن الأشكال الأخرى للاعتقاد أو البحث - وأهمية التكذيب في إطار المنطق الاستدلالي. ومن التحام هاتين الأطروحتين ينبع مجمل قوة فلسفة العلم عند بوبر، بتأكيداتها على الوضوح والإبداع في التجديد العلمي، وعلى أهمية الرشد النقدي بين المشتغلين بالعلم.

ولقد حقق التقبل النقدي لعمل بوبر الآن خطى واسعة إلى الأمام، كثمرة لإسهامات كون وآخرين والحوار الذي أثاره، بالإضافة إلى الاختلاف حول كتابات بوبر في ألمانيا⁽⁶⁾. فلقد انشقت فلسفة العلم عند بوبر بشكل جوهري ليس عن الوضعية المنطقية فقط، وإنما كذلك عن المفاهيم التقليدية للعلم التي مالت إلى التعامل مع المنهج العلمي في ضوء المواجهة بين العالم الفرد وموضوع العلم، مستبدلة ذلك بالاعتراف بالعلم كنشاط جمعي، أي التشكل النظامي للعقل النقدي. ولكن وعلى وجه التحديد بسبب هذا التأكيد الأخير، فقد مهد عمل بوبر الطريق لكسون والتطورات اللاحقة في فلسفة العلم التي ابتعدت كثيراً عن وجهات نظر بوبر. ولقد كان استقبال مؤلفات كون في العلوم الاجتماعية مفعماً بحب الاستطلاع.

* كون، توماس صمويل (1922-) Kuhn, Thomas Samuel فيلسوف أمريكي ومتخصص في تاريخ العلوم، تلقى تعليمه في جامعة هارفارد حيث حصل على درجته الجامعية الأولى في الفيزياء، وتحول بعد ذلك إلى تاريخ العلم، حيث كتب كتاباً ذائع الصيت، تختلف حوله الآراء عنوانه "بنية الثورات العلمية" (1962). وقد قابل في هذا الكتاب بين التطور التاريخي للعلم ووجهة النظر الشائعة حول العلم باعتباره نشاط رشيد تماماً. وذهب إلى القول بأن الممارسات العلمية تخضع لنموذج إرشادي، ورؤية عامة تحترم من قبل المجتمع العلمي، بيد أنه ومع تراكم المشكلات فإن هذا العلم القياسي، قد يتم التخلص منه من خلال "ثورة" يتم فيها استبدال النموذج الإرشادي المهيمن بنموذج جديد. وقد أثار وجهات النظر هذه حواراً واسعاً، كما أن التطور اللاحق لكون قد سار في اتجاه النزعة النسبية. وقد ترجم كتاب كون إلى العربية ونشر في سلسلة عالم المعرفة. انظر. كون، توماس. بنية الثورات العلمية. ترجمة شوقي جلال. سلسلة عالم المعرفة. رقم 168. الكويت. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. 1992. (المترجم).

فلقد استخدم العديد من الكتاب مصطلح "النموذج الإرشادي" * ولكنهم طبقوه إما بصورة فضفاضة كمرادف لمصطلح "النظرية" أو بالمعنى الأكثر تحديداً الذي أضفاه ميرتون ذات مرة على المصطلح ** (7). وقد استنتج بعض هؤلاء الكتاب حينئذ من واقع مسح لتراث علم الاجتماع، أن الأخير لا يمتلك نموذجاً واحداً مقبولاً من الكافة. ولكن هذا لا يكاد يضيف جديداً على الإطلاق، حيث أن أحد الأشياء التي قادت كون لصياغة فكرة النموذج في المحل الأول وأن يطبقها على تطور العلوم الطبيعية، كانت ادراكه للاختلافات العميقة الجذور حول الأسس الأولية التي بدا لها أنها تسم العلم الاجتماعي، وليس العلوم الطبيعية فيما عدا في بعض مراحل التحول الرئيسية بعينها (8). (ولعله من المثير للاهتمام بعض الشيء، وربما لا يكون منبت الصلة كلية، أن نلاحظ أن السعي لتمييز المعرفة العلمية من قبل تقاليد فكرية بعينها في العلوم الإنسانية - الماركسية والتحليل النفسي على وجه التحديد - كان بمثابة القوة الدافعة لفلسفة العلم عند بوبر) (9). وتتبع أهمية مفهوم "النموذج الإرشادي" - كما يعرفه كون - من أنه يشير إلى مجموعة من أشكال الفهم الأساسية والمسلم بها، والتي تشكل إطاراً لسلوك "العلم القياسي" ومع ذلك فإنه في إطار استخدامه للمفهوم في مؤلف بنية الثورات العلمية، قد سلط الضوء على مجموعة من المشكلات الإستمولوجية الأساسية التي تشترك فيها إلى حد كبير كل من العلوم الطبيعية والاجتماعية، وتحتل منطقياً وضعاً سابقاً على الملامح التي قد تفرق بينهم. ولذلك وقبل أن نتحول إلى القضايا الخاصة بالعلوم الاجتماعية، سوف أركز على مثل هذه المشكلات الإستمولوجية العامة، بما في ذلك تلك التي تركز

* الترجمة لشوقي جلال، في المصدر السابق الإشارة إليه (المترجم).

** يستخدم ميرتون مصطلح النموذج الإرشادي للإشارة إلى مجموعة المفاهيم والمشكلات ذات الأهمية المحورية للتحليل الوظيفي وهو يؤكد أن هذا النموذج الإرشادي لا ينطوي على مجموعة من المقولات المطوره مجدداً، بل أنه بمثابة تقنين لتلك المقولات والمفاهيم التي فرضت على تفكيرنا من خلال الفحص النقدي للبحوث والنظرية في التحليل الوظيفي. وفيما يبدو أنه يستخدمه أحياناً كمرادف للنظريات متوسطة المدى حيث يذهب في هامش صفحة 69 من سفره القيم "النظرية الاجتماعية والبناء الاجتماعي" إلى القول بأنه "قد أسس في مواضع أخرى نماذج إرشادية حول السلوك الاجتماعي المنحرف وبخاصة في الفصل السادس الذي عنوانه "البناء الاجتماعي واللامعيارية"؛ والفصل الرابع عشر "علم الاجتماع المعرفي". ولمزيد من التفاصيل انظر في ذلك.

Robert K. Merton , Social Theory and Social Structure. New York. The Free Press. 1968: 69 - 72; 104-114; 136 (المترجم).

على عدم القابلية للقياس الموحد والنسبية خاصة.

وهناك على الأقل بعدين يضاف فيهما عمل كون، بالاشتراك مع الكتابات اللاحقة عليه والتي تأثرت به، صعوبات أساسية على موقف بوبر.

1 إن صياغة كون "للعلم القياسي" تقترح أن تطور العلم - بعيداً عن نطاق "مراحل تغير ثورية محددة في تاريخ العلم - يعتمد على تعليق العقل النقدي، أي التسليم غير النقدي بمجموعة من الادعاءات الإبستمولوجية، بدلاً من الاعتماد على "الثورة الدائمة" المتأصلة للعقل النقدي التي تحتل مكانة القلب من فلسفة العلم عند بوبر. إن القضايا التي تفصل بين كون وبوبر حول هذه النقطة تتعلق بقدر أقل بما إذا كان "للعلم القياسي" وجود أم لا، أكثر مما إذا كان وجوده يلعب دوراً إيجابياً في دفع أو في كبح "التقدم" العلمي. وفي رأي كون، أن تعليق العقل النقدي في ضوء الادعاءات التي ينهض عليها النموذج يعد شرطاً ضرورياً لنجاح العلم الطبيعي. أما بوبر فيرى في "العلم القياسي"، عنصر إيجاباً لمعايير التبادل النقدي التي يدين لها العلم وحده بطابعه المميز في مقابل العقيدة القطعية أو الأسطورة.

2 توضح كتابات كون وآخرون أن العالم في العادة إما أن يتجاهل أو يستبعد "شرح" نتائج التجارب أو الملاحظات التي يعترف بها عموماً في مرحلة لاحقة باعتبارها غير متسقة مع النظريات الشائعة أو مكذبة لها. مثل هذه النتائج قد يتم التعامل معها على أنها متساوقة مع نظرية ما عند التوصل إليها لأول مرة، ولكنها تبدو للباحثين اللاحقين على أنها غير قابلة للتواء مع النظرية على الإطلاق، أو تُدرك بوصفها غير متسقة مع النظرية في مرحلة تطورها الراهنة، ولكنها "تتحى جانباً" باعتبارها قادرة على التفسير في ضوء نسخة معدلة من النظرية في وقت لاحق.

ومن ثم فإن الصعوبات التي تواجهها فكرة التكذيب في فلسفة العلم عند بوبر ترتبط ارتباطاً مباشراً بالقضايا التي أثارها وينش (وفي جيل سابق ليفي برول Levy-Bruhl) المتعلقة بأوجه الشبه والاختلاف بين العلم الغربي والممارسات الدينية والسحرية للمجتمعات غير الصناعية. إذ نجد، كما أوضح إيفانز بريتشارد بالمعية، أن الشعوذة عند قبائل الأزاندي لها رؤية كونية (كوزمولوجيا) قادرة على التعامل مباشرة مع ما يبدو - بالنسبة للشخص الغريب - حالات غير متسقة. فإذا

ما سعى شخص لجرح شخص آخر أو قتله باستخدام الأساليب السحرية، ومع هذا ظل ذلك الشخص الآخر فى أفضل أحواله الصحية، فإن الأسباب المفسرة لحدوث هذا تكون جاهزة بين يدي الطرف الأول (الذى قام بالممارسة السحرية). ومؤدى ذلك أن شيئاً ما غير معلوم قد "جرى خطأ" فى هذه المناسبة، خاصة أثناء عملية استشارة الكاهن. كان تكون التعازيم الطقسية لم تؤد على نحو صحيح تماماً. أو أن الشخص الثانى (الضحية المقصودة) يتمتع بقدرات سحرية أقوى من الأول، جعلته قادراً على أن يبطل مفعول السحر الآخر. بأى معنى إذن، إذا كان هناك أى معنى، يعد العلم الغربى قادراً على طرح أى ادعاء لفهم العالم أكثر تجزراً فى "الحقيقة" من ذلك الذى رأيناه عند شعب الأزاندى، لمجرد أنه يعمل وفقاً لكوزمولوجيا (ويمكن أن نقول أيضاً: "نموذج إرشادى") مختلفة تماماً عن تلك الخاصة بالعلم؟

العلم واللاعلم

فى معرض الإجابة على هذا السؤال يصبح من المهم أن نفصل عدداً من المشكلات المتميزة منطقياً على الرغم من ارتباطها ببعضها البعض: (1) كيف يمكن تمييز العلم عن اللاعلم - خاصة الدين والسحر - عند مستوى التنظيم الاجتماعى؛ (2) "التأصيل" الإبستمولوجى للعلم؛ (3) أهمية التكذيب كمبدأ اجرائى فى العلم؛ (4) توسط النماذج داخل تطور العلم.

التمييز عن اللاعلم

من الواضح من مناقشات تفسير الكون عند الشعوب الأفريقية أن تميز التنظيم الاجتماعى للعلم الغربى لا يمكن تشخيصه بسهولة. فهذه التفسيرات الكونية قادرة على أن تقدم تفسيرات سببية متسقة داخلياً وشاملة للوقائع الدنيوية؛ كما أنها قد تتيح مساحة لنوع من النقد الذاتى ولمراجعة الادعاءات المتعلقة بالمعرفة التى تولدها. فإذا ما سلمنا بأن أغلب العلم الغربى يمثل مقاربة "للعلم القياسى" عند كون، الذى ينطوى على ادعاءات، مسلم بها إلى حد كبير، يتم فى إطارها "حل الألغاز" التى يطرحها واقع الحياة اليومية؛ وأن العلم مثله مثل الدين والسحر، يتوجه فى جوهره نحو تحقيق غايات عملية، تساعد على توليد أشكال محددة من التكنولوجيا - ومن ثم فإن أنشطة العلماء والمشعوذين تبدو قريبة الشبة من بعضها البعض. ومن المهم

الآن أن نؤكد على هذه التشابهات، ذلك أن ادراكها يعين على تحجيم الغرور الفكرى الذى أبدته الوضعية المنطقية نحو المعرفة فى سنواتها المبكرة تجاه ادعاءات الأشكال الأخرى للمعرفة. ولكن هذا أمر جد مختلف عن فهم الاختلافات التى تفصل الدين والسحر (إلى الحد الذى يكون فيه مشروعاً أن نعمم بحيث نتجاهل إلى حد بعيد التنوع فى تفسيرات الكون التقليدية) عن العلم. وسوف أعلق فى عجلة على هذه الاختلافات.

فمن بين الاختلافات التى تفصل ما بين العلم الغربى وأغلب أنماط الممارسات الدينية السحرية ما يلى: أولاً: يعمل العلم فى إطار رؤية للعالم تتعامل مع الوقائع "الطبيعية" كنتائج لقوى لا شخصية. ولكن كلمة "القوى" ذاتها تستمد أصولها فيما يبدو من جذور دينية، كما أنه ليس من غير الشائع أن نجد مفاهيم تعبر عن قوى لا شخصية (قوى الطبيعة المجسدة أو المانا mana) فى النظم الدينية أو السحرية: ولكن أغلبها تنطوى أيضاً على آلهة أو أرواح، أو شياطين تضى على الطابع الشخصى. ثانياً، يضطلع العلم بعناء التشكل النظامى للعرض العام لأسلوب العمل، فى داخل الجماعات المهنية، حيث تصاغ النظريات وتجمع الملاحظات. إن المثل التى تضى على النشاط العلمى مشروعيتها والتى تشمل على الحوار الحر والاختبار النقدى، قد لا تتوافق مع الممارسات الفعلية. ولكن كل من المثل والممارسات العلمية تبتعد بقدر ما حتى عن أكثر أشكال الدين أو السحر ليبرالية. ويشهد هذان النسقان المذهبان الأخيران بالتأكيد نزاعات بصفة دائمة. ولكن الدين والسحر نادراً ما يسعيا إلى تحول ذاتى رشيد استناداً إلى التقبل النقدى للملاحظات الموثقة. هذه السمة الرئيسية التى تضى المشروعية على العلم غالباً ما تتحول إلى عقيدة قطعية (دوجما)، ولكنها سمة غائبة عن أغلب المذاهب الدينية. وأخيراً، فإن كلا من الدين والسحر ينطوى عادة - بالرغم من أن هذا ليس بالضرورة أمراً عمومياً - على أشكال من الأنشطة الغريبة عن العلم الغربى: شاملة فى ذلك العبادة فى صورة الشعائرية والمحرمات والأضحية.

* المانا (قوة خارقة) mana مصطلح جاء من الدراسات الاثنوجرافية البولينية والمالينزى وساد استخدامه فى الاثنوبولوجيا العامة. وهو يشير إلى نمط من الطاقة أو القوة الروحية التى تتجسد أو تعبر عن نفسها فى ظواهر طبيعية أو أماكن أو أشخاص السخ. انظر فى ذلك، شارلوت سيمور - سميث. موسوعة علم الإنسان: المفاهيم والمصطلحات الاثنوبولوجية. ترجمة مجموعة من أساتذة علم الاجتماع، اشراف، محمد الجوهري. القاهرة. المجلس الأعلى للثقافة. المشروع القومى للترجمة. كتاب رقم 61. 601:1998 (المترجم).

التأصيل الإبستمولوجي* للعلم:

مثل هذه المقارنات السوسيولوجية ليست ذات أهمية، مع ذلك، بالنسبة للتأصيل الإبستمولوجي للعلم - ما يطلق عليه "مشكلة القاعدة Basis-Problem" ومن المعروف جيدا في هذا الصدد نواحي القصور في موقف بوبر. إذ كيف يمكن لنا أن نعثر على قاعدة رشيدة للرشد النقدي؟ والحل المألوف طرحه إجابة على هذا التساؤل - مؤداه أن الالتزام بالعقل النقدي يمكن أن يتجذر بالإشارة إلى مرجعية الذات self-refrentially إذا ما اعتبرنا هذا الالتزام في حد ذاته مفتوحا للحوار الرشيد - ومن ثم لإمكانية رفضه - غير ملائم بالمرّة. ففي مواجهة مثل هذه المحاولات، يجب أن ندرك أن السعى إلى تأصيل رشد العلم في إطار منطق العلم في حد ذاته يجد نفسه في دائرة منطقية. ولكنها لا تصبح دائرة مفرغة إلا إذا تم التعامل مع محاولات اغلاقها على أنها بمثابة غاية نهائية للبحث بدلا من اعتبارها مجرد البداية. فليس ثمة طريقة لتبرير الالتزام بالرشد العلمي - ليس لدى ساحر الازاندى مثلا - بمعزل عن الأسس والقيم التي يفترضها العلم ذاته مسبقا، والتي اعتمد عليها فعلا في تطوره التاريخي في ظل الثقافة الغربية. وما إذا كان هذا الالتزام ينطوي على "قفزة إلى اليقين" بمصطلح كيركجارد أو أنه عوضا عن ذلك يتم التعامل معه في إطار النظرية النقدية، فمن شأنه أن يثير قضايا على درجة كبيرة من التعقد، غير أن مناقشتها تقع خارج نطاق هذه الدراسة.

* نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) Epistmology اللفظ الإفرنجي مشتق من المقطعين اليونانيين Episteme بمعنى معرفة، Logos بمعنى علم. والإبستمولوجيا فرع من فروع الفلسفة يتعلق بنظرية المعرفة، أصلها وبنيتها ومناهجها ومصداقيتها، كما تهتم بقدرة الإنسان على معرفة الواقع ومصادر وأشكال المعرفة والحقيقة. والحديث في نظرية المعرفة هو حديث عن المعرفة وليس حديث في المعرفة. وتتميز الإبستمولوجيا بانقسامها إلى مدرستين فكريتين متنافستين: المذهب العقلي، والمذهب الإمبيريقى، وقد بزغ كلاهما إلى حيز الوجود في ظل الثورة التي شهدتها القرن السابع عشر. والإبستمولوجيا عند ديكارت وهيوم وكانط تبحث في المعرفة وحدودها من حيث أنها مدخل ضرورى للميتافيزيقا. وعند سبينوزا وهيغل وهابتهد الميتافيزيقا أساس نظرية المعرفة. أما بوبر فيرى أن الإبستمولوجيا هي نظرية المعرفة العلمية. وفي رأيه أن الإبستمولوجيا على نحو ما هي واردة عند هيوم ولوك وبركلى ورسل هي إبستمولوجيا تقليدية بلا معنى لأنها تتناول "أنا أعرف" أو "أنا أفكر" بالمعنى الدارج الذى ليس له علاقة بالمعرفة العلمية لأنه محصور في عالم الذوات في حين أن المعرفة العلمية تنتمى إلى عالم النظريات العلمية والمشاكل والحجج الموضوعية. انظر في ذلك، مراد وهبه. المعجم الفلسفى: معجم المصطلحات الفلسفية. القاهرة. دار قباء. 1998:14 (المترجم).

أهمية التكذيب

يمكن تلخيص نقد بوبر للمنطق الاستقرائي في فلسفة العلم في صورته الأصلية على النحو التالي: يرتبط المنطق الاستقرائي ارتباطاً وثيقاً بالإمبيريقية، وبذلك النموذج للمنهج العلمي الذي وصفه بيكون Bacon. فالملاحظة الدؤوب لما يحدث في العالم تكشف عن انتظام في الوقائع، متى ما أمكن التحقق منه من خلال تكرار الاختبارات الإمبيريقية، يتم صياغتها في صورة قوانين عامة. إلا أن فكرة التحقق الإمبيريقى من القوانين تعد مصدراً للخرج الشديد: فأيا ما كان عدد مرات الاختبار، فإنه لا يمكن القول بأننا قد تحققنا بالتأكد من صدق القانون، حيث أنه ما يزال هناك دائماً احتمال قائم بأن الملاحظة مع + 1، في ظل سلسلة لا متناهية، قد تكون غير متسقة مع القانون. ومن هنا فإن الاعتقاد بأن المعرفة العلمية هي أكثر أنماط المعرفة التي يمكن أن نتوصل إليها يقيناً يقف في تعارض مع الاستحالة المنطقية للتحقق النهائي من القوانين العلمية. يحاول بوبر من خلال هجر فكرة الاستقراء أن يتحرر أيضاً من عقاب دينك المنظور القائل بأن العلم ينهض على ذلك النظام الممل للجمع الدقيق للحقائق، وإحلالها محل تلك الأطروحة التي تذهب إلى القول بأن العلم يتقدم أولاً وقبل كل شيء من خلال الحدس الجريء والجسور لافتراضات "غير القابلة للتصديق" المعرضة مسبقاً لاحتمال تكذيبها.

ولقد أظهر الاستقبال النقدي لبوبر بشكل قاطع أن "التكذيب" لا يمكن أن يدعم في صورته الأصلية. فوفقاً للمثال الشهير الذي يسوقه بوبر فالقانون العام الذي يقول "كل البجع أبيض" لا يمكن التحقق منه، لأن ذلك يتطلب إمكانية التوصل إلى جميع طيور البجع التي عاشت في الماضي وتعيش الآن وسوف تعيش في المستقبل. ولكنه من الممكن أن يكذب بواسطة اكتشاف بجة واحدة سوداء، إلا أن الأمور ليست بهذه البساطة. فاكتشاف بجة سوداء قد لا يؤدي إلى تكذيب القانون: فالبجة التي صبغت باللون الأسود أو التي غطست في السناج لا تكفي لكي تعتبر حالة مكذبة للقانون⁽¹⁰⁾. كذلك لا يمكن أن يؤدي اكتشاف طائر أسود مولود نتيجة زواج بجة بنسر أسود - لو كان هذا ممكناً - أن يؤدي إلى تكذيب القانون، ذلك أن هذا المولود لن يعتبر بجة، حتى ولو بدا في شكلة مثل البجع في أهم ملامحه. إن ما توضحه هذه الحالات هو أن "كل البجع أبيض" يفترض مسبقاً وجود نظريات حول أصول تنميط الألوان والشكل البيولوجي للطيور. وهكذا فإن ما يعتبر ملاحظة مؤدية إلى

تكذيب القانون يعتمد بطريقة ما على نسق نظري أو نموذج هو الذي يقع في إطاره وصف ما تتم ملاحظته. ومثل هذه الأنساق النظرية يمكنها أن تقدم لنا أنماط ملائمة لحالات التكذيب الواضحة التي أشرت إليها مسبقاً.

وحيث أن هذه هي الحالة، فإنه يمكن لنا أن نسأل ما إذا كان التخلص من التبسيط الذي يضيف على الأطروحة القدر الكبير من جاذبيتها وقوتها المنطقية، يعنى أن التكذيب في فلسفة العلم ينبغي أن يطرح جانباً مفضلين عليه الارتداد إلى الإطار الأكثر تقليدية للتحقق والمنطق الاستقرائي. وهذه قضية صعبة، لأن فكرة التكذيب في كتابات بوبر، ترتبط ارتباطاً لصيقاً بفكرة الرشد النقدي (في الفلسفة الاجتماعية وفلسفة العلم في آن واحد). وسوف أعرض فقط الملاحظات التالية:

1 من المهم جداً أن ندعم القطيعة مع الامبيريقية فيما يتعلق بإنكار إمكانية وجود لغة للملاحظة متحررة من نظرية للملاحظة، بغض النظر عن الصعوبات التي قد يخلقها هذا الموقف بالنسبة لصيغة التكذيب.

2 إن الأطروحة القائلة بأن العلم جريئ ومجدد - أو يجب أن يبحث الخطى لأجل أن يكون كذلك - إلا أنه من الأمور التي تعد على ذات القدر من الأهمية أن يحتفظ دائماً بنزعة شك راديكالية أصيلة تجاه تلك النتائج التي يتوصل إليها، والتي تبدو راسخة تماماً عبر الزمن. وسوف أعود إلى هذه النقطة فيما بعد نظراً لتأثير أطروحات كون عليها.

3 وهكذا فإن "نزعة التكذيب البسيط" ينبغي أن تستبدل بنوع من "التكذيب الدقيق" الذي يدعى لاكاتوش في الواقع، بطريقة غير مقنعة تماماً، أنه اكتشفه في كتابات بوبر ذاتها.⁽¹¹⁾ إن صياغة لاكاتوش للتحويل نحو المشكلات التي تقابل ما بين "التحول التحليلي النكوصي والتحول التقدمي" ربما تعد أكفاً معالجة لهذه القضايا في الأدبيات المعاصرة لفلسفة العلم. إن تطوير برنامج جديد للبحث العلمي يعد تحولاً "تقدمياً"، إذا ما كان أكثر شمولاً وقدرة على التنبؤ "بِحقائق جديدة" وتفسيرها ويحل تناقضات، أو "نقاط غامضة" في ذينك الذي يحل محلها. إلا أن مخطط لاكاتوش المطور للتكذيب، يشترك في نفس نواحي القصور مع فلسفة العلم عند بوبر التي يرتبط بها. ذلك أنه لا يقدم أي مؤشر حول كيفية تأصيل المعايير التي تحدد ما يدخل في إطار "التحول التقدمي للمشكلات" ذاتها إبستمولوجياً.

النموذج الارشادي :

يشارك استخدام كون لمصطلح "النموذج الارشادي" وبعض الصعوبات التي يفضى إليها، على الرغم من اقتصاره الظاهري على تاريخ وفلسفة العلم، يشترك بوضوح في عدد من العناصر مع أفكار تطورت في ظل تفاليد فلسفية متباينة: المباريات اللغوية (فيتجنشتين)، "الحقائق المتعددة" (جيمس وشوتز)، "الحقائق البديلة" (كاستانيدا)، "بناءات اللغة" (ورف)؛ "الإشكاليات" (باشلار والتوسير). وقد استخدم كل تعبير من هذه التعبيرات ليوضح أن معاني المصطلحات، أو التعبيرات أو الأوصاف يجب أن تفهم تأويليا بطريقة ما، أي في علاقتها بما سوف أطلق عليه أطر المعنى. ولكن مبدأ نسبية المعنى المعبر عنه بهذه الطريقة يهدد بأن ينزلق إلى نزعة نسبية أو نزعة تقليدية متطرفة، على غرار محاولة وينش الاعتماد على فيتجنشتين فيما يتعلق بفهم الثقافات الغربية على سبيل المثال. ولقد ابتعد كون دائما عن دلالات الالتزام بنزعة النسبية المترتبة على تحليله لتطور العلم، دون أن ينجح

* النموذج الارشادي Paradigm في الأحاديث الدارجة تشير كلمة النموذج إلى مثال يضرب بصفة دائمة أو نموذج يجب أن يحتذى. هذه المعاني هي التي ينطوي عليها الاستخدام الفني للمصطلح الذي صكه الباحث المتخصص في تاريخ وفلسفة العلم توماس كون في سفره القيم "بنية الثورات العلمية" (انظر ص 249) وعلى الرغم من أن كون يستخدم المصطلح بمعاني متعددة، عد منها أحد نقاده اثنتين وعشرين معنى مختلفا، إلا أن الاستخدام الأكثر شيوعا له عنده هو ذلك الذي يحدد ملامح نموذج المشكلات والحلول السائد الذي يسيطر على النشاط العلمي في لحظة محددة من تاريخ العلم. ويلعب هذا المفهوم دورا محوريا في تفسير كون لممارسة ما يطلق عليه العلم القياسي Normal Science. ففي ظل العلم القياسي، أي في تلك الفترات غير الثورية من تاريخ العلم يكون هناك إجماع فيما بين العلماء حول القواعد النظرية والمنهجية التي ينبغي أن تتبع والأدوات التي يجب استخدامها والمشكلات الجديرة بالبحث، والمعايير التي تستخدم في تقويم الأبحاث وينبع هذا الإجماع من تبنى المجتمع العلمي لإنجاز علمي حدث في الماضي كنموذج يقتدى به. ويسهم التدريب العلمي الذي يلتقاه الباحثين في تطبيعهم بطابع النموذج السائد. فالإنجاز العلمي لا بد أن يقدم حولا مقنعة بدرجة كافية لمشكلات معترف بها مسبقا، كما ينبغي أن يثير عددا من المشكلات التي لم يتم حلها لتكون بمثابة ألغاز تحفز الممارسة البحثية اللاحقة بغرض حلها. ويرى كون أنه عندما تزداد الشواهد والأدلة على قصور النموذج الارشادي فإن استخدام النموذج يعلق إلى أن تصبح الأدلة قاطعة على عدم مصداقيته، الأمر الذي يؤدي في النهاية إلى التخلي عن ذلك النموذج واستبداله بنموذج جديد. وعلى ذلك فإن كون يميل إلى القول بعدم الاستمرارية أو بالانقطاع في تاريخ التطور العلمي عوضا عن القول باستمراريته. انظر على سبيل المثال:

Marshall, Gordon. Oxford Dictionary of Sociology. Oxford. Oxford University Press. 1998: 476 477 (المترجم).

فى أن يحدد كيف يمكن أن تصبح عملية تحول النموذج الإرشادى متوافقة مع نموذج "التقدم" العلمى. ذلك أنه إذا ما كانت النماذج الارشادية عبارة عن أنساق مغلقة ذات أسس إبستمولوجية، يتلو الواحد منها الآخر عبر عملية تغيير ثورى، فكيف لأى شخص أن يفاضل على نحو رشيد بين نموذج وآخر؟ من الواضح أن هذا ينطوى على ازدواج فى المشكلات الناجمة عن تعايش المباريات اللغوية المتميزة فى فلسفة ما بعد فيتجنشتين.

وسوف اركز هنا على المشكلات التى أثارها مؤلف كون بنينة الثورات العلمية: ولكن معظم ما لدى من آراء فى هذا المقام ينطبق بصورة أعم على قضايا مماثلة أثارها مؤلفات كتاب مثل أولئك الذين ذكرناهم أعلاه.

أولاً: يبالغ كون فى هذا الكتاب فى شأن الوحدة الداخلية للنموذج⁽¹²⁾. إن فكرة "النموذج" الإرشادى (التي اتضح أنها شديدة المراوغة) تشير إلى الادعاءات المسلم بصحتها وغير المحققة التى يقبل بها مجتمع العلماء الذين يقصرون انتباههم على حل ألغاز محدودة المجال فى إطار حدود تلك الادعاءات. ولكن على حين أن العديد من العلماء، وبخاصة نوى التوجه الإمبريقي، قد يتم تصنيفهم "كمشتغلين بالعلم القياسى"، فإنه فى أى فترة من فترات التطور العلمى تتعرض الأطر التى يعملون فى ظلها بصفة متكررة، وربما دائماً للانقسامات العميقة بين المدارس النظرية المتنافسة - حتى ولو لم يتخذ هذا الخلاف طابعاً مستديماً ومحدداً تحديداً دقيقاً. إن موضوعات الخلاف بين المدارس المتنافسة تمتد جذورها عادة إلى أصول الاختلافات الأنطولوجية والإبستمولوجية التى تظهر وتعاود الظهور فى كل من تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم الطبيعى. ويرتبط هذا بالتباين بين النماذج الإرشادية، بوصفها أطراً للنظرية العلمية، وبين الأنماط الأخرى "لأشكال الحياة": هناك مدعاة للشك المحتمل فيما يتعلق بالقول بأن ادعاءات العلم متضمنة فى جوهرها فى النظم المشروع للتنظيم الاجتماعى للعلم ولكنها لا تمثل سمة من سمات تفسيرات الدين للكون، وإن كانت تتأثر بها، وإن يكن بشكل غير دائم. ومن ناحية أخرى، فمن المهم أن نلاحظ أن مناقشة وينش تتسم بخطأ مماثل يكمن فى التأكيد المبالغ فيه على الوحدة الداخلية لأشكال الحياة. فلقد خضعت الأطروحة المذهبية التى تجعل من الممكن الحديث عن "المسيحية" بوصفها تفسيراً دينياً للكون، خضعت لانقسامات عميقة وصراع حول تفسيرها.

ثانياً: يتداخل تطور العلم بصفة دائمة، ويتأثر بالعوامل والمصالح الاجتماعية التي تقف ظاهرياً خارج نطاق العلم ذاته. ويميل كون إلى القول بأن العوامل "الخارجية" لا تلعب فيما يبدو دورها إلا خلال مراحل التغيير "الثوري" فقط. ولكن من الواضح أن الاستقلالية المؤسسية للعلم كعقل نقدي لا تتحقق أبداً إلا بصورة جزئية: فالمعتقدات القطعية (الدوجماتيقية) والتجديدات الرائعة في النظرية العلمية تشترطها معايير ومصالح أخرى غير تلك النابعة من داخل عملية إضفاء المشروعية الذاتية للعلم. ولا يعنى القول بذلك، بالطبع، أن نقترح أن مصداقية النظرية العلمية يمكن أن تختزل إلى المصالح التي قد تلعب دوراً جزئياً في إنتاجها - وهو الخطأ الكلاسيكى فى "علم الاجتماع المعرفى" القديم. ولكن هذه النقطة تحتاج بالتأكيد إلى التشديد - ربما بقدر أقل من الإلحاح بالنظر إلى تحليل كون لتطور العلوم الطبيعية مقارنة بعلاقتها بالفلسفات التي أثمرت أعمالاً مثل عمل وينش، والتي تتوحد بعمق مع التقاليد المثالية. ولن نستطيع أن نفهم أهمية التأويل فهما سليماً إلا إذا نزعناه من التقاليد الفلسفية المثالية التي أفضت إليه.

ثالثاً: إن المبالغة في الوحدة الداخلية للنموذج الإرشادى تعنى أن كون يميل إلى تناوله كنسق "مغلق" (13). ويفضى هذا إلى صعوبة تقليدية فى تناول تباين المعنى بين النماذج الإرشادية التي تعيد إنتاج هذه الصعوبة الظاهرة ثانية على مستوى أكثر عمومية فى أعمال العديد من الكتاب الآخرين الذين أشرت إليهم فيما سبق. كيف يمكن أن ننتقل من إطار للمعنى إلى آخر، إذا ما كان كل منهما منفصلاً عن الآخر، ويشكل عالماً مغلقاً على ذاته؟ هذه مشكلة مستعصية على الحل بوضعها الراهن، ولكن ذلك يرجع إلى أنها مطروحة بطريقة خاطئة فى المحل الأول. إن أطر المعنى تبدو منفصلة، هكذا: () () (). عوضاً عن ذلك، يجب علينا أن نستبدل كنقطة للبداية، إن كافة النماذج الإرشادية (ويمكن أن نقول أيضاً "المباريات اللغوية"... الخ) تتوسط بينها نماذج أخرى. ويصدق هذا على مستوى التطورات المتتابعة للنماذج الإرشادية فى داخل العلم من ناحية، وعلى عملية تعلم الفرد "كيف يعرف طريقه" فى داخل نموذج إرشادى بعينة من ناحية أخرى. فعلى حين انشقت فيزياء اينشتاين جذرياً عن فيزياء نيوتن، إلا أنها تحتفظ ببعض عناصر الاستمرار معها فى ذات الوقت. وإذا كانت البروتستانتية تختلف بصفة أساسية عن الكاثوليكية فإن محتوى البروتستانتية لا يمكن أن يفهم فهماً تاماً بمعزل عن علاقتها

النقدية بالكاثوليكية. إن عملية تعلم النموذج الإرشادي، أو المبراة اللغوية بوصفها تعبيراً عن شكل للحياة هي أيضاً عملية تعلم ما لا يندرج تحت النموذج: أي، تعلم التوسط بين النماذج، والبدائل المرفوضة، وبالتعارض معها تتضح قضايا النموذج الإرشادي موضع التساؤل. وغالبا ما تهمل هذه العملية ذاتها في خضم الصراع حول التفسير الناتج عن التفتت الداخلي لأطر المعنى، ومن هشاشة الحدود التي تفصل ما هو داخل عما هو "خارج" عن الإطار، أي ذلك الذي ينتمي إلى أطر للمعنى مستقلة أو متنافسة.

النزعة النسبية والتحليل التأويلي

لمن يقبل هذا التحليل لا توجد ثمة صعوبة منطقية تفرضها النزعة النسبية على مستوى المعنى، أي، هذا النمط من النزعة النسبية المشتق من التأكيد الزائد على الطابع "المغلق" لأطر المعنى التي يبدو فيها نقل المعنى من إطار إلى آخر مستحيلا منطقيا. فالنزعة النسبية على مستوى المعنى يمكن أن تفصل جزئيا عن النسبية التقديرية: وأعني بهذا وجهة النظر القائلة بأن الأطر المختلفة للمعنى تعبر عن "حقائق" متميزة عن بعضها البعض، كل منها يشكل عالما خاصا من الخبرة المرادفة منطقيا لأي خبرة أخرى، ومن ثم فإنه لا يمكن تقويمها تقويما رشيدا في ضوء أي خبرة أخرى، بل ينبغي أن تقبل "كمعطى". ويولد كل شكل من أشكال النزعة النسبية تناقضات ظاهرية، تكمل كل منها الدائرة التي تتحرك في إطارها كافة أنواع المعرفة، التي تتطوى على افتراضات مسبقة، فضلا عن قدرتها على إلقاء الضوء على مثل هذه الافتراضات المسبقة من خلال المعرفة التي تنهض عليها. وأعتقد أنه من البديهي أنه لا النزعة النسبية على مستوى المعنى ولا النزعة النسبية التقديرية بقادرتين على مواجهة الاعتراضات النابعة من داخلهما. أي أنه لا توجد طريقة للتعبير عنها ليست نافية لذاتها على غرار كافة الادعاءات ذات الطابع العام على شاكلة عبارة "كل المعرفة نسبية". ومع كونها مألوفة، عادية، فإن هذا يبدو لي اعتراضا على النزعة النسبية أكثر حسما من ذلك الذي يشير إلى إنكارها علينا إمكانية أن نفعل ما نعرف أننا قادرين على فعله - الترجمة من لغة إلى أخرى، التحليل النقدي لمعايير الثقافات الأخرى، الحديث عن الوعي الزائف، الخ. إن إمكانية فعل هذه الأشياء تتبع على وجه الدقة من رفض الطابع النافي للذات الذي

يسم النزعة النسبية التي تنطلق من ادعاء عام لتنتهي إلى اكتشاف أن كل المعرفة تتحرك في دائرة.

لذلك من الضروري أن نستمر في التفرقة بين المعنى sense والإحالة reference حتى نستطيع أن نتجاوز النسبية التقديرية. فتوسيط أطر المعنى مشكلة تأويلية، سواء كان ذلك يتعلق بالعلاقة بين النماذج الإرشادية في إطار العلم، أو يتعلق بفهم حقب تاريخية موهلة في القدم، أو ثقافات غريبة. ويتطلب التحليل التأويلي تقديرا لأصالة أطر المعنى التي يتم توسيطها: ويعد هذا مسلكا ضروريا لفهم الأشكال الأخرى للحياة، أي توليد توصيفات لها يمكن أن تكون متاحة لأولئك الذين لم يشاركوا مشاركة مباشرة في هذه الأشكال. ولكن يتعين أن نميز الأصالة على مستوى المعنى عن مصداقية الافتراضات عن العالم التي تعبر عنها المعتقدات داخل إطار محدد للمعنى. وهذه هي التفرقة التي طورتها سلفا بين المعرفة المتبادلة والفهم البدهي العام (انظر ص 223 وما بعدها). إن فهم سحر الازاندي من جانب الإنسان الغربي مشكلة تأويلية تنطوي على توسيط أطر للمعنى. ويعد مثل هذا الفهم شرطا، وليس عامل استبعاد منطقي، لإمكانية مقارنة مصداقية نظرية الجراثيم في المرض بالنظرية القائلة بأن الأمراض يمكن إحداثها عن طريق الطقوس السحرية على سبيل المثال.

ولا أود هنا أن اقترح أن هذه التعقيبات تساعد على حل إشكالية كيفية فهم "الحقيقة"، أو أنها تنطوي على الزام بنظرية التناظر. ويدافع بوبر عن رؤية تنتمي إلى الموقف الأخير، على شاكلة مفهوم تارسكي* Tarski للحقيقة. ولكن هناك صعوبات حادة وربما لا يمكن تجاوزها، تتعلق بمثل هذا الرأي مرتبطة ارتباطا وثيقا بدلالة الاختلاف بين أطر المعنى. ومن المفترض أن نظرية تارسكي توضح

* تارسكي، ألفريد (1902-1983) Alfred Tarski من علماء المنطق وعالم رياضي وممثل بارز لمدرسة لفوف - وارسو. ولد في وارسو وعاش بها حتى عام 1939 حيث هاجر إلى الولايات المتحدة وعمل بجامعة كاليفورنيا - بركلي. وتتمثل أهمية إسهامه الفلسفي في دراسته للصيغ الدلالية. وقد افضى ذلك إلى صياغته لنظرية في سمينطيقا الحقيقة، تأثر فيها بدرجة كبيرة بمفارقة ليار. كما أسهم أيضا في المعالجة الصورية للنماذج المنطقية والرياضية. انظر في ذلك:

Lacey, A.R. A Dictionary of Philosophy. London, Routledge. 1996: 346
و م. روزنتال، ب. يودين. الموسوعة الفلسفية. ترجمة سمير كرم. بيروت. دار الطليعة.
102:1981 (المترجم).

كيف أنه يمكن صياغة عبارة في لغة ما وراء اللغة (الميتالغفة) * metalanguage للتناظر بين لغة موضوع وواقع حال الشكل، وهكذا فإن عبارة: "س" لا تصدق إلا إذا كانت "س" فقط. ولكن تطبيق مثل هذه الفكرة، حتى وإن لم تعد معيارا للحقيقة، يبدو أنه يفترض مسبقا وجود لغة ملاحظة محايدة يتم التعبير عن الادعاء من خلالها في اطارين مختلفين للمعنى (نماذج إرشادية أو نظريات) يمكن صياغتها في العبارة "س" (14).

وفي حالة ما إذا كانت هذه النقطة بحاجة إلى إعادة تأكيد، فينبغي أن نكرر أن تقويم النظريات المتنافسة لتفسير المرض في ضوء العلم الغربى ليس ولا يمكن أن يبرر نفسه بنفسه: أى أن الالتزام بالعلم لا يمكن بحد ذاته أن يبرر تبريرا رشيدا فى ضوء المعايير التى تحدد رشد المنهج العلمى نفسه. ولا تجدى المناقشات التى تحتكم إلى تفوق "القوة المعرفية" للعلم إلا كتوثيق للنجاح التاريخى للعلم والتكنولوجيا الغربية فى التدمير المادى للثقافات الأخرى.

مثل هذا التحليل لفلسفة العلم لا يقدم أكثر من مقارنة أولية لمنطق العلوم الاجتماعية ونظريتها المعرفية. وقد نقبل فى علم الاجتماع، كما هو الحال فى العلم الطبيعى، القول بأنه لا يوجد ملاحظات أو "بيانات" متحررة من النظرية، وأن مخطط "التكذيب الدقيق" يقدم مقارنة أولية - ليست ملائمة تماما - لمشكلة القابلية للاختبار. كما أن فهم أى توجه نظرى رئيسى، أو توسط لمثل هذه التوجهات، بغض النظر عما إذا كنا نحتفظ بمصطلح "النموذج الإرشادى" للإشارة للعلوم الطبيعية أو غيرها، يعد من مهام نظرية التأويل. وفيما وراء ذلك، فإن علينا أن نتناول مجموعة من القضايا التى تتبع من الاختلافات العميقة التى تفصل بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية. فعلم الاجتماع، على خلاف العلوم الطبيعية، يتخذ علاقة ذات - بذات بالنسبة "لموضوع دراسته" وليس علاقة ذات - بموضوع. فهو يتعامل مع عالم مفسر مسبقا، تتدخل فيه المعانى التى تطورها فى الحقيقة الذات الفاعلة فى صياغة أو إنتاج هذا العالم. وهكذا ينطوى بناء النظرية الاجتماعية على

* الترجمة لمحمد عنانى، راجع فى ذلك؛ محمد عنانى، المصطلحات الأدبية الحديثة: دراسة ومعجم إنجليزى - عربى، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، الطبعة الثانية، القاهرة 1997، ص: 54. (المترجم).

ازدواجية تأويلية ليس لها نظير في العلوم الطبيعية. وأخيرا فإن الوضع المنطقي للتعميمات يتميز بشكل واضح عن ذلك الخاص بالقوانين الطبيعية العلمية. ولعله من المفيد قبل أن ننتقل إلى هذه المشكلات، أن نربط بين نظرية التأويل ومناقشة الرشد في الفلسفة الانجلو - أمريكية. فالمعتقدات التي يتبناها أعضاء الثقافات الغربية، كالاعتقاد بأن الإنسان يمكن أن يكون في ذات الوقت غرابا أسودا، كانت تمثل تقليديا أحد مصادر القلق بالنسبة للأنثروبولوجيين. فقد اعتقد ليفي برون، على الأقل في بداية حياته العلمية، أن "العقل البدائي" عقل "قبل منطقي"، لأنه لا يعرف مبدأ التناقض: أليس من قبل التناقض الذاتي أن نعتقد أن الكائن البشري إنسان وغراب في نفس الوقت؟. إلا أن مثل هذا الاعتقاد لا يختلف اختلافا ملحوظا عن المعتقدات التي تسود بلاد أكثر قربا منا*: كالاعتقاد مثلا أن الخبز المكسور في قداس العشاء الرباني هو جسد المسيح وأن النبيذ هو دمه، أو أن النسق المتناهي في الرياضيات يمكن أن ينطوي على مفهوم اللانهائية، أو أن زيادة السرعة تطيل مرور الوقت. القضية هي أن توسيط أطر المعنى لا يمكن تناوله في ضوء أسس المنطق الصوري المفروض كمجموعة من العلاقات "الضرورية" التي اعتقد الكافة بأنها رشيدة ويجب اتباعها. فالمنطق الصوري لا يتعامل مع الاستعارة، والسخرية، والتهمك، والتناقضات المتعمدة والألاعيب اللغوية الأخرى باعتبارها أنشطة عملية. خذ عبارة مثل "إن السماء تمطر، ولكني لا أعتقد أنها تمطر". هل هذه العبارة بالضرورة متناقضة ذاتيا؟ الإجابة أنها ليست كذلك: على الأقل ليس من الغريب في أطر بعينها أن يقول شخص شيئا شديد القرب من هذا. فقد يستيقظ فلاح من نومته بعد فترة طويلة من الجفاف ليجد أن الدنيا تمطر فيقول "إنها تمطر. إنني لا أصدق ذلك". أو أن تقول امرأة تراقب المطر لامرأة أخرى: "بالطبع هذا ليس مطرا بحق". والآن فقد يعقب شخص على ما قاله الفلاح من أنه لا يصدق أن السماء تمطر، بأن هذه طريقة تهكمية للقول بأنه يعتقد حقا أن السماء تمطر، وأن ثمة فهم ضمنى فى الحالة الثانية (بأن هذا مجرد مطر خفيف مقارنة بالأمطار الموسمية التي شهدتها فى المنطقة الاستوائية). ولكن هذه هي القضية على وجه الدقة، وما ينطبق بصورة

* يشير المؤلف إلى بلده بريطانيا، والمعنى المقصود به هو المجتمعات المسيحية الأوروبية (المترجم).

مصغرة على مثل هذه الحالات ينطبق بشكل أوسع على عملية فهم معتقدات ثقافة غريبة على سبيل المثال (15).

وتتميز معايير تأسيس ما وراء اللغات (الميتالغات) نظريا - الدقة، والتجريد، الخ - عن تلك الخاصة بالحياة اليومية والأشكال الأخرى للغة غير العملية. ولكن هناك بعض المعقولية في التأكيد على أن الاستعارة تلعب دورا هاما في خلق نماذج إرشادية جديدة. ولكي نتعرف على نموذج إرشادي جديد يعنى أن نفهم إطارا جديدا للمعنى، تتغير فيه الأسس المألوفة: فعناصر المخطط الجديد يتم تعلمها من خلال الاستعارة الضمنية من القديم. فالاستعارة تنتج وتعبّر في أن واحد عما أطلق عليه شون Schon "استبدال المفاهيم" "displacement of concepts": أى الربط بين أطر متباينة بطريقة لم تكن "مألوفة" أصلا. وهكذا، ربما تكون الاستعارة في قلب التجديد اللغوي، إلى حد وجود قدر من الشاعرية في تتابع النظريات العلمية التي تعكس الاستخدام الما وراء الطبيعي للغة الطبيعية وتعتمد عليه.

وقد لا تزال هذه القضايا بحاجة إلى قدر من الإيضاح. فالأثر المترتب على ذلك ليس هو أن نظرية التأويل تتخلص من فكرتي الهوية والتناقض، ولكن أن الأنماط التي يتم بها التعبير عنها في داخل الأطر المختلفة للمعنى يجب أن تفهم في إطارها، كعناصر لممارسة أشكال معينة من الحياة. خذ حديث شخص مصابا بالفصام. أن نستبعد مثل هذا الحديث باعتباره غير أصيل قد يعد اتجاها مميّزا لطبيب نفسى سلوكى. ولكن إذا كان حديث الشخص المصاب بالفصام، كما يدعى البعض، شكلا متحولا من الحديث العادى، فإن أفكار وأفعال المصاب بالفصام يمكن أن تفهم باعتبارها إطارا أصيلا للمعنى، وهكذا تؤسس إمكانية الحوار بين المريض والمعالج. إلا أن ما ينطبق على صور الاتساق في داخل أطر المعنى، ينطبق أيضا على صور عدم الاتساق والمعانى المتنازع عليها أو الخلافية: أى، أن تلك أيضا يجب أن تفهم تأويليا.

مشكلة الملاءمة*

لا تنفرد العلوم الاجتماعية بكونها المجالات الوحيدة التي يمثل موضوع نشاطها "فهم" السلوك الإنساني، بل هي تشترك في هذا الهدف مع الآداب والفنون.

* مشكلة الملاءمة، *The Problem of Adequacy* في الفلسفة تطلق نظرية المعرفة لفظ المطابقة أو الملاءمة على تلك الصور والمعارف التي تتطابق مع موضوعها الأصلي، أي عندما تكون الفكرة معادلة لموضوعها تماما. وترتبط مشكلة درجة الملاءمة (أي دقة تفكير ما وعمقه واكتماله وعملية الحصول على المعرفة الأكثر ملاءمة) بمشكلة العلاقة بين الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة بمعيار المعرفة الحقة. أما في علم الاجتماع فقد ارتبطت فكرة الملاءمة بماكس فيبر وبمعالجته لقضية الفهم التفسيري على وجه التحديد. وفي هذا الإطار فإن "الفعل المعنى يتم وضعه في سياق مجموعة من الدوافع المتتابعة القابلة للفهم، التي يمكن أن تعالج باعتبارها تفسيرات للسلوك الفعلي. وهكذا فإنه بالنسبة لعلم يهتم بالمعنى الذاتي للفعل، يتطلب تفسير الفعل استيعاب المعنى المركب الذي ينتمي إليه السلوك الفعلي المفسر القابل للفهم". ويعد هذا الأمر ذا أهمية خاصة بالنسبة لمفهوم فيبر حول كيفية تطبيق علم الاجتماع التفسيري على التحليل الإمبريقي. وينطوي فهم الدوافع دائما على ربط السلوك المعنى بالإطار المعياري الأكثر رحابة الذي يتصرف الفرد في إطاره. ولكي نتوصل إلى مستوى التفسير السببي، فلا بد لنا أن نعقد تفرقة ما بين الملاءمة الذاتية والملاءمة السببية. "إن التفسير السببي النموذجي للفعل يعني أن نثبت أن العملية التي يدعى تقديم تفسير نموذجي لها يجب أن تكون ملائمة على مستوى المعنى، في الوقت الذي يكون فيه التفسير ملائما على مستوى العلية إلى حد ما". وهكذا فإن تفسير مسار فعل ما يعد ملائما ذاتيا (ملائما على مستوى المعنى) إذا ما كان الدافع الذي يرجع إليه الفعل يتوافق مع الأنماط المعيارية المألوفة، أي أنه ذو معنى بالنسبة للمعايير المقبولة. و لكن هذا ليس كافيا بحد ذاته لتقديم تفسير مقبول لفعل بعينه. فالواقع أن الخطأ الأساسي للفلسفة المثالية يكمن في توحيدها ما بين الملاءمة الذاتية والملاءمة السببية. ويكمن الخطأ الجوهرى في هذه الرؤية في أنه ليس هناك علاقة مباشرة وبسيطة ما بين مركبات المعنى والدوافع والسلوك. ولهذا فإن الملاءمة السببية تتطلب أن يكون من الممكن "أن نجزم بوجود احتمال، هذا الاحتمال يكون من العسير، اللهم إلا في حالات نادرة ومثالية تحديده كميا ولكنه قابل بمعنى ما للحساب، أي أن ملاحظة واقعة ما (موضوعية أو ذاتية) سوف تكون متشابهة أو مصحوبة بواقعة أخرى". وهكذا فلن يمكن أن نؤسس تفسيرات داله، يجب أن يتوفر لنا تعميمات إمبريقية ترتبط بالمعنى الذاتي للفعل وبعدد محدد من النتائج المحتملة القابلة للتحديد. ويترتب بالطبع على تلك الافتراضات الجوهرية لمنهجية فيبر، أنه إذا ما افتقد أي تعميم للملائمة على مستوى المعنى، وبغض النظر عن مدى دقة تحققه الإمبريقي فإنه يظل مجرد ارتباط إحصائي يقع خارج نطاق علم الاجتماع التفسيري. انظر في ذلك

Max Weber. *The Theory of Social and Economic Organization*. edited with an Introduction by Talcott Parsons. New York. The Free Press. 1947: 97 100

وهناك معالجة لهذه القضية في نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطورها. ترجمة محمود عودة، محمد الجوهري، محمد علي محمد، السيد الحسينى. القاهرة. دار المعارف. 1971: 265-266. على أن أفضل تحليل للموضوع هو ذلك الذى طوره أنتونى جيدنز. ولمزيد من التفاصيل انظر:

Giddens. A, *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of The Writings of Marx, Durkheim and Weber*. Cambridge. Cambridge University Press. 1971:148-150 (المترجم).

وبالطبع، فإنه من المألوف أن تلهم الطبيعة والوقائع الطبيعية التي لا يكون للنشاط البشرى أى دور فيها أشكال التعبير الأدبية والفنية. ولكن عندما تتدخل الطبيعة فى ذلك، فإنها فى أغلب الأحوال تكتسى بصبغة إنسانية: التبادل ما بين النشاط الإنسانى والبيئة الطبيعية. ذلك أن الفنون - فى كافة الثقافات - تهتم أولاً وقبل كل شئ بالبشر أنفسهم، بمكانهم فى العالم، وعلاقتهم بالآلهة والأرواح، وسمات الظرف الإنسانى. وترتبط مثل هذه التوصيفات للحياة الإنسانية بقدرة البشر الانعكاسية على إعادة البناء التخيلى وتطوير علاقة انفعالية نحو خبرات غير خبراتهم، ومن ثم توسع من فهمهم لأنفسهم. ويذكرنا هذا بمدى الاقتراب الوثيق للعلاقات بين الفنون والعلوم الاجتماعية، التى تتسم بصفة أساسية بأنها ذات بعدين على النحو التالى: أولاً: يعتمد كل منهما على موارد المعرفة المتبادلة لكى يطور حواراً قد يفضى إلى زيادة فهم القارئ لذاته من خلال فهم الآخرين. ثانياً، كل من الفنون والعلوم الاجتماعية ينبعان من ضرورة متجذرة بعمق فى عملية توسيط ابداعى لأشكال الحياة. فالفنون ليست مقيدة بالالتزام بأن تقدم وصفاً "حقيقياً" لأى شئ فى الواقع، وحيث أن هذا يتيح لها قوى خلاقية غير مسموح بها فى العلوم الاجتماعية بحكم بنيتها، فإن هذا يوجد توتراً مؤكداً بين الاثنين. فالتحليلات الاجتماعية العلمية نادراً ما تكون قادرة على خلق ذات التأثير الدرامى الذى يمكن التوصل إليه من خلال الأدب التصورى أو الرمزية الشعرية. ولكن لا ينبغى أن نبالغ فى دلالة ذلك. وهكذا، فإن تحليل جوفمان لعمليات "الأداء المسرحى"، مثلاً، ينطلق من المعرفة المتبادلة ويستشهد بها. وبمقارنة كل أنواع الأنشطة، من أكثرها رقىا إلى أكثرها تواضعاً، بعمليات الأداء هذه استطاع الكاتب أن يحقق نوعاً من التأثير الانكماشى نابع من قلب نظام قائم للأشياء رأساً على عقب، وهو الأمر الذى يعد موضوعاً سائداً فى المسرحين الكوميدي والهزلى.

ويعتمد توليد توصيفات للسلوك الاجتماعى كموضوع للتحليل السوسىولوجى على استغراق الملاحظ فى شكل من أشكال الحياة، حيث يمكن تحقيق التوسط التأويلى للمباريات اللغوية. ولكن كيف لنا أن نفهم "الاستغراق" فى هذا المقام؟ من الواضح أنه لا يمكن أن يفهم كمرادف "للعضوية الكاملة". فالأنثروبولوجى الذى يزور ثقافة غريبة لا يضحى مع تعميق معرفته بهذه الثقافة، بهويته الأصلية: فالهدف المحدد للأنثروبولوجى هو أن يتوسط فعلاً وصف الأنا فى عين الآخر. "فإن

نعرف "نمطا معيننا من أنماط الحياة معناه أن نكون قادرين على معرفة طريقنا عبر هذا النمط، أى أن نحوز المعرفة المتبادلة اللازمة لاستمرار المواجهة مع الآخرين، بعض النظر عما إذا كانت هذه القدرة مستخدمة فعلا أم لا. هنا يثور سؤالان آخران: أولا، من الواضح أن القدرة على الاستمرار فى المواجهة لا يمكن أن تعد "ملائمة" إلا فى علاقتها بالاستجابات، أو الاستجابات المتوقعة، من عامة الناس بقدر استعدادهم لتقبل ما يقوله الملاحظ أو يفعله بوصفه "أصيلا" أو "تمطيا". فكيف يمكن لنا أن نحدد بقدر أكبر من الدقة ما ينطوى عليه هذا؟ ثانيا، ما هى العلاقة بين الهدف التأويلى لتوسط وصف أشكال الحياة والمفاهيم الفنية التى طورتها العلوم الاجتماعية؟ هذان جانبان توأمان لما يشير إليه شوتز، سيرا على هدى فيبر بتعبير "مشكلة الملازمة".

ويقر وينش، شأنه شأن شوتز، بمشروعية استخدام مفاهيم فى العلوم الاجتماعية ليست مألوفة لأولئك الذين نشرح سلوكهم. ويذكر وينش فكرة "تفضيل السيولة" فى الاقتصاد، قائلا أنه على الرغم من أنها ترتبط منطقيا بالمفاهيم التى يستخدمها أصحاب الأعمال فى أعمالهم، "فإن استخدامها من قبل عالم الاقتصاد يفترض سلفا فهم ما تتطلبه إدارة الأعمال، والتى تنطوى بالتالى على فهم لمفاهيم عالم الأعمال مثل النقود، والتكلفة، والمخاطرة... إلخ" (16). وهو لا يقول أكثر من ذلك إلا القليل، وليس من الواضح فى تحليله ما هى هذه "الرابطية المنطقية"، ولا أيضا، كما قلت فى مناقشتى لكتاباته، ما هى الفكرة وراء استخدام لغة اصطلاحية فى علم الاجتماع أو غيره من العلوم الاجتماعية، حيث يفترض أن أهميتها التفسيرية تقتصر على توضيح قابلية الفعل للفهم. وفى فقرة تعقب مباشرة تلك المقتبسة أعلاه، يذهب وينش إلى القول بأن هذه العلاقة بين تعبير "تفضيل السيولة" عند عالم الاقتصاد ومفاهيم الفاعلين عن "النقود والتكلفة والمخاطرة... إلخ"، هى فقط التى تجعل من النشاط المشار إليه نشاطا "اقتصاديا"، وليس "دينيا" مثلا. ولكن الأمور ليست على هذا القدر من البساطة كما يتضح من خلال هذا المثل وحده. فالممارسة الطقسية التى يزين فيها شخص ما مكانا للعبادة بالذهب لكى يسترضى الإله يعتبرها الفرد وكذلك الباحث القائم بالملاحظة نشاطا دينيا. ولكن الملاحظ قد يسم ما يفعله الفاعل على نحو مؤكد وبحق على أنه "استثمار للأموال". ويمكن لنا أن نستطرد لما هو أبعد من ذلك: فقد يكون هناك تشخيص لسلوك الفاعل قد لا يجده غير مألوف وحسب، ولكنه قد يرفض فعليا الاعتراف به كتشخيص صادق إذا ما ذكر له. هذا

الظرف الأخير لا يمثل بالتأكيد أساسا كافيا في حد ذاته لرفض هذه التشخيصات، على الرغم من أن مدى "فهم" الشخص لها، أو إمكانية معاونته على فهمها، أو مدى تقبله لها، عادة ما يكون ذا أهمية في تقدير مدى دقتها.

ولكى نوضح هذه المشكلات يجب علينا أن نعيد اقتفاء أثر خطواتنا بطريقة ما. فالفاعل نتاج للمهارات المؤسسة للفاعلين الإنسانيين. وتلعب "اللغة الدارجة" دورا أساسيا في تأسيس التفاعل بوصفها وسيطا لوصف (تشخيص) الأفعال، وكوسيط للاتصال بين الفاعلين في آن واحد، وهذه عادة ما تكون متداخلة مع بعضها البعض بشدة في الأنشطة العملية للحياة اليومية؛ ومن ثم فإن استخدام اللغة ذاتها يعد نشاطا عمليا. إن عملية توليد توصيفات للأفعال بمعرفة الفاعلين في نشاطهم اليومي ليست مسألة عرضية في الحياة الاجتماعية باعتبارها ممارسة مستمرة، ولكنها ذات أهمية مطلقة في عملية إنتاجها ولا يمكن فصلها عنها. ذلك أن توصيف ما يفعله الآخرون؛ ويقدر أكثر تحديدا نواياهم وأسباب ما يفعلونه، هو ما يخلق الصلة بين الذوات التي من خلالها يتم تحول المقاصد الاتصالية إلى واقع. وفي ضوء هذه الشروط ينبغي أن ندرك الفهم: ليس بوصفه منهجا خاصا للنفاز إلى العالم الاجتماعي الذي يمثل حقا خاصا بالعلوم الاجتماعية، ولكن بوصفه الشرط الأنطولوجي للمجتمع الإنساني في عمليات إنتاجه وإعادة إنتاجه بواسطة أعضائه. إن الأهمية المركزية للغة الطبيعية لكل من تأسيس الفعل كفعل ذا معنى، وعملية الاتصال في التفاعل يجعل من اللجوء إليها ضرورة لتوليد أي نوع من "المادة البحثية" في علم الاجتماع: فالملاحظ السوسولوجي لا يمكنه أن يبني لغة ما وراثية تقنية لا رابط لها بمقولات اللغة الطبيعية (الدارجة) (ولعله من الصحيح أيضا أن الملاحظ العلمي في مجال العلوم الطبيعية - ولأسباب مختلفة بعض الشيء - لا يستطيع ذلك أيضا: انظر بولاني، حول دور "المعرفة الضمنية" في تأطير الملاحظات ومناقشة مبدأ جودل Godel النظرى في تأطير النظريات). وإن كان هذا أمرا خلافيا بطريقة ليس لها نظير في العلوم الاجتماعية، التي تتعامل مع عالم سبق "تفسيره" من قبل الذوات المؤسسين له، الذين يؤسسونه كعالم للدراسة من خلال الحفاظ عليه باعتباره "ذا معنى". وينبغي علينا أن نعزل هنا الآثار المترتبة على ذلك بالنسبة لكل من (1) المنهج في علم الاجتماع، و (2) بناء ما وراء اللغات للتحليل الاجتماعي أو النظرية.

أولاً: تتطلب كافة أنماط البحوث الاجتماعية والتاريخية نوعاً من الاتصال، بالأشخاص أو الجماعات التي تمثل "موضوع" هذا البحث. وفي بعض الحالات تعد الملاحظة بالمشاركة، واستخدام الاستبيانات، والمقابلات الشخصية وغيرها نوعاً من التفاعل الواقعي بين الملاحظ وموضوع البحث. ولكن سواء كان هذا مباشراً أو غير مباشر كما هي الحالة في الأعمال التاريخية، فإن دراسة السلوك الإنساني تعتمد على السيطرة على المعرفة المتبادلة التي تفرض على الملاحظ مشكلات تأويلية إلى الحد الذي يصبح فيه موضوع الدراسة مغلفاً بأشكال غير مألوفة للحياة. وهنا يصبح أساسياً للتحليل التأويلي أن يقر بأن الاستدلال العلمي، والمخططات التفسيرية المستخدمة في الحياة اليومية في الثقافة الغربية، وبصفة أعم في الثقافات الأخرى التي لم يخترقها رشد العلم الغربي، ليست ملزمة بأن تتوافق مع "قانون الوسط المستبعد" بالتعارض مع الفهم المعجمي المجرد أو نماذج التجريد والدقة. ولا يعنى هذا أن مثل هذه المخططات ليس لها بالضرورة بنية منطقية تتضمن مبادئ للهوية والتناقض. فلا بد أن يتوفر لها هوية وتناقض لكي "تفهم" على مستوى المعنى أصلاً. ولكن لا يتحتم علينا "أن نلتمس" هذه الهويات والمتناقضات داخل إطار المعنى ذاته، كما أنها ليست بالضرورة واضحة وضوحاً مباشراً في ضوء تحديد الهوية والتناقض المتضمن في كل من اللغة الطبيعية للباحث (القائم بالتحليل) أو في ما وراء اللغة السوسولوجية. وقد يكون من المألوف خرقها، (ليس بشكل عام بالضرورة) مما يولد أنواعاً من التناقضات المنطقية في ذاتها.

ثانياً: إن توسيط التحليل التأويلي ليس مرتبطاً لا بجوهر إطار المعنى (أو محتواه الافتراضي) ولا بشكله المنطقي الخاص. ويقر كل باحث أنثروبولوجي بالنقطة الأولى عندما يكتب في ملاحظاته حول طقس ما بأن: "الجماعة "س" تعتقد أن رقصاتها سوف تؤدي إلى سقوط المطر"، ولكنه يكون راضياً تماماً في ذات الوقت عندما يقول عن أنشطة جماعة أخرى بأن "الجماعة "س" تزرع محاصيلها ببذر البذور كل خريف". أما النقطة الثانية فهي تلك التي يفترض أن شوتر كان يسعى وراءها عندما ميز بين "البنى الرشيدة لنماذج السلوك الإنساني" من ناحية، "وبناء نماذج الفعل الإنساني الرشيد" من ناحية أخرى. ولعله من الممكن مناقشة الغموض دون غموض. فالمفاهيم السوسولوجية التي تشير إلى السلوك ذي المعنى، أي حيث تكون المفاهيم المستخدمة بواسطة الفاعلين أنفسهم هي ذاتها الوسيط الذي

يتم من خلاله تحقيق التفاعل؛ هذه المفاهيم يجب أن "تلتقط" التباين في المعنى البدى يلعب دورا مهما في تحقيق التفاعل، ولكنها لا تمثل بأى حال من الأحوال قيادا على استدماج نفس التباين في صيغتها. وهذه هي دلالة الازدواجية التأويلية في بناء ما وراء اللغات النظرية في علم الاجتماع. وهكذا فإن فكرة "تفضيل السيولة" تفترض أن الفاعلين قادرين على أن يميزوا بين "الثمن" و"التكلفة" و"البيع" الخ؛ حيث تكون "أنشطة الأعمال" قد برزت إلى حيز الوجود واستمرت (ليس بالطبع كأفكار يكون الفاعلون ذوو العلاقة بها قادرين بالضرورة على أن يشرحوها ببسر وأن يعللوا لها لفظيا)، ولكنها تقدم في ذات الوقت فئات من التباينات غير المعروفة لهؤلاء الفاعلين. وينطبق هذا ليس على التعبيرات الجديدة التي يصكها الملاحظ السوسولوجي فقط، ولكن على أفكار اللغة الدارجة المستخدمة بالمعنى الفنى (مثل: "العقل"، و"السبب") التي تدعى أن إعادة الصياغة تعمل - في ضوء معايير الدقة الخ - على "تحسين" استخدامها في الحياة اليومية.

إن كل فاعل اجتماعي كفاء هو بحد ذاته منظر اجتماعي، يطور بصفة منتظمة تفسيرات لسلوكه ومقاصد وأسباب ودوافع الآخرين الذين يمثلون ركنا أساسيا في إنتاج الحياة الاجتماعية. ومن ثم فإن هناك بالضرورة علاقة تبادلية بين المفاهيم التي يستخدمها الباحثون في علم الاجتماع أو التي يصكونها كمصطلحات جديدة. وهذه علاقة بالغة الأهمية في العلم الاجتماعي، على الرغم من أن التوجه "الوضعي" لمعظم المدارس في علم الاجتماع قد حجبها. هنا يكمن جوهر الفكر الاجتماعي للقرن التاسع عشر كما يعكسه خط التطور من كونت إلى دوركايم وصولا إلى قراءات بعينها لماركس وانتهاء بالماركسية اللينينية. إن امتداد مظلة العلم الطبيعي لدراسة الحياة الاجتماعية قد تم انجازه استنادا إلى الوعد بتحريير البشر من القيود المفروضة عليهم والتي لا يدركونها إلا بصورة باهته أو مبهمة. إلا أن هذه المعرفة تكشف أننا مستبعدين من قبل أسباب مجتمعية "خارجية" تفضى إلى وقائع ميكانيكية نفترض أنها تقع تحت سيطرتنا الرشيدة: إن الذات المبادرة بالبحث تعيد اكتشاف نفسها كموضوع. في مثل هذا المنظور تمثل العلاقة المتبادلة بين التحليل الاجتماعي والأفعال اليومية أشكالا هامشية فقط، كما هي الحال على سبيل المثال في "النبوة الذاتية التحقق" أو "النبوة التي تكذب نفسها بنفسها": أى أن الوعي بالنتبؤ بالسلوك من جانب الفاعلين يمكن أن يعمل على تحقيق التنبؤ أو يؤكد فشله.

وسوف لا أخوض هنا فى القضية الصعبة والخلافية المتعلقة بالشكل المنطقى لقوانين السببية فى العلم الطبيعى. ولكن أيا كانت الكيفية التى يدرك بها هذا، فإنه من الواضح أن التعميمات السببية فى العلوم الطبيعية تفترض مسبقا مجموعة من العلاقات غير المتباينة، التى يتم التعبير عنها إما فى صورة احتمالات، أو ارتباطات عامة. كل مثل هذه التعميمات تنطوى على شروط، ومن ثم فحتى القوانين العامة يمكن تعديلها فى بعض الحالات بالتدخل الإنسانى فى الطبيعة: درجة الحرارة التى تغلى عندها المياه فى الإناء يمكن أن تتغير بتغير ضغط الهواء، على الرغم من أن هذا لا يؤثر بأية حال على القانون ذاته. وفى التحليل البنائى فى العلوم الاجتماعية من ناحية أخرى، فإن العلاقات السببية التى تعبر عنها التعميمات النظرية لا تشير إلى ارتباطات آلية ثابتة فى الطبيعة، ولكن إلى نتائج الأفعال البشرى. وينطبق هذا على تعميمات علم الاقتصاد المتعلقة بتوزيع السلع المادية بذات القدر الذى ينطبق به على تلك التعميمات المصاغة فى نطاق العلوم الاجتماعية الأخرى. وهكذا فإنها بمثابة النتائج غير المقصودة المعاد إنتاجها لأفعال قصدية، وهى قابلة للتغير فى ضوء تطور المعرفة الإنسانية. ولا يستتبع ذلك أن الارتباطات بين مدخلات المعرفة والتعديلات التى تطرأ على هذه الشروط التى يتبدى فيها البشر بالنسبة لأنفسهم كموضوعات ارتباطات بسيطة، فهى تنطوى بالضرورة على توسيع نطاق الذاتية الإنسانية. ففى المحل الأول قد تتعدل هذه الشروط من خلال " المعرفة الزائفة للذات " بنفس القدر الذى تحدثه المعرفة الصادقة لها. ثانيا: إن اتساع نطاق المعرفة بظروف الفعل الإنسانى تحدث ليس بالنظر للعقل الإنسانى المجرد ولكن داخل مجتمع متباين، يكون للبعض فيه فقط قدرة على النفاذ إليه. ثالثا: إن "الفهم الرشيد للذات" ليس مرادفا للاستقلالية الذاتية". فالعبد الذى يفهم تفهما كاملا ظروف خضوعه يظل بالرغم من ذلك عبدا. إلا أنه من المهم أن نقر بأن الظروف السببية "الموضوعية" التى تؤثر فى الفعل الإنسانى يمكن من حيث المبدأ أن تدرك وتستدمج فى الفعل بطريقة تمكن من تحويله.

وتتعلق هذه الملاحظة بلامح النشاط الإنسانى التى تحمل تشابها مصطنعا للاحتمية فى الفيزياء. ويدعى أحيانا أن التنبؤات ذاتية التحقق والتنبؤات التى تكذب نفسها بنفسها لا تمثل "صعوبة" للعلوم الاجتماعية دون غيرها، ذلك أن الملاحظات التى تصاغ حول سلسلة من الوقائع فى العلوم الطبيعية قد تؤثر أيضا فى مسار هذه

الوقائع. إلا أن اللاحتمية فى العلوم الاجتماعية - وهو تعبير ضعيف فى هذا المجال - تنتج من استدماج المعرفة كوسيلة لتأمين النتائج فى الأفعال العمدية. فالملاحظات المؤثرة فى الذات أو التنبؤات تمثل جانبا واحدا من ظاهرة لها آثار أوسع مدى على علم الاجتماع أكثر مما يصدق على العلم الطبيعى.

خاتمة

**بعض القواعد الجديدة للمنهج
فى علم الاجتماع**

عند هذه النقطة سوف أستعيد باختصار بعض أطروحات هذه الدراسة الموجزة، محاولاً أن أصل بعض خيوطها ببعض. فلقد قدمت مدارس "علم الاجتماع التفسيري" التي ناقشتها في الفصل الأول بعض الإسهامات الأساسية في توضيح منطق العلوم الاجتماعية ومنهجها. ويمكن أن نوجز هذه الإسهامات على النحو التالي: إن العالم الاجتماعي، على خلاف العالم الطبيعي، يجب أن يُفهم بوصفه إنجازاً للذوات الإنسانية النشطة التي تتسم بالمهارة والتمرس، وأن صياغة هذا العالم، بوصفه عالماً "ذا معنى" أو "قابل للتفسير" و"الفهم"، يعتمد على اللغة. ولا تعد هذه اللغة مجرد نسق من العلامات والرموز، وإنما ينظر إليها كوسيط للنشاط العملي. ويعتمد العالم الاجتماعي بالضرورة على نفس المهارات التي يعتمد عليها أولئك الذين يسعى لتحليل سلوكهم حتى يستطيع وصفه. ويعتمد توليد توصيفات للسلوك الإنساني على المهمة التأويلية المتمثلة في النفاذ إلى أطر المعنى التي يعتمد عليها الفاعلون أنفسهم في صياغة وإعادة صياغة العالم الاجتماعي.

إلا أن هذه الآراء تنطلق من مدارس فكرية تقترب في موقفها من المثالية الفلسفية وتكشف أوجه القصور التقليدية لهذه الفلسفة عند تطبيقها في مجال التحليل الاجتماعي: الاهتمام "بالمعنى" إلى حد استبعاد الاستغراق العملي للحياة الإنسانية في الأنشطة المادية (فعل حين أنه من الواضح أن البشر لا يخلقون عالم الطبيعة، فإنهم ينتجون منه، ويغيرون فعليا من ظروف وجودهم من خلال هذا النشاط). وهكذا تميل تلك الآراء إلى محاولة تفسير كافة أشكال السلوك الإنساني في ضوء المثل الدافعة على حساب الشروط السببية للفعل. ولذلك فشلت في رؤية المعايير الاجتماعية في علاقتها بأشكال التفاوت في القوة وتعدد المصالح في المجتمع. ولا يمكن أن تصحح أوجه القصور تلك في إطار التقاليد الفكرية التي نشأت فيها ولا يمكن أن تستوعب الإسهامات الإيجابية التي تتمشي معها في إطار المخططات النظرية المنافسة التي حولت الفعل الإنساني إلى حتمية اجتماعية، والتي احتفظت بعلاقة ارتباط قوية بالنزعة الوضعية في الفلسفة. ويتعين أن نحل ثلاثة أنماط من المشاكل المتداخلة لكي نستطيع تجاوز حدود المدارس التفسيرية في علم الاجتماع. وتتعلق هذه المشكلات بما يلي: توضيح مفهوم الفعل والأفكار المرتبطة به مثل القصد والسبب والدافع؛ ثم الربط بين نظرية الفعل وتحليل خصائص البنى المؤسسية؛ وأخيراً الصعوبات الإستمولوجية (المعرفية) التي تواجه أي محاولة لتوضيح منطق منهج البحث العلمي الاجتماعي.

وينعكس فشل فلسفة الفعل الانجلو - أمريكية في أن تطور اهتماماً بالتجليل المؤسسى في تركيزها الزائد على السلوك القصدى. وهكذا مال العديد من الكتاب إلى التوحيد بين "الفعل" و"الفعل المقصود" وبين "الفعل ذى المعنى" و"النتائج المقصودة". ولم يبدوا اهتماماً كبيراً بتحليل أصول الأهداف التى يناضل الفاعلون لتحقيقها، والتى افترضت كمعطى، أو تلك النتائج غير المقصودة التى تعمل مسارات الأفعال القصدية على إبرازها إلى حيز الوجود. ومن شأن تحرير مفهوم الفعل فى حد ذاته وتحديد معنى الأفعال من أى ارتباط ضرورى بالمقاصد أن يباعد ما بين الأهداف التأويلية للعلم الاجتماعى والذاتية، وأن يمكننا من توضيح كل من طبيعة الشروط السببية للفعل، وازدواجية التأويل التى لا يمكن للعلوم الإنسانية أن تتجنب الانخراط فيها.

ولقد ذهبت إلى أن "القصد" و"السبب" و"الدافع"، يمكن أن تكون مصطلحات مضللة، ذلك أنها مفاهيمياً تفترض مسبقاً "انقطاعاً" فى استمرارية الفعل، ومن المناسب التعامل معها بوصفها تعبر عن مراقبة تأملية مستمرة للسلوك الذى يكون من المتوقع من الفاعلين "المؤهلين" أن يحافظوا عليه كجزء من نظام حياتهم اليومى. هذه المراقبة التأملية للسلوك تصبح مجرد تعبير عن المقاصد أو تحديد لأسباب السلوك، إما حين يقوم الفاعلون بمراجعة سلوكهم بأثر رجعى أو حين تثار التساؤلات حول سلوكهم بواسطة الآخرين، وهو الأمر الأكثر شيوعاً. ويرتبط تبرير الفعل ارتباطاً وثيقاً بالتقويم الأخلاقى للمسئولية التى يحملها الفاعلون لسلوك بعضهم البعض، ومن ثم ارتباطه بالمعايير الأخلاقية والجزاءات التى يخضع لها أولئك الذين ينتهكونها. وهكذا فإن مجالات "الكفاءة" تتحدد فى القانون باعتبارها كل ما هو "متوقع أن يعرفه كل مواطن" ويتحمل مسئوليته عند مراقبة سلوكه.

إن الوظيفية الأصولية كما تتمثل فى أجلى صورها عند دوركايم ومن بعده بارسونز، تتطوى بالفعل على محاولة للربط بين الأفعال القصدية والتحليل المؤسسى من خلال المبدأ النظرى القائل بأن القيم الأخلاقية التى ينهض عليها التضامن الاجتماعى تظهر بوصفها العناصر الدافعة للشخصية أيضاً. ولقد حاولت أن أوضح أن هذه الرؤية، تستبدل فكرة الفعل بالأطروحة القائلة بأنه يتعين تأمل خصائص النسق الاجتماعى ونسق الشخصية فى ضوء علاقة كل منهما بالآخر: هنا لا يشخص عضو المجتمع كفاعل ماهر، خلاق، وقادر على المراقبة التأملية لسلوكه

(وقادر من حيث المبدأ على فعل ذلك فى ضوء أى شئ قد يعتقد أنه يمكن أن يتعلمه من نظريات بارسونز!).

ولهذا فقد بسطت على نحو منظم رؤية بديلة، أكثر قابلية لأن تطوّر بقدر أكبر من التفصيل، وبشرط أن تكون خطوطها الرئيسية جلية واضحة. فى هذه الرؤية البديلة، يتم إنتاج المجتمع من خلال الصياغة المهارية الفاعلة لأعضائه الذين يعتمدون على موارد وعلى ظروف ليسو على وعى بها أو هم لا يدركونها إلا بصورة مشوشة. وثمة ثلاثة أبعاد لإنتاج التفاعل يمكن تمييزها: صياغة المعنى، والأخلاق، وعلاقات القوة. أما الوسائل التى يتم من خلالها إبراز هذه الأبعاد الثلاثة إلى حيز الوجود فيمكن أن ننظر إليها أيضا باعتبارها شروطا لإعادة إنتاج البناء: إن فكرة ازدواجية البناء تعد ذات أهمية مركزية هنا ذلك أن البناء يظهر باعتباره شرطا ونتيجة لعملية إنتاج التفاعل فى نفس الوقت. هذا و"تتكون" كافة التنظيمات أو الجماعات من أنساق من التفاعل يمكن تحليلها فى ضوء خصائصها البنائية. ولكن وجودها كأنساق يتوقف على وجود أنماط للصياغة البنائية، التى تعيد إنتاجها. ويجب أن نؤكد على أن عملية إعادة إنتاج الهيمنة تعبر عن التباين فى أشكال المعنى والأخلاق "ذات الأهمية" فى التفاعل. وهكذا نربط هذه الأنماط بانقسام المصالح التى تعمل على توجيه النضال حول التفسيرات المتباينة لأطر المعنى والمعايير الأخلاقية.

ولقد اقترحت مسبقا أنه قد يكون من المفيد تحليل عملية إنتاج التفاعل باعتباره "ذا معنى" على أنه يعتمد على "المعرفة المتبادلة" التى يلجأ إليها المشاركون باعتبارها مخططات تفسيرية لكى يستطيعوا أن يفهموا ما يقوله أو يفعله كل منهم. هذه المعرفة المتبادلة غير قابلة للتصحيح بالنسبة للملاحظ السوسولوجى، الذى يتعين عليه أن يعتمد عليها، كما يفعل عامة الفاعلين، لكى يولد توصيفات لسلوكياتهم. وبقدر ما ينظر إلى هذه "المعرفة" باعتبارها "فهما بدهيا عاما" أى كسلسلة من المعتقدات الواقعية، تكون من حيث المبدأ قابلة للتأكيد من جانب الفاعلين أو فى ضوء التحليل العلمى الاجتماعى.

ولقد ذهبت القول إلى بأن بعض جوانب فلسفة العلوم الطبيعية ذات أهمية فى توضيح الوضع المنطقى للإدعاعات المعرفية التى تقول بها العلوم الاجتماعية. ولكن أهميتها تكون قاصرة ومحدودة بسبب ملامح ليس لها نظير مباشر فى العلوم

الطبيعية. وعلى أية حال، فإن مثل هذه التطورات ذاتها يجب أن تخضع للتمحيص النقدي. ويشترك استخدام كون لمصطلح "النموذج الإرشادي" في عناصر مهمة مع رؤية أخرى للفكرة التي أطلقت عليها "أطر المعنى"، غير أن تطبيق كون لها على تاريخ العلم يثير صعوبات مشابهة لتلك التي تثيرها الرؤية الأخرى. وهكذا يبلغ كون في قدر الوحدة الداخلية "للمناذج الإرشادية" كما يفعل وينش بفكرة "أشكال الحياة"، وبناء عليه فإنه لا يعترف بأن مشكلة توسيط الأطر المختلفة للمعنى يجب أن تعامل باعتبارها نقطة انطلاق التحليل. وعندما تتوحد هذه الفكرة مع الإصرار على التفرقة بين المعنى والإحالة، فإن هذا يسمح لنا بأن نفهم دلالة التعرف التلويلى على أصالة أطر المعنى دون الانزلاق إلى نزعة نسبية تستبعد إمكانية أى تقويم رشيد لهذه الأطر. إن توسيط النماذج أو المخططات النظرية المتنافرة تنافرا كبيرا فى العلم مسألة تأويلية مثل تلك المتضمنة فى الصلات بين الأنماط الأخرى لأطر المعنى.

وعلى خلاف العلوم الطبيعية، يتعامل علم الاجتماع مع عالم مفسر مسبقا، حيث يكون خلق أطر المعنى وإعادة إنتاجها الشرط اللازم للموضوع الذى يسعى لتحليله، أو على وجه التحديد، السلوك الاجتماعى الإنسانى. ونكرر، أن هذا ما يفسر الازدواجية التأويلية فى العلوم الاجتماعية التى تفرض صعوبة خاصة، تلك التى أطلق عليها شوتز - سيرا على هدى فيبر "مسلمة الملاءمة". ولقد أوضحت أن صياغة شوتز لهذه المسلمة تستند إلى الأطروحة القائلة بأن المفاهيم الفنية فى العلم الاجتماعى يجب أن تكون قابلة لأن تختزل بطريقة ما إلى أفكار دارجة عن الأفعال اليومية، وهى أطروحة ليست مقبولة. بل إنها فى الواقع يجب أن تقلب رأسا على عقب. فعوضا عن أن تكون مفاهيم علم الاجتماع قابلة لأن تمتص فى ضوء المفاهيم الدارجة، فإن واقع الحال هو أن الباحث الاجتماعى القائم بالملاحظة يجب أن يكون قادرا أولا على أن يفهم هذه المفاهيم الدارجة، أى أن ينفذ تأويليا إلى شكل الحياة التى يأمل فى تحليل ملامحها أو تفسيرها.

إن العلاقة بين المصطلحات الفنية والمفاهيم الدارجة فى العلوم الاجتماعية علاقة متغايرة. فكما يتبنى علماء الاجتماع مصطلحات الحياة اليومية: "المعنى"، "الدافع"، "القوة"، الخ، ويستخدمونها بمعنى متخصص، فكذلك الأمر تماما بالنسبة لعامة الفاعلين الذين يميلون إلى تبني نظريات ومفاهيم العلوم الاجتماعية وأن

يضمنوها كعناصر أساسية لتبرير سلوكهم. ولا يعترف علم الاجتماع الأصولي (الكلاسيكي) بدلالة هذه الظاهرة إلا بصورة هامشية فقط، حيث تتخذ هيئة النبوة "الذاتية التحقق"، أو النبوة "التي تكذب نفسها بنفسها"، والتي تعتبر مجرد مصدر للمنغصات التي تقف عائقا في طريق التنبؤ الدقيق. وعلى الرغم من أن التعميمات السببية في العلوم الاجتماعية قد تماثل في بعض جوانبها قوانين العلوم الطبيعية، فإنها تتميز بصفة أساسية عن الأخيرة بسبب اعتمادها على تحالفات معاد إنتاجها للآثار غير المقصودة. وبقدر ما ينظر إليها كتعميمات، وتفهم بوصفها كذلك من قبل أولئك الذين تنطبق على سلوكهم، بقدر ما يتغير شكلها. ويعيدنا هذا مرة أخرى إلى قضية الانعكاسية ذات الأهمية المركزية في هذه الدراسة. وتتسم علاقة العلم الاجتماعي بموضوعه بالتوتر - بوصفه أداة محتملة لتوسيع نطاق الذاتية الرشيدة للفعل، وعلى قدم المساواة بوصفه أداة محتملة للهيمنة.

وفي الختام، أعرض بصورة مختصرة لبعض "القواعد الجديدة للمنهج في علم الاجتماع" هذه العبارة الأخيرة ذات مغزى تهكمي. فليست أدعى أن الفروض التالية هي بمثابة "قواعد" بالمعنى الذي يشيع استخدامه في العلوم الاجتماعية. وإنما هي مجرد صياغات أولية لبعض قضايا الدراسة ككل، وهي مصممة خصيصا لتوضح بجلاء اختلافها عن البيان (المانيفستو) السوسيولوجي الشهير الذي أطلقه دوركايم منذ قرن من الزمان. ولا تشكل هذه الرؤية في ذاتها وبمفردها "برنامجا" للبحث السوسيولوجي، وإن كنت أعتبرها جزءا لا يتجزأ من هذا البرنامج. ويسير التقسيم الفرعي على النحو التالي تقريبا: يتناول الجزء أولاً، "موضوع علم الاجتماع": أي إنتاج وإعادة إنتاج المجتمع، أما الجزء ثانياً، فيختص بحدود الفعل، والأنماط التي يمكن من خلالها دراسة عمليتي الإنتاج وإعادة الإنتاج. في حين يتناول الجزء ثالثاً، الأساليب التي يتم من خلالها "ملاحظة" الحياة الاجتماعية وتوصيف الأنشطة الاجتماعية. أما الجزء رابعاً، فيتعامل مع صياغة المفاهيم في داخل أطر المعنى في العلوم الاجتماعية باعتبارها ما وراء اللغات.

أولاً:

1 لا يهتم علم الاجتماع بعالم من الأشياء المعطاة مسبقاً، بل بعالم تشكله أو تنتجه المشاركة النشطة للذوات. فالبشر يغيرون الطبيعة اجتماعياً ومن ثم يغيرون أنفسهم من خلال "إضفاء الطابع الإنساني" عليها. ولكنهم بالطبع، لا

ينتجون العالم الطبيعي الذي يتشكل كعالم من الموضوعات مستقلا عن وجودهم. وإذا ما خلقوا تاريخا في إطار عملية تغييرهم لهذا العالم، ومن ثم حياة في التاريخ، فإنهم يفعلون ذلك لأن عمليتا إنتاج المجتمع وإعادة إنتاجه ليستا "مبرمجتين بيولوجيا" كما هو الحال عند الحيوانات الأدنى مرتبة. (فالنظريات التي يضعها البشر قد تؤثر في الطبيعة عبر تطبيقاتها التكنولوجية، ولكنها لا تستطيع أن تشكل ملامح للعالم الطبيعي كما هو الحال في العالم الاجتماعي).

2 ومن ثم، فإن إنتاج وإعادة إنتاج المجتمع ينبغي أن يعالجا بوصفهما أداء مهاريا من قبل أعضاءه، وليس كمجرد سلسلة من العمليات الآلية. وليس معنى التأكيد على ذلك، القول بأن الفاعلين على وعى تام بهذه المهارات، أو بكيفية استخدامها، أو أن أشكال الحياة الاجتماعية يمكن أن تفهم فهما ملائما بوصفها الثمار المقصودة للفعل.

ثانيا:

1 إن مجال الفعل الإنساني محدود بحدود معينة. فالبشر يخلقون المجتمع، ولكنهم يفعلون ذلك باعتبارهم فاعلين مشروطين تاريخيا و لا يفعلونه في ظل ظروف من اختيارهم. ومع ذلك فهناك هامش غير ثابت من السلوك الذي يمكن أن يحل كفعل قصدي، والسلوك الذي ينبغي أن يحل ناموسيا ومنطقيا كمجموعة من "الأحداث". وبالنظر إلى علم الاجتماع، فإن المهمة الأساسية للتحليل الناموسي والمنطقي تكمن في التوصل إلى تفسير للخصائص البنائية للنسق الاجتماعي.

2 ينبغي ألا يصاغ البناء مفاهيميا وكأنه يفرض حدودا على الفعل الإنساني وحسب، وإنما كعنصر ييسر تحقيق هذا الفعل. وهذا ما أسميته ازدواجية البناء. فالبناء يمكن دائما أن يفحص في ضوء عملية صياغته البنائية أساسا. والبحث في عملية الصياغة البنائية للممارسات الاجتماعية هي أن نسعى لشرح كيف تصاغ البنية من خلال الفعل وبالتالي كيف تصاغ الأفعال بدورها بنائيا.

3 تنطوي عمليات الصياغة البنائية على تفاعل بين المعاني والمعايير والقوة. هذه المفاهيم الثلاثة تعد مرادفة تحليليا للمصطلحات "الأولية" في العلم الاجتماعي، وهي متضمنة منطقيا في كل من فكرة الفعل القصدي وفكرة

البناء. وكل نظام معرفي وأخلاقي هو في ذات الوقت نسق للقوة يتضمن "أفقا للمشروعية".

ثالثا:

1 لا يمكن للملاحظ السوسولوجي أن يستحضر الحياة الاجتماعية كظاهرة تحت الملاحظة بمعزل عن الاعتماد على معرفته بها كمصدر يتم من خلاله تأسيسها كموضوع للبحث. وفي هذا المقام، فإن وضع الملاحظ لا يختلف عن وضع أى عضو آخر فى المجتمع، و"المعرفة المتبادلة" ليست سلسلة من البنود القابلة للتصحيح، ولكنها تمثل المخططات التفسيرية التى يستخدمها كل من علماء الاجتماع وعوام الفاعلين، ويجب أن يستخدموها "لكى يفهموا" النشاط الاجتماعى، أى لكى يولدوا توصيفا له "متعارفا عليه".

2 إن الاستغراق فى شكل من الحياة هو الشرط الضرورى والوسيلة الوحيدة التى يمكن من خلالها للملاحظ أن يولد مثل هذا التوصيف. ومع ذلك فإن "الاستغراق" هنا بالنسبة للعلاقة بثقافة غريبة لا يعنى أن يصبح الملاحظ "عضوا كامل العضوية" فى المجتمع ولا يمكن أن يعنى ذلك. "فإن نعرف "شكلا" غريبا من الحياة هو أن نعرف كيف نجد طريقنا حوله وأن نكون قادرين على المشاركة فيه كمجموعة من الممارسات. ولكن هذا يعد بالنسبة للملاحظ السوسولوجي نمطا لتوليد التوصيفات التى يجب أن تتوسط، أى تتحول إلى فئات للحوار العلمى الاجتماعى.

رابعا:

1 وهكذا تخضع المفاهيم السوسولوجية لإزدواجية تأويلية:

(أ) أى مخطط نظرى فى العلوم الطبيعية أو الاجتماعية يعد بمعنى من المعانى شكلا من أشكال الحياة ذاتها، يجب أن تخضع مفاهيمه باعتبارها نمطا للنشاط العلمى الذى يولد أشكالا محددة من التوصيفات. وواقع أن هذه بالفعل مهمة تأويلية، يبدو واضحا فى فلسفة العلم عند كون وغيره.

(ب) إلا أن علم الاجتماع، يتعامل مع عالم تمت صياغته مسبقا فى داخل أطر المعنى بواسطة الفاعلين الاجتماعيين أنفسهم، وهو يعيد تفسير هذه الأطر داخل مخططاته النظرية، متوسطا بين اللغتين الدارجة والفنية. هذه الازدواجية التأويلية تتسم بدرجة بالغة التعقيد، حيث أن الرابطة ليست مجرد طريق ذا

اتجاه واحد، فثم "امتصاص" متواصل للمفاهيم المصاغة في علم الاجتماع، حيث يستولى عليها أولئك الذين صكت هذه المفاهيم أصلاً لكي تحل سلوكهم، ومن هنا فإنها تميل إلى أن تصبح سمات غير قابلة للفصم عن هذا السلوك (ومن ثم يحتمل أن يتشكل استخدامها الأصلي في إطار المصطلحات الفنية للعلم الاجتماعي).

2 باختصار، فإن المهام الأساسية للتحليل السوسولوجي هي كالتالي:

(أ) التحليل التأويلي والتوسط بين أشكال الحياة المختلفة داخل ما وراء اللغات الوصفية للعلم الاجتماعي.

(ب) تحليل عمليتي إنتاج وإعادة إنتاج المجتمع باعتبارها الثمرة التي يحققها الفعل الإنساني.

**قائمة بأهم المصطلحات الواردة
في الكتاب مترجمة إلى العربية**

Actor	الفاعل
Adequacy	ملاءمة، كفاءة
Adequate	ملائم، كفاء
Agency, Action	فعل
Analogy	المماثلة
Analysis	تحليل
Asymmetries of Power	أشكال التفاوت في القوة
Causal Conditions	الشروط السببية
Cause	علة
Characterization	وصف، تشخيص
Classification	تصنيف
Collectivity	جماعة، كيان جمعي
Common sense	الفهم البدهي
Communication	الاتصال
Communicative intents	المقاصد الاتصالية
Concept	مفهوم
Conduct	سلوك، فعل
Contradiction	تناقض
Convention	اصطلاح - اتفاق - إجماع
Conventionalism	نزعة تقليدية متطرفة
Correspondence	(نظرية) التناظر
Cosmology	علم الكون، تفسير الكون
Deduction	استدلال
Description	وصف
Displacement of concepts	استبدال المفاهيم
Domination	الهيمنة
Double Hermeneutic	ازدواجية التأويل / التفسير

Duality of Structure	ازدواجية البناء
Duality of Structure	ازدواجية البناء
Empiricism	النزعة الإمبريقية
Epoché	العزل أو الاستبعاد (المنهجي)
Everyday Life	الحياة اليومية
Falsification	التكذيب
Forms of Life	أشكال الحياة (وينش)
Frames of Meaning	أطر المعنى
Function	وظيفة
Functionalism	الوظيفيه
Game Theory	نظرية المباراة
Geisteswissenschaften	العلوم الإنسانية
Hermeneutic Analysis	التحليل التأويلي / التفسيري
Hermeneutic Recognition	التعرف التأويلي
Homeostatic system	نسق توازني
Hypothesis	افتراض
Ideation	تصور
Incommensurability	عدم القابلية للقياس الموحد
Induction	استقراء
Institutional Structures	البنى المؤسسية
Institutionalization	التأسيس النظامي
Interaction	التفاعل
Interest	مصلحة
Interpretative scheme	المخطط التفسيري
Intersubjectivity	الاتصال بين الذوات
Interview	مقابلة
Judgmental Relativism	النزعة النسبية التقديرية
Language- games	المباريات اللغوية

Law of the Excluded Middle	قانون الوسط المستبعد
Lay Actors	عامّة الفاعلين
Lay Concepts	المفاهيم الدارجة
Legitimation	المشروعية
Metalanguage	ما وراء اللغة، الميتالغة
Monitoring	المراقبة
Morality	الأخلاق
Motivation	الدافعية
Natural Language	اللغة الطبيعية (الدارجة)
Norm	المعيار
Objectification	إضفاء الموضوعية
Observation	ملاحظة
Order	نظام
Paradigm	النموذج الإرشادي
Participant observation	الملاحظة بالمشاركة
Positive philosophy	الفلسفة الوضعية
Postulate of Adequacy	مسألة الملاءمة
Power	القوة
Practical Reasoning	الاستدلال العملي
Praxis	ممارسة
Prediction	تنبؤ
Production	إنتاج
Project	تصور
Questionnaire	استبيان
Rational	رشيد
Rational Autonomy of Action	الذاتية الرشيدة للفعل
Rationality	الرشد
Rationalization	ترشيد

Reason	سبب
Reference	الإحالة
Reflexivity	الانعكاسية
Relativism	نزعة النسبية
Reproduction	إعادة إنتاج
Rituals	شعائر
Rule	قاعدة
Rule following	اتباع القواعد
Self- fulfilling prophecy	النبوة ذاتية التحقق
Self- negating prophecy	النبوة التي تكذب نفسها بنفسها
Sense	المعنى
Sense- data	البيانات الحسية (المدركة بالحواس)
Sensory observations	الملاحظات الحسية
Signification	المعنى، الدلالة
Social Analysis	التحليل الاجتماعي
Social Determinism	الحتمية الاجتماعية
Solidarity	التضامن
Sorcery	شعوذة، سحر
Structuralism	البنوية
Structuration	الصياغة البنائية
Structure	البناء
Struggle	صراع
Subject	الذات
Subjectivism	النزعة الذاتية
Technical Language	اللغة الفنية
Theorem	مبدأ نظري
Verstehen	الفهم

المراجع

مقدمة الطبعة الثانية

- (1) Giddens. Anthony, The Constitution of Society, Cambridge 1984.
- (2) Mouzelis Nicos, Back to Sociological Theory: The Construction of Social Orders, London, 1991; Harbers, Hans, and de vries, Gerard, Empirical Consequences of the double hermenutic, Social Epistemology, vol.6, 1992.
- (3) Mouzelis, Back to sociological Theory, pp. 27-8.
- (4) Ibid., p.35.
- (5) cf. Giddens, The Consequences of Modernity, Cambridge, 1990.
- (6) Mouzelis, Back to sociological Theory, pp. 32-4.
- (7) Giddens, The Consequences of Modernity.
- (8) Knorr- Cetina. Karen, Social and Scientific Method or What do We Make of the Distinction Between Natural and Social Sciences? Philosophy of the Social Sciences vol. 2 1981.
- (9) Harbers and de vries, Empirical consequences of the double Hermeneutic, p.4.
- (10) Ibid. p.11.
- (11) Lynch. william T. What Does the Double Hermeneutic Explain/ Justify? Social Epistemology Vol.6 1992.
- (12) Ibid. p.16.
- (13) Ibid. p.38.

الفصل الأول: بعض مدارس النظرية الاجتماعية والفلسفية

- (1) Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt
ظهر مؤلف شوتز في ألمانيا عام ١٩٣٢، وترجم إلى الإنجليزية بعنوان "فينومينولوجيا العالم الاجتماعي"، وقد نشر لأول مرة بالإنجليزية عام ١٩٦٧.
The Phenomenology of the Social World. (London. 1972).
- (2) Ryle. Gillbert, Phenomenology Collected Papers , Vol. 1, London, 1971, p. 176.

وانظر أيضا المثل التالي:

Phenomenology versus the Concept of Mind Oxford, 1976,

وقارن

Wittgenstein, Zettle, 401-2.

- (3) Sartre Jean Paul L etre et le neant, Paris 1950, p. 47.
- (4) Schutz Alfred On Multiple Realities Collected Papers vol. 2, The Hague 1967, p.229.

- (5) Schutz, Phenomenology of the Social World, p.8
- (6) Ibid. pp. 92-3.
- (7) Schutz, Reflections on the Problem of Relevance, New Haven, 1970. pp. 33ff.
- (8) Ibid p. 120.
- يهتم تفكيرنا اليومي بقدر أقل بهذه القضية ونقيضها "حقيقى - زائف" من اهتمامه بالتحول التدريجى "محتمل - غير محتمل" .. وإلى هذا الحد، وإلى هذا الحد فقط، يستند مبدأ النفعية إلى أساس رصين لا يقبل الجدل. فهو يعد بمثابة وصف لأسلوب التفكير اليومي، ولكنه لا يعتبر نظرية معرفية.
- (9) "The Problem of Rationality in the Social World" ,Collected Papers, vol.2, pp.76-7.
- (10) "Common Sense and Scientific Interpretation of Human Action", Collected, Papers, vol. 1, pp. 36 F.
- (11) Phenomenology of the Social World. p. 220
- (12) "Common - sense and Scientific Interpretation of Human Action". p. 44.
- (13) Ibid., pp. 9 and 37. .
- (14) Ibid., pp. 99, 134, 12 and 208.
- (15) Phenomenology of the Social world, p.97.
- (16) Ibid., p 91.
- (17) Ibid., p 93.
- (18) مثل أعمال مور Moore وأتباع راسل Russel. وأعمال فيتجنشتين المبكرة (18) CF. Ayer. A,L,J., et al., The Revolution is Philosophy, London, 1956.
- (19) Garfinkel, Harold, Studies in Ethnomethodology, New Jersey, 1967. p.ix.
- (20) "The Rational Properties of Scientific Common Sense Activities", reprinted in the above work. Cf. Elliot, Henry C., ' Similarities and Differences between Science and Common Sense', in Turner, Roy, Ethnomethodology. London, 1974.
- (21) Studies in Ethnomethodology , p.272.
- (22) Ibid., p.1.
- (23) Wittgenstein, Ludwig, Philosophical Investigations, Oxford, 1972, p. 146.
- (24) Bar- Hillel. Yehoshva, 'Indexical Expressions', in Aspects of Language, jerusalem,. 1970. p.76.
- (25) Studies in Ethnomethodology, p. 8.
- (26) .Garfinkel, Harolld, and Sacks, Harvey, On Formal Structures of Practical Actions, in Mckimmey, John C., and Tiryakian, Edward A., Theoretical Sociology, Perspectives and Developments, New York, 1970.

- (27) Ibid., p. 348.
- (28) Searle. John R, Speech Acts. Cambridge, 1969, p.16.
- (29) Studies in Ethnomethodology, p. viii.
- (30) Garfinkel. Harold. Studies of the Routine Grounds of Everyday Activities, in Sudnow, David, Studies in Social Interaction, New York, 1972 p.2.
- (31) Studies in Ethnomethodology. p.280.
- (32) Cicourel. Aaron V., Cognitives Sociology, London, 1973, p. 124.
- (33) "On Formal Structures of Practical Actions", pp. 338-9.
- (34) Mates B. 'On the Verification of Statements About Ordinary Language' in Lays, Colin, Philosophy and Linguistics, London, 1971, p.128.
- (35) Louch, A. E., Explanation and Human Action, Oxford, 1966. p. 175.
- (36) Ibid., p. 160.
- (37) الاقتباسات في هذه الفقرة وما بعدها من:
Winch, Peter, The Idea of a Social Science, London, 1958, pp. 52, 88 and 123.
- (38) In Particular, "Understanding a Primitive Society' American philosophical Quarterly. Vol.1,1964.
- (39) Wittgenstein. Ludwin. Remarks on the Foundations of Mathematics. Oxford, 1956. Part 2, 77.
- (40) "Understanding a Primitive Society", p, 322.
- (41) MacIntyre. Alasdair, 'The Idea of a Social Science', Aristotelian Society Supplement, Vol. 41, 1967.
- (42) The Idea of a Social Science P. 40; Wittgenstein, The Blue and Brown Books, Oxford, 1972, pp. 14 ff.
- (43) Cf. Wittgenstein, Philosophical Investigations. Oxford, 1968, 198ff.
- (44) Schutz "Common Sense and Scientific Interpretation of Human Action", p.56.
- (45) Gadamer. Hans- Georg, Kleine Schriften, Vol. 1, Tübingen, 1967, p. 109, see also his introduction to the compendious Das Problem der Sprache. Munich, 1967.
- (46) Abel. Theodore, "The Operation Called Verstehen", American Journal of sociology, Vol. 54, 1948, p. 218.
- (47) Gadamer. Wahrheit and Methode , Tübingen , 1960 , pp. 275 ff.
- (48) Heidegger. Martin , Being and Time. Oxford. 1967.
- (49) Gadamer , Wahrheit and Methode p. 362.
- (50) Idid., p. 451.
- (51) Idi., p. 419.

- (52) Apel. Karl-Otto, Analytical Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften, Dordrecht, 1967, p. 39.
- (53) Wellmer. Aibercht, Critical Theory of Society, New York, 1972, p. 30.
- (54) Knowledge and Human Interests, London, 1972, p. 214.
- (55) Ricoeur. Paul, Freud and Philosophy, New Haven, 1970, p. 3.
- (56) Gadamer, Wahrheit and Methode, p. 465.
- (57) "Toward a Theory of Communicative Competence", in Dreitzel Hans Peter, Recent Sociology, No. 2, New York, 1971, p. 138.
- (58) "A Postscript to, Knowledge and Human Interests", Philosophy of the Social Sciences, Vol. 3, 1973, p. 166.
- (59) Legitimation Crisis, Boston, 1975, p. 13.
- (60) Theory and Practice, London, 1971, pp. 28 ff.

الفصل الثاني: الفعل وتوصيف الفعل ومقاصد الاتصال

- (1) Peters, R.S., The Concept of Motivation, London 1958, PP. 12-13.
- (2) See Danto, Arthur, Analytical Philosophy of Action, Cambridge, 1973, pp. 28 ff.
- (3) Austin, J.L., "Three Ways of Spilling Ink", The Philosophical Review, vol 75, 1966.
- (4) Toulmin, Stephen, "Reasons and Causes", in Berger, Robert, and Cioffi, Frank, Explanation in the Behavioural Sciences, Cambridge, 1970, p. 12.
- (5) Davidson, Donald, "Agency", in Binkley, Robert, et al., Agent, Action, and Reason, Oxford, 1971.
- (6) عند الحديث عن إنتاج المجتمع فإننى لا أسير على هدى تورين الذى استخدم نفس التعبير على الرغم من إنه يستخدمه فى إطار علاقته بما يطلق عليه الذات التاريخية "Sujet historique" 0
Touraine, Alain. Production de La Société, Paris, 1973.
- (7) انظر على سبيل المثال:
Shwayder, D.S., The Stratification of Behaviour, London, 1965, p. 134; also the same author's "Topics on the Backgrounds of Action", Inquiry, vol, 13, 1970.
- (8) Anscombe, G.E.M., Intention, Oxford, 1963. pp. 12ff.
- (9) Cf. Harré, R., and Secord, P, F., The Explanation of Social Behaviour, Oxford, 1972, pp. 159ff.
- (10) اتفق فى هذا المقام مع دانتو Danto حيث يقول "قد يفعل المرء شيئاً ما لأنه ينوى أن يفعله، دون أن يترتب على ذلك أنه يريد أن يفعله إلا إذا عدلنا من كلمة "تريد" want " يريد" لكي نجعلها فى النهاية تعنى ما تعنيه كلمة النية.
- (11) Grice, H. P., 'Meaning', Philosophical Review, vol. 66, 1957, p. 385.

- (12) Grice, 'Utterance's Meaning and Intentions', *Philosophical Review*, vol. 78, 1969.
 (13) Schiffer, Stephen R., *Meaning*, Oxford, 1972, pp. 30-42.
 (14) *Ibid.*, pp. 1-5 and *passim*.
 (15) Lewis, David K., *Convention*, Cambridge (Mass) 1969.

الفصل الثالث: إنتاج الحياة الاجتماعية وإعادة إنتاجها

- (1) Giddens, Anthony, 'The "Individual" in Writings of Emile Durkheim', *Archives Européennes de Sociologie*. Vol. 12, 1971.
 (2) Mchugh, Peter, et al., *On the Beginning of Social Enquiry*, pp. 25 and 27 (my italics).
 (3) *The Structure of Social Action*, New York, 1949.
 (4) *The Social System*, London, 19, p.81.
 (5) سقطت الإشارة للمرجع رقم (5) في الأصل الإنجليزي للكتاب (المترجم) .
 (6) اعتقد أن هذه الملاحظة تنطبق أيضا على التحليل الذي طوره بيتر برجر وتوماس لوكممان الذي يعد في رأبي فشلا زريعا لمحاولته لإصلاح ذات البين بين نظرية الفعل ونظرية التحليل النظامي.

Berger, Peter L., and Luckman. Thomas, *The Social Construction of Reality*. London. 1967.

- (7) انظر :
 Giddens. 'Classical Social Theory and the Origins of Modern Sociology, *American Journal of Sociology*, vol. 82, 1976.
 (8) Giddens, 'The Individual and the Writings of Emile Durkheim'.
 (9) See the Introduction to Giddens, *Emile Durkheim: Selected Writings*, Cambridge. 1972. pp. 38-48.
 (10) ملاحظة بارسونز الهامشية في ترجمته لمؤلف ماكس فيبر نظرية التنظيم الاجتماعي والاقتصادي.

Weber, Max, *The Theory of Social and Economic Organization*. London. 1964. p 124 Cf. *The Social System*, p. 36.
 حيث يميز بارسونز بين بعدين لمشكلة النظام الهوبزية ومشكلة النظام في الانساق الرمزية التي تجعل من الاتصال أمرا ممكنا.

- (11) *The German Ideology*, Moscow, 1968, p.42.
 (12) *Ibid.*, p. 32.
 (13) Merleau- Ponty, Maurice, *In Praise of Philosophy*, Evanston, 1963. p. 54.
 (14) على سبيل المثال جوفمان حول التوريات والأغاز والنكات.. الخ. حيث يبدو التلاعب بالكلمات وكأنه يحتفى بقوة الإطار لكي يستبعد كافة القراءات عد واحدة، أكثر من نفسه

Goffman. Erving, Frame Analysis, New York, 1974, p. 443.

(15) Ziff, Paul, ' Natural and Formal Languages', in Hook Sidney, Language and Philosophy, New York, 1969, see also the same author's Semantic Analysis, Ithaca, 1960.

(16) Polanyi, Michael. Personal Knowledge, London, 1958.

(17) استعير هذا المثال أيضا من زيف: 'What is Said', in Davidson, Donald, and Harman, Gilbert, Semantics of Natural Language, Dordrecht. 1972.

(18) Wright. Georg Henrik von, Norm and Action, London 1963.

(19) L?with. Karl, From Hegel to Nietzsche, London, 1964. p.321.

(20) Grundrisse, p. 265.

(21) Weber. Max, Economy and Society, New York, vol. 1, p. 224.

(22) Cf. Giddens, " Power" in the Recent Writings of Talcott Parsons, Sociology. vol. 2, 1968.

(23) Lefebvre, Henri, Everyday Life in the Modern World, London, 1971.

(24) Evans- Pritchard, E.E., Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande, Oxford, 1950.

(25) Ricoeur. Paul. Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text. Social Research, vol. 38, 1971, p. 530.

(26) Lévi-Strauss. Claude. Réponses ? Quelques Question Esprit, vol. 31, 1963. p.633.

اتفق إتفاقا كاملا مع م. ريكور M. Ricoeur عندما يعرف - دون شك لينتقده - موقفى بأنه "كانطيه بدون الذات المتحولة". هذا العيب يدفعه لأن يكون لديه بعض التحفظات، فى حين أنه ليس هناك ما يمنعنى من قبول صياغته.

(27) Capitalism and Modern Social Theory, Cambride, 1971, pp. 65ff and passim.

الفصل الرابع: شكل التبريرات السببية

(1) Durkaim, Emile, Suicide, London, 1952, p. 44.

يشير ماكينتير Macintyre إلى أن هذا التعريف يجعل من أسباب الفاعلين عوامل غير ذات أهمية فى تفسير الانتحار 0 فدوركايم يستبعد الاختلافات بين فعل س بقصد حدوث ص، وفعل س مع العلم الأكيد بأن ص سوف تحدث. هذه الحالة الأخيرة لا تميز الحالات التى تطبق فيها المعرفة باعتبارها وسيلة لغاية. انظر صياغتي للأفعال القصدية فيما سبق

MacIntyre, "The Idea of Socical Science" PP. 82 ff

(2) Feigl , Hrebert, "The "Orthodox" View of Theories: Some Remarks in Defence

as well as Critique' , in Radner. M, and Winokur, S., Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol 4 , Minneapolis, 1970.

(3) Popper. Karl R., 'Two faces of common sense' , in Objective Knowledge, Oxford , 1972, pp. 60-3, Quine. W. V., word and Object, Cambridge (mass.), 1964, 'Grades of Thoreticity' , in Foster. Lawrence, and Swanson. J. W., Experience and Theory, London, 1970.

Bachelard وريما كان أكثرها ارتباطا بالموضوع من بين أعمال بشلار Le nouvel esprit scientifique, Paris, 1946, Le rrationisme applique, Paris, 1949. Canguilhem , G.. Etudes D'histoire et de Philosophie des Sciences , Paris, 1968

يصف باشلار الملاحظة العلمية بأنها دائما إشكالية.. أنظر

(Le nouvel esprit scientifique , p. 12.)

(5) Kuhn. Thomas, The Structure of Scientific Revolutions, Chicago, 1970. 'Reflections on my critics', in Lakatos. Imre, and Musgrave, Ian, Criticism and the Growth of Knowledge, Cambridge, 1970, 'Second Thoughts on Paradigms', in Suppe. Frederick, The Structure of Scientific Theories, Urbana, 1974 ; Lakatos. Imre. 'Criticism and the Methodology of Scientific Research Pogrammes' , proceedings of the Aristotelian Society, Vol. 69 , 1968 ; 'Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes' . in Lakatos and Musgrave, Criticism and the Growth of Knowledge ; History of science and its Rational Reconstructions , in Buck , R., and Cohen , Robert Boston Studies in the Philosophy of Science , Vol 8 , Drordecht , 1971 (see also Kuhn . Notes on Lakatos , in the same source) ; 'Popper on Demarcation and Induction' , in Schilpp, Paul A., The Philosophy of Karl Popper . Lasalle , 1974 ; Feyerabend , Paul , Problems of Empricism , in Colodny. R., Beyond the Edge of Certainty , Englewood Cliffs , 1965 ; 'Consolations for the Specialist' , in Lankatos and Musgrave , Criticism and the Growth of Growth of Knowledge ; Against Metgod , outilne of an anarchistic theory of knowledges ; in Radner and Winokur Minnesota Studies in the Philosophy of Science , Vol. 4 , Against Method, London , 1975.

(6) Adrno. Theodore , Der Postilivismusstreit in der Deutschen Soziologie, Neuwied . 1969

(7) Merton , R. K., Social Throry and Social Structur , New York 1957.

(8) The Structure of Scientific Revolutions , p. viii.

(9) Popper , Conjectures and Refutations , London , 1972 , pp. 34-6.

(10) Poper's Objective Knowlede" Inquiry , Vol. L7 , 1974 , PP. 994-500.

مثال ذكره فيرياند ينبغي أن نستدعي هنا أطروحة ديوم Duhem القائلة بأن العلم لا يختير أبدا

فروض معزولة. ولكنه يختبر فقط مجموعات من الفروض
Duhem , Pierre , To Save the Phenomena
Chicago , 1969.

(11) Lakatos, Criticism and the Methodology of Scientific Research Programmes.
pp. 180 ff.

فى تعقيبات لاحقة يوضح كون أو هو يعدل موقفه السابق فى هذا المجال كما هى الحال فى (12)
عديد من الحالات الهامة. انظر على سبيل المثال :

“Reflections on My Critics” .

وعلى وجه الخصوص

“Second Thoughts on Paradigms”.

حول هذه النقطة، مع ذلك، كما هى الحال بخصوص التماسك الداخلى للنموذج الإرشادى يبدو
موقف كون اللاحق أكثر تبريرا وقبولا، مقارنة بموقفه الأول (انظر الملاحظة رقم 12 أعلاه).
انظر مع ذلك،

(14) Davidson , Donald , ‘In Defence of Convention T’ in Leblanc , Hugues , Truth ,
Syntax and Modality , Amsterdam 1973 .

بالطبع فإن ملاحظاتي حول هذه النقطة تتحى جانبا سلسلة من المشكلات الأساسية المتعلقة
بصياغة معالجة ملائمة لفكرة الحقيقة والإحالة. وقد تناولت هذه المشكلات بصورة أكثر مباشرة
فى مناقشتى للوضعية فى مؤلفى.

Studies in Social and Political Theory , London 1982.

(15) هذه النقطة مصاغة جيدا من جانب وينش "لم يحدث مطلقا بالطبع اننى قد أنكرت أن
السحرية عند الزائد تنطوى على استعطاف ما يمكن أن نفهمه بوصفه معايير للعقلانية. مثل
الممارسات هذه الاستعطافات تنطوى أيضا على سلوك يمكن لنا أن نحدده على أنه "إدراك
للتناقض". ومع ذلك، فإن ما كنت أبحث عليه هو أننا يجب أن نكون حذرين فى كيفية تحديدنا
للتناقض، الذى قد لا يكون ما قد يبدو على ما هو عليه إذا ما نظرنا إليه بمفاهيم ملية مسبقة.

Winch , "Comment" , in Berger and Cioffi , Explanation in the Behavioural
Sciences.

(16) Winch , The Idea of a Social Science , p. 89.

المشروع القومى للترجمة

- | | | |
|--|------------------------------|--|
| ت : أحمد درويش | جون كوين | ١- اللغة العليا (طبعة ثانية) |
| ت : أحمد فؤاد بليغ | ك. مادهو باننيكار | ٢- الوثنية والإسلام |
| ت : شوقي جلال | جورج جيمس | ٣- التراث المسروق |
| ت : أحمد الحضري | انجا كاريتنكوفا | ٤- كيف تتم كتابة السيناريو |
| ت : محمد علاء الدين منصور | إسماعيل فصيح | ٥- ثريا فى غيبوبة |
| ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد | ميلكا إفيتش | ٦- اتجاهات البحث اللساني |
| ت : يوسف الأنطكي | لوسيان غولدمان | ٧- العلوم الإنسانية والفلسفة |
| ت : مصطفى ماهر | ماكس فريش | ٨- مشعلو الحرائق |
| ت : محمود محمد عاشور | أندروس، جودي | ٩- التغيرات البيئية |
| ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدي وعمر حلي | جيرار جينيت | ١٠- خطاب الحكاية |
| ت : هناء عبد الفتاح | فيسوفا شيمبوريسكا | ١١- مختارات |
| ت : أحمد محمود | ديفيد براونستون وايرين فرانك | ١٢- طريق الحرير |
| ت : عبد الوهاب علوب | روبرتسن سميث | ١٣- ديانة الساميين |
| ت : حسن المودن | جان بيلمان نويل | ١٤- التحليل النفسى والأدب |
| ت : أشرف رفيق عفيفي | إدوارد لويس سميث | ١٥- الحركات الفنية |
| ت : ياشرافة أحمد عثمان | مارتن برنال | ١٦- أثينة السوداء |
| ت : محمد مصطفى بدوي | فيليب لاركين | ١٧- مختارات |
| ت : طلعت شاهين | مختارات | ١٨- الشعر النسائي فى أمريكا اللاتينية |
| ت : نعيم عطية | جورج سفيريس | ١٩- الأعمال الشعرية الكاملة |
| ت : يعنى طريف الخولى / بدوي عبد الفتاح | ج. ج. كراوثر | ٢٠- قصة العلم |
| ت : ماجدة العنانى | صمد بهرنجى | ٢١- خوخة وألف خوخة |
| ت : سيد أحمد على الناصري | جون أنتيس | ٢٢- مذكرات رحالة عن المصريين |
| ت : سعيد توفيق | هانز جيورج جادامر | ٢٣- تجلى الجميل |
| ت : بكر عباس | باتريك بارندر | ٢٤- ظلال المستقبل |
| ت : إبراهيم الدسوقي شتا | مولانا جلال الدين الرومى | ٢٥- مثنوى |
| ت : أحمد محمد حسين هيكل | محمد حسين هيكل | ٢٦- دين مصر العام |
| ت : نخبة | مقالات | ٢٧- التنوع البشرى الخلاق |
| ت : منى أبو سنه | جون لوك | ٢٨- رسالة فى التسامح |
| ت : بدر الديب | جيمس ب. كارس | ٢٩- الموت والوجود |
| ت : أحمد فؤاد بليغ | ك. مادهو باننيكار | ٣٠- الوثنية والإسلام (ط٢) |
| ت : عبد الستار الطوجى / عبد الوهاب علوب | جان سوفاجيه - كلود كاين | ٣١- مصادر دراسة التاريخ الإسلامى |
| ت : مصطفى إبراهيم فهمى | ديفيد روس | ٣٢- الانقراض |
| ت : أحمد فؤاد بليغ | أ. ج. هويكنز | ٣٣- التاريخ الاقتصادى لإفريقيا الغربية |
| ت : حصة إبراهيم المنيف | روجر آلن | ٣٤- الرواية العربية |
| ت : خليل كلفت | بول . ب . ديكسون | ٣٥- الأسطورة والحداثة |

- ٣٦- نظريات السرد الحديثة
٣٧- واحة سيوة وموسيقاها
٣٨- نقد الحداثة
٣٩- الإغريق والحسد
٤٠- قصائد حب
٤١- ما بعد المركزية الأوروبية
٤٢- عالم ماك
٤٣- اللهب المزدوج
٤٤- بعد عدة أصياف
٤٥- التراث المغدور
٤٦- عشرون قصيدة حب
٤٧- تاريخ النقد الأدبي الحديث (١)
٤٨- حضارة مصر الفرعونية
٤٩- الإسلام فى البلقان
٥٠- ألف ليلة وليلة أو القول الأسير
٥١- مسار الرواية الإسبانية الأمريكية
٥٢- العلاج النفسى التدميمى
٥٣- الدراما والتعليم
٥٤- المفهوم الإغريقى للمسرح
٥٥- ما وراء العلم
٥٦- الأعمال الشعرية الكاملة (١)
٥٧- الأعمال الشعرية الكاملة (٢)
٥٨- مسرحيتان
٥٩- المحبرة
٦٠- التصميم والشكل
٦١- موسوعة علم الإنسان
٦٢- لذة النص
٦٣- تاريخ النقد الأدبي الحديث (٢)
٦٤- برتراند راسل (سيرة حياة)
٦٥- فى مدح الكسل ومقالات أخرى
٦٦- خمس مسرحيات أندلسية
٦٧- مختارات
٦٨- نتاشا العجوز وقصص أخرى
٦٩- العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين
٧٠- ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية
٧١- السيدة لا تصلح إلا للرمى
- والاس مارتز
بريجيت شيفر
ألن تورين
بيتر والكوت
آن سكستون
بيتر جران
بنجامين بارير
أوكتايفيو پاث
ألدوس هكسلى
روبرت ج دنيا - جون ف أ فاين
پابلو نيرودا
رينيه ويليك
فرانسوا دوما
ه . ت . نورييس
جمال الدين بن الشيخ
داريو بيانوييا وخ . م بينياليستي
بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج .
روجسيفيتز وروجر بيل
أ . ف . ألنجتون
ج . مايكل والتون
جون بولكنجهوم
فديريكو غرسية لوركا
فديريكو غرسية لوركا
فديريكو غرسية لوركا
كارلوس مونيهيث
جوهانز ايتين
شارلوت سيمور - سميث
رولان بارت
رينيه ويليك
ألان وود
برتراند راسل
أنطونيو جالا
فرناندو بيسوا
فالنتين راسبوتين
عبد الرشيد إبراهيم
أوخينيو تشانج رودريجت
داريو فو
- ت . حياة جاسم محمد
ت : جمال عبد الرحيم
ت : أنور مغيث
ت : منيرة كروان
ت : محمد عيد إبراهيم
ت . عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / مصمود ماجد
ت : أحمد محمود
ت : المهدي أخريف
ت : مارلين تادرس
ت : أحمد محمود
ت : محمود السيد على
ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
ت : ماهر جويجاتي
ت : عبد الوهاب علوب
ت : محمد برادة وعثماني الميود ويوسف الأنطكي
ت : محمد أبو العطا
ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
ت : مرسى سعد الدين
ت : محسن مصيلحي
ت : على يوسف على
ت : محمود على مكى
ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
ت : محمد أبو العطا
ت : السيد السيد سهيم
ت : صبرى محمد عبد الغنى
مراجعة وإشراف : محمد الجوهري
ت : محمد خير البقاعى .
ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
ت : رمسيس عوض .
ت : رمسيس عوض .
ت : عبد اللطيف عبد الحليم
ت : المهدي أخريف
ت : أشرف الصباغ
ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
ت : حسين محمود

- ٧٢- السياسي العجوز ت . س . إليوت
- ٧٣- نقد استجابة القارئ جين . ب . توميكنز
- ٧٤- صلاح الدين والمالِك في مصر ل . ا . سيمينوفا
- ٧٥- فن التراجم والسير الذاتية أندريه موروا
- ٧٦- جاك لاكان وإغواء التحليل النفسي مجموعة من الكتاب
- ٧٧- تاريخ النقد الأدبي الحديث ج ٣ رينيه ويليك
- ٧٨- العولة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية رونالد روبرتسون
- ٧٩- شعرية التأليف بوريس أوسبنسكى
- ٨٠- بوشكين عند «نافورة الدموع» ألكسندر بوشكين
- ٨١- الجماعات المتخيلة بندكت أندرسن .
- ٨٢- مسرح ميغيل ميغيل دى أونامونو
- ٨٣- مختارات غوتفريد بن
- ٨٤- موسوعة الأدب والنقد مجموعة من الكتاب
- ٨٥- منصور الحلاج (مسرحية) صلاح زكى أقطاي
- ٨٦- طوبى الليل جمال مير صادقى
- ٨٧- نون والقلم جلال آل أحمد
- ٨٨- الابتلاء بالتغرب جلال آل أحمد
- ٨٩- الطريق الثالث أنتونى جيدنز
- ٩٠- وسم السيف ميغل دى تريانس
- ٩١- المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق باربر الاسوستكا
- ٩٢- أساليب ومضامين المسرح كارلوس ميغل
- ٩٣- محدثات العولة مايك فيذرستون وسكوت لاش
- ٩٤- الحب الأول والصحة صفويل بيكيت
- ٩٥- مختارات من المسرح الإسباني أنطونيو بوپرو بايخو
- ٩٦- ثلاث زنبقات ووردة قصص مختارة
- ٩٧- هوية فرنسا مع ١ فرنان برودل
- ٩٨- الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى نماذج ومقالات
- ٩٩- تاريخ السينما العالمية ديفيد روبنسون
- ١٠٠- مساعلة العولة بول هيرست وجراهام تومبسون
- ١٠١- النص الروائى (تقنيات ومناهج) بيرنار فاليط
- ١٠٢- السياسة والتسامح عبد الكريم الخطيبى
- ١٠٣- قبر ابن عربى يليه آباء عبد الوهاب المؤدب
- ١٠٤- أوبرا ماهوجنى برتولت بريشت
- ١٠٥- مدخل إلى النص الجامع چيرارچينيت
- ١٠٦- الأدب الأندلسى د. ماريا خيسوس روبييرامتى
- ١٠٧- صورة الفنان فى الشعر الأمريكى المعاصر نخبة
- ت : فؤاد مجلى
- ت : حسن ناظم وعلى حاكم
- ت : حسن بيومى
- ت : أحمد درويش
- ت : عبد المقصود عبد الكريم
- ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
- ت : أحمد محمود ونورا أمين
- ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى
- ت : مكارم الغمري
- ت : محمد طارق الشرقاوى
- ت : محمود السيد على
- ت : خالد المعالى
- ت : عبد الحميد شيحة
- ت : عبد الرازق بركات
- ت : أحمد فتحى يوسف شتا
- ت : ماجدة العنانى
- ت : إبراهيم الدسوقى شتا
- ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
- ت : محمد إبراهيم مبروك
- ت : محمد هناء عبد الفتاح
- ت : نادية جمال الدين
- ت : عبد الوهاب علوب
- ت : فوزية العشماوى
- ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
- ت : إدوار الخراط
- ت : بشير السباعى
- ت : أشرف الصباغ
- ت : إبراهيم قنديل
- ت : إبراهيم فتحى
- ت : رشيد بنحدو
- ت : عز الدين الكتانى الإدريسى
- ت : محمد بنيس
- ت : عبد الغفار مكوى
- ت : عبد العزيز شپيل
- ت : د. أشرف على دعدور
- ت : محمد عبد الله الجعيدى

ت : محمود على مكي	مجموعة من النقاد	١٠٨- ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي
ت : هاشم أحمد محمد	چون بولوك وعادل درويش	١٠٩- حروب المياه
ت : منى قطان	حسنة بيجوم	١١٠- النساء فى العالم النامى
ت : ريهام حسين إبراهيم	فرانسيس هيندسون	١١١- المرأة والجريمة
ت : إكرام يوسف	أرلين علوى ماكليود	١١٢- الاحتجاج الهادئ
ت : أحمد حسان	سادى پلانت	١١٣- راية التمرد
ت : نسيم مجلى	وول شوينكا	١١٤- مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنقع
ت : سمية رمضان	فرچينيا وولف	١١٥- غرفة تخص المرء وحده
ت : نهاد أحمد سالم	سينثيا نلسون	١١٦- امرأة مختلفة (درية شفيق)
ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال	ليلى أحمد	١١٧- المرأة والجنوسة فى الإسلام
ت : لميس النقاش	بث بارون	١١٨- النهضة النسائية فى مصر
ت : بإشراف/ رؤوف عباس	أميرة الأزهرى سنيل	١١٩- النساء والأسرة وقوانين الطلاق
ت : نخبة من المترجمين	ليلى أبو لغد	١٢٠- الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط
ت : محمد الجندى ، وإيزابيل كمال	فاطمة موسى	١٢١- الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية
ت : منيرة كروان	جوزيف فوجت	١٢٢- نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان
ت : أنور محمد إبراهيم	نينل الكسندر وفنادولينا	١٢٣- الإمبراطورية العثمانية وعلاقتها الدولية
ت : أحمد فؤاد بليغ	چون جراى	١٢٤- الفجر الكاذب
ت : سمحه الخولى	سيدريك ثورپ ديفى	١٢٥- التحليل الموسيقى
ت : عبد الوهاب علوب	فولفانج إيسر	١٢٦- فعل القراءة
ت : بشير السباعى	صفاء فتحى	١٢٧- إرهاب
ت : أميرة حسن نويرة	سوزان باسنيت	١٢٨- الأدب المقارن
ت : محمد أبو العطا وآخرون	ماريا دولورس أسيس جاروته	١٢٩- الرواية الاسبانية المعاصرة
ت : شوقى جلال	أندريه جوندز فرانك	١٣٠- الشرق يصعد ثانية
ت : لويس بقطر	مجموعة من المؤلفين	١٣١- مصر القديمة (التاريخ الاجتماعى)
ت : عبد الوهاب علوب	مايك فيذرستون	١٣٢- ثقافة العولة
ت : طلعت الشايب	طارق على	١٣٣- الخوف من المرايا
ت : أحمد محمود	بارى ج. كيمب	١٣٤- تشريح حضارة
ت : ماهر شفيق فريد	ت. س. إليوت	١٣٥- المختار من نقد ت. س. إليوت
ت : سحر توفيق	كينيث كونو	١٣٦- فلاحو الباشا
ت : كاميليا صبحى	چوزيف مارى مواريه	١٣٧- مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية
ت : وجيه سمعان عبد المسيح	إيفيلينا تارونى	١٣٨- عالم التليفزيون بين الجمال والعنف
ت : أسامة إسبر	عاطف فضول	١٣٩- النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس
ت : أمل الجبورى	هربرت ميسن	١٤٠- حيث تلقى الأنهار
ت : نعيم عطية	مجموعة من المؤلفين	١٤١- اثنتا عشرة مسرحية يونانية
ت : حسن بيومى	أ. م. فورستر	١٤٢- الإسكندرية : تاريخ ودليل
ت : عدلى السمرى	ديريك لايدار	١٤٣- قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى
ت : سلامة محمد سليمان	كارلو جولونوى	١٤٤- صاحبة اللوكاندة

- ١٤٥- موت أرتيميو كروث
١٤٦- الورقة الحمراء
١٤٧- خطبة الإدانة الطويلة
١٤٨- القصة القصيرة (النظرية والتقنية)
١٤٩- النظرية الشعرية عند إليوت وأونيس
١٥٠- التجربة الإغريقية
١٥١- هوية فرنسا مج ٢ ، ج ١
١٥٢- عدالة الهنود وقصص أخرى
١٥٣- غرام الفراغة
١٥٤- مدرسة فرانكفورت
١٥٥- الشعر الأمريكي المعاصر
١٥٦- المدارس الجمالية الكبرى
١٥٧- خسرو وشيرين
١٥٨- هوية فرنسا مج ٢ ، ج ٢
١٥٩- الإيديولوجية
١٦٠- آلة الطبيعة
١٦١- من المسرح الإسباني
١٦٢- تاريخ الكنيسة
١٦٣- موسوعة علم الاجتماع
١٦٤- شامبوليون (حياة من نور)
١٦٥- حكايات الثلج
١٦٦- العلاقات بين المتدينين والعلمانيين في إسرائيل
١٦٧- في عالم طاغور
١٦٨- دراسات في الأدب والثقافة
١٦٩- إبداعات أدبية
١٧٠- الطريق
١٧١- وضع حد
١٧٢- حجر الشمس
١٧٣- معنى الجمال
١٧٤- صناعة الثقافة السوداء
١٧٥- التليفزيون في الحياة اليومية
١٧٦- نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية
١٧٧- أنطون تشيخوف
١٧٨- مختارات من الشعر اليوناني الحديث
١٧٩- حكايات أيسوب
١٨٠- قصة جاويد
١٨١- النقد الأدبي الأمريكي
١٨٢- العنف والنبوة
١٨٣- جان كوكتو على شاشة السينما
- كارلوس فوينتس
ميجيل دي ليبس
تانكريد دورست
إنريكي أندرسون إمبرت
عاطف فضول
روبرت ج. ليتمان
فرنان برودل
نخبة من الكتاب
فيولين فاتويك
فيل سليتر
نخبة من الشعراء
جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو
النظامى الكنوجي
فرنان برودل
ديفيد هوكس
بول إيرليش
اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا
يوحنا الآسيوى
جوردن مارشال
جان لاکوتير
أ. ن أفانا سيفا
يشعياهو ليتمان
رابندرانات طاغور
مجموعة من المؤلفين
مجموعة من المبدعين
ميغيل دليبيس
فرانك بيجو
مختارات
ولتر ت. ستيس
ايليس كاشمور
لورينزو فيلشس
توم تيتنبرج
هنرى تروايا
نخبة من الشعراء
أيسوب
إسماعيل فصيح
فنسن ت. ب. ليتش
و.ب. بيتس
رينيه چيلسون
- ت : أحمد حسان
ت : على عبدالرؤوف البمبي
ت : عبدالغفار مكاوى
ت : على إبراهيم على منوفى
ت : أسامة إسبر
ت : منيرة كروان
ت : بشير السباعى
ت : محمد محمد الخطابى
ت : فاطمة عبدالله محمود
ت : خليل كلفت
ت : أحمد مرسى
ت : مى التمساني
ت : عبدالعزيز بقوش
ت : بشير السباعى
ت : إبراهيم فتحى
ت : حسين بيومى
ت : زيدان عبدالحليم زيدان
ت : صلاح عبدالعزيز محبوب
ت : مجموعة من المترجمين
ت : نبيل سعد
ت : سهير المصادفة
ت : محمد محمود أبو غدير
ت : شكرى محمد عياد
ت : شكرى محمد عياد
ت : شكرى محمد عياد
ت : بسام ياسين رشيد
ت : هدى حسين
ت : محمد محمد الخطابى
ت : إمام عبد الفتاح إمام
ت : أحمد محمود
ت : وجيه سمعان عبد المسيح
ت : جلال البنا
ت : حصة إبراهيم المنيف
ت : محمد حمدى إبراهيم
ت : إمام عبد الفتاح إمام
ت : سليم عيد الأمير حمدان
ت : محمد يحيى
ت : ياسين طه حافظ
ت : فتحى العشرى

ت: دسوقي سعيد	هانز إيندورفر	١٨٤- القاهرة... حاملة لا تنام
ت: عبد الوهاب علوب	توماس تومسن	١٨٥- أسفار العهد القديم
ت: إمام عبد الفتاح إمام	ميخائيل أنورود	١٨٦- معجم مصطلحات هيجل
ت: علاء منصور	بُرْجُ علوى	١٨٧- الأرضة
ت: بدر الديب	الفين كرنان	١٨٨- موت الادب
ت: سعيد الغانمى	پول دى مان	١٨٩- العمى والبصيرة
ت: محسن سيد فرجاني	كونفوشيوس	١٩٠- محاورات كونفوشيوس
ت: مصطفى حجازى السيد	الحاج أبو بكر إمام	١٩١- الكلام رأسمال
ت: محمود سلامة علاوى	زين العابدين المراهى	١٩٢- سياحت نامه إبراهيم بيك ج١
ت: محمد عبد الواحد محمد	بيتز أيزاهامز	١٩٣- عامل المنجم
ت: ماهر شفيق فريد	مجموعة من النقاد	١٩٤- مختارات من النقد الأنجلو-أمريكي
ت: محمد علاء الدين منصور	إسماعيل فصيح	١٩٥- شتاء ٨٤
ت: أشرف الصباغ	فالتين راسبوتين	١٩٦- المهلة الأخيرة
ت: جلال السعيد الحفناوى	شمس العلماء شبلى النعمانى	١٩٧- الفاروق
ت: إبراهيم سلامة إبراهيم	ادوين إمزى وآخرون	١٩٨- الاتصال الجماهيرى
ت: جمال احمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد	يعقوب لاندأوى	١٩٩- تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية
ت: فخرى لبيب	جيرمى سيبروك	٢٠٠- ضحايا التنمية
ت: أحمد الانصار	جوزايا رويس	٢٠١- الجانب الدينى للفلسفة
ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد	رينيه ويليك	٢٠٢- تاريخ النقد الأدبى الحديث ج١
ت: جلال السعيد الحفناوى	الطاف حسين حالى	٢٠٣- الشعر والشاعرية
ت: أحمد محمود هويدى	م. سولوفيتشيك، ز. روفشوف	٢٠٤- تاريخ نقد العهد القديم
ت: أحمد مستجير	لويجى لوقا كافالى- سفورزا	٢٠٥- الجينات والشعوب واللغات
ت: على يوسف على	جيمس جلايك	٢٠٦- الهولوية تصنع علما جديدا
ت: محمد أبو العطا عبد الرؤوف	رامون خوتاسنديز	٢٠٧- ليل إفريقي
ت: محمد أحمد صالح	دإن أوريان	٢٠٨- شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى
ت: أشرف الصباغ	مجموعة من المؤلفين	٢٠٩- السرد والمسرح
ت: يوسف عبد الفتاح فرج	سنائى الغزنوى	٢١٠- مثنويات حكيم سنائى
ت: محمود حمدى عبد الغنى	جوناثان كلار	٢١١- فردينان دوسوسير
ت: يوسف عبدالفتاح فرج	مرزيان بن رستم بن شروين	٢١٢- قصص الأمير مرزيان
ت: سيد أحمد على الناصرى	ريمون فلاور	٢١٣- مصر منذ قوم نايليون حتى رحيل عبدالناصر
ت: محمد محمود محى الدين	أنتونى جيندز	٢١٤- قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع
ت: محمود سلامة علاوى	زين العابدين المراهى	٢١٥- سياحت نامه إبراهيم بيك ج٢
ت: أشرف الصباغ	مجموعة من المؤلفين	٢١٦- جوانب أخرى من حياتهم
ت: وجيه سمعان عبد المسيح	جون بايلس و ستيت سميث	٢١٧- عولة السياسة العالمية
ت: على إبراهيم على منوفى	خوايو كورتازان	٢١٨- رايولا
ت: طلعت الشايب	كازو ايشجورو	٢١٩- بقايا اليوم
ت: على يوسف على	بارى باركر	٢٢٠- الهولوية فى الكون
ت: رفعت سلام	جريجورى جوزدانيس	٢٢١- شعرية كفافى

ع : ١٦١٤٤ / ٢٠٠٠

I.S.B.N. / 977 - 305 - / الت قبه الامل /

المطبوعات والنشر ق م

Anthony Giddens

New Rules Of Sociological Method

حقق هذا الكتاب لنفسه مكانة كواحد من أهم الكتب في مجال النظرية الاجتماعية المعاصرة. وعندما يكتب تاريخ علم الاجتماع بعد عدة عقود من اليوم، فإن هذا الكتاب سوف يحتل فيه منزلة مشابهة لتلك التي يشغلها مؤلف دوركايم "قواعد المنهج في علم الاجتماع" الآن. وهناك العديد من الأسباب التي تدعو إلى ذلك يوضحها المترجم في مقدمته للكتاب التي يناقش فيها مجمل فكر المؤلف وكتابه.

ويقدم الكتاب في الجزء الأول منه معالجة نقدية دقيقة لبعض المدارس الفكرية الرائدة في الفلسفة الاجتماعية وعلى وجه الخصوص الفينومينولوجيا والاثنوميثودولوجيا وأفكار لودفيج فيتجنشتين. ويركز جيدنز في معالجته لهذه المدارس على آثار هذه الاتجاهات المختلفة على تفسير الفعل الإنساني وقابليته للفهم. ومع ذلك، فهو يذهب إلى أن اتجاه الفعل وحده لا يكفي لتقديم مثل هذا التفسير. ففي الحياة الاجتماعية الإنسانية يفترض كل من البناء والفعل الوجود المسبق للآخر. ولذلك فإن الكاتب ينتقل إلى تطوير سلسلة من المفاهيم ذات الأهمية في فهم عملية إنتاج وإعادة إنتاج المجتمع. وينتهي الكتاب إلى عرض مجموعة من القضايا "قواعد جديدة" لعلم الاجتماع.

ويمثل الكتاب الراهن أول عرض متعمق لمبادئ نظرية الصياغة البنائية. وقد نهضت هذه الترجمة على الطبعة الثانية للكتاب التي اشتملت على مقدمة طويلة رد فيها جيدنز على أهم الانتقادات التي وجهت إلى الكتاب بعد نشره للمرة الأولى، كما عالج عبر سطورها بعض القضايا التي كان قد تناولها في عجالة في الطبعة الأولى للكتاب.