حقوق الإنسان ونسبيَّة الثقافات

الأب سليم عبو اليسوعيّ*
نقلها إلى العربيَّة الأب سليم دكّاش

«إنَّ الإعلان العالميّ (لحقوق الإنسان) سنة ١٩٤٨ أصبح، على وجه التقريب، عينَ الله، كتلك العين التي كانت تلاحق قايين في كلّ مكان. فلا يمكن إخفاء أيّ انتهاك لتلك الحقوق عن المجتمع الدوليّ»[1]. هذه الكلمات الحديثة العهد لخافيير بيريز دو كويللار، الأمين العامّ للأمم المتّحدة، تشدّد بقوّة على الوظيفة الضابطة والنقديّة لحقوق الإنسان. إلاّ أنّها تتعلّق أيضًا بالقيمة العمليّة لتلك الوظيفة، أعني بالتأثير الحسّيّ لمبادئ الشرعة في سلوك الدول. فالأمين العامّ يلاحظ بارتياح ما حقّقته حقوق الإنسان من التقدُّم في أوروبّا الشرقيَّة ويتمنّى أن يراها تفرض نفسها على باقي العالم فيقول: «إنّ ما يحدث في أوروبّا الشرقيَّة هو حدثٌ عميق الإيجابيَّة وهو يتماشى مع شرعة الأمم المتّحدة. إنّه حركة نحو تعميم الديموقراطيَّة (...). إنّ انتقال أوروبّا إلى الديموقراطيَّة هو إعادة تأكيد للطابع الشموليّ لشرعة حقوق الإنسان. سوف يكون ذلك مثالاً

(*) نائب رئيس جامعة القدّيس يوسف، بيروت، وعميد كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة في هذه الجامعة. باحث في الفلسفة والأنتروبولوجيا، له دراسات عديدة، منها الثنائيَّة اللغويَّة في لبنان، والهويَّة الثنائيَّة. أمّا هذا المقال فمستلّ من سلسلة محاضرات ألقاها المؤلّف في «الكوليج دو فرانس» في أيّار ١٩٩٠، وهي في طريقها إلى أن تصدر في كتاب بعنوان: الثقافات وحقوق الإنسان، عن دار هاشيت في باريس (بالفرنسيَّة).

(١) خ. بيريز دو كويللار في حوار صريح، مقابلة مع الأمين العامّ للأمم المتّحدة في جريدة لاكروا الفرنسيَّة، الخميس في الأوّل من آذار (مارس) ١٩٩٠. والاستشهادات اللاحقة هي مستخرجة من نصّ تلك المقابلة.

ولهاتين الدولتين في مجلس الأمن حق النقض ضد أي قرار يتخذ ضدهما بشأن حقوق الإنسان. إنّ الدول الأعضاء في الأمم المتحدة، التي تمثّل الغالبيّة العارمة لسكان الكرة الأرضيّة هي، باستثناء قلة قليلة، مناطق الدول التي هي في طور النموّ أو الدول المتخلّفة أحيانًا، وهي دول فقيرة اقتصاديًا، أو يقصها التوازن الاقتصاديّ، ومتزعزعة ومتضعضعة سياسيًا. والسؤال المطروح بتناول معرفة الوسائل التي من الممكن أن تكون في متناول المجتمع الدوليّ لحمل تلك الدول على احترام حقوق الإنسان ووضعها موضع التطبيق «لأنّ واجب الأمم المتّحدة، كما يقول بيريز دو كويللار، هو وضع كلّ البلدان في المستوى عينه عندما يتعلّق الأمر بحقوقها وواجباتها».

إنّ المراجع الدوليّة، أيًا كانت هويّتها، في حوزتها نوعان من الوسائل لفرض احترام حقوق الإنسان على الدول التي لا تتقيّد بها[1]. فالنوع الأوّل من الوسائل هو وقائيّ، ويكمن في المساعدة الاقتصاديّة التي للدول الغنيّة مصلحة في تأمينها للدول المحرومة، إن لم يكن هدف الدول الأولى دفع الدول الثانية إلى اعتماد حلول باتت، بتمّ ترجمتها، في الداخل، إلى نظام ديكتاتوريّ قمعيّ، وفي العلاقة مع الخارج، إلى حقد على الغرب. في هذا المجال نتذكّر بأيّة عبارات عبّر جون ف. كينيدي عن الأخطار التي تستهدف الولايات المتّحدة وهي في الطريق إلى ازدهار متنامٍ في وقت يزداد فيه آخرون تخلّفًا: «في العالم كلّه، تتابع الدول الغنيّة سيرها نحو تكديس المزيد من الثروات، في الوقت الذي تزداد فيه الدول الفقيرة فقرًا، وتتناقص رساميلها، ويرتفع عدد سكّانها وتقلّ آمالها. ففي هذه الأجواء بالذات، تنمو، بأسهل ما يكون، النزعات نحو القوميّة الأشدّ تطرّفًا، وكذلك فكرة الحكم الاستبداديّ والاقتناع بأنّ أيّة علاقة اقتصاديّة تُعقَد مع أمّة أجنبيّة تنطوي في أساسها على تهديد»[2]. ولقد أثار هذا الإعلان، في وقته، تأييدًا حماسيًا من قِبَل أميركا اللاتينيّة كلّها. وإذا كانت غالبيّة شعوب أميركا الجنوبيّة تضمر اليوم الحقد الأعمى تجاه الولايات المتّحدة، فهذا يعود إلى أنّ «الاتّحاد في سبيل التقدّم»، الذي كان الرئيس كينيدي يحلم

(١) إنّ العمل لصالح حقوق الإنسان يمارس بواسطة الأمم المتّحدة وكذلك بواسطة أطر أخرى كالأسرة الأوروبيّة وغيرها من الدول الديموقراطيّة.

(٢) أبيل جانيير، حرّيّة من دون نماذج، أوبيه مونتيني، باريس ١٩٩٠، ص ٨٧، (بالفرنسيّة).

بإدخال كامل القارّة فيه، بقي حبرًا على ورق. ففي هذا المجال، يقول الأمين العامّ للأمم المتّحدة بدون مواربة: «إنّ بعض الدول الأوروبيّة تظنّ أنّ الولايات المتّحدة تساعد القارّة الجنوب أمريكيّة اقتصاديًا، لأنّ تلك القارّة هي في نطاق تأثيرها السياسيّ. إنّ هذا الظنّ هو خاطئ، والواقع مغايرٌ لذلك»[1]. وعندما يذكّر الأمين العامّ بوضع أفريقيا، يضيف قائلاً بمرارة: «ما الفائدة في الإعلان عن تأييدنا لحقوق الإنسان، إذا كنّا نسمع بأن يموت بشرٌ بسبب الجوع؟».

أمّا النوع الثاني من الوسائل التي هي في حوزة الدول العظمى الديموقراطيّة، فهي في الأساس وسائل ردعيّة، بحيث إنّها تهدف إلى قمع القمع، تحت أيّ شكل يظهر هذا القمع. فالعقوبات الاقتصاديّة والضغوط الديبلوماسيّة ها أثرها في مقاومة الديكتاتوريّة والتعذيب وتهريب المخدّرات. ويسوّل لنا الخاطر أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنقرّ بالحقّ، على الأقلّ نظريًا، لأولئك الذين يدفعون بمنطق الردع حتّى نتائجه الأخيرة فيتحدّثون عن الحقّ، لا بل عن الواجب في التدخّل مباشرة لقلب نظام أصبح بصورة واضحة غير إنسانيّ، ولإعطاء ذلك الشعب الذي تحرّر القدرة على التعبير. إلاّ أنّ هذه الإجراءات، نظرًا إلى خطورتها القصوى، تفترض، لكي تكون مشروعة، أن تحقّقها الدول العظمى، المبادِرَةُ إليها، باسم حقوق الإنسان، لا باسم سياسة واقعيّة (Realpolitik) تمليها مصالح تتناقض وروح الشرعة، كما يحدث في الغالب. ولكي نتحقّق وجودَ ذلك التناقض، تكفي الإشارة إلى أنّ أعظم دولة في العالم، وهي التي تريد أن تكون السبّاقة في الدفاع عن حقوق الإنسان، كانت تدعم منذ مدّة غير بعيدة الديكتاتوريّات في أميركا اللاتينيّة، ظنًّا منها أنّها تعمل في سبيل خير شعوب تلك المنطقة، وكانت تشجّع صعود الأصوليّة الإسلاميّة في الشرق الأوسط، وفي اقتناعها أنّها الدرع الطبيعيّ لمواجهة الخطر الشيوعيّ. وتكفي الإشارة إلى أنّ هذه الدولة العظمى تساعد اليوم (...)، في الشرق الأوسط، على احتلال بلد صغير، عضو في الأمم المتّحدة، يكافح

(١) يقول الأمين العامّ أيضًا إنّ دول أميركا اللاتينيّة تشعر بأنّها مرتبطة الارتباط الشديد بأوروبّا، وخصوصًا أوروبّا اللاتينيّة.

بعد في سبيل سعادة جزئية[1] وعلى الأرجح، بدّ من أن نتساءل حول مردود السياسيّ لهذا النوع من الحسابات القائمة على خدمة المصالح الخاصّة[2] والمقصود هنا ليس بالتهام أخطاء سياسيّة بقدر ما هو انتهاك لحقوق الإنسان الأوّليّة: «إنّ الأخلاق السياسيّة هي، في الغالب، محدودة»، بحسب ما صرّح به الأمين العامّ للأمم المتّحدة، مستخدمًا إيجاب الشيء بنفيه. «لو استطعنا إدخال المبادئ الأخلاقيّة في السياسة الوطنيّة والدوليّة لحقّقنا العجب».

إلاّ أنّ هذه الوسائل التي هي في حوزة المجتمع الدوليّ لفرض احترام حقوق الإنسان، أي المساعدة الاقتصاديّة كإجراء وقائيّ والضغوط السياسيّة كإجراءات ردعيّة، تبقى طرقًا سلبيّة ذات نتائج غير ثابتة. إنّ الحظوظ الأكثر إيجابيّة لترقية حقوق الإنسان تكمن في مجال التعاون بين الدول الصناعيّة المتقدّمة والدول النامية التي تربط بينها مصالح مشتركة. بيد أنّ هناك شرطًا لا بدّ منه: ينبغي لهذا التعاون ألاّ يفصل أبدًا الإطارين الاقتصاديّ والسياسيّ عن الإطار الثقافيّ. ذلك بأنّ الثقافة ليست مجرّد بنية فوقيّة تتعدّل، كما يُشاء، بحسب التبدّلات الاقتصاديّة والسياسيّة. فهي تضطلع، من ناحيتها، في جدليّة القوى التي تركّز بُنى الإطار الاجتماعيّ، بدور بنيةٍ تحتيّة تتحكّم بنجاح المشاريع الاقتصاديّة والسياسيّة أو فشلها. ولذلك، رغم أنّي لا أنكر قيمة التعريفات الثلاثينيّة للثقافة التي أحصاها العالمان كروبر وكلُوكُهون[3]، ورغم أنّي لا أقلّل من أهمّيّة الأفكار المختلفة التي تبرّر تلك التعريفات، فإنّي أفضّل، من ناحيتي، تعريف الثقافة بمجموع نماذج السلوك والفكر والإحساس، تلك التي تركّز بُنى نشاطات الإنسان في علاقته المثلّثة بالطبيعة والإنسان والمتعالي. وهذا يعني أنّه

(١) أ) باسم إيديولوجيّة «الأمن القوميّ» التي عزّزتها الولايات المتّحدة، ازدهرت الديكتاتوريّات في أميركا اللاتينيّة. ب) الجزائريّ طاهر عوبطار يتّهم الولايات المتّحدة بجعل «الإسلام» سدًّا طبيعيًّا في مواجهة الخطر الأحمر (راجع داريوش شايغان، النفس المبتورة، باريس، ١٩٨٩، ص ٤٢؛ وراجع: فيليب س. غولوب، سياسة الولايات المتّحدة اللبنانيّة: «السيادة المحدودة»، في دفاتر الشرق، العددان ١٦ ـ ١٧، ص ٢٤٥ ـ ٢٥٠.

(٢) إنّ خ. بيريز دو كويلار يظهر بعض التضايق من موقف الولايات المتّحدة تجاه قضيّة الشرق الأوسط ولبنان.

(٣) ل. كروبر L. Kroeber وكلوكهون C. Klockhohn، الثقافة، مراجعة نقديّة لمفاهيم وتعليمات، نيويورك، ١٩٠٢ (بالإنكليزيّة).

إذا ما كانت الأطر الاقتصاديّة والسياسيّة والدينيّة تتحوّل إلى وسائط بفعل مؤسّسات تتوافق مع تلك الأطر، فإنّ ما يتحكّم بتلك المؤسّسات هو طريقة العيش التي تختلف بين منطقة وأخرى وبلد وآخر. فالتعاون المثمر يقضي ضرورةً، في هذا الإطار، التفاهم بين ثقافة وأخرى، وهو أمر ليس في غاية السهولة. فهذا ما أدركَتْه بالتمام، على سبيل المثال، المراجع التي تُشرف على المبادلات بين الشمال والجنوب في إطار المجال الفرنكوفونيّ[1]. وفي الختام، إنّ روح شرعة الأمم المتّحدة يستطيع، بالوجه الأفضل، أن ينتشر بواسطة العلاقات الواعية المتناسقة بين الثقافات. ففي هذا الإطار، أنوي هنا أن أحدّد نقطة الاتّصال والتوافق بين القيَم الشموليّة الملازمة لحقوق الإنسان والقيَم الخاصّة بالثقافات المتعدّدة. فسوف أتوقّف عند ثلاث محطّات، فأحاول أوّلاً حلّ التناقض الظاهر بين حقوق الإنسان والحقّ في الاختلاف، ثمّ أحاول أن أظهر نشوء حقوق الإنسان من خلال تطوّرات المثاقفة[2]، وأسعى أخيرًا إلى تحديد دور العلوم الإنسانيّة في ترقية حقوق الإنسان.

١ ـ حقوق الإنسان والحقّ في الاختلاف

من باب المنطق المجرّد، ليس من تناقض بين الحقوق الخاصّة والحقّ العامّ، كما أنّه ليس من تناقض بين الفرد وفكرة الإنسان التي يجسّدها الفرد على طريقته. فالحقوق الخاصّة هي تعيينات للحقّ العامّ، الذي هو بذاته صوريّ، وهي تشكّل مضمونه المتنوّع. فعند نقطة الاتّصال هذه، يرتبط الحقّ في الاختلاف بالحقّ الطبيعيّ. وهو مرتبط حقيقة بقدر ما أنّ فكرة «الإنسان بوجه عامّ»، بوصفه الكائن العقلانيّ الحرّ، كما بيّن ذلك كانط وهيغل، تُبرز ضرورةً، كشرط لقيام حياة جماعيّة تتناسق ونزعة الإنسان الإنسانيّة نحو الاجتماع، الفكرة الجمهوريّة، أي المثال لدولة ديموقراطيّة تؤمّن المساواة لجميع البشر من خلال

(١) بالأخصّ «وكالة التعاون الثقافيّ والتقنيّ»، و«اتّحاد الجامعات المستخدمة الفرنسيّة كلّيًا أو جزئيًا».

(٢) «المثاقفة هي مجملُ الظواهر الناتجة عن كون مجموعات من الأفراد، من ثقافات مختلفة، يدخلون في علاقة متواصلة ومباشرة، ومجملُ المتغيّرات التي تحدث في النماذج الثقافيّة الأصيلة لكلّ مجموعة أو اثنين» (راجع روجيه باستيد، الأنتروبولوجيا المطبّقة، باريس ١٩٧١، ص ٤٤ ـ ٤٥ بالفرنسيّة).

[illegible] فيما بعد هو الذي توضحه المادة الثانية من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: «لكلّ إنسان حقّ التمتّع بالحقوق والحرّيات الواردة في هذا الإعلان كافّة، دون أي تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسيّ أو أي رأي آخر...». فهذه المادّة تعلن عن حقيقتَيْن: الأولى، أنّ الكائنات البشريّة ليست فقط أفرادًا تنتمي إلى النوع نفسه. فهي أيضًا جزء من مجموعات خاصّة متنوّعة، ترى النور فيها وفيها تعمل. فالمجموعة الأقوى اليوم هي تلك التي نسمّيها أمّة، أي التطابق، ذا الكمال النسبيّ (وهو غير تامّ أبدًا)، بين دولة معيّنة وثقافة معيّنة»[1]. والثانية أنّ الفرد، فوق تعييناته الاجتماعيّة الثقافيّة، ينتمي في الواقع إلى النوع البشريّ، وهو يحدّد نفسه بنفسه باستناده إلى وحدة النوع، وهو يثبت كيانه عاقلاً حرًّا باستناده إلى الوحدة نفسها. هذان هما طرفا التعارض بين الفرد كمواطن، تتحكّم به التعيينات الاجتماعيّة الثقافيّة، والفرد كإنسان، القادر، على مستوى عقله وإرادته، أن يتجاوز هذه التعيينات فيحكم عليها تبعًا للمثال الأعلى الذي يكمن فيه.

إنّ هذه القضيّة المفارقة تقتضي ثلاث ملاحظات: الأولى أنّ زعم النسبيّين والقوميّين تحديدَ الإنسان بالتعيينات التي يمنحه إيّاها انتماؤه إلى قوم معيّن، وبتلك التعيينات فقط، يقضي بنفي وضعه كإنسان، أعني خصوصيّته الفرديّة وتوقه إلى الشموليّة. لا أعود هنا إلى الدوافع الواعية أو اللاواعية التي تقود أولئك المنظّرين إلى حبس الإنسان في ثقافته، بحجّة إنقاذ حقّه في الاختلاف، أي حقّه في هويّته. ولكنّي أودّ هنا دفع الالتباس الذي يتحكّم بالعقول حيال طبيعة الهويّة الثقافيّة. فهذه الهويّة ليست الهويّة العرقيّة، وهي لا تعود مباشرةً إلى التراث، بل إلى الثقافة التي أنتجت هذا التراث والتي لا تُختَزل فيه. وبالاستناد إلى التحديد الذي اقترحته سابقًا للثقافة، يمكن القول إنّ نماذج السلوك والفكر والإحساس التي تطبع كينونة نشاطات الإنسان، «هي الحدّ الأوسط بين التراث، أعني مجموعة الممتلكات الحضاريّة التي تنتجها الثقافة،

(١) تزفيتان تودوروف، نحن والآخرون، التفكير الفرنسيّ في التنوّع البشريّ، باريس ١٩٨٩، ص ٤٢٢ (بالفرنسيّة).

والثقافة الحيّة نفسها، أعني مجموعة النشاطات التي وظيفتها أن تخرج التراث إلى الفعل وكذلك إعادة تفسيره، لإيجاد الأجوبة الملائمة فيه للتحدّيات التي تشكّلها الأحداث الجديدة. فالنماذج تتوافق مع المعطيات الجديدة وتتعدّل تبعًا لما يقتضيه الأمر، إلاّ أنّها تتعدّل انطلاقًا ممّا هي، فتغتني من التراكيب الجديدة غير المتوقّعة ومن ثمّ من الإمكانات المستحدثة»[1].

أمّا الملاحظة الثانية فهي تُشير إلى أنّه ينبغي تحرير مفهوم النزاع (Conflit) من المعنى السلبيّ الذي يثقله في اللغة الشائعة. في الواقع، لا نموّ من دون نزاعات، ولا نموّ إن لم يكن هذا النموّ حلاًّ لهذه النزاعات. فالنزاع بين وضعيّة المواطن ووضعيّة الإنسان، وقد نزع رُوسّو إلى الاعتبار أنّ لا حلّ له، يمدُّ الفرد، على العكس من ذلك، بسبب إمكانيّة نموّه أو «نزوعه إلى الكمال»، كما يقول روسّو نفسه. وإذا كان روسّو مشدودًا بين طرفي المفارقة، أعني انغلاق الإنسان على هويّته القوميّة وانفتاحه على هويّته كإنسان، فلأنّ الفردانيّة في تصوّر عصر الأنوار، على الأرجح، لم تكن منتبهة كثيرًا إلى بنية الوجدان المدرِكة للذات وللآخر، وهذا ما سيبرزه هيغل[2]، ولم تكن منتبهة كثيرًا إلى جدليّة الذات مع الآخر الملازمة للوجدان الفرديّ والتي لا تتحقّق فقط بالعودة إلى الذات انطلاقًا من الفرد الآخر، وبالتحديد من الشريك في المواطنيّة، بل بالعودة إلى ثقافته انطلاقًا من ثقافات أخرى، وفي نهاية المطاف، انطلاقًا من أفق مطلق، حاضر دومًا أمام الوجدان، وهو أفق الانتماء إلى البشريّة. فالهويّة الثقافيّة الوطنيّة هي الجدليّة الحيّة للذات مع الآخر، حيث إنّ الذات تكون ذاتها بمقدار ما تكون منفتحةً على الآخر. فهذا ما أدركه غوته ونادى به على مستوى الأدب والفنّ، حيث كتب قائلاً: «إنّ الشاعر، كإنسان ومواطن، يحبّ وطنه، إلاّ أنّ وطن قوّته وعمله الشعريّ هو ما كان حسنًا ونبيلاً وجميلاً دون ارتباط بأيّ إقليم خاصّ أو بلد خاصّ»[3]. ويقول آلان فينكيلكرّوت Alain Finkielkraut معلّقًا على هذا النصّ: «أن تكون لنا علاقة

(١) سليم عبو، الهويّة الثقافيّة، الطبعة الثانية، باريس ١٩٨٦، ص XIV-XIII (بالفرنسيّة).

(٢) راجع ما قاله برتران دو جُوفنيل: الحقّ الطبيعيّ، في حوليّات الفلسفة السياسيّة ٣، باريس ١٩٥٩، ص ١٧٤ (بالفرنسيّة).

(٣) غوته، كتابات في الفنّ، باريس ١٩٨٣، ص ٥٢ (بالفرنسيّة).

[illegible] بعد [illegible] بتعدي [illegible] إنّ الشّك لم يكن يرسم الوصول مرّة واحدة إلى الشموليّة (. . .). إلاّ أنّ ذلك لم يكن سببًا لرفع التحذّر في مكان معيّن أو بغة معيّنة إلى درجة المطلق. إنّ غوته (. . .) حمّل الفنّ رسالة لا بالمزايدة على تلك التسميّة، بل بتحويرها»[1]. إنّ ما قيل هنا عن الفنّ ينطبق أيضًا على الوجوه المادّيّة والروحيّة للثقافة.

أمّا الملاحظة الثالثة فهي تدلّ على أنّ تجاوز الثقافة لحدودها يتمّ عمليًّا من خلال مجابهتها لثقافات أخرى. إنّ أيّة ثقافة لا تجسّد بمفردها ما هو الشموليّ، بل إنّ ما هو الشموليّ، بوضعه الأفق المضيعيّ للعقل، هو المبدأ المنظّم الذي يوجّه المقارنة التفاضليّة بين الثقافات وكذلك التمييز بين ما هو، على المستوى الأخلاقيّ، جيّد أو سيّئ، ما هو الأفضل أو الأسوأ، ما هو قريب من الحقّ الطبيعيّ أو يبتعد عنه. إنّ الممارسات التوتاليتاريّة تكشف عن وجهها اللاأخلاقيّ، بالمقارنة مع القيم الديموقراطيّة، وإنّ الحقّ الوضعيّ يكشف عن نواقصه، بالمقابلة مع حقّ طبيعيّ يوازن بين «الحقوق ـ الحرّيّات» و«الحقوق ـ الواجبات». إنّ ما سيضطلع بدور في هذا المجال هو القدرة على التمييز، أي الفكر النقديّ. ولا يسعني إلاّ التشديد على أهمّيّة الفكر النقديّ، الذي كان، من الوجهة التاريخيّة، في أساس الديموقراطيّة والحداثة، والذي يبقى اليوم الشرط الضروريّ لقيامها في البلدان غير الغربيّة. ففي كتاب شديد الإيحاء حول مرض الفصام الثقافيّ للبلدان التقليديّة أمام الحداثة، عنوانه النفس المبتورة، يربط الإيرانيّ داريوش شايغان إخفاق الديموقراطيّة في البلدان غير الغربيّة بعدم إعطاء الفكر النقديّ حقّه في الثقافات الخاصّة بتلك البلدان. فهو يبدأ مستشهدًا بالحكم البليغ لأوكتافيو باز في أميركا اللاتينيّة: «إنّ الديموقراطيّة هي الضرورة القصوى للحضارة الحديثة وأساسها. فلذلك، بين الأسباب الاجتماعيّة والاقتصاديّة التي يتمّ إيرادها لشرح إخفاق الديموقراطيّات اللاتينيّة ـ الأميركيّة، ينبغي إضافة عنصر آخر (. . .)، هو غياب تيّار فكريّ نقديّ

(١) آلان فينكيلكروت، انهزام الفكر، باريس ١٩٨٧، ص ٥٢ (بالفرنسيّة).

وحديث»[1]. ثمّ ينقل شايغان إلى المنظور في عالمه الخاصّ، الذي تسيطر عليه حاليًا الأصوليّة الإسلاميّة، فيقول. «إنّ ما يقوله باز في شأن أميركا اللاتينيّة أصحّ أن ينطبق على العالم الإسلاميّ». إنّ غياب هذا التيّار الفكريّ النقديّ والحديث هو الذي يسبّب الازدواجيّة في الكلام ويثير تنمُّصات متوالدة، ويزوِّج بلا قلق بين الأشياء المتناقضة ويغرقنا في التراءات لا تصدَّق وينسج تلك الشبكة من الكذب، التي من خلال ثقوبها نغلّ فيها برشاقة كبيرة، من دون أن نعرف التدرُّب القاسي لحدود العقل»[2]. ويقول أيضًا: «إنّ الأدوات الوحيدة التي بمقدورها أن تحرِّرنا داخليًا وأن تثير تغيير اللهجة داخل قوّة إدراك الأمور، هي الفكر النقديّ والشفرة القاطعة لتساؤل أساسيّ يقتحم بدون هوادة الحقائق الأكثر حصريّة»[3].

بيد أنّه ينبغي الإقرار بأنّ قوّة التمييز ـ أو الفكر النقديّ ـ تلاقي صعوبة اليوم في أن تُمارَس بهدوء، إن كان ذلك في المجتمعات التي هي في طور النموّ أو في المجتمعات الصناعيّة المتقدِّمة نفسها. والسبب يكمن في أنّ تطوّر التكنولوجيا المُفرط والمتغيِّرات الاجتماعيّة المتسارعة التي نتجت عن ذلك، والانتشار العالميّ الفوضويّ لوسائل الاتّصال، تؤدّي، في كلّ من العالمين، إلى طرح القيم المكتسبة على بساط البحث المستمرّ، وهو أمر من الصعب ضبطه وتنظيمه. يقول آبيل جانيير Abel Jeannière: «إنّ ما يُسمّى لقاء بين الثقافات ليس في الغالب إلاّ تلاقي بلبلة من هنا وبلبلة من هناك أمام تقاليد مهدَّدة (. . . .). فالهامّ في نظر كلّ واحد هو خطر الموت الذي يُلقي بثقله على ثقافته أو تقاليده، وهو غَرَقُ قِيَمه الخاصّة ونزاع آلهته»[4]. فبلبلة البلدان غير الغربيّة، التي هزّها الانتقال المكثّف للتكنولوجيا وللنماذج الثقافيّة الآتية من عوالم متعدّدة في آن واحد، يقابلها بلبلة البلدان الصناعيّة المتقدِّمة التي خضّتها المتغيِّرات الاجتماعيّة المتكرِّرة والغزو الكثيف للمستوطنين الآتين من عوالم مختلفة كثيرًا. ففي هذا الصنف من الأحوال، ينزع التفتيش عن الهويّة إلى أن يصبح

(١) راجع داريوش شايغان، النفس المبتورة، باريس ١٩٨٩، ص ٤٦ (بالفرنسيّة).
(٢) داريوش شايغان، النفس المبتورة، ص ٤٦.
(٣) المصدر نفسه، ص ٤٤.
(٤) آبيل جانيير، ضيق ثقافيّ، في مجلّة دراسات، كانون الثاني ١٩٨٩، ص ٧٩ (بالفرنسيّة).

هاجسًا، كما تثبته الشهادة التالية لكاتبين فرنسيّين: «إنّ التفتيش عن الهويّة هو المظهر الأخير الذي يأتي تعمّق، فيحتلّ المكان الخالي الذي تركته الديانة والإيديولوجيا والسياسة»[1]. والأحرى القول إنّ مفهوم الهويّة لن يلبث أن يسقط في إطار الخرافة، ولن يلبث الخطاب حول الهويّة أن يسقط في الإيديولوجيا.

كان علينا أن نذكّر بهذه العوامل التي تقف حاجزًا اليوم أمام التمييز الصحيح بين القيَم. إلاّ أنّ هذا الحاجز من الممكن التغلّب عليه. ولا يخلو من الأهمّيّة حافزُ الأمل في أن نرى المجتمعات الصناعيّة المتقدّمة، خصوصًا في أوروبّا الغربيّة، تسعى إلى إعادة تحديد نوعيّة معيّنة من الحياة وإعطاء تلك النوعيّة مكانًا مركزيًّا في إطار الثقافة، لا على مستوى الرفاهيّة البيئيّ فقط، بل أيضًا على المستوى الروحيّ للمعنى أيضًا. ولا يخلو من الأهمّيّة حافز الأمل في أن نرى تعاونًا يتوطّد بين بلدان الشمال وبلدان الجنوب، خصوصًا في المجال الفرنكوفونيّ، يميّزه التفاهم المتبادل والتثمين المشترك للقيَم الأساسيّة. فعلى أمل النجاح وانتشار مثل تلك الاختبارات، ينبغي الأخذ بعين الاعتبار مستقبل العلاقات بين الثقافات في العالم ومستقبل ترقية حقوق الإنسان. إنّ تلك العلاقات هي الوسيط بين حقوق الإنسان والثقافات، من خلال المقابلة بين الثقافات.

٢ ـ حقوق الإنسان وتطوُّر المثاقفة

صحيح أنّ العلاقات بين الثقافات لا تؤدّي دومًا إلى نتائج إيجابيّة. فكثيرة هي الظواهر، في السابق والحاضر، للاضمحلال الثقافيّ[2] وللمثاقفة المضادّة[3] التي تسبّبها أشكال معيّنة من اللقاء بين الثقافات. ففي كتابي عن «الهويّة الثقافيّة»، حاولتُ أن أرسم تصنيفًا مفصّلاً لحالات لقاء بين الثقافات، آخذًا بعين الاعتبار شعوريًّا في اتّصال ما بينها، وثقافات في اتّصال ما بينها،

(١) مارتين ستورتي وجاك تورنيرو، في الهويّة الفرنسيّة، باريس ١٩٨٥، ص ٧ (بالفرنسيّة).
(٢) يحصل الفقدان الثقافيّ عندما تؤدّي المثاقفة إلى تفتّت الشخصيّة.
(٣) تحدّثنا عن الموضوع في الفصل الأوّل من كتابنا هذا.

والشكل مماثلة. ثمّ حاولت أن أحلّل مدى الاختبارات الجماعيّة والفرديّة التي تقابل حالات متنوّعة داخل كلّ واحد من الأنماط [1]. فليس من الضروريّ هنا مراجعة تلك الفروق. يكفينا القول إنّ تطوّرات المثاقفة تتعلّق، في آن واحد، بنوعيّة التاريخ الذي تنتج عنه وبالإطار الحاليّ التي تأخذ مجراها فيه. ففي الواقع، من ناحية أولى، إنّ حالة لقاء ما بين الثقافات ناتجة عن الاستعمار، لم يتمّ إدراكها والشعور بها بالطريقة عينها التي تمّ إدراك حالة لقاء ما بين الثقافات ناتجة عن الهجرة. إنّ أيّة حالة من الحالتين لم تُمنَح بالشعور الجماعيّ نفسه الذي يتمّ به امتحان الحالات التي هي اليوم راسب تاريخ الفتوحات أو تاريخ القوميّات، مع أنّه بطبيعة الحال، فضلاً عن ذلك، تنطوي كلّ ظاهرة من هذه الظواهر على تشكيلة من الوجوه المختلفة. ومن ناحية أخرى، إنّ تطوّرات المثاقفة، مهما كان مصدرها، ليس لها حظوظ النجاح نفسها عندما تضغط عليها علاقات سيطرة، أو عندما تحرّكها علاقات اعتراف، أي عندما يكون مرغوب فيها، مع العلم أنّه، هنا أيضًا، تتّخذ السيطرة والاعتراف أشكالاً متعدّدة وتنطوي على درجات متنوّعة.

وحدها الأوضاع الحاليّة للقاء بين الثقافات تهمّنا هنا. إلاّ أنّه قبل أن نعرض لها، ينبغي أن نبدّد نوعين من الأحكام المسبقة التي من شأنها أن تفسد الأحكام التقويميّة التي نصدرها اليوم في موضوع اللقاءات بين الثقافات. فالأوّل يقضي بأن ندين دفعة واحدة التجربة السابقة باسم مفاهيمنا الحاضرة. فإذا أخذنا مثال الاستعمار، فمن البديهيّ أنّ أيّ حجّة لن تستطيع اليوم تبرير المشروع الاستعماريّ، إذ إنّ إعلان ١٩٤٨ يعلن بصريح العبارة ووضوحها حقّ الشعوب في أن تقرّر مصيرها بيدها. إلاّ أنّ هذا ليس سببًا لكي ننفي، أو نحقّر الإسهامات الإيجابيّة التي استفادت منها الشعوب المستعمَرة، مهما كانت، فضلاً عن ذلك، الأعمال الخرقاء والأخطاء وأعمال الظلم والانتهاكات والنهب التي اقترفها المستعمِر. وليس من سبب لكي ننسى أنّ تجربة الاستعمار، مهما كانت أليمة، أطلعت الشعوب المستعمَرة على الحداثة، كما تعترف تلك الشعوب بذلك بطيبة خاطر. في هذا الصدد، ينطوي خطاب النسبيّين، وهو

(١) راجع سليم عبو، الهويّة الثقافيّة، ص ٤٧ ـ ٨٢.

خطاب سلبيّ في أساسه، على كلّ خصائص الخطاب الإيديولوجيّ المسّط. وهو خطاب مبسّط أيضًا بمقدار ما يتحدّث عن الاستعمار بتعابير أُحاديّة المعنى، كما لو أنّ المقصود هو ظاهرة ذو شكل واحد. إنّ روبرت كْريسْول Cresswell، في كتابه الجماعيّ، عناصر أنثولوجيّة، يحلّل بدقّة كبيرة السياسات الثقافيّة المختلفة التي لازمت المشاريع الاستعماريّة المتنوّعة من فرنسيّة وإنكليزيّة وإسبانيّة وبرتغاليّة، إلخ. . . . [1]. فالمؤلّف يكتفي بوصف موضوعيّ للوقائع، إلاّ أنّ هذه معقّدة كثيرًا حتّى إنّ القارئ يشعر إلى أيّ حدٍّ يصعب إطلاق حكم تقويميّ على السياسات المشار إليها. وهكذا، على سبيل المثال، ولأوّل نظرة، إنّ السياسة الإنكليزيّة، التي كانت تقضي بعدم التدخّل في النظام المؤسّساتيّ للبلدان المستعمَرة وتقضي بوضع النظام الإداريّ الإنكليزيّ في موازاته، كانت تبدو أكثر احترامًا للاختلافات الثقافيّة من السياسة الاستيعابيّة الفرنسيّة، التي كانت مهتمّة بإعادة تكوين، «على أرضٍ خارجيّة، النسخة الصحيحة لبنية الوطن الأمّ السياسيّة»[2]. ولكن هل الأمر هو كذلك حقًّا؟ ألم تكن، إلى ذلك، تُحرِّك السياسةَ الفرنسيّة تلك الفكرة السَمْحة في أنّ المستعمَر قادر أن يصبح ندّ المستعمِر؟ والسياسة الإنكليزيّة ألم تكن تخفي، من ناحيتها، نوعًا من التنازل تجاه السكّان الأصليّين، الذين عُدّوا غير مؤهّلين للارتفاع إلى مستوى البريطانيّ؟ من الصعب كثيرًا أن نثبت ذلك، والمناقشة في هذا الموضوع تُعتبر لا محدودة. إلاّ أنّ المثال لم يكن قصده سوى التنديد بالتبسيط الملازم لنوع من الخطاب حول الحقبة الاستعماريّة.

إنّنا نفهم على وجه أفضل الحكم السلبيّ الإجماليّ الذي أُطلق على فتح القارّة الأميركيّة، الذي واكبته الإبادات الجماعيّة وقتل الشعوب، وقد ارتكَبَ ذلك الأوروبيّون في حقّ الهنود. إلاّ أنّه في هذا المجال أيضًا، ينبغي ألاّ نقيس بالمقاس عينه الأشكال المتنوّعة والتوجّهات التي اتّخذها الفتح. وثمّة داعٍ، قبل تحليل ذلك، إلى التمييز بين السياسة الأنكلو ـ ساكسونيّة والسياسة اللاتينيّة، وداخل هذه السياسة الأخيرة، يحقّ أن يتمّ التمييز بين تصرُّف الإسبان وتصرُّف

(١) روبرت كريسول، عناصر أنثولوجيّة، باريس ١٩٧٥، ص ٣٩ ـ ٤٥ (بالفرنسيّة).
(٢) المرجع نفسه، ص ٤٣.

مريعاتين. ومن ناحية أخرى، فهي بدلاً من أن تسمح بتلك الانتصارات التي ارتكبها الفاتحون، ليس من المسموح بسببها ذلك تجاهل أو إخفاء التجارب الإيجابيّة للمثاقفة، التي، على الرغم من ندرتها، قد رسّخت تلك الحقبة البعيدة. وأُورِدُ، كمثال، تأسيس جمهوريّة اليزاوايي الغواريّة، حيث نجح اليسوعيّون، عبر ١٥٠ سنة، في إنقاذ الهنود من الأهداف الاستعباديّة، وفي تأمين ظروف حياة حرّة كريمة لهم، وفي إدخالهم في مسيرة تطوّر لتقاليدهم، وفي الإتاحة لهم اكتساب مستوى من الحضارة أرفع من مستوى البيض. يقول جاك سُوستيل Soustelle: «إنّنا لن نفهم شيئًا عن اليزاوايي، وعن جنوب القارّة، إن لم يكن حاضرًا في ذهننا التاريخ الخاصّ بذلك المجتمع السكانيّ الأصليّ، الوحيد الذي استطاع أن يحافظ على تطوّره الفريد، في معزل عن العالم الإسبانيّ، في الإطار الذي كوّنه مرسلو الرهبانيّة اليسوعيّة»[1]. وما لا نعرفه إلاّ قليلاً هو أنّ مشروع اليسوعيّين كان يقضي بمصاعنة عدد «الجمهوريّات» الهنديّة المستقلّة على طول القارّة. ولولا الحملة التي شُنّت على الرهبانيّة في أميركا اللاتينيّة وفي أوروبّا، ولولا طرد اليسوعيّين الذي تبع ذلك، لكان مصير أميركا الهنديّة غير ما هو عليه. وسبب المؤامرة على المرسَلين هو الخوف، في الأساس، من هذا النوع من الانقلاب.

إنّ الحكم المسبق الثاني هو النقيض الصحيح للأوّل: إنّه يقضي بالحكم على التجارب الحاضرة في ضوء التجارب السابقة، التي تمّت إدانتها مسبقًا بدون شفقة. لقد رأينا، في سياق الفصل الأوّل من كتابنا، عالِمًا أنتروبولوجيًّا يعبّر عن أسفه لرؤية الشعوب التي تحرّرت من الاستعمار، تسعى إلى تطوير التراث الثقافيّ الناتج عن الاستعمار، كما رأينا عالِمًا لامعًا في شؤون أميركا يصف تطوّر المثاقفة «بالانحطاط المقيت»[2]. فكلاهما يريان في الاتّصالات الثقافيّة التي أقامتها حركتا الاستعمار والفتح شرًّا مطلقًا، وفي حالات المثاقفة التي نتجت عن ذلك إرثًا موبوءًا. إلاّ أنّ الواضح هو أنّ المثاقفة، التي هي حاليًّا في حالة تطوُّر، وقد فرضها المستعمر، يمكنها أن تكون اليوم موضوع رغبة وإرادة وتقدير

(١) راجع ماكسيم هوبير، حياة الهنود واليسوعيّين اليوميّة في اليزاوايي في زمن الإرساليّات، باريس ١٩٦٧، ص ١٠ (بالفرنسيّة).

(٢) راجع الفصل الأوّل من كتابنا.

ويمكن أن تولّد تموليفات ثقافيّة مفيدة جدًّا. لا أعتقد أنّ بضعة المعاونين الفرنسيّين، الذين كانوا في الستّينيّات يحرّضون الطلاّب اللبنانيّين أو المغاربة على التخلّي عن اللغة والثقافة الفرنسيّتين ليستعيدوا هويّتهم المغرّبة عن ذاتها، كما كانوا يدّعون، استطاعوا أن يقنعوا أحدًا سوى بعض الجماعات الصغيرة الغارقة في أزمة وطنيّة وثقافيّة، التي لها أسبابها التاريخيّة، إلاّ أنّها كانت معبوثة كعنصر عدم توازن شخصيّ. وإنّي أذكر ذلك الجواب المؤلم الذي وجّهه أحد المدرّسين اللبنانيّين إلى زميله الفرنسيّ إذ قال له: «في الماضي، آباؤكم كانوا معلّمينا. علّمونا لغتكم وثقافتكم ونظرتهم إلى العالم. إنّهم فعلوا ذلك بدون نيّة مبيّتة، إذ كانوا مقتنعين بأنّ لديهم شيئًا يقدّمونه إلينا. وبالفعل فهم قدّموا إلينا الكثير. أمّا أنتم فإنّكم تدّعون تحريرنا من كلّ ما علّمنا إيّاه آباؤكم. في الواقع، تريدون أن تخلفوهم وأن تكونوا، أنتم أيضًا، معلّمين لنا، لكن لتعلّمونا أن نفتقر وأن نتخلّف. فهذا فساد ما بعده فساد!».

والأمر نفسه نراه في أميركا اللاتينيّة، في ما يتعلّق بالهنود. فالعديد من الجماعات الهنديّة في أميركا الجنوبيّة ترغب اليوم في أن تنخرط في البنى الاجتماعيّة والاقتصاديّة للبلاد التي تقيم فيها، وأن تنفتح على لغة المجتمع السائد وثقافته دون أن تفقد إرثها اللغويّ والثقافيّ، لأنّها تعرف أنّ عزلتها، على المدى الطويل، ربّما تؤدّي إلى اختفائها الجديّ. فاختصاصيّو علم الإنسان، أمام ما يعتقدون أنّه هرطقة، يندّدون بالفضيحة، فيؤكّدون أنّ اندماج الهنود وتثاقفهم لن يؤدّيا إلاّ إلى إبادتهم، كما «أثبت ذلك التاريخ». لقد عاينت، في شمال شرق الأرجنتين، هذا النوع من الاحتجاج على حالة لقاء بين ثقافات أرادها الهنود. الأمر يتعلّق بجماعتيْن من الغواراني، طلب زعماؤهما لعشر سنوات خلت، من أسقف المحلّة، أن يفتح في كلّ من قريتيهما، مدرسة ثنائيّة اللغة وأن يساعدهما في إقامة مشروع للإنماء الاقتصاديّ، يديره الهنود أنفسهم، بمساعدة فريق من التقنيّين والمعلّمين البيض. إنّ التجربة، التي أثبتت أنّها إيجابيّة جدًّا، كانت دون انقطاع، منذ عشر سنوات، هدف الانتقادات والحملات القاسية من اختصاصيّي علم الإنسان في الجامعة، وقد لجأوا إلى كلّ الوسائل وكلّ الحيل التي هي في متناولهم لإسقاط ذلك المشروع، دون أن

يلاقو بحاحًا نكر لا من غير ضرر. وأذكر تلك الملاحظة التي أبداها لي، في آب ١٩٨٨، أحد الشبّان الغواراني، وهو عضو من إحدى القبيلتين: «إنّ الاختصاصيّين بعلم الإنسان يقولون إنّهم لا يريدون «هنودًا متحضّرين»، لأنّ الحضارة تفقدنا هويّتنا! لماذا يجب أن يكون هناك بيض ليعلّمونا كيف نكون غواراني. نستطيع أن نتعلّم لغتهم، دون أن نفقد لغتنا. في الواقع، إنّ المثاليّ، في نظر الاختصاصيّين بعلم الإنسان، هو أن نعود إلى استخدام المئزر والريش وأن يستطيعوا عرضنا أمام عيون السيّاح، كما كانوا يفعلون ذلك منذ مدّة قصيرة».

لقد كان من الضروريّ، على ما أعتقد، أن أنتقد هذه الأحكام المسبقة، التي غالبًا ما أُطلقت وقُبلت كما لو أنّها حقائق أوّليّة، قبل أن أُظهر الأحوال التي فيها يستطيع اللقاء بين الثقافات أن يفضي إلى ترقية حقوق الإنسان. في هذا الصدد، إنّ الأحوال الأكثر بيانيّة هي تلك التي تضع ثقافة بلد صناعيّ متقدّم من العالم الغربيّ في مواجهة ثقافة بلد هو في طور النموّ ينتمي إلى العالم الثالث. فعلى عكس ما يمكن أن نعتقده، إنّ المثاقفة، حتّى في تلك الحالة، ليست أُحاديّة الجانب، بل هي متبادلة. إلاّ أنّ ما تقدّمه كلّ واحدة من الثقافتيْن ليس من النوع نفسه. فهل هذا يعني أنّه ينبغي معارضتهما بمنطق التفوّق والدونيّة؟ الجواب على ذلك ليس سهلاً. إنّه ليس من المترابط حقًّا أن تتبنّى موقف النسبيّين الجذريّ، الذين يقولون بأنّ الثقافات ليست متساوية وحسب، بل هي أيضًا متكافئة. الأكيد أنّ البشر هم متساوون، أي أنّ لهم جميعًا «النفس عينها، والفكر عينه والقلب عينه»[1]. والأكيد أيضًا أنّ الثقافات هي، من الوجهة الوظيفيّة، متساوية أيضًا، أي أنّها، أكانت بدائيّة، أم تقليديّة، أم حديثة، مؤهّلة جميعًا إلى أن تكون الوسيط لعلاقات الإنسان بالطبيعة، وبالإنسان، وبالمتفوّق. إلاّ أنّها ليست متكافئة، لأنّ تلك العلاقات هي، من الوجهة النوعيّة، مختلفة وتعبّر واقعًا عن اختلافاتها في الاتّصال، وهو اليوم حتميّ، بين النموذجيْن من الثقافات. فالحضارة الغربيّة، أي مجمل ثقافات الغرب، إذ بدّلت جوهريًّا علاقة الإنسان بالطبيعة، إنّما اكتسبت، بالنسبة إلى

(١) روجيه بلستيد، القرب والبعيد، باريس ١٩٧٠، ص ٣٣ (بالفرنسيّة).

الثقافات التقليديّة، تموّقًا علميًّا وتقنيًّا واضحًا يتحدّد بمنطق القوّة. ولقد تبع تبدُّل علاقة الإنسان بالطبيعة، على المستوى الجدليّ، تنوّع كبير في علاقة الإنسان بالإنسان، أعني في العلاقات الاجتماعيّة وفي المؤسّسات الاقتصاديّة والسياسيّة والإداريّة الوسيطة. وفي إطار هذه المتغيّرات، لا بدّ من أن تتعقّد علاقة الإنسان بما هو فوقيّ، ممّا يوضّح نظريًّا وعمليًّا مدأ التمييز بين الدينيّ والسياسيّ، والفصل بين الكنيسة والدولة، وهو فصل له وجوده منذ البداية في المسيحيّة. وهذا ما فتح الطريق أمام علمنة السياسة وتحرير العقل، وأمام التصوُّر الحديث لنحوّ الطبيعيّ وتحديد القيَم العالميّة المدوَّنة اليوم في إعلان حقوق الإنسان. فيبقى المُعطى الموحى به، في نظر المؤمن، الختام والاكتمال للمبادئ والقيَم التي يخرجها العقل من ذاته.

إنّها تلك القيَم الإنسانيّة، الصادرة عن «مبدأ المساواة بين كائنات عاقلة وحرّة»[1]، التي تستطيع الثقافة الغربيّة أن تبلّغها إلى الثقافات الأخرى. هناك وضعان «ما بين ثقافيّين» يقدران على تسهيل ذلك النوع من الاتّصال: أوّلاً، حضور الغربيّين في الخارج وحضور الأجانب في الغرب. إنّ حضور الغربيّين، بشكله المميَّز، في الخارج، هو الذي يتحقّق في التعاون الثقافيّ والتقنيّ، مع كلّ ما يقتضيه من بعثات الخبراء وتدريب المدرّبين وتبادل الاختصاصات. إلاّ أنّ هذا الوضع لن يكون مثمرًا إلاّ عندما يهدف التعاون إلى الإنماء المتكامل للبلد المستقبِل. فإذا أُعطيت الأولويّة للإنماء الاقتصاديّ، فمن الهامّ أن يكون الشعب مهيَّأً للمشاركة في العمليّة، بحيث يكون قادرًا على التكيُّف لانتقال التكنولوجيا الضروريّ لتحقيق المشروع، وأن يكون قادرًا على استيعاب النماذج الجديدة التي تنقلها الإسهامات التقنيّة والمتغيّرات الاقتصاديّة، وأن يتعرّف على القيَم التي تتيح له أن يتجاوز ذاته وأن يحقّق المطلق الذي يحمله ذلك الشعب، بالقوّة، في نفسه. ولعلّ بعضنا يذكر أنّ هذه الأمور كانت همّ لويس جوزيف لوبريه Louis-Joseph Lebret، مؤسّس ومحرّك «اقتصاد وأنسيّة»، الذي كان يلازم فريقه من المخطّطين والتقنيّين فريق آخر من المربّين والاختصاصيّين في العلوم الإنسانيّة، يتمّ اختيارهم محليًّا لدراسة التداخلات المحتملة بين مشروع

(١) راجع: أريك فايل في: الفلسفة السياسيّة، باريس ١٩٧١، ص ٣٥ (بالفرنسيّة).

الإنماء الذي هو في طور الإعداد وطريقة حياة لسكـ ـ المعلّمين. وفي حال أُعطيت الأولويّة للإنماء الثقافيّ، أكان هذا الإنماء يتعلّق بالبرامج المدرسيّة أم بالمنهج التربويّ أم بالإعداد اللغويّ، فمن الهامّ أن يساهم ذلك المشروع، الذي يهيّئ، في الإنماء الاجتماعيّ الاقتصاديّ، وإلاّ يُحتمل أن تبقى القِيَم الإنسانيّة التي ينقلها التعليم، حبرًا على ورق. ومثالٌ بهذا الخصوص هو ذلك الجهد الذي تبذله الهيئات الفرنكوفونيّة لتكون اللغة الفرنسيّة، في إفريقيا، أداة ترقية لا لصالح اللغات الوطنيّة فقط، بل أيضًا للإنماء الاقتصاديّ: «إنّ دور اللغة الفرنسيّة، تقول نيكول غونيه N. Gueunier، هو على الأرجح مزدوج. فهو يستطيع أن يساهم، من ناحية، في إعداد أدوات مدرسيّة لتعليم اللغات الوطنيّة. ومن شأنه أيضًا أن يساهم في تحقيق مشاريع محو الأميّة لدى الريفيّين البالغين باللغات الوطنيّة (...). فالمقصود هنا أن تصبح اللغة الفرنسيّة لغة العمل التي يتمّ فيها إنتاج أدوات محو الأميّة، كدليل النَسخ لكتب الألفباء، وكتيّبات القراءة الأوّليّة، وقواميس المفردات الشائعة أو المتخصّصة، أو بصورة ملحّة أيضًا، كتب المدخل إلى عالم القياس والحساب ومسك وثائق المحاسبة والإدارة، ممّا يتيح للمسؤولين الاتّصال بالعالم الخارجيّ، في ما يتعلّق بتسويق المنتوجات واستخدام وسائل التسليف، إلخ....»[1].

أمّا في ما يختصّ بتواجد الأجانب في الغرب، فهو في الأساس تواجد المهاجرين، حيث إنّ مجموعاتهم هي في طريق تغيير وجه المجتمعات الأوروبيّة. إنّ المهاجرين، الذين يواجهون ثقافة غزتها كلُّ خصائص الحداثة، كالعلمنة والعقلنة والديموقراطيّة، يستطيعون مبدئيًا الاطّلاع وبوجه مباشر على القِيَم الأنسيّة التي تنقلها تلك الثقافة. إلاّ أنّه ينبغي أن يكون بإمكانهم أن يستوعبوها، أعني، بصورة عمليّة، أن يتبنّوا ثقافة البلد المُضيف دون أن يشعروا بأنّهم يفقدون هويّتهم. إنّنا نرى في هذا الوضع مفارقة، لا تناقضًا. إنّ للمفارقة كلّ الحظوظ في أن تجد لنفسها حلاًّ، بمجرّد أن يتمّ استيعاب واحترام المُهَل والمحطّات التي يفرضها الإدماج المتناسق للمهاجرين. وهذا الإدماج

---

(١) نيكول غونيه، الفرنكوفونيّة وتطوّر اللغات الإفريقيّة، في: دراسات، شباط ١٩٨٦، ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

يقتضي ثلاثة طرق متميِّزة، تتراكب جزئيًّا. فالطريق الأوَّل هو طريق التكيُّف، أي التوافق مع المسكن الجديد. إنَّه يفترض، بالوجه المثاليّ، تمـوضُعًا يؤمِّن للمهاجر مسكنًا لائقًا ويتيح له، في الوقت نفسه، أن يتحاشى الانغلاق في غيتو عرقيّ، وكذلك الذوبان في محيط اجتماعيّ لا يزال غريبًا، ويسهِّل له الاتِّصال التناوبيّ بمحيطه الأصليّ وبمحيطه المُضيف. أمّا الطريق الثاني فهو طريق الاندماج، أي الاندماج في البنى الاجتماعيَّة الاقتصاديّة والسياسيّة للبلدان المضيفة، وهو يتحقَّق على ثلاثة مستويات متدرِّجة: فالمستوى الأوَّل هو مستوى الاندماج «الوظيفيّ»، حيث إنّ البالغ يستطيع أن يعبِّر بلغة البلد وأن يكسب رزقه باستقلال تامّ. المستوى الثاني هو مستوى الاندماج «التشاركيّ»، حيث إنّ البالغ يسعى إلى الاضطلاع بدور في حقل معيَّن من النشاطات، كالسياسة والنقابات والحركات الاجتماعيَّة. الثالث هو مستوى الاندماج «التطلّعي»، حيث إنّ الراشد يقرِّر أن يربط مصيره ومصير أولاده بالمشاريع المستقبليَّة الخاصَّة بالمجموعة التي ينتمي إليها، كعضو له حقوقه وواجباته في المجتمع [1]. أمّا الطريق الثالث فهو طريق المثاقفة في حدّ ذاتها، وهو يتحقَّق على مرحلتَيْن: فالمرحلة الأولى هي مرحلة المثاقفة «الماديّة» التي تؤثِّر في «مضامين الوجدان النفسيّ»، إلاَّ أنَّها تترك «طرق التفكير والشعور لهذا الوجدان» سليمة [2]. إنَّه الطريق الذي يسلكه المهاجرون البالغون الذين، في وسط عملهم، يتبنَّون قواعد المجتمع المضيف، وفي حضن عائلتهم ومجموعتهم العرقيَّة، يحافظون على النواة الصلبة لتقاليدهم الثقافيَّة، وكذلك على قوالب التفكير والشعور التي تميِّزهم. وهكذا فهم ينزعون إلى إعادة تفسير ملامح وقيَم الثقافة الجديدة بتعابير ثقافة المنشأ. أمّا المرحلة الثانية فهي مرحلة المثاقفة «الشكليَّة» التي تطال الطرق اللاواعية دومًا للتفكير والشعور. إنَّها تتعلَّق بأولاد المهاجرين، الذين وُلدوا في البلد المضيف أو أتوا إليه في سنٍّ مبكِّرة، والذين استوعبوا باطنيًّا الرمزين الثقافيَّين المتقابلَين: في البيت، يستوعب رمز البلد المنشأ، وفي المدرسة رمز البلد المضيف. في هذا الإطار، ينعكس نهج إعادة التفسير. فنماذج ثقافة

(١) أ. أزشبر وج ـ ك كوزيل، تعلّم اللغة الفرنسيَّة كلغة ثانية للراشدين، كيبك ١٩٨٢ (بالفرنسيَّة).

(٢) روجيه بلستيد، القريب والبعيد، ص ١٣٨ ـ ١٣٩ (بالفرنسيَّة).

لشتا هي إلى حدّ كبير نتيجة تفاعل بين مختلف سياسات سعيديّة تتمّ صياغتها ثانيةً تبعًا لقيَم الحداثة. وعودة التسيير هذه هي التي تتيح بالضبط للمهاجرين وفروعهم أن يعيدوا تنظيم هويّتهم الثقافيّة مع الشعور، لا بفقدانها، بل بإغنائها.

إلاّ أنّه في الأوضاع «المابين ثقافيّة»، التي، على غرار أوضاع التعاون واهجرة، تضع العالم الغربيّ في علاقة مع سائر العالم، لا تستطيع المثاقفة أن تكون أُحاديّة الجانب. وإذا كانت للمجتمعات غير الغربيّة، في تماسّها المباشر أو غير المباشر بالمجتمعات الغربيّة، إمكانيّة المباشرة بتعلّم قيَم الحداثة، فإنّ للغربيّين، في اتّصالهم بالثقافات الأخرى، الفرصة لكي يختبروا الفرق الذي يفصل بين القيَم التي ينادون بها والطريقة التي يحيون بها تلك القيَم. ولكي يتمّ فهم ذلك الفرق، فإنّه ينبغي أن نتذكّر الحُكم النقديّ الذي لم ينقطع الغربيّون أنفسهم عن إصداره على تحيُّز ثقافتهم النسبي، منذ نهاية الحرب العالميّة الثانية. فمع سنة ١٩٤٦، فضح ماكس هوركايمر Horkheimer أفول العقل، أعني الانتقال من المنطق الجدليّ والأخلاقيّ، أي القدرة على التفكير حول معنى الوجود وغايات الإنسان، إلى المنطق الآليّ والحسابيّ، أي مجرّد قوّة منسّقة بين الوسائل والغايات الموجودة. فإلى الوجدان الغربيّ، وجّه هوركايمر هذا التحذير العلنيّ: «إنّ تحسين الوسائل التقنيّة، المستندة إلى عصر الأنوار، يتبعه نهج محقّر للإنسان. إنّ التقدُّم يهدِّد بإبادة الغاية التي يسعى إليها مبدئيًّا: فكرة الإنسان. فأن يكون هذا الوضع مرحلة ضروريّة من النموّ العامّ للمجتمع بجملته، أو أن يكون بوسعه أن يقود إلى الانبعاث الظافر للبربريّة الجديدة، التي غُلبت في ساحات الوغى، فهذا الأمر يتعلّق، جزئيًّا على الأقلّ، بقدرتنا على التفسير الدقيق للمتغيّرات العميقة التي تحدث حاليًّا في الفكر العامّ وفي الطبيعة الإنسانيّة»[1]. بيد أنّه، بعد عشرين سنة، وفي كتاب أصبح شهيرًا: الإنسان الأُحاديّ البعد[2]، يتحقّق هربرت ماركوز Herbert Marcuse أنّ أفول المنطق الجدليّ يظهر، أكثر منه في أيّ وقت مضى، في البرغماتيّة والوضعيّة الجديدة

(١) ماكس هوركايمر، أفول العقل، باريس ١٩٧٩ (بالفرنسيّة).
(٢) هربرت ماركوز، الإنسان الأحاديّ البعد، باريس ١٩٦٨ (بالفرنسيّة).

وعلميّة المجتمع الصناعيّ المتقدّم، ويؤول إلى خضوع وجوه الثقافة جميعها إلى متطلّبات الإنتاج والاستهلاك. وفي الزمن نفسه، نذّد عدد من علماء الاجتماع والإناسة الأميركيّين، أمثال دافيد ريسمن، فانس باكارد، أوسكار هانْبلين، مارغريت ميد، ألفين توفلر وكثيرين غيرهم [1]، بالعقول الذي تفرزه ديمومتيّة المجتمع الصناعيّ، وبعدم استقرار ونشاف العلاقات العاطفيّة، في العائلة وخارجها، وسبب ذلك سرعةُ المتغيّرات الاجتماعيّة والسهولة القصوى في تحرّك السكّان. إنّ هذه الانتقادات، التي تعود إلى الستّينات، لم تفقد شيئًا من سدادها في ما يتعلّق بالمجتمع الأميركيّ. إنّها تنعكس، بدرجات متفاوتة، على باقي العالم الغربيّ، بقدر ما تنزع أميركا إلى فرض نماذجها عليه، بالنظر إلى قوّتها السياسيّة وتوسّعها الاقتصاديّ.

في هذا الإطار بالذات، يتحدّد إسهام مجتمعات العالم الثالث وشعوبه تجاه الغربيّين الذين هم في علاقة مع تلك المجتمعات والشعوب. إنّ هذه تذكّر ببعض أبعاد الحياة التي ترمي الحضارة الصناعيّة المتقدّمة إلى طمسها. والحنين الذي يحفظه العديد من الغربيّين نحو بلدان العالم الثالث، حيث أقاموا بعض الوقت، لا يفسّر بالميل إلى ما يُسم بالطابع الأجنبيّ فقط. إنّه حنين إلى بعض القيَم العمليّة التي ما تزال حيّة في تلك البلدان والتي هي في الطريق إلى الزوال في الحضارة الغربيّة، مثل التضامن العائليّ والجماعيّ، الاستقرار والاستمرار العاطفيّ، دوام الاستضافة وحرارتها، أو بتعبير أكثر قطعيّة، تعدّد أبعاديّة المكان والزمان، الذي يتمّ توفيره لإيقاعات الوجود المتنوّعة. إنّ هذه القيَم تُعاش بطريقة جدّ تقليديّة، وحتّى بدائيّة، بحيث يصعب جدًّا دمجها كما هي في الثقافة الحديثة. إلاّ أنّ فيها، على الأقلّ ما يمكن أن يحمل الغربيّين على إعادة النظر في طريقتهم، المتمادية في قانونيّتها، لعيش حقوق الإنسان، وعلى تذكيرهم بأنّ الإنسان ليس فقط موضوعًا تحت القانون، بل هو أيضًا كائن راغب، يتوق إلى أن يكون موضوع اعتبار وتبنٍّ وحبّ. وإذا كان هذا النوع من الشهادة، في وضعيّة التعاون الثقافيّ والتقنيّ، لا يؤثّر إلاّ في عدد محدود من الخبراء الغربيّين

(١) راجع دافيد ريسمن، الجماهير المعزولة، باريس ١٩٧٤، فانس باكارد، مجتمع من الغرباء، باريس ١٩٧٣، مارغريت ميد، الجنس الأوّل والجنس الآخر، باريس ١٩٦٦، ألفين توفلر، صدمة المستقبل، باريس ١٩٧١...

عاملين في مشاريع التنمية في وضعية مباشرين ـ بشرط بصورة تدريجية، في المجتمع المضيف، وأن يلوّن بلونه الخاصّ الإسهام الثقافي الجامع للمهاجرين. ففي الواقع، إنّ المهاجرين، أو بالأحرى أولادهم، إذ يعيشون بشكل لا واع نماذج جديدة انطلاقًا من الثقافة المسيطرة التي هي في طور الاستيعاب، وانطلاقًا من ثقافتهم الخاصّة التي هي في طور إعادة التأويل، يؤثّرون في نمط عيش المجتمع المضيف بواسطة تعيينات جديدة، تسمُها مزايا وكفايات موروثة من ثقافة المنشأ.

إنّ المثاقفة، بالنظر إلى التجديدات التي تُحدثها في كلٍّ من الثقافات الموجودة وإلى إعادة التنظيم الثقافيّ المستديم الذي تفرضه على كلّ واحدة منها، ليس بوسعها أن تقود إلى النهج التوحيديّ الذي يخشى منه النسبيّون كثيرًا. وإذا كانت معظم المجتمعات النامية، تتوق إلى إدماج المتطلّبات المادّيّة والروحيّة للحداثة، فهي تسعى، بصورة واعية أو لاواعية، إلى ابتداع نمط حياة فريد من نوعه، تتعرّف فيه إلى نفسها، انطلاقًا من تراثها الخاصّ والمكتسبات الجديدة. وإذا كانت المجتمعات الغربيّة، في اتّصالها بالعالم الثالث، مسوقةً إلى مراجعة نمط عيشها للحداثة، فإنّما تقوم بذلك وفق نمط خاصّ يفرضه تراثها. فالمثاقفة هي، في آن واحد، عنصر تقارب وتباعد، وعنصر تطابق وتفريق. يقول روجيه باستيد: «إنّ المثاقفة هي التي تحوّل المجتمعات المنغلقة إلى مجتمعات منفتحة. فلقاء الحضارات وتولّداتها وتداخلاتها هي عناصر تقدُّم، أمّا المرض، عندما يكون هناك مرض، فليس إلاّ قفا الديناميّة الاجتماعيّة أو الثقافيّة»[1].

٣ ـ حقوق الإنسان والعلوم الإنسانيّة

إنّي مدركٌ أنّي عرضت لنهج المثاقفة في شكل مثاليّ. كان ذلك ضروريًا لتحديد شروط نجاحها بوصفها المكان المميّز لترقية حقوق الإنسان والقيم التي تستند إليها. يبقى أنّ العلاقات «ما بين ثقافيّة» الأكثر إخلاصًا في نواياها، والأفضل تخطيطًا، قد تخطئ الهدف، إذا توقّفت فكرة الإنسان، بوصفه كائنًا عاقلاً وحرًّا، عن تنظيم صيرورة تلك العلاقات، وعن أن تكون المبدأ الضابط

(١) روجيه باستيد، الحلم والنشأة والجنون، باريس ١٩٧٢، ص ٣٣١ (بالفرنسيّة).

هنا. إلاّ أنّ هذه الفكرة التي، على ما خشيه هوركايمر، لم تزل تدحضها التيّارات الوضعيّة الجديدة، تعرّضت لما يبدو أنّه أفول في كلّ ميادين الفكر الغربيّ، وبالتالي، في بلدان العالم الثالث الذي هو في طور الغربنة (Occidentalisation). وتتحمّل العلوم الإنسانيّة جزءًا من مسؤوليّة ذلك الأفول، وأودّ هنا أن أحدّد تلك المسؤوليّة. فليس المقصود في الواقع انتظار حطاب العلوم الإنسانيّة حول الإنسان بشكل عامّ، وهذا لا يتعلّق بصلاحيّتها، بل المقصود هو التمنّي ألاّ تطمح إلى التكلّم عن ذلك أو إلى الإكثار من الخطاب فيه. على نحو ما تنزع إلى القيام بذلك فتمنح فرضيّاتها المنهجيّة وزنًا كينونيًّا وتعلق هكذا الباب أمام نماذج أخرى من البحث والتفكير تتيح بالفعل اكتشاف ما هو إنسانيّ. «أن نحسب المبادئ المنهجيّة إثباتات حول كنه الأشياء، يقول إيمانويل ليفيناس، هو حقًّا فعلُ عقول ساذجة بمجالة»[1].

ويكشف ليفيناس عن الآليّة التي بواسطتها ينتقل الاختصاصيّون في العلوم الإنسانيّة من الاختزال المنهجيّ، وهو شرعيّ فعلاً، إلى الاختزاليّة الأنطولوجيّة، وهي ليست شرعيّة. فعند نقطة البداية، هناك دوافع الاختيار المنهجيّ: «إنّ السعي الزائد إلى الدقّة يجعل علماء النفس والاجتماع والمؤرّخين واللغويّين حذرين من الأنا التي تصغي إلى ذاتها وتتلمّس نفسها، لكنّها تبقى دون حماية أمام أوهام طبقتها وخيالات عُصابيّتها المستترة. فالشكليّة تفرض نفسها لتدجين التكاثر الأعمى للأفعال البشريّة التي، عندما تتمّ مقاربة مضمونها، تعكّر رؤية المنظّرين»[2]. وفي الختام، هناك الإفراغ الأنطولوجيّ للأنا: «إنّ الحنين إلى الشكليّة (....)، يتابع المؤلّف، يكمن في تفضيل المتطابقات الحسابيّة، التي يتمّ معرفتها من الخارج، حتّى في النظام البشريّ، على تطابق الذات مع الذات (...). فبعد ذلك، يحذف الفاعل نفسه من النظام العقليّ (...). إنّ النفسانيّة (Psychisme) وممارساتها، (حيث ينبسط مع ذلك الفكر الاستكشافيّ للعالم نفسه)، ليست إلاّ طريقًا غير مباشر تسلكه البنى لتترابط في نظام، ولكي تظهر ذاتها للعيان. فلم يعد الإنسان، بدعوته

(١) إيمانويل ليفيناس، أنانة الإنسان الآخر، باريس ١٩٧٢، ص ٩٦، (بالفرنسيّة).
(٢) المرجع نفسه، ص ٩٥ - ٩٦.

الخاصّة، هو الذي يسعى إلى الحقيقة ويمتلكها، بل الحقيقة هي التي تُحدث الإنسان وتُمسك به (دون أن تتمسّك به!). فكلّ ما هو بشريّ هو في الخارج. وهذا يمكن أن يكون تعبيرًا ثابتًا جدًّا للمادّيّة»[1]. وإذا كان هذا الاستنتاج ممكنًا، فلأنّ التأكيد المادّيّ، الذي يُصاغ في شكل نتيجة علميّة، هو في الواقع توجّه فلسفيّ سابق للاختيار المنهجيّ، وهو توجّه يحدّد المنهج ويوجّهه. إنّ ذلك الاستنتاج يكمن في رفض معنى التاريخ والإنسان كفاعل للتاريخ، وهو رفض يعبّر عن نفسه في شعارَي «موت الإنسان»، أي في نهاية الأناسة (Humanisme) وفي «موت الله» أي في نهاية الميتافيزيقا، وهما شعاران يعلنهما «المجتمع الفكريّ الرفيع» بمساعدة الكثير من ألدعاية[2].

وإذا كانت الشكليّة والوضعيّة التي تستخدمها الشكليّة كأساس إيديولوجيّ لها، ترميان إلى حذف ذاتيّة الإنسان على المستوى الأنطولوجيّ، فإنّهما تبرعان، على المستوى الإبستمولوجيّ، في إقصاء كلّ رجوع إلى فكرة الإنسان. وهكذا، على سبيل المثال، من المفترض أن تأخذ العلوم الإنسانيّة، لتستحقّ اسمها، مفهوم الإنسان كإطار مرجعيّ لتأويلاتها، كما يظهر في أفق الدراسات المقارنة للثقافات والمجتمعات، فينتج عن ذلك استنساب كلّ مجتمع وكلّ ثقافة وقياس قِيَم كلّ واحدة بمعيار هذا المفهوم الذي تتعهّده الفلسفة وتقوم بصياغته. إنّ البعد الذي تتّخذه العلوم الإنسانيّة لنفسها يتوقّف على العلاقات الجدليّة التي، بوعي أو بلا وعي، تحافظ عليها تلك العلوم مع الفكر الفلسفيّ المحيط. إلاّ أنّ العلوم الإنسانيّة، بزعمها إبطال مفهوم الإنسان كما تعيد الفلسفة تقويمه وصياغته دون انقطاع، استنادًا إلى الاكتشافات الخاصّة بتلك العلوم، إنّما تنزع إلى تحويل نفسها إلى مجرّد علوم اجتماعيّة، تهتمّ، بوجه حصريّ، بسير المجتمع والثقافة، حيث إنّها تحسب هاتين الشكليّتين، في كلّ حالة، إطارًا مرجعيًّا لقراءة الواقع. إنّ الأمر هو واضح خصوصًا في العالم الأنكلو ـ ساكسونيّ، وبالأخصّ في الولايات المتّحدة، حيث إنّ العلوم الإنسانيّة، كما يوضح ذلك هربرت ماركوز، تنزع إلى آلْيَنة (Aliénation)

---

(١) أتلسة الإنسان الآخر، ص ٩٦ ـ ٩٧.

(٢) العبارة للبيتلس، المرجع نفسه، ص ٩٥.

نفسها في «الاختباريّة العلاجيّة»[1]. فالأفعال الإنسانيّة يتمّ تحليلها بمنطق الوظائف أو تخلخل الوظائف بالنسبة إلى النظام القائم. فالاستنكار والمطالبة والتمرُّد والعُصاب يتمّ تفسيرها بانعدام التكيّف الفرديّ أو القطاعيّ، فيجب معالجتها لكي تستمرّ البنى القائمة في ملء وظيفتها، في حين أنّها، في الغالب، ترمي إلى وضع تلك البنى نفسها موضع المناقشة، إذ إنّها أصبحت غير ملائمة لمتطلّبات العقل والحرّيّة، أي غير ملائمة للحقّ الطبيعيّ كما هو معاش هنا والآن. إنّ ألَيْنة العلوم الإنسانيّة هي مؤشّر هجران وخوف: هجران المنطق النظريّ أو الجدليّ، الذي يُجابه، دون انقطاع، الواقع بالممكن، والوجود بواجب الوجود. وهو خوف من الضيق الذي يمكن لهذه المسافة النقديّة أن تُدخله في النظام الاجتماعيّ الثقافيّ القائم. إنّ نتيجة ذلك هو ما يسمّيه ماركوز «انتصار الفكر الوضعيّ»[2]، أي انتصار فلسفة انقطعت عن التساؤل حول ما يحدّده العلم من نظام للحقيقة. إلاّ «أنّ عدم طرح مسألة العالم أمام العلم، يقول فرنسوا فال Wahl، هو أيضًا فلسفة وضعيّة»[3]. إنّ هذه الفلسفة الوضعيّة، التي طبعها التيّار الوظيفيّ والتيّار السلوكيّ (behaviourisme)، هي التي، في العالم الأنكلوساكسونيّ، حتّمت أفول فكرة الإنسان، هذا الأفول الذي مفاعيله لا تزال بادية للعيان حتّى اليوم.

إنّ الأمر مختلف في فرنسا، حيث أُفول فكرة الإنسان استمرّ نسبيًّا فترة قصيرة، إذ إنّ الافتراض الوضعيّ المرتبط بالعلوم البنيويّة لم ينجح مطلقًا في إقصاء المهمّة الخاصّة بالفلسفة. فمنذ السنة ١٩٦٨، كتب فرنسوا فال قائلاً: «يبدو أنّه، خلال بضع سنوات، لم يكن للفلسفة المتذهلة إلاّ أن تردّد أو تسترعب ما كانت تقرأه في مؤلّفات ليڤي ـ ستروس وسوسور (Saussure)، ويبدو أنّها وضعت نفسها في خدمة الانقلاب الإبيستيمولوجيّ الجاري على أرضيّة كانت تعدُّها، في الأمس القريب، أرضيّة لها. إلاّ أنّنا اليوم (وهذا ما كنّا السبّاقين إلى اختياره)، نتحسّس، لدى الفلاسفة، إعياءً أمام اجترار المعارف الوضعيّة، وحتّى أمام نهجها، ونتحسّس كذلك إرادة معاودة العمل

(١) هربرت ماركوز، الإنسان الأحاديّ البعد، ص ١٢٨ ـ ١٤٤.
(٢) المرجع نفسه، الفصل السابع، ص ١٩٣ ـ ٢٢٣.
(٣) فرنسوا فال، ما هي البنيويّة؟ باريس ١٩٦٨، ص ١٣، الحاشية رقم ١ (بالفرنسيّة).

على مستوى المفاهيم الأساسيّة. (. .). إنّ الجدل الواسع بين الذات والآخر، والواحد والمتعدّد، والملء والنّقصان، والمتحقّق والأصل، أخذ مجراه الطبيعيّ»[1]. هذا وإنّ قال، في تلك الحقبة، لاحظ بروز انقلاب للوضعيّة في حقل العلوم البنيويّة نفسها. لقد عاين حصول بروز ذلك الانقلاب من خلال علم التحليل النفسيّ اللاكانيّ (psychanalyse lacanienne)، بقدر ما يضع هذا الأخير حركة الفاعل في رأس سلسلة الدلالات، وينعش، في إطار تلك الذاتيّة المجرّدة التي تتحرّر من كلّ تمثيل، «التقليد الفعليّ الخاصّ بالفاعل المجابه للآخر، بالفاعل الذي عليه أن ينازل الآخر والخضوع لوقت التغريب»[2]. وإنّ بعض علماء الإثنية مثل روجيه باستيد وروجيه كايوا (Caillois) وبعض الفلاسفة مثل بول ريكور وإيمانويل ليفيناس، لم ينقطعوا عن إعادة صياغة مفهوم الذاتيّة وإحلاء الغنى الملازم لفكرة الإنسان، ربّما بفضل مواجهتهم لعلم التحليل النفسيّ بوصفه تأويلاً، إلى جانب مواجهتهم للحركة البنيويّة دون جهل مكتسباتها العلميّة.

إنّ ضعف الشكليّة، عندما تصدر عن افتراض وضعيّ، كما يقول سيرج دُوبْرُوفسكي، يكمن «في الاعتقاد بأنّه من الممكن تقديم تقرير، بتركيب من الأشكال والرموز العمليّة، عن الحركة العمليّة للوجود الواقعيّ، ويكمن بالاستناد إلى الوهم بأنّ واقع الإنسانيّة هو خاضع لفهم علميّ، في حين أنّه لا يتعلّق إلاّ بفهم جدليّ»[3]. فالفهم الجدليّ، بدقيق العبارة، هو من شأن المقاربة الفلسفيّة. فمن المستطاع إطالة هذه المقاربة، بأسلوب البداهة الأفلاطونيّة، بواسطة العبارة الفنّيّة أو التأمّل الدينيّ. فكما بيّنه هيغل سابقًا، إنّ الفلسفة والفنّ والدين هي، بنبرات مختلفة، أشكال ثلاثة لتجاوز المعرفة العلميّة، وهي أشكال تفتح السبيل، وراء العوارض التاريخيّة والثقافيّة، أمام اكتشاف ما هو إنسانيّ واستقراء المعنى. إنّ ليفيناس هو الذي يعبّر التعبير الأفضل عن معنى هذا التجاوز: «إنّ اللعبة الصاخبة للثقافات المتعدّدة والمتكافئة، إذ إنّ كلّ واحدة منها تبرّر ذاتها في إطارها الخاصّ، تخلق عالمًا هو،

(١) ما هي البنيويّة؟ ص ١٤.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٦.
(٣) سيرج دوبروفسكي، لماذا النقد الجديد؟، باريس ١٩٧٢، ص ٣٦.