

الفصل الثاني

آليات توليد المعرفة

السوسيولوجية في العالم العربي

obeikandi.com

تمهيد

نقصد بالمعرفة السوسيولوجية تلك المعارف المنظمة التي استخدم فيها الباحثون منهجاً معيناً، واختار منتجوها الظاهرة الاجتماعية بوصفه موضوعاً للدراسة بوصف حقل اشتغالها الواقع الاجتماعي العربي، ويأتي على رأسهم الدارسون للحقل المعرفي السوسيولوجي.

إذا كان العقل الغربي سابقاً إلى تحويل الذات الإنسانية إلى موضوع للدراسة السوسيولوجية من خلال تأسيس إستيمولوجي خاص به، بدءاً بالاحتذاء بالنموذج المنهجي للعلوم الطبيعية لدراسة الظاهرة الإنسانية، وصولاً إلى الفلسفات الإنسانية ودورها في إعادة التأسيس للمعرفة السوسيولوجية في الحقل المعرفي الغربي، فإن العقل العربي استخدم آليات عدة؛ لتوليد المعرفة السوسيولوجية في العالم العربي، والتي لا تخرج عن الآليات العامة التي استخدمها الفكر العربي عموماً في بلورة قضايا المعرفة والفلسفية والدينية، منذ صدمته مع الحداثة الغربية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، والذي يؤرخ له عادة بميلاد النهضة العربية؛ إذ تعرّف العقل العربي الإسلامي على المنجزات المعرفية والمادية للآخر الغربي، بعد أن ظل مكتفياً بذاته الحضارية التي تشكلت في مطلع القرن السابع الميلادي، واستمرت في عطائها إلى أن أفلت مع آخر نص معرفي إسلامي في القرن الرابع عشر الميلادي، ولحسن الحظ، لم يكن نصّاً لا فلسفياً ولا كلامياً ولا فقهيّاً، بل نصّاً وخطاباً معرفياً، أسس صاحبه - ابن خلدون لحقل معرفي، لم يسبقه إليه السابقون، وأسماه علم العمران البشري الذي يُعنى بطبائع العمران، وتبدّل أحواله وتغيراته في الزمان والمكان.

إن لحظة التقاء العقل العربي الإسلامي مع العقل الغربي، تولدت عنها تيارات فكرية لا تزال إلى يومنا هذا تتعدد وتنقسم؛ لكنها لا تتعدى تياراً فكرياً دعا إلى الأخذ بالحداثة الغربية، وقطع الصلة مع التراث الثقافي والمعرفي والحضاري للعالم العربي والإسلامي، وتياراً دعا إلى الأخذ بالتراث مع رفض تام لمنجزات

الحدثة الغربية، وتياراً أخذ بالتوفيق بين التيار الأول والتيار الثاني؛ أي التوفيق بين التراث والحدثة.

لذلك؛ حاول العقل العربي عبر اكتشافه لتمظهرات العقل الغربي في العلوم الاجتماعية والإنسانية، أن يأخذ من منجزاته المعرفية كالسوسيولوجيا، لتشكيل خطابات معرفية حول الواقع الاجتماعي الثقافي العربي، إلا أن لحظة الاكتشاف هذه، لم تمر بقلق إبستمولوجي ومعرفي.

استعار العقل العربي في البداية المنهج بوصفه صيغاً إجرائية من السوسيولوجيا الغربية، محاولاً توليد سوسيولوجيا عربية، ولم يكتف بهذا، بل ذهب إلى حد إسقاط النظرية الاجتماعية الغربية (الماركسية أو البنائية الوظيفية بوصفها أكثر حضوراً في الممارسة السوسيولوجية) على الواقع الاجتماعي العربي، وعدّ أن المشكلة الإبستمولوجية، تتمثل في الاستيعاب الجيد للمقولات المنهجية والفكرية للنظريات السوسيولوجيا الغربية؛ لأنها لا تتعلق بالمجتمعات الغربية، بل هي منجزات عالمية، نستطيع من خلال عملية الإسقاط المعرفي من تشكيل حقل سوسيولوجي عربي.

أما أكبر لحظات الوعي الإبستمولوجي بإشكالية الممارسة السوسيولوجية وخصوصيتها، فتمثلها اللحظة التي اكتشفت الأبعاد الحضارية والثقافية للمعرفة السوسيولوجية الغربية، ودعت إلى التأسيس المعرفي لحقل سوسيولوجي عربي، إلا أنها مثل أي لحظة وعي، رافقتها في الممارسات الأولية عمليات التلفيق والاختزال المنهجي، ممثلة في ممارسات دعاة علم الاجتماع العربي وممارسات دعاة علم الاجتماع الإسلامي، ثم أصبحت فكرة التأسيس أكثر نضوجاً؛ لكنها اتخذت اتجاهين؛ الاتجاه الأول، رأى أصحابه ضرورة تحديث المجتمعات العربية على شاكلة المجتمعات الغربية، ودعوا إلى ضرورة تخليص العقل العربي من الميتافيزيقا التي تأسره؛ إذ اتخذوا من فلسفة التنوير إطاراً مرجعياً لهم، في حين أن أصحاب الاتجاه الثاني وعوا المناهج والآليات التي استخدمها العقل الغربي في توليد المعرفة السوسيولوجية، ودعوا إلى ضرورة إبداع منهج، يصل السوسيولوجيا

بالتراث المعرفي الإسلامي، وأسموا مشروعهم إسلامية المعرفة في العلوم الاجتماعية؛ لذلك سنعرض في هذا الفصل الآليات التي استخدمها العقل العربي الإسلامي في توليد المعرفة السوسيولوجية في العالم العربي، وسنكشف عن طريق التحليل والنقد محدودية أفقها المعرفي والمنهجي.

أولاً: آلية استعارة المنهج من الحقل المعرفي الغربي لتوليد المعرفة السوسيولوجية في العالم العربي

تعرف الاستعارة في اللغة العربية على أنها: "تشبيه شيء بشيء آخر، ومن ثم يحذف أحد الطرفين، لنصل بعد ذلك إلى عدة أنواع للاستعارة، وفق غياب أو حضور أحد طرفيها اللذين تعدّ المشابهة الخيط الرابط بينهما والمقياس الحاسم في شأن جودتها أو رداءتها"،^(١) من هذا المدلول اللغوي للاستعارة، فإن السوسيولوجيا العربية تشبه ظاهرياً السوسيولوجيا الغربية؛ لأنها استعارت منها المنهج بوصفه صيغاً إجرائية فقط لتوليد المعرفة السوسيولوجية في العالم العربي.

وتعدّ آلية استعارة المنهج من الحقل المعرفي الغربي لتوليد المعرفة السوسيولوجية الأكثر استخداماً وشيوعاً في الدراسات الاجتماعية في العالم العربي، سواء وعى الباحث هذه الآلية، وتقصد استخدامها، أو لم يعيها ويقوم باستخدامها كما تستخدم الآلات المستوردة من الغرب في عمليات الإنتاج المادي، والملاحظ أن آلية الاستعارة تمتد إلى العديد من الحقول المعرفية العربية المعاصرة، كالمناهج النقدية في الأدب العربي؛ إذ عبر عنها العديد من النقاد العرب بقولهم: إن المناهج المطبقة على النصوص التراثية، تؤدي إلى طمس معالمها البيانية بدلاً من إضاءتها "فوفاء المناهج الغربية لأصول نشأتها، وتحيزها للأنساق الحضارية التي أسهمت في تشكيلها وتأصيلها... الخطأ الذي وقع فيه كثير من النقاد العرب في مقارباتهم النقدية، إذ يعتقدون بأن هذه المناهج لا تعدو أن تكون

(١) الفاقد، أحمد. المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري، الرباط: دار بن رقرق للطباعة والنشر، ط١، ٢٠١٠م، ص ٩٧.

أدوات إجرائية، يُتوسل بها لتحليل النصوص الإبداعية، متناسين المضامين الثقافية التي تحملها هذه المناهج." (١)

يتبع العقل العربي وفق هذه الآلية الاستعارية خطوات المناهج التي يبدعها العقل الغربي، وتبدو هذه التبعية أكثر وضوحاً في الفلسفة، عبّر عنها كمال عبد اللطيف بقوله: "إن هؤلاء الكتاب يستعيدون بعض مفاهيم فلسفة الأنوار وبعض ملامح الفلسفة الوضعية، من أجل محاولة تفسير مظاهر التأخر التاريخي العربي ... وتشبّع بعضهم ببعض مبادئ الفلسفة الوضعية، لم تنتج البناء النظري المطابق لتاريخه الذاتي، ولم تتمكن من نحت مفاهيم جديدة، وظلت في الأغلب الأعم مجرد رجوع صدى، شرحاً على الشرح، نسخاً لنموذج، وتثبيطاً لأصل." (٢)

تتم استعارة المنهج مفصلاً عن الرؤية الحضارية التي شكلته في سياق تاريخي معين، فيرى أصحاب هذه الآلية، أن المعرفة السوسيولوجية تطورت في الحقل المعرفي الغربي؛ لأنها وظفت المنهج العلمي المستخدم في العلوم الطبيعية، ويتم اختزال مفهوم المنهج إلى جملة صيغ إجرائية تبتدئ من تحديد مشكلة الدراسة، ثم صياغة الفرضيات، فالتحقق منها باستخدام أدوات منهجية ممثلة في المقابلة أو الاستمارة، لتنتهي الدراسة في شكل جداول إحصائية، وأخيراً نفي أو إثبات الفرضيات. وتعج الكتب التي يطلق عليها كتب المنهجية في العالم العربي بالتوصيف والشرح لهذه الخطوات، وتبقى الاختلافات شكلية بينها، مثلاً في أولوية عرض الدراسات السابقة في البداية الدراسة أم في آخرها.

في حقل علم الاجتماع في العالم العربي، أخذ كثير من الدارسين لهذا العلم باستعارة المنهج الوصفي، إلا أن جل النتائج أتت هزيلة، كما وصفها ساري سالم، بقوله: "عندما يصبر الباحثون العرب على الأخذ بالوضعية كأساس منهجي للوصول إلى معرفة سوسيولوجية منظمة، فإنهم يصرون أيضاً على عدم الرغبة في تخطي

(١) بارة، عبد الغاني. إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥م. ص ١٣٤.

(٢) عبد اللطيف، كمال. قراءات معاصرة في الفلسفة العربية، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠م، ص ١٠-١١.

إغراءات البيانات الجاهزة للواقع الاجتماعي، وتقتضي هذه الرغبة من الباحث تسجيل ما يفرزه الواقع الاجتماعي القائم من مؤثرات فورية واعتمادها كأسباب، وملاحظة ما يرتبط بها من آثار آنية، ومعاملتها كنتائج، دون إدراك لشبكة العلاقات التي تحكم الظواهر أو تقضي ارتباطاتها الفعلية والممكنة... ويأتي تدفق البحوث الوضعية بهذا الكم الهائل ليغطي على أدبيات علم الاجتماع في الوطن العربي.^(١)

لا يهتم أصحاب هذه الآلية بقضايا النظرية والمفاهيم المرتبطة بها، بقدر اهتمامهم بالبعد الإجرائي المنهجي؛ إذ يركزون على صياغة الفرضيات السببية واستخدام اللغة الإحصائية للتأكد من صدقها، "إن من أهم أسباب غياب التنظير، وفقره حين يوجد، ما يترتب على الإمبريقية المتطرفة من تصورات خاطئة عن وظيفة البحث الاجتماعي على أنها لا تزيد على تقديم وصف موضوعي هكذا يقال للواقع، بدون محاولة الكشف عن الأسباب التي أدت به إلى ما هو عليه.... لهذا تنتهي الدراسات والبحوث الاجتماعية بعدد - يكون هائلاً في بعض الحالات من الجداول، تتوزع فيها المعلومات أو المادة البيانية، ويعلق عليها بوصف موجز يلخص ما يتضمنه كل جدول... ويأتي الجهد في هذه الحالة هزياً لا يضيف كثيراً - وقد لا يضيف شيئاً - ما يعرفه الإنسان المثقف بل والعادي عن موضوع البحث."^(٢)

في المقابل، إن الفرز المنهجي بين "الفكر كأداة بنيوية من المبادئ والمفاهيم والآليات الذهنية، والفكر كمحتوى من التصورات والآراء والأفكار والنظريات،"^(٣) يقودنا إلى اعتبار أولاً، أن الفكر السوسيولوجي الغربي كأداة، بمعنى جملة المناهج والأدوات التي استخدمها العقل الغربي في توليد المعرفة السوسيولوجية، وثانياً، اعتبار الفكر السوسيولوجي الغربي كمحتوى، بمعنى جملة التصورات والمفاهيم

(١) حجازي، محمد عزت، وآخرون، نحو علم اجتماع عربي، علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦م، ص ١٩٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨.

(٣) الجابري، محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٨٥م، ص ٥٢.

والنظريات، وتعامل العقل العربي مع هذا الفكر بطريقة تجزئية؛ إذ اتصل جزء من الباحثين مع الفكر السوسيولوجي كبنية تصورات ومفاهيم ونظريات، اكتفوا باستعارتها لتوليد المعرفة السوسيولوجية الخاصة بالمجتمعات العربية، في حين غفلوا عن الآليات المنهجية التي استخدمها العقل الغربي لتوليد المعرفة السوسيولوجية، وكيف حول هذا العقل الذات الإنسانية إلى محل دراسة علمية. ويمثل هذه الآلية أصحاب آلية إسقاط النظرية الاجتماعية الغربية على الواقع الاجتماعي العربي.

وقد اتصل العقل العربي في جزء منه بالمناهج التي استخدمها العقل الغربي لتوليد السوسيولوجيا؛ لذا قام العقل العربي بعملية تفاضلية داخل الفكر السوسيولوجي؛ إذ فصل بين الفكر بوصفه أداة والفكر السوسيولوجي بوصفه مضامين، فوجد صعوبة في الربط بين الفكر السوسيولوجي بوصفه أداة والفكر السوسيولوجي بوصفه محتوى، واكتفى العقل العربي باستعارة المنهج بوصفه صيغة إجرائية، بل اعتبر أيضاً المنهج جملة خطوات ميكانيكية، يطبقها لِيَتَجَّ خطابٌ سوسيولوجي حول الواقع الاجتماعي العربي؛ مما جعل الضعف المعرفي، بجانب كثيرٍ من الممارسات السوسيولوجية، وفي مجال الوعي النقدي بالمفاهيم والنظريات الاجتماعية.

وهذا كله ما نتلمسه مثلاً من خلال تناول جملة من أطروحات الماجستير والدكتوراه التي أنجزت في قسم علم الاجتماع في جامعة قسنطينة الجزائرية خلال الفترة الممتدة من: ٢٠٠٠م/ ٢٠١٠م، إذ عُدَّت أحد أشكال المعرفة السوسيولوجية التي يتتجها العقل العربي؛ وقد قمت بطريقة السحب العشوائي لأربع عشرة أطروحة، ثم لخصتها في جدول، تناولت فيه فرضيات الدراسة، والمفاهيم، والإطار النظري، والمنهج وأدوات جمع البيانات، والتبرير المنهجي الذي يمكن أن نقدمه لهذا العرض: إن هذه العناصر هي أهم هياكل الأطروحة.

وأما عن طريقة استخدام منهج تحليل المضمون المعرفي، فقد توصلت إلى النتائج التالية:

١ - تحديد فرضيات الدراسة:

ينطلق الباحثون من تحويل عنوان الدراسة في الأغلب الأعم إلى شكل فرضية رئيسية، تنفرع عنها فرضيات فرعية؛ إذ يركز الباحث على إقامة علاقة سببية بين متغيرين، يعدّ أحدهما مستقلاً، والآخر تابعاً، وفي مرات تكون علاقة سطحية في بعض الممارسات المنهجية. وعلى الرغم من تعدد المواضيع المبحوثة التي تنتمي إلى حقول فرعية عديدة في علم الاجتماع، التنمية، الحضري، التربوي، وتنمية الموارد البشرية، لاحظت أنها لا تخرج عن التعريف التالي لمفهوم الفرضيات، "تصاغ الفروض في شكل جمل إخبارية تقريرية تعبر عن علاقة بين متغيرين مثلاً: كلما زاد تماسك الجماعة، زاد تأثير الجماعة على أعضائها، أو أن التدريب المهني يساهم في زيادة الإنتاجية، على أن يكون بالإمكان قياس هذه المتغيرات؛ أي أن صياغة الفروض تستوجب إمكانية اختبارها، وقد يعتمد الباحث أسلوباً آخر في صياغة الفروض؛ كأن يحدد الفرضية العامة ويستنبط منها الفرضيات فرعية." (١)

بهذه الطريقة المعرفية البسيطة لتناول الفرضيات في العلوم وفي علم الاجتماع، والتي تعج بها كتب المنهجية في العالم العربي، يتم اقتصار الفروض إلى علاقة بين متغيرين أحدهما سبب، والآخر نتيجة، ويغيب الوعي الإستمولوجي بإشكالية الفرضيات وعلاقتها بالمنهج الاستقرائي، وما تثيره من نقاشات حادة في فلسفة العلوم المعاصرة، فهل الملاحظة المباشرة هي التي تؤدي إلى صياغة الفرض العلمي؟ أم أن التخمين والحدس هو الذي يؤدي إلى صياغة الفرضيات؟ أم هل الجماعة العلمية هي التي توجه الباحث لطبيعة الفرضيات التي يصوغها؟ ويثار الجدل الفلسفي عن طبيعة القضايا التي تصاغ بها هذه الفرضيات، وأيضاً حول الطريقة المنهجية التي يمكن أن نختبر بها الفرضيات؛ مبدأ التحقق كما صاغته الوضعية المنطقية، أم مبدأ القابلية للتكذيب كما صاغه كارل بوبر.

ونتيجة لغياب هذا الوعي الإستمولوجي بصياغة الفرضيات في فلسفة

(١) عنصر، يوسف. التساؤلات والفروض في البحث الاجتماعي، ضمن كتاب: الأسس المنهجية في العلوم الاجتماعية، قسنطينة: منشورات جامعة قسنطينة، سنة ١٩٩٩م، ص ١١١.

العلوم، يجتهد الباحثون في علم الاجتماع إلى تحويل كل موضوعاتهم إلى شكل فروض سببية، وفي بعض الممارسات تكون بطريقة مبتذلة؛ إذ ظهرت مثلاً في فرضيات إحدى الدراسات، أن الإذاعة المحلية الجزائرية سیرتا تولي أهمية معتبرة للموضوعات الصحية، فكيف تمكن الباحث من الفصل بين المتغير المستقل، إذاعة سیرتا، والمتغير التابع، والمواضيع الصحية؟ وتبدو صياغة الفرضية كأنها جملة أدبية وليست جملة قضايا منطقية.

مثال آخر على هذا النوع من الممارسة، "علاقات الجيرة في المناطق السكنية الحضرية الجديدة هي علاقات سطحية"، أعطى الباحث مؤشرات للعلاقة السطحية كمبرر لإقامة علاقة سببية بين المتغيرين، مثال آخر، تؤثر الوجبات السريعة في العادات الغذائية عند الشباب، فيغيرها من جوانب عدة.

يُطرح سؤال آخر، يثير كثيراً من الأهمية والجدل في حقل السوسيولوجيا النقدية، من أين تشتق الفرضيات، من الخبرة اليومية؟ من الحس المشترك؟ أم من النظريات الاجتماعية؟ يغلب على أصحاب استعارة المنهج عدم الاهتمام بالإطار النظري، كما سنوضح لاحقاً؛ لذلك تبقى الطريقة الوحيدة لصياغة الفروض هي الحس المشترك أو خطاب الحياة اليومية، كما عبر عنه بيار بورديو، "في حالة رفضنا الصياغة الصريحة لجسم من الفرضيات الممتدة إلى النظرية المعنية، فإننا سوف نصل لا محالة إلى نوع من المسلمات لا تختلف أبداً عن المفردات الخام التي تحتفل بها المعرفة الاجتماعية الشائعة."^(١)

لذلك؛ تبدو الفرضيات كأنها مسلمات تنبع من الحس المشترك، أو قل بتعبير أدق من المعرفة العامة، وهنا يصبح المنهج المطبق ليس المنهج الوصفي كما يزعم أصحاب هذا الاتجاه، بل القياس الأرسطي الذي ينطلق من مقدمات صحيحة يصدر عنها بالضرورة نتائج صحيحة، والفرضيات في هذه الممارسات البحثية، تفقد خاصية الكشف عن مناطق معرفية معتمدة، فكل دراسات العينة أثبتت نتائجها صدق الفرضيات.

(١) بورديو بيار، وآخرون. حرفة عالم الاجتماع، ترجمة: نظير جاهل، بيروت: دار الحقيقة، ط١، ١٩٩٣م، ص٥٠.

ولا تختلف الفرضيات في ما بينها إلا في الجانب اللغوي الذي تصاغ به، وفق مبدأ النفي أو الإثبات، فمثلاً في الفرضية البحثية، إنَّ توافر خدمات الرعاية للأشخاص المعوقين في المركز، يساهم في تحقيق أهداف سياسة إدماجهم في الجزائر، ويمكن لباحث آخر أن يصوغ الفرضية على الشكل التالي: إن نقص خدمات الرعاية للأشخاص المعوقين في المركز لا يساهم في تحقيق أهداف سياسة إدماجهم في الجزائر، وفي المركز نفسه؛ أي مجال الدراسة الذي أجري فيه التحقق من الفرضية الأولى، يتم التحقق من صحة الفرضية الثانية، وتصبح الفرضية ليست علاقة تخمينية بقدر ما هي علاقة جبرية بين متغيرين، وليست إجابة مؤقتة كما يدعي أصحاب هذا الاتجاه، بل إجابة صادقة، تحتاج إلى منهج إحصائي لإثبات صحتها.

تأتي صعوبة صياغة الفرضيات في السوسيولوجيا العربية على عكس المعرفة السوسيولوجية الغربية؛ لأن هذه الأخيرة، اتخذت من فلسفة العلوم الطبيعية بوصفه نموذجاً يحتذى به في توليد المعرفة العلمية في العلوم الإنسانية، وكأن العقل الغربي، كما ذكرنا مسبقاً، يحتكم إلى مقدمات منطقية للنموذج المعرفي الخاص به، في حين تعاني العلوم الطبيعية في العالم العربي من التخلف والانحطاط في الممارسة كمثيلاتها في العلوم الاجتماعية؛ لذا ينطلق الباحثون في العلوم الطبيعية أو الاجتماعية من النتائج التي توصلت إليها المعرفة الغربية، ليعيدوا إثباتها من خلال المعرفة المتولدة عن هذه الممارسة في العالم العربي، ولا يتم هدم هذه الفرضيات - المسلمات إلا إذا قام المشتغلون في الحقل المعرفي الغربي بهدمها. لا يزال العقل العربي يعتمد على القياس الأرسطي لإنتاج المعرفة الذي شاع استخدامه في القرون الوسطى؛ لكن هذه المرة، وفي زمننا الحاضر، يستعير مقدماته من الحقل المعرفي الغربي.

٢- تحديد مفاهيم الدراسة:

يتم تحويل كل مفردة من عنوان البحث إلى مفهوم رئيس أو مفهوم فرعي، مثلاً عنوان الدراسة: "البناء الفوضوي ومشكلة التنمية العمرانية"، تم تحويل كل مفردات العنوان إلى مفاهيم؛ البناء، البناء الفوضوي، المشكلة، التنمية، التنمية

العمرانية. ويعرض الباحث العديد من المفاهيم لمفهوم محدد التنمية العمرانية؛ ليصل أخيراً إلى صياغة مفهوم إجرائي.

يتم بالنسبة لعينة الدراسة عرض المفاهيم بالاعتماد على مراجع مكتوبة باللغة العربية، وهي لا تؤصل المفاهيم في الغالب الأعم، إنما هي ترجمة لمفهوم مأخوذ من المعرفة السوسيولوجية الغربية، أو يعتمد الباحث بشكل مباشر على مراجع اللغة الأجنبية كالفرنسية، وكأنه يرى من الناحية المنهجية أن عرض المفاهيم يتم بهذه الطريقة، "كثيراً ما نجد الطلبة وتحت إلهام من المشرفين على أعمالهم، يخصصون مبحثاً أو فصلاً في مذكرات التخرج أو رسائل الماجستير أو أطروحات الدكتوراه، تحت عنوان، تحديد المفاهيم، ويركزون على المصطلحات الواردة في العنوان، ويعتقدون أن تحديد المفاهيم يتعلق بتلك الكلمات فقط، ويغفلون بعد ذلك عن كثير من المصطلحات ويستخدمونها كيفما اتفق، وقد يعتمدون على مراجع مختلفة، وفي العديد من الحالات يكون المفهوم للمصطلح الواحد متبايناً، فيقعون في التناقض دون وعي منهم." (١)

تُستعار المفاهيم من حقول معرفية أخرى، كالعلوم الإدارية، فمثلاً ظهرت هذه الممارسة في الدراسة المعنونة: "بتأثير القيادة على عملية اتخاذ القرارات في التنظيم الصناعي الجزائري"؛ إذ حدد الباحث مفهوم القيادة انطلاقاً من كتب العلوم الإدارية ومراجعها، دون توضيح معرفي لسبب لجوئه لهذه المراجع، بل وغابت الدلالة السوسيولوجية نهائياً لمفهوم القيادة، وكأن تحديد المفاهيم بهذا الشكل، يتحول إلى نوع من هدر الخطاب المعرفي كما وصفه أحمد بدوي "بخطاب هدر الطاقة" في أحد البحوث، بقوله: "ظهر هذا النموذج السلبي في أحد البحوث، ففي بداية البحث، يقدم الباحث عنواناً فرعياً، (المجتمع المدني: قراء مفاهيمية)، ثم يبدأ في سرد أربعة عشر تعريفاً للمجتمع المدني، دون تمييز أو تصنيف بينها، ...، لم تستفد منها الدراسة، الباحث اختزل مفهوم المجتمع المدني في مجرد حصر

(١) زعيمي، مراد. "كلمة عن لغة علم الاجتماع"، مجلة التواصل، منشورات جامعة عنابة، ع ٢٠٠٧، (٢٠٧م)، ص ٢٩٨.

التعريفات التي عثر عليها حول المفهوم، دون تحديد لجذورها النظرية.^(١)

يتم تقديم مفهوم إجرائي في العينة التي انتقيناها من الناحية المعرفية دون توظيف للعرض المكثف لتلك المفاهيم من الحقول الأخرى، ويصطدم الباحث في مرات عدة بمفاهيم يصعب تحديدها كمفهوم "الواقع"، ففي هذه الحالة يعرض خطاباً نظرياً أكثر من صياغة معرفية للمفهوم، ويلجأ إلى صياغة مفهوم إجرائي من تصوره الخاص، هذا كله يتم على المستوى الشكلي، أما الناحية المضامينية، فيعتقد أصحاب استعارة المفاهيم، أن المفاهيم محايدة معرفياً وصالحة لكل زمان ومكان، وأنها رحالة تنتقل من حقل معرفي إلى الآخر، ويغيب عنهم الوعي الإبيستيمولوجي بتشكل المفاهيم في الحقول المعرفية، والشحنات الثقافية التي تعطيها قوتها المنطقية وأبعادها الفلسفية، "فالباحث الذي يريد معرفة مضمون المصطلح من المصطلحات فيمد يده إلى القاموس، باحثاً عن هذا المضمون، إنما يزرع في عقله ووجدانه بذرة فكرية تنمو، تتلون مساحة من عقله ووجدانه الصيغة الحضارية التي تحكم لون ومذهب مضامين مصطلحات هذا القاموس."^(٢)

تغيب إذا عن الممارسين لهذه الآلية إشكالية المفهوم في علم الاجتماع، فبالنسبة لهم المفهوم محايد معرفياً، فلا جنسية له ولا وطن، إنه تركيبة لغوية صورية، يمكن أن تستعار من حقل معرفي آخر، فيعرفُ معن خليل عمر المفهوم بصورة معرفية سطحية، "إنها الصورة الذهنية الإدراكية المتشكلة بواسطة الملاحظة المباشرة، لأكثر من مؤشر واحد من واقع ميدان البحث."^(٣)

يقع ممارسو آلية استعارة المفاهيم في التناقض المنطقي والمعرفي، كعرض مفهوم ينتمي إلى حقول معرفية عديدة، أو ينتمي إلى نظريات متناقضة (نظرية

(١) بدوي. أحمد موسى. "القدرة التنافسية للبحث الاجتماعي العربي: تحليل مقارن للبحوث المنشورة في دوريات علمية محكمة"، مجلة إضافات، بيروت، ع ٢، (٢٠١٠م)، ص ٨٨.

(٢) عمارة، محمد. قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م، ص ٢٦٤.

(٣) عمر، معن خليل. مناهج البحث في علم الاجتماع، عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م، ص ١٢.

الصراع ونظرية التكامل)، "إن عدم مراعاة الحمولة الدلالية والمفهومية والمعرفية للمفاهيم... فالمفاهيم تتحول وتنتقل من زمان إلى آخر، ومن مكان إلى آخر، مما يؤدي إلى اختلافها الدلالي، وتعدد دلالتها نظراً لكونها تتمتع بتاريخ خاص،" (١) مما يوقع العديد من الباحثين في إشكالية عرض المفهوم، وتتضح عند محاولة صياغة مفهوم إجرائي؛ إذ يتم التوليف بين مفاهيم، يستحيل الجمع بينها لاعتبارات منطقية وثقافية وأيديولوجية، "إن التسرع في السبق إلى نقل النظريات الغربية مع تغييب سياقها الإستمولوجي، ونحن نعلم الدور الذي يضطلع به الوعي الإستمولوجي في الضبط الاصطلاحي للمفاهيم؛ لأن هذه المفاهيم لا تتحقق لا في مجال النظري الذي تنظم فيه، ولا نتيجة إلا في إطار الحقل الدلالي والشبكة النسقية التي ينتمي إليها." (٢)

لذلك؛ نحن في حاجة إلى الدرس الألسني المعاصر، لاسيما اللسانيات التوليدية المتعلقة بالمصطلح؛ لإعادة قراءة المفاهيم في علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية، للكشف عن الدلالات المعرفية واللغوية التي ولدتها، بدلاً من الترجمة المبتذلة للمفهوم وكأنه رمز رياضي، فهل مفهوم الأسرة في المجتمعات العربية هو نفسه مفهوم الأسرة في المجتمعات الغربية؟ وهل الديمقراطية في المجتمعات الغربية لها الدلالة نفسها في المجتمع العربي؟ وقس على ذلك كثيراً من المفاهيم والمصطلحات.

إضافة إلى ذلك، المفاهيم في الغالب الأعم في حقول المعرفة هي بالدرجة الأولى أنساق صورية لنظريات محددة، لا يجب من الناحية المنطقية أن يتم عرض مفهوم واحد من نظريات عدة، تصل العلاقات بينها إلى حد التناقض، فهل مفهوم الطبقة في النظرية الماركسية وفي البنائية الوظيفية لهما الدلالة السوسيولوجية نفسها؟ إن المفهوم المصاغ في إطار لغة معينة، يعني في نهاية الأمر أنه قراءة تأويلية للواقع الاجتماعي، فهل من المنطق أن يتم تعميمه؟ قام أكثر باحثي العينة بتحديد الدلالة اللغوية للمفهوم في دراساتهم، ثم قاموا بعرض العديد من المفاهيم المبتورة

(١) الساوري، بوشعيب. إشكالية الانتقال من المفهوم إلى المصطلح، الجزائر: جامعة قاصدي مرباح، الملتقى الدولي في المصطلح النقدي، ٩-١٠ مارس، ٢٠١١م، ص ١٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١١.

من مرجعيتها النظرية الاجتماعية الغربية، ثم يصوغ الباحث مفهومها إجرائياً، يقترب أو يبتعد من المفاهيم التي ذكرها.

إن المفهوم تصوير لجزء من الواقع الاجتماعي، ولا يصح منهجياً استعارته، "إذا كنا -أي نحن العرب- قد استعرنا معظم المصطلحات من الأوروبيين، فقد استعرنا منهم في الوقت نفسه المفاهيم التي تعبر عن هذه المصطلحات، وهكذا نحن نستخدم مثلاً: مصطلح الأمة بالمفهوم الأوروبي ولا نتخيل أمة خارج هذا المفهوم، فإذا رأينا هذا المفهوم لا ينطبق على أمتنا العربية، سلطنا أحد المسلكين: إما أن ننكر وجود أمة عربية أصلاً، وإما أن ندخل الأمة قسراً في المفهوم الأوروبي الجاهز، متجاوزين شرط وجودها الخاص."^(١)

٣- تحديد الإطار النظري في الدراسة:

بعد قيام الباحث بتحديد إشكالية بحثه وفروض الدراسة وتحديد المفاهيم، يصل إلى عرض الإطار النظري، أي النظريات أو الأدبيات النظرية التي تناولت البحث قيد الدراسة، فوجدت أنه غالباً ما يعتمد الممارسون لهذه الآلية التلقيط النظري في موضوعاتهم؛ إذ تجد البحث الواحد متعددًا، النظرية البنائية الوظيفية، الماركسية، التفاعلية الرمزية، دون أن يتخذ الباحث أيّ مقارنة سوسيولوجية لموضوع بحثه، وهو أحد أشكال الهدر المعرفي، "ظهر أن التوجهات الغالبة على بحوث الماجستير والدكتوراه هي على التوالي: الوظيفية، الوضعية، المادية التاريخية، الاتجاه النقدي، واستطاعت هذه الدراسة أن تكشف عن نموذج نظري سلبي ظاهر في هذه البحوث، هو أسلوب التلقيط النظري، الذي يشير إلى اتجاه بعض البحوث إلى نزع مقولات نظرية من سياقات مختلفة، وعرضها كإطار نظري دون التنبيه إلى ضرورة التماسك المنطقي لما تم تجميعه من مقولات."^(٢)

(١) حجازي، أحمد عبد المعطي. رؤية حضارية طبقية لعروبة مصر: دراسة ووثائق، بيروت: دار الآداب، ١٩٧٩م، ص ٩٦.

(٢) بدوي، أحمد موسى. الأبعاد الاجتماعية لإنتاج واكتساب المعرفة، حالة علم الاجتماع في الجامعات المصرية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ٢٠٠٩م، ص ٣١٩.

تظهر هذه الآلية التلقائية النظرية في موضوع تمثيلات الطلبة لواقع التكوين الجامعي المتدرج في الجامعة الجزائرية، وقد عرض الباحث في الإطار النظري، الاتجاه الوظيفي، والفينومولوجي، والماركسي، المدخل الإسلامي، مدخل تنمية الموارد البشرية؛ إذ تم عرضها دون تبني موقف معين من أي اتجاه نظري، وكأن الممارسة المعرفية بالنسبة للباحث تنتهي في حالة العرض النظري؛ لأن أصحاب آلية استعارة المنهج لا يفكرون غالباً إلا في الممارسة التكميلية للظاهرة الاجتماعية، فتجد الباحث حاضراً معرفياً ومنهجياً في فصل أو مبحث تحديد الإشكالية والفرضيات، ثم فصل عرض البيانات الميدانية التي تكون على هيئة جداول إحصائية، ترفق بتحليل إحصائي اجتماعي، أما بالنسبة له فالنظرية لا تمثل أيّ هاجس أو قلق معرفي؛ لأنه كما يتعامل مع المفاهيم؛ أيّ يحوّل كل مفردات عنوان البحث إلى مفاهيم، يحول تقريباً كل مفردات عنوان البحث إلى فصول، يجمعها تحت عنوان الإطار النظري.

مثال آخر على هذه الممارسة، ظهر في دراسة الباحث المعنونة بـ (دور الإذاعة المحلية في نشر الوعي الصحي لدى الطالب الجامعي)، قام الباحث بتحويل كل مفردات عنوان البحث إلى فصول، أطلق عليها الباحث الإطار النظري للدراسة: الإذاعة نظرة بانورامية، الإذاعة في العالم، الإذاعة في الجزائر، الوعي الصحي والإذاعي، الإعلام الوطني وسياسة الجزائر الصحية، الجامعة والطالب الجامعي، وقام الباحث بالاستعارة بشكل مكثف من علوم الإعلام، وغابت المداخل السوسيولوجية في هذه الدراسة، وكأن البحث أجري في حقل علوم الإعلام والاتصال، وهنا تطرح إشكالية الوعي الإستمولوجي بالحدود السوسيولوجية للدراسة؛ إذ تؤكد هذه الممارسة أن الباحث لا يهتم إلا بالجانب المنهجي الإجرائي.

مثال آخر، (رعاية المعوقين وأهداف سياسة إدماجهم الاجتماعي بالجزائر من منظور الخدمة الاجتماعية)، صرح الباحث أنه اعتمد على المدخل التكاملي النظري في الدراسة، فنجد أنه استعار من علم النفس؛ علم النفس الاجتماعي، وقام بعرض دراسات سابقة في تخصصات لا تنتمي لحقل السوسيولوجيا في الفصول

النظرية، فهل من المنطقي أن يعرض الباحث مداخل نظرية عدة، تنتمي إلى حقول معرفية عديدة من بينها علم النفس وعلم الاجتماع، ثم يدعي أنه تبنى المدخل التكاملي النظري؟ تثبت هذه الممارسات التشويش النظري لدى الباحثين في علم الاجتماع؟

مثال آخر: "مرافقة الشباب في إنشاء المؤسسة الإنتاجية الصغيرة"، في الإطار النظري للدراسة، يظهر أن الباحث لم يستخدم أي مدخل نظري سوسيولوجي، بل اعتمد كلياً على العلوم الاقتصادية في تناول المؤسسة الإنتاجية والمؤسسة الاقتصادية، وتكشف هذه الممارسة أن النظرية لا تلعب أي دور في توجيه الباحث نحو موضوعات الدراسة، بل العكس، فهو يختار الموضوع متوهماً أن المشكلة الرئيسة بالنسبة له هي إمكانية إخضاع الموضوع للمنهج الكمي القياسي الإحصائي، ومن ثم بعد أن يختار موضوع الدراسة، ينتقل للبحث عن الإطار النظري؛ أي يقوم بعرض كثير من المقاربات التي تنتمي إلى تخصصات وحقول معرفية عديدة، كعلم النفس، والاقتصاد، والتربية، والعلوم السياسية، وغيرها.

يكشف هذا الفقر والإرباك النظري عن الخلل المنهجي في تدريس المنهجية في أقسام علم الاجتماع في الجامعة الجزائرية، ويكشف عجز الباحثين عن محاوره الجانب النظري للدراسة بسبب عدم امتلاكهم للأدوات الإبستمولوجية؛ لأنه لم يتم الربط كما ذكرنا مسبقاً بين النظريات والتصورات في المعرفة السوسيولوجية الغربية والآليات الذهنية المنهجية التي ولدتها؛ لذلك تظهر هذه الممارسات السطحية للجانب النظري.

معظم دراسات العينة التي اخترناها، لم يستخدم الباحثون المراجع النظرية الكلاسيكية في علم الاجتماع، ولا المراجع المعاصرة أيضاً: ريمون بودون، بيار بورديو، ألان توران، ليتار، ميشال فوكو، دريدا، والتحليل المضموني للمراجع المستخدمة، يكشف أن فقر الإطار النظري يعود إلى غياب الوعي الإبستمولوجي للباحثين بالنظريات الاجتماعية المعاصرة، ففي هذا الصدد يقول بدوي: "كشف تحليلي لمضمون المؤلفات في النظرية الاجتماعية عن ظهور حالة من الجمود

وعدم الانفتاح على المعرفة السوسولوجية المعاصرة، بالإضافة إلى أن غالبية المنتجات تهتم بعرض الاتجاهات النظرية دون تحليل أو نقد، وأن الجهد التنظيري المتسق مع الواقع الاجتماعي يعدُّ جهداً محدوداً ونادراً^(١) وهو ما وقف عليه معن خليل عمر عند نقده للإطار النظري للرسائل الجامعية "تحت باب الإطار النظري، تذكر العديد من الرسائل الجامعية نظريات عدة كل واحدة منها لا تتطابق مع الثانية، بل مجرد تجميع لنظريات متضاربة في منطلقاتها ونصوصها وبراهينها واختصاصها... لكن بعض الرسائل لا تميز بينها بل تجمعها ولا يستفاد منها لا في التفسير ولا في التحليل بل تتركها بائسة، فضاع التوظيف النظري الذي بدوره أعطى للدراسة وزناً علمياً ضعيفاً وغيب عنها الحقل الاختصاصي"^(٢).

أرجع بعضهم هذا الفقر النظري إلى غياب نظرية اجتماعية في العالم العربي، يمكن أن يعتمد عليها الباحث في إعداد بحثه، "فلا ننتمي إلى مدرسة عربية محدّدة في علم الاجتماع أو في علم النفس الاجتماعي أو في الفلسفة، إننا نستهلك، إننا نأخذ المنهج والتوجّه دون أن ننصبّ على إنتاج المنهج المستقل والتوجّه النابع من واقعنا."^(٣)

٤ - تحديد المنهج المستخدم في الدراسة:

وظّفت كل الدراسات المنهج الوصفي، فهناك من الباحثين من أضاف كلمة تحليلي، وهناك من الباحثين من أضاف المنهج الإحصائي، وبعض الباحثين ادعوا أنهم استخدموا المنهج التاريخي، على الرغم من تنوع موضوعات الدراسة: اقتصادية، تربوية، تنمية الموارد البشرية، الانحراف، الأسرة، المعاقين، الشباب،

(١) بدوي، الأبعاد الاجتماعية لإنتاج واكتساب المعرفة، حالة علم الاجتماع في الجامعات المصرية، مرجع سابق، ص ٣١٩.

(٢) عمر، معن خليل. «الإشكالية التحليلية في تجويد الرسائل والأطروحات العلمية من زاوية غياب توظيف الأطر النظرية» ورقة مقدمة إلى الملتقى العلمي الأول، "تجويد الرسائل والأطروحات العلمية وتفعيل دورها الأمني"، الرياض، ١٠-١٢/١٠/٢٠١١.

(٣) زيغور، علي. "تيارات متعددة داخل المدرسة العربية في علم الاجتماع"، مجلة الفكر العربي، ع ٣٧-٣٨ (١٩٨٥م)، ص ٢٤٩.

المشاركة السياسية... الخ، إلا أنها استخدمت جميعها المنهج الوصفي، والتبرير الذي وضعه معظم الباحثين، نظراً لطبيعة الدراسة، أن المنهج الوصفي هو المنهج الملائم لها.

أما مفهوم المنهج بالنسبة لهؤلاء الباحثين، فهو صيغ إجرائية تبتدئ من تحديد مشكلة الدراسة التي تنتهي بتساؤل رئيس، تفرعت عنه تساؤلات ثانوية، يتم تحويلها إلى فرضيات سببية كما عرضناها مسبقاً، ثم تحديد المفاهيم، ثم الإطار النظري الذي هو جملة فصول تتناول الأدبيات النظرية، وأخيراً تعرض النتائج على هيئة جداول إحصائية، ليستخلص منها صدق الفرضية أو نفيها.

أما الخلفية الفلسفية للمنهج الوضعي الذي طبق في علم الاجتماع في الحقل المعرفي الغربي، فنزعم أن كثيراً من الباحثين لا يدركونه؛ إذ تعرض المنهج الوضعي إلى العديد من الانتقادات؛ لذلك، تخلط بعض الدراسات النقدية لعلم الاجتماع الوضعي في العالم العربي، بين علم الاجتماع ومناهجه الغربية، وعلم الاجتماع بوصفه ممارسات في العالم العربي؛ إذ تنطلق من تصور مؤداه أن الباحث الاجتماعي في العالم العربي، "يدرك الخلفية الفلسفية للمنهج الوضعي، وهو يحاول أن يستخدمه لدراسة الظواهر الاجتماعية في العالم العربي، كما فعل محمد أمزيان في دراسته القيمة، (منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية).^(١)

نذهب إلى أن وعي الباحث في العالم العربي بالمنهج لا يتجاوز حدود المستوى الإجرائي، وليس لديه وعي معرفي يربط بين المنهج والنظرية كما هو في فلسفة العلوم؛ إذ "يرتبط المنهج بمستويات معرفية مختلفة أظن أهمها ارتباط المنهج بالنظرية ويستند كل منهج على نظرية معينة، فالنظرية ضرورية وأساسية للمنهج، وكذلك أن في أساس كل مناهج المعرفة تكمن القوانين الموضوعية للواقع، وهذا هو السبب في أن المنهج يرتبط ارتباطاً لا ينفصم عن النظرية."^(٢)

(١) أمزيان، محمد. البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١م.

(٢) بغورة، زواوي. "إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية، المنهج النبوي نموذجاً"، مجلة دراسات عربية، ع ١٤ (٢٠١٠م)، ص ٤٠.

ونختلف مع ما ذهب إليه أحمد بدوي من أن الضعف المنهجي مرتبط بطبيعة المنهج المستخدم سواء أكان تقليدياً أو معاصراً، وأن الباحثين في العالم العربي يعانون من نقص في التدريب على المناهج في أقسام علم الاجتماع، فيقول: "بينت دراسة عبد الوهاب بوحديّة أن الممارسة المنهجية لغالبية البحوث تتجه نحو ممارسة منهجية تقليدية، وتعتمد على وصف الجداول الإحصائية دون التحليل أو مناقشة لاستخلاص دلالة هذه الجداول، كما بينت دراسة نفيسة حسين أن الباحث الاجتماعي، لا يتعرض أثناء اكتساب المعرفة المنهجية في علم الاجتماع إلى جرعات كافية من التدريب على استخدام الأدوات المنهجية المختلفة؛ لأن التدريب الميداني في أقسام علم الاجتماع هدفه الأساسي إعداد اختصاصي اجتماعي، وليس إعداد باحث اجتماعي".^(١)

إن المشكلة المنهجية الأساسية في هذه الممارسة التقليدية، لا تعود إلى طبيعة المنهج ولا إلى نقص التدريب عليه، بل المشكلة في الاختصار على منهج واحد في دراسة كل هذه الموضوعات، التي تلمس أجزاء متعددة من العالم الاجتماعي، فلماذا لم تظهر المناهج البنوية؟ والمناهج الفينومينولوجية؟ والمناهج التأويلية؟ وغيرها من المناهج المعاصرة؟ لأن المشكلة تتمثل في الفصل التعسفي بين الفكر السوسيولوجي الغربي بوصفه أداة ومحتوى، وغياب الوعي الإستمولوجي بالبعد المنهجي في الممارسات السوسيولوجية؛ لأنه عقل إجرائي، يسعى إلى الوصول إلى المعرفة عن طريق استعارة المنهج بوصفها صيغاً إجرائية من الحقل المعرفي الغربي؛ لذلك تبدو هذه الدراسات سطحية لا تخرج في الغالب الأعم عن إطار المعرفة العامة.

يشير العياشي عنصر في دراسة أجراها على عينة من بحوث طلبة جامعة عنابة في الجزائر في الفترة الممتدة من: ١٩٨٠م/ ١٩٩٣م، إلى أنها "لا تتعدى تحديداً سطحياً وبسيطاً للمشكلة، كما هي مصوغة في المعرفة العامة السائدة، وإذا كان تعبير تحديد مشكلة يتكرر في هذه الأعمال؛ فإن ما يشير الانتباه، هو أنه إذا كان لا

(١) بدوي، الأبعاد الاجتماعية لإنتاج واكتساب المعرفة، حالة علم الاجتماع في الجامعات المصرية، مرجع سابق، ص ٣٢٣.

يتم ضمن إطار نظري معين، تكون وظيفته مساءلة الواقع والأدبيات التي تناولت الدراسة، وصولاً إلى تقديم صياغة مفاهيم جيدة أو مغايرة لموضوع البحث، انطلاقاً من مقارنة معينة، وباستخدام مجموعة من الأفكار والمقولات والمفاهيم التي تشكل إطاراً نظرياً ماسكاً ومتجانساً يكون بمثابة الموجه والمرشد للباحث.^(١)

إننا بالعكس من ذلك، نسلم بالقدرة التفسيرية للنماذج المنهجية العلمية المتعددة، ونسلم بقدرة هذه المناهج على صياغة قواعد التفسير والعمل والتعقل والممارسة، "ولكننا لا نريد باسم العلم، أن تتحول قواعد البحث ومفاهيمه إلى نسخ جاهزة، صالحة لكل زمان ومكان، وبدون أي احتراس منهجي، يجعلنا ننسى مطالب اليقظة النقدية اللازمة معرفياً، ونتنبه في ممارسة النقل، بدل ممارسة التفكير."^(٢)

٥- استخدام الأدوات المنهجية في الدراسة:

غالباً ما يتم استخدام الأدوات التقنية للبحث الاجتماعي بمثابة في: المقابلة، والاستمارة التي تكون أسئلتها أساساً مشتقة من الفرضيات التي صاغها الباحثون، وهنا يمارس الباحثون نوعاً من التعسف المعرفي؛ لأنهم لا ينطلقون من ظاهرة، يسعون إلى اكتشافها بقدر التحقق فقط من معرفتهم بتلك الظاهرة.

وإضافة إلى ضعف الجانب النظري في الدراسات الذي من المفترض أن يكون الموجه لصياغة أسئلة الاستمارة، تكون هذه الأدوات المنهجية غير قادرة على قياس الواقع الاجتماعي العربي، وتكشف سطحية استخدامها لدى العينة التي انتقيناها "الباحث ينفذ بحثه اعتماداً على أدوات منهجية لم يجربها من قبل، ولم يكشف أسرارها (نقاط الضعف والقوة، ثبات وصدق الأداة، وملاءمتها لقياس البيانات) وغالباً ما يختار الأداة بناء على توجيه المشرف أو سؤال زملاء الدراسات العليا، ويحاول إعادة قراءة المكتوب عنها في كتب المناهج، ثم ينطلق إلى الميدان بمعلومات مكتوبة عن هذه الأداة، ودون المهارة الفنية، وهو أمر يؤدي في غالب

(١) عنصر، عياشي. "وضعية البحث السوسولوجي في الجامعة مجلة دراسات عربية"، ع ٢١ (١٩٨٨م)، ص ١٦.

(٢) الجابري، محمد عابد. نحن والتراث، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠م، ص ١٠-١١.

الأحيان إلى ضعف القدرة على استنطاق الواقع".^(١)

أغلب بحوث العينة التي انتقيناها استخدم الباحثون فيها الاستثمار كأداة رئيسة لجمع البيانات، على الرغم من عينات الدراسة التي تنوعت بين الطلبة، والعمال، والأطفال، والشباب، وشباب المدينة، وسكان أحياء، والمعاقين، والمراهقين، والنقابيين، والجيران، ومديري الشركات. والتساؤل المطروح: هل من المنطق أن كل هذه الشرائح الاجتماعية نستخدم معها أداة واحدة هي أداة الاستثمار؟ التي تكون جملة من المحاور، كل محور يضم أسئلة مغلقة أو مفتوحة، يتم إعطاؤها للمبحوث ليحجب عنها، ثم يقوم الباحث بتفريغها في جداول إحصائية، ويحللها ويعلق عليها إحصائياً اجتماعياً.

في معظم دراسات العينة، لم يتم التصريح بمعيقات استخدام الأداة المنهجية، كرفض تعاطي المبحوثين معها، والمستوى الثقافي للمبحوثين، والتكتم وعدم الإجابة عن الأسئلة وغيرها، "ونظراً لأن الاستثمار في تصميمها لم تعتمد على إطار نظري واضح ومحدد، فالباحث يصطنع بنوداً هي من صنعه، ويصوغ أسئلة يحاصر المبحوث بها ليحجبه إجابات يريدتها الباحث، إما بنعم أو لا، أو يحدد له إجابات مسبقة، فيصير الموقف مصطنعاً، ونصل إلى نتائج من نفس النوع، ونزعم أن هذا هو منطق المنهج في البحث السوسيولوجي".^(٢)

أخيراً، إن التحليل المضموني للمعرفة السوسيولوجية التي تتمظهر في الرسائل والأطروحات الجامعية الجزائرية، التي تعدّ كنماذج تمثيلية للممارسات السوسيولوجية في العالم العربي، والتي تتولد عن آلية استعارة المنهج كصيغ إجرائية، لم تتمكن من تحقيق مطلب آخر، وهو سؤال التراكم العلمي في علم الاجتماع في العالم العربي؛ لأن عملية التوصيف للواقع الاجتماعي دون منهج يستند إلى رؤية

(١) بدوي، الأبعاد الاجتماعية لإنتاج واكتساب المعرفة، حالة علم الاجتماع في الجامعات المصرية، مرجع سابق، ص ٣٢٥.

(٢) عبد المعطي، عبد الباسط. اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، ع ٤٤، ط ١، ١٩٨٠م، ص ١٨٩.

معرفية حضارية، تتولد عنه نظريات تفسيرية للمجتمع العربي، لن يؤدي إلا لتشكيل معرفة هزيلة تفتقد إلى روح الكشف العلمي، ولن تعمل إلا على تعميق الأزمة الإبيستيمولوجية لعلم الاجتماع بوصفه تخصصاً معرفياً في الجامعات العربية.

لذلك؛ نحن مطالبون اليوم بإحداث ثورة منهجية، تساعد علم الاجتماع على الانفتاح على الأفق المعرفي الرحب، من خلال إسهام العقل العربي في التأسيس المعرفي لهذا التخصص في الحقل المعرفي الإسلامي، وليس كما يحاول بعضهم من خلال الفكرة المبتذلة معرفياً أن يُرجعوا العجز الذي يعاني منه علم الاجتماع إلى عدم اندماج الذات العربية في الحداثة الغربية؛ ما يبين سطحية التناول المعرفي لأزمة علم الاجتماع في العالم العربي، وهو ما ظهر في مجموعة دراسات أجريت حول واقع علم الاجتماع في الجزائر، فيقول أحد الباحثين: "في ظل هذا الدفاع الهستيري عن اللغة العربية، وعن التعريب، وفي ظل تأثير التيار الإسلامي خصوصاً في مرحلة التسعينات نجد بعض المقاييس التي أثرت فعلاً على التكوين السوسيولوجي، فقد أفرزت هذه المرحلة مقياساً (ربما يتحول إلى فرع أو تخصص)، هو علم الاجتماع الإسلامي الرافض لكل ما هو غربي - بأيديولوجية غربية، وفي كثير من الأحيان لا علمية ولا موضوعية، وبرؤية دينية فقهية محضة... وأعتقد أن فرض الذات العربية الإسلامية ذات الاتجاه المتناحر مع ما هو غربي، والتي جسدتها العديد من البحوث والدارسات التي أكدت على فكرة الأصالة، أدت إلى محدودية المعرفة السوسيولوجية،"^(١) فمن ناحية الوعي المعرفي والإبيستيمولوجي

(١) قتيبة، نورة. الممارسة السوسيولوجية وتمثلاتها لدى أساتذة علم الاجتماع بجامعة سطيف، في كتاب: علم الاجتماع والمجتمع في الجزائر، تحرير عبد القادر لفتح، الجزائر: دار القصبة للنشر، ٢٠٠٢م، ص ٢٠٠، احتوى الكتاب على مقالات لا ترقى حتى إلى مصاف العلمية والموضوعية كما يتبناها أصحاب الإمبريقية، والذين يدعون أن علم الاجتماع علم محايد، فلم تخرج مقالات الكتاب عن القراءة الشكلانية الكمية لأزمة علم الاجتماع في الجزائر: وحاول أصحاب المقالات تقديم رؤى لواقع ضعف الممارسة السوسيولوجية في الجزائر، فتبين أنهم هم مصابون بالمرض نفسه الذي تعاني منه الدراسات الاجتماعية الجزائرية، وهو آلية استعارة المنهج بوصفه صيغة إجرائية من الحقل المعرفي الغربي، ولم تسلم بحوثهم من التكميم كما ظهر في المقالات التالية: تدريس علم الاجتماع في الجزائر، واقع علم الاجتماع في الجزائر، تحليل نقدي لتدريس المنهجية في علم الاجتماع، البحوث السوسيولوجية والواقع الاجتماعي.

بأزمة علم الاجتماع في العالم العربي، تمثلها الذين دعوا إلى طرح علم الاجتماع الإسلامي بديلاً لعلم الاجتماع الغربي، وإن لم يطوروا أدوات منهجية، أو مداخل نظرية لدراسة الظواهر الاجتماعية.

إن البحوث الإمبريقية التي تعد بهذه الطريقة، لن تؤدي إلى التراكم المعرفي أو العلمي في هذا التخصص، أو تساعدنا في عملية صياغة نموذج نظري تفسيري للواقع الاجتماعي، وهنا يثار سؤال معرفي، لماذا لم تتحول أعمال عبد المالك صياد الذي اشتغل مع بورديو في إجراء دراسات ميدانية حول الهجرة الجزائرية إلى فرنسا، ومنطقة القبائل الجزائرية، إلى نظرية أو نموذج نظري اجتماعي خاص بالمجتمع الجزائري، كما فعل بورديو الذي أسس لنظرية السوسيولوجيا الانعكاسية تأسيساً على هذه الدراسات الميدانية؟

برأينا، تتمثل الإجابة في أن بورديو، وفر له الحقل المعرفي الغربي كل الأدوات المنهجية والفلسفية والعلمية لإنتاج نظرية، ولأنه كان يفكر داخل هذا الحقل ويفكر بأدواته، في حين أن عبد المالك صياد كان يفكر خارج هذا الحقل مستعيراً بعض أدواته المعرفية والمنهجية من الحقل المعرفي الغربي؛ لأنه ينتمي إلى حقل معرفي حضاري مغاير تماماً للأول؛ لذلك لم تمكنه عملية الاستعارة سوى من إجراء دراسات إمبريقية، وهي الآلية التي يمارسها معظم الباحثين في أقسام علم الاجتماع في الجزائر منذ نصف قرن في الجامعات، ولم نصل من ممارستها لا إلى نظرية، ولا إلى خطاطة نظرية.

لذلك؛ نحن في حاجة إلى التأسيس المعرفي للحقل السوسيولوجي قبل بدء الممارسة الميدانية، وهو ما يؤكدّه رضوان السيّد بأنّ تبعية الدراسات الاجتماعية العربية، "خاصّة في المصطلح والمجال والاستبيان والرؤية التحليلية والشاملة للمجتمع، وهو يرى أنّ الإمبريقيّين الغربيين وضعوا مصطلحات وطرائق للبحث الحقلية نابعة من مشكلاتهم هم، تلك التي تواجهها مجتمعاتهم أو تبدو فيها، فإذا كان استخدام الرؤية الغربية لدى المؤرخين الاجتماعيين العرب يخرج مجتمعاتنا واهتماماتنا الاجتماعية التاريخية من مجال الرؤية هذه، فإنّ تبعية الميدانيين مُصطلحاً

وطرائق للطرائقيين الغربيين تجعل منطقاتهم خطأ، ونتائجهم أقل دقة ومصداقية." (١)

إن أهم الانتقادات المنهجية، التي يمكن أن نوضح من خلالها قصور آلية استيراد المنهج بوصفها صيغاً إجرائية من الحقل المعرفي الغربي لتوليد المعرفة السوسيولوجية، نوجزها في الآتي:

- انطلاقاً من طبيعة الدراسات الاجتماعية الهزيلة التي لا تختلف عن التوصيف الأدبي الروائي للواقع الاجتماعي، يقوم الباحثون بتزيين هذه الدراسات بلغة رياضية إحصائية، حتى يعطونها وهجاً علمياً.

- يغيب عن أصحاب استعارة المنهج جملة من القضايا كالمفاهيم التي تستعار من الحقل المعرفي الغربي.

- إشكالية صياغة الفرضيات التي غالباً ما تكون فرضيات مولدة من الحس المشترك، كما عبر عنها بيار بورديو: الأدوات المنهجية، والاستمارة، والمقابلة، وصعوبة تطبيقها على الذات الإنسانية. وأكبر لبس معرفي يقع فيه أصحاب هذا الاتجاه هو الفصل بين الفكر السوسيولوجي الغربي بوصفه محتوئاً، وبين الآليات المنهجية التي استخدمها في توليد هذه المعرفة.

ثانياً: آلية إسقاط النظرية الاجتماعية الغربية على الواقع الاجتماعي العربي لتوليد المعرفة السوسيولوجية في العالم العربي

ينطلق أصحاب هذه الآلية التي تعتمد على إسقاط النظرية الاجتماعية على الواقع الاجتماعي للعالم العربي من فكرة مفادها، أن النظريات الاجتماعية التي يحويها الفكر السوسيولوجي الغربي هي منجزات عقلية عالمية، "فلا داعي لاعتبار الجهاز المعرفي الغربي شيئاً ملازماً للتاريخ الغربي فقط، وخير دليل على ذلك هو أنه أصبح الواسطة النظرية الأساسية والتي لا مفر منها بين الباحث اللاغربي والواقع اللاغربي؟، بل هل يمكن اليوم أن نتحدث عن باحث أو عن واقع لم

(١) السيد، رضوان. "مشكلات البحث الاجتماعي العربي"، مجلة الفكر العربي، س٦، ع ٣٧-٣٨، (١٩٨٥م)، ص ٧-٨.

يكتسحه الغرب، إن الاعتراف بالحضور الغربي في شكل ثقافة ذات بعد شمولي، يتحتم علينا أن نستغل تلك الثقافة دون شعور بالذنب، دون شعور بالاستلاب." (١)

اتصل هنا، العقل العربي بالفكر السوسيولوجي بوصفه محتوى، وبمعنى مفاهيم ونظريات، دون التنبه إلى الآليات المنهجية التي ولدتها، إضافة إلى إغفال السياق التاريخي؛ أي البعد الاجتماعي والاقتصادي لظهور النظريات الاجتماعية الغربية، فالنظرية بالنسبة لأصحاب هذا الاتجاه صورة من صور المعرفة الاجتماعية، خالية من أي مضمون ثقافي أو حضاري، تعرف على أساس أنها جملة من القضايا المنطقية المرتبطة ببعضها بعضاً، تقع في علاقة جدلية مع البحث الاجتماعي؛ إذ "تعتقد فئة من السوسيولوجين العرب، أن العلم واحد، والسوسيولوجيا واحدة في كل العالم؛ لأنها علم، العلم لا يتجزأ، فلا تكون له خصوصيات إقليمية ومحلية أو لا تبدو في ما لا يبرر انقطاعها عن المنهجية السوسيولوجية الموحدة." (٢)

يقف أصحاب آلية استعارة النظرية على المقولات المعرفية والمنهجية المركزية لنظرية ما، وفي الغالب الأعم تظهر في الدراسات والبحوث الاجتماعية العربية النظرية الماركسية الصراعية أو النظرية البنائية الوظيفية، ثم يسقطونها على الواقع الاجتماعي، سواء أخذوا بالنظرية وكل مفاهيمها، أو قاموا بعملية التفاضل داخل النظرية، كأن يختاروا المفاهيم الأقرب للواقع، ويستغنوا عن المفاهيم التي لا تبدو أن لا صلة لها بالواقع أو بالمجتمع العربي.

والملاحظ أن هذه الآلية تمارس بشكل محدود لصعوبة الهضم المعرفي للتراث النظري في علم الاجتماع في العالم العربي، فيتعامل العقل العربي الإسلامي بنوع من الإجرائية مع النظرية الاجتماعية الغربية، أكثر من محاولة فهم البناء المنطقي للقضايا التي يتشكل منها بناء النظرية، ولا إلى الكشف عن

(١) الديالمي، "إشكالية الكتابة السوسيولوجية في المغرب: محاولة تركيبية"، ضمن كتاب: نحو علم الاجتماع عربي، مرجع سابق، ص ٢١٦.

(٢) عزي، غسان. "أزمة المنهجية في المنشورات العربية، لبنان نموذجاً"، ضمن كتاب: البحث النقدي في العلوم الاجتماعية، مداخلات شرقية غربية عابرة للانقسامات، رام الله: جامعة بيرزيت، ٢٠١١م، ص ٢٣٦.

الطبيعة المنهجية المتولدة عنها، وهو لا يسعى إلى دحض أو نقد المقولات التي تنطوي عليها النظرية، ولا إلى التأكد من صحة افتراضاتها عن طريق إجراء البحث الاجتماعي في العالم العربي.

"لقد أصبح تصورنا للنظرية الآن أكثر تقليدية بوصفها إطاراً تنظيمياً تتشكل في سياقه المفاهيم العلمية، عوضاً عن كونها شيئاً معرضاً لما يطلق عليه أدرنو القابلية الجذرية للاختبار"^(١) الباحث هنا، ينطلق من عدّها مقدمات صحيحة قابلة لمبدأ التعميم تصدر بالضرورة عنها نتائج صحيحة، ويستخدم منهج القياس الأرسطي، يقيس الباحث الاجتماعي الواقع الاجتماعي العربي من خلال المقولات المعرفية والمنهجية للنظرية الاجتماعية الغربية التي تعدّ مصدراً للمعرفة بالنسبة له، ليصل أخيراً إلى صدق الافتراضات التي تحويها النظرية.

إذا كان الباحث من أتباع النظرية الماركسية، يؤكد مقولة الصراع الاجتماعي، ويحشر تاريخ المجتمع العربي في قانون المراحل الخمسة بالعنوة والقوة، وإن كان من أنصار الوظيفية، فسيرى أن التوازن الاجتماعي هو الذي يحكم المجتمع العربي، ويؤكد صحة التبادل الوظيفي بين الأنساق الاجتماعية.

في المقابل، تأتي إشكالية أخرى؛ إن التعدد النظري في حقل السوسيولوجيا الغربية يحتم على الباحث الاجتماعي في العالم العربي اختيار نظرية من النظريات، وهنا يثار السؤال التالي: ما هي المحددات المعرفية لاختيار نظرية من النظريات الاجتماعية؟ بمعنى، لماذا يختار بعض الباحثين، نظرية الصراع وآخرون نظرية التوازن؟ فهل يعود إلى طبيعة المسار التكويني للباحث، أي التنشئة الأكاديمية؟ أي يتم تدريسه نظرية اجتماعية واحدة؟ أم لتحيز أيديولوجي أكثر منه تحيزاً معرفياً؟ أم يختار الباحث النظرية التي تنسجم مع قناعاته السياسية والثقافية؟ فكما هو معلوم أن النظرية هي التي توجه الباحث إلى الدراسة الميدانية، "النظرية هي صياغة أو رؤية عامة يهتدي بها الباحث الميداني أو الذي يتعامل مع البيانات الأولية، ويقوم

(١) محي الدين، محمد. النظرية الاجتماعية في القرن الواحد والعشرون، ضمن كتاب: آفاق معرفية ومنهجية في علم الاجتماع، د.ت، د.ن، ص ٧٧.

بتنظيمها وتفسيرها بقصد التوصل إلى بعض التعميمات للوصول إلى بعض القوانين، وبالتالي يعيد تعديل جانب أو أكثر من النظرية أو يتوصل إلى نظرية جيدة. (١)

في العالم العربي ونتيجة لغياب نظرية اجتماعية عربية، يلجأ الباحثون العرب إلى النظريات الاجتماعية الغربية، "إن العلوم الاجتماعية في العالم التابع تعاني من أزمة حادة، ناتجة بالأساس عن التبعية النظرية للحقل المعرفي الغربي، وذلك على المستوى المنهجي والنظري، ومن مظاهر هذه التبعية التقليد والنسخ الأعمى لمناهج المعرفة الغربية، وإعادة إنتاج فكرة أو مجرد استهلاك دون أدنى تساؤل أو مراجعة نقدية." (٢)

أكثر النظريات الاجتماعية الغربية حضوراً في هذه الممارسة التوليدية للمعرفة السوسيولوجية في العالم العربي هي: النظرية البنائية الوظيفية، والنظرية الماركسية، أو ما يطلق عليه الاتجاه المحافظ والاتجاه الراديكالي في علم الاجتماع، ففي دراسة لجهينة السلطان توصلت إلى أن غالبية البحوث الاجتماعية العربية تعتمد على النظرية البنائية الوظيفية؛ إذ "تبين أن النظرية البنائية الوظيفية بشكليها التقليدي والمعدّل تمثل النظرية الاجتماعية الشائعة في الوطن العربي، أما نظرية التفاعل الاجتماعي فتبدو أقل انتشاراً، وكذلك النظرية النفسية الاجتماعية. أما أقل النظريات الاجتماعية شيوعاً في الوطن العربي في نظر أفراد عينة البحث فهي النظرية الإيكولوجية، ويعتقد (٤٨، ٨١٪) بالمائة من أفراد مجتمع البحث أن علم الاجتماع في الوطن العربي يخضع لسيطرة علم الاجتماع الغربي، في أوروبا الغربية وأمريكا، وفي مقابل ذلك وجدت الدراسة أن أقل من خمس أفراد العينة بقليل (٥٢، ١٨٪) يعتقد أن المادية التاريخية تمثل واحدة من النظريات الاجتماعية

(١) إبراهيم، علم الاجتماع في العالم العربي من إثبات الوجود إلى تحقيق الوعود، ضمن كتاب: نحو علم الاجتماع العربي، مرجع سابق، ص ٢٠٤.

(٢) دليو، فضيل. العلوم الاجتماعية بين العالمية والخصوصية، ضمن كتاب: علم الاجتماع من التغريب إلى التأصيل، الجزائر: دار المعرفة، ١٩٩٦م، ص ١٣.

الشائعة في الوطن العربي، وفي كل الأحوال لاحظت الدراسة أن أفراد مجتمع البحث يعبرون عن تبعية علم الاجتماع في الوطن العربي للاتجاهين الفكريين العالميين في الثمانينات (البنائية الوظيفية والمادية التاريخية) اللذين يمثلان تعبيراً عن الخبرة التاريخية للمجتمعات الغربية.^(١)

لا يقوم العقل العربي في اتصاله بالنظرية الاجتماعية إلا بعملية الترجمة الحرفية النقلية للنظريات الاجتماعية الغربية، ولا يتصل حتى بمصادرها الرئيسة، وفي نظرية الصراع لا يتصل بنصوص ماركس ودهارندروف ولوكاتش ولينين وغيرهم، بل العكس، يتصل بكتابات غربية تناولت نظرية الصراع. وكما هو معلوم في الفكر الإنساني فإن كل قراءة للمنتج المعرفي هي بالضرورة عملية تأويلية له، يلونها الكاتب الجديد بتلويحاته الخاصة؛ لذلك تأتي الكتب التي تتناول النظريات الاجتماعية الغربية في المكتبة العربية، "حاملة كثيراً من التناقضات في طرحها، وتعكس عملية تأريخ للنظرية أكثر منها عملية تحليل معرفي ومنهجي للنظرية الاجتماعية، ولا تسعى إلى الكشف عن مضامينها المعرفية وعن طبيعة السياقات التاريخية التي ولدتها "إن السوسيولوجيا التي درست، والأعمال الميدانية المنجزة باللغة العربية منذ ١٩٨٤م، إلى أيامنا هذه، إنما تم تطعيمها بخطابات وتنظيرات تقريبية ومشوهة أنجبت من قبل المترجمين والمؤلفين المصريين، بينما استلهمت الأعمال التي أنتجت باللغة الفرنسية مرجعياتها من الإطار المفاهيمي والنظري المستمد من التقليد الفرانكفوني الجزائري."^(٢)

لذلك؛ تنتهي صلاحية الدراسات الاجتماعية التي تولدت عن طريقة إسقاط النظرية الاجتماعية على الواقع الاجتماعي العربي، كما تنتهي صلاحيات المواد العضوية، فأين هي نصوص النظرية الماركسية في الستينيات من القرن الماضي في

(١) العيسى، جهينة سلطان. والحسيني، السيد. "علم الاجتماع والواقع العربي: دراسة لتصورات علماء الاجتماع العرب"، مجلة المستقبل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ع ٤١، (١٩٨٢م)، ص ٣٨.

(٢) بوخرصة، بوبكر. "السوسيولوجيا المغاربية: بين التركة الكولونيالية ورحلة البحث عن الهوية"، مجلة إضافات، بيروت، ع ٥٤، (٢٠١١م)، ص ١٢١.

العالم العربي، "إن موضوع علم الاجتماع العربي غير محدد، ومناهجه مستعارة حرفياً أو مع شيء من التعديل، من مجتمعات ونظريات مختلفة عن الواقع العربي، والمحصلة أن النتائج دائماً وأحكامنا هي الأخرى من نفس الموضوع ومنهجياً غير محددة، وغير دقيقة، ونفرض مقولات وفئات من التحليل ليست من طبيعة البنية الاجتماعية العربية." (١)

إن إجراء المقارنة بين آليات اشتغال الذات المعرفية الغربية ونظيرتها العربية في حقل السوسيولوجيا، يوقفنا على جملة حقائق، تمتلك الذات المنتجة للمعرفة السوسيولوجية الغربية الوعي الإستمولوجي بقدرتها على دراسة الذات الإنسانية؛ إذ يوفر النموذج المعرفي كإطار للتفكير المعرفي للذات الباحثة الآليات النظرية والمنهجية لدراسة الظاهرة الاجتماعية، فتستعير مثلاً العلوم الاجتماعية من العلوم الطبيعية دون إخلال بالطبيعة المعرفية، "إن ألتوسير عندما استعار مفهوم القطيعة الإستمولوجية من إستمولوجيا باشلار، ليقراً بواسطتها كتاب ماركس، مارس على المفهوم المستعار والمنقول، عملية تعميم إيجابية، لقد نقله من حقل تاريخ العلوم الذي تم ابتكاره في إطاره إلى حقل قراءة التاريخ الفكري" (٢) إن عملية ترحال المفاهيم وانتقالها في الوقت نفسه تعدّ ضرورة معرفية لإثراء المعرفة الإنسانية؛ لأن العقل هنا مسطرّ ومهيكل ضمن النموذج المعرفي، فلا يعاني من الالتباس والقلق عند النقل والتحويل والتعديل للمفاهيم والنظريات، إضافة إلى أن الحدود بين المعارف ضمن الحقل المعرفي الواحد هي حدود وهمية فقط، وفي المقابل نلاحظ في عملية انتقال المفاهيم من حقل معرفي إلى آخر الاضطراب والتشويش المعرفي.

لذلك؛ تجد الذات الغربية في مسار تكوينها العلمي العدة النظرية والمنهجية التي تمكنها من دراسة الظواهر الاجتماعية، وعلى العكس من ذلك الذات العربية لا تجد أيّ نظرية اجتماعية أو منهج علمي، يمكنها من دراسة الواقع الاجتماعي،

(١) الحوات، النظرية الاجتماعية وتفسير المجتمع العربي المعاصر، ضمن كتاب: آفاق معرفية ومنهجية في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص ٩٥.

(٢) عبد اللطيف، قراءات معاصرة في الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص ٣٢.

فلا يبقى لها حلٌّ سوى الاستعارات الإجرائية للمفاهيم والنظريات، لتعيد إسقاطها ميكانيكياً على الواقع متوهمة أنها تمارس الفعل السوسيولوجي.

في مواجهة الذات المنتجة للسوسيولوجيا الغربية لموضوع الدراسة، يتم تشكل الذات المعقلنة في المجتمع الغربي، التي تربط بين الغايات ووسائل تحقيقها، ولا نقصد هنا العقلنة كما يتصورها بعضهم، أنها عقلنة عالمية، إنما عقلنة من طبيعة غربية، أي موضوعة الذات في التاريخ بغية تحقيق غايات وأهداف كبرى، تتجاوز بها المؤلف والمعتاد، وهذا السلوك لا يظهر إلا في المجتمعات الحضارية، فيجد الدارس لهذه الذات أنها قامت بعملية الفصل بين مجالات الحياة الاجتماعية: السياسية والاقتصادية، والثقافية، والاجتماعية، فيبدو السلوك الإنساني متماثلاً ومتشابهاً وكأنه محكوم بنوع من الدوافع السيكلوجية الخفية التي تجعل إيقاعاته متشابهة، وتتجلي انتظاميته في العلاقات الاجتماعية؛ إذ تتفاعل الذات مع محيطها المجتمعي لتحقيق الغايات والأهداف، وهو ما عبر عنه مالك بن نبي بشبكة العلاقات الاجتماعية، فعند إجراء الدراسة الاجتماعية الإحصائية تأتي النتائج عملية، ويمكن عن طريق هذا الاستقراء الجزئي تعميم نتائجها والتنبؤ بالسلوك الجمعي للأفراد، الذي يظهر كأنه خاضع لنوع من الحتمية التي لا تصل طبعاً لحتمية العلوم الطبيعية إلا أنها توفر على الأقل المفاهيم النظرية الاجتماعية مدة زمنية لا بأس بها من الحضور في الحياة الاجتماعية. والفصل بين مجالات العالم الاجتماعي في أرض الواقع هو الذي أدى إلى ظهور فروع العلوم الاجتماعية: العلوم السياسية، علم الاجتماع، علم النفس، الأنثربولوجيا، علم الاقتصاد.

أمّا في العالم العربي، فتبدو الذات (موضوع الدراسة) أنها لا تقيم أيّ صلة عقلانية بين مجالات الحياة الاجتماعية، أي تتداخل إلى حد اللاتمايز، فيبدو السلوك الإنساني وكأنه لا يخضع لمنطق عقلاني، فلا يمكن لدارس علم الاجتماع أن يفسره ويحلله، وهذه متعلقة بالأساس بالأفول الحضاري في هذه المجتمعات.

وكان السوسيولوجيا العربية في انتظار ميلاد موضوعها، وهذه المجتمعات لا تصلح إلا للدراسة الأنثربولوجية؛ لذلك؛ نحن في العالم العربي بحاجة إلى

التأسيس المعرفي لحقل علمي، يعنى بدراسة الظاهرة الاجتماعية، مشروط بقابليته ضمن مبادئ النموذج المعرفي الإسلامي، بدلاً من الاشتغال بآليات استعارة المنهج أو النظرية الاجتماعية من الحقل المعرفي الغربي.

قام عبد القادر عرابي وعبد الله الهانلي بتحليل المضمون للكتب في قسم علم الاجتماع في جامعة قار يونس، بعد أن اختاروا عينة عشوائية بسيطة من الكتب، على الرغم من أن هذه العينة وإن كانت غير ممثلة تمثيلاً كاملاً، إلا أنها تعدّ دليلاً على مدى ارتباط كتب علم الاجتماع بالمجتمع العربي، وقد أثبتت هذه الفرضية، "في أن المقررات والكتب الدراسية لا تحفل إلا قليلاً بالمجتمع العربي، إضافة إلى ذلك، تأثرت الاتجاهات النظرية بالواقع السياسي، فبعضها يدرس علم الاجتماع من جانب الصراع الاجتماعي، فيما يدرس البعض الآخر من الجانب البنائي الوظيفي".^(١)

تحضر النظريات في علم الاجتماع في الكتب العربية التي تتناول النظرية بشكل خطابات حول النظرية أكثر من قراءات إبستمولوجية للنظرية الاجتماعية والظروف والسياقات التاريخية التي نشأت فيها، إضافة إلى انتزاعها من إطارها الفلسفي؛ مما يحرم الدارس لها في العالم العربي من معرفة جذور تشكلها في الحقل المعرفي الغربي.

ثم إنَّ العقل العربي لا يتصل بالنظرية إلا في مستوى الترجمة الحرفية الخالية من أيّ مساءلة نقدية، ويغلب عليه الاحتفاء بالنظرية الاجتماعية تحت وهم العلموية؛ مما يكرس أكثر التبعية المعرفية التي تحرم العقل العربي من إمكانية التأسيس أو التفكير في الموضوع السوسيولوجي، وتؤدي إلى إرباك القارئ في هذه النظرية، "فتجلى التبعية المعرفية التي يعاد إنتاجها بواسطة اللغة العربية، فلا يشار بتاتاً إلى الظروف التاريخية والموضوعية التي كانت وراء إنتاج المعرفة ... تعرض النظريات التقليدية والحديثة دون تحليلها ورسم حدودها وتبيان فصول

(١) عربي، عبد القادر. و الهانلي، عبد الله. "إشكالية علم الاجتماع واستخدامه في الجامعات العربية"، مجلة المستقبل العربي، بيروت، س ١٣، ع ١٤١، (١٩٩١م)، ص ٣٠.

تداخلها وكذا صلاحيتها، وقد أدى هذا إلى عدم التحكم في النظريات وإلى تكرارها لدى الطلاب وحتى عند الأستاذة بشكل خاطئ، ليس فقط في مستوى التفاصيل والاختلافات بين فروع النظريات الواحدة، بل حتى على مستوى النظريات العامة: كالوضعية، البينية، والماركسية... الخ، الأمر الذي مكن من إعادة هذه النظريات بشكل مشوه.^(١)

وهناك من أرجع لجوء الباحثين العرب في مجال الدراسات الاجتماعية للنظريات الاجتماعية الغربية إلى غياب نظرية اجتماعية عربية لذا فلا خيار أمامهم سوى تبني نظرية اجتماعية غربية جاهزة، دون مساءلة معرفية أو نقدية لمفاهيمها وقضاياها المنطقية والمعرفية، إنما يبحث الباحث عن الانسجام بين معطيات الواقع الاجتماعي العربي والنظرية التي يختارها كإطار نظري للدراسة، "عند بعض الاجتماعيين العرب الذين يميلون في الاختيار لإحدى النظريات الجاهزة، فهم مقتنعون بضرورة دراسة الواقع ضمن رؤية ما، ولكن لعدم وجود نظرية لعلم الاجتماع في الوطن العربي، يقومون باختبار نظرية أو نظريات بغض النظر عن مصدرها، والاستفادة منها في دراسة الواقع العربي، وتأتي بعد ذلك طبيعة معايير تفضيل أو اختيار النظرية: هل لأنها أكثر النظريات علمية مستمدة من أسس معينة؟ أم لأنها أكثر تعبيراً عن مصالح الجماهير؟ أم لأنها تجمع بين الميزات الأيديولوجية والعلمية؟ وكانت أغلب الآراء تميل بعد تصورها للنظريات الأكثر كفاءة وقدرة على فهم الواقع العربي، إلى ترشيح المادية التاريخية والبنائية الوظيفية."^(٢)

في المقابل، يمكن أن نؤرخ لتاريخ التبعية المعرفية في علم الاجتماع العربي من خلال جملة البحوث السوسيولوجية التي أجريت على الأقل في العالم العربي من خمسينيات القرن الماضي إلى يومنا هذا، لنجد أن معيار اختيار النظرية تحكمه

(١) بزاز، عبد الكريم. "علم الاجتماع في كتب التدريس - تحليل نقدي"، مجلة المستقبل العربي، بيروت، س ١٣، ع ١٤٦، (١٩٩١م)، ص ١٠٠.

(٢) إبراهيم، حيدر. "تطور علم الاجتماع والتنمية في الوطن العربي"، مجلة العلوم الاجتماعية، ع ١ (ربيع ١٩٨٧م)، ص ١٥٧.

إضافة إلى التبعية المعرفية، البعد أو السياق السياسي، ففي الستينيات والسبعينيات ازدهرت مثلاً المادية التاريخية في البحوث الاجتماعية لطبيعة النظم السياسية القومية التي حكمت العالم العربي، ومن ثم أصبح المعطى السياسي محدداً لاختيار النظرية الجاهزة في دراسة الواقع الاجتماعي.

المعيار الثاني، يرتبط بالاستعمار أو المدرسة السوسيولوجية الكولونيالية التي ورثتها المجتمعات العربية بعد الاستقلال، وهنا، ليست قضية القطيعة على الأقل التي قام بها العقل العربي مع السوسيولوجيا الاستعمارية، وإنما استمرارية لغة المستعمر الفرنسية والإنجليزية؛ مما يعنى استمرار الاتصال بالنظريات التي تولد في الحقل المعرفي الغربي ممثلاً في الحقل الفرنسي والإنجليزي، وهذا الاتصال يمكن أن يتم بطريقة مباشرة أو عن طريق الترجمة الحرفية، وهو ما نلاحظه من حضور للنظريات الاجتماعية الفرنسية في الدول المغاربية، في حين تظهر النظريات الأنجلو ساكسونية في دول المشرق العربي، فتبدو البنائية الوظيفية أكثر سيطرة على البحوث في علم الاجتماع، على الرغم من أن علم الاجتماع في مصر تعرّف في وقت مبكر على الدور كإيمية ممثلة في طه حسين، لنصل إلى أن الترجمة وحضور لغة المستعمر هي إحدى المحددات لاختيار النظرية في علم الاجتماع.

يأتي في الأخير خيار النظرية في الممارسات السوسيولوجية المعاصرة لطبيعة التكوين اللغوي الأحادي للأجيال الجديدة في علم الاجتماع، مثلاً في الجزائر، لا يتحكم أغلب الباحثون إلا في لغة واحدة "اللغة العربية"، إضافة إلى عدم حصولهم على تكوين في البلدان الغربية كما في الجيل الذي سبقهم، ومن ثم تعرف الباحثون على النظرية في علم الاجتماع من خلال الترجمات الحرفية التي قام بها رواد علم الاجتماع في مصر.

وتكاد تنعدم المراجع التي تتناول النظرية الاجتماعية في الجزائر؛ مما أدى إلى عدم قدرة هذا الجيل على الهضم المعرفي للنظرية الاجتماعية، فاختاروا مكرهين ممارسة الدراسات الإمبريقية العارية من كل غطاء نظري، وهو ما تناولناه في العنصر السابق، "فالبنية المدرسية والجامعية المعاصرة في الوطن العربي والعالم

الثالث هي بنية تقلد الغرب بشكل كاريكاتوري ليس في المسار العام فقط، بل في التفاصيل أيضاً، ولأن الكتابات المدرسية هي كتابات تاريخية في الأساس، وعلم الاجتماع ببنيتها الحالية هو علم غربي، فإن هذه الكتابات تأتي على صورة البحوث الغربية في هذا المجال.^(١)

١- آلية إسقاط النظرية الاجتماعية الماركسية على الواقع الاجتماعي العربي:

تبدو نظرية الصراع - الماركسية أكثر وضوحاً في بعض الممارسات السوسيولوجية، التي تعتمد آلية الإسقاط النظري، "ومن المعروف أن هناك مجموعة من المفكرين العرب، ومن ضمنهم علماء الاجتماع الذين تبنا الفكر الماركسي بأنماطه المتعددة في التحليل ودراسة الواقع المجتمع والفرد العربي، وبالتالي نجد مجموعة من علماء الاجتماع الذين ربطوا إسهاماتهم العلمية بالاتجاه النقدي المنبثق من المادية التاريخية والذين أعطوا اهتماماً خاصاً لتحليل المواضيع الاقتصادية والسياسية ووسائل التنمية."^(٢)

يقر أصحاب هذه الآلية التي لا تقتصر على علم الاجتماع، بل تمتد إلى الفلسفة الماركسية على أنها إطار نظري مشكل من مجموعة مفاهيم: الطبقة الاجتماعية، ونمط الإنتاج، والصراع الاجتماعي، والوعي الاجتماعي... الخ، وهي قابلة للاستعمال والتوظيف، ويمكن تطبيقها على أي مجتمع تاريخي. ويعتقد محمود عبد الفضيل أن المخرج يكمن في إثراء وتطوير منهج المادية التاريخية، وتطبيقه بصورة حية وخلاقة لدراسة الأوضاع والعلاقات الطبقية في المجتمعات العربية، وفي الوقت نفسه، يجب الاستفادة من إسهامات ومناهج التحليل التاريخي لدى ابن خلدون حول القبيلة والدولة والعصبية، وكذلك من منهج التحليل الاجتماعي لدى ماكس فيبر حول الدور الذي تحتله "جماعات المكانة" - المرتبطة بالبناء

(١) السيد، رضوان. "مشكلات البحث الاجتماعي العربي"، مجلة الفكر العربي، ع ٣٧-٣٨، (١٩٨٥م)، ص ٧-٨.

(٢) ناجي، مصطفى. "علم الاجتماع في العالم العربي: بين المحلية والخصوصية"، مجلة العلوم الاجتماعية، الكويت، ع ٢٤، (١٩٨٧م)، ص ٣.

الفوقي للمجتمع - في البنيان الاجتماعي والطبقي للمجتمع، وما تحفل به كتابات التراث العربي والإسلامي عموماً.^(١)

بالنسبة لممارسي هذه الآلية فإن موضوعات الدراسة جاهزة ولا تحتاج إلى أعمال نظري، والمناهج كذلك جاهزة، وتبقى فقط عملية الإسقاط على الواقع، وإن كانت المقاسات مختلفة بين الواقع الاجتماعي العربي، والواقع الاجتماعي الذي ولدت فيه النظريات الاجتماعية الغربية. ويتم التفكير في النظرية أكثر من التفكير في الواقع المراد دراسته، باغتصاب الواقع على حد تعبير أبو يعرب المرزوقي عندما تناول مسألة العلاقة بين الواقع والنظرية في الفلسفة العربية، "فلم يكن ما يجري في المجتمع الموضوع الحقيقي للممارسة النظرية وطيد الصلة بها، وربما بعد النظرية (الفلسفة)، بل الموضوعات الحقيقية التي تعلق بها النظر، تُعامل وكأنها مردُّ أمرٍ سائد ينبغي التخلص منه، لتعويضه بما يتماشى مع الفكر الفلسفي من الوقائع والمؤسسات والسنن المستوردة، فيصبح الفكر إذاً موقف تسلطي لا يلم بالواقع ليعمل فيه، بل يغصب الواقع بما يتصوره واقعاً حقيقياً يتطلب استبداله به نافياً المعطى الفعلي بمعطى عقدي دافعه الأساسي ليس الحاجة الفعلية، بل مجرد المحاكاة والتحديث السطحي."^(٢)

يشغل العقل العربي في مجال علم الاجتماع بالمنهجية نفسها عندما يستورد النظرية الاجتماعية، ليتم صبها على الواقع الاجتماعي العربي، وكأنه يقوم بحشر الواقع الاجتماعي العربي في قالب النظري عنوة، ومن بين القراءات الإبتيمولوجية التي تحصلنا عليها عن القراءة الماركسية وامتداداتها في الفكر العربي المعاصر، القراءة النقدية التي قام بها كمال عبد اللطيف تجاه عمليين في الفلسفة العربية المعاصرة؛ العمل الأول لحسين مروة "النزاعات المادية في

(١) عبد الفضيل، محمود. التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقة في الوطن العربي: دراسة تحليلية لأهم التطورات والاتجاهات خلال الفترة ١٩٤٥-١٩٨٥م، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨م، ص ٣.

(٢) المرزوقي، أبو يعرب. تزني، طيب. آفاق فلسفة عربية معاصرة، دمشق: دار الفكر، ط ١، ٢٠٠١م، ص ٢٠.

الفلسفة العربية الإسلامية،" والثاني طيب تزيني، "من التراث إلى الثورة"^(١) حول نظرية مقترحة في التراث العربي، توصل إلى جملة من النتائج المعرفية المنبثقة عن استخدام المادية التاريخية في قراءة التراث الإسلامي، ومن خلال آلية الإسقاط التي تبدو أكثر حضوراً في علم الاجتماع بالمقارنة بالفلسفة؛ لذلك سوف نعتمد على ما توصل إليه من قراءة مضمونية للخطاب الفلسفي لمروة وتزيني؛ لقراءة نموذجين في علم الاجتماع، مع الاعتماد على الوسائل المنهجية التي استخدمها كمال عبد اللطيف.

مع ذكر ملحوظة هنا، أن استخدام المادية التاريخية في الفلسفة العربية عند مروة وطيب تزيني هي أكثر وعياً بالدلالات المفهومية، واطلاعاً واسعاً من الباحثين على الأعمال الماركسية، في حين أنها في علم الاجتماع أكثر هزلاً؛ لأن الماركسية بوصفها نظرية صراع اجتماعي، تحضر في الكتب العربية التي تتناول النظريات الاجتماعية أكثر تفتيتاً وتجزئاً، وتنقل من مصادر غريبة دون الرجوع إلى المصادر الأصلية، يقول محمود العالم: "إن عدم ترجمة أمهات الكتب الماركسية إلا في ما ندر، بل عدم ترجمة مقدماتها النظرية والفلسفية الممثلة في كتابات هيجل والدراسات الاقتصادية الانجليزية بوجه خاص، هو تعبير في تقديري عن ضالة الجهد المصري في تأسيس وتمثل نشر الفكر الماركسي، واكتفاء واتكالا على جهود خارجية... ولهذا أدى هذا إلى معرفة هامشية بالفكر الماركسي وإدراك طبيعة منهجه الجدلي، وانعكس هذا في رؤية جامدة ميكانيكية، علوية وسطحية؛ يغلب عليها الطابع الأيديولوجي للحركة التاريخية والبنية الطبقية للمجتمع المصري."^(٢)

لذلك؛ ستكون الممارسة الإسقاطية في علم الاجتماع الذي يدرس الواقع العربي واضحة ودون موارد؛ لأنه تحت حجة النزعة العلمية لعلم الاجتماع،

(١) الأول: مروة، حسين. النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، جزآن، بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٧م، والثاني: تزيني، طيب. من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في التراث العربي، بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٨٦م.

(٢) العالم، محمود أمين. الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، بيروت: دار المستقبل العربي، ط ٢، ١٩٩٨م، ١٢٥.

وتحويل الماركسية من قول فلسفي إلى نظرية في علم الاجتماع يضمن لها حصانة أكبر تجاه النقد المعرفي، وتجعل صاحبها يسعى إلى إسقاطها، وكأنها قوانين فيزيائية صالحة لكل زمان ومكان.

تبدئ الممارسة من خلال إسقاط الخطاطة التاريخية، قوانين المراحل الخمسة التي صاغها ماركس: مشاعية، عبودية وإقطاعية، رأسمالية، واشتراكية على التكوين الاجتماعي للمجتمع العربي، وتبقى إشكالية استخدام الباحث المنهج المادي التاريخي، فيعود إلى التاريخ العام للمجتمع العربي ليجده قد مر بالمراحل نفسها التي وصفها ماركس، أما إذا كان يريد توصيف نمط الإنتاج السائد، فيختار هل استخدام نمط الإنتاج الآسيوي الذي وضعه ماركس للمجتمعات التي تقع خارج دائرة الرأسمالية الغربية؟ أو استخدام الرأسمالية المشوهة أو الرثة وغيرها من المصطلحات التي تؤمن بيقينية النمط الإنتاجي المحدد للأوضاع الطبقية؟

ويتم في مقدمة البحث التصريح بالخيار النظري لدراسة المجتمع العربي، "إن قناعة المؤلفين (حسين مروة وطيب تزيني) بالمادية التاريخية، لم تولد أبحاثهما إطاراً جديداً للتفكير، بقدر ما كانت مبدئية في مقدمة الأبحاث، وظلت كذلك في نهايتها، ويعود السبب في اعتقادنا إلى تغييب أسئلة التأصيل النظري، هذه الأسئلة التي تتيح وتنتج إمكانية اختيار القناعة المنهجية في التحليل، ويكون ذلك بالتخلص من نصوص الاستشهاد واستحضار روحها النقدية." (١)

توظف المفاهيم دون أي احتراص منهجي، بل المهم بالنسبة للباحث أن يثبت صلاحية المفاهيم المنقولة ليسقطها على المجتمع العربي، "إن خطاب الباحثين لا يحترس تماماً في إطلاق المفاهيم المادية التاريخية على الحقبة الإسلامية، ومثلاً يشكك في نسبية هذه المفاهيم الفعلية، من المساهمة في توسيعها وإعادة صياغتها؛ مما يؤدي إلى استعارة خطاطة تاريخية عامة، وتعميمها دون مراعاة أصول البحث

(١) عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص ٦٦.

في الكتابة التاريخية،^(١) "من النادر أن نجد في نصوص الباحثين متابعة معمقة للجهاز المفاهيمي الذي بلورته المادية التاريخية."^(٢)

أعطى كمال عبد اللطيف نموذجاً عن الممارسة الاستعارية للخطاطة التاريخية للماركسية بإسقاطها على التاريخ الإسلامي، بقوله: "إن المجتمع العربي في حقبة الجاهلية كان مجتمعاً قَبلياً بطريقاً، ثم تطور في الحقبة العربية الإسلامية إلى الإقطاعية ليس عبر العبودية، وإنما بشكل مباشر، أي دون أن يمر بالعبودية، من إذ هي نظام اجتماعي، متكامل ومتطور وشامل، والعبودية كذلك وجدت في المجتمع القبلي، ولكن كظاهرة خاصة للأطر الاجتماعية الاقتصادية العامة لهذا المجتمع."^(٣)

ونموذج آخر في استعارة مفهوم الصراع الطبقي وإسقاطه على الواقع الاجتماعي العربي، "من أجل نسخ الثنائية الصراع الطبقي الرأسمالي، يتحدث مروة على صراع الارستقراطية التاريخية مع الصعاليك في الجاهلية، ويتحدث طيب تزيني عن صراع تاريخي بين سادة الكعبة مع الأرقاء، ويتم انطلاقة من المفاهيم القائمة السابقة تقرير المجتمع الجاهلي داخل دائرة الصراع الثنائي الحاد دون الدخول في أي تحليل معرفي يذكر."^(٤)

اعتماداً على هذه الآليات النقدية التي استخدمها كمال عبد اللطيف في دراسة عملي طيب تزيني، وحسن مروة، وكشف من خلالها على آلية إسقاط المفاهيم الماركسية على التاريخ الإسلامي، ومن هذا المنطلق، وجدت إحدى الدراسات الاجتماعية في العالم العربي، التي اتخذت من الماركسية إطاراً نظرياً للبحث، يمكن أن نتخذها نموذجاً تمثيلاً نكشف من خلالها آلية الإسقاط النظري لتوليد المعرفة السوسيولوجية في العالم العربي، وهي معنونة بـ: البناء الطبقي الاجتماعي

(١) المرجع السابق، ص ٦٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٧١.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٢.

(٤) المرجع السابق، ص ٧٢.

(مدخل نظري ودراسة سوسيو تاريخية)^(١) احتوت على ثلاثة أبواب كالاتي:

الباب الأول: الطبقة الاجتماعية وتضمن:

الفصل الأول: مصادر التمايز الطبقي ومحدداته.

الفصل الثاني: التدرج الطبقي ومكوناته.

الباب الثاني: التدرج الطبقي في المجتمع العربي، وتضمن:

الفصل الأول: في التحليل الطبقي للمجتمع المصري.

الفصل الثاني: تطور الملكية الزراعية في مصر.

الفصل الثالث: التحول الرأسمالي في الاقتصاد المصري.

الباب الثالث: بنية التدرج الاجتماعي في المجتمع المصري.

الفصل الأول: كبار ملاك الأراضي الزراعية.

الفصل الثاني: الرأسماليون.

الفصل الثامن: الطبقة المتوسطة.

الفصل التاسع: الفلاحون وعمال الصناعة.

توضح القراءة الشكلية الخارجية لخطة الدراسة، أن الباحث نهل من النظرية الماركسية لدراسة المجتمع المصري، وتكشف بلا شك استخدامه آلية إسقاط الجهاز المفاهيمي للمادية التاريخية على المجتمع المصري، على الرغم من أن الباحث في المحتوى، حاول استخدام آلية أخرى تكون موازية لهذه الآلية الإسقاطية، وهي التلفيق المفاهيمي بدعوى الخصوصية، لكن أخيراً، يتبنى الباحث المفهوم الماركسي كما هو؛ إذ يعرض الباحث في البداية المفهوم اللغوي للطبقة الاجتماعية؛ ليوهم القارئ أن المفهوم له جذور لغوية عربية، ثم يقفز لمفهوم التدرج الطبقي ليعرض مفاهيم عدة له.

(١) الزيات، عبد الحليم. البناء الطبقي الاجتماعي (مدخل نظري ودراسة سوسيو تاريخية)، القاهرة: دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٢م.

يقول الزيات: إن هناك تيارين في علم الاجتماع تناولا مفهوم التدرج الطبقي، أحدهما: رجعي محافظ، يعتد باللامساواة الاجتماعية ويشدد عليها، والآخر راديكالي تقدمي يؤمن بإمكانية تحقيق المساواة الاجتماعية وتدعيم أركانها، أما التيار الأول فيندرج تحت نظرية التكامل، والتيار الثاني ما يعرف بنظرية الصراع الاجتماعي.^(١)

نساءل عن طبيعة المعيار المعرفي الذي قسّم من خلاله الباحثُ التيارين في علم الاجتماع إلى رجعي وتقدمي، وهنا، خلط واضح بين النضال السياسي والبحث العلمي، ويعلن الباحث هنا اختياره للإطار النظري لبحثه والمتمثل في نظرية الصراع الاجتماعي - المادية التاريخية، دون إعطاء أي مبررات معرفية، وكأنه خيار منهجي علمي، "إن الطرح الماركسي فيه من الصدق بقدر ما فيه من القوة، كما فيه من المثالية أيضاً بقدر ما فيه من الواقعية"،^(٢) بهذه التعابير اللغوية الخالية من أي معنى علمي أو قيمة معرفية يناقش الباحث النظرية الماركسية كأنها نظرية جاهزة للاستعمال والتوظيف.

ويذهب الباحث إلى أكثر من ذلك، بعد أن يقع في تناقض صارخ، فمن جهة يقول: إن ما درسه ماركس لا يصلح إلا لدراسة المجتمعات الأوروبية "إن التحليلات الماركسية وإن كانت تنطبق على المجتمعات الأوروبية المتقدمة صناعياً، فإنها لا تصدق على المجتمعات النامية."^(٣) إن جملة "لا تصدق" تعني في المنطق العلمي النفي والإنكار التام للقضية، إلا أنه في فقرة أخرى يؤكد "أن ماركس محق في تشديده، وما لها من أولوية في تحديد سلوك الإنسان، فالمجتمع الطبقي يفصح بشكل مؤكد، وبدرجة تفوق أي حقيقة مفردة عن كثير من الجوانب الحياتية للفرد."^(٤)

(١) المرجع السابق، ص ١٩-٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٤.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٦.

يعرض بعدها الباحث التدرج الطبقي من وجهة نظر نظرية التكامل ليصل إلى دلالة الأساسية، "إن التنقل الاجتماعي ليس بديلاً للصراع الطبقي، وليس حلاً له أيضاً، ولكن فيما نرى مجرد حيلة يراد بها إيهام الساخطين الراسيين في قاع السلم الاجتماعي أن ارتقاءهم أعلى درجات هذا السلم جد ممكن،" (١) بهذه الحجة الواهية معرفياً، يحاول أن يوهمنا أنه قدم نقداً لنظرية التكامل في دراسة التدرج الطبقي، ومن ثم فهو لا يسعى لدراسة الواقع أو اختبار فرضيات الدراسة، إنما هو متيقن من صلاحية الجهاز المعرفي للمادية التاريخية وتبقى فقط كيفية إسقاطه حتى لا يشوه مفاهيم الجهاز، ثم قام بعملية المفاضلة داخل نظرية الصراع، فاستخدم مفهوم الطبقة، وغيب مفهوم الوعي الاجتماعي المحدد لطبيعة الطبقة في ذاتها أم الطبقة لذاتها.

حاول الباحث في التحليل الطبقي للمجتمع المصري استخدام المنهج التاريخي في دراسة المجتمع العربي والمصري، وعرض دراسات عربية وأجنبية عدة، واستشهد -ضمن رؤية إسقاطية تأويلية تحاول إثبات الخيارات النظرية والمنهجية- بفقهاء يدعى المقرئيين؛ إذ رأى أنه أول من تناول التدرج الطبقي للمجتمع العربي في كتابه "إغاثة الأمة بكشف الغمة".

تبني الباحث الخطاطة الماركسية نفسها التي تقسم المجتمع إلى طبقات رئيسة، وإن اختلفت في مسميات التفاصيل الجزئية، فقسمها إلى كبار ملاك الأراضي كعنوان دون إضافة طبقة، ثم تناول الطبقة الاجتماعية لملاك الأراضي وعرفها، "الطبقة تضم كل من يمتلك أرضاً زراعية، لا تقل مساحتها عن خمسين فداناً، ويقوم باستغلالها بواسطة العمل المأجور، أو عن طريق التأجير للغير، أو بالمشاركة بزراعتها نظير حصة من المحصول، سواء كان هذا المالك مقيماً داخل الريف، أو من الأملاك الغائبين الذين يعيشون في الحضر." (٢)

(١) المرجع السابق، ص ١٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٥.

اعتماد الباحث على جدول للإحصائيات، يوضح مساحة الأرض وعدد ملاكها، ثم كتب قائلاً: "تتمتع طبقة ملاك الأراضي بمكانة اجتماعية مميزة وتمارس نفوذاً مؤثراً داخل المجتمع"،^(١) دون الاعتماد على المداخيل المالية من هذه الملكية للأرض الزراعية، ويعطي الباحث أهمية لمساحة الأرض دون إجراء قراءة سوسيولوجية لملاكها، سوى أنها ما دامت تملك الأرض بمساحة معينة فهي طبقة اجتماعية، على الرغم من أننا نعلم أنه في المجتمع العربي الملكية الجامعية للأرض الزراعية؛ إذ تجد الأسرة الواحدة مكونة من عدد معين من الأفراد يمتلكون قطعة أرضية، تنتقل إليهم ملكيتها في الغالب عن طريق الوراثة المحكومة بتشريعات الإسلام، بعدها يتناول الطبقة المتوسطة دون مؤشرات اجتماعية حقيقية ما عدا تأكيده أن: "المجتمع المصري في غضون ما يقرب الخمسين عاماً أو يزيد قليلاً قد شهد مولد ونمو طبقة متوسطة جديدة عليه، ولعبت أدواراً ملموسة في تطوير وتحديث وتغيير البناء في الوقت ذاته".^(٢) ووصل أخيراً إلى خاتمة عاصفة بكثير من النقد الذي ادعى من خلاله أن التدرج الطبقي في المجتمع المصري يختلف عن بقية المجتمعات، بقوله: "قد يرى البعض أن ثمة تشابهاً يكاد يكون تاماً بين مكونات البناء الطبقي للمجتمع المصري وبين مثيلاتها في المجتمعات الأخرى... وأن هرم التدرج الطبقي الذي يتضمن هذه المكونات يكاد يكون نفسه في تلك المجتمعات"،^(٣) إن هذه الممارسة التي تعد نموذجاً تمثيلاً تكشف بما لا يدع مجالاً للشك عن الآلية الإسقاطية للنظرية الاجتماعية على الواقع الاجتماعي العربي.

٢- آلية إسقاط النظرية الاجتماعية البنائية الوظيفية على الواقع الاجتماعي العربي:

اخترنا نموذجاً تمثيلاً آخر، يعبر عن آلية إسقاط النظرية البنائية الوظيفية على المجتمع العربي، وهي دراسة بعنوان التغير الاجتماعي، ومدخل النظرية الوظيفية

(١) المرجع السابق، ص ١٤٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٦٣.

للتغير الاجتماعي، من إنجاز الباحثة، فادية عمر الجولاني،^(١) جاءت خطة الدراسة كالتالي: مقدمة: قدمت الباحثة فيها للموضوع.

الفصل الأول: المفاهيم الأساسية للتغير: تناولت الباحثة أنواع التغير: الاجتماعي، الثقافي، علاقة التغير بالحضرية، قضية التنمية، التحديث.

الفصل الثاني: المسار التاريخي والأيدولوجي للتغير: تناولت الباحثة: المسار التاريخي للتغير، اختلاط التغير بالإيدولوجيا، الاتجاهات المختلفة للتغير .

الفصل الثالث: مدخل النظرية الوظيفية للتغير الاجتماعي، قسمته الباحثة إلى قسمين: إذ تناولت في القسم الأول: المدخل البنائي للتغير، وفي القسم الثاني: المدخل الوظيفي للتغير الاجتماعي .

الفصل الرابع: التغير الاجتماعي بين النماذج التصورية للرواد الوظيفيين.

الفصل الخامس: الأسس النظرية والمنهجية للتغير الاجتماعي في ضوء النظرية الوظيفية الاجتماعية: تناولت فيه الباحثة:

أولاً: المفاهيم الأساسية المرتبطة بالتغير في ضوء النظرية الوظيفية.

ثانياً: الأسس النظرية للتغير الاجتماعي في ضوء النظرية الوظيفية.

ثالثاً: الأسس المنهجية لدراسة التغير الاجتماعي في ضوء النظرية الوظيفية.

رابعاً: الفروض الأساسية المستخلصة لدراسة التغير الاجتماعي في ضوء النظرية الوظيفية.

الفصل السادس: نموذج التحليل الوظيفي لتغير النسق الاجتماعي.

توقفنا القراءة المضامينية لخطة الدراسة على حقيقة انحياز الباحثة إلى النظرية البنائية الوظيفية، وإقصائها التام للمادية التاريخية أو نظريات اجتماعية أخرى

(١) الجولاني، فادية عمر. التغير الاجتماعي: مدخل النظرية الوظيفية للتغير الاجتماعي، مصر: مركز الإسكندرية للكتاب، ١٩٩٧م.

تناولت التغير الاجتماعي، على الرغم من أنها لم تعط أي مبرر معرفي أو منهجي، سوى أنها الأصلح والأنسب لدراسة المجتمع الأردني.

تناولت الباحثة في الفصول، الأول والثاني، والثالث، والرابع والخامس، المقولات والمفاهيم للنظرية البنائية الوظيفية دون نقد أو تحليل، مع إرباك في ممارسة العرض النظري؛ إذ تقوم بعرض المفاهيم ومداخل النظرية الوظيفية في الفصل الأول والثاني، ثم التغير الاجتماعي من منظار النظرية الوظيفية، ليتم في الفصل الرابع عرض التغير الاجتماعي من خلال بعض الرواد، وهنا مارست الباحثة فصلاً تعسفياً بين النظرية وروادها، فالسؤال المنهجي، هل الرواد هم الذين أسسوا النظرية أم أن النظرية مفصولة تماماً عن الرواد؟ والباحثة تقوم بعملية الفصل بين النظرية ومنتجها، وكأنها تتوهم الاستقلال المعرفي بين النظرية وروادها، وتصل إلى حد اعتبار النظرية معطى معرفياً جاهزاً يستطيع الباحث أن يستخدمه كيفما يشاء.

ثم يأتي الفصلان؛ الفصل الخامس والسادس، من خلال ممارسة آلية إسقاط المفاهيم على المجتمع الأردني، مع ملحوظة هنا، أنها تناولت الماركسية بوصفها أحد الاتجاهات الحتمية المفسرة للتغير الاجتماعي، "إن كانت فكرة ماركس قد تعرضت للنقد على اعتبار أنها تعطي للعامل الاقتصادي الأولوية كمصدر للتغير، فذلك يرجع إلى طبيعة الفهم الوظيفي الذي يؤكد على الفهم الكلي للنسق، ولسقوط فكرتي التطورية والحتمية من سياق الفكر السوسيولوجي." (١)

بهذه الحجة الواهية منهجياً، تستغني عن نظرية اجتماعية قدمت تفسيراً للتغير الاجتماعي في علم الاجتماع، مما يؤكد سعي الباحثة إلى إقصائها منذ الوهلة الأولى؛ لأنها لا تقوم بعلاقة حوارية نقدية مع المعطيات النظرية، فالممارس لآلية الإسقاط ينحاز إلى النظرية الاجتماعية التي يراها الأصلح على حد تعبيره لدراسة المجتمع العربي.

(١) المرجع السابق، ص ٨٤.

عرضت الباحثة المفاهيم من كتب ومراجع عدة؛ بعضها باللغة الإنجليزية، والأغلبية باللغة العربية، وركزت على إشكالية بناء المفهوم دون تقديم مفهوم إجرائي؛ مفهوم البناء الاجتماعي، النسق الاجتماعي، ثم فرزت منهجياً بين مستويين للنظرية الوظيفية، بقولها: "يضمن الاتجاه البنائي الوظيفي مستويين من التحليل، يتمثل المستوى الأول في التحليل الوظيفي وهو أسلوب منهجي، ويتمثل الأسلوب الثاني في التحليل السوسيولوجي وهو تفسيري"^(١) ثم تفصح الباحثة عن اختيارها للنظرية، قائلة: "النظرية البنائية الوظيفة هي النظرية السوسيولوجية التي يمكن من خلالها دراسة الأنساق الاجتماعية دراسة علمية منظمة، فالنظرية الوظيفية البنائية تهتم بدراسة المعوقات الوظيفية لفهم ودراسة ديناميكية التغيير."^(٢)

وتحت سحر كلمة العلمية، يتم تبني النظرية؛ مما يعطل معرفياً آلية النقد لدئ مستخدم آية الإسقاط النظري، وتناولت الباحثة الجهاز المفاهيمي للنظرية البنائية الوظيفية ممثلاً في النسق، والبناء السوي، والبناء الاجتماعي، والقصور الوظيفي والأداء الوظيفي، ومفهوم الوظيفة الظاهرة والوظيفة الكامنة، والتوازن الدينامي، ثم أسقطت هذه المفاهيم على المجتمع الأردني "في معالجتنا لظاهرة التغير الاجتماعي في المجتمع الأردني سرنا في محورين أساسيين من التناول؛ إذ تناولنا مظاهر التغير في المجتمع الأردني كنسق اجتماعي كلي، وذلك في تناولنا للحالة الثقافية للمجتمع الأردني ومظاهر تغيره باعتباره متضمناً لمجموعة من الأنساق الفرعية: مثل النسق الثقافي والاجتماعي والشخصي."^(٣)

"تناولنا نسق القيم والمعايير والمعاني السائدة في المجتمع الأردني ومدى تفاعلها مع بعضها البعض، كما تناولنا على المستوى الاجتماعي النسق الاقتصادي، وما يتضمنه من نظم إنتاج مثل السلطة الأسرية والقرابة وغيرها من النظم."^(٤)

(١) المرجع السابق، ص ١٣٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٠٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٠٩.

تفصح الباحثة عن خيارها المنهجي، بقولها: "من ثم اتخذنا من النظرية الوظيفية إطارنا التحليلي لأهميتها كمدخل لدراسة الوقائع الاجتماعية على أن يكون الواقع حول ظاهرة التغير الصلاحية الكافية لمراجعة بعض المصادرات النظرية والقضايا المنهجية"^(١) في الأسس المنهجية لدراسة التغير الاجتماعي يتضح الخلل المنهجي لممارسي آلية الإسقاط النظري، فلم تتمكن الباحثة من تحديد طبيعة المنهج المستخدم في الدراسة، بل وتعاني من إرباك تصوري لعلاقة النظرية بالمنهج، وكأن النظرية بالنسبة لها نظرية ومنهج في الوقت ذاته، "اتخذنا من النظرية الوظيفية أساساً نظرياً يتم في ضوئه وصف الواقع وتنظيم المعطيات الاجتماع حوله، ويساعدنا لإدراك الأبعاد والعلاقات والجوهرية... وتفسير الظواهر الاجتماعية، وبذلك تتحدد الوظيفة المنهجية لأسس النظرية."^(٢)

تظهر الأزمة الإستيمولوجية لآلية الإسقاط في طبيعة فروض الدراسة التي بلورتها الباحثة؛ إذ تقترب من المقدمات المعرفية التي تصاغ في القياس الأرسطي، أكثر منها علاقات احتمالية بين متغيرات، بل علاقة حتمية "فقد سعينا لاشتقاق فروض الدراسة بحيث تتسق مع طبيعة فهمنا للتغير الاجتماعي ... مع الاستعانة بأبعاد النظرية الوظيفية وفهمها لقضية التغير الاجتماعي في المجتمع الحضري كنسق اجتماعي،"^(٣) "كما أننا بتحديد هذه الفروض نوفر للدراسة التوجيه النظري الذي يجعلها تسير في مسارها العلمي الصحيح سواء على مستوى التجريب الاختبار الفروض أو تفسيرها، مما يجعلنا نصل إلى تعميمات صادقة وثابة وشاملة حول ظاهرة التغير الاجتماعي في المجتمعات النامية."^(٤)

تناولت الباحثة بعد ذلك نتائج الدراسة الميدانية التي أجريت في مدينتي السلط والزرقاء على هيئة جداول إحصائية؛ لتثبت من خلالها العلاقة الارتباطية

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٤١.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٤٣.

بين متغيرات الدراسة، والنتائج التي توصلت إليها الباحثة لا تعدو أن تكون إعادة صياغة للمقدمات المنهجية والمعرفية لنظرية البنائية الوظيفية، مع إضافة فقط كلمتي المجتمع الأردني "إن كنا قد استندنا إلى النسق الوظيفي في معالجة التغير؛ فلأنه يتسق مع واقع المجتمع الأردني، كما أنه يمكن فهم التفاعلات القائمة بين عناصر النسق الاجتماعي الأردني وبين أنساقه الفرعية." (١)

تحاول الباحثة أن تقنع القارئ أن خيارها معرفي وليس أيديولوجيًا، بقولها: "لم يكن خيارنا للنسق الوظيفي في معالجة التغير صادراً عن أية التزامات أيديولوجية بقدر ما هو قائم على أساس الرؤية العلمية وتكامل النظرية لفهم الواقع والاتساق مع طبيعة الواقع الاجتماعي في المجتمع الأردني." (٢)

يلجأ أصحاب آلية إسقاط النظرية الاجتماعية تحت زعم العلموية والموضوعية إلى الاعتماد على حجج واهية معرفيًا ومنهجياً، فيمكن مثلاً لباحث آخر، أن يختار النقيض من ذلك؛ نظرية الصراع، ويصل إلى نتائج منافية لنتائج الباحثة، وهو الأصل في كثير من الممارسات السوسيولوجية في العالم العربي، أما التأكد من صحة الفرضيات فلم يكن له أي سند إمبريقي، بمعنى آخر، يمكن عن طريق الاستغناء عن تلك الجداول الإحصائية أن نصل إلى النتائج نفسها؛ لأن الباحثة صبت الواقع في قالب الجاهز مثلاً في النظرية الوظيفية، بل توصلت الباحثة إلى النتيجة نفسها التي توصل إليها رواد الوظيفية، وبالتالي تأكدت من خلال ممارستها السوسيولوجية من المقدمات التي وضعتها النظرية البنائية الوظيفية، فتوصلت إلى نتائج رواد الوظيفية نفسها، وهنا مارست الباحثة القياس الأرسطي بقصد أو دون قصد، فمقدماته مستعارة من النظرية الاجتماعية الغربية، ومجال قياسه المجتمع العربي.

نرى أخيراً، أن النموذجين اللذين اخترناهما يعبران بشكل صارخ عن التبعية

(١) المرجع السابق، ص ٢٨٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٩٠.

المعرفية للحقل المعرفي الغربي، وتظهران ضعف المعرفة السوسيولوجية التي تتولد عن آلية الإسقاط النظرية الاجتماعية؛ لذلك؛ فأول أشكال النقد التي يجب أن تمارس على النظرية الاجتماعية الغربية أو المناهج التي تستخدمها، هو إجراء دراسات معرفية، تكشف عن آليات تشكل النظرية الاجتماعية، وليس التعامل معها بوصفها قوالب نظرية جاهزة، تصلح لكل واقع اجتماعي، ومن ثمّ نصل إلى نتائج نزع أن الدراسات الإمبريكية هي التي أكدتها، في حين أن أهواء الباحث وتحيزاته اللاواعية لنظرية معينة هي التي أثبتتها، وهي معضلة برأينا يعاني منها العقل العربي برمته في الممارسات الحقلية في شتى العلوم - الاجتماعية أو الطبيعية؛ لأنه يُعنى بالصيغ الإجرائية على حساب التنظير، ويمارس القياس الأرسطي أكثر مما يمارس المنهج الاستقرائي أو الاستدلالي، والمعضلة أن عملية اتصال العقل العربي بالنظرية الاجتماعية الغربية، تم عن طريق الترجمة الحرفية لها.

ثالثاً: آلية التأسيس المعرفي والمنهجي لعلم الاجتماع لتوليد المعرفة السوسيولوجية في العالم العربي

بعد استخدام العقل العربي الإسلامي لآلية استعارة المنهج، وآلية إسقاط النظرية على الواقع الاجتماعي العربي، وطبيعة المعرفة السوسيولوجية التي تولدت عن هاتين الآليتين، والتي كانت تبدو أقرب إلى المعرفة العامة أو الحسّ المشترك منها إلى معرفة علمية، وتبلور وعي إبستمولوجي لدى الباحثين العرب المشتغلين في حقل السوسيولوجيا مفاده أن الفكر السوسيولوجي الغربي بوصفه تصورات ومفاهيم ومضامين، لا يخلو من التحيز الثقافي الحضاري ومن التحيز الأيديولوجي.

تم التعبير في البداية عن لحظة الوعي هذه بمصطلح أزمة علم الاجتماع في العالم العربي، ثم الانتقال إلى طرح بديل نظري ومنهجي لعلم الاجتماع، يكون خاصاً بالمجتمعات العربية، إلا أن لحظة الوعي هذه مرت بمراحل عدة، تعدّ ضمن صيرورة تفاعل العقل العربي الإسلامي مع المعرفة المتولدة في الحقل

المعرفي الغربي، عبر عنها الباحث أحمد رزاق بأربعة مواقف معرفية اتخذها العقل العربي من المعرفة الغربية، وفق متصل معرفي يقع على حافته الأولى الموقف المعرفي الذي دعا إلى "توظيف المعرفة الغربية، والمناهج خاصة كما هي واكتفى بتملكها"،^(١) والموقف الذي يقع على الحافة الأخرى هو الذي دعا إلى "الاعتقاد بتحيز المعرفة عامة والمعرفة الغربية خاصة، لهذا حاول أصحاب هذا الاتجاه نقد المناهج الغربية من جهة، والأشكال السابقة العربية التي تعاملت مع المعرفة الغربية في العالم العربي".^(٢)

لذلك؛ لا يخرج الموقف المعرفي من علم الاجتماع الغربي عن هذا الإطار بصفة عامة، وإن اتخذ لحظتين؛ الأولى، هي تلفيقية وتوفيقية، رأت أن حلّ أزمة علم الاجتماع في العالم العربي، يتم بإعادة النظر في موضوع الدراسة، من خلال الدعوة إلى تأسيس علم اجتماع عربي؛ أي حضور البعد القومي في المعرفة السوسيولوجية، وفي علم الاجتماع الإسلامي بالبحث عن الانسجام الظاهري بين الخطاب الإسلامي وخطاب السوسيولوجيا.

بينما اللحظة الثانية، تمثلت في أعمال الباحثين الذين لديهم وعي إبستمولوجي بطبيعة المعرفة السوسيولوجية الغربية؛ إذ وقفوا على الآليات المنهجية التي ولدتها، إضافة إلى قراءتهم التاريخية للنظرية الاجتماعية، أي صبها في سياقها التاريخي، فكانت دعواهم أكثر علمية ومنطقية، ودعت إلى التأسيس المنهجي لتوليد المعرفة السوسيولوجية، لكنها انشطرت إلى دعاة تأسيس المنهج التركيبي من خلال الوصل مع التراث، والكشف عن تحيز المعرفة الغربية، والثانية وعت الأبعاد والمضامين الحضارية للمناهج الغربية؛ آمنت بعالميتها بوصفها منتجات العقل البشري، وليست خاصة بالعقل الغربي، والذي استفاد برأيهم من جميع منجزات العقول الحضارية التي سبقتها؛ أي الحضارة اليونانية والإسلامية؛ لذلك دعت إلى الوصل

(١) مرزاق، أحمد. "مفهوم التحيز: دراسة في بعض تحيزات المسيحي"، مجلة إسلامية المعرفة، بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، س ١٤، ع ٥٣، (٢٠٠٨م)، ص ٦٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٤.

مع الآخر والقطيعة مع التراث، وهو ما سنتناوله بالشرح والتحليل والنقد كآلآتي:

١- الدعوة إلى تأسيس علم اجتماع عربي:

ينطلق أصحاب هذا الاتجاه التأسيسي لعلم الاجتماع العربي من نقد المعرفة السوسيولوجية الغربية، ومن فكرة مفادها أن الموضوع البحثي للنظرية الاجتماعية الغربية لا يستوعب الواقع الاجتماعي العربي، فيبدو علم الاجتماع وكأنه لا يعبر عن قضايا المجتمع والإنسان العربي، "إن إشكالية علم الاجتماع العربي هي: إشكالية وملابسات النشأة وتكوين العلوم الاجتماعية خارج السياق التاريخي والمجتمعي، فهو لا يعبر عن العقل العربي ولا عن المجتمع العربي، أي لم يعط صورة محددة عن موضوعه، فهو ملتبس الموضوع والمنهج، ويعبر مضموناً ومنهجاً عن المجتمعات الغربية." (١)

ينطلق علي الحوات من فكرة أن علماء الاجتماع العرب يواجهون إشكاليات نظرية، تتمثل في عدم قدرة النظرية الاجتماعية الغربية على تفسير الواقع الاجتماعي العربي، بقوله: "في نظري مدى قدرة النظرية الاجتماعية المعاصرة التي يوظفها علماء الاجتماع العرب حالياً في تفسيرهم لديناميكا التحولات الاجتماعية في المجتمع العربي، وهذه التحولات من التداخل والتعقيد والخصوصية، بإذ تستعصي على الفهم والتفسير برؤى وتعابير وأدوات تحليل النظرية الاجتماعية المعروفة وبشكلها البنائي الوظيفي أو الصراع." (٢)

لكن هناك عاملان حاسمان في التأسيس للوعي الإبتيمولوجي لدى بعض الباحثين العرب بعدم قدرة النظرية الاجتماعية الغربية على تفسير الواقع الاجتماعي؛ فالعامل الأول، يعود إلى البعد الأيديولوجي لعلم الاجتماع الغربي، ففي سنوات السبعينيات كانت هناك سيادة على الأقل لمنظورين في علم الاجتماع الغربي وهما: علم الاجتماع الماركسي؛ أي نظرية الصراع، في مقابل علم الاجتماع

(١) عرابي، عبد القادر. باقادر، أبو بكر أحمد. آفاق علم الاجتماع العربي، دمشق: دار الفكر، ط ١، ٢٠٠٦م، ص ١٤٥.

(٢) الحوات، دراسات معرفية في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص ٨٦.

الوظيفي؛ أي النظرية البنائية الوظيفية أو نظرية التكامل والتوازن؛ إذ ساد الاتجاهان في رقتين جغرافيتين مختلفتين سياسياً، إحداهما تمثل المعسكر الشرقي بقيادة الاتحاد السوفياتي مسبقاً، ويتبنى نظرية الصراع الاجتماعي، في حين يتبنى المعسكر الغربي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية نظرية التكامل؛ مما حثَّ على بلدان العالم الثالث في ظل نزعة التحرر القومي التفكير في خلق علوم اجتماعية عربية، تخدم أهداف التنمية والتحرر في هذه المجتمعات، وهو ما تناولناه في الفصل السابق، عندما تحدثنا عن البعد السياسي أو هيمنة السياسي على علم الاجتماع في الجزائر أو غيرها من البلدان التي تبنت الخيار الاشتراكي في العالم العربي، "لقد شهد علم الاجتماع العربي منعطفاً فكرياً ومعرفياً في النصف الثاني من القرن العشرين، وذلك بسبب نشأة الدولة الوطنية، والأيديولوجيات القومية واليسارية المختلفة التي كانت معادية للاستعمار، وقد أضفى هذا التطور إلى علم الاجتماع العربي طابعاً قومياً ووطنياً، فوضعت كثيراً من الدراسات عن القضية الفلسطينية والعربية والنظام العربي والوحدة العربية." (١)

دعا عدد من الباحثين العرب من منطلق القومية والحماسة الوطنية إلى ضرورة تأسيس علم الاجتماع العربي، يتقدمهم أحمد الخشاب عندما أكد ضرورة "العناية بدراسة النظرية الاجتماعية القومية على أن تكون فكرية عربية، وتجسد الشخصيات العقائدية والثقافية لأمة العربية، وتحدد مستويات تطلعاتها وأبعادها." (٢)

يتمثل العامل الثاني في تشظي النظرية في علم الاجتماع العربي، مما يؤكد أن علم الاجتماع ما هو إلا علم مرتبط بالسياق التاريخي والاجتماعي الذي تولد عنه في الحقل المعرفي الغربي؛ مما أعطى دافعاً قوياً لدعاة علم الاجتماع العربي إلى ضرورة نقد النظرية الاجتماعية الغربية، والدعوة إلى تأسيس نظرية اجتماعية عربية، فيقول عمر التير: "الذي يراجع كتب علم الاجتماع من الخارج في هذا المجال المعرفي،

(١) عرابي، وبقادر، آفاق علم الاجتماع العربي، مرجع سابق، ص ١٦١.

(٢) الخشاب، أحمد. التفكير الاجتماعي، دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٥م، ص ١٨.

لا بد وأن يقف مندهشاً أمام العدد الكبير من النظريات الاجتماعية، ولا بد أيضاً أن يقف متحيراً أمام تعدد النظريات التي تتعلق بموضوع بعينه أو بظاهرة بعينها.^(١) وهو ما دعا عمر التير إلى تأكيد أنه "إما أن نفكر ونقدم نظرية اجتماعية حديثة تناسب واقعنا الاجتماعي، ويكون لنا القدرة على فهمه وتفسيره والتنبؤ به، وإما نظل كما نحن نجري البحوث المعتادة ونبني صوراً أو نظرية اجتماعية غير حقيقية، ونستنتج قوانين لا صلة لها بالواقع الاجتماعي الحقيقي الذي نعيشه،"^(٢) وفي هذا الصدد طرح عمر التير جملة من المنطلقات للبدء في تأسيس نظرية اجتماعية خاصة بالمجتمع العربي تتميز بـ:

أ- القدرة على الفهم الحقيقي للمجتمع العربي أو الظواهر المستجدة.

ب- تطوير منهج أو منهجيات جديدة متحررة من الثنائيات المستوردة من الفكر الاجتماعي الغربي التقليدية والحداثة، والقديم والجديد، ومجتمع الحداثة ومجتمع ما بعد الحداثة، فهل تحققت الحداثة العربية بالمعنى العقلي والفكري حتى نتحدث عما بعد الحداثة؟

ت- الوصول إلى قوانين وتفسيرات اجتماعية ليس بالضرورة أن تكون مطابقة أو محالة إلى النظريات الاجتماعية الكبرى في علم الاجتماع.^(٣)

لماذا لا توجد نظرية اجتماعية واحدة تفسر ظاهرة اجتماعية معينة؟ بمعنى نظرية تصلح لفهم ظاهرة من الظواهر كما تصلح للتنبؤ بها؟ يتمثل الحل المعرفي المقترح من طرف عمر التير بالدعوى إلى ترك هذا الخلاف النظري في علم الاجتماع الغربي ودعوته إلى بناء نسق من المفاهيم، "التي تفيد في وصف الواقع وكذلك بناء نسق من التصورات المجردة، وفي هذه الحالة يمكن البحث عن تلك المفاهيم التي تناسب واقع المجتمع العربي بدلاً من محاولة النظر إلى جوانب هذه

(١) التير، حاضر ومستقبل علم الاجتماع في العالم العربي، ملاحظات عامة، ضمن كتاب: آفاق معرفية في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص ١٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٧.

الواقع من خلال تصورات نظرية لا تناسبه، ويقع الذي يحاول إخضاع واقع معين لتصورات غريبة عنه، في البحث عن تفسير الواقع عن النموذج النظري." (١)

ويقول عبد الباسط عبد المعطي في هذا الصدد: "إننا في حاجة إلى فكر نابع لا تابع، وإننا في حاجة إلى رفض وإع لما يُصدّر لنا من الفكر السوسيولوجي، وأن نميز ومنتقي ما يفيد في ضوء تصورات مستقبلية نرنو إليها لصالح الوطن والمواطن." (٢) إذن، لا بد من اتخاذ موقف معرفي نقدي من النظرية الاجتماعية الغربية التي تصدر لنا، وضرورة التأسيس المعرفي لنظرية اجتماعية عربية، تتمكن من خلالها من تفسير الظواهر الاجتماعية وتحليل الواقع الاجتماعي العربي، "فعدم امتلاك علم الاجتماع العربي لنظريات علمية اجتماعية عامة واضحة المعالم، يكون لها أنساق معرفية متكاملة، يمكن اختبارها واقعياً، وتكون لها قدرات تفسيرية، وقدرات تنبؤية، كما هو الحال في علم الاجتماع في الغرب، أما معظم الدراسات الاجتماعية العربية، فإنها تدور في فلك الدراسات الوصفية، فالنظرية تلعب دوراً أساسياً في تحديد موضوع العلم، والفضاء المعرفي الذي يجب أن يتحرك فيه مجال البحث، وبالتالي تسهم في تراكم الخبرات العلمية والمعرفية، وتطويرها في اتجاهات محددة" هل يوجد علم اجتماع عربي؟ ما هي أهم صعوباته؟ ما هي أهم مستلزماته؟ (٣)

يؤدي التعامل البرغماتي مع علم الاجتماع الغربي في العالم العربي دوماً إلى نتائج هزيلة معرفياً، "إن علاقتنا بالنظريات الاجتماعية الغربية، كأية علاقة ووضعية براغماتية (ذرائعية)، لا يمكن أن تؤدي إلا إلى النتائج ذاتها التي توصلت إليها النظريات الغربية، وهي نتائج غير ملائمة لبيئتنا، كونها جُردت من إطارها الاجتماعي والتاريخي وانفصلت عن مسار تكوينها المعرفي الإستمولوجي." (٤)

(١) عبد المعطي، الاتجاهات النظرية في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص ١٩٩.

(٢) شباط، عبد الحكيم. "العلوم الاجتماعية في العالم العربي"، مجلة العلوم الاجتماعية، (٢٠١٢م)، ص ٧٥.

(٣) الكنز، المسألة النظرية والسياسية لعلم الاجتماع العربي، ضمن كتاب: نحو علم الاجتماع العربي، مرجع سابق، ص ١٠٠.

(٤) عمر، معن خليل. نحو علم الاجتماع العربي، بغداد: منشورات وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٤، ص ١٠-١١.

دعا مؤسسو علم الاجتماع العربي إلى ضرورة العودة إلى التراث العربي الإسلامي من أجل صياغة نظرية اجتماعية عربية، عن طريق عملية الوصل المنهجي بالنصوص التراثية، ووصل موضوع المجتمع العربي والذات العربية بالتراث الاجتماعي؛ لأن عملية الوصل بالتراث تعني عملية الوصل موضوع النظرية الاجتماعية العربية المزمع بناؤها بجذورها التراثية الاجتماعية؛ مما يعطي الخصوصية الحضارية لموضوع البحث في علم الاجتماع العربي، فالرجوع إلى التراث بحسب معن خليل عمر يعني أنه: "سيمكننا من الحصول على القواعد الأساسية للحياة الاجتماعية المعاصرة بأصالتها العربية، ويغنينا عن تبني تراث المجتمعات الأخرى، واستخدامه في دراسة واقعنا الاجتماعي الحالي، باعتباره يختلف عن واقعنا في أصالته وبنائه، أما المجتمع العربي فيتمتع بإرث فكري واجتماعي نابض وحيّ يعكس الحياة الاجتماعية بأصالتها العربية، والعلاقات الاجتماعية القرابية والدموية المتضمنة للرباط الرحمي العميق والمعتمد على العاطفة والوجدان، كانت ولا تزال سائدة وطاغية على المجتمع العربي دون التغيير، على الرغم من المؤثرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي طرأت على المجتمع العربي خلال عدة قرون"^(١) مع ضرورة التمييز بين التراث والأصالة وعدم الخلط بينهما، "ولعل أولى النقاط التي تحضر هنا ضرورة التمييز بين التراث والأصالة، ذلك أن الثانية لا تطابق الأولى، فالتراث هو الماضي، أما الأصالة فهي ما يصلح من هذا الماضي للتواصل، والذي يكون أكثر قدرة على التأثير في الحياة المعاصرة."^(٢)

يتم عن طريق عملية الوصل المنهجي بالتراث إلى إبراز خصوصية المنهج العربي، ولعل أكبر نص تراثي يحضر في العالم العربي، النص الخلدوني ممثلاً في المقدمة الشهيرة؛ أي تلجأ إليه غالبية التيارات الفكرية في العالم العربي المعاصر، التي تبحث عن إعطاء شرعية لأرائها، وتأكيد فكرة الوصل مع المعرفة التراثية لدى

(١) عمر، نحو علم الاجتماع العربي، مرجع سابق، ص ١٠-١١.

(٢) عبد المعطي، الاتجاهات النظرية في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص ١٩٩.

دعاة علم الاجتماع العربي، كما تتضح في هذه الفقرة المقتبسة من كتاب معن خليل عمر؛ إذ يقول يجب إبراز الكتابات الاجتماعية للكتاب العرب، "الذين عاشوا ما بين القرن الثامن إلى الرابع عشر ميلادي، وهي الفترة التي تمثل الإرهاصات الأولى لعلم معروف في الوقت الحاضر باسم علم الاجتماع، ووصفوا فيها حياة مجتمعاتهم وظواهرها ومناشطها ومحيطها وطريقة دراستها بأسلوب علمي وموضوعي جدير بالاهتمام والاستناد عليها كقواعد رصينة للفكر الاجتماعي الإنساني، وتفسيرات دقيقة وموضوعية لحياة العرب في تلك الفترة الزمنية".^(١)

إذن، إن الهدف من علم الاجتماع العربي هو مساعدة الإنسان والمجتمع العربي على الدخول إلى عالم الحداثة، من خلال تحديده لعوامل النجاح والعوامل المعيقة للتنمية في العالم العربي، وأن ينخرط في عملية بناء مشروع النهضة العربي، "إن علم الاجتماع العربي، هذا العلم يدرس إشكاليات المجتمع العربي، ويضع لها الحلول، ويقدم الرؤى المستقبلية لهذا المجتمع، عليه أن يكون نافعا ومفيدا للناس، ويهتم بهم وبمستقبلهم، ويتحمل الأمانة ويبحث في المسكوت عنه، وفي التخلف في إنساننا".^(٢)

٢- الانتقادات المعرفية والمنهجية التي وجهت لدعاة علم الاجتماع العربي:

انطلاقاً من التحيزات الأيديولوجية لعلم الاجتماع الغربي، دعا منظروا علم الاجتماع العربي إلى ضرورة الأخذ بأيدولوجيا قومية، تعنى بمصالح المجتمع العربي المعاصر، ويتم التعبير عنها من خلال نظرية اجتماعية عربية، لكن المفارقة التي وقع فيها المشتغلون بالدعوة إلى علم الاجتماع العربي أنهم لم يتجاوزوا مرحلة الدعوة إلى علم الاجتماع العربي إلى مرحلة التأسيس المعرفي؛ أي تأسيس منهج علمي، يسهم في دراسة المجتمع العربي، فدعوتهم بقيت حبيسة الأدراج، وأوراق ومنشورات الملتقيات والمؤتمرات العلمية.

(١) عمر، نحو علم الاجتماع العربي، مرجع سابق، ص ١٩٣.

(٢) عرابي، وبقادر، آفاق علم الاجتماع العربي، مرجع سابق، ص ٢٠٣.

إن ثاني اعتراض نقدي على الداعين لآلية تأسيس علم الاجتماع العربي لتوليد المعرفة السوسيولوجية، هو خلطهم المنهجي الواضح بين النظرية الاجتماعية وبين المجتمع العربي الذي يعدّ موضوع بحث للأولى؛ إذ لا يمكن عدّ النظرية قالباً معرفياً جاهزاً كما يظن أصحاب هذا الاتجاه، بل النظرية وليدة دراسات معرفية ومنطقية لجملة قضايا محددة في شكل فرضيات، ويمكن أن نتأكد من صحتها من خلال الممارسات الإمبريقية المعروفة في العلوم الاجتماعية.

لذلك؛ ليست قضية استبدال موضوع النظرية الاجتماعية الغربية الذي هو المجتمع - الواقع الاجتماعي الغربي بموضوع الواقع والمجتمع العربي، حتى تصبح النظرية قادرة على دراسة الواقع الاجتماعي العربي، ثم صبّ الواقع في قالب نظرية جاهزة. لم يتجاوز أصحاب هذا الاتجاه فكرة الدعوة إلى علم الاجتماع العربي، فعلى الأقل مضت أربعة عقود على دعوتهم، إلا أنهم لم يؤسسوا ولو لمدخل أو خطأ نظرية بسيطة لعلم الاجتماع العربي، بل بقيت دعوتهم حبيسة الخطاب الرغبوي والتبشيري دون أن تنفذ إلى العمق الإستمولوجي؛ لأنهم اخطؤوا من البداية عندما فكروا في النظرية، والأصل أن يبحثوا ويؤسسوا المنهج؛ لأنه الآلة التي تنتج المعرفة النظرية وليس العكس.

تحرم القراءة التفاضلية للتراث الدارس من الوقوف على أوجه الترابط بين الرؤية الحضارية الإسلامية التي شكلته والنصوص التي انبثقت عنها؛ مما يؤدي إلى اختلال منهجي في هذه القراءات التفاضلية، التي تبدو أنها لا تختلف كثيراً عن الاستشراق؛ إذ يستخدم أصحاب هذا الاتجاه فكرة التجزئ داخل التراث المعرفي الإسلامي، مما يؤدي إلى فصل أجزاء منه بدعوى تماشيها مع وقائع العصر، وغض النظر عن العناصر التي لا تتماشى مع العصر؛ مما يفقد النصوص التراثية قوتها في الطرح المعرفي والمنهجي الإسلامي، وخير مثال على ذلك مقدمة ابن خلدون؛ إذ قرئت كلّ مرة بتلوينات التأثيرات الفكرية الغربية السائدة في حقبة زمنية معينة، كالقراءة الماركسية والقراءة الوضعية والوجودية، وغيرها، "تتميز البحوث التي أنجزها الباحثون العرب في أغلبها (حول مقدمة ابن خلدون) بتبنيها لأطروحات

ومناهج التحليل غريبة عن مجال التصور الإسلامي، ومنها: الطرح الماركسي والقومي، والليبرالي، أو أنها وقعت تحت تأثير الفكر والحضارة الغربية ومنجزاتها في تفسير الفكر الخلدوني.^(١)

إن إدخال مركب الثقافة القومية على التراث الإسلامي يحرمه من أهم مكوناته ممثلة في الدين الإسلامي وعلومه التي أسست لنموذج معرفي سابق، وهي لا تعدو أن تكون دعوى سياسية أكثر منها دعوى علمية؛ أي أن للعرب ثقافة قومية كمثيالاتها في المجتمعات الغربية، وهذه النظرية القائمة على الأسس العرقي والإقصاء الديني، لم تتجاوز مجال السياسة إلى المعرفة "إن النظرة القومية نظرة انتقائية تركيبة في نفس الوقت، وعلى أساس من هذه الانتقائية تحدد تعاملها مع التراث الاجتماعي، إذ تأخذ منه ما يمكن تطويعه ليخضع إلى قوالب التقدمية الجاهزة ... وبذلك تمارس تشويشاً عميقاً على التراث بعد تجريده من إطاره المذهبي العقدي."^(٢)

إن الحماسة السياسية التي عرفتھا الدول العربية التي كانت تتبنى بشكل أو بآخر الفكر القومي كالدولة المصرية في العهد الناصري، هي من دفعت كثيراً من الباحثين العرب في العلوم الاجتماعية لإيجاد رافد جديد يدعم الاتجاه القومي في مجاله السياسي، ولكن نظراً للتغيرات التي عرفتھا هذه الدول العربية كسقوط معظم الأنظمة السياسية التي تبنت القومية كإطار للعمل السياسي، سقطت معها فكرة الثقافة العربية القومية، وعلم الاجتماع القومي، والذي لم يعمر أكثر من عقدي السبعينات والثمانينات من القرن الماضي، ولا يختلف في المضمون عن علم الاجتماع الغربي سوى في إضافة كلمتي القومية العربية؛ لذلك يقول أحد منظري هذا الاتجاه بعد أن سقط في منهج الاختزال والانتقائية، أنه على الباحث العربي أن يختار من بين النماذج الغربية التي يراها الأصلح والأنسب للدراسة المجتمع العربي، بقوله: "نحن في الاختيار أقرب إلى اختيار نموذج نرى التغيير أساس واقع الإنسان،

(١) مشوش، صالح بن طاهر. علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية فيه، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ٢٠١٢م، ص ٣٣.

(٢) أمزيان، منهجية البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، مرجع سابق، ص ٢٢٤.

ويرى في نمط الإنتاج العربي وما يترتب عليه من ثقافة قومية أساساً لمدخل دراسة الواقع الاجتماعي العربي، ويرى في الجدل كإنجاز علمي أساساً للتحليل والتفسير لفهم العام والخاص والأصيل والدخيل، والمؤقت والمسامر المطرد، والحقيقي والزائف في نمط الإنتاج العربي وفي الثقافة القومية في الوقت نفسه، وخصوصيتها في علاقتها الجدلية بالقوانين العامة لتطور المجتمع البشري وثقافته.^(١)

لم يطرح دعاة علم الاجتماع العربي أي بديل منهجي يذكر سوى الدعوة إلى تحرير العقل العربي من الفكر الغيبي، وبمنظرة براغماتية ذرائعية سعوا إلى توطين علم الاجتماع من خلال وصفه بالعربي، وعن إمكانية أو دعوة التأسيس لعلم الاجتماع العربي، فقد أوجزها مراد زعيمي في قوله: "افتقاد إطار مرجعي - فكري أيديولوجي - أصيل ومتميز، يمكن الرجوع إليه: فالعروبة كاتجاه قومي قد تجاوزها الزمن وأثبت فشلها، إن هدف أصحاب هذا الاتجاه صياغة علم لمعالجة قضايا المجتمع العربي وهذا في حد ذاته ما يفقده إحدى خصائصه الأساسية في العالمية."^(٢)

أخيراً، إن عملية الفصل بين النظرية الاجتماعية الغربية ورؤى العالم التي شكلتها هي التي حرمت الداعين إلى علم الاجتماع العربي من الوقوف على الأسس المعرفية لعلم الاجتماع الغربي، فظنوا أن دعوتهم إلى حضور المجتمع العربي في الدراسات السوسيولوجية، سيمكنهم من التأسيس لبديل معرفي ومنهجي لعلم الاجتماع في العالم العربي.

٣- الدعوة إلى تأسيس علم الاجتماع الإسلامي:

ينطلق أصحاب هذا الاتجاه التأسيسي من فكرة دعاة علم الاجتماع العربي نفسها، ولديهم الموقف المعرفي نفسه من أزمة علم الاجتماع في العالم العربي؛ إذ

(١) عبد المعطي، الاتجاهات النظرية في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص ٢٠١.

(٢) زعيمي، محدودية علم الاجتماع الغربي والبديل الإسلامي، ضمن كتاب: علم الاجتماع من التغريب إلى التأصيل، مرجع سابق، ص ٦٧.

يقول أحمد المختاري: "السوسيولوجيا على اختلاف ألوانها وانتماءاتها الاجتماعية والأيدولوجية، هي نتاج مجتمع معين في حقبة سياسية واقتصادية وتاريخية معينة، فولادتها المعاصرة على الأقل غربية، وهي ناتجة عن أزمات اجتماعية حادة، ومن ثم أخذت طابعها النضالي ضد البنى الاجتماعية للمجتمعات الغربية التي كانت تطبعها الأفكار اليهودية المسيحية من جهة، والفلسفة اليونانية من جهة أخرى، ومنذ البداية أخذت طابعاً إلحادياً؛ لأنها أصلاً تهدف إلى إقامة مجتمع بعيد عن قهر وتسلط الكنيسة، وهذا العنصر الإلحادي لا يزال قوياً في السوسيولوجيا وكل فروعها،"^(١) تحضر هنا الفكرة العقائدية بدل الفكرة القومية، التي كان يرى أصحاب اتجاه علم الاجتماع العربي أنها الفارق المنهجي والنظري بين علم الاجتماع الغربي وعلم الاجتماع العربي.

إن الموقف المعرفي لأصحاب الاتجاه التأسيسي لعلم الاجتماع الإسلامي من أزمة علم الاجتماع في العالم العربي، يتمثل في عجز النظريات الاجتماعية الغربية على تفسير المجتمع العربي ودارسته؛ لأن علم الاجتماع الغربي بتوجهه الوضعي، يقصي الدين من دائرة المعرفة، ويعدّه إحدى الظواهر الثقافية التي يمكن دراستها كبقية الظواهر الاجتماعية، في حين يرى أصحاب الاتجاه الإسلامي أن تجربة الدين الإسلامي ومؤسساته، تختلف جذرياً عن تجربة الدين المسيحي الكنسي الذي عرفته أوروبا في القرون الوسطى، "فعلم الاجتماع لا يمكن أن يتخلص من التوجه الأيدولوجي، وهي قضية يدل عليها المنطق ويؤيدها الواقع العلمي لعلم الاجتماع، منذ النشأة الأولى، وليس هناك ما يدل على أنه سيتخلص منها مستقبلاً، بل إن كل الملاحظات تؤكد ذلك، وحتى الذين كانوا ينكرون عناداً- التوجيه الإيدولوجي ويدعون - غروراً- الموضوعية والحياد القيمي، بدؤوا يتراجعون عن هذا الموقف، ويسلمون بالتوجيه الأيدولوجي لعلم الاجتماع."^(٢)

(١) المختاري، أحمد. "نحو علم الاجتماع الإسلامي"، مجلة المسلم المعاصر، عدد ٤٣، (١٩٨٥م)، ص ٤٦-٤٧.

(٢) زعيمي، محدودة علم الاجتماع الغربي والبديل الإسلامي، مرجع سابق، ص ٨٢.

إن عملية استيراد المناهج والنظريات الاجتماعية من الحقل المعرفي الغربي، لا يمكن أن يؤسس لميلاد حقل معرفي فرعي في العالم العربي، يُعنى بدراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية؛ إذ يقول ميلود سفاري: "إننا اكتفينا بالاستيراد دون التمحيص، وظلت العلوم الاجتماعية والسلوكية المستوردة والمناهج والأدوات هي مضيعة للوقت، وعبثاً نحاول أن نرتقي بها إلى مصاف العلوم التي من شأنها أن تحلّ مشكلات المجتمع، ذلك أن الأفكار المستوردة والمناهج والأدوات التي هي من صنّع بيئة غير بيئتنا، وضعت لحل مشكلات غير المشكلات التي نعاني منها نحن".^(١)

إن غياب الوعي الإبستمولوجي للدارسين للسوسيولوجيا في العالم العربي بالأطر العقائدية والأبعاد الأيديولوجية لعلم الاجتماع الغربي هو ما يدفعهم إلى تبني النظريات والمفاهيم الغربية كأنها مسلمة، مما يوقع ممارساتهم في نوع من التسطيح المعرفي والاختزال الثقافي والحضاري عند دراسة قضايا ومشكلات الإنسان العربي، وهو ما عبر عنه ميلود سفاري بقوله: "... مع استيرادنا لقضايا علم الاجتماع الأساسية، رحنا نقيم المعاهد والمدارس المتخصصة لدراسة قضايا قد لا تكون موجودة أصلاً في مجتمعاتنا، فهناك اليوم عشرات بل مئات البحوث والدراسات الميدانية حول المواضيع، كثير منها لا يمت بصلة لثقافتنا، بل قد لا يكون لها وجود البتة في مجتمعاتنا، ولأننا نقدم على دراستها لأنها درست في الغرب، والأنكى من ذلك أننا ندرسها: من المنطلقات الفكرية والأبعاد الثقافية نفسها، ومن المرجعية الحضارية والخلفية الفلسفية والعقائدية نفسها، وبأدوات ومناهج البحث نفسها ونطبق عليها المفاهيم المعتمدة في الغرب نفسها".^(٢)

الأخطر من ذلك، أنها عمدت إلى محاربة الدين الإسلامي، كما فعلت الوضعية مع الديانة الكنسية في أوروبا، "فأصبح علم الاجتماع المعاصر يفهم

(١) سفاري، معيارية علم الاجتماع الغربي وضرورة البديل الإسلامي، ضمن كتاب: علم الاجتماع من التغريب إلى التأصيل، مرجع سابق، ص ١٠٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٧.

بكل أسف ومنذ دراسته وتدريسه كعلم مستقل-في الجامعات الإسلامية والعربية من خلال اتجاه أو أيديولوجية غربية النزعة والموضوع والهدف، بما تحمل من افتراءات عديدة ضد الإسلام بخاصة والديانات السماوية بصفة عامة، إذ تُساق تلك الدعاوي على أنها قضايا علمية موضوعية لا ذاتية." (١)

لم تعد الدعوة إلى تأسيس علم اجتماع إسلامي جديدة أو غريبة بالنسبة لعلماء الاجتماع أو الكتاب الإسلاميين، أو القراء المتابعين، فقد أضحت هذه الدعوة تستأثر باهتمام متزايد في الأوساط العلمية منذ سنوات عديدة، تعبيراً عن الشعور بالحاجة الفعلية والأكاديمية إلى مثل هذا العلم، ولم يكتف بعض الكتاب بمجرد الدعوة إلى تأسيس علم الاجتماع الإسلامي، بل تطوعوا وتحملوا المجازفة العلمية والأدبية في الكتابة فيه أو عنه، وهو ما أسقطهم في نوع من السطحية والاختزال المعرفي في عملية التأسيس لعلم الاجتماع الإسلامي، ونذكر على سبيل المثال، لا الحصر، بعض هذه المساهمات: (علم الاجتماع الإسلامي)، د. زكي محمد إسماعيل، ندوة الدراسات الإسلامية، جامعة أم درمان الإسلامية، ١٩٧٨م. عبد الباسط محمد حسن، (علم اجتماع إسلامي)، ندوة الدراسات الإسلامية، جامعة أم درمان الإسلامية، ١٩٨٧م. محمد إبراهيم الفيومي، (قضايا في علم الاجتماع الإسلامي)، ١٩٧٧م. الشيخ محمد المبارك، (المجتمع الإسلامي المعاصر)، ١٩٧٣م. (علم الاجتماع الإسلامي) مجلة كلية الآداب - جامعة أم درمان الإسلامية، العدد الأول ١٩٧٧م. حسن الساعاتي، (أصول علم الاجتماع في القرآن) ليبب العيد (١٩٨٠م)، (مناهج البحث الاجتماعي في القرآن الكريم). نبيل السمالوطي (١٩٨٠م)، (المنهج الإسلامي في دراسة المجتمع)، . (النظرية الاجتماعية في الفكر الإسلامي)، د. زينب رضوان (١٩٨٢م). (أسس علم الاجتماع وقضاياها من منظور قرآني إسلامي)، محمد علي محمد (١٩٨٢م). (نحو صياغة إسلامية لعلم الاجتماع)، الشيخ محمد المبارك

(١) إسماعيل، زكي محمد. نحو علم اجتماع إسلامي، الإسكندرية: دار المطبوعات الجديدة، ١٩٨٩م، ص ٦٤.

(١٩٧٧م). (سنن التاريخ وعناصر المجتمع)، السيد محمد باقر الصدر (١٩٨٠م).
(مقدمة في علم الاجتماع الإسلامي)، د. إلياس بايونس ود. فريد أحمد (١٩٨٣م).
(نحو علم اجتماع المجتمعات الإسلامية) فصل في كتاب (قضايا علم الاجتماع
المعاصر)، د. علي عبد الرزاق جلبي (١٩٨٤م). (نحو علم اجتماع إسلامي)،
(مقالة في مجلة المسلم المعاصر عدد ٤٢، أبريل ١٩٨٥م) أحمد المختاري. (علم
الاجتماع الإسلامي)، سامية مصطفى الخشاب (١٩٨١م). (المجتمع) محمد عبد
الجبار؛ (١٩٨٤م).

إذا كان الداعون إلى علم الاجتماع العربي قد توقفوا في مرحلة التأسيس
والحث على تأسيس نظرية اجتماعية عربية، فإن الداعين لعلم الاجتماع الإسلامي
كانوا أكثر جدية، على الأقل بدؤوا بتحديد مفهوم لعلم الاجتماع الإسلامي، وإن
اختلفوا فيما بينهم حول مفهوم ومنهج علم الاجتماع الإسلامي، فعرف عبد الحميد
مرسي علم الاجتماع الإسلامي على أنه "علم قائم بذاته، ينطلق من منطلقات
إسلامية، يدرس ما يتردد فيها من الظواهر وعلاقات اجتماعية تسود فيها وتنتشر
بين أفرادها إذ يكون لها صفة التكرار"^(١) إذن حدد مرسي الإطار العقائدي لعلم
الاجتماعي الإسلامي، ودعا إلى ضرورة أن ننطلق من منطلق إسلامي وليس من
منطلق آخر.

أما زكي إسماعيل فيقول: يتمثل علم الاجتماع الإسلامي في أنه "يدرس
الظواهر والنظم الاجتماعية دراسة وصفية تقريرية تعبر عما ماهو كائن من النظم
من منطلق إسلامي اجتماعي، أي من حيث دراسة هذه الظواهر والنظم والعلاقات
والتفاعلات الاجتماعية الناشئة عن احتكاك المسلمين ببعضهم وبغيرهم في
معاملاتهم وفي عباداتهم"^(٢) حدد هنا إسماعيل زكي موضوعات الدراسة في علم
الاجتماع الإسلامي، والتي تكون بالأساس في طبيعة النظم الاجتماعية، ولكن مع
تأكيد المنطلق الإسلامي الاجتماعي.

(١) مرسي، عبد الحميد. الفرد والمجتمع في الإسلام، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٩م، ص ٨٥.

(٢) إسماعيل، نحو علم اجتماع إسلامي، مرجع سابق، ص ٤.

تُعرّف سامية الخشاب علم الاجتماع الإسلامي، بقولها: "إن علم الاجتماع الإسلامي هو ذلك العلم الذي يصفُ ويحلل معطيات الفكر الإسلامي، على أساس أن هذا المعطيات تعكس وتجسّد آراء واتجاهات ونظريات منبثقة من طبيعة الاهتمامات والقيم والمشكلات التي سادت في المجتمعات الإسلامية في المراحل الأولى من نشأته وانتشار الشريعة الإسلامية." (١)

أما زيدان عبد الباقي في تعريفه لعلم الاجتماع الإسلامي، فيقول: "بأنه علم وصفي تقريرى بنائي تركيبى تكاملي يهدف إلى دراسة شؤون الحياة الاجتماعية من ظواهر ونظم وعلاقات وميكانزمات اجتماعية من مختلف جوانبها الاجتماعية ومن مختلف جوانبها الدينية والاجتماعية دراسة علمية تحليلية لبيان ما هو كائن وليس لبيان ما ينبغي أن يكون وهو فرع من فروع علم الاجتماع العام." (٢)

استوفت هذه التعريفات جميع ما يخالجه فكراً الداعين للتأسيس المنهجي والمعرفي لعلم الاجتماع الإسلامي، غير أننا نلاحظ أن هناك تشوشاً واضطراباً على مستوى الرؤية والنظرية والمنهج لدى دعاة علم الاجتماع الإسلامي، من حيث الرؤية المنهجية، وتبرز إشكالية العقيدة الدينية والعلم والعلاقة بينهما؛ إذ نجد أن هناك صعوبة في الفرز المنهجي بينهما؛ لأن أصحاب هذا الاتجاه لم تتضح لديهم العلاقة بين البعد الميتافيزيقي والبعد العلمي؛ لأنهم واقعون تحت وهم العلموية الوضعية التي ترى أن العلم لا يخضع لأي بعد غير الملاحظة والتجريب، "إن علم الاجتماع الديني كعلم الاجتماع الإسلامي كلاهما علم تحليلي وصفي يحلل الظاهرة موضوع البحث تحليلاً موضوعياً وصفيّاً لدراسة ما هو كائن، وليس علماً معيارياً يدرس ما ينبغي أن يكون، وإذا كان علم الاجتماع الديني يدرس الظاهرة الدينية في عموميتها، سواء إسلامية منها أو غير إسلامية في شتى الملل والعقائد، فإن علم الاجتماع الإسلامي يقتصر في دراسته على الظواهر الإسلامية من حيث النشأة

(١) الخشاب، سامية مصطفى. علم الاجتماع الإسلامي، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠م، ص ٣٩.

(٢) عبد الباقي، زيدان. علم الاجتماع الإسلامي، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٨٤م، ص ١٠.

الظاهرة وتطورها وطبيعة النظم والأنساق الاجتماعية في المجتمع الإسلامي".^(١)

نلاحظ على مستوى النظرية والمنهج، أن هناك إبدال علم الاجتماع الغربي بعلم الاجتماع الإسلامي فقط، بل عدّ بعضهم علم الاجتماع الإسلامي أحد فروع علم الاجتماع العام، في حين أن علم الاجتماع الإسلامي من المفترض أن يكون علماً مستقلاً تماماً عن علم الاجتماع الغربي، وإلا لظلّ خاضعاً للنظرية الاجتماعية الغربية، ولا يمكن له أن يتحرر منها، وهو ما وقف عليه زعيمي بقوله: "إن هذه التعريفات لا تستجيب لحقيقة علم الاجتماع الإسلامي، فهي إما أنها تجعل منه فرعاً من فروع علم الاجتماع الغربي، وقد رأينا أن هذا الأخير له إطاره المرجعي الخاص ... أو أنها تجعل منه علماً خاصاً بشعب من الشعوب أو أمة من الأمم وهي الأمة الإسلامية، وفي هذا تحديد ضيق بل تضيق على هذا العلم وهو ما يفقده عالميته".^(٢)

اعتمد أصحاب هذا الاتجاه على التوليف والتلفيق المنهجي، فمن جهة يضعون عناوين المنهج الإسلامي في دراسة الظواهر الاجتماعية، وعندما يتناولون المضامين، تجد أنها لا تختلف كثيراً عن علم الاجتماع الغربي، ومن بينها تعريف زكي إسماعيل عندما يقول: "في الواقع أنّ علم الاجتماع الإسلامي يستفيد من المقدمات والمبادئ العامة لعلم الاجتماع، ومنهج البحث في علم الاجتماع الإسلامي، وإن امتاز بأنه لا يعتمد على مجرد الملاحظة والتجريب والاستقصاء العلمي فحسب، فإنه يتخذ من مبادئ الدين الإسلامي أساساً هاماً في نسق البحث العلمي".^(٣)

وفي هذا الصدد يصف حيدر إبراهيم أصحاب اتجاه علم الاجتماع الإسلامي، بالإسلاميين الانتقائيين، وقام بتحليل عينة من الدراسات التي تدعو إلى علم الاجتماع الإسلامي، فتوصل إلى أنها تميل إلى التلفيق، "لأنها تجمع ما لا يأتلف

(١) إسماعيل، نحو علم اجتماع إسلامي، مرجع سابق، ص ٢٦.

(٢) زعيمي، محدودية علم الاجتماع الغربي والبديل الإسلامي، مرجع سابق، ص ٧١.

(٣) إسماعيل، نحو علم اجتماع إسلامي، مرجع سابق، ص ١١٩.

وهي شديدة العمومية، إذ تصلح لأي فكر أو عقيدة غير الإسلام، أي تعجز عن بعث الخصوصية المطلوبة، وعن توضيح التفاعل الإيجابي بين الإسلام والعصر الحديث. ومن الدراسات التي حاولت الربط تعسفاً بين الإسلام ومناهج البحث الاجتماعي، وأعاد صاحبها المحاولة لكي يجد نظائر للمناهج السائدة في البحث الاجتماعي في الكتاب والسنة، كتاب لبيب سعيد: (في مناهج البحث الاجتماعي في القرآن الكريم وعند علمائه ومفسريه)، فهو يعدد المناهج الاجتماعية ثم يورد آية أو حديثاً -وهي في الغالب مفردة ليستنتج من ذلك وجود هذا المنهج أو ذلك في الإسلام.^(١)

من هذا المنطلق التوفيقي؛ حيث يقوم الباحث بالاطلاع على علم الاجتماع الغربي، ثم يبحث له على إسقاطات في التراث الإسلامي. وقد وقفنا على دراسة في شكل أطروحة دكتوراه^(٢)، أجريت في جامعة قسنطينة، نشرها صاحبها في كتاب تحت عنوان: "علم الاجتماع: رؤية نقدية"، تعدّ نموذجاً تمثيلاً للممارسة المعرفية لأصحاب اتجاه علم الاجتماع الإسلامي في العالم العربي، وجاءت خطة الدراسة كالتالي:

المقدمة: شرح فيها الباحث أهمية التأسيس لعلم الاجتماع الإسلامي للتحرُّر من هيمنة العلوم الاجتماعية الغربية.

الفصل الأول: المعرفة وعلم الاجتماع، تناول فيه الباحث تعريف المعرفة ومصادرها، ووسائل تحصيلها، ثم تناول تعريف علم الاجتماع وموضوعه، وأهدافه ومهمته، وأنهاء: بإعادة بناء علم الاجتماع من خلال الإطار المرجعي والمدخل المنهجي، وأخيراً: تناول المنهج، **الفصل الثاني:** الإنسان والشخصية الإنسانية، تناول فيه الباحث: الإنسان أصله، مكوناته، مبعث السلوك الإنساني،

(١) علي، "علم الاجتماع والصراع الأيديولوجي في المجتمع العربي"، ضمن كتاب: نحو علم الاجتماع عربي، مرجع سابق، ص ١٢٨.

(٢) زعيمي، مراد. "النظرية العلم - اجتماعية: رؤية إسلامية"، مجلة الباحث الاجتماعي، قسنطينة. ع ٢، ص ٣، سبتمبر ١٩٩٩ م.

الشخصية الإنسانية تعريفها وتكاملها، الفصل الثالث: المجتمع تناول الباحث فيه: تعريفه، طبيعته وحاجاته، العناصر الأساسية للحياة الاجتماعية وأخيراً: العمليات الاجتماعية، الفصل الرابع: الثقافة: تعريفها، الحضارة، بين الثقافة والحضارة، التكامل والتغير الثقافي وأخيراً: العلاقة بين الفرد والمجتمع والثقافة.

لا توحى القراءة المضامينية للخطبة بأن صاحبها تخلص كلياً من إكراهات الحقل السوسولوجي الغربي، الذي رأى أن دراسته أتت لتتجاوز هيمنة علم الاجتماع الغربي، "...الأخذ بالنظريات الغربية أو النظريات التوفيقية سواء كانت محلية أو مستوردة -ومحاولة تفسير واقعنا من خلالها لا يمكن أن يصل إلا إلى نتيجة ذات قيمة علمية هزيلة"^(١)، والدعوة إلى تأسيس علم الاجتماع خاص بالمجتمعات الإسلامية: "إذ نحاول التأصيل لعلم الاجتماع من خلال الرؤية الإسلامية، لا يعني أننا نجعل من الإسلام نظرية في علم الاجتماع، ولا في العلوم الإنسانية والطبيعية، إنما نأخذ من الإسلام إطاراً مرجعياً نطلق منه ونحتكم إليه في بناء علم الاجتماع."^(٢)

ظهرت قوة الخطاب الاختزالي في الفصل الأول المعنون بالمعرفة وعلم الاجتماع؛ إذ استخدم الباحث في تناوله للمعرفة مراجع بسيطة، لا تعدو أن تكون جملة محاضرات لتدريس الطلبة في أقسام علم الاجتماع، على الرغم من أن الفصل الأول يعدّ الفصل التأسيسي المعرفي للأطروحة؛ مما أوقع الباحث في نوع من الخطاب البسيط معرفياً، وهناك شواهد نصية كثيرة نذكر منها، "فلا يمكن للعلم من دون هديّ العقيدة الصحيحة والدين الحق أن يحقق السعادة ويجنبه الشقاوة، وإذا كان هذا الوضع بالنسبة للعلم عامة، فإن الأمر يتأكد بالنسبة لعلم الاجتماع الذي يتصدى لدراسة وتحليل السلوك الإنساني."^(٣)

(١) زعيمي، مراد. علم الاجتماع: رؤية نقدية، دراسات نقدية، قسنطينة: مؤسسة الزهراء للفنون المطبعية، ٢٠٠٤م، ص ١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢.

(٣) المرجع السابق، ص ١٧.

تغلب على نوعية هذا الخطاب الحماسة العاطفية الدينية دون الوعي الإبيستيمولوجي بنظرية المعرفة وتشكلها في الحقل المعرفي الغربي، والوعي بنظرية المعرفة في الحقل المعرفي الإسلامي؛ مما يوقع الباحث في عملية دمج بين حقلين معرفيين، يصل بينهما الاختلاف إلى حد التعارض، ولضعف الاستدلال المنطقي في الخطاب المعرفي للباحث، يقوم بعملية إسقاط منهجي لعلم الاجتماع الغربي على النص الديني، فتظهر هذه الممارسة الدمجية التي تفتقد إلى أي أساس معرفي، مثلاً وفي محاولته تبرير حتمية الظاهرة الاجتماعية أو نظرية القهر الاجتماعي التي تناولها إميل دوركايم في حديثه عن الضمير الجمعي، مستعيراً أحد الأحاديث النبوية يقول: "فالظاهرة الاجتماعية تنشأ من ذوات الأفراد وتنتشر نتيجة اشتراك الآخرين في ممارسة ذلك السلوك واعتناقه، ومن هنا نفقه قول الرسول صلى الله عليه وسلم: من سن سنة خير فاتبع عليها فله أجرها.... ومثل أوزار من اتبعوه غير منقوص من أوزارهم شيئاً." (١)

إن الاستعارة من التراث الإسلامي مع الضعف المنهجي في إدراك نظرية المعرفة الإسلامية، ونماذجها التي استخدمت في الحضارة الإسلامية، أوقعت الباحث في نوع من الإرباك المنهجي؛ إذ ناقش ابن حزم في تقسيمه للمعرفة على مرجع واحد وهو كتابه الرسائل، وادعى أن ابن حزم أخطأ عندما أعطى للعقل القدرة على المعرفة الكلية بقوله: "وفي الحقيقة إن النوع الأول من المعرفة الذي قسمه ابن حزم بناءً على الأشياء المدركة لا يمكن أن يؤخذ على ظاهره، فمن الخطأ الاعتقاد أن العقل يدرك الكليات، فالعقل مهما أوتي من قدرة فهو لا يستطيع أن يدرك الكليات والماهيات." (٢) وهنا تظل مسألة عدم التحكم في المصطلحات المنطقية تظهر من خلال جمع الباحث بين الكليات التي ليست الماهيات، وابن حزم لا يقصد بالكليات الإحاطة الكلية بالأمور كما فهمها الباحث، إنما يقصد العملية التركيبية بين معطيات المعرفة الحسية المتولدة عن الحواس، ومن ثم لا نشك أن ابن حزم

(١) المرجع السابق، ص ٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٧.

الرجل الفقيه المطلع على مسائل المنطق والفلسفة الإسلامية أن يقع في هذا الخطأ المعرفي الذي رأى الباحث أنه صححه؛ لذلك من الأخطاء التي يقع فيها أصحاب اتجاه علم الاجتماع الإسلامي عدم اتصالهم المعرفي بالتراث، فهم يقومون فقط بعمليات التفاضل والانتقاء داخل التراث لتدعيم ما يصبو الباحثون إليه.

قدم الباحث تعريفاً لعلم الاجتماع، بقوله: "إن علم الاجتماع هو تلك المعرفة العلمية القائمة على الدراسة المنهجية أو إلى اكتشاف السنن الإلهية المتعلقة بالظواهر الاجتماعية." (١)

يواصل الباحث شرحه لعلم الاجتماع الإسلامي، بقوله: "علم الاجتماع علم موضوعي ومعيارى في الوقت نفسه، ولا يمكن أن يكون موضوعياً فقط أو معيارياً فقط، تكشف عن ذلك أهداف علم الاجتماع نفسها،" (٢) ثم يستمر الباحث في عرض الظواهر الاجتماعية وأنواعها، وكأنها مأخوذة من أحد مراجع علم الاجتماع الغربي.

من الملابس المنهجية التي يقع فيها أصحاب اتجاه علم الاجتماع الإسلامي، هو خلط بين الإسلام بوصفه إطاراً عقائدياً - إطاراً مرجعياً، وبين علم الاجتماع الغربي؛ لذلك من خلال حثهم على علم الاجتماع الإسلامي، لا يضيفون سوى مصدرين للمعرفة وهما القرآن والسنة، ولكن لا نجد كيفية التأسيس المنهجي لهذين المصدرين، "إن كنا ندرك من البداية أن الإسلام ليس نظرية اجتماعية ولا ينطوي على نظريات علمية، لا علم الاجتماع ولا لغيره من العلوم الإنسانية أو الطبيعية، لكننا نؤمن في الوقت نفسه أن الإسلام هو المصدر الأساسي للإطار المرجعي لعلم الاجتماع، الذي ينطلق منه الباحث ويحتكم إليه في الدراسة والبحث، وفي تشييد نظرية علم اجتماعية." (٣)

تواجه أصحاب هذا الاتجاه -والباحث منهم- مشكلة المنهج، الذي يتم استخدامه في توليد المعرفة السوسولوجية، فلا يضيفون سوى كلمة إسلامي

(١) المرجع السابق، ص ٣٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٣.

للمنهج، ليصبح هناك المنهج الإسلامي؛ إذ ذكر الباحث في أطروحته مفهوم المنهج بقوله: "يتوقف تقدم أي علم من العلوم على وجود منهج محدود واضح المعالم، يساعد في التوصل إلى معرفة منظمة بجوانب الوقائع، إذ يعتمد الدارسون على هذه المعرفة في تشييد النظريات العلمية."^(١)

أما في الفصول المتبقية، والمتعلقة بالإنسان والمجتمع والثقافة، فيبدو أن الباحث وفق إلى حدٍّ ما عند تناوله لهذه المفاهيم وسياقاتها ومقارنتها بما هو موجود في الحقل المعرفي الغربي، فيبدو أن الإطار أو المرجعية الإسلامية حاضرة بكل مصادرها، وعمل الباحث على تخليص هذه المفاهيم من تحيزات المعرفة الغربية.

لذلك؛ أوقعت الحماسة الدينية لأصحاب الاتجاه الإسلامي في طموحات معرفية عالية، لم يتمكنوا من تجسيدها، فمثلاً عندما يدعو الباحث زعيمى مراد إلى نظرية علم اجتماعية إسلامية، نزع أنه أخطأ في المنطلق؛ لأن النظرية ليست معطى معرفياً يتم تشييده، بل النظرية حصيلة متولدة بالأساس عن المنهج؛ لذلك فأزمة علم الاجتماع في العالم العربي امتداد لأزمة الفكر الإسلامي، والتي هي أزمة منهج بالأساس، وهو ما تفتن له الداعون إلى مشروع إسلامية المعرفة وغيرها من التيارات الأخرى التي سنتناولها في العنصر اللاحق.

إن من أكبر الأخطاء المنهجية التي وقع فيها الداعون إلى علم الاجتماع الإسلامي، غياب الرؤية المعرفية السليمة التي تفصل بين رؤية العالم والنموذج المعرفي المتولد عنها، ثم النموذج وعلاقته بالمنهج والنظرية الاجتماعية؛ لذلك نلاحظ حالة إرباك منهجي وخلطاً بين هذه المستويات من المعرفة، وكأنها حالات متداخلة إلى حدٍّ يصعب الفصل بينها.

إضافة إلى القراءات الانتقائية للتراث، وهو ما وقف عليه محمد امزيان في انتقاده لهذا الشكل من المعرفة، بقوله: "إن غياب الخلفية الإسلامية في التحليل هي الحلقة المفقودة في هذا النوع من الدراسات التي أنجزت في إطار التأسيس

(١) المرجع السابق، ص ٨٤.

لعلم الاجتماع الإسلامي؛ حيث نجد انفصلاً كاملاً بين الشعار والمضمون، بين انتمائنا العاطفي للإسلام وبين انتمائنا المعرفي الوضعي، نأخذ الإسلام بيد ونمسك بالتحليل الوضعي بيد أخرى." (١)

٤- التأسيس المنهجي الوضعاني لتوليد المعرفة السوسيولوجية في العالم العربي:

ينطلق أصحاب هذا الاتجاه من فكرة مفادها أن الحداثة الغربية كونية وعالمية وقابلة للاستنساخ في المجتمعات غير الغربية، ويؤكدون أن المناهج العلمية التي أنتجها العقل الغربي، هي ليست مخصصة به، بل هي نتاج العقل الإنساني، ومن حق المجتمعات الإسلامية أن تستفيد منها، ويختلفون مع الممارسين لآلية استعارة المنهج بوصفه صيغة إجرائية، بأن لهم وعياً إبستمولوجياً بالأبعاد الحضارية والمضامين الثقافية للمنهج التي طبقت في الدراسات الاجتماعية الغربية.

لذلك؛ يعدّ أصحاب هذا الاتجاه أصحاب مشروع فكري؛ لأنهم لا يلفقون أو يوفقون بين صيغ المعرفة الغربية وصيغ المعرفة الإسلامية، بل دعوا إلى التمكن من الأدوات المنهجية التي استخدمها الغرب لتطوير المعرفة في العالم العربي، وهم متفقون منذ البداية مع مختلف الاتجاهات الفكرية على أن الأزمة الفكرية في العالم العربي وفي مختلف مجالات المعرفة والتي من بينها العلوم الاجتماعية هي أزمة منهج لا أزمة تنظيم، "الحرص الدائم على طرح إشكالية المنهج بوصفها الإشكالية التي تميز العقل المتسائل عن العقل المدعّن من جهة، كما أنها تميز العقل القادر على إنتاج المعرفة من ذلك (القابل) للمعلومات للحفظ والتكرار من جهة أخرى." (٢)

ورأوا أن طبيعة الأزمة تتعلق من جهة بالممارسة العلمية لعدم الوعي الكافي

(١) أمزيان، منهجية البحث الاجتماعي بين الوضعية والمياريّة، مرجع سابق، ص ٢٣٧.

(٢) أبو زيد، نصر حامد. النص والسلطة والحقيقة، دار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥م، ط ١، ص ٤٧.

بالأدوات البحثية، ومن جهة أخرى بطبيعة الذهنية العربية التي تكلمت أدواتها البحثية وطرائقها المنهجية بسبب هيمنة الماضي والنماذج التراثية على تفكيرها، "ينبغي برنامج علم الأفكار على سؤالين: الأول تقليدي: كيف نفكر تفكيراً سليماً؟ والثاني محدث: كيف تؤثر في أذهاننا الأفكار المجهولة الأصل؟ يهدف الأول إلى إصلاح المنطق، والثاني: إلى تحرير المجتمع من سلطة الموروث الذي لا يعرف له أصل عقلي." (١)

وأول خطوة لتملك المنهج هي الأخذ بموقف معرفي حازم من التراث، وهو ما نجده مجسداً على الأقل في خمسة نماذج تمثيلية في هذا الاتجاه، مثل: عبد الله العروي ومحمد أركون اللذين دَعَوَا إلى هدم التراث أو إعادة أنستته لتخليصه من الميتافيزيقا على حدّ تعبيرهما، والتي تشلّ العقل الإسلامي العربي عن التفكير، وأخرى دعت إلى القراءة العقلانية للتراث بزعمها، ويتبناها محمد الجابري، وأخيراً نموذج الهدم الكامل للنص التراثي لعلّي حرب، ونموذج آخر استخدام المناهج الغربية في قراءة النص التراثي، وعلى رأسهم نصر حامد أبو زيد عندما استخدم المنهج التأويلي في قراءة التراث الإسلامي.

تبدو اهتمامات هذه الأسماء وموضوعاتها الفكرية تقترب من الحقول الفلسفية أكثر من اقترابها من العلوم الإنسانية والاجتماعية، غير أننا عند قراءة نصوصها وخطاباتها، نجد أنها تتناول المأزق الإبيستيمولوجي لنظرية المعرفة في العالم العربي؛ لذلك ارتأينا منهجياً ومعرفياً أن نعرض لها، فبرأينا أن لدى باحثيها وعي إبيستيمولوجي بالأدوات المنهجية في الحقل المعرفي الغربي، يتجاوز الوصف والانتقاء والاستعارة، كما فعلت تيارات علم الاجتماع العربي أو الإسلامي، وتدعو إلى التأسيس المنهجي والمعرفي، من خلال اتخاذ موقف معرفي من الحداثة الغربية، وتدعو صراحة إلى الانخراط الفعلي فيها، من منطلق قابلية التفاعل الثقافي والحضاري بين المجتمعات الإنسانية .

(١) العروي، عبد الله. مفهوم الايدولوجيا، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ٥، ١٩٩٣م، ص ٢٤.

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن الحداثة وما انبثق عنها من قيم علمية وعملية، تحمل دلالات كونية ولا تختص بمجتمع دون سواه، فيقول علي حرب: "التراث الفكري اليوناني أصبح جزءاً من الثقافة العربية الإسلامية، ليس فقط لدى الفلاسفة، إذ هي تحصيل حاصل، بل أيضاً لدى الفقهاء وعلم الكلام، وفي المقابل إن الإنتاج الفكري العربي، ترك تأثيره في الفكر الغربي الحديث سواء اعترف الغربيون بذلك أم لم يعترفوا، هكذا لا مجال لإقامة الحواجز بين الثقافات والحضارات،" (١) "هذه النزعة الإنسانية الشاملة التي نسعى إليها، إنها تتجاوز حدود الأديان والطوائف والقوميات والأعراق، لكي تصل إلى الإنسان في كل مكان، وإلا فلن يكون هناك نزعة إنسانية حقيقية، إننا نسعى إلى تحقيق تلك الفلسفة الإنسانية الكونية والمحسوسة، ونعدّ ذلك مهمة ملقاة على عاتق إنسان القرن الواحد والعشرين." (٢)

إذن، ما توصل إليه العقل الغربي ليس حكرأً له، بل هو منجز معرفي تشترك فيه كل الإنسانية؛ لأن العقل الغربي استفاد من كل منجزات العقل البشري التي سبقتها، بدءاً من الحضارة اليونانية وصولاً إلى الحضارة الإسلامية، وعلى العقل العربي أن يعيد امتلاك أدوات العقل الغربي واكتشافها؛ ليتمكن من الانخراط في الحداثة التي لم تعد توصف بالمحلية الغربية، بل الكونية العالمية؛ لأنه لا خيار ولا بديل عنها، إنها الخيار والنموذج الوحيد أمام العقل العربي، بل إنها الأفق الإنساني الرحب الذي يجب علينا الانخراط فيه، "إذا لم يستوعب الفكر العربي مكاسب العقل الحديث من عقلانية وموضوعية وفعالية وإنسية... الخ، لكن هذا الاستيعاب مهما تأخر في جدول الأعمال، وكلما تأخر، تشابكت الأوضاع وضعفت فعالية المجتمع العربي ككل." (٣)

(١) حرب، علي. الفكر والحديث: حوارات ومحاور، بيروت: دار الكنوز الأدبية، ط ١، ١٩٩٧م، ص ٢٢١.

(٢) أركون، محمد. نزع الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيد، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ط ١، ١٩٩٧م، ص ٢٨.

(٣) العروي، عبد الله. العرب والفكر التاريخي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ٥، ٢٠٠٦م، ص ١٧.

تعدُّ الحداثة البرنامجَ أو جدول الأعمال الذي سيظل مطروحاً أمام العقل العربي، وكلما ابتعد عنه، فإنه سيحرم نفسه من الولوج إلى تاريخ الإنسانية المعاصرة، فمهما اختلفت المفاهيم والمناهج والتصورات التي تطرحها الحداثة الغربية، تبقى قابلةً إلى التوطين والتهيئة المعرفية، لكن شرط التخلي عن فكرة الخصوصية التي يدعو إليها العقل العربي، "مفاهيم الحداثة مستقاة من مرجعية فكرية ومجتمعية خارجية لا ليس لها في تراثنا أصول أو جذور فهي تبدو: للمجتمعات المتقدمة نابعة من ذاتها، في حين أنها تبدو واردة دخيلة لمجتمعاتنا، ولكن ما العيب في ذلك؟ فإن يبدو المفهوم خارجياً لا يطعن في نجاعته أو قيمته، لا يمنعه أن يكون أكثر شمولية من المفهوم المقابل الذي نستبطنه من تراثنا لذاوتنا من فعاليتنا الحضارية." (١)

في المقابل، ليس الهروب من الحداثة بحجة الخصوصية الحضارية هو الذي سوف يعيدنا إلى التاريخ، بل ليس علينا أن "نتحلل من الحداثة لتنفادى أزمة عدم المطابقة، ونطمئن إلى ما بين أيدينا مما يوفر المطابقة، بل علينا أن نتورط في الحداثة أكثر حتى نتحرر من ظاهرة عدم المطابقة؛ لأن ما يطابق مجتمعنا اليوم من المفاهيم هو بالذات ما يحول دون التقدم." (٢)

إن الانخراط الواعي في الحداثة، هو الذي يمكننا من العودة إلى مسار التاريخ، وأحد أشكال هذه الحداثة، يتمثل في العقلانية العلمية؛ أي استخدام العقل المنهجي العلمي في دراسة مشكلات المجتمع العربي والإسلامي وقضاياه، والاستفادة من المناهج التي طورها العقل الغربي، وتجاوز النموذج المعرفي الإسلامي الذي تشكل في القرون الوسطى، "إن الفكر الإسلامي يستمر في الارتكاز، وإلى حد كبير على المسلمات المعرفية الإبيستيمية للقرون الوسطى، ذلك أنه يخلط بين الأسطوري والتاريخي، ثم يقوم بعملية تكريس دوغمائية للقيم الأخلاقية والدينية وتأکید تيولوجي

(١) العروي، عبد الله. مفهوم العقل، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠١م، ص ١٧.

(٢) بلقزيز، عبد الإله. من النهضة إلى الحداثة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٩م، ص ١٦٩.

لتفوقية المؤمن على غير المؤمن، والمسلم على غير المسلم، وتقديس اللغة." (١)

إذا لم يستطع العقل العربي تجاوز النموذج المعرفي الذي تشكل انطلاقاً من النص كما في طبيعة نظرية المعرفة في القرون الوسطى، لن يتمكن من إنتاج العلم والمعرفة مطلقاً؛ لأنه لم يبتكر أدوات منهجية تمكنه من صياغة نموذج معرفي جديد، فهو أسير سلطة النص التاريخي، ويقول أبو زيد: "هكذا تحددت قوانين إنتاج المعرفة في الثقافة الإسلامية على أساس سلطة النصوص، وأصبحت مهمة العقل محصورة في توليد النصوص من نصوص سابقة." (٢)

يعاني العقل العربي الإسلامي من الموقف التلفيقي بين التراث والحداثة؛ مما يجعل موقفه متأرجحاً ومتنقلاً بين طرفي معادلتين متناقضتين تماماً، يعطي لنفسه فكرة الانتقاء بدلاً من التوليد المنهج المعرفي العلمي، "تستمر الغالبية العظمى من المثقفين العرب في ميلها إلى السلفية الانتقائية، وما هو الأغرب من ذلك اعتقاد هؤلاء المثقفين، في إنهم يتبعونه بحرية كاملة، تسمح لهم حيازة أفضل منتجات الآخرين الثقافية، فيالها من حرية أشبه بحرية العبد الرواقي؟." (٣)

يعاني العقل العربي من النزعة التاريخية في تعاطيه مع التراث؛ إذ ينزعه من السياق التاريخي الذي ولده، ويكسبه المشروعية في كل اللحظات التاريخية، وهنا تكمن قوة الطرح المعرفي لأصحاب هذا الاتجاه الوضعاني في الربط بين المعرفة والبنى الاجتماعية التي انبثقت عنها، وهو أحد المباحث الإستمولوجية المعاصرة التي تعرف بسوسيولوجيا العلم؛ إذ يتمُّ التعاطي مع العلم ومناهجه من خلال السياق الاجتماعي والاقتصادي الذي ولدها، أو ما يعرف بعلم اجتماع المعرفة، وهنا يتم رفع القداسة عن الذات بوصفها ذاتاً، يمكنها كنتيجة لقوة ذكائها وفاعلية مناهجها من توليد المعرفة.

(١) أركون، محمد. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ٣، ١٩٩٨م، ص ٥٥.

(٢) أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، مرجع سابق، ص ١٩.

(٣) العروي، عبد الله. أزمة المثقفين العرب، ترجمة: ذوقان ترقوط، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ٥، ١٩٧٨م، ص ١٥٢.

وهو ما يجرنا إلى التساؤل عن الذات المنتجة للخطاب السوسولوجي، الذي يعدّ أحد تجليات العقل العربي في دراسته للمجتمع العربي، فهل الوعي المعرفي للذات يمكنها فعلياً القيام بدراسة معرفية للواقع العربي؟ "إن إدراج الوعي الإسلامي ضمن ساحة البحث النظري المعاصر، يعتمد على نوعية الروابط الحقيقية - الواقعية أو الخيالية التي تربط هذا الوعي بوجوده الذاتي الخاص من جهة، وبتاريخ المجتمعات التي تشكّل فيها وأثر في مجراها من جهة أخرى، لهذا السبب أية قراءة نظرية للخطاب الإسلامي ينبغي أن تصحبها قراءة تطبيقية لمختلف الفئات الاجتماعية التي توجه هذه الخطاب." (١)

إن استخدام التاريخية والوضعية والدرس الإستمولوجي المعاصر في قراءة آليات تشكّل الأنظمة المعرفية في عصر من العصور، هو ما دفع أصحاب هذا الاتجاه التأسيسي والتأصيلي إلى الأخذ بعلوم إنسانية معاصرة عدة في دراسة الفكر الإسلامي والبنية الذهنية المعبرة عنه، وعدّوا البنية الذهنية التراثية من أبرز المعوقات الإستمولوجية لاكتساب القيم الحداثوية؛ إذ لا تزال تسيطر الخرافة والأسطورة والتولوجيا على مجمل تفسيرات العقل العربي المعاصر، وتمنعه من المساءلة النقدية لأدواته المنهجية ولخطاباته المعرفية، فيبدو وكأنه يتعالى على التاريخ؛ مما يجعل منتجه المعرفي تكريراً لمسائل أشبعت بحثاً، أو فعلاً معرفياً من دون فعالية عملية تمكنه من الإجابة على أسئلة الراهن وتحديات الواقع، "المجتمع العربي لا يرفض أن تكون لمناخ الثقافة الغربية قيمة مطلقة، فيدعي أنه وحده يستطيع أن يتعرف إلى ذاته بفضل حدس يختص به، لكنه يعيد بناء ذاته، يستخدم مثلاً يستأنس به، وهو مثل مهما يقل عنه، مأخوذ من الغرب، فهذه الخطوة الإجرائية تكون في حد ذاتها اعترافاً ضمناً بامتياز الغرب." (٢)

يرى أصحاب هذا الاتجاه، ضرورة الابتعاد أيضاً عن استيراد المعرفة

(١) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٣٥.

(٢) العروي، عبد الله. الإيدولوجيا العربية المعاصرة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٥م، ص ١١٥.

الغربية كما تستورد المنتجات المادية؛ لأن المعرفة هي إبداع متعلق بثقافة معينة، وليست عملية استيراد أو شرحاً على الشرح، "إن الأفكار هي أشياء تبتدع، أو يعاد ابتكارها وإنتاجها في أتون التجارب الفردية وفي رسم الممارسات الاجتماعية، أما محاولات نقلها وتطبيقها، فلا تُنتج سوى هذا الخراب، الذي جرت إليه العقلليات الأحادية والآليات السحرية في التعامل مع مفردات: التنوير والتحرير والتغيير... الخ." (١) وإن الثورة المعرفية التي يجب أن يقوم بها العقل العربي هي ثورة منهجية بالأساس، "إن الثورة الفكرية تمس المنهج لا الأهداف التي ستبقى لمدة طويلة هي: التنمية والديمقراطية والاشتراكية،...، ولكن بسبب هذه الثورة بالذات ستعرض الأيديولوجيات وبرامج الفئات في ثوب جديد؛ لأنها ستفهم على ضوء مسلمات أخرى وبسبب منطق آخر." (٢)

إن أحد أسباب عطالة العقل العربي المعاصر في تصور أصحاب هذا الاتجاه، هو لجوؤه إلى المنهج السلفي الماضي التراثي، مما يدفعه إلى الارتكاز إلى أدوات ومناهج السابقين أو السلف الصالح، فيفقد كثيراً من فعاليته المعرفية، ويتحول إلى أداة تسعى إلى التكرار والاجترار، "فنعرف المنهج السلفي بأنه اللجوء إلى ضمانات الماضي لإنجاز إصلاحات فرضها الحاضر، كتحرير المرأة باسم القرآن والحديث، مع أن المجتمع الرأسمالي الذي يعد الفرد قوة عمل وفقط....، واللجوء إلى منهج الماضي من أجل فهم إنجازات العصر الحديث التي تضمنت كلمات: حرية ومساواة وكرامة مفهوماً موضوعياً، وبانعدام الإرادة، تنعدم إمكانيات الإنجاز الفعلي." (٣)

يجب على العقل العربي أن يتحرر من سلطة النص التراثي، وأن يعتمد على المناهج العلمية الوضعية للتأسيس لمعرفة معاصرة، كما سبقه في ذلك العقل الغربي في عصر التنوير، وعليه أن يكف عن استخدام التراث نموذجاً معيارياً، بل يجب

(١) حرب، الفكر والحديث: حوارات ومحاور، مرجع سابق، ص ٢٢٨.

(٢) العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع سابق، ص ١٦.

(٣) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص ٢٠.

عليه نقده وتجاوزه "إن الإنسان الخاضع للنظام الديني يظل محلاً لكل الفعاليات المعرفية والمعيارية والتي أوكلتها له الآلهة، ولكن معرفته لا يمكن أن تخرج عن هذه الحدود المرسومة له"^(١)، وأن يكف العقل العربي عن تلك العملية الاختزالية التي يقوم بها، من خلال البحث في التراث مع ما يتماشى مع القضايا المعاصرة، يقول محمد أركون: "يحاول المثقفون العرب: أن يحرروا النصوص القديمة من فروعها لكي تتجاوز مع العصر الحديث أو لكي تنصاع للأفكار الحديثة، وكذا يتعسفون في التأويل ويسقطون عليها ما ليس فيها، وكل ذلك من أجل أن يشكلوا صورة عن الذات، مطابقة للنماذج التي تقدمها الثقافة الأوروبية."^(٢)

يجب النظر إلى التراث على أنه مجموعة أنساق فكرية تشكلت في فترات تاريخية مختلفة، "وعلى أن نتنبه إلى أن العقل الإسلامي الذي نتحدث عنه ليس منظومة فكرية موحدة ومتجانسة - كما يتوهم البعض، بل هو مجموعة من الأنساق الفكرية المختلفة الرؤى والتوجهات، تعبيراً عن التعددية الاجتماعية والعرقية والثقافية لبنية المجتمعات التي تضمها الإمبراطورية الإسلامية،"^(٣) وضرورة الوعي بالبعد التاريخي للتراث، حتى نتمكن من دراسته دراسة علمية، "ولا بد من وعي علمي بالتراث بوضعه في سياقه التاريخي، وإدراك إنجازاته التي أضيفت لرصيد الحضارة الإنسانية... لا بد من إنجاز وعي علمي بالحضارة الحديثة بأصولها وأسسها وإنجازاتها الحقيقية، مع ضرورة التمييز بين الإنجاز العلمي والفكري وبين الأيديولوجيات التي تتلبس بها عادة."^(٤)

نصل من هذه التصورات الفلسفية للمعرفة، إلى أن أصحاب هذا الاتجاه يرون أن طبيعة أزمة المعرفة في العالم العربي، ومن بينها أزمة العلوم الاجتماعية في العالم العربي، تتمثل في عدم قدرة العقل العربي على استيعاب قيم العلوم الاجتماعية

(١) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٩.

(٢) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص ٥٨.

(٣) أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، مرجع سابق، ص ١٤.

(٤) أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، مرجع سابق، ص ١٨.

الغربية ومفاهيمها ونظرياتها، التي تعدّ منجزات الحداثة الغربية، ولاستيعابها، يجب تحرير العقل العربي من الميتافيزيقا الدينية التي تحكمه وتشله عن التفكير، والقيام بعمليات علمنة وعقلنة واسعة في المجتمع العربي.

ويقتبس أصحاب هذا الاتجاه من أفكار فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر مفاهيم عن الوضعية والمنهج العلمي والعلمانية، ويسلمون بعالمية مفاهيم ونظريات العلوم الاجتماعية الغربية، أما على المستوى الواقعي الإمبريقي، فيعود سبب الأزمة المعرفية إلى الجمود والتخلف والانحطاط الحضاري الذي يعاني منه المجتمع العربي، وأبرز مؤشرات الاستبداد السياسي الذي يخنق المعرفة الاجتماعية، ويضيّق على الباحثين فيها؛ لثني المجتمع العربي عن التحرر والمطالبة بحقوقه.

أما حل الأزمة المعرفية، فيتمثل في نقد العلوم الاجتماعية الغربية لتأصيلها وتوسيع المفاهيم والنظريات الاجتماعية الغربية؛ لتستوعب الواقع المحلي للمجتمع العربي، وإعطاء دور للعلوم الاجتماعية، لكي تعمل على تحرير العقل والإنسان العربي للدفع به في حلبة التاريخ، وللانخراط الإيجابي في الحداثة العالمية أو ما يعرف اليوم بالعولمة.

وينطلق أصحاب هذا الاتجاه في نظرتهم لعملية التأصيل المعرفي للعلوم الاجتماعية، من نظرتهم الشاملة للفكر العربي المعاصر، الذي برأيهم يعاني من أزمة على المستوى المعرفي الإبيستيمولوجي، وتتمظهر هذه الأزمة في بنية العقل العربي، وعدم قدرته على اكتساب المعارف الحديثة كما ذكرنا مسبقاً.

وهناك أزمة عقل قوامها مفاهيم ومقولات وآليات ذهنية تنتمي إلى نظم معرفية متنافرة، تجمدت فيها الحياة باكتساح الطرق الصوفية ورؤاها السحرية للساحة الاجتماعية الثقافية اكتساحاً شاملاً، إضافة إلى أنها أزمة ثقافية ارتبطت منذ بداية تشكلها بالسياسة، فعلت السياسة فيها على العلم، وهي العنصر المحرك؛ مما جعلها تخضع باستمرار لمطالب السياسة وتتأثر بإخفاقها وتخطئ بانحطاطها.

يذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى حد اعتبار العقلية العربية عقلية ماضوية غارقة في زمن الماضي من التاريخ الإسلامي العربي، تعيد إحياءه في كل مناسبة وتطرح إشكالاته المعبأة بحمل صراع التاريخ للنقاش والجدل، والاستفادة من عناصره العقلانية لتأسيس معرفة معاصرة، فالعلوم الاجتماعية المعاصرة هي إحدى العلوم التي رافقت نشأتها الحداثة المعرفية الغربية؛ إذ تعدّ علوم الإنسان والمجتمع نتاج مجتمعات بشرية محددة تماماً في لحظة معينة من تطورها التاريخي: "إنها المجتمعات الغربية، هذه العلوم ليست إلا جواباً ملائماً لحاجات المعرفة الناتجة عن العمران والتصنيع السريع الذي شهدته المجتمعات الغربية، كما أنها بوصفها ممارسة ذهنية وفكرية تضاف إلى المكتسبات والفتوحات المتتالية في الغرب منذ القرن السادس عشر، أما الفكر العربي والإسلامي فلم يشارك في أي جزء من هذا المسار الفكري الطويل الذي ابتداءً منذ القرن السادس عشر، لقد انكفأ على ذاته داخل منهجية سكولاتيكية، اقتباسية واجترارية." (١)

إن التحيز المنهجي لهذا الفريق للحقل المعرفي الغربي بوصفه النموذج المهيمن والقابل للتكرار في مجتمعات غير غربية ومن بينها المجتمعات العربية، يؤكد عالمية الفكر الاجتماعي، لكن مع إمكانية تدعيمه بالخصوصيات المحلية للمجتمعات المعاصرة، عن طريق الانخراط الجدي في عملية المثاقفة الحضارية بين المجتمعات المعاصرة، والتأصيل هنا للعلوم الاجتماعية لا علاقة له بالأصالة كما درج على استعمالها عند استدعاء الزوج المفهومي أصالة/ معاصرة، "إنه أولاً وقبل كل شيء مسعى نظري، يروم إلى تأكيد كونية العلوم والمعارف التي تتوخى تعيين قواعد للظواهر الإنسانية بالانطلاق من المبدأ التاريخاني العام الذي يقبل مبدأ التشابه النسبي والتاريخي للظواهر الإنسانية، ويقبل نتيجة ذلك إمكانية المثاقفة على الرغم من صعوبة شروطها ومتطلباتها." (٢)

(١) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٦.

(٢) عبد اللطيف، كمال. التأويل والمفارقة، نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٨٧م، ص ٨٧.

ويقترح أصحاب التأصيل العلمي الوضعي للعلوم الاجتماعية، توافر شروط عند القيام بعملية التأصيل تتمثل في: (١)

أ- المستوى التاريخي للتأصيل، ويرتبط بمشروع تدعيم الحداثة السياسية والثقافية والمجتمعية في الأقطار العربية، بما يمهّد لعقلنة المجتمع وعقلنة البحث في الظواهر الإنسانية بوساطة إسناده إلى المؤسسة، بل إلى المؤسسات الحاضنة والراعية لإرادة البحث، تتجه لإبداع ما يساهم في حل إشكالاتنا، وتطوير أوضاعنا بوسائل البحث العلمي المختلفة والمتنوعة.

ب- الاستيعاب الإيجابي والنقدي لمرجعيات العلوم الاجتماعية الغربية، إذا كانت خطوة الاستيعاب المتمثلة في الفهم والتعقل أساسية في باب التعلم من مرجعيات الآخرين، فإن خطوة النقد المرتبطة بها تعمل على تميمها، وتمكن المحاور من وعي الفوارق، وهو الأمر الذي يهيئ لإمكانية المشاركة في إعادة إنتاج المفاهيم والنظريات بإدخال المتغير الذاتي؛ إذ يؤدي النقد في النهاية إلى انطلاق مشروع في التركيب الجديد، مشروع إعادة الإنتاج القادر على استيعاب الظواهر المحلية ضمن صيرورة النظريات المحصلة ومنظورها في تاريخ الممارسة العلمية كما تبلورت في التاريخ.

ت- توسيع مجال النظريات ومحتوى المفاهيم بإدخال معطيات الخصوصي والمحلي، وهنا، إبراز نقطة أساسية تتعلق بالدفاع على كونه النماذج المعرفية في مجال العلوم الإنسانية، إلا أن هذا الدفاع يقتضي تأكيد أمرين اثنين؛ أولهما يتعلق بنسبية النتائج المحصلة في هذا المجال كما تبلورت وتبلور في تاريخ تطور العلوم الإنسانية في الغرب، وثانيهما يشير إلى أن استحضار المتغير المحلي (الظواهر الإنسانية المتعلقة بواقعنا في العالم العربي على سبيل المثال) يمنح النماذج العلمية المذكورة رجحاناً أكبر، بل إنه يوسع أفق هذه النماذج في اتجاه شمولية أكبر، وكفاءة تعميمية أكثر نجاعة، وهو الأمر الذي يمنح هذه النماذج المعرفية قوة نظرية تفوق

(١) المرجع السابق، ص ١١١.

القوة التي امتلكتها عندما كانت تستطيع تفسير معطيات التاريخ الأوروبي الخاص. ولا تكتمل هذه الشروط عند المستوى المعرفي الإبتيمولوجي لتأصيل العلوم الاجتماعية من دون تحديث للواقع الاجتماعي العربي، يؤكد أصحاب هذا الاتجاه العلاقة الارتباطية بين العلوم الاجتماعية والحدثة السياسية، ويرون أن هناك ارتباطاً لنشأة العلوم الاجتماعية الغربية في القرن التاسع عشر بالمسألة الاجتماعية للعمال، إضافة إلى تأثير العلوم الاجتماعية في ممارساتها النظرية والتطبيقية بنوع النظام السياسي الذي تعمل في ظله، "فالعلوم الاجتماعية في المجتمعات العربية تواجه عملية العولمة على مستويات عديدة ليس فقط الاقتصاد والإعلام، بل على المستوى المعرفي حيث تقاربت المعارف والعلوم وتداخلت لدرجة قد تلغى ما يسمى بالتخصصات الدقيقة، واستبدالها بتكامل العلم والمعرفة التي أصبحت غير تخصصية، لكن الواقع العربي في ميدان العلوم الاجتماعية مختلف، إذ إن التخصص الدقيق يصل إلى درجة التفتت، ليس لأسباب معرفية أو فكرية، ولكنه مرتبط بالوظيفة والمهنة والتنافس الإداري وسباق الامتيازات، وأكد عدد من الاجتماعيين عن فكر الأزمة في العلوم الاجتماعية في البلدان العربية، والتي تتمثل في الفقر النظري والتفسير المغرب، والوصول إلى نتائج منفصلة عن الواقع في معطياته المجتمعية والتاريخية والاقتصادية والثقافية.^(١)

أخيراً، يتخذ أصحاب الاتجاه العلموي الوضعي موقفاً رافضاً لأدلجة العلوم الاجتماعية تحت مسمى إسلامية العلوم الاجتماعية؛ إذ يعدونها دعوة يغلب عليها الطابع الأيديولوجي النضالي، وهو خطاب رغبوي أكثر منه خطاباً معرفياً، يحاول التأسيس لمشروعيته عن طريق مهاجمة الغرب الاستعماري، ويخلط أصحابه بين الوجه القبيح للاستعمار الغربي، ومنجزات المعرفة الغربية التي ساهمت فيها الإنسانية جمعاء بدأ من الحضارة اليونانية وصولاً إلى الحضارة الإسلامية، وهو خطاب احتجاجي، يبرر مزيداً من الفشل في السيطرة على الواقع الاقتصادي

(١) إبراهيم. حيدر. "النسبي والعام في علم اجتماع المجتمعات العربية، ملامح المستقبل الممكن"، مجلة أوراق الوسط، تونس: مركز الدراسات الاجتماعية والاقتصادية، ١٤، (٢٠٠٨م)، ص ١٩.

والسياسي والاجتماعي العربي؛ لأنه يعمل برأيهم على مهاجمة العقل، والإعلاء من القيمة التأويلية للنص الديني، وإدخال متغير المعيارية بدلاً من الموضوعية في دراسة الظواهر في العلوم الاجتماعية، وتحريم تجريم النظم السياسية؛ لذلك سمحت الحكومات العربية لناشطها بإقامة الندوات والمؤتمرات، ويعدّون هذا التحالف موضوعاً على مستوى المعرفة مع السلطة القائمة، ومن هذا الباب تشكل إسلامية المعرفة عقبة في كل تنمية لمعرفة ممكنة بالمجتمعات الإسلامية، وخطراً على البحث العلمي عندما تصبح سلطة؛ وذلك لما يصاحبها من هيمنة.^(١)

٥- الانتقادات المنهجية والمعرفية التي وجهت إلى أصحاب الاتجاه التأسيسي الوضعاني لعلم الاجتماع:

إن أبرز الانتقادات التي وجهت لأصحاب الاتجاه العلمي الوضعي في العالم العربي هو الخلط المنهجي بين حقلين معرفيين لديهما منطلقات ومقدمات معرفية ومنطقية مختلفة تماماً، حقل معرفي غربي جذوره الفلسفية والعقدية تعود إلى الفلاسفة الهلينية اليونانية، وإلى المسيحية واليهودية الديانتين المحرقتين، وحقل معرفي إسلامي تشكل من قراءة تأويلية للنص الديني خاضعة لضوابط شرعية وعقدية، وأداته عقل إسلامي غير متجاوز للنص، بل يعدّ مصدراً رئيساً للمعرفة ومفارقاً لأبعاد الوجود المكانية والزمانية.

إهمال أصحاب الاتجاه الوضعي رؤية العالم - المادية العلمانية التي تولد عنها النموذج المعرفي الغربي، تلك الرؤية التي تعدّ الخريطة المعرفية الإدراكية التي يشترك فيها الباحث والمبحوث في المجتمع الغربي، على عكس ما نلاحظه في المجتمع العربي، نرى أن الفرد لديه رؤيته للعالم مؤسسة من منطلق العقيدة الإسلامية، فكيف للباحث العربي أن يتبنى النموذج المعرفي الغربي الذي تختلف رؤيته للعالم عن رؤية الإنسان العربي المسلم، فيصل إلى نتائج ذات قيمة معرفية؟ وهو ما وضعه سمير أبو زيد عن إشكالية توطين العلم في العالم العربي، عندما

(١) بغورة، زواوي. الخطاب الفكري في الجزائر بين النقد والتأسيس، الجزائر: دار القصة للنشر والتوزيع، الجزائر، ٢٠٠٢م، ص ١٠١.

تحدث عن ضرورة توفير الاتساق بين رؤية العالم وبين التأسيس الإستمولوجي للعلم، فأى إخلال بهذه الرؤية من طرف العلم الذي يتم تأسيسه وخاصة العلوم الاجتماعية، يؤدي إلى الاختلال في منهجيته؛ مما ينعكس سلباً في النتائج المتوقعة منه، يقول أبو زيد: "الاتساق باعتباره المفهوم الجوهرى في - النظرة إلى العالم - فإذا كان لكل إنسان أو لكل ثقافة نظرة إلى العالم، فإن السمة الأساسية التي تميز هذه النظرة هي أنها تكون متسقة مع ذاتها ومع العالم الواقعي...، فنجاح الحضارة العربية - الإسلامية في الانتشار في العالم القديم، كان بسبب الاتساق مع الذات ومع العالم،...، وكان سبب نجاح هذا الفكر (الأوربي) في تحقيق الاتساق بين نظرة هذه المجتمعات إلى العالم، والعلم الجديد - الحديث".^(١)

وعلى مستوى الممارسة الميدانية اشتغل العديد من الباحثين العرب في مجال الإنسانيات إلا أن نتائجهم لا تختلف كثيراً عن نتائج الباحثين الغربيين، مثلاً عند دراسة ظاهرة التخلف الحضاري، الذي ترجعه الدراسات الغربية إلى طبيعة الذهنية العربية، وبالطبع إلى الرؤية للعالم التي يحملها الأفراد في المجتمع العربي؛ لذلك فالحل المعرفي إذا تبيننا الرؤية الغربية، أولاً يجب علينا أن نعممها على المجتمع العربي؛ لأن الباحث الغربي يشترك مع مبحوثه في الرؤية نفسها للعالم؛ لذلك عند تحليل الظواهر وتفسيرها لا يشعر بالإرباك المنهجي.

- طبعاً القضاء على رؤية (إسلامية) للوجود تشكلت لدى أفراد المجتمع الإسلامي منذ قرون، ليس بالأمر الهين، حتى الاستعمار وما استخدمه من وسائل متعددة لم يتمكن من ذلك، وأكدت عديد الدراسات الحضارية استحالة أن تبني حضارة نموذجاً معرفياً لحضارة أخرى؛ لأنها إن لم تتجاوزها فستبقى أسيرة تبعية معرفية كما هو حاصل في المجتمع العربي المعاصر، وعلى الرغم من استيراد المعرفة لعقود إلا أننا لا نزال في ذيل الركب الحضاري، لذا لا بد أن نعمل على تحرير المعرفة من الرؤية إلى العالم الغربية أو الإحالات المادية للظواهر، لنستفيد

(١) أبو زيد، سمير. العلم والنظرة العربية للعالم، التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ٢٠٠٩م، ص ٢٠.

منها في بناء نموذج معرفي إسلامي جديد يكون أحد أبرز حقوله المعرفية العلوم الاجتماعية.

- إن القراءة التفاضلية للتراث التي تعمل على إقصاء أجزاء منه بدعوى أنها خرافية ولا تتماشى مع معطيات الحداثة الغربية، تحرمنا عملياً من الوقوف على أهم منجزات النموذج - النظام المعرفي الإسلامي، نحن في حاجة معرفية ملحة اليوم إلى إعادة التفكير في الأدوات المنهجية والمعرفية التي استخدمها العقل التراثي لإعادة الوصل بها، وليس القطيعة الإبستمولوجية التي دعا إليها بعضهم، كما فعل الجابري في قراءته للتراث، فالقطيعة تحدث في النظريات العلمية، لتنتقل من تفسير قديم لظاهرة ما إلى تفسير جديد لها.

- ولا تعني القطيعة هدم منطلقات النموذج المعرفي الذي يتشكل في البداية من رؤية إلى العالم، فإذا كان أصحاب هذا الاتجاه دعوا إلى القطيعة مع الماضي وتراثه، فإنهم في المقابل اتخذوا من النموذج المعرفي الغربي معياراً لتوليد المعرفة، وكأنه بالهروب من نموذج قديم إلى نموذج حديث، تتمكن من توليد المعرفة، وهو خطأ منهجي، فإذا اتفقنا على مبدأ موحد متمثل في استقلال العقل العربي في تفكيره دون مثل عليا ولا مرجعيات مسبقة، فإننا سنقوم بالكشف عن محدودية النموذج الغربي، والعمل على تجاوزه لا على إعادة نسخ قضاياها لتوليد المعرفة في العالم العربي، وإلا سنبقى أسرى نموذجين، وإذا كان لنا الحق في الانحياز إلى أي نموذج نشاء، فإننا سنحاز إلى النموذج المعرفي الإسلامي.

- على الرغم من وعي أصحاب هذا الاتجاه بالبعد الميثودولوجي للمناهج وآليات تشكلها في الحقول المعرفية، إلا أن عملية النقل لهذه المناهج دون النقل لرؤاها للعالم - الرؤية الوجودية - ودون تناول مقدماتها الميتافيزيقية والقيمية، يجعلها أدوات برّانية، تعمل على تفكيك النص التراثي، وعلى تفكيك مرتكزات العقل العربي الإسلامي، لكنها لا تقوم بعملية التركيب المعرفي الذي تتولد منه التصورات النظرية والمعرفية، بل تبقى عمليات جراحية خارجية وليست عمليات تفكيك جَوَّانية؛ مما يدفع بالعقل العربي الإسلامي إلى تشويه منجزاته المعرفية،

وإن لم نقل إنها تصل إلى حد اعتبارها دراسات لا تختلف عن الاستشراق سوى أن الذين أجروا الدراسة هم باحثون عرب ومسلمون، وهو ما نلاحظه من معاناة معرفية لأركون في معظم كتبه، وأنيته من محاولة فصل عمله عن الاستشراق، لكن أخيراً يجد نتائجه لا تختلف كثيراً عن النتائج الاستشراقية.

- إن أهم الانتقادات التي يمكن أن نوجهها للعاملين في هذا الاتجاه، هو نقد النزعة الأيديولوجية التي تغطي على أعمالهم، والتي تحمل النضال السياسي مرة، والنضال الثقافي مرة أخرى، وكأنها تعبر عن مرارة الواقع العربي، وتحاول أن تنتقم من الواقع عن طريق الخطاب المعرفي، ويعدّ عبد الله العروي أشهرهم؛ لأنه من جهة، انتقد الأيديولوجية الدينية، ومن جهة أخرى راح يشترنا بالماركسية بوصفها ديانة جديدة، وأيضاً أعمال أبو زيد من خلال تلك المعارك التي خاضها مع السلطة الدينية في مصر، وبعض الانتقادات الحادة التي وجهت إلى أركون في الملتقيات العلمية، وإذا قام هؤلاء بالربط بين المعرفة والبنية الاجتماعية التي تشكلها، أفلا يحق لنا بوصفنا باحثين أن نربط بين البعد السيكلولوجي لذوات هؤلاء الباحثين وبين أعمالهم ومنجزاتهم البحثية التي تعبر عن شخصية مضطربة وقلقة إستيمولوجياً، منبهة إلى حد ما بمنجزات العقل الغربي، تسعى إلى تفجير النص التراثي الذي ترى أنه عبء تاريخي، على العقل العربيّ تجاوزه، ويجب علينا أن نتخلص منه للولوج إلى الحداثة. ويصف جورج طرابيشي المشتغلين على التراث بأنهم يعانون من مرض العصاب الجماعي.

٦- الدعوة إلى تأصيل إسلامي لعلم الاجتماع:

ينطلق أصحاب هذا الاتجاه من فرضية مفادها أن أزمة العلوم الاجتماعية في العالم العربي، هي أزمة معرفة إستيمولوجية، تتبدى في طبيعة المناهج والمفاهيم والنظريات التي تبلورت حول الإنسان والمجتمع الغربي، وهي محكومة بالبعد التاريخي والتطورات التي عرفت هذه المجتمعات، وهي غير قادرة على استيعاب الواقع العربي، وإصلاح هذه العلوم يتم من خلال: نقد العلوم الاجتماعية الغربية بإثبات نسبيتها ومركزيتها، وتبيان أن المقدمات المنطقية التي انطلقت منها العلوم

الاجتماعية الغربية تختلف عن تصورات الرؤية الإسلامية الوجودية عن: الله والإنسان والكون والوجود والحياة، والحل يتمثل في الدعوة إلى تأصيل العلوم الاجتماعية انطلاقاً من الرؤية المعرفية الإسلامية، وأن تتم الاستفادة من المناهج العلمية الغربية عملياً في الدراسات الإمبريقية من خلال الأدوات البحثية التي طورتها لرصد الظواهر الاجتماعية والإنسانية ودراستها، والاستفادة من الدراسات الاجتماعية في مجال تنمية المجتمع العربي والسياسات العامة.

ويتجلى أهم إسهام لأصحاب هذا الاتجاه في الدعوة إلى إسلامية المعرفة التي تعدّ من أشهر الطروحات المعرفية المعاصرة في العالم العربي، أسهم في بلورتها ولا يزال كثير من المشتغلين في حقول معرفية عديدة، تسعى إلى بلورة نموذج معرفي إسلامي ولا سيّما في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية، فينطلق الداعون إلى إسلامية المعرفة من تقرير مفاده أن الفكر الإسلامي التقليدي، ونظيره الغربي الحديث يعيشان أزمة، أسهم في تعميقها واستمرارها الخلط المفاهيمي، وغياب الرؤية التوحيدية الكلية، وقد حدّت الأزمة الفكرية بالنسبة للأولى في الأدوات المنهجية المستخدمة فيه، وبالنسبة إلى الفكر الغربي في الرؤى الوضعية التي تهيمن على كل مجالاته. ويرى منظرو إسلامية المعرفة أن تجاوز هذه الأزمة بشعبيتها، يعدّ شرطاً لتوفير البديل المعرفي الإسلامي، وهو ما لا يمكن أن يتم إلا بعد إعادة صياغة فكرية لكلا الفكرين اعتماداً على جهاز مفاهيمي مغاير، يراعي مبادئ الإسلام وتصوراته المتعلقة بالإنسان والكون والحياة.^(١)

سنتناول بالتفصيل أهم الخطوات المنهجية والمعرفية لإسلامية المعرفة في الفصل التالي، فنحن نعدّ أن البحث الذي نسعى إليه، لا يعمل إلا بالاعتماد على إسلامية المعرفة كإطار مرجعي لتأسيس لعلم الاجتماع الإسلامي، واستكمالاً للجهود التي بدأها الداعون إلى علم الاجتماع الإسلامي، بتجاوز الأخطاء المعرفية والمنهجية التي وقعوا فيها.

(١) إبراهيم، أبو بكر محمد. التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٧م، ص ٣٨.

خلاصة

أخيراً نستعرض أهم النتائج التي توصلنا إليها في تحليلنا المعرفي لأهم الآليات المولدة للمعرفة السوسيولوجية في العالم العربي:

- تعدُّ آلية استعارة المنهج كصيغ إجرائية من الحقل المعرفي الغربي الأكثر استخداماً في الدراسات الاجتماعية العربية، وعادة ما تكون مرفوقة باستعارة المفاهيم والأدوات المنهجية، في المقابل يغيب الوعي الإستمولوجي لدى الباحثين في العالم العربي بالمنهجية في العلوم الاجتماعية؛ لذا فنتائج الدراسات والبحوث التي تستخدم هذه الآلية، لا تختلف كثيراً عن المعرفة العامة الخالية من أي مضمون فكري ومعرفي، لذا نحن مطالبون بإحداث تغيير جذري في الممارسة المنهجية من خلال إبداع منهج خاص بالحقل المعرفي الإسلامي؛ لتوليد المعرفة السوسيولوجية، والكف عن استيراد المناهج والمفاهيم من الحقول المعرفية الغربية.

- إن آلية إسقاط النظرية الاجتماعية الغربية على الواقع الاجتماعي العربي، لم تقدم كثيراً للمعرفة السوسيولوجية بقضايا المجتمع والإنسان العربي، بل ظلت ممارسات تحتكم لأهواء وتحيزات الباحثين للنظرية الاجتماعية الغربية؛ إذ يقوم الباحث بالاطلاع على الجهاز المفاهيمي لنظرية اجتماعية ما ثم يسقطها بطريقة ميكانيكية على المجتمع العربي؛ لذلك أتت نتائج هذه الدراسات مثقلة بالأيديولوجيا؛ مما أفقدها كثيراً من الموضوعية العلمية، وتكون نتائجها في الغالب الأعم متعارضة داخل المجتمع المحلي الواحد، وتغيب عن أصحاب هذه الآلية إشكالية المنهج تماماً، بل المهم بالنسبة لهم صب الواقع في قالب النظري؛ لذلك نحن مطالبون بتجاوز هذه الآلية -على الأقل- والتحرر من التبعية المعرفية من جهة، والبحث في إمكانية تأسيس نظرية اجتماعية مؤسسة على النموذج المعرفي الإسلامي، لنتمكن من خلالها من تفسير الواقع الاجتماعي العربي .

- تُعبّر الدعوة إلى تأسيس علم الاجتماع العربي أو علم الاجتماع الإسلامي عن وعي بالأزمة الإستمولوجية التي يعاني منها علم الاجتماع في الجامعات العربية،

وتكشف عن عدم قدرة النظريات الاجتماعية الغربية على تفسير الواقع الاجتماعي العربي، إلا أن لحظة الوعي هذه شابتها في البداية الممارسات السطحية والتلفيق المنهجي والنظري؛ إذ لاحظنا أن الباحثين في هذا المجال، يستبدلون كلمتي علم الاجتماع الغربي بعلم الاجتماع العربي أو الإسلامي، ورأوا أن المشكلة تتمثل في موضوع الدراسة، فاستبدلوا المجتمع الغربي بالمجتمع العربي، لكنهم وقعوا في خطأ معرفي عندما توهّموا أن النظرية قالب يمكن تشييده بالحماسة القومية أو الدينية؛ لذلك بقيت دعواهم حبيسة الأدراج؛ لأنهم أخطؤوا عندما تصوروا أن المشكلة في النظرية وليست في المنهج، فنحن في أمس الحاجة إلى التأسيس لمنهج ضمن الحقل المعرفي الإسلامي؛ لنتمكن من دراسة الظواهر الاجتماعية.

- أخيراً، فقد - عرضنا لدعاة اتجاه التأصيل العلمي الوضعي لعلم الاجتماع، الذين دعوا إلى تملك الأدوات المنهجية التي ابتدعها العقل الغربي بدلاً من معاداة منجزاته تحت دعوى الخصوصية، ولديهم وعي إبستمولوجي بآليات تشكل المعرفة الغربية، إلا أنهم في المقابل دَعَوْا إلى التخلص من التراث العربي الإسلامي الذي يعدّ معيقاً إبستمولوجياً أمام العقل العربي؛ لاستيعاب منجزات الحداثة التي عرفتھا المجتمعات الغربية، وأهم انتقاد يوجه لأصحاب هذا الاتجاه أنهم أسقطوا التجربة الغربية على التجربة العربية الإسلامية؛ لذلك عملوا منذ البداية على إقصاء الدين الإسلامي واستعدائه، على الرغم من أن التجربة الإسلامية تختلف تماماً عن التجربة الكنسية الغربية في القرون الوسطى؛ لذلك استعاروا المناهج الغربية بشحناتها الثقافية والحضارية التي تقع على النقيض من التراث الحضاري الإسلامي، وقاموا بعملية هدم تام لحقل معرفي وإبداله بحقل معرفي غربي، على الرغم من أن هذه العملية سبقهم إليها الاستعمار، ولم يتمكن من ذلك.

