٢ ــ ملامح التحيز والموضوعيّة

في الفكر الاجتماعي الإنساني الغربي والخلدوني

د. محمود الذوادي

١ ـ هدف ومقولة الدراسة

تُمثل هذه الدراسة محاولة لإلقاء الضوء بالتحليل والنقد على طبيعة فكر علوم الإنسان والمجتمع في القديم والحديث، والتي يُطلق عليها في المصادر العلمية المعاصرة اسم العلوم الاجتماعية والإنسانية (Social And Human Sciences). وهي تشمل، من بين ما تشمل، علوم الاجتماع والنفس والأنثروبولوجيا والسياسة والاقتصاد.

وللقيام بذلك، اخترنا من جهة؛ فكر ابن خلدون العمراني، من الحضارة العربية الإسلامية. ومن جهة ثانية، اخترنا من الحضارة الغربية المعاصرة، فكر العلوم الاجتماعية والإنسانية على العموم، فأردنا بذلك أن نقابل بين فكرين ينتميان إلى فترتين تاريخيتين متباعدتين، وإلى فضاءات جغرافية متباينة، وإلى قيم ثقافية وحضارية مختلفة، لنرى كيف تأثر رواد الفكر الاجتماعي الإنساني في هاتين الحضارتين بالمعطيات التاريخية والاجتماعية والثقافية السائدة في عهودهم وفي مجتمعاتهم. ويبدو أن ما يميز هذين الفكرين بطريقة واضحة وحاسمة هو أن علماء ومفكري الحضارة العربية الإسلامية، على اختلاف تخصصاتهم واتجاهاتهم، قد عملوا بمبدأ التعايش والتعاون بين المعرفة النقلية والمعرفة العقلية، وإن فكر صاحب **المقدمة** ليس استثناء لذلك.

أما الفكر الاجتماعي الإنساني الغربي فقد أخذ يتحرر تدريجيًا من تأثير المعرفة الدينية المسيحية (المعرفة النقلية) منذ عصر النهضة، وأصبح اعتماده كليًا على المعرفة العقلية التي تأثرت بروحها كل ملامح الحياة في المجتمعات الغربية المعاصرة.

وبعبارة أُخرى فإن المجتمع العربي الإسلامي الكبير بمعطياته الإسلامية التي كانت تمس تقريبًا، بشموليتها، كلَّ جوانب الأنشطة والتنظيمات في حياة المجتمعات العربية الإسلامية، لم يكن يستطيع، كما فعلت المجتمعات الغربية المسيحية بعد عصْر التنوير، أن يسمح لعلمائه ومفكريه، حتى عصر ابن خلدون، أن يتخلوا عن التأثر، قليلًا أو كثيرًا، بالمعرفة النقلية التي جاء بها الدين الإسلامي متمثلة، خصوصًا، في القرآن والسُّنة.

وفي المقابل، فإن مفكري المجتمعات الغربية المعاصرة وعلماءها وجدوا واقعًا اجتماعيًا وثقافيًا جديدًا يُعاضد نظريًا وتطبيقيًا مبدأ الابتعاد عن التَّأَثُّرِ بالقيم الثقافية الدينية والتنظيمات الاجتماعية التي سادت في عهد تحالف الكنيسة والملوكية قبل عصر النهضة، ففي كلتا الحالتين يمكن القول بأن طبيعة المعرفة العلمية التي توصل إليها الفكر الاجتماعي الإنساني هي حصيلة حتمية اجتماعية (Social Determinism). ولكن هذا لا يعني بأي حال من الأحوال أن عالم علوم الإنسان والمجتمع ما هو إلا ريشة في مهب ريح الحتمية الاجتماعية. فالعالم الاجتماعي ذو دور نشط داخل ميدان علمه. فهو قادر على المساهمة في تطويره وتعديله والقيام بالابتكار والتجديد فيه، وإنشاء ابن خلدون لعلم العمران مثال على ذلك.

كذلك الأمر بالنسبة إلى مختصي العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة، لقد تعددت داخليًا التخصصات وفروعها وكثرت مناهج البحث وتزايد عدد المفاهيم والنظريات... لكن كل ذلك، كما هو الشأن في علم العمران عند ابن خلدون بالنسبة إلى اتفاقه مع الإطار الثقافي والاجتماعي للحضارة العربية الإسلامية، ظل يتماشى مع الواقع

الاجتماعي والثقافي الجديد للحضارة الغربية المعاصرة.

إن تأثير عوامل الحتمية الاجتماعية في طبيعة العلم والمعرفة في علوم الإنسان والمجتمع يمس أيضًا قضية التحيز الحساسة في هذه العلوم. فالتحيز، الذي سوف نفرد له مكانًا خاصًا في هذا البحث، ذو طبيعة مزدوجة، فعالِم الاجتماع أو عالِم السياسة، مثلاً، لا يتحيز تحت تأثير النوازع الشخصية فقط ـ كما هو شائع بين نقاد تحيز هذه العلوم ـ بل يتأثر تحيزه أيضًا ـ كما سوف نرى ـ بالمعطيات التاريخية والثقافية التي ينشأ ويتطور فيها الفكر الاجتماعي الإنساني، إن المعرفة الإنسانية العالمية هي المتضررة في النهاية من «ڤيروس» التحيز سواء أكانت جذور هذا الأخير شخصية أم اجتماعية.

٢ ـ حول المعرفة الإنسانية

يمكن القول إن المعرفة الإنسانية هي حصيلة حوار جدلي بين الكون الرحب من جهة، والإنسان من جهة أخرى، فتأمّل الكائن الإنساني عبر العصور في الكون الفسيح المتمادي، وفي عالم الأرض المحدود الآفاق، وفي المجتمعات البشرية، وفي نفسه ذاتها، أدى به إلى كسب وتجميع زاد معرفي هو دائمًا في ازدياد. فالمعرفة الإنسانية تشمل بهذا الاعتبار معرفة عن الظواهر الحسية التي تُدرك بالحواس الخمس، ومعرفة عن الظواهر التي لا تخضع بالضرورة لمنطق هذه الحواس. ويتوقف في نظر العلم الحديث، تكوين المعرفة الإنسانية ونموها على ثلاث عمليات رئيسية:

١ ـ إن نقطة الانطلاق في نشأة المعرفة الإنسانية تتمثل في مرحلة إدراك الظواهر، فإدراكنا لوجود الشمس والأشجار والحيوانات والمجموعات البشرية... هي عمليات أساسية لا يمكن من دونها بدء تأسيس صرح المعرفة الإنسانية.

٢ ـ أمّا المرحلة الثانية التي يحتاجها نمو المعرفة وتطورها فهي المرحلة التي يُصبح فيها الإنسان قادرًا على التعرف إلى أسباب (Causes) الظواهر أو علاقات الارتباط (Correlation) بينها.

٣ ـ والمرحلة الثالثة هي مرحلة ازدياد نُضج المعرفة الإنسانية، فهي مرحلة تُعزز قدرة العالم والباحث على فهم الظواهر المختلفة والمتنوعة التي يمتلئ بها محيط الإنسان القريب أو البعيد وتفسيرها، وبفهم وتفسير الظواهر تتحسن قدرة الإنسان على التنبؤ بمجرى حركية أحداث وظواهر الكون الكبير والعالم الصغير للإنسان[١].

ويحتاج الباحث والعالم في هذه المراحل الثلاث إلى الاتصاف بروح الموضوعية[٢]، ولا يعني مفهوم الموضوعية، في رأينا، تبني الباحث والعالم النزاهة والحياد فقط في قيامه بعمليات الإدراك والتعرف إلى الأسباب والعلاقات الرابطة بين الظواهر ثم الفهم والتفسير لها، وإنما تعني الموضوعية العلمية عندنا أيضًا التفتح الكامل من طرف الباحث والعالم على دراسة كل الظواهر أيًا كانت طبيعتها. إذ إن حجم ونوعية رصيدنا المعرفي ينموان بازدياد عدد الظواهر وملامحها التي يهتم الباحث والعالم بدراستها، فإنكارهما مثلاً لوجود بعض الظواهر، ومن ثَمَّ رفضهما لدراستها لا يمكن إلا أن يُضيق من آفاق المعرفة الإنسانية، وبعبارة أُخرى فإنه ينبغي على العالم والباحث أن يُقاوما كل ملامح التحيز التي من شأنها أن تشوه في النهاية مصداقية المعرفة التي يتوصلان إليها. إذ أنَّه بالموضوعية فقط ـ بمعناها الواسع المشار إليه سابقًا ـ يمكن الاقتراب من اكتشاف طبيعة الأشياء في عالَم الطبيعة، وفي المجتمع البشري، وفي شخصية الإنسان. إن التعرف إلى طبيعة الأشياء هو بالتأكيد رهان المعرفة العلمية الأكثر مصداقية.

٣ ـ مصادر التحيز في العلوم الاجتماعية والإنسانية

إن إشكالية التحيز والموضوعية في الزاد المعرفي للعلوم الاجتماعية

---

(١) انظر: R. Keat & J. Urry, *Social Theory as Science*, 2nd. Ed. (London: Routledge and Kegan, Paul, 1982), pp. 9 - 26.

(٢) انظر مفهوم الموضوعية (Objectivité) في: Raymond, Boudon Et François Bourricaud, *Dictionnaire Critique De La Sociologie* (Paris: Presses Universitaires De France, 1986), pp. 425 - 432.

والإنسانية المعاصرة قضية شائكة استعصى البت فيها على الذين تناولوها بالتحليل والمناقشة، فلقد كُتب الكثير عن أسباب تحيز هذه العلوم في العقود المنصرمة. فأَرجع كثير من الدراسات في هذا المضمار ظاهرة التحيز إلى سمات شخصية (Subjective Factors) عند العالم أو الباحث في هذه العلوم. فعالم الاجتماع أو عالم النفس مثلاً، لا يستطيع في نظر المحللين، التجرد الكامل من أهوائه وميوله وقيمه ومصالحه أثناء تطرقه إلى بحث الظواهر التي تنتمي إلى ميدان علمه. فالموضوعية التامة في علوم المجتمع والإنسان لا يمكن إذًا تحقيقها كما جاء في تحليلات عالم الاجتماع الألماني ماكس ڤيبر (Max Weber) لطبيعة العلوم الاجتماعية والإنسانية(٣).

ورغم ما لعامل السمات الشخصية من دور مهم في تحيز هذه العلوم فإنه بكل تأكيد ليس العامل الوحيد الذي يؤثر في ظاهرة التحيز في علوم المجتمع والإنسان المعاصرة. فالتحيز في رأينا قد يُصبح ظاهرة جماعية لا فردية. طالما أن الباحثين والعلماء في العلوم الاجتماعية والإنسانية ينتمون إلى مذاهب ومدارس ونظريات فكرية معينة دون أُخرى. فعلماء الاجتماع الماركسيون والوظيفيون وعلماء النفس السلوكيون (Behavioral Psychologists) أمثلة على ذلك. فالفكر الماركسي، كما نعرف، يُرجع تفسير الظواهر الاجتماعية والسياسية والنفسية إلى عوامل ذات طبيعة اقتصادية مادية، بينما يفسر علماء النفس السلوكيون السلوك كنتيجة للمؤثرات الخارجية الموجودة في بيئة الفرد. ومن ثم تلغي كلٌّ من المدرسة السلوكية والماركسية من حسابهما تأثيرات العوامل الأُخرى في السلوك الفردي والجماعي، مثل العوامل الذهنية (Cognitive Factors)(٤) بالنسبة إلى السلوكيين، والعوامل الثقافية (Superstructure)، بالنسبة إلى المذهب

---

(٣) Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, Translated by E. Shils and H. Finch (Chicago: Free Press, 1949).

(٤) H. Gardner, *The Mind's New Science* (New York: Basic Book, 1985).

الماركسي. إن عدم الاعتراف أو الرفض الكلي لأهمية العوامل الأُخرى ـ رغم أهميتها ـ تُعد في نظرنا ضربًا من التحيز يؤثر سلبًا في مصداقية فروض ومفاهيم أطر ونظريات وتفسيرات وتنبؤات هذه العلوم.

إن انتماء العلماء والباحثين والمفكرين إلى مدارس فكرية بعينها قد ساعد عبر العصور على إعطاء ظاهرة التحيز في ميدان العلوم مدلولاً جماعيًا أكثر منه فرديًا، وبتقدم ركب العلوم في العصر الحديث، فإن هذا التحيز الجماعي المعرفي طالما أصبح تحيزًا مؤسسيًا ينعكس في الفكر العلمي الرسمي للجامعات والمعاهد ومراكز البحوث وغيرها من المؤسسات العلمية الحديثة التي تؤثر في الواقع الاجتماعي وتتأثر به. إن الجهود المتزايدة اليوم لإنشاء منظور متكامل (Interdisciplinary Approach) يجمع بين المساهمات المعرفية لفروع العلوم الاجتماعية والإنسانية، تمثل محاولات مشجعة على التقليل من تحيز كل تخصص يدعي أنه يمسك وحده بمقاليد المعرفة إزاء فهم الظواهر الفردية والجماعية ذات الطبيعة المعقدة وتفسيرها.

إن المناداة بالتكاملية (Interdisciplinarity)[٥] في هذا المجال تعني في الأساس إصلاح أحد الملامح الأبستيمولوجية لهذه العلوم والمتمثل في تبنّي مبدأ تأثر السلوك الفردي والجماعي بمؤثرات عديدة لا بمؤثر واحد يتيم. وبعبارة أُخرى ينبغي إحلال مبدأ تعددية المؤثرات مكان مبدأ أحادية المؤثرات في فهمنا وتفسيرنا وتنظيرنا حول حركية سلوك الفرد والجماعة. إن مثل هذا الموقف يقودنا أبستيمولوجيًا إلى اعتبار ظواهر السلوك على المستوى الفردي والجماعي ظواهر معقدة الطبيعة. إن تبني مثل هذه الرؤية الأبستيمولوجية في علوم الإنسان والمجتمع يُفسر شرعية النقد الذي يوجَّه إلى أصحاب الأبستيمولوجيات ذات الرؤى الأحادية (Reductionists) في هذه العلوم.

إن العامل الثالث الذي يتدخل في تحيز العلوم الاجتماعية والإنسانية

---

(٥) Hubert M. Blalock (jr.), *Basic Dilemmas in the Social Sciences* (Beverly Hills, Calif.: Sage Publions, 1984).

يرجع إلى ما يُسمى بالطبيعة الأيديولوجية لهذه العلوم. وتعود المِسحة الأيديولوجية التي تتصف بها هذه الأخيرة إلى كون القضايا التي تدرسها علوم المجتمع والإنسان هي بالدرجة الأُولى قضايا الحياة الاجتماعية ومشاكلها الجمَاعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، ومن ثَم يرى البعض أن فكر العلوم الاجتماعية والإنسانية لا يمكن أن يخلو من لمسات الأيديولوجية، أي من التحيز. فكسب رهان الموضوعية ـ بالمعنى الذي تستعمله العلوم الطبيعية ـ يبقى هدفًا بعيد المنال في دنيا العلوم الاجتماعية والإنسانية. فعالم الاجتماع الألماني هَبَرْمَاس (Habermas) يرى أن المعرفة على العموم، والمعرفة الاجتماعية على الخصوص، تعكسان مصالح واهتمامات المفكرين والعلماء والباحثين. ولهذا السبب يمكن تفسير ضرورة وجود علم اجتماع اليسار مع علم اجتماع اليمين.

ويشير هذا الواقع إلى أن ملامح الأيديولوجية أو التحيز سمة ثابتة في طبيعة هذه العلوم[٦]. وهذا يعني أن الركض وراء الموضوعية المثالية في دراسة الإنسان ومجتمعه يُشكل قضية مستعصية، وبالتالي فإنه ينبغي ـ في رأينا ـ النظر إلى مفهوم الموضوعية في العلوم الاجتماعية والإنسانية على أنه مفهوم جدلي. أي أن الباحث أو العالم في هذه العلوم يبقى مُتأثرًا دائمًا، في سعيه إلى اكتشاف حقيقة طبيعة الظواهر، بتراثه النفسي، الاجتماعي من ناحية، وبمعطيات الواقع الاجتماعي الخارجي من ناحية ثانية، وبالتالي فالأسس التي تستند إليها الموضوعية في علوم الإنسان والمجتمع أسس ذات طبيعة مزدوجة، وكأي ظاهرة ذات طبيعة ازدواجية فإنه لا مناص من الاعتراف بأن الموضوعية في العلوم الاجتماعية والإنسانية لا بد أن يكون فيها دائمًا شيء من التحيز. إذ إن التحرر الكامل من تأثير العوامل الشخصية للعالم أو الباحث في القضايا الاجتماعية والإنسانية أمر غير ممكن. ومن هنا فالموضوعية تمثل إشكالية في علوم المجتمع والإنسان. وكأي إشكالية فكرية معرفية فإن كسب

---

(٦) سمير أيوب، **تأثيرات الأيديولوجيا في علم الاجتماع** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٣)، ص ٢٩.

رهان درجة مقبولة من الموضوعية في هذه العلوم يتطلب جدلاً فكريًا نقديًا متواصلاً بين العالم والباحث والواقع الاجتماعي من جهة، وبين الزاد المعرفي الذي يتوصل إليه من جهة ثانية. وهذا ما أكّده عالم الاجتماع الفرنسي ريمون بودون (Raymond Boudon) في هذا الصدد[٧]. فهو يرى أن النقد لمعرفة العلوم الاجتماعية والإنسانية يمكن أن يتخذ شكلين:

(١) نقدًا داخليًا (Critique Interne) يركز على مدى منطقية فروض النظريات ومدى معقولية المفاهيم المستعملة.

(٢) نقدًا خارجيًا (Critique Externe) يقوم على اختبار النظريات وأسسها وانعكاساتها على أساس مدى مطابقتها مع معطيات الملاحظة والمشاهدة.

إن تبني ما سماه بودون بمنهج النقد العقلاني (La Critique Rationnelle) هو أحد السبل في رأيه إلى تحقيق موضوعية أكثر مصداقية في علوم الإنسان والمجتمع.

وإذا كانت معرفة العلوم الاجتماعية معرفة متحيزة إلى حد ما بطبيعتها فإن ما يزيد في ضعف مصداقية موضوعيتها هو ممارستها لتعميم مفاهيمها ونظرياتها من مجتمع إلى آخر، ومن حضارة إلى أُخرى، دون الأخذ بعين الاعتبار خصوصيات هذه الأخيرة. وهذا يشكل في نظرنا العامل الرابع الذي يقوي من ملامح التحيز في هذه العلوم. وهذه المسألة أصبحت معروفة في العقدين الأخيرين عند المحللين لموسوعة العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية الحديثة.

فمحاولة تطبيق نظريات علم الاجتماع الأمريكي مثلاً في التحديث والتنمية على مجتمعات العالم الثالث أصبحت تواجه انتقادًا مريرًا بين عدد متزايد من المفكرين الاجتماعيين في الشرق والغرب، وفي العالم الثالث. فنظرية التحديث[٨] لدانيال لِرْنَرْ (Daniel Lerner) ونظرية

---

(٧) انظر: Boudon Et Bourricaud, *Dictionnaire Critique de La Sociologie.*

(٨) Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society*: Modernizing the Middle East, 2nd E. (New York: Free Pres, 1964).

التنمية[٩] لوليم روستو (W.Rostow) مثالان يُفصحان عن التحيز العِرْقي الثقافي (Ethnocentrism) عند هذين العالمين الأمريكيين. فَلِرْنَرْ خلُص من دراسته لمجتمعات شرق أوسطية إلى القول بأن هذه المجتمعات لا يمكن لها أن تُحقق مشاريع التحديث إلا إذا هي تبنت النموذج الغربي للتحديث، ومن ثم فإن لِرْنَرْ يعتقد أن النموذج الغربي صالح للتطبيق على مستوى عالمي، وبذلك ألغى دور خصوصيات المجتمعات والحضارات بالنسبة إلى عملية التحديث. وكذلك فعل روستو في نظريته حول التنمية. فرأى أن عملية التنمية تتوقف أساسًا على القطاع الصناعي في نقطة انطلاقها (Take Off)، إذ إن هذا ما حدث فعلاً في تجارب التنمية في بعض المجتمعات الغربية، فبريطانيا عرفت صناعة النسيج وألمانيا عرفت صناعة المعادن والدِّنمرك عرفت صناعة الحليب. وعلى هذا الأساس فهو - مثل لِرْنَرْ - يرى أن نجاح عملية مشاريع التنمية في المجتمعات المتخلفة مرتبط ارتباطًا كبيرًا بتنمية القطاع الصناعي كما كانت عليه الحال في تجربة المجتمعات الغربية المعاصرة. لقد كتب عالم الاجتماع الفرنسي ريمون بودون تحليلاً نقديًا لنظريات التغيير الاجتماعي والتحديث والتنمية في العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة، فَنَّدَ فيه المصداقية العلمية للنظريات التي تدعي أنها صالحة للتطبيق على كل المجتمعات الساعية إلى التغيير والتنمية والتحديث، وأكد - مثله مَثل فيلسوف العلوم كارل بوبر (Karl Popper) - أن علمية ومصداقية نظريات العلوم الاجتماعية والإنسانية في ميدان التنمية والتغيير الاجتماعي والتحديث لا تأتيان من النظريات العامة، بل من النظريات الخاصة، أي تلك التي تدرُس قضايا التغيير الاجتماعي والتنمية والتحديث في بيئة معينة أو مجتمع معين ذي خصائص مميزة، ومن هنا جاءت ملاحظته: (Il nèxiste De Théories Scientifiques Du Changement social Que Partielles et Locales)[١٠] أي أن نظريات التغيير الاجتماعي ذات

---

(٩) W. Rostow, *The Stages of Economic Growth: A non - Communist Manifesto* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960).

(١٠) Raymond Boudon, *La Place Du Désordre: Critique Des Théories Du Changement Social* (Paris Presses Universitaires De France, 1984) p. 184.

الطابع العلمي ما هي إلا نظريات علمية جزئية مقصورة مصداقيتها على الظاهرة المدروسة. وهكذا، فالنظريات التي تنحو إلى التعميم في علوم الإنسان والمجتمع هي نظريات يصعب أن تتصف بالروح والمعايير العلمية. إن نظريتي لِزْنَر وروستو المشار إليهما سابقًا هما ـ في نظر بودون ـ من هذا القبيل (Il n'existe de theories du changement social qu'ont inspirés par le positivisme et le marxisme, le culturalisme et structuralisme, le fonctionnalisme ou le developpmentalisme peuplent une sorte de cité des morts) أي أن النظريات الكبيرة للتغير الاجتماعي المتأثرة بمذاهب الوضعية والماركسية والبنائية والوظيفية والثقافية والتنموية هي نظريات «تسكن في مدينة الأموات»[١١].

إن العوامل الأربعة التي حددنا ملامحها أعلاه تُبين بجلاء مدى كِبر المعضلة التي تطرحها إشكالية الموضوعية والتحيز بالنسبة إلى مصداقية وعلمية العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة. إن انعكاسات هذه الإشكالية ليست بهيّنة على ذاتية وبقاء هذه العلوم ذاتها. وفي رأينا إن الأزمة التي تمر بها علوم المجتمع والإنسان منذ عقدين على الأقل تعود في جانب كبير منها إلى قضية التحيز والموضوعية.

٤ ـ أصوات ومؤشرات الأزمة

إن المتتبع لما يُكتب عن العلوم الاجتماعية والإنسانية في الغرب، خَاصَّةً منذ السبعينيات تصادفه ظاهرة النقد المتزايدة لهذه العلوم، فهناك العديد من الكتب التي تفصح عناوينها نفسها عن الأزمة التي تعيشها علوم الإنسان والمجتمع. فكتاب عالم الاجتماع الأمريكي أَلْفِن جولْدْنَر (Alvin Gouldner) **أزمة علم الاجتماع الغربي القادمة**[١٢] كان في طليعة أهم الكتب السوسيولوجية التي تُشير بالبنان إلى العوامل الرئيسية التي سوف

---

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) Alvin Ward Gouldner, *The Comming Crisi of Western Sociology* (New York: Basic Books, 1970).

تؤدي فعلاً إلى مجيء أزمة علم الاجتماع الغربي. ويأتي كتاب **تأملات جذرية وأصل العلوم الإنسانية**[١٣] ليؤكد على أن أزمة العلوم الاجتماعية والإنسانية قد دخلت فعلاً حيز الواقع، ولم تعد مجرد خيال، ويُلخص صاحب هذا الكتاب معالم الأزمة في ما يلي: «هناك اليوم إحساس واسع الانتشار بأن أزمة العلوم الإنسانية قد وقعت فعلاً. إن الفلاسفة ومختصي العلوم الاجتماعية قد عبروا عن ضيقهم المتزايد بخصوص التردي الواضح الذي وصل بعلوم الإنسان إلى وضع مأزقي متأزم. ومع هذا فللأسف ليس هناك من تشخيص بيِّن المعالم لطبيعة الأزمة والعوامل التي أثرت فيها. ومما لا شك فيه أن التشخيصات المختلفة والمتضاربة في الوقت نفسه لطبيعة الأزمة الراهنة ومصدرها قد تأثرت هي الأُخرى بعدوى أزمة المفاهيم التي هي من صنع هذه العلوم نفسها»[١٤]. وها هو كتاب **أمجاد ومآسي العلوم الاجتماعية**[١٥]، يثير مسألة أزمة هذه العلوم بعبارات أكثر حدة، فيقول: «إن الحديث عن أزمة العلوم الاجتماعية لم يعد أمرًا كافيًا. فوضع هذه الأخيرة تردّى على عدة مستويات ترديًا خطيرًا، فأصبحت حالتها بذلك أقرب إلى مرحلة لفظ أنفاسها الأخيرة أكثر من كونها تمر بمجرد أزمة فقط... ولعل الوقت قد حان للاعتراف بأن العلوم الاجتماعية لم تمدنا حتى الآن إلا بزاد معرفي خيالي»[١٦].

وعلى الوتيرة نفسها تتمحور مقولة كتاب **الأساطير المؤسسة للعلوم الاجتماعية**[١٧]، حيث يشير المؤلف إلى أن هذه العلوم لم تستطع الالتزام بالموضوعية ولا تحقيق معرفة موضوعية كما يدعي أصحابها منذ ما يقرب

---

(١٣) Calvin O. Schrag, *Radical Reflections and The Origin of the Social Sciences* (West Lafayatte: Purdue University Press, 1980).

(١٤) المصدر نفسه، ص ١.

(١٥) A. Caillé, *Les Splendeurs et Misères des Sciences Sociales* (Genève: Librairie Droze, 1986).

(١٦) المصدر نفسه، ص ٥.

(١٧) Paul Vlaval, *Les Mythes Fondateurs des Sciences Sociales* (Paris: Presses Universitaires de France, 1980).

من ثلاثة قرون. وعلى هذا، فهي علوم تُشبه في وظائفها الاجتماعية وظائف الديانات رغم أنها لا تقر بذلك. أما كتاب **مكان للفوضى** فهو ليس بهجوم شامل على العلوم الاجتماعية ككل، بل هو تحليل نقدي لنظريات التغيير الاجتماعي التي جمعتها هذه العلوم في موسوعتها المعرفية منذ الحرب العالمية الثانية على الخصوص. وقد سبق أن ذكرنا نقد ريمون بودون[١٨] لنظريات العلوم الاجتماعية للتغير الاجتماعي. وهي نظريات لا يمكن اعتبارها نظريات علمية بسبب عموميتها. ومن ثم فهي جزء من ملامح أزمة العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة.

إن أزمة هذه العلوم لا تبدو أنها أفضل على المستوى العملي أو التطبيقي. فنجاح علم النفس الإكلينيكي (العيادي)، أو علم النفس الطبي (Psychiatry) في علاج الأمراض النفسية والعقلية ما زال محدود الفاعلية. وكذلك الشأن في ميدان علوم الإجرام، فنسبة إصلاح المجرمين (Rehabilitation) وفقًا للطرق والسياسات التي تنصح بتبنيها علوم الإجرام ما زالت ضئيلة جدًا، الأمر الذي دفع عددًا متزايدًا من سُلْطَات السجون ومراكز الإصلاح في كندا والولايات المتحدة إلى التخلي الفعلي، أو بداية التفكير في التخلي، عن الفلسفة الإصلاحية التي شهدتها الستينيات والسبعينيات على وجه الخصوص. ومن هنا أخذت تتصاعد أصوات الدعاة إلى عقوبة الجاني، بدلاً من إصلاحه، بين عدد متزايد من علماء الإجرام[١٩] في هذه المجتمعات.

٥ ـ دور اجتماعيي العالم الثالث في فهم الأزمة

إن الاعتراف بوجود الأزمة، كما بيّنا، لا يعني بأي حال من الأحوال وصد أبواب العلوم الاجتماعية والإنسانية. إن دراسة الفرد ومجتمعه بالرؤية العلمية مبدأ لا يمكن التراجع عنه. فالمعرفة الحديثة التي

---

(١٨) Boudon, *La Place du désordre*.

(١٩) J. Wilson, *Thinking about Crime* (New York: Basic Books, 1983), and Cusson, *Pourquoi punir?* (Paris: Dalloz, 1987).

زوَّدنا بها، مثلاً، علمُ النفس عن طبيعة ذكاء الإنسان، وعن مكونات شخصيته وحركتها، تمثل مكاسب معرفية ينبغي الاعتزاز بها والعمل المتواصل على تطويرها وصقلها بالبحث والنقد معًا. وكذلك الحال بالنسبة إلى علم الاجتماع الذي قام ويقوم بالدراسات العديدة للظواهر الاجتماعية على مختلف المستويات، فاكتشف مثلاً الكثير حول دور المجتمع في التنشئة الاجتماعية التي هي الأساس في تشكيل ما يسمى بالشخصية القاعدية (Basic Personality) في المجتمعات الإنسانية.

إن أزمة العلوم الاجتماعية والإنسانية ليست أزمة تمس علماء النفس والاجتماع والسياسة والاقتصاد والأنثروبولوجيا في المجتمعات الغربية فحسب، بل هي أزمة تمتد أيضًا إلى مجتمعات الوطن العربي وبقية مجتمعات العالم الثالث، إذ إن التراث الفكري الغربي[٢٠] لهذه العلوم ما زال يسيطر على مختصي علوم النفس والاجتماع والسياسة في المجتمعات النامية. وبعبارة أُخرى فإن أزمة هذه العلوم أزمة مشتركة بين المختصين فيها في كل من الغرب الصناعي الرأسمالي أو الشيوعي والعالم الثالث على السواء.

إن الإقرار بالأزمة يتطلب من العاملين هنا وهناك في العلوم الاجتماعية والإنسانية مراجعةً مسؤولة للأسس التي قامت وتقام عليها هذه العلوم. وهذا يعني أولاً، وبالذات، مراجعة نقدية لابستيمولوجيا ولنظريات ومناهج وتفسيرات علوم المجتمع والإنسان الحديثة. فنقد الذات قد يكون منهجية ضرورية لتشخيص جذور الأزمة، ثم محاولة تجاوزها.

لقد حان الوقت في نظرنا، للعاملين في هذه العلوم بالمجتمعات النامية أن يعيدوا النظر مرتين في التراث الفكري لهذه العلوم، فيضعوا النقد البناء لهذا التراث المعرفي الذي يقع نقده في عقر داره كما رأينا. إن احتمال مساهمة مختصي العلوم الاجتماعية والإنسانية، في العالم الثالث

---

(٢٠) محمود الذوادي، «التخلف الثقافي النفسي كمفهوم بحث في مجتمعات الوطن العربي والعالم الثالث»، **المستقبل العربي**، السنة ٨، العدد ٨٣ (كانون الثاني/ يناير ١٩٨٦)، ص ٢٥ ـ ٤٢.

في تشخيص أزمة هذه العلوم واجتيازها، احتمال لا ينبغي التقليل من شأنه. فمن جهة يتمتع هؤلاء المختصون في الغالب ـ بحكم تكوينهم الثقافي الأكاديمي ـ بمعرفة طيبة للفكر الغربي في علوم المجتمع والإنسان. وهم من جهة أخرى متأثرون بالتراث الثقافي والفكري لحضاراتهم العريقة. فالحضارات الصينية والهندية والعربية الإسلامية، مثلاً تملك زادًا معرفيًا غزيرًا يمس الإنسان كفرد أو ككائن اجتماعي. ويمكن القول بأن التراث المعرفي لهذه الحضارات يتكون أساسًا من ثلاثة عناصر: ١ ـ التراث الشعبي، ٢ ـ التراث الديني، ٣ ـ الفكر المعرفي. فالتراث الشعبي يحتوي جزء منه على ملاحظات وتأملات في الإنسان والمجتمع تسمى أحيانًا بالحِكَم لما فيها من مصداقية عالية بالنسبة إلى فهم السلوك على المستويين الفردي والجماعي، أما الرصيد الديني فهو يحتوي على معرفة وإشارات ذات دلالة على طبيعة الكائن الإنساني وحركية المجتمعات البشرية. إذ إن محور الرسالات الدينية كان دائمًا الإنسان ومجتمعه.

ولإكمال توسيع آفاقهم المعرفية حول الإنسان والمجتمع فإنه ينبغي على الباحثين والمختصين في العلوم الاجتماعية والإنسانية لمجتمعات العالم الثالث، الرجوع إلى ما كتبه مفكرو هذه الحضارات عن الإنسان والمجتمع من مؤلفات فكرية ذات مصداقية عالية. إن الحضارة العربية الإسلامية كانت سباقة في الدراسات الناضجة التي تعالج حياة الإنسان الفردية والجماعية **فمقدمة ابن خلدون** تعد ـ باعتراف أغلبية المفكرين من الشرق والغرب ـ إنجازًا فكريًا متميزًا في علم العمران البشري.

إن دعوتنا إلى الاستفادة من أقدم مكاسب الشعوب المعرفية في فهم الإنسان والمجتمع تقتضي منا رفض مقولة الفكر العلمي المعاصر التي تزعم أن ليس هناك من معرفة ذات مصداقية سوى المعرفة العلمية بالتعريف المعاصر لمفهوم العلم. وفي رأينا إن أزمة العلوم الاجتماعية والإنسانية تعود في جزء منها إلى هذه الرؤية الضيقة والمتحيزة لما أصبحت تعنيه المعرفة العلمية في الغرب المعاصر، كما سوف نبين.

إن مقابلة الأسس والمبادئ والرؤى التي عمل في ضوئها العقل

العربي الخلدوني في تأسيسه لعلم العمران، بالعقل الغربي المعاصر الذي أنشأ وطور العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة تقودنا إلى التعرف على بعض مواقع الزلل التي ساهمت في إفراز أزمة هذه العلوم كما أشرنا إليها سابقًا. إن هذه العلوم تمثل في النهاية، كأي فكر بشري، فكرًا له ظروفه التاريخية والاجتماعية والأسس الأبستيمولوجية والمعرفية التي ولد فيها وتطور بمساعدتها. ونعتقد أن أول خطوة لتشخيص طبيعة أزمة العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة تحتم علينا العودة إلى معرفة العوامل التي عملت على تشكيل جوهر هذه العلوم وصورتها في العصر الحديث[٢١].

٦ ـ الظروف التاريخية والاجتماعية لأسس المعرفة الغربية المعاصرة

إن أي تقويم وجيه للأزمة التي تعيشها موسوعة المعارف الغربية المعاصرة في العلوم الاجتماعية والإنسانية ينبغي أن ينطلق أولاً، وبالذات، من الأسس التي قام ويقوم عليها صرح هذه المعارف عامة. وهناك أساسًا، ثلاث مدارس فلسفية فكرية أثرت التأثير الكبير في طبيعة المعرفة في الغرب المعاصر، وتتمثل هذه المدارس في المدرسة العقلانية (Rationalism) والمدرسة الوضعية (Positivism) والمدرسة التجريبية (الأمبيريقية) (Empiricism).

فالمدرسة العقلانية ترى أن فهم ظواهر الكون يمكن تحقيقه بالاعتماد على التفكير العقلي وعلى أنماط البراهين المختلفة التي يمكن أن تستعمل لدحض أو إثبات حقيقة طبيعة الأشياء. ومما لا شك فيه أن أشهر الفلاسفة العقلانيين الذين مثلوا هذه المدرسة الفكرية في أوروبا في القرن السابع عشر هم ديكارت (Descartes) وسبينوزا (Spinoza) وليبنيز (Leibniz) ومن ثم جاءت تسمية هذه المرحلة من التاريخ الأوروبي بعصر النهضة (Renaissance) أو عصر استعمال العقل (The Age of Reason) وهذا لا يعني أن التاريخ الفكري الأوروبي لم يعرف استعمال العقل من قبل، بل لقد كان لهذا الفكر محاولات عقلية سابقة لفهم النظام الإلهي. لكن تمّ

---

(٢١) المصدر نفسه.

ذلك في ظل العقيدة الدينية. فقد عرفت القرون الوسطى في المجتمعات الأوروبية ظاهرة المفكرين العقلانيين المتدينين الذين يطلق عليهم بالإنكليزية «سْكُولاَسْتِكْسْ» (Scholastics) فالإنسان بالنسبة إلى هؤلاء عبارة عن كائن يعيش في ظل نظام إلهي (سماوي). فجندوا قواهم العقلية للوصول إلى بناء نظام فكري لاهوتي (Theological System) يسمح للجنس البشري بالعمل والتصرف في إطار المبادئ السماوية.

أما في عصر النهضة فقد أصبحت أولوية استعمال العقل مركزة على فهم الطبيعة والمجتمع وقوانينها وفقًا لمنطق العلم لا منطق النظام الإلٰهي. إن عقلانية عصر النهضة، كأي ظاهرة فكرية، ما كان لها أن تحدث في فراغ؛ بل كانت لها ظروف تاريخية اجتماعية مباشرة وغير مباشرة ساعدت على ولادتها ونموها في بعض المجتمعات الأوروبية على الخصوص مثل فرنسا وإنكلترا في ذلك العهد. وللاختصار يمكن ذكر ثلاثة عوامل رئيسية في هذا الصدد:

(أ) السلطوية السياسية

كانت السلطوية السياسية الملوكية شبه المطلقة هي السائدة في بعض المجتمعات الأوروبية كبريطانيا وفرنسا. فعبارة لويس الرابع عشر الشهيرة (L'Etat c'est moi) «الدولة هي أنا» تُفصح عن مدى شمولية السلطوية الملوكية المطلقة في المجتمع الفرنسي في تلك الفترة بالذات. وهي سلطة ترتكز أساسًا على نظرية الحق الإلهي للملوك. فالمؤلفات الدينية للقديس بيشوب بُوسُّيِيه (١٦٢٧ ـ ١٧٠٤) (Bishop Bossuet) تشير بوضوح إلى أنه حاول إعطاء الشرعية القدسية لشخصية الملك.

(ب) سلطة الكنيسة

من الواضح أن تحالف السلطة الدينية مع استبداد سلطوية الملوك لم يساعد إلا على إثارة غضب أكبر ضد الكنيسة، والتفكير والتصور الدينيين عند معشر الفلاسفة العقلانيين. فها هو ڤولتير (Voltair) يصرح بعبارته الشهيرة (Ecrasons l'infame) «لنهشم كل شيء مشين» بما في ذلك العقائد

الميتافيزيقية، ولربما الكنيسة نفسها.

ومن هذه الخلفية فإنه ينبغي ألا يُنظر إلى تيار العقلانية على أنه نمط من التفكير العقلاني الطامح إلى التفلسف والعلمنة فحسب؛ بل ينبغي اعتباره أيضًا محاولة للانعتاق من ثنائية السلطوية المطلقة التي يمثلها التحالف بين الملوكية والكنيسة. ومن ثَم إفساح المجال لقيام مجتمع جديد يكون فيه مبدأ التقدم (Progress) محركًا رئيسيًا لكينونته ومستقبله.

(ج) الاكتشافات العلمية

إن بعض الاكتشافات العلمية، خصوصًا اكتشاف العالم نيوتن (Newton) لقانون الجاذبية في العالم الطبيعي زاد من حدة مناداة الفلاسفة العقلانيين بوجوب تغيير الوضع الاجتماعي المتدهور الذي ضعفت بسببه ثقة الناس في القيم القديمة التقليدية ودب الشك حتى في معتقداتهم اليقينية حول الكون، فاكتشاف نيوتن هذا قاده لكي ينظر إلى الكون على أنه منظومة طبيعية. تحافظ قوى الجاذبية على كينونته وعلى توازنه فأوحى هذا إلى فلاسفة عصر النهضة بأن اكتشاف قوانين الحكم والحياة الاجتماعية وحركية المجتمع هو البديل السليم للمجتمع الجديد.

أما **المدرسة الوضعية** (Positivism) فيبدو أن أول من أطلق هذه التسمية في الفكر الأوروبي المعاصر هو أوجُستْ كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) (Auguste Comte) مؤسس علم الاجتماع الحديث، حيث يهتم العلم الوضعي عنده وعند المفكر الاجتماعي سان سيمون (١٧٦٠ ـ ١٨٢٥) (Saint - Simon) أساسًا بدراسة الظواهر القابلة للملاحظة وإقامة علاقات بينها تشبه القوانين، وذلك عن طريق كسب معرفة دقيقة وواقعية. والمعرفة الإنسانية في نظر الوضعيين تصبح معرفة علمية وضعية[٢٢] إذا كانت مستندة إلى الملاحظة والتجربة والمقارنة وكانت قادرة على التنبؤ بالأحداث.

إن ظهور التفكير الوضعي لِكُوُنْت له بالتأكيد حيثياته وظروفه. فهو

---

(٢٢) المصدر نفسه.

يمثل أساسًا نقدًا لنوعين من المعرفة التي سبقت عصره في القرن التاسع عشر. فقد رفض مصداقية كل من المعرفة المستندة إلى أسس لاهوتية دينية من جهة، المعرفة الميتافيزيقية المرتكزة على الثقة في مقدرة العقل على فهم ظواهر الكون. ومن هنا جاءت نظريته المعرفية المشهورة باسم قانون المراحل الثلاث (La Loi des trois etats) وهي المرحلة اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية على التوالي. ففي نظر كونت تعد مقدرة العقل على المعرفة مقدرة هشة. فالعقل البشري طالما أخطأ في معرفة نفسه ومعرفة العالم المحيط به. وعلى هذا الأساس يجب على العقل أن يتوقف إذًا عن شطحاته التي يظن أنها تمكنه من اكتساب معرفة موثوق بها. وهذا لا يتيسر، في رأي الوضعيين، إلا إذا تواضع العقل وأصبح يحتكم إلى حكم الحواس الخمس، أي إلى معطيات العالم الوضعي الذي يحيط بنا والذي ينطوي على كل الأشياء التي يمكن أن نعرفها. فالتوصل إلى الحقيقة لا يُكتشف إذًا داخل الفيلسوف أو العالم (عن طريق المقدِرات المعرفية الفطرية مثلاً) وإنما المعرفة تفرض نفسها من الخارج، أي من العالم المحسوس. ولا شك أن منظور كُونت في تكوين معرفة عن الإنسان والمجتمع كان متأثرًا إلى حد، كغيره من علماء الاجتماع الأوائل أمثال سبنسر (Spencer) بتصور ومنهجية العلوم البيولوجية والطبيعية في دراستها للظواهر الجامدة أو الحية على السواء[٢٣].

وإذا كان العلم الوضعي الجديد الذي دعا كونت إلى تطبيقه على الفيزياء الاجتماعية (La physique sociale) (علم الاجتماع) ردة فعل على إفلاس المعرفتين اللاهوتية والميتافيزيقية من ناحية، فإنه من ناحية أُخرى، يمكن اعتباره استجابة لظروف المجتمع الصناعي الناشئ سواء كان في إنكلترا أم في فرنسا. فهذان المجتمعان بَدَءَا يتصفان بمعطيات جديدة كالتنافس والصراع الاجتماعي والانتماءات العقائدية والسياسية والاجتماعية المختلفة. إن أصحاب المدرسة الوضعية كانوا يرون أن كل الظواهر يمكن دراستها علميًا، فاكتشاف قوانين الفيزياء الاجتماعية، في

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٧١.

نظر الوضعيين، يشير مثلاً إلى أن الناس مستعدون لقبول الكثير من ملامح التغيير. ففي رأي كونت أنه عن طريق اكتشافات علم الاجتماع الوضعي الجديد يمكن حتى إقناع طبقة العمال (المتعرضين أكثر من غيرهم إلى استغلال النظام الصناعي) بقبول الأخلاق الاجتماعية لمرحلة التصنيع. وهكذا تصبح اكتشافات الفيزياء الاجتماعية أدوات فعالة عملية في القيام بعمليات الضبط الاجتماعي بالمجتمعات الصناعية الجديدة.

أما بالنسبة إلى **الفكر الأمبيريقي** فهو ينتمي إلى مدرسة فلسفية فكرية تقول بأن التجربة الحسية هي أساس كل معرفة موثوق بها. فالفلاسفة الإنكليز، لوك (Locke) وبركلي، (Berkeley) وهيوم (Hume) كانوا أول من نادى بذلك في الفكر الأوروبي المعاصر. ومن ثم فهم ينكرون وجود أي مبادئ وأفكار فطرية معرفية، كما ذهب إلى ذلك بعض الفلاسفة العقلانيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا، كما رأينا. كذلك، فإن المذهب الأمبيريقي يرفض رفضًا باتًا التفكير العقلي الاستنتاجي (Deductive Reasoning) وعليه فمصداقية المعرفة في نظر الأمبيريقيين هي حصيلة لعمليات استقرائية من معطيات حسية. ويبدو أن عالم الاجتماع الإنكليزي هربرت سبنسر (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣) (Herbert Spencer) كان أول من تبنى روح هذا الفكر في العلوم الاجتماعية[٢٤].

إن التجريب الاستقرائي Empiricism، كمنهج ذو علاقة وثيقة بروح العلم الوضعي. ففي رأي كونت أن ما يميز المقولات العلمية بمعناها الوضعي عن غيرها هو مدى قبولها للاختبار الأمبيريقي (Empirical Testability) سواء أكان ذلك لظواهر العالم الطبيعي أم لظواهر المجتمع البشري. ومن هنا يمكن القول بأن الوضعية (Positivism) والأمبيريقية (Empiricism) هما المدرستان الفكريتان المسيطرتان على ميدان

---

(٢٤) Encyclopedia of Sociology, 2nd ed. (Guilford, Conn: Dushkin Publishing Group, 1774), p. 97.

العلم المعاصر في الغرب منذ القرن التاسع عشر. إن تأثر دراسات العلوم الاجتماعية بذلك يتفق تمامًا مع الاتجاه الوضعي الأمبيريقي الجديد للتفكير العلمي. وعلم الاجتماع الأمريكي الحديث مثال بارز في هذا المجال. فالمؤشرات الكمية (Idolo quantitalis) والصيغ الإحصائية (Statistical Formulae)[٢٥] أصبحت أمورًا شبه مقدسة بالنسبة إلى الفكر الوضعي الأمبيريقي.

ولأجل ذلك تعددت وتنوعت مناهج البحث في هذه العلوم منذ مطلع هذا القرن. وأصبحت سمعة ودقة ونضج هذا العلم أو ذاك تقاس إلى حد كبير بما يملكه من موسوعة المناهج وأدوات البحث؛ والاستعارة والمقابلة والملاحظة والمشاركة والتعاريف الإجرائية Operational Definitions) . . . إلخ) التي تلبي ما تتطلبه المعرفة الوضعية والأمبيريقية. ومن ثم فليس من المبالغة في شيء القول بأن العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية شهدت انفجارًا ضخمًا في تطوير مناهج وأدوات البحث الوضعية الأمبيريقية. فازداد بذلك اعتقاد أصحاب الوضعية والأمبيريقية بأن معرفتهم عن الظواهر التي يدرسونها هي معرفة موضوعية أي أنها معرفة تصف الظواهر وتفهم قوانينها وحركيتها كما هي، دون تحيز وبالتالي، فإن أي معرفة إنسانية لا تتخذ معايير الوضعية والأمبيريقية أساسًا لها هي معرفة هزيلة المصداقية.

٧ ـ جذور التحيز الأيديولوجي في العلوم الاجتماعية الإنسانية

تنادي العلوم الاجتماعية والإنسانية الوضعية والأمبيريقية المعاصرة، كما رأينا، بحصر اهتماماتها في دراسة الظواهر الواقعة في العالم المحسوس فقط، أي تلك الظاهرات التي يمكن ملاحظتها وإقامة التجربة عليها. إن مثل هذه الدعوة تشكل في نظرنا تحيزًا وتضييقًا لمصادر المعرفة عند الإنسان ومجافاةً لأخلاقيات (Ethics) الموضوعية نفسها التي تدعي تلك العلوم العمل بها والدفاع عنها. إن نزاهة روح الموضوعية لدى

---

(٢٥) Peter Brian Medawar, Pluto's Republic (Oxford University Press, (1984), p. 167.

العالم أو الباحث في هذه العلوم ينبغي أن تتمثل، كما أشرنا سابقًا، في تحلّيه أولاً وقبل كل شيء بالحياد التام في دراسته للظواهر التي يرغب في فهمها. فنكران علم النفس السلوكي (Behavioral Psychology) مثلاً لدور ما يسمى بالعمليات العقلية[٢٦] (Cognitive Processes) في التأثير على السلوك له بالتأكيد مظهر تحيزي ضد هذه الجوانب العقلية التي هي جزء من واقع تكوين الإنسان.

إن مثل هذا الموقف يضع علم النفس السلوكي في تناقض صريح مع نفسه. فهو يدعي من ناحية أنه علم النفس البشرية، وهو من ناحية أخرى مُصِرّ على تجريد[٢٧] الفرد وشخصيته من بعض مكونات النفس الإنسانية مثل القدرات العقلية والاستعدادات الفطرية. وقد تعرضت كل الظاهرات والملامح الميتافيزيقية والدينية والروحية في ظل الوضعية والأمبيريقية، إلى المصير نفسه. فالوضعية والأمبريقية تنكران وجود هذه الأخيرة بمعناها التقليدي وتعتبرانها خرافات وأساطير واهية. ومن ثَمَّ يجب تحرير الفكر العلمي الحديث منها إلى غير رجعة فالتحيز هنا تحيز أيديولوجي. إذ إن إنكاره للظواهر المشار إليها لا يستند إلى أدلة دامغة بأن لا وجود للاستعدادات الفطرية والطاقات غير المادية كالعقل والروح والتأثيرات الكونية الماورائية في السلوك البشري. إن البحوث الجارية في العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة بدأت تبطل مقولة علم النفس السلوكي. فتطور علم النفس العقلي[٢٨] اليوم حقق بعض الاكتشافات بخصوص أهمية الدماغ والعقل البشري في تفسير العديد من ملامح السلوك الإنساني.

وكمثال ثان على التحيز الأيديولوجي في العلوم الاجتماعية، نذكر دراسة ظاهرة الانتحار لعالم الاجتماع الفرنسي دوركايم. فلقد ألغى هذا الأخير تأثير الجانب النفسي في السلوك الانتحاري بأصنافه الثلاثة كما جاء

---

(٢٦) Gardner, The Mind's New Science.

(٢٧) المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، **إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي** (القاهرة: المركز، ١٩٨٤)، ص ١٣ ـ ٢٥.

(٢٨) Garnder, Ibid.

في كتابه **الانتحار** (Le Suicide)[٢٩]. ومما لا شك فيه أن إنكار دوركايم لتأثير العوامل النفسية في السلوك الانتحاري، ورفض علماء النفس السلوكيين للأخذ بعين الاعتبار القُوى الداخلية الخفية، يرجعان أساسًا إلى كون هذه المؤثرات لا تقبل بسهولة الملاحظة أو التجربة أو التعبير الكمي أو الإحصائي الذي يتبناه العلم الوضعي الأمبيريقي الحديث.

إن تهرب هذا الأخير من إعطاء أي أهمية إلى تأثيرات العوامل غير المادية في سلوك الفرد والجماعة، أدى إلى انعكاسات لا تخدم روح الموضوعية العلمية:

(أ) إن تفسير السلوك البشري كنتيجة للمؤثرات الخارجية فقط كما هو الأمر عند علماء السلوك في علم النفس (S + R) (المؤثر + الاستجابة)، أو عند دوركايم وغيره من علماء الاجتماع (القوى الاجتماعية «Social Facts») هو تفسير يقلل بالتأكيد من كون السلوك الإنساني سلوكًا معقد الطبيعة. أي أنه يتأثر بعدد من العوامل التي تتعدى عوامل المحيط الخارجي. إن مثل هذا المنظور التبسيطي للسلوك البشري يتناقض مع كثير من الدراسات في مختلف التخصصات للعلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة التي ترى أن الظواهر الاجتماعية وسلوك الأفراد هي ظواهر متشعبة التأثيرات[٣٠].

(ب) إن رؤية علم النفس السلوكي وعلم الاجتماع الذي يمثله دوركايم يشوبها خلط في التصور. فهناك فرق في رأينا، بين المؤثرات ذات الطابع الغيبي والمؤثرات الخفية التي هي جزء من تكوين الإنسان. **فالأولى** من النوع السحري واللاهوتي والماورائي، بينما **الثانية** هي من نوع الطاقات والاستعدادات الخفية التي تحتوي عليها الطبيعة البشرية. فلو تنكر الوضعيون الأمبيريقيون لتأثيرات العوامل الميتافيزيقية فحسب لكان ذلك أكثر منطقية من طرفهم. أما أن يتنكروا للعوامل النفسية والأنشطة العقلية

---

(٢٩) Emile Durkheim, Le Suicide: Etudes sociologiques (Paris: Alcan, 1897).

(٣٠) Blalock, Basic Dilemmas in the Social Sciences.

الداخلية، لا لسبب إلا لكونها خفية لا يمكن دراستها بالملاحظة والتجربة الحسيتين، فذلك يعد في نظرنا خلطًا في التصور متأثرًا بنوع من الهلوسة عند العلماء الوضعيين الأمبيريقيين الذين يذكرهم أي شيء غير مادي وغير محسوس بعالم الميتافيزيقيا والأشباح والروحانيات التي رفضوا وجودها من الأساس، منذ عهد أوجُست كونت، كما رأينا، في القرن التاسع عشر.

إن الموقفين (أ) و (ب) أعلاه يشيران بوضوح إلى أن أصلهما بعيد عن الموضوعية والعلمية، وإنما هما نتيجة لظروف تاريخية اجتماعية تتلخص في الصراع الذي اندلع بين الكنيسة ونظام الاستبداد الملكي من ناحية، وبين الفلاسفة والعلماء من ناحية أُخرى منذ القرن السابع عشر في المجتمعات الأوروبية. وفي أي صراع بين فئات بني البشر لا بد أن تلعب الأيديولوجيا دورًا مهمًّا، بخاصة إذا كان الصراع يتضمن رغبة كل من الطرفين في السيطرة على الآخر. ومن ثم فمنطق العلم الوضعي الحديث ليس منطقًا موضوعيًّا كما يتخيل أول وهلة، وإنما هو منطق تشوبه مسحة أيديولوجية ـ كما بينا ـ لا بد أن تشوه محتواه ومصداقيته في النهاية. إن ظاهرة الموقف المتحيز للعلم الوضعي الأمبيريقي المعاصر، كما حددنا بعض معالمها هنا، نجد بالتأكيد تفسيرًا منطقيًّا لها في علم اجتماع المعرفة.

إن ادعاء المنطق الوضعي بأن اكتشاف حقيقة طبيعة الأشياء يقع خارج النفس الإنسانية وبعيدًا عن المؤثرات الماورائية له انعكاسات غير هينة على معنويات هذا الإنسان. فمن جهة فالنفس البشرية في المنظور الوضعي لا تحتوي على أسرار خفية، وبالتالي فهي عبارة عن كينونة جوفاء شاحبة لا عمق فيها. ومن جهة ثانية، ليس في الكون الرحب المترامي من خبايا وأسرار تتعدى ما يمكن أن يكشفه الباحث أو العالم بحواسه الخمس، بوَساطة مناهج الملاحظة والتجربة الحسيتين. وبذلك تضعف أو تنقرض تمامًا رابطة الإنسان بالملأ الأعلى. ومنه كون الإنسان صورة جديدة لنفسه لم يسبق أن عرفها من قبل. إن الإنسان الوضعي الأمبيريقي أصبح هو مركز العالم وسيده، لا يعترف بوجود ما لا تقر بوجوده الحواس الخمس. فالمعارف ذات المصداقية عنده هي التي تخضع لمنطق ملاحظة وتجربة عالم المحسوسات وبأيديولوجيته الوضعية الأمبيريقية، ضيَّق الإنسان المعاصر من

رحابة تجاربه مع العالم الخارجي المترامي الأطراف ومع عالمه الداخلي الثري بالأسرار والخبايا. وكان من نتائج هذا التصور الجديد للإنسان المعاصر هو تشديد خنّاق العزلة على الذات. وذلك بتجريد النفس البشرية والكون الفسيح من أي عمق لا تدركه الحواس الخمس من ناحية، وحرمان النفس البشرية من الاتصال والتخاطب مع العالم الخارجي الرحب بغير سبل الحواس الخمس، من ناحية أخرى. ومن ثم كاد يتدنى مستوى تعامل الإنسان الوضعي مع نفسه ومع الكون العريض عن مستوى الدواب غير العاقلة وغير الناطقة. ومما لا شك فيه أن الكثير مما يسمى بأعراض أمراض العصر اليوم يرجع إلى هذا الانقطاع الذي يشكو منه الإنسان الوضعي مع أعماق نفسه ومع أعماق الكون المتمادي ومن ثم ساد الصمت أو شُوِّه الحوار بين ذينك العمقين(٣١).

٨ ـ الوضع الخاص للعلوم الاجتماعية والإنسانية

من نتائج الفكر الوضعي الأمبيريقي المشار إليه آنِفًا هو سكوته عن دراسة السمات التي يتميز بها الإنسان عن سواه من الكائنات. إن ما يسميه الفلاسفة بحرية وإرادة وروحانية وأخلاق الإنسان لا تلقى إلا التجاهل في موسوعة معارف العلوم الاجتماعية الإنسانية الحديثة. إن صمت هذه الأخيرة عن تلك القضايا يعود إما إلى كونها لا تعترف بوجود هذه المسائل أساسًا، لأنها تعتبر عند المنطق الوضعي الأمبيريقي من قبيل الميتافيزيقيا، أو لكونها لا تقدر على دراستها بمناهجها الوضعية الكمية التجريبية، أو أيضًا لكون الاعتراف بعوامل الحرية والإرادة والروحانيات، كمؤثرات في سلوك الإنسان، يصطدم مع قانون الحتمية الاجتماعية (المحيطية) (Social Determinism) الذي يتحمس له الكثير من الوضعيين في العلوم الاجتماعية والإنسانية. ولا شك أن التمسك المتطرف بمبدأ الحتمية الاجتماعية المتصلبة عند كل من دوركايم وعلماء النفس السلوكيين

---

(٣١) B. Freedman, To Be or Not To Be Human (New York: Vintage Press, 1987).

وأمثالهم متأثر بحتمية قوانين العلوم الطبيعية (مثل الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا). إن قياس حتمية القوانين في ميدان العلوم الاجتماعية والنفسية بحتمية القوانين التي تنظم سير الظواهر الطبيعية فيه كثير من التعميم الخيالي المتأثر بعامل حب التقليد للعلوم الطبيعية والخالي بالتالي من الاستناد إلى أرضية موضوعية(٣٢).

إن تهميش دور تلك العوامل التي يختص بها الإنسان في تأثيرها في السلوك الفردي والجماعي بالمجتمعات البشرية لا بد أن يعزى إليه كثير من جوانب إفلاس تفسيرات وتنبؤات نظريات العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة، وفي رأينا أن تدني مصداقية هذه العلوم يرجع في كثير منه إلى:

١ ـ تجاهل الأخذ بعين الاعتبار الخصائص المميزة للإنسان عن غيره والمشار إلى بعضها أعلاه.

٢ ـ تبني مختصي هذه العلوم لمناظير أحادية العوامل في تفسيرها للسلوك الإنساني والظواهر الاجتماعية. فالسلوك الفردي والجماعي في عالم الإنسان يخضع إذًا لنوعين من التأثيرات: التأثيرات المميزة للطبيعة البشرية من ناحية، والتأثيرات الخارجية من ناحية أُخرى. علمًا بأن كِلا الجانبين من هذه التأثيرات متعدد الوجوه وأن التفاعل بين هذين المستويين من التأثيرات تفاعل دائم لا ينقطع. ومن هذا التشابك والتعقيد في عوامل التأثير في الظواهر الاجتماعية والسلوكية تأتي شرعية مقولة عدد متزايد من مختصي هذه العلوم بأن قوانين العلوم الاجتماعية والإنسانية يتسم تطبيقها بالخصوصية (أو المحدودية) لا العمومية والشمولية(٣٣). وبعبارة أُخرى فإن هذه العلوم ذات وضع خاص. فتطبيق نظرياتها وقوانينها لا يقبل التعميم كما هو الأمر في العلوم الطبيعية، ومن ثم يأتي عدم دقة تفسيرات

---

(٣٢) انظر: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، **إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي**، ص ١٣ ـ ٢٦ و Keat and Urry, *Social Theory as Science*, pp. 3 - 26.

(٣٣) Boudon, *La Place du désordre*: Critiques des théories du changement social.

وتنبؤات تلك النظريات التي تنحو إلى التعميم. وما يزيد في هذا الوضع الخاص بالعلوم الاجتماعية والإنسانية هو أن طبيعة الظواهر الاجتماعية والسلوكية تتصف بالتغيير والاختلاف من زمن إلى زمن ومن حضارة إلى أُخرى.

فالبحث إذًا عن علوم اجتماعية ذات نظريات وقوانين تتمتع بمصداقية نظريات وقوانين العلوم الطبيعية نفسها هو مطلب لا يتصف بالواقعية[٣٤].

٩ ـ العقل الخلدوني والعقل الغربي الوضعي

إن عددًا من المفكرين الوضعيين الغربيين قد تهجموا على فكر ابن خلدون الذي ضمنه **مقدمته** فهؤلاء معجبون، من ناحية بالعقل البرهاني الذي تعكسه التحليلات والنظريات العمرانية التي يحفل بها كتابه الأول، وهم من ناحية أُخرى يتهمون تفكير صاحب المقدمة بالخرافية في بحوثه التي خصصها لفهم وتفسير الظاهرات الغيبية أو شبه الغيبية، فمقولة كل من إيف لاكوست (Yves Lacoste) ونيل شميت (Neil Schmitt) تتمثل في تقسيم فكر ابن خلدون إلى صنفين:

١ ـ الفكر الخلدوني الذي كتبه صاحبه في قلعة بني سلامة بالجزائر.

٢ ـ الفكر الخلدوني الذي تلا ذلك بخاصة في الفترة الأخيرة من حياة ابن خلدون في القاهرة.

فينظر هذان المفكران وأمثالهما إلى النوع الأول من التفكير الخلدوني على أنه زاد فكري عقلاني برهاني وتجريبي، وبالتالي فهو قريب كل القرب من فلسفة الفكر الوضعي الغربي المعاصر، أما النوع الثاني فيصفه هؤلاء على أنه فكر لاهوتي خرافي أي استطرادي يتناقض تمامًا مع النوع الأول من تفكيره.

---

(٣٤) المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المصدر نفسه، ص ٢٠.

إن اتهام صاحب **المقدمة** بالانفصام الفكري يعكس الجهل أو التجاهل للظروف التاريخية والاجتماعية التي نشأ ونما فيها الفكر الخلدوني. إن هذا الحكم المتحيز ضد فكر صاحب المقدمة يعود أساسًا إلى فقدان الرؤية التاريخية الاجتماعية عندهم في فهم طبيعة الفكر البشري. فابن خلدون قام بدراساته العمرانية وتنظيراته حول المجتمع العربي انطلاقًا من معطياته الاجتماعية والدينية والسياسية وتأمله فيها. وبعبارة أُخرى، فبينما أدت استبدادية الملوك ورجال الدين وفشل الفكر العقلاني لعصر النهضة في أوروبا، كما رأينا، إلى ظهور منطق العلم الوضعي (Positivist Science)، كانت الظروف في العالم الإسلامي العربي تختلف عن تلك التي عرفها عهد ما قبل ظهور المدرسة الوضعية، فالصراع بين الكنيسة والعلم في بعض المجتمعات الأوروبية ليس له ما يماثله في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، ومن ثم لم يشكُ ابن خلدون من صراع بين عقله البرهاني من جهة وبين اعتقاداته الغيبية من جهة ثانية، وعلى هذا الأساس فقد سعى إلى فهم طبيعة العالم المحسوس وغير المحسوس برؤية عقلية متفهمة. ومن هنا كما قال د. **محمد عابد الجابري**: «فإننا نرى أن البحوث التي تتناول هذه المسائل (الغيبيات والروحانيات والحالات النفسية) في **المقدمة** ليست بحوثًا استطرادية؛ بل هي جزء لا يتجزأ من الهرم العمراني الخلدوني، ومن الخطأ الجسيم التمييز بين ما هو أصيل وما هو مجرد استطراد في المقدمة.

وفي رأيي أن **مقدمة** ابن خلدون سواء من حيث مضمونها، أو من حيث ترتيب فصولها، وتتابع فقراتها، وتناسق أجزائها، تشكل بناء هرميًا متماسكًا ذلك أن الشيء الذي يلفت النظر في هذا الصدد ليس تلك «الهوة» المزعومة بين «البحوث الأصيلة» و «البحوث الاستطرادية» بل إن الذي يثير الانتباه والإعجاب معًا، هو ذلك التماسك المنطقي المتين الذي يسود **المقدمة** من أولها إلى آخرها، والذي جعل من كل فكرة فيها نتيجة للتي قبلها ومقدمة للتي بعدها»[٣٥].

---

(٣٥) محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ١١٨ ـ ١١٩.

وبالمقابلة بالفكر الوضعي الأمبيريقي الغربي المعاصر في العلوم الاجتماعية والإنسانية فإنه يمكن القول بأن أبستيمولوجية ابن خلدون المعرفية تختلف عن تلك التي يتبناها رواد العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية منذ عصر «كونت». فكما سبق أن ذكرنا فإن الروح الوضعية تتنكر أو لا تهتم بدراسة ظواهر ما وراء عالم المحسوسات. أما ابن خلدون فهو لا يفعل ذلك؛ بل هو يقر بأن الموجودات صنفان:

١ ـ الموجودات المحسوسة.

٢ ـ موجودات ما وراء الحس.

ومن هذا المنطلق لم يهمل صاحب المقدمة دراسة هذه الأخيرة كما فعل الوضعيون المحدثون. فلقد تطرق ابن خلدون إلى دراسة ظاهرات الوحي والنبوة والخوارق والعرافين ومنهم الناظرين في الأجسام الشفافة وإدراك الغيب عند أهل الرياضات من المتصوفة والكهان[٣٦]... كما أنه تحدث عن علوم السحر والطلاسم[٣٧]. إن المطَّلع على تحليلات ابن خلدون لتلك الظاهرات يجد أن العلاّمة ابن خلدون كان يستند في جميع أبحاثه وتحليلاته لها إلى الدلائل العقلية والمنطقية وحدها، وكمثال على ذلك، نسوق ما جاء في حججه على أن العقل البشري لا يستطيع إدراك ظواهر ما وراء الحس، ولكن هذا لا ينبغي أن ينفي عدم وجودها، «إعلم أن الوجود عند كل مدرِك في بادي رأيه منحصر في مدارِكه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك والحق من ورائه. ألا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات ويُسقط من الوجود عنده صنف المسموعات، وكذلك الأعمى أيضًا يسقط عنده صنف المرئيات... فلعل هناك ضِربًا من الإدراك غير مدرِكاتنا»[٣٨].

فابن خلدون يقر هنا بوضوح مدى محدودية العقل البشري في عالم

---

(٣٦) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار القلم، ١٩٧٨) ص ٩١ ـ ١١٩.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٤٩٦ ـ ٥٠٤.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٤٨٠.

المدرَكات، وليس هذا قدحًا في العقل أو حطًّا من شأنه، فالعقل يشبه الميزان هنا، فالميزان مهما كان صحيحًا أو دقيقًا لا يستطيع أن يزن إلا مقدارًا محدودًا من الأثقال، وبعبارة أُخرى فعمل العقل مثل عمل الميزان محدود بحدود، ومن ثم يرى ابن خلدون شرعية الرجوع إلى الديانة والشريعة في كل ما يقع وراء تلك الحدود(٣٩).

من هذه الخلفية يتبين أن العقل العربي الخلدوني يختلف عن العقل الغربي الوضعي بالنسبة إلى الأسس التي بَنَيَا عليها معرفتهما حول الإنسان والمجتمع، فعقل صاحب **المقدمة** متأثر إلى حد كبير بالتصور الأبستيمولوجي الإسلامي في تعامله مع الظواهر العمرانية التي قام بدراستها. بينما أبستيمولوجية العقل الغربي الوضعي هي أساسًا، كما رأينا حصيلة ظروف تاريخية اجتماعية خاصة عرفتها المجتمعات الأوروبية منذ عصر التنوير. فالعقل الخلدوني هو ذلك العقل الذي يعتمد على مصادر متنوعة من المعارف لفهم الظواهر. فهو عقل يستعمل الملاحظة والتجربة كما أنه يستعين بالوحي والتجارب الروحية في تكوين زاده المعرفي وعلمه حول القضايا والظواهر التي يطمح إلى فهمها وتفسيرها. فالمنظور الخلدوني ـ الذي هو منظور إسلامي في الأساس ـ منظور متعدد الرؤية متفتح على كل مصادر المعرفة التي يمكن أن تساعد العالم والباحث على إلمام معرفي أكثر مصداقية بخصوص الظواهر التي يدرسها.

أما العقل الغربي المعاصر فهو ذلك العقل المادي (الوضعي) التجريبي (الأمبيريقي) الذي يَنحَصِرُ، من جهة المعرفة الإنسانية في تلك المعرفة التي يحصل عليها عن طريق الحس والتجربة الماديين؛ ومن جهة أُخرى فهو يضرب عرض الحائط بأي نوع آخر من مصادر المعرفة الإنسانية، وبطبيعته المادية نحا العقل الغربي الوضعي المعاصر إلى تبني مفهوم الحتمية المتشددة (Rigid Determinsim) بخصوص القوانين التي تتحكم وتوجه السلوك الإنساني الفردي والظواهر الاجتماعية. إن العلوم الاجتماعية والإنسانية

---

(٣٩) أبو خلدون ساطع الحصري، **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، ط ٣، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧)، ص ٤٩٤.

الغربية تمر ولا شك في أزمة كما ذكرنا سابقًا. لقد أرجع فيلسوف العلوم شراج (Schrag) جانبًا كبيرًا من هذه الأزمة إلى هيمنة الحتمية المتصلبة على تصورات وتفسيرات تلك العلوم. فعالم السياسة لازول (Laswell) نظر إلى الإنسان كحيوان سياسي (Homo Politicus) بينما اعتبر عالم الاجتماع الألماني دارندورف (Dahrendorf) الإنسان كائنًا اجتماعيًا بحتًا (Homo Sociologus). أما العالم كاسيرار (Cassirer) فقد نظر إلى الإنسان ككائن رمزي الطبيعة (Homo Symbolicus).

فهذه التصورات ـ وغيرها كثير ـ للإنسان تشير إلى حالة من الضياع والتمزق تعيشها أبستيمولوجيا العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية المعاصرة[٤٠] وكردّ فعل على ذلك نادى البعض أمثال فيلسوف العلوم كارل بوبر وعالم الاجتماع الفرنسي ريمون بودون بتبنّي مبدأ اللاحتمية (Indeterminsim) ليس في هذه العلوم فحسب وإنما في كل العلوم بما فيها العلوم الطبيعية، وهذا يعني ضرورة حدوث أمرين لإصلاح علوم الإنسان والمجتمع:

١ ـ لا بد للمتخصصين في العلوم الإنسانية والاجتماعية أن يقوموا بنقد ذاتي بخصوص أبستيمولوجيتهم ومسلماتهم ومبادئهم ومناهجهم ونظرياتهم التي أنشأوها واستعملوها في دراستهم للإنسان والمجتمع.

٢ ـ أن الرؤية العامة للعلم الحديث تحتاج هي الأُخرى إلى إصلاح.

فالعلم يجب أن يكف عن استعمال المعطيات الكَمية كمقياس وحيد يتيم لمدى مصداقية المعرفة الإنسانية. وبعبارة أُخرى ينبغي على العلوم السلوكية والاجتماعية، كما فعل فيبر (Weber)، أن تعطي أهمية رئيسية للعوامل غير المادية في تفسيرها للظواهر السلوكية والاجتماعية. أي أن هذه العلوم يجب أن تتخلص من مبدأ الحتمية الأحادي وتستبدله بمنظور متعدد الرؤى، وبالتالي أكثر مرونة لفهم الظواهر السلوكية والاجتماعية

---

(٤٠) Schrag, Radical Reflection and the Origin of the Human Sciences., p. 2.

المعقدة قيد البحث، وهذا ما يمثله في رأينا، إلى حد كبير عقل ابن خلدون العمراني في تحاليله واستخراج القوانين وإنشاء النظريات حول حركية أحداث المجتمع العربي الإسلامي منذ مجيء الإسلام حتى القرن الرابع عشر الميلادي، ورغم ما كُتب عن أزمة علم الاجتماع العربي[٤١] في السنوات الأخيرة فإن معظم ما كُتب لا يشير إلى أن أزمتنا في هذه العلوم أزمتان: أزمة تبنّينا دون تحفظ لتصورات العقل المادي التجريبي الغربي للإنسان والمجتمع وعدم اهتدائنا ـ تحت وطأة الهيمنة الغربية والتقليد للغربيين ـ لما يحتضنه عقل صاحب المقدمة من رحابة في الرؤية المعرفية المنفتحة على مصادر المعرفة المادية والتجريبية من جهة، ومصادر المعرفة النفسية والروحية والغيبية من جهة ثانية، وفي نظرنا أن السير على مِنْهج العقل الخلدوني هو أقوم في دراسة الإنسان والمجتمع إذا ما قورن بمنظور العقل الوضعي الأمبيريقي الضيق الآفاق.

١٠ ـ دراسة الإنسان ككائن مفكر أو كحيوان

لقد أشرنا أكثر من مرة في الصفحات السابقة إلى بعض ملامح أسباب الأزمة التي تمر بها العلوم الاجتماعية والإنسانية ولمحنا إلى اعتقادنا بأن المنطق الخلدوني في دراسة الإنسان والمجتمع منطق أكثر واقعية في دراسة العمران البشري. فابن خلدون يميل من ناحية إلى تبني الحتمية الاجتماعية بخاصة في تفسيره للظواهر الاجتماعية، ولكنه من ناحية أُخرى له تصور أبستيمولوجي للإنسان يختلف كثيرًا عن ذلك الذي يتبناه العقل المادي الوضعي... فالإنسان يتشابه مع الحيوانات ويختلف عنها في الوقت نفسه «ذلك أن الإنسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحس والحركة والغذاء والسكن وغير ذلك، وإنما تميز عنها بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه والتعاون عليه بأبناء جنسه، والاجتماع المهيأ لذلك التعاون وقبول ما جاءت به الأنبياء عن الله تعالى والعمل به واتباع

---

(٤١) محمد عزت حجازي (وآخرون)، **نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة**، سلسلة كتب المستقبل العربي، ٧ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

صلاح أُخراه. فهو مفكر في ذلك كله دائمًا لا يفتر عن الفكر»[٤٢] فالإنسان كائن مفكر أولاً وقبل كل شيء عند صاحب **المقدمة**، أما حيوانيته فهي أمر ثانوي بالنسبة إلى كينونة الإنسان. وليس من المبالغة القول بأن سمة حيوانية الإنسان قد أخذت مركزية في التصورات الأبستيمولوجية لكثير من علماء العلوم الاجتماعية والإنسانية، وذلك منذ أن نشر داروين نظريته الشهيرة عن نشوء الإنسان وتطوّره[٤٣]. وفي نظرنا أنّ أزمة علوم الإنسان والمجتمع تقتضي أن تبدأ معالجتها من هذا الأساس الأبستيمولوجي الذي يخلط بين طبيعة الإنسان وبين طبيعة الحيوان. فالتمييز بين الاثنين يرد إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية طبيعة الإنسان الحقيقية المتميزة عن غيرها، وبذلك لا يمكن لمصداقية هذه العلوم إلا أن تتحسن.

إن استعمال الفأر أو الحمار أو القرد في التجارب السلوكية المخبرية أصبح عرفًا علميًا شائعًا بخاصة في علم النفس، وطالما تُعمم نتائج هذه التجارب على سلوك الإنسان، وهذا يعني أن عالم النفس ينظر إلى الإنسان على أنه لا يختلف عن الحيوانات والطيور. فينتظر من الإنسان أن يكون تصرفه مماثلاً في أسبابه لسلوك الحيوانات والطيور في الظروف نفسها. ونحن نتفق مع ابن خلدون وبعض المفكرين المعاصرين الذين يرون في هذا القياس (من الحيوان إلى الإنسان) تشويهًا أبستيمولوجيًا وتطبيقيًا، وإذا كان الأساس الذي تقام عليه النظريات والتنبؤات والتفسيرات لسلوك الفرد والجماعة الإنسانية أساسًا خاطئًا، فإن المصداقية العلمية ستكون بالتأكيد مصداقية واهية تُزيد مباشرة في تفاقم معضلة أزمة علوم الإنسان والمجتمع.

إن تمييز ابن خلدون للإنسان عن الحيوان، بالقدرة على التفكير، تؤيده البحوث العلمية الحديثة. إن هذه الأخيرة تشير إلى أن الكائن

---

(٤٢) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٤٢٩.

(٤٣) Charles Darwin, *The Origins of Sciences* (New York: Bengiun Book, 1984).

الإنساني ينفرد عن غيره من الكائنات الحية الأُخرى ببنية التركيبة العضوية العصبية لمخه. فالمخ الإنساني ذو تركيبة أكثر تعقيدًا وأكثر تنوعًا في الأنشطة التي يقوم بها من أمخاخ الكائنات الأُخرى. إن المخ البشري هو عبارة عن جهاز شديد التعقيد (Une Machine hyper - complexe) كما قال عالم الاجتماع الفرنسي إدجار موران (Edgar Morin)[٤٤]. فالمخ، كما هو معروف الآن، ينقسم إلى شطرين: أيمن وأيسر، وهذان الشطران متكاملان من جهة ومختلفان من جهة أُخرى. إن تكاملهما معقد في حد ذاته، إذ إنه يحتوي على إمكانات التعاون والتصارع في الوقت نفسه. ومن ملامح تعقيد المخ الإنساني هو أنه كما أشار فون فوڑستر (Von Foerster)، عضو ديمقراطي. فهو ليس بمركز سلطوي يعطي أوامره على انفراد، بل هو عبارة عن فدرالية تضم عدة جهات تتمتع كل منها بذاتيتها الخاصة.

إن تركيبة مخ الإنسان المشار إلى بعض ملامحها هنا لا بد أن تكون مصدر ما يسمى بعالَم الرموز التي يتميز بها الإنسان عن سائر الدواب الأُخرى. فاللغة والتفكير والتديّن واعتناق القيم والأعراف الاجتماعية... هي من خصائص الأفراد والجماعات الإنسانية وبعبارة أُخرى فإن ظاهرة الثقافة عند الإنسان بمعناها الأنثروبولوجي السوسيولوجي غير ممكنة الظهور من دون وجود هذه البنية العضوية المعقدة التي يتميز بها مخ الإنسان.

ومهما كانت نوعية تعريف مفهوم الثقافة الذي نرجع إليه في معظم مراجع وكتب ومجلات العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة فإننا نجد اتفاقًا عامًا بينها يؤكد أن الثقافة تمثل الجانب غير المادي (الرمزي، الفكري، الروحي...) لكينونة الإنسان. فاللغة مثلاً هي من أهم الرموز التي تميز عالَم الإنسان عن غيره من عوالم الكائنات الحية الأُخرى. فالعقل الإنساني لا يبدو أنه قادر على التفكير البسيط أو المعقد دون اللجوء إلى اللغة. كما أن اللغة تعطي الإنسان المقدرة على تحدي قيود زمان عمره

(٤٤) E. Morin, *La Méthode 3: La Connaissance de la connaissance* (Paris: Seuil, 1986), pp. 85 - 114.

القصير المرهون بوجوده الجسمي. فاللغة بهذا الاعتبار تؤهل الإنسان لـ «نوع» من الخلود. فلولا اللغة لما كُتب طول العمر أو الخلود للأفكار والمواعظ والحكم الإنسانية عبر العصور، وإذا كانت «الروحانيات» تعني الأبدية وعدم الهلاك للجانب غير المادي للإنسان فإن اللغة تصبح من أهم الوسائل التي تكمن فيها اللمسات الروحية لكينونة الإنسان. ولعل توجه الإنسان بالكلمة في دعواته وابتهالاته وصلواته إلى إلٰهه دليل آخر مباشر على الصلة الحميمة بين اللغة كرمز ثقافي من جهة وممارسة الشعائر الروحية من جهة أُخرى. فاللغة هي إذًا أحد المؤشرات على تجذُّر الجانب الرمزي والروحي في طبيعة هذا الكائن المتميز عن سواه بالقدرة على التفكير كما قال ابن خلدون. فالتفكير بهذا المعنى ذو مدلول فسيح؛ فهو يفيد أن الإنسان قادر على التفكير العقلاني وابتكار الثقافة واكتشاف القوانين العلمية والانتماء إلى عالم الروحانيات. كما أن الإنسان بميزة التفكير قادر على القيام بالاختيار بين الأشياء كما أنه للسبب نفسه معرّض للخطأ والصواب في تفكيره وأحكامه.

إن النظر إلى الإنسان ككائن يتميز بالتفكير وما إلى ذلك من انعكاسات، كما رأينا يعكس صورة مختلفة تمام الاختلاف عن صورة الإنسان الشبيه بالحمام أو الفأر أو القرد، ولا يتأتى لنا أن نفكر في تخفيف أزمة العلوم الاجتماعية والإنسانية الحالية إذا استمر تجاهلنا لميزة التفكير ـ بمعناها الواسع ـ التي يختص بها الإنسان دون سواه. فمقولة ابن خلدون بشأن اعتبار الإنسان كائنًا مفكرًا أولاً وقبل كل شيء مقولة ذات مصداقية خالدة، ولا يمكن في نظرنا فهم ملاحظات صاحب **المقدمة** الصائبة دون الرجوع إلى الواقع الاجتماعي الذي نشأ وترعرع فيه. إذ إن العالم أو الباحث أو المفكر يتأثر دائمًا في رؤيته المعرفية بإطاره الاجتماعي وظروفه التاريخية والاجتماعية. فابن خلدون عميق التأثر، في رأينا، بالإطار الإسلامي في تصوره للإنسان ككائن مفكر وفي تحديده لمعالم طبيعة المعرفة الإنسانية؛ فتأكيده على تميُّز الإنسان عن الحيوانات بالتفكير متناسق تمامًا مع صورة الإنسان في القرآن، فالآيات القرآنية المتحدثة عن سمة التفكير المميِّزة للإنسان عديدة فالآية: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ

﴿وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [سورة الإسراء: ٧٠] تشير بالتحديد إلى ميزة القدرة على التفكير عند الإنسان ومن ثم كثر عدد الآيات الداعية إلى التفكير والتأمل: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [سورة النحل: ١١] ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [سورة النحل: ١٢] ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾ [سورة النحل: ١٣] ﴿ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ﴾ [سورة الملك: ٤] ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [سورة آل عمران: ١٩١] فالدعوة إلى أهمية التفكير، في القرآن كانت دائمًا موجهة إلى الإنسان، وهذا يعني أن التفكير هو ميزة الإنسان الكبرى التي تفصل بينه وبين بقية المخلوقات بطريقة جذرية قاطعة.

أما بالنسبة إلى مصادر المعرفة عند ابن خلدون فهي متأثرة أيضًا شديد التأثر بالرؤية الإسلامية. فالمصدر الأول للمعرفة الإنسانية في المنظور الإسلامي هو الاعتماد على الحواس الخمس بالتعاون مع العقل كمشرف ومحلل ومنسق لمعطيات الحواس الخمس. فالقرآن مثلاً تحاشى كليًا تقريبًا استعمال الأسلوب الفلسفي لإثبات وجود الإله الواحد، ولجأ في المقابل إلى حث الذين لا يؤمنون إلى استعمال حاسة البصر وحاسة السمع وحاسة التعقل في عالم المحسوسات للوصول إلى الإيمان بوحدانية الله: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [سورة فصلت: ٥٣] ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [سورة الذاريات: ٢١]، ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [سورة الإسراء: ٣٦]، ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ كَيْفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ ٱلشَّمْسَ سِرَاجًا﴾ [سورة نوح: ١٥، ١٦] وبعبارة أُخرى فإن الإسلام يدعو الإنسان إلى تكوين معرفة مبنية على البرهان الحسي المتعقل، وهو ما سماه الدكتور عابد الجابري بالعقل البرهاني(٤٥) أي ذلك العقل الذي يعتمد في بَراهينه وإنشاء معرفته وعلمه على الملاحظة والتجربة الحسّيتين، وفي نظرنا أن ابن خلدون استفاد كثيرًا من استعماله للعقل البرهاني في كتابته **المقدمة**؛ فكان بذلك بحق أول

---

(٤٥) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

مؤرخ وعالم اجتماع يكتب عن العمران البشري بروح علمية تحليلية أثبتت على مر القرون أنها تتصف بمصداقية عالية[٤٦] ومن هنا يمكن القول إنه يوجد تشابه كبير بين العقل البرهاني الخلدوني من ناحية والعقل الوضعي التجريبي الغربي المعاصر من ناحية أخرى.

ولكن العقل العربي الخلدوني يختلف عن نظيره الغربي على مستوى المصدر الثاني للمعرفة فبينما يقر صاحب **المقدمة**، كما رأينا، بوجود عالم ما وراء المحسوسات فإن العقل الوضعي الأمبيريقي لا يعترف بذلك. إن المعرفة عن هذا العالم ينبغي البحث عنها في الشرائع السماوية على الخصوص؛ إذ أن القول الفصل في القضايا الغيبية وغير المحسوسة يصعب تيسره على المقدرة الحسية والعقلية للإنسان، ومن ثم يؤكد عقل ابن خلدون أهمية تلاحم مصادر النقل مع معارف العقل التي عرفت بها الثقافة العربية الإسلامية في أوج عزها. فالمعرفة عند ابن خلدون وفي التصور الإسلامي ظاهرة مزدوجة الطبيعة، لكن النقل والعقل يكملان بعضهما بعضًا في الإطار الإسلامي ولا يتناقضان بالضرورة، كما هو الحال في الواقع الاجتماعي المعاصر للمجتمعات الغربية التي عرفت صراعات وتناقضات عدة بين تراثها النقلي وزادها المعرفي العقلي.

وفي رأينا إن وقوف ابن خلدون مع المعرفة النقلية من جهة وتحيز العقل الوضعي التجريبي الغربي المعاصر ضدها من جهة ثانية يعكسان واقعين اجتماعيين مختلفين كما رأينا. فالواقع الإسلامي سمح على مر العصور بدرجات مختلفة من التعاون والتلاحم والتواجد... بين الفكر النقلي والفكر العقلي، ولا يُعرف الكثير في التاريخ الإسلامي عن صراعات حادة بينها مثلما عَرف التاريخ الغربي ذلك منذ مجيء عصر النهضة في القرن السابع عشر.

بهذه المعطيات التاريخية الاجتماعية لكل من المجتمع العربي الإسلامي

---

(٤٦) Arnold Joseph Toynbee, *A Study of History* (London: New York Oxford University Press, 1966), vol. 3, p. 322.

الكبير والمجتمع الغربي المعاصر الكبير نرى أن ظروف الأول أكثر رحابة من ظروف الثاني بالنسبة إلى تشييد معرفة متكاملة تجمع بين النقل والعقل. أي تلك المعرفة التي تتعدى عالم المحسوسات فتحرر الإنسان من قبوعه مسجونًا في عالم الماديات وتربطه بالكون الرحب المترامي الأطراف.

إن تبني المجتمعات الإسلامية لموقف تتكامل فيه معرفة النقل مع معرفة العقل موقف يتسم بالموضوعية ويبتعد عن مزالق التحيز. فالاعتراف في المنظور الإسلامي بأن المعرفة البشرية معرفة محدودة ومنقوصة: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [سورة الإسراء: ٨٥]، ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة يوسف: ٧٦] لا يتناقض مع ما توصل إليه جميع المفكرين الغربيين المحدَثين المسمين بفلاسفة العلوم (The Philosophersof Science) ومن أشهر هؤلاء الفلاسفة كارل بوبر وتوماس كوُن (Thomas Kuhn) وأيفان لَكَتوس (Ivan Lakatos) وبول فيربند (Paul Fayerabend). فالمعرفة الوضعية التجريبية في نظر هؤلاء لا تسمح بالتوصل إلى القيام بتعميمات علمية لا يتطرق إليها الشك. فتفكير الإنسان، أو رؤيته، لا يتصفان بالصواب المطلق. وكل ما يمكن أن نرجوه هو الاقتراب من الحقيقة لا معرفتها كاملة. فالملاحظة كأساس منهجي للعلوم الوضعية التجريبية الحديثة لم يعد لها الدور التأسيسي (Foundational) في بناء المعرفة كما كان لها في العقود السابقة[٤٧]. فَهَانْسِن (Hanson) يرفض في هذا الصدد المقولة المدعية بأن النظريات العلمية هي نتيجة أرضية الملاحظة الموضوعية. فَهَانْسِن يرى أن خلفية الباحث ونظريته وفرضه يمكن أن تؤثر تأثيرًا كبيرًا في ما يلاحظه. وبالتالي فليس هناك من نظرية ذات أرضية حيادية كما يعتقد الوضعيون التجريبيون. كل هذا أدى بهؤلاء الفلاسفة، بعد تحليلاتهم النقدية لأسس المعرفة الوضعية الأمبيريقية إلى التأكيد على نسبية (Relativism) هذه المعرفة. وهذا يعني عندهم أن المعرفة العلمية الإنسانية تبقى دائمًا معرضة إلى الخطأ.

---

(٤٧) D.C. Philips, Philosophy, Science, and Social Inquiry (New York: Pergamon Press, In. d. D)., pp 5 - 45, and W. H. Newton - Smith, The Rationality of Science (London, Routledge and Kegan Paul, 1981).

فالعلماء يبحثون بالطبع عن الحقيقة وطالما يعتقدون أنهم حصلوا عليها. لكنهم يعترفون أحيانًا، أمام تشكك البعض في مصداقية معرفتهم، بأن معرفتهم نفسها قد يُكتشف أنها خاطئة، ففيزياء العالم نيوتن (Newton) كانت لها السيطرة لعدة قرون، ثم تراجعت في أسس معرفتها مع اكتشافات أينشتاين (Einstien) لقانون النسبية. والشيء نفسه حدث لفيزياء هذا الأخير بظهور ثغرات فيها قد تؤدي إلى الإطاحة بها.

وإذا كانت طبيعة معرفة العقل المبنية على الملاحظة والتجربة لا تخلو من ملامح التحيز والقصور والمحدودية فإنه من كبرياء الإنسان أن يُعرض عن تلقي مصادر معرفية أُخرى تتصف بالمصداقية الكاملة من ناحية وتجعل من هذه المعرفة غذاءً روحيًا يقرِّب بينه وبين هذا الكون الرحْب من ناحية أُخرى. وهذا ما نجده منعكسًا على صفحات وفي فقرات **مقدمة** ابن خلدون المؤرخ وعالم الاجتماع المسلم. فهو مقتنع وهو يكتب فصول كتابه الأول أنه بصدد إنشاء علم جديد: علم العمران، وهو علم استعمل في إقامة صرحه العقل البرهاني بنجاح. ونحن نجد في الوقت نفسه صاحب المقدمة لا يتورع عن الاعتراف بقصور ومحدودية العلوم والمعارف التي هي من صنع الإنسان. وطالما، مَثَله مثَل علماء الإسلام لذلك العهد، ينهي فصول أو فقرات أبواب **المقدمة** بالاعتراف بأن العلم اليقين من خصائص الله. ولم يكن ابن خلدون، كما أشرنا سابقًا، يعاني من تمزق داخلي أو تناقض معرفي بسبب قبوله لوجود معرفة النقل مع معرفة العقل. فموقف ابن خلدون من هذين الصنفين من المعرفة موقف إسلامي أصيل. فالإسلام يتبنى مبدأ الوسطية في كل شيء ويدعو الأمة الإسلامية إلى أن تكون تجسيمًا لذلك: ﴿**وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا**﴾ [سورة البقرة: ١٤٣][٤٨]. فالجمع بين المعرفة النقلية والمعرفة العقلية هو بالتأكيد مثال على تجسيد مبدأ الوسطية في عالم المعرفة. ومن ثَم فإن المنظور الإسلامي المعرفي لا يمكن أن يقبل المنظور

---

(٤٨) انظر مقابلة حول «العقل العربي والثقافة العربية: حوار مع د. زكي نجيب محمود»، أجرى الحوار صلاح قنصوة، **المستقبل العربي**، السنة ١١، العدد ١١٤ (آب/ أغسطس ١٩٨٨)، ص ١٢٣ ـ ١٢٧.

المعرفي الوضعي التجريبي كمصدر وحيد ويتيم مطلَق للمعرفة. ولا هو مستعد في الوقت نفسه لتبني مقولة العقل العرفاني النقلي كأساس وحيد لتأسيس معرفة ذات مصداقية كما يدعي المتصوفون وأمثالهم[٤٩]. إن العمل بكل من هذين المنظورين على حدة لا يمكن إلا أن يساهم في تشويه ومحدودية المعرفة الإنسانية. فالجمع بين رصيدي المعرفة العقلية والمعرفة النقلية يُمثل الموقف الوسط الذي هو حلقة وصل بينهما. وبهذا الاعتبار فإن المجتمع العربي الإسلامي الكبير يكون أكثر تأهيلاً من نظيره الغربي المعاصر بخصوص تقبل ووراثة الحقائق والحِكَم القديمة التي تركتها الحضارات الإنسانية السابقة. وإذا كانت الوسطية هي مركز الثقل في استجلاء معرفة موثوق بها، فإن ذلك يرجع في نظرنا إلى كون الموقف الوسَطي ـ تعريفيًا ـ موقفًا لا يسمح لنفسه بالتحيز ضد أو مع مصدري المعرفة المشار إليهما سابقًا، أي أنه موقف قويم أو موضوعي بالنسبة إلى تفضيل أحد صنفي المعرفة على الآخر، ومن هنا فالموضوعية في التصور الإسلامي لكسب المعرفة لها مدلول أوسع من الموضوعية كما تستعملها العلوم الوضعية التجريبية المعاصرة. فالجانب الإسلامي لمفهوم الموضوعية يتمثل، كما بيّنا، في اتخاذ موقف وسط (غير متحيز) بين المعرفة النقلية والمعرفة العقلية. وهو موقف يدعو إلى تكامل هاتين المعرفتين لا إلى تصارعهما، من أجل خدمة الإنسان والعمران البشري والعالَم الطبيعي، وهو موقف يرفضه كل من العقل الوضعي التجريبي المعاصر والعقل العرفاني النقلي. ومن هنا يتضح أن المصداقية المثالية للمعرفة، في التصور الإسلامي، تأتي من الحوار والتكامل والجدل بين المعرفة النقلية والمعرفة العقلية. وبهذا المعنى، فالمعرفة الإنسانية تصبح أكثر مصداقية ورحابة إذا كانت نتيجة لحوارٍ بين الأرض والسماء.

١١ ـ أصناف المعرفة

(أ) المعرفة الغريزية

إن ظاهرة المعرفة، كما ناقشناها فيما تقدم، ظاهرة إنسانية في الأساس، ولكن هذا لا يعني أن عالم الدواب محروم كل الحرمان من

---

(٤٩) الجابري، **بنية العقل العربي**: دراسة تحليلية نقدية لنُظم المعرفة في الثقافة العربية.

إمكانية اكتساب المعرفة حول محيطه ونفسه. فالكائنات الحية الأُخرى تملك معرفة أساسها العوامل الغريزية أو الوراثية (Genetic) كما أصبحت تُعرف في مصطلحات العلوم الحديثة. فهذه الأخيرة طالما تُفسر مثلاً سلوك النحل وتنظيمه «العمَّالي» في صناعته للعسل أو التنظيم الذي يعكسه النمل في القيام في تخزينه لمؤونته التي يحتاجها في الفترات الصعبة من السنة، بأنه سلوك يرتكز على الوازع الغريزي. وكذلك الشأن في تفسير العديد من مظاهر السلوك الأُخرى بين الكائنات الحية غير العاقلة. فظاهرة هجرة الطيور الدورية من مكان إلى مكان، ومن قارة إلى أُخرى مثال آخر يفصح عن أهمية المعرفة الغريزية عند هذه الكائنات. فرغم المسافات الشاسعة التي تقطعها هذه الطيور فإنها نادرًا ما تضل طريقها. والإنسان كي يقوم بالشيء نفسه يحتاج، إلى مجموعة من الأدوات الحديثة (خرائط، مراكز رصد جوي...)، التي تُسهل عليه معرفة بلوغ مقصده، فالمعرفة الغريزية لعالَم الدواب هي معرفة ذات مصداقية عالية لكنها معرفة محدودة المعالم والآفاق، صالحة لحفظ الذات والقيام بأنشطة محددة روتينية في كثير من الأحيان.

إن الاعتراف بهذا الصنف من المعرفة في عالم الكائنات الحية تؤيده المعرفة النقلية في الثقافة العربية الإسلامية. فما يقوله القرآن بشأن المعرفة الغريزية عند النحل متفق مع ما اكتشفه العلم الحديث عن هذا الأخير ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا ۚ يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [سورة الإسراء: ٦٨، ٦٩].

(ب) المعرفة الإنسانية وإشكاليتها

إذا كانت المعرفة الغريزية للأشياء عند الدواب ذات مصداقية عالية فإن المعرفة المكتسبة (العقلية) العامة والعالمة على السواء، التي جمعها بنو البشر عبر العصور حول الإنسان والمجتمع والطبيعة والكون الفسيح، لا تتمتع بالدرجة نفسها من المصداقية التي تتصف بها المعرفة الغريزية عند الكائنات غير العاقلة. وبعبارة أُخرى فإنها معرفة ذات طبيعة تتسم بالخطأ

والصواب. فهي معرفة مزدوَجة الطبيعة تشبه في ازدواجيتها طبيعة الإنسان نفسها المتمثلة في كون الإنسان جسمًا وروحًا. فكما أن هذين العنصرين جعلا من كينونة الإنسان مسرحًا للجدلية والتوتر والصراعات والحركية داخل ذات الإنسان فإن ملْمحي الخطأ والصواب للمعرفة البشرية جعلا أيضًا من هذه الأخيرة ظاهرة دائبة الحركية والاجتهادات والتأزم والصراعات والجدلية المستمرة دون الظفر المؤكد بتاج المصداقية المطلقة لموسوعة المعرفة الإنسانية. أي أنها معرفة تظل دائمًا مزيجًا من الشك واليقين.

إن امتياز الإنسان بالتفكير عن بقية الكائنات غير العاقلة، كما قال ابن خلدون، هو في نظرنا العامل الرئيسي الحاسم والفاصل بين المعرفة الغريزية الحيوانية من جهة والمعرفة البشرية المتعلقة من جهة أخرى. فاستعمال الإنسان لعقله المفكر والمحلل للظاهرات قصْد فهمها ينطوي دائمًا على احتمالات الصدق والكذب في المعرفة التي يتوصل إليها. أي أن تميُّز الكائن البشري عن سواه من المخلوقات بمقدرة التفكير لا يكفل له بالضرورة المصداقية التامة في معارفه الناتجة عن جهوده الفكرية.

إن مقدرة الإنسان على التعقل والتفكير فتحت باب إشكالية (الصحة/الخطأ) المعرفة البشرية على مصراعيه. فازدواجية الزلل والإصابة هي إذًا سمة رئيسية لتفكير العقل الإنساني. وهذا مؤشر بالغ الدلالة على أن المعرفة البشرية المرتكزة على التفكير الإنساني لا يمكن النظر إلى مصداقيتها ويقينيتها إلا بشيء من التحفظ على الأقل ويرجع هذا إلى حد كبير، إلى ما يتمتع به العقل المفكر في نشاطاته الفكرية من مرونة وحرية فسيحتين. تجعل إمكانية الصواب والخطأ واقعًا دائم الاحتمال في أي معرفة يتوصل إليها. وهكذا يبدو وكأن صعوبة تحقيق مصداقية كاملة في المعرفة البشرية هو الثمن الذي يدفعه الإنسان مقابل ما يتمتع به من قدرة على التفكير الحر.

إن المفكرين والفلاسفة والعلماء كانوا ولا يزالون واعين على مر العصور بطبيعة إشكالية الخطأ والصواب التي تتصف بها المعرفة

الإنسانية. وذلك بسبب المقدرة التفكيرية التي يتميز بها الإنسان ولذا نادى ابن خلدون، من بين الكثير من المفكرين، بتبني قواعد جديدة لعلمه الجديد (علم العمران) تساعد المؤرخ على بلوغ مصداقية أكبر بخصوص فهمه وتفسيره للأحداث التاريخية. فالمؤرخ في نظره يحتاج «إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبّت يفضيان بصاحبهما إلى الحق»[٥٠]. وكذلك «يحتاج صاحب هذا الفن (التاريخ) إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السِّيَر والأخلاق والعوائد والنِّحَل والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك»[٥١].

كما أن نفسية المؤرخ ينبغي أن تتحلى بالاعتدال. وهو مصطلح خلدوني يرادف ما نسميه اليوم بالحياد (Neutrality) أو الموضوعية (Objectivity) إزاء دراسة الظواهر التي نحاول فهمها وتفسيرها، «فإن النفس إذا كانت على حال من الاعتدال في قبول الخبر أعطته من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه»[٥٢]. ويخلُص ابن خلدون إلى قانونه المعروف بقانون المطابقة الذي هو معيار صدق أو كذب الأخبار التاريخية، «وأما الأخبار عن الواقعات فلا بد من صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة»[٥٣]. و«حينئذ يعرض (المؤرخ) خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحًا [تحقق قانون المطابقة] وإلا زَيَّفَه واستغنى عنه»[٥٤]. «إذا فعلنا ذلك كان ذلك قانونًا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه»[٥٥].

---

(٥٠) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٩.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٧.

ومما لا ريب فيه في هذا الصدد أن منهجية الشك الديكارتي أو الغزالي، والمناداة بتبني الوضعية والأمبيريقية في ميادين المعرفة المعاصرة المختلفة ما هي إلا محاولات تهدف إلى تعزيز جانب الصواب (الصدق) من ناحية، وإلى التقليل من جانب الخطأ (الكذب) من ناحية أُخرى، في إشكالية الصحة والخطأ التي تتضمنها طبيعة تركيبة تكوين المعرفة البشرية. إن علم العمران الخلدوني كمنهجية مبتكرة لتصحيح علم التاريخ لم يقض بالتأكيد كليًا على جوانب الكذب (الخطأ) في المعرفة التاريخية. إن كل ما أمكن أن ينجزه هو التقليل من هفوات المعرفة التاريخية التي تاه فيها المؤرخون قبل وفي زمان صاحب المقدمة، وبالتالي عمل ابن خلدون على رفع مستوى جانب الصواب والمصداقية في المعرفة التاريخية.

إن الشيء نفسه يمكن أن يقال، بالطبع، عن مصداقية المعرفة الحديثة المتأثرة التأثر الكبير بأخلاقيات الموضوعية وفلسفة ومنهجية الوضعية والأمبيريقية. فلقد صححت المعرفة الحديثة بخاصة في العلوم الطبيعية الكثير من معارفنا الخاطئة حول ظاهرات الكون وعالَم الطبيعة والإنسان والمجتمع. ولكنها بالتأكيد لم ولن تستأصل، جملة وتفصيلاً، كل جذور العوامل المختلفة المؤدية إلى الخطأ والزلل في معارفنا الإنسانية. فذلك غير ممكن للإنسان كمنشىءٍ للمعرفة بعقله البرهاني المفكر. والأسباب متعددة لهذا الوضع نذكر منها الأهم:

١ ـ تعقيد وتعدد أسباب وعلاقات ظواهر الكون والطبيعة والمجتمع والنفس البشرية.

٢ ـ محدودية مقدرة الإنسان التفكيرية على الإلمام الكامل بكل تلك الظواهر وأسبابها وعلاقاتها بعضها ببعض.

٣ ـ عدم توافر وسائل منهجية ذات مصداقية لدى الإنسان لفهم ودراسة الظواهر التي لا تدخل في عالم المحسوسات.

٤ ـ عوامل التحيز المشار إليها سابقًا التي يصعب على العالم أو الباحث التحرر من تأثيراتها تحررًا كاملاً بخاصة في محاولته دراسة القضايا الاجتماعية والثقافية والنفسية.

وهذا ما دعا عالم الاجتماع ماكس ڤيبر Max Weber، وعددًا

متزايدًا من مختصي العلوم الاجتماعية والإنسانية، إلى الإقرار بأنه لا يمكن قهر تأثيرات عوامل التحيز قهرًا في دراسات هذه العلوم. إن كل ما يمكن تحقيقه هنا، كما أشرنا سابقًا، هو التقليل (لا القضاء التام) على عوامل التحيز الظاهرة والباطنة منها. إن عامل «ضعف المناعة ضد ڤيروس التحيز»، الذي يشكو منه علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا والنفس، لا بد أن يؤخذ بعين الاعتبار في أي تقويم وفهم لهشاشة مصداقية مفاهيم ونظريات وتفسيرات علوم الإنسان والمجتمع. إذ إن التحيز لا يمكن إلا أن يزيد من ضخامة جانب الخطأ في إشكالية الصواب والزلل للمعرفة الإنسانية. فهذه الأخيرة تبقى إذًا معرفة نسبية دائمًا رغم تقدمها وتطورها المستمرين. وهي حالة تتفق تمامًا مع المنظور الإسلامي للمعرفة الإنسانيّة الذي توجزه آية ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [سورة الإسراء: ٨٥] إيجازًا بليغًا.

(ج) المعرفة السماوية

ومما تقدم بخصوص صفات الخطأ والصواب والمحدودية وفقدان اليقينية الكاملة التي تتصف بها المعرفة البشرية يمكن فهم شرعية مجيء الرسالات السماوية التي تحمل معها المعرفة اليقينية والقول الفصل سواءً بالنسبة إلى الظواهر الطبيعية أو بالنسبة إلى القضايا الاجتماعية والأخلاقية التي تمس المجتمع الإنساني وأفراده. فالوحي السماوي يصبح بهذا الاعتبار مطلبًا ملحًا يحتاجه الإنسان لترشيد نفسه بمعرفة يقينية في قضايا الاجتماع والأخلاق الشائكة[٥٦] التي يصعب حسمها بسهولة بالتفكير وحده،

---

(٥٦) إن مشكلة تعاطي الخمور في المجتمعات الاشتراكية والرأسمالية على السواء لم يفلح العقل الغربي الوضعي التجريبي في معالجتها، بل يمكن القول إنه ساعد على تضخيمها. ففي الاتحاد السوفياتي نتحدث عن حملات الزعيم جورباتشوف ضد عادات مُعاقرة الخمور، وفي بعض المجتمعات الغربية الرأسمالية مثل كندا هناك حملات «إذا شربت الخمر فلا تسق سيارتك» لتحديد مضار تعاطي الخمور بالنسبة إلى حوادث الطرقات. إن هذه الحملات المتزايدة هنا وهناك لا تمثل إلا معالجة جزئية لمشاكل تعاطي الخمور التي تمس الجانب الشخصي والعائلي والاجتماعي للفرد وللمجتمع. =

لمصلحة الصواب في إشكالية الصدق والكذب. ولعل تبرّم أو عجز العلم الوضعي التجريبي الحديث عن معالجة المسائل الأخلاقية الاجتماعية القيَمية، مؤشر على أن طبيعة هذه الأخيرة لا تنقاد بسهولة إلى معايير الدقة والموضوعية والتجريبية والوضعية التي تنادي بها رؤية العلوم الحديثة. ومن هنا، فتدخُّل الشرائع السماوية بالزاد المعرفي النقلي ذي الطبيعة اليقينية هو عبارة عن تكملة للزاد المعرفي العقلي ذي المعرفة ذات الطبيعة الإشكالية.

وإذا ما قابلنا هذه الأصناف الثلاثة من المعرفة: المعرفة الغريزية الحيوانية والمعرفة الإنسانية والمعرفة السماوية نجد أن قضية المعرفة لا تشكل أزمة إلا لبني الإنسان. فوضع المعرفة الإنسانية الإشكالي (شك ويقين. خطأ وصواب. . .) هو الأساس في موقف الإنسان المتأزم الحائر الذي مُيِّزَ به عن سائر الكائنات. فموقف البَيْنْ بَيْن هو موقف متذبذب. والتذبذب هو من جهة مدعاةٌ للقلق والتوتر والتأزم والتمزق، ولكنه من جهة أُخرى حافز على الحركة والاجتهاد وعلى إرجاع البصر في طبيعة الأشياء للتخفيف من حدة الانشطار التي تفرضها إشكالية الخطأ والصواب للمعرفة الإنسانية. وإذا كان من أهداف هندسة الإنسان أن يكون مخلوقًا شغوفًا دومًا بملاحقة المعرفة، واكتشاف أسرار الكون على الأرض وفي الآفاق، فإنه ليس هناك من بديل لهندسة طبيعة مقدرته المعرفية كما نعرفها عند الإنسان: طبيعة معرفية مزدوجة من الخطأ والصواب والشك واليقين. فهذه الطبيعة المعرفية هي الضمان الوحيد الأبدي لاستمرار شعلة المعرفة الإنسانية وضّاءة مدى الدهور.

= ورغم تجمع الكثير من المعطيات العلمية المؤكدة على الجوانب السلبية لتعاطي الخمور جماهيريًا، فإن المرء لا ينتظر من سلطات هذه المجتمعات أن تتخذ قرارًا مثل القرار الذي اتخذه الإسلام بشأن الخمر، لأن مسألة تداول الكحوليات لا تطرح على مستوى علمي عقلاني فحسب، وإنما أيضًا تتدخل فيها أهواء الناس وميولهم وقيمهم الثقافية التي أصبحت جزءًا من اللاشعور الجماعي لهذه الشعوب. فمجيء الوحي في هذه القضية الشائكة وأمثالها ليرشد الناس ويقودهم هو مطلب ضروري يحتاج فيه البشر إلى معرفة يقينية حاسمة. فتحريم الإسلام تعاطي الخمر حل جذري بالتأكيد لهذه المعضلة، فهو من نوع «اقطع الرأس تنشف العروق».