الفصل الرابع

عوائق التكامل المعرفي في مجال العلوم الاجتماعية في العالم العربي والإسلامي

يوسف حنطابلي[1]

مقدمة

التكامل المعرفي في العالم العربي والإسلامي، من القضايا التي تثار حولها نقاشات كثيرة في الملتقيات والمؤتمرات، انطلاقاً من التجربة التاريخية للعالم الإسلامي في مجال العلوم العقلية والنقلية، والقدرة التي كان يتصف بها في إدماج العلوم والمعارف، التي كانت سائدة في الحضارات السابقة في المجال التداولي العربي والإسلامي؛ تحقيقاً للتكامل المعرفي في إطار علاقة تكاملية بين الإنسان والطبيعة والنص الديني، واستخلاصاً للتجارب المعرفية التي عرفها العالم العربي منذ عصر النهضة، في محاولة تجاوز عصر الانحطاط الذي يؤشر له من خلال توقفه في مواكبة التقدم، الذي حصل في الفكر الإنساني، الذي كان الغرب مبادراً في تحقيقه بداية من عصر نهضته في القرن الخامس عشر، كاشفاً عن عصر التوقف الحضاري للعالم العربي الإسلامي.

وهنا بدأ النقاش لمحاولة استشراف مستقبل العالم العربي في مجال العلوم

(1) دكتوراه في علم الاجتماع من جامعة الجزائر، أستاذ علم الاجتماع في جامعة البليدة سعد دحلب/ الجزائر. البريد الإلكتروني:youcef1966@hotmail.com

obeikandl.com

الاجتماعية والطبيعية والدينية، وتحقيق التكامل فيما بينها، وجعلها تنسجم في رؤية واحدة وموحدة، تنطلق من نظرة الإنسان المسلم في التعامل مع القضايا المصيرية التي تواجهه في عصر العولمة، وهو مسؤول عن إيجاد حلول لمشاكلها وأزماتها في تحقيق الشهادة الحضارية والخلافة؛ شهادة تقيم الحجة على الإنسانية، وخلافة تحقق العدل الإلهي، والغاية من الوجود الإنساني فوق الأرض.

إن مهمة تحقيق التكامل المعرفي تقتضي استخلاص التجارب، التي مر بها العالم العربي والإسلامي من خلال محاولة تعرف المحاولات المتعثرة التي كانت تسعى إلى تحقيقها. ولعل من بين الأهداف التي كان ينشدها عصر النهضة بطريقة واعية أو غير واعية هو تحقيق هذا التكامل، للاستئناف الحضاري والفكري. والتجارب في ذلك متعددة من خلال محاولات الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا والكواكبي وسعيد النورسي وابن باديس ومالك بن نبي وعلاّل الفاسي وغيرهم. وقد جاءت محاولاتهم في ظل الاستعمار الغربي للعالم العربي والإسلامي، لكن كل هذه المحاولات كانت بمثابة عمل فردي وجماعي حددته استراتيجية المقاومة ومناهضة الاستعمار. وما إن بدأ العالم العربي يدخل مرحلة الاستقلال، وتصفية الاستعمار، والخروج من التبعية الفكرية والسياسية، حتى جاءت مرحلة العمل المؤسسي والأكاديمي في تحقيق التكامل المعرفي؛ بغية تكوين جيل يأخذ مسؤولية الاستئناف الحضاري، لكن هذا الأمر لم يكن باليسير والسهل، بل اعترضته عوائق وحواجز كان على العالم العربي تحديها ورصدها لتجاوزها والقطيعة معها.

ويحاول البحث تعرف هذه العوائق في مجال العلوم الاجتماعية عامة، وعلم الاجتماع خاصة، للكشف عن واقع هذا العلم، وسبب عدم تحقيق التكامل المعرفي بين هذا العلم، والمرجعية الدينية والحضارية للعالم العربي والإسلامي. ونعتقد أن علم الاجتماع هو العلم الأهم، الذي يساعدنا على فهم

آليات (ميكانزمات) التكامل المعرفي، انطلاقاً من الخصوصية الحضارية للعالم العربي والإسلامي.

ولقد نحونا في هذا البحث المنهج النقدي الإبستمولوجي، واستعنا بالمفاهيم السائدة في هذا الإطار للخروج برؤية موضوعية، تتقصى الأسباب الكامنة في عدم تأسيس علم اجتماع عربي إسلامي يخرجنا من المأزق المعرفي، الذي أوقعنا فيه الغرب منذ عصر النهضة، وجعلنا لا نفهم ذواتنا إلا من خلال أدواته ومفاهيمه.

أولاً: مفهوم التكامل المعرفي ومتطلباته

الوظيفة الأساسية للفكر هو أن يكون واعياً بدوره الحضاري والرسالي، وأن يستوعب رهانات الحاضر ومتطلبات المستقبل. ولعل الفكر العربي والإسلامي حاول منذ عصر النهضة القيام بهذا الدور من خلال تجربة أنتجت لنا عدداً من المفكرين والمصلحين. وفَهمُنا لهذه التجربة هو في أنها كانت محاولة لتحقيق التكامل المعرفي من خلال استحضار التجربة التاريخية للعلم الإسلامي، ومحاولة تحيينها في إطار التحديات الحضارية التي عرفناها منذ ذلك العصر. ولعل حضور ابن خلدون في عصر النهضة مؤشر على هذه المحاولة، من خلال اهتمام محمد عبده وخير الدين التونسي وغيرهما بالمقدمة، التي جاءت في رؤية متكاملة للوجود، مكنّت ابن خلدون من تفسير الظواهر الاجتماعية والعمرانية، مستنداً على النصوص الدينية، ومعبّراً عن عدم التناقض بين كلام الله وفعل الله في التاريخ؛ أي بين قوانين الشريعة وقوانين الطبيعة، سواء الطبيعة الإنسانية أو الطبيعة المادية.

وبذلك نفهم أن التكامل المعرفي هو محصلة التداخل بين قوانين التاريخ، والطبيعة والنص الديني، من خلال رؤية واحدة تحقق الانسجام بين شرع الله وخلق الله، فالإشكالية التاريخية هي أبعاد الوعي الحضاري للأمة، وما تنتجه من أفكار ومفاهيم تعبّر عن ذاتها وحضورها التاريخي، وكذا الوسائل التي تستعملها

تلك الأمة للإجابة عن أسئلتها، وهذه الوسائل هي التي يُتَوسَّل بها من خلال استحضار العلوم الطبيعية والاجتماعية والعلوم الدينية أساساً.

ويعدّ التكامل المعرفي من بين القضايا القديمة والحديثة، التي يطرحها الفكر العربي قديمه وحديثه. ففي كل مرحلة كانت تصاغ هذه القضية وفق لغة كل عصر، متجلية من خلال مفاهيم ومصطلحات تعكس قاموس الثقافة التي تريد أن تفكك إشكالية التكامل المعرفي، لمحاولة التوفيق بين المصادر المعرفية وفق نسق معرفي واحد. وقد طرحت هذه الإشكالية من خلال ثنائية العقل والنقل عند علماء الكلام، ثم انتقلت إلى ازدواجية الشريعة والحكمة عند الفلاسفة، وفي العصر الحديث من خلال إشكالية الفكر الديني والفكر العلمي لدى النخب الفكرية العربية والإسلامية في عالمنا المعاصر. إلا أن الفاعل الأساس في طرح هذه القضايا، هو ذلك المفكر أو الفيلسوف[2] الذي أراه جسراً رابطاً بين الحقول المعرفية المختلفة كالدين والعلم، لا سيّما أن العلم يتفرع إلى علم طبيعي وعلم إنساني.

ومن ثمَّ فأزمة الفكر العربي -في تحقيق التكامل المعرفي- تتمثل في غياب الدور الوسيط الذي يقوم به الفيلسوف والمفكر بين الحقول المعرفية المختلفة، مترجماً نظريات العلم المختلفة، من خلال لغة تُحدِث التواصل والتكامل بين مختلف العلوم في إطار نموذج (برادايم)[3] يحدث الانسجام والتناغم بين مختلف هذه المعارف.

وفي هذا الإطار يجب أن ندرك أن هذا العمل لا يخلو من نسبية تاريخية واجتماعية وحضارية، فما أن تحدث بعض القضايا الطارئة في أيّ من مجالات

(2) هنا يمكننا أن نحدد المفكر وحدةً فردية أو جماعةً تتشكل وفق كتلة تاريخية تعرف بفئة المثقفين.

(3) يمكن العودة إلى:

- كون، توماس. **بنية الثورات العلمية**، ترجمة: شوقي خليل، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، سلسلة عالم المعرفة، 1992م.

المعرفة، دون أن يجد النموذج المعرفي تفسيراً لها وفق منطقه، عندها يحدث الاختلال، فيفقد التكامل المعرفي مسوّغ وجوده. وهنا يتدخل الفيلسوف ليعيد التوازن وفق منطق جديد، أو نموذج جديد، ليُحدِث التواصل بين المجالات المختلفة التي تأثرت بتلك الثورة المعرفية، التي أحدثها، تفسيراً ما للقضية الطارئة، ذلك التفسير الذي قد يتعارض مع المنطق الذي أوجد ذلك التكامل المعرفي.

وأزمة التكامل المعرفي في عالمنا العربي، تتمثل في عجزنا عن استحداث هذا النموذج المفقود في منظومتنا الفكرية والثقافية؛ إذ لم يستطع الفيلسوف الذي توكل إليه هذه المهمة من إحداث التواصل بين المجالات المعرفية المختلفة، فأراد كل مجال الاستقلال بالعقل العربي الإسلامي، فحدث أن حصل نوع من تهافت العقل العربي، وحصلت القطيعة العقيمة، فانبسطت على كل المجالات الأخرى، ولم يجد كل مجال ما يحركُ وما يحرِّكُه، على اعتبار أن التكامل المعرفي هو مطلب معرفي، يفرض التواصل والاتصال بالرغم من مظاهر الجدل الذي قد يحصل نتيجة تغير النموذج الذي يؤطرها.

فالتكامل المعرفي هو ذلك النموذج الذي يتأسس من خلال تواصل علوم عصر ما في مرحلة تاريخية معينة؛ إذ يحدث الانسجام بين العلوم الطبيعية، والعلوم الاجتماعية، والعلوم الدينية وفق نسق معرفي يفسر مجمل الظواهر في رؤية واحدة وموحدة، وتوكل مهمة هذا التكامل للمفكر الذي يوحد كل مجالات المعرفة في لغة واحدة، تُحدِث التكامل المعرفي بين علوم الإنسان والطبيعة والشريعة.

لقد اخترنا في بحثنا عوائق التكامل المعرفي في العالم العربي والإسلامي، من خلال رؤية نقدية تناقش نموذج العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع أساساً، وعياً منا أن التخطي الأساس لإحداث الوثبة الحضارية للعالم الإسلامي هو تأسيس علوم الإنسان؛ إذ تكون متأصلة ثقافياً واجتماعياً، ومنطلقة من خصوصية العالم الإسلامي الحضارية.

ثانياً: دواعي النقد المعرفي (الإبستمولوجي) لعلم الاجتماع في الوطن العربي

لعل الانطلاق من تحليل الفكر النهضوي من منظور اجتماعي (سوسيولوجي)، قد يجعل القارئ يفهم أن المقاربة السوسيولوجية هي تلك التي تنزل إلى الواقع الملموس، وتستنطقه من خلال تلك الأدوات والتقنيات، ومنهجية عدّت الوسيلة الوحيدة لا غيرها، لإنتاج خطاب اجتماعي سوسيولوجي علمي. وهنا يتبادر إلى أذهاننا السؤال الآتي: ماذا نفعل بالكتابات والإسهامات الفكرية التي أنتجت في حقل العلوم الاجتماعية، ولم تستعمل هذه التقنية، بل هي مناهضة لها بالأساس، على أساس أن هذه التقنيات تستعدي مساءلتها في مدى نجاعتها ومصداقيتها في جمع المعطيات الموضوعية، التي تعكس الحقيقة كما هي، بل قد تكون مشوهة لها أو تعطي لنا غير الحقيقة؟

إن هدف المقاربة السوسيولوجية يتحدد في الاقتراب من الواقع، ومحاولة فهمه وتحليله موضوعياً. وثمة طروحات فلسفية وعلمية ترى أن الفكر و(الواقع)، لا يمثلان، إذا جمعناهما، الواقعَ بمفهومه الواسع. وكأن الدراسة التي تسعى إلى أن تكون علمية هي تلك التي تنفصم مع الفكر، وتنشغل بمسائل الواقع العيني الملموس، بحكم أن الانشغال بالفكر هو من اختصاص الفلسفة، أو البحث الغيبي (الميتافيزيقا)، ومن ثمّ التحليل السوسيولوجي الذي يطمح للعلمية يجب أن يحدث قطيعة مع الفكر. إلا أن هناك توجهات فكرية عكس هذا الاتجاه، ترى أن الواقع بمفهومه الواسع يمكن أن نقاربه من خلال مسالك متعددة، والتوسل بمناهج متنوعة. حتى إنّ هناك من يرى أن اللغة قد تكون وسيلة جدّ فعالة لفهم الواقع، بحكم أنها أكثر الوسائل حضوراً للتعبير عن العالم، وتحتوي أسراراً معرفية باكتشافها، يمكن أن نلج بها إلى الفكر والواقع في آن واحد. فقد يكون الفكر ومن خلاله اللغة والخطاب، وسيلة أو نافذة تسمح لنا برؤية الواقع المعبر عنه، وهنا تبرز أهمية علم الاجتماع بوصفه علماً يسمح لنا بدراسة شرطية الفكرة وظرفيتها في الوقت نفسه، وبحكم أن هذا الواقع له حضور في الفكر، ومن

خلال هذا الأخير، يمكن أن نلج إلى الواقع، مع التسليم بأن الفكر والواقع، بالمفهوم الضيق، يحددان ذلك الواقع بمفهومه الواسع.

ونحن لا ندخل في هذا المقام في تحديد الواقع بالمعنى الضيق؛ لأننا قد ننزلق في بعض الطروحات التي يبدو أن الزمن السوسيولوجي والفلسفي قد تجاوزها؛ أي البُعد المادي في تحديد جوهر الواقع بالمعنى الضيق، سواء في إطار العلاقات الاجتماعية في صورتها الاقتصادية (ماركس)، أو صورتها النفسية الغريزية (فرويد)، أو في بُعدها الاجتماعي المحض (دوركايم). وكذلك بعض الطروحات الفلسفية في إطار نظرية المعرفة التي تفصل بين الفكر، أو العقل والواقع الحسي الملموس، الذي لا يدرك إلا بالحواس، بوصف العقل لا يمارس إلا دور المرآة العاكسة التي تنعكس عليه العوالم الملموسة بواسطة الحواس. وفي هذا الإطار نقول إن الواقع هو هذا وذاك. إن الواقع هو كل ما وقع في تاريخ الإنسانية، وكان من إنتاجها، سواء أكان ذلك فكراً أم صناعة أم علاقات وغيرها من تجليات حضور الإنسان في علاقته بالطبيعة. وكذا لا ننسى علاقته بالنص الديني المنزل الذي يعدّ معطى لا يمكن إنكاره في تحديد وجهة الإنسانية من الناحية الحضارية.

ثالثاً: إشكالية علم الاجتماع في الوطن العربي بين سؤال التأصيل وسؤال التأسيس

1 - الإشكالية المفقودة

إن الوضعية التاريخية التي نحن بصدد التطرق إليها من خلال وضعية علم الاجتماع في الوطن العربي، هي تلك التي ميزت النصف الثاني من القرن العشرين، ويمكن القول إن كل الأقطار العربية عرفت ما يسمى بنشوء الدولة الوطنية، بعد معركة طويلة خاضتها ضد الاستعمار -بتعدد أشكاله- منذ القرن التاسع عشر وحتى النصف الأول من القرن العشرين. وفي هذا الإطار انتقل

الخطاب عن الواقع العربي من الخطاب النهضوي، الذي نشأ أساساً في القرن التاسع عشر مع الرواد الأوائل للنهضة العربية، إلى خطاب العلوم الاجتماعية الذي تبنته الدولة الوطنية. ومن هذا المنطلق يمكن القول إن الدول العربية لم تهتم بهذه العلوم بوصفها علوماً ناقدة ومحللة للإشكالية أو المسألة الاجتماعية، ومن ثمَّ يتم على قاعدتها تبني المشروع الاجتماعي الذي سوف ينطلق من الواقع، لكي يتأسس عليه من خلال نظرة علمية له، بل كان المشروع هو عملية إسقاط نماذج اجتماعية على الواقع، ويأتي علم الاجتماع لكي يسوّغ هذا الإسقاط، فعلم الاجتماع سوف يعرف نشأة له في كنف هذه الدولة الوطنية، وذلك من خلال بُعده المؤسسي والأكاديمي؛ وهنا كانت المسألة السياسية، وأساسها الدولة، هي مسوّغ وجود هذا العلم.

لقد أسست الدولة الوطنية المعنى الذي كان ينطلق منه علم الاجتماع، ووجهت البحث (العلمي) من خلال ظرفية سياسية، حسب المشاريع والتوجهات العامة التي كانت تراها استكمالاً للاستقلال السياسي، فكان علم الاجتماع ريفياً أو حضرياً عندما تبنت الدولة الثورة الزراعية، وكان صناعياً تنظيمياً عندما كانت توجهاتها تتبنى الثورة الصناعية، إلخ. لقد كانت الدولة حاجة إلى أيديولوجية تحدد ذاتها أكثر من علم يحلل ذاتها؛ انطلاقاً من ذاتية المجتمع الذي تأسست عليه.

لقد كان علم الاجتماع يدرس الشيء كما أريد له أن يكون، وليس كما هو في حد ذاته، فأصبح يدرس ظواهر افتراضية مفروضة وليست عينية تعكس تطور المجتمع في حد ذاته. إنها محنة هذه العلوم التي انطلقت منذ البداية لخدمة خيارات سياسية مسبقة، ومن ثمَّ لا يمكن فهم أزمتها بمعزل عن المتغيرات التي نشأت فيها. وإذا كانت العلوم الاجتماعية عامة، وعلم الاجتماع خاصة ذلك الخطاب البديل عن الخطاب النهضوي،[4] فعلينا أن نبحث عن الخيط

(4) هنا نقول إنه حتى الخطاب النقدي سوف يتبنى خطاب علم الاجتماع لممارسة النقد الحضاري والفكري للعالم العربي، على الرغم من أنه ينطلق من أدبيات الفلسفة والتاريخ على غرار مالك بن نبي، وعبد الله العروي، والجابري، ومحمد أركون، وهشام شرابي، وغيرهم.

الهادي الذي كان سيربط بين علم الاجتماع والفكر النهضوي، في إطار عملية تراكم معرفي بين الفكر والعلم، على أساس أن العلم هو استجابة للإشكالات التي يطرحها الفكر، وهنا سنجد نوعاً من القطيعة بينهما في أدبيات الخطاب السوسيولوجي الأكاديمي؛ إذ لا نجد للخطاب النهضوي أي حضور في معاهد العلوم الاجتماعية وخاصة علم الاجتماع، بل سيظهر الخطاب السوسيولوجي المرتبط بالخطاب النهضوي خارج الجامعات والمعاهد، من خلال الأعمال الحرة التي ظهرت بوصفها فكراً نقدياً غير أكاديمي بالمعنى الدقيق للكلمة، أو خارج تخصص هذه العلوم. ونحن نرى أن محاولة مالك بن نبي ومصطفى الأشرف -في حالة الجزائر على الأقل[5]- كانت هي أول مبادرة في هذا الميدان، زيادة على أنه "لم ينشأ البحث... في الظواهر الاجتماعية. كما تبين من المثال السابق في سياق صيرورة تاريخية مجتمعية سياسية معرفية عامة، كما هو عليه الحال في تاريخ الغرب، بل إنه نشأ في إطار عمليات التغريب التي فرضتها رياح التأورب القوية.[6] من خلال الاستعمار، وكذا الإرث المعرفي الذي تركه بعد رحيله، وكان مسبوقاً بحركة من الأكاديميين الذين تتلمذوا في الجامعات الأوروبية في بداية القرن العشرين.

إن نشأة علم الاجتماع في الوطن العربي عرفت نوعاً من علاقة قطعية ووصلية في الوقت نفسه؛ قطعية مع الفكر النهضوي الذي كان عليه أن يستأنف إشكاليته، لكي يحولها إلى انشغال علمي تعيد طرحه العلوم الاجتماعية عامة وعلم الاجتماع أساساً، ومن ثمَّ يحصل التطور المنطقي في الفكر الذي عبّر من خلاله عصر النهضة عن إشكاليته، التي لم تكن بدرجة كبيرة من العلمية. ووصلية مع الفكر الغربي

(5) كما لا نستثني هنا المساهمات التي قام بها المتخصصون في علم الاجتماع من خلال عمل حرّ لم يكن يندرج في المنطق الأكاديمي؛ أي دراسة بالمعنى الكلاسيكي. ولعل تحرر علماء الاجتماع من القوالب الأكاديمية قد يساعدهم أكثر على إنتاج خطاب سوسيولوجي أكثر أصالة واقتراباً من الواقع الاجتماعي عوض الانقياد للمناهج التي قد تشوه الواقع.

(6) عبد اللطيف، كمال. "تأصيل العلوم الإنسانية في الفكر العربي المعاصر: الشروط المعرفية والتاريخية"، **مجلة فكر ونقد**، الرباط، س2، ع18، أبريل 1999م، ص15.

الذي كان سائداً، من خلال النظريات التي أريد أن تكون أدوات لتحليل الواقع العربي ولم تكن وليدة هذا الواقع، مع استمرار تأثير السوسيولوجية الكولونيالية التي كانت تدرس الواقع العربي من منظور استعماري.

لقد حدث قطع حيث كان من الواجب أن يكون وصل، وحدث الوصل حيث كان من الواجب أن يحدث القطع أو الفصل. فعندما يدرس الطالب الغربي علم الاجتماع، أو أي علم يعنى بالظواهر ذات العلاقة بالتاريخ والمجتمع في كل أشكالها وتمظهراتها التي تخص ذاته الجماعية، يكون على اطلاع واسع بكل الأدبيات الفلسفية والفكرية التي نتجت عن عصر النهضة، والأنوار الأوروبي بصفة عامة؛ فالفرنسي والإيطالي والإنجليزي والألماني... يشعر كل واحد منهم أنه ينخرط في الإشكال المعرفي، الذي أنتجته مجتمعاتهم في خضم عصر النهضة الذي شاركت فيه كل هذه الثقافات، بحكم وحدة الإشكال التاريخي والمعرفي والديني. ومن ثمَّ نجد أن علم الاجتماع، الذي تبلور في القرن التاسع عشر-الذي يعد استجابة وإجابة لهذه الإشكالات- قد عبّر عن الهم التاريخي لهذه المجتمعات في تجاوز أزمتها الثورية، والدفع بالأوضاع تحت فكرة التقدم إلى الأمام. وإزاء هذا الواقع نجد الطالب الجزائري والمصري والتونسي وغيرهم في مجال العلوم الاجتماعية، منفصلاً عن الفكر الذي أنتجه عصر النهضة العربية؛ إذ لا يجد هذا الطالب في أدبيات علم الاجتماع ما يمكن أن نسميه بسؤال النهضة في تكوينه الأكاديمي. إنه الاستلاب الفكري وغربة هذه العلوم، ليس بحكم نظرياتها التي قد نستفيد منها إذا وعينا رهانات نهضتنا وثقافتنا، ولكن من حيث غربة المشتغل بهذه العلوم عن أفكار النهضة العربية، خلافاً لما هو في الغرب.

إن الدراسات السوسيولوجية الأكاديمية في العالم العربي -التي لا ننكر وجودها- هي أرخبيلات متناثرة ومشتتة، لا وصل بينها أو جسر يربط بعضها ببعض، كما تنعدم فيها العلاقة التكاملية التواصلية؛ فكل مفكر أو عالم اجتماع يسبح وحده منقطعاً عن غيره؛ إذ إن الدراسات الجادة لا تنخرط في عملية جماعية

تشكل حقلاً معرفياً يؤدي إلى تراكم معرفي قد تنبثق عنه نظرية سوسيولوجية، هي ثمرة هذا الجهد المتكامل في شكل جماعي؛ إنها العملية التي تتأسس عليها المدرسة السوسيولوجية، سواء كانت وطنية أو جهوية أو إقليمية، التي قد تتحول إلى نظرية تعبّر عن إشكالية العالم العربي، الذي تربط أجزاءه قواسمُ مشتركة معرفياً وثقافياً واستراتيجياً، وتكون أفكار عصر النهضة هي الرابط الفلسفي والمعرفي بين هذه الدراسات.

من هنا علينا أن نعي وضعية علم الاجتماع، ونعي الرهانات التي جعلته علماً مدرسياً (سكولاستيكياً) ليس له علاقة بالواقع؛ إذ لم يستطع إلى هذه اللحظة مساءلة النظريات السوسيولوجية مساءلة تعيد النظر في شرعيتها المعرفية المطلقة، كما تم تلقيها باسم العالمية والكونية، التي جعلتنا -في معظم الأحيان- نعتقد في إطلاقيتها أكثر من الذي أنتجها، فـ "أحياناً تطرح هذه الإشكالات، من منظور مجرد، دفاعه أن العلم عالمي، فتنقل إلينا بعض الإشكالات التي ننتجها ولم نسهم فيها، تفرض علينا الإشكالية العلم في المجتمع الصناعي الرأسمالي المتقدم، مع اختلاف الخصائص بين مجتمعهم ومجتمعنا، جذرياً وتاريخياً، ونشأة وتطور العلوم لديهم ونشأتها وتطورها لدينا.[7] وباسم هذه الكونية والعالمية نفسها، نجد أنفسنا أكثر دراية ومعرفة بالفلسفة الأوروبية، وأفكار نهضتها وتياراتها، التي تعكس وضعها الاجتماعي والسياسي. ومن درايتنا بأفكار نهضتنا وفكرنا المعاصر التي إن اعتمدناها منطلقاً معرفياً ضرورياً لاكتساب حسنا التاريخي -الذي هو منبع النظريات والمفاهيم التي ينتجها المشتغلون بالعلوم الاجتماعية والإنسانية- لتمكنا من تجاوز غربتنا عن واقعنا وغربة واقعنا عن أفكارنا. إنه الوضع الذي دفع بكثير من المشتغلين بعلم الاجتماع إلى نقد الممارسة السوسيولوجية في إطار مشروع يعيد تأسيس هذا العلم، أو يعيد تأصيله من خلال مراجعة الممارسة

(7) عبد المعطي، عبد الباسط. **الصراع الأيديولوجي وإشكالية العلوم الاجتماعية في المجتمع العربي**، ضمن كتاب: **إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي**، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، دار التنوير للطباعة والنشر، 1984م، ص181.

(الإبستمولوجية)، فلعلها تكون مراجعة تعطي للبُعد الإبستمولوجي الأولوية في هذه العملية، بوصفها الوسيلة الفعالة لفهم إشكالات العلم في نشأته وتطوره والأزمات التي تنتابه.

فمن بين المجالات والاهتمامات المعرفية الإبستمولوجية التي يجب أن تدرج في حقل هذا التخصص، هو تعطُّل نشأة علم ما، فكل أدبيات الإبستمولوجية تبحث في منطق سير العلوم والنظريات وتطورها داخل كل مجال معرفي. ولكن السؤال الذي ينبغي أن يطرحه العالم العربي، يتعلق بالبحث عن أسباب تعطل المعرفة العلمية ذاتها.

وقبل الخوض بالتحليل في وضعية هذا الطرح ومسوّغاته المعرفية، أبدأ بذكر أهم البحوث التي اعتمدتها لعرض الوضعية المعرفية والمؤسسية لعلم الاجتماع في الوطن العربي. وحرصي على هذا المنحى نابع من أهمية بيان مدى تجذر خطاب المشتغلين بعلم الاجتماع في الوطن العربي ورؤيتهم النقدية حيال هذا الوضع. فعناوين بحوثهم هي الكافية لأخذ صورة عن الوضع الذي يعرفه التقليد والممارسة السوسيولوجية، فضلاً عن دعوة معظم هؤلاء المشتغلين إلى إعادة تأسيس علم الاجتماع، وإحداث القطيعة مع الإطار المعرفي والمؤسسي لهذا العلم (النظريات)، وذلك بغية إعادة تأسيسه أو تهيئة الظروف لإعادة تأصيله.

وهناك بحوث تدعو إلى تأسيس علم اجتماع عربي، وهي إشكالية مركز دراسات الوحدة العربية. وثمة من يتطرق إلى إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، وهي همّ المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية الذي تتبنى النقد والتأصيل. كما أنّ هناك إسهامات لفردريك معتوق، الذي يتحدث عن المسألة المفقودة لعلم الاجتماع في الوطن العربي؛ أي إن علم الاجتماع في الوطن العربي يفتقد مسألة خاصة به على غرار الغرب، وثمة محاولة عبد الصمد الديالمي في كتابه "القضية السوسيولوجية"، الذي يتطرق فيه إلى التصنيفات التي سادت وأفرزت لنا سوسيولوجيات تعاني كل واحدة منها غربتها الخاصة بها.

وهناك دراسة نشرت عن دار الفكر تحت عنوان "آفاق علم اجتماع عربي معاصر" للدكتور أبي بكر باقادر، وللدكتور عبد القادر عرابي في إطار سلسلة حوارات لقرن جديد، وهي في شكل مقالتين يدافع كل واحد من المؤلفيْن فيها عن وجهة نظر مختلفة في تحديد وجهة علم الاجتماع، وهويته في إطار الآفاق الجديدة لسير المجتمعات العربية.

إن هذه البحوث توحي بأزمة عميقة، تجعل القارئ يشعر بغربة هذه العلوم من خلال البحث عن بديل عنها، حتى ولو كان لهذا المسعى دافعاً أيديولوجياً، أو تحدده أسباب تاريخية، إلا أن عزوف المجتمع عن الاهتمام بهذه العلوم قد يكون مؤشراً يعزز هذا المنحى، الذي لديه حد كبير من الموضوعية والمشروعية.

2 – مخاض تأسيس علم الاجتماع من التبعية إلى الاستتباع

إذا كانت التبعية الحضارية للغرب سمة المجتمعات المتخلفة، أو السائرة نحو النمو، فإن مظاهرها سوف تكون عامة على كل المستويات، "ولو كان الأمر غير ذلك في دراساتنا الاجتماعية، لكان موجباً للاستغراب الشديد، فكيف يمكن لمجتمع هذا حاله أن يكون مبدعاً وخلاقاً في الدراسات الاجتماعية؟."[8] وإن حصَّل (إبداعاً) فلا يكتسب شرعية معرفية إلا باعتراف الآخر، بعد تمويله ودعمه. لهذا، فنحن نرى ذاتنا بأعين الآخر فتصبح معرفتنا بذاتنا مشوَّهة، ولا تكون حصيلة تعاملنا مع واقعنا إلا الاغتراب عنه، ومن ثمَّ غربتنا عنه. لذا نجد أنفسنا ونحن نتعاطى هذا العلم وخاصة بطبيعة مؤسسية "نعيد إنتاج الفكر الغربي، استسهالاً للاستهلاك،"[9] فأي دارس لعلم الاجتماع في الوطن العربي ومتتبع لتاريخه "يلاحظ، بدلائل شتى، أنه نما على هامش المجتمعات العربية...دون أن يرعاه، أو

(8) أمين، جلال. **بعض مظاهر التبعية الفكرية في الدراسات الاجتماعية في العالم الثالث**، ضمن كتاب: **إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص231.

(9) عبد المعطي، عبد الباسط. **في استشراف مستقبل علم الاجتماع في الوطن العربي: بيان في التمرد والالتزام**، ضمن ملف: **نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة**، سلسلة كتب المستقبل العربي (7)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1986م، ص359–380، 366.

يحس به أحد سوى أتباعه ومريديه وذوي المصالح الحيوية فيه."[10] وهنا يطرح سؤال: "هل ما قُدّم من خلال العلم يعبر عن مضامين منتج أجنبي، أعاد المشتغلون به هذا الإنتاج متأثرين بالمواصفات الغربية لإنتاجه، أم أنهم تأثروا عند إعادة الإنتاج هذه بخصائص ومتطلبات واقعهم الاجتماعي؟"[11] إنه ذلك السؤال الذي تجيب عنه مراحل تأسيس هذا العلم.

إن فكر النهضة الذي كان الصياغة الأولى لإشكالية العالم العربي في اتصاله بالغرب، لم ينبثق عنه انشغال معرفي في محاولة استعادة عناصر تلك الإشكالية علمياً. ومن ثمَّ فإن أزمة العلوم الاجتماعية تجد جذوراً لها في فشل النهضة، من خلال محاولة التفاعل مع الواقع الاجتماعي تفاعلاً إيجابياً، مما يسمح ببروز علوم اجتماعية تحاول صياغة إشكالية النهضة صياغة علمية، وتكوّن لحظة الوعي المعرفي (الإبستيمي) بالواقع.

وهناك وجه آخر من الأزمة يتمثل في كون هذه العلوم، التي أصبحت واقعاً أكاديمياً ومؤسسياً، لم تعد طرحاً وصياغة لإشكالية النهضة في محاولة استعادتها علمياً، ومن ثمَّ تكون هذه العلوم مندرجة في الطرح المعرفي والفكري الذي صاغته النهضة بكل مستوياته وعناصره، وحتى مفاهيمه؛ فـ"في بلادنا كان الارتباط بما يسمى دائماً المناهج الحديثة في الغرب من الإشكاليات الأساسية في تفكيرنا الاجتماعي. كان الارتباط العضوي بالبنية الكولونيالية، ثم تطور هذا الارتباط في عصر الإمبريالية، قد أسهم في الانحراف التاريخي، بمعنى التفاعل الحضاري المتكافئ. كان الاتصال بابن خلدون، فضلاً عن الاتصال بما سبقه من تراكمات العالم العربي في العصر الوسيط، قد تمزق رأسياً وأفقياً؛ بهيمنة السلطنة العثمانية أكثر من خمسة قرون، وبديناميكية العالم الغربي في استيعاب العلوم والفلسفة

(10) سالم، ساري. **الاجتماعيون العرب ودراسة القضايا المجتمعية: ممارسة نقدية**، ضمن ملف: **نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة**، مرجع سابق، ص182.

(11) عبد المعطي. **استشراف مستقبل الاجتماع في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص361.

العربية حتى ابن خلدون. ولما لم يتقدم الورثة الشرعيون، حصل على شرعية الإرث القادرون (الغرب) على توظيفه واستثماره وتطويره، بحيث تستحيل العودة إليه كما كان، وإنما لا بدّ من البدء من النقطة التي وصل إليها (أو وصل بها إلينا)، وهكذا أصبح الاتصال بالغرب حتى في ظل الهيمنة العثمانية (تجربة محمد علي في مصر، وخير الدين في تونس) من الضرورات القصوى، ولكن طبيعة الاتصال هي الإشكالية الرابضة في جوف الأزمة التاريخية التي تواجهنا على مدى قرنين. واحتدامها في العلم الاجتماعي الراهن هو جزء من الظواهر العربية الراهنة."[12] وانطلاقاً من هذا الوضع الإشكالي يصبح علم الاجتماع محل نقد وتحليل لوضعيته، ومدى قدرته على فهم واقعه، وهنا يقودنا البحث من مستوى الطرح المؤسسي أو النظري العارض، إلى مستوى التحليل الإبستمولوجي المعمق لأزمة هذا العلم، فالتحليل الإبستمولوجي يدفع الباحث إلى تحليل العلم ونقده على ضوء الفكر الذي ينتجه. وهذا هو موضع نقد الفكر النهضوي، الذي كان أول تعبير عن العلاقة بين العالم العربي والغرب.

رابعاً: أزمة الوعي المعرفي

إن النظام المعرفي الذي أسس للفكر العربي خطابه، وتعامله مع واقعه الذي أنتجه أو كان شرط إنتاجه، جعل هذا الفكر -من خلال الخصوصية الإبستيمية التي تأسس عليها- يدخل في أزمة معرفية لم تخرجه إلى هذا اليوم من تداعياتها ومآلاتها. ومؤشر هذه الأزمة هو الخطاب الأزموي في كل المجالات، سواء المجال السياسي أو الثقافي أو الاقتصادي، فالأوضاع العامة تؤشر لأزمة شاملة على الأصعدة جميعها. ولعل الخطاب غير المؤسس الذي نسمعه من خلال الصدى الذي ترجعه النقاشات والحوارات غير الرسمية، يبين درجة الشعور الذي ينتاب المثقفين في الهوة الحاصلة بين نظرتهم للواقع، والأفكار التي يحملونها عن واقع يأملون أن يتحقق. ولقد حصل هذا الإشكال في إنتاجنا

(12) المرجع السابق، ص89.

الفكري والمعرفي طوال قرن ونصف من الزمن؛ إذ لا يمكن أن نفرق بين الأفكار التي هي حاصل تحليل الواقع وفهمه، والأفكار التي هي حاصل نظرة ينبغيّة تتمحور حول كلمة (ينبغي) لذلك الواقع، فيختلط الموضوعي بالذاتي، والأنا بالآخر، ومتغير الزمان بمتغير المكان، "ذلك أن عوائق النهضة، ليست نابعة من أخطائنا في تصورنا ذاتنا فحسب، أو في تبنينا لتصور غيرنا لها، بل هي نابعة كذلك من تصورنا لغيرنا، ومن تصورنا لتصور غيرنا لذاته."[13]

و"الناظر في الواقع الفكري والثقافي العربي المعاصر، يجد أنه يشهد حالة ليست بالعادية أو الطبيعية في علاقة الفكر بالواقع، أو في طبيعة الخطاب الفكري عامة، وذلك أن الخطاب العربي المعاصر، فيه من الاتصال والانفصال بالواقع، وإنْ كان قدر اتصاله ضئيلاً إذا قيس بمستوى انفصاله. فعلى الرغم من التطورات العنيفة التي يشهدها الواقع العربي اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً وثقافياً، إلا أن الخطاب العربي المتعاطي مع هذا الواقع لم يزل إما غائراً في التاريخ القريب، أو تائهاً في التاريخ البعيد، أو تاريخ الذات، أو تاريخ الآخر، أو غائباً عن الواقع يعالج قضايا وإشكالات واقع آخر، أو يتعاطى مع موضوعات(عالمية) حتى يحصل على صفة العالمية، ومن ثم يكون حديثاً أو معاصراً."[14] حتى صارت مشاكلنا تعبيراً عن بُعدنا عن واقعنا، وأفكارنا لا تعبّر عن واقعنا.

لقد تجلى الفكر العربي المعاصر وهو يتأسس على معرفية (إبستيمية) رافضة للواقع، أو هي تريد أن تَمتحن الواقع، لكي يتطابق معها وليس أن تُمتحن على ضوء الواقع ويحصل التطور والتراكم، عبر (ميكانزمات) الدحض والنقد والقطع في إطار عملية الفصل والوصل مع الفكر الموروث، والفكر المنقول على ضوء متغيرات الواقع المتحرك.

---

(13) المرزوقي، أبو يعرب. **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**، بيروت: دار الطليعة، ط2، 2004م، ص21.

(14) عبد اللطيف، كمال، وعارف، نصر محمد. **إشكاليات الخطاب العربي المعاصر**، دمشق: دار الفكر، 2001م، ص66-67.

إنها العملية التي تسمح بانبثاق النظرية السوسيولوجية والاجتماعية، التي تكون من تجليات السؤال السوسيولوجي، الذي يتأسس من خلال راهنية الفكر وحسّه التاريخي، الذي يجعله لا يتجاوز لحظته التاريخية عن طريق القفز على الواقع من خلال هاجس معرفي (ينبغيني). بل التطور يكون من خلال الاستئناف التاريخي لعلاقة الفكر بالواقع، من خلال إعمال العقل[15] في الوقائع التاريخية التي تسمح له أن يطور نفسه، ويراجع ذاته دون أن يبقى متعالياً عن الواقع. وهنا لا يمكن أن ندرك الجانب العقلي واللاعقلي في الفكر بحيث يصبح كل طرف، في العملية الفكرية المحدد للإشكالية، يعدّ نفسه أكثر عقلانية أو أكثر معرفة ودراية بمنطقية الواقع. لكن المحك الأساس لهذا الطرح لا يصبح ذا دلالة معرفية، إلا إذا تخطى الفكر العربي عوائقه الإبستيمية، التي تمنعه من طرح السؤال السوسيولوجي المحدد والمؤسس للنظرية الاجتماعية، التي تنطلق من خصوصية الواقع الذي تعكسه، وتنعكس عليه. إن رسالة الفكر[16] هي كشف الواقع وتطويره لكي يتضمنه الواقع، ويتضمن به، في علاقة تطورية تراكمية.

إن تداعيات هذا الفكر على مستوى العلاقات الاجتماعية بصفة عامة، وفي العملية السياسية والثقافية، أفرزت لنا الاستبداد الفكري، المؤسس على فرضية امتلاك الحقيقة، والمؤدي إلى نفي الآخر، فكل طرف "يرى أنه هو الوحيد الذي يملك الحقيقة المطلقة، والآخر ليس لديه منها شيء، إنه مجاف لها ولا يوجد في خطابه ما يستحق النظر."[17] وانغلق النسق المعرفي في إطار موقف أيديولوجي، "فتحول الخطاب العربي إلى عمليات متواصلة من الحجاج الأيديولوجي، وليس

(15) راجع: صافي، لؤي. **إعمال العقل: من النظرة التجزيئية إلى النظرة التكاملية**، دمشق: دار الفكر، 1998م.

(16) حنفي، حسن. **في فكرنا المعاصر**، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط2، 1983م، الفصل الذي خصصه لرسالة الفكر.

(17) عبد اللطيف، كمال، وعارف، نصر محمد. **إشكاليات الخطاب العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص71.

الحوار الفكري أو الانفتاح المعرفي أو الإخصاب الثقافي أو المثاقفة."[18] لقد أصبح العلم والتفكير العلمي، في أدنى مراتب عملية الإنتاج (الثقافي والفكري)، فضلاً عن طغيان الثروة والسلطة على المعرفة العلمية. "وقد أفرز هذا الوضع غربة للبحث العلمي عن المجتمع، بل أحياناً عدائية البحث لطموحات المجتمع وقضاياه نظراً إلى انحياز (العلماء والباحثين) في معظمهم لمصادر القوة السياسية والمالية، وبالتالي أدى ذلك إلى نوع من انفصام العلاقة بين طرفي الخطاب؛ أي بين الواقع والمثقف أو بين المفكر والمجتمع، بحيث أصبح المثقفون قليلي التعاطي مع الناس، كثيري الاتهام والتحامل عليهم، مفرطي التبرير للقوى المتحكمة في المجتمع، ومن ثم أصبح الخطاب العربي المعاصر خطاباً يسير في اتجاه واحد من أعلى إلى أدنى، يقوم على (الوصاية) والتعالي، وأصبح صانعو الخطاب طبقة مصالح خاصة مرتبطة بأهل المال والسلطان. "[19]

لقد أفرز لنا هذا الخطاب فكراً لا يراعي متغيرات الزمان والمكان بين تيار مغترب عن مكانه، وتيار مغترب عن زمانه، فاختلطت الأزمة والأمكنة في بنية معرفية واحدة. فـ"أملت الإعاقة التاريخية على التنوير أن ينوس بين زمن قديم متخيل، وزمن قادم لا يقل تخيلاً، ومنعته، بأقدار مختلفة، عن مساءلة الزمن الحاضر، من حيث هو الزمن التاريخي الحقيقي الوحيد، الذي آل إليه الماضي وينطلق منه المستقبل، فعوضاً عن مساءلة الماضي بخبرة الحاضر، آثر كثيرون التعامل مع الحاضر بخبرة من الماضي، أو إخضاع الحاضر إلى قراءة مستقبلية، ترى ما يجب أن يكون عليه الواقع مستقبلاً، قبل النظر إلى الواقع المعيش في إمكانياته الموضوعية."[20] فأصبح "مفهوم الزمان مفهوماً محايداً أو ساكناً أو سديمياً لا معنى له... وكذلك مفهوم المكان لا معنى له، بل هناك من الحالات ما يتم فيها

(18) المرجع السابق، ص72.

(19) المرجع السابق، ص75.

(20) درّاج، فيصل. **في معنى التنوير، حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004م، ص94.

تحييد كلا العنصرين."[21] كما أن جلّ القضايا المطروحة على هذا الفكر تناقش في إطار ثنائيات لا ثالث لها، فالخطاب العربي المعاصر هو خطاب حدي فإمّا هو إسلامي أو علماني، وإمّا ماضوي أو حداثي، وهذه الطبيعة الاستقطابية "أضاعت الحقيقة بين طرفيها وفتتت جهود الباحثين والمثقفين في محاولة الانحياز لأي من الطرفين والانتصار له."[22]

لقد طالت الأزمة العقلَ ومبادئه، فلم يعد يتحكم في شرطية إنتاجه، ولا في مشروطية خطابه، ولم يعد يتحكم في الواقع الذي هو أصل وجوده، كما أنه لم يتمكن من استحداث شروط إنتاج معرفي، يتخطى من خلالها النظرة الينبغيّة، لكي ينطلق من معطيات الواقع الراهن، ويؤسس من خلال راهنيته التي تجعل الذات تعانق موضوعها وتستمد على أساسه عناصر تحليله وعناصر تغييره في الوقت نفسه. تلك هي تجليات أزمة الوعي الإبستيمي التي تأسست منذ عصر النهضة.

ولعل مساءلة الفكر النهضوي من خلال البحث عن تجليات الفكر العلمي فيه، ونصيب السؤال السوسيولوجي في أسئلة النهضة العربية، يدفعنا إلى طرح سؤال، يكون هو الخيط الهادي، الذي يجعلنا نفهم مدى تأثير الوعي الإبستيمي في توجيه الروح العلمية، التي تتخذ من الواقع منطلقاً لمعارفها. والسؤال هو: هل يمكن قيام نهضة علمية دون نظام معرفي عقلي؟؛ أي نظام معرفي لديه حس تاريخي يتحلى بوعي إبستيمي ينبثق عنه السؤال العلمي؛ ويسائل واقعه وتاريخه من خلال معرفة أسباب حدوث الظواهر طارحاً السؤال الآتي: كيف تأخرنا وكيف تقدم غيرنا؟

إن الجواب عن الشق الثاني من السؤال يجعلنا نستلهم كل الفكر السوسيولوجي الغربي منذ تأسيسه على يد رواده الأوائل؛ أي منذ أوغست كونت، وكارل ماركس، وماكس فيبر وغيرهم من الرواد الأوائل، الذين حاولوا الإجابة

(21) المرجع السابق، ص76.

(22) المرجع السابق، ص77.

عن سؤالهم التاريخي من خلال طرح سؤال سوسيولوجي مفاده: كيف تقدمنا وتطورنا؟ أي: ما هي الأسباب التاريخية والاجتماعية التي أدت بهم إلى هذه الحالة، التي وجدوا أنفسهم فيها، وهي الحداثة الغربية؟ إن تبني الفكر العربي هذا السؤال سيؤدي به إلى معرفة محدودية الجواب؛ أي محدوديته الزمانية والمكانية، وهنا يكون استلهام هذه النظريات الغربية التي حاولت الإجابة عن هذا السؤال بوعي معرفي يقتضي الإجابة عن سؤاله الخاص، وهو: كيف تأخرنا؟ أي الشق الأول من السؤال الذي كان من المفروض طرحه، من خلال استراتيجية معرفية تتبنى الطريقة الغربية دون تبني نتائجها.

لعل هذه الاستراتيجية المعرفية هي ذلك الوعي الإبستيمي، الذي يؤسس نظاماً معرفياً تنبثق عنه نهضة علمية، وهذه النهضة سوف تتجلى تداعياتها في أنماط الوجود كلها، حتى في الأشكال التي تبدو غير معنية بها؛ إذ "ينتج عن النظام المعرفي نماذج سلوكية... تعبّر عن نفسها من خلال العديد من الأشكال الأدبية مثل: الأساطير والحكايات والنوادر والأمثال، والأدب المسرحي والقصصي والروائي، وتعبّر كذلك الفنون التشكيلية عن النماذج السلوكية. فالنظام المعرفي لا يعبّر عن نفسه بصورة واضحة إلا في مجال الفلسفة، ويعبّر عن نفسه في صورة ضمنية من خلال الأشكال الفنية والأدبية السابقة. هذه الخبرة المعرفية، التي تشكل الموروث الثقافي للفرد، هو ما يؤسس ميتافيزيقا العلم، وهو الجانب غير المباشر الذي يتحكم في مجالات النشاط البشري كافة، ومنها النشاط العلمي، سواء من ناحية إنتاجيته أو نوعيته، فالخلفية الثقافية إذن لها الدور الحاسم على الفرد، وقدرته على تفسير ظواهر الوجود المختلفة. هذه المواقف الأولية من الظواهر الطبيعية والاجتماعية تلعب الدور الحاسم في نشأة الفروض العلمية التي تسبق أي نظرية علمية."[23]

(23) عبد الجواد، أحمد. **إشكالية البحث العلمي والتكنولوجيا في الوطن العربي**، القاهرة: دار قباء للنشر والتوزيع، 2000م، ص220.

إن إدراك شروط الإنتاج العلمي، يجعلنا نلمس عن قرب درجة الأزمة التي يعانيها العالم العربي في حياته العلمية والعملية، التي أقعدته عن تخطي واقع الانحطاط والتأخر، الذي وجد نفسه فيه منذ عصر (النهضة)؛ إذ ما زالت أسئلته حاضرة في وعينا ولا وعينا، في سجالاتنا وجدالنا، وفي مسكوتنا ومنطوقنا، وفي أفعالنا وردود أفعالنا، ونحن نعيش تجليات هذه الأزمة في كل سكناتنا وحركاتنا، وفي حياتنا الأكثر محايثة لنا؛ أي في أسرتنا وحيّنا وفي حياتنا الأكثر تعقيداً؛ الثقافية والاقتصادية والسياسية، وفي نظرتنا إلى واقعنا، وحتى في نظرتنا لأزمتنا نفسها. و"نحن عندما ندعو إلى تجديد الفكر، نطالب أحياناً، وربما غالباً، بتأسيس علم اجتماع عربي، فتكون النتيجة، عقم التفكير والفشل في إنتاج معرفة بالمجتمع، بل نعود إلى ما قبل ابن خلدون الذي أسهم في تأسيس علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، انطلاقاً من معطيات مجتمعية وتاريخية معينة... ولهذا لم يظهر حتى الآن في العالم العربي، عالم اجتماع كبير كابن خلدون، أو دوركايم، أو بيار بورديو، أو جورج بالانديه،"[24] بل نأتي كل مرة وننادي بتبني النظريات الغربية بدعوى العلمية والعالمية، وكأن العلم والعالمية، لا تعرف منبتها وتربتها الصالحة إلا في الغرب؛ أمّا أرض الثقافة العربية فهي عقيمة عن إنتاج هؤلاء واستنباتهم في بيئتنا. ونحن ننادي بالنظرية الوظيفية عندما يتبناها الغرب، وننادي بالماركسية عندما تأتي هذه الأخيرة لنقد الاتجاه الوظيفي، ونتبنى الحداثة ونتحمس لها، ولكن عندما تتعالى أصوات الغرب لنقد الحداثة نتبنى النظريات النقدية الجديدة. ويظهر ألتوسير، وننادي بإعادة قراءة ماركس، ويظهر ليفي شتراوس وننادي بالبنيوية، ويظهر فوكو وننادي بالحفر، ويظهر دريدا وننادي بالتفكيك. لكن لم يظهر هؤلاء وهؤلاء في أرض الفكر العربي ليكون نقد الحداثة من فكر حداثي جديد ينبع من أفكارنا ويؤشر على مشاركتنا في نقد الحداثة، بل كل أعمالنا النقدية ما هي إلا تطبيقات تؤشر لتراكم معرفي مُقلِّد، والتوسل بالمناهج النقدية الغربية لقراءة تراثنا وذاتنا، وما هذا إلا استيراد النظريات التي تعيق فعل التنظير فحسب.

(24) حرب، علي. **أوهام النخبة أو نقد المثقف**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط4، 2004م، ص156.

لعل أزمة الوعي الإبستيمي كانت في أصلها أزمة حضارية وعاها العالم العربي، منذ أن أدرك أن العالم يتحرك في اتجاه غير الاتجاه الذي كان يعتقد أنه دائماً في صالحه، وهو يعتقد أنه حامل الدين الكامل حين كان يواجه الشعوب والأمم، وكان يرى أنها شعوب غير مسلمة، وليست حاملة لرسالة خالدة؛ فالتجديد الحضاري لا يمكن أن يأتي من أمم كافرة، بل سيأتي -كما كان يعتقد- من هذه الأمة الحاملة لهذه الرسالة التي لها حق الاستخلاف. لكن مجرى التاريخ جعل العالم العربي والإسلامي يستفيق على حضارة -بناء على منطلقه العقائدي- ليست جديرة بحمل راية تمثيل الحضارة الإنسانية. إنها أزمة عقدة الحضارة التي تجعل الأمم تعتقد أن الحضارة لصيقة بهم، فإذا هم أفقدوها -آنياً- فلا بدّ أن ترجع إليهم.

لقد تطرق مالك بن نبي إلى مشكلة الحضارة، وحاول تحليل عناصرها النفسية والاجتماعية، وقام بتحليل دقيق لعصر النهضة؛ إذ هو العصر الذي جاء بعد عصر الانحطاط الذي سماه عصر ما بعد الموحدين. لقد قامت النهضة -حسب مالك بن نبي- وكان الإنسان العربي والمسلم قد ترسبت في عقله وفي نفسه القابلية للاستعمار، ولم يكن ليعي هذه القابلية لو لم تكن هنالك حركة استعمارية جعلته يعي هذه القابلية، التي لولا الوعي بها لما تمكن من مناهضتها وتجاوزها. وهذا ما حصل فعلاً عندما قامت الخطوات الأولى للإصلاح في عصر النهضة، وما أعقبها من حركة فكرية أطلق عليها الحركة الفكرية الحديثة، التي حددناها بفترة ما بعد سقوط الخلافة حتى عام 1967م. لقد عرف العالم العربي نهضة، ولكنها بالنسبة إلى مالك بن نبي مثقلة بفكر وعقل إنسان ما بعد الموحدين، وقد حاول مالك بن نبي أن يحلل هذه الوضعية من خلال كتابه "وجهة العالم الإسلامي"؛ إذ حدد العوامل الداخلية والخارجية للفوضى التي كان يعرفها العالم العربي والإسلامي في تلك المرحلة.

عرف العالم العربي حركة إصلاحية، إلا أنها بالنسبة إليه لم ترقَ إلى درجة الإصلاح الحقيقي. لقد رأى أن العالم العربي كان يعيش "فوضى في الميادين

الفكرية والخُلُقية، أو في ميادين السياسة، وهو نتيجة ذلك الخليط من الأفكار الميتة؛ تلك البقايا غير المصفاة، ومن الأفكار المستعارة؛ تلك التي يتعاظم خطرها كلما انفصلت عن إطارها التاريخي والعقلي في أوروبا."[25] هذه الفوضى جعلت العالم العربي، عاجزاً عن التفكير والعمل في الوقت نفسه، "وهو في المجال النفسي يدل على انعدام الرباط المنطقي (الجدلي) بين الفكر والنتيجة المادية، فالفكرة والعمل الذي تقتضيه لا يتمثلان كُلاًّ ولا يتجزّأ. والواقع أننا عندما نحلل اطّراد أي نشاط له علاقة بالحياة العامة للنهضة، نجده مبتوراً من جانب أو آخر: فإما فكرة لا تحقق، وإما عمل لا يتصل بجهد فكري."[26] وثمة حركة حديثة في الإصلاح هي الحركة العلمية التي تزعمها مفكرون ومثقفون رمز إليهم مالك بن نبي بطه حسين، الذي يمثل الجيل الثاني من النهضة العلمية والفكرية، لكن باتت هذه الحركة بالنسبة إلى مالك بن نبي مجرد تحصيل معلوم، وليس طرقاً للمجهول (الواقع العربي)، وقد اتسمت الحركة الفكرية الإصلاحية الحديثة بصبغة أدبية جعلت الحركة الإصلاحية تستعيد الموضوعات القديمة، ولو بكلمات جديدة؛ مثل علم التوحيد وعلم الكلام والفقه الإسلامي، وهي موضوعات لا تزيد الإنسان اكتشافاً لعقيدته.

أمّا العلم الحديث الذي (اقتبسه) العالم العربي من أوروبا من خلال الحركة الحديثة، فلم يكن "وسيلة إسعاد، بل كان طريقاً إلى المظهرية؛ ولم يكن ذلك العلم استنباطاً لحاجة مجتمع يريد معرفة نفسه ليحدث تغييرها، بل لم يكن استظهاراً لبيئة نبحث عنها لتغييرها... بل (العلم) في الأعم لم يكن آلة للنهضة، بقدر ما كان زينة وأسلوباً وترفاً."[27] لقد حاول مالك بن نبي أن يؤسس لحركة فكرية من منطلق (سوسيولوجي)، وأن يحلل الواقع العربي الإسلامي، وقد قام بهذه المحاولة، وهو يعي أن العلوم المنقولة عن الغرب

(25) ابن نبي، مالك. **وجهة العالم الإسلامي**، دمشق: دار الفكر، ط5، 1986م، ص81.

(26) المرجع السابق، ص83.

(27) المرجع السابق، ص84.

-ومن ضمنها علم الاجتماع- قد تزيدنا جهلاً بواقعنا وبذاتنا، لهذا فإن كنا نرى في هذه المحاولة نوعاً من المحدودية التاريخية، إلا أنها محاولة قد تجعلنا نعي درجة وعي جيل مالك بن نبي بالمسألة الاجتماعية، بوصفها مشكلة حضارية يجب أن تدرس في كليتها، وليس في جزئيتها. ولعل هذه المنهجية هي نفسها التي من خلالها استطاع علماء الاجتماع الغربيون صياغة النظريات الكبرى التي ما زالت توجه وعينا الإبستيمي في دراسة واقعنا الاجتماعي؛ إذ تبنّينا النظرية دون تبنّي فعل التنظير.

خامساً: الخروج من التيه

كان من الممكن لعلم الاجتماع في العالم العربي أن يكتب له النشأة والتطور لو تحققت عمليتان؛ الأولى: أن يكون هذا العلم بوصفه ترجمة معرفية للانشغال الفكري والمعرفي الذي عرفه عصر النهضة، ومن ثمَّ تكون قضايا علم الاجتماع هي قضايا الفكر العربي الذي نشأ منذ ذلك العصر، وكان يعبّر -إلى حد ما- عن قضايا العصر، لتكون هناك استمرارية معرفية في تحويل تلك القضايا من قضايا فكرية فلسفية، إلى قضايا علمية سوسيولوجية تحقق التكامل المعرفي بين النص والواقع، ونظرة الإنسان العربي والمسلم إليهما، منتجاً من خلال ذلك علماً يحقق الغاية لذلك التكامل.

والثانية: أن ينطلق الفكر العربي منذ عصر النهضة في طرح إشكالاته، من قضايا علم الاجتماع كما عرفها التقليد السوسيولوجي في الغرب، على اعتبار أن علم الاجتماع يهتم بقضايا يمكن أن نقول: إنها قضايا تتسم بالعالمية بوصفها مسألة علاقة الحياة الفردية بالحياة الجماعية، وعلاقة الدولة بالمجتمع في إطار عقلنة القوانين، إلى غيرها من القضايا الأساسية التي نشأ عليها التقليد السوسيولوجي في الغرب. وهنا كان بالإمكان للفكر العربي أن يعرف نقلة نوعية في إشكالاته، تكون أساساً لاستمرار التقليد الخلدوني، ومستمدة من الفكر السوسيولوجي ومستجدات هذا العلم.

ولكن المشكلة أنه لم تتحقق أية حالة من الحالتين، فكان الفكر العربي يسبح في سجالاته المعرفية التي تتضاربه تيارات مختلفة ومتناقضة، كما أن علم الاجتماع كان لصيقاً بالمؤسسة الاستعمارية في بداية الأمر. وبعد الاستقلال اهتم بقضايا لم تكن تعبيراً عن الواقع بقدر ما كانت تعبّر عن خيارات سياسية آنية. وهنا يمكن أن نجزم بأن علم الاجتماع في العالم العربي والإسلامي، لم يكن له أن ينشأ إلا في تحقيق واحدة من هاتين الحالتين. فأزمة النهضة، أساساً، لم تتحول إلى نسق معرفي يفرز لنا نظرية اجتماعية تنطلق منها العلوم الاجتماعية في بنائها لإطارها النظري، ومحققة في ذلك التكامل المعرفي المنشود، كما أن أزمة علم الاجتماع في العالم العربي هي في عدم استيعابه لإشكالية النهضة، وتحويلها إلى نسق معرفي يزوده بالمفاهيم الأساسية لمقاربة الواقع الذي يشتغل عليه.

إن الفكر العربي لم يتشكل في الظروف نفسها على غرار الفكر الغربي، الذي استطاع أن يتوصل إلى ضرورة هذا العلم انطلاقاً من خلفية تاريخية ومعرفية، كانت بمثابة ظروف مؤسِّسة له، ومن ثمَّ هي عوامل اختصت بها المجتمعات الأوروبية التي توصلت إلى ضرورة هذا العلم، من خلال وجود وعي إبستيمي لدراسة الظواهر الاجتماعية الناجمة عن الحياة المشتركة، وهي فكرة ناتجة أساساً عن ظهور نزعة إنسانية كانت ترى أن الإنسان هو خالق أفعاله ومن ثمَّ ضرورة إيجاد علم يدرس الظواهر الناجمة عن هذه الأفعال.

لقد كان الاستعمار أول واقع ارتبط به العالم العربي الإسلامي، وكان ثمة ضرورة للتصدي له مع الأخذ بأسباب تفوقه، وهذه إشكالية يختص بها العالم العربي الإسلامي دون غيره. وكان العالم العربي يرى أن تأخره هو ناتج انحرافه عن دينه وتعاليم الإسلام، مما أدى إلى ظهور حركات إصلاحية، رفعت راية التجديد والإصلاح، ومن جهة أخرى كانت ترى بعض التيارات أن التخلف هو ناتج عن عدم اللحاق بالركب الحضاري الغربي، الذي كان الانفصال عن

التفكير الديني هو رهان تأسيس خطاب العلوم الاجتماعية، فالحركة الفكرية في العالم العربي لم تدرج في جدول أعمالها ضرورة دراسة الواقع الاجتماعي قبل تغييره. لقد كان الرجوع إلى الإسلام الأول رهانها الأساس. وهذه النزعة السلفية أو نزعة المرجعية المسبقة عن الواقع، لم تختص بها الحركات الإحيائية فقط، بل حتى الحركات العلمانية أو الحداثية كانت لها سلفيتها ومرجعيتها، وقد حددتها مسبقاً في الغرب. ومن ثمَّ فالتكامل المعرفي لا يحصل إلا إذا انسجم المرجع المعرفي مع المرجع العلمي؛ أي بين النص والواقع في نظرة تكاملية ومنسجمة. إن حدية الخطاب العربي المعاصر جعلت منه خطاباً يراوح مكانه بين قضايا تتحدد من خلال ثنائيات غير موجودة في الواقع، أو يصعب إرجاعها إلى الواقع، وبناء عليه فهي ليست أطروحات تنطلق من الواقع العيني، وإنما مقولات تعتمد على قناعات مسبقة، كما أنها لم تنجم عن تطور الواقع ذاته، بل استوحت شرعيتها من مرجعيات (ميتاواقعية).

إن الفكر العربي المعاصر لم يخرج من ذاته؛ إذ ظل يشتغل بها في محاولة بنائها، ومن ثمَّ البحث عن المسوّغات الاجتماعية التي تسمح لهذه الذات أن تجد نفسها فيها. لذا، لم يستطع إلى غاية الآن أن يخرج ويشتغل بمجتمعه، على اعتبار أن هذا المجتمع هو أساس تكونه، وبالتالي يصبح هذا الأخير هو موضوع تشتغل به الذات العارفة لبناء ذاتها، كونها جزءاً منه. وعلى هذا الأساس تستطيع أن تفهم خصوصيتها. لقد انشغلت الذات العربية بذاتها عن ذاتها، ولم تشتغل بذاتها لذاتها، وهنا ظهرت ذات الآخر بوصفه محدداً لرؤيتها لذاتها. كما باتت مثقلة بترسبات الماضي الذي يقرأ به الحاضر. "لقد كانت المائة سنة الماضية بمثابة عصر تدوين آخر رسمنا خلاله في وعينا، وبكيفية سيئة جداً، صورة للماضي والمستقبل، وللأنا والآخر؛ رسمناها منفعلين لا فاعلين، يقودنا عقل غير واع بذاته؛ عقل تائه يبحث عن تمتين علاقته بعقل الماضي بدل أن يعمل على تدشين قطيعة معه، ويحاول ربط نفسه بعقل العصر بدل أن يكون هو

نفسه إحدى تجليات هذا العصر."[28] وهذه هي اللحظة التي لم ينتقل إليها الفكر العربي، فهو يرى نفسه خارجاً عن واقعه الاجتماعي، سواء بالعودة إلى الماضي، أو الارتباط بالآخر، وهو بهذا المعنى متعالٍ عن واقعه، وإن ارتبط به فلتغييره، وجعله ينسجم معه، بوصفه كينونة قبلية قد تم بناؤها، وليست كينونة بعدية نتيجة لهذا الواقع.

والسؤال الذي يضعنا في السير نحو تأسيس علم اجتماع ينطلق من الواقع العربي، هو: كيف يمكن أن نحقق التواصل مع فكرنا الذي هو نتاج واقعنا، وفي الوقت نفسه تحقيق اللاتواصل مع الفكر الغربي بإحداث القطيعة معه، التي ستكون جزءاً من استيعابنا له؛ إذ يصبح هذا الفكر موضوعاً للمعرفة بعدما كان مصدراً لها، فلا يقتصر العمل على إحداث القطيعة مع هذا الفكر بنقده، ولكن يصبح محل دراسة وتحليل، لتبيان عجزه وقصوره في حل إشكالاته التي لم تعد له إمكانية طرحها، وحلها، لما يعانيه من أزمة دفعته إلى الاستقالة والإعلان عن نهاية الإنسان وموته، ونهاية الحضارة والتاريخ، فهو الإعلان الرسمي عن نهاية هذا الفكر وعجزه على تجاوز نفسه بتجاوز إشكالاته؟

وإذا كان علم العمران بالنسبة إلى ابن خلدون هو المنزلة الغاية التي انتهت إليها التجربة الفكرية للعالم العربي والإسلامي، فيمكن أن نقول إن رهان انبثاق الفكر السوسيولوجي في العالم العربي في العصر الحديث، لا يكون إلا من خلال استئناف التجربة الفكرية الخلدونية، واستلهام إشكالات الفكر العربي منذ عصر النهضة وتفعيله في تناول القضايا المعاصرة المرتبطة بلحظتنا التاريخية. فإشكالية الفكر العربي المعاصر وأسباب تعطله في طرح إشكالية الواقع، هي أنه لم ينطلق من لحظة ابن خلدون الذي يعبّر عن تطور منطقي للفكر العربي الإسلامي، ولو تكلمنا عن واقع العلوم الاجتماعية في الوطن العربي وطبيعة الأزمة التي يعانيها، سواء أكانت أزمة وجود أم أزمة محاولة التأصيل أو التأسيس، يمكن أن نقول: إن

(28) الجابري، محمد عابد. **الماضي والمستقبل... أيهما يحكم الآخر (2)**،
http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n52_01.htm

العالم العربي لم يعرف الاستمرارية المعرفية للتراث الخلدوني الذي كان يمكن أن يكون قاعدة ينطلق منها الفكر العربي، لصياغة علم الاجتماع القريب في إشكالاته من واقع العالم العربي. لذلك فإننا نجد خصوصية الفكر الغربي منذ عصر النهضة إلى غاية عصر ما بعد الحداثة، ليس بكونه أنتج واقعاً اقتصادياً وسياسياً جعلنا ننبهر به ونتبعه بوصفه نموذجاً نقتدي به، فإذا كان الحال كذلك، فلماذا لم ننبهر بالفكر الياباني أو الصيني، وبلدان شرق آسيا، فهي دول حققت تطوراً يضاهي التطور الحاصل في أوروبا وأمريكا، وقد يكون النموذج الياباني أكثر حداثة منه؟

إن النموذج الغربي لا يبهر العرب، لأنه حقق تطوراً اقتصادياً واجتماعياً، بل هو تلك الفلسفة التي أفرزتها قرون النهضة والأنوار، التي فصلت مع أساليب التفكير القروسطي، وجعلتنا ننظر إلى هذا النموذج بوصفه النموذج الأمثل الذي كان من المفروض أن نكون نحن من يمثله، بعدما افتكّت المبادرة منا. لهذا فإن نهضة الغرب ليست بالأساس مادية واقتصادية، بل هي -أساساً- نهضة فكرية ومعرفية، وذلك باستحداثها ذلك النمط من التفكير الذي ظهر وتطور منذ النهضة إلى عصر ما بعد الحداثة، المتمثل في نسق العلوم الاجتماعية، التي كان رائدها الأول ابن خلدون. وبناء عليه نصل إلى نتيجة مهمة، هي أن إخفاق النهضة لم يكن بالأساس إخفاقاً مادياً؛ أي اقتصادياً أو اجتماعياً، بل هو إخفاق فكري؛ إذ لم يسمح بانبثاق نسق معرفي على غرار ما حدث في أوروبا، يكون فيه خطاب العلوم الاجتماعية، وعلم الاجتماع -أساساً- محور الانشغال، والاشتغال الثقافي للفكر والفلسفة، الشيء الذي يسهّل تبلور قاعدة إبستيمية تساهم في انبثاق السؤال السوسيولوجي، ومن ثمَّ نشأة النظرية السوسيولوجية.

لقد تميز الفكر الأوروبي بظهور ذلك الخطاب الفلسفي الذي أسس لنظرية المعرفة العلمية، بحكم أنها ظاهرة أحدثها ذلك التلاقي بين الذات العارفة، وموضوع المعرفة في صيرورة تاريخية، كانت هذه النظرية تبحث عن مدى تأثير أحد في الآخر. أمّا العالم العربي وهو يعيش إرهاصات النهضة المرجوة، أو يريد

تحقيق شروط قيامها، فقد أسس لنفسه، وهنا أجازف بالقول: نظرية اللا معرفة، فهو يعود دائماً وأبداً إلى البدايات، يبحث عن عدم وجود ذلك التلاقي بين الذات وموضوعها، وأسباب تعطل المعرفة الحقيقة بالواقع الراهن. وإذا حاولنا أن نقوم بنقد الحركة النقدية التي تبنت نقد النهضة، فيمكن أن نقول: إن هذه الحركة ليست تجاوزاً لفكر النهضة العربية، ولا هي دراسة أو تحليل لنهضة فعلية تحققت على أرض الواقع التاريخي، بل الفكر النقدي يبحث -في اللاوعي- الممارسة النقدية عن عدم تحقق نهضة بالفعل، وهذا ليس طرقاً للبحث العلمي، بل هو بالأساس طرق للبحث الأيديولوجي.

فهل استطاعت الحركة النقدية الجديدة (التركيبية) أن تحدث قطيعة مع المنطلقات الإبستمولوجية للفكر العربي؟ وكيف تعامل الخطاب العربي المعاصر، من خلال الحركة النقدية الجديدة، مع واقعه؟ على أساس أن هذا الفكر كان من أهم انشغالاته، تبيين مدى اغتراب الفكر النهضوي عن واقعه. وما مدى ارتباط هذا الفكر بالواقع، من خلال طرحه لأهم قضايا الواقع العربي؟ وهل نوعية القضايا التي يطرحها يستلهمها من الواقع، أو أنها قضايا سجالية أفرزها هذا الفكر من خلال الصراع الفكري القائم بين التيارات النقدية المكونة له؟ وما مدى استفادة حقل العلوم الاجتماعية من هذا الفكر، على فَرَض أن العلوم الاجتماعية هي في الأساس نتاج تطور الفكر من خلال علاقته، وتعامله مع الواقع، وأن العلم هو من أهم إفرازات هذه العلاقة (علاقة الفكر بالواقع)؟

لقد جعلنا نظرية المعرفة اللاعلمية ننتقل من السؤال الميتافيزيقي للنهضة، الذي يطرح سؤالاً مشرّعاً، هو: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ (السؤال-الجواب)، إلى سؤال ميتافيزيقي آخر، أو هو السؤال الذي يبحث عن عدم تحقق نهضة، وهو: لماذا أخفقت النهضة العربية؟ إنها الصياغة التي لم تنقلنا من سؤال (لماذا) إلى سؤال (كيف)، الذي يؤسس نظرية المعرفة، ومن ثمَّ ينبثق عنها السؤال السوسيولوجي. لذلك نجد كل مفكر تابع بالنقد أسباب الإخفاق، ينتهي به الأمر،

وهو يحلل الخطاب، إلى تبني طرح أيديولوجي يعتقد أنه الكفيل بتحقيق نهضة، أو ينسب إلى طرف معين العجز عن تحقيقها. ولعل ثمة خللاً في التوسل بالمناهج النقدية لما بعد الحداثة، التي توصلت إلى نقد الحداثة من خلال الإعلان عن موت الإنسان، أو عن نهاية التاريخ إلى غير ذلك من الإيحاءات التي أدت بأبرز ممثل لتيار ما بعد الحداثة ميشال فوكو إلى القول: بأنّ العلوم الإنسانية لم يعد لها ما يبررها، ما دام الإنسان الذي وجدت من أجله قد مات، وهنا نقول: إن الإنسان العربي[29] لم يولد بعد حتى يتم دراسته، أو حتى تطبيق المنهج ما بعد الحداثي في تحليل أزمته، وهنا المفارقة الإبستمولوجية التي وقعت فيها الدراسات النقدية، وهي أنها تطبق منهجاً نقدياً يعبّر عن موت الإنسان لدراسة إنسان لم يولد بعد.

لقد حصل في تاريخ الفكر العربي الإسلامي أن تم الإعلان عن تخطي مرحلة معينة من التفكير، أسست كل نسق المعارف؛ الدينية والكلامية والفلسفية والتاريخية، وتأسس من خلال هذا التخطي علم جديد يتجاوز الأشكال المعرفية، التي كانت تنسب إلى عمل العقل والنزعة العقلانية، حسب بعض التيارات التي تصنف الفكر العربي بين النقلي والعقلي. ولا يختلف اثنان على أن هذا التخطي حصل مع ابن خلدون الذي كان بمثابة القطيعة المعرفية مع كل أشكال التفكير التي سبقته، سواء أكان منهجياً مع علم التاريخ أم باستحداث علم جديد بديل عن الفلسفة، عندما برهن عن محدودية العقل الذي أقحمته في موضوعات ليست من اختصاصها، وهنا نستطرد بما قاله أبو يعرب المرزوقي، وهو يبين المفارقة التاريخية التي حصلت؛ إذ يقول: "حصل أمر عجب جعل معارضي الفلسفة أكثر فهماً لها بصفتها فعل التنظير من الذين تبنوها. فمن كانوا يوصفون بالنقليين تمكنوا من التنظير الملائم للمجالات التي اهتموا بها (ما يطابق في عصرنا جل العلوم الإنسانية)، بل ونظريات التنظير كذلك، في حين

(29) وهنا نقول إن ميلاد الإنسان العربي يعبِّر عنه من خلال خطاب الميلادات والانبعثات، سواء الديمقراطية أو المواطنة أو الدولة العصرية، وغير ذلك من المشاريع التي يؤشر من خلالها لقيام نهضة في العالم العربي.

أن من كانوا يوصفون بالعقليين اكتفوا بمحاولة فرض الميتافيزيقا الخليطة التي ورثوها عن الأفلاطونية-التوراتية-المحدثة-الهلنستية- دون أدنى سعي على فهم الثورة الحاصلة أمامهم، في المجالات الأساسية من الحياة الإنسانية تجاوزاً للعلم القديم الذي يريدون العودة إليه."[30] لقد كان ابن خلدون سليل المدرسة النقلية الأشعرية التي تلام حسب معتنقي المذهب العقلاني الرشدي، على أنها كانت ردة سلفية مناهضة للفكر الفلسفي البرهاني الذي هو مؤشر التنوير والتفكير الحر والناقد (حسب هذا الطرح)، ولكن الذي حصل هو أن ابن خلدون سوف يتأسس على يديه ذلك العلم الذي سوف تتخطى من خلاله أوروبا الفكر الفلسفي الميتافيزيقي، وتدخل عصر الحداثة بتأسيسها مجال العلوم الإنسانية ونسقها، التي غدت الأسلوب الوحيد للتفكير العلمي في الموضوعات الاجتماعية.

خاتمة

لقد طرحت من خلال هذه المحاولة إشكالية، حاولت أن أبين من خلالها علاقة أزمة علم الاجتماع في الوطن العربي بعوائق التكامل المعرفي في الفكر العربي المعاصر، هذا الفكر الذي لم يستلهم واقعه وعياً إبستيمياً، بل دخل في علاقة رفض وفرض؛ أي كان رافضاً لواقعه وفارضاً عليه فكراً، ليس استجابة لتطلعات هذا الواقع. ومن ثمَّ لم يسمح ذلك ببروز فكر سوسيولوجي عربي إسلامي بعد عصر النهضة.

لقد انتهيت إلى أقصى ما يؤدي به الطرح المنطقي؛ أي إلى نهاية التحليل الذي ينجر عن هذه الوضعية المعرفية؛ على فرض أن إخفاق النهضة العربية هو إخفاق معرفي، لعدم إنتاجها فكراً سوسيولوجياً، على غرار ما حصل في الغرب، الذي استطاع، منذ عصر النهضة، إحداث ثورة معرفية انتهت بالإعلان عن نشأة التفكير السوسيولوجي الذي أصبح بمثابة الدين الجديد. والمقصود به، أن العلم الذي يدرس الواقع -الذي يمثل الشرعية المعرفية والأخلاقية والتشريعية-

(30) المرزوقي. **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**، مرجع سابق، ص21.

أصبحت له الشرعية في أن يكون البديل عن كل تفكير، سواء أكان فلسفياً أم دينياً محققاً تكاملياً معرفياً في إطار الثقافة الغربية، التي تنسجم إلى حد ما فلسفتها للوجود مع نظرتها لهذا الأخير. فلو كانت الحضارة الأوروبية هي بالأساس ذلك التفوق المادي والحضاري ببُعده الاقتصادي، فلماذا تظل النموذج الحضاري لكل نهضة؟ بالرغم من أنها مزاحمة من طرف دول وشعوب هم يضاهونها تفوقاً أو أكثر، مثل اليابان والصين والتنانين الخمسة. وهنا أقول: إن تفوق أوروبا يكمن في أفكارها وفلسفتها التي انبثقت عن نهضتها وأصبحت النموذج الذي يقتدى به. ومن ثمَّ فإن خَلَلَنا كامن في العجز عن إنتاج هذا النموذج الفكري الذي يتجلى في خطاب العلوم الإنسانية والاجتماعية. إن التحدي والرهان ارتبط بمخاضنا السياسي والحضاري من خلال القضايا الجوهرية، التي كان علينا الحسم فيها، وتكون في الوقت نفسه مؤشراً لتجاوزنا لهذا المأزق التاريخي.

obeikandl.com