

سوسيولوجيا العلم في الفضاء العربي مقاربة ثقافية لعلم الاجتماع

ماهر تريمش

المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس

جامعة تونس المنار

الملخص :

المشهد الذي تسعى هذه المقالة إلى رصدته مشهد يتعلّق بتفسير "سوسيولوجي" لما يُقال أزمة السوسيولوجيا العربية. هو تفسير يتحول إلى محاكمة لها فيجئها إلى ذات غير ذاتها بحيث لا ترى في السوسيولوجيا المفترض أنها عربية غير السوسيولوجيا الغربية. الأكيد أن ما حدّد ملامح هذا المشهد في الأدبيات العربية ليس تناول الخطاب السوسيولوجي الغربي تحليلا ونقدا بقدر ما هو الحال الثقافي العربي ما غدّى عدوى الدعوة إلى "عداوة" السوسيولوجيا الغربية في أوساط علماء الاجتماع العرب.

مقدمة :

إذا كان الغرض من الكتابات العربية الأولى عن علم الاجتماع في بداية القرن غرض معلن، وهو إجمالا الإطلاع على "صفوة النواميس والسنن الاجتماعية" - كما يشير إلى ذلك نقولا الحداد في وقفة عربية أولى على علم الاجتماع الغربي - والتي أدّت بالمجتمعات إلى التقدّم، بهدف الوقوف على أسرار التطور والاستنهاض، فإن الرواد الأوائل بدءا بالحداد مروراً بعبد العزيز عزت في "علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية" وصولاً إلى "حسن شحاته سعفان" في "أسس علم الاجتماع"، ومعهم من العرب كثير، وجدوا من الإجابات التي حملوها وانتظروها عن "سبل التطور" والنهضة والتي سكت عنها خطابهم ولربما أسكتته.

1 - في الترحال إلى علم الاجتماع :

كان للمسبقات النظرية و الانطولوجية المشكلة لعلم الاجتماع كعلم خاص و مستقل من الحضور والتأكد في كتابات الرواد ما جعل الاطلاع على علم "مترامي الأطراف مشتبك المظاهر معقد البواطن" ⁽¹⁾ بحثاً عن الذات فيما أحيط به علما "بسنن المجتمعات وتطورها ونهضتها وخطاً في نظريات داروين أو سبنسر أو كونت أو دوركهايم". وليس أدب الترجمات والمداخل الذي نشط في أول عهد العرب بالسوسيولوجيا الحديثة تعريفاً بها وتواصلاً معها أمراً خاصاً بهم دون سواهم، فالظاهرة تولد كلما كان ثمة التقاء للثقافات. لقد وجد العرب في السوسيولوجيا ما يريدون أو أرادوها كذلك. كانت ثمة حاجة في أن يؤكد النص المكتشف ما كان يختلج في النفس و في الرأس، ما كان

يعتقد من أسباب "تاخر المسلمين" وتقدم غيرهم. لقد سبق الرسم الوصف. هكذا رأى مثلاً حسن سعفران في "الاجتماع في نهايته أخلاق"، إذ أن الناحية الاجتماعية لا يمكن بحال من الأحوال أن تنفصل عن الناحية الأخلاقية وذلك كما يتضح حالياً في برامج الدراسة في جامعة السربون بفرنسا إذ يدرس الاجتماع مع الأخلاق في شهادة واحدة شهادة الأخلاق والاجتماع... ودوركهيم عميد علماء الاجتماع- في رسالته للدكتوراه- يقرن الأخلاق، ممثلة في التضامن الاجتماعي، بالاجتماع، ممثلاً في تقسيم العمل الاجتماعي. فالتضامن الاجتماعي أو ما سماه التضامن العضوي ليس إلا أثراً من آثار تقسيم العمل والتخصص فيه. وكانت معظم كتب دوركهيم الاجتماعية تدور حول الأخلاق، مثلاً كتابه في "الانتحار" وكتابه في التربية الأخلاقية⁽²⁾.

وكما سعفران رأى، في علم اجتماع دوركايم، الأخلاق التي لا تستقيم نهضة بدونها، فإن الحداد وجد الشرق فيما قضاة طيلة "خمس عشرة عاماً" من الاطلاع على "نخبة المؤلفات الاجتماعية على اختلاف وجهاتها ومناحيها... مبادئ عامة يصح أن تعد سنناً أو نواميس أو قواعد لعلم خطير الشأن كعلم الاجتماع"، هي ما استصفاه من "مباحث كبار الباحثين ونخبة المفكرين" و "الهمني إليه درسي وتفكيري صفوة النواميس والسنن الاجتماعية... وسر تطور الأمم والحضارات الأولى... يمكن أن يتمشى عليها المجتمع دهرًا طويلاً". فأكثر من "الأمثلة والشواهد الشرقية"⁽³⁾ كي يقرب تلك "النوانيس والسنن" ليس إلى أفهام القراء كما ذكر، بل إلى الصورة التي حملها عن مجتمعه في اكتشافه.

كان اطلاع العرب على السوسيولوجيا الغربية بحثاً عن الذات فيها وتطلعاً لها. فالمقصد غير المعلن من وراء المداخل والمقدمات لعلم الاجتماع الأوروبي، كان دوماً بداية توطین الذات فيها وتأكيداً من خلالها، أكثر مما هي توطن لها في الذات: فما "جاء به علماء الاجتماع في أوروبا والولايات المتحدة الكلاسيكيون منهم والمحدثون ما هو بالحقيقة إلا امتداد لما طرقه المفكرون الاجتماعيون العرب في سياق نظرياتهم عن طبيعة المجتمع وقوانين ثباته وتحوله وماهية النظم الاجتماعية وتكاملها، والعلاقة بين الفرد والجماعة من جهة، وبين الجماعة والمجتمع من جهة أخرى"⁽⁴⁾.

وامتداداً لهذا المنطق في التحليل، تبدو قراءة كونت أو دوركايم وغيرهما قراءة للفارابي وإخوان الصفا وابن بطوطة وابن خلدون وإحياء لهم من أحداث التاريخ. إذ هم من قدّم "الهبّات الفكرية لتطور النظرية الاجتماعية التي قدّمها الاجتماعيون العرب (التي) تعتبر حجر الأساس لنشوء علم الاجتماع العربي. هذا العلم الذي من خلال طروحات ونظريات ومفاهيم أقطابه الأوائل كانت له خصوصياته ومزاياه وأسسها التي اعتمد عليها الكثير من المفكرين الاجتماعيين الأوروبيين أمثال فيكو وهوبز ولوك وروسو وهيغل"⁽⁵⁾.

لا شك أن الفكر العربي صاغ أدبيات اجتماعية، صلة القدامى بالسوسيولوجيا الحديثة واردة كتلك التي تحدثت في المدينة والسياسة والاجتماع أو التي أخبرتنا عن الطبقات والملل والنحل وصفا وتحليلاً... ذكر ذلك له ما يبرره، لكن ما يشد الانتباه هو أن هذه الأدبيات لم تحض في مستوى الجهد النظري بما يعيد تشكيله، لا وقوفاً عند

تفاصيله فحسب بل استنادا إلى محصلاته. فكان أن تقلّصت هذه الأدبيات وأفرغت وأخرجت مطالب ثقافية في حدودها الدنيا، تلك التي تقرّم فيها قيمة السوسيولوجيا عربيا، في الأسبقية التاريخية، ويضيق الأفق فيها إلى حدود المقارنة للتحصّن وتأكيد الذات.

هكذا "سبق صاعد الأندلسي الفرنسي مونتسكيو في التفسير الاجتماعي"⁽⁶⁾ وكذا حال "كتب الفقهاء" خاصة في "القرون الثلاثة الأولى" من انطلاق الإسلام و التي منها من تناول قضايا المعاملات وجوانب الحياة الاجتماعية باعتبارها قد شكّلت المحاولات الأولى لتفسير الواقع الاجتماعي انطلاقا من نصوص دينية وإعادة تفسير النصوص الدينية في ضوء الواقع الاجتماعي... أما كتابات السياسة الشرعية من أمثال كتابات الماوردي والفارابي وابن تيمية وابن الأزرق والطرطوشي وبعض كتب "مرايا الأمراء" فإنها تعد خطوة مهمة في الجهود العلمية لدراسة المجتمع وأنظمتها والأسس التي يقوم عليها. وتشكّل كتابات بعض الأدباء من أمثال الجاحظ تحليلات ونظرات فاحصة وثاقبة للمجتمع وثقافته"⁽⁷⁾. أما عبد الباسط عبد المعطى فقط صبا إلى أن يحدّد مسافة نقدية بينة وبين ما كتب عربيا وغربيا من السوسيولوجيا، فاستخلص فيما خلس إليه بعد "قراءة جديدة" لرواد علم الاجتماع أنهم "أرادوا جميعا التنظير لصعود الرأسمالية الأوروبية والمحافظة على منجزاتها وتبني توجه ليبرالي غالى في الفردية التي هي جوهر المشروع الرأسمالي... وقد كان هذا على حساب الدور المجتمعي للعلم الذي يبدأ من الواقع لا ليعيش معه وعليه وإنما ليتجاوزه. كما كان على حساب إمكانات إبراز الطابع النوعي للظاهرة الإنسانية المجتمعية"⁽⁸⁾. ثم نجى ممّن نجى وجعلهم استثناء، "ابن خلدون إلى حدّ محدود وماركس بدرجة أكثر وضوحا".

وكما أن السوسيولوجيا بعثت من الأحداث ما بعديا أي "بعد موتها"، أوروبيا، فإن بعض العلماء العرب والمسلمين لقوا بعد موتهم من بعثهم عربيا بعثاً للذات وحملهم مالا يحملونه. ذاك ما كان من أمر ابن خلدون.

2- ابن خلدون: إحياء السوسيولوجيا العربية.

إن صلة العرب بابن خلدون معروفة. ولكنه من المشهود له أيضا أن ابن خلدون موضوع سوسيولوجي ذو حظوة و قدم لدى المستشرقين، بل أنّه وصل إلى العرب عن طريق الغرب ذاته⁽⁹⁾، وفي ذلك دلالة ثقافية لاستعادة حيوية لابن خلدون.

سوسيولوجيا، في البدء كان ابن خلدون. هكذا استقر الرأي عند العرب. ولقد حُذِفَ وأُضيف من الفلاسفة والفقهاء والأدباء الكثير: "ابن خلكان" و"إخوان الصفا" و"ابن رشد" و"صاعد الأندلسي"... وثبت ابن خلدون العربي أمام كل التعديلات حذفا أو إضافة.

أن تكون السوسيولوجيا عربية أو تكون للعرب سوسيولوجيا فهذا ما يطمح إليه مشروع استرجاع ابن خلدون⁽¹⁰⁾. فيه اختراق لازمة وأمكنة يستحضر منها وفيها أمجادا يرغب عن أفولها. الأمر الرئيس هنا هو أن ما كتب عن مصادر السوسيولوجيا الغربية وبداياتها وبداية أزمتها انتهى بالرجوع إلى ابن خلدون في مجرى الحديث عن علم

الاجتماع الغربي واستحضار الغرب للمحاكمة في مجرى الحديث عن ابن خلدون: "فإذا كان علم الاجتماع هو علم دراسة الإنسان والمجتمع دراسة علمية... فهذا البعد الأساسي في التعريف يعد حصاد تطورات علم الاجتماع منذ أن ولد على يد العلامة العربي ابن خلدون"⁽¹¹⁾.

رأينا الاستثناء الذي خصَّ به عبد المعطي ابن خلدون، حصانته، عنده، اكتسبها من أسبقيته فجعلته مؤسس علم الاجتماع الحديث. ثم إن ابن خلدون تجتمع فيه البراديفات السوسيولوجية حديثها وقد يمها، ما ثبت بطلانه وما "صحت روايته"، هكذا أمكن القول إن ابن خلدون "ألقي نظرة بنيوية على التاريخ واستطاع أن يستخرج سمة جديدة غير مرئية، سمة نوعية هي استقلالية الظاهرة الاجتماعية... هذه القدرة على تجريد الأمور بهذا الشكل وعلى استخراج القانون والمعادلة المجردة تدلّ على أن ابن خلدون كان قد بلغ في هذا المجال حدًا متقدمًا لا نجد مثيلاً له عند الشعوب الأخرى"⁽¹²⁾، ذلك أنه سبق هذه "النظرة البنوية الحديثة" بـ 600 عام⁽¹³⁾، مثلما سبق كارل ماركس وفردريك أنجلز "بخمسة قرون" لاكتشافه مفهوم الايديولوجيا في مقدمته⁽¹⁴⁾. وهو أول المحللين لها "دون أن يسميها هكذا طبعاً"⁽¹⁵⁾. ولا غرو في ذلك، "أو ليس ابن خلدون هو الأول في إرجاعه إلى حظيرة الأشكال الاجتماعية السائدة (بدوية كانت أم حضرية) العلم والمعرفة؟ أو ليس أول المتكلمين عن الأسس الاجتماعية للمعرفة والعلم؟ أولاً يدل حديثه عن أولوية العنصر الاجتماعي على العنصر المعرفي في إطار تحليل منطقي على أنه قريب جداً من موضوع الايديولوجيا الحديث؟"⁽¹⁶⁾. أما بياجيه فهو تواصل لابن خلدون الذي تعمق في نظرية "المسألة التربوية" التي طرحها ابن خلدون وهو الذي قام "بتفكيك رموز السياسة مثبتاً أنها في الأساس علاقات سياسية وأن أساس هذه العلاقات، العلاقات الاجتماعية، أو ليست طروحات ابن خلدون هذه طروحات متقدمة بالنسبة لما قاله من بعده الإيطالي ماركيا فيليبي والفرنسي مونتسكيو؟"⁽¹⁷⁾.

وتبلغ رحلة ابن خلدون في تجواله في خطاب السوسيولوجيا أقصى مداها، حتى كان عند بعضهم أول من ابتدع الاقتصاد السياسي. وهذا القول ليس بدعة ولا جزافاً فالحاضر يصدق التاريخ إذ أن ما نشاهده الآن من اضطراب في أسواق المعادن النفيسة ولا سيما الذهب لا يتناقض مع ابن خلدون بل يؤيده⁽¹⁸⁾. بل إن صدق قوله من صدق القرآن "فالجذلية في الفكر الإسلامي الخلدوني لا تعني تقلب الحقيقة برمتها وتغيرها كلياً حسب الزمان وإنما تعني ما فسر به كلام الله في القرآن كل يوم هو في شأن"⁽¹⁹⁾.

وأياً كان أمر ابن خلدون في خطاب الأزمة السوسيولوجية، فإن دلالاته ليست بمضمونه بقدر ما تكمن بنزاعته. هناك حرص صياغي على رسم مسافة العلاقة مع السوسيولوجيا الغربية. أداة الرسم هي ابن خلدون. وربما، يُضاف إلى ذلك ما كان من رغبة منشطرة بين كونية السوسيولوجيا وخصوصية العالم العربي أسندت لابن خلدون حيزاً متميزاً.

ودون أن نتطرق إلى المسافة الفاصلة أو الواسلة بين العرب والغرب في قراءات "المقدمة"، فإن ما يتعين التشديد عليه هو أن العلاقة الممكنة أو المفترضة بين السوسيولوجيا العربية، حديثاً، والسوسيولوجيا الغربية، هي

التي تختزل فيها السوسيولوجيا العربية في نهاية المطاف في مفترق تقاطع بين عروبة سوسيولوجية ابن خلدون، وسوسيولوجية ابن خلدون العربي. هكذا بقيت "المقدمة" معلقة بين إرث كُشف وحاضر منهك و آتٍ لم يأت بعد. أما صاحبها فقد تقطعت فيه الأمانى وتقاطعت بين علم اجتماع عربي يُغني عن علم الآخر، وعالم اجتماع عربي مؤسس علم الاجتماع كمثّل ما وصل إلينا.

هذه النواة الصلبة لتمثّل "الأنا السوسيولوجية" في علاقتها "بالآخر السوسيولوجي"، وهو تحديد الغرب، تكشف في النهاية عن موقف متشجّع يحمله تعريف للآخر بهدف التحرّر منه أو التشفّي منه.. نقد العرب لعلم اجتماع الآخر الذي دعا إليه عبد الكبير الخطيبي في حركة موازية لنقد الذات، لم يجد من يأخذه به في مستوى الجهد النظري إلا لماماً. الظهير من المواقف كان إما حكماً عليه بالطرد لأنّه "ولد محافظاً"⁽²⁰⁾ في خدمة الطبقات الحاكمة والمسيطرة⁽²¹⁾، فأخطأ الرواد ما عنوا وبالغوا في الخصوصيات التي جعلت باحثي العلوم الأخرى ينكرون على علم الاجتماع قدرته على الوصول إلى تعميمات مبرهنة وقوانين عامة للتطور الاجتماعي⁽²²⁾، وإمّا أزدراء له واحتقاراً فهو مأزوم كما نحن مأزومون. إذ يتّضح أن الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع الغربي ليست إلا مظهراً بارزاً من مظاهر الأزمة الفكرية والثقافية التي تستمد جذورها وأبعادها من التركيبة الاجتماعية والأنظمة الاقتصادية والسياسية للمجتمعات الغربية من جهة ومن الوضعية الطبقيّة والانتماءات السياسية والأيديولوجية للجماعات والطبقات التي ينتمي إليها علماء الاجتماع الغربيون أو يتماثلون بها مهما اختلفت التيارات التي يمثلونها من جهة ثانية⁽²³⁾. وهي في كل الحالات مواقف تركبها رغبة عارمة في التشفّي من الآخر، فتحيله ليس إلى موضوع، إنّما إلى ذات تسكن الذات. أما استنتاج ذلك سوسيولوجياً، أنّه ثمة تعريف سلبي للذات وللآخر. فلا الأولى تحولت إلى فاعل ولا الثاني تحول إلى ضدّ، بإمكان علاقة اجتماعية ما أن ترتق بينهما. العلاقة هنا علاقة انتمائية دونما أن تكون معرفية. هذه الرؤية لم يلغها بديل ابستيمولوجي بعد. ثمة في الغالب خطابات أيديولوجية.

3- اقتصاد النقص والخصوصية المفقودة.

أن يكون في خطاب الأزمة تعريف ثقافي للسوسيولوجيا العربية، فهذا قول حقّ، لكنه ما رقي ليتشكّل في مضمون تاريخي. لقد استبدل الخطاب الذي هو أدنى بالذي هو خير. وظل المطلب مطلباً في ضيق الخصوصية الثقافية، وهو تعريف كوارثي للذات فيه رهاب من فقدان الهوية، يفضي إلى ضدية نافية تجعل الذات مرتبكة، بل تابعة. أما الآخر فلا ترى فيه غير عدو قابع في تمثّلاتها.

للخصوصية مكانة مفضّلة مبعّلة في خطاب الأزمة، إليها يعود شرعية علم الاجتماع العربي بما هو مشروع. عصارة الملتقيات العربية التي بحثت عن إمكانات تشخيص أزمة علم الاجتماع في العالم العربي وتأسيس علم اجتماع عربي، انتهت إلى توصيات تنطلق من الهوية العربية لتعود إليها⁽²⁴⁾.

لقد أسند لعلم الاجتماع العربي من المهام ما ثقل وعظم، وهي كلّها تحوم حول إنجاز حتميات صاغها العرب لأنفسهم، منها ما تعلّق "بالتحرّر" و"الانعتاق" و"الوحدة" ومنها ما ارتبط "بقضية التخلف"، و"تمزّق الوطن العربي" و"قضية التبعية" و"تحقيق نهضة جديدة". هذا الوابل من "التحديات" - كما يقال - مقياس "لسلامة جهودنا وجدواها بل مشروعيتها"⁽²⁵⁾... ثم أيضا "لقدرتها على الإسهام في تحقيق تقدّم على طريق حلّ ما طرحناه من قضايا"⁽²⁶⁾. لا ريب في كون هذه المطالب الكبرى "تاريخية". هذا قول حق، وقد نال الأولوية فيما خطّ علماء الاجتماع العرب وغيرهم من العلماء، بل أسرفوا. ولكن ما أريد بها كان في توجّه العام مقارنة بالآخر أو بالنظر إليه. فضلنا ذكر هذه الملاحظة لأن الحديث عن المطالب مقرون في الصياغة بشرعية السوسيولوجيا العربية وشرعيتها أيضا عربيا⁽²⁷⁾. "فاستعادة الذات المفقودة"⁽²⁸⁾ وهو ما أوكل إلى علم الاجتماع، كان في واقع الأمر بحثا عن تعريفات للذات مفيرة لما عرفوا به، مرابا غير التي أوجدها الغرب في سوسيولوجيته، ينظر العرب ذاتهم منها إليها، وهو معنى النداء "لسوسيولوجيا مرتكزة على الذات"⁽²⁹⁾. في هذا السياق يمكن إدراج تداعيات الملتقيات والكتابات العربية التي تناولت علم الاجتماع في العالم العربي وتأسيس الجمعية العربية لعلم الاجتماع. الدلالة ليست في محتوى الحدث أو النص، وهو في ماهيته مجردا عن حملته الاجتماعية مستقلا عن سياقة التاريخي، شرعي، إنما الدلالة أن يطابق المقال المقام ويعضد الواحد منهما الآخر، فالمقام مقام مدّ عقائدي عروبي وديني في إجماله، شعبي في مضمونه. استثمر على صعيد رسمي⁽³⁰⁾ كما على صعيد الحركات الاجتماعية والسياسية. وجزر حضاري وسياسي وعسكري، مقابل ذلك.

هذا البحث عن الذات هنا وهناك، في التاريخ وفيما هو بالإمكان أن يرد من إمكانات تنطلق من الذات، فيه حرج من نظرة الآخر لها. بدا ذلك فيما كتب عن تاريخ السوسيولوجيا في المنطقة العربية. الوسيط منه توسّطه ابن خلدون كمحل هندسي فيه تجمع السوسيولوجيا كافة ومنه تتفرّع لحظة التأريخ لحدث عهد العرب بعلم الاجتماع لحظة تبدأ من الاستعمار. خلفية البداية في النهاية، فيها حديث عن تورط المعرفة مع العنف، غالبا ما ينتهي بإدانة أخلاقية لعلم تعدّى حدود المعرفة وعصاها خدمة لمآرب الاستعمار، وتواطؤ مع الاستشراق في سياق انتماء ثقافي واحد. القول بالضدّ غير وارد ولا مشفوع، إذ ثبت تساوق لفعل الاستعمار وانتاج سوسيولوجي غربي عن العرب. الاستثناء من هذا النتاج ثابت أيضا. أما الأصل في الحكاية فهو عدم تحمل تعريفين. الأول تعريف الآخر لنا. وهو تعريف مستقل خطاب السوسيولوجيا الأوربي وكان سلبيا أو على الأقل غير واقعي والثاني تعريف الذات من خلال هذه الخطاب. هذا ما حدا مثلا بعادل حسين إلى أن لا يعثر في النظريات الاجتماعية الغربية إلا على قصورها وعدائها⁽³¹⁾ إذ هي "تقوم على أساس تفوق الغرب وتخلّفنا الأبدى، ومن ثم يتكرّر تحكّمه فينا وتسارعه علينا"⁽³²⁾. والأدهى والأمر أن "ما يتسرب إلينا منها هو قيم أو ميتافيزيقيا الدنيوية (العلمانية) مع ذبوع النفعية واللذة الحسية"⁽³³⁾.

وقياسا على هذا الرأي، رؤية استطلت بتبريرات دينية لقت في "المقابلة" بين الإسلام والمسيحية نموذجا ممكنا لسوسيولوجيا بديلة، استندت في ذلك على ما اخترعه العرب من صورة الغرب المسيحي في خطاب الأزمة، وهي إجمالا

صورة لها امتدادات عميقة في المخيال، تجزم بقدرية القطيعة وشمولية المجابهة والعداء. "فالممتنع لمراحل نشأة علم الاجتماع العام يلمس مدى اعتماده على رواه من الغرب على التراث الثقافي الذي زحرت به الأساطير والكتب المقدسة"⁽³⁴⁾ هذا ما يسوغ قيام "علم اجتماع إسلامي"⁽³⁵⁾ تكون "دراسته في الإطار الوضعي المنهجي لمبادئه ونظمه وظواهره ما تجعل لمميزات الدين الإسلامي على غيره من الأديان باعتباره خاتم الرسالات السماوية، أمراً واقعياً"⁽³⁶⁾. قد تبدو الصياغة المقترحة في هذا النص مدفوعة إلى أقصاها لكونها فيها تركيز على المعنوية التي طالت وأضحت ظاهرة ما خرج عنها من استثناءات مضيئة في حد ذاتها افتقدت الوقع الذي به تقارع ما سار أو تعدّله⁽³⁷⁾.

إن ما يخرق كل المعايينات هنا فكرة في جوهرها ملاحقة للذات من وراء الاختلاف. سلف ذكر عدم إمكان تحمل السوسيولوجيا العربية نظرة الآخر التي صاغها في سوسيولوجية عن الذات. صدى هذا الموقف طلب لحق حصري يمتلكه أهل الداخل في الدراية بالداخل وهو طلب يؤمن خصوصية حضارية تترجم بتأسيس معرفة سوسيولوجية "عضوية" قادرة لوحدها على التعبير عن "الأصالة" وضمان رعايتها وتلقيحها ضد عنف الآخر الذي يمارس بالتبعية. قد يكون في ذلك بعض الوجاهة "أخلاقياً" أما معرفياً فإنه يحول دون معرفة الآخر ويقبر، تبعاً لذلك، مناطق من الذات يسكنها الآخر. إن الثقافة "الغربية" لم تعد ثقافة الآخر (البعيد) فالغرب له حضور بنائي في لحمته وسدى البنية الاجتماعية (في العلاقات الاجتماعية وأساليب السلوك وتوجهات القيم والفكر)⁽³⁸⁾ وهي واقعة يضحي بمقتضاها تأجيل طرح "مشكلة العلاقة بالثقافة الغربية والعقل الغربي على نحو مختلف"⁽³⁹⁾ لا مبرر له.

غير أن سيادة الخطاب المركز على الذات قبالة خطاب أوروبي -مركزي للسوسيولوجيا الغربية حال دون تطوير معرفة علمية بالغرب، ولا زال يعطل انبثاقها، مما أبقى السوسيولوجيا العربية في حدود الهم الثقافي الهوي. في دراسة بيبليوغرافية للأطروحات العربية في الجامعات الأوروبية خلال قرن من الزمان بداية من 1881، أحصى مورييس صاليبا 1837 عملاً تناولت بأكملها مواضيع تتعلق بالعالم العربي والإسلامي (20 % منها اختصت في اللغة العربية، 30 % في الآداب العربية و25 % في علوم الدين)⁽⁴⁰⁾.

وقد أشار علي الكنز إلى ما كان يبدو مفارقة في الإنتاج السوسيولوجي العربي "بالمهجر" بدت في اشتغالهم "بمحاور تتصل أساساً بالمجتمعات العربية وتاريخها الثقافي أو السياسي وهيكلتها الاجتماعية وصيغ الحكم والتطور الاقتصادي التي تميزها. وكان البعض الآخر يفكر حول مشاكل الهجرة والاندماج والتأقلم التي تعيشها المجموعة العربية المهاجرة في الدول الغربية. ولم يكن هناك أحد يشتغل بقضايا المجتمعات المستضيفـة"⁽⁴¹⁾. وقد بدا ذلك غريباً إذا ما قارناه بموقف العديد من علماء الاجتماع الغربيين الذين كرسوا، على عكس ذلك، أغلب جهودهم - أن لم نقل كلها - لدراسة ساحات ثقافية أخرى وبلدان غير بلدانهم⁽⁴²⁾.

تبدو الظاهرة مفارقة لأنها مفارقة لسلطة الباحث على اختياره، منظورا إليها من زاوية ماكروسوسيولوجية. فقد تبنى الباحث نفسه، مهاجراً، ذات الموقف، وسلط كل اهتمامه على المجتمعات العربية

وأصبح لا مباليا بشكل يدفع إلى الاستغراب بما يدور حوله في مجال العلوم الاجتماعية والخلافات التي تشق مختلف المدارس سواء في فرنسا حيث هاجر -أو في الغرب بشكل عام⁽⁴³⁾.

وما يبدو مفارقة أيضا في الموقف الفكري من السوسيولوجيا الغربية، كون العداوة غالبا ما تكون مقرونة بإعجاب خجول إذا كان الخطاب "مفكرا" Intellectualisé⁽⁴⁴⁾ أو موسوما بحس "نضالي" "ملتزم"، ينهل من المدونة الماركسية جهازه المفاهيمي، سيما إذا كان الآخر "غرب الغرب"، يشار بالإصبع فيه تحديدا إلى فرنسا وناقلتها وأمريكا، وتستثنى بولندا والصين ويوغسلافيا لماركسيتهما⁽⁴⁵⁾.

على أن خطاب الأزمة الذي يضيق ذرعا بالسوسيولوجيا الغربية لما يترنح فيه من رؤى عن الذات، ولما يضمّره من "عنف بالتبعية" لا يجد حرجا عند معاداتها في أن يصبو إلى بعض المفاهيم من البراديغمات -سلفة- دون كبير تحفظ⁽⁴⁶⁾. لكانه يستقي منها أوليات عداوته، ومن ثمّ فرادته. يصدق هذا القول بشكل خاص على الاستعمالات "الانتقائية". فيها يتقطع النسيج النصي للنظرية، نبشا فيها عما يفيد الخصوصية. كذلك هو استعمال مفهوم الحقل لبياربوديو -وغيره كثير في مواقع أخرى- من قبل الكنز. في مجرى حديثه عن تميز السوسيولوجيا الغربية تذرع "بمفهوم الحقل" فضاء موحدا لشتى النظريات السوسيولوجية في أوروبا، فيه تجمع، بالرغم من كونها "في غاية التباين كنظريات ماركس أو فيبر، سبنسرا وروس، دوركايم أو باريتو"⁽⁴⁷⁾.

واعتبارا "لقواعد اللعبة" التي ينتظم الحقل بحسبها ويصاغ، يدفع المنتمين، إليه إلى إنتاج فكر يخضع لخصوصية الحقل التي يفرضها عليهم وليست هي من نتائجهم، فتستعاض "المواجهة بين النظريات" إلى "محاورة بينهم"⁽⁴⁸⁾. أما علاقة المنافسة التي تحدث عنها بورديو بما هي قانون اشتغال الحقل، فإنها تنقلب هنا إلى "تطبيع"، والسلطة التي عدها بورديو مركزية في تأثيث المنافسة بين سائد ومسدود -تفصل فيما بينهما عائدات رؤوس الأموال المملوكة- فقد صرف الكنز عنها النظر ولم يخبرنا أين السائد والمسدود في ماركس وفيبر وسبنسر... غاية القول أن تحاور هؤلاء هو في الحقيقة تواطؤ لمناعة خصوصيتهم التي حملتها نظرياتهم. هذا الاستنتاج يرشح عنه آخر مفاده أن لكل "حقل" خصوصية التي تملئها "قواعد اللعبة" وإن رغب من فيه، عنها، أو لم يقصدها. قاعدة القواعد إذا أردنا. حينها يضحي الانتماء إلى الحقل، للخصوصية ولا إلى المعرفة. أما العداوة فأصلها غربي. وإذا أمعنا في منطق التحليل فإن التفكير في الالتقاء ضرب من الهذيان. والقطيعة -منظر لها- "مثقفة"، هي "موضوعيا" و"علميا" من واقع الحال. أما الشبه منظورا إليه في قواعد لعبة الخصوصية فهو شبهة، مطية للاختلاف. وهو في كنهه خلاف في السلع التي يفرزها الحقل إذ هي "السلع الامبريالية"⁽⁴⁹⁾ (النظريات السوسيولوجية الغربية) التي تستوطن "السوق السوسيولوجية"⁽⁵⁰⁾ العربية، التي تدعو حمايتها منا "فعلا إراديا غير عفوي يشكل المبدأ الذي ينبغي أن يقود الفعل الإبداعي"⁽⁵¹⁾.

4- غنائم التبعية.

ثمة تشديد مفرط في خطاب الأزمة على افتراض أضحي مسلمة من فرط الحاجة إليه وهو العلاقة الصلبة التي لا انفصام لها بين الفكر والواقع. الفكرة خلابة وغاوية إذ غنائمها النظرية في اتجاه تأكيد الخصوصية وفيرة⁽⁵²⁾. تدعمت على مستوى "نظري" -أو هي دعمتها- بنظرية التبعية. لن نناقش هذه المسلمة التي تصدعت واخترقت فلولها قراءات مغايرة للعلاقة وأخرى تشكك أصلا في وجودها. نهجنا هنا ثقافي: فالحلف "النظري الذي سلف، يضرم العداء للآخر، ويطمس كل حرج أخلاقي ومنهجي في تناول المسألة. فيه أيضا تهافت على جمع أنساق فكرية لا جامع بينها سوى أزمة "السوسيولوجيا العربية"⁽⁵³⁾، في خليط عجيب ابتغاء الاقتصاص من الآخر⁽⁵⁴⁾.

الدافع إلى إدراج التبعية نفسي قبل أن يكون فعل تأمل في المسألة. ذلك أن الخطاب حول الأزمة كثيرا ما أضمر طمسا للأزمة لما ندب نفسه للتنديد بالتبعية وهو ما عسر عليه فهمها وألحقها "بتخلف مجتمع تابع" ورد "تخلفها" إلى "تخلف حضاري واجتماعي"، دونما أن يكون ثمة جهد نظري يمحّص الظاهرة و يتجاوز استسهال التناول، هناك غلو في إرجاء المصارحة والتكشّف على نسل الأزمة في درك الذات.

فما رشح عن الربط الفكري والاجتماعي بين التبعية الاقتصادية والتبعية الفكرية، بين تبعية المجتمع وتبعية السوسيولوجيا، أن قرّمت آفاق إمكان "سوسيولوجيا عربية" وأوصد الباب أمامها. أما ما كان من سوسيولوجيا، فقد أعدم في غربته عن واقعه لأنه عجز عن أن يكون ما يجب أن يكون، فكان - لأنه منقول - ما استطاع عليه أن يكون في واقع الحال، فولد تابعا. ولما كانت التبعية في كل مكان، والتخلف في كل مكان، فلا سبيل إلا إلى "الثورة" يركبها خطاب الأزمة وترتهن بها شرعية "السوسيولوجيا العربية" وشرعية من يشتغل بها و له، ولهم فيها مآرب أخرى. رؤية ذلك كذلك، يسر استثمار مصطلحات على مستوى بلاغي "عسكرية" توفي بما تتطلبه المناسبة من "تحديات".

لقد سنحت التبعية، في مستوى نظري، للعرب التخلّص أولا من الوعي الشقي بتعويم أزمة السوسيولوجيا في أزمة "حضارية" عامة. قد تكون خلفية ذلك إسناد مكانة خاصة وسلطة مميز اجتماعيا لعلماء الاجتماع مصلحو الأزمنة الحديثة. أو قد يكون عجزا عن تحليل الظاهرة بردها إلى نظام علوي ما فوق اجتماعي يتخطى ليس السوسيولوجيا فقط، وإنما الدول والشعوب أيضا. وقد يجتمع السببان معا.

في مستوى ثان، تورث التبعية الغرب "والامبريالية الفكرية" المسؤولية التاريخية لأزمة السوسيولوجيا العربية وتقذف بها "الفكر القادم من مجتمعات تختلف بطبيعة الحال عن مجتمعاتنا وظروفها التاريخية"⁽⁵⁵⁾.

وأخيرا تغني التبعية كنسق فكري عن الوقوع في خطيئة التبعية التي تلحق العرب. فالتبعية هي تبعية انتماء ثقافي لأنساق فكرية غربية دون سواها. أما "مدرسة التبعية" وباعتبار منشئها فقط، فهي معصومة من نسبية الانتماء الاجتماعي للفكر مثلما هي بريئة من وزر عنف التبعية. الإقرار بهذا التناقض بين الموقف النظري والموقف

السياسي مؤجل إلى حين ولربما إلى أجل غير مسمى مادام الآخر غربا وما دامت السوسيولوجيا قربان "الإمبريالية" والكمبرادورية" والتطور اللامتكافئ" بين المركز والتخوم.

تبعه ذلك، أن يضحي الشقاق عربيا ليس حول الفهم السوسيولوجي للسوسيولوجيا الغربية بل حول الموقف منها. المسافة هنا ليست فكرية وإنما هي عقائدية. عبد الباسط عبد المعطى الذي نفى أن يكون تبني الفكر الماركسي تبعية، "قللة المنتفعين به ايدولوجيا"، ولأنه "نظرية علمية"، ولعدم تورطه في إرغام العرب على العمل به"، أدرج قياس "الموقف من التبعية للنظام الرأسمالي العالمي"⁽⁵⁶⁾ من جملة قياسات أخرى لتقييم أزمة علم الاجتماع العربي ولربما لتقويمها.

إجمالا وحتى لا نبخس علماء الاجتماع، مواقفهم ثمة في خطاب الأزمة ثلاث زوايا نظر للآخر الغربي. أما الأولى فهي الآخر منظورا إليه كحامل لقيم ومفاهيم ومناهج كونية هي موضوعيا "بريئة"، والذي يمكن أن يكون اختلافه مصدر ثراء "إذ تراث أوروبا الغربية لا يحق أن يكون ملكا للأوروبيين الغربيين وحدهم، وإنما هو تراث الإنسانية كلها ومن حقنا أن نأخذ منه كما سبق أن أسهمنا في بنائه... وعلى الرغم من "الخصوصيات" العديدة التي يتم بها الوضع في الوطن العربي... فإن "العموميات" التي تجمع بين المجتمعات البشرية الآن تسمح لنا باستخدام بعض المقولات والأفكار والأدوات التي ظهرت هناك"⁽⁵⁷⁾.

أما الثانية—على ما يعاب عليها من تأرجح في المواقف فهي أدنى إلى الحيادية المتوجسة، لذلك هي مؤجلة. فلا يبدو الآخر هنا مرغوبا فيه ولا ملفوضا إذ هو هذا وذاك. فلا الأخذ به تبعية ولا تركه خصوصية "إذ مناهج العلم لا جنسية لها... وليس كل ما يصدر عن الغرب هو عام وليس مقدورا على أية كشف محلية أن تكون من الخاص"⁽⁵⁸⁾.

أما الثالثة وهي الغالبة في هذا النص، لكونها غلبت في خطاب الأزمة، يكون الآخر فيها صنواً لعدو، أو هو سقم إذا اشتكت منه الذات تداعي له "عالم الاجتماع باعتباره المجمع لممارسات علمية متكاملة... {إذ} هو الطبيب القادر على علاج العالم العربي"⁽⁵⁹⁾ بالسهر والرعاية.

كان بالإمكان أن يتحول الأمل في علم اجتماع عربي إلى حركة فكرية ثقافية بالمعنى التاريخي والاجتماعي، تسفر عن إفراز رهان صلد على مستوى فكري، شرعي على مستوى اجتماعي، تكون فيه الذات ذاتا إيجابية في أحد طرفيه، والآخر ضداً يقاسمها الصراع على الرهان. الأمل كان قائما وقد عبر عنه خطاب الأزمة وحملة الخطاب فعلا، جنينا، في مستوى الربط بين الثقافي والاجتماعي، وبين السوسيولوجيا كمشروع إدراك للذات. وكانت الرغبة وهاجة مدفوعة بتراجعات عربية على أكثر من صعيد. لم تكن الرغبة كافية فتغني عن إجهاد الفكر في التدبر. لقد تعطلت في حدود الوعي بالرغبة ولم تتراكم تعبيرا علميا يتقصى دلالة الأزمة، سوسيولوجيا، في الفعل الاجتماعي، وتنتقل الرغبة بذلك إلى فعل في المجتمع.

لقد أسكن خطاب الأزمة رهان الهوية التاريخية في علباء نظام ما فوق اجتماعي وفصلت بينه وبين المناشط الاجتماعية. أما الصراعات حول هذا الرهان فقد هجرت في الخطاب الفعل وتحولت إلى حرب مواقع على الخصوصية، وهو أياً كانت تعبيراته، مبدأ غير اجتماعي يعلوه، طلاق الثقافي والاجتماعي في خطاب الأزمة حوله إلى خطاب مأزوم يصوغ الأزمة بكلامه ولكنها صياغة اجتماعية باعتبار القول فعلاً اجتماعياً. هذا ما جعل استشراف السوسيولوجيا على أنها حركة اجتماعية، أو حتى التفكير في ذلك، أمراً مستحيلاً. لقد تعثر الجهد السوسيولوجي في تعميق نواتات رهان اجتماعي. كان على غير قوة لنحت مطلب تاريخي اجتماعي تنشط على وقعه اجتهدات علماء الاجتماع العرب فعلاً اجتماعياً. ويضحي هؤلاء عندئذ فاعلاً اجتماعياً جماعياً Acteur social collectif.

فمن القراءات الممكنة الأخرى لتأسيس الجمعية العربية لعلم الاجتماع، أنها كانت خطوة في هذا الاتجاه على مستوى تنظيمي، وهو جوهري، وعلى مستوى ثقافي متعلق بالرهان. سوى أن استبدال الرهان بالهدف مسخ الفكرة ونسخها في أمان يصبو علماء الاجتماع العرب إليها. وأخرجت للناس "نحويات"⁽⁶⁰⁾.

ليس الإنتاج السوسيولوجي العربي في إجماله -رغم ما أخذ عليه من أنه موغل وطاعن في النقائص- هو الذي ورم الأزمة، إذ هي من تداعيات الخطاب عن الأزمة، إفرازا له. لقد كان له ميلاد متشائم لفرط تبرمه من أن يرى في واقعه غير الفجيعة والأسى، عميق. وكان أن ارتدى أيضاً لغة مستبشرة مزهوة بنفسها. هي تناقضات يكمل بعضها بعضاً في كل خطاب عقائدي. فما حملة من إمكانات أن تكون لنا سوسيولوجيا، وأدها حين أرادها "عربية". محصلة ذلك، أن تشظي علم الاجتماع في العالم العربي في قاعدته بحوثاً وأعمالاً لا رابط بينها ولا مفترق فيه تتلاقى. وتلاشى في هرمه حين لم يحرم على نفسه غير ممارسة القطائع أين يخيم على الفكر منطق الثنائيات، وهو يخيل إليه أنه يختار.

لقد ظل خطاب أزمة السوسيولوجيا العربية حبيس موقفين: موقف الهيمنة الفكرية، نتاجاً لهيمنة اقتصادية وسياسية فيها تعشش "العقلية التأميرية" وتنتعش، وموقف الهوية الثقافية. وهو حالٌ حسب تقديرنا سبب ونتاج لتشظي دور عالم الاجتماع وتيه علم الاجتماع في العالم العربي. في مثل هذا الفراغ الفكري حيث الحدود متناهية بين سوسيولوجيا متسلطة، ظاهرة، ودفاع عن هويات خصوصية معززة بشغف التمرکز على الذات، يتعذر أن تتخيل إمكان تبلور حركة فكرية سوسيولوجية -جهد نظري- تقدر على صياغة علم اجتماع ليس ضرورة عربياً، إنما يسهم فيه علماء اجتماع عرب.

ما أفلح علماء الاجتماع العرب في فعله بالخصوص، هو أن اخترعوا للغرب رسماً سبق الوصف، بل أعاقه، مما قربهم مما هو سائد من الحس المشترك، أكثر مما أبعدهم عنه لكشف زيفه. فما نقرأه في النصوص عن الأزمة مبشرة بالقارعة في عالم انتشرت فيه هيمنة الغرب "يستنزف الموارد والعقول" ويزرع "التخلف" في عمق النفوس⁽⁶¹⁾، لا

يختلف كثيراً عما تعجّ به خطابات السّاسة والعامة. لقد وجدوا في التنديد أيسر سبل "الجهد النظري" يوفون فيه بقناعاتهم ويبقون على مكاناتهم.

تلازم السلطة والمعرفة في السوسيولوجيا الغربية ظاهرة معروفة ومشهود عليها ذلك. وما كتب عنه الكثير لا يفيد تعداده. فليس مفاجئ ولا صدف أن يكون علم الاجتماع الذي صيغ في أوروبا وفي أمريكا الشمالية في القرن 19 أورو- مركزي فقد كان العلم الأوربي لتلك الحقبة يشعر بنفسه ظهيرا ثقافيا، وكان فعلا على أصعدة. لقد اكتسحت أوروبا العالم، سياسيا، وكذلك اقتصاديا وطبعا عسكريا وكان يبدو منطقيا ربط هذه الغلبة الثقافية بغلبة علمية وبرؤية للعالم علوية وكان يبدو مستساغا أيضا مماثلة النجاح الأوربي بحركة التقدم "الكوني" وإن تنمهي مع "التاريخ"، وإن تعلن السوسيولوجيا ذلك. لكن، ما كان من خواء الرؤية السوسيولوجية عربية، أن بحثت كيف تقدّ آصرة السلطة بالمعرفة والتي ترجمت في نزعة التمرّكز على الذات، ليس عبر معرفة السلطة وكشف آلياتها وسياقاتها واستعمالاتها وحدودها... بل نزعة مضادة تتمركز فيها الذات العربية حول نفسها. النزعة الأولى كان يدعمها المعرفي وكان لبها ثقافي تاريخي. أما الثانية فذات مضمون شعبي سياسي.

الأجدر وهي أحد الأبواب التي كان بمقدور العرب طرقها، هو أن تعطى الأولوية لتحليل الوقائع الاجتماعية حيث البحث عن معنى الممكن والانتظارات الاجتماعية لفاعلين اجتماعيين قُبروا وتقادفتهم سيقان "النحويات"، والذين بدونهم تنتفي مقاومة ممكنة—وهذا مشروع لنا— لضغط السلطة المعرفية ولأنساق رددناها نحن سلطوية. هذا ما غدّى كل أشكال التمسك بسوسيولوجيا عربية أو إسلامية، كما لو أنه ليس لنا أماننا سوى أحد الخيارين: نزعة غربية فمغتربة، أو نزعة هوية كوارثية.

إن التعامل مع فكر الآخر وحتى لا نهرب إلى بدائل وهمية (الثقافات الإفريقية والآسيوية...) يجب أن يستبدل العداوة لأنها تضعف ذاتنا بل تهزّها. فإن عجزنا على صياغة الرهان فإن ذلك لا يسوغ إلغاءه. لأنه ساكن فينا ونحن مهمومون به مثلما الآخر أيضا جزء منا. نفي كل ذلك، بتر للذات، وتصعيد للأزمة ومهرب من لقائها.

5- "ما العمل؟"

لقد أضاعت السوسيولوجيا العربية فرصتين: الأولى، لما تحالفت مع الدولة الوطنية في بناء شرعيتها السياسية والاجتماعية وألحقت المجتمع بها وأماطت دلالاته بغشاء وضعي. والثانية، لما عادت الآخر ونظّرت للأزمة بلفظها له. وفي كلتا المناسبتين عرّفت نفسها سلباً بالهامشية والهوان والتبعية. وهو تعريف يؤدي ضرورة إلى موقف قدري يبقى التفكير محجورا في منطق القطيعة داخل الثنائية: مع أو ضد، دون أن يتعداها إلى القطع مع منطق الثنائية. وهي ثنائية تحدّد مساحات التداخل بين العالم العربي والعالم الغربي وتلك مساحة لا تستقر على حال لا تضمن فيها السوسيولوجيا العربية الاستقلال والاستقرار، فتبقى تعيش الترحال بين حركة مدّ وجزر تؤثثهما موسمة الأزمات.

لقد أصر خطاب الأزمة في مواقف مشاعرية فيها رجاء خائب، خيبتته الدولة والحادثة والمجتمع أيضا. الموقف العاطفي في التعامل مع الذات له دلالاته الاجتماعية. هو استنهاض دون بدائل. وهو في محصلته مؤشّر تراجع. ولقد أثبت الواقع أننا نمشي القهقري. مثلما أثبت أن السوسيولوجيا العربية دون تاريخ⁽⁶²⁾ وأن علماء الاجتماع دون ورثة. لقد ظلت السوسيولوجيا في مستوى الرهانات الفردية لعلماء الاجتماع، بحثنا عما توجد به الظروف والمناسبات، إثراء لحياة مهنية أو شخصية أو علانقية أو مادية أو علمية⁽⁶³⁾.

إن الخطاب النقدي لأزمة علم الاجتماع لم يؤثر بنويها في تركيبة المعقولة المتحكمة في الانتاج السوسيولوجي الذي استندت إليه علاقة عالم الاجتماع بخطابه. ولا وظيفيا في توجيه السوسيولوجيا نحو أن تكون قطيعة مع تراثها المعاصر. ومع مرور الزمن يتفطن عالم الاجتماع إلى أن ما أنتجه من قول وما صاغه من رؤى وما تمسك به من مواقف لم يزد إدراكا لواقع الأزمة، أو على الأقل، لم يعطّل به تعفّنها. لقد بقي خارج المعرفة والمجتمع معا، وفقد "عضويته" التي بناها حلما و عبر عنها نثرا. أما خلاصة ذلك لعهدنا، فإنه يصعب الاجتهاد في القول بأن ما هو مطروح علينا من مقاربات نقدية لأزمة علم الاجتماع العربي لها ما يميّزها عما ساد من أزمة، وامتد إلينا، في أدبيات علماء الاجتماع العرب.

يقتضي طموح الفكر أن يفكر في فكره ربطا بواقعه وهو ما عناه بورديو من خلال مفهومي الاستفكارية Réflexivité والتحليل الذاتي Auto-analyse باعتبارهما شرطا التجاوز، تدليلا على قدرته على التجاوز باعتبارها أرقى مستويات الوعي بالذات، وهي أيضا أرقى انتظاراته. وهو فعل في حد ذاته، مؤشر على قدرة العرب: أن تكون لهم مساهمة في المعرفة السوسيولوجية.

حقّا كانت ثمة فرص استثمار هذا الجهد في "حركة فكرية قوية جداً ومتنوعة. لا يمكن ردّها إلى تلك الصورة: صورة سوسيولوجية واحدة وتابعة، بحيث تدرك الرغبة في الاثراء والتعطيم التي تعترى المجتمع⁽⁶⁴⁾. وكان بالإمكان أن يحمل الحركة جماعيا فاعلون اجتماعيون يوطنون الرهان وعيا وتعبيرا وعملا تراكميا. ما نجم إلينا عن جهد الفكر على فكره، رغم دلالة وعوده التي حملها، أزمته التي اصطنعها بيديه لنفسه منذ أن بدأ التفكير فيها. لا وصفة تلوح لسبل تجاوز الأزمة، فهي رهينة إنضاج عمق التشخيص وهو لا يكون كذلك إلا بإقراره أمرين: أن الأزمة تكمن في الخطاب حول الأزمة، وأن الأزمة كواقعة سوسيولوجية حبلت بما يناقضها إلى حدّ الانتفاء.

قولنا ذاك فيه تخوّف ليس من أن يطول عمر الأزمة فقط، وإنما خوف على ما يبطل بها. للسوسيولوجيا العربية فرصة ثالثة سنحتها ما توجد به التغييرات في الفضاء العربي من محطات اهتمام جديدة يمكن أن تكون إشكاليات للسوسيولوجيا الجديدة. وهي عموما يمكن أن يدلو العربي فيها بدلوه لأنه ليست ثمة تراكمات نظرية فيها، تملؤ فضاء الاجتهاد وتغلق بابه. لازالت الاشكاليات مطروحة ومفتوحة تتشكل في حراك اجتماعي وثقافي إذا دخلها

العربي مثقلا بمرجعياته التقليدية وبعض آليات تفكيره التي رأينا، يكون ذلك سداً للأفاق ويفوت كرامة أخرى فرصة أن يكون فاعلاً تاريخياً.

"السوسيولوجيا الغربية" ذاتها سبقت "العربية" إلى أزمته فتعددت شكوكها حول حالها وأفاقها. قد تكون "أزمته" غير "أزمتنا"، هذا وارد ويحتاج إلى تدليل، إنما نقطة الالتقاء هي في تفكك العلاقة بين النظرية الاجتماعية والممارسة الاجتماعية، بين الثقافي والاجتماعي، بعد أن تراجعت الحركات الاجتماعية التقليدية وارتدت معها المطالبات التاريخية والصراعات الكبرى فكان أن عجزت عن التنبؤ بما حصل من "ثورات" ولا تزال تتردد في افراز تفسير وفهم لها. إن تفكك الفاعلين الاجتماعيين التقليديين واندثار بعضهم خلق فجوات منها أضحى الفاعل يعرف نفسه ليس اجتماعياً بل ثقافياً على أساس هوي.

السوسيولوجيا العربية جزء من هذا المشهد. وتعتقد أزمته أو "تركبها" كما يقال ليس في أنها سوسيولوجيا متأزمة داخلياً باستيراده سوسيولوجيا غربية متأزمة. مكن العلة في كونها عوض أن تكون وسيطاً بين الفاعلين و فعلهم، بين الاجتماعي والثقافي، فيكون لها معنى وتكون لها دلالة ومن ثمة تكون حركة اجتماعية، تعلقت؛ فلا هي بالحركة تصارع ولا هي بالخبر عن الحركة فتسندها.

خاتمة:

هكذا بدا خطاب عالم الاجتماع عن أزمته، لا يكاد يبدأ حتى يحيله إلى آخريه يكبدها انهزاماته، يزرها أوزاره. هذا الوصف ليس لظرف أو لقول دون آخر، فهو من الحضور في خطاب السوسيولوجيا العربية عن نفسها بحيث يجعل تحسس منافذ أخرى من الضرورات المستعجلة والمهام الملحة. منها تستشرف أسئلة أخرى وتستنفر في اتجاه تنظيري. نعتقد أن الصعوبة في علم الاجتماع وفي مهمته ليست في إيجاد الحلول والإجابة عن تحديات عبر صياغة سيناريوهات علاجية للواقع العيني، إنما هي في طرح السؤال السوسيولوجي.

الاحالات والهوامش:

- 1 - نقولا الحداد، علم الاجتماع، دارالرائد العربي، بيروت 1982.
- 2 - حسن شحاته سعيان، أسس علم الاجتماع، دار النهضة العربية، 1975، ص 72.
- 3 - نقولا الحداد، علم الاجتماع، ورد في مقدمة الكتاب، مرجع سابق.
- 4 - إحسان محمد حسن، الأوليات التاريخية لاهتمامات العرب بعلم الاجتماع، المورد، وزارة الثقافة والاعلام، بغداد المجلد 15، 1986، عدد 3، ص 68.
- 5 - المرجع نفسه ص 61.
- 6 - فردريك مونتوق، منهجية العلوم الاجتماعية عند العرب وفي الغرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، 1985، ص 12.
- 7 - أبو بكر أحمد باقادر، تراث وتحديات وأفاق العلوم الاجتماعية في العلم العربي. اضافات العدد الأول 1998، ص 67 - 68.
- 8 - عبد الباسط عبد المعطى، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، سلسلة عالم المعرفة، عدد 44 الكويت، 1981، ص 137.
- 9 - تعود اهتمامات المستشرقين الأولى بمقدمة ابن خلدون إلى D HERBELOT في كتابه Bibliothèque orientale في سنة 1697 ثم إلى Silvester de Sacy في كتابه Chrestomatie arabe المنشور سنة 1806 ثم إلى Hammer-Purgstall في كتابه Veber den verfall des islam المنشور سنة 1812. أما سنة 1858 فقد اصدر Quartremère أول نسخة كاملة للمقدمة.

- 10 – نستحضر هنا على سبيل الذكر احتفاء تونس بمرور 600 سنة عن وفاة ابن خلدون.
- 11 – أحمد الخشاب، التفكير الاجتماعي، دراسة تكميلية للنظرية الاجتماعية، دار المعارف، القاهرة، 1970، ص 298.
- 12 – فردريك معتوق، مرجع سابق، ص 18.
- 13 – المرجع نفسه، ص 18.
- 14 – المرجع نفسه، ص 22.
- 15 – فردريك معتوق، علم الاجتماع كما فهمه أول هاو عربي: قراءة نقدية لكتلب نقولا الحداد، الفكر العربي المعاصر، عدد 37 كانون الأول 1985 كانون الثاني 1986، ص 107.
- 16 – المرجع نفسه، ص 107.
- 17 – المرجع نفسه، ص 108.
- 18 – أحمد بوزردة، الاقتصاد السياسي في مقدمة ابن خلدون، دار ابن خلدون بيروت، 1984، ص 194.
- 19 – المرجع نفسه، ص 185.
- 20 – عبد الباسط عبد المعطى، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص 137.
- 21 – المرجع نفسه، ص 137.
- 22 – المرجع نفسه، ص 137.
- 23 – سامي منصور، أزمة علم الاجتماع الغربي، الفكر العربي، عدد 81، صيف 1995، ص 132.
- 24 – "الانطلاق من خصوصية الواقع العربي - الإلمام بالواقع والممارسة - إبراز الهوية العربية" وردت في محمد عزت حجازي، الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي، نحو علم اجتماع عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1986، ص 39.
- 25 – المرجع نفسه، ص 22.
- 26 – المرجع نفسه، ص 22.
- 27 – يصدق هذا القول مثلاً في تفسير تبني نظرية التبعية في الفكر السوسيولوجي العربي.
- 28 – أحمد مجدي حجازي، أمية المثقف العربي: الإبداع وأزمة الفكر السوسيولوجي، في الثقافة والمثقف في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1992، ص 96.
- 29 – عبد الصمد الديالي، القضية السوسيولوجية في الوطن العربي نموذج الوطن العربي دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء 1989، ص 6.
- 30 – من المفارقات المثيرة أن أول إدراج للعالم العربي مادة للتدريس في برامج علم الاجتماع بالجامعة التونسية كان بمناسبة تعديل المواد المقدمة في الاختصاص سنة 1979، رغم ما عرف عن توجهات الدولة المضمرة والمعلنة آنذاك وما أخذ عنها من حساسية تجاه فكرة العروبة. وقد تعرّض هذا التوجه بجملة من الملتقيات السوسيولوجية عبر مؤسسة مركز البحوث الاقتصادية والاجتماعية الرسمي بإشراف لصيق لأعلى هرم في السلطة: ندوة "الهوية العربية بين الوحدة والتنوع" سنة 1981، وهو أول لقاء عربي موضوعاً ولغة ومشاركين يعقد في تونس وعلى غرار تلاح ملتي "العرب في مواجهة مصيرهم سنة 1980 ثم ندوة سياسية العلوم الاجتماعية في العالم العربي سنة 1984.
- 31 – عادل حسين، النظريات الاجتماعية الغربية: قاصرة ومعادية ورد في محمد عزت حجازي الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي مرجع سابق ص 37.
- 32 – المرجع نفسه، ص 37.
- 33 – المرجع نفسه، ص 37.
- 34 – زكي محمد إسماعيل نحو علم اجتماع إسلامي دار المطبوعات الجديدة، الاسكندرية 1989، ص 28.
- 35 – بالإمكان الرجوع إلى قراءة حيدر إبراهيم على "لتبني العودة إلى التراث"، انظر علم الاجتماع والصراع الإيديولوجي في المجتمع العربي، نحو علم اجتماع عربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، 1986، ص 126 - 134.
- 36 – زكي محمد إسماعيل مرجع سابق، ص 26.
- 37 – ثمة في خطاب الأزمة إشارات إلى مثل هذه الاستثناءات، انظر أحمد زايد، إنتاج المعرفة السوسيولوجية العربي، إضافات، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، العدد الأول - كانون الثاني/يناير 1998، ص 105. كما يمكن إدراج دعوة محمد عزت حجازي إلى سوسيولوجيا فردانية

- Individualiste لدراسة المجتمع العربي على خلاف النزعة الكلاسيكية Holiste التي سادت في السوسيولوجيا العربية والمناسبة للأمان التي ردت أمانات وحملوها إياها. وغير هذه الآراء التي رأت بكونية المعرفة السوسيولوجية في مفاهيمها المجردة أو مناهجها، كثير - سوى انها جميعا لم تتراكم نظريا لا من حيث المبدأ ولا من حيث إخراجات معرفية تبرهن بها على حصانة فكرتها وتبدل بها وجهة خطاب الأزمة.
- 38 - أحمد زايد، انتاج المعرفة السوسيولوجية العربية، اضافات، العدد الأول، كانون الثاني -يناير 1998، ص 105.
- 39 - المرجع نفسه، ص 105.
- 40 - ورد في Frédérique MAATOUK, les contradictions de la sociologie arabe, éd, l harmattan, 1992, pp 104-105.
- 41 - علي الكنز، السلطة والعلم: متابعة تجربة جماعية، مرجع سابق، ص 116 - 117.
- 42 - المرجع نفسه ص 117.
- 43 - المرجع نفسه ص 117.
- 44 - اللافت للنظر ما حاق ببورديو في الإسهامات المغاربية المتعلقة بأزمة علم الاجتماع من منظور إقرار خصوصية السوسيولوجيا العربية على نحو يزحزح الشعبية التي تقمطها وتعقل هويتها. ثمة "افتتان" مغاربي ببورديو، قد يكون شغله على الجزائر ما قرّبه إليهم أو لكونه فرنسي الانتماء استثناء بورديو مغاربيا يحتاج حقيقة إلى تعمق في فهم آليات النقل وحدود الاستعمال لنظم فكرية غربية. فرضيتنا في ذلك أن تشيؤ الخطاب السوسيولوجي لبورديو وإفراغه للواقعة الاجتماعية من عمقها الاجتماعي ساهم في هذا الحضور المتميز. ثم نكتفي بأن دلالة هذا الحضور تعني فيما تعنيه نزوع السوسيولوجيا في المغرب العربي إلى النزعة التنظيرية "الهادفة" في مقابل النزعة "النضالية" في المشرق.
- 45 - عبد الباسط عبد المعطى، في استشراف مستقبل علم الاجتماع في الوطن العربي: بيان في التمرد والالتزام، نحو علم اجتماع عربي، مركز الدراسات العربية سنة 1986 ص 365.
- 46 - قد يكون من آليات الفكر السوسيولوجي العربي استنساخ التناقض في الموقف الواحد فهو يقارب التبعية كي يدفعها عنه ويتذرع في ذلك باستعانة الجمع بين الفكر والواقع اللهم ذاك الذي يكون من إفرازاته، بنسق فكري "تابع". هنا تطرح أزمة السوسيولوجيا في أقصى حدتها.
- 47 - علي الكنز، المسألة النظرية والسياسية لعلم الاجتماع العربي مرجع سابق ص 101.
- 48 - المرجع السابق، ص 101.
- 49 - عبد الصمد الديالمي، القضية السوسيولوجية مرجع سابق ص 33.
- 50 - المرجع نفسه، ص 33.
- 51 - المرجع نفسه، ص 33.
- 52 - أولى الاهتمامات العربية الجادة بهذه المسألة ظهرت أيضا في منتصف السبعينات في كتابات في علم اجتماع المعرفة وهي تؤكد وإن اختلفت مرجعياتها بدرجات متفاوتة على أثر الواقع على الفكر، أحيانا كانعكاس له، وأحيانا بإقرار جدلية التأثير المتبادل. والمهم أن العلاقة ثابتة وأنها تثبت معها اختلاف الإنتاج الفكري باختلاف واقعه الاجتماعي. انظر بالخصوص: فردريك معتوق على اجتماع المعرفة، المعرفة المجتمع والتاريخ، منهجية العلوم الاجتماعية عند العرب وفي الغرب. وغالي شكري، دكتاتورية التخلف العربي: مقدمة في تأصيل سوسيولوجيا المعرفة.
- 53 - والقصد هنا أن خطاب الأزمة تمثل أحد تجليات الأزمة مثلما هو في الآن نفسه سببا لها.
- 54 - يؤدي وصف الحالة الراهنة للعقل السوسيولوجي إلى القول بتواجد سوسيولوجيات ذات تطور لا متكافئ، وذات تبادل لا متكافئ. إن الوقوف عند الهويات العربية أو الزنجية .. يمكن أن يؤدي إلى تفرقة جبهة سوسيولوجية جنوبية وإلى استغلال هذا التمزق من طرف بورجوازي السوسيولوجيا "يتوجب بالنظر إلى نزعة الماركسية الإفريقية والآسيوية أن يتصور الإبداع داخل حدود الماركسية باعتبارها منهجا ملهما لآليات فك الارتباط بين المركز والمحيط" ونعتقد أن مفهوم السوق المطبق على السوسيولوجيا كفيل بإبراز الجانبين الصرعي والوظيفي للفعل السوسيولوجي إلا أنه مفهوم ينطلق من مشروعية تعدد السلع السوسيولوجية كمقولة أساسية في الاقتصاد السياسي الليبرالي من أجل ذلك ترى أن حماية السوق السوسيولوجية من السلع الامبريالية وهو فعل إرادي عفوي... انظر عبد الصمد الديالمي القضية السوسيولوجية نموذج الوطن العربي، مصدر سابق، ص 9-33.
- 55 - أحمد مجدي حجازي، أمية المثقف العربي... مرجع سابق، ص 93.
- 56 - عبد الباسط عبد المعطى، في استشراف مستقبل علم الاجتماع في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 365.
- 57 - محمد عزت حجازي، الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع... مرجع سابق، ص 41.
- 58 - غالي شكري، من الإشكاليات المنهجية في الطريق العربي، إلى علم اجتماع المعرفة، نحو علم اجتماع عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1986، ص 92.

59 – عبد الصمد الديالمي، القضية السوسيولوجية، مرجع سابق، ص 11.

60 – نحن نميل إلى اعتبار هذه الحال السبب الرئيسي في عجز علماء الاجتماع العرب على أن يتحولوا إلى جماعة علمية Communauté scientifique. فغياب النواة الصلبة للبرامج البحثية بالمعنى الذي قصده لكانتوس حال دون قيام جماعة لها ثبات نسق فكري، بمعنى سلطة معرفية ومن ثمة سلطة اجتماعية. فما جمعهم ليس نضج الفكرة أو المشروع، إنما واقع الحال باعتبارهم عرب لا أكثر ولا أقل وبعضهم أنكر عن نفسه ذلك.

61 – محمود الذواوي، التخلف الثقافي النفسي كمفهوم بحث في مجتمعات الوطن العربي والعالم الثالث، في: نحو علم اجتماع عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1986.

62 – ما يجمع عليه علماء الاجتماع منظورا إليهم كأجيال هو ألا علاقة تحاك بينهم في مستوى التواصل المعرفي. فلا وجود لإرث ينقل ولا لورثة يعيدون إنتاج ما وصل إليهم، ويضيفون.

63 – توصل محمد صبور إلى ذات الاستنتاج، لكن مع اختلاف أفق التحليل. فاعتبر مسرحية الرهانات الفردية في استراتيجيات الأكاديميين العرب ظاهرة "طبيعية". وأن تفتت الرهانات ليس من أزمة علم الاجتماع والجامعة والأكاديميين العرب بصفة عامة، في شيء. إنما هو في عجزهم - حين استثمار رؤوس أموالهم الثقافية وأخرى اقتصادية واجتماعية - عن جني الأرباح الرمزية أساسا من محترميهم وتشريف داخل الجامعة ومع السلطة. في واقع الأمر نذهب إلى أن استنتاج صبور هو الطبيعي باعتبار ما اعتمده في دراسته من نظرية بورديو الاجتماعية وهي في مجمل معقوليتها تقايض الرهان بالربح والصراع بالمنافسة في لعبة الحقل الأكاديمي. وإن امتد الرهان، فرديا كان أم جماعيا خارج حصون الحقل، فاستثمار عائداته في الحقل، بحسب ما تقتضيه استقلالية قوانين اشتغاله النسبية عن المجتمع. وإذا دفعنا التحليل إلى أقصاه، أمكن لنا القول أن بحث صبور من تجليات الأزمة المعرفية العربية بوجه عام والسوسيولوجية بوجه خاص وهو الذي رأى -بعين بورديو- كنهه ومحترميته السوسيولوجيا العربية، مسألة سلطة رمزية، تكمن في الفجوة بين رؤوس أموال فردية أو جماعية وأرباح مفترضة ورائها. المعرفة والسلطة في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992.

Bourdieu P., Wacquant L., Réponses. Pour une anthropologie réflexive, Seuil, Paris, 1992a.

Bourdieu P., Méditations pascaliennes, Seuil, Paris, 1997a

64- Alain TOURAINE, Critique de la modernité, ed Fayard, Paris, 1992, P. 2