



علم الاجتماع الحاضر والطارد وعلم العمران في الميزان

محمود الذواوي *

ملخص

يحمل مصطلح «علم الاجتماع الطارد» معنى دقيقاً: إنه علم الاجتماع الذي لا يهتم ولا يرغب بدراسة بعض المعالم البشرية غير المادية وغير الكمية لدى الأفراد والمجتمعات. فعلى سبيل المثال، قاد بعض رواد علم الأنثروبولوجيا الهجوم على دراسة الثقافة؛ لأنهم ينظرون إليها على أنها شيء مجرد لا مادي. وقد تساءلوا: هل الثقافة شيء حقيقي؟ وطرح أحدهم السؤال: هل الثقافة موجودة أصلاً؟ فقال: إنها شيء مجرد ضبابي للغاية¹.

تشمل صفة الطرد لدى علم الاجتماع الغربي المهيمن ما نسميه ظاهرة «تخلف الآخر» في مجتمعات العالم الثالث. فظاهرة التخلف التي يلصقها علماء الاجتماع بمجتمعات العالم الثالث هي ظاهرة متعددة الملامح؛ منها ملامح التخلف الاقتصادية، والصحية، والديموغرافية، والاجتماعية، والصناعية في المجتمعات النامية. ولكن، يوجد جهل وصمت حول جانب مهم آخر لتخلف هذه المجتمعات نفسها، والذي يمكن أن نطلق عليه «التخلف الآخر»، كما ورد في مجلة المستقبل

* عالم اجتماع - تونس.

1- Leslie White, The Concept of Culture, The University of California, U.S.A., Burgess Publishing Company, 1973, p. 26.

العربي عام 1983م، وهو فرع من ظاهرة التَّخَلُّف الكبري في تلك المجتمعات. ومن ثمَّ، تطرح هذه الدِّراسة أهمِّيَّة ما نُسميه «علم الاجتماع الحضري» الذي يحمل رايته أيضًا علم العمران الخلدوني.

استهلال

تتناول هذه الدِّراسة محاور ترتبط بمشروعية طرح الفكرة المبتكرة، وهي ما نُسمِّيه: علم الاجتماع الطَّارد ونظيره الحضري، ثمَّ علم العمران الخلدوني. ينطلق البحث أوَّلاً من تعريف هذين المفهومين وبيان أبعادهما المختلفة في فهم الظواهر الاجتماعية وتفسيرها، مع إبراز موقف الفكر الخلدوني من هذين الصَّنِفَيْن من علم الاجتماع وتفَرَّعاتهما ومخرجاتهما. ويُخصَّص بعد ذلك جزءٌ موسَّع لتقديم تحليل نقديٍّ، من طرفنا وطرف أهل الذِّكر الغربيين لعلم الاجتماع الطَّارد، وغيره من العلوم الاجتماعية المعاصرة الطَّاردة أيضًا. وتُختتم الدِّراسة ببيان مدى تضامن معالم علم العمران البشري الخلدوني مع علم الاجتماع الحضري.

فكرة علم الاجتماع الطَّارد

رُبَّما لم يستعمل علماء الاجتماع المعاصرون مفهوم «علم الاجتماع الطَّارد». أمَّا بالنسبة إلينا، فإنَّ مفهوم علم الاجتماع الطَّارد يحمل معنىً دقيقاً: إنَّه علم الاجتماع الذي لا يهتم ولا يرغب بدراسة بعض المعالم البشرية غير المادِّية وغير الكميَّة لدى الأفراد والمجتمعات. إنَّ الاجتماع الوضعي السائد منذ القرن الماضي في الغرب وغيره يحتضن رؤية معرفيَّة إبستيمولوجيَّة ضيقة ومحدودة للأشياء والظواهر، ما يحرمها من الاهتمام بما يُسمَّى «العناصر غير المادِّية» بالمعنى الكامل لمفردة المادِّية، أي المحسوسة.

وبعبارة أخرى، هذا النوع من علم الاجتماع يطرد الظواهر والعناصر غير المادِّية من اهتماماته للفهم والتفسير. فعلى سبيل المثال، قاد بعض رواد علم الأنثروبولوجيا الهجوم على دراسة الثقافة؛ لأنَّهم ينظرون إليها على أنَّها شيء مجرد، غير مادِّي. فتساءلوا: هل الثقافة شيء حقيقي؟ وهل الثقافة موجودة أصلاً؟ إلى مَنْ يرى أنَّ كلمة الثقافة لا تُعبِّر عن واقع مجسَّد، مادِّي، ومحسوس، بل هي شيء مجرد ضبابي للغاية. وأخيراً، هي لا تملك وجوداً حقيقياً. ومن ثمَّ، فالثقافة ليست شيئاً حقيقياً.

هذه الرؤية الأنثروبولوجية تطرد الثقافة وتُقصيها من أهميتها دراستها بشكل عام، وتمنع الوقوف عند ثقل تأثيرها على سلوكيات الأفراد وحركة المجموعات والمجتمعات.

علم الاجتماع الحاضر

يأخذ علم الاجتماع الحاضر في الحسبان العوامل المادية وغير المادية بوصفها مؤثرات في سلوكيات الأفراد وحركية المجتمعات البشرية. مثلاً، هو يفرض إقصاء علماء الأنثروبولوجيا للثقافة؛ لأنها ظاهرة غير مادية، بل يعدّ هذا العلم الثقافة معلماً بشرياً فريداً مميزاً، ويُعرفها بأنها مجموعة من الرموز الثقافية، مثل اللغة والفكر والدين والمعرفة/العلم والأساطير والقوانين والقيم والأعراف الثقافية.

والسؤال المشروع بهذا الصدد هو: لماذا تُعدّ الثقافة خاصية إنسانية بحتة؟

ترى الإجابة عن هذا السؤال أنّ للثقافة علاقة وثيقة بظاهرة أخرى فريدة لدى الجنس البشري، وهي اللغة في شكلها المنطوق والمكتوب. فالجنس البشري ينفرد بالقدرة على الكتابة، وحتى باللغة المنطوقة التي تختلف كثيراً عن وسائل إشارات التواصل بينها. فهذه العلاقة وثيقة في الصميم؛ لأنّ اللغة هي أصل منظومة الرموز الثقافية، التي هي وليدة اللغة البشرية.

علم الاجتماع الطّارد لظاهرة التّخلف الآخر

إنّ صفة الطّرد لدى علم الاجتماع الغربي العامّ تشمل ما نُسميه ظاهرة «التّخلف الآخر» في مجتمعات العالم الثالث. إنّ ظاهرة التّخلف التي يلصقها علماء الاجتماع بمجتمعات العالم الثالث هي ظاهرة متعددة الملامح، تشمل ملامح التّخلف الاقتصادية والصّحية والديموغرافية والاجتماعية والصّناعية في المجتمعات النامية. لكن ثمة جهلاً وصمّاً يلفّ جانباً مهماً آخر من جوانب تخلف هذه المجتمعات، يمكن أن نُطلق على هذا التّخلف المنسي اسم «التّخلف الآخر»، الذي هو فرع من ظاهرة التّخلف الكبرى في تلك المجتمعات. تتمثل بعض أعراضه في الشعور بمركبات النقص أمام الغرب بين أفراد هذه المجتمعات وفئاتها، واستعمال اللّغات الأجنبية عوضاً عن اللّغات الوطنية، وتبعية كبيرة للعلوم والثّقافة الغربيّين، ونشر القيم الثّقافية للعالم الغربيّ. إنّ ظاهرة التّخلف العامّة بما

ففيها ظاهرة التَّخَلُّف الآخر، هي نتيجة للهيمنة الإمبريالية الغربية، خصوصاً على المجتمعات الإفريقية والآسيوية.

ما وراء التَّخَلُّف الآخر المنسيّ

للصّمت الأكاديمي والفكري الغربي العام عن ظاهرة التَّخَلُّف الآخر، أسبابٌ عدّة، نورد بعضها. وكما هو متوقّع، لا يكاد الباحث يجد أيّ مساعدة من علم الاجتماع الغربي السائد والمهيمن عالمياً، أو علم الاجتماع المتأثر برؤية علماء الاجتماع الغربيين، بالنسبة إلى تعريف التَّخَلُّف الآخر وتصوره والتّفسير حوله. ف«الأُمّية السّوسولوجيّة حول التَّخَلُّف الآخر تحتاج في حدّ ذاتها إلى تفسير. ثمة عوامل عديدة وراء غياب مفهوم التَّخَلُّف الآخر في علم الاجتماع الغربي، منها:

1. ما يشير إليه عالم الاجتماع الأمريكي الشهير إيمانويل ولرنشتاين (Immanuel Wallerstein) من وجود سبب معرفي/أبستيمولوجي يُعرقّل قدرة علماء الاجتماع دائماً على البحث الموضوعي. ويستشهد المشرفون على كتاب (Public Sociology)¹ بهذا العالم الذي قال: «مستحيل بديهياً عدم تأثر الباحثين بقيمهم في بحوثهم العلميّة».
2. أمّا «مايكل بوراووي» (Michael Burawoy)، فهو يدعو إلى علم الاجتماع الشّعبي (Public Sociology)، وترحيب الجمعيّة العالميّة لعلم الاجتماع بتعدّد أصناف علم الاجتماع، وتألّف «عليّ مقجي» (Ali Meghji) لكتابه المعنون: «تحرير علم الاجتماع»² (Decolonizing Sociology)، خصوصاً من علم الاجتماع الغربي. فهذه الرّؤى السّوسولوجيّة تناهض عموماً علم الاجتماع الغربي المهيمن الذي يتبنّى فكرة الطّرد لبعض الظواهر، وكذلك لمناهج ومعارف خارجة عن علم الاجتماع الغربي السائد.

1- Dan Clawson, Robert Zussman, Joya Misra, Naomi Gerstel, Randall Stokes, and Douglas Anderton, Public Sociology: Fifteen Eminent Sociologists Debate Politics and the Profession in the Twenty-First Century, Berkeley, University of California, 2007, p. 6.

2- Ali Meghji, Decolonizing Sociology, London, Polity Press, 2021.

3. ثمة موقف عام واسع الانتشار، خصوصاً بين علماء الاجتماع الغربيين الليبراليين الذين يدرسون ظاهرتي التنمية والتحديث، يلّمح أو يدّعي أنّ الموروث الثقافي (القيم والتقاليد والديانات واللغات...) للمجتمعات النامية يُعرقّل عمليّات التنمية والتحديث فيها. ومثال على ذلك: رأي «دانيال ليرنر» (Daniel Lerner). ومن ثمّ، ينبغي أن يُفسّر هذا الموقف غياب ظاهرة التخلّف الآخر في دراساته ودراسات الآخرين للتنمية والتحديث في مجتمعات العالم الثالث¹.

المعالم المتعالية للثقافة

يتجلّى الفرق بين علم الاجتماع الطارد وعلم الاجتماع الحاضن في ما نُطلق عليه «المعالم المتعالية لظاهرة الثقافة»؛ فالأول ينكر الاهتمام بها، فلا يدرسها، أمّا الثاني فيحتضنها ويتعمّق في فهمها وتفسير معالمها المختلفة، التي تُعزّز كسب رهان أعمق وأمتن لمميّزات الجنس البشريّ عن سواه، كما سنرى باختصار.

معرفياً وفكرياً، يمكن الحديث عن معالم متعالية للثقافة، أي أنّه ليست للرموز الثقافية طبيعة مادّية، مثل أعضاء الجسم البشريّ ومكوناته والعالم المادّي. فأهمّ خمسة معالم متعالية للرموز الثقافية توصّل إليها بحثنا في عمق كينونة ظاهرة الثقافة أنّها معالم لا يكاد يشير إليها علم الأنثروبولوجيا ناهيك عن علم الاجتماع الطارد، وهي:

1. ليس للرموز الثقافية وزن وحجم بالمعنى المادّي للأشياء، أي أنّ تلك الرموز ليست ذات طبيعة مادّية، بل هي ذات طبيعة غير مادّية/روحية/متعالية (transcendental). وبعبارة أخرى، يتمثّل جوهر الإنسان وأعزّ ما يملكه في هذا النوع من الرموز المتعالية.

ويُنفق هذا كثيراً مع رؤى الأديان والحكماء والفلاسفة على مرّ العصور. فالقرآن، مثلاً، يؤكّد في آياته المتعدّدة على أهميّة أولويّة تبني الإنسان للرموز الثقافية من تعلّم للقراءة، والغوص في العلم، وكسب رهان التفكير الدائم، والاتّصاف بالقيم

1- Daniel Lerner, The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East, New York, Free Press, 1958.

النَّيْلَة، مثل العدل والخُلُق الفاضل، إذ يقول تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾¹. إنَّ الرَّموز الثَّقافيَّة في المنظور القرآنيَّ والرُّؤية الموضوعيَّة التحليليَّة هي بيت القصيد في هُويَّة الإنسان، فيها وحدها جاء تشريف الجنس البشريَّ بالقيادة والسَّيادة على وجه الأرض وما فوقها.

2. أمَّا على مستوى توظيف مفهوم خلوّ الرَّموز الثَّقافيَّة مِن عاملَي الوزن والحجم في فهم سرعة ثورة الاتّصالات في عصر العولمة، فنكتفي بذكر بعض الأمثلة: فلماذا تصل الرّسائل والوثائق المرسلّة بالفاكس وبالوسائل الإلكترونيَّة بسرعة كبيرة مقارنة بالقيام بالمراسلة نفسها بالبريد العاديّ أو حتّى السّريع؟

يمكن تفسير ذلك بواسطة مفهومنا للرَّموز الثَّقافيَّة المتعالِيَّة، الذي يرى أنّ المراسلة الإلكترونيَّة وبالفاكس تُلغي عاملَي الوزن والحجم للشَّيء المرسل. وهذا يعني أنّ هذا النّوع من المراسلة يُحرّر الشَّيء المرسل من معطياته المادّيَّة (الوزن والحجم) فيعيده إلى طبيعته الأولى المتمثّلة في عدم وجود وزن وحجم للرَّموز الثَّقافيَّة، كما يؤكّد ذلك منظورنا الفكريّ في هذه الدّراسة.

ويساعد أيضًا فقدان الرَّموز الثَّقافيَّة لعاملَي الوزن والحجم على فهم القدرة الضّخمة الحاوية لدى اللعب الإلكترونيَّة الحديثة (Flash Disk) وتفسيرها. فعلى الرّغم من صغر حجمها المادّيّ، تستطيع تلك اللعب أن تحوي عشرات ومئات الآلاف من المطبوعات المكتوبة من جرائد ومجلاّت وكتب ووثائق. ويعود ذلك تبعًا لرؤيتنا أنّ الطّبيعة الأصليَّة لكلمات اللّغات هي طبيعة لا وزن لها ولا حجم، وكأنّها لا تحتاج إلى فضاء مادّيّ لاحتوائها.

3. لا تتأثّر الرَّموز الثَّقافيَّة بعمليَّة النّقصان عندما نُعطي منها الآخرين، كما هي الحال في عناصر عالم المادّة. فإعطاء الآخرين خمسين دينارًا من رأس مالنا، وقنطارًا من قمحنا، وعمارة من عماراتنا، وغير ذلك، كلّها عمليّات تنقص من ممتلكاتنا المادّيَّة. أمّا إذا علّمنا (منحنا) الآخرين شيئًا من معرفتنا، وعِلْمنا، وفكرنا، وعقيدتنا، وقيمنا الثَّقافيَّة، ولغتنا... فإنّ ذلك لا ينقص شيئًا من كلّ واحد من رموزنا الثَّقافيَّة هذه.

4. للرَّموز الثَّقافيَّة قدرة كبيرة على البقاء طويلاً عبر الزّمان في المجتمعات

1- سورة القلم، الآية 4.

البشرية؛ إذ قد يصل مدى بقائها إلى درجة الخلود. فاللغة، وهي أم الرموز الثقافية جميعاً، لها قدرة فائقة على تخليد ما يُكتب بها أو ما يُسجل بها صوتياً في أدوات التسجيل المتنوعة اليوم. والفكر البشري لا يُكتب له الاستمرار والخلود الكاملان من دون أن تحتضن مضمونه اللغات المسجلة صوتياً أو المكتوبة. فما كان لفكر كلٍّ من: أخناتون وسقراط وأرسطو وابن رشد والغزالي وابن خلدون و«روسو» و«ديكارت» و«هيوم» وغيرهم من المفكرين والعلماء، أن يتمتع بمدى حياة طويلة من البقاء من دون تسجيله في حروف اللغات البشرية المتنوعة وكلماتها التي ألهته لكسب رهان حتى الخلود.

أمّا على مستوى الحفاظ التراث الجماعي للمجموعات البشرية وتخليده، فإنّ للغات دوراً بارزاً في هذا الشأن. فاللغات الشفوية والمكتوبة تُمكن المجموعات البشرية من تسجيل ذاكرتها الجماعية والمحافظة عليها وتخليدها، على الرغم من اندثار وجودها العضوي والبيولوجي، بوصفها كائنات حيّة، ورغم تغييرها للمكان وعيش أجيالها المتلاحقة في عصور غير عصورها. فمحافظة لغة الضاد محافظةً كاملةً على النصّ القرآني خير مثال على قدرة اللغة التخليدية على حماية الذاكرة والتراث الجماعيين من واقع الفناء المتأثر كثيراً بعوامل الزمن والبيئة والوجود الجسمي العضوي البيولوجي لتلك المجموعات البشرية.

ولا تقتصر هذه الأبعاد المتعالية/الميتافيزيقية على اللغة المكتوبة فقط، بل إنّ الاستعمال الشفوي للغة يقترن هو الآخر بدلالات متعالية/ميتافيزيقية. أفلا يلجأ البشر من كلّ العقائد والديانات إلى استعمال الكلمة المنطوقة في تأملاتهم الكونية وتضرعاتهم وابتهالاتهم إلى آلهتهم، أو إلى أيّ شيء آخر يعتقدون في أزليّته أو قدسيّته؟ فبانفرادهم بنوعية اللغة البشرية عن بقية الكائنات الحيّة الأخرى يستطيع أفراد الجنس البشري أن يُحرّروا أنفسهم من العراقل الماديّة لعالم الأرض الماديّ، وقيموا علاقات وروابط مع العالم المتعالي/الميتافيزيقيّ. فبواسطة اللغة البشرية ينجح بنو البشر في فكّ حصار المشاغل الدنيويّة والآنيّة. وهكذا، يصبح لقاءهم بالبعد الميتافيزيقيّ/المتعالي في شتّى مظاهره أمراً لا مفرّ منه، فهم يروّنه في أحلامهم ويحفل به خيالهم، ويلتقون به عن قرب في تجاربهم الدنيويّة والروحيّة.

5. تملك منظومة الرموز الثقافية قوة هائلة تشحن الأفراد والمجموعات بطاقات كبيرة تمكن أصحابها من الانتصار على أكبر التحديات بكل أصنافها المتعددة.

فعلى سبيل المثال، أثبتت قيم الحرية والعدالة والمساواة عبر التاريخ البشري الطويل على أنها رموز ثقافية قادرة على شحن الأفراد والمجموعات بطاقات هادرة جبارة تشبه إلى حد ما القوى المتعالية/الماورائية الصاعقة، التي لا يستطيع اعتراض سبيلها أحد. وهذا ما يوحى به قول الشاعر العربي التونسي أبي القاسم الشابي:

إذا الشعب يوماً أراد الحياة فلا بد أن يستجيب القدر

فمصدر إرادة الشعوب الحقيقي يكمن في عالم الرموز الثقافية، أي عندما يجمع الناس أمرهم للدفاع عن الحرية والمساواة والعدل، وغيرها من القيم البشرية، وعن حقهم في الاستقلال واحترام الذات، يصبح رد فعلهم كرد فعل القدر الذي لا يُبقي ولا يذر. وهذا ما يُفسر لجوء الناس إلى الحديث عن المعجزات في بعض الأحداث الفردية أو الجماعية التي تدخل سجل التاريخ، بالرغم من عدم توفر المعطيات المادية لذلك.

إنها، في نظرنا، أحداث متأثرة في العمق بالسمة الخامسة المتعالية للرموز الثقافية، كما وصفناها هنا. وحركة طوفان الأقصى في 7 تشرين الأول/أكتوبر 2023م في غزة، مثال بارز للوزن الثقيل للرموز الثقافية في دفع البشر للقيام بسلوكيات مختلفة، بما فيها السلوكيات المتمردة والثورية.

غوص في حوافز التحيز

يُمثل عدم الاهتمام بدراسة ظاهرة التخلف الآخر المشار إليها وغيرها فقداناً للموضوعية العلمية. إن إشكالية التحيز والموضوعية في الزاد المعرفي للعلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة قضية شائكة استعصى البت فيها على الذين تناولوها بالتحليل والمناقشة. لقد كُتب الكثير عن أسباب تحيز هذه العلوم في العقود المنصرمة، وأرجع كثير من الدراسات في هذا المضمار، ظاهرة التحيز إلى سمات شخصية (subjective factors) عند العالم والباحث في هذه العلوم. فعالم الاجتماع أو عالم النفس، مثلاً، لا يستطيع في نظر المحللين التجرد الكامل

من أهوائه أو ميوله وقيمه ومصالحه أثناء بحثه الظواهر التي تنتمي إلى ميدان علمه. فالموضوعية التامة في علوم المجتمع والإنسان لا يمكن تحقيقها، إذًا، كما جاء في تحليلات عالم الاجتماع الألماني «ماكس فيبر» (Max Weber) لطبيعة العلوم الاجتماعية والإنسانية¹.

وعلى الرغم من أن عامل السمات الشخصية من دور مهم في تحيز هذه العلوم، فإنه بكل تأكيد ليس العامل الوحيد الذي يؤثر في ظاهرة التحيز في علوم المجتمع والإنسان المعاصرة. فالتحيز، قد يصبح ظاهرة جماعية لا فردية: نظرًا إلى أن الباحثين والعلماء في العلوم الاجتماعية والإنسانية ينتمون إلى مذاهب ومدارس ونظريات وأطر فكرية (paradigms)، كما يشرح ذلك «توماس كون»² (Thomas Kuhn).

فالفكر الماركسي، كما نعرف، يرجع تفسير الظواهر الاجتماعية والسياسية والنفسية، وغيرها، إلى عوامل ذات طبيعة اقتصادية مادية، بينما يُفسر علماء النفس السلوكيون السلوك بأنه نتيجة للمؤثرات الخارجية الموجودة في بيئة الفرد. ومن ثم، تطرد أو تهمش أو تلغي كل من المدرسة السلوكية والماركسية من حسابهما تأثيرات العوامل الأخرى في السلوك الفردي والجماعي، مثل العوامل المعرفية (cognitive factors)³.

فمن منظور السلوكيين، وبالعودة إلى العوامل الثقافية (Superstructure) عند المذهب الماركسي، فإن طرد «العوامل الأخرى» أو عدم الاعتراف بها أو رفضها بشكل كلي - على الرغم من أهميتها - تُعد في نظرنا ضربًا من التحيز يؤثر سلبًا في مصداقية فروض هذه العلوم ومفاهيمها وأطرها ونظرياتها وتفسيراتها وتنبؤاتها.

1- Max Weber, The Methodology of the Social Sciences, translated by E. Shils and H. Finch, Chicago, Free Press, 1949.

2- Thomas Khun, The Structure of Scientific Revolutions, 50th Anniversary Edition, Illinois, University of Chicago Press, 2012.

3- Howard Gardner, The Mind's New Science, New York, Basic Books, 1985.

علم العمران الرَّافض لعلم الاجتماع الطَّارء

ننظر الآن إلى موقف ابن خلدون من علم الاجتماع الطَّارء. لا يتفق ابن خلدون مع رؤية علم الاجتماع الطَّارء، فيرى أنه يجب على علم العمران البشريّ الخلدونيّ الاهتمام بدراسة الأشياء والظواهر غير الماديّة. فيكفي هنا الإشارة إلى عنوان أحد فصول مقدّمته الشهيرة لإبراز حديثه مباشرة عن الأشياء غير الماديّة، إذ يُعَنون «المقدّمة السادسة» من كتاب المقدّمة بـ: «في أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو بالرياضة ويتقدّمه الكلام في الوحي والرؤيا»¹. ويفصّل القول في ذكر المواضيع التّالية: النّبوة والوحي والكهانة والرؤيا والإخبار بالغيبات؛ مبيّناً أنّها ظواهر غيبيّة عرفتها الحضارة العربيّة الإسلاميّة، ومن ثمّ لا ينبغي طردها وإقصاؤها من اهتمام علم العمران البشريّ بها.

يفصّل الأستاذ محمّد عابد الجابريّ القول حول نقد بعض الباحثين لكتابة المقدّمة السادسة في كتاب المقدّمة، فيقول: «أمّا المقدّمة السادسة، فإنّ جلّ الباحثين أغفلوا أمرها، والذين أشاروا إليها، لم يزيّدوا على أنّ جعلوا منها أحد الأقسام التي «تحمّل الطّابع اللاعقلانيّ» في المقدّمة، باعتبارها في مسائل النّبوة والكهانة والسّحر وما شاكل ذلك.

ويؤكد ساطع الحصريّ أنّ هذه المقدّمة، أو على الأقلّ القسم الأكبر منها، قد «كُتب بعد إتمام المقدّمة بمدة غير يسيرة». وهو يعدّها من ضمن «المباحث الاستطراديّة التي تأتي عرضاً وتستهدف سرد بعض المعلومات العامّة، تمهيداً للأبحاث الأصليّة أو إتماماً للفائدة».

وإلى مثل هذا، ذهب عليّ عبد الواحد وافي، في تعليق له حول هذه المقدّمة، فيقول: «لا يكاد موضوع هذه المقدّمة وملحقاتها تمتّ بصلّة إلى موضوع هذا الباب. وكان موضعها الطّبيعيّ الباب السادس عند الكلام على الإلهيات والتّصوّف والسّحر...». ثمّ يضيف إلى ذلك قائلاً: «هذا، والبحوث التي ذكرها ابن خلدون في هذه المقدّمة وملحقاتها إلى آخر هذا الباب بحوث استطراديّة ليست من صلب بحوثه في علم الاجتماع».

ويؤكد الحصريّ أنّ «دراسة المقدّمة دراسة علميّة دقيقة تتطلّب تفريق مباحثها

1- عبد الرّحمن بن محمّد بن خلدون، مقدّمة ابن خلدون، لاط، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1993م، ص 73-95.

الأصليّة ومباحثها الفرعيّة، ودراسة كلّ منها على حدة حسب ما تتطلبه طبيعتها». ويقول عليّ عبد الواحد الذي يؤيد الحصريّ في كثير من آرائه واستنتاجاته: «ولا يظهر ابتكار ابن خلدون ولا تتحقّق أغراضه من دراساته في «علم العمران»، إلّا في البحوث الأصليّة من مقدّمته. أمّا بحوثها الاستطاردية، أو التمهيدية، فيقتصر فيها عمل ابن خلدون على مجرّد نقل الحقائق وجمعها وتلخيصها».

وقد انتقلت عدوى هذا الفصل بين المباحث الأصليّة والمباحث الاستطاردية، أو بين «الجانب العقلانيّ» و«الجانب اللاعقلانيّ» في تفكير ابن خلدون، إلى بعض الباحثين الغربيّين، وفي مقدّمهم «إيف لاكوست» (Yves Lacoste). إنّ هؤلاء وأولئك يجعلون القارئ في حيرة من أمره؛ إذ يجد نفسه أمام شخصيتين «خلدونيتين» متناقضتين؛ شخصية ابن خلدون «العقلانيّ» وشخصية ابن خلدون «اللاعقلانيّ». وبالمثل، فهم يجعلون المقدّمة صنفين، ما كتب منها في قلعة ابن سلامة، وهو في جملته «أصيل»، وما كتب في القاهرة، «استطارد ونق»¹.

يردّ الجابريّ على تلك الاتّهامات لفكر صاحب المقدّمة بتحليل واسع نخصره في مقتطفات من كتابه: «فإنّ اعتقاد ابن خلدون في هذه «الغيبات» لا يطعن في تفكيره، ما دام آنذاك قد قبل مثل هذه الأمور، بل أكثر من ذلك، كان يمزجها بأبحاثه إلى درجة أنّه استقرّ في الأذهان حينذاك أنّ «التجارب العلميّة» لا تختلف في شيء عن أعمال السحرة. لقد كانت هذه وتلك في إطار «قلب الطّباع»، سواء بـ«التّجربة العلميّة» أو بالأعمال السّحرية التي تعتمد على الإيحاء والتأثير في الخيال، كما يقول ابن خلدون. ويقطع النّظر عن قيمة هذا النوع من التّفسير، فإنّه على كلّ حال تفسير عن رغبة صاحبه في إيجاد مسوّغ معقول لهذه الظواهر العمرانيّة «اللامعقولة». إنّ محاولة إخضاع جميع هذه الظواهر، ومن بينها الكهانة والسّحر، للبحث العقليّ لا يضرّ في شيء عقلانيّة ابن خلدون. أمّا أن يكون صاحب المقدّمة قد أخطأ أو أصاب في ما انتهى إليه من آراء وأحكام فهذا أمر آخر. إنّهُ ليس من الضّروريّ ليكون الإنسان عقلانيّاً أن يُصادف الصّواب دائماً»².

ومن ثمّ، يخلص الجابريّ من نقاشه وجدله إلى الإفصاح عن رأيه الكامل في

1- محمّد عابد الجابريّ، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، معالم نظريّة خلدونية في التاريخ الإسلاميّ، ط5، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1992م، ص 114.

2- المصدر نفسه، ص 115.

هرم البناء الفكريّ لمقدّمة ابن خلدون: «وفي رأيي أنّ مقدّمة ابن خلدون، سواء من حيث مضمونها أو من حيث ترتيب فصولها وتتابع فقراتها وتناسق أجزائها، تُشكّل بناءً هرمياً متماسكاً. ذلك أنّ الشّيء الذي يلفت النّظر في هذا الصّدّد، ليس تلك «الهوّة» المزعومة بين «البحوث الأصيلة» و«البحوث الاستطردائية»، بل إنّ الذي يثير الانتباه والإعجاب معاً، هو ذلك التماسك المنطقيّ المتين الذي يسود المقدّمة من أولها إلى آخرها، والذي جعل من كلّ فكرة فيها نتيجة للتي قبلها ومقدّمة للتي بعدها...»¹.

يشير ابن خلدون في المقدّمة أنّه يحتضن بقوة منظور علم الاجتماع الحاضر. ويتجلّى ذلك بالتحديد في مطلع كتاب المقدّمة في «المقدّمة السادسة» من هذا الكتاب، حيث عنون صاحب المقدّمة هذا القسم: «في أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو بالرياضة ويتقدّمه الكلام في الوحي والرؤيا»². وهكذا، تتجلّى صعوبة تصنيف علم العمران الخلدونيّ ضمن الدّراسات الاجتماعيّة (السوسيولوجيّة) المعاصرة. وليس في مثل هذا الأمر من غرابة. فعلى الرّغم من تشابه علم العمران مع علم الاجتماع الحديث في مواضيع وقضايا عامّة، كما رأينا، فإنّهما نشأ في ظروف اجتماعيّة وتاريخيّة مختلفة، ومن ثمّ جاءا ليلبّي حاجات مختلفة عند أصحاب هذين العليّمين.

أراد ابن خلدون بتأسيس علمه الجديد فهم نهوض الدّول وسقوطها، وتفسيرهما، فيما اهتمّ علم الاجتماع الحديث بفهم ظواهر اجتماعيّة متنوّعة وتفسيرها ومعالجتها في المجتمعات المعاصرة على الخصوص. وعلى مستوى آخر، يدّعي بعض المفكرين العرب والغربيين بأنّ علم العمران، كما صاغه ابن خلدون، فقد موضوعيّته ومنطقيّة تحليله في آخر فترة من حياة صاحب المقدّمة. فيرى هؤلاء في مناقشة ابن خلدون وتحليله لبعض الظواهر مثل النّبوة والصّوفيّة والعناصر الغيبيّة وغيرها، علامة على خروجه على منطق العقل. من بين هؤلاء النّقاد «إيف لاكوست» وساطع الحصريّ وطه حسين.

اعترض الجابريّ على هذا الادّعاء بشدّة، وجاء يُفند مثل تلك الأقاويل: فإنّنا

1- محمّد عابد الجابريّ، فكر ابن خلدون: العصبيّة والدّولة، معالم نظريّة خلدونيّة في التّاريخ الإسلاميّ، ص 114.

2- المصدر نفسه، ص 115.

نرى أنّ البحوث التي تتناول هذه المسائل (الغيبّات والروحانيّات والحالات النفسيّة) في المقدّمة ليست بحوثاً استطراديّة، بل هي جزء لا يتجزأ من الهرم العمرانيّ الخلدونيّ. فإنّه سيكون من الخطأ الجسيم التمييز بين ما هو أصيل وما هو مجرد استطراد في المقدّمة.

وفي رأيي، أنّ مقدمة ابن خلدون، سواء من حيث مضمونها أو من حيث ترتيب فصولها وتتابع فقراتها، وتناسق أجزائها تُشكّل بناءً هرمياً متماسكاً. ذلك أنّ الشّيء الذي يلفت النّظر في هذا الصّد ليس تلك الهوة المزعومة بين «البحوث الأصلية» و«البحوث الاستطراديّة»، بل إنّ الذي يثير الانتباه والإعجاب معاً، هو ذلك التّناسق المنطقيّ المتين الذي يسود المقدّمة من أولها إلى آخرها، والذي جعل من كلّ فكرة فيها نتيجةً لتّي قبلها ومقدّمةً لتّي بعدها.

فالجابريّ يرى أنّ ابن خلدون كان شديد الالتزام بقواعد التّفكير المنطقيّ في تحليله، وعند إرسائه قواعد وقوانين حركيّة العمران البشريّ في صفحات المقدّمة، تبنّى ابن خلدون منظوراً تطوّريّاً في إنشاء علم العمران، فصنّف الظواهر إلى «بسيطة ومعقّدة» أو «سابقة ولاحقّة». لذلك، جاء نقاشه لظاهرة البداوة وتحليلها سابقين لتناوله موضوع التّحضّر. فتطرّقه لظاهرة نشأة العلوم وتطوّرها في الجزء الأخير من المقدّمة، وتحليله لها، يتناسقان تماماً مع رؤيته التطوّريّة للظواهر. فظهور العلوم وازدهارها في المرحلة الحضريّة لمسيرة تطوّر البشريّة يمثّل آخر وأعلى مستوى يمكن أن يبلغه تطوّر مسلسل رقيّ الحضارات الإنسانيّة¹.

وحسب الجابري، صُمم البناء الفكريّ للمقدّمة وطُبّق على أساس تسلسل تطوّريّ ثنائيّ، حيث تسبق الظواهر الأكثر بساطة الظواهر الأكثر تعقيداً. وكنتيجه لذلك، فإنّ تحليله لعلم الظواهر الماورائيّة (النّبوة، الأحلام، التّصوّف، وغيرها) لا يُعدّ انحرافاً عن الإطار المنطقيّ العقلانيّ. فالظواهر الماورائيّة تُشكّل وجهاً قائماً بذاته من وجوه الحياة الاجتماعيّة.

لقد سعى ابن خلدون إلى التّوصّل إلى مسوّغات مقبولة لحضور هذه العناصر الغيبية في الحضارة العربيّة الإسلاميّة. وهو بعمله هذا، لم يتناقض مع الرّوح العلميّة، بل على العكس من ذلك فقد بقي موضوعاً في دراسته لظواهر ما وراء

1- محمّد عابد الجابريّ، فكر ابن خلدون: العصبيّة والدّولة، معالم نظريّة خلدونيّة في التّاريخ الإسلاميّ، ص 120.

الطبيعة. «إنَّ اعتقاد ابن خلدون في الغيبيات» لا يطعن في تفكيره ما دام العلم آنئذٍ كان يقبل مثل هذه الأمور، بل أكثر من ذلك، كان يمزجها بأبحاثه إلى درجة أنَّه استقرَّ في الأذهان حينئذٍ، أنَّ «التَّجارب العلميَّة» لا تختلف في شيءٍ عن أعمال السَّحرة. إنَّ محاولة إخضاع جميع هذه الظواهر ومن بينها الكهانة والسَّحر للبحث العقلي لا يضرُّ في شيء عقلائيَّة ابن خلدون.

طه حسين والفكر الخلدوني

بالرجوع إلى رسالة طه حسين بالفرنسيَّة حول الفلسفة الاجتماعيَّة لابن خلدون، التي نال بها شهادة الدكتوراه في فرنسا، يمكن تلخيص أفكار عميد الأدب العربيِّ حول فكر ابن خلدون في أنَّها أفكار متأثرة كثيرًا بالرؤية العلميَّة المتصلِّبة السَّائدة قبل النِّصف الأوَّل من القرن العشرين، وحتَّى الثَّمانينيَّات من النِّصف الثَّاني منه. تقول هذه الرؤية إنَّه لا يمكن أن يوجد العلم الحقيقي من دون تخصُّصات، ومن دون انفصال هذه التَّخصُّصات بعضها عن بعض.

وهكذا، ينتقد طه حسين فكر مقدِّمة ابن خلدون؛ لأنَّ صاحب المقدِّمة «يدرس المجتمع ليُفسِّر أحداث التاريخ. فحتَّى يستحقَّ علم العمران البشريَّ اسم العلم يجب أن «يكون هذا العلم مستقلًّا عن التاريخ»¹. وهو موقف لا ينسجم اليوم مع الدَّعوات المتزايدة في المجالات العلميَّة المختلفة لصالح العلاقات البيئيَّة بين العلوم (Interdisciplinarity).

لذلك، ينبغي النَّظر إلى كثير من انتقادات طه حسين لابن خلدون من خلال أخلاقيَّات الرؤية العلميَّة الغربيَّة المتشدِّدة في معاييرها، لما هو علميٌّ من عدمه، في الفترة التي عاش ودرس فيها طه حسين في فرنسا في مطلع القرن العشرين. وهو بالتَّأكيد منظور قاصر ومتخلِّف في نظريته إلى طبيعة العلوم وضرورة التَّفاعل بينها، كما تدعو اليوم الكثير من التَّوجُّهات العلميَّة في العلوم الطَّبيعيَّة والعلوم الاجتماعيَّة على حدِّ سواء، مع الفكر والرَّصيد المعرفيَّين للمؤرِّخين العرب والمسلمين.

1- Taha Hussein, Philosophie Sociale d'Ibn-Khaldoun: Étude analytique et critique, Paris, A. Pedone, 1918, p. 78.

أزمة علم التاريخ عند ابن خلدون

كما رأينا في فكر «كون»، بالنسبة إلى عوامل «الأزمة» المؤدية إلى ظهور إطار فكري جديد «براداييم»، فإن المسيرة الفكرية لابن خلدون مرّت بهذا السبيل في اكتشافها لعلم العمران البشري، أي أنّ صاحب المقدمة كان شاهد عيان على أزمة التأليف في علم التاريخ العربي الإسلامي.

يصف صاحب المقدمة بإطناب معالم تلك الأزمة لدى المؤرخين والمفسرين السابقين:

1. «وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل الأغاليط في الحكايات والوقائع؛ لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً. لم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهاها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار. فضّلوا عن الحق وتاهوا في ببداء الوهم والغلط»¹.

2. «وأنّ فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها، وسطّروها في صفحات الدفاتر وأودعوها، وخلطها المتطفّلون بدسائس من الباطل وهُمّوا فيها أو ابتدعوها، وزخارف من الروايات المضعّفة لفقوها ووضعوها، واقتفى تلك الآثار الكثير ممّن بعدهم واتّبعوها. وأدّوها إلينا كما سمعوها، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها، ولا رفضوا ترّهات الأحاديث ولا دفعوها. فالتحقيق قليل وطرف التنقيح في الغالب كليل، والغلط والوهم نسيان للأخبار وخليلان. والتقليد عريق في الآدميين وسليل، والتطفّل على الفنون عريض وطويل، ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل. والحق لا يُقاوم سلطانه، والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه، والناقل إنّما هو يملي وينقل، والبصيرة تنقد الصحيح إذا تمّقل، والعلم يجلو لها صفحات الصواب ويصقل»².

فواضح من نصّ المقتطفات السابقة لصاحب المقدمة أنّ التأليف في علم التاريخ يشكو من فقدان المصادقية الناتجة عن ضعف الأسس العلمية لفنّ علم التاريخ أو غيابها. يعود ذلك في نظر ابن خلدون إلى عوامل عديدة، تلخصها تلك

1- عبد الرحمن بن محمّد بن خلدون، مقدّمة ابن خلدون، ص 3.

2- المصدر نفسه، ص 3-4.

المقتطفات الخلدونية في العوامل التالية: زهول المؤرخين عن عامل تبدل الأحوال في الأمم والأجيال كعنصر رئيس يجب على المؤرخين أخذه في الحسبان في تحليلهم للأحداث التاريخية. كما يرى ابن خلدون لزوم معرفة المؤرخين وإلمامهم بعلم قواعد السياسة وطبائع المخلوقات واختلاف المجتمعات والعصور في السلوكيات والأعراف والتقاليد. وهو ما يفتقده المؤرخون السابقون حسب الرؤية الخلدونية.

وهكذا، يصف صاحب الكتاب بعض المؤرخين بأنهم متفعلون على فن التاريخ، الأمر الذي يجعلهم يخلطون الباطل بالحق في كتابة أحداث التاريخ. وأخيراً، فكثير من علماء التاريخ ارتكبوا المغالط في رواية الحكايات ووقائع الأحداث التاريخية، فتأهوا كثيراً في ببداء الوهم والغلط. يتجلى من تلك الأطروحات الخلدونية أن ملف التأليف في التاريخ العربي الإسلامي كان يعاني من أزمة شديدة تحتاج إلى إصلاح فكري ثوري يقطع مع فكر الرصيد التراكمي، الذي تجمع لدى المؤرخين السابقين ليؤسس علماً جديداً سماه «علم العمران البشري»؛ يجوز القول إنه براداييم جديد بتعبير «توماس كون» (Thomas Kuhn).

علم العمران البشري بوصفه فكراً ثورياً

يصف ابن خلدون معالم علمه الجديد أو الثوري، بكثير من التفاصيل، منها:

1. «وكان هذا علم مستقل بنفسه. فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً»¹.

2. «واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة، أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص. وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية، فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه. ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية؛ إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة، ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ

1- عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص 29.

النوع وبقاؤه. فقد خالف موضوعه هذين الفئتين اللذين ربّما يشبهانه»¹.

3. «وكأنه علم مستنبط النشأة. ولعمري لم أقف على الكلام في منحاها لأحد من الخليفة. ما أدري ألغفلتهم عن ذلك؟ وليس الظنّ بهم، أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا. فالعلوم كثيرة والحكماء في أمم النوع الإنسانيّ متعدّدون، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر ممّا وصل. فأين علوم الفرس التي أمر عمر بن الخطّاب بمحوها عند الفتح؟ وأين علوم الكلدانيّين والسريانيّين وأهل بابل، وما ظهر عليهم من آثارها ونتائجها، وأين علوم القبط ومن قبلهم، وإنّما وصل إلينا علوم أمة واحدة وهم يونانٌ خاصّة، لتكليف المأمون بإخراجها من لغتهم واقتداره على ذلك بكثرة المترجمين وبذل الأموال فيها. ولم نقف على شيء من علوم غيرهم»².

يؤكد ابن خلدون في هذه المقتطفات أنّ علم العمران البشريّ علم جديد (مستحدث الصنعة، غريب النزعة)، أي أنّه ليس نتيجة لتراكمات علميّة سابقة في علم التاريخ. وبعبارة «توماس كون»: ليس العلم الخلدونيّ الجديد ضرباً من العلم العاديّ، وإنّما هو علم ثوريّ. وتالياً، فهو علم مستقلّ بنفسه عن العلوم الأخرى المتمثّل في موضوع براداييم علم العمران البشريّ.

يُكتّف صاحبُ المقدّمة إبراز قوّة اعتقاده في جدّة علم العمران البشريّ؛ فيعلن بكلّ شفافيّة بالقول: «وكأنه علم مستنبط النشأة... لعمري لم أقف على الكلام في منحاها لأحد من الخليفة». ومن ثمّ، يجوز وفقاً لمعايير «كون» ولرؤية ابن خلدون القول إنّ علم العمران البشريّ هو علم ثوريّ وعلم جديد على التّوالي. فقد رأينا في النّصوص الخلدونيّة التي عرض فيها مؤلّفات المفكرين في العصور المختلفة ومن حضارات متعدّدة أنّ هؤلاء جميعاً لم يؤلّفوا كتباً ذات موضوع، مثل موضوع مقدّمة ابن خلدون، ألا وهو علم العمران البشريّ.

وهكذا، لا يكتفي ابن خلدون بوصف المعالم والمواصفات الخاصّة لعلمه الجديد لتأكيد جدّة ذلك العلم، وإنّما يذكر ويحلّل مؤلّفات فلاسفة ومفكرين ومؤرّخين من اليونان والهند والعالم العربيّ الإسلاميّ؛ لكي يخلص إلى التّعبير

1- عبد الرّحمن بن محمّد بن خلدون، مقدّمة ابن خلدون، ص 29.

2- المصدر نفسه، ص 29.

ببقين كبير أن علمه الجديد لم يسبقه إليه أحد. «ولعمري، لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليفة»¹.

الهدى الإلهي إلى العلم الجديد ومعالمه

يختلف المنظور الخلدوني الذي توصل من خلاله إلى ابتكار علمه الجديد عن منظور الوضعيّة التي تبناها «أوغست كونت» (Auguste Comte)، وغيره من العاملين في مجالات العلوم الاجتماعيّة المختلفة المعاصرة. فابن خلدون مثل علماء المسلمين، قبله وفي عصره، استعمل بقوة منظور العقل والنقل الذي يستعمل الملاحظة والتفكير والتحليلين العقلين للظواهر والأحداث، من ناحية، والاستناد على المعرفة المستقاة من القرآن الكريم والحديث الشريف (النقل)، من ناحية ثانية.

يتحدّث ابن خلدون عن تدخّل العامل الميتافيزيقي في اكتشافه العلمي لبراداييم علم الاجتماع البشري: «ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً، وأعثرنا على علم جعلنا بين نكرة وجهينة خبره. فإن كنت قد استوفيت مسائله، وميّزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه، فتوفيق من الله وهداية. وإن فاتني شيء في إحصائه واشتبهت بغيره مسائله. فللناظر المحقق إصلاحه، ولي الفضل؛ لأنني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق. والله يهدي بنوره من يشاء»².

تلازم الروح العلميّة والتأصيل في علم الاجتماع العربيّ

يتجلّى من المسيرة الفكرية لابن خلدون أنّ المربّع الأوّل لإنشاء براداييم الفكر العمرانيّ الخلدونيّ الجديد يتمثّل في الاعتماد على الذات، أي على معطيات المجتمعات العربيّة، من ناحية، وعلى المفاهيم والنظريات الخلدونيّة الوليدة من تفاعل منظومة الثقافة العربيّة الإسلاميّة مع معطيات تلك المجتمعات، من ناحية ثانية.

وهكذا، فطرح فكرة تأصيل الأسس المعرفيّة للفكر السوسيولوجي العربيّ

1- محمّد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: العصبيّة والدولة، معالم نظريّة خلدونيّة في التاريخ الإسلامي، ص 132.

2- عبد الرحمن بن محمّد بن خلدون، مقدّمة ابن خلدون، ص 31.

المعاصر أمر مشروع ومُلح. نحن نرى أنَّ للفكر السوسيولوجي العربي الحق في إرساء نفسه على رؤية معرفية مستقاة من الثقافة الرئيسة لمجتمعات الوطن العربي، وهي الثقافة العربية الإسلامية. ومن ثم، فتوطين أُسس علم اجتماع العربي معرفيًا اليوم يعني غرس جذوره في تربة الرؤية المعرفية للثقافة العربية الإسلامية، بالنسبة إلى الظواهر التي يُهتَم بدراستها في المجتمعات العربية.

وممَّا لا ريب فيه، أنَّ في ذلك تأصيلًا مهمًّا للمعرفة السوسيولوجية في الوطن العربي لا يقل أهمية عن عروبة وإسلامية القضايا والظواهر، التي ينبغي أن تكون لها الأولوية في دراسات علماء الاجتماع العرب. فبالجمع بين الرؤية المعرفية العربية الإسلامية، والمواضيع المدروسة في تربة المجتمعات العربية الإسلامية، تحسَّن كثيرًا استقلالية علم الاجتماع العربي على المستوى الفكري.

وممَّا يزيد في مشروعية مناداتنا بتوطين علم الاجتماع العربي في صلب الرؤية المعرفية للثقافة الإسلامية العربية، هو أنَّ علم الاجتماع الغربي - المهيمن برؤيته المعرفية ومفاهيمه ونظرياته ومناهجه على بقية أنواع علم الاجتماع في القارات الخمس بما فيها علم الاجتماع العربي - يطرح قضية إبستمولوجيا الفكر السوسيولوجي الغربي كأحد العوامل الرئيسة المتسببة في الأزمة المتواصلة التي يعيشها علم الاجتماع الغربي، كما تحدَّث عن ذلك عالم الاجتماع الأمريكي «ألبن غولدنر» (Alvin Gouldner) في السبعينيات من القرن الماضي¹. تُمثِّل مسألة الإبستمولوجيا عاملًا رئيسًا مخلاً بكسب رهان الروح العلمية في علم الاجتماع الغربي بمختلف مدارسه. ولذلك، فإنَّ إصلاح أمر هذه المسألة هو الطريق لخروج علم الاجتماع الغربي من مأزق الأزمة التي يصفها غولدنر في كتابه منذ أكثر من خمسة عقود.

صداقة براداييم الإسلام لعلم الاجتماع في الميزان

بالتوازي مع الهيمنة الغربية، سياسيًا واقتصاديًا وعلميًا وثقافيًا، منذ عصر النهضة، جرى أيضًا، كما ذكرنا، عولمة المنظور الغربي للعلم والمعرفة في أغلب مجتمعات العالم بما فيها المجتمعات العربية والإسلامية. فمعظم علماء الاجتماع العرب،

1- Alvin Gouldner, The Coming Crisis of Western Sociology, New York, Basic Books, 1970.

على سبيل المثال، يتبنون اليوم ذلك المنظور الغربي الذي يفصل بقوة بين المعرفة العقلية والمعرفة النقليّة (المنبثقة من القرآن والسنة). وهم، تاليًا، لا يُرحّبون بفكرة تبني الرؤية المعرفية الإسلامية لتأسيس علم الاجتماع العربي¹.

يمكن للمرء أن يناقش بإطناب علماء الاجتماع العرب في هذا الأمر؛ لكي يُفند أسس نكرانهم لمشروعية قبول وجود مثل ذلك العلم الاجتماعي العربي، بوصفه فرعًا معرفيًا ذا مصداقية في فهم شؤون الأفراد والمجتمعات البشرية وتفسيرها، أي كمعرفة بشرية ذات روح علمية متماسكة.

نكتفي هنا بذكر ومناقشة ثلاثة معالم ذات علاقة بمدى مشروعية إنشاء علم الاجتماع العربي، الذي يجمع في الوقت نفسه بين الرؤية الثقافية العربية الإسلامية، من جهة، والتأهل لكسب رهان الأسس العلمية في التنظير وفي المنهجية، من جهة أخرى، وهي:

أولاً؛ لا يجوز على المستوى النظري إقصاء الرؤية الإسلامية من إمكانية إنشاء علم اجتماع صاحب مفاهيم ومقولات ونظريات مرتبطة بتلك الرؤية وملتزمة بأخلاقيات الروح العلمية؛ إذ إن للعقيدة الإسلامية رؤية شاملة وتفصيلية حول الإنسان وسلوكياته، من ناحية، وحول المجتمع بوصفه نسق اجتماعي متكامل، من ناحية ثانية. ومن ثم، فالإسلام مؤهل مثله مثل الرأسمالية أو الاشتراكية لتأسيس علوم اجتماعية ذات مصداقية فكرية تتماشى مع رؤيته للفرد والمجتمع، اللذين يُعدّان الركيزتين الرئيسيتين لنشأة براداييم علم العمران البشري الخلدوني أو علم الاجتماع المعاصر. وتتمثل المصداقية الفكرية لرصيد الفكر السوسيولوجي في عجز الباحثين والعلماء عن نفيه أو دحضه في المسائل والظواهر التي يدرسها، كما رأينا سابقاً تأكيد فيلسوف العلوم «كارل بوبر» (Karl Popper) على ذلك.

ثانياً؛ وكما يؤكد الدارسون في الشرق والغرب للفكر الخلدوني، لقد نجح ابن خلدون في اكتشاف علمه الجديد (علم العمران البشري)، وإرساء أسسه عبر الملاحظات الميدانية والمفاهيم والنظريات الجديدة، التي توصل إليها من خلال دراسته لمكونات المجتمعات العربية الإسلامية في المغرب العربي على الخصوص. لقد أنجز ذلك التفكير الاجتماعي الرائد، من دون أن يفصل بين معرفته العقلية

1- أحمد إبراهيم خضر، علماء الاجتماع وموقفهم من الإسلام، لا ط، لندن، المنتدى الإسلامي، 1993م.

ومعرفته النَّقْلِيَّة في تحليله لشؤون الأفراد والمجتمعات وفهمها وتفسيرها في بوتقة الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة. ومن ثَمَّ، يصدق القول بأنَّ النَّشأة الأولى لعلم الاجتماع - كفرع تخصص علميٍّ مستقلٍّ وذي مستوى فكريٍّ عمرانيٍّ متقدِّم - كانت نشأة عربيَّة إسلاميَّة الطَّبيعة. فثمة إجماع قويٍّ في الشَّرق والغرب أنَّ ابن خلدون العلَّامة العربيَّ المسلم، هو المؤسِّس الأوَّل في تاريخ البشريَّة جمعاء لبراداييم فكر اجتماعيٍّ (علم العمران البشريِّ) عملاق، قبل قرون من ميلاد «أوغست كونت» (Auguste Comte) في فرنسا.

كما أشرنا، يتحدَّث ابن خلدون نفسه عن الجذور الإسلاميَّة لعلمه الجديد، «وأنت إذا تأملت كلامنا في فصل الدَّول والملك، وأعطيته حقَّه من التَّصفُّح والتَّفهُّم، عثرت في أثناءه على تفسير هذه الكلمات، وتفصيل إجمالها مستوفى بيَّناً بأوعب بيان وأوضح دليل وبرهان، أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبدان»¹.

في الواقع، إنَّها لمفارقة تدعو إلى كثير من التَّعجُّب والدهشة أن ينكر الكثيرون من علماء الاجتماع العرب وغيرهم في الشَّرق والغرب، قدرة الفكر الإسلاميِّ على إنشاء علم الاجتماع الذي يتَّصف بالروح العلميَّة. والحال، أنَّ ميلاد علم العمران البشريِّ حصل أولاً، وبالذَّات، في أرض وثقافة إسلاميَّة عربيَّة من طرف ابن خلدون، الذي اعتمد تفكيره العمرانيَّ الجديد على نور العقل وهداية النُّقل. ثالثاً؛ إنَّ النَّجاح الباهر الذي حقَّقه العقل الخلدونيُّ - الجامع بين العقل والنُّقل - في ميلاد ووضع الحجر الأساس لبراداييم علم العمران البشريِّ الجديد، يطرح أسئلة فيها الكثير من التَّحدِّي لمسلَّمات وقناعات العقل العلميِّ الغربيِّ الحديث. فهذا الأخير، يعتقد ويدَّعي أنَّ كسب رهان العلم الحقيقيِّ والمعرفة الأصيلة والصَّحيحة لا يمكن تحقيقهما إذا لم يقع الفصل الكامل بين الدِّين والعلم.

لكنَّ الشَّهرة العالميَّة لفكر ابن خلدون العمرانيِّ ذي الأرضيَّة الإسلاميَّة، كما نجده في مقدِّمته، يُفند مسلَّمات العقل الغربيِّ الحديث واعتقاده بالنَّسبة إلى علاقة بين الدِّين والعلم؛ فهما ليسا بالضرورة دائماً في حالة تناقض وعداء، كما هو الأمر في الثقافة الغربيَّة المعاصرة، بل قد ينعمان بالتَّعاون والانسجام، كما عرفت ذلك الثقافة العربيَّة والإسلاميَّة عند أبرز علمائها ومفكرها، وفي طليعتهم ابن خلدون.

1- عبد الرَّحمن بن محمَّد بن خلدون، مقدِّمة ابن خلدون، ص 40.

ومن ثمّ، ينبغي فهم ادّعاءات العقل الغربيّ المعاصر انطلاقاً من التّجربة الغربيّة المتمثّلة في الصّراع الخاصّ بين الكنيسة، من ناحية، والعلماء والمثقّفين، من ناحية أخرى.

فليس من الموضوعيّة، إذًا، تعميم هذه التّجربة الغربيّة على تجارب ديانات وثقافات أخرى مع علمائها ومثقّفيها. فالعقل المسلّم لصاحب المقدّمة يطرح بالتّأكيد تحدّيًا جوهريًّا عليّ ادّعاءات العقل الغربيّ المعاصر، ومن ثمّ يفتح الباب عريضًا للعلماء والمفكرين في كلّ الثّقافات للبحث عن أكثر من طريق ودرب من أجل إنشاء علوم ومعارف صلبة العود والمصدقيّة وإرسائها، في ما يُسمّيه العالم البريطانيّ «شارل برسي سنو» (Charles Percy Snow) بالثّقافتين (The Two Cultures).

وينبغي الإشارة في هذا الصّدّد، إلى بداية في الغرب نفسه لتوجّه جديد يسعى إلى إرساء ألفة وتعاون جديديّن بين العلم والدين، كما يشهد على ذلك إصدار عدد كبير من الكتب حول هذا الموضوع. وتبقى أطروحة «كارل بوبر» حول الرّوح العلميّة في المعرفة البشريّة هي المقياس المتّزن الذي يُقيّم به مدى قوّة الطّرح العلميّ أو ضعفه في التّخصّصات المختلفة في دنيا العلوم.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

المصادر والمراجع باللغة العربية

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدّمة ابن خلدون، لا ط، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1993م.
- الجابريّ، محمّد عابد، فكر ابن خلدون: العصبيّة والدّولة، معالم نظريّة خلدونيّة في التّاريخ الإسلاميّ، ط5، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1992م.
- خضر، أحمد إبراهيم، علماء الاجتماع وموقفهم من الإسلام، لا ط، لندن، المنتدى الإسلاميّ، 1993م.

المصادر والمراجع باللغة الأجنبية

- Meghji, Ali, Decolonizing Socioology, London, Polity Press, 2021.
- Gouldner, Alvin, The Coming Crisis of Western Sociology, New York, Basic Books, 1970.
- Clawson, Dan, Robert Zussman, Joya Misra, Naomi Gerstel, Randall Stokes, and Douglas Anderton, Public Sociology: Fifteen Eminent Sociologists Debate Politics and the Profession in the Twenty - First Century, Berkeley, University of California, 2007.
- Lerner, Daniel, The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East, New York, Free Press, 1958.
- Gardner, Howard, The Mind's New Science, New York, Basic Books, 1985.
- White, Leslie, The Concept of Culture, The University of California, U.S.A., Burgess Publishing Company, 1973.
- Weber, Max, The Methodology of the Social Sciences,

translated by E. Shils and H. Finch, Chicago, Free Press, 1949.

- Hussein, Taha, Philosophie Sociale d'Ibn-Khaldoun: Étude analytique et critique, Paris, A. Pedone, 1918.
- Khun, Thomas, The Structure of Scientific Revolutions, 50th Anniversary Edition, Illinois, University of Chicago Press, 2012.