العلوم الاجتماعية والنقاش الفكري في العالم العربي

أ. د. الهواري عدي[1]
ترجمة: **د. نوري دريس**[2]؛ **د. زين الدين خرشي**[3]
مراجعة: الأستاذ محمد داود[4]

إن المنشورات الأكاديمية في العالم العربي ضعيفة كمّا ونوعا إذا ما قورنت مع ما يُنتج وينشر في البلدان المتقدمة، وهذا على الرغم من وجود، خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، نقاش نوعي ومحاولات حثيثة لفرض الوضعية الكونتية (نسبة إلى أوغيست كونتAuguste Comte) والانفتاح على السوسيولوجيا الأوروبية (سبنسر Spencer، دوركايمDurkheim، فوكونات Fauconnet ...). وقد ترافقت هذه الديناميكية مع ميلاد القومية العربية على يد مفكرين مثل لطفي السيد، طه حسين وآخرون، حيث بدأت تتأسس معالم تفكير دنيوي. ومن المفارقات العجيبة، وعكس ما كان منتظرا، توقفت هذه الديناميكية مع انتصار القومية العربية وحصول الدول العربية على الاستقلال، الذي تولدت عنه أنظمة سياسية تسلطية قامت بمنع كافة أشكال النقاش العام حول المشكلات الكبرى التي تشغل المجتمع. فكان الإنتاج العلمي، الذي حُرم من الحريات الأكاديمية، مخيبا للآمال رغم تزايد عدد الجامعات والطلبة، إذ هيمنت الفلسفات الاجتماعية على معظم الإنتاج الفكري، وهي الأيديولوجيات الكبرى التي تقوم على تفسير كل شيء والإجابة على جميع التساؤلات، متأثرة في ذلك بالخطاب الديني، وأيضا بأفكار علماء أوربيين، من خلال بناء نظريات يترافق فيها ابن خلدون بفرويد وماكس فيبر واينشتاين...

إجماع حول ضعف العلوم الاجتماعية

وثمة إجماع بين الباحثين حول ضعف العلوم الاجتماعية في العالم العربي بالرغم من احتكاكها بالسوسيولوجيا الأوروبية في فترة مبكرة جدّا، خاصة طروحات أوغيست كونت الذي تخرج على يده شبلي شميل

---

[1]- أستاذ متميز (Professeur émérite) في علم الاجتماع، معهد العلوم السياسية – ليون، جامعة ليون، فرنسا.

[2] -أستاذ علم الاجتماع بجامعة محمد لمين دباغين – سطيف2.

[3]-أستاذ علم الاجتماع بجامعة محمد لمين دباغين – سطيف 2.

[4]-أستاذ بمعهد الترجمة، جامعة أحمد بن بلة، وهران1.

(1850-1917)، وكذلك توجهات إيميل دوركايم الذي درّس العديد من المصريين، كان أشهرهم طه حسين (1889-1972). وفي سنة 1913ناقش منصور فهمي أطروحة دكتوراه حول تحرر المرأة في العالم العربي تحت إشراف ليفي برول (Lévy- Bruhl)، وفي 1918ناقش طه حسين أطروحته الشهيرة حول الفلسفة الاجتماعية لدى ابن خلدون تحت إشراف ب. فوكونات(P. Fauconnet)[5].

لقد تزامن ذلك مع نهاية الإمبراطورية العثمانية، وترافق مع الرغبة القوية لدى بعض النخب الاجتماعية في جلب العلوم والتقنيات من الغرب والاستفادة منها لتطوير المجتمعات العربية الإسلامية. وفي سنة 1908تأسست في القاهرة جامعة ممولة برأسمال خاص لأجل تدريس علوم أخرى مختلفة عن علوم الدين. وفي سنة 1925، تحولت تلك الجامعة إلى جامعة رسمية أضحت مهمتها تتمثل في تكوين الشباب المصري في مجال العلوم الدنيوية، وحيث ظهرت منذ الاحتكاك الأول بالغرب محاولات لجلب المعرفة الحديثة بواسطة البعثات العلمية التي قام بها الحاكم محمد علي بإرسالها إلى بعض العواصم الأوروبية كباريس، لندن وبرلين، وذلك لتجهيز الدولة المصرية بنُخب قادرة على عصرنة الإدارة والاقتصاد والجيش. وقد كان رفاعة الطهطاوي من أشهر أعضاء هذه البعثات، حيث قام، بعد عودته إلى مصر، بتأليف كتاب حول المجتمع الفرنسي وأسباب ازدهاره[6].

وتبعه في ذلك، مفكرون آخرون حاولوا تكييف الخطاب الدنيوي بغية تفسير الظواهر الاجتماعية دون العودة إلى الطروحات الدينية. وقد كان كل شبلي شميل وفرح أنطون المتأثران الفلسفة الوضعية الأكثر راديكالية ضمن هذا الطرح، إذ استمر تأثير أفكارهما خلال القرن العشرين مع سلامة موسى، إسماعيل مظهر وعصام الدين حنفي. وهكذا

---

[5] بالإضافة إلى أطروحات فوكونات وطه حسين، المتأثرتين بالنزعة الدوركايمية، ثمة أيضا أربعة أطروحات أخرى تمت مناقشتها في باريس وهي: أطروحة علي عبد الوحيد حول النظرية السوسيولوجية حول الاسترقاق، أطروحة فارس بيشر حول الشرف عند العرب قبل الإسلام، أطروحة كاظم داغيستان حول العائلة في سوريا، وأطروحة خالد شتيلة حول الزواج في سوريا. للمزيد حول هذا الموضوع أنظر إلى:

Alain Roussillon, « Durkheimisme et réformisme. Fondation identitaire de la sociologie en Egypte », in Annales. Histoire, Sciences sociales, n° 6, 1999, et aussi Mustapha Al Ahnaf, « Sur quelques durkheimiens arabes » in Peuples méditerranéens, n°54-55, juin 1991.

[6] رفاعة الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، القاهرة، 1852.

دخلت الوضعية (positivisme) في وقت مبكر إلى العالم العربي على يد شبلي شميل (1869-1917) الذي تأثرت كتاباته بمفكري أوروبا القرن الثامن عشر والتاسع عشر.

وقد هاجم هؤلاء المفكرون، الذين كتبوا باللغة العربية ونشروا مؤلفاتهم في دور نشر محلية، الثقافة التقليدية واتهموها بخنق الإبداع الفكري وإدامة التأخر عن الغرب. وأعلن هؤلاء بكل وضوح عن تبنيهم لطروحات التنوير الأوروبي، وانجذبوا بنموذج الفصل بين العلم والدين. كما اشتغل هؤلاء على نشر الوضعية وأفكار أوغست كونت، وقاموا بترجمة أعمال داروين وجعلوها في متناول النخب المحلية. كما قام عدة مفكرين عرب، خلال النصف الثاني من القرن العشرين، بنشر كتب تروّج لفكر مُعلمن، يرافع لصالح التيارات الفلسفية الغربية المختلفة، ويمكن أن نذكر على سبيل المثال، المصري زكي نجيب محمود، الذي يكفي أن نذكر بعناوين مؤلفاته حتى نتعرف على توجهاته الفلسفية[7].

كما كانت المادية التاريخية حاضرة ضمن أعمال مفكرَيْن بارزين حاولا تطبيق هذا المنهج على التراث: الطيب تيزيني[8] وحسين مروة[9]، إلا أن هذين المفكران، لم يكن لهما تأثير على الطلبة بشكل خاص، وعلى النخب الاجتماعية بشكل عام، ويمكن القول دون تردد بأن الفكر المُعلمن في العالم العربي كان له كتّابه ولكن لم يكن يملك جمهوره من القراء.

لقد بقي هذا الفكر مرتبطا بأقلية وتمت محاربته من طرف التيارات الثقافوية المنغرسة جيدا داخل أجهزة التكوين والتعليم، (المدارس القرآنية، المعاهد الدينية وجامعة الأزهر) وداخل العمق الاجتماعي. ويمكن تفسير ذلك، بكون المجتمعات العربية كانت ولا تزال تخضع لتأثير وهيمنة علماء الدين ولمعارفهم الكلاسيكية، التي قام الإسلاميون، أمثال سيد قطب وأبو الأعلى المودودي، بمنحها صياغة أيديولوجية-سياسية انجذب إليها الكثير من الطلبة في بداية السبعينيات من القرن الماضي.

وهذا بالرغم من التفعيل الأساسي والعميق لمفكرين من أمثال شبلي شميل وفرح أنطون ولمفكرين آخرين ينتسبون للفكر الوضعي، لحركة النهضة خلال القرن التاسع عشر إذ أسهم هؤلاء وبقوة في إحياء الوعي القومي. وكانت لأفكارهم ولمشاريعهم التأثير القوي في نفوس الشباب

---

[7] نذكر على سبيل المثال: الأسطورة والميتافيزيقا(1953)، المنطق الوضعي(1959)، نحو فلسفة علمية(1959)، تجديد الفكر العربي(1971).

[8] مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط. دمشق، 1971.

[9] النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، 1978،

المتعطش لعصرنة المجتمع، فقاموا ببناء الحركة القومية العربية في الثُلث الأول من القرن العشرين. ومع ذلك فواجه مشروعهم في علمنة الفكر الاجتماعي حواجز يصعب تخطيها وبخاصة في ظل ظروف الهيمنة الاستعمارية. إذ شعر الخطاب الديني بالتهديد من قبل هذه الحركة، فرفض كل أشكال الانفتاح، وتصلّب وأصبح أكثر عدوانية للخطاب الدنيوي المُعلمن.

إذ أسهمت الظروف التاريخية والسياسية في إضعاف هذا الخطاب، وهي الظروف القاهرة التي كانت تعيش فيها المجتمعات المسلمة في النصف الأول من القرن العشرين، إذ كانت خاضعة للهيمنة الاستعمارية بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر. وهكذا اصطدمت النخب الطامحة إلى علمنة الثقافة بالخطاب الثقافوي الذي كان يستمد قوته من رفض الهيمنة الغربية. وقد كان الخطاب الدنيوي يعاني الضعف السياسي، باتهام أصحابه بالعمالة لصالح الهيمنة الاستعمارية الغربية التي كانت تسعى إلى تهديم الإرث الثقافي المحلي. وتتأتى الصعوبات التي تواجه دعاة الحداثة في الدول الإسلامية من كون هذه الحداثة تحمل وجه الغرب الاستعماري، وهنا تحديدا وجدت النخب المحافظة مبررا قويا لرفض العلمنة بحجة أنها غربية.

كان من الصعب، خلال النصف الأول من القرن العشرين، محاربة الاستعمار ونقد التراث الثقافي المحلي في الوقت ذاته. وإذا سلمنا بأن شروط تطور العلوم الاجتماعية لم تكن متوفرة في الماضي، فكيف يمكن تفسير عدم تطورها بعد الاستقلال؟ وعلى كل حال، يبدو أن القوميين العرب قد برزوا باعتبارهم الورثة السياسيين للخطاب الدنيوي/المُعلمن الذي نشأ مع رفاعة الطهطاوي، وتطور مع لطفي السيد، وتبلور بقوة مع ميشال عفلق في خطاب صوفي حول العروبة. فالنخب المدنية والعسكرية التي استولت على السلطة في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، وفي معظم الجمهوريات المسماة تقدمية، قد تبنت طروحات هؤلاء المفكرين وأعلنت بشكل واضح عن إرادتها في تحديث المجتمعات واللحاق بالغرب. كان للقومين العرب، أمثال بومدين، جمال عبد الناصر وحزب البعث، هدفا واضحا يتمثل في تغيير مجتمعاتهم جذريا وتحريرها بواسطة الاقتصاد والثقافة، وكان المسئولون يتفاخرون بتدشين المصانع والجامعات، وخلال سنوات قليلة، تضاعفت أعداد الطلبة والمتمدرسين، عشرات المرّات.

وبالرغم من ازدياد عدد الطلبة وعدد الجامعات، إلا أن العلوم الاجتماعية بقيت في حالة سبات من حيث الإنتاج الأكاديمي ذو المستوى الدولي. إذ نجد المؤرخين يخلطون بين التاريخ وبين كتابة الماضي، ولا يميز المختصون في الاقتصاد بين الثروة وبين القيمة، ويعتقد رجال القانون بأن القاعدة القانونية مصدرها جوهر خالد، في حين يخلط علماء الاجتماع بين السوسيولوجيا والفلسفة الاجتماعية، ويكاد ينعدم وجود علماء اللسانيات، وعلماء الأنثروبولوجيا وعلماء التحليل النفسي.

وبالطبع لا يمكن أن تكون الميزات الفردية للباحثين هي السبب، فالجامعيون العرب أنفسهم يتحسرون على رداءة الإنتاج الأكاديمي وعلى عجز العلوم الاجتماعية في اكتساب جمهور خاص بها. فكان تنظيم المؤتمرات العلمية المتعددة حول موضوع أزمة العلوم الاجتماعية في العالم العربي، وخصصت العديد من المجلات أعدادا لتقديم حصيلة لهذه العلوم وبالتالي اقتراح حلول لتجاوز هذه الحالة من السبات.[10]

وفي هذا الصدد، يؤكد الباحثون وبالإجماع على عدم وجود إنتاج أكاديمي ذي مستوى دولي في علم الاجتماع، وفي التاريخ، وفي الاقتصاد السياسي، أو في الفلسفة بالتحديد،... وبالرغم من وجود أعداد كبيرة من الأساتذة والطلبة في مختلف المعاهد والكليات التي تقدم فيها دروسا ومحاضرات حول إبن خلدون، ودوركايم، وبارسونز، إلى أخره. وباختصار، لا توجد أعمال بحثية قد تأتي بعناصر تحليلية للمجتمع في صيرورة تحولاته وتطوراته القائمة منذ القرن 19م. وبالطبع توجد بعض الأطروحات التي جرت مناقشتها، وبعض الكتب المنشورة محليا، ولكن لا الكمية ولا النوعية تسمح بخلق ديناميكية بحثية مستقلة. وعلى الرغم من أن المجتمع يمر باضطرابات كبرى ويعيش حالة من التحولات العميقة،

---

[10] يمكن أن نذكر بعض هذه المؤتمرات التي تم نشر أعمالها ما يلي: إشكالية العلوم الاجتماعية في العالم العربي، القاهرة، فيفري 1983. علم الاجتماع وسؤال الفرد العربي المعاصر، الكويت، أفريل 1984. حول العلوم الاجتماعية اليوم، وهران، ماي 1984. نحو علم اجتماع عربي، تونس، جانفي 1985. نحو سوسيولوجيا عربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1989، علم الاجتماع والمجتمع في الجزائر، الجزائر 2002، مستقبل العلوم الاجتماعية في العالم العربي، وهران، CRASC، ومركز دراسات الوحدة العربية، 2015.

كما تجدر الإشارة إلى الوصف الثري الذي قدمه محمد بامية، الأستاذ بجامعة بيتسبورغ(ببنسلفانيا) للوضعية المؤسساتية للتعليم والبحث في العلوم الاجتماعية في العالم العربي، والذي نشره المرصد العربي للعلوم الاجتماعية التابع للمجلس العربي للعلوم الاجتماعية(بيروت)، تحت عنوان: العلوم الاجتماعية في العالم العربي: أشكال الحضور، 2015. يمكن تحميل التقرير على الرابط التالي:
http://www.theacss.org/uploads/WEB-ASSR-Report-Arabic-2015.pdf

ويواجه مشكلات اجتماعية حادة، إلا أن الإنتاج الأكاديمي في مجال العلوم الإنسانية مخيب للآمال. ومع أن ثمة مواضيع كثيرة تحتاج إلى الدراسة وخاصة تلك المتعلقة بنشأة الفرد، أو تشكل الطبقات الاجتماعية، أو تلك المتعلقة بالأبعاد المتناقضة للعلمنة، أو بالعنف الاجتماعي، أو بالتدين في الفضاء العمومي،... إلى أخره.

ولا تخص هذه الملاحظات بلدا معينا فقط، بل تصْدُق على كل البلدان العربية، وإن بدرجات متفاوتة: فهذه الحالة من العقم الأكاديمي تكاد أن تمس كل المجتمعات العربية. أما فيما يتعلق بعلم الاجتماع، أحد التخصصات المركزية في العلوم الاجتماعية، يمكن القول بأن الكتاب الذي صدر في بيروت سنة 1989يلخص موقف العشرات من الباحثين الذين شاركوا في تأليفه، وهي مواقف حاسمة. فعالم الاجتماع المصري سعد الدين ابراهيم قدم صورة قاتمة للوضع من خلال تعرضه لمواقف عشرات الباحثين، إذ يعتبر بأنه "أصبح من النادر أن تقع بين أيدينا أعمال سوسيولوجية معاصرة موضوعية، سواء بشكل عام أو بشكل خاص".[11] ويضيف بأن الأعمال السوسيولوجية الموجودة حاليا، لا تحتوي إلا على عناصر تحليلية قليلة حول الواقع السوسيولوجي العربي، وليس لها علاقة بالأعمال الميدانية. وقد خلُص علي الكنز إلى النتيجة نفسها، ويؤكد هذا الأخير، بعد قيامه بعمل ميداني كبير، أن العلوم الاجتماعية في العالم العربي تعاني وبشكل عام من عجز نوعي على الرغم من التزايد الكبير لعدد الطلبة الذين تخصصوا في هذه العلوم وتضاعف عدد الجامعات التي تدرس بها هذه التخصصات.[12]

ويذهب التقرير الذي أعدته منظمة الأمم المتحدة للثقافة والعلوم حول وضعية العلوم الاجتماعية في العالم العربي في الاتجاه نفسه، حيث يشير إلى أهمية الميزانيات التي تخصصها الدول العربية للبحث والتعليم الجامعي دون أن يكون لها أثر ايجابي على نوعية الإنتاج العلمي ومخرجاته.[13] وفي هذا السياق، وبناء على تحقيق ميداني تجاه الأساتذة الجامعيين، يقدم محمد شرقاوي تقريرا صارما حول وضعية العلوم

---

[11] سعد الدين إبراهيم، "تأمل الآفاق المستقبلية لعلم الاجتماع في الوطن العربي: من إثبات الوجود إلى تحقيق الوعود"، نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989.

[12] Ali El Kenz, Rapport sur les sciences sociales dans le monde arabe, http://www.estime.ird.org

[13] « Les sciences sociales en Afrique du Nord et au Moyen Orient » in Les sciences sociales dans le monde, édition UNESCO-Maison des Sciences de l'Homme, 2002, pp. 152-153.

الاجتماعية في المغرب، مسجلا الصعوبات التي تعترضهم مؤكدا أن "البحث في العلوم الإنسانية يتطور داخل مناخ غير محفز، إن لم نقل عدائي".[14] إذا ثمة إجماع شامل حول رداءة حصيلة الإنتاج الأكاديمي وذلك بعد أكثر من نصف قرن من استقلال البلدان العربية، فالجامعات ومراكز الأبحاث لا تنتج معارف علمية حول مجتمعاتها.

وعلى سبيل المثال نأخذ الحالة الجزائرية التي بدأت فيها العلوم الاجتماعية تعرف تطورا فعليا منذ ستينيات القرن الماضي، ولعل تاريخ الجمعية الجزائرية للبحث والتنمية الاقتصادية والاجتماعية AARDES، التي كان بيار بورديو Pierre Bourdieuأحد مؤسسيها في الجزائر العاصمة خلال تلك الفترة، يعكس جيدا واقع العلوم الاجتماعية. عرف هذا المركز البحثي ديناميكية كبيرة إلى غاية نهاية الستينيات (1967-1968) بفضل الأنشطة التي كان ينظمها (مؤتمرات، ملتقيات، منشورات...) حول التغيرات الاجتماعية في الجزائر، ولكن وبإيعاز من السلطة السياسية آنذاك، تحول المركز إلى هيئة في خدمة التخطيط وتخصص في الدراسات الاقتصادية. وفي سنة 1980، تم تغيير اسم الجمعية ليصبح "المعهد الوطني للدراسات والتحليل للتخطيط INEAP"، ثم تحول مرة أخرى في سنة 2000، إلى المركز الوطني للدراسات والتحليل الخاصة بالسكان CENEAP، هذا على الرغم من وجود مركز متخصص في البحوث الاقتصادية منذ سنة 1975. لقد شجعت الدولة خطابا أكاديميا يضفي الشرعية على مشروعها الاقتصادي، إن غياب الحريات الأكاديمية حال دون أن يتم نقد هذا الخطاب الاقتصادي والكشف عن العيوب المنهجية التي كانت تعتريه، خاصة في إهماله لفكرة أن حيز الثروات يقترب أكثر من النموذج ما قبل-ريكادري (أي النموذج السابق لدافيد ريكاردو Pré-ricardien) حيث يهيمن الريع، أكثر مما يقترب من النموذج الريكاردي ricardienحيث فائض القيمة يتأتى أساسا من العمل[15]، حيث لم يؤد

---

[14] Mohamed Cherkaoui, « Dilemmes de la recherche et crise des sciences sociales », revue Economia, octobre 2008-janvier 2009.

[15] يصر الاقتصاديون على إمكانية التحكم في ملأ خانات المصفوفة الصناعية(جداول التبادل الاقتصادي لـ ليونتييفW. Léontieff) في حين أن إنتاج الثروة لا يخضع لقوانين المردودية التنازلية للاقتصاد الصناعي، بسبب الهيمنة المسبقة للريوع الريكاردية(نسبة إلى دافيد ريكادرو الذي يقول بأن الريع هو ثروة غير مشروعة). إنّ المعرفة العلمية المستوردة من الجامعات الغربية هي في حالة قطيعة مع الموضوع التي تدّعي أنها تحاول تفسيره وفهمه وكذا التحكم فيه. ولكن هذه "المعرفة" تُهمّ كثيرا الحكام والمسؤولين لأنها تساير مصالحهم وتضفي مصداقية على خطابهم الذي يقول بأن سياستهم الاقتصادية قائمة على أسس علمية. للمزيد حول نقد الاقتصاد في الجزائر أنظر إلى:

Lahouari Addi, L’impasse du populisme, ENAL, Alger, 1990.

الاقتصاد الكولونيالي إلى ظهور السوق بالمعنى الحديث للكلمة. كان الاقتصاد الجزائري سنة 1962اقتصادا ما قبل رأسمالي، سواء فيما يتعلق بنمط الإنتاج أو بعلاقات الإنتاج. وما يصدق على الخطاب الاقتصادي الرسمي، يصدق أيضا على الخطاب السوسيولوجي الذي تم استدعاءه من طرف السلطة لتحديد حجم التغيرات الاجتماعية وتقديم حصيلة لتحولات المجتمع الجزائري منذ الاستقلال. وقد اشتغل المختصون في السوسيولوجيا داخل هذا الحيز الضيق جدا وتواجدوا على هامش وفي ظل الدولة التي كانت تطلب منهم تبرير الخطاب الرسمي[16].

وتجدر الإشارة أن ما تم قوله حول الحالة الجزائرية، يصدق أيضا على مصر، وعلى سوريا، وعلى العراق...و يمكن أن يجد تفسيره في الطبيعة الشعبوية للأنظمة العربية التسلطية.

الشعبوية ضد العلوم الاجتماعية

كان المطلوب من النخب الجامعية هو المساهمة والانخراط في عملية التحديث التي كانت تحت رقابة الجهاز الإداري للأنظمة التسلطية، التي استدعت العلوم الاجتماعية لمرافقة التغيرات التي انطلقت منذ الاستقلال، وضمن هذا السياق ظهر "علم اجتماع نضالي"، يوفر المبرر الأكاديمي (la caution académique) الذي يجيز للسلطة مراقبة الباحثين الجامعيين. ومنذ تلك اللحظة، أصبحنا بصدد علم اجتماع وطني وعالم-ثالثي في خدمة الجماهير هذا من جهة، ومن جهة أخرى نحن أمام علم نيو-كولنيالي متهم بخدمة المصالح الإمبريالية ومصالح المثقفين البورجوازيين الصغار. كانت هذه الأيديولوجية منتصرة خلال عقد السبعينات، وبلغت ذروتها مع انعقاد المؤتمر الرابع والعشرون لعلم الاجتماع في الجزائر سنة 1974، وهو العام نفسه الذي انعقدت فيه قمة دول عدم الانحياز التي انتخبت الجزائر ناطقا رسميا باسم "الأيديولوجية العالم-ثالثية". وقد التقى في مارس 1974أكثر من 500جامعيا جاؤوا من كل القارات لمناقشة موضوع "الدراسات السوسيولوجية وتنمية دول العالم الثالث". وبهذه المناسبة أعلن وزير التعليم العالي والبحث العلمي آنذاك في كلمته الافتتاحية، قائلا: "إن السوسيولوجيا عندنا لا يمكنها أن

[16] في سنة 1985، ظهرت مجلة علم الاجتماع التي توقفت عن الصدور بداية 1993 بعد 5 أعداد فقط. وفي سنة 1991، انطلقت مجلة نقد NAQD دون أي دعم رسمي لها، وفي سنة 1997، صدر أول عدد لمجلة انسانيات التي يصدرها مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية بوهران. أما بالنسبة للمجلة الجزائرية للعلوم القانونية، الاقتصادية والسياسية، التي تصدرها جامعة الجزائر، فقد توقفت عن الصدور منذ سنة 1991.

تكتفي فقط بوصف الحالات الموضوعية، ولا حتى الاكتفاء بضرورة تحرير الذهنيات من الاستعمار. يجب عليها أن تأخذ على عاتقها مهمة الدفع بطموحاتها أكثر نحو الأمام وإثراء أفاقها في البحث. يجب عليها في المقام الأول، أن تفرض نفسها بوصفها فرعا معرفيا خلاقا، قادر على المساهمة في وضع أسس الازدهار الاقتصادي، الاجتماعي والثقافي. وعليها أيضا أن تقوم بثورة لتغيير إطارها المنهجي رأسا على عقب، لتكون السند النظري الذي لا غنى عنه لضمان نجاح الثورة الاجتماعية"[17].

وبفضل تلك الجهود أصبحت موضوعات مثل: الإمبريالية، الاشتراكية، الطريق اللارأسمالي في التنمية، دور الطبقة الفلاحية في التنمية في بلدان العالم الثالث، وعي الجماهير الشعبية، إلى أخره، من الموضوعات التي أضحت تهيمن على البحث في العلوم الاجتماعية والجامعة... كان ثمة شك وحذر من طرف الدولة تجاه العلوم الاجتماعية، حيث كانت تحوم حول هذه العلوم شبهة الطابع النقدي وتزويد المعارضة السياسية بالحجج والأدلة. وهذا ما يفسر ثقة الدولة أكثر في المهندسين، الأطباء والبيولوجيين، وشكها الدائم في علماء الاجتماع والمؤرخين، وغيرهم من المختصين في العلوم الاجتماعية. كما كان يتم تعيين أطباء وأطباء جراحة الأسنان على رأس المؤسسات الجامعية، كون هؤلاء يحملون أحكاما مسبقة جد سلبية تجاه العلوم الإنسانية، ويعتبرونها مجرد ثرثرة دون فائدة في بلدان تتطلع لبناء نفسها.

وبهذه المناسبة قام المشاركون في مؤتمر الجزائر بشرعنة علم الاجتماع بوصفه سوسيولوجيا- دولة[18]، أي باعتباره فكرا رسميا يتكلف بمهمة محاربة الفكر النقدي داخل الحرم الجامعي. وتم استدعاء الطرح الماركسي الواسع الانتشار لإعطاء شرعية يسارية لتوجهات بحثية تفتقد لأية أفاق علمية. وبصفة عامة تم تهميش العلوم الإنسانية لصالح علم اجتماع نضالي وتبريري ينتجه علماء اجتماع-موظفون، تكمن مهمتهم في إنتاج خطاب أيديولوجي يُوظف بوصفه سندا أكاديميا للخطاب السياسي الرسمي للدولة.

---

[17] محمد الصديق بن يحيى، "الخطاب الافتتاحي للدورة 24 من المؤتمر الدولي لعلم الاجتماع"، مجلة الجامعة، نشرية التعليم العالي والبحث العلمي، العدد 1، مارس-أفريل 1975، الجزائر.

[18] لا يقصد بها هنا السوسيولوجيا التي تدرس الدولة sociologie de l'Etat، بل المقصود هو سوسيولوجيا رسمية تابعة للدولة(المترجم).

ويعتمد هذا الفكر، على البلاغة الماركسية لمنح وجه ثوري للنظام تارة، وينهل من الخطاب السلفي ليؤكد على الانغراس الثقافي للنظام بين السكان تارة أخرى، وتميز هذا الفكر بنشر الأساطير المثبطة للعزيمة كان من الصعب الاعتراض عليها داخل الحرم الجامعي خوفا من التهميش والإقصاء أو الإبعاد[19]. ومع ذلك لم تقم الدولة بوضع الحواجز أمام الإنتاج الأكاديمي المتهور في مجال العلوم الإنسانية الذي لم يكن يطلب أكثر من التعبير عن نفسه. وذلك لكون أن الوضع الثقافي بشكل عام لم يكن ليشجع على الإنتاج العلمي الكمّي والنوعي. وقد استغلت الإدارة هذا الجفاف الفكري لكي تقوم من تلقاء نفسها بعرقلة كل النزعات النقدية المثمرة وكل بريق أمل في تحسين نوعية الإنتاج الأكاديمي. والنتيجة هي أن الجامعيين أصبحوا يصغون إلى تحركات الدولة أكثر مما يصغون لتحولات المجتمع التي تجاهلوها. في هذا الصدد، ليس غريبا أن لا نجد دراسات حول الحركة الإسلامية التي أصبحت التيار السياسي الأهم منذ بداية الثمانينيات.

وضمن هذا الطرح، يتجلى كما لو أن القومية العربية، التي تغذت من الشعبوية، قد انبهرت ببناء الدولة وجعلت من تلك المهمة غاية في حد ذاتها، ضمن عملية احتقار للمجتمع وتهميش له. وتم تقديس الدولة باعتبارها التعبير السياسي المثالي للشعب بحكم تزعمها من قبل الوطنيين. إن مفهوم الشعب، الذي نشأ من سياق مقاومة الاستعمار، قد تم إحياؤه واستغلاله سياسيا واستبداله بواقع لا تحتمله الشعبوية: أي المجتمع. إنّ الشعب، بصفته وحدة متراصة تُعبّر عن إرادة رجل واحد، هي عبارة عن بناء يوتوبي أو مُتخيل، يسمح للحكام الذين يدّعون تجسيد الشعب وتمثيله، بأن يمتنعوا عن تقديم الحسابات للمحكومين الذين يكونون المجتمع. وقامت القومية العربية بتوجيه مواضيع البحث نحو الشعب الذي يجسدونه، بدل جعل المجتمع حيث تدور التجارب الحية والممارسات الاجتماعية، موضوعا للأبحاث والتحاليل، وغاية ذلك كان لخدمة أهداف ومصالح سياسية.

ولهذا السبب، يجب الوقوف عند مفهومي الشعب والمجتمع، وتحليلهما ضمن مقاربات علم الاجتماع السياسي والفلسفة السياسية. أي كيف يمكننا تعريف الشعب؟ هو عبارة عن مجموعة من الأفراد يشكلون وحدة لمواجهة عدو مشترك، ويتقاسمون تاريخا مشتركا. ويشكل مجموع

---

[19] في الجزائر، وتحديدا في سنة 1985، تمّ إقرار نص قانوني في الوظيف العمومي يسمح للدولة بمقاضاة الأساتذة الجامعيين الذين لا يحترمون الخيارات السياسية للنظام السياسي، ولكنه، لم يتم تطبيق هذا النص، لأن الجامعة أصلا كانت غارقة منذ سنوات في سُباتٍ حرمها من الاستفادة من كل مصادر الفكر النقدي.

الأفراد شعبا واحدا حينما يشعرون بالتهديد من قبل خطر خارجي أو باعتداء قوة أجنبية عليهم. ففي هذه الحالة، يتغاضى الأفراد عن مصالحهم الفردية ويتحدون للدفاع عن الجماعة. ويحدث حينذاك نوع من التعبئة الجماعية حول رموز تغذي الحماس الجماعي وتشحذ روح التضحية.

والجدير بالذكر، أنه بمجرد أن يُهزم العدو، أو يتم تحييد الخطر الخارجي، تضعف أشكال التضامن الآلي التي تربط بين الأفراد داخل جسد فوق-عضوي (supra-organique)، ويتحول الشعب إلى مجموعة من الأفراد والجماعات تشكل مجتمعا تتحكم فيه المصالح المتناقضة والمتصارعة.

وعليه فإن الشعب هو حالة ذهنية تستولي على الأفراد حينما يتصورون أن الجماعة التي يشكلونها قد أصبحت مستضعفة ومهددة في وجودها. ويكون مفهوم الشعب ثوريا، في أوقات الحرب، ولكن في أوقات السِلم تستعمله النظم الشمولية لتبرير القمع التعسفي.

ويمكن القول وباختصار، أن الشعب هو عبارة عن شعور أو وجدان يبرز في ظل الأزمات العميقة أو خلال الحروب، والشعبوية هي الأيديولوجية التي تسمح للحكام بالادعاء بتمثيلهم للشعب، وهذا بنفي الخلافات واللامساواة الاجتماعية بين الأفراد والجماعات. فإن الشعب ليس واقعا سوسيولوجيا، بل هو عبارة عن مفهوم أيديولوجي يظهر في فترات معينة من تاريخ مجتمع ما، باعتباره مجموعة من الأفراد تتمسك بهوية مشتركة وتحمل آمالا وطموحات معينة. ويسعى هؤلاء الأفراد إلى تحقيق مصالحهم الفردية أو مصالح الجماعة التي ينتمون إليها، وهذا بطرح أنفسهم بصفتهم أصحاب حق (sujets de droit)، فالتناقضات بين هؤلاء هي كبيرة وعميقة ولا يمكنهم التعايش إلا إذا كانوا أصحاب حق يتنافسون ويتصارعون حول المصالح داخل الفضاء العام الذي تحميه دولة القانون. إذا فإن الشعب لا يمكن أن يتواجد إلا داخل مجتمع موزع سوسيولوجيا إلى زمر اجتماعية ذات مصالح متناقضة ومتصارعة.

وإذا كان لا بد من كلمة تحدد بصفة جيدة تجربة القومية العربية، التي تميزت بتعطش كبير للحداثة، فهي الأيديولوجية الشعبوية التي يتبناها القوميون العرب الذين يمجدون الشعب ويكرهون المجتمع، لأن هذا الأخير في نظرهم، هو الفضاء التي تجتمع فيه الصراعات التي تعبر عن مطالب اجتماعية متناقضة. إن المجتمع هو الفضاء الذي تنشأ فيه المطالبة بالحريات النقابية وبتحسين القدرة الشرائية، وهو أيضا بؤرة اللامساواة الاجتماعية، وحيث البحث عن الربح المادي لإشباع أنانية الأقوياء.

فالفوضى التي تخترق المجتمع تدفع إلى الصخب السياسي الذي تخشاه الشعبوية التي تبحث دائما عن شعب وديع يسير خلف القائد. إن الشعب يرضى بالقليل ويتسامى عن المصالح الأنانية، ويبرز دائما قدراته واستعداداته للتضحية دفاعا عن وحدته وعن هويته. إنه صبور وصامت حتى حينما يعاني ويتألم، في حين أن المجتمع انتقامي وميال للثأر حتى وإن لم ينقصه شيء.

كانت القاعدة الاجتماعية للدولة التي بنتها القومية العربية هي هذا الشعب الُمتخيل وليس المجتمع الذي تُرك لمصيره. كان المشروع الشعبوي يطمح إلى بناء دولة غير مسيسة بالنسبة للشعب (Apolitique)وذلك من أجل القضاء على الطبيعة الشرسة للمجتمع المادي المتكون من أفراد يسعون وراء رغد العيش. فضلت النظم الثورية العربية أن تتعامل مع الشعب لأن الصراع داخل المجتمع يستدعي إيجاد حلول سياسية واجتماعية واقتصادية، أي وضع أسس دولة القانون وهو ما ترفضه الشعبوية.

هذا الفرق الجوهري بين كل من مقولتي الشعب والمجتمع وهو الأمر الذي يفسر عدم التفات الأيديولوجية الشعبوية للفرد بوصفه صاحب حق ولا إلى للقانون، واحتقارها للقانون الدستوري لكون مفهوم الشعب نفسه ليست له فعالية إجرائية في مجال القانون العام[20].

وترتكز الثقافة السياسية لدى نخب القومية العربية على مفاهيم لا أساس لها في علم الاجتماع السياسي خارج سياق الهيمنة الخارجية. ويمكن أيضا تفسير عقم الإنتاج الأكاديمي بهذا الطابع الشعبوي للأنظمة العربية المسماة ثورية، والتي كانت عاجزة عن تطوير بحث علمي حول المجتمعات التي تحتقرها. وقد فضل القادة الخطاب حول الشعب بدل الدراسات والتحاليل التي تهتم بالجماعات الاجتماعية. إذا كان علم الاجتماع يعاني من حالة ضعف، فإن مرد ذلك هو سعي الدولة إلى تطوير ما يمكن تسميته ب "شعبولوجيا" (Peuplologie) التي موضوعها الشعب، بدل السوسيولوجيا (Sociologie) التي تدرس المجتمع.

وتتضمن القومية العربية في ذاتها حدودا أيديولوجية تخفيها بواسطة الشعارات الثورية، لتبرز ذلك الغموض الأساسي المتمثل في تقديم نفسها

---

[20] تتحدث دساتير دولة القانون عن السيادة الشعبية، لكن هذا مجرد خيال، لأن السيادة في الحقيقة هي مُلكٌ للأغلبية الانتخابية التي يقوم منتخبيها بإقرار القوانين. ولكن، هذا الخيال، تم تجاوزه عن طريق البديل الانتخابي الذي يسمح للأقلية بأن تتحول إلى أغلبية في الانتخابات المقبلة.

بوصفها حداثية الوعي السياسي خلال المرحلة الاستعمارية، ومحافظة وتقليدية في مشروعها الأيديولوجي بعد الاستقلال[21].

وسوف ينكشف هذا التناقض بقوة لدى أنظمة كل من جمال عبد الناصر، والهواري بومدين، وصدام حسين، وحافظ الأسد... وهي أنظمة محافظة على الرغم من خطابها التقدمي. وقد عبرت هذه الأنظمة عن موقف توفيقي يجمع بين الطموح إلى الحداثة وبين الانغلاق الهوياتي في الوقت ذاته، كما رفضت كافة التصورات المُعلمنة للدين وتلك المتوافقة مع مفهوم المواطنة وحرية الضمير. لقد فشلت هذه الأنظمة لكونها أعادت إنتاج جماعات المؤمنين بدل بناء مجتمع المواطنين، والتحقت بذلك بالخطاب السلفي الذي يرى بأن الاحتكاك بالغربي الأجنبي هو سبب كل الأمراض التي تعاني منها المجتمعات المسلمة.[22]

وما لم تُدركه القومية العربية أنّ الخلاف مع الغرب هو خلاف سياسي يتعلق بالسيطرة الاستعمارية، وأنّ العالم العربي في حاجة ماسة للإنجازات الفلسفية التي حققتها أوروبا في القرن الثامن عشر، ويُفسر موقف أنظمة الحكم "الثورية"، المنبثقة عن فترة ما بعد الاستقلال، قيامها بتسوية ضمنية مع الخطاب السلفي الذي يقوم على تجميل الماضي.

وفي مسعاها لمحاربة الاستعمار الأجنبي قامت الأيديولوجية القومية بالنهل من المرجعيات الهوياتية، مما جعلها غير قادرة على استيعاب فكر اجتماعي حُرّ ونقدي، أي فكر قادر على انتقاد الماضي من منظور تاريخي. لقد شجعت القومية الناشئة قراءة تمجيدية للماضي بغية التأكيد على معارضتها للهيمنة الأوربية، وأن جوهرانية خطابها لا يعتبر بأي حال من الأحوال تضاربا مع غاياتها، بل يشكّل موردا أيديولوجيا ضروريا لإرساء وعي وطني قائم على الشعور الهوياتي للجماعة.

كانت القومية العربية مطبوعة بالتاريخ مما جعلها تسعى إلى تحرير الجماعة من السيطرة الاستعمارية عوض تحرير الفرد من سطوة الجماعة. وفي هذا الصدد علينا إعادة قراءة نصوص ميشال عفلق، أحد مؤسسي حزب البعث، للوقوف على رؤيته التمجيدية للماضي وتصوره المتقادم (anachronique) للأمة العربية التي يرى أنها تعود إلى النبيّ

---

[21] حول الحدود الأيديولوجية للقومية العربية، أنظر إلى:
Lahouari Addi, Radical Arab Nationalism and Political Islam, Georgetown University Press, 2017.La version française Barzakh, Alger, 2017.

[22] M. Harbi, L'Algérie et son destin : croyants ou citoyens ? L'Arcantère, Paris, 1992

محمد (ص)[23]. ولعل من المفارقات العجيبة أن يكون شكيب أرسلان، وهو الذي ساهم في يقظة الوعي الوطني الجزائري، قد أدان طه حسين الذي طعن في الأساطير المؤسِّسَة للعروبة.

كما قام عبد الحميد بن باديس، الذي شكل فكره مصدرا من المصادر الإيديولوجية الأساسية للوطنية الجزائرية، بالإدانة نفسها لكتاب الطاهر الحداد حول المرأة في تونس[24].

إن رؤية القومية العربية التي تعتبر أن لمشاكل الاجتماعية والثقافية التي يعاني منها العالم العربي تجد مصدرها في الامبريالية وفي الهيمنة النيوكولونيالية،– وهو رأيٌ مقبول إلى حد ما- قد أسهمت في التغطية على العوامل الداخلية المسئولة عن إعادة إنتاج التخلف، وعليه لجأت القومية العربية وبتعمُد كبير إلى منع كل بحث يتطرق إلى الممارسات الاجتماعية في الحياة اليومية. كما أنّ اختيار أنظمة الحكم القومية (في مصر، العراق، سوريا، ليبيا والجزائر) لنموذج الحزب الواحد ومنعها لحرية التعبير والتنظيمات النقابية، أدى إلى النظر إلى فئات المجتمع على أنها غير راشدة والتعامل معها مثل التعامل مع الأطفال ومن ثمة كان كسر آليات تشكل النخب السياسية،الأمر الذي خلق فراغا كبيرا ستقوم اليوتوبيا الإسلاموية بشغله.

وفي الحقيقة الأمر، لم تبتعد هذه الأنظمة من الناحية الأيديولوجية، عن اليوتوبيا الإسلاموية. ففي مصر وخلال فترة الخمسينيات من القرن الماضي، قام العقيد عبد الناصر بقمع الإخوان المسلمين، بسبب رفضهم المشاركة في حكومته، واستعان في محاربتهم بالدعم الذي قدمه له شيوخ الأزهر الذين لم يفقدوا بعدُ سلطتهم في تحديد المعيار الديني والأخلاقي. لم يسع ناصر لتحدّيهم بل قام فقط بفرض فكرة أن الاشتراكية متماشية مع الإسلام، دين العدالة الاجتماعية[25]. أما في الجزائر، فلقد سعت إدارة بومدين إلى إقامة التسوية نفسها، ونجحت في تمرير الفكرة القائلة بأن أصل الاشتراكية هو الإسلام وليس الماركسية الإلحادية. كما اعتادت سنويا الكثير من المدن الجزائرية على احتضان فعاليات المؤتمر العالمي للفكر الإسلامي، حيث نُوقشت قضايا الإسلام ومشاكل الهوية من منظور تمجيدي. وفي إحدى هذه المؤتمرات التي تنظم كل سنة تمّ الاعتداء لفظيا

---

[23] يمكن العودة مثلا إلى محاضرة له حول النبيّ محمد (ص)، ألقاها سنة 1947، وجاء فيها أن الاسلام هو روح الأمة العربية.

[24] الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، 1930، تونس.

[25]Cf. Zeghal Malika, Gardiens de l'islam. Les Oulémas d'Al Azhar dans l'Egypte contemporaine, FNSP, 1996.

على محمد أركون وأُتهم بالكفر بسبب دفاعه عن فكرة الاستعانة بأدوات العلوم الاجتماعية في تفسير آيات القران[26].

وهكذا تأسست "أصولية الدولة"(le fondamentalisme d'Etat) على الفكرة السلفية التي تعتبر الإسلام دينا منفتحا على العلم وعلى التقدم، وقد أضافت إليها القومية العربية فكرة توافق الإسلام مع العدالة الاجتماعية ومع الاشتراكية[27]، غير أن موقف كهذا لا يساعد أبدا على بناء رؤية فكرية للمشاكل المتعلقة بالتأخر التاريخي للمجتمعات المسلمة، بل على العكس من ذلك، فقد تعمق هذا التأخر بتوفيره شرعية سياسية للخطاب الديني، وبمنع الفكر الديني من أن يشقّ لنفسه طريقا نحو ثيولوجيا إسلامية تركز جهودها على الرسالة الإلهية وتستفيد من انجازات العلوم الاجتماعية. وفي واقع الأمر، لم تساعد القومية العربية التقدمية المتربعة على السلطة، لا الخطاب الديني كي يتطور إلى ثيولوجيا قائمة على ميتافيزيقا حديثة، ولا العلوم الاجتماعية لكي تنشئي لنفسها جمهورا من المتابعين، بل حرصت على أن يكون كل من الخطابين خاضعا وخادما لها، ما أفضى إلى شكل من التسوية قامت على تقييد تلك الدينامية الفكرية التي رافقت ولادة القومية العربية في بداية القرن العشرين. لقد تمكنت القومية العربية من تشييد سلطة مركزية مستقلة رسميا على المستوى الدولي، غير أنها فشلت في تحويل هذه السلطة إلى دولة قانون. وبطبيعة الحال، فلهذا الفشل أسبابة الأيديولوجية، إذ أنه قاد إلى مأزق موسوم ببروز المشروع الإسلاموي الذي يؤسطر الماضي ويجمله، وهو الأمر ذاته الذي جعل من هذا الوضع، عائقا قويا يحول دون بروز العلوم الاجتماعية التي تشتغل على تحليل الحاضر تحديدا.

ولعل هذه الوضعية التي تقودنا إلى البحث في أسباب ضعف الإنتاج الأكاديمي، في التاريخ الثقافي والسياسي لمجتمعات العالم العربي. لقد واجه تأسيس العلوم الاجتماعية منافسين اثنين: أولهما يتمثل في سوسيولوجية الدولة المتمتعة بدعم الإدارة، وثانيهما يكمن في الخطاب الديني الذي لا يزال مهيمنا داخل المجتمع، إذ يستفيد هذا الخطاب من الترويج التي تقوم به مختلف المساجد. ولذا فإنّ الشروط السياسية (النابعة

---

[26] أنظر: "مؤتمر الفكر الاسلامي"، النشريات السنوية الصادرة عن وزارة الشؤون الدينية، الجزائر.
لقد تعرض محمد أركون للاعتداء في سنة 1985 بمدينة تلمسان. حيث استنكر الحضور مقاربته للظاهرة الدينية كظاهرة اجتماعية قابلة للتحليل بأدوات العلوم الاجتماعية كمثل: التاريخ، علم الاجتماع، الانثروبولوجيا، علم النفس ...الخ.

[27] Cf. Deheveuls Luc-Willy, Islam et pensée contemporaine en Algérie, CNRS, Paris, 1992.

من الدولة) والأيديولوجية (المهيمنة داخل المجتمع) لم تكن لتسمح بتطور الحرية الأكاديمية، وازدهار المقاربات النقدية للتصورات الثقافية. لقد كان التقارب والتضافر بين سوسيولوجية نضالية وأصولية الدولة، وراء تعزيز الفلسفات الاجتماعية في تقديم إجابات نهائية لأزمة مجتمعات العالم العربي.

انتصار الفلسفات الاجتماعية

شجّعت عملية التفكيك التي كانت مجتمعات العالم العربي عُرضة لها إبّان مرحلة الاستعمار، كما دعم الفقر الفكري الذي ميّز مرحلة ما بعد الاستقلال، على انتشار الفلسفات الاجتماعية التي سعت –انطلاقا من مسلماتها- إلى تقديم إجابات وافية على الإحباط الكبير الذي يميز حاضر هذه المجتمعات. وبإمكاننا التمييز بين تيارين اثنين للفلسفة الاجتماعية، إذ يتصارع هذين التوجهين مع بعضهما بعض من منطلق التوجهات الأيديولوجية الخاصة بكل واحد منهما. فالأول تيار ثقافوي، يؤسس أطروحته على مسلّمة فحواها أن المجتمع ابتعد عن الإسلام الحقيقي، وأنّ الهوية الثقافية قد تمّ الاعتداء عليها بفعل التأثير الأجنبي، إنه على العموم الطرح الإسلاموي الذي يتمتع بانتشار كبير وتروج له العديد من دور النشر، وكذلك بعض الجرائد وحتى خطب المساجد؛ أما التيار الثاني القائم على الفلسفةالاجتماعية، فجمهوره يمثل أقلّية، ويتواجد أساسا في الجامعة وفي أوساط الزمر الاجتماعية المتمدنة المنتمية للطبقات الوسطى التي تتقن اللغة العربية إلى جانب لغة أخرى أجنبية، ولاسيما الإنجليزية أو الفرنسية.

ويتغذى هذا التيار الثاني من كتابات لمؤلفين غربيين معروفين بدفاعهم عن القيم الكونية، ولكنه يحيل أيضا على أفكار مفكرين آخرين، ينتمون إلى التراث الإسلامي ويعتبرهم هذا التيار تقدميين (ابن رشد، الفارابي، ابن خلدون...)، كما أنّ ما يميز هذا التيار هو اعتماده على سبب واحد يُحّلل على أساسه الظواهر: الاقتصاد، الدين، السيطرة الاستعمارية، الذهنية، مكانة المرأة ...الخ، غير أن كل تيار منهما يشترك في النمط الإنشائي نفسه(lemodeperformatif) ،الذي يُوجّه التفكير في ما يجب أن يكون عليه المجتمع بالنسبة لمعيار ما.

وبالنظر للتأثير الذي يمارسه كل من هذين التيارين على الجمهور، يمكن الجزم بأن التيار الديني الثقافوي هو الذي يتفوق على نحو واضح على التيار الآخر، من خلال استجابته التساؤل المعرفي لغالبية السكان الذين يتميزون بامتلاكهم قابلية كبيرة في تلقي النظرة الدينية للعالم.

وتكمن قوة هذا التيار في كونه لا تتأتى من حُجاجه الفكري، بل تستمد تلك القوة من تأثيره على غالبية السكان التي لا تكترث ولا تبالي، وقد تعادي الخطاب الدنيوي. ولقد تعززت هذه النزعة من خلال استفادتها من النمو الكبير لجمهور يُجيد القراءة والكتابة بفعل سياسات التعليم الجماهيري التي ميزت مرحلة ما بعد الاستقلال. إنّ تمجيد الماضي من دون وعي نقدي، بالإضافة إلى فكرة أن الدين هو الجهة الوحيدة المخولة لمنح الشرعية للمعرفة الدنيوية، حرم أجيالا متعاقبة من الطلبة من تصور خطابٍ أكاديمي دون حجة السلطة الدينية.

لقد حفّز هذا الوضع الفكري الكثير من المثقفين من ذوي الخطاب الديني، على تأليف كتبٍ اختصت في تفسير أسباب تأخر المسلمين وتخلّفهم، ومن ثمة اقتراح حلول من شأنها تحقيق النهضة، مؤكدين في معرض تحليلاتهم على خطورة تهميش الدّين، وعلى حجم التأخر الذي تعرفه البلدان الإسلامية مقارنة بالبلدان الغربية ومختلف أوجه الهيمنة التي تمارسها هذه الأخيرة على شعوب المنطقة، مقترحين لتجاوز هذا الوضع، ضرورة القيام بجهدٍ فردي وجماعي على المستوى الأخلاقي.

ويحضر هذا الموقف بقوة في الكتابات التي تنشرها الصحافة، وأيضا في الكتب التي تطبع وتسحب بأعداد كبيرة، وتقدّم هذه الكتابات تفسيرات بسيطة من شأنها التخفيف من إحباطات الحياة اليومية. إن ما يميّز مؤلفات هذا التيار،هو الوفرة والتكرار. والجدير بالذكر أن بعض المؤلفين المنتسبين إلى هذا التيار من أمثال، محمد عمارة، يوسف القرضاوي، سعيد البوطي وآخرون، قد تميزوا بفضل مهارتهم البيداغوجية التي لا يمكن إنكارها، ومنهم من تجاوزت شهرته حدود بلده الأصلي. ومن ناحية أخرى، لا يتردد هؤلاء في الاستشهاد بعلماء غربيين، (من أمثال باستور وانشتاين...) بغية التأكيد على أن الاكتشافات العلمية التي ظهرت في أوروبا قد سبق ذكرها وإثباتها في القرآن (الأطروحة التوافقية).

ويعود نزوع الخطاب الديني في الاستشهاد والـمُحاججة بكُتّاب ومؤلفين غير مسلمين إلى عصر النهضة (أواخر القرن التاسع عشر)، إلى كون أنّ الخطاب الديني الكلاسيكي قد استُنفذ فكريا ولم تعُد له القدرة على تفسير العالم المعاصر بالرجوع حصرا إلى كتابات الأشعري والغزالي. كان محمد عبده هو أول من أدرك هذا الأمر، من خلال إعجابه بالاكتشافات العلمية التي ظهرت في أوروبا. لقد أنجذب محمد عبده إلى الطرح الوضعي (positivisme) للعلوم الطبيعية، وسعى إلى تطبيقه على

الظاهرة الاجتماعية. لقد جمعته مع عالم الاجتماع البريطاني هاربرت سبنسر (HerbertSpencer)مراسلات، وقد كان عبدهُ يكنّ احتراما كبيرا لفكر سبنسر، غير أنه كان يأخذ عليه تهميشه للدين في أطروحاته. مع العلم أن محمد عبده قد قام طيلة حياته بتدريس نظريته الخاصة بأسباب انحطاط البلدان المسلمة، والتي تكون حسبه قد ابتعدت عن الإسلام الصحيح المنفتح على العلم وعلى العقل، وهما أمران أحسنت أوروبا توظيفهما. وقد تمكن محمد عبده من إقناع علماء الدينعلى قبول الاكتشافات العلمية التي أنجزها الأوربيون، من خلال تأكيده على أن المسلمين لم يقرؤوا جيدا القرآن[28].

ولهذا السبب شكل عبده مرجعية مهمة ونموذجا فكريا للكثير من المفكرين المسلمين الذي سعوا إلى صياغة نظريات مختلفة، وهي نظريات تُبيّن على أن الإسلام يحوي جوهرا (essence) في داخله تمكن السلف من إدراكه وعيشه، وهو أمر ابتعد عنه مُسلمو اليوم في وجودهم. إنّ المشروع الضمني لهذه الخطابات هو مطابقة هذا "الجوهر" المُحدد بالنص المقدس مع "الوجود" الدنيوي، وذلك للرد على التحديات التي رفعها الغرب في وجه المسلمين..

وهنا يجب الإشارة إلى أن مفهومي، "الجوهر essence" و"الوجودexistence"، يُحيلان على الفلسفة الإغريقية، وتحديدا على فلسفة أفلاطون، الذي يعتبر الفكرة السماوية فكرة كاملة (parfaite) في حين أن شكلها الدنيوي قابل للفساد.

غير أن النقاش لم يكن في اتجاه واحد، فمنذ القرن التاسع عشر، كانت هنالك محاولات عدّة لعلمنة الفكر الاجتماعي، وظهرت بفعل الاحتكاك مع أوروبا، نظريات الفلسفة الاجتماعية التي تملك خطابا دنيويا، وتحاول تفسير أسباب التخلّف عن الغرب ومن ثمة تجاوزه. وفي هذا المضمار، شكل جيل رفاعة الطهطاوي الموجة الأولى التي قام كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده بمحاربة المشروع الفكري لهذه الفلسفة الاجتماعية، من منطلق الخشية من تبعات علمنة الفكر التي قد تؤدي إلى إضعاف أو زوال الإسلام. وعليه أقام عبده توفيقا بين التوجه المحافظ

[28]قد يبدو لنا اليوم أنّ قبول والإقرار بهذه الاكتشافات العلمية وغيرها أمرا بسيطا؛ لكن وجب التذكير أنه في القرن الثامن عشر، وفي الوقت الذي كان فيه إسحاق نيوتن يُؤسس للفيزياء الحديثة، كان محمد عبد الوهاب يُقرّر أنّ أيّ علمٍ لا يأتي وغير مأخوذ من القرآن هو علمٌ حرام. لقد مكن وقوف محمد عبده في وجه الوهابية –التي لم يُحالفها الحظ في الانتشار إلا مع النصف الثاني من القرن العشرين بفضل أموال البترول- من شرعنة العلوم والتقنيات الحديثة الآتية من أوروبا.

لمحمد عبد الوهاب، والتوجه الحداثي لرفاعة الطهطاوي. مما يفسر الانتساب الفكري المزدوج لمحمد عبده، وبالتالي مسألة رفضه من قبل كُلّ من المحافظين المتطرفين واللائكين المتطرفين. أما الموجة الثانية فتعود إلى بدايات القرن العشرين، حيث برزت أعمال لطفي السيد، علي عبد الرزاق وطه حسين.. ويعتبر هؤلاء الكتاب أنفسهم الورثة والأتباع التقدّميين لفكر محمد عبده، غير أنهم تعرضوا للتهجم وبالتالي للهزيمة من طرف خصومهم، وهم الأتباع المحافظين لهذا المفكر المصلح. لذا، نجد أن الذاكرة الجماعية قد احتفظت برشيد رضا باعتباره تلميذا لمحمد عبده لكنها تجاهلت ورفضت أفكار علي عبد الرزاق. وأخيرا، جاءت الموجة الثالثة في أعقاب هزيمة حرب 1967التي تلتها نقاشات مكثفة حول عجز العرب والمسلمين عن التطور وبناء الحداثة. وفي هذا الإطار برز صادق جلال العظم وهو الأكثر جُرأةً من بين مفكري هذا الجيل، وقد تعرض للطرد من الجامعة بإيعاز من نظام حافظ الأسد[29]. وما كابده صادق العظم، ونصر حامد أبو زيد، ومحمد أركون، وعلي عبد الرزاق وآخرون، خير دليل على معاناة هذا الفكر النقدي، وجميعها مؤشرات على أن النقاش الفكري في العالم العربي والإسلامي لم يتغير وبقي على الحالة التي كان عليها منذ مائة عام. إنّ الجدل الذي جمع كلّ من محمد عبده وفرح أنطون- في بداية القرن العشرين- لم يتوقف إلى اليوم، إذ يكشف على أن الرهان الفعلي كان يكمن في علمنة الفكر الاجتماعي، أو بعبارة أخرى، تحييد الخطاب الديني في كل ما يتعلق بتفسير الظواهر الاجتماعية[30].

ولا يزال هذا الجدل مستمرا في الحقل الفكري الإسلامي، كما يدلّ على ذلك السجال الأخير الذي جمع عبد الوهاب المسيري بـ عزيز العظمة[31]، وهو ما يؤكد أن العالم الإسلامي لا يزال يُكابد عوائق الانتقال الإبستيمي الذي تمت مباشرته مع محمد عبده في القرن التاسع عشر، وهي العملية التي عرفت نجاحا في مجالات العلوم الطبيعية، في حين أنها عرفت إخفاقا ذريعا في مجالات المرتبطة بعلوم المجتمع والإنسان[32].

---

[29]أنظر: صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني (1968)، دار الطليعة، بيروت، 1997.

[30]فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، 1903؛ ورد محمد عبده، الاسلام والنصرانية، 1909.

[31]عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، دمشق، 2000.

[32]حول هذا الموضوع، انظر: لهواري عدي، "الشيخ محمد عبده النقلة الإيبستيمية المجهضة". في مستقبل العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2015.

تميلُ مختلف توجهات الفلسفة الاجتماعية ذات الخطاب المُعْلمن (الليبراليون، الماركسيون، القوميون...) إلى تفسير الأزمة بواسطة مفاهيم نابعة من الفكر الأوربي الحديث، وهي: الفوضى، الاغتراب، صراع الطبقات، الامبريالية، الوعي التاريخي، خيبة الأمل...الخ، وهي دراسات وتحاليل أنتجها جامعيون ينهض خصومهم على اتهامهم باستيراد إشكاليات ومفاهيم غريبة عن المجتمع المحلي، مما يفقدهم الشرعية العلمية ويدفع بالكثير منهم إلى الهجرة. ويستند هؤلاء في أعمالهم على أطروحات وكتابات هيجل وماركس، وتوانبي، وسبيجلير... لتقديم تفسيرات شاملة عن تخلّف المجتمعات المسلمة. ويكتب هؤلاء باللغة العربية كما ينُشرون أعمالهم في كل من القاهرة وفي بيروت، مع العلم أن بعضهم قد استفاد من التكوين بالجامعات الغربية. وتتضمن الفهارس الخاصة بالمحاضرات والدروس التي تُلقى في الجامعات الإشارة إلى مؤلفاتهم، غير أنّ تأثيرها محدود، ولا يتعدى بِضْع مئاتٍ من الطلبة في كل بلد عربي، إذ يركز كل مؤلف- وبحسب الحساسية والميول الفكرية التي تميزه- على عامل واحد يُفسر به المجتمع. ففي حين يُفضّل البعض منهم التأكيد على العامل السياسي، الذي يقوم من خلال طابعه الاستبدادي على إبقاء الشعب في مرحلة الطفولة وعدم النضج وعلى تشجيع الفساد، بينما يذهب فريق آخر إلى تأكيد على دور التربية وعلى عجزها في تكوين نخب حداثية قادرة على قيادة مشروع التنمية، أما بقية المؤلفين فإنهم يصرون على تأثير كل من الدين والمقام القانوني الدوني للمرأة، بوصفهما أسبابا أساسية وراء التخلف الذي تعيشه مجتمعاتهم مقارنة بالغرب. ويمكن القول أن جميع هذه الفرضيات، التي لا يمكن اعتبارها خاطئة في حد ذاتها، هو أنها لا تقوم على أيّ بحث ميداني يعطيها أساسا إمبريقيا، كما أن الحجج المعتمدة تقوم على النمط النظري وتعاني هذه البناءات الفكرية من ضعف المحتوى السوسيولوجي وبخاصة في تناولها لموضوعات مثل: الهوية والحداثة، مكانة المرأة في المجتمع، الدين والتقدم، الإسلام والديمقراطية، إلى أخره. وهي في الواقع موضوعات غير مجسدة ومجّرّدة (désincarnées)، وبخاصة وأن الأمر هنا يتعلق بمجتمعٍ وليس بفعلٍ اجتماعيٍّ، بمجموعاتٍ وليس بأفرادٍ، بهويّة وليس بتداخل ذاتي (intersubjectivité)...الخ. كما توجد طبعا تأمّلات وتحاليل ذات مستوى أكاديمي عالٍ، مثلما تعكسه أعمال حليم بركات وهشام شرابي، اللذان درسا في الجامعات الأمريكية ولهما عدة مؤلفات نُشرت في العالم العربي.

يركز حليم بركات في أبحاثه على "المجتمع العربي" بشكل أساسي ودون أن يُعطي لهذا المفهوم محتوى تاريخيا ونظريا أو بنية متداخلة ذاتيا.

إن "المجتمع العربي" بالنسبة له موجود فعلا، ويمتد من المغرب إلى العراق، وهو موحد باللغة ويستمد وعيه بوحدته من خلال مواجهته للهيمنة الغربية التي يسعى للتحرر منها، لكن، هل التضامن الآلي وحده كافٍ لتعريف المجتمع بالمعنى الحديث للمفهوم؟ لا يطرح حليم بركات على نفسه هذا السؤال، لأنه يرى أن المجتمع هو مُعطى مورفولوجي مطروح قبليا، وليس بناء تاريخيّا ساهمت في صياغته وصنعه كل من السوق والدولة. ووفق هذا المنظور، نجد أن إشكالية فرديناند تونيز (Ferdinand Tönnies) حول الانتقال من الجماعة(la communauté) إلى المجتمع قد تم إخفاؤها والتملص منها. ففي أحد المؤلفات الأخيرة لحليم بركات والمعنون ب "المجتمع العربي في القرن العشرين، بحثٌ في تغيّر الأحوال والعلاقات"، يقارب فيه المؤلف مسائل الهوية والاندماج الاجتماعي والسياسي، والبنية الاجتماعية، وعناصر الثقافة...الخ[33]. وتغلب على البحث المقاربة الماكروسوسيولوجية التي تتغذى من مفاهيم مستمدة لدى مفكرين حداثتيين (فيبر، ماركس، دوركايم...)، راسما لوحة وظيفية (fonctionnaliste) تعكس المعنى الهيجلي للحداثة، غير أن القارئ لا يجد الفعل الاجتماعي الناتج عن التداخل الذاتي في أية صفحة من الكتاب، ولا يجد تلك الديناميات السوسيولوجية المتولدة عن التبلورات الجماعية المرتبطة بالقيم، التي تملك معنىً لدى الأفراد. إن ما يقترحه بركات هو نسقٌ سوسيو-جغرافي خالٍ تماما من الفاعل، ولذا فما يتضمنه هذا المؤلَف هو معلوماتٌ وليس تحليلات سوسيولوجية حول الجماعات والعلاقات الدينامية القائمة بينهم، كما أنّ المقاربة الوضعية لبركات تحول دون فهم الممارسات الاجتماعية المعروضة ضمنيّا على أساس أنها تعاني عجزا في العقلانية.

ولا يسلَمُ هشام شرابي زميل حليم بركات في جامعة جورج تاون، كذلك من هذا النقد، وخاصة حين يقوم، في أحد أشهر مؤلفاته، بعرض نظام الأبوة-الجديد أو البطريركية الجديدة (le néo-patriarcat) بوصفه نظاما متكلسا ومتحجرا، نتج عن البنى الأبوية التي تأسست في الماضي ودعمتها الهيمنة الغربية[34]. ويرى أن الرأسمالية التابعة في المجتمعات العربية، قد تولدت عنها طبقة اجتماعية هجينة (البرجوازية الصغيرة)، إذ وجدت هذه الطبقة في الأبوية-الجديدة المنابع الأيديولوجية المناسبة لفرض

---

[33] حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين: بحثٌ في تغيّر الأحوال والعلاقات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000. (1036 صفحة).

[34] هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، دار نلسن للنشر، بيروت، 1989.

"النسخة المستحدثة للنظام السلطاني المرتبط بالأبوية التقليدية". كما يفسر شرابي الاستبداد الذي يميز الأنظمة العربية بلاتسامح الأب وبهيمنته على المحيط العائلي. ويعتقد القارئ للكتاب،أن الأبويّة –التي لم يقم شرابي بتعريفها وفق منظور أنثروبولوجي، في أي صفحة من صفحات مؤلفه، وهي موجودة بصفة حصرية في مجتمعات العالم العربي، في حين أن الأبوية-الجديدة تشكل قاعدة عامة في كل المجتمعات البشرية، باستثناء بعض الحالات القليلة التي ينتشر فيها نظام الأمومة أو الماتريركية (matriarcat)، لكن شرابي يجعل من نظام الأبوة صفة مميزة "للثقافة العربية" من دون أن يُدرك أنّ هذه الأيديولوجية قد تطوّرت فعلا في العالم العربي، وأنّ المُدافع عنها في غالب الأحوال هي الأم وأبناءها وليس الأب[35]. ومن ناحية أخرى، لا يراعي هشام شرابي خصوصية السوسيولوجيا السياسية، في حين يذهب إلى أنّ الطبيعة السلطوية للعلاقات السياسية تنبع من الشخصية المسيطرة للأب، والواقع أنّ هذه الفكرة غير ذات جدوى، لا في فهم العلاقات العائلية للحيز الأسري، ولا في فهم علاقات السلطة ضمن الحيز العام، ولا يمكن تأويلها إلا بوصفها صرخة غضب في وجه الهيمنة الذكورية داخل الفضاء المنزلي. وهكذا تصبح فكرة نظام الأبوة بمثابة العامل التفسيري الشامل لكل المظاهر السلبية في المجتمع لدى شرابي.

وتقوم هذه الكتابات الكثيرة والمتنوعة التي تتبناها الفلسفة الاجتماعية، باتجاهاتها الدينية أو الدنيوية، على النزعة التنظيرية المجّردة (théorie spéculative)،التي تقترح تفسيرا شاملا بالاعتماد على سبب واحد، في حين أن السوسيولوجيا تتميّز عن الفلسفة الاجتماعية بمقاربتها الإمبريقية (البحث الميداني، الدراسة الإحصائية، المقابلات، الملاحظة ورصد الظواهر، تحليل الوثائق الأرشيفية،...) وتتميز أيضا بصياغتها لفرضيات يمكن مقارنتها ومجابهتها بفرضيات أخرى. ولهذا تصطدم هذه الكتابات بعائق ابيستيمولوجي غير قابل للتجاوز. وللعلم فإن كل فلسفة اجتماعية تتضمّن عنصرين متعارضين، هما: الكونية (l'universalité) والهوية. فالفلسفة الاجتماعية ذات الامتداد الكوني لا تملك توطدا على المستوى المحلي، كما لا تملك الفلسفة الاجتماعية ذات الامتداد الهوياتي المحتوى الأنثروبولوجي.

---

[35] Cf. P. Bourdieu, « La parenté comme volonté et comme représentation » in Esquisse d'une théorie de la pratique, Mouton, 1972, et L. Addi, Les mutations de la société algérienne, La Découverte, 2002.

وتسعى الفلسفة الاجتماعية التي يتبناها التيار الديني إلى بناء موضوعها على أحد هذين الحدّين: فإمّا أن يكون المسلم هو معيار للبشرية جمعاء، أو أن تكون له هوية غير قابلة للاختزال والتجزئة (irréductible)، أي أن يكون جوهرا خاصا ومميزا، الأمر الذي يفصله عن باقي البشرية وعن الأنثروبولوجيا الإنسانية. أما فيما يخص الفلسفة الاجتماعية التي يعتمدها التيار العلماني فإنها تقوم على تذويب الهوية داخل كونية مجرّدة وغير مجسدة.

غير أن هناك سمة تجدر الإشارة إليها وبالتالي الوقوف عندها، وهي أن جميع هذه الكتابات تسعى إلى التوفيق. إذ يقبل التيار الديني بالعلوم الاجتماعية شريطة أن يتم "أسلمتها"، لأجل ابتكار سوسيولوجيا إسلامية، واقتصاد سياسي إسلامي، وعلم نفس إسلامي،...الخ. ففي مجال الاقتصاد مثلا، ينصبّ الاجتهاد على بناء نظام بنكي ينهض على تحريم الفائدة البنكية بوصفها ربا، كما تُرفض في مجال علم النفس مفاهيم مثل الكبت وعقدة أوديب...الخ. أما كتابات أتباع التيار الدنيوي هي أقرب إلى وضعية أوغست كونت منها إلى سوسيولوجيا دوركايم أو فيبر، وهذا على الرغم من أنّ الإحالات على كتابات هذين المؤلفين كثيرةٌ جدا. وتكشف هذه الطروحات عن تعقّد الوضع الثقافي الذي يميز المجتمعات العربية، إذ لا يوجد في حقيقة الأمر خطاب ديني محافظ ومعادي للحداثة في هذه الجهة، وآخر دنيوي تقدمي وحداثي في الجهة الأخرى. وفي الواقع فإن كل من الحداثة والتقليد حاضر لدى هذين المعسكرين، ذلك لسبب بسيط وهو أن كلتا المفردتين (الحداثة والتقليد)، هما عنصران تأسيسيان لتاريخانية تطبع التيارين معا، ولا يستطيع أحدهما التخلص منها. .

فالحداثة والتقليد يعبّران معا عن تناقضات لا يريد أي من التيارين إمعان النظر فيها، ومع ذلك، فإن تلك التناقضات، تدفع بكل واحد منهما باتجاه التطور عبر الزمن. وتجدر الإشارة إلى أن التساؤل المعرفي، حول المجتمعات العربية، كثيف جدا، لكن الوعي الإبيستيمي بقضايا المجتمعات لا يزال في بداية تشكله لدى الفاعلين الذين يقومون بالتحري والبحث عن شبكات قراءة للماضي تُمكنهم من تصور المستقبل، إلا أن هناك معضلة في مجال العلوم الاجتماعية تتمثل في أن الماضي يشكل ميدانا لعلم التاريخ وليس للذاكرة أو المخيال.

ومما يضيف للأمر صعوبة أخرى يتمثل في كون جمهور المتابع للمقاربات التنظيرية المجردة متوفر حاليا بكثرة عكس الجمهور المتابع للعلوم الاجتماعية. ولكونها على استعداد لتوفير تفسيرات شاملة والإجابة

عن كل المشاكل التي تعترض المجتمع، فإن الفلسفة الاجتماعية تُقدّم نظريات تتداخل مواضيعها بعضها ببعض. ومن هنا التساؤل حول مدى قدرة عالم الاجتماع في الإجابة عن أسباب التأخر عن الغرب؟ ويرتبط هذا السؤال بعلم التاريخ بمختلف فروعه: التاريخ الديني، وتاريخ الأفكار، والتاريخ الاجتماعي، والتاريخ السياسي، والتاريخ الثقافي...الخ،

كما يرتبط كذلك بالتاريخ الإسلامي في القرن العاشر، وفي القرن الحادي عشر وفي الثاني عشر. إن التاريخ لا يمكن اختزاله في كتابة الماضي فقط، بل إنه يشكل تصورا للماضي، وهو تصور يفرضه الوعي الإبستيمي المرتبط بالحاضر. وفي ظل غياب هذا الوعي الإبستيمي يُفسح المجال للفلسفة الاجتماعية كي تحاول الإجابة عن كل الأسئلة معا وفي الوقت نفسه، بالاعتماد على نموذج مُسبق يحدّد الحقيقة على قاعدة مسلمات مُسبقة وضمنية.

ويشير هذا النموذج إلى أنّ المجتمع قد قصّر في الالتزام بالقوانين الأخلاقية، والطبيعية والتاريخية، فالمجتمع قد قام بعصيان على نفسه وخرج عن السبيل السوي الذي حدده له الله، أو تلك التي قام بتسطيرها له كل من الطبيعة والتاريخ. واللافت هنا هو أن المؤلفين يتحدثون باسم المجتمع ولا يمنحوا الكلمة للفاعلين في المجتمع. ويكمن الفرق الجوهري بين الفلسفة الاجتماعية والسوسيولوجيا، في أن الأولى تتحدث باسم الزمر الاجتماعية، في حين تتكفل الثانية بجعل أفراد هذه الزمر الاجتماعية يأخذون الكلمة. لذا فإنّ منطق تفكير الفلسفة الاجتماعية هو في الغالب عُضواني(organiciste) ووظيفاني (fonctionnaliste)، بسبب مقاربتها للمجتمع بوصفه كلية تملك جسدا وروحا. وتستند هذه الفلسفة على مفاهيم غير مجسدة ومجردة، مثل –الأمة، والمرأة، والفرد، والشعب، والتقدّم، والثقافة، والهوية، والحداثة...الخ– وهي مقولات ومفاهيم تمّ إعدادها خارج كل سياق سوسيولوجي أو تاريخي، لتعيد بذلك إنتاج وظيفية هوليستية (fonctionnalismeholiste).

المؤكد أنّ الفلسفة الاجتماعية توفر معرفة حول ما يشغل الزمر الاجتماعية، لكنها لا توفر أبدا شبكة قراءة علمية حول معيش(le vécu) هذه الزمر الاجتماعية والأفراد. هي في الواقع موجودة لتلبية طلب اجتماعي، ويُمكنها أن تُشكل مرحلة أولى في تكوين فكر سوسيولوجي قد يستجيب لما تُمليه المعايير الأكاديمية المرتبطة بالتخصص. ومهما يكون من أمر، وحتى ولو لم تكن الأمور على الدرجة نفسها، فإن أفكار أوغست كونت قد سبقت طروحات دوركايم وأثرت فيها. وقد كان الأول مؤلف

لفلسفة اجتماعية أسماها بـ"الفيزياء الاجتماعية"، وكانت بالفعل إعلانا عن قدوم السوسيولوجيا الحديثة.

يفرض غياب فلسفةٍ للذات في الوضعية الثقافية التي تعيشها المجتمعات العربية، الاعتماد على مقاربات تنظيرية مجردة، إذ كان لفلسفة الذات التي انتشرت في أوروبا الفضل الكبير، في إرساء القواعد الإبستيمية المؤسسة للعلوم الإنسانية. وتشكلت هذه الأخيرة على مُسلّمة منهجية فحواها أن الذات هي الفاعل الواعي أو غير الواعي للفعل الاجتماعي. وعلى الرغم من كون الإنسان حيوانا اجتماعيا كما قال بذلك أرسطو، إلا أن هذا لا يعني وجود حتمية طبيعية أو وراثية تحرك الإنسان، لكون الواقع هو بناء اجتماعي، وما التخلف الثقافي الذي تعرفه المجتمعات العربية ليس إلا نتاج لفعل الزمر الاجتماعية التي أغلقت على نفسها ضمن تصورات تمنعها من تصور الفرد بوصفه فاعلا تاريخيا.

إنّ المجتمعات العربية تُنتج وتُعيد إنتاج تاريخها كما تعيد إنتاج تخلّفها الثقافي دون أن يعي الفاعلون ذلك. وعليه، فمن دون مفهومي، الوعي والذات، لا يمكن للعلوم الاجتماعية أن تتطور. وهو الأمر الذي يفسر وجود نظريات اجتماعية حول العالم العربي وأيضا غياب لسوسيولوجيا حول الزمر الاجتماعية في العالم العربي. ففي كل هذه الكتابات التابعة للفلسفة الاجتماعية، سواء الدنيوية منها أو الدينية، نجد أن علم السوسيولوجيا يعرف حالة من التردد وهو غير قادر على شقّ طريق خاص به.

ومع ذلك تملك السوسيولوجيا ورقة رابحة توظفها لصالحها، وذلك لكون المجتمع المعاصر، لا يتوفر على التماسك الاجتماعي، ولا على الانسجام الثقافي الذي كان يميّز المجتمع التقليدي سابقا، والذي كان الخطاب الديني يستجيب لانشغالاته في الماضي. وإذا تمكن علماء الاجتماع من لفت انتباه النخبة إلى تناقضات وازدواجية سلوكيات الأفراد، سيكون بإمكانهم ضمان القراءة والإصغاء لأفكارهم مِن قِبل جمهور سيتّسع يوما بعد يوم في مجتمع يتحرر موضوعيا من الوهم لكنه لا يزال يستعمل الفلسفة الاجتماعية فقط بوصفها غطاء ميتافيزيقي للحد من آثار خيبة الأمل والشعور بالإفلاس اللذين يعرفهما المجتمع.