السوسيولوجيا العربية بين العلم والأيديولوجيا: للعلم لسان أم ألسنة؟ وأسئلة أخرى

حسين قبيسي

سوسيولوجيا أم استشراق؟

السوسيولوجيا، علم حديث انتقل إلينا بعدّته ومناهجه، مع سواه من العلوم الحديثة التي تعلمناها في مدارسنا في بلداننا العربية ثم في المدارس الغربية، سواء في البلدان الغربية أو في بلداننا؛ ولم تظهر نتائج أبحاثه في المجتمعات العربية إلاّ منذ زمن قصير نسبياً حين بدأ المتعلمون عندنا يصبحون سوسيولوجيين يدرسون الاجتماعي ومشكلاته على هدي من دراسات سوسيولوجيين أجانب، غلبت تسميتهم بالمستشرقين، استخدموا في إنتاج فكرهم الاستشراقي العلوم الإنسانية كافة ومنها السوسيولوجيا. لكن السوسيولوجيا العربية ما لبثت أن تميّزت بعدائها للاستشراق واتهمته باللاموضوعية العلمية. فلم يتوان السوسيولوجيون (والمؤرخون) العرب، من أنور عبد الملك إلى إدوارد سعيد، عن نقد النتاج السوسيولوجي الذي قدّمه المستشرقون عبر دراساتهم وأبحاثهم لمشكلات المجتمع العربي، وعن اتّهامه بالتحيّز وبخدمة أهداف أوروبا الاستعمارية. فمنذ العام ١٩٦٣ بدأ أنور عبد الملك[1] مشروع إعادة نظر نقدية في المعرفة السوسيولوجية التي راكم الغرب إنتاجها حول العالم العربي والإسلامي منذ القرن التاسع عشر.

كان للنقاش الذي جرى حول أهداف الاستشراق أثر مباشر في توجيه الأبحاث السوسيولوجية العربية وفي نوعية النتائج التي آلت إليها، كما كان له أثر في توجيه الأبحاث التاريخية وفي النتاج الأدبي بالذات. وقد أجّج هذا النقاش وعمّقه سلسلةُ الأحداث التاريخية السياسية والعسكرية التي جرت في

(١) يجتاز الاستشراق، منذ الحرب العالمية الثانية، أزمة ناتجة من أن الناس كانوا حتى الأمس «أشياء» يجعلها موضوعاً لدراساته. أما من اليوم فصاعداً فهم «ذوات» مستقلة لم تعد طوع بنانه. أنور عبد الملك في مقالة له بالفرنسية: "L'orientalisme en crise," in: *Diogène*, no.44 (1963), p. 113.

المنطقة العربية ونجمت عن علاقة الغرب الاستعمارية بهذه المنطقة. ورافقت ذلك النقد الذي بلغ ذروته عام ١٩٨٠ مع صدور كتاب إدوارد سعيد **الاستشراق**[٢]، وأدّت إلى تغيّرات في البنية الاجتماعية للمجتمعات العربية[٣]. بيد أن النقد الجذري للاستشراق ما لبث أن تحول في السوسيولوجيا العربية إلى تيار غذّته أبحاث سوسيولوجيين نذكر منهم، على سبيل المثال لا الحصر، في المغرب العربي، عبد الكبير الخطيبي[٤] ومحمد الواقدي[٥] وعبد الوهاب بوحديبة[٦]، ونذكر منهم في المشرق العربي، على سبيل المثال أيضاً، الطيب تيزيني[٧] وهادي العلوي[٨] وبرهان غليون[٩]... ورفدته أعمال باحثين غربيين[١٠]، اعتمدوا منهج ابن خلدون[١١] في فهم الظاهرات الاجتماعية العربية. وفي بداية الثمانينات جرت لقاءات في عدد من البلدان العربية حول مشكلات الأبحاث السوسيولوجية في العالم العربي

---

(٢) يتتبع إدوارد سعيد محيطي السلطة والمعرفة في النتاج الاستشراقي ويبين كيف أن الشرق كما تُصوره دراسات المستشرقين هو محض اختراع ابتدعته مخيلة الغرب كتهويمات وتخييلات حول «الآخر» (L'Autre) ويرى أن الاستشراق هو «إخفاق إنساني» و«إخفاق فكري» لأنه ظل عاجزاً عن فهم تجربة إنسانية بأكملها وبالتالي عن فهم الحقيقة الاجتماعية العميقة للمجتمعات العربية الإسلامية، انظر: Edward Said, *L'orientalisme, l'orient vu par l'occident,* traduit de l'americain par Catherine Malamond (1980)، ترجمه إلى العربية كمال أبو ديب وصدر عام ١٩٨٤ عن مؤسسة الأبحاث العربية بعنوان **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء.**

(٣) Armand Colin [éd.], *Renouvellement du Monde Arabe* (Paris, 1987). (كتاب جماعي تحت إشراف دومنيك شوفاليه). يقدم هذا الكتاب صورة واضحة للسياق التاريخي (١٩٨٢ ـ ١٩٥٢) السياسي والاجتماعي الذي أحاط بدخول المجتمعات العربية العسير في الحداثة. انظر: الفصل الذي كتبه أحمد بيضون بعنوان "Des traditions collectives aux aspirations individuelles," pp. 153-173.

(٤) في نظر عبد الكبير الخطيبي، ليس المستشرق إلاّ ذلك الراعي لبزوغ فجر الفكر الذي لا ينفصل عن «العالمية الإمبريالية» والذي يمكن أن «يشكل ضمانة لعبودية لم تشهد البشرية مثيلاً لها من قبل». انظر كتابيه بالفرنسية: Abdelké-bir Khatibi, *Maghreb pluriel* (Paris, 1993), p. 117, et *La Blessure du nom propre* (Paris: Donoël, 1974), pp. 132-143.

(٥) يرى محمد الواقدي أن النتاج المعرفي الاستشراقي هو «خطاب إيديولوجي صرف» لم يستطع القيام بعملية «القطع الابيستيمولوجي» ليفسح في المجال أمام ولادة «علوم إنسانية بديلة» يضطلع بها، من أجل معرفة العالم العربي، العرب أنفسهم. انظر: محمد الواقدي، **العلوم الإنسانية والإيديولوجيا** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣)، ص ١٤٢، ١٦١، ١٧٣.

(٦) يرى عبد الوهاب بوحديبة أن ثمة «ضرورة قصوى وملحّة لتأسيس علم اجتماع عربي»، علم الاجتماع العربي وشروط مصداقيته، في كتاب جماعي ضم أعمال «ندوة سياسة العلوم الاجتماعية في العالم العربي». يحمل الكتاب رقم ١٣ في «سلسلة الدراسات الاجتماعية»، تونس، ١٩٨٦.

ونجد توسعاً في عرض الخلفيات والحجج الفكرية التي تحمل عبد الوهاب بوحديبة على القول بضرورة تأسيس «علم اجتماع عربي» مستقل في كتابه: *Raisons d'être,* série sociologique, no.5 (Paris: Cahier du CERES, 1980).

(٧) يرى الطيب تيزيني أنه لا وجود للاستشراق بالمطلق ولكن يوجد مستشرقون استعماريون ومستشرقون معادون للاستعمار. انظر: الطيب تيزيني، **رؤية جديدة للفكر العربي: من التراث إلى الثورة** (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨)، ص ١٩٣ ـ ١٩٤.

(٨) انظر: هادي العلوي، «تعرية الاستشراق،» **الكرمل**، العدد ١٥ (١٩٨٥).

(٩) يستخدم برهان غليون المفاهيم الخلدونية في كتابه **نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١).

(١٠) نذكر منهم على سبيل المثال ميشال سورا الذي يستخدم ويبرز استخدام المنهج الخلدوني في عدد من الدراسات والأبحاث. انظر بشكل خاص: Gérard Michaud (pseudonyme), "Caste, confession et société en Syrie: Ibn khaldoun au chevet du progressisme Arabe," in: *Peuples Méditerranéens* (16 Juillet-September, 1981), pp. 119-130.

(١١) بصرف النظر عن صدقية المنهج الخلدوني واستمرار أهليته في تحليل الاجتماعي العربي فإن القول بالاتجاه الخلدوني في السوسيولوجيا العربية بدأ بطرحه بعض المستشرقين الفرنسيين نظراً إلى قربهم من شمال أفريقيا واطّلاعهم على أحوالها الثقافية، مستغلين في ابن خلدون ميزتين: أصله البربري لغايات مرتبطة بالأهداف الفرنسية الاستعمارية، وكونه مؤرخاً يستخدم في منهجه التاريخي وصف المجتمعات وأحوالها من جوانبها المختلفة: الثقافية والسياسية والاقتصادية ←

وانعقدت هذه اللقاءات في الكويت (١٩٨١ و١٩٨٣ و١٩٨٤) وفي الإمارات العربية المتحدة (١٩٨٤) وفي مصر حيث انعقد مؤتمر شارك في أعماله عدد كبير من الباحثين السوسيولوجيين العرب حول «إشكالية العلوم الاجتماعية في العالم العربي» (١٩٨٤). وقد خرج هذا المؤتمر بإجماع المؤتمرين على وصف «النظريات السوسيولوجية الغربية» بأنها «مشوّهة ومعادية» للمجتمعات العربية وتوافقوا على «رفض التبعية الفكرية» وعلى «ضرورة الفصل والتمييز بين العلم وغير العلم»[١٢]. كذلك في العام ١٩٨٥ انعقدت في تونس أول ندوة حول «سياسة العلوم الاجتماعية في العالم العربي» أكّدت ضرورة تأسيس «علم اجتماع عربي» وأسست «الجمعية العربية لعلم الاجتماع»[١٣].

نادى هذا التيار بعلم اجتماع عربي يعتمد مبادىء علمية ومناهج بحثية مغايرة لتلك المعتمدة في السوسيولوجيا الغربية: إن الفرد الذي أنتجه، في المجتمعات العربية، المسارُ التاريخي لدخول هذه المجتمعات البطيء / المتناقض في الحداثة، من باب التبعية الاقتصادية / الثقافية، ما زال فرداً هجيناً يتوزعه الانتماء إلى الجماعة التي تلزمه بقيمها وتقاليدها ويلتزم بها وبين الانتماء إلى قيم الفردية الليبرالية التي لا تحميها، في المجتمعات التقليدية، مؤسسات قانونية وسياسية حقوقية كتلك التي تميز المجتمع الحديث. ولذا فإن المناهج السوسيولوجية الغربية لا تصلح لعقل الاجتماعي في المجتمعات العربية حيث تسود ثقافة الجماعة التي تفرز بنية فوقية مختلفة تسودها حقوق الجماعة قانونياً وسياسياً واجتماعياً وتسمو على حقوق الفرد.

يمكن بلورة إشكالية استخدام السوسيولوجيا الغربية في فهم المشكلات الاجتماعية العربية كما يطرحها هذا التيار بالأسئلة التالية:

هل تصلح المناهج السوسيولوجية المستخدمة في علم الاجتماع كما ولدت في سياق تاريخي وثقافي محدد لتستخدم في سياق ثقافي / تاريخي آخر؟

هل يمكن فهم ومعالجة مشكلات المجتمع العربي السوسيولوجية بمناهج دراسة المجتمع الغربي؟

هل ينبغي أن تكون هناك مناهج خاصة بدراسة المجتمعات تبعاً لخصوصيات كل مجتمع الثقافية وتطوره التاريخي؟ وإذا كان ينبغي أن يكون هناك علم اجتماع عربي خاص بالمجتمع العربي، ألا يكون ذلك مخالفاً لقاعدة أساسية وهي أن العلم واحد وأن ما يجعله يبدو متعدداً هو المعرفة الإيديولوجية التي تبقى منفصلة سابقة على المعرفة العلمية (الموضوعية)[١٤]؟

← لإدراجه في متن السوسيولوجيا، معترفين بذلك للحضارة العربية الإسلامية بالإسهام في الفكر العالمي الحديث إسهاماً سوسيولوجياً لا فلسفياً، أي إسهاماً ثانوياً (السوسيولوجيا «علم فرعي») لا إسهاماً أساسياً (الفلسفة «أم العلوم»)...

(١٢) يحيى هويدي، «المعرفة والعلوم الاجتماعية،» في: **إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤).

(١٣) صدرت أعمال هذه الندوة في كتيب شارك في تحريره عبد الوهاب بوحديبة بعنوان: **أشغال ندوة سياسة العلوم الاجتماعية في العالم العربي** (تونس، ١٩٨٦).

(١٤) «هل هناك علوم اجتماعية خاصة بالوطن العربي؟ جوابي صريح: ولِمَ لا؟ أليس ثمة طب خاص بالمناطق الحارة؟ أليس في البلاد العربية مشاكل اجتماعية خاصة بحالتها من التقدم الاقتصادي والعلمي والثقافي؟ (...) فهناك بحوث عنوانها: علم الاجتماع الالماني، الأنجلوسكسوني، الإيطالي، البولوني... إلخ (...) اتضح لباحث علمي هو أستاذ التحليل النفسي في جامعة لوفان في بلجيكا أن بعض المرضى الذين يعالجون بطريقة التحليل النفساني لا تنطبق عليهم قواعد ومناهج علم ←

هذه الأسئلة تعبّر عن الإشكالية التي ما فتىء يطرحها السوسيولوجيون العرب منذ أن أخذ علم الاجتماع الغربي طريقه إلى المجتمع العربي عبر تكوين باحثين عرب درسوا علم الاجتماع في جملة دراسة العلوم العصرية بعامة والعلوم الإنسانية بخاصة، ودراسة المجتمع الحديث بعامة والفرد بخاصة؛ وإن كان طرح تلك الإشكالية يتم بأساليب مختلفة باختلاف الدارسين العرب وخصوصيات مجتمعاتهم التي تُطرح فيها...

فإشكالية السوسيولوجيا العربية التي نسعى لبلورتها في هذا البحث يمكن صوغها بجعل اللغة العربية محوراً لها: «السوسيولوجيا واللغة العربية». على أن هذه الصيغة هي من باب تسمية الكل باسم الجزء لأن الإشكالية إياها لا يمكن تصوّرها إلاّ من خلال عدد من الإشكاليات المترابطة، إذ ما أن نبدأ في شرح مضمون هذه الإشكالية بغية معاينتها ومعالجتها حتى يتبين لنا مقدار تلازمها مع إشكاليات أخرى تلازم قطع «المربكة» (Puzzle) التي لا يتحصل المعنى النهائي منها إلاّ بعد تكامله بها جميعاً. فمصدر الإشكالية في السوسيولوجيا العربية متأتٍ من إحدى واقعتين:

ـ اعتماد السوسيولوجيا العربية المصطلحات والمناهج السوسيولوجية المستخدمة في لغات أخرى (الإنكليزية والفرنسية) تماماً كما تستخدمها هذه اللغات من غير أن تكون لهذه المصطلحات الجدوى الكافية في بلوغ الأبحاث السوسيولوجية غاياتها في المجتمعات العربية على نحو ما تبلغ هذه الدراسات غاياتها في المجتمعات التي تستخدم تلك المصطلحات والمناهج إياها في أبحاثها السوسيولوجية[١٥].

ـ أو اعتماد اللغة العربية سوسيولوجيا ذات مصطلحات ومناهج مغايرة تماماً لتلك الأجنبية مع الإبقاء على اعتبار أبحاثها سوسيولوجية[١٦].

وتلك إشكالية فعلية لا اسمية ولا وهمية: فاعتماد مصطلحات أجنبية لاستخدامها في الأبحاث الاجتماعية العربية يطرح مشكلة موضوعية العلم وسبل التعبير عنه: بأي لغة؟ بأي مصطلحات؟ كما يطرح معضلة أحادية العلم وتعدد ألسنته التي تعبّر عنه وتنقل مضامينه، ويثير الإشكال التالي: هل ينبغي اعتماد لغة واحدة يأخذ فيها العلماء والباحثون في العلوم في العالم أجمع مهما كانت لغتهم الأم ومهما كانت الثقافة التي شكلت استعدادهم النفسي

← التحليل النفسي الذي أُسّس في الغرب انطلاقاً من بحوث خاصة بمرضى غربيين. وقد جاء إلى القاهرة لكي يحاول أن يدرس «التراث الإسلامي» لعله يجد فيه ما يتيح له فهم «الإنسان المسلم»». الأب جورج قنواتي (عضو المجمع العلمي المصري)، «التراث الإسلامي وإشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي،» ص ٣٨٠ ـ ٣٨١، في: **إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي**، ص ٣٩٧ ـ ٤٠٠.

(١٥) يصف جان شينو مدى انقطاع الفئات الحاكمة في بلدان العالم الثالث عن هموم شعوبهم وعن المشكلات القائمة التي لا تزال تنتظر البحث العلمي على الرغم من بحثها ودرسها مراراً وتكراراً! فهم يخالون أنهم إذا بحثوا هذه المشكلات بعبارات ومصطلحات إنكليزية وعلى الطريقة الأميركية فإنهم واجدون لا محالة حلولاً لهذه المشكلات على نحو ما تجد هذه الأبحاث حلولاً للمشكلات الأميركية بالذات. Joan Chesneaux, *De la modernité* (Paris: La Decouverte, 1983)

(١٦) انظر في هذا الشأن الدراسة الجادة التي وضعها الباحث المغربي مصطفى مُرضي وقدمها إلى «ملتقى ٣٠ ـ ٣١ آذار/مارس ١٩٨٧» الذي انعقد في جامعة وهران حول موضوعة «ملامح العلوم الاجتماعية في العالم العربي المعاصر». الدراسة بالعربية وهي بعنوان: «إشكالية المصطلح العربي في العلوم الاجتماعية»، توجد نسخة من أعمال الملتقى التي نُشرت بالفرنسية والعربية محفوظة في مكتبة معهد العالم العربي في باريس تحت رقم (300 ASP).

وتكوينهم الفكري، أم أن اللغات التي تجري بها أبحاث علمية عليها أن ترفض هيمنة لغة واحدة، باسم العلم، على اللغات الأخرى؟

إن تباين مصادر تكوين السوسيولوجيين العرب (جامعات أوروبية أو أميركية أو ألمانية... إلخ) يجعلهم يستخدمون مصطلحات أجنبية مختلفة ومتباينة الدلالات فلا يؤدي استخدامهم ذاك إلى البلبلة الناتجة من غموض وتضارب المفاهيم والمدركات فقط[١٧]، بل إن متابعة تفاهم هذه المفاهيم بتفاهم اللغات التي تنتمي إليها يؤدي إلى الإغراق في التمسك بهذه المصطلحات، أو يدفع الباحثين في علم الاجتماع العربي دفعة واحدة إلى الكتابة باللغة الأجنبية[١٨].

غير أن هذا التيار لم يكن التيار الوحيد في الساحة السوسيولوجية (على صغر رقعتها وهشاشة مكانتها وانعدام تأثيرها...) إذ نشأ في الوقت نفسه تيار سوسيولوجي آخر تصدّى له آخذاً عليه الخلط بين السوسيولوجيا والسياسة، ولا سيما الإيديولوجيا السياسية. وضم هذا التيار مفكرين عرباً كان لأعمالهم تأثير كبير في إعادة الاعتبار إلى الأبحاث الاستشراقية وإلى المناهج والأساليب الدراسية التي تستخدمها هذه الأبحاث. ولا يعترف هذا التيار للسوسيولوجيا العربية بالحق في أن يكون لها منهج بحث ومبادىء مغايرة لما هو معروف في السوسيولوجيا الغربية، ويرى أن السوسيولوجيا واحدة في كل المجتمعات والبلدان لأنها علم والعلم لا يتجزأ فلا تكون له خصوصيات إقليمية ومحلية إلاّ بقدر نسبي لا يبرر انقطاعها عن المنهجية السوسيولوجية الموحّدة، كما يرى أن بعض السوسيولوجيين العرب «لم يتخلصوا بعد من تعظيم الفكر الإسلامي وتهشيم الفكر السوسيولوجي الغربي»، ويفنّد مزاعم المنادين بسوسيولوجيا عربية مستقلة منطلقاً من أن النقد الذي يقوم به السوسيولوجيون العرب ينبغي أن يقع على صعيد علم سوسيولوجي موحّد؛ إذ ليس ثمة ما يبرر نقل نتائج هذا النقد إلى الصعيد السياسي، فالقول بالعودة إلى المنهج البنخلدوني وإلى إحياء التراث العربي... ليس من النقد السوسيولوجي في شيء ولا يبقى في إطار المشروع العلمي الذي يقتضي تطورُه وتقدمُه إسهامَ العاملين فيه ضمن سجال علمي/علمي لا ينبغي له أن يتحول إلى سجال علمي/سياسي، على الرغم من أن ممثلي هذا التيار يكتبون أبحاثهم في الأغلب بلغات أجنبية، فإنه يوجد أيضاً في كتابات عربية؛ لكنها عربية لا تقوم بوظيفتها التواصلية على نحو ما ينبغي أن تقوم؛ فتبقى لغة غير مفهومة في مدلولاتها، غامضة في مقاصدها ومغازيها.

ادّعاء العلم وتهمة الإيديولوجيا

ما هي مآخذ تيار السوسيولوجيا الغربية على تيار السوسيولوجيا العربية؟

يتساءل محمد كرو: لماذا لا ينفك السوسيولوجي العربي يشحن خطابه بنداءات سياسية ونبرة خطابية وروح نضالية: «ثمة خطاب سياسي داخل الخطاب السوسيولوجي يحوّل كل

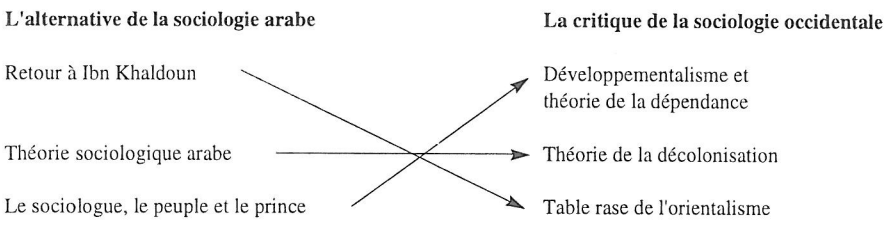
(١٧) يوجد تعارض واسع ومستمر بين الاتجاه الأنجلوسكسوني وبخاصة الأميركي، والاتجاه الفرنسي، حول المناهج والمدركات والمصطلحات في العلوم الإنسانية وبخاصة في الأنتروبولوجيا والسوسيولوجيا....

(١٨) يكفي لتبيين عمق المشكلة ومأساويتها أن نقرأ نص تحليل سوسيولوجي مترجماً من لغة أجنبية إلى اللغة العربية، فمهما كان المترجم بارعاً أو أميناً لا يكون النص العربي مفهوماً إلاّ بنسبة ٥٠ في المئة منه في أفضل الأحوال والباقي لا يُفهم بسبب انعدام التناغم بين المصطلحات المستخدمة واللغة التي تحملها فهي لا تنساب فيها كجزء منها فتظهر وكأنها مفروضة عليها من ناحية، وتُفقِد النص تماسكه الذي يمنح القارىء قدرة على الفهم والتمثل من ناحية أخرى.

شيء فيه إلى سياسة». ويعترض كرو على السوسيولوجيين العرب لأنهم «يطابقون بين ما ينحو إليه العالم وما ينحو إليه السياسي من غير تمييز بين العمل الذي يقتضي الدأب والصبر والتواضع وبين الدور الذي ينبغي أن يقوم به المواطن الطامح إلى الاضطلاع بمسؤوليات مجتمعه السياسية»[١٩]. فلماذا يتمحور كل شيء عند السوسيولوجي العربي حول صيغة «مع الدولة أو ضد الدولة»؟

ألا يؤول هذا الخلط أو الابتسار إلى هجر السوسيولوجيين هجراً تاماً علم السوسيولوجيا وإلى نشوء خطاب إنشائي يتساوى فيه الصحافيون والسوسيولوجيون وعامة الناس؟ تكاد الحدود بين العلم والسياسة تكون معدومة في العالم العربي، إذ يصعب التمييز بين السوسيولوجي ومن هو غير سوسيولوجي[٢٠].

إن عدم التمييز المعرفي بين ما هو إيديولوجي وبين ما هو علمي في النتاج الاستشراقي الذي يجعله محمد الواقدي في أساس نقده للاستشراق ويأخذه على المستشرقين، يأخذه محمد كرّو على السوسيولوجيين العرب ويجعله مهمّة عاجلة يدعوهم إلى القيام بها، إذ «من الضروري أن ننظر إلى الاستشراق نظرة تميز ما هو إيديولوجي فيه ممّا هو علمي، ولا سيما أن عدداً من المستشرقين درسوا مجتمعاتنا بعناية ودقة وبتفان ونزاهة علمية ولا يصح أن ننظر إلى هذه الدراسات على أنها كتلة من المواقف الإيديولوجية والأحكام القيمية»[٢١]. لكنه يُنبئهم بعجزهم عن القيام بتلك المهمة ما داموا يسقطون في الإيديولوجيا فيخلطون العلم بالسياسة. وفي رأيه أن هذا الخلط يتجلى في سعيهم لإيجاد علم اجتماع عربي وكأنما ليست للعلم قواعد وقوانين كونية وكأن قوانين علم الاجتماع العربي ستكون مختلفة عن قوانين علم الاجتماع العالمي. علاوة على ذلك يضع محمد كرو الحوار بين السوسيولوجيين العرب والسيوسيولوجيا الغربية في نصابين متقابلين لا يجري بينهما الحوار في قنوات موحدة تصل بينهما بحسب الترسيمة التالية التي تمثل جوانب العلاقة بين السوسيولوجيا الغربية والسوسيولوجيا العربية كما يتصوّرها محمد كرّو في مقالته «عالم الاجتماع في العالم العربي، أو كيف يتطابق العالِم والسياسي»[٢٢]:



(١٩) Mohammed Kerrou, "Etre sociologue dans le monde Arabe ou comment le savant épouse le politique," *Peuples Méditerranéens,* no. 54-55 (numero double consacré pour "Sciences sociales, sociétés arabes"), pp. 247-268.

(٢٠) Ibid., p. 255.

(٢١) Ibid., p. 257.

(٢٢) يصوّر محمد كرّو في مقالته «عالم الاجتماع في العالم العربي أو كيف يتطابق العالِم والسياسي،» جوانب العلاقة بين نقد السوسيولوجيا الغربية وما يؤول إليه هذا النقد في السوسيولوجيا العربية. المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

فنقد الاستشراق السوسيولوجي لا ينبغي أن يكون معناه العودة إلى نهج ابن خلدون، ونظرية تصفية الاستعمار ليست أسساً تشيّد عليها السوسيولوجيا العربية، والاستقلال الاقتصادي والتنموي والسياسي لا يعني تحوّل السوسيولوجي العربي إلى «جسر بين الرعيّة والسلطان» بالعودة إلى سابق ما كانت عليه العلاقة بين هذه الأطراف الثلاثة في المجتمع. ويقول كرو مستنداً إلى لوي غارديه إن العبرة التي ينبغي للسوسيولوجيين العرب استخلاصها من كتاب **العبر** (**مقدمة** ابن خلدون) هي ضرورة وصل «إنجازات التاريخ العالمي الحديث ومكتسبات العلوم الإنسانية الآخذة بالنمو، بكل معرفة بالتراث العربي الإسلامي» كما أن «العودة الواعية إلى ابن خلدون التي لا تعني بالضرورة العودة إلى ماض مضى وانقضى تبدو شرطاً أصيلاً وصادقاً لعملية الوصل تلك». ثم يستشهد بطه حسين ليقول إن ثمة مفكرين عرباً ينكرون على ابن خلدون أن يكون قد أنتج علم اجتماع على نحو ما يُعرف اليوم في السوسيولوجيا. ففي نظر هؤلاء أن «**المقدمة** هي مجرد عمل وصفي للأحداث التاريخية».

السوسيولوجيا العربية: الاتجاهات الثلاثة

يمكن إذاً أن نميّز داخل السوسيولوجيا العربية بين ثلاثة اتجاهات:

ـ الاتجاه البنخلدوني داخل السوسيولوجيا العربية جاء استجابة من الباحثين العرب لاعتراف المستشرقين الفرنسيين (ومنهم Vincent Monteuil على سبيل المثال) بالأهمية السوسيولوجية للفكر التاريخي عند ابن خلدون، وهو اعتراف بمساهمة الحضارة العربية الإسلامية في الفكر الحديث. اقتنع بعض الباحثين العرب بأن لديه منهجاً سوسيولوجياً يكفيهم مؤنة اللجوء إلى مناهج غربية غريبة، وبخاصة المنهج الماركسي، في وقت كان الغرب يسعى لتطويق الحزام الأحمر (الشيوعي) بحزام أخضر (إسلامي). علماً أن منهج ابن خلدون القائم على تفسير الاجتماعي بالعصبيات المذهبية والعرقية... ينتمي إلى فكر متخلّف قياساً على الفكر الإسلامي الذي ساد المجتمعات العربية في فترة تاريخية سابقة والذي كان أكثر تقدماً لأنه قائم على تجاوز العصبيات بكل أشكالها... وإن كان التياران يتقاطعان في مضمون الآية ﴿... إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا...﴾.

ـ الاتجاه الإسلامي الذي يعتمد مقولات ومفاهيم مستمدّة من الفهم الإسلامي للمجتمع بحسب الشريعة الإسلامية ومبادىء السلوك الاجتماعي في الإسلام.

ـ الاتجاه السوسيولوجي الذي يسعى لبلورة منهج جديد انطلاقاً من عمليات دمج توليفي وتوفيقي بين السوسيولوجيا الغربية والمنهج البنخلدوني، الذي يبقى في معظم الأحيان اعتباطياً لا تحكمه منهجية دقيقة ولا يستند إلى مصداقية معينة.

السوسيولوجيا العربية ليست منهجاً فحسب بل منهج ولغة

إذا كان السوسيولوجيون الغربيون يصرّون على القول إنه لا يمكن ـ أكاديمياً ـ القبول بعلم اجتماع عربي، فهل يكمن العجز إذاً في كون السوسيولوجيين العرب عجزوا عن استيعاب المنهج الدوركايمي والفيبري والماركسي، فلم تستطع المؤسسة الجامعية (l'université)

العربية تطوير وسائل سوسيولوجية لفهم الذات السوسيولوجية العربية، أم أن هذه المناهج لا تصلح، موضوعياً وعلمياً، لدراسة المجتمعات التقليدية فيتحتّم البحث عن هذه المناهج في إطار سوسيولوجيا تعتمد نظرة أخرى في بحث وفهم المشكلات الاجتماعية العربية؟ إذ كيف يمكن مثلاً فهم صعود الحركات الإسلامية وتناميها في المجتمعات العربية بغير تفسيرها الكلاسيكي والآلي بالأوضاع الاقتصادية المزرية وحدها التي يفسر بها السوسيولوجيون الغربيون ومن نهج نهجهم من السوسيولوجيين العرب «لجوء العامة والجهلة إلى الإيديولوجيا الغيبية....»[٢٣].

ولكن ما المقصود بـ «السوسيولوجيا العربية»؟ وكيف نحدد مدى «علم الاجتماع العربي»؟

هل يكفي أن يكون موضوع الأبحاث السوسيولوجية الموضوعة باللغات الأجنبية عربياً لكي تنضوي هذه الأبحاث في «علم اجتماع عربي»؟

هل يدخل في نطاق علم الاجتماع العربي كل الأبحاث السوسيولوجية التي توضع باللغة العربية مهما كان موضوع هذه الأبحاث عربياً أو غير عربي؟

«ماذا نعني بـ «علم اجتماع عربي»؟ أهو الذي يدرس المجتمع العربي أم هو الذي يُكتَب باللغة العربية أم هو الذي يُعنى به باحثون عرب ؟(...) فالطابع العربي للبحث (السوسيولوجي) لا ينحصر في الموضوع المُتّخذ ولا في اللغة المستعملة ولا في جنسية الباحث وإنما في نوعية صلة الباحث بموضوع البحث العربي»[٢٤].

ليس المعيار الأساس في إنتاج علم سوسيولوجي هو معيار منهجي فحسب بل هو معيار لغوي أيضاً، فالمنهج هنا هو الشكل فقط أما اللغة فهي المضمون. والصلة التي يحددها بوحديبة معياراً لتحديد السوسيولوجيا العربية لا يمكن ـ في رأينا ـ أن تكون صلة إلاّ عبر اللغة. ذلك أن الباحثين العلميين «لم يدركوا بعدُ بما فيه الكفاية، أن العلم ليس نشاطاً يراقب المجتمع من بعيد ومن فوق برجه العاجي وإنما هو جزء لا يتجزأ من تاريخ الذين يصنعونه وينتجونه وإذن فهو جزء لا يتجزأ من لغتهم»[٢٥]. فاللغة «ليست أداة فكر بل هي حضن حياة، هي الخيط الذهبي الذي به تُشغَل حياة مديدة وفريدة»[٢٦]. هذا الكلام يطرَب له العلماء والباحثون العلميون لكنهم لا يتفكرون لحظة واحدة في سبل انطباقه على مسار عملهم العلمي بالذات. فبالنسبة إليهم ليس البحث العلمي منخرطاً في واقع اجتماعي معين وفي سياق تاريخي (اجتماعي) معين، ولذا فليس ثمة حاجة إلى أن يتم تصور هذا البحث العلمي والتعبير عنه باللغة الأم على تعددها واختلافها. ولا يتساءلون لماذا يكون الإبداع الفني من داخل الثقافة واللغة ولا يكون الإبداع العلمي من داخلهما، وكلاهما إبداع فكري يصدران عن اعتمال الفكر نفسه؟

في رأينا أن الحجة الصائبة التي يقدّمها المنادون بسوسيولوجيا عربية هي أن إنتاج المعرفة السوسيولوجية الخاصة بمجتمعاتهم ينبغي أن يكون مهمة السوسيولوجيين الذين

---

(٢٣) يعزو العفيف الأخضر الحركات الأصولية الإسلامية إلى «الذهنيات الزراعية»: «أليس جارحاً ومذلاً حتى الموت أن نظل أسرى الذهنيات الزراعية التي عفا عليها الزمن في العالم غير الإسلامي وأن يبقى الأموات يحكموننا من وراء قبورهم؟» حديث مع العفيف الأخضر، **بريد الجنوب**، العدد ٤١ (٥ شباط /فبراير ١٩٩٦).

(٢٤) عبد الوهاب بوحديبة، ص ١٣.

(٢٥) Bernard Cassem [éd.], *Quelles langues pour la science* (Paris: La Decouverte, 1990), p. 268.

(٢٦) Régis Debray, *A demain de Gaulle* (Paris: Gallimard, 1990)

يمتلكون ثقافة هذه المجتمعات والقادرين على طرح مشكلاتها بسبب هذا الامتلاك بالضبط. أما ما يبدو لنا أنهم غير مصيبين فيه فهو اعتقادهم بأن حقل هذه المعرفة التي يبتغون إنتاجها مقطوع عن حقل المعرفة العلمية والإبيستيمولوجيا السوسيولوجية كما هي معروفة عالمياً رغم ما يحمل هذا الحقل في المرحلة التاريخية الراهنة لتطوّره من إسهام غربي يجعل طابعه الغربي غالباً.

يالطا لتقاسم اللغات

لما كان التجديد والتقليد (أو «الحداثة والقدامة» بعبارة أدونيس) نسبيين، فإن الفرنسيين يمثّلون اليوم ـ في الصراع الخفي أحياناً، الجلي أحياناً أخرى بين فرنسا وأميركا ـ التمسك بالتقاليد بدفاعهم عن الـ traditions في وجه الأميركيين المدافعين عن الجديد والتجديد والحديث والتحديث... عندما بدأت فرنسا تشعر بخطر هيمنة اللغة الإنكليزية لم تكتف بقرار وزيرها جاك توبون منع الكتابات العامة بالإنكليزية في الشوارع والمحلات والإعلانات... فقبل ذلك كثيراً تداعت الأنشطة الثقافية والفكرية إلى تعبئة واسعة في هذا الاتجاه[٢٧]. فالمسألة في حقيقتها ليست مسألة لغة «قديمة» بـ «مفاهيم قديمة» ولغة حديثة أو متطورة، بل هي مسألة احتكار التعبير العالمي للغة معينة ومن قِبَل لغة معينة لغايات اقتصادية ولكن مموّهة بجدال العلم والإيديولوجيا البيزنطي، وذلك بقدر ما يكون ممكناً عزل اللغات الأخرى عن هذا التعبير وبجميع الوسائل الممكنة: الإعلامية، الثقافية (السينما والتلفزيون والإعلان...) الاقتصادية، السياسية و... إذا اقتضى الأمر العسكرية.

ليست هناك لغة واحدة للتعبير العلمي على أي من المستويات أو لإنتاج المعرفة في أي ميدان من الميادين؛ لكن اقتسام العالم في العصر الحديث شمل اقتسامه لغوياً كذلك، فقد رافق يالطا المعلنة «يالطات» أخرى غير معلنة، منها «يالطا اللغوية» التي تقاسمت فيها الدول المنتصرة ميادين العلم والمعرفة: الأدب والفن للفرنسية والعلم والعبارة العلمية للإنكليزية والرياضيات للألغة أي للغة الأنفورماتيك. أما العربية فقد ارتضي لها أن تكون لا لغة الشعر بل لغة الشعر القديم فحسب.

أعيد مراراً طرح يالطا التاريخية على بساط البحث من جديد وفي كل مرة كان يجري عليها بعض التعديل الذي كان يستتبع بالضرورة تعديلاً في تقاسم المواقع اللغوية[٢٨].

اللغة علم وعاطفة: تفاهم أفراد وتضامن جماعة

فيما عنى الجانب اللغوي من إشكالية «السوسيولوجيا العربية»، تنبع معاناة اللغة العربية من تناقض وظيفتها الرمزية العاطفية (symbolique et affectif) والتواصلية (communicutif)

(٢٧) بمبادرة من وزارة الفرنكوفونية، انعقد في مدينة العلوم والصناعة La Cité des sciences et de l'industrie في كانون الثاني/يناير ١٩٩٠، مؤتمر حول «التواصل العلمي والتقني: أي اللغات للعلم؟» ضم نحو ألفي باحث فرنسي وأجنبي.

(٢٨) Alain Décaux, "Pour la pluralisme scientifique et technique," dans: *Quelles langues pour la science?* (Paris: La Decouverte, 1990), p. 19.

et fonctionnel) فعوائق اللغة العربيـة عن تأدية دورها كـ «لغة علم» ناجمة عن تعظيم وتغليب دورها الرمزي العـاطفي. ففي الألسنية تصبح اللغـة بلا روح، مادّة تمدَّد على بساط الـتشريح وتُبضع للتـفحّص والدراسة واكتـشاف ما فيهـا من دوالّ ومداليل وقدرات تعبـيرية. وهي في الإناسة رابط معنوي ووثاق عاطفي:

ـ يعرفهـا المشتغلون في الأنتـروبولوجيا الثقـافية والسيـاسية بأنها المـقوم الأساس بين مقومات الهوية الجماعية وإسمنت الوحدة القومية؛ فتصبح اللغة شعوراً ولساناً وقوماً وعنوان ثقافة...[٢٩].

ـ ويعرّفها المـشتغلون في الألسنية واللغويات والصوتيات (ومنذ دي سـوسور) بالوظيفة التي تمتلكها وتؤديها على مستوى التعبير ونقل التجربة والفكر وبالسبل التي يضطلع بها أبناء هذه اللغة في صون تلك الوظيفة والسهر على فاعليتها وتجديدها بلا انقطاع...

اللغة العربية في نظر أبنائها على المستوى العاطفـي: «جزء لا يتجزأ من الشخصية العربية» و«الصلة التي تربطنا بالأجـداد وتحفظ روح الأمة» و«جـوهر الرابطة العاطفيـة» و«لعبت دوراً حـضارياً عـالميـاً» و«لغة القـرآن ورابط روحـاني وفكري» و«رابط قوي يشـد عناصر الأمـة الواحدة» و«جذر تاريخي»...، وهي في نظرهم أيضاً على المستـوى التعبيري التواصلي: «غنى هائل بالمـفردات والتعـابير وديناميـك اشتـقاقي نشيط» و«قـدرة على التكيف» و«قابلـية على التجديد» و«لغة حضارة وتقنية ومـعرفة» و«لغة علم أسوة باللغات الأخرى»[٣٠]. يغلب الجانب الرمزي على الجانب الـوظيفي في وصف اللغة العربية واسـتعداداتها العلمـية؛ فعلى الرغم من الإصرار الـلفظي على أن اللغة العـربية ينبـغي أن تصبـح أداة معرفـية، لا يزال الإصـرار على الجانب الرمـزي هو الغالب. وبالأحرى يعـمل المحور الوظيفي على شـكل تمنّ بأن تكون اللغة العربية أو أن تصبح لغة وظيفية... فكأنما المحور الوظيفي مرصود للمستقبل أي لكي يعمل في المسـتقـبل دون أن يرافق ذلك أنشطة فـورية تبحث في العـقبـات التي تعيق تشـغيل المـحور الوظيفي وجهود منبـثقة من التشغيل الوظيفي (العـملي لا النظري فقط) للغة. وفي انتظار ذلك يبقى المحور الرمزي وحده الشغّال العمّال اليوم.

على أنه لا يمكن الفـصل اعتـباطاً داخل اللـغة بين الوظيـفة التـواصلية والوظيـفة الرمـزية العاطفية، أي بين التواصل كعملية مادية والتـواصل كعملية معنوية؛ إذ لا يمكن أن يوجد محور اللغة التواصلي التعبيري مستـقلاً عن محورها الرمزي ولا يمكن أن يعمل بمعزل عنه. هنا علينا أن نسأل: إلى أي حد يـجوز الافتراض بأن اللغة يمكـن أن يكون لها جانب وظيفي مـستقل عن جانبها الرمزي العـاطفي؟ أليست وظيفة التواصل التي تحملها وتؤديهـا اللغة ناجمة في الأصل

(٢٩) الثقافة هي وسيلة نقل المعارف واللغة هـي أداة هذا النقل إن قامت بوظيفتها، أو هي أداة تعطيل هذا النقل إذا اخْتلّت وظيفتهـا. يقول الأميركي المعروف لوكا سفـورتزا: «اللغة هي أساس الثقافة (...) والسلطة الناجمـة عن الثقافة هائلة يمكن أن تكون نتائجها إيجابية كما يمكن أن تكون سلبية». انظر: Luca Cavallis-Stortza, Odile Jacobe [éd.], *Gènes peuples et langues,* (Paris: Travaux du collège de France, 1996), p. 257.

(٣٠) من دراسة للباحثة الجزائرية دليلة مرسلي قُـدِّمت إلى «ملتقى ٣٠ ـ ٣١ آذار /مارس ١٩٨٧» الذي انعقد في جامعة وهران حول: «ملامح العلوم الاجتماعية في العالم العـربي المعاصر». الدراسة بالفرنسية وهي بعنوان "De la définition de la langue à l'élaboration des concepts et outils d'analyse linguistique". توجد نسخـة من أعمال الملتقى التي نُشرت بالفـرنسية والعربية محفوظة في مكتبة معهد العالم العربي في باريس تحت رقم (300 ASP).

عن جانبها الرمـزي بالذات وإذا ضـعف هذا الجانب أو زال ضـعفت وظيفية اللغـة نفسـها أو زالت وما أمكن لها بعد ذلك أن تستمر؟

إن مجـرد النظرة المـتفحصـة، سريعة كانت أم مـتأنية، إلى المـدى الذي تنتشر فيـه اللغة العربية ـ بصـرف النظر صرفاً تاماً ونهائياً عـن فاعلية وصلاحية العـوامل التي من شأنها أن توحد هذا المدى أو عدم أهليتـها وفاعليتها ـ تكفي لمعرفة مـدى تلازم وجود اللغة العربية مع القمع السـياسي والتـخلف الاقتصـادي والقهـر الاجتمـاعي، لا بل مع الدّمار التّام فـي البنية الجماعية الاقتصادية والنفسية (لبنان، العراق، الجزائر، مصر، فلسطين، السودان... إلخ).

هذه ليست ملاحظة إيديولوجية بل هي موضوعية وهي، موضوعياً، ملاحظة سوسيولوجية نظراً إلى اعـتبار هذا التـلازم بحد ذاته مـوضوعاً تتـوافر فـيه جمـيع الشروط التي تجـعل منه موضوعاً للبحث السوسيولوجي، لكن موضوعاً تتدافع من حوله وتتزاحم زوايا البحث ومناهج الدراسة ووجهات النظر... وهذا ما يجعله منطلقاً وملتقى لسوسيولوجيات شتى تتنطح لدراسته متهـماً كل منها الآخر بالإيديولوجـيا ليحتكر لنفسـه «شرف» العلم فيكون له بمثـابة «باسبور» دخول هذا «العالم الاجتماعي المليء بالمجاهل والأدغال».

هذا الإطار الثقـافي /السيـاسي العام ليس بحـال من الأحوال وليد المنطق الـداخلي الخاص بالثقافة العربية الإسلامية، فمـهما كان هذا المنطق لا يمكن أن يؤدي بمفرده بالعالم العربي إلى الحالة الاجتماعية التي يوجد فيـها اليوم. ولذا فإن أي بحث سوسيولوجي لا بد من أن يأخذ في الحسبان العوامل السـياسية. بل هي نتيجة من نتائج الإمسـاك بخيوط هذا المنطق من خارجه ـ بصرف النظر عن حتـمية هذا الإمساك التاريخـية وإيجابياته وسلبيـاته... الذي أدّى إلى اختلال اشتغال وظيفة هذا المنطق فصارت تعمل خـلافاً لمؤدّاها دون أن ينجح أصحابها في «ضبطها» بما يتوازن مع مقادير الإمساك الخارجي بها.

في موازاة تياري السـوسيولوجيـا اللذين يتنازعان الأبحاث السوسـيولوجية العـربية نجد دراسات تصل إلى نتائج مـؤدّاها أن اللغة العربية هي لغـة عاجزة عن مواكبـة التطور العصري. ونجـد دراسات أخـرى تصل إلى القـول إن القـيم الإسلامـيـة عاجـزة عن تمـثل قـيم العصـر كالديمقراطية والحريات العامة والبحث العلمي...

ولا تنسى هذه الدراسات أن توصي، في النتائج التي تصل إليها، إما بضرورة استبدال اللغة العربية كأداة للبحث العلمي وبخاصة البحث السـوسيولوجي أو بضرورة استبدال القيم الدينية الموجودة في اللغة العربيـة، بوصفها لغة مشبعة بالكلام الديني، أي بضـرورة نسخ الشخصية العربية نسخاً تاماً واستبدالها بأي شخصية أخرى يجري الصراع عليها بين المناصرين لهذه أو تلك من الشخصيات المرشحة للحلول محل الشخصية العربية الإسلامية!

كمـا نجد من ناحية أخـرى دراسات مناقضة تمـاماً توصي بأن اللغات الأجنبـية لا تصلح ـ كأدوات ولغات بحث ـ بتاتاً لدراسة المجتمعات العربية لأنها معادية للقيم الإسلامية.

إذا كان النوع الـثاني من الدراسات يـسهل اتهامـه بأنه أسيـر أولوية الأغراض السـياسـية وتغليبهـا على الغايات العلمية كـما يسهل اتهامـه بالإيديولوجي، فإن النوع الأول يقف من هذه الناحية على قـدم المساواة مع النوع الثاني؛ وإنمـا الحَكَم الذي يعين أي المتسابـقين بلغ الغاية الإيديولوجية وأيهما بلغ الغاية العلمية هو الذي يملك مقاليد القول والفصل.

بعلم اجتماع ولكن بغير لغة عربية يشـعر الباحث السوسيولوجي العربي أنه مقطوع اللسان أو بأن لسانه يستخدم للّغو ولا للّغة. هذا الشعور لا يمكن أن يرافقه أي نوع من أنواع الرضى أو الاعتزاز: لا بالعلـم ولا بلغة العلم ولذا فهو يؤدي إلى القـبول تدريجاً بالموت، مـوت اللغة، سواء جهاراً كما يفعل البعض، أو بصمت كما يفعل من لا يعوزهم الخجل بل تعوزهم جرأة الخجل[٣١].

كان برغسون يقول: ينبغي علينا أن نكون عمالاً ونحن نفكر وأن نكون مفكرين ونحن نعمل». ألا تكون هذه الدعوة من صلب مهمة السوسيولوجيين العرب؟ مهمة شاقة لكنها مغرية!

(٣١) تأخذ مسألة موت شعب كل مأساويتها إبان احتضار هذا الشعب وفي لحظات موته أو استماتته في الدفاع عن حياته، لا بعد هذه اللحظات، بعدها تصبح المأساة مبتذلة لأن التاريخ هو عبارة عن تراكم لا حدّ له من المآسي المتلاحقة والشعوب الميتة التي صنعت الحياة في زمن معين، وهو أيضاً تلال وجبال من الشعوب التي تصنع الحياة وتلاقي المصير نفسه بعد أن يفلت من يدها صنع الحياة وينتقل إلى أيد أخرى.