النظرية الاجتماعية المعاصرة:

نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل*

منى عبدالمنعم أبوالفضل**

ترجمة: عارف عطاري

تمهيد

جرت العادة على تناول النظرية الاجتماعية المعاصرة من داخل التقاليد السائدة في البحث وفي أطر المنظومة المعرفية المهيمنة. وقلما كانت هذه النظرية الاجتماعية بمجالاتها وآفاقها المتشعبة والمتداخلة من التعقيد والتركيب والمشمول بمكان بحث أنها تستعصي على الاختزال والقصر أو الحجر عليها في حدود ما تعارفت عليه المدارس الوضعية الحديثة، فيما تعمل النظرية المعاصرة صَوْلتها وتأثيرها في إطار تيارات العولمة الراهنة على تعزيز ميدانها المتشعب والإمساك بتلافيف العمران والعصرنة. ومع ذلك تبقى ادعاءات عالمية مشروعهم الحداثي والذي يدعيه أصحاب النظرية الاجتماعية فيه كثير من المبالغة ويختلط فيه واقع الحال بالطموحات المنعقدة حول مشروع تنظيري يظل رهن واقع ميدان معرفي مشروط بقيوده التاريخية وتحيزاته الثقافية، فلا يملك مقومات الاستجابة والجدوى والإحاطة على نحو مقتضيات الحال ومن ثم فإن أي ادعاء بالحصرية والهيمنة ينطوي على مفارقة ويستوجب التمحيص والنظر. إن الفجوة بين الطموحات المشروعة لنظرية اجتماعية عالمية ذات جدوى، وهي فجوة لا يمكن تجسيرها إلا بمبادرة نقدية بنَّاءة تتم من داخل حقل التخصص ومن قبل ذوي النظر والفكر فيه لتكون فاتحة لحلقة من المراجعات الجذرية في تقويم الحقل وإعادة

---

* نشر هذا المقال باللغة الإنجليزية بعنوان: Contemporary Social Theory: Tawhidi Projections في المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية (American Jouranal of Islamic Social Sciences vol. 11 No.3 Fall, 1994) وترجمة الدكتور عارف عطاري من قسم التربية بالجامعة الإسلامية بماليزيا، وتنشر ترجمة المقال بتصرف.

** د. منى أبوالفضل أستاذ العلوم السياسية بجامعة القاهرة منذ 1976 وقد أعيرت خدماتها مؤخراً إلى جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في فرجينيا وهي أستاذ كرسي الماوردي في العلوم السياسية في الجامعة المذكورة.

بنائه على أسس تدعم من فعالياته وجدواه في مجاله، ولا شك أن المصارحة وأعمال النقد الذاتي بين أهل التخصص هي من شروط ومقدمات هذه المراجعة، كما لا يخفى أن الميدان مهيأٌ تماماً لمثل هذه المبادرة، سواء من حيث الأطراف المعنية أو من واقف الحال، حيث أن التناقضات الناجمة عن عدم كفاية معرفتنا الاجتماعية، أو بالأحرى عن عدم تكافؤها مع مقتضيات الحال، إضافة إلى قصور مناهج التعامل مع الظاهرة الاجتماعية تلقي بظلال من الشك حول جدوى العلم ذاته مصداقيته في ضوء ارتباطه الواهي بالواقع وغموض الصلة بين علم مناطه النظر في العمران وواقع عمراني معاصر.

وانعكس هذا الإحساس بالقصور وعدم الجدوى على اجتهادات شتى استحدثت في ميدان النظرية الاجتماعية في محاولات لاستيعاب أبعاد غابت عن مباحث التفسير العلمي الوضعي التي طالما تصدرت الحقل، فظهرت مباحث تتلمّس التأويل الفلسفي والمعنوي، وتوالى التسويغ الأخلاقي للظاهرة الاجتماعية. وبغض النظر عن مدى تجذر أو عمق تلك المبادرات، تظل الحاجة ملحّة لطرح جديد في هذا المجال. سواء جاء هذا الطرح من قبل أكاديمية إسلامية ناهضة تسعى لإعادة اكتشاف جذورها، واستعادة وظيفتها الحضارية، أم تمخض هذا الطرح في قرائح مستنيرة ممن تعملون في ثنايا المنظور الوضعي السائد (الغربي) بمذاهبه المتساوقة. وصفوة القول أن أولئك وهؤلاء إنما يلتقون على الشعور بالحاجة إلى إطار معرفي بديل ووجهة جديدة تثري معرفتنا الاجتماعية وتكسبها ما تفتقده حاليا من فاعلية وجدوى ومصداقية.

إن المحك لعلم الاجتماع الجديد، بل لعلم العمران البشري في ثوبه المعاصر، إنما يكمن في قدرته على تناول الأبعاد المتشابكة المركبة لميدانه، ونخص منها إجمالاً البعدين العام والخاص للخبرة الإنسانية: فالخبرة البشرية ذات بعد عالمي يتمثل في امتداد الظاهرة الاجتماعية والنشاط الاجتماعي وتنوعهما امتداداً أفقياً عبر المساحات المتنوعة، وعمودياً عبر الأجيال المتعاقبة؛ ومن ناحية أخرى فإن هذه الخبرة تتم في إطار من الخصوصية أو الذاتية انسجاماً مع مبدأ الزمنية والتنوع الأصليين. كان يكمن ذلك المحك في قدرة مثل هذا العلم على بعث الرسالة الأخلاقية وإحياء الضمير المهني في الوسط العلمي. ولأسباب عديدة، تمّ تناول بعضها في هذه المقالة، لا يمكن للنظرية الاجتماعية أن تستعيد عافيتها من باطنها وهي قابعة في عقر دارها، أن من داخل التيارات السائدة في البحث العلمي وهي رهينة المنظومة المعرفية الوضعية، بل إن الأمر يتطلب

إعادة بناء جذرية يجب البحث عن عناصرها في "الخارج"، في جوف متجاوز لقلاع مرفوعة وحواجز منصوبة، مهما اقتضى أمر إعادة البناء هذه من معاودة النظر في مقولات استقلالية حقل واستيفاء واستكفاء التقاليد العلمية وعصمة حدودها.

وتأتي المقالة التالية في هذا السياق لتستخلص بعض الخصائص المفصلية للنظرية الاجتماعية المعاصرة، وتعيد طرحها من منظور الأنساق المعرفية المتقابلة، تمهيداً للبحث في الرؤيا البديلة ونطلق في مبحثنا هذا من منظومة الأنساق المعرفية المتقابلة، والتي سبق أن فصّلنا فيها، حيث نرى في هذا مدخل تسديد ومقاربة ، يعقد ويفاصل، وجملة يوفر مبدئيا الأرضية المناسبة لإعادة بناء النظرية الاجتماعية على أساس التخلية والترشيد في فسحة من الموافقات التي تقتضيها عمليات المراجعة وإعادة البناء، كما أنه يتيح الفرصة لتواصل الخطاب وإثراء الحوار بين الثقافات المتباينة وهذا كذلك، على ما سوف نرى، من مقتضيات تأسيس الكليات في بنية معرفية تستجيب لدواعي تجدد حقل في عصر تجتاحه رياح العولمة.[1] وبما يقدمه مدخل التساوق والتقابل الحضاري بين الأنساق القياسية المعنية من منظور حساس ثقافيا، ومنفتح فكرياً، وكفيل بالتعامل مع التركيب والتعقيد من حيث الأصول والكليات، يكون جديراً بتوفير الإطار الواقعي لتفاعل حقيقي في هذه الحقبة العالمية خاصة وأن الكل الاجتماعي The macro phenomenon، أياً كان مستواه، يشكل الوحدة الأولية لمبحث الاجتماع العمراني.

مقدمات في نموذج الأنساق المعيارية المتقابلة:

ويأتي تفكيرنا في النظرية الاجتماعية بما يتمشى مع عناصر النموذج الذي يثري احتمالات الإنجاز المأمول. وإن اقتصرت مُحصّلة جهدنا في هذه المرحلة على تبيان دلالات المشاكلة والاختلاف بين تناولات معرفية بديلة، إلا أن ذلك التمييز والمقابلة يتم في إطار منظومة كلية متجاوزة تنطوي على إعادة تعريف وتحديد الأطر المرجعية للنظر. وقوام هذا النظر حوار مفتوح ممتد، تتعدد جوانبه، تدور رحاه حول النموذج المعرفي التوحيدي من جانب ونظير له إنسوي- طبائعي (Naturalistic/Humanistic) متماهٍ مع

---

[1] بالنظر إلى الكتابات التي تناقش النظرية الاجتماعية من مداخل ثقافية، تمثل أعمال أرنست غلنر Ernest Gellner نموذجاً جيداً. انظر له: Culture, Identity and Politics.

الخطاب السائد. ومن حيث رصد واقع الحال، يشكل النظام المعرفي التوحيدي البعد المفتقد أو الكامن المغمور في ثنايا الخطاب السائد. ومن هنا فإن مقتضى الحال وأولية المقال تستوجب الكشف عن مقولات هذا النظام وتوضيح فرضياته. وتبدو الحاجة ملحة إلى مثل هذا التوضيح لما يوفره هذا الكامن المغيّب من إمكانات تصحيح للخطاب السائد الذي تفوقت فيه عناصر التقويض أو التدمير الذاتي على عناصره البناءة الواعدة التي تأسست عليها الحداثة في مهدها،[2] قبل أن يشيب وتعتريه عوامل الهرم والتآكل الذاتي.

ولأغراض التحليل، نعرض في اختصار الملامح الرئيسية لكل من النظام المعرفي التوحيدي، وهي ما نحيل عليه بالمنظومة التوحيدية بمتوالياتها الحضارية، والنظام المعرفي التجريدي والذي اصطلحنا على نعته بالعلماني أو "الانسوي/الطبائعي–العلماني"، من أجل التواصل مع طرف من خطاب متعارف عليه بين أهله في مساحة الحوار المنشود. ومتواليات المنظومتين المعرفيتين تشكل بدورها أرضية نموذجين ثقافيين متجاورين عبر التاريخ. وهذان النمطان هما: النموذج الثقافي الوسطي (Median Culture-Type) والذي يمثل جماع المتقابلات حول ميزان حاكم يضبط العلاقة بين النسب والمقادير، وبين الكل والجزء، والمطلق والمقيد، والثابت والمتحول، والنموذج الثقافي المتأرجح: أو المتذبذب حول طرفي النقيض تتشكلان حول عالم الروح وعالم المادة ومتواليات كل منهما (Oscillating Culture Type) . في غيبة المعيار الموضوعي وميزان الاعتدال. ونعرض للنماذج المتقابلة من خلال استراتيجية منطقية تسعى إلى تجاوز التنميط المعهود الذي يؤكد الفصام والمجابهة بين الغرب الإنجيلي الكلاسيكي بوصفه الذات العلية (الإغريقية– الرومانية؛ واليهودية–المسيحية) والشرق الإسلامي بوصفه الآخر.

وفي سياق تكون الخطاب الموصول، فإنه ينبغي التنويه بطبيعة العلاقة بين الأنساق الثقافية المعيارية وبين الجماعات أو النماذج الحضارية التاريخية، فإن أية تلازم موضوعي بين الغرب التاريخي وثقافة التأرجح، هي من باب التزامنات العارضة وليست من قبيل الحتميات أو الخصائص الأصلية. وبعبارة أخرى، فإن أي

---

[2] من أجل إعادة بناء الأصول الخطابية للحداثة، انظر: Hans Blumenberg: The Legitimacy of the Modern Age, trans. Robert Wallance (Cambridge, MA: The MIT Press, 1983 [1966]). ولمناقشة مفيدة لهذا الكتاب، راجع العدد الخاص حول Blumenberg من مجلة History of Human Sciences, Vol,6, No.4 (November 1993). هذا ومع الهجوم الكاسح على الأسس الميتافيزيقية للثقافة الغربية الذي قادته تيارات مؤثرة لفكر ما بعد الحداثة، ازدادت المناظرة حول الحداثة شدة وحدة خلال السنوات العشر الأخيرة.

توافق بين ثقافة التأرجح والثقافة المقرونة بالحداثة أو بثقافة الغرب الحديث قد يدل على وجود صلة بينهما، ولكنها ليس صلة خِلْقِية تكوينية، تلتقي حول عوارض القواسم المشتركة، وليس عند خصال تمايز هوية حضارية. وعلى نفس المنوال، فإن المجتمعات الواقعة ضمن الحوض الحضاري الإسلامي والمنتمية تاريخياً إلى النموذج الثقافي الوسطي، إنما تشكلت بفعل مبادئ أساسية أو قسمات فاصلة يمكن للمجتمعات الأخرى أن تصل إليها وتقيم حياتها على أساسها. ومن ثم فإن الصلة بين المجتمعات الإسلامية والمبادئ التي قامت عليها هي صلة تكوينية وليست تزامنية. وأن كانت المجتمعات مع ما بينها من تفاوت، تمثل مقاربات وليس مطابقات لنسق الثقافة الوسط المتفرع عن المنظومة المعرفية المعنية: وهكذا فإن التوافق بين النموذج الثقافي الوسطي والمجتمع الإسلامي التاريخي يحتفظ بفعالية ما دامت تلك الصلة التكوينية قائمة ومتماسكة، والعكس صحيح. أي أن خصائص التزامن قد ترجح على خصائص التكوين.

وبناء عليه فإن ابتعاد المجتمعات الإسلامية عن النموذج الثقافي الوسطي الذي يمثل أساسها التكويني يجعلها عرضة لتيارات الثقافة المتذبذبة. وعلى أية حال، فإذا سلمنا بعالمية كلا النمطين وجدليتهما التاريخية، فإن ما يترتب على كل منهما بالنسبة لمجتمعه وتاريخه قد تكون أموراً نسبية. أن فهم طبيعة هذه لعلاقة بين النموذج القياسي والنموذج التاريخي من الأهمية بمكان، حيث أنها تتيح استيعاب وتجاوز الثنائيات التاريخية، والاستقطابات التنميطية، عفوية كانت وساذجة أم متمكنة وخبيثة، والتي من شأنها تعميق الخلافات وتجذيرها، وأحكام الجبريات والحتميات، ومصادرة التاريخ وإهدار مقومات الحرية والمسؤولية. أن التوظيف المجدي لنموذج الأنساق المتقابلة في تأسيس الخطاب الحضاري وإعادة بناء صرح المعارف وحقول التخصص، يعتمد هذا لفهم والتمييز حتى نؤمّن هذا الإطار النظري مقصده ويكون مدخل تسديد ومقاربة: أو جبر ومقابلة، بعد أن يكون قد مهد لمنحى التثاقف من خلال تفعيل مداخل التقويم والترشيد. وفي ضوء هذا التحفظ، نوالي عجالة تعقيباتنا المختصرة على دلالات المنظور الذي يشكّل إطار المقالة.

إن الحيوية الحضارية عندما تصدر عن النموذج الثقافي الوسطي تكون آثارها –غالباً ومن حيث المبدأ– مناسبة لمصلحة الكل المجتمعي. ونحن نفترض أن هذا هو الواقع، وذلك في ضوء المرجعية الراسخة التي يقدمها الوحي والتي تكفل تعدد الأبعاد والنسبة والتناسب بينها، اللذين يميزان الأصول المعرفية والقيمية

الثقافية المعنية. ولتوضيح ذلك نقدم لفكرة المساقط الثقافية، حيث يتحدد لكل نمط قياسي فحواه وتماسكه ووجهته وغايته في مسقطه وهي "قِبلته" وليس بالبعيد أن تكون لكل جماعة مثلها مثل الفرد في الجماعة ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ (البقرة:148)؛ ونحن نميز هنا بين مساقط أو مرتكزات أفقية وأخرى رأسية؛ وهذه المرتكزات يمكن تعريفها ابتداءً بالنظر إلى مركزية المحور الكوني أو هامشيته، ونقرن المحور الكوني بموضع الوحي من تقاطعات الثقافة المعنية، ذلك أن ثقافة يحتل فيها مفهوم الهداية الصادرة عن أصل علوي يتجاوز الإنسان موقفاً مركزياً هي ثقافة ذات مسقط رأسي. أما الثقافة التي ليس فيها لمثل هذا المحور إلا موقع هامشي أو عرضي أو تحكمي أو ساده الغبش، فهي ثقافة تكون ذات تعلق أفقي بالأساس، تتمحور حول المطلق الذاتي وتتردى أو تتأرجح حيث تردَّى. ولتمايز المساقط في كل منظومة دلالاتها التي تتعدى التكييف الذاتي.

فنظراً لمحورها المتعالي المتمثل فيما يتيحه الوحي كمصدر تكويني وحيوي متجدد من رحابة للمعرفة والقيم، فإن ثقافة النموذج الوسطي التي تنطوي على "تعلق أو مسقط رأسي" تؤمنها تجاوزات المقالات الفلسفية المختلفة وتنأى بها عن جنوح المقولات المعهودة (الاسمية والمعرفية والجوهرية والصورية والمكانية والزمانية) على نحو تفتقده ثقافة التأرجح، حيث تحدها "تعلقاتها الأفقية" وتجعلها عُلقة بمعطيات الإنسان/ المطلق الذاتي بكل ما يعتريه من متغيرات الزمان والمكان. ونتيجة لغلبة منحى هذا المسقط الحضاري، فإن آفاق المعرفة الاجتماعية (قيماً وإدراكاً ومعنىً) في هذا النموذج حبيس المسطحات الزمانية المكانية، رهن عالم المحسوسات، حيث العلم يقتصر على ظاهر الحياة الدنيا، وطريح الحاضر الأبدي الممتد، حيث مخيال أو وهم "نهاية التاريخ".

أما في حالة النموذج الوسطي للثقافة، فإن آفاق وحدود المعرفة ذات الدلالة الاجتماعية تنبسط لتشمل الدنيا والآخرة، والمباشر والمحسوس، والمادي والروحي، والغيب والشهادة، وما يتعلق بما بين العالمين. وعلى نفس المنوال، بينما تتوقف حدود المسؤولية الإنسانية الأخلاقية في النموذج الثقافي الأفقي المتذبذب عند حدود الحياة الدنيا، فإنها في النموذج الثقافي الوسطي لا تقف عند ذلك وإنما تضيف إليه حيث تصبح المسؤولية دنيوية وأخروية. وباختصار حيث يكون للتاريخ نهاية وشيكة في النموذج الثقافي المتذبذب، فلا

وجود لمثل هذه النهاية في النموذج الثقافي الوسطي، لا لأن التاريخ يسير دائرياً بلا نهاية، وليس بسبب أسطورة العود الأبدي، بل بسبب المغازي الرأسية لهذا لنموذج الثقافي. وهكذا لا ينتهي التاريخ نهاية اعتباطية مبتورة في أفق محدود.

إن مستويات الواقع التجريبي وتعدد أبعاد الخبرة الإنسانية لها تأثيرها المباشر على ميدان النظرية الاجتماعية، وهي حقيقة من الصعب إدراكها في غياب مصدر لرؤية متكاملة وقابلة للتطبيق. ويصدق هذا خاصة إذا تذكرنا أنه فضلاً عما ذكر سابقاً عن الذاتية والموضوعية، فإن مادة النظرية الاجتماعية التقليدية تتضمن العقلانية والمشروعية التي لا يمكن فصلها عن الوجود (Ontology) والممارسة (Praxiology)، وهي كلها مهمة للخلافة الإنسانية والنظام الاجتماعي.

إن إخفاق المنظور البحثي في الإحاطة بأبعاد حيوية للإدراك والقيم، أو في ربط هذه الأبعاد بالوجود والحياة ينعكس سلبيا على النظرية الاجتماعية وما يترتب عليها من نتائج عملية. ومثل ذلك القصور ملازم باستمرار للدراسات الخاصة بالمجتمعات الإسلامية بشكل عام، و"الشرق الأوسطية" منها بشكل خاص،[3] ومن الصعب أن يُعزى إخفاق الباحثين المتكرر في إدراك جوهر ما يجري في هذا الجزء من العالم إلى كونه يقع خارج نطاق المعقولية أو إلى استعصاء مجتمعاته على التكيف مع معايير الشرعية الدولية. ولكن مربض الفرس هنا، حتى لو سلمنا بحسن نوايا الحيارى، إنما يُعزى إلى المنظور الأحادي الجانب الذي يدور في رحاه البحث العلمي والدراسات الميدانية في الأكاديمية الغربية. والتي تحتكر مقاليد المعرفة وتتداول فيما بينها التعريفات المتحيزة والجزئية، والمختزلة والتحكمية لكل من العقل والعقلانية والحق والشرعية. كل ذلك مما يستوجب المراجعات الجذرية في أطر المنظومة المعرفية البديلة.

وفي الوقت الحاضر يرتكز الخطاب السائد في النظرية الاجتماعية على النموذج الثقافي المتأرجح، ويتضمن أنماطاً إدراكية وسلماً قيمياً يولد إحساساً واهماً بالوفرة والتنوع، بينما هو في الحقيقة خليط مشوش

---

[3] يمكن القول إن هناك توازياً بين الرؤية العلمية للعالم كما تمت بلورتها في إطار العصر الحديث وممارساته السلطوية السياسية، وذلك وفقاً للتحليل الذي طوره ادوارد سعيد في أطروحته عن "الاستشراق" ومفهوم عبدالوهاب المسيري من "البستيمولوجيا الامبريالية" (Imperialist Epistemology)، انظر: American Journal of Islamic Social Sciences, Vol.11, No.3 (Fall 1994): 404-16.

أحادي الجانب. ومن يستكشف إمكانيات أوسع للبحث الاجتماعي، وأن يمهد الطريق لاستخدام أفضل، بمعنى أقرب نفعا وأكثر رشادة وأصلح أخلاقياً لموارد الحياة.[4] هذا فضلا عن تعزيز أدوات البحث الاجتماعي ومعاييره.

ومن وجهة نظر النُسُق المتقابلة، فإن النظرية والنظام المعرفي كلاهما مداخل ومنطلقات لفهم الواقع الاجتماعي وتصويره في طور من أطواره أو في لحظة ما من لحظاته، ومن ثم فإنه من المنطقي توقع درجة من التماثل بين المجتمع. وتحتل الرؤية الكلية (world view) في النظام المعرفي وفي الثقافة على حد سواء مكاناً مركزياً بوصفها علامة فاصلة بين عالمين، ويفتح الباب للبدائل والخيارات لتطبيق النظرية الاجتماعية. وبما أن النموذج الثقافي المتأرجح هو السائد حالياً وهو الذي يحدد معايير الممارسة في النظرية الاجتماعية المعاصرة، فإنه يحسن إجرائياً جعله موضوعاً للبحث، مع إخضاعه للمراجعة النقدية انطلاقاً من النموذج الثقافي الوسطي الذي يقابله.

---

[4] لا ينبغي هنا أن ننسى أن أصل النظرية الاجتماعية، كما نمت في القرن التاسع عشر، إنما يكمن في البحث عن قاعدة أخلاقية جديدة للمجتمع على إثر انهيار السلطة التقليدية و"السقوط المريع في العلاقات". قارن بـ:

Bruce Mazlich: A New Science: The Breakdown in Connections and the New Sociology (New York and Oxford: Oxford University Press, 1989).

وسواء تعلق الأمر بالتقليد العلمي في أوربة القارية في علم الاجتماع الوضعي (كما هو الحال مع أوغست كومت في كتابه: Cours de philosophie positive أم بالتقليد العلمي الأكثر تجريبية في الاقتصاد السياسي (كما هو الحال مع آدم سميث في كتابه: Theory of Moral Sentiments، فإن الآباء المؤسسين قد تركوا آثارهم في هذا المجال. لمزيد من التفصيل حول مكان الدين والقيم الخلقية في الأعمال التأسيسية للعلوم الاجتماعية الغربية، انظر:

Cormie LeRoy: Religion in the Social Sciences and the Modern World (Ph. D. Diss., University, Chicago 1977).

على أن الاتجاه العام ما يزال على الحال التي وصفه بها روبرت نيسبات Robert Nisbet في كتابه ذائع الصيت: The Sociological Tradition (London: Heinemann, 1966) حيث لاحظ أن "الأفكار الرئيسية في العلوم الاجتماعية بلا استثناء منجذرة في تطلعات أخلاقية". أما حول اتجاهات العصر الحاضر، فراجع: Narma Haan et al. Interpretive Social Science as Moral Inquiry (New York: Clumbia University Press, 1983).

وقارن كذلك بمنى أبوالفضل في:

"The New Sociology: Gender and the Moral Economy" in Proceedings of The 21st Annual AMSS Confrence (Herndon, VA: AMSS and IIIT, 1993).

إن نقد النظرية الاجتماعية المعاصرة وإعادة تركيبها يقتضيان مقاربة واستطلاع نماذج ثقافية أخرى من أجل فهم أوجه الاختلاف بين النظرية الاجتماعية التي تستند إلى الثقافة الوسطية، والنظرية الاجتماعية السائدة. ولذلك نحتاج إلى تحديد المقولات والافتراضات والممارسات الأساسية للنظرية الاجتماعية المعاصرة كما هي في الأوساط العلمية المتقدمة، ثم النظر في كيفية ممارستها في المستويات المختلفة من البحث، وفي تأثيرها في مختلف النشاطات العلمية والفكرية المعنية بدراسة الإنسان والظاهرة الاجتماعية. وهذا موضوع نتطرق إليه بشكل غير مباشر فقط في هذه المقالة، منطلقين من قناعة أن الرؤية الكلية السائدة في المجتمع في لحظة معينة تسري في صميم المفاهيم والافتراضات المكونة للنظرية الاجتماعية، وتعمل على بناء التخصصات وتشكيلها في ضوئها.[5]

وإذا كان من الواضح أن شكل النظرية الاجتماعية والعمل بها لا تحددهما فقط الرؤية الكلية السائدة، وإذا كانت مسلمات النظرية والنظام المعرفي ينبغي النظر إليهما هي نتيجة لها في الوقت ذاته، إلا أن النظرية والنظام المعرفي ينبغي النظر إليهما في سياق علاقة الترابط والتلازم تلك. وفي ضوء هذا الإدراك الكلي، سيكون بإمكاننا أن نرسم الخصائص الأساسية للمنظور المهيمن وأن ننظر في آثاره العملية. وسيتم من خلال اختيار مجالات أو اختيار لحظات مشتركة تبرز سياق المواجهة الحضارية، وذلك لكي نبرز الطبيعة والمغزى اللذين ينطوي عليهما الانتقال والتقاطع بين الأنا والآخر. ومهما يكن من أمر، فإن هذا الانتقال والتقاطع ينبغي مراجعتهما وفحصهما بل ومواجهتهما، ومن ثم استيعابهما في سياق يرمي إلى أكثر من مجرد عملية "صهرٍ للآفاق" ("Fusion of hoeizons ").[6]

---

[5] إن الجدل الجاري حالياً حول الحداثة ألقي بظلال من الشك على مميزات الحداثة وصلاحيتها بوصفها رؤية العالم، مثلما عمل على إبراز تضاريسها ومآزقها. انظر في هذا كتاب الخطاب الفلسفي للحداثة:

(The Philosophical Discouse of Modernity, Polity Press, 1992).

لهابرماس Jurgen Habermas بوصفه مناضلاً من أجل الحداث يحاول إنقاذ ما تبقى من نقد جذري مهد السبيل للجدل الحالي انظر كذلك:

Max Horkeimer and Theodor Adorno: the Dialectic of Enlightment, Trans. John Cumming (New York: Continuum, 1993 [1969]).

[6] انظر:

المقدمات الفلسفية لعلم الاجتماع المعاصر

يمكن فهم الطابع التجريبي، أو المنطقي، للعلوم الاجتماعية فهما أفضل في ضوء التيارات الفلسفية الرئيسة في الفلسفة الحديثة والعلوم الطبيعية.[7] لقد انتهت الأمور إلى تأسيس نموذج مثالي للمعرفة استبعد كل الأشكال التي لم تخضع لمعاييره الصارمة. وهكذا ترك لكل تخصص خيار وحيد: إما تَبَنّي هذا المنظور المعرفي أو الاندثار. وهذا النموذج "المثالي" هو –بطبيعة الحال– النموذج التجريبي العلمي. وقد أدى النجاح الهائل للعلم في العصر الحديث إلى دفع هذا المنظور في المعرفة إلى مرتبة عالية بين جميع أشكال المعرفة الأخرى التي سرعان ما نظر إليها على أنها بالية، فهي ليست أكثر من أطلال تنتمي إلى عصر ما قبل العلم. ومن هنا اضطر الإنسان في دراسته لعالمه الاجتماعي إلى تبني هذا النموذج التجريبي قاعدة له.

إلا أن نجاح الجهد العلمي المنظم لم يكن هو السبب الوحيد الذي مهد الطريق للنموذج التجريبي، بل أن النقد الذاتي الذي مارسته الفلسفة أسهم في ذلك. وجدير بالذكر أن العلوم الاجتماعية لم تكن ذات يوم "علوماً" قائمة بذاتها، بل كانت فروعاً للفلسفة. ولذلك عندما فقدت الفلسفة مشروعيتها أو على الأقل ضيق النطاق عليها، فقد كان على فروعها المعنية بالواقع الاجتماعي أن تبحث لنفسها عن مأوى جديد.

Hans G. Gadamer: Truth and Method, Trans, Sheed and Ward (New York: Crossroads, 1975), 270-2.

على الرغم من أن علاقة حوارية ثنائية (dialogy) في إطار نظام معرفي توحيدي لها منطلقاتها وأهدافها المميزة، إلا أن هناك مجالاً خصباً للتبادل تتيحه تأويلية (Hermeneutics) غادمير؛ وكذلك الأمر مع بعض المبادرات الفكرية الأخيرة الصادرة عن النظرية الأنثوية (Feminist theory). قارن بـ:

Larraine Code: What Can She Know: Feminist Theory and the Construction of Knowledge (Ithaca and London: Carnell University Press, 1991).

7 هناك مادة غزيرة ومتنوعة عن الوضعية في العلوم الاجتماعية تم إنتاجها عبر أجيال من العلماء والباحثين، ابتداءً من حلقة فيينا في نهاية الشعرينيات وحتى الجدل الدائر حالياً. قارن بـ:

Otto Neurath: Foundations of the Social Sciences: International Encyclopedia of Unified Science, Vol.2 (Chicago: University of Chicago Press, 1944); Anthony Giddens, "Positivism and Its Critics", in A History of Sociological Analysis, (New York, 1978); Russell Keat: "The Critique of Positivism', in The Politics of Social Theory: Haberman, Freud and the Critique of Positivism (Chicago Press, 1981).

ويمكن العثور على بذور نهاية الفلسفة في النزعة التجريبية البريطانية التي بلغت أوجها مع دافيد هيوم. لقد كانت الفلسفة منذ عهد الإغريق متماهية مع (الميتافيزيقا) ومحملة بمفاهيمها الغيبية. وقد جاءت التجريبية البريطانية في الأساس لتشكك في مصداقية المعرفة الميتافيزيقية بادعائها أن التجربة هي مصدر جميع معارفنا.

لقد أنكر لوك Locke مقولة الأفكار الفطرية، لاعتقاده أن كل المعارف تأتي من الحواس ثم يتم "تنظيمها" في أفكار أكثر تعقيداً. يرى لوك أن "الخصائص الثانوية" للأشياء مثل اللون والدفء والرائحة ليست في الواقع متضمِّنة في الأشياء نفسها، بل هي على العكس من ذلك موجودة في ذواتنا. إلا أنه يذهب كذلك إلى أن "الخصائص الأساسية" مثل الحجم والكتلة متضمَّنة في الأشياء ذاتها، ومن ثم فقد احتفظ بمفهوم الجوهر ذي الطابع (الميتافيزيقي)، وهو أمر موجود مستقل عن ذواتنا. إلا أن لوك لم يكن تجريبياً بصورة كاملة، إذ أنه آمن بصدق المعرفة الصادرة عن الحدس (مثل العلم بوجودنا نفسه، ومقولة أن كل الناس يولدون متساوين). وحاء بركلي Berkeley ليطور هذه المقولة منكراً الوجود المستقل للأشياء بزعمه أن "الخصائص الأساسية" هي الأخرى أمورٌ ذاتية. وهكذا وباستثناء معرفتنا بأنفسنا وبالله، فإن معرفة مصدرها الإدراك الحسي.

ثم تلاهما هيوم (1711-1776م) ليواصل "تصفية" العناصر غير التجريبية، ويبلغ بالنزعة التجريبية أقصى مداها. ومثل باركلي، أنكر هيوم وجود حقيقة تتخطى انطباعات الحس. وفوق ذلك، أنكر أن تكون لدينا معرفة بأنفسنا أو باله، لأن انطباعات الحس لا تعطينا مثل هذه المعرفة، وأنكر حتى مفهوم الضرورة والسببية وعدّهما ضرباً من الزيف، متسائلا: "أين الارتباط الضروري؟"، ومجيباً أننا لا نجد ذلك بالتأكيد في الخبرة الحسية، حيث كل ما نجده سلسلة من انطباعات الحس. وفي رأيه أننا في الغالب وانطلاقاً من الارتباطات التي تحصل بصورة متكررة بين بعض انطباعاتنا الحسية نكوِّن "عادات نفسية". فعلى سبيل المثال اعتقادنا بأن الشمس ستشرق غداً هو مجرد عادة عقلية، وليس هناك أية ضرورة متضمنة في هذا الأمر.

وقد أدت هذه النزعة التجريبية المتطرفة إلى تجذر الموقف الشكيّ (skepticism)، وقلصت جميع المعارف المتولدة عن التجربة والخبرة إلى مجرد اقترانات واحتمالات. ولم ينج من نقد هيوم الكاسح سوى

المنطق والرياضيات لأنها لا تتعامل مع الحقائق والوقائع، بل مع العلاقات المنطقية بين الحقائق. من هنا جاء موقف هيوم الداعي إلى الأعراض عن (الميتافيزيقا) وعلم اللاهوت (theology) وعلم الأخلاق وحتى العلوم الطبيعية، لأنها لا تحتوي في نظره إلا عل خرافات وأوهام.

ولكن نتائج العلم التي لا تُدحض ألقت بظلال من الشك على نقد هيوم. فقد اعترف كانط Kant أن لدينا معرفة علمية، ثم سعى لبيان كيفية الحصول على هذه المعرفة، التي منها على سبيل المثال: المعارف القبلية والمعارف التركيبية (synthetic)، وهي في الوقت نفسه معارف يقينية (مثل الرياضيات والمنطق) وتمدنا بمعطيات عن العالم، على العكس من الحقائق التحليلية للرياضيات والمنطق.

لقد كانت هذه محاولة لإنقاذ العلم، ولكنها ضربت على العقل الإنساني حدوداً وقيوداً وذلك بحصرها المعرفة في الخبرة الإنسانية وعدم تخطيها. وهكذا أصبحت مفاهيم المادة والسبب والوحدة مرتبطة بالخبرة، وأية محاولة لتخطي ذلك غير مقبولة. وبذلك استبعدت الغيبيات من دائرة اهتمام العقل، واختصرت المعرفة الأخلاقية إلى مجرد "معرفة عملية" أو موقف اعتقادي (Faith) انفعالي لا يتجاوز أحاسيس الفرد. وهكذا بينما أنقذ كانت المعرفة العلمية من الشك المطلق، فإنه أعاد تأكيد موقف هيوم الشكي إزاء الأمور الغيبية.

وقد وجه جون ستوارت الضربة القاضية إلى الحقائق غير التجريبية. لقد رأى أن المنطق ليس استنتاجياً في طبيعته بل استقرائي. وبشكل أكثر تحديداً، فإن القياس المنطقي ليس عملاً استنتاجياً بالانتقال من مقدمة إلى أخرى، بل إن المقدمة هي أساسا حقيقة استقرائية تجريبية.

لقد لجأت العلوم الاجتماعية، بعد انفصالها عن الجسد المتداعي للفلسفة التأملية والتجريدية، إلى المعايير المعرفية للعلوم الطبيعية. وهكذا تزامن تهاوي (الميتافيزيقا) مع صعود العلم. ومن ثم يمكن القول إن العلوم الاجتماعية لم تستعر نموذجها من تخصص معرفي آخر، بمعنى أن تصبح مجرد نسخة منه. فالنموذج التطوري –على سبيل المثال– الذي استعارته العلوم الاجتماعية من (البيولوجيا) لم يكن تبنّياً لنوع معين من المنهجية المعرفية، ذلك أنه يجب الإبقاء على قضايا المنهجية متميزة عن قضايا النظريات أو النماذج. ومع ذلك فهناك ارتباط بين تحويل العلوم الاجتماعية إلى علوم تجريبية (أمبيريقية) وتطبيق النموذج التطوري عل النظرية الاجتماعية والسياسية. إن التبسيط (reductionsm) الذي نجم عن التجريبية المتطرفة

(radical empiricim) جعل هذه التخصصات تستجيب للنموذج (البيولوجي)، وفي النهاية عمل أنصار "وحدة العلم" (unity of science) على تقليص جميع العلوم إلى مجرد "فيزياء" بحيث يمكن تفسير الظاهرة الاجتماعية وفقاً للقوانين الفيزيائية.

لم تكن هناك هوادة في المشروع المعرفي الذي جاء لتحديد ميدان المعرفة الاجتماعية وجعلها جزءاً لا يتجزأ من نسق البحث السائد وإخضاعها إلى افتراضاته الجوهرية. ويترتب على هذا الطرح أمران يتعلقان بتقويم النظرية الاجتماعية المعاصرة: الأمر الأول هو أن إعادة البناء الجذري تستدعي تجاوز الدائرة المغلقة للوضعية وثقافاتها، الأمر الذي يسوغ اللجوء إلى أنماط معرفية بديلة تُستمد من خارج تلك الدائرة، مثل نمط الثقافة الوسط،[8] أما الأمر الثاني فهو الدعوة إلى إطار أشمل لدراسة النظرية الاجتماعية بحيث تصبح جزءاً من خطاب معرفي عام. وفي ضوء ذلك ينشأ السؤال التالي: هل كان ممكناً أم لا –في إطار الثقافة الغربية السائدة كما تبلورت من أصولها المعرفية المختلطة والمتناقضة وفي سياقها التاريخي الخاص–، هل كان ليتأتى لها تحديد عناصر رؤية كلية تتجاوز النظرية الاجتماعية ويمكن أن تكون لها جذور في تراث سابق على العصر الحديث؟

إيروس وثاناتوس أو استفحال مبدأ التكالب والصراع

إن الرؤية الكلية السائدة تنظر إلى الصراع والتناقض على أنهما لحمة النظام الاجتماعي وسداه،[9] والحقيقة أن التحليل النفسي الذي ما زال إلى حد كبير سائداً بأصوله الفرويدية يلخص صراحةً مبدأ الحياة بوصفه صراعاً مستمراً سواء على مستوى أولي من أجل البقاء، أم على مستوى ثانوي جنسي

---

8 لقد تطرقت لهذا الموضوع في بحث نشر في ملحق للمجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية (AJISS)، عدد سبتمبر 1989 بعنوان:

Paradigms in Political Science Revisited Critical Options and Muslim Perspectiveds.

9 انظر في هذا:

R. Collins: Conflict Sociology (New York: Free Press, 1956); Ralf Dahrendarf: Class in Industrial Society (Stanford, CA: Stanford Univesrity Press, and Class Conflict 1959) A. Giddens: The Nation-State and Violence (Brekeley and Los Angeles: Univeristy of California Press, 1987).

(Libidinal) من أجل التحقق والإشباع.[10] إن هذا الصراع، الذي ينشط نفسية الفرد، يجري تعميمه وإسقاطه على المجتمع بجميع قطاعاته ليشكل قوة دفع حضارية مرتبطة ارتباطاً لا ينفصم بسلسلة كاملة من المفاهيم والرموز الموحية بالصراع: من النزاع والمواجهة، والتحكم والمناورة، والهيمنة والقمع. وهكذا يمثل التحليل النفسي بوابة النظرية الاجتماعية؛ أما البوابة الأخرى فهي بوابة الاقتصاد الذي عرَّف بأنه من آثار في الممارسة السياسية. إن الشهرة التي تتحقق لميدان علمي أو آخر يجب ألا تؤدي بلأي حال من الأحوال على تجريد التخصصات الأخرى (مثل علم الاجتماع والأنثروبولوجيا) من نصيبها في الأصالة. ومرة أخرى نؤكد أن تطور هذه التخصصات ونموها قد جريا منذ البداية في إطار نزعة صراعية متمركزة حول القوة. ولا تكاد دراسة واحدة تخلو من الإصابة بهذا "الفيروس"، بقطع لنظر عن التخصص الذي تتناوله الدراسة أو المسلمات الأيديولوجية للكاتب أو الباحث. وقد أجريت الدراسات لوضع الخطط لاحتواء هذا الصراع أو تحديده وكشفه تمهيداً للتحكم به ومعالجته. ومن ناحية أخرى اهتم بعض الباحثين بتوقع الصراعات والنزاعات أو قياسها أو تسريعها أو استثمارها والاستفادة منها، تركيزاً على حالات الصراع والنزاع التي تعمل على نزع مصداقية النظام وإثبات حتمية تدميره، وذلك بدعوى إفساح المجال أمام نظام أفضل على الدوام.

لقد بلغت هذه الداروينية الاجتماعية ذروتها في الصيغة الماركسية للنظرية الاجتماعية، حيث إن الصراع الطبقي هو العامل المجسد للمادية التاريخية الجدلية، وهو بذلك المحرِّض (catalyst) على التغير الاجتماعي والسبيل لخلاص الإنسانية المغتربة عن ذاتها. وعلى الرغم من إعطاء الماركسية الأولوية لجدل قوى الإنتاج المادية على قوى الإنتاج (البيولوجية)، إلا أنها تحتفظ بجوهر "دينامية" الصراع والنزاع المتجذرة في المعركة المستمرة بين إيروس وثاناتوس من أجل روح الحضارة، والنتيجة هي السيادة والسيطرة وليس مجرد البقاء البدائي أو "التقدم المستنير". إن هذه الشرعة الأخلاقية تتخلل التيار السائد في العلوم الاجتماعية وتبقى الدعامة الأساسية للنظرية الاجتماعية، حيث تصبح عقيدة الهيمنة هي العقيدة الممجَّدة تحت معايير

---

[10] يمثل كتاب فرويد S. Freud قلق في الحضارة Civilization and its Discontents نموذجاً متفرداً للنظرة القائلة بأن الصراع والنزاع أمر جوهري وجزء لا يتجزأ من النظام الطبيعي وأن الإنسان منطو على الشر والجريمة في طبعه وفي ثقافته. وقد حاول هربرت ماركيوز في كتابه الجنس والحضارة أن يؤلف بين ماركس وفرويد في ظل التقليد الثقافي نفسه وذلك في سياق بحثه عن الذات والشعور بخيبة الأمل. راجع:

Herbert Marcuse: Eros and Civilization (Boston: Beacon, 1961).

وتسميات مختلفة، وتتم ممارسة هذه العقيدة وإضفاء الشرعية عليها تبعاً لذلك. إنه فن حضاري بارع في الخداع حيث تصبح النظرية الاجتماعية نفسها المفسرَ والشارحَ الماكر، وبذلك فالمجراف لن يدعى مجرافاً، بل تبتدع عقيدة الهيمنة هذه ما تشاء من أسماء لتزييف الواقع وتلبيسه.

وسواء تعلق الأمر بشكله البدائي أو بصياغته الأكثر تقدما، فإن هذا الافتراض الداروينى يمثل عنصراً أساسياً في التباين والمواجهة بين نموذجين من الثقافة ونظامين للمعرفة، وليس ذلك لأن الثقافة الوسطية (median culture) أكثر مثالية، بينما نظيرتها (المتأرجحة) أكثر واقعية، ولا لأن إحداهما تتعامل مع الحقائق الواقعية التجريبية في حين أن الأخرى مغرقة في الخيال (utopia)، بل بسبب اختلاف المقدمات المعيارية والإطار المفاهيمي لنموذج الثقافة الوسطية الذي جرت صياغته تاريخياً في بنى ومؤسسات عملية فعالة. فهذه المقدمات المعيارية تفسح المجال لظهور صيغ أخرى للواقع الاجتماعي، عملية وقابلة للتحقق دون أن تكون مدمرة بالضرورة، ودون أن تؤدي إلى تجاوز تلك المقدمات ذاتها أو التنكر لها. وهذا البديل عملي لأنه يستند إلى مفهوم توحيدي للواقع الاجتماعي، يتسع للتنوع والتعقيد في إطار من التناغم. وهو بذلك مختلف عن النموذج الصراعي الحالي التبسيطي (reductionist) والانغلاقي (exclusivist).

إن "الشيفرة التطورية" مدخل جيد للوصول إلى العقل الحديث وإنجازاته سواء في علوم الحياة أم في العلوم الاجتماعية،[11] ومبدأ الحياة فيه هو الصراع والسيطرة من أجل البقاء. هذا هو المفهوم الذي شكل جوهر النظرية الاجتماعية المعاصرة. والسؤال هو: هل كان هذا التأثير للنظرية الاجتماعية عائداً إلى طبيعة ميدان العلاقات الاجتماعية التي تعد أكثر قابلية للتأثر بالتفسير الداروينى للواقع، أو كان في هذا المفهوم التطوري شيء ما جعله مرغوباً في نهاية القرن التاسع عشر، بقطع النظر عن النظرية الاجتماعية بوصفها ميداناً خاصاً للبحث؟ هذان تفسيران؛ كلاهما ممكن، وهناك الكثير من الكتابات حول تلك المرحلة تشهد

---

11 انظر:

Peter Bowler: Evolution: The History of and Idea (Berkeley: Unveristy of California, 1989).

ولمعرفة الجدل الراهن حول الموضوع، راجع كذلك:

Michael Schmid and Franz Wuketitis, eds: The Evolutionary Theory in Social Science (Holland: Dodrecht, 1987).

له. ومن ثمّ، فالمسألة تكمن في بيان أسباب النجاح الذي لقيه النهج الداروينى في التفكير في سياق الثقافة الأوروبية.

وعلى نقيض التصورات الشائعة، لم يكن الفكر الداروينى هو المنشئ للحقبة التطورية، بل تشير الشواهد المتوفرة إلى أن هذا كان مجرد تحصيل حاصل وتتويجاً لتيار كان قد أخذ مجراه بالفعل. وبتوفير الشواهد التجريبية (empiriacal) التي احتاج إليها من العلوم الطبيعية، زود الكشف الداروينى التيارات الفكرية التي كانت موجودة فعلاً، بالشرعية المطلوبة وبالمادة التي كانت تحت تصرفها[12] هذا ويمكن تتبع جذور هذا النزوع الاصطراعي في أعماق وتجاويف التقاليد التاريخية في الغرب،[13] سواء نُظر إلى هذه التقاليد من خلال نسبتها إلى النزعة الإنسوية (الليبرالية) أو النزعة الإنسوية الدينية.

ما أن يبدأ عالم الاجتماع في تتبع الجذور النفسية لتكون ميدانه العلمي حتى يكتشف مدى رسوخ النمط التصارعي في المنظور السائد. فالتحدي والتمرد متجذران في الينابيع الأسطورية لعود اليونانية الرومانية القديمة (classical antiquity) الطافحة بنماذج صراعية تصادمية مغرقة في الغموض[14] هناك،

---

12 انظر مقال:

"The Social Sciences" in Encyclopedia Britannica, Macropedia;

وانظر كذلك:

Robert Hutchinson and R. Doran, eds.: The Social Sciences Today,

وانظر العدد الخاص في الموضوع لمجلة

Social Science and Modern Society (Vol. 30, No1, November/ December 1992).

13 ينطلق كرين برنتون Crane Brinton – بلهجة ساخرة من الداروينيين الاجتماعيين – من الأصل اليوناني (agon) للفظة الإنجليزية (agony) الذي يعني الصراع والكفاح، ليرسم المثل الأعلى الأخلاقي للغرب، ذلك المثل الأعلى القائم على مسلمة أن "الصراع" (conflict) مفهوم جيد وضروري يكمن وراء كل ما هو قيّم في الحياة الغربية وأنه أكثر ثراءً من مجرد "المنافسة" التي تقوم عليها الديمقراطية. راجع كتابه:

A History of Western Morals (New York: Paragon House, 1990 [1957], p27.

14 انظر بحثاً عميقاً عن الصلة الثقافية والمغزى القيمي للأساطير القديمة بالنسبة لنفسية الإنسان الغربي خاصة في المراحل الانتقالية الحاسمة وذلك في:

Charls Segal: "Greek Tragedy and Society: A Structuralist Perspective",

يقدم روجر ماسترز Roger Masters تنظيرات مهمة في النظرية السياسية للدولة من منطق فهم للإنسان والطبيعة الإنسانية تبلور في إطار "علم اجتماع الحيوي" (Sociobiology) يستوحي نزعته الأخلاقية الواقعية من أرسطو، راجع له:

The Great Tragedy nad Political Theory, ed. J. Peter Euben.

بروميثيوس Prometheus –البطل الثقافي– يسرق النار من الآلهة الوثنية، والصراع مستمر بين هذه الآلهة "الصغيرة" نفسها، ويعرض هذا الصراع بشكل تمجيدي يثير الحنين إلى "الإنسانية الصميمية" للإغريق وإلى "نزعتهم الطبائعية" (naturalism) الأساسية، وقد كان الأمر كذلك في العهد الأول للإمبراطورية الرومانية، حتى إنه أثر على الطريقة التي استقبلت بها المسيحية فيها. فبدلاً من تأسيس ثقافة بديلة، تم استيعاب المسيحية في الغرب الروماني في السياق الهيليني السائد يومئذ.[15]

توضح هذه النقطة المقارنة بين النصين التوراتي والقرآني حول قصة معصية آدم عليه السلام وواقعة الاندحار أو السقوط The Fall في المخيال الديني المسيحي المصاحب. ففي النص القرآني يعزى الحدث إلى النسيان والفضول الفطري وضعف العزيمة أمام الغواية. وذلك ما يتيح توبة آدم عليه السلام لاحقاً وغفران الله سبحانه وتعالى ووعده إياه بالهداية المستمرة لذريته. والواقعة نفسها تظهر في التوراة في صورة تمرد صارخ من الجنس البشري يتبعه (ندمُ) الإله أن خلق هذا الوحش الكاسر الذي لا يمكن السيطرة عليه. أي ذلك الجنس النمرود الذي استعصى على الإله وأعجزه. لقد كان الغضب الإلهي عارماً إلى درجة أن اللعنة أصابت الإنسانية بأكملها إصابة تذكر بانتقام زيوس Zeus من بروميثوس الذي رُبط عنقه بصخرة وحكم عليه بأن ينزع النسرُ كبدَه في عملية مستمرة إلى الأبد. صحيح أن في نص التوراة توبة –توبة من إله عطوف شفوق تعهد بتخليص البشرية الساقطة– ولكن عبر الحلول والفداء والصلب وبعث عيسى من بين الأموات.

وفي الوقت نفسه، عُرضت الأسطورة اليونانية، التي كانت تمثل في معابد الأيام الخالية، للعالم في شكل فني فذ، بوصفها الإطار والصيغة للكثير من مضامين "الوثنية الحديثة"[16] لقد قدمت الأسطورة للعقل

وفي هذا الإطار، فإن ثلاثية سوفوكليس Sophocles تلقي أضواء كاشفة ليس فقط على نفسية جيل ن الناس وإنما على أصول حضارة وجذورها. راجع في هذا:

Charles Segal: Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sophocles (Cambridge, MA: Haward University Pres, 1981); and Leonard Wessell; Jr. ‘‘Mythos and Logos’’ and ‘‘the Myth of Prometheus’’, in Prometheus Bound: The Mythic Structure of Karl Marx’s Scientific Thinking (Baton rouge: Lousiana University Press, 1984).

15 قارن بـ: Arthur Weigall: The Paganization of christianity

16 انظر مراجعة نقدية لكتاب:

(الغربي) الحديث الأنماط والمفاهيم والمعايير التي شكلت وعيه وصقلته ومكنته من التعبير عن الذات، والتي لا زلنا نتفاعل معها اليوم بوصفنا علماء اجتماع يفكرون في ميدانهم بطريقة نقدية. ففي عصر العلم والعقلانية العلمية تتجدد قصة الخلق في "دراما التطور": تنفيس القدماء لكبتهم وعواطفهم يصبح ثورة أهل العصر الحديث، وينظر إليه بوصفه عملاً إبداعياً من شأنه في لحظة ما أن يطلق شرارة التوتر في المجتمع المتخم بالتناقضات والإحباطات، من أجل "تغيير" ذلك المجتمع ودفعه خطوة إلى الأمام في طريق التقدم. وفي إطار هذه العملية يتنحَّى "وسيط الوحي والإلهام" (Delphic oracle) ليفسح المجال لتنبؤات قياس الرأي العام والخبراء من مراصدهم الأولمبية الجديدة بموضوعيتها العقلانية ومعطياتها ذات التجانس والانضباط والتنظيم المحكم.

ومن المؤكد أن عالم السياسة الحصيف سيكتشف –في سياق بحثه عن جذور الثقافة الغربية الحديثة ومكوناتها كما تعبر عن نفسها في مجال بحثه العلمي– متاهة مثيرة للخيال بقدر ما هي محفزة للعقل. ومثل هذا الاكتشاف من شأنه أن يسهم في تطوير منظور أكثر استنارة لدراسة ثقافة هي في حالة تبدل وامتداد.

إن تحديد النسق الداروينى (وهو نسق تطوري مفعم بأخلاقية الصراع وشريعة القوة والغلبة) بوصفه مدخلاً مناسباً إلى الخطاب المعرفي الحديث الذي شكل بنية النظرية الاجتماعية أمرٌ يختلف تماماً عن تحديد مصادر هذا النسق وتفرعاته التي تتخطى هذه النظرية الاجتماعية ذاتها. إن ذلك من شأنه أن يُظهر التوترات المتأصلة في الثقافة المتذبذبة، هذه التوترات التي تحد من إمكانيات تصحيح الخلل الملازم لها، والذي يتعزز ويتفاقم ويترسخ في ممارسة النظرية الاجتماعية.

هذا ما نعينه بقولنا: إن الثقافة المتأرجحة توحي بما يثوي وراءها، وإن النقد الجذري للنظرية الاجتماعية المعاصرة من شأنه أن يعزز الوعي بالخيارات والبدائل التي تقدمها الثقافة الوسط. وبهذا يمكن إصلاح النظرية

Peter Gay: The Enlightenment: An Interpretation – The Rise of Modern Paganism, No.1 (New York: Alfred Knopf, 1967).

وذلك في مقال منى أبوالفضل:

"The Enlightenment Revisited", American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 7, No.3 (December 1990), PP. 417-35.

الاجتماعية من الداخل في ضوء البدائل التي تقدمها الثقافة البديلة (الوسط) من الخارج. ومن أجل تعزيز القناعة بإمكانية الخروج من الانغلاق المفروض ذاتياً، يحتاج عالم الاجتماع إلى نقد العادات العقلية التي ترسخت عبر القرون وأثرت في إدراك الواقع وفهمه، واستمرت على ذلك بطرق لم تكن دائماً مجدية.

نول البحث وعامودة: بين المسخ والإفراط

مثلما أن النظرية الاجتماعية تتطور في سياق معرفي a matrix of inquiry يعزز خصائصها صوب وجهة دون أخرى، فإن أسس الصراع تتعزز بفعل عناصر أخرى في المنظور المعرفي الفاعل، مما يعيق تصميم نظرية اجتماعية تكون أكثر استجابة لحاجات مجتمعات عالمية في مرحلة تحول، سواء في العالم الغربي نفسه أم في العالم الثالث بصورة خاصة بمجتمعاته الزّاخرة بالتحديات.

إن اعتبار الصراع قاعدة للنظام الاجتماعي وللتاريخ عموماً يحمل في طياته بذور عقيدة التدمير الذاتي التي يمكن أن نجد جذورها في دعوة موسى لقومه بعد ردتهم الجماعية وعبادة العجل الذهبي ﴿فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ﴾ (البقرة: 54) في حين جاء القرآن لينهي هذا الأمر بقول الله –تعالى– بتوبتهم جميعا... ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ﴾ (البقرة: 187)، ولكن هذه العقيدة لا تزال تُفرَض بشكل تعسفي وتعمم على النظرية الاجتماعية المعاصرة. ويتم تعزيز ذلك بنسق من المفاهيم تفرض على النحو التعسفي ذاته فتقيد مدى البحث ونطاق التركيز. وجدير بالذكر أن أهمية أي نسق من المفاهيم تعود إلى تحديدها للأسئلة التي تطرح وللتوجهات المبدئية في البحث، ذلك أن طرح الأسئلة غير الملائمة من شأنه أن يشوه مسار البحث ويشتت جهود الباحثين. وما يحدث هو أن الأسئلة المطروحة في ظل النسق السائد المتسم بالتناقض تؤدي إلى فرض مآزق كان نمكن تجنبها. فعلى سبيل المثال افتراض وجود انفصام بين الأخلاق العامة والخاصة يمهد الطريق للغموض في تقدير السلوك الفردي في المجتمع وتقييم الفعل الاجتماعي. وهذا وضع تترتب عليه آثار مدمرة للأخلاق بأكثر من وجه، الأمر الذي يؤدي إلى ردود فعل أكثر تشويشاً.

إن نسق المفاهيم التي تؤطر البحث يمكن أن يكون عبئاً على النظرية الاجتماعية وليس فقط على ضمائر الباحثين فيها. فهو متأصل في ثنائية استقطابية ترتكز عليها "ديناميات" الصراع والمواجهة. وفي مقدمة هذه الثنائيات ثنائية القيمة والحقيقة. وهناك ثنائيات أخرى كثيرة تملأ الميدان: الواقع والمثال، والمادي والروحي، والمقدس والمبتذل، والنظرية والممارسة، والفلسفة والعلم، والعقل والوحي؛ وربما كانت ثنائية الذات والموضوع أهم من هذا كله.

لقد أسفر منطق الثنائيات عن ميل جارف للتبسيط والاختزال (reductionism). ويمثل هذا المنطق المدخل الآخر الذي نناقش من خلاله المنظور السائد في العلوم الاجتماعية. يوضح مسار النظرية الاجتماعية الحديثة أن انتصار الوضعية قد تم عبر تبسيط لرؤية حصر الكون في العالم المحسوس، وقلص الحياة إلى مجرد تصور (بيولوجي)،[17] وهناك تفسيرات متنوعة للعوامل التي عجلت هذا النكوص. وكما يحدث في عالم معقد متعدد الأبعاد مثل العالم الاجتماعي، فإنه من العسير فصل النتائج عن الأسباب. إن مجيء تيار اسمي[18] (nominalist) في مستهل حقبة نزع القداسة، كما حدده بعض مشخصي أزمة الثقافة، يمكن أن يكون عرضاً وسبباً للأزمة.

إن المشكلة ليست قضية سببية بل هي مشكلة فهم وإدراك. وهذا ميدان آخر تتهاوى فيه تقاليد العلوم الاجتماعية ومنهجياتها. فبينما تبدي العلوم الاجتماعية قدرة فائقة على التحليل، إلا أن قدرتها على التركيب متدنية مما يوقعها في الإخلال والتبسيط. إن التشويهات التي أحدثها التبسيط لم تقتصر على فهم الطبيعة الإنسانية والواقع الاجتماعي، بل أثرت سلبياً أيضاً في اتجاهات العلوم الاجتماعية وأخلاقياتها بشكل

---

17 تستند النظرية الاجتماعية إلى مفهوم معين للإنسانية. وإن تخَلُّل هذا المفهوم لفروع العلوم الاجتماعية ليس فقط سبباً في ظهور النظرية الاجتماعية، وإنما هو أصل التباين والاختلاف الحاصل عبر الزمن وبين مختلف المفكرين والمدارس؛ كما أن البحث في العصر الحديث عن "الموضوع" (The subject) يكمن في أساس عدم اليقين والتردد اللذين يطبعان النظرية الاجتماعية. انظر:

Degler: Human: Nature of Politics (New Haven: Yale University Press, 1989).

18 انظر في هذا محاولة لدراسة الموضوع من منظور "سيميائي" (Semiotic):

Eugene rochber-Halton: Meaning and Modernity: Social Theory in the Pragmatic Attitude (Chicago and London: the University of Chicago Press, 1986).

وخاصة الفصلين الأول والحادي عشر. ولدراسة للموضوع من منظور "عرفاني" (Sapiential)، انظر سيد حسين نصر: S. H. Nasr: Knowledge and the Sacred (New York: Crossrad, 1981 وخاصة الفصلين الأول والخامس.

مُضرّ بالإنسانية والمجتمع. وإذا ما نظرنا إلى الأمور من زاوية الثقافة الوسط، فإن الشك يزداد حول إمكانية نجاح هذه التيارات الجديدة في غياب مصادر خارجية بديلة تعززها. ويستند هذا الشك إلى قراءة في طبيعة آليات التصحيح الذاتي في محيط الثقافة المتذبذبة.

وهناك طريقة أخرى لرؤية منطق المسخ والتبسيط تتمثل في ربطه بالإفراط. وهذا الإفراط هو نفسه أحد أعراض غياب المعايير والضوابط والافتقار للاعتدال، وهي أعراض ملازمة لثقافة التأرجح. ويتجلى ذلك في أحد أعراضه وفي السهولة التي يمارس بها التقليد العلمي الغربي عملية تصنيف الحقب الزمنية. لقد عرض كونت Comte ببساطة متناهية عصور التطور الإنساني في المرحلة الدينية إلى العقلانية ثم العلمية. وبالسهولة نفسها تتم عملية الانتقال في الثقافة المتأرجحة من الأمام إلى الخلف ومن الخلف إلى الأمام على طول متَّصلٍ ثقافي. وبذلك كان من السهل على ماركس، على سبيل المثال، بعد أن رأى في الهيجيلية قلباً للحقيقة رأساً على عقب، أن يقيد الأمر إلى نصابه بقلب هيجيل وإيقافه على قدميه، بقليل من الحرج. وبهذا المنطق العبثي تدور الحقيقة في أرجوحة المقابلات.

ولكن ما يجعل منطق التبسيط والمسخ في العصر الحديث أكثر خطراً منه في العهود الماضية هو أنّ المخزون الثقافي المركب الذي بدأ يتآكل من داخله ويتهاوي، الأمر الذي يهدد بنسف ما تبقى من معاني الضبط والاعتدال والتي هي قوام التماسك الحضاري. ففي التذبذبات الحالية لثقافة هي في جوهرها ثقافة تجريبية (empirical) ومتقلبة، يبدو هناك القليل من التحفظات اللازمة لكبح جماح متواليات السقوط في غمرة الاجتماع الحضاري. كما أن طبيعة آليات التصحيح الذاتي في هذا النمط الثقافي تعجّل من تفاقم أزمة النظرية الاجتماعية. وربما استطاع التعديل الماركسي الجذري لمغالطة هيجل أن يضع الديالكتيك على قدميه ، ولكنه لم يستطع وضع أساس أكثر مصداقيةٍ وصلابة للنظرية الاجتماعية الحديثة. ومن ناحية أخرى، إذا كان النظام الاشتراكي قد نُظر إليه بوصفه علاجاً لتجاوزات (الليبرالية) الفردية، فإن تجاوزاته هو نفسه قد حالت دون إقامة نظام اجتماعي أفضل. ذلك أن مواجهة إفراط بتفريط لا تصلح أساساً لنظرية متماسكة وذات مصداقية.

إن ثقافة التأرجح تنطوي على نمط من الفكر والعمل يمثل السعي البشري الإنسوي أو الإنساني في جميع عثراته وعواقبه: سعي المطلق الإنساني المجرد، بعيداً عن نفحات الهدى والاهتداء، إنها صورة الإنسان البطل المستغني، أي المكتفي ذاتياً والمستقل بنفسه عن أصله، والموجود بذاته ولذاته. وهذا هو سر الزّلات التي يتعرض لها هذا السعي. وسَيُذعِنُ عالم الاجتماعيات للعناصر النبيلة في هذه الصورة لا لشيء إلا للمعنى العام لإنسانية الإنسان الثاوي في كل فرد. إن الوعي الداخلي (الفطرة) الكامن في الإنسان يدفعه إلى السعي لإقامة النظام الاجتماعي على أساس أخلاقي. إن الفضيلة في النظام الاجتماعي يمكن البحث عنها وتحقيقها –كما أكد أرسطو انطلاقاً من حكماء الشرق القديم– في قيمة العدل، والعدل هو "الوسط" من الأمور: فلا إفراط ولا تفريط، إنما الاعتدال هو الفضيلة.[19]

وقد عادت هذه الفضيلة للظهور مؤخراً بعد أن جرى تجاهلها زمنا طويلاً، عادت هذه الفضيلة لتُدرَك بمجرد الحدس، ولو بشكل تبسيطي بل ومبتذل في بعض الأحيان، ولكنه عود تحفزه لحظات الكشف في ملحمة نظرية اجتماعية في مخاض التحول وإعادة التشكل، لم تتبلور فيها الملامح الجديدة بعد.[20]

وخلاصة القول إن منطق المسخ والتبسيط قد أثر في النظرية الاجتماعية بعدة طرق وعلى مستويات متباينة. وهو مرتبط بروح الإفراط والتفريط، ولذلك فهو في حاجة دائمة للاعتدال. إن أي جهود للتصحيح من داخل دائرة الثقافة المتأرجحة نفسها لن يكتب لها النجاح لأنها ستظل أسيرة المعايير والقواعد المكتفية بنفسها مما يجعلها عرضة للإجهاض الذاتي.

إن واحداً من سبل التخلص من الإفراط هو أن نبث قيمة الاعتدال في النظرية الاجتماعية المعاصرة، لا أن نشيع عدم اكتراث النظرية الاجتماعية بهذه القيمة، أو عدم مناسبة هذه القيمة لها. ذلك أنه إذا ما أخذت النظرية مداها، فإنها تستطيع –وإن بصورة حدسية– تحديد الحاجة، ولكنها سوف تتعثر في جهودها

---

19 انظر:

Stephen Salkever: finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy (Princeton: Princeton University Press, 1990).

20 يحضرني هنا الجدل الذي دار في مطلع الثمانينيات حول أفكار راولز Rawls، مما حوّل هذا الكاتب الشاب إلى نجم ساطع (Cause Celebre) بين عشية وضحاها وأجج سجالاً تجاوز حدود الوسط العلمي الأمريكي. انظر في هذا الكتاب الجماعي: On Reading Rawls.

لتحديد محتوى هذه الحاجة،[21] إن تكاليف التعثر عالية جداً في عصر التخمة (التكنولوجية) بحيث لا يمكن ترك الأمر للصدفة لتملأ الفراغ. وهذا وحده حافز كاف لإحداث تغيير بالتوجه نحو مصادر أخرى خارج ثقافة الانغلاق.

إن الثقافة الوسط يمكن أن تقدم أكثر من مجرد المبادئ المطلوبة لنقد النظرية الاجتماعية. إنها تتجاوز النقد إلى التأليف والتركيب البنَّاء. هناك عدة عوامل تؤهل الثقافة البديلة لهذه المهمة، ليس أقلها البناء التصوري الشامل المرتبط بنسقها الثقافي الذي تعززه الطبيعة المتكاملة لأخلاقها العملية. إن العدالة في النظام المعرفي التوحيدي، على سبيل المثال، ليست مجرد قيمة شكلية أو نفعية من قيم العقلانية (الليبرالية) الحديثة ونسخها (البراجماتية) في الغرب، بل هي أساساً قيمة جوهرية لا يمكن تقليصها تعسفياً إلى أي من مكوناتها أو أبعادها.[22] إنها نسق كامل من القيم المتأصلة في النظام التوحيدي، تلك القيم التي تتخلل النظام كله عبر محور الوسائل والغايات. إنها تعمل بوصفها آلية تنظيم رئيسة مندمجة ودامجة للسلم القيمي على المستويات الأساسية والعملية للنظام الاجتماعي.

إن مثل هذه النظرة تقدم للنظرية الاجتماعية المعاصرة الشيء الكثير. إنها لا تقوم فقط بإعادة تشكيل أسس الكثير من مجالات البحث في ميدان الدراسات الاجتماعية، بل يمكن أن تغذيها بالمعنى والغاية وبالمحتوى والوجهة التي تفتقر إليه حالياً. ويمكن كذلك أن تخلي الساحة من فوضى الأبحاث المتشرذمة التي لا جدوى من ورائها، وليس لها من مسوغ سوى تقديم المزيد من البيانات، على نحو يسوغ أخلاق السوق

---

[21] إن المنظور الكلي للحداثة، وبالتالي النظام المعرفي المؤسس له، قائم على حركة اندفاعية بدون محتوى: تغير ونمو لذاتها بدون وجهة وغاية، بحيث أن الحرية والعقلانية والتقدم أصبحت وهي ليست أكثر من دوال ومقاييس في هذا الفراغ. انظر: David Kolb: A Critique of Pure Modernity (Chicago Univ. Press, 1989)، وخاصة الفصلين الأول والثاني عشر. يلتقي كولب في خاتمة كتابه الداعية إلى إعادة التفكير في عالم الحداثة من منطلق مفاهيم الهوية والجماعة والعقلانية مع منطلقات مفكرين آخرين من أمثال رورتي Rorty وبومان Bauman لم ينتهيا إلى شيء سوى تأكيد مسلمات كولب نفسه. وهكذا نجد الخطاب حول الحداثة في طريق مسدود بسبب انغلاقه في مرجعية ذاتية.

[22] انظر:

Majid Khadduri: The Islamic Conception of Justice (Paltimore and London: Johns Hopkins, 1984).

في هذا الكتاب يقدم خدوري عرضاً متميزاً للأبعاد المختلفة لمفهوم العدالة في التراث الإسلامي.

المريبة. إنها أيضاً يمكن أن ترأب الصدوع في العالم الأكاديمي الممزق بين الضمير الخلقي والضمير المهني. وهي تؤثر في معايير صنع القرار، سواءً تعلق بالسياسة الخارجية أو بالقضايا الداخلية والاجتماعية. إن وجود المحور المقاصدي الذي يصل الوسائل بالغايات ويعقلها بها على المستوى المعرفي، يمكن أن يضمن لبحث العلمي قدر من الثبات والتثبيت حول القاعدة الأخلاقية التي تؤمن المسار والمآل وتحول دون تشييد سرح العلوم على أسس التفسخ، فلا يكون هناك مجال لادعاء حياد العلم، أو لا أخلاقيته، أو (تكنولوجيا) خالية من القيم، ويقطع الطريق على سعيٍ وراء هدفٍ بغض النظر عن الوسائل أو العواقب.[23]

ما الذي يترتب على بحثنا في الخصائص العامة للنظرية الاجتماعية المعاصرة بالنسبة للمواجهة بين الثقافات عامة؟ في هذا السياق، نركز على التقابل بين الإسلام في تجلياته التاريخية والغرب لأسباب عديدة، ليس أقلها استمرارية هذه المواجهة وكثافتها وتأثيرها في تشكيل مسار الثقافة الحديثة ومصيرها. وكما ذكرنا سابقاً، فإن نظرة نقدية للنظرية الاجتماعية من منظور معرفي مختلف يمكن أن تعيد صياغة أسسها ونطاقها بما يجعلها تستوعب ميادين بحث طالما تم استبعادها والتضييق عليها بفعل التمركز حول الذات لأصحاب المهنة (professional ethnocentrism). إن النظرية الاجتماعية نفسها التي تقدم إطاراً للبحث في الظواهر الاجتماعية في مجتمع بعينه تقدم كذلك أدوات التحليل والبصائر اللازمة لإجراء مقارنات ضمن المجتمع وبين المجتمعات المختلفة، وهذه المقارنات تتخطى المقاصد "الأكاديمية"، إذ أنها تنشئ فهماً يعود بالتأثير على منظومة الأفكار الأساسية ويعزز نتائجها.

ولم يكن للقطيعة التي حصلت في عصر التنوير الأوروبي (Enlightenment) أن تنقض بعض الخصائص الثابتة التي تستطيع في النهاية النهوض لتعزيز الأسس المعرفية للنظرية الاجتماعية الحديثة. لقد كانت هذه الخصائص جزءاً من الإطار المعرفي والثقافي الفاعل الذي حدد نوع التفاعل والاستعارة، اللذين حدثا في الغرب المسيحي في العصور الوسطى عشية نهضته، عندما اتصل بالحضارة الإسلامية السائدة

---

23 انظر:

Amitai: "the Moral Foundations of the Market Place: What is to be Done?", Currents in Modern thought< the World and I: A Chronicale of Our changing Era, Vol. 5, No.12 (December 1990), pp 466-75.

يومذاك. وعلى النحو ذاته فإنها تستمر في التأثير في قراءة الغرب لحاضر المجتمع الإسلامي وماضيه، وهو يحاول تفسير الأنماط الاجتماعية الثقافية وما يترتب عليها. وهذا النوع من القراءة يشكل نزعة تشويهية في أي مواجهة ثقافية قادمة، كما أنه يُفقِد النظرية الاجتماعية المعاصرة مصداقيتها. لذلك قد يكون من لفت الانتباه إلى بعض الميادين حيث تؤثر منظومة البحث ونزعاته التبسيطية والتصادمية تأثيراً سلبياً في محاولات فهم الذات والآخر.

تضاعيف الصراع والمخلاة الثقافية: أي آليات الترشيح والتخلية

ربما كان التفاعل ما بين الثقافات وعبر حدودها من مجالات التنوير التي قد تفيد من قراءة نقدية للتراث الغربي من مصادره نفسها،[24] كيف تفاعل الغرب التاريخي مع الثقافات الأخرى؟ وكيف عرض هذا التبادل في مختلف مجالات المواجهة خاصة خلال المراحل المفصلية في مسار الاحتكاك الحضاري؟ كل ذلك يستحق اهتماماً خاصاً لما يقدمه من إمكانيات للتفسير والتأويل. وتتمثل إحدى تلك المراحل في عملية انتقال التقليد التجريبي الإسلامي إلى مراكز التعليم الأوروبية، وهي كانت بمثابة مراكز تدجين حضاري، وفي الطريقة التي استُقبل بها هذا التقليدُ في الوسط الثقافي للنهضة (Renaissance). هذا واحد من المفاصل التي يكتنفها الكثير من الغموض في تاريخ الابتعاث الغربي الحديث، والتي نادراً ما نالت الاهتمام اللازم. إن مراجعة إطار البحث بروح نقدية متجاوزة، ومن منظور مختلف يمكن أن تلقي ضوءاً على كثير من الشبهات والتشوهات التي علقت بالمواجهة الحضارية. وعندما يمكن تصحيح ما ترتب على ذلك التشويه الذي تخطى أثره السلبي المواجهة الأولى نفسها، إلى حداثة يومنا هذا. لنعد إلى المفصل الهام في مرحلة الحداثة المبكرة عندما كان العلماء أمثال فرانسيس بيكون –بعد سميه روجر بيكون في الأجيال الأول من اللقاح الحضاري مع مراكز الإبداع الأندلسية– منهمكين في تلقي الدروس من تراث آخر. ما كان لغير نفس مسكونة بهاجس الصراع وروح الخصومة أن تجد لذة في "تعذيب" الطبيعة من أجل الكشف عن أسرارها. ومثل هذا

---

24 انظر:

Mona Abul-Fadl: Where East Meets West: the West on the Agenda of the Islamic Revival (Herndon, VA: IIIT, 1991).

الموقف ليس إلا التعبير الداهم عن خيال يرى في الطبيعة خصم: مخضبة بالدماء، "حمراء ذات الأسنان والمخالب".[25]

لم يكن في التراث الإسلامي المنقول ما يوحي بمثل هذه المحنة، ولكن من الواضح أن المصفاة الحضارية أو المخلاة الثقافية التي تمت تعبرها عمليات النقل والترشيح، قد فعلت فعلها. لقد أضفى بيكون الأب الروحي للمنهج التجريبي في الغرب على التصور العلمي الحديث روحه التي جعلت للمواجهة الإنسانية المتأرجحة مع الطبيعة في عصر الحداثة، نكهةً خاصة. وهناك أمثلة أخرى يمكن إيرادها على الطريقة التي استخلص بها التراث العقلاني من المصادر الإسلامية لتأليف فصل في الفكر المدرسي (scholasticism) الغربي ولتجسير عملية الانتقال إلى الحداثة. ولكن هذا يصلح موضوعاً ضمن موضوعات أخرى للدراسة وفق منظور جديد للبحث حيث سيتسعُ المجال لآفاق وأجوبة لأسئلة قديمة، ولطرح أسئلة لم تطرح بعد. لقد كانت الفرص وفيرة للغرب الصاعد، في المراحل الحرجة من اتصاله بالإسلام، ولكنها تبددت بفعل إساءة التفسير وتناقض المفاهيم التي شكلت المصفاة الثقافية وكانت عواقبها وخيمة.[26]

---

[25] قارن بـ:

Jerry Weinberger: Science, Faith and Politics: Francis Bacon and the Utopian Roots of the Modern Age: - A commentary on Bacon's Advancement of Learning (Ithaca and London: Cornell University Press, 1985).

وانظر كذلك:

Fred Alford: Science and the Revenge of Nature: Marcuse and Haberms (Tampa: Univ. Press of Florida, 1985).

ليس على المرء هنا إلا أن يتذكر جدل التنوير والاغتراب المستمر للطبيعة الذي شهد رد الفعل عليه من خلال الحركة الرومانسية في القرن التاسع عشر، وقد مثل ذلك مقدمة للأزمة التي تشهدها نهاية هذا القرن التي عبرت عنها حركة الدفاع عن البيئة. وفي سياق إبراز حالة الاغتراب التاريخي لنفسية الغرب، يمكن النظر إلى تحليلات لرويث على أنها ما زالت تحتفظ بقيمتها وجدواها بخصوص العملية المستمرة للبحث عن الذات في تقصي جذور الحداثة ومآلاتها. انظر:

Karl Lowith: The Meaning of History (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1949).

[26] إنني مدينة في استخدام مفهوم المصفاة الثقافية لنورمان دانيالز Normal Daniels الذي تمثل أعماله الجادة والمركزة حول العلاقات بين أوربة والعالم الإسلامي في العصر الوسيط جهداً تفسيرياً مفيداً. راجع له:

The Cultural Barrier: Problems in the Exchange of Ideas (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1975).

"الصراع" والاختلاف من منظور الثقافة الوسطى

عندما ينتقد النمطُ الوسطي قيام النظام المعرفي الحديث على فكرة الصراع، فإن هذا لا يعني أن النمط الوسطي يغرق في رؤية خيالية (يوتوبية) للانسجام والوفاق الأبدي بين أنصاف الآلهة الفانية. فتاريخ المواجهة والصراع بين البشر يشير إلى واقع مختلف يحتاج للتفسير وليس للتمجيد. ذلك أن موضوع النقاش هنا هو مركزية الصراع وأولويته كما أكدهما النظام المعرفي الحديث. وهذا بحاجة إلى إعادة تحديد لجعله متسقاً مع قراءة بديلة أكثر واقعية للواقع الاجتماعي والوضع الإنساني في مفهومهما الهادف. إنَّ الصراع، وفق هذه القراءة، ينجم عن ظلم فادح وليس عن الاختلاف والتنوع في ذاتهما. فالصراع بمعنى التصادم الدائم الذي لا محيد عنه أو الناجم عن ميل للهيمنة والإخضاع والسيادة والسيطرة، ليس متأصلاً في النظام الطبيعي، واستمراره في النظام الاجتماعي لا يجعله بالضرورة هو القاعدة والقانون.

والحقيقة أننا لو حللنا دلالات ألفاظ النزاع والمواجهة في كلا النمطين الثقافيين الوسطي والمتأرجح أو المتذبذب، لوجدنا لها معاني متباينة أكثر منها إيراد مثال واحد وإلقاء الضوء عليها بسرعة. لنأخذ لفظة "دَفْع" واستعمالاتها القرآنية. فمن الناحية اللغوية، تحتمل هذه اللفظة عدة معان مثل: أخذ المبادرة، تسديد الدين، التحريك للأمام، ردّ الأذى، تجنب أمر ما، رد الهجوم، الدفاع، درء الخطر، التقدم، الوفاء بالدين. فهذه اللفظة تمثل في الحقيقة مفهوماً كلياً متطابقاً مع الصراع والنزاع في النمط الثقافي الغربي. ففي النمط الغربي يرتبط الصراع عموماً بالسيطرة والسيادة والإخضاع، وهو ناجم عن القوة والطمع والشهوة، أو أي شيء يمكن أن يضفي عليها عقلانية، مثل المصالح سواء أكانت "مادية أم مثالية". بهذا المعنى يمكن فهم الصراع فهماً نفعياً على محور الغايات والوسائل، وهو كذلك –شأنه شأن الهيمنة والسيادة– يمثل غاية وقيمة نهائية.

وفي المقابل، إن الاستخدام القرآني يضع معنى "دفع" سواء كان فعلاً أو اسماً، في سياق متميز من الردع الهادف،[27] وكما هو الشأن في الطبيعة عند وقوع الزلازل بسبب النشاط الجوفي للأرض الذي تتدافع

[27] انظر القرآن الكريم: سورة البقرة، الآية 251؛ وسورة الحج، الآية 40.

على إثره الحمم ثم تعود الأمور إلى مجراها الطبيعي، فإن النزاع بين الإرادات الإنسانية في الحقيقة ينجم عن اختلال واهتزاز في النظام الاجتماعي تتولد عنه حالة تدافع لإعادة الأمور إلى نصابها الطبيعي.

وعلى هذا النحو فالصراع حالة مؤقتة لا دائمة، طارئة لا ضرورة. ومن ثم فإن الصراع لن يكون هو المنطلق للباحث الاجتماعي لا لشيء سوى أن النظرة التوحيدية إلى الواقع الاجتماعي ستفتح الباب لعوامل ودوافع أخرى ذات دخل في تكييف الصراع والنزاع في المجتمع بوصفها اختلالات أو انقطاعات في النظام الاجتماعي تشكل موضوع البحث الاجتماعي لا منطلقه. فالصراع بمعنى المواجهة المفروضة قد يكون سبيلاً لتجنب الخطأ ولتصحيح الأمور. ولكن هناك العديد من السبل أيضاً لهذا التصحيح، والصراع ليس هو القاعدة. إن التأييد والمناصرة وكذلك المواجهة تتطلب الإمساك عن التجاوز أو العدوان، وتتطلب أخذ المبادرة لتصحيح مسار الأحداث، وهذا يعني رؤية مختلفة للواقع الاجتماعي سيكون لها أثرها في النظر إلى مفاهيم مركزية أخرى في النظرية الاجتماعية.

إن مفهوم الصراع من أجل التحكم والهيمنة يفترض مفهوماً للقوة بوصفها قيمة يجب امتلاكها. وفضلاً عن وظيفتها أداةً في إطار الحياة الاجتماعية، تصبح القوة غاية للتحقيق وقيمة للامتلاك، ويصبح الصراع هو الآلية المساعدة على ذلك. أما في سياق مفهوم "التدافع"، فإن القوة ترتبط بميدان للممارسة والنشاط، ولا تكون موضوعاً للامتلاك. وهذا يستدعي التحقق من الغايات التي تمارَس القوة من أجلها، كما يستدعي تعزيز المبادرة والردع الهادفين. وينعكس ذلك ثانية على طبيعة النظرية الاجتماعية ووظيفتها في كل من النمطين الثقافيين بحيث ينتهي البحث في دلالات المفهوم المثير للجدل إلى التحقق من أهميته العلمية الاجتماعية (socialogical sinificance).

وفضلاً عن هذه المفارقات إزاء المغزى الوجودي والمعرفي للصراع في النظرية الاجتماعية الحديثة، هُناك أمر آخر لا بد من تأكيده في إطار الثقافة الوسطية. فالفروق بين البشر، سواء على الصعيد العالمي أو على صعيد الجماعات المحلية، ينظر إليها من منظور التبادل الذي يطبع الوجود الإنساني، وما ينتج عن ذلك من

إننا إذا أخذنا الآيات في سياقها وربطنا بعضها ببعض، ووصلنا بين المبدأ والممارسة، وبين الواقعي والمعياري، وبينالخاص والعام، نستطيع أن نتوفر على مادة غنية لتأويلية اجتماعية (Sociological Hermeneutic) كفيلة بأن تجعلنا نتجاوز التفاسير التقليدية التي لا تمثل، على الرغم من أهميتها في فهم النصر القرآني، بديلاً عن نظرية اجتماعية متكاملة.

أطر تنظيمية ومؤسسية معقدة هو في حقيقته تعبير عن ذلك التبادل. ومن ثم ليس أمراً ضرورياً أن ينتج عن تلك الفروق تناقضات وخصومات ومفارقات، بل قد ينتج عنها صفقات ومبادلات. وهكذا يتم توظيف منظومة المؤسسات والمفاهيم في مختلف مستويات النظام الاجتماعي ومجالاته لضمان كون التكامل والحركة هما القاعدة.[28]

إن التنوع والاختلاف ليسا فقط جزءاً من النظام الطبيعي المخلوق الذي يتصل به النظام الاجتماعي بنسب ما والذي يمكن أن يتطابق معه، بل إن هذا التنوع مطلوب ومشروع وفقاً لمبدأ التوحيد، وهو المبدأ الذي تقوم عليه مشروعية النظامين الطبيعي والاجتماعي. ويجد مبدأ التوحيد المؤسِّسُ للمشروعية تجسيدَه في منظومة عقدية على المستوى الفكري التصوري، وفي نظام أخلاقي قانوني على المستوى الاجتماعي والتنظيمي. وهكذا فما يترتب على مبدأ التوحيد يتجاوز صلته التاريخية بعالم المسلمين ليكتسب مغزاه وأبعاده الاجتماعية على صعيد النظام الأخلاقي العالمي.

وفي ضوء ذلك يصبح من غير المقبول، على سبيل المثال، القول إن التسامح الديني، الذي عرف به الإسلام في تجربه التاريخية بوصفه نظاماً عالمياً (pax Islamica)، كان مجرد مصادفة سعيدة، أو مجرد تعبير عن تقليد "شرق أوسطي" قديم متأصل قبل الإسلام. والحقيقة أنه مما لا شك فيه أن قروناً من الاضطهاد

---

28 انظر:

Hammuda, Abdel Ati: Family Structure in Islam (Indianapolis: American Trust Publication, 1979).

وقد استطاع حمودة عبد العاطي من خلال تكوينه الأزهري والغربي أن يصمد أمام إغراءات علم الاجتماع السائد وضغوطه، هذا العلم الذي ما زال يوجه – من خلال ثنائياته الصراعية والمادية التبسيطية– الكثير من الدراسات والبحوث، وخاصة في مجال الدراسات النسائية عامة، والدراسات حول المرأة في الإسلام بصورة أخص. إن هذا القصور المعرفي لا يمكن رده إلى مجرد مقابلة بين "الأيديولوجيا والعلم" كما هو الأمر عند نيكي كيدي، ذلك أن مثل هذا التمييز ومثل هذه المقولات ما زالت هي ذاتها مفتوحة للنقاش والمساءلة في إطار النظرية الاجتماعية النقدية.

انظر:

Nikki Keddie: "Problems in the Study of Women in the Middle East", International Journal of Middle Eastern Studies, No.10 (1979), pp. 225-40.

وقارن حول هذا الفصل الأول من:

John B. Thomson: Ideology and Modern Culture (Stanford: Stanford University press, 1990).

والقهر الروماني البيزنطي على شواطئ جنوبي المتوسط وشرقه هي التي شكلت تاريخ المسيحية وأملت المذاهب التي سادت فيها، بل إن ذلك مهّد الطريق للانتشار السريع للفتوحات الإسلامية، وترحيب السكان المحليين بالفاتحين الجدد المسلمين في نهاية القرن السابع الميلادي. إنه من السذاجة، إن لم يكن من التحيز، فصل التسامح الإسلامي عن الإسلام نفسه والادعاء بأنه كان انسجاماً مع التقاليد والأعراف السائدة التي كانت تقضي بمنح مختلف الطوائف الدينية حقوقها. وربما كان الشرق الإسلامي القديم قد عرف قدراً أوسع من التسامح مع الطوائف أكثر مما حلم به أي بلد غربي في القرون الوسطى، إلا أن طبيعة التسامح الديني وممارسته في تاريخ الإسلام لم تكن مجرد امتداد عفوي لتقاليد قديمة، بل إنها تدين بأهميتها للرؤية الإسلامية الكلية للكون والحياة والإنسان لمبادئ جوهرية استقرت في صلب وعي الجماعة الإسلامية، وجرى تمثلها مؤسسياً وعملياً في النموذج التطبيقي النبوي، وجاء التعبير عنها واضحاً وتأكيدها جازماً في المنظومة التوحيدية للإسلام ومفاهيمه وقيمه المعيارية الحاكمة: التوحيد، العمران، التزكية.

لقد تأسس النظام السياسي الاجتماعي الإسلامي على نسق عقدي ذي طبيعة دينية، وقام بناؤه القضائي على قواعد اجتماعية وتربوية ذات طبيعة خُلُقية معيارية. ومن هنا كان الانتماء للجماعة أو الطائفة والتسامح الديني في صلب اهتمامات المجتمع، على عكس ما حصل مع العقل الغربي المعلمن.

هذه أمور لم تتغير سواء نظرنا إلى تاريخ الإسلام في صلته بالنظام العالمي الحديث أو القروسطي أو القديم القائم على "الأعراف والتقاليد"،[29] وعند استحضار مقاييساتنا التاريخية، ليس لنا أن ننظر بعيداً سواء أخذنا النظام الاجتماعي الشامل الذي يدعو إليه الإسلام، بوصفه أمراً سابقاً على النظام الأيديولوجي للحداثة، أو توقفنا لفحص واحدة أو أكثر من صيغ النظام الكنسي في أوربة ما قبل الحداثة أو أوربة عشية الحداثة. إن دراسة من هذا النوع تكشف أن الخصومات والنزاعات في العالم القروسطي لم تكن أقل نطاقاً

---

29 قارن بـ:

S. N. Eisenstadt: "The Axial Age Breakthrough: Their characteristics and Their Qrigins", in The Qrigins and Diversity of Axial Age civilizations (State University of New York Press, 1986).

وخطراً من النزاعات الناجمة عن المصالح المتضاربة للقوى الأوربية في عصر الحرب الباردة، سوى أن وسائل الدمار في الحالة الأولى كانت أكثر تواضعاً.

إنّ تاريخ المشرق الإسلامي شاهد على ذلك. لقد جاءت الحروب الصليبية (1095-1274م) نسخة مستجدة في حينها من ممارسة تأكيد الهوية وسيادة القوة التي مارسها الرومان والبيزنطيون من قبل،[30] والسؤال إذن هو: ما العامل الذي أتاح التسامح مع التنوع في ظل النظام الإسلامي؟ ألم يكن ذلك التسامح جزءاً لا يتجزأ من دستور ذلك النظام، وتعبيراً واضحاً عن حقيقة متفردة؟،[31] وإذا لم يكن تجلياً لمبدأ متجذر في ذلك النظام ويحظى بتوقير الناس له، فهل يمكن أن نعزُوَه إلى نزعة مصلحية مستنيرة؟ تجدر الإشارة إلى أن قوى أخرى كانت فاعلة في ذلك العصر، ولكن السلطات السياسية في الاجتماع الإسلامي لم تكن تحت أي ضغط يلجئها للمساومة مع الآخر حفاظاً على منفعة أو مصلحة أو غير ذلك، كما كان الحال مع حلفاء

---

30 يمكن أن نتذكر هنا بصورة خاصة المذبحة التي ارتكبها الأوروبيون أثناء الحملة الصليبية الأولى أو حملة القدس، تلك الحملة التي لا يمكن أن نقارن بها بأي وجه من وجود المقارنة احتلال المسلمين أو إعادة احتلالهم لهذه المدينة المقدسة حيث مارسوا من التسامح والسماحة ما يبقى أقرب إلى الخيال بالنظر إلى ما فعله الصليبيون، وفي نهاية المطاف، فإن الصليبيين أنفسهم قد جرى تروضيهم أو مثاقفتهم في إطار التسامح والروح الاجتماعي المدني الإسلامي.

انظر:

Francis Peters: "the Early Muslim empires", in Mayorie Kelly (ed.): Islam: The Religious and Political Life of a World Community (New York: Praeger, 1984), pp76, 77, 85.

هذا وإن المراجع الغربية الحديثة عن تلك المرحلة غالباً ما تتأرجح بين غياب الموقف المجدد والغموض المتعمد. أنظر:

Edward Synan: "Theological discussion of the Crusades by Twelfth Century Christians", in Isma'il AlFaruqi: Essays in Islamic and Comparative Studies (Brentwood, MD: IIIT, 1982)/ وكذلك فإن الطبعة الجديدة لكتاب فرنسيسكو غابريالي: Francesco Gabrieli: Arab Historians of the Crusades (1989)، لا تمثل بحال حدثاً علمياً أو ثقافياً بريئاً من حيث توقيتها تزامناً مع كتاب الآيات الشيطانية، وبالنظر إلى أمور أخرى خاصة بالنصوص المختارة والمترجمة في هذا الكتاب.

31 انظر:

Marshall G. S. Hodgson: The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civlization, 3 vols. (Chicago and London: University of Chicago Press, 1974), vol.1, pp. 57-60.

وتراجع الدراسة المستفيضة للدكتور فتحي عثمان، الحدود الإسلامية البيزنطية بين الاحتكاك الحربي والاتصال الحضاري: الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة. بدون تاريخ.

الإمبريالية اللاحقين في منتصف العهد العثماني. من هنا كانت أهمية الدراسة الموضوعية لجذور التسامح المنهجي المتأصل في الإسلام.[32]

إنّ مثلَ هذه الدراسة قد توفر النموذج المناسب والمطلوب لنظرية اجتماعية معاصرة لمعالجة المشكلات وإزالة الغبن في مجتمعات ذات تطور متسارع نحو التعدد والتنوع العرقي والثقافي. ويمكن لمثل هذه النظرية أن تستمد جذورها من قواعد الممارسة التاريخية ومن المبادئ المعرفية لـ "ثقافة المعرفة" وتقاليدها في البحث. إنّ هذا لأمر ممكن لأن (الأنثروبولوجيا) الفلسفية التوحيدية تتخذ قاعدة انطلاقها من التنوع والاختلاف في الوحدة والترابط،[33] وفي إطار مثل هذه (الأنثروبولوجيا) يعتمد تحقيق الذات على التفاعل والتكامل بين كيانات ثقافية مختلفة يمثل كل منها كياناً معنوياً بذاته، ويتوفر على إمكانيات وتقع عليها مسؤوليات لتحقيق قيمه الخلقية في إطار التعامل مع الآخر. فلا توجد طائفة من البشر تستأثر بامتيازات استثنائية، وليس هناك من "خلاص أخروي" بالولادة يتوارثه المصطفون. فبدلاً من الانقسام والاستقطاب في كون قائم على الصراع والتنافس من أجل البقاء، تفترض (الأنثروبولوجيا) التوحيدية التنوع والتفاعل وتصوغ قواعدها للتفاعل الاجتماعي طبقاً لذلك. فهي لا تعترف مجرد اعتراف بوجود المجموعات الإنسانية المختلفة، بل لكلٍ الحق في هويته ونصيبه من التبادل والتفاعل مع الآخرين، وفي كل ما يترتب على ذلك من مسؤوليات اجتماعية وخلقية، والتزامات قانونية متبادلة تستند إلى قاعدة أخلاقية عقدية متينة. ويتم ذلك كله في نظام تتواصل فيه مختلف الجماعات، وتتأكد فيه المشتركات ويتعضد التضامن قياماً على قواعد خلقية عامة وشاملة.

وخلافاً للنظرية الاجتماعية المعاصرة سواء في شكلها (الليبرالي) الجديد أو (الراديكالي) أو المحافظ، فلا مجال لضيق الأفق في علم الاجتماع التوحيدي، بل هناك منظومة فقه اجتماعي يتجاوز النفعية ليقوم على

---

[32] وينبغي أن تنطلق مثل هذه الدراسة من مساءلة المراجع التي تقوم بالسرد التاريخي للفتوحات الأولى وتروي ما تراه شروطاً يفرضها الفاتحون المسلمون. قارن عن مشكلة تاريخية النصوص ومدى ثبوتها بـ:

Fred M. Donner: the Early Islamic conquests (Princeton Univ. Press, New Jersey Princeton University Press, 1981), pp. 246-47.

ويراجع كذلك كتاب المرحوم الشيخ محمد الغزالي: التعصب والتسامح بين الإسلام والمسيحية.

[33] انظر:

Merryl Wyn Davies: Knowing One Another: Shaping an Islamic Anthropology (London: Mansell, 1989).

نظام أخلاقي يتضمن قاعدة راسخة للمساواة في سياق التنوع الجماعي والفردي. إن خطاب النظرية الاجتماعية المعاصرة حول العقلانية والشرعية لا يستطيع أن يقدم الكثير للحاجات العالمية الطارئة، نظراً للمسخ المتأصل في العقلانية السائدة وللنفعية الضيقة بأخلاقياتها المتمركزة حول الذات.

وباختصار، إن النظرية الاجتماعية المعاصرة القائمة على فكرة الصراع غير مؤهلة للتعامل مع نموذج قائم على التعددية والاعتماد المتبادل سواء على صعيد عالمي أو دون ذلك، وهذا العجز أو القصور ذو آثار سلبية كبيرة في الأوساط العلمية الجامعية، وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية، وكذلك بالنسبة لعقل ذي حساسية ووعي اجتماعيين، حيث يأتي في وقت تتصاعد فيه الضغوط للارتقاء إلى مستوى رسالة خلقية واجتماعية عامة، وتزداد المتطلبات الملحة للمهنة. ومع عدم كفاءة النظرية الاجتماعية إزاء القضايا التي تمس حاليا الوعي والنظام الاجتماعيين، فإن الحل لن يكون بمزيد الاعتماد على مناهج التجربة والإحصاء والإمعان في نزعة ذرائعية، سعياً وراء المزيد من الهندسة الاجتماعية. إن الإشكالية في جوهرها ذات طبيعة اجتماعية وخلقية تلقي بظلالها وآثارها على قضايا الحرية والفردية والتسامح في مجتمع يندفع في تيار الإباحية واللاأخلاقية.

ومن الواضح أنه يمكن تناول جوانب أخرى في ميدان حركية الصراع واستيعاب الجماعات وتعايشها من داخل النظرية الاجتماعية. ويشمل ذلك الآليات اللازمة لاحتواء التوترات التي تنشأ نتيجة الاستقطاب وتوجيهها وتكييفها. وتحتاج مقاييس ومعايير (paramenters) التفاعل الاجتماعي إلى إعادة التحديد في وقت تشهد فيه الحدود بين الكيانات الثقافية والاجتماعية، وبين الأفراد والجماعات، وبين الدولة والمجتمع، وبين ما هو وطنٍ وما يتجاوز الوطن أو يتعلق بالعلاقات بين الوطن والعالم، تغيراً متواصلاً. إن الفوارق والتنوعات والتباينات والتراتب والتدرجات هي جميعاً جزء من أي نظام اجتماعي، ولكن الفوارق لا تتحول من تلقاء نفسها إلى خصومات ونزاعات إلا بقدر ما يتحول التنافس إلى عصبيات منغلقة مرتدة على ذاتها.

إن البحث الموضوعي هو في حقيقته بحث حصيف يستلزم إطاراً متحرراً من الأحكام المسبقة والتحيز واستباق النتائج بأي شكل من الأشكال. وخلافاً لعلم الاجتماع التقليدي، فإن مثل هذا البحث الموضوعي لن ينحِّي جانباً أو يدعي التخلص من الإطار المرجعي الذي يجري اختيار النتائج وتحديدها على أساسه.

ومثل هذا الإطار المرجعي سيكون كذلك مفتوحاً لسياقات اجتماعية متباينة استجابة لتعقيد الظروف الإنسانية وتنوعها، وهو بذلك يعبّر عن إمكانية وجود ترتيبات اجتماعية متنوعة ويؤسس لمشروعيتها.

فاصلة وعاقبة:

تؤدي منظومة البحث القاصرة إلى عواقب وخيمة تسبب تمزيقاً لمجال البحث، فضلاً عن تبديد جهود الباحثين، ومن تلك العواقب تشويه الحقائق المدركة. ومن المفيد إعادة التذكير هنا بالمواجهة بين أوربة العصور الوسطى والتراث الإسلامي، والطريقة التي عولج بها ذلك التراث في المصفاة الثقافية الأوربية لذلك العهد. والسؤال الملح في هذا الصدد هو: كيف خرجت أوربة من هذه المواجهة من غير أن تتأثر بغيبيات الإسلام الذي استعارت منه الكثير في ميادين متعددة مهمة[34] وللإجابة عن هذا السؤال، نورد النص الآتي، الذي يقدم لنا مفتاحاً للطريقة التي تم بها ذلك التلقي. وهو نص مقتبس من كتاب نشر في سلسلة مخصصة لاستكشاف روح الحضارة الغربية:

"... إن فصل الحياة الفكرية عن الدينية، وهو المثل الأعلى لكثيرين في الجامعات اليوم، يمكن رؤيته على حقيقته رؤية أفضل بالنظر إليه من خلال التجربة التاريخية، ليس بوصفه مجرد استمرار للعهد الكلاسيكي القديم، بل بوصفه صفحة انتزعت من تاريخ الإسلام."[35]

لقد ورد هذا التعليق في سياق التقديم لابن رشد وابن سينا، وهي مختارات تشير إلى مدى ضيق النظر الذي يتم به التعامل مع "التراث الإسلامي" (وهو عنوان هذا الجزء من الكتاب). ومع أن أيّاً من هذين الفيلسوفين لم يمثل بالضرورة "التقليد الإسلامي في البحث، ومع أن كليهما أبدى إعجاباً بأرسطو، إلا أنه لا

---

34 انظر على سبيل المثال: R. Munch: Understanding Modernity. في سياق السعي للخروج بنظية الفعل الاجتماعي (بوصفه إرادياً وهادفاً) من مأزقها، يعمد المؤلف إلى التأليف بين إسهام الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع على قاعدة "التأويل" بوصفه مقولة إجرائية، وعلى النهج ذاته يسير أنثوني غيدنز A. Giddens مع ميل نحو ما عرف بتيار ما بعد الماركسية.

35 انظر:

William Bryar (comp): The Rebirth of learning: The First Twelve Centuries: The Spirit of Westrn Civilization (New York: Putnam, 1968), 184.

يمكن عزلهما عن الوسط التاريخي والثقافي والاجتماعي الذي عاشا فيه –وهو وسط إسلامي قطعاً– كما لا يمكن تجاهل الإسلام في تكوين شخصيتهما. وبعكس العقلانيين و"الفلاسفة" المسلمين التحديثيين في عصرنا، إن "فتنتهما" بفكر الأوائل وفلسفاتهم لم تكن طاغية، وذلك بفضل تجذرهم في الثقافة الإسلامية. إن أرسطوية ابن رشد وأفلاطونية ابن سينا لم تلغ أصالتهما، وهو ما لم يتمكن الطامحون لخلافتهم من تحقيقه أو القرب منه.

إن الطريقة التي عولج بها التراث الإسلامي في الغرب غالباً ما شكلت منذ البداية حاجزاً لفهمه فهماً سليماً وإدراك مكوناته في إطارها الصحيح، وبالتالي عملت على عزل حقبة بعضها عن بعض. وفيما يتعلق بقضية تمزق ميادين البحث وانفصالها بعضها عن بعض، فإن الاعتقاد بأن هذا الانفصال كان هو القاعدة في الثقافة الإسلامية، يمكن أن يعزى جزئياً إلى فهم مختلف لمسألة الدين والعلمانية[36] ومع أنه من الواضح أن هناك فروقاً جذرية بين التقاليد المسيحية والإسلامية –من حيث أساس كل منهما– حول هذا الأمر، ومع التسليم بأثر المصفاة الثقافية المسيحية الغربية، إلا أن الحقيقة هي أن الإطار المرجعي للبحث قد وُضع بحيث يكرس مفهوماً معينا للآخر، دون أن يترك مجالا للمراجعة والنقاش. إنه لا يتيح المجال حتى لإمكانية الاعتراف بوجود مفاهيم ورؤى مختلفة.

إلا أن الأكثر إثارة وخاصة لعالم الاجتماعيات هو تشويه ابن خلدون من تلقاء النزعة الوضعية،[37] ومرة أخرى كان التشويه هنا حيث جُرِّد هذا المؤرخ والمفكر المسلم من بيئته الاجتماعية والثقافية، ونُظر إليه كما لو كان عبقرياً غريباً في ثقافة بدائية استبق قدوم الحداثة نفسها. وقلما نُظر إلى ابن خلدون في انتمائه إلى سلسلة من العلماء الكبار الذي نبتوا ونشأوا في المنظومة الثقافية الإسلامية، مثل ابن تيمية والغزالي

---

36 ومن ناحية أخرى، فإن المذاهب والمدارس التي يزخر بها التراث الإسلامي والاختلافات التي بينها، والغموض الذي يكتنف عملية التمييز أو الفصل بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية، وكذلك التباعد الذي حصل بين الفلاسفة والفقهاء، إن ذلك كله من العوامل التي شجعت مثل هذه الاستنتاجات المتسرعة، حتى بين الدارسين المسلمين. وقد تجلى ذلك في الكتابات الشائعة مثلاً حول النظرية الإسلامية في المعرفة التي يقع الخلط بينها وبين المذهب أو ذاك، وفقاً لتخصص الدارس أو مسلماته.

37 قدم فؤاد البعلي وعلي الوردي نموذجاً جيداً للدراسة ذات المنطلقات المعرفية في التعامل مع التراث الإسلامي برموزه ومدارسه، وذلك في كتابهما: Ibn Khaldun and Islamic Thought Styles (Boston: G. Hall, 1981)، ويراجع مقدمة كتاب: سلوك المالك في تدبير الممالك للعالم الجليل أستاذ الجيل المرحوم الدكتور حامد ربيع؛ وكذلك كتاب د. طه عبد الرحمن: المنهج في قراءة التراث الإسلامي، ود. نصر محمد عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي.

والرازي وقبلهم الشافعي وغيره، ممن تركوا بصماتهم كلٌ في ميدانه. فقد خلفوا تراثاً عليماً مهمّا لصياغة نظرية اجتماعية إسلامية معاصرة، الأمر الذي لا يحتاج إلا إلى إعادة التفسير والتطوير في إطار زماننا وحاجاته. وفي ضوء الثقافة الاستشراقية السائدة اليوم، قلما تُدرَك حقيقة أن علم العمران البشري الجديد الذي أنشأه ابن خلدون كان تعبيراً عن روح التركيب الثقافي العمراني كما عرفته الحضارة الإسلامية. إن ابن خلدون استقى منهجيته الجديدة من العلوم الاستقرائية مثل علوم الحديث، ومن العلوم القياسية مثل أصول الفقه. وقد طبق هذه المنهجية التكاملية في ميدان التاريخ الذي أصبح في زمنه جسماً ضخماً وتقليداً ثرياً من تراكم المعلومات والروايات التاريخية.

لقد كانت الظروف مواتية للعلم الجديد بحكم نزوع علماء المسلمين قديماً لإمعان النظر وتمحيص الخب، والتدقيق في الحوادث والروايات المتناقلة، ثم العمل على التأصيل والتفريع، بعد التفصيل والإجمال، فالسبر والقياس. ولو لم يكن ابن خلدون في تاريخ وأصول العمران البشري لكان غيره، مع إدراكنا وجود عوامل موجبة في المغرب الإسلامي جعلت منه البيئة الحضارية المهيئة لتحقيق هذا الفتح. إن التحقق من ثبات المعلومات وصدقها متجذر في عمق تقاليد البحث العلمي وأخلاقياته في الثقافة الإسلامية. وقد جاء زخمه المباشر من التوجيهات والعادات العقلية والتعاليم الأخلاقية الصادرة عن القرآن والسنة. ولذلك لم يكن غريباً أن ينطلق تيار البحث المعني بالتحقق والصدق من علوم القرآن والسنة مباشرة وأن تنمو تقاليده في إطارهما. وقد شكلت هذه العلوم المحور والنواة لتقليد معرفي إسلامي أصيل، جرى تشويهه عند انتقاله إلى نمط ثقافي آخر، وجرى تجميده في محيطه الثقافي المباشر.

إن مسؤولية ذلك التشويه لا تقع على عاتق الباحث الغربي أو المستشرق ولا على نظيره الباحث المسلم الذي تبعهم عن علم أو جهل، وإنما تقع على منظومة البحث القاصرة عن المعالجة الدلالات والنظم المعرفية وميادين الخبرة الاجتماعية في الثقافات الأخرى. وإذ قد أصبحت قضايا النسبية والإطلاق، والخصوصية والعالمية (universalism) موضع جدال في النظرية الاجتماعية المعاصرة،[38] فإن التحدي

---

38 راجع في هذا:

Ernest Gellner: Relativism and The Social Sciences (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

الآن يكمن في إعادة النظر في منظومة البحث في ضوء هذه الإشكالية، لا العكس. إن هذا المطلب ملح إذا لم تكن "كونية" أو عولمة (globalization) النظرية الاجتماعية لتتحول إلى مجرد ذراع أخرى لتسويغ المعرفية التسلطية أو الامبريالية[39] وإذا كان لنا أن نتجاوز المرحلة الحالية من سياسة الهيمنة الثقافية إلى مرحلة "ديناميكية" قوامها حيويات متدافقة متساوقة تكون أكثر ملاءمة للتكافؤ الحضاري.

وحتى يتسنى لنا أن نتعامل مع التحديات التي تطرحها إعادة بناء النظرية الاجتماعية من الضروري التفكير في منظور البحث لتوسيع نطاق المدارك الحالية "للحوزة" أو "الجماعة العلمية المتخصصة" (scientific community) حسب تعبير توماكون T. Kuhn أو "للجماعة الاتصالية" في نموذج الحواري (speech commununity) حسب تعبير هابرماس Habermas، بعيداً عن ضيق الأفق والقَبَليَّة الجديدة المتنكرة في زي حداثي مشروخ. وعندما يتحقق ذلك، فإن المجال المعرفي الرحب واهتمامات ذوي الحجة من أعضاء حوزة المحدثين الجدد في الرابطة العلمية الناشئة سيؤديان إلى صقل وترشيد آفاق البحث، وعندها يمكن للنظرية الاجتماعية أن تفيد من تيارات التجدد إضافة إلى ما تملكه من المصادر والطاقات المتاحة والكامنة. إنها عملية توسع نوعي، وبدونها يستحيل الخلاص من الدائرة المغلقة التي تلازم ثقافة التأرجح.

عود على بدء: إطلالة من أفق الثقافة الوسطى

---

39 انظر:

Abdel Wahab AlMassiri: "Imperialist Empistemology", AJISS, Vol. 11, No.3, pp. 403-15.

ولمزيد من التفصيل حول "الكوننة"، راجع:

R. Robertson: "Mapping the Global condition Globalization as the Central Concept", in Global Culture: Universalism, Globalization and Modernity, ed. M. Featherstone (London: Sage Publications, 1990);

I. Wallerstein: Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth Century Paradigm (Oxfor Polity Press, 1991).

انظر كذلك كتاب غريغوار منصور مرشو: مقدمات الاستتباع. نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ فرجينيا 1996م.

ما الذي يستطيع منظور منبثق عن ثقافة الوجهة أو القِبلة والميزان أن يقدمه للنظرية الاجتماعية المعاصرة؟

لقد كان التركيز حتى الآن منصباً على تحديد بعض الميادين المشكِلة، التي تعد دوافع سلبية للتحول عن المنظور السائد. وفي نهاية هذه المقالة، سيكون التركيز على الخصائص التي تجذب الباحث للثقافة الوسط من حيث هي مصدر ثري ومتاح لإعادة بناء المجال الحيوي للنظرية الاجتماعية. ويمكن، من أجل الاختصار، أن نكتفي بإبراز المحاور الثلاثة الآتية:

المحور الأول: ويتعلق بمصادر المعرفة وأنماطها،

والمحور الثاني: ويتعلق بإطار النظام الاجتماعي،

والمحور الثالث: ويتعلق بالعلاقة بين الفكر والممارسة.

وانطلاقاً من تلك المحاور، يمكن للبحث المنتج أن يتكامل ويتشكل حول ثلاثة خطوط تتبادل التأثير والتساند هي: التصالح، وإعادة الاعتبار، وتحقيق التكامل. فعلى الصعيد الأول: يتصالح العقل مع الوحي إذ يعاد الاعتبار للوحي بوصفه مصدراً أصيلاً للمعرفة يعتمد عليه لإعادة صياغة النظام المعرفي. وينقلنا الصعيد الثاني: إلى ما وراء استقطاب الثنائيات التي تضع الفرد في مواجهة الجماعة بصورة تردم الهوة الزائفة التي تفصل وحدات البحث الاجتماعي وتشرذمها. أما في صعيد آخر، وعند الخط الثالث: فيتم إلقاء الضوء على نتائج صياغة النظرية الاجتماعية، بحيث تتكامل الأبعاد المحسوسة وغير الملموسة، النفسية والعقلية، المادية والمعنوية، العاطفية والإدراكية في النظر الاجتماعي العمراني من أجل نظرية تجد لها صدى في واقع الحال، وتأتي بمردودها في تقويم الممارسة.

إن إعادة التفكير في النظرية الاجتماعية في ضوء النظام المعرفي التوحيدي تستهدف جعل هذا الخيار الذي يحقق الوفاق والرشادة ممكناً. حيث يأتي المدخل الاستراتيجي المتبني منظور النسق المتقابلة بالبديل المتاح لدعم البناء والمراجعات النقدية في حقل التخصص، وباستثمار الوعي التخصصي الكامن الذي يتخطى الاستياء الحالي في الميدان جنباً إلى جنب مع استكشاف إمكانيات المصادر التي طالما تم تجاهلها،

قد يكون ممكناً تجاوز أسر تلك الحلقة المفرغة التي طالما انتهت بتعزيز روح اليأس وخيبة الأمل وأودت إلى بذر القنوط والشك والسخرية[40] وإذا لم يسفر الكشف عن ثقافة الوسط إلا تغير في مزاج الخطاب الحالي، نكون قد اختزنا العتبة على طريق المراجعات وإعادة الطرح في النظرية الاجتماعية، ذلك أن الوقوف على الأرض الصحيحة هو الشرط الأول لتجاوز العقبة الكبرى في سبيل أي إصلاح أو طفرة نوعية محققة، ألا وهي عقبة الاستغناء بما هو أدنى عما هو أوفى، والمتمثلة في غرورنا العلمي.

40 هذا ما عبر عنه هوثورن في كتابه التنوير وخيبة الأمل. راجع:
Geoffrey Hawthorne: Enlightmment and Despair: A Hisotry of social Theory (Cambridge, 1987).