اللغة العربية والسوسيولوجيا جدالية الذات والآخر

أ. سامية قدري ونيس

اللغة العربية والسوسيولوجيا : جدالية الذات والآخر

" إن العالم الاجتماعي على خلاف العالم الطبيعي يجب أن يُفهم بوصفه إنجازًا للذوات الإنسانية النشطة التي تتصف بالمهارة والتمرس، وأن صياغة هذا العالم بوصفه عالمًا « ذا معنى » أو « قابل للتفسير والفهم » يعتمد على اللغة. ولا تعد هذه اللغة مجرد نسق من العلامات والرموز، وإنما ينظر إليها كوسيط للنشاط العلمي "

أنتوني جيدنز

" لا أحد يسعى إلى تجاهل الخصوصية، ولا أحد يفرح بهيمنة الآخرين عليه. ولكن من يملك العلم والرؤية هو الذي يستطيع أن يتحاور من موقع الشريك، وهو الذي يمكنه أن ينتقي ما ينفعه وينتبه إلى ما يدمره أو يضلله. فلنتفق على أن ما يريد أن ينهض ويبدع فعليه أن يبدأ من حيث ما انتهى إليه الآخرون "

محمد الجوهري

تعكس لنا العبارات التي لأنتوني جيدنز علاقة السوسيولوجيا باللغة و دور المشتغلين بالعلم الاجتماعي وما يمكن أن يقومون به في تحليل العالم الاجتماعي، كما تعكس لنا العبارات التي لمحمد الجوهري علاقة الذات بالآخر، الذات التي انتجت الفكر السوسيولوجي والآخر الذي يعيد إنتاج هذا الفكر سواء في صورة ترجمة له أو من خلال إعادة إنتاجه بصور مختلفة من أجل السعي لفهم وتفسير العالم الاجتماعي سواء عالمنا العربي الذي نعيش فيه أو علاقة هذا العالم بغيره من العوالم التي تحيط به، كما أنها تنبهنا إلى الحال الذي وصلت إليه العلوم الاجتماعية في مجتمعاتنا فيما يتعلق بإنتاج المعرفة العلمية السوسيولوجية، فهل أبدعنا وبدأنا من حيث ما انتهى إليه الآخرون أم أننا مازلنا نعيد إنتاج الآخر! حول هذه الأسئلة تدور فكرة هذه الورقة البحثية.

منذ قرابة قرن من الزمان – وعلى وجه التحديد – مع مطلع العقد الثالث من القرن العشرين ومع دخول الدراسات الاجتماعية – علم الاجتماع تحديدًا- إلى الوطن العربي باعتباره أكثر هذه العلوم ارتباطًا بتشكيل الرؤية العامة للبشر، تعالت الدعوات لتعريب العلم الوافد من الغرب لكي يتلائم مع خصوصية مجتمعاتنا العربية. ومنذ ذلك الحين والجدل حول قضية التعريب مازال قائمًا، ذلك الجدل الذي يعكس قضية العلاقة بين الذات والآخر والذي يكشف في كل مرحلة تاريخية تشهد فيها مجتمعاتنا تحولات على كافة الأصعدة عن هذا الصراع الفكري الذي بدوره أفرز رؤى وتصورات لهذه العلاقة. من هذه الرؤى ما يرفض فكرة التعريب ومنهم من يؤيدها ومنهم من يحاول أن يقدم رؤية توفيقية تسعى للاستفادة من علم الاجتماع الغربي دون تعريبه في دراسة واقع مجتمعاتنا. هذا وتكشف القراءة التحليلية لتراث علم الاجتماع في الوطن العربي عن هذا الصراع الفكري الذي يمكن أن نذهب بأنه سار في ثلاث مسارات، سعى كل مسار منها إلى كسب التأييد من خلال تقديم التبريرات التي تدعم رؤيته للقضية. وفي هذا السياق يمكن أن نوجز هذه المسارات الثلاث:

١. مسار رافض لفكرة التعريب باعتبار أن هذا العلم غربي النشأة خضع لظروف تاريخية مغايرة لظروف مجتمعاتنا العربية ومن ثم يصعب التعريب خاصة فيما يتعلق بنظرية ومنهج العلم اللذان يشهدان تطورات بالغة لم تجد ما يقابلها في المجتمعات العربية، ولكنه مع ذلك قاد الرعيل الأول لهذا التيار حركة لترجمة هذا العلم وسعى إلى نقله عن اللغات التي كتب بها من أجل وضعه أمام الدراسين والمشتغلين بالعلم في الوطن العربي.

٢. فريق مؤيد للتعريب ويرى أن علم الاجتماع الغربي كان ولايزال لصيقًا بمعطيات الواقع الثقافي الغربي، وأن الأسس المنهجية التي تبلورت في الغرب هي التي شكلت مجموع الأدبيات المتعلقة بالعلوم الإنسانية وعلم الاجتماع على وجه التحديد، كما أن وضعية علم الاجتماع في الوطن العربي تعكس النشأة الاستعمارية وتؤكد عوامل استمرار التبعية للغرب وهو إن دل على شئ إنما يدل على الجهل بالذات وانفصام الشخصية الذي حدث نتيجة التأثير السلبي لرواد العلم من المغتربين العرب. وتقدم هذه الرؤية كل المبررات التي تؤيد ضرورة عملية التعريب وليس الترجمة. وهذا الفريق ينقسم إلى فريقين: الأول يرى تعريب العلم انطلاقًا من أن الخصوصيات الحضارية والأيدولوجية لها نظامها ومنطقها الخاص بها وبناؤها المتميز الذي يعبر عن منظومة معرفية واجتماعية معينة، وإن هذه الخصوصيات لابد وأن تنعكس على اللغة الخاصة بها مادامت اللغة هي الوعاء الذي يحمل المعاني والدلالات والوسيلة التي تكشف بها عن تصوراتها وأفكارها وتعبر بها عن قناعتها ومعتقداتها وهو ما أكد عليه عالم الاجتماع البريطاني أنتوني جيدنز في كتابه " قواعد جديدة للمنهج في علم الاجتماع". ويذهب الفريق الثاني إلى أبعد من محاولات التعريب وذهب إلى ضرورة أسلمة العلم أو التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع تحت شعار " العودة إلى الذات " والبحث عن نظريات ومناهج تنطلق من واقعنا الاجتماعي وتراثنا الفكري والثقافي الإسلامي.

٣. ويسعى الفريق الثالث إلى تقديم محاولات توفيقية بين تراث الآخر وبين الذات، وهو لا ينكر الإسهامات النظرية والمنهجية لعلم الاجتماع الغربي وإنما يسعى إلى تطويعها لكي تلائم طبيعة مجتمعاتنا. ونذكر في هذا الصدد - على سبيل المثال- نظرية " الخصوصية التاريخية" التي سعت لتطويع الماركسية لواقع وخصوصية مجتمعاتنا العربية دون رفضها رفضًا تامًا. ولعل المحاولة التي بذلها محمود إسماعيل في " سوسيولوجيا الفكر الإسلامي " هي محاولة أخرى لتطويع الماركسية على المجتمعات الإسلامية تاريخيًا. كما تبنى البعض فكره وجدد نظريات متوسطة المدى تنظر لجانب واحد من جوانب الحياة الاجتماعية.

والجدير بالذكر، إن هذه الرؤى الثلاث قد جاءت متسقة مع التطورات الاجتماعية (السياسية، الاقتصادية، الثقافية) التي شهدتها مجتمعاتنا العربية على مدار ما يربو من قرن من الزمان. ومن هنا تسعى هذه الورقة البحثية إلى إلقاء الضوء على المسارات الثلاث هذه، والتبريرات التي قدمها كل فريق للدفاع عن رؤيته والإسهامات النظرية والمنهجية التي قدمها لقضية التعريب أو التأصيل العربي والإسلامي لعلم الاجتماع ،وذلك إنطلاقًا من تساؤل عام مفداه : هل استطاعت المحاولات التي بذلها السوسيولوجيون العرب – خلال تاريخ علم الاجتماع في الوطن العربي – إلى تجاوز الواقع الثقافي لمجتمعاتنا العربية من خلال تقديم تصورات ورؤى نظرية ومنهجية سوسيولوجية تنطلق من هذا الواقع؟ أم أنها مازالت تدور في فلك جدل العلاقة بين الذات والآخر؟ أي هل استطاعت أن تخرج من عباءة الآخر وتتحد بالذات أم أن الصراع الفكري بين الذات والآخر سيظل قائمًا؟

وفما يلي سوف نناقش كل محاولة من المحاولات الثلاث للإجابة على هذه التساؤلات وذلك في حدود المدى المسموح به في هذه الورقة آملين أن تناقش هذه الرؤى – وإن كان ذلك قد تم من قبل بعض المشتغلين بالعلم في فترات مختلفة وفي سياقات متعددة – بشئ من التفصيل من أجل الوصول إلى ما نربو إليه لعلم الاجتماع في مجتمعاتنا من ناحية، وإلى تطور مجتمعاتنا من ناحية أخرى.

المسار الأول:

يرى الباحثون الذين يسلكون هذا المسار أن علم الاجتماع علم غربي النشأة - حتى وإن ذهب بعض منهم بأن نشأته عربية بدأت مع عبدالرحمن بن خلدون" المؤرخ العربي " الذي دعا إلى قيام علم لدراسة العمران البشري في القرن السابع الهجري، الرابع عشر الميلادي- أسسه سان سيمون وأوجست كونت في فرنسا في ظروف قيام الثورة الفرنسية وما سبقها من تطورات فكرية وسياسية، مثلت الأساس الذي مهد لقيام علم الاجتماع ثم تلاهما جيل من العمالقة هم المؤسسون الحقيقيون لعلم الاجتماع

المعاصر: اميل دوركايم، هربرت سبنسر، ماكس فيبر، الذين كانت أعمالهم امتدادًا للاتجاهات النظرية التي بدأت في فرنسا - الاتجاه الوضعي- وكارل ماركس الذي تعكس أعماله الاتجاه الراديكالي في علم الاجتماع. إذ أن علم الاجتماع الغربي يزيد عمره عن مائتي عام، ولكنه رغم قصر المدة مقارنة بعلوم أخرى أحدث قدرًا هائلاً من الدينامية، بل والضوضاء، وبلغ من الشعبية مبلغًا عظيمًا . وذلك كله- على نحو ما ذهب محمد الجوهري - تراث لا يستطيع عاقل تجاهله.١ فقد ارتبط علم الاجتماع في نشأته الأولى بمشروع الحداثة الذي كان محور اهتمام هذا العلم وظل طوال تاريخه يواكب المستجدات التي تطرأ على المجتمعات الغربية ويسعى إلى تطوير المفاهيم، والنظريات والمناهج الملائمة لطبيعة كل مرحلة من هذه المراحل، وفي اعتقاد البعض أنه سيظل هكذا في المستقبل. هذا في الوقت الذي لم تقدم المجتمعات العربية سوى محاولات متفرقة لقيام " علم اجتماع عربي " يعكس طبيعة وخصوصية المجتمعات العربية والتحولات التي تشهدها.

هذا، وقد دخل علم الاجتماع الغربي إلى عالمنا العربي مع عودة المبعوثين من الطلاب – ولاسيما المصريون والعراقيون- الذين سعوا إلى ترجمة علم الاجتماع الغربي إلى العربية وتقديمه إلى الطلاب في الجامعات للمساهمة في حركة التنوير مثلما فعلت ثقافات أخرى عديدة إلى ترجمته من الفرنسية والإنجليزية إلى لغاتهم وأضافوا عليه معان محلية نابعة من مجتمعاتهم.٢

وفي مصر دخل علم الاجتماع إلى الجامعة المصرية الأهلية عام ١٩٠٨، ثم الجامعة الحكومية عام ١٩٢٥ كفرع مستقل في أقسام كلية الآداب وتخرج منه أول دفعة عام ١٩٢٩. والجدير بالذكر أن من قاموا بتدريس هذا العلم للطلاب في البداية كانوا من الأجانب الذين أُستقدِموا للتدريس بالقسم الجديد بلغاتهم الأم وكان الطلاب يستوعبون ويتابعون ولم تكن هناك مشكلة.٣ وفي الأربعينات عندما عاد بعض الطلاب المبعوثون الذين تخصصوا في علم الاجتماع سعوا إلى نقل العلم من الفرنسية إلى العربية، ويمكننا أن نذكر في هذا الصدد المحاولات الرائدة " للسيد البدوي ومحمود قاسم " في أوائل الأربعينات، في ترجمة رواد علم الاجتماع إلى العربية، ثم " علي عبدالواحد وافي " في ترجمة المفاهيم والمصطلحات. كما عمل وافي على ترجمة المقررات الاجتماعية، كما ساهم في إعداد خطط ومناهج التدريس سواء في الجامعات المصرية أو خارجها، وكان رئيسًا للجمعية المصرية لعلم الاجتماع. وقد قدمت هذه الترجمات بإتقان نظرًا لأن مترجميها قد جمعوا بين الثقافة العربية والفرنسية مما أسهم في تقديم العلم الغربي في ثوب عربي متقن.٤

وتوالت فيما بعد حركة الترجمة لتراث علم الاجتماع الغربي خلال النصف الثاني من القرن العشرين في مصر وفي بلدان المشرق والمغرب العربي، ففي مصر ظهرت "جماعة علم الاجتماع المعاصر" تحت إشراف محمد الجوهري وزملاؤه والتي مثلت الجيل الثاني من الترجمة إلى العربية، وقد قدم هؤلاء كمًا ليس بالقليل من تراث علم الاجتماع الغربي متمثلاً في مدارسه الكبرى (الوظيفية والمادية التاريخية)، هذا إلى جانب بعض المحاولات الفردية لترجمة التراث الماركسي والذي بدأ بترجمة كتاب " أوسيبوف "" قضايا علم الاجتماع ، دراسة سوفيتية نقدية لعلم الاجتماع الرأسمالي " عام ١٩٧٠، وأيضًا كتاب " بوبوف " "نقد علم الاجتماع البرجوازي المعاصر" واللذان بشرا بقيام الماركسية حيث حمل الكتابان شعار " الفكر المفتوح على كل التجارب" ودعا إلى تطبيق الاشتراكية في البحث الاجتماعي بعد أن كان يخضع للإيدولوجية الرأسمالية. والجدير بالذكر، إن جهود وترجمة التراث الماركسي قد جاء متساوقًا مع تبني عددًا من الدول العربية للاشتراكية كمنهج للتطبيق، حيث اعتقد هؤلاء أن الاشتراكية أصبحت عقيدة الأمة التي تجسد آمال الشعب.٥فلقد اعتبر المشتغلون بعلم الاجتماع خلال تلك الفترة أن الماركسية هي مطلب تاريخي يستجيب للتحولات التي عرفتها مجتمعاتنا نحو الاشتراكية.

وابتداء من منتصف السبعينات صدرت أعمالاً مترجمة في بلدان أخرى غير مصر كلبنان، سوريا، العراق، ودول المغرب العربي، والملاحظ على هذه الأعمال اختلاف الترجمة عن الأعمال التي تمت في مصر فقد كثرت فيها أخطاء الترجمة، وغلب عليها سطوة التعريب وإنعدام الصلة بين الدال والمدلول وعدم دقة المفهومات. ويؤكد محمد سعيد فرح ذلك بقوله : " لقد قرأنا مفهومات غير محكمة وعبارات سقيمة ومبهمة، وتركيبات لغوية تكشف الجهل بأسرار اللغة وغياب الهدف من انتقاء العمل المترجم

وتعدد معاني المفهوم الواحد الأجنبي المترجم".٦ ويؤكد فرح حاجتنا إلى ترجمة الأعمال الغربية المميزة لعلماء الاجتماع البارزين المكتوبة بغير اللغة العربية لكي نعرف ونتعلم كيف يفكر الآخرون في أمور مجتمعاتهم، وكيف يفسرون ما يطرأ عليها من تغيرات. ولا يعني هذا أننا لسنا بحاجة إلى إبداع علمًا جديدًا يعبر عن خصوصيتنا الثقافية ويفسر واقعنا الاجتماعي تفسيرًا علميًا. وهي المهمة التي سعى عدد من علماء الاجتماع في الوطن العربي إلى القيام بها منذ أربعينات القرن العشرين، والتي تمثل المسار الثاني العلاقة بين اللغة والسوسيولوجيا.

المسار الثاني:

وهو يتماس مع المسار الأول حيث دعا المشتغلون بعلم الاجتماع من الرعيل الأول إلى قيام علم اجتماع عربي، وهي دعوة ظهرت في وقت مبكر من دخول علم الاجتماع إلى الجامعات في بعض الدول العربية، ففي مصر نادى " محمد طلعت عيسى" بضرورة تطوير نظريات تتناسب مع الثقافة العربية من خلال التعرف على تراثنا الثقافي وقيم مجتمعاتنا العربية.٧ كما سعى " حسن الساعاتي " في أواخر الأربعينات إلى دراسة المشكلات الاجتماعية الملحة في الوطن العربي وذلك من خلال تأسيس مدرسة عربية في علم الاجتماع تكون لها نظرياتها الخاصة ومناهجها التي يمكن أن تفسر واقع هذه المجتمعات.٨ ولعل كتابه " علم الاجتماع الخلدوني" الذي صدر في طبعته الأولى عام ١٩٧١ محاولة في هذا الصدد. ففي هذا الكتاب سعى الساعاتي إلى وضع أصول علم اجتماع عربي والذي اعتبره البعض تأصيلاً إسلاميًا لعلم الاجتماع في ظل حداثة هذا التوجه وغلبة الفكر الغربي على الدراسات الاجتماعية. وقد أهله ذلك لأن يكون الرواد في مجال التأصيل الإسلامي لهذا العلم، ممهدًا الطريق للباحثين من بعده، لاستكمال هذا المسار. وقد اعتبر البعض أن جهود حسن الساعاتي بداية لتحرير علم الاجتماع من الهيمنة الغربية، خاصة وأن له مقالات ودراسات أخرى في هذا السياق مثل " أصول الاجتماع في القرآن"، " المدخل الإسلامي للتعريف بالإسرة العربية"، " المنهج الوصفي عند الغزالي"، " الماوردي وآدابه"، " منهج أبي الفداء في البحث"، " أثر تطبيق التشريع الجنائي في استتباب الأمن في المملكة العربية السعودية"، " العلوم وتصنيفها في الحضارة الإسلامية"، أصول التنظير الخلدوني في القرآن والحديث" كما انتقلت الدراسة أيام " عبد العزيز عزت " و "علي عبدالواحد وافي" من الطابع النظري إلى الطابع الأمبريقي اللذان سعيًا إلى أن تكون أية رسالة علمية تجاز من الجامعة تعتمد على مادة علمية يجمعها الطلاب بأنفسهم من أجل النهوض بالعلم والتوصل إلى نظريات تنبع من واقع دراسة المجتمعات العربية.٩ هذا بالإضافة إلى بعض الجهود العلمية التي بُذلت خارج إطار الجامعة والتي قامت بها المؤسسات البحثية التي أنشئت منذ منتصف الأربعينات في مصر وبعض الدول العربية لدراسة مشكلات هذه الدول من ناحية وفي محاولة لتطوير العلم من ناحية أخرى.١٠ هذا وقد استمرت الجهود المبذولة لدراسة المجتمعات العربية حتى حقبة الستينات من ق ٢٠. ورغم زيادة عدد الكتب المترجمة إلى العربية – كما أوضحنا سلفًا- وأيضًا عدد أقسام الاجتماع والمراكز البحثية إلا أن ذلك لم يفلح في تطوير إطارًا نظريًا متميزًا يمكن من خلاله قيام علم اجتماع عربي.

ومع حلول السبعينات بدأت الإرهاصات الأولى لما سُمِي بحركة أسلمة العلوم، أو أسلمة المعرفة ومنها بالطبع أسلمة العلوم الاجتماعية – علم الاجتماع على وجه الخصوص- إنطلاقًا من الزعم بالتناقض بين الأسس والمسلمات التي قام عليها علم الاجتماع في الغرب وبين التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود. وهي حركة ظهرت مع تنامي التيارات الإسلامية التي نجم عنها حكم إسلامي في بعض الدول كإيران، وصعود تيارات فكرية وحركية في دول أخرى ومنها مصر.

ففي البداية ذهب الداعون إلى هذا الإتجاه بوضع مبررات لقيام "علم اجتماع إسلامي" كبديل منهجي لما أطلقوا عليه الإفلاس الميتودولوجي والإيدولوجي لفكرة القومية التي سادت خلال حقبة الستينات، ومن ثم ظهرت الدعوة إلى ضرورة إستدعاء " العقل الإسلامي " – من وجهة نظرهم – بمنظوره الشمولي ونموذجه التفسيري وإطاره العقدي. وذهب المدافعون عن هذا الاتجاه أن تأرجح القومية العربية بين النظريات الليبرالية والاشتراكية أدى إلى الفشل في إبراز المشاكل الحقيقية للمجتمع العربي والتعبير عن قضاياه وتمثيلها تمثيلاً حقيقيًا، علميًا وموضوعيًا، ومن ثم برز شعار "العودة إلى الذات" لتخطي العوائق المنهجية التي وسمت العلوم الاجتماعية.١١

كما يدعى المنتمون إلى هذا التيار إلى أن التوجه الإسلامي قد تطور كنتاج لتطور الأوضاع في الدول الإسلامية (كالتخلص من الاستعمار، الاستقلال السياسي، الفشل الذريع للنظم السياسية الحديثة والمستوردة والشعور بوطأة التبعية للدول العظمى، ومحاولات البحث عن الذات والشعور بالهوية الإسلامية)، كما كان منها ما يتصل بالأوضاع داخل الدول المتقدمة صناعيًا (كالتقلبات السياسية و الاقتصادية العنيفة وظهور الآثار المدمرة للتصنيع على البيئة والإنسان والتنمية الاقتصادية وما ترتب عليها من مشكلات سوء التوزيع والفقر وانتشار الجريمة والعنف والتفكك الأسري .. إلخ، وكان منها أيضًا ما يتصل بالاكتشافات العلمية التي أظهرت خطيئة النزعات المادية التي سادت العلوم وفلسفتها منذ ق ١٩، وتلك الاكتشافات التي أقتضت إعادة نظر جذرية في مناهج البحث التي يصطنعها العلماء للبحث عن الحقيقة.١٢كما أعزى البعض ضرورة تأسيس معرفة سوسيولوجية من منظور إسلامي إلى فشل التجارب التنموية في غالبية البلدان العربية نظرًا لأن إيديولوجيات التنمية لم تكن متلائمة مع قيم الثقافة والحضارة في هذه البلدان وحيث سعت هذه الإيدلوجيات إلى دفعها بإتجاه مسارات تحديثية أدركت الأمة العربية بوعيها أنها سوف تسلم إلى تآكل هويتها، ومن ثم رفضتها، وبسبب هذا الرفض تفجرت صراعات أدت في النهاية إلى تراجع معدلات التنمية مما أدى إلى تخلف تلك المجتمعات.١٣ جملة القول أن حالة الاستلاب الثقافي والتبعية الفكرية للنموذج المعرفي الغربي مثل بالنسبة لهؤلاء مزيدًا من التخلف والركود.١٤

والجدير بالذكر، أن حركة أسلمة علم الاجتماع قد تعرضت للنقد- حتى من قبل بعض المدافعين عن فكرة أسلمة العلوم- خاصة وأنها الدراسات التي تنضوي تحت هذا التيار قد تفاوتت من حيث العمق والتحليل ومن ثم لم تصل إلى نتائج يمكن أن يبنى عليها اجتماع عربي أو إسلامي كما يأمل المنتمون إلى هذا التيار.

ويذهب أحد الداعين إلى أسلمة علم الاجتماع إلى أن هذه الجهود أنقسمت إلى طائفتين بحسب وضوح الرؤية وبحسب فهمه هو شخصيًا لمعنى أسلمة العلوم الاجتماعية. فيرى "امزيان": " إننا لا نشك في إخلاص هذه الجهود وقصدها في تأصيل منهج إسلامي متميز في تناول القضايا الاجتماعية، ولكن ذلك لا يعني أن جهودها جاءت موفقة في تحقيق هذه الأهداف، وذلك لأسباب موضوعية بحيث أن هذه الجهود قام بها أساتذة متخصصون ولكنهم لم تكن لديهم رؤية واضحة فوقعوا تحت تأثير المدارس الاجتماعية الوضعية الغربية وجاءت محاولاتهم تتسم بنوع من التلفيق. إلا أن البعض الآخر من هذه الجهود يتميز بوضوح الرؤية والتحرر من التبعية المذهبية. وهي الفئة التي أدركت المعنى الحقيقي لأسلمة العلوم الاجتماعية، هذا المعنى الذي يتمثل في حضور العقل الإسلامي في التحليل والتفسير."١٥

وإذا كانت الدراسات التي تنضوي تحت لواء " علم الاجتماع الإسلامي " قد تعرضت للنقد، حيث أنها لم تستطع أن تقدم بديلاً منهجيًا ونظريًا لدراسة المجتمعات الإسلامية، فقد رد بعض هؤلاء على هذا الإتهام بأن بناء علم الاجتماع الإسلامي ليس المقصود به التنظير الاجتماعي لسياق اجتماعي محدد يرتبط بالظواهر الاجتماعية في المجتمعات الإسلامية، لكنه يعني صياغة رؤية نظرية تطرح مجموعة من المقولات والقضايا المنبثقة من المرجعية القرأنية، تلك الرؤية التي تساعد على تفسير الظواهر الاجتماعية المختلفة بصورة عامة دون الارتباط بنطاق جغرافي أو ديموجرافي معين. وبذلك تكون الخلفية التي يستمد فيها علم الاجتماع اتجاهاته في التنظير وبناء المفاهيم هي المرجعية الإسلامية.١٦ وتعني المرجعية الإسلامية هنا العودة إلى الوحي (قرآن وسنة) والاحتكام إلى نصوصه في فهم وتفسير كل ما يتعلق بالفرد والمجتمع مع الأخذ في الاعتبار أن المفاهيم الاجتماعية تتسم بالتجديد الدائم وتختلف من بيئة إلى أخرى، ومن زمن إلى آخر، مما يعني عدم إهمال التجارب الإنسانية الواقعية في تطوير مفاهيم وقضايا النظرية الاجتماعية الإسلامية.١٧ وقد أطلق على هذه الرؤية "التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية".

ويفرد الباحثون الذين يسلكون هذا المسار أهمية المشروع الاجتماعي المنبثق من المصادر الإسلامية والقائم على المدخل العلمي الإسلامي هام وضروري في ظل التطورات العلمية المعاصرة مما يتطلب جهودًا بحثية تستهدف استكشاف وتطوير نماذج نظرية من واقع التراث الإسلامي وخصوصية مرحلة التطور، على أن يتم اختيار مدى قدرة الواقع وتمتلك الآليات على تطويره.١٨

وعلى الرغم من مرور أكثر من أربعة عقود على هذا التوجه إلا أنه لم يصل حتى

الآن إلى تطوير المفاهيم والرؤى النظرية التي دعا إليها التي تمكنه من فهم وتفسير واقع المجتمعات العربية والإسلامية. ويؤكد على هذا واحد من أوائل الداعيين إلى أسلمة العلوم "محمد محمد أمزيان" الذي حاول في أطروحته للدكتوراه -التي صدرت في كتاب بعنوان " منهج البحث بين الوضعية والمعيارية "- أن يفند فيها تراث علم الاجتماع الغربي محاولاً إثبات عدم ملائمته لواقع المجتمعات الإسلامية داعيًا إلى تبني المدخل الإسلامي كبيديل نظري زمنهجي، إلا أنه في مقدمة كتابه يذهب بأن : " من المؤسف أن المحاولات الداعية إلى أسلمة العلوم الاجتماعية لم تسلم هي نفسها من شباك التبعية، فقد تحصل لي بما يقترب من التوكيد بعد طوال معاناه ومناقشة لما كتب في مجال علم الاجتماع الإسلامي أن هذه المحاولات لا تزال دون تحقيق الغاية المرجوة منها، وهي لا تعد أن تكون محاولات تخطت على استحياء نحو إنجاز مشروع من هذا النوع، يتبعها كثير من الغموض والضبابية، وفي أحيان كثيرة لا تخلو من التناقض بين الإسلامية التي تطمح في تحقيقها وبين ما تقع فيه من الاسقاطات المنهجية التي تكرس تبعيتها وأغترابها. هذه الظاهرة وجدت عند الرواد الأوائل وبعض المتأخرين على حد سواء، ممن لم يستطيعوا الإفلات من ضغط الانتماء المدرسي والأيدولوجي".١٩ ويضيف أمزيان في موضع آخر بأن كل مساهمة في بلورة نظرية نوعية في علم الاجتماع الإسلامي لا يمكنها قطعًا أن تغفل واقع الدراسات السوسيولوجية في الغرب فهذه الدراسات شأنها شأن عموم الثقافة الغربية لها حضور قوى في الثقافة العربية الإسلامية والمعاصرة إلى حد يجعلها تحتل مرتبة الريادة والتوجيه، نظرًا للضغط الثقافي الذي مارسه الغرب لاستنبات واستيطان تصوراته ومفاهيمه، بل أن محاولات "إسلامية المعرفة" جاءت استجابة طبيعية لوجود حاجة ملحة في التصحيح المعرفي ومجاوزة القطيعة التي فرضتها الثقافة الغربية مع أصول التراث الإسلامي.٢٠ويضيف أمزيان في موضع آخر حول ما إذا كان علم الاجتماع الإسلامي قد عاد إلى الذات وتخلص من حضور الآخر أم أنه مازال أسير لهذا الحضور الطاغي خاصة في ظل الزخم المعرفي الذي حققه علم الاجتماع على مستوى النظرية والمنهج بقوله: " إذا كنا اليوم نعلق كثيرًا من الآمال على هذه المساهمات التصحيحية، فلابد من الاعتراف بأنها لم تنجح من التخلص الكامل من حضور الآخر فيها، وهو حضور يظهر في رغبتها المعلنة والصريحة في إلغائه ومجاوزته كشرط لتحقيق استقلالها المعرفي. إن هذا الآخر ماثل فيها، ومازالت تستحضره وتستدعيه عند كل محاولة تستهدف النقد لأجل إعادة البناء".

ولكي يؤكد وجهة نظره هذه قدم في نهاية دراسته المشار إليها آنفًا مقارنة بين المنهج الوصفي الذي سار عليه غالبية علماء الاجتماع منذ نشأته والذي أعيد استلهامه في مناهج حديثة، وبين المنهج الإسلامي وانتهى من خلال مقارنته هذه إلى أوجه اقتراب أكثر منها أوجه للخلاف سواء كان ذلك على مجال الدراسة، أو المناهج المستخدمة أو الأطر النظرية المستخدمة في التفسير، الفرق الوحيد هو محاولة بائسة لمزج الديني بالوضعي. وهو علاوة على هذا مقارنة يتغاضى فيها الباحث عن التطورات التي شهدها علم الاجتماع طوال تاريخه واكتفى بمقارنة بعلم اجتماع القرن التاسع عشر.٢١

المسار الثالث :

إذا كان المسار الثاني قد انتقد التراث الغربي برمته، كما انتقد التراث العربي الذي سار على نهجه واعتبر أن هذا فقدان للذات وإنعدام الإحساس والوعي الذاتي والبحث عن منهج ينطلق من واقعنا الاجتماعي وتراثنا الفكري والثقافي، خاصة مايتعلق بالاتجاهات الكبرى في علم الاجتماع (الوظيفية والماركسية)، حيث اعتبر الانسياق وراء التفسيرات التي تقدمها هذه النظريات ما هو إلا تكريس لحالة التبعية للغرب وأن الاستبداد اللامشروط للتراث السوسيولوجي سيكون بالضرورة تعبيرًا عن أزمة صارخة يعاني منها العقل العربي المعاصر، وتعبيرًا عن أزمة تمس أسسه ومنطلقاته الفكرية، وتعبير عن مشكلات زائفة لم يعرفها واقعنا في تاريخه الثقافي.

وفي خضم النقد الذي تعرضت له النظريات الكبرى ظهر مفهوم " الخصوصية التاريخية " Historical Specifity كرد فعل للنظريات الكبرى (الوظيفية والمادية التاريخية) التي تقدم تعميمات واسعة النطاق متجاهلة بذلك الحقيقة التي مؤداها أن التاريخ يثبت زيف أي تعميم، مهما يكن صدقه الأمبريقي، كما ظهر أيضًا كرد فعل لتطبيق هذه النظريات الكبرى بشكل ميكانيكي على أبنية اجتماعية تختلف عن الأبنية التي تطورت هذه النظريات من خلالها.٢٢ ولا

يعني هذا أن فكرة الخصوصية التاريخية تقلل من شأن النظريات الكبرى، ولا من شأن الدراسات الأمبريقية المحدودة، وإنما هي محاولة لإيجاد موقف يمكن من خلاله تجنب معيارية النظريات العامة وأيضًا تجنب محدودية التحليل الأمبريقي وتجاوزه إلى الرؤية التاريخية الشاملة. وفي ذلك يقول محمد الجوهري: "أننا لا نستطيع أن نتقبل أيًا من التصنيفات التي وُضعت على "مقاس" مجتمع غير مجتمعنا المصري، وحتى لو أخذنا أجزاء من تلك التصنيفات السابقة فلا يمكن التسليم بها كنتائج نهائية، وإنما يجب أن نتأكد أولاً من سلامتها أمبريقيًا. فجميع التصنيفات الغربية- غربية كانت أم شرقية- لا تأخذ في اعتبارها خصوصات مرحلة التطور الاقتصادي والاجتماعي التي يجتازها مجتمعنا".٢٣

ويذهب أحمد زايد بأن مفهوم الخصوصية قد تطور بداية من خلال الباحثين الذين دفعوا اتهام "كارل بوبر" للماركسية بإنها صورة من صور المذهب التاريخي الذي يحاول البحث عن الأنماط والإيقاعات والقوانين العامة التي تحكم التاريخ من أجل التنبؤ بمساره. وذهب الباحثون في مواجهة هذا الاتهام إلى أن الماركسية ليست نظرية عامة تنطبق بشكل ميكانيكي على أي واقع تاريخي مدعمين وجهة نظرهم بما ذهب إليه ماركس نفسه من أن : " الأحداث قد تتشابه إلى حد يدفع إلى الدهشة ولكنها تحدث في سياقات تاريخية مختلفة بحيث تؤدي إلى نتائج مختلفة كلية. ولا يستطيع المرء أن يعثر على الخيط الذي يحكم ظاهرة معينة، إلا إذا درس شكل من أشكال التطور هذه كلاً على حدة، ولن يستطيع المرء أن يحقق ذلك من خلال نظرية فلسفية – تاريخية عامة، فهي نظرية تتسم في المقام الأول بأنها نظرية متعالية على التاريخ".٢٤

وبهذ فإن نظرية الخصوصية التاريخية تؤكد على التعميم في حدود معينة أي أنها تنظر لواقع معين أو نمط من المجتمعات. وبذلك تكون الخصوصية التاريخية اتجاه نظري ومنهجي في حد ذاته يستطيع أن يحقق عددًا من المزايا أوردها أحمد زايد فيما يلي:

- انتقاء المفاهيم التي تلائم واقع تاريخًا معينًا من أكثر من نظرية، سواء في صياغة جديدة للمفهوم أو في نفس الصياغة التي ظهر فيها داخل نظرية معينة مع عدم الالتزام بسياقه داخل هذه النظرية.
- لا يعني عدم الالتزام المسبق بنظرية معينة ضربًا من ضروب العدمية، بل أن الالتزام بمبدأ الخصوصية في حد ذاته يعني الالتزام برؤية عامة للمجتمع والتاريخ.
- لا يعني انتقاء المفاهيم من نظريات مختلفة ضربًا من ضروب التأليف النظري طالما أن المفهوم يوضع في صياغة مختلفة تمامًا.

بهذه المزايا اعتبر أحمد زايد أن نظرية الخصوصية التاريخية قادرة على تحليل وتفسير واقع العالم الثالث والمجتمعات العربية على وجه الخصوص.

وقد تبني مدخل الخصوصية التاريخية في مصر عدد من الباحثين الذين سعوا إلى إبراز الخصوصية التاريخية للمجتمع المصري، منهم أنور عبد الملك في دراسته عن "المجتمع والجيش"، إبراهيم عامر و محمود حسين في دراسته عن "الصراع الطبقي في مصر"، محمد الجوهري من خلال محاولته لدراسة الطبقات في مصر على البناء الطبقي في المجتمع المصري من خلال دراسة جماعات الصفوة القديمة والجديدة في الريف المصري. وأحمد زايد في دراسته محاولاً أن يطور من الصياغة التي قدمها محمد الجوهري في دراسته للبناء السياسي في الريف المصري لكي يضم مكونات أخرى للبناء الاجتماعي غير أشكال الإنتاج والبناء الطبقي مقدمًا نموذجًا نظريًا افتراضيًا للبناء الاجتماعي- السياسي للمجتمع المصري.

خاتمه:

سعت هذه الورقة البحثية إلى مناقشة قضية ظلت مسار للجدل العلمي والأكاديمي، على مدار قرابة قرن من الزمان، وهي قضية تعريب السوسيولوجيا أو علم الاجتماع، العلم الغربي النشأة والذي وصلت إسهاماته النظرية والمنهجية إلى آفاق رحبة خاصة مع التطورات العالمية على كافة الأصعدة السياسية، الاقتصادية والثقافية، الأمر الذي دفع البعض إلى الذهاب " بموت السوسيولوجيا" أو " موت العلم الاجتماعي" نظرًا لأن الشروط التاريخية التي نشأت في ظلها العلوم الاجتماعية لم تعد موجوده.٢٥ ومن هنا ظهرت علوم جديدة يمكن تسميتها " بعلوم ما بعد الحداثة" أو " علم الاجتماع الإنعكاسي" كأداة نقدية يمكن من خلالها تصحيح مسار العلم. أي أن العلم شهد ولايزال تطورات مذهلة دعت البعض إلى الذهاب بظهور علم جديد غير العلم الذي

ظهر خلال القرن التاسع عشر أو ادعت " بحوث علم الاجتماع " وظهور علم الاجتماع الانعكاسي، العلم الذي لديه القدرة على تفسير واقع المجتمعات المعقد الذي أفرزته المرحلة التاريخية الذي يعيشها العالم الآن.

ورغم التطورات المذهلة التي شهدها تطور علم الاجتماع على مستوى العالم إلا أننا مازلنا ندور في فلك الجدل الأكاديمي النظري حول العلاقة مع الآخر والدعوة إلى العودة إلى الذات ولم نستطع أن نطور علمًا محليًا أو حتى نقرب من المقاربات النظرية والمنهجية التي تعكس التطورات التي شهدتها المجتمعات العربية والعالمية.

المراجع

× أنتوني جيدنز، قواعد جديدة للمنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمد محي الدين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠.

×× محمد الجوهري أستاذ علم الاجتماع، كلية الآداب جامعة القاهرة، أحد رواد الجيل الثاني من المشتغلين بعلم الاجتماع في مصر، قاد جماعة " علم الاجتماع المعاصر " التي تمثل الجيل الثاني من حركة الترجمة، له العديد من الترجمات، والمؤلفات وقد أسهم بجهد كبير في تقديم رؤى نظرية تعبر عن واقع المجتمعات العربية عامة والمجتمع المصري بصفة خاصة.

١. محمد الجوهري، حركة الترجمة إلى العربية في ميدان العلم الاجتماعي، مع دراسات حالة لبعض جهود تعريب المصطلح، في كتابات اجتماعية معاصرة، تأليف مجموعة من اساتذه علم الاجتماع، تحرير محمد سعيد فرح، القاهرة، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٣، ص ٦٠.

٢. محمد سعيد فرح، حركة ترجمة علم الاجتماع إلى اللغة العربية، رؤية نقدية، في كتابات اجتماعية معاصرة، تحرير محمد سعيد فرح، مركز الحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، طبعة أولى، ٢٠٠٣، ص ٣٤.

٣. محمد الجوهري، مرجع سابق، ص ٦١.

٤. محمد سعيد فرح ، مرجع سابق، ص ٣٤،٣٥.

٥. محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية،ط٤، المعهد العالي للفكر الإسلامي، هرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ٢٠٠٨، ص ١٨٨.

٦. محمد سعيد فرح، مرجع سابق، ص ٣٩.

٧. انظر المزيد عن هذه الدعاوى عند عبد القادر الأربي، حول الوضع الراهن لعلم الاجتماع العربي، ترجمة محمد الجوهري، في الكتاب السنوي لعلم الاجتماع. العدد الخامس، اكتوبر ١٩٨٣، القاهرة، ص ص ٧٩-١٣١.

٨. انظر : حسن الساعاتي، علم الاجتماعي الخلدوني، قواعد المنهج، دار المعارف بمصر، ط٣ ، ١٩٧٥.

٩. دي يونج، علم الاجتماع في مصر، ترجمة محمد الجوهري، في الكتاب السنوي لعلم الاجتماع، العدد السادس، ابريل ١٩٨٤، ص ص ٤٢١-٤٤٣.

١٠. لمزيد من التفاصيل حول دور هذه المؤسسات انظر: جورج صباغ، علم الاجتماع في الشرق الأوسط، ترجمة محمد الجوهري، الكتاب السنوي، العدد الخامس، مرجع سابق، وأيضًا دي يونج، مرجع سابق.

١١. محمد محمد امزيان، مرجع سابق، ص ٢٠١.

١٢. إبراهيم عبدالرحمن رجب، التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية: معالم على الطريق، مرجع على الإنترنت http://www.ibrahimragab.com/aessays-٩.

١٣. علي ليلة، مشروعية علم اجتماع من منظور إسلامي، ورقة بحثية غير منشورة، مقدمة إلى مؤتمر التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، القاهرة، فبراير٢٠٠٧.

١٤. حنان إبراهيم، بناء المفاهيم السوسيولوجية من مرجعية إسلامية، ورقة مقدمة إلى مؤتمر التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، فبراير ٢٠٠٧، ص ٦.

١٥. محمد محمد امزيان، مرجع سابق، ص ٢٣٢.

١٦. إبراهيم عبد رجب، التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية: معالم على الطريق، مرجع سابق.

١٧. علي ليلة، مرجع سابق، ص ٣.

١٨. حنان إبراهيم، بناء المفاهيم السوسيولوجية من مرجعية إسلامية، مرجع سابق، ص ٦.

١٩. نفس المرجع، ص ٦.

٢٠. نفس المرجع ص ٧.

٢١. وقد أكدت دراسة حديثة أجريت على أطروحات الماجستير والدكتوراه المجازة من الجامعات المصرية على هذه القضية انظر: سامية قدري، المقاربات النظرية والمنهجية في بحوث ودراسات علم الاجتماع في مصر، بحث غير منشور، بحث مقدم إلى مؤتمر الوضع الراهن لعلم الاجتماع في مصر، القاهرة، ٢٠١١.

٢٢. أحمد زايد، البناء السياسي في الريف المصري: دراسة حالة لجماعات الصفوة القديمة والجديدة، دار نهضة مصر، القاهرة، ٢٠٠٨ ، ص ١٦٨.

٢٣. انظر محمد الجوهري، علم الاجتماع وقضايا التنمية في العالم الثالث، القاهرة، دار المعارف، ط ٤، ١٩٨٥، ص٣٠١.

٢٤. أحمد زايد ، المرجع السابق، ص.

٢٥. من هذه الدراسات:

- Barry Smart، Postmodernity، London Rutledge، ١٩٩٣، p.٤٨.
- Douglas Kellner، Critical Theory today، revisiting the classics، Theory، Culture and Society، vol.١، no.١٩٩٣ ،٢، p.٤٤.
- Graig Calhoun، Postmodernism of as Pseudo history، Theory، culture and Society، vol. ٥، no.٣-٢، June ١٩٨٨، p.٨٣.
- John W. Muphy، Making Sense of Postmodern Sociology، The British Journal of Sociology، vol.، No.٤، Dec. ١٩٨٨،. P.٦١٢-٦٠٨.
- Peter Wagner، Liberty and Discipline Making Sense of Postmodernity، One Again: toward a socio historical understanding of Modernity، Theory، Culture، and society، vol.٢١، No.٤، Aug. ١٩٩٢، pp. ٤٧٨-٤٧٤.