مجلّة جامعة المعارف

Al Maaref University Journal

دوريّة أكاديمية محكّمة متخصّصة بالعلوم والإنسانيات

العدد الرابع | 2021

رئيس التحرير

طلال عتريسي

مدير التحرير

فادي ناصر

المدير المسؤول

كمال لزّيق

سكرتاريا تنفيذية

رنا فقيه

الهيئة العلمية الإستشارية

(بحسب الترتيب الأبجدي)

إدريس هاني / المغرب

الهزيلي المنصر/ تونس

سيف دعنا / فلسطين

عبد الأمير زاهد/ العراق

علي زيتون / لبنان

غيضان السيد علي/ مصر

أحمد حسين شريفي/ إيران

هادي فضل الله / لبنان

التدقيق اللغوي | **زهراء دخيل**

الإخراج الفني | eight

Issn 2709-3743

4 الافتتاحيّة

ملف العدد

12 العلوم الإنسانية الغربية وليدة القطيعة الحداثية مع الدين — طلال عتريسي

39 فك السحر عن العالم — حجاج أبو جبر

69 أزمة العلوم الاجتماعية و ميلاد النماذج المعرفية البديلة — عبد الحليم مهورباشة

99 علوم إجتماعية غربية قاصرة — بهاء درويش

118 العلوم الإنسانية وأزمة المنهج في معرفة الإنسان — فادي ناصر

139 الحداثةُ الأُوروبيَّة والتَّخيُّل السُّوسيولوجيّ — curminder.k.bhambra

دراسات

164 جدلية التناظر والاحتدام بين إيران والغرب — محمود حيدر

200 العَقْلانيَّة العِلْمَانِيَّة والُمقَدَّسَة في معرفةِ العالم، وتدبيرِه وتجميله — علي أصغر اسلامی تنها

مراجعة كتاب

236 مُشْكِلَة العُلُوم الإنسَانِيَّة تقنينها وإمكانِيَّة حَلّها — رشا حسين الحاج

244 علم الاجتماع الغربيّ مُسَاءَلَة ومُحَاكَمَة — مريم رضا

الافْتِتَاحِيَّة

الدِّيْنُ الجَدِيْدُ

عَدَّ المُفكِّرُون الأُورُوْبِيُّون أنَّ عصرَ الأَنْوار الَّذِي كان بداية الحداثة الَّتِي أنْهَتْ سَيْطَرَة الكنيسة الزَّمنيَّة والرُّوحيَّة كان، في الوقْتِ نفسه، بداية تاريخٍ جديد للإنسانيَّةِ، وليس للْمُجْتَمَعَاتِ الأُوروبيَّة، أو للغرْبِ فقط. ورأى أُولَئِكَ المُفكِّرون أنَّ ما بلغهُ الغَرْبُ بَعْدَ تهميشِ الدِّين، وحصر المعرفة بالتَّجربَةِ الحِسِّيَّةِ، والدّلالاتِ العَقْليَّة هو ذُرْوَةُ ما بلغته التَّجربة الإنسانيَّة على مرِّ التّاريخ بمراحله المُتَعَاقِبَة. ولذا، يُعَدُّ «والترد مينولو» من الباحِثين الأفارقة أنّ مفهومَ الإنسان والإنسانيَّة لدى كانط كان مُؤَسّسًا على المفهوم الأُوروبيّ للإنسانِ من عصرِ النَّهضة إلى عصرِ التَّنوير، وليس على «الكائنات البشَريَّة الدُّنْيا» الَّتي كانت تَسْكُنُ في العالمِ خارج نطاق قلب أوروبا. ومن ثَمَّ، فإنَّ التَّنوير لم يكن للنَّاس كافة.

ترافَقَ التَّفكيرُ في مناهِجِ البحثِ، وفي نظريَّاتِ العُلُوم الإنسانيَّةِ والاجْتِماعِيَّة في الغربِ الأوروبيِّ مع تحديدِ أهداف وغايات جديدة للمجتمعات الإنسانيَّة وحتَّى للطُّموحات الفرديَّة، أساسها التَّقدُّم، وباتت تلك الغاية من أهمِّ نظريَّات التَّنمية

والاقتصاد. والتَّقدُّمُ المقصود هو أن تستمرَّ عجلات المصانع والشَّركات والمُؤسَّسات في الدَّورانِ والإنتاجِ والتَّسويقِ بلا توقُّف. إنّ الإنتاجَ المُتَواصلَ والبيع والشِّراء هو الَّذي يؤدّي إلى التَّقَدُّم على المستويَيْنِ: الفرديّ، والاجتماعيّ. تلك هي «عقيدة» التَّقدُّم مع بُزُوغِ فجر الحَدَاثَة الأوروبيَّة، وأُفُول شمس الدِّين في الغربِ الأُورُوْبيّ.

تحوَّلت تلكَ «العقيدة» إلى قيم جديدةٍ، وإلى أنموذجٍ حَدَاثَويٍّ لباقي مُجْتَمَعاتِ العَالم، ومِقْياسًا لما بلغته تلك المُجْتَمَعَات مِنْ رُقِيٍّ.

لكن سُرْعَان ما بدأت تلك الحداثةُ الَّتي قدَّمت الوُعُود بالانتقالِ إلى مُجْتَمَعِ الرَّفَاهية بعيدًا عن الدِّينِ وآمالِهِ المؤجّلة تُواجِهُ نقدًا من مُفكّري الغربِ أنفسهم الَّذين اعتقدوا أنَّ الحداثَةَ أخفقت في وُعُودِها، وأنَّها لم تُقَدِّمْ للإنسانِ ما كان يحتاجُ إليه.

يذكرُ ألفن غولدنر في كتابِهِ «الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربيّ» (1970م) دراسةً قامت بها الرَّابطة السُّوسيولوجيَّة الأميركيَّة، استَطلعت فيها رأي أعضائها البالغ عددهم 6762 عضوًا، فوجدوا أنَّ أكثر من رُبْعِ علماء الاجتماع من الَّذين استجابُوا لاسْتِطْلاعِ الرَّأي فكّروا في يوم ما أن يُصْبِحُوا رجال دين.

قد سَبقَ ووعد أوغست كونت أبرز مُؤسِّسي علم الاجتماع الفرنسيّ بتأسيسِ «دينٍ جديدٍ» هو علم الاجتماع؛ لأنَّه كان يعتقدُ أنَّ المجتمع يحتاجُ في لحمته وانتظامِه إلى عقيدةٍ مرجعيَّةٍ، باتت بالنِّسبة إليه هي علم الاجتماع بعدما توارَى الدِّين المسيحيّ عن مسرحِ الأحداث، وبعدما بات تقدُّم العُلُوم الطَّبيعيَّة الَّتي قامت على البُرهانِ التَّجريبيّ يهيمنُ على نمطِ التَّفكير الَّذي جعل حتَّى العُلُوم الإنسانيَّة والاجْتِماعيَّة تجهدُ من أجْلِ أن تكون عُلُومًا على غِرَارِ تلك الطَّبيعيَّة والحسِّيَّة والتَّجريبيَّة؛ بحيث أصبحت «النّزعة العلميَّة» بديلًا للدِّيانَةِ التَّقليديَّة الَّتي انهارت. من هنا بالذَّات، بدأت أزمة العُلُوم الإنسانيَّة والاجْتِماعيَّة؛ أي عندما أرادت تطبيق منهجيَّة المعرفة في العُلُوم الطَّبيعيَّة على المعرفة الإنسانيَّة، فوصلت إلى طريقٍ مسدودٍ، أطلق عليه بعضهم أزمة العُلُوم الإنسانيَّة والاجْتِماعيَّة.

لم تُقدِّمْ الحداثةُ للإنسانِ ما كان يحتاجُ إليه؛ لأنَّها تعاملت معه وفق منطق التَّجريب والاختبار، وقطع الصِّلة مع الجوانِبِ: المعنويَّة، والرُّوحيَّة، والغيبيَّة. وعَدَّته «شيئًا» لا يجبُ التَّفاعُل معه، مثل المادَّة الجامدة، أو السَّائلة في مُخْتَبَرِ الفيزياء، أو الكيمياء الَّتي لا يتفاعل معها الباحث، والَّتي ليس لها أيّ تفاعُلات

إنسانيَّة، أو اجتماعيَّة، أو أخلاقيَّة. ومثل ذلك البحث العلميّ الجافّ في المختبر لا يربطُ بحثه على المادَّةِ والنَّتائجِ الَّتي سيحصلُ عليها، بمعنى الحياة، ولا بالهدفِ من الوُجُود، كما يفترضُ البحثُ في المجالاتِ الإنسانيَّة والاجْتِماعِيَّة. وتلك هي الأزمة الَّتي وقعت فيها العُلُوم الإنسانيَّة والاجْتِماعِيَّة عندما أرادت تقليد العلوم الطَّبيعيَّة، وتخلَّت عن الأبعاد المعنويَّة، والوجوديَّة، والفلسفيَّة، والغيبيَّة ذات التَّأثير العميق على السُّلوكِ الإنسانيِّ، وعلى مناهج التَّفكير في النَّظَر إلى الذَّات، وإلى المجتمع. وقد فاقم من تلك الأزمة أنَّ الحداثةَ الَّتي التزمت فكرة «التَّقدُّم» اعتقدت أنَّ تصفيةَ إرث الدِّين من حاضِرِ الإنسان سينقله إلى مرحلةٍ مُتقدِّمةٍ من الوعي على مستوى التَّفكير، وإلى مرحلةٍ مُتقدِّمةٍ من اليقينِ في معرفةِ ما يجري حوله من دون العودة إلى الله، أو إلى الغيب. وقد اتَّكأت الحداثةُ، ومعها العُلُوم الإنسانيَّة والاجْتِماعِيَّة في «التَّبشير» بذلك اليقين الملمُوس، على ما تحقَّق من تقدُّم في الرَّفاه المادِّيّ، وعلى ما أنجزتْهُ الاكتشافات الَّتي سرّعت المواصلات والتَّنقُّل، وحسَّنت الخدمات في البيوت، وفي المُؤسَّسات والشَّركات. لكنّها، في الوقتِ نفسه، جعلت النَّاس كافَّة عُمَّالًا في تلك المصانع والشَّركات، ومُسْتهلكين لما تُنْتِجُه من بضائع تحاكي رغبات الإنسان أكثر ممَّا تُلبِّي حاجاته المحدودة. ومع فُقْدَانِ القيم الرُّوحيَّة الَّتي كانت تُسْهمُ في تحقيقِ الاسْتِقرارِ الاجتماعيِّ، تحوَّلت المجتمعات الغربيَّة إلى تشجيع الحُصُول المشترك على إشباع أكثر، وعلى رفاهية أكثر، من خلالِ الإنْتَاجِ المُتَزَايد الَّذي سيؤدِّي دور اللُّحمة بين أفرادِ المُجْتَمع.

هكذا، باتَ هدفُ الدِّراسات الاجْتِماعِيَّة والإنسانيَّة ونظريَّاتهما هو كيفيَّة دمج الأفراد في ذلك المجتمع الصِّناعيِّ الجديد، وقد باتوا من دون مرجعيَّةٍ دينيَّةٍ تشدُّ لحمتهم كما كانوا في السَّابق؛ ما يُفسّر لماذا فكَّر أوغست كونت في تأسيسِ دينٍ جديدٍ هو «علم الاجتماع»؛ ما يُفسِّر أيضًا لماذا كان أوَّل مُختبر لعلم النَّفس في المجالِ الصِّناعيِّ، بعدما باتت حاجة أصحاب المصانع مُلحَّة لفَهْم أوضاع العُمَّال النَّفسيَّة من أجلِ التَّعامُلِ معهم بالطُّرُقِ المُلائِمَةِ الَّتي تمنعهم من الاَحتجاج، وتزيدُ من إنتاجيَّتِهِم، وتُقوِّي خُضُوعهم لربِّ العَمَل. ولذا، وُجّهَت التُّهمة إلى ذلك العلم بأنَّه كان في بداياتِهِ في خدمَةِ الرَّأسماليَّة، وأصحابِ رُؤُوسِ الأمْوالِ، وأرْبَابِ العَمَلِ.

باتَتْ العُلُومُ الإنسَانيَّةُ في خِدْمَةِ المُجْتَمعِ الجَدِيدِ؛ مُجْتَمع الصِّناعة والاستهلاك

الَّـذي جعـل العالـم خـارج أُوروبـا سـوقًا للتَّصديـرِ مـن جهـة، وفُرَصًـا لنَهْـبِ الثَّـرواتِ بالقُـوَّة والسَّـيْطَرة منـذ مطلـع القـرن التَّاسِـع عشـر مـع خـروجِ الجُيُـوشِ الأُوروبيَّـة مـن بلادِهـا إلـى احتـلالِ مُعْظَـمِ دولِ العالـم. كمـا وقعـت نظريَّـاتُ تلـك العلـوم تحـت تأثيـر مـا سُـمّيَ بالافتِرَاضَـاتِ الضِّمنيَّـة للْمُنَظِّريـن فـي علـم الاجتمـاع؛ بحيـث طُـرِحَ التَّسـاؤُل عـن سَـبَبِ اسـتخدام عُلَمـاء الاجتمـاع بعـض النَّظريَّـات علـى أسـاس أنَّهـا مُقنِعـة بَدَهِيًّـا؛ بينمـا يُنظَـرُ إلـى بعـضِ النَّظريَّـات الأخـرى علـى أنَّهـا ليسـت كذلـك مـن دون أنْ يتَّضـح لمـاذا وكيـف يحـدث ذلـك، ومـا الَّـذي يَجْعَـلُ النَّظريَّـة بَدَهِيًّـا مُقْنِعَـة؟ ويمكـن أن نَـرُدّ تلـك الافتراضـات الضِّمنيَّـة الَّتـي تَمِيـلُ نحـو هـذه النَّظريَّـة، أو تلـك إلـى مـا يحملـه العالِـم نفسـه، مـن اعتقـاداتٍ ورؤًى فكريَّـةٍ وأيديولوجيَّـةٍ، وحتَّـى سياسـيَّة توجّهـه نحـو هـذه النَّظريَّـة، أو تلـك؛ مـا يعنـي أنَّ لـدى علمـاء الاجتمـاع القابليَّـة الإنسـانيَّة للتَّحيُّـز؛ وبحيـث يُمكِـنُ القـول: إنَّ كلَّ نظريَّـة اجتماعيَّـة هـي نظريَّـة شـخصيَّة، وتُعَبّـرُ بِصُـورةٍ حتميَّـةٍ عـن الخِبْـرةِ الشَّـخْصِيَّة للأفـرادِ الَّذيـن ألّفوهـا. فعلـى سـبيل المثـال، تأثَّـرت نظريَّـة ماكـس فيبـر العامَّـة عـن البيرُوقراطيَّـة بمعرفتِـهِ المُبَاشـرة بالدِّيمقراطيَّـة الألمانيَّـة، وبصفـةٍ خاصَّـةٍ بالبيرُوقراطيَّـة الحُكوميَّـة، وليـس بيرُوقراطيَّـة القطـاع الخـاص. فشـكّلت تلـك البيرُوقراطيَّـة أنموذجـه المحـوريّ لِدِراسَـةِ كلّ البيرُوقراطيَّـات. كمـا اهتـمَّ كثيـرٌ مـن عُلَمـاءِ الاجتمـاع بـأن يكونـوا علـى مَقْرُبَـةٍ مـن أصحـابِ السُّـلطة. ويُفسّـر ألفـن غولدنـر الاتِّجـاه النّفعِيّ في علـم الاجتمـاع بأنَّـه يتَناغَـمُ مـع ثقافـةِ الطَّبَقَـةِ الوُسْـطَى فـي الولاياتِ المُتَّحـدةِ فـي نهايـةِ الثَّلاثِينيَّـاتِ مـن القـرنِ العشـرين. كمـا يُفسّـرُ ريمـون آرون الانقسـام الثَّقافيّ بيـن مـدارس علـم الاجتمـاع بأنَّـه اختـلافٌ بيـن التَّيَّـارات العقليَّـة: الألمانيَّـة، والفرنسـيَّة. وقـد تَزامَـنَ الاهتمـامُ بالمُجْتَمَعَـاتِ الأخـرى، غيـر الغربيَّـة، فـي الدِّراسـاتِ الاجْتِماعِيَّـة والأنثروبولوجيَّـة، مـع النَّشـاطِ المُتزايـدِ والتَّطـوُّر الكبير لحركة الاستعمار في مُعْظَـمِ بلـدانِ العالـم. لا بـل اختـار علمـاء الأنثروبولوجيـا أن يتجاهلـوا قضايا الاسـتعمار، وظُـرُوف السُّـكّان الوطنيِّيـن ونضالاتهـم مـن أجـل الاسـتقلال، وأنْ يعملـوا مِـنْ دَاخِـلِ سـياقِ النّزْعَـةِ الاسْـتِعماريَّة، والسَّـيْطرةِ علـى المُسْـتَعْمَرات.

لـم تكـفّ الأسـئلة الَّتـي وُجِّهَـت إلـى العُلُـوم الإنسـانيَّة والاجْتِماعِيَّـة عـن إثـارة الأزمـة الَّتـي تُواجههـا تلـك العُلُـوم سـواء فـي طبيعَـةِ فهمِهـا للإنسـانِ بعدمـا تبنَّـت تلـك العلـوم القطيعـة الَّتـي حصلـت مـع الدِّيـن فـي المُجْتمعـات الأُوروبيَّـة، وبعدمـا تبنَّـت قِيَـم المجتمعـات الصِّناعيَّـة وتوجُّهاتِهـا فـي الرِّبْـح، وتقديـسِ الثَّـروةِ والملكيَّـة الَّتـي سـادت

منذ القرن التَّاسع عشر. هكذا، كُتب عن أزمة علم النَّفس، وعن أزمة علم الاجتماع، وعن تحيُّزِ العُلُوم الإنسانيَّة الغربيَّة، وعن تطابُقِ تلك العلوم مع مركزيَّةِ الغرب في نظرته إلى نفسه وإلى المجتمعات الأخرى، وكان على بعض الاتِّجاهات النَّقديَّة في تلك العلوم أنْ تقومَ بالدِّراساتِ المُقارنة؛ لِتثبتَ أنَّ شُعُوبًا ومجتمعات أخرى لا تُشَارِكُ الغرب في قِيَمِهِ، ولا تُشَارِكُ النَّظريَّات في العلوم الإنسانيَّة والاجْتِماعِيَّة في فَهْمِهَا للفردِ، وللأسرةِ، وللقِيَم المُجْتمعيَّة .

كما شهدت البيئات الأكَاديميَّة سواء في الغرب نفسه، أم في بلدانٍ عربيَّة وإسلاميَّة وفي أفريقيا، وأميركا اللَّاتينيَّة عشرات النَّدوات والمُؤتمرات لتيَّاراتٍ نقديَّةٍ أثارت، منذ عقود، النِّقاش في أزمَةِ العُلُوم الإنسانيَّة الغربيَّة، وفي تأثير نظرة الحداثة الأُوروبيَّة على تَشَكُّلِ نظام القيم الَّذي تأثَّرت به العُلُوم الإنسانيَّة والاجْتِماعِيَّة. كما كُتب الكثير عن أزمةِ الحداثةِ وتأثيراتِها على تطوُّرِ العُلُوم الإنسانيَّة، وعلى تلك القطيعة بين عُلُوم الإنسانِ والقِيَم. كما بُذِلَت محاولات بحثيَّة مُهمَّة من مدارس واتِّجاهات عدَّة مَن أجْلِ مُقَارباتٍ مختلفة للعلوم الإنسانيَّة من آسيا، وأفريقيا، وأميركا اللَّاتينيَّة، إلى ما أُطْلِقَ عليه «تحرير المعرفَة» في كيفيَّة بناء علوم إنسانيَّة جديدة، وفي براديغمات جديدة للعُلُوم الإنسانيَّة، وكيف تكون الإشكاليَّات الأخلاقيَّة في قلبِ العُلُوم الإنسانيَّة، وكيَف يمكن أن تُسْهِمُ تلك العلوم في حلِّ المُشْكِلاتِ العالميَّة في العالم المُعَاصِر.

يذهب إمانويل فالرشتاين في الإطارِ نَفسِهِ إلى ما يُسَمّيه «مُسَاءَلة رُوَّاد عِلْم الاجتماع» في كِتاباتِهِ ومناظراتِهِ مع عُلَماءِ الاجتماع، وفي دعوتِهِ إلى «صياغةٍ جديدةٍ للعُلُوم الاجْتِماعِيَّة» في مُحَاضَرتِهِ الَّتي ألقاها، على سبيل المثال، في المُؤْتَمرِ الدَّوليِّ لعُلماءِ الاجتماع من القارَّات الخمس في كندا في العام 1998م، والَّذي ركَّز فيه على مُسَاءَلة رُوَّاد علم الاجتماع ونقدهم، أمثال: دوركايم، وماركس، وفيبر بوصف مقولاتهم مُسلَّمات غير قابلة للشَّكِّ.

لم يعدْ الغرب أنموذجًا؛ فَقَدَ الكثير من بَريقِهِ، حتَّى نظريَّاته في العُلُوم الإنسانيَّة والاجْتِماعِيَّة باتت موضع شكّ وتساؤل، وباتت صفة الأزمة مُلازمة لِمَا آلت إليه، وللمستقبلِ الَّذي تَسِيرُ إليه. وقد بَاتَ من المُلِحّ كما يقول «والترد. مينولو» أن يقومَ العُلَماءُ في أفريقيا وربما بِشَكلٍ أعمّ في العالم الثَّالث، بِمُسَاءلَةِ أنفسِهم عن معنى مُمَارساتِهِم من حيث هم عُلَماء، وعَنْ وظيفتِهِم الحَقِيقيَّة في نظامِ البحثِ

بِرُمَّتِه، وعن مَكَانَتِهِم في مَسَارِ إنْتاجِ المعرفةِ على نطاقٍ عالميٍّ. أمَّا شرط تحقيق تلك المكانة فلنْ يَتحقَّقَ بالنِّسبَةِ إلى مينولو إلَّا بالانخراطِ في ما يُسمّيه «عصيان معرفيّ»، وفي عمليّةِ فكّ ارتباط عن سِحْرِ الفكرةِ الغربيَّةِ، وعن الحداثةِ والمُثُلِ العُليا للإنسانيَّة، وعن وُعُودِ النُّمُوّ الاقتصادِيِّ والازْدِهارِ المَالِيّ كما يُقالُ في «وول ستريت».

طلال عتريسي

ملف العدد

العُلُومُ الإنسَانِيَّةُ الغربيَّة وليدةُ القَطِيعَة الحَدَاثيَّة مع الدِّين

طلال عتريسي*

أدَّت التَّحوُّلات الكبرى الَّتِي مرَّت بها المُجْتَمَعَات عبر التَّاريخ، مثل: الحروب، والثَّورات، والاكتشافات العلميَّة، والتَّطوُّر التّقنيّ والتّكنولوجيّ، والعوامل البيئيَّة، مثل: التَّصحُّر، أو الفيضانات، وحتَّى الأوبئة المُمِيتَة، إلى تغييرٍ كبيرٍ في نمطِ حياةِ النَّاس، وفي طرائقِ تفكيرِهم.

ففي التَّجربةِ الأوروبيَّة، على سبيل المثال، الَّتِي قدَّمت عُلُومًا إنسانيَّة باتت عالميَّة، كان للطَّاعون في منتصف القرن الرابع عشر الَّذِي أُطْلِقَ عليه «الموت الأسود» تأثيرٌ كبيرٌ في التَّحَوُّلات الَّتِي حصلت في أوروبا. وتتَّفق المصادر المختلفة الَّتِي أرّخت لذلك الوباء أنَّ تبعات «الموت الأسود» أدَّت إلى عددٍ من الهزّات الدِّينيَّة، والاجتماعيَّة، والاقتصاديَّة الَّتِي بدت آثارها جسيمة على التَّاريخ الأوروبي[1].

لقد استمرَّ ذلك الوباء القاتل أربع سنوات خسرت خلالها أوروبا أكثر من خمسين مليونًا من سكَّانها (ربع إلى ثلث السُّكَّان بحسب التَّقديرات) ثمَّ تجدّد

---

* أستاذ علم الاجتماع، ورئيس تحرير مجلة جامعة المعارف.

1- Stéphane Barry and Norbert Gualde “The Biggest Epidemic of History”,épidémie de l’histoire, in L’Histoiren°310, June 2006, pp.45-46 La plus grand.

مـرَّات عـدَّة كل بضـع سـنوات، وعـرف باسـم الوبـاء الثَّانـي بيـن القرنيـن: الرَّابـع عشـر والثَّامـن عشـر. وقـد احتـار رجـال الدِّيـن والمعالجـون فـي تفسـير أسـبابه؛ فمنهـم مـن ذهـب إلـى القـول: إنَّـه غضـب الآلهـة، أو هـي الـزَّلازل والبراكيـن، فـي حيـن رمـى آخـرون التّهمـة علـى اليَهُـودِ الَّذِيـن «سـمّموا آبـار الميـاه»[1].

كان مـن أبـرز تداعيـات ذلـك الوبـاء، ومـا أدَّى إليـه مـن خسـائر هائلـة فـي الأرواح، ومـن تغييـرٍ فـي نمـطِ حيـاةِ النَّـاس، أن ضعُفـت سُـلْطَة الكنيسـة الَّتِـي عجـزت عـن إنقـاذ النَّـاس مـن «المـوت الأسـود»، بعـد وعودهـا لهـم بالخـلاص والشِّـفاء. ولـم تنفـع اتّهامـات رجـال الدِّيـن القطـط بنقـل الوبـاء بعدمـا تلبّسـتها الأرواح الشِّـرِّيرة فأمـرت بقتلهـا؛ مـا أتـاح تكاثـر الفئـران الَّتِي أسـهمت فـي نقـلِ الطَّاعون وانتشـاره بشـكلٍ واسـع. «لقـد أصبـح رجـال الدِّيـن علـى المحـكّ، وتوجّـب علـى المدنيِّيـن أن يتلمّسـوا طُرُقًـا أخـرى جديـدة إلـى السَّـماء»[2].

تأثَّـرت ثقافـة المجتمـع بمـا تركـه ذلـك الوبـاء مـن مـآسٍ وضحايـا. «فقـد تحوّلـت الثَّقافـة الأوروبيَّـة بعـد العـام 1350م، إلـى ثقافـةٍ مَرَضيَّـة بشـكلٍ عـام. كانـت الحالـة العامَّـة هـي التَّشَـاؤم، وحتَّـى الفـنّ آنـذاك تحـوّل إلـى فنٍّ مُظلـم مُفْعَـم بتجسـيدِ الموت»[3]. أمَّـا فـي عصـر النَّهضـة، بعـد الانقـلاب علـى الكنيسـة وإضعافً سـلطَتها، فسـتتحوَّل تلك الثَّقافـة إلـى ثقافـة الانعتـاقِ والحرِّيَّـة والاسـتمتاع بملـذَّاتِ الحيـاةِ بعيـدًا مـن أيّ أوامـر، أو ممنوعـات كنسـيَّة، أو دينيَّـة.

حدثـت علـى جبهـة الطّـبّ، فـي الوقـت نفسـه، تغّيـرات مهمَّـة بفضـل ذلـك الطَّاعون، فقـد تطـوَّرت إجـراءات الصّحَّـة العامَّـة، وتـمَّ اكتشـاف الـدَّورة الدمويَّـة، وإحيـاء علـم التَّشـريح. كمـا تطـوَّرت التّقنيّـة الصِّناعيَّـة تحـت ضغـط قلَّـة الأيـدي العاملـة. وعُـرِف العصـر الَّـذِي امتـدَّ حتـى العـام 1500م بعصـر الابتـكارات، وهـو العصـر الَّـذِي تطـوَّرت فيـه الابتـكارات والاكتشـافات العلميَّـة والصِّناعيَّـة والَّـذِي أُطلـق عليـه عصـر النَّهضـة الأوروبيَّـة، أو عصـر الأنـوار قياسًـا إلـى أو مقارنـة مـع مـا عُـدَّ مـن عصـور الظـلام (زمـن

1- Joseph P Byrne, Encyclopedia of the Black Death, Volume 1, 2012, Page 15, "Anti-Semitism and Anti-Jewish Violence before the Black Death.

2- روبيرت جوتفريد «الموت الأسود» المركز القوميّ للتّرجمة، القاهرة ،2017م، ص135.

3- J. M. Bennett and C. W. Hollister, Medieval Europe: A Short History (New York), McGraw-Hill, 2006, p. 372.

السَّيطرة الكنسيَّة والدّينيَّة)، أو العصور الوسطى في أوروبا نفسها.

هكذا ستشهدُ أوروبا مرحلةً جديدةً من تاريخها بعد ما عُرف بـ«الوباء الأسود»، هي مرحلة تراجع سلطة الكنيسة في الوقت الَّذِي سيبدأ فيه تقدُّم البحث العلميّ. لقد عجز التَّفكير الكنسيّ عن تفسير أسباب الطّاعون (مثل: اتِّهام القطط بنقل الأرواح الشّرّيرة الَّتِي تسبِّب الطّاعون)، كما عجز عن تقديم العلاج للمُصَابِين، في الوقت الَّذِي كانت تدَّعي فيه الكنيسة امتلاكها المعرفة في مختلف المجالات، وتمنع أيّ تفكير علميّ حتَّى في القضايا غير الدِّينيَّة يخالف ما تراه هي صحيحًا، فتتَّهمه بالهرطقة والمروق عن الدِّين.

لن يقتصر الأمر على ذلك التَّحوُّل الكبير الَّذِي حصل بسبب «الوباء الأسود»؛ بل ستشهد أوروبا أيضًا أربعة أحداث كبرى متعاقبة ستترك تأثيراتها العميقة على حياة النَّاس، وعلى طرائق تفكيرهم وحتَّى على أُسُس العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة ومنطلقاتها ونظريَّاتها. وستكون تلك الأحداث والتَّحوُّلات على الشَّكل الآتي:

- الانقلاب على الكنيسة وما نتج عنه من تهميش دور الدِّين في الحياة السِّياسيَّة والاجتماعيَّة والعلميَّة في مطلع القرن السَّادس عشر.
- الحروب الدينيَّة في أوروبا الَّتِي استمرَّت نحو 130عامًا من بدايات القرن السّادس عشر حتى منتصف السَّابع عشر؛ أي من العام 1517م إلى العام 1648م بين الكاثوليك والبروتستانت.
- الثَّورة الفرنسيَّة في نهايات القرن الثّامن عشر (1789م) الَّتِي رفعت شعارات العلمانيَّة والحرِّيَّة والمساواة ضدّ النّظام الاجتماعيّ القديم (وكانت شديدة الهجوم على الدّين والكنيسة، وعملت على تحويل المجتمع عن المسيحيَّة، وطرد الشَّخصيَّات الدّينيَّة من مختلف المؤسَّسات).
- الثَّورة الصِّناعيَّة في بريطانيا ثمَّ في معظم أوروبا (خلال القرن الثّامن عشر) وما أدَّت إليه من ابتكارات تقنيَّة، مثل: الطَّاقة البخاريَّة، وتوسُّع الصّناعة، واستخدام معدَّات آليَّة، وصولًا إلى ثورةٍ صناعيَّةٍ واسعة في القرن التَّاسع عشر. وسيكون لتلك الثَّورة تداعيات اجتماعيَّة، وأشكال جديدة من القيم ومن العلاقات، مثل: تغيير بِنْية الأسرة، وخروج المرأة من المنزل إلى العمل، وهجرة السُّكَّان من الأرياف إلى المُدُن، وتعظيم قيم الملكيّة، وانتقال الأسواق إلى المدن الكبرى. ويضيف «ريتشارد تارتاس» في كتابه

«آلام العقل الغربيّ» أربعة اختراعات كانت قد انتشرت على نطاقٍ واسع في الغرب، انطوت على تبعاتٍ ثقافيَّةٍ بالغة الأهمِّيَّة، وأنزلت ضربةً قويّةً برجال الدّين، وهي: البوصلة المغناطيسيَّة الَّتي أتاحت المشروعات الملاحيَّة العظيمة، وفتحت كوكب الأرض أمام الاستكشاف الأوروبيّ؛ والبارود الَّذي أسهمَ في زوال النِّظام الإقطاعيّ، وصعود النّزعة القوميَّة؛ والسَّاعة الميكانيكيَّة الَّتي أحدثت انقلابًا حقيقيًّا في علاقةِ الإنسانِ بالزَّمن والطَّبيعة والعمل؛ وآلة الطِّباعة الَّتي أفضت إلى زيادة هائلة في التعلي، وأنزلت ضربةً كبيرةً باحتكارِ رجال الدّين الطَّويل للعلم[1]. وسيكون لتلك الثَّورة العلميَّة تأثيرٌ واسعٌ وعميقٌ على مناهج التَّفكير الَّتي ستتجاوز قضايا المادَّة، والفيزياء، والمختبرات، إلى قضايا الإنسان، والمجتمع، والسُّلوك، وما سيُعرف لاحقًا بالعلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة.

تعرَّضت الحياة الفكريَّة في العصور الوسطى إلى قيودٍ صارمةٍ حجبت عنها نور المعرفة والتَّقدُّم. وتتَّفق المصادر التَّاريخيَّة المختلفة على الدَّور السَّلبيِّ المباشر الَّذي أدَّتْه الكنيسة في تثبيتِ تلك القيود، بعدما تبنّت آراء ومبادئ عَدَّتها ثابتة في شؤون الحياة، وحركة الأفلاك، وقوانين الطَّبيعة، ومنعت النِّقاش فيها... اعتقدت الكنيسة أنَّ أيَّ رأي، أو حتَّى أيّ فكرة، تخالف ما تراه هي ثابتًا وصحيحًا، خروجًا على سلطانها وتحدِّيًا لها يستحقُّ إمَّا التَّوبة، أو العقاب. حتَّى أصبحت الحياة الفكريَّة جحيمًا لا يُطاقُ «والهرطقة» سيفًا مُسلَّطًا على رقابِ كلّ من يتجرَّأ على مخالفة تلك الآراء في أيِّ شأنٍ من الشُّؤون العلميَّة، أو الفكريَّة. ولا تزال مأساة «غاليلو» تتردَّد في سيرِ التَّاريخ الَّتي تتَّحدث عن تلك المرحلة، وهو الَّذي قال بدوران الأرض، وعدم ثباتها، خلافًا لرأي الكنيسة التَّقليديِّ القائل بأنَّ الأرض ثابتة لا تتحرَّك، فتعرّض لحملةٍ شرسةٍ شنَّتها عليه الأوساط الدِّينيَّة، ولمحاكمةٍ قاسيةٍ صدرت على إثرها مراسيم رسميَّة في العام 1616م[2]؛ ما اضطرَّه وهو في السَّبعين من العمر إلى التَّراجُعِ وإلى توقيع إقرار يتخلَّى فيه عن «الرَّأي الكاذب بأنَّ الشَّمس

1- ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربيّ، فهم الأفكار الَّتي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، دار العبيكان، المملكة السّعوديّة، 2010م، ص 269 و272.

2- ج . برونوفسكي، ارتقاء الإنسان، ترجمة د. موفق شخاشبرو سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 39، 1981م، ص165.

مركـز الكـون، وأنّهـا غيـر مُتحرّكـة، وأنَّ الأرض مُتحرّكـة وليسـت مركـز الكـون... وأن يقسـم علـى رفْـضِ الأخطـاءِ السَّـالفة والهرطقـات ولعنهـا واحتقارهـا، وكلّ خطأ آخـر إذا كان مُضـادًّا للكنيسـة...»[1]. وقـد وضـع غاليلـو رهـن الإقامـة الجَبريَّـة بقيَّـة حياتـه، ومـات وهـو مـا زال سـجينًا فـي بيتـه إلـى العـام 1642م.

تؤكِّـد قصَّـة المُفكّـر الإيطاليّ برونـو (1548م-1600م) تلـك القيـود الَّتِي فرضتهـا الكنيسـة علـى الحيـاة الفكريَّـة. فقـد قُـدِّم ذلـك الرجـل إلـى إحـدى محاكـم التَّفتيـش الكاثوليكيَّـة لمحاكمتـه بتهمـة العقـوق الدِّينـيّ؛ لأنَّـه أصـرَّ علـى رأيـه بوجـود عوالـم غيـر عالمنـا هـذا، فحكـم عليـه بالمـوت حرقًـا بالنَّـار[2]. ومـن المعـروف أنَّ الفلكـيّ البولنـديّ كوبرنيكـوس الَّـذِي توصَّـل إلـى أنَّ الأرض والكواكـب السَّـيَّارة الأخـرى تـدور حـول الشَّـمس، وحـول نفسـها، وخالـف النَّظريَّـات، والمفاهيـم الفلكيَّـة القديمـة، قـد تعـرّض بـدوره لإدانـةِ الكنيسـةِ الكاثوليكيَّـة؛ لأنّ نظريَّتـه مخالفـة لنصـوص الكتـاب المُقـدَّس[3].

«كانـت سـلطات الكنيسـة مـع حلـول القـرن الثَّالـث عشـر خارقـة للعـادة، وكانـت البابويَّـة تتدخَّـل تدخُّـلًا فاعـلًا فـي قضايـا الـدول وشـؤونها فـي طـول أوروبـا وعرضهـا، وتجنـي مبالـغ طائلـة مـن المؤمنيـن؛ دعمًـا للأُبّهـةِ المُتَعَاظِمـة لبـلاطِ البابويَّـة وجهازهـا البيروقراطـيّ العمـلاق... إنَّ سـيادة البابـا الزمنيَّـة علـى الـدّول (الولايـات) البابويَّـة فـي إيطاليـا أدَّت إلـى تـورّطِ الكنيسـة فـي سلسـلةٍ مـن المنـاوراتِ السِّياسـيَّة والعسـكريَّة... أدَّت إلـى إفقادهـا تماسـكها الرُّوحـيّ فـي نظـر المؤمنيـن، وتعـرّض دور الكنيسـة الفعلـيّ لقـدر مُتزايـدٍ مـن التَّهميـش...»[4].

عصر النَّهضة: حداثة العقل وإقصاء الدِّين

إذا كانـت العُصُـورُ الوسْـطَى قـد اتَّسَـمت بالهيمنـةِ الكنسـيَّة علـى الحيـاةِ الرُّوحيَّـة والزمنيَّـة، وانتشـار الشَّـعوذة، وفكـرة الشَّـيَاطين، والخرافـات فـي حياة الناس، فإنَّ سـمات

1- ج . برونوفسكي، ارتقاء الإنسان، مصدر سابق، العدد 39، 1981م، ص 167.

2- قـدري حفنـي، حـول التاريـخ الاجتماعـيّ لعلـم النَّفـس، القاهـرة، دون ذكـر لـدار النشـر أو للتاريخ، ص 58.

3- روبـرت م. أغـروس. وجـورج ن. ستانسـبو. العلـم فـي منظـوره الجديـد، سلسـلة عالـم المعرفـة، الكويـت، العـدد 134، 1989م، ص 158.

4- تارناس، مصدر سابق، ص 236-237.

النَّهضة ستتشكَّل من خلال الانقلابِ على تلك الهيمنةِ على جميع المستويات: الفكريَّة، والسِّياسيَّة، وحتَّى الروحيَّة، «ومن تضاؤل سلطةِ الكنيسة، وتزايد سلطة العلم»[1].

وستصبح الدَّعوة إلى الحرِّيَّة في عصر النَّهضة، على سبيل المثال، أحد أبرز مفاهيم الانقلاب على سطوة الكنيسة، وقيودها الفكريَّة والسُّلوكيَّة. فالحركة الإنسانيَّة حملت راية الدَّعوة إلى الحرِّيَّة الفنِّيَّة، وتأكيد الفرديَّة والحرِّيَّة الأخلاقيَّة، وحركة الإصلاح البروتستانتيّ دعت إلى الحرِّيَّة الدِّينيَّة، والحركة العقلانيَّة توجَّهت إلى تعزيز سلطة العقل وحرّيّته على حساب ما هو خارق وغيبيّ، وإعادة الإنسان إلى إطارِ الطَّبيعة، أو الكون المادِّيّ، حتَّى إنَّ حركة التَّنوير في القرن الثَّامن عشر، وأبرز مُمثِّليها إسحاق نيوتن وجون لوك، شدَّدت على العداءِ لرجالِ الدِّين، وعلى الهجوم على المسيحيَّة بكونِها مؤسَّسةً و«على التَّحوُّلِ من نعيم المسيحيَّة الغيبيّ في السَّماء بعد الموت إلى النَّعيم العقلانيّ الطَّبيعيّ على الأرض الآن، أو على الأقلِّ في القريب العاجل»[2]، ولأنَّ بإمكان القوانين الرّياضيَّة، وليس تعاليم الكتب المُقدَّسة تفسير كلّ ظواهر الطَّبيعة، بما في ذلك سلوك الإنسان[3]، حتَّى إنَّ فنون ذلك العصر تميّزت هي أيضًا بالبوهيميَّة الَّتي لا تُقيمُ وزنًا للأعراف خلافًا لفنونِ العصور الوسطى الَّتي ارتبطت دائمًا بالكنيسة[4].

وحتَّى التَّفكير في الموت من المنظور الدِّينيّ نُحِّيَ جانبًا؛ ليستبدل بالدَّعوة إلى عيش الحياة ولحظاتها من خلال المحسوس والتَّجربة فقط...بعيدًا عن الغيبِ والآخرة، حتَّى أصبحت مقولة «عش لحظتك» شعار رجل عصر النَّهضة[5].

أدَّى ما لحق بالكنيسة من تهميش، وما دفع إليه عصر النَّهضة الإنسان ليعيش «لحظته»، واستبعاد الموت من التَّفكيرِ، إلى «تحرير» الفرد ليس من سلطان

1- كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال. سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 82، 1984 م، ص170-164.

2- المصدر نفسه، ص 169.

3- المصدر نفسه، ص37.

4- جاك شورون، الموت في الفكر الغربيّ، ترجمة كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 76، ص123.

5- المصدر نفسه، ص 143.

الكنيسة فقط؛ بل ومن سلطان أيّ تقاليد، أو قيود، أو أخلاقيَّات كانت مشتركة بين أفراد المجتمع؛ ليصبح تعظيم الفرديَّة هدفًا للدِّراساتِ الإنسانيَّة والاجتماعيَّة، وهدفًا، في الوقت نفسه، لماكينة الدّعاية الاستهلاكيَّة[1].

قامت «عقلانيَّة» عصر النَّهضة على أنقاضِ نظرة غيبيَّة وتفسير غيبيّين لشؤونِ الحياةِ والطَّبيعة، فرضتها الكنيسة على النَّاس، وأرادت تلك «العقلانيَّة» أن تثبت أنَّ بإمكان العقل وحده معرفة الحقيقة، وإليه دون سواه يجب أن نرجع في تفسير الظَّواهر الطَّبيعيَّة وحتَّى الإنسانيَّة. وذلك ما ستتبنَّاه نظريَّات علم الاجتماع الَّتي ظهرت إلى الوجود في تلك المرحلة، والَّتي عَدَّت أنَّ فهم الإنسان يجب أن يخضع للمنطق نفسه الَّذي تخضع له دراسات «المادَّة» في العلوم الطَّبيعيَّة والفيزيائيَّة.

ترافقت تلك التَّحوُّلات في طريقةِ التَّفكيرِ، وفي النَّظَرِ إلى مُشْكلاتِ الإنسان بعيدًا من منطق الكنيسة، ومن ضوابط الدّين، والارتباط بالغيب، مع انقلاب في أنماط الحياة في أوروبا. فقد دفع اكتشاف آلة البخار، على سبيل المثال، «الَّتي أصبحت مصدرًا مشتركًا للطَّاقة في الغرب بأسره، إلى تشجيع التَّجمُّعات الصِّناعيَّة الكبرى، وإلى ثورةٍ في حركة المواصلات، وإلى تراكمِ رؤوس الأموالِ، وإلى التَّوسُّع الدِّيمغرافيّ، وإلى انطلاقة مدينيَّة ضخمة»[2].

قد نتج من ذلك نظامٌ مرعبٌ من الحياة في المصانع الَّتي باتت قبلة مئات آلاف القادمين إلى المُدُن «ذلك أنَّ المناجم والورش الصِّناعيَّة كانت رطبةً مزدحمةً يسودُها القهر والاستبداد... وهكذا، بدأ التَّبشير بأخلاقيَّات جديدة، فأصبحت الخطيئة الكبرى وفقها ليست ارتكاب المعاصي، أو القسوة؛ بل البطالة... لقد أصبحت القوَّة شغل النَّاس الجديد»[3].

لم يقتصر الأمر على ذلك المستوى من التَّغيير، أو الانقلاب؛ بل طاول المفاهيم ومناهج التَّفكير؛ ما يُفسّر كيف كانت كل الاتِّجاهات، الفكريَّة والعلميَّة على حدٍّ سواء، الَّتي أبصرت النُّور في عصر النَّهضة، تسعى إلى تأكيدِ الحقائق الثَّابتة الَّتي توصَّلت إليها في معرفة الإنسان، أو في معرفة الطَّبيعة، أو المادَّة. «حتَّى أصبح

1- برتراند راسل، حكمة الغرب، الجزء الأول، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 62 1970م، ص8.

2- Histoire. M. Chaulanges. J.M. D'Hoop. Delagrave. Paris 1979, P.217.

3- برتراند راسل، حكمة الغرب، مصدر سابق، ص 217-216.

كلّ فرع من فروع المعرفة يدَّعي أنّه علم: فالقضاة يتحدَّثون عن علم القضاء، واللّاهوتيُّون عن علم اللّاهوت، وبموازاة علوم الفيزياء والعلوم الطَّبيعيَّة تطوَّرت منذ القرن الثَّامن عشر علوم أخلاقيَّة، وإنسانيَّة، وسياسيَّة، واجتماعيَّة»[1].

إنَّ التَّقُّدم العلميّ، والدِّراسات التَّجريبيَّة في العلوم الطَّبيعيَّة وعلى الحيوان، جعل من الحقيقة كلّ ما يقع في إطار الحسّ، أو التَّجربة فقط، وأنَّ ما يحتمل وجوده خارج ذلك، أو ما لا يمكن أن يخضع للاختبار، لا يمكن الرّكون إلى حقيقته العلميَّة. ولذلك السَّبب، نلاحظ أنَّ التَّأريخ لعلميَّة أيّ «علم» يبدأ مع بداياته التَّجريبيَّة، وليس قبل ذلك.

وهكذا، ساد منهج العلوم الرِّياضيَّة والطَّبيعيَّة والفيزياء الَّذي أراد أن يتوصَّل من خلال التَّجربة أساسًا، إلى القوانين الثَّابتة الَّتي تُفسّر تحوُّلات تلك المادَّة. وقد تأثَّرت «العلوم الإنسانيَّة» بدورها بمنهج التَّجريب ذلك، خصوصًا أنَّها انفصلت عن الفلسفة الَّتي تهتمُّ بالكلِّيَّات، والحكمة، والحقائق المطلقة[2] . وكان ذلك الانفصال سببًا في توسُّع ميادين تلك العلوم من جهة، وفي أزماتها اللَّاحقة، من جهة أخرى. «فقد تبنَّت العلوم الاجتماعيَّة أنموذج العلوم الطَّبيعيَّة الَّتي تنظر إلى البشر على أنَّهم «أشياء» ينبغي لنا تناوُلها والسَّيطرة عليها، إلى حدٍّ كبيرٍ بالأسلوب نفسه الَّذي تضبط به العلوم الأخرى مادَّتها غير الإنسانيَّة. وعلى ذلك النَّحو، سوف ينزلق العلم الاجتماعيّ بنوعٍ من عدم التَّبصُّر إلى ابتياع قطع من المعلومات على حساب الكبرياء والاستقلال الإنسانيّ»[3]. وقد زعم كثير من العلماء أنَّ الطَّريقة الفُضْلَى لفهم الإنسانِ هي النَّظَر إليه كما لو كان آلة، تمامًا كما هو الحال مع فَهْم الكون بمجمَله... وجميع تعقيدات الوجود البشريِّ من شأنها أن تُفسّر، آخر المطاف، من مُنطلقِ مبادئ العلوم الطَّبيعيَّة ...[4]. أصبحت علاقة الإنسان بعد تلك القطيعة مع الكنيسة والدّين مع نفسه. فأصبح هو الَّذي يقودُ ويوجّهُ ويقرّر، وتخلَّى عن نواهي الكنيسة وأوامرها، وباتت مرجعيَّته ما يراه عقله صحيحًا ومُناسبًا، وما تريده ميوله

1- Methodes des Sciences Sociales. M. Grawitz - Paris. Dalloz - 1976, P28.

2- المصدر نفسه، ص 202.

3- ألفن غولدنر، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربيّ، المجلس الأعلى للثَّقافة ، القاهرة،2004م، ص112 .

4- تارناس، مصدر سابق، ص 395.

ورغباته، والدَّوافع الَّتِي تُحرّكه. هكذا توجَّهت العلوم الإنسانيَّة عندما تأسَّست في تلك المرحلة، مثل: علم النَّفس، وعلم الاجتماع إلى ذلك الإنسان الَّذِي قطع صلته مع الدِّين، وتوجّه نحو ما يمكن أن يحقِّق رغباته وأهواءه؛ أي أنَّ تلك العلوم تأسَّست على تلك القطيعة مع الدِّين، «حتَّى أصبحت علاقة الإنسان مع العالَم أكثر أهمِّيَّة من علاقته مع الله، ومع ذاته»[1].

وفي ذلك العصر، «استبدلت فكرة العالَم الَّذِي لا نهاية له، بفكرة عالم مُتناهٍ مُنظَّم، وأصبح بإمكان ذلك العقل أن يُقرّر بنفسه بعض الحقائق اليقينيَّة سواء في ميدان العلم، أو في ميدان الفلسفة»[2].

القطيعة الَّتِي حصلت بين العلم والدين في الغرب، نتج منها تعظيم أولويَّة الفرد والفردانيَّة، الَّتِي سيكون لها تأثيرات مهمَّة على مختلف المستويات: الفكريَّة، والفلسفيَّة، والتَّربويَّة، والاجتماعيَّة، والفنِّيَّة، وسواها. لم يكن للفرد في مرحلة سيطرة الكنسية مثل تلك الأولوية؛ لأنّ الدين يعطي الأولويّة للأسرة وللمجتمع قبل الفرد. عندما انقطعت علاقة الإنسان مع الدين (الله) برز الفرد. وباتت «الحرِّيَّة» الفرديَّة أحد أهمّ تجلِّيات تلك القطيعة مع الدين، خاصَّة «وقد حلّ عقل الإنسان والرَّصد التَّجريبيّ محلّ العقيدة اللَّاهوتيَّة، والوحي الكتابيّ المُقدَّس، بوصفهما الوسيلةَ الرَّئيسةَ لفهم الكون»[3].

لن تبقى تلك التَّحوُّلات من دون تأثير على نظريَّات التَّربية، وعلم الاجتماع، وعلم النَّفس، وسواها من العلوم الإنسانيَّة. فها هي نظريَّات التَّربية الغربيَّة ،على سبيل المثال، تتمحور كلّها حول حرِّيَّة الطِّفل (في مقابل التَّربية الدّينيَّة الصَّارمة) وقد اخُتصر ما عُرف بـ«التَّربية الحديثة» بفكرة أساسيَّة واحدة هي حرِّيَّة الطِّفل.

بدأ مفهوم الحرِّيَّة في أوروبا بطيئًا ليتطوَّر ويتدحرج مثل كرة الثلج، ويطال مختلف أنواع النَّشاطات تحت عنوان الحرِّيَّة:

- الفرديَّة هي مظهر الحرِّيَّة في البُعْد الاجتماعيّ.
- واللِّيبراليَّة هي مظهر الحرِّيَّة في البُعْد السِّياسيّ.
- واقتصاد السّوق هو مظهر الحرِّيَّة في البُعد الاقتصاديّ.

1- M.Grawits, p 202.

2- M.Grawits, p 28.

3- تارناس، مصدر سابق، ص 342.

تلك مظاهر فكرة الحرِّيَّة في ثلاثة أبعاد تُلخِّص التَّحوُّل الَّذِي جرى في أوروبا في مُخْتلفِ المجالات. «وها هو المثل الأعلى في القرونِ الوُسْطَى الَّذِي كانت الهُويَّة الشَّخصيَّة فيه ذائبة إلى حدٍّ كبيرٍ في كتلةِ النُّفوسِ المسيحيَّة الجماعيَّة خبا لمصلحة نمط أكثر بطوليَّة وثنيَّة، لمصلحة الإنسان الفرد بوصفه مُغامرًا، عبقريًّا، ومُتمردًا...»[1]. وحتَّى الإصلاح الدِّينيّ يردّه تارتاس إلى «تلك النَّزعة الفرديَّة المُتمرّدة ضدّ أعلى مرجعيَّات الغرب الثَّقافيَّة، ضدّ كنسية روما الكاثوليكيَّة»[2].

انهيار «الوعد العظيم»

أدَّت الثَّورة الصِّناعيَّة الَّتِي حصلت في بريطانيا بعد النّصف الثَّاني من القرن الثَّامن عشر، واستمرَّت باكتشافاتها المُتعدِّدة ما يقرب من مئة عام حتَّى منتصف التَّاسع عشر، إلى تغييرات عميقة تبدَّلت معها القيم: الفرديَّة، والاجتماعيَّة، والأُسَريَّة.

فقد نتج من توسُّع المصانع، وتنوُّع طُرُق الإنتاج والسّلع، والحاجة إلى أسواق جديدة خارج أوروبا في بلدان المستعمرات، تدفّق العمَّال من ضواحي المُدُن والأرياف بحثًا عن فرص عمل في المصانع الجديدة، في الوقت الَّذِي بدأت فيه المُدُن تتشكّل بوصفها عواصم ماليَّة، وتجاريَّة، وصناعيَّة. كما جذبت المصانع أفراد العائلة كافة؛ الأولاد، والمرأة، والرجل. وكان من الطَّبيعيّ أن يؤدِّي ذلك إلى تشتُّت الأُسْرة، في ظلِّ قوانين عمل كانت لا تزال جائرة وتعسُّفيَّة، وأن يشعر الأطفال خاصّة بالحرمانِ من الرِّعايةِ الوالديَّة المُنَاسبة؛ ما أدَّى فيما بعد إلى ولادةِ دُور الحضانة، وإلى بروز حالات انحراف، وجنوح مبكر عند الأولاد.

أدَّت الرَّغبة في زيادةِ الإنتاج الَّتِي باتت الآلات الحديثة توفّرها بوتيرةٍ مُتَصاعدة، إلى تأثيرات اجتماعيَّة، واقتصاديّة، وسياسيَّة؛ ستغّير نمط الحياة والقيم ليس في المجتمعات الأوروبيَّة فقط؛ بل وفي معظم مجتمعاتِ العالم:

- فقد تحوّل التّطوُّر في سُرعةِ إنتاج السّلع المختلفة إلى منافسةٍ حادّةٍ بين أصحاب المصانع للوصول إلى الأسواق وإلى المستهلك؛ ما أدَّى إلى ابتكار كلّ الوسائل الَّتِي تحقّق الفوز والغلبة في تلك المنافسة، فتطوَّرت فكرة الإعلان، وتوسّعت الدِّعاية، وتنوّعت وسائلها وأساليبها في الإقناع،

1- تارناس، مصدر سابق، ص 272 .

2- المصدر نفسه، ص280 .

وإثارة الرّغبة في الشِّراء، وأصبحت علمًا وفنًّا وتخصُّصًا يتوجَّه إلى دراسة خُصُوصيّاتِ السِّلعة والمستهلك في آن. وتحوّلت القيم المُجْتَمعيَّة إلى قيم الشّراء والاستهلاك والتَّملُّك. وأصبحت «قيم الاستهلاك والمنافسة والقوّة شُغْل النَّاس الجديد»[1].

- أدَّى تطوُّر الإنتاج وسرعته إلى البحث عن أسواق جديدة خارج أوروبا؛ ما أسهم بشكلٍ رئيس في تحريكِ الحملات الَّتي قادتها أوروبا خارج حدودها لاحتلال أراضٍ جديدة، كان الهدف منها فتح أسواق إضافيَّة لمنتجات مصانعها، وجذب مُسْتهلكين جُدُد إليها، ووضع اليد على ثرواتِ تلك البلدان لاستخدامها في دورةِ إنتاجِ المصانع الأوروبيَّة.

ستترك تلك التَّحوُّلات الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والسِّياسيَّة تأثيراتها المباشرة على العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة، وعلى طرائق تلك العلوم النَّظريَّة والتَّجريبيَّة وأبحاثها. ففي علم النَّفس، على سبيل المثال، سوف تتحوَّل الدِّراسات إلى خدمةِ المصانع الَّتي ترغبُ في تحقيقِ أفضل الشُّرُوط لمُضاعفةِ الإنتاجِ بأقلّ قدرٍ ممكن من التَّكاليف. ولذا، فإنَّ «تمويل الكثير من بُحُوثِ علم النَّفس الصِّناعيّ تقوم به إدارة المصانع؛ لأنَّها تعتقد أنَّ ذلك يمكنها من تحسين أدائها لوظيفتها..»[2].

يُحدِّد كوسنييه في كتابه «مُقدِّمات في علم النَّفس» دور عالِم نفس العمل، مشيرًا إلى الخدمات الَّتي يُقدِّمها إلى الرَّأسماليِّين وأصحاب المصانع. كما أصبحت الدِّراسات النَّفسيَّة والاجتماعيَّة شريكًا ضروريًّا في حملاتِ الإعلان والدِّعاية؛ لأنَّ التَّنافُسَ في جَذْبِ المستهلك و«إقناعه» بهذه السّلعة أو تلك، يحتاج إلى ما يعرفه علم النّفس من عناصر التَّشويق والإثارة، ومن غرائز الإنسان ورغباته. خصوصًا أنَّ التَّرويج الإعلائي يتوجّه إلى عقل الإنسان تارةً، وإلى رغباته وعواطفه وأحلامه تارةً أخرى. كما نشأت في أميركا الاختبارات العقليَّة في علم النَّفس، نظرًا إلى سيادة الاهتمام بالفروقِ الفرديَّة الَّتي تميَّز بها علم النَّفس الأميركيّ. ولم يكن لذلك الاهتمام أن يَسُودَ لولا رغبة السُّلطات الأميركيَّة في حمايةِ نقاوة «العرق الأميركيّ»الَّذي تهدّده جموع المهاجرين الَّتي تتدفَّق إلى أميركا، ولولا حملات

1- عبد الله العمر، ظاهرة العلم الحديث، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 1983-69م، ص182.

2- المصدر نفسه، ص68.

الاضطهـاد ضـدّ الأقلِّيَّـات العُرقيَّـة والدِّينيَّـة[1].

عندمـا وضـع دوركايـم الأُسُـس الإيبسـتمولوجيَّة (الموضـوع، والمفاهيـم، والمنهـج، والنَّظريَّـة) لتأسـيسِ علـم الاجتمـاع، «كان مُتأثِّـرًا بتلـك التَّحـوُّلات العميقـة فـي المجتمـع الأوروبـيّ، فـكان الهاجسُ السِّياسيِّ (صعـود الجمهوريَّـة الثَّالثـة)، والهاجـس الاقتصـاديّ (صعـود البُورجوازيَّـة) والهاجـس الاجتماعـيّ (الأزمـة الاجتماعيَّـة) حاضريـن بقـوَّة فـي ذهنِـه، وفـي خياراتِـه المعرفيَّـة»[2] .

شـكَّلت الأزمـةُ الَّتِي عمّـت أوروبـا وأميـركا، مُنعطفًـا جديـدًا فـي الحيـاةِ الغربيَّة «فقد بـدت النَّتائـج السَّـيّئة للصِّناعـة الكبـرى: أزمـة تضخُّـم الإنتـاج والإفلاسـات، وزيـادة عـدد السُّـكَّان، والجمـود الرِّيفـيّ، ونهـوض طبقـة مـن الرَّأسـماليِّين الصِّناعيِّـين، وتكويـن طبقـة العُمَّـال»[3].

جـاء القـرن العشـرون ليمـزّق ذلـك التَّفـاؤل إربًـا عبـر معسـكراتِ المـوت، وفـرق المـوت، وعبـر العسـكرة، والحربيـن العالميَّتيـن، وخطـر الفنـاء النَّـوويّ، وتجربتـه بالفعل فـي ناكازاكـي وهيروشـيما؛ بـل إنَّـه تضمّـن، وعلـى نَحْـوٍ أسـوأ، أن يكـون مشـروع التَّنويـر قـد حكـم عليـه أن يتحـوَّل إلـى عكـس مـا يعلنـه. وأنْ يُحِيـلَ مطلـب التَّحـرُّر الإنسـانيّ إلـى نظـام اضطهـادٍ عالميٍّ باسـم تحريـر البشـر[4].

وإذا وَضعنـا أمـام ناظرينـا تلـك الأزمـة الاقتصاديَّـة، ومـا نتـج مـن الحربيـن العالميَّتيـن مـن دمـارٍ ومـآسٍ وملاييـن الضَّحايـا، والتَّهديـد بالفنـاء النَّـوويّ، أدركنـا حجـم الصَّدمـة النَّفسـيَّة الَّتِي أُصِيـبَ بهـا الفـرد الأوروبـيّ، وحجـم الأزمـة الَّتِي مزّقتـه وصدّعـت المجتمـع، والَّتِي أصبحـت مـادَّةً أساسـيَّةً فـي الدِّراسـاتِ الإنسـانيَّة، بحثًـا عـن ذلـك التَّـوازُن المفقودِ بيـن الإنسـان وذاتِـه، وبينـه وبيـن المجتمـع. فقـد خلّفـت تلـك الحـروب ملاييـن القتلـى والجرحـى والمعوقيـن، ومئـات الآلاف مـن الأرامِـلِ والمُشـرَّدين، وصراعـات سياسـيَّة وعسـكريَّة مُخيفـة، ونزعـات عنصريَّـة دمويَّـة، تُوِّجـت بأزمـةٍ اقتصاديَّـةٍ خانقـة حطَّمـت

1- كلود دلماس تاريخ الحضارة الأوروبيَّة، منشورات عويدات، بيروت، 1970م، ص69.

2- جيوفانـي بوسـينو، نقـد المعرفـة فـي علـم الاجتمـاع، المؤسَّسـة الجامعيَّـة للدراسـات والنشـر، بيـروت، 1995م، ص 7.

3- برتراند راسل ، حكمة الغرب، مصدر سابق. ص 292-291.

4- ديفيـد هارفـي، حالـة مـا بعـد الحداثـة، بحـث فـي أصـول التغييـر الثَّقافـي، المنظَّمـة العربيَّـة للترجمـة، بيـروت 2005م، ص31.

مـا تبقَّـى مـن ذلـك «الوعـد العظيـم» الَّـذِي دغْـدَغَ الأحـلام مـع بدايـةِ عصـر العلـم والاكتشـافات، وتسـيّد العقـل، واسـتبعاد الدِّيـن. «فقـد انهـار هيـكل القيـم والأفـكار المُسـبقة مـع انـدلاع الحـرب العالميَّـة الأولـى (1914م ـ 1918م) وأدَّى ذلـك إلـى إغـراقِ العالـم فـي بحـرٍ مـن الدّمـاءِ لـم يُعْـرَفْ لـه حتَّـى ذلـك الحيـن مثيـلًا. واقتـرن بتلـك الكارثـة انهيـار للثِّقـة فـي التَّقـدُّم ، ونُمُـوّ جـوّ مـن الشَّـكِّ والارتيـاب لـم يفـقْ منـه العالـم تمامًـا حتَّـى وقتنـا هـذا»[1].

هـا هـو يونـغ Yung، العالـم والمُحلِّـل والنَّفسـانيّ الشَّـهير يذهـب إلـى أبعـد مـن ذلـك الانهيـار، وإلـى انعـدام الثِّقـةِ بكثيـر، عندمـا يعتقـدُ أنَّ تلـك الأزمـة «تعـود إلـى انفصالنـا عـن الـرُّوح، وعـن عالـم مـا وراء الطَّبيعـة فـلا توجـد ثقافـة، أو حضـارة قبلنـا كانـت مُضطـرَّة أن تأخـذَ تلـك التَّيَّـارات النَّفسـيَّة الخفيَّـة بالاهتمـام البالـغ. كانـت الحيـاة النَّفسـيَّة تجـد التَّعبيـر عنهـا فـي نُظُـم مـا وراء الطَّبيعـة بطريقـةٍ مـا».

«وإنَّ الإنسـانَ طالمـا يعيـشُ جـزءًا مـن جماعـةٍ فـلا توجـدُ لـه مسـائل الـرُّوح الخاصَّة، ولا يحتـاجُ إلـى أكثـر مـن العقيـدةِ المعتـادة لِخُلُـودِ النَّفـس، ولكـن بمجـرّد نُمُـوِّه خـارج نطـاق الدّيانَـة المَحلِّيّـة ـ مهمـا كانـت تلـك الدِّيانـة الَّتِـي وُلِـدَ فيهـا ـ بمجـرَّد ألَّا يصبـح ذلـك الدّيـن شـاملًا لحياتِـه بالتّمـام، حينئـذ تصبـحُ النَّفـسُ شـيئًا بذاتـه لا يمكـن أن يتعامَـلَ معهـا بالإجـراءاتِ الطَّقسـيَّة وحدهـا».

«لهـذا، فـإنَّ علـم النَّفـس اليـوم مُؤسّـس علـى المعانـاة، وليـس علـى تعاليـم العقيـدة، أو مفروضـات أيّ نظـام فلسـفيّ، ومجـرّد وجـود علـم نفـس عـرض لهـزَّةٍ عظيمـةٍ فـي حياتنـا الرُّوحيَّـة»[2].

لقـد سـاد الاعتقـاد أنَّ العالـم المثالـيّ، مـا بعـد المسـيحيَّة والدّيـن، عالـم الحداثـة الجديـد سـيتحقَّق بمجـرّد اكتسـاب معلومـات كافيـة، ومعرفـة كافيـة، ومهـارات تكنولوجيَّـة كافيـة، فالتَّغييـر مسـألة وقتيَّـة حتّـى نبنـي عالمًـا لـن يحتـاجَ إلـى تغييـر بعـد ذلـك... فالافتـراض الأسـاس عنـد دُعـاة التّنويـر أنَّـه كلَّمـا زاد التَّعليـم زاد معـه التَّسـامح والعقلانيَّـة بالضَّـرورة... لكـن ثبـت أنَّ ذلـك الافتـراض كان طوباويًّـا، وأنَّ الأيديولوجيَّـات العلمانيَّـة (الَّتِـي قـادت الحربيـن العالميّتيـن) سـفّاكة للدِّمـاء، مثـل:

1- M.Chaulanges, p 47-58.

2- برونوفسكي، مصدر سابق، ص213.

الرَّجعيَّـة الدِّينيَّـة المُتعصِّبـة[1].

توسَّعت الدّراسات في العُلُوم الإنسانيَّة عمومًا، وفي علم النَّفس وعلم الاجتماع بشكلٍ خاص في محاولة لتفسيرِ ما يجري في هذا العالم «الجديد»، وتعدَّدت ميادينِ البحث واتِّجاهاته في أُسُس الشَّخصيَّة وتماسُك المجتمع، واختلفت المفاهيم في أصل الدَّوافع عند الإنسان، وفي علاقة الفرد بالجماعة، وفي تحديد المرض والسّواء... بعدما أدَّت التَّطوُّرات المُتَسَارِعَة والمُتعجّلة إلى «تفكيكِ العلاقاتِ الثَّابتة بين الإنسانِ والدولةِ والمجتمع، ثمَّ تفكيك المجتمع، وقد تغيّر بعض العناصر تغيّرًا كبيرًا؛ بينما بعضهم الآخر قد تغيّر نسبيًّا»[2].

في ذلك الإطار من التَّحوُّلِ الفكريِّ والمعرفيِّ، بعدما استبعد الدّين عن منظومةِ الحياةِ والتَّفكير، واستبدل بمرجعيَّة العقل ستُرفع الحرِّيَّة إلى مقام التَّقديس، وسيصبح التَّداخُل والتَّفاعل بين العقل والحرِّيَّة السِّمة الأبرز لعصرِ النَّهضة الَّذي ستتخلَّصُ فيه النّتاجات التَّربويَّة والفنِّيَّة والاجتماعيَّة والأسريَّة تدريجيًّا، وبذريعة قُدسيَّة الحرِّيَّة الفرديَّة، من كلِّ القيود والضَّوابط الَّتي كان الدّين قد فرضها على المجتمع. وسنشهد مع بداياتِ هذا العصر كيف ستتخلَّص التَّربية ونظريَّاتها من قيودِها وضوابطِها الأخلاقيَّة؛ لتصبح حُرِّيَّة الطفل هي أساس التَّربية. وسنلاحظ أيضًا كيف ستنتشرُ في الرُّسُوم الفنِّيَّة لوحات العري ردًّا على مرحلةِ الاحتشام الدِّينيّ الأخلاقيّ الكنسيّ. وكيف سيبدأ التَّنظيرُ في الأدبيَّات النَّفسيَّة والاجتماعيَّة لتَحريرِ الطَّاقاتِ والرَّغباتِ، وستصبح قيمة العمل المنتج ماديًّا هي القيمة العُليا للرجل وللمرأة على السَّواء. وستتراجعُ وظيفة الأُمُومة؛ لأنَّها تحدُّ من حرِّيَّة المرأة، ولأنَّها غير مُنتجة ماديًّا. كانت تلك التَّحوُّلات بداية مسار، أو نفق سيدخله الغرب منذ نهايات القرن الثّامن عشر، تقودُه الرَّغبة في التَّملُّك والاستهلاك إلى جانبِ تقديس الحرِّيَّة الفرديَّة.

إنَّ العالم الَّذي يهمينُ عليه الاقتصاد بشكلٍ تامٍّ، «حيث تُقدّر أيّ قيمة بحسب المال الَّذي تربحه» هو نتاج فكر تنمويّ تمَّ التَّرويج له في السِّتّينيَّات، «وجوهر ذلك الإرث هو أنّ ما هو أكثر، أفضل بالضَّرورة ممَّا هو أقلّ، وأن تنمو يعني أن تتقدَّم، وبغضِّ النَّظَر عمَّا يريدُ الفرد، أو يرغبُ فيه، أو يؤمنُ به، فإنَّ الأفضلَ له هو

1- حجاج أبو جبر، نقد العقل العلمانيّ، دراسة مقارنة لفكر زيغمونت باومان وعبد الوهاب المسيري، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السِّياسات، بيروت 2017م، ص189-188.

2- ألفن غولدنر، مصدر سابق، ص35 .

الحُصُول على أكبر قدرٍ ممكن من تلك الحاجات، أو الرَّغبات، أو المُعتقدات». صار ذلك الإيمان بالنُّموّ بوصفه خيرًا ـ في حدِّ ذاته ـ حيث حاول علم النّفس الإنسانويّ كما طوَّره أبراهام ماسلو وكارل روجرز، إعادة توجيه علم النَّفس ـ والمجتمع ككلّ ـ بحيث يبتعدان عن مبادئ الاعتياديَّة، ويتجهان نحو السَّعي إلى تحقيقِ إنجاز يفوقُ ما عداه[1].

لن يقتصر الأمر على ذلك المنظُور التَّنمويّ لـ «ما هو أكثر، أفضل ممَّا هو أقلّ» والَّذِي لا يعني سوى المزيد من التَّملُّك، ومن الاستهلاك للحُصُولِ على المزيد من الأشياء...؛ بل سينشأ علم خاص لذلك التَّحريض على الشِّراء، سيربط بين الشِّراء والتَّملُّك وبين السَّعادة هو «علم اقتصاد السّعادة» وسيوظّف عدد مُتزايد من الشّركات «مديرين للسّعادة»، وستنشأ تخصُّصات أكاديميَّة، مثل: «علم نفس المستهلك» من أجل فهم كيفيَّة استجابة الأفراد وانفعالاتهم لإعلانات مختلفة... «ولو أرّخنا لبداية علم النَّفس الحديث بالعام 1879م، فما هي إلَّا عشرون عامًا أخرى قبل نشوء حقل «علم نفس المستهلك». ومِنْ ثَمَّ، نحنُ بحاجةٍ إلى فحص تاريخ علم النّفس، والنّزعة الاستهلاكيَّة بوصفهما مشروعين مُتشابكين»... وقد أسفر الكثير من التَّقدُّم التّقنيّ عن طفرةٍ علميَّةٍ داخل منظومة أبحاث السُّوق «على أساس أنَّ الاستهلاك هَو ما يولّدُ الرفاهية العقليَّة العظمى»[2].

أمَّا ما يمكنُ ملاحظته من ذلك التَّوسُّع في تلك الميادين، فهو الأساس المَرَضيّ غيرِ السَّويّ، الفرديّ والاجتماعيّ، الَّذِي توسّعت العُلُوم الإنسانيَّة في ظلّه بحثًا عن حلٍّ للمشكلاتِ المُستجدَّة بعد انهيار «الوعد العظيم»، وبعد القطيعة مع السَّماءِ في المُجتمعِ الأوروبيّ.

كانت كلّ المفاهيم الَّتِي سيطرت على الدِّراساتِ الإنسانيَّة، وإلى نهاياتِ القرن العشرين مفاهيم صراعيَّة، تستندُ إلى المرضِ قبل السَّواء، وتجعل من تجربةِ الإنسان الأوروبيّ، بمشاكله ومعاناته، أنموذجًا للتَّجربةِ الإنسانيَّةِ في كلِّ مكان، «فنظريَّات الشَّخصيَّة عمومًا نظريَّات قائمة على الصّراع، وفيها يكون الصِّراعُ بين قوَّتين مُتضادَّتين لا سبيل إلى الالتقاءِ بينهما»[3].

1- ديفيز، مصدر سابق، ص 138.

2- المصدر نفسه، ص 14-15.

3- إريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 140 - 1989م، ص13.

ولذلك، لم تتمكَّن تلك الدِّراسات في المجالات الإنسانيَّة من تهدئة القلقِ الإنسانيِّ، أو معالجة جذوره، ولم تتمكَّن من تقديم إجاباتٍ واضحة ومقنعة إلى ذلك الجيل البائس الَّذي لجأ إلى «النَّفسانيَّات» هَربًا من مادِّيَّاتِ الحياة الَّتي سلبته الهدوء والطُّمأنينة. وفي ذلك يعتقدُ يونغ أنَّ النُّموَّ السَّريع للاهتمام بالنَّفسيَّات على مدى العشرين سنة الأخيرة يُبيِّن بلا خطأ أنَّ الإنسان الحديث –إلى درجةٍ ما– قد حوَّل انتباهه من الأشياءِ المادِّيَّةِ إلى العمليَّاتِ النَّفسيَّةِ في داخله[1].

أزمة فهم الإنسان

بدأت مُكوّنات الأزمة في العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة عندما أرادت تلك العلوم تطبيق مناهج العلوم الطَّبيعيَّة على دراسةِ الإنسان، فاضطرّت إلى تجزئته وإلى تغييب عناصر التَّأثير غير الملموسة على سلوكه وشخصيَّته. وفي عرض مُبكّر لأزمة علم النَّفس المعاصر، على سبيل المثال، ألقى وليام هدسون خطابًا في الاجتماع السَّنويّ للجمعيَّةِ النَّفسيَّةِ البريطانيَّةِ الَّذي انعقد في منتصف نيسان/أبريل العام 1970، أشار فيه إلى الفجوة الَّتي تزدادُ اتِّساعًا بين هذا العلم ودارسيه من الشُّبَّان الَّذين «يتوقَّعون أن يتعلَّموا شيئًا عن أسباب عدم إنسانيَّة الإنسان حيال الإنسان، ونحن نُعلِّمهم أمورًا تتعلَّق ببناءِ الاستبيانات وشهيّة فئران، أو خنازير التّجارب. إنّهم يريدون أن يتعلَّموا شيئًا عن الرُّوح الإنسانيَّة والفعل الإنسانيّ، ويبحثون عن حيويَّة الموضوع بكلِّ ما تحويه تلك الكَلمة من معنى، ونحن نودّ أن نعلّمهم صرامة البحث العلميّ»[2].

كما يعدّ «مارك بيليسوك» في مقال له نُشِرَ في المرحلة نفسها من العام 1973 بعنوان «الحقيقة والوهم في الاستفادةِ من المعرفةِ الَّتي تُتيحُها العلوم الاجتماعيَّة»: «ترى لماذا يقوم علماء النَّفس بكتابة المؤلَّفات الَّتي يستفيدُ منها رجال البوليس في التَّحكُّم في سلوك المقبوض عليهم؟ لماذا لا يحدثُ العكس؟ إنَّه لتساؤل هامّ وخطير»[3].

1- الكتاب السَّنويّ للجمعيَّة المصريّة، مصدر سابق، ص172.

2- Hudson, L. "The choice of Hercules". Bull. Br. Psycholo. Soc. 1970-23 P.287-292.

3- Pilisuk. M. "Fact and fiction in the utilization of social science knowledge" J. Social Issues, 1973. 29 (1) P. 123-132.

إنَّ علم النَّفس اليوم يعاني من مزيد من النَّقد؛ «لأن تاريخه منذ خمسين عامًا لا يبدو سوى سلسلة مُتعاقبة من الانتقادات: من انتقاد المدرسة المُسمَّاة علميَّة لعلم النَّفس الفلسفيّ القديم، إلى انتقاد اتباع فوندت Wundt لعلم النّفس «العلميّ»، وانتقاد «علم نفس العناصر» الَّذِي يعدُّ نفسه ديناميكيًّا لعلم نفس العناصر الميكانيكيّ. ثمّ انتقاد «علم نفس العناصر» عمومًا. وانتقاد علم نفس «الدّلالة» لعلم نفس ما فوق «الدّلالة». وانتقاد علم نفس الوعي لسيكولوجيا النّفس. وأخيرًا، انتقاد علم النَّفس الَّذِي لا يقرُّ بالوعي، ولا بالحياةِ الدَّاخليَّة لعلم نفس الوعي»[1].

إنَّ سلسلة الانتقادات تلك الَّتِي اتَّسم بها تاريخ علم النَّفس ونظريَّاته لا تُعبِّر عن أزمةٍ في المنهج، أو في الدّلالة على الحدث فقط؛ بل عن أزمةٍ في رؤيةِ الإنسانِ رؤيةً شموليَّةً. وتنطبقُ تلك السِّلسلة من الانتقادات على علم الاجتماع، وعن أزمته القادمة الَّتِي كتب عنها ألفن جولدنر «الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربيّ» في العام 1970م (صدرت ترجمته بالعربيَّة عن المجلس الأعلى للثَّقافة في مصر 2004م).

لقد حجبت الرَّغبة في العلميَّة والموضوعيَّة على غرارِ العلوم الطَّبيعيَّة، وما يجري في المختبرات من التَّعامُل مع «المادَّة»، إنسانيَّة الإنسان، ولم تلتفتْ تلك الرّغبة في الموضوعيَّة إلى «أنَّ حياة الإنسان الفكريَّة، وحياته الأخلاقيَّة، وحياته الروحيَّة، هي حقائق تمامًا مثل حياته البيولوجيَّة»[2].

لم تلحظ تلك المدارس في علوم النّفس والاجتماع على الرّغم من التَّنوُّع في مناهجها، تلك الخصوصيَّة الإنسانيَّة من تدفُّق المشاعرِ وتأثيرات الأخلاق، والعاطفة،

1- حفني، مصدر سابق، ص12.

2- حفني المصدر نفسه، ص89. راجع أيضًا «علم النَّفس الإنسانيّ» إعداد: فرانك. ت. سيفرن، ترجمة طلعت منصور، عادل عز الدين، فيولا البيلاوي، منشورات مكتبة الأنجلو المصريَّة، القاهرة 1978م. والكتاب عبارة عن قراءات تُمثِّل اتِّجاهًا حديثًا في علم النَّفس، ويهتمّ بوصفه «قوَّةً ثالثة» في علم النّفس المعاصر بالميل إلى الكشف عن الجوانب الجديدة للسُّلوك الإنسانيّ. «والعالم الإنسانيّ هو أي شخص يرفض محاولة وصف الإنسان، أو تناوله على أساس علم الطَّبيعة، والكيمياء، والسُّلوك الحيوانيّ... وباختصار، العالم الإنسانيّ هو أيّ شخص يقرّر أنّ هنالك أشياء في السَّماوات والأرض أكثر ممَّا يحلم به في الفلسفة الوضعيَّة... أنَّ الاتِّجاه الإنسانيّ في علم النّفس، بوصفه ردّة فعل على تجزئة الإنسان...».

وأهمِّيَّة البُعْد المعنويّ في السُّلوك الإنسانيِّ. «وقد أفضى إخضاع العقل للغريزة في طريقة التَّحليل النَّفسيّ، وإلغاء العقل في السُّلوكية، إلى تجريد الإنسان من إنسانيَّته، وهذا موقف لا يطاقُ في فرع من فروع المعرفة مكرَّس لخدمة الجنس البشريِّ»[1].

السُّوسيولوجيا دين جديد

في تلك البيئة من هيمنة «العقل العلميّ»، ومن تراجع ثقافةِ الدِّين المرجعيَّة، نمت العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيّة، وتوسَّعت آفاقها للبحث عن حلّ لمشكلات الإنسان الَّتِي تولَّدت عن مجتمع الصِّناعة الجديد، وعن غياب مرجعيَّة الدِّين الَّتِي شكّلت لحمة المجتمع في ما مضى.

«لقد فقدت المؤسَّسات الكبرى (الدولة، والكنيسة، والعائلة، والمدرسة) نفوذها على مصير الأشخاص. ويبدو أنَّ المجتمع بِوصفهِ مجموعةً مُبعثرةً مسكونةً بزمر من الأفراد هم أنفسهم يتَّصفون بالتَّشتُّت»[2].

هكذا، سيبحث أوغست كونت، على سبيل المثال، (1798م ـ 1857م) عن «دين جديد» للبشريَّة، يستند إلى «الحقائق العلميَّة»، وهو مبتكر ما عُرِف (بعلم الاجتماع: السُّوسيولوجيا) وقد بدأ بما سمّاه «فيزياء اجتماعيَّة» قبل أن يُغيّر التَّسمية إلى علم الاجتماع، وقد أراد أن «يضع علمًا» جديدًا للمجتمع مثل ما هو الحال في العالم الطَّبيعيّ. وكان ينبغي لعلم الاجتماع بالنِّسبة إليه أن يطبّق المنهجيَّات العلميَّة الصَّارمة نفسها في دراسة المجتمع كما هو الحال في الأساليب الَّتِي تنتهجها الفيزياء والكيمياء في دراسة العالم الطَّبيعيّ. لماذا فكّر «كونت» بتلك الطريقة؟ لأنَّه اعتقد أنّ تلك الطَّريقة هي المرحلة النِّهائيَّة والمُتقدِّمة في التَّفكيرِ البشريِّ لفهمِ العالم الَّذِي مرَّ بثلاثة أطوار: اللَّاهوتيّ، والميتافيزيقيّ، والوضعيّ.

- في الطَّور اللَّاهوتيّ كان الفكر الإنسانيّ، بالنِّسبة إلى «كونت»، مسيرًا بالأفكار الدينيَّة، وأنَّ المجتمع هو تعبير عن إرادةِ الله. ذلك العصر هو مرحلة الطّفولة البشريَّة ، يفترض فيه الذّهن وجود كائنات خارقة للطَّبيعة (الآلهة)، أو وجود إله واحد، وهو زمن المعتقدات السِّحريَّة، والأرواح، والأديان...إنّه زمن ما قبل الرّشد الإنسانيّ.

1- روبرت أغروس، مصدر سابق، ص85.

2- كابان، مصدر سابق، ص 272 .

- الطَّور الميتافيزيقيّ، أو المجرَّد abstrait هو عصر شباب الفكر، بعد مرحلة الطُّفولة الفكريَّة، وفيه يتخلَّى الذّهن عن العوامل الخارقة للطَّبيعة، مثل: الآلهة، والأديان، ويستبدلها بقوى مجردة، مثل: الطَّبيعة عند سبينوزا ، أو العقل في عصر الأنوار.
- أمَّا الطَّور الوضعيّ فهو مرحلة «النُّضج» أو ما يُسمِّيه «كونت» «المرحلة الرُّجوليَّة لعقلنا». الَّذي دشنته اكتشافات كوبرنيكوس وغاليليه ونيوتن، الَّتي شجّعت تطبيق الأساليب العلميَّة على غرار الفيزياء، والكيمياء، وعلم الأحياء في دراسة العالَم الاجتماعيّ. في ذلك العصر، تتمُّ المعرفة من خلال اللُّجُوءِ إلى الواقع واختبار التَّجربة. وذلك هو المبدأ الأول في الوضعيَّة، الَّتي ستصبح أحد أكثر التَّيَّارات الفكريَّة أهمِّيَّة في القرن التّاسع عشر. وبحسب ذلك التَّيَّار، يجب أن تنتهي مرحلة الذّهن الميتافيزيقيّ (الدين) الَّذي يضع تصوُّرات أبديَّة كونيَّة لا يخضعها للواقع. ويجب «أن تصبح الفيزياء الاجتماعيَّة (السوسيولوجيا لاحقًا) علمًا وضعيًّا؛ لأنَّها تسمح بمعرفة قوانين تنظيم المجتمع (السكون الاجتماعيّ) وقوانين تطويره (الدِّينامِيَّة الاجتماعيَّة)»[1].

سعى «كونت» إلى وضع علم جديدٍ للمجتمع لتفسير القوانين الَّتي تُنظّمُ حياة العالَم الاجتماعيّ مثلما هي الحالُ في العالم الطَّبيعيّ سمّاه «دين الإنسانيَّة»، الَّذي يقوم على الميل عن الإيمان القطعيّ بالعقيدة، إلى الارتكازِ إلى المبادئ العلميَّة. وسيكون علم الاجتماع بالنِّسبة إلى كونت «بمنزلة النّواة لذلك الدّين الجديد». وقد اعتقد «كونت» في سُلطةِ العلم الَّذي يمكن أن يعيد تأسيس الاتِّفاق الاجتماعيّ المفقود، ويجعل المجتمع كلًّا من جديد[2].

إنَّ مثل ذلك التَّصوُّر الَّذي يقدمه «كونت» عن تطوُّر التَّفكير البشريّ من الدّينيّ إلى الوضعيّ، وعن دراسة المجتمع مثلما ندرس الفيزياء والكيمياء، ما هو إلَّا نتاج تلك التَّحوُّلات الفكريَّة والعلميَّة (القطيعة مع الدين) من أصل الأنواع وخلق الطَّبيعة للإنسان (دارون) إلى أنّ الكون غير مخلوق، ولا علاقة له بالسَّماء (نظريَّة الفيزياء).

1- كابان، مصدر سابق، ص 26.

2- ألفن غولدنر، مصدر سابق، ص207.

لقد تأسَّس العلم الغربيّ في العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة على ذلك الاعتقاد بقدرة العلم على أن يحلّ محلّ الدِّين. وعلى محاولة فهم التَّحوُّلات الَّتي تجري في المُجْتَمَعاتِ الغربيَّة. لكن نظريَّات ذلك العلم الغربيّ ستدّعي لاحقًا أنَّها نظريَّات لفهم سلوك الإنسان وتفسيره في أيِّ زمان ومكان، وفي أيِّ مجتمع .

يقول «سان سيمون» أحد مُؤسِّسي العُلُوم الاجتماعيَّة: «كنت آمل أن تبلغ العلوم الإنسانيَّة وحدة العلوم الطَّبيعيَّة وانتظامها». كان «سيمون» شغوفًا بقانون نيوتون في الجاذبيَّة. وكان يرى أنَّ العلم هو مجموعة، أو طائفة من الاعتقادات المُحقّقة والثَّابتة الَّتي يمكن أن تحلَّ مكان الدين بِوصفه قوَّةً تُقدِّم نظرةً مُتماسكةً للكونِ وللوجود الإنسانيِّ. ومِنْ ثَمَّ، يُوحّدُ البشر على أساس من الحقائق المشتركة. وهكذا، يؤدِّي العلم وظيفة الدين بوساطة النّزعة الوضعيَّة، أو تطبيق المبادئ العلميَّة على كلِّ الظَّواهر الطَّبيعيَّة والإنسانيَّة.

هكذا كان طموح أحد مُؤسِّسي العلوم الاجتماعيَّة: «أن يأتي العلم ويحلّ محلّ الدين»؛ لأن الدين كان منظومةً كاملةً، فأراد استبدالها بمنظومةٍ كاملةٍ مغايرة هي العلم. تلك هي نقطة الانطلاق. «إلغاء المفاعيل المباشرة لمشيئة السَّماء، ووجوب إخراج ملكوت العقل والعلم، من دائرة اللَّاهوت...»[1].

بعد وفاة سان سيمون، بدأ تلاميذه في إلقاء سلسلة من المحاضرات، وظلّ كلّ منهم يدور حول سؤال من هو عالِم الاجتماع؟ وفي النّهاية، أوضحوا جميعًا أنّهم يميلون إلى تأسيس ديانةٍ جديدة، «ديانة الإنسانيَّة»، وأنَّهم يعتقدون أنَّ علماءَ الاجتماع يمكن أن يكونوا قساوسة في تلك الدِّيانة الجديدة. باختصار، نُظِرَ إلى عالم الاجتماع في البداية بوصفِه قسِّيسًا... وقد توّج كلّ من سان سيمون وأوجست كونت مَهَمَّتهما العقليَّة باقتراحِ تصوُّراتٍ تفصيليَّةٍ وتقديمها لديانةٍ جديدةٍ للإنسانيَّة[2].

ما سمات ذلك العالَم الَّذي سيَخرج من دائرةِ اللَّاهوت إلى ملكوتِ العقلِ والعلم؟ وما الوعدُ الجديد الأفضل الَّذي سيقدِّمه ذلك العالَم للإنسان بدل الوعد الدينيّ الَّذي عاشه ذلك الأخير طَوال قرونٍ طويلةٍ من السِّنين؟

لم تتَّفق رؤى المفكّرين والباحثين الغربيِّين في ذلك العالَم الجديد. وفي كيفيَّة اقتفاء آثار العلوم الطَّبيعيَّة، وتقليد الفيزياء، وتَنْحِية الميتافيزيقيا جانبًا. وهو ما أُطلق

1- تارناس، مصدر سابق، ص230.

2- ألفن غولدنر، مصدر سابق، ص73 و236.

عليه عالم الحداثة، أو عصر الحداثة. لكن ستتقاطعُ رؤى أولئك المفكِّرين عند عَدّ الحداثة عمليًّا دعوة إلى فصلِ الواقع عن القيم، وإلى «الاستخدام المنفصل للعلم والتّكنولوجيا عن القيم». «ولا تهدفُ الحداثة إلى استقلالِ العلم والتكنولوجيا عن الذَّاتيَّة الإنسانيَّة، أو إلى فصلِ الكنيسةِ عن الدَّولة فحسب؛ بل إلَى فصل كلِّ القيم ـ دينيَّة، أو أخلاقيَّة، أو إنسانيَّة ـ عن الحياة العامَّة والخاصَّة، وعن العالم بأسره، لا عن الدَّولة وحدها؛ إنَّها تسعى إلى إيجادِ عالم منفصل عن القيمة»[1]. إنَّها دعوةٌ إلى «تأسيس مملكة العقل والفردوس الأرضيّ»... وهي «رؤية علمانيَّة تحتفي بِتَأْلِيْهِ الإنسان وتسييده على الطَّبيعة، وتتويجه صانعًا للتَّاريخ. رؤية أعلنت موت الإنسان في سبيلِ مقولات غير إنسانيَّة، مثل: السّوق، والقوّة...وتعدُّ أيّ التزام يتجاوزُ البُعْد العلميّ لا واقعيًّا وخياليًّا وطوباويًّا»[2].

كان ذلك التَّفكير وقبل أيِّ شيء آخر حركةً علمانيَّةً ابتغت تحرير المعرفة من الأوهام والتَّقديسات وتنظيم المجتمع في سبيل تحرير البشر من القيود[3]، وسيكون علم الاَجتماع ابنًا لتلك الحداثة، ومَهَمّته هي كشف أسرار سير عملها في مجتمع فَقَدَ كل أساس خارج عنه (الإله، الطَّبيعة، القدر،...)، ومن خلال ذلك الوعي فإنَّ السوسيولوجيا ستساعد البشر على التَّحكّم الأفضل بمصيرهم[4]، «بعدما أصبحت النّزعة العلميَّة scientism بديلًا حديثًا للدِّيانة التَّقليديَّة الَّتي انهارت»[5].

هل ساعدت تلك الحداثة المنفصلة عن الدين العلوم الإنسانيَّة في فهم أفضل للإنسان؟ وهل بات الإنسانُ أكثر حرِّيَّة في الواقع بعدما تخلَّى عن تعلُّقه بضوابطِ الدِّين؟ وهل قدّمت هذه الحداثة للعلوم الإنسانيَّة رؤيةً مُتماسكةً وثابتةً وواضحةً عن مجتمعات تلك الحداثة وما يجري فيها وعن مستقبل العلاقات بين أفرادها؟

رأى المشروع الفكريّ الحداثيّ في الوضعيّة والانتقال من الميتافيزيقيا إلى التَّجربة الحسّيّة مصدرًا وحيدًا للمعرفة، ولفهم الإنسان، وتنظيم المجتمع. لكن

1- حجاج أبو جبر، نقد العقل العلمانيّ، دراسة مقارنة لفكر زيغمونت باومان وعبد الوهاب المسيري، مصدر سابق، ص38 .

2- المصدر نفسه، ص 42 و 45 و66 .

3- هارفي، مصدر سابق، ص32 .

4- كابان، مصدر سابق، ص80 .

5- ألفن غولدنر، مصدر سابق، ص116 .

ذلك المشروع لم يتقدَّم في تلك المعرفة بالثِّقة الَّتِي كان يعتقدُ بأنَّها ثابتة مثل المعرفة العلميَّة. وها هي الحداثة تنقلب على مبادئها وعلى ادِّعاءاتها بعدما تبيّن أنَّ العلم نفسه ليس حقيقةً ثابتةً، وأنَّ تقدُّم العلم لم يحلّ مشكلة الإيمان، ولم يحرّر البشريَّة، وأنَّ الإنسان ليس مادَّة جامدة، وأنّ الدين ليس وهمًا ميتافيزيقيًّا.

باتت الحداثةُ في مأزقٍ بعدما راهنت على استبدالِ الدين بالعلم حتّى وصلت إلى الكفر بالعلم والعقل معًا. إنَّ الإيمان المُتفائل بإمكانيَّةِ الخروج من مآزق العلم عبر التَّقدُّم العلميّ والهندسة الاجتماعيَّة المجرّدين قد خاب. وها هو الغرب مرةً أخرى يقف على عتبةِ الكفرِ لا بالدين هذه المرة؛ بل بالعلم وبعقل الإنسان المُستقلّ... لقد أضاع العلم صورته النَّقيَّة غير الملطَّخة بوصفه عامل تحرير البشريّة. أضاع أيضًا ادِّعاءاته الرَّاسخة منذ زمن طويل بامتلاك المصداقيَّة المعرفيَّة المُطْلقة، بعدما توقّفت منتجات تلك المعرفة أن تكون حميدة حصريًّا، مع التَّجلِّي الواضح لخطأ فهمها الاختزاليّ للبيئةِ الطَّبيعيَّة، ومع هشاشتها الظَّاهرة أمام خطر الانحياز السِّياسيّ والاقتصاديّ، لم تعد جدارة العلم العلميَّة السَّابقة غير المشروطة بالثِّقة قابلة للتَّأكيد[1].

رفض «سيغمونت باومان» ما سمّاه «الإبيستمولوجيا الوضعيَّة الضيقة»، أو «الإمبرياليَّة الوضعيّة» الَّتِي بشّرت بها الحداثة في قطيعتها مع الدين، وتأليه العقل والَّتِي تحوّلت إلى خدمة الطّموحات العالميَّة للدولة/ الأمة. ووجه «باومن» سهام نقده قاطعًا إلى «التكنولوجيا المحايدة»، «سلطة المصالح الأداتيَّة التّقنيَّة» الَّتِي تُعزِّز الانفصال القائم بين الذَّات والموضوع، وبين المُتحكِم والمُتحكَّم، والمُخضِع والخَاضِع[2]. ولعلَّ ذلك الانفصال الحادّ التّقنيّ بين الذَّات والموضوع والحياد المطلوب بينهما، وعدم تفاعل الذَّات مع الموضوع أسَّس لما ستقومُ به لاحقًا «الذَّات» الأوروبيّة تجاه الشُّعوب الأخرى «الموضوع» الَّتِي احتلتها ومارست عليها أبشع أنواع الظُّلم وارتكبت بحقّها المجازر الدَّمويَّة من دون أيِّ رادع قيميّ، أو أخلاقيّ ،ومن دون أيّ تفاعل، أو أيّ تعاطف استنادًا إلى «عقلانيَّة» «الذَّات» الَّتِي لا يجب أن تتفاعل مع «الموضوع».

اتَّخذ باومان من حركة التَّنوير نقطة انطلاق نقده المجازيّ، في محاولةٍ لكشفِ

1- تارناس، مصدر سابق، ص 435 .

2- حجاج أبو جبر، مصدر سابق، ص45 .

الـدَّور المُهـمّ الَّـذي اضطلـع بـه مُفكِّـرو عصـر التَّنويـر مـن أجْـلِ إيجـاد رؤيـة جديـدة للعالـم تخـدمُ الطُّموحـات العالميَّـة للدولـة –الأُمَّـة ؛ إذ لـم يكـن الهـدفُ مـن السَّـيْطرة على الزمـان والمـكان تعظيـم الله... كانـت الحـربُ ضـدَّ الإبهـام، كمـا يقـول باومـان، السِّـمة البـارزة للحيـاة الحديثـة، والسِّياسـة الحديثـة، والفكـر الحديـث[1].

لقـد التحقـت العلـوم الإنسـانيَّة والاجتماعيَّـة بتلـك الحـرب المفترضـة ضـدَّ الإبهـام، بعدمـا وضعـت اليقيـن الدّينـيّ جانبًـا، وأرادت أن تكتشـفَ «سـرّ الإنسـان» وأن تميـط اللِّثـام عـن سـرِّ المجتمـع حتَّـى ينكشـف «الإبهـام» خلافًـا للرُّؤيـةِ الدّينيَّـة الَّتِـي تَتَشـكَّل في جوانـب كثيـرة منهـا مـن إبهـام غيبـيٍّ يقينيٍّ لا يمكـنُ إخضاعـه لأيِّ تجريـب وضعيّ، أو تجريبـيّ ملمـوس. وفـي البحـثً عـن كشـف ذلـك «الإبهـام» اللَّادينـيّ قـال فرويد على سـبيل المثـال: إنَّ ذلـك الإبهـام الَّـذي يـؤدِّي كشـفه إلى فهـم سُـلُوكِ الإنسـان يكْمُـنُ فـي اللَّاوعـي، فـي حيـن قـال آخـرون بأنّـه يكْمُـنُ فـي ردّ الفعل تَجـاه مثيـراتٍ خارجيّـة؛ بينما قـال مُحلِّلـون أنّـه البحـث عـن التَّفـوُّقِ والقـوَّة وتعويـض عقـد النَّقـص... حتَّـى إنَّ مدرسـة التَّحليـل النّفسـيّ قامـت فـي جوهرهـا على ادِّعـاء كشـف ذلـك الإبهـام.

لـم يُحقِّـق «الوعـد العظيـم» مـا بشّـر بـه مـن كشـف الإبهـام، وإزاحـة السِّـتار الدينـيّ عـن العالـم، ولـم يحقِّـق تلـك الحريـة الَّتِـي بشّـر بهـا بعـد التَّفلُّـتِ مـن قيـود الدِّيـن وضوابطـه ونواهيـه. لا بـل تمخّـض ذلـك الوعـد عـن عالـم باتـت فيـه عفويَّـة الفـرد وحريّتـه مُتعرّضتيـن لقـدر مُتزايـدٍ مـن الخنـق... وبـات الأفـرادً دُمًـى تتحكّـمُ فيهـا نوعيَّـة الحيـاة الحديثـة فـي مـا بـدا أنّـه مـأزق غيـر قابـل للحـلِّ. فمشـروعات الحقبـة الحديثـة السِّياسـيَّة الثَّوريَّـة الكبـرى، الَّتِـي بشّـرت بالتَّحـرُّر الشَّـخصيّ والاجتماعـيّ، كانـت قـد أفضـت تدريجيًّـا إلى أوضـاع بـات فيهـا مصيـر الفـرد الحديـث نحـو مزيـد مـن الخضوع لهيمنـة سلسـلة مـن البنـى الفوقيَّـة البيروقراطيَّـة التِّجاريَّـة والإعلانيَّـة والسِّياسـيَّة. ففـي تلـك السّلسـلة مـن الهيمنـة على مصيـر الفـرد «لـم يعـد الواقـع عـدوّ اللّـذَّة كمـا كان مـن قبـل، باتـت السِّـيادة المطلقـة لمبـدأ اللَّـذَّة فـي عالـم الاسـتهلاك». وأصبـح إطـلاق العنان لاختيـار التَّوجُّـه الجنسـيّ للبشـر إمكانًـا كامنًـا، إن لـم يكـن حقًّـا دسـتوريًّا. هكـذا، تحوَّل البغـاءُ إلى «نشـاطٍ جنسـيٍّ»، وتحوَّلـت «البغـيّ» إلـى «عاملة جنـس» و«قـوَّة اقتصاديَّـة» فـي المجتمـع، وتحـوَّل الأبنـاءُ غيـر الشَّـرعيِّين إلـى أطفـال مـن أُمٍّ غيـر متزوّجـة، أو أبنـاء أسـرة ربهـا أم، أو أب، أو أطفـال مولوديـن خـارج الـزواج... لقـد تمَّـت علمنـة الجنـس مـا

1- حجاج أبو جبر، مصدر سابق، ص91.

بعد الحداثة، ونزعت القداسة عنه، ولم يعد الجنسُ أداةً لخلق بنى اجتماعيَّة دائمة؛ بل صار أداةً في خدمةِ التَّفتُّت المُستمرّ... فقد صاحب الاحتفاء بالجنس تفتيت الأسرة بوصفها وحدةً اجتماعيَّةً أساسيّةً.. بعدما صارت الشَّهوة تُعْلنُ بكلِّ جرأةٍ وافتخارٍ أنَّها غاية نفسها، وعلّة نفسها المُكتفية بذاتها[1].

هكذا، أصبح الإنسان نقطة بلا معنى في الكون الحديث، وباتت الحساسيَّة الأخلاقيَّة والجماليَّة العميقة في مواجهةِ قدرٍ مرعبٍ من القسوةِ والفساد. وبات ثمنُ التَّقدُّم التّكنولوجيّ المُتسارع مُطَّرد التَّنامي. وفي خلفيّة كلّ متعة وكلّ إنجاز كانت تكْمُنُ هشاشة البشريَّة غير المسبوقة. ففي ظلِّ إدارة الغرب، كان الإنسانُ الحديث قد انفجر منطلقًا إلى الأمام وإلى الخارج، بقدرٍ هائلٍ من القوَّة، ومن التَّنوُّع، ومن السُّرعة. غير أنَّه بدا مع ذلك، وقد أقحم نفسه في نوعٍ من الكابوس الأرضيّ، والصحراء الرُّوحيَّة، في نوع من التَّضييق القاسي، وفي ما بدا مأزقًا غير قابل للحلِّ[2].

في تأكيد ذلك الإحباط من «الوعد العظيم» الَّذي بشَّرت به حداثة ما بعد المسيحيَّة، وبعدما فَقَدَت الكنيسة الكبرى الجامعة الرّوح المركزيَّة الَّتي تهبُ أعضاء الجسد الواحد الحياة، أصبح كلّ عضو على يقين بأنّه مُكْتفٍ بذاته، يتغنَّى بأناشيد السُّمُوّ والاصطفاء على الأعضاء الأخرى كلّها، وتلك هي الصُّورة الَّتي اتَّضحت معالمها في مجتمعات ما بعد المسيحيَّة ، حيث أصبح كل شعب /دولة/أمّة مركز الاصطفاء على شعوب العالم ودُوَلِهِ وأُمَمِه.

أمَّا المفارقة الكبرى، فتتمثَّل في أنَّ الإنسان صار موضع ازدراء واحتقار، ويؤكد باومنت في نبرةٍ ساخرةٍ أنَّ صورة الإنسان بوصفه وحشًا أنانيًّا كانت لازمة لمُفكِّري التَّنوير الَّذين لم يتركوا فرصةً ليظهروا احتقارهم للعوام الجُهّال والسُّفهاء إلَّا وانتهزوها، ولم يكن مشروع التَّنوير –كما يعتقد كثيرون في العالمين: الغربيّ والعربيّ– حلمًا نبيلًا بنشر نور الحكمة والحرِّيَّة؛ بل أداةً لتعزيز طُمُوحاتِ الدَّولة، وإيجاد «آليَّة اجتماعيَّة تُحقِّق الانضباط»... وهكذا، لا يظهر التَّنوير حركةً تحتفي بالنُّور والحرِّيَّة والعقل التَّنويريّ؛ بل حركة تكشفُ القناع عن «عقلٍ أداتيٍّ إرهابيٍّ»،

1- حجاج أبو جبر، مصدر سابق، ص 235-225 .

2- تارناس مصدر سابق، ص 464-463.

وعـن «عنصريَّـة المفكِّريـن»[1]. بِكَـوْنِ أنّ الثَّقافـة الأوروبيَّـة هـي وحدها الثَّقافـة العقلانيَّة، وأنّ الثَّقافـات الأخـرى هـي ثقافـات مختلفـة وغيـر متسـاوية، وأنَّهـا أدنـى بالفعـلِ بِحُكْـمِ الطَّبيعـة، ولا تسـتطيع إلَّا أن تكـون «موضوعًـا» للمعرفـة. مـن هنـا، نشـأت العلاقـة بيـنَ الثَّقافـة الأوروبيَّـة وبيـن الثَّقافـات الأخـرى بوصفهـا علاقـةً بيـن «الـذَّات و«الموضـوع»، أو بوصفهـا عبـارةً عـن الطُّغيـان الاسـتعماريّ الأوروبـي علـى باقـي العالـم. وبالنّهايـة، ليـس هنـاك شـيء أقـلّ عقلانيّـة مـن ادِّعـاء أنَّ رؤيـةً كونيَّـةً خاصَّـة بإثنيّـة مُحـدَّدة يجـب أن تفـرضَ علـى الجميـع بصفتهـا العقلانيَّـة الكونيَّـة مهمـا كان اسـم تلـك الإثنيَّـة «أوروبـا الغربيَّـة»[2].

توصَّـل مُفكِّـرو التَّنويـر والحداثـة إلـى أنّ: كلّ شـيء يمكـن أنْ يكـون ومـا يتعـارض والطَّبيعـة يتعـارض والعقـل... وطبّقـوا ذلـك علـى المجتمـع، فصـار المجتمـع مركـز المرجعيَّـة العُليـا، والقـوّة فـوق البشـريَّة، والسِّـيادة السُّـلطانيَّة، والحاكـم، والمشـرّع ... وارتبطـت حركـة التَّنويـر ارتباطًـا وثيقًـا بتتويـجِ الطَّبيعـة إلهًـا جيـدًا، وشـرعنة العلـم دينًـا حنيفًـا وحيـدًا، والعلمـاء أنبيـاءه وكهنتـه[3].

اكتمـل تَأْليـه المجتمـع مـع ظُهُـورِ السّوسـيولوجيا نظريّـة للحداثـة ولا سـيَّما فـي أعمـال دوركهايـم (1858م ـ 1917م). وهكـذا، بـات المجتمـع في نظريَّـات العلـوم الاجتماعيَّـة، الأسـاس الوحيـد والسُّـلطة الوحيـدة، والمقيـاس الوحيـد للحيـاة الأخلاقيَّة، وسـيحلّ الاستسـلام إلـى سـلطةِ المجتمـع محـلّ الاستسـلام للـه الَّـذِي يُحـرِّر الإنسـان مـن العبوديَّـة، وإن كان الإلـه لـم يمـت تمامًـا فـي ذلـك السِّـياق كمـا أراد نيتشـه؛ بـل هُمّـش واسـتبدل بسـلطةٍ جديـدةٍ «وظهـرت مطلقـات علمانيَّـة مادِّيَّـة (بـدل المطلقـات الدينيَّـة) ومذاهـب دنيويَّـة واعـدة بالخـلاصِ حقيقـة نهائيَّـة، مثـل: الحتميَّـة التّاريخيَّـة، وقانـون العـرض والطلـب والسـوق/المصنع/ والمصلحـة/ اللَّـذَّة / والمصالـح الاقتصاديَّـة، والمجتمـع، والطبقـة العاملـة، والفـردوس الأرضـي، ونهايـة التّاريـخ... لتحـلّ كلّهـا مكان الإلـه، ومـكان المفاهيـم الميتافيزيقيَّـة الخاصَّـة بالآخـرة والبعـث، ويـوم الحسـاب...»[4].

لقـد تحوَّلـت الحداثـة إلـى عبـادة المعرفـة، ورفضـت عبـادة السَّـماء. المعرفـة الأرضيَّة

1- حجاج أبو جبر، مصدر سابق، ص 99.

2- أنيبال كيخانو، الكولونياليَّة والحداثة العقلانيّة، موقع كتب مملّة، 17/9/2020م.

3- حجاج أبو جبر، مصدر سابق، ص 114-113.

4- المصدر نفسه، ص132-130-128.

والعقليَّـة بِوصفِهمـا حقيقـةً نهائيّـةً، وحاولـت أن تلغـي أسـاس الوجـود وأصلـه الرَّبَّانـيّ المُتَعَالـي، وأنْ تسـتبدله بنظـام وجـود كامـن لا يحتـاج إلـى شـيء خارجـه... وإحـلال الحيـاة المسـيحيَّة الأُخرويَّـة فـي عالـم الدُّنيـا.

عَـدَّت الحداثـةُ الغربيَّـة نفسـها مرجعيَّـةً يقوم عليهـا تأويل الغايـة النّهائيَّة مـن التاريخ؛ فأصبغـت نفسـها بشـرعيَّة وأحقِّيَّـة فـي اسـتعمار المسـتقبل، كمـا اسـتعمرت الفضـاءات المحيطـة. وهـي، مِـنْ ثَـمَّ، المركـز المُتَعَالـي لـكلّ سـلطة، فهـي قائمـة بذاتهـا ومكتفيـة بذاتهـا، ومرجعيَّـة بذاتهـا فـي الصَّـواب والخطأ، ومـن افتـراض أنّ الأزمنـة الأخـرى كلّهـا نسـخ دونيَّـة وبدائيَّـة متأخّـرة ومنقوصـة، أو مشـوهة وممسـوخة ومقيتـة وهكـذا، تحـوّل باقـي العالـم بدعـوى «الرسـالة الحضاريَّـة» والسَّـرديَّات الكبـرى لحركـة التَّنويـر إلـى «فـراغ» ينبغـي «اكتشـافه»، ثـمّ تصميمـه بأفضـل طريقـة[1]. وهـذا مـا سـتضفيه العلـوم الإنسـانيَّة والاجتماعيَّـة الغربيَّـة على نفسـها أيضًـا بأنّهـا علـوم مرجعيَّـة بذاتهـا ومكتفيـة بذاتهـا، وأنهـا تتوجَّـه إلـى باقـي العالـم لتصميمـه «بشـكلٍ أفضـل» !!!

لكـن ذلـك الادِّعـاء لـن يقـود السوسـيولوجيا إلـى «تصميـم العالـم بشـكلٍ أفضـل»؛ بـل علـى العكـس سـيؤدِّي ذلـك كلّـه إلـى فقـدانِ الثِّقة بتلـك السُّوسـيولوجيا الَّتِـي «التزمت قواعـد الخطـاب العلمـيّ التزامًـا أعمـى، وأبقـت المبـادئ الأخلاقيَّـة خـارج سـرديَّاتها، وحوّلـت الفعـل الاجتماعـيّ إلـى شـيءٍ مُحايـد لا علاقـة لـه بالإيمـان ولا بالخيـر، أو الشَّـرّ، وإلـى شـيء يمكـنُ قياسـه وفـق معاييـر إجرائيَّـة لا وفـق قيـم أخلاقيَّة. ويعدُّ بوسـينو المنهـج التَّجريبـيّ الَّـذِي ألزمـت السُّوسـيولوجيا نفسـها بـه خدعـةً انكشـفت. فالمنهـج بِوصفِـه الطَّريقـةَ الصَّحيحـةَ والسَّـليمةَ الَّتِـي تُوصِلنـا إلـى نتائـج أفضـل فـي أسـرعِ وقـتٍ وجهـد، لـم يسـتطع أن يتـلاءم مـع موضـوع علـم الاجتمـاع، ذلـك الموضـوع الَّـذِي لـم يتحـدَّد بعـد، فتعـدَّدت المناهـج بِتَعـدُّد الموضوعـات، وتفاقـم الصِّـراع المعرفـيّ داخـل النّسـق السُّوسـيولوجيّ، وانقسـم المشـهد السّوسـيولوجيّ بيـن مُؤيِّـدي «الكـم» ومُؤيّـدي «الكيـف»، حتَّـى أصبـح موضـوع علـم الاجتمـاع فـي القـرن العشـرين هـو الصّـراع الدَّاخلـيّ حـول أفضـل منهـج، وأحسـن أداء وأسـلوب، وغـاب الهـدف الرَّئيـس لفهـم المجتمـع داخـل غبـار المعركـة». [2]

لا بـل أكثـر مـن انكشـاف خدعـة «المنهـج التَّجريبـيّ»، سـتشـهد تلـك السوسـيولوجيا

1- حجاج أبو جبر، مصدر سابق، ص153-151-150.

2- بوسينو، مصدر سابق، ص18.

«تحطّم كلّ شيء، وتفتّت كلّ شيء» كما يقول بيار بورديو: «لقد تميّزت تلك المرحلة من تاريخ السوسيولوجيا الغربيَّة بالاختلاف في كلّ شيء، والصّراع على كلّ شيء داخل النَّسق المعرفيّ السّوسيولوجيّ... لقد تفتَّت كلّ شيء، الجماعة الَّتي تحترف مهنة علم الاجتماع بوصفها جماعةً علميّةً، ودور عالِم الاجتماع، ومقاييس العلميَّة، كل آمالنا، وكثير من رجالنا، لقد تحطَّم كلّ شيء من منظومة المفاهيم والنَّظريَّات الَّتي استخدمناها من أجْلِ إضفاء مفهوم على العالم الَّذي نعيش فيه، أو نعتقد أنَّنا نعيش فيه، إلى التزامنا وهُويّتنا المهنيَّة، وأصبح الآن باطلًا وغير مفيد...»[1].

كتب يونغ في نهايةِ حياته، مُشبّهًا ما يجري ببداية الحقبة المسيحيّة قبل ألفي سنة، يقول «مزاج مفعم بالتّدمير والتّجديد الكونيّين بات يطبعُ عصرنا. وهو مزاج يتجلَّى في كلِّ المجالات سياسيًّا واجتماعيًّا وفلسفيًّا...وسوف يتعيَّنُ على الأجيال القادمة أن تأخذ ذلك التَّحوُّل الانعطافيّ الحاسم في الحسبان إذا لم تكن الإنسانيَّة مُتَّجهةً نحو تدميرِ ذاتِها من خلال جبروت طاقاتها التّكنولوجيَّة العلميَّة الخاصَّة...»[2]. وكتب هايدغر في نهاية حياته عبارة: «ربٌّ ما يستطيع إنقاذنا».

1- Bourdieu Pierre, Questions de la sociologie.Ed.De Minuit.Paris 1984. p 37.

2- تارناس، مصدر سابق، ص 492-491 .

فَكُّ السِّحْر عَنْ العَالم

حجاج أبو جبر*

المُلخص

قبل أكثر من قرن من الزمان، أوضح ماكس ڤيبر أنّ العلمَ أحرَزَ تقدُّمًا كبيرًا، وأنّ الإنسانَ صار قادرًا على التَّحكُّم في كلّ الأمور بالحساب، وأنّ القوى الخفيّة غير القابلة للحساب لا تؤثر في مجرى الأمُور، وأنّ العلم تقدُّمٌ لا نِهائيّ منفصلٌ عن القيمة. ووصف ڤيبر هذه العمليّة بأنّها فكّ السِّحْر عن العالم؛ فليس الإنسان بحاجةٍ إلى طُرُقٍ سحريَّةٍ من أجْلِ السَّيْطَرةِ على الأرواح، أو التَّوسُّلِ إليها؛ بل إنّ الوسيلةَ التّقنيّة والحسابات كفيلة بالسّيطرةِ على مجرى الأمورِ، وهذا هو المعنى الجَوْهَريّ لِلْعَقْلَنَةِ، أو العَلْمَنَةِ.

لم يكنْ ڤيبر يحتفي بِتَأْليهِ العقلِ وتغييبِ الدّين؛ بل كان يُدْركُ تداعيات موت الإله عند نيتشه، وكان يعي أنّ العلم يعجزُ عن الإلْهام، وإضفاءِ المعنى على الحياة، ومداواة الاغتراب، وإعادة السِّحر إلى العالم. وأفترضُ هنا أنّ تنظيرَ ڤيبر لفكرة فكِّ السِّحر عن العالم قادرة على تشخيصِ الأزمةِ النَّاجمةِ عن عقلنةِ العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة من خلال النَّظَرِ في تحقُّقات العَقْلنة، أو العَلمنة. وأسعى إلى استكشاف دلالاتِ فَك السِّحر عن العالم في خمسة حقول أساسيّة: النَّظريَّة السِّياسيَّة، والنَّظريَّة

* أُستاذ النَّقد الثَّقافيّ في أكاديميَّة الفُنُون المصريَّة.

الاجتماعيَّة، والنَّظريَّة الأدبيَّة، والنَّظريَّة الأنثروبولوجيّة، ونظريّة العلوم ما بعد العاديَّة. وتقوم هذه المُقَاربة البينيَّة على استكشافِ إسهامات نقديَّة لخمسةِ أعلام في الفكرِ الغربيِّ المُعَاصِر على التَّوالي: إريك ڤوجيلين، وزيجمونت باومان، وبول ريكور، وطلال أسد، وضياء الدِّين سردار.

الكلمات المفتاحيَّة: فك السِّحْر عن العالم، العَلْمَنَة، العقل الأداتيّ، الخِطاب، الأزمنة ما بعد العاديَّة.

المُقدّمة

في العام 1917م، ألقى ماكس ڤيبر محاضرةً في جامعة ميونيخ بعنوان «العلم بوصفه رسالةً» (Wissenschaft als Beruf)، ونُشرت هذه المحاضرة في العام 1919م، وكانت تتناولُ الوضع الجديد للعلماءِ والباحثين بالمؤسّسات الأكاديميَّة في العلوم الطَّبيعيَّة والإنسانيَّة والاجتماعيَّة. وكانت الكلمة الألمانيَّة Beruf تنطوي على مَعْنَيَيْنِ: المهنة أو الوظيفة، والرّسالة أو الصوت الدَّاخليّ (الإلهيّ، أو الدّينيّ) الَّذي يدعو العالِم إلى تسخيرِ حياته في سبيلِ تحصيلِ العلم. وكان التَّساؤل الرَّئيس يدورُ حول إمكانيَّة الشُّعور بأنّ العلم رسالةٌ في سبيل التَّقرُّب إلى الله عندما يستعصي النَّظَر إلى العلم نفسه بِوصْفِه قيمةً كُبْرَى بعدما صارَ مُنْفَصِلًا عن القيمة، في ظلِّ الوضعِ الجديدِ للعُلَماءِ والباحثين في الثَّقافةِ الرَّأسماليَّةالحديثة، والمؤسَّسات الأكاديميَّة الخَاضعة للبيروقراطيَّة، وتقسيم العمل والتَّخصُّص الدَّقيق[1] .

في تلك المحاضرة، واجه ماكس ڤيبر الطُّلَّابَ الحاضرين بحقائقَ مُزْعجة ومُحْبِطَة: ضآلة إسهام العالِم في سيرورة العلم؛ بسبب التَّخصُّص الدَّقيق المحدود؛ سطوة العقل الحسابيّ البارد في الجامعاتِ، وتلاشي الشَّغَف بالعلم بِوَصْفِه رسالةً ودعوةً داخليَّةً تقودُها القيم الكبرى؛ انفتاح العلم بصورةٍ لا نهائيَّةٍ أمام غايات عمليَّة تقنيَّة تدفعُ علماء الجامعات إلى البحث، وليس الشَّغَف بالعلم[2].

أكَّد ڤيبر، في تلك المحاضرة، أنَّ العالِم لا يستطيعُ أنْ يكشِفَ عَن حقيقة

1- Max Weber, 'Science as Vocation,' From Max Weber: Essays in Sociology. H. H. Gerth and C. Wright Mills. Ed. and trans. New York: Oxford University Press, 1946, p. 131-134.

2- Ibid., pp. 135- 138.

أبديَّة، أو عن خير داخليّ؛ بل ينحصر الأمر في الكشف عن قيمةٍ أداتيَّةٍ، وليس للعالِم أنْ يكشفَ عن القِيَم الكبرى، أو أن يُعلِّم النَّاس معنى العالم. فالعلمُ يهتمُّ بِمُراكمةِ المعرفة الأداتيَّة؛ لأنَّه مجرّد وسيلة لتحقيق غاياتٍ ونتائج تقنيَّة لأجلِ ذاتها. ولذا، يصمتُ العالِم عن الغايات السِّياسيَّة والأخلاقيَّة في تحصيلِه للعلم الأكاديميِّ المنفصل عن القيمة، استنادًا إلى أنَّ أحكام القيمة يختصُّ بها المجالَ العام، وليس الحرم الجامعيّ، أو المؤسَّسة البحثيَّة الأكاديميَّة. وتلك القيم مُتعدِّدة، وليس بوسْعِ العلم أنْ يجمعَها في كُلٍّ مُتناسق، وليس هنالك من احتمال بأنْ يقومَ العلم بالكشفِ عن غايةِ الحياة؛ بل تصبح القيم آلهة مُتعدّدة يختارُ النَّاس مِنْ بينِها ما يشاؤون من دون مرجعيَّةٍ نهائيَّة[1].

أمّا المحاضرة الَّتي ألقاها فيبر في العام 1919م بعنوان «السِّياسة بوصفها رسالةً»، فكانت تناقشُ تطوُّر الدَّولة الحديثة والاحتكار المشروع لاستخدام العنف والقوَّة المادّيَّة داخل أرض معيَّنة، وتنتهي تلك المحاضرة هي الأخرى بنبرةٍ تشاؤميَّةٍ، وتُوحِي بصعوبةِ التَّوفيق بين مجالات القيم المختلفة (الاقتصاديَّة، والسِّياسيَّة، والجماليَّة، والحسّيَّة، والفكريَّة). فقد كان ذلك مُمكنًا في الماضي لوجودِ مرجعيّةٍ ميتافيزيقيَّةٍ قويَّة، أو بفضلِ الذَّاتيَّةِ البينيَّة الَّتي تسمحُ بالتَّكامُل بين تلك القيم وتماسكها واتِّساقها، وإمكانيَّة الانتقال بين مجالاتِ القيم. وقد أدَّى استقلال تلك المجالات إلى صُعُوبةِ الشُّعور بالسِّياسة بوصفها رسالةً ومَجالًا مُقدَّسًا، يفيدُ من سُلطة الدِّين. وهكذا، يفقد رجل السِّياسة شيئًا؛ بسبب غياب الغاية الكبرى المُتعالية الَّتي تربطُ الأعمال ومجالات الحياة المختلفة بتحقيقِ رسالةٍ إلهيَّةٍ. وهنا، يُسلِّطُ فيبر الضَّوء على أخلاقيَّات المسؤوليَّة، أو أخلاقيَّات العواقب، وليس أخلاقيَّات النِّيَّات الصَّالحة، بوصفها سبيلًا للخلاص، خاصَّةً عندما تسودُ السُّوقُ الرَّأسماليّ الحياة، وتستعمرُ عالم السِّياسة[2].

سأتناول هنا دلالات فكرة فكّ السّحر عن العالم في خمسةِ حقول (النَّظريَّة السِّياسيَّة، والنَّظريَّة الاجتماعيَّة، والنَّظريَّة الأدبيَّة، والنَّظريَّة الأنثروبولوجية، ونظريَّة

1- Ibid., pp.139-145.

2- Max Weber, 'Politics as Vocation', From Max Weber: Essays in Sociology. H. H. Gerth and C. Wright Mills. Ed. and trans. New York: Oxford University Press, 1946 p. 78, pp.119-120.

الأزمنة ما بعد العاديَّة)، بالتَّركيز على الإسهامات النَّقديَّة لكلٍّ مِنْ: إريك ڤوجيلين، وزيجمونت باومان، وبول ريكور، وطلال أسد، وضياء الدِّين سردار.

النَّظريَّة السّياسيَّة

لا نجد عملًا موسوعيًّا ضخمًا اهتمَّ بأزمةِ تَأْليهِ العقل، وتغييب الدِّين إلَّا في العقودِ الأولى من القرنِ العشرين على يد الفيلسوف الألمانيّ الأمريكيّ إريك ڤوجيلين (1985م ـ 1901م) Eric Voegelin. فقد استكشف ڤوجيلين منذ بداية ثلاثينيَّات القرنِ العشرين العواقبَ الوخيمة لحلول الإلهِ في الطَّبيعة، أو في الإنسان، أو في كليهما معًا، وتتبع مراحل تطوُّر العلمنة في تاريخ الأفكارِ، وذهب إلى أنَّها بدأت في القرنِ الخامس عشر بما يطلقُ عليه «الحُلوليَّة الكُمونيَّة الجُزْئيَّة» partial immanentism (العلمانيّة الجزئيَّة)، وأنّها وصلت في القرن العشرين إلى ما يُطلقُ عليه «الحُلُوليَّة الكُمونيَّة الشَّاملة» total immanentism (العلمانيّة الشَّاملة)[1].

عاصر ڤوجيلين الحقبة النَّازيَّة، وكان من أبرز المُفكِّرين الَّذين لم يتردَّدوا في توجيهِ سهام النَّقد إلى الاشتراكيَّة القوميَّة النَّازيَّة. فقد نشر كتابين في غاية الأهمّيّة باللُّغة الألمانيَّة في مطلع الثّلاثينيَّات من القرنِ العشرين: «العرق والدَّولة» و«فكرة العرق في تاريخ الأفكَار». كما صدر له بالألمانيَّة في أواخر الثَّلاثينيَّات كتاب «الأديان السِّياسيَّة»، وفيه تناول الحركات الشُّموليَّة الحديثة، ووصفها بأنَّها أديان بديلة تعدُ الشُّعوب بجنّةِ الخلد على الأرضِ بدلًا من انتظارِ الوعودِ بجنَّة الآخرة. وفي أوائل الخمسينيَّات من القرنِ العشرين، حظى ڤوجيلين بشهرةٍ واسعةٍ؛ لأنَّ فلسفته السِّياسيَّة كانت تُعارضُ حلول الإله في شعب، أو أُمَّةٍ بعينها، ولقى فكره رواجًا كبيرًا داخل الأوساط الفكريَّةِ الدِّينيَّةِ المحافظة عندما أصدر كتابه «علم السِّياسة الجديد» في العام (1952م)، الَّذي دعا فيه إلى علمٍ جديدٍ يتجاوزُ سطوة العلومِ الطَّبيعيَّةِ، ويُعطي الأنطولوجيا التَّقليديَّة مكانتَها الَّتي تستحقُّها[2].

1- Eric Voegelin. The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 23: History of Political Ideas, Vol 5, Religion and the Rise of Modernity. James Wiser. Ed. Columbia & London: University of Missouri Press, 1998, p. 140.

2- Eric Voegelin. The New Science of Politics: an Introduction. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1952, pp. 120 & 166.

رأى ڤوجيليـن أنَّ مختلـف المناهـج والنَّمـاذج الَّتـي تغفـل الحقيقـة الأنطولوجيَّـة الكبـرى؛ أي الوعـي الأزلـيّ بِمَحدوديَّـةِ الإنسـانِ وعقلـه فـي مقابـلِ لا محدوديَّـة الإلـه المُتعـال، ليسـت سـوى «هرطقـة غنوصيَّـة» و«نيتشـويَّة حلوليَّـة» و«مغالطـة فكريَّـة»[1]؛ بـل إنَّهـا «قـذارة أيديولوجيَّـة»[2]؛ لأنَّهـا تـؤول، فـي نهايـةِ المطـاف، إلـى حلـولِ الإلـه فـي الإنسـانِ، أو فـي الطَّبيعـةِ، أو فـي كليهمـا معًا. هـذا الأنموذج الحلوليّ بدأ بشـكلٍ جزئيٍّ في القـرنِ الخامـس عشـر بفضـلِ آبـاء الحركـة الهيومانيَّـةِ، وأخـذ يتبلـور حتَّـى وصل إلـى مداه وصورتـه الكلِّيَّـةِ فـي القـرنِ العشـرين؛ بمعنـى أنَّ الحداثـةَ أخـذت شـكل المُتتاليـة الآخـذة فـي التَّحقُّـقِ، وكانـت صورتهـا الأولـى «الحُلوليَّـة الكمونيَّـة الجزئيَّـة» حتَّـى تحوَّلـت إلـى مـا يُطلـق عليـه ڤوجيليـن «الحُلوليَّـة الكُمونيَّـة الشَّـاملة»[3]. وكان ڤوجيليـن يسـاوي بيـن فـرض الـرُّؤى الحلوليَّـة immanentisation والعلمنـة secularization [4]، ويـرى أنَّ الـرؤى الحلوليَّـة فـي العصـرِ الحديـث عبـارة عـن «أديـان بديلـة» بالألمانيَّـة Ersatz Religionen [5]. ويـرى ڤوجيليـن أنَّ الحلوليَّـة تختلـفُ تمـام الاختـلاف عـن العُلـوّ transcendence؛ لأنَّ العُلـو يشـيرُ إلـى أصـلٍ مُتعـالٍ للوجـودِ الإنسـانيِّ، أمّـا التَّاريـخ الدّنيـويّ ـ وبعكـس مـا تذهـب إليـه المنظومـات الحلوليَّـة العلمانيّـة الحديثـة ـ فـلا جوهـر لـه ولا اتّجـاه، إنّـه «بانتظـارِ النِّهايـة، ومـا الحيـاة الدُّنيـا إلّا دهـر يهـرم»[6].

1- Ibid.

2- Eric Voegelin. The Collected Works of Eric Voegelin. Hitler and the Germans. Vol.31. Trans., Ed. Detlev Clemens. Columbia and London: University of Missouri Press, 1999, p. 73 .

3- Eric Voegelin. The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 23: History of Political Ideas, Vol.5, Religion and the Rise of Modernity. James Wiser. Ed. Columbia & London: University of Missouri Press, 1998. p.140.

4- Eric Voegelin. The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 22: Modernity without Restraint, Vol.5, The New Science of Politics. Ed. Manfred Henningsen, Columbia: University of Missouri Press , 2000, p.185.

5- Eric Voegelin. The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 22: Modernity without Restraint, Vol.5, Science, Politics and Gnosticism. Ed. Manfred Henningsen, Columbia: University of Missouri Press , 2000, p.295.

6- Voegelin, The New Science of Politics, p.118.

في ستينيَّات القرن العشرين، تولَّى ڤوجيلين كرسي أستاذيّة ماكس ڤيبر في العلوم السِّياسيَّة في جامعة ميونيخ، حيث أَسَّس معهد الدّراسات السِّياسيَّة، وألقى سلسلة محاضرات معروفة بعنوان هتلر والألمان، أكَّد فيها أنَّ الكارثة الَّتي حلّت بألمانيا وأوروبا ليست من صُنْع رجلٍ واحد (هتلر)؛ بل من صُنْع المجتمع العلمانيِّ الحديث بأكمله، بما في ذلك الجامعات اللِّيبراليَّة الألمانيَّة العريقة والمثقَّفون والمفكرون والعلماء الذين لزموا الصمت تجاه أفكار هتلر وجرائمه.

في الصفحات الافتتاحيَّة من تأمُّلاته في سيرتهِ الفكريَّة، المُسجَّلة بصوته في العام 1973م والمنشورة بعد وفاته في العام 1989، يتحدَّث ڤوجيلين عن الأثرِ العميقِ الَّذي تركه ماكس ڤيبر في تشكيلِ نظرتِهِ إلى العلم على مدار نصف قرن. وهو يؤكِّد أنَّ اهتمام ڤيبر بعمليَّة فكّ السِّحر عن العالم لا يُعبِّر عن مسافةٍ جماليَّةٍ تأمُّليَّةٍ، ولا عن حداد محزون على الانقطاع الأبديّ بين الإنسان والعالم؛ بل يصدر في عالم السِّياسةِ تحديدًا عن عاطفةٍ جيَّاشة لإنسانِ الفعل وأخلاقيَّات المسؤوليَّة، وليس أخلاقيَّات النِّيَّات الصَّالحة. فليس للمرءِ أنْ يتبرَّأَ من إرادتِهِ لتحلَّ محلّها إرادة الله حتَّى يُسوّغ الأفعال ويتهرّب من العواقب. كان ڤيبر ضدّ الهروب الدِّينيّ والسِّياسيّ من المعرفةِ والمسؤوليَّةِ العقلانيَّةِ المستقلَّة. وتُشير النَّماذج المثاليَّة ideal types عند ڤيبر إلى امتناع الاستغناء عن القيم في اختيار المادَّةِ البحثيَّةِ؛ لأنَّ العلم عند ڤيبر يتألَّف من معرفةٍ بخبرةٍ علميَّةٍ منفصل عن القيمة، إلى جانب القيم الَّتي تُحدِّدها شخصيَّة الباحث، وفي هذا التَّوجُّه تأكيد الحرِّيَّة والمسؤوليَّة. فلم يرتبطْ فكّ السِّحر عن العالم عند ڤيبر بالنّزعةِ النّسبيَّة أو الفوضويَّة؛ بل كانت روحه مُتناغمة مع الحضورِ الإلهيِّ، ولم يتبعْ نيتشه في تمرِّده المأساويّ.

لم يتردَّد ڤوجيلين أنْ يصفَ ماركس وهيجل ونيتشه بأنَّهم مجموعة من المحتالين[1] الذين أهدروا قيمة الفلسفة وحوّلوها من «محبّة الحكمة» إلى «البحث عن المعرفةِ الحقيقيّة وجوهر الأشياء» بالألمانيّة (wirkliches Wissen)[2]، وكان ذلك بمنزلةِ الطَّامَّة الكُبرى في تاريخ الفلسفة؛ لأنَّ المفكِّر الأصيل، لا ينبغي لنا أن نصفه بالعليم الحكيم sophos؛ فهذه الصِّفة لا تجوز إلَّا لله وحده، ويمكننا بدلًا

1- Eric Voegelin. Science, Politics and Gnosticism. Ellis Sandoz. Ed. Washington: D.C Regnery Publishing Inc., 1997. p. 28.

2- Ibid, p.29.

من ذلك أنْ نطلقَ عليه «مُحبّ المعرفة والحكمة» philosoph؛ لأنَّ المعرفة الحقَّة لا يعلمها إلَّا الله، والعلماء العقلاء يخشون الله، ويتحوَّلون من «مُحبِّي الحكمة» إلى «مُحبِّي الله وأحبائه» theophilos، أمّا الفلاسفة الأفاكون، كما يصفهم ڤوجيلين، فقد تناسوا تلك الحقيقة وأضلّوا غيرهم عن بِنْية الوجودِ الأصليِّ الأصيل بادِّعاء واقع ثانٍ second reality يمكن أنْ يحيى فيه الإنسان[1].

أمّا المثال الَّذي يسوقُه ڤوجيلين لكشف ذلك الهروب من بِنْيةِ الوجود الأنطولوجيَّة فهو نزع الكلام عن السِّياق، مثلما فعل ماركس في أطروحته للدّكتوراه عندما تناول أسطورة بروميثيوس في مسرحيَّة إسخيلوس الشهيرة «بروميثيوس مُقيّدًا»، حيث اقتبس ماركس مقولة بروميثيوس «بإيجازٍ شديد، إنَّني أبغض الآلهة جمعاء!»، وحسبها مونولوجًا يُحدِّث فيه بروميثيوس نفسه، لكنها في الأصل جزء مقتطع من حوارٍ كاملٍ أغفله ماركس؛ كي يُقوِّي حجّته بإخفاء الرَّدِّ والتَّوبيخ الَّذي تلقاه بروميثيوس ممَّن سَمِعوه: «يبدو أنَّه قد أصابك الجنون الأعظم!». وبذلك، فإنّ الأصل في الأسطورة، كما يرى ڤوجيلين، ليس التَّمرُّد على الآلهةِ المستبدَّة الطَّاغية؛ وإنَّما المأساة الَّتي ستلحق بعالم يُؤلِّه الإنسان، ويكره الآلهة ويُلغيها من بِنْيَة الوجود[2].

أكَّد ڤوجيلين أنَّ العلم لا يبدأ مُطلقًا من نقطةِ الصِّفر؛ وإنَّما يبدأ بإدراك المجتمع لذاته وهُويّته الَّتي تتجلَّى في الرُّموز الاجتماعيَّة السَّابقة عليه، ومن المُحال تصوُّر وجود علم السِّياسة، وكذلك تحليل النِّظام السِّياسيِّ، دون الاعترافِ بالحقيقةِ الأنطولوجيَّةِ الكبرى، وهي وعي الإنسان الأزليّ بعالم يتجاوزه، وانشراح روحه وصدره عبر العصور لوجود مرجعيّةٍ فوقيّةٍ مُتجاوزة يتوق إليها دائما، فإدراك تلك الحقيقة لا بُدَّ وأنْ يكون شرطًا أساسيًّا لأيِّ معرفةٍ، أو علم، أو منهج، أو تحليل[3].

تتبّع ڤوجيلين تطوُّر الصُّور المجازيَّة في الخطاب الفلسفيّ الغربيّ للكشفِ عن أزمةِ العلوم الإنسانيَّةِ عند تأْليهِ العقلِ وتغييبِ الدِّين، وخاصَّةً الصّورتين: الآليَّة، والعضويَّة؛ ووجد أنّه حتَّى منتصف القرن الثامن عشر، لم يكن هناك فرقٌ بين لفظةِ «عضويّ» ولفظة «آليّ»، وأنَّهما كانتا بمنزلةِ مُترادفتين تُشيران إلى المُشارِ

1- Ibid, p.24.

2- Ibid, p.25.

3- Ibid., p.14.

إليه نفسه، وهو شيء من الأشياء، أو مادَّة من الموادِّ غير القائمة بذاتِها تستمدُّ هيئتَها وروحَها من خارجها وفقًا لخطَّةٍ مُسبقةٍ وغايةٍ نهائيَّةٍ، ولم يظهرْ الفرق المهمُّ بين صفتي الآليَّة والعضويَّة إلَّا بصورةٍ تدريجيَّةٍ في أعمال ليبنتس، وفولف، وبوفون، وبلومنباخ، وكانط؛ حيث أصبحت لفظة «الكائن العضويّ» تُشيرُ إلى مادَّةٍ حيَّةٍ قائمةٍ بذاتِها تنمو وتتولَّدُ وتتكاثرُ وفقًا لقانونٍ داخليٍّ كامن[1].

كان لذلك الفهم الجديد والاستخدام المجازيِّ للصُّورةِ العُضويَّةِ تبعاتُهُ الَّتي بدأت تتجلَّى بوضوحٍ في نهايةِ القرنِ الثَّامن عشر، عندما أصبح من المُمكن تطبيق الصُّورة العضويَّة على الدولة/الأُمَّةِ وتصوُّرها على أنَّها كائنٌ عضويٌّ يستمدُّ قوانينه وشرعيَّته من داخله، ولا يخضعُ لأيِّ قوانين خارجة عنه. فالدَّولة/الأُمَّة لم تعد خاضعة للكوربس ميستكوم corpus mysticum، أو وحدة جسد المسيح (الكنيسة والبابا الَّذي يرأسها)، وتحول التَّراحُم بين الأخوة المسيحيِّين في أوروبا بأسرها إلى تراحُم بين أفراد مسيحيِّين ينتمون إلى دولة/أُمّة علمانيَّة بعينها دون غيرها، وأصبح كلّ شعب/دولة/أُمّة مركز الاصطفاء على شعوب العالم ودوله وأُمَمِه[2].

النَّظريَّة الاجتماعيَّة

تقترب رؤية ڤوجيلين من رؤيةِ عالم الاجتماع زيجمونت باومان Zygmunt Bauman (1925م ـ 2017م). يؤكّد باومان ضرورة مراجعة النَّظريَّة الاجتماعيَّة، واستحداث خطاب نقديٍّ يتجاوزُ المناهج والمفاهيم القائمة على تأْليهِ العقل، حتَّى يمكن تفسير تناقضات المجتمع العقلانيِّ المُتحضِّر الَّذي تسوده نزعات الإبادة والإقصاء. ويتَّخذُ باومان من الإبادة الحديثة، والهولوكوست على وجه الخصوص، نافذةً على تناقضات المجتمع العقلانيِّ، ويرى أنَّ الهولوكوست تكشفُ عن أزمة علم الاجتماع المعاصر، ذلك لأنَّ الأصوات النَّقديَّة الَّتي تناولت هذا الموضوع كان

1- Eric Voegelin. The Collected Works of Eric Voegelin Vol. 3. The History of the Idea of Race: From Ray to Carus. Trans. Ruth Hein. Ed. Klaus Vondung. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1998, pp. 8-22.

2- Eric Voegelin: The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 22: History of Political Ideas, Vol.4, Renaissance and Reformation. David Morse & William M. Thompson. Ed. Columbia & London:University of Missouri Press,1998, pp. 142-143.

أغلبها من المُؤرِّخين وعلماء اللّاهوت؛ بل إنَّ إسهامات جهابذة علماء الاجتماع في هذا الموضوع لا وزن لها! كما أنَّ المُغرمين بماكس ڤيبر لم يتقبَّلوا تفسير الهولوكوست باستخدام فكرة ماكس ڤيبر عن العلم الأداتيّ المنفصل عن القيمة instrumental and value-free science.[1]

يؤمن باومان بأنَّ العلوم الوضعيَّة تؤسِّس التزامًا مُتجرّدًا، وتستأصلُ أيّ التزامات تتجاوز البُعْد العلميّ، وتعدّها تنتمي إلى عالم اللّاواقعيَّة والتّخييل والفانتازيا، والنّزعات الطوباويَّة[2]. وآل نجاح العلوم الوضعيَّةِ إلى فصلٍ حادٍّ بين كلّ من الخطابِ العلميِّ والخطاب الأخلاقيِّ والخطاب الجماليّ. فالانبهارُ بالحقائقِ العلميَّةِ الموضوعيَّةِ الصَّلبة؛ إنَّما هو محاولة تطمح إلى «طرد الرُّوح الشّرِّيرة الَّتي كانت تطاردُ ديكارت»، و«شبح النِّسبيَّة»، والعفريت الدَّاخليّ «لحالة اللّايقين»[3]. وصاحب ذلك نزع الشَّرعيَّة عن مختلفِ أُسُس المعرفة، طالما أنَّها لا تخضع للسَّيطرة الفلسفيَّة، أو لا يمكنُ التَّحكُّم فيها فلسفيًّا، والأهمّ من ذلك هو إدانة الحسّ العام وإبطاله، سواء كان مجرّد معتقدات، أو تحيّزات، أو خرافات، أو مجرّد مظاهر للجهل[4] .

رفض باومان هذه «الإبستمولوجيا الوضعيَّة الضّيّقة»، أو «الإمبرياليَّة الوضعيَّة»، ووجَّه سهام النَّقد لكلٍّ من «التّكنولوچيا المحايدة» و«سُلطة المصالح الأداتيَّة التّقنيّة» الَّتي تُعزّز من الانفصال القائم بالفعل بين الذَّات والموضوع[5]. ودعا باومان إلى تأسيسِ سوسيولوچيا نقديَّة تقوم على تقويض التَّماثل الظَّاهريّ والضّمنيّ بين

1- Zygmunt Bauman, Modernity and the Holocaust. Cambridge: Polity Press, 1989, pp.10-11.

2- Zygmunt Bauman, Hermeneutics and Social Sciences. New York: Columbia University Press, 1978, p.16; and Towards a Critical Sociology. London; Boston: Routledge, 1976, pp.70-75.

3- Zygmunt Bauman, Legislators and Interpreters. Cambridge, UK: Polity Press, 1987, p.125.

4- Zygmunt Bauman,Modernity and Ambivalence. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991, p.24.

5- Zygmunt Bauman, Culture as Praxis. London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1973, p.165; and Towards a Critical Sociology, p.42.

الكائن الحيِّ والمجتمع الإنسانيِّ، رافضًا استخدام الأنموذج البيولوجيّ في التَّعامُل مع الأنساقِ الثَّقافيَّةِ والاجتماعيَّةِ؛ فالظَّواهر والمجتمعات الإنسانيَّة ليست كائنات بيولوجيَّة ولا مجرَّد أبنية وظيفيَّة، أو أبنية ساكنة، وليس بمستغرب أن يرفض باومان المدرسة السُّلوكيَّة المُتطرّفة وعلم الاجتماع المُتطرِّف نظرًا إلى أنَّهما يقومان على افتراض أنَّ «السُّلوك الإنسانيَّ لا يُمثِّل أيّ مشكلات تختلف اختلافًا جوهريًّا عن تلك المشكلاتِ الَّتي نصادفُها في تفسيرِ سلوكِ الذُّباب»[1].

اهتمَّ باومان بفكرة الحلوليَّةِ الواحديَّة في تفسير العلمنة الغربيَّةِ للعلوم الإنسانية وظواهرها، ورأى أنَّ مقولة «موت الإله» أفضت إلى ظهورِ آلهةٍ عِلمانيَّةٍ جديدةٍ، مثل: الطَّبيعة، وقوانين التَّاريخ، والعقل، والتَّقدُّم.[2] ففي المنظومةِ الحديثةِ، بوجهٍ عامٍّ، تحلُّ آلهة علمانيَّة جديدة محلّ الإله الخالق، وتحتكرُ الوجود الإنسانيَّ باسم «العقل» و«قوانين التَّاريخ»، و«اليد الخفيَّة» و«الحتميَّة التَّاريخيَّة»، و«الزَّعيم»، و«الشَّعب»[3]، وهذا يعني أنَّ الحداثةَ العلمانيّةَ لم تقض تمامًا على الميتافيزيقا؛ بل جاءت بمقولاتٍ ميتافيزيقيَّةٍ جديدةٍ تدَّعي الحقّ في احتكارِ الحقيقةِ والوجود. إنَّ فكرةَ حلول الإله في العالم، في مقولات إنسانيَّةٍ أو ماديَّةٍ، يشيرُ إليها باومان بما أطلق عليه ماكس ڤيبر «فكّ السّحر عن العالم»، وبما أطلق عليه نيتشه «موت الإله». يقول باومان: «الإله يعني وجود حدٍّ لقدرةِ الإنسانِ ... لكن العلم الحديث الَّذي حلَّ محلّ الإله أزال هذه العقبة ... وأصبح في مقدرةِ البشر الفانين تحقيق هذا الحلم، وضمان هيمنته وسطوته... مُعتمدين هذه المرَّة على فطنتهم وألمعيّتهم ومسؤوليّتهم»[4]. وهذا يعني استمراريّة النّزعة الواحديّة واحتكار الحقيقة: «يرمز الإله إلى فكرة «الواحد والأوحد»...: شعب واحد ووحيد (ein Volk)، مملكةٌ واحدةٌ ووحيدة (ein Reich)، زعيمٌ واحدٌ ووحيدٌ (ein Führer)، حزبٌ واحدٌ ووحيدٌ، حكمٌ واحدٌ ووحيدٌ للتَّاريخ، خطٌّ واحدٌ ووحيدٌ للتَّقدُّم، طريقٌ واحدٌ ووحيد ليكون

1- Zygmunt Bauman, Towards a Critical Sociology, p.41.

2- Zygmunt Bauman and Keith Tester, Conversations with Zygmunt Bauman. Cambridge: Polity, 2001, pp.134-135.

3- Zygmunt Bauman, Life in Fragments. Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1995, pp.15-16.

4- Zygmunt Bauman, Modernity and the Holocaust, p.219.

الإنسان إنسانًا، أيديولوچية (علميَّة) واحدة ووحيدة، معنى صحيح واحد ووحيد، فلسفة حقَّة واحدةٌ ووحيدةٌ»[1].

أفاد باومان من تحليلِ ماكس ڤيبر للثَّقافةِ البيروقراطيَّة الخاضعة لعمليَّات العقلنة، وكشف عن «العقلنة البيروقراطيَّة» الَّتي اتَّسمت بها الهولوكوست، فكان الاسم الرَّسميّ للإدارةِ المركزيَّةِ للقوَّاتِ المسؤولةِ عن إبادةِ الجَماعات اليهوديَّة يُعرف باسم «قطاع الإدارة والاقتصاد»؛ بل إنَّ فكرة «الحلّ النّهائيّ» كانت «نتيجة هذه الثَّقافة البيروقراطيَّة»؛ بمعنى أنَّ النَّازيِّين لم يفكّروا في إبادةِ اليهودِ إلَّا بعدما فشلوا في «توفير المكان اللَّازم للتَّخلُّص من يهود أوروبا»، سواء قرب نيسكو في بولندا الوسطى، أو في مدغشقر، أو خلف حدود مدينة أستراخان في المجال الحيويِّ الروسيِّ. فلم تكن الهولوكوست طوفانًا غير عقلانيٍّ من بقايا بربريَّة ما قبل الحداثة؛ بل كانت أحد الأبناء الشَّرعيِّين في دار الحداثة. وقد أوجز الدكتور سرڤاتيوس، محامي آيخمان في القدس، الحجَّة الرَّئيسة في دفاعِه عندما قال: «ارتكب آيخمان أفعالاً يُكرَّم المرء على أدائها إذا انتصر، وتُنصب له المشانق إذا انهزم»، فالأفعال البيروقراطيَّة العقلانيَّة في خريطة العالم الحديث ليس لها قيمة أخلاقيَّة جوهريَّة، والتَّقويم الأخلاقيّ خارج لعبة الفعل نفسه[2]. فأسطورة الرِّسالة الحضاريَّة الأوروبيَّة نفسها تقوم على تحرير العقلانيَّة من الأعراف والمحظورات الأخلاقيَّة. ومِنْ ثَمَّ، يمكن أن يصير جميع النَّاس ضحايا لتلك الرؤية؛ إذْ أصبح من المُمكن أن يلقي طيّار بقنبلةٍ على هيروشيما، أو دريسدن، وأن نتفوَّق في أداء المَهامِّ الَّتي تُوكَّل إلينا في قاعدة صواريخ مُوجَّهة، وأنْ نبتكرَ أنواعًا من الرُّؤوس النَّوويَّة أكثر تدميريَّة، كلّ ذلك دون قدح للاستقامةِ الأخلاقيَّة، أو الاقتراب من حافةِ الانهيارِ الأخلاقيِّ[3].

إبَّان الحقبة النَّازيَّة، أُنشئت معاهد علميَّة من أجل بحث «المسألة اليهوديَّة» وتوفير «حلول تقوم على خطط عقلانيَّة»، ولطالما أشار العلماء إلى إبادةِ اليهودِ على أنَّها «مُداواة أوروبا»، و«تطهير ذاتيّ»، و«تطهير اليهود»، و«وقاية صحِّيَّة» و«مسألة تتعلّق بالصّحَّة السّياسيَّة العامَّة». فكان قتل الجماعات اليهوديَّة «تدريب

1- Zygmunt Bauman, Postmodernity and its Discontents. New York: New York University Press, 1997, p.201.

2- Zygmunt Bauman, Modernity and the Holocaust, pp.14-18.

3- Ibid., p.26.

على الإدارة العقلانيَّة للمجتمع»، و«محاولة نظاميَّة مُمَنهَجة لتوظيف رؤيةِ العلم التَّطبيقيَّ وفلسفته ونظريّاته في خدمةِ تلك الإدارة»[1]. بَيْدَ أنَّ سُلْطةَ العلم لم تقتصرْ على ألمانيا، فالجامعات الألمانيَّة كانت مثل كلّ الجامعات في الدُّول الحديثة؛ لأنَّها غرست الأنموذج العلميّ في نفوسِ الدَّارسين بوصفه نشاطًا مُنفصلًا عن القيمة انفصالاً تامًّا (value-free)[2]. فالعلم بوصفه مجموعةً من الأفكار، وشبكةً من المؤسّسات «مهّد طريق الإبادة من خلال تقويض السُّلطة والتَّشكُّك في القوَّةِ الإلزاميَّةِ لجميع أنواعِ التَّفكيرِ الَّذي يعتدُّ بالقيم والمعاييرِ (normative thinking)، لا سيَّما القوَّةَ الَّتي يُمثِّلها كلٌّ من الدِّين وَالأخلاق»[3].

لقد صدرت العنصريَّة العلميَّة عن هيمنة علم فراسة الدّماغ (فنّ معرفة السِّمات العقليَّة والخُلقيّة من خلالِ دراسةِ الجمجمة) وعلم فراسة الوجه (فنّ معرفة السِّمات العقليَّة والخُلقيَّة من خلالِ دراسةِ ملامح الوجهِ)[4]. ناهيكَ عَنْ نشأةِ الدَّولةِ القوميَّةِ الحديثةِ الَّتي صاحبها ظهور «أُناس لا دولَة لهم»، و«أُناس لا يملكون أوراقًا تسمحُ لهم بالإقامةِ» sans papiers، وأُناس حياتهم عديمة القيمة unwertes Leben، وأُناس أصبحت حياتهم مُستباحة homo sacer؛ بحيث لا ينطوي تدميرهم على أيِّ دلالةٍ دينيَّةٍ، أو أخلاقيَّة[5] . وجد النَّازيُّون في «الكائنات عديمة القيمة» (unwertes Leben) هدفًا أساسيًّا لا بُدَّ مِنْ إبعاده عن «المجال الحَيَويِّ» (Lebensraum)، أو إبادته حتَّى يتحقَّق للمُجتمع صفةَ الكمال[6].

بَيْدَ أنَّ باومان رفضَ عَدَّ الهولوكوست مشكلةً ألمانيَّةً مَحْضَة، فقد اهتمَّت دولٌ أوروبيَّةٌ عدَّة باليوجينيا، أو علم تحسين السُّلالات وطموحاته في الحقبة التَّاريخيَّة نفسها، فكان الباحثون الإنجليز، مثل أقرانهم الألمان، يطمحون إلى التَّفوُّقِ والنَّجاحِ في هذا المجال، واحتفى الباحثون والسَّاسة الإنجليز بالخطابِ العُنصريِّ

1- Ibid., pp.71-72.

2- Ibid., p.126.

3- Ibid., p.108.

4- Ibid., p.70.

5- Zygmunt Bauman, 'The Fate of Humanity in a Post-trinitarian World', Journal of Human Rights, Vol.1, N.3, 2002, pp.283-303.

6- Zygmunt Bauman, Modernity and the Holocaust, pp.67-68.

الَّـذي يقـوم عليـه علـم تحسـين السُّـلالات، لا سـيَّما سـعيه الجنونـيّ إلـى الحـدِّ مـن «انعـدام الكفـاءة الجينيَّـة»، و«مـن دون البشـر»، و«الأنـواع المُضْمحلَّـة»، و«الأنـواع الرَّديئـة»، و«الأنـواع الَّتـي تفتقـر إلـى السَّـلامة البيولوچيَّـة». أمَّـا الولايـات المتَّحـدة، فلـم تخـرجْ هـي الأخـرى عـن هـذا الأنمـوذج العُنصـريّ، وبيـن الأعـوام: 1907م و1928م، قـرَّرت إحـدى وعشـرون ولايـة أمريكيَّـة، باسـم التَّقـدُّم والحـدِّ مـن انعـدام الكفـاءة الجينيَّـة، أنْ تسـنَّ قوانيـن تعقيـم لتحسـين السُّـلالات، وشَـملت تلـك القوانيـن فئـات مختلفـة، لا سـيَّما المجرميـن، ومغتصبـي النِّسـاء، والحمقـى، والمُتخلِّفيـن عقليًّـا، والبلهـاء، والمجاذيـب، ومُدمِنـي الخمـر، ومُدمِنـي المُخـدَّرات، والمُصابيـن بالصَّـرع، والمُصابيـن بالزّهـري، والمُنحرفيـن أخلاقيًّـا وجنسيًّـا، وأصحـاب الأمـراض الجسـمانيَّة والعقليَّـة الخطيـرة[1] .

تلـك الرُّؤيـة الكونيَّـة ليسـت اختراعًـا ألمانيًّـا علـى الإطـلاق، ويمكـن تَتَبُّـع أُسُسـها المعرفيَّـة فـي صـورةٍ بيولوچيَّـةٍ سـادت الخطـاب الفكـريّ الإنجليـزيّ، وهـي صـورة الصِّـراع مـن أجـلِ البقـاءِ عنـد توماس هوبـز وتشـارلز داروين، وقـد انتقلت تلـك الصُّورة إلى بلدانٍ أوروبيَّةٍ، مثـل: ألمانيـا، وتجلَّى ذلـك في عبـارة «الصِّـراع مـن أجـلِ الوجودِ» Kampf ums Dasein؛ ففكرتـا «الصِّـراع مـن أجـلِ البقـاء» و«البقـاء لِلأقـوى» تعـودان إلـى نظريَّـة توماس هوبـز عـن «حـرب الجميع ضِدّ الجميـع»، وصورة «الإنسـان ذئـب لأخيـهِ الإنسـان»، وهـذا يعنـي أنَّ النّزعـة الإباديَّـة للحداثـةِ ليسـت اختراعًـا ألمانيًّـا، وليسـت حكـرًا علـى ألمانيـا وحدهـا [2].

ليسـت الهولوكوسـت مسـألةً يهوديَّـةً، أو مشـكلةً ألمانيَّـةً، أو اختراعًـا نازيًّـا، أو أحـد نتاجـات الاشـتراكيَّة القوميَّـة؛ بـل إحـدى إمكانـات العقلانيَّـة الأداتيَّـة الَّتـي تتَّسـم بهـا الحداثـة، وهـي عقلانيَّـةٌ محايـدة مـن الوجهتيـن: السِّياسـيَّة، والأخلاقيَّـة. ففـي مقالـةٍ بعنـوان «علـم الاجتمـاع بعـد الهولوكوسـت» (1988م)، وهـي عبـارة عـن مُقدِّمـة باكرة لكتـاب «الحداثـة والهولوكوسـت» (1989م)، يذهـب باومـان إلـى أنَّ الهولوكوسـت عمليَّـة خضعـت للحسـاباتِ العقلانيَّـة، ولا يمكـن اختزالهـا إلـى مجـرَّد انـدلاع هائـج للانفعـالات. فليسـت الهولوكوسـت تعبيـرًا عـن بلـوغ مُعـاداة اليهـودِ مداهـا فـي أوروبـا المسـيحيَّة، أو عـن انقطـاع فـي التَّدفُّـق الطَّبيعـيِّ للتَّاريـخ؛ بسـبب مُعـاداةِ اليهـود فـي

1- Bauman, Modernity and Ambivalence, pp.33-36.

2- Maasen and Weingart, Massen , S. & Peter Weingart, Metaphor and the Dynamics of Knowledge. London: Routledge, 2000, p.42.

ألمانيا، أو بسبب الوحشيَّةِ النَّازيَّةِ. وهنا، يرفض باومان استغلال إسرائيل للهولوكوست وذكرياتها المأساويَّة لتأكيد شرعيَّتها السِّياسيَّة، وتسويغ شتَّى ألوان العذاب والظُّلم والاضطهاد الَّتي ربما ترتكبها بحقِّ الفلسطينيِّين بوجهٍ خاصّ، والعرب بوجهٍ عامّ. فلم تكن الهولوكوست نتاج انفعالات هوبزيّة لاعقلانيَّة؛ بل أحد نتاجات أفضل الأسلحة العلميَّة الحديثة المُتطوِّرة، وأفضل المنظومات الإداريَّة العلميَّة. لا شكَّ أنَّ العقلانيَّة الأداتيَّة لا يمكن عَدّها السَّبب الرَّئيس في وقوع الهولوكوست، لكنّها كانت شرطًا ضروريًّا لها[1]. فليست الهولوكوست الحالة الطَّبيعيَّة للحداثة، وليست لحظتها النَّماذجيَّة؛ بل هي إحدى إمكانات الحداثة، ونافذة على الحداثة، وبوجهٍ عامٍّ اختبار للحداثة الَّتي يتجنّب الغرب مواجهتها[2].

إذا كان «العقل» ينحصر في العقل الأداتيّ المنفصل عن القيمة، فمن المعقول إطلاق العنان لآلة البطش العسكريَّة، والقوَّة التَّدميريَّة الكامنة في التّكنولوچيا، في خدمة الفعل المُحيَّد أخلاقيًّا بفضل نفعيّة الاستبعاد من عالم الواجبات الأخلاقيَّة، وينتهي الأمر بما يطلق عليه الفيلسوف الفرنسيّ بول ريكور التَّدمير الشامل (total annihilation) ، فالتَّدمير التَّقليديّ قد يبدو عمليّة تطهيريَّة خلال عمليّة خلَّاقة تستهدف التَّغيير، أمَّا التَّدمير الشَّامل فلا يترك أيّ مجال لأيِّ بدايةٍ جديدةٍ.

النَّظريَّة الأدبيَّة

لم تتوقَّف تداعيات «فكّ السّحر عن العالم» عند النَّظريَّة السِّياسيَّة والنَّظريَّة الاجتماعيَّة؛ بل طالت النَّظريَّة الأدبيَّة المعاصرة. وربما يكون بول ريكورPaul Ricoeur (1913م ـ 2005م) هو الفيلسوف الموسوعيّ الَّذي استكشف باستفاضةٍ دلالات تأليه العقل في النَّظريَّة الأدبيَّة، وكيف آلت إلى الاحتفاءِ بتدميرِ المرجعيَّاتِ الخارجةِ عن العملِ الأدبيِّ[3].

يتبدَّى تدمير المرجعيَّات في فصل العمل الأدبيّ عن كلّ ما هو خارج النِّظام

1- Zygmunt Bauman, 'Sociology after the Holocaust,' British Journal of Sociology, 1988, Vol.39, N. 4, pp.478-481.

2- Ibid., p.475.

3- Paul Ricoeur, The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of Creation of Meaning in Language, trans. Robert Czerny et al. London: Routledge and Kegan Paul, 1978, p.319.

اللُّغـويّ: المؤلـف، والبيئـة الاجتماعيَّـة، والمنظومـات الفلسـفيَّة، والقيـم، والأخـلاق. وهـذا يعني الاحتفـاء بسـلطةِ النَّـصّ الأدبـيِّ في انفصـال تـامٍّ عـن القيمـة، وعـن كل مـا هـو خـارج النَّـصّ. وكان هـذا المنحى في بدايـة القـرن العشـرين يُعبّـر عـن هـدفٍ نبيـلٍ ومُتواضـع، وهـو: إقامـة نقـد أدبـيٍّ عقلانـيٍّ مُسـتقلٍّ ينصـبُّ اهتمامـه على المـادَّة الأدبيَّـة وحدهـا (أدبيَّـة الأدب)، ويرفـض أفـكار المُحـاكاة والانعـكاس والإلهـام، وينظـر في العمـل الفنّـيّ بوصفـه مُحصّلـة التِّقنيّـات والأدوات الأسـلوبيَّة المكتفيـة بذاتهـا[1].

كانـت تقنيّـات العمـل الفنّـيّ تحتـاج إلى قـراءةٍ دقيقـة، أو فاحصـة تنـأى بنفسـها عـن نيَّـة المؤلّـف وتتبـعُ الخصائـص الفنّيَّـة للعمـل للوقـوف على معنـاه بعيـدًا عن الحسـابات الاجتماعيَّـة، أو الاقتصاديَّـة، أو السِّياسـيَّة، أو الأخلاقيَّـة خـارج النَّـصّ. لكـن تطرَّفـت النَّظريَّـة الأدبيَّـة بشـدَّة مـع ظهـورِ المدرسـةِ البِنْيويَّـة الَّتـي شـهدت عصرهـا الذَّهبـيّ في سـتينيَّاتِ القـرنِ العشـرين، وانتشـرت فـي أوروبـا، وفـي جامعـات أمريـكا الشَّـماليَّة واللَّاتينيَّـة، واتَّسـمت بالانغـلاقِ التَّـامِّ داخـل النَّـصِّ الأدبـيِّ، وكانـت تطمـحُ إلى تحديـدِ القوانيـن والأبنيـةِ الحاكمـةِ للنَّـصِّ الأدبـيِّ؛ بـل ولـلأدب كلّـه، مـن خـلال الاسـتعانة بعمليَّـات التَّجريـد والتَّصنيـفِ والإحصـاء للعلاقـات الدَّاخليَّـة بيـن العلامـات اللُّغويَّـة (العقـل الحسـابيّ الهندسـيّ)، وكانـت الغايـة الكبـرى هـي إضفـاء العقلانيَّـة على الفهـم والتَّفسـير، لكـن المُحصِّلـة النَّقديَّـة لتلـك المدرسـة هـي تحويـل النَّقـد الأدبـيّ إلى عمـل إبداعـيٍّ مُـوازٍ يعـجُّ بالطَّلاسـم والأشـكال الهندسـيَّةِ والمعـادلات الجبريَّـة الَّتـي تدَّعـي أنَّهـا علميَّـةٌ عقلانيَّـةٌ. وسـرعان مـا تحوَّلـت البِنْيَويَّـة إلى فلسـفةِ مـوتِ الإنسـان (روجيـه جـارودي)، وآلـة لوقـف الزَّمـنِ (ليفـي شـتراوس)، و«عبـادة بـلا إلـه» (بـول ريكـور)؛ لأنَّهـا احتفـت بالشَّـكلانيَّة المطلقـة واسـتبعاد المرجعيَّـات الخارجـة عن النَّـصِّ، وأفضت بذلـك إلـى مـوت المؤلّـف والشَّـخصيَّة والذَّاكـرة والتَّاريـخ والشُّـعور والتَّـذوُّق الجميـل والجليـل، والغايـة الأسـمى للنَّقـدِ الأدبـيّ (التـأدُّب وارتقـاء الـروح)[2].

قامـت البِنْيويَّـة السـيميولوجيَّة على أطـلال الـذَّات المُتعالية، سـواء كانت تلـك الذَّات هـي الإلـه المفـارق، أو المؤلِّـف، أو الإنسـان. وتلـك أزمـة كبـرى فـي النَّظريَّـة الأدبيَّـة؛

1- K. M. Newton, Twentieth Century Literary Theory: A Reader. New York: Macmillan Education, 2nd ed., 1997, pp.3-5.

2- Paul Ricoeur, The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics. Don Ihde. Ed. 1974. London: the Athlone press, p.52.

حـاول ريكـور الخـروج منهـا؛ فأكَّـد أنَّ الخبـرةَ سـابقة على اللُّغـة، وأنَّ الخطـاب لا يوجد أبـدًا مـن أجـلِ نفسِـه وعظمتـه الخاصَّـة (الفـنّ للفـنِّ)؛ بـل إنَّـه يحمـل تجربـةً شـعوريَّةً للُّغـةِ، وطريقـةً للعيـشِ، وطريقـةً للوجـودِ في العالـم[1]. وبالطَّبـع، فـإنَّ أيّ ناقـد يدافـع عـن الـذَّات، أو عـن أيِّ مرجعيَّـةٍ خـارج النَّـصّ سيُتَّهم بالذَّاتيَّـةِ والمثاليَّـة والميتافيزيقـا، كَـوْن أنَّ كلَّ مُنتِـج أدبـيٍّ، أو فنِّـيٍّ هـو عالـمٌ خـاصٌّ يسـتدعي تعليـق أحـكام الخيـر والشَّـرِّ والمعتقـدات الأخلاقيَّـة، كمـا يسـتدعي فصلـه عـن منتجـهِ ومسـتهلكهِ، وعـن المجتمـعِ والأيديولوجيـا.

وجـد ريكـور أنَّ النَّظريَّـة الأدبيَّـة المعاصـرة تنكـرُ المقـدرةَ المرجعيَّـة، وترفـض ذاتيَّـة المؤلِّفيـن والقُـرَّاء، ولا تعتـرف بـأنَّ اللُّغـةَ خطـابٌ مهـمٌّ ذو قيمـةٍ جماليَّـةٍ وأخلاقيَّـةٍ. ولـذا، حـاول ريكـور إعـادة بعـث الـذَّات والمقـدرة المرجعيَّـة للخطـاب، وقـدّم مشـروعًا تأويليًّـا يطمـحُ إلـى فتـح سـيميولوجيا اللُّغـة علـى دراما الحيـاة وعالـم الفعـل. في بدايـة ذلـك المشـروع، ميَّـز ريكـور بيـن علـم العلامـات (semoitics) وعلـم الدّلالـة (semantics)، وأكَّـد أنَّـه لا غنـى عنهمـا فـي النَّقـد الأدبـيِّ؛ لأنَّ الاكتفـاء بعلـم العلامـات يتوقَّـف عنـد مرحلـة الشَّـرحِ (explanation)، ولا بُـدَّ مـن الانتقـال إلـى مرحلةِ التَّفسيرِ (interpretation) الَّـذي يحتـاج إلى علـم الدّلالة. كما حـاول ريكور تجـاوز الانغـلاق داخـل النّـصِّ الأدبـيِّ والتَّعـارُض المفتعـل بيـن الرسـالة والشّـفرة، والنِّيَّة والبِنْيَـة، والحـدث والنِّظـام، بالتَّركيـز على مصطلـح الخطـاب «discourse»، الَّـذي يتطلَّـبُ أن يتحـدَّث شـخصٌ مـا إلـى آخـر عـن شـيءٍ مـا[2]. وذلـك الاقتـراحُ يُقـوّض الزّعـم البِنْيـويّ بـأنَّ اللُّغـةَ ليسـت مـن صُنـع الله أو الإنسـان (المؤلّـف)، وبـأنَّ المعنـى في اللُّغـةِ نفسـها (داخـل النَّـصّ)، وبـأنَّ اللُّغَـةَ مُستقلَّة، ويمكـن شـرح بِنْيَتهـا بالنَّظَـرِ إلـى داخلهـا، وليـس بالنَّظَـرِ إلـى خارجهـا، وبـأنَّ أصـل المعنـى ليـس مـن عنـدِ الله، أو مـن عنـد الإنسـان؛ بـل مـن عنـد اللُّغـة نفسـها[3]. واقـع الأمـر أنَّ البِنْيويَّـة تسـتبعدُ أيّ إشـارةٍ

1- Paul Ricoeur, 'Intellectual Autobiography', trans. Kathleen Blamey, in The Philosophy of Paul Ricoeur. Chicago: Open Court, 1995, p. 38.

2- Ricoeur, Interpretation Theory, Discourse and the Surplus of Meaning. Texas: The Texas Christian University Press, 1978, p.3.

3- Richard Kearney, Modern Movements in European Philosophy. Manchester: Manchester University Press, 1986, p.245.

إلى المعنى في تحليلِ اللُّغةِ، من خلالِ تحليلٍ آليٍّ ومنطق استقرائيّ؛ يقوم بها جهاز الكمبيوتر على أكمل وجه[1].

تُعيدُ نظريَّة الخطاب عند ريكور تأكيد الطَّابع التَّواصليّ للُّغة؛ لأنَّ الخطاب يشيرُ إلى كل ما يحدث بين المتكلم والمستمع؛ بمعنى أنَّه حوار يستهدف التَّواصل[2]. وذلك الفهم يعني ضرورة الانتقال من السيميولوجيا البِنْيَويَّة المُتمركزة في الفونيمات والكلمات إلى مستوى الجملة (الدلالة)؛ بل ومستوى السّرد، أو الحكي (الزمن وتشكُّلات الهويَّة السّرديَّة). وذلك هو الطريق للخروج من الأزمة، وإحياء المؤلِّف، والقارئ، والزمن، والتَّاريخ، والذَّاكرة، والمعنى، والشُّعور والتَّذوُّق والوجدان؛ بل وإمكانيَّة الانتقال من النَّصّ إلى الفعل، أو الانتقال من مملكة الكلمات (مملكة الخيال، أو «مملكة ماذا لو؟») إلى دراما الحياة والفعل البشريِّ. ولا يتحقَّق ذلك إلَّا باعتماد النَّقد الأدبيِّ على الجمع بين سيمولوجيا العلامات، ودلالة الخطاب (الابتكار الدّلاليّ، والاستعارات الحيَّة، والإبداع البشريّ، وصناعة الحبكة المبتكرة، وتعدُّد المعاني، والخيال المنتج، والزَّمن السّرديّ، والهُويّة السّرديَّة، واللَّعب الجادّ، والانتقال من النَّصّ إلى الفعل)[3].

عند مقاربة السَّرديَّات الأدبيَّة؛ بل وغير الأدبيَّة، سواء كانت علمانيَّة أم دينيَّة، يفترض فهمنا السّرديّ المُسبق مفردات الخير والشّرّ، النَّجاح والفشل، الصِّراع والسَّلام، الخوف والأمل. هذه المفردات تضرب بجذورها في العملِ الأدبيِّ وخارجه. ومِنْ ثَمَّ، «يصبح الزَّمن إنسانيًّا حتَّى إنَّه يجري التَّعبير عنه عبر أسلوبٍ سرديٍّ، ويكتسب السَّرد معناه الكامل عندما يصبح حالة من الوجود في الزَّمن»[4]، وهذا يعني أنَّ الزمنَ السَّرديّ المُتخيّل هو زمن إنسانيّ بالدرجةِ الأولى يُشكّل

1- Simon Clarke, The Foundations of Structuralism. New Jersey: Barnes & Noble Books, 1981, p.129.

2- Leonard Lawlor, Imagination and Chance: The Difference between the Thought of Ricoeur and Derrida. Albany: State University of New York Press, 1992, p.55.

3- Ricoeur, From Text to Action: Essays in Hermeneutics, trans., John Thompson and Kathleen Blamey. London: Northwestern University Press, 1991, p.8.

4- Ricoeur, Paul, Time and Narrative. Vol.I, trans. Kathleen McLaughlin et al. Chicago: The University of Chicago Press, 1984, p. 46.

الوجدان الإنسانيّ عبر تجريبٍ فنّيٍّ لأفكار الخير والشّر، الوفاء والخيانة، الشَّجاعة والجبن، التَّضحية والقسوة، الحبّ والفقدان، الأمل واليأس، والأهمّ من ذلك الاختيارات الأخلاقيَّة للشَّخصيَّات، ووفق هذا التَّصوُّر يصبح زمن العمل الأدبيّ زمنًا أخلاقيًّا يعيشه القارئ/المُشاهد مهما اتَّخذ من مسافةٍ نقديَّةٍ.

وهذا يعني أنَّ عمليَّات فهم الذَّات تتَّصل اتّصالًا وثيقًا بمحاولاتِ الوجود في العالم الَّتي تتبدَّى في علامات ورموز ونصوص وسرديَّات[1]؛ ما يجعل من التَّقاليد الدينيَّة والروحيَّة مرجعيَّات لا غنى عنها في عمليَّات فهم الذَّات والوجود في العالم، والوجود من أجل العالم، والوجود مع الآخرين، والوجود من أجل الآخرين، مع الإدراك بأنَّه وجود نحو الموت في نهايةِ المطاف، وأنّ الزمن ليس زمنًا أبديًّا يتحقَّقُ فيه الخلاص الفرديّ والجمعيّ بِتَأْليهِ العقل.

بعيدًا عن الطُّموحات الجامحة للعقل الحسابيّ وتأليهِ العقل الأداتيّ، يؤكّد ريكور أنّه ليس هنالك من علم عامّ للتَّأويل، وليس هنالك من قانونٍ شاملٍ للتَّفسير. والأهمُّ هو إمكانيَّة تصنيف التَّفسير المعاصِر إلى مدرستين: مدرسة التَّذكُّر، ومدرسة الشَّكّ. تهتمُّ مدرسة التَّذكّر بالمعنى والوجود، وتهتمُّ مدرسة الشَّك بكشف أوهام الوعي وأكاذيبه. يمثّل مدرسة الشَّك في العصر الحديث أساتذة الشَّكّ الكبار: ماركس، ونيتشه، وفرويد. وكان هدف هؤلاء الشكوكيِّين الكبار تفكيك الوعي الزَّائف، وربما هدمه، بما في ذلك هدم الدِّين، لتأسيسِ وعيٍ جديدٍ[2].

هاجم ماركس الدين بوصفه وعيًا زائفًا عن طريق مسألة الأيديولوجيَّات، مُعتقدًا أنّ الدِّين لغةٌ مُشفِّرة تدعو إلى الاستسلام من خلالِ أسطورةِ الفردوس الَّتي تصبح أفيون الشُّعوب على حساب العاملين: الاقتصاديّ، والاجتماعيّ. وهاجم نيتشه الدِّين عن طريق فكرة القيم الدِّينيَّة المُتمركزةِ حول العلوّ الرُّوحيّ من أجل الفوز بالنَّعيم والسَّعادةِ الأُخرويَّة، مَعتقدًا أنّ تلك القيم تُمثّلُ إرادة العجز والزّهد ونكرانِ الذَّاتِ في مقابل إرادة القوَّة؛ وهاجم فرويد الوعي الزَّائف من خلالِ الكشفِ عن قوَّة الرَّغباتِ اللَّاواعية والأحلام والأمراضِ العُصابيَّة، مُعتقدًا أنَّ الدِّين عُصاب وسواسيٌّ قائمٌ على كبْتِ الرَّغباتِ البشريَّة وتحريمها. وقد كان هدف أساتذة الشَّك

1- Ricoeur, From Text to Action, p. 15.

2- Paul Ricoeur, 'The Conflict of Interpretation'. K. M. Newton. Ed. Twentieth-Century Literary Theory, pp.59-63.

الكبار جميعًا توسيع الوعي بكشفِ تناقضاته. ولذا، يعترف ريكور بشرعيَّةِ مدرسةِ الشَّكِّ والحاجة إلى تعريةِ المحتوى الأيديولوجيّ للدِّين؛ بل ويؤكد أنَّ نقد الدِّين جزءٌ ضروريٌّ من اللَّاهوت الغربيّ الحديثِ، وتحرير الدِّين من عناصره الأسطوريّةِ الوثنيَّةِ والحلوليَّة. لكن تأويليّة الشَّكّ الهدميّة نفسها ينبغي أن تخضع دومًا للنَّقد من جانب مدرسة التَّذكُّر، أو تأويليّة الإيمان والتَّصديق[1]. وتلك المقاربة الجدليَّة هي السَّبيل للخروج من مأزقِ التَّعارُضِ بين العلمِ والدِّين.

النَّظريَّة الأنثروبولوجيَّة

اتّخذت النَّظريَّة الأنثروبولوجيّة منحًى جديدًا في الدِّراساتِ الأنثروبولوجيَّة عندما اتّجه طلال أسد إلى علماءِ اللُّغةِ وفلاسفتها حتَّى يتجاوز الأزمة النَّاجمة عن تَأْليهِ العقل الأداتيّ الحسابيّ في الأنثروبولوجيا. ففي كتابه «ترجمات علمانيَّة: الأُمَّة/ الدولة والذَّات الحديثة والعقل الحسابي» (2018م)، يستعين طلال أسد بفلسفةِ لودفيج ڤيتغنشتاين وروما ن ياكبسون وڤالتر بنامين لتفكيكِ النَّظرة الموضوعيَّة إلى التَّرجمةِ الأنثروبولوجيَّةِ بين الثَّقافات والجماعات والتَّقاليد الخِطابيَّة discursive traditions، ويوضح أسد أنَّ التَّرجمةَ ليست مجرّد استبدال مفردات وعلامات وتركيبات في عمليَّة آليَّة؛ بل إنَّ استعمال اللُّغة يشبه اللَّعب (مثل اللَّعب الجادّ عند بول ريكور)، ولا يشبه حساب التَّفاضُل والتَّكامل (الاحتكام إلى أُسُس اللُّغة وقواعدها عبر العقل الحسابيّ الأداتيّ)[2].

يرفض أسد التَّعاملَ مع التَّقاليدِ الخِطابيَّة بوصفها مجرَّد ألفاظ ونصوص ورموز وعلامات، ويرى أنَّها استمراريَّة مُجسّدة في عاداتٍ ومشاعر وسلوكيَّات مُكتسبة في طريقةِ حياةٍ مشتركةٍ يجري ترجمتها من جيلٍ إلى جيل. وبذلك، لا يُمكنُ اختزال التَّرجمات، أو ألعاب اللُّغة إلى عمليّةٍ استبدالٍ معرفيَّةٍ خالصةٍ، خاصَّةً أنَّ التَّرجمة تقوم على عمليَّات الانتقاءِ والاستبعادِ المُتَّصلة بقيم شعوريَّةٍ. وتقتربُ رؤية طلال أسد من رؤية بول ريكور ونبرتِهِ الوجوديَّةِ الهيدجريَّةِ، وإنْ لم يستشهدْ أسد بها قطّ

1- Richard Kearney, 'Religion and Ideology: Paul Ricoeur's Hermeneutic Conflict', Irish Theological Quarterly, 52/1-2, 1986, pp. 109-111.

2- Talal Asad, Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason. New York: Columbia University Press, 2018, p.2.

في هذا الكتاب، حيث يؤكّد أنَّ اللُّغةَ جزءٌ من الطريقةِ الَّتي نسكن بها العالم، وأنَّ ترجمة اللُّغة تتجاوز إيجاد مُعادلٍ لفظيٍّ[1].

لا تُمثِّل عدم قابليّة التَّرجمة مشكلةً لطلال أسد؛ بل يرى فيها انفتاحًا للنِّظام اللُّغويِّ على الشُّعورِ والحياة، وتعظيمًا «للشُّحنةِ الشُّعوريَّةِ»، ورفضًا لمحاولاتَ «تعقيم المشاعر»، وفصلِ الشُّعور عمَّا نعتقد أنَّه أقوالٌ «موضوعيَّة» و«مُتجرِّدة». على سبيل المثال، يؤكِّد أسد أنَّ ترجمات القرآن إلى اللُّغاتِ غير العربيَّةِ لم تتوقَّفْ على مدار قرون، لكن لا يتوقَّف المسلم عند ترجمةِ الخطابِ القرآنيِّ إلى كلماتٍ؛ بل يترجمه إلى طريقةِ الحياة وتربيةٍ للنَّفس. ومع أنَّ طلال أسد يستشهد بآراء أبي حامد الغزالي عن النَّفسِ والعقلِ والذَّوقِ، فإنَّ رؤيتَهُ تقتربُ ـ إلى حدٍّ كبيرـ من رؤية ريكور لمدرسة التَّذكُّر وتأويليَّة الإيمان والتَّصديق القائمة على التَّقاليد الخطابيَّة والسَّرديَّات الدِّينيَّة والعلمانيَّة. يقول أسد: «لا يُمكن للنَّفسِ أن تُدركَ كُنْهَها بنفسِها؛ إنَّها تتكوَّن في الزمن عبر تقاليد خطابيَّة بوساطةِ منظورات السَّرد المُعتمدةِ على ضميرِ الغائب (منظورات أناس غير من نتفاعل معهم بصورةٍ مباشرة)»[2]. فلا يستكشفُ طلال أسد القرآن والشَّعائر والسَّرديَّات «بوصفها أشياءَ» بالمعنى القديم الَّذي رسَّخه إيميل دوركايم؛ بل ينظر إلى التَّقاليد الخطابيَّة بوصفها ممارسات تتعلَّمها الجماعات وتسكنها عبر الزَّمن[3]. والأهمُّ أنَّه يؤكّد أنَّ تقليدَ الأمر بالمعروفِ والنَّهي عن المنكر هو أحد أشكال النَّقد المُتبادَلِ بين الأصدقاء للأفكار والأفعال، وأنَّه ليس مُجرَّد نقدٍ فكريٍّ خالص؛ بل إنَّه تأكيدٌ وتوسيعٌ لنطاقِ الصَّداقةِ والاستقامةِ، والصِّدقِ والعدلِ[4].

تلك الأفكار طوّرها طلال أسد في مقالة بعنوان «النَّظَرُ في الدِّين مع فيتغنشتاين»، وفيها يؤكِّد أنَّ الشرط المُسبق للذَّات هو إمكانيَّة «الجسد المهتدي بالروح»؛ بمعنى القدرة على امتلاك عالَم (لغة) مع آخرين (أنا، وأنت، وهي، وهم) بوصفهم أشخاصًا في طور الصُّنع وإعادة الصُّنع. تلك الإمكانيَّة تُعين الفرد على تدبُّر مسارِ الذَّاتِ في الأزمنةِ المُتعدِّدةِ للُّغةِ والتَّقليد الخطابيّ الَّذي ينتمي إليه

1- Ibid., pp.50-51.

2- Ibid., p.71.

3- Ibid., p.78.

4- Ibid., p.159.

بوصفِه قصّةً مُتماسكةً ومُترابطةً[1]. ويستشهدُ طلال أسد بحديثٍ نبويٍّ عن ثلاث درجات من الإيمان: «من رأى منكم مُنكرًا، فليُغيِّره بيده، فإن لم يستطعْ فبلسانِه، فإن لم يستطعْ فبقلبِه، وذلك أضعف الإيمان». ويرى أسد أنّ كلمة «الإيمان» تشير في هذا الحديث إلى درجاتِ اليقين بعالم خارجيّ، «لكنّها لا تُستخدم بمعنى إبستيمولوجي، ولا احتماليّ؛ بل بمعنى الاستعداد الفطريّ؛ فليس أضعف الإيمان درجةً دنيا من الإيمان الصَّحيح؛ ولا حالة مُتواترة يمكن تحليلها بالاحتمالات العشوائيَّة؛ بل هو ضعيف ؛ بسبب عجز الفاعل عن إيقاف شيء يراه خطأ، فلا تنتفي صفة الإيمان؛ لأنَّ ثقة المؤمن تربطه بالعالم الَّذي لا بُدَّ أن يحاول العيش فيه»[2].

يؤكِّد طلال أسد أنَّ أهل الحديث والآثار لا يرفضون النَّظَر العقليّ؛ بل يرفضون القول بأنَّ القرآن لا بُدَّ أن يكون موضوعًا للنَّظَر الفلسفيِّ حتَّى يمكن فهمه. وهذا يعني أنَّهم يرون في الخطابِ القرآنيِّ مُعايشات وليس تمثيلات؛ إنَّها معايشات تستنهضُ الجسد المهتدي بالرُّوح ليشارك في حياةٍ تهتدي بِهَدْيِ الله. ويتجسَّد هذا الأسلوب التَّربويّ للُّغة في التَّدريبِ المُتكرَّر على الممارسةِ الفاضلة، ويرتقي بالعلامات الدَّالَّة، ويُشكلها، ويحوِّلها إلى جسد المتعبّدِ المُنصت؛ بل وإلى قدرة المُتعبّد على الشعور والفعل بوصفِه مسلمًا مُخلصًا لله في العالم. ذلك هو اليقين الَّذي يُميّز التَّصديق؛ لأنَّ الشّريعةَ تقليدٌ خطابيٌّ يهتمُّ بالممارسةِ الصَّحيحة في العلاقات الاجتماعيَّة، وليس بالنَّظَر الفلسفيِّ، أو بتركيبةِ الأخلاقِ والقانون[3].

نظريَّة العلوم ما بعد العاديَّة

عندما التقيتُ ضياء الدين سردار في ورشةِ عملٍ نظّمها معهد الدراسات الإبستيمولوجيَّة في بروكسل في العام 2019م، تمحور نقاشي معه في نقدِ العقلِ العلمانيِّ وعواقب سرديّات التَّقدُّم، لكن سردار لم يتحمَّلْ استمرار النّقاش في هذا الاتجاه، وزعم أنَّه غير مُثْمِرٍ، وقال بوضوحٍ شديدٍ: إنَّه يريد أنْ يستثمرَ ما تبقّى من

1- Tala Asad, 'Thinkníng about Religion Through Wittgenstein,' Critical Times, 3/3, December 2020, p.407.

2- Ibid., p.408.

3- Ibid., pp.422-424.

عمره في تطويرِ مشروعِهِ عن الأزمنة ما بعد العاديَّة الَّتي تحتاج إلى علوم ما بعد عاديَّة. فما الأزمنة ما بعد العاديَّة؟ وما طبيعةُ العلوم ما بعد العاديَّة الَّتي تناسبها؟

يرى سردار أنَّ روح العصر الرَّاهن تتَّسم باللايقين، والتَّغير السَّريع، والسُّلوك الفوضويّ، كما أنَّها تتشكَّل بثلاث قوى أساسيَّة: التعقد، والفوضى، والتناقضات. ومن المفارقات أنَّ زيادة المعرفة في معظم المجالات تصاحبها أيضًا زيادة الجهل مُتعدِّد الأبعاد: الجهل بجهلنا؛ والجهل الفطريّ بالمخاطر المحتملة للتَّطوُّرات؛ والجهل المُتولِّد من فيض المعلومات[1]. وليس بمستغرب أنْ نسمعَ اليوم عن هندسةِ الجهلِ، وعن نموِّ الدِّراساتِ الأكاديميَّةِ المُتعدِّدة التَّخصُّصات الَّتي تدرس علاقة الجهل بالتَّعليم، والعلوم، وإنتاج المعرفة[2].

اختار سردار مصطلح «الأزمنة ما بعد العاديَّة» لخمسة أسباب: أوَّلًا، اجتناب النَّغمات المنذرة بنهايةِ العالم. ثانيًا، تأكيد القدرة على الفعل. ثالثًا، تركيز الاهتمام على التعقد والتَّناقض واللايقين. رابعًا، إقامة مصطلح الأزمنة ما بعد العاديَّة على أساسٍ نظريٍّ سليم. خامسًا، تمكين العمل النَّظريّ من تطوير السِّياسات في عددٍ كبيرٍ من المجالات والقضايا[3].

أمّا العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة ما بعد العاديَّة، فإنَّها تتجاوزُ التَّعارضات القديمة بين الحقائق والقيم، والمعرفة والجهل، وتقوم على ثلاث افتراضات: عدم إمكانيَّة التَّنبُّؤ، والسَّيطرة غير الكاملة، وتعدُّد المنظورات المشروعة. فلا تهدف العلوم ما بعد العاديَّة إلى تبديد اللايقين؛ بل ترويضه، ولا تتحقَّق عِلميّتُها باستنتاجات إجرائيَّة؛ بل بحوارات تفاعليَّة. وهذا يعني انقضاء الهيمنة التَّقليديَّة لما يسمّى الحقائق الثَّابتة، ليحلّ محلّها القيم النَّاعمة، وجماعات الأقران المُوسعة، والحقائق المُوسعة، بما في ذلك الحكايات والمسوحات غير الرسميَّة والمعلومات

1- Ziauddin Sardar, 'Welcome to Postnormal Times,' Postnormal Times Reader. Ziauddin Sardar. Ed. London: IIIT and CPPFS, 2019, P.58.

2- Ziauddin Sardar, Muslim Socities in Postnormal Times. London: IIIT and CPPFS, 2019.

3- Ziauddin Sardar, 'Postnormal Times Revisited,' Postnormal Times Reader. Ziauddin Sardar. Ed. London: IIIT and CPPFS, 2019, P.73.

الرسميَّة المنشورة بوسائل غير رسميَّة[1]. وبذلك، تتعامل العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة ما بعد العاديَّة مع مخاطر كبيرة وحقائق غير يقينيَّة وقيم خلافيَّة، وهي تقوم على استكشاف التيَّارات الحاليَّة والقضايا النَّاشئة والسِّيناريوهات المستقبليَّة.

تستكشف السِّيناريوهات أوجه اللايقينيَّات، وتولّد فهمًا مُشتركًا للديناميَّات والقضايا الأساسيَّة الّتي قد تؤثر في المستقبل، وهي تعتمد على التَّساؤل بصيغة «ماذا لو؟» وهذه الصيغة كفيلة بأنْ تُغيّر تصوّرنا الكامل للبحثِ العلميّ، فهي تُعبّر عن مبدأ وقائيٍّ؛ لأنّها تحمي العلماء من الاختيارِ المُبْكِر لمشكلاتِ البحثِ الَّتي يتعيَّنُ استكشافها، وهي تُتيح حوارًا مستمرًّا بين المشاركين من مختلفِ الحقولِ البحثيَّة، وتقبل الأفكار والاقتراحات من الأشخاص ذوي الخبرات المختلفة، أو حتَّى ممَّن ليس لديهم خبرة على الإطلاق. ومِنْ ثَمَّ، تفسح المجال للإبداعِ والابتكار[2].

على ضوء هذا التَّأصيلِ النَّظريّ للأزمنة ما بعد العاديَّة والعلوم ما بعد العاديَّة، لا يمكن أن نَعُدَّ نقد العقلَ العلمانيّ مضيعةً للوقتِ كما يتصوّرُ سردار ورفاقه؛ لأنَّهم يعتمدون على هذا النَّقد إلى حدٍّ كبيرٍ، بوعي أو من دون وعي (خاصّةً «الأزمنة السَّائلة» عند زيجمونت باومان، ومملكة الخيال، أو «مملكة ماذا لو؟» عند بول ريكور، و«التَّقاليد الخطابيَّة» عند طلال أسد، و«الرموز الاجتماعيَّة» عند إريك ڤوجيلين). وإذا كانت مشروعات ڤوجيلين وباومان وريكور وأسد قد اقتصرت على التَّعليق المتواضع على التَّجربة الإنسانيَّة، فإنَّ سردار ورفاقه يطمحون إلى تطوير السِّياسات العمليَّة في عددٍ كبيرٍ من المجالات والقضايا على ضوء التيَّارات والقضايا النَّاشئة والسِّيناريوهات (ومِنْ ثَمَّ، تحوُّل العلوم الاجتماعيَّة والإنسانيَّة من النَّقد المُتواضع الرَّامي إلى توسيع نطاقِ الوعي إلى الطُّموح الجامح الرَّامي إلى حلِّ المشكلات، وهي مَهَمّة عزفت عنها النَّظريَّة السِّياسيَّة عند إريك ڤوجيلين، والنَّظريَّة الاجتماعيَّة عند زيجمونت باومان، والنَّظريَّة الأدبيَّة عند بول ريكور، والنَّظريَّة الأنثروبولوجيَّة عند طلال أسد).

من أهمِّ التَّيَّارات الَّتي يستكشفها سردار تيَّار السِّياسة والحكم. لكن نظرة سردار

1- Silvio Funtowicz and Jerome R. Ravetz, 'Science for the Postnormal Age,' Postnormal Times Reader, p.24, 38, 41.

2- Jerome Ravetz, 'Ignorance, Uncertainity and 'What -If?',' Postnormal Times Reader, pp.164-165.

الاختزاليـة الضّيّقـة لا تختلـف عـن العقـل العلمانـيّ عندمـا يزعـم ببسـاطة أنَّ الشَّـريعة نظـامٌ قضائـيّ، والديمقراطيـة نظـامٌ سياسـيٌّ، ظنًّـا منـه أنّـه يحـلُّ بذلـك إشـكاليّة الشَّـريعة والسِّياسـة. لكـن سـرادر مُحـقّ فـي رفضِـه لحصـرِ مسـائل الهُويَّـةِ والقيـم علـى القضايـا الشّـرعيَّة، وفـي تأكيـده مقـدرة الشَّـريعة المُجـدّدة القائمـة علـى المقاصـد علـى تنشـيطِ المجتمعـاتِ المسـلمة، وإن كان سـردار يطمـح أن تتمكَّـن تلـك الشَّـريعة مـن «حـلِّ» الكثيـر مـن القضايـا الاجتماعيَّـة والسِّياسـيَّة والثَّقافيَّـة[1] .

يستكشـف سـردار قضايـا ناشـئة مُهمَّـة قـد تحظـى بتأثيـرٍ إيجابـيٍّ، أو سـلبيٍّ وشـيكٍ، ومـن أهمّهـا نهايـة الحقـول المعرفيَّـةِ المنفصلـةِ، والتَّحـوُّل إلـى الأُطُـر المُتعـدّدة التَّخصُّصـات والعابـرة للتَّخصُّصـات مـن أجـلِ تكامُـلِ الفكـرِ، خاصّـةً أنَّ معظـم مشـكلات المجتمعـات المسـلمة معقَّـدة ومترابطـة. وهـذا التَّحـوُّل ليـس رفاهيـة؛ بـل ضـرورة؛ لأنَّ المجتمعـات المسـلمة سـتواجه قضايـا وأسـئلة دينيَّـة ومجتمعيَّـة كثيـرة تتطلَّـب تفكيـرًا جـادًّا وتأمُّـلًا حـادًّا: أعضـاء، أو أجـزاء الجسـم المطبوعـة ثُلاثيَّـة الأبعـاد (خاصّـةً قضيَّـة حُرمـة الجسـد، وتوظيـف تلـك المطبوعـات فـي غيـر محلِّهـا)؛ تطبيقـات ارتـكاب الجرائـم (خاصّـةً اسـتخدام رسـم خرائـط الدِّمـاغ وتحميـل الأدمغـة)؛ التَّوقُّـف الاجتماعـيّ النَّاجـم عـن الواقـعِ الافتراضـيِّ والتَّحـوُّلِ الجـذريِّ فـي مفهومِنـا عـن التَّجربـةِ (خاصَّـةً شـعائر المسـلمين، مثـل: صـلاة الجمعـةِ فـي الواقـعِ الافتراضـيِّ، وتطبيقـات الحـجِّ الافتراضـيِّ)؛ التَّحريـر الجينـيّ والهندسـة الوراثيَّـة (خاصَّـةً إمكانيَّة تطبيقهـا لتدميـر أنظمـةٍ بيئيَّـةٍ مُعيَّنـة)؛ وإسـاءة اسـتخدام الخوارزميَّـات فـي عالـم ما بعـد الحقيقـة (خاصَّـةً دعـم الأخبـار المُزيَّفـةِ، والتَّرويـج لـكلِّ مـن العنصريَّـة، وكراهيـة الإسـلام، والجهـل الشَّـامل، والتَّمييـز ضـدَّ الفلسـطينيِّين، والتَّنميـطِ العُرقـيِّ للعـربِ فـي المطـارات).

يسـتخدمُ سـردار السِّـيناريوهات بِوصفِهـا أداةً لِتَوضيـحِ التَّفكيـرِ فـي المسـتقبَلات البديلـة، وهـو يـرى أنَّهـا تختلـفُ عـن المنهجيَّـات التَّقليديَّـةَ؛ لأنَّ الاهتمـامَ ينصـبُّ علـى الطَّبيعـة الدِّينـاميَّـةِ المعقَّـدةِ للأزمنـةِ مـا بعـد العاديَّـة. وأرى أنَّ كثيـرًا مـن السِّـيناريوهات الَّتـي يعرضهـا سـردار تقتـربُ مـن كتابـات الديسـتوبيا الأدبيَّـة، وإنْ كانـت هنـاك أيضًـا سـيناريوهات مُتفائلـة، ولعـلَّ أهمّهـا مـا يُسـمَّى «الإسـلام العابـر لـكلِّ الحـدود» TransIslam، وفـي هـذا السِّـيناريو يتغيَّـرُ تصـوُّر الشَّـريعة مـن مجـرَّدِ كلمـةٍ يجـري بهـا «تخويـف الأطفـال الصِّغـار حتَّـى ينامـوا» إلـى مفهـومٍ يرتبـطُ بتعزيـزِ السِّياسـاتِ

1- Ziauddin Sardar, Muslim Socities in Postnormal Times, pp.27-30.

والإستراتيجيَّات الإنسانيَّةِ الجامعةِ والعادلة اجتماعيًّا؛ بل إنَّ الشَّريعةَ تصبحُ «منهجيَّة لحلِّ المشكلات»، وليس المرْءُ مُضطرًّا لأن يكون مُسلمًا حتَّى يستخدمها. ونلاحظ هنا أنَّ فهمَ سردار للشَّريعةِ في الحاضرِ المُمتدِّ يتَّسمُ بأنَّه سطحيٌّ وكاريكاتوريٌّ، كما أنَّ فهمَهُ الاستشرافيُّ لها يُركِّز على قدرتِها على حَلِّ المشكلات، وهذا يؤدِّي في نظري إلى تشيِّئ الشَّريعة، وإلى نظرةٍ ضيّقةٍ تختزلُ الشَّريعة في قواعد وأُسُس وقوانين وأخلاق قادرة على «حلِّ المشكلات»، وإنْ كان سردار يحاولُ أنْ يتجاوزَ ذلك المأزق بالإشارة إلى ضرورة الاعتراف بالعواقبِ المُرَوِّعةِ للحداثةِ دون التَّخلِّي عن الحداثةِ في حدِّ ذاتِها، وضرورة رعاية الجوانب المُعزِّزةِ للحياة في التَّقليدِ الإسلاميِّ، وإعادة تعريفه وتكوينه في إطارِ مقاصد الشَّريعةِ، والوصول إلى تفكيرٍ توليفيٍّ يَتَخطَّى الحداثة والتَّقليد، ويُشكِّل مُركبًا أصيلًا يسمَّى «الإسلام العابر لكلِّ الحُدودِ،» ويتحقَّقُ ذلك السِّيناريو في إطار «المُحاسبة»؛ بمعنى تَقَبُّل النَّقد والنَّقد الذَّاتيّ في جميع جوانبِ الفكرِ والتَّعلُّم. ومِنْ ثَمَّ، التَّنوُّع المؤكَّد المُتَبادل بدلًا من التَّدمير المُؤكَّد المُتبَادل[1].

الخلاصة

تتردَّد أصداء مقولة ماكس فيبر عن فكِّ السِّحر عن العالم في النَّظريَّة السِّياسيَّة، والنَّظريَّة الاجتماعيَّة، والنَّظريَّة الأدبيَّة، والنَّظريَّة الأنثروبولوجيَّة، ونظريَّة الأزمنة ما بعد العاديَّة. ويبدو أنَّ العقلَ يجري تفكيكه، وإعادة تركيبه في تلك الحقول المعرفيَّة النَّقديَّة من أجلِ تجاوزِ الأزمةِ النَّاجمةِ عن ترسيخ مجموعة تقليديَّةٍ من الثُّنائيَّات المُتعارضة، ومن أهمِّها: الموضوعيَّة والذَّاتيَّة، الحقائق والقيم، التَّجرُّد والتَّحيُّز، العقل والشُّعور، العقل والخيال، العقل والنَّقل، الجسد والرُّوح، الشَّك والتَّصديق، الشفرة والرسالة، النِّيّة والبِنْيَة، العلم والدِّين، الحداثة والدين، المعرفة والجهل، العلماء والعامَّة. فلا بُدَّ من نظرةٍ جدليَّةٍ، بالمعنى الفلسفيِّ، حتَّى تتجاوز العلوم الإنسانيَّةِ والاجتماعيَّةِ تلك الأزمة.

هناك إدراكٌ واضحٌ للقوَّةِ التَّدميريَّةِ للعقلِ الأداتيّ في الحقولِ النَّقديَّة محلّ الدِّراسة، لكن ليس هنالك من رفضٍ للعقلِ في حدِّ ذاتِه؛ بل هناك رفضٌ لِتَأْلِيْهِ العقل، وتغييب الشّحنة الشُّعوريَّة، وتعقيم المشاعر، وفصل الفعل عن القيم

1- Ibid., pp.220-221.

الأخلاقيَّة، واستبعاد السَّرديَّات غير التَّاريخيَّة من تشكيل الهُويَّاتِ السَّرديَّةِ في إطارِ التَّقاليدِ الخطابيَّةِ.

المصادر والمراجع

- Asad, Talal. Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason. New York: Columbia University Press, 2018.
- Asad, Talal. 'Thinkníng about Religion Through Wittgenstein,' Critical Times, 3/3, December 2020.
- Bauman, Zygmunt. Culture as Praxis. London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1973.
- Bauman, Zygmunt. Towards a Critical Sociology. London; Boston: Routledge, 1976.
- Bauman, Zygmunt . Hermeneutics and Social Sciences. New York: Columbia University Press, 1978.
- Bauman, Zygmunt. Legislators and Interpreters. Cambridge, UK: Polity Press, 1987.
- Bauman, Zygmunt. 'Sociology after the Holocaust,' British Journal of Sociology, Vol.39, N. 4, 1988.
- Bauman, Zygmunt. Modernity and the Holocaust. Cambridge: Polity Press, 1989.
- Bauman, Zygmunt. Modernity and Ambivalence. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991.
- Bauman, Zygmunt. Life in Fragments. Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1995.
- Bauman, Zygmunt. Postmodernity and its Discontents. New York: New York University Press, 1997

- Bauman, Zygmunt and Keith Tester. Conversations with Zygmunt Bauman. Cambridge: Polity, 2001.
- Bauman, Zygmunt. 'The Fate of Humanity in a Post-trinitarian World', Journal of Human Rights, 1/3, 2002.
- Clarke, Simon. The Foundations of Structuralism. New Jersey: Barnes & Noble Books, 1981.
- Funtowicz, Silvio and Jerome R. Ravetz, 'Science for the Postnormal Age,' Postnormal Times Reader. Ziauddin Sardar. Ed. London: IIIT and CPPFS, 2019.
- Kearney, Richard. Modern Movements in European Philosophy. Manchester: Manchester University Press, 1986.
- Kearney, Richard. 'Religion and Ideology: Paul Ricoeur's Hermeneutic Conflict', Irish Theological Quarterly, 52/1-2, 1986.
- Lawlor, Leonard. Imagination and Chance: The Difference between the Thought of Ricoeur and Derrida. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Massen, Sabine et al. Metaphor and the Dynamics of Knowledge. London: Routledge, 2000.
- Newton, K. M.. Twentieth Century Literary Theory: A Reader. New York: Macmillan Education, 2nd ed., 1997.
- Ravetz, Jerome 'Ignorance, Uncertainity and 'What -If?',' Postnormal Times Reader. Ziauddin Sardar. Ed. London: IIIT and CPPFS, 2019.
- Ricoeur, Paul. The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics. Don Ihde. Ed. London: Athlone Press, 1974.
- Ricoeur, Paul. Interpretation Theory, Discourse and the Surplus of Meaning. Texas: The Texas Christian University Press, 1976.

- Ricoeur, Paul. The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of Creation of Meaning in Language, trans. Robert Czerny et al. London: Routledge and Kegan Paul, 1978.
- Ricoeur, Paul. Time and Narrative. Vol.I, trans. Kathleen McLaughlin et al. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Ricoeur, Paul. From Text to Action: Essays in Hermeneutics, trans., John Thompson and Kathleen Blamey. London: Northwestern University Press, 1991.
- Ricoeur, Paul. 'Intellectual Autobiography', trans. Kathleen Blamey, in The Philosophy of Paul Ricoeur. Chicago: Open Court, 1995.
- Ricoeur, Paul. 'The Conflict of Interpretation'. K. M. Newton. Ed. Twentieth Century Literary Theory: A Reader. New York: Macmillan Education, 2nd ed., 1997.
- Sardar, Ziauddin. 'Welcome to Postnormal Times,' Postnormal Times Reader. Ziauddin Sardar. Ed. London: IIIT and CPPFS, 2019.
- Sardar, Ziauddin. 'Postnormal Times Revisited,' Postnormal Times Reader. Ziauddin Sardar. Ed. London: IIIT and CPPFS, 2019.
- Sardar, Ziauddin. Muslim Socities in Postnormal Times. London: IIIT and CPPFS, 2019.
- Sardar, Ziauddin. Ed. Postnormal Times Reader. London: IIIT and CPPFS, 2019.
- Voegelin, Eric. The New Science of Politics: an Introduction. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1952.
- Voegelin, Eric. Science, Politics and Gnosticism. Ellis Sandoz. Ed.

Washington: D.C Regnery Publishing Inc., 1997.

- Voegelin, Eric. The Collected Works. Vol. 2. Race and the State. Trans. Ruth Hein. Ed. Klaus Vondung. Baton Rouge and London: Louisiana State University Press, 1997.
- Voegelin, Eric. The Collected Works of Eric Voegelin Vol. 3. The History of the Idea of Race: From Ray to Carus. Trans. Ruth Hein. Ed. Klaus Vondung. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1998.
- Voegelin, Eric. The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 23: History of Political Ideas, Vol 5, Religion and the Rise of Modernity. James Wiser. Ed. Columbia & London: University of Missouri Press,1998.
- Voegelin, Eric: The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 22: History of Political Ideas, Vol 4, Renaissance and Reformation. David Morse and William M. Thompson. Ed. Columbia and London: University of Missouri Press, 1998.
- Voegelin, Eric. The Collected Works of Eric Voegelin. Hitler and the Germans. Vol.31. Trans., Ed. Detlev Clemens. Columbia and London: University of Missouri Press, 1999.
- Voegelin, Eric. The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 22: Modernity without Restraint, Vol.5, The New Science of Politics. Ed. Manfred Henningsen, Columbia: University of Missouri Press, 2000.
- Voegelin, Eric. The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 22: Modernity without Restraint, Vol.5, Science, Politics and Gnosticism. Ed. Manfred Henningsen, Columbia: University of Missouri Press, 2000.
- Weber, Max. 'Science as Vocation,' From Max Weber: Essays in

Sociology. H. H. Gerth and C. Wright Mills. Ed. and trans. New York: Oxford University Press, 1946.

- Weber, Max. 'Politics as Vocation,' From Max Weber: Essays in Sociology. Trans and ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, 1946

أزمةُ العلوم الاجتماعيّة وميلاد النَّماذج المعرفيَّة البديلة

عبد الحليم مهورباشة*

المُقدّمة

باتت قناعة راسخة لدى الباحثين والمشتغلين في العلوم الاجتماعيّة[1] بأنَّها علومٌ مأزومةٌ، وأزمتها ليست استثناء في عالم اليوم، حيث تَحوّلت الأزمةُ إلى براديغم هيمن على معظم النِّقاشات في المعَرفةِ العلميّةِ المعاصرة، وأصبحت مُقدّمات العلوم ومنطق اشتَغالها ونتائجها على مشرحة الفحص والنَّقدِ، ومن هذا المنطلق، عرفت العلوم الاجتماعيّة نقدًا جذريًّا لمُقدّماتها الإبستيميَّة وأُسُسِها المنهجيَّة ومُنطلقاتِها النَّظريَّة، فهذه العلوم الَّتي وُلِدتْ في المجالِ التَّداوليّ الغربيِّ، أُشبعتْ مناهجها ونظريَّاتها ومفاهيمها بالرُّؤيةِ الثّقافيّةِ والحضاريّةِ الغربيّة. وقد أحرزت العديد من النَّجاحاتِ العلميّةِ في عصرِ الحداثة، ولكنّها أصبحت شاحبةً معرفيًّا وعاجزةً منهجيًّا في عصرِ ما بعد الحداثةِ؛ ما دعا الباحثون والمُفكِّرون في مختلف المناطقِ الحضاريّةِ إلى ضرورةِ تجاوزِ مُنطلقاتها وأُسُسها في عصرِ

* أستاذ محاضر، مخبر المجتمع الجزائريّ المعاصر، جامعة سطيف2، الجزائر.

1- تضم العلوم الاجتماعيّة تخصُّصات عدّة: علم الاجتماع، والأنثربولوجيا، والاقتصاد، والتَّاريخ، والعلوم السّياسيّة وعلم النَّفس، والجغرافيا ، والعلوم الَّتي تقع على تخومها، مثل: علم النّفس الاجتماعيّ، وعلوم التّربية، والدراسات الثّقافيّة والنّقديّة.

العولمةِ، وتحريرها من المركزيّةِ الغربيّةِ، والتَّفكير في صياغةِ بدائل معرفيّةٍ للعلومِ الاجتماعيّةِ الغربيّةِ.

في هذا السِّياقِ النَّقديِّ، يشي واقع العلومِ الاجتماعيّةِ في المجالِ التّداوليِّ العربيِّ بأنّها علومٌ أزمتها أنكى من أزمةِ العلومِ في المجالِ التّداوليِّ الغربيّ؛ بسبب فشل نظريّاتها ومناهجها ومفاهيمها في تفسيرِ الظَّواهرِ الاجتماعيّةِ والإنسانيّةِ، ومقاربتها الَّتي تخبرُ بها المجتمعات العربيّة، حيث أبانت الدّراسات النّقديّة المُعاصرة بأنّ هذه العلوم نتاج التّبعيّة الفكريّة والأكاديميّة للعلوم الاجتماعيّةِ الغربيّةِ، فلا إبداع للمُنتسبين إليها إلَّا عبر الاستعارةِ المُكثّفةِ لأدواتِها المنهجيّةِ وطرائقها النَّظريَّةِ والمفاهيميّة. بناءً على هذا، طرحت بدائل عديدة لهذه العلوم، بوصفها مشروع أسلمة العلوم الاجتماعيّةِ وتأصيلها. ونعتقد أنَّ الفكرةَ الجوهريّةَ الَّتي حملتها هذه البدائل، هي تحريرها من التّبعيّةِ الفكريّةِ والأكاديميّةِ للعلوم الغربيّةِ، مع ضرورة الانخراط في الأُفقِ المعرفيِّ العالميّ، وليس تأسيس مركزيّة معرفيّة جديدة.

بناءً على هذا، تهدف هذه الورقة العلميّة إلى الكشفِ عن طبيعةِ الأزمةِ الَّتي تُعاني منها العلوم الاجتماعيّة، والوقوف على امتدادات هذه الأزمة خارج المجالِ التّداوليّ الغربيِّ، وتبْيان طبيعة البدائل المعرفيّةِ الَّتي طرحت لإخراجها من أزماتِها، وسوف نوظِّفُ المنهج التَّحليليّ النَّقديّ في مقاربةِ هذه الإشكاليّة البحثيَّة، ونحاول أن نجيب عن التَّساؤلاتِ الآتيةِ:

- ما طبيعةُ الأزمة الّتي تُعاني منها العلوم الاجتماعيّة في المجال التّداوليّ الغربيّ؟
- ما المُؤشِّرات الكمّيّة والكيفيّة الدَّالَّة على أزمة العلوم الاجتماعيّة في المجالِ التّداوليّ العربيّ؟
- ما طبيعة النَّماذج المعرفيّة البديلة الَّتي طرحت لإخراجِ العلومِ الاجتماعيّةِ من أزمتها الإبستيمولوجيّة؟

أزمة العلوم الاجتماعيّة في المجالِ التّداوليِّ الغربيِّ

تُعاني العلوم الاجتماعيّة في المجالِ المعرفيِّ الغربيِّ من أزمةٍ معقَّدة، تجلَّت هذه الأزمة بشكلٍ واضحٍ في نهاياتِ القرن العشرين، حيث لم يعدْ الخلاف كبيرًا بين الباحثين في هذه العلوم على أنَّها تعاني من أزمةٍ إبستيميَّةٍ عميقة، وكما يقول

هوسـرل: «إنَّ أزمـةَ علـم مـا لا تعنـي سـوى أن علميَّتـه الحقَّـة؛ أي الكيفيَّـة الَّتـي حـدَّد بهـا مَهمَّتـه، وأنشـأ بهـا المنهجيَّـة الكفيلـة بإنجـازِ هـذه المَهمَّـة، أصبحـت بأكملهـا موضع تسـاؤل؟»[1]، بنـاءً علـى هـذا، تتجلَّـى هـذه الأزمـة فـي النّقـاط الآتيـة:

العلوم الاجتماعيّة ومعضلة التَّأرجح بين ثُنائيَّة الوضعيّ والتَّأويليّ

إنَّ الأزمَـة الإبسـتيميَّة الَّتـي تُعانـي منهـا العلـوم الاجتماعيّـة الغربيّـة، تجـد تفسـيرًا لهـا فـي السِّـياق التَّاريخـيِّ الَّـذي تشـكَّلتْ فـي رَحِمِـه ونمـت. لذلـك، ننطلـقُ فـي مُقاربـةِ هـذه الأزمـة مـن فرضيَّـةٍ مفادُهـا: أنّ الأزمـة الَّتـي تُعانـي منهـا ليسـت وليـدة المُمارسـات المعرفيَّـةِ المُعاصـرة؛ وإنَّمـا هـي علـوم وُلـدت منـذ البدايـة مأزومـة فـي المجـالِ التّداوليِّ الغربـيّ؛ بسـبب جملـة مـن العوامـلِ السُّوسـيوـ معرفيّة، الَّتـي أطّـرت خياراتهـا المنهجيَّـة، ومقارباتهـا التفسـيريَّة للظَّواهـرِ الاجتماعيّـةِ والإنسـانيّةِ.

ظهـرت العلـوم الاجتماعيّـة، فـي المجـالِ التّداوليِّ الغربـيِّ، فـي أواخـرِ القـرن الثامـن عشـر، وأوّل خطـوة حبتهـا بانفصالهـا عـن الفلسـفة، بوصفهـا المعرفـةَ الإنسـانيّةَ الشَّـاملةَ الَّتـي أشـرفت علـى كلّ الموضوعـات المعرفيّـة، الَّتـي تحوَّلـت فيمـا بعـد إلـى تخصُّصـاتٍ يُطلـقُ عليهـا فـروع العلـوم الاجتماعيّـة، أمثـال: علـم الاجتمـاع، وعلـم النفـس، والعلـوم السّياسـيّة،... فأظهـرتْ التَّحليـلات المعنيَّـة بفلسـفةِ العلـوم الاجتماعيّـة، أنَّ الفلسـفة الَّتـي سـبقت أنْ انقسـمتْ علـى نفسـها فـي منتصـفِ القـرن الَتاسـع عشـر «لـم تعـدْ تملـك وحدتهـا بوصفهـا جنسًـا ثقافيًّـا، ولا شـكَّ أنَّ مـن عادتهـا الدِّفـاع عـن نفسِـها بـأنَّ ذلـك قوامهـا الدَّائـم...لا أن نزعـة النّقديّـة للفلسـفة لـم تستسـلم، وبحثـت عـن نقـاط ارتـكاز أخـرى ... وهكـذا، ابتدعـت العلـوم الاجتماعيّـة (الَّتـي يُطلـق عليهـا أيضًـا اسـم العلـوم الإنسـانيّة)»[2]. وجليٌّ مـن هـذا القـول، أنَّ الفلسـفةَ الغربيّـةَ الَّتـي تعرَّضـت لانتقـاداتٍ حـادَّةٍ مـن طـرف النّزعـات العلمويَّـة الَّتـي اختزلـت الوجـود فـي مجـرَّد ظاهـرات فيزيائيّـةٍ مادّيّـةٍ، احتمـت بالعلـومِ الاجتماعيّـة لصـدِّ انتقاداتهـا. فالفلسـفةُ العقلانيَّـةُ الَّتـي قوَّضـت

1- ادمونـد هوسـرل، أزمـة العلـوم الأوربيـة، والفينومينولوجيـا الترنسـندنتالية، مدخـل إلـى الفلسـفة الفينيمينولوجيـة، ترجمـة وتقديـم: إسـماعيل مصدق، المُنظَّمـة العربيّـة للتَّرجمة، بيـروت، 2008م، ص41.

2- اندريـه اكـون وآخـرون، فلسـفة العلـوم الاجتماعيّـة، ترجمـة: سـهيل عثمـان وآخـرون، منشـورات وزارة الثّقافـة، سـوريا، 1994م، ص5.

الميتافيزيقيا، أخذت علوم المادَّة والطَّبيعة تُقوّضها، بعد أن اتّهمتها بأنَّها مجرّد خطابات لغويَّة في ظواهر العالمين: المادّيّ والإنسانيّ.

المُتفحِّص للسِّياقِ المعرفيِّ التَّاريخيّ الَّذي نشأتْ في ظلِّهِ هذه العلوم، يلحظُ أنَّها حملت ثُنائيّة لازمتها طَوال تاريخها المعرفيّ، حيث ظلَّت خاضعةً لها، ونقصدُ بتلك الثُّنائيَّة؛ روحها الفلسفيَّة الَّتي تُمثِّل الطَّرف الأول من هذه الثّنائيّة، حيث بقيت العديد من الاتّجاهات النَّظريَّة الَّتي تنتمي إلى فروعها وفيّة لمنهجها النَّقديّ والتَّأمُّلي، فأطلقت عليها أسماء من قبيل: علوم الرُّوح وعلوم الثَّقافة؛ تمييزًا لها عن العلوم الطبيعيَّة. ويأتي في مقدِّمة من دَعَوا إلى هذه الرؤية والتَّصوُّر لطبيعة هذه المعرفَة الَّتي حوّلت الإنسان إلى موضوع للدِّراسة ما يعرف بالكانطيِّين الجُدُد الَّذين دعوا إلى تأسيسِ علوم إنسانيَّةٍ واجتماعيَّةٍ منهجها يقع على الطَّرف النَّقيض من منهجِ العلمِ الطَّبيعيّ، فيرى أحد أبرز أعلام هذا الاتّجاه، وهو فلهالم ديلتاي ضرورة: «تمييز علوم الرُّوح عن علوم الطَّبيعة، بإمارات بيِّنة تمامًا ... تكون بمقتضاه موضوعات علوم الروح مباينة لموضوعات علم الطَّبيعة»[1].

في المقابل، نجد الطرف الآخر من هذه الثُّنائيَّة، والَّذي أسَّس لوحدةِ المنهج بين العلوم الاجتماعيّة والعلوم الطبيعيّة، حيث دعا الباحثون في هذه العلوم إلى الأخذ بمنهجِ العلم الطَّبيعيّ، ويأتي في مُقدّمتهم أوجست كونت، الَّذي صاغ مجموعةً من الشُّروط العلميَّةِ لدراسةِ الظَّواهرِ الاجتماعيّةِ، فالشرط الضَّروريّ في المعرفةِ العلميّةِ للظَّواهر والقوانين هو أنْ يجد العقل مسلكًا جديدًا تجاه هذه الظواهر، «فيجب أنْ نُحدِّد مسلكنا منها تبعًا لما تنطوي عليه من أشياء تهمّنا بصفةٍ ذاتيَّةٍ، وأنْ نفحصها من جهة ما تحتوي عليه من عناصر اجتماعيَّة بمعنى الكلمة، كما يفعلُ عالم الوظائف مع الأعضاء، والَّذي يدرس ما تحتوي عليه ظواهر الكائن العضويّ من عناصر بيولوجيَّةٍ بمعنى الكلمة»[2]، ومدلول هذا القول، أنَّ هذه العلوم الَّتي توصفُ بالاجتماعيّةِ، عليها أنْ تَتَعَامَلَ مع الظَّواهر كما تعاملت العلوم البيولوجيَّة والفيزيائيَّة مع الظَّواهرِ الطَّبيعيَّة، وأضاف اميل دوركايم خطوةً منهجيّةً أخرى لترسيخ هذا

1- فلهلم ديلتاي، إقامة العالم التَّاريخيّ في علوم الرُّوح، ترجمة: فتحي انقزو، المركز الوطنيّ للتَّرجمة، تونس، 2015م، ص55.

2- ليفي بريل، فلسفة أوجست كونت، ترجمة: محمود قاسم، محمد بدوي، المكتبة الأنجلو المصريَّة، القاهرة، 1999م، ص268/269.

المنهج الوضعيّ، عندما صكّ قاعدة دراسة الظواهر الاجتماعيّة كأشياء، وعَدَّ: «علم الاجتماع بوصفه علم الطبيعة، فرعًا من فروعِ المعرفةِ الَّتي غايتها أن تجمع بين الجانبين: النَّظريّ، والتَّجريبيّ في وقتٍ واحدٍ»[1].

إذن، خضعت المعرفةُ في العلوم الاجتماعيّة إلى ثُنائيَّةٍ إبستيمولوجيّةٍ اخترقتها منذ لحظة ولادتها. طبعًا، هناك من الباحثين من يرى أنَّ هذه الثُّنائيَّة ليست نابعةً من ذاتِها؛ بمعنى مُتولِّدة من مشكلاتها المعرفيّةِ المَحْضَة؛ وإنَّما أتَتْ نتيجة ردّ فعلٍ على البيئةِ العلميّةِ الَّتي تطوَّرت فيها، ومنها هيمنة علوم الطَّبيعة في بدايةِ النِّصفِ الأولِ من القرنِ التّاسع عشر على العقل الغربيّ، حيث أصبح مصطلح «العلم» يُشير بنحوٍ مُتزايدٍ إلى التَّخصُّصاتِ الفيزيائيَّةِ والبيولوجيَّةِ الَّتي بدأت، في الوقت نفسه، تتأهَّبُ للحصول على الصَّرامةِ واليقين الَّتي تُميّزها عن غيرها من المعارف؛ فالنَّجاحات الَّتي حقَّقتها علوم الطَّبيعة بدأ مفعولها يسري خارج دائرتها المعرفيّة، وانتقل إلى العلوم الاجتماعيّة الَّتي سارع باحثوها إلى تقليدِ مناهِجها ومفرداتها العلميّة. ومِنْ ثَمَّ، بدأت تطغى أساليب العلوم وتقنيّاتها، بالمعنى الضَّيّق، منذ ذلك الحين على ممارسة غيرها من التّخصُّصات، وبدأ الباحثون في العلومِ الاجتماعيّةِ يُطالبون بوضعٍ مُتساوٍ من خلال إظهار أنّها تبني الأساليب المُتّبعة نفسها في العلوم الطّبيعيّة[2].

إنَّ هيمنة النّزعة العلمويّة على الباحثين والمُفكِّرين في تلك الحقبة الزمنيّة، دفعت العلوم الاجتماعيّة إلى توظيفِ المنهجِ الاستقرائيّ في دراسةِ الظواهرِ الاجتماعيّةِ والإنسانيّةِ، فتشكّلت الاتّجاهات النَّظريّة والمدارس الفكريَّة في مختلف فروع العلوم الاجتماعيّة، فالمجتمع شبيه بالآلة، الإنسان شبيه بالآلة. «لذلك، يجب أن يدرس بوساطة الأدوات الَّتي وضعها علم الفيزياء، وبشكلٍ أدقّ علم الميكانيك، والخواصّ الَّتي سلّط عليها الضَّوء علم السكون، وعلم الحركة ـ علم الديناميك كونها تُستخدم

1- كارل بوبر، عقم المذهب التّاريخيّ، دراسة في مناهج العلوم الاجتماعيّة، ترجمة: عبد الحميد صبرة، دار المعارف، مصر، 1959م، ص49.

2- Fredrich Von Hayek, SCIENTISME ET SCIENCES SOCIALES, Essai sur le mauvais usage de la raison, Traduit de l'anglais par RAYMOND BARRE, 1953 by Librairie Plon, p4/5.

أيضًا في المجتمع، إن قانون جاذبيَّة اجتماعيّة مشابهة للجاذبيّة الفيزيائيّة»[1].

أثَّرت هذه الثُّنائيّة على حركيَّةِ البحثِ العلميِّ في العلوم الاجتماعيّةِ في المجالِ التّداوليِّ الغربيّ، وإنْ كنّا نُسجّل هنا ملحوظة في غايةِ الأهمّيّة، وتتمثّلُ في هيمنة البراديغم الوضعيّ على الاتّجاهاتِ النّظريّة والخياراتِ المنهجيّةِ للعلوم الاجتماعيّةِ الغربيّة، نظرًا إلى ظروف تقعُ خارج البِنْيةِ المعرفيّةِ لهذه العلوم؛ ما أثّرَ سلبًا على طبيعةِ النَّتائجِ الّتي تتوصّلُ إليها، حيث عمد الباحثون في هذه العلوم على توظيف الأساليبَ الرياضيّة والإحصائيّةِ؛ لإكسابِ الشَّرعيّة لنتائجهم، إلَّا أنّ الدِّراسات والأبحاث تأتي نتائجها مُناقضة، ومخالفة لتوقّعاتهم ومعاكسة لهم على الدَّوام، «فالتّعارُض وأوّله هو النّزاع المُستمرّ بين العلوم الإنسانيّة والعلوم الطبيعيّة؛ إذ تدّعي الأولى بإصرار أنَّها هي الَّتي تُسوّغ الثانية (تؤسّسها).... والاعتراض الآخر هو النّزاع الدّائم مع الفلسفة الّتي تأخذ على العلوم الإنسانيّة سذاجتها في محاولة تأسيس ذاتها، والّتي تدعي لنفسها بوصفها موضوعًا خاصًّا بها ما كان في الماضي يُعدُّ قائمًا بكونه مجالًا للفلسفة»[2].

انطلاقًا من هذه الثُّنائيّة الَّتي تخترقُ إبستيمولوجيا العلوم الاجتماعيّة، يرى ميشال فوكو بأنّها لا تمتلكُ أنموذجًا معرفيًّا واضح المُقدّمات والمنطلقات الإبستيميّة، «فأوّل ما يجبُ ملاحظته هو أنّ العلوم الإنسانيّة لم ترثْ حقلًا مُعيّنًا، مرسوم المعالم، ومن المُمكن أنْ يطرقَ طرقًا في خطوطِه الكُبْرى؛ وإنّما بقي دورًا، يترتّبُ عليها تطويره استنادًا إلى مفاهيمَ علميّةٍ ومنهجيّةٍ وضعيّةٍ ... فالحقلُ المعرفيُّ الَّذي تدورُ العلوم الإنسانيّة في فلكِهِ لمْ يفرضْ سلفًا: فليس هناك من فلسفة، أو خيارٍ سياسيٍّ أو أخلاقيٍّ، من علم تجريبيّ مهما كان نوعه»[3]. ومِنْ ثَمَّ، لم تحتكمْ العلومُ الاجتماعيّةُ في تاريخِها المعرفيِّ إلى براديغمات مُحدّدة كما في حقولِ العلوم الطَّبيعيّة؛ بل ظلَّت تَتَأرجَحُ وتتعايشُ فيها كلّ أشكال التّنَاقُضاتِ المعرفيّة، وهذا ما نلحظه على المستوى النَّظريّ، فالانتقالُ من نظريّةٍ إلى أُخرى، في تاريخ

1- جيفاني باسينو، نقد المعرفة في علم الاجتماع، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسَّسة الجامعيَّة للدّراسات، لبنان ، 2008م، ص24.

2- جيفاني باسينو، نقد المعرفة في علم الاجتماع، مصدر سابق، ص284.

3- ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع الصفدي وآخرون، مركز الإنماء القوميّ، بيروت، 1989م، ص283.

العلوم الاجتماعيّة، «لا يتمّ دائمًا بسمةِ الوضوحِ الثّوريّ الّتي أسبغها كوهين على تاريخَ النَّظريّاتِ العلميّة؛ إذ غالبًا ما تتمُّ التّغيّراتَ النّظريّة بنقلاتٍ صغيرةٍ وبإدخالِ تعديلاتٍ مُتَتَاليةٍ، وعلى المؤرِّخ لاحقًا أنْ يكتشفَ التّمايزات بدقائقها والتَّجديدات الحاسمة، دون علم أصحابها في أغلبِ الأحيانِ»[1].

يُعدُّ التَّشظِّي النَّظَريّ الَّذي تعرفهُ فروع العلوم الاجتماعيّة من المؤشِّراتِ الإبستميَّة الدّالّة على أزمةِ العلوم الاجتماعيّةِ الغربيّةِ، ويدلُّ على نفاذِ الأيديولوجيّات والتّحيّزات القيميّة إلى مفاهيمِهَا وتصوّراتها للوقائع الاجتماعيّةِ، وتأثيراتها السّلبيّةِ على تفسيراتِها للظَّواهرِ الاجتماعيّةِ والإنسانيّةِ، فأنتجت العلوم الاجتماعيّة عددًا هائلًا من النّظريَّات عن الوقائع الاجتماعيّةِ والاقتصاديّةِ والسّياسيّةِ، والآلاف من الأبحاثِ والدِّراساتِ الّتي تناولتْ الظَّواهر الاجتماعيّة، إلَّا أنّها عجزتْ في مُعظَمِها عن بناءِ توقُّعاتٍ علميّةٍ عنها، فكلُّ تحوُّلٍ اجتماعيٍّ فُجائيٍّ، يَعْصفُ بالتَّوقّعاتِ الَّتي رسمتْ لمساراتها. فالانطباعُ العام الغالب الَّذي يشهدُ عليه الكثيرون اليوم هو انطباع الإخفاق، ومعظم التَّكهُّنات المُستخرجة منها كذبه الواقع[2].

مَأْسَسة العلوم الاجتماعيّة وتنامي النّزعة التَّخصُّصيَّة

تجلّى البراديغم الوضعيّ الّذي هيمنَ وسادَ في حقلِ العلوم الاجتماعيّةِ بشكلٍ واضح في عمليّة مَأْسَسَةِ العُلُوم، فداخل دائرة العلم الواحد؛ أصبح هناك فنيُّون وتقنيُّون وخبراء، ممّن يُدْرِكُون معارف جزئيّة داخل دائرة العلم الواحدِ، «فترتبطُ العَقْلَنَةُ المُتقدّمة للمجتمع بِمأْسَسَةِ التَّقدُّم العِلْمِيِّ والتّقنيِّ. وبالقَدرِ الّذي يخترقُ فيه كلّ من العلم والتّقنيةَ المجالات المُمَأْسسة للمجتمع، تلغي هذه المؤسَّسات ذاتها، الشَّرعيّات القديمة»[3]، على الرّغم مِنْ أنّ الجامعةَ الحديثةَ قامتْ على هيكلِ جامعةِ القرون الوسْطَى، إلَّا أنّها مغايرة لها شكلًا ومضمونًا، فأصبح في الجامعاتِ

1- بيار نصار، العلوم الاجتماعيّة المعاصرة، ترجمة: نحلة ظريف، المركز الثّقافيّ العربيّ، بيروت، 1992م، ص14.

2- ريمون بودون، موضع الفوضى، ترجمة: منصور القاضي، المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات، بيروت، 1999م، ص5.

3- يورغن هابرماس، العلم والتّقنية كأيديولوجيا، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، بيروت، 2003م، ص43.

الحديثة كلّيّات علميّة، فُصل بينها عمرانيًّا وأكاديميًّا؛ «بل أقسام وكراسي داخل هذه الكُلّيّات، يختصُّ كلٌّ منها بفنٍّ دُوْنَ غيره، ويدرسُ الطُّلَّاب فيها دراسات تُؤهّلهم للحُصُولِ على درجاتٍ علميّةٍ تُحدّدُها الأقسام الَّتي يدرسونها»[1].

إذا جئنا إلى حقلِ العلوم الاجتماعيّة، نجد أنّ مبادئَ البراديغم الوضعيّ انعكستْ على تخصُّصاتها المختلفة، فالتَّقدُّمُ الَّذي أحْرَزَتْهُ العلوم الطَّبيعيّة، جعل مناهجها منوالًا قابلًا للتّطبيقِ في المجالِ الاجتماعيِّ، كَوْن الإنسان جُزْءًا من العالم الطَّبيعيّ، ويُفسّر في نطاقِ التَّفسيرِ العام للنّظام الطّبيعيِّ، «وامتدّت إلى العلاقاتِ الإنسانيّةِ إذا أُريد لها أن تكون علمًا فلا مَنْدُوحَةَ لها عن السَّيرِ في الطَّريقِ المنطقيّ نفسه الَّذي تسيرُ فيه بقيّة العلوم الطبَّيعيّة»[2]، وتحت وطأة الأيديولوجيا العلمويّة، عُدَّت العلوم الطَّبيعيّة مِثالًا يجبَ أنْ تقتدي به كلّ العلوم، لِتُؤكّدَ أحقّيّتَها في الحدِّ مِنْ تنوُّعِ وُجهَاتِ النّظَرِ حول الظَّواهر، وصهرها في وحدةٍ موضوعيّةٍ خاضعة للتّحكم التَّجريبيّ، نجد مواقف مثل هذه عند كلٍّ مِن دوركايم Durkheim، ونورث Neurath، ونجال Nagel [3].

ساد مبدأُ الفصل المُؤسَّساتيّ بين العلوم، فبرز مبدأ التَّخصُّص المعرفيّ في الأشكالِ التّنظيميّةِ للعلومِ الاجتماعيّةِ في المؤسّساتِ الأكاديميّةِ، فتاريخ هذه العلوم يختلف عن تاريخ العلومَ الفيزيائيّةِ والبيولوجيّةِ، نشأت في بيئةٍ ثقافيّةٍ واجتماعيّةٍ اكتسبت فيها العلوم الطبيعيَّة مشروعيّتَها، والإنجازات الّتي حقَّقَتها العلوم الطَّبيعيَّة تمّ إضفاء الطّابع المؤسّسيّ عليها. لذلك، كان أكبر تحدٍّ للعلوم الاجتماعيّةِ أنْ تتكيّفَ مع هذا المعطى، فوجدت نفسها مُلزمة على محاكاةِ مسارَ المَأْسَسة الَّذي اتّخذتهُ العلوم الدَّقيقة[4].

سيكون مُحتّمًا على العلومِ الاجتماعيّة أنْ تقومَ بعمليّةِ الفصلِ بين مُختلفِ

1- امانويل ولرستين، تحليل النُّظُم الدَّوليَّة، ترجمة: أكرم علي حدمان، الدَّار العربيّة للعلوم ناشرون، بيروت، 2015م، ص15.

2- علاء مصطفى أنور، أزمة المنهج في العلوم الإنسانيّة، في كتاب: قضايا المنهجيَّة في العلوم الإسلاميَّة والاجتماعيَّة، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، القاهرة، 1996م، ص187.

3- Jean-Michel Berthelot, «Plaidoyer pour un pluralisme sous contraintes», Revue européenne des sciences sociales XLI-126 (2003), p3.

4- Jacqueline Feldman, « Objectivité et subjectivité en science. Quelques aperçus», Revue européenne des sciences sociales, Tome XL, N° 124 (2002), p9.

فروعِها، لتقدّم بحوثًا علميّةً يُستفادُ منها، مثلما يُستفادُ من البحوثِ العلميّةِ في العلوم الطَّبيعيّةِ، فكما نعلم، أدَّت عمليّة مَأْسَسَة العلوم إلى تزايدِ استخدامِها من طرفِ الأجهزةِ البيرُوقراطيّة للدَّولةِ الحديثة، وأصبحت العلوم الاجتماعيّة أحد الأدوات الإجرائيَّة الَّتي تستخدمها الدولة الحديثة للتَّحكُّم في الأفرادِ والجماعاتِ الإنسانيّةِ، فلكي تجعل العلوم الاجتماعيّة نفسها ذاتَ قَيمةٍ عمليّةٍ، لجأت إلى مدِّ يد العون للمؤسَّسات السّياسيّة الحديثة، «كما سَعَتْ إلى تطويرِ خبراتٍ في المجالاتِ المُتّصلةِ بمصالحِ الدَّولةِ، على الرّغم مِنْ الطّبيعةِ السّاميةِ للدَّولةِ والمجتمع، فغالبًا ما تلقي على هذه المصالح رداء الاهتمامات الاجتماعيّة والمُجتمعيَّة»[1]، وقد عبّرت الفلسفةُ النّقديّةُ لمدرسة فرنكفورت الشَّهيرة عن هذه النّزعة البراغماتيّة في العلوم بِمُتلازِمَةِ المعرفةِ والمصلحة، فلم تعدْ هناك معارف بريئة ومحايدة؛ وإنّما كلّ مَعرفة تقبع وراءها إرادة قوّة للسَّيطرة على العالمين: الطّبيعيّ والإنسانيّ.

السُّؤال الأخلاقيّ عن توظيف بحوث العلوم الاجتماعيّة

إنّ أحد أوجه أزمةِ العلوم الاجتماعيّةِ لا تتعلّقُ فقط بالبِنْيةِ الإبستيميّة والمنهجيّةِ؛ بل هي أزمة من طبيعةٍ أخلاقيّةٍ، تتعلَّقُ بالاستخدامِ غير الأخلاقيِّ لبحوثِها ودراساتِها في مجالِ السَّيطرةِ على الإنسانِ، فاكتشف مُنَظِّرُو مدرسة فرانكفورت أنَّ هذه العلوم تمّ تحريف مسارها العلميّ، من خلال تحويل دورها من معرفةِ الإنسانِ إلى السَّيْطَرةِ عليه، لمصلحةِ الطَّبقاتِ الاقتصاديّةِ البُرْجوازيّةِ، فتحوَّلت بالتّدريج إلى علوم للسَّيطرةِ على حُرّيّةِ الإنسانِ وإرادتِه.

تأثّرت العلومُ الاجتماعيّةُ بالنّجَاحاتِ الّتي حَقّقتها علوم الطّبيعة، وحاولت أن تُطبّق المنهج الاستقرائيّ على الظَّواهرِ الإنسانيّةِ والاجتماعيّةِ. لذلك، لم يطرحْ الباحثون سؤالًا عن صلاحيّةِ هذا المنهج في دراسةِ الإنسان، «لكنّهم فشلوا في طرحِ السُّؤالِ فيما إذا كان المنهجُ العلميُّ هذا ليس ساذجًا ومُنتهيًا الصلاحية... والنَّتيجة هو وجود الآلاف من مشاريع البحثِ، معظمها لا تمسُّ الأسئلة الجوهريَّة عن الإنسانِ. إنّ منهجَ التَّفكير المُطبَّق في هذه المشاريع ليس دقيقًا؛ بل أكثر

1- وائل الحلّاق، الدَّولة المستحيلة، الإسلام والسِّياسة ومأزق الحداثة الأخلاقيّ، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السِّياسات، قطر، 2015م، ص197.

مـن سـاذج، وذو طبيعـة عمليّة ـ تقنيّـة»[1].

هنـا، لَا يتعلَّـقُ الأمـر بمـدى صوابيّـة المنهـج الاسـتقرائيّ فـي دراسـةِ الظَّواهِـرِ الاجتماعيّـة والإنسـانيّة؛ وإنّمـا بالاسـتخدام غيـر الأخلاقيّ لتطبيقـاتِ المنهـجِ العلميِّ، فتحـت حجّـة النّزعـة الموضوعاتيّـة القائمـة علـى فكـرةِ تحييـد القيـم عنـد دارسـةِ الظَّواهِـرِ في العلـوم الاجتماعيّـةِ، وقـد أدَّت هـذه الموضوعيّـة الجامـدة والمُتصلّبـة إلـى: « فقـدان مفهـوم الإنسـان بِوصْفِـه كينونـةً أساسـيّةً للتَّجلّيـات المُتنوّعـةِ للإنسـان كمـا تبدو فـي ثقافـاتٍ مختلفـة، يـدرس أحدهـا الإنسـان كونـه صفحـةً بيضـاء تكتـبُ عليهـا كل ثقافـة نصّهـا الخـاصّ، بـدلًا مـن دراسـته كونـه كيانًـا، ليـس فقـط بيولوجيًّـا؛ بـل كونـه كيانًـا قابـلًا للتَّعريـف نفسـيًّا»[2].

مـن الانتقـاداتِ الَّتـي وُجِّهـتْ إلـى توظيـفِ منهـج العلـم الطبيعـيّ فـي العلـوم الاجتماعيّـة، هـو توظيـف نتائـج هـذه العلـوم فـي السَّـيطرة علـى الأفـرادِ والجماعـاتَ الاجتماعيّـة، خاصّـة تلـك الدِّراسـات والبحـوث الاجتماعيّـة الَّتـي تُوظِّـف الأسـاليب الإحصائيَّـة الكمّيّـة فـي دراسـةِ السُّـلوكِ الإنسـانيِّ، ثـمّ تبيعُهـا للشَّـركاتِ الاقتصاديَّـةِ العالميَّـةِ، ومـا دامـت العلـوم الاجتماعيّـة تتبنّـى أنمـوذج علـوم الطَّبيعـة، فإنَّهـا تسـتندُ إلـى افتراضـات المجـال الَّتـي تنظُـرُ إلـى البشَـرِ علـى أنَّهـم أشـياء، ينبغـي السّـيطرة عليهـا، فبالأسـلوب نفسـه الّـذي نضبـطُ بـه علومًـا أخـرى مادّتهـا غيـر الإنسـانيّة؛ «إذ يُعـدُّ البشـر «أشـخاصًا» يمكـنُ إخضاعهـم لضبـطِ التّجريـبِ لأغـراضٍ ليسـت هنـاك حاجـة إلـى فهمِهـا، أو حتَّـى موافقتهـم عليهـا، وعلـى هـذا النَّحْـوِ سـوف ينزلـقُ العلمُ الاجتماعيّ بنوعٍ مـن عـدمِ التَّبصُّـرِ إلـى ابتيـاع قطـع مـن المعلومـات علـى حسـابِ الكبريـاءِ والاسـتقلالِ الإنسـانيّ»[3].

فـي الأخيـر، أشـارت بعـض الدراسـات النَّقديّـة الراديكاليّـة إلـى أنّ هـذه العلـوم اتَّجهـتْ نحـو الإفـلاسِ المَعْرفـيِّ، وفقـدت غايتهـا الَّتـي وُلِـدت مـن أجْلِهـا؛ بـل مـن الباحثيـن المُعَاصِريـن مـن يـرى أنّ العلـوم الاجتماعيّـة، فـي الوقـت الحاضـر، تُعانـي

1- اريـش فـروم، مسـاهمة فـي علـوم الإنسـان، الصّحَّـة النَّفسـيَّة للمجتمـع المعاصـر، ترجمـة: محمد حبيـب، دار الحبيـب، سـوريا، 2013م، ص132.

2- أريش فروم، مساهمة في علوم الإنسان، مصدر سابق، ص133/134.

3- الفـن جولدنـر، الأزمـة القادمـة لعلـم الاجتمـاع الغربـيّ، ترجمـة وتقديـم: علـي ليليـة، المركـز القومـيّ للتّرجمـة، مصـر، 2004م، ص112.

مـن اختـلالات وانقلابـات عنيفـة، « فتقـف اليـوم حائـرةً أمـام الأفـرادِ والجماعـات الاجتماعيّـة الَّتي لـم تعـدْ تعـرف كيـف تعطي معنـى لوجودهـا، وأمـام المجتمعـات الَّتي لـم تعـدْ قـادرة حتَّـى على اقتـراح غايـات ولـو مؤقتـة أو باليـة، أمـام عقلانيّـة مُفكّكـة الأوصـال... هـل هـو إفـلاس العلَـوم الاجتماعيّـة؟»[1].

أصْـدَرَ أحـدُ علمـاء السُّوسـيولوجيا المعاصريـن ريمـون بـودون حُكْمًـا معرفيًّـا قاسـيًا عـن مـدى قـدرة النّظريّـات الاجتماعيّـة على تفسيرِ الوقائـعِ المُغايـرَة، فأنتجتْ العلـوم الاجتماعيّـة مـن العـام 1950 إلـى العـام 1980 عـددًا ضَخمًـا مـن نظريّـات التَّبـدُّل الاجتماعيِّ، وعلى الرّغـم مِـنْ أنّ تلـك النّظريّـات لا تُشـكِّلُ مجموعةً مُتجانسـةً، إلَّا أنّ: «الانطبـاع العـام الغالـب فـي صدَدِهـا اليـوم الَّـذي يشـهدُ عليـه الكثيـرون هـو انطبـاع الإخفـاق، ومعظـم التَّكهُّنـات المسـتخرجة منهـا كذبـه الواقـع، وقـد قـاد إلـى تمثيـلات لا تختصـرُ العلـوم الاجتماعيّـة وحسـب ـ وهـو أمـر مشـروع ـ وإنّمـا تبسِّـطها»[2]. يدفعنـا هـذا التَّشـكيك المنهجـيّ فـي نظريّـاتِ العلـوم الاجتماعيّـة إلـى التَّأكيـدِ أنّ الأزمـةَ العميقـةَ لهـذه العلـوم، والَّتـي لا ترتبـطُ بطرائقِهـا المنهجيّـةِ الإجرائيّـةِ؛ وإنّمـا بأُسُسِـها الإبسـتيميّة الّتـي نَهَضَـتْ عليهـا، مثـل: رؤيتهـا المادّيّـة إلـى العالـم، واختـزال كينونـة الإنسـانِ فـي مادّتـهِ الفيزيائيّـةِ، واسـتعباد القيـم مـن دائـرةِ المعرفـةِ العَلميّـةِ الاجتماعيّـةِ، واختـزال الظَّواهـر الاجتماعيّـةِ والإنسـانيّة فَـي أبعادِهـا الظاهريّـة دونمـا الوُلُـوج إلـى جَواهِرِهـا مـن خـلالِ معرفـة قصديّـة الإنسـان، وكثافـة المعنـى الَّتـي تقبـعُ وراء كلّ فعـل إنسـانيّ.

وخلاصـةُ القـول فـي هـذا العنصـر، هيمنـتْ علـى العُلُـوم الاجتماعيّـةِ فـي المجـالِ التّداولـيّ الغربـيّ الرُّؤيـة المادّيّـة إلـى العالـم، الَّتـي بلورتهـا عَلـوم الطَّبيعـة، أو المـادّة، وشـكّلت الفلسـفة الوضعيّـة نظريّاتهـا وطرائقهـا المنهجيَّة، وبلـورتْ تصوّراتهـا ومفاهيمها للإنسـان والقيـم والثَّقافـةِ والمجتمـع. ونلحـظ اليـوم فـي فلسـفةِ العلـوم المعاصـرةِ، دعـوات مـن البَاحثيـن إلـى تأسـيسِ برَاديغمـات معرفيّـةٍ بديلـةٍ، تتجـاوزُ الثُّنائيّـة المنهجيّة الَّتـي تَتَجـاذبُ البحـث فـي العلـوم الاجتماعيّـة، حيـث يقـول: «المنهـجِ الأول بإمكانيّـة تقليـد البحـث فـي الإنسـان للبحـثِ فـي الطبيعـةِ، أمّـا المنهـج الآخـر الَّـذي يتلـو الأوّل ويرفضـه فهـو حدسـيّ مثالـيّ، ويوجـدُ مـن دون شـكّ وراء هـذا الاختـلاف المنهجـيّ

1- جيوفاني باسينو، نقد المعرفة في علم الاجتماع، مصدر سابق، ص18.

2- ريمون بودون، موضع الفوضى، مصدر سابق، ص5.

اختلاف فلسفيّ هو مثل الخلّيّة الإبستيمولوجيّة الَّتي تسمحُ بتفسيرِ هذه الثُّنائيّة المنهجيّة وتسويغها»[1].

العلوم الاجتماعيّة بوصفها أداةً للهيمنةِ على المُجتمعاتِ غير الأوروبيّة

من المؤشِّراتِ الدَّالَّة على أزمةِ العُلُوم الاجتماعيّةِ في المجالِ التّداوليّ الغربيّ عجز مفاهيمها ومناهجها ونظريَّاتها عنَ دراسةِ المُجتمعات غير الغربيّة، وكأنَّها صمَّمت فقط لدراسة المجتمعات الَّتي اتّخذتْ من الحداثةِ الغربيّةِ أنموذجًا ثقافيًّا وتنمويًّا وسياسيًّا، وهو ما يُطرحُ اليوم في عصرِ العولمة من أفكارٍ وتصوّراتٍ عن بناءِ علوم اجتماعيّة عالميّة، مُتحرّرة من القيم والنّماذج المعرفيّة للحضارة الغربيّة.

أدَّى الأنموذجُ الوضعيّ الَّذي هيمن على العلوم الاجتماعيّةِ الغربيّةِ إلى الفصل بين ثقافةِ المجتمعاتِ الغربيّة وبقيَّةِ الثَّقافات والمَجتمعاتِ الإنسانيّة، فأعلى من قيمة الأولى، وحطَّ من قيمةِ الأخرى، «فالعنصرُ الرَّئيسُ في الثَّقافةِ الأوربيّةِ هو على وجهِ الدِّقَّة الَّذي جعلَ تلك الثَّقافة مهيمنة داخل أوروبا وخارجها؛ أي فكرة الهُويّة الأوروبيّة بوصفها هويّةً تتفوّقُ على جميع الشُّعوبِ والثَّقافات غير الأوروبية»[2]. ومن العلاماتِ الدَّالَّة على هذا الفصل، تأسيس حقل معرفيّ في العلوم الاجتماعيّة يدعى الأنثربولوجيا، يختصُّ فقط بدراسةِ هذه المجتمعات، الَّتي وصفت بالبدائيّةِ والمُتوحّشةِ.

لذا، سعتْ العلومُ الاجتماعيّةُ الغربيّةُ إلى تعميم نماذجِها النَّظريّة والمفاهيميّة على بقيَّةِ المجتمعات، وما تزال هذه الهيمنة المعَرفيّة مستمرَّة إلى يومنا هذا، فإذا تمّ الحفاظُ على الإمبرياليّةِ الأكاديميّةِ في الماضي الاستعماريّ من خلال القوَّةِ الاستعماريّةِ، «فإنّ الاستعمار الأكاديميّ المعاصر يتمّ الحفاظُ عليه اليوم من خلالِ حالة التّبعيّة الأكاديميّة. إنّ سيطرةَ الغرب الاحتكاريّ على العلوم الاجتماعيّةِ وتأثيرها عليها في كثيرٍ من أنحاءِ العالم الثالث لا يتمُّ تحديدهما في المَقام الأول بالقوّةِ عن طريق القوَّة الاستعماريَّة؛ بل بالأحرى من خلالِ الاعتماد على علماءِ

1- عبد القادر بشتة، الإبستمولوجيا، مثال الفيزياء النيوتونيّة، دار الطَّليعة، بيروت، 1995م، ص 77.

2- ادوارد سعيد، الاستشراق، المفاهيم الغربيّة للشرق، ترجمة: محمد عناني، ط1، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2008م، ص51.

العالـم الثالـث ومُثقّفيـه الَّذيـن تشرَّبوا العلـوم الاجتماعيّـة الغربيّـة بطـرقٍ مُتنوّعـة»[1].

كذَلـك، المجتمعـات اليـوم ليسـت مُتسـاوية فـي إنتـاج المعرفـة فـي العلـوم الاجتماعيّـة، فهنـاك هُـوَّةٌ سـحيقةٌ بيـن المجتمعـاتِ الغربيّـةِ المُتقدّمـةِ والمجتمعـاتَ النَّاميـة، فللأولـى سـيطرة كاملـة فـي مجـالِ الإنتـاجِ المعرفـيّ فـي العلـوم الاجتماعيّـة، «فالغـربُ هـو المركـزُ في علـوم الإنسـانِ والمجتمعِ، ومجتمعـات العالـم الثالـث، ومنهـا الوطـن العربـيّ، هامشـيّة فـي إنتـاجِ المعرفـةِ فـي هـذه العلـوم واكتسـابها»[2]؛ مـا يعنـي واقعيًّـا اسـتمرار الهيمنـة المعرفيّـة للعلـوم الاجتماعيّـةِ الغربيّـةِ على الجماعـاتِ العلميّـةِ فـي النّطاقـاتِ الحضاريّـةِ الأوروبيّـةِ وغيـر الأوروبيّـةِ.

أزمة العلوم الاجتماعيّة في المجالِ التّداوليّ العربيّ

1. وضعية العلوم الاجتماعية في العالم العربي:

تُشير التَّقاريـرُ الدَّوليّـةُ الصَّـادرة عـن الهيئـاتِ الرّسـميّةِ وغيـر الرّسـميّةِ إلى أنّ العلـوم الاجتماعيّـة في العالـم العربـيِّ، لا تـزال بعيـدة عـن مُسـتوياتِ الإنتـاجِ المعرفيِّ الدَّوليّ، وتحتـلُّ مكانـةً مُتدنّيـةً مُقارنـةً بالعُلُـوم الاجتماعيّةِ في فضـاءات حضاريّةٍ أُخـرى، كأوروبا وأمريـكا اللّاتينيّـة، وحتَّـى الفضـاء الآسـيويّ، وعـادةً مـا تعتمـدُ هـذه التَّقاريـر على أربعة مُتغيّـرات فـي تقويمهـا لوضعيّة العلـوم الاجتماعيّة، هي: المؤسَّسـات الجامعيّـة، والمراكز البحثيّـة، والجماعـات العلميّـة، والنّشـر العلميّ. وعـادةً مـا تُقـدّمُ هـذه التَّقاريـر قـراءات كمّيّـة لواقـع العلـوم الاجتماعيّـة، وهاجسـها علاقة العلـوم الاجتماعيّـة بالبيئـاتِ البحثيّةِ، مُسـتبعدةً الانشـغالَ بالجانـبِ الإبسـتيمولوجيِّ للعلـوم الاجتماعيّةِ.

إذا أتينـا إلـى وضعيّـةِ العلـوم الاجتماعيّـةِ فـي العَامـلِ العربـيِّ، يُطالِعنـا تقريـر صـادر عـن تقريـر تنميـة الإنسـانيّة فـي العـام 2003م، عـن مُحاصـرة العلـوم الاجتماعيّـة فـي العامـل العربـيّ، وإنّ الإنتـاجَ المعرفـيّ فـي حقـلِ العلـوم الاجتماعيّـةِ يخضـعُ لِقيـودٍ عـدّةٍ « تتدخّـلُ السّياسـيّةُ والقوانيـن المُتّصلـة بهـا، بشـكلٍ مباشـرٍ، أو بقنـواتٍ غيـر مرئيّـة، فـي رسْـمِ الخطـوط الحمـراء للبحـثِ العلمـيِّ فـي هـذا المجـال، وذلـك إضافـةً إلـى مـا

1- Syed Farid Alatas, Academic Dependency and the Global Division of Labour in the Social Sciences, Current Sociology· November 2003, p602.

2- محمـود الـذوادي، وضـع العلـوم الاجتماعيّـة فـي تقريـر اليونسـكو 2010، مجلّـة إضافـات، 2011م، العـدد4، ص191.

هـو مـوروث ومسـتبطن مـن حـدودٍ اجتماعيّـةٍ وثقافيّـةٍ»[1]؛ بينمـا يُشِـيرُ تقريـر لمنظّمـة اليونسـكو الَّـذي صـدر فـي العـام 2010م، وتنـاول وضـع العلـوم الاجتماعيّـة فـي مجتمعـاتِ الشَّـمالِ والجنـوب، فأشـار إلـى أنّ هنـاك هُـوّةً معرفيّـةً واسـعةً فـي إنتـاجِ المعرفَـةِ فـي العلـوم الاجتماعيّـةِ بيـن المُجتمعـاتِ الغربيّـةِ المُتقدّمـةِ ومُجتمعـاتِ الـدُّولِ النّاميَـةِ؛ إذ تُهيمِـنُ الأولـى علـى الإنتـاجِ المعرفـيِّ؛ بينمـا الأُخْـرَى ومـن بينهـا الـدُّول العربيّـة فهـي مسـتوردة لهـذه المنتجـاتِ المعرفيّـة[2].

فـي السِّـياق نفسـه، هنـاك تقريـرٌ صـادرٌ عـن المجلـسِ العربـيِّ للعلـوم الاجتماعيّـة، هـدف إلـى رصـدِ حضـور العلـوم الاجتماعيّـة فـي مُخْتَلـفِ الميادِيـن العَلميّـةِ والعامَّـة فـي العالـم العربـيِّ، وشـمل الجامعـات، ومراكـز البحـث، والدوريَّـات العلميّـةِ والثّقافيّـةِ، والمجتمـعِ المدنـيّ، والإعـلام. وممّـا جـاء فـي هـذا التَّقريـر: «مـن المُسـلّمات الَّتـي نُسـجّلها مـن خـلالِ اللّقـاءات مـع الباحثيـن فـي العلـوم الاجتماعيّـة فـي العالـم العربـيِّ؛ أنّ جـودة العلـوم فـي أيِّ مـكانٍ ترتبـطُ بتواصُلِهـا مـع العَلـوم الاجتماعيّـةِ العالميّـةِ، سـواء علـى مسـتوى مـكان الدِّراسـة، أم امتـلاك القُـدراتِ اللُّغويّـة، أم حضـور المؤتمـرات العالميّـة، أم التَّعـرُّف المُسْـتَديم إلـى المُنتجـاتِ المُعمّمـة فـي أماكـنَ أُخْـرَى، أم غيرهـا مـن وَسَـائلِ التَّواصُـل»[3]. يـرى هـذا التَّقريـرُ ضـرورةَ التَّواصُـلِ مـع المُنْتَجـاتِ المعرفيّـة العالميّـة بُغْيَـةَ تطويـرِ وضعيّـة العلـوم الاجتماعيّـةِ فـي العالـم العربـيّ، ويشـيرُ فـي الخاتمـةِ إلـى أنّ هنـاك، «إمكانـات كبيـرة لَلعلـوم الاجتماعيّـةِ فـي الوطـنِ العَرَبـيِّ ولكنَّهـا غيـر مشـتغلة؛ بسـبب ظواهـر عـدّة مرصـودة فـي التَّقريـر، ومنهـا ظاهـرة التَّشـرذُم المُؤسّسـاتيّ، وعـدم تشـجيع النَّشـاط البحثـيّ، والقيـود السّياسـيّة عليـه، وضَعْـف الجماعـة العلميّـة العربـيّ والجمـود البيروقراطـيّ للجامعـات، وغيرهـا مـن العوامـل»[4]. وهنـا، لا يبتعـدُ هـذا التَّقريـر عـن سـابقيه؛ إذ يتـمُّ ربـطُ ضَعْـف خطـاب العلـومِ الاجتماعيّـةِ وهشاشـتها

1- برنامـج الأُمـم المُتَّحـدة الإنمائـيّ، تقريـر التَّنميـة الإنسـانيّة العربيّـة للعـام 2003م : نحـو إقامـة مجتمـع المعرفـة ،عمـان: 2003 م، ص 4.

2- World Social Science Report. Knowledge Divides. Paris: UNESCO, International Social Science Council, 2010.

3- باميـة محمـد، العلـوم الاجتماعيّـة فـي العالـم العربـيّ: أشـكال الحضـور، المجلـس العربـيّ للعلـوم الاجتماعيّـة، بيـروت، 2015م، ص7.

4- بامية محمد، العلوم الاجتماعيّة في العالم العربيّ: أشكال الحضور، مصدر سابق، ص11.

في العالم العربيّ بالبيئاتِ البحثيّةِ المُعَادِية، وغياب الحرّيّات الأكاديميّة، وضَعْف التَّمويلِ المَاليّ، وتحقير الفاعلين السّياسيِّين للمشتغلين في هذه العلوم.

بينما التَّقرير الصَّادر عن المؤسّسة نفسها في العام 2018م، الَّذي أجرى مسحًا للإنتاجات وتحليلها الصَّادرة باللُّغةِ العربيّةِ عن العلوم الاجتماعيّة من العام 2000م وإلى العام 2016م؛ يحتضنُ هذا التَّقرير مُقاربة للإنتاجات الصَّادرة باللُّغة العربيّة عن العلوم الاجتماعيّة في العالم العربيّ استنادًا إلى جُملة معطيات تعكسُ واقع هذه العلوم وتطوُّر الإنتاج في مجالاتها، وتركنُ المواد المعروضة هنا إلى دراسةِ الكتبِ والمقالاتِ المنشورةِ في الدوريّات[1]. وخلص التقرير إلى أنّ: «معظم البحوث تفتقرُ إلى إشكاليّاتٍ مُحدّدةٍ بإطارٍ نظريٍّ واضح ومفاهيم مُنْتَظمَة، وهناك أعدادٌ أخرى من دون إشكاليّةٍ تُذكر، تعتمدُ على موادّ ضعيفة، وتبقى في إطارِ الأنموذجِ التأمُّليّ»[2]. وانتهى التَّقرير بدعوةِ الباحثين إلى فتحِ قنواتِ تواصُل مع المؤسَّساتِ الرَّسميّةِ في الدُّولِ العربيّةِ.

إذن، بالمحصّلة تشيرُ هذه التَّقارير بناءً على المؤشّرات الكمّيّة لواقع العلوم الاجتماعيّةِ في العالم العربيّ، أنّها علومٌ ضعيفةٌ ومُفكّكةٌ، وتفتقدُ لأساسيّاتَ البحثِ العلميِّ. ويُفسّر هذا الضّعف والتقهقر في الغالبِ الأعمِّ بربطِه بمشكلاتِ البيئاتِ العربيّةِ الَّتي تتواجدُ فيها هذه العلوم. ومِنْ ثَمَّ، إذا حدث تغيير في هذه البيئات سوف تتحسّنُ وضعيّتها البحثيّة، وتتطوّرُ إنتاجيّتها المعرفيّة. وتحاول أنْ تُرجِعَ هذه التّقارير ضَعْف العلوم الاجتماعيّةِ إلى ضعفِ تواصُلِ باحثيها مع المنتجاتِ المعرفيّةِ العالميّةِ، وهو ما نراه اختزالًا لمشكلةٍ عميقةٍ، وهو ما سوف نُحلِّلُهُ في العُنْصُرِ القادم عن الأزمةِ الإبستيمولوجيّة للعلوم الاجتماعيّة. فإذا كانت البيئات لها دورًا في تردّي العلومِ الاجتماعيّةِ فإنّها تخفي معضلةً أعمق من هذا بكثير.

1- عبد الله حمودي، العلوم الاجتماعيّة في العالم العربيّ: مقاربة الانتاجات الصادرة باللغة العربيّة(2016-2000): المجلس العربيّ للعلوم الاجتماعيّة، بيروت، 2018م، ص6،

2- المصدر نفسه، ص110.

2. الأزمة الابستيمولوجيّة للعلوم الاجتماعيّة في المجالِ التّداوليّ العربي:

إذا كانت العلوم الاجتماعيّة الغربيّة ولدت مأزومة منذ ميلادها في المجال التّداوليّ الغربيّ، فإنّ السُّؤال عن أزمةِ العلوم الاجتماعيّة في المجالِ التّداوليّ العربيّ، يُحتّم علينا أن نلقي ببصرنا نحو السِّياقِ التَّاريخيّ الَّذي تشكّلتْ في رَحِمِهِ، وأنْ نسألَ مرجعيّاتها الفلسفيّة الَّتي أطّرتها، مع تسجيلنا ملاحظة جوهريّة، وهي أنّ هذه العلوم لم تولدْ في المجالِ التّداوليّ العربيّ؛ وإنّما هي علوم نشأت نتيجة التّبعيّة الفكريّة والأكاديميّة، «فالعلومُ الاجتماعيّةُ في العالم التّابع تعاني من أزمة حادّة ناتجة أساسًا عن تبعيّة النّظريّة للحقلِ المعرفيِّ الغربيّ، وذلك على المستويين: النَّظريّ والمنهجيّ، ومن مظاهر هذه التّبعيّة التّقليد والنسخ الأعمى لمناهج المعرفةِ الغربيّة، وإعادة إنتاج فكرها، أو مجرّد استهلاكه دون أدنى تساؤل، أو مراجعة نقديّة»[1].

إنّ الوقوفَ على السِّياقِ التَّاريخيّ لنشأة العلوم الاجتماعيّة في العالم العربيّ، هو الّذي يمكننا من معرفةِ طبيعةِ الأزمةِ الإبستيمولوجيّة الَّتي تعاني منهَا، فكما نعلم، هذه العلوم ولدت مؤسّساتيًّا في المرحلةِ الاستعماريّة، « فيمكننا، من دون خطر الوقوع في تناقض، تقديم الفكرة الَّتي مفادُها أنّ السُّوسيولوجيا، وبشكلٍ عام العلوم الاجتماعيّة، أعلنت دخولها في الفضاءِ المغاربيّ على أثر انتقالاتٍ نظريّات، ومفاهيم، ومناهج، وتساؤلات، بدأت في الحقيقة مع الحقبةِ الكولونياليّة ضمن منطقها نفسه...»[2]. هنا، ظهرت العلوم الاجتماعيّة دون أنْ تمرّ بمرحلةِ النُّموّ الإبستيمولوجيّ؛ أي قبل أنْ تتشكّلَ أُطُرًا فلسفيّة ونظريّاتها من تلك العلوم، مثلما حدث مع تطوُّر العلوم الاجتماعيّة في المجال التّداوليّ الغربيّ؛ بل كانت بداية لنوع من الإمبرياليّةِ الأكاديميّةِ، كما وصفها فريد العطاس، قائلًا: «بدأت الإمبرياليّةُ الأكاديميّةُ بهذا المعنى في المرحلةِ الاستعماريّةِ بإنشاء المدارس، والجامعات، ودور النَّشر، والسَّيطرة عليها مباشرة من قِبَلِ القِوَى الاستعماريّةِ في المستعمرات. ولهذا السَّبب، من الصَّحيح القول: إنّ الهيكلَ السّياسيّ والاقتصاديّ للإمبريالية ولّد بِنْيةً

1- فضيل دليو، العلوم الاجتماعيّة بين العُمُوميَّة والخُصُوصيَّة، مُقاربة نقديّة، في كتاب: علم الاجتماع من التَّغريب إلى التَّأصل، تحرير: فضيل دليو وآخرون، دار المعرفة، الجزائر، دون تاريخ، ص12.

2- بوبكر بوخريصة. السوسيولوجيا المغاربيَّة: بين التركة الكولونياليَّة ورحلة البحث عن الهُويَّة: مجلّة إضافات، بيروت، 2011م، العدد15، ص99.

مُوازيةً في طريقةِ تفكير الشَّعب المقهور. وهي سماتٌ رئيسةٌ للاستغلال والوصاية والامتثال»[1].

لذلك، اتّكأ الباحثون العرب كلّيًا على ما أنتجتْهُ العلوم الاجتماعيّة الغربيّة من مفاهيم ونظريّات ومناهج، مع الانتصار في كلِّ مرحلةٍ تاريخيّةٍ لتيّارٍ معرفيٍّ غربيٍّ على آخر، كالانحياز للمدرسة الاقتصاديّة اللّيبراليّة، أو المدرسة الاقتصاديّة الماركسيّة، أو الانحياز في علم الاجتماع إلى علم الاجتماع الأمريكيّ، أو علم الاجتماع الفرنسيّ، وهكذا دواليك... ومِنْ ثَمَّ، «لم تبرزْ في الوطنِ العربيّ مجموعات منفصلة للعلوم الاجتماعيّةِ، إلّا في سبعينيّات القرن الماضي، ومن النّاحيةِ السّياسيّةِ، كانت هذه المجموعات تتفاهمُ وتستوحي من براديغمات العلوم الاجتماعيّة الفرنسيَّة ومنهجيّاتها، وإلى حدّ أقلّ كثيرًا من العلوم الاجتماعيّةِ الأمريكيةِ»[2].

تحت ضغطِ الاستعجال المعرفيّ قبل العقل العربيّ العلوم الاجتماعيّة الغربيّة، وشغل نظريَّاتها ومفاهيمها في مُقاربةِ مختلف الظَّواهرِ الاجتماعيّةِ والإنسانيّةِ، فانتصر الباحثون العرب لبعضِ النَّظريّات الاجتماعيّةِ كالنّظريّة الماركسيّة في الاقتصادِ والسّياسيّةِ، تحت حجّة توظيف الدراسات الاجتماعيّة في خدمةِ التنميةِ الاقتصاديّةِ. إلّا أنّ هذه الوضعيّة لم تدمْ طويلًا؛ بسبب الانهيارات الَّتي عرفتها الأنظمة السّياسيّة الَّتي تبنّت الخيارات الاشتراكيَّة مع موجةِ العولمةِ في مطلع التّسعينيّات من القرنِ المُنصرم، فتخلّى الباحثون العرب تدريجيًّا عن تلك النَّظريّات، وبدأت موجات أخرى من النّقدِ والمساءلة المعرفيّة تطال العلوم الاجتماعيّة، وفروعها المختلفة في العالم العربيِّ.

نعتقد أنّ أزمةَ العلوم الاجتماعيّة في المجالِ التّداوليِّ العربيِّ هي نتاج منطقيّ لممارسة آليّة استعارة المعرفة من المجال التّداوليّ الغربيّ، حيث استعارها العقل العربيّ منتصرًا للاتّجاه النّظريّ والمنهجيّ الوضعيّ بكل حمولاته ودلالاته؛ بل كان وضعيًّا إلى حدّ تجاوز فيه الوضعيّة ذاتها. ومِنْ ثَمَّ، العلوم الاجتماعيّة في لحظةِ

1- Syed Farid Alatas, Academic Dependency and the Global Division of Labour in the Social Sciences, Current Sociology · November 2003, p602.

2- ساري حنفي، ريفاس ارخانيتس، البحث العربيّ ومجتمع المعرفة، رؤية نقديّة: مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2015م، ص212.

ولادتِها في الجامعاتِ العربيّةِ، لم تولدْ مأزومة؛ وإنّما اكتشفت الأزمة بعد مرورِ عقودٍ من الزَّمن، وتيقّن العديدُ من الباحثين أنّ هذه العلوم؛ «عبارة عن وجهاتِ نظر فلسفيّة وآراء معرفيّة، أكثر منها علوم بالمعنى العلم الطبيعيّ الكلاسيكيّ، الّذي يقيمُ تطابقًا بين المعرفةِ والواقع. لذلك، يبدو لنا أنّ أزمَتَها مُضاعفة وأنكى من أزمةِ العلومِ الاجتماعيّةِ الغربيّة»[1].

بينَما تطالعنا المقارباتُ الجذريّة لأزمةِ العلومِ الاجتماعيّةِ في العامل العربيّ، أنّ تلك العلوم ولدت مأزومة منذ لحظة استيرادِها من المجالِ التّداوليِّ الغربيِّ، «فلو ألقينا نظرةً على بدايةِ العلوم الاجتماعيّة في البلدانِ العربيّةِ- حيث لا يُمكننا حتَّى الآن التَّكلُّم عن انطلاقَةٍ فِعْليّةٍ لتلك العلوم- نلاحظ أنّها كانت مرتجلة، حيث إنّ مؤلفي أوَّل الكتب في ميدانِ العلومِ الاجتماعيّة لم يكونوا من المُتخصِّصين في تلك العلوم»[2]. تفتقد العلوم الاجتماعيّة في العالم العربيّ إلى المسألية بلغة فردريك معتوق، وهذا ما يشعرُ به الباحثون في تلك العلوم، ولكنهم لا يدركون السّبب الحقيقيّ لتلك الأزمة، «فالأزمة الّتي تعيشها تلك العلوم في ذلك المجال هي أزمةُ انطلاقٍ وليست أزمة نموّ، فالعلوم الإنسانيّة (الاجتماعيّة) العربيّة ليست عربيّة تمامًا؛ لأنَّها عادةً ما تكون مراجعات للعلوم الإنسانيّةِ الغربيّةِ في أحسن الحالات، وترديدًا لمقولاتٍ غربيّةٍ ننقلها ونأخذُ بها وندافعُ عنها، ونختلف فيها، قبل أن نسبرها لنعرف ما يلائمنا منها، وقبل أن نكيفها مع واقعنا وطبيعة حالنا، وقبل أن نتأكَّد من صلاحها، وتلبيتها لحاجاتنا، وخدمتها لأغراضنا»[3].

من منظورٍ آخر، يؤكِّدُ أحد الباحثين الاجتماعيِّين العرب أنّ كثيرًا من العرب المُتخصِّصين في العلوم الاجتماعيّةِ يكرّسون أوقاتًا ثمينةً وجهودًا طائلةً لإثباتِ نظريّاتٍ واتّجاهاتٍ وُلدَت في مُجتمعاتٍ أخرى، وفي ظروفٍ وسياقاتٍ مُغايرة،

1- عبد الحليم مهورباشة، تأصيل العلوم الاجتماعيّة في الفكر العربيّ المعاصر، مجلة الكلمة، بيروت، ربيع 2014م، العدد 83، ص120.

2- فريديريك معتوق، منهجيَّة العلوم الاجتماعيّة عند العرب والغرب، المؤسَّسة الجامعيَّة للدّراسات، لبنان، 1985م، ص42.

3- معن زيادة، تأصيل العلوم الإنسانيّة، إشكاليّة معرفيّة ومُجتمعيّة، مجلّة الفكر العربيّ، بيروت، 1987م، العدد55، ص5.

فيتفنّن الباحثون العرب في تبنِّي بعض مفاهيم العلوم الاجتماعيّة الغربيّة ويسقطونها من أعلى على المجتمعاتِ العربيّةِ، «والحال أنّ تلك المفاهيم وإنْ كانت طريفةً في ذات نفسها، وجديرةً بالاهتمام والدَّرْسِ والعنايةِ، فإنّها أصلًا وليدة المجتمع المُصنّع الغربيّ، واستخدامها باسم كونيّة المعرفة العلميّة غير واردٍ وغير مشروع؛ لأنّها لم تأخذْ في الحِسْبانِ كلّ الأوضاع الممكنة إنسانيًّا، ولكن بعضًا منها فقط، فنقْلها بتلك السّرعة والبساطة إلى المجتمعِ العربيِّ يكون حجر عثرة في مسيرةِ البحوثِ الاجتماعيّةِ العربيّةِ»[1].

اختزل أحدُ الباحثين الأزمة في إشكاليّةِ التَّبعيّةِ المعرفيّة والإدراكيّة للعقل العربيّ للمجال التّداوليّ الغربي، فأزمة العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة ليست أزمة متعلّقة بالمُجتمعاتِ الغربيّةِ فحسب؛ «بل هي تمتدّ أيضًا إلى مُجتمعاتِ الوطنِ العربيِّ، وبقيّة مُجتمعات العالم الثالث؛ إذ إنّ التُّراث الفكريّ الغربيّ لهذه العلوم ما زال يُسيطر على مُتخصِّصي علم النفس، والاجتماع، والسّياسة في المجتمعات النّامية»[2]. ومن هذا المنطلق، تحتاج العلوم الاجتماعيّة إلى مراجعةٍ جذريّةٍ، نعتقد أنّ المدخلَ الأولَ يتمثّلُ في نقدها معرفيًّا، والعمل على تحريرها من سطوةِ مضامينِ المعرفة الغربيّة، وثانيًا في تأسيسِ بديلٍ معرفيٍّ للعلومِ الاجتماعيّةِ في المجالِ التّداوليّ العربيّ.

العلوم الاجتماعيّة والنَّماذج المعرفيّة البديلة

الملاحظ اليوم، أنّ هناك توجُّهَيْن معرفيَّيْن رئيسين في مواجهة أزمة العلوم الاجتماعيّة في العالم المعاصر، يرى أصحاب الاتّجاه المعرفيّ الأول ضرورة أنْ تنخرطَ العلوم الاجتماعيّة في مُواجهةِ التَّحدّيات على الصَّعيدِ العولميّ، «فالتَّحدّيات تصبح جدِّيّةً إنْ هي طرحتْ على العلماءِ مطالب جديرة بالثقة تدعو إلى تقويمِ

1- عبد الوهاب بوحديبة، تطوّر مناهج البحث في العلوم الاجتماعيّة مجلّة عالم الفكر، الكويت،1989م، المجلد العشرون، العدد1، ص23.

2- محمود الذوادي، ملامح التَّحيّز والموضوعيّة في الفكر الاجتماعيّ الغربيّ والخلدونيّ، في كتاب: إشكاليّة التّحيُّز، رؤية معرفيّة ودعوة للاجتهاد، محور العلوم الاجتماعيّة، تحرير: عبد الوهاب المسيري، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، فيرجينيا-الولايات المتّحدة الأمريكيّة، 1995م، ص29.

المقدّماتِ المنطقيّة لعلومهم من جديد[1]، والتَّفكير في تأسيس بديلٍ معرفيٍّ عالميٍّ، يشاركُ في صياغته الباحثون من مُختلفِ الثَّقافاتِ والحضاراتِ، ومن أبرز المقدِّمات الَّتي يجب إعادة النَّظر فيها هي تجاوز المركزيّة الأوربيّة باتّجاه بناء تعدّديّة معرفيّة، ففي الوقت الَّذي سيطرت فيه الأوساط العلميّة الأوربيّة والأمريكيّة، واستأثرت بوضع معايير الإنتاج المعرفيّ في مجالِ العلوم الاجتماعيّة، «فإنّ عصر العولمة فتح المجال لتطويرِ مُقارباتٍ جديدة في العلوم الَإنسانيّةِ والاجتماعيّةِ. هذه المقاربات أعادتْ النَّظَرَ بما كانت تدعيه النَّماذج والَمفاهيم الأوربية من شرعيَّةٍ عالميّة، بغضِّ النّظَرِ عن المكانِ والزَّمان»[2].

أصبح هناك تمرّدٌ في الأوساطِ العلميّةِ والأكاديميّةِ الَّتي تقعُ خارج الفضاءِ الحضاريِّ الغربيِّ، مثل: آسيا، وأمريكيا اللَّاتينيَّة، وأفريقيا، يطالبُ الباحثون في تلك الفضاءاتِ الحضاريّةِ باستبعادِ النّماذج المعرفيّةِ الغربيّةِ، وعلى الرّغم مِنْ تصاعُدِ المنافسةِ الدَّوليّةِ بين مُخْتلفِ المجموعاتِ البحثيّةِ العالميّةِ، إلَّا أنّ هناك نزعة مُتنامية نحو تجاوزِ المركزيّة الغربيّة؛ ما يؤدِّي إلى تشكيلِ مجموعاتٍ بحثيّةٍ من مختلفِ الثَّقافاتِ العالميّةِ، والعمل على تجاوز التَّقسيم الوضعيِّ للعلوم، والتَّحرير من النّزعَةِ التَّخصُّصيّةِ، «فالتَّوحيدُ الإبستيمولوجيّ الجديد لما يدعى الثَّقافتين؛ أي توحيد إبستيمولوجيا العلوم والإنسانيّات، والتّوحيد الجديد التَّنظيميّ، والتقسيم الجديد للعلوم الاجتماعيّة، واعتقاد العلوم الاجتماعيّة بأنّها ذات مركزيّة في عالمِ المعرفة»[3].

هنا، يتمُّ التَّفكيرُ في بلورةِ علوم عالميّةٍ بديلةٍ، عن طريق تضافُرِ جُهُودِ الباحثين والمفكرين، سواء ينتمون إلى جغرافيا الجنوب، أم جغرافيا الغرب، أم من أيّ مكان آخر، «فتآكل النّظام العلميّ الغربيّ يشهدُ ضرورة بلورة علوم غير مهيمنة، حيث يكون البحث الجماعيّ عن المعرفةِ، والخاضع للنّقاشِ والجدالِ، مُتقدّمًا

1- إيمانويل فالرشتاين، تراث علم الاجتماع ووعد العلوم الاجتماعيّة، ترجمة: محمود الذوادي، مجلَّة إضافات،2008م، العدد34، ص17.

2- التَّحوُّل العولميّ للعلوم الاجتماعيّة، ترجمة: جان ماجد جبور، مؤسَّسة الفكر العربيّ، بيروت، 2017م، ص333.

3- إيمانويل فالرشتاين، نهاية العالم كما نعرفه، نحو علمٍ اجتماعيٍّ للقرن الحادي والعشرين، ترجمة: فايز الصياغ، هيئة البحرين للثَّقافة والآثار، المنامة،2017م، ص30.

على الامتلاكِ الحصريّ للنّظريّات، ويحكم ممارسات الباحثين في أنحاءِ العالمِ جميعها»[1].

أمَّا الاتّجاهُ الثّاني، فيطمح الباحثون إلى تجاوزِ البراديغم الوضعيّ الَّذي هيمن على العلوم الاجتماعيّةِ الغربيّةِ، وداخل هذا الاتّجاه تشكّلتْ العديد من التَّيّاراتِ والبراديغماَت والخطابات البديلة. و مصطلح «الخطابات البديلة» هو مصطلحٌ وصفيٌّ يُشيرُ إلى مجموعةٍ من الخطاباتِ الَّتي نشأتْ لتعارض ما تَعدّه هي عملًا اجتماعيًّا عامًّا سائدًا ذا صبغة أوروبية-أمريكية»[2]، ومن هذا المنطلق، تأسَّست ثلاثة براديغمات بديلة في العلوم الاجتماعيّة، نبسط القول فيها كما يلي.

العلوم الاجتماعيّة وبراديغم ما بعد الكولونياليّة بوصفها بديلًا معرفيًا

اكتشف الباحثون الَّذين ينتمون إلى الفضاءاتِ الحضاريّةِ والثّقافيّةِ خارج أوروبا (أمريكا اللَّاتينيّة، آسيا، إفريقيا) في مرحلةٍ مبكرةٍ، تلك التَّحيُّزات المعرفيّة والثّقافيّة الَّتي تنطوي عليها نظريّات العلوم الاجتماعيّة الغربيّة ومفاهيمها؛ بل عَدُّوها أحد الأدوات الَّتي استخدمتها الدول الغربيّة للاستعمارِ والسَّيطرةِ على مجتمعاتِ العالمِ الثَّالث. لذلك، لا بُدَّ مِنْ مُواجهةِ تلك العلوم الاجتماعيّة المستوردة، «وهو الاتّجاه الَّذي يتّخذُ موقفًا نقديًّا من الحَرَكةِ الثّقافيّةِ أُحاديّة الاتّجاه من المركز إلى الهوامش، ويهدفُ إلى تحقيقِ الاستقلاليّةِ الحقيقيّةِ للعلوم الاجتماعيّةِ في مناطق شتّى مِنَ العالم»[3]. وهنا، حلّ أزمة العلوم الاجتماعيّة يكونَ من طريق تحريرها من الرُّؤيةِ المعرفيّةِ الحضاريّةِ الغربيّةِ.

لا تكتملُ هذه المواجهة إلَّا عبر التّفكير في صياغة براديغم معرفيّ بديل للعلوم الاجتماعيّةِ الغربيّةِ، يكون دوره الأساس التَّحرُّر من التَّبعيّة الأكاديميّة، وهنا، يرى فريد العطاس، أنّ تأسيسَ العلوم الاجتماعيّة خاصّة بمجتمعاتِ الجنوب، يتمّ وفق

1- مايكل كوهن، في مواجهة التَّعدُّديَّة الكونيَّة العلميّة، تحوُّلات النّظام العالميّ للعلوم الاجتماعيّة، في كتاب: التّحوُّل العولمي للعلوم الاجتماعيّة، ترجمة: جان ماجد جبور، مؤسَّسة الفكر العربيّ، بيروت، 2017م، ص353.

2- سيد فريد العطاس، تعريف الخطابات البديلة وأنواعها، ترجمة: محمود الذوادي، مجلَّة إضافات، 2010م، العدد9، ص18.

3- أنور عبد المالك، الجدليَّة الاجتماعيّة، ترجمة: سامية الجندي، عبد العظيم حماد، المركز القوميّ للتَّرجمة، مصر، 2005م، ص152.

حالتيـن: «الأولـى: التَّحـرُّر مـن الاسـتعمارِ الأكاديمـيّ، والأُخـرى: إذا وقـع التّخلُّـص مـن مشـكل فقـدان صلاحيّـة العلـوم الاجتماعيّـةِ الأوروبيّـة الأمريكيّـة لغيـر مجتمعاتهـا وحضاراتهـا. إنّ كسـبَ الرّهـان فـي هَاتيـن الحالتيـن يسـاعدُ علـى ظهـور علـوم اجتماعيَّـة بديلـة فـي المجتمعـات غيـر الغربيّـة» [1]. لقـد أسّسـت تلـك الأعمـال الَّتـي دعـتْ إلـى التحـرُّر مـن البراديغـم المعرفـيّ الغربـيّ، مـا يعـرف اليـوم فـي الدراسـات النّقديّـة ببراديغم مـا بعـد الكولونياليـة، الَّـذي يقـوم علـى فكـرةٍ جوهريَّـة، وهـي أنّـه بعـد التّحـرُّرِ السّياسـيِّ لـدولِ الجنـوب، لا بُـدَّ مِـنْ التَّحـرُّر مـن المركزيَّـةِ الغربيّـةِ فـي المجـالات: المعرفيّـة، والثّقافيّـة، والفلسـفيّة، والأدبيّـة. وعلـى هـذا الأسـاس، لا بُـدَّ مـن التَّحـرُّر مـن هيمنـةِ العلـومِ الاجتماعيّـةِ الغربيّـةِ.

انخَـرط الباحثـون فـي العالـم العربـيّ فـي هـذا النّقـاش الفكـريّ فـي التّبعيّـة الفكريّـة والأكاديميّـة للعلـومِ الاجتماعيّـةِ الغربيّـة، وحاولـوا بلـورة بدائـل معرفيّـة فـي مجـال العلـوم الاجتماعيّـة، لعـلَّ أبرزهـا اتّجـاه أسـلمة العلـوم الاجتماعيّـة وتأصيلهـا، حيـث عـدُّوا العلـوم الاجتماعيّـة الغربيّـة عاجـزةً، «وأنّهـا تتّسـمُ بالسّـمةِ الغربيّـةِ. ومِـنْ ثَـمَّ، فهـي غيـر ذات جـدوى لأن تكـون بمنزلـة أنمـوذج طالـب العلـم المسـلم... فقـد أظهـرت أنَّ العلـوم الاجتماعيّـة الغربيّـة تنتهـكُ للمثيدولوجيـا الإسـلاميَّة»[2]. وبنـاءً علـى هـذا النَّقـد المعرفـيّ، يصبـحُ التَّفكيـرُ فـي طـرحِ بديـلٍ معرفـيٍّ، لحـلّ هـذه الأزمـة أكثـر مـن واجـبٍ حضـاريّ؛ بـل ضـرورة لعمليّـة الاَسـتئناف الحضـاريّ، وإسـلاميّة المعرفـة إحـدى المشـاريع الفكريّـة الّتـي لامسـت المشـكلة فـي جوهرِهـا، وسـعت إلـى تقديـم العـلاج الفكـريّ للأزمـة الَّتـي تعانـي منهـا الأمّـة الإسـلاميّة، «إسـلاميّة المعرفـة تحـاولُ أنْ تسـاعدَ العالـم المـأزوم علـى اكتشـافِ علاجِـه، ودواؤه وشـفاؤه بالقـرآن الكريـم ومنهجيتـه المعرفيّـة، وأنْ تعمـلَ علـى فـكِّ الارتبـاطِ بيـن الإنجـازِ العلميِّ الحضـاريِّ البشـريِّ، وخلفيّاتـه الفلسـفيّة الوضعيّـة»[3].

فـي هـذا السِّـياق، يـرى مُنَظِّـرُو إسـلاميّة المعرفـة أنّ علاقـةَ الفكـر الغربـيّ بالفكـرِ

1- محمـود الـذوادي، مراجعـة فـي كتـاب: الخطـاب البديـل فـي العلـوم الاجتماعيّـة الآسـيويَّة، ردّ علـى المركزيَّـة الأوربيَّـة، مجلَّـة إضافـات، 2010م، العـدد9، ص179.

2- إسـماعيل الفاروقـي، صياغـة العلـوم الاجتماعيّـة صياغـة إسـلاميَّة، المعهـد العالمـيّ للفكـر الإسـلاميّ، الأردن، 1995م، ص19.

3- طه جابر العلواني، الأزمة الفكريَّة ومناهج التَّغيير، دار الهادي، بيروت، 2003م ، ص90.

العربيِّ الإسلاميِّ المعاصر هي علاقة هيمنة وتبعيّة. لذلك، لا بُدَّ مِنْ طَرْحِ بديلٍ معرفيٍّ حضاريٍّ، وتحرير المعرفة الإنسانيّة من السَّيطرةِ الوضعانيّةِ للفكرِ الغربيِّ المعاصر، والَّذي يُعاني بدوره من أزمةٍ عميقةٍ، «فمن الواضِح جدًّا أنّ الحضارةَ العالميّةَ المعاصرةَ قد بدأتْ تُعاني منذ القرن التَّاسع عشر من أزمةِ فراغٍ روحيٍّ تمثّلتْ في مظاهر عدَّة، أبرزها سيطرة الاتّجاهات الوضعيّة، الَّتي عقدتْ مسألة الوعي الدّينيّ في التَّجربةِ الإنسانيّةِ، استنادًا إلى فلسفةِ العُلُوم الطَّبيعيّة، وحرّيّة العقل اللِّيبراليّ فتراجعتْ مقولات الوعي الدِّينيّ تحتلُّ حيّزًا تُراثيًّا غير فاعل في توجيهِ الإنسانِ المُعاصِر»[1].

تسعى إسلاميّة المعرفة بوصفها مشروعًا معرفيًّا إلى تفعيلِ الرُّؤيةِ الإسلاميّةِ إلى العالم في حقولِ العلومِ الاجتماعيّةِ، وذلك بإعادةِ التَّأسيسِ لمُقدّماتِ الأُنموذجِ المعرفيّ الإسلاميّ، وطرحِ المنهج الإسلاميّ في دراسةِ الظَّواهرِ الاجتماعيّةِ والإنسانيّةِ، فتنقلُ إسلاميّة المعرفة الرُّؤية الإسلاميّة إلى العالم بوصفها خريطةً تصوّريّةً يحملها الإنسانُ المسلم إلى خريطةٍ معرفيّةٍ منهجيّةٍ، يتمكّنُ من خلالِها المسلم من توليدِ المعرفةِ العلميّة، الّتي تكون بالطّبعِ مُتّسقة مع هذه الرّؤية وحاملة لعناصرها[2].

الحماسُ المعرفيُّ الَّذي طغى على الباحثين المُؤسِّسين للبراديغم ما بعد الكولونياليّ، أوقعهم في نوعٍ من التّنَاقُضِ على مستوى الخطاباتِ والبراديغمات البديلة، حيث حاولت كلّ منطقة حضاريّة أنْ تنتجَ أنموذجها المعرفيّ البديل؛ ما أوقعهم في نوعٍ من التّنافُسِ فيما بينها من جهة، والتَّأسيس لمركزيّةٍ جديدةٍ مقابلة للمركزيّةِ الغربيّةِ من جهة أخرى؛ ما يحرمها من التَّواصُلِ مع المنتجاتِ المعرفيّة العالميّة من جهة أخرى[3]؛ ما مكّنَ العلوم الاجتماعيّة الغربيّة من الاستمرارِ في الهيمنةِ والسَّيطرة الفكريّة، كذلك من الانتقادات التي وُجِّهت لهذا البراديغم أنَّه بقي

1- محمد أبو القاسم حاج حمد، إبستيمولوجيَّة المعرفة الكونيَّة، أسلمة المعرفة والمنهج، دار الهادي، بيروت، 2004م، ص31.

2- عبد الحليم مهورباشة، علم الاجتماع في العالم العربيّ من النَّقد إلى التَّأسيس، نحو علم العمران الإسلاميّ، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، الأردن، 2018م.

3- عبد الله حمودي، المسافة والتَّحليل في صياغة أنثربولوجيا عربيَّة، دار توبقال، المغرب، 2019م.

حبيس التَّنظير[1]، ولم يتمكّن الباحثون من إنجازِ دراسات إمبريقيّة ـ ميدانيّة، تتبنّى مقدّمات براديغم ما بعد الكولونياليّ. ومِنْ ثَمَّ، بقي الباحثون يعتمدون في هذه المناطق الحضاريّة على الأدواتِ المنهجيّةِ وتقنيّاتها التي طوَّرتها العلوم الاجتماعيّة الغربيّة.

العلوم الاجتماعيّة والبراديغم النّقديّ بوصفهما بديلًا معرفيًا

يُرجع مُنظِّرُو هذا البراديغم أزمة العلوم الاجتماعيّة إلى هيمنة البراديغم الوضعيّ على مُمَارسات الباحثين والمفكرين، وطرحوا البراديغم النَّقديّ بوصفه بديلًا معرفيًّا، حيث يرون أنَّه كفيلٌ بإخراجها من أزمتها الإبستيمولوجيّة، « فالتَّفكيرُ النَّقديُّ المعاصر ـ بحسب تعبير أدورنو ـ لم يعدْ يطمع في بناءِ أيّ نسق كلِّيّ؛ بل هو فقط يشبهُ تطوير نماذج مناسبة لا تدمر ما هو خصوصيّ فيما يوجد خارج منطقة التفكير»[2]، ومنطوق هذا القول، أنّ النَّقد لا يسعى إلى تأسيسِ نسقٍ معرفيٍّ كلِّيٍّ؛ وإنّما العمل على توليد نماذج معرفيّة جديدة.

وَجَّهَ أصحاب البراديغم النّقديّ نقدًا لاذعًا للنّزعةِ الإمبريقيّة في العلوم الاجتماعيّة، والَّتي لا تؤمن إلَّا بالوقائع الاجتماعيّة الواقعة خارج الذَّوات الإنسانيّة، حيث اعتمدت على الإحصاء الرّياضيّ في تكميم تلك الوقائع، فالتَّحليلُ الرياضيُّ للوقائع الاجتماعيّة، ونمذجة السّيرورات الاجتماعيّة، «وحتى النّماذج المصطنعة، بوصفها إنجازات فيزيائيّة لنماذج رياضيّة، أو من دون معادل رياضيّ مباشر، يسمحان لنا أحيانًا بإدراكِ أشكال الوقائع والسَّيرورات، ولكن لا شيء آخر غير الأشكال»[3]. إذن، النّزعة الإمبريقيّة التي تتَّخذ من البراديغم الوضعيّ إطارها المرجعيّ، هي الَّتي أدخلت العلوم الاجتماعيّة في أزمةٍ حادَّةٍ ومزمنة.

كما وجَّه أصحاب البراديغم النقديّ نقدًا لاذعًا للعقلانيّة الأداتيّة، الَّتي انتقلت من فكرة السَّيطرة على الطبيعة إلى السَّيطرة على الإنسان، حيث أصبحت العلوم

1- ساري حنفي، أسلمة وتأصيل العوم الاجتماعيّة، دراسة في بعض الإشكاليَّات، مجلّة إضافات، 2015م، العدد14.

2- فتحسي المسكني، حالة الأزمة في العامل المعاصر وإلى أين يتّجه العالم والإنسان؟ مجلَّة التَّفاهم، 2018م، العدد12، ص69.

3- جيوفاني بوسينو، نقد المعرفة في علم الاجتماع، مصدر سابق، ص12 .

الاجتماعيّة ترى البشر والوقائع الاجتماعيّة بوصفها وحدات وجوديّة خالية من كل مضمون ومعنى، «إنّها تعامل البشر المفعمين بالحيويّةِ والنّشاط، بوصفهم حقائق مجرّدة، داخل نطاق محدود ومخطّط من الحتميّة الميكانيكيّة»[1]، كما أصبحت تفصل بين القيمة والحقيقة في مقارباتها لمختلف الظواهر الاجتماعيّة، ما يعني إجرائيًّا أنّها تفصل المعرفة في العلوم الاجتماعيّة عن مصالح الإنسان وحاجاته.

تخفي العقلانيَّة الأداتيَّة والنّزعة الإمبريقية في العلوم الاجتماعيّة مشروعًا سياسيًّا، يسعى إلى توظيف تلك العلوم في السَّيطرة على الإنسان في العالم الحديث، «الاعتراف بأنّ المشروع العلميّ هو مشروع سياسيّ، وأنّ الوعي العلميّ هو وعي سياسيّ. وذلك أنّ تحويل القيم إلى حاجات، والعلل الغائيّة إلى إمكانات تقنيّة، يُشكّل مرحلةً جديدةً في السيَّطرة على القوى المُضطهدة والمقهورة في المجتمع والطّبيعة»[2]، ومِنْ ثَمَّ، تحوَّل الباحثون في العلوم الاجتماعيّة إلى تقنيِّين وفنّيِّين يسعون إلى تقديم أبحاث ودراسات للفاعلين السّياسيّين، تُستخدم في السَّيطرة على المُجتمعاتِ الحديثة.

البراديغم المعرفيّ البديل الَّذي سيخرج العلوم الاجتماعيّة من أزمتها، يرتكز على مبدأ جوهريّ يتمثّلُ في النَّقد الَّذي تحسب الفلسفة الإنسانيّة إطاره المرجعيّ، «فيريد التَّفكير الفلسفيّ في العلوم الاجتماعيّة أن يمدّها بتوضيح نقديٍّ عن ذاتها، والَّذي سيكون له أثر إيجابيّ على تطبيقاتها الفعليّة»[3]. وهنا، تمَّ الانتصار للاتّجاه المنهجيّ التَّأمُّليّ في العلوم الاجتماعيّة؛ ما يعني العودة مرّةً أخرى إلى حضن الفلسفة، الَّتي انفصلت عنها العلوم الاجتماعيّة في بدايةِ مسيرتِها المعرفيّة، «فالنّظريّةُ النّقديّةُ تحافظُ على تراثِ الفلسفة وهي لا تنفصل عن المجهود التَّاريخيّ في سبيل خلق عالمٍ مُلائمٍ لحاجات الإنسان وملكاته»[4]. وهذه الدعوة، عَدَّها الباحثون

1- توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعيد هجرس، دار اوي للطابعة، ليبيا، 2004م، ص44.

2- هربارت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحدة، ترجمة: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، 1988م، ص245.

3- ستيفان هابر، هابرماس والسوسيولوجيا، ترجمة: محمد جديدي، منشورات ضفاف، بيروت، 2012م، ص27.

4- ماكس هوركهايمر، النّظريّة التّقليديّة والنّظرية النَّقديّة، ترجمة: مصطفى الناوي، عيون المقالات، بيروت، 1990م، ص77.

انتكاسةً معرفيّةً في حقلِ العلوم الاجتماعيّة؛ لأنّه لا يُمكننا العودة إلى الفلسفة الَّتي ستقضي على علميّةِ العلوم الاجتماعيّة، كما أنَّ هذا البراديغم بقي يتغذّى على نقد البراديغم الوضعيّ، ولم يتَمكّن من تقديم مفاهيم إجرائيّة، أو خطاطات منهجيَّة لدراسةِ الظَّواهرِ الاجتماعيّة والإنسانيّة.

العلوم الاجتماعيّة وبراديغم التّعقيد بوصفهما بديلًا معرفيًا

إذا انشغل الباحثون في البراديغم النَّقديّ بالنّقد أكثر من انشغالهم بصياغة البديل المعرفيّ في العلوم الاجتماعيّة، فإنَّ الباحثين في براديغم التَّعقيد حاولوا أن يُقدِّموا بديلًا منهجيًّا ومعرفيًّا في العلوم الاجتماعيّة، يقوم على مبدأ مركزيٍّ يتمثّلُ في تجاوز الثُّنائيّة الشَّهيرة: الوضعيّ والتّأويليّ في العلوم الاجتماعيّة، ويؤسِّس للتَّركيب والتَّكامل بينهما، فبدلًا من النّظر إلى الظَّواهر الاجتماعيّة والإنسانيّة في: «بساطتها وأُحاديّتها يتمُّ النَّظَر إليها في تعقيدها وتداخلها، فالبحث في التَّعقيد، ليس جدليّة بين قطبين مُتعارضين: النّظام والفوضى، فلا وجه تعارض، ولا توجد فجوة؛ لأنّه يجب التَّقارب بينهما»[1].

إذا كانت الظَّواهرُ الاجتماعيّة والإنسانيّة يحكمها التّداخل والتّعقيد، فإنَّ على الباحثين في العلوم الاجتماعيّة تجاوز الحدود الفاصلة بين التّخصُّصات المعرفيّة، حيث بات التَّداخُل بينها حاجةً معرفيّةً مُلحّة في فلسفةِ العلوم المعاصرة، فيشير مصطلح interdiscipline إلى مختلفِ التّخصُّصات المعرفيّة حول الطاولة نفسها، مثلما تجتمع الدول في منظّمة الأُمم المتحدة لتأكيد الحقوق الوطنيّة وحماية السِّيادة من تعدِّيات الدول المجاورة، لكن الجمع بين التّخصُّصات يمكن أن نعني به أيضًا التّبادل والتَّعاون بينها؛ بحيث يُشير التَّداخل بين التّخصُّصات إلى ما هو عضويّ[2]، والمُسوّغ في ذلك، أنّنا لو فحصنا النَّظريَّات الشّهيرة في العلوم الاجتماعيّة، لوجدنا أنَّ الكثير من التّخصُّصات المعرفيّة أسهمت في توليدها. نجد مثلًا في النّظريّة الماركسيّة التّقاطع بين الفلسفة والتاريخ والاقتصاد السّياسيّ.

1- ادغار موران، الفكر والمستقبل، مدخل إلى الفكر المركب، ترجمة: أحمد القوصوار، منير الحجوجي، دار توبقال، المغرب، 2004م، ص36.

2- Edgar Moran, Sur l interdisciplinarité, LE JOURNAL DES PROFESSEURS DE L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL VOLUME 7, NUMÉRO 3, MAI 2003, p10.

كما وظّف جورج هربرت ميد علم النفس وعلم الاجتماع والفلسفة، وجمع ليفي ستراوس بين اللّسانيّات والأنثربولوجيا، وأدّى ميشال فوكو دورًا في: التّاريخ، وعلم النّفس، والفلسفة.

يقوم الجانب الميثدولوجيّ للمنهج في براديغم التّعقيد على التكامُلِ بين المنهجين: الكمّيّ، والكيفيّ في دراسة الظاهرة الاجتماعيّة والإنسانيّة، حيث يلجأ المشتغلون في العلوم الاجتماعيّة إلى: «تقويم الظَّواهر الإنسانيّة والاجتماعيّة تقويمًا يجمع بين الجوانب الكيفيّة والكمّيّة فيها في الوقت نفسه؛ أي أنّهم يراعون التّغيُّرات الكيفيّة الّتي تطرأُ على الظاهرة نفسها، والتَّغيُّرات الكمّيّة الطَّفيفة التَّدريجيّة الواقعة بين تغيّرين كيفيّين مُتقابلين»[1]، وهنا، لا ندرسُ الظَّواهر الاجتماعيّة بالرجوع إلى مُتغيّر واحد مع إقصاء بقيَّة المُتغيّرات، فلا ندرس الظَّواهر الاجتماعيّة انطلاقًا من المُتغيّر الاجتماعيّ، أو الاقتصاديّ، أو السّياسيّ، أو الثّقافيّ؛ بل يمكن إجراء دراسات اجتماعيّة بالجمع بين كل هذه المُتغيِّرات، فالعلم الكلاسيكيّ الَّذي كان إلى مطلع القرن العشرين يقوم على مبدأين، وهما: «مبدأ الاختزال؛ فالمعرفة مجموع ينبغي اختزاله لأجزائه ومبدأ الفصل بمعنى فصل المعارف عن بعضها بعضًا، على أساس أنّ تلك المبادئ لم تعدْ تسمح باستيعاب التعقّد»[2].

دافع عن ذلك الخيار المنهجيّ العديد من الباحثين المشهورين في علم الاجتماع، مثل: بيار بورديو وانتوني جدينز، الذين يرون أنّ أول الأخطاء الَّتي تشكّلت عن سؤال المنهج في العلوم الاجتماعيّة، تلك العلاقة الَّتي تربط علوم الطبيعة بالعلوم الاجتماعيّة، فبين مُدافع عن وحدة المنهج ومعارض لها، يرى بورديو ضرورة أن تتجاوز تلك الثُّنائيّاتِ حول طبيعة المنهج؛ لأن المنهج سؤال يتعلّق بالكيفيَّة التي ندرس بها الوقائع الاجتماعيّة، وليس مسألة الدفاع عن مبادئ معرفيّة مسبقة، مثل الدفاع عن صلاحيّة المنهج الوضعيّ بمحاكاة أنموذج علوم الطبيعة، أو بالدفاع عن صلاحيّة المنهج التأويليّ، الذي يدافع أصحابه عن النّزعة

1- شهيرة شرف، منطق الضَّبابيَّة والعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، مقاربة نظريّة-تطبيقيَّة: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات، قطر، 2016م، ص215.

2- أدغار موران، هل نسير إلى الهاوية؟ ترجمة: عبد الرحيم حزل، دار أفريقيا، المغرب، 2012م، ص26.

الإنسانيّة الَّتي أتتْ بوصفها أيديولوجيّةً مُناهضةً للنّزعات المادّيّة في الفكر والعلوم والفلسفة. لذلك، علينا الابتعاد عن تلك الجدالات في المنهج، والولوج مباشرة إلى سؤال: ما السَّبيل المنهجيّ الَّذي يُمكّننا من دراسة الظّواهر الاجتماعيّة في العلوم الاجتماعيّة[1]؟ هنا، عرّف المنهج في العلوم الاجتماعيّة سواء الكمّيّ أو الكيفيّ، على أنّه مجموعة من الإجراءات تساعدنا في فهم الممارسات في وضعيّات مُعيّنة، وتشرح على مستوى كلّيّ الظاهرة الاجتماعيّة[2]، كذلك، نعثر على محاولات منهجيّة أكثر إجرائيّة في البراديغم التعقيد، ولم تغرق كثيرًا في التّفصيلات النّظريّة، مثل: محاولة النّظريّة التكيّفيّة الجمع بين الأساليب الاستقرائيّة والاستدلاليّة في دراسة الظواهر الاجتماعيّة[3]:

- ترتكز النّظريّة التكيّفيّة على موقف معرفيٍّ؛ لا هو وضعيّ، ولا هو تأويليّ.
- إنّها تفيد كلًّا من النّزعتَيْن: الموضوعيّة، والذّاتيّة في ما يتعلّق بافتراضاتها الأنطولوجيّة.
- تفترض النّظريّة التكيّفيّة أنّ العالم الاجتماعيّ عالم مُعقّد، ومُتعدّد الأوجه، ومتلاحم بصورة مُكثّفة.

إذن، المعرفة في العلوم الاجتماعيّة من منظور براديغم التعقيد عليها: «أن تدرك جميع أبعاد الواقع الإنسانيّ، أو جوانبه المنفصلة، أو المنقسمة في الوقت الحاضر إلى فيزيائيّة، وبيولوجيّة، ونفسيّة، واجتماعيّة، وميثولوجيّة، واقتصاديّة، وعلوم اجتماعيّة وتاريخيّة»[4]. وهنا، دعوة صريحة إلى انفتاح التّخصُّصات المعرفيّة على بعضها بعضًا، وإعادة النَّظر في التّقسيم المؤسَّساتيّ لتلك العلوم، إلَّا أنّ تلك الدعوة جُوبِهت برفضٍ شديدٍ من مُعْتَنِقِي الأرثوذكسيّة التَّخصُّصيّة، والَّتي تؤمن بأنَّ كُلّ حقل معرفيٍّ

1- بيارو بورديو وآخرون، حرفة عالم الاجتماع، ترجمة: نظير جاهل، دار الحقيقة، بيروت، 1993م، ص11 وما بعدها.

2- Jean –Yves Couser, Criosement des methodes et approfondessement d un regard, la scientificite de empirisme en sociologie, sous la derection de abdehalim Berretima, L Harmattan ,2019, p172.

3- ديرك لايدر، قضايا التّنظير في البحث الاجتماعيّ، ترجمة: عدلي السمري، المركز القوميّ للتَّرجمة، مصر، 2000م، ص234.

4- أدغار موران، النَّهج إنسانيّة البشريّة الهويّة البشريَّة، ترجمة: هناء صبحي، هيئة أبو ظبي للثَّقافة والتُّراث، كلمة، أبو ظبي، 2009م، ص24.

لـه موضوعـه الَّـذي يشـتغل عليـه، وإلَّا تميعـت العلـوم الاجتماعيّـة، وأصبحـت معرفـة عامّـة سـطحيّة بالظواهـر الاجتماعيّـة والإنسـانيّة.

خاتمة

أهمّ النَّتائج الّتي خلصنا إليها، في هذه الورقة العلميّة، نوجزها في النّقاط الآتية:

1. توصّلنـا إلـى أنّ أزمـة العلـوم الاجتماعيّـة فـي المجـال التّداولـيّ الغربـيّ تـدلُّ عليهـا العديـد مـن المؤشّـرات، أوّلهـا: الثُّنائيَّـة الَّتـي اخترقتهـا منـذ لحظـة ميلادهـا (الوضعيّـة والتّأويليّـة)، وبيّنـا كيـف أثـرت هـذه الثنائيَّـة على نظريّاتهـا ومناهجهـا ومفاهيمهـا، وثانيًـا: التَّشـظِّي النَّظـريّ والتَّعـدُّد المنهجـيّ؛ مـا يـؤدِّي إلى فتـح نقـاشٍ واسـعٍ فـي علميّـة النَّتائـج الَّتي تصـلُ إليهـا الدراسـات والبحوث فـي العلـوم الاجتماعيّـة، وثالثًـا: التَّوظيـف غير الأخلاقـيّ للأبحاثِ والدراسـاتِ فـي العلـومِ الاجتماعيّـةِ للسَّـيطرةِ علـى الإنسـان، والهيمنـةِ عليـه فـي العالـمِ المعاصـر.
2. بيَّنّـا أنّ أزمـةَ العلـوم الاجتماعيّـة فـي المجـال التّداولـيّ العربـيّ هـي نتيجـة منطقيّـة لتبعيّتهـا الفكريّـة والأكاديميّـة للعلـوم الاجتماعيّـة الغربيّـة؛ فتُشـير مختلـف التَّقاريـر أنَّهـا لا تـزال بعيـدة عـن المسـتويات الدَّوليّـة والإقليميّـة، كمـا تؤكّـد هـذه التَّقاريـر أنّ تلـك العلـوم توجـد فـي بيئـاتٍ ثقافيّـةٍ واقتصاديّـةٍ لا تُشـجّع علـى البحـث العلمـيّ، إضافـةً إلـى التَّضييـقِ السِّياسـيّ علـى باحثيهـا، وضعـف تمويلهـا، أمّـا البُعْـد الإبسـتيمي لأزمـة تلـك العلـوم فهـو واضـح وجليّ، فمنـذ عقـود لـم ينتـج الباحثـون العـرب مفهومًـا، أو نظريّـة أصيلـة؛ وإنّمـا جـلّ مـا يقومـون بـه اجتـرار النَّظريّـات الغربيّـة، طبعًـا مـع بعـض الاسـتثناءات القليلة، نجـد اجتهـادات معرفيّـة رصينـة.
3. أبرزنـا أهـمّ البدائـل المعرفيّـة الّتـي طُرحـت لإخـراج العلـوم الاجتماعيّـة مـن أزمتهـا الإبسـتيمولوجيّة، وأجملناهـا فـي ثلاثـة بدائـل معرفيّـةٍ كبـرى، صحيـح مـن النّاحيـةِ الإجرائيَّـة لـم يكتمـل نموّهـا المعرفـيّ والمنهجـيّ، إلَّا أنَّهـا احتلّـت مسـاحات واسـعة فـي الخطـابِ العلمـيّ المعاصـر، وتتمثّـل فـي البراديغـم مـا بعـد الكولونيالـيّ، والبراديغـم النّقـديّ، وبراديغـم التعقيـد. ونـرى أنّهـا لا تـزال عاجـزة عـن إحـداثِ اختـراقٍ فعليٍّ للمُمَارسـاتِ النّظريّـةِ والمنهجيّـة الَّـتي تتّخـذُ

من البراديغم الوضعيّ إطارًا مرجعيًّا في العلوم الاجتماعيّة. لذلك، لا تزال هذه البراديغمات على مستوى النّقاش التّنظيريّ على الرّغم ممّا راكمته من مكاسب معرفيّة ومنهجيّة.

في الأخير، نرى أنّ أزمة العلوم الاجتماعيّة تُحتّم على الباحثين في العالم العربيّ ضرورة الانخراط في النِّقاشات العلميّة المعاصرة في طبيعة هذه الأزمة، والتّفكير في صياغة بدائل معرفيّة؛ ما يكسبها الشرعيّة داخل المجال التّداوليّ العربيّ، كما يسهمُ في بلورةِ نظريّات ومناهج ومفاهيم تُعبّر عن الوضعيّاتِ الاجتماعيّةِ والسّياسيّةِ والثّقافيّةِ والاقتصاديّةِ للمُجتمعاتِ العربيّةِ، مع تأكيدنا ضرورةَ التَّفاعُلِ مع المنتجاتِ المعرفيّةِ العالميّةِ.

علوم اجتماعية غربية قاصرة

بهاء درويش*

مقدمة

عندما وقع مُفكِّرو الغرب في القرن الرّابع عشر في صدام مع الكنيسة، اعتقد الغربُ أنَّ الدِّين ـ لا الكنيسة ـ هو سبب مُعَوِّقاته الفكريَّة. ومِنْ ثَمَّ، فقد قام بتحييد الدِّين، وبدأ رحلةً طويلةً في الوثوقِ في العقلِ بِوَصْفِه مصدرًا لا يُضاهيهِ أيّ مصدر، وأضحى التَّنوير مُرادِفًا لِلْعَقْلانِيَّة وهو معيار التّميُّز. يحاول هذا البحث بيان أنّ الغرب في مسعاه للاعتماد على العَقْلانِيَّة وحدها وتحييد للدين ـ سبيلًا للتطوُّر ـ أي في تبنِّيه للنّزعة الإِنْسَانِيَّة لم يُحقِّق ما يصبو إليه في ميادين شتَّى. فكان من الطّبيعيّ أن ينتهي إلى أزمة في العلوم جميعها ـ وبالأخصّ في العلوم الاجْتِمَاعيَّة والإِنْسَانِيَّة وهو ما سيركز عليه بحثنا ـ وذلك حين اعتقد أنَّ المنتج ذا الأساس البشريّ ـ علمًا كان، أو فكرًا، أو فلسفة ـ وحده قادر على فهم الحياة وقيادتها. يعاني العالم العَرَبيّ الإسلاميّ أيضًا أزمة في العلوم الاجْتِمَاعيَّة والإِنْسَانِيَّة لسببين: الأول؛ إنّه عندما حاول نقل تلك العلوم الغَرْبِيَّة إلى الشرق، كان من الطَّبيعيّ أنْ تفشلَ ولا تحقّق أهدافها لفشلها في موطنها من جانب، ولتفرّد الظّواهر وخصوصيّتها الَّتِي

* أستاذ الفلسفة، كُلِّيَّة الآداب- جامعة المنيا، مصر.

تعالجها، والَّتِي تجعل نقلها من مكان إلى آخر محتوم بالفشل، والسَّبب الآخر هو عدم وجود علوم اجتماعيَّة عربيَّة.

رحلة الغرب نحو العَقْلانِيَّة والتَّنوير بالمفهوم الغربيّ

عندما قدم نيقولاس كوبرنيقوس (1473م – 1543م) أنموذجه شمسيّ المركز في كتابه: «ستة كتب في ثورات الميادين السماوية» De revolutionibus orbium coelestium libri V1، (Six Books on the Revolutions of Heavenly Spheres)، محلّ الأنموذج التَّقليديّ المغلق للعالم الَّذِي قدمه بطلميوس، أصبح ذلك التحوّل الكوبرنيقيّ هو البداية لعدد آخر من التحوُّلات الثَّوريّة الأساسيّة الَّتِي تُشكِّل ما يعرف بالحداثة؛ إذ أكَّد يوهانز كبلر (1571م – 1630م) نظريًّا أنَّ مدارات الكواكب دائريّة ولكن بيضاوية، ليكتمل الأنموذج الكوبرنيقيّ باكتشاف الرياضيّ والفيزيائيّ والفيلسوف الإيطاليّ جاليليو جاليلي (1564م – 1642م)، باستخدام التلسكوب (المصنوع بأنموذج هولنديّ) أوجه كوكب فينوس وأربعة أقمار من أقمار كوكب المشتري وحلقات الكوكب زحل، كما اكتشف أنّ البريق الغائم لدرب اللبانة milky way يتكوّن من نجوم مفردة. بهذا التَّأكيد للأنموذج الكوبرنيقيّ غير القابل للدَّحض، والَّذِي وفقًا له تدور الأرض حول الشَّمس، ومن خلال تقديم التَّجارب الكمّيّة (قوانين البندول والجاذبيّة) أصبح جاليليو مُؤسّس العلم الحديث، ويبدأ صراع تاريخيّ بين العلم والكنيسة: تمَّ وضع كوبرنيقوس ضمن الممنوعين في العام 1616م، عندما وصل موضوع جاليليو لذروته، وأضحت الكنيسة الكاثوليكيّة مؤسّسة شيمتها الرَّقابة، وتسجيل الأسماء الممنوعة والاستجوابات بدلاً من أن تهتمّ بالفهم والجهد والقبول لما هو عقلانيّ. وفي العام 1632م، تمَّ استدعاء جاليليو للاستجواب، واتّهم بأنّه تخطَّى بنظريَّتِه في مركزيَّة الشَّمس الَّتِي أعلنها في العام 1616م خطًّا ممنوعًا تخطِّيه.

نعم، لم يتمّ تعذيبه، كما يُزعم غالبًا، إلَّا أنَّه من الثَّابت أنَّ الضَّغط كان كبيرًا لدرجة أنه في 22 يونيو 1633م، اعترف بأنَّ خطأه كان خطأً كاثوليكيًّا مُقدّسًا. ولقد حكم عليه بإقامة جبريَّةٍ في فيلته الكائنة في مقاطعة «أرستري Arcetri» ، حيث فَقَدَ هناك بصره بعد أربعة أعوام، وعاش بعدها ثمانية أعوام مع مجموعة من طُلَّابه. وكتب كتابه في الميكانيكا، وقوانين الجاذبيَّة الَّذِي

كانت له أهَمِّيَّة بالغة للتَّطوُّر اللَّاحق في علم الفيزياء. وفي المرحلة التّالية، لم يتغيَّر اتّجاه روما؛ بل على العكس أصبح أقوى في مواجهة تقدُّم العلم (وبعد ذلك خاصّة بالنّسبة إلى أبحاث تشارلز دارون). وبعد الاستبعاد الكارثيّ لروما لكل من لوثر والبروتستانت، تلا واقعة جاليليو شبه هجرة جماعيّة للعلماء من الكنيسة الكاثوليكيّة، وصراع دائم بين العلم واللَّاهوت الدائم. ومِنْ ثَمَّ ـ تحت نير الاستجواب ـ لم يعد هناك في إيطاليا وإسبانيا حتى القرن العشرين أي علماء يستحقُّون الذكر. ولكن القمع الكنسيّ لم يستطع الاستمرار في مواجهة أدلّة العلوم الطّبيعيّة[1].

إذا كانت هذه هي بداية مسيرة العَقْلانِيَّة العلميَّة، تلك الَّتِي جعلت من مناهج العلم الطّبيعيّ مفتاحًا لفهم الواقع والوجود، فإنَّ اتّخاذ العَقْلانِيَّة منهجًا لم يبدأ مع هذه العَقْلانِيَّة العلميّة ولكنه بدأ قبل ذلك. فعندما انتهى مدرسيّون مُتأخرون إلى أنّ العقل البشريّ بذاته يمكن أن يدافع عن قليل من معتقدات الكنيسة، فإنّهم وجدوا فيه أداة قويّة للبحث عن الحقيقة في ميادين أخرى، فدرسوا من جديد أعمال الفلاسفة الطبيعيِّين العرب في العصر الوسيط الَّذِين كانت لهم بالفعل خطوات جديدة مُتقدّمة في مجال علم الحساب، والجبر، والكيمياء. ثم تبدأ بعد ذلك ما عرف في تاريخ الفلسفة بمرحلة العلم الطَّبيعيّ، تلك الَّتِي تمثّل إنجازها الأوّل في صياغة مناهج جديدة للبحث الفلسفيّ، فنجد كلًّا من بيكون وديكارت يُطوّران منهجًا جديدًا كان مُثمرًا في التَّطوُّر اللَّاحق للفلسفة. أمَّا الصورة الثانية من الإنجاز فتتمثَّل في تشييدهم مذاهب كان لها تأثيرها حتَّى الآن. وعلى حين كان بيكون وهوبز تجريبيِّين empiricists؛ لأنَّهما كانا إنجليزيّين، كان الفلاسفة الآخرون الَّذِين ذكرناهم عقليّين rationalists ؛لأنَّهم كانوا من قاطني القارة الأوروبيّة الَّذِين تأثروا بالتَّقدُّم الَّذِي شهدته الرياضيات والفيزياء في عصرهم؛ بل وأسهموا فيه بأنفسهم.

تُشكّل تلك الاكتشافات العلميَّة الَّتِي أدَّت إلى تغيير صورة العالم الطبيعيّ من أنموذج مغلق لعالم الأرض مركزه إلى أنموذج ثوريّ للعالم شمسيّ المركز، وتلك المناهج الجديدة للبحث الفلسفيّ والمذاهب الفلسفية ـ الَّتِي تمكنت الفلسفة بها

1- هانس كونغ، العلم والدين بداية كلّ الأشياء، ترجمة د. بهاء درويش، د. صلاح عثمان، مجلّة الاستغراب، العدد 13، خريف 2018 ص 120 - 123.

من التَّخلُّص من تبعيَّتها للّاهوت والتَّفسيرات الدِّينيَّة لتصبح قوَّةً مستقلَّةً تستطيع أنْ تتحدَّى الماضي وتبني ما هو جديد اعتمادًا على مبادئها الخاصَّة- نواة ما عُرِف في أوروبا بالتَّنوير. يرتبط التَّنوير أكثر ما يرتبط بالفكرِ السِّياسيّ حتَّى إنَّ بعض مُفكري السِّياسة يجدون في أفكار الإخاءِ والمساواةِ والحُرِّيَّة الَّتي انتشرت من خلالِ فلاسفة السِّياسة في ذلك الوقت الوقود الَّذي أدَّى إلى اندلاع الثَّورات الثّلاث: الثَّورة الإنجليزيَّة 1688م، والثَّورة الأمريكيَّة 1775م، ثُمَّ الثَّورة الفرنسيَّة 1789م. لم يرتبط التَّنوير بمكان واحد؛ إذ يُمثّل كل من فرانسز هاتشسون، وآدم سميث، ودافيد هيوم، وتوماس ريد، التنوير في اسكتلندا، ويُمثّل كريستيان وولف، ومندلسون وليسنج، وكانط التنوير في ألمانيا. فلقد امتدَّ التّنوير عبر أوروبا في القرن الثامن عشر، كذلك لم يرتبط التنوير أيضًا بمرحلة زمنيَّة مُحدَّدة. يُعرّف الفيلسوف الألمانيّ إيمانويل كانط التَّنوير بأنَّه قدرة المرء على التفكير لذاته بذاته، والاعتماد على قدراته العَقْلِيَّة في تحديد ما يؤمن به، وكيف يسلك تجاهه. القوى العقليَّة فقط –وفقًا لفلاسفة التّنوير– هي ما يمكن أنْ تُقدّم لنا معرفة بالعالم الطّبيعيّ، وهي فقط ما يُمثّل السّلطة المرشدة لنا في حياتنا العمليّة.

السؤال الَّذي يطرح نفسه الآن هو: إلى أيِّ مدى نجح التّنوير الغربيِّ؟ أو بمعنى آخر: هل استطاعت القوى العَقْلِيَّة وحدها بالفعل سبر غور الكون وأنْ تمثل السلطة المرشدة في الحياة العمليّة؟

النّزْعَة الإنْسَانِيَّة وأزمة العلوم الإنْسَانِيَّة في الغرب

إذن؛ تبنَّى الغرب بفضّه عن كاهله العوائق اللّاهوتِيَّة نزعة إنسانيَّة قوامها الإعلاء مِنْ شأنِ الإنسانِ وقدراتِهِ العَقْلِيَّة بوصفه أعظمَ كائن على وجهِ البسيطةِ، يمكنه بالاعتماد على قدراتِهِ وحدها تحقيق المثل الأعلى للكمالِ الإنسانيِّ في مختلف المجالات: الأخلاقيَّة، والفنِّيَّة، والجماليَّة، والاجتماعيَّة، والسِّياسيَّة، وذلك بعد استبعاد كلّ ما مِنْ شأنِهِ تغريبه عن ذاته وخاصَّة بإخضاعه لحقائق وقوى خارقة للطّبيعة البشريّة. لم يعد الإنسان ـ كما اعتقد الغرب ـ في حاجة إلى أيّ قوَّة خارجيَّة تعينه وتُوجّهه أيًّا كان مسماها، أو شكلها[1].

1- علي عبد الفتاح محمد عبده، أنسنة الوحي في الفكر العَرَبيّ المعاصر، مجلّة الدّراسات الإسلاميّة، المجلَّد 32، العدد 2، ص 174 - 175.

إذن، العلوم والفلسفات وحدها هي الأنشطة المعرفيّة والأداتيّة الَّتِي يمكن أن تقدّم معرفة بالعالم، وأن تمثّل السّلطة المرشدة لنا في حياتنا العمليّة الَّتِي تُقدّم حلولًا لمشكلات البشريّة ومسيرة التقدُّم. تناولت العلوم الطّبيعيَّة محاولة فهم الطبيعة من شتّى جوانبها، وتناولت العلوم الإِنْسَانِيَّة والاجْتِمَاعيَّة دراسة الجوانب الإِنْسَانِيَّة، مثل: علم السِّياسة، والقانون، واللُّغويَّات، والاقتصاد، وعلم النَّفس. عادةً ما يتمُّ التَّمييز بين العلوم الإِنْسَانِيَّة والاجْتِمَاعيَّة في أنَّ العلوم الإِنْسَانِيَّة تستخدم المدخل النّقديّ والتّحليليّ؛ بينما تستخدم العلوم الاجْتِمَاعيَّة المدخل العلميّ. تدرسُ العلوم الإِنْسَانِيَّة تراث الإنسان، وتدرس ما يجعل من الإنسان إنسانًا. فهي تتناول القانون، واللُّغات القديمة والحديثة، والفلسفة، والتّاريخ، والدِّين، والفنون[1].

أمَّا العلوم الاجْتِمَاعيَّة فهي تلك الَّتِي تدرس جوانب حياة الإنسان داخل المجتمع؛ كيف يحيا، وكيف يتفاعل مع الآخرين، كما تدرس عاداته، وتقاليده، وانتماءاته الدّينيَّة والأيديولوجيَّة. إنَّها، باختصار، تساعد على خلق مجتمع يمارس فيه الأفراد حُرّيّتهم وسعادتهم، من خلال محاولة إيجاد حلول للمشكلات الَّتِي تصادفه. تلك العلوم هي علم الاجتماع، وعلم النّفس الاجتماعيّ، وعلم السِّياسة، والاقتصاد، وجوانب من علم الجغرافيا، ثمّ علم التَّاريخ، والأنثروبولوجيا[2]. هذا التمييز ليس ضروريًّا في إطار بحثنا هذا. لذا، سنشير إليها بعبارة «العلوم الاجْتِمَاعيَّة والإِنْسَانِيَّة» من حيث كونها في مجموعها تدرس الإنسان.

الفرض الَّذِي سنحاول بيانه الآن أنَّ النّزْعَة الإِنْسَانِيَّة في اعتمادها على العلوم الاجْتِمَاعيَّة والإِنْسَانِيَّة وحدها بوصفها أدوات تساعد على فهم الإنسان، وحلّ مشكلات مجتمعاته لم تنجح؛ ما أدّى إلى ما يُعرف بأزمة العلوم الاجْتِمَاعيَّة والإِنْسَانِيَّة في الغرب. سنقدّم بعض الأمثلة مدللين على ذلك.

1- Prabhat S. Difference between Humanities and Social Sciences in http://www.differencebetween.net/language/words-language/difference-between-humanities-and-social-sciences/ تمَّ الدخول بتاريخ 27 يوليو 2021.

2- Surbhi S. Difference between Social Sciences and Humanities. In https://keydifferences.com/difference-between-social-science-and-humanities.html تمَّ الدخول بتاريخ 27 يوليو 2021.

ظهور الشَّعْبَوِيَّة

مع التّخلُّص من مفاهيم الحق الإلهيّ للملوك في الفكرِ السِّياسِيّ الغربيّ في العصر الحديث، والتمييز بين حقّ الدولة، وحقّ الكنيسة، وظهور نظريَّات الحقوق الطَّبيعيَّة، بدأت تتبلور مبادئ الإخاء، والمساواة، والحُرِّيَّة الفَرْدِيَّة، وفصل السُّلطات، والتَّسامح، والتَّعَدُّدِيَّة؛ وهي المبادئ الَّتي حمل لواءها عصر التنوير. إلَّا أنَّه من الثّابت أنَّ تلك المبادئ لم تُحقّق وعد التّنوير. ولنا في ظهور الشَّعْبَوِيَّة بِوصْفِها اتِّجاهًا فكريًّا ـ قبل أن تكون حركة سياسيّة ـ مثالًا.

يُعد ظهور الشَّعْبَوِيَّة وسلبيّاتها ـ والَّتي تُمثِّلها الفَاشِيَّة والنَّازيَّة أفضل تمثيل ـ واحدة من أمثلة عدم قدرة العقل البشريّ وحده على تحقيق وعد التّنوير ـ الَّذي وعدت به الحداثة ـ في دولة، أو أمة تقوم على الحُرِّيَّة الفَرْدِيَّة، والحكم الديموقراطيّ الَّذي يُؤسّس لسلطة الشّعب، ويجعل الدولة خادمة لمصالحه ولإرادته العامة. فقد سارت الثَّورة الصناعيَّة في تكوين نظام رأسماليّ، سعى إلى تراكم الثّروة عبر استعمار أجزاء كبيرة من العالم، بدءًا من العالم الجديد في الأمريكيّتين وفي أستراليا، وانتهاء بدول في آسيا وأفريقيا. فقد حوّل النظام الرَّأسماليّ الحداثة من حداثة واعدة بالانطلاق والتجدُّد الخلَّاق والحُرِّيَّة الفَرْدِيَّة والعَقْلانِيَّة إلى حداثة طامعة، يموت فيها الإنسان على أصداء تراكم الثّروة والقوّة، فيعاد إنتاج أزمة التفاوت الطَّبَقِيّ، وعدم العدالة، ويُعاد إنتاج التّباعد بين الفقراء والأغنياء (على مستوى الفروق بين الدول، وداخل الدولة الواحدة). لقد تحول العقل من عقل يسعد الإنسان إلى عقل يقتل الإنسان، ويسجنه داخل قفص من حديد، أو يقتل قدراته الإبداعيَّة[1]. تمثل النزعات الفَاشِيَّة ـ بصورها المختلفة ـ أحد مظاهر أزمة الرَّأْسمَالِيَّة هذه.

ظهرت بواكير النّزعات الفَاشِيَّة في أوروبا فيما بعد الحرب العالميَّة الأولى، ووصلت إلى أوج ذروتها في نهاية ثلاثينيَّات القرن العشرين، واتّخذت صورتها الأساسيّة الأولى في إيطاليا، ولكنها سرعان ما انتشرت في أوروبا، فانتشرت في إيطاليا مرتبطة بالحزب القوميّ الفاشيّ، وجبهة الأرض الأم الَّتي قادها انغلبرت دولفوس في النمسا، والاتّحاد الوطنيّ بقيادة أنطونيو سالازار في البرتغال، وحزب أصحاب العقيدة الأحرار بقيادة ايوانيس متاكساس في اليونان، وحزب التمرُّد

1- أحمد زايد، الشعبويَّات في الزمن الحديث للدولة الأوروبيّة: نماذج الفاشيَّات، مجلَّة تفاهم، العدد65 صيف 2019، ص 98.

بقيادة انتي بافيليتش في كرواتيا، والاتّحاد القوميّ في النرويج بقيادة فيدكون كفيشلينغ، والحركة الفَاشِيَّة في إسبانيا الَّتِي أسَّسها جوزيه أنطونيو في العام 1933م الَّتِي انضوى معظم أعضائها تحت حكم فرانكو فيما بعد. تتّفق تلك النزعات مختلفة الأسماء في رؤيةٍ وجوديَّةٍ واحدة، وتشترك في أهداف وخصائص واحدة[1].

تشترك النّزعات الفَاشِيَّة في رفضِ كلّ النّزعات اليساريَّة وكراهيّتها، ذلك أنَّ الفَاشِيَّة نزعة ذات توجُّه نخبويٍّ طبقيٍّ في مقابل الاشتراكيَّة الَّتِي تدعو إلى المُساواة المطلقة. تلك المُعاداة للاشتراكيَّة لا تعني الانتصار للديموقراطيّة. فالديموقراطيّة ـ وفقاً للنّزعات الفَاشِيَّة ـ تُقلّل من عمليَّات الانتقاء الطبيعيّ الَّذِي يسمح بتميز أفراد، أو نخب بعينهم. لقد تطوّر لدى الفاشيِّين الاعتقاد بأنّ البلدان لن ينقذها من أزمتها السّير في طريق الديموقراطيّة، ولكن حكم الفرد الديكتاتوريّ المُحاط بمجموعة من أنصاره. كذلك، اتَّجه الفكر الفاشِيّ إلى العداء الصَّريح لأيِّ نزعات ليبراليَّة (ثقافيَّة كانت، أو سياسيَّة)؛ لأنَّ اللِّيبرَالِيَّة تضع مصلحة الفرد وحقوقه السِّياسِيّة والاجْتِمَاعيَّة فوق كلّ شيء. يرى الفاشيُّون أنّ في ذلك غمطًا لحقّ الشَّعب الَّذِي يجب أن يكون فوق الجميع. وفقًا لهذه الرؤية الشموليّة، فهم يقفون ضدّ أيّ شكل من أشكال التَّعَدُّدِيَّة السِّياسِيّة والثّقافيّة. فالتَّعدُّدِيَّة وفقًا لهم تقسم الشعب إلى فئات، وتنشر قيم التّسامح البالية، وتقوّض من قوّة الدولة. فالسَّيْطرة الشُّموليَّة واجبة عن طريق قوّة الدولة وهيمنتها الَّتِي يجب أن تهيمن على كلّ مؤسَّسات المجتمع بما في ذلك المؤسَّسات الثقافيّة والدينيَّة.

إذن، امتلاك الدولة للقوة يعني نزعة عسكريّة تسيطر على العقل الفاشي تتجلَّى في إيمانهم بالنّظام والطاعة العمياء والشجاعة. دفعت تلك النّزْعَة العسكريّة ـ بما يقف خلفها من شعور بالتَّفَوُّقِ والقوَّة ـ إلى الجرأة على احتلال الدول الأخرى ودحر الشعوب في نزعة إمْبِرْيَالِيَّة واضحة. وقد ارتبطت النّزْعَة الإمْبِرْيَالِيَّة لدى الفاشيّين بقدرٍ كبيرٍ من النظر إلى الشعوب الأخرى على أنّها شعوب من العبيد. وفي ضوء تلك النّزْعَة، اتّجهت أنظار موسوليني نحو أفريقيا واحتلت قواته أثيوبيا في العام 1935م. لقد أدَّتْ النّزْعَة الإمْبِرْيَالِيَّة للفاشيَّة إلى حرب عالميَّة كبرى راح ضحيتها ملايين البشر، وأدخلت العالم في صراع دمويّ لأكثر من ست سنوات.

1- أحمد زايد، السعبويات في الزمن الحديث للدولة الأوروبية: نماذج الفاشيات، مصدر سابق، ص 92.

على هذا النّحو، أدخلت الفَاشِيَّة ـ الَّتِي هي أحد مظاهر أزمة الرَّأْسمَالِيَّة ـ أوروبا ـ الَّتِي كانت بالكاد قد خرجت من الحرب العالميّة الأولى ـ في أتون الحرب من جديد في الحرب العالميّة الثَّانية لتُخلّف من ورائها ستّة مليون قتيلًا، ورعب وذعر ونزعة معاداة السّاميّة. نعم، انتبه العالم بعد الحرب إلى أَهَمِّيَّة السَّلام، فأنشأ مُنظّمة الأُمم المُتّحدة ومُنظَّماتها الفرعيّة، ولكن ظلَّت الحرب أساسًا في الأداء الرَّأسماليّ، وعمليَّة إنتاج السِّلاح، والاتجار فيه عبر العالم أحد أدوات تحقيق أهداف الرَّأْسمَالِيَّة والسَّيطرة الإمْبِرْيَالِيَّة. كذلك، أحيت الفَاشِيَّة مرَّةً أخرى روح الطُّغيان الإمبراطوريّ بتعميقها الافتراض بالتَّفوُّقِ الغربيّ على سائرِ شعوبِ العالم وهيمنته على العالم بأسره. فإذا كانت الفَاشِيَّة قد انتهت، فقد تركت الزمنَ الحديثَ مُثقلًا بنزعة كبيرةٍ نحو الهيمنةِ، وتطوير أدوات الاستعمارِ الجديدِ للسَّيْطَرةِ على الشُّعوبِ الضَّعيفةِ مُحْدِثةً بذلك شرخًا في جدارِ منظومةِ الحداثةِ وقيمِها ووعدها بالحُرِّيَّة والدِّيموقراطيَّة والسَّلام. لذلك، نجد تلك النّزعات الفَاشِيَّة بدأت تظهر في الدُّول الغَرْبِيَّة من جديد مُتمثّلة في أحزاب وتنظيمات؛ بل بات ذلك الفكر أحد العناصر الفاعلة في تشكيلِ الخطابِ الانتخابيِّ، والتَّنافس السِّياسِيّ في فرنسا وألمانيا وإنجلترا، وطوَّرت تلك النّزعات توجُّهات عدائيَّة ضدَّ المهاجرين من مُجتمعاتٍ أخرى[1].

رفض قيم الحداثة وظهور ما بعد الحداثة

لقد ارتبطت الحداثة إذن بالعَقْلانِيَّة في شكل تلازم واضح منشؤه العالم الغربيّ إلى الحدّ الَّذي جعله ارتباطًا داخليًّا بَدَهِيًّا، فاستقلّت الفنون والمنظومة الأخلاقيَّة والقانونيَّة ومناهج العلم ونظريّاته عن قيود الدين وسيطرته الَّتِي مثلت في نظر المثقفين الغربيِّين عائقًا حال دون التَّقدُّم المرجوّ وهو ما أفضى إلى ثقافة دنيويّة وصيرورة عقلانيّة. فالحداثة تقترن في نمط تكوينها ونمط عملها بالعقل أساسًا، وبالمعقوليّة حصيلة العمل العلميّ المختلف. فالمعقوليّة هي قبل كل شيء حقل فيه تنتظم معارفنا، وتتحدّد تدخلاتنا لفهم الطبيعة والحياة فهمًا يقترب من حقيقة واقعها.

تأسَّست الحداثة بهذا المعنى على إعطاء أَهَمِّيَّة خاصّة للعقل؛ إذ أصبح مبدأ

1- أحمد زايد، الشعبويَّات في الزمن الحديث للدولة الأوربية: نماذج الفاشيَّات، مصدر سابق، ص 93 - 101.

لكل نشاط علميّ، ومرجعًا لكل معرفة، ومن شأنه أنْ يحدّد علاقته بذاته وبالعالم المحيط به، فلأول مرّة في تاريخ البشريّة كما يقول هيجل تتحدَّد مَهَمَّة الإنسان الحديث في النَّظر في نفسه، وفي الآفاق.

والحداثة إذ تجعل من العقل أصلاً جذريًّا لتنظيم المعرفة والحياة الشَّخصِيَّة والاجْتِمَاعيَّة، فإن هذا التنظيم العقليّ يقوم على مسح لكل القيم القديمة، وتحطيم للعادات والمعتقدات المسماة تقليديّة. فالعقل لا يعترف بالمعتقدات، وأشكال التنظيمين: الاجتماعيّ، والسِّياسِيّ الَّتِي لا تؤسس على أدلّة علمية. لقد أصبح العقل بالجملة هو المركز الَّذِي من خلاله تتحدد كل زوايا النظر الخاصّة بالمعرفة والممارسة[1].

إلَّا أنَّ التّناقضات الَّتِي ظهرت في المجتمعات الغَرْبِيَّة في تلك المرحلة ـ مرحلة الحداثة ـ لا سيّما في علاقة المركز بالهامش، وما نشأ عنها من قيم الاستغلال والاستعمار، وغياب المساواة، وسيطرة النّخبة، وهو ما أدّى كنوع من ردة الفعل إلى ظهور الشَّعْبَوِيَّة ـ كما أسلفنا ـ إضافةً إلى خيبة الأمل في تحقق قيم الحداثة مثل اليقين المعرفي. وفشلها في فهم الواقع عن طريق الاعتماد على العلم والعقل بصفة مطلقة، أدَّى إلى ظهور اتِّجاهات مُضادَّة تنادي بسقوط الأيديولوجيّات، والسّرديّات الكبرى، ونهاية الميتافيزيقا، وتطالب بالخروج عن كل مقياس معياريّ، وترسيخ مبدأ الانتماء الفرديّ، ورفض مقولات عصر التنوير وفرضيّاته، وخطاب الحداثة المُتمثّل في الإيمان المطلق بالعَقْلانِيَّة الشموليَّة[2]. تمثّلت تلك الاتِّجاهات الَّتِي جسَّدتها بعضها العلوم الاجْتِمَاعيَّة والإنْسَانِيَّة في ظهور ما عُرف بـ«ما بعد الحداثة» لتبرهن أنَّ تأليه الغرب للعقل كان زيفًا لم يُحقِّقْ لهم أمانيهم. وإلى تفصيل القول:

إذا كانت الثِّقة في العَقْلانِيَّة يمكن عدّها أساس قيم الحداثة، فإنَّ تقويض العَقْلانِيَّة كانت أحد أُسُس ما بعد الحداثة. هذا التّقويض لِلْعَقْلانِيَّة الغَرْبِيَّة لم يكن سبقًا ما بعد حداثويًّا خالصًا؛ بل له إرهاصات نقديَّة داخل الحداثة نفسها، حيث

1- هبة عبد الحميد صابر السمان، الميتافيزيقا والأخلاق في عصر ما بعد الحداثة: كالفن شراج نموذجًا، رسالة ماجستير غير منشورة، كُلِّيَّة الآداب جامعة المنيا، إشراف: د. السيد بهاء جلال السيد درويش، ص 18، 19.

2- إيهاب حسن، ما بعد الحداثة: إبهام المصطلح وغموض الدلالة، ترجمة بدر الدين مصطفى، مؤمنون بلا حدود، بيروت، دون تاريخ، ص 3 .

ظهرَ ذلك من خلالِ نقدِ نيتشه للعلم والقيم، وكذلك، إعلاء فرويد لقيمةِ الرَّغبة الجِنْسِيَّة، وظهور الدّاروينيَّة الَّتي تبنَّت الاختلاف والصراع بين الكائنات والطبقات؛ ما أفضى إلى اللَّاعقلانيَّة الَّتي كشفت عن ضرورة تقويض العقل الغربيّ الَّذي ينظرُ إلى التَّاريخ بوصفه ذا مسارٍ تقدُّميٍّ نحو الحقيقة والتَّحرُّر بشكلٍ مُطَّرد[1].

نقد الذَّاتيَّة

تُعدُّ قيمة الذَّاتيَّة هي القيمة الأبرز في ثقافةِ مشروع التَّنوير الحداثويّ ومنها انبثقت قيمة العقل والقناعة بقدرته الإبستمولوجيّة على التوصّل إلى الحقيقة، والَّتي اختفت السُّلطة خلفهما ـ خلف العقل والحقيقة ـ ممارسة لكلِّ أشكالِ القمع والسَّيْطرة على المُهَمَّشين والأقلِّيَّات. فالذَّاتُ الفَرْدِيَّة نظر إليها بوصفها وحدة الواقع ووحدة القيمة، ونُظر إلى العقل بوصفه ذا سيادة مطلقة، وقادرًا على فهم الطَّبيعة والمجتمع. ترفض ما بعد الحداثة مفهوم الذَّات على هذا النَّحو، وترى أنَّ ارتباط الذَّات والموضوع ـ وهي الثُّنائيَّة التَّقليديَّة الَّتي اشتهرت بها الفلسفة الغَرْبِيَّة ـ ليس وفقًا لصفات أزليَّة للذَّات؛ بل هما مرتبطان من خلالِ البِنْيَة اللَّاواعية للعلاقاتِ الاجْتِمَاعيَّة وهي البِنْيَة الَّتي يحدِّدها عنصر الاستهلاك الَّذي لا يحقِّق التجانس، أو المساواة. فالذَّاتُ نتاج للمجتمع. يفرض على الذات تمثُّلات لا نهائيَّة مفاجئة لا تستطيع الذات الوعي بها وعيًا كاملًا. ففي الوقت الَّذي تعتقدُ فيه الذَّات أنَّها تمارس أفعالها بحُرِّيَّتها، فالحقيقة أنّها تتحلَّل في وسط من الممارسات اللَّاعقلانيَّة، سواء كان هذا الوسط الَّذي توجد فيه الذات هو وسط لاستهلاك اقتصاديٍّ (بودريار)، أو وسط لعلاقات اجتماعيَّة (تورين)، أو وسط الجهاز الإداريِّ للدولة (ألتوسير)[2].

يتقاربُ التَّفكيك الفلسفيّ لمؤلف النَّصّ مع تلك التفسيرات الاجْتِمَاعيَّة لتحلّلِ الذَّات، فإستراتيجيَّة التَّفكيك الَّتي نادتْ بموتِ المؤلّف وعَدَّتْ النَّصّ فضاءً لكتابات وثقافات مختلفة تتزاوج وتتنازع فيه دون وجود كتاب، أو ثقافة أصليّة، عملت على فكِّ مركزيَّةِ النُّصُوصِ والخطابات، فتتحلَّل ذات المؤلف في سياقات

1- محمود السيد طه متولي، دراسة في أخلاق ما بعد الحداثة عند ليوتار، رسالة ماجستير غير منشورة. كُلِّيَّة الآداب جامعة القاهرة، إشراف د. أحمد عبد الحليم، ص 15.

2- المصدر نفسه، ص 20.

ثقافيَّة وتأويلاتٍ خطابيَّة لا نهائيَّة، وهي متشابكة لدرجة لا يستطيعُ الكاتب معها فصلها عن بعضها بعضًا. بذلك، فإنَّ تلك الذات، أو الأنا مجرّد وهم؛ ما يلقي بنتائجه على العقل بوصفهِ وحدةً والَّذِي يتأكد تفكّكه وسط ذلك الحشد اللَّامُتناهي من النُّصُوص والثَّقافات[1].

نقد التَّاريخ

رفضت ما بعد الحداثة النَّظَر إلى التَّاريخ بوصفهِ مسارًا تقدُّميًّا يسيرُ في خطٍّ واحدٍ. نخرج من الحداثة ـ وفقًا لما بعد الحداثة ـ متى توقّفنا عن تفسير الوقائع الاجْتِمَاعيَّة بوصفها تاريخًا ذا مغزى واتجاهًا. فالتّاريخ مفتوح على احتمالات عديدة نظرًا إلى تشابك العلاقات الاجْتِمَاعيَّة والرّغبات النفسيّة للأفراد، والممارسات المبتكرة للمنظومات الفكريَّة والسِّياسِيّة، والَّتِي لا يستطيع العقل التنبُّؤ بمساراتها. والدَّليل ما حدث في الحربين العالميّتين من جرائم في حقّ الإِنْسَانِيَّة، وظهور النُّظُم التسلطيَّة كالفَاشِيَّة والنّازيّة، وما نشرته من قيم العنف والعنصريَّة. وبالنّسبة إلى اليوتار، لا يمكن اختزال التاريخ في تفسير واحد، أو تاريخ موحد متجانس لكل التواريخ والظواهر، فالمعرفة التَّاريخيَّة مُقيَّدة برغبات مختلفة للمؤرخين ومحاولات الاستحواذ على الماضي بأيّ شكلٍ من الأشكال، وبذلك ،لا يصبح لدينا شكل واحد للتاريخ؛ بل أنواع مختلفة من التاريخ وأشكال مُتباينة، وربما غير حقيقيَّة في السَّعي إلى محاولة تركيب الماضي.

نقد النَّظَرِيَّة

وقفت ما بعد الحداثة ضدّ أيّ تأطير يحاول فهم الواقع أو تفسيره. من هنا، كانت النزعتان: النَّسقِيَّة، والكُلِّيَّة أشدّ أعدائها، خاصّة عندما يصيغا رؤيتهما في إطار نظريَّةٍ شاملة. رفضت ما بعد الحداثة منطق التفسير من خلال نظريَّات منطقيَّة وأخلاقيَّة وجماليَّة، وأصبحت تنظرُ في الموضوعات والظواهر بصورة مباشرة دون وساطة نسق، أو أنموذج فكريّ ثابت، لرفضها، أو إنكارها وجود بنى كامنة وراء الظَّواهر. علاوةً على أنّها أخذت تبحثُ في كل الموضوعات اليومية بدءًا من

1- محمود السيد طه متولي، دراسة في أخلاق ما بعد الحداثة عند ليوتار، مصدر سابق، ص 21.

الموضـة والإعـلام والرَّأْسـمَالِيَّة والاسـتهلاك ومـرورًا بمشـكلات الأقليّـات والفنـون الشعبيّة. ألغت ما بعد الحداثة الحدود الفاصلة بين العقليّ واللّاعقليّ، الفن الراقي والفـن الشـعبيّ، إلـخ،...

ينسحب رفـض النَّظَرِيَّـة إلى رفـض المنهـج؛ لأنّـه بالمثـل يُؤطّـر الفكـر داخـل حـدود مُعيَّنـة، وهـو مـا يتعـارض مع الواقـع الَّـذِي تتعـدَّد وتتحـرك فيـه المنظومـات في صيرورة لا تنتهي[1].

رفض السَّرديَّات الكبرى

يُعـدُّ رفـض السَّـرديَّات الكبـرى مـن أكثر الخصائص المميّـزة لاتّجاه ما بعـد الحداثة. ظهـرت هـذه الفكـرة فـي النـصّ الفلسـفيّ الَّـذِي يعـده الباحثـون النـصّ المؤسّـس لمـا بعـد الحداثـة، وهـو نـصّ «الوضـع مـا بعـد الحداثـي» للفيلسـوف الفرنسـيّ جـان فرانسـوا ليتـوار ، والَّـذِي كان فـي أساسـه تقريـرًا عـن حالـة المعرفـة فـي المجتمعـات الفائقـة التطـوُّر، كتبـه ليتـوار وقدّمـه إلى مجلـس الجامعـات التّابـع لحكومـة كيبـك (كنـدا) بنـاءً على طلـب رئيـس ذلـك المجلـس. ونشـر الكتـاب فـي العـام 1979م[2].

يقـول ليتـوار: إنّ العصـر الحديث اتَّصف بإنتاج سـرديّات كبـرى metanarratives هـي مـا يتـمّ تسـويغ السَّـرديّات المفـردة وضمـان صدقهـا وتوحيدهـا بالرُّجـوع إليهـا. تُعـدّ سـرديّات «جـدل الـروح» لهيجـل، و«تأويـل المعنـى» لشـلاي ماخـر ودلتـاي، «تحريـر الـذات العاقلـة» لكانـط، و«تحريـر العامـل» لماركـس أمثلـة لمـا عنـاه ليتوار بالسـرديّات الكبـرى، ذلـك أنّهـا مـا كانـت تمنـح المشـروعيّة لغيرهـا مـن العلـوم. فالهيجليّـة مثـلا تُعـدّ إحـدى السّـرديّات الكبـرى الَّتِـي سـوّغت شـرعيّة العلـم بـأنّ التَّقـدُّم العلميّ يهـدف الوصـول إلى وحـدة المعرفـة، أمـا الماركسـيةـ بوصفهـا سـرديّة كبـرىـ فقـد رأت مُسـوّغ العلـم أنّـه سـبيل لتحريـر البشـريّة[3]. السُّـؤال الَّـذِي يثيـره ليتـوار هـو إذا كانـت تلـك السّـرديَّات الكبـرى هـي المرجعيَّـة الَّتِـي تُسـوغ العلـم، فمـن يُسـوّغ تلـك السـرديَّات

1- محمـود السـيد طـه متولـي، دراسـة فـي أخـلاق مـا بعـد الحداثـة عنـد ليوتـار، مصـدر سـابق، ص 24، 25.

2- جـان فرانسـوا ليتـوار، الوضـع مـا بعـد الحداثـي: تقريـر عـن المعرفـة، ترجمـة أحمـد حسـان، دار شـرقيات، القاهـرة، 1994م، ص 25.

3- بهاء درويش، في الفكر المعاصر، منشأة المعارف، الإسكندريّة، 2018م، ص 186.

الكبرى نفسها؟ تلك هي أزمة السّرديّات الَّتِي أصابت الحداثة. وهي الأزمة الَّتِي تنسحب على «التنوير نفسه». فإذا كان التنوير «سرديّة» فما الَّذِي يسوّغه؟ لم يكن يُسوّغها سوى نفسها بفلسفة في التاريخ. ولكن لمّا كان تقدُّم العلم قد أدَّى إلى التشكك في تلك السرديَّات الكبرى، وكان التقدُّم العلميّ نفسه يفترض هذا التشكك، أضحت الريبة في السَّرديات الكبرى أهمّ ما يُعرّف عهد ما بعد الحداثة[1].

أزمة العلوم الإِنْسَانِيَّة والاجْتِمَاعيَّة في العالم العَرَبيّ الإسلاميّ

ممَّا سبق، تبيَّن لنا أنَّ النّزْعَة الإِنْسَانِيَّة الَّتِي تمثَّلت في تأليهِ العقل لم تُحقِّقْ لأوروبا الحداثة ما صبت إليه، وهو ما تمثّل جزئيًّا في عدم قدرة العلوم الاجْتِمَاعيَّة والإِنْسَانِيَّة على قيادة الحياة العمليّة، وعلى الوفاء بما وعدت به من قدرة على حلِّ مشكلات مجتمعاتها. فماذا عن العالم العَرَبيّ الإسلاميّ؟ هل لدينا علم اجتماع عربيّ ؟

ما زال المفهوم الاجتماعيّ في عالمنا العَرَبيّ عن العلم الاجتماعيّ لدى بعضهم أنَّ البحث في الموضوعات الاجْتِمَاعيَّة مسألة لا داعي لها؛ لأنّ أسبابها قدرية، وأن أيّ تفسير مخالف لهذا تفسير ضدّ الدين[2]. يرى د. محمد سعيد فرح في حديثه عن أزمة علم الاجتماع في العالم العَرَبيّ بأنّه علم لم ينمُ، ولم يزدهر، ويرى أنّه لم يكتب لأيّ علم اجتماع في أيِّ دولة عربيَّة أنْ تأسَّس بوصفه علمًا أصيلًا واضح الأهداف والقضايا، مثل: علم الاجتماع الفرنسيّ، أو علم الاجتماع البريطانيّ، أو علم الاجتماع الألمانيّ، أو الأمريكيّ، أو حتّى الهنديّ.

فبالنظر إلى علم الاجتماع في مصر، على سبيل المثال، بعد أكثر من تسعة عقود من تأسيسه داخل قاعات المحاضرات، نجده يعكس رؤى فكريَّة لكتابات المُنظِّرين الغربيِّين الَّذِين حاولوا تفسير الظَّواهر الاجْتِمَاعيَّة في مجتمعاتهم الغَرْبِيَّة تفسيرًا علميًّا انطلاقًا من المدارس الغَرْبِيَّة الَّتِي ينتمون إليها. توقّف تدريس علم الاجتماع في الجامعات العَرَبيّة عند حدود تأليف الكتاب الجامعيّ الَّذِي هو في حقيقته ترجمة

1- محمد الشيخ الفلاسفة المعاصرون ودور الدين في زمن ما بعد الحداثة، مجلة تفاهم، العدد 64 ربيع 2019 ص 141.

2- Arvanitis, R. et al. 2010 World Social Science Report. Knowledge Divides: Social Sciences in the Arab World. ISSC 2010. p.5.

لنظريَّات غربيّة وهو ما يعني مساهمة من يقومون بالتدريس في تغريب المتلقِّي ناسين، أو مُتناسين خصوصيَّة علم الاجتماع؛ نتيجة خصوصيَّة الظَّواهر الاجْتِمَاعيَّة الَّتِي تجسّد الخصوصيَّة الاجْتِمَاعيَّة والثّقافيَّة لمجتمع ما. توقفت الأبحاث على الرّغم من كثرتها عند حد جمع البيانات والإحصائياتَ، ورصد الظواهر، ولم نجد فكرًا مشتركًا يضمها، أو يجمعها، أو مدارس فكريَّة واضحة محدَّدة تنتمي إليها. ولم نجد باحثًا واحدًا يضع نظريَّة، أو يستخلص العناصر المشتركة بين أبحاث الأسرة، أو الطفولة، أو الشباب، أو الانحراف، أو التربية، أو النِّظام السِّياسِيّ ليبني لنا نظريَّة اجتماعيَّة تتميَّز بالخُصُوصِيَّة. يرجع د سعيد فرح أسباب تلك الأزمة، وعدم وجود علم اجتماع أصيل يُعبّر عن خصوصيَّتنا، إلى بُعد باحثينا عن الواقع الاجتماعيِّ، وافتقارهم للرُّؤيَة النَّقْديَّة، وعدم الايمان بشكل عام بالمنهج العلميّ[1].

إذا كانت كتب التَّدريس الجامعيَّة ترجمة لنظريَّات غربيّة يسهم مُدرِّسوها (الأساتذة) في تغريب المتلقِّي العَرَبيّ، فإنَّ المؤسَّسات العالميّة، مثل: اليونسكو واليونيسيف ـ ونتيجة لحاجتها إلى نتائج تجريبيّة عن المنطقة العَرَبيّة خاصّة بموضوعات الإسلام السِّياسِيّ، وحقوق المرأة، والهُوية، والمواطنة، والمشاركة السِّياسِيّة والديموقراطية ـ قد أسهمت بذلك في فرض الموضوعات الاجْتِمَاعيَّة واختيارها الَّتِي يجب بحثها عن المنطقة العَرَبيّة؛ ما عَمَّق من أزمة العلوم الاجْتِمَاعيَّة في العالم العَرَبيّ. من هنا، كان التحدِّي الحقيقيّ الَّذِي يواجه العلوم الاجْتِمَاعيَّة في العالم العَرَبيّ تحدِّيًا يتعلَّق بهُويّتها: هل هي معرفة تنتج عن العالم العَرَبيّ، أم أنها المعرفة الَّتِي تنتج من باحثين عرب، أو الَّتِي تنتج فقط من باحثين عرب في المؤسَّسات العَرَبيّة؟ وإلى أيّ مدى يمكن تحقيق استقلاليّة الباحث، وموضوعيَّة البحث في ظلِّ الضغوطات المادّيّة من المُموّلين والضُّغوطات السِّياسِيّة من خارج المنطقة العَرَبيّة وداخلها؟ وعلى الرّغم من أنَّ بعض الدول العَرَبيّة الإسلاميّة خاصّة في مصر والمغرب تحاول السَّيطرة على قطاع البحث العلميّ، فإنَّ الضّغوطات السِّياسِيّة الَّتِي قد يتعرَّض لها الباحث تمسّ موضوعيَّة البحث العلميّ في جوهرها. أضف إلى ذلك، إنّه خلال الأزمات، عادةً ما تظهر الحاجة إلى نتائج بحثيَّة سريعة، ودقيقة، تتطلَّب أجوبةً سريعةً لواقعٍ مُستجدّ. فتلجأ العديد من الجمعيّات العاملة في

1- محمد سعيد فرح، الحاجة إلى علم اجتماع مصريّ بنظريَّات مبتكرة، مجلَّة الفكر المعاصر، القاهرة، العدد السابع يوليو - سبتمبر 2017 ،ص 25 - 62.

مجال الإغاثة والتنمية إلى إجراء بحوث ميدانيَّة سريعة من أجل معرفة أدقّ للواقع الَّذي تتطلّب منه التدخُّل. وعادةً ما تكون تلك المعلومات ملتبسة على الباحث وعلى المجموعات الهشة خصوصًا اللَّاجئين.

لمّا كان علم الاجتماع ـ كما يقول أصحابه ـ هو أكثر العلوم وعيًا بدرس نفسه، وتقديم تأمُّلات انعكاسيَّة على تاريخه، فإنّ علماء الاجتماع العرب على وعي بأنّ هناك أزمة في علم الاجتماع العَرَبيّ فنجد ، على سبيل المثال، كتابًا صدر عن مركز دراسات الوحدة العَرَبيّة بعنوان «نحو علم اجتماع عربيٍّ، المشكلات الاجْتِمَاعيَّة الراهنة» ضمَّ ثمانية عشر إسهامًا. منها؛ عشرة إسهامات تحدّثت عن الأزمة. ولكن يبدو أنَّ علماء الاجتماع العرب قد توقّفوا عند حدود الوعي بالأزمة دون أن يحاولوا تجاوزها إلى اقتراح سوسيولوجيا جديدة تكون معلمًا على الطريق، تُنَظِّر لواقع جديد، أو تمثّل تنظيرًا جديدًا يتجاوز ما تشكو منه[1].

لا خلاف على أنَّ العلوم الاجْتِمَاعيَّة والإِنْسَانِيَّة الَّتِي أنتجها الغرب لا تناسب عالمنا العَرَبيّ الإسلاميّ؛ لأنَّها من ناحية أثبتت فشلاً في حلّ مشاكل المجتمعات في الغرب، وأظهرت تناقضات صارخة، ومن ناحية أخرى؛ لأنّ موضوعاتها تتَّصف بالخصوصيّة، وتختلف من مجتمع إلى آخر، والموضوعات الَّتِي تُبحث في الشرق العَرَبيّ الإسلاميّ لم يخترها هو، ولم يتمّ التحقُّق من مدى اتِّفاقها مع الهُوية الَّتِي تعبّر عنها، أو مدى معالجتها انطلاقًا من قيم مجتمعاتها، واتفاقًا مع رؤاها الأنطولوجيَّة.

ولكن ما كُنْه تلك العلوم الاجْتِمَاعيَّة الَّتِي يحتاجها عالمنا العَرَبيّ الإسلامي؟

لا شكَّ أنَّ العلوم تتأسَّس على رؤية كونيَّة تشكّل الأساس الَّذِي تنطلق منه، أو تتشكَّل وفقاً له. فالعلوم الغَرْبِيَّة انطلقت من افتراضات النّزْعَة الإِنْسَانِيَّة: ثقة مطلقة في العقل إلى حدّ التَّأْليه؛ إذ لا سُلطة تعلو فوق سلطته، وعدم الاعتراف بأيّ قوى خارقة للطَّبيعة. فبالعقل وحده يمكن للإنسان تحقيق كل الكمالات المنشودة. ولمّا كانت العلوم وتطبيقاتها ـ أدوات النّزْعَة الإِنْسَانِيَّة في المعرفة وقيادة الحياة العمليةـ قاصرة بطبيعتها، كان لا بُدَّ مِنْ أنْ يظهر هذا القصور في تناقضات، وعدم كفاية الحلول الَّتِي تقدّمها. فأزمة العلوم الإِنْسَانِيَّة في الغرب لا تكمن في عدم

1- أحمد زايد، الطريق إلى بناء نظريَّة اجتماعيَّة عربيَّة (من تجاوز خطاب الأزمة إلى نقد الحداثة)، مجلة الفكر المعاصر، القاهرة، العدد العاشر ابريل/ يونيو 2018، ص 18.

قابليّتها لليقين أسوة بالعلوم الطبيعيّة، ولكن في أنّ الرؤية الكونيّة الَّتي تنطلق منها رؤية إنسانيّة قاصرة أيضًا. لم تتمكّن النُّظُم الاقتصاديّة الحديثة على سبيل المثال ـ الاشتراكيّة، أو الرَّأْسمَالِيَّة ـ من تحقيق الأهداف الإِنْسَانِيَّة. فمع انهيار الاتّحاد السّوفيتي في العام 1989م ثبت عمليًّا فشل النظام الاشتراكيّ بوصفه نظامًا اقتصاديًّا؛ زعم أنّ بإمكانه تحقيق العدالة والرفاهية للبشريَّة، لم يتبقَّ سوى النظام الرأسماليّ مهيمنًا على الاقتصاد العالميّ. لم يستطع هذا النظام الأخير حلّ مشكلة ارتباط البطالة بالتضخم، أو الفقر المنتشر بكثرة في الدول النَّامية، أو بؤس بعض الفئات على الرّغم من ثراء غيرها في الدولة الواحدة، غلق ـ أو حتى تضييق ـ الهُوة بين الريف والحضر في بعض الدول، والتلوّث البيئيّ، والهيمنة الاقتصاديّة المتزايدة للشركات العالميَّة.

على العلوم الاجْتِمَاعيَّة في عالمنا العَرَبيّ أن تنطلق من ـ أو على الأقلّ ألَّا تتعارض مع ـ الرؤية الإسلاميّة للوجود. تتمثَّل الرؤية الإسلاميّة في أنّ الله يقع على قمة الوجود بالنسبة إلى المسلمين، والانسان يتربع على قمّة عرش سائر مخلوقات الله، بما فيهم الملائكة من حيث إنّه خليفة الله على الأرض: ﴿ **وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً** ﴾[1]، ولأنَّه خليفة الله على الأرض فهو أرقى الكائنات الموجودة، ويقع في مركز الكون. ولهذا، كرّمه الله، وسخّر له كل الكائنات والموجودات البريّة والبحريّة من أجله. ﴿ **وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا** ﴾[2]. هذه النظرة الكونيّة ترتّب التزامات على المسلم وتمنحه حقوقًا، والمسلم حُرّ في الوفاء، أو عدم الوفاء بالالتزامات الَّتي عليه، ولكن هذه الحُرِّيَّة حريّة مسؤولة؛ إذ ينتج عنها ثواب وعقاب أخرويان، فالشريعة نسق من الثواب والعقاب تنظم سلوكيّات المسلم في إدارة الخلافة (الكون) الَّتي جعله الله خليفة عليها. والنظرة الإسلامية إلى الكون ليست قاصرة فقط على هذه الحياة، ولكنها تربط الحياة الدنيا بالآخرة. والحياة الآخرة هي الحياة الأدوم والأكثر أهَمِّيَّة من حيث إنّها الحياة الأبديَّة الَّتي لا موت فيها ولا حياة. إلَّا أنّ جزءًا كبيرًا من الشريعة الإسلاميَّة يخضع ـ بل خضع بالفعل ـ لتفسيرات على مرِّ الزمان وهو ما يمكن

1- الآية 30، البقرة/2.

2- الآية 70، الإسراء/17.

أن يؤثر في النظرة الكونيّة للمسلمين. الأمور الَّتِي تخضع للتفسيرات المختلفة هي: صفات الله، وطبيعة الوحي، ومكان الإنسان في الكون، ومعنى العدالة، والحقيقة والصدق. المضامين الَّتِي تحملها هذه التفسيرات لها تأثير ـ بطبيعة الحال ـ على معاني التطوُّر والتغيّر والتنمية. هذه التفسيرات المختلفة تمنح المرونة الكافية للرؤية الكونية للمسلمين ونتائجها المترتّبة عليها[1]. أما الرؤية العلمانيّة الغَرْبِيَّة فتتمثَّل في أنّ الكون آلة تعمل بذاتها وفقًا لقوانين الطّبيعة حتى وإن كان الله هو خالقه. والمرء يهتمّ بوجوده في هذا العالم فقط دون الاهتمام بالحياة في الآخرة. هذه الرؤية إلى العالم العلمانيّة تهتمّ وتدور حول رغبات الانسان في هذه الدنيا دون أيّ اهتمام بالحياة الآخرة، أو المحاسبة من الله.

على هذا النَّحو، ستختلف تحليلات مفاهيم حرّيّة المرأة وحقوقها، والمواطنة والهوية وحقوق الإنسان؛ انطلاقًا من هذه الرؤية ـ أو اتفاقًا معها ـ عنها انطلاقًا من رؤية مغايرة. على العلوم الاجْتِمَاعيَّة والإِنْسَانِيَّة أن تستخدم المفاهيم والتصوُّرات الَّتِي تلائم بيئتنا العَرَبيّة الإسلامية سواء كانت تلك المفاهيم والتصورات مفاهيم وتصورات تراثية، أو حداثية، أو تنحت مفاهيم معاصرة تحتاج إليها. ذلك يستلزم مراجعة مفاهيم التراث، واختيار الملائم منها لقضايا العصر، وانتقاء مُسوّغ للتصوُّرات الحداثيّة من بين تصوّرات الغرب الحداثية، وهي مهمّة أصحاب العلوم الاجْتِمَاعيَّة.

1- Hasan, Z. (2016a). Nature and Significance of Islamic Economics. Journal of Economic and Social Thought. 3:3.

المصادر والمراجع

المصادر العَرَبيّة

- القرآن الكريم.
- أحمد زايد، الطريق إلى بناء نظرية اجتماعية عربية (من تجاوز خطاب الأزمة إلى نقد الحداثة). القاهرة: مجلة الفكر المعاصر، العدد العاشر ابريل/ يونيو 2018.
- أحمد زايد، الشعبويَّات في الزمن الحديث للدولة الأوربية: نماذج الفاشيات، مجلَّة تفاهم، العدد 65 صيف 2019.
- إيهاب حسن، ما بعد الحداثة: إبهام المصطلح وغموض الدلالة، ترجمة بدر الدين مصطفى، مؤمنون بلا حدود، بيروت، دون تاريخ.
- بهاء درويش، في الفكر المعاصر، منشأة المعارف، الإسكندريّة، 2018م.
- جان فرانسوا ليتوار، الوضع ما بعد الحداثي: تقرير عن المعرفة، ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات، القاهرة، 1994م.
- علي عبد الفتاح محمد عبده، أنسنة الوحي في الفكر العَرَبيّ المعاصر، مجلة الدراسات الإسلاميّة، المجلد 32، العدد 2.
- محمد الشيخ، الفلاسفة المعاصرون ودور الدين في زمن ما بعد الحداثة، مجلة تفاهم، العدد 64 ربيع 2019.
- محمد سعيد فرح، الحاجة إلى علم اجتماع مصريّ بنظريَّات مبتكرة، القاهرة: مجلّة الفكر المعاصر. العدد السابع يوليو – سبتمبر 2017.
- محمود السيد طه متولي، دراسة في أخلاق ما بعد الحداثة عند ليوتار، رسالة ماجستير غير منشورة. كُلِّيَّة الآداب جامعة القاهرة، إشراف د. أحمد عبد الحليم 2016م.
- هانس كونغ، العلم والدين بداية كل الأشياء، ترجمة د. بهاء درويش، د. صلاح عثمان، مجلّة الاستغراب، العدد 13، خريف 2018 .
- هبة عبد الحميد صابر السمان، الميتافيزيقا والأخلاق في عصر ما بعد الحداثة: كالفن شراج نموذجًا، رسالة ماجستير غير منشورة. كُلِّيَّة الآداب جامعة المنيا، إشراف د. السيد بهاء جلال السيد درويش.

المراجع الأجنبيّة

- Arvanitis, R. et al. 2010 World Social Science Report. Knowledge Divides: Social Sciences in the Arab World. ISSC 2010.
- Hasan, Z. (2016a). Nature and Significance of Islamic Economics. Journal of Economic and Social Thought.
- Prabhat S. Difference between Humanities and Social Sciences in http://www.differencebetween.net/language/words-language/difference-between-humanities-and-social-sciences/.
- Surbhi S. Difference between Social Sciences and Humanities. In https://keydifferences.com/difference-between-social-science-and-humanities.html.

العُلُومُ الإنْسَانِيَّة وأَزْمَةُ المَنْهَج فِيْ مَعْرِفَةِ الإنْسَانِ

فادي ناصر*

«إنَّنَا نُفَسّرُ الطَّبِيْعَة ولكنَّنَا نَفْهَمُ الإنْسَان»

(دلتاي)

المُقدّمة

هُنَاكَ اخْتِلافٌ واضِحٌ بين العُلُوم الإنْسَانيَّةِ في الغَرْبِ وغَيْرِه من المُجْتَمَعات. فَواقِعُ العُلُوم الإنْسَانيَّة في مُجْتَمَعَاتِنا يَخْتلفُ عمَّا هو عَليْهِ في المُجْتَمَعاتِ الغَرْبيَّة؛ لِناحِيَةِ مَعْرِفَة الأهمِّيَّة، وفَهْم الدَّوْرِ، وإدراك مَدَى تَأْثِيْر تلك العُلُوم في بِنَاءِ الحَيَاةِ الإنسانيَّةِ وصِنَاعَتِها. فأسْهَمَتْ العُلُومُ الإنْسَانيَّةُ في الغَرْبِ في تَحْقِيْقِ ثَوْرَةٍ فِعْلِيَّةٍ في العَدِيْدِ من المَجَالاتِ؛ الاقْتِصَاديَّة، والمُجْتَمَعيَّة، والنَّفسيَّة، والتَّاريخيَّة والجُغْرافيَّة، وغيرها، حيث واكبت العُلُومُ الإنْسَانيَّة تَشَكُّلَ المُجْتَمَع الغَرْبيّ بِكُلِّ أبْعَادِه، ولمْ تكُنْ مُجَرَّد علوم نَظَريَّةٍ؛ بل دخَلَتْ في صُلْبِ البِنَاءِ الإنسَانِيِّ الغَرْبيِّ في مُخْتلفِ المُسْتَويات؛ العَقْلِيَّة، والنَّفْسيَّة، والمُجْتَمَعيَّة، والاقتِصَاديَّة، والسِّياسيَّة، والحُقُوقيَّة،

* أُستاذ الفلسفة وعلوم القرآن في كُلِّيَّة الأديان والعُلُوم الإنسانِيَّة في جامعة المعارف - لبنان.

والتَّاريخيَّة، لِمَا لها مِنْ تأثيرٍ مُباشَرٍ في فَهْمِ الواقِعِ البَشَريِّ، وبناءِ مُسْتقبَلِه على نَحْوٍ أفْضَل.

أمَّا في مُجْتَمَعاتِنا فلمْ ينشأْ البحثُ في الظَّواهِرِ الإنسَانيَّةِ بالآليَّاتِ والوسائلِ العِلْميّة مِثْلَمَا حَصَلَ في التَّاريخِ الغَرْبيّ بفعْلِ عَمَليَّةٍ تاريخيَّةٍ ذاتيَّةٍ، مَوْصُولةٍ بصَيْرُورَةٍ في النَّظَرِ إلى تلك الظَّوَاهِرِ؛ ضِمْنَ سِياقِ تطوُّرِ الأفكارِ والعُلُوم وتطوُّرِ المُجْتَمَعات، بقدرِ ما نَشَأَ في سِيَاقِ عمليَّةِ تقليدٍ أفْرَزَتْها مُتَغَيِّرات خارجيَّةً وافدة[1]؛ بمعنى آخر، لم تنشأ العُلُوم الإنسانيَّة في مُجْتَمَعَاتِنا ضِمْنَ مَسَارٍ معرفيٍّ، وثقافيٍّ، ومُجْتَمَعِيٍّ، وسياسيٍّ، وتاريخيٍّ نابعٍ من الاحْتِياجَاتِ الإنسانيَّة والمُجْتَمَعيَّةِ كما حدث في الغرب؛ بل نشأت العُلُومُ الإنسانيَّة عندنا في إطارِ تأثُّرها بالغربِ بفعْلِ التَّغريبِ المعرفيِّ والثَّقافيِّ، والَّتي فَرَضَتْها رياحُ التَّغريبِ القَويَّة الَّتي اجتاحتْ العالم في نهايةِ القرنِ التَّاسِعِ عشر وما بعده بشكلٍ خاصٍّ، وتمكَّنت مِنْ فَرْضِ هيمنتها الثَّقافيَّة الفكْريَّة على العالم الإنسانيِّ بمجملهِ تقريبًا. والسُّؤالُ الَّذي يطرحُ أنَّه في ظِلِّ تلك التَّبَعيَّة لِلْعُلُوم الإنسَانيَّةِ الغربيَّةِ هل تُعَدُّ تلك العلوم قدرًا محتومًا لا نقاش فيه؟ فلا فائدة مِنْ إعَادَةِ النَّظَر في أُسُسِ تلك العلوم الغربيَّة ومَناهِجها المُتَّبَعَة، وآثارها الاجتماعيَّة والإنسانيَّة ونتائجهما؟ إنَّ واقعَ الدِّراسات والأبحاث المعاصرة حول العلوم الإنسانيَّة اليوم في الغرب يُخَالفُ تلك النَّظْرة، ولا يتَّفقُ مَعَها على الإطْلَاق. فقد انتشرت العديد من الكُتبِ والأبحاثِ الَّتي تَنْتَقِدُ العُلُوم الإنسانيَّة، حتَّى بدأنا نسمعُ في الأوسَاطِ العِلْميَّة، وعلى نَحْوٍ مُتَكَرّر بمُصْطلَح: «أزمة العُلُوم الإنسانيَّة» للدَّلالة على المَأْزِقِ الكَبيرِ الَّذي وصَلَتْ إليه تلك العلوم اليوم. وفي هذا البحث، سوف نحاولُ مقاربة تلك الأزمة من زاويةِ المنهجِ الَّذي حكم بناء تلك العلوم وصيرورتها منذ التَّأسيس إلى اليوم؛ لنجيب عن السُّؤال الآتي: هل المَنْهجُ المُتَّبعُ في العُلُوم الإنسانيَّةِ الغربيَّة يُحقِّقُ الأهداف الإنسانيَّة الواقعيَّة في الحياةِ، والَّتي تَنْسَجمُ معَ تكوينِه الفطريّ، وهندسته الوُجُودِيَّة أم لا؟

1- كمال عبد اللَّطيف، تأصيل العلوم الإنسانيَّة في الفكر العربيِّ المعاصر؛ الشُّروط المعرفيَّة والتَّاريخيَّة، مجلَّة فكر ونقد، العدد18، المغرب، 1999م، نقلًا عن أحمد خليفة وآخرون، إشكاليَّة العُلُوم الاجتماعيَّة في الوطنِ العربيِّ، دار التَّنوير، القاهرة، 1984م. ومحمد عزت حجازي وآخرون، نحو علم اجتماع عربيّ، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، 1986م.

ماهِيَّة العُلُوم الإنْسَانِيَّة

يُطْلَقُ مُصْطَلَحُ العُلُوم الإنسانِيَّة على العُلُوم الَّتِي تبحثُ في أحْوالِ الإنسَانِ وسُلُوكيّاته. ويُقصدُ بالعُلُوم الإنسانِيَّة «تلك الَّتِي تصبُّ اهتمامها على دراسةِ الإنسانِ من جوانِبِه المُخْتلفة»[1]. فَهو علمٌ يتَّخذُ من الإنسان موضوعًا للدِّراسة؛ بهدف كشف أبعاده المختلفة؛ النّفسيَّة، والعقليَّة، والاجتماعيَّة، والاقتصاديَّة، وغيرها... والَّتِي بمجموعها تُشكِّل ما يُعْرفُ باسم «الظَّاهرة الإنسانِيَّة» الَّتِي غدت حقلًا للفهمِ والبحث والتَّفسير.

فالإنسان منذ نشأته الأولى، وتواجده البدائيّ في هذا العالم، يُحَاولُ، على الدَّوام، فَهْم الظَّواهر الطَّبِيعِيَّة والإنسانِيَّة من حوله. تلك الدَّافعيَّة كانت مُحرِّكًا لاستكشافِ العالم الخارجيّ بداية؛ ما ولَّد ما عُرِفَ باسْم العلوم الطَّبِيعِيَّة، ولكن بما أنَّ المُسْتكْشفَ هو الإنسانُ نفسه كان لا بُدَّ مِنْ فَهْمِ تلك الظَّاهرة الوُجُودِيَّة، ذات الأبعاد المختلفة العميقة والدَّقيقة جدًّا. فبدأ التَّفكيرُ في خفايا صناعةِ النَّفسِ الإنسانِيَّة، وآليّات تفكير الإنسان، وقواعد المعرفة لديه، وكيفيَّة تعامُلِه مع الآخرين أفرادًا ومجتمعات. ولكن يبقى السُّؤال الأساس والمركزيّ: ما حقيقةُ الإنسان؟ ومن أجل الإجابة عن هذا السُّؤال لا بُدَّ مِنْ إخضاع الظَّاهرَةِ البشريَّة للدّراسَةِ والتَّحليلِ من خلالِ استخدام نُظُم ومَنَاهِج مُتعدِّدة من البحث؛ بسببِ صُعُوبة دراسة تلك الظَّاهرة والقدرة على فهمها.

تُعدُّ العُلُومُ الإنسانِيَّة فرعًا من فروعِ المعرفةِ المُتخصّصة بدراسةِ البشر وثقافتهم بطريقةٍ علميَّةٍ من خلالِ استخدام المنَاهج المختلفة؛ مثل: التَّحليليَّة، والتَّفسيريَّة، والاستنباطيَّة، والاستقرائيَّة، والدِّينيَّة من أجل الإجابة عن التّسَاؤلات المرتبطة بحقيقةِ الإنسانِ ووظيفتِه في هذا العالم. لذلك، «تُوصف العُلُوم الإنسانِيَّة بأنّها دراسةٌ تحليليَّةٌ لخبراتِ البشرِ وأنشطَتِهِم، ومعرفة آليَّات معالجتهم للتَّجربة البشريَّة وتوثيقها»[2].

لا يخفى على أحد أنَّ العلم قوَّة رئيسة في أيِّ تحوُّل وتكامُلٍ فرديّ واجتماعيّ، وأنّه أساس أيّ سلطة وسيطرة وتحكُّم بالعالم الخارجيِّ التّكوينيِّ والدَّاخليِّ الإنسانيِّ. ويمكنُ أنْ نقسّم العلوم اليوم إلى ثلاثةِ أقسَام: العلوم الطَّبِيعِيَّة، والعلوم الإنسانِيَّة،

1- ناهد عرفة، مناهج البحث العلميّ، الجمعيَّة الفلسفيَّة المصريَّة، مصر ،1426هـ ص141.

2- What are the humanities?, www.shc.stanford.edu, Retrieved 26-06-2020.

والعلـوم الدِّينيَّـة. العلـوم الطَّبِيعِيَّـة موضوعهـا المـادَّة، والعلـوم الإنسـانِيَّة موضوعهـا الإنسان، والعلوم الإلهيّة موضوعها الإله. وبما أنَّ الإنسان كائنٌ عاقلٌ ومدركٌ، فهو في حالةِ تفاعُلٍ فكريٍّ دائم مع ذاتِهِ، ومع العالم المحيطِ به، ومع فكرة خالقه وموجده، وهدفه في هذا العالَم، والمصير الَّذِي سيؤول إليه، والطُّرُق الموصِلة إلى ذلك المصير الَّذِي يفترضُ أن تكون منسجمة مع تكوينِه الذاتيِّ وهندسته الوجوديَّة.

في هذا البحث، لن نتحدَّث عن العلوم الطَّبِيعِيَّة والدينيَّة؛ بل سوف نقف قليلًا عند العلوم الإنسانِيَّة بغضِّ النَّظَر عن رأينا في ما وصلت إليه، أو ما يمكن أن تصلَ إليه من خلال المنهجيَّة المُتَّبعة حاليًّا في المقاربات والتَّفسيرات العِلْمِيَّة الَّتِي تهدفُ إلى فهم الإنسان والإحاطةِ بمختلفِ حيثيَّاتِه، إمَّا بهدف تسخيره والسَّيطرة عليه كما هو معمولٌ به في بعض المدارس الإنسانِيَّة اليوم في الغرب، أو بهدف توجيهِه على نحوٍ أفضل نحو أهدافه الحقيقيَّة والواقعيَّة، والَّتِي تنسجم مع خلقته ونشأته الطَّبِيعِيَّة كما هو مُتعارف عند بعض المدارس الدينيَّة. فالعلم سلاحٌ لا بُدَّ منه في علميَّة الفهم والتحكُّم بأيِّ ظاهرةٍ وجوديّة. وإذا عدنا إلى الإنسان وصنَّفناه من ضمن الظَّواهرِ الوجوديَّة والتَّكوينيَّة في هذا العالم، فلا بُدَّ إذن مِنْ فهم تلك الظَّاهرة؛ كي يتسنَّى لنا التَّحكُّم بها وتوجيهها بما يراعي مصالحها وأهدافها المنسجمة مع صناعتها وخلقتها الأساسيّة.

الإنسان بما أنه كائن واع وله حيثيَّة ذاتيَّة وشخصيَّة تتحكَّم بها الإرادة والاختيار مع ما يستتبعه من تغيّر وتحول دائم في خياراته وسلوكيَّاته، فهذا- بطبيعة الحال- سوف ينعكس مباشرةً على صيرورته العقليّة والنَّفسيَّة والاجتماعيَّة، وما سوف تنتجه تلك الصَّيرورة من علوم مُتَّصلةٍ ومرتبطةٍ بها أشدّ الارتباط. فالاجتماع الإنسانيّ سوف يولد بيئة باحثة عن آليّةِ حكم ونظام سياسيّ واقتصاديّ، وتفاهم، أو تصارع ثقافيّ، واتِّجاهات نفسيَّة مُتَزَاحمة بفعل التماس المباشر مع الآخر، وطريقة تفكير عقليّ مُتشعّبة الأُطُر، ومُتعدِّدة الأصول والقواعد لناحية فهم الذَّات والعالم، ونظامًا تربويًّا له آثار مباشرة على مستوى تنشئة الفرد، وقراءة للحاضر بتوزيعه الجغرافيّ، أو الماضي بآثاره المُتبقّية، وأسلوب تخاطب من خلال الألسن المختلفة بلغاتِها المُتعدِّدة، كل تلك الأمور وغيرها تُشكِّل بمجموعها نظامًا وعلمًا إنسانيًّا مُترابطًا يدور الإنسان في فلكه، لا بُدَّ له من أن يتعلَّم قواعده وأنظمته؛ ليتمكَّن من إدارة شؤون حياته على مختلف المستويات: العقليَّة، والنَّفسيَّة، والاجتماعيَّة، لتكون تلك

الإدارة مقدِّمة لتنظيم شؤون الكائنِ الإنسانيِّ بعد فهمه وتحليل محتواه وأبعاده؛ لينطلق بعد ذلك للتَّحكُّم بالمحيط الخارجيّ والعالم الطبيعيّ المادّيّ.

فهناك تلازم دائم بين العلم والثَّقافة والبناء الحضاريّ للمجتمعات الإنسانِيَّة، فالحركة العِلْمِيَّة إذا كانت قد بدأت بالفيزياء، وكان برنامجها الأساسيّ السَّيْطرة على الطَّبيعة، فإنَّ أساس العلوم هو السَّيْطرة على الإنسان نفسه، وإلَّا فكيف نخضع الطَّبيعة لسيطرة الإنسان دون أن نخضع الإنسان وطبيعته قبلها. فالتَّحكُّم بالطَّبيعة ليس مُتاحًا من دون التَّحكُّم بالإنسان، وتلك هي وظيفة العلوم الإنسانِيَّة. وعليه، فإنَّ «مَهَمَّة العلوم الإنسانِيَّة هي دراسة كلّ نشاط إنسانيٍّ في كلّ مجال يزاولهُ الفرد، أو الجماعة في الفكرِ والعمل، دراسة إخباريَّة؛ أي تهدفُ إلى الوصفِ والتَّفسير، ومِنْ ثَمَّ التَّنَبُّؤ والتَّحكُّم، تمامًا كما تهدفُ العلوم الطَّبِيعِيَّة. ومع هذا فكما قيل بحقّ: لا ريبَ أنّها تختلفُ عن العلوم الطَّبِيعِيَّة؛ لأنَّ موضوعَها العام هو؛ الإنسان في المجتمع إزاء العالم»[1].

تعقيد الظَّاهرة الإنسانِيَّة

لم تكن طريق العلوم الإنسانِيَّة مُمهّدة على نَحْوٍ واضِحٍ ومُتسلسل وفق قوانين ونَظَرِيَّات مُحدّدة كما هو الحال في العلوم الطَّبِيعِيَّة، حيث تخلَّل مسيرة العلوم الإنسانِيَّة الكثير من العقباتِ والإشكاليّات والأزمات سوف نشير إلى بعضها في هذه الدراسة. يمكن أن نختصرَ التَّحدِّيات الَّتِي واجهتها العلوم الإنسانِيَّة بعاملين أساسيّين:

الأول: يعود إلى موضوع العلم نفسه؛ أي «الإنسان»، حيث نلاحظ وجود صفة مُهمَّة وأساسيَّة من صفات تلك الظَّاهرة وهو «تعقيدها» ؛ أي صعوبتها البالغة على مستوى الفهم والتَّفسير والتّجربة.

والآخر: يعود إلى «الباحث» نفسه في العلوم الإنسانِيَّة؛ بسبب تداخُل ذاتيّته وأيديولوجيّته وتربيته وبيئته أحيانًا مع الحكم والاستنتاج العام الَّذِي يمكن أن يتَّخذه في أيّ من مُتعلّقات الظَّاهرة الإنسانِيَّة[2].

1- يمنى الخولي، مشكلة العلوم الإنسانِيَّة تقنينها وإمكانيّة حلّها، مؤسّسة هنداوي، القاهرة، 2012م، ص71.

2- صلاح قانصوه، الموضوعيَّة في العلوم الإنسانِيَّة، دار التَّنوير، القاهرة، 2007م، ص51.

لا شك في أنَّ موضوع البحث في العلوم الإنسانِيَّة من أعقد الموضوعات وأصعبها على الإطلاق؛ بسبب الخصائص الذّاتيَّة الَّتي تتفرّد بها تلك الظَّاهرة: من الحرّيَّة، والوعي، والشَّخصانيَّة، والتأثُّر بالعوامل التَّربويَّة والبيئيّة، وغيرها،... فضلًا عن سرعة المُتغيّر الإنسانيّ لارتباطِه الدَّائم بالحراكِ الفكريِّ والعقليّ، والتَّفاعُل النَّفسيّ مع الأحداث والمُجريَات المحيطة، والمشاعر والأحاسيس القلبيَّة غير المُستقرَّة. كلّ تلك الأمور وربَّما يُمكننا إحصاء المزيد من تلك الخصائص الإنسانِيَّة المُتبدّلة والَّتي تُشَكِّلُ بمجموعِها هُويَّة الكائن الإنسانيّ الَّذي يسعى على الدَّوام إلى فهم نفسِه المُتحرِّكة فهمًا دقيقًا، ولفهم العالم الخارجيّ الطَّبيعيّ من حوله أيضًا من أجل تسخيره بما يتلاءمُ مع أهدافِه واحتياجاتِه الحياتيَّة، وتطلّعاتِه المستقبليَّة لناحية الرَّاحة، والرَّفاهية، والتَّكامل المادّيّ، كلّ تلك الأمور أسهمت في صعوبة العلوم الإنسانِيَّة.

تلك الخصائص الَّتي تتفرَّد بها الظَّاهرة الإنسانِيَّة لا يمكنُ أنْ نجدَها في المادَّة الَّتي تُشكِّل موضوع العلوم الطَّبِيعِيَّة بشكلٍ عام؛ لِكونِ المادَّة خالية من الوعي والإرادة، وتسير وفق قانون مُحدّد وصارم، ولا تتأثّر بالمؤثّرات الخارجيَّة، مثل: الثَّقافة، والأيديولوجيا، والعواطف، وغيرها. ومِنْ ثَمَّ، يتَّصف موضوع العلوم الطَّبِيعِيَّة بالحياديَّة، والاستقلاليَّة عن أيِّ نشاطٍ إنسانيٍّ، وفكريٍّ، وروحيٍّ، وحضاريٍّ.

ولذلك، نلاحظُ أنَّ درجةَ تقدُّم العلوم الإنسانِيَّة إذا ما قُورِنَت بالعلوم الطَّبِيعِيَّة هي أقلّ؛ لأنَّ موضوعَها أعقد من موضوعِ العلوم الطَّبِيعِيَّة، ولاستحالة تحرُّرها من المؤثِّراتِ الخارجيَّة الَّتي يمكن أن تكون طارئة على العلم من خارجه. وعليه، «تدور معظم الصّعاب الخاصَّة بموضوع العلوم الإنسانِيَّة وهوَ الإنسان والمجتمع حول القضيَّة الأساسيَّة القائلة بتفرّده، وما يتَّصلُ بذلك التَّفرّد من تعقيد، وعفويَّة، وحرّيّة إرادة، وجدَّة، وسرعة تغيّر، وغيرها؛ ما يفضي إلى تعذُّرِ استخلاص التَّعميمات من تقلُّبِ سلوكه، والتَّنبُّؤ به، وإجراء التَّجارب عليه، وخضوعه للقياس»[1].

أمَّا الصُّعوبةُ النَّاشئة من الباحثِ فمردّها إلى تأثُّرِه بالعوامِلِ الخارجيَّة الَّتي يمكنُ أنْ تحول بينه وبين النَّتائجِ الصَّحيحة، ويمكننا «أن نوجزَ تلك الصِّعاب في دوائر، أو مستويات ثلاثة رئيسة، هي: الذّاتيَّة، والقيمة، والأيديولوجيَّة. ففي الذَّاتيَّةِ يتقوّم

1- صلاح قانصوه، الموضوعيَّة في العلوم الإنسانِيَّة، دار التَّنوير، القاهرة، 2007م، ص 52.

موقف الباحث من موضوع دراسته بوصْفه فردًا وشخصًا مُعيّنًا؛ بينما يتحدَّدُ موقفه في القيمة، (أو التَّقديم) بوصْفه ملتزمًا بمعايير جماعته ومجتمعه. على حين يتعيَّن موقفه في الأيديولوجيَّة بوصْفه مُتوحّدًا بجماعته مُتقمّصًا لمُجتمعه»[1].

هذان العاملان مجتمعين كانا أحد الأسباب الرَّئيسة الَّتي أدَّت إلى ما عُرِفَ لاحقًا بأزمة العلوم الإنسانيَّة، والَّتي نَتَجَ منها ـ بطبيعة الحال ـ أزمات عدَّة، أهمّها:

1. مشكلة تفسير الظَّواهر الإنسانيَّة وفهمها: والمرادُ من التَّفسير الَّذي يعني الإحاطة بالظَّاهرة والتَّمكّن منها، حيث نرى اختلافًا واسعًا ومُتناقضًا أحيانًا في تفسير الموضوعات الإنسانيَّة المُتنوّعة وفهمها.
2. مشكلة التّقنين الواضح والمنطقيّ لتلك الظَّواهر الإنسانيَّة: ومِنْ ثَمَّ، عدم تحوُّلها إلى نظريّةٍ علميَّةٍ لكون «النَّظريَّة العِلْميَّة ينبغي لها أنْ تُشكّل نسقًا مُحدّدًا يقومُ على مجموعةٍ من المفاهيم والقَضَايا الَّتي تَرْبطُ بين المفاهيم؛ بحيث تتَّخذُ النَّظريَّة دورًا اسْتِنباطيًّا، وشَكلًا يعتمدُ طائفةً من التَّعريفات والمصادرات المفضية إلى فروض جزئيَّةٍ حسب قواعد منطقيّة تفضي إلى تعميمها، بشرط أن تكون التّعميمات النَّاتجة قابلة للاختبار التَّجريبيّ، أو التَّحقُّق الواقعيّ»[2]، وهذا ما لا نجده بشكلٍ جليٍّ وواضحٍ ومُتّفقٍ عليه في العُلُوم الإنسانيَّة.

كلّ تلك العوامل وغيرها جعلت الظَّاهرة الإنسانيَّة فريدة، وقد أطلق «تفرّد الظَّاهرة الإنسانيَّة» على موضوع العلوم الإنسانيَّة في دراسات عدَّة، ومن قبل كثير من الباحثين. وهاتان المشكلتان (صعوبة الفهم والتّفسير، وصعوبة التّقنين) تكشفان في الواقع عن مشكلةٍ أخرى أعمق وأكثر تأثيرًا في بطء التَّقدُّم في العلوم الإنسانيَّة وهي المُتعلّقة بالمنهج، أو المناهج المُتَّبعة في دراسة الظَّواهر الإنسانيَّة. ولكن قبل الحديث عن إشكاليَّة المنهج الصَّحيح في العُلُوم الإنسانيَّة علينا أن نجيب عن هذا التَّساؤل وهو؛ هل تعقيد الظَّاهرة الإنسانيَّة وتَغيرها المستمرّ؛ بسبب العوامل والأسباب الَّتي ذكرناها يلغي كونها ظاهرةً علميَّةً يمكنُ دراستها واستخلاص النَّتائج منها ؟

1- صلاح قانصوه، الموضوعيَّة في العلوم الإنسانيَّة، مصدر سابق، ص 58.

2- يمنى الخولي، مشكلة العلوم الإنسانيَّة تقنينها وإمكانيَّة حلّها، مصدر سابق، ص71

تعقيد الظَّاهرة العِلْمِيَّة لا يُنافي علميّتها

مـن المشـاكِلِ الَّتِي واجهـت العلـوم الإنسـانيَّة أيضًـا على مستوى التَّفسـير العلميّ والتَّقديـر المعرفـيّ هـو سـعيها إلـى تقليـدِ العُلُـوم الطَّبِيعِيَّـةِ لناحيـة بنـاء قواعـد ثابتـة، وقوانيـن منطقيّـة غيـر مُتغيّـرة ظنًّـا منهـا بأنّهـا سَـرُّ قـوَّة العلـوم الفيزيائيَّـة، والرياضيَّـة، والأحيـاء، والكيميـاء وتقدُّمهـا، مـع أنّ تلـك المُسـلّمة ليسـت دقيقـة، وليسـت صحيحـة فـي عصرنـا الحاضـر. فـلا الفيزيـاء بقيـت على ثباتِهـا، ولا الرياضيَّـات تمكّنـت مـن فـرضِ هيمنتهـا على المسـتوى المنهجيّ على بقيَّـةِ العلـوم والاختصاصـات العِلْمِيَّـة. ففيزيـاء نيوتـن الكلاسـيكيَّة والَّتِي واصلـت تقدّمهـا وتطوّرهـا حتَّـى نهايـة القـرن التَّاسـع عشـر وصلـت إلى طريـقٍ مسـدودٍ عنـد ظهـور ظواهـر علميَّة جديـدة أخلَّـت بقوانيـنِ نيوتن بشـكلٍ كبيـرٍ، كالظواهـر المجهريَّـة مثـلًا الَّتِي لا تدركهـا الحـواس، والحركـة الغازيَّـة، وظواهـر الديناميـكا الحراريَّـة، وغيرهـا. حتَّـى وصـل العلـم إلـى نتيجـة أدرك فيهـا أنّ نظريَّـة نيوتـن بـكلّ مـا أحْرزتْـهُ مـن نجـاحٍ طبـق الخافقيـن، محـض فـرض تفسـيريّ ناجـح فـي زمانِـه، إلـى أن شـهدَ مطلـع القـرنِ العشـرين ثـورةً علميَّـةً جديـدةً تمثَّلـت فـي النَّظريَّـة الكموميَّـة والنَّظريَّـة النسـبيَّة الَّتِي أعلنهـا ألبـرت أينشـتين.

فعلـم الفيزيـاء ليـس علمًـا ثابتًـا كمـا كان يُظنّ أو يُشـاع، فقـد غيرت نظريَّـة الكوانتوم الكموميَّـة الَّتِي تبحـث فـي إطـارِ العالـم الـذّرَّة الصغيـرة، ونظريَّـة النِّسْـبِيَّة الَّتِي تبحـثُ فـي مُجْمَـلِ الكـون الفيزيائـيِّ الكبيـر قوانيـن نيوتـن الفيزيائيَّـة إلـى الأبـد. كمـا أنَّ علـمَ الرياضيَّـات لـم يكـن القاعـدة العِلْمِيَّـة الَّتِي تتأسَّـسُ عليـه كلّ العلـوم الطَّبيعيَّـة الأخـرى، ولـم تدخـل فـي أساسـيَّات بِنْيَتِهـا العِلْمِيَّـة، ولـم تعتمـدْ فـي قواعدِهـا وأُسُسـها علـى الاسْـتدلالِ الرِّياضِـيّ، مثـل: علـوم الطِّبّ، وعلـوم الحيـاة والبيولوجيـا، والجيولوجيـا، والجغرافيـا، وعلـم الاقتصـاد، وعلـم السُّـكّان، وغيرهـا،... فهـي علـوم تجريبيَّـة ولكـن ليـس بالضَّـرورةِ أن تكـون خاضعـة لقواعِـدِ الاسـتنباطِ الرِّيَاضِـيّ. وعـدم تأثُّـر العلـوم الأخـرى وابتناؤهـا على المفهـومِ الرِّياضـيّ الدَّقيـق لا يلغـي ـ بطبيعـةِ الحـال ـ علميّتهـا ، ولا يؤثـر فـي خصائصهـا الذَّاتيَّـةَ المنطقيَّـة.

بالعـودة إلـى «الـدَّرس العميـق الَّـذِي تعلّمنـاه مـن ثورتـيْ: الكموميَّـة Quantum والنِّسْـبِيَّة Relativity أنَّ كلَّ تقُّـدم علميٍّ فقـط نسـبيّ، والنِّسْـبويَّة Relativism تعنـي الحـدود المؤقّتـة للقِـوَى المعرفيَّـة للبحـوث الإنسـانيَّة المُنصَبَّة على ذلك العالـم الفيزيقيّ الَّـذِي نحيـا فيـه. فتلـك النِّسْـبَويَّة تجعـل كلّ تقـدُّمٍ علميٍّ يحـرزُه الإنسـان، ومهمـا ثبـت

نجاحه هو فقط أعلى نسبيًّا من المرحلةِ السَّابقة...معنى ذلك أنّ المرحلةَ التَّالية تحملُ معها إمكانيَّة التَّقدُّم بدرجةٍ أعلى، وهكذا دواليك إلى قيام السَّاعة، أو على الأقلّ إلى حين انتهاء الحضارة الإنسانِيَّة الرَّاشدة الَّتي أصبحت علميَّة»[1]. وهذا إنْ دَلَّ على شيءٍ فهو يدلُّ على أنَّ اتّصاف ظاهرة ما بأنّها علميَّة وتقدُّميَّة وثوريَّة ليس مشروطًا بحتميَّةِ ثباتِها وعدم تغيُّرها، أو تأسيسها على قواعد علم الرّياضيَّات. من هنا، يصبحُ الدُّخول إلى ميدانِ العُلُوم الإنسانِيَّة مشروعًا أُسْوةً ببقيَّةِ العلوم ولا ينبغي الحكم لذلك الحقل العلميّ بأحَكام لا تتَّصفُ بها أصلًا بقيَّة العلوم الأخرى؛ لأنَّه من غير المنطق والإنصاف أنْ نحكمَ على منهج العلوم الإنسانِيَّة بأنّه غير علميّ لمجرَّد أنّه ليس قائمًا على الاستدلالات الرِّياضيَّة، ولا علَى الحتميَّة والثَّبات الفيزيائيّ. فالمشكلةُ تكمن في تعوّد الفكر العلميّ وخاصَّة التّجريبيّ منه؛ على الاستدلالِ والمنطقِ القائم على قانونِ السَّبَبيَّة والحتميَّة، لدرجة أنَّ أيّ خروج عن ذلك الإطار المنهجيّ يُعَدُّ خرقًا لِبنودِ الفكرِ العلميِّ، وانحرافًا عن الاستقامَةِ الموضوعيَّة المُعْترف بها. وقد تأثَّر التَّصَوُّر البشريّ كثيرًا بذلك المنطق العلميِّ إلى درجة أنَّه تبنَّاه بِوصفِهِ منهجًا لا بديلَ له فأدخلَهُ في كثيرٍ من حِسَاباتِه الفكريَّةِ والعَمَليَّةِ. وبينما كان الصِّراعُ الفكريُّ على أشُدِّه بغية توكيد ذلك التَّقارُب بين العُلُوم الإنسانِيَّة بالمنهج التَّجريبيِّ بِوصْفِهِ مرجعًا علميًّا ثابتًا لاكتسابِ العُلُوم الإنسانِيَّة المزيد من الاستقامَةِ والدِّقَّةِ في الاستنتاج، حدث ما لم يكن في الحسبان، فقد توصَّلَ العلماءُ في ميادين الفيزياء والعلوم الطَّبيعيَّة إلى نتائج مُذهلة ومُحيِّرة للغاية، أدخلت الفكر العلميّ كلّه في دوَّامةِ الشَّكِّ، وإعادة النَّظَر في قواعِدِه وقوانينِهِ الثَّابتَة[2]. فقد تبيَّن أنَّ المظاهِرَ الطَّبيعيَّة بشكلٍ عامٍّ، والفيزيائيَّة بشكلٍ خاصٍّ غير ثابتة؛ بل هي مُتغيّرة ومتحوِّلة على الدَّوام. في الوقت الَّذي كانت تسعى العلوم الإنسانِيَّة- بحسب اعتقاد بعضهم- إلى ضرورةِ التَّقرُّبِ من المنهج العلميِّ من أجلِ الوُصُولِ إلى الموضوعيَّةِ والدِّقَّة التَّجريبيَّة حتَّى تصبح العلوم الإنسانِيَّة في المستوى نفسه من العلوم الدَّقيقة الأخرى. وعليه، يمكن للعلومِ الإنسانِيَّة، أُسْوةً ببقيَّةِ العلوم، أنْ تعترفَ

1- يمنى الخولي، مشكلة العلوم الإنسانِيَّة تقنينها وإمكانيّة حلّها، مصدر سابق، ص29.

2- قلامين صباح، فلسفة العلوم الإنسانِيَّة من التَّفسير الآلي إلى نظريَّة التَّعقيد، مجلَّة مداد، العدد الرّابع، جامعة زيان عاشور، ص272، نقلًا عن أرنست زيبروسكي، مخاطر كوكبنا المضطرب، ص393.

بجدوائيَّة منهجها المُتغيّر والمُتحرّك وغير الثَّابت أيضًا، وعدم حاجته إلى البحث في نقاطِ قوَّة المناهج العِلْمِيَّة الطَّبيعِيَّة من أجلِ إثباتِ صحَّة البُعْدِ العلميّ للعلوم الإنسانِيَّة؛ ما يجعلنا نعتقد بأنَّ الظَّاهرةَ الإنسانِيَّةَ هي ظاهرة علميَّة لكونها مُتغيِّرة وليس العكس. والاكتشافاتُ العِلْمِيَّةُ الأخيرة أكَّدت تلك الحقيقة، وبيّنت درجة الصّحَّة العِلْمِيَّة الَّتي تَتَميَّزُ بها الظَّاهرة الإنسانِيَّة. وبعد ذلك التَّأسيس المفتاحيّ، يمكننا الذَّهاب إلى البحثِ عن تقنيَّاتٍ أخرى أكثر تطوُّرًا وواقعيَّة من أجلِ قياسِ الظَّاهرة الإنسانِيَّة، من خلال استخدام مناهج علميَّة مختلفة وجديدة وأكثر تطوُّرًا. فالصُّورة «الجديدة للعلم التَّجْريبيّ أثبتت التَّجارب، ولو بصورةٍ غير مباشرة، أنَّ الظَّاهرةَ الإنسانِيَّةَ هي أصلًا ظاهرة علميَّة موضوعيَّة يمكنُ ضبطها ومعرفتها إذا ما استطعنا أنْ نوظِّفَ الأدوات الجديدة الَّتي أتى بها هذا الأنموذج التَّصوُّريّ الجديد القائم على نظريَّةِ الفوضى chaos والتَّعقيد complexite[1]».

مناهج العلوم الإنسانِيَّة

المنهج بما يعنيه من أسلوب تفكير، وخطوات علميَّة مُنظّمة ومترابطة ؛ بهدف معرفة، أو فهم، أو تفسير، أو استنباط، أو حتى استدلال على مسألة، أو معالجة إشكاليَّة علميَّة من أجْلِ التَّوصُّل إلى نتائج حاسمة ونهائيَّة، كان هو أيضًا إحدى المشكلات الَّتي عانت منها العلوم الإنسانِيَّة منذ تأسيسها بِوصْفِها علمًا مُسْتقلًا تقريبًا مع بدايات القرن التَّاسع عشر. فقد تنوَّعت وتعدَّدت المناهج المُتّبعة في العلوم الإنسانِيَّة، وكثرت إلى الحدِّ الَّذي أوقع العلوم الإنسانِيَّة في أزمةِ تعدُّد المناهج المُتّبعة في المعرفة، وبلغ ذلك التَّنوُّع درجة التَّعارض أحيانًا في الاختصاص العلميِّ الواحد نفسه، مثل: اتِّخاذ المنهج التَّحليليّ النَّفسيّ، والمنهج التَّجريبيّ، والقياس في علم النَّفس، إلى أن ظهرت دعوات مؤخّرًا تبحثُ في فكرة منهج واحد للعلوم للإنسانيَّة. وتلك المشكلة ـ بطبيعة الحال ـ ليست من خصائصِ العلوم الإنسانِيَّة؛ بل هي حاضرة أيضًا في مختلف العلوم الأخرى، ولكن تبرزُ بشكلٍ لافتٍ وقويّ أكثر في هذا الحقل والتَّخصُّص العلميّ.

حاول العديدُ من العلماءِ والباحثين إيجاد حلول مناسبة وعلميَّة لتلك المشكلة

1- قلامين صباح، فلسفة العلوم الإنسانِيَّة من التفسير الآليّ إلى نظريَّة التَّعقيد، مصدر سابق، ص 274-273.

إلى الحدِّ الَّذِي دفع بعضهم إلى تبنِّي بعض مناهج العلوم الطَّبِيعِيَّة. ويمكن أن نحصي العديد من الآراء في المناهج المُتَّبعة في العلوم الإنسانِيَّة من أجْلِ الوُصُول إلى معرفةٍ صحيحة؛ فهناك من تبنَّى منهج القياس الاستنباطيّ الأرسطيّ، وآخرون المنهج الاستقرائيّ وهما في الأعمِّ الأغلب استُخدِما مقابل المنهج الدِّينيّ الَّذِي ساد في أوروبا إبَّان القرون الوسطى. والفرق بينهما أنَّ المنهج الاستقرائيّ يبدأ من الملاحظةِ التَّجريبيَّة مع إضعاف دور العقل، وبالاستناد منطقيًّا إلى مبدأ العلّيّة بِوصْفِهِ تسويغًا للتَّعاقب في المشاهدات، مع ما تستلزمه العلّيّة من نتائج حتميَّة وقواعد كلِّيَّة؛ لأنَّ العلّيّة هي الوجه الآخر للحتميَّة. والنتائج الكُلِّيَّة المستخلصة من هذا المنهج تنطلق من الجزئيَّات لتصل إلى الكُلِّيَّات. أمَّا المنهج الاستنباطيّ الأرسطيّ فهو منهج استنباط القضايا الجزئيَّة من المقدِّمات الكلِّيَّة، وهو نوع من الاستدلال الهابط من الكلِّيَّات إلى الجزئيَّات، مُتمحورًا بشكلٍ كبيرٍ حول التَّنظير بعيدًا عن التَّجربة والاختبار الميدانيّ والحسِّيِّ. ولهذا السبب، طُرح المنهج الاستقرائيّ بِوصْفِهِ ردَّ فعل معاكس للمنهج الاستنباطيّ الأرسطيّ. وقد تبنَّى عدّة من الباحثين[1] المنهج الاستقرائيّ بِوصْفِهِ منهجًا ثابتًا للعلوم الإنسانِيَّة، وإن كان هناك[2]من يجادلُ في صحَّة المنهج الاستقرائيّ أيضًا ويُبيِّن مثالبه بشكلٍ علميٍّ بِكونِهِ لا مُسوّغ عقليّ لتعميم الحكم على وقائع لم تُلاحظ، ولا يوجد أيّ دليلٍ منطقيّ على صحّة ذلك التَّعميم. ومِنْ ثَمَّ، العلم عندهم نشاط إنسانيٌّ نام باستمرار ولا قواعد ثابتة ونهائيَّة فيه.

إضافةً إلى ذينِكَ المنهجين، هناك من يعتقد أنَّ العالم لا يلاحظ فحسب؛ لأنَّ الملاحظة منتقاة دائمًا وتواجهها مشكلة مختارة، أو وجهة نظر نريد أن نختبرها من خلال تلك الملاحظة. فبناءً لذلك المنهج المشكلة هي ما يبدأ بها العالِم وليس الملاحظة الخالصة كما يدَّعي الاستقرائيُّون. فالعالِم يحتاج مسبقًا إلى نظريَّة يلاحظ على أساسها؛ بحيث يبدأ من حصيلةٍ معرفيَّةٍ مسبقة تُحدّد له المشكلة، ثمَّ يقوم بافتراضِ الفرضيَّات المناسبة لها، وهنا تحديدًا يلجأ إلى الملاحظة ليختبر فرضيّته من خلال التَّجربة والاستنباط. تلك هي الصُّورة العامَّة لمسار البحث التَّجريبيِّ للمنهج الفرضيِّ الاستنباطيّ[3]. وعليه، فالمنهج عندهم مُتأسّس على فرضيَّة

1- جون ستيوارت ميل.

2- ديفيد هيوم وبوبر.

3- يمنى الخولي، مشكلة العلوم الإنسانِيَّة تقنينها وإمكانيَّة حلّها، مصدر سابق، ص106.

مـا يسـتنبط منهـا نتائـج محـدَّدة، ثُـمَّ يُصـارُ إلـى اختبارهـا وتجربتهـا، وليـس علـى الملاحظـة، وخصوصًـا أنّ هنـاك العديـد مـن الظَّواهِـر العِلْمِيَّـة الَّتِـي يسـتحيلُ اعتمـاد الملاحظة معها، كما في علم الفيزياء عند محاولة مراقبة مسارات الإلكترون داخل الـذّرَّة مثـلًا. والمنهـج الفرضـيّ الاسـتنباطيّ هـو مركّـب جدلـيّ بيـن منهـج الاسـتنباط العقليّ ومنهج الاستقراء، حيث يبدأ الباحث بإشكاليَّة ما يفرض العقل لها حلولًا، ثـمَّ يقـوم باسـتنباط النَّتائـج مـن خـلال التَّجربـة والاختبـار الحسّـيّ والعقليّ، وليـس فقط الحسّـيّ، خصوصًـا عنـد تعـذُّر إجـراء الاختبـارات الحسِّـيَّة إمَّـا لعوائـق خارجيَّـة، أو لأنّهـا باهظـة التَّكاليـف. فيحتكـمُ العلمـاءُ فـي تلـك الحالـة إلـى العقـل وتجاربـه، وافتـراض نتائجه المتوقّعة. وباعتقاد تلك الفئة من العلماء أنَّ المنهج الفرضيّ الاستنباطيّ هو المنهج التَّجريبـيّ في العلوم الطَّبِيعِيَّة والعلوم الإنسانِيَّة على حدٍّ سواء.

هنـاك وجهـة نظـر تعتقـدُ بـأنّ العلـوم الطَّبِيعِيَّـة مـن الرياضيّـات بمنهجهـا الاسـتنباطيّ وعلـوم الأحيـاء والفيزيـاء بمنهجهـا الاسـتقرائيّ لا يمكـن أن تكـون منهجًـا للعلـوم الإنسـانِيَّة؛ «لأنَّ الإنسـان محـور دارسـة العلـوم الإنسـانِيَّة ليـس عـددًا، أو شـكلًا ممّـا تدرسـه علـوم الرياضيـة، كمـا أنّـه ليـس مـادّة من مـواد عوالـم الطَّبيعـة. إنَّـه روح بالأصالة، روح لا تقبـل الكـمّ، أو القيـاس، ولا تخضـع للملاحظـة، أو التَّجْريـب»[1]. وباعتقـاد أصحـاب هـذا الـرأي أنَّ أزمـة العلـوم الإنسـانِيَّة بـدأت عندمـا حـاول العلمـاء ردّ الـرُّوح إلـى المـادَّة، وجعـل الإنسـان ظاهـرة عدديَّـة، أو ماديَّـة؛ لأنَّ الأصالـة فـي الإنسـان هـي الـرُّوح، وللرُّوح خصائـص خاصَّـة بهـا تتفـرَّد بهـا وتتميَّـز عـن بقيَّـةِ الظَّواهـرِ الوجوديَّـة. ومِـنْ ثَـمَّ، المنهـج المُتَّبـع فـي فهـم تلـك الظاهـرة لا بُـدَّ أن يتناسـب مـع تكويـن تلـك الظاهـرة وبِنْيَتِهـا المُسـمَّاة بالـ «إنسـان». ولكـن أتبـاع ذلـك الـرأي بـدل أن يذهبـوا إلـى المنهـج الميتافيزيقـيّ، أو الدِّينـيّ لفهـم الإنسـان لكـون الإنسـان ظاهـرة ليسـت مرتبطـة بـالأرض فقـط، ولا يمكـنُ أنْ تـدرك بالاعتمـاد علـى الخصائـصِ الأرضيَّـة للفهـم والاسـتنباط؛ اختـار أتبـاع تلـك الرُّؤيـة العِلْمِيَّـة (المدرسـة الألمانيَّـة تحديـدًا) الَّتِـي تـرى أصالـة الـرُّوح فـي الإنسـان، وأنَّ الفهـم هـو محـور الأسـاس فـي منهـج العلـوم الإنسـانِيَّة، منهجًـا فـي مقابـل المنهـج التَّجريبـيّ أطلقـوا عليـه اسـم «المنهـج الكيفـيّ». «ويُعـدُّ الفيلسـوف الدانماركـيّ سـورين كيركجـارد الرَّائـد الأوَّل للمنهـجِ الجديـد فـي العلـوم

1- يوسـف زيـدان، وآخـرون، قضايـا العلـوم الإنسـانِيَّة؛ إشـكاليَّة المنهـج، الهيئـة العامَّـة لقصـور الثَّقافـة، القاهـرة، ص17.

الإنسانيَّة، فقد طالب بضرورة دراسة الإنسان وفق مصطلحات «علم الروح» لا علوم الطَّبيعة. ورأى ضرورة وجود منهج يفيدُ في دراسة الروح والباطن دراسةً كيفيَّةً خالصةً. ولقد ذهب المُفكِّر المثالي المحدَّث دلتاي إلى أنَّه من المحال تطبيق مناهج العلوم الطَّبيعيَّة على علوم الإنسان، فالعلوم الطَّبيعيَّة تعالجُ وقائع facts حسِّيَّة؛ بينما تعالج العلوم الإنسانيَّة معاني meanings باطنيَّة. وبينما تعتمدُ العلوم الطَّبيعيَّة على التَّفسير explanation تعتمدُ علوم الإنسان على الفهم understanding»[1]. والمرادُ بالفهم بوصْفِهِ أداةً معرفيَّةً في المنهج الكيفيّ؛ ذلك الفهمُ الَّذي يقتنصُ المعنى، أو الفكرة، أو العاطفة الَّتي تقف وراء التَّعبيرات، ويحاول معرفة المشاعر، والنَّوايا، والمقاصد، والرَّغبات، والأفكار عن طريق النَّفاذ إليها من خلال الكلمات، أو التَّعبيرات، أو السِّياقات. فالفهمُ عندهم هو عمليَّة معرفيَّة يُرادُ من خلالها استيعاب المحتويات العقليَّة الكامنة في كلِّ تعبير[2]. فقد بيَّنت دراسات عدَّة أنَّه لا تعادل بين اللَّفظ ومحتواه العقليّ، فالفارق كبيرٌ جدًّا بين الاتِّجاه اللَّفظيّ والاتِّجاه الفعليّ، فقد يفعلُ الإنسان ما لا يقوله، وبالعكس. فاللُّغة ليست دائمًا خير تعبير عن الفكرة، فهناك عبارات قد تؤدِّي إلى إخفاءِ حقيقة الفكرة، أو المشاعر، والعواطف الحقيقيَّة. و«مسألة الفهم ليست بهذه البساطة؛ إذ إنّها تتطلَّبُ مهارات وقُدرات خاصَّة تُمَكِّنُ صاحبها من الفهم الحقيقيِّ الصَّادق لأفكار النَّاس وعواطفهم ومشاعرهم»[3]. فالمنهج الكيفيّ القائم على الفهم يغوص إلى الباطن؛ كي يقتنص المعاني والأفكار، ويثير الموضوعات، ويعالج الإشكاليَّات.

أردنا من هذا العرض الموجز لبعض المناهج المُتَّبعة في العلوم الإنسانيَّة خصوصًا المنهج الكيفيّ أن نُشير إلى عدم وحدة تلك المناهج وتنوُّعها إلى حدِّ التَّعَارُض الكلِّيّ أحيانًا، وإلى ضرورة وضع منهج «علم الرُّوح» بوصْفِه منهجًا دراسيًّا علميًّا بحتًا يمكنُ أن يكون بابًا آخر من أبواب المعرفة الإنسانيَّة الَّتي يمكن أن تُسهم في فَهْم الإنسانِ على نَحْوٍ أفضل بعيدًا عن الذَّاتيَّة والشَّخْصانيَّة الإنسانيَّة، ولكن ليس بالضَّرُورةِ بعيدًا عن الأيديولوجيا، والرُّؤية الكونيَّة الدِّينيَّة، كما يرى بعضهم.

1- يوسف زيدان، وآخرون، قضايا العلوم الإنسانِيَّة؛ إشكاليَّة المنهج، مصدر سابق، ص26.

2- المصدر نفسه، ص 22.

3- المصدر نفسه، ص19.

علم الإنسان الدِّينيّ

يجادل بعض الباحثين بأنَّ للأيديولوجيا دورًا سلبيًّا في عمليَّة بناء المنهج الصَّحيح والسَّليم في العلوم الإنسانِيَّة، لما تتضمّنه من قيم وأفكارٍ ورؤى مسبقة، وبما تشتملُ عليه من تَحَيّزٍ على مستوى المشاعر والأحاسيسِ والرّغبات، وما يمكنُ أنْ تكتنفه تلك الأيديولوجيَّات من أفكارٍ مُسبقة قد تؤدِّي في كثير من الأحيان إلى عدم استقلاليَّة الباحث في دارسته للظَّواهر الإنسانِيَّة. فباعتقادهم أنَّ النّزعَةَ الذَّاتيَّة للباحث والتَّجارب الشخصيَّة المشفوعة بالخلفيَّة الفكريَّة العقديَّة والدِّينيَّة غالبًا ما تؤدِّي إلى مشكلة في النَّتائج على مستوى العلوم الإنسانِيَّة. مِنْ هُنَا، بدأ التَّنظير لمسألة الموضوعيّة في العلوم الإنسانِيَّة، والَّتِي هي على طرف نقيض بحسب زعمهم للذَّاتيَّة. فعندهم «الذَّاتيَّة تقضي باتّباع ميولنا وأهوائنا، ومواقفنا الشَّخصيَّة ورغباتنا الفرديَّة، وأحكام القيمة تسلبنا حيادنا الأخلاقيّ والقيميّ، والأيديولوجيا تدفعنا إلى الانحياز لعقيدةٍ فكريَّةٍ والتَّعصُّب لها، وصبغ الوقائع بصبغةٍ مُعيَّنة. أمَّا كلمة «الموضوعيَّة» فهي تُشير إلى الالتزام بالموضوع مثار النَّظَر، وتتناوله بالبحثِ والدِّراسةِ بعيدًا عن تطلّعاتِنَا وتَحَيُّزاتِنا وآرائنا المسبقة ورغباتنا. ومِنْ ثَمَّ، فهي ترادف «الحياد» وتقابل الذَّاتيَّة، وتعبّر عن القدرة على استبعادِ المشاعرِ والعواطفِ عند تناول الوقائع وتفسيرها، وعدم إصدار أحكام أخلاقيَّة، أو قيميَّة بشأنها»[1].

بناءً لهذا الرأي، تصبح الأيديولوجيا إحدى المُسبِّبات الأساسيَّة لمشكلة العلوم الإنسانِيَّة، إلى الحدِّ الَّذِي يمكن أنْ تصلَ فيه إلى مستوى الصِّراع مع القوَّة الهائلة لضغوطِ تلك الأيديولوجيا وتأثيراتها وتحيّزاتها. والحلّ عندهم يكمنُ في الفصلِ والتَّمييز بين ما هو علميّ، وما هو غير علميّ مرتبط بالأيديولوجيا والفلسفة؛ بحيث يُصَارُ إلى صياغَةِ قضايا العلوم الإنسانِيَّة من دون أن تكون معتمدة على مقاييسهما وقواعدهما[2]. وتلك ـ بطبيعةِ الحال ـ دعوةٌ واضحةٌ وصريحةٌ إلى فَصْلِ العلوم الإنسانِيَّة عن الدِّين مع ما يتضمّنه من رؤيةٍ كونيَّةٍ.

قبل عرض المسألة للنِّقاش؛ السُّؤال الأساس الَّذِي يطرح نفسه هو؛ من أين يفترضُ أن نبدأ إذا ما أردنا أن نخطو خطوات منهجيَّة سليمة وصحيحة عند دراسة الظَّاهرة الإنسانِيَّة، بعد كُلّ ذلك التّنوُّع والتَّعدُّد في الآراء والمناهج، ومن

1- يوسف زيدان، وآخرون، قضايا العلوم الإنسانِيَّة؛ إشكاليَّة المنهج، مصدر سابق، ص 34.

2- يمنى الخولي، مشكلة العلوم الإنسانِيَّة تقنينها وإمكانيّة حلّها، مصدر سابق، ص79-78.

أجل الوصولِ إلى حلٍّ نهائيٍّ يمكن أنْ يُشكِّلَ منهجًا جامعًا بين الآراء على نَحْوٍ موضوعيٍّ، جاد على مستوى الحلول العِلْمِيَّة، وعميق على مستوى الأبعاد المعرفيَّة، وسليم على مستوى النَّتائج والتَّطلُّعات الَّتي تنسجم مع البناءِ الإنسانيِّ السَّوي؟

يمكن أنْ تكون مسألة الرُّؤية الدِّينيَّة الصَّحيحة غير مقبولة من النَّاحيةِ العِلْمِيَّة عند بعض العلماء لأسبابٍ عدَّة، منها تاريخيَّة، وأخرى عقديّة، وربما شخصيَّة. ولكن عدم الموافقة على الطَّرح وفق الرُّؤية الدينيَّة ـ الإسلاميَّة على نحو التَّحديد ـ لا يلغي علميَّة الطَّرح واحتماليَّة جدوائيَّته على مستوى النَّتائج؛ لأنَّ تقديم الحلول من منظورٍ علميٍّ دينيٍّ (إسلاميٍّ) تبقى ـ في نهاية المطاف ـ رؤية من ضمن تلك الرُّؤى العِلْمِيَّة المطروحة للتَّداوُلِ والنِّقاش، خصوصًا إذا ما احتملنا جدوائيَّة ذلك الطَّرح وإصابته للواقع على المستوى الفلسفيّ خصوصًا، لما يُقدِّمه ذلك المنهج من طرحٍ جديدٍ وعميقٍ في الفهم والتَّفسير. فالأخلاق البحثيَّة والموضوعيَّة العِلْمِيَّة تقتضي منَّا أنْ نتعامل مع الطّروحَات الأخرى بِوصْفِها فرضيَّات علميَّة تستحقُّ التَّأمُّل والدّراسة، على الرّغم ممَّا نحمله من آراء واجتهادات فكريَّة وعلميَّة مسبقة. فكما أنَّ الباحِثَ الإسلاميّ عليه أن يقرأ النّظَريَّات العِلْمِيَّة الغربيَّة قراءةً مُتأنّية محاولًا البحث في ثناياها عن نقاطِ الصّحَّة والخطأ بموضوعيَّة، على الباحث غير الإسلاميّ أيضًا أن ينظرَ بالطريقة نفسها، وللأغراض والأهداف نفسهما.

إنَّ نقطةَ الانعطاف الكبرى في الرُّؤية الدِّينيَّة (الإسلاميَّة) هي الإنسان نفسه؛ لأنَّها رؤية مبنيَّة على قاعدةٍ مفادها أنَّ المعرفةَ بالحقائق الخارجيَّة مُتوقّفة أوّلًا على المعرفة بحقيقةِ الإنسانِ نفسه. وحقيقة الإنسان ـ بحسب الرُّؤية الدّينيَّة ـ غير مُتاحة من خلال المنهجيَّة المعرفيَّة الإنسانيَّة المحضة الَّتي تُؤلِّه قدرات الإنسان، وتجعله مُعتمدًا على ذاته دومًا في العلم والفهم؛ لأنَّ النَّظريَّة المعرفيَّة الدِّينيَّة تعتقدُ أنَّ هناك جزءًا من المعرفة لا يمكنُ أنْ يحصلَ بالطُّرُقِ البشريَّة الاعتياديَّة، والسَّبب في ذلك يرجعُ إلى تركيب الإنسان نفسه؛ لأنَّ الإنسان ـ وفق النَّظَريَّة الدِّينيَّة ـ كائنٌ روحيٌّ ومادِّيٌّ وليس فقط كائن مادِّيّ. وهذا يعني أنَّنا بحاجةٍ إلى منهجٍ علميٍّ آخر يمكننا من كشف أسرار تلك الرُّوحِ الإنسانيَّة وأبعادها بشكلٍ جليٍّ، لما لِتلك المعرفة من آثار مُهمَّة وضروريَّة في تشكُّل الوعي الإنسانيّ الصَّحيح بنفسِه وبالمحيط من حوله.

لذا، نعتقد أنَّ البداية لا بُدَّ أنْ تكون من «علم الإنسان»، هذا الإنسان الَّذي كان مطبوعًا في الشَّرق «بطابعٍ دينيٍّ، وعلى ذلك، فقد ظهرت قراءات عن جوهَرِ

الإنسان وبدايته ونهايته ومكانته في نظام الكون، تنوَّعت وتعدَّدت بتعدُّدِ الدِّيانات هناك. وجاءت الأديان السَّماويَّة: الإسلامَ واليهوديَّة والمسيحيَّة، من جهة، وديانات مثل: البوذيَّة، والبرهميَّة، والهندوسيَّة، والجينيَّة، من جهة أخرى؛ بتفاسير وقراءات تستند إلى رؤيتها الخاصَّة عن الإنسانِ ومصيرِه ومُستقبلِه. ومن هنا، ينبثق التَّنوُّع في معرفة الإنسان في الشَّرق عن تنوُّعِ الأديانِ وتعدُّدها، وليس عن تعدُّدِ المصادرِ والمنهجيَّات. خلافًا للغرب، حيث تتفَرَّع معرفة الإنسان تاريخيًّا إلى ثلاثة فروع، هي: علم الإنسان الفلسفيّ، والدّينيّ، والتَّجريبيّ»[1]. فللغرب رؤيته الخاصَّة عن الإنسان وما انبثق عنها من علوم، وللدين وفق الرؤية الإسلاميَّة أيضًا رؤيته الخاصَّة عن الإنسان، والَّتي لا يمكن المرور عليها مرور الكرام مع ما يمكن أن ينبثق عنها من نظريَّاتٍ ورؤًى علميَّة جديدة. والدَّعوى هنا ليست لإلغاء المنهج الغربيِّ؛ بل يفترض الأخذ بأسبابِ القوَّة ونقاطِها الموجودة في ذلك الطَّرْح الفكريّ أيضًا.

الفكرةُ، باختصار، هي محاولة طرح مسألة «معرفة الإنسان»، والَّتي هي مُقدِّمة حتميَّة وضروريَّة للعُلُوم المرتبطةِ بهذا الإنسان، من مَنْظُورٍ دينيٍّ فلسفيٍّ إسلاميٍّ، لما يختزنُه ذلك الدِّين منَ نَظْرةٍ فلسفيَّةٍ عميقةٍ إلى الإنسانِ يمكن إذا ما تضافرت مع الجانبِ التَّجريبيّ أن تحدثَ تقدُّمًا مُهمًّا في مجالِ العُلُوم الإنسانيَّة المعاصرة. ولا حاجة إلى المغالاةِ في الدِّفاعِ عن المنهجِ الغربيِّ في مُقَاربَةِ العُلُوم الإنسانيَّةِ بعدما أقرَّ الغرب نفسه بانسدادِ الأُفقِ أمامه في فَهْمِ الإنسانِ فهمًا حقيقيًّا ودقيقًا، وما تلا ذلك من نظريَّاتٍ تعارضت مع الكثير من المَبادِئِ الإنسانيَّةِ الأوَّليَّة المُتَّصلة بتكوينِه الفطريِّ وطبيعتِه الإنسانيَّة الأصيلة. فها هو مكس شيلر Max Scheler من العلماءِ والمُفكرين الغربيِّين الأوائل الَّذين حذَّروا من أزمةٍ تعصفُ بعلمِ الإنسانِ الحديث في الغرب. كما يؤكد إرنست كاسيرر Ernest cassirer نتائج رؤية ماكس شيلر بشأنِ الأزمةِ الَّتي يُعانيها علم الإنسان الحديث، وأنَّ الاضطراب والفوضى في تلك الرُّؤى والأفكار هما اللَّذان يؤدِّيان إلى التَّأزُّم في ذلك العلم بالذَّات؛ بسبب عدم وجود مرجعيَّة مُحدّدة ووجهة عامَّة لتوجيهِ الأفكار، وإنارة طريقها نحو معرفةٍ صحيحةٍ تحدِّد كيفيَّة البحث في الوجودِ الإنسانيِّ، وتُؤطِّر المُعْطَيات بإطارٍ علميٍّ صحيح. وكما أسلفنا «يعودُ السَّببُ في عدمِ التَّوصُّل إلى معرفةٍ مُتكاملةٍ ودقيقةٍ

1- أحمد واعظي، الإنسان من منظور الإسلام، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، 2016م، ص14.

في ظلِّ تلك الكمِّيَّة الهائلةِ من الموادِّ والمعطياتِ في الأساس إلى الخلافاتِ الجوهريَّةِ بين المناهج الَّتي تعصفُ بمختلفِ الاتّجاهاتِ المُرتَبِطةِ بمعرفةِ الإنسان. وتعيقُ مثل تلك الخلَافات الجوهريَّة التَّوصُّل إلى استنتاجٍ واضِحٍ وصَريحٍ بالنِّسْبةِ إلى القضايا المُتعلِّقة بأيِّ فرعٍ من فُرُوعِ تلك العُلُوم»[1].

يمكننا أن نقسم المناهج المُتّبعة في معرفةِ الإنسان بشكلٍ عامٍّ إلى منهجين أساسِيَّيْن؛ المنهج الحسِّيّ المادِّيّ، والمنهج الرُّوحيّ الدِّينيّ. وبما أنَّ العلومَ الإنسانِيَّة في الغرب قد تأسَّست على قواعدِ القسم الأوَّل ومرتكزاته، ووصلت إلى ما وصلت إليه من طريقٍ مسدودٍ أمام فهم الإنسان، كان لا بُدَّ مِنْ خوضِ مرحلة البحث والنِّقاش في المنهج الرُّوحيّ الدِّينيّ لفهم الإنسان. ومِنْ ثَمَّ، البحث في طيَّاتِ منهج آخر يُمْكِنُ أنْ نُطْلِقَ عليه اسم «علم الإنسان الدِّينيّ»؛ لأنَّه، على ما يبدو، لا إمكانيَّة لتقليصِ حجم الفوارقِ والخلافات القائمة بين العلوم الإنسانِيَّة، وعلم الإنسان ومعرفته من دون الاستعانة بالاتِّجاهِ المعرفيِّ الدِّينيِّ ـ الفَلسفيّ في نظرتِهِ إلى الإنسانِ ورؤيَتِه. ومِنْ ثَمَّ، هي دعوةٌ إلى معرفةِ الإنسانِ من منظارِ «علم الإنسان الفلسفيّ»، بحسب ما طرح الفلاسفة الإسلاميُّون خصوصًا مدرسة الحكمة المُتَعَالية، ومدرسة العرفاء.

ففي بحثنا عن الإنسان هناك أسئلةٌ أساسيَّةٌ تُطرحُ لا بُدَّ من الإجابة عنها. الإنسان مثلًا كائن مادِّيّ، أو روحانيّ؟ وهل الطَّبيعِيَّة الإنسانِيَّة مشتركة؛ بمعنى أنَّه يوجد قواسم مشتركة أساسيَّة يتّفقُ فيها البشر تكوينًا، أو أنَّنا أمام كائناتٍ لا تتوافقُ في أبعادها الذَّاتيَّة؛ بل تشترك بالاسم فقط؟ وهل توجُّهات الإنسان ورغباته هي أمور مُكتسبة مُتأثّرة بالبيئةِ والتَّربية، أم أنّها توجُّهات عميقة نابعة من أعماقِ وجودِهِ ومُتَأصِّلة في تكوينِه الإنسانيِّ الذّاتيِّ؟ السُّؤال الأساس والمحوريّ الَّذي يطرحُ أيضًا في علوم الإنسان مُتَعلِّق بمسألةِ الكمالِ الإنسانيِّ، فما كمال الإنسان؟ وما مواصفاته؟ وما معاييره؟ وما المنهجُ الصَّحيح المُتَّبع لبلوغ الكمال الإنسانيِّ الواقعيِّ؟

هذه الأسئلة المصيريَّة وغيرها لا يمكنُ للعقلِ البشريِّ أن يقبلَ بفكرةِ الاعتماد على منهجٍ أُحَاديّ حِسِّيّ تجريبيّ في الإجابة عنها مع ما فيها من عُيُوبٍ ونقائص مع احتمالِ وجود أبواب أخرى للعلمِ والمعرفة يمكنُ أن تكون منفسحًا حقيقيًّا

1- أحمد واعظي، الإنسان من منظور الإسلام، مصدر سابق، ص19.

يجيبنا عن هذه الإشكاليَّات المعرفيَّة الإنسانيَّة العميقة. والرُّؤية الدِّينيَّة الإسلاميَّة لديها طرح خاص ينبغي التَّوقُّف عنده وقراءته بِتَأنٍّ وتدبُّرٍ ودقَّةٍ مُتناهِيَةٍ لما يُمكنُ أنْ يُقدِّمَه هذا الطَّرح من حلولٍ حقيقيَّةٍ لأزمةِ معرفةِ الإنسان، وما يتفرّعُ عنه مِنْ علوم إنسانيَّةٍ. خصوصًا إذا ما أدركنا أنَّ الفلسفةَ الإسلاميَّة بشقّها العرفانيّ خصوصًا والأبحاث القرآنيَّة المُعمَّقة لديها منظومة كاملة، وغاية في العُمْقِ عند مقاربَتِها لموضوعات معرفة الإنسان؛ لأنَّها علوم أُسِّسَت على ثلاثةِ محاور رئيسة، هي: معرفة إله العالم، ومعرفة العالم، ومعرفة الإنسان. فالإنسانُ بناءً لتلك الرُّؤية يُشكّل محورًا رئيسًا وضروريًّا في بناءِ ذلك المنهج المعرفيّ، وهو يُشكّل مع بقيَّة المحاور منظومةً مُترابطةً من أجلِ تأمين معرفة أتمّ، ورؤية أفضل للظَّاهِرَةِ الإنْسانِيَّة.

المنهج الجمعيّ في معرفة الإنسان

إذا أردنا أن نفصّل أكثر في المناهج المُتَّبعة في معرفة الإنسان بوصفها مُقدِّمةً من أجْلِ استخلاصِ المنهج الأتمّ والأصح، يمكن أن نقسّمها إلى أربعة مناهج أساسيّة، هي:

1. المشاهدة والتَّجربة.
2. الاستبطان النفسيّ(التَّبصُّر الذَّاتيّ).
3. القراءة التَّاريخيَّة.
4. المنهج العقليّ الدِّينيّ.

المنهج التَّجريبيّ على الرّغم ممَّا يمكن أن يتوصَّلَ إليه من معلومات قيِّمة بفعلِ التَّجربةِ والمُشَاهدة، لكن ذلك لا يعني إمكانيَّة الإحاطة بِحَقيقةِ الإنسان. ومِنْ ثَمَّ، الكشف عن كلِّ خصائِصِه وقابليَّاتِه؛ «إذ هناك الكثير من الأبعادِ الحقيقيَّة في الإنسان، تعجزُ التَّجربةُ والمناهجُ التَّجريبيَّة عن سَبْرِ أغْوارِها والكشفِ عن خفاياها. فالحياةُ الباطنيَّةُ للإنسان وتوجُّهاته العاطفيَّة والنَّفسيَّة العميقة لا تخضعُ للتَّجربةِ والاختبار»[1]. أمَّا منهج الاستبطان، أو التَّبصُّر الذَّاتيّ فيمكن أنْ يُوصِلَنا إلى المعرفةِ الباطنيَّةِ للإنسانِ من خلالِ الإشراقِ والشُّهود الباطنيّ؛ بحيث يصبحُ لدينا فهم للإنسان عن طريقِ السُّلوكِ الباطنيِّ والوجدانيِّ. ولكن مع هذا المنهج أيضًا لن نكون قادرين على معرفةِ طبيعةِ الإنسانِ بشكلٍ كاملٍ؛ لأنَّ «منهج الاستبطان

1- أحمد واعظي، الإنسان من منظور الإسلام، مصدر سابق، ص89.

يقتصرُ على ذلك الجزءِ البسيط من الحياةِ الإنسانيَّة الَّذي نستطيعُ إدراكه عبر التَّجربةِ الفرديَّة، لكنَّه لن يكون قادرًا على أنْ يُحيطَ بكلِّ الأوجه المختلفة للأبعادِ الإنسانيَّةِ»[1]. أمَّا المنهجُ التَّاريخيّ الَّذي يسعى إلى الكشفِ عن القواسِم المشتركة بين البشر من خلال التَّأمُّل في التَّاريخ وتعميم نتائج الدِّراسات، فهو غير قادر أيضًا على تقديم منهجٍ شاملٍ وكاملٍ يخاطبُ كلّ الأبعاد الإنسانيَّة لكونه دراسةً مُنفصلةً عن تركيبِ الإنسانِ التَّكوينيّ والوجوديّ، فهو يدرسُ الظَّواهر التَّاريخيَّة للإنسانِ بِبُعْدِهِ الخارجيّ فقط، ويحاولُ استخلاص النَّتائج، وبناء القواعد الكُلِّيَّة على أساسها من دونِ الدُّخولِ في البناءِ الفرديِّ للإنسان وصناعَته الوجوديَّة. ومِنْ ثَمَّ، «تشكو كلّ تلك المناهج الثَّلاثة من عدم القُدرةِ على تقديم نَظْرةٍ شاملةٍ مُتكاملةٍ عن الإنسانِ، كما أنَّها تستندُ في رؤيتها إلَى الظَّنِّ وعدم اليَقين، وما تنتجهُ تلك المناهج من معارف تعتمدُ على الاستقراءِ النَّاقِصِ والتَّعميم الاستقرائيّ الَّذي تشوبه الظُّنون»[2].

وعليه، يبقى لدينا فرض علميّ مُتَعلّق بالخيار الأخير، فهو من ضمن المناهج المُتاحةِ الَّتي حاولت تقديم منظومة معرفيَّة في معرفةِ الإنسانِ من خلالِ الاستعانة بالعَقْلِ والنَّقلِ معًا؛ أي المنهج العقليّ، والمنهج الدِّينيّ المُتأسّس على الكتاب الإلهيّ، وسُنَّة المعصومين الصَّحيحة. وذلك ـ بطبيعة الحال ـ يستلزمُ دراسات مُعَمَّقة في المنهجِ الدِّينيّ؛ بغية استنباط الرُّؤية الخاصَّة بالإنسانِ واستكشافها بحسب ما ورد في نتائجِ الوحي الإلهيّ ومخرجاته (القرآن الكريم بالدَّرجَةِ الأولى) وما تفرَّع عنه من أحاديث مُفسِّرة وشارحة، والسَّالكة على ذلك الطريق الوحيانيّ نفسه. فالمعرفةُ الدِّينيَّةُ، بطبيعةِ الحالِ، هي معرفة وحيانيَّة تتبع المنهج الوحيانيّ الَّذي يُفعّل كل أدوات المعرفة في الإنسان من خلالِ البحث عن الجوانبِ المخفيَّة في قدراته العِلْمِيَّة والَّتي تتجاوزُ حدود الحسّ؛ لتكشف عن نقابٍ مخفيٍّ في العقلِ وما بعد العقل من القلب والرُّوح والسِّرّ. وهي أدوات للمعرفة يستحقُّ الشَّغف والاستكشاف العلميّين الصادقين أنْ نقف عند حدودها لما يمكن أن تفتحه لنا من أبواب كانت موصدة أمام العقل البشريّ لاقتصاره طَوال الوقت على المنهج التَّجريبيّ المحض، أو المنهج العقليّ المحض، مع إلغاء أيّ دور للمنهج الدِّينيِّ الصّحيح بحجج غير منطقيَّة. خصوصًا عندما نكتشفُ أنَّ المناهج الأخرى الَّتي حاربت الدِّين هي نفسها

1- أحمد واعظي، الإنسان من منظور الإسلام، مصدر سابق، ص90.

2- المصدر نفسه، ص89.

قد استبدلت مبدأ إله العالم، بتَأْلِيهِ الإنسان، وصنعت دينًا جديدًا اسمه «الدِّين الإنسانيّ». فالمناهج غير السَّماويَّة- الوحيانيَّة لم تخرج في الحقيقة من عباءة الألوهيَّة؛ وإنَّما تلبَّست الألوهيَّة لديها بلباس الأنسنة، وأصبحت العلوم الإنسانيَّة بشقَّيها: الإنسانيّ، والطَّبيعيّ هي الدِّين بعينه، والإنسان هو إله ذلك الدِّين الجديد الَّذي حاول أنْ يُقدِّمَ رؤيته الخاصَّة عن الإنسانِ والطَّبيعةِ وحتَّى الكون!

لو أنَّ تلك المناهج أوصلت أصحابها إلى المبتغى العلميّ في ما يتعلَّقُ بعلوم الإنسانِ ومعرفته، وما يتفرَّعُ عنها من تسخير سليم للطَّبيعة، وسيطرة مُوفَّقة على علومها، لكان بالإمكان إلغاء الاحتمالات الأخرى والفرضيَّات المُتبقِّية. ولكن الطَّريق المسدود الَّذي وصلت إليه تلك العلوم بنتائجها الكارثيَّة على الإنسان والمجتمعات البشريَّة، والَّتي ظهرت بشكلٍ واضحٍ من خلالِ مظاهر الدَّمار البيئيِّ، والفساد الطَّبيعيِّ، والفقر واللَّاعدالة المُجْتَمعيَّة، وما نتج منها من حروبٍ إنسانيَّةٍ مُدمِّرة، وظلم مستشرٍ وفاضح في المجتمع الإنسانيِّ المعاصر، كلّ تلك الأمور تُفضي إلى نتيجةٍ واحدةٍ، وهي أنَّ هناك خللًا ما واضحًا في بِنْيَة تلك المنظومة المُتَّبعة في فهم الإنسان وتسخير الطَّبِيعيَّة، وما يرتبطُ بهما من علوم.

وبعد الإقرار بالفشل الَّذي وصلت إليه العلوم الطَّبِيعيَّة والإنسانِيَّة في خدمة الإنسان، وتأمين العدالة والسَّعادة الحقيقيَّة له، ومعرفته معرفة واقعيَّة، وفهم ما يصلحه، وما ينسجم مع أهدافه الوجوديَّة والتَّكوينيَّة «يأتي المنهج الدِّينيّ بالاستناد إلى الكتاب والسُّنَّة، عارضًا نفسه بوصفِهِ طريقةً تجدرُ الثِّقة بها في سبيلِ معرفةِ الذَّات الإنسانِيَّة وسَبْرِ أغوارها، حيث تنطوي النُّصُوص الإسلاميَّة على إشاراتٍ إلى حقيقةِ الوُجُودِ الإنسانيّ، لم نجدْها في سائرِ مناهلِ المعرفة، ولا يمكن إيجاد طريق للوصولِ إليها دون الاستنارة بتلك النُّصُوص. إنَّ الوقوف عند تلك الآيات والأحاديث من شأنِه أن يساعد، بشكلٍ كبيرٍ، في تقديم معرفة شاملة مُتكاملة عن الطَّبيعة الإنسانِيَّة. وفي الحقيقةِ، مِنَ الصَّعبِ التَّوصُّل إلَى معرفةٍ مُتكاملَةٍ ومُتَعَدِّدةِ الأبعاد عن الطَّبيعة الإنسانِيَّة، دون الاستعانة بمختلف المناهج القائمة؛ إذْ إنَّ المعرفةَ التَّامَّة والمُتكاملة حيال الإنسان لا تأتي عبر منهجٍ مُعيَّن دون المناهج الأخرى. من هنا، فإنَّ نتيجة تلك التَّعَدُّدِيَّة في مناهجِ المعرفةِ في الوصول إلى معرفةِ الذَّاتِ الإنسانِيَّة بصورةٍ أفضل وأكثر تكامُلًا. لا ننس- في الوقت ذاته- أنَّ المُعطيات الَّتي يُقدِّمها كلّ منهج تتفاوتُ من حيث درجة الأهمِّيَّة والقيمة. وعلى هذا لا بُدَّ

مِـنْ إيـلاءِ المزيـد مـن الأهمِّيَّـة للمُعطيـات الَّتِـي تُقدِّمُهـا النُّصُـوص الدِّينيَّـة والمنهـج العقليّ فـي هـذا الصَّـدد، دون أن نغفـل مـا توصَّلت إليـه المناهـج التَّجريبيَّة والاسـتبطانيَّة والتَّاريخيَّـة مـن إنجـازات فـي هـذا السَّـبيل»[1].

هـذا مـا يمكـنُ أنْ نُطْلـقَ عليـه «المنهـج الجمعـيّ الدِّينـيّ» في العلـوم الإنسـانِيَّة، وهو منهـجٌ يحـاولُ أنْ يجمعَ بيـن مجموعـةٍ مـن المناهِـج الَّتِي يمكـن أن تُشـكِّلَ مع بعضهـا بعضًـا منظومـةً مُتكاملـةً تسـاعدُ فـي معرفـة الإنسـان؛ لتكـون تلـك المعرفـة مُقدِّمـة مـن أجْـلِ بنـاءِ منهـجٍ في العلـوم الإنسـانِيَّة أكثـر حداثـةً وتطـوُّرًا وقـدرةً على تلبيـةِ التَّطلُّعـاتِ الإنسـانِيَّةِ والمُجتمعيَّـةِ الَّتِـي يمكـنُ أنْ تصُـبَّ فـي إطـارِ خِدْمـةِ الإنسـان، مـن أجـلِ الوُصُـولِ إلى الهَـدَفِ السَّـامِي للحيـاةِ الإنسـانِيَّة، ودائمًـا تحـت حاكميَّـة الرُّؤيـة الدِّينيَّـة الوحيانيَّـة ومظلّتهـا ـ القرآنيَّـة، والعقـل بقواعـده وأُسُسِـه المنطقيَّـة والبَدَهِيَّـة.

هنـا، سـوف ينفتـح علينـا بـابٌ واسـعٌ لا حـدَّ لآفاقـه العِلْمِيَّـة والمعرفيَّـة بعنـوان «معرفـة الإنسـان في القـرآن الكريـم»، انطلاقًـا مـن أنَّ القـرآن يُخاطـبُ الإنسـان بالدَّرجةِ الأولى، وهـو إنَّمـا نـزل مـن أجلِهِ وبهـدف هدايتِـه، وهـو يعـرف حقيقتـه، ومـا يـدور في نفسـه، وكيـف تكـوّن، ومـا يمكـنُ أن يصيـر إليـه ...كمـا تُلخِّـص ذلـك الآيـة الكريمـة: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَـا ٱلْإِنسَـٰنُ مَـا غَـرَّكَ بِرَبِّـكَ ٱلْكَرِيـمِ ۝٦ ٱلَّذِى خَلَقَـكَ فَسَـوَّىٰكَ فَعَدَلَـكَ ۝٧ فِىٓ أَىِّ صُـورَةٍ مَّـا شَـآءَ رَكَّبَـكَ ﴾[2].

1- أحمد واعظي، الإنسان من منظور الإسلام، مصدر سابق، ص91،92.

2- الآيات: 6،7،8، الانفِطار/82.

الحداثةُ الأُوروبيَّة والتَّخيُّل السُّوسيولوجيّ*

*Gurminder K. Bhambra

مُقدِّمة

شهد القرنان: الثَّامن عشر، والتَّاسع عشر تعزيزًا لنمطٍ مُعيَّن من الفكرِ كان مِنْ شأنهِ أنْ وفّر الأساس النَّظريّ لرؤيةِ الحضارةِ الغربيَّة إلى علاقاتها بالمجتمعاتِ والشُّعوب الأخرى. وتألَّفت الميزات الأساسيَّة لهذا الباراديغم النَّظريّ النَّاشئ من قسمين: الأول؛ يقوم على افتراضِ أنَّ هناك قطيعةً بين الماضي الَّذي صنع العالم الحديث (ما قبل هذا العالم وما بعده). والآخر؛ افتراض تفرّد الغرب في إنشاء شكل مُتميِّز للمجتمع. وكما يقول «هايدن وايت» :إنَّ هذه الطريقة في التفكير لم تشملْ «علاقة الغرب بالثَّقافاتِ السَّابقةِ وحضاراتها فحسب؛ بل أيضًا تلك المعاصرة له زمنيًّا والمُتجاورة معه مكانيًّا».

يعرضُ، هذا البحث، للتَّحوُّلات ذات التَّأثير المركزيّ في التّفكيرِ الاجتماعيّ،

---

* فصل من كتاب إعادة قراءة الحداثة: ما بعد الكولونياليَّة والتَّخيُّل السُّوسيولوجيّ Rethinking Modernity: Postcolonialism and Sociological Imagination.Palgrave,Macmillan 2007. UK. المقال ترجمة غسان رملاوي.

** أستاذة الدّراسات ما بعد الكولونياليَّة وتصفية الاستعمار في كلِّيَّة الدِّراسات الكونيَّة في جامعة سسكس- بريطانيا.

ويناقشُ كيف أضحت هذه التّغيرات متضمنة في السوسيولوجيا بوصفها فرعًا معرفيًّا.

فلسفة الطَّبيعة وعصر التَّنوير

كان «دوركهايم» و«فيبر» وغيرهما من المُنظِّرين الأوائل، أمثال: «سان سيمون» و«كونت»، وبصرف النَّظر عن اختلافاتِهم الأخرى، يعتقدون أنَّهم يعيشون تغيُّرًا تاريخيًّا هائلًا، وكانوا مَعنيِّين بفهم بداية هذا التّغيير والتأثير في مجرى وصوله إلى نهايته. وعلى الرّغم من تفسيراتهم المختلفةِ للحداثةِ، فقد اتَّسمت هذه التفسيرات، كما علّق «فاغنر» بتمييز واضح بين الـ «ما قبل» والـ «ما بعد».

لقد فُهم التّاريخُ على أنَّه يمضي في مراحل: كل مرحلة متقدّمة عن سابقتها. وحتى محاولة «فيبر» تخطّي فهم التقدُّم التاريخيّ الأُحاديّ الَّذي يسير في اتِّجاهٍ مُعيّن، لم تنجُ من التَّحيُّز الَّذي يعدُّ الغرب قمَّة التَّطوُّر.

وهكذا، فإنَّ تفسير علم الاجتماع للحداثة وعمليَّات التَّحديث وُضع في سياق تحديد ميدان اجتماعيّ مُحدَّد وفهم تاريخيٍّ لأشكاله؛ بحيث يحلُّ شكل مُتقدّم للتَّنظيم الاجتماعيِّ مكان الشكل الَّذي يسبقه. وبناءً على هذا المبنى، فإنَّ الموضوع الأساس للدراسةِ في علم الاجتماع هو الكشف عن البِنَى الاجتماعيَّة القائمة في تنوُّعها التَّاريخيّ، بما يفضي إلى «علم» مقارن للمجتمعات. وقد ارتبط الانعطاف الأوَّلي نحو «الاجتماعيّ» بعمل مُنظّري التَّنوير الإسكتلنديِّين، مثل: «فيرغسون» و«سميث» والفرنسيِّين، مثل: «مونتسكيو» و«تيرغو». ومع هذا الفهم «الاجتماعيّ الأوّليّ» أخذ الظّهور التَّاريخيّ لسماتِ الأنواع المختلفةِ للمجتمعات يحلّ محلّ ما كان سابقًا اهتمامًا فلسفيًّا يقوم على اكتشاف المميّزات الأبديَّة الثّابتة للحياة الإنسانيَّة وقوانينها الطَّبيعيَّة. ومِنْ ثَمَّ، سأبدأ معالجتي بمناقشة فكرة مراحل المجتمع في أعمال المُفكرين الفرنسيِّين والإسكتلنديِّين.

كان نشوء فهم «اجتماعيّ» مُحدّد مثل استمرار للحركة الثقافيَّة الأوسع في القرن الثامن عشر المعروفة بـ «التنوير» والَّتي تُربط عادة بكتاباتِ: «هوبس» و«لوك» و«بايكون». وعلى الرّغم من أنَّ كثيرًا من العلماءِ يرون عدم النَّظر إلى التَّنوير بوصفه حركةً مُوحّدةً ومُتجانسةً، فإنَّ هناك اتّفاقًا عامًّا على أنَّ أهمِّيَّة هذه الحركة تكمن، جزئيًّا على الأقل، في إنشائها هيكلًا علميًّا في داخلها للجهود الفكريَّة.

فقد أدَّى نجاح أمثال: «نيوتن» و«بويل» في العلوم الطبيعيَّة في القرنِ السابع عشر إلى انتشارِ فكرة أنّه يتعيَّنُ أيضًا دراسة الحقلين: السِّياسيّ، والاجتماعيّ، من خلال المناهج العلميَّة والعقلانيَّة[1].

بهذه الطريقة، استُبدل التَّركيز الأكاديميّ السَّابق على الدين، تدريجيًّا، بالتركيز على العقل والعلم، أو على الفلسفة الطبيعيَّة كما كانت تُعرف آنذاك. وهكذا، تحدّت حركة التّنوير ادّعاء الكنيسة «حصريَّة» المعرفة، كما أسهمت بتقويضِ سُلطة الثيولوجيا (اللَّاهوت) بِوصفِها المصدرَ الرَّئيس للمعرفة.

التَّطوُّرُ الاجتماعيّ والاقتصاديّ

فالعلم، كان يفترض، بحسب تطوُّر النَّظرة إليه في تلك المرحلة، أنّ الطَّبيعةَ شفّافة، يمكنُ أنْ تُقرأ وتُترجم. ذلك أنّ إنجازات علم الفلك والملاحة في القرنين: السَّادس عشر، والسَّابع عشر أحالت، كما قال «باغدن»، Pagden جزءًا من الكونِ إلى علم رسم الخرائط، وبات يُنظر إلى العلم بوصفه «رسْمَ العلائق بين مجموعات من السِّياقات... ينتمي إليها كلّ شيء، حتَّى الإنسان». وقد لاحظ «مونتسكيو»، على سبيل المثال، في سبعينيَّات القرن الثامن عشر أنَّ البوصلةَ قد فتحت الكون، مع اكتشافِ أمريكا؛ ما مكّن بدورِه آسيا وأفريقيا من الاتّصالِ بأوروبا. ولقد سهّلَ الاعتقادُ بالقدرةِ على اكتشاف «الكون في الفوضى» من العلم إلى الاختبارات المنهجيَّة، واستنباط القوانين والمبادئ العامَّة الحاكمة للطَّبيعةِ والسُّلوك البشريّ. إنَّ الطَّبيعةَ، والطبيعة الإنسانيَّة بشكلٍ خاصّ، واحدة ومُنتظمة، هي الَّتي مكَّنت مُفكري التَّنوير من مُقارنةِ السُّلوكِ البشريِّ عبر الأزمنةِ والأمكنةِ مع التّشديدِ الخاصّ على اختلافِ البيئةِ. إنّ الالتزامَ بواحديّةِ الطَّبيعة البشريَّة وفّر الأساس لنشوءِ إطارٍ كونيٍّ «يتضمنُ في داخلِه تنوُّعًا هائلًا، كما يتَّضحُ من أعمالِ الرحَّالةِ والمؤرِّخين».

هكذا، باتت المعرفةُ شيئًا يمكنُ الحصول عليهِ تدريجيًّا عبر البحث الوضعيِّ ومراكمة البيانات؛ بحيث يزيدُ اكتمالها مع ازديادِ المُعطيات. إنَّ هذا النُّزوع نحو

1- إنَّ تواريخ الفكر الاجتماعيّ الَّتي تمَّ التَّعرُّض لها لا تُشير إلَّا قليلًا، أو هي لا تُشير مُطلقًا إلى الاحتكاكات الكولونياليَّة. (م1995) Heilbron، على سبيل المثال، استطاع أن يُعبّر عن فهمه لظهور النَّظريَّة الاجتماعيَّة من دون أيّ إشارة للأنشطة الإمبرياليَّة للدَّولة الفرنسيَّة في أثناء المرحلة ذات الصِّلة، وذلك على الرّغم من زعمه أنّه أدمج التَّاريخ الاجتماعيّ والفكريّ في تحليله لولادة النَّظريَّة الاجتماعيَّة.

الاكتمال ومِنْ ثَمَّ، «السستمة» هو الَّذي حوّل اهتمام الفلاسفة (مُثقَّفي فرنسا وأدبائهم وعلمائهم في القرن الثامن عشر) نحو تصنيفِ toxonomy العلوم الإنسانيَّة الَّتي كانت معروفة آنذاك (Jackues1977). ولقد ركّزت الأشكال الجديدة على التّرتيب والتّنسيق الَّتي كان يجري تطويرها وفق انتظام لسببيَّةِ معايير شُموليَّة ووجودها تنطبق على المجتمعات المختلفة، وعلى الأنماط الاجتماعيَّة للتَّنظيم. وبينما فهمت الطبّيعة الإنسانيَّة على أنَّها سابقة ومستقلَّة عن العلاقاتِ الإنسانيَّة، عُدَّت، في الوقتِ نفسه، قابلةً للتَّحسينِ والتَّطويرِ عبر التّغييرات في بِنْيَةِ العلاقاتِ الاجتماعيَّةِ. ومِنْ ثَمَّ، فقد بدأ النَّظر في تلك المرحلة، إلى الحيِّز الاجتماعيِّ المُتميّز عن الدَّولة بوصفِهِ حقلًا صالحًا للبحثِ. وأخذ التَّركيزُ الفلسفيِّ للانعتاقِ الإنسانيِّ من (التفكير) الخرافيّ يجد قاعدة له فيما أصبح لاحقًا الاهتمام السُّوسيولوجيّ بالمجتمع والتَّقدُّم الاجتماعيِّ.

شكّلت نظريَّةُ التَّطوُّرَ المرحليِّ للتَّاريخ الَّتي تبلورت بشكلٍ رئيس عبر مُفكِّري التَّنوير الإسكتلنديِّين إحدى حلول مشكلة الاختلاف في الإطارِ الكونيِّ نفسه. فعلى الرّغم من أنّ هؤلاء المفكرين لم يكونوا الوحيدين الَّذين بحثوا في تنوُّع المُمارسات الاجتماعيَّة ومؤسّساتها الموجودة في العالم، إلَّا أنَّهم عدُّوا من بين الأوائل الَّذين حاولوا «وضع هذا التَّنوُّع ضمن إطار منظومة مُعيّنة». وكانت الفكرةُ الرَّئيسةُ لنظريَّةِ المراحل، والَّتي اعتمدتها السوسيولوجيا وطوّرتها، تقوم على «أنَّ المجتمعات تخضع للتَّطوُّرِ عبرَ مراحل مُتَتَابعة على قاعدةِ أنماط معيشيَّة مختلفة». وقد فُهمت هذه المراحل على أنَّها تبدأُ بالصيدِ والتَّجميع، وتنتقل إلى الرعي، ثمَّ إلى الزراعة المستقرَّة، فالتجارة. وبينما عُدَّت هذه المراحل تتقدَّمُ تدريجيًّا؛ بحيث تكون كلّ مرحلة مُتقدِّمة عن سابقتها، عُدَّت التّجارةُ مرحلةً مستقلَّةً ومُتزامنةً مع المراحلِ الأخرى في الوقت نفسه. وكان الأمرُ لدى مُفكِّري التَّنوير هو إثبات الطَّبيعة المحلّيَّة للتَّدابيرِ الاجتماعيَّة الخاصَّة، ومحاولة فهم كيف يُمكن تعديلها لإنتاج تأثيرات « أفضل». فعلى سبيل المثال، سعى «مونتسكيو» في عمله الكلاسيكيِّ «روح القوانين»، إلى إظهار أنَّ الأفراد هم نتاج مجتمعاتهم، وأنَّ المُجتمعات تتنوَّعُ بحسب الزَّمان والمكان. وهو لم يكن مُهتمًّا بأوضاع الإنسانيَّةِ بالمطلق؛ بل ركّزَ على خُصُوصيَّةِ الأُمَمِ والثَّقافات، كما تتكوَّن في جغرافيّاتها، ومناخاتها، وتقاليدها، وممارساتها.

إنّ تحديد «مونتسكيو» للمجتمعات بوصفها مُتكاملةً ومُكتفيةً ذاتيًّا، وذات ممارسات اجتماعيَّة مُتنوّعة، والَّتي فُسّرت لاحقًا على أنَّها ناتجة من عوامل، مثل: المناخ، أو طبيعة التّربة، لم يرق لمُفكّرين من التَّنوير الإسكتلنديِّين، أمثال: «هيوم» و«فيرغسون» و«سميث»، الَّذين اعتقدوا أنَّ الاختلافات بين الشُّعوبِ يُمكنُ إرجاعها إلى أنماط المعيشة، وإلى أشكالِ الملكيّةِ القائمة. وعلى الرّغم من أنّ هؤلاء المُفكرين لم يدرسوا الاحتكاكات الكولونيالية، بشكلٍ خاصٍّ، إلَّا أنّه لم يكن من الصَّعبِ عليهم أن يُلاحظوا أنَّ هذه الاحتكاكات هي الَّتي وفّرت لهم المُعطيات الَّتي استندوا إليها في الكثيرِ من الحالات[1]. وكما رأى «ميك» أنَّ تزايد الأدبيّات في مجتمع «الأميرنيديان» (سُكّان أمريكا الأصليِّين) وطبيعتهم (وهو في حدِّ ذاته أحد نتائج الفتوحات الأوروبيَّة) كان أساسيًّا في ظهور فكرة المراحل التاريخيَّة للتَّطوُّر الاجتماعيّ. وإنَّ كُتّاب التَّنوير الإسكتلنديّ اتّبعُوا فرضيَّة «لوك» القائلة: «في البداية كان العالم كلّه أمريكا» ثمَّ سَعَوْا إلى تحديدِ المراحلِ اللَّاحقةِ الَّتي من المفترض أنْ تمرَّ بها البشريَّة قبل الوصولِ إلى الحالةِ الحاليّة من التّجارةِ والمدنيَّةِ.

يرى «فرغسون»، على سبيل المثال، أنَّ السَّبيلَ الوحيد للتَّوصُّلِ إلى خلاصات عن الأوضاعِ المُختلفةِ لأسلافنا يكْمُنُ في دراسةِ المجتمعات البربريَّة والمتوحشة المعاصرة. فهو يكتبُ أنّ «سكّان بريطانيا في عصر الغزو الرومانيّ الأوّل يشبهون في مناحٍ كثيرةٍ سكّان أمريكا الشَّماليّة الحاليِّين». ومِنْ ثَمَّ، يُمكِنُنا من خلال وضعهم الحالّيّ أن نرى، كما من خلال مرآة [حرفيًّا] ملامح أسلافنا. وبناءً عليه، يُمكنُ أنْ نتوصّلَ إلى استنتاجاتٍ حول أسبابِ الأوضاعِ الحاليّة. أمَّا «روبرتسون»، فهو حتَّى عندما يقرُّ بأنَّ مِنْ غَيْرِ المُمْكِن معرفة الأصول الدقيقة لسكّانِ الأمريكيّتين، يدعو، في الوقت نفسه، إلى دراستِهم لاستكمال دراسة العقل البشريّ. وهذا، بالنسبة إليه غير مُمْكِن، إلَّا عبر دراسة النّاس كما هم عليه في مراحلِ المجتمعِ المختلفة، وفي هذا السِّياق، فإنَّ سُكّان الأمريكيّتين عدُّوا «الشَّكل الأكثر أوليَّةً الَّذي يُمكنُ

1- اعتقد (م1999) Beate Jahn، على سبيل المثال، أنَّ الفكر السِّياسيّ الأوروبيّ تأثَّر بشكلٍ قويٍّ، بالاحتكاك بالأميريندیان (سكّان أمريكا الأصليِّين). وكان من نتائج ذلك الاحتكاك أنَّ «العصر الذَّهبيّ الَّذي كان ينسب في الماضي، إلى العصور القديمة، بات ينسب إلى الحاضر. كما استبدل الخلاص العلمانيّ للتطوُّر البشريّ بالخلاص المسيحيّ».

تصوُّر وجود النَّاس عليه». وبذلك، يكون «فيرغسون» و«روبرتسون» قد أسهما في (صَوْغ) الاعتقاد «أنّ السَّفرَ في المكان يعني أيضًا السَّفر في الزمان؛ بحيث يكون الآخرَون الَّذين يلتقون بهم نسخًا سابقة عن أنفسهم».

كتب «فيرغسون» «مقالة في تاريخ المجتمع المدنيّ» اعتقد فيها أنَّ تطوُّرَ المُجتمعات يُعزى إلى التَّقسيم الفرعيّ لِلعمل في داخلها، وأنّ المراحلَ التَّاريخيَّة هي مراحل مُتلاحقة وتطوُّريّة ومُتوّجة بالمجتمع الحديث. وفي حين اعتقد «فرغسون» كـ«مونتيسكيو» أنَّ العواملَ المادّيَّة تؤدِّي دورًا في نشوء الاختلافات بين المجتمعات، إلَّا أنَّه حسب أنَّ المُتغيّرات الأساسيَّة هي مُتغيّرات اجتماعيَّة، وهي بالتّحديد طبيعة الأنشطة الاقتصاديَّة، وسمات العلاقات الاجتماعيَّة. كما اعتقد أنَّ «الدِّفاع القوميّ، وتوزيع العدالة، والازدهار الدَّاخليّ للدَّولة، والحفاظ عليه» هي بشكلٍ خاصّ العوامل الرَّئيسة للتَّمييز بين المجتمعات؛ بل إنَّه كان يتمُّ النَّظَر إلى العوامل المادِّيَّة من زاوية تلبيتها للحاجات البشريَّة، وإمكانات التَّقدُّم الَّتي تُتيحه ذلك. فعندما تُناقش مسألة المناخ، أو وجود الأرض الخصبة، على سبيل المثال، كانت مُلاحظات «فيرغسون» تتوجَّه إلى ماذا يمكن للنَّاسِ أنْ يفعلوا، أو ينتجوا. وكان ينظرُ إلى الأراضي الَّتي تحتاجُ إلى العمالة والمهارة على أنَّها تدفعُ النَّاس «إلى الحرص على الموارد وزيادة الصّناعة، وتحسين الفنون والمهارات». وكان من شأنِ ذلك أن يُغيّر نمط العيش من الزراعة إلى التجارة، من خلال مراكمة الثَّروة النَّاتجة من زيادة الصّناعة، والمعزّزة من خلال مؤسّسة الملكيَّة الخاصَّة.

يتجلَّى الرَّبط بين زيادة الثَّروة، وتطوُّر المجتمع في شكل أكثر بروزًا في أعمال «سميث» و«سميث» ذلك أنّ هذين المفكّرين يُشيران إلى الدَّور الأساس لتقسيم العمل في التَّحوُّل إلى احتساب الأرض، والنُّموّ اللَّاحق لتبادل السِّلع ومراكمة الثّروة المتنقلة؛ أي المال، والعبيد أيضًا. بالنسبة إلى «تيرغو» الَّذي يرى أنَّه بمجرد إمكان توليد فائض من الثروة المُتنقّلة. ومِنْ ثَمَّ، تكوين احتياط، أو رأسمال، حتَّى بات من المُمكن الاحتفاظ به بوصفه ضمانًا لمستقبلٍ غير مُؤكّد، أو استخدامه في تعزيز الصِّناعة والمشاريع الصِّناعيَّة. ولئن كان «تيرغو» و«سميث» يختلفان في تشديد كلٍّ منهما على (دور) الأرض والعمل على التوالي بوصفهما مولدين للثَّروة، إلَّا أنَّ التّفسير الرئيس في الحالتين هو تفسير داخليّ. فالمعنى المُتضمّن يقومُ على

استخدام العمالة في الأرض الَّتي تنشأ أولًا عبر القنانة، الَّتي يُمكن أن تتحوّل بعد ذلك إلى عملٍ مأجورٍ. كما أنَّ ظهور التّجارة عُزي أساسًا إلى الطريقةِ الَّتي تتحقَّقُ عبرها، بعد مَأْسَسَةِ الزراعة، والفائض، وتوسّع نطاق تقسيم العمل.

هكذا، فإنَّ ظهور مجتمع قائم على التّجارة لم ينظرْ إليه «تيرغو» على أنّه ناتجٌ من عوامل خارجيّة مثل ضغط السكّان على الموار؛ بل بوصفها نتيجةً لإعادةِ تنظيم داخليّة لعلاقاتِ الإنتاجِ الاجتماعيَّة، ومراكمة الثَّروة المتنقلة. ومع ازدياد ثروة (بعض) الشعوب، وبدايةَ البلدان بالتطوُّر اقتصاديًّا، اعتقد «تيرغو» أنّ ذلك حصل «لأنَّ هناك داخل بنى أنماط المعيشة المتغيّرة تزايدًا متدرجًا مع الوقت لتقسيم العمل، وتبادل السِّلع، ومراكمة رأس المال». ولم ينظرْ إلى «المجتمع التجاريّ» آنذاك، على أنّه مُتميّز بالشّكل الَّذي حسبه الكُتَّاب اللَّاحقين في حالةِ الحداثة والمجتمعات الحديثة.

لقد أدَّى التَّوسُّع في الأعمالِ التجاريَّة إلى تحوُّلات أساسيَّةٍ أكثر من تلك الملحوظة في نظريَّةِ المراحل، والَّتي كانت مربوطة بشكلٍ وثيقٍ بمعالجةِ العلاقات الكولونياليّة في سياق نظريَّات الحداثة. وعلى الرّغم من الاعتراف الَّذي حظيت به العلاقات الكولونياليّة في المناقشات الأولى في المجتمع التّجاريّ، إلّا أنَّ هذا الاعتراف تقلّص إلى حدِّ الاختفاء مع تحوُّل فكرة المجتمع التجاريّ إلى فكرة «الرَّأسماليَّة الصِّناعيَّة».

العبوديَّة في سياق التَّنوير

من المعترف به ضمنيًّا أنَّ تعريف «الثَّروة المُتنقلة» يشمل المال والعبيد معًا، إلَّا أنّ مناقشة مسألة العبيد كانت محدودة سواء في أعمال مُنظِّري تلك المرحلة، أو لدى المعلّقين اللَّاحقين[1]. وفي حين يُشير «تيرغو» بشكلٍ مختصر إلى تملُّك العبيد بوصفه أحد عوامل مراكمة الثّروة، إلَّا أنّ هذه الفكرة لم يتمّ التوسُّع فيها، أو التّطرُّق إلى دلالاتها في التحليلات اللَّاحقة. وفي الأغلب، عندما كان كُتّاب

1- اعتقد تيرغو أنَّ العبيدَ هم جزءٌ من الثَّروةِ المنقولة، كالمال، والَّتي يتمُّ تحصيلها عبر التِّجارة والتَّبادل. وعلى الرّغم من أنّ «ميك»، في دراستِه الكلاسيكيَّة لنظريَّةِ المراحل، يناقشُ مسألة «المُتوحِّشين» ضمن هذا السِّياق إلَّا أنَّه لا يتحدَّث عن مؤسَّسة «الرّقّ» في أيّ مكانٍ آخر إلّا في إطار الحديث عن الإغريق.

تلك الحقبة يُناقشون مسألة العبيد فإنَّهم كانوا يفعلون ذلك بوصفها إحدى سمات المُجتمعات الماديَّة القائمة على الزراعة المستقرّة، وكانوا يعودون إلى حالات من المجتمعات اليونانيَّة والقديمة، وليس إلى حالات الاسترقاق الَّتي ربما شهدوها لدى ظهورِ الشَّكل الجديد من المُجتمعِ التّجاريِّ الَّذي حلَّ في رأيهم محلّ المجتمع القائم على الزراعة المستقرة. وبينما أقرَّ الأكاديميُّون بوجود الرّقّ فإنّهم أحالوه إلى ممارسة كانت سائدة في العالم القديم، أو لتشبيهه بأشكال من المُمارساتِ المعاصرة (كما في إشارات ماركس اللَّاحقة إلى العملِ الحُرِّ الَّذي يتّخذ شكل «العبوديَّة المأجورة»). بَيْدَ أنَّه وبحلول منتصف القرن الثامن عشر، كان قسمٌ كبيرٌ من البورجوازيَّة الأوروبيَّة، بقواها الاقتصاديَّة المُهيمنة، قد ولّدت ثرواتها وراكمتها على قاعدة الأنشطة الاقتصاديَّة المرتبطة بتجارة الرَّقيق وغيرها من أشكال تجارة «نزع الملكيَّة» «dispossession» كتجارة الفراء[1]؛ إذ لم يكن من غير الشّائع أنْ يستثمر النَّاس في أنشطةٍ تجاريَّةٍ كهذه حتّى لو كانوا يدعون إلى إلغاء الرّقِّ. و«لوك» هو أحد الأمثلة على ذلك، فقد استثمر بعض المال في أعمال تجاريّة تعتمدُ على الرِّقّ للحصولِ على الرّبح، فيما كان في الوقت نفسه مُناهضًا للعبوديَّة[2]. ويرى غلاسير Glausser أنّ «لوك» يُعارضُ العبوديَّة بوصفها حالةً مُطلقةً عامَّةً، وليست ممارسةً مُحدَّدةً في المجتمع المعاصر له. ولقد درج المفكّرون اللاحقون على تبنِّي التَّوجُّه نفسه.

يُعدُّ «مونتسكيو» من الأوائل الَّذين أدخلوا العبوديَّة في سياقِ مُناقشةِ التّنوير.

1- يعتقد (م2000) Buck-Morss أنّ أكثر من 20% من البورجوازيَّة الفرنسيَّة كانت تعتمد على النَّشاط التجاريِّ المرتبط بالرّقِّ, غير أنَّ أكاديميِّين آخرين مثل: Sala- Molins يرون أنّ الرقم أقرب إلى الثُّلث. أمَّا عن تجارة الفراء الأميركيَّة الشَّماليَّة، فيقول اريك وولف: إنّها بدأت عندما أخذ صيَّادُو السّمك والبحَّارة الأوروبيُّون يُقايضون للحصول على الفرو مع algonkins الجونكون (سُكَّان أمريكا الشَّماليَّة الأصليِّين). إلَّا أنَّه مع تعزيز التُّجَّار الأوروبيِّين لموقعهم الاقتصاديِّ والسِّياسيِّ تحوَّلت العلاقة المُتوازنة بين ناصبي الأفخاخ المحلِّيِّين والأوروبيِّين إلى علاقة غير متوازنة مع قيام الأميرنديان بإعادة صوغ علاقاتهم الاجتماعيَّة وعاداتهم الثَّقافيَّة بما يتناسب مع المطالبِ والتَّطلُّعات الأوروبيَّة؛ ما أدَّى في النِّهاية إلى اقتلاعهم وتجريدهم من ملكيَّتهم.

2- يذكر Glausser أنّ «لوك» استثمر في شركةRoyal African Company الَّتي كانت تعمل على السَّاحلِ الغربيِّ لأفريقيا في توفير العبيد إلى المزارعين في أمريكا.

وقد لجأ إلى السُّخريةِ والتَّهكُّم في تِبيانِ دعوتِه لإلغائها[1]. أمَّا «تيرغو» فقد تحدَّثَ بشكلٍ مباشرٍ أكثر عن «عرف الرّقّ الكريه»، ولاحظ أنَّ «هذه اللُّصوصيّة والتّجارة لا تزالان سائدتين بكلٍّ فظاعتهما، على سواحل غينيا على يد الأوروبيِّين الَّذين يقصدونها لشراء الزّنوج لاستصلاح المستعمرات الأميركيَّة». أمَّا «فيرغسون»، فتنحصرُ رؤيته إلى العبوديّة بشكلٍ أساس في إطار الفساد والعبوديَّة السِّياسيَّة. فهو يتحدَّثُ عن الحرِّيَّات الَّتي يفتقدها المتوحشون والبرابرة بخلاف المُتحضِّرين. أمّا الباقين، فيرون الرّقّ أحد سمات الحضارة اليونانيَّة القديمة، أو في إطار العبوديَّة الداخليَّة. ولا يشيرُ «سميث» في نظريَّةِ «المشاعر الأخلاقيَّة»، إلى العبوديَّة إلَّا مرة واحدة حين يتحدّثُ عن ممارستِها في الحضارة اليونانيَّة في العصور القديمة. ويحتوي الفصل المُعنون بـ«الثَّني عن الزراعة» من كتابه «ثروة الأُمم» نقاشًا في القنانة والعمل العبوديّ يتطرقُ فيه بشكلٍ مستفيضٍ نسبيًّا إلى شُؤون العبوديَّة والمستعمرات في الأميركيتين؛ بَيْدَ أنَّ كلتا المناقشتين لا تخرجان عن سياقِ العبوديَّةِ في العصورِ القديمة.

إنَّ اهتمامَ التَّنوير بالحرّيّةِ يولد بالضّرورة اهتمامًا بنقيضها؛ أي العبوديَّة. وهذا بالتَّحديد ما يتّصلُ بمشكلة تقبّل مُمارسة الرّقّ في المجتمعات القديمة، نظرًا إلى ما لهذه المجتمعات وفلسفة فهمها لنفسها من أهمِّيَّة بوصفها مرجعًا للتَّفكيرِ في الأمور المعاصرة في التنظيم الاجتماعيّ والحكم.

لقد حلَّ ذلك جزئيًّا عبر تطوير نظريَّة تمرحل التّاريخ الَّتي عُدَّت فيها العبوديَّة ستضمحل من خلال عمليّة التّمدُّن الَّتي ستحصل مع ظهور المجتمع التّجاريّ[2]. وهكذا، فإنَّ التَّركيزَ على العبوديَّةِ في العالمِ القديم يخدمُ غرضَيْن مُتَرابِطَيْن، فهو يضع الرقّ في إطارِ ممارسات العالم القديم، ويربطهُ بنمط الإنتاجِ الزراعيِّ الَّذي

1- لاحظ (م1978)Hunting أنّ بعض قرَّاء «روح القوانين» لمونتسكيو قد أُربكوا وضُلّلوا من جرّاء استخدامه للتَّهكُّم والسّخرية، فظنّوا أنّه مؤيّد للرّقّ لكونه معارضًا لإلغائه. كما لاحظ فليتشر(1933م) أنَّ دفاع مونتسكيو التهكُّميّ عن الرِّقّ قد أُسِيءَ فهمه. ولكن، كان هناك من اعتقد أنَّ اللُّغةَ الَّتي استخدمها مونتسكيو في حديثه عن العبوديَّة الكولونياليَّة (تعمّدت) الغموض بدهاء.

2- جاء حديث (م1997) Berry عن العبوديَّة في كتابه الممتاز والتَّثقيفيّ عن النَّظريَّة الاجتماعيَّة للتّنوير الإسكتلنديّ مُخيّبًا؛ إذ لا يوجد أيّ ذكر لممارسة العبوديَّة المُعاصرة، ولا لردودِ فعلِ المُفكِّرين عليها باستثناء هذا التَّعليق الوحيد.

سيسقط بظهورِ المجتمع الجديد. ومِنْ ثَمَّ، فليس مطلوبًا أنْ تدرس العبوديَّة في إطارِ المجتمعِ التّجاريّ، ولكن ببساطة بوصفها شيئًا مُتبقّيًا من المُجتمعاتِ القديمة ما يلبث أن يتَقلّص لدى توسُّعِ التّجارة. وقد تعزَّز هذا التوجُّه بعدما بات يُنظرُ إلى المجتمعِ التجاريّ بوصفه مُجتمَعًا صناعيًّا رأسماليًّا.

لم يعتقدْ أحد من المفكرين الَّذين تطرقنا إليهم هنا أنّ العبوديَّة تولّدُ المجتمع التجاريّ، أو أنَّها أساسية في عمله. وهذا يحتاجُ إلى تفسير التجارات المرتبطة بالعبوديَّة وغيرها من أنماط التجارات المرتبطة بنزعِ الملكيَّة، وإلى تفسير التناقض بين الفكر والممارسة؛ أي بين عَدّ المفكرين أنفسهم مُتحضّرين، وقبول العيش في مجتمعات تمارس العبوديَّة المريعة.

المجتمع والتطوُّر التَّاريخيّ

قسّم «فرغسون» المجتمعات إلى متوحشة وبربريَّة ومصقولة (مُتحضرة) فيما قسَّمها «سميث» إلى مجتمعات صيد ورعي وزراعة وتجارة، إلَّا أنّهم جميعًا صوَّروها بوصفها مراحل مُتلاحقة في إطار تطوُّر تاريخيّ. هذا إضافة إلى أنّهم كانوا يعتقدون أنّ كلّ مرحلة تولدُ أشكال الوجود والسُّلوك والشخصيّات والسِّمات الخاصّة بها. فتفوّق المجتمع التِّجاريّ، على سبيل المثال، كان يظهرُ عبر ارتباطِه بمفاهيم المدنيَّة، والأخلاق، وازدهار الفنون، إلخ،...

كما استندَ تسويغ المجتمع التِّجاريّ إلى مراكمةِ الثَّروة وتوزيعها على الطبقات؛ بحيث يتمكَّن أعضاء المجتمع كافّة من التّمتُّع بمستوى أفضل من العيشِ عمَّا كانوا عليه من قبل. وإضافة إلى الثروة، كانت الحَرّيّة هي السِّمة الرئيسة الثانية الَّتي أُعطيت المجتمع التجاريّ. فقد اعتقد سميث أنَّ أعضاء المجتمع التِّجاريّ ينعمون بحريّة لم يتمتّعْ بها الرعايا الَّذين كانوا يعيشون في المجتمعات الَّتي اتّسمتْ بأنماطِ العيشِ الأخرى. ذلك أنَّ الفائضَ الَّذي ولدته التجارة «اشترى» حريّة الأفراد في داخله، فالحرّيّةُ تتألفُ جزئيًّا من القدرةِ على الاختيار. ومِنْ ثَمَّ، تغيير المرء لعمله، وتحسين ظروفه عبر مراكمةِ الثروة.

إنَّ المجتمعَ المُتمدِّن بحسب «هيوم»، هو مجتمع صان الملكيَّة، وشجع الصّناعة، وأمكن للفنون فيه أنْ تزدهر، واعتقد «هيوم» أيضًا أنَّ تفكّكَ روابط القرابة، وروابط الولاء يفسحُ في المجالِ أمامَ نُموّ العواطفِ الطبيعيَّةِ والصَّداقةِ والتآلُفِ. وكان يرى

أنَّ الحضارةَ بحاجة إلى التّجارة، وأنَّ التّجارة بحاجةٍ إلى الاستقرارِ والأمن؛ لأنَّ التَّبادلَ يتطلَّبُ التخلِّي عن حياةِ الاكتفاء الذّاتيّ لمصلحةِ حياة قائمة على الاعتمادِ المُتبادَلِ. وهذا الاعتمادُ يقوم على أشكال من التّنظيم والقواعد الَّتي تحمي الأفراد في العلاقات الاجتماعيَّة الحُرَّة. ولقد عُدَّ تطوير المدن عاملًا رئيسًا في تراجع الرَّوابط الفرديَّة للاعتمادِ الاقتصاديِّ والتَّبَعيَّة الاجتماعيَّة. وكان «هيوم» يعتقدُ أنَّ ظهورَ الصِّناعة ولّدت درجات من الحرّيّة الاقتصاديّةِ لم تكن مُمكنة مِنْ قبلُ. وها هو يقول عن العلاقة بَيْنَ نُموِّ الفنونِ والنُّزوعِ إلى الاختلاطِ الاجتماعيِّ:

«إنَّهم يتوافدون إلى المُدُن، ويحبّون تلقِّي المعرفة وتبادلها، وإظهار ذكائهم وتنشئتهم وذوقهم في المحادثة، والمعيشة، والملابس، والأثاث. إنَّ الفضولَ يدفع الحكيم في ما تتحكّم التَّفاهة بالأحمق، ويندفع كلاهما إلى المتعة، وتتألف الجمعيَّات والنَّوادي في كلّ مكان، ويلتقي الجنسان بشكلٍ اجتماعيٍّ سهل، ويتحسّن مزاج النّاس وسلوكهم؛ بحيث لا يمكن أن يشعروا إلَّا بازدياد في إنسانيّتهم من جراء التّحدُّث معًا، والمساهمة في إبهاج بعضهم بعضًا وتسليتهم. ومِنْ ثَمَّ، فإنَّ الصِّناعةَ والمعرفةَ والإنسانيَّةَ ترتبطان مع بعضهما بعضًا بسلسلةٍ أبديَّةٍ موجودةٍ استنادًا إلى العقلِ والتّجربة، في العصور الأكثر تأدّبًا ورفاهيةً...».

لكن كان هناك أيضًا مخاوف من الصِّفاتِ السّلبيَّة للشخصيَّاتِ الَّتي يولدها هذا النَّمط الجديد من العيش. فبالنّسبة إلى «فيرغسون»، كان نشوء المجتمع التجاريّ «يستتبعُ نقصًا في الرّوحِ والتّضامنِ والشَّجاعة، ويؤشر إلى نهايةِ الفضيلةِ نفسها».

صاغ أغلب الكُتَّاب المختلفون المشار إليهم أعلاه نظريَّة المراحل الَّتي استخدمت، كما يقول ميك، «ليس بوصفها هيكلًا لنظريَّة تطوُّر اقتصاديٍّ – اجتماعيٍّ فحسب؛ ولكن أيضًا بوصفها أساسًا لتقويم الدَّولة المُتوحشة، والمجتمع التجاريِّ الحديث». كان الانتقالُ من مرحلةٍ إلى أُخرى وصفيًّا، ولم يكن خاليًا من الالتباس. وهذا الالتباس، أو الغُمُوض كان مُتجذِّرا في علم الاجتماع أيضًا. إلَّا أنَّه ليس غُمُوضًا يطيحُ بنظريَّة المراحل، أو بتمحورِها الأوروبّيّ الدَّاخليِّ، فهو يُثمِّن التَّقدُّم من جهة، إلَّا أنَّه يَتطلَّعُ من جهةٍ أخرى بحنينٍ إلى عالمِ الخُصُوصيَّة، والرَّوابط النِّسبيَّة المفقودة.

أدَّى الخلافُ بين المعارضين لصعودِ التجارة، وبين أولئك الَّذين يحسبون أنَّه

يستأهلُ فقدان الفضيلة إلى التَّأكيد «أنَّ ميزةَ الانسان التّجاريِّ والمثقَّف لم تكتمل أبدًا»؛ بل بات يتعيَّنُ أن تأخذَ نظريَّات التَّقدُّم الإنسانيّ في الحسبان الفكرة الَّتي عبَّر عنها «بوكوك» بقوله: «إنَّ التَّقدُّمَ هو، في الوقت نفسه، اهتراء، وإنَّ الحضارة تتضمَّن نقصًا ما في الحرِّيَّةِ والفضيلة، وإنّ ما ضاعف القدرات الإنسانيَّة حطّم، في الوقت نفسه، وحدة الشّخصيَّة الإنسانيّة». حاولت الرومانسيَّة، ردًّا على نظريَّةِ المراحلِ التَّاريخيَّة، استعادة تمايز المجتمعات والحضارات خارج إطار أيّ هيكليَّة شاملة.

يُمكنُ رؤية هذا التَّبايُن بين العام والخاصّ أيضًا في صُلب المشروع السُّوسيولوجيِّ الَّذي عني لاحقًا بوضع قوانين عامَّة إلى جانب الاهتمام بالخاصّ. ولقد شكّل أيضًا انقسامًا سوسيولوجيًّا بين ما دعاه غولدنر صيغًا ونماذج (Modality) «كلاسيكيّة» و«رومنسيّة» الَّتي ظهرت في الاتِّجاهاتِ الحداثويّةِ وما بعد الحداثويّة.

تمحورُ ردّ الفعل الإسكتلنديّ على مُفكِّري التَّنوير السَّابقين على معارضتهم نماذج المجتمعات الإنسانيَّة القائمة على تصوُّراتٍ افتراضيَّة للإنسان. ودعوا بدلًا من ذلك إلى بحث سُوسيولوجيّ أوَّلي (proto-sociological) للتَّطوُّر الطَّبيعيّ للأشكال الاجتماعيَّة للتَّنظيم الَّذي يمكن عَدّها الصيد والرعي والزراعة ومن ثمّ المجتمعات التِّجاريَّة.

يُحذِّر «ميك» من عَدِّ نظريَّة مراحل التَّاريخ بديلًا مُفترضًا للبحث التَّاريخيِّ الفعليِّ، ويرى أنَّ العلاقة الكرونولوجيَّة (والتَّقويميَّة) بين مختلفِ أنواعِ الحضاراتِ الَّتي نشأت عن التَّصنيفِ التَّراتبيّ للحضارات المُتعاصرة لم تقم على أساسٍ برهانيٍّ. إلَّا أنّه يعتقدُ أنَّه على الرّغم من ذلك الضَّعف، فإنَّ لهذا المُخطَّط قيمة لِكونِهِ «التّجسيد النَّظريّ العظيم الأوَّل... لمجموعة من المفاهيم والانطباعات الأكثر اتِّساعًا... وتحديدًا فكرة علم الاجتماع». وهكذا، تصبح السَّرديَّة التَّاريخيَّة العامَّة فرضيَّة خلفيَّة للعلوم الاجتماعيَّة الَّتي أُعيد إنتاجها في المبادراتِ النَّظريَّة والأساسيَّة اللَّاحقة. وهنا، تَحديدًا، تكمن في رأيي، المشكلة؛ لأنَّ القاعدة البرهانيَّة لفكرةِ المراحلِ التَّاريخيَّةِ تبقى ضعيفة تمامًا؛ لأنَّها أُدخلت في البِنَى المفهوميَّة لعلمِ الاجتماع.

من النَّظريَّة الاجتماعيَّة إلى علم الاجتماع

يعتقدُ «هايلبرون» (1995م) Heilbron أنَّ التَّحوُّلَ من الفلاسفة الفرنسيِّين، والكُتَّاب الإسكتلنديِّين في القرن الثامن عشر إلى الَّذين اتَّبعوهم في القرن التاسع عشر، أمثال: «سان سيمون» و«كونت» (الَّذي يُعدُّ أول عالم اجتماع واعٍ لذاتِه) هو تحوّلٌ من النَّظريَّة الاجتماعيَّة إلى علم الاجتماع. بَيْدَ أنَّ علماء الاجتماع القرن التاسع عشر فهموا العلاقة بين التَّاريخ والعلوم الاجتماعيَّة من خلال تقبُّل أفكار المراحل التَّاريخيَّة. وما أن عُرف النَّمط العام للتَّطوُّر التَّاريخيّ، حتّى اعتُقِد أنَّه يمكنُ تحديد مسار تطوُّر مجتمعات أخرى، بما أنَّه يتعيَّنُ على كلِّ المجتمعاتِ البشريَّة اتّباع النَّمط نفسه، ذلك النَّمط الَّذي وضعته أوروبا.

فكما قال بايكر حين رأى كوندرسيه Kondorcet أنّ «التَّقدُّم التّاريخيّ بوصفه عمليَّةً تصاعديَّةً أُحاديَّةَ الخطّ، فإنَّ سان سيمون اتّجه إلى رؤيته بوصفها تتابعًا لأنظمةٍ اجتماعيَّةٍ عضويَّةٍ يقوم كلٌّ منها على مبادئه التّنظيميَّة الخاصَّة». وبتعبيرٍ آخر، فإنَّ «المراحل» المختلفة تُمثِّل بِنَى اجتماعيَّةً مُتكاملةً ذات سماتٍ مشتركةٍ وأخرى مختلفة. ولقد نظم هذا البحث للسَّعي إلى فهم السِّمات الخاصَّة للحداثةِ الَّتي لم تكنْ بعد قد استكملت وجودها.

لقد وفَّر الإيمانُ بوجود قواعد أساسيَّة تحكمُ المجتمع السّعي إلى اكتشاف هذه القواعد الَّتي أصبحت فيما بعد الهدف الرَّئيس للبحث الاجتماعيِّ. وغالبًا ما عُدَّ أنَّ بداية القرن التاسع عشر «وضعت نهاية للتَّواريخ التَّأمُّليَّة، أو الافتراضيَّة للتَّنوير» فإنّه يمكن القول: إنَّ هذه التَّواريخ وبدلًا من أن تنتهي، قد ورثتها السوسيولوجيا وبنت عليها فهمها الذّاتيّ لمشروعها الخاصّ.

لقد تعزَّزت صحَّة هذه المُقاربة من جرّاء التَّطوُّرات اللَّاحقة لـ «المجتمع التّجاريِّ»، والوتيرة المُتسارعة للتَّغيّر الاجتماعيِّ داخل أوروبا. وكذلك الوضوح المُتزايد لتطوُّرِ المجتمع التجاريّ بوصفه مُجتمعًا صناعيًّا رأسماليًّا مُترافقًا مع الاضطراباتِ الاجتماعيَّة. وفي الوقت نفسه، استمرَّت عمليَّة إعادة تقويم القيم الَّتي كانت قد بدأت مع انهيارِ النِّظام القديم في أعقاب الثَّورة الفرنسيَّة. فبينما كان يُعتقدُ أنَّ المجتمعَ الصِّناعيّ النَّامي يُوفِّرُ حلًّا للمشاكلِ السِّياسيَّة لحقبة ما بعد الثَّورة في فرنسا، فقد نُظر إليه، في الوقت نفسه، بوصفه بؤرةَ مشاكل آخذة في الظُّهُور وبحاجةٍ إلى الحلول. وكما قال Heilborn «كان كونت ونظراؤه

كتبوا أعمالهم وهم مُدركون تمامًا أنَّ الثَّورةَ انتهت، وبدأت حقبة جديدة، واستمرّ التَّصنيع».

لقد عزّز هذا التَّشديد على المجتمع الصِّناعيِّ ومشاكله الاجتماعيَّة، الميل الَّذي كان بارزًا أساسًا ضمن أفكار المجتمع التِّجاريّ، والَّذي ينحو إلى فهم المجتمع الحديث على أنَّه تطوُّر أوروبيّ داخليّ النُّموّ. إلى ذلك، حلَّت فكرةَ المجتمع الصناعيِّ محلّ العبوديَّة وغيرها من أشكالِ العملِ غير الحُرِّ بوصفها القضيَّة المركزيَّةَ للحداثة. وعلى الرّغم من ترسُّخ هذه الأشكال من العملِ في العالم الجديد، ومستعمرات القوى الأوروبيَّة تحوّل التفكير النَّظريّ إلى الداخل؛ أي إلى مشاكل النّظام الاجتماعيِّ داخل أوروبا.

كان من المأمول من خلال التَّوجُّه إلى وضعِ دستورٍ عقلانيٍّ على قاعدة مبادئ علم الاجتماع أنْ يتمَّ تثبيت المنجزات السِّياسيَّةَ للعام 1789م، وإنهاء الثَّورة بتوجيهٍ من النُّخبة المُتنوِّرة . ويرى «غرين» أنَّ «كونت»، مثله مثل «سان سيمون» كان يعتقدُ أنَّه «لا يُمكن فعل إلَّا القليل لاستعادة الانسجام الاجتماعيِّ، والاستقرار السِّياسيِّ ما لم تنشأ منظومة جديدة من المُعتقداتِ الإيجابيَّةِ تقومُ على قواعدَ علميَّة». وبعد «نجاح العلوم الطَّبيعيَّة في إثباتِ مشروعيَّة الظَّواهرِ الطَّبيعيَّة» بات عليها الآن أنْ تقوم «بعملٍ مُماثلٍ في دراسةِ المجتمع». ولئن كانت علوم القرن الثامن عشر تُعدُّ مجرّد وسيلة، من وسائلِ فهمِ حقائق العالم، فإنَّ العلاقةَ بين العلوم وُضعت مع «كونت» في تدرُّج تاريخيٍّ وجد تتويجه في علم المجتمع- السوسيولوجيا. ومِنْ ثَمَّ، فقد حسب أنَّ السوسيولوجيا هي اختراع الثورة الفرنسيَّة بقدر ما هي الدَّولة الحديثة الَّتي استنبط العلم لمحاربة إفراطاتها. وبقدر ما نشأت السوسيولوجيا عن ظروف المجتمع الحديث، بقدر ما هي شكل حديث مُتميّز لتفسير ذلك المجتمع.

يقوم نقد السوسيولوجيا للأوضاعِ القائمة على فهم يحسبُ أنَّ اعتمادَ تدابير اجتماعيّة أفضل ليس ضروريًّا فحسَب؛ بل لأنَّه أيضًا سيظهر تاريخيًّا؛ إذ نظر إلى المشاكل بعد الثَّورةِ الفرنسيَّةِ على أنَّها نتاج استمرار مبادئ ميتافيزيقيَّة بالية، كالقانون الطبيعيّ وحقوق الإنسان. في حين، كان المطلوب ـ بحسب كونت ـ إدخال نظام من المعتقدات قائم على معرفةٍ علميَّةٍ «إيجابيَّة» تحلّ المُشادَّات الَّتي تضرّ بالمجتمع، وتُعيد بناء الوئام الاجتماعيّ. وفي حين، كان الإجماع واتّحاد

الآراء يستند إلى الدّين، وإلى المؤسَّسات الدينيَّة فيجب أنْ يتمَّ الآن على قاعدة العلم... كان كونت يعتقد أنَّ التَّاريخَ محكومٌ بالتَّحوُّلات التَّصاعديَّة progressive من نظام معرفيٍّ ما إلى آخر ـ من الثيولوجيِّ إلى الميتافيزيقيِّ إلى العلميِّ ـ ينمو كلٌّ منها من رحم النِّظام السَّابق له. ويرى Heilborn أنَّ مقاربة كونت «لِتَكوُّن المعرفة بوصفها ظَاهرةً تاَريخيَّةً» تقوم على نفيه «فكرة أنَّ صحَّة المعرفة تتحقَّقُ بمساعدة مبدأ لا تاريخيّ وكلّيّ». ومِنْ ثَمَّ، يُمكنُ عَدّ كونت أوَّل مَنْ طوَّر «نظريَّةً تاريخيَّةً وتفاضليَّةً للعلم».

كانت السوسيولوجيا، بحسب «كونت»، ستصبحُ علم المجتمع، وتأخذُ، في دراستها للحياةِ الاجتماعيَّةِ الإنسانيَّة، العلوم الطبيعيَّة بوصفها أنموذجًا قياسيًّا. لقد اعتقد «كونت» استخدام المنهجيَّة العلميَّة ضروريًّا لاكتشافِ التَّطوُّرِ التَّاريخيّ، وللكشف عن أنماطِه وقوانينِه.. ولمَّا كان «كونت» يؤمن «باختلاف العلوم في مواضيعها وطرائقها» فقد رأى أنَّ «علمَ الاجتماع يجب أنْ يقومَ على السِّمات الخاصَّة بموضوعِه». وما يُميّز الإنسان عن غيره من العالم الطَّبيعيّ يكمن «في ذكائنا واجتماعيّتنا». والأهمُّ بالنِّسبة إلى «كونت» هو اعتماد (هدف) مثاليّ «علينا دائمًا أن نستمرّ في السَّعي إلى الاقتراب منه من دون أن نتمكّن في أيّ وقت من الوصول إليه»[1]؛ بل إنَّ قدرتنا على التَّعلُّم من الماضي تحمل على الاعتقاد بأنّه إذا «كان علم الاجتماع سيصبح علمًا حقيقيًّا، فلا بُدَّ مِن أنْ يقوم على قاعدة القانونِ التَّاريخيّ». كان هذا القانون بالنِّسبة إلى «كونت» هو القانون الوحيد الَّذي يحكم تطوُّر الإنسانيَّة جمعاء، مثلما اعتقد أنَّ الحقبَ التَّاريخيَّة تُمثّلُ «التَّطوُّر الأساس نفسه: كلّ مرحلة تنتج من سابقتها وتَعِدُ للَّتِي تَليها».

هكذا، فإنَّ المجتمعات المختلفة تُمثّلُ تنويعات على نمطٍ عام، ولقد كان هذا التَّصوُّر للتقدُّم التَّاريخيِّ ـ للحداثة، أو ما عُرف آنذاك بالعقلنة التَّصاعديّة ـ هو الَّذي أرشد عمل علماء الاجتماع في القرنِ التاسع عشر.

إذا كان علماء الاجتماع المعاصرون نسوا كونت ـ أو اعتقدوا «دين الإنسانيَّة»

1- زاد التَّمييز بين الدولة والمجتمع المدنيّ من التّمايز بين ما قبل الحديث والحديث. كما أدَّت هذه الطّريقة في فهم الهُوَّة بين الحداثة وما قبل الحداثة إلى وضع العائلة، والقرابة بعامّة، خارج الدَّائرة العامّة؛ ما جعل الجندر غير مرئيّ في التَّحليل الاجتماعيّ الحديث، بطريقةٍ مُوازيةٍ للعلاقات الكولونياليَّة.

الَّـذي وسـم السُّوسـيولوجيا بـه أمـرًا محرجًـا- فـإنَّ إرثـه لا يـزال هـو الَّـذي يضفـي الحصافـة الحداثويَّـة علـى التَّقليـد السُّوسـيولوجيّ.

كان التَّنويـر قـد ألغى عمليًّـا شـرعيَّة التَّقليـد، وبـات النَّظَـر إلـى الإدارة الاجتماعيَّـة والتَّنظيـم بشـكلٍ مُتزايـدٍ، بوصفهـا عمليَّـةً يديرهـا مـن فـوق أشـخاص مضطلعـون (بالمعرفـة). وتـمَّ ربـط فكـرة التَّطـوُّر أوّلًا بتقـدُّم العلـم، ومِـنْ ثَـمَّ، بالتَّطبيـق المُتزايـد للعلـم فـي الصناعـة والمجتمـع، بشـكلٍ عـامٍّ. وتحوّلـت صـورة الثَّـورة الصِّناعيَّـة الَّتـي كانـت لا تـزالُ في أطوارهـا الأولى في فرنسـا إلـى أنمـوذج عبـر جهـود «سـان سـيمون» و«كونـت». ولـم يكـن ذلـك مجـرّد وصـف لحقيقـة قائمـة؛ بـل كان الأمـر أقـرب إلـى «دليـلٍ للعمـلِ السِّياسـيِّ، والإصـلاح الاجتماعـيِّ».

لقـد أسّسـت هـذه الخطـوات لفهـم المجتمـع بوصفـه كيانًـا مُنظّمًـا داخليًّـا، وجـرى تجاهـل العلاقـات الخارجيَّـة فـي تكوينـه. كمـا فُهـم المجتمـعُ الصّناعيُّ على أنّـه نتـاجٌ داخليٌّ للسُّـوق الَّتـي عيّنـت الدَّولـة حـدوده؛ أمَّـا العلاقـات الإمبرياليّـة والاسـتعماريَّة الَّتـي كوَّنتـه بوصفهـا جـزءًا مـن السُّـوق الكونيَّـة، فقـد تـمَّ تجاهلهـا لمصلحـةِ تحليـلٍ ضيّـقٍ ومحـدودٍ.

لقـد تـمَّ، فـي سـياقِ التَّحـوُّل مـن نظريَّـةٍ فلسـفيّةٍ للمعرفـةِ إلـى نظريَّـةٍ سوسـيولوجيَّةٍ، اسـتبدال تدريجيّ للفـرد بالمجتمـع البشـري كـ «موضـوع» المعرفـة، وتـمَّ التَّشـديد على علاقـة الفـرد بالمجتمـع؛ مـا طـرح مشـكلة تعريـف المجتمـع، وتحديـد معالمـه؛ بحيـث يكـون ذلـك المجتمـع مُتميّـزًا عـن المجتمعـات الأخـرى. وقـد كان رأي المُفكّريـن الأوائـل (بالتَّحيّـز) الاجتماعـيِّ غيـر مرتبـط بالإجمـال بفهمهـم للدَّولـة. وبحسـب Heilbron: إنّ الفكـرة القائلـة بإمـكان فهـم البشـر مـن خـلال التّرتيبـات الاجتماعيَّـة الَّتـي يقومـون بهـا «تعنـي أنَّ المجتمعـات الحديثـة ليسـت مـن النَّـوع نفسـه مـن الوحدات (الَّتـي تتكـوّن منـه) الـدول». إلَّا أنَّ مـدى وضـع ذلـك موضـع الممارسـة يبقـى عرضـةً للسُّـؤال، حيـث إنَّ معظـم المُنظِّريـن الاجتماعيِّيـن اسـتمرُّوا فـي رسـم فهمِهِـم للدَّولـةِ فـي إطـارِ الحـدودِ القوميَّـةِ. ولقـد أخـذت النَّظريَّـة الاجتماعيَّـة ككلّ، بعَـد العـام 1789م، تكتسـب أبعـادًا أكثـر قوميَّـةً بعدمـا أفسـحت المُثُـل الكسـموبوليتيَّة للتّنويـر فـي المجـالِ لمشـاعر أكثـر «قوميَّـةً»[1]. ويمكـن رؤيـة ذلـك مـن خـلال المسـائل الَّتـي طرحوهـا للحلّ،

1- Heilbron 1995: 111.

والَّتي كانت مُصاغة في إطار العلاقة بين الدَّولةِ والمجتمع المدنيّ[1]. ولقد عزَّزت هذه العمليَّة من موقع «الاجتماعيّ» بوصفها ظاهرةً مُحدَّدةً ومتجانسةً داخليًّا. ويمكن فهمها من دونِ الرُّجوعِ إلى العلاقات الخارجيَّة، مثل: الأحداث والمغامرات الكولونياليَّة والإمبرياليَّة الَّتي كانت تجري في ذلك الوقت.

- إنَّ تركيز السُّوسيولوجيا الكلاسيكيَّة على مؤسَّسات الدَّولة – الأمَّة وتحديدها للمجتمع داخل حدود هذه الدولة، لن يفاجئنا كثيرًا عندما نأخذُ في الحسبان أنَّ مرحلةَ ظهور هذه السوسيولوجيا تزامنت مع تشكيل «البِنَى المؤسَّساتيَّة للدّولة- الأُمّة... في إطار توحيد أراضي الدول، كما في إيطاليا وألمانيا، أو إعادة تشكيلها مع ظهور الجمهوريَّة الَّتي نتجت عن أزمةٍ سياسيَّةٍ حادَّة في فرنسا». ففي أوائل القرن التَّاسع عشر، أضحت نظريَّات العقد الاجتماعيّ والسِّيادة الشعبيَّة ذات بُعْدٍ مركزيٍّ في فَهْم الشَّرعيَّة السِّياسيَّة، وقيام الدُّول؛ فالدَّولة «لم تعدْ وحدةً من الأنظمةِ والأَصنافِ corporations المحدَّدة قانونًا وعلى رأسها ملك مُطلق»؛ بل بات يُنظر إليها بشكلٍ مُتزايدٍ بوصفها «قطاعات مُتعدِّدةً اجتمعت لتأليف كلّ مُعقّد...» ولم يكنْ هذا النَّوع من الوحدةِ المُتميّزة «دولة» بقدر ما كان « مُجتمعًا». لقد أفسح تماهي شخص الزّعيم مع الشَّعبِ لتماهي الدولة مع الشَّعب الَّذي عُدَّ آنذاك «أُمَّة»، وأصبحت مشكلة السِّياسة في اكتشاف «المصلحة العامَّة الحقيقيَّة بين مجموع المصالح المُحدّدة». ولقد قيل: إنَّ السِّيادةَ الشَّعبيَّة قوّضت التّمييز بين الدَّولة والمجتمع . ولكنّها قامت أيضًا عبر دمجهما بالتّشديد على الفوارق بينهما، عندما جعلت الجماعة، أو المجتمع كما باتت تُعرّف موضع مسؤوليّة الدولة . ومع تحوُّل اهتمام الدولة نحو المجتمع الَّتي هي مسؤولة عنه، حوّلت النَّظريَّة السُّوسيولوجيَّة اهتمامها إلى الدَّولة باسم ذلك المجتمع .. وهكذا، أصبحت السُّوسيولوجيا جزءًا مركزيًّا من المشروع التَّحديثيّ للدَّولة.

1- هذه المسألة تناقش حاليًّا في إطار تأثير العولمة على العلومِ الاجتماعيَّة. فعلى سبيل المثال، يعتقد تايلور (2000م) وبك (م2000) Beck أنَّ العلوم السِّياسيَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة هي علوم «مُتمحورة حول الدَّولة». أمَّا (م2006) Chernilo، فقد انتقد هجوم «القوميَّة المنهجيَّة» مُعتقدًا أنَّ السُّوسيولوجيِّين كانوا ذوي توجُّهٍ شُموليّ؛ إلَّا أنَّه يمكن القول، بشكلٍ مباشر: إنَّ السُّوسيولوجيِّين ساوَوْا بين «المجتمع»، أو «النُّظُم الاجتماعيَّة»، و«المجتمع القوميّ».

لعلَّ التَّرابط بين المجتمع والدولة بات بارزًا بشكلٍ خاص مع دوركايم الَّذي اعتقد أنَّ المجتمع هو ميدان «الحقائق الاجتماعيَّة» الَّتي تصلحُ للبحثِ الوضعيِّ في السُّوسيولوجيا. واعتقد أنَّ لها تنظيمًا مُحدَّدًا وبِنْيَةً توازي تقريبًا حدود الدَّولة. فالمجتمع، بالنِّسبة إليه، لم يوجد بوصفه عالمًا افتراضيًّا مُطلقًا؛ بل هو مرتبط بقوّة بزمان ومكان مُحدَّدين. وقد رأى دوركايم أنَّ تزايدَ التَّمركُز السُّكانيّ في المدن، وتطوُّر وسائل الاتّصال، والنَّقل الَّذي قلّص المسافة بين الوحدات الاجتماعيَّة كانا العاملين الرَّئيسين اللَّذين أسهما في التَّشكُّل الاجتماعيّ الَّذي أدَّى إلى ظهور المجتمعات الحديثة. كما اعتقد أنَّ الوئام، أو الانسجام الاجتماعيّ ينشأ من تقسيم العمل ويتَّسم، بالنّسبة إليه، بتنظيم «العلاقات بين الوظائفِ الاجتماعيَّةِ المختلفة». لقد نظر دوركايم إلى المجتمعَ بوصفِه كيانًا محسوسًا مُعقّدًا ذا طبيعةٍ خاصَّة (تتكوَّن) من خلالِ ترابُطِ الأفرادِ في نظام من العلاقاتِ الاجتماعيَّة.

لتحديد طبيعة التَّضامُنِ الاجتماعيِّ فَي المجتمعات الحديثة، اعتُمدت المجتمعات التَّقليديَّة، أو ما قبل الصِّناعيَّة بِوصفِها وسيلةً للمقارنةِ. وكما يقول «لوكس» Lukes فإنَّ المشكلةَ باتت تكمن «في تعليل التَّحوُّل التَّاريخيِّ من (المجتمعات) السَّابقة إلى اللَّاحقة». ويرى دوركايم أنَّ الفردَ في المجتمعات «الأوَّليَّة» (elementary) كان مرتبطًا بالمجتمع بشكلٍ مباشرٍ، ومن دون وسيط»، أمَّا في المجتمعات الحديثة، فإنَّ الأفرادَ يعتمدون على المجتمع؛ لأنَّهم يعتمدون «على الأجزاء الَّتي يتكوَّن منها». وبينما كان دوركايم يعتقدُ أنَّ التَّضامنين يمكن أن يكونا وجهين لحقيقةٍ واحدة إلَّا أنَّه رأى أنّ هناك ضرورةً للتَّمييز بينهما، ويجب أيضًا معرفة الكيفيّة الَّتي أفسح عبرها التَّضامن الميكانيكيّ المجال للتَّضامُنِ العُضويِّ فضلًا عن تحديد الأسباب غير الطَّبيعيَّة الَّتي منعته من الوصولِ إلى المستوى من التَّطوُّر الَّذي يتطلّبه الآن نظامنا الاجتماعيّ. إنَّ مشكلةَ المجتمع المُعاصر، بحسب دوركايم، تكمنُ في أنَّه لم يصبحْ بعد «حديثًا» بشكلٍ كاملٍ، فهو في حال انتقاليّة ماتت فيها الآلهة القديمة، كما لاحظ «بريان ترنر»، فيما الآلهة الجديدة لم تولد بعد. والتَّضامُن ليس ميكانيكيًّا وليس عضويًّا؛ بل هو مُتشكّلٌ من التَّوترات الكامنة في الانتقال من حالٍ إلى آخر. ومِنْ ثَمَّ، إنّ مَهمَّة السّوسيولوجيا تكمنُ في تسهيلِ تغلُّبِ المؤسّساتِ على اللَّامعياريَّة anomie الَّتي

ينتجها التَّحوّل، وتأمين شكل حديث من التَّضامُن.

إنَّ فكرةَ أنّ المجتمع يتغيَّرُ من خلال عمليّة تخصُّص مؤسَّساتيّ، أو التَّمييز البِنْيويّ بدأت مع دوركايم (ومع هربرت سبنسر، محور الاهتمام الرئيس لنقد دوركايم)، وقد تأثّرت هذه الفكرة بتطوُّر علم الأحياء وخصوصًا نظريَّة النُّشُوء والارتقاء الدَّاروينيَّة. ولقد ترسَّخت في المقاربات السُّوسيولوجيَّة في مرحلة ما بعد الحرب العالميَّة الثَّانية مع ظهور النَّظريَّات البِنْيَويَّة – الوظيفيَّة لتحديث «نظام المجتمعات الحديثة» وتطويرها الَّذي ارتبط بـ «تلكوت بارسونز». ولكن، يكفي في هذا المعرض أنْ نذكر أنَّه في إطار تشكيل السَّلاسل التَّطوُّريَّة كان هناك ضرورة لإجراء دراسات مقارنة للاعتمادِ على التَّجربةِ الغربيَّةِ. ولقد تعزَّز افتراض السَّلامة الدَّاخليَّة عندما تمَّ اتّخاذ المجتمع ككلّ وحدة البحث الأساسيَّة[1].

لقد فهم «بارسونز» (1966م)، على سبيل المثال، الحداثة على أنَّها تتطوَّرُ داخل أوروبا، واعتقد، بشكلٍ خاصّ، أنّها نشأت عن التُّراثِ الثَّقافيّ والمؤسّساتيّ للمسيحيَّة والإمبراطوريَّة الرومانيَّة، وعلى الرّغم من أنَّ النَّهضةَ والإصلاحَ كانا أساسيَّين في فهمه للتحوُّل إلى الحداثة، إلَّا أنّه اعتقد بعد نشوءِ الدولة-الأُمَّة وظهور التّصنيع تشكّلت المؤسّسات الاجتماعيَّة للحداثة في شكل صحيح. ولقد شملت هذه المؤسَّسات الهيئات التَّمثيليَّة المنتخبة ديموقراطيًّا، والنّظام القانونيّ الشّامل، والثَّقافة العلمانيّة، وتوسّع نظام السُّوق. ولقد سمح الأصل والتُّراث المشتركين بتطوُّر «نظام أوروبيّ» من المجتمعاتِ الحديثةِ فهمت على أنَّها مغايرة كلِّيًّا لبقيَّة العالم. وحديثًا، أصبحت الولايات المتّحدة هي المجتمع الرَّائد (المثال).

كان اهتمام بارسونز بالمستقبل يتمحور، كدوركايم، حول إمكان تخفيف حدَّة العواقب السَّلبيَّة المرتبطة بالحداثة.

وهكذا، فإنَّ علم الاجتماع كان ينظر إلى الحقبة الحديثة دائمًا بوصفها انتقالًا عظيمًا في التاريخ. وهو انتقال بدأ ولكنه بحاجة إلى أن يُستكمل. وعلى الرّغم من أنّ «فيبر» كان أكثر تشكيكًا بوضعِ جدولٍ زمنيٍّ أُحاديّ الخط، أو الاتّجاه فإنّه، كما

1- يرى Howthorn أنّ معظم مُفكّري القرنين: الثّامن والتّاسع عشر كانوا يعتقدون أنّ «النّظام المثاليّ هو النّظام الخالي من التّناقُضِ الدَّاخليّ». ويضيفُ أنّ سبب الكراهية القويَّة للتّباين، أو اللّاتناغم في فرنسا وألمانيا واضح، فكلتاهما مُفكّكتان بطرائق مختلفة، واحدة مُمزّقة بأيديولوجيَّات متعارضة تمامًا، والأخرى موجودة بوصفها مُجرّد فكرة من دون أيّ تماسكٍ بِنْيويٍّ على الإطلاق.

يـرى Hindess، عمـل ضمـن إطـار «مبـدأ تراتبـيّ للتَّصنيـف يمكـن مـن خلالـه تحليـل مـدى تحقيـق المجتمعـات والثَّقافـات والحضـارات الأخـرى، أو ابتعادهـا مـن العقلانيـة الَّتي تعـد سـمة الغـرب الحديـث»[1].

وضـع «فيبـر» فهمـه للحداثـة «كونهـا حقبـةً التقـت فيهـا خطـوط عـدَّة للعقلانيَّـة»، فكرتـي التّمـزُّق والحداثـة المتميـزة فـي قلـب التحليـل السوسـيولوجي. وهـو، مثلـه مثـل الكُتّـاب الآخريـن الَّذيـن درسـناهم هنـا، يـرى إلـى تاريـخ الغـرب بوصفـه مدخـلًا لتاريـخ غيـره. إلـى ذلـك، فهـو يعتقـدُ أنّ تميّـز الغـرب لا يمكـنُ إدراكـه إلَّا بالعلاقـة مـع حضـاراتٍ أخـرى سـواء تلـك الَّتـي شـهدها التّاريـخ فـي الماضـي، أم فـي أمكنـة جغرافيَّـة أخـرى. ولقـد مثّـل تحليلـه لأديـان العالـم الكبـرى، بمـا فـي ذلـك رسـمه للانتقـال مـن الرُّؤيـةِ العالميَّـةِ الموحّـدة الَّتـي قدَّمتهـا الأديـان إلـى انحلالهـا فـي الحضـارات العلمانيَّـة الحديثـة، محاولـة لتقويـم مـا فُهـم علـى أنّـه تميـز للحداثـة الغربيَّـة عبـر مقارنـةٍ منهجيَّـةٍ. والحقيقـة أنَّـه لمجـرد أنَّ منهجيّتـه التَّاريخيَّـة والسوسـيولوجيَّة قامـت علـى المقارنـةِ فإنَّهـا تطلّبـت «مصطلحـات وتصنيفـات تنطبـقُ علـى مختلـف هـذه الحضـارات علـى امتـدادِ ألفيـن وخمسـمئة عـام». وكان هـدفُ «فيبـر» الأسـاس إثبـات الطَّبيعـة «الخاصَّة والمُتميِّـزة للعقلانيَّـةِ» الَّتـي طبعـت الغـرب الحديـث، وتوضيـح غيـاب هـذه السِّـمات عـن الحضـاراتِ الأُخـرى. إلَّا أنَّ إثبـات هـذا الغيـاب يسـتدعي تحديـد أمرٍ مـا، بوصفـه المعيـار الَّـذي يفتقـدُهُ الآخـرون.

مـا يجـب أن يكـون واضحًـا أنَّ هنـاك، فـي سـياقِ محاولـة فهـم الأوضـاع الحاليّـة، فرضيّتيـن مُضمرتيـن تضمّنتهـا السُّوسـيولوجيا بشـكلٍ عميـقٍ، وهـي أنّـه يتعيّـن عَـدّ هـذه الأوضـاع بوصفهـا أوضاعًـا انتقاليَّـةً تجـري بحسـب تعبيـر «بنديكـس» فـي سـياق «انحـدار التَّقليـد وصعـود الحداثـة». وإنّ التَّغيُّـر الاجتماعـيّ يتكـوّن مـن «عمليَّـةٍ داخليّةٍ فـي مجتمـعٍ مُتغيّـرٍ». وفـي مـا تبقَّـى مـن هـذا البحـث، سـأظهر كيـف أنّ هاتيـن الفرضيّتيـن تخلقـان أيضًـا تناقضًـا أساسـيًّا داخـل السُّوسـيولوجيا مرتبطًـا بنقـدِ الأفـكارِ «الحداثويَّة» فـي السُّوسـيولوجيا.

1- يتَّسـمُ الغـرب بالنّسـبةِ إلـى فيبـر ببـزوغِ العقلانيَّـةِ العلمانيَّـة المُجْديَـة: الرَّأسـماليَّة الصِّناعيَّـة، والقانـون الشَّـكلانيّ، والإدارة البيروقراطيّـة، وأخـلاق الزُّهـد المهنيّـة. ويترافـقُ ذلـك مـع ازديـاد السَّـيْطرة، ومحـو الشَّـخصيَّة والخيبـة؛ مـا يـؤدِّي إلـى عالـمٍ حديـثٍ كنايـة عـن «قفـص حديـد» لا يمكـنُ الهـروب منـه.

بشكلٍ عام، تمَّ قبول علم الاجتماع (السُّوسيولوجيا) بحسب «نسبت» (1966م)Nisbet بوصفه استجابةً لمشكلةِ النِّظام order الَّتي خلقتها الأوضاع النّاجمة عن الحداثة ـ كما تمظهرت في الثورتين التوأمين للتّصنيع والديموقراطيَّة ـ ففي الوقت الَّذي حدَّدت مدارات البحث (التِّيمات) في هذا العلم ـ الجماعة، والسلطة، والحالة الاجتماعيَّة، والمقدس، والاغتراب ـ قام «نسبت» أيضًا بتسليط الضَّوء على الالتباس في قلب المشروع السُّوسيولوجيّ. فعلى الرّغم من أنَّ أهداف السُّوسيولوجيا وقيمها السِّياسيَّة والعلميَّة تنتمي إلى التَّيَّار الرَّئيس للحداثة، إلَّا أنّ مفاهيمها الرَّئيسة ومناظيرها الضّمنيَّة تجعلها أقرب كثيرًا إلى المحافظة الفلسفيَّة. ويعود ذلك إلى فهم السُّوسيولوجيا على أنَّها مشروع يحاولُ أنْ يفهمَ المجتمع «الحديث» في سياقَ الحلول محلّ الجماعة «المفقودة» ما يعني أنّها في مفهمتها نفسها قد تصوَّرت المجتمع الحديث ليس انطلاقًا من مفاهيمها نفسها؛ بل كفقدان لشيء آخر: شيء أصيل. ومِنْ ثَمَّ، فإنَّها على الرّغم من ادِّعائها النَّظَر إلى المستقبل كانت أيضًا مُتعلّقة بالماضي، وتحاولُ أن تستعيدَ تلك اللّحظة من الأصالةِ قبل «أنْ يمضي كلّ شيء على نحوٍ خاطئ».

لقد أبرز (1973م) Gouldner هذا التَّمايز في مقالته «الرُّومانسيَّة والكلاسيكيَّة: بِنَى عميقة في العلوم الاجتماعيَّة» Romanticism and Classicism: Deep Structures in Social sciences، حيث رأى أنَّ ظاهرتَيْ: الكلاسيكيَّة، والرومانسيَّة تؤثّران في السُّوسيولوجيا والعلوم الاجتماعيَّة. وفي حين أنّ المَنْحَى الكلاسيكيّ «يُشدِّدُ على كلِّيَّة المعايير الحاكمة، أو عموميّتها» فإنّ النّزعة الرومنسيَّة تُشدِّد بحسب «غولدنر» على «نِسبيَّتها التَّاريخيَّة، أو فرادتها، أو طبيعتها». وهكذا، فإنَّ السُّوسيولوجيا، وهي تسعى إلى فهم الأحداثِ والتَّغيّرات الَّتي جاءت بها الحداثة ـ وباسم الحداثة نفسها ـ فقد توسَّطت لذلك تقويمًا أخلاقيًّا يقومُ على قبولِ وجود تنوُّعٍ في المعاييرِ التَّقويميَّة المُتمثّلة بالحضارات الأخرى. (Nisbet 1966; Gouldner 1973) ومِنْ ثَمَّ، إنّ كلّ المحاولات لفهمِ الحقبةِ الحديثةِ يُمكنُ أنْ تُفهم أيضًا بوصفها نقدًا لها[1].

1- في سياق المزاج الحداثويّ العام، يرى بعض المُعلّقين أنَّ نظريَّة هبرماس عن الفعل التَّواصُليِّ تُوفّر فهمًا منهجيًّا للتَّحديثِ المُجتمعيِّ القادر «على تفسير إنجازات الحداثة وأمراضها في آن».

بدلًا من مساءلة المُحدّدات الأوّليّة، قامت الرومانسيَّة بإحلال الجماعة «المفقودة» محلّ مشروع السوسيولوجيا والفكر الحداثويّ من دون أن تُدركَ أنَّ المشاكلَ الَّتي تسعى إلى حلّها تكمنُ بالضَّبطِ في إثباتها لهذا «الفقدان». إنَّ فشلَ الفهم الحداثويّ، وذاك المُضادُّ للحداثة يَكْمُنُ في أنَّه لم يأخذْ في الحسبان أنَّ تعريف شروط الحداثة نفسه لم يظهر إلَّا بعد تثبيت السُّوسيولوجيا بوصفها علمًا. ولئن كانت تواريخ السُّوسيولوجيا حاسمة في أنَّها تكوَّنت «في إطار الكفاح، في القرن التاسع عشر، لفهم التّأثير المزدوج للثَّوراتِ السِّياسيَّةِ العظيمة والثورة الصِّناعيَّة»، فإنَّها نادرًا ما أدخلَت أثر (ثُنائيَّة) الشرق – الغرب في إطار هذا المسعى[1]. وكما رأى «كالهون» Kalhoun إنّ ميلَ المُفكرين الأوروبيِّين لِمُقاربة «التَّنوُّع البشريّ من خلالِ رؤيةِ الاختلافات بين الأنواع وليس من خلال التَّمايزات في داخل كلٍّ منها» هو جزء من المشكلة. فالمدى الَّذي عَدَّ السُّوسيولوجيُّون «الآخر» مشكلةً للتَّفسير الشَّامل الَّذي يتجاوزُ خطوط الاختلاف يصبُّ مباشرةً في فهم بناءِ السُّوسيولوجيا بوصفها مشروعًا «بُنِيَ من خلالِ مُواجهَةِ الاختلاف». ويبدو أنَّ الحلّ يكمنُ في ردِّ الاختلاف إلى «التَّقليد». ومِنْ ثَمَّ، إلى إنشاءِ الحيّزِ الَّذي يسمحُ للقيم «الأكثر عمقًا» أن تُشكل نقدًا ضمنيًّا لعدم أصالةِ الحداثة.

برَزت «مشكلةُ» الاختلاف لدى الكثيرين مع «تسارع» الحداثةِ ووتيرةِ العولمة؛ ما أدَّى إلى «احتكاك» الحضارات المختلفة. ولقد دفعَ هذا بعضهم إلى القول: إنَّه إذا كانت النَّظريَّةُ الاجتماعيَّةُ افترضت بشكلٍ مُسبقٍ وحدة الاجتماعيّ، فإنَّ التَّغيّرات السُّوسيو- تاريخيَّة الَّتي أدَّت إلى ظهورِ العالم ما بعد الحداثويّ باتت تتطلَّبُ تطوير نظريَّاتٍ ومفاهيم جديدةٍ للإضاءةِ عليها. وفي حين قام الموقفُ الحداثويُّ على النِّضال ضدّ بعض التَّقاليدِ المُحدّدة، ومحاولة إخضاعها للتَّطابق والانتظام، قال مُنظِّرو ما بعد الحداثة بنسبيّةِ المعرفةِ بوصفِها سمةً دائمةً للعالم[2].

إذا كان الفشلُ في المعالجةِ المناسبةِ لمسائلِ «الاختلاف» هو أحد أوجه الخلل

1- في مقالة حديثة لبريان ترنرBryan Turner عن آسيا في السُّوسيولوجيا الأوروبيَّة يبدو واضحًا على الفور أنَّها لا تعالج تأثير آسيا في السُّوسيولوجيا الأوروبيَّة بمقدار ما تعالج (مدى) تناول السُّوسيولوجيِّين الأوروبيِّين لآسيا.

2- يُحاجِج Holmwood بأنّه «إذا كانت التَّطوُّرات الاجتماعيَّة الراهنة ومعضلات الحياة العامَّة لا يمكن فهمها من خلال فروع النَّظريَّات الاجتماعيَّة الحاليَّة، فمن المُرجَّح أنَّ المشكلة تكمن في النَّظريّات أكثر ممّا تكمن في أنّ «الواقع» بات، في حدِّ ذاته، لا يمكن فهمه».

الرَّئيسة (لنظريَّة) الحداثة، فيجب الاعتراف أنَّ ما بعد الحداثة عالجت «الاختلاف» بالادّعاءِ ببساطة أنّه موجود بوصفه مُعطًى. حلّت الحداثة «الاختلاف» عبر حضّ «هم» أن يكونوا مثل «أنا». أمَّا ما بعد الحداثة، وعلى الرّغم من ادّعائها تفكيك الهيكل (النَّظريّ) الأساسيّ فقد وضعتْ ضمنيًّا «الاختلاف» في إطارِ الاعتقادِ بأنّ «هم» وأنّهم يجب أنْ يبقوا كذلك. إنّ هذا هو ما يُميّز نظريَّة ما بعد الحداثة عن نظريَّة ما بعد الكولونياليّة، على الرّغم من عدائهما المشترك لنظريَّةِ الحداثة. فالأولى تبقى من الكليشيهات «الرُّومانسيَّة» للتَّفاعُلِ مع الحداثويَّة، فيما تسعى النَّظريَّة ما بعد الكولونياليَّة إلى تفكيكٍ أكثرَ عُمقًا للبارادِيغم السَّائد. وعلى الرّغم من محاولات فهم موقع الآخر «وَإن في شكلٍ انعكاسيٍّ ما بعد حداثويّ، فإنَّ Trouiiot أنه يمكن قراءة الما بعد حداثويّة نفسها بوصفها واحدةً من خدعِ الحداثةِ الواقعةِ في فخّ من إنتاجِها».

يرى أيضًا أنَّ «الما بعد» حداثويَّة برفضها مواجهة الأولويّة الممنوحة لـ«جغرافيَّة التَّخيّل» الغربيَّة الَّتي تعترفُ بـ«الآخر» بوصفه «آخرًا» غير قابل للمقايسة والتّوفيق هي حلّ غير مناسب. إلى ذلك، فإنَّ الما بعد حداثويّة بقبولها تصنيف «الآخر» تجعل من «الاختلافِ» معيارًا رئيسًا للمقارنةِ، وتلزمُ نفسَها بثُنائيَّة «نحن» و«هم» الَّتي تفشلُ في إدراك التَّغاير الَّذي يخترقُ الدَّوائر والهُويَّات الاجتماعيَّة[1]. إنّ الإطارَ المرجعيّ العالميّ لتحديد «الاختلاف» يبقى هو نفسه، ولا يحدثُ فرقًا في التَّعاطي مع «الاختلاف» عمَّا كان في السَّابق. وفي الوقت نفسه، يتمُّ إبعاد «الآخر» من المشاركةِ في بناءِ العالمِ المُشْتركِ.

1- إنَّ قيمة «الاختلاف» قد تتّخذُ شكل إطراء مزدوج، حيث مدح «الآخر» هو، في الوقت نفسه، مدح لـ «النَّفس» الَّتي تقبل الاختلاف. ففي كلّ مرّة يتحدّثُ مواطن فرنسيّ أبيض أنّ له أصدقاء أفريقيّين شماليّين وسودًا وحتّى أوروبيّين شرقيّين - مُتوقعًا ضمنًا الثَّناء عليه - فهو يثبت حقَّه في أن يكون فرنسيًّا - ومِنْ ثَمَّ، عالميًّا - ومُنفتحًا على التَّنوُّع...

دراسات

جدليَّة التَّناظُر والاحتدام بين إيران والغرب

محمود حيدر*

تمهيد

تسعى هذه الدِّراسة إلى بيان أُسُس ميتافيزيقا الاستغراب ومُنطلقاتها في حقل التَّجربة الإيرانيَّة. كما تُحاولُ الاقتراب من هذه التَّجربة بما هي حادث استثنائيّ في التَّاريخ المعاصر، وتستظهر مفارقات الفصل والوصل بين بُعْدَين مُتوازِيَيْن: البُعْد الميتافيزيقيّ الدّينيّ المُؤسَّس على الإيمان بالغيب، والبُعْد السِّياسيّ الاجتماعيّ بما يختزنه من حضورٍ وفاعليَّةٍ في أزمنة ما بعد الحداثة.

غير أنَّ مُقاربة الاستغراب في التَّجربة الإسلاميَّة الإيرانيَّة تفترضُ؛ بسبب خصوصيَّتها، مجاوزة طائفة من المبادئ النَّاظمة لفهم الظَّواهر سواء في الفلسفة السِّياسيَّة، أم في علم الاجتماع الحديث. المقصود بالمجاوزة هنا، ليس نفي، أو نقض ما أخذ به العقل الحديث من مبادئ ومعايير؛ وإنَّما استئناف البحث عمَّا حجبته العقلانيَّة الحديثة من حقائق تتعدَّى التَّفسير المادِّيّ المحض للتَّاريخ. إنَّ ما يحملنا على مثل هذه الفَرَضيَّة، قناعتنا أنَّ منطق السَّببيَّة الحاكم على أحداث التَّاريخ وتحوّلاته، لا ينحصر في كهفِ التَّاريخانيَّة المُغلق؛ بل يتعدَّاه إلى آفاق

* مفكر وأستاذ مُحاضر في الفلسفة، ورئيس مركز دلتا للأبحاث المُعمّقة في لبنان.

تتكشف فيها أطوار عصيَّة على التَّرقُّب، وتبقى، في الوقت نفسه، سليلة السَّببيَّة ومنطقها. ذاك يعني أنَّ هناك حقائق تمكث في تضاعيف التَّاريخ، ولا تظهر إلَّا حين تتوفَّر لها الإرادة المناسبة لإظهارها. معضلة الفكر الحديث أنَّه بنى منهجه على ما يظهر من تحوُّلات التَّاريخ ومنعطفاته، من دون الالتفات إلى ما يكمن في جوهر التَّاريخ، ويكون باعثًا لحركته وتجدّده وديمومته.

إذا كانت الأنطولوجيا ممكنة فقط بوصفها فينومينولوجيا ـ كما تقرّر فلسفات ما بعد الحداثة ـ فإنَّ مثل هذا الإمكان المشروط الَّذي تحدّث عنه الفيلسوف الألمانيّ المعاصر مارتن هايدغر (1889م ـ 1976م) سوف يجد آفاقه الامتداديَّة في الميتافيزيقا السِّياسيَّة لتجربة الثَّورة والدولة في إيران. فلو كان لنا من توصيف بَدئي يعربُ عن ماهيَّة الثَّورة الإسلاميَّة وهُويّتها في إيران، فهو في كونها حادثًا تاريخيًّا مُفارقًا، جرت وقائعُه على نحوٍ استثنائيٍّ في العالم المعاصر. كانت الثَّورة مُنعطفًا غير محسوب في علم التَّوقُّعات سواء في تقديرات الفلسفة السِّياسيَّة اللِّيبراليَّة، أم في الفكر الاشتراكيِّ اللَّذين تقاسما العالم معرفيًّا وأيديولوجيًّا، بقدر ما ضَبَطا تحوُّلاته على مدى عقودٍ طويلةٍ. فقد ولدت الثَّورة الإسلاميَّة على حين مُباغتة من نظام عالميٍّ استقرَّت أوضاعه على ثُنائيَّةٍ قُطبيَّةٍ أقفلت الأبواب على أيِّ تجربةٍ استقلاليَّةٍ تقع خارج النِّطاق العام لمنظومة الحداثة. فهذا النِّظام الَّذي كان مُنحكمًا إلى ثوابت الأيديولوجيّتَيْن: اللِّيبراليَّة، والماركسيَّة، هو في نهاية المطاف، نظام يحتدم على أرضٍ واحدةٍ هي أرض الحداثة بأُفقِها العلمانيِّ.

الاستغراب بوصفِهِ ظاهرةً إيرانيَّةً ما بعد حداثويَّة

لا نتوخَّى في هذه المنزلة من المُقاربة، اتِّخاذ الحداثة قيمة معياريَّة لِبيانِ مدى انطباقها على تجربةِ الثَّورة والدَّولة في إيران. فلو فعلنا هذا لوقعنا في ما يناقض المسعى، ثمَّ لنعود القهقري إلى ما نُسمّيه «الاستغراب السَّلبيّ». وحينئذٍ لا نقدر أن نرى الغرب إلَّا بوصفِه صورةً هزيلةً عن حداثته. من أجل ذلك، وجدنا أن نُؤسِّس مقاربتنا على الفَرَضيَّة الآتية: ليست الحداثة مفهومًا كلِّيًّا تُقاسُ عليه مسار الحضارات؛ وإنَّما هي حادث تاريخيٌّ سرى في الجغرافيا الحضاريَّة للغرب الأوروبيِّ على امتداد خمسة قرون خلت. وعليه، لا تستوي المُقارنة المعياريَّة مع الوضعيَّات الحضاريَّة الأخرى إلَّا على مبدأ الإسقاط غير المنطقيِّ. فالحدثُ

التَّاريخيّ، هو الَّذي يُنشئ للمفهوم محرابه في عالم الفكر، ثُمَّ يتولَّى الفكر تأليفه عبر الكلمات ليصير مفهومًا. ربَّما لهذا السبب، ركَّزَ الفيلسوف الألماني فرانز فون بادر (1841م – 1756م) على الوقائع الحيَّة، وخالف الَّذين يقولون بضرورة النِّظام المعرفيّ الجاهز، فقد رأى «أنَّ المصطلحات والتَّعريفات لا تتّخذ مسارها على خطٍّ مستقيم؛ بل تشكّل دائرة تروح فيها المفاهيم وتجيء على نحو التّكرار والتفاعل والتَّجدُّد. فليس المهمُّ من أين يبدأ المرء؛ إنَّما المُهمُّ هو أن توصلنا تلك المفاهيم إلى المركز،... إلى الغاية»[1].

أمَّا الحداثة الَّتي نقصدها في سياق تأصيلنا لميتافيزيقا الاستغراب، فإنَّها تعني كلّ حادث حضاريّ له خصوصيَّته واستقلاله عمَّا شاع في اختبارات الحداثة الغربيَّة ماضيًا وحاضرًا. وبناءً على الفَرَضيَّةِ المُركَّبةِ، يُمكن ترتيب المنظومة المعرفيَّة لميتافيزيقا الاستغراب وفقًا لخاصِّيَّتَيْن رَئِيسَتَيْن: خاصِّيَّة ميتافيزيقيَّة مقرونة بخاصِّيَّة التَّدبير السِّياسيّ.

الأُسس الإيمانيَّة والفكريَّة لميتافيزيقا الاستغراب

تعمل النُّخب الإيرانيَّة على مختلفِ اجتهاداتها الفكريَّة والأيديولوجيَّة والسِّياسيَّة على قاعدة أنَّ العالم اليورو ـ أميركيّ يتعامل مع التَّحوُّل التَّاريخيّ الَّذي أحدثته الثَّورة الإسلاميَّة بوصفها مُضارعًا حضاريًّا بامتياز. وهذه الرُّؤية مؤسّسة على ثابتة ميتا ـ إستراتيجيَّة هدفها إحباط أيّ احتمال حضاريٍّ قد يُعيد قلب صورة التَّقسيم الحضاريِّ العالميِّ وتبديله الَّذي أرست الحداثة الغربيَّة الاستعماريَّة قواعده منذ أواخر القرن التَّاسع عشر.

لكن جوهر القضيَّة، يمكث في الطَّبقات الأكثر عُمقًا داخل سيرورة الاحتدام بين الثَّقافات والحضارات. إنَّه يمكث فعليًّا في الحقل الَّذي تتَّحد فيه السِّياسة بالغيب والغيب بالسِّياسة. وبهذه المنزلة، فهو احتدامٌ تحلُّ فيه «الميتافيزيقا» حلولًا وازنًا في حقل الصِّراعات. فإذا كانت فلسفة ما وراء الطَّبيعة «الميتافيزيقا» هي الجزءُ العلويُّ من الفكر، فإنّ ما يُقابلها في مجال العمل هو الإستراتيجيَّة. وفي هذا المعنى، فإنّ كلّ القضايا الإستراتيجيَّة العُليا سوف تفضي إلى التَّفكيرِ الميتافيزيقيِّ. وعلى ما يُبيّن الفيلسوف الفرنسيّ جون غيتون (1901م – 1999م)،

1- رولاند بيتشي، فرانز فون بادر، ناقد العقلانيَّة الملحدة، ترجمة: طارق عسيلي، «فصليَّة الاستغراب» العدد السَّابع، ربيع 2017.

فإنَّ الفعلَ النَّوويّ، على سبيل المثال، يتوقَّف على فعاليَّة مفهوم ميتافيزيقيّ، وليس على مؤثّرات مفهوم سياسيٍّ. ومن هنا، أمكن الكلام على امتزاج اللَّحظة النَّوويَّة باللَّحظة الحضاريَّة. من أجل ذلك، ليس من الغرابة في شيء أن يُشكّل الصّدام حول الملف النَّوويّ بين إيران والغرب المُستظلّ باللَّاهوتين اليهوديّ والمسيحيّ لحظة حضاريَّة ومصيريَّة بامتياز.

يجمع المفكّرون والخبراء الإيرانيُّون على أنَّ بلادهم باتت حيال القضيَّة النَّوويَّة أمام منعطف حضاريٍّ كبيرٍ، ويقولون: إنَّنا في مُستهلِّ اللَّحظة الَّتي تحتدم فيها طموحاتنا الحضاريَّة مع طموحات الغرب. لذا، فإنَّ السَّعي إلى خرق جدار التَّأخُّر، يُشكّل أحد العناوين الكبرى لصدام الحضارات. وهو صدام لم يعد مجرّد أطروحة نظريَّة قدّمها المفكّر الأميركيّ صمويل هانتنغتون على سبيل النّقاش المجرّد؛ وإنّما هي مقولة واقعيَّة تروح تحفر مسارها الفعليّ في تضاعيفِ العقودِ المُقبلة من القرن العالميِّ الجديد[1].

في تصوُّرنا لميتافيزيقا الاستغراب كما تبدو لنا في التَّجربة الإيرانيَّة بعد الثَّورة، تجدنا أمام مبنيَيْن تأسيسِيَّيْن: أنطولوجيّ، وميتا إستراتيجيّ.

1. المبنى الأنطولوجيّ:

لقد كان لنا أن نقترح لهذا المبنى مفهومًا مُستحدثًا هو الميتافيزيقا البَعديَّة. وهذا المفهوم هو ما نقصد به الجواب على السُّؤال المؤسِّس للثَّورة والدولة والمجتمع في إيران؛ أي الأُسُس النَّظريَّة والعمليَّة الَّتي قام عليها المشروع الإسلاميّ للإمام الخميني. فالميتافيزيقا البَعديَّة هي نظير علم الوجود في بُعْدِه الإلهيِّ مقرونًا بعلم التَّدبير السِّياسيّ في المجال الحضاريّ.

لمّا كانت الميتافيزيقا البَعديَّة تُشير إلى حضور الغيب في المنظومة التَّأسيسيَّة للثَّورة الإسلاميَّة، فذلك يدلُّ على مجاوزة خلَّاقة لعلم الموجودِ الدّنيويّ الَّذي دأبت عليه الفلسفة الكلاسيكيَّة منذ اليونان إلى أزمنة ما بَعد الحداثة. والتَّمييز هنا، يُحيل إلى قضيَّةٍ رئيسَةٍ في المنهج ونظريَّة المعرفة، وهي وجوب إدراك الاختلاف المنهجيِّ بين الرُّؤيتين، بما يترتّب على ذلك من التَّعامل مع الفلسفة الأولى بوصفها ميتافيزيقا قَبْليَّة قَصَرت مَهَمّتها على البحثِ في مظاهرِ الوجودِ وعرَّفت عن نفسِها بأنَّها علم الوجود بما هو موجود. لقد تبيَّن لنا أنّ من أظهر السِّمات

1- جان غيتون، الفكر والحرب، المؤسَّسة العربيَّة للدِّراسات، بيروت، 1988م، ص11.

الَّتي يُمكن استخلاصها من اختبارات الميتافيزيقا القَبْليَّة أنَّها بذلت ما لا حصرَ له من المكابدات. اختبرت النّومين (الشيء في ذاته) والفينومين (الشيء كما يظهر في الواقع العيني)، لكنّها ستنتهي إلى استحالة الوصلِ بينهما. ذريعتها في هذا، أنَّ العقل قاصرٌ عن مجاوزة دنيا المقولات الأرسطيَّة العشر، ولا يتيسَّر له العلم بما وراء عالم الحسّ. أمّا النَّتيجة الكبرى المُترتِّبة على هذا المُنتهى، فهي إعراض الفلسفة الأولى عن سؤال الوجودِ بوصفه سؤالًا مُؤسِّسًا، واستغراقها في بحر خضمٍّ تَتَلاطمُ فيه أسئلة المُمكنات الفانية وأعراضها.

لم تقطع الفلسفة الحديثة مع أصلها الحضاريّ الَّذي انحدرت منه. وبهذا، لم تكن سوى استئناف مُستحدث لميراثِ العقلِ الَّذي وضعه السَلَف الإغريقيّ قبل عشراتِ القرون. من المنظور الأنطولوجيّ، لم يأتِ فلاسفة التَّنوير بما يجاوز ما شرّعه المعلم الأوّل من تعليمات. فقد أخذوا عن أرسطو خُلاصات العقل المنفصل ليبنوا عليها ثُنائيّاته المُتناقضة: أكّدُوا الفصل بين الله والعالم، وبين الإيمان والعلم، وبين الدين والدَّولة، حتَّى أوقفوا الميتافيزيقا عن مَهَمَّتها العظمى ليهبطوا بها إلى مجرّد إثارةِ السّؤال من دون أن ينتظروا جوابًا عنه...

لقد ورِثَ فلاسفة الحداثة الَّذين أخذوا دربهم عن الإغريق، معضلة «الفصل الإكراهيّ» بين واجد الوجود والموجود الخاضع لمحسوبات العقل الحسّي ومقولاته. لكن هذا الفصل لم يكن أمرًا عارضًا في الأذهان؛ بل له امتداده وسريانه الجوهريّ في ثنايا العقل الكلِّيّ لحضارةِ الغربِ الحديث. وسيظهر الأثر البيِّن لمعاثر الميتافيزيقا في أطوارِها المُتأخرةِ في ملحمةِ الاحتدام بين الإيمان الدّينيّ والعقل العلميّ. فقد جاءت أطروحة التَّناقض بين العقل والإيمان الدينيّ بوصفه تمثيلًا بيِّنًا على مأزق مشروع التَّنوير الَّذي افتتحته الحداثة في مُقتبل عمرها. وسيأتي من فضاء الغرب نفسه من يُساجل أهل الأطروحة ليُبيِّن أنَّ الإيمان لو كان نقيضًا للعقل لكان يميل إلى نزعِ الصِّفةِ الإنسانيَّةِ عن الإنسان. فالإيمان الَّذي يدمِّرُ العقل يدمِّر في المقابل نفسه، ويدمِّر إنسانيَّة الإنسان؛ إذ لا يقدر سوى كائن يمتلك بِنْيَة العقل على أن يكون لديه همٌّ أقصى[1]؛ أي أن يكون شغوفًا بالله والإنسان في آن، وذلك إلى الدَّرجةِ الَّتي يؤول به هذا الشَّغَف إلى تخطِّي الثُّنائيَّة السَّلبيَّة الَّتي تصنعُ القطيعة بين طرفيها. وحدُه من يمتلك مَلَكَة «العقل الخلَّاق»؛

1- بول تيليتش، بواعث الإيمان، ترجمة: سعد الغانمي، دار الجمل، بيروت/ بغداد، 2007م.

أي العقل الجامع بين الإيمان بالله والإيمان بالإنسانيَّة، هو الَّذي يفلح بفتح منفذٍ للوصل الجوهريّ بين الواقع الفيزيائيِّ للإنسان وحضور المُقَدَّس في حياته. فالعقلُ الخلَّاق هو الَّذي يُشكل البِنْيَة المعنويَّة للذِّهن والواقع، وهو خلاف العقل بوصفه أداةً تقنيَّةً بحتة. وبهذا المعنى، يصير العقل شرطًا تأسيسيًّا للإيمان؛ لأنَّ الإيمان بحقيقته الواقعيَّة هو الفعلُ الَّذي يصلُ العقل من خلالِه إلى ما وراء ذاته؛ أي إلى ما بعد أنانيّته الَّتي يتجاوزها بالإيثارِ، والعطاء، والجُود، والغيريَّة.

ترنو الميتافيزيقا البَعديَّة الَّتي نقترحها إلى إجراءِ تأصيلٍ فلسفيٍّ للفضاءِ المفاهيميّ الدِّينيّ والأيديولوجيّ النَّاظم لموقعيَّةِ الوليِّ الفقيه، وللنِّظام الجمهوريِّ الإسلاميِّ في إيران. ففي هذا المقام، تجدنا أمام مُسْتويَيْن: الأوّل، أنطولوجي؛ يقومُ على مُجاوزةِ محدوديَّة العقل الأدنى السَّاكن في كهفِ المقولات. والآخر، سياسيّ؛ يقومُ على مجاوزةِ ما هو مألوف في قواعد الفكر الإستراتيجيّ الغربيّ. لذا، يجوز القول: إنَّ اختبارات العقل الأدنى بدت في مآلاتها ونتائجها الكبرى ذات نزعة تشاؤميَّة. ربما لهذا السبب لم يكن التَّاريخ الغربيّ مسيرةً مظفرةً نحو النُّور والسَّعادة. فلقد تخلّل ذلك التَّاريخ انحدار عميق نحو هواجسِ الطَّبيعةِ الفيزيائيَّةِ وشواغلها منذ ما قبل سقراط إلى زماننا الحاضر. والحاصل، إنّه كلّما ازدادت محاولة الإنسان فهم دنياه، واستغرق في تأويل إنجازاته التّقنيَّة، ازدادَ نسيانه ما هو جوهريّ. والمُنظِّرون الَّذين قالوا بهذا، لا يحصرون أحكامهم بتاريخ الحداثة؛ بل يُرجعونها إلى مؤثِّراتِ الفلسفةِ اليونانيَّة، حيث وُلِدتَ الإرهاصاتُ الأولى للهرمنيوطيقا الدّنيويَّة. كان أفلاطون على عُلُوِّ مُثُلِه، العلامةَ الأولى الدَّالّةَ على ذلك. فقد وضعَ موجودات العالم ضمن معايير عقليَّة شديدة الصّرامة من أجلِ أن يُحكم من خلالها على صدقِ القضايا، أو بطلانِها. ثمّ جاءت الفلسفة الحديثة، والعلم النَّظريّ؛ لكي يُعزِّزا هذا المَيْل، لتصبح العقلانيَّة العلميَّة حَكَمًا لا ينازِعُه منازعٌ في فهم الوجودِ وحقائقِه المُسْتَتِرَة. وهكذا، سينطلق مسار تاريخيّ مديد، بلغ ذُروته مع الثَّورةِ التقنيَّةِ الَّتي ستفتح أُفقًا هرمنيوطيقيًّا سوف يَتَعذَّر معه النَّظَر إلى الإنسانِ والكونِ بوصفهما كينونةً موصولةً بحقيقة التّكوين. وعلى هذا النَّحو، صار لزامًا على كلِّ من يبتغي الصّواب، أن يضع كلَّ شيءٍ تحت سيطرة العقل الحسَّاب وعقلانيَّته الانتفاعيَّة الحادَّة[1].

1- محمود حيدر، نقد هرمنيوطيقا العقل الأدنى، فصليَّة «الاستغراب»، العدد التّاسع عشر، ربيع 2020.

الرُّؤيـة الإسـلاميَّة ـ كمـا تسـتظهرها الميتافيزيقـا البَعديَّـة ـ هـي نقيـض الرُّؤيـة المتشـائمة الَّتـي أخـذت بِناصيـةِ العقـلِ الغربـيِّ الحديـث لِتسُـدَّ عليـه آفـاق التَّعـرُّف إلـى الحقائـقِ الكامنـة وراء الظَّواهـر. فمـا هـو موصـولٌ بالوحـي، لا يقبـل التَّبـدُّد؛ لأنَّـه محفـوظٌ علـى الـدَّوام بمـا يفيـضُ عليـه الـكلام الإلهـيّ مـن علـم. عندمـا يسـتفهم أهـل الميتافيزيقـا البَعديَّـة عـن حقائـقِ الآيـاتِ لا يقـع اسـتفهامهم ضمـنَ الدَّائـرة الَّتـي اعتادها أهـل الجـدل؛ وإنَّمـا ينطلـقُ مـن يقينهـم بالـكلام الإلهـيِّ. وهـذا اليقيـن هـو ضـربٌ مـن التَّرجِّـي لفهـم الآيـات، وغايـة المُتكلِّـم منهـا. والتَّرجِّـي هنا يؤسِّـس لمنطق مفـارق تتغايرُ مقدماتـه ونتائجـه عمَّـا يتّبعـه العقـل الاسـتدلاليِّ فـي التَّعـرُّف إلـى حقائـقِ الموجـودات. مـن أجـل ذلـك، يأخـذ فهـم الميتافيزيقـا البَعديَّـة مسـلكه مـن داخـلِ النَّـصِّ الإلهـيِّ نفسـه؛ فالفهـم هنـا مِـنَ اللهِ، وعَـن اللهِ، وباللهِ؛ وليـس هنـاك مـن رأيٍ مُسـتقلٍّ للمُتلقِّي. والآيـة الَّتـي مـرَّت معنـا أشـارت بوضـوحٍ إلـى أنّ التَّقـوى هـي شـرط التَّعلُّـم، وهـي إحـدى أعظـم السُّـبل الَّتـي يسـتهدي بهـا المُتَّقـي إلـى فهـم الكلمـةِ الإلهيَّةِ علـى حقيقتها. وبهـذا المعنى، يُتـاحُ للَّذيـن اتَّقـوا أن يُعلّمهـم اللـه المنهـج لفهـم كلامِـه، ويُجنِّبهـم فتنـة التَّفسـير بالـرأي، فيأمرهـم بالصَّبـرِ والدُّعـاءِ بوصفـه سـبيلًا قويمًـا لفهـم الـكلام مـن المُتكلِّـم نفسـه. وهـو مـا يُسـتدلُّ عليـه مـن قولـه تعالـى: ﴿ **وَلَا تَعۡجَلۡ بِٱلۡقُرۡءَانِ مِن قَبۡلِ أَن يُقۡضَىٰٓ إِلَيۡكَ وَحۡيُهُۥۖ وَقُل رَّبِّ زِدۡنِي عِلۡمٗا** ﴾[1].

2. مبنى التَّدبير الميتا إستراتيجيّ:

لحضـور الميتافيزيقـا البَعديَّـة الجامعـة بيـن الإيمـانِ الدّينـيِّ والتّدبيـر السِّياسـيّ بعـدٌ ميتـا إسـتراتيجيّ فـي الفقـهِ السِّياسـيِّ لنظـام الولايـة. ففـي هـذه المنزلـة، تتّخـذُ الميتـا إسـتراتيجيا وضعيَّـة مخصوصـة، يكـون فيهـا الإيمـان بالغيـبِ حاضـرًا فـي أعمـاقِ الواقع. وبقـدر مـا يكـون للميتـا إسـتراتيجيا مُقدّمـات ونتائـج مُتعـدّدة الآفـاق، فإنَّهـا تفـارقُ السِّياسـة والإسـتراتيجيا بمعناهمـا المألـوف. وهـذا عائـد إلـى أنَّ الفاعليـن فـي فضـاء الميتـا إسـتراتيجيا الولائيَّـة يسـتمدون سياسـتهم مـن الحقيقـة الدينيَّـة الَّتـي تتبـوَّأ مكانـة الاعتنـاء والإشـراف علـى مُجمـلِ الشـؤونِ المُتّصلـة بـإدارة الاحتدامات الحضاريَّـة. ولأنَّ هـذه المنزلـةَ لا تظهـرُ إلَّا فـي دائـرةِ الإيمـانِ بالغيـبِ، فإنَّهـا، فـي الوقتِ نفسِـه، هـي وليدة الواقـع الموضوعـيّ. لكنَّهـا تنمـو وتتكامـل فـي إطـارِ الالتقاءِ الحميـم بيـن الإيمـانِ الدينيّ، والمصالـح العُليـا لِلأُمَّـة. والقائـد الميتـا إسـتراتيجيّ فـي هـذا الحقـل ينبغـي لـه أن يكـون

1- الآية 114، طه/20.

عارفًا بالله وفقيهًا، وزعيمًا سياسيًّا، وفيلسوف أخلاق، في الوقت نفسه. وبسبب من توفّره على هذه المزايا المُسدّدة بالتَّبصُّر والرحمانيَّة، فإنّه يُعرض عن التَّضحية بالحقيقة على مذبح تسيير الأمور، من دون أن يأتي بفائدةٍ مُجْدِيةٍ للخير العام. فالتَّبصُّر المُسدَّد بالرحمانيَّةِ الإلهيَّةِ يجعلُ الوليّ، وهو يرشِّد الدولة والمجتمع مُحيطًا بالعمل السِّياسيِّ، وناظمًا له على النَّحْوِ الَّذي تلتقي فيه الوسائل مع الغايات على نصابِ الوحدةِ والانسجام والتَّكامُل. فالغاية الَّتي تتوخَّاها سياسة الإسلام المُحمّديِّ الأصيل لا تُسوِّغ الوسيلةَ، إذا كانت غير مُطابقة لسُمُوّ الغايةِ ومشروعيّتها. وهكذا، تبدو ميتا إستراتيجيا الولاية آخذة بِرُكنَيْنِ مُتلازِمَيْن لا انفصال في وحدتِهما: ركن الاعتقادِ بالغيبِ، وركن التَّعامُلِ المُتدبِّر مع الواقع. وبمقتضى هذين الرُّكنين، نرانا بإزاء وصلٍ وطيد بين السِّياسةِ والحقيقة الدِّينيَّة. وبمعنى أعمق؛ بين الغيب والواقع التّاريخيّ. وكلُّ ذلك ضمن جدليَّة التَّفاعُلِ الخلَّاق بين الفعلِ البشريِّ المُؤسّس على الصِّراطِ، والوحي الَّذي يؤيِّدُه ويهديه، فلا ينفكُّ عنه طرفة عين. مع هذين الوصل والتَّفاعل، لا يعودُ عالم الشهادة منقطعًا عن عالم الغيب، كذلك لا يعود الاعتقاد بالعدلِ الإلهيِّ المأمول مجرّد مفهوم افتراضيّ؛ بل هو أمرٌ مقضيٌّ ومقدَّر يُفصح عن إرادةِ الغيب، وقوانين التّاريخ في الآن عينه. ومع أنَّ انتظار أهل الولاية الوعد الإلهيّ لا يتعيَّنُ بلحظةٍ زمانيَّة تتأبى على الإدراك البشريّ، فإنّهم ينظرون إليه بوصفه حقيقةً واقعيَّةً لا ريبَ فيها. من هذا النَّحو، تتّخذُ عقيدة الانتظار مسارها الفعليّ في أزمنةِ الإنسان؛ حيث تسلك سياقًا يصيرُ فيه الواقع عين العقيدة، ما دام المؤمنون بنظام السُّنَن، وبالهندسةِ الإلهيَّةِ للتَّاريخ، يأخذون بالأسبابِ ليبلغوا بوساطتها صلاح أمرهم.

ما يمنحُ «الميتا ـ إستراتيجيا» الولائيَّة حيويّتها، وعقلانيّتها، أنَّها بهذه الصَّيرورة تتحوّل تدريجيًّا إلى حلقةٍ أساسيَّةٍ في الفقهِ السّياسيِّ للتَّشيُّع المُعاصِر. ولأنّها تنتظمُ على رباطٍ وطيدٍ بالغيبِ والحضور، فإنّ اعتقادها بحضارةِ العدلِ المُنتظرة ليس قضيَّة ظنّيَّة واقعة في دائرةِ الاحتمالات؛ وإنّما هي حقيقة حتميَّة. ووفقًا لهذا الاعتقاد، تمتنعُ فلسفةُ التّمهيد عن أنْ تكون خاضعةً لتفسيرٍ مادّيٍّ محض تنعزلُ فيه المخلوقات عن ألطافِ العنايةِ الإلهيَّة وتدبيرها. هي فلسفة لا تقبل الفراغ؛ لأنّها تبني على الوصلِ بين الغيبِ والشَّهادةِ ضمن سَيْريَّة جوهريَّة تقوم على التَّكامُلِ بين أركانها. وهذه السَّيريَّة هي فعاليَّة مُدركة وعاقلة وبنَّاءة، وبقدر ما تتجلَّى في

الإرادةِ والفعل الإنسانيَّيْن، بقدر ما يُحفِّزها منطِقُها الدّاخليّ لتتحوّل إلى طاقةٍ حيويَّةٍ سارية في الزمن، ومُؤيِّدة بالعنايةِ والتَّسديد. وفي هذا المقام، سيكون على الآخذين بها، أن يُمهِّدوا لظهورِها في حركةِ الزمن من خلال التّوفّر على أسبابها وشرائطها القريبةِ والبعيدة[1]. ولمَّا كانت هندسة التّاريخ مثل هندسة الطَّبيعة مستبطَنة بعنايةِ الخالقِ، يتبيّنُ لنا وفقًا لهذه الجدليَّة أنَّ العنايةَ الإلهيَّة تتدخَّلُ عبر البشر أنفسهم في مسيرةِ الحضارات. فالله تعالى موجودٌ في الطَّبيعةِ والتَّاريخ. والتَّاريخان: البشريّ، والطَّبيعيّ مظهران لوجودِه. وإنَّ عنايتَه تعالى مباطنة للتّاريخ، ولكنّها لا تُسيّره إلّا عبر الأسباب الَّتي يتولّاها الإنسان، ذلك بأنَّ التّاريخ يجري ضمن قوانين حتميَّة مَثَلُه في ذلك مَثَل العالم الطَّبيعيّ. والوحيُ واضحٌ في دعوةِ الإنسانِ إلى الأخذِ بالأسبابِ بوصفه شرطًا لتحقُّقِ العنايةِ، وتَلَقِّي التَّسديد؛ لأنّ قوانين التّاريخ مباطنة في جوهرها للمُخطّطِ الإلهيِّ. فمن يأخذ بها وفقًا لهذا المُخطّط أفلح بالغاية، وأمَّا من اتَّخذ سبيل المُغايرةِ والانزياحِ لهواه، فقد حَبِطَ مسعاهُ سواء كان فردًا، أو جماعة، أو أُمَّة. وهذا ما يدلُّ عليه قوله تعالى ﴿ **مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوۡلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلۡعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتۡ بَيۡتٗاۖ وَإِنَّ أَوۡهَنَ ٱلۡبُيُوتِ لَبَيۡتُ ٱلۡعَنكَبُوتِۚ لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ** ﴾[2].

تقتضي مُقاربة الاستغراب بوصفه مفهومًا يرمزُ إلى منظومةِ تفكير حيالَ الغربِ، العناية بأربعةِ حقولٍ معرفيَّةٍ:

أوّلًا: حقل فهم الغرب؛ ويقوم على استقراء إبستمولوجيّ تاريخيّ للمُكوِّنات التَّأسيسيَّة للحضارة الاستعماريَّة الحديثة وآليَّات نشوئها وتطوّرها، منذ نهاية العصر الوسيط إلى ما عُرف بعصريْ: التَّنوير والنّهضة، ناهيكَ عن الحداثةِ بمراحلِها وتطوّراتِها المختلفةِ.

ثانيًا: حقل نقد الغرب؛ ويدرس الآثار الفكريَّة والمعرفيَّة للتَّيَّاراتِ والمدارسِ والمناهج الَّتي أطلقت مسار النَّقد في ميادين الفلسفة، وعلم الاجتماع، واللَّاهوت، والفكر السِّياسيّ.

ثالثًا: حقل الاستشراق (أو علم تعريف الغرب للشرق). وهو حقلٌ مفصليٌّ في دراسة الغرب، ويهدفُ إلى إعادةِ قراءةِ الاستشراق في معارفِه، وأبحاثِه، وظروفِ

1- محمود حيدر، العرفان في مقام التَّدبير السِّياسيّ، دراسة في الأُسُس الميتافيزيقيَّة والمباني المعرفيَّة للحضارة الإلهيَّة (قيد الطَّبع).

2- الآية 41، العنكبوت/29.

نشأتِه، وبيان مقاصدِه المعرفيَّة، وتوظيفاته الأيديولوجيَّة قديمًا وحديثًا.

رابعًا: حقل الاستغراب السّلبيّ؛ وغايته نقد ظاهرة التّبعيَّة الفكريَّة من خلال دراسة أعمال الباحثين والمُفكّرين والأكاديميِّين في العالمين: العربيّ، والإسلاميّ، ممّن تماهوا مع المنهج الاستشراقيّ، وأنتجوا منظومات تفكير انتهت إلى كونها نسخةً محليَّةً عن صياغاتِ العقلِ الغربيّ الكولونياليّ للشرق.

خامسًا: حقل التّنظير؛ وغايته توليد المفاهيم الأفكار والنّظريَّات من داخلِ الحقولِ الَّتي يتشكَّلُ منها النّظام المعرفيّ لعلم الاستغراب.

من البيِّن أنَّ شريحةً وازنةً من النُّخبِ الأكاديميَّة والفكريَّة في إيران شرعت بالتّنظير لعلم الاستغرابِ النّقديّ، غير أنّ نظريَّة معرفة بصدده لا يبدو أنَّها وجدت سبيلها إلى الإنجازِ. وهذا بَدَهِيّ؛ لأنَّ الاستغرابَ هو مصطلحٌ مُستحدثٌ لا تزالُ أركانه النَّظريَّة والمعرفيَّة في طور التَّشكُّل. وفي عالم المفاهيم، يصبحُ الكلام على «مصطلح الاستغراب» أكثر تعقيدًا. ومرجع الأمر إلى فرادته وخصوصيَّته، وإلى حداثة دخوله مجال المداولة في الفكرين: الإسلاميِّ، والمشرقيِّ المعاصر. ربما لهذه الدواعي لم يتحوَّل هذا المصطلح بعد إلى مفهوم، ومِنْ ثَمَّ؛ إلى منظومةٍ معرفيَّةٍ. ذلك على الرّغم من المجهوداتِ الوازنةِ الَّتي بذلها مفكّرون عرب ومسلمون من أجلِ تظهير علم معاصر يُعنى بمعرفةِ الغربِ وفهمه ومعاينته بالملاحظةِ والنَّقدِ. ومِنْ ثَمَّ، يكون نظيرًا كفؤًا لعلم الاستشراقِ. فلكي يتّخذُ المصطلح مكانتَهُ بوصفِه واحدًا من مفاتيح المعرفةِ في العالم الإسلاميّ، وَجَبَ أن تتوفَّر له بيئات راعية، ونُخَب مُدركة، ومؤسَّسات ذات آفاقٍ إحيائيَّة، في إطارِ مشروعٍ حضاريٍّ مُتكامِلٍ.

لكن واقع الحال اليوم، يُفيد بأنّ هناك بيئات مُترامية الأطراف من هذه النُّخب لم تفارق مباغتات الحداثة الغربيَّة إنْ على صعيد إعادة إنتاج المفاهيم، أو في فضاء تكنولوجيا المعرفة. وتلك حالة سارية لا تزال تُعرِبُ عن نفسِها في المُجتمعاتِ المشرقيَّةِ والإسلاميَّةِ بوجوهٍ شتَّى:

- وجهٌ يَتَماهَى مع الحداثةِ ومنجزاتها تماهيًا تمامًا لا محلّ فيه لمساءلة، أو نقد.
- ووجهٌ تنحصرُ محاولاته داخل منظومات أيديولوجيَّة وطنيَّة، أو قوميَّة، أو دينيَّة، إلَّا أنّها تبقى محكومة بتصوُّراتٍ دوغمائيَّة وأحكام انفعاليَّة حيال المركزيَّة الإمبرياليَّة للغرب.

- وجهٌ ثالثٌ يأتينا على صورة محاولات ووعود واحتمالات، ثمّ لا يلبثُ أن يظهر لنا بعد زمن، قصور أصحابها المحاولات، وعدم قُدرتها على بلورةِ مناهج تفكير تستهدي بها أجيال الأمة لحلِّ مشكلاتِها الحضاريَّة.

إذا كان «الاستغرابُ» يعني «علم معرفة الغرب»، فمن أولى مُقتضياتِه السَّعي إلى تظهير فهم الغرب من خلالِ التَّعرُّف إلى مناهجه، وأبنيتِه الفكريَّة، والثَّقافيَّة، والأيديولوجيَّة، وإعادة قراءتها بروحٍ نقديَّةٍ عارفة. وعليه، تقومُ دراسةُ الاستغراب على خمسِ ضرورات:

أ. ضرورة تاريخيَّة:

أوجبتها التَّحوُّلات الحضاريَّة الَّتي حدثت في مُستهلِّ القرن الحادي والعشرين، حيث بدا بوضوح لا يقبلُ الرَّيب، أنَّ حضور الإسلام عقيدة وثقافة وقيمًا أخلاقيَّةً لم يعدْ في أواخر القرن المنصرم مجرّد حالة افتراضيَّة؛ وإنّما هو حضور له فاعليَّة استثنائيَّة في رسم الاتِّجاهاتِ الأساسيَّةِ لراهنِ الحضارةِ الإنسانيَّةِ ومُستقبلِها.

ب. ضرورة توَحيديَّة:

يفترضُها التَّشَظِّي الَّذي يعصفُ بالبلاد والمُجتمعات الإسلاميَّة، ويجعل نُخبها ومثقّفيها ومكوّناتها الاجتماعيَّة، أشبه بمستوطنات مغلقة. وَوِفقًا لهذا التَّشَظّي وكحاصل له، تنحدرُ هموم الأُمَّة إلى المراتبِ الدُّنيا من اهتماماتها.

ج. ضرورة تنظيريَّة:

تَتَأتَّى من الحاجةِ إلى استيلادِ مفاهيم ونظريَّات ومعارف من شأنها تحفيز مُنتديات التَّفكير، وتنمية حركة النّقاش والسِّجال والنَّقد.. وكذلك الحاجة إلى تسييلِ حركةِ الفكرِ العالميّ من خلال التَّعريب، والتّرجمة، والنَّقد. وعلى نَحْوٍ يُسهمُ في تفعيلِ مُشتغلات الفكرِ العربيِّ الإسلاميِّ المعاصِرِ، وإقامتها على نصابِ الحيويَّة والجِدَّة.

د. ضرورة معرفيَّة:

تنطلقُ من أهمِّيَّة لمنطقة جاذبيَّة تتداولُ فيها نُخب المجتمعات الغربيَّة والإسلاميَّة الأفكار والمعارف، وتمتدُّ عبرها خطوط التَّواصُل والتّعارُف فيما بينها.

هـ. ضرورة نقديَّة:

إنَّ ما يستحثُّنا على تفعيلِ النَّقدِ بوجهيه: (الذاتيّ والآخَريّ)؛ أي نقد الذّات بالتَّوازي مع نقدِ الآخر الغربيّ أمران:

الأول: هو وجوب تفكيك اللَّبس الَّذي تراكم في الوعي الإسلاميِّ على امتدادِ أجيال من المُتاخمةِ والاحتدام مع مواريث الحداثةِ الغربيَّةِ بوجهيها: المعرفيّ، والكولونياليّ. في سياق هذه المَهَمَّة، يحدونا الأمل إلى بلورة نظريَّة معرفة ترسي قواعد فهم جديدة للأُسُسِ والتَّصوُّراتِ الَّتي يقوم عليها العقل الغربيّ؛ ما يفتح باب الإجابة عن التَّساؤل عمّا لو تيسَّر لنا أنْ نُكوِّن فهمًا صائبًا عن غربٍ أنتج شتَّى أنواع الفُنُون والقيم والأفكار، وجاءنا، في الوقتِ نفسِه، بما لا حصرَ له من صُنُوفِ العنف، والغزو، والحروب المُستدامة.

الآخر: جلاء حقيقة أنَّ لمعارفِ الغربِ حواضن في المجتمعاتِ العربيَّةِ والإسلاميَّةِ، تتلقّى تلك المعارف وترعاها، ثُمَّ تُعيدُ إنتاجها على النَّحو الَّذي يريدُه لها العقل الغربيّ نفسه. بيان ذلك، أنَّ الغرب يجدُ لدى نخب تاريخيَّة واسعة في مجتمعاتنا من يتماهى معه في خطبته ومنطقه، أو من يمتثل إلى معارفه المُستحدثة. هذا حال من جاز أن يُنظر إليهم وهم على نصاب «الاستغراب السّلبيّ». وهذا النَّوع من الاستغرابِ، هو ناتج تفاعل مُركّب بين دهشة العربيّ المسلم بحداثةِ الغربِ ومنجزاتها من جهة، وطريقة تعامله معها، من جهة أخرى. فبنتيجة هذا التَّركيب على الإجمال، بدا هذا «المستغرِب» في حالةِ استلاب وتبعيَّة لمنظومةِ الغربِ وخصوصيّاتها، وتاليًا بوصفها امتدادًا محلِّيًّا لها. أمَّا حاصل الأمر، فكان أقرب إلى استيطان معرفيٍّ لا يفتأُ يستعيد أسئلة الغرب وأجوبته على نحو الإذعان والتَّسليم. ولسنا نُغالي لو قلنا: إنَّ الاستغراب السَّلبيّ الَّذي نقصده لوصفِ أحوال شطر وازن من مُثقَّفي العالم الإسلاميِّ، هو فكر أنتجته الدَّهشة، ووسَّعته التَّرجمة، ورسَّخته الهيمنة، ثُمَّ لترتضيَه نُخَب وازنة من مجتمعاتِنا فتتَّخذه سبيلًا لفهم ذاتها، وفهم غيرها، فضلًا عن فهم العالم من حولها في الوقت نفسه.

وتتمحورُ دراسة الغرب حول الاستغراب في الأهداف الآتية:

الأوَّل: التَّعرُّف إلى المجتمعات الغربيَّة كما هي في الواقع، وذلك من خلال مواكبةِ تطوُّراتها العلميَّة والفكريَّة والثَّقافيَّة والسِّياسيَّة، وعبر ما تُقدّمه نُخَب تلك المجتمعات من معارف في سياق تظهيرها للمفاهيم، والأفكار، والمشكلات الَّتي يشهدها مطلع القرن الحادي والعشرين.

الثَّاني: التَّعرُّف إلى المناهج والسِّياسات الَّتي اعتمدها الغرب حيال الشرق والمجتمعات الإسلاميَّة، على وجه الخصوص، وذلك بقصدِ جلاء الحقائق، وتبديد

الأوهام الَّتي استحلَّت التفكير المشرقيّ والإسلاميّ ردحًا طويلًا من الزَّمن.

الثّالث: المُتاخمة النَّقديَّة لقيم الغرب، وهي على ثلاثة أوجه:

الوجه الأوّل: نقد قيم الفكر الغربيّ وآثارها المُترتِّبة فكريًّا على الإنتلجنسيا الإسلاميَّة، وبيان آليّات الاستغراب السّلبيّ النّاجمة منها...

الوجه الثَّاني: نقد الغرب لذاته وخصوصًا لجهة ما يكتبه الفلاسفة والمفكّرون والباحثون الغربيُّون من الرُّوَّاد والمعاصرين عن القضايا الَّتي تعكسُ أحوال مجتمعاتهم، والتَّحوُّلات الَّتي تحتدم فيها تلك المجتمعات في الميادينِ المختلفةِ.

الوجه الثَّالث: نقدُ النُّخب الإسلاميَّة للغرب، انطلاقًا من معرفتها به، واستيعابها لتاريخه، وسعيها إلى مناظرته على أرض التَّكافؤ، والتَّعادل، والكلمة السَّواء.

الهدف الرَّابع: وضع منظومة معرفيَّة تُفضي إلى تسييلِ المعارفِ الإسلاميَّة ومفاهيمها ضمن تعرُّف خلَّاق لا تشوبه التباسات ثقافة الاستشراق وعيوبها. وما من ريب في أنَّ الدَّاعي إلى هذا التعرّف تجاوز الانسداد الحضاريّ الَّذي لا نزال نعيش تداعياته وآثاره على امتدادِ خمسة قرون خلت من ولادة الحداثة. كما تستهدفُ هذه المنظومة اجتياز الموانع التاريخيَّة الَّتي تركها مسار الحداثة الغربيَّة عندما أنشأ الاستغراب الإسلاميّ على هَدْي كلماته ورؤاه من دون أن يُحِلَّ فيه ما هو بنَّاء في نهضتِهِ وحداثَتِه. فكانت الحصيلةُ أنْ بلغ به الحال القابل حدًّا صار فيه مُستغرِبًا كل ما له صلة بعالم المفاهيم والأفكارِ والابتكار؛ ولأنَّ الاستغراب المذموم بهذا المعنى والمسار، صار الوجَه الآخر للاستشراق، فقد أضاعت الإنتلجنسيا الإسلاميَّة ماهيّتها وهُويّتها وسمْتَها الخاصّ، فإذا هي مُستلبة، أو قاصرة؛ بل وغير قادرةٍ على إنتاجِ فهمٍ مُطابقٍ لروح الزَّمن الَّذي تعبره، لا في مواجهة نفسها، ولا في مواجهة الآخَر.

الرُّؤيةُ الإيرانيَّةُ للاستغراب

اختبرت إيران ميتافيزيقيها البَعديَّة مع الغرب بوصفه نقيضًا ميتافيزيقيًّا ينطوي على محمولاتٍ لاهوتيَّةٍ سياسيَّةٍ عميقةِ الجذور في حضارته الحديثة. ولقد شكّلت الأطروحة الأميركيَّة التَّمثيل الأقصى والأشدّ ضراوةً لهذا النَّقيض منذ انتصار الثَّورة الإسلاميَّة في العام 1978م حتَّى لحظتنا المعاصرة. ولو كان لنا أن ننتزع مفهومًا مشتركًا من اختباراتِ الاحتدامِ بين الميتافيزيقا الإيرانيَّة الإسلاميَّة واللَّاهوت

السِّياسيِّ الأميركيّ، لظَهرت لنا مفارقات جوهريَّة.

إنَّ طريقةَ مواجهة الغرب بوصفِهِ حضارةً لها سماتها الخاصَّة المذكورة آنفًا، تختلفُ عن أسلوب المواجهة الَّذي اعتمدته الحضارات السَّابقة تجاه بعضها؛ فاليونان، وإيران، ومصر، والهند، والصين، وبلاد ما بين النَّهرين، تحاربت في مراحل تاريخيَّةٍ مُختلفة؛ إنّما بأسلوب مختلف. وبشكلٍ عامّ، كانت الحضارةُ الأدنى تسعى إلى اكتساب المعرفة من الحضارةِ الأرقى علميًّا، ومعرفيًّا، وبِنًى اجتماعيَّة. المثالُ المحسوس، في هذا السِّياق، هو المواجهة الَّتي جرت بين الحضارةِ الإسلاميَّةِ والحضارة اليونانيَّة في العصر العبّاسيّ، ونشوء حركة التَّرجمة من اللُّغات الأجنبيَّة لا سيّما اليونانيَّة بالعربيَّة. وما نتجَ عن ذلك من إيجاد الأرضيَّة المعرفيَّة اللَّازمة لانبعاثِ عصر سُمّيَ، بشكل عامّ، عصرَ «الحضارة الإسلاميَّة».

مع ذلك، فإنّ أسلوبَ مواجهة الحضارة الغربيَّة الحديثة لسائر الحضارات، لا سيّما العالم الإسلاميّ، تختلفُ عن التَّوجُّهات القديمة وأساليبها. فالحضارةُ الجديدة في الغرب ذات بِنْيَة عُدوانيَّة، ولها خطابها الخاصّ. تلك الحضارة على الرّغم من أنّها انْبَنَت على المفاهيم الأدبيَّةِ اليونانيَّة وفلسفتها من ناحية، وعلى المسيحيَّة العِلْمانيَّة من ناحيةٍ أخرى، طرأ عليها، في العصر الحديث، نوعٌ من التَّحوُّل التَّاريخيّ، أبرزُ وُجُوهه العُدوانيَّة والسَّيْطرة. في هذا الخطاب، كلّ ما هو غير غربيّ من مفاهيم ومقولات ونظريّات، يُعدُّ غريبًا، أجنبيًّا، مُنْحَطًّا، ويتوجّبُ أن يرتقي على النَّمط الغربيّ، وما أشار إليه إدوارد سعيد في رائعته الاستشراق يؤكّد هذه المقولة. إنّه خطابُ كلُّ بِنْيَة غير غربيَّة، في داخله يجب أن تُمحَّصَ وتحوّلَ إلى بِنًى غربيَّة. وعلى هذا الأساس، يجبُ أن يتمَّ تغريب كلّ شيء، ليس فقط حوزات العلوم والمعرفة؛ بل جميع مجالات الحياةِ الإنسانيَّةِ، من أبسط أنماط السُّلوك الإنسانيّ وصولًا إلى البِنَى الاجتماعيَّةِ والسِّياسيَّةِ الكبرى. هنا، يجدر بنا أن نطرحَ السُّؤال الآتي: هل بالإمكان استخدام الأساليب التَّقليديَّة وطُرُقها نفسها الَّتي اعتمدتها الحضارات السّابقة في مواجهة تلك الحضارة؟ بمنظار هذا البحث، المواجهة بالطُّرُق القديمة قاصرة وعاجزة عن المحافظة على الحضارات غير الغربيَّة، وفوق ذلك، ستؤدّي إلى القضاء على مُكوّناتِ تلك الحضارات، وإذابتها في الحضارة الغربيَّة. لقد وقف الغرب بما يحملُ من صفات، أبرزها: عدوانيّته، في مواجهة الشرق، لا سيّما العالم الإسلاميّ، وأبرز ميادين المواجهة

في هذا الخصم هو الإسلام[1].

إنّ المواجهةَ بين الشرق والغرب- كما أشرنا من قبل- مواجهةٌ بين أيديولوجيّتَيْن، أو رُؤْيتَيْن إلى العالم. يرى افتخار زادة «أنّ التّناقُض بين الشرق والغرب هو في الأصل تناقضٌ بين فِطْرتَيْن وبين أيديولوجيّتَيْن، وبين ثقافتَين وفكرَين. وأخيرًا، وليس آخرًا، إنّ غاية الكمال لدى كلٍّ منهما مضادّة لغاية الكمال لدى الآخر». على هذا الأساس، هنالك تضادٌّ بِنْيَويٌّ بين الشَّرقِ والغربِ على جميع الأصعدةِ المُتعلّقة بعلم الوجود، والمرتبطة بماهيَّة الواقع، وماهيَّة الإنسان، والهدف من الخلق، وما إلى ذلكَ. وقد أكّد عددٌ كبيرٌ من المُحقّقين على أوجُهِ التّناقُضِ المبدئيَّة بين الإسلام والغربِ على صعيد كلٍّ من علم الوجود، وعلم المعرفة، وعلم القيم، وعلم الإناسة.

الجمهوريَّة الإسلاميَّة -حسبَ مؤسّسها- لا شرقيَّة ولا غربيَّة. وهذا ليس مجرّد شعار أيديولوجيّ غرضُهُ تحشيد قوى الشَّعب وحسب؛ وإنَّما كان يختزنُ دلالات ورؤى بعيدة المدى سوف تظهر وقائعها على امتدادِ عقودٍ من تاريخ إيران الحديثة. إنَّه افتتاح زمن مُستحدث في النّظام العالميّ، بات معه الإسلام حاضرًا بفعاليَّة في موازينه، وميادينه الفكريَّة، والأيديولوجيَّة، والثَّقافيَّة، والسِّياسيَّة.

لعلَّ ما يجعلُ النّقاش في الاستغراب الإيرانيِّ باعثًا على العنايةِ الخاصَّة من جانب المُشتغلين في حلقاتِ التّفكيرِ، هو المنزلة الَّتي تموضعت فيها الثَّورة الإسلاميَّة بوصفها صَدمةً لحركةِ الحداثةِ، في مُجملِ مبانيها الفكريَّة والأيديولوجيَّة والسِّياسيَّة. فإذا كان العقلُ الغربيُّ قد ابتنى تقديراته على الانفصالِ المحتوم بين مبادئ الثَّورة، وضرورات البناء البيروقراطيّ لمؤسَّساتِ الدَّولةِ والنِّظام السِّياسيِّ، فقد دلَّت الوقائعُ على تهافُت مثل هذه التَّقديرات في التَّجربةِ الإيرانيَّةِ. فبعد أكثر من أربعة عقود بدا واضحًا كيف أخذت سيرورة الوصل والمفارقة بين الثورة والدولة سبيلها إلى تشكُّلِ أنموذجها الخاصّ. فالدَّولة هي الثَّورة، والثَّورة هي الدَّولة، ولكن على أرضِ التَّمايُزِ لا الانفصال؛ وإذ تسري هذه الوضعيَّة على هذا النَّحْوِ، فلا نعود إزاء مشهديَّة عارضة؛ وإنَّما مسارات جوهريَّة تجد تحقُّقاتها الواقعيَّة ضمن (paradigm) (باراديغم) مُتعدِّد الأضلاع: ميتافيزيقيّ، وإيمانيّ، وأيديولوجيّ.

تترتَّبُ تنظيرات النُّخب الفكريَّة الإيرانيَّة على منازلِ مختلفة في مجالِ تأصيل

1- أحمد كلاته ساداتي، نحن وسحر ميداس، العالم الإسلاميّ وعلم الاستغراب النّقديّ، ترجمة» د. دلال عباس، مجلة الاستغراب، العدد الأول، خريف 2015.

نظريَّة معرفة لعلم الاستغراب. ولعلَّ من أهمّ سمات هذه التَّنظيرات أنّها تنعقدُ على الجملةِ عن الاستغرابِ النَّقديِّ بوصفِهِ إطارًا مقترحًا يعربُ عن هُويَّةٍ فكريَّةٍ ومعرفيَّةٍ ناقدة للغربِ ومناهِضة لأيديولوجيّته الآيلة إلى الاستتباعِ والسَّيْطرةِ. الاستغراب النَّقديّ ـ حسب القائلين به في إيران ـ هو الأساس المعرفَيّ لمقاومةِ تتصدّى لما هو أبعد وأعمق من الهيمنةِ السِّياسيَّةِ والاقتصاديَّة؛ أي للأُسُس والمرتكزات الكبرى لعلم الوجودِ في الغرب. وهذا يعود إلى – مُتَاخمة أصحاب هذه الرُّؤية ـ منطقة خلاف جوهريَّة بين الإسلام والغرب. في العديد من المقولات: منها تعريف الواقع وقوامه، وتعريف الإنسان والهدف من خلقه، وغير ذلك. وهذه الفروقات والخلافات غير موجودة بين الحضارات الأخرى والغرب، وهي إنْ وُجِدَت ففي الحدّ الأدنى. وإذا كانت مقاومةُ الدُّول غير الإسلاميَّة للغرب محصورة بالمحافظة على مصالحِها الاقتصاديَّة، أو الدِّفاع عن هُويّتها الثَّقافيَّة، فإنَّ مقاومةَ الإسلام الإيرانيّ للغرب تتعدَّى ذلك لتأخذ بُعْدًا إيمانيًّا وأيديولوجيًّا وقِيَميًّا. وعلى هذا الأساس، لا يقتصرُ التَّناقُضُ هنا على عدم الاعتراف بالقيمِ الغربيَّةِ الأساسيَّةِ؛ وإنّما يذهب أيضًا وأساسًا على نقضها بِنْيَويًّا[1].

من هذا المنطلق بالذات، هناك ما يقتربُ من الإجماع بين النُّخَب الإيرانيَّة على النَّظَر إلى الاستغراب النَّقديِّ بوصفه جُزءًا من هُويَّتها الفكريَّة والمعرفيَّة. ومن الواضح، كما يُبيِّن هؤلاء أنّ الاستغرابَ النَّقديّ سيُتيحُ للعالم الإسلاميِّ فرصةً جديدةً. ذلك بأنّه سيُعرّف إلينا ماهيَّة الغرب، وعلومه، لا سيّما عِلْمَيْ: الوجود، والمعرفة. وعليه، فإنَّ الاستغرابَ النَّقديّ ـ عند أصحاب هذا الرأي ـ مفهوم مختلف عن الاستشراق. فهو، من قبل أن يكون عملًا عدائيًّا، هو عملٌ دفاعيٌّ بشكلٍ عامّ من أجلِ المحافظةِ على الهُوِيَّةِ الحَضَاريَّةِ. وهذا الأمر يعود إلى ثلاثة أسباب: الأوَّل، إنّ الغرب هو موضوع وظاهرة عدائيَّة. والثاني، إنّ الشرق عرف الغرب من موضع دُونيّ، وأمَّا الثالث فهو سببٌ منهجيٌّ، ويفيد بأنَّ أرضيَّةَ الاستغراب النَّقديّ الإسلاميّ، تختلف عن أرضيَّةِ الاستشراق؛ فمعرفة الغرب تحتاجُ إلى معرفةِ أبعادِه كلِّها، ومن بينها الاستشراق. مع ذلك، يجبُ أنْ يُفصل الاستغراب النَّقديّ من حيث كونِهِ مبنيًّا على مفاهيمَ قِيَميَّة خاصّة، عن أرضيَّة الاستشراق ذات المفاهيم

1- أحمد كلاته ساداتي، نحن وسحر ميداس، العالم الإسلاميّ وعلم الاستغراب النّقديّ، مصدر سابق.

القِيَميَّة الخاصّة بها[1]؛ العُدوانيَّة الغربيَّة، مُمثَّلةً بثقافةِ السَّيطرةِ والإخضاعِ.

في الجمهوريَّةِ الإسلاميَّةِ الإيرانيَّة اليوم، يشهدُ ميدان تحريك سؤال ما بعد الحداثة نقاشًا واسعًا في ما يُسمِّيه المفكرون بـ «الديموقراطيَّة الدِّينيَّة». ومنهم من ذهبَ إلى التَّساؤل عن الكيفيَّة الَّتي استطاع المشروع الإيرانيّ الإسلاميّ من خلالها، التّأثير في منطقِ النِّظامِ الدَّوليّ الآحاديّ، ووضع التَّحدّيات أمام الفلسفة السِّياسيَّة الغربيَّة، وأنموذجها المهيمن في هذا المجال. وإذا كانت مسألة الديمقراطيَّة، وتنظيم الحياة السِّياسيَّة تقع في مُقدَّم مباني الحداثة ومرتكزاتها، فإنّ فكرة «الديموقراطيَّة الدِّينيَّة» في إيران، ومسألة التَّوفيق بين «الجمهوريَّة» و«الإسلاميَّة» شكَّلتا معًا مشروعًا تنظيريًّا غير مسبوق ضمن دائرة التَّصنيف التَّقليديّ المُتّبع في عالم الفلسفةِ السِّياسيَّة. يذهبُ أصحاب هذه الفكرة إلى بيانِ علاقتها الوطيدة ومشروعيَّةَ النِّظام السِّياسيِّ الجديد، من خلال تقسيم حقّ الحاكميَّة إلى قسمين: مُسَاوٍ وغير مُسَاوٍ، بين الله والشعب. وبعبارة أخرى، يقصدون الحيلولة دون وضع مفهومَيْ: «الجمهوريَّة»، و«الإسلاميَّة» في موازاة بعضهما، حتَّى لا يتمُّ اللُّجوء بعد ذلك إلى عقدِ نوعٍ من المُصالحةِ الاضطراريَّةِ والبراغماتيَّة، أو الواقعيَّة بينهما. وعلى هذا الأساس، يرون أنَّ حقّ الشَّعب هو فرع مُنبثقٌ عن حقِّ الله، وأنّ الجمهوريَّة قالب وإطار لإعمال حاكميَّة الله وتنجيزها، على نحوٍ لا يمكنُ معه تفريغ مفهومَيْ: الجمهوريَّة، والديموقراطيَّة من مضامينهما الإسلاميَّة وأهدافهما، أو فصلهما عن المشروعيَّةِ الدينيَّةِ، حتَّى لا يُصارُ بعد ذلك إلى تصويرِ الأمر وكأنّ هناك مواجهة بين هذين المفهومين وبين الدِّين[2].

فالديمقراطيَّةُ الإسلاميَّةُ ـ بحسب هذا التَّنظير ـ تنطوي على المزايا الإيجابيَّة الَّتي تحملها الديموقراطيَّة دون أن تُبتلى بالأمراضِ الَّتي ابتُليت بها الديموقراطيَّة الغربيَّة. وهذه المزايا، هي: حقّ الانتخاب للشَّعب، والرقابة على الحكّام، والأخذ في الحِسْبان رضا العامَّة، والقبول بمبدأ الانتقال السِّلميّ غير العنيف للسُّلطة[3].

1- أحمد كلاته ساداتي، نحن وسحر ميداس، العالم الإسلاميّ وعلم الاستغراب النّقديّ، مصدر سابق.

2- المصدر نفسه.

3- رحيم بور أزغدي، أطروحات الديمقراطيَّة الدينيَّة في فكرة الإمام الخميني، محاضرة ألقيت في المستشاريَّة الثقافيَّة الإيرانيَّة في بيروت في 12-6-2006.

صحيحٌ أنَّ هناك في أوساطِ الغربِ الأيديولوجيِّ من لا ينفكُّ يرى إلى التَّجربةِ الإسلاميَّةِ الإيرانيَّة بكونها مُنتميةً إلى الوجهِ السّلبيِّ للظَّاهرةِ الأصوليَّةِ الإسلاميَّةِ المعاصرةِ. لكن الكثير من المفكّرين الغربيِّين المعاصرين من يرى عكس ذلك، ولا ينظر إلى الظَّاهرة الدِّينيَّة السِّياسيَّة في العالم الإسلاميّ، والَّتي تندرجُ الثَّورة ودولة الثَّورة في إيران في طليعتها، على أنّها مجرّد تقليد موروث من الماضي؛ وإنَّما هي حالة مُتحرّكة وفاعلة في صميم الزّمنِ العالميِّ الجديد. وهي بهذه المنزلة، ظاهرة تنتمي إلى ما بعد الحداثة ـ كما يقول المفكّرُ الإنكليزيّ كورتز ـ ودليله على قوله بأنّ هذه الظَّاهرة هي نتيجة طبيعيَّة لردِّ الفعلِ الأيديولوجيِّ الحتميّ على إخفاقِ عمليَّة التَّحديث الغربيَّة[1].

حاليًّا في الغرب، هناك مَنْ يُخالف ما يذهبُ إليه التَّوظيف الأيديولوجيّ الَّذي يحكمُ على الإسلام السِّياسيِّ بأصنافِه المختلفةِ: «الأُصُوليّ، والسَّلَفيّ، والاعتداليّ»، بأنّه إسلام مُعَادٍ للحداثة، والعصر، والمستقبل. وحين يجري النِّقاشُ داخل مراكز الأبحاث المستقبليّات في أميركا وأوروبا، غالبًا ما يُقالُ أنّه لا يجوزُ فهم الأشكال الراهنة للأصوليَّةِ الإسلاميَّة على أنّها نوعٌ من العودةِ إلى صيغ وقيم اجتماعيَّة غابرة، حتّى من منظور الممارسين؛ أي من الأُصُوليِّين أنفسهم. ولا يتأخَّر نُقّادٌ كُثُر من العاملين في حقلِ إنتاج الأفكار في الغرب عن نقدِ وسائل الإعلام الَّتي تُخطئ حين تجعلُ من عبارة «الأُصُوليَّة» مادّة تختزلُ مختلف التشكيلات الاجتماعيَّةِ المنضويةِ تحت ذلك الاسم، وتشيرُ حصرًا إلى الأصوليَّةِ الإسلاميَّةِ الَّتي يجري اختزال تعقيدها، هي الأخرى، إلى تعصُّبٍ دينيٍّ إرهابيٍّ مُتشدّدٍ لا يعرف معنى التَّسامُح. لكن المسألة لا تتوقّفُ عند وسائلِ الإعلام الَّتي هي أداة تعبير لسلطة القرار الأيديولوجيّ والإستراتيجيّ في الغرب. فهذه السُّلطةُ تواصلُ إنتاج مُناخاتٍ ثقافيَّةٍ وصناعتها ترى إلى كلّ ظاهرة إسلاميَّة مُمَانعة أيًّا كانت خلفيَّاتها وممارستها ومواقعها بوصفها تجسيدًا لمعاداةِ الحداثةِ، وبوصفها قِوَى ساعية بدأبٍ نحو قلب مسار عمليَّة التَّحديثِ الاجتماعيِّ رأسًا على عقب. وكذلك بما هي قوّة إرجاعيَّة تعملُ على تحقيقِ الانفصالِ عن تيَّاراتِ الحداثة العالميَّةِ المُتدفّقة على إعادةِ تركيب عالم ينتمي إلى زمن ما قبل الحداثة. ومن هذا المنظور بالذَّات، تنظرُ الأيديو ـ إستراتيجيا الحاكمة في الغربِ إلى الثَّورة والدولة في إيران على أنَّها ثورةٌ

1- محمود حيدر، قيامة الأيديولوجيا، «مجلة الشاهد»، بيروت، عدد حزيران 1997.

مُضادَّةٌ تبعثُ الرُّوح في نظام قديم[1].

في مُقابلِ هذا التَّوصيف السَّلبيّ للثَّورةِ الإسلاميَّةِ في إيران وللإسلام عمومًا، أو لما يمكن تسميتُه بـ «إسلام الميدان» هناك من النُّخبِ في الغربِ مَنْ يرى الصُّورة بطريقةٍ مُغايرة. وتبلغ هذه النَّظْرة مستوى من النّظَرِ يفضي إلى أنّ من غيرِ المُمكن أنْ يتمّ فهم مشروع الأصوليَّات، بوصفه مشروعًا ينتمي إلى ما قبل الحداثة؛ بل بوصفه مشروعًا عائدًا إلى ما بعد الحداثة. ويُلاحظُ أصحاب هذه الرُّؤية أنَّه لا بُدَّ مِنْ رؤيةِ «ما بعد حداثيَّة الأصوليَّة» بالدَّرجةِ الأولى من خلالِ رفضِها للحداثةِ لكونِها سلاحًا ضدَّ الهيمنةِ اليورو- أميركيَّة. ففي سياقِ التَّقاليدِ الإسلاميَّة، تعتقدُ الأصوليَّة أنّ حالة «ما بعد حداثيَّة» بمقدار ما ترفضُ تراث الحداثة الإسلاميَّة الَّذي كانت الحداثة بالنّسبةِ إليه ذوبانًا مبالغًا به في البُوتقةِ اليورو – أميركيَّة، أو خضوعًا كاملًا لها[2].

في العام 1978م، سافر الفيلسوفُ الفرنسيُّ ميشيل فوكو(1926م – 1984م) إلى إيران لمصلحةِ صحيفة «أخبار المساء» (Corriere della sera) الإيطاليَّة؛ ليكتب عن المظاهرات الشَّعبيَّةِ المُتزايدةِ ضدَّ نظام محمد رضا بهلوي. ولم يكن فوكو المعروف بتحليلاته النَّظريَّة للاتِّجاهاتِ الأوروبيَّةِ يعرف إلَّا القليل- باعترافه هو- عن التَّاريخ الفارسيّ، أو الإسلاميّ، كما أنّه لم يعمل بوصفه صحفيًّا من قبل، إلَّا أنّه أجاب لمَّا سُئل عن سببِ رحلته إلى إيران بعد أسابيع من انتصارِ الثَّورةِ بالقول: «لا بُدَّ مِنْ أنْ نتواجد حينما تُولدُ الأفكار»[3].

هذه القراءةُ لواحدٍ من أبرزِ فلاسفة الغرب في القرن العشرين، لم تكن، في ذلك الوقت، مجرد توصيف لمشهدٍ عارض؛ إنّما هي تُفصح عن واحد من أبرزِ مستوياتِ اشتغال عقل الغرب على رؤيةِ حراكِ الإسلام وإسهامِه في تشكيلِ نظام القيم العالميّ؛ بل إنّ هناك مَنْ يقول كلامًا تبدو معادلَته مُثيرةً للإشكال والتَّأمُّلَ

1- anatol lieven les composantes du nationaisme americian.le depat article traduit de langlais par pierrs-emmanuel dauzat.article tire de la revve le debat: janvier-fevrier 2005.

2- محمد جواد لاريجاني، التَّديُّن والحداثة، ترجمة: علي رضائي، دار الغدير، بيروت، 2001م، ص210.

3- راجع آراء ميشيل فوكو حول الثورة في إيران في العديد من الكتابات الَّتي صدرت بالفرنسيَّة وترجمت إلى العربيَّة، منها كتاب «فوكو صحافياً».

حيـن يقـرّرُ أنّـه إذا كانـت الحداثـة تعنـي السَّـعْيَ إلى اكتسـاب تعليم الغـرب وتكنولوجيته فـي خـلال الاندفاعـة الأولـى مـن مرحلـة مـا بعـد الكولونياليَّـة «الاسـتعمار التَّقليـديّ»، فـإنَّ مـن شـأنِ مـا بعـد الحداثـة أن يعنـي عـودة إلـى القيـم الإسـلاميَّة التَّقليديَّـة ورفضًـا للحداثـة. وهكـذا، فمـن المؤكَّـد أنَّ شـرائحَ قويَّـة مـن المسـلمين كانت «مُعاديـة للغرب»؛ بمعنـى مـن المعانـي منـذ بدايـات الاسـتعمار، غيـر أنَّ مـا هـو جديد فـي صحـوةِ الأصوليَّةِ الرَّاهنـة ليـس فـي الحقيقـة إلَّا رفـض القـوى المنبثقـة فـي ظـلِّ النّظـام الإمبراطـوريِّ الجديـد. ونسـتطيعُ وفقًـا لهـذا المنظـور، أن نَعُـدَّ الثَّـورةَ الإيرانيَّـةَ ـ كمـا يقـول ناقـدو ليبراليَّـة مـا بعـد الحداثـة ـ بمقـدار مـا كانـت أولـى ثـورات مـا بعـد الحداثـة[1].

المعرفة الحكميَّة بوصفها مُقوِّمًا للاجتماعِ السّياسيِّ

الوصـل الَّـذي تجريـه الميتافيزيقـا البَعديَّـة بين الغيـبِ والواقع تمنحُ الميتا إسـتراتيجيا أفـق المطابقـة والتـلاؤم بيـنِ الواقعيَّـةِ واليقينيَّـةِ والعقلانيَّـة. فالرُّؤيـةُ الإسـلاميَّةُ هـي رؤيـةٌ واقعيَّـة؛ بمعنـى أنَّنـا لا نشـكُّ فـي أنّ هنـاك وجـودًا للعالـم خـارج ذواتنـا، فكمـا لا نشـكُّ فـي وجـودِ أنفسـنا، كذلـك لا نشـكُّ فـي وجـود العالـمَ الخارجـيِّ. هـذه هـي الحقيقـة الأولـى الَّـتي تعتمدُهـا الرُّؤيـة الإسـلاميَّة، وهـي الَّـتي تجعـلُ الفلسـفة الإسـلاميَّة فلسـفةً واقعيَّـةً؛ بمعنـى أنَّهـا تؤمـنُ بوجـودِ واقـعٍ خارجـيٍّ للكـونِ. وهـي تتعاملُ مـع هـذه الحقيقة بوصفهـا ثابتـةً بالبداهـة والضـرورة بمـا لا يحتـاجُ إلـى جـدلٍ وبرهـانٍ، وإنْ كان هنـاك جـدلٌ وبرهـانٌ فهـو مـن شـأن الفلسـفة واهتمامـات الفلاسـفة، وعليهـم أن يُبرهنـوا ذلـك – إن شـاؤوا – سـواء بالطريقـة الأرسـطيَّة الَّـتي اعتقـدت أنَّ الوجـودَ الخارجـيّ للأشـياء أحـد الأوّليَّـات العقليَّـة وهـي (المحسوسـات)، أم بطريقـة الكوجيتـو الدِّيكارتـيّ (أنـا أفكـر فأنـا موجـود)، أو بالطَّريقـة الاسـتقرائيَّة التَّجريبيَّـة كمـا هـو الاتّجاه العلميّ لإثباتِ الحقائـق. وفـي كلّ الأحـوال، فـإنَّ الرُّؤيـةَ الإسـلاميَّة تتعاملُ مـع الكـون بوصفـه حقيقـةً خارجيَّـةً قائمـةً بالاسـتقلال عـن ذواتنـا، فالوجـودُ موجـود بـلا شـكّ، ونحـن موجـودون بـلا شـكٍّ أيضًـا[2]. وإلـى واقعيّتهـا المنبنيـة علـى عـروةٍ وُثْقـى بين الغيبيّ والشـهوديّ؛ تسـعى الميتافيزيقـا البَعديَّـة إلـى تظهيـر يقينهـا بالوجـود؛ مـا يعنـي أنَّ الرُّؤيـةَ الإسـلاميَّةَ يقينيَّـة؛

1- محمد جواد لاريجاني، التدين والحداثة، مصدر سابق، ص 210..

2- صـدر الديـن القبانجـي، الأُسُـس الفلسـفيَّة للحداثـة، دراسـة مقارنـة بيـن الحداثـة والإسـلام، إعـداد: عـادل الفتـلاوي، مركـز الحضـارة لتنميـة الفكـر الإسـلامي، بيـروت، 2011م، ص 355.

بمعنى أنَّ ثبوت الوجود الخارجيّ في الواقع خارج ذواتنا هو حقيقة ثابتة باليقين والقطع، لا يخالجها شيء من الشَّكِّ واللاّأدريَّة، كما أنَّها ليست فلسفة نسبيَّة؛ بمعنى أنَّ ثبوت هذه الحقيقة هو ثبوت في الواقع الخارجيِّ لا يختلفُ بين هذا وذاك؛ لأنّه لا ينتزعُ واقعيّته من ذواتنا؛ بل من وجودِه الخارجيّ المُستقلّ عنَّا. وإذن، فلا شيء في الغائيَّة الإلهيَّةِ من دون قانون وهدف ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[1]، ولا شيء من دون حكمة وهدف، ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ...﴾[2]، ﴿مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ...﴾[3].

هكذا، تتموضعُ الغائيَّة والهدفيَّة بحسب الرُّؤيةِ الإسلاميَّةِ، في مقابل العبثيَّة والعدميَّة. وسواء استطاع الإنسانُ أن يعرف ما هي تلك الغاية أم لم يستطع، فإنّ ذلك لا يؤثر على وجود الغاية نفسها، طالما أنّه يعتقدُ بوجود أهداف وغايات في عمل مُعيّن؛ لكنّه ربّما يجهلُ ذلك الهدف، وتلك الغاية. وحينما نتحدّث عن الغايةِ والهدف فإنّنا لا نقصد أكثر من الحكمة والتَّناسُق في الخلق، من دون أن يكون هناك غاية يبتغيها الخالق من وراء هذا الخلق[4]. وهذا هو الفرق بين غاياتنا والَّتي هي تحقيق لحاجات مُعيّنة عندنا، وبين الغاية لدى الله تعالى[5].

حين تنظرُ الميتافيزيقا البَعديَّة إلى حركةِ العالم، فإنّها تراه بعينِ التَّعقُّل والحقَّانيَّة. ومن هذا الوجه، هناك من يذهبُ إلى تظهير مرتكزين للحقَّانيَّةِ المُتدبِّرة في المشروعِ الإحيائيِّ الإسلاميِّ، وهما: «المشروعيَّة»، و«الفاعليَّة».

هذان المرتكزان يدخلان في عُمقِ التَّنظير الإيرانيّ للميتافيزيقا الاستغرابيَّة، حيث تجري متاخمة الغرب الحضاريّ معرفيًّا ونقديًّا بوصفه مقدّمةً ضروريَّةً لتظهير البديل الإسلاميِّ.

1- الآية 49، القمر/54.

2- الآية 27، ص/38.

3- الآية 39، الدخان/44.

4- هذا المعنى هو الذي يُفسّر رفض الفلاسفة الإشراقيين للغائيَّة في فعل الله تعالى، وكذلك الأشاعرة. انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، في العلة والمعلول، تعليقات الشيخ مصباح اليزدي، ج2، ص 63.

5- الطباطبائي، أصول الفلسفة، ترجمة: عمار أبو رغيف، تعليق المطهري، المقالة التاسعة، العلّة الغائيَّة، ج2.

في ما يبدو على أنّه حجَّة على الَّذين قرَّروا أنّ الفكرَ السِّياسيّ «الفلسفيّ»، توقّف منذ زمن بعيد في إيران، وفي سائرِ البلادِ الإسلاميَّة، يرى البروفسور محمد جواد لاريجاني أن لا قيامة، لاجتماعٍ سياسيٍّ، لا تُسدِّده قاعدةٌ فلسفيَّة عقليَّة متينة للنّظام والمجتمع. ولذا، سنرى أنّ جُلَّ عناصر البحث، ستركز على وجوبِ هذا الفكرَ، وتلك القاعدة[1].

في هذا الجانب، يلاحظُ لاريجاني أنَّ مفهوم «العمل السِّياسيّ» من أهمِّ المفاهيم في الفلسفةِ السِّياسيَّةِ الَّتي لم يَهتمّ بها جيّدًا سوى المُفكّرين الكبار، أمثال: سقراط، وأفلاطون، وأرسطو من القدامى، وبعدهم «هايدغر» (Martin Heidegger) و«ياسبرز» (Karl Jaspers)، و«سارتر» (Jean- Paul Sartre)، و«غادامار» (Guorg Gadamar)، و«هابرماز» (Jurgen Habermas). وفي ضرب من المؤالفة الإيجابيَّة يقول المؤلف: «إنّ الأهمّ أنّ هذا الموضوع قد جاء مرارًا، وتكرارًا بشكلٍ بديع على ألسنة الأئمّة الأطهار»[2]. وبهذه النَّظرة، يمكن القول: إنَّنا دائمًا نرى ثلاثَ مدن معمورة في بلادِ الفلسفةِ، وهي: الحكمة الأولى «الميتافيزيقا»، والمعرفة، والسِّياسة[3]. وعلى هذه الأرض يأخذُ الفلسفيّ السِّياسيّ سبيله نحو تشكيل قاعدتَيْ: المشروعيَّة، والفاعليَّة. وبناءً على الأجوبةِ المُطابقةِ لهما تتعيّنُ القواعد الصّلبة للحكومةِ الإسلاميَّةِ في حاضِرها، ومستقبلِها. فلقد بدأ واضحًا أنَّ انتصارَ الحركة الإسلاميَّة في إيران أخرجَ الفكر السِّياسيّ، مثلما أخرج الفلسفة أيضًا، من مجرّدِ البحث الأكاديميِّ إلى العالم الموضوعيِّ. وليس أدلّ على هذا من الحيويَّةِ المشهودة للنُّخبِ الإسلاميَّة في اتّجاهاتِها، وتيَّاراتها المختلفة، حيث تُشكِّلُ حركيَّة علم الكلام الجديد، جوهر النَّشاط التَّواصليّ في جدل الفلسفيّ- السِّياسيّ.

الهاجس الَّذي يحكمُ أطروحات كهذه هو التَّنظير المستأنف لتفعيلِ حلقات التَّفكير في الحركةِ الإسلاميَّةِ المعاصرة، والحكومة الإسلاميَّة الَّتي تحكم إيران اليوم تحت رعاية ولاية الفقيه. ولعلَّ ما يُضاعفُ من أهمِّيَّةِ هذا الاتِّجاه التَّنظيريّ هو دخوله الفعليّ إلى ميدانِ الاستغراب النَّقديّ. فهو يرى أنَّ الحكومةَ الإسلاميَّة مدرسة سياسيَّة، مُتكاملة في مقابلِ الديمقراطيَّة اللِّيبراليَّة والماركسيَّة، وأنّ للحكومة

1- محمد جواد لاريجاني، التَّديُّن والحداثة، مصدر سابق، ص 42.

2- المصدر نفسه، ص84.

3- المصدر نفسه، ص57.

الإسلاميَّة وجهتين مهمَّتين جدًّا هما: المشروعيَّة، والفاعليَّة. فعندما تُطرحُ مسألة الحكومة الإسلاميَّة، وَجَبَ التّساؤل أولًا عن أساسِ مشروعيّتها، وثانيًا: عن أساس فاعليّتها؟[1]. وما من شكّ أنّ هذا التَّساؤل المُركّب عن المشروعيَّةِ والفاعليَّةِ ينطوي على إدراك حقيقة أنّ المشروعَ الإسلاميَّ كما تُقدّمه التَّجربة التَّاريخيَّة للثَّورة والدولة في إيران ليس مجرد خطاب أيديولوجيّ؛ وإنّما ينطوي على تكامُلٍ وانسجام بين أركانه ومبانيه. وهي كلها قضايا تبدأ من الفلسفةِ، والميتافيزيقا نزولًا إلى جُملةِ القضايا النَّظريَّة، والعلميَّة الكبرى المُتعلّقة بالاجتماعين: الدينيّ والسِّياسيّ في صلتهما الضّروريَّة بالتَّحوُّلات المعرفيَّة، والقيَميَّة على الصَّعيدِ العالميِّ[2].

هذه الرُّؤية لميتافيزيقا الاستغراب لا تنأى من قيم الحداثةِ على سبيلِ القطيعة المطلقة معها؛ وإنَّما تعملُ على احتوائِها وتجاوزِها على قاعدةِ التَّأسيس لحداثةٍ إسلاميَّةٍ من طرازٍ مُختلف. فالمجتمعُ الإسلاميُّ يمكنُ أن يكون حديثًا على أساس المفهوم المتطوّر للحداثة. وبناءً على هذا، تسعى إيران الإسلاميَّة إلى الوصول إلى «ما بعد الحداثة» دفعة واحدة. ولهذا المسعى، حسب ثلاثة أركان ممكنة التّحصيل؛ وهي الركن المعلوماتيّ، والركن العلميّ، والركن الفلسفيّ (الميتافيزيقيّ). أمّا المطابقة، وهي أساس السّؤال المزمن عن إمكان تلاؤم المجتمعات الدينيَّة الإسلاميَّة تحديدًا مع الحداثة، فهي الحقل الَّذي يشهدُ على السّجالِ المحتوم بين النّخب المختلفة في إيران، والمجتمعات الإسلاميَّة الأخرى. وهكذا، فإنّ الاتّجاه الاستغرابيّ الإيرانيّ لا يرفضُ المنجز الغربيّ؛ بل يحاولُ أن ينشئ ضربًا من المصالحةِ الخلّاقة بين العقلانيَّة والحقَّانيَّة، بين ذكاءِ العقلِ الأدنى وإنجازاته العلميَّة في الغرب، ومفهوم «الحقَّانيَّة» بوصفه مفهومًا أعلى لميتافيزيقا الولاية.

وعليه، فإنَّ «العقلانيَّة»، و«الحقَّانيَّة» بحسب الوجهة المُشار إليها في التّنظير الإسلاميّ الإيرانيّ، هما معياران، يمكنُ بمساعدتهما اختبار «الحداثة» وبيان ماهيّتها (...). العقلانيَّة تستوجبُ أن يكون لنا تصوُّرٌ للوضع الحقيقيّ أقرب إلى الواقع. لكنها برأيه، قد تؤدِّي بالفرد إلى أن يرى الإنسان نوعًا آخر من الحيوانات، ذا نتاجات كثيرة. ولا يعتقدُ بأن للوجود معنى خاصًّا. فمن الممكن في مثل تلك الحالة أن تقوم عقلانيّته ببعض المحاسبات، وتقول: إنّ حظّه في الخلاص والنَّجاح

1- محمد جواد لاريجاني، التَّديُّن والحداثة، مصدر سابق، ص 58.

2- المصدر نفسه، ص 11.

قليل جدًّا، وإنّه في الحقيقة واقع في طريق مسدود؛ لذلك، قد يفكرُ بالانتحار خلاصًا من هذه الصُّعوبات. أمَّا «الحقَّانيَّة» إلى جانب العقلانيَّة، وهي على الأغلب من سنخها على ما نظنّ، فبإمكانها ملْء منطقة الفراغ الَّتي عانى الإنسان الغربيّ منها طويلًا. فالفرد (الإنسان) في «الحقَّانيَّة» يرى نفسه دائمًا في ضيافةِ الكرم الإلهيّ. ويؤمنُ بأنّ الله حافظه في كلّ لحظة. ودعاؤه على الدَّوام: «لا تكلنِي إلى نَفسي طرفة عين أبدًا». يمكنُ لهذا الفرد أنْ يشعرَ في مثل تلك الظّروف، والصّعوبات بأنّ الله إنّما يختبره في هذا الظّرف. لذلك، فهو يرى عالمًا، وأفقًا واسعين أمامه بدل الطريق المسدود الَّذي يراه الأوَّل[1].

بدت الرُّؤية الإيرانيَّة في تعاطيها مع الحملةِ الغربيَّة / الأميركيَّة حيال مشروعها النّوويّ السّلميّ، مُتّسقةً مع الرُّؤية الإجماليَّة لمنزلتها الميتا ـ إستراتيجيَّة في إطارِ المشروع الحضاريِّ الإيرانيّ الإسلاميِّ العام. وفي وقائع المواقف ومفاعيلها وخلفيّاتها ما يكشَفُ مغزى المقاصد الَّتي تدفع بقوّةٍ نحو تشدد الغربِ والولايات المتحدة الأميركيَّة حيال الملف النّوويّ. في هذا الخصوص، يقولُ الخبراءُ الإيرانيُّون أنّ سلوك السّياسة الخارجيَّة لأميركا يُظهرُ أنّ واشنطن عملت بشكلٍ منفرد في مختلفِ النّزاعات السّابقة من أجل تأمين التفوُّق الأميركيّ. وهناك أمثلة كثيرة ابتداءً من أفغانستان، والبوسنة، وكوسوفو، إلى العراق. ولسوءِ الحظّ، فإنّ النَّظريَّة الأُحاديَّة الجانب للولايات المتحدة أضحت ذات صلة بشرعيَّة الدول وأفعالها، وقد عبَّر وزير خارجيَّة أميركا عن هذه الصلة عندما أشار إلى حقِّ إيران في امتلاك التكنولوجيا النَّوويَّة، غير أنّ إيران ـ حسب مُدَّعاه ـ لا تمتلكُ الشرعيَّة لتنفيذ هذا الحقّ إلى أنّ الموقف الأميركي هذا هو أبرز مثال على سياسة الهيمنة الحديثة. وهناك يقين لدى القيادة الإيرانيَّة أنّه في ظلِّ نظام الهيمنة اتّبعت الولايات المتّحدة سياسةً ثابتةً بمنعِ إيران من التحوُّل إلى قوَّة رئيسَةٍ من جهة، وإلى قوَّةٍ إقليميَّةٍ من جهة أخرى.

من هذا المنظار، فإنّ أيّ محاولة من جانب إيران لزيادة قوتها القوميَّة سينجمُ عنها عواقب سلبيَّة على موقع أميركا السِّياسيّ والإستراتيجيّ في الشرقِ الأوسط. إنّ مثل هذه المواجهة بين الولايات المتحدة وإيران تعكسُ حقيقة أنّ لدى إيران القدرة؛ كي تصبح موازنًا إقليميًّا يمتلكُ خصائص تزعج التفوُّق الأميركيّ. من هنا، تتمسَّكُ واشنطن بسياسة منع الدول غير السّائرة في ركابها من امتلاك

1- محمد جواد لاريجاني، التَّديُّن والحداثة، مصدر سابق، ص 210.

وسائل القوّة، تلك الدول الَّتي تختارُ تحديد مجالاتها السِّياسيَّة والأمنيَّة الخاصَّة بها. ويبدو، في هذا السّياق، أنَّ الهدف النّهائيّ في الشرق الأوسط هو التأكُّد من عدم إمكانيَّة تشكُّل قوى مُماثلة لقوّة إسرائيل. ذلك أنَّ تعاظم قوة إيران خارج المظلّة الأميركيَّة سيرفع من الأكلاف الَّتي تدفعها واشنطن، كما أنّ هذا التَّعاظُم سيقوّضُ هدف أميركا في تطبيق نظريَّة تغيير النّظام في إيران. وتأسيسًا على مبدأ التَّناظُر المُتكافئ مع الغرب يجمع الميتا إستراتيجيُّون الإيرانيُّون على أنّ الجمهوريَّة الإسلاميَّة لا تُدارُ تبعًا للرّغَبات والأولويَّات الأميركيَّة، أو تبعًا لمنطق الأَمْرَكة؛ وإنَّما سعيًا نحو منطقٍ جديدٍ للحياةِ الاجتماعيَّة[1]. التَّفرُّد أصبح اليوم هو الأساس الأيديولوجيّ للمحافظين الجُدُد الأميركيِّين، وكذلك للنُّخْبَة الحاكمة في الغرب الكولونياليّ. بهذا المعنى، يمكن فهم حقيقة تفكير الفيلسوف الألمانيّ هايدغر الَّذي يؤكد وجود ثلاث حيويَّات سياسيَّة يمكن تصوُّرها بوصفها أشكالًا نهائيَّةً للحداثة: الأمركة، والماركسيَّة، والنَّازيَّة. ومِنْ منظور هايدغر، فإنَّ الأشكالَ الثَّلاثة هذه هي تنويعات مختلفة للعدميَّة، ومن منظار ميتافيزيقيّ، فإنّ هذه الأشكال المختلفة هي الشيء ذاته. إنَّها سلطة الدَّولة الديكتاتوريَّة على المجال الخاصّ، حيث المظاهر التكنولوجيَّة تُسيطر على المظاهر الرُّوحيَّة. علاوةً على ذلك، يُبيّن هايدغر أنَّ الأمركة ليست اللِّيبراليَّة والدِّيمقراطيَّة؛ وإنَّما هي شكل من الوضعيَّة المنطقيَّة الَّتي تُسيطرُ على الحياةِ الإنسانيَّة عبر الاقتصاد والصِّناعة. ولهذا السَّبب، أصبح الإنسانُ «مُتشرّدًا». ويضيفُ لاريجاني، عارضًا لرؤية هايدغر في هذا الميدان، فينقلُ عنه قوله: إنَّ التّكنولوجيا جلبت للجنسِ البشريِّ التَّشرُّد، وفقدان الاتِّجاه، وهذه سمة التّكنولوجيا الغربيَّة. وعلى الرّغم من أنَّ هايدغر يمتدحُ التّكنولوجيا، ويَعُدّها قدر الإنسان التّاريخيّ، إلَّا أنَّه يعتقدُ بأنّ تناسب المجتمعات الشَّرقيَّة مع التّكنولوجيا الغربيَّة يكمنُ في جوهرها الإنسانيّ؛ أي أنَّ على الشَّرقيّين تَبَنِّي التّكنولوجيا بنظرتهم الإنسانيَّة، وأن يقولوا نعم للتّكنولوجيا بعد أن يقولوا لا للتّشرُّد. ينبغي لهم أنْ يُركِّزوا على الكرامةِ الإنسانيَّةِ أوّلًا، وأن لا يؤخذوا كثيرًا بجاذبيَّةِ التّكنولوجيا. وهذا هو طريق الجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران، وهو الطَّريق الَّذي يفضي إلى المُقاربةِ الَّتي

1- علي لاريجاني، محاضرة ألقيت في مركز الدراسات الإستراتيجيَّة للشرق الأوسط، طهران، ونشرت في مجلة «شؤون الأوسط» العدد 121، شتاء 2006.

تسعى إلى مقاربةِ الغرب انطلاقًا من انتماءٍ وعاطفةٍ إسلاميَّتَيْن[1].

إيران وميتا إستراتيجيا المكان

دأبت القيادةُ الإيرانيَّة، على رؤية أنّ الاحتدام مع الولايات المُتّحدة الأميركيَّة وحلفائها الإقليميِّين وامتداداته، بوصفه قَدَرًا لا رادّ له. وإذا كانت وتائر هذا الاحتدام قد بلغت ذُروتها بعد أحداث الحادي عشر من أيلول 2001، فقد ظَهَرَ للإيرانيِّين أنّ بلادَهم دخلت في مسار جيو-إستراتيجي جديد، وخصوصًا، بعد احتلال أفغانستان، والعراق، وامتلاء أرض الخليج ومياهه بالجيوش والأساطيل. تلقاء هذا التّحوُّل، سيدخل الأمنُ القوميُّ الإيرانيُّ ضمن دائرة الخطر الكبرى؛ ما وضع إيران أمام استحقاق السّعي إلى حفر مسارٍ مُعاكس من المواجهة، حيث كان عليها أن تُفيد من مُجْملِ القُدراتِ الوطنيَّة، ومن الشُّروط الجديدة الَّتي ترتَّبت على إخفاقات المشروع الأميركيّ الغربيّ في الشَّرق الأوسط.

ما كان لنا أن نستخدم مصطلح الجيو-إستراتيجيا في معرضِ الكلام على حالة إيران لولا أنه يدخل دخولاً بيّنًا في الوضعيَّةِ الَّتي بلغتها اليوم. فإيران هي دولة أُمّة بالمعنى الكلاسيكيِّ المُتّفق عليه لمفهوم الدّولة/ الأُمّة. وهي اليوم تتجاوزُ كونها جيو بوليتيكا تنحصرُ فعاليّات القدرة فيها داخل قلعتها المغلقة. ذلك أنّها صارت - بحكم تحوُّلات مُدويَّة حصلت على صعيد شبه «القارة الآسيو أوسطيَّة» - شأنًا أساسيًّا من شؤونِ العالم. وهي بذلك، تكتسبُ بحق مصطلح الجيو- إستراتيجيا الَّذي يفرضُ نفسه ضمن الحالات الَّتي يتعلّق الأمر فيها بمنازعات بين دول، أو قوى سياسيَّة تعدُّ نفسها مُتعادية. وهكذا، فإنَّ غزو الكويت مثلًا، وحرب عراق صدام حسين على إيران.. والحرب الباردة حينًا والحارّة أحيانًا الَّتي يُديرُها الأميركيُّون وحلفاؤهم على إيران من المدَيَيْن الخليجيّ، والشرق أوسطيّ؛ إنَّما يدخل في نطاق الحراك الجيو إستراتيجيّ.

في المُقابل، يُشيرُ مصطلح جيو-إستراتيجيا في بعض الصِّراعات إلى أهمِّيَّةِ المُعطيات الجغرافيَّة الَّتي تُعَدُّ حينئذٍ بوصفها رهانات كبرى. ولإعطاء أمثلة شهيرة على ذلك؛ ما جرى ويجري في منطقةِ البحر الأبيض المتوسط، والخليج، وبحر

1- علي لاريجاني، محاضرة ألقيت في مركز الدراسات الإستراتيجية للشرق الأوسط، مصدر سابق.

عمـان، والشَّـرق الأوسـط، إلـى الاحتياطي النّفطيّ الضَّخم للجغرافيـا الخليجيَّة، ومضيق جبـل طـارق، وقنـاة السّـويس، وقاطـع عدن-جيبوتي، ومضيـق هرمـز. هـذه الأمثلـة هـي منـذ عقـود وقـرون موضـع خصومـات جيـو إسـتراتيجيَّة[1].

إذا كانـت إيـران تتصـرَّفُ على قاعدة كونها أحـرزت بالفعل موقعيَّة جيو إسـتراتيجيَّة؛ فإنَّمـا تنطلـقُ مـن ثقافـةٍ سياسـيَّةٍ دينيَّـةٍ ذات طابـع وقائـيّ ودفاعـيّ. وهـو مـا يُؤكّـده القادة الإيرانيُّـون في كل مناسـبة يتّصـلُ الأمـر فيهـا بالسِّـجال الدَّائـر حـول بلدهـم. لذلـك، فـإنَّ سـعي إيـران إلـى امتـلاكِ القـوَّة لا يعنـي ـ بحسـب هـذا التَّأكيـد ـ إضعـاف دول إقليميَّـة أخـرى، أو تهديـد أيّ بلـد. وامتـلاك إيـران للقـوّة لـه صلـة ـ بـرأي قادتهـا ـ بالموهبـة الطبيعيَّـة لـدى الإيرانييـن بطريقـة جديـدة كلِّيًـا. هـي طريقـة إسـلاميَّة فـي الحيـاة وفـي منطـق إيـران الجيـو ـ بوليتيكـيّ والجيو ـ اقتصـاديّ. وحسـب هـذا المنطـق المختلـف، فمـن الممكـن أنْ لا تتّسـم مفـردات اللُّغـة السِّياسـيَّة الإيرانيَّة اليـوم مع مفـردات الولايات المتحـدة. لكـن مقاصدنـا وغاياتنـا هي خدمـة الإيرانيِّيـن، والتَّمسُّـك بطموحاتِهـم الوطنيَّة وسيادتهم[2].

لأنَّ الخطـاب الجيو ـ إسـتراتيجيّ غالبًـا مـا يجـري توظيفـه فـي حمَّـى المُسَـاجلات، وإصـدار الأحـكام، فـإنَّ الرُّؤيـة المقابلـة لا تـرى في اسـتخدام القـدرة الجيو ـ إسـتراتيجيَّة مـن جانـب إيـران عمـلًا دفاعيًّـا؛ بـل توسُّـعيًّا للنُّفـوذ، وإخضاعًـا للحيِّـز المُعـادي. وهـو مـا ذهـب إليـه الباحثـان في المعهـد الملكـيّ للشُّـؤون الدَّوليَّـة في لنـدن، روبـرت لويـس وكليـر سبنسـر. لقـد وجـدا فـي سـياق بحثهمـا المشـترك بعنـوان «عوامـل القـوَّة الجيـو إسـتراتيجيَّة لإيـران» أنَّ اهتمامـات السِّياسـة الخارجيَّـة الإيرانيَّـة مُتمحـورة حـول القضايا الآتيـة:

- الهيمنة الإقليميَّة وخاصَّة الاقتصاديَّة والثَّقافيَّة داخل دائرة نفوذها.
- توسيع دائرة نفوذها الإقليميَّة.
- المحافظة على الاستقرار الإقليميّ.

1- إيـف لاكوسـت، الجيو-بوليتيـك والجيـو- إسـتراتيجيا، مركـز الدِّراسـات الإسـتراتيجيَّة والبحـوث والتَّوثيـق، سلسـلة مقـالات مُعرّبـة رقـم (1)، ص 11. نقـلاً عـن: startegie N0.50 2eme tri-mestre 1991م.

2- علـي لاريجانـي، برنامـج إيـران النَّـوويّ، التَّحدِّيـات والحلـول، محاضـرة أُلقيـت فـي مركـز الدِّراسـات الإسـتراتيجيَّة للشَّـرق الأوسـط «طهـران»، فـي 21/11/2005م.

- رؤية العراق مُوحّدًا من دون أن يكون قادرًا على تشكيلِ تهديدٍ عسكريٍّ لها.
- استيعاب الولايات المُتَّحدة. على الرّغم من أنَّ هناك غموضًا في كيفيَّة التَّعامُلِ معها.

في كل هذه المجالات المذكورة، يُشكِّل النُّفوذ الإيرانيّ ـ من منظور لويس وسبنسر ـ تهديدًا إستراتيجيًّا لدول الجوارِ الخليجيِّ. ومع تفاقُم المسألة النَّوويَّة، وصراع إسرائيل مع جيرانها، فإنَّ تهديدًا وجوديًّا لنفوذِ الولايات المتَّحدة وهيمنتها على هذه المنطقة الحيويَّة بدأ ينمو ويتوسَّع[1].

على أيِّ حال، فإنَّ الاحتدام في الفضاءِ الجيو إستراتيجيّ غالبًا ما يتركّزُ على تيسير تحقيق القرارات الإستراتيجيَّة المُتَّخذة. وإيران ليست بمنأى عن هذا الفهم، سواء حين يتعلَّق الأمر بميادينِ الحروب الباردة في أفغانستان، والعراق، والصِّراع العَربيِّ الإسرائيليِّ، أو في ما يعني التَّدافع المفتوح حول البرنامج النَّوويّ.

وهنا يحضرنا السُّؤال البَدَهِيّ الآتي:

كيف يَتَصرَّفُ الإيرانيُّون تبعًا لوضعيّتهم الجيو ـ إستراتيجيَّة؟

إذا كانت طبيعة جغرافية أيّ بلدٍ تحمله على منحًى خاصّ من السُّلوكِ السِّياسيّ يناسبُ تلك الجغرافيا، ففي تجربة الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة ما يُقدِّم مثالًا فريدًا لهذه القاعدة. فلقد تحوَّل حضور إيران إلى ظاهرة جيو ـ إستراتيجيَّة ذات تأثيرٍ فعليٍّ على دولِ الجوارِ ومجتمعاتها في العالَمَيْن: العربيّ، والتّركيّ، ووسط آسيا. وعلى مدى ثلاثة عقود سينشأُ من الآثارِ السِّياسيَّة والثَّقافيَّة والأمنيَّة ما يجعل المُحِيْطَيْن: الإقليميّ، والدَّوليّ؛ مُشْبَعًا بقابليّات التَّفاعُلِ، والاستجابة، والتَّأثُّر مع تطوُّرات البيئة الدَّاخليَّة.

من الضَّروريّ التّذكير بأنَّ السِّياسات الخارجيَّة لأيِّ دولة تنطلقُ ممّا هو مختزنٌ في تكوينها الدَّاخليّ. وعلى سبيل التمثيل، فإنّه كلّما ضَعُفت القوّة الوطنيَّة للبلاد، حسب المقاييس الدَّوليَّة، تضاعف تأثرها بالتَّيَّارات الدَّوليَّة، وعلى العكس من ذلك، فكلَّما كَبُرَ حجمها ومساحتها وقوتها الوطنيَّة كان تأثّرها وتأثيرها أكثر تعقيدًا. وللوقوف على مفهوم تأثير النُّظُم الداخليَّة في السِّياسة الخارجيَّة يمكن الإشارة إلى ثلاثة مُتغيِّرات:

1- روبرت لويس وكلير سبنسر، عوامل القوَّة الجيو إستراتيجيَّة لإيران، نقلاً عن موقع المعهد الملكيّ للشُّؤون الدوليَّة، لندن 26/12/2007م.

أ. الثَّقافة السِّياسيَّة المكنونة.

ب. الماهيَّة الاجتماعيَّة والفكريَّة والطَّبقيَّة للعناصر الرئيسَة (أصحاب النُّفوذ والثَّروة).

ج. الأهداف والإستراتيجيَّات العريضة.

حسب المشتغلين بالتّحليلِ الإستراتيجيّ لأوضاع دوليَّة مُعقّدة، وشديدة الحساسيَّة كإيران، يُعدُّ المتغيّر (ج)؛ أي الأهداف والإستراتيجيّات مثل تحصيل حاصل للمتغيّرَيْن (أ وب). وبعبارة أخرى، إذا استخرجنا الأهداف العريضة لبلدٍ ما، فإنَّنا نكون قد فهمنا في الحقيقة الثَّقافة السِّياسيَّة المكنونة والتَّركيبة الفكريَّة الطَّبقيَّة لنُخبها. وهكذا، فإنَّ نتيجة السّلوك وردود الفعل، ونظام الحوافز للشّعب هي أمور موجودة في ثقافته السِّياسيَّة. ذلك يعني أنَّ الماهيَّة الفكريَّة للنُّخبة هي الَّتي تقودُ المجتمع، وتُحدّد وجهته. في حين أنَّ قادةَ المجتمع يُمثِّلون عصارة سلوكه الاجتماعيّ والسِّياسيّ. ولذا، فإنَّ مِنَ البَدَهِيّ أنَّ الجمهوريَّةَ الإسلاميَّةَ الإيرانيَّةَ مُستثناةٌ من هذه القاعدة[1].

في مقام التَّمثيل، تبعًا للقاعدة المذكورة، سوف نلحظُ الكيفيَّات الَّتي تشكَّلت من خلالها العوامل المكوّنة للوضعيَّة الجيو إستراتيجيَّة لإيران. فالأهدافُ الواسعةُ للجمهوريَّةِ الإسلاميَّة الإيرانيَّة ذات جذور تمتدُّ إلى عمقِ التُّراثِ السِّياسيِّ والثَّقافيّ للثَّورةِ الإسلاميَّة: وهي الجذور الَّتي أدَّت إلى انتصارِ الثورة، وتحوّلت إلى مبادئ وهيكليَّات يمكن منها استنباط أهداف السِّياسة الخارجيَّة. واستنادًا إلى الدستور والأداء الإيرانيّين يمكن تقسيم الأهداف العريضة إلى ثلاثة أقسام:

1- النُّموّ الاقتصاديِّ وتوسعته، والحفاظ على وحدة الأراضي والسِّيادة القوميَّة.

2- الدِّفاع عن المسلمين والثَّورات التَّحرّريَّة، ومعاداة إسرائيل، ومخاصمة الغرب وبخاصّة الولايات المُتَّحدة الأميركيَّة.

3- إقامة مجتمع إسلاميّ قائم على أُسُسٍ شيعيَّة[2].

على الرّغم ممَّا يبدو في الظَّاهرِ من تبايُنٍ في مقام الجمع بين الأهداف

1- محمود سريع القلم، الأمن القوميّ الإيرانيّ، محاضرة في إطار ندوة بعنوان «تطوير العلاقات العربيَّة /الإيرانيَّة، عُقِدَت في جزيرة كيش بإيران في 27-24 كانون الثاني (يناير) 2002.

2- المصدر نفسه.

الثّلاثة، حيث لكل منها سياقه وآليّاته وأنساقه الخاصّة، وهو ما يحصل عادةً في الدُّولِ التّقليديَّة، فقد تمكّنت القيادة الإيرانيَّة من وضعها ضمن وعاء واحد. ودلّت سلوكيّات النّخبة السّياسيَّة والأيديولوجيَّة الحاكمة على قدرتها في استيعاب هذه الأهداف، وإدارة التّعقيدات الّتي واجهت تطبيقها. وقد يكون هذا الجمع مع ما ترتّب عليه من أثمان سياسيَّةٍ، وأمنيَّةٍ، واقتصاديَّةٍ، وتنمويَّةٍ باهظة، هو أحد أبرز المُفارقات الّتي ستعزّزُ من الحضورِ الإيرانيّ منذ قيام الجمهوريَّة الإسلاميَّة وإلى اليوم. لعلَّ أحد الأسباب الوجيهة في المفارقات الّتي أشرنا إليها، هو أنَّ لمفهوم الاستقلال السّياسيّ، وعقيدة التّحرُّر الاقتصاديّ والاجتماعيّ جذورًا وطنيَّةً وعقديَّةً[1] عميقةً، وأن هذا المفهوم سيدوم لسنين عديدة قادمة، في الوقت الّذي يبذلُ الإيرانيُّون الجهود البيِّنة لموازنةِ التّفاعُلِ مع العالم، ومحاولة إغناء بناء الثّقة داخل البلاد مع مرور الزمن[2].

سحابة العقود الّتي انصرمت على قيام الجمهوريَّة الإسلاميَّة، انعقدت صلات وصل وطيدة بين موقعيَّة الجغرافيا، وموقعيَّة السّياسة. هذا الانعقادُ هو الّذي سيولد ما يُسمّيه فقهاء الجيو-بوليتيك بـ «حساسيَّة المدى». وهو شعور يعكسُ وعي النّخب المُقرّرة لسياساتِ الدولةِ والمجتمع بأهمِّيَّة المكان وحيويّته الّذي ينشطون فيه.

على ما تبني عليه مقاصد سياسات الجغرافيا، فإنَّ البُعْدَ الأكثر جوهريَّةً في العمليَّة الجيو إستراتيجيَّة يمكثُ في واقع أنّ الدولة الّتي تكتسب هذه الصّفة تتحوَّل إلى كائنٍ حيٍّ. ذلك أنّ دولةً تتحرّكُ في نطاقٍ جيو إستراتيجيّ، هي تلك الّتي أفلحت في جعل مداها الجغرافيّ فاعلًا في السّياساتِ الإقليميَّةِ والدَّوليَّةِ، ومُؤثِّرًا في اتّجاهاتها. ولكن ذلك يتوقَّفُ في المقام الأوّل، على وعي النُّخب الفاعلة في تلك الدَّولة، لأهمِّيَّة المدى، وإدراك ما تختزنه موقعيَّة الأرض الّتي تُديرها في إطارِ الاحتدامات المُحيطة بها.

يُبيِّن عالم الجغرافيا الألمانيّ فريديريك راتسيل (1844م-1904م) في دراسته المرجعيَّة (الأنثروبوجغرافيا) «Antropogeographie»، أنَّ التربة (الأرض) هي

1- المقصود هنا الإشارة إلى عقيدة الشِّيعة الإماميَّة بوصفها عقيدةً راسخةً وفاعلةً في المجتمع، وفي الدولة، وفي النِّظام السِّياسيّ في إيران.

2- Mahmoud Sariolghalam. Under standing Iran: Getting past Stereotypes and Mythology. The Washington Quarterly Fall-winter 2003.

المعطى المؤسّس والوطيد الَّذي تدور حوله مصالح الشعوب. ويذهبُ أبعد من ذلك؛ ليلاحظ أنَّ حركةَ التّاريخ مُحدَّدة مُسبقًا بالتربة والأرض. وتلي ذلك نتيجة ثانية يستخلصها راتسيل على أساس مبدأ التَّطوُّر، وهي أنَّ الدَّولة كائن حيّ، إلَّا أنّه كائن مُتجذّرٌ في التّربة. فالدَّولة عنده تتكوَّن من السّطح الأرضيّ، ومن البُعْد المساحيّ، ومن وعي الشّعب لهما معًا. وعلى هذا، ينعكسُ في الدَّولة المعطى الجغرافيّ الموضوعيّ، والوعي الذَّاتيّ القوميّ العام لهذا المعطى، والَّذي يتمُّ التَّعبير عنه في السّياسة. ويرى راتسيل أنَّ الدولةَ «الطَّبيعيَّة» هي تلك الَّتي تجمعُ بصفةٍ عضويَّةٍ بين الكمّيّات المُتغيّرة للأُمّة: الجغرافيَّة، والديموغرافيَّة، والأثنوثقافيَّة[1].

يُؤسِّس الإيرانيُّون سياستهم الخارجيَّة على قاعدة إدراكاتهم للعُروةِ الوثقى بين الأرض الَّتي هم عليها والسِّياسة الَّتي يمارسونها؛ أي أنَّهم يدركون الحيويَّة الجيو-إستراتيجيَّة للهضبةِ الإيرانيَّة ومنزلتها بين الدول المجاورة وعلى صعيد العالم. لذلك، لم يكن من لا شيء أن يوصف الموقع الجغرافيّ لإيران بـ«المنتصف الذَّهبيّ» الَّذي يتوسَّط آسيا وأوروبا. وبوقوعها على بحر قزوين والخليج، تُعَدُّ إيران المكان الَّذي تتقاطعُ فيه كلّ خطوط المواصلات، بما فيها البحريَّة، سواء من الشمال إلى الجنوب، أم من الغرب إلى الشرق بالنّسبة إلى القارة الأوروـ آسيويَّة.

ثُمَّ إنَّ المكانةَ الجغرافيَّة لإيران في مجاورتها وسط قارة أوراسيا، وكونها على اتِّصال بين مصدرين غنيَّيْن بالطَّاقة؛ أي الخليج وبحر قزوين، تُعَدّ مكانةً بارزةً في حركةِ التَّعامُلِ بين القوى الكبرى. لذلك، كانت إيران دومًا بلدًا عالميًّا يؤثّرُ فيه أيّ تغيير في النّظام الدَّوليّ ويمسُّ مصيره. فخلال نظام القطبين في القرن العشرين، شكّل الشرق الأوسط عمدة ذلك النّظام، وكانت إيران محور التَّوازن في منطقةِ الشرقِ الأوسط، وأظهرت التَّحوُّلات خلال العقود المنصرمة أنّ إيران باتت ممرًّا جيو إستراتيجيًّا للمنطقةِ والعالم؛ بسبب مكانتها الجيو بوليتيكيَّة. ذلك يعني في الحسابات الدوليَّة، وعلاقات القِوَى فاعليَّة هذه المكانة إلى الحدِّ الَّذي لا يمكن الاستغناء عنها لا في قضايا الأمن الاقتصاديّ، ولا في شؤون الحرب والسِّلْم. لدى القيادة الإيرانيَّة شعور حقيقيٌّ بمكانة جغرافيّته القوميَّة، وأنّه لا بديل عنها. ومِنْ ثَمَّ، لن تكون مُهمَّشةً في أيِّ نظامٍ عالميٍّ.

1- ألكسندر دوغين، أُسُس الجيو بوليتيكا، مُستقبل روسيا الجيو بوليتيكي، ترجمة وتقديم عماد حاتم، دار الكتاب الجديد المُتّحدة، بيروت، 2004م، ص78.

مع انهيارِ الاتِّحادِ السُّوفياتيّ، وغياب إحدى القِوَى الأساسيَّة لنظام القطبين، ظهر إلى الشمال من إيران نظام جديد يضمُّ في داخله أشكالًا من التَّنافُسَ والتَّحدِّيات والحروب الدَّاخليَّة والمناطقيَّة. واقتضت الضَّرورات الجيو بوليتيكيَّة لإيران، في هذا الوضع الجديد، أن تكون جزءًا من النظامين التّابعين؛ أي الخليج وآسيا الوسطى والقوقاز. ولعل نظرةً فاحصةً إلى موقع إيران بين بحر قزوين والخليج، وبوصفها همزةَ وصلٍ بين خمسةَ عشرَ بلدًا تحوي ما يقاربُ خمسمئة مليون نسمة، تظهرُ الأهمِّيَّة الجيو-اقتصاديَّة لإيران بكونها نقطةً مركزيَّةً لمخزون طاقة العالم؛ بل وأكثر من ذلك، بوصفها همزةَ وصلٍ بين سوقِ آسيا الوسطى وسوق الخليج، حيث يتشكَّلُ ثالث سوق عالميَّة بعد الأطلسي والباسيفيك. على أنَّ عضويَّةَ إيران في النِّظامين المذكورين، وخاصّةً في منظومة الخليج، وتشكيلها نقطة التقاء مع المنظومةِ الدَّوليَّة يفتحان أمامها المجالات والفُرص من ناحية، ويوجدان، في الوقت نفسه، الكثير من العوائق.

مع ذلك، فقد استطاعت إيران في ظلِّ مكانتها المناطقيَّة والعالميَّة، وخصوصيّتها الجيو بوليتيكيَّة أنْ تدافعَ عن سيادتِها ووحدة أراضيها، على الرّغم من الحصارِ الأميركيِّ الواسع، ومحاولة بعض القوى الكبرى أن تفرضَ عليها عزلةً سياسيَّةً واقتصاديَّةً. كما استطاعت أن تكسبَ ثقة الدُّول الإسلاميَّة، على الرّغم من الحربِ النَّفسيَّةِ الشَّديدةِ، وأنْ تكون أحد أهمّ مُصدِّري النّفط في مُنظّمةِ «أوبك»، ولاعبًا ثقافيًّا فاعلًا في العالم، ومِنْ ثَمَّ، داعية المجتمع المدنيّ في شرق أوسط مُتوتّر[1]. ذلك يعكس، بطبيعة الحال، المرونة البيِّنة في تفكيرِ النّخب الإيرانيَّة الحاكمة، حيث استطاعت على مدى الحقبة المنصرمة من الجمعِ بين ثوابت النّظام الدينيَّة والأيديولوجيَّة، وتحوُّلات الظُّروف السِّياسيَّة الدَّوليَّة.

بِصَرْفِ النَّظر عن طبيعةِ السِّياسات المُتحرّكة الَّتي يفترضُها شكل السُّلطة بعد كلّ انتخابات رئاسيَّةٍ في إيران، يبقى هناك أربع خصائص دائمة ثابتة في السِّياسةِ الخارجيَّةِ الإيرانيَّة؛ ولذا، لا مناصَ لأيِّ حكومةٍ في إيران من ملاحظتها في سياق رسمِها لسياستها والعمل بها. وهذه الخصائص الأربع، هي:

- منطق جيو بوليتيك إيران.
- وجود إيران وسط منطقة تحوي 80 في المئة من مخزوني النّفط والغاز في

1- محمد جواد آسايش زراج، سياسة إيران الخارجيَّة حيال جيرانها، (فصليَّة إيران والعرب)، السَّنة الثَّالثة، العدد14، خريف 2005.

العالم.

- حساسيَّة الإيرانيِّين القويَّة تجاه سيادتهم الوطنيَّة.
- الهيكليَّة المُعقَّدة والقائمة على أساس فهم الإيرانيِّين الذَّاتيّ لِهُويّتهم الثَّقافيَّة[1].

يُلاحظ باحثون ومؤرخون إيرانيُّون أنَّ أحدَ أبرز التَّحدِّيات الَّتي تُواجهها سياسة إيران الخارجيَّة يتمثَّلُ في حقيقةٍ تاريخيَّة مُؤدّاها أنَّ كلَّ النّهضات الاجتماعيَّة والدّينيَّة والتَّنويريَّة المُعادية للاستعمار والاستبداد طَوال القرنين الماضِيَيْن كانت تتمحورُ حول «فكرة السِّيادة الوطنيَّة». كما تتعلَّقُ أيضًا بمزاجٍ وطنيٍّ عامٍّ قوامهُ «الميل نحو تحقُّقِ فكرة إدارة بلدنا بأيدينا».

الملاحظةُ الأخرى الَّتي يُظهرُها بعض العاملين في حقل التَّفكيرِ الإستراتيجيّ في إيران، تقول: إنَّ كُلَّ إيرانيّ يريد أن يكون إيرانيًّا بوعيهِ الذَّاتيّ، وأن يكون مُتَدَيِّنًا في الوقت نفسه، وكذلك أنْ يقتبسَ من إيجابيَّاتِ الثَّقافةِ الغربيَّة. فالإيرانيُّ يريد عادة أن يكون خليطًا من هذه النَّماذج الثّلاثة، ولا تستطيعُ الحكومات المختلفة أنْ تفرضَ على مُواطِنيها الإيرانيِّين هُويَّةً ثقافيَّةً مُصطنعةً. ولهذا السَّبب، فشلت بالكامل مُحاولات النِّظام البهلويّ في القضاءِ على الجانبِ الدِّينيِّ في شخصيَّةِ الإيرانيِّين. على أنَّ أكبر نتاج قطفهُ المجتمعُ الإيرانيُّ في ظلِّ الثَّورةِ الإسلاميَّة، أنَّ الإيرانيِّين حاليًا هم الَّذين يتَّخذون قراراتهم بأنفسِهم، وأنَّ سياساتهم المُتّخذة محلِّيَّة المنشأ مئة في المئة. وذلك على الرّغم من أنَّ تداعيات العولمة قد تركت آثارها في البرامجِ القوميَّةِ لإدارةِ الدُّول[2]، ومنها إيران، بطبيعة الحال. في السِّياق نفسِه، يُحيلُ عددٌ من الباحثين الإيرانيِّين منشأ الواقعيَّة في إدارة الإيرانيِّين تعقيداتهم السِّياسيَّة إلى ما يُسمُّونه بـ«العقلانيَّة الإسلاميَّة» الَّتي تُشكِّل الحجر الأساس لحكومات إيران وسياساتها الخارجيَّة. فدستورُ الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة يتناولُ في مُقدِّمتِه (المواد 152ـ155) أُسُس السِّياسةِ الخارجيَّةِ الإيرانيَّةِ، وهي مُستقاةٌ من مجموعتي قيم، الأولى، «القيم الإسلاميَّة» والثانيَّة، «المعايير القيميَّة المدنيَّة المقبولة عالميًّا». وعلى هذا الأساس، فإنَّ أجهزة السِّياسة الخارجيَّة الإيرانيَّة تلتزمُ أداء الأعمال المُستندة إلى «العقلانيَّة الإسلاميَّة»، وعبرَ «الإمكانات الدِّيموقراطيَّة»

1- محمد جواد آسايش زراج، سياسة إيران الخارجيَّة حيال جيرانها، مصدر سابق.

2- المصدر نفسه.

المُتاحة و«أُطُر التّعامُل الدّوليّ»[1].

مع انتصار الثّورة الإسلاميَّة، توسَّعَ الاهتمامُ المعرفيّ بالحداثة الغربيَّة بوصفه تحدِّيًا حضاريًّا في المجالَيْن: المعرفيّ، والنَّقديّ. أمَّا المسألة المُثيرةُ للجدل، في هذا التَّحدِّي الجديد، فهي عدم وجود خلاف في كَوْنِ المسألة المحوريَّة والارتكازيَّة لجميع المُصلحين والمفكّرين ممَّن يهتمّ بالشأن الغربيِّ ـ منذ بدايَة المواجهة مع الغرب الحداثويّ ـ هي السعي إلى فهمه. لكن المشكلة الكبرى الَّتي كانت تُواجهها الدّراسات الغربيَّة هي وضعها الجديد الَّذي يتضمّنُ نفوذًا وانتشارًا استعماريًّا للحداثة في الشرق، ولا سيَّما في إيران، وهو ما رُوِّجَ لهُ تحتَ مُسمّى العلم، مع أنَّه لم يكن سوى دراسات غربيَّة لا أكثر. وبعيدًا عمَّا تحدَّث عنهُ الأفراد في الحداثة ضمن المجتمع على مدى تاريخ طويل من المواجهة مع الغرب، وما كُتِب عنه منذُ حوالي مئة عام خلت، فقد أمست الدّراساتُ الغربيَّة عمليَّةً مستمرّةً للبحث والتَّعليم المُتبَّع لدينا، ولا سيَّما بعد تأسيسِ الجامعات، والمراكز العلميَّة[2].

القضيَّة النَّوويَّة بوصفها صدمةً حضاريَّةً

على أساس الثَّقافة السِّياسيَّة المُمتدَّة عبر التاريخ، يمكنُ رُؤية المواجهة مع إيران، لكن لا على شكل مواجهة تقليديَّة مع مشروعٍ يعملُ على إرباكِ خطّ استكمال رسم الخارطة الجديدة للشرق الأوسط الكبير؛ بل بكونها احتدامًا يتّخذُ لنفسِه بُعْدًا ذا سمةٍ فوق سياسيَّة. وإذا كان لنا من تمثيلٍ على هذه السِّمة فوق السِّياسيَّة، ففي الاحتدام الحاصل منذ سنوات مع أميركا حولَ المشروعِ النَّوويِّ.

وسعيًا إلى جلاءِ منظورٍ معرفيٍّ، بصددِ هذه القضيَّة، وجدنا أنْ نستخدمَ مفهوم «الميتا ـ إستراتيجيا»؛ لأنَّه الأكثر قُرْبًا إلى «محلِّ النِّزاع»، حيث تَتَقاطَعُ البِنْيَتَان: الأميركيَّة، والإيرانيَّة الراهنتان على ما أجزنا تسميته بـ «ميتافيزيقا الاحتدام الحضاريّ».

لئن كان لا مناصَ من حفظِ خطوطِ التَّمايُزِ بين البِنْيَتَيْن لما يعود لأصل الميتافيزيقا وتكوينها، والعقيدة الدينيَّة المكوّنة لكلٍّ منهما، فسنجدُ ذلك في

1- محمد جواد آسايش زراج، سياسة إيران الخارجيَّة حيال جيرانها، مصدر سابق.

2- حسين كتشويان نيان، معرفة الحداثة والاستغراب، حقائق مُتضادَّة، ترجمة: مسعود فكري ومحمد فراس حلباوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، 2016م، ص 12.

منهجيَّات النَّظَر والاستخدام. ولا سيَّما إذا تناولنا التَّمايز على قاعدةِ التَّفريق بين الرُّؤية القرآنيَّة الَّتي يأخذُ بها المشروع الإسلاميّ الإيرانيّ في ممارسته السِّياسيَّة والإستراتيجيَّة، والرُّؤية الإنجيليَّة التَّوراتيَّة للمحافظة الأميركيَّة الجديدة. وعلى هذا، يُمكنُ النَّظَر إلى الميتا ـ إستراتيجيا بوصفها مُعادلًا، وهو ما يمكن أن يُعرف في الثَّقافة الإسلاميَّة المعاصرة بـ «الغيب السِّياسيِّ».

في التَّجربة التَّاريخيَّة للغرب، لم تغبْ حضوريَّة اللَّاهوت اليهوديّ والمسيحيّ عن مشاغل النّخب الَّتي تولّت قيادة هذه التَّجربة. لقد لاحظَ الفيلسوفُ الألمانيُّ لودفيغ فيورباخ هذه السّمة في مقالته المعروفة «ضرورة إصلاح الفلسفة» مُعتقدًا أنّ عصورَ الإنسانيَّة لا تتميَّزُ إلَّا بتغيُّراتٍ دينيَّةٍ، ولا تكون الحركة التاريخيَّة أساسيَّة إلَّا إذا كانت جذورها مُتأصِّلة في قلوبِ البشر. وسنلاحظ، استطرادًا، أنَّ فيورباخ، مثلما فعل من جاء قَبْلَه، كهيغل وكانط وسواهم، لم يروا القلب إلَّا بوصفه المكان الأخير للمعرفة، والنَّظَر إليه ليس بكونه صورةً من صُورِ الدِّين؛ وإنَّما جوهر الدِّين وعينه.

لقد عقد صانعو الإستراتيجيَّات الأميركيَّة في الشرقِ الأوسط بعد الحادي عشر من سبتمبر، الرّهان على ما سُمِّي بـ «نظريَّة الدومينو الإيجابيَّة». وكان واضحًا أنَّ إيران أدرجت منذ ما قبل وصول المحافظين الأميركيين الجُدُد إلى السُّلطة ضمن ما أطلقوا عليه بـ «محور الشَّرّ». حتَّى إذا بلغت الميتا ـ إستراتيجيا الأميركيَّة ذروتها مطلع القرن الواحد والعشرين، وجد المحافظون الجُدُد أنَّ زمنًا آخر حلّ على الشَّرق الأوسط باحتلال أفغانستان والعراق. وبنوا عقيدتهم العسكريَّة والأمنيَّة والسِّياسيَّة على قاعدة ما قرَّرُوه: من أنّ مِنْ علامات هذا الزمن أن يفضي إلى إطلاق الموجة الديموقراطيَّة القصوى لتكون الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة الجدار التالي الكبير الَّذي ينبغي له أنْ يسقط في إطار نظريَّة الدومينو سالفة الذكر.

يمكن القول: إنَّ اللَّحظةَ النَّوويَّة، وما ترتَّبَ عليها من احتدامات كانت البداية الفعليَّة لبلوغ ميتافيزيقا الاستغراب نقطة الذُّروة. والمسألةُ المُهمَّةُ هنا هي أنَّ هذه الحرب أخذت تنمو وتتطوَّر في لحظةِ تحوُّلٍ إستراتيجيٍّ بلغت فيه الميتا إستراتيجيا الإيرانيَّة مرتبةً مُتقدّمةً من التّماسُكِ والتَّجانُسِ والانسجام. ويمكن هنا أنْ نلحظَ طائفةً من التَّحوُّلات الميتا إستراتيجيَّة في المُمارسةِ السِّياسيَّةِ الإيرانيَّةِ:

الأوَّل: ترسيخ مبادئ نظام الجمهوريَّة طبقًا لروح الدستور وموقعيَّة الوليّ الفقيه في ديمومة هذه المبادئ، وحفظها من أيّ وهنٍ قد تتعرّضُ له في الدَّاخل والخارج.

الثّاني: ثورة على الجمودِ والانكفاءِ، ومجاوزة شعار «إيران أوّلًا» بما ينطوي عليه من تبديد الإمداد الجيو إستراتيجيَّة للجمهوريَّة الإسلاميَّة، وحقّها في التَّحوُّل إلى دولةٍ إقليميَّةٍ عُظْمَى.

الثّالث: كسر الحصار واحتواء العقوبات الغربيَّة.

على قاعدة تلاحُم الإيمان الدِّينيّ، والأيديولوجيا الثَّوريَّة، والفكر السِّياسيّ، والعقيدة، والإستراتيجيَّات السِّياسيَّة، أفلح الطَّور الميتا ـ إستراتيجيّ الإيرانيّ الإسلاميّ في الجمعِ بين عوامل القدرةِ ووحدةِ القرار، وتحقيق الإجماع القوميّ. وفي الممارسةِ السِّياسيَّةِ الَّتي أطلقها وسدّدها مثل هذا «الجمع» كان هناك عاملان يؤسِّسان لهذه الممارسة:

العامل الأوّل: يقوم على عقلانيَّةِ توظيفِ الوقت عبر تدابير تفاوضيَّة لا محلَّ فيها للضَّوضاء والمواقف الانفعاليَّة. أمَّا العامل الآخر: فهو مبنيٌّ على عقلانيَّةِ الاعتصام بالصّبرِ الإستراتيجيِّ في مقاومةِ الحصارِ الغربيِّ، وتحقيق الاكتفاء الذَّاتيّ في مجالَ: الأمن، والسِّياسة، والاقتصاد.

مُؤدَّى العامل الأوَّل: أنّ الميتا ـ إستراتيجيا الإيرانيَّة استطاعت القبض على عاملِ الزمن قبضًا مرنًا، فلم تفصلْ بين دبلوماسيَّةِ التفاصيل وإستراتيجيّات الأمن القوميّ؛ بل راحت تُقيمُ لكلِّ تفصيل وزنًا ما، سواء كان ذلك على خطِّ الهجوم والتّقدُّم، أم على خطّ الدفاعِ السّلبيّ. فإنَّ وظيفة الفكر، كما يقال، تتضاعفُ عندما تبلغُ الأوضاع حافّة الهاويَة بين السَّلام والحربِ. وفي النّهاية، فإن التَّمييز بين الوسائلِ المقبولة والممنوعة في الحرب يَفترضُ درجة قصوى من الحكمة. ذلك أنَّ علم الأخلاق ـ كما يقول باسكال ـ يتغيّرُ تغيّرًا كبيرًا وفق الإيمان بخلودِ الرّوح، أو فنائها.

أمَّا مُؤدَّى العامل الآخر: ففيه تتمكّنُ الميتا ـ إستراتيجيا المُسدَّدة بالحكمة والصبر والتَّبصُّر من إنشاءِ منطقة معرفيَّة يمتزجُ فيها الفكر بالتجربة. وهنا، يتمظهرُ التَّأسيس السِّياسيّ للميتا ـ إستراتيجيا الإسلاميَّة الإيرانيَّة عبر التقاءِ أركان القرار في حقلٍ واحدٍ: الوليّ الفقيه، ومجلس الخبراء، ومجلس صيانة الدستور، ومجلس الشورى، والحكومة. ولسوف نجد كيف ينجزُ التَّواصل بين الشريعة والسِّياسة؛ على نحوٍ لا يؤدِّي في مجال الممارسة إلى الوقوع في داء الميكيافيليَّة. فالغايةُ في الحقلِ المعرفيّ السِّياسيّ المُتَّحد بالغيبِ، لا تُسوِّغ الوسيلة إذا كانت الوسيلة غير مطابقة لسُموِّ الغايةِ ومشروعيّتها.

العَقْلانِيَّة العِلْمَانِيَّة والْمقَدَّسَة في معرفةِ العالم، وتدبيرِه وتجميلِه*

علي أصغر اسلامى تنها **

المُلخَّص

إنّ السُّؤالَ الأساس المطروح في هذه المقالة هو ما هي نتائج السَّرديَّة العِلْمَانِيَّة والمُقَدَّسة عن العَقْلانيَّة في مجالات معرفة العالم وتدبيره وتجميله؟

وعبر استخدام المنهج المقارن والأُنْمُوذَج المعرفيّ في التَّعرُّف إلى هاتين السّرديَّتَيْن لِلْعَقْلانِيَّةِ في فكر اثنين من المُفكِّرين الاجتماعيّين الغربيّين والشرقيّين، يعتقد مؤلِّف هذه السّطور أنّ: ماكس فيبر في سرده العلمانيّ لِلْعَقْلانِيَّةِ؛ يقدّم الكفاءة بوصفها معيارًا لها؛ أي اختيار أفضل وسيلة لتحقيق الهدف. وهذا ما يتجسَّد في العَقْلانيَّة الصوريَّة في الحضارة الغربيَّة الحديثة. وهذه العَقْلانيَّة نتيجة معرفةٍ خاصَّة بالإنسان الحديث الَّذي يجرّد العالمَيْن: الطَّبيعيّ والاجتماعيّ من المعنى المُقَدَّس

* هي تعابيرٌ من ابتكار آية الله جوادي الآملي، سوف يتمُّ توضيحها ضمن سياقها داخل المقال.

** أستاذ مساعد في قسم الدِّراسات الثَّقافيَّة والعلاقات في جامعة باقر العلوم عليه السلام.

المقال ترجمة الدكتور محمد ترمس، أستاذ في كلية التربية في الجامعة اللبنانية.

ويُزيّنهما بالعِلْمَانِيَّة والديموقراطيَّة. لكن العلَّامة الطباطبائي لديه سرديّة مُقدَّسَة لِلْعَقْلانِيَّة؛ إذ يعتقدُ أنّ معيار هذه العَقْلانيَّة هو الفطرة الإنْسَانِيَّة الأصيلة والسَّليمة. وهذه العَقْلانيَّة ترى عالم الوجود ذا معنى، والإنسان مكلّف بتدبير العالم وتزيينه على أساس هذه الفطرة.

الكلمات المفتاحية:

العَقْلانيَّة النَّوْعِيَّة، العَقْلانيَّة المِعْيَارِيَّة، العَقْلانيَّة النَّظَرِيَّة، العَقْلانيَّة العَمَلِيَّة، ماكس فيبر، العلّامة الطباطبائي.

المُقدّمة

يعتمدُ الفلاسفةُ في تمييزهم للإنسانِ عن سائرِ الموجودات، على العقل البشريّ وقدرة التَّفكير لديهم. لذلك، وعلى عكس سائر الموجودات، يمكن أنْ يتّصف الفكر، والسّلوك، والقيم البشريّة بالعَقْلانيَّة (كونها عقلانيّة). ولهذا السَّبب، كان التَّفكير في ماهيّة هذه القابليّة والقدرة البشريّة الخاصّة، وأنواعها، وتأثيراتها، ووظائفها، محلّ بحثٍ وتأمُّلٍ من قِبَلِ مُفكّري الشّرق والغرب. من هنا، فإنّ السُّؤال الأساس في هذا المقال، ما سرد ماكس فيبر وروايته، والعلّامة الطباطبائي في ماهيّة العَقْلانيَّة وخصائصها في الحياة الاجتماعيَّة للإنسان؟

وللإجابة عن هذا السُّؤال، استخدم الكاتب المنهج المقارن[1]، حيث تحتلّ المقارنة مكانةً في صميم الكثير من أبحاث العلوم الاجتماعيَّة. ويمكن للمقارنة أن تكون بين أشياء مختلفة مثل: الأفراد، والجماعات، والحالات، والعصور، والأحكام والبيانات[2]، والقضايا والافتراضات، وحتّى التَّفسيرات، ووجهات النَّظَر[3]، والمضامين والموضوعات[4]. ويعتقد قراملكي، عبر توضيحه لثلاث نماذج في المنهج المقارن،

1- Comparative Method.

2- Statements.

3- Interviews.

4- (Mills,2008:100).

أنّ الأُنْمُـوذَجَ المعرفـيَّ المحـوري[1] هـو أكملهـا؛ فـي هـذا الأُنْمُـوذَج، يُعَـدّ البحـثُ المقـارنُ أداةً يُحقّـق الباحـث عبرهـا معرفـةً أعمـق بالمسـألة/ المشـكلة مـن خـلال معرفـة أوجـه الشَّـبه والاختـلاف بيـن ظاهرتيـن، أو نظريَّتيـن. ويُجنّـب هـذا الأُنْمُـوذَج الباحـث مـن اقتصـار الاهتمـام بالتَّباينـات والاختلافـات (الأُنْمُـوذَج التَّباينـيّ المحـوريّ وأيضًـا مـن الانحصـار فـي حـدود أوجـه الشـبه (الأُنْمُـوذَج التّطابقـيّ المحـوريّ)[2]. ومـن خـلالِ اسـتخدام الأُنْمُـوذَج المعرفـيّ المحـوريّ فـي المنهـج المقـارن، يسـعى هـذا البحـث إلـى التَّعـرُّف إلـى ماهيَّـةِ العَقْلانيَّـة وأنواعِهـا وخصائصِهـا طبقًـا لوجهـات نظـر فيبـر، والعلّامـة الطباطبائـي وآرائهمـا.

تنبـعُ أهمّيَّـة هـذا البحـث مـن أنّ العَقْلانيَّـة هـي السِّـمة المُميِّـزة للإنسـان، وأحـد أهـمّ خصائـص العالـم الحديـث وأنّ العديـد مـن مزايـا الحداثـة وعيوبهـا يتـمّ تحليلهـا بنـاءً لِلْعَقْلانِيَّـة، هـذا مـن جهـة، ومـن جهـةٍ أخـرى، تختلـف وظيفـة العَقْلانيَّـة فـي الفكـر الاجتماعـيّ لـدى كلٍّ مـن المفكّريـن الآنفـي الذِّكـر؛ إذ يدافـعُ ماكـس فيبـر عـن فكـرةٍ مفادُهـا أنّـه مـع بدايـةِ الحداثـة يتّجـهُ العالـم نحـو فقـدانِ المعنـى. فنحـن نعيـش فـي عصـر البِيرُوقراطِيَّـة، حيـث بـدلًا مـن السّـعي وراء نـوع مـن الارتقـاء والتَّسـامي (المعنويّ/ الروحـيّ) أو التّوجّـه نحـو المعانـي الغائيّـة، ينصـبّ تَركيـز الإنسـان الأسـاس علـى كفـاءة العَقْلانيَّـة[3]. ويعتقـد فيبـر أنّ الحضـارةَ الرأسـماليَّة هـي نِتـاج عقلانيَّـة الغـرب المعاصـر؛ تلـك العَقْلانيَّـة الَّتـي قامـت بنـزع الأسـطورة مـن حيـاة البشـر (نـزع الديـن)، وفـي النهايـة أدّت إلـى العِلْمَانِيَّـة البحتـة. وفـي حيـن أنّـه ليـس فقـط لا تتعـارضُ العَقْلانيَّـة مـع القداسـة والديـن فـي فكـر العلّامـة؛ بـل فضـلًا عـن ذلـك، تُعَـدُّ العَقْلانيَّـة مُقدَّسَـة ـ فـي حـدّ ذاتهـا ـ وتحكـم أيضًـا بضـرورة وجـود المُقَـدَّس. فالمرحـوم العلّامـة يَعُـدُّ العَقْلانيَّـةَ أسـاس تكويـن الحيـاة الطّيبـة، والحيـاة الاجتماعيَّـة الإسـلاميَّة. وممَّـا لا شـكَّ فيـه أنّ للسَّـرد العلمانـيّ والمُقَـدَّس لِلْعَقْلانِيَّـةِ فـي فكـر هذيـن المفكّرَيـن جـذورًا فـي طبقـات مختلفـة لهـذا المفهـوم وأبعـاده. لذلـك، مـن الضَّـروريّ معرفـة ماهيّـة العَقْلانيَّـة.

أمَّـا فـي مـا يخـصُّ المجـالات الثـلاث الَّتـي سـوف تتـمُّ فيهـا مقارنـة العَقْلانيَّـة لـدى المفكّرَيـن؛ فإنّهـا تعابيـر مـن ابتـكار العلّامـة آيـة اللـه جـوادي الآملـي. فهـذه التّعابيـر

1- الأُنْمُوذَج المُتَمَحْوِر حول المعرفة (المترجم).

2- فرامرز قراملكی، 1383: 212.

3- اسمیت، 1383: 36.

الثلاثة قد استخدمها الآملي في مجالِ بحث علم الحضارات، على أساس الحكمة المُتَعَالية. فمن منظوره، «يظهر المجتمع البشريُّ في مرآة تديّنه. وإنّ ظهور أيّ من مزاياه منوطٌ بالمرحلةِ الرّابعةِ من الأسفارِ الرّابعة للسّالكين الإلهيّين»[4]. في الحكمة المُتَعالية، السّفر الرابع هو السّفر من الخلق إلى الخلق مع الحقّ، وهو ميدان العمل الرَّاقي والمُتَعالي، وساحة تدبير النِّظام الاجتماعيّ، واكتشاف الحضارة وبنائها. لذلك، فإنَّ محوريَّة الحقّ هو العنصر المركزيّ لهذا السّفر، والغرض منه هو «التَّعرُّف إلى الحقوق النَّاسوتيَّة، وأهداف خلقة الأشياء والأشخاص ومراعاتها؛ بحيث يتّخذ كلّ مخلوقٍ موضعه، ويُستفادُ منه بالشَّكل الصحيح؛ وبشكلٍ عام، لحظ نظام الوجود المكان الخاص لكلّ شيء»[5].

يتمُّ تنظيم محوريَّة الحقّ في تدبير النِّظام الاجتماعيّ في ثلاثة مجالات، ومن خلال ثلاثة عناصر مهمّة مُتّصلة مع بعضها بعضًا: معرفة العالم، وتدبير العالم، وتجميل العالم. وفي شرحه لماهيَّة هذا الاتِّصال وكيفيّته، يعتقد آية الله جوادي الآملي أنّ:

كلّ لاحقٍ مرهونٌ بالسَّابق، وكلّ سابقٍ سيشكّل الأساس للَّاحق. إنّ جمالَ الفنّ ومظهره الَّذي هو أساس زينة مشهد الوجود، ينعشُ حياة المجتمع وينشطه، ويؤمّن له جماله، ولا يمكن إدارة ساحة الحياة بشكلٍ جيّد من دون تجميلٍ وتزيين. واستخدام الفنّ مسبوقٌ بإتقان البناء، واستحكام البِنَى الأساسيَّة للمجتمع، ويُدير فنّ تدبيرِ العالم الشريف هذا الأمر المُهِمّ، وإنّ تدبير أيّ مجالٍ وإدارته هي فرعٌ للمعرفةِ الوجوديَّةِ لهذا المجال، والَّذي يتكفّل به فنّ معرفة العالم العريق؛ أي أنّ مادَّة تنظيم الإدارة مُستمدَّة من مبادئ إدارةِ البلاد، وهذه المبادئ مُستمدّة ومستنبطة من مصادر معرفة العالم، والَّتي تعود جذورها الأساسيَّة إلى المعرفة الوحيانيَّة، وفروع مكتشفها هي العقل البرهانيّ والنّقل الصَّحيح، وإلَّا سوف تغتصب محوريّة الهوى مكان محوريّة الحقّ، وتحتلّ محوريّة الشَّهوة محلّ محوريّة العقل والعدل[6].

4- جوادی آملی، مفاتیح الحیاة، 1391، ص 39.

5- المصدر نفسه، ص40.

6- المصدر نفسه، ص41.

ماهيَّة العَقْلانيَّة

العَقْلانيَّة مصدر جعلي من صفة «عقلانيّ»؛ بمعنى كونه عاقلًا، وكونه معقولًا، وتشير إلى ثبوت وصف «العقلانيّ» لموصوفه. وهذه الكلمة تُعادل كلمة «Rationality» المُشتقَّة من مادَّة «Ratio» اللَّاتينيَّة الَّتي تعني العقل.

وقد درس «ستنمارك»[1] استخدام مفهوم العَقْلانيَّة في ثلاث مجالات: العلم، والدِّين، والحياة اليوميَّة. وفي رأيه، يمكن القول: إنّ مصطلح العَقْلانيَّة يُستخدم أساسًا في ثلاث ساحات مختلفة:

1- أحيانًا تكون العَقْلانيَّة وصفًا للمعتقدات، مثلًا نقول: أنّ المعتقدp معقولٌ.

2- وأحيانًا تتَّصف الأفعال والسُّلوكيَّات بالعَقْلانيَّة، مثل أن نقول: أنّ السُّلوك x معقولٌ.

3- وحينًا آخر، تتّصف القيم بالعَقْلانيَّة، ونقول: إنّ هذه القيمة هي قيمة معقولة[2].

ولكلّ واحدةٍ من هذه الاستخدامات الثلاث عنوانٌ خاص. فالفلاسفة يستخدمون مصطلح «العَقْلانيَّة النَّظَريَّة»[3] في مجال تقويم المعتقدات، أو حتى القضايا، أو القرارات؛ إذ ترتبط العَقْلانيَّة النَّظَريَّة بما يجب أن نعتقد به؛ بينما ترتبط «العَقْلانيَّة العَمَليَّة»[4] بمجال السُّلوكيَّات، والَّتي تتعامل مع السُّلوكيَّات الَّتي يجب أن نقوم بها. وفي الختام، تتعرّض «العَقْلانيَّة القيميَّة»[5] لمسألة ما الأمور الَّتي يجب أن نعطيها القيمة ونقدّرها؟ ويدّعي بعض الفلاسفة أنّ قضايا القيم والرَّغبات والميول تقع خارج نطاق العَقْلانيَّة؛ في حين أنّ بعضهم الآخر يعدُّها ضمن نطاق العَقْلانيَّة.

إنّ الافتراض الأنتروبولوجيّ لهذه التّطبيقات هو أنّ الإنسان حيوان عاقل؛ أي أنّ معتقدات الإنسان وسلوكيَّاته، على عكس الحيوانات والنَّباتات والجمادات، لديها خاصِّيَّة الاتِّصاف بالعَقْلانيَّة، يعني أنّ لديها قابليَّة أن تصبح معقولة، وهذا ما يُطلق

1- Stenmark. 2.

2- Stenmark ،1995: 5.

3- theoretical rationality.

4- practical rationality.

5- axiological rationality.

عليه مصطلح «العَقْلانيَّة النَّوْعِيَّة»[1]. ولا تعني العَقْلانيَّة النَّوْعِيَّة أن تصبح جميع المعتقدات والسُّلوكيَّات البشريَّة عقلانيَّة؛ لأنّه فقط بعض المعتقدات والسُّلوكيَّات البشريَّة تتمتّع بمعايير العَقْلانيَّة؛ أي إضافةً إلى كونها تتمتَّع بمكانة العَقْلانيَّة، فهي تمتلكُ بالفعل معايير العَقْلانيَّة أيضًا. وهذا النّوع من العَقْلانيَّة يسمّى العَقْلانيَّة المِعْيَارِيَّة، والَّتي تستخدم في حالة تطبيقنا للعقل وملاكات العَقْلانيَّة بدقَّة. إنّ العَقْلانيَّة النَّوْعِيَّة شرطٌ ضروريٌّ (لازمٌ) من أجل العَقْلانيَّة المِعْيَارِيَّة، ولكنها ليست شرطًا كافيًا لذلك[2].

والآن، بعد شرح ماهيَّة العَقْلانيَّة نتّجه نحو النّظام الفكريّ لمُفكّرين من جانبي العالم للتَّعرُّف إلى السّردين: الغربيّ والشَّرقيّ لِلْعَقْلانِيَّةِ في أعمال عالم الاجتماع الكاثوليكيّ والفيلسوف الألمانيّ ماكس فيبر، والمفسّر الشيعيّ والفيلسوف الإيرانيّ محمد حسين الطباطبائي.

«ماكس فيبر» وسرديَّة العَقْلانيَّة العِلْمَانِيَّة

تقع فكرة العَقْلانيَّة في قلب النَّظَرِيَّة الاجتماعيَّة عند ماكس فيبر، وفي الحقيقة، إنّ المضمون العام لآثار فيبر عبارة عن مسألة ماهيَّة العَقْلانيَّة وأسبابها ونتائجها في المجتمعات الغربيَّة الحديثة. ويُشير فيبر في تحليله عن كيفيَّة تَشَكُّل المجتمع الحديث وماهيَّته، إلى العَقْلانيَّة بصفتها أهمّ مؤشّر ثقافيّ للمجتمع العلمانيّ[3]. وقد حدَّد بعض شُرّاح آثار فيبر من أمثال: استيفن كالبرغ، أربعة أنواع أساسيَّة لِلْعَقْلانِيَّة[4].

1. العَقْلانيَّة العَمَلِيَّة:

إنّ أوّل نوعٍ من العَقْلانيَّة هو العَقْلانيَّة العَمَلِيَّة، وهي عبارة عن أسلوب للحياة؛ يُقوِّم فيه المرء الأفعال الدّنيويَّة وآثارها على نفسه[5]. وهذا النَّوع من العَقْلانيَّة في

1- generic rationality.

2- قائمی نیا، 1383: 6-5.

3- فیبر، 1374: 155.

4- کالبرغ، 1980: 1148.

5- فیبر، 1371: 72.

الحياة اليوميَّة هو انعكاسٌ لنظرةٍ عملانيّة (براغماتيَّة) بحتة ومتمحورة حول الذَّات. فالأفراد الَّذين يمارسون العَقْلانيَّة العَمَليَّة يتقبَّلون الحقائق والمُتطلّبات المُتوافق عليها في المجتمع، ويقدّرون الطَّريقة الأنسب والأفضل في التَّعامُل مع المشكلات الَّتي أوجدوها ويواجهونها. ويعارض هذا النَّوع من العَقْلانيَّة أيّ شيءٍ يخلّ بالروتين الطّبيعيّ للحياة اليوميّة ويعطّله[1].

إنّ الرَّغبة بالعملانيَّة (البراغماتيَّة) والعِلْمَانيَّة في أنماط العمل المستندة إلى العَقْلانيَّة العَمَليَّة، تتطلَّب من الأفراد اتّباع بعض الحقائق المحدَّدة ومعها الميل إلى معارضة أيّ توجّه قائم على تسامي الحياة اليوميَّة. إنّ مثل هؤلاء الأفراد لا يفقدون الثّقة فقط بأيّ محاولةٍ في سبيل القيم غير العَمَليَّة لـ «ذلك العالم (الطوباويَّة/ اليوتوبيا)» بما في ذلك اليوتوبيا الدينيَّة والعِلْمَانيَّة على حدٍّ سواء؛ بل كذلك بالعَقْلانيَّة النَّظَريَّة المجرّدة لجميع الشّرائح النّخبويَّة والمُثقّفة[2].

2. العَقْلانيَّة النَّظَرِيَّة:

هذا النَّوع من العَقْلانيَّة عبارة عن الهيمنة المُتزايدة على الواقع في مجال النَّظَر، من خلال اللّجوء إلى المفاهيم المجردة الَّتي تزداد دقَّةً يومًا بعد يوم[3]. وتتضمّن العَقْلانيَّة النَّظَريَّة الرقابة (الضبط) الواعية والعالمة على الواقع، ليس عن طريق الفعل؛ بل عن طريق بناء المفاهيم المجرّدة بدقَّةٍ مُتزايدة. فالعَقْلانيَّة النَّظَريَّة تشمل معرفةً من أجلِ فهم دقيقٍ للواقع عن طريق أدواتٍ انتزاعيّة، مثل: القياس المنطقيّ، والاستقراء المنطقيّ، والإسناد السَّببيّ، مقابل العَقْلانيَّة العَمَليَّة المستندة إلى العمل. وهذا النَّوع من العَقْلانيَّة يُتيح للفرد في سعيه إلى فهم أشياء، مثل: «معنى الحياة»، من تجاوز الوقائع اليوميَّة[4].

يناقش فيبر بأنّه على عكس الفعل العقلانيّ النّاظر إلى وسيلة الهدف الَّذي يوفّر أساس العَقْلانيَّة العَمَليَّة التكيفيّة البحتة، تعزّز «الاحتياجات الماوراء طبيعيّة» النَّاشئة من طبع المفكرين وبُناة النّظام و«رغبتهم الَّتي لا يمكن السَّيطرة عليها»، عمليّات تحقّقِ العَقْلانيَّة النَّظَريَّة، ذلك أنّهم يريدون تجاوز الأشياء العاديَّة،

1- ديلينى، 208، 1387.

2- كالبرغ، 1980: 1152.

3- فيبر، 1387: 232.

4- ديلينى، 208، 1387.

وتوفير معنى موحّد للأحداث العشوائيّة للحياة اليوميَّة. ويعرض فيبر أنواع عديدة من المُفكرين البانين للنّظام مثل السحرة، ورجال الدين، والفلاسفة، والرهبان، واللّاهوتيّين، والقضاة، والحواريّين و... الّذين اختاروا هذا النَّوع من العَقْلانيَّة[1].

3. العَقْلانيَّة الجَوْهَرِيَّة:

إنّ العَقْلانيَّة الجَوْهَرِيَّة توجّه الفعل مباشرةً نحو الأُنْمُوذَج والنَّمط، فإنّها تشبهُ العَقْلانيَّة العَمَلِيَّة، ولا تشبه العَقْلانيَّة النَّظَرِيَّة. ولكن هذا التّوجُّه لا يتمّ على أساس دراسة حلول القضايا اليوميّة واختبارها عن طريق حساب بحتٍ للوسيلة – الهدف؛ وإنّما من خلال الاتّصال بـ «مبدأ قيميّ» كان موجودًا في الماضي، أو الحاضر، أو بالقوَّة[2]. وتُحدّد العَقْلانيَّة الجَوْهَرِيَّة أسلوبًا يستند إلى النّظام القيميّ؛ يتمُّ من خلال تقييد السّلوكيّات الفرديَّة؛ وهذا النَّوع من العَقْلانيَّةِ غير مقتصر على المجتمعاتِ الغربيَّة؛ بل هو عابر للثَّقافات والتّاريخ، ويوجد في كلّ مجتمعٍ تكون فيه المبادئ والأصول القيميّة قويّة[3].

هذا النَّوع من العَقْلانيَّة علامةٌ على قابليّة الإنسان الذَّاتيَّة عل الفعل القِيَميّ – العقلانيّ. ويمكن أنْ تكون العَقْلانيَّة الجَوْهَرِيَّة (الذَّاتيَّة) محدودة؛ أي أنّها تنظم مجالًا محدودًا من الحياة، وتترك المجالات الأخرى كما هي تمامًا. وحيثما انوجد أمرٌ صالحٌ يتضمّن الالتزام بالقيم، مثل: الوفاء، والتّعاطف، والتّعاون؛ فإنّه يشكّل العَقْلانيَّة الجَوْهَرِيَّة (الذَّاتيَّة). كذلك الشُّيوعيَّة، الإقطاع، مذهب المتعة، المساواة، الاستعمار (الكالونية)، الاشتراكية، البوذية، الهندوسيَّة ، والنَّظرة الإنْسَانِيَّة إلى الحياة، بغضّ النَّظَرِ عن مدى اختلاف محتواهم القيميّ، وقدرتهم على تنظيم الفعل أيضًا، فإنّها مثل كلّ المعتقدات الجماليّة حول الأشياء الجميلة هي جزءٌ من العَقْلانيَّة الذَّاتيَّة[4].

4. العَقْلانيَّة الصورية:

العَقْلانيَّة الصوريّة، على النَّقيض من الطّابع العابر للحضارات والعصور لِلْعَقْلانِيَّةِ العَمَلِيَّة والنَّظَرِيَّة والجَوْهَرِيَّة، ترتبطُ بشكلٍ أساس بساحات الحياة ومجالاتها، والبِنْيَة

1- كالبرغ، 1980: 1153.

2- المصدر نفسه: 1155.

3- ديليني، 209، 1387.

4- كالبرغ، 1980: 1155.

السُّلطَوِيَّة الَّتي يتمّ تحديد حدودها فقط بالفردانيَّة والتّصنيع.[1] بالطّبع، في العَقْلانيَّة الصّوريّة، والقواعد والقوانين، والتّعليمات العامّة هي الَّتي تُحدّد الأساليب، وليس الفرد. العَقْلانيَّة الصوريّة ضروريّة من أجل نظام الرأسماليّة، والقوانين الرسميّة، وإدارة الأمور البيرُوقراطِيَّة وأمثال ذلك. وتُعدُّ مُنفّذًا للخطط العَقْلانيَّة، فالقوانين والتّعليمات العامَّة تمثّل العَقْلانيَّة الصوريَّة[2]؛ بينما تُظهر العَقْلانيَّة العَمَلِيَّة مقارنةً مع العَقْلانيَّة الصوريّة، دائمًا ميلًا غير واضح نحو حساب القضايا اليوميّة وحلّها من خلال أنماط الأفعالِ ونماذجها على أساس عقلانيّة الوسلية – الهدف، ومع لحاظ المصالح الشَّخصيَّة في مقام العمل والممارسة. ويتمّ إضفاء الشَّرعيَّة على تلك المحاسبة من خلال العَقْلانيَّة الصوريّة، أو الإرجاع إلى القواعد والقوانين والمقرّرات المستخدمة بشكلٍ شائع.

وفقًا لهذا التَّصنيف، فإنّ العَقْلانيَّة، من منظور فيبر، والخاصّة بالحضارة الغربيّة، هي ذلك النّوع الأخير؛ لأنّ الأنواع الأخرى موجودة في الحضاراتِ الأُخرى أيضًا. بالطبع، يرى فيبر أنّ هذا النّوع من العَقْلانيَّة الَّتي تمّ تشكيلها لإصلاحِ نمطِ الحياة وإكمال أسلوبها في المجتمعاتِ الغربيّة الحديثة، هو المصير الحتميّ لجميع المجتمعات الأَخرى[3]. ومن أهمّ خصائص هذه العَقْلانيَّة في الأبعاد الثلاثة، معرفة العالم، وإدارته، وتزيينه، عبارة عن:

في بُعْدِ معرفة العالم، يجب القول: إنّ هذا النَّوع من العَقْلانيَّة هو تداعٍ لكوزمولوجيا خاصّة بالإنسان العلمانيّ. فالإنسان الغربيّ المعاصر، وباكتفائه بالمستوى الأدنى من العقل؛ أي العقل التّجريبيّ واقتناعه به، قام بعمليّةٍ جراحيّةٍ لأنطولوجيّته، والَّتي يذكرها فيبر على أنّها عمليّة «نزع السّحر والأسطورة عن العالم». فنزع السّحر والتَّخلُّص من الأساطيرِ يعني هيمنة الموقف العلميّ، والعلم التّجريبيّ على العلوم الإنْسَانِيَّة الأخرى. ويشرح هابرماس وجهة نظر فيبر على النَّحو الآتي:

«حيثما جلب العلم التَّجريبيّ معه نزع الأساطير عن العالم باستمرار، وجعل العالم موضوعًا لآليّة سببيّة، أوجد، في الوقت نفسه، ضغوطًا شديدةً على المسلّمة

1- كالبرغ، 1158: 1980.

2- ديلينى، 209: 1387.

3- المصدر نفسه، 1387: 209.

الأخلاقيّة القائلة بأنّ العالم لديه نظام إلهيّ؛ أي أنّه فلكٌ ذو دلالة ومغزى من النّاحية الأخلاقيّة»[1].

بعبارةٍ أخرى، تنظر العَقْلانيَّة الصوريّة إلى العالم بوصفه عالمًا ميكانيكيًّا وفاقدًا للمعنى، وقد تعهَّد العلم التَّجريبيّ وظيفة كشف قوانينه وآليات أجزائه. ومن منظور فيبر، بالمقارنة مع العالم الطَّبيعيّ (عالم الأشياء)، فإنّ العالم الاجتماعيّ (عالم الإنسان) ذو دلالة ومعنى، وليس لدينا حقيقة عمياء وعارية[2]؛ بمعنى أنْ يكون هناك حقيقة فارغةٌ من أيّ نوعٍ من المعنى. ولكن هذه المعاني ناشئة من ذهنيّة الفاعلين، ولديها وجودٌ معنويٌّ ومصطنعٌ. لذلك، يقترحُ فيبر من أجل فهم هذه المعاني، التّعاطف[3]والاستفادة من المنهج التفهمي (التفسيريّ/التأويليّ). في المنهج التفهميّ، يبني الباحث فرضيةً بخصوص الحالة الذّهنيَّة والمعنويّة للفاعل، ومِنْ ثَمَّ، يختبر تلك الفرضيَّة بوساطة سلوك الفاعل وقوله. فالمعنى هو تلك الذهنيَّة والحالة الروحيَّة/المعنويّة للفاعل.

في بُعد إدارة العالم وتدبيره، ودائمًا من منظور فيبر تؤدّي هيمنة العَقْلانيَّة الأداتيَّة إلى بيروقراطيَّة العالم ودمقرطته،[4]ذلك أنّ الاعتراف بالدّور الأداتيّ للعقل؛ بمعنى التَّخلّي عن العقلِ الباحث عن الحقيقة، وتبنّي العقل الكُفْء؛ لأنّ الكفاءة جُعلت في مركز اهتمام العَقْلانيَّة الصّوريَّة. إنّ العثور على أفضل طريق وأنسبه بأقلِّ التّكاليف من أجل تحقّق الهدف، هو غاية العَقْلانيَّة الصوريّة. والبِيرُوقراطِيَّة هي آليّة تقوم على الكفاءة والمساءلة، والقدرة على التَّنبُّؤ والرقابة (الضّبط)، واتّخاذ القرار في إدارة البلاد وحكمها؛ لأنّها تحتوي على قواعد عقلانيَّة ورسميّة تقيّد أنشطة الأفراد بدلاً من منحهم الحرّيَّة. وتعكس هذه القواعد معايير المجتمع وأعرافه وقيمه. وعلى الرّغم من أنّ النّاس في البيروقراطيّة يصبحون «التروس الصغيرة للآلة»، ويفقدون إحساسهم بالفرديّة والإبداع والحرّيّة، فإنّ هذا القفص الحديديّ ضروريّ لنجاحِ الرَّأسماليَّة[5].

1- هابرماس، 1384: 244.

2- Brute fact.

3- Empathy.

4- كيوستو، 1385: 83.

5- همان: 84.

بالنّسبة إلى فيبر، إنّ نزع الأساطير، وإزالة الغموض عن العالم يعني «أنّنا نعلم، أو نعتقد أنّه يمكننا إثبات في أيّ لحظة أنّه لا توجد ـ من حيث المبدأ ـ قوّة غامضة وغير مرئيَّة تتدخّل في شؤونِ الحياة[1]. لذا، لا يحتاج الإنسان المعاصر الحداثويّ إلى الهداية والإرشادات السَّماويَّة في بناء مجتمعه وإدارته وتدبيره، والعقل البشريّ المكتفي بذاته كافٍ لحلّ مشكلاته. بالطبع، عندما تختفي الحقيقة الواحدة من العالم، لا يوجد خيار سوى اللُّجوء إلى الديمقراطيَّة (على الصّعيد السِّياسيّ). ولهذا السَّبب، يعتقد فيبر أنّه من ضرورة العَقْلانيَّة الحداثويَّة وجود نوعين من الديموقراطيّة؛ الديمقراطيَّة المباشرة (على المستوى المحلّيّ)، والديمقراطيَّة التّمثيليَّة (على مستوى الحكومات الوطنيَّة)، ويدافع فيبر عن هذه العَقْلانيَّة[2].

من ناحية تجميل العالم، تُزيّن العَقْلانيَّة الأداتيَّة ساحة الحياة البشريَّة عبر تثمين قيمة الإنسان، وحريّته، ولذّته، وذوقه، ورغبته. ومن أهمّ تجلّيَات العَقْلانيَّة الأداتيَّة في ساحة الثَّقافة، الأخلاق وعلم الجمال: التَّعدُّديَّة الدَينيَّة، والأخلاقيَّة، والفنّيَّة. ويؤدّي نزع الأسطورة عن العالم، من خلال العَقْلانيَّة الأداتيَّة والعلم إلى تغيير جذريّ لأُسُس الحياة الأخلاقيَّة الَّتي يُطلق عليها مصطلح العِلْمَانِيَّة (الدنيويَّة/ العُرفيَّة). ولقد اتّخذ التَّعلُّق بالأمور الدّنيويَّة في المجتمع العلمانيّ شكل التَّعدُّديَّة الدّينيَّة والأخلاقيَّة، ذلك أنّه لا أثر للوحدةِ الدينيَّة والأخلاقيَّة في عَالم قد نُزع منه الغموض والسِّرّ؛ بل إنّه يُحضر معه الرّوح النَّقديَّة، وحرّيَّة الفكر، وتنوُّع الخيارات الشَّخصيَّة، وتعدُّد المواقف المتنوّعة والمتضاربة أحيانًا. ويوجد بين الحرّيَّة والعَقْلانيَّة علاقة ثُنائيَّة الاتّجاه؛ لأنَّه مع انتشار العلم والعَقْلانيَّة يصبح كلّ شيء، وكلّ شخص دائمًا موضع تساؤل. لذلك، هناك حاجة إلى حرّيّة التّفكير والتأمُّل. كما توفّر حرّيَّة الفكر أرضيّة لنشر الأفكار المُتنوّعة والعَقْلانيَّة المُتعدّدة[3]. وفي ظلّ هذا التَّزيين للعالم، يشعر الإنسان المعاصر بالتَّفوُّق على الإنسان التَّقليديّ، وهذا التفوُّق هو سمة أخرى من سمات هذه العَقْلانيَّة[4].

1- فيبر، [بلا تا]: 75-74.

2- كيوستو: 1385: ص87.

3- غيروشه 1385: 99-97.

4- المصدر نفسه، ص101.

العلّامة الطباطبائي راوي العَقْلانيَّة المُقَدَّسَة

على عكس عالم الاجتماع الغربيّ الكلاسيكيّ ماكس فيبر، لم يعطِ الفيلسوف الاجتماعيّ الشَّرقيّ العلّامة الطباطبائي رأيه بشكلٍ مُستقلٍّ في موضوع العَقْلانيَّة، ولكن يمكن رؤية آرائه عن العقل في سياق أعماله – نظرًا إلى اهتمامه الخاصّ بالعقل – وإعادة بناء وجهة نظرته بهذا الشأن؛ لأنّه كما مرّ سابقًا، العَقْلانيَّة تعني أن تكون عقلانيًّا، ويشير هذا المصطلح إلى ثبوت صفة «العقلانيّ» لموصوفه. ويمكن أن يكون موصوف العَقْلانيَّة هو المعتقدات، والسلوكيّات، والقيم البشريّة. لذلك، من أجل التعرُّف إلى العَقْلانيَّة من وجهة نظر العلّامة، يجب أولاً تحديد معنى العقل والمفاهيم والسلوكيات والأفعال المعقولة (القضايا النَّظَرِيَّة والعَمَلِيَّة المعقولة) من أجل توفير الأَرْضِيَّة اللّازمة لفهم العَقْلانيَّة كوصفٍ للمعتقدات والسلوكيات. في الواقع، إنّ معرفة «الاعتقاد العقلانيّ» و«العمل العقلانيّ» هما مقدّمة لمعرفة ما يوصف بـ «كونه عقلانيًّا» و«العَقْلانيَّة».

يقول العلّامة في بيان معنى العقل: كلمة «عقل» في اللُّغة تعني الربط والعقد. ولهذا السَّبب، فإنّ المفاهيم الموجودة لدى الإنسان والَّتي قبلها قلبه واعترف بها، وعقد معها عهدًا قلبيًّا، تُدعى «العقل». كما أنّ مُدركات الإنسان، وتلك القوة الَّتي يعرفها في نفسه، والَّتي يميّز بها بين الخير والشَّر، وبين الحق والباطل، سُمّيت «العقل». ويقع مقابل هذا العقل، الجنون، والسَّفاهة، والحماقة، والجهل؛ والَّتي هي في الخلاصة نقصُ قوة العقل، وهذا النقص يسمى تارةً الجنون، وتارةً السّفاهة، وأخرى الحماقة، وأيضًا الجهل[1]. ونظرًا إلى دلالات العقل هذه، يُمكن تحديد أربعة أنواع من العَقْلانيَّة في نظام العلّامة الفكريّ.

1. العَقْلانيَّة النَّوْعِيَّة:

يذكر أرسطو الإنسانَ بأنّه «حيوان ناطق»، وقد تمّ قبول التَّعريف الأرسطيّ نفسه في التُّراث الفكريّ للمفكّرين الإسلاميّين. والمقصود من "النَّاطق" ذلك الجزء من حقيقة الإنسان الَّذي يتمتّع بقوَّةِ العقل والتفكير، والَّذي يعبّر عنه أيضًا بـ«النَّفس». ووفقًا للعلَّامة الطباطبائي، فإنّ الحقيقةَ الوجوديَّة للإنسان ـ والَّتي ميّزته عن غيره من الموجودات والحيوانات ـ هي النّفس النّاطقة للإنسان وعقله. ويقول العلّامة: «لهذا السَّبب، يُقال للإنسان عاقلًا، وبهذه الخصيصة يُعَدُّ أفضل من سائر

1- طباطبايي، 1374: 371.

المخلوقات الحيَّة الأخرى؛ إذ خلقه الله سبحانه بنَحْوٍ يُميّزُ بالفطرة الحقّ من الباطل في المسائل الفكريَّة والنَّظَرِيَّة، والخير من الشّرّ، والنَّافع من الضَّارّ في المسائل العَمَلِيَّة»[1]. بهذا الشرح والبيان، في الواقع، يقرّ العلّامة العَقْلانيَّة النَّوْعِيَّة للإنسان.

2. العَقْلانيَّة الفطرية:

يعتقد العلّامة أنّ الإنسان من بين جميع المخلوقاتِ الحَيَّة خلقه الله على نَحْوٍ يُدرك نفسه منذ أوّل ظهوره ووجوده، ويعلمَ أنّه هو هو، ثُمَّ زَوّده بالحواسّ الظَّاهريَّة الَّتي يمكن من خلالها أنْ يشعرَ بظواهرِ الموجودات الحسّيَّة من حولهِ، وأنْ يراها، ويسمعها، ويتذوّقها، ويشمّها، ويلمسها، وجهّزه أيضًا بحواسّ باطنيَّة، مثل: «الإرادة»، و«الحب»، و«البُغض»، و«الأمل»، و«الخوف»، وأمثال ذلك،... حتّى يدرك بوساطتها المعاني الرُّوحيَّة، ويربط نفسه بالموجوداتِ الخارجةِ عن ذاته، وبعد هذا الارتباط والعُلقة، يتدخَّلُ بتلك الموجودات ويتصرّف بها، وينظّمها، ويفصلها عن بعضها بعضًا، يُخصّصها ويُعمّمها، وعندئذٍ في ما يتعلَّق بالمسائل النَّظَرِيَّة، وخارج مرحلة العمل، يكتفي بالتَّعليق والحكم، وفي ما يتعلَّق بالمسائلِ العَمَلِيَّة والمُتعلّقة بالعمل، يعطي حكمًا عمليًّا، ويرتّب أثرًا عمليًّا على ذلك. وكلّ هذه الأعمال الَّتي يقوم بها؛ إنّما يقوم بها وفقًا لقناةٍ تحدّد فطرته الأصيلة، وهذا هو العقل[2].

على هذا الأساس، يجب القول: إنّ العقل في فكر العلّامة الطباطبائي هو جزء من البِنْيَةِ الوجوديَّةِ للإنسان وطبيعته؛ أي جزء من فطرته، والعَقْلانيَّة تعني انسجامه مع الطَّبيعة، ونوع الخِلقة البشريَّة؛ بل والحركة في مسيرها الطَّبيعيّ. وهكذا، في جملةٍ واحدة، يمكن القول: إنّ العَقْلانيَّة عند العلّامة الطباطبائي هي «الانسجام مع الفطرة»، ومنظوره من الفطرة طبعًا ذلك الجزء من فطرة الإنسان المرتبط بالعقل، وانطلاقًا من ذلك، يُشكّل الجزء الأساس، وتشكّل حقيقةُ الفطرة الإنسانَ – مجموع القوى الإنْسَانِيَّة الَّتي بوساطتها يعرف الإنسان نفسه ومحيطه، ويُصدرُ حُكمًا نظريًّا في ما يخصُّ الأمر الخارج عن مرحلةِ العملِ، وحكمًا عمليًّا في ما يخصُّ المسائل العَمَلِيَّة[3].

لكنّ الانسجام مع الفطرة لا يُسمّى «عقلانيَّة» بشكلٍ مطلق؛ بل يعتمد ذلك

1- طباطبايى، 1374: 374.

2- المصدر نفسه، 1374: 374.

3- المصدر نفسه، 1374: 374.

على صحَّـةِ الفطـرة. فالإنسـان الَّـذي يسـتفيد ظاهـرًا مـن العقـل، عندمـا تُهَيمِـنُ عليـه غرائـزه ورغباتـه الدَّاخليَّـة، أو يضـع على عيني العقـل نظـارات الحـب، أو الغضـب، أو الطمـع،... فإنّـه عاجـزٌ عـن الحكـم بالحـقّ حتَّـى ولـو كان إنسـانًا وعاقـلًا أيضًـا. وأصـلًا أيّ حكـم سـيصدره فهـو باطـل حتّـى لـو عُـدَّت أحكامـه عاقلـة وصـادرة عـن العقـل. ولكـن إطْـلاق كلمـة العقـل على مثـل هـذا العقـل؛ إنّمـا هو اسـتعمالٌ مجـازيٌّ وتسـامحيٌّ وليـس واقعـيّ[1]. لذلـك، فـإنّ العَقْلانيَّـة هـي الانسـجام مـع الفطـرة الإنْسَـانِيَّة الأصيلـة والسَّـليمة.

النُّقطـة المُهمَّـة الأخـرى هـي أنّـه فـي التُّـراثِ الفلسـفيّ الإسـلاميّ، يمتلـكُ العقـلُ القـدرة على فعـلِ أمريـن[2]:

أولاً: إدراك الحقائق ذات الصلة بالوجود والعدم.

ثانياً: إدراك الخير والشَّرّ ذات الصلة بما ينبغي فعله وما ينبغي تركه (الينبغيّات).

يعني يمكـن أخـذ مجاليـن للعقـل فـي الحِسْبان: مجـال أفعـال الإنسـان وسـلوكيَّاته، ومجـال كلّ الحقائـق باسـتثناء سـلوك الإنسـان، ويمتلـك العقـل فـي كلا المجاليـن علومًـا وإدراكاتٍ. ومـن هنـا، وبعبـارةٍ أخـرى، يمكـن القـول: إنّ المعانـي الَّـتي يقـدر الإنسـان إدراكهـا بوسـاطة القـوَّة العاقلـة تقـع على قسـمين:

1- المعاني الَّتي تتطابـق ذاتًـا مع الموجـودات الخارجيَّـة سـواء قمنـا بانتـزاعِ هـذه المعاني وتعقّلهـا، أم لا؛ مثـل: معنى «الأرض»، و«السَّـماء»، و«النُّجوم»، و«الإنسـان»؛ فهـذه المعاني الَّـتي لا علاقـة لهـا بالتَّعقّـل البشـريّ وتجريـده وسـلوكه، والَّـتي تخبـر عـن الحقائـق فـي الخـارج فقـط؛ هـي معـانٍ حقيقيَّـة.

2- والقسـم الآخـر هـو المعاني المعنويَّـة والتّعاقديَّـة الَّـتي يبرمهـا البشـرُ فـي حياتهم الاجتماعيّـة، ويضعـون فـي إطارهـا مناشـطهم الاختياريَّـة، ويُسـنِدون إليهـا إرادتهـم ورغباتهـم؛ وبخـلاف القسـم الأوَّل، فهـذه المعانـي ليـس لهـا واقـع خارجـيّ ولا تخبـر عنـه؛ بـل إنّ البشـر هـم الَّذيـن يُرتّبـون آثـارًا عليهـا ويمنحونهـا واقعًـا خارجيًّـا، ولأنّ هـذه الآثـار مُرتّبـة مـن قِبـل البشـر، فهـي معنويَّـة وتعاقديَّـة وليـس لهـا آثـار ذاتيَّـة. وهـذه هـي العلـوم والأحـكام والضَّوابـط والتّقاليـد المعنويَّـة السَّـارية فـي المجتمـع، مثـل: الولايـة،

1- طباطبايى، 1374: 374.

2- حسين زاده 1386: 239.

والرئاسة، والسّلطنة، والملكيّة، وما شابه ذلك[1]. وفي مثل هذه المعاني، يحصلُ الكثير من التّغييرات والتّبدّلات بحسب اختلاف وجهة نظر العقلاء[2].

وعليه، فإنّ العديد من حكماء الإسلام، أمثال: الفارابي، وابن سينا، والملّا صدرا الشيرازي، والعلّامة الطباطبائي، ونظرًا إلى هذين المجالين في المعاني والمعارف، يعتقدون بوجود عقلين في الإنسان: العقل العمليّ، والعقل النّظريّ[3]؛ العقل العمليّ: هو العقل الّذي يحكم في سلوك الإنسان وكونه خيرًا أم شرًا، أو نافعًا أم ضارًّا. والعقل النَّظريّ: هو العقل الّذي يحكم بحقيقة الأشياء ووجودها، وعدمها، وكيفيّتها، في حدّ ذاتها، بغض النَّظَرِ عن وقوعها ضمن دائرة السُّلوك البشريّ، أم لا.

3. العَقْلانيَّة النَّظَرِيَّة:

من منظور العلّامة الطباطبائي، العقل النَّظَريّ هو العقل الَّذي يحكمُ في حقيقةِ الأشياءِ ووجودها وعدمِها وكيفيّتها، في حدّ ذاتها، بغض النّظَر عن وقوعها ضمن دائرة السّلوك البشريّ أم لا. إنّ قضايا العقل النَّظريّ هي معارف تُخبر عن أمرٍ ما، وانعكاسٌ لشيءٍ ما، إنّ قضايا مثل «هذه الأرض»، «تلك السماء»،... هي قضايا نظريّة؛ لأنّها تحكي عن واقع[4].

فمن منظور العلّامة، يمكن تقسيم المعارف النَّظَرِيَّة إلى فئتين: حسّيَّة وعقليَّة.

1. المعرفة الحسّيَّة هي تلك المعرفة الَّتي يتمُّ الحصول عليها من خلالِ اتّصال الإنسان بالعالم الموضوعيّ (العالم الملموس)، عن طريق الأدوات الحسّيَّة.
2. المعرفة العقليَّة وهي المعرفة الَّتي يكتسبها عقل الإنسان بعد اكتسابه المعرفة الحسّيّة ونتيجةً للعمليّات الذهنيّةِ والفكريّةِ ومناشطها الَّتي يمارسها عليها. وهذه الفئة من المعرفة وعلى الرّغم من أنّها أفضل من المعرفة الحسّيَّة ومُتفوّقة عليها من حيث الدرجة والمرتبة، إلّا أنّها مدينة في وجودها للمعرفة الحسّيَّة. ويقول العلّامة بهذا الشأن: يؤكّد البحث العميق في العلوم الإنْسَانِيَّة ومعارفها معنى أنّ العلوم التّصديقيَّة للإنسان تعتمدُ

1- طباطبايى، 1388: 49.

2- المصدر نفسه: 50.

3- حسين زاده، 239: 1386.

4- اژدى زاده، 286: 1384.

على علومه التَّصوُّريَّة، ومن الواضح أنّ علومَ البشر التّصوُّريَّة تقتصرُ على معلوماته الحسّيَّة، أو العلوم المنتزعة بطريقةٍ ما من الحِسّيَّات. ومن ناحيةٍ أخرى، لقد أثبت البرهان والتَّجربة أيضًا، أنّ الشخصَ الفاقد لأحد حواسِه الخمسة فاقدٌ بنحوٍ من الأنحاء لجميع العلوم المُنتهية إلى ذلك الحِسّ، سواء العلوم التّصوُّريّة أم التّصديقيّة، وسواء النَّظَريَّة أم التّلقائيَّة. وإذا كانت جميع العلوم، كما تدَّعي نظريّة التذكُّر، موجودة بالفعل عند هُويّة الإنسان وجوهره، وجميع العلوم كامنة في كيان الناس، لا ينبغي لفقدان حسٍّ أن يؤثّر فيهم أبدًا، ويجب أنْ تكون كلّ الألوان مألوفة للضّرير الخُلُقي، وكل الأصواب للأصمّ الخَلقي. وإذا قال أصحاب نظريّة التذكّر بأنّه نعم، جميع العلوم كامنة في كيان البشر، ولكن الصَّمَم والعَمَى يحوّلان تحقُّق ذلك فعليًّا، أو بعبارةٍ أخرى؛ مانعان من تذكُّر تلك العلوم. في الواقع، فإنّهم قد تراجعوا عن ادّعائهم، واعترفوا بعدم فائدة مجرّد الانشغال بالنّفس والانكفاء عن التَّعلُّقات المادّيّة، أو الاهتمام بالنّفس، وإزالة الغفلة، في تذكّر المنشود، أو العلم بما نحن في صددِ البحث عنه[1].

3. أمَّا في ما يخصُّ ملاك الصدق والكذب (القبول والتسليم، أو الرفض) ومعيار تحديد الصّدق والكذب. أولًا؛ تحديد ما مبدأ الصدق والكذب؟ ثانيًا؛ أداة التَّشخيص إن كانت معرفة ما قد أحرزت ذلك الملاك وصادقة أم فاقدة للصدق. ومِنْ ثَمَّ، لا تكون كاذبة. ويعتقد العلّامة: إنّ أحد مرتكزات الفطرة الإنْسَانِيَّة والَّتي يحكم بها العقل لزوم اتّباع الحق. ولذلك، من الضّروريّ اتّباع الحق من دون أيّ شرطٍ، أو قيد. وعليه، يستخدم العلّامة صفة الحقَّانيَّة (الصّدق) في موارد مُتعدّدة، مثل: الموجودات، والأفعال، والأقوال، والأفكار، ويعتقد أنّ ملاك الحقَّانيَّة والصّدق- في جميع ما ذُكر- هو انطباقها مع الواقع. فإحراز حقّانيّة موجودٍ ما، تعني أن يحقّق ملاك الحقّانيَّة والصّدق؛ أي أنّ الوجود المقصود له منطبقٌ مع وجوده الموضوعيّ والخارجيّ. فقول: إنّ «السماء فوق رأسنا» هو حقٌّ من حيث إنّه منطبقٌ مع الخارج. وكذلك يُطلق على فعلٍ ما صفة الحقَّانيَّة عندما يكون في جهة الهدف، أو الأمر المقصود. والمرحوم العلّامة خلافًا للّذين يَعُدُّون

1- طباطبايی، 1374: ج5: 429.

معيار صدق الفكر وحَقّانيّته هو التوافق، أو الفعل، أو النّفع (الفائدة)، يرى أنّ ملاك صدق الفكر هو انطباقه مع الواقع أيضًا؛ فالفكر الحقّ ليس إلّا الرأي والاعتقاد المنطبق مع الواقع. إنّ معيار تحديد صدق المعرفة وكذبها، أمرٌ من جنس المعرفة نفسها؛ والعلّامة الطباطبائي مثل سائر المفكّرين الإسلاميّين، يجعل صدق الأفكار وكذبها من جنس الفكر. من منظوره، إنّ الأفكار التِلقائيَّة هي الأداة لقياس الأفكار النَّظَرِيَّة (المعقّدة). وأمّا الأفكار التِلقائيَّة فهي معيارٌ ـ في حدّ ذاتها ـ ويوكل صدقها وكذبها إلى بَدَهِيَّة العقل. وباعتقاد العلّامة، إنّ المحور الأساس للأفكار التِلقائيَّة والنَّظَرِيَّة، مبدأ «امتناع اجتماع النَّقيضين وارتفاعهما». وعلى الرّغم من تأكيد العلّامة التَّفكير الجمعيّ (مقابل التَّفكير الفرديّ) بصفته طريقًا قد أوصى به القرآن الكريم، وأنّ هذا الطّريق هو طريقٌ للقرب من الصدق في المعرفة أيضًا، ولكن مع ذلك ينفي العصمة الفكريّة لـ «المجالس الجماعيَّة»، مثل: أهل الحلّ والعقد (جمعٌ خاص)، والأكثريَّة (الجمع العام)، وحتى مجتمع كلّ الأُمّة الإسلاميَّة، ولا يُعُدُّ أبدًا مثل هذه الأفكار هي معيارًا لصدقها وصحّتها في مقارنتها مع أفكارٍ أخرى. لذا، وباختصار، يَعُدُّ العلّامة الطباطبائي العَقْلانيَّة النَّظَرِيَّة مرتبطة بالأصوليَّة والوَاقِعِيَّة. والعَقْلانيَّة، في هذا المجال، هي منطقيّة المفاهيم، يعني المفاهيم العَقْلانيَّة هي تلك الفئة من المفاهيم الَّتي إمّا تكون بَدَهِيَّة من تلقاءِ نفسِها، ويصدّقها الإنسان بعد تصوّرها، أو أنّها تنتهي إلى البَدَهِيّ[1].

4. العَقْلانيَّة العَمَلِيَّة:

إنّ مجال نشاط العقل العمليّ في فكر العلّامة الطباطبائي هو الأفعال البشريّة والمعاني المعنويَّة. ومِنْ ثَمَّ، فإنّ المعارف العَمَلِيَّة تفتقرُ إلى خاصِّيَّة إخبارها عن الواقع[2]. فقضايا مثل: «العدلُ حسنٌ»، «الظلم سيّئ»، «يجب القيام بالأعمال الصَّالحة» وما شابه ذلك، هي قضايا لا تخبر عن الواقع، ولا يوجِدها الإنسان إلَّا لمجرّد استخدامها في الممارسة. كما ويدعو العلّامة هذه الفئة من المعرفة «بالمعنويَّة»: «إنّ المفاهيم المعنويَّة في مقابل المفاهيم الحقيقيَّة. فالمفاهيم

1- اژدی زاده، 292، 291: 1384.

2- طباطبایی، 1388: 50.

الحقيقيَّة هي الانكشافات الذّهنيَّة وتداعياتها للواقع وللأمر نفسه. ولكنّ المفاهيم المعنويَّة هي افتراضات يصنعها العقل من أجلِ تلبية الاحتياجات الحياتيَّة وهي ذات جانبٍ وضعيّ وتعاقديّ وافتراضيّ ومعنويّ، وليس لها علاقة بالواقع ونفس الأمر»[1]. ثمّ يذكر العلّامة الفرق بين نوعين من المفاهيم الَّتي هي نتاج العقل النَّظريّ والعقل العمليّ؛ ويرى أنّ:

«تتمتّع المفاهيم الحقيقيَّة بقيمةٍ منطقيَّة، والمفاهيم المعنويَّة ليس لها قيمة منطقيّة. ولا تخضع المفاهيم الحقيقية للاحتياجات الطبيعيَّة للموجود الحيّ والعوامل الخاصّة ببيئته المعيشيّة، ولا تتغيّر مع تغيّر الاحتياجات الطّبيعيَّة والعوامل البيئيَّة؛ وأمّا المفاهيم المعنويَّة فإنّها تتبع الاحتياجات الحياتيَّة والعوامل الخاصَّة بالبيئة وتتغيَّر مع تغيّرها؛ إنّ المفاهيم الحقيقيَّة غير قابلة للتَّطوُّر والنُّشوء والنّموّ والارتقاء، وأمّا المفاهيم المعنويَّة فإنّها تطوي مسار النُّشُوء والتَّكامل والارتقاء. إنّ المفاهيم الحقيقيّة المطلقة دائمة وضروريّة، ولكن المفاهيم المعنويَّة نسبيّة ومؤقتة، وغير ضروريَّة»[2].

نظرًا إلى أنّ المفاهيم المعنويَّة لا تؤخذ مباشرةً من الخارج. ومِنْ ثَمَّ، لا تُخبر عن الخارج؛ بل إنّ وعاء تحقّقها موجودٌ في الذّهن، ولا يتمّ إثارة مسألة انطباقها، أو عدم انطباقها على الخارج. وما يدفع الإنسان إلى جعل هذه المفاهيم وتصديقها هو مصلحة من مصالح الحياة واحتياجاته ورغباته، ونظرًا إلى أنّ النَّاس على أنواعهم يختلفون في معتقداتهم ومقاصدهم. لذلك، فإنّهم يصدرون الأحكام المعنويَّة المختلفة. بالطَّبع، هناك فئة من المعنويَّات ليست محلّ نزاع واختلاف، وهذه الفئة من المعنويَّات هي الأحكام الَّتي يمتلكها العقل حول المقاصد العامة للبشر؛ مثل ضرورة تكوين المجتمع، وحُسن العدل، وشرّ الظلم، وأمثال ذلك. إنّ علاقة هذه المفاهيم بالخارج هي أنّ الإنسان يسعى إلى إزالة نواقصه ومعايبه من خلال وضع هذه الأحكام والمفاهيم ويتقدّم في مسار كماله الوجوديّ والحقيقيّ[3].

وعليه، على الرّغم من أنّه ليس مطروحًا في مجال المفاهيم المعنويَّة البحث في انطباقها مع الواقع وعدم انطباقها (بوصفها معيارًا للصِّدق)، إلّا أنّ مكانتها لا

1- طباطبايى، 1377: ج5، 371.

2- المصدر نفسه، 1377: ج5، 372.

3- المصدر نفسه، 1374: ج 5، 55.

تخلو من معيارٍ؛ ولأنّ الإنسان يُقدم على جعلها من أجل تنظيم حياته، وتأمين احتياجاته، وتأمين منافعه، يمكن أن يسأل عن قيمتها، وتقويمها نظرًا إلى التَّأثير الَّذي تتركه في تحقيق الأهداف المنشودة في حياة البشر، ويمكنه أن يأخذ بها، أو يرفضها بناءً لهذا التَّقويم.

بالطبع، إنّ العلّامة الطباطبائي واقعيّ أيضًا في مجال المفاهيم المعنويَّة، ولكن بنحوٍ يختلف عن كونه واقعيًّا في مجال المفاهيم النَّظَريَّة، لأنّ المفاهيم المعنويَّة على الرّغم من أنّها بمعنًى ما حاكية عن الواقع إلّا أنَّها غير واقعيّة؛ لأنّه ليس لديها عمّا تخبر عنه. ولكن هذه المفاهيم ليست بلا طائل وبلا معيار؛ بل ذات هدفٍ ومعيار، وذلك الهدف والمعيار هو توفير المصالح والمنافع الوَاقِعِيَّة للبشر والقضاء على الخسائر والأضرار الوَاقِعِيَّة. إذن؛ إنّما جعل هذه المعنويَّات هو من أجل ترتيب آثار واقعيَّة على هذا الجعل والإنشاء، وإعطاء كيانٍ موضوعيّ (واقعيّ) لها. بعبارةٍ أخرى، يتمّ إنشاء المعنويَّات وجعلها من أجل تحقيق الكمال الواقعيّ، وتصبح حقيقة واقعيّة من حيث الآثار الَّتي تصدر عنها في مجال المُمارسة. وهكذا، فإنّ عقلانيَّة العلّامة الطباطبائي في مجال المفاهيم المعنويَّة واقعية أيضًا بقدر ما هي أُصوليَّة؛ لأنّها تُسوّغ عقلانيّة المعنويَّات وشرعيّتها على أساس تأمين المصالح، وإزالة الأضرار[1].

والعَقْلانيَّة العَمَلِيَّة عند العلّامة تقع أيضًا ضمن الإطار العام لِلْعَقْلانِيَّةِ؛ يعني الانسجام مع الفطرة الأصيلة والسّليمة؛ لأنّ معيار العَقْلانيَّة، في مجال المفاهيم العَمَلِيَّة، كونها مفيدةً وذات مصلحة وغاية في الحياة؛ وبالطَّبع، تلك المصلحة والغاية المنسجمة مع الفطرة السَّليمة، وكمال الإنسان الأصيل والنّهائيّ؛ أي التَّقرُّب من الله. ومعيار عقلانيّة قضايا العقل العمليّ هو أن تكون ذات أثرٍ صالح وجيّد في الغاية الأساس والأصيلة لحياة الإنسان[2].

على هذا الأساس، يمكن الاستنتاج بأنّ العَقْلانيَّة ـ من وجهة نظر العلّامة ـ هي الانسجام مع الفطرة سواء في مجال الاعتقادات «الوجود والعدم»، أم في مجال الأفعال، و«الينبغيّات». في الحقيقة، إنّ العَقْلانيَّة الَّتي يخبر عنها العلّامة مستندًا إلى البرهان والقرآن هي العَقْلانيَّة الفطريّة.

1- فيروز جايى،1383: 73.

2- المصدر نفسه.

ونظرًا إلى وحدة العَقْلانيَّة النَّظَريَّة والعَمَليَّة، فإنّ من أهمّ خصائص العَقْلانيَّة في الأبعاد الثلاثة: معرفة العالم، وإدارته، وتزيينه.

- في بُعد معرفة العالم، تؤكّد العَقْلانيَّة الفطريّة فطرة كلّ الوجود؛ لأنّ الله ﴿ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾[1]. إذن، للوجود خالقٌ، وقد خُلقت السَّماوات والأرضين، وما فيهنَّ للإنسان. ذلك أنّ سلسلة الخلق واحدة وكلّها من مبدأ ومنشأ واحد. لذا، فإنّ كلّ الأجزاء هي مجموعة واحدة، والعالم كلّه واحد، وله اتّجاه واحد. ﴿ مَّا تَرَىٰ فِي خَلۡقِ ٱلرَّحۡمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٖۖ فَٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٖ ﴾[2].

إنّ هدفيّة الخلق، هي الانسجام بين جميع أجزاء العالم ونظامه المُقدّر؛ بمعنى وجود المعنى والروح في كلّ جزءٍ منه. ولأنّ للعالم خالقًا ومُوجِدًا حكيمًا، لذا، هناك حكمةٌ بالضرورة في أصل وجوده، وله هدفٌ وغاية. ﴿ وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴾[3]. وبالطَّبع، لا يوجد أيّ شيءٍ، وأيّ قانونٍ في هذه المجموعة مستقلّ ويتصرّف من تلقاءِ نفسه؛ إنّ قوانين الوجود، وكلّ ما يقع ضمن دائرتها، ووفق إرشادها يجهد في أن يبقى تحت أمر الله وطائعًا له. ﴿ إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحۡمَٰنِ عَبۡدٗا ﴾[4]؛ ﴿ بَلۡ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ كُلّٞ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ ﴾[5]. إذن، لا يقتضي وجود القوانين التَّكوينيَّة والطَّبيعيَّة في تمام هذه البسيطة إلغاء حضور الله، وإنكار ربوبيّته وسيادته.
- في بُعد إدارة العالم وتدبيره لِلْعَقْلانِيَّةِ الفطريّة صلاحية حرمان أيّ شخصٍ ما عدا الله، باتّخاذ أيّ تصميم وإدارةٍ مستقلّة وأنانيّة في أمور العالم والإنسان. وبحكم أنّ الله تعالى خالق الإنسان والعالم ومُصمّم نظامه المستمر، فهو أيضًا على دراية بالإمكانات والاحتياجات ويعلم بكلّ الاستعدادات والمواهب الكامنة في جسم الإنسان وروحه، وكذلك كنوز الوجود وقابليّاته الَّتي لا تُعدّ

1- الآية 1، فاطر/35.

2- الآية 3، الملك/67.

3- الآية 16، الأنبياء/21.

4- الآية 93، مريم/19.

5- الآية 116، البقرة/2.

ولا تُحصى، ومقدار استهلاكها واستخدامها، وكيفيَّة تركيبها، والجمع فيما بينها، يعرف كلّ ذلك. لذا، هو وحده القادر على التّخطيط لطريقة الحياة وأسلوبها، وأنموذج إدارة علاقات الإنسان في المجالين: العام والخاص؛ ما يشكّل سياسة حركته في نظام التكوين هذا، ويرسم النّظام القانونيّ لحياته الاجتماعيَّة ونظامه. لذلك، يجب عليه أن يسلّم لخطته العلاقانيّة الَّتي يتمّ عرضها في قالب الدين بوساطة الرسول دون أن يكون في قلبه ذرَّةٌ من عدم الرضا (النساء:65). وعليه، إنّ منهج العَقْلانيَّة الفطرية غير المنهج الديموقراطيّ، أو سائر المناهج القائمة على أساس الطموحات الماديّة؛ بل هو منهج رسول الله الَّذي هو خير أسوة[1].

- في بُعد تجميل العالم، تُزيّن العَقْلانيَّة الفطريَّة مجال حياة الإنسان ووجوده بالوحدة والتضامن. فحياة الإنسان مزيجٌ من الذهن والواقع، من الذهنيَّة والموضوعيَّة، من الفكر والعمل. وإذا أصبح أحد هذين الجزئين، أو جزءًا من كلٍّ منهما، خاضعٌ لأقطابٍ وقوى معادية لله ومحكومٌ بها، سوف يُدمج الذّهن الإلهيّ مع واقع غير إلهيّ، أو موضوعية إلهيّة مع ذهنيّة غير إلهيّة، مما سيؤدي إلى ثُنائيّةً في حياة الإنسان، ويظهر الشرك في العبوديّة، وسيُبتلى هكذا إنسان بالضياع والحيرة، ويصل في النهاية إلى الذّلّ والهوان (البقرة: 85).

إنّ عالم الوجود هو مجال تفاعل (الفعل والانفعال) من خلال عددٍ لا يُحصى من قوانين الخلق، وأصغر ظاهرة في الكون ليست خارج نطاق عمل هذه القوانين، وبالتَّناغم مع سُنَنِ الخلق وقوانينه الَّتي تشكّل الإيقاع الموزون للوجود ويظهر النظم المرغوب للعالم. والإنسان أيضًا جزءٌ من هذه المجموعة ومحكومٌ بقوانينها العامّة والخاصَّة. طبعًا، الإنسان وخلافًا لغيره من المخلوقات – الَّتي تمشي مروضةً ومقيدةً في معبرها الطبيعيّ والفطريّ – يجب أن يختار طريقه الطبيعيّ والفطريّ، وهذا هو سر تميّزه وتساميه، وهذا يعني أنّه يستطيع التخلّف عن هذا المسار الطَّبيعيّ. ﴿وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾[2]. العَقْلانيَّة الفطرية، تدعو الإنسان، وهو العضو الأساس في هذا العالم، إلى المُضيّ في طريقه

1- طباطبايى، 1387، ص119.

2- الآية 29، الكهف/18.

الطَّبيعيّ والفطريّ، حيث يكون مُنسجمًا مع جميع العالم بأسره[1].

دراسة مقارنة للسَّرديَّتَيْن: اكتشاف أوجه التَّشابُه والاختلاف

من خلال مقارنة آراء هذين المُفكّرَين، يمكن القول: إنّه في أفكار كلا المُفكّرَين، تمَّ النَّظَر في سمتين مُهمّتَيْن لِلْعَقْلانِيَّةِ.

1. العَقْلانيَّة النَّوْعِيَّة: الاعتراف بالوجه الإنسانيّ المُميّز:

تشير أنماط فيبر الأربعة للفعل الاجتماعيّ إلى القدرات البشريّة العامّة لمُمارسة التَّفكير. وكان فيبر يستدلُّ في مقابل الأنثروبولوجيا الفرنسيَّة في القرن التاسع عشر، بأنّ الإنسان لم يُحقّق «عقلانيَّته» مع نهضة التَّنوير، وأنّ الأفراد لم يكونوا أبدًا غير قادرين على الفعل العقلانيّ في العصور الماضية[2]. وكذلك العلّامة الطباطبائي يعتقد أنّ الحقيقة الوجوديَّة للإنسان وما يميّزه عن سائر الموجودات والحيوانات هي النَّفس النّاطقة والعقل المُفكّر، ويعتقد أنّ إنسانيّة الإنسان في ناطقيّته والمقصود من النّاطقيّة هي جزءٌ من الحقيقة الإنْسَانِيَّة الَّتي تتمتّع بقدرة التّعقّل والتفكير. لذلك، فإنّ أولئك الَّذين لا يستفيدون من هذه القدرة في سبيل الوصول إلى سعادتهم، يهبطون بنزولهم في مسار درجاتهم إلى درجة الأنعام؛ بل إلى ما هو أدنى وأكثر ضلالةً منها[3].

2. العَقْلانيَّة المِعْيَارِيَّة: بيان معيار العَقْلانيَّة:

العَقْلانيَّة الَّتي يقصدها فيبر هي العَقْلانيَّة الصوريَّة، فهو مقتنع بالدور الأداتيّ للعقل وبمرتبته المُتدنّية. ومن خصائص هذا النوع من العَقْلانيَّة، الانكفاء عن السعي وراء الحقيقة والبحث عنها والانتقال إلى الكفاءة. وتقع الكفاءة في مركز اهتمام العَقْلانيَّة الصورية، وهي تعني ايجاد أفضل سبيل بأقل التكاليف من أجل تحقيق الهدف والوصول إليه. في الحقيقة، لقد جعل فيبر الإتصاف بالكفاءة من أجل الوصول إلى الهدف وتحقيقه معيارًا لِلْعَقْلانِيَّةِ؛ وفي تصنيفه الرباعي للفعل الاجتماعيّ (التراثيّ/التقليديّ، العاطفيّ، القيميّ، العمليّ) يجعل النوع الأخير فقط عقلانيًا لأنّه في هذا الفعل يسعى الفاعل إلى اختيار أفضل وسيلة من أجل تحقيق الأهداف. على هذا الأساس، إنّ يتمّ وصف مثل هذه الأفعال

1- طباطبايی، 1387، ص110.

2- كالبرغ، 1980: 1149-1148.

3- طباطبايی، 1374: 374.

فقط بالعَقْلانيَّة المِعْيَارِيَّة ذلك أنّها فضلًا عن تمتّعها بقابلية الفعلية، فهي تتمتّع بمعيار العَقْلانيَّة.

يعتقد ماكس فيبر، أنّ العَقْلانيَّة النَّظَرِيَّة تتضمَّن السَّيطرة الواعية للواقع، ليس عبر الفعل؛ إنّما عبر بناء المفاهيم الانتزاعيّة الدَّقيقة بشكلٍ مُتزايد؛ فالعَقْلانيَّة النَّظَرِيَّة تتضمّن محاولةً معرفيّة من أجل فهم الواقع عن طريق أدواتٍ انتزاعية، مثل: القياس المنطقي، والاستقراء والإسناد العلّي. وهذا النَّوع من العَقْلانيَّة في الحقيقة هو مستندٌ إلى العقل المفهوميّ.

ينتمي فيبر إلى التَّيَّار الكانطيّ الجديد (نيوكانطي)، وقد سعى إلى تركيب الأفكار الكانطيّة مع الكانطيّة الجديدة والمثاليّة الألمانيّة[1]. ولذلك، فقد مال فيبر إلى نوعٍ من الأنطولوجيا المثاليَّة تماشيًا مع الفكر الكانطيّ في إنكار العقل الشهودي، وقطع الجذور الوجوديّة للعقل المفهوميّ، وانحصاره في أفق هذا العقل المفهوميّ. وباعترافه بعدم فعاليّة المنهج الوضعي ونظرًا إلى ثنائية الواقع بين فيزيقي واجتماعي (مع تجريد الأول من معناه، والبقاء على أنّ الثاني ذو معنى)، يقترح فيبر المنهج الفهمي. وفي هذا المنهج، يشكّل انسجام المعاني معيارًا لِلْعَقْلانِيَّةِ النَّظَرِيَّة.

يعدُّ العلّامة الطباطبائي العقلَ جزءًا من الفطرة الإنْسَانِيَّة، ويعتقد بملازمة العَقْلانيَّة للفطرة الأصيلة والسَّليمة؛ وعلى هذا، يجب على الإنسان في استجابته لغرائزه وحاجاته إيفاء حق جميع القوى والغرائز والابتعاد عن الإفراط والتفريط حتى تبقى فطرته سليمة، وفي مأمنٍ من الانحراف والشُّذوذ الفكريّ في ظلّ ذلك العقل الإنسانيّ، وإرشاده إلى السَّعادة عبر الهداية العَقْلانيَّة للفعل الإنسانيّ.

وكذلك يرى العلّامة الطباطبائي العَقْلانيَّة النَّظَرِيَّة ضمن الإطار الكلّيّ لِلْعَقْلانِيَّةِ، يعني الانسجام مع الفطرة الإنْسَانِيَّة الأصيلة والسَّليمة. ويعتقد أنّ العقل النَّظَريّ، عقلٌ يحكم بين حقيقة الأشياء ووجودها وعدمها وكيفيتها في نفسها، بغضّ النَّظَر عن وقوعها في دائرة السُّلوك الإنسانيّ أم لا. والقضايا والمعتقدات ذات العَقْلانيَّة النَّظَرِيَّة هي الَّتي تكون مُخبرة عن أمرٍ ما، هذه القضايا في حال كانت منطبقة على وجودها (الملموس) الموضوعيّ والخارجيّ فإنّها عقلانيَّة وحقّة. ويؤكد فيبر فقط وجود هذه العَقْلانيَّة، ومعاييرًا مثل القياس، والاستقراء والتجربة ويعدُّها المعيار

1- ديلينى، 1387: 202.

لمعرفة العَقْلانيَّة النَّظَرِيَّة؛ في حين أنّ العلّامة الطباطبائي من خلال تأكيده الخاص معرفة هذا النَّوع من العَقْلانيَّة، يعرّف ملاكها (الانطباق مع الخارج) ومعيارها (الأصوليّة) بدقَّة.

يرى فيبر «العَقْلانيَّة العَمَلِيَّة» في الحياة اليوميَّة على أنّها انعكاس لوجهة نظر عملانيَّة وأنانيَّة بحتة. والأفراد الَّذين يستخدمون العَقْلانيَّة العَمَلِيَّة، يتقبّلون الحقائق والمتطلبات المتفق عليها في المجتمع، ويقدّرون أنسب الطرق للتعامل مع المشكلات الَّتي يوجِدونها. إنّ مثل هذه العَقْلانيَّة تعارض أيّ شيء يخلّ بالروتين الطبيعي للحياة[1]. في الواقع، إنّ العَقْلانيَّة العَمَلِيَّة هي عقلانيَّة أداتيَّة؛ لأنّها تستخدم العَقْلانيَّة بغرض إيجاد التغيير في العالم لمصلحة منفعة الفاعل[2]. طبعًا، هذا التوجيه نحو هذا الأُنْمُوذَج؛ (أي اختيار أفضل وسيلة لتحقيق الهدف)، يقوم أحيانًا على مبدأ قِيَميّ (العَقْلانيَّة الجَوْهَرِيَّة) وحينًا آخر، تقوم القواعد والقوانين والتعليمات العَمَلِيَّة بتحديد الأساليب والأفعال (العَقْلانيَّة الصورية). ونتيجة هذه العَقْلانيَّة الأخيرة (العَقْلانيَّة الصورية) تصبح الاختيارات والقرارات غير شخصية (تصوُّر فيبر عن ظهور المجتمع الرأسماليّ والبِيرُوقراطِيَّة حاصل هذه العَقْلانيَّة). ومن هنا، فإنّ العَقْلانيَّة العَمَلِيَّة لدى فيبر، هي العَقْلانيَّة الأداتيَّة والعِلْمَانِيَّة الَّتي لا تهتم سوى بالعلاقات بين الوسائل والأهداف.

يعتقد العلّامة الطباطبائي أنَّ نطاق العقل العمليّ هي الأفعال والسلوكيَّات البشريَّة. ويعتقد أنّ المعارف العَمَلِيَّة تفتقرُ إلى خاصّيَّة إخبارها عن الواقع وانعكاسها له، كقضايا مثل: العدالة حسنة، الظلم سيّئ،... فالإنسان يُنشئ هذه القضايا؛ لأنّها تنفعه في ممارسته العَمَلِيَّة؛ ومعيار العَقْلانيَّة في هذا المجال – أي الإدراكات والمفاهيم العَمَلِيَّة – أيضًا ضمن الإطار العام لِلْعَقْلانِيَّةِ (يعني انسجامها مع الفطرة الأصليَّة والسليمة للإنسان). إنّ معيار عقلانيّة المفاهيم العَمَلِيَّة هو نفعُها وهدفيتها في الحياة. بالطبع، إنّها منفعةٌ وغايةٌ واقعيّة تنسجم مع فطرة الإنسان الأصيلة والسليمة ومتوافقة مع كماله النهائي؛ أي التَّقرُّب من الله، وتحقيق الحياة الإلهيَّة الحقيقيَّة.

من منظور العلّامة، العَقْلانيَّة العَمَلِيَّة عبارة عن تعقُّلٍ مُقترن مع سلامة الفطر،

1- ديلينى 208: 1387.

2- تدنبتون، كرايب، 153: 1386.

وليس تعقّلًا تحت تأثير الغرائز والرّغبات النّفسانيَّة. فالإنسان العاقل سواءً في الحالات الَّتي تكون فيها واحدة، أو أكثر من غرائزه ورغباته متمردة، أو يكون واضعًا نظارات الغضب، أو الخوف المفرط، أو الأمل في غير محلّه، أو الطمع، أو الجشع، أو التكبُّر، وهو في الوقت نفسه، يكون فيه إنسانًا وعاقلًا أيضًا، لا يمكنه الحكم بالحق؛ بل إنّ أيّ حُكم يُصدره سيكون باطلًا. ولو عُدَّ حكمه عن عقلٍ، فإنَّ إطلاق العقل على مثل هذا الأمر؛ إنمّا هو إطلاق بالمسامحة وليس هو العقل الواقعيّ؛ لأنّ الإنسان في مثل هذه الحالة خارجٌ عن سلامة الفطرة، وسُنَن الصَّواب[1].

فالعلّامة يرى أنّ العَقْلانيَّة العَمَليَّة (بعكس فيبر الَّذي يعُدُّها عقلانية أداتيَّة وعلمانيَّة) عقلانيةٌ شاملة؛ بحيث تهتمُّ بالأهداف وكذلك بالوسائل؛ إذ يجب أن يتمّ اختيار الأهداف في اتِّجاه الفطرة والكمال الإنسانيّ، وكذلك الوسائل يجب أن تكون في اتّجاه الوصول إلى هذه الأهداف وتحقيقها. من هنا، في حال دُمّرت الفطرة وتمّ السَّعي خلف أهدافٍ غير حقيقيّة في الحياة، حتَّى ولو تمّ اتّخاذ أفضل الوسائل وأنسبها من أجل تحقيق تلك الأهداف، فذلك من منظور العلّامة لا يمتُّ بالعَقْلانيَّة العَمَليَّة بصلة؛ بينما يعدُّها فيبر عقلانيَّة (عمليَّة).

3. العَقْلانيَّة في مجال معرفة العالم، تدبيره وتجميله:

يكمن الاختلاف الأكثر أهمِّيَّة بين سرديّتَيْ: العَقْلانيَّة في المجالات الثلاثة: معرفة العالم، تدبيره وتجميله. ولذلك، سوف نُبيّن في ما يلي العَقْلانيَّة بحسب سرديَّة فيبر والعلّامة الطباطبائي في هذه المجالات الثلاث.

في بعد معرفة العالم، تُعَدُّ العَقْلانيَّة الصورية عالم الطبيعة عالمًا ميكانيكيًّا وفاقدًا للمعنى؛ بحيث تقع وظيفة اكتشاف قوانينه وآليات أجزائه على عاتق العلم التَّجريبيّ. وعلى الرّغم من أنّ العالم الاجتماعيّ (عالم البشر) ذو معنى ودلالة، والواقع الاجتماعيّ غير مُجرّد[2] عن هذه المعاني، ولكن هذه المعاني ناشئة من ذهنيَّة الفاعلين وهي وجودٌ معنويّ وجعليّ. أمّا العَقْلانيَّة الفطريَّة فإنّها تُؤكّد فطريّة جميع الوجود. ولذا، ترتبط كل أجزاء العالم الطبيعيّ برابطةٍ عضويَّةٍ وهي آيات الحقّ التكوينيَّة ويدلّ كونها آية على أنّها ذات معنى. وكذلك العالم الاجتماعيّ،

1- طباطبایی، 1374: 375.

2- Brute fact.

على الرّغم من تَشَكُّله على أساس المعاني المعنويَّة، لكن هذه المعاني المعنويَّة عند المؤمنين منتزعةٌ من المعاني الحقيقية. وبناءً عليه، إنّ العالم الاجتماعيّ للمؤمنين (الحياة الطيّبة) هو عالمٌ حقيقيّ، ويفيض بالمعاني القُدْسِيَّة.

وفي بُعد تدبير العالم، هناك علاقة بين العَقْلانيَّة الأداتيّة وبيروقراطيّة العالم ودمقرطته، لأنّ الإنسان المعاصر وبالاستناد إلى هذه العَقْلانيَّة قد أعلن بأنّه ليس محتاجًا إلى الهداية والإرشادات السَّماوية في بناء مجتمعه وإدارته وتدبيره، وأنّ عقله الذَّاتيّ الاكتفاء يكفي لحلّ مشكلاته؛ لأنّه عندما يتمُّ القضاء على الحقيقة الواحدة في العالم، ليس هناك من حلٍّ سوى الرجوع إلى آراء الأكثريّة (الديموقراطيّة). ولكن العَقْلانيَّة الفطريّة في بُعد تدبير العالم، تسلب صلاحيّة أيّ تصميم وإدارة مستقلّة وأنانيّة في أمور العالم والإنسان عن أي شخصٍ، ما عدا الله. وانطلاقًا من أنّ خالق الإنسان والعالم، ومصمّم نظامه المنسجم، مطّلعٌ وعالمٌ بالقدرات والاحتياجات البشريَّة، وليس غيره قادرٌ على تقديم برنامج لحياة البشر. لذا، يجب التسليم والخضوع لبرنامجه العلائقيّ، والَّذي تمّ عرضه ضمن قالب الدين بوساطة الرسول.

وفي بُعد تجميل العالم، تقوّم العَقْلانيَّة الأداتية ساحة الحياة البشريّة من خلال تثمين قيمة الإنسان، حريته، لذته وذوقه ورغبته في إطار التعددية الأخلاقية، الجمالية و... ففي ظلِّ هذا التجميل للعالم وتزيينه، شعر الإنسان المعاصر بالاغترار والتفوُّق ـ من خلال الانخداع بالتَّعدُّديَّة ـ على الإنسان التراثيّ (التَّقليديّ). أمّا العَقْلانيَّة الفطريّة، فإنّها تزيّن نطاق الحياة، ووجود الإنسان بالانسجام والوحدة. في ظلّ هذه الوحدة تتشكّل الحياة الطّيّبة (النحل:97) الذُّرِّيّة الطيّبة (آل عمران:38)، المساكن الطيّبة (الصف:12) و(التوبة:72)، البلدة الطَّيّبة (سبأ:15)، الكلمة الطَّيّبة (إبراهيم:24) والشَّجرة الطَّيّبة (إبراهيم:24)؛ إذ تترافق الحياة الطّيّبة للمؤمنين (الحياة الإسلاميَّة) مع الذرّيّة الطَّيبة، المساكن الطَّيبة، المدينة والبلدة الطيبة، والثّقافة والمجتمع الطّيّب.

جدول خلاصة الدراسة المقارنة لآراء ماكس فيبر والعلّامة الطباطبائي			
*		ماكس فيبر (العَقْلانيَّة العِلْمَانِيَّة)	العلّامة الطباطبائي (العَقْلانيَّة الفطرية)
المعيار		التمتّع بالكفاءة لتحقيق الأهداف	الانسجام مع الفطرة الأصيلة والسَّليمة
الهوية		العِلْمَانِيَّة	المُقَدَّسَة
الخصائص في الأبعاد	معرفة العالم	الواقع الفيزيقي مجردٌ من المعنى، والواقع الاجتماعيّ ذو معنى	الواقع الفيزيقي والاجتماعيّ كلاهما ذا معنى
	تدبير العالم	إدارة الحياة الاجتماعيَّة على أساس البِيرُوقراطِيَّة والديموقراطيَّة	إدارة الحياة الاجتماعيَّة على أساس البرنامج الإلهيّ والشورى
	تجميل العالم	تزيين العالم من خلال إعطاء قيمة لحرّيّة الإنسان ولذته وذوقه	تزيين العالم بالوحدة، الانسجام والترابط

الخلاصة: السَّرد العلمانيّ والمُقَدَّس عن العَقْلانيَّة

نظرًا إلى تعريف العَقْلانيَّة في الأُفقِ الفكريّ لمفكّرين من غرب العالم وشرقه، يمكن ملاحظة سرديَّتين مُتعارضتين حول العَقْلانيَّة. في إحدى السَّرديَّتين، تتعارضُ العَقْلانيَّة مع القداسة والدين، وتنتهي بالعِلْمَانِيَّة المحضة، ولكن في السَّرديَّة الأخرى، لا يوجد أيّ تَعَارضٍ بين العَقْلانيَّة والدين فحسب؛ بل هي مقياس المعرفة البشريّة، ومفتاح المعرفة الوحيانيّة. ولذلك، فإنّها ـ أي العَقْلانيَّة ـ تحكم بضرورة الدين. في الحقيقة، تشير المقارنة بين النظرتين إلى أنّه على الرّغم من قبول كلا المفكّرَين لِلْعَقْلانِيَّة النَّوْعِيَّة، ولكن هناك اختلافٌ جوهريّ في سمة العَقْلانيَّة وأساسها الَّتي تنعكس في مجال الفكر والفعل الإنسانيّ (العَقْلانيَّة النَّظَرِيَّة والعَمَلِيَّة). ومنشأ هذا الأمر يكمن في السَّرد العلمانيّ، أو القُدْسيّ عن معيار العَقْلانيَّة؛ إذ يقدّم ماكس فيبر ـ وفق الأفق الغربيّ ـ سردًا علمانيًّا عن العَقْلانيَّة؛ ويمكن مشاهدة أربعة أنواع

من العَقْلانيَّة في آثاره: العَقْلانيَّة النَّظَريَّة، والعَقْلانيَّة العَمَليَّة، والعَقْلانيَّة الجَوْهَريَّة، والعَقْلانيَّة الصّوريّة. وعقلانيّة النّوع الأخير هي الأكثر حضورًا وبروزًا من غيرها في عالم الرأسماليّة، وتتجلّى في اختيارِ أفضل وسيلة لتحقيقِ الهدف. وقد حصرت العَقْلانيَّة النَّظَريَّة الفيبريّة مفهوم العقل في أُفقِ العقل المفهوميّ، مُتأثرةً في ذلك بجذورِ الفكرِ الكانطيّ في إنكارِ العقل الشهودي (الوحي)، وقطع الأُسُس الوجوديَّة للعقل المفهوميّ؛ ما حرمها من إمكانات العقل الشهوديّ وقدراته. وهذا انكفاءٌ عن العقلِ السّاعي إلى الحقيقة، إلى العقل الكفؤ. والعَقْلانيَّة العَمَليَّة عنده أيضًا هي عقلانيَّة أداتيَّة، وهي لا تحدِّد معيارًا للأهداف؛ ويمكن أن تُحدّد الأهداف بوساطة القوى الأخرى، مثل: الغرائز، والميول، والرغبات المتمرّدة للإنسان المعاصر الحداثويّ. وهذه العَقْلانيَّة هي تداعٍ لمعرفةٍ خاصَّة بالإنسان المعاصر حول العالم، والَّتي جرّدت عالمه الاجتماعيّ من الدلالة القُدْسِيَّة (المعنى المُقَدَّس)، وزيّنته بالعِلْمَانيَّة والديموقراطيَّة، وسجنته في قفصها الحديديّ (البِيرُوقراطيَّة).

أمّا في الجانبِ الشَّرقيّ في فكر العلّامة الطباطبائي، تتلازمُ العَقْلانيَّة مع الفطرةِ السَّليمة والأصيلة. ولذلك، يجب على الإنسان أن يؤدّي الحقّ بكلّ قواه وغرائزه، وأن يتجنّب الإفراط والتَّفريط حتَّى تبقى فطرته سليمة، ويبقى عقله مصونًا عن الانحراف والشُّذوذ الفكريّ، وتصبح أفعاله الإنْسَانِيَّة عَقْلانيَّة. وتتحقَّق عقلانيَّة الأفكار (العَقْلانيَّة النَّظَريَّة) بوصفها منطقيَّةً، يعني أنّه قد لوحظ في تلك المجموعة من الأحكام والقضايا النَّظَريَّة العَقْلانيَّة أصول المنطق وقواعده، أو أنّ بَدَهِيّتَها دليلٌ على مطابقتها مع الواقع، أو أنّ القضيّة الإكتسابيّة والنَّظَريَّة من خلالِ مُراعاةِ القواعد المنطقيّة تؤدّي إلى أمرٍ بَدَهِي (الوَاقِعِيَّة والأصوليّة). وتنظرُ المعرفة العقليَّة المُستمدّة من هذه العَقْلانيَّة، إلى الآفاق المُتعالية والقُدْسِيَّة، وترسمُ أنطولوجيا (علم الوجود) حقيقيّة واقعيّة توحيديَّة بمساعدة العقل الشهوديّ (الوحيانيّ) والعقل المُقَدَّس. إنّ معيارَ العَقْلانيَّة في مجال المفاهيم العَمَليَّة هي نفعها وهدفيّتها في الحياة، طبعًا المصلحة والمنفعة والغاية الوَاقِعِيَّة الَّتي تنسجم مع فطرة الإنسان السَّليمة، وتتوافق مع كماله الأصيل والنهائيّ؛ أي التقرّب إلى الله، ونيل الحياة الإلهيَّة الحقيقيَّة. في الحقيقة، يعتقد العلّامة أنّ العَقْلانيَّة العَمَليَّة هي عقلانيّة شاملة، تلتفت إلى كلٍّ من الأهداف والوسائل. فالعَقْلانيَّة الفطريّة تحسب عالم الوجود ذات دلالة ومغزى، والإنسان مُكلّفٌ بمعرفتِه وتدبيرِه وتجميله على أساس الفطرة.

لـذا، العَقْلانيَّـة في جانبهـا الشـرقيّ «هبطـت إليـك مـن السّـماء الأرفـع». فالعقـل مفتـاح المعـارف الوحيانيَّـة، وكذلـك مصبـاح الفكـر الإنسـانيّ وفعلـه. ويشـكّل هـذان النَّوعـان مـن العَقْلانيَّـة اتّجاهـاتٍ لعلاقـات الإنسـان مـع الوجـود، الطبيعـة والمجتمـع الإنسـاني وتضـع أُسُسـه وسياسـاته.

1. السماء الأَرْضِيَّة أم الأرض السَّماويَّة:

إنّ طريقـة التفكيـر والعيـش الَّتـي شـكّلتها العَقْلانيَّة الأداتيَّـة، أدَّت بالإنسـان المعاصر إلـى انحرافـه وابتعـاده عـن الفطـرة الإلهيّـة. فالإنسـان المعاصـر بنأيـه عـن السـماء قـد خـرج مـن تحـت مظلّـة إرادة الحـقّ التشـريعيَّة (الديـن) المُقَدَّسَـة؛ وأصبـح عالمـه الخارجـيّ والداخلـيّ علمانيًّـا وخاليًـا مـن المعنـى والدلالـة. ويبنـي الإنسـان المعاصـر بعقلانيَّتـه الأداتيَّـة فـي مواجهتـه لفقـدان المعنـى الغائـيّ فـي عالـم مـا بعـد الديـن (المسـيحيَّة)، العوالـم الاجتماعيَّـة (عقلنـة الثقافـة، أو تعدُّديَّـة النِّظـام الدّلالـيّ، وظهـور الثَّقافـات الفرعيَّـة)[1]. حتّـى يهـب للحيـاة معنًـى ومغـزى، غافـلًا عـن أنّـه لـن يختفـي أبدًا تهديـد الاضطـراب الميتافيزيقـيّ؛ لأنّ العالـم الاجتماعـيّ الَّـذي تـمّ إنشـاؤه ظاهـرةٌ هشَّـة، وهنـاك خطـر مـن أنْ تكشـف الأحـداث عـن الفوضـى الخفيّـة وراء ظاهـر هـذا النظـم، كمـا أنّ هنـاك خطـرًا مـن أن تحكمنـا العوالـم الاجتماعيَّـة الَّتـي أنشـأناها[2]. ففـي عالـم العَقْلانيَّـة الأداتيَّـة كلّ شـيءٍ أرضـي، وبالنَّتيجـة:

أولاً: تتشـكّل لـدى الإنسـان نظـرةٌ مسـتقلّة إلـى العالـم المـادّيّ، ولا يحيـل فـي تحليله للأحـداث والظواهـر الطبيعيّـة والبشـريّة أبـدًا إلـى أيّ شـيءٍ خـارج الطبيعة.

ثانيًـا: يحصـر الإنسـان تمـام معرفتـه ووعيـه فـي هـذا العالـم ويتجاهـلُ مـا سـواه؛ وعندمـا يلاحـظ العالَـمَ منفصـلًا عـن بدئـه ومنتهـاه، فـإنّ مـا سـوف يصبـح مهمًّـا بالدرجـة الأولـى هـو شـرح وضعيّـة الأشـياء وتفسـيرها، وكيفيّتهـا الحاليَّـة. إنّ نتيجـة هذه الأنطولوجيـا هـي الإيمـان بالعلـم والتكنولوجيـا والصناعـة.

أمّـا فـي العَقْلانيَّـة الفطريـة، فـإنّ كلّ شـيءٌ هـو سـماويّ ﴿ **وَإِن مِّـن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَـا خَزَآئِنُـهُۥ** ﴾[3] وعليـه، لـم يقتصـر الأمـر علـى الكتـاب والحكمـة، أو المـاء الَّـذي جـاء مـن

1- فيبر؛ 1387: 407 وگی روشه، 1385: 100-99.

2- برگر ولاكمن درسيدمن، 1386: 113.

3- الآية 21، الحجر/15.

السماء؛ بل أُنزلت أيضًا أصعب الأشياء؛ أي الحديد[1]. ولكن حينما يُغلق الإنسان أبواب السماء في وجهه، يصبح كلّ شيءٍ أرضيًّا حتى النّجوم[2].

2. إعمار البيت أم تخريبه:

تُعدُّ العَقْلانيَّة الفطرية الطبيعةَ موطنَ الإنسان والأرض عاصمة الخلافة الإلهية للإنسان (البقرة/30) والّتي فيها جميع احتياجاته (إبراهيم: 34)؛ وهي مسخّرة له وتحت سلطته وهيمنته (الجاثية: 13)؛ ويجب على الإنسان أن يعمرها عن طريق اكتشاف أسرارها. أمّا الإنسان المعاصر باستخدامه لِلْعَقْلانِيَّةِ الأداتيّة من أجل السَّيطرة على الطبيعة، فقد أوجد نوعًا من العلم والتكنولوجيا؛ بحيث يمكّناه من تدمير الأرض على نطاقٍ لا يمكن تصوّره. إنّه في صراع دائم مع بيئته الأَرْضِيَّة. وهو الَّذي تخلّى عن السّماء من أجل الأرض، وها هو الآنَ على وشك تدمير الأرض[3].

3. الغيريَّة أم الأَنانِيَّة:

لقد أوجبت العَقْلانيَّة المعاصرة تغيير علاقات الإنسان وتوقعاته من الآخرين ونُمُوّ الفردانيَّة. هذه الفردانيَّة؛ بمعنى انفصال الإنسان المعاصر عن الآخرين، وعدم الشعور بالالتزام المُتَبادل خاصّةً في نطاق يتجاوز الأقربين. فالفردانيَّة هي انعكاسٌ للعديد من التغييرات والتَّحولات الجدّيّة في مواقف الإنسان المعاصر ومقارباته واتجاهاته. ولذلك، فإنّها تجفف بذور كلّ فضيلةٍ[4]، وبعض هذه التّغييرات القيميّة عبارة عن:

أ. الانتقال من محوريّة القيمة إلى النَّفعيَّة.
ب. الانتقال من الإيثار وحُبّ الغير إلى الأنانيَّة.
ج. الانتقال من طلب الحقّ إلى النَّفعيَّة.
د. الانتقال من التفكير بالعاقبة إلى اغتنام الفرصة الآنيَّة.
هـ. الانتقال من طلب التَّسامي إلى طلب اللَّذَّة.
و. الانتقال من طلب السَّعادة إلى الرَّفاهية.

1- الحديد: 25.

2- پارسانيا؛ 1373: 100.

3- نصر؛ 1386: 9و14.

4- توكويل دركيوستو، 1385: 122.

ز. الانتقال من طلب الرّضا الإلهيّ إلى المطالبة بالسَّعادة الدنيويَّة.

ح. الانتقال من العدالة إلى الرّبحيَّة[1].

تُعَدُّ السَّيطرة على الطَّبيعة، وجَعْلِ كلّ شيءٍ أرضي (الاستئراض) والأنانيَّة؛ من المؤشّرات الرَّئيسَة لِلْعَقْلانِيَّةِ الأداتيَّة الَّتي شكّلت بيئة الإنسان الثَّقافيَّة والاجتماعيَّة؛ أي الجحيم الاجتماعيّ للإنسان المعاصر الحديث[2] ورسمت سياساته؛ الجحيم الَّذي يشكّلُ دمار الحربين العالميَّتين، ونهب الأُمَم واستغلالها من قِبَل القوى العظمى، والنُّموّ غير المتوازن وغير العادل للمجتمعات، والأزمات الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والبيئيَّة، والعداء، وقتل النّساء والأطفال ،... ليست إلَّا شعلة من ألسنة لهيبه. وكذلك، يمكن لِلْعَقْلانِيَّةِ الفطريَّة أن تُشَكِّل الحياة الفطريَّة للإنسان الإلهيّ وترسم سياساته. إنّ رسم السِّياسات الفطريّة من أهمّ أنواع صُنع السِّياسات المُتعلّقة بالحياة وأُسُسها. لذلك، ومن أجل الحفاظ على حَيويَّة الحياة ونشاطها، يجب معرفة الاحتياجات الأساسيَّة للحياة. ومن أجل إشباعها بشكلٍ شرعيّ بالوسائل المُتوافقة مع الفطرة، يجب القيام بالتَّخطيط الثَّقافيّ.[3] ويُعَدُّ الإيمان (السَّماوّي) والعمل الصالح (إعمار الأرض، والتَّعاون على الخير والبرّ مع الآخرين) من المؤشّرات الرَّئيْسَة لِلْعَقْلانِيَّةِ الفطريّة وشرط تحقيق الحياة الطَّيبة والجنّة الَّتي وعد بها الأنبياء. ﴿ **مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً** ﴾[4]. ﴿ **وَمَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ** ﴾[5].

وتقع الحياة الطيّبة (النحل:97) في القرآن الكريم الى جانب الذريّة الطيّبة (آل عمران:38)، المساكن الطيّبة (الصف:12، التوبه:72)، البلدة الطيّبة (سبأ:15)، الكلمة الطَّيّبة (ابراهيم:24) والشجرة الطيّبة (ابراهيم:24) في شبكةٍ دلاليّة (معنائية) واحدة. لذا، يمكن القول أنّ الحياة الطيبة (الحياة الإسلاميَّة) يرافقها مع ذريَّة طاهرة، ومساكن طيّبة، وبلادٍ طيّبة، وثقافة طيّبة ومجتمع طيّب. إنّ السِّياسة

1- شجاعی زند؛ 1380: 236.

2- سیدمن؛ 1386: 164.

3- طباطبایی، 1387: 114.

4- الآية 97، النحل/16.

5- الآية 40، غافر/40

الفطريَّة الَّتي تجلَّت في الثورة الإسلاميَّة الإيرانيَّة هي بدء بناء هذه الحياة الطيّبة، والوصول إلى تلك الجنَّة الاجتماعيَّة الَّتي قدّمت للعالم هديّة العَقْلانيَّة والمعنويّة والعدالة معًا وفي شكل الثّقافة الرّائدة والمُتعالية للعالم.

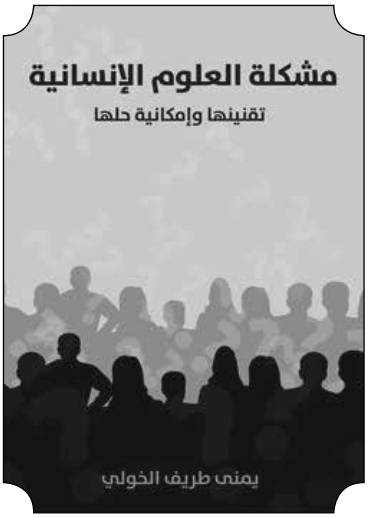
المصادر والمراجع

1. بنديكس، راينهارد. (1382). سيماى فكرى ماكس فيبر. محمود رامبد. تهران. هرمس.
2. پارسانيا، حميد. (1390). روش شناسى حكمت صدرايى. قم. دانشگاه باقر العلوم(ع).
3. ديلينى، تيم. (1387). نظريه هاى كلاسيک جامعه شناسى. بهرنگ صديقى ووحيد طلوعى. تهران. نشر نى.
4. رتيزر، جورج. (1384) نظريه هاى جامعه شناختى در دوران معاصر. محسن ثلاثى. تهران. انتشارات علمى فرهنگى.
5. سيدمن، استيون. (1386). كشاكش آراء در جامعه شناسى. هادى جليلى. تهران. نشر نى.
6. طباطبايى، محمد حسين (1477). الميزان فى التفسير القران. بيروت. منشورات مؤسسه الأعلمي للمطبوعات.
7. طباطبايى، محمد حسين (1374). ترجمه الميزان فى التفسير القران. سيد محمد باقر موسوى همدانى. قم. انتشارات اسلامى.
8. طباطبايى، محمدحسين (1377). أصول الفلسفة والمنهج الواقعي. تهران. صدرا.
9. طباطبايى، محمد حسين (1420). نهايه الحكمه. تحقيق عباس على زارعى سبزوارى. قم. انتشارات اسلامى.
10. طباطبايى، محمد حسين. (1387الف). روابط اجتماعى در اسلام. محمد جواد حجتى كرمانى. قم. بوستان كتاب.
11. طباطبايى، محمد حسين.(1387ب). رسالت تشيع در دنياى امروز. به كوشش سيد هادى خسروشاهى. قم. بوستان كتاب.
12. طباطبايى، محمد حسين. (1388). انسان از آغاز تا انجام، صادق لاريجانى، قم، بوستان كتاب.

13. علیـزاده، عبدالرضـا وهمـکاران (1383). جامعـه شناسـی معرفـت. زیـر نظـر محمـد تـوکل. قـم. پژوهشـگاه حـوزه ودانشـگاه.
14. علیـزاده، عبدالرضـا ودیگـران(1384). معرفـت وجامعـه. بـه کوشـش حفیـظ الـه فـولادی. قـم. نشـر پژوهشـگاه حـوزه ودانشـگاه.
15. فیـروز جایـی، رمضـان.(1383)، عقلانیـت از نظـر علامـه طباطبایـی. مجلـه ذهـن. سـال پنجـم. شـماره 17. ص65ـ81.
16. کالبـرغ، اسـتفن،(1383). انـواع عقلانیـت از دیـدگاه ماکـس فیبـر. تحلیـل فراینـدهـای عقلانـی شـدن در بسـتر تاریـخ. مهـدی دسـتگردی، مجلـه معرفـت سـال سـیزدهم. شـماره 80. ص45ـ61.
17. کرایـب، یـان. (1386). فلسـفه علـوم اجتماعـی. شـهناز مسـمی پرسـت ومحمـود متحـد. تهـران. نشـر آگـه.
18. کرایـب، یـان. (1386). نظریـه هـای کلاسـیک اجتماعـی. شـهناز مسـمی پرسـت. تهـران. نشـر آگـه .
19. گی روشـه(1385)، مقدمـه ای بـر جامعـه شناسـی عمومی سـازمان اجتماعـی. ترجمـه همـا زنجانـی زاده، چهـارم. تهـران. سـمت.
20. قائمی نیـا، علیرضـا. (1383). چیسـتی عقلانیـت. مجلـه ذهـن. سـال پنجـم . شـماره17.
21. جلائـی پـور، حمیدرضـا ومحمـدی، جمـال (1387). نظریـه هـای متأخـر جامعـه شناسـی (ترجمـه وتألیـف). تهـران. نشـر نـی.
22. مصبـاح یـزدی، محمـد تقـی (1376). آمـوزش فلسـفه. تهـران. انتشـارات سـازمان تبلیغـات اسـلامی.
23. یثربی، سید یحیی. (1386). فلسفه مشاء. قم. بوستان کتاب.
24. حسـین زاده، محمـد(1386). منابـع معرفـت. کاوش در ژرفـای معرفـت شناسـی. قـم. مؤسسـه امـام خمینـی.
25. فیبـر، ماکـس ودیگـران، (1384)، عقلانیـت وآزادی. یـد الله موقـن. احمـد تدیـن. تهـران. هرمـس.
26. فیبـر، ماکـس، (1374). اقتصـاد وجامعـه. عبـاس منوچهـری وهمکاران. نشـر مرکز.

27. فیبر، ماکس، (1368). مفاهیم اساسی جامعه شناسی. احمد صدارتی. تهران.
28. فیبر، ماکس، (1387). دین قدرت جامعه. احمد تدین. تهران. هرمس.
29. فیبر، ماکس، (1371). اخلاق پروتستان وروح سرمایه اری. عبدالمعبود انصاری. تهران. سمت.
30. Mills, Melinda C(2008), «COMPARATIVE ANALYSIS» in The Encyclopedia of qualitative research methods, Lisa M. Given. (ed), London, SAGE Publications Ltd.
31. Benton, Ted and Craib ,Ian .(2001). Philosophy of Social Science , the philosophical foundations of social thought. Palgrave. New York.
32. phenomenology.human studies vol 4.
33. kalberg Stephen (1980). Max Webers types of rationality cornerstones for the analysis of rationalization processes. the American journal of sociology vol85.
34. kalberg Stephen.(1990).the rationalization of action in max webers sociology of religion. sociological theory,vol8.
35. Stenmark, Mikaeal(1995). rationality in science, religion, and everyday life. university of notre dame press .
36. Swedberg Richard.(2003).the changing picture of max webers sociology. annual review of sociology vol 29.

مراجعة كتب



مُشْكِلُة العُلُوم الإنسَانِيَّة تقنينها وإمكانِيَّة حَلّها

الكاتب: يمنى الخولي
النّاشر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة
الصّفحات: 147 صفحة

مراجعة: رشا حسين الحاج*

مُقدِّمة

شهد القرن العشرين تفجُّرًا معرفيًّا وتطوُّرًا نوعيًّا للعلوم الطَّبيعِيَّة نتيجة ثورة النِّسبيَّة Relativity والكوانتم Quantum في مجال الفيزياء، أم العلوم الطَّبيعِيَّة. ذلك التَّقدُّم الملحوظ الَّذِي أحرزته تلك العلوم دفع بالباحثين للتَّفكُّر في كيفيَّة تطوير العلوم الإنسَانِيَّة وتقدُّمها في تفسيرِ الظَّوَاهرِ الإنسَانِيَّة والسَّيْطَرة عليها، كما فعل العقل العلميّ التَّجريبيّ مع الظَّوَاهِرِ الطَّبيعِيَّة.

يدعو كتاب «مشكلة العلوم الإنسَانِيَّة: تقنينها وإمكانِيَّة حلِّها»، لأستاذة فلسفة العلوم ومناهج البحث، الدكتورة يمنى طريف الخولي، إلى الاستيعاب الكامل

* ماجستير تاريخ، الجامعة اللُّبنانيَّة.

لأبعاد الإبستمولوجيا العِلْمِيَّة ـ المنهجيَّة والمنطقيَّة ـ لأنَّها كفيلة بدفع الطَّاقة التَّقدُّميَّة للعلوم الإِنسَانِيَّةِ، والإسهام في حلِّ مشكلتها.

أقسام الكتاب

يحتوي الكتاب على مُقدِّمة تُشيرُ إلى معنى مصطلح العلوم الإِنسَانِيَّة Human science، وهي الدِّراسات الَّتِي تستهدف الإحاطة المنهجيَّة الوصفيَّة والتَّفسيريَّة بالظواهر الإِنسَانيَّة؛ وتذكر بعض الالتباسات الَّتِي قد تقع نتيجة عدم مراعاة الشَّائع من اشتقاقاتِ اللُّغة واستخدام التَّرجمة الحرفيَّة.

كما يتألَّف الكتاب من سبعة فصول مُترابطة بغية التَّوصُّل إلى فكرة، مفادها: إنّه لحلِّ مشكلة العلوم الإِنسَانِيَّة لا بُدَّ من اعتماد الإبستمولوجيا المعاصرة المُتَبَلورة بمبدأ اللَّاحتميَّة، ويساوقها منهج الاستنباط، وهي الخاصِّيَّة المنطقيَّة للعلوم الطَّبيعِيَّة، والتَّخلُّص من الإبستمولوجيا الكلاسيكيَّة المُتبلورة بمبدأ الحتميَّة ويساوقها منهج الاستقراء.

الفصل الأوَّل: العلوم الطَّبيعِيَّة منطق تقدُّمها

يُبيّن الفصل الأوَّل، وعنوانه: «العلوم الطَّبيعِيَّة منطق تقدُّمها»، أنّ منطق العلم التَّجريبيّ منطق «تصحيح ذاتيّ»، استنادًا إلى قول جاستون باشلار Gaston Bachelard: «العلم لا يخرج من الجهل...؛ لأنَّ الجهل ليس له بِنْيَة؛ بل يخرج من التَّصحيحات المُستمرَّة للبناءِ المعرفيِّ السَّابق». ويذكر تصوُّرات عِدَّة لتقدُّم العلوم الطَّبْيعِيَّة، منها: تصوُّر الوضعيِّين المناطقة الَّذِين يعتقدون أنَّه لا يُمكنُ تفسير تقدُّم العُلُوم الطَّبيعِيَّة ولكن يمكن وصفه. ويشيرُ هذا الفصل إلى أنّ المرحلةَ الأولى من العلم هي المرحلة الوصفيَّة يليها المرحلة التَّفسيريَّة والتَّنبُّؤ، وأنّ درجة تقدُّم العلم يمكن أنْ تُقاس بمدى توغُّله في المرحلة التَّفسيريَّة.

إنَّ النَّظَرِيَّة الكموميَّة، الَّتِي طرحها ماكس بلانك، والنَّظَرِيَّة النِّسبيَّة، الَّتِي أعلنها ألبرت أينشتين، قلبتا بالنِّسبة إلى المؤلّفة مُسلَّمات الفيزياء الكلاسيكيَّة رأسًا على عقب، فحلّ التَّرابط الإحصائيّ بين الأحداث محلّ التَّرابط العلميّ واللاحتميَّة محلّ الحتميَّة. وعلى الرّغم من أنَّ النَّظَرِيَّة الفيزيائيَّة كانت محض علاقات فيزيائيَّة ولكنَّها قضت بصورةٍ حادَّة على المبادئ الفلسفيَّة الَّتِي يُمثِّلها كانط، مثلًا؛ أي أنَّها أثرت على المبادئ الإبستمولوجية، ولم تقتصر على تغيير مفاهيم

فيزيائيَّة. كما وأظهرت النِّسْبَويَّة Relativism أنَّ كُلَّ تقدُّم علميّ يحرزه الإنسان، ومهما ثبت نجاحه، هو فقط أعلى نسبيًّا من المرحلة السَّابقة. وعليه، سوف تحمل المرحلة التالية معها إمكانِيَّة التَّقدُّم بدرجةٍ أعلى.

الفصل الثاني: العلوم الإنسانِيَّة منطق تخلُّفها النِّسبيّ

يُشير الفصل الثاني، وعنوانه: «العلوم الإنسَانِيَّة منطق تخلّفها النّسبيّ»، إلى أنَّه لم يتكوَّن بعد نسق كامل من القوانين التَّفسيريَّة في أيِّ مجالٍ من مجالاتِ العُلُوم الإنسَانِيَّة، يماثل من حيث القُوَّة المنطقيَّة أنساق القوانين التّفسيريَّة في العلوم الطَّبيعيَّة. ويلقي الضَّوء على رأي فيلهلم دلتاي[1] Wilhelm Dilthey الَّذي وصف المشكلة وبيّن أنَّ العُلُوم الإنسَانِيَّة شديدة التَّبايُن ـ منهاجًا وتطبيقًا ـ عن العلوم الطَّبيعيَّة، كونها مُتغيِّرة وفقًا للأنماطِ والإيقاعاتِ التَّاريخيَّة للسِّياقاتِ الاجْتِماعِيَّة والثَّقَافِيَّة. ويذكر أنّه ظهرت تيَّارات فكريَّة لِتَخَطِّي الأزمة، من قبيل فينومينولوجيا أدموند هوسرل Edmund Husserl، الَّتي عدَّت أنَّ تلك الهُوَّة بين العُلُوم الطَّبيعِيَّة والإنسَانِيَّة هي من صميم طبائع الأمور وليست بمشكلة؛ أي قامت بمواجهة المشكلة عن طريق نفيها.

تَبيّن أنّ أصحاب الدِّراسات الإنسَانِيَّة في القرنِ الثَّامن عشر، كان يُنَازعهم الحلم بالظَّفر بمنزلة تساوي منزلة الفيزياء بمناهِجها الرِّياضيَّة وتطبيقاتها القويَّة، مستشهدة بتأكيد العقلانيِّين من أمثال: هولباخ Baron d'Holbach وكوندورسيه Marquis de Condorcet إمكانِيَّة الرياضيَّات الاجْتِماعِيَّة والفيزياء الاجْتِماعِيَّة بذات دقة أصولها وجدواها في العُلُوم الطَّبيعِيَّة. كما استعرض هذا الفصل حتميَّة نيوتن الميكانيكيَّة العلية، الَّتي تعني نظامًا شاملًا لا تخلُّف فيه ولا مصادفة ولا احتمال، في إطار عصرها؛ وكيف أنَّ القرن التَّاسع عشر شهد نهضة العُلُوم الإنسَانِيَّة نتيجة الاعتماد على أُسُس الإبستمولوجيا الكلاسيكيَّة. إنَّ عامل التَّخلُّف النِّسْبيّ للعلوم الإنسَانِيَّةِ عن العلوم الطَّبيعِيَّة، هو: تمسُّك بعض الباحثين في العُلُوم الإنسَانِيَّةِ بمبدأ الحتميَّة وبتلك الأُسُس، على الرّغم من اندثارها من العُلُوم الطَّبيعِيَّة نتيجة ثورة النِّسْبِيَّة والكوانتم في القرنِ العشرين وبروز الإبستمولوجيا المعاصرة. ويخلص الفصل إلى تحديدِ مشكلة العلوم الإنسَانِيَّة، وهي: عجزها

1- كان له تأثير كبير على الدِّراسات التَّاريخيَّة؛ إذ أصبح المؤرِّخُون يهتمّون بتحقيق السِّمة العلميَّة الدَّقيقة في أبحاثهم.

عـن بلـوغ المرحلـة التَّفسِيريَّة المُقتـدرة وافتقارهـا إلـى الخصائـص المَنْطِقيَّـة الدَّقِيقـة، مُنَوِّهًـا أنّـه بينمـا تتكامـل التَّفسِيرات فـي العُلُـوم الطَّبِيعِيَّـة، نجدهـا فـي العُلُـوم الإِنسَـانِيَّة تتنـازع وتتناقـض، وقـد تبلـغ حـدّ التَّضـادّ الصَّرِيـح.

الفصل الثَّالث: منطق مشكلة العُلُوم الإِنسَانِيَّة

يشـرح الفصـل الثّالـث وعنوانـه «منطـق مشـكلة العلـوم الإِنسَـانِيَّة»، أنَّ تفاعـل طبيعـة العلاقـة بيـن الباحـث وموضـوع بحثـه مـع طبيعـة الظَّاهـرة الإِنسَـانِيَّة يُـؤدِّي إلـى افتقـار العُلُـوم الإِنسَـانِيَّة للتّقنيـن المنطقـيِّ، لا سِـيَّما فـي المرحلـة التَّفسِيريَّة. إنَّ طبيعـة العلاقـة بيـن الباحـث وموضـوع بحثـه تتعلَّـق بمنطـق العلـم مـن حيـث تحديـد البِنْيَـة المنطقيَّـة وإحكامهـا لصـوغ الفـروض؛ فالباحـث جـزءٌ مـن الظَّاهِـرَةِ المدروسـة، ويشـعرُ تجاههـا بميـولٍ تفرضهـا الأيديولوجيَّـة السِّياسـيَّة والاجْتِماعِيَّـة، والبيئـة الثَّقافيَّـة، والبيئـة الحضاريَّـة الَّتِـي ينتمـي إليهـا، فتـؤدِّي بـه إلـى إضفـاء الإسـقاطات التَّقْوِيمِيَّـة علـى مـادَّةِ بحثـه. كمـا أنَّ طَبِيْعَـةَ الظَّاهـرة الإِنسَـانِيَّة تَتَعَلَّـقُ بمنهـج العلـم؛ أي أصوليَّـات البحـث التَّجريبـيّ فـي تعاملـه مـع الظَّاهـرة، آخذيـن فـي الحِسْبانِ أنَّ الظَّواهِـرَ الإِنسَـانِيَّة أكثـر تعقيـدًا مـن الظَّوَاهِـرِ الطَّبِيعِيَّـة. إنّ الخاصِّيَّـة المنطقيَّـة المعاصـرة للعلـوم الطَّبِيعِيَّـة وتسـاوقها المنهجـيّ، لديهـا إمكانِيَّـة حـلّ مشـكلة العلـوم الإِنسَـانِيَّة.

يُشـير هـذا الفصـل إلـى نوعيـن مـن المُؤثِّـرات الخارجيَّـة الدَّخِيلـة علـى العُلُـوم الإِنسَـانِيَّة، النَّـوع الأوَّل، هـو: المُحـدّدات الحضاريَّـة والثَّقافيَّـة الَّتِـي تُعبّـر عـن وعـي العصـر؛ أمَّـا النَّـوع الآخـر، فهـو: التَّحيُّـز الحضـاريّ، أو الثَّقافـيّ، أو الاجتماعـيّ؛ لافتًـا إلـى أنّـه لا بُـدَّ مـن البحـثِ عـن الأُسُـس والمعاييـر الَّتِـي نُميِّـز بمقتضاهـا بيـن مـا هـو علميّ ومـا هـو أيديولوجـيّ، وإلـى أنّ الحـدود المنطقيَّـة للعلـوم الإِنسَـانِيَّة تتأثَّـرُ أيضًـا بالحسِّ المُشـترك، أو الفهـم الشَّـائع؛ أي موقـف الإنسـان العـادي؛ وإنّ عمـق التَّداخُـل بيـن العلـم والحسِّ المشـترك يبـرزُ مـدى الاحتيـاج إلـى محـكٍّ يفصـلُ بحسـم بيـن مـا هـو علميّ ومـا هـو غيـر علميّ. كمـا يُشـير الفصـل فـي نهايتـه إلـى ضـرورة تحديـد تخـوم واضحـة لمشـاريع العُلُـوم الإِنسَـانِيَّة.

الفصل الرّابع: الخاصِّيَّة المنطقيَّة المُميّزة للعلوم الطَّبيعِيَّة

يوضـح الفصـل الرّابـع، وعنوانـه: «الخاصِّيَّـة المنطقيَّـة المُميّـزة للعلـوم الطَّبِيعِيَّـة»، مـا توصَّـل إليـه كارل بوبـر Karl Popper لتمييـز العلـم دونـاً عـن أيِّ نشـاطٍ عقليٍّ آخـر، وهـو معيـار القابليَّـة للتَّكذيـب؛ فالخضـوع المسـتمرُّ للاختبـار وإمكانِيَّـة التَّفنيـد

بالأدلَّـة التَّجريبيَّـة هـي الخاصِّيَّـة المنطقيَّـة المُمَيّـزة للقضيَّـة العلميَّـة دونـاً عـن أيِّ قضيَّة تركيبيَّة أخرى. القابليَّة للتَّكذيب هي ذاتها القابليَّة للاختبار، وحين تكذيب النَّظَريَّـة، أو اختبارهـا نتوصَّـل إمَّـا إلـى تكذيبهـا، أو تعزيزهـا. ويذكـر تأكيـد بوبـر ضـرورة قـوَّة الاختبـارات حتَّـى لا تُعـزِّز النَّظَريَّـة وتُعبّرهـا بسـهولة إلـى نسـق العلـم.

تحسب المؤلفة في هذا الفصل أنّ النَّظَرِيَّة تكوّن قابلة للتَّكذيبِ إذا كانت تُقسم العبـارات الأساسـيَّة المحتملـة إلـى فئتيـن، همـا: فئـة المكذبـات المحتملـة للنَّظَريَّـة، وهـي الَّتِـي لا تتَّسـق النَّظَريَّـة معهـا. والفئـة الَّتِـي تتَّسـق النَّظَريَّـة معهـا ولا تناقضهـا. وتؤكـد أنّ لـكل نَظَريَّـة علميَّـة محتـوى منطقـيّ، والَّـذِي يُحـدِّد ذلـك المحتـوى هـو مفهـوم القابليَّـة للاشـتقاق. والنَّظَرِيَّـات تتنافـس فـي الاقتـراب مـن الصِّـدق، وكلُّ إنجازٍ علمـيٍّ هـو توصُّـل إلـى نظريَّـةٍ جديـدة تلافـت مواطـن كـذب فـي سـابقَتِها، فتغلَّبـت عليهـا، وأزاحتهـا مـن نَسـقِ العلـم، وحلَّـت محلّهـا.

الفصل الخامس: التَّساوق المنهجيّ للخاصِّيَّة المنطقيَّة

يذكـر الفصـل الخامـس، وعنوانـه «التَّسـاوق المنهجـيّ للخاصِّيَّـة المنطقيَّـة»، أنَّـه فـي العصـور الوسـطى الَّتِـي اتَّسـمت بالدِّيـن وانطـوت علـى الحقائـقِ واليقينيَّـات، كان المنهـج المُهيمـن هـو القيـاس الأرسـطيّ، والاسـتنباط؛ أي الاسـتدلال الهابـط مـن الكُلِّيَّـات إلـى الجزئيَّـات، لكـن فـي تلـك الحقبـة كان الاسـتنباط يتطرَّفُ فـي التَّنظيـر والعـزوف عـن التَّجريـب. بعـد ذلـك، بـدا للعقليَّـة النَّاهضـة فـي العصـورِ الحديثـة أنّـه لا بُـدَّ مـن سَـلْكِ طريـق عكسـيّ وهـو الاسـتقراء؛ أي الاسـتدلال الصَّاعـد مـن الجُزْئيَّـات إلـى الكُلِّيَّـات. والصّـراع بيـن جاليليـو ومحاكـم التَّفتيـش لـم يكـن صراعًـا بيـن الفكـر الحُـرِّ والتَّعصُّـب، أو بيـن العلـم والدِّيـن؛ بـل كان صراعًـا بيـن الاسـتنباط والاسـتقراء. وبعـد أنْ كانـت السُّـلطة المعرفيَّـة بيـد رجـال الكنيسـة؛ لأنَّهـم الأقـدر علـى قـراءة الكتـاب المُقـدَّس، نشـط العلمـاء مُعتقديـن أنفسـهم الأقـدر علـى قـراءة «كتـاب الطَّبيعـة المجيـد»، بحسـب تعبيـر جاليليـو، المكتـوب بلغـة الرياضيـات. فمكّنـت الحتميَّـة الميكانيكيَّـة منهـج الاسـتقراء مـن التَّربُّـع علـى صـدرِ حركـة العلـم الحديـث الكلاسـيكيّ. ولكـن بعـد الانقـلاب علـى مُسـلَّمات الفيزيـاء الكلاسـيكيَّة مـع الثَّـورة النِّسْـبيَّة والكوانتـم، أصبـح اسـتيعاب الإبسـتمولوجيا المعاصـرة يرتهـنُ بالرَّفـضِ المنطقـيِّ لمنهـجِ الاسـتقراء. ولقـد عُـدَّ أنَّ المنهـج الاسـتنباطيّ هـو الَّـذِي يطلـقُ العنـان لطاقـاتِ العُلمـاءِ الإبداعيَّـة لتنطلـق فـروض جريئـة تلائـمُ الطَّبائـع المُعقَّـدة لظواهـر

العُلُـوم الإِنسَـانِيَّة، ومِـنْ ثَـمَّ، تخضـعُ النّتائـج المُسـتنبطة منهـا للاختبـار التَّجريبـيّ، ومنطقيًّـا لمعيـار قابليَّـة التَّكذيـب.

الفصلين الأخيرين

يُبيّـن الفصـلان السّـادس والسّـابع، إمكانِيَّـة حـلّ مشـكلة العلـوم الإِنسَـانِيَّة بوسـاطة الإبسـتمولوجيا العلميَّـة المعاصـرة، الَّتِي يتمثّـلُ منطقهـا بالقابليَّـة للاختبـارِ والتَّكذيـب التَّجريبـيّ والمنهـج الفرضـيّ الاسـتنباطيّ. ومـع وجـود الأيديولوجيَّـات المختلفـة، تحـثُّ الكاتبـة الماركسـيِّين والوظيفيِّيـن وغيرهـم أنْ يسـتخرجوا مـن ذلـك الزَّعـم، أو ذاك مـا يصلـحُ أنْ يكـون فروضًـا علميَّـة تقبـل الامتحـان، وتحتكـمُ إلـى المُشَـاهداتِ والتَّجَـارُبِ، وقـد تؤيّـد، أو تفنِّـد فـروض مـن هـذه النَّظَريَّـة أو تلـك؛ بحيـث تنضـمّ الفـروض النَّاجحة، أو الَّتِي اجتـازت اختبـارات القابليَّـة للتَّكذيـب وتـمَّ تعزيزهـا، إلـى شـبكة نظريَّـة أوسـع قـد تتجـاوزُ حـدود النَّظَريَّـة الأصليَّـة، وتتَّخـذ طريقًـا خاصًّـا للتَّطوُّر.

تعتقـد الكاتبـةُ أنَّ أسـلمةَ العلـوم الإِنسَـانِيَّة لـنْ يحمـل ـ فـي حـدِّ ذاتـهـ حـلًّا لمشـكلتها، أو تقنينًـا لمرحلتهـا التَّفسـيريَّة، ومضاعفـة لتقدُّمهـا، إذا مـا غَضَضْنَـا النَّظَـر عـن شُـروطِ العلـم؛ أي خصائصـه وقواعـد منطقـه، وأُصُوليَّـات منهجـه. وتؤكّـد أنَّ المنطـق هـو القاسـمُ المشـتركُ بيـن البشـر أجمعيـن مهمـا تباينـت مشـاربهم؛ لأنَّـه قوانيـن العقـل الإنسـانيِّ مـن حيـث هـو إنسـانيّ. ومِـنْ ثَـمَّ، فـإنَّ منطـق العلـم هـو قوانيـن العقـل العلميِّ مـن حيـث هـو علميّ. وفـي الالتفـات إلـى منطـق العلـم تكمـن أهمِّيَّـة الكتـاب.

«علم الاجتماع الغربيّ مُسَاءَلَة ومُحَاكَمَة» وبناء أسطورة الغرب

الكاتب: إيمانويل والرستاين
النّاشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي
الصّفحات: 81 صفحة

مراجعة: مريم رضا *

ثقافة علم الاجتماع قيد النَّقْد الدَّاخليّ

يخضعُ المجتمع في تطوُّره إلى حالاتٍ حَرَكيَّةٍ عدَّة تكسرُ الجمود والهياكل القائمة، وتطرحُ رؤًى جديدةً قد تشهدُ النُّور بَعْدَ مَسَارٍ طويل قد لا يحضره صاحب الطَّرح نفسه. وتؤطّر مفاهيم الدِّيناميكيَّة والتَّغيُّر والتَّغيير والتَّحوُّل والتَّقدُّم صيرورةً تطوُّريَّةً في تاريخ المُجتمعاتِ ليس على الصَّعيد العِلْميِّ فحسب؛ وإنَّما الفكريّ والإنسانيّ أيضًا بفروعه المختلفة، ومنها العُلُوم الإنسانيَّة.

تُقدّم هذه الورقة مراجعة في كتاب «علم الاجتماع الغربيّ مُساءَلة ومُحاكمة»، وهو عبارة عن نصّ خطاب عالم الاجتماع العالميّ، إيمانويل فالرشتاين

* دكتوراه في علم الاجتماع، الجامعة اللُّبنانيَّة.

(Wallerstein[1])، الَّذي توجّه به إلى علماء الاجتماع من القاراتِ الخمس، بمناسبة انعقاد المؤتمر الرَّابع عشر للجمعيَّةِ العالميَّةِ لعلم الاجتماع، في مدينة مونتريال بكندا، صيف 1998م. ونُشِر النَّصّ ضمن الفصَل الخامس عشر من كتاب فالرشتاين «نهاية العالم كما نعرفه»The End of the World As We Know It ، تحت عنوان: «تراث علم الاجتماع ووعد العلوم الاجتماعيَّة». ويتوزَّعُ النَّصّ على ثلاثة عناوين: التُّراث، والتَّحدِّيات، والمُنطلقات النَّظريَّة.

الكتاب قيد المراجعة يقع في ثمانين صفحة جاءت على ثلاثة أقسام: المُقدِّمة، ونصّ فالرشتاين، والمراجع. قدّم للكتاب أستاذ علم الاجتماع في جامعة تونس، محمود الذوادي، وهو مُترجم النَّصّ نفسه. ويُعدّ الكتاب دليلًا على الحركة الفكريَّة المُتطوِّرة في العلوم الإنسانيَّةِ عبر نقد «ثقافة» علم الاجتماع؛ إذ يُناقش فالرشتاين موضوع المعرفة الاَجتماعيَّة وتراثها وتحدِّياتها ومُنطلقاتها النَّظريَّة، وينتقدُ تراث الفكر السُّوسيولوجيّ الغربيّ المُؤسِّس اليوم لعلم الاجتماع في الشرق والغرب؛ بل ويتعرَّض حتَّى لمُساءلة سوسيولوجيا الرُّوَّاد الغربيِّين المؤسِّسين؛ دوركهايم، وماركس، وفيبر، عرين علم الاجتماع الكلاسيكيّ.

يُحاولُ صاحب النَّصّ برهنة أنَّ تراث علم الاجتماع هو ما يُسمِّيه «ثقافة علم الاجتماع»، ويستدلُّ على وجود تحدِّياتٍ كبيرةٍ تواجِهُها عنوانها تجاهل هذه الثَّقافة، وعدم الاعتراف بها، وأنَّ معالجة تلك التَّحدِّيات تكمنُ في خلقِ ثقافةٍ جديدةٍ مُنفتحة ضمن عالم معرفيٍّ مُوحَّد، ليس لعلم الاجتماع فقط، ولكن للعلوم الاجتماعيَّة كلِّها. وتجتمعُ عناصر أهمِّيَّة تلك المُراجعة في ثلاثة مستويات؛ مضمون الخطاب، والطَّرح النَّقديّ، وصاحب النَّصّ، وهو أحد أكبر المُفكّرين

1- فالرشتاين من أشهر علماء الاجتماع العالميِّين اليوم. شغل منصب مدير مركز فرنان بـرودال لدراسة الاقتصاد والأنساق التَّاريخيَّة والحضارات البشريَّة في جامعة ولاية نيويورك بمدينة بنجهمتون، حيث نال لقب أستاذ شرف مُتميِّز في علم الاجتماع. وهو الآن أستاذ علم الاجتماع بجامعة يايل Yale بشرق الولايات المُتَّحدة الأمريكيَّة. انتخب رئيسًا للجمعيَّة العالميَّة لعلم الاجتماع مدَّة أربع سنوات، انتهت في صيف 1998م. له مؤلّفات عديدة، مثل: «النِّظام العالميّ الحديث»The Modern System World، و «ضرورة صياغة جديدة للعلوم الاجتماعيَّة» Unthinking Social Sciences و«نهاية العالم كما نعرفه» The End of the World as We Know It، والنَّصّ قيد المراجعة هو أحد خطابات الكتاب الأخير، الفصل الخامس عشر منه، الَّتي ألقاها في عقد التِّسعينيَّات على جموع غفيرة من الأكاديميِّين حول العالم.

السُّوسيولوجيِّين الغربيِّين مع نهاية القرن الماضي، ليس في الولايات المُتَّحدة فحسب؛ وإنَّما في العالمِ بأسرِه.

ثقافة علم الاجتماع .. مُسلَّمات ومُشكلات

يرى فالرشتاين أنَّ تُراث علم الاجتماع هو «ثقافة علم الاجتماع»؛ ويعني بها مجموعة من المُقدِّمات المنطقيَّة، أو الفرضيَّات والمُمارسات المشتركة بين علماءِ الاجتماعِ الَّتي ليست محلّ نقاش، أو خلاف؛ تُشكِّل في مجموعها حدًّا أدنى من أرضيَّةٍ مُتَناسقةٍ لدراسةِ الواقع الاجتماعيِّ. وهي تقوم على ثلاث مُسلَّمات بسيطة، أو مجموعة من البَدَهِيّات، كانت في أوجِّها في المرحلة 1945م ـ 1970م، وهي:

1. واقعيَّة الحقائق الاجتماعيَّة.
2. دوام الصِّراع الاجتماعيّ.
3. وجود آليَّات إضفاء الشَّرعيَّة لاحتواء الصِّراع، المُستمدَّة كلّ واحدة منها من أحد المُفكرين المُؤسِّسين الثَّلاثة بالتَّرتيب، «دوركهايم» و«ماركس» و«فيبر»؛ ما يجعلُ أولئك يُمثِّلون «علم الاجتماع الكلاسيكيّ».

يُعدّ فالرشتاين تلك المُسلَّمات جوهر تراث علم الاجتماع، لكنَّه تراث حديث التَّكوين، وهو وإن كان فيه نقاط قوَّة، فإنَّه لا يخلو من الهشاشة في الوقت نفسه. وتكمنُ تلك الهشاشة في نقطتين أساسيَّتَيْن:

الأولى: التَّخصُّص المعرفيّ، وتحديد المُفكِّرين المؤسِّسين:

لقد فَقَدَ علم الاجتماع وبقيَّة العلوم الاجتماعيَّة سمة التَّخصُّص المعرفيّ على الرّغم من قُوَّتِها من النَّاحِيتَيْن: التَّنظيميَّة، والمؤسَّساتيَّة، وقوَّة النَّزعة نحو إضفاء المؤسَّساتيَّة على أسماء فروع العلوم الاجتماعيَّة، وبقاء أسماء التَّخصُّصات في الأقسام والشَّهادات الجامعيَّة والبرامج التَّعليميَّة، واستبعاد إلغائها مع دعم فكرة «التَّكامُل بين التَّخصُّصات»interdisciplinarity بقوَّة القائمة الحاليَّة للتَّخصُّصات. لقد تقوّضت الانقسامات الَّتي أرست الحُدُود في موضوعاتِ الدِّراسة في مرحلةِ ظُهُورِ التَّخصُّص في القرنِ التَّاسع عشر، وتطوُّر الأقسام المُتعدِّدة للعلوم الاجتماعيَّة في النّصفِ الأوَّلِ من القرنِ العشرين، وصارت ضبابيَّة وغامضة مع حلول العام 1970م، بما شكَّكَ في حُدُودِ الحُقُولِ المختلفة للدِّراسة، وتاليًا بالتَّخصُّصات المعرفيَّة. ويعود ذلك إلى التَّغييرات في النِّظامِ العالميِّ بعد العام

1945م، من قبيل صُعُود الولايات المُتَّحدة إلى الهَيْمَنَةِ العالميَّة، والانبعاث السِّياسيّ للعالم غير الغَرْبيّ، وتوسُّع اقتصاد العالم الّذي صاحبه توسُّع في النِّظامِ الجَامعيِّ العَالَمِيِّ.

الثانية: التَّشكيك بمصدر مشروعيَّة مُؤسِّسي علم الاجتماع:

أمَّا المشكلة الأخرى فهي تحمل الكثير من التَّحدِّي، وهي التَّشكيك بمصدرِ مشروعيّة قائمة مؤسّسي علم الاجتماع الَّتي تُختزل بدوركهايم، وفيبر، وماركس. ويُعلّل فالرشتاين التَّشكيك، ويطرحُ تساؤلات إشكاليَّة عدَّة عن مكانة كلّ منهم، ويستغربُ كيفيَّة التَّوفيق ما بين القبول بأسماء تلك اللَّائحة التَّأسيسيَّة، وعدم وجود علماء اجتماع دوركهايميِّين، وفيبريِّين، وماركسيِّين، في الوقت ذاته. وقد توصَّل استطلاع حديث إلى أنَّ الكتب الجامعيَّة قبل العام 1945م أشارت إلى أولئك المؤلِّفين الثَّلاثة، فقط ضمن قائمة طويلة اشتملت على أسماء آخرين. وهو ما يتوافقُ مع طرح فالرشتاين الَّذي يرى أنَّ قائمةَ المُؤسِّسين هي الَّتي تعرّف الثَّقافة، وقد بلغت أوجّها ما بين 1945م و1970م وهي مرحلة خاصَّة جدًّا، هَيْمَنَ فيها علماء الاجتماع الأمريكيُّون، وحينها كان المنظور البنيويّ-الوظيفيّ في الطّليعة، والمفضل بين علماء الاجتماع دون منازع.

تحدِّيات ثقافة علم الاجتماع

يدعم والرشتاين مقولاته بتشريح المُقدِّمات المنطقيَّة، أو المُسلَّمات الثَّلاث الَّتي يُسمِّيها «ثقافة علم الاجتماع»، وتحديد ستّة تحدِّيات بدأت تُؤثّر في ميدانِ علم الاجتماع، وبشكل أعمّ، في العُلُوم الاجتماعيَّة، وتُثير برأيه أسئلةً خطيرةً حولها. وفي حين يؤكّد أنَّ التَّحدِّيات ليست حقائق إلَّا أنَّ التَّسليم بأهمِّيَّتها يحتملُ معه اضطرار العلماء إلى إعادة فحص مُقدِّمات العلوم؛ بما قد يحتاج معه إلى القيام بصياغةٍ جديدةٍ للمُقدّمات، أو حتَّى التَّخلِّي عنها، أو على الأقلّ القيام بمراجعةٍ جذريَّةٍ لها. وتلك التَّحدِّيات هي:

- التَّحدِّي الأوَّل، هو تَحدِّي سيغموند فرويد من باب علم الاجتماع الفرويديّ الضِّمنيّ لمفهوم العقلانيَّة ذاتها، المُتبنّى من مُؤسِّسي علم الاجتماع الكلاسيكيِّ[1]. وما قام به فرويد بتحدِّيه، وربَّما هدمه في الواقع وفقًا لصاحب

1- يقول فالرشتاين في ذلك: «نعت دوركهايم نفسه بالعقلانيَّة، أمَّا فيبر فقد جعل من ←

النَّصّ، هو فائدة مفهوم العقلانيَّة الرسميَّة[1]؛ ما يدفع إلى النَّظَر بِجِدِّيَّة أكثر إلى مفهوم العقلانيَّة الجوهريَّة بما تعنيه من محاولة للتَّوصُّلِ إلى تَفَاهُمٍ مع الذَّاتيَّة المُتعذّر اختزالها.

- التَّحدِّي الثَّاني، هو تَحَدِّي المركزيَّة الأوروبيَّة Eurocentrism، مع أنور عبد الملك الَّذي سبق نقده «الاستشراق» (1963م) نَقَدَ إدوار سعيد بأكثر من عقد، وكرّس حياته لطرح ما سمّاه بـ«المشروع الحضاريّ البديل». وخلص عبد الملك إلى وُجُود رؤيتَيْنِ للزَّمن قوامها «تفاعل جدليّ مُتناقض استهلاكيّ ولكن غير عدائيّ»، بعيدًا عن رؤيةِ دوركهايم وماركس وفيبر، تنتهي إلى خُصُوصيَّات غير قابلة للاختزال؛ بل للتَّنظير حولها. كما تنتهي إلى تحدٍّ حضاريٍّ عن طبيعة الزَّمن الَّتي لم تكن تُشكِّل قضيّةً للثَّقافةِ الكلاسيكيَّةِ لعلم الاجتماع.
- التَّحدِّي الثَّالث، ويتعلَّقُ بالبِنَاءِ الاجتماعيِّ للزَّمن، ووجود واقع مُتعدِّد له، وعدم محدوديَّة العمليَّات الاجتماعيَّة زمنيًّا. ويتحدّى بذلك مقولة أغلبيَّة المُتخصِّصين في العلوم الاجتماعيَّة الَّذين أدركوا نوعين منه: «الزَّمن المشهديّ» بتفسيره التَّعاقبيّ و«الزَّمن الأبديّ». يتمثّل الاعتراضُ الأساسيّ على هذين المفهومين بأنّ كليهما لا ينظرُ بجدِّيَّة إلى الزمن. ويرى فالرشتاين أنَّ علم الاجتماع التَّاريخيّ عبّر في العام 1970م عن استجابةٍ، جزئيَّةٍ على الأقلِّ، لهذا التَّحدِّي، لكن سرعان ما تمَّ امتصاصه وعَدّه تخصُّصًا داخل علم الاجتماع.
- التَّحدِّي الرَّابع جاء من خارج العلوم الاجتماعيَّة من علم الحركةِ بصياغةٍ جديدةٍ قلبت العلاقة بين العلوم الاجتماعيَّة والعلوم الطبيعيَّة رأسًا على عقب عبر التّوحيد بينهما من جديد، ليس على أساس افتراض القرن التَّاسع عشر القائل بأنّه يمكن النَّظَر إلى النَّشاط الإنسانيّ بوصفِه مجرّد فرع للأنشطةِ

← الشَّرعيَّة العقلانيَّة القانونيَّة ركيزة تحليله للسُّلطة؛ بينما سخر ماركس نفسه لما سمّاه بالاشتراكيَّة العلميَّة (أي العقلانيَّة)».

1- العقلانيَّة الرسميَّة تُعَرف بأنَّها استعمال أنجع الوسائل لبلُوغِ الغاية، ولكن ليس من السَّهل تعريف الغايات. والعقلانيَّة الرَّسميَّة هي دائمًا عقلانيَّة رسميَّة لشخصٍ ما، فكيف يمكن عندئذ الإقرار بوجود عقلانيَّة رسميَّة عالميَّة كونيَّة؟

المادّيّةِ الأخرى، لكن على أساس مقلوب، يرى أنَّ الأنشطةَ المادّيّةَ يمكن النّظَر إليها بوصفها عمليّة إبداع وابتكار. وتطرح موضوع العقلانيَّة من باب المُناداة «بالرُّجوع إلى الواقعيَّة» الّتي هي بطبيعة الحال ليست «عودة إلى الحتميَّة».

- التَّحدِّي الخامس طرحته منظرات الحركة النّسويَّة اللَّواتي هاجَمْنَ به مِصْداقيَّة ادِّعاء الموضوعيَّة في أقدس مُقدَّساتِها، وهو ادِّعاء رئيس الثَّقافة الكلاسيكيَّة لعلم الاجتماع. فقد أكّد وجود تحيّز ذكوريّ معرفيّ ليس في مجال المعرفة الاجتماعيَّة فقط، ولكن في ميدان معرفة العالم الطَّبيعيّ، بالاستناد إلى افتراضاتٍ مُسبقةٍ حول الفروق بين الجنسين (الجنوسة) لا تستند إلى بحوث واقعيَّة، مع تجاهل عالم المعرفة موقف النِّساء.
- التَّحدِّي السَّادس هو الأكثر باعثًا على الدَّهشة، لكنَّه، في الوقت نفسه، أقلّ التَّحدِّيات الَّتي دار حولها النّقاش. يُسقط فالرشتاين مقولة الدخول في عهد الحداثة، ويدعو إلى عدم الاستمرار «في الطَّيران المُتهوّر لما بعد الحداثيِّين؛ إذ كيف يكون الدُّخول في زمن لم يأتِ بعد»! فالحداثة «لم يكن لها في الواقع وجود أبدًا، والمفهوم خاطئ كلّه». وينفي فالرشتاين وجود ثقافات وحدها، أو طبيعات وحدها، والطَّبيعة والمجتمع قطب واحد، ونتاج حالات مُتتالية للمجتمعات ـ الطَّبيعات؛ أي أنهما حصيلة للمؤثّرات الجماعيَّة.

المُنطلقات النَّظريَّة

يتوصّل فالرشتاين من تحليل ثقافة علم الاجتماع والتَّحدّيات الَّتي تواجهها إلى مُنطلقات عدّة:

- **أولًا:** ضرورة محاربة التَّخصُّص المُتطرِّف في علم الاجتماع وكلّ العلوم الاجتماعية الأخرى، وخلق درجة من التَّوازن المعقول بين عمق المعرفة وسعتها، وبين الرؤيتَيْن: التَّجزيئيَّة، والتَّوليفيَّة.
- **ثانيًا:** يجب أن تشمل التّصنيفات والتّفسيرات للفاعلين، الَّذين خلقوا الواقع الاجتماعيّ، التَّفاعل المستمرّ بين التَّوقُّعات المُؤسّساتيَّة والتَّصوُّرات والتَّأويلات والتَّأثيرات والتَّشويهات والسُّلوك.
- **ثالثًا:** ضرورة صياغة التَّساؤلات في ضوء حالة عدم اليقين، فاليقينيَّات

مؤقَّتة زمانيًّا ومحدودة إمكانيًّا بوصفها فرصةً نادرةً للخيالِ والخَلْقِ والبَحْثِ، والنَّظر إلى التَّعدُّديَّة بوصفها ميدانًا رحبًا ومليئًا بالإمكانات لتجنُّب وسم كلّ الأعمال باللَّايقين واللَّاقيمة والخداع، نتيجة تحديد معرفة العالم من خلال الرُّؤية البشريَّة المقيَّدة بنظرة خاصَّة.

- **رابعاً:** يُعدُّ المُنطلق الرَّابع أكثر المُنطلقات النَّظريّة جذبًا وأهمّيّةً، ويَتمثّل في محاولة التَّغلُّب على الحرب بين ثقافتيْ: الفلسفة، والعلم بعدما تمَّ الطَّلاق بينهما في آخر القرن الثَّامن عشر، ومحاولة إعادة توحيدهما في ميدان واحد، على الرّغم من الصُّعوبات الجمَّة في طريق تحقيق ذلك. إنَّ علماء الاجتماع لم يعدْ بمقدورهم ـ على حدِّ تعبير فالرشتاين ـ «التَّظاهر بأنَّ العلماء يستطيعون أن يكونوا محايدين؛ أي معزولين عن واقعهم الاجتماعيِّ»، أو مُتحالفين إمَّا مع علماء الطَّبيعة، وإمَّا مع علماء الإنسانيَّات. كما يستعرض إحدى المشاكل المُتعلِّقة بخلق العلم مساحات للجهل، وتحديدًا في ما يخصُّ الجهالات الجديدة الَّتي يكتشفها علماء الاجتماع، وهي أنَّه لا يوجد سبب معقول يجعلنا نفترض أنّه بالإمكان التَّعامُل مع تلك الجهالات بشكل أفضل، سواء داخل الميدان الضيّق الَّذي اكتشفت فيه تلك الجهالات، أو بوساطتها.

واليوم، لا يمكن الدِّفاع مُطلقًا عن الانقسامات الثَّلاثة الكبرى للعلوم الاجتماعيَّة في القرن التَّاسع عشر: الماضي/الحاضر، والمُتحَضّرين/الآخرين، والدولة/السُّوق/المجتمع المدنيّ، بوصفها معالم فكريَّة. فهي تصريحات تعزلُ ميادين علم الاجتماع، أو علم الاقتصاد، أو علم السِّياسة عن بُعدها التَّاريخيّ، وتعيق التَّفكير؛ إذ لا يمكنُ الفصل بين تلك النَّماذج الثَّلاثة للتَّعبير عن مصالح النَّاس، وتفضيلاتهم، وهويَّاتهم، وإراداتهم.

يدرك فالرشتاين صعوبة التّغيير والتَّحوُّل في مقابل مدى مقاومة التَّنظيمات وقادتها؛ والنَّظَر إلى أيّ محاولة على ذلك الصَّعيد على أنَّها غير واقعيَّة، والعمليَّات العفويَّة داخل كلّ من التّنظيمات الَّتي تعمل على إزالة الحدود دون تدخُّل لأيّ عمليّة إصلاح مقصودة. ومع افتقار النَّماذج الحاليَّة القائمة على تقسيم العلوم الاجتماعيَّة إلى المعنى، وتكاثر التَّخصُّصات، وغياب العقلانيَّة؛ بسبب تداخُل التَّخصُّصات المعرفيَّة خاصَّة في ظلِّ الضُّغوط العالميَّة لتقليصِ نفقات التَّعليم العالي بدلًا من

زيادتها، تبرز الحاجة مُلحّة لعمليّة استكشاف نوع الهيكليَّة التَّنظيميَّة الَّتي هي أفضل عملًا من غيرها.

لمَّا كان فالرشتاين يفتقدُ الرَّأي الثّابت في أي الأبعاد التَّقسيميَّة من النُّظُم الكلِّيَّة macro والنُّظُم الجزئيَّة micro، أو الأبعاد الزَّمنيَّة هي الإطار الأصلح لتنظيم المجموعات المختلفة، ويجهل «ما نوع إعادة التَّنظيم البِنْيويّ الجديد القادم»، فإنّه يقترحُ تجربتها كلّها، علمًا أنَّه يشكّك في «أنَّنا سوف نشهد أيّ احتفال بمناسبة مرور مائة عام على تأسيس أي من جمعيَّات العلوم الاجتماعيَّة العالميَّة الحاليَّة، على الأقلّ إذا بقيت بالاسم نفسه».

ممَّا يُوصي به فالرشتاين الانفتاح والاعتراف بنقائصِ الرُّؤى، والتَّوسُّع في القراءات أكثر بكثير ممَّا هو عليه الوضع الحالي، وتشجيع الطَّلَبة بقوَّة على هذا الأمر، وقبول طلبة الدِّراسات العُليا بطريقةٍ تجعل اختياراتهم أكثر تنوُّعًا، والمساهمة في تحديد مواطن الضّعف لديهم لمساعدتهم في التَّطوير، ووزن كل العوامل بعناية، وفي جميع الميادين من خلال تحدُّث أصحاب المعرفة مع بعض من منطلق المُساواة، حيث لا يوجد أحد، أو مجموعة تملك المعرفة الضَّروريَّة لاتِّخاذِ قرارات عقلانيَّة جوهريَّة دون الأخذ في الحسبان معرفة الآخرين خارج ميادين اهتمامهم. والنُّقطة الأهمّ الَّتي يدعو إليها فارشتاين هي تحقيق العقلانيَّة الجوهريَّة بالانطلاقِ من نُقطةِ إدراك عدم وجود عقلانيَّة وظيفيَّة وعائق التَّقيّد بالمنهجيّة.

الخلاصة

يُقدِّم نصّ فالرشتاين نقدًا جريئًا ولاذعًا لثقافةِ علم الاجتماع الَّتي تحتاج إلى تحوُّلٍ نوعيٍّ إذا أرادت التَّطوُّر، والتَّخلُّص من الهشاشة الَّتي تشوبها على الرّغم من حداثتها وقوَّتها في الوقت ذاته. ويطرحُ مشكلةً معرفيَّةً في غايةِ الأهمِّيَّة قوامها التَّخلُّص من القيودِ المعرفيَّةِ، والخروج من مُسلَّمات ماضٍ مشكوكٍ في نتائجه أساسًا، وفقًا لطرحه.

يطالُ نقد فالرشتاين جوهر ثقافة علم الاجتماع ومُسلَّماته، ويحاول الدَّفع باتِّجاه إعادة النَّظَر في رؤى ومفاهيم مركزيَّة فيها تطالها أسئلة إشكاليَّة تُشكّل مجموعة من التَّحدِّيات المُترابطة والمُتسلسلة؛ غير القابلة للتَّجاهُلِ. منها العقلانيَّة الرَّسميَّة، واحتمال وجود تحدٍّ حضاريٍّ للرُّؤية الغربيَّة، والموضوعيَّة، والحداثة، وواقعيَّة الأزمنة

الاجتماعيَّة المُتعدِّدة. وقد وصل حدّ الانتقاد إلى درجة طرح احتمال الحاجة إلى بناءٍ جديدٍ للتَّنظيرِ القائم والمناهج بِوصفها بديلًا لثقافةِ علم الاجتماع في حال عجز البَدَهِيَّات الثَّلاث المأخوذة من دوركهايم، وماركس، وفيبر؛ من تقديم إجابات عن التَّحدِّيات المطروحة، وتاليًا تعرّض ثقافة علم الاجتماع للانهيار.

يدعو فالرشتاين إلى حركة تصحيح ـ يدرك تمامًا مدى العراقيل الكبيرة والكثيرة أمامها ـ عبر التَّسلُّح بإحدى أعظم إسهامات العلم وهي إمكانيَّة تحدِّي أيّ شخص صدّق مقولات الحقيقة الموجودة، بشرط أنْ يُقدِّم أدلَّةً علميَّةً ميدانيَّةً. وتبدأ الحركة من إعادة التَّفكير في المُقدِّمات الأساسيَّة وقوامها وحدة العلوم وتوحيد إبستيمولوجيا ثقافتيْ: الفلسفة والطَّبيعيَّات في مواجهة بنى التَّخصُّصات الَّتي أحدثت وتحدث قطيعةً بين العلوم الطَّبيعيَّة، والعلوم الاجتماعيَّة والإنسانيَّة، وما خلقته تلك البنى الأكاديميَّة من عقليَّةٍ عدم التَّواصُل أو ضعفه، والجفاء والقطيعة بين الباحثين والعلماء المنتمين إلى إحدى هاتين الثَّقافَتَيْن.

يظهر فالرشتاين في نهاية نصِّه نزعةً فلسفيَّةً جديرةً بالاطِّلاع عندما يحاولُ سبر أغوار معنى كبرياء البشر، ويربطها بقصَّةِ الخلق، ويعترفُ بالعجز عن الوصولِ إلى الحقيقةِ الأبديَّةِ باستعمالِ العقل الإنسانيِّ. من هنا، ينطلقُ من الاعتراف بشوائبِ الكونِ من لا يقين وظلم ونقص؛ ليفتح آفاقًا للتَّغيير، وبناء العالم الأقلّ ظلمًا والأكثر جمالًا بالاستفادة من إمكانيَّة اكتساب المعرفة، وزيادتها بشرط «أنْ نُفكر مع بعضنا بعضًا، وأن نسعى إلى الحصول على المعرفة المُتخصِّصة من بعضنا بعضًا».

تعليقًا على طرح فالرشتاين، يجد محمود الذوادي، مترجم النَّصّ، توحيد إبستيمولوجيا علوم الطَّبيعة والعلوم الاجتماعيَّة والإنسانيَّة محلّ ترحيب لما لها من أرضيَّةٍ في صُلبِ الثَّقافةِ العربيَّة الإسلاميَّة استنادًا إلى ركيزتَيْنِ شرعيَّتَيْن: **الأولى**؛ هي استباقيَّة الثَّقافة العربيَّة الإسلاميَّة على المستويَيْن: الفكريّ، والتَّطبيقيّ إلى تبنِّي الرُّؤية الإبستيمولوجيَّة التَّوحيديَّة للمَعَارفِ والعُلُوم. **والأخرى**؛ هي مناداة الثَّقافة العربيَّة الإسلاميَّة بوحدة إبستيمولوجيا العلوم البشريَّة ومعارفها؛ ما يُشكِّل العامل الأساس في بناءِ نهضةٍ حقيقيَّةٍ ونوعيَّةٍ في مشروعيَّةِ توطين علم الاجتماع العربيِّ في ثقافةِ علم الاجتماع مُستقبليًّا.

بناءً عليه، يفتحُ النَّصّ آفاقًا واسعة لعلماء الاجتماع العرب الَّذين يَتَبنَّون نظريَّات

علـم الاجتمـاع الغربـيِّ ومناهجـه خـارج منطـق الشَّـكّ والمُسـاءَلة لضـرورة مراجعـة تلـك المُسـلَّمات والبَدَهِيَّـات، وإعـادة التَّفكيـر فـي التَّسـليم بعلـم الاجتمـاع الغَربـيِّ المُعاصِـر سـواءً على المسـتوى الإبسـتيمولوجيِّ، أو على مسـتوى فكَـر الـرُّوَّاد الأوائـل. ومِـنْ ثَـمَّ، الانطـلاق مـن حركـة فالرشـتاين التَّجديديَّـة والتَّصْحيحيَّـة على هذيـن المسـتويَيْن للسَّـيْرِ قُدُمًـا فـي بلـورةِ علـم اجتمـاع ينبعُ مـن صَمِيْـمِ تحدِّيـاتِ الواقـعِ العَربـيِّ وَرِهاناتِـهِ.

مجلّـــة

جامعة المعارف

Al Maaref University Journal

دوريّة أكاديمية محكّمة متخصصة بالعلوم و الانسانيات

عدد 1 2020

الجامعة بين انتاج المعرفة وسوق العمل

وظيفة الجامعة

التطور التاريخي و الجغرافي للجامعة

نشأة الجامعة و حقولها المعرفية

بين ثقافة السوق و الجامعة

الخطاب التعليمي و إشكالية الجهل التعلّمي

الجامعات العربية بين تحديات الواقع و إمكانات المستقبل

مجلّـــة

جامعة المعارف

Al Maaref University Journal

دوريّة أكاديمية محكّمة متخصّصة بالعلوم والإنسانيات

2020 | 2 | عدد

عالم ما بعد كـــــورونا

أسئلة العلم وخوف الإنسان والتغيير الثقافي

إمبراطوريات وأوبئة

كورونا يستدعي الميتافيزيقيا

مطاردة السحرة في الفايروس الصيني

كورونا في المجتمع الإيراني

الثورة الثقافية في أوروبا قادمة

مستقبل التعليم بعد كورونا

مجلّـــة

جامعة المعارف

Al Maaref University Journal

دوريّة أكاديمية محكّمة متخصّصة بالعلوم والإنسانيات

عدد 3 2021

تحديات الحضارة الغربية

مقاربات عربية وإسلامية

الدّين في العمليّة الحضارية بين الإسلام والغرب

الغرب والشرق تحوّلات القوّة والضعف

رؤى غربية لمستقبل الغرب

الاستتباع الناعم والقوّة الصلبة في الهيمنة الغربية

اتجاهات الرفض والاستقلال عن الحضارة الغربية

المشروع الحضاري البديل

قواعد النشر في المجلّة

- تخضع الأبحاث التي ستنشر في المجلّة الى التحكيم العلمي.
- يحق لهيئة التحكيم بعد قراءة البحث المقترح للنشر: إما طلب تعديلات محدّدة من الباحث، أو رفض البحث، أو قبوله للنشر كما هو.
- تلتزم الأبحاث بالمعايير الأكاديمية المتعارف عليها للنشر مثل؛ ذكر المراجع والمصادر، والدّقة في كتابة الهوامش عند ذكر المرجع (كتاب أو مجلة أو مؤتمر). كما يجب ذكر اسم المؤلف كاملاً، ثم ذكر اسم المرجع كاملاً وعدد الأجزاء إذا وجدت، واسم الناشر، وتاريخ النشر (الطبعة) ومكانه، ورقم الصفحة.
- إذا كان المرجع موقعاً الكترونياً، يذكر اسم الموقع واسم صاحب الموضوع، وعنوان الموضوع، وتاريخ النشر إن وجد، ويُذكر رابط الموقع والموضوع على شبكة الإنترنت.
- ألا تتجاوز كلمات البحث الذي سينشر في ملف العدد 5000 الى 7000 كلمة.
- ألا يكون البحث المقدّم للنشر قد نشر سابقاً أو قدّم للنشر أو للتّحكيم في دورية أخرى في الوقت نفسه.
- أن يتضمّن البحث رؤية تحليليّة أو نقديّة للموضوع المقترح.
- ترفض المجلّة نشر أي بحث يتبيّن أنه اعتمد على مجرّد النقل والنسخ.
- هيئة التحرير غير ملزمة بإعادة الأبحاث التي لا تقبل للنشر الى أصحابها.
- المقالات التي تنشر تصبح ملكاً للمجلة يحقّ لها التصرّف بها من خلال إعادة نشرها في كتاب على سبيل المثال، أو بأي طريقة أخرى، مع الإشارة الى المؤلّف كمصدر للدراسة.
- ترتيب المقالات في المجلة يخضع لضرورات لها علاقة بمحور العدد، وليس بمكانة الباحث الأكاديمية أو العلمية.
- الآراء الواردة في الأبحاث المنشورة تعبّر عن رأي أصحابها ولا تلزم المجلّة بها.