

أزمة الموضوعية و مفارقات الأنا و الآخر -تأملات في سوسيولوجيا الذات الباحثة-

بن لعوج لطفي، سيكوك قويدر
طالب دكتوراه تخصص علم الاجتماع ، أستاذ تعليم عالي
جامعة عبد الحميد بن باديس - مستغانم

ملخص :

لقد شهد العقد الأخير تطورا معرفيا علي مستوى الأنساق المعرفية في العالم الغربي و كان لهذا الأخير عدة انعكاسات ثقافية واجتماعية و فكرية علي طبيعة تركيبة و بنية العقل العربي و بالخصوص التيار الوضعي الذي هو وليد الثورة العلمية المتجسدة في المشروع الحداثي الاروبي وهنا سيجد الباحث العربي و بالخصوص في ميادين العلوم الاجتماعية نفسه أمام وضعية و مفارقات ابستمولوجية يحاول تارة التحرر منهجيا من الآخر أي (الغرب) وتارة أخرى يستهويه العودة إلي الأصول فيسلك سلوكا ذاتيا في التعامل مع التراث ليجد نفسه أمام قطيعة لا يمكن تجاوزها إلي بإعادة التفكير في الأطر النظرية و المفاهيمية مع تقبل الاختلاف و الانفتاح علي الآخر.

الكلمات المفتاحية : الانوية ، الشخصانية الإسلامية ، دياكتيك التدخيل و التخريج ، النمذجة ، الذات الفاعلة ، العدمية ، البناء و الهدم ، التعارض ، الاختلاف المتعالي.

مقدمة:

ينظر العالم المتخصص إلى العلم على أنه الطريق إلى فهم العالم و أنه وسيلة للشرح و الاستيعاب، تمكنه من التنبؤ و التحكم في ظواهر هذا العالم ، و يمكننا القول بأن هدف هذا العالم النهائي بالنسبة له هو التنظيم أو الوصول إلى نظريات معينة ⁽¹⁾ فزي كتابه " أفول الغرب" ينتهي " اوزوالد شينغلر" (1880- 1936م) إلى نتيجة مؤداها أن المجتمعات الغربية عاجزة أن تتقدم إلى أكثر مما بلغته (...)

فقبولت بالرفض من أولئك الذين يعتقدون إن قضاء التاريخ لا يمكن رده و أن المستقبل لا يمكن أن يكون قصة محددة سلفا. و إنما في وسع الناس ما لو عرفوا أكثر عن ذواتهم و مجتمعاتهم و مدى تأثيرهم فيها وعليه فالباحث يجب أن يتوجه صوب نظرية للمجتمع تندرج من مجرد تأملات نفسانية بالمعنى الواسع نحو نتائج ملموسة ⁽²⁾ كما شهد العقد الأخير دراسة ابستمولوجية لعلم الاجتماع بمعنى دراسة الإنتاج المعرفي لأقسام علم الاجتماع... فالفرق بين الدراسة السوسيولوجية و دراسة ابستمولوجيا السوسيولوجيا في الكون الأول يحاول بحث الظواهر الاجتماعية من خلال الأدبيات و الأنساق المعرفية في علم الاجتماع؛ بينما يبحث

الثاني في إنتاج المعرفي نفسه، تطوره، سياقاته، الباحثين و الدارسين له⁽³⁾ و علم الاجتماع كعلم حديث النشأة نسبيا طبيعى أن يتميز نموه و تطوره بظهور النظريات المتصارعة و المتضاربة و إذا كان هذا الموقف لم ينتهي فإن الصراع لم يعد على نفس الدرجة من المودة و العداوة التي كانت عليها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر... فالبرغم من هذا فعلماء الاجتماع اليوم متفقون حول نظرية سوسيولوجية شاملة لكن يلجئون للتعبير عن قضاياها باصطلاحات و تعابير مختلفة⁽⁴⁾؛ فمن واجبنا أن ندرك أن الأبحاث المنهجية العملية ليست نافعة فقط، بل إنها ضرورية كذلك فنحن لا نزداد علما إلا من تطور المنهج و إصلاحه و ذلك عن طريق المحاولة و الخطأ⁽⁵⁾؛ فالباحث السوسيولوجي العربي مرتهن بالموضوع و العلاقة اللامتساوية بالآخرين كلحظة ضرورية و كصيورة تعبر عن فعل التحول إلى الآخر أي تلك اللحظة التي يتجاوز فيها الإنسان ذاته ليضيق ظاهريا في الموضوع المكون أو في علاقته بالآخرين، مستحوذا على أبعاد جديدة من ذاتيته من خلال الابتعاد عن الموضوع أو عن الغير⁽⁶⁾ هكذا يحصر النموذج النظري من حيث كونه يعبر عن نقاط القوة و نقاط الضعف، مناهضا تجاوزاتها الثنائيات المنهجية الرئيسية في علم الاجتماع و الممزقة بالتناقضات المتكررة لكل من الفرد/ المجتمع، الذاتية/ الموضوعية...⁽⁷⁾

كما فتح هذا كله مجالا لصراع إيديولوجي كان ضحيته الباحث في ميادين العلوم الإنسانية فقد نبأنا إذا ما قلنا إنه يجب استحضار الذات الباحثة و تجاوز روتين العملية النقدية في ظل هيمنة الآخر الذي يسعى دائما لتشكيل صورة قاتمة و مليئة بالنزعة الاثنوجرافية الكامنة تحت ستار العولمة أو ما بعد الحداثة و بالتالي هناك فشل مؤقت على المستوى، الإدراكي و الاستمولوجي، قد يستديم إذا لم نجد تصوراتنا اتجاه الآخر و اتجاه ذاتنا التي لا تزال رهينة الجمود و التحيز الثقافي و عليه فهل وجب على الباحث السوسيولوجي العربي أن يتحرر من الآخر فكريا ليصل إلى فك لغز التبعية؟ أم أن هناك واقعا موضوعيا وجب التعامل معه بمرونة و بصيرة؟ واقع له من الدلالات الزمكانية و السوسيو معرفية ما يجعلنا نعيد النظر في كل المقاربات و الرهانات التي تبناها الآخر على حساب (الأنا) ثم (نحن) الذي لم يستوعب بعد تلك المفارقة الثنائية المتعلقة ب (الذات/ الموضوع) (السلطة/ المعرفة)، (الماركسية/ النيوليبرالية)، (الدين/ التدين)، (الوجودية/ البنائية)، (الأنا/ الانوية)⁽⁸⁾، مع بعث النماذج التقليدية و تكييفها مع التحولات المعرفية المستحدثة و في هذا الإطار يتم تطويق شامل لتلك المتغيرات ذات الأبعاد الميتولوجية و الفلسفية من جهة و السلوكية من جهة أخرى في قراءتنا الواعية للتراث سواء أكان ذلك نصا منقولاً أو فعلا مقصودا أو منهجا مدروسا أو مطبقا، كل هذا لبناء النموذج المعرفي المنشود مع تحرر من قيود الفكر المحدود.

1 - هيمنة الآخر (نحو تحليل ابستمولوجي جديد):

تطمح الدراسات الإنسانية الوضعية إلى أن ترفع مستوى الإنسان إلى درجة يستطيع معها استثمار قدراته... فهل لطموحه هذا مبرر؟

إن القضية هنا ليست الدخول في تصنيف المعارف الإنسانية بل استعراض وجهة نظر الدراسات الإنسانية الوضعية أو التعرض لفلسفتها، أو القاعدة النظرية التي تقوم عليها دراسة الإنسان و سلوكه، بحيث يؤدي بنا هذا التعارض إلى الإجابة نفيًا أو إيجابًا على السؤال التالي: هل تقوم الدراسات الإنسانية الوضعية على قاعدة سليمة إذا ما قورنت بما تطرحه الرؤيا الإسلامية من مفاهيم و قواعد يمكن أن تقوم عليها الدراسات الإنسانية؟⁽⁹⁾

إن استلزام الفكر السوسيولوجي العربي يعيد بنا النظر... في ما ذا كان الحصر الموضوعي قد أزال العلوم النظرية و العملية (الجهاد المبتور) فباتت الأمة كسيحة ليس لها فكر نظري و لا عملي و لا تطبيقات مبدعة لنوعين فال بها الأمر إلى التسول من الثقافات الأخرى لتستعير منها حلولاً ملفقة يكتفي علماءها المزعمون بتبرير ما يستورده الموهومون⁽¹⁰⁾... فبدلاً أن يرى الباحث صورة الآخر في ذهنه رأى صورته في ذهن الآخر وذلك بدلاً أن يرى الآخر في صورة الأنا... و لما كان الآخر متعدد المراتب ظهر الأنا متعدد الأوجه فبدأ بصورة الآخر ثم صورة الأنا فيها مثل "الشخصانية الإسلامية" و "الماركسية العربية في العلوم الإسلامية" و "الإنسانية الوجودية في الفكر العربي" كما يمكن أن يستعار المنهج الغربي وحده بدلاً من أي مذهب و بالتالي يدرس التراث بمنهج "ماركسي" أو "بنيوي" أو "ظاهراتي" أو "تحليلي" فيضحي بالموضوع في سبيل المنهج و كأن الموضوع لا يفرض منهجه من داخله و كأن الحضارة التي ينتمي إليها الموضوع لا منهج لها⁽¹¹⁾.

فمجموعة الأفراد - الذين ينظر إليهم من خلال خصوصيتهم الفردية باعتبارهم أشخاصاً متميزين عن غيرهم يضع... نوعاً من الاعتراف المتبادل، هذا و في مضمار تحليله لهذا النمط من الاعتراف - بين "جورج هربت ميد" - أن الفرد الذي يقيم علاقة عملية مع ذاته يؤكد من تلقاء نفسه أنه ليس فقط كائن مستقل بذاته و إنما متفرد و أنه قادر على اتخاذ موقف "الآخر المعمم" الذي يسمح له بتحقيق التوافق التداوتي⁽¹²⁾.

هكذا يجد الباحث نفسه وجهاً لوجه أمام ذاته التي يمزقها وعيه الشقي بالتناقض الحاد بين الكوني و الخصوصي ، الأسطوري و الحقيقي، الذي يتكون منه وجوده ، بوصفه فرداً من تقنيي المعرفة العلمية، فيدفعه شقائه إلى أن يصبح (باحثاً ميدانياً)، باحثاً عن ذاته كيفما يجعل منه كلا منسجماً متناغماً (...)

لكن ما أن يبدأ البحث في ذاته، حتى ينتهي إلى أنه لن يكون قادرا على فك أَلغاز تناقض ذاته، و التحرر من آلام هذا الأخير إلا بالبحث في المجتمع و أديولوجيته و بنيته... و ممارسته الاجتماعية لأن ذاته لا وجود لها بمعزل عن ذلك المجتمع... إنها وجهه الآخر⁽¹³⁾ و في هذا الإطار قد نلتمس عزلا للموضوع بكيفية يعبر على ذلك "دوسارتو": " من جهة لأبد للخطاب التاريخي من إقصاء الموضوع الذي يدرسه لتتأسس حصانته العلمية، لكن من جهة أخرى، يستحيل على هذا الخطاب أن يتأسس دون الموضوع الذي يستحضره، فهذا الموضوع، هو في الوقت نفسه، ما يجب عزله لضمان الموضوعية(...) فيتوجب استبعاده (المسافة الضرورية بين الذات و الموضوع)..."⁽¹⁴⁾.

في تقديرنا إنَّ "التعارض" بين الأنا و الآخر. أو بين "الإسلام" و "أوروبا المسيحية" بدأ يتبلور مع انكشاف الطابع الاستعماري الامبريالي لأوروبا السياسية في علاقتها بالعالم العربي الإسلامي، و بعد أن كان الخصم المتفوق يحتفظ بالمسافة التي تبعده عن الأنا، و تسمح له من ثم بإدراكه إدراكا مكتملا أو شبه مكتمل، اقترب من حدود تهديد الذات بالاحتلال المباشر للأرض، فتحوّل "الخصم المتفوق" إلى خطر ماثل (...). ومع تبلور هذا "التعارض" نشأت الحاجة إلى "التوفيق" وبدأ التفتيش داخل تراث الذات الإسلامي⁽¹⁵⁾ وهذا لا يعني الاستغناء عن شبكة تداخل الذات و التفاعلات فان عودة الأنا (je) "عودة الفاعل" (A.Touraine، 1983) تكرر عودة "الأنت" أي الشرط العلائقي للانا (moi) (f,jacques,1982)، إنها الغيرية التي تسبق العلاقة و ليس العكس، إن منطق الاختلاف يحاول أن يكمم الغيرية بتبنيها، فخطاب التداخل الثقافي يتوقف على التفاعلات بمعنى المقاربة الاتصالية للشخص⁽¹⁶⁾.

ويعرض "سارتر" آخر موضوع لديه وهو العلاقة بين الذوات أو وجود الأنا مع الآخرين ويرى أن الآخر لدي "هوسرل" مازالت له وظيفة معرفية لإقامة الخبرة المشتركة وليس آخر بلحمه (..) ففي نظره إن العالم كما يكشف عن نفسه للشعور هو علم الذوات مشتركة لا يكون للآخر فيه حضور كمظهر محسوس بل يكون فيه الآخر شرطا دائما لوجوده... فيوجد على شكل طبقة من الدلالات المكونة والتي تتعلق بالموضوع الذي أخذه في الاعتبار أي انه هو الضامن الحقيقي لموضوعيته⁽¹⁷⁾.

وفي هذا الإطار فان ما يسمى سوسيولوجيا المعرفة والتي تري الموضوعية في سلوك الأفراد... قد أغفلت النقطة الحاسمة التالية : حقيقة أن الموضوعية ترتكز كلية على النقد... إن الموضوعية لا يمكن أن تقسم إلى بلغة الأفكار الاجتماعية مثل التنافس (بين علماء الأفراد كما بين المدارس الفكرية المختلفة و التقاليد) بمعنى التقاليد النقدية)، والمؤسسات الاجتماعية (النشر... المؤتمرات...) وقوة الدولة، القدرة السياسية للدولة على تحمل النقد الحر⁽¹⁸⁾ وهكذا فان مؤسسة العلم تعبر عن تزاوج الحياة الحديثة مع ديناميكية تجديد وتغيير مضمرة لا تستطيع وحدها إضفاء "معنى" إلى بالنسبة لممارسي العلم المحترفين

من يضطلع نشاطهم بخدمة البحث العلمي بوصفه معياراً منظماً...مع استحداث أساليب حساب عقلانية...تعزز ذلك التصرف المنهجي للنشاط المباشر المميز كثيراً للرأس مالية المعاصرة و العقلانية التي تنطوي بدورها على عواقب يتعذر تجنبها في ميدان التنظيم الاجتماعي⁽¹⁹⁾ وعليه وفي قراءتنا لسلوك الباحث السوسيولوجي العربي كان لزاماً علينا أن نتوقف عند المفارقات التالية :

1 - 1 هيمنة الأخر والاعتراب :

لكي يدخل عالم الاجتماع إلى العالم الأكاديمي كان عليه أن يقطع طريقاً طويلاً من الأهلية والممارسة مع الاعتراف له من الآخرين مما يتيح له العمل في وسطه الأكاديمي، والأكثر من ذلك فهو عالم متمأسس بقوة (جامعات، مراكز البحث،...) فيجب عليه أن يحصل على اعتراف مؤسساتي لتجنب مخاطر الاعتراب⁽²⁰⁾ كما نجد أن هناك اتساع الفجوة بين عالمي الواقع واليوتوبيا الذي يتزايد في ظل صراع الأهداف وعدم الشعور بالولاء، وعدم القدرة على فهم الأحداث والشعور بعدم القدرة على التأثير فيها... حيث يزداد الاعتراب في ضوء إقرار حقيقة مفادها أنه عندما يكون هذا الأخير في وضع المجبر على الاختيار بين البدائل التي لا يكون بينها اختلافات حقيقة أو عندما يمنع من بلوغ قرار ما... فهو في حالة أين يمكن تصنيفه ضمن الأنماط المتعددة للإغراب⁽²¹⁾ وفي هذا السياق يستقي "هيجل" مفهوم الاعتراب من (فلسفة العقد) والذي ينصب على استسلام الفرد وتنازله عن حقه في السيادة الآخرين قد يمارسون هذا الحق في إطار المجتمع المدني... بمعنى تنازل الفرد عن استقلاله الذاتي وتوحده مع الجوهر الاجتماعي حينها تنتهي مرحلة اغترابه عنه⁽²²⁾ ومن نقاد التيار الموضوعي الذين تناولوا مسألة الاعتراب "الدكتور روزاك" يقول هذا الأخير :

"...نجد العلوم في دأبها الدائم لتحقيق الموضوعية فيرتفع الاعتراب إلى أعلى درجات الأهمية، وكأنه السبيل الوحيد لتحقيق علاقة صادقة مع الحقيقة فيصبح الضمير الموضوعي هو حياة اغتراب وصلت إلى أعلى مستوياتها من التقدير وسميت بالطريقة العلمية، وتحت لواء هذه الطريقة تخضع الطبيعة لإرادتنا، حتى تصبح الحقيقة في النهاية عالماً من الاعتراب المتحجر..."⁽²³⁾

1 - 2 جدلية الذات والموضوع وتطرف العدمية:

إن علم اجتماع الفهم مهدد بالوقوع في ذاتية متطرفة (عدمية): لأن كل النظريات ما هي في النهاية سوى تعابير تأويلية لفرد باحث في العالم الاجتماعي الثقافي بطريقة مختلفة (...). فالنظرية هنا ليست سوى رؤية ذاتية و خصوصية، لفكرة نفسية ذهنية و ليست مقولة ابستمولوجية (معرفية). في هذه

الحالة، ليست هناك لا قطيعة وضعية و لا ذهاب و إياب جدلي بين الذات و الموضوع فالباحث يعيد صياغة عالمه المعقول في السياق الاجتماعي- الثقافي الخاص حيث هو نموذج⁽²⁴⁾ و من أهم القراءات العربية في هذا المضمار تلك التي نجدها عند الأستاذ - عبد الوهاب المسيري- الذي يلح على أنه كما يطلب من الباحث أن يكون "موضوعيا" بمعنى أن يتجرد من ذاته و التي تعني أن يسكت عن ذاكرته الحضارية و قيمه و ضميره و خياله، و من ثم إلى إبداعه فيتحول إلى صفحة بيضاء، تتلقى معطيات الواقع و تراكمها، وحدة بسيطة فوق بسيطة معلومة فوق معلومة وثيقة فوق وثيقة(...) مما يفقده القدرة على الربط بين التفاصيل و على رصد الظواهر في كليتها و تركيبها و تناقضها⁽²⁵⁾.

إن البحث عن علل الفاعل الاجتماعي يعني نمذجته بوصفه موضوعا يتحرك وفقا للدواعي كما يعني التأكد بأن الفاعل واعي، عقلائي، قصدي و استراتيجي يعني نمذجته بوصفه كذلك. إن التحليل الكيفي، ليس تطابقا خالصا بين التأويل و الموضوع و ليس أكثر مما هو عليه التحليل الإحصائي فكلاهما يندمجان العالم الملاحظ فلا واحد منهما رغم ذلك، لا ذاتيا خالصا و لا موضوعيا صرفا⁽²⁶⁾ لقد حاول سارتر J.p - sartre في كتاباته أن يخفف من وطأة النزعة العدمية التي تغمر كيان الإنسان الوجودي بإعطائه بعدا تاريخيا، جدليا، ماركسيا يمنح تفسيراً آخر للذاتية المتعالية⁽²⁷⁾ فأى تطبيق لمناهج البحث و التفكير الكوني على الذات بغرض فهم تناقضها و فهمها موضوعيا يتطلب بالضرورة تطبيق تلك المناهج الكونية عينها على الموضوع أي على المجتمع الحديث الذي يمزقه هذا التناقض نفسه. فمن خلال هذا الانقلاب الدائم: "إعادة إرسال الذات إلى العالم و إعادة إرسال العالم إلى الذات" وفق دياكتيك يصفه " سارتر" ب " دياكتيك التخريج و التدخل" الذي يتم من خلاله تحديد وجود الذات و المجتمع⁽²⁸⁾.

1 - 3 مسألة الاختلاف و الهيمنة الثقافية:

إن آليات الإقصاء الثقافي المهيمن تتطور من خلال حقل من الثقافات ذي بالغ أهمية للثقافة المهيمنة عليها: الدين، اللغة، المعرفة العلمية فالحقل الثقافي يتموضع من جديد كمنطق علائقي من المسيطر إلى المسيطر عليه⁽²⁹⁾ و ربما إذا حاولنا تعريف الثقافة العربية لن نجد تعريفا أحسن من التعريف الذي ذكره الأستاذ " عبد السلام المسدي": " الثقافة العربية هي مناط الشخصية العربية و مستودع قيمها ووعاء حكمتها و حقيقة هويتها الحضارية(...) شاملة لمظاهر المادة و الروح. ذات عراقية تاريخية تتميز بقيم فكرية عالية و قيم الحق و العدل و المساواة و احترام المعرفة... فهي تمثل الثقافات الأخرى (دون إذابة و ذوبان) تنفرد بجهاز لغوي ليس له مثيل في السعة و المرونة⁽³⁰⁾ فبالنسبة ل"تورين (1978- A. Touraine) " كل الحركات التي تنادي بالاختلاف أو بالهوية تستغني بكل سهولة عن أي تحليل للعلاقات

الاجتماعية" أفق تراتبي و تفاوتي بقدر ما تكون الجماعة المسيطرة هي التي تدعي حق و سلطة إخلاف الآخر. فليس القصد هو الاعتراف أو الاحترام (...) كل اختلاف يعلن بالنسبة إلى قاعدة ما، ضمنية أو خارجية و لا يتحقق إلى من قبل جماعات أو أفراد هم في موقع الشرعية...⁽³¹⁾. وفي هذا السياق ففي مجال أنماط الحياة الاجتماعية نجد تموضع نسق البنية الاجتماعية يتحدد وفق شروط أساسية بنائية يعبر عليها بثنائيات (الأعلى/ الأدنى، الغنى/الفقر) و التي تأول كبناء أساسي لممارسة و إدراك هذا الأخير وفق طرق آلية تمنح أولوية الحريات متجاهلة شروط الطبقة الاجتماعية كمحتوى تختلف فيه هذه الوضعية فالطبع (habitus) كمنتوج يضبط شروط الاختلاف الذي يمكن تناوله كمفارقة بين الممارسة التصنيفية و التراتبية⁽³²⁾.

إن اختلاف المبحوث عنه هو اختلاف شيء يتميز...وهو ما يسميه "جيل دوولوز" (بالاختلاف المتعالي) يعني ذلك أنّ الكائن يعبر عن اختلاف يوجد في كل شيء وراء كل شيء ولكن وراءه هو لا يوجد شيء، ومن مقتضيات الاختلاف أن يمر من خلال كل الأشياء و أن يوجد من داخل كل الأشياء، إن الاختلافات وحدها هي التي تتشابه و تتماثل و تتعارض أو تتماها⁽³³⁾ فأى تقسيم قد يكون عائقا معرفيا يحجب عنا منطق الاتحاد الذي يكشفه حيث يمكننا أن نفكك بنيته و نعرف تهافته (...). يجري العادة في تصنيف الاتجاهات النظرية و السياسية أو الفصل بين السلطة و المعارضة و إن كان هذا التصنيف طبعا ضروريا- فقد يتحول بحكم الاستعمال و البقاء إلى عائق منهجي و معرفي ذهني يوهم المختلف أنه مختلف عن الآخر، في حين أنّ كلاهما محكوم بالمنطق نفسه و يخضع للآليات نفسها⁽³⁴⁾ فكل فعل يندرج في شبكة من تداخل الذاتيات و التفاعلات، فتتقاطع مع محور (الذات/الفرد) فهذا التمرکز الفلسفي و السوسيولوجي يؤدي إلى تساءل حول الموضوع و بنفس القدر حول "المراقب" حول (الأنا) و بنفس القدر حول (الأنث) أو (الهم) فكلما وضع الآخر موضع سؤال تضاعف بتساؤل حول الأنا، حيث لا تهدف المقاربة التداخلية الثقافية إلى تحديد هوية الغير بسجنه، في شبكة معاني أو مقارنات على سلم اثنوي مركزي بل أكدت على العلاقات أكثر منها على الثقافات في حالتها المنفردة⁽³⁵⁾.

2 - تجاوز الآخر تسليم بمبدأ العقلانية أم مسألة تجديد الأبنية النظرية؟

إذا كانت الأبنية النظرية في الغرب خاضعة لمنطق التجريب و المحاولة و الخطأ فإن النموذج النظري للمجتمع العربي القائم في الطبقات الفكرية للإسلام بكل اجتهاداتها (...) و على هذا النحو تصبح نظرية المجتمع من منظور إسلامي قائمة فعلا كموقع اتفاق فعلي، لنّ الدين متفق عليه و معتقد فيه...حينها يمكن اكتساب ميزة لم تتوفر للنظرية الغربية، فليس هناك فوضى نظريات أو تباين يصل إلى حد التناقض بين هذه النماذج النظرية الغربية⁽³⁶⁾ و مما يعزز هذا التصور ما دعا إليه "بول فايريند" في

مؤلفه "ضد المنهج" 1975م إلى ما سماه (النظرية الفوضوية في المعرفة) والتي تنطلق من مقولة " أي شيء يؤدي الغرض" ففي نظره أن ما نعتبره عادة بالمنهج العلمي، إنما هو قيد علينا فلو نظرنا إلى تاريخ العلم لألفينا أن ممارسات شتى قد ساهمت في تطوره (...) و في هذا الإطار يدعوا "فايربند" الى تشجيع الأفكار الغريبة عن العلم كدعوته إلى عدم الاستغناء عن أي نظرية قديمة و عدم رفض أي نظرية جديدة و إنما استخدامها و بلورتها.⁽³⁷⁾

فمجتمعاتنا اليوم تسعى للنهوض بنفسها من جانبين: جانب العناصر التقليدية الممتدة بجذورها في عوالمها الثقافية و جانب العناصر المستحدثة المستعارة من المجتمعات المعاصرة لها و الأكثر تحضرا منها، فيجب في هذه الحالة أن لا تكس هذه العناصر المستحدثة إلى جانب عناصرها التقليدية بل و جب تحليلها و تكييفها مع متطلبات واقعها⁽³⁸⁾ و يعبر " طه عبد الرحمن" عن هذا الجانب من العناصر بالتقليد النظري الذي هو العمل بقول الغير مع تحصيل دليل نظري لا عملي يصحح هذا القول بناء على هذا التعريف فإن طائفة ممن ينتسبون إلى الاجتهاد ينالهم وصف التقليد و أولئك الذين يقفون عند حد اشتراط إقامة العمل على الاستدلال بل إنهم يذهبون إلى مذاهب أهل العقل المجرد فيشترطون الأخذ بطرقهم في التجريد و التركيب و هم في هذا غير محقين لعدة أوجه من الأسباب⁽³⁹⁾ ثم إن سر الفلسفة و انتقالها من موضوع إلى موضوع آخر و طريقتها في البرهنة العلمية بمرادف لما هو نظري... يمثل المعرفة النظرية كلها و الحقيقة أن هذا السبيل هو الذي يرفع من انحطاطها المستمر الذي عاشته منذ انحطاط الحضارة الإسلامية (...) فلا زالت مواقفها من الواقع و الإنسان مبهمة كما لا تزال تخضع للفهم الحسي المباشر الذي يشكل البنية الثقافية للمجتمعات العربية اليوم، بينما نجد الكثير من الشعوب خاصة منها الغربية تجاوزته منذ زمن بعيد وصولا إلى الوعي العلمي المنظم⁽⁴⁰⁾ ففي الربع الأول من القرن السابع عشر وضع "فرنسيس بيكون" البنية الأولى في صرح الفكر المعاصر بوصفه الطريقة التجريبية في تكوين المعرفة و هي تقضي بأن تبني المعرفة على الخبرة و الاختيار أي عمل التجارب و القياس و الإحصاء و رصد النتائج... و خلق تجارب جديدة و في الربع الثاني من القرن وضع "ديكارت" البنية الثانية في صرح الفكر بطريقته العقلانية⁽⁴¹⁾ حيث أكد في جل أبحاثه المعرفية عن ممارسة الشك في كل ما يتعلق بالمعرفة والوجود... فكلما مارس عملية الشك و التي هي نوع من التفكير يدرك بشكل يقيني بأنه موجود بالفعل إلا أن هذا الوجود لا يعني نفي وجود الفكر أو الذات المفكرة التي تشك و تتعقل و تثبت و تنفي و تتخيل و تتصور فالتفكير يصقل عنده ماهية هذه الذات الموجودة. فمن هنا كان اليقين ذا طبيعة عقلية خالصة⁽⁴²⁾.

فعندما يقوم "ديكارت" بإثبات "الأنا أفكر" فإنه يفعل ذلك مقترنا بالشك المنهجي طامعا في "تقديم العلوم"،، و لهذا يهب المنهج الديكارتي أي الشك...بطبيعته كمشروعات أنا (...) فيرى إلى الأنا

أفكر الذي يظهر مع هذه المشروعات و الذي يهب بنفسه بوصفه مرتبطا ارتباطا منطقيا بالشك المنهجي) أنا ظاهر في أفقه) هذا أنا هو صورة من صورة الربط المثالي و طريقة تثبت أخذ أنا أفكر في نفس الصورة التي أخذ فيها الشك⁽⁴³⁾ و من هذه المنطلق أصبح البحث العلمي يسعى إلى عقلنة الواقع و هنا نجد الفكرة القديمة نفسها بان (الطبيعة و الإنسان و سلوكه و أفعاله أجزاء الطبيعة) نسقا يسير وفقا للقوانين منتظمة، و لكن الانتقال من العبارات الوصفية لما هو قابل للملاحظة إلى عبارات عامة ترتبط بعبارات عام أخرى ترفع العلم من العالم الأرضي... إلى (عالم الوصف الجاف للواقع الملاحظ) و العبارات العامة للقانون أو النظرية⁽⁴⁴⁾.

و عليه أين يكمن التصور الكلاسيكي لتلك الذات التي ترفض المعطيات الأنطولوجية الخاصة بكل ما يعبر عن ثنائية (الصحيح/الخطأ)؟

هنا يشير "هاربرت ماركيز" إلى ذلك المرور نحو التأمل (الصرف) للنظرية... و الذي قد يضطرنا للمرور نحو الممارسة التطبيقية أي المعرفة التي يكتسبها (الفيلسوف/رجل الدولة)... و يحاول افتراضها⁽⁴⁵⁾ فان نظرة مقارنة لتطور العلوم الاجتماعية تسمح بتناول نموذج يأخذ بعن الاعتبار تنوع حالات ومجالات الدول حسب وصفية الأمم والحقب. ابن يفترض أن يأخذ في حساباتها عاملين أساسيين من جانب الشكل الذي يكتسبه الطلب الاجتماعي من معارف العالم الاجتماعي استنادا إلى الفلسفة السائدة في ارسطراطية الدولة الليبرالية... حيث إن طلبا شديدا من جانب الدولة يمكنه إن يضمن ظروفًا محبذة لتطور علم الاجتماع مستقل نسبيا عن القوي الاقتصادية ولكن خاضع بشدة لإشكالية الدولة⁽⁴⁶⁾ ففي نظر "ماكس فيبر" محتوى القانون الإسلامي لم يجد في عملية العقلانية ما يناسبه وعليه لم يزودنا بالمتطلبات الضرورية لظهور اقتصاد عقلائي يقوم على الحسابية (calculabilité) التي كانت لب مفهوم- الرأس المالية العقلانية⁽⁴⁷⁾ ففي المعرفة العلمية التركيز على كل ما هو عقلائي مقصى، وكل ما هو مفاهيمي سابق في هيمنة على الامبريقي والشكل الجماعي أكثر أهمية، بينما سنجد من جانب آخر "الايجابي" تأملي، نفسه الرمزي متطابق له ويؤول إلى التوازن⁽⁴⁸⁾. إلا انه إذا كان أصل المعرفة عندهم هي العقلانية فلماذا يختلف الناس النظر؟ بمعنى آخر لماذا تختلف النظرات؟.. إن الإجابة عن هذا السؤال يقتضي ضرورة التمييز في البحث العلمي بين البحث التجريبي انتفاعي وبحث (مباحث) نظري متمثل في كل فروع البحث الإنساني، من الفيزياء ولسانيات ومنطق تاريخ... وشروط هذا الأخير هي شروط فردية... تاريخية وليست شروطا خيالية أو مثالية. كما يظن بعض الناس، فلكونها شروطا تاريخية، ذلك لأنها جملة الحوار القائم بين أصناف من البشر حول مواضيع معينة لا يستطيعون فيها قولاً من ناحية اليقينية فيضطرون إلى أن يتنافسوا حولها بطريقة نظرية⁽⁴⁹⁾ وهنا يستوقفنا "توماس كون" ففي نظره

العلم في فترة من الفترات يحقق ارتباطا كليا بين نظرياته المختلفة بمعنى ان هذه النظريات تؤلف كلا متماسكا هو ما نطلق عليه مصطلح النموذج- paradigm- فالعلماء في هذه الفترة يسعون في أبحاثهم العلمية وفق هذا الأخير (...). إلا انه قد يأتي احد العلماء ويضع يديه بطريقة أو بأخرى على كشف علمي..هام يخالف به الآراء السائدة في النموذج العلمي السابق، فتتغير نظريات العلماء المعمول بها في ظل النماذج السائدة، لتحل مكانها نظريات جديدة ترتبت على كشف لجديد⁽⁵⁰⁾ بكلام آخر إنها ليست مسألة أفكار جاهزة ومسبقة عن مناهج ونماذج يمكن تطبيقها بقدر ما هي مسألة الجدة والأصالة أو الابتكار في الخطاب أو طرح أي مسألة افتتاح أفق للتفكير و اجترح لغة مفاهيمية أو ابتداء ممارسة فكرية أو صياغة إشكالية وجودية، المهم أن تهجم على المرء الأفكار و بعدها يأتي دور المنهجية و النمذجة، و ما سوي ذلك من تقنيات البرهنة و أساليب التوليف و الترتيب⁽⁵¹⁾. ففي نظر ابن خلدون العالم في أي فرع من فروع العلم إذا سلم قياد عقله لكتابات القدماء دون أن يعمل النقد في محتواها فيفقد الحقيقة من أمام عينيه و من ثم سوف تغرس في نفسه الحقائق (الأخبار لذاتها) أو المعاني التي أوردتها القدماء و هو في هذه الحالة لن يكشف لنا ما هو جديد و إنما كلامه سيأتي مجرد ترديد لما سبق أن ذكره القدماء⁽⁵²⁾ و يقول ابن خلدون في هذا السياق: " التشيعات للآراء و المذاهب، فإنّ النفس... إذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة، قبلت ما يرافقتها من الأخبار لأول وهلة، و كان ذلك الميل و التشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد و التمهيص، فتقع في قبول الكذب و نقله."⁽⁵³⁾

خاتمة: (نحو نظرة استشرافية):

يعتبر البحث السوسيولوجي ركيزة أساسية في ترسيخ النماذج التنموية في الوطن العربي و اليوم يعيش الباحث السوسيولوجي عدة إكراهات هي وليدة الإيديولوجيات الغربية التي تحاول عزل منظومتنا الفكرية و الثقافية حان الوقت لنعيد النظر في هذه المنظومة و ذلك بتحليل عقلائي يراعي الأهداف التالية:

- (1) إعادة النظر في التطورات الإستمولوجية المتعلقة بكل ما هو تراثي يمجّد النماذج التقليدية كمعتقدات أساسية يمكن من خلالها استحداث نماذج جديدة و متطورة متكيفة مع الواقع.
- (2) تجديد الأدوات البحثية وفقا لمنظور معرفي و ذلك بتفكيك ثنائية (المعرفة/ المعرفي) أي إعادة النظر في الهيكلة الكلية للمناهج في إطارها الأدوات و العقلائي أي (ديناميكية الأداة في سياقها البنائي).

(3) إعادة إنتاج مفاهيمي و توليد التصورات المعرفية للمفاهيم الخاصة بالعلوم الإنسانية وفق رد اعتبار للمفكر فيه.

(4) تكريس الوظيفة النقدية و الهجوم على النزعات الاثنوجرافية الهدامة و ذلك بتبني مدارس سوسيولوجية عربية تجمع بين التقليد و الحداثة.

(5) توجيه البحوث الاجتماعية وربطها بسوسيولوجيا الدولة أي تسهيل الوظيفة التواصلية للنخب في ظل الانفتاح السياسي و بعث النزعة الإرادية.

(6) الدخول في ما يسميه البعض بـ حوار الحضارات و الغرض تثبيت الهوية و تقدير الذات.

(7) تجاوز المفارقة الاستعمارية بين التوجهات المنهجية (الذاتية/ الموضوعية) و ذلك بالتشجيع على التحرر و النقد و الاستقلالية المعرفية.

(8) القضاء على كل أشكال الهيمنة المؤسساتية و إضفاء الشرعية و العقلانية في جامعاتنا تحت شعار "تقبل الاختلاف و النقد".

الإحالات و الهوامش:

- 1 - لويس كوهن، لورانس مانيون، **مناهج البحث في العلوم الاجتماعية و التربوية**، الدار العربية، ترجمة د. حسين كوجك - تاو ضروس عبيد، ط1، القاهرة مصر: 1990، ص 34
- 2 - ف.ج. رايت. مبادئ علم الاجتماع، دار الحداثة، ترجمة د. محمد شيا، ط1، القاهرة، مصر: 1996، ص 74
- 3 - محمد امارة " الأبعاد الاجتماعية لإنتاج و اكتساب المعرفة حالة علم الاجتماع في الجامعات المصرية - مجلة الحصاد، دار الأركان، الكلية الأكاديمية: بيتر بيرل 1 (2011)، ص 171
- 4 - صالح علي الزين - زينب محمد زهري، قضايا في علم الاجتماع و الانثروبولوجيا - أطر نظرية و أسس منهجية و تطبيقية، دار الكتب الوطنية، ط1، بن غازي: 1996، ص 35
- 5 - كارل بوبر، عقم المذهب التاريخي - دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية، دار المعارف، ترجمة عبد الحميد صبرة، لندن: 1959، ص 77
- 6 - فيليب لابورت، تولرا - جان بيار فارينين، **اثنولوجيا انثروبولوجيا**، مجد المؤسسة الجامعية للطباعة و النشر، ترجمة مصباح الصمد، ط1، بيروت، لبنان: 2004، ص 355 - 356
- 7 - Lahouri Addi, **sociologie et anthropologie chez pierre Bourdieu- le pardi Gme anthropologique kabyle et ses conséquences**- Ed el maarif ,Alger :2014,p 112
- 8 - يذهب المفكر الاجتماعي العراقي "علي الوردي" في تعريفه للانوية: إلى أنها الشعور بالذات اتجاه الآخرين و التي تجعل الإنسان في سعيه الدائم لإتباع ذاته من أجل رفع مكانته الاجتماعية في نظر الآخرين و كسب ودهم و رضاهم فهو شعور يرتبط بمراقبة و مودة الآخرين له و ردود فعله عليهم لأنه يعيش في مجتمع يفرض عليه علاقات اجتماعية معينة فالإنسان "أنوي" و ليس "أناني" و الفرق بينهما هو أن الانوية إحساس اجتماعي، بينما الأنانية إحساس فردي يجعل الإنسان يهتم بمصلحته دون غيرها فهي إحساس أناني فردي - انظر حيدر ابراهيم الحيدري - علي الوردي و نقد العقل البشري ص 15- 16
- 9 - عبد القادر هاشم رمزي، الدراسات الإنسانية - دراسات مقارنة - دار اليازوري العلمية، ط1، عمان، الأردن: 1999، ص 62
- 10 - أبو يعرب المرزوقي، استلهام ابن خلدون و الفكر الاجتماعي، منتدى الفكر العربي - بمناسبة مئوية السادسة، العدد 2، عمان الأردن: 2006، ص 100

- 11 - حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط3، بيروت، لبنان: 2006، ص56
- 12 - اكسل هونيث، التشيئ - بحث موجز في نظرية النقدية، دار الأصل، ترجمة: د. كمال بومنيير، الجزائر: 2013، ص20
- 13 - عبد السلام حيمر، في سوسيولوجيا الثقافة و المثقفين - من سوسيولوجيا المتمثلات إلى سوسيولوجيا الفعل الاجتماعي و من منطق العقل إلى منطق الجسد - الشبكة العربية للأبحاث و النشر، ط1- بيروت، لبنان: 2009، ص ص 235- 236
- 14 - محمد شوقي الزين، ميشال دوسارتو - منطق الممارسات و ذكاء الاستعمالات - مدخل إلى قراءة تداولية، ابن النديم للنشر و التوزيع، ط1، الجزائر العاصمة، الجزائر: 2013، ص 241
- 15 - نصر حامد ابو زيد، النص والسلطة والحقيقة - ارادة المعرفة و ارادة الهيمنة - المركز الثقافي العربي - ط3، الدار البيضاء ن المغرب : 2006، ص: 28
- 16 - عبد الله بريستاي، التربية و التدخل الثقافي، عويدات للنشر و الطباعة تعريب د، جورجيت الحداد، ط1، بيروت، لبنان : 2003، ص 60
- 17 - جان بول سارتر، تعالي الأنا موجود، دار التنوير - الطبعة الأولى، ترجمة حسن حنفي، بيروت، لبنان : 2005، ص ص 28- 29
- 18 - كارل بوبر، بحثا عن عالم، ترجمة د، احمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر : 1996، ص: 95
- 19 - انطوني غيدنز، الرأس المالية و النظرية الاجتماعية الحديثة، تحليل لكتابات ماركس و دور كهيلم و ماكس فيبر، "دار الكتب العربية، ترجمة فاضل جنكر، بيروت، 2009، ص ص 357- 358 .
- 20 - ليان سبورك، اي مستقبل لعلم الاجتماع - في سبيل البحث عن المعنى و فهم العالم الاجتماعي، ترجمة د. حسن منصور الحاج، كلمة و مجد - المؤسسة للدراسات و للنشر و التوزيع، الإمارات (eup) : 2009، ص ص 27- 28 .
- 21 - العياشي عنصر، الإطارات الصناعية، مواقع ادوار، مسارات، تمثيلات - cracs وقائع الأيام الدراسية 25- 26 - أفريل، دفاتر المركز رقم 2- 2001، ص 115 .
- 22 - نبيل رمزي، النظرية السوسيولوجية المعاصرة، أصولها الكلاسيكية و اتجاهاتها المحدثة، دار الفكر الجامعي، مصر : 1999، ص 75 .
- 23 - لويس كوهن، لورانس ماينون . نفس المرجع السابق ، ص ص 45- 46
- 24 - جاك هرمان، خطابات علم الاجتماع في النظرية الاجتماعية، دار المسيرة، تعريب أ.د العياشي عنصر، ط 1، عمان، الأردن: 2010، ص 76.
- 25 - سوزان حريفي، الثقافة و المنهج - حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الفكر، دمشق، سوريا: 2009، ص 235
- 26 - بوخريسة بوبكر - علم الإنسان بين الهوية و السؤال . نفس المرجع السابق ص 159
- 27 - د. عمر مهيبيل، من النسق إلى الذات. قراءة في الفكر الغربي المعاصر - منشورات الاختلاف، ط1. الجزائر العاصمة. الجزائر: 2007 ص 26
- 28 - عبد السلام حيمر. نفس المرجع السابق. ص 236
- 29 - Mostafa Bouteffnouchet, la culture en Algérie- mythe et réalité-études culturelles- société nationale d'Édition et de diffusion, Alger :1982.p 35
- 30 - بن عبد الله محمد، سيكوباتولوجيا الشخصية المغاربية، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، الجزائر العاصمة، الجزائر: 2010، ص 69 .
- 31 - عبد الله بريستاي، نفس المرجع السابق. ص ص 26- 27
- 32 - Pierre Bourdieu. La distinction-critique social du jugement, les Edition de minuit, paris, France : 1979, pp. 191-192
- 33 - خميس بوعلي، جيل دوولوز - صورة الفيلسوف - منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر العاصمة، الجزائر: 2014، ص 17
- 34 - بومدين بوزيد، نفس المرجع السابق، ص 15
- 35 - عبد الله بريستاي. المرجع سبق ذكره. ص 61
- 36 - ندوة - علم الاجتماع من منظور إسلامي، مركز الدراسات المعرفية، قاعة رواق المعرفة - 2007 القاهرة، مصر: 17- 20 فبراير، ص: 126
- 37 - ايان كريب، النظرية الاجتماعية من يارسونز إلى هبرماز، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية، ترجمة د.م حسين غلوب. العدد 244، ذو الحجة 1419، الكويت: ص ص 372- 373
- 38 - محمد عاطف، معوقات النهضة و مقوماتها في فكر مالك بن نبي - دار قرطبة، ط1، الجزائر: 2009، ص 179

- 39 - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، ط2، الرباط، المغرب: 1997، ص ص. 85- 86
- 40 - مونس بو خضرة. تاريخ الوعي، مقاربات الفلسفة حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر العاصمة، الجزائر: 2009، ص 20.
- 41 - ضياء، مجيد الموسوي، نظرية المعرفة - مناهج وطرق البحث العلمي، دار هومة، ط4، الجزائر: 2012، ص 16
- 42 - أبو بكر إبراهيم التلوغ. مدخل إلى علم التفسير، منشورات جامعة السابغ ابريل، ط1، ليبيا: 1993، ص 165
- 43 - جان بول سارتر، مرجع سبق ذكره. ص 93
- 44 - احمد عطية احمد. مناهج البحث في التربية و علم النفس. رؤية نقدية - الدار المصرية اللبنانية، ط1، القاهرة، مصر: 1999، ص 65
- 45 - Herbert Marcuse. l'homme unidimensionnel, les Edition de minuit, 1ere Edition ,paris France ; 1964, p153
- 46 - بيار بورديو. أسباب عملية - إعادة النظر في الفلسفة، دار الأزملة الحديثة، الطبعة الأولى ، بيروت ، لبنان : 1998، ص 123 .
- 47 - براين تيرنر. علم الاجتماع والإسلام. دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر - دار القلم، ترجمة د. أبو بكر أحمد بالقادر، ط1، بيروت، لبنان : 1987، ص 169.
- 48 - Georges Gurwitsch. le cadres sociaux de la connaissance, puf, 1re edition, paris, France : 1966, p 187
- 49 - حفيظ إسماعيل يعلوي. اللسانيات - القرآنية - بحث في إبستمولوجيا اللسانيات عند الدكتور. احمد العلوي - مجلة الساتل ص 49
- 50 - ماهر عبد القادر محمد علي: نظرية المعرفة العلمية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان : 1985، ص ص . 76 - 77
- 51 - علي حرب، أوهام النخب أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، ط3، بيروت، لبنان: 2004، ص 189
- 52 - ماهر عبد القادر محمد، الاستقراء العلمي في الدراسات الغربية والعربية - دراسة إبستمولوجية لمنهجية التصورات والمفاهيم، ط1، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر : 1994، ص ص. 52 - 53
- 53 - حسن الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني - قواعد المنهج - دار النهضة العربية - ط1، بيروت، لبنان: 1972، ص 49