

ما وراء فوضى المنهج: بحث في الشروط الثقافية والسياسية للمعرفة السوسولوجية في السياق العربي
Beyond the chaos of the method: Research in the cultural and political conditions of sociological knowledge in the Arab context

زين الدين خرشي*

جامعة سطيف 2، (الجزائر)، zinou-k@hotmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/05/08 تاريخ القبول: 2021/06/09 تاريخ النشر: 2021/07/15

ملخص:

تنطلق هذه الدراسة من معاناة مفصلة لنزعات ثلاث تطبع -في الحد الأدنى- قسما كبيرا من المنتج الأكاديمي للسوسولوجيا والعلوم الاجتماعية في السياق العربي، لتفترض بعدها أن هذا النمط في تفسير وفهم الاجتماعي وتصوّر المجتمع، يعكس منطق الفلسفة الاجتماعية التي تدّعي قدرتها الإجابة على كل الأسئلة، ولا يتصل بالشروط الاستيمية والقواعد المنهجية للعلوم الاجتماعية. تاريخيا، لم تنشأ هذه العلوم التي تختص بدراسة الإنسان والمجتمع وفق الطرق العلمية، إلا بعد انبثاق وعي اجتماعي، ووعي استيمية متصل به، عبرت عنه الفلسفة الحديثة من خلال مقولة الذات. لقد انتقلت فلسفة الذات بالمنظومة المعرفية من رؤية ثيوقراطية للعالم إلى أخرى أنثروبومركزية، تخص الفرد بمكانة مركزية في إنتاج الاجتماعي والفعل في التاريخ وتنطلق من مسلمة مفادها أن الواقع بناء اجتماعي. غير أن الفكر الاجتماعي في السياق العربي لا زال يستند على البرادغيم الأفلاطوني الذي لا مكان فيه للذات الفاعلة المنتجة للمعنى وللتاريخ، ولا للاجتماعي كموضوع تاريخي. استحضرت الدراسة مقارنة اعتمدت أدوات تحليلية تنتمي لعلم اجتماع المعرفة والسوسولوجيا السياسية، كي تكشف أولا عن الحدود الفلسفية والسياسية لتجربة النهضة التي فشلت في إحداث النقلة الاستيمية فيما يخص العلوم الاجتماعية، ولتبين ثانيا أن النخب - العسكرية والمدنية - التي استفردت بالحكم في فترة ما بعد الاستقلال كانت حاملة لأيديولوجيا سياسية (الشعبوية) تقوم على تمجيد الماضي وأسطرة الشعب ونفي المجتمع ورفض العلوم الاجتماعية.

الكلمات المفتاحية: السوسولوجيا، العلوم الاجتماعية، الوعي الاستيمية، الشعبوية.

Abstract: This study starts from a detailed examination of three tendencies that characterize - at a minimum - a large part of the academic product of sociology and social sciences in the Arab context. It assumes that this pattern of social interpretation and understanding and perception of society, It reflects the logic of social philosophy that claims its ability to answer all questions, and he is not related to the epistemic conditions and the methodological rules of the social sciences. Historically, these sciences that are concerned by the study of man and society according to scientific methods, did not arise Only after a social awareness has emerged, and epistemic awareness related to it, Where modern philosophy expressed it through the category of the subject. The philosophy of self has moved the cognitive system from a theocentric view of the world to an anthropocentric one, which Give to the individual a central position in social production and action in history, it comes from a postulate that reality is a social construct. However, social thought in the Arab context is still based on the Platonic paradigm, which there is no place for the active subject producing meaning and history, and Not social as a historical subject. The study used an approach that adopted analytical tools belonging to the sociology of knowledge and political sociology, to reveal at first the philosophical and political limits of the experience of the Renaissance, which failed to bring the epistemic shift Regarding the Social Sciences, and to show secondly that the elites - military and civil - who ruled in the post-independence period were Carrier of a political ideology (populism) based on the glorification of the past, the myth of the people, the negation of society and the rejection of social sciences.

Keywords: sociology, social sciences, epistemic awareness, populism.

الملاحظ للبدايات التاريخية الأولى، الطموحة والواعدة، لاحتكاك العرب بعالم الفلسفة الحديثة والعلوم الاجتماعية نهاية القرن التاسع عشر بداية القرن العشرين، وللحصول الهزيلة وللعقم المعرفي الذي يلازمهما اليوم، رغم وجود مئات المعاهد والكليات التي يتخرج منها سنويا مئات الآلاف من حاملي شهادات التدرج وما بعد التدرج في الفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع والاقتصاد.... الخ، وما لا يعدّ من مراكز البحث والدراسات التي تنشر بدورها كل عام آلاف الصفحات من التقارير والتحليلات، لا بد أن يصاب بخيبة أمل. أمام "مؤرخين يُخلطون بين التاريخ وكتابة الماضي، واقتصاديين لا يميزون بين الثروة والقيمة، ورجال قانون يعتقدون بأن جوهر سماويا خالدا هو مصدر القاعدة القانونية، وعلماء اجتماع يُخلطون بين السوسيولوجيا والفلسفة الاجتماعية" (L. Addi, 1991, pp. 221)، يصير جليّا أننا بالفعل أمام خُفوت كبير وفشل ذريع لتلك الدينامية الفكرية النقدية التي احتضنها الوطن العربي بداية القرن 20.

لذا ستعمل الدراسة الحالية على الإحاطة بالأسباب الموضوعية التي أدت إلى هذا الخفوت وهذا الفشل اللذين ضلّا يميزان ساحة العلوم الاجتماعية والفكر الاجتماعي في السياق العربي إلى غاية اليوم، عبر البحث بأدوات سوسيولوجيا المعرفة وعلم الاجتماع السياسي في مختلف السياقات التاريخية، الثقافية والسياسية، التي أنتجت هذه الدينامية الفكرية الطموحة والجرئية لتشهد من بعدُ تراجع قوة دفعها وانخفاض سقف آمالها.

لقد تهيكلت زمنية هذه الدراسة ومسارها الفهمي والتفسيري على وقع لحظتين رئيسيتين، تتصل الأولى بتجربة معاشية واحتكاك وتفاعل لما يقرب من عشرين سنة مع أفراد من الجماعة السوسيولوجية الجزائرية والعربية، على صعيد علاقات الزمالة وتبادل النقاش واللقاء في إطار العمل وخلال النشاطات العلمية الوطنية والدولية، وكذا على صعيد القراءة ومطالعة عديد من الأبحاث والدراسات التي يقومون دوريا بإنتاجها. قادت تجربة المعاشية هذه إلى جملة من الملاحظات والمعانيات (Constats) التي عززت الحكم بوجود نزعات ثلاث تهيمن على واقع الممارسة البحثية للعلوم الاجتماعية والفكر الاجتماعي في السياق الأكاديمي العربي. ورغم أن لكل واحدة من هذه النزعات وجود مستقل يتجلى في الالتزامات الخطائية التي تعتمدها والمفردات والجُمْل التي تستعملها وشبكة القراءة التي تفسر بها، إلا أنها من ناحية أخرى، تتضافر وتُساند الواحدة منها الأخرى، كما تستحضر بعضها البعض وتتوالد ضمن مسار واحد خلال التحليل والمعالجة. أما اللحظة الثانية، فانصرفت إلى البحث في ماهية الجذور التاريخية لهذه النزعات الثلاث ولنمط الممارسة السوسيولوجية والفكر الاجتماعي المتولد عنها، وكذا لتحديد طبيعة الأطر الثقافية والسياسية التي هيأت لها شروط إعادة الإنتاج ومنحتها الشرعية المعرفية داخل الجامعة وفي المجتمع. ولقد كان لكتابات عالم الاجتماع الجزائري الهواري عدي في هذا الصدد تحديدا، فضل كبير جدا في إرشاد البحث إلى مساحات سوسيولوجية وتاريخية خصبة، ومساعدتنا في اعتماد عدّة مفاهيمية هي في اعتقادنا الأقدر على الإلمام بمختلف أبعاد الإشكالية المطروحة وتتبع فرضياتها.

اللحظة البحثية الأولى

1. السوسيولوجيا بمنظور أخلاقي-ديني، أو الفكر الاجتماعي غير المعلمن

أولى هذه النزعات هو تصور السوسيولوجيا وممارستها استنادا على نموذج معياري ينهل من مرجعية أخلاقو-دينية. لهذه النزعة تخرجات متنوعة، تبدأ -في الحد الأدنى- بخطاب يجتهد في مقارنة الواقع الاجتماعي وتفسيره وفهمه اعتمادا على شبكة قراءة ومقولات أخلاقية-دينية، وتنتهي -في الحد الأقصى- بحرص لدى البعض على اعتبار السوسيولوجيا امتدادا للخطاب الدعوي، ولدور عالم الاجتماع كعنصر نشط في حقل الإصلاح الاجتماعي، حيث يُنتظر منه الدعوة إلى "الخير" و"الأخلاق الحميدة" و"المواطنة الصالحة". ينتج عن صيرورة أخلفة السوسيولوجيا هذه (إلزامها بالشروط الأخلاقية والمعيارية للمجتمع لا بشروط العلم) إبعادها عن طبيعتها ومهامها النقدية، لئلا تنحرف بها إلى نوع من الممارسة الخطابية والفكرية الرخوة والناعمة (Une sociologie soft). تتفرد هذه النزعة بتفسير للظواهر الاجتماعية و"الحكم" عليها بمدى مطابقتها أو مخالفتها للمعيار الذي هو "الإسلام الصحيح" الذي يمثل الدرجة الأخلاقية والاجتماعية الأمثل والأكثر صفاءً، لئلا يُفسر تحالف المجتمعات العربية والإسلامية وتأخرها ببعدها عن الدين ويُسوّق للحلّ لمجمل المشاكل الاقتصادية، الاجتماعية والسياسية في ضرورة العودة إلى الإسلام الحقيقي/الصحيح.

من جانب آخر، تستند هذه النزعة الرامية إلى فرض أطر أخلاقية على المخرج المعرفي للسوسيولوجيا والعلم الاجتماعي وطرق ممارستها بحثياً، على تقسيم أخلاقي للعلوم، وعلى مقارنة قيمية-معيارية لغاياتها المعرفية، وللمهمة المرجوة من كل واحدة منها، ففي حين يُنظر فيه إلى العلوم الصلبة التي تتخذ من مختلف عناصر الطبيعة والمادة مواضيعاً لها، نظرة إيجابية أخلاقياً ومحيدة أيديولوجياً (باعتبارها أداة لتحقيق التنمية وتحسين شروط العيش)، تُفرد العلوم الأخرى المختصة في دراسة الظواهر والقضايا المتصلة بالإنسان والمجتمع، بمعاملة قلقية، وموقف حذر من مناهجها ونتائجها المحتملة، لما يُتوقع أنه لهذه العلوم من أثر كبير في تحديد "درجة الصحة والسلامة الأخلاقية" للمجتمع وللإنسان، لافتراض حملها لشحنة أخلاقية وعقدية (غربية على الأرجح، ويهودو-مسيحية في الغالب) يستوجب معها الحذر منها، ومن الأفكار والمقولات التي تتضمنها، الأمر الذي يفسر ويشرعن ضرورة إخضاعها للرقابة الأخلاقية للمجتمع وللجماعات الأيديولوجية والسياسية المهيمنة فيه.

في هذا الإطار يُجَدّد للسوسيولوجيا -وللمشتغلين فيها وبها- نموذج معرفي-أخلاقي مثالي، يُنتظر عملها وفقه ومن داخل أطره، وأن لا تخرج على قوالبه التفسيرية وشبكات قراءته وتحليله النمطية، كمثال مقولة "الغزو الثقافي" أو "البُعد عن الدين" أو "غربة الظاهرة عن المجتمع واعتبارها دخيلة"، كذلك تُحمّل السوسيولوجيا مسؤولية القيام بالإصلاح في المجتمع، ويناط بها مهمة الوقاية وتحصين الجسم الاجتماعي من "الظواهر المرضية" وفق منظور يغلب عليه التصور الباتولوجي للظواهر الاجتماعية، على حساب مهمتي الفهم والتفسير اللتان هما غاية العلم ومهمته الأصلية. وفق هذه الرؤية الأخلاقية للعلم

الاجتماعي يُلزم الباحث السوسيولوجي بلعب دور الوسيط الأيديولوجي و/أو المصلح الاجتماعي و/أو الداعية إلى "الأخلاق الحميدة"، وتصير مهمة السوسيولوجيا مهمة أخلاقية في المقام الأول وليست علمية.

من ناحية أخرى، تستدعي وتتخفى، النزعة إلى أخلاق السوسيولوجيا، وراء شعارات وعناوين محايدة في الظاهر، كشعار النُصح، الذي يراد منه تحييد عملية النقد وربطها أخلاقيا بممارسات سلبية (التشهير، التهديم، النقد لمجرد النقد، الشخصية التهجم ...) تقع خارج مجال العلم وخارج نطاق واهتمامات الباحث العلمي. واستمرارا مع هذا المسعى، يتم الحديث عن ضرورة أن يكون النقد بناءً وأن يُنفّذ الجهر به وأن يحترم ويُراعي مشاعر الناس ومعتقداتهم، من دون الاعتراف للسوسيولوجيا -أو لباقي العلوم الاجتماعية- بطبيعتها العلمية التي تخوّل لها الخوض في مجمل عناصر الاجتماعي وفق الضوابط والمعايير التي توافقت عليها الجماعة العلمية، لا وفق التصورات الأخلاقية والمعيارية لأفراد المجتمع أو للجماعات السياسية والأيديولوجية المسيطرة فيه.

إنّ هذا التصور للسوسيولوجيا، ولما يجب أن تكون عليه ممارستها البحثية، يعكس في الواقع حساسية اتجاه نتائجها واتجاه العاملين فيها، ويفضح اعتقاداً سائداً لدى القوى الاجتماعية المسيطرة -سياسيا وأيديولوجيا- بأنها علمٌ وقحٌ ومزعجٌ وجب إخضاعه للمراقبة والعمل باستمرار على تأديبه وتدينه (la domestiquer). إنّ مسعى أخلاق السوسيولوجيا هنا، لا يرتبط بخدمة غايات إنسانية سامية بما يصون كرامة الإنسان وحرّيته ويكرس عيشاً آمناً وسعيداً له وللمجتمع الذي ينتمي إليه، بل هو ترجمة فعلية للرؤى والتصورات الأخلاقية الحصرية لجماعات أيديولوجية وسياسية معينة تسعى لإخضاع السوسيولوجيا والعلوم الاجتماعية -كما مجالات النشاط الاجتماعي الأخرى: الاقتصاد، الدين، الإعلام، النقابات، الجمعيات... الخ- للأطر التي تخدم مصالحها في إعادة إنتاج علاقات السيطرة والهيمنة. لذا فهي لا تتردد في إبداء انزعاجها من "شقاوة" وعدم امتثال العلم الاجتماعي للمهمة الأخلاقية المحددة له والمنتظر من الباحثين والمختصين فيه الحرص على أدائها.

2. السوسيولوجيا كفعل نأي بالنفس عن السياسة، ونفي للسياسي المكوّن للاجتماعي

أما النزعة الثانية، فتستند وتُروّج لتصوّر لا-سياسي للاجتماعي، ولا ترى في السياسي -بما هو حقل الصراع على السلطة بمختلف أشكالها ورهان علاقات السيطرة في المجتمع- بُعداً مشكّلاً ومكوّناً للاجتماعي، بل واقعا خارج الاجتماعي وظرفاً طارئاً عليها. هذه النزعة تجهل -أو تتجاهل- حقيقة السياسي الكامن في قلب تفاصيل عملية إعادة الإنتاج الاجتماعي، ولا ترى رهان السلطة والسيطرة الذي يملأ كافة مسامات الجسم الاجتماعي. إنّها تُفضّل مقارنة الاجتماعي من خارج التناقضات والصراعات المادية والرمزية التي تخترق العلاقات بين الأفراد والجماعات المشكلة له. في الواقع، فإنّ موضوع السوسيولوجيا من منظور هذه النزعة ليس هو المجتمع، كما عرّفه وشرح تفاصيل الصيرورة التاريخية لتشكّله الآباء المؤسسون لعلم الاجتماع، أمثال تونيز (F. Tonnies) ودوركايم (E. Durkheim)، والموصوف بأنه مجموعة من الأفراد الأنانيين المدفوعين بمصالح متناقضة، والحاملين لطموحات وتصورات متعارضة، ساهم كل من السوق الرأسمالية

والدولة الحديثة في صنعه وصقله تاريخيا (في الواقع فإن هذا التصور اللا-سياسي للمجتمع وللإجتماعي، الذي تتضمنه وتروج له هذه النزعة، يتصل بتصوير آخر عن المجتمع لدى النزعة الأولى. فاعتبار المجتمع والاجتماعي خالٍ من السياسي، ومفرغ من الرهان السياسي -المرتبطة بظاهرة السلطة وواقع علاقات السيطرة- يُفضي ويشعرن تعريف المجتمع كحاصل مجموع لجماعات عائلية/حيوز منزلية *des sphères privées ou domestiques* لا وجود لفضاء عمومي مهيكل على القاعدة القانونية يتوسطها، ويكون مجالا لتلاقي الفردانيات، لذا يشيع عند أصحاب النزعة الأولى اعتبار "العائلة/الأسرة هي الخلية الأساسية والحجر الأساس في المجتمع" في حين أن "المكثون الأساس" للمجتمع بمفهومه الحديث هو الفرد وليس الجماعة)، بل أن موضوعها أقرب لنموذج وواقع الجماعة العضوية التي سادت قبل ولادة الذات كموضوع للقانون وصاحبة حقوق (Le sujet de droit) وتشكل الفرد كوعي وككيان مستقل عن الجماعة للاحية الشروط المادية لإعادة إنتاجه لنفسه (أي قبل الحداثة في أبعادها الثلاث، الاقتصادية، الاجتماعية والسياسية)، وحدها هذه الجماعة العضوية من تتكون من "كائنات اجتماعية غير أنانية" تقترب فعليا من نمط العلاقات المثالية للأخوة، وتتطابق مع الموضوع المتخيل الذي تريد هذه النزعة دراسته (مجتمع مكثون من "إخوة وأخوات" متحابين ولا مصالح فردية أو أنانية لهم، سوى مصلحة الجماعة)، وهو تحديدا الموضوع/الاجتماعي الذي لا يظهر فيه السياسي على نحو مستقل وصرح (كارل بولاني، 2009) (L. Addi, 1990).

يكفي، للوقوف على عينات وشواهد من هذا التصور اللا-سياسي للاجتماعي، الالتفات إلى كثير من ما كُتب مثلا حول مفاهيم المجتمع المدني، الدولة، المواطنة، الديمقراطية... الخ، كي نقف على هيمنة للمقاربات الشكلية-التقنوية في دراسة هذه الظواهر السياسية في أساسها، والانعكاسات السلبية المحتملة لهذا النهج على صعيد زرع ألغام فكرية في وعي الناس، تؤدي بفعل التكرار والتداول الإعلامي المكثف إلى شلّ إرادتهم السياسية وتشويه وعيهم المعرفي. في هذا السياق يمكننا مثلا، الوقوف على تبسيط واختزال فجّ لمفهوم المجتمع المدني الذي يُصرّ على التضييق عليه وعلى صيرورته التاريخية الطويلة والمعقدة بين مزدوجتين يُدعى أن ما بينهما هو تعريف ملثم وشافٍ به؛ وهو في الغالب تعريف يختصر المجتمع المدني في الجمعيات والتنظيمات غير المعنية بالسياسة ولا بالشأن السياسي (عزمي بشارة، 2012، 8-9). كما لا يسلم مفهوم الدولة من تخفيف لجوهره السياسي وتجاوز عن مضمونه التاريخي بأبعاده المختلفة، فتُعرّف بوصفها بنية بيروقراطية جامدة ويُسكت على حقيقة أنها الحقل الاجتماعي القانوني-السياسي الذي تهيكل داخله وتُنظّم عمليات حيّزة وممارسة السلطة ومأسسة الصراع الاجتماعي وفق المعيار القانوني. أما الديمقراطية فيتم تناولها لا كتسوية سياسية بين قوى اجتماعية، تتيح إعادة الانتاج السلمي للمجتمع، بل كمجموعة من الإجراءات الصماء ذات الطابع التقني المحض. ومن جانبها، تختزل المواطنة في جملة من الأخلاقيات الشخصية والسمات الثقافية والقيم التي يُعاب على الشخص عدم تحليه بها، ويُسكت عن كونها في الأساس علاقة قانونية وسياسية موضوعية تنظم العلاقة بين الفرد والدولة.

تجدر الإشارة من ناحية أخرى، إلى أنّ هذه النزعة في الممارسة والتفكير السوسيولوجي، تقود إلى مفارقة مفادها أنّ: تقييد المكوّن السياسي للموضوع الاجتماعي (la dépolitisation du social) والقفز عليه -على نحو واع أو غير واع- يُعزز ويُقوي نزعة التسييس المفرط للسوسيولوجيا (une surpolitisation de la sociologie) ولمنتوجها الأكاديمي، وهو من ناحية أخرى أحد أهم مظاهرها وأسبابها. فالحرص على عدم التورط في السياسي وإدارة الظاهر له وقت البحث والتحليل، ينبع في الغالب من واقع التسييس المفرط للسوسيولوجيا وكونها خاضعة لأجندة الأنظمة الحاكمة و/أو الجماعات المهيمنة أيديولوجيا في المجتمع، التي تدفعها الحاجة الدائمة إلى وكيل أيديولوجي يُشرعن لها سياساتها وخياراتها "علميا"، ويُضفي على واقع تملّكها وممارستها للسلطة صفة البداهة والطبيعية، إلى توجيه البحث/الخطاب السوسيولوجي والعاملين فيه، نحو اعتماد مقاربات وتبني ممارسات خاصة، تتغاضى عن رؤية الجوهر السياسي للظواهر الاجتماعية، وتمتنع عن الكشف عن علاقات القوة والسيطرة ورهانات السلطة الساكنة في قلب صيرورات إنتاج وإعادة إنتاج الاجتماعي. وبدوره يقوم مثل هذا الهابيتوس الأكاديمي و"التقليد البحثي" بتهئية الأرضية لرواج المقاربات الجوهرانية الثقافية، التي لا تفسر انتشار الفساد أو العنف مثلا في المجتمع على ضوء الاقتصاد السياسي و/أو الأنثروبولوجيا السياسية و/أو السوسيولوجيا السياسية، ولا هي مستعدة لافتراض أنه/أنها أحد آليات اشتغال النظام السياسي القائم وشرط من شروط إعادة انتاجه لنفسه، بل تبني تحليلاتها قبلا أن هذا نتيجة لـ "عيب ثقافي" أو "انحراف أخلاقي" اعترى المجتمع وأفراده.

تعكس هذه النزعة والخيارات المعرفية والمنهجية المتولدة عنها، هيمنة أيديولوجية-ثقافية وسياسية للتصور الشعبي للاجتماعي، وهو تصوّر يُهيكل الفكر الاجتماعي العربي في نسخته، الدينية-الإسلامية والدينية-العلمانية (Cf. M. Harbi, 1993; L. Addi, 2014). ترى الشعبية "المجتمع" كوحدة متلاحمة وجسم واحد لا تعترى مكوناته الخلافات الأيديولوجية ولا تحترقها المصالح المتناقضة، لذا يمكن اعتبار التصور الشعبي للاجتماعي في أساسه فعل نفّي للخلافات السياسية عن الحياة الاجتماعية (شعب واحد، حزب واحد، زعيم واحد) (L. Addi, 1990). من ناحية أخرى، يؤشّر اعتماد الجماعة السوسيولوجية العربية لشبكة القراءة الشعبية في تحليل ومقاربة واقع مجتمعاتها على نجاح الأيديولوجية الشعبية في نسختها: الثقافية، الآتية من العمق الاجتماعي، والسياسية، التي تحملها النخب المدنية والعسكرية الحاكمة، في التسرب إلى الحقل الأكاديمي والفكري وإعادة إنتاج نفسها في ثوب أنساق معرفية وبراديجمات تفسيرية بديلة هيمنت على واقع البحث في السوسيولوجيا وباقي العلوم الاجتماعية.

3. سوسيولوجيا منزوعة التاريخ أو الاجتماعي كواقع خارج التاريخ

تحيل النزعة الثالثة إلى ممارسة للسوسيولوجيا خالية من التاريخ، سوسيولوجيا منزوعة التاريخ، أي مقارنة مختلف عناصر الاجتماعي لا بوصفها نتاج عملية بناء اجتماعي أي تاريخي، بل كمعطى طبيعي لا-زمني لا أثر لحركة التاريخ فيه وعليه.

نُصّر هذه النزعة على المقاربة اللا-تاريخية للظواهر الاجتماعية، في حين أن مهمة العلوم الاجتماعية عموماً والسوسيولوجيا على نحو خاص، هو كسر الطابع الروتيني لمعتقداتنا وممارساتنا الاجتماعية (P. Bourdieu, 2010)، وتبيان كيف أنّ لها مضامين تاريخية لا يمكن القفز عليها أو تجاهلها خلال صيرورات الفهم والتفسير. إنّ هذه الحقيقة هي التي تكشف الدور الحاسم للسوسيولوجيا - وباقي العلوم الاجتماعية - في يقظة الوعي وجعلنا كأفراد أسيادا على مصائرنا. لذا نجد عزمي بشارة يُنبّه إلى أهمية هذا البعد النقدي للعلوم الاجتماعية، وكيف أنه يقي من تسخير العلم أداة في خدمة الأيديولوجيا المهيمنة، وهو البعد الذي يتحقق - حسب - عبر اللجوء إلى أدوات تفكيك الأسطورة والأيديولوجيا والبنى السياسية القائمة للكشف عن المنشأ التاريخي للظواهر الاجتماعية والسياسية، بما يزيل عنها قناع الأبدية، ويكشف عن علاقات القوة والسيطرة والمصالح الواعية وغير الواعية التي أنتجت وأصبحت تبررها (عزمي بشارة، 2018، 13).

تُفقد هذه الممارسة اللا-تاريخية للبحث الاجتماعي المفاهيم السوسيولوجية، قدرتها النقدية والتحليلية وتقود إلى مجرد تعاطٍ سطحي وقاموسي معها، مُنقطع تماماً عن السياقات التاريخية وعن الظروف الموضوعية التي شهدت ولادتها وضمّنتها - في كل مرة - معان ودلالات جديدة.

اللحظة البحثية الثانية

1. إشكالية الدراسة وفرضياتها

هذا النمط في ممارسة السوسيولوجيا الذي تحيل إليه وتعكسه هذه النزعات الثلاث، هو في واقع الأمر سوسيولوجيا مُفرغة من السوسيولوجي (une sociologie dé-sociologisée)، أي سوسيولوجيا لموضوع اجتماعي ذي ماهية متخيّلة (واحد لا متعدد، مثالي، لا سياسي ولا تاريخي). وهي بذلك تُعيد إنتاج وعيٍ ابستيمي ما قبل حداثي غير قادر على إنتاج فهم وتفسير مستقلين عن ما يحيط به، وتُبقي المخيال والوعي الاجتماعي مشدودان دائماً إلى نموذج معياري ينهل من الأخلاقو-ديني. يعدّ هذا انحرافاً بعلم الاجتماع عن دراسة الاجتماعي بامتداده التاريخي وشمكه السياسي، والاكتفاء بموضوع لا وجود فعلي له (اجتماعي خال من رهانات السلطة ولا تاريخي). لتصير السوسيولوجيا وفق هذه الطريقة في الفهم والتعاطي المنهجي مع موضوعها، مجرد عملية إنتاج لخطابات حول المجتمع، يحكمها منطق المضاربة والمزايدة الأيديولوجية، ويتم طرد مسألة المنهج من قلب التفكير والممارسة العلمية للسوسيولوجيا لتتحول إلى مجرد أداة مهمتها إضفاء الصفة العلمية على النتائج والتحليلات.

وتقودنا عناصر التشخيص والمعاينة أعلاه إلى اعتبار المخرَج البحثي لحقل السوسيولوجيا في السياق العربي، بعيداً عن شروط الانتاج العلمي للسوسيولوجيا الحديثة، فهو أقرب للتقليد المضاري للفلسفة الاجتماعية التي تدّعي تقديم إجابات نهائية على كل الأسئلة المطروحة، منه إلى الدراسة العلمية للقضايا المتصلة بالإنسان والمجتمع. الدراسة العلمية التي صارت ممكنة فقط، بعد حدوث النقلة الإبتيمية التي شهدت ولادة الذات مع الفلسفة الحديثة (ديكارت، كانط). في هذا السياق، صار هناك وعي اجتماعي وابستيمي بالحياة الاجتماعية لا كامتداد للنظام الطبيعي والإلهي، بل كنتاج للتاريخ

وللفعل المباشر للإنسان كذات فاعلة، الذات التي هي كذلك ذات عارفة مستقلة عن الطبيعة، وقادرة على فهم وتفسير الظواهر التي تقع خارجها. غير أن محاولات تأسيس قواعد إبستمية للعلوم الاجتماعية وتحديد السوسيولوجيا في السياق العربي انتهت دائما إلى الفشل. ولعل أبرزها محاولة مُجد عبده، الشخصية الفكرية الأبرز لفكر وعصر النهضة. لقد نجح عبده في إكساب علوم الطبيعة الشرعية الثقافية والاجتماعية لدى علماء الدين التقليديين ومثلي الثيولوجيا الكلاسيكية، غير أنه لم يوفق في نزع الاعتراف منهم بشرعية العلوم الاجتماعية، التي لا زالوا إلى اليوم، ينظرون إليها بعين الريبة والشك ويعتبرونها جسما غريبا متطفلا على مواضيع وقضايا احتكروها منذ قرون.

إذا، نفترض في هذه الدراسة أن المأزق الذي توجد فيه العلوم الاجتماعية في السياق العربي يتصل تحديدا بطبيعة الأرضية الإبستمية التي نشأت عليها، وأن تجاوز هذا المأزق لن يتحقق إلا بنقلة إبستمية تستدعي بدورها فلسفة جديدة تنطلق من الذات وتعترف بها، وتقطع مع البراديجم الأفلاطوني الذي لا زال يهمن على الميتافيزيقا المهيكلية للثقافة العالمة والشعبية لمجتمعاتنا. إن هذه التصورات الثقافية والفكرية المهيمنة، ترفض وتمتنع عن الاعتراف بالفرد كذات فاعلة في التاريخ ومنتجة للمعنى، وكمصدر -واع أو غير واع- للفعل الاجتماعي، والحال أنه من دون هذا الاعتراف لا مجال لقيام العلوم الاجتماعية الحديثة. لقد مثل التمييز الذي أقامته الفلسفة الحديثة (ديكارت ثم كانط) بين الذاتية والموضوعية الأساس الإبستيمي للعلوم الاجتماعية، حيث أنه حرّر فضاء إبستيميا جديدا شغلته واحتلته هذه العلوم. إن هذه الفلسفة الحديثة، فلسفة الذات، هي التي انقلبت بالعالم من نظرة ثبومركزية إلى أخرى أنثروبومركزية يحتل فيها الإنسان كذات فاعلة ومنتجة للمعنى مركز المعرفة. وبهذا انتهت هيمنة الكوسمولوجيا القديمة ذات الأساس الفلسفي الإغريقي، التي كانت تعتبر الإنسان عنصرا غريبا. في السياق الأوروبي للقرنين السابع عشر والثامن عشر، لعب كل من الإصلاح البروتستانتي وحركة الاكتشافات العلمية دورا حاسما في انخيار أساسات الميتافيزيقا الإغريقية التي فقدت فاعليتها، حيث صارت غير ذات جدوى في سياق الحساسية الدينية الجديدة، وغير صالحة كمصدر موثوق به لناحية المعرفة بفعل الاكتشافات العلمية الجديدة.

لقد كانت سيرورة الحداثة في أبعادها الفلسفية، الاجتماعية، الاقتصادية والسياسية، مسرحا للانتقال بتصور الإنسان من مجرد كائن برّاني عن العالم، إلى اعتباره وعيا وذاتا فاعلة قادرة على إعادة تنظيم رؤيتها للعالم انطلاقا من ذاتيتها. من إنسان موجود وسط فراغ اجتماعي وتاريخي إلى إنسان/ذات محرك للتاريخ وفاعل في بيئته الاجتماعية. إن هذه الثغرة التي فتحها ديكارت وقام كانط بتعميقها في ما بعد، هي التي فتحت الأفق للفينومينولوجيا (النظرية المابينذاتية) في مقارنة الوقائع الاجتماعية. هذا الفتح الفلسفي الذي بدأ مع أنا الديكارتية، وأثري مع الذات موضوع القانون وصاحبة الحقوق (Sujet de droit) الكانطية، مهّد للنظرية المابينذاتية للفينومينولوجيا (إدموند هوسيرل) التي لا وجود للسوسيولوجيا من دونها.

لكن ما الذي يعيق هذه النقلة الإبستمية من أن تتحقق في السياق العربي؟

تتجه هذه الدراسة إلى افتراض وجود معيقات ذات طبيعة ثقافية-فكرية تنحدر من المجتمع وهي متجذرة بعمق فيه، وأخرى سياسية ترتبط بشكل السلطة المهيمنة على الدولة والأيدولوجيا السياسية الداعمة والمشرعنة لها. يتصل النوع الأول من المعيقات بمجموع التصورات والتمثيلات والرؤية إلى العالم، التي تتضمنها الثقافة في السياق العربي، وهي عائق أمام قيام هذه النقلة ونجاحها كونها ترفض ولا تعترف للعلوم الاجتماعية بشرعيتها وأحقيتها في دراسة القضايا التي تمس الإنسان والمجتمع. لكل مجتمع ثقافة تقوم على مיתافيزيقا ضمنية، وظيفتها هي شرعنة القيم التي تعطي لوجود الأفراد معنى وتعطي للأشياء طابعها العادي والأخلاقي. وإنّ أساس الثقافة في المجتمعات العربية هو الثيولوجيا الكلاسيكية التي يحملها رجال الدين وقام فيما بعد الإسلامويون بتسييسها (L. Addi, 2013). تقف هذه الثقافة في نسختها الشعبية والعارفة بوضوح في وجه قيام العلوم الاجتماعية، لأن من شأن هذه العلوم أن تغير التصورات والتمثيلات الثقافية (الميتافيزيقا) وأن تدفع باتجاه بروز وعي حداثي. أما النوع الثاني من المعيقات المتصلة بشكل السلطة السياسية (نيوباتريمونيالية) وأسس وحدود الإيدولوجيا السند والمرجع لها (الشعبوية) فهي ترى في العلوم الاجتماعية خطابا ذا أثر سياسي بالغ، فهو ينافسها الحقيقة، وينازعها الحديث عن وباسم الواقع، وينقُضُ مسلماتها ويفضح البناء الأسطوري لتاريخها.

2. من المهمة غير المكتملة لمحمد عبده إلى القومية الشعبوية المعادية للمجتمع، المأسطرة للشعب

شكلت النهضة نهاية القرن التاسع عشر، بداية القرن العشرين، محاولة قادها محمد عبده للإصلاح وتمكين المجتمعات العربية من تدارك التأخر الذي يفصلها عن الغرب [وجب التنبيه إلى أن العرض النقدي الذي وظفناه هنا لجملة أفكار ومشروع عبده التجديدي في مجال الفكر والثقافة الإسلاميين، قد اعتمد في جزء كبير منه على القراءة النقدية التي قدمها لهما في: (الهوري عدي، 2014)]. انفتح عبده على الفلسفة الوضعية التي كان لها آنذاك العديد من الأتباع في مصر والشام (أبرزهم: شبلي شميل 1850-1917 الذي تخرج على يد أوغست كونت؛ طه حسين 1889-1972 الذي درس عند دوركايم وناقش سنة 1918 أطروحته للدكتوراه حول الفلسفة الاجتماعية لدى ابن خلدون تحت إشراف فوكوينة Fauconnet؛ منصور فهمي 1886-1959 الذي ناقش سنة 1913 أطروحة دكتوراه تناولت أحوال المرأة في الإسلام تحت إشراف ليفي برون (Lévy Bruhl)، وسعى إلى إثبات أن لا تعارض بين القرآن والعقل والعلم، وأن سبب التأخر والتخلف ليس الإسلام بل انحراف مجتمعاتنا عن الدين الحق وابتعاد المسلمين عن الفهم الصحيح للقرآن، الأمر الذي جعل منهم غنيمة سهلة للأمم المتقدمة. كما انتقد عبده علماء الدين التقليديين وحملهم مسؤولية التضييق على العقل واحتقاره. أفضى هذا المشروع التجديدي لعبده إلى انفتاح الثقافة الدينية على علوم الطبيعة والمادة واعترافها بشرعيتها، غير أنها لم تعامل العلوم الاجتماعية على نفس النحو. كما ساهمت أفكار عبده وأقرانه من رواد النهضة، في تهيئة الشرعية الدينية للفكرة القومية وللقوميين الذين كان طموحهم كبيرا في بناء دولة حديثة والعمل على تشييد اقتصاد مزدهر.

ما حاوله عبده في الواقع هو نقلة إبستيمية - ربما لم يكن واع تمام الوعي بأبعادها الحقيقية - عبر وضع أسس لمعرفة حديثة تستند على الفلسفة الوضعية، وهو الأمر الذي فتح آفاق الاشتغال بالعلوم الطبيعية الحديثة والتكوين فيها في الوطن العربي، غير أنه أسند مشروعه هذا لميتافيزيقا هي الميتافيزيقا القروسطية التي لا تتماشى مع فكرة علوم الإنسان والمجتمع. لم يكن عبده يدرك أنّ الفلسفة الوضعية هي وليدة الفلسفة الحديثة - الديكارتية - الكانطية - التي انبنت على وعي إبستيمي جديد، وكذا على ميتافيزيقا جديدة هي ميتافيزيقا الذات، التي قطعت مع البراديغم الأفلاطوني المهيمن لقرون. تعلّق مُجد عبده بالعقيدة الأشعرية المستندة على ميتافيزيقا قروسطية، منع الفلسفة الوضعية التي آمن بها من تحرير دينامية فكرية ونقدية تتيح فعليا قيام العلوم الاجتماعية. لذا فإن محاولته التعامل مع التحولات الكبرى التي كانت تعيشها مجتمعات العالم العربي آنذاك اعتمادا على الأشعري وابن تيمية، يُشبهه كما لو أنّ أوروبا القرن التاسع عشر حاولت فهم التحولات العميقة التي كانت تعيشها (الثورة الصناعية، ولادة الفرد، تأسيس المجتمع المدني، وضع أسس الدولة الحديثة) انطلاقا من أفكار توماس الإكويني (الهوراري عدي، 2014، 84).

لقد أرسى عبده ثيولوجيا نيو-أشعرية تقبل بالعلم والتقنية الحديثين ولا تجرأ على معارضتهما، غير أنها لا تتردد أبدا في التهجم على كل من يكتب في مواضيع التاريخ، الإنسان والمجتمع أو في كل ما يخص العلاقة مجتمع-دين، مدافعة عن معرفتها التقليدية وعن احتكارها للخطاب المفسر لواقع الإنسان والمجتمع.

لعلّ استناد أفكار عبده على ركيزتين، أولى ثيولوجية والثانية وضعية، هو الذي قاده إلى خيار التسوية التي أقامها بين الفلسفة الوضعية من جهة، والميتافيزيقا القروسطية التي تقوم عليها الثقافة الدينية والثيولوجيا الإسلامية الكلاسيكية من جهة أخرى. الأمر الذي نتج عنه ظهور تيارين اثنين حاملين لأيديولوجيتين متعارضتين، يدّعي كل منهما انتسابه إلى أفكار مُجد عبده، وهما التيارين اللذين يهيمنان اليوم على الفكر الاجتماعي في السياق العربي. تيار ديني وآخر دنيوي. على أن رهان الصراع والمواجهة بين هذين التيارين هو تحديدا رهان علمنة الثقافة والفكر الاجتماعي.

التيار الدنيوي ذو الخطاب المعلمن الذي بدأ مع الوضعيين العرب الذين اعتبروا الثقافة التقليدية سببا للتخلف واهتموها بخلق الإبداع والتفكير النقدي، ونادوا بضرورة علمنتها وعلمنة الفكر الاجتماعي، وسعوا لترسيخ الوضعية واعتمادها كمقاربة لفهم وتفسير الاجتماعي بعيدا عن الدين، استمر في النصف الثاني من القرن العشرين من خلال حساسيات فلسفية أخرى، كان أبرزها المادية التاريخية (حسين مروة، الطيب تيزيني...)، غير أنه لم ينجح في تكوين جمهور كبير له ولم تجد أفكاره رواجاً كبيراً لدى مختلف القوى الاجتماعية. لقد ظلّ هذا التيار طوال تاريخه، قبل وبعد الاستقلال، يعاني من نقطة ضعف سياسية لازمتها طيلة هذه المدة. ففي سياق الهيمنة الاستعمارية والنضال التحرري، شكّل نقد الثقافة التقليدية والمطالبة بتحجيد الدين - ورجال الدين - عن القضايا المتصلة بالفكر الاجتماعي، وكذا المنشأ الغربي للعلمانية وللحداثة، سندا قويا لأصحاب التيار الديني في سعيهم إضعاف التيار الدنيوي؛ في الوقت الذي كان فيه التيار الديني يستمد قوته من مقاومته الاستعمار وطرح نفسه بوصفه الممثل الفكري للأمة، ظهر الخطاب الدنيوي - من خلال

مواقفه السابقة- وكأنه حليف الاستعمار والغرب المستعمر المتربص بالإسلام وبتقافة المسلمين وتاريخهم. في الواقع، لقد جعلت الهيمنة الاستعمارية لمجتمعات العالم العربي من الصعب، الجمع بين محاربة الاستعمار ونقد الموروث الثقافي. غير أن نقطة الضعف السياسية هذه، استمرت تلاحق أصحاب الخطاب الديني إلى ما بعد الاستقلال، حيث كانت النخب السياسية التي استولت على الحكم آنذاك، حاملة لأيديولوجية تدعم التيار الديني وفكره الاجتماعي، كما أن متطلبات بناء مركز سلطة قوي (وليس بناء دولة قوية) دفعها للتحالف مع هذا الأخير، وإلى تبني أطروحات التيار المحافظ الديني ورؤيته للعالم، للثقافة ولقضايا المجتمع، وأن تنتصر لموقفه فيما يخص العلاقة دين-علم وفي موضوع العلمنة. طبيعة الأيديولوجية التي كانت هذه النخب الحاكمة تحملها، دفعتهم لأن يميلوا إلى كفة الخطاب الديني، ويعززوا من نفوذه في المجتمع. كانت القومية تقدمية في خطابها (تحديث المجتمع وتنمية الاقتصاد) غير أن أيديولوجيتها - ذات الطابع الشعبي - كانت في الواقع رجعية؛ لم يكن هدفها تحرير الفرد بل تحرير الجماعة الوطنية، وأسطرت الشعب المتخيل وازدرت واحتقرت المجتمع الحقيقي بتناقضاته وتعارض مصالح أفراد وجماعاته. لقد جاء الاستقلال بنظم حكم تسلطية، ترفض وتمنع كل أشكال النقاش العام التي تتصل بقضايا المجتمع، الاقتصاد والثقافة، وترى في الطبيعة النقدية للعلوم الاجتماعية مصدر خطر يهدد استقرارها وشرعيتها، لما قد تتيحه هذه العلوم من حجج وقراءة ذات مصداقية عن الواقع الاجتماعي الفعلي والأثر الحقيقي لسياسات الدولة، تستعملها الجماعات المعارضة و"القوى المعادية" ضدها. لم يكن لهذا الواقع إلا أن يهيئ لظروف موضوعية تهيمن فيها الخطابات الأيديولوجية وتغلب الفلسفات الاجتماعية وتغيب العلوم الاجتماعية.

3. الدولة الوطنية والحاجة لـ "شعبولوجيا" لا لـ "سوسيولوجيا"

في سياق التسلط وهيمنة الدولة على المجتمع، كان واضحاً أن لا مجال للسماح بوجود العلوم الاجتماعية واشتغالها إلا تحت مظلة الدولة، وبحسب طلبها الأيديولوجي وحاجتها العملية، ولقد سارعت الدولة في هذا الإطار إلى توسّط العلاقة بين الباحثين وموضوع دراستهم (الاجتماعي) لتصبح هي المقرر الموجه، وهي من يصيغ الأسئلة وي طرحها، وهي من يحدد الأجندة البحثية الوطنية وطبيعة المخرجات المنتظرة [تشكل تجربة "الجمعية الجزائرية للبحث والتنمية الاقتصادية والاجتماعية" *AARDES* مثالا عن ذلك. هي هيئة بحثية مستقلة تأسست بداية الستينيات وكان يشرف عليها مجموعة من الباحثين الفرنسيين والجزائريين، من بينهم بيار بورديو. اتخذ قرار مطلع السبعينيات بتحويل/تأميم الجمعية إلى هيئة مختصة في التخطيط والدراسات الاقتصادية، ثم في 1980 أصبحت "المعهد الوطني لدراسات وتحليل التخطيط" *INEAP*، ومنذ سنة 2000، هي "المركز الوطني لدراسات وتحليل السكان" *CENEAP*. للمزيد حول النشأة الأولى لهذه الجمعية والجيل الأول من علماء الاجتماع الجزائريين الذين تكونوا فيه، أنظر: (بوبر بخريسة، 2015)؛ R. Sidi Boumediene, El Kenz, A. Kadri, 2009; (D. Djerbal, 2006); (Kamel) .[Chachoua, 2012].

تحوّل عالم الاجتماع في هذه البيئة السياسية والأيدولوجية إلى مجرد جامعٍ للإحصائيات وراسمٍ للجداول، يقضي غالبية وقت عمله في التجول بين مكاتب الإدارات المركزية والوزارات المختلفة، مبتعداً يوماً بعد يوم عن الواقع الحيّ وعن نبض الشارع المسكون بالأفراد والجماعات. لقد صار ينظر إلى المجتمع من وراء ثقب قفل باب الدولة.

في سياق مشروع البناء الوطني والتحديث، كان لزاماً على المشتغلين بالعلوم الاجتماعية (الاقتصاد، علم الاجتماع، العلوم السياسية، التاريخ...) تأدية ما حُدد لهم على أنه مهمتهم التاريخية، تحت إشراف مقررٍ يعملون لدى الجهاز الإداري يوظفهم شبح المفتش السياسي للحزب. يعكس الخطاب الذي ألقاه وزير التعليم العالي الجزائري محمد الصديق بن يحيى، في افتتاح الدورة الـ 24 للمؤتمر الدولي للسوسيولوجيا، الذي احتضنته الجزائر سنة 1974، هذه الإرادة السياسية في إخضاع العلوم الاجتماعية. يتحدث الوزير في ما يشبه خطة عمل تتجاوز الإعلان عن حاجات الدولة وآمالها، إلى التدخل المباشر في قضايا هي من صميم اختصاص وصلاحيات الجماعة العلمية كمثّل الخيارات المنهجية والغايات البحثية. يقول بن يحيى: "إن السوسيولوجيا عندنا لا يمكنها أن تكتفي بوصف الحالات الموضوعية فقط، ولا أن تقوم بتحرير الأرواح من الاستعمار، بل يجب أن تأخذ على عاتقها مهمة دفعها إلى الأمام أكثر، وفتح أفقها. على السوسيولوجيا في المقام الأول، أن تفرض نفسها كفرع معرفي خلاق، قادر على الإسهام في وضع أسس الازدهار الاقتصادي والاجتماعي والثقافي. يجب عليها كذلك، تغيير إطارها المنهجي رأساً على عقب، كي تكون فعلاً السند الضروري لنجاح الثورة الاجتماعية" (م. ص. بن يحيى، 1975).

المطلوب من علماء الاجتماع إذاً، حسب ما جاء في هذه الكلمة لوزير التعليم العالي، هو أن يكونوا الوكيل الأيدولوجي لأنظمة الحكم، أما الجامعة فيتوقع منها أن تكون ملحقّة سياسية وأيدولوجية بالنظام وأن لا تحيد عن ذلك. "الخيار" الوحيد المتروك للمؤسسة الجامعية هو أن تعمل على تكوين وإنتاج أكاديميين مهمتهم إضفاء الشرعية على توجهات الدولة وسياساتها، من خلال خطاب شبه علمي، يراعي الوجه التقدمي للدولة باستحضار المقولات والشعارات الماركسية، والوجه "السلفي" لها باستحضار نصوص ابن تيمية واعتبار أبو ذر الغفاري أول الاشتراكيين والاشتراكية من الإسلام. لم يؤدي هذا "الطابع السوسيولوجي" في حقيقة الأمر إلا إلى مزيد من الجهل بالمجتمع وبالديناميات الكامنة والمعملة في عمقه.

هذا الانبهار والهوس بالدولة في مقابل احتقار المجتمع وإعطاء الظهر له، هو أحد مخلفات الأيدولوجية الشعبوية التي تقدّس الدولة وتراها غاية في ذاتها، في حين أنها لا تهتم أبداً بالقاعدة الاجتماعية الفعلية لهذه الدولة، أي المجتمع، الذي تخلّت عنه لفائدة الشعب والجماهير الشعبية التي هي "مجتمعه المتخيل". لقد أفضى هذا إلى أن يسود نمط/نوع من الممارسة السوسيولوجية أسماها الهواري عدي بـ "الشعبولوجيا" (Peuplologie)، أي "علم دراسة الشعب" وليس المجتمع، الذي تختص بدراسته السوسيولوجيا.

كان واضحاً أن فترة الهيمنة الاستعمارية على المجتمعات العربية لم تكن لتبلي الشروط التاريخية والسياسية الموازية لأن تثمر الدينامية الفكرية النقدية، التي بدأت مع مطلع القرن العشرين، وتجسدت أولاً في الفلسفة الوضعية، عن ولادة علوم اجتماعية. لكن، ما الذي منع هذا الطموح من أن يتحقق فيما بعد؟ خاصة وأن النخب القومية التي استلمت زمام الحكم بعد الاستقلال، كان يبدو عليها أنها الوريث السياسي للتيار الدنيوي-المعلمن، وقد التزمت في خطابها بأفق التحديث والعصرنة لكل من الدولة والمجتمع والاقتصاد. في ضوء الفرضية الموجهة لهذه الدراسة، نرى أن الجواب على هذا السؤال لا يمكنه الاستغناء عن سوسيولوجيا سياسية للأيديولوجية التي كانت تحملها هذه النخب في مكوناتها العسكري والمدني، نقصد الشعبية (L. Addi, 2012); (L. Addi, 2017).

لقد وقفت الشعبية بوصفها الأيديولوجية السياسية التي لا تعترف بالصراع السياسي وتزدي المجتمع، وتقدس وتأسطر الشعب، وقفت عائقاً أمام الاشتغال الفعلي والطبيعي للعلوم الاجتماعية في السياق العربي، كما أنها عززت الهيمنة الثقافية والاجتماعية للخطاب الديني وأعادت إنتاج الانقسام الأيديولوجي (علماني/ديني) لدى النخبة الفكرية والأكاديمية وعمقته في المجتمع ليصبح أشبه بالظاهرة الطائفية أو طوائفا متخيلة (عزمي بشارة، 2018).

4. الشعبية نفى للمجتمع وضد العلوم الاجتماعية

مفردة الشعب، كمقولة أيديولوجية، وكحالة نفسية وذهنية ميزت مرحلة النضال ضد الاستعمار، وشكلت مورداً سياسياً أساسياً يضمن الحشد ويغذي الروح الوطنية، تم إدامتها من قبل أنظمة ما بعد الاستقلال، لما تُتيحه من مزايا سياسية عديدة تتصل بغايات السيطرة والهيمنة. فقصر الحديث عن "الشعب الواحد" (المتخيل) وحده يعدّ طريقة فعالة لتغيب الواقع الآخر (الحقيقي) الذي هو "المجتمع"، الحاضر فعلياً بأفراده الأنانيين وبجماعاته الحاملة لمصالح متناقضة ولميول أيديولوجية متعارضة. مقولة الشعب تبرير أيديولوجي لفكرة القائد الواحد والحزب الواحد، كما أنها تتيح لمن يدّعي تجسيد الشعب وتمثيله، التحلل من تقديم جرد حساب أمام المجتمع، أو أن يكون موضوعاً للمراقبة والتقييم أو مرشحاً من بين آخرين لامتحان الانتخابات.

الشعبوية أيديولوجية سياسية تهيأ للحكام الاستفراد بالسلطة، وطرح أنفسهم في صورة من هم أمثل وأحسن وأصدق من يمكنه تجسيد جوهر هوية الشعب، أكثر من يعي مصالحه ويقدر على تحقيق طموحاته وأحلامه. أيضاً، تنفي الشعبية وجود خلافات وانقسامات أيديولوجية وسياسية تخترق جسم الشعب؛ فالشعب الواحد له حزب واحد وقائد واحد، ولا حاجة له إذا بتعددية سياسية أو أيديولوجية أو حتى تداول على السلطة.

يُعرف الهواري عدي مفردتي الشعب والمجتمع، ويشرح السمك السوسيولوجي لكل منهما، فيكتب "إن الشعب جماعة من الأفراد المتحدين ضد عدو مشترك. يشكل الأفراد شعباً حينما يهددهم خطر خارجي ويعتدي عليهم. في هذه الحالة، يتغاضى الأفراد عن مصالحهم الفردية، ويتحدون للدفاع عن الجماعة، حينذاك، يتجنّدون حول رمز يُغذي فيهم الحماس الجماعي وروح التضحية. لكن بمجرد إلحاق الهزيمة بالعدو، وتحييد الخطر الخارجي، تنحل أشكال التضامن الآلي التي

كانت تربط بينهم، ليصبح الشعب عبارة عن مجموعة من الأفراد والجماعات التي تشكل مجتمعا تخترقه المصالح المتناقضة والمتصارعة. الشعب حالة نفسية تستولي على الأفراد حين يشعرون بأن الجماعة التي يشكلونها مهددة في وجودها. في أوقات الحرب، يكون مفهوم الشعب ثوريا، لكنه في أوقات السلم، يصبح عرضة لاستعمال الأنظمة الشمولية له كي تبرر وتشرعن القمع التعسفي ... المجتمع هو فضاء الصراعات والمطالب والتعبيرات الاجتماعية والأيديولوجية المتناقضة، هو الفضاء الذي تنشأ فيه مطالب الحريات والاحتجاج، هو فضاء تداخل الأنايات وصراعاها ... المجتمع مصدر خطر لأنظمة الحكم، لذا وجب إسكاته ولو بالقوة" (L. Addi, 2017).

المجتمع واقع مزعج، ولا يناسب أنظمة الحكم السلطوية، لأنه بطبيعته التعددية والتناقض الأيديولوجي والصراع المصلحي الذي يحرك مكوناته، فهو يستدعي وضع أسس دولة القانون التي تحشاها الشعبوية. "تبحث الشعبوية دائما عن شعبٍ وديعٍ يسير خلف القائد. الشعب يرضى بالقليل ويتسامى عن المصالح الأناية ومستعد دائما للتضحية، إنه صبور وصامت حتى حينما يتألم، في حين أنّ المجتمع انتقامي حتى وإن لم ينقصه شيء" (L. Addi, 2017).

لذا فإنّ التعامل مع الشعب يُثني عن بناء دولة القانون التي تترتب عن الاعتراف بوجود المجتمع كواقع سياسي وأيديولوجي واقتصادي، ويُثني عن وضع مؤسسات تنظم الصراع حول السلطة وتفرض الاعتراف بالفرد كموضوع للقانون وصاحب حقوق. تفضل هذه الأنظمة السلطوية في المقابل، التعامل مع "الشعب المتخيل" لأن الاعتراف بالمجتمع هو اعتراف بالسياسي الذي يستوجب تأسيسه كي يعيد المجتمع إنتاج نفسه سلميا.

خاتمة

في ضوء الشروط السياسية والأيديولوجية التي تتصل بالدولة والمجتمع في السياق العربي الراهن، لا مجال إلا لوجود ما يشبه فلسفات اجتماعية، يهيمن عليها تيارين اثنين، لكل منهما توجهات أيديولوجية تميزه عن الآخر، تيار ديني وآخر دنيوي. يتميز التيار الديني بتفسيره سبب الأزمة والتخلف الذي تعيشه المجتمعات العربية والإسلامية بالبعد عن الدين وتحلي المسلمين عن تعاليم وأخلاق "الإسلام الحقيقي". قوة هذا التيار في أنه الأقدر على تلبية الطلب المعرفي لغالبية المجتمع، لأنه يطابق النظرة الدينية للعالم التي تتأسس عليها ثقافتهم. الأمر الذي لا يتوفر للتيار الثاني. كما يرى التيار الديني أن تحقيق "النهضة والانطلاقة الحضارية" والخروج من التخلف يبقى مشروطا بتعديل للبوصلة الأخلاقية للفرد المسلم والأسرة المسلمة.

أساس المنتج الفكري لهذا التيار هو وعي ابستيمي ما قبل كانطي، لا وجود للذات الفاعلة في التاريخ فيه، كما أنه يتصور المجتمع كمعطى طبيعي لا تاريخي، ولا يقارب الواقع كبناء اجتماعي.

أما التيار الثاني، الدنيوي، فحريص على بيان اتصاله وتبنيه لفتوحات فلسفة التنوير والحداثة، ويعتمد في تفسيراته على مفردات الفلسفة والعلم الاجتماعي الغربي. غير أنه كما التيار الأول يؤسس تفسيره وفهمه للواقع الاجتماعي والحالة

مُجد الصديق بن يحيى، (1975)، الخطاب الافتتاحي للدورة 24 للمؤتمر الدولي لعلم الاجتماع. نشرية التعليم العالي والبحث العلمي، العدد 1، الجزائر: وزارة التعليم العالي.

Pierre Bourdieu, (1993), Questions de sociologie, Tunis : Editions Cérès.

Pierre Bourdieu & Roger Chartier, (2010), Le sociologue et l'historien, Paris : Editions Agone.

Lahouari Addi, (1991), Peut-il exister une sociologie politique en Algérie?, Peuples Méditerranéens, n° 54-55, pp. 221-228.

Lahouari Addi, (2017), Radical Arab Nationalism and Political Islam, Washington DC: Georgetown University Press.

Lahouari Addi, (2017), Le nationalisme arabe radical et l'islam politique, Produits contradictoires de la modernité, Alger : Editions Barzakh.

Lahouari Addi, (2012), Sociologie d'un populisme autoritaire, Confluences Méditerranée, n° 81, pp. 27- 40.

Lahouari Addi, (1990), Etat et pouvoir, approche méthodologique et sociologique, Alger : Editions OPU.

Lahouari Addi, (2013), Deux anthropologues au Maghreb, Ernest Gellner et Clifford Geertz, Paris : Editions des archives contemporaines.

Lahouari Addi, (2014), L'Algérie et la démocratie, pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine, Alger : Editions El-Maarifa.

Lahouari Addi, (1990), L'impasse du populisme, L'Algérie: collectivité politique et Etat en construction, Alger : Editions ENAL.

Mohamed Harbi, (1993), L'Algérie et son destin, croyants ou citoyens, Alger : Editions Bouchene, Paris.

Mohamed Harbi, (1993), Le FLN mirage et réalité, des origines à la prise du pouvoir 1945-1962, Alger : Editions Naqd/Enal.

Mohamed Harbi, (2001), Une vie debout : Mémoires politiques : 1945-1962, Alger, Editions Casbah.

Gilbert Meynier, (2003), Histoire intérieure du FLN 1954-1962, Alger : Editions Casbah.

Mahfoud Kaddache, (1980), Histoire du nationalisme Algérien, t. 1 et 2, Alger : Editions Sned.

Rachid Sidi Boumediene et autres, (2009), M'hamed Boukhobza, connaître et comprendre sa société, Alger : Editions Casbah.

Daho Djerbal et autres, (2006), Djillali Liabes : la quête de la rigueur, Alger : Editions Casbah.

Kamel Chachoua, (2012), Pierre Bourdieu et l'Algérie: Le savant et la politique, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, n° 131.