مجلة الآداب، م٢٨، ع٣، ص ص ٧١- ١٠٢، جامعة الملك سعود، الرياض (٢٠١٦م/ ١٤٣٧هـ)

قراءة منهجية في أبجدية إمكانية تأصيل علم الاجتماع العربي وكسبه للروح العلمية

محمود حبيب الذوادي

كلية علم الاجتماع – جامعة تونس

(قدم للنشر في ١١/ ٨/ ١٤٣٦هـ، وقبل في ٢٠/ ٧/ ١٤٣٧هـ)

الكلمات المفتاحية : الوطن العربي، علم الاجتماع العربي التابع، فقدان علم الاجتماع العربي المستند على الذات، غياب مفاهيم ومقولات ونظريات سوسيولوجية عربية حديثة، التحرر من التبعية الفكرية.

ملخص البحث: تطرح هذه الدراسة حيثيات مسألة وجود علم اجتماع عربي في العصر الحديث. يجادل الباحث أنَّه لا يمكن إنشاء علم اجتماع عربي أصيل وذي مصداقية علمية؛ دون أن ينجح علماء الاجتماع العرب في استنباط مفاهيم ومقولات ونظريات مستلة من واقع وثقافة المجتمعات العربية. يرى صاحب الدراسة أنَّ التبعية الفكرية السائدة بين علماء الاجتماع العرب للفكر الغربي السوسيولوجي يحرمهم من إنشاء علم اجتماع عربي أصيل. تشرح هذه الرؤية أنَّ نجاح ابن خلدون في تأسيس علم العمران البشري يعود إلى المفاهيم والمقولات والنظريات المعرفية الأصيلة التي تحفل بها مقدمته، والتي وُلدت في أحضان السياق الاجتماعي العربي خصوصاً في مجتمعات المغرب العربي. وفي المقابل نجد غياباً شبه كامل في صلب علم الاجتماع العربي المعاصر لرصيد معرفي عربي جديد وأصيل في العصر الحديث من المفاهيم والمقولات والنظريات، يطرح المؤلف هنا تجربته الشخصية في محاولة إنشاء منظومة من المفاهيم والمقولات والنظريات في دراساته لعديد من الظواهر في المجتمعات العربية. وإذا كان لهذا الرصيد الفكري مصداقية معرفية، فذلك هو السبيل للتحرر من التبعية الفكرية الغربية وكسب حقيقي لرهان علم اجتماع عربي أصيل يساعد على فهم وتفسير موثوق بهما لسلوكيات الأفراد والظواهر الاجتماعية في الوطن العربي.

A Methodological Analysis of the ABC of Indiginization of Arab Sociology wirhin a Scientific Spirit

Mahmoud Habib Dhaouadi
Professor of Sociolog - University of Tunis

(Received 11/8/1436H; Accepted for publication 20/7/1437H)

Keywords: potry the Arab world, dependent Arab sociology, lack of independent Arab sociology, absence of Arab sociological concepts, theses and theories, liberation from Western sociological thought dependency.

Abstract. This study assesses the state of Arab sociology today. The author argues it is unlikely to establish an authentic Arab sociology without Arab sociologists' success in inventing concepts, theses and theories drawn from the reality and the culture of Arab societies. The author believesthat the prevailing thought dependency on Western sociology by Arab sociologists has deprived them from meeting the challenge of the above. This view explains that Ibn Khaldun's abilityto establish his New Science was due to his Muqaddimah's set of genuine concepts, theories and theses derived from the social facts of Arab societies especially those in the Maghreb. In contrast, there is almost a full absence in Arab contemporary sociologyof Arab knowledge heritage of new concepts, theses and theories. The author uses his own experience of attempting to come up with a new set of notions, theories and theses through his studies of various phenomena in Arab societies. If this new contribution has a scientific credibility, it would be a way of liberation from Western sociological dependency and gaining ground in favor of establishing authentic Arab sociology which can offer reliable understanding and explanation to individual behaviors as well as to social phenomena in the Arab world.

استهلال

هناك أكثر من سبب يعزز دعوة هذا البحث ومناداته بمشروعية تأصيل علم الاجتماع العربي، وجعله يكسب روح العلمية أكثر، نقتصر على ذكر سببين رئيسيين هما:

١- إنَّ طبيعة العلوم الاجتماعية ليست كنظيرتها في العلوم الطبيعية، فالقوانين والقواعد التي تتحكم في الظواهر الطبيعية تتصف بالتجانس من منطقة إلى أخرى عبر الكرة الأرضية، ومن ثمَّ يمكن تعميمها بسهولة على تلك الظواهر بغض النظر عن وجودها في أي منطقة وأي مكان في القارات الخمس، أمَّا القوانين والقواعد التي تتوصل إليها بحوث العلوم الاجتماعية؛ فهي لا يمكن تعميها بجرة قلم من مجتمع إلى آخر ومن حضارة إلى أخرى نظرًا للحضور القوي للاختلافات بين المجتمعات والحضارات بسبب عوامل متعددة تأتي في طليعتها الفروق بينها في العوامل الثقافية الصغيرة والكبيرة.

٢- وبناء على ما ذُكر في ١ فإنَّ علم الاجتماع العربي سيكسب رهان المصداقية والروح العلمية أكثر، إنْ هو بقي لصيقًا بواقع المجتمعات العربية الإسلامية وخصوصياتها المنبثقة من مخزون ثقافتها العربية الإسلامية. ويكفي الإشارة هنا إلى ظاهرة خاصة في المجتمعات العربية الإسلامية تتمثل في التقيد الكامل/ المطلق/ دون استثناء لدى جميع العرب المسلمين بين الخليج والمحيط بشعيرة ختان الذكور المسلمين. أي إنَّ كل الطبقات الاجتماعية الفقيرة والمتوسطة والغنية تلتزم بممارسة هذه الشعيرة والطاعة الكاملة والمطلقة لثقافة شعيرة ختان الذكور، فغياب الانحراف بصورة كاملة عن عدم القيام بممارسة شعيرة ختان الذكور المسلمين في المجتمعات العربية الإسلامية يختلف عما يبرزه علم الاجتماع الغربي نظراً لضرورة وجود الانحراف دائماً في السلوكيات في المجتمعات، فخصوصية عدم الانحراف في شعيرة ختان الذكور المسلمين في المجتمعات العربية الإسلامية تتطلب فهمًا وتفسيرًا علميًا، انطلاقًا من منظومة الثقافة العربية الإسلامية كما سنبين في خاتمة هذه المقالة.

استنادًا على الرغبة والمحاولة في تأصيل علم الاجتماع العربي، وانطلاقاً من واقع المجتمعات العربية وخصوصياتها، كما تنادي بذلك السطور السابقة لهذا الاستهلال، دعنا نتعرف أولًا على حال هذا العلم في الوطن العربي.

منهجية تقييم وضع علم الاجتماع العربي

نرى أنه يمكن إلقاء الضوء على وضع علم الاجتماع العربي اليوم بتبني طريقتين هما:

١- مدى وجود الدراسات والكتب والمجلات، وتدريس علم الاجتماع في الجامعات العربية ومراكز البحوث وغيرها من المؤسسات، قبل وبعد استقلال البلدان العربية.

٢- مدى مساهمة المتخصصين العرب المعاصرين في علم الاجتماع، في إنشاء رصيد معرفي فكري عربي جديد من المفاهيم والمقولات والنظريات المستلة من معطيات المجتمعات العربية، من ناحية، ورؤية المرجعية الثقافية العربية الإسلامية، من ناحية ثانية.

تشير الدلائل المختلفة أنَّ معظم المجتمعات العربية تلبِّي قليلًا أو كثيرًا المعيار ١ في قياس مدى حضور علم الاجتماع فيها. تتجلى الفروق بين تلك المجتمعات، مثلًا: في مستوى صدور المجلات المتخصصة في العلوم الاجتماعية، فجامعة الكويت تأتي في الطليعة في هذا الصدد، وذلك بإصدارها لمجلة العلوم الاجتماعية وحوليات الآداب والعلوم الاجتماعية. أمَّا اهتمام مراكز البحوث العربية بعلم الاجتماع والعلوم الاجتماعية بصفة عامة؛ فينشر المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات مجلة فتية تُسمى عُمران ومن جهته، يُصدر مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع الجمعية العربية لعلم الاجتماع مجلة إضافات. كما ينشر بانتظام مركز البحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة مجلة فصلية. أمَّا مركز البحوث الاقتصادية والاجتماعية في تونس (السيراس)؛ فلم يعد يُصدر في السنوات الأخيرة مجلته بانتظام.

أمَّا عن المعيار ٢، فإنَّ مساهمة علماء الاجتماع العرب المعاصرين في إنشاء وابتكار مقولات ومفاهيم ونظريات سوسيولوجية وليدة ومستقلة، نتيجة لدراساتهم الذاتية لواقع المجتمعات العربية وتفكيرهم السوسيولوجي الذاتي، مساهمة فقيرة في المشرق والمغرب العربيين، بحيث لا نكاد نجد أي شيءٍ من ذلك القبيل لدى علماء الاجتماع العرب (نحو علم اجتماع عربي ١٩٨٦م). ومن ثم، لا يجوز على هذا الأساس الحديث عن وجود علم اجتماع عربي حقيقي بالمعنى الدقيق لكلمة العلم دون كسبه، لرهان الوصول إلى اكتشاف مقولات ومفاهيم ونظريات جديدة ومبتكرة في أحضان الواقع الاجتماعي العربي والفكر الخاص لعلماء الاجتماع العرب. فابن خلدون أسس علم العمران البشري الجديد بنجاحه في ابتكار مفاهيم جديدة تأتي في طليعتها مفهوم العصبية ونظرية" أنَّ العرب لا يحصل لهم ملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة" (ابن خلدون ١٩٩٣م:١١٩).

معاني المفهوم والنظرية

نقدّم في قسم لاحق من هذا البحث حصاد أهم المفاهيم ونظرية الرموز الثقافية التي توصلنا إليها بين ١٩٨٣م و٢٠١٤م. كمبتكرات شخصية مستحدثة في العلوم الاجتماعية، نتيجة لجهودنا المتواصلة في البحث والتفكير والاجتهاد في فهم وتفسير الظواهر النفسية والاجتماعية في المجتمعات العربية. إنَّ تزويد كلٍّ من العلوم الاجتماعية والطبيعية برصيد مفاهيم ونظريات جديدة ثرية يُمثل مساهمة

قيمة للدفع بمسيرة تطورها ونضجها، وازدياد مصداقيتها وتأهلها للفهم والتفسير والتنظير في مجال تخصص دراساتها. وهذا ما نأمل أن تقترب من تحقيقه مفاهيمنا ونظرية الرموز الثقافية لصالح علوم الإنسان والمجتمع خاصة في مجتمعات المغرب العربي وبقية مجتمعات الوطن العربي عمومًا.

ولكن قبل ذلك، نجد من المناسب التوقف عند المعاني والدلالات المتعددة التي تقترن بمفهوم concept والنظرية. فالبعض يرى أن المفهوم يعني فكرة مجردة أو مفهوم عام مثل: مفهوم فكرة التطور (Pearsal,Trumble 1995: 298-99). وهناك من يعدُّ المفهوم أداة فكرية تسمح بإدراك العلاقات الموجودة بين بعض الظواهر. فمثلاً: القِردُ الذي تعلَّم إطفاء النار في المنزل بواسطة ماء الحنفية، ولكنه لم يستعمل ماء البحيرة للقيام بالشيء نفسه، فإنه يُنظر إليه على أنه لم يستوعب مفهوم الماء بصفة عامة وعلاقته بإطفاء النار (Sillamy, 1998:63). ويذهب البعض الآخر إلى اعتبار المفاهيم نوعًا من المادة الغروية الذهنية glue التي تربط تجاربنا الماضية بتفاعلاتنا الحاضرة مع العالم، إذ إنَّ المفاهيم نفسها مرتبطة ببنيات وأنماط معارفنا الرحبة (Murphy, 2004:1). ونختم هذه التعريفات لمصطلح المفهوم بما جاء في موسوعة علم الاجتماع عن هذا الموضوع، تقول هذه الموسوعة: إنَّ المفهوم يشير إما إلى علاقات الأشياء أو إلى وصف خاصياتها، وإن المفاهيم ليست أقوالًا جازمة، ومن ثم فهي لا تتصف لا بالصواب ولا بالبطلان. فمن جهة تعطي المفاهيم بكل بساطة مجموعة من المفردات اللغوية تحتاجها نظرية ما. كما تحدّد المفاهيم، من جهة ثانية موضوع البحث نفسه. وعندما تترابط المفاهيم في إطار ما، يكون ذلك إشارة إلى مطلع ميلاد نظرية (Encyclopedia of Sociology, 1974:55). ولعلَّ هذا التعريف السوسيولوجي للمفهوم هو الذي سوف تتجلى معالمه أكثر في متن هذه الدراسة.

أمَّا مصطلح النظرية، فيعني لغويًا منظومة من الأفكار القادرة على تفسير الأشياء أو هو مجال المعرفة المجردة أو الفكر النظري/ المتأمل عن فهم وتفسير الأشياء والظواهر. أمَّا للمعنى الاجتماعي للنظرية، فيتلخص في كون النظرية الاجتماعية/ السوسيولوجية إطارًا فكريًا يفسر السلوكيات والظواهر الاجتماعية (Encyclopedia of Sociology 1974:55).

الآثار السلبية للتبعية الأكاديمية والفكرية للغرب

فظاهرتا التبعية الأكاديمية والفكرية حاضرتانِ بقوة ولكنهما غائبتانِ عمومًا لدى أغلبية العلماء والباحثينَ في العالم الثالث، فطالما يتحدث هؤلاء عن التبعية الاقتصادية والسياسية، ولا يكادون يتطرقون البتة إلى مصطلحي التبعية الأكاديمية والفكرية. وللغوص في هذا الموضوع الجديد نلخص تشخيص

معالم تلك الظاهرة من طرف أحد علماء الاجتماع الآسيويين، وهو فريد العطاس الذي يركز في كتابه على إبراز التبعية الأكاديمية والفكرية الغربية المهيمنتين على العاملين في العلوم الاجتماعية في القارة الأسيوية. (Alatas,2006) فيشخص لنا نتيجة التبعية الأكاديمية هكذا: فالخريج من العالم الثالث (آسيا، العالم العربي وإفريقيا على الخصوص) يقع تدريبه تعليمياً في الجامعة حسب الأطر المعرفية الغربية (المفاهيم والمقولات والنظريات)، ليصبح عقله سجينًا لتلك المعرفة. فتصوراته لمجتمعه تتأثر بالإطار العام لهذا التعليم. لهذا فهو يعمم بدون تردد الكثير من الفرضيات والمقولات والمفاهيم والنظريات الغربية التي تعلمها في الجامعات الغربية أو الأهلية الوطنية. ومن ثمّ يقع استعمال البعض من منظومة المخزون الفكري السوسيولوجي الغربي الذي ليس مناسبًا وصالحًا لا نظريًّا ولا ميدانيًّا للاستعمال في المجتمعات النامية. فالتكوين الأكاديمي التابع لعلماء الاجتماع في آسيا وإفريقيا والعالم العربي يعيق العلماء عن الإبداع. لأنَّ تكوينهم الوطني والمحلي في ثقافتهم ضعيف. ومن ثمَّ فالتفاعل المعرفي لا يكون متوازناً بين الثقافة الأصلية ونظيرتها الغربية. وبسبب مأزق التبعية الفكرية لدى جل العاملينَ في علم الاجتماع العربي، يصعب الابتكار؛ لأنَّه لا يوجد قطبانِ معرفيانِ يؤهلانهم فعلًا للإبداع.

يلخص الأستاذ أحمد موسى بدوي، عالم الاجتماع المصري، في الفصل الثاني من كتابه عن إنتاج واكتساب المعرفة في علم الاجتماع العربي، وذلك بالنظر في ثماني دراسات لعلماء الاجتماع العرب (بدوي ٢٠٠٩م). فتشكو دراسة علم الاجتماع في الجزائر من ضعف في إطارها النظري (ص ١٠٩)، فهي دراسة ضعيفة على مستوى إنتاج المعرفة. أمَّا دراسة اكتساب المعرفة السوسيولوجية في أقسام علم الاجتماع بالجامعات المغربية؛ فوجدت أنَّ الطالب يتلقى تكويناً تلقينياً خالياً من التدريب الميداني (ص ١١١). وتشير دراسة طلاب الجامعة التونسية أنَّهم يتلقون في المقررات معرفة تبرز الجانب الإسلامي أكثر من الجانب العربي (ص ١١٥). فالتكوين المعرفي للأساتذة ليس عربي الطابع إذ يهيمن عليه الفكر الغربي الأكاديمي واستعمال اللغة الفرنسية. أمَّا دراسة أحمد زايد للعلاقة بين الطالب والأستاذ في الجامعات المصرية؛ فوجدها علاقة زبائنية. الأستاذ سيد والطالب تابع؛ مما يؤدِّي بالطالب إلى المجاراة والنفاق لإرضاء الأستاذ. (ص ١١٨).

يُرجع الأستاذ بدوي جذور أزمة علم الاجتماع المصري إلى عدة عوامل أهمها: أنَّ هذا العلم بدأ في مصر واستمر غربي الطابع فأدَّى إلى فجوة بين هذا العلم والواقع المصري. يعود ذلك إلى التبعية الفكرية والأكاديمية والعقل السجين Captive Mind

theلعلم الاجتماع الغربي، وهي عوامل معرقلة لتأصيل تلك العلوم في تربية مجتمعاتها، ومن ثم إعاقة الابتكار فيها بمفاهيم ومقولات ونظريات جديدة صالحة أكثر لدراستها. يفسر هذا الوضع، كما ذكرنا، شحّ الإبداع الفكري في إنتاج علم اجتماع المصري/ العربي بسبب بقاء العقل السوسيولوجي العربي سجيناً لعلم الاجتماع الغربي.

مشروعية توطين علم الاجتماع العربي

وبناء على ما سبق بيانه، يتمثل مخرج علم الاجتماع من أزمته في السعي إلى توطينه (نحو علم الاجتماع العربي ١٩٨٦م). ونعني بعبارة " توطين علم الاجتماع العربي " إمكانية تأسيس فكر سوسيولوجي منبثق، من ناحية، من واقع المجتمعات العربية ومـن الرؤية المعرفية (الإيبستيمولوجية) للثقافة العربية الإسلامية من ناحية أخرى. أي أن تكون فرضيات ومقولات ومفاهيم ونظريات هذا الفكر السوسيولوجي العربي حصيلة لتعامل عالم الاجتماع العربي مع معطيات الحياة الاجتماعية في مجتمعات الوطن العربي، ومرآة عاكسة في الوقت نفسه، لصلب الرؤية المعرفية للثقافة العربية الإسلامية. وفي واقع الأمر ليس هناك حاجة للدفاع عن إمكانية تحقيق مشروع توطين علم الاجتماع العربي. فالمجتمعات العربية، كبقية الكثير من مجتمعات العالم الثالث، حبلى بالمعطيات والظواهر الاجتماعية التي تنتظر اهتمام الباحث الاجتماعي للغوص في دراستها وتحليلها لتأسيس فكر سوسيولوجي عربي يتصف بالروح العلمية والموضوعية والمصداقية المعرفية. وبعبارة أوضح، إنَّ مادة البحث السوسيولوجي متوافرة بغزارة في المجتمعات العربية من الخليج إلى المحيط. ويمكن القول: بأنَّ المجتمعات العربية تشكو من تخلف كبير في الدراسات السوسيولوجية خصوصاً في العديد من الملامح والقضايا والظواهر الاجتماعية التي توجد بها، والتي يمكن أن يتأهل للتعمق في بعضها وتحليلها عالم الاجتماع العربي أكثر من غيره.

ابن خلدون وتأصيل علم العمران البشري

إنّ ابن خلدون (العالم العربي المسلم) مثال متميز على مقدرة العالِم العربي على دراسة المجتمعات العربية الإسلامية باستقلالية منهجية وفكرية استقاها معرفياً وميدانياً من محيطه العربي الإسلامي، بحيث مكنته من فهم هذه المجتمعات فهماً جديداً والوصول إلى إنشاء رؤى ومفاهيم ونظريات مبتكرة عن هذه المجتمعات أهلته فعلًا يومئذ لتأسيس علم جديد، هو علم العمران البشري. إن ابتكار صاحب المقدمة لعلم جديد انطلاقًا من معطيات المجتمعات العربية الإسلامية التي عايشها أو عُرف عنها واعتمادًا على فكره المشبع بالرؤية المعرفية الإسلامية دليل قويّ من جهة، على واقعية الدعوة إلى توطين علم الاجتماع

العربي اليوم في ثقافة المحيط العربي الإسلامي، وعلى مشروعية ضرورة رفض علماء الاجتماع العرب اليوم للتبعية العمياء للكثير من الرؤى المعرفية والنظريات والمفاهيم... للفكر السوسيولوجي الغربي المعاصر في تحليل المجتمعات العربية الإسلامية، من جهة ثانية. لنقرأ الآن كيف تحدث ابن خلدون عن اكتشافه لعلمه المبتكر؟

كيف تحدث ابن خلدون عن تأسيس علمه؟

أ-طبيعة علم العمران البشري

يتحدث ابن خلدون ببساطة عن طبيعة علمه الجديد فيقول: "وكأنَّ هذا علم مستقلّ بنفسه، فإنَّه ذو موضوع، وهو العمران البشريّ والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كلِّ علم من العلوم وضعيًّا كان أو عقليًّا.

واعلم أنَّ الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة غزير الفائدة، أعثر عليه البحث وأدَّى إليه الغوص. وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقيّة، فإنَّ موضوع الخطابة إِنَّما هو الأقوال المقنعة النّافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه. ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة، ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه. فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللَّذين ربما يشبهانه.

وكأنَّه علم مستنبط النشأة. ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة. ما أدري ألغفلتهم عن ذلك؟ وليس الظنّ بهم أو لعلَّهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا، فالعلوم كثيرة والحكماء في أمم النّوع الإنسانيّ متعدّدون، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر ممّا وصل. فأين علوم الفرس التي أمر عمر -رضي الله عنه-بمحوها عند الفتح؟ وأين علوم الكلدانيّين والسّريانيّين وأهل بابل، وما ظهر عليهم من آثارها ونتائجها؟ وأين علوم القبط ومن قبلهم؟ وإِنَّما وصل إلينا علوم أمّة واحدة وهم يونان خاصّة، لكلف المأمون بإخراجها من لغتهم واقتداره على ذلك بكثرة المترجمين، وبذل الأموال فيها. ولم نقف على شيء من علوم غيرهم...

لكن ثمرته تصحيح الأخبار، وهي ضعيفة فلهذا هجروه والله أعلم ﴿ قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَٰمُوسَىٰ ﴿٣٦﴾ ﴾ (ابن خلدون، ١٩٩٣م: ٢٩ -٣٠).

ب -ابتعاد المؤلَّفات الأخرى عن روح علم العمران البشري

يُقر ابن خلدون بوجود مؤلفات فكرية من الحضارة الإسلامية وغيرها التي حامت، كما يقول، عن موضوع علم العمران البشري. فيقول: "وكذلك

أيضاً يقع إلينا القليل من مسائله في كلمات متفرقة لحكماء الخليقة، لكنّهم لم يستوفوه. فمن كلام (الموبذان بهرام بن بهرام)، في حكاية البوم التي نقلها المسعودي. «أيّها الملك إنَّ الملك لا يتمّ عزّه إلّا بالشّريعة والقيام للهَّ بطاعته، والتّصرّف تحت أمره ونهيه، ولا قوام للشّريعة إلّا بالملك ولا عزّ للملك إلّا بالرّجال، ولا قوام للرّجال إلّا بالمال، ولا سبيل للمال إلّا بالعمارة، ولا سبيل للعمارة إلّا بالعدل والعدل الميزان المنصوب بين الخليقة نصبه الرّبّ وجعل له قيّما وهو الملك». ومن كلام أنوشروان في هذا المعنى بعينه » الملك بالجند والجند بالمال والمال بالخراج، والخراج بالعمارة، والعمارة بالعدل والعدل بإصلاح العمّال، وإصلاح العمّال باستقامة الوزراء، ورأس الكلّ بافتقاد الملك حال رعيته بنفسه واقتداره على تأديبها حتّى يملكها ولا تملكه". (ابن خلدون ١٩٩٣م: ٣٠).

"وفي الكتاب المنسوب لأرسطو في السّياسة، المتداول بين النّاس جزء صالح منه، إلّا أنَّه غير مستوف ولا معطي حقّه من البراهين ومختلط بغيره، وقد أشار في ذلك الكتاب إلى هذه الكلمات الّتي نقلناها عن (الموبذان وأنوشروان)، وجعلها في الدّائرة القريبة التي أعظم القول فيها، هو قوله: «العالم بستان سياجه الدّولة الدّولة، سلطان تحيا به السّنّة السّنّة، سياسة يسوسها الملك الملك، نظام يعضده الجند الجند، أعوان يكفلهم المال المال، رزق تجمعه الرّعيّة الرّعيّة، عبيد يكنفهم العدل العدل، مألوف وبه قوام العالم العالم، بستان....." ثمّ ترجع إلى أوّل الكلام. فهذه ثمان كلمات حكميّة سياسيّة ارتبط بعضها ببعض، وارتدّت أعجازها إلى صدورها، واتّصلت في دائرة لا يتعيّن طرفها، فخر بعثوره عليها وعظّم من فوائدها. وأنت إذا أمّلت كلامنا في فصل الدّول والملك، وأعطيته حقّه من التّصفّح والتّفهّم، عثرت في أثنائه على تفسير هذه الكلمات، وتفصيل إجمالها مستوفى بيّنا بأوعب بيان وأوضح دليل وبرهان، أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبذان. وكذلك تجد في كلام ابن المقفّع، وما يستطرد في رسائله من ذكر السّياسات الكثير من مسائل كتابنا هذا غير مبرهنة كما برهنّاه، إنّما يجليها في الذّكر على منحى الخطابة في أسلوب الترسّل وبلاغة الكلام. وكذلك حوّم القاضي أبو بكر الطّرطوشيّ في كتاب سراج الملوك، وبوّبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله، لكنّه لم يصادف فيه الرّمية ولا أصاب الشّاكلة، ولا استوفى المسائل، ولا أوضح الأدلّة، إِنَّما يبوّب الباب للمسألة ثمّ يستكثر من الأحاديث والآثار، وينقل كلمات متفرّقة لحكماء الفرس مثل: بزرجمهر والموبذان وحكماء الهند والمأثور عن دانيال وهرمس وغيرهم من أكابر الخليقة، ولا يكشف عن التّحقيق قناعاً ولا يرفع البراهين الطّبيعيّة حجاباً، إِنَّما هو نقل وتركيب شبيه بالمواعظ، وكأنَّه حوّم على الغرض ولم يصادفه ولا

تحقّق قصده ولا استوفى مسائله. ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً، وأعثرنا على علم جعلنا بين نكرة وجهينة خبره. فإن كنت قد استوفيت مسائله، وميّزت عن سائر الصّنائع أنظاره وأنحائه، فتوفيق من الله وهداية. وإن فاتني شيء في إحصائه واشتبهت بغيره مسائله. فللنّاظر المحقّق إصلاحه، ولي الفضل، لأنّي نهجت له السبيل وأوضحت له الطّريق. والله يهدي بنوره من يشاء" (ابن خلدون ١٩٩٣م:٣٠-٣١).

ج - فكر مقدمة ابن خلدون:

يوجز صاحبُ المقدمة الخلفية المعرفية / الايبستيمولوجية والمواضيع الستة التي تتحدث عنها أبواب المقدمة وتحللها فيقول:" ونحن الآن نبيّن في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصّنائع بوجوه برهانيّة يتّضح بها التّحقيق في معارف الخاصّة والعامّة، وتدفع بها الأوهام وترفع الشّكوك. ونقول: لما كان الإنسان متميّزا عن سائر الحيوانات بخواصّ اختصّ بها. فمنها العلوم والصّنائع التي هي نتيجة الفكر الّذي تميّز به عن الحيوانات، وشرّف بوصفه على المخلوقات. ومنها الحاجة إلى الحكم الوازع والسّلطان القاهر، إذ لا يمكن وجوده دون ذلك من بين الحيوانات كلّها إلّا ما يقال عن النّحل والجراد، وهذه وإن كان لها مثل ذلك فبطريق إلهاميّ لا بفكر ورويّة. ومنها السّعي في المعاش والاعتمال في تحصيله من وجوهه واكتساب أسبابه، لما جعل الله من الافتقار إلى الغذاء في حياته وبقائه، وهداه إلى التماسه وطلبه قال تعالى: «أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى»، ومنها العمران وهو التّساكن والتّنازل في مصر أو حلّة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات، لما في طباعهم من التّعاون على المعاش كما سنبيّنه. ومن هذا العمران ما يكون بدويًّا، وهو الّذي يكون في الضّواحي وفي الجبال وفي الحلل المنتجعة في القفار وأطراف الرّمال. ومنه ما يكون حضريّا، وهو الّذي بالأمصار والقرى والمدن والمدر للاعتصام بها والتّحصّن بجدرانها. وله في كلّ هذه الأحوال أمور تعرض من حيث الاجتماع عروضاً ذاتيًّا له، فلا جرم انحصر الكلام في هذا الكتاب في ستّة فصول:

- الأوّل: في العمران البشري على الجملة وأصنافه وقسطه من الأرض.
- والثّاني: في العمران البدوي وذكر القبائل والأمم الوحشيّة.
- والثّالث: في الدّول والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانيّة.
- والرّابع: في العمران الحضري والبلدان والأمصار.
- والخامس: في الصّنائع والمعاش والكسب ووجوهه.
- والسّادس: في العلوم واكتسابها وتعلّمها.

وقد قدّمتُ العمران البدوي؛ لأنَّه سابق على جميعها كما نبيّن لك بعد وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار، وأمَّا تقديم المعاش فلأنَّ المعاش ضروريّ طبيعيّ وتعلّم العلم كماليّ أو حاجيّ، والطّبيعي أقدم من الكمالي وجعلت الصّنائع مع الكسب؛ لأنَّها منه ببعض الوجوه ومن حيث العمران، كما نبيّن لك بعد. والله الموفق للصّواب والمعين عليه "(ابن خلدون ١٩٩٣م: ٣١-٣٢).

طه حسين والفكر الخلدوني

وبالرجوع إلى رسالة طه حسين بالفرنسية عن الفلسفة الاجتماعية لابن خلدون التي نال بها شهادة الدكتوراه في فرنسا يمكن تلخيص أفكار عميد الأدب العربي عن فكر ابن خلدون في أنها أفكار متأثرة كثيرًا بالرؤية العلمية المتصلبة السائدة قبل النصف الأول من القرن العشرين وحتى الثمانينات من النصف الثاني منه. تقول هذه الرؤية: إنَّه لا يمكن أن يوجد العلم الحقيقي دون تخصصات، وانفصال هذه التخصصات عن بعضها البعض. وهكذا ينتقد طه حسين فكر مقدمة ابن خلدون؛ لأنَّ صاحب المقدمة "يدرس المجتمع ليفسر أحداث التاريخ. فحتى يستحق علم العمران البشري اسم العلم يجب أن يكون هذا العلم مستقلاً عن التاريخ "(سرد أحداث التاريخ). (Hussein 1918:78). وهو موقف لا ينسجم اليوم مع الدعوات المتزايدة في المجالات العلمية المختلفة لصالح العلاقات البينية بين العلوم interdisciplinarity. ومنه فينبغي النظر إلى كثير من انتقادات طه حسين لابن خلدون في أخلاقيات الرؤية العلمية الغربية المتشددة في معاييرها، لما هو علمي من عدمه في المدة التي عاش ودرس فيها طه حسين في فرنسا في مطلع القرن العشرين. وهو بالتأكيد منظور قاصر ومتخلف في نظرته إلى طبيعة العلوم وضرورة التفاعل بينها، كما تدعو اليوم الكثير من التوجهات العلمية في العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية على حدٍّ سواء.

ضرورة اقتداء علم الاجتماع العربي بالتأصيل الخلدوني

يتجلى من المسيرة الفكرية لصاحب المقدمة أنَّ المربع الأول لإنشاء فكر عمراني / اجتماعي عربي أصيل يتمثل في الاعتماد على الذات: أي على معطيات المجتمعات العربية من ناحية، وعلى المفاهيم والنظريات العربية الوليدة من تفاعل منظومة الثقافة العربية الإسلامية مع معطيات تلك المجتمعات من ناحية ثانية. وهكذا فطرح فكرة توطين الأسس المعرفية للفكر السوسيولوجي العربي المعاصر أمرٌ مشروع وملِّح. نحن نرى أنَّ للفكر السوسيولوجي العربي الحق في إرساء نفسه على رؤية معرفية مستقاة من الثقافة الرئيسة لمجتمعات الوطن العربي، وهي بلا شك الثقافة العربية الإسلامية. ومن ثمَّ، فتوطين أسس علم الاجتماع العربي معرفياً يعني غرس جذوره

في تربة الرؤية المعرفية للثقافة العربية الإسلامية، لدى الظواهر التي يُهتم بدراستها في المجتمعات العربية. ومما لا ريب فيه أنّ في ذلك تأصيلاً مهماً للمعرفة السوسيولوجية بالوطن العربي لا يقل أهمية عن عروبة وإسلامية القضايا والظواهر التي ينبغي أن تكون لها الأولوية في دراسات علماء الاجتماع العرب. فبالجمع بين الرؤية المعرفية العربية الإسلامية والمواضيع المدروسة في تربة المجتمعات العربية الإسلامية، تتحسّن كثيرًا استقلالية علم الاجتماع العربي على المستوى الفكري.

وممّا يزيد في قوة مناداتنا بتوطين علم الاجتماع العربي في صلب الرؤية المعرفية للثقافة الإسلامية العربية هو أنَّ علم الاجتماع الغربي، المهيمن برؤيته المعرفية ومفاهيمه ونظرياته ومناهجه على بقية أنواع علم الاجتماع في القارات الخمس بما فيها علم الاجتماع العربي، يطرح قضية إبيستيمولوجيا الفكر السوسيولوجي الغربي، كأحد العوامل الرئيسة المتسببة في الأزمة المتواصلة التي يعيشها علم الاجتماع الغربي، كما تحدَّث عن ذلك عالم الاجتماع الأمريكي Gouldner في السبعينات من القرن الماضي (Gouldner 1970).

الثقافة الإسلامية ومشروعية تأصيل علم الاجتماع العربي

فبالتوازي مع الهيمنة الغربية سياسيًّا واقتصاديًّا وعلميًّا وثقافيًّا منذ عصر النهضة تمت أيضاً، كما ذكرنا، عولمة المنظور الغربي للعلم والمعرفة في أغلب مجتمعات العالم بما فيها المجتمعات العربية والإسلامية. فمعظم علماء الاجتماع العرب، على سبيل المثال، يتبنون اليوم ذلك المنظور الغربي الذي يفصل بقوة بين المعرفة العقلية والمعرفة النقلية (المنبثقة من القرآن والسنة). وهم مِن ثمَّ لا يرحبون بفكرة تبني الرؤية المعرفية الإسلامية لتأسيس علم الاجتماع العربي (خضر١٩٩٣م).

ويمكن للمرء أن يحاج بإطناب أغلبية علماء الاجتماع العرب في هذا الأمر، لكي يشكك على الأقل في أسس نكرانهم لمشروعية قبول وجود مثل ذلك العلم الاجتماعي العربي كفرع معرفي ذي مصداقية في فهم وتفسير شؤون الأفراد والمجتمعات البشرية. نكتفي هنا بذكر ومناقشة ثلاثة معالم ذات علاقة بمدى مشروعية إنشاء علم الاجتماع العربي المستند على الرؤية الثقافية العربية الإسلامية.

أولًا: لا يجوز على المستوى النظري إقصاء الرؤية الإسلامية من إمكانية إنشاء علم الاجتماع. إذ إنَّ للعقيدة الإسلامية بكل تأكيد رؤية شاملة وتفصيلية عن الإنسان وسلوكياته من جهة، وعن المجتمع كنسق اجتماعي متكامل من جهة ثانية. ومن ثمَّ فالإسلام مؤهل مثله مثل: الرأسمالية أو الاشتراكية لتأسيس علوم اجتماعية تتماشى مع رؤيته للفرد والمجتمع اللذين يعدَّان الركيزتين الرئيسيتين لنشأة

علم العمران البشري الخلدوني أو علم الاجتماع المعاصر.

ثانيًا: كما رأينا، لقد نجح ابن خلدون في اكتشاف علمه الجديد (علم العمران البشري)، وإرساء أسسه عبر الملاحظات الميدانية والمفاهيم والنظريات الجديدة التي توصَّل إليها بدراسته لمكونات المجتمعات العربية الإسلامية في المغرب العربي على الخصوص. لقد أنجز ذلك التفكير الاجتماعي الرائد دون أن يفصل بين معرفته العقلية ومعرفته النقلية في تحليله وفهمه وتفسيره لشؤون الأفراد والمجتمعات. وهكذا يصدق القول بأنَّ النشأة الأولى لعلم الاجتماع – كفرع/ كتخصص علمي مستقل وناضج – كانت نشأة عربية إسلامية الطبيعة. فهناك إجماع قوي في الشرق والغرب أنَّ ابن خلدون العلَّامة العربي المسلم هو المؤسس الأول في تاريخ البشرية جمعاء لفكر اجتماعي/ سوسيولوجي (علم العمران البشري)، عملاق قبل قرون من ميلاد أوغيسط كونت Auguste Comte في فرنسا. يتحدث ابن خلدون نفسه عن الجذور الإسلامية لعلمه الجديد " وأنت إذا تأملت كلامنا في فصل الدول والملك، وأعطيته حقه من التصفح والتفهم، عثرت في أثنائه على تفسير هذه الكلمات، وتفصيل إجمالها مستوفى بيّنا بأوعب بيان وأوضح دليل وبرها، أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبدان" (ابن خلدون ١٩٩٣م:٣٠).

وفي الواقع إنها لمفارقة تدعو إلى التعجب والدهشة أن ينكر الكثيرون من علماء الاجتماع العرب وغيرهم في الشرق والغرب قدرة الفكر الإسلامي على إنشاء علم الاجتماع، والحال -كما سبق ذكره- أنَّ ميلاد علم العمران البشري تم أولاً وبالذات في أرض وثقافة إسلامية عربية من طرف ابن خلدون، الذي اعتمد تفكيره العمراني الجديد على نور العقل وهداية النقل.

ثالثًا: إنَّ النجاح الباهر الذي حققه العقل الخلدوني –الجامع بين العقل والنقل-في ميلاد ووضع الحجر الأساس لعلم العمران/ علم الاجتماع الجديد، يطرح أسئلة فيها الكثير من التحدي لمسلمات وقناعات العقل العلمي الغربي الحديث. فهذا الأخير يعتقد ويدَّعي أن كسب رهان العلم الحقيقي والمعرفة الأصيلة والصحيحة لا يمكن تحقيقهما إذا لم يقع الفصل الكامل بين الدين والعلم. لكن الشهرة العالمية لفكر ابن خلدون العمراني ذي الأرضية الإسلامية، كما نجده في مقدمته يفند مسلمات واعتقاد العقل الغربي الحديث، أمَّا عن العلاقة بين الدين والعلم فهما ليسا بالضرورة دائمًا في حالة تناقض وعداء كما هو الأمر في الثقافة الغربية المعاصرة. وإنما هما قد ينعمان بالتعاون والانسجام كما عرفت ذلك الثقافة العربية والإسلامية عند أبرز علمائها ومفكريها وفي طليعتهم ابن خلدون. ومن ثم، ينبغي فهم ادعاءات العقل الغربي المعاصر

انطلاقًا من التجربة الغربية المتمثلة في الصراع الخاص بين الكنيسة من ناحية، والعلماء والمثقفين من ناحية أخرى. إذن، فليس من الموضوعية تعميم هذه التجربة الغربية على تجارب ديانات وثقافات أخرى مع علمائها ومثقفيها. فالعقل المسلم لصاحب المقدمة يطرح بالتأكيد تحديًّا جوهريًّا على ادعاءات العقل الغربي المعاصر، ومن ثم يفتح الباب عريضاً للعلماء والمفكرين في كل الثقافات للبحث عن أكثر من طريق ودرب من أجل إنشاء وإرساء علوم ومعارف صلبة العود والمصداقية فيما يسميه العالم البريطاني سنو C.P.Snow بالثقافتين: The Two Cultures. وينبغي الإشارة بهذا الصدد أنَّ هناك بداية في الغرب نفسه لتوجه جديد يسعى إلى إرساء أُلفة وتعاون جديدين بين العلم والدين، كما يشهد على ذلك إصدار الكتاب الجديد الضخم في الغرب عن هذا الموضوع: ١٠٢٣ ص (Clayton, Simpson , 2009م).

العقل المسلم الجامع بين النقل والعقل

يتبيّن من معالم السيرة الذاتية لابن خلدون ومن المؤلفات التي كُتبت عنه ومن مواصفات العقل المسلم بأنَّ تعليم ابن خلدون وخلفيته المعرفية، التي درس بها المجتمعات العربية الإسلامية كانت كلها إسلامية الطبيعة (الشكعة، ١٩٩٢م). فمن ناحية كان لابن خلدون مستوى عال وواسع من فروع المعرفة لعلوم إسلامية وتخصصات متنوعة تشمل الثقافتين The Two Cultures في عصره، كما يتبين ذلك في الفصل السادس من المقدمة. ومن ناحية أخرى، كان لصاحب المقدمة تجربة ومعرفة مباشرتين عن العديد من المجتمعات العربية الإسلامية والقبائل والعشائر التي درسها وكتب عنها بعقله، انطلاقًا من منظور علم العمران البشري الجديد. وبعبارة أخرى، فمعرفته النظرية والميدانية كانت متأثرة جدًا بالإسلام (الشكعة، ١٩٩٢م). ومن ثم فالعقل المفكر لصاحب المقدمة هو بالضرورة عقل مسلم كنتيجة لكل من الثقافة الإسلامية العالمة من جهة، وثقافة الواقع الاجتماعي للمجتمعات العربية الإسلامية من جهة أخرى. فوصف العالم جيب Gibb لابن خلدون لا يترك مجالًا للشك عن الهوية المسلمة لصاحب المقدمة كمفكر عظيم: " لم يكن ابن خلدون مسلمًا فقط، ولكن كما يتجلى ذلك في كل صفحة تقريباً من المقدمة، وهو قاض مسلم ومفكر ينتسب إلى المذهب المالكي المحافظ. فبالنسبة له، لقد مثل الدين أهم شيء في الحياة. إنَّ الشريعة هي الطريقة الحقيقية الهادية إلى سواء السبيل " (Shaw and Polk, 1962: 171). ومن جهته، يؤكِّد المؤلف مصطفى الشكعة بأنَّ نظرية العمران عند ابن خلدون هي إسلامية الطبيعة من البداية إلى النهاية (الشكعة، ١٩٩٢م: ١٠٠-١٣٠). ويشير ابن خلدون نفسه إلى أصالة فكره الإسلامي

والشخصي عندما ينفي التأثير الأعجمي في صياغته لعلمه الجديد: علم العمران البشري " وأنت إذا تأملتَ كلامنا في فصل الدول والملك، وأعطيته حقه من التصفح والتفهم، عثرت في أثنائه على تفسير هذه الكلمات، وتفصيل إجمالها مستوفى بيّنا بأوعب بيان وأوضح دليل وبرهان، أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبدان" (ابن خلدون، ١٩٩٣م: ٣٠).

ويبرز ابن خلدون بشفافية طبيعة العقل المسلم العالم الذي لا يستند فقط على العقل والنقل في إرساء أسس المعرفة، وإنما هو يؤمن أيضاً بالتدخل الإلهي في الهداية إلى اكتشاف علمه الجديد " ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهامًا، وأعثرنا على علم جعلنا سن بكره وجهينة خبره. فإن كنت قد استوفيت مسائله وميّزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه، فتوفيق من الله وهداية. وإن فاتني شيء في إحصائه واشتبهت بغيره مسائله، فللناظر المحقق إصلاحه، ولي الفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق. والله يهدي بنوره من يشاء " (ابن خلدون ١٩٩٣م: ٣١).

إن تجلي المعالم الإسلامية في تفكير ابن خلدون في منظور الجمع بين النقل والعقل، هو مجرد مثال للنسق الفكري الذي تبناه العلماء والمفكرون والفقهاء المسلمون قبل صاحب المقدمة وبعده حتى مجيء الهيمنة الاستعمارية الغربية المعاصرة إلى العالمَيْن العربي والإسلامي، والتي أثّرت في النخب والمتعلمين في المدارس والجامعات الغربية أو المتأثرة بروح ومنهجية التعليم الغربي، الأمر الذي أدَّى إلى تكدير صفو العلاقة بين المعرفة النقلية والمعرفة العقلية عند هؤلاء.

يشهد ملف المفكرين والعلماء الأوائل من كل التخصصات (الثقافات) في الحضارة العربية الإسلامية بأنَّ هؤلاء قاموا بأعمالهم الفكرية والعلمية من ناحية، على أساس الجمع والتعاون بين المعرفة الآتية من القرآن والسنة (المعرفة النقلية) والمعرفة البشرية المكتسبة بواسطة استعمال العقل البشري (المعرفة العقلية) من ناحية ثانية. فالمحتوى الفكري للعلوم الإنسانية والاجتماعية في المقدمة ليس استثناء لتوجه العقل المسلم نحو الجمع بين العقل والنقل (Robert, 2002: 11-80, 124-137). وهذا يعني أنَّ ابن خلدون قد تبنَّى بقوة منظور العقل والنقل في تأليفه لكتاب العبر بما فيه المقدمة.

فهذا العقل المسلم الشديد النزعة إلى حبِّ الاطلاع، والقوي الدوافع للتعلم من عالمي العقل والنقل ينبغي أن يساعد على تفسير الإنجازات العظيمة في العديد من ميادين المعرفة، التي حققتها الحضارة العربية الإسلامية قبل القرون الوسطى. إنَّ العقل الخلدوني المفكر الذي نجده في المقدمة هو مثال مقنع على مدى القدرة الفكرية الهائلة التي يتمتع بها العقل المسلم الجامع بين معرفتي النقل والعقل. وهذا

ما جعلني شخصيًّا أعتبر هذا النوع من العقل، الخط الفاصل بين ما اسميه "علم الاجتماع الخلدوني الشرقي" وعلم الاجتماع الغربي المعاصر (Dhaouadi, 1990: 319-35). فمن جهة، إنَّ العقل الخلدوني النقلي العقلي يُنتظر أن يلقى ترحيباً، مثلًا من طرف عالم الاجتماع الشهير إيمانيوال والرستاين Immanual Wallerstein لمناداة الفكر الخلدوني بالوحدة الايبستمولوجية للثقافتين The Two Cultures في فصول مقدمته (الذوادي، ٢٠٠٥: ٣٣-٦٣). لكن نظرًا للتكوين التعليمي والفكري الحديث لوالرستاين، فإنَّه من الصعب جدًا عليه أن يقبل بسهولة مصداقية رصيد معرفة الوحي الذي يتبناه ابن خلدون كجزء من معرفة العقل المسلم الذي يجمع بين النقل والعقل. إذًا، إنَّ قبول (والرستاين) لذلك يتناقض مع عرف أخلاقيات ethics العلم الحديث الذي يلتزم به العقل الغربي المعاصر في اكتساب المعرفة وإنتاجها. فمن وجهة النظر الايبستيمولوجية الإسلامية، ليس هناك مجال للتوتر والصراع بين قطبي النقل والعقل في التفكير الإسلامي. وهكذا يمكن اعتبار العقل المسلم بكل مشروعية المكان الذي تلتقي فيه معرفة الوحي / النقل، من جهة، ونظيرتها العقلية من جهة أخرى. إنَّ الفقيه/ العالم الشهير أحمد بن تيمية (١٢٦٣-١٣٢٨) هو أكثر العلماء المسلمين دفاعًا عن مشروعية الجمع بين العقل والنقل في الثقافة الإسلامية. إنَّ كتابه " درأ تعارض العقل والنقل " (الجليد، شاهين، ١٩٨٨م)، (عقيلي، ١٩٩٤م، خير مثال على ذلك.

ثقافتا العقلين: المسلم والغربي

يساعد المنظور السوسيولوجي على فهم الفروق بين هذين العقلين؛ لأجل كسب المعرفة وإنشائها. فمن جهة إن العقل المسلم العالم الجامع بين النقل والعقل هو نتيجة للثقافة الإسلامية التي لا ترى تناقضًا بين المعرفتين: المعرفة العقلية والمعرفة النقلية، بل هي ثقافة تؤكد على التناسق والتكامل بينهما. ومن جهة أخرى، فقد عرف العقل الغربي العالم تحررًا كاسحًا من تأثير الفكر اللاهوتي المسيحي منذ عصر النهضة. فالتفكير العقلاني والقيام بالتجارب الميدانية وجمع البيانات الموضوعية أصبحت الأرضية الرئيسة أو الوحيدة لتأسيس المعرفة الغربية المعاصرة في الثقافتين: ثقافة العلوم الإنسانية والاجتماعية وثقافة العلوم الصحيحة. يرى الأستاذ محمد عابد الجابري أنَّ الفرق بين العقلين يرتبط بنوعية الأولوية التي يعطيها كل عقل إلى الأشياء الآتية: الإنسان والطبيعة والله. فمن ناحية، يعطي العقل الإغريقي الأوروبي الغربي أهمية أكبر إلى العنصرين الأولين: الإنسان والطبيعة. ومن ناحية ثانية، يحظى الله بالأولوية في العقل المسلم. وبكل تأكيد يساعد ما سبق ذكره على تفسير عدم

استعداد العقل الإغريقي الأوروبي الغربي واستعداد العقل المسلم في المقابل على تبنِّي منظور الجمع بين معرفتي النقل والعقل (الجابري، ١٩٨٨م: ٢٧-٣١).

يلخص الجابري طبيعة تعامل الثقافتين مع العقل: " هنا في الثقافة العربية الإسلامية يُطلب من العقل أن يتأمل الطبيعة ليتوصل إلى خالقها: الله، وهناك في الثقافة اليونانية-الأوروبية الغربية يتخذ العقل من الله وسيلة لفهم الطبيعة أو على الأقل ضامنًا لصحة فهمه لها. هذا إِنْ لم يستغن عنه بالمرة، أو لم يُوحَّد بينهما " (الجابري ١٩٨٨م: ٢٩).

وفي ضوء معرفة تلك الفروق الثقافية بين العقلين المسلم والغربي إزاء كسب المعرفة وإنشائها، فإنَّه يصبح من السهل فهم مدى إعجاب الغربيين بالجانب العقلاني في تفكير ابن خلدون من جهة، وانتقادهم له من جهة أخرى، بسبب استعماله وإشارته لأهمية الجانب النقلي في المعرفة البشرية (Lacoste, 1998: 241-57 شميت 66-67 :1999م).

إنَّ وجود هذين العقلين في عالميْ كسب المعرفة وإنشائها يخلق إشكالًا لا ينبغي إهمال التوقف عنده والتأمل فيه. فمن ناحية، ينظر العقل الغربي الحديث بكثير من الريب والنكران، وحتى العداء إلى المعرفة المتأثرة بالتصورات والرؤى الدينية. ومن ناحية أخرى يجد العقل المسلم سندًا كبيرًا للمعرفة المكتسبة عن طريق العقل في نصوص النقل المقدسة: القرآن والحديث الصحيح. وبالطبع، يزداد الأمر إشكالية عندما نرى أنَّ كلاًمن العقلين قد ساهما في تقدم المعرفة في العديد من المجالات والتخصصات الإنسانية. وهو ما يؤكد أنَّ هناك أكثر من سبيل لتأسيس العلم والمعرفة المتصفين بالمصداقية. ومن ثم، فطريق العقل الغربي الحديث هو أحد الطرق وليس الطريق الوحيد لكسب رهان المعرفة والعلم. ومنه، يُفسح المجال للترحيب بمدى مشروعية العقل المسلم الجامع بين النقل والعقل لكي يعتد بنفسه أو ربما ينافس العقل الغربي في ميداني كسب المعرفة وإنشائها.

هاجس التنظير عن الإنسان والمجتمع

بعد وصف مسيرة ابن خلدون الفكرية في تأصيل علم العمران البشري في المنظومة الثقافية العربية الإسلامية وواقع المجتمعات العربية، ننتقل الآن إلى ذكر وتحليل مسيرتنا الفكرية والبحثية في العلوم الاجتماعية، وما أدَّت إليه من إنشاء وابتكار لبعض المفاهيم المستلة من تربة المجتمعات العربية والتنظير السوسيولوجي، بالاعتماد على الذات سعيًا لتأصيل الفكر الاجتماعي العربي في واقع المجتمعات العربية وفي إطار المنظومة الفكرية للثقافة العربية الإسلامية.

بعد العودة من الدراسة والتدريس في أمريكا الشمالية وغيرها من البلدان إلى المجتمع التونسي في أواخر الثمانيات ١٩٨٨م بدأنا:

١- في طرح بعض الأسئلة البحثية والفكرية عن إمكانية إرساء إطار فكري منبثق من تخصصنا في علميْ الاجتماع والنفس؛ لفهم وتفسير سلوكيات الناس وحركية المجتمعات. فقلنا: هذا الأمر ليس بالمستحيل.

٢- ثم أردفنا قائلين: أين ينبغي الشروع في الموضوع؟ فأجبنا: علينا البدء أولًا في تحديد المواصفات التي يتميز بها الجنس البشري عن غيره من الأجناس الأخرى؛ لأنَّنا رأينا أنَّ العثور على تلك المواصفات يضع مسيرة بحثنا في المربع الأول الصحيح، بوصف أنَّ تلك المواصفات المميزة للبشر ترشحها بقوة لكي تكون عوامل حاسمة لصيقة ومباشرة للتمكين، من الفهم والتفسير لسلوكيات الأفراد وحركية الجماعات والمجتمعات الإنسانية.

٣- وجدنا أنَّ ما نسميها منظومة الرموز الثقافية (اللغة والمعرفة/ العلم والفكر والديانات والقوانين والقيم والأعراف الثقافية)، هي تلك المواصفات التي يتميز بها الإنسان عن بقية الكائنات. ومن ثمّ تبيّن لنا أنَّ التعمق في دراسة منظومة الرموز الثقافية هو مربط الفرس للفهم والتفسير في دنيا الإنسان والمجتمع البشري. ونتيجة لذلك أصبحت معظم كتاباتنا تتأثر قليلًا أو كثيرًا بمقولتنا (الإنسان كائن ثقافي بالطبع)، وفي طليعتها كتابانا بالعربية والإنجليزية الصادران أخيرًا عن علم الاجتماع الثقافي (الذوادي ٢٠١٠م، Dhaouadi 2013).

٤- وعند تساؤلنا عن قصب السبق لأهم عنصر في منظومة الرموز الثقافية الذي أدَّى إلى ميلاد بقية عناصر منظومة الرموز الثقافية، تبيَّن لنا أنَّ اللغة البشرية هي السبب الحاسم في ميلاد وتجسد بقية الرموز الثقافية عند الجنس البشري. لذا، وصفنا اللغة بأنَّها أم الرموز الثقافية جميعًا، الأمر الذي يعطي مشروعية لتسمية الإنسان: كائنا لغويًّا ثقافيًّا بالطبع. أي إنَّه ليس بالكائن الناطق فحسب، كما وصفه القدماء، بل هو أيضًا في الوقت نفسه كائن لباسه بالضرورة كسوة الرموز الثقافية.

ملاحظات ميدانية لبناء النظرية:

نأتي الآن إلى صُلب المعطيات الميدانية التي سمحت لنا بإرساء الإطار الفكري لهذه النظرية الثقافية الجديدة. تستند مقولتنا هذه (الإنسان كائن لغوي ثقافي بالطبع) على ملاحظات فكرية وبحثية شخصية جديدة عن خمسة معالم ينفرد بها الجنس البشري عن غيره من الكائنات الأخرى:

١- يتصف النمو الجسمي (البيولوجي الفيزيولوجي) لأفراد الجنس البشري ببطء شديد مقارنة بسرعة النمو الجسدي الذي نجده عند بقية الحيوانات، مثلًا.

٢-يتمتع أفراد الجنس البشري بأمد حياة (سن) أطول من عمر معظم الحيوانات.

٢- ينفرد الجنس البشري بلعب دور السيادة / الخلافة في هذا العالم دون منافسة حقيقية له من طرف كل الأجناس الأخرى.

٤- يتميّز الجنس البشري بطريقة فاصلة وحاسمة عن الأجناس الأخرى بمنظومة الرموز الثقافية.

٥- يتصف أفراد الجنس البشري بهوية مزدوجة.

فهي تتكوّن من الجانب الجسدي/ البيولوجي الفيزيولوجي، من ناحية، ويتميز الجنس البشري عن سواه بالرموز الثقافية المشار إليها في ٤، من ناحية ثانية. ومن ثم، فالرموز الثقافية في الإنسان هي الأعزُّ في هويته لمشروعية تأهله لمنصب السيادة على كل ما هو على وجه الأرض.

والسؤال البحثي والفكري المشروع بهذا الصدد هو: أولًا هل من علاقة بين تلك المعالم الخمسة التي يتميّز بها الإنسان؟ وثانيًا: هل أنَّ الرموز الثقافية تؤثر تأثيرًا حاسمًا في المعالم الأربعة الأخرى؟

هناك علاقة مباشرة بين المعلمين ١و٢. إذ أنَّ النمو الجسمي البطيء عند أفراد الجنس البشري يؤدِّي بالضرورة إلى حاجتهم إلى معدل سِن أطول يمكِّنهم من تحقيق مراحل النمو والنضج المختلفة والمتعددة المستويات. أمَّا معالم الهوية المزدوجة التي يتصف بها الإنسان فإنها أيضاً ذات علاقة مباشرة بالعنصر الجسدي (المعلم ١) للإنسان من جهة، والعنصر الرموزي الثقافي (المعلم ٤) من جهة أخرى. وبخصوص سيادة الجنس البشري على غيره من الكائنات، فإنَّها ذات علاقة قوية ومباشرة بالمعلميْن ٥ و٤: الهوية المزدوجة والرموز الثقافية. والعنصر المشترك بين هذين المعلميْن، هو منظومة الرموز الثقافية. وهكذا، يتجلى الدور المركزي والحاسم لهذه المنظومة في تمكين الإنسان وحده من السيادة على وجه الأرض.

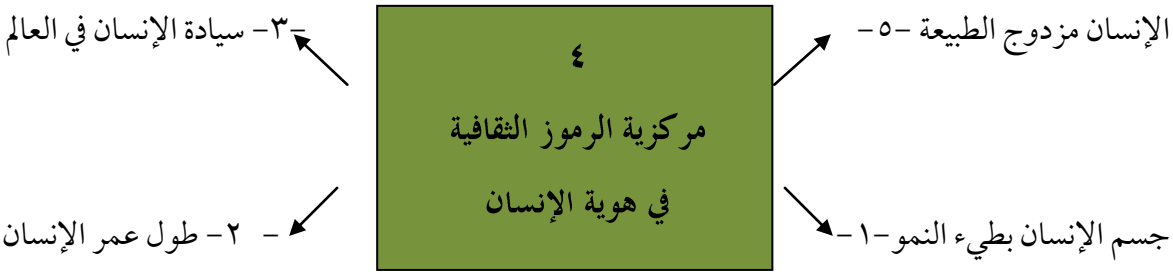
مقدرة النظرية على التفسير

إنَّ الرموز الثقافية تسمح أيضاً بتفسير المعلمين ١ و٢. فالنمو الجسمي البطيء عند الإنسان يمكن إرجاعه إلى كون أنَّ عملية النمو الشاملة عنده تشمل جبهتين: الجبهة الجسمية وجبهة الرموز الثقافية. وهذا خلافاً للنمو الجسدي السريع عند الكائنات الأخرى بسبب فقدانها لمنظومة الرموز الثقافية بمعناها البشري الواسع والمعقد. وهذا يعني أنَّ نمو الكائن البشري على مستويين يؤدِّي بالضرورة إلى بطء عملية النمو ككل عنده: أي على الجبهتين. وبعبارة أوضح، فانصراف كل جهود عملية النمو عند الإنسان إلى جبهتين لا جبهة واحدة ـ يعطل سرعة النمو على الجبهتين عند الإنسان: أي إلى بطء في النمو الجسدي

وبط ء في نمو منظومة الرموز الثقافية. يلخص الرسم التالي مركزية هذه المنظومة في ذات الإنسان، فيعطي بذلك مشروعية قوية لمقولة الإنسان كائن لغوي رموزي ثقافي بالطبع.

وهناك مشروعية فكرية ومنهجية لوصف هذا الإطار التحليلي للرموز الثقافية بأنه يمثل نظرية لأن النظرية هي ذلك الإطار الفكري الذي يفسر عددا من الظواهر المختلفة (Turner 2001 : 1-17) .وهذا ما تُبيّنه مقولة الرموز الثقافية عندنا. فالمعالم ١ ، ٢ ، ٣ ، و ٥ المميزة للإنسان في الرسم هي حصيلة لمركزية الرموز الثقافية في هوية الإنسان. ومن هنا تأتي مشروعيةُ استعمال فكرة منظومة الرموز الثقافية لبناء نظرية لفهم وتفسير طبيعة الإنسان وسلوكيات الناس وشؤون مجتمعاتهم.

إن مركزية الرموز الثقافية في هوية الإنسان أدت عندنا إلى بروز مفهوم جديد نسميه البيولوجيا الرموزية الثقافية CS Biology أي أن الرموز الثقافية تؤثر حتى في هندسة جسد الإنسان من حيث بطء نموه وطول أمد حياته. إنه مفهوم معاكس لمفهوم السوسيوبيولوجيا Sociobiology الذي يرى أنه يمكن تفسير الكثير من السلوكيا ت الاجتماعية والثقافية البشرية انطلاقا من معطيات بيولوجيا الإنسان (Wilson 1975) .



أهمية البحث الأساسي

إنَّ هذا الطرح الفكري المعرفي لجوهر ظاهرة منظومة الرموز الثقافية لدى الإنسان يُسمَّى في اصطلاح العلم الحديث البحث الأساس Basic Research، وهو البحث الذي ينصرف اهتمامه أولًا وقبل كل شيء إلى إرساء رصيد معرفي/علمي متعمق عن الظواهر المدروسة (Simon 1967). وهو يختلف مع ما يدَّعى بالبحث التطبيقي Applied Research. فهذا الأخير يهدف بالتحديد إلى تمكين الإنسان من استعمال المعرفة، وليس بالضرورة إلى الدفع بها إلى الأمام. وبناء على هذا، فإنَّ البحث التطبيقي يعتمد على المعطيات المعرفية للبحث الأساسي. فنمو الرصيد المعرفي عن العالم/الكون وظواهره المتنوعة مربوط، إذن، شديد الارتباط بحال البحث الأساس في المراكز العلمية الموجودة بالمجتمع

الصغير أو بمجتمع العالم الكبير. فعملية تقصي الحقائق لدى عالم الرموز الثقافية ليس ضرباً من الشطحات الفلسفية المجردة، وإنَّما هي مطلب جوهري يحتاج إليه بالتأكيد رصيد المعرفة البشرية الذي يهتم بفـهم وتفسير السلوكيات الفردية والجماعية. فبدون البحث الأساس المتعمق في لغز الرموز الثقافية يصعب التفكير في تعزيز وتوسيع قدرة البشر على فهم أنماط سلوكياتهم على المستوى الفردي والجماعي.

النظرية وعلم الاجتماع الثقافي

كما رأينا، فجهودنا الفكرية والنظرية عن مركزية الرموز الثقافية في هوية الإنسان جهود مستقلة في المقام الأول. ومن ثمَّ، تنتمي نظريتنا صدفة إلى علم الاجتماع الثقافي Cultural Sociology لا إلى علم اجتماع الثقافة Sociology of Culture.إنها نظرية تعدُّ الثقافة متغيراً مستقلاً independent variable في هوية الإنسان، أي إنها عنصر صلب hard لا عنصر ليّن soft يؤدِّي دوراً ذا بال في التأثير على سلوكيات الأفراد والحركية الاجتماعية للمجتمعات البشرية. وهكذا، يحتاج المختصون في العلوم الاجتماعية إلى إعطاء الرموز الثقافية (الثقافة) ما يُسمَّى "البرنامج القوي strong program " لا "البرنامج الضعيف weak program " في بحوثهم الميدانية (الامبريقية) وأطروحتهم النظرية. وبعبارة أخرى، فمنظومة الرموز الثقافية يجب أن تكون مركزية في أعمالهم الفكرية والميدانية في العلوم الاجتماعية. وهذا ما لم يكن موجوداً أصلًا في علم الاجتماع الغربي منذ أوائله الأولى.

فعلماء الاجتماع الغربيون الأوائل المنظرون عن الثقافة مثل: فيبر ودوركهايم وماركس وبارسنز وميلس Mills والشيوعيون والفاشيون وآخرون، عُرفوا بأنَّهم كانوا أصحاب "برنامج ضعيف" لأهمية الثقافة في أعمالهم المنشورة. لقد أعطوا الثقافة/ الرموز الثقافية أهمية صغيرة في تحاليلهم السوسيولوجية (Semashko, Daloz, Erdemir 2006: 831-838). كما أنَّ المدرسة الفكرية Birmingham School وبورديو Bourdieu وفوكو Foucault ونظرية إنتاج واستهلاك الثقافة، لم يقوموا بأفضل من روّاد علماء الاجتماع الغربيين: أي إنَّهم تبنوا كذلك "البرنامج الضعيف" في دراسة الثقافة. ولا يزال اتجاه "البرنامج الضعيف" هو المهيمن اليوم في الدراسات السوسيولوجية للثقافة رغم أنَّ اتجاه "البرنامج القوي" لعلم الاجتماع الثقافي يلقى اهتماماً متزايداً بين علماء الاجتماع منذ ميلاد ما يُسمَّى "التحوّل الثقافي Cultural Turn " في أواخر التسعينات من القرن الماضي (Wolff 1999: 503). هناك إجماع واسع بأنَّ عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي كليفرد جيرتسClifford Geertz هو الذي انطلق على يديه "البرنامج القوي" لدراسة الثقافة. توجد مسلمتان لهذا البرنامج تتمثلان في: ١-استقلالية الثقافة و٢-

الثقافة كنص للحياة الاجتماعية. وبعبارة أخرى، فالثقافة هي النص الداخلي(الخفي) للحياة الاجتماعية.

إن طرحنا المستقل لنظريتنا للرموز الثقافية في هذه المقالة ينبغي أن يجعل الأمر واضحًا لتبنينا بشدة "البرنامج القوي" في تعاملنا، مع أهمية الرموز الثقافية في دراسة سلوكيات وحركية بني البشر ومجتمعاتهم. وكما سيتجلى في صفحات هذا البحث، فإنَّه يمكن اعتبار نظريتنا هذه بأنَّها مساهمة في نشأة كل من علم الاجتماع الثقافي وميلاد "التحوّل الثقافي" الذي ظهر منذ أكثر من خمس عشرة سنة وتحدى بكل جدية للعديد من المدارس الفكرية الكلاسيكية.

يرى عالم الاجتماع الفرنسي ألان توران Alain Touraine أنه يجوز تفسير "البرنامج الضعيف" الذي تبناه/ يتبناه علماء الاجتماع في دراستهم للثقافة بأنَّه يرجع إلى إهمالهم التركيز على الفاعلين الاجتماعيين Les acteurs sociaux. يدعي توران أنَّ علماء الاجتماع يميلون عمومًا إلى الاهتمام بدراسة النظم systèmes الكبيرة مثل: المجتمعات الصناعية والرأسمالية. يحاجج بهذا الصدد أنَّ الفكر المعاصر قد أعطى حدًّا أدنى للجانب النفسي/ الذاتي subjective للفاعلين الاجتماعيين أمثال ماركس وفرويد Freud ونيتشه (Wieviorka 2007: 25-27).

فبدون دراسة الرموز الثقافية كمعلم أساس للذاتية البشرية human subjectivity يكون من الصعب وجود تحليل سوسيولوجي ذي "برنامج قوي" لدراسة الثقافة. أي يدرس بني البشري كفاعلين اجتماعيين ذوي مقدرة كبيرة بطبيعتهم على استعمال الرموز الثقافية. ويحتاج هذا الأمر إلى ما يسميه جيرتس Geertz بالوصف المكثف thick description، أي: الوصف المفصل لمنظومة الرموز الثقافية. وعلى هذا الأساس فإن منهجيتنا في دراسة الثقافة تختلف عن نظيراتها عند معظم علماء الاجتماع. نحن نبدأ بدراسة الثقافة/ الرموز الثقافية، بوصفها معلمًا أساسيًّا فطريًّا مميّزًا للطبيعة البشرية انطلاقًا من اللغة لهذه السمة الغريزية في طبيعة الإنسان، كما وصفها العالم بنكر(Pinker1995). من ناحيتهم، يدرس علماء الاجتماع الثقافة كنمط جماعي في المجتمعات والحضارات.

يشدّد (ألان توران) على أهمية جمع العلوم الاجتماعية في تحاليلها بين الأنساق الاجتماعية social systems والفاعلين الاجتماعيين من أجل فهم وتفسير أفضل للعمل الاجتماعي social action في المجتمع "فليس من المبالغة ولا المفارقة القول بأنَّ فكرة المجتمع تمثل عاملًا معرقلاً رئيساً يضر تطور العلوم الاجتماعية إذ إنَّه يستند على مبدأ الفصل، وحتى التعارض بين الأنساق الاجتماعية والفاعلين الاجتماعيين، في حين تعني فكرة المجتمع التواصل المباشر بين الطرفين" (Wieviorka 2007: 28). وهكذا

يتضح أن مقولتنا في مركزية منظومة الرموز الثقافية في هوية الجنس البشري ليست متأثرة بالتراث السوسيولوجي الغربي. فهي بتعبير ابن خلدون " مستحدثة الصنعة، غريبة النزعة، غزيرة الفائدة، أعثر عليها البحث وأدَّى إليها الغوص" (ابن خلدون ١٩٩٣م:٢٩).

غياب الشجرة وحضور فروعها في العلوم الاجتماعية

فتركيز نظريتنا على الرموز الثقافية بوصفها المربع الأول في هوية الإنسان لا نجده في المدارس الفكرية والنظريات الحديثة في العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة. فالماركسية والبنيوية الوظيفية والتحليل النفسي والتفاعلية الرمزيةSymbolic Interactionism والمدرسة السلوكية Behaviorism كلها ذات أطروحات معرفية/ إبيستيمولوجية ورؤى فكرية لا تجعل منظومة اللغة والرموز الثقافية أمرًا مركزيًّا في صلب هوية الجنس البشري، كما تبرز ذلك مقولة هذا البحث. وحتى علم الأنثروبولجيا المعاصر الذي يركز على دراسة الثقافة في المجتمعات البشرية، فإنَّه لا ينظر إلى الإنسان على أنَّه كائن لغوي رموزي ثقافي بالطبع، كما تؤكد مقولتنا هنا وفي كتابات أخرى (الذوادي ١٩٩٧م، ٢٠٠٢م، 2008 ، Dhaouadi 2002). ومن ثمَّ، غاب مصطلح الإنسان اللغوي الثقافي Homo Linguistico-Culturus في أدبيات العلوم الاجتماعية المعاصرة.

وفي مقابل ذلك، ذهب علماء الاقتصاد وأصحاب الرؤية المادية للإنسان إلى وصف طبيعته بأنَّه كائن اقتصادي (Homo Oeconomicus). أمَّا علماء السياسة والمهتمون بدراسة ميل البشر إلى الانشغال بأمور السياسة فقد أطلقوا عليه مصطلح كائن سياسي (Homo Politicus). والإنسان عند علماء الاجتماع هو كائن اجتماعي (Homo Sociologus).(Dahrendorf 1974). وكما وقعت الإشارة من قبل، فرغم تركيز علماء الأنثروبولوجيا المعاصرة على دراسة الثقافة لدى الإنسان والمجتمع، فإنَّهم لم يستعملوا مثل زملائهم مصطلحًا مشتقًا من كلمة الثقافة ليصفوا الإنسان على أنه كائن ثقافي (Homo Culturus) في المقام الأول. إن هذا التهميش لأهمية منظومة اللغة والرموز الثقافية ودورها المركزي والحاسم في المساعدة على الفهم والتفسير للظواهر في دنيا البشر هو تهميش يضر بمصداقية فكر العلوم الاجتماعية. إذ كيف ينتظر – والحال على ما هي عليه –أن يكون فهم وتفسير تلك العلوم للظواهر متماسكين على المستويين النظري والميداني؟ يمثل ذلك التهميش فقدانًا كبيرًا لدى الباحثين والعلماء في العلوم الاجتماعية للقيام بجدية بالبحث الأساسي Basic Research الذي يمس في هذه الحالة منظومة اللغة والرموز الثقافية، التي تنال مركزية هوية الإنسان والمجتمع كما وقع بيان ذلك. وبغياب البحث الأساسي أو تهميشه في دراسة الإنسان ككائن لغوي ثقافي بالطبع،

فإنَّه يصعب الاطمئنان على مصداقية الرؤى المعرفية/ العلمية والنتائج الميدانية التي تتوصل إليها العلوم الاجتماعية الحديثة. إذ هي علوم لم تعتن أكثر بالأهم (منظومة اللغة والرموز الثقافية)، في كينونة هوية الإنسان، بل هي أعطت جل اهتمامها إلى جوانب أقل مركزية في هوية الإنسان، مثل الإنسان الاقتصادي والسياسي والاجتماعي. وهي معالم فرعية في هوية الكائن البشري. إذ ما كان لها أن تُوجد أصلًا دون حضور اللغة والرموز الثقافية في صلب هوية الإنسان. وبعبارة أخرى، يجوز وصف فكر تلك العلوم بأنَّه فكر أعطى أولوية اهتمامه إلى ما يقترب من المهم بدلاً عن إعطائه بالكامل إلى الجانب الأهم في هوية الإنسان ومجتمعه، وهي منظومة اللغة والرموز الثقافية (الذوادي ٢٠٠٦م: ٢٨). وهكذا يجوز القول بأنَّ غفلة رواد العلوم الاجتماعية الحديثة عن إعطاء الصدارة لمنظومة اللغة والرموز الثقافية في هوية الإنسان يشبه عملية تغييب الشجرة والاقتصار عن إحضار فروعها فقط. إذ إنَّ وصف الإنسان بأنه اجتماعي واقتصادي وسياسي أو رقمي l'Homo Numericus (Compiègne 2011) كما ظهر أخيرًا، لا يمكن رؤيته وتجسمه كحقيقة ميدانية بدون حضور منظومة اللغة والرموز الثقافية في صلب هوية الإنسان (الحاج ١٩٦٧م: ٢٦ ,Seidman 2008: 121). وهذا ما يفسر غياب وصف العلماء والباحثين في العلوم الاجتماعية للحيوانات بتلك الصفات البشرية الفرعية (اقتصادي وسياسي واجتماعي)، التي تستمد أصولها من شجرة منظومة اللغة والرموز الثقافية التي يتميز بها الجنس البشري.

مفاهيمنا الوليدة من الواقع العربي

ارتباطاً بنظريتنا للإنسان ككائن لغوي ثقافي بالطبع، وُلدت معظم مفاهيمنا الجديدة. فهي مفاهيم ذات علاقة وثيقة بمشكلة اللغة العربية في الوطن العربي ومجتمعات المغرب العربي على وجه الخصوص. إن أول هذه المفاهيم ولادة، وتشخيصاً لوضع اللغة العربية في المجتمعات العربية هو مفهوم التخلف الآخر.

مفهوم التخلف الآخر

تجلَّت لدينا ملامح مفهوم التخلف الآخر في أوائل الثمانينات من القرن الماضي (الذوادي، ١٩٨٢م: ٢٠-٤١). ويعدُّ هذا المفهوم الأشهر عالميًّا اليوم بين مفاهيمنا الأخرى، إذ هو المفهوم الوحيد الذي أصدرنا حوله كتابين (Dhaouadi 2002) باللغتين العربية والإنجليزية يحملان "التخلف الآخر" كعنوان رئيس لكليهما (الذوادي، ٢٠٠٢م). ومما زاد في انتشار هذا المفهوم في العالم العربي هو بث قناة الجزيرة (٢٠٠٣م) عرضًا كاملًا للكتاب في برنامجها الأسبوعي "الكتاب خير جليس". أمَّا على مستوى العالم (الأنجلو

سكسوني) فقد كان موضوع "التخلف الآخر" عنواناً لـجلسة علمية session في المؤتمر العالمي السادس عشر لعلم الاجتماع الذي عُقد في (٢٣-٢٩/ ٧/ ٢٠٠٦م) في مدينة Durban بجنوب إفريقيا.

يفيد مصطلح "التخلف الآخر" عندنا ذلك التخلف الموجود، لكن المنسي من طرف المختصين في العلوم الاجتماعية المهتمين بقضايا التنمية والتخلف في مجتمعات العالم الثالث. ويتمثل التخلف الآخر بالتحديد في تخلف تلك المجتمعات لغويًّا وثقافيًّا (تخلف لغوي ثقافي)، من جهة، وشعور بمركب النقص (تخلف نفسي) إزاء الغرب، من جهة ثانية. تتجلى معالم التخلف اللغوي الثقافي في العالم الثالث في تسرّب اللغتين الفرنسية والإنجليزية وثقافتهما –عبر الحملات الاستعمارية وما بعدها– إلى مجتمعات العالم الثالث، بحيث أصبح مواطنو هذه المجتمعات يستعملون كثيرًا لغات المستعمر بمزجها في حديثهم مع اللغات/ اللهجات المحلية (الفرنكوأراب بالمغرب العربي)، أو يتحدثون بها فقط فيما بينهم ويستعملونها كثيرًا/ أو فقط في الكتابة. وأمَّا عن مفهومنا للتخلف الآخر فيمكن القول بأنَّ الفرد أو المجتمع يصبح يتصف بأقصى أعراض التخلف الآخر، عندما تصبح لغته الوطنية لغة ثانية في استعماله اللغوي اليومي في مجتمعه المستقل، كما هو الحال اليوم عند عدد كبير من المتعلمين والنخب المثقفة بتونس والجزائر والمغرب. وللتخلف الآخر انعكاسات سلبية على هويات الأفراد والمجتمعات. إذ تفيد الملاحظات الميدانية أنَّ انتشار أعراض التخلف الآخر يجعل الأفراد والمجتمعات لا يعرفون هوياتهم في المقام الأول بلغتهم الوطنية كما يفعل الألمان والفرنسيون والإيطاليون وغيرهم من الأوربيين. وبعبارة أخرى، فالتخلف الآخر يدخل إرباكاً وضبابية في الانتساب الهوياتي اللغوي الثقافي الواضح المعالم عند الأفراد والمجتمعات. وهكذا، يجوز القول إنَّ مفهوم التخلف الآخر هو المفهوم الأم وأن بقية المفاهيم الأربعة أسفله هي أبناء له. وبالتعبير السوسيولوجي، فالتخلف الآخر يمثل المفهوم المكرو/ الكبير، في حين المفاهيم الأربعة الأخرى هي مفاهيم مَيْكرو/ صغيرة.

مفهوم الفرنكوأراب الأنثوية

فمن ناحية، يطلق المصطلح الفرنسي "الفرنكوأراب" Le franco-arabe على مزج اللغتين العربية والفرنسية في حديث مواطني مجتمعات المغرب العربي المعاصرة. ومن ناحية ثانية تشير الملاحظات الميدانية إلى أنَّ المرأة التونسية المتعلمة، مثلاً تميل إلى استعمال مفردات وجمل فرنسية أكثر من نظيرها الرجل في حديثها بالعامية التونسية. كما أنه يغلب على النساء التونسيات استعمال النبرة الباريسية l'accent parisien في عاميتهن التونسية أو في أحاديثهن بالفرنسية الصرفة أو في قراءاتهن بها. ومن ثم جاء

مفهومنا للفرنكوأراب الأنثوية (Dhaouadi, 1996: 107-125, 2002: 41-53, 2003:417-435 الذوادي، ١٩٨٣م:١٢٤-١٣٧، ١٩٩٦:٨١-٩١). وتعود هذه الأخيرة إلى عوامل لغوية ثقافية ونفسية واجتماعية تعرضت/ تتعرض لها المرأة التونسية في المجتمع أكثر من الرجل التونسي. فظاهرة الفرنكوأراب هذه، أو الغصة اللغوية: مفهومنا الجديد لها، لها تأثير سلبي على علاقة المرأة التونسية والمغاربية المتعلمة خصوصاً باللغة العربية (اللغة الوطنية)، ومن ثمَّ على علاقة بناتها وأبنائها بهذه اللغة الوطنية.

الثنائية اللغوية اللوامة والأمارة

لا شك أنَّ الثنائية اللغوية الأمارة هي مفهوم جديد مثل المفهومين السابقين، وكما ذكرنا في مطلع هذا البحث، فالعلوم الاجتماعية في المجتمعات العربية لا يمكن لها أن تتقدم حقًا بدون الظفر بكسب رهان ابتكار مفاهيم وأطروحات ونظريات جديدة مستلة من واقع تلك المجتمعات، ومن ثمَّ فهي صالحة أكثر من غيرها المستورد لفهم وتفسير ما يوجد في هذه المجتمعات من ظواهر وما يجري فيها من أحداث.

نستعمل كلمة الأمارة بالمعنى الذي ورد في وصف القرآن الكريم للنفس البشرية. فيفيد المصطلح القرآني للنفس الأمارة أنها تلك النفس التي تجنح إلى فعل السوء. وحتى نفهم دلالة نعت "الأمارة" بطريقة أفضل، نحتاج إلى التعرف على معنى الثنائية.

يعني مصطلح الثنائية اللغوية معرفة الشخص أو سكان المجتمع للغتين: اللغة الأم/ الوطنية ولغة ثانية. وفي الأوضاع الاجتماعية العادية تكون للغة الأم/ الوطنية المكانة الأولى في قلوب وعقول واستعمالات مواطني المجتمع. فهذا الصنف من الثنائية اللغوية يجعل الناس ومجتمعهم يغارون على لغتهم ويتحمسون للدفاع عن لغتهم فيلوم بعضهم البعض حتى على ندرة عدم احترام البعض منهم للغة البلاد. ونود تسمية هذا النوع من الثنائية اللغوية بالثنائية اللغوية اللوامة. فهذه الأخيرة تحرص كل الحرص وبحماس كبير على المحافظة على مناعة اللغة الأم/ الوطنية وتطورها ونموها، متخذة من أجل ذلك كل السبل الضرورية من توعية مجتمعية باللغة الوطنية كرمز وطني مقدس مثل علم البلاد ومن المطالبة بتبني سياسات لغوية تصون اللغة الأم/ الوطنية من انحدار مكانتها نفسيًّا واجتماعيًّا إلى المرتبة الثانية أو الثالثة بين أهلها وذويها.

وفي المقابل، هناك صنف آخر من الثنائية اللغوية يذهب في الاتجاه المعاكس لما رأيناه في الثنائية اللغوية اللوامة. نطلق على هذا الصنف الثاني من الثنائية اللغوية مصطلح الثنائية اللغوية الأمارة. إنها تلك الثنائية اللغوية التي لا تكون فيها للغة الأم/ الوطنية المكانة الأولى في قلوب وعقول واستعمالات ثنائيات وثنائي اللغة. أي إنَّ اللغة الأم/ الوطنية لا تنال المرتبة

الأولى عند هؤلاء على المستوى العاطفي والنفسي وعلى المستوى الذهني والفكري وعلى مستوى الممارسة والاستعمال. فعكس ما يتصف به أصحاب الثنائية اللغوية اللوامة، فإن أصحاب الثنائية اللغوية الأمارة تجدهم غير متحمسين كثيرًا للذود عن لغتهم الأم/ الوطنية وغير مبالين إزاء عدم استعمالها في شؤونهم الشخصية، وفيما بينهم في أسرهم واجتماعاتهم ومؤسساتهم، بحيث تصبح عندهم في حالات عديدة لغة ثانية أو ثالثة. إن ظاهرة الثنائية اللغوية الأمارة هي ما يلحظه الباحث في المسألة اللغوية لدى أغلبية مواطنات ومواطني مجتمعات المغرب العربي اليوم. فمعظمهم يكتبون صكوكهم المصرفية/ شيكاتهم باللغة الفرنسية بدلاً عن اللغة العربية/ لغتهم الوطنية. يكاد النساء المغاربيات المتعلمات والمثقفات على الخصوص لا يستعملن إلا اللغة الفرنسية في حديثهن عن الألوان ومقاييس الملابس وغيرها. يوضح هذان المثالان أنَّ معرفة الفرنسية قليلًا أو كثيرًا يجعل المرأة والرجل المغاربيين شبه متآمريْنَ ضد استعمال لغتهما الوطنية، وذلك لعدم إعطائها أولوية الاستعمال بينهما في البلدان المغاربية، كما يفعل المواطنون والمواطنات في المجتمعات المتقدمة، مثلًا.

التعريب النفسي

نختم هذه العينة من مفاهيمنا بالتعرف على مفهوم جديد لا وجود له، حسب علمنا في مفردات أدبيات العلوم الاجتماعية العربية المعاصرة. فبحوثنا في المسألة اللغوية في مجتمعات المغرب العربي وجدت فيها حالة ما نسميه ضعف التعريب النفسي لدى أغلبية المواطنين. ويعني مفهوم ضعف التعريب النفسي عندنا الآتي: لا تنال اللغة العربية (اللغة الوطنية) في هذه المجتمعات نفسيًّا وعفويًّا المكانة الأولى في قلوب وعقول واستعمالات معظمهم. فمن منظور علم النفس الاجتماعي يمكن القول بأنه يوجد اليوم موقف نفسي جماعي عام لدى جل المواطنين في تلك المجتمعات، لا يسمح لهم بتطبيع علاقتهم مع اللغة العربية. ويعني مصطلح التطبيع هنا أن تصبح العلاقة بينهم وبين اللغة العربية من نوع العلاقة الحميمة والعضوية التي تربط عادة بين المجتمعات ولغاتها الوطنية، والمتمثلة في استعمال اللغة العربية في كل قطاعات المجتمع، من ناحية، والشعور نفسيًّا بالاعتزاز الكامل في ممارسة استعمالها والدفاع عنها من ناحية ثانية. وبالحضور القوي لضعف التعريب النفسي، يصعب التفاؤل بسرعة حصول عملية التطبيع بين اللغة العربية ومواطني مجتمعات المغرب العربي الأمر الذي يبرز أهمية هذا المفهوم، بحيث يجوز القول إنَّ الحضور القوي والمنتشر للتعريب النفسي في تلك المجتمعات هو الحصن المنيع أمام وجود وتفشي ثلاثة من المفاهيم الأربعة السابقة الذكر في المغرب العربي.

الخاتمـــــــة

شدّدنا في متن هذا البحث-المنادي بصوت عال لصالح تأصيل معالم علم الاجتماع العربي -على أهمية ظفر علم الاجتماع العربي بركائز معرفية جديدة لكسب رهان فكر نظري وشبكة مفاهيمية مستلة من تربة المجتمعات العربية مثلما تَبين ذلك في استنباط صاحب هذه الدراسة لمفاهيم من واقع المجتمعات المغاربية على الخصوص. وأبرز البحث أنَّ علم الاجتماع العربي اليوم يفتقد إلى مواصفات التأصيل بسبب عجز العاملين فيه عن إنشاء مفاهيم ومقولات ونظريات مستلة من تربة المجتمعات العربية الإسلامية. وهو وضع مختلف تماماً عن علم العمران البشري الذي أنشأه ابن خلدون منذ أكثر من ستة قرون بمفاهيمه ومقولاته ونظرياته الخاصة، التي استنبطها من واقع المجتمعات المغاربية على الخصوص. وهكذا يجوز القول: إنَّ حضور علم الاجتماع منذ عقود في الجامعات العربية في التدريس، وفي كتابة الرسائل والأطروحات الجامعية وفي تأليف الكتب لم يكسب رهان التأصيل؛ لأنَّه فشل إلى حدٍّ كبير في إنشاء إطاره النظري والمفاهيمي المستقل والمنبثق من واقع المجتمعات العربية الإسلامية. أي إنَّه ليس عربيًّا على مستوى المفاهيم والنظريات، بل هو علم اجتماع شديد التبعية للفكر الغربي السوسيولوجي.

وسعيًّا منا على التأكيد على مدى أهمية ابتكار علماء الاجتماع العرب لمفاهيم لصيقة بواقع محيطهم الاجتماعي من جهة، وتنشيط مخيالهم الفكري السوسيولوجي، من جهة أخرى، للفوز بِرهان تأصيل علم الاجتماع العربي نود أن نختم تحليلنا لموضوع مقولة هذا النص بالتعريف بمفهومين آخرين حديثيْن اهتدينا إليهما نتيجة لحب الفضول المعرفي، وهوس الرغبة في عدم الانقطاع عن عمليات الملاحظة قصد الفهم والتفسير للظواهر البشرية. فأحد المفهومين هو حصيلة للملاحظة التي ترفض موقف اللامبالاة من الظواهر التي تعترض سبيلنا، وأما المفهوم الثاني فهو نتيجة لسعينا على التدرب على التفكير النظري السوسيولوجي:

مفهوم التأثير الاجتماعي الكامل

عندما يلتزم سلوكُ كل الناس دون استثناء التزاماً كاملًا بما تمليه القواعد والأعراف الثقافية في المجتمع نسمي طبيعة تأثير تلك القواعد والأعراف الثقافية تأثيرًا اجتماعيًّا ثقافيًّا كاملًا. أي إنَّه يشمل جميع الناس بحيث لا يوجد بين أفراد المحيط الاجتماعي الصغير/ المحلي أو الكبير من ينحرف عمَّا تطلبه القواعد والأعراف. فختان جميع الأولاد الذكور المسلمين من كل الفئات والطبقات الاجتماعية المسلمة في المجتمعات العربية هو عرف ثقافي قاهر، بتعبير

(دوركهايم) يشمل كل الناس دون استثناء على الإطلاق لقيام العائلات الفقيرة والمتوسطة والغنية على حدٍّ سواء بالختان والاحتفال به. يعتقد عالم الاجتماع أنَّ سلوك الالتزام المطلق بختان الأولاد الذكور يعود إلى مزيج من العقائد الدينية من ناحية، والقيم الثقافية، من ناحية أخرى. تتمثل هذه الأخيرة في مدى صدارة قيمة الذكورة كقيمة ثقافية اجتماعية مركزية في صلب النسق الثقافي الاجتماعي للمجتمعات العربية المسلمة، بوصف أنَّ ذكورة الولد ورجولته لا تحصل بدون عملية الختان.

ومن ثمَّ، يجوز القول إن التأثير الجماعي المطلق مفهوم جديد لا نجده في أدبيات علم الاجتماع المعاصر، على سبيل المثال. فعالم الاجتماع الكبير إيمانويل ولرنستاين Immanuel Wallerstein لا يُقر بوجود مفهوم التأثير الجماعي المطلق كما يوُصف في هذا البحث. إذ يقول: "فنحن نرى أنه من المسلّم به أن معايير ثقافة المجموعات البشرية (على كل المستويات) لا يقع أبدًا احترامها (التقيّد بها) بالكامل من طرف كل أعضاء تلك المجموعات" (Calhoun 2007: 427). وهذا مخالف لمعايير ثقافة المجتمعات العربية المسلمة في المثال المذكور للتو. وعلى هذا الأساس، هناك مشروعية للباحث الاجتماعي أن يتساءل: هل أنَّ تأثير تلك الأعراف والقواعد الثقافية على سلوكيات كل الناس أمر ينطبق أيضًا على مجموعات ومجتمعات غير عربية وغير مسلمة؟ ومهما كانت طبيعة الإجابة، فإن فهم وتفسير سبب وجود التأثير المطلق للقواعد والأعراف الثقافية على جميع سلوكيات الناس في مثال الختان أمر مطلوب بقوة من علماء الاجتماع والإنثروبولوجيا على الخصوص. فالإجابة عن ذلك اللغز تحتاج إلى نوع من البحث الأساسي في دنيا نسق الرموز الثقافية والبنية الاجتماعية للمجتمعات البشرية.

خصوصية علم الاجتماع العربي

بناءً على التعريف السابق لمفهوم التأثير الاجتماعي الكامل وتوضيح معالمه في المجتمعات العربية ذات الأغلبية المسلمة، فإنَّ المرء يستطيع أن يدعي أن هذا المفهوم قادر على إنشاء علم اجتماع عربي ذي سمات خاصة به. إنَّ علم الاجتماع الغربي يتبنى عموماً مفهوم التأثير الاجتماعي غير المطلق (ضرورة انخراط الأفراد في الانحراف). ومع ذلك، فالباحثُ الاجتماعي الموضوعي يتوقع إمكانية وجود التأثير المطلق في مجتمعات أخرى من بينها المجتمعات الغربية، لكن يبدو أنَّ الأمر ربما لم ينتبه إليه لا علماء الاجتماع في الغرب ولا لدى علماء اجتماع آخرين. إذ هناك صعوبة كبيرة في الاعتقاد أن المجتمعات العربية الإسلامية هي الوحيدة في العالم التي تعرف التأثير الاجتماعي الكامل/ المطلق. فيمكن بهذا الصدد مقارنة

شعيرة وجوب ختان جميع الذكور المسلمين في المجتمعات العربية بمدى تطبيق هذه الشعيرة أيضاً بين الذكور اليهود، للتعرف لدى المجموعات اليهودية في إسرائيل وخارجها على طبيعة تأثير الأعراف والقواعد الثقافية اليهودية على درجة مدى الالتزام الكامل أو غير الكامل بختان الذكور لديها كشعيرة دينية يهودية. وكيف ما ستكون نتائج البحث عن مفهوم التأثير المطلق للقواعد والأعراف الثقافية في مجتمعات غير عربية وغير مسلمة، فإنَّ حضور ذلك وبقوة في ثقافة المجتمعات العربية المسلمة يدعو، كما قال عالم الاجتماع الشهير شارلس رايت ملس Charles W. Mills ، إلى خيال سوسيولوجي واسع الآفاق لفهم وتفسير غياب أو وجود التأثير المطلق للقواعد والأعراف الثقافية على جميع سلوكيات الناس في المجتمعات البشرية صغيرها وكبيرها.

التنشئة الثقافية الاجتماعية

كما رأينا، إنَّ مفهوم التأثير الاجتماعي الكامل/ المطلق هو نتيجة في المقام الأول للملاحظة الميدانية لصاحب هذه الدراسة لظاهرة الالتزام الكامل / المطلق بختان الذكور في العالم العربي الإسلامي. أمَّا على المستوى الفكري النظري، فيسهم هذا البحث أيضاً في إضافة مفهوم خاص آخر بعلم الاجتماع العربي. يتمثل هذا المفهوم فيما نود تسميته 'التنشئة الثقافية الاجتماعية'. وهو مفهوم نظري جاء حصيلة للرؤية المعرفية للثقافة التي تتبناه مقولة صاحب البحث المنادية في صلب متن هذا البحث بأنَّ الإنسان كائن رموزي ثقافي بالطبع/في الصميم. تعود مشروعية هذا التعديل الذي نقوم به في مصطلح التنشئة الاجتماعية socialization إلى الصياغة اللغوية الإنجليزية لهذا المصطلح التي تعطي أهمية كبرى إلى تأثير المجتمع society (كمحيط ذي بنيات اجتماعية)، على تشكيل وطبع شخصية الفرد وسلوكه مهملة بذلك أو مقلّلة من دور تأثير الثقافة/ الرموز الثقافية في هذه العملية. يجوز القول إنَّ طبيعة التأثر نفسه لدى الأفراد ببنيات المحيط الاجتماعي تتدخل فيها منظومة الرموز الثقافية التي يحملها الأفراد والجماعات في المجتمع. وبناء على ما ذُكر تُفهم وتُفَسر، على سبيل المثال، الفروق المختلفة في درجة تأقلم واندماج المهاجرين في صلب البنيات الاجتماعية في المجتمعات المستقبلة، وذلك بسبب خلفياتهم الثقافية الأصلية التي قد تساعد أو تعرقل عملية التأقلم أو الاندماج. وهكذا، فمفهوما التأثير الاجتماعي المطلق والتنشئة الثقافية الاجتماعية هما مفهومان مستحدثان اعتماداً على ثقافة بعض أو كل المجتمعات العربية الإسلامية، من جهة، وعلى مركزية الرموز الثقافية في هوية الإنسان، من جهة أخرى. وهما بذلك يشيران بقوة إلى مشروعية التحفظ عن أو حتى الرفض الكامل لبعض مفاهيم ونظريات ومقولات العلوم الاجتماعية الغربية

المعاصرة؛ لأنَّها لا تتلاءم مع الأنساق الثقافية للمجتمعات العربية الإسلامية وغيرها من المجتمعات النامية أو لأنَّها لا تنسجم كثيرًا على المستوى النظري مع أطر فكرية غير غربية، كما هو الحال مع مقولة (الإنسان كائن ثقافي بالطبع)، المطروحة في هذا البحث لصالح البحث الأساسي في العلوم الاجتماعية، ومنه لصالح تأصيل أسس علم الاجتماع العربي المعاصر.

المراجـــع

المراجع العربية:

إبراهيم عقيلي (١٩٩٤) : *تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية* ، هيرندن ، فرجينيا ، الولايات المتحدة الأمريكية ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، سلسلة الرسائل الجامعية (٨) (إسلامية المعرفة).

أحمد إبراهيم خضر (١٩٩٣) *علماء الاجتماع وموقفهم من الإسلام* ، لندن ، المنتدى.

عبد الرحمن ابن خلدون (١٩٩٣) *مقدمة ابن خلدون* ، بيروت ، دار الكتب العلمية.

محمد عابد الجابري (١٩٨٨) : *تكوين العقل العربي* ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية.

محمود الذوادي (٢٠٠٥) : **"نداء حول ضرورة تأصيل علم الاجتماع العربي في صلب فكر مرجعيته الثقافية"** ، عالم الفكر ، العدد ١ ، المجلد ٣٤ ، يوليو–سبتمبر.

محمود الذوادي (١٩٩٧) *في الدلالات الميتافيزيقية للرموز الثقافية* ، عالم الفكر ، المجلد ٢٥ ، العدد ٣ – يناير– مارس، ص ٩–٤٣.

محمود الذوادي (٢٠٠٢) التخلف الآخر: *عولمة أزمة الهويات الثقافية في الوطن العربي والعالم الثالث*، تونس ، الأطلسية للنشر.

محمود الذوادي (١٩٨٣) *جذور ظاهرة "الفرنكوأراب" الأنثوية بالمغرب العربي*، شؤون عربية ، العدد ٢٢. ص١٢٤– ١٣٧.

محمود الذوادي (١٩٩٦) *الفرنكوأراب الأنثوية في البلاد المغاربية* ، دراسات عربية ، العدد ¾ المجلد ٣٣ ، يناير/ فبراير.

محمود الذوادي (٢٠١٠) *المقدمة في علم الاجتماع الثقافي برؤية عربية إسلامية* ، بيروت ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.

مصطفى الشكعة (١٩٩٢) : *الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته*، بيروت ، الدار المصرية اللبنانية.

نثنيال شميث [١٩٩٩] *ابن خلد ون : مؤرخ وعالم الاجتماع وفيلسوف* ، بغداد ، دار المأمون.

نحو علم اجتماع عربي : *علم الاجتماع العربي والمشكلات العربية الراهنة* ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية١٩٨٦.

المراجع الأجنبية

Alatas, F (2006) *Social Science : Responses to Eurocentrism*, New Delhi, Sage Publications.

Clayton, Ph., Simpson, Z., (2009) *The Oxford Handbook of Religion and Science*, Oxford, Oxford University Press.

Dahrendorf, R. (1974) *Homo Sociologicus, Hamburg*, Westdeutcher Verlag.

Dhaouadi, M (2013) *Cultural Sociology within Innovative Treatise*: Islamic Insights on Human Symbols, Lanham, USA, University Press of America.

Dhaouadi , M. ,(1990) *Ibn Khaldun: the Founding Father of Eastern Sociology* , International Sociology , Vol.5, no.3 .

Dhaouadi, M, *Arab Cultural Concepts for Cultural Sociology,* Contemporary Arab Affairs, Vol.I, No.1, January 2008, pp.76-82.

Dhaouadi, M. (2002) *Globalization of the Other Underdevelopment* : Third World Cultural Identities 2002, S.Noordeen, Kuala Lumpur.

Encyclopedia of Sociology (1974) *Guilford, Dushkin*, Publishing Group, Inc.

Gouldner, A (1970) *the Coming Crisis of Western Sociology*, New York, Basic Books

Hussein,T (1918) *La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun :* étude analytique et critique, Paris, A. Pedone.

Lacoste, Y., (1998) *Ibn Khaldun : Naissance de l'histoire, passé du tiers monde*, Paris, La Découverte/Poche.

Murphy, G., (2004): *The Big Book of Concepts, Cambridge*, The MIT Press.

Pearsall, J. and Trumble, B., (eds), (1995) *: Oxford English Reference Dictionary*, Oxford, Oxford University Press.

Pinker, S (1995) *The Language Instinct: How the Mind Creates Language*, New York, HarperPerennial.

Robert, S., (1999) *Ibn Khaldun, translated from Hungarian by Klara Pogatsa*, Akadémia Kiado', Pudapest.

Seidman, S., (2008) *Contested Knowledge: Social Theory Today*, Blackwell Publishing Malden

Semashko, L. and others (2006) *International Sociology Review of Books*, Vol.2, no.6, pp.829-38.

Shaw, Stanford and Polk, William (eds) (1962) *Gibb H.A. Studies on the Civilization of Islam*, London, UK, Routledge and Kegan Paul.

Sillamy, N., (1998): *Dictionnaire de Psychologie*, Paris, Editions Larousse

Simon, J. (1969) *Basic Research Methods in Social Science: the Art of Empirical Investigation*, New York, Random House.

Turner,J.H (2001) *Handbook of Sociological Theory*, New York, Kluwer Academic/Plenum Publishers, pp.1-17.

Wieviorka,M (2007) *Les sciences sociales en mutation*, Auxerre Cedex; Editions Sciences Humaines.

Wilson, E. (1975) *Sociobiology: The New Synthesis, Cambridge*, MA, Harvard University Press.

Wolff,J. (1999) *Cultural Studies and the Sociology of Culture*, Contemporary Sociology, Vol.28,no.5, September, pp.499-506.