

حاضر ومستقبل العلوم الاجتماعية الحديثة

جامعة الخرطوم

أ.د. إدريس سالم الحسن

مستخلص :

يناقش المقال واقع ومستقبل العلوم الاجتماعية و علاقته بالتحويلات والتغيرات الاجتماعية في راهن تاريخ البشرية عامة وتاريخ الأمة العربية والإسلامية خاصة. و يهدف المقال لعرض بعض القضايا الهامة والمؤشرات التي يمكن أن تسهم في استجلاء زواياها الغامضة، وتقديم رؤوس أقلام لمسارات بحثية تساعد في طرح مقترحات للحلول الممكنة. وهذا ما هدف إليه هذا المقال منطلقاً من مقولات أساسية . اولها ان العلوم الاجتماعية المعاصرة غربية المنشأ. و ثانيها ان ازمات العلوم الاجتماعية المعاصرة هي مشكلات هيكلية جذرية وليست مشكلات عارضة، وعليه فإن الحل يكمن في أن يكون جذرياً وليس مجرد إصلاح أو تعديلات جزئية. وثانيها، أن أزمة العلوم الاجتماعية المعاصرة هي جزء لا يتجزأ من الأزمات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي يمر بها العالم الآن. وإن العلاقة بين هذا العالم المأزوم والعلوم الاجتماعية علاقة جدلية معقدة مدارها إطار معرفي/تاريخي واحد منبعث من رؤية كونية واحدة هي المشروع الغربي للحدثة. و لتحقيق ذلك يتبع المقال منهجا تاريخيا معرفياً، فلسفيا خاص بالإنسان و الطبيعة و ما فوق الطبيعي . و يبين المقال أوجه قصور و تناقضات مشروع العلوم الاجتماعية الغربي و عدم صلاحيته للمجتمع الإنساني عامة، و خاصة العربي / الاسلامي. ويقترح المقال إيجاد مشروعات أكثر صلاحية لمستقبل الإنسان وأهمية وجود مشروع انساني/عربي/إسلامي بديلا للمشروع الغربي الحدائي، تعيد للإنسان و للعرب والمسلمين وجودهم و ارثهم الحضاري العريق بالنظر للعلاقة بين البعد الإنساني والبعد الطبيعي والبعد الديني الإلهي بصورة متوازنة تحفظ للمشروع جانبه الإنساني و المادي والروحي من خلال مشروع رؤية كونية جديدة تتجاوز الواقع الراهن المأزوم ، ومن ثم ضرورة أن يستدعي هذا إيجاد مرتكزات فلسفية جديدة لتأسيس علوم جديدة (أو علم موحد لدراسة الإنسان والمجتمع) بنظريات ومفاهيم ومفردات جذرية باستخدام منهجية وطرق بحثية جديدة، وفي هذا يتم مناقشة كيف يمكن لمثل هذا المشروع وهذه العلوم الجديدة أن تتسع لتشمل البشرية جمعاء وتسهم فيها وتسهم معها الحضارات الأخرى (كما حدث من قبل في الحضارة العربية/الإسلامية) ولا يكون منعزلاً أو استقصائياً. و يختم المقال بمثلين يلقيان الضوء على مثل هذه القضايا ، وهما المفكران الإسلاميان البيروني وابن خلدون.

In the name of God, the most gracious, the most merciful

The present and future of the social sciences

Prof. Idris Salem Al Hasan

This article deals with the reality and future of the social sciences by discussing the social transformations and changes in knowledge in the general history of mankind and the Arab and Islamic

nation in particular. It aims to shed light on some particulars and indicators that can help clarify ambiguous issues so as to find basic solutions for the current problems of contemporary social sciences. The main points of the article's argument are the following. First, contemporary social sciences are of Western origin. The second is that the crises of contemporary social sciences are structural and radical. Therefore, any serious attempted solution must be radical and not just a partial reform or modification only. Second, the crisis of contemporary social sciences is embedded in the economic, political, and social changes that the whole world is experiencing. The relationship between this troubled world and the social sciences is a complex dialectical one that could only be explained by the fact that the present social sciences are encompassed in one epistemological/historical framework emanating from a single global vision, which is the Western project of modernity. To achieve this, the article adopts a holistic historical, epistemological, and philosophical approach to humans, nature, and the supernatural. The article shows the shortcomings and contradictions of the Western social sciences cognitive project and its unsuitable scientific validity for human society in general and the Arab/Islamic world in particular. Therefore the article suggests finding more effective cognitive projects for the human future and the importance of having a human/Arab/Islamic project completely different from the Western one. The new project's difference is to be built on the Arabs and Muslims rich civilizational heritage which takes into account the relationships between and dimensions of the natural, the human, and the divine through a new world vision that transcends the current problems of the western vision. This requires new philosophical underpinnings to establish new sciences (or a unified science for humans and society) with radical theories, concepts, and vocabulary and using new research methodologies. The article discusses how this project and these new sciences can expand to include, contribute to, and share with other civilizations (as happened before in Arab/Islamic civilization) and not to be exclusive. or investigative. The article concludes with an example that sheds light on such matters; namely, that of the Islamic thinkers Al-Biruni and Ibn Khaldun.

مقدمة:

أبدأ أولاً فأقول إن الاشكاليات التي طرحت علي للإجابة عنها في هذه الورقة حول واقع ومستقبل العلوم الاجتماعية من جهة وحول علاقتها بالتحولات والتغيرات الاجتماعية من جهة أخرى أسئلة مهمة وفي وقتها المناسب في هذه المرحلة المصرية الهامة من تاريخ البشرية عامة وتاريخ الأمة العربية والإسلامية خاصة. غير أنه من الواضح كذلك أن مثل هذه الأسئلة الكبرى لا يمكن أن يجيب عنها باحث واحد أو يمكن معالجتها في ورقة بحثية واحدة أو حتى كتاب كامل. إذن إن قصارى ما يسعى إليه الباحث هنا هو عرض لبعض القضايا الهامة والمؤثرات المتعلقة بالموضوع يمكن أن تسهم في استجلاء الزوايا الغامضة في المسألة وتقديم رؤوس أقلام لمسارات بحثية تساعد في طرح مقترحات للحلول الممكنة.

ثانياً، التشعبات والتعقيدات التي يمكن أن تنبثق أثناء معالجة الأسئلة الكبرى أعلاه لابد أن تقود الباحث بدءاً إلى النظر بالضرورة في القواعد والأسس المعرفية، وبالتالي الفلسفية، التي تقوم عليها الموضوعات قيد البحث. فلكي نعرف مثلاً ما هي وضعية العلوم الاجتماعية المعاصرة لا مناص لنا من تحديد معنى «علم» و «اجتماعي» و «معاصر»... وهكذا. وهذه كلها مسائل معرفية ذات بعد تاريخي لمعرفة كيفية النشأة والتطور حتى ندرک لماذا هي على هذا الحال الآن. ومن جهة أخرى فإن أصل العلوم الاجتماعية عنايتها بدراسة واستقصاء ظواهر في المجتمع البشري والفعل الإنساني يجعل منها قضية معرفية: كيف يمكن أن نعرف هذه الأشياء وبأي الوسائل؟ ولكل ذلك وجد الباحث أن خير وسيلة منهجية ويمكن يمكن اتباعها في مثل هذه الحالة هي علم اجتماع المعرفة والذي يبحث في كنه المعرفة وعلاقتها بالواقع الاجتماعي، وهذا ما حاولت أن تفعله هذه الورقة.

ثالثاً، تعتمد الورقة على بعض المنطلقات الأساسية والتي يمكن إجمالها في الآتي:

أن العلوم الاجتماعية المعاصرة هي غربية المنشأ.

إن الأزمان التي تمر بها العلوم الاجتماعية المعاصرة هي لمشكلات هيكلية جذرية وليست مشكلات عارضة، وعليه فإن الحل ينبغي أن يكون جذرياً وليس مجرد إصلاح أو تعديلات جزئية. إن أزمة العلوم الاجتماعية المعاصرة هي جزء لا يتجزأ من الأزمان الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والبنية التي يمر بها العالم الآن. وإن العلاقة بنية هذا العالم المأزوم والعلوم الاجتماعية علاقة جدلية معقدة كل طرف فيها يؤثر في الآخر ويتأثر به في نفس الوقت، ولكن مدار هذه العلاقة هو إطار معرفي/تاريخي واحد منبعث من رؤية كونية موحدة وهو المشروع الغربي للحداثة.

إن المشروع الغربي للحداثة والذي سنشرحه لاحقاً - يشمل كل جوانب الحياة الإنسانية معرفة وواقعاً اجتماعياً من منطلق فهم فلسفي خاص للإنسان والطبيعة (مع استبعاد البعد الديني/الأخلاقي) في ظروف تاريخية خاصة بأوروبا، غير أن هذا المشروع، ولظروف تاريخية خاصة أيضاً ومتعلقة بطبيعة المشروع نفسه قد أصبح عالمياً وفرض رؤيته كمشروع أول وأخير للبشرية جمعاء عبر ميكانزمات القوة السياسية والعسكرية والاقتصادية والهيمنة الإعلامية.

أما الجزء الثالث من الورقة فيتعلق بإمكانية تأسيس مشروع عربي إسلامي ذي مقومات تؤهله لطرح لقبه كبدل ينشأ من داخله علم (أو علوم اجتماعية) يستطيع دراسة وتحليل الواقع العالمي والمحلي الجديدين اللذين سيحلان محل الأوضاع العالمية المتوقع لها أن تتبدل جذرياً في غضون حوالي ثلاثين إلى خمسين عام من الآن وفي هذا يتم مناقشة كيف يمكن لمثل هذا المشروع وهذه العلوم الجديدة أن تتسع لتشمل البشرية جمعاء وتسهم فيها وتسهم معها الحضارات الأخرى (كما حدث من قبل في الحضارة العربية/الإسلامية) ولا يكون منعزلاً أو استقصائياً. واستعرض هذا الجزء لمثاليين يلقيان الضوء على مثل هذه القضايا وهما المفكران الإسلاميان البروني وابن خلدون. وتنتهي الورقة بخاتمة قصيرة تستعيد أهم نقاط النقاش متمثلة في أهمية التفكير في ما سيؤدي إليه إنهاء المشروع المعرفي/الحياتي الغربي الحدائي من مآلات وما سيحتم من ذلك من واقع جديد يتطلب رؤية كونية جديدة تنبثق منها نظم ومؤسسات معرفية جديدة منها استعادة كرامة الإنسان وأن يكون هو القائم بأمر نفسه في شئونه الدنيوية من مجتمع وطبيعة ولكن على هدى ديني أخلاقي لصيانة نفسه وبيئته.

إن أهم ما يميّز الإنسان عن غيره من الكائنات الأخرى في نظرنا هو خاصية الوعي، وعيه بذاته ووجوده ضمن عوالم ثلاث: 1) عالمه الإنساني كفرد وعالمه الاجتماعي. 2) عالم الطبيعة/المادة/البيئة: 3) عالم الروحانيات/الدين/الأخلاق. والوعي أشمل من العقل، وهو في جوانبه الحسية وغير الحسية (الشعور والوجدان) يساوي فيه البشر عموماً دون فرق. أما العقل فهو خاصية التمييز بين الأشياء ومعرفة خواصها والعلاقات بينها وبذلك يكون العقل أداة للمعرفة في المجالات الثلاث. والإنسان بحكم قصوره البشري وعجز عقله عن إدراك الخواص الكلية للأشياء تكون معرفته جزئية وقاصرة. وبما أن معرفة الإنسان غير غريزية فهي بالضرورة مكتسبة لابد من تعلمها بوسيلة اجتماعية. وهي بهذا تزيد وتنقص وتصير عميقة أو سطحية وقد تتراجع وتندثر تبعاً لخبرة الإنسان وتجاربه ومقدراته العقلية والتعليمية والفرص المتاحة له ومدى تجاعده وسائل التعليم والإطار التاريخي المجتمعي لمستوى المعرفة في مجتمعه تكون الحالة المعرفية. إذاً فيمكن للمعرفة أن تختلف من شخص لآخر ومن مجتمع لآخر، بل في المجتمع نفسه من زمن لآخر. ولأن المعرفة البشرية غير مباشرة وغير غريزية فلا يستطيع الإنسان أن يعرف إلا جزئياً ورمزياً ويحاول أن يفهم من خلال بحثه عن معنى. والبحث عن المعنى بدوره هو الذي يدفع الإنسان لمزيد من المعرفة. وتدور المعرفة الإنسانية حول:-

الإنسان كفرد وشخصية متميزة ذات مستويات وأبعاد مختلفة ومتباينة ومتعددة التركيب وشديدة التعقيد.

علاقات الإنسان الاجتماعية كفرد ضمن المجموعة التي يعيش فيها ومعها ابتداءً من الأسرة - في تعدد أشكالها ومستوياتها في كل مجتمع عبر الزمان والمكان.

علاقة الإنسان الاجتماعية - كعضو في جماعة - مقابل الجماعات والمجتمعات الأخرى التي تختلف عنه تنظيمياً اجتماعياً وثقافياً.

علاقة الإنسان مع الطبيعة من حوله في كل ما يتعلق بها من كائنات وصور متعددة ومعاني شتى ومنافع جمّة.

علاقة الإنسان مع المجهول وقوى سامية أخرى لا يستطيع - نتيجة لطبيعة الوعي نفسه - أن يدركها إلى نهاية الدنيا: إما في شكل قوى خارجية تتحكم في مصيره - طبيعية كانت أو غير طبيعية، أو مستقبل وغيب لا يمكنه التنبؤ أو السيطرة عليه، أو في معنى الحياة والموت وغيرها من مسائل العصور التي لا يتحكم فيها.

من الناحية المعرفية والعملية تدور مباحث الإنسان حول نفسه وعلاقاته مع غيره في إطار المعارف الإنسانية والاجتماعية ومحصلتها تظهر في تنظيماته الاجتماعية في أوجهها بالطبيعة في أوجهها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية. أما علاقته بالطبيعة فهي مدار مباحثه العلمية البحتة وتشكلها بواسطة الثقافة في مجال محاولاته الاستكشافية لها ولخواصها وطرق استخدامها للاستفادة منها مادياً (كمنتجات) وما يمكن أن يؤثر في مجال آخر غير مادي (كالثقافة مثلاً). أما علاقة الإنسان بالإنسان بالمجهول فهي محور تساؤلاته الفلسفية والدينية والأخلاقية وما ينجم عنها من أنماط وأساليب وسلوك اجتماعي وما يصحبها من تنظيمات وشعائر وطقوس ومواقف اجتماعية. ويمكن أن نستنتج من أن المعرفة مكتسبة انها تراكمية أيضاً وهنا تبرز أهمية التراكم المعرفي في كل صورة. وتقتضي فكرة الرمزية في المعنى أن الشيء الواحد يمكن أن يكون له أكثر من معنى. فمثلاً الحجر يمكن أن يكون له عشرات المعاني، وتبعاً لذلك عشرات الطرق لفهمه واستخدامه اجتماعياً ودينياً ... الخ. ووعي الإنسان وانفصاله عن الطبيعة يعني أن الإنسان صار في مقدوره النظر من بعد للطبيعة وفهمها ومن ثم تشكيلها وتحويلها إلى أشياء لم تكن موجودة أصلاً في الطبيعة وعملية التغيير والتشكيل التي يجريها الإنسان على الطبيعة - وكذلك في بيئته الاجتماعية - تعود مرة أخرى مرتدة لتغير من علاقاته الاجتماعية وتعامله مع الطبيعة مرة أخرى. فالزراعة مثلاً ما عادت مجرد استنبات لمحصولات زراعية وإنما تبع ذلك تحولات في التشكيلات الاجتماعية التي تقوم بها الزراعة بأطوارها ومتطلباتها من حراثة وري وحصاد وتقسيم وتخزين وإعادة إنتاج. ثم أن الزراعة قد قادت إلى تحولات في الأفكار والمعتقدات والنظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية كذلك.

إن ما ذكرناه أعلاه يعني أن هناك علاقة معقدة بين الوعي والمعرفة من جهة وبين المستوى المعرفي (المستوى الفكري) والواقع الاجتماعي من جهة أخرى. فالمستوى المعرفي يعمل على الواقع في كل أشكاله ويعيد صياغته، بينما الواقع الاجتماعي يحدد من أطر ومحتوى المستوى المعرفي من جهة أخرى. ومع هذا الارتباط الوثيق والتفاعل الجدلي بين المستويين إلا أن لكل منهما فضاءه الخاص وديناميكات تفاعله الخاصة بين المستويين بما يجعل كل منهما حركته الذاتية. وانفصال الحركتين مع تأثيرهما المتبادل يقود إلى تغييرات نطلق عليها مصطلح التغيير الاجتماعي. وحتى نفهم طبيعة أي تغير اجتماعي لابد من وضعه في إطاره الزماني (التاريخي) والمكاني (الجغرافي) الصحيح. فالواقع المعاش - أي الحاضر - يتشكل من الماضي بكل ما فيه من تجارب وخبرات معرفية وعملية من إنتاج وتنظيم اجتماعي وعقائد وثقافة. غير أن الماضي أيضاً له وجوده المستقل الذي تحدده قضايا المجتمع الإنتاجية والتنظيمية والثقافية والعقائدية الآنية. وتماً كما سيتشكل المستقبل من تفاعلات الحاضر فإن الحاضر نفسه يمكن أن يدخل في تشكيلة رؤيتنا للمستقبل. بمعنى آخر كما أن الحاضر نتاج للماضي فهو كذلك نتاج للمستقبل. أي أن الماضي والحاضر والمستقبل - الصورة الثلاثية للزمان - هو تاريخ مترابط الحلقات وذو تأثيرات متبادلة.

والإطار المكاني -الجغرافيا والبيئة الطبيعية- يحدد الحركة الاجتماعية الواقعية والمستوى المعرفي بما يفرضه من شروط موضوعية لإمكانيات الفعل الإنساني بما هو موجود من مصادر طبيعية وحدود مكانية. ونلخص من كل ما ذكرنا سابقاً إلى أن الوعي الإنسان وتحت ظروف تاريخية وطبيعية معنية ومن خلال شروط إجتماعية وواقع معاش وبواسطة عمليات وميكانزمات معينة يتقوّل هذا الوعي ويشكل في صور معرفي على المستوى الفكري والذي بدوره يتفاعل مع الواقع الاجتماعي. ولكن ما نريد أن نضيفه هنا هو أنه في لحظات تاريخية حاسمة يتحول الفكر إلى رؤية كونية شاملة تعيد النظر في كل أشكال الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية وما ينتج عنه من واقع جديد. يختلف كلياً عما سبقه من واقع غير تلك التي كان يسير فيها الواقع السابق - والرؤية الكونية من خلال تعريفها للإنسان ودوره وعلاقته بالطبيعة والبعد الروحاني/الديني/الأخلاقي تضع أهدافاً لمعنى الحياة وما ينبغي أن يسير عليه المجتمع ويفعله والأهداف والوسائل والمناهج المعرفية لتحقيقها. والمعرفة والفعل الاجتماعي مترابطان في الرؤية الكونية (وغير متطابقين كما ذكرنا) وبهما يتم التركيز على طبيعة العلاقات والتفاعل بين العوامل الثلاث: الإنسان والطبيعة/الروحاني/الأخلاقي. فإذا ما كانت الرؤية والفعل بين هذه العوامل متوازنة أدى ذلك إلى رؤية متكاملة للوجود والتعامل معه بمسؤولية. ولكن في بعض الأحيان قد تقتصر الرؤية الكونية أو الفعل الاجتماعي على جوانب دون أخرى وقد يؤدي مثل هذا الاختلال إلى عواقب وخيمة ونتائج مدمرة إما للإنسان أو الطبيعة أو كليهما. وهذا بالضبط ما حدث في الرؤية الكونية الغربية التي ركزت على البعد الطبيعي (وأعطته الأهمية) والإنساني واستبعدت العالم الروحاني/الديني/الأخلاقي فقادته البشرية بشراً وطبيعة إلى موارد الهلاك كما سنبين لاحقاً. وقبل أن نختم هذا الجزء نرى أنه من المهم القول بأن الرؤية الكونية لتصبح واقعاً فعلياً لابد لها من نظم معرفية ذوات مناهج وآليات للتعامل المعرفي مع الإنسان والطبيعة والبعد الروحاني/الديني/الأخلاقي، واستقصاء خصائص كل عالم ونقاط الترابط، والالتقاء فيما بين هذه العوامل. والمعرفة في عمومياتها غير كافية للقيام بمثل هذا الغرض. فالأمر يحتاج إلى مستوى رفيع من المعرفة يقوم على نحو من التفكير الخاص بصورة تجريدية تتطلب تكوينات وتركيبات نظرية لابد لمن يخوض فيها من استعداد عقلي وقدرة ذهنية وسعة إطلاع وتدريب على أيدي معلمين مقتدرين وفي مؤسسات علمية متخصصة للتداول في المعارف عالية المستوى وكل هذه المقومات السابقة مهمة ولازمة لتكوين معرفة نظرية تجريدية منظمة ذات منهجيات وطرق بحث مقدرة في مثل هذه الحلقة فقط يمكن أن نصف هذا النوع من المعرفة بـ «العلم». وفي يزدهر العلم لابد له من رؤية كونية متوازنة وبيئة اجتماعية وفكرية مواتية وموارد مبذولة ورعاية مبسطة من قبل الدولة والحاكمين والنافذين والمقتدرين وحرية لا تحد من الانطلاق المعرفي أو الابتداع والابتكار. وتبعاً لهذه الأسس والقواعد تختلف طبيعة العلم ومحتواه ومناهجه وأهدافه من مجتمع لآخر ومن حضارة إلى أخرى. فمفهوم العلم في الحضارة الإسلامية - مثلاً، وكما سنبين تختلف عن المفهوم الغربي. وهنا ننبه إلى الخطأ المفاهيمي عند اعتبار مفهوم علم Science في المشروع المعرفي الغربي الحديث بمفهوم علم في الحضارة الإسلامية. ففي المفهوم الغربي يرتبط العلم بالرؤية الكونية المستنبعة للدين والأخلاق والمرتكزة على تمجيد العقل والعقلانية وقصر محتوى العلم على تعظيم الطبيعة في صورتها المادية لإرضاء مطالب الإنسان الدنيوية/المادية ووثيقة الصلة بغرائزه الحسبية في الغالب الأعم. أما

العلم في الحضارة الإسلامية فقد ارتبط مفهوم العلم بالبعد الروحاني/الديني/الأخلاقي الذي يضع له حدوداً قصوى لما يجب أن يكون عليه هدف ومحتوى العلم الصالح المفيد للإنسان وللطبيعة والتي سخرها الله للإنسان للإستفادة منها وليس امتلاكها والسيطرة عليها - فهي أمانة. والعلم ليس منسوجاً بشرياً محضاً وإنما له بعد إلهي يأتي من عند الله لمن يتصفون بأخلاق وشماثل ذاتية إيمانية ومنها التقوى. والعلم في كل الأحوال يعني المعرفة الراسخة والموثوق بها وبطرقها وبالحقائق التي قادت إليها في إطار الزمان والمكان والمجتمع الذي توجد فيه وليس على وجه الإطلاق.

لا شك أن هناك العديد من الزوايا التي يمكن أن ننظر بها لتاريخ البشرية وتطورها عبر القرون. فيمكننا مثلاً أن ندرس البدايات الأولى للإنسان ونشأة الحضارات والعوامل التي أدت إلى تطورها؛ أو يمكن أن ننظر إليه كحقب تاريخية ذات سمات عامة كمرحلة الصيد والالتقاط ومن ثم الوعي والزراعة والصناعة بعدهما وأخيراً عصر المعلوماتية الذي نعيشه، كما يمكن النظر إلى تاريخ البشرية من منظور التغيرات الثقافية الكبرى كالدين والفلسفة والفكر الإنساني عموماً؛ أو قد تغير من الصراعات والحروب منطلقاً لتحليل التحولات التاريخية الكبرى. هذا كله على سبيل المثال. ولكني، ولغرض هذه الورقة، أفضل أن آخذ منحني آخر وهو دراسة العلاقة التفاعلية بين مستوى الفكر (المعرفة) والواقع المعاش وما ينتج من ذلك من تحولات تؤثر في كليهما وخاصة في تكوين وطبيعة ومحتوى وأهداف العلم بحسبانه المعبر والقائد كمسيرة التحولات والمتأثر بها في نفس ذات الوقت. ومع أن هذه العملية تصدق على كل مجتمع وفي مختلف المراحل التاريخية إلا أنني لن أختار إلا المراحل التاريخية الحاسمة ذات الوجه الحضاري الذي صبغ معظم مناطق وشعوب العالم من خلال رؤية كونية تشمل موقفاً محدداً من طبيعة العلاقة والتداخل العلاقي بين عالم الإنسان وعالم الطبيعة/المادية والعالم الروحاني/الديني/الأخلاقي مما كان له أكبر الأثر في حياة الناس الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية وقاد إلى نشوء علاقات جديدة ونظم ومؤسّسات ونمط معيشي ينعكس فس شكل ونمط الفعل الاجتماعي في واقع الحياة اليومية. ولا ينطبق هذا المعيار الدقيق إلا على حالتين فقط في تاريخ البشرية وهما الحضارة العربية الإسلامية (بين القرن السابع والقرن الخامس عشر الميلادي) والحضارة الغربية في صورة مشروعها الحدائي (من القرن السابع عشر الميلادي وإلى الآن) ومع علمنا بأن العالم يشهد ارهاصات بتغيير حضاري بنفس حجم ما أحدثته الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية (وقد ظهرت ملامح انهيارها) إلا أننا لانستطيع أن نتنبأ بما سيكون عليه وضع الشكل الحضاري القادم وما سيتولد عنه من تحولات لأن عوامل التحول لم تتبلور بعد في رؤية كونية واضحة. ولكن من المؤكد أنه سيكون عالماً غير الذي نعرفه ونعيشه منذ القرن الثامن عشر الميلادي -عالم الحداثة- وهناك ثلاثة مواقف حيال الواقع الجديد الذي هو لا محالة آت: المتفائلون الذين يرون أن التحولات الهيكلية الحالية ستؤدي إلى المزيد من الحرية للأفراد والجماعات والمؤسّسات على حساب القيود المكبلة وخاصة الدولة القطرية وغيرها من التنظيمات التي تحد من الحركة خارج الحدود والأطر المرسومة لها. ويعتقد هؤلاء المتفائلون بأن الأفراد والجماعات والمؤسّسات في ظل العولمة سيكون أكثر إبداعاً لأنهم سيتخطون الحدود السياسية والاجتماعية وسيلتقون في مساحات أرحب بلا قيود غير أن هذه المجموعة ترى أن كل هذا سيكون نتيجة وامتداداً للنظام الرأسمالي والذي سيظل حجر الزاوية النظام الجديد والذي لن يكون فيه سيطرة لقوة أو دولة واحدة مهيمنة وإنما ستتوزع القوة والنفوذ بين قوى وجهات متعددة.

المجموعة التي ترى بأن النظام الرأسمالي كله سيصير إلى هلاك محتوم -وهما ذلك أساسه الرأسمالي- سيؤدي إلى بزوغ نظام جديد تكون للحضارات السابقة دور كبير في تكوينه بما لها من إرث حضاري سيمكنها من وضع رؤى واضحة للسير في طريق جديد.

مجموعة تنفق مع المجموعة الثانية في أن الأزمات والمشكلات المتفاقمة للنظام الرأسمالي ستعجل بزواله بالتأكيد ولكنهم غير متأكدين من البديل الذي سيحل محله.

وعلى كل فإن الجميع متفقون على أن عالم الحداثة الذي قام على الرؤية الغربية منذ حوالي أربعة قرون وقادته أوروبا إلى نهايات القرن التاسع عشر، ثم تولت أمريكا زعامته منذ ذلك التاريخ وإلى الآن، فقد شارف نهايته، وبدأ عهد ما سماه فريد زكريا «صعود الباقين» «rise of the rest» (زكريا: 2008: 2) وخاصة في آسيا.

فما هي طبيعة هذا المشروع الغربي الحداثي؟ وما هي مشكلاته وأهم ملامح أزماته الهيكلية؟ وما علاقة ذلك بأزمة العلوم الاجتماعية الراهنة؟

ذكرنا أن الإنسان في سعيه لمعرفة العالم المادي من حوله وتسخيرها كان لابد له من معرفة عناصر البيئة الطبيعية ومكوناتها والسنن التي تحكمها، ولكنه سعى أيضاً إلى تحديد علاقته بالبيئة الاجتماعية من جهة وعلاقته بالقوى الخارقة من جهة أخرى. وقد كانت المعرفة الأولى، ورغم أوجه قصورها متكاملة حيث لم تكن هناك حواجز بين الفلسفة والدين والعلم الطبيعي محاولات التعامل مع البيئة الاجتماعية والإنسان عموماً. وتداخلت هذه العناصر مع بعضها البعض دوماً أنفصام في وحدة الكون المختلفة - اجتماعية وطبيعية وفوق طبيعية. فكانت نظرية الأخلاط الأربعة -مثلاً- وهي الماء والهواء والنار والتراب تفسر تركيبية الكون وكذلك أيضاً تفسر طبيعة الإنسان ويمكن استخدامها لغير الإنسان كذلك (الجن والأرواح الأخرى). واستمرت هذه الحالة من زمن الإغريق وإلى الحضارة الإسلامية حيث كان الأدب والفن والفلسفة والدين والعلوم كلها أجزاء من معرفة متكاملة. وعندما جاء ما يعرف بعهد النهضة في أوروبا وما تلاه من قرون حدثت تغييرات جذرية في كل أوجه حياته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والفكرية أدت إلى انقلاب كامل في الرؤية الكونية لذلك المجتمع، ومن ثم في طريقة تنظيمه لنفسه وتعامله مع الطبيعة وما فوق الطبيعي بطريق تختلف عما كان عليه الحال في العهود السابقة فما كان يعرف بالعصور الوسطى أو العصور المظلمة أو عصر الإقطاع. وظروف الانتقال إلى عالم جديد في أوروبا اتسمت بسمات معقدة قل أن تتكامل في فترة زمنية قصيرة نسبياً. فالتحول من الزراعة للتجارة، ومن ثم الصناعة، جلب معه تغييراً كاملاً في نمط المعاش ونظام الأسرة ونظام الحكم والنظام المعرفي الديني. فبدلاً من الإقطاعيين واقتنان الأرض ظهر أصحاب رؤوس الأموال والعمال، وبدلاً من المزرعة التي كانت تأوى إليه كل الأسرة جاء المصنع الذي يغيب فيه العامل لساعات طويلة عن أسرته، وبدلاً من نظام النبلاء/الملك تبلورت النظم الجمهورية أو الملكية المقدلة بعد ثورات عنيفة. وأصبح النظام الجديد يقوم على الإنتاج الصناعي والذي تختلف طبيعته عن الإنتاج الزراعي في أنه يكون للسوق بغرض زيادة الأرباح، ويحتاج إلى مواد خام قد لا تتوفر في أوروبا، كما يجب أن تكون هناك معايير أدق للجودة والتنظيم وإدارة القوى البشرية والمؤسسية. وقد تزامن هذا مع ازدياد التحضر ومعدلات الهجرة من الريف للمدينة. كل هذه العوامل تفاعلت مع بعضها في فترة ثم التحول

فيها مع ثورة علمية اعتمدت في شقها الفكري على العقلانية كمنطلق والوضعية عنهجية والتكنولوجيا كأداة للتعامل مع الطبيعة والإنسان. وقد قاد كل ذلك إلى قطيعة كاملة مع ما سبقها من جهود في أوروبا من الناحيتين الفكرية والواقع الاجتماعي فجاء واقع جديد بالمزيد من الثروة والنمو المتسارع كما جاء معه بالعديد من المشكلات الفكرية والاجتماعية. فمن الناحية الفكرية أخضع شيء لسلطان العقل واستبعاد الميتافيزيقي والديني والاعتماد على العلم في الفهم والتفسير لإدراك القوانين التي تحكم عالم الطبيعة وعالم الإنسان لتسخيرها لتحقيق المشروع الحضاري الجيد. أما في نطاق الواقع الاجتماعي فقد تبلور كل ذلك في ثلاث دوائر:

الإقتصاد - كأهم محرك للمشروع والذي يبنى على الرأسمالية الصناعية وآلية السوق.
المجتمع - والذي تقوده المدينة الصناعية وتركيبته الاجتماعية من فئات وطبقات تحكمها إلى حد كبير علاقات السوق.

الدولة - القطرية والتي حلت محل الامبراطوريات والممالك القديمة بنظم ومؤسسات وتكوينات جديدة لتبادل الحكم بطريقة ديمقراطية لمراقبة وتنظيم وضبط العلاقات الإقتصادية والاجتماعية الجديدة لضمان أهداف المشروع الحدائي الجديد من تقدم ورفاهية.

هذا وقد كان نجاح العلم بعقلانيته وتطبيقاته التكنولوجية نجاحاً مذهباً قاد إلى تطور نظريات علمية قامت بدورها إلى مزيد من الاكتشافات والاستخدامات الصناعية والحربية ومن ثم إلى مزيد من التقدم، ولما أثبت العلم بمنهجيته الواضحة قدرة على معرفة الطبيعة والتحكم فيها بصورة معرفة شبه يقينية وبحيث استطاع المستوى الفكري أن يقود الحياة الاجتماعية، جاءت العلوم الاجتماعية على هدى ذلك النجاح والوضع المتميز الذي ناله العلم والعلماء الطبيعيون للنظر في الواقع الاجتماعي لدراسته وفهمه والوصول إلى القوانين التي تحكم حركته حتى يمكن حل مشكلاته ووضع السياسات الكفيلة بتنظيمه وإعادة ترتيب أموره. ولم يكن هناك من مناص تمييز السير على هدى الطريقة العلمية لتحقيق ذلك. ومن المنطقي أن يكون أول تلك العلوم الاجتماعية ظهوراً هو علم الاقتصاد بدءاً من أوم سميث ومروراً بالإقتصاد الكلاسيكي وعلم الاقتصاد السياسي والإقتصاديون الجدد وإنهاء بكينز وما بعده. وجل النقاشات في علم الإقتصاد تدور حول مصادر الثروة وعوامل الإنتاج من بشر وموارد وعمليات الإنتاج والتوزيع والإستهلاك وعلاقة الإقتصاد بالسياسة وأثر سلوك الأفراد والجماعات في الأبعاد الإقتصادية وتأثيرات عمليات السوق في كل ذلك. وأغضب ذلك علم الاجتماع والذي حاول كونت مؤسسه في الغرب أن يجعله كمثال للعلوم الإجتماعية في استخدام العقلانية والمنهجية الوضعية والطريقة العلمية، إلا أن كونت ووجه بأن السلوك الإنساني ليس مادياً بحتاً ولا يمكن إجراء التجارب عليه أو استخدام التكنولوجيا للتعامل معه (على الأقل حتى القرن العشرين). وتبع كونت في ذلك ديركايم والذي حاول أن يجعل العلاقات الإجتماعية والتفاعل الاجتماعي أساساً لفهم المجتمع وأسس استقراره مع محاولة اتباع الطريقة العلمية بمنهجها الوضعي والمنطقي العقلاني وحيادية الباحث والتعامل مع المجتمع ك «شيء» من مؤسسي النظرية الإجتماعية إلا أنها في الواقع أقرب إلى الإقتصاد لأول وعلم القانون والسياسة للآخر. وعلى كل، فإن الإهتمام الرئيسي لعلماء الاجتماع - فيما عدا ماركس - انصب في فهم العلاقات الإجتماعية في إطار النظام

الرأسمالي وديناميكية تفاعلاته وعوامل تغيره واستقراره منظوراً في ذلك إلى التداخل مع الإقتصاد والسياسة اللذين يتحكمان في ضبطه وتحديد شروط تقدمه وتطوره من خلال حركة السوق وزيادة الإنتاج والسيطرة على أدوات ووسائل استخدام القوة المادية والنفوذ السياسي في تحقيق الإستقرار والأمن بين الجماعات داخل الدولة أ والهيمنة على المناطق والشعوب والدول الأخرى. ولم تنشأ العلوم الأخرى وتتطور إلا في ظلل العلوم الرئيسة الثلاثة (الإقتصاد والإجتماع والعلوم السياسية). ومع أنه يبدو من التعسف القول بأن محور هذه العلوم هو الإقتصاد إلا أنه يمكن تقبل ذلك إذا وافقنا بأن كل تلك العلوم نشأت في حضان المشروع الحدائى الغربى الذى يقوم أساسه على الرأسمالية الصناعية وهدفها الرئيسى تحقيق التقدم والرفاهية عبر النمو والتنمية الإقتصادية، وأن المجتمع الرأسمالى يسعى بوعى، أو بدون وعى، للعمل بكلياته نحو ذلك الهدف - الرفاه الإقتصادى.

إن دافع ونجاح نظام الرأسمالى/الصناعى فى إنجاز ملموس داخل أوروبا فى المجالات العلمية/التكنولوجية والصناعية والتجارية فى تنظيم الإقتصاد والمجتمع والدولة والتحكم فى علاقاتها، ومن ثم فى مساراتها، دعاها للبحث عن الموارد الخام لمصانعها والأسواق لمنتجاتها لضمان استمرارية مشروعها. غير أن روح المشروع الغربى بعقلانيته غير المنضبطة بأخلاق دينية ومعايير عامة لمعاني العدل فى التعامل مع الآخرين وحضارة قائمة على الهيمنة والسيطرة واستغلال الإنسان والطبيعة على حد سواء - لم يتورع فى استخدام القوة المفرطة التى وصلت إلى حد الإبادة الكاملة وذلك بتطوير أسلحة نارية فتاكة نتيجة لتحويل المعرفة العلمية إلى تكنولوجيا دمار لتطويع الآخرين ومواردهم الطبيعية لصالح المشروع. ولم يقنع الغربيون إلا بسلب هويات الآخرين ويجعلهم يستنبطون الرؤية الغربية الحضارية عن طريق نظمه ومؤسساته التعليمية والعلمية والثقافية والمهنية ومسح عقول أبنائه النابهين حتى يكونوا من المتقلدين والخدامين للمشروع. ولأن المشروع الغربى استقصائى فى طبيعته ولا يقبل أفكار ومشروعات الحضارات والشعوب غير الأوروبية فقد ابتدع طريقتين لرؤيتهم والتعامل معهم من خلال العلوم الإجتماعية التى هى أصلاً متمركزة حول الذات الأوروبية وقضاياها ومشكلاتها: الطريقة الأولى أن تضرع العلوم الإجتماعية فى نظراتها الإستعلائية نظرة دونية للحضارات والفكر غير الغربى باظهارها تأخر تلك الحضارات وشعوبها عن بلوغ بشأن الحضارة الغربية التى وصلت آخر وأقصى مراحل التطور الحضارى الإنسانى وكل نظريات العلوم الإجتماعية وفى كل مجالاتها بلا استثناء تحمل فى طيات نظرياتها أسساً للفوارق بين الأوربيين وغيرهم ومقياس تقدمهم بمدى قربهم أو بعدهم عن المثال الأوروبى فى فكره وعلمه ومؤسساته وفى السلوك والمقياس الحضارى عمومًا، لا بل حتى فى التكوين الجسدى، وبذلك جعلهم بشرًا آخرين. أما الطريقة الثانية فهى ابتكار علوم جديدة خاصة بدراسة الآخرين والذين قسموهم إلى شعوب ذات حضارات ماضية (كالصين والهند ومركز الحضارة الإسلامية) وأخرى متأخرة ولم ترتق سلم الحضارة بعد (فى أفريقيا وأمريكا وأمريكا الجنوبية وبعض مناطق آسيا وجزر المحيط الهادى). فى الحلة الأولى أصبحت علوم الاستشراق هى الأداة الأولى لدراستهم؛ أما فى الحالة الثانية فتكفل بذلك علم الأثنروبولوجيا والذى تجذرت أسسه النظرية والمنهجية على يد مالىنوسكى ما بعد الحرب العالمية الأولى. وفى كلتا الحالتين تم دراسة تلك الشعوب وكأنها خارج التاريخ وجامدة ولا يمكن النظر إليها إلا على أساس وظيفتها -ولذلك فإننا لا نجد

أيًا من علم الاستشراق أو الأنثروبولوجيا سادت في تلك الفترة النظرية الوظيفية؛ أما الاستشراق فقد اختلق صورًا جامدة خارج سياق التاريخ وركز على سلبياتها وعدم مقدرتها على تطوير ذاتها ولذلك اندثرت- أما العلوم الإجتماعية في نسختها الغربية فهي -كما ذكرنا- قد خصصت لدراسة وفهم وتحليل الواقع الإجتماعي الغربي وحل مشكلاته ومعالجة قضاياها الفكرية.

ومما يجدر ذكره أن العلوم الإجتماعية الغربية قد حكمت نشأتها وتطورها أمران: أنها قامت أساسًا كرد فعل للواقع الاجتماعي الجديد والذي حدث نتيجة لعوامل نشأة الرأسمالية الصناعية والثورة العلمية والثورات الإجتماعية وعمليات الهجرة وقيام المدن الصناعية والتمدن الأوروبي استعماريًا خارج أوروبا. أما على المستوى الفكري فقد شكّل العلوم الإجتماعية وإلى حد كبير تأثرها بالعلوم الطبيعية ومنهجيتها الوضعية ومحاولة مقاربتها لنجاحها في التعامل مع الطبيعة البيئة المادية من خلال العقلانية واستخدام الطريقة العلمية (الملاحظة والقياس والتكميم). وقد ثار جدل كثيف، وما زال، حول هل يمكن للعلوم الإجتماعية أن تصبح في دقة العلوم الطبيعية باستخدام نفس منهجيتها من قبلوا ذلك انطلقوا إمكانية دراسة الحيوان وسلوكه كغيره من الكائنات الحية في الطبيعة.

أما من روجوا ذلك فاعتمدوا على خصوصية السلوك الإنساني وامتلاكه للوعي والإرادة وسعيه للمشاركة من خلال منظومة المعاني. ولكن، وفي كل الأحوال، لا تزال العلوم الاجتماعية وثيقة الصلة بمحاولة تفسير السلوك الإنساني في علاقاته الاجتماعية تعاونًا وخصامًا داخل شبكة علاقات السوق مع تقاطعها مع شبكة علاقات الدولة وتطورها عبر السنين في الواقع الاجتماعي المعقّد. وبانتهاء الاستعمار زالت دولة الاستشراق وتحولت الأنثروبولوجيا إلى حد كبير مندمجة مع علم الاجتماع، ومع تحولات العولمة وبروز واقع اجتماعي جديد لحق بالعلوم الاجتماعية تطورات كبيرة في التيارات النظرية وفي التنظير عمومًا، وظهر ذلك جليًا في التفرعات المختلفة والمتداخلة بحيث لم يعد كل علم له حدوده وموضوعاته السابقة. فالعولمة جعلت العالم القديم يتغير جذريًا بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، والتطور التكنولوجي المذهل في مجالات الاتصال والمواصلات بحيث سقطت الحواجز في حركة رأس المال والسلعة والبشر (عدا العمالة) والثقافات. كما أن هيمنة الدولة القطرية -خاصة في الدول الضعيفة- قد وهنت بما يتعلق بسيادتها وسلطانها على شعوبها وحدودها الإقليمية. إذ أصبح العلاقة بين المحلي والعالمي جد صغيرة عبر الانترنت والميديا الاجتماعية بحيث يمكن الوصول للإقليمي والعالمي دون عراقيل. وأصبحت هناك جماعات افتراضية تتواصل في سرعة دون حاجة للانتقال من مكانها. كما أن أزمة المناخ أوجدت واقعيًا لا يمكن دراسته وفهمه من خلال علم واحد. وفي المجال الاقتصادي صارت الشركات عابرة القارات ذات سطوة ونفوذ يفوق أحيانًا سلطة الدولة القطرية أما في العلوم الطبيعية والتكنولوجيا فلم تعد يقينية وموثوقة العلم معترفًا بها بعد الإكتشافات والإنجازات الجديدة في عالم النانو-تكنولوجيا والفيزياء وعلم الأحياء بمجالاتها الجديدة في الهندسة الوراثية أصبحت الحقائق متداخلة ومتعددة المستويات. بل إن مجالًا كمجال البيئة لا يمكن البحث فيه من خلال علم واحد سواء في العلوم الاجتماعية أو الطبيعية.

وقد بين والرشتين -أهم علماء الاجتماع المعاصرين- أن علم الاجتماع -كمثال للعلوم الاجتماعية- قد فقد قدرته التنظيرية للتعامل مع الواقع الاجتماعي الجديد المعقّد إضافة إلى التشظي المعرفي على مستوى

التفريع الحاصل بحيث صار من العسير الحديث عن نظرية اجتماعية موحدة. وإنما ما يجعل استمرارية علم الاجتماع - وقد يستوي في هذا العلوم الاجتماعية الأخرى- هي قوة الدفع الذاتي المتمثلة في المؤسسات العلمية والهيئات العلمية التي توالى استثمارها في الكليات والأقسام ومنح الشهادات وإقامة المؤتمرات ونشر المجلات. أي بمعنى آخر أن واقع العلوم الاجتماعية الفعلي ليس له من سند فكري. ويقترح والرشتين إنشاء علم (أو علوم) اجتماع جديدة على أسس جديدة تستوعب التحولات الاجتماعية فكرياً وظهور الحضارات القديمة مجدداً - كالصين- على المسرح الدولي والنمور الآسيوية وتراجع الدور الأمريكي والأوروبي، وإن لم يضمحل إلى الآن. ومع أن والرشتين وافق على أن العالم بصورته الراهنة سوف يزول لا محالة إلا أن البديل بالنسبة له غير واضح المعالم. وكل الذي يؤكده أن هناك اتجاهين للتغيير: إما أن يكون النظام الجديد إصلاحياً ويبقى على هيكله النظام الرأسمالي - وهذا سيكون أسوأ من النظام الرأسمالي؛ وإما أن يظهر نظام جديد يتجاوز حالة عالم الاستغلال الرهن والتشردم والفقر وعدم المساواة بين الدول والشعوب. وبما أن العلوم الاجتماعية قد قامت أساساً على واقع الرأسمالية الصناعية وملحقاتها من أوضاع اقتصادية واجتماعية وسياسية، وأن العلوم الاجتماعية الغربية قد نبعت من ذلك الواقع التاريخي والغرض - تحليله وحل مشكلاته، فإن هذه العلوم ستفقد، إن لم تكن قد فقدت بعد قدرتها على دراسة وفهم حالة واقع عالمي - بل وحتى في أوروبا نفسها- أقرب للفضوى وفي سبيل تشكيل نظام جديد يختلف كلياً عن العالم الذي نعرفه الآن. فيحتاج الأمر إلى بناء معرفي جديد وعلم (أو علوم) جديدة ومختلفة في بنائها النظري ومنهجيتها عن المستخدمة الآن. وذلك لأن ما أحدثته العولمة بالطفرة العلمية والتكنولوجيا الهائلة وتأثيراته الإقتصادية والاجتماعية والسياسية بما أفرز إشكال جديد من التنظيم الاجتماعي والعمليات الاجتماعية واتجاهاتها غير الاتحادية والتي لا يمكن التنبؤ بها مما جعلها خارج الإطار المعرفي التقليدي للعلوم الاجتماعية الحديثة (Ro3anov) وفي الحقيقة فإن العلوم الاجتماعية الحديثة قد فقدت البوصلة للتعامل مع التحولات التاريخية الكبرى التي تتشكل الآن. وتبعاً لهذه الآراء فإن العلوم الاجتماعية الحديثة لم يعد في استطاعتها تحليل ما يحدث الآن نتيجة لتعدد الأحداث الواقعية على مستوى الواقع الاجتماعي فقط ولكنها فقدت الأهلية على المستوى المعرفي والفكري كذلك إذ تم دحض الأفكار المؤسسة للعلوم الاجتماعية الحديثة. فديركايم وضع أساس المجتمع حقيقة اجتماعية المجتمع حقيقة اجتماعية خارج الأفراد ويتكون من مؤسسات عقلانية يمكن دراستها وفهمها بمنهجية وضعية عقلانية. أما ماركس فقد أبان أن الصراع جزء لا يتجزأ من أي تكوين اجتماعي، وخاصة في النظام الرأسمالي، بين من يملكون ومن لا يملكون. أما فير فأرسى الضلع الثالث للعلوم الاجتماعية الحديثة من خلال طرحه ومقولته بأن استمرارية المجتمع ممكنة ببسط الشرعية/القانونية/العقلانية وتنظيم المجتمع بالبيروقراطية العقلانية لمزيد من الكفاءة (Walierstein) وأضيف هنا أنه يمكن ملاحظة الآتي:- أولاً، كل هذه المقولات التأسيسية معنيّة فقط بالنظام الرأسمال/الصناعي، وثانياً، في النهاية تتمركز المقولات أيضاً في قبول منطق النظام الرأسمالي بمنطقه الاقتصادي كأهم محرك للمجتمع، وثالثاً، أن المجتمع يمكن تفسيره بواسطة العقلانية/الوضعية فقط من قبل الباحثين والعلماء وإدراك الواقع الاجتماعي كواقع عقلائي، رابعاً، أن المقولات الثلاثة تحوي ضمناً الاعتراف بأنه ما دام العلوم الاجتماعية (الاقتصاد والاجتماع والسياسة) تغطي جوانب الإنتاج (الصناعي/التجاري/الزراعي) والمجتمع المدني والدولة - وهي المكونات الأساسية للنظام الرأسمالي - فهي بذلك كافية مجتمعة ومنفردة.

غير أنه قد تم دحض الأفكار الأساسية أعلاه ليست على مستوى الواقع فقط من خلال تغيرات العولمة وغيرها (وخاصة مقاومة ورفض الشعوب الأخرى) ولكن على المستوى الفكري أيضاً من قبل مفكرين أوروبيين. فقد هدم أنور عبد الملك فكرة المركزية الأوروبية بإدخاله فكرة الحضارات الأخرى كمكون معرفي لا يمكن تجاهله. أما بروديل فبعد أن بين أن التكوين المعرفي الغربي يقوم على تبني فكرتين للزمن (الزمن اللانهائي وزمن الحدث) أشار أن هناك بعدين آخرين هما الزمن المنتاهي ولكنه يستغرق حقب زمنية طويلة نسبياً وزمن دائري. وفكرة فرويد عن اللاوعي نسفت قاعدة العقلانية بالصورة التي يقوم عليها الفكر والدراسات الغربية والأبحاث الأخيرة في العلوم الطبيعية قد كشفت عن تعقيد الظواهر الطبيعية وتداخلها بحيث يكاد من المستحيل استخدام العلوم الطبيعية بصورتها الجامدة القديمة في دراسة وتفسير الوقائع الحديثة التي توصلت إليها الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا مؤخراً.

إذن العلوم الاجتماعية الحديثة تبعت من إرث تاريخي مغلق لا يحوي نظرة كونية تستوعب الأبعاد الإنسانية والطبيعة والميتافيزيقية/الدينية/الأخلاقية وتتعامل مع قضايا ومشكلات الغرب (أوروبا وأمريكا)، وحتى عندما تتعامل مع غيرهم يكون ذلك من موقف استعلائي/إقصائي وللهيمنة عليهم ودون اعتبار أو قبول لمشاركتهم كبشر لهم ثقافات وإرث حضاري يمكن أن يدخل المكون المعرفي الغربي كمساهم وشريك ولا يصلح ذلك لمشروع مستقبلي لا على المستوى ولا كأداة معرفية لخلق واقع جديد وتفسير التحولات التاريخية المرتقبة. ويتيح هذا عملية انقسام العلوم ولشعب تخصصاتها إلى حد دقيق ذابت معه كل الحدود التي تفصل بينها كعلوم ذات تركيب نظري معين وموضوع دراسة خاص ومنهجية مختلفة. وأريد المسار لأمرين مترابطين، أولهما نشأة الجامعات ومراكز وهيئات البحوث والجمعيات العلمية بين 1850 أو 1900 (أي خلال خمسين عام فقط). إذ لم تصبح هذه العلوم علوماً إلا بمؤسسية ونظم ومباني وأساتذة وطلاب ومهنيين وما يستتبع ذلك من مقررات وتدريب وشهادات معترف بها وقبول من جهات علمية مشرفة ومنظمات مانحة ورعاية من الدولة. والأمر الثاني، أن يكون هناك - بلغة السوق - طلب للعرض مثلاً للخريجين يستطيعون بموجبه أن يصبحوا عاملة لمزيد من الإنتاج أو لتسهيل عملية الإنتاج، أو الانخراط في سلك الدولة والتي هي مؤسسة ورعاية المؤسسات العلمية من جهة والمنظمة للسوق وضابطة لحركة المجتمع لكي لا يفلت زمام الأمور وتعم الفوضى المؤدية إلى اضطراب حركة المجتمع ومن ثم حركة السوق ومن بعده النظام الرأسمالي كله. وتعددت الأقسام والكليات والمعاهد البحثية وابتدعت الأدوات المنهجية المناسبة. ولكن ينبغي أن نذكر بأن المستوى الفكري/النظري ومستوى الواقع الاجتماعي ليسا متطابقين وليسا انعكاساً لبعضهما البعض وإن كانا متلازمين وبيئتهما حركة تأثير تبادلية وعليه يمكن أن تفسر التيارات الكبرى في النظريات الاجتماعية من وظيفة وبتبوية وما بعد التبوية وحتى ما بعد الحداثة بالصلة الوثيقة بالتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الكبرى كالمند الاستعماري والثورات الداخلية في أوروبا والحرب العالمية الأولى والثانية وحركات التحرر من الاستعمار إلى نهاية الثنائية القطبية وإلى المرحلة الراهنة والتي تسود فيها هيمنة القطب الواحد وما انحدرت إليه الأوضاع جراء ذلك من فوضى اقتصادية واجتماعية وسياسية داخل أوروبا وخارجها. ولا ننسى كذلك أن نظريات كالتنولوجيا وعلم كالتنولوجيا لم يحققا نجاحهما إلا لما كان يقدمانه لتبرير الواقع الاستعماري في الخارج والأوضاع السائدة في داخل أوروبا. وحتى تلك المناهضة

للاستعمار والأوضاع السائدة كانت يتم التنظير لها بمعطيات في إطار النظام الرأسمالي ووفقاً لنظمه المعرفية، وهناك فقط القليل من المحاولات من التحرر من ربة الهيمنة الفكرية الغربية مثل محاولات سمير أمين وولتر رودني وإدوار سعيد وأنور عبد الملك إما بنقد كاسح للرأسمالية، أو بتقديم مشاريع بديلة - كما فعل أنور عبد الملك.

وفي فترة الاستعمار وما لحقها من هيمنة سياسية وعسكرية واقتصادية وثقافية للمشروع الحدائي الغربي في معظم أرجاء المعمورة، ومن ضمنها العالم العربي، توطدت أركان بنيانه المعرفي والثقافي بمكوناته النظرية والمنهجية ونظمه التعليمية بكل هياكلها ومحتويات مقرراتها ومسميات دراجتها العلمية حتى تواكب ما تم التعارف عليه في الغرب. وأصبحت الدرجات الممنوحة في الجامعات والمؤسسات العلمية والبحثية في الغرب هي الأصل المعتمد في المجالات الأكاديمية والمهنية. فإذا ما ثارت أسئلة حول كفاءة ومقدرة الأصل في مواجهة وتفسير الواقع المتغير، فيكون من البدهي أن ينطبق ذلك على «النسخ» التي استنسخت منه. وأي محاولة لمشروع معرفي فكري متكامل إما يتم تجاهله أو محاربتة بشتى الطرق والوسائل حتى يتم وأده واستئصاله. أما الحضارات الأخرى فقد وجهت إما بتجاهلها بوضعها هامش التاريخ - خارج إطار المشروع الحدائي الغربي الذي هو التاريخ- أو وضع العراقيل في سبيلها ومحاربتها. وتجمع وتراكم كل هذه الثروات في «المركز» الأوروبي - بما يسميه أنور عبد الملك بفائض القيمة التاريخي (أنور عبد الملك: تغيير العالم: ص19) - ونتيجة لطبيعة المشروع الأوروبي العدوانية وسياسة الممنهج لبقية العالم، أتاح لها المزيد من الهيمنة والسيطرة. ويمضي أنور عبد الملك ليقول ... ساهمت تقنيات الإتصالات في تكثيف نقل فيض الأفكار والنظريات والمفاهيم من «المركز» إلى «الأطراف» المختلفة، وكانت النتيجة تكريساً فريداً من نوعه عند «المركز» بلغ ذروته في تركيز صياغة النظرية الاجتماعية والاتجاهات الفكرية الحديثة عموماً بين أيدي مراكز الهيمنة الغربية، من هنا، استحال على شتى الأطراف -آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية- أن تتطور إلا وفق النهج الذي تقترحه وتفرضه فرضاً مختلف المدارس الفكرية في الغرب المهيمن [عبد الملك: تغيير العالم ص19] ولكن كل التغيرات الضخمة التي أحدثتها العولمة والعوامل الأخرى -كما ذكرنا- وتعود المعارف العلمية من تفسيرها أو التأثير فيها بطرح بقوة ضرورة قيام مشروع جديد يلبي طموحات التساؤلات الجديدة التي تطرحها البشرية في مستقبل أيامها. مشروع جماعي للبشرية كلها يعود فيه الإنسان بكامل وعيه وأبعاده الإيمانية فاعلاً بإرادة في مساره التاريخي وصانعاً لتاريخ يتسم بالإنسانية والعدالة والحرية الحققة والمساواة والعدالة دون تمييز أو إقصاء.

إذا كان هذا الوضع فما البديل؟:

تتعدد الرؤى بشأن البديل الذي يمكن أن يحل المشروع الحضاري الغربي. فمعظم الغربيين -على اختلاف آراؤهم- ينظرون للتغيير من داخل المشروع الغربي الحدائي نفسه؛ وذلك إما بتحليل واقعه -باعتبار العالم والآخرين ملحق له- ومحاولة تجاوز ما يمر به من أزمات على أنها عابرة. ومنهم من ينظر إليه بحسبان ما يواجهه هو خطر خارجي (دول - شعوب - حضارات - أيدولوجيات - جماعات متطرفة ... إلخ) ويجب مواجهتهم وحسمهم وإلا فإنهم سيدمرون الحضارة الغربية التي هي قمة التطور الإنساني ولا بديل لها. ومنهم من يرى أن ما يحدث ما هو إلا إرهاص بتحويلات كبرى أحدثها العلم والتكنولوجيا وكلها -رغب

مصاعب مخاضها الآن- ستؤدي إلى عالم أكثر اتصالاً وستنشأ فيه علاقات وتنظيمات جديدة تقرب بين الأفراد والشعوب وحل المشكلات المرهقة جميعها. ومنهم من يقترح إصلاحات هيكلية في الاقتصاد والسياسة وإضافة أبعاد أخلاقية واجتماعية تصب في تقوية المشروع الغربي ... وهكذا. أما من يقترحون مشروعات بديلة فكلهم من حضارات وشعوب غير أوروبية - سميير أمين وأنور عبد الملك وعبد الوهاب المسيري وغيرهم. وكل هؤلاء يتحركون من واقع إرثهم الحضاري العريق. ويرون في علامات ضعف النظام الغربي ونذر انحلاله فرصة لتقديم الشعوب والحضارات الأخرى لمشروعاتها البديلة. وفي مقدمة هذه المشروعات مشروعاً يمكن أن يرتكز على مقومات الحضارة الإسلامية العربية وخاصة أنه يحضن بداخله شعوباً وثقافات متنوعة في فارس والهند وجنوب شرق آسيا والمنطقة العربية وفي أفريقيا، وحتى في أوروبا وأمريكا نفسها الآن. ويمكن لهذا المشروع أن يتكامل مع المشروعات الأخرى التي يمكن أن تطرحها الحضارات الأخرى - وخاصة الصين. إذن ما هي العناصر التي تؤخذ في الاعتبار عند النظر في طبيعة المشروعات المطروحة ومن ضمنها المشروع الإسلامي/العربي؟ وهنا أيضاً يسعفنا أنور عبد الملك باقتراح الآتي: إن أي مشروع لكي يكون ناجحاً فلا بد له من الإنطلاق من الخصوصية الحضارية لمن يقومون به. ومهمة هذه الخصوصية هي شحذ الهمم والبحث في الطاقات الكامنة في أبعادها التاريخية والاجتماعية والفكرية والروحية للانتقال مما هو ممكن لما هو واقع «أي الانتقال من الامكان إلى العمل»ص42. وتصور الخصوصية تشكل من ثلاثة مستويات: المستوى الأول ويعني باستمرارية المجتمع وفيه أربعة عوامل: إنتاج الحياة المادية في إطار جغرافي/ايكولوجي، إنتاج الحياة البيولوجية، النظام الاجتماعي، الأديان والفلسفات. أما المستوى الثاني في إطار جغرافي محدد. والمستوى الثالث يعني بالتفاعل الجدلي بين عوامل الاستمرار وعوامل التغير وهي التي تحدد الأهمية النسبية لأي من العوامل الأربعة.

إن الواقع العربي اليوم يشير إلى تشرذم وتفرق وعدم وحدة الرؤية والأهداف. وذات الشيء ينطبق على العالم الإسلامي. ورغم الثقل السمائي للمجموعتين (وفي الواقع الكتلة العربية أحد مكونات الأمة الإسلامية) والبالغ ما يقارب خمس سكان العالم ويملكون ثروات طبيعية من نفط ومعادن أخرى وثروات غابية وحيوانية، وفوق هذا وذاك -كما ذكرنا- عمقاً تاريخياً وثقافياً وحضارياً، ولكنهم غير موحد الكلمة ولا المواقف. وعلى المستوى المعرفي/الفكري فقد أصاب المجتمع الإسلامي/العربي ما أصاب الآخرين من غير الأوروبيين من خضوع وتأثر بالمشروع الغربي. ورغم المحاولات المقدررة التنبؤ بها مناهضون للسيطرة الاستعمارية حينها في كل بلاد العالم الإسلامي/العربي من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده من الإصلاحيين وفترة النهضة على عهد رشيد رضا ومن تبعهم إلى مالك بن نبي وسيد قطب. ولا تنسى هنا أن المواقف الفكرية كانت توابكها حركات جماهيرية تشكل عصب المقاومة الاجتماعية للمشروع الغربي. وقد انتظم بعضها في حركات منظمة قادتها نخب وقادة رأي يمثلون -وتبعاً لما كان عليه الأمر قبل انهيار الاتحاد السوفييتي- تيارين متعارضين: أحدهما إسلامي التوجه والآخر يساري/الليبرالي.

ويمكن إجمالي المواقف من المشروع الغربي في أربعة مواقف:

- موقف رافض ومستبعد له.

- قبوله في كلياته وأهدافه ووسائله.

- موقف يقبله جزئياً إما بالاقتراب منه بصورة من الصور.
 - موقف يتبنى فك الارتباط به دون الانعزال أو الاستقلال كلية عنه.
 الفريق الأول ينطلق مبدئياً من موقف أيولوجي على المستوى السياسي غالباً أكثر منه مستمداً من أسس فكرية واضحة المعالم. وهذا الفريق يتقسم إلى مجموعتين: فريق تقليدي لا يدرك حقيقة أبعاد المواقف التاريخية والفكرية، وفريق ترى في نظم أخرى -الاشتراكية والشيوعية- بديلاً أنجح.

نقاط:

المشروع الغربي - نابع من تجربة تاريخية/مخصوصة.
 اعطاؤه المسحة العالمية Universal كمطابق للتجربة الإنسانية عموماً.
 جعل العلم [وهو أحد جوانب المعرفة] مطابقاً للمعرفة في كليتها - وهو السبيل الوحيد للتعامل مع الواقع.

الطبيعة العدوانية في المشروع، هدم الإنسان/الحضارات/الطبيعة والنهب/التدمير - في سبيل تحقيق هدفه: تحقيق الربحية عبر السوق (الاقتصاد) كمحرك لكل أوجه الحياة.
 استخدام القوة المجردة للهيمنة على الشعوب والحضارات الأخرى - وبعده الآخرين اقصاباً/تدميري.
 المشروع الغربي يضخم نفسه ويجب الآخرين على قبول ذلك: الحرية/الديمقراطية/التصنيع/الاقتصاد.
 واقعه الحقيقي لم يكن أبداً كذلك - ضالّة امكانياته ومقدراته تجعله غير قابل لأن يكون قائداً للبشرية ومثالاً لها مواقف مختلفة: منها إسلامية المعرفة

والذين يأخذون بالمشروع في كليته فهم يناصرون الغرب ويرون في فكره ومنجزاته وديمقراطيته وحقوق إنسانه ما يطغى على كل شيء آخر فيه. وأن أسلوب الحياة في الغرب هو ما ينبغي أن نصبو إليه، وأن ما يلزم هو معرفة اللحاق بركبه والوصول إلى ما وصل إليه، وهؤلاء غالباً ذو معرفة وارتباط بالغرب أو قد استبطنوا مقولاته وادعاءاته ويرون فيه خلاصاً مما نحن فيه من وحل. كما أن بعضاً من هؤلاء ترتبط مصالحهم باستمرارية المشروع الغربي ويستفيدون من ذلك فكرياً ومعاشياً. والذين ينادون بالاقتراب والفائدة من المشروع الغربي هم أيضاً فرقاء - فمنهم من يوصل بين أخلاق الغرب ومنجزاته ومبتكراته العلمية واسباغ أخلاقيات غير أخلاقياته عليها. وبعضهم الآخر يوصل بين مواقف الغرب الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية ويقبلون بعضها ويترحون الأخريات دون أي شعور بالتناقض. ومن يتبنون فكرة فك الارتباط بالغرب يذهبون في ذلك مذاهب شتى ولكنهم يتفقون ألا مناص من التعامل معه كأمر واقع مع ضرورة محاربه والنضال ضده. فمنهم من يرى في الغرب تجربة إنسانية ينبغي دراستها والوعي بها ومحاولة تجنب أخطائها، وأنه من داخل المشروع الغربي نفسه توجد حركات وأفكار غير راضية بالواقع الحضاري والفكري مما يمكن الاستعانة بها في تشكيل أي مشروع جديد. وآخرون يرون الاعتماد على القوى الكامنة الذاتية والموارد البشرية والطبيعية والحضارية لبناء المشروع الجديد، ولكن مقومات هذه النهضة الذاتية لم تكتمل بعد، فعليه مسيرة الغرب تكتيكياً حتى تقوى شوكة المشروع الجديد. وقبل انهيار الاتحاد السوفييتي كانت الاشتراكية مطروحة كمشروع بديل. وبعضاً من هؤلاء يعتقدون أن القومية يمكن أن تكون مرتكزاً لهذا البديل. وآخرون يقدمون مشروعاً ينبعث من التراث الحضاري الإسلامي/العربي وأقوى توجهاته تأتي ممن

يوصفون بالإسلاميين وغيرهم - كأور عبد الملك. غير أنه هناك من يقول باستحالة قيام مشروع إسلامي مستدين في ذلك على أن مثل هذا المشروع ستكون مرجعيته أيديولوجية غير عقلانية وأن الحضارة الغربية لم تنجح مؤقتاً (بل والحضارة الإسلامية في بعض عهودها) إلا بعد أن تم الفصل بين العقل والإيمان لصالح الأول. وأقوى حجج التيار الإسلامي يعتمد على مقولة أن لكل مشروع حضاري رؤاه وفلسفته التي تشع في كل أجزاء ونشاطات المشروع المعني. ومن أوائل من دعوا إلى ذلك جمال الدين الأفغاني، حيث ذكر بأن ولكن المعارف الغربية ليست مجرد علم يكتسب، ولكن وراءها رؤية فلسفية واحدة تجمعها وأنه مهما عمل المسلم على تعلمها فلن ينجح في ذلك إذا لم يدرك مغزاها، ولذلك وما إلى استخدام فلسفة صلدم لتوضيح موقفه. وقد جاره في بعض موقفه هذا مالك بن نبي. وذلك المشروع الذي تبناه الأفغاني ومالك بن نبي كان يرمي إلى استنهاض الأمة الإسلامية وتجميع أوصالها، وبعثتها موحدة بعد أن تتخلص من الاستعمار. وقد ركز مالك بن نبي أن الفكر الذي خلّف المشروع الغربي يقوم على المادية، وأن المشروع الإسلامي يقوم على الإيمان والأخلاق. وموقف الأفغاني وبن نبي كان يعوزه الرؤية المنهجية للأسس التي يمكن أن يبنى عليها المشروع الإسلامي/ العربي. كما أن الظروف التاريخية لم تسمح حينها بقيام بعد اجتماعي يمكن أن يساند مثل هذه الدعوة، فمعظم الشعوب الإسلامية في البلدان العربية وفي آسيا وأفريقيا كانت ترنح تحت الاستعمار وقتئذ، والأفكار المحورية التي تدور حولها حركة الجماهير حينها هي النضال ضد الاستعمار والخلاص منه وليس تقديم مشروع برؤية كونية شاملة. كما أن أيام بن نبي كانت فكرة القومية العربية هي الطاغية. فعلى المستوى الفكري بالإضافة إلى أن هذا الموقف وما تلاه من تعديلات - إلى مشروع إسلامية المعرفة - فقد فشل في تقديم بناء فكري متماسك نظرياً ومنهجياً، كما ذكرنا. فهو لم يستطع أن يوضح كيف يمكن أن الاستنباط من واستقراء الإرث الحضاري الإسلامي/ العربي واستنطاق تجربته كعناصر للمشروع الجديد. ومن ناحية أخرى لا يوجد في الأفكار المنثورة عن البعث الحضاري ما يسمّى بكيفية التلاقي مع المشروعات الناهضة للحضارات الأخرى، أو حتى كيفية التفاهم والتلاقح مع المواقف الفكرية المختلفة داخل العالم الإسلامي/ العربي نفسه والتي تتفق في أهمية وجود مشروع يتجاوز المشروع الحدائي الغربي. فما الذي استجدّ منذ تلك المحاولات حتى يجعل التفكير ضرورياً ومتكاملاً في وجوب النظر مجدداً في مشروع متجاوز لمشروع الحدائة الغربي ولكنه في نفس ذات الوقت يكون متكاملًا مع المشروعات الأخرى ومقدمًا اسهامًا فاعلاً مستمداً من تراث وتجربة الحضارة الإسلامية/ العربية؟ ولكي نجيب على مثل هذا التساؤل يحسن بنا إلقاء نظرة سريعة على الواقع العربي اليوم على مستوى الفكر والواقع الاجتماعي.

فلا يزال العالم الإسلامي والعالم العربي يرزخان تحت آثار ثقل وطأة الاستعمار الغربي وهيمنتته (في صورته الأوربية التقليدية وامتداده الأمريكي). فحتى عام 1914 كانت أوروبا تسيطر على 84% من رقعة العالم - بما في ذلك معظم الدول والشعوب الإسلامية والعربية. وتم تقسيم تكتلاتها الحضارية في آسيا والبلدان العربية وفي أفريقيا إلى دول ذات حدود جغرافية تم وضعها حسب المصالح الاستعمارية للبلدان الأوربية ووضع الاستعمار يده على الموارد البشرية والطبيعية ووضع الموانئ والمدن الكبرى تحت تصرفه وأعاد هيكلتها لتناسب أهدافه السياسية والإقتصادية والاجتماعية والثقافية التي أخرجها مشروعه الحدائي. ومن هذه الاستراتيجيات فإن -بالإضافة إلى القوة السياسية والعسكرية- الدخول إلى العقول وجعلها تتقبل

الوضع الاستعماري، أو على الأقل عدم التفكير في بديل له. وكان ذلك المدخل مدخلاً معرفياً عن طريق أنظمة التعليم الغربي وأهواط الثقافة المختلفة في التفكير وأسلوب الحياة. وحتى بعد ذهاب الاستعمار –وبعد المقاومة الكبيرة له– ما زالت كثير من آثاره الباقية– ومن ذلك أن كثيراً من مؤسساتنا التعليمية ما زالت مرتبطة بمراكز ومؤسسات التعليم والبحث العلمي. وما زلنا أيضاً في كثير من أوجه تفكيرنا نحو منحني المشروع الحداثي من حيث ربط العلم بالتكنولوجيا وبطها معاً بآيات السوق. فالمعرفة في الجامعات –وخاصة العلوم الاجتماعية– والذي يمكن أن تجلبه من مال، وهي فعلاً ما تقدمه يساوي ما يصرف عليها. وعلى أرض الواقع نجد أن معظم البلدان الإسلامية/العربية –ما عدا القليل منها في منطقة الخليج وتركيا وماليزيا مثلاً– تقبع في النصف الأسفل لمعايير التنمية مقاساً بمؤشر التنمية البشرية في تقارير برنامج الأمم المتحدة للتنمية UNDP. فهي متأخرة في مجالات التعليم والصحة والغنى ومسائل الاجندر والحريات العامة ... إلخ. وكل عام تزيد صعوبة هذا المؤشر والذي هو فغي الغالب الأعم موضوع مقاييس الاقتراب أو الابتعاد من الحالة الاجتماعية والسياسية وخاصة الاقتصادية للدول المتقدمة (الأوروبية والأمريكية). ومنذ أعوام قلائد أدخل مؤشر الفجوة المعرفية. وقد بدأ ذلك البنك الدولي في تقريره عن ارتباط التقدم الاقتصادي (وهو المحك الرئيسي) بمدى توسع التعليم في البلد المعني مع الأخذ في الاعتبار الظروف المجتمعية والسياسية التي تساعد في ذلك أو تحد منه. وقد سارت في هذا الدرب التقارير والمؤتمرات للمنظمات العالمية الأخرى (كتقرير اليونسكو للمعرفة 2010) والعربية (تقرير التنمية الإنسانية العربي 2003، وتقرير المعرفة العربي 2009، ومؤتمرات منتدى الفكر العربي 2010 مثلاً). وهناك العديد من الكتب والدراسات (مثلاً كتب ومقالات أنطوان زحلان في المستقبل العربي) وكلها تربط بين العلم/المعرفة ومؤسسات التعليم العالي للمجتمع والدولة من خلال –في التحليل النهائي– قياس قدرتها على الإنتاج وقيمتها الاقتصادية. وفي السنوات الأخيرة أصبحت الفجوة المعرفية تكاد تقتصر على الجانب التكنولوجي – فالبلدان النامية هي التي ما زال ينتظرها طريق طويل لتحقيق التقدم التكنولوجي/الصناعي وتكنولوجيا المعلومات التي ستكون مصدر للثراء، وبالتالي لتنمية الاقتصادية/الاجتماعية. إن المعرفة عامة والتعليم خاصة أمران لا غنى للإنسان عنهما ليعيش حياته كإنسان من جهة، ولكي يعمر الأرض وتزيد رفاهيته من جهة أخرى. ولكن السؤال يبقى أي معرفة وأي تعليم؟ فالمعرفة القاصرة –باستبعادها للجانب الروحي والأخلاقي– والاستغلالية والاستقصائية والمنهجية لا يمكن أن تحقق ذلك. وأن التعليم –وسيلة المعرفة– الذي يكون مركزاً في العلم –في صورته الغربية– ومربوطاً بشكل أساسي ووثيق بالسوق لا يمكن أن يفي بكل حاجات الإنسان غير المادية وحاجات الإنسان غير الغربي. وإذا نظرنا إلى طبيعة المعرفة المبتوثة الآن نجدها راسخة في المركزية الغربية بكل أبعادها التاريخية وصفاتها التي ذكرناها انتهاء بما وصلت إليه باعتبارها أقصى ما يمكن أن يحققه الإنسان –كل إنسان– وباعتبارها المثال والنموذج الذي يجب أن يحتذى كقمة للحضارة. وبذلك تصير المعرفة الغربية وأسلوب الحياة في الغرب السبيل الوحيد للارتقاء بالحياة الإنسانية للخليقة جمعاء. ومراكز التعليم والبحوث الغربية للعلوم نفسها، سواء أكانت طبيعية أو اجتماعية، يتم تقليدها كقنطرة لنيل الحداثة. وهذا يفسر لنا كثرة الجامعات ومراكز ومؤسسات التعليم والبحوث في العالم العربي التي تكاد تكون نسخاً غير مكتملة –ولن تصير أبداً نسخاً مكتملة– لمثالها الغربي. والظاهرة الثانية هي ارتباط هذه المؤسسات كفروع للجامعات الأم وتمنح الدرجات

العلمية والشهادات بإسم تلك الجامعات وتسير بمنهجها ووسائل تعليمها. والخاصية الثالثة هي أن كثيراً من المؤسسات التعليمية الناشئة - وخاصة في التعليم العالي- قد أصبحت تابعة للقطاع الخاص ومنفصلة عن رعاية الدولة (في ما عدا الإشراف على السياسات العامة) ودائرة في فلك الربحية وأهداف السوق عموماً. أما أكثر البرامج نجاحاً في الجامعات الجديدة فهي -ولا عجب- إدارة الأعمال التي تهيب الطالب للعمل في الشركات ومؤسسات ذات الارتباط بالشبكة العالمية للإقتصاد. وتروج أيضاً البرامج التدريبية التي تعني بإعداد المتدربين لكي يصيروا أكثر كفاءة في إدارة مؤسسات السوق للمجتمع المدني (التي بدورها على نمط السوق) حسب ما يتطلبه أداء وتنفيذ برامج تلك المؤسسات من دقة بيروقراطية ومهنية. والغرض من كل هذا هو الانغماس في كيف وليس لماذا. أي، القبول ضمنياً بالأهداف والوسائل للمشروع الحداثي، وأن كل ما يلزم هو امتلاك المهارة لتحقيق ذلك. وفي هذا الخضم تجد العلوم الاجتماعية نفسها متناوشة بين متطلبات السوق ومطالب المجتمع الذي يصرف عليها -إن كانت جامعاتها أو مؤسساتها حكومية- ويريد أن يرى نتائج ما بذله من مال وموارد، وبين المنافسة الشديدة من المؤسسات في القطاع الخاص والتي هي أكثر كفاءة في التأهيل والتدريب في حين أن الجامعات بطبيعتها تميل إلى إعلاء شأن المعرفة في جانبها الفكري. ولكل ما سبق تجد العلوم الاجتماعية في العالم العربي نفسها في مشقة للحفاظ على توازنها في خضم التجاذب بين متطلبات المجتمع والسوق والدولة لتبرير أهمية وجودها في وقت تتسارع في وتيرة متسارعة تتغير فيه أوضاع العالم كلية منبئة بزوغ فجر حضارة جديدة لم تشكل ملامحها بعد. في وقت ما تزال الهيكلية المؤسسية للمشروع الحداثي المعرفي قائمة تعطيه زخماً بلا روح فالعلوم الاجتماعية بسيرها على خطى نهجها الغربي تكون عرضة لنفس مصيره ومآله الذي وصفه بعض المفكرين بالأزمة والكارثة. وهي تعمل من داخل مشروع يضمحل وبان عواره، ولكنها في نفس ذات الوقت لا تجد ما ترتكز عليه للخروج من هذه الأزمة والاستعداد لما سيأتي. وهذا لن يكون إلا تحت ظل رؤية كونية/حضارية جديدة معتمدة فيه على قواها الذاتية الكامنة في إرثها الحضاري.

إن إرث الحضارة الإسلامية العربية تختلف تماماً عن إرث الحضارة الغربية ممثلاً في مشروعها الحداثي. فالحضارة العربية -مبتدئاً- قامت على مرتكزات روحية/فكرية كإطار للتعامل مع الإنسان والطبيعة/المادة، في حين أن الحداثة اعتمدت على مرتكز مادي هو الزراعة والصناعة والثروات الطبيعية وهذه هي القاعدة التي شكّلت نظرتها المعرفية وتعاملها مع الإنسان والطبيعة مكثفة بالعقل/العقلانية والتكنولوجيا. وفي حين أن فقان المشروع الغربي للكوابح الروحية الأخلاقية جعل منطلقه عدوانياً واستغلالياً، داخله وخارجه، في تعاطيه للإنسان/المجتمع والطبيعة/المادة/البيئة، كانت الحضارة الإسلامية العربية أكثر رحابة في ذلك. ولم تكن الحضارة الإسلامية العربية منكمفة على ذاتها وذات مركز واحد مسيطر، فهي قد استوعبت الكثير من الحضارات الأخرى، وأعطت لكل شعب الحرية في اتباع ثقافته ومط حياته في إطار المعتد الواسع وتعددت مراكز إشعاعها الحضاري إلى الصين وجنوب شرق آسيا مروراً بالمغول والهند وفارس والبلدان العربية وانتهاء بالأندلس في أوروبا. ولكل من هذه الأقاليم الشاسعة بورها الحضاري في محيطها الإقليمي بخصائصه المجتمعية والفكرية، ولكن هذا البؤر لم تكن جزراً منعزلة بل وثيقة الترابط والتفاعل (كما يظهر من رحلات ابن بطوطة). وميزة الحضارة الإسلامية العربية أنها لم تكن اقصادية ولم تستبعد أحد،

فليس هناك آخر مطلقاً - كما في المركزية الغربية - بل إن كل شخص أو شعب يمكن أن يصبح أصيلاً داخل المشروع الحضاري الإسلامي العربي. ففي آسيا وأفريقيا جعل المد الحضاري أهل كل إقليم هم حملة ذلك المشروع حسب فهمهم وجهدهم داخل الإطار المعتقدي العريض. فعلى الواقع الاجتماعي ترى عجباً - فيما عدا الإلتزام بالشعائر الدينية - من اختلافات النظم الاجتماعية والملبس والمسكن والعادات والتقاليد والآداب والآداب والفنون، ولم يفرض نمط حضاري واحد يتبعه الجميع. وكذلك الحال على المستوى المعرفي/الفكري. فكانت مراكز العلم في خوارزم وبغداد ودمشق والقاهرة ومبكنو والقيروان وفاس وقرطبة - كل له اجتهاداته وتقاليد المعرفية ولكنها أيضاً مترابطة ينتقل العلماء وتنتقل المعارف بينهما. فكثير من العلماء غادروا بلادهم إلى مناطق وأقاليم أخرى ولكنهم قوبلوا بنفس الاحتفاء والتقدير وأصبحوا علماء يشار إليهم بالبنان في مستقراتهم الجديدة (كمثال ابن خلدون). وكذلك كانت طبيعة محتوى المعرفة/العلم ووسائل تدوالها متاحة للجميع ودافعها البحث عن الحق أين وجد ونشره وبثه لمن شاء في حلقات الدروس المفتوحة ونظامها غير المغلق. وعلى المستوى الفكري/العلمي/النظري يوجد اختلاف كبير بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية في مفهوم العلم. فعلى اختلاف العلماء في تفسيراتهم ورؤاهم للعلم فإنهم في الحضارة الإسلامية يجمعون على أن العلم عند الإنسان محدود وقاصر وكذلك أدواته (العقل) ذات خصائص ومقدرات متناهية لا تستطيع الإلمام بكل جوانب الوجود، وأن العلم لا يسوي شيئاً بالقياس إلى علم الله الواسع. وللعلم النافع لا بد أن يرتبط بالعمل النافع وغرضه عمارة الأرض لا تدميرها، ونفع الإنسان والمجتمع. والعلم فوق أنه حرفةً وقدرات ذاتية إلا أن في النهاية هبة منم الله، وعلى المرء أن يتقرب إلى الله للمزيد من العلم وذلك باتباع أوامره وخشيته وتقواه. فالإنسان بنفسه وعقله يحتاج إلى علم الله وهديه. ولا بد للإنسان أن يسعى بكل الطرق لتحصيل العلم في إطار إيماني/أخلاقي. ولذلك كانت الحضارة الإسلامية - رغم معارفها الجمّة بأسرار العلوم والتكنولوجيا - إلا أنها لم تستنبط وتستخدم أسلحة مدمرة كالحضارة الغربية - وكل معرفة وعلم مقبولان ما دام لا يتعارضان مع أساسيات العقيدة - وهي إطار واسع يتحمل كل أشكال وأنواع العلوم والمعارف من شتى الثقافات والحضارات. وكان العلم قريباً بالفلسفة (بمعناها الإغريقي: حب الحكمة) ولذلك كان العلماء عارفون بشتى ضروب المعرفة مع الإلمام بمهارات أكبر في فروع مخصوصة في العلم. وهذا بعينه ما يدعو إليه كثير من العلماء الآن للخروج من مأزق العلوم الاجتماعية وذلك بالجمع بين العلم والفلسفة - أو ما يطلق عليها الآن بفلسفة العلوم.

بعد أن ترسخت الحضارة الإسلامية بعد ترجمة ودرس وهضم علوم الأولين وتحويرها للرؤية الحضارية الإسلامية (كالجاحظ والغزالي) جاء عهد أمكن معه ظهور علماء استطاعوا أن يفتحوا قارات جديدة للعلوم. والمثالان اللذان هما أقرب للعلوم الاجتماعية هما البيروني وابن خلدون. وعلى الرغم مما يقرب من الثلاثمائة عام بين وفاة البيروني ومولد ابن خلدون إلا أن أعمالهما الفكرية كانت تمثل فتحاً معرفياً للإنسانية جمعاء. ويحوي كتاب العبر في مقدمته تأثراً واضحاً بالبيروني في نظراته للتاريخ ومصدر الأخبار ونقدها وتقييمها وتأسيس علوم جديدة سعت إلى استيعاب التجربة الإنسانية في تحليلاتها الفكرية والتاريخية. ومع أن البيروني كانت له مهارات مشهود لها في العلوم الطبيعية والرياضيات إلا أن كتابه «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة» مع كتابه «الآثار الباقية عبر القرون الخالية» يعدان كتابين هامين في

النظر للقواعد المعرفية للأمم غير الإسلامية. وبهذين الكتابين أسس البيروني للمنهج المقارن في النظم المعرفية بعيداً عن التحيز والهوى والغرض. ولكي يحقق ذلك تعلم اللغة السنسكريتية ودرس الفلسفة والديانات الهندية، ولم يدمغها بالجهل أو الكفر وإنما أراد معرفة كيفية تشكل القواعد المعرفية وتتم ترجمتها إلى أرض الواقع في حياة الناس العادية في احتفالاتهم وأوجه معاشهم.

أما ابن خلدون فقد جمع بين العلم والسياسة والتصوف، وأتقن الكثير من الفنون. بيد أن ابن خلدون، وخلافاً للبيروني، قد أدرك أنه قد أتى بعلم جديد أطلق عليه «علم العمران». وقد تنازع فيه أهل العلوم الحديثة في مجال الاجتماع فبعضهم نسبته للتاريخ، وبعضهم أنسبهم للاقتصاد، وآخرون نسبوه لعلم الاجتماع، وهكذا. إلا أنني أرجح أن ابن خلدون قد خلد اسمه بافتراعه لعلم يدرس الواقع الاجتماعي في تفاعلاته وتجاربه وتجلياته التاريخية/الحضارية. في البعدين الزماني والمكاني/البيئي. ومع أن ابن خلدون قد مال إلى ما يعرفه عن واقع الحال من الشعوب والمجموعات التي عايشها من عرب وعجم وبربر إلا أن تجاربه الحياتية واطلاعه الواسع قد مكنته من الوقوف على معالم الحضارات الأخرى وجوانب من أشكال الحضارة الإسلامية نفسها في الأقاليم الأخرى من العالم الإسلامي. ومع أن المنطلقين للبيروني وابن خلدون يختلفان من حيث تجاربهما الحياتية والمعرفية وأهدافهما البحثية والعلمية ومنهجيتهما في تحصيل مطلوبهما إلا أننا نلاحظ أنهما لم يكتشفا علماً لدراسة «الأخر» أو يستبعدانه أو يضعانه موضعاً دونياً. ولكنهما درسا في إطار الاختلاف الحضاري وعملا قدر جهدهما لإحقاق الحق وطلبه والاستفادة من معارف الحضارات والشعوب الأخرى في إطار الإسلامية الشاملة.

الخاتمة:

إن الكوارث والمحن التي نشهدها اليوم في أبعادها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والبيئية ما هي إلا محصلة نظام معرفي وحضارة يتناقضها البعد الروحي/الأخلاقي في رؤيتها الكونية. وهي حضارة تمثلت في مشروع حضاري سمته «الحدائث» وزعمت أنه لمصلحة الإنسان، مطلق الإنسان، وخلق مجتمع متقدم ينعم بالرفاهية والحرية والسلام وفي نهاية المشروع جاءت النتائج كارثية. ولتتبع ذلك نظرت الورقة في ظروف نشأته وخصائصه المعرفية التي جاءت من وقائع تجربته التاريخية وفي تعامله مع الطبيعة والإنسان الأوروبي وغير الأوروبي كوسيلة لتحقيق المشروع الحدائثي عبر آنيته الفكرية (العقلانية) والاجتماعية (السوق) والسياسية (الدولة القطرية) والتنفيذية (البيروقراطية والتكنولوجيا).

أبرزت علامات اضمحلال المشروع الحدائثي وبعث القوى الأخرى التي لم تشرك في أن عالماً حضارياً جديداً يتشكل. وسيكون هذا القادم الجديد الحضارة ذات الرؤية الكونية ومشروع حضاري عالمي/إنساني هو الثالث في تاريخ البشرية بعد الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية. ولكنه يختلف عنهما في أنه ولأول مرة تلتقي رؤى حضارية وكونية في لحظة تاريخية واحدة. وتتسائل الورقة عن دورنا في ذلك من خلال إسهامنا برؤية وفكر مستمد من إرثنا الحضاري الإسلامي العربي وانعكاس ذلك في إبداع جديد لعلوم جديدة تستوعب الحضارات الأخرى وعلومها دون أن ينتقص من قدر إسهامنا. علوم (علم) اجتماعية جديدة تجمع معرفياً بين الفلسفة والعلم وتتعامل مع التجربة الإنسانية في مجملها غير مقصية أو مستعلية على أحد، وتسعى لخير الإنسان وعمارة الأرض لا تدمرها.