المتطلبات المعرفية لتجديد النسق النظرى فى علم الاجتماع

الباحث/ محمود فتحى عبدالعال ابودوح

تمهيد :

شهد المشروع الحداثى للنظرية السوسيولوجية خلال العقود الأربعة الماضية حواراً لم ينقطع وجدلاً لم ينته يدور حول مدى الكفاءة التفسيرية والوظيفية لهذه النظرية ويشكك فى قدرتها على إدراك الواقع الاجتماعى المتغير(١).

وقد أفرز ذلك ما شهده المجتمع الإنسانى من تحولات أوجدت معطيات واقعية جديدة أثبتت تطور الواقع الاجتماعى متجاوزًا نسق الأفكار، وقد تخلق فى ضوء ذلك تحولاً فكرياً داخل العلوم الاجتماعية عامة وعلم الاجتماع خاصة تجَسَّدَ فى التحول من الحداثة إلى ما بعد الحداثة ؛ ذلك التحول الذى أوجد نقاشًا حادًّا داخل النظرية السوسيولوجية حول ما إذا كان هناك نظام معرفىّ جديد أم أن هناك تصحيحًا للمسار النظرىّ، وقد أفرز هذا النقاش داخل النظرية حول الحداثة وما بعدها أربعة اتجاهات فى هذا الشأن الأول منها يرى أن ما بعد الحداثة هى قطع للعلاقات مع الحداثة، ويمثله" فوكو وجاك دريدا"، والثانى ينتقد ما بعد الحداثة لأنها تدعم نمط الاستهلاك الرأسماليّ مؤكدًا أنها نوع من المحاكاة الساخرة للانحلال فى الفن والحياة الاجتماعية، ويمثله "فردريك جيمسون" والثالث ينظر إليها بشكل إيجابى مؤكدًا أنها قد تولدت عن اتفاق جمعى فى الرأى وتعمل على مقاومة سيطرة أى شكل من أشكال الأيدولوجيا ويمثله" ليوتار" والرابع ويمثله" هابرماس" فهو يؤكد أن الحداثة لم تنته بعد، ويمثل الاتجاه المحافظ الجديد." (٢)

وقد قاد هذا التحول إلى إيجاد رؤية جديدة تجاه علم الاجتماع مثلت تحديًا معرفيًّا لوجوده وبنيته إذْ أكد رواد هذه الرؤية (رؤية ما بعد الحداثة) على أن شروط وجود العلوم الاجتماعية والإنسانية هى شروط مشكوك فيها فى ضوء سيادة فكرة موتِ ما هو اجتماعى ونهاية العلاقات الاجتماعية الحقيقية، فالمجتمع أصبح مجموعة من الصور المحاكِيَة التى تصوّر ذلك الواقع، ومن هنا تسود صُور الواقع وليس الواقع الاجتماعىّ نفسه، كل ذلك يفترض معه القضاء على إمكانية عمل علم الاجتماع، أما" فوكو" فقد أعلن موت علم الاجتماع أو العلم الاجتماعىّ، وذلك من خلال ما أسماه بالتعدديّة المنهجيّة والتفكك، إذْ رأى أن التعددية المنهجية والتفكك الناشئ عن لا تكافؤ العديد من النماذج المتبناة والسائدة هى ملامح تكوينه لنظام وليس رموز الأزمة الوشيكة أو الموجودة بالفعل(٣).

إلا أن فكرة الموت هنا التى ينطلق منها رواد ما بعد الحداثة فى تحديد رؤيتهم تجاه العلم الاجتماعى لا تعنى بالضرورة انتهاء دور العلم فى المجتمع أو إلغاء العلم كعلم ضمن العلوم الاجتماعية، ولكنها تعنى الاعتراض على الهُوِية النظامية لعلم الاجتماع أى إنهم يعترضون على عدم تطوير علم الاجتماع أدوات ومفاهيم تحليلية تساعده فى تفسير المتغيرات أو التحولات التى تمر بها المجتمعات بفعل العولمة، وهذا يفترض إعادة التفكير فى طبيعة وشخصية علم الاجتماع كمشروع ثقافىّ، ومِنْ ثَمَّ فإن علم الاجتماع ما بعد الحداثى يكون من شأنه وضع استراتيجية لخطاب نظاميّ داخل علم الاجتماع يكون من شأنه ابتكار أدوات تحليلية تساعد فى مهمة إنشاء نموذج نظرىّ لمجتمع ما بعد الحداثة، وتساهم فى ذات الوقت فى تفسير المتغيرات بشكل أفضل من ذلك الشكل الكلاسيكى (٤).

ومَنْ ثَمَّ فإنه يمكن القول إنَّ على علم الاجتماع أن يهجر طموحاته العلمية الاجتماعية التعميمية إذا أراد أن يخرج من دائرة السقوط، وأن ذلك لا يتأتَّى بواسطة استراتيجية العمل المعتادة بداخله إذْ إن اللعبة والعملاء قد تغيرو بإتباع تعبير "هابرماس"(٥)

ونستخلص من ذلك أن علم الاجتماع بمنهجيته الكلاسيكية لم يعد لديه القدرة على فهم المعطيات الواقعية الأكثر حداثية بفعل تأثير المؤثرات التكنولوجية على واقع الحياة الاجتماعية، والتى ساهمت فى ايجاد معطيات واقعية أثرت بشكل كبير على عملية التفاعل الاجتماعى بين الأفرد داخل المجتمع، وعلى شكل شبكة العلاقات الإجتماعية بين الأفرد أيضاً، وقد ساهم ذلك كله فى إعادة تشكيل البينة الإجتماعية داخل المجتمع وفقاً لقواعد لم تكن معهودة لعلماء الاجتماع من قبل ؛ كل ذلك فرض على علم الاجتماع أن يطور ادوات تحليلية تكون قادرة على فهم طبيعة تأثير هذه المعطيات على الحياة الاجتماعية، كى يستطيع أن يضع تصورات تفسيرية لما يحدث وما سوف يحدث.

ومن ثَمَّ فإن ما سبق يدفع إلى تأكيد مفاده: إنَّ "التأمل والتفنيد للتراث الفكرىّ والمعرفىّ لعلم الاجتماع لن يؤتى ثماره إلا على خلفية فكرة التجديد _ والذى أصبح مطلبًا معرفيًّا ملحًّا داخل علم الاجتماع – تلك الفكرة التى تساعد على تأمل التراث السوسيولوجى بطريقة منهجية بهدف الوصول إلى مضامين نظرية ومنهجية قد تفتح آفاق رَحْبةٍ أمام تطوير العلم عامة والنسق النظرى خاصة.

وانطلاقًا مما سبق تحاول هذه الدراسة تناوُل موضوع التجديد بشكلٍ تراعى فيه التدرج المنطقىّ فى التناول، والذى يفرض أهمية التعرض بالشرح والتفنيد للضرورات التى تدفع إلى التجديد، وتتبع أهمية ذلك من جانبين :

الجانب الأول : يتمثل فى أن عدم القدرة على الكشف عن المتطلبات وراء تنفيذ عملٍ ما يفقد العمل عمقه وأهميته، ومن ثَمَّ فإن الكشف عن ضرورات التجديد يعطي للموضوع أهميته وعمقه الإبستمولوجى داخل علم الاجتماع.

الجانب الثانى: يتمثل فى أن تحديد المتطلبات المعرفية للتجديد يعد دعوة مباشرة للجماعة العلمية لِتأمّل فكر التجديد والتعرف على استراتيجياته وأبعاده هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يعد استجابة قوية لتطورات العلم.

وبِناءً على ما سبق يتراءى للدراسة أن هناك ضرورتين أساسيتين تدفع إلى تجديد النسق النظرى لعبد الرحمن بن خلدون، يمكن إيجازها على النحو التالى :

اولاً : المتطلبات العلمية : إعادة إنتاج التراث الفكرىّ يساعد على بناء أدوات تحليلية داخل علم الاجتماع.

تنطلق الدراسة فى التدليل على المتطلبات العلمية لتجديد النسق الخلدونى ن تأكيدين أساسيين، وهما :

- إن التطورات الواقعية والحضارية ساهمت فى إيجاد سمات وخصائص مستحدثة للمجتمعات لم تكن موجودة من قبل ساهمت فى تعديل طرق التفاعل الاجتماعىّ وطرق بناء العلاقات الاجتماعية، وأوجدت محددات أكثر تطورًا لإنتاج الثقافة والمعرفة مما أحدث خللاً فى رؤية العلم تجاه الواقع وفرض ضرورة لتجديد العلم لرؤيته تجاه الواقع الاجتماعى.
- إن الماضى يحتوى على مفاهيم وتعميمات تستحق الاستعادة والاستخدام من أجل التصدّى للمسائل البحثية المعاصرة، وثانيهما: هو أن الحوار مع العقول العظيمة من خلال كتابات نسيج علمىّ بسيط يعد خبرة حيوية (٦)

والمتأمل لذلك يجد أن تطور الواقع الاجتماعى وإفرازه لمعطيات واقعية جديدة أدى إلى تأزّم النظرية ومقولاتها التفسيرية فى النظر إلى الواقع مما أدى إلى اللجوء إلى التراث الفكرىّ للعلم الاجتماعىّ كأحد الحلول المناسبة لمعالجة المعضلات النظرية والمنهجية التى أصبحت تواجه العلم الاجتماعىّ فى نظرته للواقع.

ويمكن القول بأن شرْح هذه المتطلبات والتدليل عليها يستوجب منطقيًّا التطرق بالشرح والتفنيد لصورة المجتمع المعاصر وتأثير تلك الصورة على الحالة الإدراكية للعلم الاجتماعى، ورؤيته تجاه المعطيات الواقعية المستحدثة داخل المجتمع المعاصر، والتى غيرت من سماته وخصائصه، وأوجدت نقاشًا حادًّا داخل العلم تمثَّلَ فى مدى إمكانية العلم وقدرته على الاستمرار فى دراسة المجتمع برؤية كلاسيكية لا تتناسب وطبيعةَ المعطيات الواقعية وانتهت بالتأكيد على سقوط النماذج الفكرية الكبرى التى كانت بمثابة الداعم الأساسي لرؤية العلم تجاه الوقائع والأحداث مما أثّر على القدرة التفسيرية للعلم عمومًا، كما تقتضى هذه المتطلبات التطرق أيضًا إلى مقومات النسق الخلدونىّ وقدرته على إضافة إسهام نظرىّ ومنهجىّ داخل العلم الاجتماعىّ كنموذج معرفىّ تسهدفه الدراسة بتقديم رؤية تجديدية عنه، وفى ضوء ذلك تسعى الدراسة إلى شرح هذه المتطلبات العلمية لتجيد النسق الخلدونى فى ضوء عدد من العناصر التالية :

١ – ملامح المجتمع الإنسانى فى ضوء المعطيات الواقعية الجديدة وانعكاسها على العلم الاجتماعى

ساهمت مجموعة التحولات الواقعية التى شهدتها مستويات الوجود الإنسانى السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية– تلك التحولات التى تضافر فى إفرازها تداخل مجموعة من المؤشرات الواقعية مع أخرى إجرائية كونت ما يعرف بالعَوْلمة، – فى إحداث تغيرات عميقة فى سياسات العديد من الدول أدت إليها عوامل عديدة منها سقوط الأنظمة الشمولية، وتغير وظيفة الدولة السياسية، إذْ أصبح شغلها الشاغل تصدير نموذجها الثقافىّ والحضارىّ إلى مختلف أنحاء العالم، وظهور الدعوة إلى تجاوز فكرة الدولة القومية، والتأكيد على مفهوم الدولة ذات الكِيَان العالمىّ، وقد تزامن ذلك مع انبثاق النظام العالمىّ الجديد.

أما على المستوى الاقتصادىّ فقد ظهرت تغيرات كثيرة من جراء التحولات السياسية إذْ حدث تغيير ملحوظ فى السياسات الاقتصادية العالمية، وقد ساعد على ذلك ظهور نسق الرأسمالية غير المنظمة أو الرأسمالية المتأخرة والمعتمدة على التكنولوجيا الحديثة كأحد دعائمها الأساسية، إضافة إلى ظهور الشركات متعددة الجنسيات وما أدت إليه من ظهور ما يسمى بالتقسيم الدولى للعمل.

أما على المستوى التقنىّ : فقد حدثت طفرة تكنولوجية غير مشهودة من قبل ساهم فيها التلاقى بين تكنولوجيا الحاسبات الإلكترونية من ناحية والاتصالات من ناحية أخرى ، تمثل فى استخدام التكنولوجيا الإلكترونية فى عمليات التحويل والإرسال(٧)، فقد ساهم ذلك بشكل كبير فى إحداث ثورة تكنولوجية كان من أهم سماتها التوسع فى استخدام الكمبيوتر والنظم المعلوماتية الحديثة فى جميع أنشطة العمل الإنتاجية والخدمية. (٨)

وقد تميزت هذه الثورة الإلكترونية بأنها ساعدت إلى حد بعيد فى اختصار المدى الزمنى الذى كان يفصل بين كل ثورة صناعية وأخرى ، فضلاً عَنْ أنها تعتمد على نتائج العقل البشرىّ وعلى حصيلة الخبرة والمعرفة التقنية كما توصف هذه الثورة أيضًا بأنها ستؤدى إلى مزيد من الارتباط والتداخل بين مختلف مناطق العالم ، وإلى مزيد من الاعتماد

المتبادل بين الأطراف الرئيسية لهذه الثورة التكنولوجية، علاوة على ذلك فإن التطور التكنولوجى الذى يشهده العالم فى ظل العولمة زاد من أهمية دور المعرفة والمعلومات ، فظهر اصطلاح مجتمع المعلومات للدلالة على التطور النوعىّ الجديد. (٩)

وفى ضوء ما سبق يمكن القول بأن الثورة الإلكترونية ساهمت فى جعل العالم أكثر اندماجًا ، وساهمت أيضًا فى انتقال المفاهيم والآراء والتصورات والأذواق بين الثقافات والحضارات ، فضلاً عن أنها جعلت العولمة السياسية والاقتصادية ممكنة ، إضافة إلى أن هذه الثورة التكنولوجية قد أحدثت تغيرات جذرية فى طبيعة الاتصال وبِنْيَتِهِ وحدوده ووظائفه ومحتواه (١٠)

وبرز ذلك من خلال البثّ التلفزيونىّ عن طريق الأقمار الصناعية وبصورةٍ أعمق من خلال شبكة الإنترنت التى تربط البشر فى كل أنحاء العالم وظهور ما يعرف بالمجتمع الافتراضىّ من جَرَّاءِ ذلك. (١١)

والمتأمل لما سبق يكتشف أنّ جملة هذه التحولات الواقعية قد ساعدت بشكل كبير فى أَنْ أصبح المجتمع المعاصر له سمات وخصائص مميزة له كانت نتيجة مباشرة لظهورها تلك التحولات السابقة، ويمكن توضيح ذلك على النحو التالى :

أ- دخول المجتمعات الى مرحلة المجتمع ما بعد الصناعة

يمكن القول بأن مصطلح المجتمع ما بعد الصناعىّ _ تطور هذا المفهوم من خلال إسهامات "دانيال بل" قد استخدم ليصف التغيرات الاجتماعية والاقتصادية في أواخر القرن العشرين ليصف ويفسر أن التطورات التى تأخذ المجتمع إلى ما بعد الشكل الصناعىّ عادة ما تحتوى على تغيرات في القطاع الاقتصادىّ السائد (تمثلت في انهيار إنتاج السلع والتصنيع كأحد الأشكال الرئيسية للنشاط الاقتصادى واستحلالها بالخدمات) وفى التكنولوجيا (أى الحاجة إلى المعلومات) وفى الترتيب الطبقىّ (حيث تزايد اعتماد الوظائف الاجتماعية على المهارات المكتسبة عن طريق التعليم. (١٢)

فى ضوء ذلك يستنتج ""دانيال بل " أن هناك ثقافة ما بعد صناعية آخذةً فى الظهور، وهى ثقافة تقوم على المتعة واللامؤسساتية وثورة إزاء النظام والقيم البورجوازية، وتمجد الثقافة ما

بعد العصرية هذه عالم إمتاعى من الاستهلاك الشامل والموضة والتصوير الفوتوغرافى والسفر وتقوم الثقافة الاستهلاكية على اللعب والمتعة والعرض كما تترك هذه الثقافة الجديدة – ثقافة المجتمع ما بعد الصناعىّ– العديد من المبادئ الجوهرية للحداثة الرأسمالية (النمو الاقتصادى القائم على الاستثمار، رأس المال الشامل، المحدثات الفنية، الإنتاج المصنعىّ ذو العمالة الكثيفة).(١٣)، ويتميز المجتمع ما بعد الصناعىّ بسمتين أساسيتين تشكلان الملامح العامة لهذا المجتمع،وهما:

(١) النزعة الاستهلاكية المفرطة:

ولكى تكون الفكرة مكتملة لابد من ربطها بالعوامل التى ساعدت على ذلك إذْ يمكن رد هذه الفكرة إلى ما أفرزه ذلك التحول من الرأسمالية المنظمة إلى الرأسمالية غير المنظمة – والمعتمدة على التكنولوجيا الحديثة كأحد دعائمها الأساسية وقد صاحب ذلك التحول تحولاً مماثلاً تمثَّلّ فى التحول من إنتاج السلع إلى إنتاج الخدمات.

وفى ضوء ذلك يؤكد " جان بودريار" أن الفرد في مجتمع الاستهلاك يصبح مشاركاً في مجتمعه لا بالعمل الاجتماعىّ أو السياسىّ بل باستهلاكه لسلع وبضائع ينتجها هذا المجتمع، فالمشاركة أصبحت مشاركة استهلاكية، والانتماء أصبح انتماء لشريحة استهلاكية معينه تكون علامة على المكانة أو المستوى الاجتماعىّ، فلم يعد الفرد يسعى لأن يحقق ذاته بل أصبح يسعى لنيل موافقة الآخرين وكسب رضاهم والتماهى معهم، لم تعد للفردية قيمة مطلقة بل مجرد توافق وظيفىّ، وبدلاً من السعى نحو إنجازات يغير بها المرء أوضاعه ويتجاوز بها حاله نحو حال آخر أصبح يسعى نحو مجرد نيل رضاء الناس، ومن ثَمَّ يعتقد المستهلك أن سلوكه حر، وذلك بِناءً على أنه حر في اختياره بين كل ما يعرضه عليه مجتمع الاستهلاك، ويعتقد أنه يسعى نحو الاختلاف والتميز عن الآخرين، إلا أن حريته هذه وهمية وسعيه نحو الاختلاف زائف ؛ ذلك لأن تعددية موضوعات الاستهلاك وتعددية المواقف والآراء والأنماط الثقافية التى يختارها ليست لإنتاج المجتمع الذى يحيط به ولا تكشف إلا عن منطق واحد وهو انسياق الفرد إلى الأسلوب الوحيد الذى يستطيع أن يعيش به في المجتمع وهو المزيد من الاستهلاك. فالتعددية زائفة لأنها ليست إلا تنوعًا لموضوعات استهلاكية سواء كانت سلعًا أو آراءَ وأنماطًا ثقافية. (١٤)

وفى ضوء ما سبق يمكن القول بأن النزعة الاستهلاكية تُعَدّ إحدى السمات الجوهرية داخل مجتمع ما بعد الصناعة، فالمتأمل لها يجد أنها تعد تجسيدًا حقيقيًا لما وصل إليه المجتمع، أى إنها انعكاس لجملة التحولات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التى حدثت في بنية المجتمع ما بعد الصناعىّ، كما أنها تمثل كذلك الخاصية المميزة لهذا المجتمع والتى تميزه وتجعله منفردًا عن نمط المجتمع السابق عليه، وبالرغم من أن هذه السمة قد ينظر إليها على أنها خيالية مفرطة، إلا أن تحققها على أرض الواقع تختلف باختلاف المجتمعات واختلاف درجة تأثر كل مجتمع بالتحولات الواقعية ومدى استفادتها (وينطبق هذا على الأفراد داخل هذه المجتمعات) فالتحولات الواقعية قد تدفع بمجتمعات إلى الأمام وأخرى إلى الخلف.

(٢) المعرفة : المبدأ المحورى فى المجتمع ما بعد الصناعىّ

ويؤكد" "دانيال بل " أن الانتقال إلى المجتمع ما بعد الصناعىّ أفرزه الاهتمام بالدور الفعال للعلم والتكنولوجيا، إذْ إن التركيبات المحورية لظهور هذا المجتمع هى الجامعات ومؤسسات البحث التى يوجد بها العلم الثقافىّ(١٥). كما يؤكد" بل: "إن المبدأ المنشط في المجتمع ما بعد الصناعىّ سيتمركز بدرجة أكبر حول النظم والمؤسسات التعليمية والعلمية والحكومية؛ ولذلك سيحل العلماء والاقتصاديون والمهندسون محل مؤسسات الأعمال والمشروعات التقليدية، كما ستحل الجامعة محل مشروع العمل في كونها مصدرًا للتجديد والابتكار ولاتخاذ القرار. (١٦)

ومن ثَمَّ فان المجتمع ما بعد الصناعىّ يعبر عن الانتقال من المجتمع الذى ينتج البضائع إلى مجتمع الخدمات واعتبار المعرفة النظرية مصدرًا مركزيًّا للتجديدات فى التكنولوجيا، وظهور تكنولوجيا فكرية جديدة (١٧) ، وفى ضوء ذلك يؤكد" بل " أن مجتمع ما بعد الصناعة يشهد تدهورًا وانهيار للعمل اليدوى في مقابل النحو السريع والمتزايد لأعمال الياقة البيضاء وصناعة الخدمات وجماعات المهن الفنية العليا، وزيادة الإنفاق على التعليم الجامعىّ والعالىّ وعلى مجالات البحث والتنمية، إضافة إلى ذلك يؤكد" بل" بأنه ما إن يتحول المجتمع من حالة يخضع فيها كلية لعملية إنتاج السلع إلى حالة أخرى تسيطر عليها عملية إنتاج المعرفة النظرية فإن ثمة بناء اجتماعيّ جديد يظهر إلى حيز الوجود، ففى المجتمعات الحديثة تسيطر النظرية على الامبيريقية في مجال الدراسات العلمية والاقتصادية

ودراسات الحاسب الآلىّ، ومن ثَمَّ تصبح الغلبة للعلماء والرياضيين وخبراء الحاسب والمنظرين الاقتصاديين ليشكلوا في نهاية الأمر ما اسماه "دانيال بل" بطبقة المعرفة Knowledge class المتميزة (١٨).

ب- التحول إلى المجتمع الافتراضيّ

يمكن القول: إن الصفة الاختزالية (١٩) للثورة الرَّقْمِيّة قد ساهمت في جعل الحياة الاجتماعية تنسحب بشكل تدريجيّ نحو الشاشات والشبكات ومن ثَمَّ فإن الرموز تصبح هى المحك الأساسيّ في تحديد العلاقات الاجتماعية بين الأفراد وفى توجيه عملية التفاعل الاجتماعيّ بينهم، وقد ساهم كل ذلك في تولد ما يمكن أن نطلق عليه الواقع الافتراضى Virtual Reality وتتسق هذه الفكرة اتساقاً كبيراً مع فكر ما بعد الحداثة (٢٠).

ومن ثَمَّ فإن العالم الافتراضى هو عالم مصطنع مختلط يعرض بيانات في فضاء مركب يمكن لأى مستخدم التجول فيه من خلال إصدار الأوامر للحواسب ويفرض لهذا العالم متغيرات منطقية ويعوض بعض الأحيان الواقع، كما هو الشأن في برامج المحاكات simulation، ويتميز العالم الافتراضى بثلاثة خصائص وهى اللامادية، واللاتموقع واللاتزامن. (٢١)

وفى ضوء ذلك يؤكد "جان بودريار" أن المجتمع المعاصر الذى نراه لم يعد مسيطراً عليه بواسطة الإنتاج، لكن بواسطة وسائل الأعلام والحواسب الآلية، ومعالجة المعلومات والتسلية وصناعات المعرفة، فبفضل الثورة في وسائل الإعلام لم يعد باستطاعتنا أن نقول ما هو حقيقى، ومِنْ ثَمَّ يصف "بودريار" عالم ما بعد الحداثة بأنه عالم يتصف بالتظاهرات ويتحدث في ضوء ذلك عن ذوبان التلفاز في الحياة وذوبان الحياة في التلفاز في النهاية أنها تمثيلات الواقع، حيث يؤكد" بودريار: "أن الانفصال بين العلامة والإشارة وانهماك المشاهد التام في النص الثقافيّ يمحو التمييز بين الواقع والوهم ؛ لذا فإن الادعاءات بأن العلامات هى تمثيلات للواقع تصبح روادع تغلف غياب الواقع الجوهريّ. (٢٢)

ويذهب "بودريار" في ضوء ذلك إلى أنّ مطالب الصدق والواقعية ليس لها معنى فى عالم ما بعد الحداثة، فهو عالم مؤلف من تخيلات وإشارات أعلى من الواقعية ليس لها حس واقعى حتى على نفسها، ومِنْ ثَمَّ فإن مجتمع تسيطر فيه المظاهر وخيالات السطح فإنه يتيح نظامًا اجتماعيًّا لا يتضمن مشاكل اجتماعية واقعية وممارسات ولكن أشياء سطحية (إعادة

إنتاج موضوعات وأحداث)، بمعنى أن المجتمع المعاصر مجتمع ما بعد الحداثة هو مجتمع تسيطر عليه المزيد والمزيد من التصورات الخيالية، هذه التصورات غالباً ما تكون توالد لتصورات أخرى وهكذا، أى إنه يؤكد على نهاية الواقع كمرجع.(٢٣)

كل ذلك مَثَّلَ تحديًّا معرفيًّا لعلم الاجتماع يمكن إيضاحه على النحو التالى :

تغير ملامح المجتمع الإنسانى تغيرًا جذريًّا فلم تعد شبكة العلاقات الاجتماعية المكونة للمجتمع كما كانت، بل تغير الأساس المكون لهذه العلاقات وتشكل على نحو غير مسبوق، وأصبحت هناك وسائل مختلفة تساعد على إقامة هذه العلاقات منها ما هو مباشر، وكثيرًا منها أصبح غير مباشر، ومِنْ ثَمَّ فان البنية الاجتماعية للمجتمعات أصبحت فى تغير مستمر ودائم وغير متوقع، وذلك فى ظل الاستجابة المباشرة للتطورات التكنولوجية التى أصبحت هى المشكل الأساسى لملامح البناء الاجتماعىّ فى الكثير من المجتمعات، ومِنْ ثَمَّ فلم تعد الرؤية السوسيولوجية بمضامينها المنهجية الكلاسيكية ملائمة لفهم ما يحدث أو تفسير ما يمكن أن يحدث فى ضوء معطيات واقعية جديدة كل يوم وقد ترتب على ذلك عدد من المعضلات مفادها :

- الانحسار الجزئىّ للمضامين النظرية والمنهجية للعلم والتى يعتمد عليها فى قراءة وتفسير الواقع، وضعف قدرتها على فهم وتفسير الظواهر الاجتماعية ومعالجتها بطرق تولد فهمًا حقيقيًّا لِمَا يَحْدُثُ وما سوف يحدث.
- حدوث فجوة بين البِنْية التصورية للنظرية فى علم الاجتماع والحالة التى عليها تفاعل العناصر الواقعية فى العلم مما أدى إلى تعرض البنية التصورية للعلم للتغير بفعل متغيرات عديدة (منها ما هو واقعىّ ومنها ما هو خاص بالعلم ذاته والمشتغلين به) الأمر الذى أدى إلى عجزها عن الوصول إلى مقولات نظرية تمتلك قدرًا من الثبات النسبىّ لفهم الظواهر والتفاعلات الواقعية.(٢٤)
- سقوط النماذج المعرفية الكُبرى داخل علم الاجتماع، إذْ أدت التغيرات العميقة فى بنية المجتمع العالمى إلى سقوط النماذج القديمة فى العلاقات الدولية وعلم السياسة وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد، وبرزت الحاجة إلى صياغة نماذج جديدة لوصف العالم وتفسير

ظواهره المتعددة، وخصوصًا بعد بروز العولمة وتجلياتها السياسية والاقتصادية والثقافية والاتصالية. (٢٥)

- ومِنْ ثَمَّ فإن صياغة نماذج جديدة لوصف العالم وتفسير ظواهره المتعددة يستوجب أمرين كلاهما مهم فى إخراج العلم الاجتماعىّ من دائرة التّيه أو تبنى مداخل معرفية بعيدة عن طبيعته المنهجية الكلاسيكية التى أصبحت عاجزة عن فهم الواقع كمحاولة من أجل البقاء، وهذين الأمرين هما :

الأمر الأول : صياغة نماذج تفسيرية نابعة من معايشة الواقع الاجتماعىّ معايشة تامة– سواء كانت هذه النماذج نابعة من الثقافة المحلية للمجتمعات أو من الثقافات العامة – ومدركة لحجم المعطيات الواقعية التى تفرزها العولمة وتجلياتها وحجم تأثيرها على المجتمع الإنسانى وعملية التفاعل بداخله، ومدركة أيضًا لحجم التغير الدائم فى بنية المجتمع الإنسانىّ، ويكون لديها القدرة على فهم طبيعة البنية الاجتماعية المكوّنة للمجتمعات فى ضوء التغيرات الحديثة.

الأمر الثانى : ويعتبر من النسيج الداخلىّ لعلم الاجتماع، ويتمثل فى مراجعة التراث السوسيولوجى لعلم الاجتماع مراجعة نقدية، تأملية، تأويلية بهدف إيجاد أبنية معرفية تشتمل على عناصر داخلية قابلة لإعادة إنتاجها سواء على مستوى المفاهيم أو على مستوى القضايا.

ويعتبر النسق الخَلْدُونىِّ من أهم الأنساق المعرفية داخل التراث السوسيولجى لعلم الاجتماع والذى احتل موقعًا مميزًا داخل هذا التراث خاصة فى البلدان العربية؛ لكونه خص هذه المجتمعات بالشرح والتفنيد لخصائصها البنائية، ووضع تصورًا لها أكمل به النقصَ داخل التراث السوسولوجىّ عمومًا عن هذه المجتمعات، فضلاً عن كونه حوى رؤية منهجية عميقة أثرت في منهجية العلم عمومًا ؛ لكونه من الأنساق المعرفية التى اشتملت على أبنية معرفية قابلة للتجديد فى عناصرها الداخلية، ويمكن إيضاح ذلك فى ضوء الحديث عن :

٢- مقومات النسق الخَلْدُونىِّ فى إضافة إسهام نظرىّ ومنهجىّ داخل العلم الاجتماعىّ

ويمكن النظر إلى هذه المقومات على النحو التالى :

أ- توافر تراكم معرفىّ حول النسق المعرفى لابن خلدون.

تتطلب عملية التجديد توافر كم هائل من التراكم المعرفىّ حول النسق المراد تجديده، وهو ما تحقق بالفعل حول النسق الخلدونىّ، فلم يحظى فكر عربىّ باهتمامٍ مثلما حَظِى به فكر ابن خلدون،و يؤكد فى ضوء ذلك "محمد عابد الجابرى" أن مقدمة ابن خلدون قد قُتِلَتْ بحثًا ودرسًا : فكم من أطروحة قدمت فى هذا الموضوع فى الجامعات العربية وغير العربية، وكم من كتاب ظهر هنا وهناك؛ ليقدم للقارئ العربى وغير العربى فلسفة ابن خلدون الاجتماعية والتاريخية علاوة على العديد من المقالات والأبحاث التى تظهر بين حين وآخر فى المجلات المتخصصة وغير المتخصصة فى الحوليات والجرائد إلى درجة أنَّ الباحث قد لايتمكن مهما أُوتى من صبر وأناة وسَعَة اطلاع واسع اطلاع من استقصاء كل ما كُتِبَ عن ابن خلدون بل أن يقدم فى الموضوع جديداً. (٢٦)

كما أكد هذا المعنى أيضًا " على اطيل " بقوله ماذا عسى أن يقال بَعْدُ عن ابن خلدون ؟ لقد أصبح الآن كل حديث عن صاحب المقدمة لابد وأن يصطدم بهذه العقبة : تراكم أدب خلدونىّ ضخم أُنتِجَ شرقًا وغربًا، وصورة قد تكونت عن ابن خلدون ووقع التسليم بها، وهى أنه المفكر الأصيل من بين سائر مفكرينا القُدَامى، أصيل بمعنى أنّ فِكْرَهُ قد حقق تجاوزًا بالنسبة للنظام المعرفىّ القديم، فصار على نحوٍ من الأنحاء معاصرًا لنا من كثرة ما كتب عنه، ومن كثرة ما خرجت الدراسات عن فكره. (٢٧)

وبالرغم من كون هذا التراكم على المستوى الافقى بمعنى أن مجمل الدراسات والأبحاث التى تناولت الفكر الخلدونىّ قد ملأت الفراغ الأفقى للنسق بكل درجاته العليا والوسطى والدنيا إلا أن هذا التراكم كان فى الاتجاه الصحيح ؛ وذلك لكونه ساعد على تلمس نقاط القوة والضعف داخل النسق الخلدونىّ، كما ساعد أيضًا على فهم مُعضِلات النسق – النظرية – والمنهجية، فضلاً عَنْ أن هذا التراكم قد ساعد فى وضع تصنيفًا للأفكار التراثية داخل النسق والأفكار ذات الأصالة التى من الممكن أن نتواصل معها فى فهم الواقع.

وفى ضوء ما سبق يمكن رصد القيمة المضافة من هذا التراكم المعرفى الكثيف حول النسق الخلدونى ورصد مؤشرات القوة فى هذا التراكم ؛ وذلك على النحو التالى :

- تتجلى القيمة المضافة من التراكم المعرفى حول النسق الخلدونىّ فى كون الدراسات التى تناولت النسق الخلدونى قد اتجهت الى بيان أصاله أفكاره ونظرياته، والإشادة بـ(بن خلدون) كمفكر لم يسبقه أحد من المتقدمين عليه يونانيين أو إسلاميين، وإلى كثير من الآراء التى أدلى بها فى ميدان السياسة والإجتماع والإقتصاد، كما تظهر تظهر فيمة هذا التراكم فى كونه أكد على أن مقدمه ابن خلدون تراث إنسانى قَيِمّ مازال رُغم كل ما كتب عنه فى مزيد الحاجة إلى الدراسة والتحليل، ليس هذا لأن هذا التراث الثمين يعكس بقوة وعمق خبايا وتفاصيل أهم وأخطر حقبة من التاريخ العربى الإسلامى فحسب، بل لأنه يعكس أيضاً ولربما بنفس الدرجة من القوة والعمق جانباً مهما من جوانب واقعنا العربى الراهن، هذا الواقع الذى تتواجد فيه جنباًإلى جنب القرون الوسطى والبنيات الجديدة التى خلفها عالم اليوم. (٢٨)

- ويفرز تأمل ما سبق مؤشرات القوة لهذا التراكم المعرفى حول النسق الخلدونى والتى تكمن فى :

- ساهم التراكم المعرفى حول النسق الخلدونى فى كونها وضعت أفكار ابن خلدون فى المكانة المعرفية التى يستحقها، بإعتباره مفكراً عربياً إسلامياً ؛ وذلك من خلال إستدعاء أفكار ابن خلدون، والنظر إليها وتأملها بإعتبارها نسقاً معرفياً مغذياً للعلم للعلم الاجتماعىّ، شأنه فى ذلكشأن الأفكار التى رسمت الملامح الأولى لعلم الاجتماع.
- ساعد هذا التراكم على فتح حوار لم ينقطع مع افكار ابن خلدون أدت إلى الكشف عن المقومات النظرية والمنهجية للنسق، مما ساهم فى تقنين افكار النسق بشكل ساهم فى تحديد الخطوات والقواعد المنهجية والمقولات التحليلية التى تضمنها النسق، والتى ينبغى على الباحث إتباعها فى دراسة الظواهر الاجتماعية والنظر الى المجتمع من ناحية، ومن ناحية أخرى ساعدت فى الكشف عن ترسانه المفاهيم والقضايا والمقولات التحليلية التى تشكل فى حالة تكاملها وتساندها تصوراً تحليلياً للمجتمع الذى عايشه ابن خلدون والتى من الممكن الاستعانة بها فى فهم طبيعة العلاقات الاجتماعية داخل جزءٍ من واقعنا العربى إنطلاقا من كون المجتمعات العربية لم تنقطع صلتها بماضيها.

- ساعد هذا التراكم فى فتح جدلا لم ينتهى حول كفاءة المقولات التحليلية الخلدونية وقدرتها على دراسة الواقع العربى وتقديم فهماً له، وقد نتج عن ذلك أن اتجهت بعض الدراسات إلى إبراز وضعية جديدة للمفاهيم الخلدونية، مثل مفهوم العصبية والذى يعد محور نظرية ابن خلدون ومحركاً للتاريخ ؛ وذلك بالنظر إليه باعتباره وجدان الجماعة أو رأس مال الجماعة أو بكونها علاقة اجتماعية تربط بين افراد الجماعة.

ب- خصوبة أفكار النسق وملائمتها للواقع العربىّ والاسلامىّ.

من الأشياء التى تتطلبها عملية التجديد بقوة وتعد العامل الأساسىّ فى المُضِىّ قُدُمًا فى عملية التجديد، خصوبةُ أفكار النسق _ بمعنى امتلاك النسق لملكات نظرية ومنهجية واضحة ومحددة تحديدًا دقيقًا تمكن من تولد إبداعات فكرية سواء من جنسها أو تدفع إلى تأمل أفكار فى ظلها _ وهو ما تحقق بالفعل فى النسق الخلدونى من حيث كونه يشتمل على قضايا تحليلية استطاع ابن خلدون فى ظلها فهم حركة المجتمع الذى عاشه وفهم تناقضاته، كل ذلك يدفع قُدُمًا إلى قَبُول القول بتجديد النسق الخلدونىّ، ويمكن إيضاح ذلك على النحو التالى:

صاغ ابن خلدون نسقه النظرىّ بطريقةٍ فريدة لم يسبقه إليها سابقٌ ، إذْ بنى لنفسه إطارًا منهجيًّا حوى منظومةً من المفاهيم والقضايا التحليلية مكّنته من تشريح المجتمع الذى عاشه تشريحًا شَمِل جَميع مستويات الوجود الإنسانىّ الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وقد خلق له ذلك رؤية خاصة عن المجتمع ذات نظرة شمولية.

إذْ انطلق ابن خلدون فى دراسته للتاريخ من وعى تام بالتدهور الثقافىّ فى عصره ذلك التدهور الذى دفعه إلى أن يُعْمِلَ فكره النقدىّ فى المنهج الشائع والمستخدم فى الكتابة فى عصره، خاصة منهج كتابة التاريخ، وأن يؤسس لنفسه منهجًا جديدًا يفارق ما هو سائد ويضع أساسًا جديدًا لتفكير جديد ؛ وبِناءً على ذلك فان ابن خلدون لم يطرح منهجه الجديد من فراغ، وانما أسسه على نقد صارم للمناهج السابقة عليه، فالتاريخ حسبما يذهب ابن خلدون هو خبر عن الاجتماع الإنسانى، والخبر عُرْضَةٌ للكذب " كان الكذب متطرقًا للخبر وله أسباب تقتضيه " وقد تمثل أهم وأخطر هذه الأسباب من وجهة نظر ابن خلدون فى الجهل بطبائع العمران البشرىّ. (٢٩)

إذ أكد أنّ لكل حادث له طبيعه خاصه إذا جَهِلها ناقلُ الخبرِ أو سامِعُهُ فَقَدَ القدرة على تمييز الصدق من الكَذِب، يقول ابن خلدون معبرا عن هذا المعنى: "فإن كل حادث من الحوادث ذاتًا كان أم فعلاً لابد له من طبيعة تخصه فى ذاته وفيما يعرض له من أحواله فاذا كان السامع عارفًا بطبيعة الحوادث والأحوال فى الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك فى تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب.

ويتأسس هنا منهج خلدونىّ جديد فى دراسة التاريخ لا يوقف هذه الدراسة عند باب الرواية، ولكنه يضعها فى قلب المجتمع والحياة الاجتماعية، ويَعْتِبَر ابن خلدون أنّ هذه المطابقة بين الروايات التاريخية ووقائع العمران تعتبر أساسًا لقانون منهجىّ صارم يمكن من خلاله تمييز الحق من الباطل، والمتأمل لذلك يجد أن المنهج الخلدونى الجديد ليس محاولة لتمحيص الأخبار، وكتابة التاريخ على أسس جديدة فحسب ، بل هو أيضًا منهج لدراسة المجتمع ، فكتابة التاريخ تتطلب فى البداية التعرف على طبيعة العمران وما يلحقه من الأحوال والعوارض، وكأن دراسة العمران وأحواله تأتى قبل دراسة التاريخ، ومِنْ ثَمَّ فإن ابن خلدون قد حدد أسس منهج جديد فى دراسة التاريخ والمجتمع يقوم على مطابقة الأخبار على وقائع العمران وأحواله ، وكأنه لم يبدأ كتابته للتاريخ إلا بعد أن حدد أسس العمران كما شاهدها وتعرف عليها عن قرب فى المجتمعات التى عاش فيها أو التى قرأ عنها الأخبار.(٣٠)

كل ذلك قاده إلى تأسيس علم جديد أسماه "علم العمران البشرىّ " كأداة ممنهجة حاول من خلالها تخليص البحوث التاريخية من الأخبار الكاذبة، وكذلك كأداة يستطيع بفضلها الباحثون والمؤلفون فى علم التاريخ أن يميزوا بين ما يحتمل الصدق وما لا يمكن أن يكون صادقًا من الأخبار المتعلقة بظواهر الاجتماع، فيستبعدوا ما لا يحتمل الصدق استبعادًا تامًا من أول الأمر، ويقتصر جهودهم وتحرياتهم التاريخية على ما يمكن وقوعه من شئون الاجتماع الإنسانىّ وحوادثه. (٣١)

وتتجلى عبقرية ابن خلدون كذلك فى أنه لم ينشئ علم الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى فحسب بل إنه وضع لهذا العلم قواعد منهج أصيلة، وكان يفعل ذلك بحسٍّ منطقىّ تصورىّ وتصديقىّ، وعقلية علمية ونظرية وعملية، فهو يقول عن عِلمه الجديد " واخترعته

من بين المناحِي مذهبًا عجيبًا وطريقة مبتدعة وأسلوبًا، ويقرر أن هذا العلم الجديد هو باطن علم التاريخ وفيه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل فى الحكمة عريق، وجدير بأن يُعَدّ فى علومها خليق " وبعد أن يؤكد ابتكاره العلم الجديد، يجد لزامًا عليه كعالم مبتدع أنْ يوضح طريق هذا العلم ومِنْهاجه، وينهض المنهج الذى استخدمه ابن خلدون وكَشَف به عن علمه الجديد على ستة قواعد. (٣٢)

وقد انطلق ابن خلدون من هذا التأسيس المنهجىّ إلى فهم طبيعة العمران وما يحويه من حوادث ووقائع، حيث كشف لنا ابن خلدون عن أن العمران البشريّ يضم ثلاثة مستويات : الأول، وهو المعاش الذى يحدد علاقة الانسان بالبيئة وجهده فى استغلالها من أجل الاستمرار والبقاء، والثانى : الوازع السياسىّ الذى يتحقق من خلال العمران واستقراره، والثالث : هو الصنائع أو المنتجات الثقافية للعمران، ومِنْ ثَمَّ بدأ ابن خلدون من تحليل أسس المعاش ثم انتقل إلى السياسة فالصنائع، وفى تحليله لكل هذه المستويات لا يكتفى بالتحليل الاستاتيكى بل يتناول أشكال التغير التى تطرأ على مكونات العمران من خلال الانتقال من البدو الى الحضارة _ وهو الانتقال الذى مثل عنده جوهر حركة التاريخ والمجتمع _ وينصَبّ هذا التحليل فى الأساس على عصر ابن خلدون أو العصور السابقة عليه فى حدود حضارة بعينها وهى الحضارة الإسلامية (٣٣).

وفى ضوء هذا التحليل الخلدونىّ للعمران البشرىّ يمكن الولوج إلى المجتمع الخلدوني عبر مفاهيم عدة بعضها صاغه ابن خلدون نفسه كعلم العمران البشرى، وبعضها أعاد صياغته كالعصبية _ ذلك المفهوم الجوهرى عنده والذى أوْلَى له أهميةً كبيرة كأساس فى تشكل الدولة، وأبرَزَ الدور الذى يلعبه فى الحياة الاجتماعية عمومًا وحركة التاريخ خصوصًا _ والقبلية ذلك، وغير ذلك من المفاهيم التحليلية التى أعطَى من خلالها صورة عميقة عن المجتمع الذى عاشه (٣٤).

ويتبيّن من ذلك أن ابن خلدون قد أقام صرح علمه الاجتماعىّ، الذى انشأه بين العلوم علمًا جديدًا مبتكرًا على مجموعة مترابطة من المبادئ والفروض والقوانين والنظريات الاجتماعية، التى استطاع أن يستقرئها من الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى، وما يعرض

فى العمران من دولة وملة ومدينة وحلة وعزة وذلة وكثرة وقلة وعلم وصناعة وكسب وإضاعة وأحوال متقلبة مشاعة وبدو وحضر وواقع ومنتظر، سواء كان ذلك فى عصره وأوانه، أو فيما مَضَى قبله من العصور والأزمان، ولكنه بفكره الثاقب وإحاطته بشتى العلوم وإلمامه بأصولها وبكيفية التنظير فيها، استطاع أن يميز بين ما يقبل منها الاحتمال ويخضع لقانونه، وما هو من سنن طبيعة الاجتماع، لا يمكن أن ينتقض بحال، وقد مكنه من ذلك فى يسر وسلامة، ومعرفته المستبصرة بمستقر العادة التى جرى الله الامور عليها وعلمه الواسع بطبيعة العمران (٣٥).

وفى ضوء ماسبق يمكن القول بأن النسق الخلدونى بفضل إمتلاكه لمفاهيم ورؤى تحليلية من شأنها أن تدفع قُدماً بعلم الاجتماع إلى فهم طبيعة العلاقات الإجتماعية داخل المجتمعات العربية والإسلامية ومنْ ثَمَّ فهم عملية التفاعل الاجتماعى بهذه المجتمعات، ويمكن تلمس ذلك من جانبين بهذه المجتمعات، ويمكن تلمس ذلك من جانبين :

الجانب الأول : إنّ هذا النسق امتلك بِناءً منهجيًّا علميًّا سليمًّا استطاع ابن خلدون من خلاله فهم حركة المجتمع وحركة التاريخ وتفسير الوقائع والظواهر الاجتماعية، والجدير بالذكر أننا مازلنا إلى الآن نقوم باستدعاء كثيرٍ من مقولات هذا البناء فى دراستنا الاجتماعية والسوسيولوجية سواء كان ذلك بصيغات خلدونية خالصة أو بصيغ غربية تتفق والصياغات الخلدونية.

الجانب الثانى :حوى النسق الخلدونىّ تصورًا نظريًّا عميقًا عن المجتمع تولد لديه فى ضوء منهجية متماسكة مكّنته من تشريح المجتمع تشريحًا مكنه من استخلاص عدد من المقولات النظرية التى رسمت صورة حية عن المجتمع وظروفه، ويمكن القول هنا إن الاستعانة بهذه المقولات واستدعائها فى فهم الواقع هو امر ليس بصعب؛ وذلك لكون تجديدها من الممكن أن يتلائم وطبيعة مجتمعاتنا العربية والإسلامية انطلاقًا من كون مجتمعاتنا المعاصرة ما هى إلا امتداد تاريخىّ وطبيعىّ للمجتمع الذى عايشه ابن خلدون _ بالرغم من التحولات الرهيبة التى غيَّرت بِنْية مجتمعاتنا الراهنة _ إلا أنها مازالت تحتفظ ولو بالنذر اليسير من السمات والرواسب الثقافية والحضارية التى وجدت فى العصر الخلدونىّ، ومِنْ ثَمَ يساعد تجديد مقولات خلدونية لفهم طبيعة المجتمع الحالى فى فتح آفاق رَحْبة فى

سبيل البحث عن المرجعية الأكثر ملاءمة لفهم واقعنا المعاصر تعظم قدرة علم الاجتماع من فهم المجتمع، وتؤكد التزامة الحضارى فى ذات الوقت.

وانطلاقاً مما سبق يمكن القول بأن المتطلبات العلمية لتجديد النسق النظرى الخلدونىّ، يمكن رصدها بشكل واضح وأكثر تحديداً فى محورين :

- **البعد الأول** : إن تجديد النسق الخلدونى يعد تلبية لحاجة علم الاجتماع إلى صياغة نماذج تفسيرية جديدة لوصف الواقع وفهم تفاعلاته خاصةً بعد ما أثبتت التطورات الواقعية عجز النماذج التفسيرية القديمة المنبثقة من الأنساق الفكرية الكبرى وانحسار قدرتها جزئيا عن فهم وتفسير الواقع، إذ أن ذلك أفسح المجال داخل علم الاجتماع لقبول أُطر تفسيرية ذات خصوصيات متنوعة بغض النظر عن النسق المرجعى المغذى لها، فالمهم هنا قدرتها على تقديم رؤية تحليلية لواقع المجتمعات أو أن تمتلك رؤية تحليلية يمكن إعادة انتاجها لفهم الواقع المعاش سواء داخل المجتمعات العربية أو غيرها من المجتمعات. إذ أن تجديد النسق الخلدونى قد يمد علم الاجتماع بمفاهيم تحليلية هامة مثل " مفهوم العصبية، والعمران من الممكن أن تساهم فى حال إعادة إنتاجها فى تطوير منظومة من المقولات التحليلية التى تدعم المنظومة التفسيرية للعلم.

إضافة إلى ذلك إن تجديد النسق النظرى الخلونى من الممكن أن يساهم فى إعادة إنتاج العناصر البنائية للعلم مرة اخرى، خاصةً وأنه يحمل بين طياته الميكانزمات الأولى لنشأة العلم الاجتماعى مما قد يساهم فى أن يعمل علم الاجتماع على تأمل ذاته وأوضاعه أملاً فى الخروج من الأزمات المعرفية المتلاحقة بفعل تطور الواقع الاجتماعى والحضارى بشكل تجاوز فيه نسق الافكار داخل العلم.

- **البعد الثانى** : ان تجديد النسق الخلدونى يساهم فى إعادة انتاج النظرية الغربية فى الوطن العربى انتاجاً يتناسب وطبيعة هذه المجتمعات، ويتناسب مع خصوصياتها خاصةً، وأن إعادة إنتاج النظرية هنا سوف يتسم بالعمق المبتغى بفضل الرؤية التحليلية الخلدونية عن المجتمع العربى، ويمكن تناول ذلك بشىء من التوضيح :

إذ أن تجديد الفكر الخلدونى قد يساهم بشكل كبير فى صياغة نموذج تفسيرى يتسم بالانضباط المنهجىّ والتصور النظرىّ المحكم عن طبيعية المجتمعات العربية وطبيعة

خصائصها البنائية خاصة فى ظل عدم ملائمة التصورات السوسيولوجية – إلى حد كبير – التى حوتها نظرية علم الاجتماع لطبيعة المجتمع العربىّ ومعالجة قضاياه، مما قد يساهم فى بلورة الرؤية الحضارية العربية على أسس علمية سليمة قائمة على فهم حقيقىّ لواقع المجتمع العربىّ المعاصر، وقد تمثل ذلك فى الانحسار الجزئى لقدرة النظرية الاجتماعية المعاصرة التى يوظفها علماء الاجتماع العرب حاليًا ؛ لتفسير وفهم ديناميكية التحولات الاجتماعية فى المجتمع العربىّ، وهذه التحولات من التداخل والتعقيد والخصوصية بحيث يستعصي على الفهم والتفسير برؤى ومعايير وأدوات تحليل النظرية الاجتماعية المعروفة، إنّ هذه الاشكالية تطرح بقوة إمكانية التفكير فى علم اجتماع عربىّ، أو نظرية اجتماعية عربية تصلح أكثر من غيرها من النظريات لفهم وتفسير هذه التحولات الاجتماعية فى الحياة العربية، وتكون قادرة على تقديم فهم حقيقىّ للمجتمع العربىّ وظواهره المستجدة، وتطوير منهجيات جديدة متحررة من الثنائيات المستوردة من الفكر الغربىّ، الوصول إلى قوانين أو تفسيرات اجتماعية ليس بالضرورة أن تكون متطابقة أو محالة إلي النظريات الاجتماعية الكبرى فى علم الاجتماع(٣٦).

ولعل ما يدعم ذلك ويدفع إلى قَبُوله الطرح النظرىّ الذى حوته النظرية الاجتماعية الغربية عن المجتمعات العربية والتى نظرت إليها فى ضوء نظرتها عن المجتعات الشرقية ككل، إذْ قبل ماركس فكرة أنَّ الأبنية الاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات الشرقية أبنية غير قابلة للتغير من الداخل، وهذه الفكرة التى طوَّر من خلالها مفهوم نمط الإنتاج الأسيوي، والذى يتأسس على فكرة وجود نمط إنتاجى شرقي يختلف عن نظيره فى الغرب فى خاصية جوهرية هى عدم قدرته على التحول الداخليّ، فالمجتمعات الشرقية عرفت عبر تاريخها الصراعات والحروب وتأسيس الدول وسقوطها، ومِنْ ثَمَّ فقد انشغلت بتقلبات أبنيتها القومية – السياسية وتركت أبنيتها التحتية دون تغير، ويقوم النمط الإنتاجىّ الأسيوى الذى يميز هذه المجتمعات على خصائص ثلاثة هى : وجود دولة قوية تمتص فائض الإنتاج، وغياب الملكية الخاصة للأرض حيث تكون الأرض مملوكة للدولة، وانتشار الإنتاج غير السلعى المعتمد على الزراعة، وبالتالى فإن هذا النمط من المجتمعات غير قادر على التحول من الداخل إلى نمط آخر طالما أنَّ بناءه الفوقىّ يعيد إنتاج ركوده وخموله باستمرار، ومِنْ ثَمَّ فإنَّ تحوله يستلزم الاحتكاك بنمط أكثر تطورًا هو النمط الرأسمالى، كما نظر " فيبير " إلى الشرق

بإعتبار أن هذه المجتمعات تمتلك خصائص تجعلها أقل قدرة على الحركة والتحول إلى مجتمع أَشْبَهَ بالمجتمع الرأسماليّ الغربيّ (٣٧).

وبالرغم من تغير الرؤية التى تنظر إليها النظرية الاجتماعية للمجتمعات العربية فى ضوء جملة التحولات التى اجتاحت العالم بأَسْره والتى تمثلت فى النظر إلى المجتمعات العربية على اعتبار أنها مجتمعات تتحول إلى نمط المجتمع الحديث من خلال انتشار قِيَم جديدة وأساليب سلوكية جديدة، أو هى مجتمعات تشهد نمو طبقة وسطى جديدة من السياسيين والعسكريين والمنظمين والمديرين والخبراء تحقق لنفسها قوة اقتصادية وسيساية وتحل محل الفئات الاجتماعية التلقيدية أو هى مجتمعات فى مرحلة تحولية، إلا أنَّ المتتبع للكتابات السوسيولوجية حول مجتمعات الشرق الأوسط يجد أنها كتابات تصف المنطقة بمصطلح الشرق الأوسط، وهو مصطلح لا يعبر عن خصائص المنطقة أو طبيعتها، كما تصور هذه الكتابات مجتمعات الشرق الأوسط على أنها تضم خليطًا من القوميات والسلالات والأديان والشعوب واللغات، كما يتم وصف المجتمع العربىّ الحديث بنفس الطريقة التى وصفه بها ابن خلدون، ويبدو المجتمع العربى فى هذا الوصف وكأنه لم يتعرض لأيّةِ : تغيرات وأنَّ بناءه الاجتماعىّ من الجمود بحيث لا يمكن أن يتغير بسهولة(٣٨)

وتأسيساً على ذلك يمكن القول، أن عملية إعادة إنتاج النظرية الاجتماعية الغربية فى الواقع العربى تكشف عن علاقة خضوع، فإن هذه العلاقة يصاحبها خطاب رافض للفكر الغربى، متهماً ايها بأنه السبب فى كل ما فى العلم الاجتماعى من تخلف، ويتجلّى ذلك بصور عديدة يمكن حصرها فى تيارات ثلاثة (١) رفض الفكر الغربى والدعوة إلى علوم اجتماعية إسلامية (٢) الدعوة إلى علم اجتماع عربى أو علوم اجتماعية عربية تتأسس على نظرة خلدونية أونظرة انتقائية من النظرية الغربية (٣) الدعوة الى فكرة الخصوصية التاريخية، وتأصيل ثقافة وطنية، ولا شك أن هذه التيارات تعكس وعياً نقدياً، فكما تنتج علاقة الهيمنة أشكال الخضوع، فإنها تنتج أيضاً أشكال الرفض والثورة، ويمكن أن تفسر أشكال الرفض هذه فى ضوء ما تعكسه من تيارات اجتماعية وثقافية، كما يمكن أن تفسر أيضاً فى ضوء نمو الوعى ونضجه فى مقابل هيمنة الآخر، خاصة وأن هذه الحركة النقدية

قد أنتجت تراثاً سوسيولوجياً عربياً يُعتد به، ويبشر بتجاوز أزمة التنظير فى علم الاجتماع العربى(٣٩)

وفى ضوء ذلك يمكن القول بأن المتطلبات العلمية لتجديد النسق الخلدونى تتمثل بوضوح فى كون النسق الخلدونى يعد الركيزة الأساسية لبناء أُطر تفسيرية عن واقع المجتمع العربى، فضلاً عن كونه يعد داعما لأيّةِ محاولة علمية تدعو إلى تأسيس علم اجتماع عربى او علوم اجتماعية عربية.

ثانيا : المتطلبات الثقافية : تجديد التراث الفكريّ لابن خلدون الطريق نحو تدعيم رؤية حضارية عربية.

تتولد المتطلبات الثقافية هنا، من تساؤل هام هل يستطيع النسق المراد تجديده أن يفتح آفاقًا رحبة داخل الفكر والثقافة التى ينتمى إليها وأن يستطيع القضاء على _ فى حال تجديده _ التناقضات الموجودة داخل الثقافة، وأن يؤسس لقضايا نظرية ومنهجية تُمِّكن من دراسة المجتمع وفهم تناقضاته ومعالجة قضاياه فى ظل التطورات الحالية ؟

والمتأمل لذلك يجد أن تجديد فكر ابن خلدون وإعادة إنتاج عناصره البنائية قد يساهم بما لا يدع مجالاً للشك فى إخراج العقل العربىّ والذات العربية المثقفة من أزمة التكوين وفتح آفاق رَحْبةٍ أمامهما والولوج بهما فى عصر تدوين ثقافىّ ومعرفىّ جديد قائم على دعائم من الإبداع والتجديد يمكن الانطلاق منه لإخراج الثقافة العربية والعقل والذات من دائرة التيه– التى أصبح العقل العربى بداخلها عاجزًا عن أن يعبر عن ثقافته ويصدر نموذجه الحضارىّ للعالم بالشكل الذى يتناسب مع حجم إرثه الحضارىّ والمعرفىّ – تلك الدائرة التى أوجدها وساهم فى تشكلها تأثر المجتمعات العربية بثقافات عديدة فاقت من حيث تأثيرها تأثير الثقافة العربية على العقل العربىّ، فأصبح العقل العربىّ والذات العربية المثقفة بين شِقَّىْ رَحَى بين تراثه الذى ساهم فى تكوينه وتشكيله وبين تأثره العميق بالثقافات الحديثة والمعاصرة.

ويمكن توضيح ذلك بشيء من التفصيل فى ضوء ما يمكن أن يطلق عليه "أزمة الذات العربية المثقفة فى فهم قضايا الواقع العربىّ المعاصر " يمكن تلمس ملامح أزمة الذات العربية

المثقفة اذا ما تأملنا بِنْية عقل الذات العربية وتكوينها، حيث يُشار إلى العقل العربى(٤٠)؛ بكونه جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية التى تحكم بهذه الدرجة أو تلك من القوة والصرامة رؤية الإنسان العربى إلى الأشياء وطريقة تعامله فى مجال اكتساب المعرفة مجال إنتاجها وإعادة إنتاجها، فالعقل العربىّ هو البنية الذهنية الثاوية فى الثقافة العربية كما تشكلت فى عصر التدوين.

ومِنْ ثَمَّ يمكن القول بأن عقل الذات العربية هو عقل ينتمى إلى الثقافة العربية الإسلامية، تلك الثقافة التى تحمل معها تاريخ العرب الحضارىّ العام، وتعكس واقعهم وتعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية، كما تحمل وتعكس وتعبر فى ذات الوقت عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن (٤١)

وانطلاقًا من ذلك يمكن القول بأن زمن بنية العقل المنتمى إلى ثقافةٍ ما هو زمن هذه الثقافة نفسها، وبالتالى فان زمن العقل العربىّ هو نفس زمن الثقافة العربية، فالعلاقة بين الثقافة والعقل المنتمى إليها علاقة لا شعورية، انطلاقًا من أنّ ما يتم نسيانه لا ينعدم بل يبقى حيًّا فى اللاشعور كما يؤكد فرويد، إنّ هذا يعنى أنّ بنية العقل الذى ينتمي إلى ثقافة ما تتشكل لا شعوريًّا داخل هذه الثقافة ومن خلالها وتعمل بدورها وبكيفية لا شعورية كذلك، على إعادة إنتاج هذه الثقافة نفسها، فنقول إذن إنَّ العقل كجهاز معرفىّ فاعل وسائد يتشكل وينتج فى آنٍ واحد وبكيفية لا شعورية.

ويشير اللاشعور المعرفىّ العربىّ إلى جملة المفاهيم والتصورات والأنشطة الذهنية التى تحدد نظرة الإنسان العربىّ – أي الفرد المنتمى للثقافة العربية – إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ ؛ ومِنْ ثَمَّ فعندما نتحدث عن بنية العقل العربىّ فإننا نقصد أساسًا هذه المفاهيم والأنشطة الفكرية التى تزود بها الثقافة العربية المنتمين إليها والتى تشكل لديهم اللاشعور المعرفى الذى يوجه بكيفية لا شعورية رؤاهم الفكرية والاخلاقية ونظرتهم إلى أنفسهم وغيرهم (٤٢)

والجدير بالذكر هنا أن اللاشعور المعرفى العربىّ لا تاريخ له لأنه بطبيعته لا يعترف بالزمن الطبيعىّ ولنقل إنّ له زمنه الخاص الذى يختلف تمامًا عن الزمن الشعورىّ، فهو لا يعترف بالمسافات الزمنية والمكانية ولا بقانون السابق واللاحق، ومثل ذلك الزمن

الثقافىّ زمن متداخل متموج يمتد على شكل لولبىّ، الشيء الذى يجعل مراحل ثقافية مختلفة تتعايش فى نفس الفكر، وبالتالي فى نفس البنية العقلية.

وفى ضوء ذلك يمكن القول بأن الثقافة العربية بوصفها الإطار المرجعىّ للعقل العربىّ نعتبرها ذات زمن واحد منذ أنْ تشكلت إلى اليوم، زمن راكد يعيشه الإنسان العربى اليوم مثلما عاشه أجداده فى القرون الماضية، حيث يمكن النظر إلي الثقافة، أيه ثقافة كَكِيان مستقل تنتظمه، وتنظم العالم من حوله وبالقياس اليه، منظومة مرجعية خاصة بها، أي جملة من المفاهيم والأدوات الفكرية والرؤى الاستشرافية والقِيمَ الجمالية والأخلاقية تشكلت خلال فترة أو فترات – أو هى تتشكل باستمرار – من تاريخ تلك الثقافة، مفاهيم وآليات ورؤى وقِيمّ تشد إليها بخيوط من حديد عالم هذه الثقافة أولاً، والعالم أو العوالم التى تقع حولها. ثانيًا:، وحينئذ يصبح تاريخ هذه الثقافة أو زمنها مرهونًا بتلك الخيوط، فما دامت الخيوط هى هى، لم تتغير جذريًّا فى تركيبها وطريقة عملها، فالزمن زمن الثقافة المعنية يبقى ممتدًّا يتحرك فى سكون وكان الأمر يتعلق ببساط يمسك بواسطة الخيوط التى تؤلفه، جميع الأشياء الموضوعة فوقه ليشدها إلى حافته أي الطرف الذى انطلقت منه عملية النسج يوم بُدِئَّ فى نسجه.

و يمثل عصر التدوين (٤٣) بالنسبة للثقافة العربية بمثابة الإطار المرجعىّ الذى يشد إليه، وبخيوط من حديد جميع فروع الثقافة وينظم مختلف تموجاتها اللاحقة، وليس العقل العربى فى واقع الأمر شيئًا آخر غير هذه الخيوط بالذات التى امتدت إلى ما قبل، فصنعت صورته فى الوعى العربىّ، وامتدت وتمتد الى ما بعد لتصنع الواقع الفكرىّ والثقافىّ العام فى الثقافة العربية العامة، وبالتالى مظهرًا أساسيًّا من مظاهرها(٤٤).

والثقافة العربية بهذا المعنى، وبالتالى العقل العربىّ ذاته، إنما تشكلت كَكِيان ثبتت أركانه وتعيّنت حدوده واتجاهاته خلال الفترة المعروفة فى تاريخ هذه الثقافة " بعصر التدوين " وهى الفترة التى رسمت خلالها فى الوعْى العربىّ صورة العصر الجاهلىّ والعصر الإسلامىّ الأَول، وهى نفسها الفترة التى نقلت خلالها الى اللغة العربية، وبالتالى إلى الوعىّ العربىّ ذاته صور من الثقافات الأجنبية تحت ضغط هذه الحاجة أو تلك.

ومن خلال هذه الصور التى استعادها الوعى العربىّ فى عصر التدوين عن الماضى ماض العرب وغيرهم، ترسخت فى الذهن العربىّ طرق فى التفكير تشكل فى ترابطها وتفاعلها مع مفاهيم ذلك العصر ما ندعوه هنا بالعقل العربىّ، إذَنْ فعصر التدوين هو الإطار المرجعىّ الحق للعقل العربىّ، ودليل ذلك أَنَّ ما نعرفه عن ما قبل عصر التدوين إنما تم بناؤه فى هذا العصر نفسه، كما أن ما جاء بعده لا يفهم إلا بربطه به نوعا من الربط، إذْ إنه حاضر بكل معطياته وصراعاته وتناقضاته الايديولوجية وأيضًا بكل مفاهيمه ورُؤَاهُ وأدواته المعرفيه، إنَّ المعطيات والصراعات والتناقضات التى عرفها عصر التدوين والتى تشكل هُوِيَّتَهُ التاريخية هى المسئولة عن تعدد الحقول الأيديولوجية والنظم المعرفية فى الثقافة العربية كما أنها هى المسئولة عن تعدد المقولات وصراعها فى العقل العربىّ (٤٥)

كما يمكن القول بأن الذات العربية المعاصرة تزداد أزمتها مع أول مكون من مكونات العقل العربى، وهى اللغة العربية، إذْ تُعَدّ اللغة العربية المعطى التكوينىّ للعقل العربىّ نفسه، فهى أول عمل علمى منظم مارسه العقل العربى ووضع قواعده، فاللغة العربية هى" جزء ماهيته "، وقد أكدت الدراسات الحديثة من كون اللغة – أي لغة –تحدد أو على الأقل تساهم مساهمة أساسية فى تحديد نظرة الإنسان إلى الكون وتصوره له ككل أو كأجزاء، فاللغة ليست مجرد أداة للفكر بل هى أيضًا القالب الذى يتشكل فيه الفكر، فاللغة التى تحدد قدرتنا على الكلام هى نفسها التى تحدد قدرتنا على التفكير.

وتظهر أزمة الذات العربية المعاصرة مع أول مكون لها فى أن اللغة العربية هى اللغة الوحيدة الحية فى العالم التى ظلت هى هى فى كلماتها ونحوها وتراكيبها منذ أربعة عشر قرنًا على الأقل؛ ومِنْ ثَمَّ فإن هذا يوضح مدى تأثير اللغة العربية على العقل العربىّ ونظرته إلى الأشياء تللك النظرة التى تجرها معها اللغة العربية منذ تدوينها أي منذ عصر التدوين ذاته، والواقع إن شكل اللغة العربية منذ تدوينها لم يتغير إلى الآن فما زالت هى كما تم تدوينها بقواميسها الضخمة القيمة التى ظلت مختفظة بمفرداتها الضخمة التى سطرت بداخلها فى عصر التدوين تلك المفردات التى لا تخرج عن دائرة حياة الأعرابىّ الذى كان بطلَ عصر التدوين، فظلت القواميس بعيدةً تمامًا إلا فى النذر اليسير عَنْ حياتنا المعاصرة ومفرداتها؛ ومن هنا تتجلى أَزمةُ الذات العربية بوضوح إذْ أصبح العقل العربىّ يتوفر لديه

لغة للكتابة والتفكير على درجة عالية من الرُّقِيّ من حيث آلياتها الداخلية، ولكنّ هذه اللغة ذاتها لا تسعفه بالكلمات الضرورية عندما يريد التعبير عن أشياء العالم المعاصر عالم القرن العشرين الذى يعيش فيه ويفرض نفسه عليه فى كل مجال (٤٦)

فإذا كان المثقف العربىّ يتوفر اليوم أو بإمكانه أنْ يتوفر على جملة من المفاهيم والمصطلحات التى فكر بها أجدادنا فى قضاياهم أو فى القضايا المنقولة إليهم فإنه يفتقد المادة اللُّغوية الضرورية للتعبير عن الجانب العلمىّ الصناعىّ والتكنولوجىّ خاصة فى عالمنا المعاصر، وما يجعل الأمر أكثرُ تعقيدًا هو أنَّ المثقف العربى الذى يتكلم بالضرورة لغة عامية هى أغني بكثير من العربية الفصحى فى مجال الأشياء الحضارية لكونها تقتبس أسماءها من لغات أُخرى – مع بعض التكسير –لا يستطيع التعامل بها فكريا، فهى ليست لغة ثقافة وفكر ؛ ومِنْ هُنَا تقع الذات المثقفة العربية فى مشكل التعديدة والازدواجية إذْ تعيش عالمين كلاهما قاصر؛ عالم لغته العامية، وعالم لغته الفصحى. كل ذلك مثل المفارقة الخطيرة بل التمزق الرهيب الذى عانى ويعانى منه الإنسان العربىّ فى نظرته للأشياء وفى طريقه تفكيره نحوها (٤٧)

فضلاً عن ذلك فإنّ الذات العربية تعانى حالة من حالات الانشطار الثقافىّ تلك الحالة التى ترجع إلى أنّ بِنْية المجتمع العربىّ بنية متصلة بسياقها التاريخىّ فهى لم تنقطع عنه، إذ إنها امتداد لهذا السياق، كما أنّ التاريخ المعاصر للمجتمعات العربية ليس فيه نقطة انقطاع عن تراث الماضى (٤٨)

وقد ساهم ذلك فى إيجاد حالة من الانشطار يعانى منها الواقع العربىّ الراهن، تلك الحالة التى تطبع الواقع العربىّ الفكرىّ والسياسىّ والاجتماعىّ والاقتصادىّ والتى تجعل منه واقعًا تتنافس عليه ويصطدم فيه ويتصارع صِنفان من المعطيات، صنف موروث من ماضينا ينتمى بجملته إلى حضارة القرون الوسطى بتقانتها اليدوية الرتيبة وقيمها الأخروية المثالية، وصِنْف آخر من حاضر غيرنا ينتمي بكليته إلى حضارة العصر الحديث بتقانتها الآلية المتطورة وقيمها الدنيوية المادية وما يضفى الطابع الإشكالىّ على حالة الانشطار هذه هو كونها تعكس ليس صراع القديم والجديد فقط، بل صراع الأنا والآخر أيضًا، فالقديم هنا ينتمى إلى (الأنا)، بينما ينتمى الجديد إلى الآخر.

ويعكس ذلك التوتر والقلق اللذين يولدهما ويغذيهما فى الوعى العربىّ الراهن الشعور بمأساوية وضعية انفصامية ينتمى فيها الأنا إلى الماضى بينما ينتمى فيها الحاضر إلى الآخر، وضعية يجد فيها الأنا العربىّ نفسه يتحدد بماضى يريد تجاوزه، وبحاضر لم يعد بعد له الأمر الذى يجعله يشعر بفراغ على صَعِيد الهُوِيّة ويعاني بالتالي من القلق والتوتر.

هذا البعد السكولوجىّ هو جوهر الطابع الإشكالىّ الذى يطبع الفكر العربىّ المعاصر، ويجعل منه قضايا نظرية متداخلة ومتشابكة يتوقف حل الواحدة منها على حل الباقى، ومع ذلك فليس هذا البعد السكولوجى هو كل شيء فى هذه القضايا المشكلة، بل ما هو فى الحقيقة إلاّ انعكاسٌ للصورة الذهنية المشوشة التى يكونها الفكر العربىّ لنفسه عن الواقع الحضارىّ العام الذى يُؤطُّره الواقع الاقتصادىّ والاجتماعىّ والسياسىّ والثقافىّ.

كما يمكن القول بأن الواقع العربىّ الراهن يجتاز مرحلة انتقالية بطيئة الحركة متداخلة الخُطَى متشابك فيها الزمان والمكان والقديم والجديد تشابكًا يشوش الرؤية ويُذْكِي نار التوتر والقلق ويضفي بالتالي على قضايا الواقع طابعًا إشكاليًا، طابع الوضع المأزوم (٤٩)

وينتج عن ذلك أن المفاهيم الموظفة فى الخطاب العربى الحديث والمعاصر مستقاة كلها إمّا من الماضى العربىّ أو من الحاضر الأوروبىّ إذ تدل تلك المفاهيم فى كلتا الحالتين على واقع ليس هو الواقع العربىّ الراهن بل على واقع مُعْتِم غير محدد مستنسخ إمّا من صورة الماضى الممجد وإمَّا من صورة الغرب المستقبل المأمول، كل ذلك يعكس أنَّ الذات العربية الراهنة تفتقد استقلالها؛ لأنها تستمد فعاليتها وردود فِعْلِها من مرجعيتين متنافستين متعارضتين، وهما معًا منفصلتان عن الذات العربية أي إنهما ينتميان الى عالمين لا يعبران تعبيرًا مطابقًا عن عالم العرب اليوم إحْدَاهُما تنتمي إلى الماضي العربيّ والثانية تنتمى إلى الحاضر والمستقبل الأوربيّ (٥٠)

وفى ضوء ذلك أصحبت الذات العربية المثقفة، ذاتٌ تلجأ إلى التفكير فى قضايا مجتمعها بواسطة ثقافة أُخرى، ويمثل ذلك بُعدًا آخر من جملة الأبعاد المعرفية التى تدعم هذا المتطلب ؛ إذْ يمكن القول: إن الثقافة تضم مختلف أنواع الإنتاج المادى والروحى ومختلف أنماط السلوك الاجتماعى والأخلاقى، فلو حصرنا معناها فى الإنتاج النظرىّ وحده فهناك فى جميع الأحوال، معطيات تشكل أو تعبر عن الخصوصية الثقافية لهذا الشعب أو

ذاك، لهذه الأمة أو تلك وهى خصوصية راجعة إلى المحيط الجغرافىّ والاجتماعىّ والثقافىّ الذى يتحدد به شعب ما أو مجموعة من الشعوب، وهذه الخصوصية تزداد أهميتُها إذا نظرنا اليها بوصفها نتاجًا تاريخيًّا يحمل عبر الزمن تصورات وآراء ومعتقدات، وأيضًا طرائق فى التفكير وأساليب فى الاستدلال قد لا تخلو هى الأخرى من الخصوصية، كما أن الجزء الأكبر من خصوصية ثقافة ما – إذا جاز تجزئة الحصوصية إلى أجزاء – إنما يرجع إلى التاريخ الخاص بهذه الثقافة.

فالتفكير بواسطة ثقافة ما، يشير إلى التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل إحداثياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها، وفى مقدمتها الموروث الثقافى والمحيط الاجتماعى والنظرة إلى المستقبل، بل والنظرة إلى العالم، إلى الكون والإنسان، كما تحددها مكونات تلك الثقافة، وهكذا فإذا كان الإنسان يحمل معه تاريخه شاء أم كَرِهَ، فكذلك الفكر يحمل معه، شاء أم كره، آثار مكوناته وبصمات الواقع الحضارى الذى يتشكل فيه ومن خلاله (٥١)

ومِنْ ثَمَّ فان محاولات الذات المثقفة فهم الواقع العربى وقضاياه المختلفة بواسطة ثقافة أُخرى هى محاولة تؤكد ذهول الذات العربية المثقفة عن مقصدها، وهو فهم قضايا واقعها، وفهم تجلياته، وفهم معضلاته فى ضوء خصوصياته المتنوعة، ومِنْ ثَمَّ فإنَّ ذلك يضعف من قدرتها على صياغة نموذج حضاريّ معاصر يعبر عن الثقافة العربية، مما قد يساهم فى أنْ يصبح الإنتاج المعرفىُّ للذات العربية المثقفة إنتاجًا معرفيًّا متشذرًا مغتربًا عن واقعه يعانى حالة من حالات الانفصام عن الواقع المراد دراسته، الأمر الذى يترتب عليه ان يعج الواقع العربى بقضايا إشكالية شائكة على كافة مستويات الوجود الإنسانى يتطلب معالجتها إعادة إنتاج البنية الاجتماعية فى ضوء رؤية حداثية تحمل فى طياتها خصوصية المجتمعات العربية.

وتاسيسا على ما سبق يمكن رصد المتطلبات الثقافية لتجديد النسق الخلدونىّ على النحو التالى :

- إن تجديد تراث ابن خلدون قد يساهم فى وضع تصورٍ معرفيٍّ للخروج من تلك الدائرة المفرغة التى تدور فيها الذات العربية " دائرة التيه "، ويرجع ذلك إلى أنَّ مجيء ابن خلدون وغيره قد مثَّل بدايةً لعصر تدوين جديد للعقل العربيّ، عصر قائم على نقد

الأساس الابيبستمولوجى الذى قام عليه الحقل المعرفىّ لعصر التدوين (٥٢)، من الممكن أن يكون نقطة إنطلاق لاعادة إنتاج المكونات البنائية للثقافة العربية

- إن تجديد الفكر الخلدونى وإعادة إنتاج عناصره قد يساهم بشكل كبير فى أنْ تتملك الذات العربية المثقفة قدرتها وتصبح صاحبة قرارها وتنفض عنها غبار التوجيه الأيديولوجى الغربىّ فى فهم قضايا مجتمعها فى ضوء ثقافتها الفعلية إذْ يساعد الفكر الخلدونىّ على فتح آفاق التأمل أمام الذات تجاه قضاياها، إضافة إلى أنّ تجديد الفكر الخلدونىّ من الممكن أن يعطِىّ الأمل والتطلع نحو إحياء التراث الثقافىّ العربىّ مما يكون له كبير الأثر فى تصحيح المسار الفكرىّ والحضارىّ للمجتمع والثقافة العربية.
- المتأمل للفكر الخلدونىّ يجد أنه من الأبنية المعرفية المؤهلة للمساهمة فى إخراج الثقافة العربية والإسلامية من غيابات الظلام والتأخر النسبىّ فى مجال الفكر، وذلك لما يمتلكه الفكر الخلدونىّ من مقومات نظرية ومنهجية إضافة إلى ذلك فإنّ الفكر الخلدونىّ لديه تَصَوّرٌ يتسم بالخصوصية الثقافية والتاريخية – عن المجتمع العربى والثقافة العربية فى فترة تاريخية معينة؛ ومِنْ ثَمَّ فإنَّ استخلاص تصورٍ فكريٍّ يساعد على فهم المجتمع العربى الحديث يكون أَمْرًا سهلاً نسبيًا فى حال ما إذا كانت الخلفية التى يشتق منها ذلك هو الفكر الخلدونىّ، ولعل محاولات خلق التواصل مع الفكر الخلدونى تمكن الباحثين العرب من تأسيس نظرية عربية أكثر كفاءة فى فهم الواقع وتفسيره، ومِنْ ثَمَّ تغيره إلى الأفضل والأجود، مما يؤسس حتمًا لرؤية حضارية عن المجتمع العربى الإسلامى تمكن الآخر من إدراك الذات العربية الإسلامية إدراكًا صحيًّا يخلو من أي تطرف أو مغالاة.
- كما ان المتطلبات الثقافية لتجديد النسق الخلدونى تتمثل فى كون هذا النسق من الممكن ان يخرج بالثقافة العربية إلى ساحات معرفية أوسع خاصةً وأنه فكرا موسوعياً إشتمل على معارف وعلوم متعددة، ومن ثَمَّ فإن تجديد النسق النظرى الخلدونى يعد فتحاً جديداً للثقافة العربية، يمكن الإرتكاز عليه فى بناء أُطر ثقافية على درجة كبيرة من الثبات مما يدعم النموذج الحضارى العربى لكونه يعد أحد أهم الدعائم الثقافية العربية هذا من ناحية، من ناحيةٍ أخرى فإن تجديد النسق الخلدونى يعد تدعيما للثقافة العربية ؛إذْ تضمن افكاراً حول التعليم وطرق التعلم إشتملت على وصايا اجرائية من الممكن ان تغذى نظم التعليم

العربية، وأن تكون مرجعاً معرفياً لتطوير هذه النظم متى أقتضى الأمر ذلك، مما يصب أثره فى الثقافة بشكل مباشر إنطلاقاً من كونّ التعليم هو بوابة الثقافة العاتية (٥٣).

خلاصة تحليلية :

وفى ضوء ما سبق يمكن تأمل المتطلبات المعرفية لتجديد النسق النظرى الخلدونى بالنظر إلى بعدين :

- **البعد الأول** : إنَّ التجديد عملية مطلوبة ومرغوب فيها داخل علم الاجتماع، وإنَّ هناك من الشواهد والدلائل المنطقية ما يدعم ذلك ويؤكده، فالاستنباط العقلىّ لهذه القضية يقود إلى أنَّ علم الاجتماع ما كان له أنْ يمتلك أدوات منهجية ونظرية تمكنة من قراءة الواقع وفهم تفاعلاته المتغيرة إلا فى ضوء فلسفة التجديد والتطور التى مر بها عبر مراحل نموه، إضافة إلى ذلك فهناك تصور آخر يدعم ذلك منطقيًّا، فمادام المجتمع يتطور فى خصائصه وسماته وطرق تفاعله فلابد للعلم الذى يهتم بدراسة شئونه أن يواكب هذا التطور بتجديد نفسه باستمرار بابتكار أدوات منهجية وأدوات تحليلية لفهمه ودراسته الدراسة التى تؤهله كى يكون داعمًا لهذا المجتمع فى مختلف شئونه، كما أن ذلك يدعم حقيقة أخرى: إنَّ التجديد عملية لها مكوناتها وآلياتها وأدواتها المنهجية والنظرية المقننة التى تتناسب مع حجم العملية ذاتها تضمن الحافظ على الخصائص البنائية للعلم ؛ ومِنْ فإنَّ ذلك كله يدعم القول بأنَّ عملية التجديد هى عملية دائمة الحدوث فى علم الاجتماع إذْ تم تجديد وتطوير جوانب كثيرة فى علم الاجتماع سواء فى جانبه النظرىّ أو المنهجىّ.
- **البعد الثانى** : " إنَّ النسق الخلدونىّ نسق علمىّ يمتلك مقومات منهجية ونظرية تؤهله فى حال تجديده أن يكون نسقًا مرجعيًّا لإخراج العلم من كبواته وتدعيم مسيرته المعرفية فى فهم الواقع الاجتماعىّ من ناحية، واخراج الثقافة العربية والإسلامية من " دائرة التيه "ويُمَكِّنُهْا من الانطلاق فى آفاق رَحْبةً، وذلك لما ينطوى عليه من رؤية إسلامية عربية خالصة عن المجتمعات والثقافة العربيين، كما يُنظر إليه بإعتباره يمثل نقطة بداية لعصر تدوين جديد للثقافة العربية، فضلاًعن كونه يعد تدريب ثقافى للذات العربية والإسلامية على تأمل واقعها ومجتمعاتها مبنى على نظرة علمية رصين صاغها ابن خلدون ببراعة فائقة.

مراجع البحث

(١) محمد على إبراهيم، وعود الحداثة وإخفاقات ما بعدها :دراسة حالة لعلم اجتماع الأدب، قضايا فكرية، الكتاب التاسع عشر والعشرين"الفكر العربى بين العولمة والحداثة وما بعد الحداثة"،إشراف: محمود أمين العالم، اكتوبر/ ١٩٩٩، صـ ٢٨٧.

(٢) Richard Harvey Brown , Reconstructing social theory : After postmodern critique, in Simon s.W.Herbert and anther, After postmodernism Reconstructing ideology critique, London, 1994 pp. 16 , 15.

(٣) ناهد احمد سيف فتح الله، حركة ما بعد الحداثة وانعكاساتها فى الفكر الاجتماعى فى مصر، رسالة ماجستير، قسم الاجتماع، جامعة القاهرة ١٩٩٤، ص ١٢٠

(٤) David ownen , sociology after postmodernism, London, SAGE publications,1997,p.16.

(٥) Barry. Smart ,modernity ,postmodernity and the present ,in Turner.s.Bryan, Theories of modernity and postmodern London ,SAGE, 1990, P25.

(٦) قراءات فى نظرية علم الاجتماع، ترجمة : مصطفى خلف عبدالجواد،، االقاهرة، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية،كلية الاداب جامعة القاهرة ٢٠٠٢،صـ٢٢٤.

(٧) محمود فتحى عبد العال، الأسس النظرية والمنهجية لتيار ما بعد الحداثة فى علم الاجتماع "تحليل نقدى" رسالة ماجستير، قسم الاجتماع، جامعة عين شمس، إشراف أ. د/ على ليلة، ٢٠٠٦

(٨) عماد علام، علم الاجتماع الصناعىّ، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٨، صـ٢٦٤.

(٩) فضل الله محمد إسماعيل،العولمة السياسية، الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٩٩، صـ٢٢.

(١٠) سعيد نجيدة،العولمة وحرية الإعلام،القاهرة، دار الكتب العلمية،٢٠٠١، صـ٢٦

(١١) السيد ياسين، مفهوم العولمة : بحث مقدم فى ندوة العرب والعولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، صـ٣٣.

(١٢) معن خليل عمر ، معجم علم الاجتماع المعاصر ، عمان ، دار الشرق ، ٢٠٠٠، صـ٢٦٤.

(١٣) Alan. swingwood , A short history of sociological thought , London , Macmillan, second Edition,1994,p218.

(١٤) اشراف حسن منصور، نقد بودريار لمجتمع الاستهلاك، تحديات ثقافية، العدد الثانى، خريف ٢٠٠٠، صـ٦٧.

(١٥) Nico. Stehr, knowledge societies, London, Thousand Oaks, New Delhi, SAGE,1998, P 42.

(١٦) السيد عبد العاطى السيد،النظرية فى علم الاجتماع، الإسكندرية، دا ر المعرفة الجامعية، ٢٠٠٠، صـ ٤٠٢.

(١٧) معن النقرى ، المعلوماتية والمجتمع :مجتمع ما بعد الصناعة ومجتمع المعلومات ، الدار البيضاء ، المركز الثقافىّ العربىّ ، ٢٠٠١م ، صـ١٩٠.

(١٨) السيد عبد العاطى ، النظرية في علم الاجتماع ، مرجع سابق ، صـ ٤٠٢

(١٩) تشير الصفة الإختزالية للثورة الرقمية الى : إختصار غير معهود للزمن والمسافات بين مختلف مناطق العالم، فضلاًعن إنتشار بعض القيم السلوكية والإجتماعية الغربية المرتبطة بالملبس والمأكل والتسلية والفن، مما ادى إلى مزيد من الإرتباط والتداخل بين مختلف مناطق العالم، وإلى مزيد من الإعتماد المتبادل بين الاطراف الرئيسية لهذه الثورة، مما يجعل العالم أكثر اندماجاً، كما تساعد الصفة الإختزالية للثورة الرقمية فى سهولة وسرعة نقل الامفاهيم والآراء والتصورات والأذواق بين الثقافات والحضارات، كما ساعدت هذه الصفة للثورة الرقمية فى إحداث تغييراً جذريّاً فى طبيعة الاتصال وبنيته وحدوده ووظائفه ومحتواه برزت من خلال البث التليفزيونى والأقمار الصناعية، وشبكة الانترنت. لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر :السيد ياسين، العولمة والطريق الثالث، القاهرة، ميرت آمون، ١٩٩٩.

و سعيد نجيدة، العولمة وحرية الإعلام، القاهرة، دار الكتب العلمية،٢٠٠١،و فضل الله محمد اسماعيل، العولمة السياسية، الإسكندرية، منشأ ه المعارف، ١٩٩٩.

(٢٠) معن النقرى ، المعلوماتية والمجتمع :مجتمع ما بعد الصناعة ومجتمع المعلومات ، الدار البيضاء ، المركز الثقافىّ العربىّ ، ٢٠٠١م، صـ ١٩٠.

(٢١) احمد الكسيبى، السلوكيات الجديدة لاختصاص المعلومات في العالم الافتراضىّ، الفهرست، العدد الاول، يناير ٢٠٠٣م ، صـ٨٠.

(٢٢) . Ritzer. George , Modern Sociological Theory , , London and New York, the Mcgraw-Hill , fourth edition ,1996.p :480

(٢٣) . Marsh.Lan , Theory and Practice in Sociology ,London and New York , Prentice-Hall , 2002 p; 236

(٢٤) ٢٤)على ليلة، فى تقديمه لكتاب زولتان تار، النظرية الاجتماعية ونقد المجتمع :الآراء الفلسفية والاجتماعية للمدرسة النقدية، ترجمة وتعليق:على ليلة الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية،١٩٩٥،صـ٩.

(٢٥) على ليلة فى تقديمة لكتاب "الفن جولدنر، الازمة القادمة فى علم الاجتماع الغربى، ترجمة على ليلة، القاهرة، المجلس الاعلى للثقافة،٢٠٠٤،صـ صـ ٢٧، ٣٢،٣١.

(٢٦) محمد عابد الجابرى : فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية فى التاريخ الإسلامى، مركز دراسات الوحدة العربية، ص٧

(٢٤) على أمليل، الخطاب التاريخى " دراسة لمنهجية ابن خلدون "، الدار البيضاء، المركز الثقافى العربى، ٢٠٠٥، الطبعة الرابعة، صـ ٥

(٢٨) محمد عابد الجابرى : فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية فى التاريخ الإسلامى، مرجع سابق ص١٧

(٢٩) أحمد زايد : ابن خلدون ومنهجية دراسة العمران البشرى، القاهرة، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية – كلية الاداب جامعة القاهرة – دراسات فى علم الاجتماع، مهداة إلى روح الأستاذ الدكتور مصطفى الخشاب، ٢٠٠٣، صـ ٣٧.

(٣٠) المصدر نفسه ص ص ٥٢،٥٣

(٣١) على عبدالواحد وافى، عبقريات ابن خلدون، جدة، عكاظ، ١٩٨٤.

(٣٢) حسن الساعاتى، ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع،القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ص٩٤

(٣٣) أحمد زايد، ابن خلدون ومنهجية دراسة العمران البشرى، مرجع سابق، صـ ٥٨.

(٣٤) زهير بن جنات، النص الخلونة بين أزمة المجتمع وتازم النظرية، مجلة العلوم الإنسانية، السنة الرابعة : العدد ٢٩ : تموز (يوليو) ٢٠٠٦ –٤، نقلا عن www. Ulum.nl.

(٣٥) ٣٥) حسن الساعاتى، ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع، مرجع سابق، مرجع سابق، صـ ٢٦٢.

(٣٦) على الحوت، النظرية الاجتماعية وتفسير المجتمع العربى المعاصر، مجلة اضافات، العدد ٥، مايو ٢٠٠٤.

(٣٧) أحمد زايد، النظرية الاجتماعية والواقع العربى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ص٩٤

(٣٨) المصدر نفسه، ص٩٤

(٣٩) المصدر نفسه، ص١١٠

(٤٠) ولكى يزداد الأمر وضوحًا تتطرق الدراسة إلى تميز " أندريه لالاند" بين العقل المُكوَّن أو الفاعل، والعقل المُكوِّنٌ أو السائد، فالأول يقصد به النشاط الذهنىّ الذى يقوم به الفكر حين البحث والدراسة والذى يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ، وبعبارة أخرى إنه " الملكة التى يستطيع بها كل انسان أن يستخرج من إدارك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية ضرورية وهى واحدة عند جميع الناس، أما الثانى فهو مجموع المبادئ والقواعد التى يعتمدها فى استدلالاتنا أو بعبارة أخرى منظومة القواعد المقررة والمقبولة فى فترة تاريخية ما، والتى تعطى لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة؛ ومِنْ ثَمَ فان المقصود بالعقل العربىّ هنا هو العقل المُكوَّنٌ أو السائد، أي جملة المبادئ والقواعد التى تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة أو لِنَقُلْ: تفرضها كنظام معرفىّ لمزيد من التفاصيل انظر : محمد عابد الجابرى، تكوين العقل العربى " نقد العقل " بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩

(٤١) محمد عابد الجابرى، تكوين العقل العربى " نقد العقل " بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩ ط ١٠ صص ١٤–١٥.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٤١

(٤٣) وتشير سنة ١٤٣ هـ كتاريخ لبداية عصر التدوين للثقافة العربية والإسلامية تحت اشراف الدولة ابتداءًا من عصر المنصور العباسى، " فقد ذكر الذهبى انه فى سنة ثلاث وأربعين (ومائة) شرع علماء الاسلام فى هذا العصر فى تدوين الحديث والفقة والتفسير، فصنف ابن جريج بمكة، ومالك الموطأ بالمدينة، والأوزعى بالشام، وابن أبى عروبة، وحماد بن سلمة وغيرهما بالبصرة، ومعمر باليمن، وسفيان الثورىّ بالكوفة، وصنف ابن اسحاق المغازى، وصنف أبو حنيفة (رحمة الله) الفقخ والرأى، ثم بعد يسير صنف هشيم والليث وابن لهيعة ثم ابن المبارك، وأبو يوسف، وابن وهب، وكثر تدوين العلم وتوبيوبه، ودونت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس، وقبل هذا العصر كان الناس يتكلمون من حفظهم أو يَرْوون العِلم من صُحف صحيحية غير مرتبة " وتجدر الإشارة إلى أنّ عملية تدوين العلم لم يكن المقصود بها تصنيف هذا الموروث حتى يسهل تدواله أي تبويبه فقط، ولم يكن لحفظ = = هذا

الموروث من الضياع فقط بل كان يشير تدوين العلم إلى " إعادة بناء الموروث الثقافى بالشكل الذى يجعل منه تراثًا، أىْ اطارًا مرجعيًا لنظرة العربىّ إلى الأشياء إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ " لمزيد من التفاصيل انظر : محمد عابد الجابرى، تكوين العقل العربى " نقد العقل " بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

(٤٤) المصدر نفسه ص٦٢

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٧٠

(٤٦) المصدر نفسه ص ٧٩

(٤٧) المصدر نفسه ص ٨٠

(٤٨) أحمد زايد، النظرية الاجتماعية المعاصرة والواقع العربى، بيرون، مجلة المستقبل العربى، مركز دراسات الوحدة العربية، ص٩١.

(٤٩) محمد عابد الجابرى، إشكاليات الفكر العربى المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ص ٩،١٠

(٥٠) محمد عابد الجابرى، بنية العقل العربى " دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة فى الثقافة العربية، سلسلة نقد العقل، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٩، ٢٠٠٩ ص ٥٦٧

(٥١) محمد عابد الجابرى، تكوين العقل العربى " نقد العقل العربى " بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١٠، ٢٠٠٩

(٥٢) محمد عابد الجابرى بنية العقل العربى " مرجع سابق، ٢٠٠٩.

(٥٣) طرح ابن خلدون افكارا عن التعليم وطرق التعليم خصص لها ابن خلدون ما لا يقل عن سبعة فصول عالج فيها مسائل التربية والتعليم، وهذه الفصول هي:
(في أن كثرة التآليف في العلوم عائقة عن التحصيل.) (في أن كثرة الاختصارات الموضوعة في العلوم مخلّة بالتعليم). (في وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق إفادته).(في أن العلوم الآلية لا توسع فيها الأنظار ولا تفرع المسائل). (في تعليم الولدان واختلاف مذاهب الأمصار الإسلامية في طرقه). (في أن الشدة على المتعلمين مضرة بهم.) (في أن الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعليم).(اتحاف المتعلم بفائدة تيسر له طريق الفهم): لمزيد من التفاصيل حول مسائل التعليم والتعلم انظر: عبدالرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق : على عبدالواحد وافى، الجزء الثالث،القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦، من ص١١٠٧ الى ١١٢٠.