The developmental role of sociology
(contribution to the sociology of development)

Dr. faisal saad*

(Received 18 / 7 / 2023. Accepted 8 / 10 / 2023)

□ ABSTRACT □

The research aimed at the developmental concept of sociology to restore its original historical concept as a necessary methodological input to activate its developmental role, and to emphasize its importance within the system of social sciences as a general science within this system of other sub-sciences.

The developmental role of sociology means, as it requires, the completion of two basic tasks, the first is the task of scientific interpretation of the relevant social reality, and the second task is to change it and create another new reality. What this means is that the dialectics of sociology with this important and great role is the same as the dialectics of interpretation and change or theory and practice, which puts us before the famous Marxist equation (philosophy of practice and practice of philosophy).

In order to reach the desired goal, we had to research important headings under this broad heading, perhaps the most prominent of which is social theory, as a general methodology, and political practice in the light of a specific social-class ideology.

The conclusion of the research emphasized the error and danger of confusing the tasks of sociology in each of the developed countries, which have achieved development and achieved high growth rates, and the underdeveloped countries concerned with development. This is because the primary task of this science in the second countries is a developmental one par excellence, just as it was in the first countries (the nineteenth century) before the tasks of economic development, national sovereignty and national unity were accomplished, not to mention secularism, democracy, justice and freedom.

Keywords: development - social reality - infrastructure - superstructures - social theory - political practice.

Copyright **:**Tishreen University journal-Syria, The authors retain the copyright under a CC BY-NC-SA 04

* **Professor- Department of Sociology- Faculty of Arts- Tishreen University- Syria. faisalsaad277@tishreen.edu**

الدور التنموي لعلم الاجتماع
(مساهمة في علم اجتماع التنمية)

د. فيصل سعد*

(تاريخ الإيداع 18 / 7 / 2023. قبل للنشر في 8 / 10 / 2023)

□ ملخّص □

استهدف البحث في المفهوم التنموي لعلم الاجتماع استعادة مفهومه التاريخي الأصيل مدخلاً منهجياً ضرورياً لتفعيل دوره التنموي، والتأكيد على أهميته ضمن منظومة العلوم الاجتماعية كعلم عام داخل هذه المنظومة من العلوم الأخرى الفرعية.

والدور التنموي لعلم الاجتماع يعني، كما يقتضي، إنجاز مهمتين أساسيتين اثنتين، الأولى مهمة التفسير العلمي للواقع الاجتماعي المعني، والمهمة الثانية هي تغييره وخلق واقع آخر جديد. ما يعني أن ديالكتيك علم الاجتماع بهذا الدور الهام والكبير هو عينه ديالكتيك التفسير والتغيير أو النظرية والممارسة، الأمر الذي يضعنا أمام المعادلة الماركسية الشهيرة (فلسفة الممارسة و ممارسة الفلسفة).

ولغرض الوصول إلى الهدف المنشود، فقد توجب علينا البحث في عناوين هامة تحت هذا العنوان العريض، لعلّ أبرزها النظرية الاجتماعية، بصفتها منهاجية عامة، والممارسة السياسية في ضوء أيديولوجيا اجتماعية–طبقية محدّدة.

وقد حملت خاتمة البحث التأكيد على خطأ وخطورة الخلط بين مهام علم الاجتماع في كل من البلدان المتقدّمة، التي حقّقت التنمية وتحقّق معدلات نمو عالية، والبلدان المتخلفة المعنية بالتنمية. ذلك أن المهمة الأساسية لهذا العلم في البلدان الثانية مهمة تنموية بامتياز، تماماً كما كان حاله في البلدان الأولى (القرن التاسع عشر) قبل أن تُنجز مهام التنمية الاقتصادية والسيادة الوطنية والوحدة القومية ناهيك عن العلمانية والديمقراطية والعدالة والحرية.

الكلمات المفتاحية: التنمية–الواقع الاجتماعي– البنية التحتية–البنى الفوقية– النظرية الاجتماعية– الممارسة السياسية.

حقوق النشر : مجلة جامعة تشرين– سورية، يحتفظ المؤلفون بحقوق النشر بموجب الترخيص CC BY–NC–SA 04

*أستاذ– قسم علم الاجتماع– كلية الآداب–جامعة تشرين– سورية

مقدمة

يختلف علماء الاجتماع ورهط الباحثين الآخرين في قضايا المجتمع وحقوله المتعددة حول تعريف علم الاجتماع وترسيم حدوده على الخارطة العامة لمنظومة العلوم الاجتماعية الأخرى. وذلك على قدر اختلاف هؤلاء في تحديد موضوعه بما يُبرز الفارق النوعي الكبير بينه وبين موضوعات تلك العلوم، كل منها على حده. وثمة سببان عريضان لاختلاف أولئك حول هذا وذاك، الأول معرفي– منهجي والثاني سياسي– أيديولوجي. ذلك أن علم الاجتماع هو، في الوقت نفسه، تعليل وتفسير من جانب، لكنه، أيضاً، سياسة وأيديولوجيا سياسية من جانب آخر، فالنظرية بوابة الممارسة والفكرة ذات أجنحة وهي فخ العمل، على حد تعبير الفيلسوف العربي الكبير ابن رشد.

وقد برز الاختلاف بعد انقضاء مرحلة الولادة الأولى لعلم الاجتماع على يد روّاده من المؤسسين الأوروبيين الأوائل. وغدا واضحاً، بقدر كبير، في أعقاب تجاوز المجتمع الأوروبي، بشكل عام، الإشكاليات المعرفية السابقة والمشاكل الاقتصادية منها والسياسية وكذلك الثقافية والاجتماعية الأخرى المتعددة. تلك التي شكّلت، في حينها، الحوافز الموضوعية التي حفّزت روّاد هذا العلم إلى البحث عن حلول علمية لتلك المسائل والقضايا التي كانت مطروحة، بصورة ملحة، فالحاجة أم الاختراع. وبالفعل، منذ تلك اللحظة التاريخية تم استبدال الموضوع الأم لعلم الاجتماع هناك بموضوعات علوم أو فروع علمية أخرى لا تتعدى كونها هوامش جانبية أو سفلية على جنبات وفي أسفل صفحات أبواب وفصول البحث في الموضوع الأصلي لعلم الاجتماع الذي وُلِدَ لغرض البحث فيه والعلم به.

وبقصد العودة بعلم الاجتماع إلى موضوعه الأول، وبالتالي قطع الطريق أمام رهوط أولئك الذين اختزلوا هذا العلم "العتيد" بجدول أو استمارة حول موضوعات "اجتماعية خدمية أو نفسية وأخرى أخلاقية ضيّقة من الدرجة العشرين، فقد ارتأينا هنا تركيز البحث في الأصول الكلاسيكية لعلم الاجتماع كتمهيد ضروري لاستعادة دوره السياسي التنموي التقليدي (الأوروبي الأصيل) بالاستفادة، ما أمكن، من تجارب البلدان الأوروبية التي كانت تعاني آنذاك (عشية وغداة ولادة علم الاجتماع على أراضيها الاجتماعية المتخلفة) من داء التخلف التاريخي وعناوينه الاستراتيجية الكبرى تلك التي تُعاني منها البلدان المتخلفة اليوم. وقد كان أبرزها التفكك القومي والاستعمار الأجنبي والفقر العلمي–التكنولوجي، وكذلك البؤس الاقتصادي والقهر السياسي والعته الثقافي والتخلف العام الاجتماعي.

وعلى ضوء ذلك يغدو لزاماً علينا أن نعود في مقاربتنا موضوع علم الاجتماع ودوره التنموي التقدمي إلى المصادر والمراجع ذات الصلة المباشرة بنصوص وأطروحات روّاد علم الاجتماع أمثال كونت وماركس وفيبر ودوركهايم، وكذلك أبرز تلامذتهم النجباء في القرن العشرين وشرّاحهم البارزين؛ دون أن ننسى أهمية الكشف عن مداخلهم الفلسفية، وفي مقدمتها الفلسفة الهيغلية بطبيعة الحال. وسوف يتم التعويل أكثر على "النصوص الماركسية" في هذا المجال لطالما هي المدرسة صاحبة النصيب الأكبر من الاحتفاظ بموضوع علم الاجتماع الأصيل ومنهجيته الأصيلة، والرهان الكبير على طاقة مفاهيمه ومقولاته في التحليل والممارسة، لطالما كانت الماركسية فلسفة الممارسة وممارسة الفلسفة، في آن. تلك هي أبرز القضايا التي سنعمل، جاهدين، على مقاربتها أو الاقتراب منها، ما استطعنا إلى ذلك سبيلا، تحت العناوين الخمسة الآتية، ودائماً بقصد الوصول إلى البرهان على أن علم الاجتماع ليس مجرد هرطقة أو استمارة إمبيريقية حول خدمة اجتماعية ضيقة، وإنما هو (بالولادة) فلسفة تنمية أو قل: ممارسة سياسية للفلسفة الكونية لأغراض تنموية نهضوية في المحيط الاجتماعي للكون الكلي.

أهمية البحث

تبرز أهمية البحث عن الدور التنموي لعلم الاجتماع في هذا الوقت الذي يحصل فيه تشويه أو اختزال هذا العلم الهام باستمارة أو جدول يتصلان بمسائل خدمية وأخرى سيكولوجية ثانوية أو من الدرجة العاشرة بعد المائة. ما يعني، في نهاية المطاف، استبدال علم الاجتماع بنسخ ممسوخة من الخدمة الاجتماعية وعلم النفس الاجتماعي غير ذات فائدة تنموية، بالمعنى البنيوي والعميق للتنمية.

ولغرض التأكيد على خطورة ضياع الدور التنموي الكبير لعلم الاجتماع مدخلاً إلى استرجاع دوره الفاعل المفقود في البلدان المتخلفة المعنية الأولى بالتنمية، تمّ إبداع ميدان جديد أكثر أهمية من ميادين علم الاجتماع المتعددة من داخل هذه البلدان الأخيرة في أميركا اللاتينية يُلامس علم الاجتماع من جانب دوره في عملية التنمية الشاملة تحت عنوان عريض هو (علم اجتماع التنمية).

وهذا الميدان (الجديد) يختص، كما أنه يهتم، بالبحث أو الكشف عن الحيثيات السياسية والخلفيات السوسيو ثقافية لعملية التنمية الاقتصادية، كشروط عامة وضرورية لهذه العملية. ولهذا، فهو يؤكّد على أن تلك الحيثيات والخلفيات، كشروط على هذا النحو العضوي، جزء لا يتجزأ من عملية التنمية الشاملة لجوانب الواقع الاجتماعي وحقوله المتعددة الاقتصادية منها والسياسية والثقافية.

الأمر الذي يُبرز، بوضوح، الأهمية التنموية لعلم الاجتماع، سواء على مستوى التفسير أو التعليل وكذلك على مستوى التغيير والفعل لزوم وبقصد استيلاد واقع آخر بديل.

أهداف البحث

لكل بحث علمي هدفان أساسيان اثنان، الأول نظري يقوم على تفسير موضوع البحث بالكشف عن حقيقته والتنقيب عن حيثياته ومرجعياته أو خلفياته. والهدف الثاني عملي يقوم على الفعل بقصد التغيير، ودائماً في ضوء التفسير العلمي لموضوع البحث المعني. ذلك أن الممارسة بدون نظرية عمياء، والنظرية بدون الممارسة جوفاء.

ما يعني هنا الكشف عن إمكانيات علم الاجتماع في تفسير الواقع الاجتماعي وتشخيص علله العصية وأمراضه المستعصية؛ تمهيداً لخلق الحامل الاجتماعي المعني بالتزام هذا المحمول النظري، ودائماً في سبيل إعادة إنتاج الواقع القائم باستيلاده واقع آخر ينبغي أن يقوم، بصورة واعية محسوبة ومخططة.

منهج البحث

إن موضوعاً للبحث العلمي، كالموضوع الذي نحن بصدده في هذا البحث، يستدعي، بالضرورة الموضوعية، المنهج الجدلي المادِ (الاقتصادي) التاريخي. فالواقع الاجتماعي المتخلف المعني بالتنمية يقوم على جوانب متعددة كل منها يؤثر ويتأثر بالجوانب الأخرى، في آن معاً وعلى حد سواء، ضمن محيط الواقع الاجتماعي الواحد نفسه.

والجانب المادي (هنا الاقتصادي) هو الجانب الأساسي المُحدّد لطالما كان الجانب المعني بإنتاج ما يلزم للبقاء على قيد الحياة المادية.

وكذلك، فإن الواقع الاجتماعي واقع تاريخي، بمعنى أنه واقع يصير من الماضي إلى الحاضر ومنه إلى المستقبل. فالحاضر ابن الماضي وهو، في الوقت عينه، والد المستقبل.

وغني عن البيان هنا أن المنهج الجدلي التاريخي، كما أنه يقوم على آليات منطقية كالتحليل والتركيب والمنطقي والتاريخي، وكذلك النظرية والممارسة، فهو يقوم، كذلك، على طرائق بحث إجرائية هي بمثابة أدوات ميدانية، كالإمبيريقية وأدواتها المتعددة.

أولاً– الواقع الاجتماعي وموضوع علم الاجتماع

ظهر المجتمع بوصفه واقعاً نوعياً، إلى جانب الطبيعة كواقع آخر مختلف من وقائع الكون المتعددة، عندما أخذ الإنسان ينتج حياته المادية بفعله على الطبيعة عن طريق فعله على الإنسان الآخر وعلى ذاته أيضاً. وقد بدأ المجتمع بالتمايز عن الطبيعة مع انفصال الإنسان، تباعاً، عنها بنتيجة تعاظم فعله عليها. وبهذا المعنى يقول دوركهايم: المجتمع هو الطبيعة وقد تجاوزت ذاتها بإمكانياتها [1].

ما يعني أن المجتمع، كواقع نوعي من وقائع العالم، نشأ في اللحظة التي صار فيها الإنسان يشارك الطبيعة عملية الخلق نفسها. وفي حين أن خلق الطبيعة للإنسان يتم وفق ضرورة عفوية، فإن خلق الإنسان لنفسه بإعادة خلقه للطبيعة نفسها يتم بصورة واعية. وبتعبير آخر يكتب ماركس: "الظروف تصنع الناس بقدر ما يصنع الناس الظروف"[2].

والحال، إن وعي الإنسان لضرورة ارتباطه مع الإنسان الآخر، كشرط موضوعي ضروري لتحقيق كينونته الفردية، هو الذي أفضى إلى نشوء المجتمع كشبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية المتنوعة بين أفراد وجماعات الناس المتعددة. والمجتمع من هذا المنظور ليس هدفاً بحد ذاته بقدر ما هو وسيلة لتحقيق هدف آخر. ومن هذه الزاوية ننظر إلى أن ظهور المجتمعات ومختلف أشكال الجماعات الأخرى على أنها مجرد وسيلة لتحقيق أهداف الفرد الخاصة. مع الإشارة هنا إلى حقيقة أن الفرد نقطة وصول تاريخية لا نقطة انطلاق التاريخ، لأنه نتاج التاريخ لا مُعطى من معطيات الطبيعة، على حد تعبير ماركس.

ومع أن الفرد هو العنوان الرئيسي للواقع الاجتماعي، فإن الطابع الذاتي لهذا الواقع النوعي لا ينفي طابعه الموضوعي، بل يؤكّده على نحو يكون فيه شكله الضروري. ما يعني أن الواقع الاجتماعي واقع موضوعي على نحو ذاتي، فالمجتمع هو الواقع الموضوعي في الإنسان الفرد وهذا هو الواقع الذاتي في المجتمع، وكل واقع منهما هو بالنسبة للواقع الآخر شرط موضوعي ضروري. ومن هذا المنظور، فإن جدل الفرد والمجتمع هو شكل من أشكال جدل الذات والموضوع.

والواقع الاجتماعي، بوصفه كذلك، هو نتاج تاريخي للنشاط الإنساني. وما يبدو في المجتمع وكأنه ضرورة موضوعية هو كذلك بالنسبة للأجيال اللاحقة في هذا المجتمع، لكنه نتاج النشاط الواعي للأجيال السابقة. فالضرورة التاريخية هي، في الوقت نفسه، نتاج فعل الإنسان السابق وموضوع فعل الإنسان اللاحق، بصورة دائمة ومتصلة. وبتعبير أنطونيو غرامشي، فإن الموضوعي في المجتمع هو الذاتي تاريخياً [3].

ومهما يكن، فإن الواقع الاجتماعي هو الوحدة الجدلية لجوانبه الاقتصادية والسياسية والثقافية. وهذه الوحدة تفترض، بدورها، وحدة كل جانب من جوانبه داخل الوحدة الاجتماعية الكلية. فوحدة الجانب الاقتصادي، بوصفه الشكل الإنساني لحضور الطبيعية في الواقع الاجتماعي، هي وحدة قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج. وفي حين أن وحدة المستوى السياسي تقوم على وحدة المجتمع المدني والمجتمع السياسي، فإن وحدة الذات والموضوع هي وحدة المستوى الثقافي للواقع الاجتماعي. وبهذه المناسبة يكتب غرامشي: "الوحدة حصيلة التطور الجدلي للتناقضات بين الإنسان والمادة. والقيمة، أي العلاقة بين العامل وقوى الإنتاج المادية هي مركز الوحدة في المجال الاقتصادي. وأما الممارسة، أي العلاقة بين

الإرادة البشرية (البناء الفوقي) والبنية الاقتصادية، فهي وحدة المجال الفلسفي، في حين أن العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني هي وحدة المجال السياسي" [4].

ولطالما الجانب الاقتصادي هو الجانب المعني بإنتاج ما يلزم للبقاء على قيد الحياة المادية، فإنه الجانب الأكثر أهمية بالنسبة للجانبين الآخرين، وهو المحدّد لهما، في الوقت نفسه. فالناس قد أكلوا وسكنوا وشربوا ولبسوا قبل أن يتدينوا ويتفلسفوا ويتعلموا؛ كما أن أسلوب إنتاج الحياة المادية يشرط ويُحدّد كافة أساليب الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية بصورة عامة.

ذلك أن نمط الإنتاج المادي، بوصفه التركيب الجدلي لقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، هو العام الاجتماعي الضروري الذي يحدّد جوانب الواقع الاجتماعي. وبينما تحدّد قوى الإنتاج الاتجاه العام لحركة التاريخ بوصفها مضمون علاقات الإنتاج، فإن هذه الأخيرة هي التي تحدّد الهوية التاريخية لنمط الإنتاج وتمنح، بالتالي، الواقع الاجتماعي للمجتمع المعني حسبه البنيوي ونسبه التاريخي.

هذا، وإن علاقات الإنتاج التي تنسجم أو تتناغم مع قوى الإنتاج لطالما فسحت في المجال أمام تطورها، فإنها سرعان ما سوف تدخل معها في علاقة تناقض يزداد حدة، بصورة تدريجية، في اللحظة التاريخية التي سوف تقف فيها علاقات الإنتاج حائطاً مسدوداً أمام حركة وتطور قوى الإنتاج. ما يعني أن الواقع الاجتماعي، ككل جدلي، هو كل تناقضي ديناميي، بالدرجة الأولى، وليس كلاً منسجماً وساكناً على هذه الدرجة. وحسب ماركس: "تتناقض قوى المجتمع الإنتاجية المادية، في مرحلة معينة من نموها، مع علاقات الإنتاج القائمة. وتتحول هذه العلاقات من أشكال لنمو القوى الإنتاجية إلى عوائق في وجه نمو هذه القوى. وعند ذلك يُفتتح عهد من الثورة الاجتماعية"[5].

ولهذا، فإن الواقع الاجتماعي واقع يصير في الزمان ويتطور في المكان. فهو، على صعيد بعده التاريخي، ما كان وما هو كائن وما قد يكون. ذلك أن حاضره ابن ماضيه ومستقبله مآل حاضره. وبهذا الصدد يذكر سيمون تشوداك أن ثمة فلاسفة وعلماء اجتماع من القرن التاسع العشر، فضلاً عن ماركس وإنجلز، قد عبّروا عن إيمانهم بنمو البشرية نمواً تطورياً، وأحياناً ثورياً ، وأكدوا أن العالم يتغير وفق قواعد معينة نحو الأفضل[6].

وعلى صعيد بعده المكاني، فإن الأشكال المجتمعية لتطور الواقع الاجتماعي متعدّدة تبدأ من الأسرة إلى المجتمع المحلي فالقومي وصولاً إلى المجتمع الإقليمي والدولي. وفي ظل التطورات التكنولوجية والسياسية الحاصلة اليوم ومنذ ربع قرن منه، فقد نشأ وتبلور شكل جديد للمجتمع هو المجتمع العالمي، أو ما صار يسمى اليوم بالقرية الكونية.

إن الواقع الاجتماعي، على هذا النحو العام، هو موضوع كافة العلوم الاجتماعية، بما فيها علم الاجتماع. لكن، وبما أنه، في الوقت نفسه، وحدة تنوع وتنوع وحدة، فإن وحدته تستوجب علماً واحداً محدّداً بعينه للبحث فيها والإحاطة بها، في الوقت الذي يفرض فيه تنوع وحدته علوماً متعددة تعدد تنوعات هذه الوحدة. وقد تقاطع والتقى مؤسسو علم الاجتماع، وأبرزهم أوغست كونت وماركس ودوركهايم وفيبر، عند حقيقة أنه العلم المعني بوحدة الواقع الاجتماعي وديناميته.

وبالفعل حدّد هؤلاء الروّاد، وآخرون بطبيعة الحال، موضوع علم الاجتماع بأنه الوحدة الجدلية للواقع الاجتماعي، في حين أن جوانبه الاقتصادية والسياسية والثقافية هي موضوعات بحث ودراسة العلوم الاجتماعية الأخرى المتعددة، كعلوم الاقتصاد والسياسة والفلسفة وتفرعات كل علم منها على حده. وفي سبيل التأكيد على حقيقة أن موضوع علم الاجتماع هو جدل الواقع الاجتماعي، يكتب عالم الاجتماع الروسي المعروف أوسيبوف قائلاً: في منظومة العلوم الاجتماعية يشغل علم الاجتماع مكاناً خاصاً. فهو من جهة أولى أعم علم عن المجتمع ويشكل منهاجية عامة لجميع العلوم الاجتماعية الأخرى، التي يختص كل منها بدراسة هذا المجال أو ذاك من مجالات الحياة الاجتماعية [7].

والحقيقة التاريخية المثبتة في هذا المجال هي أن موضوع علم الاجتماع في أوروبا كان عشية وغداة انتقالها التاريخي إلى الرأسمالية هو الواقع الاجتماعي في كليته وديناميته. وبهذا يكتب يقول زنتلين: "إن جميع الروّاد البارزين لعلم الاجتماع قد دعوا للتغيير بهذه الدرجة أو تلك وفي هذا الاتجاه أو ذاك" (8).

وبلغة سوسيولوجيا التنمية اليوم نقول: كانت التنمية هي القضية الأساسية لعلم الاجتماع في تلك الآونة التاريخية، وبشكل خاص عند ماركس، على اعتبار أن ديالكتيك الواقع الاجتماعي (وحدته وديناميته) هي الموضوع الأساسي، وربما الوحيد، لعلم الاجتماع الماركسي. وعلى هذا النحو، يبدو لنا، بوضوح كبير، أن علم الاجتماع علم جدلي تنموي بالولادة، وحسب تشوداك: "فإن الانبهار بفكرة التنمية هو الذي أدى إلى ظهور النظريات الاجتماعية الأولى، إلى الحد الذي يُمكّننا من القول بأن علم الاجتماع كان، في بدايته على الأقل، نظرية في التنمية المجتمعية" (9).

وإذا كنا نقرأ اليوم في البلدان الغربية المتقدمة بعض التيارات السوسيولوجية النقدية التي تأخذ بالمفهوم الجدلي لعلم الاجتماع وتجهد في نقد الواقع القائم هناك (كبقايا مدرسة فرانكفورت والفينومينولوجيا في ألمانيا والوجودية الماركسية في فرنسا والتيار النقدي في علم الاجتماع الأمريكي/تلاميذ رايت ميلز وألفن جولدنر وآخرين) ، فإن هذا المفهوم لعلم الاجتماع ليس هو مفهومه السائد هناك، منذ نهايات القرن التاسع عشر وإلى اليوم. ذلك أن إنجاز تلك البلدان للتنمية في محاورها الرئيسية وعلى مساراتها الأكثر أهمية (التنمية الاقتصادية والثقافية والوحدة القومية والديمقراطية السياسية والحرية الفكرية والعلمانية والعدالة الاجتماعية)، ودائماً بمعايير اللحظة التاريخية الراهنة، كان السبب الموضوعي الأهم في التأسيس النظري للتحول النوعي في مفهوم علم الاجتماع في أوروبا الغربية، وغربها (الولايات المتحدة الأمريكية) بطبيعة الحال.

وقد ساعد تبوء الولايات المتحدة، لاحقاً، مكانة الصدارة العالمية، الاقتصادية والسياسية والاستراتيجية، على تكريس ذلك التحول الكبير لعلم الاجتماع على مستوى المنهج والموضوع، انسجاماً مع الظروف الموضوعية لتشكل الحياة الاجتماعية في الولايات المتحدة والفلسفة البراغماتية السائدة هناك، جنباً إلى جانب اختزال العلوم الاجتماعية بالخدمة الاجتماعية وعلم النفس والاجتماعي. ناهيك عن "سطوة" المنهجية الإمبريقية التي تُحاكي مناهج العلوم الطبيعية في دراسة الأحداث والعمليات والمسائل والظاهرات الإنسانية. وبالنتيجة، غدا علم الاجتماع في عموم البلدان الغربية علماً محافظاً يعنى باللهاث وراء البحث عن كل ما من شأنه توطيد النظام الاجتماعي وتكريس الاستقرار المجتمعي على أساس الثبات والتسمّر البنيوي في مجتمع ذي بعد واحد هو البعد التكنولوجي والإنسان الآلي.

وعلى هذا النحو، نجد أن تغيير مفهوم علم الاجتماع في البلدان الغربية قد تلازم مع تطورها التاريخي. ففي اللحظة التي أنجزت فيها تلك البلدان المهام الاقتصادية والسياسية والثقافية المطروحة بصورة ملحة، صار علم الاجتماع هناك إمبريقياً على الصعيد المنهجي ووظيفياً على الصعيد النظري–الأيديولوجي. بمعنى أن صيرورة الغرب إمبريالية قد صيّرت علم الاجتماع هناك إمبريالياً، وطبعاً بالمعنى الإمبيريقي الأيديولوجي للإمبريالية، وليس بالمعنى السوفييتي القديم أو القومجي المقيت.

ولهذا، فإن علم الاجتماع، بالمفهوم الجدلي، ليس إمبريالية علمية مزعومة، وإنما هو النقد الحقيقي لإمبريالية المفهوم الوظيفي الإمبريقي المختزل أو المبتذل لعلم الاجتماع كمفهوم بات مهيمناً في معظم بلدان العالم، المتبوعة والتابعة على حد سواء، منذ البدايات الأولى لعصر الامبريالية وحتى هذه الآونة. وهو المفهوم نفسه الذي تمّ به استبدال علم الاجتماع بعلوم أو فروع علمية أخرى ليست بذات الأهمية. وبهذه المناسبة يذكر بوتومور أن علم الاجتماع الوضعي قد أفقد علم الاجتماع معناه الجدلي ومغزاه النقدي وموضوعه الأصلي ودوره النهضوي/التنموي (10).

فالقول بأن علم الاجتماع هو العلم بوحدة الواقع الاجتماعي، وهذا ليس مجرد واقع طبيعي–مادي، وإنما واقع إنساني، بامتياز، لا يساوي الزعم بأن المفهوم الجدلي لعلم الاجتماع إمبريالية علمية بدون لغو أو هوية علمية. اللهم إلا إذا قصدنا بـ"العلم" في قولنا "علم الاجتماع"، العلم الطبيعي، وكأنه بمنزلة علم الكيمياء والفيزياء أو الجيولوجيا والبيولوجيا وإلخ.. والحق، إن علم الاجتماع، في الجوهر، علم بمقدار تجانفه مع العلم الطبيعي، وذلك بحكم التجانف النوعي، شبه المطلق، بينه وبين الواقع الطبيعي. ولغرض التأكيد على هذا الفارق الكبير بين مفهوم "العلم" في كل من علم الاجتماع والعلوم الطبيعية، بقوة الفارق ذاته بين الواقعين الاجتماعي والطبيعي، فلا بأس من أن نستبدل مقولة "علم الاجتماع" بمقولة "الفلسفة الاجتماعية". وفي هذه الحالة يغدو سهلاً وواضحاً القول بأن "علم الاجتماع" هو فلسفة من لا يمتهن الفلسفة، بالمعنى الأكاديمي الضيق والأكثر دقة للفلسفة، وهو، بذلك، التخصص في عدم التخصص، بمعنى العلم بكل شيء عن شيء بعينه (هو وحدة الواقع الاجتماعي) وشيء عن كل شيء (هي جوانب هذا الواقع وحقول كل جانب منها)[11].

والحال، إن البؤس الاقتصادي والتخلف السياسي والعجز الثقافي، وكذلك التفكك القومي والاحتلال الأجنبي هي مفردات واقع عدد كبير من البلدان المتخلفة. وهي إفرازات مباشرة عن البنى التحتية والفوقية المتخلفة التي تقوم عليها التركيبة الاجتماعية العامة للبلدان المعنية. وبالتالي، فإن المفهوم الجدلي هو المفهوم التاريخي الضروري لعلم الاجتماع في تلك البلدان. ذلك أن الاستقطاب القائم اليوم على الصعيد العالمي لا يؤسس، موضوعياً، لإمكانية تعميم المفهوم الإمبريالي لعلم الاجتماع على هذا الصعيد. فإذا كان الغرب الإمبريالي ينعم اليوم بأسباب الرخاء الاقتصادي والوحدة القومية والديمقراطية السياسية والحرية الفكرية عند هذه الدرجة الراهنة على سلّم التطور التاريخي الحالي، فإن البلدان المتخلفة تعاني، في اليوم نفسه وعند الدرجة نفسها، نتائج وأعباء غياب تلك الأسباب مجتمعة أو فرادى كل منها على حده.

ثانياً– موضوع علم الاجتماع وأهمية النظرية الاجتماعية

ولطالما أن الكل (العام) الاجتماعي الذي هو القاسم المشترك الأعظم بين كافة ظاهرات الحياة الاجتماعية داخل هذا المجتمع أو ذاك وفي هذه المرحلة التاريخية أو تلك، فإن علم الاجتماع علم نظري، في المقام الأول وليس إمبيريقياً بهذا المقام. ولهذا السبب، بالدرجة الأولى، لم يفصل علماء الاجتماع الأوائل بين النظرية والمنهج، على اعتبار أن النظرية الاجتماعية منهاجيته الفلسفية العامة[12]. وبالفعل، التزم (إلى حد بعيد) كلاسيكيو علم الاجتماع بتعريف رائده الأول أوغست كونت على أنه أعم علم عن المجتمع، وهو بمثابة نظرية ومنهاج لكافة العلوم الاجتماعية الأخرى [13]. ما يعني أن الفصل بينهما بدعة معاصرة قام بها من يسميهم ميلز بـ"الحرفيين الفكريين" الذين حاكوا مناهج العلوم الطبيعية في مقاربة موضوعاتها المادية.

ومهما يكن، فإن وحدة الواقع الاجتماعي غير الملموسة هي موضوع النظرية الاجتماعية، في حين أن الإمبريقية تتلمس الواقع الاجتماعي على مستوى أجزائه. وبما أن الأجزاء هي التجليات الملموسة لوحدتها، فهي نتائج سبب هذه الوحدة. ولطالما تسهم النتائج، بهذا القدر أو ذاك، في الكشف عن سببها، الذي هو العام فيها، فإن معرفة السبب شرط منهجي عام لإدراك حقيقتها. وبالتالي، فإن تعليل الواقع الاجتماعي بوصفه كلاً هو، مرة أخرى، شرط تعليله بوصفه أجزاء.

والحال، فإن جوهر الشيء لا يساوي ظاهره، إنما هو واقع خفي يكمن خلف الواقع الحسي. والوصول إليه يتم بالانطلاق من الواقع الحسي للوصول إلى المجرد الفكري، ومن ثمّ العودة إلى الواقع الحسي بصورة المشخص الفكري. ما يعني أن الإمبريقية خطوة منهجية ضرورية لانطلاق الأبحاث العلمية في الظاهرات والعمليات الاجتماعية. لكن، ولطالما الصعود

من المجرد إلى المشخص الفكري لا يتم بصورة حسية، فإن الحدس أو النظرية هي الخطوة المنهجية الأكثر أهمية على طول الطريق إلى الحقيقة العلمية. وبهذا الصدد يكتب ماركس: "الانتقال من المتصور إلى المجرد والوقوف عنده هو منهج الاقتصاد السياسي في التفسير، بينما استعادة الطريق بصورة معكوسة، بالارتقاء من المجرد إلى المشخص، هو المنهج العلمي السليم، ونقطة الانطلاق الحقيقية نحو معرفة الكلية كوحدة للتنوع [14].

والقيمة المنهجية للإمبريقية مرتبطة بنمط النظرية التي تتوافر على مبادئ تعكس حقيقة أو حقائق الواقع الاجتماعي. وهي في المادية التاريخية تعني الملاحظة والقياس والبحث عن الأرقام الإحصائية، الخفية والطافية، ذات الصلة بهذا أو ذاك الموضوع المبحوث بقصد التصويب أو التغيير. وخارج هذا النمط من النظريات الاجتماعية تفقد الإمبيريقية كامل قيمتها المنهجية. فهي، كجزئية منهجية في النظرية الوظيفية، تجهد في الوصول إلى الأرقام والبيانات الرسمية للواقع الاجتماعي القائم بقصد توظيفها لجهة الاحتفاظ بكامل النظام الاجتماعي القائم وتكريسه، والظهور، لهذا الغرض، بالمظهر العلمي المزيف المزعوم. وبهذه المناسبة يذكر جان بيير مونييه ناقدين: "ليس كل ما يقاس علمياً وليس كل علمي يقاس"[15].

وكما أن الإمبريقية، كقيمة منهجية، مشروطة بهوية النظرية المرتبطة بها، فهي مشروطة كذلك بمستوى التطور التاريخي لمجتمع البحث المعني. فالشروط الاجتماعية–السياسية للعمل بتقنيات وأدوات الإمبريقية محققة، بدرجة كبيرة، في "البلدان المتقدمة" بينما هي معدومة، أو شبه غائبة، في "البلدان المتخلفة". ولعل أبرز تلك الشروط هنا هي الديمقراطية كشرط سياسي للبحث العلمي في الموضوعات الاجتماعية، وكذلك الحرية الفكرية كشرط فلسفي آخر للبحث المعني.

هذا إلى جانب أن المصداقية المعرفية للإمبيريقية ليست على درجة واحدة في كل من البلدان المتقدمة والأخرى المتخلفة. ذلك أن التخلف التاريخي العام هو في البلدان الثانية، خلافاً لما عليه الحال في البلدان الأولى، أولى القضايا الاستراتيجية، في حين أن القضايا موضوع الإمبيريقية هي، بالمقارنة مع تلك القضية، قضايا جدّ ثانوية. وبتعبير غليزرمان، فإن علم الاجتماع التجريبي يهتم بمسائل من الدرجة الأخيرة [16].

ثالثاً– المبادئ الفلسفية للنظرية الاجتماعية كمنهاجية عامة

من الملاحظات المثيرة للانتباه هنا هو أن معظم الاكتشافات العلمية ذات الشأن والأهمية لم يتم الوصول إليها باتباع مناهج ذات خطوات متسلسلة وعمليات إجرائية مبنّدة بصورة مسبقة. وعلاوة على ذلك فإن أكثرية تلك الاكتشافات قد حصلت على يد علماء ليسوا مختصين في المنهج أو البحث فيه، كما أن أغلبية الباحثين في قضايا المنهج ومسائله ليسوا من أصحاب الاكتشافات العلمية الكبرى والنوعية. ذلك أن طبيعة المعرفة العلمية، من حيث هي معرفة حدسية استنتاجية وليست حسية استقرائية، في المقام الأول، تحول دون إمكانية وضع منهج عابر للزمان والمكان والخصوصية على هذا النحو المغلق والمبتذل. وبتعبير كارل بوبر: "ليس ثمة طريق ملكية إلى الكشوفات العلمية" [17].

ولعل المبادئ الفلسفية الآتية هي كل ما أفضى إليه تطور نظرية المعرفة الاجتماعية، حتى هذه الساعة التاريخية. وهي إذ تقول كل شيء عام، فإنها لا تقول شيئاً محدّداً بعينه، وبالتالي هي مجرد نقاط علاّم على الطريق العامة التي قد تفيد في الوصول إلى المعرفة العلمية أو إلى مشارف الحقيقة والتخوم المجاورة. والمبدأ الفلسفي الأول هو أن الجدل حقيقة الأشياء في كافة محيطات الكون (الطبيعة والمجتمع والمعرفة). ما يعني أن الجدل، كمنهج بحث وطريقة تفكير، ليس خياراً أو اختياراً، وإنما هو، بالضرورة الموضوعية، المنهج الفلسفي العام للبحث عن حقائق أشياء وقضايا تلك

المحيطات المتعددة. وبالتالي، فإن العقل الجدلي، وليس العقل الإمبيريقي، هو عقل الباحث عن تلك الحقائق والمرشح الوحيد للكشف عنها [18].

ويحبل هذا المبدأ الفلسفي العام بمبادئ فلسفية أخرى أقل عمومية، لعل التناقض أولها لطالما هو جوهر الأشياء وطاقتها على الحركة. ذلك أن وحدة المتناقضات ونزاعها هو أحد القوانين الأكثر عمومية الحاكمة للوجود والصيرورة الكونية (الطبيعة والمجتمع والمعرفة الإنسانية). وبهذه المناسبة، يكتب غرامشي: "التناقض هو كل ما نستطيع رصده علمياً، ولكن ليس مراحله العينية لأن هذه حصيلة قوى متناقضة، دائمة الحركة يستحيل تقليصها في أي وقت إلى كميات ثابتـة"[19].

وكذلك، فإن النقد، ونقد الذات أولاً، بمعنى "الوعي النقدي للذات"، هو ثاني تلك المبادئ الفلسفية. ويبرز هنا بصفته الشرط الأخلاقي للإبداع العلمي والمدخل الفلسفي إلى باطن الموضوعي. ذلك أن نقد الآخر ينبغي أن يقترن بالنقد الذاتي وتلقي أو قبول نقد الآخرين للذات المعنية. وغني عن البيان هنا أن الفلسفة هي العقل، أو قل: هي شكله الفلسفي. وحسب ألفن جولدنر يتحقق هذا النمط من الوعي العلمي بتركيب نقد الذات مع نقد الآخرين لها[20].

أما ثالث المبادئ الفلسفية للبحث في وحدة الواقع الاجتماعي الجدلية، فهو أن الجدل هو المقدمة الفلسفية لكافة المناهج العلمية التي تُقرّرها طبيعة كل واقع من وقائع العالم المتعددة، والمختلفة في آن. وتتعاظم أهمية اللحظة الفلسفية داخل إطار كل منهج من مناهج التفسير العلمي المختلفة كلما اتجهنا في البحث من البنية الاقتصادية إلى البنى الفوقية السياسية والفكرية. وعلى هذا النحو، لا يجوز اختزال المنهج الفلسفي العام بمنهج محدّد من المناهج العلمية المتعددة، كما لا يجوز، بالمقابل، الارتقاء بأي من تلك المناهج إلى مستوى أو ارتفاع المنهج الفلسفي المزعوم. ذلك أن وحدة الواقع، أو الكلية الاجتماعية المجرّدة، لا وجود ملموساً لها، فهي موجودة في الواقع بوجود تلك الوقائع الفرعية العيانية. ما يعني أن المنهج الجدلي، كأسلوب عام للمعرفة، لا يستنفد مناهج تفسير الوقائع المعنية. ولهذا، فإن موضوع البحث هو الذي يحدّد المنهج الخاص به للبحث فيه.

والمبدأ الفلسفي الرابع هنا هو "التاريخية"، بمعنى أن الشيء ليس، فقط، ما هو، وإنما، كذلك، ما كان وما قد يكون. ذلك أن الحاضر ابن الماضي ووالد المستقبل. وبتعبير هيغل، فإن الحاضر هو الماضي وهو جنين والماضي هو الحاضر وقد عبّر عن نفسه صراحة[21]. ولهذا، لا يجوز، في حال من الأحوال، اختزال الشيء بحاضره، فقط، لأنه تاريخ، والتاريخ ماض وحاضر ومستقبل، في آن. ما يعني أن النظر إلى الظاهرة أو الحدث والموضوع على أنه تاريخ (صيرورة تاريخية) هو من المبادئ العامة للمنهج الفلسفي العام. وينطبق ذلك على البحث في كافة ظاهرات وموضوعات محيطات العالم، وبدرجة أعلى على البحث في ظاهرات ومكوّنات كل من محيط المجتمع والمعرفة بسبب التغير الدائم والمتصل المتسارع الحاصل داخلهما بالمقارنة مع "ثبات" الظاهرات والعمليات تحصل، بصورة متكررة، في محيط الطبيعة المادية منها والحية غير العاقلة. وبهذه المناسبة، يكتب جان بييركوت الآتي: "يتمسك كل من كونُتْ وماركس ودوركهايم بمسألة البعد التاريخي لعلم الاجتماع. وتبدو لهم صيرورة المجتمعات مساوية، في أهميتها، لكينونتها"[22].

وأما خامس تلك المبادئ الفلسفية العامة، فهو مبدأ "المادية". بمعنى أن القاعدة الاقتصادية هي البنية التحتية التي ترتكس وتستند عليها بنى المجتمع الفوقية السياسية والفكرية. وبصفتها هذه، فإنها البنية ذات الأولوية، ودائماً بالنظر إليها على أنها البنية المعنية بإنتاج ما يلزم للبقاء على قيد الحياة المادية. ولعل ذلك جانب كبير من مفهوم "المادية" عند ماركس، الذي يؤكّد في هذه المناسبة على أن الإنتاج في علم الاجتماع والاقتصاد السياسي هو كالوزن الذري في

جدول مندلييف وعلم الكيمياء. ما يعني أن الإنتاج حقيقة الواقع الاجتماعي، وهو، بذلك العامل الأهم بالنسبة لحلقات العملية الاقتصادية، كالتوزيع والتبادل والاستهلاك، والمحدّد لطبيعتها وخصائصها وآليات عملها، ودائماً بوصفه العام الضروري فيها وسبب وجود كل منها. وبهذا المعنى يكتب ماركس: "ليست النتيجة التي نصل إليها هي أن الإنتاج والتوزيع والتبادل والاستهلاك أمر واحد، بل هي أنها جميعاً عناصر من كل واحد، وتميّزات داخل وحدة. والإنتاج يتجاوز إطاره الخاص في تحديد النقيض لذاته كما يتجاوز البرهات الأخرى. فالعملية تعاود باستمرار انطلاقاً منه" [23].

والحقيقة هي أن اكتشاف ماركس لأهمية عامل الإنتاج على هذا النحو قد مكّنه من الكشف عن جوهر المجتمع الرأسمالي القائم على الاستلاب الاقتصادي. وبهذه المناسبة يؤكد سمير أمين على أن اكتشاف الاستلاب السلعي في المجتمع الرأسمالي هو الإبداع الماركسي في علم الاجتماع [24].

وبالعودة إلى موضوع علم الاجتماع، الذي هو، مرة أخرى، وحدة الواقع الاجتماعي، فإن تلك المبادئ هي بمثابة الفلسفة الاجتماعية والمقدّمات الفلسفية، في آن معاً، للبحث العلمي في أية ظاهرة أو عملية من ظاهرات وعمليات جوانب الواقع الاجتماعي الاقتصادية والسياسية والثقافية/ الفكرية. فالواقع الاجتماعي، ككل جدلي مادي وتاريخي، يقتضي الجدلية المادية التاريخية منهجاً (شبه فلسفي) لتعليله والبحث فيه. وحسب جورج لوكاش، فإن السمة الأساسية للماركسية هي منهجها الكلي الذي أحدث أكبر ثورة في العلوم الاجتماعية [25]. ذلك أن كلية الواقع الاجتماعي، التي هي أحد أضلاع مثلث جدليته (إلى جانب ضلعي ماديته وتاريخيته) تفرض اعتماد مبدأ الجدلية في المادية التاريخية. هذا، وإن تفسير الواقع ككل هو شرط عام لتفسير أجزائه، تماماً كما أن الوصول إلى مضمون الواقع شرط الإحاطة بظاهر الواقع. وبتعبير لوكاش، فإن: وعي حقيقة الكل شرط وعي حقيقة أجزائه[26].

وإذا كان ممكناً تعميم فهمنا للكل على فهمنا لأجزائه، بوصفه وحدتها الجدلية، فإن العكس غير صحيح. ذلك أن الكل ليس مجرد مجموع أجزائه، بل هو واقع آخر، مشروط، جدلياً، بواقع الأجزاء، وبالتالي لا يجوز تجميع معارفنا بالواقع الأخير بقصد الزعم أنها معرفة بالكل. وبهذا الصدد يكتب جان بيير مونييه الآتي: "يتضمن مبدأ الكلية تأكيدين اثنين هما أن الكلية ليست مجموع عناصرها، ثم أن فهم الكلية لا يتم انطلاقاً من عناصرها المعزولة، لأن الدراسة المعزولة لكل عنصر لا توفر الإحاطة بالوحدة الداخلية للكلية. وبالتالي، فإن تعليل العناصر يفترض البدء بتعليل الكل [27].

والوحدة الجدلية للواقع الاجتماعي وحدة تناقض جوانبه غير الودّية. وبالتالي، فإن تعليل الواقع الاجتماعي ككل هو تعليله في حركته الناتجة عن "قتال" متناقضاته، في حين أن تعليل الواقع كأجزاء هو تعليله في سكونه القائم على ائتلاف وتوازن تلك المتناقضات. وإذا كان التعليل الأول مقدّمة فلسفية للتعليل الثاني، فإن هذا الأخير امتحان مخبري (ميداني) للتعليل الأول. ومن هذا المنظور، فإن الإمبيريقية خطوة منهجية ضرورية في إطار منهج المادية التاريخية.

وبدورها، تفترض مادية الواقع الاجتماعي مبدأ المادية في الجدلية التاريخية عنصراً من عناصر منهج الكشف عن حقيقتها. فالظروف المادية للحياة الاجتماعية هي شرطها الموضوعي الذي يُحدّد، بصورة جدلية، شرطها الآخر الذاتي، ذلك أن الشرط المادي هو الشرط العام والمطلق لحياة كافة الكائنات الحية. تلك هي الحقيقة الموضوعية التي يُشير إليها ماركس في قوله: "ليس وعي الناس هو الذي يعيّن وجودهم، وإنما وجودهم الاجتماعي هو الذي يعيّن وعيهم"[28]. ولطالما الأمر هو كذلك، فإن الأشكال الحقوقية والسياسية والدينية والجمالية والفلسفية والأخلاقية للوعي ينبغي شرحها أو النظر إليها على ضوء النزاع الدائر بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج.

وكما أن مادية الواقع الاجتماعي تعود، في جزء منها، إلى أسبقية الوجود الاجتماعي بالنسبة للوعي، فإن الأولوية في جدلية قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج هي للطرف الثاني، لطالما كانت علاقات الإنتاج هي الشكل المادي التاريخي لتطور

قوى الإنتاج ذاتها، باعتبارها شكل حضور العلاقات الاجتماعية في حقل الإنتاج المادي. ما يعني أن علاقات الإنتاج، كعلاقات بين الناس حول أشياء مادية، وفي مقدمها قوى الإنتاج، هي علاقات مادية. ولهذا، فإن علم الاجتماع العام هو منهج البحث الضروري في علاقات الإنتاج، وليس "الاقتصادوية" كمنهج يختزلها بجانبها المادي فقط، أو بـ "الاجتماعوية" كمنهج آخر يلحظها من جانبها "الاجتماعي"، فحسب. وبهذا المعنى يكتب سمير أمين: "علم الاجتماع هو العلم الاجتماعي الوحيد القادر على الإحاطة بكامل حقيقة موضوع البحث المعني"[29].

وكذلك، فإن دينامية الواقع الاجتماعي، المحمولة على حامل تناقضاته، تقتضي اعتماد مبدأ التاريخية في الجدلية المادية كعنصر منهجي رئيس وضروري للإحاطة بالصيرورة التاريخية للظاهرة المعنية. فالواقع الاجتماعي واقع يصير بقوة التناقض المزدوج الذي يحبل به. فالتناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج هو تناقضه الموضوعي في حين أن التناقض السياسي– الطبقي هو الشكل الذاتي للتناقض الموضوعي في الواقع الاجتماعي. والتاريخي، كمنهج حسي يتابع الموضوع المدروس من الولادة إلى حيث هو الآن (من الماضي إلى الحاضر) يقترن بالمنطقي، كمنهج عقلي يمضي في تتبعه الموضوع نفسه في الاتجاه العكسي (من الحاضر إلى الماضي). ولهذا، فإن جدل التاريخي والمنطقي هو أهم جدليات المادية التاريخية. ما يضع فلسفة التاريخ في إطار المادية التاريخية كجزئية منهجية ضرورية لفهم جوهر ومضامين أحداث التاريخ الملموسة.

رابعاً– علم الاجتماع والمصلحة الطبقية (المصداقية العلمية والأيديولوجيا السياسية)

يشمل التطور التاريخي ضمناً التطور المعرفي الذي يعني، بدوره، تراجع أو انحسار الجانب الأيديولوجي ضمن إطار المساحة الإجمالية للعملية المعرفية المعنية. وبالتالي، فإن أهمية هذا الجانب في التحليل والفعل الاجتماعيين في "البلدان المتخلفة" ليست هي نفسها في "البلدان المتقدمة". ذلك أن ثمة ضرورة موضوعية في البلدان الأولى لتغيير بنية علاقات الإنتاج القائمة هناك، ما يستدعي النظر في واقع تلك البلدان، بصورة كلية، أي كواقع تخلف بنيوي عام؛ وهذه نظرة أيديولوجية بحكم أنها نظرة شاملة [30]. وحول العلاقة بين العلم والأيديولوجيا يشير هنري لوفيفر إلى أن "مقادير الواقع والوهم التي تدخل في تركيب الأيديولوجيات تتحول وتتغير حسب العهود والظروف والعلاقات الطبقية" [31].

والحال، علم الاجتماع مفهوم أيديولوجي لطالما أن المجتمع هو موضوعه كواقع اجتماعي منقسم على ذاته إلى طبقات وجماعات متعددة ذات مصالح مختلفة. ما يعني أن علم الاجتماع هو الوعي بتناقضات الواقع الاجتماعي نفسه. وبهذا المعنى، يقول أوليدوف: "الوعي السياسي يعكس الوجود الاجتماعي في شكل أهداف ومهمات طبقية" [32].

وعلم الاجتماع ليس كائناً قائماً بحد ذاته، بل هو علم إنسان ينتمي إلى جماعة محدّدة أو طبقة معينة، والباحث الاجتماعي، بتعبير جان بول سارتر، موجود خارج جماعة ما بمقدار وجوده داخل جماعة أخرى. وبالتالي، فإن تموقع هذا الباحث في موقع سياسي محدّد هو شرط أولى للكشف عن ما هو معرفي. وحسب مهدي عامل "لا تنتج معرفة، حتى لو كانت علمية، إلا من موقع أيديولوجي محدّد، وفي إطار تاريخي محدّد بعلاقات إنتاج أيديولوجية محدّدة" [33].

والأكثر من ذلك هو أن المصالح المتضاربة في هذا أو ذاك المجتمع المعني هو الأساس المادي الملموس لانقسامه السياسي. وبالتالي، فإن التفسير العلمي، كشرط منطقي للتغيير التاريخي، هو موضوع نزاع طبقي بين رعاة واقع الحال القائمة وأولئك ضحاياه. وعلى هذا النحو، لا يجوز اختزال التناقض الاجتماعي–الطبقي بجانبه الاقتصادي أو السياسي، فقط، فهو تناقض أكثر تعقيداً من أن يختزل على هذا النحو. وبهذا الصدد، يكتب مهدي عامل: "حقل المعرفة حقل مميّز من حقول الصراع الطبقي في شكل تحركه كصراع أيديولوجي" [34].

هذا، وإن المعرفة العلمية ذاتها هي نتاج الممارسة الميدانية، وبالتالي الأيديولوجيا هي شرط تحصيل المعرفة الاجتماعية كشكل مميّز من أشكال تلك المعرفة. فهي الشرط الاجتماعي للممارسة السياسية، وكذلك الحافز السياسي للفعل التاريخي. وفي معرض شرحه الممارسة والعقل في منطق ماركس يكتب يندريش زلني: "المعرفة انعكاس للعالم الموضوعي، لكن بتوسط الممارسة بوصفها وحدة الإرادة والموضوع" [35].

وطابع الموضوعية، كإحدى مقوّمات المعرفة العلمية، تحدّدها في العلوم الاجتماعية طبيعة الواقع الاجتماعي نفسه، كواقع ذاتي على نحو موضوعي. وبالتالي، فإن العلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة في علم الاجتماع هي شكل محدّد من أشكال علاقة الذات بذات أخرى. وبتعبير كارل بوبر، هي علاقة بين المغزى الذاتي للمعرفة والمغزى الموضوعي لها، والمعرفة بالمغزى الموضوعي هي معرفة بغير ذات عارفة [36]. وعلى هذا النحو، فإن أكثر ضروب البحث الاجتماعي موضوعية هو أكثرها ذاتية. فالموضوعية في علم الاجتماع شكل من أشكال الذاتية، وحسب ماكس فيبر، فإن مفهوم الثقافة مفهوم قيمي، والواقع التجريبي يصير ثقافة بالنسبة لنا بقدر ما ننسبه إلى أفكار قيمية [37].

وإلى جانب هذا وذاك، فإن الأحداث والموضوعات الاجتماعية هي نتاج النشاط الواعي والهادف لجماعات الناس ومجموعاتهم. الأمر الذي يستوجب الإحاطة بدوافع الناس إلى القيام بهذا النشاط أو السلوك في سبيل الوصول إلى حقيقة الموضوعات وأسباب الأحداث. وبهذا المعنى يكتب ألفريد شوتز: "لا يُمكن أن تُعرف الأشياء الاجتماعية تعرف إلا بردّها إلى الأنشطة الإنسانية، التي تُفهم بدورها عن طريق تبيان الدوافع إليها"[38]. ولطالما حوافز الناس ودوافعهم إلى الفعل الاجتماعي تنشأ بموجب قيم اجتماعية معينة، فإن تلك القيم تؤلف جزءاً عضوياً من الواقع الاجتماعي ذاته. وبالتالي نكرانها، من حيث هي كذلك، هو نكران واقعية الواقع الاجتماعي نفسه. وحسب دوركهايم، فإن القيم والمثل هي وقائع وموضوعات يدرسها علم الاجتماع من حيث هي كذلك [39].

وفضلاً عن أن القيم جزء من الواقع الاجتماعي، فهي تلعب دوراً منهجياً هاماً في تفسيره أو تعليله. ذلك أن الغنى اللامحدود للواقع التجريبي يفترض، بالضرورة العملانية، أخذ عيّنة أو عيّنات منه محدودة بطرق متعددة. واختيار العيّنة يحصل بموجب قيم معينة، الأمر الذي يعني أن العلاقة بالقيم، كما يكتب جوليان فروند في معرض شرحه للمنهجية في سوسيولوجيا ماكس فيبر، هي: "اللحظة الذاتية التي تجعل المعرفة الموضوعية المحدودة ممكنة"[40].

ولطالما علم الاجتماع هو علم بكلية المجتمع وتطوره، فإن موضوعيته تقتضي الأخذ بالحسبان ماضي الحاضر الاجتماعي ومستقبله. ولما كانت موضوعية المعرفة العلمية مقرونة بمعرفة المضمون، والمضمون كلية لا تُحسّ، فإن المعرفة الحسية المباشرة هي، على سبيل المخالفة مع مزاعم المنهج الإمبريقي التجزيئي، أقل موضوعية من المعرفة الحدسية غير المباشرة. وبهذه المناسبة يكتب ثيودور أويزرمان: " يشتمل الذاتي على محتوى موضوعي بالقدر الذي يعكس به واقعاً موضوعياً" [41].

وعلى هذا النحو، فإن الموضوعية في علم الاجتماع تفترض أيديولوجيا محدّدة لطالما الموضوعية فيه شكل من أشكال الذاتية. ذلك أن المعرفة الاجتماعية، لسبب استقطاب المجتمع المعني، تفترض النظر إلى القضايا والمسائل المطروحة من موقع اجتماعي–طبقي محدّد بعينه، فلا حيادية للمعرفة في مجتمع منقسم إلى أطراف غير متكافئة. وبهذا الصدد يقول جولدنر: "لا يمكن للمرء أن يأخذ موقفاً محايداً بين الحاكمين والمحكومين [42]. فالباحث الاجتماعي يُعبّر بالضرورة عن مصالح الجماعة أو الطبقة التي ينتمي إليها.

وأما الأيديولوجيا التي تحقق شرط الموضوعية في المعرفة الاجتماعية، فهي الأيديولوجيا الملتزمة بالتعبير عن مصالح الأغلبية في المجتمع المعني وعموم البشرية على نحو يضمن، م أمكن، أسباب التطابق بين الوعي العلمي والوعي

الأيديولوجي. وهي نفسها أسباب التطابق أو الانسجام بين مصلحة الطبقة أو الجماعة المعيّنة ومصالح الأكثرية في المجتمع المعني والمجتمعات الأخرى حول العالم بأسره.

خامساً– علم الاجتماع والممارسة السياسية (ديالكتيك التفسير والتغيير)

والدور التنموي لعلم الاجتماع لا يقف عند حد تفسيره لموضوعه، وإنما يتعداه إلى الفعل المادي الملموس بهدف تغييره. والتفسير والتغيير هما، بذلك، عملية واحدة، فالتفسير مدخل نظري إلى التغيير والتغيير تموضع تاريخي للتفسير.

ذلك أن الواقع الاجتماعي الكلي أو الحقيقي أوسع وأعمق وأكثر غنى مما هو قائم منه في هذا المكان أو ذاك الزمان. فالواقع الأخير ليس سوى إمكان واحد، فحسب، وقد تموقع من إمكانات غير معدودة يحبل بها الواقع الأول، وقد تتموقع تباعاً. ما يعني أن حقيقة الواقع هي إمكاناته غير المعدودة على التموقع في حين أن أشكاله التاريخية هي تموقعاته المتتالية. ومن هذا المنظور، فإن التاريخ الفعلي هو، دوماً، التاريخ القابع خلف التاريخ القائم. وبتعبير هيغل: "العالم الحقيقي هو كما ينبغي أن يكون"[43].

والواقع الاجتماعي واقع يصير نتيجة الوعي بالضرورة الموضوعية للتغيير. والتغيير واجب تاريخي وهو شرط الأخلاق في التاريخ. وبهذا المعنى يكتب غرامشي: "يطرح المجتمع على نفسه مهاماً معينةً حينما تتوافر في داخله الظروف التي تسمح بتنفيذ تلك المهام. فإذا ما توافرت الظروف يصبح تنفيذ هذه المهام واجباً"[44]. وفي معرض تأكيده على ضرورة التغيير، التزاماً بالواجب التاريخي المطروح، يقول ماركس: "لم يفعل الفلاسفة حتى اليوم سوى تفسير العالم بطرق مختلفة، لكن الأمر الهام هو تغييره"[45].

هذا، وإن صيرورة الواقع الاجتماعي على نحو نوعي تعني التغيير البنيوي؛ بمعنى استيلاد نمط جديد من علاقات الإنتاج سرعان ما سوف يستدعي أنماطاً جديدة من القيم الاجتماعية والسياسية والثقافية. وبهذا الصدد يكتب ميشيل فوكو: "ليست المسألة في أن نغيّر وعي الناس أو معارفهم، بل في أن نغيّر النظام السياسي والاقتصادي والمؤسسي لإنتاج المعرفة"[46]. ومن هذا المنظور البنيوي، فإن أهمية كل من الوظيفة التفسيرية والمهمة التغييرية لعلم الاجتماع مرتبطة ومشروطة بمستوى التطور التاريخي للمجتمع المعني. فالمهمة التغييرية هي الأكثر أهمية في البلدان التي تعاني التخلف التاريخي على المستوى البنيوي.

وعلى هذا النحو، فإن جدل التفسير والتغيير شكل رئيس من أشكال جدل النظرية والممارسة. وتقوم وحدة النظرية والممارسة على آليات منهجية وأخرى أيديولوجية. فعلى المستوى المنهجي ثمة جسور استراتيجية بين النظرية والممارسة، وأساسها الموضوعي هو وحدة العمل الإنساني، الذي هو خارجها إما نظرية غير واقعية أو ممارسة غير واعية. وعلى هذا الأساس يكتشف الفكر بالممارسة وحدته مع الواقع ويرى الواقع بالنظرية ذاته في الفكر. وبهذا المعنى يكتب مهدي عامل: "ليس للفكر أثر في الواقع الاجتماعي إلا إذا كان لهذا الواقع أثر فيه"[47].

وبدوره، فإن جدل النظرية والممارسة شكل من التفكير العقلاني للفعل اللاعقلاني، بتعبير كارل مانهايم. فالممارسة هي الشرط المادي للنظرية، وهذه هي الشرط المنطقي للممارسة. وحسب أنطونيو غرامشي، فإن "الملاءمة بين النظرية والممارسة عمل نقدي يثبّت عقلانية الممارسة وضرورتها، كما يثبّت عقلانية النظرية وواقعيتها"[48]. ولطالما النظرية دليل الممارسة وهذه اختبار النظرية، فإن "مسألة ما إذا كان يمكن أن ننسب حقيقة موضوعية إلى الفكر البشري ليست مسألة نظرية، بل عملية"[49].

وعلاوة على ذلك، فإن وحدة النظرية والممارسة شكل من أشكال وحدة الذات والموضوع. وتتكثف النظرية المثبتة والمبنية على الممارسة بالمفاهيم المجردة، كما تتموضع بأشياء ملموسة. وبهذا المعنى يذكر شبتولين أن معرفة الأشكال الكلية للوجود تتم في سياق الممارسة. وتلك الأشكال لا تتظاهر، فقط، في المفاهيم الفكرانية، بل كذلك من خلال وسائل العمل التي يخلقها البشر[50].

وتقتضي وحدة النظرية والممارسة على هذا النحو التمييز وعدم الخلط بين التموضع والتموقع، بمعنى التشيؤ. فإذا كان التموضع هو أن تَنزع الذاتُ عن نفسها بنفسها ذاتيتها، فإن التشيؤ هو أن تُنزع عن الذات ذاتيتها من خارجها. وبهذه المناسبة يقول فرانسوا بيرو: "ليست نتاجات الممارسة أشياءً، بل إفرازات مشيأة للفكر[51]. ومهما يكن، فإن تحقيق النظرية بالممارسة يقضي عليها من حيث هي نظرية ويحيلها، بالتالي، إلى حياة واقعية. ومن هنا القول: "الممارسة جانب من النظرية محوّل تاريخياً" [52].

وتبرز كيمياء النظرية والممارسة على المستوى الأيديولوجي بصورة عضوية ومعقدة. فالأيديولوجيا هي الرابط الحي بين النظرية والممارسة، وهي، بوصفها وعي وإرادة، شكل خاص من النظرية الممارسة، معاً وفي الوقت نفسه. هي نظرية لأنها وعي، بمعنى رؤية فلسفية عامة تتدخل في الممارسة بالإقناع قبل أن تتدخل فيها بالقسر. وهي ممارسة لأنها إرادة، أي حافز فعل ودافع عمل. والإرادة في معادلة الأيديولوجيا على هذا النحو هي الطرف الأهم، لأنها، بتعبير هيغل، شرط تحويل ما هو بالقوة إلى وجود بالفعل[53]. وهي كذلك لأنها إرادة الإنسان لتحقيق حريته، والإرادة الحرة هي، بكلام هيغل أيضاً، وحدة الروح النظري والروح العملي، وقوام هذه الإرادة هو أن تريد الحريةُ الحريةَ [54].

ولهذا، فإن الإنسان بدون أيديولوجيا كائن خامل غير فاعل أو فعّال، فالأيديولوجيا، كما أنها شرط عام للمعرفة النظرية، فهي كذلك شرط الفاعلية والفعّالية، بمعنى الإنتاج والخلق. وبهذا المعنى يكتب هيغل: "نستطيع أن نؤكد على نحو مطلق أنه لم ينجز شيء عظيم في العالم بدون عاطفة وانفعال"[55]. وعلى هذا النحو، فإن التاريخ هو الأيديولوجيا بوصفها حافزاً إلى الفعل، وبتعبير جان دوفور، فإن "الأيديولوجيا، منذ أن استولى عليها التاريخ توقفت عن أن تكون أيديولوجيا لتغدو هي التاريخ ذاته"[56].

ودوفور في قوله هذا يؤكد ما كان قد أكّد عليه ماركس بهذا الصدد: "لا بد لنا أن ندرس تاريخ البشر، ما دامت الأيديولوجيا بكاملها على وجه التقريب ترتد إما إلى تفسير خاطئ للتاريخ أو تؤدي إلى تعليقه كلياً. فليست الأيديولوجيا بالذات إلا مظهراً واحداً من مظاهر التاريخ"[57]. وتبعاً لذلك، يتعاظم حضور الأيديولوجيا عشية وغداة الانتقال التاريخي من عصر إلى عصر آخر جديد، وتبرز، بوضوح كبير، وحدة النظرية والممارسة في كل مرة ينتقل فيها التاريخ من عهد إلى عهد آخر بديل[58].

وكما أن للأيديولوجيا، بوصفها الثالث المرفوع في جدلية النظرية والممارسة، شروطاً فلسفية كالوعي والإرادة ، فإن لها، أيضاً، شروطاً سياسية، وهي نفسها الشروط الأولى بعد أن تستحيل إلى حياة، بتعبير غرامشي. ذلك أن جدل الفلسفي والسياسي هنا هو، على جانب منه، جدل الفردي والطبقي، وهذا الأخير، بدوره، شكل من أشكال جدل النظرية والممارسة. وبهذا المعنى يقول بيرو: "الطابع الفردي لذات المعرفة يوازي الطابع الطبقي لذات الممارسة"[59].

والحال، يفترض الانتقال من ما هو فلسفي في الأيديولوجيا، متوسط جدل النظرية والممارسة، إلى ما هو سياسي فيها أن تكون ذات المعرفة النظرية من ضمن ذوات الممارسة السياسية. وبهذه المناسبة يكتب غرامشي: "الفيلسوف، وسيان أكان فرداً أو فئة اجتماعية كاملة، لا يفهم التناقضات وحسب، وإنما يطرح نفسه أيضاً كطرف في التناقض، ويرفع هذا الطرف إلى مصاف المبدأ النظري، وبالتالي إلى مصاف الممارسة العملية"[60].

والجمع بين ذات المعرفة مع نفسها كذات ممارسة في الميدان السياسي هي شرط قيام ما يسميه غرامشي بـ ."الجبهة التاريخية" كوحدة جدلية بين ذات المعرفة الفردية وذات الممارسة السياسية. وهذه الوحدة، إذ تجعل معرفة الذات الفردية أيديولوجيا عضوية وذات الممارسة السياسية قوة مادية، فإنها تحول دون الفصل بين النظرية كشكل لهذه الجبهة والممارسة كمضمون لها. وبهذا الصدد يذكر غرامشي، مرة أخرى: "لا تفضي الأيديولوجيات الاعتباطية" إلا إلى الحركات "الفردية"، والقوى المادية لا توجد تاريخياً بمعزل عن شكلها، كما أن الأيديولوجيات بدون القوى المادية تتحول إلى مجرد نزوات فردية" [61].

وصيرورة الفلسفي في الأيديولوجيا سياسياً تصيّر الوعي الفلسفي، كوعي فردي، وعياً سياسياً، أي وعياً سيكولوجياً جمعياً، ومعهما تصير الإرادة، كحافز فلسفي، ثورة، أي فعلاً سياسياً. وبالتالي، فإن صيرورة الأيديولوجيا سيكولوجيا هي شرط صيرورة المنطق النظري فعلاً تاريخياً. وبهذا المعنى يقول إنجلز: السيكولوجيا كوعي جماهيري وليس الأيديولوجيا كوعي فردي هي محرك الجماهير إلى الفعل السياسي[62].

واللون الأيديولوجي للوعي السيكولوجي أكثر وضوحاً مما هو في الوعي الأيديولوجي؛ ذلك أن حضور التاريخ في الوعي الجمعي أقوى من حضور المنطق فيه. ولهذا، فإن الوعي السيكولوجي الاجتماعي وعي تاريخي أكثر منه منطقي، وبالتالي هو وعي جبري. والجبرية بقدر ما هي خطر كبير على التفسير العلمي هي آلية ضرورية للتغيير التاريخي، والتطور البنيوي في التاريخ البشري هو النتاج المادي لدوغمائية الجماهير والتعبير الملموس عن أهميتها في صيرورة التاريخ. ولهذه المناسبة يكتب غرامشي: "يتعين علينا أن نفضح عقم الحتمية الآلية باستمرار. فبالرغم من أنه يمكن تفسيرها كفلسفة ساذجة تعتنقها الجماهير فتكون، عندئذ فقط، عنصر قوة داخلي، إلا أنه عندما يتبناها المثقفون كفلسفة متماسكة ومتكاملة تمسي سبباً من أسباب الاستكانة والاكتفاء الذاتي الأحمق" [63].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن صيرورة الأيديولوجيا سيكولوجيا، على هذا النحو، هي الشرط المنطقي الأول لصيرورة الإرادة ثورة، أي الحافز فعلاً. ذلك أن سلاح النقد لا يمكن أن يحل محل نقد السلاح، بتعبير ماركس الذي يكتب بهذا الصدد: "الثورة، وليس النقد، هي القوة المحرِّكة للتاريخ"[64]. ولطالما التاريخ هو تطوراته البنيوية، بالدرجة الأولى، فإن الثورة، كإبداع جماهيري، هي المنهج السياسي الضروري لتطور التاريخ على هذا النحو النوعي. وحول هذه المسألة يكتب هنري لوفيفر: "وأما التغييرات الجذرية فلها ضرورة تاريخية. وهي تحدث بإحدى وسيلتين: إما من الأسفل إلى الأعلى ثورياً وفي البراكسيس كاملة، أي في الكلية الاجتماعية، وإما من الأعلى إلى الأسفل بتأثير أفعال مستبدة تقوم بها المؤسسات والنظم القائمة ورجال الدولة" [65].

وثمة شرطان أساسيان لتلقف، بمعنى حمل وتمثّل، النظرية من جانب الجماهير المعنية، وبالتالي صيرورة النظرية قوة مادية، بالتعبير الشهير لماركس. الشرط الأول يُشير إليه هيغل في قوله: "وإذا كان على الناس أن يهتموا بأي شيء فلا بد لهم أن يجدوا جانباً من وجودهم متضمناً في هذا الشيء، وأن تجد فردياتهم إشباعاً حين تبلغه"[66].

والشرط الثاني هو تثقيف الجماهير، بمعنى تحطيم قانون الأعداد الكبيرة في التاريخ، بتعبير غرامشي. وهذا يعني نفيها لذاتها من حيث هي مجرد طبقة في حد ذاتها وتحقيق ذاتها كطبقة لأجل ذاتها، أي كطبقة تحقق وحدة الوعي والوجود. وبهذا المعنى يقول ماركس: "وكما أن الفلسفة تجد في البروليتاريا سلاحها المادي، كذلك تجد البروليتاريا في الفلسفة سلاحها الروحي؛ ولا يمكن تجسيد الفلسفة في الواقع دون القضاء على البروليتاريا، ولا يمكن للبروليتاريا أن تقضي على نفسها دون أن تجسد الفلسفة في الواقع [67].

وأما آلية تثقيف الجماهير على نحو يخلق لديها ما يسميه رايت ميلز بـ "الخيال السوسيولوجي"، أي الوعي بحقيقة أن المشكلات الخاصة هي مجرد تجليات للقضايا البنيوية العامة على الصعيد الفردي، فهي المنظمات السياسية، كالأحزاب والنقابات والمجالس والخ..، شريطة أن يكون وعي المثقفين، كوعي ذاتي نقدي، هو خالق وعي تلك التنظيمات وليس مخلوقاً له. الأمر المشروط بشرط بناء علاقة سليمة وإيجابية بين ما هو "مدني" وما هو "سياسي في المجتمع المعني. وحول ذلك يقول غرامشي: "الطبقات وقائع تاريخية والأحزاب السياسية رموزها[68]. و"الوعي الذاتي الناقد يعني، تاريخياً وسياسياً، خلق نخبة من المثقفين، فالكتلة البشرية لن "تتميز" ولن تصبح مستقلة بفعل ذاتها من دون تنظيم (بالمعنى الشامل)، وليس هنالك تنظيم بلا مثقفين" [69].

المراجع

1-E. Durkheim. *Sociology & Philosofy*. Trans. By D.F. Pocock, The Free Press. New York, 1953, P.97.

2–كارل ماركس وفريدريك إنجلز. *منتخبات، المجلد الأول*. ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، 1988، ص139.

-2Karl Marx and Friedrich Engels. Selections, Volume One. Translated by Elias Shaheen, Dar Al-Taqadum, Moscow, 1988, p. 139.

3–انظر أنطونيو غرامشي. *قضايا المادية التاريخية*. ترجمة فواز طرابلسي، دار الطليعة، بيروت، 1971، ص121.

3-See Antonio Gramsci. Issues of historical materialism. Translated by Fawaz Trabelsi, Dar Al-Tali'ah, Beirut, 1971, p. 121.

4–أنطونيو غرامشي. المرجع نفسه، ص93.

4-Antonio Gramsci. Ibid., p. 93.

5–كارل ماركس. المرجع نفسه، ص25.

5-Karl Marx. Ibid., p. 25.

6–انظر سيمون تشوداك. *النمو المجتمعي*. ترجمة عبد الحميد الحسن، وزارة الثقافة، دمشق، 1980، ص44.

6-See Simon Chodak. Community growth. Translated by Abdul Hamid Al-Hassan, Ministry of Culture, Damascus, 1980, p. 44.

7–انظر ك. أوسيبوف. *أصول علم الاجتماع*. ترجمة سليم توما، دار التقدم، موسكو، 1990، ص8.

7-See K. Osipov. Fundamentals of sociology. Translated by Salim Touma, Dar Al-Taqadum, Moscow, 1990, p. 8.

8-I.Zeitlin. *Ideology & The Development of Sociological Theory*. Prentice of India Private, New Delhi, 1969,P.337.

9–سيمون تشوداك. المرجع المذكور، ص36.

10-T. Bottomore. *Crisis & Contention in Sociology*, Sage Publication, London, 1975, P.5, 12.

11–أنطونيو غرامشي. *قضايا المادية التاريخية*. المرجع المذكور، ص121.

11-Antonio Gramsci. Issues of historical materialism. The aforementioned reference, p. 121.

12-W. Mills. *The Sociological Imagination*. Penguin Books, London, 1970, P.121.

13–أوغست كونت. في كتاب أوسيبوف (*أصول علم الاجتماع*). المرجع المذكور، ص69.

13-Auguste Count. In Osipov's book (Fundamentals of Sociology). The aforementioned reference, p. 69.

14-انظر كارل ماركس. *إسهام في نقد الاقتصاد السياسي*. المرجع المذكور، ص277-278

14-See Karl Marx. A contribution to the criticism of political economy. The aforementioned reference, pp. 277-278

15-انظر جان بيير كوت وجان بيير مونييه. المرجع المذكور، ص56.

15-See Jean-Pierre Cot and Jean-Pierre Meunier. The aforementioned reference, p. 56.

16- ك. غليزرمان. *قوانين التطور الاجتماعي- طبيعتها واستخدامها* . ترجمة دار التقدم، موسكو، 1983، ص28.

-16K. glazerman. Laws of social evolution - their nature and use. Translated by Dar Al-Taqadum, Moscow, 1983, p. 28.

17-K.Popper. *Objective Knowledge*. Fourth Impression, Clarendon Press, Oxford, 1976, P.265.

(18) جان بول سارتر. *المادية والثورة*. دار مكتبة الحياة، بيروت، 1980، ص47.

(18) Jean-Paul Sartre. Materialism and revolution. Al-Hayat Library House, Beirut, 1980, p. 47.

19- G. Lukacs. Ibid., P.30.

20-A.Gouldner*. The Coming Crisis of Western Sociology*. Heinemann, London, 1971,P.481.

(21) جورج هيغل. *العقل في التاريخ*. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، 1981، ص54.

(21) Georg Hegel. Reason in history. Translated by Imam Abdel Fattah Imam, Dar Al-Tanweer, Beirut, 1981, p. 54.

22-جان بيير كوت وجان بيير مونييه. المرجع المذكور، ص119.

22-Jean-Pierre Cot and Jean-Pierre Meunier. The aforementioned reference, p. 119.

23-كارل ماركس. *إسهام في نقد الاقتصاد السياسي*. المرجع المذكور، ص274.

23-Karl Marx. A contribution to the criticism of political economy. The aforementioned reference, p. 274.

24- انظر سمير أمين. *بعض قضايا للمستقبل*. دار الفارابي، بيروت، 1990، ص119.

24 -See Samir Amin. Some issues for the future. Dar Al-Farabi, Beirut, 1990, p. 119.

25-G.Lukacs. *History & Class Consciousness.* Merlin Press, London, 1971, P.27.

26- كارل ماركس. *إسهام في نقد الاقتصاد السياسي*. المرجع المذكور، ص284.

26- Karl Marx. A contribution to the criticism of political economy. The aforementioned reference, p. 284.

27-بيير مونييه. ص 85

27-Pierre Meunier. p. 85

28- كارل ماركس. *إسهام في نقد الاقتصاد السياسي*. المرجع المذكور، ص25

28- Karl Marx. A contribution to the criticism of political economy. The aforementioned reference, p. 25

29-سمير أمين. *التراكم على الصعيد العالمي*. الطبعة الثالثة، ترجمة حسن قبيسي، دار ابن خلدون، بيروت، 1981، ص26.

29 - Samir Amin. Accumulation at the global level. Third edition, translated by Hassan Qubaisi, Dar Ibn Khaldun, Beirut, 1981, p. 26.

30–انظر. ل. موسكفتشييف. *نقض الإيديولوجية ما بين الوهم والحقيقة*. ترجمة حمزة برقاوي وغالب جرار، مكتبة ميسلون، دمشق، بلا تاريخ، ص76.

30-See. to. Moskvichev. Deconstructing ideology between illusion and reality. Translated by Hamza Barqawi and Ghaleb Jarrar, Maysaloun Library, Damascus, no date, p. 76.

31–هنري لوفيفر. *ماركس وعلم الاجتماع*، ترجمة بدر الدين قاسم الرفاعي، وزارة الثقافة، دمشق، 1971، ص75.

31-Henri Lefebvre. Marx and Sociology, translated by Badr al-Din Qasim al-Rifai, Ministry of Culture, Damascus, 1971, p. 75.

32–انظر أ. ك. أوليدوف. *الوعي الاجتماعي*. الطبعة الثانية، ترجمة ميشيل كيلو، دار ابن خلدون، بيروت، 1982، ص74.

32-See A. K. Oledov. Social awareness. Second edition, translated by Michel Kilo, Dar Ibn Khaldun, Beirut, 1982, p. 74.

33–مهدي عامل. *نقد الفكر اليومي*. الطبعة الثانية، دار الفارابي، بيروت، 1989، ص71.

33-Mahdi Amel. Criticism of everyday thought. Second edition, Dar Al-Farabi, Beirut, 1989, p. 71.

34–مهدي عامل. *مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني*. الطبعة السادسة، دار الفارابي، بيروت، 1990، ص 186.

34-Mahdi Amel. Theoretical introductions to studying the impact of socialist thought on the national liberation movement. Sixth edition, Al-Farabi Publishing House, Beirut, 1990, p. 186.

35–يندريش زلني. *منطق ماركس*. ترجمة ثامر الصفار، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، دمشق، 1990، ص 323.

-35Yendrich Zalni. Marx's logic. Translated by Thamer Al-Saffar, Center for Socialist Research and Studies in the Arab World, Damascus, 1990, p. 323.

36-K.Popper*. Objective Knowledge*. Clarendon Press, Oxford, 1972, P.109.

37-M.Weber*. The Methodology of The Social Sciense*. Trans.& Edited By A.Edward & A.Henri, The Free Press, New York, 1949, P.76.

38-.Schutz. *The Structures of The Life*. Trans. By R.M.Zaner, Henimann, London, 1974, P.61-62.

39-A.Durkheim. Ibid., P.95.

40–جوليان فروند. *سوسيولوجية ماكس فيبر*. ترجمة جورج أبي صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، بلا تاريخ، ص 29.

40-Julian Freund. Sociology of Max Weber. Translated by George Abi Saleh, National Development Center, Beirut, undated, p. 29.

41–ثيودور أويزرمان. *تطور الفكر الفلسفي*. الطبعة الرابعة، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، 1988، ص 207.

-41Theodor Oyserman. Development of philosophical thought. Fourth edition, translated by Samir Karam, Dar Al-Tali'ah, Beirut, 1988, p. 207.

42-A.Gouldner*. For Sociology – Renewal & Critique in Sociology Today*, Penguin Books, London, 1973, P.17-18.

43–جورج هيغل. *العقل في التاريخ*. الطبعة الثانية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، 1981، ص 101.

43-Georg Hegel. Reason in history. Second edition, translated by Imam Abdel Fattah Imam, Dar Al-Tanweer, Beirut, 1981, p. 101.

44-أنطونيو غرامشي. المرجع المذكور، ص 101.

44-Antonio Gramsci. The aforementioned reference, p. 101.

45-كارل ماركس وفريدريك إنجلز. *الإيديولوجية الألماني*. ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، دمشق، 1976، ص 653.

45-Karl Marx and Friedrich Engels. German ideology. Translated by Fouad Ayoub, Dar Damascus, Damascus, 1976, p. 653.

46-ميشيل فوكو. منقول عن كتاب غانم هنا (*الفلسفة الاجتماعية – دراسات أولية*). جامعة دمشق، العام الدراسي 1989-1990، ص 24.

46-Michel Foucault. Copied from Ghanem's book here (Social Philosophy - Preliminary Studies). Damascus University, academic year 1989-1990, p. 24.

47-مهدي عامل. *مقدمات نظرية* (...). المرجع المذكور، 30-29 .

47-Mahdi Amel. Theoretical introductions (...). The aforementioned reference. 29-30

48- أنطونيو غرامشي. المرجع المذكور، ص 60.

48-Antonio Gramsci. The aforementioned reference, p. 60.

49- كارل ماركس وفريدريك إنجلز. *الإيديولوجية الألمانية*. المرجع المذكور، ص 651.

49- Karl Marx and Friedrich Engels. German ideology. The aforementioned reference, p. 651.

50-انظر: أ. شبتولين. *مقولات الجدلية وقوانينها*. ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، دمشق، 1986، ص 139-140.

50-See: A. Chiptolene. Dialectical categories and their laws. Translated by Fouad Ayoub, Damascus House, Damascus, 1986, pp. 139-140.

51-انظر فرانسوا بيرو. *الضياع والمجتمع الصناعي*. ترجمة ناجي الدراوشة، وزارة الثقافة، دمشق، 1990، ص 29.

51-See François Perrault. Loss and industrial society. Translated by Naji Al-Darawsha, Ministry of Culture, Damascus, 1990, p. 29.

52-انظر يندريش زلني. المرجع المذكور، ص 325.

52-See Lindrich Zelni. The aforementioned reference, p. 325.

53-انظر جورج هيغل. المرجع المذكور، ص 86.

53-See Georg Hegel. The aforementioned reference, p. 86.

54-انظر جورج هيغل. *مختارات – القسم الثاني*. ط2، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، بلا تاريخ، ص 83.

54-See Georg Hegel. Selections - Part Two. 2nd edition, translated by Elias Morcos, Dar Al-Haqiqa, Beirut, undated, p. 83.

55-جورج هيغل. *العقل في التاريخ*. المرجع المذكور، ص 87.

55-Georg Hegel. Reason in history. The aforementioned reference, p. 87.

56-جان دوفور. الأيديولوجيا *والحياة الاقتصادية*. في كتاب (جان أونيموس وآخرون): الإيديولوجيات في العالم الحاضر، ترجمة صلاح الدين برمدا، وزارة الثقافة، دمشق، 1983، ص 163.

56-Jean Dufour. Ideology and economic life. In the book (Jean Onemus et al.): Ideologies in the Present World, translated by Salah al-Din Barmada, Ministry of Culture, Damascus, 1983, p. 163.

57-كارل ماركس وفريدريك إنجلز. *الإيديولوجية الألمانية*. المرجع المذكور، ص 22.

57- Karl Marx and Friedrich Engels. German ideology. The aforementioned reference, p. 22.

58–انظر أنطونيو غرامشي. *المرجع المذكور*، ص 61.

58-See Antonio Gramsci. The aforementioned reference, p. 61.

59–انظر فرانسوا بير. *المرجع المذكور*، ص 40.

59-See François Paire. The aforementioned reference, p. 40.

60–أنطونيو غرامشي. *المرجع المذكور*، ص 96–97.

60-Antonio Gramsci. The aforementioned reference, pp. 96-97.

61–أنطونيو غرامشي. *المرجع المذكور*، ص 71–72.

61-Antonio Gramsci. The aforementioned reference, pp. 71-72.

62–انظر فريدريك إنجلز. في كتاب أوليدوف(*الوعي الاجتماعي*). المرجع المذكور، ص 141.

62-See Friedrich Engels. In Oledov's book (Social Awareness). The aforementioned reference, p. 141.

63–أنطونيو غرامشي. المرجع المذكور، ص 31.

63 -Antonio Gramsci. The aforementioned reference, p. 31.

64– كارل ماركس وفريدريك إنجلز. *منتخبات*. المرجع المذكور، ص 139.

64- Karl Marx and Friedrich Engels. National teams. The aforementioned reference, p. 139.

65–هنري لوفيفر. *ماركس وعلم الاجتماع*. المرجع المذكور، ص 56.

65-Henri Lefebvre. Marx and sociology. The aforementioned reference, p. 56.

66–جورج هيغل. *العقل في التاريخ*. المرجع المذكور، ص 86.

66-Georg Hegel. Reason in history. The aforementioned reference, p. 86.

67– ماركس وإنجلز. *منتخبات*. المرجع المذكور، ص 61.

67- Marx and Engels. National teams. The aforementioned reference, p. 61.

68–انظر أنطونيو غرامشي. في كتاب *جون كاميت*(*غرامشي – حياته وأعماله*). ترجمة عفيف الرزازة، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1984، ص 256.

68-See Antonio Gramsci. In John Cammet's book (Gramsci - His Life and Works). Translated by Afif Al-Razzaza, Arab Research Foundation, Beirut, 1984, p. 256.

69–أنطونيو غرامشي. مأخوذ عن كتاب جون كاميت. المرجع المذكور، ص 267.

69-Antonio Gramsci. Based on the book by John Cammett. The aforementioned reference, p. 267.