

الكتاب السادس

منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية

أ.د. محمد محمد أمزيان

(سلسلة الرسائل الجامعية - ٤) ١٤١٢هـ - ١٩٩١م. ٥١٦ صفحة.

تحليل وعرض د. عبد الناصر العسائي

السيرة الذاتية للمؤلف:

الدكتور/ محمد محمد أمزيان من مواليد المغرب، حصل على الدكتوراه من كلية دار العلوم جامعة القاهرة عام ١٤٠٨هـ / ١٩٨٧م، ويعمل الآن أستاذًا في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بوجدة التابعة لجامعة محمد الأول بالمغرب، وله العديد من الدراسات والأبحاث في مجال العلوم الاجتماعية، وشارك في العديد من المؤتمرات والندوات المهمة بقضايا العلوم الاجتماعية آخرها ندوة «المنهجية الإسلامية» التي عقدها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالاشتراك مع جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة بالجزائر، وقد شارك في الأنشطة العلمية المتخصصة لمنتدى الحكمة للمفكرين والباحثين أنشطته الفكرية عقب تأسيسه بتاريخ ٩ مارس ٢٠٠٢، لنشر رسالته القائمة على مبادئ ثلاثة: «العقلانية»، و«الحوارية»، و«الأخلاقية». وقد صادف تأسيس المنتدى ظرفية سياسية مشحونة وأجواء فكرية مضطربة تطلبت إعمال الحكمة وبعث النظر خصوصًا أمام التحولات التي باتت تطال الإنسانية والقيم، حيث تسلط الأمر الواقع وهيمن الفكر الواحد على فسيح إمكانات النظر الأخرى حتى رسخ لدى البعض أن دائرة الممكن أضيق من دائرة الواقع. فكان أن انتهضت همه المنتدى للدعوة إلى حكمة «الكلمة السواء»، وقد ساهم د. محمد أمزيان في الجلسات المتخصصة للمنتدى حيث كان محاضر الجلسة الخامسة: بتاريخ ١٥ مايو ٢٠٠٤، في موضوع «الفقه السياسي بين النص والتاريخ».

المؤلف وعصره:

عاش المؤلف؛ كغيره من مفكري عصره، أزمة وجود معرفة علمية أحادية النظرة فرضها الاستعمار على دول العالم الإسلامي والتي تعلي من شأن الوضعية المستندة على الحس والملاحظة، فقط واعتبارهما مصادر المعرفة الوحيدة التي تمكن من الوقوف على الحقيقة، وللأسف الشديد وجد من أبناء الأمة الإسلامية من ناصر هذا التوجه ودافع عنه، ولقد مكن الاستعمار هذه الفئة من أبناء الأمة من احتلال أعلى المناصب القيادية والعلمية، فأصبح بيدهم القرار والتنفيذ، وسعوا جاهدين لعزل التيار الإسلامي الصحيح؛ وهذا في ذاته نتيجة لجهلهم بالإسلام حيث لم يعرفوا عنه إلا الثقافة التي توارثوها من الآباء، مثلهم في ذلك مثل رجل الشارع العادي الذي يهمل نفسه، رغم شغلهم لأرفع المناصب، وهنا تكمن خطورة هذه الفئة التي تدافع عن وجودها العلماني في بيئة يسودها الإسلام بقيمه ومبادئه.

فطن مؤلفنا إلى هذه الإشكالية وأدرك خطورتها والخطوات الاستراتيجية التي يتبعها اليهود والنصارى ضد العالم الإسلامي، فسعى للانضمام إلى مدرسة إسلامية المعرفة التي شخّصت داء الأمة في انحرافها المعرفي، وبالتالي وصفت العلاج في العودة إلى المعرفة الإسلامية الصافية غير المتأثرة بتشوهات التراث وغير الموجهة بالتيارات العلمانية المعاصرة، وبالتالي كانت كتاباته في هذا الاتجاه؛ ومنها بحثه الحالي الذي هو أطروحة الدكتوراه التي تقدم بها لكلية دار العلوم جامعة القاهرة؛ ولما كانت هذه الأطروحة تمثل تشخيصاً علمياً للحالة المعرفية السائدة في العالم في مجال العلوم الاجتماعية، فهي تمثل نقطة انطلاق ضرورية للعديد من الأبحاث السائرة في هذا الاتجاه لتحقيق التراكم المعرفي في هذا الاتجاه والذي يعد ضرورة لتحقيق القفزة العلمية الإسلامية نحو نموذج Paradigm معرفي مستقل.

ولقد أدرك البعض الأهمية العلمية لهذا الكتاب فقدم قراءة له تم نشرها في

مجلة «المسلم المعاصر» السنة الأولى، العدد ١٠١، وتناول القارئ فيها موقعها ضمن مدرسة إسلامية المعرفة ومحتواها مبينا نقاط القوة في هذا المحتوى وموجها الانتباه إلى بعض نقاط الضعف فيها؛ وهي قراءة قدمها د. محمد بن نصر بدأ فيها بالرد على مقال لبرهان غليون يهاجم فيه فكرة أسلمة المعرفة، ثم قدم كتاب د. محمد أمزيان «منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية»، باعتباره كافيا لإثبات بطلان مزاعم برهان غليون.

المعالجة التحليلية للكتاب:

يتكون الكتاب من تمهيد وأربعة أبواب، الباب الأول كان تحت عنوان «خصائص الميثودولوجيا الوضعية» وضم أربعة فصول، الفصل الأول كان تحت عنوان «التحول الثقافي في الغرب وأثره في تحويل البحث الاجتماعي» والفصل الثاني كان تحت عنوان «نقد المنهج الوضعي في دراسة الجانب الميتافيزيقي لعلم الاجتماع» والفصل الثالث كان تحت عنوان «تناقض النظريات الاجتماعية وتناقضاتها السلبية» والفصل الرابع كان تحت عنوان «التوجيه الأيديولوجي لعلم الاجتماع وخدمة الأهداف الاستعمارية» أما الباب الثاني فكان تحت عنوان «تمثيل المدارس الوضعية في الوطن العربي والبديل المنهجي» وضم ثلاثة فصول، الفصل الأول كان تحت عنوان «الاتجاه الوضعي في العلم العربي يعكس مثيله في الغرب» والفصل الثاني كان تحت عنوان «التراث السوسيولوجي في الوطن العربي يعكس مثيله في الغرب» والفصل الثالث كان تحت عنوان «البديل المنهجي لعلم الاجتماع في العالم العربي والإسلامي» أما الباب الثالث فكان تحت عنوان «أسلمة العلوم الاجتماعية والضوابط المنهجية للبحث الاجتماعي» وضم سبعة فصول، الفصل الأول كان تحت عنوان «الضابط الأول: ضرورة إعادة تحديد مفهوم العلمية» والفصل الثاني كان تحت عنوان: «الضابط الثاني: ضرورة اعتبار الوحي ضمن المصادر المعرفية

لعلم الاجتماع» والفصل الثالث كان تحت عنوان «الضابط الثالث: ضرورة التزام المذهبية الإسلامية القائمة على التوحيد» والفصل الرابع كان تحت عنوان «الضابط الرابع: ضرورة التحرر من النزعات الذاتية والتوجهات الأيديولوجية» والفصل الخامس كان تحت عنوان «الضابط الخامس: ضرورة التزام النظرة المعيارية» والفصل السادس كان تحت عنوان «الضابط السادس: ضرورة تحديد الثابت والمتغير» والفصل السابع كان تحت عنوان «الضابط السابع: ضرورة تجاوز التفسير الأحادي والتزام النظرة الشمولية في تحليل وتفسير قضايا الإنسان والمجتمع» أما الباب الرابع فكان تحت عنوان «نحو صياغة منهجية لدراسة التراث الاجتماعي في الإسلام» وضم ثلاثة فصول، الفصل الأول كان تحت عنوان «المنهج الأصولي وتعدد المدارس الاجتماعية» والفصل الثاني كان تحت عنوان «المنهج الأصولي وتقييم الحركة النقدية حول ابن خلدون» والفصل الثالث كان تحت عنوان «المنهج الأصولي وتطور الفكر السياسي والاجتماعي في الإسلام».

بالنسبة للتمهيد فقد عرف الوضعية على أنها كل نظرة تستبعد وجهة النظر الدينية عمومًا والإسلامية خصوصًا في دراسة قضايا الإنسان والمجتمع، وعرف المعيارية على أنها تلك النظرة أو ذلك المنهج الذي يتجاوز مستوى الدراسة الوضعية الصرفة التي تقف عند حد الوصف والتقرير للواقع كما هو معاش في حقيقته إلى مستوى التقييم وطرح البدائل في ضوء معايير محددة تنبثق عن الوعي وتوجيهاته.

بالنسبة للباب الأول الذي هو تحت عنوان «خصائص الميثودولوجيا الوضعية» فقد عرف الميثودولوجيا الوضعية على أنها مجموعة المقولات المتبعة في الدراسات الاجتماعية الوضعية وهي قائمة على ضرورة النظرة المادية للعالم، وهي تعني الأسلوب الحسي الذي يراد به إقصاء أي أسلوب معرفي آخر كمصدر معرفي في الحقل السوسيولوجي. ولتفصيل تلك القضية، ضم هذا الباب أربعة فصول،

الفصل الأول وهو تحت عنوان «التحول الثقافي في الغرب وأثره في تحويل البحث الاجتماعي» وقد ضم ثلاثة مباحث، المبحث الأول كان تحت عنوان «دواعي قيام المنهج الوضعي وتقويض الفكر الديني» وذكر أن أهم مقولة في الفكر الغربي تتمثل في القول بأن الصراع بين العلم والدين كان ضرورة تاريخية لا محيد عنها؛ فهما ضدان لا يجتمعان وعدوان لا يتصالحان وكل واحد منهما يسعى لتدمير الآخر، وانطلاقاً من هذه المقولة، اقتنع الغرب بضرورة قيام المنهج الوضعي، وذلك راجع لعدة أسباب أهمها أسلوب التفكير اللاهوتي الذي انتهجته الكنيسة حيث كان يتجه اتجاهاً معاكساً للواقع والحقيقة وظل موعلاً في ميتافيزيقا عقيمة، حيث كان ثقل التفكير المسيحي يميل نحو تأليه المسيح حتى اعتبرت آراء الوجدانيين آراء زنادقة خارجة عن الأرثوذكسية، وبالتالي اضطهدت الأسلوب العلمي في التفكير واحتكرت مجال التفكير وسيدت النزعة النصية وحدث تدخل قسري لسلطان الكنيسة في كل مجالات الحياة، ونتج عن هذا التدخل أن حدث تحالف بين النظامين الإقطاعي واللاهوتي، حيث كان النظام اللاهوتي يقدم القوالب الفكرية التي تصيغ أسلوب حياة الناس وسلوكياتهم ويقدم النظام الإقطاعي التغطية الأمنية اللازمة لتنفيذ قرارات الكنيسة. هذا الوضع المشين دفع المفكرين للتفكير في ضرورة تقويض النظام الفيودالي (الإقطاعي) اللاهوتي، فمع انتقال العلوم التجريبية من الحضارة العربية إلى أوروبا، أدى ذلك إلى بداية ازدهار العلوم الوضعية التي تعتمد على الحس والملاحظة، ولكن هذا الازدهار اعتبر الدين كله معادياً للعلم انطلاقاً من الخبرة الأوربية. لقد أدت الحركة المتمثلة في ازدهار العلوم التجريبية إلى أن حل النظام الصناعي محل النظام الإقطاعي نتيجة للاختراعات الجديدة وبالتالي انحل التحالف اللاهوتي الإقطاعي.

أما المبحث الثاني الذي هو تحت عنوان «تأسيس المنهج الوضعي البديل عن المنهج اللاهوتي» فقد ذكر أنه بعد صراع طويل لمدة خمسة قرون بين المنهج الوضعي

والمنهج اللاهوتي، تم حسم الأمر في القرن الثامن عشر لصالح الوضعية، حيث ساد الإيمان بقدرة العقل على فهم الكون واستيعابه وإخضاعه لحاجات الإنسان، ثم كانت الثورة الفرنسية التي مثلت السند الأساسي للوضعية، حيث عملت على إعادة البناء الاجتماعي على مستوى المؤسسات وعلى مستوى التفكير، وتوصل المفكرون إلى مقولة «إن الألوهية لم يعد لها أي فائدة للناس في عصر العلم والمؤسسات العلمانية» ومع ظهور أوجست كونت، أصبحت الوضعية نظامًا عامًا للتصورات تهدف إلى دراسة كل الظواهر الإنسانية دراسة علمية، متأثرة بفكر سان سيمون الذي قال بأنه مع بلوغ المجتمع مرحلة الوضعية فلا مبرر للاحتفاظ بالتجريدات والبراهين الميتافيزيقية، وطرح كونت فكرة حالة الفوضى العقلية الناتجة عن عدم توحيد قواعد التفكير والأخلاقيات، حيث كان هناك صراع بين النسق الديني والنسق الوضعي، وللتخلص من هذه الحالة، يرى كونت ضرورة هدم النظام اللاهوتي وتعميم النظام الوضعي ليعم مجال الإنسانيات وجعلها علمًا يقينيًا تخضع للملاحظة والتجربة وكشف القوانين التي تخضع لها، مثلها مثل العلوم الطبيعية، ومع مجيء دوركايم، الذي هو تلميذ لكونت، فقد ركز على ترجمة المبادئ النظرية الوضعية إلى خطة عمل أو مشروع تربوي شامل سينتهي به إلى علمانية المجتمع فردًا وجماعة فكريًا وسلوكيًا، وكانت أهم القضايا التي تشغل باله هي قضية الأخلاق والتربية وإخضاعها للدراسة الواقعية.

وبالنسبة للمبحث الثالث الذي هو تحت عنوان «الأسس المنهجية للوضعية ونتائجها على العلوم الإنسانية» فقد تحدث عن أن الوضعية انطلقت من أسس منهجية اعتبرتها مسلمات وجعلتها مقياسًا لكل تفكير علمي، وأهم هذه الأسس اعتبار الإحساس وحده مصدرًا للمعرفة الاجتماعية وأن كل ما يأتي من وراء الطبيعة هو خداع للحقيقة، واعتبار النموذج الطبيعي سلطة مرجعية للعلوم

الإنسانية، وإخضاع الظواهر الاجتماعية للتجريب من خلال دراسة السلوك الواقعي والأوضاع والمشكلات الاجتماعية المعاصرة ودراسة قطاع واحد من القطاعات الاجتماعية وربطه بالقطاعات الاجتماعية الأخرى، وسيادة هذه النتائج لكل الظواهر الاجتماعية انطلاقاً من أن هناك وحدة في الطبيعة وأن الظواهر الاجتماعية هي جزء من العالم الموضوعي تخضع لقوانين طبيعية ومن ثم فهي تخضع للبحث العلمي. ولقد نتج عن تطبيق هذه الأسس المنهجية للوضعية على العلوم الإنسانية عدة نتائج أهمها تضخم العقائد العلمية حتى أصبحت محل العقائد اللاهوتية وتنحي العلم عن دوره كطريق للبحث والتفكير، واختزال الحقيقة الاجتماعية في جوانبها المادية الواقعية المتمثلة في اختزال الطبيعة الإنسانية في جانبها العضوي الفيزيقي واختزال الظواهر الاجتماعية في جانبها الواقعي وإحلال النسبية محل المطلق في دراسة الظواهر الأخلاقية، حيث لا تكون مهمة الأخلاق وضع القواعد السلوكية ولكن الاكتفاء بملاحظة هذه القواعد في ممارستها في مختلف المجتمعات، وقد أدى هذا إلى تأكيد نسبية الحقيقة الأخلاقية وتأكيد الحياد الأخلاقي في البحوث الاجتماعية وتأكيد القيم السائدة وتبرير الواقع الاجتماعي وتبرير مشروعية النزعة الإلحادية وتعميق نزعة الشك وخلخلة البنية الفكرية.

بالنسبة للفصل الثاني الذي هو تحت عنوان «نقد المنهج الوضعي في دراسة الجانب الميتافيزيقي لعلم الاجتماع» فقد ذكر أن الأسس المنهجية للوضعية تعاني من أزمة تتمثل في استيعابها فقط للحقائق القابلة للإدراك الحسي، وبالتالي فقد لجأت لتأويلات تعسفية بغرض إخضاع الظاهرة الاجتماعية لهذا التفسير المادي، رغم أن الجانب المادي هو أحد جوانبها، ومع توجيه النقد للمنهج الوضعي، ميز الدارسون بين الظواهر الاجتماعية القابلة للدراسة الوضعية والأخرى التي لا يمكن إخضاعها لطرائق البحث العلمي لاختلاف موضوعها، مثل البحث في أصل

اللغات وطبيعة الأخلاق، وفي هذا النوع تتعدد النظريات ولا يمكن الاكتفاء معه بتوجه واحد.

وقد ضم هذا الفصل ثلاثة مباحث، المبحث الأول جاء تحت عنوان «نقد المنحى الواقعي في دراسة الظواهر الاجتماعية غير الحسية» وقد تحدث عن أن الوضعية قد وقعت في سقطتين، الأولى تمثلت في إيمانها بتقدم الإنسانية من المرحلة اللاهوتية الميتافيزيقية إلى المرحلة الوضعية ولم تخضع هذا الإيمان للتحصيل، والثانية تتمثل في الواقعية الساذجة التي تنظر إلى الإنسان كما تريد أن تراه وليس كما هو في الواقع، فالوضعية لا تنكر القيم الروحية والمعنوية والدينية ولكنها لا ترى لهذه القيم وجودًا خارج المجتمع الإنساني نفسه، وترى أن الإنسانية هي الدين العظيم وهي الإله وأن المفكرين العظماء حلوا محل القديسين، وبالتالي ارتقت الوضعية في أحضان الميتافيزيقا التي قامت أساسًا لمحاربتها.

أما المبحث الثاني فهو تحت عنوان «نقد ميتافيزيقية علم الاجتماع في دراسة الشعوب البدائية ونشأة النظم» فقد ذكر أن البحث في أصول ونشأة النظم الاجتماعية وعوامل تطورها يعتمد على التخمين والظن والافتراض، وأن الوضعية في هذا الشأن اعتمدت على النزعة النشوئية الدارونية وهذا يبعتها عن العلمية، فالدراسات التي تعتمد على الفكرة القائلة بأن المجتمعات في بدايتها كانت بدائية ثم تطورت، تعتمد على مجتمعات افتراضية ليست حقيقية، ويتضح هذا البعد عن العلمية عند تناوهم للدين كظاهرة اجتماعية، حيث أرجعوا أصل الدين إلى السحر في بعض النظريات، وفي نظريات أخرى أرجعوا أصله للأسطورة، أما ماركس مولر فيرى أن الدين محاولة أولى قام بها الذكاء لتفسير الظواهر الطبيعية وبالتالي فإن الدين وحي ذاتي وحدث بوجود لا نهائي، أما تيلور فيرى أن الدين هو عبارة عن اعتقاد في وجود أرواح مطلقة، وكذلك فسر الدين بنظرية عبادة أرواح الموتى عند سبنسر، أما

أوجست كونت فيرى أن الدين حاجة فطرية تم إشباعها بعبادة الأصنام ثم تعدد الآلهة ثم الوصول إلى التوحيد، أما الماركسية فترجع نشأة الدين إلى عاملين؛ الأول طبيعي وهو ناتج عن خوف الإنسان من قوى الطبيعة، والثاني اجتماعي نشأ عن حاجة المستغلين للدين لكبح المستعبدين من خلال وعدهم بمستقبل أخروي أفضل.

أما المبحث الثالث الذي هو تحت عنوان «نقد ميتافيزيقا علم الاجتماع في تفسير تطور المجتمعات البشرية» فقد قال أنه بالنظر لنظرية كونت في تطور المجتمعات البشرية، سنجد أنها مستمدة من نظريته عن الذكاء، والذي يرى أنه مر بثلاث مراحل هي اللاهوتية ثم الميتافيزيقية ثم الوضعية، وهنا نجد أنه يتخذ من نفسه مقياساً للحقيقة، وهو بذلك لم يلتزم بالمبادئ الوضعية التي نادى بها حيث سقط في التعميمات وافترق إلى النسبية وتعلق بالتصورات الميتافيزيقية، أما النظرية الماركسية في تطور المجتمعات فهي تعتمد في تفسيراتها على المادية التاريخية التي ترى أن مصير المجتمع البشري هو المجتمع الشيوعي والذي مر بمراحل أولها مرحلة تكوين النظام الاشتراكي في الاتحاد السوفيتي وثانيها تشمل مرحلة التكوين الاشتراكي العالمي وثالثها تتمثل في استمرار انتصارات النظام الاشتراكي الشيوعي والخاتمة في مرحلة التطور السامي أو العالي للشيوعية، وهذا التفسير يغلب عليه التوجه العقائدي الذي يتنبأ سلفاً بالأحداث، وهذه حالة عقلية محضة تعكس أيديولوجية معينة وليس لها ارتباط بالعلمية.

بالنسبة للفصل الثالث وهو تحت عنوان «تناقض النظريات الاجتماعية ونتائجها السلبية» فقد أرجع تناقض هذه النظريات لانعدام وجود منطلقات فكرية قابلة للتطبيق في دائرة الخلاف، وقد ضم ثلاثة مباحث، المبحث الأول وهو تحت عنوان «أبرز الاتجاهات المذهبية في علم الاجتماع» وقد ذكر أنه من أهم هذه الاتجاهات نجد نظرية أوجست كونت التي تفسر التطور الاجتماعي على أساس

تطور العقل الإنساني الذي مر بثلاث مراحل هي اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية، أما نظرية بنيامين كيد فهي تعتبر الدين هو العامل الحاسم في التطور، أما نظرية أودلف كوست فترجع تطور المجتمعات إلى الزيادة في كثافة السكان، وبالنسبة للنظرية التطورية التكنولوجية فهي ترجع التطور لمجموعة الوسائل التقنية والأدوات التي يستخدمها مجتمع معين وهي تميز بين ثلاث مراحل هي مرحلة التوحش و مرحلة البربرية و مرحلة الحضارة، أما نظرية البيئة الجغرافية فهي تفسر الظواهر الاجتماعية بالرجوع للعوامل الطبيعية، أما النظرية العرقية فهي ترجع التطور الاجتماعي إلى العامل العرقي وتستبعد باقي العوامل الأخرى، وبالنسبة للنظرية الارتقائية فهي تشير إلى أن التطور الاجتماعي يسير على نفس القواعد التي تسير عليها التطورات البيولوجية في عالم الكائنات، أما المذهب النفسي فيرى أن السياقات النفسية المتكررة هي التي تفسر ما هو أساسي في الظواهر الاجتماعية، وبالنسبة للمذهب الاجتماعي فيرى أن الجماعة هي التي تؤثر في الظواهر الاجتماعية وليس الفرد فالضمير الجمعي هو المصدر الحقيقي لكل ظاهرة اجتماعية، أما النظرية الاقتصادية فتري أن البناء الاقتصادي هو الذي يشكل التنظيم السياسي والقانوني والديني وغيرها، فالعامل الاقتصادي هو الوحيد الذي ينشئ النظم الاجتماعية.

بالنسبة للمبحث الثاني فهو تحت عنوان «أبرز أوجه الصراع والتناقض بين النظريات الاجتماعية» فقد تحدث عن أنه في المباحث السابقة تم بيان كيف تغيرت الأوضاع بين العوامل التي تؤدي إلى تطور الظاهرة الاجتماعية، وكيف أن بعض النظريات اعتبرت العامل الديني هو الأساس وأخرى اعتبرت العامل الفردي وثالثة اعتبرت العامل الاقتصادي كعوامل أساسية في تطوير الظاهرة الاجتماعية... وهكذا. أما دور كايم فأراد أن يجعل علم الاجتماع علمًا مستقلًا من خلال استقلال

موضوعه عن العلوم الأخرى وجعل هذا الموضوع قابلاً للملاحظة، مما وضعه في حالة صراع مع المذاهب الأخرى التي تخلط بين الظواهر الاجتماعية والظواهر الأخرى، وقد دفعه ذلك لنقد المذهب النفسي الذي أبرز دور الفرد في تشكيل الظاهرة الاجتماعية، وطالب بتحقيق مزج بين ما هو اجتماعي وما هو نفسي، وهذا المزج تعرض لنقد المذهب الماركسي الذي رأى أن هذا المزج يستند إلى المثالية والأساطير، وهنا ظهر على مسرح دراسة الظاهرة الاجتماعية نموذجان هما نموذج الصراع الذي يقوده المعسكر الاشتراكي ونموذج البنائية الوظيفية الذي يقوده المعسكر الرأسمالي، ولأن النموذجين متناقضان، فقد وجه النموذج الماركسي اعتراضات على البنائية الوظيفية تمثلت في الاعتراض على الأسلوب غير العلمي لعلم الاجتماع الرأسمالي والنزعة المحافظة وتثبيت الواقع الاجتماعي ضد التغير الثوري، أما اعتراضات النموذج البنائي الوظيفي على نموذج الصراع فقد اهتمت المدرسة الماركسية بأنها تحولت من الوظيفة النقدية إلى الوظيفة الدفاعية للدفاع عن النظام الاشتراكي، وبالتالي وقعت فيما اهتمت به الوظيفة البنائية، كما أن المذهبية الماركسية ليست علمية لأنها تخاطب العاطفة.

فيما يتعلق بالمبحث الثالث الذي هو تحت عنوان «تحليل أسباب الصراع والتناقض بين النظريات الاجتماعية» فقد تحدث عن أن أزمة النظريات الاجتماعية ترجع إلى وجود أزمة في الأسس نفسها التي قام عليها علم الاجتماع والتي تمثلت في انعدام وجود إطار مرجعي موحد، وهذا ناتج عن إزاحة الرؤية الدينية وأن حل محلها تيارات ذاتية ونزعات شخصية أدت إلى انقسام المجتمع الغربي إلى أجزاء مبشرة، كما تمثلت الأزمة أيضاً في الاقتصار على التفسير الأحادي نتيجة لافتقار النظريات الاجتماعية لمقاييس موحدة، وقد أدى هذا بدوره إلى التضخم المذهبي نتيجة لاتساع دائرة الخلاف وانحصاره في مجالات فرعية بسيطة، كما أن للتوجيه

العقائدي دوره في توجيه البحث الاجتماعي نحو وجهة معينة ليست مرتبطة بالحيادية العلمية وبالتالي الوصول إلى نتائج محددة سلفاً.

بالنسبة للفصل الرابع الذي هو تحت عنوان «التوجيه الأيديولوجي لعلم الاجتماع وخدمة الأهداف الاستعمارية» فقد ذكر أنه عندما يتحول العلم من أداة معرفية إلى أداة أيديولوجية فإن ذلك يحوله إلى دعوة عقائدية، وهناك فرق بين العالم الذي يبحث عن الحقيقة وبين الأيديولوجي الذي يبحث عن البراهين التي تثبت عقيدة اختارها سلفاً لتحقيق مصالح معينة أو المحافظة عليها. وقد ضم هذا الفصل مبحثين، المبحث الأول كان تحت عنوان «التوجيه الأيديولوجي وأثره في صياغة مفاهيم علم الاجتماع» وذكر أن وجود نظرية الصراع ونظرية البنائية الوظيفية في علم الاجتماع دفع أنصار كل نظرية إلى التحيز الأيديولوجي، فأنصار علم الاجتماع الماركسي يرون ضرورة الانحياز الأيديولوجي وضرورة تبني المواقف الحزبية والتزام قراراتها السياسية، لأن في ذلك إضعاف للخصم، أما أنصار الرأسمالية فقد تمسكوا بالدفاع عن الطبقة التي ظلت أداة فعالة للاستغلال العالمي والسيطرة الرأسمالية على شعوب العالم، وقد أثر هذا التحيز على صياغة المفاهيم الاجتماعية، فالمفهوم الواحد قد يأخذ معاني متباينة ومتضادة، على سبيل المثال نجد أن مفهوم علم الاجتماع في النظرية الماركسية يركز على الصراع الطبقي بينما هذا المفهوم في النظرية الرأسمالية يركز على الانسجام والتوازن، ونفس الأمر بالنسبة لمفهوم المجتمع، أما مفهوم الثقافة ففي النظرية الماركسية نجده يرتبط بكل ما هو مادي أما في النظرية الرأسمالية فيرتبط بالرموز العقلية، وبالنسبة للقيم في النظرية الرأسمالية فهي المصادر النهائية لكل سلوك منطقي غائي شعوري ولا يمكن توضيح صدقها أو تبريرها، أما في النظرية الماركسية فهي مجرد تعبير مثالي لا أصل له لأنه عاجز عن تقديم تفسير شامل ومنطقي.

فيما يتعلق بالمبحث الثاني والذي هو تحت عنوان «التوظيف السياسي لعلم الاجتماع وخدمة الأهداف الاستعمارية» فقد ذكر أن علم الاجتماع قد ظهر كانعكاس لرؤية الرجل الغربي العنصرية إلى غيره من الأجناس مع الإغلاء من شأن القيم الغربية وتمجيد ثقافته كنسيج حضاري نموذجي واضح في التراث السوسيولوجي، لقد أعطى بعضهم الجنس الآري كل الصلاحيات ليتصرف في العالم كيف يشاء مع اعتبار أن الأرض كلها ملكه، ومن هنا تم استغلال علم الاجتماع لخدمة الأهداف الاستعمارية؛ ففي المجال السياسي تم استغلال البحوث الاجتماعية التي تقام في البلدان النامية للحصول عن بيانات مفصلة عن وضع هذه البلدان لإحكام السيطرة عليها من خلال انتقال رؤوس الأموال إليها ونقل التكنولوجيا لها باعتبارها أسواق مستهلكة، وفي المجال العسكري قام علم الاجتماع بتبرير الغزو العسكري والتهيئة لقيام ثورات مضادة لحركات المقاومة، كما كان هناك دور واضح للبحوث الاجتماعية للتهيئة للاستعمار الفرنسي للمغرب العربي من خلال إقامة مؤسسات ثقافية وقضائية تعمل تحت توجيه السلطة الفرنسية، كما كانت مهمة الأنثربولوجيين في البلاد المستعمرة هي مساعدة الإدارة الاستعمارية على أداء مهمتها.

بالنسبة للباب الثاني فهو تحت عنوان «تمثيل المدارس الوضعية في الوطن العربي والبديل المنهجي» وقد ضم ثلاثة فصول، الفصل الأول جاء تحت عنوان «الاتجاه الوضعي في العلم العربي يعكس مثيله في الغرب» وتحدث عن أنه عندما دخلت النظريات الاجتماعية إلى عالمنا الإسلامي فإنها قد نقلت معها الصراع الذي حدث في الغرب ونقلت إرثه التاريخي والحضاري والفكري، وكانت نتيجة ذلك اعتبار الإسلام مجرد تراث ثقافي يدخل ضمن الإرث الحضاري للأمم، وهذا الوضع أوجد أزمة واجهت العقل العربي الذي أصبح يناقض نفسه على كل

مستويات التحليل ويستسلم لنظريات ومذاهب تناقض تاريخه وثقافته وعقيدته، متسلحاً في هذا الوضع المتناقض بالوضعية والعلمانية. وقد ضم هذا الفصل مبحثين، المبحث الأول جاء تحت عنوان «تبنى المقولات الوضعية وإسقاط التجربة المسيحية على تاريخ الثقافة الإسلامية» وتحدث عن أنه قد تبنى علماء الاجتماع في العالم الإسلامي المقولات الوضعية مبررين ذلك بعدة تبريرات من أهمها اعتماد ثقافة العصور الوسطى في أوروبا على نفس المقدمات الإيستمية المنطلقة من الوضعية؛ كما أن ثقافة العصر الوسيط كانت تتسم بالموسوعية، وتمشياً مع التبعية للغرب تبني علماء الاجتماع في العالم الإسلامي المقولات الوضعية مفتعلين صراعات داخل التاريخ الثقافي الإسلامي وذلك بإخراج الدين من الإطار العلمي، فعمل العلمانيون على تجريد المصطلحات القرآنية من دلالاتها العلمية وجعلوها قاصرة على الناحية الأخلاقية والشعورية، وألصقوا بالقرآن مفهوماً سلبياً يتعلق باستدلالاته التي يرون أنها لا تتفق مع العلمية في الوظيفة والمضمون وإن اتفقت معها في الشكل، كما ألصقوا بالقرآن مفهوماً سلبياً في استعماله للعقل حيث قصرُوا استخدام القرآن للعقل على المعنى اللغوي الخاص بالربط والكبت والإمساك متجاهلين معنى العقل الخاص بالحجة والذكاء والفهم والفكر، وبالتالي قالوا أنه لا بد من الفصل بين الأسلوب العلمي الذي هو الوحيد الصالح للوصول إلى الحقيقة وبين الأسلوب الديني الذي يجب تجاوزه، كما زعم العلمانيون أيضاً أن السلطة الدينية تمارس حصاراً على التفكير العلمي من خلال تقييد التفكير في بعض المسائل بكل حرية كما لجأ العلمانيون أيضاً إلى نقد المنهج الأصولي وتأكيد القطيعة الإيستمولوجية مع أصول ومصادر الثقافة الإسلامية المستندة إلى المنهج الأصولي الذي يجعل النمط الديني مهيمناً على كل التصورات، وكان شعارهم في هذه القطيعة حرية التفكير والفكر المفتوح على كل التجارب واعتبار الحقيقة ملكاً مشاعاً للجميع.

أما المبحث الثاني فكان تحت عنوان «تحليل الخلفيات العقائدية الموجهة للمقولات الوضعية» فذكر أن أهم هذه الخلفيات تمثل في التوجيه الاستعماري الذي هدف إلى جعل الإنسان المسلم تابعًا مقلدًا، فعمل على تحطيم البنيات الاجتماعية والثقافية من خلال إدخال ثقافته المضادة للكنيسة إلى المجتمعات الإسلامية، وأدخل الآداب والفلسفات التي قضت على الإقطاع والارستوقراطية والكنيسة المستبدة، بغرض سلخ الأمة عن مبادئها وقيمها ومقدساتها، وأزاحوا كل ذلك عن ضمائرهم، أما الخلفية الأهم فتتمثل في غيبة الوعي الذاتي نتيجة للاستلاب الفكري الذي يصدر عنه الخطاب الوضعي ويملي عليه قراراته.

فيما يتعلق بالفصل الثاني فهو تحت عنوان «التراث السوسيولوجي في الوطن العربي يعكس مثيله في الغرب» وقد ضم ثلاثة مباحث، المبحث الأول جاء تحت عنوان «تمثيل المدارس الاجتماعية في الوطن العربي» وذكر أنه رغم إيمان علماء الاجتماع الغربيين بموت النزعة التطورية الاجتماعية القائمة على التفسير الخطي الأحادي للتطور الاجتماعي، إلا أن هناك العديد من علماء الاجتماع العرب مازالوا يدافعون عنها ليثبتوا صدقها على تراثنا الاجتماعي والثقافي، ومن هؤلاء نجد شبل شميل الذي هو أول من حمل لواء تبني الآراء الاجتماعية الدارونية في علم الاجتماع وتبعه في ذلك نيقولا حداد وعبد الجبار نعيم، أما رائد المدرسة الدوركايمية فهو على عبد الواحد الذي عمل على تعريب المقررات الأجنبية وساهم في إعداد خطط ومناهج التدريس سواء في الجامعات المصرية أو خارجها، وأكمل عبد العزيز عزت هذا الدور من خلال الجمعية المصرية لعلم الاجتماع، ومع بداية سبعينات القرن العشرين ظهر رد فعل مضاد للاتجاه الوظيفي تمثل في ظهور أنصار المدرسة الماركسية وقد قاد هذا الاتجاه سمير نعيم وفرج أحمد اللذان قالا «إن الاشتراكية قد أصبحت عقيدة الأمة وتجسد آمالها».

أما المبحث الثاني فهو تحت عنوان «النتائج السلبية لتمثيل المدارس الاجتماعية الوضعية» والذي ذكر أنه من أهم هذه النتائج السلبية نجد تبني المقولات الوضعية في دراسة النظم الاجتماعية التي تفتقر إلى أسس منهجية سليمة وليست لها معتقدات صحيحة تستند إليها، وهذا واضح في تفسير علماء الاجتماع العرب لنشأة النظام القانوني، حيث لجئوا إلى تفسير دور كاييم الذي اعتمد على النظام التوتمي في دراسته الخاصة بالمجتمع البدائي المعتمد على العقل الجمعي، كما يتضح ذلك في تفسيرهم لنشأة نظام الأسرة والزواج والقرابة حيث يرون أن الأسرة نظام اجتماعي وليس طبيعي يقوم على دوافع الغريزة مع تجاهل الأصل الإلهي لنشأة الأسرة، ومن تلك النتائج السلبية تفسير الظاهرة الدينية تفسيراً مادياً ينطلق من افتراض الجهل الكامل بالظاهرة والتحرر من كل فكرة سابقة عن الموضوع وتجنب الأحكام التقويمية، وفي هذا تكرار لاعتراضات الوضعيين الغربيين على حال اللاهوت، وهذا مخالف لما يدور في البيئة الإسلامية، فالدراسة الإمبيريقية للدين قد تفيد في التعرف على المظاهر الخارجية للسلوك الديني ولكنها لا تكشف حقيقته، كما ظهر اتجاه آخر هدف إلى تجريد الإسلام من قدسيته الدينية ويرى إمكانية إخضاع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن والتحليل الألسني التفكيكي وللتأمل الفلسفي، ومن هذه النتائج السلبية إخضاع التراث الاجتماعي للتأويل والقبولية بحسب التحيزات الأيديولوجية والمذهبية التي ينتمي إليها الدارسون، ومن أمثلة ذلك رؤية ابن خلدون رائداً للمادية التاريخية ومؤيداً لنظرية التوظيف المتوازن ومؤسساً للدارونية وللحتمية الجغرافية حسب الاتجاه الأيديولوجي لكل دارس.

أما المبحث الثالث فقد جاء تحت عنوان «تحليل عوامل التبعية المذهبية لعلم الاجتماع الوضعي» فذكر أنه من أهم هذه العوامل الولادة الاستعمارية لعلم الاجتماع في الوطن العربي، حيث كان للاستعمار اليد العليا على الصحف والكتب

والمجلات وأجهزة الإعلام والتعليم، ومنها الجهل بالذات وانفصام الشخصية نتيجة لغياب الحصانة العقائدية وسيادة الجهل بالإسلام، ومنها التأثير السلبي للمتغربين وتجاهل الفوارق البيئية حيث درس هؤلاء الرواد في الجامعات الفرنسية والإنجليزية والأمريكية فنقلوا الاتجاهات التي سيطرت على الجامعات الغربية إلى الجامعات الإسلامية وعملوا على تطبيق نتائج البحوث الغربية على البيئة الإسلامية رغم تناقضها الصريح مع الأصول العقائدية والقيم الإسلامية.

بالنسبة للفصل الثالث فقد جاء تحت عنوان «البديل المنهجي لعلم الاجتماع في العالم العربي والإسلامي» وضم مبحثين، المبحث الأول جاء تحت عنوان «علم الاجتماع العربي أو القومي كبديل منهجي» وتحدث عن أن علم الاجتماع العربي قدم مجموعة من المقولات، أولها تتمثل في القراءة الاجتماعية للتراث العربي للكتاب العرب الذين عاشوا بين القرن الثامن إلى القرن الرابع عشر الميلادي، وثانيها دراسة الوضع الاجتماعي العربي الحالي في ضوء تراثنا مع التخلي عن الأساليب المنهجية الأجنبية، وثالثها خدمة الأهداف القومية للأمة العربية والخروج من الأزمة التي تعيشها، ورابعها إغناء التراث الإنساني الاجتماعي بجهود الكتاب العرب. وقد تعرضت هذه المقولات لنقد تمثل في أن الكتابات الاجتماعية التراثية المستند إليها هذا الاتجاه يمثل الاتجاه الإسلامي وليس الاتجاه القومي الذي استورد ثقافات من شأنها تقويض الثقافة الإسلامية داخل المجتمع العربي، كما يحدد هذا الاتجاه طبيعة تعامله مع التراث على أساس علماني حيث ينطلق من النظرة «الثورية» أو «التقدمية» المصطنعة ويضع الدين جنباً إلى جنب مع العادات، كما أن القومية نزعة عرقية وليست اتجاهاً مذهبياً أو نظرية متكاملة ولا يمكن أن تتم إلا في ظل الاقتران بالنظام الاشتراكي الذي عمل على هدم المقومات الفكرية والثقافية والتصورية والعقائدية والمذهبية للشعب العربي المسلم.

أما المبحث الثاني والذي هو تحت عنوان «علم الاجتماع الإسلامي كبديل منهجي» فقد تحدث عن أن اتجاه أسلمة العلوم الاجتماعية يتنازع تياران؛ الأول يمثل وجهه النظر القائمة على الأساس الموضوعي الذي يربط أسلمة العلوم الاجتماعية بالمواضع المتصلة بالإسلام تراثاً وفكراً وواقعاً، ومن الملاحظ أن كتابات هذا التيار تأخذ بالإسلام من ناحية وتمسك بالتحليل الوضعي من جهة أخرى، وتجعل علم الاجتماع الإسلامي فرعاً من علم الاجتماع العام، أما التيار الثاني فيتبنى وجهة النظر القائمة على الأساس العقائدي وتتخذ الإسلام منطلقاً في التفكير والتحليل والتفسير، وقد تبنى هذا التيار عدد من المفكرين أمثال علي بشارت وعلي شريعتي وإسماعيل الفاروقي، ولكن هذا التيار يواجه صعوبات تتمثل في الحصار الذي يفرضه العلمانيون الذين مازالوا مسيطرين على المراكز العلمية المتخصصة وعلى توجيه الدراسات الجامعية والنشاط الثقافي على كل المستويات، ورغم وجود هذا الحصار فقد ظهر المعهد العالمي للفكر الإسلامي للتصدي لهذه القضية.

فيما يتعلق بالباب الثالث الذي هو تحت عنوان «أسلمة العلوم الاجتماعية والضوابط المنهجية للمبحث الاجتماعي» فقد ضم سبعة فصول، الفصل الأول جاء تحت عنوان «الضابط الأول: ضرورة إعادة تحديد مفهوم العلمية» وتحدث عن أن التجربة الأوروبية قد اختزلت مفهوم العلمية في مجموع العمليات المرتبطة بالمجال المحسوس واستبعاد المجالات الأخرى ذات الطبيعة المغايرة في جوانبها الواقعية المادية، وبذلك وضعت العلوم الإنسانية أمام الخيار الصعب المتمثل في فرض النموذج الطبيعي عليها كطريق وحيد لتحقيق علميتها والتي افترضت أن الأفراد معدومو الإرادة ويخضعون لجبرية القوانين الاجتماعية التي تقابل القوانين الطبيعية. وضم هذا الفصل مبحثاً واحداً تحت عنوان «الفوارق الموضوعية والمنهجية بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية» والذي ذكر أنه بالنسبة للاختلافات الموضوعية

فهناك اختلاف في نوعية العلاقات المنظمة لكل من العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، بالنسبة للعلاقات التي تنظم ظواهر العالم الطبيعي فهي علاقات آلية بينما العلاقات الموجودة بين ظواهر العالم الإنساني فتخضع للقيم وترتبط بالأهداف والغايات، أما من حيث القابلية للإدراك فإن الباحث في العلوم الطبيعية يكون مستقلاً ويتمتع بحرية الملاحظة الخارجية أما مع الظواهر الإنسانية فإن الباحث يجد نفسه داخل نظام من العلاقات والتفاعلات مؤثراً ومتأثراً بها، أما الاختلاف في درجة التعقيد فإن الظاهرة الطبيعية تكون بسيطة في التكوين على عكس الظاهرة الإنسانية التي تتميز بوجود تعقيدات على مستوى الفرد وعلى مستوى التفاعلات بين الأفراد وعلى مستوى الظاهرة الإنسانية نفسها. وهذه الاختلافات في الموضوع تستلزم اختلافات في المنهج المستخدم، فالمنهج التجريبي يعتمد على الملاحظة الخارجية إلا أنها لا تعمق معرفتنا بالظواهر الإنسانية حيث إن هذه الظواهر الإنسانية ليست كلها قابلة للملاحظة الخارجية لكونها ليست في واقعها وحقيقتها مظاهر حسية، كما أن كلمة «العلم» هي متغيرة تاريخية تأخذ دلالات مختلفة حسب النماذج والأوساط الثقافية التي توجد فيها وبالتالي فهناك أنواع متعددة من العلمية تختلف في أساليبها وتتفق في نتائجها اليقينية، ومن هنا نجد أن هناك ثلاثة أساليب للعلمية هي المنهج الاستنباطي والمنهج التجريبي والمنهج التاريخي، وتضيف الميثودولوجيا الإسلامية لها منهجاً رابعاً يعتمد على أخبار الوحي كمصدر معرفي، وبالتالي يمكننا القول بأن الموضوعية والحيادية والصدق سمات ليست قاصرة على المنهج التجريبي فقط وإنما تتوفر في مناهج أخرى.

بالنسبة للفصل الثاني فقد جاء تحت عنوان «الضابط الثاني: ضرورة اعتبار الوحي ضمن المصادر المعرفية لعلم الاجتماع» وتحدث عن أن إشكالية القطيعة مع الدين إشكالية مفتعلة من قبل الأنثربولوجيين والسوسيولوجيين؛ وأكثرهم من

اليهود؛ لأنهم استعملوا العلم كأداة أيديولوجية في صراعهم ضد الدين، وبالتالي عملوا على إحلال السوسيولوجيا محل الدين في تنظيم قضايا الإنسان انطلاقاً من أساس عقلي صرف، فسادت النزعة الذاتية والأفكار الشخصية، وبالتالي انحرفت السوسيولوجيا عن الموضوعية والحيادية وهما من الصفات الجوهرية للعلمية. وقد ضم هذا الفصل ثلاثة مباحث، المبحث الأول جاء تحت عنوان «إمكانات الوحي في توثيق المصادر المعرفية لعلم الاجتماع» وتحدث عن أن العلوم الإنسانية مثل التاريخ والأنثروبولوجيا والأنثوغرافيا تقدم معلومات وشواهد تمثل وثائق بناء المعرفة الاجتماعية، والوحي يقوم بهذه الوظيفة؛ مع وجود فارق جوهري يتمثل في أن هذه العلوم تقدم معلومات ظنية نسبية، بينما يقدم الوحي معلومات يقينية قطعية، فالوحي يعتبر الوثيقة التاريخية الوحيدة القادرة على الامتداد إلى أول مرحلة من مراحل الإنسانية ليس بغرض الوصف ولكن بغرض التقويم، كما يكشف القرآن عن أنواع العقائد التي كانت قائمة في الماضي وكذلك النظم القانونية والقضائية، كما يذكر بعض العادات السيئة التي كانت سائدة في الماضي، وعموماً الوحي يستوعب الكشف عن الجوانب الاجتماعية ويتناول أمثلة من الظواهر الاجتماعية المؤثرة في الحياة الاجتماعية مثل التقليد والترف والاستبداد.

أما المبحث الثاني فقد جاء تحت عنوان «أهمية الوحي في تصحيح أخطاء ميتافيزيقا علم الاجتماع» حيث ذكر أن التحليل الاجتماعي انطلق من أن النظم والمؤسسات الاجتماعية في المجتمعات البدائية تعبر عن صور تلك النظم والمؤسسات، وهي قد نشأت بصورة تلقائية مع استبعاد الفرضيات الدينية التي تؤكد على الأصل الإلهي لتلك النظم والمؤسسات، متجاهلين دور الأنبياء والرسل في تأسيس هذه النظم وتقويمها، أما تناول النظم والمؤسسات وفقاً لمنظور الوحي فإنه يبين مدى قصور الوضعية عن استيعاب مجموع النظم الاجتماعية، أما عند

النظر إلى الاستشهادات الأثرولوجية فإنها تربط التطور الاجتماعي بالتطور البيولوجي للإنسان وفقاً لما قدمته النظرية الدارونية ؛ رغم أن نتائج هذه النظرية ليست مؤكدة ونهائية، وقد أكد ذلك كبار علماء الحفريات والأثرولوجيا، أما الوحي فهو يستوعب في تفصيلاته حقيقة الإنسان في أصله وخلقه وتكوينه وحركته على الأرض ومصيره في المستقبل.

أما المبحث الثالث فهو تحت عنوان «أهمية الوحي في صياغة القوانين الاجتماعية» وتحدث عن أن العلوم الاجتماعية قد هدفت إلى اكتشاف القوانين التي تخضع لها الظواهر الاجتماعية في علاقتها المتداخلة، اعتماداً على أن هذه الظواهر منتظمة وخاضعة لقوانين ثابتة، وهذه تمثل إشكالية العلوم الاجتماعية ذلك لأن الظواهر الاجتماعية تتدخل فيها الحرية الإنسانية والإرادة والسببية التاريخية، وهذه أمور لا يمكن ضبطها والتحكم فيها، وبالتالي تظل القوانين التي يتم التوصل إليها من خلال الوضعية الاجتماعية قوانين احتمالية وتتصف بالتعميمات، أما الوحي فإنه يقدم السنن الكونية ويجعلها مرتبطة بالاطراد التاريخي، حيث يبين مدى التشابه الضمني بين أسباب الوقائع الجزئية ونتائجها، ومن أمثلة ذلك تركيز القرآن على إبراز الأسباب الكامنة وراء اختفاء الشعوب وتوقفها عن متابعة السير وانقطاعها عن أداء مهمتها التاريخية، حيث يرجع هذه الأسباب إلى ممارسات خاصة بهذه الشعوب، فالكشف عن هذه السنن له وظيفة اجتماعية، حيث تكشف عن أسباب الخلل وتزيل الستار عن أسباب الدمار وتثير في الإنسان فطرة الخير والصلاح، كما يقدم الوحي تجربة تاريخية كاملة تجد فيها الشعوب والجماعات ما ينير طريقها ويفتح بصيرتها للوقوف على أنواع السنن الفاعلة في الجماعات والمجتمعات بالنظر في سيرها والوقوف على نتائج اختياراتها، كذلك صاغ القرآن بعض القوانين الاجتماعية التي ترتبط فيها ظاهرتان ارتباطاً تلازمياً مثل «الظلم يترتب عليه الفساد

بكل أنواعه» و «السرقه يترتب عليها الرعب وعدم الأمان» و «الترف يؤدي إلى الدمار» و «غياب الحكم العادل يأتي على الأرواح والأنفس» و «نقض العهد يؤدي إلى تمكين العدو» و «فسو الزنا يترتب عليه كثرة الموت» كما أن هناك تلازمًا بين الطاعة والنصر، والعصيان والهزيمة، والفساد الأخلاقي وانهيار المجتمعات، وقانون التلازم بين الظلم والهلاك، وبين شيوع المنكر وهلاك الأمم، هذه القوانين تتميز ببعده غيبي، بمعنى أنها تعمق فكرتنا عن تجارب الأمم الماضية التي لا نملك إمكانيات الكشف الكامل عنها، كما أنها تأتي في صور متعددة وسياقات مختلفة مثل السياق التشريعي، وهي تتصف أيضًا بالواقعية والعلمية فهي ليست صورية ذات طابع افتراضي ولكنها مؤسسة على الواقع الإمبريقي وأن هذه القوانين حتمية ولازمة الوقوع والتحقق ولا تتغير ولا تتبدل ولا تتخلف.

بالنسبة للفصل الثالث فهو تحت عنوان «الضابط الثالث: ضرورة التزام المذهبية الإسلامية القائمة على التوحيد» وهذا الضابط يشكل الأساس الاعتقادي والإطار النظري والأيدولوجي الذي يحدد البحث الاجتماعي ويوجهه. ويضم هذا الفصل مبحثين، المبحث الأول جاء تحت عنوان «اعتبار التوحيد أساسًا نظريًا ومنهجيًا ومذهبيًا بديلاً» وتحدث عن أن التوحيد هو الأساس الاعتقادي الذي تركز عليه المذهبية الإسلامية وتقيم عليه تصورها وتحدد وفقه أهدافها ومناهجها، ومن ثم فإن المهمة الأولى للعلوم الاجتماعية تتمثل في اكتشاف النموذج الإلهي في الأخلاق والسياسة والاجتماع وكل النظم وأن تعيد تنظيم نفسها في ضوء هذا المذهب، ومن هنا فإن المنهج الإسلامي في العلوم الاجتماعية لابد أن يكون مؤسسًا بالشكل الذي يجعلنا ننظر إلى مجموع القضايا وفق النسق الداخلي للإسلام وفلسفته في الوجود، كما أن التوحيد هو جوهر الحضارة الإسلامية الذي قامت عليه وبنيت عليه مؤسساتها وجددت امتدادها التاريخي وشكل تفاعلها الخارجي وحدد أهدافها.

أما المبحث الثاني فجاء تحت عنوان «الفوارق الدلالية للألفاظ الاجتماعية بين المذهبية الإسلامية والأيدولوجيات الوضعية» وتحدث عن أن المصطلحات التي تستعملها حضارة ما لا يمكن أن تكون لها نفس الدلالة اللغوية عند نقلها لحضارة أخرى، ولذلك نحن لا نستطيع أن نفهم نمطاً حضارياً ما اعتماداً على لغة نمط حضاري مغاير، فالنظرة الفاحصة لاستخدام الألفاظ الاجتماعية داخل كل نسق معرفي تبين الفوارق الدلالية بين هذه الألفاظ، فمثلاً مصطلح «التدرج الاجتماعي» في النظرية الرأسمالية ينطلق من المنافسة الاقتصادية الحرة وأثرها في تحديد مواقع الأفراد ونفوذهم، أما في النظرية الماركسية فإن هذا المصطلح ينطلق من الصراع بين الطبقات لامتلاك وسائل الإنتاج، أما في النظرية الإسلامية فهو ينطلق من أساس اعتقادي قيمى حيث يقسم المجتمع إلى طبقتين هما طبقة التوحيد وطبقة الشرك، وبالتالي فإن المقياس المستخدم في التصنيف يعكس كل الخصائص التي تحدد الهوية الحقيقية للفرد. إن عملية تحليل بعض المصطلحات السياسية تبين مدى الاختلاف الجوهرى بين النظريات الوضعية والنظرية الإسلامية، فمصطلح «الحاكم والمحكوم» في النسق الرأسمالى يدل على وجود السلطة الحاكمة في شكلها الوضعى، وفي النسق الماركسي الشيوعي يدل هذا المصطلح على الصراع الطبقي الذي ينتهي إلى المرحلة الشيوعية، وفي النسق الإسلامى فإن هذا المصطلح يعنى وجود سياسة شرعية منبثقة من الوحي مباشرة، وبالنسبة لمصطلح «الغنى والفقر» ففي النظام الرأسمالى يعبر عن الفلسفة الرأسمالية التي تحمي المصالح الفردية وتقوم على المنافسة الحرة، وفي النظام الماركسي يعنى وجود استغلال اقتصادي، وفي النظام الإسلامى يعنى وجود تكافل اجتماعي، أما المصطلحات العقائدية فلا تقيم لها النظريات الوضعية أي وزن باعتبارها تصدر عن أحكام معيارية، أما في النظرية الإسلامية فهي تنطلق من مصطلحات عقائدية.

بالنسبة للفصل الرابع فهو تحت عنوان «الضابط الرابع: ضرورة التحرر من النزعات الذاتية والتوجهات الأيديولوجية» وقد ذكر أنه طالما أن العلوم الاجتماعية موضوعها هو الإنسان والباحث فيها هو الإنسان فلا يمكن أن تتخلص من التوجيه الأيديولوجي لها، وهنا نجد أن العوامل الذاتية والشخصية هي التي تشكل مجموع القيم التي يدين بها الباحث والتي تسيطر على تفكيره وتكوينه الثقافي وتحليله للقضايا الاجتماعية، وهذا في ذاته يتعارض مع الالتزام العلمي، لكن من الممكن أن يكون الباحث ملتزمًا أيديولوجيًا ويكون في نفس الوقت علميًا في دراسته بمعنى أن الأيديولوجية التي يتبناها الباحث يجب أن لا تكون طبقية أو تخدم قومية بعينها ولا تتأثر بالبيئة الثقافية والمؤثرات الثقافية والتاريخية والحضارية ولا تخضع لمجموع التقاليد الاجتماعية المتعارف عليها، ولا يوجد أي أيديولوجية يمكن أن تحقق ذلك سوى المذهبية الإسلامية الصادرة عن الوحي الإلهي الذي يرتفع عن المصالح والأهواء البشرية، أما الالتزام العلمي فهو مرفوض لأنه يدعو إلى السلبية المطلقة تجاه الظواهر الاجتماعية المختلفة، فليس نقصًا منهجيًا أن نتخذ موقفًا نقديًا ونتبنى حكمًا معياريًا تجاه قضايا معينة مستندًا للمذهبية الإسلامية كمعيار في تقييم المجتمعات ومشكلاتها المختلفة. إن دعوة علم الاجتماع للتحرر من الأيديولوجيات الضيقة مستمدة من الإسلام ذاته الذي لا يصنف أتباعه تحت أي تصنيفات عرقية أو طبقية أو قومية وإنما جعل التفاضل على أساس الصفات الشخصية المكتسبة والتي تؤدي إلى الصلاح وتجنب الإفساد.

أما الفصل الخامس فقد جاء تحت عنوان «الضابط الخامس: ضرورة التزام النظرة المعيارية» وتحدث عن أن القيم كانت في نظر العلماء تمثل أخطر عائق في سبيل تقدم البحث العلمي، ومن ثم فإن علم الاجتماع يجب أن يصف ما هو كائن وليس ما ينبغي أن يكون، والبحث الاجتماعي إما أن يكون وصفًا تقريريًا فيكون علميًا

وإما أن يكون بحثاً أخلاقياً غائياً ومن ثم لا يكون علمياً. وقد ضم هذا الفصل ثلاثة مباحث:

المبحث الأول جاء تحت عنوان «التزام علماء الاجتماع بالنظرة المعيارية» وتحدث عن أنه قد استقر في ذهن الباحث الغربي بأن هناك تلازماً بين التفوق العسكري والمادي، وبالتالي تفوق القيم الغربية من جهة وبين الانحطاط المادي والعسكري وإفلاس القيم في المجتمعات المغلوبة من جهة أخرى، وبالتالي عملوا على تأكيد سيادة النمط الغربي وتفوقه على المستوى السياسي والثقافي والاجتماعي وعلى مستوى السلوك والأخلاق والقيم والنظم. ومن العبث أن نصف ذلك بالحيادية العلمية وعدم انطلاقه من أحكام معيارية مستمدة من النسق الغربي، ولذلك فإن كتابات علماء الاجتماع الغربيين تعكس الاتجاه الإصلاحي الذي سعى لإحلال المثل العلمانية محل المثل الدينية، حيث دافع أنصار كل نظرية عن منطلقاتهم، فدافع علماء الاجتماع الرأسماليين عن الصفوة وهاجموا الاشتراكية، كما هاجم علماء الاجتماع الاشتراكيين الفردية وصاغوا نظرياتهم التي تؤكد منطلقاتهم، وهذا الوضع دفع علماء الاجتماع الوضعيين إلى القول بضرورة الالتزام المعياري.

أما المبحث الثاني فقد جاء تحت عنوان «علم الاجتماع الإسلامي والتزام النظرة المعيارية» وذكر أن كلمة «معيار» بمعناها الوضعي تطلق على النموذج المتخذ أساساً للقياس وما ينبغي أن يكون عليه السلوك العام والمواقف الجماعية في ضوء المشاعر السائدة في المجتمع، وهذا التحديد يفتح الباب أمام النزعات الشخصية التي تتعدد بتعدد المثل الاجتماعية، أما المعيارية الإسلامية فإنها مستمدة من الوحي نفسه المتجرد من كل النزعات الذاتية والشخصية، كما أن المنهجية الوضعية ترى وجود تعارض بين الوضعية والمعيارية، بينما ترى المنهجية الإسلامية وجود تكامل وتطابق بين الوضعية والمعيارية، ووفقاً لهذا المنهج فإن البحث الاجتماعي يتم على مرحلتين؛

الأولى تكون مرحلة وصفية تقريرية والثانية يتم فيها تحديد الأهداف والغايات المرجو تحقيقها، فالقرآن لا يقف عند تقرير الحقائق بل يتخطى ذلك إلى تقييمها وتحديد موقف حاسم حيالها فهو يستخدم الوصفية والمعارية بصورة متلازمة.

بالنسبة للمبحث الثالث فهو تحت عنوان «الحياة الأخلاقية بين الميثودولوجيا الوضعية والإسلامية» وتحدث عن أن الفصل المنهجي للأخلاق المعيارية في المنهجية الوضعية قد أدى إلى تبرير الواقع الاجتماعي الفاسد باعتبار أن القيم السائدة في وسط اجتماعي ما تعبر عن ظواهر صحية وسليمة طالما يمارسها أكبر عدد من الناس، وبالتالي فظاهرة مثل الزنا أصبحت ليست مرضية في حد ذاتها، أما الميثودولوجيا الإسلامية فهي تقوم على الالتزام الأخلاقي وليس الحياة الأخلاقية وهنا لا بد لعلم الاجتماع الإسلامي أن يطرح البديل الإلهي بهدف التغيير نحو الأحسن.

بالنسبة للفصل السادس فهو تحت عنوان «الضابط السادس: ضرورة تحديد الثابت والمتغير» وقد تحدث عن أن المنهجية الوضعية قد عملت على إحلال النسبي محل المطلق واعتبرت الظاهرة الاجتماعية في تغير دائم. وقد ضم هذا الفصل أربعة مباحث، المبحث الأول جاء تحت عنوان «تحديد الإطار التاريخي للنسبية» وذكر أن الفكر الأوروبي في هروبه من الكنيسة مال إلى نفي فكرة الثبات على الإطلاق، واستعاض عنها بفكرة التطور على الإطلاق ولم يستثن منها أصل العقيدة والشرعة، وهذا الموقف قد أكد على فكرة نسبية القيم والمعتقدات والنظم، وبالتالي يتم ضبط سلوكيات الناس وتصرفاتهم وفق الاهتمامات القيمية المتجددة.

أما المبحث الثاني فهو تحت عنوان «تحديد الثابت والمتغير في المعتقدات» وتحدث عن أن الوضعيين قد حاولوا اكتشاف مجموعة من القوانين التي تخضع لها الظاهرة الدينية، حيث قام الاتجاه النفسي بتقديم عدة تفسيرات للظاهرة الدينية منها قول فرويد بأن الديانة التوتمية كانت سابقة لنظام اجتماعي يقوم فيه الأبناء بقتل

آبائهم للاستيلاء على النساء، أما الاتجاه الاجتماعي فقد صاغ قوانين تفسر التطور الديني مثل قانون الجمع والتوفيق الذي يرى الديانات كرابطة روحية وقانون الإدماج الذي يرى أن الديانات الحديثة تضم معتقدات الديانات القديمة، وغيرها من القوانين، ولكن كل هذه التفسيرات تتجاهل الفوارق الجوهرية بين العقيدة القائمة على الوحي والعقائد الوضعية، أما التفسير الموضوعي للدين فيتطلب التمييز في العقيدة الدينية بين مستويين؛ الأول مستوى العقيدة من حيث أصلها الثابت، والثاني مستوى التدين الذي يجسده تطبيق الأفراد في عباداتهم وطقوسهم، وهذا المستوى هو الذي تشوبه البدع والانحرافات.

أما المبحث الثالث فهو تحت عنوان «تحديد الثابت والمتغير في الأخلاق» وتحدث عن أن الوضعية قد وقعت في إشكالية أخلاقية عندما اعتبرت المجتمع هو غاية الأخلاق وهو أيضًا مبدعها، ولما كان المجتمع في تطور فإن هذا يستلزم تطور الأخلاق أيضًا، وحتى لا يقع عالم الاجتماع المسلم في هذه الإشكالية فعليه أن يميز بين الجانب المعياري في الأخلاق، من حيث كونها لا تختلف العقول السليمة على صدقها وثبات صحتها، وبين الجانب السلوكي والتطبيقي وهذا الجانب يمكن إخضاعه للدراسة الإمبريقية.

أما المبحث الرابع فهو تحت عنوان «تحديد الثابت والمتغير في التشريع والاجتماع» وتحدث عن أنه في هذا المضمار لابد لكل من عالم الشرع وعالم الاجتماع القيام بعمله؛ فعالم الشرع عليه أن يميز بين عوائد الناس ويفحص ما يستجد منها ومدى موافقتها لمقاصد الشرع، أما عالم الاجتماع فينبغي عليه أن يميز بين العوائد في مستواها الشرعي الثابت والعوائد في مستواها الجاري بين الناس مما قد يكون موافقًا أو مخالفًا لمقاصد الإسلام في الحياة الاجتماعية.

بالنسبة للفصل السابع فقد جاء تحت عنوان «الضابط السابع: ضرورة تجاوز

التفسير الأحادي والتزام النظرة الشمولية في تحليل وتفسير قضايا الإنسان والمجتمع» وتحدث عن أن عملية تحديد تصور يطابق حقيقة الواقع يجب أن يسبق كل محاولة للنظر في المبادئ الاقتصادية أو النظم السياسية أو المناهج التربوية، ولكن عندما ننظر للمذاهب الوضعية فإننا نجد أنها تدرس الإنسان من خلال عامل البيئة والزمن، أما المذهب الإسلامي فإنه يدرس الإنسان من خلال الإطار الذي تجري فيه البيئة والزمن، وهذا الإطار هو عامل الامتداد المرتبط بأبعاد الإنسان الأولى وجودًا وبالديانات والرسالات والكتب المنزلة والرباط المقدس مع التوحيد، فالإنسان وفق المذهب الإسلامي يتم صياغته بواسطة الدين ثم العقل ثم النفس ثم نظامه السلالي ثم المال. وقد ضم هذا الفصل أربعة مباحث، المبحث الأول جاء تحت عنوان «العامل البيئي» والذي ذكر أن هذا العامل هو الذي يرى أن العمليات التاريخية والاجتماعية هي بمثابة رد فعل للعوامل الخارجية وتأثيرها على العقل والبيئة، وبهذا المدلول يكون للبيئة أثر فعال في تكوين عادات وسلوكيات الإنسان ولكنها ليست العامل الأوحد.

أما المبحث الثاني فهو تحت عنوان «العامل الاقتصادي ونظرية الصراع» وهو يرى أن هذا العامل يعتبر أن الحتمية الاقتصادية هي الأساس في تكوين أنماط السلوك، وأن أي خلل في النظام الاقتصادي يتبعه بالضرورة تغير في نمط الحياة، وهذا واضح في العديد من المعالجات القرآنية التي ربطت الترف بالخراب والدمار، وشأن هذا العامل كغيره من العوامل ليس الأوحد في تشكيل الشخصية.

أما المبحث الثالث فهو تحت عنوان «العامل الاجتماعي» حيث يرى أن للعامل الاجتماعي أثره في تغيير مجرى الأحداث وتبديل حال المجتمعات من حال إلى حال، ولكن مشكلة المذهب الاجتماعي تتمثل في اختزاله لمجموع الفعاليات والمؤثرات في كل ما هو اجتماعي واستبعاد العوامل الأخرى، وهذا أمر مناف لطبيعة الأشياء،

ودليل ذلك أن العرب استجابوا للامتناع عن وأد البنات ذلك لأن القرآن نهي عن ذلك ولم يكن ذلك نتيجة لتطور عادات المجتمع، أما التصارع بين المذهب الاجتماعي والمذهب النفسي فقد أنهاه القرآن حينما نبه على المسؤولية المشتركة للأمة مع عدم فقدان الفرد لاستقلاليتته.

أما المبحث الرابع فهو تحت عنوان «العامل العقائدي» وذكر أن للعامل العقائدي دورًا حاسمًا في تكوين المجتمعات وسيرها وضبط حركتها عبر التاريخ وتوجيه مؤسساتها ونظمها، ولقد سجل التاريخ هذه العلاقة الجدلية القائمة بين تطور المجتمعات سلبًا وإيجابًا وبين العامل العقائدي، حيث أثبت التاريخ أن هناك علاقة طردية بين صفاء العقيدة وتقدم المجتمع والعكس.

بالنسبة للباب الرابع فقد جاء تحت عنوان «نحو صياغة منهجية لدراسة التراث الاجتماعي في الإسلام» وتحدث عن أنه يوجد فرق شاسع بين ما هو نابع من الإسلام وأنتجه العقل المسلم الملتزم بعقائده والذي ينضبط بالوحي ومسلماته وبين ما هو دخيل ولا يتنسب للإسلام إلا من حيث ظهوره في البيئة الإسلامية، ومن هذا المنطلق وجب التأكيد على أن الثقافة الإسلامية ثقافة أصيلة وملتزمة ومتميزة بروحها ومستقلة بمنهجها وموضوعها وتصوراتها ولها نسقها الخاص ونظامها الفكري وأسلوبها الخاص. وقد ضم هذا الباب ثلاثة فصول، الفصل الأول جاء تحت عنوان «المنهج الأصولي وتعدد المدارس الاجتماعية» وضم هذا الفصل مبحثين، المبحث الأول وكان تحت عنوان «ضرورة إعادة الاعتبار للمنهج الأصولي» وتحدث عن أن انقطاع الوحي كان دعوة مباشرة للعقل المسلم للوفاء بالتزامات الخلافة التي أسندت إليه والأمانة التي تحملها والعهد الذي أخذ عليه، ولكي يتم ذلك كان لابد للمسلم أن يستمر على منهج يتخذه مقياسًا لضبط تصرفاته وحركاته ويخضع له اجتهاداته، وهذا المنهج هو المنهج الأصولي والمقصود

به ذلك النهج الذي نهجه علماء الإسلام في صياغة أفكارهم وتصرفاتهم وثقافتهم وفق الأصول الشرعية الكلية حتى تأخذ الصفة الدينية التي تستمد شرعيتها من عقيدة التوحيد، وقد استخدم هذا المنهج في مجالات عديدة؛ ففي مجال العقيدة تم توظيف هذا المنهج للعمل على إبراز استقلالية المذهبية الإسلامية في نظرتها للإنسان والوجود والحياة، كما تم توظيفه للوصول لإجراءات مضادة لإيقاف الفكر الوافد والثقافة الأجنبية، أما في مجال التشريع فقد تم توظيفه لإبراز هيمنة النموذج الإلهي في المجتمع وحضوره الدائم في حياة الناس المتجددة، ولما كانت الشريعة تقوم على أساس اعتبار المصلحة العامة للناس فقد قسم علماء الشريعة المصلحة إلى المصلحة المعبرة (الكليات الخمس) والمصلحة الملغاة (تحريم الربا) والمصلحة المرسلة (قتل الجماعة بالواحد)، أما في المجال الاجتماعي فقد تم تطبيق ضوابط المنهج الأصولي الموجودة في مجال العقيدة والشريعة على الفكر الاجتماعي بحيث يأتي منسجماً مع عقيدته وملتزمًا بمضمونها العقائدي.

أما المبحث الثاني فهو تحت عنوان «تعدد المدارس الاجتماعية ومحاولات التنظير في الفكر الاجتماعي في الإسلام» وذكر أن هناك محاولات بذلت لتصنيف التراث الاجتماعي في الإسلام، ومن هذه المحاولات التصنيف وفق الاتجاهات كالاتجاه العقلي أو العملي الصوفي أو الأخلاقي، ومنها ما تم تصنيفه وفق المدخل كالمدخل التشريعي أو اليوتوبي أو الأخلاقي أو الأنثروبولوجي أو الوضعي، فالمدخل الشرعي يركز على نظرة الإسلام لتطور السنن الاجتماعية، والمدخل اليوتوبي يركز على فلسفة ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع، والمدخل الأخلاقي يعتبر الأخلاق ركيزة الحياة الاجتماعية، والمدخل الأنثروبولوجي يركز على الدراسات الميدانية التي قام بها الرحالة، أما المدخل الوضعي فيرصد الواقع، وهناك تصنيف يعتمد على الاتجاهات، مثل الاتجاه الباسوسيولوجي وهو يفسر السلوك الحيواني انطلاقاً من الصفات

الحيوانية، وهناك اتجاه السعادة الفردية، والاتجاه التبادلي القائم على تبادل المنفعة، والاتجاه التنظيمي، والاتجاه الصراعي، والاتجاه العلائقي، والاتجاه العلمي والاتجاه العقلي، وعند النظر لهذه المحاولات التصنيفية نجدها تفتقر إلى رؤية واضحة وتخلط ما هو إسلامي بما هو دخيل، وبالتالي ظلت هذه الدراسات حبيسة المنهج الكلاسيكي الذي أدى بالفكر الإسلامي المعاصر إلى متاهات وسلبيات، ولم تبين أن هذه الدراسات لم تكن سوى خطرات فلسفية وخيالات شخصية لا تستمد نظرتها من الأصول الإسلامية، وهذا الأمر واضح عند استعراض آراء إخوان الصفا وابن مسكويه والفارابي، أما إبراز الحدود الفاصلة بين الاتجاهات المختلفة فإن ذلك يرجع إلى منهجية بعض المستشرقين الهادفين إلى ضرب الوحدة الثقافية الإسلامية وتميزها، حيث ركزوا على كثرة الفرق الدينية لبيان أنه لم يعد هناك رابط مشترك ينظم هذه التيارات، فأبرزوا منهجية الفلاسفة المعتمدة على الخيال ومنهجية الصوفية المعتمدة على الذوق، ومنهجية المتكلمين المعتمدة على العقل وتجاهلوا أن وحدة المنهج وشموليته جزء من وحدة الإسلام نفسه وشموليته. وهنا لابد من التنبيه إلا أن استخدام المنهج الأصولي في الدراسات الاجتماعية لا يؤدي أبداً إلى الوقوع في أخطاء تتعلق بالمسلمات الكلية وإنما يكون الاختلاف في الفرعيات والجزئيات التي لا تضعف وحدة هذا المنهج وشموليته.

أما الفصل الثاني فقد جاء تحت عنوان «المنهج الأصولي وتقييم الحركة النقدية حول ابن خلدون» حيث ذكر أن ابن خلدون قد حظي باهتمام خاص لدى العلمانيين نتيجة لاعتقادهم الخاطئ بوجود قطيعة منهجية بين فكره وعقيدته. وقد ضم هذا الفصل ثلاثة مباحث، المبحث الأول جاء تحت عنوان «الإسقاط الأيديولوجي وتشويه التراث الخلدوني» وذكر أن الكاتبة السوفيتية سفيتلانا قد قامت بإسقاط أيديولوجيتها المادية على مقدمة ابن خلدون، حيث رأت أن حديثه

عن العمران البدوي قبل العمران الحضري وعن المعاش قبل الحديث عن العلوم وأصنافها هو التزام بالتحليل الماركسي الذي يجعل المعاش أو وسائل الإنتاج هو البنية التحتية والمعارف هي البنية الفوقية، وكذلك فعل لاكوست رائد المادية التاريخية الذي يرى هذا الاتجاه لأن ابن خلدون يرى أن اختلاف عادات الشعوب وممارستها ناتج عن اختلاف نحلها في المعاش، ولقد كرر نفس هذا التفسير التعسفي بعض الكتاب العرب مثل مهدي عامل وأحمد ماضي وعبد القادر جغلول وغيرهم، فمهدي عامل يقرر أن ثورة ابن خلدون الفكرية تكمن في أنه حرر الفكر التاريخي من هيمنة الفكر الديني بأن اكتشف في واقعات التاريخ عقلها المادي فأدخل ضرورة العمران محل الله، كذلك ظهر اتجاه مقابل يرى أن فكر ابن خلدون فكر تبريري للسلطة القائمة وفرض سيطرتها، فعبد الباسط عبد المعطي يرى ابن خلدون مثله مثل أوجست كونت ودوركايم حيث ينحازون لطبقته الاجتماعية ومصالحهم وينطلقون منها في تحديد آرائهم السوسيولوجية التي كانت محافظة، ودليله على ذلك أن فكر ابن خلدون يرى أن تطور المجتمع البشري يسير وفق قوانين ثابتة لا تتغير وأن السلطة السياسية حتمية في تطور المجتمع وانتقاله وبالتالي على المحكومين طاعة الحاكم.

أما المبحث الثاني فقد جاء تحت عنوان «إسقاط المفاهيم العلمانية على التراث الخلدوني» وذكر أن ساطع الحصري يرى أن ابن خلدون يميز نطاق الدين المتعلق بالآخرة والنبوة وصفات الله والمسائل الإيمانية عن نطاق العقل الذي يتعلق بمسائل الاجتماع، أما الجابري فيرى أن ابن خلدون قد فصل بين دائرة الشرع ودائرة العمران، على اعتبار أنهما شيئان متقابلان لكل منهما مجاله وموضوعه ومنهجه، فالوحي خاص بالتكاليف الشرعية والعقل خاص بأمور المعاش ومسائل الاجتماع، ويرى مهدي عامل أن دائرة العمران تدخل في دائرة العلم ودائرة الشرع تدخل في

دائرة الدين ولا يصح الخلط بينهما، أما ساطع الحصري فيرى أن ابن خلدون يميز بين أنواع السياسات ويقرر أن الشريعة لا تستقل بكل شيء، فمساحة عملها محدودة بالأمور الأخروية، أما الأمور الخارجة عن تلك الحدود فمتروكة إلى بحث الفكر وحكم العقل، وكذلك يقرر الحصري والجا布里 أن ابن خلدون يرى استغناء علم الاجتماع عن الشرع حيث اعترض بشدة على رجال الدين في زعمهم أن الحكم الوازع للإنسان يكون بشرع مفروض من عند الله، أما نصيف نصار فيرى أن هناك صراعاً وتناقضاً بين الفكر الخلدوني الذي يمثل الفكر الواقعي التنويري وبين الفكر الفقهي الذي يمثل الفكر الغيبي، ومن ثم يكون التناقض قائماً بين العمران والتفسير النسبي وبين الأمر القرآني وبين الواقع والشريعة.

أما المبحث الثالث فجاء تحت عنوان «دوافع تشويه الفكر الخلدوني» فذكر أن علاقة الفكر العربي قد تحددت بالفكر الوضعي في صورة موقف الانبهار بالغير والإحساس بالضعف وفقدان الوعي بالذات، فتج عن ذلك أن اتجه الفكر العربي نحو العقلانية والعلمانية والواقعية المفرطة، وقد انعكس ذلك في قراءة الفكر الخلدوني خصوصاً والتراث العربي الإسلامي عمومًا، وقد تمثل هذا التشويه في شكل عدد من العقد تمثلت في عقدة العصرية والتحديث حيث بدأ المفكرون العرب بالبحث في الفكر الخلدوني عما يبرهن على ماديته أو واقعيته أو علمانيته لإسقاط تهمة الرجعية والغيبية والنزعة الدينية التي ظلت عالقة بنا، وكذلك عقدة الرجعية والغيبية حيث سعي الحصري والجا布里 إلى إبراز عقلانية ابن خلدون لنفي الرجعية والغيبية عنه، وكذلك عقدة العلمية الناتجة عن قصر مدلولها على الدراسة الواقعية والتفسير السببي والتخلي عن التفكير الديني باعتباره عائقاً أمام تحقيق هذه العلمية، وكذلك عقدة العقلانية وصراع المعقول واللامعقول حيث يصور العلمانيون علاقة العلم بالدين على أساس المقابلة التامة بينهما بحيث يقف العلم أو

المعقول على نقيض مع الدين أو اللامعقول.

بالنسبة للفصل الثالث فهو تحت عنوان «المنهج الأصولي وتطور الفكر السياسي والاجتماعي في الإسلام» وذكر أن ابن خلدون لم يكن مبتدعاً في نظريته وتحليلاته الواقعية وأسلوبه القائم على الاستقراء والتجربة والملاحظة، فهو يعتبر نفسه خلفاً لطبقة الأصوليين والفقهاء الذين أعرضوا عن المناهج الصورية وركزوا اهتماماتهم على الوقائع الحسية المرتبطة بمعيشة الناس وعوائدهم. وقد ضم هذا الفصل ثلاثة مباحث، المبحث الأول جاء تحت عنوان «تطور الفكر الاجتماعي والسياسي على مستوى الموضوع» وتحدث عن أن الكتب السياسية قد ظهرت منفصلة عن الكتب الفقهية في القرن الخامس الهجري، حيث ظهر كتاب «الأحكام السلطانية» للفراء والماوردي، وكذلك صدرت عدة كتب للماوردي في السياسة والاجتماع ثم توالى الكتب في هذا الاتجاه، وقد اشتهر الإمام أبي حامد الغزالي بكتابات في السياسة، أما ابن خلدون فقد عاصره مؤلفان كبيران هما ابن رضوان وابن الخطيب اللذان كانا لهما مؤلفات معتبرة في السياسة، وبالتالي فإن المقدمة تمثل استمرارية لهذا الاتجاه الاجتماعي والسياسي الذي خلفه أهل السنة، ومن الأدلة على ذلك أن فكرة الشوكة أو العصية قد استخدمها العديد من المؤلفين السابقين لابن خلدون بنفس الدلالة، أما أسباب قوة الدولة وتمكنها فقد ذكر الماوردي ستة عناصر أساسية مطلوبة للاستقرار الاجتماعي وهي دين متبع وسلطان قاهر وعدل شامل وأمن عام وخصب دائم وأمل فسيح، كما كتب الماوردي في موضوع وجوه الكسب والمعاش وتبعه ابن خلدون في هذا.

أما المبحث الثاني فقد جاء تحت عنوان «تطور الفكر السياسي والاجتماعي على المستوى المنهجي» وتحدث عن أن مناهج البحث في الكتابة تتعدد من حيث استخدام الأسلوب مثل الأسلوب الفقهي الاستنباطي والأسلوب الخطابى

الإقناعي والأسلوب الوصفي التقريري والأسلوب التاريخي السردى، ويحدد ابن خلدون المناهج التي سبقته في المناهج الفقهية والمناهج الخطابية والمناهج الإصلاحية، ويميز ابن خلدون منهجه عن المنهج الفقهي حيث يرى أن المنهج الفقهي يحدد الأحكام الشرعية بينما منهجه يتحدث عن وظائف الملك والسلطان بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر، أما المنهج الخطابي فهو يدعو إلى الإقناع وهو من العلوم المنطقية بينما علم العمران ليس من جنس علم الخطابة، أما المنهج الإصلاحي فهو يهتم بتحديد المثل الأخلاقية التي ينبغي التعلق بها، وبالنسبة لبذور التحول المنهجي وتأسيس علم العمران فقد ظهرت في كتاب الماوردي «آداب الدنيا والدين» حيث حلل تحليلًا اجتماعيًا للتفاعلات الحياتية بعيدًا عن الأسلوب الفقهي وتخمينات الفلاسفة، وقد ظهر هذا المسلك الواقعي مع ابن طباطبا في كتابه «الآداب السلطانية» حيث اعتنى بتطبيق المبادئ والقواعد النظرية على حوادث التاريخ، ثم كان التحول الذي أحدثه ابن الخطيب المعاصر لابن خلدون في كتابه «بستان الدول» الذي كتب منه ثلاثين جزءًا، كما اعتمدت أيضًا كتب الفقه على هذا المنهج الواقعي لارتباطها بحاجات الناس وعوائدهم، حيث لابد للفقيه أن يعيش الواقعة التي سوف يصدر الحكم بشأنها، ولذلك أثرت النشأة الفقهية لابن خلدون على منهجه الواقعي الذي اتبعه في تأسيس علم العمران.

أما المبحث الثالث فقد جاء تحت عنوان «علاقة علم العمران بعلم الاجتماع» وتحدث عن أن ابن خلدون قد سمى علم الاجتماع بعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني، حيث يشترك هذا العلم مع علم الاجتماع المعاصر في دراسة العديد من الظواهر المشتركة للوقوف على حقيقتها وعناصرها ومقوماتها ونشأتها وأسباب تطورها ووظائفها والقوانين التي تخضع لها وعلاقتها بالظواهر الأخرى، ورغم أن مقدمة ابن خلدون لم تستوعب كل هذه التفريعات، إلا أنها في ثقافة

عصرها تعتبر نقلة نوعية بكل المقاييس، فيكفي أن تقسيمها قد استوعب فروع علم الاجتماع المعروفة الآن، كما كانت ملاحظاته لا تتم بصورة عابرة وإنما جاءت بقدر كبير من التفصيلات، فقد تحدث في باب عن قسط العمران من الأرض، وعقد بابا لما سماه بالعمران البدوي والأمم الوحشية، وعقد باباً خاصاً بالبلدان والأمصار وسائر العمران، وعقد باباً حول الدول العامة والملك والخلافة والرتب السلطانية، كما خصص باباً للحديث عن المال ووجوهه من الكسب والصنائع وغير ذلك.

إسهامات الكتاب في فكر مدرسة إسلامية:

يتميز هذا الكتاب بمنهجية علمية منضبطة في تسلسل أبوابه، هذه المنهجية المتبعة في تقديم الكتاب تنتقل مع القارئ من الواقع وتعود به للخلف في التراث الاجتماعي الغربي وبيان الانحرافات والتشوهات التي وسمت هذا التراث الوضعي، ثم انتقلت إلى بيان كيفية انتقال هذا التراث الاجتماعي الغربي بتشوهات وانحرافات إلى العالم الإسلامي وأثار ذلك على الدراسات الاجتماعية في البيئة الإسلامية، بعد ذلك انتقلت المنهجية إلى تقديم البديل الإسلامي وأوضحت كيفية تطبيق هذا البديل الإسلامي في البحث الاجتماعي على التراث الاجتماعي لدى المسلمين، فالتدرج بدأ من الواقع وانتهى بما ينبغي، وهنا يكون المؤلف قد تخطى المرحلة الوصفية التقريرية للمنهجية الوضعية وعمل على تطبيق المنهجية الإسلامية، والتي هي؛ من وجهة نظر المؤلف؛ لا تقف عند مرحلة الوصف والتقرير وإنما تنطلق منها لتقديم رؤية تحليلية نقدية تتضمن تصوراً لما ينبغي أن يكون.

بالنسبة للمفاهيم والأفكار التي تضمنها الكتاب، فقد حدد المؤلف المفهومين المحوريين للدراسة في التمهيد؛ وهما مفهوم الوضعية ومفهوم المعيارية؛ وهو في هذا اعتمد على خلفيته الإسلامية التي تقرأ الوضعية باعتبارها الوجه الآخر للعلمانية، والتي تنظر إلى المعيارية باعتبارها مجموعة المعايير المستمدة من الوحي التي في

ضوئها يتم تحديد سوية أو انحراف ظاهرة اجتماعية ما.

أما مفاهيم وأفكار الباب الأول، فقد حدد مفهوم الميثودولوجيا الوضعية وبين قصورها في اعتمادها الجانب المادي فقط للظاهرة الاجتماعية وتغافلها لجوانبها الأخرى واعتبار الظاهرة الاجتماعية مثلها مثل الظاهرة الطبيعية والتي يجب أن تخضع لنفس أساليب البحث، ثم تناول المؤلف الأفكار التي يريد أن يثبت من خلالها عدم ملائمة الوضعية الغربية للبيئة الإسلامية، فذكر فكرة الصراع بين العلم والدين في البيئة الغربية والذي انتهى بسيطرة العلم وتنحي الدين عن ساحة الحياة الغربية، وكان هذا نتيجة لممارسات الكنيسة المشوهة والتحالف الظالم بينها وبين النظام الإقطاعي، وانتقل بعد ذلك لبيان كيف أن الثورة الفرنسية كانت العامل الحاسم في القضاء على المؤسسات الكنسية والإقطاعية وكيف نظر لها كل من سان سيمون وأوجست كونت وإميل دوركايم، لقد استفاد المؤلف من هذه الفكرة لبيان أن الصراع بين العلم والدين لم يكن صراعاً بين الدين الصافي الذي هو من عند الله، وإنما كان صراعاً بين العلم المادي بمفهومه الغربي والممارسات اللاهوتية المشوهة لرجال الكنيسة الأوربية وتحالفها مع النظام الإقطاعي لتحقيق مكاسب شخصية لكلا الطرفين، وأنه من الخطأ تعميم مقولة «الصراع بين العلم والدين» على كل الديانات السماوية؛ ولا سيما الإسلام الذي ينظر إلى العلم باعتباره أحد المؤسسات الإسلامية المنضبطة بتوجهات الوحي والذي يساهم في تحقيق تزكية الإنسان وعمران الكون انطلاقاً من التوحيد.

بالنسبة لانحرافات المنهجية الوضعية، فقد اعتمد المؤلف على فكرة اعتماد منهجية العلوم الإنسانية على منطلقات منهجية العلوم الطبيعية والتي تعتبر الحس هو المصدر الوحيد للمعرفة، وبين كيف أن هذا الوضع يمثل انحرافاً عن العلمية التي تضع في الحسبان كل الظروف والأسباب المؤثرة في الظاهرة موضع الدراسة،

ولما كانت الظاهرة الاجتماعية معقدة والظاهرة الطبيعية بسيطة، كان من غير العلمية إخضاعهما لنفس المنهجية البحثية، وبالتالي فإن الخطأ العلمي الذي وقع فيه الغرب نتج عنه أن اعتبرت الأخلاق ظاهرة طبيعية، وبالتالي فهي نسبية واعتبار الواقع هو المقياس على سوية أو انحراف أي أخلاق، وقد أدى هذا إلى حدوث فوضى أخلاقية انعكست على سلوكيات الأمم والشعوب الغربية.

انتقل المؤلف بعد ذلك لفكرة ضرب المنهج الواقعي في دراسة الظاهرة الاجتماعية، حيث بين كيف أن المنهج الواقعي قد حول مقولاته إلى مقولات لاهوتية وأن علماء الاجتماع قد حلوا محل القديسين، وأن هذا المنهج عموماً ما توصل إليه من نتائج على جميع المجتمعات الإنسانية، رغم إجراء الباحثين لدراساتهم الاجتماعية على بيئات بدائية، وهذا في حد ذاته يخرج هذا المنهج من سياق المنهجيات العلمية التي تستخدم في دراسة الظواهر الاجتماعية.

ولتحقيق هدف البحث، انتقل المؤلف إلى فكرة تناقض النظريات الاجتماعية، وأرجع هذا التناقض إلى عدم وجود منطلقات فكرية موحدة من شأنها إزالة هذا التناقض، وقد استعرض أهم النظريات والمذاهب السائدة في المجال الاجتماعي وركز على الماركسية المادية والوظيفية البنائية باعتبارهما المذهبين الأكثر سيادة في العالم الغربي وباعتبارهما يفسران الظاهرة الاجتماعية تفسيرات متناقضة، رغم دراستهما لنفس الظاهرة الاجتماعية في نفس البيئة الغربية، وهو في هذا يوضح الأسباب الجوهرية لحالة التيه السائدة في الحياة الغربية ويلفت النظر إلى أن الصراع القائم داخل المجتمع الغربي إنما يرجع في جوهره لتسييد الذاتية والشخصية على مجال الدراسات الاجتماعية وبالتالي التوصل لنتائج ذاتية تشخيصية ثم تعميمها بزعم أنها نتائج لدراسات علمية وليست نتائج لدراسات على عينة غير ممثلة للظاهرة الاجتماعية تمثيلاً حقيقياً، لأن دراسات العينة في المجال الاجتماعي تظل

نتائجها قاصرة على ذات العينة التي أجريت عليها وعلى نفس الفترة الزمنية ومن التضييل تعميم نتائجها.

ثم تناول المؤلف فكرة استغلال الدراسات الاجتماعية في إطارها الغربي لخدمة الأهداف الاستعمارية لهذه المجتمعات الغربية، وبالتالي من الحماقة نقل هذه العلوم الاجتماعية بأهدافها الخفية إلى البيئة الإسلامية، لأنها في الحقيقة تعمل ضد أهداف المجتمعات الإسلامية، وقد عملت المفاهيم الغربية التي سادت مجال الدراسات الاجتماعية على تحقيق الأهداف الاستعمارية والعمل على تهميش الأهداف الإسلامية، ومن أهم هذه المفاهيم مفهوم علم الاجتماع الذي عكس الصراع الطبقي وفقاً للنظرية الماركسية وعكس التوازن والانسجام الذي يعمل على بقاء النظام الطبقي وفقاً للنظرية الرأسمالية، وكذلك مفهوم القيم في النظرية الماركسية فهو يعكس المذهب المثالي وفي النظرية الرأسمالية فهو يعكس غائية ومنطقية السلوك، وبالتالي مكنت هذه الدراسات الدول الاستعمارية من إحكام سيطرتها على دول العالم الإسلامي بعد أن رحلت عنها بقواتها العسكرية، حيث مكنتها هذه العلوم من استمرار سيطرتها الاقتصادية والسياسية والثقافية والقضائية، والمؤلف في هذا يعتبر مشخّصاً للحالة المرضية التي تعيشها الأمة وهذه أولى خطوات وصف العلاج السليم للخروج بالأمة من أزمتها الراهنة.

بالنسبة للباب الثاني، فقد تم توظيفه للبرهنة على صدق فكرة المؤلف المتعلقة بعدم صلاحية المنهجية الوضعية للتطبيق في العالم الإسلامي، وأن محاولات العلمانيين العرب نتج عنها أن أصبح العقل العربي المثقف وفقاً لوجهة النظر الوضعية يناقض نفسه، وذلك لأنه أحضر تجربة نبئت وترعرعت في سياقات تاريخية وثقافية وبيئية مختلفة تماماً مع السياقات الإسلامية وعمل على غرسها في البيئة الإسلامية، وقد نتج عن محاولات الغرس هذه أن ظهر في البيئة الإسلامية

نباتات ليست غربية وليست إسلامية، وإنما تشوهات جعلت الأفراد المسلمين يعانون من أزمات أبدية لا يمكن التخلص منها ناتجة عن هذا الغرس الشيطاني العلماني، فالدولة المدنية تم غرسها بمفهومها وآلياتها الغربية، وهي تتناقض بشكل جذري مع مفهوم وآليات الدولة في الإسلام، كذلك القوانين الوضعية التي تم تطبيقها في بلدان العالم الإسلامي نتج عنها سيادة حالة من الفوضى نتيجة لتركيز هذه القوانين على الإجراءات أكثر من تركيزها على الغايات؛ فالعدل يمكن أن يضيع بسبب عدم الدقة في تطبيق الإجراءات وبطء عملية التطبيق، أما المؤسسات الاجتماعية فكانت أكثر المؤسسات تضرراً بسبب سيادة النزعة الوضعية على الجوانب الفكرية الاجتماعية، حيث تم نقل المفاهيم الغربية كما هي للمجتمعات الإسلامية مثل مفهوم الأسرة الذي نشأ وفقاً لتراكم الممارسات الاجتماعية، وبالتالي نزع عن هذا المفهوم قدسيته التي أعطاها له الإسلام، واستمر المؤلف في البرهنة على صدق ما يهدف إلى تحقيقه بأن أرجع أسباب تسييد الوضعية إلى أسبابها الحقيقية المتمثلة في الولادة الاستعمارية لعلم الاجتماع غياب الحصانة العقائدية وسيادة الجهل بالإسلام والتأثير السلبي للمتغربين، ومن الواضح أن هذه الأسباب تعود في جزء منها للعامل الخارجي ولكنه ركز على العامل الذاتي الذي يرى أنه سبيل الخلاص من هذه الدائرة الشيطانية، ولأن أي حلول لا تنبع من الذات الإسلامية المدركة الإمكانيات الهائلة والطاقات المتجددة للإسلام هي حلول سطحية زائفة لا تعالج جذور الأزمة وإنما تتعامل مع نتائجها فقط، ومن هنا عرض المؤلف بديلاً منهجياً لعلم الاجتماع في العالم العربي والإسلامي؛ محدداً مقولاته اختلافه عن المذهبية الرأسمالية والمذهبية الماركسية ومستعرضاً الاتجاهات الإسلامية التي تناولت علم الاجتماع في الوقت الحاضر، وحددها في تيارين؛ التيار الأول اعتبر علم الاجتماع الإسلامي فرعاً من علم الاجتماع العام، وهو يرفض هذا التيار نتيجة

لإنطلاقه من خلفية وضعية، والتيار الثاني المتمثل في تيار أسلمة المعرفة الذي يتبنى الأساس العقائدي ويتخذ الإسلام منطلقاً في التفكير والفهم والتحليل، والمؤلف يتبنى هذا التيار لأنه يتجاوز حالة التناقض التي يعيشها المنهج الوضعي الغربي؛ سواء في بيئته الغربية أو في بيئته العربية. هذا الباب هو تمهيد ضروري للوصول إلى الهدف النهائي الذي يسعى المؤلف إلى تحقيقه، وقد خدم هذا الباب هذا الغرض من خلال تسلسل ومنطقية الأفكار التي تم عرضها، مما يجعل الباحث المسلم مؤمناً تماماً بضرورة تبني التيار الثاني وملماً بالصعاب التي سيواجهها نتيجة هذا التبني، وبالتالي يمكنه التضحية في سبيل تحقيق غاية إسلامية نبيلة تعود بالنفع على الأمة الإسلامية ككل على المدى البعيد.

بالنسبة للمفاهيم التي تعرض لها المؤلف في الباب الثالث، فقد تعرض لمفهوم العلمية كما حددته الوضعية الغربية وآثار هذا التحديد الوضعي على العلوم الإنسانية، وفرق بين هذا التحديد الوضعي للعلمية والتحديد الإسلامي لها وبين أن هناك أكثر من علمية تختلف باختلاف الظاهرة المدروسة، فهي ليست علمية واحدة منحصرة في البعد المادي للظاهرة وبالتالي تتنوع أساليب دراسة الظاهرة لتعدد جوانبها، كما ذكر المؤلف ظواهر لا يمكن للتجريب أو الاستنباط أو الرجوع للمصادر التاريخية أن تتناولها بالدراسة، وإنما يجب اعتماد الوحي كمصدر وحيد لتحديد ماهيتها، وهذا ما يميز المنهجية الإسلامية الملتزمة بالتوحيد، وبين المؤلف كيف يؤدي الاقتصار على المنهجية الوضعية إلى اختلاف مضامين المفاهيم التي جاء بها الوحي المنطلق من عقيدة التوحيد، وكيف أن المعالجة التوحيدية هي التي تغطي جميع جوانب الظاهرة حسب الإدراك البشري وتتضمن أبعاداً أخرى تتخطى هذا الإدراك البشري، كما ركز المؤلف على أن التزام الوحي يؤدي بالضرورة إلى التخلص من النزعات الذاتية والتوجهات الأيديولوجية والتزام الأيديولوجية

الإسلامية الحيادية التي مصدرها الله ﷻ، وبالتالي ستصف هذه المنهجية بالمعيارية، سواء بالنسبة للأخلاق أو القيم، ومع أن هذه المعيارية تتضمن عناصر ثابتة، إلا أنها تتضمن فرعات مرنة متغيرة، ومن هنا نبه المؤلف إلى ضرورة وعي الباحث الاجتماعي بالتمييز بين ما هو كلي ثابت وما هو فرعي متغير، وفرق المؤلف هنا بين النسبية الدائمة التي يتصف بها المنهج الوضعي وبين المطلق والنسبي في الذي وضع له الإسلام حدودًا لا تلتبس على أحد؛ فالمطلق في الإسلام هي تلك الأخلاق والقيم التي تراها جميع العقول السليمة أنها صحيحة بفطرتها، وأما المتغير فيتمثل في السلوكيات الناتجة عن إنزال هذه الأخلاق والقيم على الواقع، وهذه السلوكيات هي القابلة للدراسة وبالتالي يمكن تعديلها، مع الوضع في الاعتبار شمولية المنهج المستخدم لتحقيق هذا التعديل، وأكد المؤلف على تفاصيل هذه الشمولية التي يجب أن تغطي العامل البيئي والعامل الاقتصادي والعامل الاجتماعي والعامل العقائدي. وهكذا فإن المؤلف يسير سيرا علميا في برهنته على صحة القضية التي يتبناها.

بالنسبة للباب الرابع فهو يعتبر الباب الذي ترجم خلاله المنهجية الإسلامية التي حدد ضوابطها في الباب الثالث، وبالتالي فهذا الباب بين أن هذه المنهجية ليست مثالية وأنه يمكن تطبيقها على أحد مجالات علم الاجتماع الإسلامي وهو مجال التراث، وهنا ميز بين التراث المسمى زعمًا بأنه تراث إسلامي فقط لأنه ظهر في البيئة الإسلامية والتراث الإسلامي الأصيل الملتزم بعقائد الإسلام والمنضبط بمسلمات الوحي، وطرح المؤلف فكرة في غاية الأهمية تمثلت في أن انقطاع الوحي كان إذنا للعقل المسلم للانطلاق في مجالات الحياة المختلفة شريطة أن يكون هذا العقل منضبطًا بالوحي، وإلا أصبح هذا العقل غير إسلامي، كما أن الوحي ألزم هذا العقل بالعمل لتحقيق متطلبات الخلافة ومتطلبات حمل الأمانة، كما قدم المؤلف تعريفًا للمنهج الأصولي يختلف عما قدمه السابقون الذين حصروه في علم

أصول الفقه، وهذا التعريف يتناسب مع النظرة الشمولية الإسلامية عند تناولها للظواهر في بيئتها الطبيعية، وبين أن هذا المنهج كان موجوداً في ثنايا الكتابات التراثية الأصيلة بشكل توظيفي في مجال العقائد ومجال الشريعة والمجال الاجتماعي، ثم قدم المؤلف نقداً في غاية الأهمية للتصنيفات الضيقة التي صنف التراث الاجتماعي وبين مدى قصور هذه التصنيفات وتغييها للنظرة الشمولية وافتقارها لرؤية واضحة تميز بين ما هو إسلامي وما هو غير إسلامي، وذيل فكرته هذه بأمثلة من تصنيفات التراث، وقد قدم تفصيلاً ليبرهن على صدق فكرته حيث استعرض المعالجات المختلفة لفكر ابن خلدون الاجتماعي وكيف أن أنصار المدارس الغربية المتعارضة قد فسروا الفكر الخلدوني في ضوء الأيديولوجية التي ينطلقون منها وكيف أن أنصار كل مدرسة قد اعتبروا ابن خلدون رائداً لهم وذلك بإسقاطهم المفاهيم العلمانية على فكره وبين أهداف كل فريق من ذلك.

ختم المؤلف كتابه الرائع بتوضيح أن فكر ابن خلدون لم يكن بدعاً على الساحة الإسلامية، فبين جذوره التي تعود إلى نهاية القرن الثاني الهجري وكيف امتد هذا الفكر وتطور إلى أن وصل إلى ابن خلدون الذي قدم محصولاً لما قدمه السابقون عليه وأضاف عليه رؤيته وخبرته الذاتية، وقد مكنه هذا من إحداث تحول منهجي وتأسيسه لما سماه بعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني.

الخاتمة:

هذا الكتاب يعد كتاباً منهجياً للدارسين في العلوم الإنسانية عموماً وللدارسين في مجال علم الاجتماع على وجه الخصوص، لما يتضمنه من قضايا محددة واضحة تمكن الدارس في اتجاه أسلمة العلوم من أن يبدأ دراساته وهو يعرف موقعه في الخريطة المعرفية الإسلامية ويعرف كيف يتميز عن غيره من الدارسين في الاتجاهات الأخرى، وأن هذا الكتاب يمكن أنصار مدرسة إسلامية المعرفة من

مواجهة العلمانيين بالمنهجية المنضبطة ويحدث حالة من الجدلية التي لا بد في النهاية أن تحول المنصفين منهم إلى تبني المنهج الإسلامي في دراسة الظواهر الإنسانية وتنزع من عقولهم فكرة الصراع المصطنع بين الإسلام والعلم، وبالتالي فإن هذا الكتاب يمثل لبنة هامة في التراكم المعرفي لمدرسة إسلامية المعرفة.
