

الفصل الرابع

نحو تأصيل إسلامي لعلم الاجتماع
(علم العمران الإسلامي)

obeikandi.com

تمهيد

انطلاقاً من النتائج التي توصلنا إليها في الفصول السابقة عن طبيعة النموذج المعرفي المادي العلماني الذي تحول إلى إطار مرجعي لعلم الاجتماع الغربي، والذي تولد بدوره عن رؤية مادية إلى العالم، وكشفنا بالنقد والتحليل القصور المعرفي والمنهجي للآليات التي استخدمها العقل العربي الإسلامي في توليد المعرفة السوسيولوجية، سواء باستخدام آلية استعارة المنهج بوصفها صيغاً إجرائية وأدوات مفصولة عن فلسفاتها المنهجية، أو استخدام آلية إسقاط النظرية الاجتماعية الغربية على الواقع الاجتماعي العربي، وكشفنا بالنقد والتحليل نقائص وتناقضات أصحاب الاتجاه العلموي الوضعي الذي دعا أصحابه إلى تجاوز التراث الإسلامي والانخراط في الحداثة الغربية بالأخذ بمنظوماتها القيمية والمعرفية، وأثبتنا تهافت دعواهم التي سبقهم إليها المشروع الاستعماري، وللاستحالة المعرفية والثقافية للقضاء على نموذج معرفي واستيراد نموذج آخر بدلاً منه.

وبينا فشل منهج المقاربات الذي استخدمه دعاة علم الاجتماع العربي الذين لم تتجاوز دعواهم حد استبدال المجتمع الغربي بالمجتمع العربي لتوليد المعرفة، وتناولنا أيضاً فشل منهج المقارنات الذي استخدمه دعاة علم الاجتماع الإسلامي الذين بحثوا عما يقابل المعرفة السوسيولوجية الغربية من مفاهيم في التراث والوحي الرباني وفق منهجية توفيقية أكثر منها معرفة علمية.

وعرجنا بعدها على إبستمولوجيا إسلامية المعرفة موضحين الرؤية الإسلامية إلى العالم وخصائصها، والنموذج المعرفي المتولد عنها، بوصفه الإطار المرجعي للعلم والعمران الإسلامي الذي نسعى لبنائه؛ لذلك سنتناول في هذا الفصل أولاً: ما المقصود بالتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية؟ والسياق التاريخي الذي ظهرت فيه فكرة التأصيل، ووجهات النظر التي تناولها الباحثون في العملية التأصيلية، ثم نعرض بعض المحاولات التي قام بها باحثون في مجال التأصيل، وسنقدم تصوراً إبستمولوجياً لعملية التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع الذي أطلقنا عليه اسم

علم العمران الإسلامي من خلال تناول أصل التسمية -علم العمران الإسلامي، موضوع علم العمران الإسلامي، وكذا موقعه في المنظومة المعرفية الإسلامية، وطبيعة المنهج المركب الذي نستخدمه في دراسة الظاهرة الإنسانية.

أولاً: التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية: المفهوم والسياق

في الحقيقة ثار كثير من الجدل حول فكرة التأصيل الإسلامي للعلوم، منذ أن طرحت من قبل العديد من الباحثين المسلمين في سبعينيات القرن الماضي، والذين كشفوا بالنقد والتحليل المعرفي في مجال العلوم الاجتماعية تلك التحيزات الأيديولوجية والقيمية التي تنطوي عليها العديد من النظريات التي تشكلت حول المجتمع والإنسان الغربي، مما دفعهم إلى الكشف عن مضامينها الفلسفية التي تعكس الرؤية الحضارية والثقافية لتلك المجتمعات.

ورأوا من الناحية المنهجية، أنها غير قادرة على دراسة الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي للعالم العربي والإسلامي بصفة عامة؛ بسبب طبيعة المناهج والأدوات والعدة المفاهيمية، التي تستخدمها في دراسة الظاهرة الإنسانية، فعمدوا من خلال عقد العديد من المؤتمرات والملتقيات إلى طرح قلقهم الإستمولوجي والمعرفي اتجاه هذه العلوم التي تدعي الكونية والعالمية، فتبلوت فكرة رئيسة عن ضرورة المراجعة النقدية لهذه العلوم الإنسانية والاجتماعية، وضرورة البحث عن بدائل لها نابعة من التراث الإسلامي، فتبلور تياران داخل هذه الدائرة؛ التيار الأول، أطلق على هذه العملية المعرفية التي تسعى إلى دمج حقل العلوم الاجتماعية في الحقل المعرفي الإسلامي عملية التأصيل الإسلامي، وتيار ثانٍ آخر، أطلق عليها إسلامية المعرفة، أو أسلمة العلوم الاجتماعية.

ويرى طيب رجب إبراهيم أن المناقشات والكتابات حول مفهوم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، وما ارتبط بذلك المفهوم من مصطلحات، مر بثلاث مراحل متميزة نسبياً وإن تداخلت فيما بينها، "مرحلة التعدد والتنوع الشديد، انتقالاً

إلى مرحلة ثنائية التوجيه وانتهاء بمرحلة التبادل والاقتراب؛^(١) إذ عرف مفهوم التأصيل خلال هذه المراحل تقلبات في الاستعمال الاصطلاحي والدلالي "اتسمت المرحلة الأولى منها بالعمومية في الصياغة والمفهوم والتعريف به، وارتبط بهذا تعدد شديد في الاصطلاحات التي أطلقت على هذا المفهوم (أو تلك المفاهيم)، أما في المرحلة الثانية، فقد بدأ يتبلور رأيان محددان في تناول هذه القضية، ارتبط كل منهما بمفهوم ومصطلح مختلف، أقصد بذلك رأي من التزموا باستخدام مصطلح أسلمة العلوم الاجتماعية، ورأي من التزموا باستخدام مصطلح التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، أما في المرحلة الثالثة والأخيرة نستطيع أن نلاحظ تقارباً شديداً في المصطلح، ونوعاً من الوحدة في التعبير عن المفهوم واستخدام المصطلح."^(٢)

لذلك؛ يبدو أن فكرة التأصيل أو أسلمة العلوم الاجتماعية أصبحت متقاربة لدى معظم المشتغلين عليها، وتعبّر عن قلق إبستمولوجي لدى عينة من الباحثين في العلوم الاجتماعية في العالم العربي عن مدى قدرة النظريات والمناهج والمفاهيم الغربية على دراسة مكونات الواقع الاجتماعي العربي الإسلامي، وتبقى النقطة الفاصلة بين أصحاب التأصيل وأصحاب أسلمة العلوم الاجتماعية، هي الخلفية الفكرية والتكوينية للباحثين، فأثار الدارسون للعلوم الشرعية فكرة التأصيل الإسلامي للعلوم، في حين أثار الدارسون للفلسفة والعلوم الاجتماعية فكرة أسلمة العلوم الاجتماعية، فأصحاب اتجاه التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، "يغلب أن يكون هؤلاء أقرب إلى المتخصصين في العلوم الشرعية ممن يرون أن نقطة الانطلاق لتحقيق الإصلاح المنشود ينبغي أن تكون البدء من الكتاب والسنة، ومن المصادر الإسلامية المنطلقة منها، مع عدم الاعتداد كثيراً بما وصل إلينا من العلوم الاجتماعية الحديثة، التي لا يرون فيها خيراً بسبب ما بنيت عليها توجهاتها الأساسية، كاستبعاد الوحي كمصدر للمعرفة."^(٣)

(١) رجب، إبراهيم عبد الرحمن. التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٦م، ص ٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٣.

١ - التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية:

نأخذ محمد قطب كأحد النماذج التمثيلية لأصحاب هذا الاتجاه؛ إذ يتخذ في البداية موقفاً نقدياً من أصحاب اتجاه أسلمة العلوم الاجتماعية، بقوله: "تجدر الإشارة إلى أننا اخترنا في البداية كلمة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بدلاً من كلمة أسلمة التي شاع استخدامها في الآونة الأخيرة؛ لأن كثيراً مما كُتب لم يكن تأصيلاً إسلامياً حقيقياً بالمعنى المطلوب، بقدر ما كان اعتماداً للمفاهيم الغربية مع وضع طلاء إسلامي عليها."^(١)

ويذهب إلى تحديد مفهوم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، بقوله: "التأصيل الإسلامي عِلْمٌ مختلف... إنه ابتداء من منطلق إسلامي، سواء التقى بعد ذلك مع بعض الجزئيات، أو لم يلتق مع ما كتبه الغرب في تلك العلوم، فليس الالتقاء لمجرد الالتقاء أو الاختلاف لمجرد الاختلاف، إنما القصد التعرف على التصور الإسلامي، وزاوية الرصد الإسلامي، ثم الانطلاق منها إلى حيث تؤدي بنا إلى استخدام الوسائل العلمية المشهود لها، والتي تناسب البحث المطلوب."^(٢)

نقطة الانطلاق في عملية التأصيل بالنسبة لمحمد قطب، تتمثل في تحديد مفهوم الإنسان في التصور الإسلامي، والذي يختلف تماماً عن الإنسان الدارويني في التصور الغربي، فيقول: "نقطة البدء التي نطلق منها هي محاولة التعرف على صورة "الإنسان" كما تعرضها المصادر الإسلامية، فنسأل أنفسنا أولاً ثم نحاول الإجابة: ما الإنسان؟ ما تكوينه؟ ما حدود طاقاته؟ ما غاية وجوده؟ وما معيار إنجازاته؟ ما موقفه من الضغوط الواقعة عليه، سواء من داخل نفسه أو من خارجها، ما مبدؤه وما منتهاه؟ وحين نجد الإجابة الصحيحة نكون قد خطونا الخطوة الأولى، التي نأخذ بعدها في التطبيق على كل علم بمفرده، مستندين إلى ذلك التصور الذي تلتقي عنده وتتفرع عنه كل العلوم."^(٣)

(١) قطب، محمد. حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨م، ط١، ص٤٩.

(٢) المرجع السابق، ص٤٩.

(٣) المرجع السابق، ص٥٠.

يشارك معظم هذا أصحاب هذا الاتجاه - وهم من الدارسين للعلوم الشرعية، في رؤيتهم للخلل في العلوم الاجتماعية الغربية في طبيعة التصورات التي تحملها عن الدين - الوحي الرباني وعن الإنسان والقيم والتي تتنافى مطلقاً مع التصورات الإسلامية، ومن الناحية المعرفية فإن إعادة تصحيح التصورات حول الإنسان والطبيعة والدين ضرورية لكن لا تؤسس للمعرفة العلمية، بل تبقى معرفة منزوعة من الإطار التاريخي.

يختلف التصور الإسلامي للإنسان عن التصور الغربي، لكن ما هو المنهج الذي يمكننا من دراسة الظاهرة الاجتماعية في العالم العربي والإسلامي؟ لأن الأزمة المعرفية للعلوم الاجتماعية في العالم العربي، هي أزمة منهج وليست فقط أزمة تصورات ومنطلقات؟ وإن كانت عملية تصحيح المفاهيم ضرورية من زاوية الرؤية الإسلامية لتوليد المعرفة الاجتماعية؟

يركز محمد قطب في عملية التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع على الموضوعات التالية:

- السنن الربانية التي تحكم الحياة البشرية، ولا سيما سنن التمكين في الأرض، وسنن التدمير.

- الثابت والمتغير في الحياة البشرية.

- مكانة الأسرة في البنيان البشري.

- العلاقة المتبادلة بين الفرد والمجتمع.

وأخيراً، يتضح من القراءة النقدية أن عملية التأصيل هنا، أسقطت المنهج بوصفه الأداة الأساسية لتوليد المعرفة، فعملية التأصيل بالنسبة لأصحاب هذا الاتجاه، هي عملية تمديد للنص الديني ليستوعب الظاهرة الاجتماعية، وهو عمل منهج أصول الفقه نفسه، الذي يسعى إلى إسقاط النص على الواقع - الحادثة، ومن ثم لا يمكن أن تساعد هذه العملية في توليد حقول معرفية اجتماعية، بل تبقى تدور في حلقة مفرغة، دون إضافة أو استفادة منها.

٢- أسلمة العلوم الاجتماعية:

يفضل أصحاب الاتجاه الثاني استخدام مصطلح "أسلمة العلوم الاجتماعية"، والغالب أن معظم أصحاب هذا الاتجاه هم من المتخصصين في العلوم الاجتماعية، ويرون أن جوهر العملية الإصلاحية المطلوبة، إنما يتمثل في تصحيح مسار هذه "العلوم الاجتماعية" وذلك من خلال نقدها نقداً صارماً في ضوء التصور الإسلامي، واستبعاد ما لا يصمد منها للنقد، واستبداله بما يصح منها في ضوء الكتاب والسنة.^(١)

من هذا المنطلق، دعا الفاروقي -رحمه الله- بوصفه أول من أسس لهذا التوجه في العالم العربي والإسلامي إلى أسلمة العلوم الاجتماعية، وسماها إضفاء الصفة الإسلامية على العلوم الاجتماعية، وحدد مجموعة خطوات لتحقيق ذلك تتمثل في:

- لازم وحتمي على جميع الدراسات، سواء أكانت الدراسة تتصل بالفرد أو الجماعة، بالإنسان أو بالطبيعة، بالدين أو بالعلم، أن تعيد تنظيم نفسها تحت لواء مبدأ التوحيد.... وأن جميع المعرفة الموضوعية عن العالم تعد تعبيراً عن معرفة لإرادته وتدبيره وحكمته، وأن جميع نوايا البشر ونضالهم تتقرر بإذنه وأمره، ويحب أن يتوجه جميعها للالتزام بأمره؛ أي الالتزام بالنمط الإلهي الذي أوحى به، حتى تجلب السعادة والهناء للبشر.

- العلوم التي تدرس الإنسان وعلاقاته مع البشر، يجب أن تقر أن الإنسان يحيا في ملكوت يحكمه الله، في كل من الناحية الغيبية والقيمية؛ أي المجال الذي نستطيع أن ندرك فيه المستويات العليا من النمط الإلهي، ويجب أن تُعنى تلك العلوم بخلافة الله على الأرض، أي خلافة الإنسان، ونظراً لأن خلافة الإنسان تعد اجتماعية بالضرورة، فإن العلوم التي يجب أن تدرسها تُسمى علوم الأمة.

- العلوم الخاصة بالأمة يجب عدم إهدار مكانها بواسطة العلوم الطبيعية، فإن كليهما يحوز على المرتبة نفسها في المعرفة الإنسانية، والفارق بينهما يكمن

(١) المرجع السابق، ص ٢٤.

في موضوع الدراسة، وليس في الميثودولوجيا، وكلاهما يهدف إلى اكتشاف النمط الإلهي: أحدهما يشتقه في نطاق الأشياء المادية، والآخر في نطاق الشؤون البشرية، وذلك النمط في كلا المجالين يستدعي بالضرورة إيجاد أساليب ومناهج مختلفة.

- يدعي الغرب أن علومه الاجتماعية تتسم بصفة العلمية لأنها محايدة، وتعتمد تفادي الأحكام والتفصيلات الإنسانية، وتعامل الحقائق بوصفها حقائق وتتركها تتحدث عن نفسها،...، فإنه ليس ثمة إدراك نظري لأي حقيقة دون إدراك طبيعتها وعلاقاتها القيمة.

- وأخيراً، إن إضفاء الصفة الإسلامية على العلوم الاجتماعية، يجب أن يعمل على إظهار علاقة الحقيقة موضع الدراسة مع ذلك الوجه أو تلك الناحية من النمط الإلهي المتصلة بها، ونظراً لأن النمط الإلهي يعد المعيار الذي يجب تعمل الحقيقة على إحلاله، فإن تحليل الأمر الواقع لا يجب أبداً أن يغفل ما يجب أن تكون عليه الأشياء.^(١)

تتم هذه الخطوات التي وضعها الفاروقي لأسلمة العلوم الاجتماعية عن وعي إبستمولوجي بآليات تشكل هذه العلوم في الحقل المعرفي الغربي، وعن وعي بميثولوجيا المنهج الإسلامي، فعملية أسلمة العلوم الاجتماعية تركز على الجانب المنهجي بالطبع، إضافة إلى التأصيل المفاهيمي من خلال عملية نقدها في إطار التصورات الإسلامية حول الإنسان والدين والقيم والمجتمع.

إن أسلمة العلوم الاجتماعية أوسع معرفياً من عملية التأصيل الإسلامي؛ لأن الثانية هي خطوة منهجية متضمنة في الأولى، ولأن الدارسين للعلوم الاجتماعية الغربية لديهم وعي أكبر من نظرائهم في العلوم الشرعية الذين يطغى عليهم تكوينهم المعرفي والعلمي في الجانب الفقهي وأصوله؛ مما يحرمهم سعة النظر في بقية المناهج المعاصرة، في المقابل نفضل استخدام التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية على حساب أسلمة العلوم الاجتماعية؛ لأن هذه الأخيرة تحمل دلالات دينية أكثر منها معرفية مما يوقع اللبس في تناولها.

(١) الفاروقي، إسماعيل. صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥م، ص ٢٨-٢٩.

إن عملية التأصيل، هي التفكير من منطلق نظرية المعرفة الإسلامية في كيفية دمج هذه العلوم-الاجتماعية والإنسانية في المجال التداولي الإسلامي، باعتبار أن التراث الإسلامي لم يحدد لها موضعاً معرفياً في جملة المعارف الإسلامية، فنجد العلوم النقلية المتعلقة بعلوم النص، وعلوم الفقه، والحديث وعلم التفسير، وغيرها، والعلوم العقلية، التي تعني العلوم الطبيعية بمفهومنا المعاصر، وهناك الفلسفة الإسلامية، فالسؤال المطروح هو: أين يتم وضع هذه العلوم؟ هل تسبق العلوم الشرعية- النقلية أم تتوسط العلوم العقلية والعلوم النقلية، أم تتولد من الفلسفة الإسلامية؟

وتعني عملية التأصيل، التفكير في المنهج الذي تتم به دراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية، من خلال تحديد الموضوعات المختلفة للحقول الفرعية للعلوم الاجتماعية، كتحديد موضوع علم الاجتماع، موضوع علم النفس، التاريخ، علوم سياسية... الخ.

إذن، ما هي الآليات المنهجية التي نستخدمها في دراسة العلوم الاجتماعية الغربية للاستفادة منها في مجال وسائل المعرفة والمنهج؟ وما هي الشروط الإبتيمولوجية اللازمة لتوليد المعرفة؟ ولا يتحول خطاب التأصيل الإسلامي إلى مجرد خطاب إنشائي وعظي، "تمثل هذه الشروط في القضية والمنهج والمفكر،...، فالقضية بغض النظر عن العنوان الذي تحمله، أسلمة أو تأصيل، قضية لها مبرراتها الذاتية والموضوعية،...، أما المنهج، فإنه لا يزال يعاني من تجاذبات متناقضة الاتجاه، فهناك من يرى ضرورة أن ننطلق من نقد الفكر الغربي المعاصر، باعتبار أن ذلك يضعنا مباشرة في قلب إشكاليات الفكر الإنساني المعاصر، ولكن هناك اعتراض وجيه يتمثل في القول بأن الدخول في معركة فكرية دون امتلاك المعايير الفلسفية الإسلامية للنظر والفكر، سيجعلنا مجرد ناقلين لنتائج عملية النقد التي تتم في إطار الوضعي دون توقف، بل يخشى بعضهم أن تتحول الأسلمة إلى مجرد إضفاء شيء من الشرعية على المقولات الغربية، والشرط الثالث المفكر نفسه، تعدّ

حالته الراهنة العائق الأكبر والأكثر تعقيداً في تطوير الواقع الإسلامي نظراً وعملاً، لقد توارى خلف الوظيفة أو خلف المؤسسة التي ينتمي إليها، وفقد بذلك استقلاله الفكري وفعاليته الاجتماعية وحسه النقدي...^(١)

عملية التأصيل من الناحية الإستمولوجية التي نقصدها ونسعى إليها، هي جهد معرفي يروم صاحبه الاطلاع الواسع على آليات تشكل الحقل المعرفي المراد تأصيله - مثلاً علم الاجتماع في الحقل المعرفي الغربي، ثم عملية الاستيعاب المعرفي للنموذج المعرفي الإسلامي، ولمنطلقاته ومقدماته، ثم توليد نموذج معرفي فرعي لعلم محدد (علم الاجتماع)، لتتمكن من دراسة الظواهر الإنسانية، "عملية التأصيل تفكير علمي رصين في الجانب المنهجي، وليس كما يتصوره بعضهم بأنه عملية معرفية سطحية؛ إذ تجد من يتناول في كتاب واحد عملية التأصيل لفروع عدة للعلوم الاجتماعية؛ مما يعبر عن تسرع واستهتار بالعقل الإنساني.

٣- مبادئ أسلمة فلسفة العلوم الاجتماعية عند محمد أبو القاسم حاج حمد:

في هذا السياق، تعد الجهود المعرفية التي بذلها أبو القاسم الحاج حمد في فلسفة العلوم الاجتماعية رائدة في هذا المجال؛ إذ وضع جملة من المبادئ التي يمكن استخدامها منطلقاً لعملية أسلمة العلوم الاجتماعية والإنسانية نوجزها في:

المبدأ الأول: منهجية المعرفة الوظيفية:

عدم الفصل بين مناهج العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية؛ إذ يقر القرآن الكريم تماماً كما تقرر فلسفة العلوم الطبيعية، أن الإنسان بَدَنًا وحواس، وكذلك نفساً وعقلاً وهو مولود طبيعي للمجال الكوني، ومن ثمّ يمكن أن نسحب عليه وعلى أطره الإدراكية وسلوكاته النفسية والاجتماعية القوانين والنظريات كافة المتولدة من العلوم الطبيعية، ثم تفترق - النهايات - المنهجية المعرفية للقرآن افتراقاً جذرياً

(١) ابن نصر. محمد. "تأصيل العلوم الإنسانية والاجتماعية، أما آن لهذه الازدواجية أن تنتهي؟"، مجلة إسلامية المعرفة، بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد ٤٢-٤٣، (خريف ٢٠٠٥م)، شتاء ٢٠٠٦م، ص ١١٩-١٢٠.

عن النهايات المنهجية المعرفية لفلسفة العلوم الطبيعية الأخرى، فالأولى وهي المنهجية المعرفية القرآنية تنتهي بالكون إلى الطبيعي إلى مفهوم الخلق، في حين الثانية تنتهي، وهي المنهجية المعرفية لفلسفة العلوم الطبيعية إلى مفهوم التشيؤ، والفارق بين المفهومين أن الخلق أكبر من التشيؤ، لا من زاوية الإعجاز الإلهي في التركيب المعقد في الخلق والتخليق بما يتجاوز قدرات الطبيعة الذاتية في التشيؤ، ولكن من زاوية هيمنة مفهوم الخلق على مفهوم التشيؤ ونسف قوانينه الطبيعية ذاتها، علماً بأنه ركب عليها الوجود.^(١)

بحسب حاج حمد فهناك منهج واحد يمكن من خلاله دراسة الظاهرة الاجتماعية والظاهرة الطبيعية، وهنا، واحدة المنهج في تصوره ليست المنهج الواحدي الوضعي، بل يمثل المنهج الوضعي مرحلة من مراحل البحث التي تتعلق بعالم التشيؤ، والمنهج المعرفي القرآني يتجاوزها إلى عالم الخلق والتخليق، وهنا الإضافة المنهجية، إمكانية دراسة الظاهرة الإنسانية كمثيلاتها في العلوم الطبيعية، والتوصل إلى صياغة القوانين التي تحكمها.

المبدأ الثاني: المعرفة الوظيفية:

ليست النسبية في المنهج القرآني: "إن المنهجية العلمية الوظيفية لا تتحول إلى مطلق؛ لأنها وظيفية، ولا تتدنى في قوانينها ونظرياتها العلمية إلى النسبية لأنها كامنة بالقوة، ومن هنا نعطي لفلسفة العلوم الطبيعية ومنعكساتها الاجتماعية في العلوم الاجتماعية والإنسانية كافة دلالتها المنهجية والمعرفية دون الالتفاف عليها بمنطق النسبيات في إطارها الوظيفي الكوني، ففلسفة العلوم الطبيعية فلسفة وظيفية يقرها القرآن الكريم ويقر منعكساتها الاجتماعية والإنسانية في دائرة الخلق الكوني."^(٢)

(١) حاج حمد، محمد أبو القاسم. منهجية القرآن المعرفية، أسلمة المعرفة والمنهج، بيروت: دار الهادي، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ١١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٥.

لا يتفق الحاج حمد مع الداعين إلى فكرة نسبية المعرفة في فلسفة العلوم المعاصرة، التي بمقتضاها يقومون بهدم مبدأ في العلم والمتمثل في مبدأ السببية، بل يرى أن القوانين التي تصوغها العلوم، هي قوانين حقيقية ركب عليها الوجود المادي، لكن ما يعاب على فلسفة العلوم الغربية تلك الإحالات المادية، التي لا تتجاوز عالم التشيؤ، بينما يتمكن عن طريق المنهج المعرفي القرآني من دمجها في الإطار الكوني الكلي، فمن خلال هذين المبدئين توصل حاج حمد إلى النتيجة التالية: "نلخص المبدأ الأول والثاني في إسلامية المعرفة وذلك بتجريد فلسفة العلوم الطبيعية وتطبيقاتها الاجتماعية والإنسانية عن نهاياتها المادية والوضعية الانتقائية ودراساتها ضمن منهجيتها الطبيعية الوظيفية بوصفها مصدراً للقوانين ونظريات التشيؤ وليس الخلق".^(١)

المبدأ الثالث: العلاقة بين منهجية الخلق ومنهجية التشيؤ:

"إن منهجية الخلق، والتي تعكس قدرة الله المطلقة في الوجود لا تعني فقط تجاوز لمنهجية التشيؤ الوظيفي، فليس هناك انفصام بين المنهجين، ...، فمنهجية الخلق تعني فعل الله في الإطار الكوني المهيمن على الإطار الأرضي، فالظواهر والقوى الكونية المتسعة، تمتد بتأثيراتها إلى تفاصيل التشيؤ في الكوكب الأرضي وفق جدلية معقدة يستحيل إدراكها ما لم تدرك كافة أبعاد هذي الكونية وتفصيلها وانعكاساتها في تشكيل ظواهر الأرض، لدرجة توليد المرئي من لا مرئي، والمادي من اللامادي، إلى مدى يصبح فيه الطين ناطقاً ومدرَكًا ومريداً، وإلى درجة توليد الحي من الميت والميت من الحي".^(٢)

علاقة منهجية الخلق بمنهجية التشيؤ هي علاقة تكاملية تدامجية: "علاقة منهجية الخلق بمنهجية التشيؤ هي علاقة تدامجية وتكاملية، فحيث تكون منهجية التشيؤ قابلة للتحديد لارتباطها بالعلوم الطبيعية الوظيفية، فإن منهجية الخلق تحتويها

(١) المرجع السابق، ص ١١٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٦.

وتمضي بها إلى نقطة التلاشي... الانفجار." (١)

يضع حاج حمد منهجية التشيؤ كرتبة أولى في المعرفة تليها منهجية الخلق كرتبة ثانية، وهنا يتوافر مطلب معرفي مهم، يتمثل في تحرير المعرفة من الإحالات الوضعية والمادية التي أدخلت فلسفة العلوم الطبيعية في أزمة إستيمولوجية؛ إذ لا يكون حلها إلا من خلال الدمج والتكامل بين عالم الغيب وعالم الشهادة؛ لأن ما يصل إليه العقل الإنساني من قوانين تحكم العالم الطبيعي أو الإنساني هي قوانين علم المادة أو التشيؤ، لكن عمليات التفسير النهائية لا تكتمل إلى بدمجها في الإطار الكوني الكلي، وهي تعبير وتجلّ لإرادة الله في عالم الخلق.

المبدأ الرابع: منهجية الخلق والمعرفة الوظيفية للعلوم (الصيرورة):

"صحيح أن الإنسان يدرك -على الصعيد الديني- أن الله خلقه من طينة الكون ومائه، ولكنه لم يدرك على الصعيد المعرفي العلمي بعد أن هذا الخلق من عناصر الطبيعة الكونية يشمل جسداً وروحاً وعقلاً ونفساً ومشاعر؛ إذ يظن أن قواه النفسية والإدراكية متعالية على التكوين المادي الطبيعي، فالمادة في صور الإنسان ترتبط بأدنى مستويات التكوين، فلا يعتقد الإنسان أن نفسه وقواه الشعورية والإدراكية هي نتاج للطين والماء، غير أن القرآن يعطي مفهوم الخلق وليس التشيؤ ضمن الطبيعة هذا المعنى." (٢)

"فهذا الإثبات الكوني للإنسان يجعل من قواه النفسية والإدراكية موضوعاً لقوانين العلوم الطبيعية الوظيفية، وعبر مناهجها التطبيقية تستخرج مناحيه الإنسانية والاجتماعية، وهكذا لا يمكن الفصل بين قوانين ونظريات العلوم الطبيعية والوظيفية في منهجية التشيؤ عن أطر المعرفة الاجتماعية والإنسانية، فمنهجية الخلق متضمنة في مناهج المعرفة الاجتماعية والإنسانية في وحدتها مع مناهج العلوم الطبيعية الوظيفية." (٣)

(١) المرجع السابق، ص ١١٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٢١.

المبدأ الخامس: التركيب الطبيعي للإنسان في علاقته بالزمن والضرورة وإنتاج الأفكار:

"إن فهم الإرادة الإلهية ضمن منهجية الخلق، فهو يعزلها عن التشيؤ في قوانين الوجود والحركة الوظيفية، إنما هو إسقاط لضرورة، وحين تسقط الضرورة التي شيئاً الله بها الخلق وأحاط بها التاريخ سقطت علاقة الإنسان الموضوعية والعلمية والمنهجية مع الكون ومع نفسه فلا يعود قادراً على اكتشاف الكون ولا على اكتشاف قوانينه الطبيعية والاجتماعية معطلاً بذلك قواه الإدراكية والنفسية المستمدة من ذات النسيج الطبيعي الكوني المتحول والمتحرك." (١)

يترتب على هذا المبدأ الذي صاغه حاج حمد فكرة الضرورة التي تتعلق بالتحويلات التي تعرفها البشرية في مجالها الاجتماعي والإنساني، عكس العالم المادي الذي يتميز بالسكون الظاهري؛ مما يمكن الباحثين من اكتشاف العلاقات التي تحكم الظواهر، إلا أن عالم التشيؤ ما هو إلا امتداد لإرادة الله في هذا الوجود، فتساعدنا منهجية الخلق في تجاوز الرؤية الأحادية المادية للكون والحياة.

المبدأ السادس: الغائية الكونية المزدوجة:

"إن المنهجية المعرفية القرآنية لا تأخذ بمبدأ الغائية الأحادية الساذجة، ولكنها تأخذ بغائية كونية مزدوجة أساسها الخلق والتشيؤ، فالظواهر الكونية المتشيئة عبر الضرورة والتحول تحكم في ذاتها غاية ترتبط بوجود الإنسان ذاته، وبما أن منهجية الخلق مهيمنة على منهجية التشيؤ وعاملة من خلالها فإن توجهاتها الغائية لا تظهر من خلال خرق قوانين الطبيعة والإنسان،... ولكن تظهر من خلال قوانين التشيؤ نفسها، وما يحكم هذه الغائية المزدوجة هو مقابلة الخلق بالحق، ليس على مستوى الحركة والاتجاه إنما على مستوى المبادئ المستخلصة من تكوين الوجود وظواهره." (٢)

ينفي حاج حمد الأحادية التي وقعت فيها الفلسفة الوضعية المنطقية، والتي

(١) المرجع السابق، ١٢٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٠.

أرجعت المعرفة كلها إلى المنهج الوضعي المادي، مما أربك فلسفة العلوم على مستوى التفسير النهائي؛ لذلك المنهجية المعرفية القرآنية ونتيجة لاعتمادها على منهجية الخلق المهيمنة على منهجية التشيؤ، يتم تفسير الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية وفقاً لهاتين المنهجيتين، اللتين يمكن استخدامهما في مجال العلوم الاجتماعية، فيضرب حاج حمد مثلاً بعلم الاجتماع الإسلامي: "إن غاية علم الاجتماع الإسلامي الذي تمتد وسائله وأدواته لاستخدام كافة الإمكانيات المعرفية إنما يرتبط بالغائية الكونية، ويدرس بالتالي مدى تطور المجتمعات البشرية باتجاه هذه الغائية الكونية وأساليبها المختلفة لمقاربتها والوصول إليها عبر استخدامها لما هو متوافر لديها من قوانين التشيؤ الوظيفي ولو على مستوى بدائي؟ فهنا ندرس (منظومة القيم) لكل المجتمعات بما فيها منظومتها الأخلاقية والفكرية والثقافية ونظمها السياسية والاجتماعية وتكون اتجاهاتها وآرائها الفلسفية لندرك مدى مطابقتها لقوانين الوجود التي تتضمن الكشف عن الغائية وتقود إليها." (١)

في تصور حاج حمد ليست المشكلة في عملية الدراسة الوضعية للظواهر الاجتماعية والإنسانية، وإنما في عملية التفسير النهائي لها، بمعنى آخر هل هناك منظومة قيمية معينة، نسعى إلى تجسيدها ونحكم من خلالها على الظواهر؟ أم أن الأمر لا يتجاوز حد الوصف التشيؤي للظواهر كما تدعي الفلسفات الوضعية؛ لذلك فعملية الربط بين منهجية الخلق ومنهجية التشيؤ، تجعل الباحث يسعى إلى مطابقة النتائج التي توصل إليها عن طريق منهجية التشيؤ مع ما ينبغي أن يكون عليه في منهجية الخلق، ومن ثم مطابقة الخلق بالحق، وهي غاية الباحث المسلم.

تعدّ جملة المبادئ التي صاغها الحاج حمد عن إمكانية التأسيس لفلسفة علوم بمنظور إسلامي رائدة في العالم العربي والإسلامي؛ لأن الرجل سعى من خلال العديد من مؤلفاته أن يحقق منهج الجمع بين القراءتين، فيمكن عملياً أن نوظف هذه المبادئ في تأصيل العلوم الاجتماعية من خلال دمجها في الحقل المعرفي، بوصف أن العلوم الاجتماعية الغربية وما طورته من أدوات ووسائل لدراسة

(١) المرجع السابق، ص ١٤١-١٤٢.

الظواهر الطبيعية أمراً مفروغاً منه في فعاليتها، وهي تنتمي بحسب الحاج حمد إلى عالم التشيؤ، وأن ما ينقصها، أنها لم تتخطاه إلى عالم الخلق.

لكن الملاحظ أن العلوم الاجتماعية الغربية، تستبطن غائية قيمية محددة في مشروع الحداثة الغربية الذي تأسس على مركزية الإنسان في الوجود، وعلى رؤية مادية واحدة من خلال إلغاء فكرة التجاوز التي ظلت الفلسفة تعبر عنها بمفهوم الميتافيزيقا.

لذلك؛ صحيح أنها علوم اعتنت أو استخدمت منهجية التشيؤ، إلا أن تفسيراتها النهائية كانت متطابقة مع المشروع الحضاري الغربي؛ لذا نحن مطالبون في عملية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، أن يتم ربطها بمشروع حضاري إسلامي، يسعى إلى نقل القيم الأخلاقية والفكرية والثقافية الإسلامية من عالم التصور والتجريد إلى عالم التحقق على أرض الواقع، لتكون هذه العلوم تعبيراً عن آمال حاملي المشروع الحضاري الإسلامي وطموحاتهم ومقارباتهم.

ويجب على العلوم الاجتماعية في الرؤية الإسلامية، أن تدرس السلوك الإنساني باقترابه أو ابتعاده عن النمط الإلهي الذي رسمه له الله في الوحي، وهو ما أثاره بعضهم عن قضية التأسيس المقاصدي للعلوم الاجتماعية، فيرى عبد الله محمد الأمين النعيم "أن عملية التأصيل تتم بالربط بين علم المقاصد وعلوم الاجتماع والإنسان من خلال: (١)

- إذا كنا بصدد التوصل إلى تحديد المقاصد الشرعية للعلوم الحديثة وعلى وجه الخصوص العلوم الإنسانية والاجتماعية، فإننا ينبغي أن نأخذ في الاعتبار أن هذه العلوم إلى جانب الأحكام الشرعية المعيارية للعلم، تحوي مجموعة من القوانين والسنن التي تحكم الظواهر، والسنن إنما هي بيان للطبيعة الإنسانية والاجتماعية وبيان العلاقة السببية بين الظواهر محل الدراسة.

(١) النعيم، عبد الله محمد الأمين. اتجاهات النظر في التأسيس المقاصدي للعلوم الاجتماعية، ضمن: مقاصد الشريعة، نحو إطار للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٩م، ص ٥٦-٥٧.

- إذا كان تعريف مقاصد الشريعة بأنها "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة"^(١) فان هاهنا قضيتين:

فأما القضية الأولى: فافترض أن ثمة أهدافاً وأحكاماً وأسراراً كامنة بين جنبات الوحي، ويحتاج المجتهدون إلى استجلاء هذه الأهداف والحكم وضبطها وصولاً إلى تحديد السبل والطرائق المساعدة على تمثل تلك الأهداف وضبطها، وتحقيقها في الواقع.

وأما القضية الثانية: فإنها تفترض أن التعرف إلى الأهداف والغايات ليس هو نهاية المطاف، وإنما يجب أن يتلو ذلك التعرف إلى مدى إنجاز تلك الأهداف والغايات وتحقيقها في واقع الفرد والجماعة المستهدفة بها، وذلك لأن المقصد العلمى النهائي لجميع تشريعات الشارع هو تحقيق مصالح العباد.

تحتاج عملية التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية إلى بذل المزيد من الجهد المعرفى لتحقيقها، وصياغة فلسفة لها، ثم العمل ضمن الدوائر المعرفية الحقلية لفروع علوم الأمة (الاجتماعية)، فمثلاً علم الاجتماع، علم النفس، العلوم السياسية، وغيرها، ولا ندعي إننا نسعى إلى تحقيق هذا كله، بل سنركز على علم الاجتماع كحقل فرعى تخصصي في العلوم الاجتماعية، ونسعى في علم العمران الإسلامى إلى تحديد مجال دراسته، من خلال وضعه في الإطار المعرفى الإسلامى.

ثانياً: بعض الممارسات المنهجية التأصيلية لعلم الاجتماع في العالم العربى

إن عملية التأصيل الإسلامى لعلم الاجتماع هي عملية منهجية إستيمولوجية بالأساس، بمعنى آخر كيف يمكننا انطلاقاً من النموذج المعرفى الإسلامى أن نؤسس لمنهج علمى، يهتم بدراسة الظاهرة الاجتماعية، مع ضرورة الجمع بين البعد الواقعي لدراسة الظواهر ودراستها من منطلق الوحي الرباني؟ وكيف نحول

(١) المرجع السابق، ص ٥٧.

الوحي إلى مصدر للمعرفة الاجتماعية؟ وهل يحوي الوحي دلالات لظواهر اجتماعية أم لا؟ وهل يمكن أن يحتوي على قوانين اجتماعية؟ أم أن الوحي يمثل الإطار المرجعي النهائي لعملية تفسير الظواهر الإنسانية؟ لذلك حصلنا في هذا الإطار على عدة دراسات^(١) حاول أصحابها من منطلق إسلامية المعرفة والتأصيل الإسلامي للعلوم من تقديم قراءات معرفية ومنهجية سنتناولها بالنقد والتقويم في مايلي:

١ - منى أبو الفضل والطرح التوحيدي للنظرية الاجتماعية:

انطلقت منى أبو الفضل من قراءتها النقدية المعاصرة للنظرية الاجتماعية الغربية؛ إذ لاحظت هيمنة الفلسفة الوضعية ومناهجها عليها، فوجهت انتقادات معرفية ومنهجية للنظرية الاجتماعية الوضعية الغربية، التي يدعي أصحابها أنها نظرية كونية تغطي تغيرات المجتمعات البشرية كافة، "إذ تبقى ادعاءات عالمية مشروعهـم الحداثـية، والذي يدعيه أصحاب النظرية الاجتماعية فيه كثيرٌ من المبالغة ويختلط فيه واقع الحال بالطموحات المعقدة حول مشروع تنظيري يظل رهن واقع ميدان معرفي مشروط بقيوده التاريخية وتجربته الثقافية".^(٢)

دعت منى أبو الفضل إلى الإسهام في الفكر العالمي المعاصر، من خلال النقد المعرفي لمشروع الحداثة الغربية، ونقد ما تمخض عنها من نظريات في العلوم الاجتماعية، وترى للقيام بهذه المهمة، ضرورة الأخذ بفكرة الأنساق المعرفية

(١) انظر: ندوة: علم الاجتماع من منظور إسلامي، مركز الدراسات المعرفية، القاهرة، ٢٠٠٧م، ضم مجموعة من المقالات العلمية، غير أنها لم تؤسس لفعل التأصيل المعرفي، إنها طرحها لم يتجاوز الدعوة إلى التأصيل، مقال: مشروع بناء علم الاجتماع من منظور إسلامي لعليليلة، مقال: المداخل الإسلامية وتشكيل علم الاجتماع، لسيف الدين عبد الفتاح، فلا تخرج عن منهج المقارنات الذي استخدمه دعاة علم الاجتماع الإسلامي، بقية المقالات توزعت بين توصيف وضع علم الاجتماع الأكاديمي في العالم العربي، وبين دراسات لمناهج تدريسه في بعض الجامعات الإسلامية؛ لذلك لم نعرضها في هذه الدراسة، إنما اخترنا دراسات ذات طـرح معرفي عميق في عملية التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع.

(٢) أبو الفضل، منى. "النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل"، مجلة إسلامية المعرفة، بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٦٤، (١٩٩٦م)، ص ٧١.

الحضارية المتقابلة، "بما يقدمه مدخل التساوق والتقابل الحضاري من الأنساق القياسية المعنية من منظور حساس ثقافياً، ومنفتح فكرياً، وكفيل بالتعامل مع التركيب والتعقيد من حيث الأصول والكليات." (١)

ترى منى أبو الفضل أن النظرية الاجتماعية الغربية تستلهم مقدماتها المنطقية والمنهجية والمعرفية من النموذج المعرفي الغربي، والذي وصفته منى أبو الفضل بالنموذج الإنسوي -الطبايعي (naturalistic-humanistic) في المقابل النظام المعرفي التوحيدي الغائب عن النموذج الأول؛ لذلك حل أزمة النظرية الاجتماعية الغربية، يتم بتوسيع نموذجها المعرفي ليستوعب النموذج التوحيدي، وترى أن كلا النموذجين يعبران عن ثقافتين مختلفتين هما، النموذج الثقافي الوسيط والنموذج الثقافي المضطرب، "متواليات المنظومتين المعرفيتين تشكل بدورها أرضية نموذجين ثقافيين متجاورتين عبر التاريخ وهذين النمطين هما: النموذج الثقافي الوسيط (median culture-type) والذي يمثل جميع المتقابلات حول ميزان حاكم يضبط علاقة بين النسب والمقادير، والكل والجزء، والمطلق والمقيد، والثابت والمتحول، والنموذج الثقافي المتأرجح: أو المتذبذب حول طرفي النقيض حول عالم الروح وعالم المادة ومتواليات كل منهما oscillating culture-type." (٢)

وجوهر الاختلاف بين النموذج الثقافي الوسيط والنموذج المتأرجح، هو أن الأول مبني على مرتكز رأسي يشع من الوحي الرباني؛ لذلك تغيب عنه تلك الثنائيات، التي تخرق النموذج المتأرجح الذي مركزه أفقي؛ لأن الثاني يشع عن رؤية مادية للوجود، "إن ثقافة النموذج الوسيط التي تنطوي على "تعلق أو مسقط رأسي" تؤمنها تجاوزات المقالات الفلسفية المختلفة، وتناى بها عن جنوح المقالات المعهودة (الاسمية والمعرفية الجوهرية والصورية والمكانية والزمانية) على نحو تعقده ثقافة التأرجح؛ إذ تحدّها "تعلقها الأفقية" وتجعلها علقه بمعطيات

(١) المرجع السابق، ص ٧١.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٢.

الإنسان / المطلق الذاتي بكل ما يعتريه من تغيرات الزمان والمكان. (١)

لتصل أبو الفضل إلى اعتبار النظرية الاجتماعية الغربية امتداداً للنظام المعرفي الغربي وتعبيراً عنه، والنظرية والنظام كلاهما متداخل، بشكل يصعب من عملية الفصل بينهما منهجياً ومعرفياً، "إن النظام المعرفي والنظرية كلاهما مداخل ومنطلقات لفهم الواقع الاجتماعي وتصويره في طور من أطواره أو في لحظة من لحظاته. (٢)

لذلك؛ ترى أبو الفضل أن عملية نقد النظرية الاجتماعية الغربية وإعادة تركيبها، يجب أن يتم من خارج النموذج الثقافي المتأرجح، بمعنى آخر، من منطلق النموذج الثقافي الوسيط؛ لأنه يمثل البديل المعرفي الحقيقي لخروج النظرية الاجتماعية من أزمتها.

تذهب منى أبو الفضل إلى أن علم الاجتماع الغربي يخضع لجملته من المقدمات الفلسفية، من بينها مبدأ أو مفهوم (التكالب) الصراع الذي يحكم طبيعة النظم الاجتماعية، ومبدأ الحياة هو الصراع والسيطرة من أجل البقاء، هذا هو المفهوم الذي شكّل جوهر النظرية الاجتماعية المعاصرة. (٣)

تولدت برأيها عن هذا المبدأ العديد من النظريات الاجتماعية كالداروينية الاجتماعية؛ إذ نقلت أفكار داروين من عالم الطبيعة إلى عالم الاجتماع الإنساني، ثم الماركسية التي أوصلت الداروينية إلى أفقها النهائي عندما عدّت الصراع الاجتماعي المحرك الأساسي للتاريخ الإنساني.

وترى منى أبو الفضل أن الصراع بوصفه مقولة مركزية في النظرية الاجتماعية الغربية، لا يمكن تعميمها على بقية النظم الاجتماعية في الثقافات الأخرى، التي تقع خارج الدائرة الحضارية الغربية، ففي النموذج الثقافي الوسيط، هناك مصطلح التدافع الذي يقع على طرف نقيض من مفهوم الصراع، "إن الاستخدام القرآني يضع معنى

(١) المرجع السابق، ص ٧٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٧.

الدفع سواء كان فعلاً أو اسماً، وكما هو الشأن عند الطبيعة عند وقوع الزلزال بسبب النشاط الجوفي للأرض الذي تتدافع على أثره الحمم ثم تعود الأمور إلى مجراها الطبيعي، فإن النزاع بين الإرادات الإنسانية في الحقيقة ينجم عن اختلال واهتزاز في النظم الاجتماعية، تتولد عنه حالة التدافع لتعود الأمور إلى حالتها الطبيعية.^(١)

ويُعدّ الصراع الاجتماعي حالة طارئة على النظام الاجتماعي، وليس صفة ملازمة له، كما تدعي النظرية الاجتماعية الغربية؛ لذا فإن أهم مدخل في البحث الاجتماعي الغربي، هو عدّ الصراع جوهر الحياة الاجتماعية، وعليه تأسست بقية العلاقات والتفاعلات الاجتماعية، التي تكون محكومة في الغالب بدوافع المصالح والمنافع، في حين في النموذج الثقافي الوسيط، لا يمكن عدّ الصراع إلا حالة بثنولوجية مرضية، تستدعي عملية تدافع لإزالتها.

أخيراً، تدعو منى أبو الفضل إلى إعادة التفكير في النظرية الاجتماعية من منطلق الرؤية التوحيدية بالتركيز على ثلاثة محاور:

المحور الأول: ويتعلق بمصادر المعرفة وأنماطها.

المحور الثاني: ويتعلق بإطار النظام الاجتماعي.

المحور الثالث: ويتعلق بالعلاقة بين الفكر والممارسة.

دعت منى أبو الفضل في الجانب المنهجي إلى إعادة التفكير في مصادر المعرفة من منطلق إسلامي، واستهلت دراستها في مصادر التنظير بإعطاء مفهوم للمناهج بقولها: "هو الطريقة الموصلة للغاية وبوضوحها، وتامها وكمالها، يكون المناهج المؤدي إلى ذلك ...، وويل لأمة انقطع فيها المناهج عن مورده، فجفت ينابيعه، فأخذت تتوسل من يرشدها إلى معالم الدروب فتنخدع بالسراب، وتتوهم المورد عند كل باب، وترد في نهاية الأمر عند كل باب تطرقه، مدحورة مخذولة."^(٢)

(١) المرجع السابق، ص ٩٧.

(٢) أبو الفضل، منى. والعلواني، طه جابر. نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية (مراجعات نهائية وتاريخية)، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠٠٩م، ص ٥٣.

ترى أن لكل أمة مناهجها الخاصة، وأن لكل نسق حضاري نموذج المعرفي الخاص به، إذاً حاد عن ينابيعه التأسيسية فقد بوصلته المعرفية، كما الحال في الأمة الإسلامية، التي ابتعدت عن مصدرها المعرفي القرآني، وراحت تتوسل المعرفة بطرائق غريبة المصدر والفكر؛ لذلك فالمناهج هي ضرورة حضارية معرفية، وعدم التفكير فيها، هو المسؤول عن العاطلة الفكرية في العالم العربي والإسلامي، "إننا إزاء نسقين حضاريين، ما من نسق حضاري من بعدهما يمكن لمن يشاء أن يختاره، نسق حضاري يقوم على محصلة العلم الظني والهوى، ويتبعه بمناهجه الوضعية، ومعطياته في النظم والمذاهب التي تحكم السلوكات والجماعات، ونسق حضاري مقابل له، قوامه العلم الحق، وتبعه مناهجه التي تسترشد بمنابع الحق والهدى، وتتقدمه نظم الاجتماع والتآلف والتعارف التي تقوم على شرعته." (١)

النسق الأول هو السائد في عصرنا، بينما الثاني هو الغائب عنا، لذا ترى أبو الفضل ضرورة الوعي المنهجي، وإشاعته بين أفراد الأمة الإسلامية نخباً وأفراداً، ويمكننا من إعادة بناء المعرفة من الرؤية الإسلامية، التي يمثل القرآن الكريم مصدرها الرئيس والأزلي، ثم عرفت المنهجية بقولها: "علم بيان الطريق والوقوف على الخطوات ... أو الوسائط والوسائل التي يتحقق بها الوصول إلى الغاية، على أفضل وجه لكل ما تقتضيه الأصول والأحوال." (٢)

تناولت العلاقة بين المنهجية والمفاهيم من جهة، والعلاقة بين الأطر المرجعية ومصادر التنظير من جهة أخرى، موضحة أولاً أن العلاقة بين المنهجية والمفاهيم هي علاقة متداخلة ومتشابكة؛ لأن أي عملية للبناء المنهجي لا بد أن تسبقها عملية تأسيسية للمفاهيم، فالمفاهيم هي اللبنات التي نؤسس بها المنهجية، "ليست المفاهيم إلا اللبنات التي منها نؤسس المنهجية، ومن ثم ما من عمل منهجي لا يكتمل قوامه إلا من خلال عملية التأصيل للمفاهيم من خلال عمليات البحث والتنقيب، فيما هو متاح ومتداول، من أجل التحقق منه ومعرفته، والقيام

(١) المرجع السابق، ص ٥٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٥.

الفرز والتقويم بغية الوقوف على التكافؤ بين المحصول والمقصود." (١)

ثانياً، طبيعة العلاقة بين الأطر المرجعية والمنهجية هي علاقة ارتباطية، فالإطار المرجعي عملية معرفية تأتي بعد عملية تأصيل المفاهيم، وكأن الإطار المرجعي هو بمثابة النموذج المعرفي الذي يستخدم عند الدراسة "الإطار المرجعي أو النسق القياسي أو النماذج التحليلية، وما هو مثلها من التراكيب الكلية التي يمكن استخدامها عند مراحل مختلفة في العمل الفكري الإنشائي أو في مستويات مختلفة، إنما تدخل في عداد اللحمة والعصبة المنهجية، في غيابها تضع ملامح العمل المنهجي وتغدو المفاهيم في غمار ذلك جملة مفاتيح اختلطت أبوابها، أو وضعت في غير موضعها." (٢)

أما وظيفة الإطار المرجعي فهي الكفيلة بفعالية المنهجية؛ لأن الإطار المرجعي يمكننا من الربط بين الكلي والجزئي، وإقامة العلاقات بين مختلف الوحدات، والإطار المرجعي هو بمثابة الناظم المنهجي للمفاهيم، والمفاهيم هي دعائم الإطار المرجعي أو النموذج المعرفي، أما الفرق بين المفاهيم والإطار المرجعي فأوجزته منى أبو الفصل في: "الأول: يتصل بالعمليات الذهنية التي تنطوي عليها عملية بناء المفاهيم، أما الثانية: فتخص مستوى أو نطاق النظر الذي يفترض في كل عملية." (٣)

بعد تأكيدها ثلاثة تصورات منهجية، ممثلة أولاً: في تحديد المناهج، وثانياً: في بناء الإطار المرجعي - النموذج المعرفي، وثالثاً: في عملية تأصيل المفاهيم، ترى منى أبو الفصل أن عملية البناء المنهجي ليست بالأمر الهين، بل هي العقدة المنهجية التي يجب على العلماء في العالم العربي والإسلامي حلها، "العقدة المنهجية التي في مدى قدرتنا على أن نستوعب عملياً ذلك الفارق بين العمليتين أو المستويين في قضية المنهجية، أي مستوى التعامل في حالة بناء المفاهيم... ومستوى التعامل في

(١) المرجع السابق، ص ٥٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٧.

حالة بناء الإطار المرجعي الذي ينظم تلك المفاهيم - فالاختلاف ليس اختلاف درجة بل اختلاف نوع." (١)

لتجاوز هذه العقد المنهجية بحسب أبو الفضل يجب إعادة النظر في مصادر المعرفة في النموذج المعرفي الإسلامي؛ إذ ترى أن مصادر التنظير تنقسم إلى مصادر أصلية وأخرى مصادر مشتقة، "أما المصادر الأصلية فهي المصدر الواحد وهو "الوحي الإلهي" - وحده -، أما المصادر المشتقة فإنها ترجع إلى محصلة التفاعل أو التأثير "بالوحي" وبمعطيات الوحي عبر الزمان والمكان ... وهو ما يمكن أن نجمله في الخبرة الحضارية..." (٢)

إذن، على الباحث المسلم القيام بعملية فرز منهجي ومعرفي بين المصدر الأصلي ممثلاً في الوحي الرباني، وبين ما أنتجه المسلمون من علوم ومعارف من تأويل لهذا المصدر؛ إذ تتحول هذه العلوم إلى مصادر مشتقة؛ لأن الباحث عليه أن يجمع في مجال العلوم بين المصادر الأصلية والمصادر المشتقة، لكن يلزمه مقومات منهجية خاصة في التعامل مع كل مصدر على حدة؛ إذ تقول منى أبو الفصل "علينا أن نعلم أن تمام العلم واستقامته واستيفاء وكفاءة قاعدتنا المنهجية في علوم الأمة والاجتماع، تقتضي تضافر هذه المصادر جميعاً." (٣)

لتحقيق عملية تأصيل العلوم الاجتماعية من منطلق المصادر الإسلامية، لا بد من توافر جملة مقومات منهجية تساعدنا في عملية البناء المنهجي والتأصيل المعرفي، فأول مقوم أن يكون الباحث المسلم ملماً بالتراث الإسلامي مستوعباً لقضاياه ومناهجه وأدواته التفكيرية والتحليلية، وتقول منى أبو الفضل: "إنه لا يمكن للمتخصص في أحد فروع العلوم الاجتماعية الحديثة أن يرتقي إلى مستوى التنظير في مجال تخصصه من منظور إسلامي دون أن يكون له قدر من الإلمام

(١) المرجع السابق، ص ٥٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٦١.

بالثقافة الإسلامية ومصادر بنائها وصيرورتها عبر التاريخ، ويتوافر له قسط من الرؤية الإسلامية.^(١)

يتمثل المقوم الثالث حسب منى أبو الفضل في النظر العقلي في آيات القرآن الكريم، بحسب المجال المعرفي الذي يشتغل فيه الباحث، دون أن يمنعه ذلك من الرجوع إلى من سبقوه في هذا المجال في التراث الإسلامي، "يرسل النظر فيه-القرآن- خاصة "النظر العقلي" إذا كان هذا المسلم "متخصصاً" في مجال من مجالات الفكر، وعلى نحو أكثر خصوصية، إذا ما كان يطمع إلى إضفاء البعد الإسلامي على مجال تخصصه.^(٢)

تقترح أبو الفضل لتحقيق عملية التدبر العقلي في آيات القرآن الكريم، ضرورة تحديد خصائص الخطاب القرآني الكريم، "نرى أنه من شأن تمايز "الخطاب القرآني" على هذا النحو الذي يؤلف فيه بين المتنفرات، أو أوجد "نسقاً إسلامياً" خاصاً في المعرفة" قوامه الوحدة والاتساق، وإمكانية اللف بين المتباينات، وهذا على خلاف النسق السائد في المجال المعرفي المعاصر، الذي هو ميلاد التطور التاريخي الخاص بالحضارة الأوروبية في أبعادها الفكرية والروحية والواقعية.^(٣)

ومن خلال تأكيد الفكرة الحيوية بوصفها خاصية ملازمة للقرآن الكريم؛ لأنه يمثل برأي أبو الفضل النموذج الفريد في الخطاب الاعتقادي الذي يحفز دوافع الاستجابة والفعل البشري من دون إسفاف أو إهدار لمكانة العقل، وهناك خصيصتان للخطاب القرآني، وجب الوعي بهما عند التعامل من طرف الباحثين في مجال العلوم الاجتماعية مع القرآن الكريم، وهما الوحدة الموضوعية للخطاب القرآني، والوحدة البنائية "أما السبيل إلى التحقق والمزيد من المنهجية في جهودها المتعددة في مجالات التخصص المتنوعة، فلا يأتي إلا بتوفير القنوات التي تضمن الانتقال إلى المدركات المستمدة من مصادر التنظير الأولية، ونعني بها في المقام "الخطاب

(١) المرجع السابق، ص ٦٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٣.

البياني القرآني " من موضعها -في ثنايا الوحي المحفوظ، إلى دائرة نفاذها العملي، ومحيط تحقق إشعاعها الهادي، في مجالات الفعل الحضاري للاجتماع البشري." (١)

لخص طه جابر العلواني النقاط التي أثارها منى أبو الفضل في مجال مصادر التنظير الإسلامي في: (٢)

- هناك تعدد وتنوع في هذه المصادر، وتفاوت في القيمة، ودلالة الاستفادة في كل منها وحدودها ومجالاتها (المصادر الأصلية، المصادر المنشئة).

- إن هذا التفاوت يقتضي تباين المداخل والتبيان، أي في المقومات المنهجية لكل منها.

- أن هناك علاقة تدرج قيمي ضروري بينها في ضوء العلاقات والاتباع والاشتقاق.

- أن وجود الوحي بين مصادر التنظير الإسلامي -يجعل هناك إمكانات استنباط معايير قياسية معلومة -ثابتة- وضابطة عند تنقيح المصادر ومناهجها.

- أن المنهجية الإسلامية في ضوء طبيعة مصدرها المنشئ، "أي: محداداتها المنهجية المشتقة" لا بد أن تنطوي على بعد أخلاقي واضح، ومن ثم فهي لا يمكن أن تلتقي مع منطلقات المنهاج الوضعية في أصولها.

- إن دواعي التكافؤ المنهاجي تفرض تطوير منهجية مستقلة، ليس فقط للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي، ولكن كذلك التعامل مع قضايا المجمعات الإسلامية، سواء التاريخية منها أو المعاصرة.

٢- حسن بريمة: الظاهرة الاجتماعية ونظامها المعرفي في القرآن الكريم:

في البداية أعطى بريمة مفهومه للظاهرة الاجتماعية التي وضعها في مقابل الظاهرة الطبيعية، بقوله: "نقصد بها مجموع التجليات المجتمعية الناجمة عن

(١) المرجع السابق، ص ٨٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١١-١٢.

التدافع البشري في تحصيلهم لزيينة الحياة الدنيا، ونيل حظوظهم منها،^(١) ثم عرج على تحديد مفهوم النظام المعرفي للظاهرة الاجتماعية، بقوله: "ذلك النظام الذي يولد العلم الضروري لتفسير جميع تجلياتها الجزئية في الزمان والمكان، والتنبؤ بمقتضى قوانينها الكلية بما تصير إليه أمور المجتمع عبر الزمان إذا تم التفاعل بين المتغيرات الكلية الحاكمة لها على وجه من الوجوه دون الآخر."^(٢)

مع تأكيد حسن بريمة ضرورة التمييز بين المعرفة والعلم في القرآن الكريم؛ لأنه لا يمكن أن نطلق من تعريف العلم من منطلق فلسفة العلوم الغربية، بل يجب أن نعود إلى المصدر المعرفي الرئيس في المعرفة الإسلامية وهو القرآن الكريم، الذي ميز بين المعرفة بوصف اكتسابها شيئاً فطرياً لدى البشر بصفة عامة، في حين العلم يكتسبه خاصتهم، "تبدو المعرفة في القرآن الكريم كأنها عملية فطرية يمارسها جميع الناس للتمييز بين المثيرات الخارجية التي تباشر الحواس، وهذا التمييز يترتب عليه رد الفعل، هو عمل قد يكون نفسياً وقد يكون جسدياً.... يتميز العلم في القرآن الكريم بأنه جوهر مستقل يتوخاه الإنسان للوصول إلى الحق القريب الظاهر أو البعيد "الباطن" في شيء أو قضية ما."^(٣)

وضع حسن بريمة مدخلاً منهجياً لدراسة الرؤية القرآنية للظاهرة الاجتماعية، من خلال جملة من القضايا المنهجية التي يمكن أن نستنبطها بربط الظاهرة الاجتماعية من خلال المواضع التي نزل فيها القرآن الكريم، "إن الرؤية القرآنية الكلية للظاهرة الاجتماعية فيما نراه، هي قواعد معرفية تمكن من ترتيب وتفسير جزئيات هذه الظاهرة في إطارها الكلي المترابط، ومن ثم نعطي للتجربة الإنسانية في شتى صورها التاريخية، فردية أو جمعية."^(٤)

(١) بريمة، محمد حسن. الظاهرة الاجتماعية ونظامها المعرفي في القرآن الكريم، ضمن كتاب: نحو نظام معرفي إسلامي، مرجع سابق، ص ٢٢١.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢١.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٢٢.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٢٢.

١- نزل القرآن منجماً متفرقاً، آيات وسوراً، على الظاهرة الاجتماعية في تجلياتها المختلفة. ويترتب على هذا المبدأ القضية المنهجية التالية حسب بريمة وهي: "أن ما ثبت من خصائص جوهرية للقرآن الكريم لا بد أن يكون لها ما يعادلها في الظاهرة الاجتماعية".

٢- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ [النساء: ١] تفيد الآية حسب حسن بريمة أن الظاهرة الاجتماعية في كلياتها وجزئياتها اللامتناهية، إنما تنبثق في مبتدئها من زوج واحد (ذكر - أنثى).

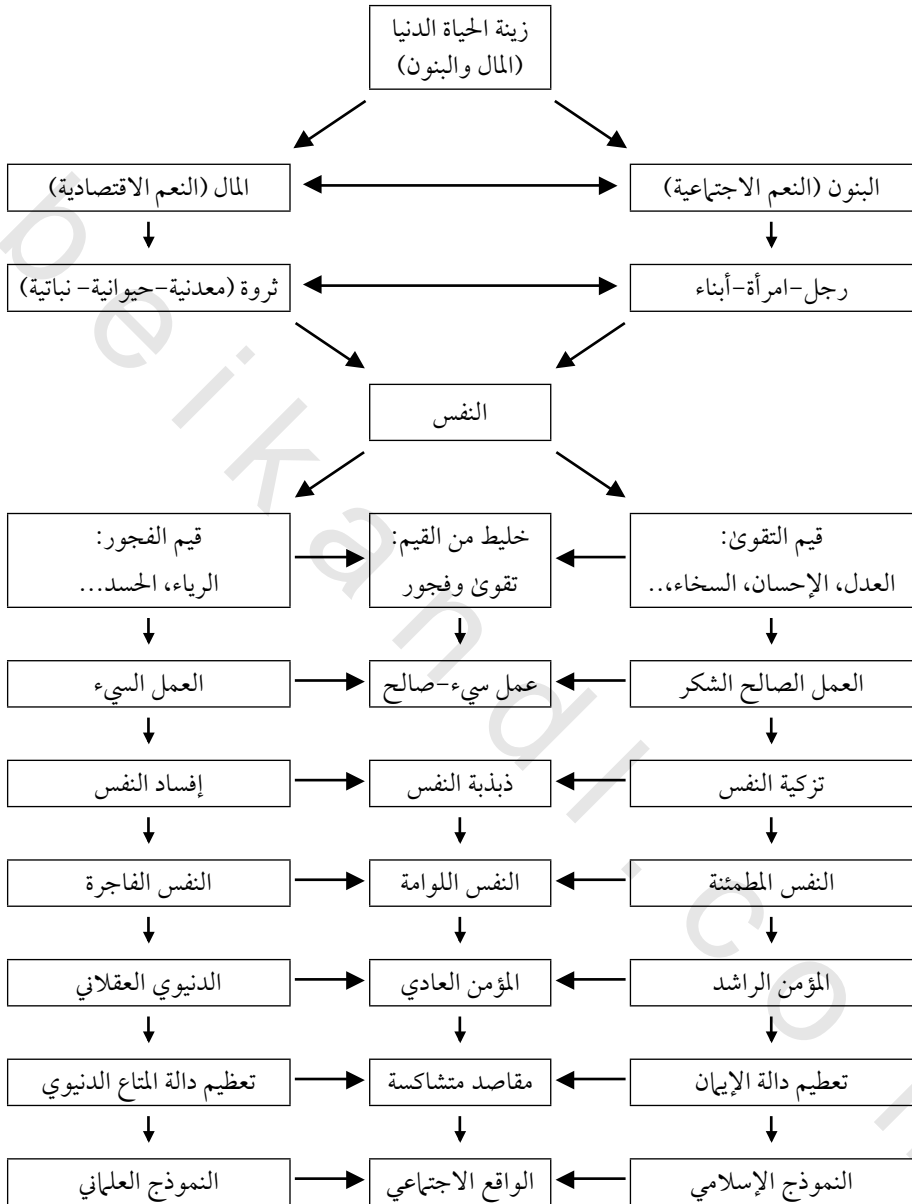
٣- يرى حسن بريمة أن من المعلوم من الدين أن الشريعة الإسلامية تحيط بالظاهرة الاجتماعية في جميع جزئياتها وتجلياتها في كل زمان ومكان.

يرى حسن بريمة أن الظاهرة الاجتماعية عبر العصور بنيت على نظامين معرفيين متداخلين، إلا أنهما في الوقت نفسه مستقلان ومتمايزان، وأن النظام المعرفي القرآني نظام عام، وتفرع عنه نظامان معرفيان هما: النظام المعرفي التوحيدي والنظام المعرفي الدنيوي، الذي يتفرع عنه علوم متخصصة، وواحدة من أهم الفروق بينهما، أن النظام الدنيوي ينتج علوماً اجتماعية، تهتم بدراسة مقاصد المكلفين والأفعال التي يقومون بها لتحقيق تلك المقاصد.

وتدور علوم الفقه وفروعها حول تحقيق مقاصد الشارع، ممثلة فيما يسميه الدالة التوحيدية التي يمثل الإيمان متغيرها الرئيس، في حين تنطلق العلوم الاجتماعية الغربية من دالة الحياة الدنيا؛ إذ يمثل متاع الحياة الدنيا متغيرها الرئيس، في حين يجب أن تُبنى فرضيات العلوم الاجتماعية الإسلامية على الدالتين؛ التوحيدية والدنيوية، وهذا ما يكسبها صفة العالمية من حيث قدرتها على تفسير الظاهرة الاجتماعية أين كانت. ولخص الصادق عبد السلام أهم أفكار حسن بريمة في المخططين التاليين:

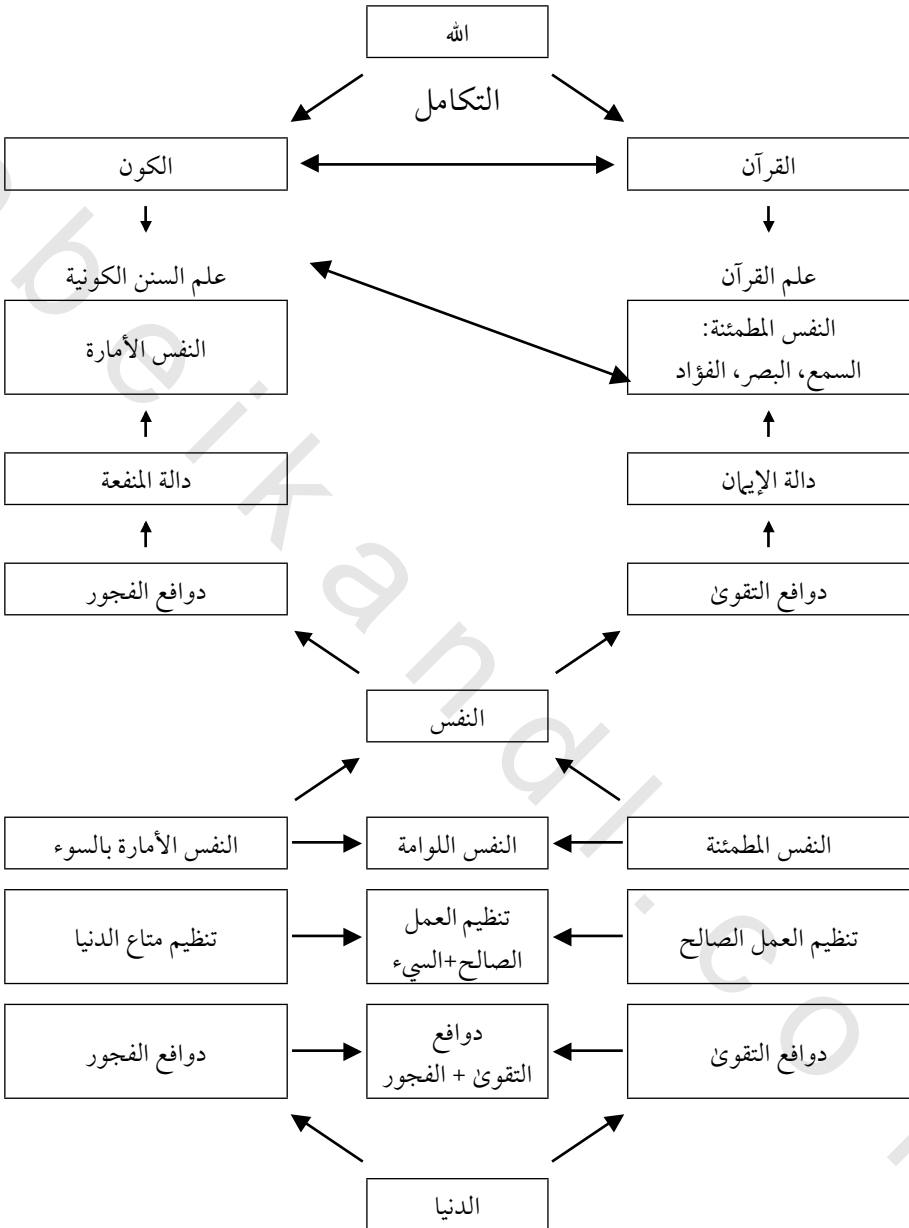
مخطط رقم ٣: النموذج المعرفي القرآني للظاهرة الاجتماعية عند محمد

حسن بريمة:



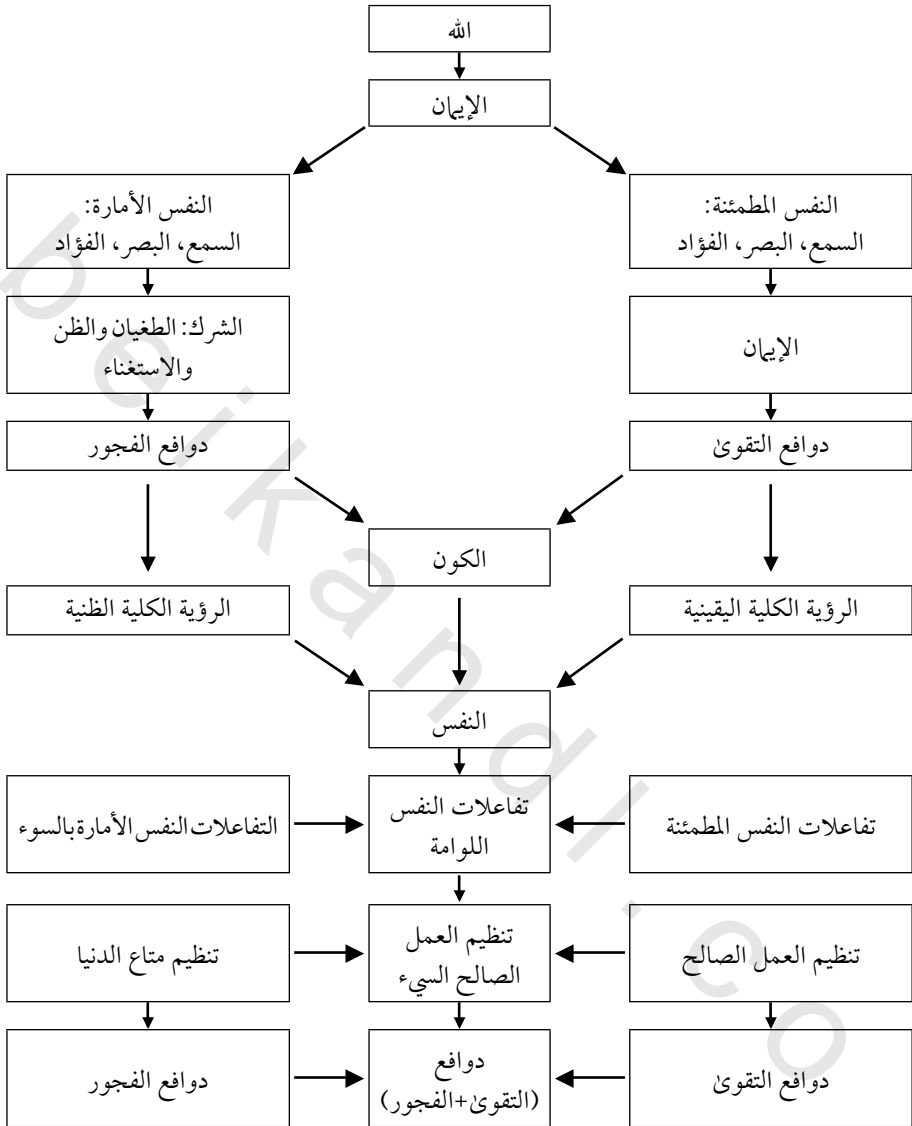
المرجع: عبد السلام، طارق الصادق. إيستيمولوجيا علم الاجتماع من منظور إسلامية المعرفة، السودان: الدار العالمية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م، ص ٢٤٣.

مخطط رقم ٤: النموذج المعرفي في القرآن الكريم عند محمد حسن بريمة:



المرجع: عبد السلام، إستيمولوجيا علم الاجتماع من منظور إسلامية المعرفة، مرجع سابق، ص ٢٤٥.

مخطط رقم ٥: النموذج المعرفي القرآني عند الصادق عبد السلام:



١- إنتاج العلم التوحيدي اليقيني ٢- حالة العلم المزدوج: العلم والدين متداخلان ٣- إنتاج العلم الوضعي الظني.

المرجع: عبد السلام، إبستمولوجيا علم الاجتماع من منظور إسلامية المعرفة، مرجع سابق، ص ٢٨١.

٣- رشيد ميموني: البعد الاجتماعي للمعرفة في القرآن الكريم:

تعدّ دراسة رشيد ميموني المعنونة بالبعد الاجتماعي في القرآن الكريم،^(١) من الدراسات المعرفية والمنهجية التي أبانت عن وعي صاحبها بالبعد الإبستمولوجي لتشكّل حقل السوسيولوجيا الغربية، وعن إرادة لدى الباحث لحل الأزمة الإبستمولوجية التي يعاني منها علم الاجتماع في العالم العربي، من خلال محاولته الجادة توليد حقل معرفي فرعي من القرآن الكريم، يُعنى بدراسة الظواهر الاجتماعية، ويتجاوز مرحلة الدعوة إلى علم الاجتماع الإسلامي من خلال الصياغة الفعلية لعلم الاجتماع المراد تشييده في الحقل المعرفي الإسلامي، توضيحاً لقضايا ومفاهيمه.

لذلك؛ عُدّت هذه الدراسة على الرغم من أن قصورها في بناء بعض المجالات الفرعية الحقلية، من الدراسات التأصيلية المهمة في العالم العربي، على الرغم من أن الباحث صنف دراسته ضمن علم اجتماع المعرفة، وأقر بعد ذلك أنه اعتمد على المدخل التركيبي، الذي يجمع بين العديد من التخصصات المعرفية المعاصرة والتقليدية، كاللسانيات، وعلم النفس، وعلوم تفسير القرآن، وغيرها، سعيّاً لتوليد حقل معرفي من القرآن، يهتم بدراسة المعرفة الاجتماعية. لذلك سوف نعرض أهم الأفكار التي بلورها، والتي نرى أنها تحتاج إلى إعادة تطوير من طرف باحثين في تلك القضايا الفرعية التي أثارها.

ونؤكد مرة أخرى، على الرغم من أن الباحث اقتحم النص المقدس دون أدوات منهجية واضحة، وسعى جاهداً للتملص من مغريات الأدوات المنهجية والمعرفية الغربية في دراسته، حتى لا يهدم النص بدلاً من أن يولد منه حقلاً دلاليّاً معرفياً، يُعنى بدراسة الظاهرة الاجتماعية، إلا أنه وفق كثيراً في تلك العملية المعرفية.

وعند قراءة قائمة المصادر والمراجع التي اعتمد عليها في دراسته، نجد أن

(١) ميموني، رشيد. البعد الاجتماعي في القرآن الكريم، مقارنة سوسيو معرفية، قسنطينة: خبر علم اجتماع الاتصال، ٢٠٠٩م.

الباحث لا صلة له بمدرسة إسلامية المعرفة، ولم يستخدم ما أصدرته من كتب منهجية أو فكرية، فمثلاً غاب عنه الحاج حمد، الذي يلتقي معه في كثير من الأفكار والتصورات المنهجية، مثل ضرورة نقل النص من الحالة الاعتقادية إلى الحالة المعرفية، وإلى الوعي بالمنهجية التي ينطوي عليها النص القرآني.

والإشكالية التي أثارها الباحث رشيد ميموني في دراسته، تدخل تقريباً في إطار الإشكالية نفسها؛ والتي تدعو إليها مدرسة إسلامية المعرفة عن ضرورة إبداع منهج، يتمكن من خلاله من توليد المعرفة من القرآن الكريم، ومن إبداع منهج للتعامل مع التراث الإنساني الغربي والإسلامي.

مزج ميموني بين المعرفة الغربية والمعرفة الإسلامية؛ لتأسيس حقل معرفي يهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية، لذا تعدّ دراسته نقلة نوعية في أسلمة العلوم الاجتماعية؛ إذ نقل فكرة الأسلمة من عالم الدعوة والرغبة إلى عالم الممارسة المنهجية والمعرفية، وهو ما دعت إليه منى أبو الفضل إلى استخدام القرآن بوصفه مصدراً رئيساً لتوليد المعرفة في العلوم الاجتماعية، ونحن هنا لسنا بصدد إعادة طرح كل القضايا التي تناولها الباحث في دارسته، إنما سنعمد إلى تبيان الطريقة، أو الآليات المنهجية التي استخدمها في دراسته، والنتائج التي توصلها من خلال هذه العملية.

انطلق رشيد ميموني من جملة تساؤلات في غاية الأهمية، بقوله: "ألا يمكن إحداث داخل النص القرآني مجالاً فرعياً يعنى بالمسائل الاجتماعية؟ ما هي خصائص هذا الحقل الفرعي، وما هي خصائص ألفاظه؟ ألا توجد علاقة بين الدال اللغوي وطبيعة النموذج المقترح؟".^(١)

سعى ميموني في إجابته عن هذه التساؤلات إلى تبيان إمكانية توليد حقل معرفي من القرآن الكريم، يعنى بدراسة الظواهر الاجتماعية، أو معرفة اجتماعية بصفة عامة، إلا أنه أكد أن الباحث المسلم تواجهه العديد من العقبات في تحويل نص ديني متسام إلى حقل معرفي بشري، أولها: ما هي الأدوات التي يمكن أن تستخدمها في توليد هذا الحقل الفرعي الذي يعنى بالمعرفة الاجتماعية؟ وتجلى

(١) المرجع السابق، ص ١٦.

هذه العقبة في الاختلاف الواضح بين الحقائق التي تعرضها العلوم الاجتماعية والحقائق التي يعرضها القرآن الكريم.

وتجاوزاً لهذه العقبة، يقترح ميموني أن نعقد المقارنة بين حقائق ومسائل العلوم الاجتماعية المعاصرة، والأبعاد الاجتماعية التي يتناولها القرآن الكريم، "من أجل استخراج المعارف والمعلومات التي قدمها القرآن الكريم حول مختلف الظواهر عامة، والاجتماعية خاصة ويجب تحديد المجالات التي تناولها القرآن، والنظر إلى ما يقابلها في مجالات المعرفة الإنسانية،"^(١) إذن هذه أول خطوة منهجية بحسب ميموني تتمثل في اكتشاف طبيعة الظواهر التي يتناولها القرآن الكريم.

والقرآن الكريم والعلوم الاجتماعية: يتناولان ظواهر اجتماعية ونفسية وقانونية، وغيرها، ويسعيان إلى تحليلها وفق أسباب معينة، "إن القرآن والعلوم الاجتماعية يشيران إلى عدة ظواهر غير ظرفية مكررة، نفسية، أخلاقية، سياسية وقانونية، تبرز في إطار المجموعة، الظواهر التي تحدث بانتظام وفق الأسباب المرتقبة وتسم بحتمية نسبية تجعلها تتمتع باستقرار نسبي لأداء وظائف معينة."^(٢)

وإذا كان دور العلوم الاجتماعية الغربية توجيه حركة المجتمعات الغربية، فإن الأكيد وعلى الرغم من الاختلاف في الغايات، أن القرآن الكريم يحوي بتعبير علماء أصول الفقه مقاصد معينة تعدّ بمثابة أهداف يسعى لتحقيقها المجتمع الإسلامي، وبالنسبة لميموني فأول مقصد هو الربط بين المعرفة والهداية في القرآن الكريم، ودعى إلى وجوب النظر إلى المعارف التي يسوقها القرآن، والتي يمكن أن نستفيد منها في التحليل الاجتماعي.

تأتي هنا الخطوة المنهجية الثانية، تأكيد أن القرآن يحوي معرفة اجتماعية، لكن كيف نتمكن من الناحية الإبيستمولوجية أن نولد هذا الحقل المعرفي؟ يرى ميموني أنه من الممكن ذلك عن طريق الإجابة عن السؤالين التاليين: "ما هي طبيعة

(١) المرجع السابق، ص ٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥.

الموضوعات المرتبطة بالإنسان التي يتناولها القرآن من حيث السياق والطرح؟ ما هي شروط التناول على المستوى اللغوي والسوسولوجي؟ وتأتي بعد ذلك مسألة الكيفية التي نسقط بها نصاً دينياً (ذا صبغة اجتماعية) آتياً من مصدر إلهي مطلق في حقل معرفي نسبي في الموضوع والمناهج كعلم الاجتماع؟^(١)

أما المقصد الثاني للقرآن الكريم، فهو تحديد مكانة الإنسان ووظيفته في الكون، فأشار ميموني أن القرآن يحتوي على موضوعات تقع خارج الدراسة الاجتماعية، وهي الأمور الغيبية التي لا مجال لاشتغال العقل فيها، ومن موضوعات لا تدخل في صلب الدراسة الاجتماعية والمتعلقة بمكانة الإنسان في الكون، أو ما وصفه بالظواهر الطبيعية، وأخيراً الموضوعات في القرآن ذات الصبغة الاجتماعية، "يمكن أن نلمس بعض المدلولات المتضمنة في مواضيع العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع بالخصوص والانثربولوجيا، ومن بين المواضيع الأساسية: طبيعة الإنسان، دوافعه، رغباته، تخوفاته، الوحدات الاجتماعية كالأسرة والقرابة والقبيلة، الفئات الاجتماعية وتراتبها والطوائف الدينية، القيم الأخلاقية كالتضامن، العمليات الاجتماعية، كالتنشئة الاجتماعية أو الضبط الاجتماعي..."^(٢) إذن هذه أهم الموضوعات ذات الدلالة الاجتماعية، التي يعنى بدراستها الحقل المعرفي الذي نولده من النص القرآني.

لكن حسب ميموني السؤال المطروح هو: هل المعارف الاجتماعية المبنوثة في النص القرآني يمكن أن تتحول إلى معرفة سوسولوجية؟ أم أنها تقتصر على تقديم معارف جوهرية حول الإنسان والمجتمع، وتساعدنا على توجيه العلوم الاجتماعية؟ وهو السؤال نفسه الذي يطرحه أبو القاسم الحاج حمد صاحب منهج الجمع بين القراءتين في كتبه، عن إمكانية الجمع بين قراءة الوحي وقراءة الكون لتوليد المعرفة، وهي فكرة المسيري نفسها عن توليد نموذج معرفي من القرآن الكريم لدراسة الظواهر الإنسانية.

(١) المرجع السابق، ص ٢٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٤.

يعتقد ميموني بإمكانية تأسيس نظرية متولدة من النص القرآني، لكن مع توافر شرطين معرفيين هما: "أولاً: يجب أن تتسع تلك النظرية "لأزمة ووضعيات الإنسانية المختلفة"، أي تبين وتستخرج القواسم المشتركة التي تجمع بينها؛ أي كما عبرنا عنها بالعناصر الجوهرية، فإذا توجهنا إلى القرآن الكريم (الذي نستخرج منه صلب تلك النظرية)، يجب توفر ذلك الشرط من خلال ما يبرزه أو يتعامل معه من عناصر مثل الفطرة النزعة الخلقية والتضامن.... ثانياً: أما الشرط الثاني، والمكمل للشرط الأول لصيغة النظرية فيقتضي وجود التقدير بين مختلف مواضع القرآن، إذ إنه يتناول بالقدر الكافي المسائل الجوهرية للإنسان والمجتمع، ويعالجها بالكيفية التي تخدم المشروع الإسلامي..."^(١)

ينتقل ميموني إلى وضع الآليات المنهجية التي نستخدمها في توليد الحقل الدلالي من القرآن الكريم، وهي آلية توليد المفاهيم من القرآن الكريم من منطلق خاصيات القرآن الكريم، القرآن والارتقاء في مستويات الفهم، والدقة وتعدد المعاني للمفردات القرآنية، ويذهب إلى محاولة تتبع القرآن في كيفية تناوله للموضوعات، والمنهج الذي تناول من خلاله المجالات المعرفية.

الملحوظة الأولى، لا يعرض القرآن الكريم الموضوعات كما نتصور اليوم في المجالات الأكاديمية؛ لذا يرى ميموني أن الآية القرآنية تقابل الظاهرة الاجتماعية، "يمكن تصوير حقيقة العلاقة بين الآية في القرآن الكريم والظاهرة التي يلاحظها الإنسان ويحاول فهمها وضبطها في قالب علمي على شكل خطين موازيين يسيران في اتجاه واحد يعلو أحدهما (الآية) الآخر، ويحتويه ويزداد رسوخاً كلما اتسع حجم معرفة الثاني."^(٢)

إذن، هنا عملية الدمج بين قراءة الوحي وقراءة الكون (الظاهرة)، وكأن الثانية تأتي لتصديق الأولى، وهي الأداة الإستيمولوجية التي يمكن أن تساعدنا على

(١) المرجع السابق، ص ٥٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٥.

تجاوز فكرة تعارض الوحي والعقل، وتبين لنا كيفية الدمج بين القراءتين، لكن تثار بسحب ميموني إشكالية السببية في دراسة الظواهر الاجتماعية التي تختلف عن الظواهر الطبيعية لأنها متعلقة بإرادة الإنسان وحرية.

وهنا، تثار قضية علمية العلوم الاجتماعية وجدلية الذاتية والموضوعية في الدراسات والأبحاث الاجتماعية، والتي ترتبط بالتحيز الأيديولوجي للباحثين في دراسة الظواهر؛ لذلك إذا كان التحيز حتمياً على حد تعبير المسيري، فإن ميموني يدعونا إلى الاعتماد على القرآن أيضاً بوصفه إطاراً مرجعياً؛ لأن القرآن "يقرر حقائق حول خلق الإنسان وطبيعته ونفسيته وجوهره الاجتماعي ودوائر انتمائه المختلفة ... وتحدث عن كثير من التوجيهات والقوانين التي تخضع سلوك الإنسان داخل تلك المؤسسات،، تلك القوانين صيغت على شكل سنن إلهية حتمية وتعلق بمسائل كبرى كأسباب زوال الأمم..."^(١)

ويرى ميموني أن نعتمد على القرآن في التحليل الاجتماعي الذي يعني كيفية تناول القرآن وفق أهدافه أو مقاصده لمسائل تعدّ من اهتمامات العلوم الاجتماعية المعاصرة، من خلال تأكيد ما يلي:

- إذا كان القرآن قد حدد وظيفته الأساسية في هداية البشر وذكره للحقائق الكونية والإنسانية، ...، فإنه بوصفه مجالاً للمعرفة، لا يمنع عن تقديمه حقائق قد تفيد التحليل الاجتماعي وفق ضوابط معرفية ومنهجية.

- إن القرآن لا يعرض ما نسميها "القضايا الاجتماعية" منفصلة عن الموضوعات الأخرى: العقدية، الأخلاقية، التشريعية، الطبيعية، مثل ما هو عليه الحال في العلوم الاجتماعية.

لتجاوز فكرة الارتباط الكلي بين الظواهر الاجتماعية، يمكن استخراج الموضوعات الاجتماعية وعزلها عن بقية الموضوعات الأخرى الأخلاقية والسياسية، وغيرها، ويتصور ميموني أن هذه الممارسة موجودة في التراث

(١) المرجع السابق، ص ٨٧.

الإسلامي في مجال يطلق عليه التفسير الموضوعي للقرآن؛ إذ يتم جمع كل الآيات التي تنتمي إلى مجال معين في القرآن، ثم نفسرها كوحدة منفصلة نوعاً ما، ومثال آخر، أحكام المواريث، التي عرفت كحقل فرعي في الأحكام الشرعية، مما يحفز الباحث على فصل الآيات التي تتناول الموضوعات الاجتماعية عن باقي المجالات الأخرى.

إن عملية الانتقال من الحقائق الموثقة في القرآن الكريم حول الإنسان والمجتمع إلى دراسة الظواهر الاجتماعية، يحتاج إلى منهج خاص في دراسة النص القرآني، يجب أن يتوفر على شرطين إستيمولوجيين^(١):

- يحدد شروط وضع القرآن في موقع التحليل النظري البشري دون إقصاء أو تعطيل أو تشويه لبعده المتسامي والمتعالي فيه (مصدره الإلهي)، وعدم فرض قراءة أحادية حصرية، بالنظر لتعدد مستويات الفهم المحتملة لنص ديني يتعامل مع حقائق مختلفة تنتمي إلى عالم الغيب وعالم الشهادة....

- يجب أن يسمح المنهج المختار باستخراج من القرآن ما يمكن عدّه بمثابة جوهر الإنسان من طبيعة فيزيولوجية وكيونة روحية وخصائص نفسية واجتماعية، وما يرافقها من قيم وغرائز وعواطف ومشاعر تتفاعل عندئذ مع الملابس الاجتماعية والثقافية المحلية الظرفية.

أخيراً، يرى رشيد ميموني أن القرآن الكريم ومن خلال أبعاد المعرفة الاجتماعية التي ينطوي عليها، أنه ينطوي على مشروع اجتماعي إصلاحي للأمم، يمكن أن نستنبط منه قوانين تصف المراحل التي تمر بها المجتمعات الإنسانية.

بعد عرضنا لهذه الدراسات التأصيلية، نرى من الضروري من الناحية المنهجية أن نبين أهم الانتقادات المعرفية، التي يمكن أن توجه لها، وكذلك ما هي النقاط التي نلتقي فيها مع هذه الدراسات، والنقاط التي نختلف معها:

١- في ما يخص دراسة مني أبو الفضل من الناحية المنهجية، فإننا نلتقي معها

(١) المرجع السابق، ص ٩٢.

في فكرة تقسيم المصادر المعرفة الإسلامية إلى مصادر رئيسة ومصادر مشتقة، ونعُدُّ أن أهم إضافة منهجية لها، هي تحرير المصادر المشتقة من هالة القداسة التي تطبعها، والتي يحاول أن يجعلها بعض الباحثين المسلمين في رتبة المصادر الأصلية نفسها.

بتحرير هذه المصادر وإضفاء الصفة البشرية عليها، يجعل معارفها نسبية وليست حقائق يقينية، فيتم الاستفادة منها في إعادة التفكير في الأدوات المنهجية التي استخدمتها في بناء المعرفة، والتي كان الوحي المصدر المعرفي الرئيس لها، ونظراً للتطورات المنهجية التي عرفتتها أمم غيرنا، يمكن أن نستفيد منها في إعادة تطوير حقول معرفية جديدة وإنشائها، سبقتنا إليها الأمم الغربية، ونقصد بها العلوم الاجتماعية والإنسانية التي أطلقت عليها منى أبو الفضل علوم الأمة.

٢- في ما يخص النقد الذي وجهته منى أبو الفضل للنظرية الاجتماعية الغربية، من منطلق الأنساق الحضارية المتقابلة، وفكرتها المحورية، أن النموذج المعرفي التوحيدي يشع عن ثقافة الوسط والنموذج المادي العلماني ويشع عن ثقافة التآرجح، فإننا من ناحية التوصيف المنهجي لآليات تشكل النظرية الاجتماعية الغربية التي أقصت الدين من مصادرها المعرفية، نجد أنها متسقة مع منطلقات النموذج المعرفي الغربي، على عكس النظرية الاجتماعية التي نسعى إلى توليدها من النموذج التوحيدي التي يكون الوحي أهم مصدر معرفي لها.

من منطلق الممارسة المعرفية والمنهجية، وتجنباً للخطاب اليوتوبي - المثالي، النموذج الذي ترى أبو الفضل تحققه في الثقافة الوسط، فإننا نعدّه خطاباً إنشائياً؛ لأننا نتمثل الإشكالية في أن النظرية الاجتماعية الغربية المتولدة من النموذج المعرفي العلماني المادي المتولدة بالأساس من رؤية المادية للوجود، تمتلك الفعالية في تفسير الواقع الاجتماعي؛ لأن النموذج المعرفي الغربي موجود من الناحية الصورية المعرفية، وممتد من الناحية العملية في النظم السياسية والاقتصادية؛ لأن الرؤى القيمية الوجودية الغربية معمرة على الأفراد كافة؛ إذ تم تعميمها من خلال النظم التربوية والثقافية ووسائل الاتصال المختلفة.

أما النموذج المعرفي الذي تتحدث عنه منى أبو الفضل في ثقافة الوسط، فلا

وجود له، أو موجود كفكرة فقط، إذا اعتبرنا النموذج جملة من المقدمات المعرفية والمنطقية التي تتولد من الرؤية الإسلامية إلى العالم، فإن إثبات فعاليته تتم من خلال الممارسة المعرفية؛ أي عن طريق توليد حقول معرفية في شتى المجالات، وكأنه محكوم بعلاقة جدلية بينه وبين النظرية.

ويجب أن يمتد النموذج من خلال معارفه التي يطورها إلى النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فتصبح النظرية المتولدة عنه قادرة على دراسة الواقع الاجتماعي؛ لذلك فالنموذج المعرفي الإسلامي لا يزال في مرحلة تشييد وبناء منطلقاته، وقد نفع في نوع من الدوغمائية عندما ندعي ما لا نملك .

اكتملت في النموذج المعرفي الغربي، أو قل استوت واتسقت عناصره، على الرغم من الانتقادات المعرفية التي وجهت له ضمن الدائرة الحضارية الغربية ذاتها، فالיום لديه فعالية في دراسة الظواهر الإنسانية والطبيعة، في حين أن النموذج المعرفي الإسلامي المراد تأسيسه، لا يزال في مرحلة الطرح الإبتيمولوجي من طرف بعض الباحثين في العالم العربي والإسلامي لقضاياها وعناصره، كما ذكرنا مسبقاً مثل: الحاج حمد أبو القاسم، وعبد الوهاب المسيري، وغيرهم.

إنَّ أكبر مقدمة معرفية تشغل بال الباحثين الإسلاميين، ومن بينهم منى أبو الفضل، هي كيفية الجمع بين الوحي والعقل بوصفهما مصدرين للمعرفة، وهي عقدة تسعى كثيرٌ من الدراسات المنهجية لتناولها.

وأول الخطوات المنهجية التي يمكن أن تساعدنا في حلها، هي العودة إلى التراث الإسلامي، للكشف عن نموذج المعرفي، للاستفادة منه في إعادة التأسيس لنموذج معرفي إسلامي معاصر، وتبقى الممارسات المنهجية والمعرفية الكفيلة بتأكيد فعالية عناصره أو بتوليد صنوف معرفية مختلفة منه.

٣- في ما يخص دراسة محمد حسن بريمة، وتناوله للظاهرة الاجتماعية ونموذجها المعرفي في القرآن الكريم، فنحن نلتقي معه في السعي إلى صياغة نماذج معرفية لكثير من الظواهر الإنسانية والاجتماعية، التي يتناولها القرآن الكريم، غير أننا نبتعد عن مقارنته، ونختلف معه في إثارته أو قل قراءته التأويلية.

لم يوضح بريمة لنا الآليات المنهجية التي استخدمها في اشتقاق النموذج المعرفي من القرآن الكريم، فنرى من الناحية المنهجية، أنه يستحيل أن يحيط أحدنا بالنموذج المعرفي إحاطة كلية، في المقابل، يمكننا من خلال توليد نموذج معرفي فرعي في حقل معرفي فرعي، مثلاً كعلم الاجتماع الإفادة منه في دراسة الظاهرة الإنسانية، والملحوظة المنهجية الثانية، إذا كان هو وَلَدَ نظاماً معرفياً للظاهرة الاجتماعية من خلال ثنائية قيمية (قيم الخير - قيم الشر)، ورأى أن الأولى تؤدي إلى العمران والأخرى إلى الانحطاط.

فبمَ يفسر التطور المادي والعمراني والعلمي الذي تحياه الأمم الغربية، التي يرى أن علمها محكوم بقيم الفجور، إن هذا الخطاب المعرفي يكشف عن قصور في الإلمام بآليات تشكل العقل الغربي عبر التاريخ المعاصر، وكذلك عدم إثارة القضايا التي طرحتها الإبستمولوجيا المعاصرة، فإن هذه الأحكام المعيارية للظاهرة المعرفية من منطلق قيمى، لا تسهم في توليد المعرفة السوسولوجية في الحقل المعرفي الإسلامى.

أضف إلى ذلك، من ناحية تصور النموذج المعرفي للظاهرة بحسب بريمة، فإنه أسقط الدراسة الإمبريقية الواقعية، التي تتمكن من خلالها من رصد الظاهرة الاجتماعية، ومعرفة مآلاتها واتجاهاتها، ونرى بطرحه لهذه الفكرة اقترابه من علم الفقه، القائم على إضفاء الأحكام المعيارية على الأفعال الإنسانية، وهي الفكرة نفسها التي انتقد الصادق عبد السلام بها حسن بريمة، والذي أعاد مخططاً للنموذج المعرفي للقرآن الكريم، وجعله يختلف نسبياً عن المخطط النموذجي لبريمة، وهو النقد نفسه الذي نوجه له، بأن يتم حصر النموذج في الجانب القيمي دون سواه، فيما نفسر التقدم المادي للأمم الغربية، التي تحتكم إلى قيم الخير وقيم الشر في الآن ذاته، والعبرة امتداد القيم في الواقع وليس الدراسة الصورية للقيم. وأخيراً، فإن النموذج الذي صاغه بريمة أو الذي صاغه الصادق عبد السلام نموذجان مغلقان، لا يمكن أن نولد منهما حقلاً معرفياً يعنى بدراسة الظاهرة الاجتماعية .

٤- في ما يتعلق بالدراسة القيمة للباحث رشيد ميموني، نرى أننا من الناحية المنهجية والمعرفية نطلق من الهم والقلق الإبستمولوجي نفسه؛ إذ نرى أن علم الاجتماع الغربي ملون بالتلوين الأيديولوجي والقيمي للرؤية الوجودية الغربية، التي تأسست على البعد المادي العلماني، مما جعله غير قادر على دراسة المجتمعات ذات الصبغة الإسلامية الحضارية، التي تختلف كلياً عن المجتمع الغربي، لكن في الوقت نفسه، لا يمكن أن نتجاوز تلك الصرامة المعرفية والمنهجية التي يتحلّى بها كثير من الباحثين في هذا الحقل الفرعي في العلوم الاجتماعية، والذين سعوا إلى دراسة الظاهرة الإنسانية.

في المقابل، الدعوة إلى تأصيل علم الاجتماع من منظور إسلامي، لم تتجاوز الخطاب الوضعي أو الخطاب الدمجي بين علوم الدين، وإمكانية تأسيس علم يعنى بدراسة الظاهرة الإنسانية من منطلق الرؤية الإسلامية إلى العالم؛ لذلك جاءت معظم الدراسات مخيبة للآمال بحسب ميموني، في كونها لم تتجاوز مرحلة الدعوة إلى مرحلة الممارسة المعرفية والمنهجية.

إن الخطوة التي سعى إليها ميموني هي ما نسعى إليه، لكن بمنظور مختلف ومتمم لتلك الدراسة عن إمكانية توليد حقل معرفي من القرآن الكريم، يعنى بدراسة الظاهرة الاجتماعية، إلا أن المفارقة التي طبعت عمل ميموني، أنه في البداية وضع آليات منهجية في توليد المفاهيم عن طريق خصائص القرآن الكريم، كتعدد مستويات الفهم البشري للنص الديني، وتعدد معاني المفردة القرآنية، إلا أنه لم يولي أهمية بالغة لهذه الأدوات، وراح يجري مقارنات معرفية بين الرابط الاجتماعي في القرآن الكريم، والعقد الاجتماعي في العلوم الاجتماعية الغربية، وطبيعة النظام الاجتماعي الإسلامي، ونظيره في الحقل الغربي، وكأنه انتقل من دراسة إبستمولوجية تسعى إلى بناء أدوات منهجية لقراءة النص، إلى محاولة الكشف عن المشروع الاجتماعي الذي ينطوي عليه القرآن الكريم، وهنا ضاع كثير من جهد الباحث، فبدلاً من استخدام تلك الآليات اللغوية اللسانية في قراءة النص لتوليد المفاهيم، وتحديد ماهية موضوع الحقل الدلالي الفرعي المتولد من النص،

وما هو المنهج الذي يتم استخدامه في دراسة الظواهر الاجتماعية، راح يجري تلك المقارنات والمقاربات بين البعد الاجتماعي في القرآن الكريم، وبين المسائل التي تطرحها العلوم الاجتماعية الغربية.

ترتبط المسألة المعرفية بإمكانية توليد نموذج معرفي من الوحي، مع إجراء الدراسات الميدانية للظواهر الاجتماعية، ثم نجمع في عمليات التحليل والتفسير بين حقائق الدراسة الميدانية والحقائق التي ينطوي عليها النموذج المعرفي، وهنا، تكون عملية منهجية تركيبيّة؛ لذا تسعى هذه الدراسة الإبستمولوجية إلى الدمج المعرفي بين قراءة الوحي (توليد نموذج معرفي إرشادي من القرآن الكريم)، وبين قراءة الكون، الذي يعدّ العالم الاجتماعي جزءاً منه، وإجراء الدراسات الإمبريقية لما هو موجود في الواقع الاجتماعي للمجتمع العربي الإسلامي .

ثالثاً: نحو علم العمران الإسلامي

بعد أن تناولنا بعض الدراسات المنهجية في تأصيل العلوم الاجتماعية من منطلق الرؤية الإسلامية، وإسهاماً في هذا الاتجاه، واستكمالاً لتلك المحاولات والمجهودات التي بذلت، نسعى من خلال هذه الدراسة الإبستمولوجية، أن نضع الخطوات المنهجية الكفيلة بتقديم عملية التأصيل المعرفي لأحد حقول العلوم الاجتماعية، وهو علم الاجتماع.

ولا تستقيم هذه العملية بجهد فردي، إنما ستتبعها بالضرورة عمليات معرفية متممة لهذا المجهود، فما نسعى إليه هو التأسيس الإبستمولوجي لحقل معرفي، يعنى بدراسة الظاهرة الإنسانية، ونحن نعلم أننا محاصرون بأنساق معرفية فرعية ثلاثة: الدين - الوحي الرباني والعلوم المشتقة منه- التراث الإسلامي، والفكر الغربي في مجال النظرية، والمناهج في علم الاجتماع وهيمنت على الفكر الإنساني المعاصر، ولا سيّما علومه الطبيعية، على الرغم من أننا من المستهلكين له في العالم العربي وغير متجين، إلا أن طرائقها وأدواتها تصل إلينا عن طريق عملية التفاعل الحضاري، والأثر الذي تتركه على العقول الإسلامية.

إذا لم نفكر كيف نموضع علم الاجتماع المراد تأسيسه ضمن المجال التداولي الإسلامي، ونوضح طبيعة الاستفادة من الأدوات المنهجية الغربية، فإننا سنصل إلى النتائج نفسها التي توصل إليها من سبقونا في عمليات التأصيل، والتي لم تكمل بالنجاح المعرفي.

لذلك؛ فعملية التفكير في تحويل الذات الإنسانية إلى مجال للتفكير في المعرفة تُثيرُ العديد من التساؤلات، انطلاقاً من الثلاثية التي تحكم الحقيقة عن الوجود الاجتماعي والإنسان والله، ومن السهل الادعاء بأننا بصدد إنشاء حقل معرفي، يعنى بدراسة الظاهرة الإنسانية، لكن الممارسة المعرفية أمر آخر، فإذا كانت هذه الذات في الفكر الفلسفي الغربي قد تمكنت من ذلك، فلأنها تأثرت بالعلوم الطبيعية، التي حقق منهاجها العلمي نجاحات علمية، إضافة إلى الفلسفة التي أقحمت الإنسان في عملية صناعة التاريخ، في المقابل، وليس من باب إجراء المقارنة أو المقابلة مع حقل معرفي ولدته جملة من الأفكار الإنسانية، فإننا لا نجد في التراث الإسلامي^(١) إشكالية تحويل الذات الإنسانية إلى موضوع للدراسة العلمية، باستثناء الطرح المعرفي لعبد الرحمن بن خلدون في المقدمة الشهيرة، والذي لم يكن على نحوٍ إستيمولوجي، وإنما من خلال دراسة واقعية لجملة من الظواهر. إضافة إلى أن أكبر معضلة إستيمولوجية سنواجهها عند عملية دمج علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية في الحقل المعرفي الإسلامي، تتمثل في تقاطعها معرفياً مع العلوم الإسلامية المتولدة من الوحي الرباني، والتي تعنى في أحد تصوراتها بالذات الإنسانية، ولو برؤية معيارية لفعلها وسلوكها.

إن المشتغلين في هذه الحقول، خلال قرون مضت، ظلوا يستنبطون الحقيقة من الوحي، ويسقطونها على العالم الإنساني؛ إذ يتوسط الوحي العقل والذات الإنسانية، ويسعى العقل جاهداً في حركته المعرفية ذهاباً وجيئة بين العالم الإنساني والوحي الرباني، ويرد الأول للثاني في علاقة تبعية مطلقة له، وكل تغير وتحول في

(١) انظر: مؤتمر، علم الاجتماع في مجتمعاتنا، مجتمع واحد ومرجعيات متعددة، ٦-٧ مارس ٢٠١٠م، المنعقد بدار الضيافة بجامعة عين شمس، مصر.

النظم الإنسانية، يرجعه العقل إلى الوحي، ليستنبط الأحكام والقوانين التي تحكمه. في حين الحقول المعرفية التي تعنى بدراسة الظواهر الإنسانية، تنطلق من الواقع أو العالم الإنساني، أي من الذات، ثم تسعى إلى دراسته معرفياً؛ لذا فهل نعود إلى الوحي؟ إذ نجد أن مجال اشتغالها، هو نفسه مجال اشتغال العلوم الإسلامية، أم أننا نعود إلى العقل ليصنف ويوب ويأصل ثم يعود إلى الوحي؟

إن هذه أول خطوة، يجب علينا أن نقف عندها، وأن نجد لها الحل، وإلا تحولت دراستنا إلى دراسة تراثية؟ تسقط رغبات الذات على الحقيقة؛ لأن عملية التفكير في ثلاثية الذات والوحي والوجود الاجتماعي، هي المنطلق التأسيسي لهذا الحقل المعرفي الفرعي (علم العمران الإسلامي).

ونلاحظ، أن توظيف الوحي في العلوم، ليس كتوظيف المنطق الذي استخدم كآلة لتصحيح العلوم، بل يحتوي الوحي على موجبات عقائدية وأخلاقية ونفسية واجتماعية لذات البشرية، ويعد الوحي بمثابة بوصلة معرفية ومنهجية موجهة للإنسان، فكيف ندمج بين دراسة الذات للذات؟ وبين حقائق الوحي التي تعدّ موجهاً معرفياً للذات؟ فإذا سعت السوسيولوجيا الغربية إلى شغل الفراغ الذي تركه التغيب القصري للديانة المسيحية من الحياة الاجتماعية الغربية، فإن الوحي لا يزال الموجه الأساسي للسلوك الإنسان في العالم العربي والإسلامي.

لا يزال الوحي يؤثر في الحياة الثقافية والاجتماعية للمجتمعات الإسلامية، وأكبر معضلة نعاني منها هي الرؤية اللاهوتية للدين، والتي تحرم الذات من استعادة ذاتيتها، من خلال الفصل بين إرادة الله المتحققة والغالبة، وإرادة الإنسان المتطلعة إلى المعرفة والإعمار الكوني، ونحن لا نسعى إلى بناء علوم تقوم مقام الوحي الرباني، بل إقامة علوم يكون الوحي الرباني أحد مصادرها المعرفية الرئيسة.

إن عملية الفرز المنهجي بين حقول العلوم الاجتماعية المراد تأصيلها وبين العلوم الإسلامية من جهة، وبين الوحي الرباني من جهة أخرى، هي أول عملية معرفية تسعى إلى تأصيل إسلامي لعلم الاجتماع، عن طريق دمج في الحقل

المعرفي الإسلامي، مع العلم أن المشروطة الاجتماعية التي منحت لعلم الاجتماع الغربي تلك القفزات الهائلة في عالم المعرفة، ارتبطت بالتحويلات الاجتماعية للمجتمعات الغربية.

في المقابل، تعاني المجتمعات في العالم العربي والإسلامي من تكلس بناها الاجتماعية، وتميل إلى الستاتيكا أكثر من الديناميكا؛ لذلك تعني عملية التأصيل التفكير في الحقل المعرفي الإسلامي ككل، وفي إكساب المشروعية لعلم الاجتماع الذي نريد تأصيله، وأن نضع له قدم ساق في الإستمولوجيا الإسلامية، من خلال تحديد مجال الدراسة، وعلاقته ببقية العلوم الأخرى في الحقل المعرفي الإسلامي، وعلاقة علم الاجتماع بالوحي الرباني، فيكون التفكير متجهاً نحو المنهج الذي يمكننا من دراسة الوجود الاجتماعي، مع دراسة الوحي الرباني، والعمل على الدمج بينها في عملية تركيبية.

١ - في أصل تسمية علم العمران الإسلامي:

في البداية، يجب أن نعيد تسمية الحقل المعرفي الذي نسعى إلى تشييده، فإذا أطلق الحقل المعرفي الغربي على دراسة الظواهر الاجتماعية علم الاجتماع، فنطلق على هذا الحقل الذي يعنى بدراسة الظاهرة الاجتماعية، والذي يختلف جذرياً عن السوسيولوجيا الغربية، علم العمران الإسلامي؛ لأنه علم لا تكتمل علميته إلا من خلال اعتماده على الوحي الرباني بوصفه مصدراً معرفياً رئيساً، مع تأكيد مفهوم العلمية المشتقة من النموذج المعرفي الإسلامي، وأن يعتمد علم العمران الإسلامي على المقدمات المعرفية والمنهجية للنموذج المعرفي الإسلامي، وأول مقدمة هي ضرورة الجمع بين القراءتين (الوحي والوجود الاجتماعي)، أما صفة العمران التي أطلقناها على هذا الحقل فهي تحقق مطلبين، هما:

أ - الأصل القرآني للتسمية العمران:

وردت مفردة العمران في القرآن الكريم بمشتقاتها المختلفة سبعة وثلاثين مرة، بدلالات متنوعة، يذكر الراغب الأصفهاني في معنى العمارة: "إنها نقيض

الخراب، يقال: عمر الأرض عمرها عمارة، قال تعالى: ﴿وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [التوبة: ١٩]، والعمر والعمر: اسم لمدة عمارة البدن بالحياة فهو دون البقاء، فإذا قيل: طال عمره فمعناه: عمارة بدنه بروحه وإذا قيل: بقاؤه فليس يقتضي ذلك. فإن البقاء ضد الفناء، ولفضل البقاء على العمر وصف الله به، وقلما وصف بالعمر، والتعمير: إعطاء العمر بالفعل أو بالقول على سبيل الدعاء، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ نَعْمَرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ﴾ [فاطر: ٣٧]، ﴿وَلَكَيْتَ فِينَا مِنْ عُمَرِكِ سِنِينَ﴾ [الشعراء: ١٨]... (١)

وتشير هذه المفاهيم حسب صالح بن الطاهر إلى شرطين من شروط الفعل الإنساني، "الأول: يمثل "الزمن"، وهو المعنى الذي برز بوضوح في الآيات التالية ﴿وَمَا يَعْمَرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقِصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾ [سورة فاطر: ١١]، ﴿وَلَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ﴾ [القصص: ٤٥]، ﴿وَمِنْكُمْ مَنْ بُدِّلَ إِلَى الْعُمُرِ﴾ [النحل: ٧٠]، ﴿وَلَنَجْذِثَهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَوَةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [البقرة: ٩٦]، أما الشرط الثاني، فيتمثل في الجانب العملي من الفعل الإنساني "ذاته الذي وضحه قوله تعالى: ﴿وَأَنَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا﴾ [الروم: ٩]... (٢)

ووسع سعيد رمضان البوطي مفهوم العمارة ليشمل الاجتماع الإنساني ككل، بل الحضارة بأسرها، "عمارة الأرض بمعناها الشامل شمل إقامة مجتمع إنساني سليم، وإشادة حضارة إنسانية شاملة، ليكون الإنسان بذلك مظهرًا عدالة الله تعالى وحكمه في الأرض... إن مهمة تحقيق جامعة إنسانية فعالة في سبيل النهوض بعمارة هذا الكون الأرضي، العمارة الكلية الشاملة لكل ما تسع له كلمة "العمارة من المعاني المادية والعلمية والاقتصادية... (٣)

من مصدرية القرآن الكريم لتسمية علم العمران الإسلامي، نستنبط أن علم

(١) الراغب الأصفهاني، أحمد بن الحسين، المفردات في غريب القرآن: تحقيق: سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة، د.ت، ص ٣٤٧.

(٢) مشوش، صالح بن الطاهر. علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية فيه، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ٢٠١٢م، ص ١٣١.

(٣) البوطي، محمد سعيد رمضان. منهج الحضارة الإنسانية في القرآن الكريم، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٢م، ص ٢٦-٢٧.

العمران يهتم بدراسة الفعل الإنساني الذي يسعى إلى إعمار الأرض ويقصي بقية الأفعال الإنسانية، وتتمثل الدلالة الثانية في ارتباط فعل الإعمار بالزمن؛ مما يعني تغييره عبر التحولات التي تعترى المجتمعات الإنسانية.

ب- الأصل التراثي لتسمية العمران:

نجد في التراث الإسلامي أن أول من أطلق على دراسة الظواهر الإنسانية علم العمران البشري، هو عبد الرحمن بن خلدون في المقدمة الشهيرة، وبهذا عملنا هو عملية استئناف معرفي؛ إذ وعى ابن خلدون، بأنه يؤسس لعلم جديد مستقل بذاته، لم يسبقه إليه أحد قائلًا: "وكأن هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري، والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه العوارض والأحوال لذاته، واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم، وضعياً كان أو عقلياً، واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة." (١)

يقول ابن خلدون أنه أسس لعلم جديد، يعنى بدراسة أحوال الاجتماع الإنساني والتغيرات التي تعتريه، بل وزاد على ذلك أنه دعا لمن يأتي بعده في التوسع في هذا الحقل المعرفي الإنساني، بقوله: "ونحن ألهمنا الله لذلك... فإن كنت قد استوفيت مسأله، وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاء، فتوفيق من الله وهداية، وإن فاتني شيء في إحصائه، واشتبه بغير مسأله، فللناظر المحقق إصلاحه، ولي الفضل لأنني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق، والله يهدي بنوره من يشاء." (٢)

رأى ابن خلدون أن عمله العلمي، ما هو إلا مرحلة أساسية في عملية بناء علم جديد مستقل بموضوعه ومسأله عن بقية العلوم، وقد يأتي من بعده من يصلحه، أو يكمل ما فات، فيكون له الفضل في إضافة لبنات جديدة في هذا العلم، وسيكون

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن. مقدمة ابن خلدون، تحقيق: علي عبد الواحد الوافي، القاهرة: نهضة العرب، ٢٠٠٤م، ط٢، ج١، ص ٢٨٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٣٥.

مؤسس هذا العلم صاحب الفضل في فتح الباب، وشقَّ الطريق وتمهيدها أمام من سيأتي بعده. (١)

يأتي علم العمران الإسلامي الذي ندعو إليه استكمالاً لجهود العلامة عبد الرحمن بن خلدون، وإن كان قد سماه علم العمران البشري، فإننا أثرنا لاعتبارات معاصرة ولتغيرات طرأت على الحضارة الإسلامية، أن نصفه بالإسلامي دلالة على انتمائه للدائرة المعرفية الإسلامية؛ إذ يكون فيه الوحي المصدر الرئيس للمعرفة؛ وبذلك تلقى فكرة إمكانية أن نولد من الرؤية الإسلامية حقلاً معرفياً يدرس الظواهر الاجتماعية رواجاً لدى جمهور المشتغلين في هذا الحقل.

ولا نقصد بالإسلامي أنه يرتقي إلى مرتبة النص المقدس، بل هو فقط يرتبط به عن طريق العقل الذي يقرأ النص - الوحي الرباني ليولد منه النموذج المعرفي الذي تستخدم عناصره في دراسة الظاهرة الإنسانية، وربما يقول قائل إننا في عصر انتهت معه التوصيفات الدينية للعلوم، فإننا نرى أن الوعي التاريخي بنشأة العلم في الحضارات المختلفة، يؤكد لنا أن كل المعرفة انبثقت عن رؤية العالم، وسعى أصحابها إلى تحويلها من العالم اللامتناهي إلى العالم المتناهي في هذا الوجود، ولا سيما في الوجود الاجتماعي الذي يعكس عناصر تلك الرؤية وقيمها في مختلف مناحي الحياة الإنسانية؛ لذلك تتطلب عملية الاستئناف الحضاري في البداية الفكرة الدينية على حد تعبير مالك بن نبي.

كان منطلق العلم في الحضارة الغربية ميتافيزيقياً، وليس كما يتوهم بعضهم أنه عقلاني، بمعنى آخر أن من أسسوا للمعرفة العلمية، لم يكن دافعهم سوى الميتافيزيقا، فديكارت سعى إلى إثبات وجود الله عن طريق العقل، وكبلر سعى إلى قلب الرؤية المسيحية لمركزية الأرض في الكون، وغيرهما من المؤسسين في الحضارة الغربية، وهذا الخطأ المنهجي الذي وقعنا فيه، فنحن قرأنا مقال المنهج لديكارت ولكننا لم نقرأ له التأملات الميتافيزيقية؛ لأننا نتوهم أن العلم تطور نتيجة للمنهج التجريبي.

(١) غنيمات، مصطفى. "الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون"، مجلة إسلامية المعرفة، بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، س ١٣، ٥١٤ (شتاء ٢٠٠٧م)، ص ٤٥.

والحقيقة الأخرى، أن الجذور الفلسفية لنشأة العلم الغربي، هي رؤية العالم؛ إذ تحول الغرب من رؤية تراتبية للوجود قائمة على التشابه والتماثل في القرون الوسطى، إلى رؤية تراتبية جديدة قائمة على الترتيب والنظام في العصر الحديث، كما وصفها ميشيل فوكو في أنظمة الفكر الغربي في كتابه الكلمات والأشياء.

لذلك، نشير إلى أن الجذور الإسلامية للعلم المراد تشييده لدراسة الظواهر الإنسانية، يجب أن يسعى إلى تحويل تلك القيم الماثورة في الوحي إلى قيم تمثلها كذوات، وتجسيدها عن طريق الفعل الاجتماعي، ولن يدرس هذا العلم سوى القيم كمنجزات في هذا النموذج وكتجسيدات في الظاهرة الإنسانية، وبعد أن تتبع هذه الدراسة الفلسفية التأسيسية دراسات إمبريقية ونقدية، ويستوي علم العمران الإسلامي على الجودي، يمكن أن نحول اسمه إلى علم العمران دون إضافة صفة الإسلامي.

٢ - موقع علم العمران الإسلامي في المنظومة المعرفية الإسلامية:

الفكرة الأولى، تبحث العلوم عن الشرعية داخل الممارسات المجتمعية الثقافية، وتبحث النظم السياسية عن الشرعية أيضاً، باستخدام العديد من الوسائل والآليات والطرائق؛ لأن العلم نشاط اجتماعي، فلا بد أن يقوم عليه علماء متخصصون، ولا بد له من مبررات يكتسب من خلالها داخل المنظومة الثقافية للمجتمع الحق بإبداء الرأي، وامتلاك قيمة أخلاقية وفلسفية قبل أن تكون معرفية وعلمية.

والفكرة الثانية، إن ترتيب العلوم هو ترتيب لعناصر الوجود وفق رؤية حضارية مجتمعية، وليس عملية اعتباطية، كما يتوهم بعض الباحثين، ويعني التأسيس الإبيستيمولوجي لعلم العمران الإسلامي توضيح موقعه في المنظومة المعرفية الإسلامية؛ لأننا نجد من منطلق الممارسات الواقعية أن أكبر ما يعاني منه هذا العلم، هو عدم امتلاكه للمشروعية المجتمعية الثقافية، ويعاني من إشكالية تداخل موضوعه مع العلوم المتولدة من النص - الوحي؛ ما يحرمه من الشرعية الثقافية،

إضافة إلى ضرورة تحديد كيفية الأخذ من المنظومة المعرفية الغربية، وفي الوقت نفسه الانفصال عنها، حتى يمتلك علم الاجتماع شرعية الممارسة داخل المجال التداولي الإسلامي.

نعود منهجياً إلى فكرة طه عبد الرحمن عن المجال التداولي؛ إذ عرّف المجال التداولي بقوله: "فالتداول، عندنا، ما تعلق بالممارسة التراثية، هو وصف لكل ما كان من مظهر التواصل والتفاعل بين صانعي التراث من عامة الناس وخاصتهم، كما أن المجال في سياق هذه الممارسة، هو وصف لكل ما كان نطاقاً مكانياً وزمانياً لحصول التواصل والتفاعل، فالمقصود بالمجال التداولي في التجربة التراثية، هو إذن محل التواصل والتفاعل بين صانعي التراث."^(١)

يعدّ المجال التداولي الموجه الذي يسترشد به المجتمع في التحولات الثقافية، والموجه في مجال الإنجازات المعرفية، بمعنى آخر، يحب على علم العمران الإسلامي أن ينهل من المحددات التوجيهية للمجال التداولي؛ لأن هذا المجال محكوم بثنائية، الثبات من جهة بوصفه صفة ملازمة لكل نموذج معرفي، ولصفة التغير كتوسع هذا المجال ليستوعب علوم معاصرة، "يكون المجال التداولي ثابتاً بمعنى واحد، ومتغيراً بمعنىين اثنين، فهو الثابت لأنه يتضمن العناصر الموجهة للتحولات الثقافية حتى تؤتي ثمارها، إذ بدون استقرار في هذا التوجيه، تضل هذه التحولات طريقها وتنعطف بالضرر على أهل المجال، وهو متغير، أولاً؛ لأنه يبعث على التغير لكي يقع استثمار الطاقة الاستعمالية التي ينطوي عليها أصوله، وكل باعث على التغير متغير، بالتغير الموجه للظواهر الثقافية التي تسترشد به."^(٢)

ونفى طه عبد الرحمن صفة التغير الفجائي أو التحول الجذري عن النموذج المعرفي (المجال التداولي)، أو مفهوم القطيعة الإستيمولوجية، التي وظفها الجابري في تناوله لأنظمة الفكر التراثي؛ إذ فصل بين أنظمتها الفكرية (البيان والبرهان

(١) عبد الرحمن، طه. تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ٢، ٢٠٠٥ م، ص ٢٤٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٩.

والعرفان)، بمعنى لا يمكن أن تتغير النواة المركزية للمجال التداولي -النموذج المعرفي، وإلا فقد صفة الخصوصية الحضارية والثقافية، وأي تدمير لمبادئه الأصلية ومسلماته ونماذجه المعرفية (برديغماته)؛ حيث تتكشف هذه المفهومات والمقولات حول الأصل العقدي واللغوي والمعرفي، يعني انمحاؤه وذوبانه في مجالات مغايرة، "المجال التداولي، هو أحد الظواهر الثقافية التي نعلم يقيناً أنها تنبني على أسباب عقدية ولغوية ومعرفية مخصوصة، وإذا كان الأمر كذلك، فإن تغييرها، سواء كان شاملاً لجميع هذه الأسباب أو كان مقتصرًا على بعضها، لا يقع دفعة واحدة، ذلك أن التغيير الشامل المفاجئ يكون عنواناً على الانقطاع الكلي عن هذه الأسباب الأصلية التداولية، واستبدال غيرها مكانها مما لا صلة له بالمجال التداول الأصلي." (١)

يرى طه عبد الرحمن أن القطيعة الكلية مع المجال التداولي الأصلي، تدفعنا إلى استبداله بالمجال التداولي لغيرنا، ومن المحال أن يفي هذا المجال بمقتضيات النهوض الحضارية، وإنما يعبر عن التبعية لغيرنا ويحط من وجودنا، "فيرجع الأمر إلى النقل من مجال تداولي أجنبي، لا مطمع في الوجود الثقافي والظهور الحضاري إلا بالبيعة لما اتخذته أهله من أصول يبنون عليها لغتهم وعقيدتهم ومعارفهم، وما أبعد من قطع صلته بماله من أن ينهض بمجال غيره، ...، ولأن النهوض مع التبعية لا يسمى نهوضاً إلا على سبيل المجاز، وإلا فهو، على الحقيقة، انحطاط إلى أدنى مراتب الوجود." (٢)

انطلاقاً من الأصول الثلاثة للمجال التداولي (العقدي واللغوي والمعرفي)، وضع طه عبد الرحمن لكل أصل جملة قواعد، نكتفي هنا، وتماشياً مع ما تطمح له هذه الدراسة التأصيلية لعلم الاجتماع، نذكر بقواعد الأصل المعرفي:

قاعدة الاتساع: سلم بأن المعرفة الإسلامية حازت اتساع العقل بطلبها النفع في العلم والصلاح في العمل، ولا نفع في العلم ما لم يقترن بالعمل، ولا صلاح في العمل ما لم يقترن بطلب الآجل.

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٩.

قاعدة الانتفاع: ليكن في توسلك بالعقل النظري، طلباً للعلم بالأسباب الظاهرة للكون، منتفعاً بتسديد العقل العملي.

قاعدة الاتباع: ليكن في توسلك بالعقل الوضعي، طلباً للعلم بالغايات الخفية للكون، متبعاً إشارات العقل الشرعي.^(١)

يتوسل في علم العمران بالعقل المسدد، أي العقل الموجه بالوحي الرباني، وليس العقل المجرد - الأداتي الذي يستخدم في علم الاجتماع الوضعي، ويجب أن تنتقل في علم العمران من الإطار النظري إلى ما هو عملي؛ لأن أهم خاصية للعلم في التراث الإسلامي هي الجانب العملي أو التطبيقي بالمفهوم المعاصر، أما من أراد أن يتوسل المعرفة بمجال تداولي أجنبي، فيكون مآله الفشل؛ لذلك طرح عبد الرحمن آليات منهجية، اعتمدت عليها المعرفة التراثية في دمج المنقول في المجال التداولي الإسلامي مع ضرورة عدم الإخلال بأصوله؛ العقدي، واللغوي، المعرفي، وسماها آلية التقريب التداولي، "لا سبيل إلى معرفة الممارسة التراثية بغير الوقوف على التقريب التداولي الذي يميزه من غيره عن طريق معالجة المنقول بالاستناد إلى شرائط مخصوصة يفضي عدم استيفائها إلى الإضرار بوظائف المجال التداولي، فضلاً عن استناده إلى آليات صورية محددة."^(٢)

ذكر طه عبد الرحمن ست آليات للتقريب الصوري، الإضافة، الحذف، الإبدال، والقلب، والتفريق، والمقابلة، ونكتفي بذكر:

آلية الحذف: "تقتضي هذه الآلية أن يسقط من المنقول كل ما من شأنه أن يصادم مقتضيات المجال التداولي الأصلي، أو أن يضعف اليقين فيما يتعلق منها بالأصل العقدي على الخصوص، أو أن يفوت تحصيل الضروري من المعارف."^(٣) إن أول خطوة في تأصيل علم الاجتماع اعتبره علماً منقولاً من المجال

(١) المرجع السابق، ص ٢٥٥-٢٥٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٦٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٩٠.

التداولي الغربي؛ لذا يجب أن لا ينتهك الأصل العقائدي للمجال التداولي الإسلامي، فيتم الفصل بين منطلقاته العقدية وصيغته وأدواته الإجرائية، ويجب أن يتم تحريره من الأبعاد العلمانية الإلحادية، مثلاً دراسة هذا الحقل المعرفي الغربي للدين بوصفه ظاهرة ثقافية اجتماعية ولدها المجتمع، فيستطيع الباحث إخضاعها للدراسة كمثيلاتها من الظواهر الإنسانية، في حين يعدّ علم العمران الإسلامي الدين مصدراً رئيساً في توليد المعرفة.

آلية الإبدال: "تقتضي هذه الآلية أن توضع مكان عناصر المنقول المصادمة لمجال التداول والمخالفة لقواعده عناصرٌ أخرى تناسب أصول هذا المجال: مضامين ووظائف." (١)

ينطوي علم الاجتماع الغربي على عناصر صادمة لأصول المجال التداولي الإسلامي، كإقصاء الدين من مصادر المعرفة، والاعتماد كلية على العقل الإنساني، ويمكن أن نبدل مصادر المعرفة في علم الاجتماع المراد تأصيله، بالاعتماد على الوحي بوصفه مصدراً أساساً للمعرفة.

آلية التفريق: "تقتضي هذه الآلية أن نميز في المنقول بيم مدلولين أو وصفين كانا متحدين، فيحفظ أحدهما بوصفه موافقاً لعناصر المجال التداولي الأصلي، ويصرف النظر بوصفه مخالفاً له، ويقع الالتجاء إلى هذه الآلية كلما ظهرت في المنقول وجوه مضمونية أو وظيفية تدعو إلى قيام تعارضات معينة بينه وبين هذا العنصر أو ذلك من عناصر هذا المجال." (٢)

تعني عملية التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع، أن نقرب هذا العلم المنقول من المجال التداولي الغربي، بدمجه في المجال التداولي الإسلامي، لكن بشرط أن نفصل بين مضمون علم الاجتماع الغربي الذي هو امتداد للرؤية العالم وعناصر النموذج الغربي، وبين دراسة الظاهرة الإنسانية من خلال جملة من القواعد المنهجية والمعرفية.

(١) المرجع السابق، ص ٢٩٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٩٢.

نقصد بالتأسيس الإستيمولوجي لعلم العمران الإسلامي اتباع جملة من الخطوات المنهجية نحددها كالتالي:

- يجب أن يحفظ علم العمران الإسلامي أصول المجال التداولي الإسلامي (اللغوية والعقدية والمعرفية)، وأن لا يتصادم مع قواعد الممارسة المنهجية والمعرفية للمجال التداولي الإسلامي.

- يجب أن يستلهم علم العمران الإسلامي من النموذج المعرفي المنطلقات التأسيسية (المنهج الإسلامي، ثنائية مصدري المعرفة: الوحي والكون).

- تحديد الوظيفة المعرفية لعلم العمران الإسلامي داخل المنظومة المعرفية الإسلامية.

- حدود الالتقاء أو حدود الصلة بين علم العمران الإسلامي والوحي من جهة، وعلوم الفقه وأصوله المتولدة من الوحي من جهة أخرى.

٣- التصنيف المعرفي للعلوم:

يعدّ تصنيف العلوم من الممارسات المعرفية المهمة، وللتصنيف وظائف منهجية، تعكس الرؤية الوجودية للأفراد وتمثلاتهم لمختلف العلوم، لذاك فعملية التصنيف ضرورية في عملية التأصيل الإسلامي للعلوم؛ لأنها تطلعنا على كيفية موضعة العلوم المراد تأصيلها في المجال التداولي الإسلامي، "بعد عملية الفهم والاستيعاب للعلوم الإنسانية، يأتي دور تطبيقها وترتيبها، فالقيام بتصنيف العلوم أهمية كبرى في عملية الأسلمة (التأصيل)، بل عليه يتوقف نجاحها،"^(١) ونسوق في ما يلي أهم تصنيفات العلوم بدءاً من التصنيف الإغريقي وصولاً إلى زمننا المعاصر:

أ- التصنيف الإغريقي للعلوم:

أرسطو هو أول من قدم تقسيماً للعلوم في الحضارة اليونانية: القسم الأول:

(١) الهنداوي، حسن بن إبراهيم. "الإمام ابن حزم ومنهجيته في التعامل مع مختلف العلوم ومدى صلاحيتها لأسلمة المعارف الإنسانية"، مجلة الإسلام في آسيا، الجامعة الإسلامية ماليزيا، العدد الخاص الثاني (يونيو ٢٠١١م)، ص ١٩٤.

علم نظري يتكون من الميتافيزيقا أو العلم الإلهي والرياضيات والفيزياء أو الوجود الحسي، والهدف من هذا النوع من العلوم هو المعرفة في ذاتها. والقسم الثاني: علم عملي يضم طائفة من العلوم منها: علم الأخلاق، وعلم السياسة، وعلم النفس والشعر، والغاية من هذه العلوم هو تنظيم الوجود الإنساني من حيث هو سلوك وممارسات، أما المنطق، فجعله آلة لبقية العلوم^(١) يعكس هذا التقسيم للعلوم بكل تأكيد رؤية العالم وتراتبية الوجود التي يحملها الإغريق، والتي كانت العلوم النظرية القائمة على التأمل أشرفها، ثم تليها العلوم العملية في المرتبة الثانية.

ب- النموذج الإسلامي لتصنيف العلوم:

تطلعنا قراءة التراث الحضاري الإسلامي، أن هناك العديد من العلماء المسلمين من قدم تصنيفات للعلوم، "إن من سيقراً تاريخ العلم الإسلامي، يجد محاولات كثيرة لتصنيف العلوم عند الكندي والفارابي وغيرهم،"^(٢) إلا أن هذه التصنيفات لا تخرج عن التصنيف الأول الذي أخذ بفكر التصنيف الثنائي للعلوم الذي تعود جذوره إلى أرسطو، "علوم نظرية في مقابل علوم عملية، علوم عقلية في مقابل علوم نقلية، وعلوم وسائل في مقابل علوم مقاصد، وعلوم شرعية مقابل علوم الأوائل."^(٣)

وأول من قسم العلوم وصنفها في الحضارة العربية الإسلامية أبو نصر الفارابي، ونشر في كتاب تحت عنوان: "إحصاء العلوم"، بقوله: "قصدنا في هذا الكتاب أن نحصي العلوم المشهورة، علماً علماً، ونعرف مجمل ما يشتمل عليه كل واحد منها، وإجزاء كل ما له أجزاء، وجمل ما في واحد من أجزائه ونجمله في خمسة فصول: الأول في علم اللسان وأجزائه، والثاني في علم المنطق وأجزائه، والثالث في علوم

(١) ابن نصر، تأصيل العلوم الإنسانية والاجتماعية، أما آن لهذه الازدواجية أن تنتهي؟ مرجع سابق، ص ١٠٦.

(٢) باشا، إستيمولوجيا العلم ومنهجيته في التراث الإسلامي، ضمن كتاب: قضايا منهجية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٦.

(٣) النجار، عبد المجيد. مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢م، ص ١٥.

التعاليم، وهي: العدد، والهندسة وعلم المناظر، وعلم الموسيقى، وعلم الأثقال، وعلم الحيل، والرابع: في العلم الطبيعي وأجزائه، والخامس في العلم المدني وأجزائه وفي علم الفقه وعلم الكلام.^(١)

تتمثل أهم خاصية للمعرفة التراثية الإسلامية في التداخل المعرفي بين العلوم في المجال التداولي الإسلامي، "أما عن درجة تراتب العلوم، فلقد تولّى فلاسفة الإسلام وعلماءه مهمة ترتيب علوم الثقافة الإسلامية من جهودها الأولى، تركوا لنا تصانيف عديدة أشهرها تصانيف الفارابي في إحصاء العلوم، وإخوان الصفا في الرسائل، وابن سينا في أقسام العلوم العقلية، والخوارزمي في مفاتيح العلوم، وابن النديم في الفهرست، ...، وابن حزم في المراتب، وابن خلدون في المقدمة،"^(٢)

يرى طه عبد الرحمن أن هذه التصانيف وإن اختلفت في المعايير العلمية وفي الأهداف التي وجهتها؛ إذ ترددت بين الأهداف التقنية والأهداف التعليمية، فإنها توضح كامل التوضيح النزعة التكاملية التي كانت تطبع النظرية التراثية للمعرفة، فقد كانت هذه النظرية مبنية على الاقتناع التام بتقارب العلوم وتشابها، وبفائدة ترتيبها حتى تبرز علاقات هذا التقارب والتشابه.^(٣)

وإضافة إلى خاصية التفاعل بين العلوم في الممارسة المعرفية التراثية؛ أنه لا يمكن أن نجد علماً مفصلاً عن بقية العلوم إلا بصورة موضوع الدراسة، "أما عن درجة تفاعل العلوم، فلم يكن علماء الإسلام يقولون بتدرج العلوم فيما بينها، بل أقرروا مشروعية تفاعل العلوم بعضها مع بعض، وتشابك العلاقات فيها، فالمباحث الكلامية تتفاعل مع المباحث اللغوية والفلسفية، كما تتفاعل المباحث المنطقية مع المباحث اللغوية والأصولية وهكذا..."^(٤)

(١) الفارابي، أبو نصر. إحصاء العلوم، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٨م، ص ٥٣.

(٢) عبد الرحمن، طه. تجديد النهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص ٨٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٩.

(٤) المرجع السابق، ص ٩٠.

ت- تصنيف العلوم في فلسفة العلوم المعاصرة:

أول من قام بتقسيم العلوم وتصنيفها أوجست كونت في الحقل المعرفي الغربي المعاصر، انطلاقاً من قانون المراحل الثلاثة الذي مفاده، تدرج تاريخ العقل الإنساني من المرحلة اللاهوتية إلى الميتافيزيقية وصولاً إلى المرحلة الوضعية؛ إذ يقول وقيدي: "إن تصنيف العلوم يقوم على مبادئ فهو ليس مجرد تعداد لعلوم قائمة في عصره، بل هو محاولة لترتيب هذه العلوم تبعاً لمبادئ معرفية، ومن بينها الدور المعرفي الذي يكون لأي علم من العلوم ضمن النسق العام للمعارف، ونتيجة لهذه الاعتبارات المعرفية فهو لا يدمج جميع المعارف في التصنيف، وبالتالي ليست كل معرفة قائمة علماً؛ لأنها لا تخضع كذلك إلا إذا قبلت المرحلة الوضعية من تطورها." (١)

إن معيار تصنيف العلوم عند كونت يخضع لموضوع العلم، ومدى إمكانية إخضاعه للمبدأ الوضعي؛ إذ يميز كونت بين العلوم النظرية والعلوم العملية وفق مبدأ أسبقية النظري على العملي، بقوله: "إن التطبيقات الأكثر أهمية تشتق من النظريات العلمية، والتي ما كانت غالباً متصورة خلال قرون عدة، دون أي إنتاج علمي،...، وإن حق أولوية النظري على العملي تفسر بواسطة أسباب هي في نفس الوقت تاريخية ودوغمائية، إذ يجب على العقل أن يبدأ بتطوير النظريات ليستطيع بعدها أن يعيد تشكيل الأشياء العملية." (٢)

ويرى كونت ضرورة التمييز بين نوعين من العلوم: "بعضها مجرد وعام، وأنها تهدف إلى اكتشاف القوانين التي تحكم الظواهر والأخرى ملموسة وجزئية، والتي تُسمى أحياناً علوماً طبيعية حقاً، وتتعلق بتطبيق هذه القوانين على التاريخ الفعلي لمختلف الحوادث." (٣)

(١) وقيدي، محمد. ما هي الإستيمولوجيا، بيروت: دار الحداثة، ط ١، ١٩٨٣م، ص ١٢٦.

(2) Conte auguste :cour philosophie positive, ibid, p104.

(3) Conte auguste, cour philosophie positive, ibid., p114.

- لذلك فعملية تصنيف العلوم عند كونت تخضع لجملة مبادئ أساسية:
- أن جميع العلوم لا تختلف فيما بينها إلا على أساس طبيعة الموضوعات التي تدرسها.
 - أن العلاقة الترابطية بين العلوم في الحقل المعرفي الغربي، هي على أساس ترتيب العلاقة بين الظواهر ودرجة ارتباطها بعضها مع بعض.
 - أن العلوم الأكثر دقة، هي تلك العلوم التي اكتمل معها المنهج الوضعي في دراسة الظاهرة كما في العلوم الفيزيائية.

إن عملية تصنيف العلوم في المجال التداولي الإسلامي محكومة بمبدأ التداخل المعرفي الذي يترتب عليه ترتيب العلوم بالاقتراب أو الابتعاد عن الوحي، وإلى التفاعل المعرفي بين مختلف العلوم، على عكس تصنيف العلوم في المجال التداولي الغربي الذي يصنف العلوم من منطلق التمايز بين موضوعاتها التي تدرسها ومدى إمكانية إخضاعها لمبدأ المنهج الوضعي التجريبي؛ لذلك فالسؤال المطروح: أين يتم تصنيف العلوم الاجتماعية؟ إذ يجب أن لا تنتهك هذين المبدأين: الترتيب على أساس الاقتراب أو الابتعاد من الوحي، ومبدأ التفاعل بين العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية في المجال التداولي الإسلامي.

إن عملية تأصيل علم الاجتماع - علم العمران الإسلامي، تعني أن لا نفكر في موضوع الدراسة قبل أن نفكر في علاقة موضوع الدراسة في علم العمران الإسلامي ببقية العلوم الإسلامية، فما هو الموضوع الذي يحتله في المنظومة المعرفية الإسلامية؟ هل يقع في منزلة بين المنزلتين، العلوم الطبيعية - البحتة، والعلوم الإسلامية؟ فيأخذ من العلوم الطبيعية - العقلية مناهجها، ويأخذ من العلوم الإسلامية أبعادها النظرية المعيارية في دراسة الظاهرة الاجتماعية؟

إن أكبر معضلة يعاني منها علم الاجتماع بوصفه حقلاً معرفياً منقولاً من المجال التداولي الغربي، أنه لم يتم تأصيله - تقريبه في المجال التداولي الإسلامي، وتعني عملية التأصيل أن نبحت عن مشروعية لممارسة هذا العلم داخل المجال التداولي

الإسلامي، من خلال إعادة النظر في موضوع الدراسة، وفي المنهج المستخدم في الدراسة، مع ضرورة عدم الإخلال بأصول المجال التداولي الإسلامي، ومنطلقات النموذج المعرفي الإسلامي.

تقتضي شرعية الممارسة المعرفية، أن يؤدي علم العمران الإسلامي الوظيفة الآلية التي تمثل أهم خاصية للعلوم في التراث الإسلامي؛ إذ يعرفها طه عبد الرحمن بقوله: "العلم الآلي بكونه العلم الذي لا يكون مقصداً لذاته، أو قل، ليس هو الغاية في حد ذاته حيث لا يطلب إلا من أجل غيره، حيث لا ينال هذا الغير إلا بواسطته، ومتى كان العلم الآلي يتعلق به غيره نزل من المنزلة العلم الأسبق ونزل هذا الآخر منزلة العلم الأشرف لكونه مقصوداً لذاته." (١)

لذلك؛ ظهرت من خلال الدراسات التأصيلية التي تناولناها مسبقاً ثلاثة اتجاهات، تحدد موقع علم العلوم الاجتماعية كالتالي:

الاتجاه الأول: ينفي وجود علاقة أصولية بين علم العمران والعلوم الشرعية، ويؤكد أن علم العمران هو تجاوز للمناهج التقليدية في تلك العلوم. (٢)

الاتجاه الثاني: يقر بوجود العلاقة بين علم العمران والعلوم الشرعية، لكنه يقلل من أهميتها في العمليات الاستدلالية، وتشكيل الفروض، وبينه الخطاب العلمي لعلم العمران؛ إذ يعدّ هذه العلاقة عرضية أو استثنائية، فرضها أسلوب كتابة العصر، ومن هؤلاء منى أبو الفضل وغيرها.

الاتجاه الثالث: يقر بوجود العلاقة بين علم العمران، لا سيما علم أصول الفقه، الذي وصفه ابن خلدون بأنه من أعظم العلوم الشرعية، وأجلها وأكثرها فائدة، ويمثل هذا الاتجاه محمد قطب وغيره.

تحديد موقع علم العمران في إطار المنظومة المعرفية الإسلامية في ثلاثة

(١) عبد الرحمن، طه. تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص ١٠٥.

(٢) مشوش، علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية فيه، مرجع سابق، ص ١٥٣.

مستويات للمعرفة: الوحي، العلوم الشرعية، علوم الأمة، وفي هذه الدوائر الثلاثة، نميل إلى تحديد موقع علم العمران نظرياً بوصفه وسيطاً أصولياً بين العلوم الشرعية والعلوم الإسلامية، التي تظهر في العمران، أما من جانبه التطبيقي، فهو يحتل المركز الوسط المادي بين مصادر الوحي والعلوم المذكورة أو الواقع الثابت والمتغير، وبهذا التحديد يتحول علم العمران إلى ما يتداول في كتب الأصول الحديثة بعلم فقه الواقع.^(١)

٤- موضوع الدراسة في علم العمران الإسلامي:

نعود إلى النص الخلدوني الذي يعدّ مؤسس علم العمران البشري، فنستقري رؤيته لموضوع علم العمران البشري، رأى محمد الجابري أن علم العمران ينتمي إلى دائرة العلوم البرهانية في ذلك الزمان، تماشياً مع طرحه الإبتيمولوجي لبينة العقل العربي وأنظمتها الفكرية التي قسمها إلى البيان والعرفان والبرهان؛ لذا رأى أن علم العمران احتوى على الأركان الأربعة لعلم البرهان: الموضوع، والأعراض الذاتية، والمسائل والمبادئ أو المقدمات...^(٢)

ورأى الجابري أن علم العمران البشري عند ابن خلدون يستند إلى تعريف الغزالي لموضوع العلم الذي يعرفه: "إن لكل علم لا محالة موضوعاً ينظر فيه ويطلب فيه ذلك العلم أحكامه، كبذل الإنسان للطبيب، والمقدار للهندسة، والعدد للحساب، والنغمة للموسيقى، وأفعال المكلفين للفقه، وكل علم من هذه العلوم لا يوجب على المتكفل به أن يثبت أن للإنسان فعلاً، وعلم الهندسة له مقدار، بل يتكفل به إثبات ذلك علم آخر."^(٣)

على أساس هذا التصور للعلم البرهاني ووفقاً لتلك الشروط بنى ابن خلدون

(١) مشوش، علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية فيه، مرجع سابق، ص ١٧٨.

(٢) الجابري، محمد عابد. العصبية والدولة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٥، ١٩٩٢م، ١٠٣.

(٣) الغزالي، أبو حامد. مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١م، ص ١٢٢.

علمه الجديد؛ علم العمران، وقد حرص على بيان أن هذا العلم تتوافر فيه الشروط المذكورة. يقول: "وكأن هذا، علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم؛ وضعياً كان أو عقلياً.

يرى الجابري أن "مهمة علم العمران، إذن، هي البحث في الأعراض الذاتية التي تلحق الاجتماع البشري، أي الظواهر الاجتماعية، ولكن هذا البحث لا يستهدف دراسة القوانين التي تسيّر هذه الظواهر وفقها بل يرمي إلى بيان أن هذه الظواهر تحدث في العمران البشري بالطبع." (١)

ويرى الجابري أن ابن خلدون أول من حدد موضوعاً جديداً لعلم سماه العمران البشري، وهو يتفق مع مفهوم العلم في النموذج المعرفي الغربي الذي يتم فيه الفصل بين الذات والموضوع، وتطرح إشكالية العلم من جهة الوضعيين في تحديد القضايا التي يمكن إخضاعها للدراسة الحسية والتحقيق منها إمبيريقياً، وهو يتفق مع فلسفة العلم الوضعية، التي تعدّ الدين والقيم محددات للذات وتشوش على المعرفة الموضوعية للظواهر الاجتماعية والطبيعية.

في حين يرى أبو يعرب المرزوقي أن مقومات التأسيس الخلدوني لعلم العمران ترجع إلى توافر شرطين: (٢)

١- الشروط الناتجة عن جدل مستوى الفعلي من العمران:

أ- فعالية الطبيعة (الخارجية أي المحيط والمناخ والداخلية؛ بدن الإنسان ونفسه).

(١) الجابري، العصبية والدولة، مرجع سابق، ص ١٠٥.

(٢) المرزوقي، أبو يعرب. البنية الكلية للتأسيس العلمي عند أرسطو وابن خلدون، ورقة عمل مقدمة إلى: المؤتمر الدولي للفلسفة الإسلامية، مناهج العلوم وفلسفاتها من منظور إسلامي، بالتعاون بين كلية العلوم، جامعة القاهرة، مركز الدراسات المعرفية، أبريل، ٢٠٠٧م.

ب- فعالية الإنسان في التاريخ (من المستوى الفطري من الرمز في السحر والكهانة والتنجيم في الباب الأول إلى المستوى الصناعي منها في الباب السادس).

٢- الشروط الناتجة عن جدل المستوى الرمزي من العمران:

أ- فلسفة الطبيعة التي تنفي الضرورة الميتافيزيقية شرطاً للانتقال من السببية إلى الانتظام القانوني.

ب- فلسفة التاريخ التي تنفي الحرية الميتافيزيقية بوصفها شرطاً للانتقال من تحكمية السلوك الإنساني إلى انتظامه القانوني.

اعتبر أبو يعرب المرزوقي توافر هذين الشرطين ضرورياً لتأسيس علم العمران البشري، ويرى أن ابن خلدون أتى علمه تنويجاً للنضج الفلسفي للعلم في المجال التداولي الإسلامي، وليست قفزة في فراغ أو نتيجة لتحديد موضوع للدراسة كما ذهب في ذلك الجابري، بل رأى مشروعته تنمة للانتقال من علم الكلام إلى الكلام في العلم، وبالتالي ما توصل إليه ابن خلدون في تأسيس علم العمران، هو بالضبط ما توصل إليه أرسطو عن العلم في الحضارة اليونانية، وهو ما قام عليه التأسيس الحديث للعلم الغربي المعاصر.

يقوم مفهوم العلم في فلسفة العلوم المعاصرة على الفصل بين الذات والموضوع، بل ويعدُّ الذات مسؤولة عن التشويش المعرفي؛ لذا يجب استبعادها تماماً من عمليات بناء المعرفة، وضرورة التفكير في تحويل عالم الطبيعة وعالم الاجتماع الإنساني إلى موضوع للدراسة، بغية الكشف عن القوانين التي تحكمهما، وهو ما أدى إلى استلاب الذات الإنسانية على حد تعبير النظرية النقدية لمدرسة فرانكفوت، والتي رأت أن هذا الضرب من المعرفة هو خاضع بالأساس للعقل الأداتي أو العقل الأعمي كما وصفه إدغار موران، بقوله: "تأسس العلم الغربي على إقصاء الوضعاني للذات من منطلق الفكرة القائلة بأن الموضوعات الموجودة بشكل مستقل عن الذات قد يكون بالمستطاع وصفها وتفسيرها باعتبارها كذلك، لقد سمحت فكرة وجود عالم من الوقائع الموضوعية الخالية من جميع أحكام

القيمة وجميع التشويهاات الذاتية، بفضل المنهج التجريبي وإجراءات التحقق.^(١)

لا يسعى علم العمران الإسلامي إلى إقصاء الذات، بل يعدّها ضرورية في كل دراسة لموضوعاته المختلفة، وفق آلية منهجية تقوم على الوصل والفصل بين الذات -الوحي والموضوع، التي عدّها سمير أبو زيد منهجاً قائماً بذاته، انطلاقاً من قراءته لمنهج الجرجاني الذي استخدمه في كتابه "الإعجاز اللغوي لمفردات القرآن الكريم"، وحدد سماته كالآتي:^(٢)

- الفصل والوصل هو على مستوى الموضوع العلمي المحدد، وليس على مستوى قضايا العلم ككل، أو على مستوى مجالات علمية كاملة.

- يتم تحديد الموضوع العلمي محل البحث بشكل دقيق، وتحديد ما إذا كان يمثل قضية علمية بحثة، أم قضية علمية دينية مشتركة.

- إذا كان الموضوع يمثل قضية علمية بحثة، فيتم التعامل معه بحسب المناهج العلمية الخاصة بالمجال العلمي.

- إذا كان الموضوع يمثل قضية علمية دينية مشتركة، يتم تحديد الموضوع بشكل دقيق، وتمييزه من الموضوعات العلمية المماثلة له.

- يتم تحليل الموضوع إلى موضوعين مستقلين: أحدهما موضوع علمي، والآخر موضوع ديني.

لا يمكن اعتبار الفصل - والوصل منهجاً لدراسة الموضوعات؛ لأن سمير أبو زيد بهذه الطريقة واصل آلية التقسيم التي يقوم عليها العلم الوضعي الذي يفصل بين الذات والموضوع، بالإضافة إلى الرؤية المعيارية في تقسيم الموضوعات إلى دينية وعلمية، وهو منطلق الاتجاه الوضعي في دراسة الدين.

(١) موران، إدغار. الفكر والمستقبل، مدخل إلى الفكر المركب، ترجمة: أحمد القصور ومنير المحجوبي، المغرب: دار توبقال للنشر، ط١، ٢٠٠٤م، ص٤٢.

(٢) أبو زيد، سمير. العلم والنظرة العربية إلى العالم، التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٩م، ص٣٤٤.

إنَّ من نطمح إليه هو استخدام الآلية المنهجية الوصل-الفصل بين الذات المحكومة بإطار الوحي ومقاصده العليا (التوحيد والتزكية والعمران)، وبين الموضوع الموصول بالذات في الإطار المقاصدي القرآني، والمنفصل عنها في إطار التحقق والدراسة الميدانية.

الذات محكومة في علم العمران الإسلامي في اختيار موضوع بحثها بالإطار المرجعي الديني، وفي تناول موضوعاتها، ولا يعني الانفصال التام للموضوع عن الذات؛ لأن الذات والموضوع كلاهما خاضع للرؤية الكونية التوحيدية نفسها، "إن العلم ينظر فيما يقع أصلاً تحت حكم الدين، إذ إن الموضوعات التي يبحثها، كائنة ما كانت تدرج في سياق الأعمال التي يشملها الدين، فلا يكاد العالم يتعاطى النظر في أية ظاهرة كونية أو طبيعية أو حياتية أو إنسانية، فيضطر إلى الأخذ بأسباب عملية تستدعي حكم الدين، وهكذا بأن كل علم هو في نهاية المطاف، بحث مجموعة معينة من مجموعات الأعمال التي يتكون منها النسق الديني." (١)

تكون الموضوعات التي يدرسها العلم في الرؤية الإسلامية محكومة برؤية تكاملية بين مختلف جوانب الحياة الإنسانية، ففي علوم الأمة (العلوم الاجتماعية) لا يكون الفصل بين الموضوعات، إلا لغرض منهجي في دراسة الموضوع، ولا يعني الاستقلال الكلي لموضوع علم العمران الإسلامي، مثل علم النفس من منظور إسلامي، أو علوم سياسية من منظور إسلامي، وغيرهما، لغرض تحديد الزاوية التي يدرسها والدرجة التي يحتلها في سلم الفعل الإنساني.

لذلك؛ يجب أن يقدم علمُ العمران مع علوم الأمة الرؤية التكاملية للإنسان في أبعاده المختلفة، والمحكومة بالمقاصد التي حددها القرآن الكريم في تحقيق الاستخلاف والتعمير، وتأدية الأمانة وتحقيق الشهود الحضاري.

وتأسيساً على الرؤية الخلدونية لعلم العمران الإسلامي، عدَّ ابن خلدون أن موضوع العمران البشري هو دراسة أحوال التغيير والتبديل التي تعترى المجتمعات،

(١) عبد الرحمن، طه. سؤال العمل، بحث في الأصول العملية في الفكر والعلم، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢م، ص ٢٢٩.

وانطلاقاً من مبدأ تاريخية الفكرة؛ إذ حدد ابن خلدون موضوعه في مرحلة اتسمت فيها الحضارة الإسلامية بالأوج والتقدم العمراني؛ لذلك ونظراً لاختلاف الراهن الذي يعدم فيه العمران الحضاري؛ بسبب التخلف والانحطاط الحضاري الذي تعيشه الأمة العربية والإسلامية، ومن منطلق توصيف مالك بن نبي لهذه المرحلة، التي تحيياها الأمة بمرحلة ما بعد الحضارة، وهي مرحلة يقوم أفقها المعرفي على وجوب التفكير في إعادة التأسيس والاستئناف الحضاري، فإن علم العمران الذي نسعى إلى تحديد موضوعه، يجب أن يكون مرتبطاً بالفرد أو ببناء الإنسان الحضاري؛ لذلك موضوعه هو: "الفعل الإنساني"، الذي هو جوهر العمران البشري، "والعمران جوهر الفعل الإنساني في الكون وغايته، وبه تتجلى استفادة الإنسان من التسخير الإلهي للكون، وجعله تحت تصرف الإنسان المستخلف، ليحقق الغاية من الخلق في إعمار الكون." (١)

وعلى الرغم من أننا نتقاطع مع ماكس فيبر الذي عرّف علم الاجتماع بأنه: "العلم الذي يسعى إلى فهم الفعل الإنساني"، فإن علم العمران الإسلامي يختلف عن هذا التصور المعرفي؛ لأن الأنماط المثالية التي حددها ماكس فيبر للفعل ربطها بين حدي المعقولية واللامعقولية، ويقصد طبعاً العقلانية الغربية الرأسمالية، والتي تفيد فكرة الربط بين كفاءة الوسائل في تحقيق الغايات، دون التساؤل عن الأبعاد القيمة لطبيعة الوسيلة والمشروعية الأخلاقية للغاية، في حين يسعى علم العمران الإسلامي إلى دراسة الفعل العمراني الإنساني مع مطابقته لنموذج الفعل القيمي المعياري الذي يحدده الوحي الرباني، فإن الفعل هنا محكوم بالغائية الربانية العليا، وليس بالغائية القيمة البشرية.

يسعى علم العمران الإسلامي إلى دراسة الفعل العمراني الذي يعكس الرؤية الكونية التوحيدية في مجال الوجود الاجتماعي. وتحديد موضوع علم العمران في

(١) العلواني، طه جابر. العلوم الإسلامية، أزمة منهج أم أزمة تنزيل، ضمن كتاب: العلوم الإسلامية، أزمة منهج أم أزمة تنزيل، تحرير: عبد السلام طويل، المملكة المغربية: دار مدارك للنشر، ط ١، ٢٠١١م، ص ٨٥.

الفعل الإنساني، يضعه في تقاطع مع حقل معرفي آخر في مجال التداولي الإسلامي، وهو علم الفقه الذي يعنى بدراسة الأحكام الشرعية للأفعال الإنسانية، "إن الأصل في كل علم من العلوم أن يطلب كماله، ولا يحصل هذا الكمال إلا بالالتجاء إلى العلم الذي يعلوه، ذلك أن كل علم تكون به آفات وله حدود، ولا يمكن أن يُزيل هذه الآفات ويرفع هذه الحدود إلا علم أرقى منه، فلا بد إذن لكل علم من أن يظل موصولاً بالعلم الذي فوقه، حتى تزول عنه آفاته وترتفع عنه حدوده." (١)

- يجب أن يقوم علم العمران الإسلامي على أصليين ثابتين مخالفين للأصليين الذين قام عليهما علم الاجتماع الوضعي وهما:

١- لا أخلاق في العلم: مقتضى هذا الأصل أن لكل واحد - أو جماعة - أن يضع بنیان نظريته بحسب ما يشاء من القرارات المعرفية والمنهجية ما عدا أن يجعل فيه مكاناً للاعتبارات التي تصدر عن قيم معنوية مخصوصة أو عن العمل بقواعد سلوكية معينة. (٢)

إن علم العمران علم محكوم بنظرية الأخلاق الإسلامية، ومقتضى هذا المبدأ أن الباحث في علم العمران الإسلامي يقوم بدراسة الفعل الإنساني على أساس أخلاقي أي أن الفعل محدد بالإطار الأخلاقي الإسلامي، ويعني تحقيق الموضوعية أن تشترك قيم الذات الداخلية مع مدركات الذات الخارجية في تأسيس المعرفة تأسيساً موجهاً ومقوماً لا تأسيساً مجرداً.

٢- لا غيب في العقل، مقتضى هذا الأصل أن لكل واحد - أو جماعة - أن يركب من العلاقات ويقيم من البنات ما شاء ما عدا أن تكون بعض العناصر المرتبطة بهذه العلاقات أو الداخلة في هذه البنات لا تفيد في تحقيقات التجربة الحسية ولا تقديرات العقل المجرد في الإحاطة بكنهها أو بوصفها. (٣)

(١) عبد الرحمن، طه. سؤال العمل، مرجع سابق، ٢٩٩.

(٢) عبد الرحمن، طه. سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٠، ص ٩٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٢.

إن علم العمران علم محكوم بالإطار الديني، ومقتضى هذا المبدأ، يجب على الباحث في علم العمران الإسلامي أن تسعى كل أبحاثه للانتقال من مرتبة العقل المجرد المحكوم بالأرقام والإحصائيات إلى العقل المسدد بالوحي الرباني في تفسير الظواهر الاجتماعية، ومن منطلق العقل الإنساني المكون على البعد الأخلاقي المتأسس على البعد الديني؛ مما يعني نفي مبدأ السببية الصارمة والانتقال إلى مبدأ التجاوز، لرفع اللبس عن الآلية السببية.

٥- أساسيات المنهج المركب في علم العمران الإسلامي:

انطلاقاً من الرؤية التعقيدية للواقع الاجتماعي، إن المنهج الذي يستخدم في دراسة الفعل الإنساني في العلم العمران الإسلامي، يجب أن يخضع لمنطق التركيب وليس لمنطق التبسيط، فالرؤية التكاملية للواقع تحتم علينا الأخذ بالمنهج التركيبي لدراسة الفعل الإنساني.

من جهة، نصل علم العمران بالعلوم الثقيلة - الدينية عن طريق توليد النموذج المعرفي للفعل الإنساني من الوحي الرباني، ومن جهة أخرى، نفصل عنها؛ لأننا نهتم بدراسة الفعل الإنساني كما هو في الواقع الاجتماعي، فالنظر إلى الواقع دون بعد معرفي يخلق الوهم بأننا ننتج المعرفة الإسلامية، ومن ثم نحن نضيع فرصة تاريخية في إدراك البعد المعرفي الإسلامي، بعد أن بدأ يتآكل النموذج المعرفي الغربي، بسبب عجزه عن دراسة الإنسان وفق رؤية تكاملية.

ويقوم المنهج المركب على نقيض المنهج الواحدي أو الأحادي لعلم الاجتماع الغربي الذي يقوم على دراسة الموضوع من منطلق كمي وحسابي مع إقصاء لمنظومة القيم، ونعدّ أن علاقة المنهج المركب في علم العمران الإسلامي بإسلامية المعرفة، هي علاقة منهجية، فإسلامية المعرفة هي قضية منهجية بالأساس؛ لذلك يسعى المنهج المركب إلى دراسة الظاهرة الإنسانية في عالم الوجود الاجتماعي، "إسلامية المعرفة لا تعني بحال من الأحوال مجرد إضافة عبارات دينية إلى مبحث العلوم الاجتماعية والإنسانية باستمداد آيات القرآنية ملائمة لموضوعات العلم المقصود أسلمته، بل هي إعادة صياغة منهجية معرفية للعلوم وقوانينها، كما لا

تعني مجرد سحب الانتماء الذاتي للدين على كافة الموضوعات لإضفاء الشرعية الدينية على الإنجاز الحضاري البشري واستلابه دينياً بمنطلق الاحتواء اللفظي واللاهوتي.^(١)

ويجب أن ينهل المنهج المركب من المقدمات المنطقية للنموذج المعرفي الإسلامي، وأول هذه المقدمات، مقدمة الجمع بين مصادر المعرفة، الوحي والعقل في دراسة الظواهر في علم العمران الإسلامي، فأساس المنهج المركب هو منهج الجمع بين القراءتين، "يعني قراءة الوحي النازل المتمثل في الكتاب الكريم، المحدد للغاية الحق من الخلق، والمنبه على السنن الحاكمة لهذا الوجود والموضح للمنهج والشرعة، والحقائق الإنسانية، وقراءة كونية: شاملة لآثار القدرة الإلهية وصفاتها وخلق الإنسان، وسائر السنن والظواهر الكونية، وملاحظة ربوبية الباري شأنه، وكرمه البالغ في خلق الإنسان، واستخلافه وائتمانه على الوجود، وندبه لإعمارهِ وتسخيرهِ."^(٢)

يسعى المنهج المركب لعلم العمران الإسلامي إلى دراسة الكون في شقه الاجتماعي الإنساني، واكتشاف النواميس التي تحكم هذا العالم - الوجود الاجتماعي، ويقوم المنهج المركب على التركيب بين قراءة الوحي الرباني من خلال توليد نموذج معرفي للفعل الإنساني - بعض الظواهر الاجتماعية من النص الديني - والقراءة الاستقرائية للفعل الإنساني - الظاهرة الاجتماعية في العالم الاجتماعي، ويتم الرجوع في عمليات التحليل والتفسير إلى النموذج المعرفي المتولد من الوحي الرباني بالابتعاد أو التطابق مع الواقع، مع العلم أن المقاصد والغايات الكبرى للاجتماع الإنساني محددة في القرآن الكريم، بثلاثة مقاصد عليا: تأدية الأمانة، وتحقيق الاستخلاف، والقيام بالإعمار الكوني، من الفرد إلى الجماعة الاجتماعية إلى الدولة الإسلامية.

(١) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، مرجع سابق، ص ٧٥.

(٢) العلواني، طه جابر. التوحيد والتزكية والعمران، محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٣م، ص ٧٣.

إن النمط المثالي عند فيبر هو بينية تصورية تجريدية، يتم استنباطها من الواقع الاجتماعي، باستخدام آليات الاختزال والاستبعاد لعناصر معينة، والأخذ بعناصر تتكاثف حولها البيئة التصورية للنمط المثالي، كنمط الفعل، والبيروقراطية، والسلطة، فلا يمكن أن يتطابق النمط المثالي مع الواقع تطابقاً تاماً، ولا ينفصل عنه انفصلاً تاماً، لكن بالنسبة لماكس فيبر النمط محكوم بإطار العقلانية الحداثية الغربية، التي اعتبرها أرقى القيم الإنسانية، "تمثل مقولة النمط المثالي مكانة معتبرة في ميثودولوجيا ماكس فيبر، إنها تفرض مسبقاً انفصال المفهوم عن الواقع (ومن ثم النقد عن الوهم النظري)، إنها لا تنفصل عن التفكير حول دور الارتباط بالقيم وحول حدود المنظورية." (١)

أما النموذج الذي نسعى إلى استخدامه في المنهج المركب، فهو نموذج عقلائي مستنبط من النص الرباني، ويختلف جذرياً عن منهج المقاربات/المقارنات الذي استخدمه مؤسسو علم الاجتماع الإسلامي، عندما بحثوا عمّا يقابل المعرفة السوسيولوجية الغربية ومفاهيمها في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فشوها المعرفة القرآنية وحصرها في تلك التصورات عن النظام الاجتماعي الإنساني أو الفعل الاجتماعي أو الأسرة، وغيرها، لذا يجب أن يكون النص - الوحي مصدراً للمعرفة من خلال توليد نموذج معرفي رئيس، تتوالد منه نماذج معرفية فرعية، "إن المعرفة في جوهرها تجريد نموذج من النص المقدس (الكلي) يساعدنا على تفسير الجزئي، في إطار الكلي والحكم عليه، والمسافة التي تفصل القرآن عن الواقع هي مجال الجهد المعرفي، هي الدعوة الإلهية للاجتهد، بدلاً من هذا يتصور القائلون بتطابق القرآن والواقع، وأن المعرفة هي التنقيب في الكتاب والسنة عن المعلومات والمفاهيم الجاهزة." (٢)

(١) رانيو، فليب. ماكس فيبر، مفارقات العقل الحديث، ترجمة: محمد جديدي، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠٠٩، ص ٩٣.

(٢) المسيري، عبد الوهاب. "في الدرس المعرفي"، مجلة إسلامية المعرفة، بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع ٢٠ (٢٠٠٠م)، ص ١٢٠.

تشارك في هذه المهمة جماعات علمية تكون متعددة الاختصاصات (علوم اللغة، علوم القرآن، علوم الفقه، علوم أصول الفقه، علوم الفلسفة، وعلوم الأمة)، وهنا، نقرب من فكرة الاجتهاد الجماعي بوصفه آلية منهجية استخدمت في التراث لوضع القوانين المنهجية لدراسة النص القرآني، وإن بقيت محصورة في الفقه، فلم لا يتم توسيعها، لتستوعب عدداً أكبر من العلوم وفقاً لمتطلبات العصر، كما عرفه المرزوقي، بقوله: "الفكر الاجتهادي هو نظرة جديدة للمعرفة التي لا يكون فيها معيار الحقيقة معيار التطابق مع الواقع الموضوعي، بل المعيار هو إجماع المؤمنين وممارستهم كما يحددها السلوك العقلي والخلقي دائمي المراجعة والتعديل: معيار التواصي بالحق".^(١)

من جهة، نضمن القداسة للنص حتى لا يتم التلاعب بمفرداته وآياته، كما في بعض الدراسات سابقة الذكر، ولعل أهم الدراسات هي دراسة ميموني في توليد حقل معرفي دلالي من القرآن الكريم، لكن نتيجة لعدم إلمامه بكل العلوم المرتبطة بالوحي أصاب الوهن دراسته، وخرج من نطاق توليد حقل معرفي إلى تناول المشروع الاجتماعي للإسلام، "القرآن هو النص المقدس المليء بالمعاني الذي يتعامل مع الكليات تاركاً لنا جزئيات الواقع، ووجود هذه المسافة بين الكليات والجزئيات هي التي تشكل مجال تفاعل الإنسان المخلوق مع خالقه".^(٢)

ومن جهة أخرى، يكون النموذج المعرفي أداة منهجية تستخدم لدراسة الظواهر الإنسانية، فيمكننا في علم العمران الإسلامي انطلاقاً من النموذج المعرفي الرئيس أن نولد نموذجاً معرفياً فرعياً يحدد لنا مثلاً أنماط الفعل الإنساني أو أنماط التغير الاجتماعي، أو طبيعة الجماعات الاجتماعية المولدة من القرآن الكريم، وتبقى صلاحية النموذج محدودة الزمان والمكان، فيكون من مهام علم العمران الإسلامي دراسة الفعل الحضاري؛ لأنه ضرورة ملحة في الراهن بسبب

(١) المرزوقي، أبو يعرب. فلسفة التاريخ الخلدونية، علم العمران في عمل التاريخ وعلمه، تونس: الدار المتوسطة للنشر، ط١، ٢٠٠٧، ص ١٢٩.

(٢) المسيري، "في الدرس المعرفي"، مرجع سابق، ص ١٢١.

عوامل الانحطاط الحضاري، والكشف من خلال الدراسة الإمبريقية عن أسباب العطالة والتناقض في الفعل الإنساني للمسلم المعاصر، برد الواقع العيني إلى النموذج المعرفي للفعل الإنساني الذي يتم توليده من النص الرباني، في حين يبقى النموذج عرضة للنقد بحسب التغيرات التي تعتری الواقع الاجتماعي، ولا يعني أن النموذج هو النص، بما يسمح للعقل الاتصال بالوحي عن طريق التأسيس المعرفي والمنهجي، فنضمن سلامة النص من فهم البشر الذي يتغير بتغير أدوات الفهم الإنساني.

وما دام منطلقنا الرؤية التكاملية للواقع - الوجود الاجتماعي، فيجب أن يكون هناك تكامل معرفي في دراسة الفعل الإنساني، فإذا درس علم العمران الفعل من زاوية العلاقات الاجتماعية وأشكال التفاعل الاجتماعي وطبيعة النظم الاجتماعية، وأنماط التغير الاجتماعي، فإن الفعل الإنساني ليس في معزل عن البعد النفسي والبعد السياسي والتربوي والثقافي، وغيرها؛ لأننا لا نسعى تحت حجة الفصل بين موضوعات الدراسة كما في تصور موضوعات العلم الغربي، بل تحقيق الغايات المقاصدية للقرآن الكريم، من خلال نقل تلك القيم من عالم التصور والتجريد إلى عالم الممارسة والتطبيق.

ويحقق المنهج المركب آلية التداخل المعرفي لعلم العمران مع العلوم الإسلامية في المجال التداولي، ومن جهة أخرى، يستقل عنها في دراسة الظواهر الإنسانية، التي هي أفعال إنسانية بالأساس تقريرية وصفية، أما عن علاقة المنهج المركب بمنهج أصول الفقه، فيرى عطية أن "ازدهار العلوم الاجتماعية لا يمكن أن يستمر إذا قيدناه بالضوابط الصارمة لعلم أصول الفقه؛ وذلك لأن علم أصول الفقه بطبيعته وُضِعَ لغرض معين، ومن ثم لا يمكن أن يحكم علوماً تختلف في طبيعتها عن العلوم التي وضع لها علم أصول الفقه لضبطها،"^(١) والرأي الذي يذهب إليه عطية، فهو: "أن علم أصول الفقه قد وضع أصلاً لضبط التكاليف الشرعية ...

(١) عطية، جمال الدين. دروس في علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية، قطر: كلية الشريعة، جامعة قطر، ١٩٨٨م، ص ١١.

واستنباط الأحكام ... وبالتالي فهو لم يوضع أصلاً لتفسير الظواهر الاجتماعية وبيان العلاقات السببية بينها أو التوصل إلى القوانين التي تحكمها، ومن الظلم أن نحمله ما لا يحتمل.^(١)

من هذه الفكرة التي تشغل بال كثير من الباحثين عن عدم إمكانية دراسة منهج أصول الفقه للظواهر الإنسانية، وهي سليمة إلى حد ما، إذا استخدمناه بشكل مباشر في دراسة الظواهر، أما في المنهج المركب القائم على ثنائية (منهجية الخلق - منهجية التشيؤ). منهجية الخلق من خلال توليد نموذج معرفي من النص الوحي، فإنه من الضروري أن يكون لمنهج أصول الفقه دورٌ كبيرٌ في بلورته وصياغته، وبهذا نضمن التكامل بين العلوم الشرعية - الدينية والعلوم الاجتماعية، وبالتالي المنهج الأصولي لا يكون في علاقة مباشرة مع الواقع، بل يتوسط الظاهرة والوحي، وبهذا نكون قد استخدمناه من جهة توليد النموذج المعرفي.

إن المنهج الأصولي له دور كبير في صياغة النموذج المعرفي الإرشادي للفعل في علم العمران الإسلامي؛ لأنه يدرس الأبعاد المعيارية للفعل، ويضعها في شكل تصانيف ومراتب، ثم يطلق الحكم الشرعي عليها، أما منهجية التشيؤ القائمة على الدراسات الإمبريقية للظواهر الإنسانية، فتستخدم المناهج الوصفية والأدوات البحثية التي طورتها المناهج الغربية، وهنا، يتم الاستفادة من المنهج الغربي في دراسة الظاهرة الإنسانية، ويكون للنموذج دور في صياغة الفرضيات البحثية، بمعنى الأخذ بالمنهج الاستدلالي، وتكون الدراسات الواقعية محكومة بالمنهج الاستقرائي في عملية تكامل معرفي في عمليات التحليل والتفسير العلمي للظواهر الإنسانية في علم العمران الإسلامي التي يجب أن نرتقي فيها من منهجية التشيؤ إلى منهجية الخلق؛ للكشف عن إرادة الله في الوجود الاجتماعي.



(١) المرجع السابق، ص ١٢.

الخلاصة

إن أهم النتائج التي توصلنا إليها في هذا الفصل عن التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع، نوجزها في:

- أخذ مفهوم التأصيل الإسلامي لعلوم الاجتماعية بُعدين، بحسب الخلفية الفكرية للباحثين الذين تناولوا مفهوم التأصيل، فالباحثون في مجال العلوم الإسلامية - الشرعية، رأوا أن منطلق التأصيل يبدأ من ضبط المفاهيم الإسلامية حول الإنسان والمجتمع والقيم، في حين رأى ذوو الخلفية الفكرية الفلسفية والعلمية أن التأصيل يعني أسلمة العلوم الاجتماعية من خلال عملية إبداع لمنهج إسلامي، نتمكن من خلاله دراسة الظواهر الاجتماعية. وتوصلنا إلى صياغة مفهوم التأصيل، بوصفه عملية إبستمولوجية بالأساس، تقوم على تحديد موقع علم العمران الإسلامي في المنظومة المعرفية الإسلامية، وكذلك موضوع النموذج المراد استخدامه في دراسة الظواهر.

- عرّجنا على العديد من الدراسات التأصيلية التي رأينا أنها تفيدنا في عملية البناء المعرفي لعلم العمران الإسلامي، ووضحنا من خلال النقد والتحليل المعرفي الإضافات التي قدمتها هذه الدراسات في مجال تقريب العلوم الاجتماعية في المجال التداولي الإسلامي، والنقاط التي نختلف معها في العملية التأصيلية في الوقت نفسه، وبالطبع اعتبرنا أن الجهد المعرفي الذي نبذله، يعد تنمة لهذا المشروع الذي سبقتها إليه دراسات هؤلاء الباحثين.

- وأخيراً، وصلنا إلى الجانب العملي في عملية التأسيس الإبستمولوجي لعلم العمران الإسلامي الذي بحثنا له عن البعد التراثي في التسمية، والمرتبطة بعلم العمران الخلدوني من جهة، وربطناه بمصدر الوحي القرآني من جهة أخرى، فأعطينا الدلالة اللغوية لكلمة العمران، وتوصلنا إلى أنها محصورة في عنصري الفعل والزمن؛ مما دفعنا إلى اعتبار موضوع الدراسة في علم العمران الإسلامي يقع في دائرة الفعل الإنساني.

- لم يزال الموقع المعرفي لعلم العمران الإسلامي في المجال التداولي الإسلامي، يحتاج إلى عملية التقريب التداولي، تلك الآلية التي استخدمها صانعو التراث الإسلامي في تقريب العلوم، من خلال تخليص العلم المنقول من مضامينه التي تتعارض مع أصول المجال التداولي: العقدي والغوية والمعرفية؛ لذلك فعملية التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع تبقى في حاجة دائمة ومستمرة إلى عملية التقريب، حتى يشغل مكانة داخل المجال التداولي الإسلامي.

- أما المنهج في علم العمران الإسلامي الذي أطلقنا عليه تسمية المنهج المركب، ورأينا أن هذا المنهج ينهل من القواعد الأصولية والمنطقية للنموذج الإسلامي، وتمثل الرؤية الإسلامية إلى العالم الإطار المرجعي له، وأول هذه الأسس، أن يجمع بين مصادر المعرفة؛ العقل والوحي، وأن يحقق مبدأ الجمع بين القراءتين؛ قراءة الوحي وقراءة الكون، وأثبتنا أن هذا المنهج يقوم على إبداع نموذج معرفي إرشادي مستنبط من النص القرآني، يستخدم بوصفه أداة منهجية لتحليل الظواهر الإنسانية من خلال الدراسة الإمبريقية، مع تأكيد فكرة التكامل المعرفي بين علم العمران الإسلامي وعلوم الأمة، من أجل تحقيق المقاصد القرآنية الممثلة في الاستخلاف، وتأدية الأمانة، وتحقيق الشهود الحضاري.



الخاتمة

بعد هذه الرحلة المعرفية في دراسة موضوع "التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع؛" إذ وقفنا بالنقد والتحليل على الأبعاد الإبيستيمولوجية للعلوم الاجتماعية الغربية، وطبيعة المناهج المستخدمة في علم الاجتماع الغربي، ووقفنا على الآليات المنهجية التي وظفها العقل العربي في إنتاج المعرفة السوسيولوجية، وكذلك عرضنا العديد من الدراسات التي طرحها الباحثون العرب بديلاً لعلم الاجتماع الغربي، ننتهي إلى عرض أهم النتائج التي توصلنا إليها في هذه الدراسة في ما يلي:

النتيجة الأولى: تتعلق بآليات اشتغال العقل الغربي في مجال علم الاجتماع

أثبتنا عن طريق النقد المعرفي لعلم الاجتماع الغربي، أن النموذج المعرفي المادي العلماني، يمثل الإطار المرجعي لعمليات تحليل الظواهر الاجتماعية وتفسيرها، وأن هذا النموذج امتداد لرؤية العالم، تلك الرؤية المادية إلى العالم التي تمثل الأساس الكامن للنموذج المعرفي الغربي، ومرجعته المطلقة، وتشكل من بنية مفاهيم، تجيب عن الأسئلة الكلية والنهائية المتعلقة بالإنسان والحياة والكون.

وتوصلنا عن طريق النقد المعرفي للنماذج الفرعية في النظريات الاجتماعية لعلم الاجتماع الغربي، أنها تستمد افتراضاتها (مسلماتها) حول الإنسان والواقع، والفاعل الاجتماعي والمجتمع، وغيرها، من النموذج المعرفي الغربي الكلي؛ ما يثبت العلاقة الجدلية بين النموذج والمعارف المتولدة عنه.

وتوصلنا إلى نسبة المعرفة في علم الاجتماع الغربي، نتيجة لارتباطها بالخصوصيات الحضارية والثقافية للمجتمعات الغربية التي ولدتها؛ لذلك لا يصح معرفياً تعميم نتائجها على بقية المجتمعات التي لديها خصوصياتها التاريخية والحضارية، والتي تختلف كلياً عن خصوصيات المجتمعات الغربية؛ مما يستدعي عملية تأسيس إبستيمولوجي لعلم الاجتماع، وليس استيراده كما يستورد العالم الأشياء.

وكشفنا أن التحيز صفة حتمية في النماذج المعرفية؛ لأنها ترسم للباحثين مجال رؤية البحث والأدوات المنهجية التي يستخدمونها في الدراسات العقلية، من منطلق منظومة قيمة معينة؛ لذلك فأَي اتصال بالمعارف التي تتشكل في الحقل المعرفي الغربي، دون إدراك الأبعاد الإستمولوجية للنماذج المعرفية، يكون الوعي بها سطحياً وساذجاً.

النتيجة الثانية: تتعلق بآليات اشتغال العقل العربي في مجال السوسيولوجيا. إن آليات الاستعارة التي استخدمها العقل العربي لتوليد السوسيولوجيا، سواء آلية استعارة المنهج بوصفها صيغاً إجرائية، أو آلية إسقاط النظرية الاجتماعية الغربية على الواقع الاجتماعي العربي، أثبتت الدراسة أن هذه الآليات لم تولد خطاباً سوسيولوجياً حول المجتمع العربي، وإنما كانت معارف عامة أو معارف نابذة من الحس المشترك، تفتقد إلى المسألية في الطرح وإلى العمق في تناول الظواهر الاجتماعية؛ لذلك يجب أن يكف الباحثون العرب نهائياً عن استخدام هذه الآليات التي تعكس بشكل مباشر التبعية للحقل المعرفي الغربي، وتعمق مأساة العقل العربي.

النتيجة الثالثة: تتعلق بالبدائل المعرفية التي طرحها الباحثون العرب لعلم الاجتماع الغربي.

يثبت النقد المعرفي لطبيعة البدائل التي طرحها الباحثون العرب لعلم الاجتماع الغربي، أنها تأسست على جملة من المناهج البسيطة؛ ما حرّمها من التأسيس المعرفي لعلم الاجتماع، فمنهج المقارنات الذي استخدمه دعاة علم الاجتماع العربي ودعاة علم الاجتماع الإسلامي، لم يؤصل معرفياً لهذا الحقل، بل أدى إلى إرباك معرفي ومنهجي عند ممارسيه، وأصاب دعواهم كثيراً من الخلط المنهجي لعدم وضوح الرؤية الإستمولوجية التي انطلقوا منها في عملية التأصيل؛ لذلك بقيت دعواهم حبيسة الخطاب التبشيري، ولم تستطع أن تؤسس لفعل المعرفة السوسيولوجية؛ لذا فعلى العقل العربي أن يكف نهائياً عن استخدام هذه المناهج في التأسيس المعرفي.

أما الباحثون الذين لديهم وعي بآليات اشتغال العقل الغربي في السوسيولوجيا، كأصحاب الاتجاه الوضعي في عملية التأصيل المعرفي لعلم الاجتماع؛ إذ انطلقوا من نقدهم المعرفي للعقل العربي ولأدواته المنهجية التي تهيمن برأيهم عليها المعرفة التراثية، ودعوتهم المجتمعات العربية إلى الانخراط الواعي في الحداثة الغربية، بوصفه مشروعاً عالمياً وكونياً، أثبتنا معرفياً تهافت دعواهم، وأن دراساتهم لا تختلف في كثير من الأحيان عن الدراسات الاستشراقية، التي تنطلق من النموذج المعرفي الغربي في دراسة التراث الإسلامي، ودراسة المجتمعات العربية.

النتيجة الرابعة: تتعلق بإسلامية المعرفة بوصفها مشروعاً فكرياً إسلامياً معاصراً.

يعني تأصيل العلوم الاجتماعية من زاوية إسلامية المعرفة أولاً: الاستيعاب النقدي للعلوم الاجتماعية الغربية، وتعني ثانياً: إعادة وصل هذه العلوم بالتراث الإسلامي، ويتم ذلك من خلال إعادة ترتيب مستويات المعرفة والمنهجية في عملية التأصيل، فنبتدئ بالرؤية الإسلامية إلى العالم التي تختلف جذرياً عن رؤية العالم المادية، وتستنبط هذه الرؤية من الوحي الرباني، وتأسساً عليها نولد نموذجاً معرفياً إسلامياً، يكون التوحيد أهم مرتكز معرفي له، ويتشكل من جملة من المقدمات المعرفية والمنهجية التي يتم تحويلها إلى عناصر تمثل ميثودولوجيا المنهج الإسلامي، كثنائية مصادر المعرفة (الوحي والكون)، وتمثل هذه العناصر الإطار الإبتيمولوجي العام في عملية التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع.

النتيجة الخامسة: تتعلق بالتأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع- نحو علم العمران الإسلامي -.

توصلنا إلى: أولاً يجب ربط عملية التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع بالإطار الإبتيمولوجي لنظرية المعرفة الإسلامية، وثانياً: يجب أن ينهل علم العمران الإسلامي من مقدمات النموذج المعرفي الإسلامي، وثالثاً: أن لا ينتهك أساسيات المنهجية الإسلامية. وتعني عملية التأصيل كيفية دمج هذا الحقل المعرفي في المجال الدولي الإسلامي، شرط أن لا ينتهك أصوله اللغوية والعقدية والمعرفية،

وكذلك نقصد بعملية التأصيل التفكير في المنهج، الذي يمكننا من دراسة الظواهر الاجتماعية من الناحية الواقعية؛ إذ نجمع في المنهج المركب في علم العمران الإسلامي بين قراءة الوحي من خلال توليد نموذج معرفي من الوحي الرباني، وقراءة الكون عن طريق الدراسة الواقعية للظواهر في الوجود الاجتماعي، والانتقال في تفسير الظواهر من منهجية التشيؤ إلى منهجية الخلق.

وأخيراً، أتت هذه الدراسة تنمة لدراسات سابقة عدّة، والتي أجريت حول التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع في العالم العربي؛ لذلك ما توصلت إليه من نتائج تعدّ منعطفاً معرفياً مهماً، فيجب على العقل العربي أن يتجاوز ثلاث ممارسات بحثية وبشكل نهائي: ممارسة الآلية الاستعارية للمناهج والنظريات من الحقل الغربي، وممارسة التأصيل عن طريق مناهج المقارنات، وممارسة التأصيل عن طريق تعميم المنهج الوضعي في دراسة التراث والظواهر الاجتماعية؛ لأن ذلك يؤدي إلى هدم المجال التداولي الإسلامي وإحلال المجال التداولي الغربي مكانه، ويستحيل معرفياً أن يتوصل به في عملية النهضة الفكرية.

تبقى إسلامية المعرفة مشروعاً فكرياً مفتوحاً أمام عقول الباحثين لإثرائها منهجياً ومعرفياً، عن طريق التفكير في كيفية الجمع بين قراءة الوحي الرباني وقراءة الكون (العالم الاجتماعي)؛ لذلك ما توصلنا إليه من نتائج في هذه الدراسة عن ضرورة اعتبار إسلامية المعرفة إطاراً مرجعياً لتوليد المعرفة في العلوم الاجتماعية، تبقى هذه النتيجة مرهونة بالممارسات البحثية التي تأخذ هذا الإطار وتنزله على أرض الواقع، أما عملية التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع، فنزعم أننا وضعنا لها الإطار الإستمولوجي من خلال تحديد موضوع الدراسة (الفعل الإنساني)، وتحديد موقع علم العمران في المنظومة المعرفية الإسلامية، وأساسيات المنهج المركب الذي يتم عن طريق توليد نموذج معرفي من القرآن الكريم، يستخدم بوصفه أداة منهجية لدراسة الظواهر؛ لذلك فقد رسمت هذه الدراسة بشكل نهائي المعالم الفكرية والمنهجية لعملية التأصيل، لذا فإننا نحتاج إلى دراسات لاحقة يتم من خلالها اختبار أساسيات المنهج المركب.