الفصل الأول

قضية الدراسة ومتغيراتها الأساسية

تمهيد

تميز علم الاجتماع منذ نشأته وخلال مراحل نموه وتطوره بظهور نظريات سوسيولوجية مختلفة تتصارع فيما بينها، وقدمت هذه النظريّات بعض التفسيرات المتضاربة إلى حد ما[1]. وبالرغم من المحاولات التي بذلت من أجل الوصول إلى التقاء بين هذه النظريات العديدة، إلا أنه من الملاحظ أن الساحة في علم الاجتماع المعاصر مازالت ممتلئة بالنظريات التي تمتلك تصورات مختلفة للواقع، يصل اختلافها أحياناً إلى حدّ التناقض[2]. وعلى الرغم من ذلك، فإن الخلاف بين رواد النظرية الاجتماعية لا يتعلق بالمتغيرات المشكلة للواقع الاجتماعي، ولكن في طبيعة ترتيب هذه المتغيرات بالنظر إلى بعضها بعضاً، وأيضاً في طبيعة العلاقات القائمة بينها. وبذلك تختلف غالبية النظريات حول المتغيرات ذات الأولوية، فبينما تؤكد الماركسية على المتغيرات الاقتصادية، تؤكد نظرية إميل دوركايم على المتغيرات الاجتماعية، على حين ينظر فيبر إلى متغير الدين والثقافة كمتغير له الأولوية، بينما يؤكد باريتو على فاعلية دورة الصفوة كمتغير أساسي[3].

ويعني ذلك وجود مجموعة من المحاور الخلافية بين التصورات النظرية التي نشأت في الغرب. وكانت أبرز محاور الاختلاف بين النماذج النظرية

---

(1) تيماشيف، نيقولا. **نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطورها**، ترجمة محمود عودة وآخرون، القاهرة: دار المعارف، ط8، 1983م، ص 25، 28.

(2) ليلة، علي. **النظرية الاجتماعية المعاصرة: دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع "الأنساق الكلاسيكية"**، القاهرة: دار المعارف، ط3، 1991م، ص 30-31.

(3) المرجع السابق، ص 87-88.

المختلفة تتعلق بظاهرة التغير الاجتماعي. حيث بدت الصعوبة في دراسة التغير الاجتماعي من كون المجتمعات الإنسانية لا تسير على وتيرة واحدة في تغيرها، فلكل مجتمع ظروفه الخاصة التي تميزه عن غيره من المجتمعات، تلك الظروف المتعلقة بنظامه الاجتماعي وثقافته بوجه عام، فاختلاف الثقافة يعني اختلاف أوجه التغير لدى كل مجتمع، الأمر الذي أدّى إلى تعدد مداخل التغير[4].

وظاهرة التغير الاجتماعي حظيت باهتمام واسع في التراث السوسيولوجي الحديث والمعاصر، حيث قُدمت نماذج نظرية عديدة لفهم التغير الاجتماعي. واختلفت هذه النماذج النظرية فيما بينها حول مسائل تتعلق بطبيعة التغير الاجتماعي، ثم مدى التغير، ومصادره وآثاره، ثم طبيعة التفاعلات التي يثيرها فعل ورد فعل التغير. وترجع هذه الاختلافات لعدة أسباب، إما لاختفاء المعرفة الإمبريقية المتعلقة بالتغير الاجتماعي، أو نتيجة لتعرض النموذج النظري لطراز معين من الواقع ثم تعميم هذه الرؤية على واقع مباين، أو انطلاقاً من مواقف أيديولوجية معينة والادعاء بأنها تمثل مواقف علمية موضوعية، وذلك كله خلق مجموعة من الصعاب أو المعوقات أمام فهم التغير الاجتماعي[5].

ولاشك أن الأفكار الكبرى التي عبر عنها كبار علماء الاجتماع في القرن التاسع عشر، عبرت عن الأيديولوجيات الثلاث الكبرى التي ظهرت في هذا العصر، وهي الليبرالية والراديكالية ثم الاتجاه المحافظ، تلك التي تأثرت إلى حد كبير بالثورة الصناعية والثورة الديموقراطية، ولذلك يقال إن هذه الأيديولوجيات الثلاث والعوامل التي بلورتها شكلت الأفكار الأساسية في علم الاجتماع بشكل عام[6]. ولكن يبدو أن هذا التباين الأيديولوجي أدى إلى

---

(4) الدقس، محمد. **التغير الاجتماعي بين النظرية والتطبيق**، عمان: دار مجدلاوي للنشر، ط2، 1996م، ص45.

(5) ليلة، علي. **كفاءة الاتجاه الوظيفي في دراسة التغير الاجتماعي**، (في) محمد الجوهري وآخرون: **التغير الاجتماعي**، قطر: دار قطري بن فجاءة، ط2، 1986م، ص70.

(6) غيث، عاطف. **تاريخ النظرية في علم الاجتماع واتجاهاتها المعاصرة**، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1985م، ص182.

مواقف نظرية متطرفة في فهم التغير الاجتماعي، فإذا افترضنا أن التغير يحدث واقعياً وفقاً لمنطق المتصل Continuum فقد وقعت التصورات التي قدمتها نماذج النظرية الاجتماعية على الأطراف دون منطقة الوسط، الأمر الذي حال دون التقائها، بل أدى إلى تناقضات واضحة بينها.

ولذلك صنفت نظريات التغير الاجتماعي الكبرى طبقاً لتوجهاتها الأيديولوجية إلى اتجاهين كبيرين: الاتجاه الأول الذي يتبع المادة بالفكر، ويرى في الأفكار علة التغير الاجتماعي، أي أن وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم الاجتماعي، والاتجاه الثاني الذي يتبع الفكر بالمادة ويرى أن التغير الاجتماعي إنما يخضع لعوامل "موضوعية" موجودة خارج الوعي بوجود الأشياء ذاتها، وعلى ذلك فإن وعى الناس إنما يتحدد بوجودهم الاجتماعي[7]. ولكن برغم هذا التناقض الأيديولوجي، يعتقد "رايت ميلز" أن هذين الاتجاهين قد جاءا إلينا من عصر التنوير، ويشتركان معاً في كثير من الفروض والقيم. ففي كل منهما، اعتبرت العقلانية المتزايدة بمثابة الشرط الأساسي للحرية المتزايدة، فالمفهوم المتحرر عن تحقيق التقدم بواسطة العقل والإيمان في العلم كشيء خيّر لم تشبه شائبة[8].

واستخلاصاً مما سبق، يمكن القول إن الإقرار بتشعب المواقف النظرية الغربية حول التغير الاجتماعي إلى اتجاهات فكرية مختلفة، لا ينفي التسليم بأنها نتاج لظروف وأوضاع اجتماعية اقتصادية واحدة، ويجمعها خلفية مرجعية واحدة، ولذلك يوجد بينها قواسم مشتركة، رغم احتفاظ كل اتجاه ببعض المميزات الفارقة والأفكار المميزة. وإذا كانت المواقف النظرية الغربية حول قضية التغير الاجتماعي قد لاقت اهتماماً كبيراً من الباحثين السوسيولوجيين، ونوقشت الأفكار الغربية بمختلف اتجاهاتها باستفاضة وعمق في عديد من

---

(7) الزغبي، محمد أحمد. **التغير الاجتماعي بين علم الاجتماع البرجوازي وعلم الاجتماع الاشتراكي**، بيروت: دار الطليعة، ط3، 1982م، ص40.

(8) ميلز، رايت. **الخيال العلمي الاجتماعي**، ترجمة "عبد الباسط عبد المعطي" و"عادل الهواري"، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1987م، ص293.

الدراسات، فإن هذه الدراسة تقدم قضية التغير الاجتماعي من موقع آخر يتعلق بالتصورات الإسلامية التي قدمها المفكرون المسلمون من منطلق فكري إسلامي حديث. وهذا الفصل يحاول أن يثير المتغيرات الأساسية لقضية البحث التي تدور حول مفهوم التغير الاجتماعي في الفكر الإسلامي في العصر الحديث. وقد يكون من المفيد فهم التصور الإسلامي للتغير الاجتماعي من خلال ما طرحته مختلف التيارات الإسلامية الحديثة، ليس بهدف الوصول إلى رؤية فلسفية مثالية بعيدة عن متغيرات الواقع، بل بهدف أساسي يتمثل في الوصول إلى إطار نظري إسلامي يتفاعل مع الواقع الإنساني المعاصر، ويسعى إلى دعم حركة التجديد الفكري الإسلامي بهدف تجديد الحياة الاجتماعية الإسلامية ودفعها إلى الأمام.

لذلك يناقش هذا الفصل أولاً مفهوم التغير الاجتماعي، ثم يستعرض ثانياً ملامح التغير الاجتماعي في المرجعية الغربية، وأخيراً يتناول الدين كأحد متغيرات التغير الاجتماعي في إطار الخلاف بين المرجعية الغربية والمرجعية الإسلامية، ويخرج من مجمل القضايا المطروحة بالعناصر الأساسية التي تسعى إليها الدراسة، وهي عناصر تتصل في الأساس برؤية الفكر الإسلامي الحديث أو نظريته في التغير الاجتماعي.

أولاً: حول مفهوم التغير الاجتماعي Social Change

يثير تعريف التغير[9] في المصطلح السوسيولوجي مشكلة كبيرة، منذ بداية الاهتمام بظاهرة التغير الاجتماعي كإحدى القضايا المركزية في علم الاجتماع الكلاسيكي في القرن التاسع عشر وحتى عصرنا الحالي. وتعكس مشكلة التعريف تعقد ظاهرة التغير الاجتماعي إلى حد كبير، فضلاً عن اختلاف الأطر الأيديولوجية لأصحاب التعريفات المتعددة. في بعض الأحيان تستعمل كلمة التغير Change كمرادف للتنمية Development والتقدم أو الارتقاء Progress

(9) التغير في المعنى اللغوي يشير إلى التحول وينطوي على الاختلاف، ويقال غيرت الشيء أي جعلته على غير ما كان عليه أو أصلح من شأنه أو بدله.
انظر: **المعجم الوسيط**، القاهرة: مجمع اللغة العربية، ط3، 1985، ج2، ص 692.

والتطور Evolution والوظيفة Function والعملية Process*[10].

وعلى أي حال وجد علماء الاجتماع أنه من المفيد الاحتفاظ بالفروق بين هذه الكلمات، وكل هذه المصطلحات يتضمنها مصطلح التغير الذي يشير إلى الاختلاف الذي يحدث بمرور الوقت[11]. ويمكن أن نضيف إلى هذه المفاهيم، مفهوم النمو Growth ومفهوم الإصلاح Reform اللذين يشيران أيضاً إلى معنى التغير. وعموماً يعرف جاى سونسون Swanson التغير بأنه اختلاف في البناء يحدث بمرور الوقت ويبدأ بواسطة عوامل خارج ذلك البناء[12]. ومشكلة هذا التعريف أنّه يغفل العوامل الداخلية التي تؤثر في البناء على عملية التغير الاجتماعي.

أما روجرز Rogers فيعرف التغير الاجتماعي بأنّه عملية يحدث بواسطتها تبديل في تركيب النظام الاجتماعي ووظيفته[13]. ويوضح ذلك أن التغير الذي يُحدث تحولاً في شكل الهيكل أو النسق يؤثر في وظائفه أيضاً.

وقد قدم أدوار ويلسون Edwar O. Wilson تعريفاً للتغير الاجتماعي في إطار ما يعرف بالرؤية التطورية الحديثة والتي تؤكد على فكرة التكيف ولكنها تبتعد عن تحديد العملية في إطار الأصول الوراثية. حيث يصف التغير الاجتماعي بأنه العملية التي تتم منذ ملايين السنين كتشكيل للبشر بصورة فردية أو اجتماعية من خلال استراتيجيات البقاء التكيفية. ومعنى ذلك أن التغير في المجتمع يمكن أن يتم بطرق إيجابية (تكيفية) أو سلبية (غير تكيفية)، وهذه الاختيارات سوف تقرر مصير كل مجتمع: إما رفاهية وإمّا عمل إيجابي، وإما

(*) يستخدم مصطلح "عملية" للإشارة إلى اختلافات ضمن بناء (مركب كيميائي، الشخصية، نظام المعيشة، الجماعة، مجموعة العادات) التي تظهر بمرور الوقت والتي تبدأ بواسطة عوامل موجودة ضمن ذلك البناء، وقد يستخدم مصطلح التنمية والوظيفة بنفس المعنى.

(10) Swanson, Guy E. *Social Change*. London: Scott, Foresman, and Co., 1971, p. 2.

(11) Ibid., p2.

(12) Ibid., p3.

(13) Rogers, Everett. *Communication Strategies for Family Planning*. New York: The Free Press, 1973, p. 7.

تبديد وعجز قد يكون جيداً لبعض أفراد المجتمع، ولكن نتائجه النهائية لا تحقق الهدف للمجتمع كافة[14]. وأهم ما يميز هذا التعريف أنه يبتعد عن معنى التغير الخطي أو المسار الواحد للتطور التقدمي. ويوضح أن الاتجاهات السوسيولوجية الحديثة تتجه نحو توسيع مفهوم التغير الاجتماعي في إشارة إلى اختلاف أشكال التحولات التي تحدث في المجتمعات المختلفة، ولذلك تم الربط بين عملية التغير الاجتماعي والتغير الثقافي من جانب، مع التمييز بين أنماط التغير من حيث السرعة والمستوى والاتجاه من جانب آخر.

وفى هذا السياق عرف جون أريك John Eric عملية التغير الاجتماعي والثقافي بأنها مجموعة التغيرات الاجتماعية والثقافية التي قد تكون بطيئة أو سريعة، تطورية أو ثورية. وعلى ذلك فإن التغير الاجتماعي ببساطة هو العملية التي يصبح معها أي إدراك مختلف، فعندما تنمو التغيرات في نظام متصل Connected خارج المراحل السابقة للتغيير، تُدعى هذه العملية تطوراً. وفي التطور تظهر التغييرات التطورية في سلسلة متصلة بسبب بعض القوى الكامنة التي كانت موجودة أصلاً في بعض النواحي منذ البداية، ويستمر ظهور التغير ضمن سلسلة التغيرات. أما إذا تضمن التغير ظهور التحولات بشكل تدريجي فإن ذلك يعرف بالتنمية[15]. ويعتقد أريك أن التغير والتطور هنا لا يدخلان ضمن المفاهيم التقييمية لكي يدللا على مجرد عملية الاختلاف المناسب أو الملائم، فقد يبدو التطور في بعض الحالات تقدمياً وفي حالات أخرى ارتدادياً. على أن كلا المفهومين مهم في تعريف التقدم، إذا كانت النتيجة التي تظهر خلال التغير أو التطور نحو الأحسن، وبذلك يظهر مفهوم التقدم فقط كمفهوم تقييمي وذاتي[16].

ظهرت بعض التعريفات لمفهوم التغير الاجتماعي، حاولت التمييز بين ما يعرف بالتحولات الجزئية والتحولات الكلية التي تطرأ على البناء الاجتماعي-

---

(14) Marshall, Gordon, ed. *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*. Oxford: Oxford University Press, 1994, p. 49

(15) Nordskog, John Eric. *Social Change*. New York: McGraw-Hill, 1980, p. 1

(16) Ibid., p1.

الثقافي في المجتمع. وقد رفض بيرسي كوهن Percy S. Cohen تلك المحاولات، موضحاً أنه لا يوجد نسق اجتماعي يتغير كلياً، حتى أن معظم التغيرات الراديكالية -الثورات- ليست تغيرات كلية لجميع سمات البناء الاجتماعي[17]. وعلى ذلك ميز كوهن في مفهوم التغير الاجتماعي بين التغيرات الثانوية Minor Change وبين التغيرات الأساسية Fundamental Change التي تحدث في النسق الاجتماعي، أي التغيرات التي تحدث في الملامح الجوهرية للبناء الاجتماعي، وبذلك وصف كل التغيرات الاجتماعية بأنها جزئية، فقط بعضها أكثر أو أقل من الأخرى في التأثير[18].

ومن هذا المنطلق نفسه عرف سالفادور جينر Salvador Giner التغير الاجتماعي بأنه الاختلاف الملاحظ بين الحالة السابقة والتالية لمنطقة محددة من الواقع الاجتماعي، أو بالأحرى ما يحدث بين مرحلتين بمرور الوقت، وتبدو التغيرات الأكثر أهمية على المستوى السوسيولوجي في التحولات المهمة المتصلة بالسلوك الاجتماعي والتعديلات في أنماط الأنساق الاجتماعية، أما التغيرات الثانوية في حياة الجماعات والمجتمعات فلا تمثل اتجاهات حقيقية، وقد تختفي دون تأثيرات أخرى[19].

أما مصطلح التغير الاجتماعي في نطاق الفكر الإسلامي، فيستخدم وفقاً للمعنى القرآني لكلمة التغيير والتي جاءت على وجهين: الأول تغيير صورة الشيء دون ذاته، والثاني تبديله بغيره، على نحو ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾ [الرّعد: 11][20]. ومن الشائع في الفكر الإسلامي استخدام مصطلح (الإصلاح) للتعبير عن مفوم التغير الاجتماعي في اتجاه إيجابي، بعكس (الإفساد) أي العمل بما لا يرضاه الله ويضر الناس[21]. حيث يشير

---

(17) Cohen, Percy S. *Modern Social Theory*. London: Heinemann, 1978, p. 176.

(18) Ibid., p178.

(19) Giner, Salvador. *Sociology*. London: Martin Robertson & Co., 1982, p. 26

(20) الزين، سميح عاطف. **مجمع البيان الحديث: تفسير مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط2، 1984م، ص645

(21) الأندلسي، أبو يحيى محمد بن صمادح النجيبى. **مختصر تفسير الطبري**، مكة المكرمة: مركز الحرمين التجاري، 1409هـ، ص4.

الإفساد في المعنى القرآني إلى أحد جوانب التغير الاجتماعي السلبي ويعبر عن تفكك العلاقات الاجتماعية[22] بينما يستخدم مصطلح (التزكية) للتعبير عن المحافظة على الخصائص الطيبة وتنميتها[23]. ولذلك تستخدم كلمة التزكية كمرادف لكلمة تنمية، لأن الزكاة تعني النمو الحاصل على بركة الله في الأمور الدنيوية والأخروية[24].

وبهذا تشير عملية الإصلاح الاجتماعي في الفكر الإسلامي إلى تغيير أو تبديل العناصر الفاسدة السائدة في المجتمع، مع الإبقاء على جوانب الصلاح في المجتمع، ثم يعقبها عملية أخرى هي تنمية هذه الجوانب ودعمها. وبذلك تدخل عمليتا الإصلاح والتنمية في إطار التغير الاجتماعي للتأكيد على التغيرات الوظيفية والبنائية بصورة إيجابية.

في ضوء ما سبق عرضه يمكن تعريف التغير الاجتماعي بأنه:

(تحولات ظاهرة وجوهرية في البناء الاجتماعي-الثقافي تحدث بين مرحلتين على مدى زمني محدد في شكل سلسلة متصلة من العمليات المستمرة، وتلاحظ هذه التحولات بصورة جزئية في عدد من المتغيرات الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية والبيئية والقانونية. وتتأثر هذه التحولات بعدد من العوامل الداخلية والخارجية المتفاعلة، وتتخذ شكلاً تطورياً أو تنموياً أو ثورياً، وقد تكون إيجابية أو سلبية).

وبتأمل التعريفات السابقة نجد أنها تجمع على عدة عناصر للتغير الاجتماعي:

---

(22) ذكر ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ﴾ [البَقَرَة: 27] أن المراد به صلة الأرحام والقربات.
انظر: ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل. **تفسير القرآن العظيم**، بيروت: مؤسسة الريان، ط2، مج1، 1996، ص92.

(23) عمر، إبراهيم. **فلسفة التنمية: رؤية إسلامية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة أبحاث علمية (4)، ط2، الخرطوم، 1992م، ص46.

(24) انظر: الزين، سميح عاطف. **مجمع البيان الحديث**، مرجع سابق، ص389.

1. أنها تحولات ظاهرة وجوهرية في البناء الاجتماعي الثقافي.
2. تشكل سلسلة متصلة من العمليات المستمرة.
3. تتم هذه التحولات في إطار مدى زمني محدد (قصير المدى، متوسط المدى، طويل المدى).
4. تظهر هذه التحولات جزئياً في عدد من الأنساق (الاجتماعية والثقافية والبيئية والاقتصادية والسياسية والقانونية.
5. تلاحظ هذه التحولات على مستوى الفرد والجماعة والمجتمع.
6. تتأثر هذه التحولات بعوامل داخلية وأخرى خارجية تؤثر في بعضها بعضاً.
7. تتنوع أنماط التغير داخل البناء الواحد، فهناك تحولات تطورية (إيجابية أو سلبية) وتعديلات تنموية متدرجة وموجهة، وتحولات راديكالية (قانونية أو ثورية).

ثانياً: ملامح التغير الاجتماعي في المرجعية الغربية

شكلت قضية التغير الاجتماعي أحد أهم المشكلات السوسيولوجية الأساسية في منتصف القرن التاسع عشر، وظهرت المحاولات المبكرة في التحليل الاجتماعي بدافع توضيح موجتين عظيمتين من التغيير اكتسحتا أوروبا: التصنيع، والتوسع في الديموقراطية وحقوق الإنسان في أعقاب الثورتين الفرنسية والأميركية، وبرزت ثلاث نظريات أساسية في تراث علم الاجتماع: النظرية الأولى لأوغست كونت August Conte حول الديناميكية الاجتماعية، والنظرية الثانية لهربرت سبنسر Herbert Spencer التي عرض فيها فكرة التغير التطوري، وأخيراً قدم كارل ماركس Karl Marx نظريته التي أكدت على التغيرات الاجتماعية الثورية[25].

وقد ميز ريتشارد ابيلبام Richard P. Appelbaum بين أربعة مداخل واسعة ومميزة لنظريات التغير الاجتماعي:

---

(25) Marshall, Gordon, ed. *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*. 1994, p. 48.

1. **النظريات التطورية** Evolutionary Theories التي تميزت بفرضيات التغير المتراكم الهادئ وغالباً في نماذج خطية ودائماً في اتجاه زيادة وتعقيد وتكيف.
2. **نظرية التوازن** Equilibrium Theory وتميزت بواسطة مفهوم التوازن homeostasis وتركز على الشروط التي تميل نحو الاستقرار كنتيجة للتغير.
3. **نظرية الصراع** Conflict Theory وتميزت بفرضية أن التغير مستوطن في كل النظم الاجتماعية، وتركز على الشروط التي تميل نحو عدم الاستقرار كنتيجة للتغير.
4. **نظريات الارتفاع والسقوط** Rise and Fall Theories وتميزت بفرضية أن المجتمعات والثقافات، أو الحضارات تنمو وتتراجع، لأن كل المجتمعات لا تتحرك في نفس الاتجاه[26].

ورأى أنطوني غيدنز Athony Giddens أن من بين النظريات المختلفة التي تناولت التغير الاجتماعي مدخلين فقط من المحتمل أنهما كانا الأكثر تأثيراً من غيرهما في فهم الميكانيزمات العامة للتغير الاجتماعي خلال التاريخ الإنساني، هذان المدخلان مرتبطان بمذهب المادية التاريخية وبمذهب التطور الاجتماعي[27].

وتعد المادية التاريخية أساساً نظرية في التغير الاجتماعي، حيث قدم ماركس تحليلاً علمياً دقيقاً لطبيعة التفاعلات التي تقع في إطار النظام الرأسمالي،هذا إلى جانب تقديم نظرية فعالة للتغير الاجتماعي القريب والبعيد المدى[28]. وقد أكد ماركس الوجود الكلى للصراع وعلاقته المنظمة لكل الأبنية الاجتماعية، "بدون صراع لا تقدم": هذا هو القانون الذي اتبعته الحضارة حتى يومنا هذا -كما يعتقد ماركس- وقد قام منظرو الصراع

---

(26) Appelbaum, Richard P. *Theories of Social Change*. Chicago: Markham, 1970, p. 9.

(27) Giddens, Anthony. *Sociology*. Cambridge: Polity Press, 1990, p. 633

(28) ليلة، علي. **المادية التاريخية وجدل التغير الاجتماعي**، (في) محمد الجوهري وآخرون، **التغير الاجتماعي**، مرجع سابق، ص13.

الآخرون بمحاكاة ماركس لإثبات وجود الصراع في كل مكان في جميع الأوقات[29]. وقد وُجه لهذه الرؤية انتقادات حادة من قِبل بعض المفكرين السوسيولوجيين، وعرض ماكس فيبر رؤية بديلة، حيث اجتهد في رسم إمكانات حل الصراع، وأنكر قدرته الدافعة نحو التغير، ورأى أن الصراع يمكن أن يتطور تطوراً جدلياً دينامياً، بمعنى أن وجوده لا يحول دون بقاء المجتمع واستمراره، فتغيره تماماً أمر لا يحدث إلا في حالات استثنائية[30].

ويصف نيقولا تيماشيف النظرية الماركسية بأنها نظرية تطورية سبقت أفكار هربرت سبنسر التطورية بخمسة عشر عاماً[31]. وعلى الرغم من أن التفسير الماركسي للتغير الاجتماعي يشارك النظرية التطورية افتراضها أن النماذج الرئيسية للتغير تتم من خلال التفاعل مع البيئة المادية، إلا أن ماركس لا يستعمل مفهوم التكيف Adaptation الذي رآه ميكانيكياً جداً، فالبشر يرتبطون بشكل نشيط بالعامل المادي، ويريدون أن يسيطروا عليه ويجعلونه تابعاً لهم طبقاً لأهدافهم، وهم لا يقومون بمجرد تكيف أو تلاؤم مع بيئتهم. فطبقاً لكارل ماركس التغير الاجتماعي لا يحدث فقط كعملية تطوير بطيء، ولكن يحدث في شكل تحولات ثورية، حيث أن فترات التعديل التاريخي في قوى الإنتاج والمؤسسات الأخرى تتبدل بأشكال التغيير الثوري الأكثر إثارة، وغالباً ما يشار إلى ذلك بالتفسير الجدلي للتغير، فالتغيرات الأهم تحدث خلال التوترات والاشتباكات والكفاح، والتغيرات التي تحدث في البناء التحتي (قوى الإنتاج) تبدأ توتراً في المؤسسات الأخرى في البناء العلوي، والتوتر الأكثر حدة يصبح الأكثر ضغطاً نحو تحول المجتمع[32].

هكذا يفترض ماركس أن التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج عادة ما يقود إلى الصراع ومن ثم إلى تغيير التنظيم الاجتماعي لخلق علاقات إنتاج

---

(29) Appelbaum, Richard P. *Theories of Social Change*. 1970, p. 9.

(30) عبد المعطي، عبد الباسط. **اتجاهات نظرية في علم الاجتماع**، الكويت: عالم المعرفة، أغسطس 1981م، ص133.

(31) تيماشيف، نيقولا. **نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطورها**، مرجع سابق، ص87.

(32) Giddens, Anthony. *Sociology*. 1990, p. 635.

جديدة تلائم قوى الإنتاج المنتصرة[33]. وبذلك يبدو أن أهم ما يميز التحليل الماركسي أنه يخضع التفاعل الاجتماعي بين مكونات النظام الرأسمالي، أو بين العمليات البنائية الأساسية لهذا النظام لقوانين حتمية تتجاوز الإرادة والاختيار الفردي، مما يعني ضرورة أن يسلم كل نظام حالي إلى نظام آخر يليه بشكل حتمي، بحيث يحدث الأمرنفسه دائماً سواء اعتقد البشر أم لم يعتقدوا في ذلك، سواء كانوا على وعي أو عدم وعي به. ومن ثم ينظر ماركس إلى الحركة الاجتماعية على أنّها إحدى عمليات التاريخ التي تحكمها قوانين ليست مستقلة عن الإرادة والوعي والذكاء البشري فحسب، بل تفرض حتميتها عليها أيضاً[34].

ومن هنا يمكن القول أن النزعة التاريخية لدى ماركس تميل لأن تقضي على الذوات، أي على الفاعلين كباحثين عن تغيير وضعهم من أجل زيادة حريتهم[35]. ويعتقد آلان تورين أن نفي الإرادة الإنسانية في التغيير تنطبق على الفكر التاريخي عموماً سواء لدى ماركس أو هيجل أو أوجست كونت، فهو لا يقبل فكرة الإنسان كصانع لتاريخه إلا ليلغيها مباشرة، لأن التاريخ هو تاريخ العقل أو مسيرة للوصول إلى شفافية الطبيعة[36]. ويبدو أن مذهب التطور الاجتماعي يتفق مع أصحاب النزعة التاريخية في عدم لاعتراف بأن التغير الاجتماعي مرهون بالإرادة الإنسانية. حيث كان هربرت سبنسر يبتغي من علم الاجتماع أن يوضح ضرورة عدم تدخل الناس في العمليات الطبيعية التي تجري في المجتمع، فقد كان يؤمن بالحرية غريزة موروثة، وكان يؤمن بأن الطبيعة أذكى من الإنسان وهي تعرف إلى أين هي ذاهبة، كما تقرر للإنسان مستقبلاً أفضل[37].

---

(33) ليلة، علي. **المادية التاريخية وجدل التغير الاجتماعي**، مرجع سابق، ص25.

(34) المرجع السابق، ص67.

(35) تورين، آلان. **نقد الحداثة**، ترجمة أنور مغيث، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997م، ص 114.

(36) المرجع السابق، ص 114.

(37) تيماشيف، نيقولا. **نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطورها**، مرجع سابق، ص75-76.

لذلك قدم مذهب التطور الاجتماعي تفسيراً للتغير الاجتماعي يقوم على افتراض إمكانية المشابهة بين العمليات المتضمنة في النمو البيولوجي للنوع وبين تطور المجتمعات الإنسانية، إذ ينتقل اتجاه التطور البيولوجي من البسيط إلى الأكثر تعقيداً، من خلال التكيف مع البيئة، حيث الكائنات الحية الأكثر تعقيداً لها قدرة أعظم على التكيف، وتعيش في بيئاتها أكثر من الكائنات البسيطة. وطبقاً لعلماء النظريات التطورية، توجد متوازيات مباشرة بين التطوير البيولوجي وتعاقب المجتمعات الإنسانية في التاريخ. فالمجتمع الأكثر تعقيداً يكون أعظم المجتمعات في (قيمة البقاء) بالمقارنة بالأنماط البسيطة[38].

الداروينية الاجتماعية Social Darwinism شكلت النظرية المبكرة للتطور الاجتماعي في القرن التاسع عشر، وارتبطت بفكرة التقدم، واستخدمت لتبرير سيادة البيض على السود، بناء على تبريرات علمية للتمييز العنصري، كما استخدمت لدعم الهيمنة الغربية. وفي نهاية العشرينيات كُذبت الداروينية الاجتماعية نهائياً وهبط المذهب التطوري ككل، ولكنها عادت مرة أخرى للظهور، حيث مرت النظرية التطورية في علم الاجتماع بشيء من الإحياء، بعد إدخال بعض التعديلات، فأكدت التطورية الحديثة على التطور المتعدد الخطى Multilinear بدلاً من التطور الخطي Unilinear، وبذلك اعترفت بأن هناك خطوطاً مختلفة من التطوير تقود من نمط مجتمع إلى آخر. لكن التطوريين المعاصرين مازالوا يرون الآلية الرئيسية للتغير في التكيف المتزايد مع البيئة. وعلى أي حال، لم يعد التطوريون المعاصرون يميزون الزيادة في القدرة على التكيف كتقدم progress[39]. ولكن فكرة التطور (سواء اتخذت خطاً مستقيماً حتمياً، أو سارت في خطوط مختلفة)، تتضمن النمو التلقائي، أي لا دخل للإنسان في التغير الحادث في المجتمع.

وقد تولد عن المذهب التطوري إيجاباً أو سلباً، اتجاه آخر مثلته المدرسة الانتشارية، فالمدرستان كما يؤكد مالينوفسكي ليستا متناقضتين وإنما تدخلان

---

(38) Giddens, Anthony. *Sociology*. 1990, p. 634.

(39) Ibid., p. 634.

إلى الثقافة من زوايا مختلفة. غير أن أهم ما يفرق بين الاتجاه الانتشاري والنظرية التطورية، أن الاتجاه الانتشاري لا يدرك الواقع الإنساني ككل عضوي متماسك، ولا يرى ذلك الانتقال أو التطور الكلي للثقافة، بل يراه دائماً مجزأ إلى سمات أو مجموعات السمات التي ليس بينها أي رابطة[40]. وعلى ذلك أكدت النظرية الانتشارية حول التغير الاجتماعي على حقيقة أن المجتمعات منفصلة ومختلفة، ومن ثم فكل مجتمع قادر على توليد الثقافة المتميزة التي تكون متاحة للتبني بواسطة مجتمعات أخرى في اتصالها مع غيرها. وقد ساهم ماركس في دعم هذا الاتجاه حينما قدم رؤيته حول صعود الإمبريالية، ولاحظ أنه نتيجة التنافس الإمبريالي فإن المجتمعات التي تفشل في منافسة الإمبريالية تتعرض للهبوط[41].

عموماً ركزت المدرسة الانتشارية على العلاقات بين المجتمعات كمصدر للتغير الاجتماعي الداخلي[42]. إلا أن هذا الاتجاه قد تعرض لنفس النقد الموجه للمدرسة التطورية، حيث يؤخذ عليهما تناولهما المجتمع الإنساني بكامله كوحدة للدراسة، ووقوعهما في خطأ منهجي تمثل في انتقاء المعطيات الواقعية التي تؤيد فروضهما النظرية، بما عزلها -كنموذج نظري- عن الواقع[43].

لذلك ظهر الاتجاه الوظيفي بعد ذلك، ليقدم فهماً للتغير الاجتماعي يحاول فيه التخلي عن التتبع التطوري أو الانتشاري لنظام أو سمة معينة، وحتى للمجتمع الإنساني من خلال التاريخ، واستبدل ذلك بالدراسة المقارنة بين النماذج المجتمعية المختلفة وهو ما قام به أميل دوركايم[44] وماكس فيبر.

---

(40) ليلة، علي. **كفاءة الاتجاه الوظيفي في دراسة التغير الاجتماعي**، مرجع سابق، ص75

(41) Swanson, Guy E. *Social Change*. 1971, p. 39.

(42) Ibid., p. 39.

(43) ليلة، علي. **كفاءة الاتجاه الوظيفي في دراسة التغير الاجتماعي**، مرجع سابق، ص76.

(44) يرى بوتومور أن تصور دوركايم العام لتصنيف المجتمعات يرتكز على إطار تطوري حيث اهتم في كتابه (تقسيم العمل في المجتمع) بعملية التطور ابتداءً من المجتمعات البدائية حتى المجتمعات الحديثة.

ونتج عن ذلك نشأة عدد كبير من الثنائيات المجتمعية في نظرية علم الاجتماع[45]. إلا أن المدخل الوظيفي الذي اعتبر أكثر الاتجاهات رواجاً في علم الاجتماع خلال النصف الأول من القرن العشرين في الولايات المتحدة الأميركية وأوروبا، لم يتمكن من التخلي نهائياً عن الفكر التطوري والانتشاري. ومن هنا يُنظر إلى البنائية الوظيفية على أنها ليست سوى صياغة حديثة لمسلمات قديمة، حيث اعتمدت بصفة أساسية على فكرة النسق العضوي التي اعتمدت عليها النظريات العضوية[46]. ويبدو ذلك واضحاً في الرؤية التطورية التي قدمها بارسونز Talcott Parsons التي شكلت إحدى النظريات المؤثرة في علم الاجتماع المعاصر، حيث أشار إلى نموذج التغير التطوري على المستوى الحضاري العام، وعدّ التطور الاجتماعي امتداداً للتطور البيولوجي، بالرغم من أن الميكانيزمات الفعلية للتطور مختلفة[47]. ويعتقد بارسونز أن التطور يتم من خلال عوامل شاملة أطلق عليها العموميات التطورية Evolutionary Universals ويشير إلى الاتصال باعتباره أساسياً في كل ثقافة إنسانية، حيث اللغة تشكل قاعدة الاتصال، وبهذا تعد الأولى والأكثر أهمية في العموميات التطورية، وعلاوة على اللغة هناك أيضاً الدين والقرابة والتكنولوجية، وتشكل العناصر الأربعة ما يعرف بالعموميات التطورية التي تعد سمات ضرورية في أي مجتمع إنساني، وبدونها لا يمكن أن تبدأ عملية التطور الاجتماعي[48].

على ذلك يدعى بارسونز أن التطور الاجتماعي يمكن أن يحلل كعملية اختلاف أو تباين تقدمي للمؤسسات الاجتماعية، بينما المجتمعات تتحرك من البسيط إلى الأكثر تعقيداً، وتعرض الأشكال السابقة للمجتمع فقط مستوى منخفضاً جداً من التباين، ويمكن تمييزها بواسطة ما يسميه نظام الرموز

---

(45) ليلة، علي. **كفاءة الاتجاه الوظيفي في دراسة التغير الاجتماعي**، مرجع سابق، ص80

(46) نعيم، سمير. **النظرية في علم الاجتماع: دراسة نقدية**، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1979م، ص195-196

(47) Giddens, Anthony. *Sociology*. 1990, p. 636.

(48) Ibid., p. 636.

الأساسي Constitutive Symbolism الذي يعني وجود مجموعة رموز دينية مناسبة إلى حد كبير، تنفيذ في كل مظاهر الحياة الاجتماعية بشكل حقيقي[49]. وعلى هذا الأساس قسم بارسونز مراحل التطور الاجتماعي في التاريخ الإنساني إلى ثلاث مراحل، تبدأ المرحلة الأولى بالمجتمعات البدائية، ثم تتقدم المجتمعات البدائية في المرحلة الثانية حتى تصل إلى أعلى مستوياتها التي يطلق عليها (المجتمعات المتوسطة) ويمثلها الحضارات التقليدية (مصر القديمة والصين وروما). أما المرحلة الثالثة من التطور فتتمثل في (المجتمعات الصناعية) الحديثة التي تمثل أعلى نقطة في مخطط بارسونز التطوري، إذ تتميز عن الأنماط السابقة بوضوح الأنساق الاقتصادية والسياسية المنفصلة عن بعضها، وكذلك انفصال كلا النسقين عن النسق القانوني والنسق الديني، كما تتميز بالوحدة الإقليمية واتساع الديمقراطية. وكل ذلك يعطى المجتمعات الصناعية (قيمة البقاء المتفوق) The Superior Survival Value، تلك التي ولدت بواسطة مؤسسات المجتمعات الصناعية وتأكدت بواسطة انتشار التصنيع حول العالم، مما يؤدي إلى الاختفاء الكامل للأنماط السابقة للمجتمع[50]*.

يكشف هذا العرض الموجز للرؤية التطورية عند تالكوت بارسونز عن تأثره البالغ برؤية ماكس فيبر للتغير الاجتماعي، حيث اعتمد فيبر في تصنيفه للمجتمعات وكذلك في تصوره لمراحل التطور التاريخي للمجتمعات الغربية على تصنيفه للفعل الاجتماعي، على أساس التمييز بين أربعة نماذج للفعل الاجتماع: الفعل العقلاني المرتبط بهدف ما، والفعل العقلاني المرتبط بقيمة ما، ثم الفعل الوجداني، وأخيراً الفعل التقليدي الذي تمليه العادات والتقاليد والمعتقدات[51]. وبناء على هذا افترض فيبر أن نموذج الرأسمالية الغربية

---

(49) Ibid., p. 636.

(50) Ibid., p. 637.

(*) من الملاحظ أن بارسونز حينما قسم مراحل التطور في التاريخ الإنساني، تجاهل الحضارة الإسلامية، وعلى ذلك انتقل من الحضارات القديمة إلى الحضارة الغربية الحديثة متجاوزاً بذلك ما قدمته الحضارة الإسلامية من تطور في شتى المجالات. ويعد ذلك نموذجاً للتحيز الأيديولوجي، وبعداً عن الموضوعية العلمية.

(51) نعيم، سمير. **النظرية في علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص120-123.

الحديثة يمثل النموذج المثالي، فهو أنسب شيء للإنسان ويرتبط بالعقلانية ويمثل قمة التطور الإنساني[52].

وقد يبدو موقف ماكس فيبر من قضية التغير الاجتماعي مختلفاً عن موقف كارل ماركس، وإن جمعهما اتفاق حول الطابع القهري للنظام الاجتماعي، ولكنهما اختلفا حول حدود هذا القهر، حيث رأى ماركس أن القهر محدود بحدود الطبقة البروليتارية، في حين رأى فيبر أن القهر يتسع ليشمل المجتمع بأكمله. وكان موقف ماركس في مواجهة قهر النظام الاجتماعي يستهدف تغيير النمط الحضاري للمجتمع تغييراً راديكالياً وشاملاً حينما قدم المجتمع الشيوعي باعتباره المجتمع الذي ينبغي أن يحل محل المجتمع الرأسمالي المتخم بالتناقضات، بينما كانت القضية الأساسية بالنسبة لفيبر هي كيف نواجه هذا النظام الذي تؤدي الديموقراطية دوراً أساسياً في إطاره لحماية البشر من بطش أسلوب الحياة البيروقراطية الذي يهدد بمحاصرة أرواحهم. وبذلك كان النقد الفيبري من داخل المؤسسة الاجتماعية المستقرة، مما يعني أن التغير موجه إلى بعض جوانب النظام القائم دون حاجة إلى تغييره كلياً أو تأسيس تحوله[53].

وتبدو النقطة المحورية في رؤية فيبر للتغير الاجتماعي والتي أكسبتها أهمية خاصة، في اهتمامه بعرض قضية التغير من خلال علاقتها بالقيم الدينية. حيث أكد على دور القيم الدينية كوسيلة إرادية في إحداث التغير الاجتماعي[54]. واهتم فيبر بأنساق الأفكار الدينية باعتبارها عناصر فارقة في التطور الاجتماعي، وعدّ النسق الديني متغيراً مستقلاً بدأ مع نشأة الوجود الاجتماعي ذاته. ومن ثم فله تطوره المستقل الذي لا يجعل منه انعكاساً لعوامل مادية بقدر ما يكون هذا التطور مجرد تفرع جديد لأصل قديم[55]. ومن هنا قدم

---

(52) المرجع السابق، ص 116

(53) ليلة، علي (مقدمة)، زولتان تار. **النظرية الاجتماعية ونقد المجتمع: الآراء الفلسفية والاجتماعية للمدرسة النقدية**، دراسة وترجمة "علي ليلة"، القاهرة: ب. ن، 1992م، ص16-17.

(54) ليلة، علي. **النظرية الاجتماعية المعاصرة**، مرجع سابق، ص403.

(55) المرجع السابق، ص403-404.

ماكس فيبر في كتابه (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية) فكرته عن صعود الرأسمالية الغربية باعتباره ناتجاً عن الروح الرأسمالية، ورد فيبر الإصلاح Reformation إلى ما أحدثته مثل هذه التغيرات الأخلاقية في المجتمع حيث رأى في الكالفينية الشعبية التعبير الأكمل للخلق البروتستانتية[56].

على أن كيث روبرتز Keith Roberts لاحظ أن فيبر قد عدل اقتراحه السابق بأن الاعتقادات الكالفينية أدت إلى صعود الرأسمالية الغربية ونمو البرجوازية بشكل مباشر من خلال ما سببته من قابلية الحراك الاجتماعي، حين أقر بأن العديد من الناس الذين ارتفعت ثرواتهم خلال حركة الإصلاح الديني قد انضموا إلى الكالفينية نتيجة لتأكيد جون كالفين John Calvinعلى الفردية ورفضه إدانة الربا كشر أساسي، وربما جذب ذلك بشكل متصاعد الناس من فئات اجتماعية مختلفة. وبذلك أكد فيبر أن الحراك الاجتماعي المتصاعد والمعتقدات الكاليفينية كليهما دعم الآخر بشكل متبادل[57]. ويعني ذلك إيمان فيبر بأن الواقع الاجتماعي والفكر يتفاعلان بشكل متبادل في عملية التغير الاجتماعي، مما يشكك في اعتباره الدين متغيراً مستقلاً.

وربما يشير ذلك أيضاً إلى مسألة مهمة، فبالرغم من أن رؤية فيبر شكلت نقيضاً لتصورات كارل ماركس إلا أنها تأسست على فكرة مشتركة، تتمثل في أن المصالح الشخصية الاقتصادية تشكل قوى دافعة للسلوك الاجتماعي، وهي الفكرة التي قادت ماركس إلى اعتقاد مخالف لاعتقاد فيبر، لأنه اقتنع بأن المصالح الشخصية الاقتصادية للأغنياء هي التي طورت الرؤية الدينية التي بررت الواقع وكرست الأشكال الحالية لعدم المساواة والظلم[58]. وبذلك افترض ماركس أن الأنساق الدينية عموماً لا يمكنها دفع حركة التغير الاجتماعي. بينما يفترض فيبر أن بعض الأنساق الدينية لديها تلك القدرة التي تفتقدها أنساق دينية أخرى.

---

(56) Weber, Max. "Luther's Conception of the Calling," in Robin Gill Ed. *Theology and sociology: A Reader*, New York: Paulist Press,1990, p. 27.

(57) Roberts, Keith A. *Religion in Sociological Perspective*. California: Wadsworth, 1990, p. 226.

(58) Ibid., p227.

ويعتقد "آلان تورين" أن فيبر كان يقصد إظهار كيفيّة قيام الأديان الكبرى المختلفة بتحبيد أو عرقلة العلمنة والترشيد الحديثين[59]. وعلى هذا الأساس بنى فيبر نظرته للإسلام بصورة تقترب إلى حد كبير مع رؤية ماركس للدين. فالإسلام في نظر فيبر دين توافق وتكيف أكثر من كونه دين تحول وتغيير. وقد رأى فيبر أن الإسلام قبل الهجرة إلى المدينة كان مفهوماً توحيدياً نقياً يمكن أن ينتج زهداً دنيوياً، ولكن الإسلام اختلف عن هذه الأخلاق التحولية، بفعل قوتين اجتماعيتين: الأولى (المحاربون البدو) الذين حولوا الإسلام إلى دين شهواني يقوم على التكيف والامتثال، والثانية (الطرق الصوفية) التي خلقت عاطفة أخروية وأخلاقاً تقوم على رفض العالم[60]*. ومن هنا اعتقد فيبر أن الإسلام كان معوقاً للتغير الاجتماعي، بينما ساعدت البروتستانتية على التغير نحو النموذج الرأسمالي الحديث.

وقد ارتبط النموذج الرأسمالي الحديث في رؤية فيبر بالعلمانية، فالتقدم والحضارة التي أصبحت ممكنة بالتقدم العلمي، تعنى أنه لم تعد هنالك حدود طبيعية أو غير ممكنة لحياة الفرد. والعلمنة طبقاً لفيبر هي النتاج الاجتماعي للرأسمالية والبروتستانتية. ومن جهة أخرى رأى فيبر أن العلمانية أدخلت تغيراً نظامياً على الدين وتركته للاختيار الشخصي الخالص[61]. وبذلك استندت معالجة فيبر للعلمانية إلى فكرة أو تصور عدم خلود الله. ومن هنا جاء تحليله للوعي الحديث مشتملاً على ثلاثة جوانب مهمة في تطور العلمانية هي الرشد والتمزق والصراع بين وجهات النظر الجزئية للعالم[62].

---

(59) تورين، آلان. **نقد الحداثة**، مرجع سابق، ص 47.

(60) تيرنر، براين. **علم الاجتماع والإسلام، دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر**، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر، بيروت: دار القلم، ط1، 1987م، ص194-195

(*) هذه النظرة السطحية للإسلام التي عرضها ماكس فيبر شكلت الأساس للنظرة السوسيولوجية الغربية للإسلام، جيلاً بعد جيل، إلا أنها تعرضت للنقد في نهاية السبعينيات من القرن العشرين.

(61) المرجع السابق، ص 214، 217

(62) المرجع السابق، ص214

وهكذا يمكن القول إن نظرية فيبر قد مهدت لظهور نظريات التحديث[63] التي ادعت انتشار النموذج العلماني الغربي كنموذج حتمي للتغير الاجتماعي العالمي. حيث صاغ مجموعة من علماء الاجتماع الغربيين نظريات التحديث من خلال قبولهم للإطار العام لعلم الاجتماع الديني عند فيبر. وسُميت النظريات التحديثية بالنظريات التطورية المحدثة، لأنها حاولت تجنب الانتقادات التي وجهت للنظريات التطورية الكلاسيكية[64]. وانتشرت هذه النظريات بشكل كبير في الولايات المتحدة الأمريكية خلال فترة الخمسينيات من القرن العشرين، وكانت تهتم بعوامل التخلف ومعوقات التنمية التي تركز على طبيعة البناء الاجتماعي والثقافي للمجتمع المتخلف.

وغالبا ما يتطابق مصطلح التحديث Modernization مع مصطلح التغريب Westernization[65]. حيث قام المفكرون الأوروبيون والأمريكيون بالتوحيد بين مصطلحي التحديث والحداثة بشكل عام، وكأن القطيعة مع الماضي وتشكيل نخبة رأسمالية خالصة هي الشروط الضرورية والمركزية لتشكيل مجتمع حديث[66]. فقد ذهب ايزنشتات إلى أن التحديث من الناحية التاريخية هو عملية التحول نحو تلك الأنماط من الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تطورت في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر، كما رأى بارسونز وليرنر وباول أن التنمية ستحدث في العالم الثالث عن طريق نقل الأفكار والقيم من الغرب، وعن طريق التصنيع

---

(63) هناك من يرى أن نظريات التحديث قامت على كتابات كارل ماركس ودوركايم وفرديناند توينيس وتالكوت بارسونز.
انظر: عارف، نصر محمد. **نظريات التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي**، المعهد العالمي الإسلامي، سلسلة رسائل جامعية(6)، القاهرة: دار القارئ العربي، 1993م، ص163.

(64) الدقس، محمد. **التغير الاجتماعي**، مرجع سابق، ص 178.

(65) السمالوطي، نبيل، **الدين والتنمية في علم الاجتماع**، الإسكندرية: دار المطبوعات الجديدة، ط1، 1992، ص23.

(66) تورين، آلان. **نقد الحداثة**، مرجع سابق، ص 51.

الذي سيزيح العقبات الثقافية التقليدية، وبذلك يجعل العالم الثالث حديثاً أي غربياً في طبيعته[67].

وعلى أساس تلك الأفكار قام بعض الباحثين الغربيين بتشخيص حالة التخلف السائدة في المجتمعات الإسلامية، وقدموا مفهوم التحديث كمرادف لمفهوم التنمية. وذلك من خلال تقديم مجموعة من الثنائيات والنماذج التصورية المتقابلة التي اعتبرت أن التغير الاجتماعي يتجه باستمرار من نموذج إلى آخر (من التضامن الآلي إلى التضامن العضوي، ومن العائلية إلى التعاقدية، ومن المحلية إلى الانفتاح على العالم، ومن النموذج المقدس إلى النموذج العلماني، ومن المجتمع الشعبي إلى المدنية)[68]. وفي هذا الإطار قُدمت مجموعة من النظريات التي أكدت على فكرة عالمية العلمانية، ورسمت خطاً حتمياً للتغير العالمي ينتهي إلى صورة المجتمع الصناعي الغربي. وتعد نظرية "بيتر برجر" التحديثية من أبرز النظريات التي ظهرت في هذا المجال، حيث استند في الأساس إلى أفكار ماكس فيبر، وجمع برجر بين مفهوم دوركايم للمقدس وفكرة ماركس عن الاغتراب في نظرية عامة عن العلمانية، كما قدم "الأسدير ماكنترى" نظريته التي ربط فيها بين التحضر والتصنيع، باعتبارهما عمليتين أنتجتا العلمانية. أما "ديفيد ماكليلاند" فقد أجرى عدة بحوث انتهت إلى استنتاجات تؤيد نظرية فيبر عن الأخلاق البروتستانتية ودوافع الإنجاز، ودافع عن قيم الديموقراطية والليبرالية والعلمانية الغربية، وبذلك قدم نظرية مماثلة لنظرية دانيال ليرنر عن التحديث[69].

وتعرض نظرية ليرنر نموذجاً لثنائية (التحديث-التقليد) باعتبار أن سمات التحديث عملياً تنطبق على النموذج الغربي الأمريكي[70]، واستخدم ليرنر

---

(67) عارف، نصر محمد. **نظريات التنمية السياسية المعاصرة**، مرجع سابق، ص238-239.

(68) عودة، محمود. **أساليب الاتصال والتغير الاجتماعي، دراسة ميدانية في قرة مصرية**، القاهرة: سلسلة عالم الاجتماع المعاصر، ط2، الكتاب3، 1981م، ص147-148.

(69) انظر: تيرنر، براين. **علم الاجتماع والإسلام**، مرجع سابق، ص217-227.

(70) المرجع السابق، ص222.

مفهوم التحديث للتعبير عن الدرجة العالية من تقبل الأفكار الحديثة والتكنولوجية. والمجتمع العصري Modern Society في رأيه، أكثر ميلاً إلى التجديد، وأكثر تطوراً وتقدمية، وأكثر منطقية حيث يزن كل شيء بموازين مادية[71]. ولا يوجد في النموذج الذي قدمه ليرنر مكان للالتزامات العاطفية للرموز الدينية أو الوطنية، تلك التي يلصقها بالمجتمعات التقليدية. والإنسان العلماني في المجتمع الحراكي -على حد تعبيره- هو شخص نشط وعملي بعكس التقليدي الذي يرى عالمه شيئاً منتهياً ولا يمكن تغييره[72]. وقد حاول ليرنر اختبار صدق ثنائيته التحديثية من خلال تطبيقها على حالة التغيير الكمالية في تركيا، ساعياً إلى تأكيد أن العلمانية ظاهرة عالمية وليست ظاهرة غربية فقط. وانتهى إلى استنتاج أن العلمانية هي الشرط الضروري للتطوير في أي مكان[73]. ويكشف هذا الاستنتاج الذي قدمه ليرنر عن أهمية وخطورة نظريته التي ارتبطت بشكل مباشر بتفسير التغير الاجتماعي في المجتمعات الإسلامية، الأمر الذي يؤكد تأثير أفكار ماكس فيبر على صياغة نظريات التحديث، إذ ربط فيبر مصير المجتمعات الإسلامية بمسيرة التقدم الغربي، حين افترض أن المكون الثقافي والاجتماعي الجوهري في المجتمعات الإسلامية (وهو الإسلام) غير قادر على توجيه ودفع حركة التغير الاجتماعي باعتباره ديناً محافظاً، ومن ثم تحتاج تلك المجتمعات إلى تبني النموذج الرأسمالي الغربي المثالي -من وجهة نظره- في سعيها نحو التغير الاجتماعي.

والواقع أن نظريات التحديث مثلت النماذج الأكثر شيوعاً في تحليل التغير الاجتماعي خلال عقد الستينيات من القرن العشرين، حيث ركز هذا الاتجاه على تأثير الاتصال والاحتكاك الثقافي في التغير الاجتماعي[74]. وتبنى عدد من الباحثين في البلدان الإسلامية هذا الاتجاه، على أساس أن المجتمعات الإسلامية لم تعد قادرة على العزلة أو إنكار التغير. ومن ثم ظهرت مجموعة

---

(71) عودة، محمود. **أساليب الاتصال والتغير الاجتماعي**، مرجع سابق، ص148.

(72) تيرنر، براين. **علم الاجتماع والإسلام**، مرجع سابق، ص224.

(73) المرجع السابق، ص 227، 220 .

(74) السمالوطي، نبيل. **الدين والتنمية في علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص28.

من الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية ركزت على عملية التغير الاجتماعي استناداً إلى هذه النماذج الثنائية التحديثية[75]، دون الأخذ في الاعتبار أهمية الخلفية الثقافية السائدة أو الإطار التاريخي والاجتماعي لهذه المجتمعات. لذلك تعرضت هذه الرؤية التحديثية حول التغير الاجتماعي لكثير من الانتقادات والهجوم، حيث شهدت الساحة الفكرية في عقد السبعينيات اتجاهات متزايدة لإعادة فحص وتقويم المسلمات التي قامت عليها نظريات التحديث، وظهرت هذه الانتقادات بشكل واسع داخل الولايات المتحدة الأميركية وأوروبا، علاوة على ظهور موجة قوية من الانتقادات الحادة المناهضة لنظريات التحديث داخل المجتمعات الإسلامية ودول العالم الثالث، كشفت عنها بعض الدراسات التنموية التي أجريت في العالم الثالث[76].

ويمكن القول إن الحركة النقدية في علم الاجتماع التي بدأت تتنامي في نهاية الستينيات ومطلع السبعينيات قد ساعدت على دحض الاتجاهات التحديثية. حيث كانت أعمال هربرت ماركيوز ورايت ميلز وألفن جولدنر وتوماس بوتومور وغيرهم تعبيراً عن التفاعل الفكري مع الحركة الاجتماعية الطلابية التي تصاعدت عام 1968، وكذلك مع ثورة الأقلية الزنجية في أمريكا[77]. وبهذا شكلت الحركة النقدية رد فعل للتغيرات العنيفة والصراعات البنائية والفكرية التي شهدتها المجتمعات الغربية منذ نهاية الستينيات ومن ثم ساهمت في وضع النظرية السوسيولوجية عموماً أمام مأزق حرج[78]. إذ قادت حركة واسعة من النقد الاجتماعي بدأت بنقد نظريات علم الاجتماع التقليدي، ومن أهم هذه الانتقادات ما وجهه "رايت ميلز" للتوجهات الرئيسية في علم

---

(75) قدم نصر عارف في دراسته (نظريات التنمية السياسية المعاصرة) رؤية نقدية للدراسات والكتابات العربية التي تبنت مفهوم التحديث السائد في المنظور العلمي الغربي باعتباره من المسلمات العلمية المقبولة.
انظر: عارف، نصر محمد. **نظريات التنمية السياسية المعاصرة**، مرجع سابق، ص56-68.

(76) السمالوطي، نبيل. **الدين والتنمية**، مرجع السابق، ص28-29.

(77) زايد، أحمد، **علم الاجتماع: الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية** . القاهرة: دار المعارف، ط1، 1981م، ص242، 256.

(78) المرجع السابق، ص369.

الاجتماع (الليبرالية والماركسية)، مشيراً إلى أنها قد انهارت بالفعل على أرض الواقع كتفسيرات ملائمة للعالم ولأنفسنا، فالأفكار الخاصة بالحرية والعقل قد أصبحت موضع نظر ومسألة يدور حولها الجدل، حيث تزايد العقلانية والرشد قد لا يؤخذ به كأمر يؤدي إلى تزايد الحرية[79].

وقد نظر بعض النقاد إلى نظريات علم الاجتماع التقليدية على أنها ليست سوى تبرير أيديولوجي للنظام الإمبريالي، واعتبروا أن النظريات السوسيولوجية التي قسمت العالم إلى مجتمعات متحضرة (الحضارة الغربية) وأخرى بدائية تعيش طور الهمجية،لم تكن سوى تبرير للتوسع الاستعماري[80]. كما أنها شكلت تدعيماً باسم العلم للوضع القائم، ولذلك أثيرت تساؤلات حول الدور السياسي لعلم الاجتماع واستخدام البحوث الاجتماعية لخدمة القوى الاجتماعية المسيطرة. وقد تضمنت الانتقادات التي وجهها مفكرو الاتجاه الراديكالي إلى المجتمع الغربي إشارات واضحة تهاجم نظريات التحديث. يبدو ذلك واضحاً فيما قدمه جون ركس إلى النظامين الرأسمالي والشيوعي من انتقادات، حيث شكك في كونهما نظامين مثاليين، وذهب إلى إنهما بدأا في الانهيار. ولذلك دعا إلى تحالف حركات التحرير في العالم الثالث في مواجهة ما أسماه بربرية العالم الرأسمالي. ومن ثم دعا إلى ضرورة المحافظة على بعض القيم التقليدية التي يمكنها أن تمنح لهذا العالم خطوطاً أخرى للتقدم والتطور أفضل من تلك التي تقدمها النظم المتقدمة[81]

---

(79) ميلز، رايت. **الخيال الاعلمي والاجتماعي**، مرجع سابق، ص 295.

(80) هناك من يرى أن تزامن ظهور النظريات السوسيولوجية مع ظهور التوسع الاقتصادي والجغرافي الغربي لم يكن وليد الصدفة، فالعالم الغربي كان في حاجة إلى عملية التسويغ للاحتلال الذي لم يكن يساير الفكر الليبرالي. ولذا صيغت النظريات السوسيولوجية لتبرير التوسع الاستعماري والرد على بعض الأوساط التقدمية التي لم تكن مقتنعة تماماً بشرعية السيطرة الإمبريالية.

(81) لاحظ أحمد زايد أن جون ركس بدأ يتحول تحولاً كبيراً بعد عام 1973 نحو الاتجاه الراديكالي النقدي.(انظر: زايد، أحمد. **علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص393) وربما يشير ذلك إلى أن نمو الحركة النقدية وما تلاها من مراجعات لنظريات التحديث لم يكن رد فعل للتغيرات في المجتمعات الغربية فقط، حيث مثلت حركات التحرر من =

عموماً وُجه النقد لفكرة الحداثة باعتبارها تمثل بنية ثقافية وموضوعية ارتبطت بأوضاع تاريخية معينة شهدها العالم الأوروبي، ومن ثم فإن عزلها ونقلها بعيداً عن تربتها الغربية لن يتم أو يستقر دون وسيط أيديولوجى، يقوم على النفي والإثبات. نفى ثقافة الذات وإحلال ثقافة الغير محلها. ولذا فإن عملية التحديث تستلزم حدوث تغيرات جوهرية في قيم المجتمعات الوافدة إليها الحداثة وفي نظمها ومؤسساتها حيث أن الخبرة الأوروبية هي معيار الحداثة ومقياس لها. وعلى هذا الأساس تم نقد مفهومي التقليدية والحداثة بوصفهما اصطلاحين مبهمين لا يمكن استخدامهما، فلا يمكن التحديد بصورة مطلقة ما هو تقليدي وما هو حديث، بناء على أسس معيارية ثابتة مستقلة عن التجارب الواقعية غير منحازة لأي منها(82).

علاوة على ذلك ظهرت اعتراضات عديدة حول صدق النموذج التنموي الغربي وأبدى بعض المفكرين الغربيين عدم قبولهم للفكرة التي تزعم أن النمو الاقتصادي والوفرة الاقتصادية تقود إلى الديموقراطية والسعادة، ومن هنا تم رفض فكرة التقدم التي قُدمت لتثبت أن النمو الاقتصادي والحرية السياسية والسعادة الشخصية تسير معاً خطوة بخطوة(83). وقد انتقدت نظريات التحديث بوصفها أفكاراً تعبر عن نزعة عنصرية، تتجاهل نماذج التنمية غير الغربية وتركز على التاريخ الغربي كنموذج عالمي للتنمية(84)، من ذلك أيضاً ما ذهب إليه "آلان تورين" من أن النزعة الحداثية معادية للنزعة الإنسانية لأنها تعرف جيداً أن فكرة الإنسان قد ارتبطت بفكرة النفس التي تفرض فكرة الله، لأن استبعاد كل وحي وكل مبدأ أخلاقي يخلق فراغاً يتم ملؤه بفكرة المجتمع أي بفكرة

= الاستعمار وما شهده العالم الثالث من تغيرات وأحداث، عوامل أثارت العديد من التساؤلات حول صدق النماذج المثالية التي صاغها الفكر الغربي. وربما تكون نتائج حرب 1973 وما أحدثته من أزمة للطاقة في العالم الغربي، قد كشفت عن المبالغة غير العلمية في تضخيم دور التكنولوجية كعامل حاسم في التغير الاجتماعي. فقد بدت مسألة تأثير الصناعة والآلة على تقدم المجتمع الإنساني سطحية إلى حد ما.

(82) عارف، نصر. **نظريات التنمية السياسية المعاصرة**، مرجع سابق، ص241-242.

(83) تورين، آلان. **نقد الحداثة**، مرجع سابق، ص471-472.

(84) تيرنر، براين. **علم الاجتماع والإسلام**، مرجع سابق: ص242.

النفعية الاجتماعية وبذلك يتحول الإنسان إلى مواطن ويصبح البر تضامناً والضمير احتراماً للقانون ويحل الإداريون ورجال القانون محل الأنبياء[85].

لذلك انتقد تورين المفهوم الكلاسيكي للحداثة الذي يطابق بينها وبين العقلنة والعلمنة، رغم دفاعه عن العقلانية وتمسكه بالعلمانية، ولكنه رأى أن التراث التاريخي اختزل الحداثة في العقلنة، واعتقد أنه من الممكن إنقاذ فكرة الحداثة من الشكل الفظ الذي أعطاه لها الغرب إذا ما طرحت كنتيجة للحوار بين العقل والذات. ومن هنا اقترح إعادة تعريف الحداثة كعلاقة يسودها التوتر بين العقل والذات، بين العقلنة وتحقيق الذات، بين روح النهضة وروح الإصلاح، بين العلم والحرية*[86].

من جهة أخرى، شكك "براين تيرنر" في صدق نظريات التحديث التي ساوت بين التحديث والعلمانية وقررت أن كليهما أمر عالمي، حيث لاحظ عدم تجانس العلمانية حتى في الغرب، وميز بين ثلاثة نماذج علمانية: النموذج البريطاني للتحضر، والحالة الأميركية في الهجرة والإحياء الديني وعلمنة المحتوى اللاهوتي، وأخيراً العلمانية في أوروبا الشرقية التي شكلت نمطاً ثالثاً فرضته الأنظمة الشيوعية على المجتمعات[87]. ومع تزايد الانتقادات الحادة التي وجهت لنظريات التحديث، وما أثير من تساؤلات حول جدوى إمكانية تحقيق مفاهيم مثل العالمية والحتمية الأحادية والتجزيئية أو التصنيفية، اتضح أن النموذج المعرفي القائم لم يعد ملائماً، وأن هناك نموذجاً جديداً في

---

(85) تورين، آلان. **نقد الحداثة**، مرجع سابق.

(*) في هذا السياق قدم آلان تورين مفهوم الحداثة الكاملة بقصد التخلص من الرؤية التطورية التي سيطرت على فكرة الحداثة، ورأى ضرورة استبدال مفهوم الفاعلية التاريخية بمفهوم التطور التاريخي الذي أهمل قيمة الفاعل وساعد على نفي الذات، ولذا دافع عن فكرة الحركة الاجتماعية الديموقراطية التي تتعارض تماماً مع فكرة الصراع الطبقي، على أساس أن فكرة الحركة الاجتماعية تستدعي حرية الذات ضد قوانين التاريخ المزيفة، ومن هنا رفض فكرة نهاية التاريخ.
لمزيد من التفاصيل المرجع السابق، ص469-471.

(86) المرجع السابق، ص23-25.

(87) تيرنر، براين. **علم الاجتماع والإسلام**، مرجع سابق، ص243.

طور التشكيل للتغلب على إشكاليات النموذج السابق، ويقوم على أطروحات ثلاث هي: الثقافية والفعل الاجتماعي وعلم الاجتماع التاريخي، ومن ثم يؤسس لنوع جديد من المقارنة، وأطلق على هذا النموذج الجديد "ما بعد الحداثة" كمشروع فلسفي عام يتضمن العلم والفن والأدب والعمارة. . . إلخ[88].

ويدعى هذا المشروع الجديد أن عصر الحداثة Modernity قد انتهى، وظهرت مزاعم عديدة تقول أن الإنسانية على حافة عصر جديد (ما بعد التصنيع) Post industrial، أو عصر (ما بعد الحداثة) Post modern وكانت أعمال فوكو Foucault التي ظهرت عام 1977، وغيرها من نظريات ما بعد الحداثة تؤكد هذه المزاعم، وتجادل بأن العصر الحديث قد أفسح الطريق للتعاقب وتبرز الاختلافات ما بين نظريات الحداثة التي تميزت بالصرامة والخطية والتركيز على العالمية، وبين نظريات ما بعد الحداثة التي تتميز، على حد قولهم، بالقابلية للتكيف، والمرونة وتعدد الاتجاهات والتركيز على الاختلافات[89].

وقد رأى بعض المحللين أن ما بعد الحداثة هي رفض كلى للحداثة ورفض لمذهبية التقدم وقبول للتغيير والتعدد والنسبية[90]. على أن بعض منظري ما بعد الحداثة أكدوا على تأثير تكنولوجيا الإنتاج الحديث (خصوصاً الأتوماتيكية المرنة بمساعدة الكومبيوتر)، فيما اعتبروه تغيراً وانتقالاً من عصر إلى عصر. في حين رأى بعض المعارضين لفكرة (ما بعد الحداثة) أنها استخدمت بغرض محدد للإشارة إلى الخصائص المثيرة في الفترة الحاضرة، دون إشارة واضحة إلى ما يمكن قبوله كمظهر للانتقال الأساسي من عصر إلى عصر[91]، الأمر الذي يثير تساؤلات عديدة حول قدرة نظريات ما بعد الحداثة

---

(88) عارف، نصر محمد. **نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية الغربية "مقاربة ابستمولوجية"**، فيرجينيا: جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، 1998، ص273-274.

(89) Borgatta, Edgar F., ed. *Encyclopedia of Sociology*. 2000, p. 2648.

(90) عارف، نصر محمد. **نظريات السياسة المقارنة**، مرجع سابق، ص279.

(91) Borgatta, Edgar F., ed. *Encyclopedia of Sociology*. 2000, p. 2648.

على تفسير التغير الاجتماعي، خصوصاً في ظل الغموض والتناقض الذي يتسم به مفهوم ما بعد الحداثة حتى الآن، والذي يتضح من استخدام المصطلح ليشير أحياناً إلى نظم وأفكار تعبر في حقيقتها عن ما قبل الحداثة[92]. وهناك من يعتقد أن الأفكار التي يمكن أن نسميها (ما بعد الحداثة) ليس لها مبدأ مركزي يمكن الكشف عنه، فهي تجمع اتجاهات مختلفة ويبدو أنها تهيم في كل واد[93].

وبغض النظر عن النقد الموجه إلى أفكار ما بعد الحداثة، يمكن القول إن ظهور مثل هذه الأفكار يؤكد فشل نظريات التحديث، حيث يعد الانتشار الملحوظ لمفهوم ما بعد الحداثة دلالة على نمو وتزايد حالة عدم الرضا بما وصلت إليه الحداثة، حيث رأى أصحاب اتجاه ما بعد الحداثة أنه يمكن التغلب على الحداثة والذهاب وراءها وتجاوزها وليس العودة إلى ما قبلها، وهكذا سعت ما بعد الحداثة إلى تفكيك الرؤية الكونية التي قدمتها الحداثة، ورأت إعادة بنائها من خلال مراجعة للأصول والمفاهيم التي قامت عليها. ومن ثم اعتبر أصحاب هذا الاتجاه أن ما بعد الحداثة، حركة تضع نهاية للنظام الفلسفي والثقافي المسيطر للحداثة[94].

على ذلك يمكن اعتبار الأفكار التي طرحها مفكرو ما بعد الحداثة تعبيراً عن الأزمة العالمية التي برزت بحدة في القرن الماضي، حيث كشفت هذه الأفكار أن القرن العشرين المسمى قرن التقدم قد نُظر إليه، في أوروبا على الأقل، على أنه قرن الأزمة، وفي كثير من الأحيان قرن الانحطاط أو الكارثة[95]. مما يعني أن المتغيرات العالمية المعاصرة تدعو إلى استكشاف رؤى نظرية جديدة تساعد في تقديم فهم أفضل للواقع الاجتماعي، وتسعى إلى تجاوز نسق الأفكار التقليدية من أجل الارتقاء بالواقع المعاصر.

---

(92) عارف، نصر محمد. **نظريات السياسة المقارنة**، مرجع سابق، ص275

(93) تورين، آلان. **نقد الحداثة**، مرجع سابق، ص134.

(94) عارف، نصر محمد. **نظريات السياسة المقارنة**، مرجع سابق، ص274.

(95) تورين، آلان. **نقد الحداثة**، مرجع سابق، ص139

ثالثاً: الدين أحد متغيرات التغير الاجتماعي: خلاف بين مرجعيتين

قللت نظريات التحديث عموماً من الدور الاجتماعي للدين، إلا أن منظري التحديث انقسموا فيما بينهم حول العلاقة بين الدين والتحديث إلى فريقين: الأول يشترط زوال الدين كأساس للتقدم، مثلما افترض دونال يوجين سميث Donal Eugene Smith أن الدين عموماً يشكل عقبة في اتجاه التحديث[96]. والثاني يرى أن التحديث ربما لا يتطلب اختفاء الدين بالضرورة، إلا أنه يؤكد على ضرورة تطوير الأديان بشكل عصري -بمعنى تضييق دائرة الدين في الحدود الروحانية دون التعرض للجوانب الدنيوية- حتى لا يشكل عقبة أمام التحديث، وعلى هذا الأساس ادعى ماكنترى أن الدين الأميركي بقى في مجتمع صناعي فقط في مقابل أن يصبح علمانياً[97]*. ويعني ذلك أن مفكري التحديث أرادوا التقليل من دور الدين كرابط اجتماعي، وحصروا دوره في حدود الضمير الفردي لكل إنسان.

ويبدو أن البحث حول الجدوى الاجتماعية للدين كانت تتم في إطار الاعتقاد السائد في الغرب بأن التحديث على الطريقة الغربية حتمي وعالمي، وأن مجتمعات العالم بمختلف ثقافاتها لا يمكنها إلا التكيف مع عناصر الثقافة الغربية الحديثة، ولكن الواقع لم يكن بهذه البساطة التي صورها فكر التحديث. لذلك ذهب "آلان تورين" إلى أن القرن العشرين سادته سلسلة متتابعة من أشكال التحديث الغربية والمفروضة أكثر فأكثر بواسطة سلطة إما وطنية وإما أجنبية؛ وهي أشكال من التحديث تتزايد في إراديتها وتقل في

---

(96) Saeed, Javaid. *Islam and Modernization: A Comparative Analysis of Pakistan*, Egypt, and Turkey. London: Praeger, 1994, pp. 20.

(97) تيرنر، براين. **علم الاجتماع والإسلام**، مرجع سابق، ص221.

(*) ظهرت فكرة تطور الدين كذلك عند تالكوت بارسونز الذي عالج العلمانية كجزء من التعقيد المتزايد والمتنوع لمجتمع الصناعي الحديث. إلا أن بارسونز وروبرت بيلا Robert Bella، كلاهما أصرا على أن المؤسسات في العالم الغربي تطورت تحت تأثير الأخلاق المسيحية والرؤية العالمية للمسيحية. واعتقدا أن التدين سوف يستمر بشكل كبير في التأثير على السلوك العام، ولكن معظم تأثير الدين سوف يكون في الضمير.
انظر: Roberts, Keith A. *Religion in Sociological Perspective*. 1990, p. 307

عقلانيتها، لدرجة أن هذا القرن الذي استهل بالنزعة العلمية يبدو أنه قد انتهى بعودة الأديان، وبالرد ذي الصلف الساذج من قبل الغرب الذي تزعمه الولايات المتحدة، بأن التاريخ قد "انتهى" وأن النموذج العقلاني قد حقق انتصاراً كلياً على المستوى الاقتصادي وأيضاً على المستوى السياسي[98].

والحقيقة أن نظريات التحديث قد ثبت فشلها فعلياً في عقد الثمانينيات بعد ما شهد العالم تغيرات كبيرة صاحبت ظاهرة الانبعاث الديني. وخصوصاً أن نظريات التحديث فشلت في تفسير استمرار المعتقدات والرموز الدينية في الحياة العامة في أوروبا وأميركا، وعجزت عن تفسير بقاء الدين -النظامي والشعبي- في أوروبا الشرقية وآسيا[99]. وبذلك لم يعد لها مكان في ظل حركة الانبعاث الديني التي بدأت تتصاعد منذ منتصف السبعينيات، أو ما أطلق عليه "تسييس الدين" حيث انتشرت فكرة عدم انفصال الدوائر الدينية والسياسية، وكانت أكثر تأكيداً في الولايات المتحدة الأميركية، كما ظهرت بشكل واضح وبقوة في المجتمعات الإسلامية، وكذلك في أوروبا الشرقية (في بولندا على وجه الخصوص). أما أوروبا الغربية فكانت أكثر هدوءاً. وبالرغم من ذلك لاحظ رولاند روبرتسون Roland Robertson أن فرنسا وأسبانيا لم تخلُ من مشكلات تتعلق بالدولة والكنيسة. وعلاوة على ذلك رأى روبرتسون في ظهور (ظاهرة الخضر) Green Phenomenon في أوروبا الغربية تحدياً للدولة العلمانية الحديثة -وإن لم يكن دينياً- إلا أنه تضمن اهتماماً كبيراً بمسائل الوجود الإنساني[100].

هكذا شكلت مظاهر الانبعاث الديني تحدياً حقيقياً للعلمانية، وعلى الرغم من أن ظاهرة الانبعاث الديني -أو ما سمي بالأصولية الدينية- لم تكن شأناً إسلامياً خاصاً، إلا أن أحداث الثورة الإسلامية الإيرانية، في عام 1979،

---

(98) تورين، آلان. **نقد الحداثة**، مرجع سابق، ص 407، 408.

(99) تيرنر، براين. **علم الاجتماع والإسلام**، مرجع سابق، ص220.

(100) Robertson, Roland. "Globalization, Politics, and Religion," in Beckford, James A. and Thomas Luckmann, eds. *The Changing Face of Religion*. London: Sage, 1989, pp. 14-15.

كانت الأكثر تأثيراً. حيث فرضت التغير في التصورات الأيديولوجية الخاصة بالمراقبين الغربيين، وكانت بمثابة ضوء تحذيري لبعضهم[101]. ولذلك شكلت قضية تسييس الدين قلقاً أساسياً للسوسيولوجيين على نطاق عالمي، الأمر الذي دفعهم إلى مناقشة هذه القضية، واضطر بعض الباحثين الغربيين إلى الاعتراف بعدم إمكانية إهمال الخصائص الداخلية لكل مجتمع[102]. وهو الأمر الذي حاولت نظريات التحديث تجاهله بادعاء عالمية العلمانية. وأدى ذلك إلى قيام العديد من المفكرين الغربيين بإعادة النظر في الدور الاجتماعي للدين.

على أي حال، ظهرت وجهات نظر متعددة حول الدور الاجتماعي للدين، فرأى بعض المفكرين أن الأفكار والقيم الدينية قد تكون تقدميه، ولكنها في ذاتها لا تضمن أن مجتمعاً معيناً سوف يتقدم للأمام أو يتطور، ورأت بعض التحليلات أن وصف بعض الأنظمة الدينية بسمة التقدمية، يعتمد على الناس المشاركين في تلك القيم التي يترجمونها بشكل أو بآخر في عصر تاريخي معين، وعلى ذلك رأوا أن القضية ترتبط بوجود بيئة ثقافية متسامحة تفسر تلك القيم والأفكار الدينية[103]. وهناك من يعتقد أن الدين قد يشكل عقبة للتقدم عندما يسيس أو يصبح مادة سياسية. كذلك فإن المؤسسة الدينية إذا ما حاولت ضبط وظائف المجتمع، يحدث نفس الشيء، ويقال إن التجربة الغربية تثبت هذا الأمر. عموماً فإن هؤلاء لا يرون في العلمانية شرطاً ضرورياً للتنمية، ولكنهم يرون أنها ذات مكانة هامة في عملية التنمية[104].

والخلاف حول دور الدين الاجتماعي لا ينفي أن تأثير الدين في المجتمعات البشرية بما بلغه من العمق والحضور، قد جعل المتخصصين في

---

(101) Lewis, Bernard. *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East*. Chicago: Open Court, 1993, p. 395.

(102) Robertson, Roland. "Globalization, Politics, and Religion," in Beckford, James A. and Thomas Luckmann, eds. *The Changing Face of Religion*. 1989, p. 10.

(103) Saeed, Javaid. *Islam and Modernization*. 1994, p. 26.

(104) Ibid., pp. 43-44

العلوم الاجتماعية المعنية بالدين يكادون يجمعون على الإقرار بأن للدين -بصرف النظر عن حقيقته في نظرهم- قيمة وظيفية كبيرة. وعلى ذلك اعترف معظم علماء الاجتماع بجدواه الاجتماعية[105]. وبشكل عام هناك اتفاق على أن للدين تأثيراً عميقاً على الحضارة الإنسانية. فالتقدم الإنساني حيثما حدث يدين بدين ثقيل إلى الوحي الديني الذي زوده بالأفكار الدينية. ويعتقد صموئيل كوهين Samual S. Cohen أن الدين كان المحور الذي دارت فيه الحضارة، فلقد بنى الإمبراطوريات، وهو أيضاً الذي دمرها، في نقاوته يكون حاملاً لشعلة وطليعة التقدم، وعندما وضع في خدمة التعصب كان الدين سوط الإنسانية وعقبة العلم[106].

وفي إطار الاهتمام العلمي المتزايد بدراسة الأبعاد الاجتماعية للدين ظهرت حركة فكرية جديدة تسعى إلى استكشاف دور الدين في عملية التغير الاجتماعي، وواكب ذلك اهتمام واسع بالدراسة السوسيولوجية للإسلام، خصوصاً فيما يتعلق بقضية التغير الاجتماعي في المجتمعات الإسلامية، ومراجعة العلاقة بين الدين والدولة. وقد تنامت هذه الحركة في الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين حتى أصبح علماء الاجتماع يعتبرون العالم الإسلامي داخلاً ضمن دائرة اهتمامهم بشكل كبير. ومن المؤكد أن الاهتمام السوسيولوجي بالعالم الإسلامي لم يكن وليد العقود الأخيرة من القرن العشرين، فقد كان لعلماء الاجتماع المبكرين اهتمام واضح بدراسة العادات والتقاليد القديمة في العالم الإسلامي الحديث، إلا أنهم كانوا يستقون معرفتهم عن الإسلام من المستشرقين، وكانت الدراسات التي تتناول الشعوب الإسلامية تدور عادة حول موضوعات مثل السحر وطقوس الزواج وما شابه ذلك[107]. على أن بداية الاهتمام الحقيقي بالدراسة العلمية للإسلام جاءت في

---

(105) الأطاسي، سيد حسين. **صعوبات تحديد الدين**،(في) صالح البكاري، "تعريب": **أبعاد الدين الاجتماعية**، تونس: الدار التونسية للنشر، 1993م، ص8.

(106) Saeed, Javaid. *Islam and Modernization*. 1994, p. 26.

(107) شاخت وبوزان. **تراث الإسلام**، ترجمة "محمد زهير السمهوري"، الكويت: عالم المعرفة، القسم الأول أغسطس 1978م، ص87.

بداية الستينيات، حين أخذت أعداد متزايدة من المتخصصين تعالج المسألة من الزاوية السوسيولوجية*[108]. ومنذ منتصف الستينيات بدأت قلة من العلماء الغربيين في تقديم محاولات جادة في الدراسات الإسلامية تناولت الإسلام بمنهج يختلف عن المنهج الاستشراقي التقليدي**[109] ولكن الاتجاه السائد في الدراسات الغربية للعالم غير الأوروبي عموماً، ظل يقدم ذات المقولات القديمة تحت مسميات جديدة، فبرغم تبديل أسلوب الخطاب في التعامل مع الظواهر موضوع الدراسة، إلا أن الانتقال من الدراسات الاستشراقية إلى الدراسات الأنثروبولوجية ثم الدراسات السوسيولوجية لم يكن انتقالاً في أساس الدراسة ومناهجها ومفاهيمها وأهدافها إلى حد كبير[110].

وبالرغم من كل ذلك فإن الإسهامات السوسيولوجية التي اهتمت بالإسلام ظلت محدودة حتى منتصف السبعينيات، كما يتضح من قول براين تيرنر: إن فحص ومراجعة ما تناوله علم الاجتماع الديني خلال الخمسين سنة الماضية يكشف أن معظم علماء الاجتماع قد انعدم اهتمامهم بالإسلام، أو افتقروا إلى ما يمكن الإسهام به في الدراسات الإسلامية، وقد لاحظ تيرنر أن معظم أساتذة علم الاجتماع الديني كانوا يتجنبون عن قصد أو بدون قصد عملية تحليل الإسلام[111].

ولهذا ظلت معظم الدراسات الإسلامية حتى فترة قريبة، تنتمي إلى

(*) عقد أول مؤتمر للدراسات الإسلامية باتجاه سوسيولوجي عام 1961.

(108) المرجع السابق، ص96

(**) على سبيل المثال عالج ويلفريد سميث موضوع الشريعة أو القانون الإسلامي في خطوة هامة تهدف إلى إدراك العنصر المبهم لديه في البناء المفاهيمي الذي شكله المسلمون للعالم الإسلامي وللعناصر التاريخية والدينامية في التركيب التدريجي للمفاهيم الإسلامية وحاول استكشاف المهمة الفكرية التي قام بها المسلمون لاستنباط كل ما هو ديني أو إنساني أو حركي.

(109) Smith, Wilfred Cantwell. *On Understanding Islam: Selected Studies*. New York: Mouton, 1981, p. 87.

(110) انظر: عارف، نصر محمد. **نظريات التنمية السياسية المعاصرة**، مرجع سابق، ص184.

(111) تيرنر، براين. **علم الاجتماع والإسلام**، مرجع سابق، ص14.

الدراسات الشرقية Orientalism، حيث درست المجتمعات الإسلامية في إطار ما يعرف بالمجتمعات الشرقية، وفي أغلب الأحيان كان ينظر إلى التاريخ والحضارات غير الغربية بشكل عام، ومن وجهة نظر التاريخ الأوروبي، وعموماً كانت العلاقات السياسية غير المتوازنة بين البلدان الغربية والبلدان الإسلامية، تؤثر على الطريقة التي يحكم بها الغرب على المجتمعات الإسلامية وعلى الإسلام.

ولذلك ظهرت بعض النظريات التي طرحها الغرب حول الإسلام في صورة ليست علمية دقيقة[112]، مما ساعد على ترسيخ تصورات خاطئة عن الإسلام والثقافة الإسلامية، تلك التي تشكلت من خلال تطوير التقليد العلمي للدراسات الشرقية، حيث تولى علماء الشرقيات اختيار وترجمة ما انتزعوه من مصادره الأصلية ثم قاموا بترتيب وتأكيد وتنسيق الأفكار من خلال تصورات اشتقوها من خبراتهم وثقافة عصرهم[113].

وقد انعكست هذه التصورات الخاطئة في أعمال علماء الاجتماع الكلاسيكية والحديثة، ومن ثم ظهر تحليل التغير الاجتماعي في العالم الإسلامي أكثر ارتباطاً بواقع المجتمعات الغربية وبالصورة الفكرية الشائعة لديهم. وقد تكون المشكلة في الحقيقة -كما يرى عبد الحليم عويس- أنه بعد حقب من التخلف والجمود الفكري، والتوقف عن الاجتهاد، يبدأ المسلمون

---

(112) Waardenburg, Jacques. "Islamic Studies and the History of Religions: An Evolution," in Nanji, Azim. *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity, and Change*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1997, p. 183.

(113) يرى ألبرت حوراني أن أعمال جولدسيهر Goldziher ذات موقع مركزي في التأريخ الإسلامي، حيث تظهر في كتاباته الأفكار المهيمنة في عصره، وأيضاً التقاليد اليهودية التي ينتمي إليها، بشكل واضح، وقد خلقت هذه الكتابات نوعاً من التقليدية التي احتفظت بقوتها حتى اليوم. حيث يعود إليها المؤرخون وعلماء الإسلاميات حتى الآن. بينما تشكل أعمال هيملتون جيب H.A.R Gibb المصدر الثاني الأكثر أهمية على مستوى الدراسات الإسلامية. لمزيد من التفاصيل:

- Hourani, Albert. *Islam in European Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 1

المعاصرون في التعرف على التراث الإسلامي وأعلامه، من خلال فكر الآخرين، أو من خلال مناهج الآخرين المعرفية بشكل أعم[114]. أقر بعض الباحثين الغربيين بحقيقة تشويه صورة الإسلام من خلال التبشير المسيحي والمبشرين الذين نسبوا نجاحات الأمم الأوروبية إلى الدين المسيحي، مثلما نسبوا إخفاق العالم الإسلامي إلى الإسلام. وهكذا تم تصوير المسيحية على أنها ملائمة للتقدم بطبيعتها، وقرن الإسلام بالركود الثقافي والتخلف[115].

وبالإضافة إلى هذا التشويه المقصود، كان هناك تجاهل متعمد لبعض قضايا الفكر الإسلامي، إذ ذهب برنارد لويس إلى أن مناقشة الإسلام كعامل في السياسة ظلت تخضع للتابوهات المحرمة في العالم الغربي حتى آخر 1978، ثم جذب هذا النقاش قليلاً من الاهتمام في العالم الغربي، حيث اتجه بعض علماء الاجتماع إلى رؤية المجتمعات الأخرى في صورتها الخاصة[116]. وقد اعتبر لويس أن هذه المقاومة الملحوظة لنسب الأهمية السياسية للإسلام تنبع من تكبر ثقافي عميق يستند إلى افتراض أن الليبرالية الغربية تمثل نموذجاً للتقدم والتنوير وأنها المعيار الذي يجب أن يقاس به الآخرون[117].

ونظراً لكل هذه الظروف، فإن ما شهده علم الاجتماع في العقود الأخيرة من اهتمام متزايد بدراسة المجتمعات الإسلامية والثقافة الإسلامية، أصبح يستدعي إعادة النظر في التحليل السوسيولوجي الكلاسيكي للإسلام، وخصوصاً نظرية فيبر حول الإسلام التي شكلت رؤية مركزية ونموذجاً للبحث المعاصر في علم الاجتماع الديني[118]. وقد أدت هذه الحركة إلى مراجعة

---

(114) عويس، عبد الحليم. **التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون**، الدوحة: كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1996م، ص22.

(115) شاخت وبوزان، مرجع سابق، ص84.

(116) Lewis, Bernard. *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East*. 1993, p. 397.

(117) Ibid., p. 398.

(118) هناك من يرى أن المداخل السوسيولوجية لتحليل الدين مازالت تتأثر بقوة بأفكار ثلاثة من علماء الاجتماع الكلاسيكيين : ماركس، وفيبر، ودوركايم. بالرغم من أنهم =

بعض التصورات الخاصة، الأمر الذي انتهى ببعض الباحثين إلى الاعتراف بأنه من التضليل القول بأن الإسلام سبب في التخلف أو أنه مسؤول عن السلوك السياسي غير الديمقراطي، فليس هناك من وجهة النظر العلمية ما يبرر وجود علاقة سببية أو تأثير بين الإسلام ومجتمع معين. فالمجتمعات الإسلامية مختلفة. ولكل منها قواعده وبناؤه الاجتماعي المختلف. وما يطبق في المجتمعات الإسلامية لا يمكن أن نطلق عليه إسلاماً، ولكن معايير وقيم ونماذج صاغها الزعماء وفهمت بالإشارة إلى نص القرآن والحديث[119].

وقد التقت تلك الرؤية التفسيرية الجديدة في الغرب بأفكار بعض المفكرين في العالم الإسلامي من مؤيدي اتجاه التأصيل الإسلامي للمعرفة، أو ما يُعرف بمدرسة (إسلامية المعرفة)، حيث طوروا رؤية إسلامية لبعض القضايا الاجتماعية، انطلقت بشكل أساسي من الاعتقاد بأن واحدة من المشكلات السائدة في الواقع الإسلامي المعاصر تنبع من تبني أفكار غير إسلامية تصادم الفهم والحس الإسلامي إلى حد كبير، وتتعارض مع الروح الإسلامية. ومن ثم أرجعوا إخفاق التجارب التنموية في المجتمعات الإسلامية إلى غياب الرؤية والممارسة الإسلامية. وهي الفكرة التي سبق إليها المفكر النمساوي ليوبولد فايس (محمد أسد)، حيث شغلته مشكلة التخلف السائد في العالم الإسلامي رغم الإمكانيات المثلى التي تقدمها التعاليم الإسلامية، وانتهى من بحثه إلى وجود سبب واحد فقط للانحلال الاجتماعي والثقافي بين المسلمين، وهو الابتعاد شيئاً فشيئاً عن روح التعاليم الإسلامية[120].

وعلى ذلك رأى أصحاب اتجاه التأصيل الإسلامي للمعرفة ضرورة البدء في تشكيل نظرية إسلامية تعكس فلسفة التنمية الإسلامية. كما رأوا ضرورة

= لم يكونوا دينيين، ورغم اعتقادهم أن أهمية الدين ستتناقص في الأزمنة الحديثة. واعتقادهم بأن الدين مجرد وهم. - Giddens,Anthony. *Sociology*. 1990, p. 457

(119) Waardenburg, Jacques. "Islamic Studies and the History of Religions: An Evolution," in Nanji, Azim. *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity, and Change*. 1997, pp. 205-206.

(120) زقزوق، محمد حمدي. **الإسلام في الفكر الغربي: عرض ومناقشة**، القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ط1، 1979م، ص94.

مراجعة النظريات الغربية الخاصة بالتغير الاجتماعي لكونها غير صالحة لتفسير واقع التغير في المجتمعات الإسلامية. فالأفكار والنظريات حينما تنفصل عن إطارها التاريخي والعقلي يتعاظم خطر نقلها ومحاولة تطبيقها في بيئة غير بيئتها[121]. ومن هنا بدأ اهتمام هؤلاء المفكرين ينصب حول بحث دور التفسيرات الحالية والمفاهيم والممارسات التي تنسب إلى الإسلام وعلاقتها بالتخلف وحالة الركود القائمة في المجتمعات الإسلامية[122]. كما انصب اهتمامهم على تأكيد دور الأفكار الدينية السائدة في المجتمعات الإسلامية، لما تكتسبه من إلحاح وأسبقية في دراسة هذه المجتمعات، على أساس أن الإسلام يكمل رمز الحياة ويؤثر بقوة وبشكل مباشر في كل سمات الحياة، ولهذا السبب فإن تفسير الأوضاع الخاصة بالبلدان الإسلامية المعاصرة لابد أن يتم من خلال هذه الأفكار الدينية السائدة، حيث الدين المتغير الأكثر أهمية في تفسير الظواهر الاجتماعية في البلدان الإسلامية[123].

مع تنامي هذا الاتجاه الذي سعى إلى إيجاد بديل إسلامي للنظريات السوسيولوجية الغربية، ثار جدل حول مصطلح علم الاجتماع الإسلامي، وحول استخدام المنظور الإسلامي كمدخل علمي منهجي في تحليل الظواهر الاجتماعية، وأخيراً حول إمكانية تقديم نظرية اجتماعية إسلامية. وقد دافع أصحاب اتجاه التأصيل الإسلامي للمعرفة عن رؤيتهم بالقول إن الفكر الإسلامي في بواكيره أدى إلى إنشاء نظرية اجتماعية (خلدونية) بما انطوت عليه من عناصر تجديدية عديدة، ليس في عرضها للنظم والظواهر الاجتماعية من منطلق تحليلي واقعي في المجتمعات الإسلامية فحسب، وإنما من خلال الوصول إلى مبادئ عامة تحكم هذه الظواهر وتفسرها من خلال المنهج القرآني[124]. حيث يعتمد

---

(121) القريشي، علي. **التغير الاجتماعي عند مالك بن نبي: منظور تربوي لقضايا التغير في المجتمع المسلم**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1989م، ص159.

(122) Saeed, Javaid. *Islam and Modernization*. 1994, p. 45.

(123) Ibid., p. 56.

(124) إسماعيل، زكي محمد. **نحو علم الاجتماع الإسلامي**، الإسكندرية: دار المطبوعات الجديدة، 1981م، ص28.

نسيج (المقدمة) على ألفاظ ومصطلحات واستشهادات وأفكار ومضامين نابعة من مصادر الإسلام الأساسية، ومن الفكر المعتمد والموثق في التراث الإسلامي[125].

وعلى ذلك رأى بعض المفكرين الإسلاميين أن الرؤية الكونية (World View) الإسلامية مطلوبة لكي تصبح المجتمعات الإسلامية تقدمية. ولذا اقترحوا ضرورة تجديد الفكر الديني كمنطلق لتطوير وتنمية المجتمعات الإسلامية[126]. حيث تعتمد عملية التجديد على مجموعة من القواعد الأساسية التي تبدأ بإعادة بيان المفاهيم الشرعية الواردة في القرآن والسنة من حيث دلالاتها وحدودها ومقاصدها، والتمييز بين تلك المفاهيم الشرعية وبين ما يختلط بها من مفاهيم مبتدعة، ثم تنقية المفاهيم مما يختلط بها من مفاهيم غربية معاصرة وبيان وجه الافتراق بينها، بالإضافة إلى مراجعة كثير من المفاهيم المعاصرة الشائع استخدامها في الواقع الإسلامي مثل النهضة والصحوة واليقظة والبعث وغيرها[127]. وبهذا ارتبطت عملية التجديد الديني في الرؤية الإسلامية بعملية أخرى هي تأصيل المفاهيم، بمعنى العودة إلى الأصول الإسلامية الصافية للمفهوم. وشكلت هذه العملية بعداً منهجياً مهماً في صياغة الرؤية السوسيولوجية الإسلامية المعاصرة.

وقد تعرضت الرؤية السوسيولوجية الإسلامية لبعض الانتقادات، حيث رأى بعض المعارضين أن كل المعرفة الإسلامية تأسست على فرضيات خارجة عن كل ضبط أو نقد ابستمولوجي، ومن ثم فإن التراث الإسلامي كله -من وجهة نظرهم- يمثل تأويلاً سلبياً للإسلام لا يصح أن يكون منطلقاً للتفكير[128]. وبرغم ذلك نجحت الرؤية السوسيولوجية الإسلامية في فرض وجودها، ليس

---

(125) عويس، عبد الحليم. **التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون**، مرجع سابق، ص77.

(126) Saeed, Javaid. *Islam and Modernization*. 1994, p. 70.

(127) إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح. **في النظرية السياسية من منظور إسلامي** (منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر)، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1998م، ص17.

(128) أركون، محمد. **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ترجمة "هاشم صالح"، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، 1996م، ص65-66.

على نطاق محلي فقط، بل تجاوزت ذلك إلى نطاق عالمي، مما أدى إلى ظهور اتجاه غربي يسعى إلى تشكيل فهم وتحليل سوسيولوجي للاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية في العالم الإسلامي يدخل في نطاق علم الاجتماع الإسلامي كفرع من فروع علم الاجتماع العام[129].

وينظر هذا الاتجاه إلى الرؤية السوسيولوجية الإسلامية بوصفها إحياء للمشروع الاجتماعي الإسلامي الذي يشكل تطويراً حديثاً. الأمر الذي يتطلب النظر إليه بحذر شديد، من وجهة نظر بعض الغربيين[130]. بينما ينظر بعضهم الآخر إلى المدخل الإسلامي Islamist Approach الذي يستخدم الإسلام كقاعدة تنظيمية للدراسة ببعض سوء الظن[131]. ولكن على الرغم من ذلك، يبدو المشروع الاجتماعي المنبثق من المصادر الإسلامية والقائم على المدخل العلمي الإسلامي ضرورياً، في ظل التطورات العالمية المعاصرة. مما يتطلب جهوداً بحثية تستهدف استكشاف وتطوير نماذج نظرية من واقع التراث وخصوصية مرحلة التطور، على أن يتم اختبار مدى استجابة الواقع لهذه النماذج، وكذلك اختبار قدرة هذه الرؤى على تشكيل نظرية متكاملة تستطيع فهم الواقع، وتمتلك الآليات القادرة على تطويره.

وهناك من يرى أننا اليوم في حاجة إلى المعرفة التي تمكننا من العبور إلى المستقبل بشكل صحيح، مستصحبين تجارب الماضي في الخطأ والصواب، وفي النجاح والفشل، ذلك أن العاجز عن استيعاب التراث، واستشراف الماضي، سوف يعيش متخاذلاً وعاجزاً عن تحقيق العبرة التي تقود إلى العبور

---

(129) عرضت دائرة المعارف السوسيولوجية، في أحدث إصداراتها لعام 2000، مصطلح "Sociology of Islam"، وتم تبرير إدخال هذا المصطلح على أساس أن الإسلام ثاني أكبر ديانة في العالم، حيث يقدر عدد المسلمين بنحو 1,2بليون نسمة عام 1988، أي بنسبة 20% من سكان العالم، وبذلك يشكل العالم الإسلامي جزءاً مهماً من الإنسانية لا يمكن تجاهله .

انظر: Borgatta, Edgar F., ed. *Encyclopedia of Sociology*. 2000, p. 2937

(130) Ibid: p2939.

(131) Lewis, Bernard. *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East*. 1993, p. 398.

السليم واستشراف المستقبل[132]. والواقع أن تراث الفكر الإسلامي زاخر بعديد من الفرضيات التي يمكن أن تشكل تصوراً متكاملاً للتغير الاجتماعي، وهو تصور يختلف عن النظريات الغربية. إذ يتميز المنهج التغييري الإسلامي بأنه ليس منهجاً وضعياً، ولذا يمتاز بتأسيسه على الشمول والترابط والتوازن في وحدة متناسقة لا تستطيع أن تفصل جزءاً عن جزء، وعلى هذا يبدو منهج التغير الإسلامي منهجاً شاملاً لتحريك طاقات الإنسان كافة[133].

وينبع التميز في الرؤية الإسلامية حول التغير الاجتماعي مما تمتلكه الرؤية الإسلامية الكلية من سمات خاصة تميزها عن سواها. **أولى** هذه السمات: عدم تمييز الإسلام بين الدنيوي والروحي، فالاثنان ملتحمان. وليس هناك -من وجهة النظر الإسلامية- ضرورة تفصل الحقيقة إلى مجالين للوجود، مجال (طبيعي) ومجال (فوق طبيعي)، فكل ما هو كائن وما يحدث أو ما يمكن أن يكون أو ما يمكن أن يحدث هو نتيجة الفعل الإلهي الخلاق، وبناء على ذلك فإن هذا كله ليس فحسب طبيعياً وإنما أيضاً يمثل ماهية متكاملة للفهم الإنساني. وبعض وجوه هذه الحقيقة المركبة يمكن ملاحظتها، ولهذا تسمى (عالم الشهادة)، في حين أن وجوهاً أخرى تقع خارج نطاق الملاحظة، وبناء على ذلك تسمى (عالم الغيب). ولا يوجد حدود جامدة ونهائية بين عالم الشهادة وعالم الغيب مادامت تعاليم القرآن تهدف إلى التعمق المتواصل للوعي الإنساني وإلى التوسع الدائب لخبراته الروحية[134].

أما السمة الثانية التي تميز المنظومة الإسلامية فتتعلق بمفهوم الإسلام الجامع للثوابت والمتغيرات[135]. فأوامر التغير المؤقت commands of temporal change تجسد بعض القيم المأخوذة من القرآن الكريم، ذلك الكتاب الذي

---

(132) عويس، عبد الحليم. **التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون**، مرجع سابق، ص21.

(133) إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح. **في النظرية السياسية من منظور إسلامي**، مرجع سابق، ص 286.

(134) زقزوق، محمد حمدي. **الإسلام في الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص97-98.

(135) الجندي، أنور. **نحو بناء منهج البدائل الإسلامية**، القاهرة: دار الاعتصام، 1989م، ص209

يمثل المصدر الأبدي حيث الأشياء والأحداث تعدل في عالم التغير من أجل أهداف التطور والإبداع، ولكن القيم يجب أن تدرك بدون تعديل نظراً لطبيعتها الأبدية. وبسبب هذه الرؤية التكاملية قدم الإسلام ثورة اجتماعية، وبسبب تلك التعاليم أصبح المجتمع الإسلامي دينامياً وأصبحت الحياة رحلة للاكتشاف والتجديد تحقيقاً لمقاصد الله التي حددها القرآن الكريم[136]. حيث تطمح الرؤية الإسلامية في كليتها في إطار منهاجية التغيير والاستخلاف إلى أن تضبط عملية هداية الإنسان وأن تنظمها منهجاً واتجاهاً وغاية[137].

بذلك استطاع الفكر الإسلامي أن يقدم رؤية خاصة في تفسير القضايا الكونية والاجتماعية، مما ظهر في التراث الفقهي والفلسفي الواسع الذي ضم نماذج فكرية متنوعة حول قضية التغير الاجتماعي، لكنها في الحقيقة تنطلق كلها من مبدأ محوري: أن التغير من حيث هو قانون اجتماعي أقر به القرآن الكريم، وأن التغير طبقاً للقرآن ليس أمراً عرضياً طارئاً، وإنما هو صفة الوجود والحياة[138]، وأنه وفقاً للرؤية الإسلامية لا يمكن أن تؤدي عناصر الفعل التاريخي (الزمان-المكان-الإنسان) فعاليتها في عملية التغيير إلا برابط بينها جميعاً، يشكل مقوماً أساسياً للعلاقات الاجتماعية ألا وهو الاستخلاف[139].

وعلى أساس هذا المبدأ انطلقت حركات التجديد الإسلامي قديماً وحديثاً، وعليه جاءت الدعوة التجديدية التي نادى بها الفيلسوف "محمد إقبال"، حيث رأى أن الإسلام بوصفه حركة ثقافية، يرفض اعتبار الكون مساراً ثابتاً، بل يراه متحركاً متغيراً، ولكن الوجود -كما يقول إقبال- ليس تغيراً صرفاً فحسب، ولكنه ينطوي أيضاً على عناصر تنزع إلى البقاء على

---

(136) Abdul Hakim, Khalifa. *Islamic Ideology: The Fundamental Beliefs to Practical Life*. Lahore: The Institute of Islamic Culture, 1953. pp. 282- 284.

(137) إسماعيل. **في النظرية السياسية من منظور إسلامي**، مرجع سابق، ص 287.

(138) عبد الحميد، محسن. **منهج التغيير الاجتماعي في الإسلام**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1973، ص 17-18.

(139) إسماعيل. **في النظرية السياسية من منظور إسلامي**، مرجع سابق، ص 289.

القديم، وأنه في أي تغير اجتماعي لا يمكن أن يغيب عن النظر ما لقوى التمسك بالقديم من قيمة وعمل. ومن هنا كان لكل جيل الحق في أن يهتدي بما ورثه من آثار أسلافه، من غير أن يعوقه ذلك التراث في تفكيره وحكمه وحل مشكلاته الخاصة[140].

والواقع إن ما ذهب إليه إقبال يتفق مع وجهة النظر التي تبناها جميع رجال الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، في كل العصور، ومن هنا كان الفكر الإسلامي فكراً فاعلاً متفاعلاً. حيث استطاع الفقهاء أن يسلطوا المعطى الديني في الواقع نفسه، ورأوا هذا الواقع نفسه، وهو الواقع الفعلي داخل المعطى الديني، فاستطاعوا بذلك إخراج الواقعية السلوكية من النص. وهو ما يسمونه بتنقيح المناط، كما استطاعوا إيجاد هذه الواقعة السلوكية في الفعل الخارجي، وهو ما يسمونه بتحقيق المناط، أي أن التفسير أساساً موصل بين النص والواقعة الفعلية الحاضرة، حيث يبدأ التفسير من الواقع إلى النص ومن النص إلى الواقع؛ من الواقع إلى النص حتى يمكن إيجاد أساس نظري للمشكلة الواقعة، ومن النص إلى الواقع حتى يمكن توجيه الواقع على أساس نظري فعال[141]. ويعني ذلك أن إدراك الواقع المتغير يتم في سياق حركة متكاملة بين الواقع والنص وبين النص والواقع وليست حركة جدلية.

وإذا استعرضنا تاريخ الفكر الفقهي في الإسلام نرى حرية الحركة الفكرية في عقلية الفقهاء واضحة جلية بحيث يمكن القول إن جانباً كبيراً من هذا التراث الفقهي الضخم إنما يمثل القانون العقلي المناسب لظروفه ولا يأخذ قطعاً طابع القداسة أو الثبات[142]. وقد تميز الفقه الإسلامي بالمرونة والتنوع والتجديد منذ تأسس الاجتهاد الفقهي في عصر النبوة ووضعت أصوله العامة وقواعده الكلية، ثم تلى ذلك بناء المذاهب الفقهية بعد وفاة الرسول حتى

---

(140) إقبال، محمد. **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة عباس محمود، بيروت: دار آسيا للطباعة والنشر، 1985م، ص191، 168، 193.

(141) حنفي، حسن. **في فكرنا المعاصر**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1987م، ص89.

(142) عبد الحميد، محسن. **منهج التغيير الاجتماعي في الإسلام**، مرجع سابق، ص138.

انتهت في منتصف القرن الرابع الهجري، عندما ادعى البعض أن باب الاجتهاد قد أغلق[143].

وقد استمر الاجتهاد الفقهي يشكل أحد البواعث القوية للتغير الاجتماعي في المجتمعات التي دخلها الإسلام خلال قرون عدة، وكان دافعاً لنمو الثقافة الإسلامية وانتشارها. كما كانت حركات وجهود الإحياء الديني والإصلاح على مدار التاريخ استجابة لمتطلبات فرضها الواقع وألح عليها. فعندما كان الخوارج يكفرون من لم يعمل بما أمر الله، وكان المعتزلة يقولون بفسقه، ظهر أبو حنيفة ليقود تيار أهل الرأي وسعة القلب والعقل في مواجهة الفرق المتناحرة. وعندما لاحت بوادر الانحلال في الخلافة العباسية، وظهر الترف والإفساد في المجتمع المسلم، ظهر أحمد بن حنبل ليصحح المسيرة[144]. وعندما ظهرت الدعوة الباطنية الإسماعيلية، قاد ابن حزم مذهب الظاهرية داعياً إلى الاجتهاد وإلى إعمال العقل[145]. وعندما اشتدت الحروب الصليبية على الشرق واشتدت اعتداءات التتار، قام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية ليحاربا التقليد. وكان ذلك في عصر مضطرب يموج بالفتن والصراعات، حيث كان المجتمع الإسلامي يتسم بالجمود الفكري والتعصب المذهبي والشطط الفلسفي، وينتشر فيه البدع والخرافات، فنهى ابن تيمية عن التقليد وأوصى بالاجتهاد والتجديد[146].

وهكذا ساهم الفقهاء من خلال الاجتهاد في إثراء الفكر الإسلامي بتصوراتهم حول التغير الاجتماعي، حيث ارتبطت حركات التجديد الفقهي في التاريخ الإسلامي دائماً بالأزمة المجتمعية، ومن ثم كانت في مضمونها دعوة

---

(143) شلبي، محمد مصطفى. **في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه**، بيروت: دار النهضة العربية، 1969م، ص49-50.

(144) هويدي، فهمي. **حتى لا تكون فتنة**، القاهرة: دار الشروق، ط1، 1989م، ص 99.

(145) العقاد، عباس محمود. **التفكير فريضة إسلامية**، القاهرة: دار القلم، ط1، ب. ت، ص153.

(146) أبو زهرة، محمد. **ابن تيمية (حياته وعصره وآراؤه الفقهية)**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1991م، ص125-126.

إلى تغيير الواقع. إلا أن التقليد الفقهي جعل اتباع المذاهب المختلفة يتقيدون بكل تفاصيل الحياة التي تبناها الفقهاء كعقيدة إيمانية، وبذلك لم يسمحوا بأي تعديل للأحكام القديمة، وأغلقوا باب التكيف مع الظروف المتغيرة وحاربوا مفهوم الاجتهاد، مما أدى إلى ركود ثقافي واجتماعي وسياسي، ومن ثم خلق هذا التقليد المذهبي شكلاً مشابهاً بالسلطة الكنسية التي كانت قائمة في أوروبا في العصور المظلمة، وبذلك عانى المجتمع المسلم من الأمراض نفسها التي كانت تعانيها المجتمعات الأوروبية في القرون الوسطى[147].

وعلى ذلك كان التوقف عن الاجتهاد سبباً في انتشار البدع والجمود الفكري والعقلي والاجتماعي، وضياع الاستقلال العلمي والسياسي. الأمر الذي أدى إلى ضعف المجتمع الإسلامي وقعد به عن المسيرة والنهوض[148]. وكان لهذا الجمود الفكري أثر في ضعف الحضارة الإسلامية وتعرضها لعدة انتكاسات أهمها الغزو الصليبي للمشرق، ثم الغزو المغولي الذي أدى إلى مزيد من الضعف والتقهقر للحضارة الإسلامية. إلى جانب ذلك فإن الحكم العثماني الذي استمر أربعة قرون -بدءاً من النصف الأول من القرن السادس عشر جعل أتباع المذاهب المختلفة يتقيدون بكل تفاصيل الحياة التي تبناها الفقهاء كعقيدة إيمانية، وحتى الحرب العالمية الأولى- كان له آثار سلبية واضحة ساهمت في تخلف المجتمع المسلم[149].

وفي ظل هذا الجمود الذي أصاب المجتمعات الإسلامية كان من السهل أن يهيمن الغرب على الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية، وهكذا وقعت البلدان الإسلامية في قبضة الاستعمار الأوروبي في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي. إلا أن ذلك -كما يرى بعض المؤرخين- كان له أثره في دفع حركة

---

(147) Abdul Hakim, Khalifa. *Islamic Ideology: The Fundamental Beliefs to Practical Life*. 1953, p. 287.

(148) سابق، السيد. **فقه السنة**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط8، المجلد الأول، 1987م، ص 15.

(149) الشيخ، رأفت غنيمي. **تاريخ العرب الحديث والمعاصر**، القاهرة: دار الثقافة للنشر، 1986م، ص109.

اليقظة الإسلامية التي ظهرت على مسرح الأحداث بدءاً من القرن الثامن عشر الميلادي، حيث قامت هذه الحركات لكي تعيد للإسلام مكانته الأولى، وبدأت هذه اليقظة بدعوة التوحيد التي انطلقت من الجزيرة العربية بقيادة الإمام محمد بن عبد الوهاب (1703-1792)[150]. حيث شكلت هذه الحركة نهضة أخلاقية شاملة، ووثبة روحية جريئة، ودعـوة إلى دين الحق والإصلاح، كما شكلت صوتاً قوياً راعداً أيقظ المجتمع الإسلامي كله، فكانت بدء يقظة كاملة في العالم الإسلامي تعمل على سيادة مبادئ الإسلام الصحيحة والقضاء على البدع وأوضاع الحياة الفاسدة[151]. ومن ثم مهدت الحركة الوهابية لحركات أخرى مثل الحركة السنوسية في شمال أفريقيا والحركة المهدية في السودان، إلى أن جاءت دعوة الجامعة الإسلامية التي قادها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في مصر[152].

وقد شهدت هذه المرحلة أيضاً ظهور تيار فكري يصور التغير الاجتماعي بوصفه قطيعة وثورة على الموروث الديني، تقليداً ومحاكاة للفكر الغربي، وتم تصوير التقدم بوصفه مخاصمة مع التاريخ القديم تمشياً مع الفهم الغربي، حيث يمثل القديم في تاريخ أوروبا العصور المظلمة في القرون الوسطى، وهذا على العكس بالنسبة للمجتمعات الإسلامية، حيث يشكل التاريخ الإسلامي تقدماً حضارياً في كافة المجالات[153].

وقد عارض رواد اليقظة الإسلامية في العصر الحديث هذا التيار، ورأوا أن إشكالية القطيعة مع التراث الديني قضية مفتعلة. ويتضح ذلك فيما ذكرته بعض الدراسات من اهتمام رواد اليقظة الإسلامية بإبراز دور القرآن في تحرير الإنسانية من الكهانة والوساطة الدينية بين الخالق والمخلوق، حيث حرر

---

(150) المرجع السابق، ص110.

(151) الرويشد، عبد الله سعد. **الإمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب في التاريخ**، القاهرة: رابطة الأدب الحديث، ج2، 1984م، ص311-315.

(152) الشيخ، رأفت غنيمي. **تاريخ العرب**، مرجع سابق ص111.

(153) مصطفى حلمي. **قواعـد المنهج السـلفي في الفكر الإسـلامي**، الإسكندرية: دار الدعوة، ط1، 1991م، ص214.

الخطاب القرآني العقل الإنساني، وترتب على ذلك ترشيد الإنسان، فجعله يدخل مرحلة جديدة يعول فيها على عقله في كل ما يستجد من حاجاته، وعلى تقويم سلوكه وانحرافاته وضلاله متى دعت الظروف إلى ذلك، لقد أصبح باستطاعة الإنسان أن يستثمر طاقته العقلية في سبيل التقدم إلى حيث يستطيع أن يبلغ من الكمال[154].

وقد اتفق كل مفكري العصر الحديث المجددين على أهمية تحرير العقل وإصلاح الفكر في دفع حركة الإصلاح الاجتماعي والتقدم الحضاري للأمة، ورأى الشيخ "الطاهر ابن عاشور" أن الميل الطبيعي نحو التمدن لا يكفي لإنجاح الاجتماع البشري وإنما وجب إصلاح التفكير من نواحي مختلفة عدها الشيخ من أصول نجاح الفرد والجماعة في المجتمع. وهذا يتطلب تحصيل المعارف الصالحة التي تنشأ عن تلاقح العقول ونقاؤها. فالحضارة والتمدن تنتج عن حركة العقل[155]. ومن الملاحظ أن هذه الفكرة التي أكد عليها ابن عاشور قد ترددت في كتابات كل مفكري العصر الحديث بدءاً من جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد إقبال، وعباس العقاد، ومالك بن نبي، وعلى شريعتي وغيرهم من المفكرين المجددين. وبهذا الطرح تغلب مفكرو العصر الحديث على إشكالية علمنة المجتمع كشرط لتقدمه. وأكدوا أن السبيل إلى تقدم المجتمعات الإسلامية هو الوعي والفقه بحقيقة الاجتماعي، والتي يمكن أن تسهم في دراسة الواقع واستكشاف جوانب موقف الإسلام، ذلك الموقف الذي ينكر العلمانية كما ينكر نقيضها[156]. وهذا ما يدعو إلى القول إن الفكر الإسلامي في العصر الحديث قد ربط بين إحياء المجتمع المسلم وكل عناصر التغير الاجتماعي وبين الإحياء الإسلامي وتجديد الفكر الديني، ومن هذا المنطلق حدد مفكرو العصر الحديث بمختلف تياراتهم مجموعة من

---

(154) الكتاني، محمد. **جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي في الفكر القديم**، الدار البيضاء: دار الثقافة، ط2، 1992م، ص381 -382.

(155) ابن عاشور، محمد الطاهر. **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ط2، 1985م، ص 53.

(156) عمارة، محمد. **التراث في ضوء العقل**، بيروت: دار الوحدة، ط2، 1980م، ص183.

المتغيرات النظرية التي تُصور التغير الاجتماعي في المجتمع المعاصر، وذلك من خلال تقديم المبادئ الأساسية (الافتراضات) التي استخلصها بعض المفكرين الإسلاميين، فيما يتعلق بالجوانب الدينامية في بناء المجتمع الإسلامي، بالاعتماد على الإطار المرجعي الإسلامي المستمد من المصدرين الأساسيين (القرآن الكريم والسنة النبوية) بصورة جوهرية، مما يعني إعادة الحوار أو التفاعل بين الواقع والنص.

وممّا يلاحظ أن قادة الفكر الإسلامي الحديث تعرضوا جميعاً للفكر الأوروبي، وتأثروا ببعض المقولات التي طرحها المفكرون الغربيون، بل قبلوا ببعض آراء الفلاسفة الغربيين، إلا أن ذلك لا يعني أنهم حصلوا على إطار مرجعي معد في أوروبا لفهم العالم الحديث، وهو الزعم الذي قال به "تشارلز آدمز"، ووافقه عليه "براين تيرنر" مشيراً إلى أن تأكيد رواد الإصلاح الإسلامي على النشاط والإيجابية والعقل كان استعارة وتطويراً للمفاهيم الأوروبية في نهاية القرن التاسع عشر[157]. وهذا الزعم غير صحيح، لأن تحليل الأفكار والمفاهيم التي قدمها رواد الإصلاح حول التغير الاجتماعي والإصلاح والمسؤولية الإنسانية والعقل والحرية... إلى آخره، تختلف في مضمونها عن المفاهيم الغربية اختلافاً عميقاً، ولا تنتسب بأي مقاييس علمية إلى إطار مرجعي أوروبي.

استخلاصاً مما سبق، تسعى هذه الدراسة إلى تناول عدة قضايا أساسية بالبحث والتحليل والتقويم النقدي، وهي القضايا التي نعرض لها فيما يلي:

1. دراسة مفهوم التغير الاجتماعي وفقاً لاتجاهات تيارات الفكر الإسلامي الحديث.
2. دراسة أنماط ومتغيرات التغير الاجتماعي وضوابطه كما ظهرت في إسهامات بعض المفكرين الإسلاميين في العصرالحديث، حتى نتمكن من تحديد المقولات التي شكلت إطاراً لاتفاقهم فيما يتعلق بالتغير الاجتماعي، مع تمييز جوانب الاختلاف بينهم.

---

(157) تيرنر، براين. **علم الاجتماع والإسلام**، مرجع سابق، ص207.

3. تحديد متغيرات التغير الاجتماعي التي ترجع بشكل مباشر إلى مصادر الفكر الإسلامي الأساسية (القرآن الكريم والسنة النبوية)، وتلك التي يرجع مصدرها إلى واقع المجتمع الإسلامي، وانعكست في التفسيرات النظرية وتأويلات المفكرين المسلمين من ذوي التوجهات الاجتماعية.
4. استخلاص مجموعة من المقولات التي تشكل في مجموعها تصور الفكر الإسلامي الحديث أو نظريته في التغير الاجتماعي، تلك التي لاقت إجماعاً من مختلف تيارات الفكر الإسلامي، مع إبراز الاختلافات الأساسية بين الرؤية النظرية الإسلامية وبين الرؤية النظرية الغربية فيما يتعلق بظاهرة التغير الاجتماعي.

واستناداً إلى ما سبق تطرح الدراسة التساؤلات الرئيسية التالية:

1. ما التصور النصي للتغير الاجتماعي كما طرحته المصادر الإسلامية الأساسية (القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة)؟
2. ما مفهوم التغير الاجتماعي في ضوء ما طرحته تيارات الفكر الاجتماعي الإسلامي في العصر الحديث؟
3. ما أنماط التغير الاجتماعي كما يتصورها الفكر الاجتماعي الإسلامي الحديث؟ وما هو النمط الغالب؟
4. ما عوامل ومتغيرات التغير الاجتماعي كما يبرزها الفكر الإسلامي الحديث؟
5. ما التطورات التي لحقت بمفهوم التغير الاجتماعي من جوانبه المختلفة؟ وهل هذه التطورات ترجع إلى الواقع أم إلى إعادة قراءة النصوص وإعادة تأويلها في ظل واقع جديد أو عصر جديد؟
6. ما القضايا الأساسية التي تشكل بناء التصور الإسلامي الحديث للتغير الاجتماعي من حيث طبيعته ومتغيراته واتجاهاته وغاياته؟ وما القضايا التي تشكل موضع اتفاق كل التيارات، وتلك التي يدور حولها بعض الاختلاف؟
7. ما طبيعة تصور الفكر الإسلامي الحديث لمفهوم التغير الاجتماعي مقارناً بالتصور الفكري الغربي له؟