الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة سطيف02.

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية.

قسم علم الاجتماع و الديمغرافيا.

رقم التسجيل :..........................

الرقم التسلسلي:.......................

عنوان الدراسة:

التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع، مقاربة في إسلامية المعرفة

رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في علم الاجتماع

إعداد الطالب

معورباشة عبد الحليم

إشراف الأستاذ

أ-د ميلود سفاري

أ/د- نادية عيشور	رئيسا	أستاذة التعليم العالي	جامعة سطيف02
أ/د- ميلود سفاري	مشرفا مقررا	أستاذ التعليم العالي	جامعة سطيف02
أ/د- مراد زعيمي	مناقشـــــا	أستاذ التعليم العالي	جامعة عنابة
أ/د-فوضيل دليو	مناقشـــــا	أستاذ التعليم العالي	جامعة قسنطينة 03
أ/د- ميموني رشيد	مناقشـــــا	أستاذ محاضر	جامعة الجزائر
د-عبد الرزاق بلعقروز	مناقشـــــا	أستاذ محاضر	جامعة سطيف02

السنة الجامعية: 2014/2013.

تشكرات

بعد أن أنهينا هذه الرسالة، نحمد الله عز وجل الذي وفقنا وسددنا إلى إتمام هذا العمل، والذي نحسبه صدقة جارية نسأل الله الأجر عليه، ونسأله القبول والإيجاب وندعوه أن يفتح علينا فتح العارفين، وأن يكتبنا عنده من الصدقين الأخيار.

وفي هذا المقام الزكي، نرفع أسمى آيات التقدير والشكر للأستاذ المشرف: الأستاذ الدكتور **ميلود سفاري**، الذي شجعنا على الكتابة في مثل هذه الموضوعات، ونصحنا وصحح لنا وسددنا منهجيا ومعرفيا، و شكر خاص لمن كان لنا بمثابة المشرف الثاني على هذا العمل: الدكتور الطاهر سعود، الذي حفزنا وتحمل معنا الكثير من متاعب هذه الرسالة.

وفي الأخير نوجه الشكر إلى كل من ساعدنا من قريب أو من بعيد في إعداد هذه الرسالة، ونخص بالذكر الدكتور: عبد الرزاق بلعقروز الذي ناقشنا معه العديد من القضايا المعرفية لهذه الدراسة، كما أنه أمدنا بالكتب والمراجع، و الأستاذة الدكتورة: هيشور نادية التي زودتنا بالمراجع والمصادر، والأستاذ أنور مقراني والأستاذ العمري حربوش، والأستاذ عبد العزيز ركح، والأستاذ نصرالدين بن سراي، وكل من ساعدنا ولو بالكلمة الطيبة.

إهــــــــداء

أهدي عملي هذا إلى والدي الكريمين، واسأل الله أن يغرف لهما وأن يعينني على برهما.

كما أهدي هذا العمل إلى زوجتي وابني طه عبد الرحمن، والى جميع أفراد عائلتي : إخوتي وأخواتي.

كما أهدي هذا العمل إلى كافة الزملاء في قسم علم الاجتماع، وقسم الفلسفة، والى كل عمال مكتبة العلوم الاجتماعية بجامعة سطيف.

فهرس المحتويات

إهــــــــداء ....

تشكــــــــرات...

مقـــــدمة ....أ

الفصل الأول: المدخل المعرفي والمنهجي إلى موضوع الدراسة

أولا: الصياغة المعرفية لإشكالية الدراسة..07

ثانيا: أهمية الدارسة..12

ثالثا: أهداف الدراسة..12

رابعا: أسباب اختيار موضوع الدراسة..13

خامسا: المنهج المستخدم في الدراسة..15

سادسا: مفاهيم مفتاحية في الدراسة..15

الفصل الثاني: ابستيمولوجيا علم الاجتماع الغربي: دراسة في فلسفة العلوم الاجتماعية.

- **تمهيد** 18

أولا: **الرؤية العالم وتشكل العلوم الاجتماعية الغربية**..19

ثانيا: **فلسفة العلوم الاجتماعية: من الابستيمولوجيا الكلاسيكية إلى الابستيمولوجيا المعاصرة**......... 24

ثالثا: **النموذج المعرفي كإطار مرجعي لعلم الاجتماع الغربي**.. 30

رابعا: **السمات البنيوية للنموذج المعرفي الغربي**.. 33

خامسا: **المنهج في علم الاجتماع الغربي:(ثنائية الفهم والتفسير)**..................................35

1-المستوى الأنطولوجي للمنهج في علم الاجتماع.. 36

2-المستوى الميثودولوجي للمنهج في علم الاجتماع.. 36

3-الاتجاه الأول:وحدة المنهج بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية.............................. 37

4-الاتجاه الثاني: تعددية المناهج بين العلوم الاجتماعية و الطبيعية................................ 40

سادسا: **علم الاجتماع الغربي: من خصوصية التجربة الغربية إلى ادعاء الكونية**....................... 44

1-السوسيولوجيا كخطاب كوني للحداثة الغربية.. 45

2-السوسيولوجيا الغربية كخطاب أيديولوجي..47

- **خلاصة**..50

الفصل الثالث: النماذج النظرية في علم الاجتماع الغربي.

- تمهيد..51
أولا: مفهوم النظرية العلمية والنظرية في علم الاجتماع الغربي...........................54
ثانيا: إشكالية تصنيف التراث النظري في علم الاجتماع الغربي............................60
ثالثا: النماذج النظرية في علم الاجتماع الغربي..66
1-النموذج العضوي في النظرية الاجتماعية:...66
1.1- النظرية العضوية التقليدية: كونت، إميل دركايم...67
2.1- النظرية البنائية الوظيفية: بارسونز، روبرت ميرتون....................................75
2- نموذج الصراع في النظرية الاجتماعية:..82
1.2-النظرية الاجتماعية الماركسية: كارل ماركس..83
2.2-النظرية الاجتماعية الماركسية المحدثة: دهارندوف، الفن جولدنر........................88
3- نموذج السلوكي الاجتماعي في النظرية الاجتماعية:...92
1.3-النظرية السلوكية الاجتماعية: ماكس فيبر..92
2.3-النظرية النفسية الاجتماعية :هربرت ميد..97
4- نموذج ما بعد الحداثة في النظرية الاجتماعية:...98
1.4- نظرية التشكيل الاجتماعي: انتوني جيدنز..99
2.4- السوسيولوجيا الانعكاسية :بيار بورديو...101
- خلاصة..105

الفصل الرابع: أزمة علم الاجتماع الأكاديمي في العالم العربي: علم الاجتماع في الجزائر نموذجا.

- تمهيد..106
أولا: ملامح أزمة العلوم لاجتماعية في العالم العربي..107
ثانيا: علم الاجتماع الأكاديمي في العالم العربي، إطلالة تاريخية..............................111
1- علم الاجتماع في الجزائر: النشأة والتطور...112
1.1- المرحلة الكولونيالية:الخطاب السوسيولوجي في خدمة الاستعمار.........................113
2.1- مرحلة الاستقلال الوطني:...115
1.2.1-علم الاجتماع كأيديولوجيا للتنمية الاقتصادية: من 1970الى1990......115

2.2.1- علم الاجتماع:الامبريقية المتطرفة والنمو الكمي المنفلت: من 1990 إلى يومنا هذا...117
ثالثا: الوضعية البيداغوجية والتكوينية السيئة لعلم الاجتماع الأكاديمي في العالم العربي...............119
رابعا:البحوث الاجتماعية وعلاقتها بالواقع الاجتماعي العربي....................................124
- **خلاصة** 129

الفصل الخامس: آليات توليد المعرفة السوسيولوجية في العالم العربي

- **تمهيد**...130
أولا: آلية استعارة المنهج من الحقل المعرفي الغربي لتوليد المعرفة السوسيولوجية في العالم العربي.......131
1-تحديد فرضيات الدراسة...133
2-تحديد مفاهيم الدراسة...135
3-تحديد الإطار النظري في الدراسة...138
4-تحديد المنهج المستخدم في الدراسة...140
5-استخدام الأدوات المنهجية في الدراسة..142
ثانيا: آلية إسقاط النظرية الاجتماعية الغربية على الواقع الاجتماعي العربي لتوليد المعرفة السوسيولوجية في العالم العربي...144
1-آلية إسقاط النظرية الاجتماعية الماركسية على الواقع الاجتماع العربي.......................151
2-آلية إسقاط النظرية الاجتماعية البنائية الوظيفية على الواقع الاجتماع العربي.................157
ثالثا: آلية التأسيس المعرفي و المنهجي لعلم الاجتماع لتوليد المعرفة السوسيولوجية العربية............160
1-الدعوة إلى تأسيس علم الاجتماع العربي...161
2-الانتقادات المعرفية والمنهجية التي وجهت لدعاة علم الاجتماع العربي.........................165
3-التأسيس المعرفي والمنهجي لعلم الاجتماع الإسلامي..167
4-التأسيس المنهجي الوضعاني لتوليد المعرفة السوسيولوجية.....................................175
5-الانتقادات المعرفية والمنهجية التي وجهة لأصحاب الاتجاه الوضعاني...........................183
6-التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع..185
- **خلاصة**...187

الفصل السادس: ابستومولوجيا إسلامية المعرفة : الرؤية للعالم والنموذج المعرفي والمنهجية الإسلامية .

- **تمهيد**...189
أولا: إسلامية المعرفة كحل معرفي للأزمة الفكرية في العالم الإسلامي...................................190

ثانيا: إسلامية المعرفة ورؤية العالم..206
1-ماهية الرؤية الإسلامية للعالم...207
2-خصائص الرؤية الإسلامية للعالم..209
1.2-الالوهية في الرؤية الإسلامية للعالم...210
2.2-شمولية وعالمية الرؤية الإسلامية للعالم...................................213
3.2-الثبات كحتمية في الرؤية الإسلامية للعالم..............................216
3-أبعاد الرؤية الإسلامية للعالم:..217
1.3-التوحيد في الرؤية الإسلامية للعالم...218
2.3-البعد الانطولوجي في الرؤية الإسلامية للعالم............................220
3.3-البعد الكسمولوجي في الرؤية الإسلامية للعالم..........................222
3-4-البعد الايكسولوجي في الرؤية الإسلامية للعالم........................223
ثالثا: النموذج المعرفي الإسلامي: مفهومه وخصائصه..............................225
1-مفهوم النموذج المعرفي الإسلامي..226
2-مقدمات المعرفية للنموذج المعرفي الإسلامي...................................229
1.2-التوحيد مقولة مركزية في النموذج المعرفي الإسلامي....................229
2.2-مقدمة البعد الإيماني للمعرفة في النموذج المعرفي الإسلامي.........230
3.2-مصادر المعرفة في النموذج المعرفي الإسلامي..............................231
4.2-التصور الإسلامي للعلم في النموذج المعرفي الإسلامي...................235
5.2-البعد القيمي للمعرفة في النموذج المعرفي الإسلامي......................238
رابعا- المنهجية الإسلامية: المبادئ المعرفية لإسلامية المعرفة.......................239
1- مبدأ المنهج المعرفي التوحيدي ووحدة الحقيقة..................................240
2 - ثنائية مصادرالمعرفة في المنهجيةالإسلامية.......................................242
1.2 - الوحي كمصدر للمعرفة في المنهجية الإسلامية...............................242
2.2- الكون كمصدر للمعرفة في المنهجية الإسلامية..............................243
3-البعد المعياري في دراسة الظواهر في المنهجية الإسلامية.......................244
خامسا: منهجية التعامل مع القرآن الكريم...246
سادسا: منهجية التعامل مع الواقع..247
سابعا: بعض التطبيقات المنهجية لإسلامية المعرفة 248
1- محمد أبو قاسم حاج حمد: منهج الجمع بين القراءتين، ابستمولوجية المعرفة الإسلامية........248
1.1- في طبيعة الأزمة الحضارية وضرورة إسلامية المعرفة...............................249

UNIVERSITE SETIF2

2.1- المنهج في المشروع المعرفي لمحمد أبو القاسم حاج حمد................................250
3.1-منهج الجمع بين القراءتين(قراءة الوحي وقراءة الكون)................................254
2- عبد الوهاب المسيري: التحيز المعرفي كأداة منهجية لكشف تحيزات النموذج المعرفي الغربي ..256
1.2- مفهوم النموذج المعرفي وخصائصه عند المسيري................................257
2.2- التحيز في النماذج المعرفية عند المسيري................................262
3.2- مفهوم التحيز عند المسيري................................265
- **خلاصة**................................269

الفصل السابع:نحو تأصيل إسلامي لعلم الاجتماع(علم العمران الإسلامي).

- **تمهيد**................................271
أولا: التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية: المفهوم والسياق................................272
1-التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية................................273
2-أسلمة العلوم الاجتماعية................................274
3-مبادئ فلسفة العلوم الاجتماعية في تصور محمد أبو القاسم حاج حمد................................277
ثانيا: بعض النماذج التأصيلية في العلوم الاجتماعية في العالم العربي................................282
1-منى أبو الفضل والطرح التوحيدي للنظرية الاجتماعية................................282
2-حسن بريمة: الظاهرة الاجتماعية ونظامها المعرفي................................288
3-رشيد ميموني: البعد الاجتماعي للمعرفة في القرآن الكريم................................293
ثالثا:نحو تأصيل إسلامي لعلم الاجتماع (علم العمران الإسلامي)................................300
1-في أصل التسمية _علم العمران الإسلامي................................302
1.1-الأصل القرآني لتسمية العمران................................302
2.1-الأصل التراثي لتسمية العمران................................303
2-موقع علم العمران الإسلامي في المنظومة المعرفية الإسلامية................................305
1.2-تصنيف الإغريقي للعلوم................................309
2.2-النموذج الإسلامي في تصنيف العلوم................................309
3.2- تصنيف العلوم في فلسفة العلوم المعاصرة................................310
3- موضوع الدراسة في علم العمران الإسلامي................................312
4- أساسيات المنهج المركب لعلم العمران الإسلامي................................317
- **خلاصة**................................322
خاتمــــــة.................................324

فهرس المصادر و المراجع 327
فهرس الملاحق.. 341
ملخص

مقدمة

UNIVERSITE SETIF2

يتفق الكثير من المشغلين في العالم العربي في مجال العلوم الاجتماعية، على أن هذه العلوم تعاني من أزمة عميقة، من ما هو مرتبط بوضعية هذه العلوم كتخصصات معرفية تدرس في الجامعات العربية، حيث أشارت الكثير من التقارير المحلية و الدولية إلى أنها تعاني من ضعف على مستوى الممارسات البحثية[*]، كنتيجة لعوامل ترتبط بالظروف التاريخية التي نشأت فيها هذه العلوم، حيث أسسها الاستعمار في أغلب البلدان العربية :كمصر والجزائر والمغرب وسوريا، ولبنان، وتونس، من أجل أن تسهم أبحاثها في دراسة البنية الذهنية لهذه المجتمعات للتحكم فيها واستغلالها، وبعد حصول هذه الأقطار العربية على استقلالها السياسي، حافظت الحكومات الوطنية على أقسامها واستمرت في تدرسيها، و من منطلق ذرائعي وظفتها سياسيا لخدمة المشاريع الاقتصادية التنموية، إلى غاية انهيار هذه المشاريع مع موجة العولمة في مطلع التسعينيات من القرن الماضي، فتخلت عن التوظيف الأيديولوجي لها، فأصبحت تعاني هذه التخصصات من تضخم كمي لعدد الطلبة والدارسين لها، في المقابل تتسم أغلب منتجاتها بالضعف المعرفي والمنهجي، و تعاني مخرجاتها من هشاشة التكوين و ضعف التأطير البيداغوجي، و يشكوا الباحثون فيها من ضعف التمويل المالي في إجراء بحوثهم، وإهمال الحكومات لأبحاثهم في إعداد السياسات العامة.

عقدت العديد من الملتقيات والمؤتمرات التي تناولت أزمة العلوم الاجتماعية في العالم العربي[*]، وأرجع بعض الباحثين أزمتها إلى أزمة المشغلين بهذه الحقول، حيث تسعى كفئات مهنية لتحقيق مآربها الخاصة على حساب الدارسين لها، و هناك من أرجعها إلى طبيعة النظم السياسية التي تمارس التضييق على باحثيها، وتجرم ممارسيها خاصة ما تعلق منها بالنقد الاجتماعي اللاذع للأوضاع القائمة، ومنهم من ربطها بأزمة التعليم العالي في العالم العربي، و إلى طبيعة المنظومات الثقافية والمجتمعية التي لا تحفز على البحث العلمي، وقد طال علم الاجتماع الكثير من النقد بعد الوعود والآمال التي حملها في مرحلته التأسيسية باعتباره علم يبحث في القضايا المجتمعية، يمكن أن يساعد المجتمع العربي على تجاوز المشكلات الاجتماعية الحضارية التي يعاني منها، فأصبح هو في حد ذاته عبئ على المجتمع العربي، مما دفع الكثير من الباحثين لطرح تساؤل عن طبيعة الخلفية الفكرية لأزمة هذا العلم.

فرأى بعض الباحثين ضرورة طرح أزمة علم الاجتماع من زاوية التبعية المعرفية للحقل الغربي، أي أنها أزمة ابستيمولوجية في أساسها، وليست فقط أزمة أكاديمية، فهذه الأخيرة هي انعكاس للأولى، فإذا كان علم الاجتماع الغربي ولد في سياق تاريخي اجتماعي مغاير، فكان لحركة التنوير والثورات السياسية والتطور الاقتصادي دورا مها في نشأته وتطوره عبر عقود من الزمن، فإننا لو القينا نظرة على نشأة علم الاجتماع في

---

[*]– انظر: World Social science Reporte2010 :Knowledge (Paris UNESCO,2010)423P.

[*]– انظر: أعمال مؤتمر الكويت(أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي) الكويت، 1974، مؤتمر القاهرة(البحوث والتوثيق في العلوم الاجتماعية في الوطن العربي) القاهرة فيفري، 1984، مؤتمر أبو ظبي(نحو علم الاجتماع العربي)، أفريل، 1984، مؤتمر(أخلاقيات البحث العلمي الاجتماعي) القاهرة،1995، العديد من الملتقيات المحلية التي تناولت أزمة العلوم الاجتماعية في الوطن العربي.

العالم العربي نلحظ أنها لم تكن خاضعة لضوابط معرفية و قواعد منهجية صارمة، حيث يرى بعض الباحثين أن علم الاجتماع في العالم العربي يفتقد إلى الطرح الاستشكالي للقضايا الاجتماعية، بمعنى أنه لم ينطلق من فرضية معرفية محددة ذات معنى، وهذا ما يشعر به جميع الذين يتعاطون هذا العلم، و يؤكد أحد الباحثين الاجتماعيين العرب أن كثيراً من العرب المختصين في علم الاجتماع يكرسون أوقات ثمينة وجهودا طائلة لإثبات نظريات واتجاهات وُلدت وترعرعت في مجتمعات أخرى وفي ظروف مغايرة، فيسعون إلى إسقاط تلك المفاهيم على واقع المجتمعات العربية، مما يؤدي إلى طمس الواقع وتشويهه بدلا من توليد معارف حوله.

ومن هنا تصبح عملية تأصيل علم الاجتماع ضرورة معرفية ومنهجية، يتأسس منطلقها الأول على الاستيعاب النقدي لتطور علم الاجتماع الغربي، عن طريق الحفر المعرفي في الجذور الثقافية و الفلسفية التي شكلته، والأدوات المنهجية التي استخدمها في دراسة الظواهر الاجتماعية، والوقوف على المبادئ الابستيمولوجية لهذا الحقل المعرفي الذي حول الذات الإنسانية إلى موضوع للدراسة العلمية، فالدرس المعرفي لعلم الاجتماع الغربي يثبت مما لا يدع مجالا للشك أن هذا العلم محكوم بعلاقة جدلية مع النموذج المعرفي الغربي، ذلك النموذج العقلاني المادي الذي تبلور في الحضارة الغربية، و الذي يعمل اليوم على تعميم مقدماته ومفاهيمه على بقية المجتمعات الحضارية، من منطلق السبق الحضاري والبعد الإجرائي لمعارفه و أدواته.

فليس النموذج المعرفي صورة عقلية مجردة فقط، بل هو نموذج للحقيقة، تلك التي تعني في العلم الغربي أن يتطابق الواقع مع الإدراك، لذلك تحاول كل العلوم -ومن بينها علم الاجتماع- أن تعتمد على الإدراك الحسي للظواهر لتكسب الموضوعية لدراستها، و النموذج هو الإطار المرجعي للمعرفة المسدد بالعقلانية المجردة، التي تعتبر العقل أداة إدراك مادية وحيدة للمعرفة، لذلك تسعى كل الدراسات في علم الاجتماع أن تظهر معارفها في شكل معادلات رياضية إحصائية كمية، وأن تقصي من أبحاثها كل معرفة ميتافيزيقية، و النموذج هو أيضا إطار تفسيري للظواهر، فممارسات البحث العلمي محكومة بمبدأ منهجي يقضي بالفصل التام بين الذات و الموضوع، حيث أعلى المنهج العلمي الغربي من قيمة الموضوع وحقر الذات و اعتبرها أداة تشويش معرفي، لذلك تسعى كل الدراسات في علم الاجتماع و تحت مصطلح الحياد العلمي إلى إقصاء البعد القيمي عند دراسة الظواهر، بيد أن الدرس المعرفي المعاصر يؤكد أن لكل نموذج معرفي معاييره المنطقية والعقلانية والثقافية، التي تمتد في كل الممارسات البحثية و في كل عمليات التنظير في العلوم، و تؤطر كل المناهج العلمية، ولكل نموذج نواته المركزية التي تتكون من معتقدات وفروض ومسلمات وإجابات عن الأسئلة الكلية والنهائية، تشكل ما يمكن تسميته رؤية العالم بما هي أساس كامن للنموذج، ويتمثل المدخل الأول في عملية التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع في ضرورة الوعي الابستيمولوجي بآليات اشتغال العقل الغربي في مجال دارسة الظواهر الاجتماعية، و كيف تحول النموذج المعرفي الغربي إلى إطار مرجعي لهذا العلم، حيث يستلهم منه مناهجه ومسلمات نظرياته، وبالتالي نوع الرؤية الكلية للعالم الناظمة لشبكة العلوم ومنظومة القيم.

لقد طرحت فكرة التأصيل الإسلامي للعلوم من قبل العديد من الباحثين المسلمين، اكتشفوا بالنقد والتحليل المعرفي في مجال العلوم الاجتماعية التحيزات الأيديولوجية والقيمية التي تنطوي عليها الكثير من النظريات التي تشكلت حول المجتمع والإنسان الغربي، مما دفعهم إلى الكشف عن مضامينها الفلسفية التي تعكس الرؤية الحضارية والثقافية لتلك المجتمعات، و رأوا من الناحية المنهجية أنها غير قادرة على دراسة الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي للعالم العربي والإسلامي بصفة عامة، بسبب طبيعة المناهج والأدوات والعدة المفاهيمية التي تستخدم في ذلك، فعمدوا من خلال عقد العديد من المؤتمرات (*)إلى طرح قلقهم الابستيمولوجي و المعرفي تجاه هذه العلوم التي تدعي الكونية، فتبلوت فكرة رئيسية تدعو إلى المراجعة النقدية لهذه العلوم، و ضرورة البحث لها عن بدائل نابعة من التراث الإسلامي ، إلى أن تبلور تياران داخل هذه الدائرة المعرفية، التيار الأول أطلق على هذه العملية المعرفية التي تسعى إلى دمج حقل العلوم الاجتماعية في حقل العلوم الإسلامية عملية التأصيل الإسلامي، وتيار ثاني آخر أطلق عليها إسلامية المعرفة – أسلمة العلوم الاجتماعية، إلا أن أسلمة العلوم الاجتماعية هي برأينا عملية أوسع معرفيا 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 الجانب الفقهي والأصولي مما يحرم الكثير منهم سعة النظر في بقية المناهج المعاصرة، في المقابل ندعو إلى استخدام التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بدل أسلمة العلوم الاجتماعية، لأن هذه الأخيرة تحمل دلالات دينية أكثر منها معرفية مما يوقع اللبس في تناولها.

تأتي هذه الدراسة التأصيلية لعلم الاجتماع كأحد فروع العلوم الاجتماعية متخذة من إسلامية المعرفة إطارا ابستيمولوجيا لعملية التأصيل، فتعني إسلامية المعرفة التفكير في إعادة بناء العلوم الاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود، وذلك بتوليد نموذج معرفي من الرؤية الإسلامية للعالم، تلك الرؤية التي يكون الوحي الرباني مصدرا لها، و هي تمثل أساسا كامنا للنموذج المعرفي وقاعدة يؤسس عليها، و انطلاقا من النموذج المعرفي الإسلامي الكلي يتم صياغة نماذج معرفية فرعية تختص بالحقول المعرفة المختلفة، تستمد من النموذج الأصلي المقولات المعرفية المركزية.

وإننا نعد هذه الدراسة حلقة ضمن عديد الدراسات التي أجريت حول التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع، فمن جهة متممة لها من خلال تجاوز المناهج التي استخدمتها،كمنهج المقارنات الذي تم استخدامه في علم الاجتماع الإسلامي، حيث يقوم الباحث في عملية التأصيل المعرفي بالبحث عن ما يقابل المفاهيم الغربية من مفاهيم في التراث الإسلامي أو في القرآن الكريم، و متمة من جهة أخرى لبعض الدراسات التي شابها القصور في الطرح لأن نتائجها تكون منافية للمقدمات التي انطلقت منها، حيث لاحظنا في بعض الدراسات

1- أنظر: مركز البحوث بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية:"ندوة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية"، الرياض:جامعة محمد بن سعود الإسلامية–عمادة البحث العلمي،1987، ندوة (علم الاجتماع من منظور إسلامي)، مركز الدراسات المعرفية، القاهرة، 2007، نشرت العديد من المقالات التي تناولت التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية.

الإرباك المنهجي في بناء موضوعاتها، أو الخلط بين النموذج المعرفي والنص القرآني، أو الخلط بين النموذج والنظرية، أو عدم الوضوح في الرؤية والتصور والمنهج عند الباحث.

تعتبر هذه الدراسة أن عملية التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع تبتدئ من تجاوز النموذج المعرفي المادي وتبني النموذج المعرفي الإسلامي، وأن التأصيل عملية ابستمولوجية تعتمد على التوليد العقلي للمعرفة وليس كما يتوهم بعض الباحثين المسلمين -في تناولهم إسلامية المعرفة في مجال علم الاجتماع- إضافة بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية للمعرفة الاجتماعية الغربية حتى تتصف بصفة الإسلامية، وتعني عملية التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع أن نقرب هذا العلم المنقول من المجال التداولي الغربي بدمجه في المجال التداولي الإسلامي، لكن شرط أن نفصل بين مضمون علم الاجتماع الغربي الذي هو امتداد لرؤية العالم المادية وعناصر النموذج العلماني الغربي وبين دراسة الظاهرة الاجتماعية من خلال جملة من القواعد المنهجية والمعرفية.

يعني التأسيس الابتسيمولوجي لعلم الاجتماع الإسلامي (علم العمران الإسلامي) ضرورة أن يحفظ أصول المجال التداولي الإسلامي(اللغوية والعقدية والمعرفية)، وأن لا يتصادم مع قواعد الممارسة المنهجية والمعرفية للمجال التداولي الإسلامي، وأن يستلهم علم العمران الإسلامي من النموذج المعرفي المنطلقات التأسيسية (ثنائية مصادر المعرفة: الوحي والكون)، وأن يتم تحديد وظيفته المعرفية داخل المنظومة المعرفية الإسلامية، و أن نوضح حدود الصلة بينه و بين الوحي من جهة، والعلوم الفقه وأصوله المتولدة من الوحي من جهة أخرى، لذلك جاءت هذه الدراسة المعرفية مشكلة من: مقدمة وسبعة فصول، كالتالي:

الفصل الأول: تضمن الطرح المعرفي لإشكالية الدراسة، و الأسباب الذاتية والموضوعية لاختيار الموضوع، والاعتبارات التي تنبع منها أهمية الدراسة المعرفية للتأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع، والأهداف المرجوة من منها ، وفي الأخير تم عرض بعض المفاهيم المفتاحية لتوضيح المقاصد المعرفية والمنهجية لهذه الدراسة.

الفصل الثاني: يعتبر هذا الفصل بمثابة مبحث في فلسفة العلوم الاجتماعية، حيث تطرقنا فيه إلى الأبعاد الابستيمولوجية لعلم الاجتماع الغربي، من خلال تناول النموذج المعرفي كإطار مرجعي لعلم الاجتماع الغربي، و خصائص الرؤية العالم التي يتأسس عليها هذا النموذج المعرفي، كما تناولنا فيه ثنائية المنهج في علم الاجتماع الغربي بين الفهم والتفسير، و بين أصحاب اتجاه: واحدية المنهج بين العلوم الطبيعة والعلوم الاجتماعية، وأصحاب اتجاه: تعددية المنهج بين العلوم، و تعرضنا في الأخير الى علم الاجتماع الغربي بين ثنائية الخصوصية والكونية.

وعرضنا في **الفصل الثالث**: مفهوم النظرية الاجتماعية باعتبارها جملة من القضايا المنطقية، تتأسس على جملة من الافتراضات التي تكون في شكل مسلمات ترجع أصولها إلى النموذج المعرفي، كما تطرقنا إلى أشكال التصنيفات التي وضعت للنظريات الاجتماعية، و إلى النماذج المعرفية الفرعية التي تحكمها، وقدمنا تصنيفا للنماذج النظرية ممثلة في: النموذج العضوي الذي يتشكل من: النظرية الوضعية، و النظرية البنائية الوظيفية، ثم

نموذج الصراع الذي تناولنا فيه النظرية الاجتماعية الماركسية، والماركسية المحدثة، وبعدها نموذج السلوكية الاجتماعية، وأخيرا عرضنا للنموذج ما بعد الحداثة كما يتجسد في أعمال: بيار بورديو و أنتوني جديتر.

وفي **الفصل الرابع**: تناولنا في مفتتحه أبعاد أزمة العلوم الاجتماعية في العالم العربي من خلال التقارير الدولية، ثم عرجنا على النشأة التاريخية لعلم الاجتماع، حيث اتخذنا من علم الاجتماع الأكاديمي في الجزائر كنموذج تمثيلي للوضعية الأكاديمية لعلم الاجتماع في العالم العربي، فاستقرأنا البعد التكويني و البيداغوجي لعلم الاجتماع كتخصص معرفي في الجامعة العربية، و الصعوبات التي تواجه الباحثون في العالم العربي، وعلاقة البحث الاجتماعي بالواقع الاجتماعي العربي، و في **الفصل الخامس**: تناولنا بالنقد والتحليل أهم الآليات التي استخدمها العقل العربي في توليد المعرفة السوسيولوجية، ممثلة في: آلية استعارة المنهج كصيغ إجرائية، وآلية إسقاط النظرية الاجتماعية على الواقع الاجتماعي، ثم أهم البدائل المعرفية لعلم الاجتماع الغربي في العالم العربي، ممثلة في: اتجاه علم الاجتماع العربي، و اتجاه علم الاجتماع الإسلامي، و الاتجاه الوضعاني.

أما **الفصل السادس**: يعتبر بمثابة الإطار الابستيمولوجي لموضوع الدراسة، حيث تناولنا فيه إسلامية المعرفة كمشروع معرفي في الفكر الإسلامي المعاصر و العوارض التي قدمتها لطبيعة الأزمة الحضارية للأمة الإسلامية، من خلال تبيان ازدواجية التعليم وأثرها على المسلم، و هيمنة النموذج المعرفي الحضاري، والمنهجية التقليدية وقصور أدواتها، ثم تطرقنا إلى مفهوم الرؤية الإسلامية للعالم، التي يعد الوحي الرباني كمصدر لها، ثم حددنا خصائصها في: الألوهية، و العالمية و الشمولية و الثبات، ثم أبعادها: الانطولوجية، و الايكسيولوجية و الابستيمولوجية، ثم تطرقنا إلى مفهوم النموذج المعرفي الإسلامي الذي يتأسس انطلاقا من هذه الرؤية، وحددنا له جملة من المقدمات المعرفية يعد التوحيد أهمها، ثم المنهجية الإسلامية التي تكون عناصرها امتداد لمقدمات النموذج المعرفي، كضرورة الجمع بين الوحي والكون في توليد المعرفة، ثم عرضنا لدراستين نقلت إسلامية المعرفة من الطرائق النظرية إلى الصيغ الإجرائية، ممثلة في: دراسة أبو القاسم حاج حمد حول منهج الجمع بين القراءتين، و دراسة عبد الوهاب المسيري حول التحيز كصفة حتمية في النماذج المعرفية.

وختما بالفصل السابع: افتتحناه ببعض الدراسات التأصيلية ذات الطرح الابتسيمولوجي العميق لإشكالية التأصيل الإسلامي للعلوم، و اعتبرناها بمثابة دراسات سابقة استفدنا منها في عملية التأسيس المعرفي لعلم العمران الإسلامي، كطرح منى أبو الفصل عن النظرية التوحيدية، ودراسة حسن بريمة عن النموذج المعرفي والظاهرة الاجتماعية، ودراسة رشيد ميموني عن البعد الاجتماعي في القرآن الكريم، ووضحنا نقاط الالتقاء و نقاط الاختلاف مع هذه الدراسات، ثم عرضنا مبادئ فلسفة العلوم الاجتماعية عند أبو القاسم الحاج حمد، ثم انتقلنا إلى عملية التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع، الذي أطلقنا عليه تسمية علم العمران الإسلامي، ثم حددنا موقعه في المنظومة المعرفية الإسلامية، و أساسيات المنهج المركب الذي نوظفه في دراسة الفعل الإنساني في علم العمران الإسلامي، و اختتمت الدراسة بأهم النتائج التي توصلنا إليها.

الفصل الأول

المدخل المعرفي والمنهجي إلى موضوع الدراسة.

أولا:الصياغة المعرفية لإشكالية الدراسة:

يحضر علم الاجتماع في العالم العربي على أساس أنه علم يهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية والعلاقات والتفاعلات الإنسانية، ومادام يصنف ضمن دائرة العلم فهذا يمنحه حصانة فكرية من النقد المعرفي، فتغيب عن الكثير من الدارسين لهذا التخصص في العالم العربي، الأبعاد الفلسفية والمضامين الحضارية والثقافية التي تولد عنها هذا الحقل المعرفي في المجتمعات الغربية، لذلك يبدو الوعي الابستيمولوجي بالسوسيولوجيا الغربية كلحظة جزئية من لحظات إدراك العقل العربي لآليات اشتغال العقل الغربي في مجال الدراسات الاجتماعية، وتحت سطوة الانحطاط الحضاري و العجز المعرفي تم استيراد هذا العلم من الحقل المعرفي الغربي، كما تستورد الأشياء المادية دون مساءلة نقدية لطبيعته الفلسفية أو أبعاده الابستيمية التي شكلته في ذلك الحقل، أين استطاع العقل الغربي تحويل الذات الإنسانية إلى موضوع للدراسة العلمية في عصر الحداثة.

لكن في ظل التطورات التي عرفتها فلسفة العلوم المعاصرة، و التي تعنى بدارسة تاريخ تطور العلوم، و بأشكال التراكم العلمي وبالدراسة النقدية للآليات المنهجية المستخدمة في تشكيل المعرفة في الحقول العلمية تم تطوير أداة معرفية في غاية الأهمية، يمكن من خلال توظيفها أن ندرك المنجزات المعرفية والمنهجية للعقل الغربي في كليته، لا في جزئيته، وهي النموذج المعرفي(البراديغم) الذي يتأسس على رؤية للعالم، تلك الرؤية التي تتكون من بنية مفاهمية منسجمة تجيب عن الأسئلة النهائية والكلية المتعلقة بـــ: الإله والكون والإنسان والحياة والوجود، فيتم تحويل هذه المفهومات إلى مقدمات في النموذج المعرفي، ليتمكن من خلاله الباحثون من توليد المعارف في مختلف الحقول المعرفية الفرعية.

لذلك تكشف القراءات التفكيكية النقدية أن الأصول المعرفية للنموذج المعرفي الغربي الذي فاضت عنه بقية المعارف والعلوم والفنون والآداب، قد شيدت على البعد المادي الذي تمثله الفلسفات المادية و التجريبية المتمركزة حول الإنسان، والتي ترى أن أصل الوجود يرجع إلى عالم المادة، وأن العالم المادي يحوي ما يكفيه من أدوات التفسير، و على البعد المعرفي العلماني الذي يقضي بفصل الدين عن دائرة المعرفة و العلم و الحياة الإنسانية بصفة عامة، لذلك نجد عناصر النموذج المعرفي مبثوثة في كل تنظيرات العلوم، ومن بينها النظريات في علم الاجتماع الغربي، تلك النظريات الاجتماعية التي حاول علماء الاجتماع الغربيون نحتها كما في العلوم الطبيعة، لإخراج علم الاجتماع من دائرة الفلسفة الاجتماعية إلى دائرة المعرفة العلمية محتذين بالمنهج العلمي الطبيعي، حيث عرفوها على أنها جملة من القضايا المنطقية المتسقة فيما بينها، تستطيع الطرائق التجريبية أن تتحقق من صدق فرضياتها، غير أن الأبعاد الأيدلوجية التي هيمنت على ممارسي عملية التنظير في علم الاجتماع الغربي، أدت إلى تشظيها إلى العديد من النظريات الفرعية، و تكشف الدراسات النقدية لهذه النظريات أنها تحولت عبر العديد من الممارسات المتواصلة في الحقل المعرفي الغربي إلى نماذج معرفية فرعية تستلهم من النموذج المعرفي الأصلي -الكلي مسلماتها(افتراضاتها)، إضافة إلى التغيرات الاجتماعية والاقتصادية للمجتمعات الغربية التي منحت النظرية الاجتماعية مشروطية تفسيرها للظواهر، لكن يظل فعل التنظير في علم الاجتماع ينهل من

رافدين يحكمان المنظومة الفكرية الثقافية الغربية، وهما: الفلسفات الرومانطيقية الإنسانية التي أعلت من قيمة الذات على حساب الموضوع، والفلسفات العقلانية التجريبية التي أعلت من قيمة الموضوع على حساب الذات، وكلاهما يتفق على شطب أية مصادر أخرى للمعرفة خارج الذات – الموضوع.

غير أن التحليل المعرفي للنظرية الاجتماعية الغربية والمتفحص لجملة قضاياها، يجد أن ما تقدمه من افتراضات في شكل مسلمات "لا يرقى إليها الشك المنطقي"، ما هي إلا امتداد لمقدمات النموذج المعرفي، كمقولة الإنسان بنية مادية يمكن إخضاعها للدراسة كمثيلاته من الذرات في العالم المادي، و الطبيعة محكومة بمبدأ الصيرورة تمكن العلم الفيزيائي من دراستها، و الأمر نفسه بالنسبة للحياة الاجتماعية حيث تخضع للصيرورة ذاتها و لجملة من القوانين يمكن أن يكتشفها العقل الإنساني، في المقابل تحضر النظرية الاجتماعية الغربية والنماذج التي تحتكم إليها في العالم العربي على أساس أنها مقدمات يقينية لا يمكن المساس النقدي بها، لأن العقل العربي أدرك علم الاجتماع على أساس أنها حقل معرفي يعنى بدراسة الظاهرة الاجتماعية، في حين يبرز العقل السوسيولوجي الغربي كتجلي للمبادئ الكلية الناظمة معرفيا ومنهجيا للعقل الكلي الغربي، فلا يمكن أن نستوعب الجزئي إلا في إطار الفهم الكلي، بمعنى آخر أن المقدمات المعرفية التي تكون مخفية في النماذج النظرية في علم الاجتماع، لا يمكن إدراكها إلا من خلال التحليل المعرفي للنموذج المعرفي الغربي برده إلى الرؤية المادية للوجود التي تمثل أساسه الميتافزيقي.

إذا كانت عملية مأسسة علم الإجتماع الغربي قد تمت ليصبح حقلا معرفيا يدرس في الجامعات الغربية عبر صيرورة تاريخية محددة، فان في العالم العربي تم التأسيس لهذا العلم من طرف المستعمر في أغلب البلدان العربية، وتم تدرسيه من طرفه، و بعد نيل هذه البلدان لاستقلالها ورثته الحكومات الوطنية، فاستمرت أقسام الجامعات في تدرسيه، فوظفته في البداية من منطلق براغماتي كأيديولوجيا سياسية، من أجل تحقيق التنمية الاقتصادية، واسترداد الهوية القومية في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، وبعد انهيار مشاريع التنمية في العالم العربي في مطلع التسعينيات، تم التخلي عن التوظيف السياسي لهذا العلم، مما أدخله في أزمة أكاديمية حقيقية، فراهنا يعاني من مفارقة عجيبة تنامي عدد الدارسين له في الجامعات العربية، في المقابل الهزال المعرفي الذي يطبع جزءا هاما من أعماله، حيث أرجع بعض الباحثين هذا الهزال المعرفي إلى الطبيعة الفنية لمشكلة علم الاجتماع الأكاديمي، ممثلة في نقص الكتب والمراجع وضعف التدريب المنهجي نتيجة للضغط على الجامعات العربية لتزايد أعداد الطلبة الملتحقين بها، والى قصور مناهج التكوين وضعف الأداء البيداغوجي للمدرسين لهذا الحقل، والى غياب اهتمام الحكومات بالبحوث الاجتماعية في رسم السياسات العامة.

إن القراءة النقدية التفكيكية للآليات التي استخدمها العقل العربي لتوليد السوسيولوجيا، تكشف أنها المسؤولة عن هذا الهزال المعرفي في هذا التخصص، و هي لا تخرج عن الآليات التي استخدمها العقل العربي في توليد المعرفة منذ صدمته مع الحداثة الغربية، وتتمثل هذه الآليات في استعارة المنهج والنظريات والأدوات البحثية من الحقل المعرفي الغربي، و يتم الوعي المعرفي بها على أنه جملة من المعارف الإجرائية الجاهزة، يستطيع

الباحث إذا وظفها أن يوليد خطابا سوسيولوجيا حول المجتمع العربي، وتكشف طريقة اتصاله بالمعارف الغربية أين يفصل بين محتوياتها المضمونية وبين أدواتها المنهجية التي ولدتها، مما أدى إلى إصابته بحالة فصام معرفي لم يتمكن إلى الآن من تجاوزها.

في المقابل هناك من الباحثين من أرجع أزمة علم الاجتماع في العالم العربي، إلى البعد الابتسيمولوجي المتعلق أساسا بعدم قدرة النظريات الاجتماعية الغربية على تفسير الواقع الاجتماعي العربي، كنتيجة للخصوصيات التاريخية و الحضارية التي ظهرت فيها هذه النظريات، والمرتبطة تحديدا بالمجتمعات الغربية، ومن منطلق نقدي للآلية الاستعارية التي لم تتمكن من توليد المعرفة السوسيولوجية، حاول بعض الباحثين طرح بدائل معرفية لعلم الاجتماع الغربي، فهناك من دعا إلى تأسيس علم الاجتماع العربي بناء على فكرة مفادها أن حضور المجتمع العربي كموضوع في الدراسات الاجتماعية يمكننا من صياغة نظرية اجتماعية عربية، نتمكن من خلالها من دراسة المجتمع العربي، و هناك من دعا إلى علم الاجتماع الإسلامي، عبر تحقيق الانسجام بين الخطاب الديني و الخطاب السوسولوجي، غير أن عدم طرحهم لفكرة المنهج في عملية التأسيس المعرفي أبقت دعواهم حبيسة الأوراق والملتقيات و لم تؤسس لما هو علمي.

طرحت قضية التأصيل المعرفي لعلم الاجتماع في العالم العربي، من قبل باحثين لديهم وعي ابستيمولوجي بآليات اشتغال العقل الغربي في حقل السوسيولوجيا، ورغم تباين منطقاتهم الفكرية والأيديولوجية، إلا أنهم أبرزوا أن علم الاجتماع يعاني من أزمة ابستمولوجية حلها لن يكون إلا من خلال التفكير في الجانب المنهجي، فمنهم من اختار فلسفة التنوير كإطار للتفكير و الحداثة الغربية كمرجع للتحليل والتفسير، واعتبروا أن منجزات العقل الغربي هي منجزات كونية، ومن مبدأ قابلية تعميم استخدام المنهج الوضعاني، اعتبروا عملية التأصيل هي عملية توطين معرفي لعلم الاجتماع في المنظومة الفكرية العربية، شرط أن يتخلى العقل العربي عن العطالة الفكرية التي مردها إلى جملة من المعيقات الابسيتمولوجية، يأتي على رأسها هيمنة التراث علي مناهج و أدوات تفكيره، لذلك وفق تصورهم لم يستطع استيعاب منجزات الحداثة الغربية والتي من بينها السوسيولوجيا، إلا أن غالبية من اشتغلوا على هذه الفكرة ينحدرون من التيارات الفلسفية العربية التي اهتمت بالتأسيس الكلي للعقل العربي و لم يكن همها التأسيس للعقل الجزئي في السوسيولوجيا، غير أن دعوتهم شابها التناقض المعرفي وبدت أقرب إلى الفكر الاستشراقي من الفكر العربي الإسلامي.

في حين رأى دعاة التأصيل الإسلامي للعلوم من منطلق الرؤية الإسلامية، أن العلوم الاجتماعية الغربية محكومة بالخلفية الفلسفية والعقائدية للنموذج المعرفي الغربي، لذلك لا يمكن الاعتماد عليها في دراسة المجتمعات العربية التي تحكمها الرؤية الإسلامية للوجود، فيعني التأصيل برأيهم القراءة النقدية الواعية لهذه العلوم لاستيعابها وتجاوزها، وكذلك الاستيعاب المعرفي للتراث الإسلامي لإعادة الوصل به، إلا أن مفهوم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية أخذ بعدين بحسب طبيعة الخلفية الفكرية للباحثين الذين تناولوا مفهوم التأصيل، فالباحثين في مجال العلوم الإسلامية – الشرعية، اعتبروا أن منطلق التأصيل يبدأ من ضبط المفاهيم الإسلامية حول الإنسان

والمجتمع والقيم، بينما رأى ذوو الخلفية الفكرية الفلسفية و العلمية منهم أن التأصيل يعني أسلمة العلوم الاجتماعية من خلال إعادة صياغة المعرفة على أساس من علاقة الإسلام بها، وإعادة النظر في استنتاجات هذه العلوم، ويعني بالضرورة تأصيل المفاهيم من زاوية المعرفة الإسلامية، و فهم واستيعاب العلوم الحديثة في أرقى حالات تطورها والتمكن منها، وتحليل واقع تلك العلوم نقديا لتقدير جوانب القوة والضعف فيها من وجهة نظر إسلامية المعرفة.

إن إسلامية المعرفة هي قضية منهجية، تسعى إلى إبداع منهج يمكن العقل الإسلامي من توليد المعرفة في الحقول الدراسية المختلفة، انطلاقا من الرؤية الكونية التوحيدية المستنبطة من الوحي الرباني، لذلك دعى ممثلوها إلى الأخذ بالنموذج المعرفي الإسلامي ومقدماته المنهجية في دراسة الظواهر، وإسلامية المعرفة كمنهج نقدي يسعى للكشف عن الإحالات المادية للفلسفات الوضعية الغربية المعاصرة في دراسة الظواهر، التي أدخلت العلوم الغربية في أزمة معرفية حادة، وهنا تلتقي مدرسة إسلامية المعرفة مع مدرسة فرانكفورت في نقد العقل الأداتي الغربي، غير أنها تختلف عنها في المنطلق التأسيسي لفعل المعرفة الذي تعتبره امتداد لقراءة الوحي الرباني، وتلتقي مدرسة إسلامية المعرفة مع التيارات الفلسفية لما بعد الحداثة في تفكيك نموذج المعرفة في الحداثة الغربية، التي ركبت على أساس أن الإنسان هو مركز الكون، لكن تختلف عنها لأن مشروعها ليس اعادة الاعتبار للإنسان كانسان عانى من قهر الحداثة الغربية، بل أن يعيد الإنسان اكتشاف ذاته في الوحي الرباني، لذلك طرح دعاة إسلامية المعرفة منهج الجمع بين القراءتين لتجاوز الإحالات العلمانية للفلسفة الوضعية المنطقية، من خلال الجمع بين قراءة الوحي وقراءة الكون، و العمل على الدمج ببين منهجية التشيؤ ومنهجية الخلق في تفسير الظواهر الاجتماعية.

إن عملية التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع من زاوية إسلامية المعرفة، تعني التفكير في كيفية دمج هذا العلم في المنظومة المعرفية الإسلامية، لكن السؤال المطروح: ما هي الآليات التي نستخدمها في ذلك؟

- هل نعتمد على آلية التقريب التي استخدمها العقل الإسلامي في التراث لتقريب العلوم المنقولة من المجال التداولي اليوناني كعلم المنطق، شرط عدم الإخلال بأصول هذا المجال المتمثلة في الأصل العقدي واللغوي والمعرفي، أي بمعنى آخر كيف نفصل بين الرؤية المادية العلمانية التي ولدت مضامين علم الاجتماع الغربي، وبين الأدوات المنهاجية التي وظفها في دراسة الظاهرة الاجتماعية.

- وهل يعني التأصيل أيضا التفكير في طبيعة المنهج الذي يمكننا من دراسة الظواهر الاجتماعية، فهل يمكن أن نوسع استخدام المنهج الأصولي كأحسن صناعة تراثية للعقل الإسلامي في مجال العلوم الإسلامية ليستوعب دراسة الظواهر الاجتماعية؟ و يعني التأصيل هنا تمديد النص الديني ليستوعب الظاهرة الاجتماعية، أم يجب التفكير في منهج يستوعب المنهج الأصولي ويتجاوزه في الآن نفسه؟ من خلال الفصل المنهجي بين الرؤية الإسلامية للعالم والنموذج المعرفي الإسلامي المتولد عن هذه الرؤية، فيطرح التأصيل على أساس ابستمولوجي من خلال ترتيب المستويات المعرفية والمنهجية في دراسة الظواهر.

- و هل يعني التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع ضرورة أن ينهل من مقدمات النموذج المعرفي الإسلامي، و أن لا ينتهك ميثدولوجيا المنهجية الإسلامية؟ التي من أساسياتها عدم الفصل بين الموضوع والذات في دراسة الظواهر أي الأخذ بالرؤية التكاملية في دراستها، وأن يحقق أهم مطلب منهجي هو الجمع بين مصادر المعرفة (العقل والوحي والكون –الوجود الاجتماعي) في توليد المعرفة الاجتماعية، لذلك تأتي هذه الدراسة استكمالا للجهود التي بذلت في التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع، من خلال السعي للإجابة عن التساؤلات التالية:

1- ما هي الأبعاد الابستيمولوجية لعلم الاجتماع الغربي؟ وما هي العناصر المشكلة لبنية النموذج المعرفي الغربي؟ وكيف تحول إلى إطار مرجعي لعلم الاجتماع الغربي؟

2- ما طبيعة المسلمات التي تنطوي عليها النماذج النظرية في علم الاجتماع الغربي؟

3- ما طبيعة الأزمة الأكاديمية لعلم الاجتماع كحقل معرفي في الجامعات العربية؟

4- ما هي الآليات المنهجية التي استخدمها العقل العربي لتوليد السوسيولوجيا في العالم العربي؟

5- ما هي البدائل المعرفية والمنهجية التي طرحها العقل العربي لتأسيس علم اجتماع خاص بالمجتمعات العربية؟

6- ما المقصود بابستيمولوجيا إسلامية المعرفة؟ و ما هي خصائص الرؤية الإسلامية للعالم؟ وما هي العناصر البنيوية للنموذج المعرفي الإسلامي؟

7- ما هو مفهوم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية؟

8- ما هي مرتكزات التأصيل الابتسيمولوجي لعلم الاجتماع(علم العمران الإسلامي)؟

ثانيا: أهمية الدراسة:

تنبع أهمية دراسة" التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع" من الاعتبارات المعرفية والمنهجية التالية:

1- تعتبر دراسة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية من القضايا الفكرية المعاصرة، التي تسعى إلى التأسيس للعلوم من منطلق الرؤية الإسلامية للوجود، والتي تختلف كليا عن الرؤية المادية التي تعتبر أساسا كامنا النموذج المعرفي الغربي الذي تولدت عنه العلوم الاجتماعية الغربية، وتأتي أهمية هذه الدراسة كحل معرفي للأزمة الأكاديمية لعلم الاجتماع في العالم العربي.

2-إذا كان جل الباحثين يعتبرون أن أهمية دراساتهم تنبع من كونها لم يسبقهم إليها باحثون آخرون سواء من زاوية النظر التي أجروا من خلالها الدراسة أو من حيث طبيعة المنهج الذي استخدموه، فان دراستنا تنبع أهيمتها من أنها أتت كتتويج معرفي للكثير من الدارسات السابقة، التي سعت إلى التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، والتي تناولت عملية التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع، وبالتالي تأتي أهمية هذه الدراسة كجهد معرفي يضاف إلى تلك الجهود التي بذلت و متجاوزة لها .

4- إن التحرر المعرفي من البراديغم الذي يحكم ممارسات أغلب الدراسيين لعلم الاجتماع في الجزائر، من خلال الاطلاع على المناهج الفلسفية المعاصرة، ساعدنا كثيرا في عملية البناء المعرفي للموضوع، أين دمجنا بين سوسيولوجيا المعرفة وفلسفة العلوم، مما أعطى قوة معرفية ومنهجية للإشكالية المعرفية للدراسة، لذلك تأتي أهمية هذه الدراسة في ظل اعادة وصل حقل علم الاجتماع بالفلسفة.

5- يعتبر التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع مطلب معرفي في غاية الأهمية، من خلال اعادة النظر في منطقات الابستيمولوجية لعلم الاجتماع الغربي، لذلك تأتي أهمية هذه الدراسة من خلال تجاوز إشكالية التبعية المعرفية للحقل الغربي بالتأسيس لحقل معرفي جديد من منطلق نظرية المعرفة الإسلامية.

ثالثا: أهداف الدراسة:

تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف التالية:

1- تهدف هذه الدراسة العلمية إلى تتبع حركة إسلامية المعرفة كما طرحها مجموعة من المفكرين الإسلاميين المعاصرين(الفاروقي، العطاس، حاج حمد أبو قاسم،جابر العلواني، عبد الوهاب المسيري،...)،كبديل حضاري للخروج من الأزمة الفكرية التي تعاني منها المجتمعات العربية والإسلامية منذ القرن الخامس عشر ميلادي، والتي دخلت في مرحلة انحطاط استمرت لقرون، برغم من المحاولات التي بذلت في أواخر القرن التاسع عشر من طرف رواد النهضة العربية(رفاعة الطهطاوي، محمد عبده، محمد إقبال ، عبد الرحمن الكواكبي،...) إلى أنها لم تتمكن بعد من استعادة دورها الريادي والحضاري خاصة في ظل تكالب القوى الاستعمارية الغربية عليها.

2- تسعى هذه الدراسة إلى الانتقال بإسلامية المعرفة من مرحلة التصور النظري العام (أسلمة العلوم الاجتماعية) إلى التصور الإجرائي عن طريق تنزيلها على أحد فروع المعرفة وهو علم الاجتماع، لتبيان إمكانية بناء فكر اجتماعي إسلامي منطلق من الوحي الرباني، و يراعي الخصوصية الثقافية والحضارية للأمة الإسلامية.

3-إبراز الآليات المنهجية التي استخدمها الباحثون العربي في توليد الفعل السوسيولوجي، سواء عن طريق آلية الاستعارة المنهج كصيغ إجرائية من الحقل المعرفي الغربي، أو عن طريق إسقاط النظرية الاجتماعية على الواقع العربي، من خلال انتقاء مفاهيم النظريات الاجتماعية الغربية كالماركسية وإسقاطها على الواقع الاجتماعي العربي، وإبراز فشلها في إنتاج خطابات علمية معرفية حول المجتمع العربي، و كذلك إبراز فشل منهج المقارنات في طرح بديل المعرفي لعلم الاجتماع الغربي.

4-إبراز أزمة علم الاجتماع الأكاديمي في العالم العربي، التي تبدو أنه أزمة متعلقة بالأبعاد التكوينية البيداغوجية لعلم الاجتماع في الجامعة العربية، في حين أنها امتداد فعلي للأزمة الابستيمولوجية لهذا العلم، الذي لم يتم التأسيس له فلسفيا ضمن الدائرة المعرفة الإسلامية.

5- تسعى هذه الدراسة واستكمالا للجهود التي بذلت حول تأصيل علم الاجتماع في العالم العربي، من خلال التأسيس الابستميولوجي لعلم الاجتماع عن طريق التفكير في موضوع الدراسة في علم العمران الإسلامي، وكذلك موقع علم العمران في المنظومة المعرفية الإسلامية، وفي طبيعة المنهج المركب الذي يسهم في دراسة الظواهر الاجتماعية .

رابعا:أسباب اختيار موضوع الدراسة:

تتعلق أسباب اختيار موضوع الدراسة في أي بحث علمي برغبة معرفية ذاتية، طبعا ترتبط بالاختيار الموضوعي للدراسة، نوجزها في:

1-أسباب الذاتية:

أ- إن الرغبة الذاتية للباحث لها دورا كبيرا في اختيار موضوع الدراسة، تلك الرغبة التي تملكتني منذ كنت طالبا في مرحلة ما قبل التدرج أين عشت ذلك القلق المعرفي في تخصص علم الاجتماع، ورغم قلة زادي المعرفي إلا أنني كنت شبه متأكد من أن علم الاجتماع الغربي ينتهك أساسيات المنهجية الإسلامية، لكن وهم العلموية الذي يخذر الطلاب في هذه الأقسام لم يسمح لي بإجراء بهذا الدراسة في المراحل الأولى، بل ومن الأساتذة من صرفنا عن مثل هذا التفكير الذي بزعمهم تجاوزته المعرفة الغربية.

ب- و من جهة أخرى رغم اطلاعنا على بعض المقاييس (علم الاجتماع الإسلامي) و بعض المنشورات حول علم الاجتماع الإسلامي، إلا أننا أيضا كنا متأكدين أنها تسعى إلى الدمج بين مستويين معرفيين مختلفان تماما: فمن جهة النص الديني بقداسته و من جهة أخرى علم الاجتماع كعلم إنساني، فكيف يتم الجمع بينهما في دراسة الظاهرة الاجتماعية، لذلك ظل هذا القلق المعرفي يساورنا لسنوات، إلى أن تأكدنا فعليا أن هذا الفرع المعرفي يحتاج إلى تأصيل ابستيمولوجي لإعادة دمجه في الحقل العربي لإسلامي.

2–أسباب موضوعية:

ا- قمنا بإجراء دراسة اجتماعية في إطار الإعداد لمذكرة التخرج (الماجستير) في قسم علم الاجتماع بجامعة قسنطينة سنة 2007، حول:" الوضع الطبقي للفئات الهامشية في المدينة الجزائرية"، استخدمت في هذه الدراسة الآلية الاستعارية و مارستها بإتقان، حيث قمت بإسقاط المفاهيم الماركسية على الواقع الاجتماعي الجزائري، فاعتبرت أن الماركسية أفضل إطار نظري يمكن أن يفسر الواقع المجتمعي الجزائري، لكن عند الانتهاء من إجراء النتائج وعرضها، اكتشفت وفق آلية النقد الذاتي أنه كان بإمكاننا أن ننطلق من البنائية الوظيفية ونصل إلى نتائج مغايرة، وبالتالي تحيزاتنا الذاتية هي التي جعلتنا نتوهم الواقع كما أردناه، فزادت حدة التوتر المعرفي لدينا فإذا كان علم الاجتماع علما فلماذا نتائجه تختلف بحسب الإطار النظري الذي يختاره الباحث، وما مدى صدق النتائج التي تم التوصل إليها، وهذا ما دفعنا إلى التفكير في علمية علم الاجتماع، وفي إشكالية الذاتية والموضوعية في الدراسات الاجتماعية.

ب- تطرح قضية التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع من منطلق التحرر المعرفي من التبعية للعقل الغربي في مجال الدراسات الاجتماعية، من خلال الكشف أن هذه العلوم ونظرياتها في الحقل الغربي يحكمها مبدأ النسبية المعرفية، و أنها معارف تولدت عن نموذج معرفي مادي علماني أقصى الدين من دائرة المعرفة، وبالتالي نترع عنها هالة القداسة وهالة الكونية التي تطبع أعمالها.

ج- الهزال المعرفي الذي وصف به أحد الباحثين العرب الدراسات التي تجرى في أقسام علم الاجتماع في العالم العربي، والتي رأى أنها لا تنطلق من مبدأ ولا تسعى إلى غاية معرفية واضحة، لذلك لا تجيب على قضايا المجتمع العربي ومشكلاته، فيعتبر كحافز موضوعي لنا للوقوف بالنقد والتحليل على المنتجات السوسيولوجية في العالم العربية.

خامسا: المنهج المستخدم في الدراسة:

هذا، وقد توسلنا بمجموعة من المناهج المعاصرة التي تحددت انطلاقا من الموضوع نفسه، وبما تقتضيه الإجابة عن التساؤلات التي أثارتها إشكالية الدراسة، تنتمي هذه المناهج إلى عدة حقول معرفية: دائرة فلسفة العلوم وعلم الاجتماع المعرفة، ونظرية المعرفة الإسلامية، و يأتي أولها المنهج التحليلي النقدي: من خلال تحليل النموذج المعرفي الغربي إلى مقدماته ومسلماته المعرفية الأولية، والوقوف على الخلفية الفلسفية والفكرية التي شكلته، و رؤية العالم التي بلورته، وكيف تحول إلى إطار مرجعي لعلم الاجتماع الغربي، ثم نقد المسلمات التي تؤسس لفعل التنظير في حقل السوسيولوجيا الغربية، والتي هي امتداد لعناصر النموذج المعرفي الغربي في مجال النظرية، ثانيها: المنهج الأركيولوجي (منهج تحليل المضمون المعرفي) الذي يعنى بالحفر العميق في طبقات المعرفة، تم توظيفه في دراسة الآليات المنهجية التي استخدمها العقل العربي في توليد السوسيولوجيا في العالم العربي، والوقوف على المناهج والخلفيات التأسيسية للسوسيولوجيا العربية، و الحفر المعرفي في البدائل التي طرحها العقل العربي لعلم الاجتماع الغربي، ثالثها: منهج سوسيولوجيا المعرفة من خلال الربط بين المعرفة الاجتماعية الغربية ممثلة في النظريات الاجتماعية وسياق التاريخي والاجتماعي و الاقتصادي الذي تولد منه، وكذلك السياق التاريخي لنشأة علم الاجتماع في العالم العربي، وكيف تم مأسسته في الجامعات العربية، وطبيعة الأزمة الأكاديمية التي يعاني منها، وأخيرا استخدمنا النموذج (البراديغم) كأداة معرفية مهمة في عملية التفكيك المعرفي للمقدامات النموذج الغربي، و كأداة مهمة في عملية التركيب المعرفي في إسلامية المعرفة، و في عملية التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع.

سادسا: مفاهيم مفتاحيه في الدراسة:

خلاف لما هو شائع في الدارسات الاجتماعية أين يتم تحديد المفاهيم في هذا الفصل، فإننا ارتأينا منهجيا أن نقدم بعض المفاهيم كمفاتيح للدراسة، منها مفاهيم مأخوذة من مراجع علمية ومنها ما هو مفاهيم إجرائية، حتى يتمكن القارئ من الولوج إلى مقاصد الدراسة بسهولة.

1- مفهوم الابستيمولوجيا: يعرفها عبد الوهاب المسيري، بقوله:" يكون مصطلح المعرفي عادة ترجمة لكلمة (Epistémologie) المشتقة من الكلمتين اليونانيتين: (épistème) بمعنى(معرفة) و (logus) بمعنى (علم) بمعنى دراسة أو نظرة، و الابستيمولوجيا هي علم دراسة ما نزعم أنه معرفة، أما عن العالم الخارجي (المادي) أو عن العالم الداخلي (الإنساني)، هو علم يدرس(بشكل نقدي) المبادئ والفرضيات والنتائج العلمية، بهدف بيان أصلها و حدودها، ومدى شموليتها، وقيمتها الموضوعية، ومناهجها وصحتها"(1) .

2-مفهوم الرؤية للعالم: يعرفها فتحي حسن الملكاوي، بقوله:"مصطلح فلسفي حديث يعني النظرة الشاملة للعالم التي تأخذ جميع الأجزاء والعناصر والمكونات والنظم بحسبان.

1-عبد الوهاب المسيري: "**في الدرس المعرفي**"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، سنة05، عدد20، 2000، ص109.

ورؤية حقائق الأشياء في إطارها الأشمل، وهي قواعد وأطر مرجعية للفكر والسلوك ضمن نظام القيم العام للمجتمع.

والصورة التي يدرك فيها العقل الإنساني حقائق الكون والحياة والإنسان.

وإجابات الأسئلة الوجودية والمعرفية والقيمية بخصوص هذه الحقائق"[1] .

3- مفهوم النموذج المعرفي: " إن عبارة نموذج هي عبارة موسومة بتعدد دلالي ... وجميع هذه الدلالات والاستعمالات ارتبطت بفكرة تمثل نسق عيني أو واقعي بواسطة موضوع صوري يمكن من تصور فكري لذلك الواقع...والصفات الأساسية الثلاث لهذا التمثل هي: اختزالية(بعض خصائص الواقع تدرك وحدها من خلال النموذج)، انحيازه(يكون لتمثل موجها بأدوات الملاحظة و التفكير النظري، ولكن أيضا بأهداف المنمذج)، قابليته للعكس(يكون النموذج في الآن نفسه تجريدا للواقع موجود مسبقا وطرازا بدئيا أو سندا لبناء مستقبلي.."[2] .

4- مفهوم النظرية:

- عبارة عن بناء منطقي متماسك أو جملة من القضايا المتسقة منطقيا، المعايير المنطقية يحددها النموذج المعرفي.
- مجموعة من الافتراضات (المسلمات) التي تستنبط من النموذج المعرفي الحضاري.
- مجموعة من المفاهيم التي يتم تجريدها من الواقع المحسوس، يكون للنموذج المعرفي دور في صياغتها.
- تحوي مبدأ تفسيري للظواهر المدروسة ومنهجا لجمع المعطيات الميدانية، طبيعة التفسير(السببية، الحتمية، الاحتمالية...) يحددها النموذج المعرفي للعلوم.

5- مفهوم علم الاجتماع:

علم الاجتماع فرع معرفي ينتمي إلى دائرة العلوم الاجتماعية، تم تأسيسه لأول مرة في الحقل الغربي من طرف أوجست كونت الذي أطلق عليه اسم الفيزياء الاجتماعية، ثم السوسيولوجيا(Sociologie)، أي العلم الذي يهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية.

6- مفهوم إسلامية المعرفة: تدور إسلامية المعرفة حول ثلاثة محاور بحثية رئيسية:

المحور الأول : الاستيعاب النقدي للعلوم الاجتماعية الغربية، من خلال الكشف الابتسيمولوجي لآليات تشكل هذه لعلوم في الحقل المعرفي الغربي.

المحور الثاني: فهم واستيعاب النموذج المعرفي الذي تولدت عنه علوم التراث الإسلامي، بإعادة النظر في آليات اشتغاله المعرفية والمنهجية، والكشف عن نقائصه في ضوء المتطلبات المعرفية المعاصرة.

1- فتحي حسن الملكاوي: **منهجية التكامل المعرفي**، مقدمات في المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، 2011، ص44.

2- ميشال ارمات، وآمي دهان دالمايكو: **النماذج والنمذجات 1950-2000: ممارسات جديدة ورهانات جديدة**، ترجمة: هدى الكافي، محمود بن جماعة، في كتاب: مقالات في النمذجة وفلسفة العلوم، المركز الوطني للترجمة، تونس، ج01، 2010، ص47.

المحور الثالث: إبداع منهج تركيبي يستوعب منجزات المناهج التراثية، ومن جهة أخرى متجاوزا لمنهجية العلوم الاجتماعية الغربية، و منهج يحقق الجمع بين القراءتين(الوحي والكون)، ويجمع بين منهجية التشيؤ ومنهج الخلق.

7-مفهوم التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع:

نقصد بالتأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع -علم العمران الإسلامي مايلي:

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

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

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

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

الفصل الثاني

ابستيمولوجيا علم الاجتماع الغربي:

دراسة في فلسفة العلوم الاجتماعية

تمهيد:

إن الابستيمولوجيا بما هي دراسة لمبادئ العلوم وفلسفات تشكل مناهجها و أدواتها، وإحدى المباحث الفلسفية المعاصرة التي تعنى بالبحث والتنقيب عن الجذور التاريخية لنشأة العلوم وتطورها في المجتمعات المعاصرة، تساعدنا كثيرا في الوقوف على نشأة علم الاجتماع الغربي وكيفية نمو اتجاهاته ونظرياته، والتي يرى بعض الباحثين الاجتماعيين أن مناهجه تحمل نفس خصوصيات مناهج العلوم الفيزيائية والبيولوجية، ومكملة لمباحث العقل الغربي في دراسة العالم الاجتماعي الإنساني، في حين يؤكد منهج التحليل المعرفي على ضرورة الأخذ بعين الاعتبار رؤى العالم التي تتولد عنها النماذج المعرفية الفرعية في العلوم الاجتماعية، فيساعدنا هذا التحليل من الزاوية الابستيمولوجية في دراسة تشكل العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع كأحد فروعها في الحقل المعرفي الغربي.

وكذلك، يساعدنا هذا التحليل في تقويم البدائل النظرية والمنهجية التي طرحت في العالم العربي، لنصل إلى أن النظريات والمناهج التي تشكلت وتبلورت في الحقول الدراسية الغربية منشأ مسلماتها و مقدماتها إنما يرجع إلى النموذج المعرفي العلماني الذي يعكس الرؤية المادية للوجود، تلك الرؤية المشكلة من بينة مفاهيمية متسقة حول: الإله و الإنسان والكون والطبيعة، ومن جهة أخرى تعكس تلك النظريات تحولات الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي للمجتمعات الغربية، حيث يشتق منه الباحثون الفروض مستخدمين المنهج الاستقرائي كما في الممارسات المنهاجية في العلوم الطبيعية، لذلك سنتناول في هذا الفصل الأبعاد الابستيمولوجية لعلم الاجتماع الغربي وآليات اشتغال العقل الغربي في حقل السوسيولوجيا، وكيف تحول النموذج المعرفي إلى إطار مرجعي لعلم الاجتماع الغربي، وثنائية المنهج في علم الاجتماع الغربي (الفهم أم التفسير) في العلوم الاجتماعية، و كيف تحول علم الاجتماع من خطاب يعبر عن الحداثة الكونية إلى خطاب مفعم بالأيديولوجيا.

أولا: رؤى العالم وتشكل العلوم الاجتماعية الغربية:

أصبح مفهوم "رؤى العالم" على حد تعبير حسن الملكاوي شائعا في العقود الثلاثة الأخيرة في جميع الكتابات التي تتعلق بالأسئلة الكبرى حول الدين والفلسفة والعلوم، وتشير الدراسات أن أكثر من استخدم هذا المصطلح ووظفه المفكرون الألمان في تناولهم لتاريخ الألفاظ والمصطلحات و الأفكار و تاريخ العلم، ونجم عن التوسع في مفهوم رؤية العالم أن ظهرت مصطلحات أخرى تتداخل معانيها مع ذلك المفهوم أو تستخدم المعنى نفسه ومن هذه المصطلحات :" نظرة أو رؤية وصورة، وتوجه معرفي، ورؤية معرفية ومنظور رؤية العالم، ومبادئ مضمنة، وافتراضات أساسية، وروح الثقافة، وخرائط المعرفة، ومن هنا رؤية العالم تشير إلى: الأنساق الإدراكية والرمزية، فضلا عن العقيدة وأنساق المعرفة، والقيم والثقافة والفلك والتفكير"(1).

لكن لا يمنعا منهجيا هذا التعدد اللغوي والدلالي من تحديد على الأقل ثلاثة دلالات لمفهوم رؤية العالم " الدلالة الأولى وهي الدلالة الحسية التي تشير إليها رؤية العالم، والمؤكد الرؤية الحسية أو النظر إلى ما يقع في مدى الإبصار من مفردات العالم التي يمكن أن تشير البعض منها إلى الكل، أما الدلالة الثانية فهي الدلالة المجازية أو التأويلية للرؤية التي تنتقل فيها الرؤية من دلالة الإبصار الحسي إلى النظر العقلي، وأخيرا الدلالة التي تنتقل فيها الرؤية من المجازي التأويلي إلى الروحي أي من الوعي إلى اللاوعي"(2).

وهنا، تبدأ ثلاثة مستويات لرؤية العالم معرفيا إدراكيا ثم تتحول عقليا وصولا إلى روحيا، لكن السؤال المطروح من الذي يدفع الإنسان إلى الإبصار الحسي للوجود بما هو وجود مفاضلا بين عناصره ترتيبا وتبويبا؟ وهل يعود فعل الإبصار لمبادئ أولى في العقل الإنساني أم أن هناك مبادئ من مصادر خارجية كالدين مثلا تدفع الإنسان إلى هذا الإدراك الابصاري؟ أم أن التركيب بين مبادئ العقل و مبادئ الوجود هو الذي يدفع الإنسان إلى الإبصار الحسي؟

وهذا ما يدفعنا إلى ترتيب عناصر الرؤية: الوحي الديني ثم العقل الاعتباري ثم الوجود الكوني، فهنا تكون الحركة تصاعدية من الرؤية المضمرة في الفكرة الدينية، التي تنبجس مبادئها في الفلسفة مستخدمة العقل، حيث تحاول تشكيل تعقلا للوجود الخارجي انطلاقا من المبادئ الذاتية، وصولا إلى المعرفة العلمية التي تصبح نماذجها تعنى بما هو ظاهري عياني قابل للملاحظة والتجريب.

لذلك، تجيب رؤى العالم على أهم الأسئلة المعرفية الوجودية، والتي من خلالها نميزها عن بقية الرؤى الفلسفية أو العلمية، و يمكن أن نوجز أبعادها في مايلي(3):

1- سيف الدين عبد الفتاح: **العولمة والإسلام، رؤيتان للعالم**، دار الفكر، دمشق، ط01، 2009، ص30.

2- جابر العصفور: **رؤى العالم، عن تأسيس الحداثة العربية في الشعر**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط01، 2008، ص05.

3 – احمد بركات: **رؤى العالم**، الموقع الالكتروني: يوم :2013/02/25. www.islamonliene.net.

1- البعد الانطولوجي الوجودي: والذي يمكن التعبير عنه بسؤال ماذا؟ و ينطوي هذا السؤال على عدد من التساؤلات مثل: ما طبيعة عالمنا الذي نعيش فيه ؟ما هي تركيبته؟ وكيف يتم توظيفه؟ ما علة وجود شيء ما وما علة انتفاء وجود شيء آخر؟

2- البعد التفسيري: يقدم هذا البعد إجابات عن وظيفة العالم، وما هي المبادئ التفسيرية العامة التي يمكن تطويرها، كيف نشأ العالم ؟ (الإجابة: الله، الانفجار العظيم، المادة...) ومن أين بدأ؟ وانطلاقا من هذه الإجابة يمكن أن تفسر كل الظواهر طبيعية أو اجتماعية بحسب هذه الرؤية.

3- البعد التنبؤي: يعنى هذا السؤال بالمستقبل أي إلى أين؟ ما مصير الحياة على الكون؟ فالرؤية الإسلامية تؤمن بوجود حياة أخرى مغايرة لهذا الحياة، مع أن هذه الحياة الدنيوية تترتب عليها الحياة الأخروية، على عكس الرؤية المادية التي ترد المستقبل إلى انتفاء الوجود برمته.

4- البعد الايكسولوجي القيمي: ما هو الخير و ما هو الشر؟ ما هي الغاية النهائية من الوجود؟ من أين تستمد القيم مرجعياتها؟ من العقل أم من الدين أم من الطبيعة؟

5- البعد الابستيمولوجي المعرفي: ما هي نظرية المعرفة ؟ كيف تتأسس المعرفة؟ ماهي مناهج ووسائل بناء المعرفة؟ ماهي الغاية النهائية من المعرفة؟وهذا البعد محكوم بالبعدين الانطولوجي والايكسيولوجي.

إن هذه الأبعاد التي تنطوي عليها رؤى العالم تمثل إجابات عن الأسئلة الكلية و النهائية حول: الإنسان والإله والوجود والكون والحياة، ومن ثم تمثل أساسا للنظام - النموذج المعرفي، وقاعدة عليها يؤسس ومنها ينطلق، وليست هي النظام المعرفي وان كان لا يخرج عنها.

" الرؤية إلى العالم هي الطريقة التي ينظر بها شخص ما أو شعب إلى الكون ككل، والتي يرون من خلالها هذا الكون و يحددون موقفهم منه"(1)، لكن ما هو مصدر هذه الرؤية وما هي الوظيفة التاريخانية التي تتمظهر بها هذه الرؤية ؟ نزعم أن رؤية العالم كمفهوم تصوري يفتقر إلى الدلالة المعرفية في سياقها التاريخي، لأن كل المجتمعات لديها رؤاها للعالم، لكن تعاني من عدم فعالية هذه الرؤية على المستوى الوجود الكوني، بمعنى بقاء هذه الرؤية على المستوى التصوري دون المعرفي والعملي، لأن عمليا تنقصها الفعالية الحضارية، فمثلا اعتبر عبد الله العروي أحد المضامين التي تحملها الأيدولوجيا هي معنى الرؤية الكونية أي رؤية للعالم:" التي تحتوي على مجموعة المقولات والأحكام حول الكون، تستعمل في اجتماعيات الثقافة لإدراك دور من أدوار التاريخ، وتقود إلى فكر يحكم على كل ظاهرة إنسانية بالرجوع إلى التاريخ كقصد يتحقق عبر الزمن"(2).

---

1 - ناصر محمد عارف: **مفهوم النظام المعرفي والمفاهيم المتعلقة به**، فتحي حسن الملكاوي (المحرر)، نحو نظام معرفي إسلامي، المعاهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، 2000، ص62.

2- عبد الله العروي: **مفهوم الايدولوجيا**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط05، 1993، ص13.

UNIVERSITE SETIF2

لذلك ارتأينا منهجيا وتحليليا أن نستخدم مفهوم الرؤية العالم بما هي مستوى معرفي: نظرة للوجود، الكون، الإنسان، الإله، الطبيعة، وبما هي مستوى عملي: بمعنى إنزال المستوى المعرفي على أرض الواقع فتتشكل النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمع عاكسة لهذه الرؤية.

فتتشكل رؤى العالم في بداية كل دورة حضارية، و نعني بها تقريبا ما قصده شبنجلر عن مفهوم الروح أو العبقرية الحضارية، بقوله:"إن الحضارة تولد في اللحظة التي تستيقظ فيها روح كبير وتنفصل هذه الروح عن الروح الأولية للطفولة الإنسانية، وهي تولد في بقعة من الأرض محددة تمام التحديد، ترتبط بها ارتباط النبتة بالتربة، والحضارة تموت حينما تحقق هذه الروح ما بها من ممكنات على صورة شعوب، ولغات ومذاهب دينية، وفن، ودول سياسية وعلوم، فترجع حينئذ إلى الحالة البدائية"[1].

ويرى شبنجلر أنه لا يمكن أن نفهم أية ظاهرة سياسية أو اقتصادية أو ثقافية أو علمية أو فلسفية إلا بواسطة فهم كل ما للحضارة من ظاهرات، فيقول:"رأيت تشابها عميقا بين الأشكال السياسية والرياضيات في الحضارة الواحدة، بين النظريات الثقافية والصناعية، بين الرياضيات والموسيقى وفنون التشكيل، بين صور الاعتقاد وصور المعرفة، وتبينت بجلاء وضوح الارتباط الروحي العميق بين النظريات الفيزيائية الكيميائية والتصورات الأسطورية الخاصة بالأجداد الجرمان"[2].

في الأخير، إن الروح الحضارية هي رؤية العالم التي تحولت إلى رؤية حضارية، و أساس و مصدر هذه الرؤية يكون في الغالب الأعم الفكرة الدينية، كما عبر عنها مالك بن نبي بقوله:" إن حضارة ما هي إلا نتاج فكرة جوهرية تطبع على المجتمع في مرحلة ما قبل التحضر دفعته ليدخل به التاريخ، إن أية حضارة ما هي إلا إنتاج لفكرة دينية" [3].

ويكون تأسيس الرؤية إلى العالم عن طريق الدين بما يفعله من قلب للمفاهيم والتصورات التي يحملها البشر عن وجودهم: الإنسان والطبيعة والكون والوجود والإله، وهذا التأثير مارسته تاريخيا الديانات التوحيدية اليهودية والمسيحية والإسلام في الحضارة الإسلامية والحضارة المسيحية، وحتى الديانات الوضعية: كالبوذية و الزرادشتية في الحضارة الفارسية والهندية، و الديانات الوثنية في الحضارة اليونانية.

إذن، تتحول رؤية العالم من رؤية دينية محضة إلى رؤية فلسفية ومعرفية عندما يدخل المجتمع التاريخ ويبدأ في عملية الفعل الحضاري، فيتبلور النموذج المعرفي الذي يهيمن على أشكال التفسير والتحليل في العلوم (طبيعية و اجتماعية)، إلى أن سيتفرغ هذا النموذج حمولته المعرفية أو يحدث خلل في العناصر المكونة له كأن يطغى عنصر معرفي على آخر، مثلما حدث في النموذج المعرفي الإسلامي الذي طغت فيه الغيبيات ممثلة في المدارس الصوفية على حساب الطبيعيات – العقلانيات ممثلة في مدارس الأشاعرة، مما أدى إلى جبرية لاهوتية

1- اوسوالد شبنجلر: **تدهور الحضارة الغربية**، ترجمة: أحمد الشيباني، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ج01، بدون سنة نشر، ص12.

2- **المرجع نفسه**: ص13.

3- مالك بن نبي: **شروط النهضة**، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط04، 1987، ص45.

UNIVERSITE SETIF2

قاهرة على حد تعبير أبو القاسم حاج حمد، حرمت العقل الإسلامي من النظر إلى الطبيعة باعتبارها ملكوت الله، فانهارت الحضارة الإسلامية.

إذن، تنهار الحضارات عندما لا يكون هناك تساوق منهجي ومعرفي بين النموذج المعرفي المولد من رؤية للعالم و الواقع الاجتماعي والاقتصادي للمجتمعات التي أنجزت دورة حضارية، فمثلا رؤية العالم المسيحية التي هيمنت على العقل الغربي في القرون الوسطي، أسقطتها و خلخلتها حقائق العلم العلماني الوضعي الذي جاءت نتائجه مخالفة تماما لحقائق الديانة المسيحية، والتي كانت تمثلها الكنسية كمؤسسة دينية ومعرفية تحتكر الحقيقة، لذلك وجهت النتائج العلمية ضربات قوضت تلك الرؤية الوجودية الحضارية الدينية التي امتدت لقرون وأسست لرؤية مادية للوجود.

"الرؤية العالم بوصفها أساسا كامنا، وطريقة في التحليل وموضوعا للدراسة –متشابكة بعمق في فلسفة العلوم الاجتماعية ونظرياتها وطرق بحثها، ويتداخل مفهوم رؤية العالم مع بعض الأدوات المنهجية المعرفية التي يستخدمها المفكر والباحث في تحليل الظواهر والوقائع والأفكار، بهدف تمكينه من رؤية كلية للموضوعات المتفرقة، ارتباط الكلي بالجزئي، والعام والخاص، حتى يتحقق الإحاطة بالظاهرة موضوع الدراسة ويتحصل الإدراك الشمولي لها، فالعلاقة بين رؤية التفاصيل والرؤية الكلية ليس بالعلاقة السطحية البسيطة، وإنما هي علاقة تفاعلية جدلية معقدة"(1).

"إن صورة العالم التي تنطلق من الذات التي تفسر عالمها كي تعيش فيه بطريقة واعية، وهذه الصورة والرؤى تشكل جزءا من المعرفة–ما قبل العلمية– لذلك فان عالم الاجتماع الذي يضع الكائن البشري الواعي في مركز اهتماماته لا يستطيع أن يهمل هذه المصطلحات...إن النظريات الاجتماعية بسبب تجذرها الاجتماعي تنطلق من رؤى المنظرين المختلفة للعالم"(2) .

لذا، يجب عند دراسة تشكل العلوم الاجتماعية في الحقل المعرفي الغربي، أن نستحضر دائما تلك المسلمات والمقدمات القبلية التي تنطلق منها، والتي تكون عادة مبثوثة بين ثنايا النموذج المعرفي الحضاري المتولد عمليا عن تلك الرؤية إلى العالم، حتى تكون مقاربتنا لهذه العلوم مبنية على أسس معرفية ومنهجية سليمة، وانتقاداتنا مبنية على أرض معرفية صلبة، لأنها تبحث عن المرجعيات النهائية لهذا العلوم التي تشكلت في التجربة الحضارية الغربية.

1- فتحي حسن الملكاوي: "**رؤى العالم والعلوم الاجتماعية**"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، العدد45، السنة13، ص54.

2- ليان سبورك: **أي مستقبل لعلم الاجتماع ؟ في سبيل البحث عن معنى وفهم العالم الاجتماعي**، ترجمة: حسن منصور الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط01، 2009، ص197.

وتساعدنا عملية النقد المعرفي في تحرير المعرفة الإنسانية من تحيزات النموذج المعرفي الغربي، والكشف عن نسبية هذه العلوم، وتدفعنا إلى ضرورة توليد نموج معرفي إسلامي لتشكيل علوم اجتماعية تعني بقضايا المجتمعات الإنسانية المعاصرة.

نشير في البداية و بإيجاز إلى الرؤية العالم التي تشكلت في بداية الدورة الحضارية الغربية، و التي لخصها بشكل ممتاز ريتشاد تارناس في[1]:

1- خلافا للكون (الكزموس) المسيحي في القرون الوسطى، الذي لم يكن خلق فقط، بل وظل يدار مباشرة وباستمرار من جاب رب شخصي وكلي القدرة على نحو فاعل، كان الكون الحديث ظاهرة لا شخصية، خاضعة لحكم قوانين طبيعة منتظمة وقابلة للفهم حصريا، من منطلقات فيزيائية ورياضية، جرى إبعاد الرب عن الكون المادي بوصفه خالقا ومهندس عمارة فبات عقلا أولا أو سببا أولا، عكف على توطيد الكون المادي وقوانينه الثابتة ثم انسحب ونأى بنفسه عن أي من الفعالية المباشرة.

2- تعرض التأكيد الثنائي المسيحي لتفوق ما هو روحي متعالي على ما هو مادي وملموس لقدر كبير من القلب، مع صيرورة العالم المادي البؤرة الطاغية بالنسبة لنشاط الإنسان، ثمة احتضان حميم لهذا العلم ولهذه الحياة بوصفهما مسرحا لملحمة الإنسانية كلها، حل محل النبذ الديني التقليدي للوجود الأرضي المبتذل بوصفه امتناننا عسيرا مؤقتا تمهيدا للحياة الأبدية، بالتدريج تحولت الثنائية المسيحية الموزعة بين الروح والمادة، بين الرب والعالم ،إلى: الثنائية الحديثة القائمة على العقل والمادة، على الإنسان والكون، على وعي إنساني ذاتي وشخصي في مواجهة عالم مادي موضوعي ولا شخصي.

3- حل العلم محل الدين بوصفه مرجعا فكريا أولا ومحددا وحاكما وراعيا للنظرة العالمية الثقافية ، حل عقل الإنسان والرصد التجريبي محل العقيدة اللاهوتية والوحي الكتابي المقدس، بوصفها الوسيلة الرئيسية لفهم الكون بالتدريج، تمت تجزئة ميداني الدين والميتافيزيقا إلى أقسام وعدا من الأمور الشخصية والذاتية، التأملية المتميزة عن المعرفة الموضوعية العامة للعلم التجريبي، بات العقل والإيمان مفصولان تماما ونهائيا، والتصورات المنطوية على أي واقع متعالي باتت تعد على نحو متزايد فوق مستوى قدرة الإنسان على المعرفة، مهدئات مفيدة لطبيعة الإنسان العاطفية، إبداعات خيالية محببة جمالية...أمور خرافية تافهة لا معنى لها.

4- خلافا لتأكيد اليونانيين المضمر على تعددية موحدة لأنماط معرفية، نرى أن نظام الكون الحديث أصبح قابلا للفهم من حيث المبدأ، عبر ملكات الإنسان العقلانية والتجريبية وحدها، في حين أن جوانب أخرى من الطبيعة البشرية: عاطفية، أخلاقية، إرادية، خيالية...، لم تعد عموما غير ذات أهمية أو مشوهة لأي فهم موضوعي للعالم.

1- ريشارد تارناس: **آلام العقل الغربي**، ترجمة فاضل جنكتر، دار العبيكان، أبو ظبي، ط01، 2010، ص341، 345.

5- مع استيعاب نظرية التطور وجملة من ما ترتب عليها من نتائج في الميادين الأخرى باتت طبيعة الإنسان وجذوره إضافة إلى ديناميكا تحولات الطبيعة مفهومة على أنها عائدة حصريا إلى أسباب طبيعية وعملية قابلة للرصد تجريبيا، ما كان نيوتن قد أنجزه لمصلحة الكون المادي ما لبث دارون مستندا إلى خطوات متقدمة تحققت خلال الفترة اللاحقة على صعيد الجيولوجيا والبيولوجيا.

6- أخيرا خلافا للنظرة المسيحية في القرون الوسطى بات استقلال الإنسان الفكري النفسي السيكولوجي، الروحي، مؤكدا جذريا، مع تآكل متزايد للمعتقدات الدينية والبنى المؤسساتية، التي من شأنها إبطال حق الإنسان الطبيعي وقدرته الكامنة على العيش المستقل والتعبير الفردي عن الذات، وفي حين أن غاية المعرفة بالنسبة للمسيحيي العصور الوسطي كانت طاعة مشيئة الرب الفضلى، فان غايتها بالنسبة إلى الإنسان الحديث هي ابتكار أفضل الوسائل لجعل الطبيعة تتمثل إرادة الإنسان .

هذه أهم مرتكزات الرؤية العالم الحداثية الغربية التي تشكلت في مرحلة ما بعد القرون الوسطى التي ساد وهيمن فيها الابستيمي الديني، فحاولت كل من الفلسفة والعلم أن تستمد شرعيتها من الدين الكنسي المسيحي، أما بعد قلب هذا الرؤية أصبحت الفلسفة واللاهوت والعلوم الإنسانية والاجتماعية تستمد من العلم الطبيعي التجريبي شرعيتهما باعتباره الابستيمي المسيطر في الحضارة الغربية المعاصرة.

ثانيا: فلسفة العلوم الاجتماعية: من الابستيمولوجيا الكلاسيكية إلى الابستيمولوجيا المعاصرة.

عصفت الثورة الفيزيائية الحديثة (نظرية الكوانتوم والنسبية) بالكثير من المفاهيم التي تشكلت حول ماهية المعرفة وأدواتها ودور العقل في صياغتها، إلا أن النتائج الامبريقية للعلوم الطبيعية منحتها شرعية أكبر داخل المنظومة الثقافية الحضارية الغربية.

مع التأكيد، أن هذه الثورة لم تقضي على المرتكزات الأساسية لهذا الرؤية التي تمحورت حول الذات الغربية، والتي تدعي أنها تخاطب البشرية قاطبة من منطلق استعلائي ومن منطلق تقدم تكنولوجي و تقاني كبير جدا، فأصبح يمارس النموذج المعرفي الغربي هيمنة وتشويه لبقية الرؤى العالم الأخرى في العالم، و يحاول أن يفصل بين الرؤية العالم التي شكلته في سياق تاريخي ما ومنجزاته و أدواته الإجرائية، ليقنع مجتمعات الحضارات الأخرى بأسبقية وأفضلية نموذجه، ويتحرك عمليا محاولا دمجها في بنيته المفهومية والتصورية شريطة تخلي تلك المجتمعات عن خصوصياتها الثقافية، كما حدث في البداية مع الظاهرة الاستعمارية في القرن السابق، وظاهرة العولمة في وقتنا المعاصر.

لذلك، المعرفة التي لا تتصل بهذا المنطلقات يكون مآلها الفشل في فهم المعرفة العلمية وتشكلها في الحقل الغربي، وهذا ما نلحظه في العالم العربي الإسلامي أين تم تحويل النموذج المعرفي الغربي من مصدر للمعرفة إلى معيار لها، و السؤال الابستيمولوجي الذي يطرح نفسه: لماذا تأخرت نشأة العلوم الاجتماعية عن العلوم الطبيعة في الحقل المعرفي الغربي؟ والإجابة تكون أن تطبيقات المعرفة التجريبية هي التي ولدت موضوعات الدراسة

بالنسبة للعلوم الاجتماعية من جهة، فمثلا دراسة تقسيم العمل عند دوركايم، لو لم تظهر الآلة والمصنع ما محل دراسته.

ومن جهة أخرى حاول الباحثون في العلوم الاجتماعية الأخذ بفلسفة العلوم الفيزيائية والبيولوجية في دراسة الظاهرة الاجتماعية كمثيلاتها في العلوم الطبيعية، لذلك" نلحظ في التتبع التاريخي لتطور للعلوم الاجتماعية التأخر النسبي عن تطور العلوم الطبيعة، وإن تحديد مشكلة العلوم الاجتماعية أو منطق تخلفها النسبي عن العلوم الطبيعية يعود بالأساس لعجزها عن بلوغ المرحلة التفسيرية المقتدرة، أو بعبارة أدق اضطراب محاولاتها التفسيرية ، وافتقارها للتفسير المنطقي " [1].

إن نشأة وتطور العلوم الاجتماعية مرتبط بالحداثة الغربية، وبأنساقها المعرفية المتولدة من النموذج المعرفي الغربي، فيرى ألفيرو بايرس أن هناك ثلاثة عناصر ابستيمولوجية أثرت في تطور العلوم الاجتماعية[2] :

1- اكتمال نسق العلم الطبيعي في الحقل المعرفي الغربي .

2- سعى المفكرون الغربيون إلى إيجاد علوم اجتماعية إنسانية تتوسط العلوم الطبيعية والفلسفة.

3- تسعى العلوم الاجتماعية لاكتشاف العالم الموضوعي للواقع الاجتماعي.

انطلاقا من اكتمال المنهج العلمي في العلوم الطبيعة ونتائجه العملية، اعتبر الكثير من الباحثين في العلوم الاجتماعية أن النموذج الذي يجب محاكاته لتأسيس علوم تهتم بدارسة الإنسان والظاهرة الاجتماعية هو نموذج العلوم البحة-الدقيقة" حيث تسعى كل من العلوم الطبيعية والاجتماعية إلى التوصل إلى القوانين الموضوعية التي تحكم العالم المادي(اجتماعي أو طبيعي) محاولة تفسير الأسباب التي تحكم هذه الظواهر الاجتماعية "[3]، مما أدى إلى امتداد العناصر الابستيمولوجية لفلسفة العلوم الطبيعية بقضاياها الرئيسية إلى العلوم الاجتماعية، ونذكر منها العناصر التالية:

1- أسبقية المادة على الفكر، والفكر ذاته ظاهرة لاحقة للمادة، ويوضح رجاء جارودي أن المادة هي الواقع الأول والفكر هو الواقع الثاني، و وبرأيه هذا يعني أمرين [4]:

أ- الفكر لا يمكن أن يوجد دون الموضوع الخارجي، أي لابد من وجود العالم الخارجي مستقلا عن الوعي الإيماني، ثم ينعكس في هذا الوعي، وما هو منعكس الطبيعة أو المادة يمكن أن يوجد متنقلا من العاكس العقل غير أن العاكس لا يمكن أن يوجد مستقلا عن المنعكس.

ب- الفكر لا يمكن أن يوجد دون شروط مادية في المخ أو الدماغ.

1- يمنى طريف الخولي: **مشكلة العلوم الإنسانية، تفتيتها وحلها**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، جامعة القاهرة، 1990، ص74.

2-Alvaro Pires; de quelques enjeux épistémologique, d une méthodologie générale pour les sciences sociales, p13, www .uquc- Sociologue.

3-A-Zvorikune : les sciences sociales en URSS : satiation et tendance, revue internationale des sciences sociale, volume, XVL, n 04, 1964, p 634.

4- رجاء جارودي: **النظرية المادية في المعرفة**، تعريب: إبراهيم قريط، دار دمشق، دون سنة، ص52.

دفعت هذه النظرة المادية للوجود المهتمين بالظواهر الإنسانية في الغرب إلى الأخذ بهذا البعد و أبرزهم أجوست كونت رائد الوضعية، الذي يرى " إمكانية دراسة العالم الاجتماعي بنفس المنهج الذي درس به العالم الطبيعي، بل وأطلق في البداية على علم الاجتماع الفيزياء الاجتماعية متأثرا بالنتائج التي حققتها العلوم الفيزيائية، واعتبار الظاهرة الاجتماعية كوقائع خارجية على حد تعبير دوركايم مستقلة عن ذات الباحث كما في العلوم الطبيعية"(1)، ولا يزال هذا البعد المادي في دراسة الوجود الاجتماعي مستمرا إلى يومنا هذا، ومثال على أبرز التوجهات الامبريقية في علم الاجتماع التي لا تؤمن بالأبعاد النظرية، نذكر مدرسة شيكاغو في الولايات المتحدة الأمريكية.

2- مبدأ اطراد الظواهر والحتمية الميكانيكية لنيوتن، التي تقوم على فكرة: أن العالم عبارة عن آلة ميكانيكية تحكمها جملة قوانين موضوعية يمكن للعقل الإنساني أن يصل إليها إذا استخدم المنهج الاستقرائي، و يعني مبدأ العلية –السببية رد كل ظاهرة إلى علة أو سبب محددة: (ب) تنتج دوما عن (أ)، انتقل هذا المبدأ إلى اتجاهات نظرية في العلوم الاجتماعية –علم الاجتماع دعت إلى الأخذ بهذا المبدأ، حيث تصور الباحثون أن الظواهر الاجتماعية كمثيلاتها الطبيعية تخضع لهذه الحتمية وعلى رأسها النظرية الماركسية، أين حصرت الصراع الاجتماعي وحددته في العامل المادي الاقتصادي .

3- مبدأ التطور البيولوجي الذي صاغه داروين ووضع له قانون الانتخاب الطبيعي والصراع من أجل البقاء، و مبدأ الانسجام والتناغم بين الأنسجة والوظائف في علوم الأحياء، حفز الكثيرين من علماء الاجتماع الغربيين على المماثلة بين المجتمع والكائن العضوي، وأول من صاغ هذه الفكرة هربرت سنبسر و تطورت في ما بعد لتصبح نظرية أطلق عليها اسم البنائية الوظيفية تزعمها تالكوت بارسونز في الثلاثينات من القرن العشرين.

لكن الملاحظة المهمة هنا، في الفترة التي بدأت الثورة الفيزياء الحديثة (نظريتا:النسبية والكوانتوم) تحديدا في سنة 1910م كانت العلوم الاجتماعية الغربية تعتبر فلسفة العلوم في القرن التاسع عشر المنطلق الأساسي لها كما ذكرنا بمبادئها السابقة، حيث عصفت الابستيمولوجيا الحديثة بالكثير من المبادئ السابقة عن: الحتمية والاطراد و اعتبار الكون آلة ميكانيكية.

فقد قلبت نظرية النسبية ونظرية الكوانتوم رأسا على عقب عناصر ابستيمولوجية راسخة كالحتمية والميكانيكية واطراد قوانين الطبيعة وثباتها ويقينيتها، والموضوعية المطلقة، وكتل المادة المتحركة في مستوى من منطلق الماضي إلى الحاضر،...، هذه المبادئ التي لم يكن أحد من المجتمع العلمي يجرؤ على رفضها فضلا عن قلبها، بحيث أصبح هناك فاصل بين الابستومولوجيا الكلاسيكية والابستومولوجيا المعاصرة، فإذا كانت الأولى

1-Jacquemin feldman : objectivité et subjectivée en sciènes, quelque apresu, revue internationale des sciences sociale, tom xl, 2002, n 124, p99

يعبر عنها مبدأ الحتمية الميكانيكية، فان الثانية يعبر عنها النقيض تماما أي مبدأ اللاحتمية، أما النظرية النسبية فتكفلت بتقويض الإطار الانطولوجي للحتمية الميكانيكية لنيوتن، والذي تأثرت به العلوم الاجتماعية [2].

أثبتت نظرية الكوانتوم أن التنبؤات الناجحة لا تأتي من مبدأ الحتمية دائما، بل من الارتباط اللزومي بين حدث وآخر، ولا يعني ذلك أن الحدث وكل الأحداث محتومة سلفا، وتم تقويض " مبدأ السببية واستبداله بمبدأ الاحتمالية بمعنى إذا حدث (أ) من المحتمل أن يحدث (ب)، وكذلك تم التحول في المنهج من المنهج الاستقرائي إلى المنهج الاستنباطي بمعنى من الفروض إلى الواقع التجريبي"[1] .

انسحبت هذه العناصر الابستمولوجية لفلسفة العلوم إلى العلوم الاجتماعية وتحديدا إلى علم الاجتماع، ولكن كما ذكرنا سابقا متأخرة نسبيا عنها، وتحديدا في مطلع الستينات مع ثورة الشباب الفرنسيين والأمريكيين، أدخلت النظريات الاجتماعية الكلاسيكية وعلى رأسها الماركسية والبنائية الوظيفية في أزمة ابستيمولوجية عبر عنها اتنوني جديتر في كتابه:"الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي"، وردها إلى عدم قدرة هذه النظريات على تفسير إيقاعات الحياة الاجتماعية المعاصرة.

في المقابل "تنامت النظريات الفينمولوجية التي أخذت بالمنهج الظاهراتي في دراسة الظاهرة الاجتماعية على يد أدموند هسرل والتفاعلية الرمزية على يد هربرت ميد متأثرة بالابستيمولوجيا المعاصرة" [2]، حيث أصبحت تركز هذه النظريات على الأجزاء بدلا من الكل الاجتماعي، وكأنها شبهت المجتمع الذي درسته النظريات الاجتماعية الكلاسيكية بالكون النيوتني، أما بعد الإطاحة بهذا التصور لم تعد تهتم بالمجتمع بل بالجماعات الاجتماعية الصغيرة والتركيز على الذات الاجتماعية والفاعل الاجتماعي، وهي التي سنتناولها بأكثر تفصيل في الفصل القادم.

وملحوظة أخرى: بالإضافة إلى العناصر الابستيمولوجة للعلوم الطبيعية التي أثرت في توليد نظريات العلوم الاجتماعية، هناك الواقع الاقتصادي والسياسي والإعلامي الذي خلقه العلم المعاصر، كثورة الاتصالات الحديثة والوسائط الجديدة كالانترنت التي أدت إلى انتشار ظاهرة العولمة، فلولا هذا التقدم التقني الرهيب الذي نجم عن التطور العلمي لما غزت هذه العولمة العالم وحولته إلى قرية صغيرة على أعتاب القرن الواحد والعشرون، أين بدأ الفلاسفة وعلماء الاجتماع والنخب الغربية يتحدثون عن نهاية التاريخ ونهاية الفلسفة ونهاية السوسيولوجيا الكلاسيكية، كما عبر عنها : ألان توران، ويورغن هابرماس و ليوتار وغيرهم.

2- مني طريف الخولي: **الفلسفة العلوم في القرن العشرين**، عالم المعرفة، العدد 24، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سنة 2000، ص219/218.

1- **المرجع نفسه**: ص 210.

2-Giovanni Busino : de la sociologie a la science sociale, revue internationale des sciences sociales, tom xi, n 127 ; 2003, p205

مات المجتمع كمفهوم محوري في علم الاجتماع وماتت معه المشاريع الاجتماعية الكبرى وماتت الحركات الاجتماعية كالنقابات العمالية والطلابية واستبدلت بالحركات النسوية الجندرية، و لم تبقى إلا الذات الاجتماعية المحوقة في ظل قوة إعلامية متلاعبة بالعقول، تعمل على الإعلاء من قيمة الذات الفردية على حساب الذات المجتمعية.

في الأخير، يمكن أن نشير إلى هيمنة العلوم الطبيعية على العلوم الاجتماعية في الحقل المعرفي الغربي، من خلال محاكاة العلوم الاجتماعية للمنهج العلمي الذي تطبقه العلوم الطبيعة في دراساتها، ولا يمنعنا من الإشارة إلى أن العلوم الاجتماعية عندما تصطدم بمشكلات منهجية ومعرفية يستعصى على المنهجي العلمي في العلوم الطبيعية حلها تلجأ إلى الفلسفة كمصدر ثانوي للعلوم الاجتماعية.

فتظهر العلوم الاجتماعية وكأنها محكومة بتلك الثنائيات التي تخترق كل ممارساتها العلمية، عبر عنها أبو زيد بقوله:" الذاتية والموضوعية، طبيعة الظاهرة المدروسة، المنهج الاستقرائي أم الاستدلالي، المنهج الكمي أم الكيفي، بالرغم من أن العلوم الاجتماعية قد نحت منذ تأسيسها كعلوم معترف بها منحى وضعيا وسلوكيا ظاهرا، إلا أنها لم تستطع أن تنفض يدها كلية من الهموم والهواجس التي يثيرها الفلاسفة بصفة خاصة حول إمكانيات التفسير وحدوده في العلوم الاجتماعية، ويمكن القول بأنه إذا كانت العلوم الاجتماعية قد انبثقت من خلال تأثرها بالمنهج التجريبي في العلوم الطبيعة –طريقا مغايرا للفلسفة، فان المشكلات والتغيرات التي تعترضها في الطريق تعيدها دائما إلى التحاور مع الفلسفة"[1].

ولقد أشار توماس كون عند حدوث خلل ما في البراديغم العلمي القديم، حيث يصبح غير قادر على تقديم الإجابات عن المشكلات المعاصرة، فيلجأ العلماء إلى الفلسفة للبحث عن الحلول لتلك المشكلات، يقول:" يبدو لي بالأخص أنه في مراحل الأزمة الكاملة يتوجه العلميون نحو التحليل الفلسفي لكي يعثروا على أسلوب لحل مشاكل ميدانهم الخاص، لذلك " يحمل علم الاجتماع الغربي في ثناياه وفي سياق تطوره النظري والمنهجي، أهم خصائص الفكر الفلسفي الثنائي المتمثلة أساسا في الصراع بين شكلين فلسفيين، لكل منهما تاريخه الخاص العضوية برومانسيتها والوضعية بماديتها"[2].

من هذه الثنائية التي تخترق فلسفة العلوم الاجتماعية تأسس اتجاهان في الحقل المعرفي الغربي، أصحاب الاتجاه الأول المتأصل في الفلسفة المثالية كأمثال دلثاي، والذي أطلق على العلوم التي تهتم بدراسة الإنسان بالعلوم الروحية – الثقافية، ويقدمون تصورهم للعالم عن طريق نماذج روحانية انسانوية، في المقابل أصحاب الاتجاه الثاني يأتي على رأسهم أوجست كونت فهم يبنون العالم عن طريق نماذج وضعية ويعتبرون القيم

1- أحمد أبوزيد: **"التأويل و الظاهرة الاجتماعية"**، مجلة التسامح، عمان، عدد11، سنة 2005، ص.157

2- فوصيل دليو: **"علم الاجتماع الغربي ونظرياته الثنائية"**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، العدد 11، 2008، ص83.

والأيدولوجيا بمثابة معيقات ابستيمولوجية لتقدم العلوم الاجتماعية، أما على أرض الواقع ونتيجة لحتمية مأسسة العلم في الحقل المعرفي الغربي الذي أصبحت فيه المعرفة ترتبط بالمصلحة، فقد سيطر الاتجاه الوضعي على العلوم الاجتماعية الذي يعتمد على الدراسات الامبريقية، تلك الدراسات التي تسعى إلى تكميم العالم الاجتماعي وتحويل الحياة الاجتماعية إلى جملة معادلات رياضية يمكن أن تساعد البشر في عملية التقدم الإنساني .

مخطط رقم**01: يوضح العلاقة بين رؤية العالم والنموذج المعرفي:**

الرؤية العالم (الحضارية):

(نسق: عقدي، معرفي، قيمي، تنبثق من فكرة دينية، بنية مفاهيمية منسجمة تتشكل من إجابات عن: الإنسان، الكون، الإله، الطبيعة، الوجود)

↓

النموذج المعرفي:

(يتأسس انطلاقا من الرؤية العالم النموذج المعرفي: نظرية معرفية لمجتمع حضاري معين ، يحدد : ماهية العلم، وظائف العلم وتصنفيه، طبيعة الحقيقة، المنهج وأدوات المعرفة، يهيمن على الجماعات العلمية و يعد كإطار مرجعي نهائي لمعارفهم، يمتلك الشرعية من خلال تأثيره في الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي للمجتمعات الحضارية)

النموذج المعرفي الحضاري:

يضمن النموذج المعرفي تقديم ثلاثة أنساق للمعرفة العلمية وكإطار مرجعي لها من خلال:

نسق مفاهيمي — نسق تحليلي — نسق تفسيري

↑↓

يتم انطلاقا من النموذج المعرفي الحضاري صياغة النظريات العلمية: طبيعية أو اجتماعية، فالنظرية هي جملة من المفاهيم التي تصاغ في شكل قضايا مرتبطة ارتباطا منطقيا، تصوغ قوانينها بواسطة المنهج ويتم التأكد من صحتها في ضوء معطيات الواقع.

المنهج العلمي : جملة من الإجراءات التي يجب على الباحث إتباعها عند إعداد الدراسات والأبحاث، وهناك المنهج الاستقرائي ، والمنهج الاستدلالي يستخدمان بحسب طبيعة المعرفة و الدراسة المراد إجراؤها .

الواقع الموضوعي: العالم الطبيعي، العالم الاجتماعي.

ثالثا : النموذج المعرفي الغربي كإطار مرجعي لعلم الاجتماع الغربي:

كما ذكرنا سابقا، بعد أن تتشكل الرؤية العالم ويدخل المجتمع إلى حلبة التاريخ، ونتيجة لاحتكاكه بالواقع الموضوعي، يتبلور نموذج معرفي من حركة جدلية بين الفكر والواقع الموضوعي: طبيعي/ اجتماعي، فيحول تلك المدركات والتصورات والمفاهيم حول: الوجود والإله و الكون والطبيعة والإنسان إلى نظرية في المعرفة يستلهم منها المجتمع الحضاري دليله في السعي لتحقيق أهدافه، وحتى يتمكن من حشد طاقاته الروحية والمادية والفكرية ويوجها لخدمة أفراد المجتمع .

نسوق في البداية عدة تعاريف للنموذج، عرفه هنري ألتان على أنه:" مجموعة من الأفكار، مفاهيم التي تشكل الإطار المرجعي للفكر، وتنظم الأبعاد التجريبية للمعرفة، وتفسير النتائج ويمكننا من صياغة النظريات"[(1)]، يظهر من التعريف أن النموذج هو الإطار المرجعي لكل الممارسات العلمية في منظومة ثقافية معينة، والنموذج كما عرفه عبد الوهاب المسيري" بنية تصورية يجردها العقل الإنسان من كم هائل من العلاقات والتفاصيل والحقائق، فهو يستبعد بعضها بوصفها غير دالة (من وجهة نظره) ويستبقي بعضها، ثم يربط بينها وينسق بينها تنسيقا خاصا، حيث تصبح حسب تصوره مترابطة، ومتماثلة في ترابطها للعلاقات الموجودة بين عناصر الواقع"[(2)]، يشير التعريف إلى فكرة الاختزال والاستبعاد لعناصر معينة والإبقاء على عناصر أخرى مما يكشف عن العبد التحيزي في عملية النمذجة المعرفية، والتي تكون مرتبطة بالأساس بطيعة رؤية العالم التي تولد عنها.

1-Gay Runlhard ; problématisation et conception de paradigme, approche epstiologieque, ASTER, n°40,2005, problème et problématisation, Lyon, p206.

2- عبد الوهاب المسيري: **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، دار الشروق الدولية، مصر، ط01، 2006، ص444.

فالنموذج المعرفي محاولة تجريدية يقوم بها الباحث للدراسات المعرفية للحضارات ليجده عبارة عن عناصر مبثوثة في ميثودولوجيا العلم وفي الفلسفة وفي الفنون وفي الآداب، وكمدركات ووسائل تعبيرية مجتمعية حضارية، فيأخذ العناصر المعرفية الأكثر حضورا والأكثر محورية والتي تتكثف حولها المفاهيم والبنية الذهنية للمجتمع الحضاري والخريطة الإدراكية لإفراده، ويقصي ما هو ثانوي وغير رئيسي، ويعتبر النموذج كأداة تحليلية تساعدنا كثيرا في تحليل الظواهر من بينها الظاهرة المعرفية، كما استخدمه ماكس فيبر في علم الاجتماع عندما حدد العديد من التصورات التجريدية لمفاهيم محورية كالسلطة، الفعل الاجتماعي والدولة، ويقوم بقياس الواقع الموضوعي برده لهذه النماذج المثالية بالاقتراب والابتعاد من النموذج وليس معنى هذا بالتطابق التام.

يساعدنا التوظيف المعرفي لمقولة النموذج المعرفي في تحليل التطور المعرفي والمنهجي في العلوم الاجتماعية الغربية، بمعنى دراسة مواضيعها ومناهجها وآليات تشكل المعرفة الاجتماعية في الحقل المعرفي الغربي بالوقوف على مرجعياتها النهائية.

وتحكم النموذج المعرفي علاقة جدلية مع الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، فتتشكل النظريات انطلاقا من مقدمات النموذج، الذي تستخدمه في تقديم التفسيرات المختلفة للظواهر الاجتماعية والإنسانية، وبالتالي تشكل النموذج المعرفي في كل الحضارات التي عرفتها الإنسانية على مر التاريخ، و يمكن الاستفادة من منتجاته المعرفية الإجرائية، لكن يستحيل ابستيمولوجيا استيراده، أو أن ينتقل من مجتمع حضاري لآخر لأن مصدره الرؤية العالم التي ولدته و التي تشكلت من رؤية دينية للوجود، ويمكن أن يفقد النموذج فعاليته المعرفية بعد أفول الحضارة، ويتحول إلى بنى معرفية متكلسة توصف بالتراث، يمكن إعادة قراءته لإثرائه أو تثويره لإعادة بناء نموذج حضاري آخر في دورة حضارية أخرى، كما هو الحال في العالم الإسلامي.

وضع توماس كون قواعد للنموذج الإرشادي، تعتبر بمثابة وظائف معرفية للنموذج، أوجزها على النحو التالي[1]:

1- النموذج الإرشادي يعد أصلا نقيس عليه أي عدد ممكن من الأمثلة المطابقة قدر الاستطاعة والتي يمكن أن تحل محل الأصل من حيث المبدأ.

2- النماذج الإرشادية إنما تكتسب مكانتها لأنها الأنجح من سواها من النماذج الإرشادية الأخرى المنافسة لها، من حيث القدرة على حل بعض المشكلات التي أقر العلماء على أنها مشكلات حادة.

3- النموذج الإرشادي يساعد في دراسة الظواهر الطبيعة ويمكن العلماء من صياغة القوانين.

انطلاقا من القواعد التي حددها كون للنموذج المعرفي الإرشادي، وعن طريق القراءة النقدية للنظريات الاجتماعية في علم الاجتماع الغربي، تلك النظريات التي تشكلت عبر سياق تاريخي محدد، أن نقف على أهم العناصر المشكلة لنموذج فرعي يحكم المعرفة السوسيولوجية، متولدة عن النموذج المعرفي الحضاري الرئيسي،

1- توماس كون: **بنية الثورات العلمية**، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد 168، 1992، ص14.

كما فعل ولرشتاين، وان نعت النموذج بثقافة علم الاجتماع وعرفها بـــ: "مجموعة المقدمات المنطقية أو الفرضيات و الممارسات المشتركة، مشتركة ليس بين كل أفراد المجموعة في معظم الأحيان، والمشاركة يجب أن تكون علنية، غير أن أهم من علانيتها أن تكون لاشعورية، بحيث يندر أن تصبح هذه الفرضيات /المقدمات محل نقاش أو خلاف"(1).

من هذا المدخل يجب على الباحث الدارس لابستيمولوجيا علم الاجتماع الغربي، أن يتساءل عن مصدر المقدمات المنطقية وعن التصورات المعرفية المختزنة في البينة اللاشعورية لعلماء الاجتماع الغربيين، والتي نرى أن الثقافة بما هي رؤية العالم أول رافد لتلك المقدمات المنطقية، و الثاني رافد الجماعة العلمية وان لم تتشكل كمثيلاتها في العلوم الطبيعية إلا أننا نتلمسها في الاتفاق حول جملة أعمال في اتجاه فكري في علم الاجتماع مثلا الماركسية وامتداداتها في الفكر الاجتماعي الغربي.

لخص والرشتاين البديهيات التي تحكم علم الاجتماع كمايلي(2):

البديهية الأولى: توجد جامعة اجتماعية ذات بنيات عقلانية قابلة للتفسير، وهنا نطرح سؤالين: ما طبيعة العقلانية في الحقل المعرفي الغربي؟ وما طبيعة التفسير العلمي المرافق لهذه العقلانية؟ لنجد أن النموذج المعرفي الغربي حدد موقفه المعرفي من العلم والعقل: فالعلم هو ذلك النشاط القائم على التجريب، والعقل باعتباره جوهرا ماديا وأداة المعرفة الوحيدة.

البديهية الثانية: تحتوي كل الجماعات الاجتماعية على جماعات فرعية مرتبة في شكل هرمي وهي في صرا ع مع بعضها البعض، وهنا الرؤية الصراعية للحياة الاجتماعية من منظور النموذج المعرفي الغربي، و تتأسس على فكرة الإنسان الطبيعي الذي يحكمه الصراع على حد تعبير داروين.

أما البديهية الثالثة: إن قدرة الجامعات /الدول على احتواء صراعاتها تعود إلى حد كبير إلى أن الجماعات الفرعية ذات المواقع الاجتماعية الدنيا تعطي الشرعية لبنية سلطة الجماعة الأوسع /الدولة، من منطلق أن هذه الشرعية ستضمن استمرارية الجماعة ككل، كما أن هذه الجماعات الفرعية ترى أن منافع طويلة المدى في هذه الاستمرارية، تتضمن هذه البديهية فكرة المصلحة التي يجب أن تتأسس عليها الحياة الاجتماعية لتتجاوز عملية الصراع الاجتماعي .

يبقي الإشكال المطروح ما جدوى مثل هذه النماذج من الناحية التحليلية والتفسيرية؟ لذلك يتساءل المسيري: هل يمكن أن نتعامل مع ظاهرة الحضارة الغربية الحديثة دون افتراض نموذج لهذه الحضارة الغربية ودون إدراك لمسارها الخاص و لقوانين حركتها.(3)

1- ايمانويل والرشتاين: **علم الاجتماع الغربي، مساءلة ومحاكمة**، ترجمة: محمود الذوادي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، ط01، 2011، ص 20.

2- **المرجع نفسه**: ص 32/31.

3- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، **مرجع سابق**، ص82.

ونتفق مع الراحل المسيري أنه فيما يبدو أن هناك: عقل علمي وآخر سياسي وآخر ثقافي اجتماعي، ما هي إلا نظرة تجزيئية للحضارة الغربية، بل هناك نموذج معرفي كامن بعناصره الرئيسية في هذه العقول المتناثرة لترتبط في الأخير بمركز واحد هو العقل الغربي في كليته، ولا يمكن فهم علم الاجتماع الغربي ونظرياته إلا بفهم الأسس التي قام عليها النموذج المعرفي الغربي.

رابعا: السمات البنيوية للنموذج المعرفي الغربي:

تساعدنا عملية التركيب المعرفي منهجيا في دراسة العلوم الاجتماعية الغربية، كأحد تجليات العقل الغربي في محاولته فهم العالم الاجتماعي، وأهم السمات البنيوية لهذا النموذج المعرفي نوجزها في مايلي:

1- أول هذه السمات هو ظهور العلم الغربي الذي انفصل عن القيمة الأخلاقية والدينية، بل وانفصل عن الإنسان نفسه ليتعامل مع الكم وحسب، وهذه مبثوثة بكثافة في العلوم الاجتماعية، فعلم الاجتماع يعتبر الدين ظاهرة اجتماعية بإمكان الباحث دراستها وتحليلها وتفسيرها كرمز من رموز الثقافة، والأكثر من ذلك مرحلة عرفتها البشرية عندما انتقلت من الوعي الديني إلى الميتافيزيقي إلى الوضعي العلمي، "والعقل أصبح كمبدأ لكل نشاط علمي ومرجعا لكل معرفة، ومن شأنه أن يحدد علاقته الشائكة بذاته، و ما يعرف بالوجود الداخلي، أو ما يحيط به، أو ما يعرف بالوجود الخارجي ، فهيغل رأى من بأن إعمال الإنسان الحديث لأول مرة في تاريخ البشرية، النظر في الآفاق وفي نفسه، أن عمل على إزاحة حرية الذات في الطبيعة وحرية الطبيعة في الذات"(1).

2- صاحب ظهور العلم الغربي الحديث، الرأسمالية كنمط اقتصادي قائم على التصنيع، ومستفيدا من نجاحات العلم الطبيعي في زيادة الإنتاج والعوائد المادية "إن العلم يلعب دورا أساسيا في إعطاء المشروعية للنظام الاجتماعي والسياسي الحديث، وبالتالي النزعة العليمة لها أبعاد لا تتمثل فقط في جعل المؤسسات العلمية أكثر إنتاجية وإنما في إضفاء الشرعية على النظام السياسي و الاجتماعي المؤسس على العقلانية والتقنية"(2).

3- عبرت الثورة البرجوازية باعتبارها الطبقة الاجتماعية التي نمت عن طريق الرأسمالية الغربية، من خلال الفكر العقلاني الاستناري في القرن الثامن عشر و الرومانسية قي القرن التاسع عشر، مما أدى إلى تأكيد دور الفرد ككيان عقلي محض أو كيان عاطفي خالص.

4- يتلخص الإطار الذي تم فيه التحديث الغربي بأنه الإطار العلماني الشامل، والعلمانية الشاملة ليست فصل الدين عن الدولة وحسب، وإنما فصل القيم الإنسانية و الدينية والأخلاقية عن مجمل حياة الإنسان في جانبها العام والخاص،" تتساوق نظرية العلمانية مع نظرية الحداثة، فإذا كانت الحداثة على نحو ما يقول منظروها في العصر الحديث بدءا بهيجل مرورا بماكس فيبر وصولا إلى مدرسة فرنكفورت، تقوم على عقلنة المنظورات والمسلكيات الفردية، وما يصاحب ذلك من عقلنة لبنى المجتمع، فان ذلك يعضد ضرورة القطع مع التصورات

1- محمد الشيخ: **فلسفة الحداثة في فكر هيجل**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط01، سنة2008، ص25.

2- يورغان هبرماس: **المعرفة والمصلحة**، ترجمة: حسين صقر، منشورات الجميل، بيروت، ط01، 2001، ص20.

السحرية لصالح نظرة وضعية دهرية، أي الانتقال إلى العلمانية باعتبارها قرين العقلانية بمعناها الواسع، كما تتأسس العلمنة على القول الحتمي بالانتصار الحتمي والقاهر للدنيوي على حساب الديني"[1].

5- أصبحت الطبيعة بل والإنسان ذاته والمجتمع والعلاقات الإنسانية والاجتماعية أشياء قابلة للقياس والاستعمال يمكن ردها إلى أساس مادي ما، وحتى الزمان الذي نعيش داخله تحول الآخر إلى زمان آلي يقاس بدقة ويتم استخدامه بعناية[2].

6- أصبح الدين أحد الظواهر الثقافية التي يمكن دراستها كباقي الظواهر الإنسانية في النموذج المعرفي الغربي، أين تم نزع القداسة عن الدين، "فمع تشكل علوم الإنسان خلال القرن التاسع عشر، سلطت نظرة جديدة على الظاهرة الدينية، فلم يعد تحليل علاقات الإنسان بالمقدس ينبع حصرا من الرؤى اللاهوتية أو الميتافيزيقية، ولكن باتت جزءا مكملا لتلك النظرة الشمولية التي تطمح العلوم الإنسانية إلى تقديمها، من أجل فهم أبعاد الإنسان المعاصر وسياقاته ، فأصبحت الظاهرة الدينية موضوع للدراسة العلمية"[3].

7- علاقة الإنسان بالطبيعة/المادة: هل الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة/المادة أم هو جزء يتجزأ منها له استقلال نسبي عنها؟ هل الإنسان وجود طبيعي/مادي محض أم أنه يتميَّز بأبعاد أخرى لا تَخضَع لعالم الطبيعة/المادة (الواحدية في مقابل الثنائية)؟ هل الإنسان سابق للطبيعة/المادة، متجاوز لها، أم أنها سابقة عليه، متجاوزة له؟ هل يدرك الإنسان الطبيعة بشكل سلبي مُتلقٍّ، أم بشكل إيجابي إبداعي خلاق؟ فيقول غيرتز:" فيما كان النظرة إلى الإنسان في القرن الثامن عشر تتسم بتصويره بعد خلع الأثواب الثقافية التي تجلله، على أنه ذلك الكائن العاقل المتميز، فان الانثربولوجيا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، أصبح محل هذه النظرة صورة الإنسان بوصفه ذلك الحيوان الذي يتبدل شكله حين يرتدي أثوابه الثقافية"[4].

في الأخير، نصل إلى جملة المواقف المعرفية للنموذج المعرفي الغربي، والتي نجدها في كل نموذج معرفي فرعي وهي الموقف: من الدين، العلم، القيم، وكل ما يتعلق بالإنسان من إرادة وحرية واختيار، تكون هذه العناصر مبثوثة بالضرورة في كل ثنايا التنظيرات الاجتماعية في علم الاجتماع، لذلك فان عملية التحليل المعرفي لهذه العناصر التي تتحول إلى مقدمات منطقية في الأنساق الخطابية للمعرفة السوسيولوجية، هي التي توقفنا على آليات تشكل المعرفة في شقها المتعلق بالظاهرة الإنسانية والتطورات التي تعرفها عبر التغيرات التي تعتري الواقع الاجتماعي والاقتصادي للمجتمعات الغربية.

فنتمكن من خلال عملية الكشف عن هذه المنطلقات من تحرير المعرفة من هيمنة مقدمات النموذج المعرفي الغربي، و التوصل إلى نسبية المعرفة التي صاغتها العقول الغربية، ومن ثم إمكانية تأسيس علم اجتماع من

1- رفيق عبد السلام: **في العلمانية والدين والديمقراطية، المفاهيم والسياقات**، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط01، 2008، ص24/23.

2- عبد الوهاب المسيري: **مرجع سابق**، ص82.

3- ميشال مسلان: **علم الأديان، مساهمة في التأسيس**، ترجمة: عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط01، 2009، 103.

4-كليفورد غيرتز: **تأويل الثقافات**، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط01، 2009، ص35.

خلال الاعتماد على المقدمات التي تحتوي عليها الرؤية الكونية التوحيدية، التي يمكن أن نولد منها نموذجا معرفيا إسلاميا.

خامسا: المنهج في علم الاجتماع الغربي (ثنائية الفهم والتفسير) :

يستخدم المنهج في العديد من الكتب والدراسات العربية ليشير إلى جملة الخطوات الإجرائية التي ينبغي على الباحث إتباعها للوصول إلى نتائج توصف بالعلمية، وغالبا ما يغيب عن الباحثين الأبعاد الميثيدولوجية للمنهج لصعوبة الاتصال بالأطر المرجعية التي تتأسس عليها –العمليات التحليلية والتفسيرية التي يرتكز عليها المنهج، إضافة إلى اللبس المنهجي في العلوم الاجتماعية الذي تعاني منه كنتيجة لتعقد الظواهر الاجتماعية التي تدرسها، فالمنهج كما عرفه ديكارت بأنه:" جملة من القواعد السهلة التطبيق، إذا ماراعاها شخص تجعله لا يتخذ شيئا خاطئا على أنه صحيح، ولا يضيع أي جهد عقلي، بل تجعله ينمي معرفته خطوة خطوة، حتى يصل إلى فهم صحيح لكل الأشياء التي في قدرته "[(1)].

ترتبط إشكالية المنهج في العلوم الاجتماعية بالذات الإنسانية التي تحولت من جوهر متجاوز لأنطولوجيا الوجود إلى جزء منه، بإخضاعها للدراسة كما في العلوم الطبيعية، إضافة إلى طبيعة الموضوع محل الدراسة التي يتقاسم مع الذات البعد الانطولوجي، لذلك تتعدد المقاربات المنهجية في دراسة الظاهرة في العلوم الاجتماعية الغربية.

ويثير المنهج العلمي الكثير من الإشكاليات في فلسفة العلوم المعاصرة، فبعد عقود من الزمن ظل تعريفه ثابتا على أنه:" الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة التي تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته، حتى يصل إلى نتيجة معلومة"[(2)].

أدى التطور العلمي إلى العصف بالكثير من اليقنيات المنهجية التي استخدمها الباحثون في مجال الأبحاث العلوم الدقيقة في المجتمعات الغربية، فيول فيرباند دعى إلى فوضوية في المنهج، وذهب إلى حد اعتبار أن العلم لا يتطور كنتيجة للمنهج وإنما ضد على الطرائق المنهجية، الأمر الذي يثير استشكالا في العلوم الاجتماعية كنتيجة للثنائية التي تخترقها: النموذج العلمي للعلوم الطبيعة كمعيار لتوليد المعرفة في العلوم الاجتماعية، و الاتجاهات الفلسفية الرومانطقية ذات النزعة الإنسانوية التي دعت إلى الأخذ بمناهج مغايرة في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وعليه تأسست هذه الازدواجية المنهجية في العلوم الاجتماعية .

صنف كارل بوبر المدارس التي عنيت بالنظر في مناهج العلوم المختلفة، إلى مدرستين:" واحدة مؤيدة للمذهب الطبيعي والأخرى معارضة للمذهب الطبيعي، ونحن نسميها مؤيدة للمذهب الطبيعي أو ايجابية و إن

1- رينيه ديكارت: **مقال عن المنهج**، ترجمة: محمود الخضيري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2003، ص25 .

2- عبد الرحمن بدوي: **مناهج البحث العلمي**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط03، 1977، ص05.

كانت تأخذ بتطبيق المناهج الفيزيقية على العلوم الاجتماعية، ونسميها معارضة للمذهب الطبيعي أو سلبية إن كانت تعارض استخدام هذه المناهج"[1].

لذلك يجب أن نتناول المنهج في علم الاجتماع من خلال المستويين: الانطولوجي و الميثودولوجي، الأمر الذي سيوقفنا على أحد أهم الآليات التي استخدمها العقل الغربي في توليد المعرفة السوسيولوجية:

1-المستوى الأول : المستوى الانطولوجي للمنهج في علم الاجتماع:

وهنا يطرح التساؤل التالي: كيف تتمثل الذات (الباحث) من خلال المنهج الموضوع (الواقع الطبيعي أوالاجتماعي)؟ بمعنى آخر: هل هناك وجود خارجي للموضوع المدروس (مثل الظاهرة الطبيعة) مستقل عن ذات الباحث.

يطرح أصحاب الاتجاه الأول: البعد الحسي المادي للظاهرة الاجتماعية كمثيلاتها في العلوم الطبيعة، وأول من دعا إلى هذه التصور في علم الاجتماع إميل دوركايم عندما اعتبر أن الواقعة الاجتماعية لها استقلالا عن ذات الباحث، بمعنى شيئية الظاهرة الاجتماعية، حيث يأخذ الباحث "بالمنهج الاستقرائي" كخيار في صياغة الفرضيات واختباراها في الواقع الاجتماعي، و صياغة التفسيرات المختلفة للظواهر عن طريق المبدأ السببي، ليتمكن الباحث من صياغة القوانين الاجتماعية.

أما أصحاب الاتجاه الثاني: فيرون استحالة الأخذ باستقلال الذات عن الموضوع (الواقع المدروس)، لأن: الذات تشترك في نفس المستوى الانطولوجي للموضوع، مما يجعل تمثلها للموضوع (الواقع الاجتماعي) عن طريق المنهج لا يكون سوى لفهم تمظهرات وعي الذات الموضوع في الوجود، وهنا يستحيل الأخذ بالمنهج المطبق في العلوم الطبيعة بل بمناهج مغايرة، تسعى لفهم معاني الأفعال الاجتماعية من خلال تأويلها.

ويرى ماكس فيبر ضرورة الأخذ بالفهم كمنهج لإدراك معاني الفعل الاجتماعي، ومن خلال صياغته لنماذج تتوسط الذات وموضوع الدراسة، كنموذج العقلانية، والبيروقراطية وغيرها نتمكن من دراسة الواقع الاجتماعي، وهنا العديد من الاتجاهات الفلسفية المعاصرة التي دعت إلى تجاوز الرؤية العلموية للموضوع في العلوم الاجتماعية باستحداث مناهج جديدة: منهج التأويل، منهج الفينمونولوجيا، وغيرهما.

2-المستوى الثاني: البعد الميثودولوجي للمنهج في علم الاجتماع:

وهنا يطرح التساؤل التالي: كيف تتمثل الذات طبيعة المنهج الذي تريد أن تستخدمه في دراسة الموضوع(الظاهرة الاجتماعية)؟ وهذا البعد يتأسس على البعد الانطولوجي، فإذا أخذ الباحث بالاستقلالية المادية للظاهرة المدروسة، فانه يعتمد على المنهج الاستقرائي لصياغة الفروض البحثية، ليصل إلى صياغة القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية، كما في نموذج العلوم الطبيعة.

1- كارل بوبر: **عقم المذهب التاريخي**، دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية، ترجمة: عبد الحميد صبرة، منشاة المعارف، الإسكندرية، 1959، ص10.

إذا أخذ بمبدأ التساوي في البعد الانطولوجي بين الذات والموضوع، فان الباحث يسعى إلى صياغة منهج خاص بالظاهرة المدروسة، وهنا الموضوع هو الذي يفرض طبيعة صلة المنهج بالذات، وأيضا المنهج هو آلية لفهم الموضوع، وكذالك هو أحد الأشكال التي تقوم الذات ببنائها عند دراسة الظاهرة الاجتماعية، وكأن المنهج محكوم بديالكتيك الموضوع والذات، وليس معطى جاهزا صالحا لدراسة كل الظواهر الاجتماعية كما في العلوم الطبيعة.

يأخذ الباحث "بالمنهج الاستدلالي" حيث يصيغ مقدمات في شكل فروض بحثية ثم يقيسها على الواقع، و هنا يتدخل في صياغة المنهج البعد القيمي والأيديولوجي للباحث في دراسة الظواهر في العلوم الاجتماعية، وينتقد أصحاب هذا الاتجاه الترعة العلموية من منطلق استحالة صياغة الباحث فروضه دون أن يكون للحس المشترك (الثقافة) دور في صياغتها.

إذن، يتشكل من الرؤية الانطولوجية والميثدولوجية للمنهج اتجاهان في العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع كأحد فروعها في الحقل المعرفي الغربي، حيث يرى أصحاب الاتجاه الأول: أن هناك وحدة في المنهج بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، ويرى أصحاب الاتجاه الثاني أن هناك تعددية في المناهج بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، فسنعمل في مايلي على تحديد خصائص كل اتجاه وأهم الانتقادات التي وجهت لكل واحد منهما:

3-الاتجاه الأول: وحدة المنهج بين العلوم الطبيعة والعلوم الاجتماعية:

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن الفتوحات المعرفية التي حققتها العلوم الطبيعية تعود بالأساس إلى طبيعة المنهج الذي استخدمته، لذلك إذا أرادت العلوم الاجتماعية أن تزيد من علميتها فعليها أن تتخذ من المنهج العلمي الاستقرائي الذي تطبقه العلوم الطبيعة في دراسة الظواهر منهجا لها.

أين تتحدد طبيعة هذا المنهج في جملة خصائص نوردها كالآتي:

1- يصنف أصحاب هذا الاتجاه ضمن الفلسفة الوضعية التي صاغها أوجست كونت عندما حدد قانون المراحل الثلاث لتطور الفكر البشري، وصولا إلى "الفلسفة الوضعية المنطقية" المعاصرة التي هيمنت على اتجاهات عديدة في العلوم الطبيعة والإنسانية، وهي عبارة عن:" نزعة علمية، تؤمن بالوحدة المنهجية الأساسية للعلم، والاعتقاد بأن الفروق التي ما فتئت تقوم بين العلوم المختلفة وقبل كل شيء بين العلوم الإنسان والعلوم الطبيعية ناتجة فقط عن عدم نضج علوم الإنسان التي تقترب مع الوقت و بكل تأكيد نحو نموذج العلوم الطبيعية"[1].

1- محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي: **الحداثة الفلسفية**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط01، سنة 2009، ص312.

UNIVERSITE SETIF2

2- أول الخطوات الابستمولوجية الضرورية هو "ترييض" العالم الاجتماعي كما في العلوم الطبيعة،" ويقصد بالترييض عموما هو استعمال الرياضيات بحيث تصبح الظواهر الطبيعة مجرد ثوابت ومتغيرات داخل المعادلات الرياضية، والهدف من هذه العملية هو قياس وتكميم تلك الظاهرة بدقة هي دقة الرياضي "[2].

انطلاقا من هذه النزعة، سعى الباحثون في العلوم الاجتماعية إلى ترييض العالم الاجتماعي حتى يصلوا إلى تكميم الظاهرة الاجتماعية، واستخدموا الأساليب الإحصائية ومعاملات الارتباط للكشف عن العلاقة بين المتغيرات التي تحكم الظواهر، ليصلوا في أبحاثهم إلى دقة العلوم الطبيعية.

3- سعى الباحثون في العلوم الاجتماعية إلى استخدام المنهج الاستقرائي بالانطلاق من ملاحظات للواقع الاجتماعي للوصول إلى قوانين اجتماعية تفسر من خلالها الموضوعات الاجتماعية، "حيث أن المنهج في ميدان العلوم الطبيعية يستند إلى الاستقراء الذي ينتقل من قضايا جزئية تشير إلى ما نلاحظه، إلى نتائج كلية تتضمن وقائع أو ظواهر أخرى سوف تحدث في المستقبل، فالملاحظات التي نقوم بها في ميدان العلم نضعها في صورة قضايا، ثم نقوم بتركيب هذه القضايا في صورة استدلالية نطلق عليها الاستدلال الاستقرائي، فمقدمات هذا الاستدلال تمثل الجزيئات التي قمنا باستقرائها من الواقع عن طريق الملاحظة والتجربة"[1]،لكن طرحت إشكالية الثبات أو التغير في الوقائع المدروسة، بمعنى آخر صعوبة تحديد الظاهرة الاجتماعية و عزلها كما الظاهرة في العلوم الطبيعية.

4- يختزل موضوع الدراسة في علم الاجتماع في الوجود المادي الخارجي للظاهرة الاجتماعية، فيستطيع الباحث عن طريق ملاحظة الظاهرة التمكن من صياغة الفرضيات المفسرة للعلاقة بين المتغيرات التي تحكمها،" يختزل كل موضوع من موضوعات الدراسة إلى مجموعة مركبة من الإحساسات، وتتكون الانطباعات في العلم بأن تترك الانطباعات الحسية أثارا في الدماغ، ندعوها الذاكرة، ثم تؤدي اتحاد الانطباعات الحسية المباشرة مع الانطباعات الحسية المختزنة في الذاكرة إلى تكوين الفرضيات والتصورات والمفاهيم والاستنتاجات، وعلى هذا تقوم الوحدة بين العلوم الطبيعية والإنسانية"[2].

5- من منطلق البعد المادي للظاهرة الاجتماعية تم الأخذ بمبدأ السببية العلمية الذي يعتبر أحد العناصر الأساسية في ابستيمولوجيا الفلسفة الكلاسيكية النيوتنية، حيث تكون الغاية المنهجية لدراسة الظاهرة الاجتماعية هو تقديم التفسير العلمي لها للوصول إلى صياغة القوانين الاجتماعية " إن العلوم الإنسانية تحاول جاهدة أن تأخذ ما استطاعت بمناهج العلوم المتقدمة، ومن أهم أركان هذه المناهج أن تحل فكرة القانون محل فكرة السببية فلا

2- عبد القادر بشتة: **الابستومولوجيا: مثال فلسفة الفيزياء النيوتنية**، دار الطليعة، بيروت، ط01، 1995، ص14.

1- ماهر عبد القادر محمد علي: **المنطق ومناهج العلوم**، دار النهضة العربية، لبنان، بيروت، 1985، ص249.

2- عبد الله ابراهيم: **الاتجاهات والمدارس في علم الاجتماع، دراسة في فلسفة العلم**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط01، 2005 ، ص91.

يكون البحث عن شيء سببا لشيء آخر بل يكون البحث عن دالة رياضية تبين العلاقة بين مجموعة المتغيرات"(3).

6- من مبدأ فصل الذات عن الموضوع في العلم الطبيعي الغربي، واختزال الموضوع في البعد المادي وإقصاء الذات، تم اعتبار القيم والدين والأيديولوجيا كمعيقات ابستيمولوجية يجب على الباحث أن يتخلى عنها في العلوم الاجتماعية، حتى يقترب من تفسير موضوعي للظواهر الاجتماعية كما يفعل الباحثون في مجال الطبيعيات أين يتجردوا من أهوائهم وآرائهم المسبقة، يقول إميل دوركايم:" كما أن عالم الفيزياء ينظر إلى العالم الفيزيائي كواقع مجهول غير معروف ولكن يمكن معرفته، كذلك يمكن لعالم الاجتماع أن يتخذ هذا المنحى نفسه إزاء المجتمع بنفس الروح، فعليه أن يعلق مشاعره وأحكامه عن الوقائع الاجتماعية، ويركن إلى ملاحظات تجاربه"(1).

7- النظرة الآلية للمجتمع، كما نظر نيوتن إلى الكون باعتباره آلة محكوم بمجموعة من القوانين التي يمكن للعقل البشري باستخدام المنهج العلمي من الوصول إلى القوانين التي تحكمه، كذلك نظر أصحاب هذا الاتجاه إلى المجتمع باعتباره آلة يمكن الكشف عن القوانين التي تحكمه.

وجهت الكثير من الانتقادات لأصحاب اتجاه وحدة المنهج بين العلوم الطبيعة والعلوم الاجتماعية التي تبين تهافت مبادئهم المنهجية في دراسة الظاهرة في العلوم الاجتماعية، وأبرزها التطورات التي عرفتها المناهج في العلوم الطبيعة التي تمثل بالنسبة لهم النموذج الذي يجب الاحتذاء به.

حدثت ثورة في الفيزياء في مطلع القرن العشرين أثارت شكوكا حول مكانيك نيوتن، وشكوكا حول التنبؤ والتفسير العلمي، وحلت محلها نظريتا الكوانتوم والنسبية، التي كشفت محدودية المنهج الاستقرائي في دراسة الظواهر الطبيعة، وأبرز الانتقادات التي وجهت للمنهج في العلوم الطبيعة هي انتقاد المنهج الاستقرائي، حيث يقول كارل بوبر:" إن الاستقراء، أي الاستدلال الذي يستند إلى عدة ملاحظات هو خرافة، فهو ليس واقعة نفسية أو واقعة من وقائع الحياة اليومية، فضلا على أنه ليس أحد المناهج المتبعة في مجال العلم"(2).

إن الاستدلال الاستقرائي الذي ينتقل من القضايا الجزئية إلى القضايا الكلية التي تتسم بالعمومية ليس له ما يبرره، لأننا قد نأتي إلى نتيجة كاذبة، ومن ثم يرفض بوبر "تأسيس صدق القضايا الكلية على أساس صدق الجزئية، لأن وصف القضايا الكلية بصفة العمومية، بناء على هذا الانتقال يتطلب منا أن نقوم باستقراء تام لكل الجزيئات الموجودة في العالم وهذا أمر مستحيل" (3).

والسؤال المطروح هل المدركات الحسية هي فعلا المصدر النهائي لمعرفة الإنسان بالطبيعة؟ حيث تكون هي المعيار الذي يميز المعرفة العلمية؟ والجواب "إن الملاحظة الحسية تحمل تأويلا إنها مصبوغة بمعرفة الملاحظ،

3- زكي نجيب محمود: **المنطق الوضعي**، المكتبة الانجلومصرية، ج01 ، ط01، 1961، ص 275.

1- صلاح قنصوة: **الموضوعية في العلوم الإنسانية**، عرض نقدي لمناهج البحث، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 2007، ص138.

2- كارل بوبر: **منطق البحث العلمي**، ترجمة محمد بغدادي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006، ص50.

3- ماهر عبد القادر: **فلسفة العلوم: المشكلات المعرفية**، دار النهضة العربية، بيروت، 1982، ص43.

أما الملاحظة الخالصة فهي مستحيلة، وان أمكن قيامها فهي عقيمة غير مثمرة، بعبارة أخرى القضية التجريبية ليست محض مدركات حسية بل فيها شيء آخر أضفاه الذهن، هذا النقد من بوبر قائم على أساس التوقعات أو الفروض العلمية التي تسبق الملاحظة التجريبية"(4) .

إن النقد الذي وجهه كارل بوبر إلى جماعة فينا (الوضعية المنطقية) لا تكمن فحسب في تأكيده إن للميتافيزيقا معنى، وفي أن لها قيمة ايجابية بالنسبة للعلم، بل يرى بوبر:" أن النظريات العلمية قد تكون في بداياتها نظريات ميتافيزيقية، غير أنها تتحول تدريجيا لتصبح في نهاية المطاف فروضا علمية"(1).

ومن أبرز فلاسفة العلم الذين أثاروا الكثير من ردود الفعل والانتقادات بعد مهاجمته لمنهج العلم، وهو بول فيرباند، عندما أكد أنه لا يوجد منهج وحيد في العلوم، و أكد على نسبية المعرفة العلمية وفوضوية المنهج " العلم أساسا عمل فوضوي، والفوضوية النظرية أكثر إنسانية من العلم ومن المرجح إنها تشجع النقد أكثر من البدائل المنهجية المتمثلة في القانون والنظام"(2) .

ويقول فيرباند أن العلم ليس له منهج خاص به يميزه عن أي نشاط فكري آخر، ثم يضيف: "تواجه فكرة وجود منهج علمي يتضمن مبادئ صارمة لا تتغير وملزمة إلزاما مطلقا صعوبات جمة عند مقارنتها بنتائج البحث التاريخي...إذ لا توجد قاعدة واحدة، مهما بدت ممكنة، أو مستندة إلى أسس اسبتمولوجية راسخة إلا وتم تجاوزها في وقت من الأوقات" (3)، بالإضافة إلى الانتقادات التي وجهت لهم من طرف أصحاب اتجاه تعددية المناهج بين العلوم الاجتماعية والطبيعية وعن استحالة دراسة الظاهرة الاجتماعية كمثيلاتها في العلوم الطبيعة و التي سنتناولها لاحقا.

4-الاتجاه الثاني: تعددية المناهج بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية:

يضم هذا الاتجاه العديد من الباحثين في الحقل المعرفي الغربي، الذين يرون أن العلوم الاجتماعية تملك مناهج خاصة بها ليست بالضرورة المنهج العلمي المستخدم في العلوم الطبيعة، وأعطوا مبررات معرفية تعود بالأساس إلى طبيعة موضوع الدراسة حيث تختلف الظاهرة الاجتماعية عن الظاهرة الطبيعة، وما يتأسس على هذا الاختلاف من إرادة الإنسان التي تتغير عبر المواقف الاجتماعية، لذلك هي ليست ظواهر ستاتيكية جامدة كالظواهر الطبيعية.

إضافة إلى البعد الذاتي للباحث واستحالة تخليه عن البعد القيمي في دراسته للظواهر في العلوم الاجتماعية، ويمثل كل من فلهام دلثاي وماكس فبير الرواد المؤسسين لهذه الاتجاه في علم الاجتماع، لذلك نوجز أهم تصوراتهم لطبيعة المنهج الذي يستخدم لدراسة الظواهر في العلوم الاجتماعية كالآتي:

4- **المرجع نفسه**: ص54.

1- دونالد جيليز: **فلسفة العلم في القرن العشرين**، ترجمة: حسين علي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط01، 2009، ص441.

2- بول فيرانتد: **ثلاث محاورات في المعرفة**، ترجمة: محمد احمد السيد، منشأة المعارف، الإسكندرية، دون سنة، ص10.

3- **المرجع نفسه**: ص12/11.

1- يتأسس ها الاتجاه من الفلسفات المثالية ذات النزعة الإنسانوية، التي ترى أن الإنسان هو مركز الكون، وبالتالي هو يتسامى ويتفاضل أنطولوجيا عن بقية موجودات الكون، لذلك عند دراسة سلوكه لا يمكن أن نحتكم إلى المنهج العلمي المعمول به في العلوم الطبيعة، لأنها ستقضي على إرادة الإنسان وإرادة المعرفة والحرية لديه.

فتصبح المعرفة السوسيولوجية عبارة عن معادلات إحصائية رياضية خالية من كل معنى وقيمة، اعترض دلثاي على تطبيق مناهج العلوم الطبيعة على العلوم الثقافية وهو يرى " أن الفكر الإنساني يتخذ في كل من العلمين شكلا مميزا ومنهجا مختلفا، فالعلوم الطبيعة تعالج وقائع بينما تعالج العلوم الثقافية المعاني والفكر، نجد في العلوم الطبيعة صورة التفسير بينما نجد في العلوم الثقافية صورة الفهم"(1).

2-كما يرى أصحاب هذا الاتجاه أن التفسير هو غاية المنهج في العلوم الطبيعة، في حين أن غاية المنهج في العلوم الاجتماعية هو فهم الظواهر الإنسانية،"فان ثمة اختلافات جوهرية بين المناهج التفسيرية التي تلاءم مجالات العلم الامبريقي، لاسيما العلوم الطبيعية والدقيقة، وتلك التي يتطلبها الفهم الملائم لسلوكيات البشر والكائنات العضوية الأخرى، سواء بوصفها أفرادا أو جماعات، وفق وجهة النظر هذه يتم التفسير في العلوم الطبيعة الدقيقة بالركون إلى مقدمات علمية وارتباطيه، في حين يعد تشييد علاقات علية وارتباطيه في علم النفس والعلوم الاجتماعية والتاريخية أمرا غير كاف على كونه مرغوبا فيه، وهكذا يعتقد أن الفهم الملائم للظواهر التي تدرسها هذه العلوم يتطلب أنماطا مغايرة من التفسير "(2).

3- إن اختلاف الظاهرة الاجتماعية عن الظاهرة الطبيعة يحتم على الباحثين اختيار المناهج الأنسب عند الدراسة، لأن تطبيقات المنهج الوضعي على الظواهر الإنسانية أدخلت العلوم الإنسانية الغربية في أزمة معرفية عميقة، عبر عنها أدموند هوسرل بقوله:" إن أزمة العلوم الاجتماعية في الحقل الغربي هي أزمة تعبر عن الأفق المعرفي المحدود للمنهج الوضعي الذي تم استخدامه في دراسة الإنسان، أين حول الذات الإنسانية إلى موضوع دراسة مثلها مثل مواضيع الطبيعة التي تدرسها العلوم الطبيعة "، إن المفهوم الوضعي هو مفهوم اختزالي، إذ أنه تخلى عن تلك الأسئلة التي تدرج تارة تحت المفاهيم الطبيعية تارة وتارة أخرى تحت المفاهيم الواسعة للميتافيزيقا ...مشكلات العقل والمعرفة والفعل الأخلاقي ؟"(3).

4- يعتقد غاديمر أن التصور الوضعاني الذي يقترح بناء علميا صارما تنتهجه العلوم الإنسانية (الاجتماعية) إذا أرادت أن ترتقي إلى درجة الحصانة العلمية، أدى إلى إدخالها في أزمة معرفية معقدة، حيث يقول إن:"علوم

1- ه.ب.ريكمان: **منهج جديد في الدراسات الإنسانية، محاولة فلسفية**، ترجمة: محمد على عبد المعطي، محمد علي محمد، مكتبة مسكاوي، بيروت، 1979، ص15 .

2- نجيب الحصادي: **قراءات في فلسفة العلوم**، دار النهضة العربية، بيروت، ط01، 1997، ص190.

3- ادموند هوسرل: **أزمة العلوم الأوربية، والفينومينولوجيا الترندستالية**، ترجمة: إسماعيل المصدق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط01، 2008، ص48.

UNIVERSITE SETIF2

الطبيعة تعتمد على الاستقراء المنطقي الذي يبحث عن القواعد والقوانين العامة بناء على الملاحظات التجريبية، أما علوم الفكر الاجتماعي فهي تعتمد على الاستقراء الفني كحساسية ورقة أو شعور غريزي وحسي ...الطابع العلمي لهذه العلوم يتجلى في التكوين الفكري انطلاقا من فكرة العلم الحديث"(4).

5- إن المنهج العلمي الذي تستخدمه العلوم الدقيقة يسعى إلى اكتشاف الحقيقة في الطبيعة بما هي تطابق بين الواقع الحسي والمدركات العقلية، على العكس الحقيقة التي تسعى إليها العلوم الاجتماعية فالحقيقة " التي يطمح إليها الباحث في العلوم الإنسانية ليست خارجة كعنصر أجنبي عنه وغريب وإنما بداخله ومحايثة لنشاطه المعرفي، لتصبح العلوم الإنسانية من هذا المنظور مرآة يرى بواسطتها إمكانياته المعرفية وحدوده، فالمعرفة في العلوم الإنسانية لها دوما علاقة بمعرفة الذات"(1) .

6- إن استخدام التحليل الرياضي في علم الاجتماع حوله إلى مجرد معرفة شكلانية خارجية عن الواقع الاجتماعي، يقول جيفاني:" إن التحليل الرياضي للوقائع الاجتماعية، ونمذجة الصيرورات الاجتماعية، وحتى النماذج المصطنعة، كانجازات فردية لنماذج رياضية، أو بدون معادل رياضي مباشر، يسمحان لنا أحيانا بادراك الوقائع أو الصيرورات، ولكن لاشيء آخر غير الأشكال "(2).

7- يعتبر تحليل الظواهر إلى مكوناتها الرئيسية أحد أساسيات المنهج العلمي المستخدم في العلوم الطبيعة، في حين العلوم الاجتماعية لا تسعى إلى التحليل بقدر سعي مناهجها إلى تركيب عناصر الظاهرة للوصول إلى فهمها،" تسعى العلوم الاجتماعية إلى التركيب وليس إلى التحليل، حيث تعمل العلوم الاجتماعية على الوقوف على العناصر البنائية المشكلة للظاهرة الاجتماعية، على عكس العلوم الطبيعة التي تعالج الظاهرة كمواضيع خارجية معطاة"(3) .

8- يعتبر الفهم أحد المقولات المنهجية التي دعى إليها ماكس فيبر في دارسة الظاهرة الاجتماعية في علم الاجتماع، فبالنسبة له استخدام الفهم يحقق هدفين :" أولا: معرفة الأسباب التي تؤدي إلى حدوث الظاهرة الاجتماعية، والثاني: صياغة فئات اجتماعية تمكننا من إدراك المعاني التي تنطوي عليها الأفعال الإنسانية "(4).

9- إن مهمة الباحث ليست البحث عن أسباب حدوث الظاهرة الاجتماعية، بل تشييد نماذج مثالية تتوسط الذات وموضوع الدراسة في علم الاجتماع، يوظفها في فهم الظواهر الاجتماعية، "إننا نحصل على النموذج

4- هانز غادميير: **الحقيقة في العلوم الإنسانية**، في الأعمال الكاملة، منشورات الاختلاف، بيروت، ج01، 2004، ص14.

1- جيوفاني بسيونو: **نقد المعرفة في علم الاجتماع**، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، مصر، ط01، 1995، ص12.

2-Bernard Valade :de l explication dans les **science sociale ;holisme et indication ,épistémologie des science sociales, Presse** universitaire de France ,paris,2001, 238.

3- ماكس فيبر: **مفاهيم أساسية في علم الاجتماع**، ترجمة: صلاح هلال، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2001، ص28.

4- عبد الله إبراهيم: **مرجع سابق**،، ص102.

المثالي عندما نربط، انطلاقا من وجهة نظر محددة، بين الظواهر المتنوعة والمنتشرة والمنفصلة، من أجل تكوين لوحة فكرية، وفقا لوجهة النظر هذه، يقدم فيبر الحل المنهجي الذي يحقق أهداف العلم في التعميم، ويصون في نفس الوقت خصائص الظاهرة الثقافية، أي أن نموذج المثال يقدم في كل مرة، ولكل موضوع من موضوعات البحث التعميم الخاص به والعلاقات الخاصة به"[1].

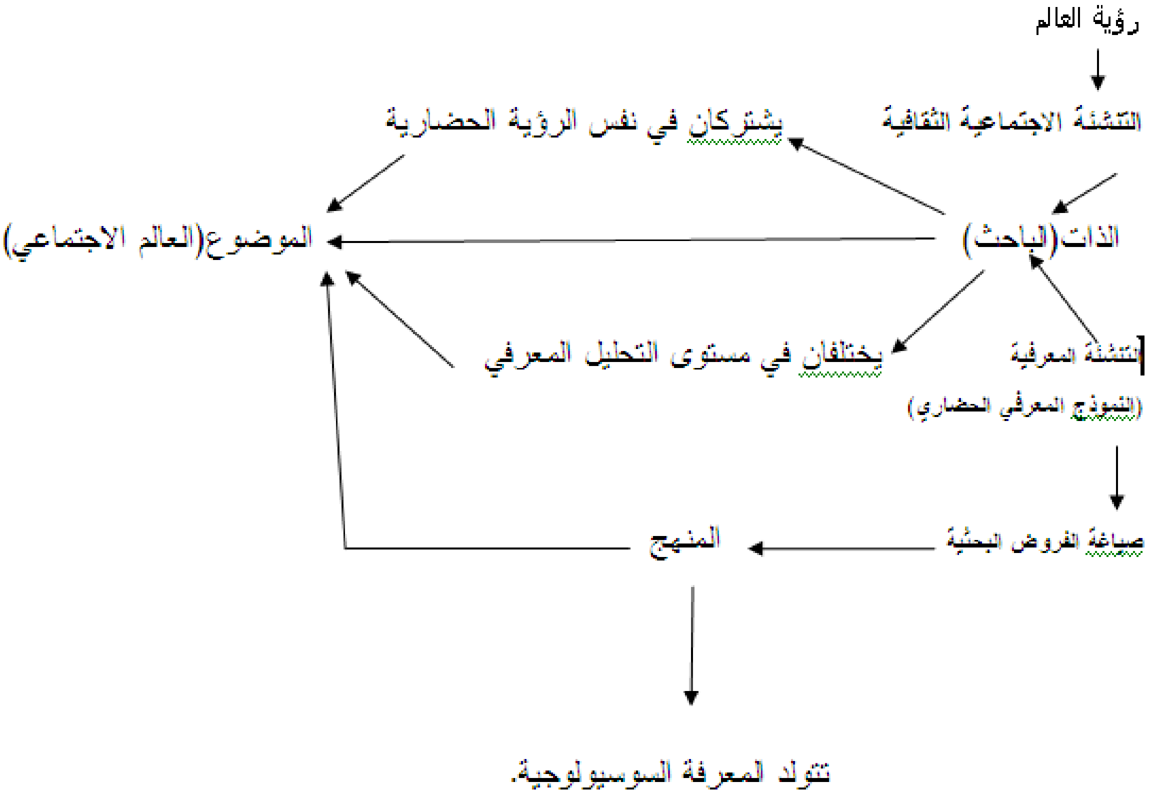
في الأخير ورفعا للبس المعرفي والمنهجي يشترك الاتجاهان السابقان في نفس المقدمات المنطقية للنموذج المعرفي الغربي، فموقفهما المنهجي من الإنسان واحد: باعتباره حيوانا طبيعيا، تبقى إمكانية دراسته مثل الحيوان كما فعل بفلوف في دراسته مستخدما منهج العلوم الطبيعية، أو دراسته باعتباره حيوان راقي كما ترى الفلسفات الإنسانية ومناهجها التأويلية والفينمونولوجية وغيرها.

وهناك موقف معرفي مشترك من الدين في الاتجاهين: باعتباره أساطير وخرفات من منظور وضعاني، أو باعتباره ميتافيزيقا أوجدها الإنسان لتكمل إنسانيته الحالمة والمتخيلة، وبالتالي دراسته كبقية الظواهر الاجتماعية، واعتبار العقل آلة العلم والمعرفة سواء أخذنا بالمبدأ الحسي و العقل ورقة تنطبع فيها الأحاسيس المادية، أو باعتباره جوهرا يحوي حدوس وافتراضات مزود بها العقل فطريا يستخدمها في دراسة الواقع المادي.

في المخطط التالي نوضح العلاقة بين الذات والموضوع في العلوم الاجتماعية:

مخطط رقم 02 : يوضح العلاقة بين الذات والموضوع في علم الاجتماع:

1- ماكس فيبر: **المرجع السابق**، ص23.



تكتسب الذات (الباحث) كما هو موضح في الشكل السابق العناصر الأساسية للنموذج المعرفي عن طريق مسارها التكويني والعلمي، فانطلاقا من المقدمات المنطقية للنموذج المعرفي يتم صياغة الفرضيات البحثية في العلوم الاجتماعية.

تكتسب الذات (الباحث) عن طريق التنشئة الاجتماعية الثقافية عناصر الرؤية للعالم لذلك تكون مبثوثة في الخريطة الإدراكية والتصورية للباحث سواء كان واعيا بها أم لا، فعند دراسته لذوات العالم الاجتماعي التي تشترك معه في نفس الرؤية العالم، مثلا: دراسة المجتمع الغربي، فهو يقوم بعملية الفهم – التفسير التي تعني إعادة اكتشاف الوعي الاجتماعي الثقافي في العالم الاجتماعي، و اعادة اكتشاف عناصر رؤية للعالم في الوجود الاجتماعي.

وهنا ينخرط الباحث في الواقع للتأثير فيه، و يتخذ موقفا معرفيا من الدراسة (أيديولوجيا أو قيميا) حتى ولو ادعى الموضوعية والحياد القيمي، أما إذا كان بصدد دراسة مجتمع يمتلك رؤية مغايرة لرؤيته للعالم، كالمجتمع الإسلامي فانه يشعر بالإرباك المعرفي، أين يقوم بدارسة الذوات من منطق استعلائي خفي وفق فرضية مضمرة وهي أن المجتمعات العربية متخلفة بالنسبة للمجتمعات الغربية، وبالتالي هي تمثل أحد المراحل التاريخية التي تمر بها لتنقل من مجتمعات تقليدية إلى مجتمعات حداثية، وهنا تولدت المعرفة الانثربولوجية الاستعمارية .

رابعا:علم الاجتماع الغربي من خصوصية التجربة الغربية إلى ادعاء الكونية:

تأسس الخطاب السوسيولوجي في الحقل المعرفي الغربي باعتباره كونيا وعالميا منذ لحظة تدشينه التأسيسية الأولى على يد أوجست كونت، الذي اعتبر أن البشرية سائرة في طريقها إلى المرحلة الوضعية التي

سيسود فيها العقل الوضعي، وتختفي فيها الأساطير والخرافات والديانات وكل الأفكار السحرية الميتافزيقية، و هذا الطموح ما هو إلا تعبير عن الحداثة الغربية التي ادعت العالمية والكونية، وأن ما توصلت إليه الحضارة الغربية ستصل إليه بقية المجتمعات الإنسانية في قراء أحادية وتصاعدية لمجرى التاريخ.

لكن الممارسات المعرفية في حقل السوسيولوجيا والتعدد النظري أدخل الشك إلى علماء الاجتماع الغربيين، الذين رؤوا استحالة تأسيس معرفة عالمية في مجال العلوم الإنسانية، ففي العلوم الطبيعية ممكنة التحقق، أما علوم الإنسان فمستحيلة التحقق للأسباب القيمية والأيديولوجية، و إلى الشرط الاجتماعي الاقتصادي المولد للأطر النظرية في العلوم الاجتماعية .

في نهاية ثمانينات القرن الماضي وعلى يد العديد من الباحثين الغربيين يتقدهم ليوتار تحدثوا عن أفول السرديات الاجتماعية الكبرى، وأحلام فلسفة التنوير، فظل يعبر علم الاجتماع خلال كل ممارساته عن قضايا المجتمعات الحداثية المرتبطة بالغرب، لذلك طرحت العديد من الأسئلة حول تراث علم الاجتماع: الذي يكشف تعدده النظري عن تعدد منهجي، مما يؤكد استحالة بلورة نظرية اجتماعية موحدة، إضافة إلى فكرة النسبية الثقافية والعلمية التي تؤكد في زاوية علاقة العلوم بالبنى الاجتماعية والثقافية للمجتمعات أن المعرفة مرتبطة بالأطر الثقافية للمجتمعات، لذلك سنتناول السوسيولوجيا الغربية من خطاب للحداثة الغربية إلى خطاب أيديولوجي فيمايلي:

1-السوسيولوجيا كخطاب كوني للحداثة الغربية:

إن السؤال الذي يطرح من طرف الذين يقعون خارج الدائرة الحضارية الغربية هو: هل المعرفة السوسيولوجية التي تولدت في الحقل المعرفي الغربي، هي معرفة علمية كونية؟ بمعنى أن القضايا والإشكاليات التي أثارتها هي قضايا كل المجتمعات الإنسانية، أم هي معرفة محلية خاصة بالمجتمعات الغربية؟ لارتباطها بطبيعة النموذج المعرفي الذي تولدت عنه، وللخصوصية التاريخية والحضارية للمجتمعات الغربية؟ وللإجابة على هذا السؤال نجد أنفسنا مضطرين للأخذ بموقف نقدي يبين تهافت دعوة كونية الحداثة الغربية وكل أدواتها المعرفية، وبالتأكيد علم الاجتماع منها، وهذا من خلال جملة قضايا نتناول من خلالها المركزية الغربية التي تعمل على إقصاء كل المنجزات المعرفية للدوائر الحضارية الأخرى، من منطق الاستعلاء والسبق الحضاري، و من منطلق جاذبية النموذج الغربي في شقه العلمي الطبيعي، وما يثيره من التباس في العقول الخارجة عن الدائرة الغربية.

فيعتبر علم الاجتماع كخطاب للحداثة الغربية، حيث أوكلت لعلم الاجتماع الغربي كحقل معرفي مهمة ترسيخ القيم الحداثية الممثلة في القيم العقلانية والعلمانية في النسق الثقافي للمجتمعات الغربية، لذلك علم الاجتماع يعتبر ديانة الحداثة الغربية، " فلقد عكست السوسيولوجيا منذ القرن الثامن عشر أهم المضامين الحداثية وتجلياتها، فقد اعتبر كونت أن المجتمع الحديث ذا طبيعة وضعية، ويسوده العقل والعلم وقوانين التطور

التاريخي، أما إميل دوركايم فقد بحث عن عناصر الاستقرار والتوازن الضرورية للحياة الاجتماعية...وماكس فيبر قد ربط بين الحداثة والعلم والعقلنة" (1).

إضافة إلى هذا، يعد علم الاجتماع وليد التحولات السياسية والاقتصادية للمجتمعات الغربية، فعلم الاجتماع هو " وليد الرأسمالية الغربية الصناعية ومجاله الدراسة في الأغلب الأعم هو المجتمعات الغربية...ومن المفارقة ببعده التحسيني المؤمن بالجهود الإنسانية في جعل العالم أفضل، إضافة إلى ميله لتعميم العلمي...إن علم الاجتماع يسعى أكثر من نظرة علم الإنسان إلى التعريف بالحداثة، و المشاكل المتعلقة بها من خلال إنتاج تعميمات امبريقية ملموسة"(2)

و المفارقة، بينما يهتم علم الاجتماع بدارسة المجتمع الغربي، تهتم "الانثربولوجيا" بدراسة المجتمعات غير الغربية، وكأن المركزية المعرفية الأوربية تعتبر باقي المجتمعات ومن بينها المجتمعات العربية والإسلامية لم تصل بعد إلى درجة الحداثة التي يمكن أن نطبق عليها الأدوات المنهجية لدراستها، لذلك أول العلوم الإنسانية التي تشكلت في المجتمعات العربية هي الانثروبولوجيا التي رافقت الحركة الاستعمارية في محاولة لتحديد هوية المجتمعات غير الغربية من ناحية العلاقات الاجتماعية والنظم والثقافات، " الانثربولوجي الغربي حين يدرس الإنسان الآخر ليس ذلك من باب أن يكتشفه في اختلافه الحقيقي، في مغايرته الخام، في انزياحيته الخاصة، وإنما يدرسه ليؤكد فيه كل ما يثبت ويعد إنتاج مركزيته، مقابل إعادة إنتاج هامشية الآخر" (1).

وعملت الحداثة الغربية على تقويض الفكرة الدينية في المجتمع الغربي، "بحيث تحل الحداثة فكرة العلم محل فكرة الدين في قلب المجتمع وتقصر الاعتقادات الدينية على الحياة الخاصة للأفراد"(2)، بحثت الحداثة الغربية عن من يقوم بالوظيفة المعنوية التي كان الدين يقدمها للأفراد في المجتمعات في العصر الكلاسيكي، فنشأت العلوم الإنسانية لتقوم بدور الديانة الجديدة التي يمكن أن تساعد البشر في فهم ذواتهم. بمعنى أصبحت الحداثة الإطار العقائدي لعلم الاجتماع الغربي، فيحدد علم الاجتماع على أساسها ما هو باثولوجي وما هو صحيح :الفعل العقلاني وغير العقلاني، كأنه يستمد معياريته من سمات الحداثة: العقلانية، الذاتية والحرية، ويعطي الغائية للحياة الاجتماعية: التطور والتقدم الذي سيكون المصير التاريخي الحتمي للمجتمعات الانسانية.

إذن، تأسس الخطاب السوسيولوجي على المعتقد الحداثوي فكان خطابه كونيا، بحجة أن الحداثة كونية وعالمية وما ولدته من أبعاد سياسية ورأسمالية وثقافية ستصل إليها بقية المجتمعات الحضارية الأخرى، " إن

1- عصام العدوني: **"السوسيولوجيا والمجتمع عند الان توران، وبيار بورديو"**، مجلة إضافات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ع12، 2010، ص29.

2- ادوار كونت، روجر هيكوك: **عوائق بناء المنهج، مقاربات زمكانية ونهاية البداية**، البحث النقدي في العلوم الاجتماعية، مداخلات شرقية غربية عابرة للانقسامات، جامعة بيرزيت، 2011، ص15.

1- ميشال فوكو: **الكلمات والأشياء**، مقدمة: **الحداثة العدمية**: مطاع الصفدي، ترجمة: مطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي، لبنان، سنة1990، ص15.

2- ألان توان: **نقد الحداثة**، ترجمه: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، سنة 1997، ص29.

الحضارة الغربية تصبو إلى التوحيد والهيمنة على الحضارات الأخرى فتبدوا وكأنها عالمية كونية، أو قل علمية وبما أنها تقنية تظل صالحة لكل زمان ومكان، أصبحت الحداثة تعني إذن محقق الاختلافات والتغيرات والتجدد، تعني توحيد نمط العيش بحسب أنموذج الحياة الغربية"(3)، " يرى التوجه الكوني أن الحقائق العلمية صالحة لكل زمان ومكان، وتعد المركزية الأوربية بدورها نمطا من الكونية التي تنبأت بالانتصار الحتمي للعقلانية الحيادية"(4).

تتجلى حسب عبد الله إبراهيم إشكالية مفهوم المركزية الأوربية من تقصدها تأسيس وجهة نظر حول الغرب، بناء على إعادة إنتاج مكونات تاريخية، توافق رؤيته معتبرا إياها جذورا خاصة به، ومستحوذا في الوقت نفسه على كل الإشعاعات الحضارية القديمة، وقاطعا الصلة بينها وبين المحاضين التي احتضنت نشأتها، إلى ذلك تقصد المفهوم أن يمارس كل ما هو ليس غربيا، دافعا به إلى خارج الفلك الذي أصبح الغرب مركزه، على أن يكون مجال يتمدد فيه، و حقلا يجهزه بم يحتاج إليه"(5).

كما تتجلى المركزية المعرفية الغربية في العلوم بصفة عامة والعلوم الاجتماعية بصفة خاصة، حيث يكون خطابها حاملا صفة العالمية من منطلق السبق الحضاري، وأن الآثار التي تركتها الحداثة ليست في الشكل المعرفي العقلي بل في الأشكال السياسية والاجتماعية، بمعنى آخر التحول من مجتمع يوصف بالتقليدي إلى مجتمع حداثوي، ومارافقه بالضرورة من تحولات في البنى الاجتماعية الغربية التي تحولت إلى موضوع للدراسة في الحقول السوسيولوجية، كدراسة: تقسيم العمل عند دوركايم، البروتستناتية وظهور الرأسمالية عند فبير، المجتمع المحلي و المجتمع المعقد عند زيمل وغيرهم.

ومن هنا، تتحدد فكرة الخطاب الكوني في طبيعة القضايا التي عالجتها السوسيولوجية الغربية، وهي قضايا مجتمعية عالمية تمس كل المجتمعات الإنسانية من منطلق تعميم الحداثة الغربية، ووفق فكرة الحتمية التاريخية والحتمية الاجتماعية التي يخضع لها المجتمع الإنساني، فيتناول بعض الباحثين في المجتمعات غير الغربية أزمة علم الاجتماع من منطلق أزمة الحداثة الغربية .

2-السوسيولوجيا الغربية كخطاب أيديولوجي:

بعد أن ترسخ علم الاجتماع كفرع معرفي في الجامعات الغربية وتحديدا الفرنسية والألمانية، وفي خضم التطورات الهائلة التي عرفتها المجتمعات الغربية و الصعود السياسي للأنظمة الفاشية والنازية في أوائل القرن العشرين، حيث تم ترسيخ أكثر لفكرة الدولة الوطنية القومية، بدأت كل مدرسة تؤسس لعلم الاجتماع من منطلق القومي.

3- فتحي التريكي، رشيدة التريكي: **فلسفة الحداثة**، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992، ص14.

4- ادوار كونت، روجر هيكوك: **مرجع سابق**، ص48.

5- عبد الله إبراهيم: **المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات**، الدار العربية للعلوم وناشرون، بيروت، سنة 2010، ص11 /12.

وبهذا تحول علم الاجتماع إلى أيديولوجيا للنظم السياسية، فنجد علم الاجتماع الفرنسي، وعلم الاجتماع السوفياتي، وعلم الاجتماع الألماني وهكذا" ظلت السوسيولوجيا خاضعة للتقاليد الوطنية، كألمانيا وفرنسا، وان كانت السوسيولوجيا الفرنسية مثقلة بالتقاليد الوطنية مقارنة بالسوسيولوجيا الألمانية، فرمون آرون يقول نلحظ تلك الاستمرارية: من كونت إلى دوركايم، إلى مرسيل موس، وصولا إلى ليفي ستراوس، ويمكن أن نجد في التقاليد السوسيولوجية الألمانية بعض النقاط المشتركة بين مؤسسيها، بين ماكس فيبر، وكارل ماركس، زيمل وصمبارت[1]، "لازم علم الاجتماع المجتمع الوطني، حيث يرى الواقع الاجتماعي ذي منطق مركزي، وهو بالتأكيد المنطق الوطني، مكونا من سلسلة من المستويات والأبنية، تتفاوت في درجة تنظيمها وترتبها تبعا للمقاربة التي تتشربها" [2].

بدأ يتوارى الفكر التبشيري العالمي في الخطاب السوسيولوجي، وانقسمت السوسيولوجيا تبعا للتقسيم السياسي العالمي في تلك المرحلة إلى المعسكر الشرقي السوفياتي الذي ساد فيه الاتجاه الماركسي، والمعسكر الغربي الليبيرالي الذي ساد فيه اتجاه الوظيفية البنائية، ورغم محاولات تنظيرية جديدة سعت إلى التوفيق بين الاتجاهين كالميثدولوجيا والتفاعلية الرمزية إلا أنها فشلت في نيل الاعتراف العلمي والسياسي.

واستمرت سيطرة الاتجاهين على علم الاجتماع إلى غاية أن حدثت تحولات سياسية في العالم الغربي في المنتصف الثاني من القرن العشرين، مما أدى إلى العصف بالمقولات النظرية لهذين الاتجاهين(الماركسي والوظيفي)، الذين لم يستطيعا تقديم تفسيرات لطبيعة التحولات الاجتماعية ولا التنبؤ بها، "إن الأحداث السياسية والثقافية التي شهدتها أوربا في منتصف الستينات من القرن الماضي، كشفت عن ترهل علم الاجتماع، وحفزت على إطلاق حوار جدي عن طبيعة الأبحاث السوسيولوجية، ودور عالم الاجتماع، وأزمة علم الاجتماع، ...، فالأحداث الدرامية للطلبة في فرنسا دفعت بالكثير من علماء الاجتماع إلى ضرورة إعادة النظر في النظريات الاجتماعية السائدة: الماركسية والبنائية الوظيفية"[1] .

تعددت النظريات والمقاربات في علم الاجتماع الغربي عند دراسةظاهرة اجتماعية واحدة، وعكس هذا التعدد التشظي النظري في علم الاجتماع الغربي وأكد نسبية المعرفة السوسيولوجية، و أكد صحة أن النظريات الاجتماعية تعكس في لحظة تاريخية ما الأوضاع الاجتماعية الخاصة بالمجتمعات الغربية، فأين هي النظرية الماركسية في حقل الدراسات السوسيولوجية الغربية؟ بعد أن عمرت لفترة زمنية تربو عن نصف قرن وما يزيد، فيقول بهذا الصدد ريمون بودون:" إن الأطر النظرية العامة التي ألهمت العلوم الاجتماعية، بل والعلوم الإنسانية عامة، في النصف الثاني من القرن العشرين، بعدما قوضت الأمل بتجدد المعرفة الإنسانية في العمق

1- Raymond bondon ; pourquoi devenir sociologue ? reflection et évocation, xxxxlx, n°120, 2001, p 55

2- فوضيل دليو: **العلوم الاجتماعية بين العالمية والخصوصية**، مقاربة نقدية، في كتاب: علم الاجتماع من التغريب إلى التأصيل، دار المعرفة، قسنطينة، سنة 1998، ص20.

1-Giovanni Basuno ; de la sociologie a la science social, revue internationale des sciences sociales, XLI, n°217, 2005.

راحت كلها تتهاوى الواحدة بعد الأخرى، حيث ينظر اليوم الكثيرون إلى البنيوية والبنيوية الوظيفية والماركسية والفريدية وكأنها مسالك مغلقة"[2]

ويذهب ليوتار إلى أن الأيديولوجيات والمشاريع الفلسفية الكبرى التي عرفها الفكر الأوروبي منذ عصر التنوير انتهت في عصر ما بعد الحداثة، وأن المعرفة لم تعد محصورة في شكل وقالب بل متعددة ومتنوعة،" في المجتمع والثقافة المعاصرين –المجتمع ما بعد الصناعي وثقافة ما بعد الحداثة، يصاغ السؤال شرعية المعرفة بتعبيرات مختلفة، لقد فقدت السرديات الكبرى مصداقيتها، بصرف النظر عن كونها سرديات تأملية أو سرديات عن التحرر "[3].

ونزع ميشال فوكو الأقنعة التي كانت تتوارى وراءها الخطابات في العلوم الإنسانية وكشف عن وجهها الحقيقي بقوله:"إن ما يظهر خصوصية العلوم الإنسانية ليس هذا الوضع المتميز لشكل فريد، والذي هو الإنسان، وذلك لسبب بسيط هو أنه ليس للإنسان بينها ويعطيها ميدانا خاصا، لكنها هي الجاهزية الابستمية العامة التي تنسخ لها المكان، تستدعيها وتنشئها ساحة لها بهذا أن تكون الإنسان كموضوع لها، هناك إذا علم إنساني ليس حيث يكون الإنسان هو الموضوع، بل حيث يكون في بعد اللاوعي الخاص، المعايير والقواعد والمجموعات الدالة التي تكشف للوعي شروط أشكالها ومضامينها"[1].

ويرى فوكو أن الأنظمة المعرفية تحدد للذات في العلوم الإنسانية والاجتماعية الموضوع الذي يجب إخضاعه للدراسة، ومادامت الأنظمة المعرفية هي جملة القواعد والأصول التي طورتها فلسفة الحداثة الغربية عن العقلانية والذاتية والحرية فالأكيد أنها لن تنحاز عنها، وستكون بمثابة الموجه الفكري للباحثين في للعلوم الاجتماعية.

ويذهب جون سيرل في تقييمه لفشل العقل الغربي في جانب العلوم الإنسانية، بقوله:" إن أحد النواحي الأكثر إحباطا للتاريخ العقلي خلال المائة السنة الأخيرة هو فشل العلوم الاجتماعية في تحقيق قوة تفسيرية شاملة كما هو الحال في العلوم الفيزيائية والبيولوجية، ففي علم الاجتماع، وفي علم الاقتصاد لا نمتلك الأنظمة المؤسسة للمعرفة كما هو الحال في الكيمياء؟[2].

إضافة إلى آخر عنصر نكشف من خلاله خصوصية علم الاجتماع الغربي هو الطبيعة اللسانية اللغوية التي تكتب بها المعرفة السوسيولوجية، فالمناهج الألسنية المعاصرة تكشف ما يسمى بألعاب اللغة وكيف تصنع اللغة المفاهيم والتمايزات الثقافية من خلال العبارات والجمل اللغوية.

2- ريمون بودون: **أبحاث في النظرية العامة في العقلانية**، الحس الاجتماعي والحس المشترك، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط01، 2010.، ص47.

3- جيمس وليمز: **ليوتار وفلسفة ما بعد الحداثة**، ترجمة: إيمان عبد العزيز، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط01، 2003، ص58 .

1- ميشال فوكو: **مرجع سابق**، ص 207.

2- جون سيرل: **العقل**، ترجمة: ميشال حنا ميتاس، عالم المعرفة، الكويت، عدد343، سنة 2007، ص23.

فهناك اختلاف في استخدام اللغة بين العلوم الطبيعة والعلوم الاجتماعية، فعادة ما تكون اللغة محايدة في العلوم الجامدة بينما العكس في علم الاجتماع" توجد اختلافات بين ممارسة العلوم الاجتماعية و العلوم الطبيعية ... فالنص العلمي يكتب عادة بضمير الغائب المفرد، بينما العلوم الاجتماعية لا يمكن أن ننسخ الراوي، وهو ما جعل ميلز يصف العلم الاجتماعي بالبراعة الفكرية"(3)، ويمكن أن نلحظ الهيمنة اللغوية للدول التي استعمرت العالم العربي فمن خلالها تم التعرف على السوسيولوجيا الغربية، في المغرب العربي هيمنة اللسان الفرنسي ومنه تأثر الدارسين لعلم الاجتماع بالمدرسة الفرنسية، بينما في المشرق العربي هيمن اللسان الانجليزي مما أدى هيمنة علم الاجتماع الانجلو ساكسوني.

3- أولف هيمالستراد: **"هيمنة اللسان الانجليزي على العلوم الاجتماعية"**، ترجمة: منير سعيداني، مجلة: حوار كوني، عدد 01، سنة 2011، ص16.

خلاصة:

إن أهم النتائج التي توصلنا إليها في هذا الفصل نوجزها في ما يلي:

تكشف ابستيمولوجيا علم الاجتماع الغربي بوضوح عن تجليات العقل الغربي في الحقول المعرفية الإنسانية، وكيف حول الذات الإنسانية إلى موضوع دراسة، فلا يمكن للدارس لعلم الاجتماع في العالم العربي أن يبقى على تخوم العلم مستخدما آلية الاستعارة، التي أصبحت امتداد لاستعارات مادية كنتيجة للوضع الحضاري الذي يحيا فيه، بل يجب إعادة الغوص في العلم الاجتماع الغربي للكشف عن آليات توليده للمعرفة السوسيولوجية، و كيفية ارتباطها بالأطر المرجعية الحداثوية، فهو علم محكوم بطبيعة النموذج المعرفي الذي تحول إلى إطارا مرجعي له.

إن رؤية العالم بما هي: مستوى معرفي ونظرة للوجود، والكون، الإنسان، الإله، الطبيعة، وبما هي مستوى عملي: بمعنى إنزال المستوى المعرفي على أرض الواقع، فتتشكل النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمع عاكسة لهذه الرؤية الشمولية، تتولد من هذه الرؤية النماذج المعرفية الرئيسية والفرعية في شتى العلوم في هذه المجتمعات.

يجب أن نستحضر عند دراسة تشكل العلوم الاجتماعية في الحقل المعرفي الغربي تلك المسلمات والمقدمات القبلية التي تنطلق منها، والتي تكون عادة مبثوثة بين ثنايا النموذج المعرفي المتولد عمليا عن تلك الرؤية إلى العالم، حتى تكون مقاربتنا لهذه العلوم مبنية على أسس معرفية ومنهجية، وانتقاداتنا مبنية على أرض معرفية صلبة لأنها تبحث عن المرجعيات النهائية لهذا العلوم التي تشكلت في التجربة الحضارية الغربية.

يكشف تعدد النظريات في علم الاجتماع عند دراسة ظاهرة اجتماعية واحدة، و التشظي النظري في علم الاجتماع الغربي عن نسبية المعرفة السوسيولوجية، و يؤكد صحة أن النظريات الاجتماعية تعكس في لحظة تاريخية ما الأوضاع الاجتماعية الخاصة بالمجتمعات الغربية، وان السوسيولوجيا هي علم خاص بالمجتمعات الغربية، فرغم أنه في البداية التأسيسية له حمله رواده صفة الكونية، غير أن التطور التاريخي لعلم الاجتماع يكشف أنه علم خاص بالمجتمعات الغربية.

إن النقد المعرفي من خلال الحفر العميق في آليات تشكل الخطاب السوسيولوجي على حد تعبير ميشال فوكو، هو الذي يكشف عن البنى المعرفية اللاشعورية التي يستخدمها علماء الاجتماع الغرب في تناول موضوعاتهم الاجتماعية، و لم نكن نسعى عن طريق هذا التحليل المعرفي إلا الكشف عن امتدادات مقدمات النموذج المعرفي الغربي في النظريات الاجتماعية التي سنتناولها في الفصل الموالي، وبهذا نكون قد حققنا مهمتين: تفكيك النموذج المعرفي الغربي إلى عناصره الأولية، وتبيان كيفية امتداده في المنهج والنظرية، فيمكننا عمليا و منهجيا من التفكير في إعادة صياغة نموذج من الرؤية الكونية التوحيدية لنولد منه علم اجتماعي خاصة بالمجتمعات العربية والإسلامية .

الفصل الثالث

النماذج النظرية في علم الاجتماع الغربي

تمهيد :

يقف المشتغل بالعلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع على وجه الخصوص، أمام ذلك الكم الهائل من التراث النظري الذي كان ينتج في كل مرحلة تاريخية عاكسا واقع المجتمعات الغربية، ويلاحظ التعدد في تناول نفس المشكلات والقضايا من زوايا ورؤى اجتماعية مختلفة، مما يجعله عاجزا عن فرز هذا التراث النظري المعقد من أجل تصنيفه.

نشأ علم الاجتماع الغربي في أواخر القرن التاسع عشر على يد أوجست كونت الفرنسي الذي أطلق عليه في البداية اسم الفيزياء الاجتماعية تأثرا بالعلوم الطبيعية، وصولا إلى إميل دوركايم الذي أرسى قواعده المنهجية، إلى أن صار كتخصص معرفي يدرس المجتمع والظواهر الاجتماعية وأشكال التغير الاجتماعي، وأتى كتتويج للفلسفة التنوير التي دعت إلى استخدام العقل كأداة وحيدة للوصول إلى الحقيقة العلمية مستخدمة المنهج الاستقرائي التجريبي، على يد دافيد هيوم وديكارت وغيرهما، واستبعدت التخمين والظنيات واعتبرتها خارج مجال المعرفة، واعتبرت الدين ومن على شاكلته أوهام تعود إلى القرون الوسطى .

تلقف علم الاجتماع موضوعاته من التغيرات السياسية التي عرفتها المجتمعات الغربية خاصة بعد نجاح الثروة الفرنسية سنة 1789م، التي دعت إلى قيام جمهوريات بدلا من الملكيات التي سيطر عليها رجال الإقطاع والدين، والتغيرات الاقتصادية والاجتماعية وعلى رأسها الثورة الصناعية التي تولدت عنها طبقات اجتماعية حديثة تمثلت في الطبقة البرجوازية والطبقة العمالية، هذه الحركة التاريخية للمجتمعات الأوروبية منذ القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، أدت إلى ولادة عديد النظريات في علم الاجتماع، محاولة تقديم تفسيرات موضوعية للواقع الاجتماعي الناجم عن هذه الحركية.

على الرغم من تباينها من حيث المنطلقات والأيديولوجيات الموجهة لمشاريعها الإصلاحية، إلا أن الدراسة النقدية العميقة لتاريخ النظرية الاجتماعية، يجدها تنطوي على مسلمات ابستمولوجية تنتمي إلى النموذج المعرفي الغربي الذي أنتج في هذه المرحلة من تاريخ البشرية(الحضارة الغربية)، رغم ادعاء النموذج الغربي أنه عالمي وكوني وصالح لكل المجتمعات، من خلال إيهام الشعوب إمكانية الانخراط في الحداثة الغربية، وأن ما وصلت إليه المجتمعات الغربية ستصل إليه بقية المجتمعات الأخرى في حركة تصاعدية لمجرى التاريخ الخطي الذي رسمته فلسفة التنوير الغربية وبشرت به، وجد العديد من الباحثين والمهتمين بحقل النظرية في علم الاجتماع أن هناك جملة من الافتراضات أو المسلمات الابستيمولوجية(*) التي تنطوي عليها النظرية الاجتماعية،

(*)ـ المسلمات عبارة عن بديهيات لا تحتاج إلى برهان لإثباتها، تستخدم في النسق الرياضي أساسها منطقي بحت، بينما الافتراض هو تصور تجريدي مستنبط من الواقع لكن يتم التسامي به إلى درجة المسلمة بحيث يصبح يوظف في علم الاجتماع من دون مناقشة، كافتراض: أن الحياة الاجتماعية يحكمها الصراع الاجتماعي بشكل دائم و مستمر.

من أمثال : جبورج، الفن جولدنر*،رايت ميلز وغيرهم(**)، حيث رأوا أن معظم النظريات الاجتماعية كالبنائية الوظيفية، الوضعية، التفاعلية الرمزية، وغيرها، لها افتراضات- مسلمات معينة تجاه الوجود الاجتماعي: كالواقع الاجتماعي، طبيعة الإنسان، ونوعية الطبقات الاجتماعية، الفعل الاجتماعي...الخ، وتم تصنيف هذه الافتراضات الأساسية إلى[1]:

1- افتراضات خاصة بالواقع الاجتماعي ويندرج تحت هذا الافتراض الأبعاد التالية:التغير والثبات في الواقع الاجتماعي، التفاعل أو الصراع، المادية والمثالية، وحدة الملاحظة والتحليل: الفرد – الجماعة.

2- افتراضات خاصة بطبيعة الإنسان وقدراته: ويصنف تحت هذا الافتراض الأبعاد التالية:الإنسان وأفعاله منطقية وغير منطقية، الترعة الفردانية والجمعانية، قدرة الإنسان على تحسين ظروفه البيئية، رغبة الإنسان في التغيير والتحديث.

3- افتراضات خاصة بعلاقة الباحث بالظواهر الاجتماعية: كقدرة الباحث على عزل الظاهرة قيد الدراسة، الذاتية والموضوعية عند دراسة الظاهرة الاجتماعية.

4- افتراضات مرتبطة بمستوى النظرية:كطبيعة المعرفة: حسية واقعية، إمكانية توصل النظرية إلى قوانين اجتماعية وغيرها.

5- افتراضات مرتبطة بالمتغيرات السببية أو التفسيرية: كمتغير التاريخ، المتغير الاقتصادي أو التكنولوجي وغيرها.

انطلاقا من هذه الافتراضات- المسلمات التي تنطوي عليها النظرية في علم الاجتماع نعيد صياغتها كالتالي:

1- دراسة المجتمع كبناء اجتماعي أو كمجموعة من الأنساق والمؤسسات المتساندة أو المتصارعة، وكحقيقة خارجية من الوجود الاجتماعي، دراسة علمية وضعية يمكن على أساس هذه الدراسة صياغة قوانين تحكم سير كل المجتمعات في العالم نحو التطور و التقدم على طريقة الحداثة العربية.

2- المجتمع محصلة لتفاعل ذوات الأفراد، والفاعلون الاجتماعيون تحكمهم المصالح والأهداف المشتركة، ويسيطر المذهب النفعي على سلوكياتهم الاجتماعية التي تحركها الدوافع والغرائز.

3- اعتبار الإنسان كذات تحكمها علاقة جدلية مع المجتمع، تستطيع عن طريق العقل صياغة قيمها ومعاييرها دون تدخل خارجي، أو وسائط محددة، تتمظهر هذه الذات في المؤسسات التي تنتمي إليها.

---

*- رايت ميلز:**الخيال السوسيولوجي**،ترجمة محمود العودة وآخرون، دار المعارف الجامعية، القاهرة،1971.

- الفن جولدنر:الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي** ، ترجمة علي ليلة، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر، 2004.

1- عبد الله عبد الرحمن:**النظرية في علم الاجتماع، النظرية الكلاسيكية**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2006، ص95.

4- المجتمع الغربي هو تتويج للتطور التاريخي الذي عرفته البشرية، وهو بمثابة نموذج واقعي يمكن أن تحتذي به بقية المجتمعات إذا أرادت الانخراط في الحداثة الغربية، وبالتالي القوانين المتوصل إليها عن التغير الاجتماعي للمجتمعات الغربية، هي صالحة لكل المجتمعات الإنسانية التي ستمر حتميا بهذه التغيير.

5- الفعل الاجتماعي هو الإطار المرجعي للسلوك الإنساني، والفعل الاجتماعي النموذجي هو الفعل العقلاني الذي يحدد وسائله بكفاءة عالية لتحقيق أهدافه التي تحكمها المنفعة كقيمة مطلقة ومثلى.

6-إبعاد التصورات الميتافيزيقية عن تفسير الظاهرة الاجتماعية،وعن المناهج التي تصاغ للدراسة، واعتبار الدين كظاهرة اجتماعية يمكن دراستها باستخدام المناهج الوضعية.

7- النسق القيمي وعلاقته بالفاعل الاجتماعي من جهة، وعلاقته بالنظام الاجتماعي من جهة أخرى، ودور القيم في عملية التغير الاجتماعي، واعتبار القيم كحقائق نسبية العقل من أوجدها وله كامل الحرية في تغييرها حسب مستجدات الواقع الاجتماعي.

هذه أهم الافتراضات – المسلمات التي تشترك فيها كل النظريات الاجتماعية في علم الاجتماع وتتعلق ب: المجتمع (البناء الاجتماعي، النظام الاجتماعي، الطبقات الاجتماعية، النسق الاجتماعي)، الإنسان(الفاعل الاجتماعي، الفعل الاجتماعي، الموقف الاجتماعي، التفاعل الاجتماعي، العلاقة الاجتماعية)، التغير الاجتماعي (ثقافي، اقتصادي، سياسي)، مؤسسات النظام الاجتماعي (تربوية، إعلامية ، سياسية ، اقتصادية..الخ)، النسق القيمي(المعايير الاجتماعية، القيم النفعية- البراغميتة، القيم الدينية التقليدية، القيم الحضرية،..) من أين يستمد مبرراته ووجوده.

ويتمثل الاختلاف بين هذه النظريات في تناول مفهومات هذه التصورات، كإعطاء الدور للفاعل الاجتماعي أو إعطاء الدور للمجتمع في صياغة المعايير والقيم، و في تفسير العوامل التي تقف وراء التغير الاجتماعي مثلا: أسبقية العامل الاقتصادي أم العامل الثقافي، لذا يجد الدارس لهذا الكم الهائل من النظريات الاجتماعية في علم الاجتماع صعوبة في عملية تصنيفها، لأنها لا تخضع لمنطق التطور التاريخي كمثيلاتها في العلوم الطبيعية، التي تتطور عن طريق الهدم المستمر للمسلمات في كل مرحلة كما عبر عنها توماس كون في كتابه "بنية الثورات العلمية"، بل تبلورها الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية في كل مرحلة تاريخية، لذلك نجد في كل مرحلة تعددا نظريا في تفسير الواقع الاجتماعي، رغم سيطرة ابستيمي تفسيري محدد:إما نقدي للنظام الاجتماعي أو مؤيد للنظام الاجتماعي، لما يلقاه من مساندة سياسية وأكاديمية، يستمر لفترة زمنية محددة حتى تتغير الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع، وهناك عوامل أخرى تصعب من تصنيف هذا التراث نوجزها كالتالي:

UNIVERSITE SETIF2

1- صعوبة فصل التراث النظري في علم الاجتماع عن بقية تراث العلوم الاجتماعية، للإسهامات المتعددة للمنظرين في علم الاجتماع في مختلف التخصصات كالعلوم السياسية والاقتصادية مما يصعب من عملية الفرز المنهجي وإعادة التصنيف للنظريات.

2– العلاقة الجدلية التي تحكم النظرية بالمنهج في علم الاجتماع ، فهناك من ساهم في تطوير مناهج البحث في علم الاجتماع على أساس أن مشكلة علم الاجتماع هي منهجه وليست في الصياغة النظرية، وبالتالي أين يتم تصنيف اسهماته؟ وهناك إشكالية تثار حول طبيعة النظرية في حد ذاتها هل تنطوي على تصورات وافتراضات أم أنها بالأساس تقوم على منهج تقوم بموجبه بالتحقق الامبريقي من فرضياتها.

3– صعوبة تحديد الظروف الاقتصادية والاجتماعية التي تولدت عنها النظرية في علم الاجتماع، وهنا تداخل بين علم التاريخ وعلم الاجتماع، رغم نشأة تخصص معرفي معاصر يعنى بدراسة تاريخ الأفكار أو العلوم يطلق عليه اسم فلسفة العلوم، أين يحاول ربط المعرفة بإطارها الاجتماعي الذي تولدت عنه.

4– الصعوبة التي يواجهها الدارس في العلوم الاجتماعية من خارج المجتمعات الغربية، بسبب التعدد اللغوي الذي أنتجت به النظريات في علم الاجتماع، فهناك من يعتبر هذا المعيار بحد ذاته صالح لتصنيف التراث النظري في علم الاجتماع، فنجد علم اجتماع فرنسي ، ألماني ،أمريكي ، بريطاني ...الخ.

انطلاقا من المسلمات – التصورات الابستمولوجية التي حددتها في: المجتمع، الإنسان – الفاعل الاجتماعي، النسق القيمي، التغير الاجتماعي، سنتناول في هذا الفصل أهم النظريات التي تناولت هذه التصورات لأننا نرى من الناحية المنهجية وما تسعى هذه الدراسة التوصل إليه هو الوقوف على التصورات الابستمولوجية كما تناولتها إجرائيا النظريات في علم الاجتماع كامتداد لمقدمات النموذج المعرفي الغربي، لذلك سنعرض مفهوم النظرية العلمية والنظرية في علم الاجتماع، وإشكالية التصنيف وبعض النماذج التصنيفية سواء غربية أو عربية ، ثم نحاول أن نقدم نموذج للتصنيف بما يخدم إشكالية الدراسة.

أولا:مفهوم النظرية العلمية والنظرية في علم الاجتماع:

نعطي تعريفا للنظرية العلمية كما أورده المعجم الفلسفي كالتالي[1]:"المصطلح الأجنبي theory مشتق من اللفظ اليوناني theorai بمعنى ينظر، والنظرية بوجه عام هي نوع من المعرفة العلمية الخالصة التي توضح الأشياء والظواهر توضيحا لا يعول على الواقع، أما المعنى الأكثر دقة وحداثة فهو أنها مجموعة من القوانين العلمية، ومن المبادئ والقضايا العامة المرتبطة ارتباطا منهجيا ومنطقيا، والتي تتناول بالتفسير والتحليل ظواهر وحقائق مترابطة ومتصلة بموضوع ما،كما تتناول كذلك التعميمات التجريبية المتصلة بهذا الموضوع".

1–**المعجم الفلسفي**: الصادر عن مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1969، مادة نظرية، ص202.

ويطلق مصطلح النظرية[1] " على جملة من الحقائق المقبولة علميا عن طريق البرهان أو التجارب وتفسر ظاهرة أو مجموعة ظواهر، ويطلق مصطلح النظرية على أنه فرضية أو فرضيات أيدتها التجارب والوقائع أو الخبرة أو البرهان العقلي المحكم كما الحال في الرياضيات ، وتصير الفرضية قانونا إذا أقيم البرهان الطبيعي على صحتها بحيث يستحيل تفنيد هذا البرهان".

والنظرية عبارة عن : [2]: "مجموعة من التعميمات المدعمة والأكيدة أو مجموعة من القوانين ، وتشير النظرية إلى مجموعة مترابطة من التعريفات والبديهيات والقضايا التي يطلق عيها البعض الشكل البديهي للنظرية".

ويعرف كارل بوبر النظريات العلمية في كتابه منطق الكشف العلمي [3] على أنها:" عبارة عن قضايا كلية، وهي عبارة عن انساق من الرموز والعلاقات، وفي موضع آخر من كتابه يقول: يضع العالم فروضا، أو انساق من الفرضيات، ثم يجري عليها اختبارا في مواجهة الخبرة مستعينا بالملاحظة والتجربة".

يشير التعريفان السابقان بحسب محمد قاسم إلى حقيقتين أساسيتين[4]:

- النظرية العلمية عند بوبر لها لغة رمزية.
- تأتي الفرضية كفرض من وضع العالم وليست استقراءا من الواقع.

يرى عبد الباسط عبد المعطي أن هناك اتفاق شبه كلي على أن النظرية العلمية:" نسق فكري استنباطي متسق، حول ظاهرة أو مجموعة من الظاهرات المتجانسة، يحوي النسق إطارا تصوريا ومفهومات وقضايا نظرية توضح العلاقات بين الوقائع وتنظمها بطريقة دالة وذات معنى ، كما أنها ذات بعد امبريقي، بمعنى اعتمادها على الواقع ومعطياته"[5].

ويرى زايتلين أن النظرية[6]: "في أي علم من العلوم هي الجانب الأكثر تجريدا من ذلك العلم، وأن أي نظرية تستحق أن توصف بأنها علمية لابد أن تستند بالإضافة إلى الحقائق والوقائع والشواهد التاريخية والامبريقية على إطار فلسفي ومنطقي، ومن ثم فان بناء النظرية العلمية هو مزاوجة خلاقة بين التفكير المنطقي المجرد من ناحية، والشواهد الواقعية والتاريخية من ناحية أخرى".

1- عبد المجيد لبصير: **موسوعة علم الاجتماع**، دار الهادي عين مليلة، الجزائر، 2010، ص 448.

2- احمد مصطفى خاطر،على عدلي الطاحوني: **بناء النظرية الاجتماعية**، المكتب الجامعي الحديث ، الإسكندرية، مصر، سنة 1995، ص44.

3-كارل بوبر: **منطق الكشف العلمي**، ترجمة: محمد البغدادي ،المنظمة العربية للترجمة، بيروت،2007، ص93.

4- محمد محمد قاسم:**كارل بوبر :نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي**،كلية الآداب جامعة الإسكندرية،الفنية للطباعة والنشر،1986، ص157.

5- عبد الباسط عبد المعطي:**اتجاهات النظرية في علم الاجتماع**، سلسلة عالم المعرفة، عدد44، الكويت، 1980، ص10.

6- ارفنج زايتلين:**النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، دراسة نظرية**، ترجمة: محمود العودة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1998، ص5.

اعتبر جاك ماهان النظرية العلمية على أنها [(1)]"جهازا مفهوميها، ذات طابع رمزي ومنطقي يستجيب لعدة شروط، مهنا الملاءمة في مواجهة إشكالية محددة وموضوعات معينة، والتماسك فيما يخص مجموعة المفاهيم والقضايا التي تستعملها النظرية، والاختيار في مواجهة إجراءات عملية ميدانية توظف لجمع المعطيات و البيانات، تقوم النظرية دائما بعملية اختزال للمشكلات التي مهدت لبلورتها، إنها محددة وتشير إلى مجال دقيق ومحدد من الواقع،إضافة إلى ذلك فهي تحتفظ بطابع افتراضي ، قابلة للمراجعة ، قابلة لإثبات خطئها ، ولا تستطيع اعتبارها صادقة بشكل نهائي دون أن نعرضها باستمرار للاختبار في مواجهة وقائع أخرى ونظريات أخرى"

من خلال التعاريف يتضح أن النظرية هي عبارة عن :

- عن بناء منطقي متماسك.
- مجموعة من الافتراضات التي تصاغ انطلاقا من الواقع عن طريق الملاحظة العلمية.
- مجموعة من الافتراضات – المسلمات التي تستنبط من الفلسفة الحضارية لمجتمع ما(النموذج المعرفي).
- مجموعة من المفاهيم التي يتم تجريدها من الواقع المحسوس(دور النموذج في الملاحظة)
- تحوي مبدأ تفسيري للظواهر المدروسة ومنهجا لجمع المعطيات الميدانية.

تعتبر هذه النقاط بمثابة المرتكزات التي يجب أن تحويها أية نظرية علمية في أي تخصص معر في، لذلك سنعرج على التعريفات التي أعطيت للنظرية في علم الاجتماع مع وجوب التذكير أن النظريات في العلوم الطبيعية تختلف عن نظيراتها في العلوم الاجتماعية، لعدة اعتبارات منهجية متعلقة بالأساس بطبيعة الظواهر المدروسة، وننطلق من تعريف موسوعة البحث العلمي للنظرية في علم الاجتماع كالتالي[2]:"هي مجموعة عبارات أو قضايا تستخدم لغة مجردة، وتسعى إلى تفسير طائفة من الظواهر التي تصفها بأنها اجتماعية، وقد يهتم ذلك الفرع من علم الاجتماع المتعلق بالنظرية بالتتبع التاريخي للاتجاهات النظرية الاجتماعية، وقد تنحصر في القضايا السوسيولوجية المرتبطة منطقيا والمحددة التي تدعمها الشواهد الواقية".

ورد في "المعجم النقدي لعلم الاجتماع" أن مفهوم النظرية في علم الاجتماع[(3)]: "يرتدي عدة معاني، وربما أكثر تنوعا منها في العلوم الطبيعية، لقد تم إبراز هذا التنوع من طرف ميرتون في كتابه: "النظرية الاجتماعية والبنية الاجتماعية"، فكتب يقول:" إن عالم الاجتماع يميل إلى استعمال كلمة النظرية كمرادف للكلمات: 1- المنهجية/2- الأفكار الموجهة /3- تحليل المفاهيم /4- التفسيرات اللاحقة /5-التعميمات الجزئية/6-

---

[1] – ارفنج زايتلين: **النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، دراسة نظرية**، ترجمة: محمود العودة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1998، ص5.

2- **موسوعة البحث العلمي** وإعداد الرسائل والمؤلفات، ص1454.

3- بودون،ف.بوريكو: **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ترجمة: سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1،1986، ص573.

الاشتقاق: استنتاج ترابط الناجم عن اقتراحات قائمة مسبقا/7- التقنين:البحث بواسطة الاستنتاج عن مقترحات عامة تسم باستخلاص افتراضات خاصة قائمة مسبقا/8- النظرية : مجموعة من المقترحات التي تشكل نظاما من الممكن أن نستخرج منها نتائج مترابطة بمواجهة معطيات متلاحقة".

يرى طلعت إبراهيم لطفي أن هناك ثلاثة مفهومات للنظرية في نظر علماء الاجتماع[1]: "هناك فريقا من علماء الاجتماع الذين يفكرون في النظرية الاجتماعية على اعتبار أنها تعميمات وتصنيفات العالم الاجتماعي ... و يعتقد بعض العلماء الاجتماع أن القضايا النظرية يجب أن تترجم إلى فروض امبريقية قابلة للقياس والملاحظة، وأن توضع موضع الاختبار المنهجي دائما...وأخيرا يذهب فريق آخر من علماء الاجتماع إلى القول بأن النظرية يجب أن تفسر الظواهر، وتحدد الآليات العلية والعمليات التي تتجلى أثارها أمامنا".

ويعرف جيبز النظرية على أنها [2]:"مجموعة من القضايا التي ترتبط ارتباطا منطقيا فيما بينها في صورة تأكيدات امبريقية تتعلق بخصائص مجموعة من الأحداث أو الأشياء ... إنها توجه النظر إلى عدد من الخصائص المشتركة من بينها التحديد والمنطقية في العلاقات التفسيرية".

أما معن خليل عمر فيعرف النظرية [3]:" على أنها مجموعة افتراضات تشكل نسقا استدلاليا مرتبة بشكل مترابط، يمثل الافتراض الأول المرتبة العليا في النسق الاستدلالي، وتكون بمثابة مقدمة منطقية للنظرية موضحة احتمال وقوع الحدث المدروس، والافتراض الواقع في المرتبة الدنيا في النسق ويمثل خلاصته، والفرضيات التي تقع في الوسط النسق تمثل حلقة الوصل بين الخلاصة والمقدمة، مما يعني أن النظرية مبنية على الملاحظة والمعرفة الواقعية بحيث تساعد الباحث أو المنظر على التنبؤ بما سوف يحدث "

أخيرا يعرف نيقولا تيماشيف النظرية الاجتماعية بأنها [4]: "مجموعة من القضايا التي تتوافر فيها الشروط التالية أولا:ينبغي أن تكون المفهومات التي تعبر عن القضايا محددة بدقة ، ثانيا:يجب أن تتسق القضية الواحدة مع الأخرى، ثالثا:أن توضع بشكل يجعل من الممكن اشتقاق التعميميات القائمة اشتقاقا استنباطيا، رابعا:أن تكون هذه القضايا خصيبة ومثمرة، تستكشف الطريق لملاحظات أبعد مدى، وتعميمات تنمي مجال المعرفة".

ويذهب توم بوتمور إلى غياب بناء نظري متكامل للنظرية في علم الاجتماع يحظى بالصدق أو القبول العام، بالرغم من اعتقاد علماء الاجتماع الأوائل إنهم استطاعوا اكتشاف مجموعة من القوانين الاجتماعية الأساسية، هي في المحل الأول قوانين للتطور الاجتماعي، واعتبروا أنها تشكل بناء لنظرية قادرة على توجيه

1- طلعت إبراهيم لطفي:**النظريات المعاصرة في علم الاجتماع**، دار غريب للنشر والتوزيع، القاهرة، 2009، ص 20.

2- على الجلبي : **الاتجاهات الأساسية في علم الاجتماع**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،1991، ص25.

3- معن خليل عمر: **نظريات معاصرة في علم الاجتماع**، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن، 2005 ، ص20.

4- نيقولا تيماشيف: **نظرية علم الاجتماع، طبيعتها وتطورها**،ترجمة: محمود العودة وآخرون،دار المعرفة الجامعية، بدون طبعة، بدون سنة،ص13.

الفكر والسلوك، أما علماء الاجتماع المحدثون فهم اقل تواضعا بصفة عامة في مطالبهم، ذلك أن اهتمامهم انصب أساسا على توضيح طابع المدخل السوسيولوجي: أي أنهم اهتموا بالناحية المنهجية أكثر من النظرية[1].

يذهب الجلبي[2] إلى أن أية نظرية تستند بالأساس إلى نموذج قياسي paradigme:"ذلك الذي يتضمن مجموعة من الصياغات التصورية الخاصة بالظواهر التي تهتم النظرية بتقديم تفسيرات حولها ... والنموذج القياسي لابد أن يحتوي على مجموعة من المفهومات، تلك التي تعبر عن الظواهر المختلفة في المجتمع، وهي التي سادت بينها علاقات منطقية، والحقيقة إذا كان تنوع هذه المفهومات تشكل جزء واسعا من النظرية، فان العلاقات التفسيرية لها قد تكون بديهية في ثباتها أو تقريرية تشتق من البديهيات".

هذا التعدد في تناول مفهوم النظرية جعل بعض الباحثين يتناولون وظائفها وخصائصها بدلا من تحديد مفهومها، فهناك من يرى أن النظرية لابد أن تحوي مجموعة الاشتراطات التالية[3]:

1- من المهم أن تعبر المفهومات عن قضايا محددة تحديدا دقيقا.

2- لابد أن يكون هناك تناسق منطقي بين القضايا التي تحويها النظرية

3- من الضروري أن تشتق قضايا النظرية من الواقع عن طريق الاستقراء العلمي.

4- إن النظرية مهما صيغت بشكل نهائي، فهي تحتاج دائما إلى إعادة اختبار لفروضها امبريقيا لتحقق من صدقها أو نفيها، وبالتالي إمكانية تطويرها.

الاشتراطات التي ينبغي أن تصاغ بها أي نظرية من وجهة نظر بارسونز [4]:

1- صياغة مجموعة من المفهومات العامة والمجردة التي يمكن من خلالها إدراك مخلف جوانب الواقع الخارجي الموضوعي.

2- الوصول إلى نسق تعميمي وهو ما يطلق عليه "الإطار المرجعي" الذي تستند إليه النظرية ،وعن طريقه يمكن تصنيف الظواهر الاجتماعية في فئات خاصة.

3- اشتقاق نسق من القضايا، وذلك عن طريق مجموعة من المتغيرات التي يضمها أي نسق فكري.

بالإضافة إلى هذه الاشتراطات التي وضعها بارسونز، حدد في المقابل مجموعة من النشاطات العلمية التي تسبق صوغ النظرية حددها كالآتي [5]:

1- تعتبر الأدوات التصورية المستخدمة في صياغة المفهومات من الأشياء المهمة في صياغة القضايا النظرية، إذ تلعب التصورات دورا محوريا في نحت القضايا النظرية.

1- توم بوتمور: **تمهيد في علم الاجتماع**، ترجمة محمد الجوهري وآخرون، سلسلة علم الاجتماع المعاصر، الكتاب الرابع، 1980، ص47.

2- على الجلبي : **الاتجاهات الأساسية في علم الاجتماع**، دار المعرفة الجامعية،الإسكندرية، 1991، ص25.

3- شحاتة صيام: **النظرية الاجتماعية، من المرحلة الكلاسيكية إلى ما بعد الحداثة**، العربية للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2009، ص18.

4- **المرجع نفسه**:ص 27.

5- **المرجع نفسه**: ص29.

2- يتألف الإطار التصوري من مجموعة من المقولات النظرية التي يتم من خلالها إدراك الجوانب المختلفة للظاهرة الاجتماعية.

3- يتألف الإطار التصوري للنظرية من أمرين ضروريين هما: المقدمات المنهجية ، المقدمات المعرفية.

ويرى جرهام كينلوتش لصياغة نظرية يجب إتباع الخطوات التالية[1]:

1- تعريف العلاقات العلية الأساسية للنظرية، بمعنى وضع نموذج تفسيري يحكم الإطار العام للنظرية.

2- تعريف المفهومات التي ينطوي عليها النموذج النظري.

3- تحديد طبيعة العلاقات المنطقية بين مفهومات النموذج النظري .

4- تعريف المفهومات إجرائيا بتحويلها إلى متغيرات، ثم تصاغ العلاقات المنطقية بين هذه المتغيرات في شكل فروض نظرية.

5- تحديد المنهج الذي سيستخدم في اختبار الفروض امبريقيا.

هناك من الباحثين والمشتغلين في تقييم النظرية الاجتماعية من قدموا مجموعة من التساؤلات المنهجية التي تمكنهم من الوقوف على الأسس التصورية والتفسيرية للنظرية كالأتي:

1- ما المبادئ أو الافتراضات أو المسلمات التي تنطلق منها النظرية الاجتماعية؟

2- من أين تستسقي النظرية مفهوماتها التي صاغتها : الواقع الاجتماعي أم مصادر معرفية ؟

3- ماهو الإطار التفسيري الذي تتبناه النظرية الاجتماعية في تحديد العلاقات التي تحكم عناصر الظاهرة أو الظواهر بعضها البعض؟

4- ماهو المنهج الذي تتبناه لجمع المعطيات الميدانية، ولإثبات الفروض التي صاغتها النظرية؟

1- جرهام كينلوتش: **تمهيد في النظرية الاجتماعية، تطورها ونماذجها الكبرى**، ترجمة: محمد سعيد فرح، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، سنة 1998، ص 30.

ثانيا: إشكالية تصنيف التراث النظري في علم الاجتماع الغربي:

بعد تناولنا لمفهوم النظرية العلمية بصفة عامة، والنظرية في علم الاجتماع بصفة خاصة، وبعد أن حددنا بعض الاشتراطات العلمية التي يجب أن تحويها أية نظرية في الحقل المعرفي الغربي، ننتقل إلى عرض بعض النماذج التصنيفية للنظريات في علم الاجتماع، رغم الصعوبات المنهجية التي يصطدم بها المشتغل بعملية التصنيف للنظريات، لاختلاف المعايير التي يعتمدها كل باحث في عملية التصنيف: جغرافي، تاريخي، أيديولوجي، لغوي...الخ ، فهناك من يقوم في عملية التصنيف بالاعتماد على عدة معايير، وهناك من يصنف النظرية حسب شكلها العام ، ويمكن أن نذكر منها[1]:

1- نظريات رسمية وغير رسمية:

من الباحثين من يميز بين نوعين من النظريات الأولى: الرسمية ويطلق عيها بالنوع العلمي، والثانية:غير الرسمية، وبرأيهم الأولي تعتمد على الملاحظات الحسية الواقعية أين تعتمد على منهج علمي،بينما الثانية تعتمد على الظن والتخمين والخيال.

2-النظريات الوصفية والنظريات التفسيرية:

يفرق الباحثون بين: النظريات الوصفية التي تعمد على الوصف الكامل لأبعاد الظاهرة ، ولكن دون الاعتماد على نموذج تفسيري، والنظريات التفسيرية التي تعتمد على نموذج قياسي واضح في تفسير الظواهر المدروسة.

3- النظريات العلمية والنظريات الأيديولوجية:

ثمة تفرقة يقيمها المفكرون بين النظريات العلمية التي تأتي كأفكار ومعارف يوجهها المنهج العلمي، الذي يعتمد على صياغة فروض ويقوم باختبارها امبريقيا، وبين النظريات الأيديولوجية التي تعتمد على مجموعة من الأفكار المثالية والتجريدية، التي تعتمد على رؤى لذوات فردية أو جمعية للظواهر والأحداث.

4- النظريات الاستقرائية والاستنباطية:

يقصد بالنظريات الاستقرائية تلك النظريات التي تعتمد على المنهج الاستقرائي في الوصول إلى المعرفة العلمية، بمعنى الانتقال من الخاص إلى العام، أما النظريات الاستنباطية فهي تلك النظريات التي تعتمد على المنهج الاستنباطي الذي يعتمد على الانتقال من العام إلى الخاص للوصول إلى المعرفة العلمية.

5-النظريات الكبرى والنظريات الصغرى:

تدخل هذه المحاولة في إطار تقسيم النظريات في علم الاجتماع إلى: نظريات اجتماعية كبرى، تركز في تحليلها على الوحدات الاجتماعية الكبرى:كالمجتمع، الثقافة، التغير الاجتماعي ، ولعل أبرزها هذه النظريات: النظرية البنائية الوظيفية، الماركسية، بينما تركز النظريات الاجتماعية الصغرى على الوحدات الاجتماعية الصغرى في

1- نيقولا تيماشيف: **مرجع سابق**،ص16.

المجتمع كالفرد أو الفاعل، أو الأسرة وغيرها، ومن بين هذه النظريات: النظرية السلوكية الاجتماعية، التفاعلية الرمزية.

نكتفي بهذا القدر من التصنيفات الشكلانية للنظريات في علم الاجتماع، ونعرج على التصنيفات التي تعتمد على فكرة: المدرسة، أو الاتجاه، أو النموذج في عرض مسارات تطور النظرية في علم الاجتماع، ومن بين هذه التصنيفات تلك المحاولة التي قدمها نيقولا تيماشيف الذي يرى أن هناك ثلاثة معايير أساسية استخدمت في عملية تصنيف التراث النظري، هي: الأول: تصنف النظريات إلى مدارس محدودة تقوم على نماذج الحلول النظرية للمشكلات الأساسية، وهو الاتجاه الذي تبناه سوركين في مؤلفه: النظريات السوسيولوجية المعاصرة، الثاني: تعرض النظريات وتعالج وفق السياق التاريخي لظهورها، هو الأسلوب الذي استخدمه لجتنبرجر في مؤلفه: تطور علم الاجتماع، الثالث: فيتمثل في عرض النظريات وفق المناطق الجغرافية التي ينتمي إليها مؤلفوها، والمثال على ذلك كتاب جورفيتش وولبرت موروفي كتابهما :علم الاجتماع في القرن العشرين، ولعل هذه النماذج الثلاثة للتصنيف التي تعمد على معيار محدد: المشكلات الأساسية، التاريخ، الجغرافيا.

أما أقدم المحاولات الكلاسيكية للتصنيف النظري هي محاولة تماشيف أين جمع بين هذه المعايير لاقتراح نموذج دقيق، حيث عرض النظرية السوسيولوجية وتتبع نموها عبر أربعة فترات: تمتد المرحلة الأولى من ميلاد علم الاجتماع حتى حوالي عام 1875م، وهي مرحلة الرواد الأوائل، والجهود المتفرقة، أما المرحلة الثانية فإنها تقع تقريبا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر وهي مرحلة المعركة بين المدارس التي نشبت في نفس الوقت الذي هيمن فيه المذهب التطوري، وقد دارت هذه المعركة لتقرير أي العوامل يحكم التطور الاجتماعي(الاقتصادية، الجغرافية،العنصرية،..الخ)، و المرحلة الثالثة من القرن العشرين، وهي مرحلة تردد بين أنصار المذهب التطوري المتداعي، والشعور المتزايد بضرورة التركيز على الدراسات الامبريقية، وقد تزايد التأكيد –خلال هذه الفترة- على الأسس السيكولوجية لعلم الاجتماع، أما المرحلة الرابعة : فهي مرحلة معركة الأطر المرجعية، أو معركة الرغبة في الالتقاء، وتتميز هذه المرحلة بالوعي المتزايد بوجود إطار ضخم من القضايا التي تنهض على أساس امبريقي، كذلك أنها تتميز بالتنافس بين وجهات النظر التي تدعي كل منها أنها أكثر دقة في تفسير الواقع الاجتماعي في عموميته.

ما نلحظه من هذا النموذج التصنيفي لتماشيف هو محدوديته التاريخية لأنه توقف في الستينيات من القرن العشرين، وكما هو معروف أنتج عديد النظريات في علم الاجتماع بعد هذه الفترة، بالإضافة إلى اقتصاره على المعيار التاريخي في التصنيف مع التأكيد على المدرسة التي تضم مجموعة من النظريات التي تتفق في بعض القضايا والمفاهيم والتصورات الابستمولوجي، حيث أشار في المرحلة الأولى إلى التأسيس النظري لعلم

الاجتماع، وفي المرحلة الثانية النموذج التطوري في النظرية الاجتماعية، وفي المرحلة الثالثة نموذج السلوكية الاجتماعية في النظرية الاجتماعية ، أما المرحلة الرابعة فهي مرحلة النموذج الامبريقي في النظرية الاجتماعية .

سنعرج على محاولات تستخدم فكرة الاتجاه في عملية تصنيف النظرية في علم الاجتماع كما فعل ولتر ولاس حيث يرى أن علم الاجتماع يحوي ثمانية اتجاهات هي[1]: الاتجاه الايكولوجي، والديمغرافي، المادي، السيكولوجي، التكنولوجي، الاتجاه البنائي، والتفاعلي الرمزي، الفعل الاجتماعي، ويجمع كل اتجاه بين نظريات عدة، ينتمي أصحابها إلى قوميات مختلفة، وخلال فترات تاريخية متباع ، وذلك في ضوء فكرة أساسية تجمع بينهم وتجعلهم يفسرون كل ما هو اجتماعي على نحو معين، وتنعكس هذه الفكرة على كتاباتهم.

إن هذا التصنيف المعتمد على فكرة الاتجاه يؤدي عمليا إلى الجمع بين عدة رؤى نظرية متناقضة، وبالتالي لا يساهم إلا في تكوين صورة عامة عن التراث النظري في علم الاجتماع، ولا يخدمنا في هذه الدراسة التي تحاول الكشف عن النموذج المعرفي الكامن والتصورات الابستمولوجية التي تنطوي عليها النظريات في علم الاجتماع الغربي، حتى تسهل عملية النقد المعرفي المؤسس على نموذج عملي يبين تهافتها في دراسة المجتمعات العربية والإسلامية، لذلك يعتبر النموذج – البراديغم الذي طرحه توماس كون في كتابه: "بنية الثورات العلمية" كدليل عملي لنا، حيث كل براديغم حسب كون يمثل محور امتثال، بقدر ما أنه يعين الحدود الشرعية التي يجب أن تتم الممارسة العلمية ضمنها، ويميز كوهين بين أربعة أنواع من الالتزامات (المقتضيات) في صلب كل ممارسة علمية عادية هي[2]:

1– القوانين العلمية: إن احترام القوانين العلمية يساعد على تحديد الألغاز وعلى تحديد الحلول المقبولة.

2– المقتضيات الأداتية :إن احترام هذه المقتضيات يوجه العلماء في استخدام هذه الأداة وتلك.

3– المقتضيات الميتافيزيقية :إنها تعرف وتحدد طبيعة: الكيانات الموجودة أوغيرالموجودة في الكون، وتساهم في تحديد الميثودولوجية العلمية.

4 – مقتضيات الفهم:وهي تدفع العالم إلى الاهتمام بتوضيح مرمى النظام الذي يحوطه كما إلى تحليل بعض السمات الخاصة بالطبيعة.

رغم أن أيان كريب[3] يقر بتأثير النموذج المعرفي الذي صاغه توماس كون في مجال العلوم الطبيعية على علماء الاجتماع، إلا أن برأيه يبقى قاصرا منهجيا في دراسة النظرية في علم الاجتماع، ويطرح في مقابله مجموعة من العناصر التي يرى أن النظرية في علم الاجتماع تقع في شراكها، أولها: شرك الأحجية التي تعطي إطارا ومجموعة من المفاتيح لحل الألغاز، أما الشرك الثاني هو: شرك الألغاز الصعبة، الشرك الثالث: المنطق

1- محمد عاطف غيث: **الموقف النظري في علم الاجتماع**، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية، ص182.

2- ميشال دوبرا: **مدخل إلى علم اجتماع العلوم**، ترجمة:سعود المولى،المنظمة العربية للترجمة، بيروت،ط1، سنة 2008،ص152.

3- أيان كريب: **النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلى هبرماس**، ترجمة: محمد حسين غلوم، مراجعة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1999، ص30.

العلمي، الشرك الرابع : الوصف، واعتبر كريب أن النظرية في علم الاجتماع مفيدة و ضرورية، وأن بها عيبين لا براء لها منهما، إذ هما من أخص خصائصها، وهذان العيبان هما: لبس النظرية وغموضها فضلا عن تشرذمها وانقسامها، ويرى أن النظرية الاجتماعية لها أربعة أبعاد متباينة على الأقل فالبعد الأول هو: اعتبار النظرية وسيلة لإقامة المعرفة عن العالم الاجتماعي، وهذا البعد بدوره هو الذي يؤدي إلى تشرذم النظرية في علم الاجتماع.

البعد الثاني:(البعد العاطفي) إذ تجسد النظرية خبرات المنظر ومشاعره، و جدل نظري يحوي أكثر من محاجة عقلانية، فهو ينطوي على الرغبة في المعرفة وفي أن تكون هذه المعرفة صحيحة، ويمكن لهتين الرغبتين أن تطغيا على أدلة الواقع الموضوعية.

البعد الثالث:(البعد التأملي): ويقتضي أن علم الاجتماع والنظرية الاجتماعية هما بالضرورة جزء من الحياة الاجتماعية،كما أنهما أداة لفهمه.

البعد الرابع: (البعد المعياري) : يؤكد أن أي نظرية تقوم بوصف الواقع لابد أن تطرح في ثناياها- تصريحا أو تلميحا -افتراضات عما يجب أن يكون عليه شكل ذلك الواقع، وقد أطلق عليها الفن جولدنر في كتابه:"الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي": بافتراضات المجال، وهذا يعني أن النظرية الاجتماعية لا تتكلم عن العمليات والصراعات والمشكلات الاجتماعية، بل هي كذلك جزء من تلك العمليات والصراعات والمشكلات(1).

على النقيض مما ذهب إليه كريب أكد انتوني جيدنز أن الإجماع الأرثوذكسي في علم الاجتماع تم حول ثلاثة خصائص(2):

1- تأثير الفلسفة الوضعية على علماء الاجتماع، حيث اعتبرت العلوم الطبيعية بمثابة النموذج الذي يجب أن تحتذي به العلوم الاجتماعية في دراسة السلوك الإنساني.

2- على صعيد المنهج: تأثير الوظيفية التي اتضحت في كتابات دوركايم، كونت وغيرهما في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أين اعتبرت العلوم الاجتماعية كعلوم طبيعية للمجتمع، حيث استخدمت المماثلات العضوية بين التحاليل الاجتماعية والتحاليل البيولوجية.

3- على مستوى المحتوى: تأثير مفهوم المجتمع الصناعي ونظرية التحديث بشكل عام على علماء الاجتماع.

انطلاقا من هذه التبريرات التي قدمها أيان كريب عن الانقسام الذي تعاني منه النظرية في علم الاجتماع، وتأكيدات جيدنز عن الإجماع الأرثوذكسي في علم الاجتماع، تبدو عملية التصنيف لهذا التراث غاية في الصعوبة، حيث تعاني كل عملية تصنيفية من التحيز رغم ادعائها العلمية والموضوعية، و نظرا لما

1- **المرجع نفسه**: ص37.

2- انتوني جيدنز: **أطروحات النظرية الاجتماعية**، ترجمة: شحاتة صيام، دار ميرلت، القاهرة، ط1، 2005، ص20.

ذكرناه في المدخل وخدمة لما تصبو إليه هذه الدراسة، سنعرج على تصنيف آخر هو تصنيف جراهام كينلوتش الذي اعتمد صاحبه على فكرة النموذج، حيث تنقسم بموجبه النظريات في علم الاجتماع إلى تقليدية و معاصرة كما هو موضح في الجدول التالي :

جدول رقم 01: يوضح تصنيف النظريات الاجتماعية عند جراهام كينلوتش.

النظرية الاجتماعية التقليدية	النظرية الاجتماعية المعاصرة
أ-النموذج العضوي يحتوي على: -النمط الطبيعي في النظرية العضوية: كونت،سبنسر. -نمط النسق المتكامل في النظرية العضوية:دوركايم ،تونيز ب-نموذج الصراع يحتوي على: -نمط النسق الاجتماعي الشمولي في نظرية الصراع: كارل ماركس، روبرت بارك. -النمط الطبيعي في تفسير نظرية الصراع: باريتي، فبلن. ج-النزعة السلوكية الاجتماعية وتحتوي على: -نمط النسق في السلوكية الاجتماعية: فيبر، ميد. -النمط الطبيعي في السلوكية الاجتماعية:زيمل، وسمنر	أ-البنائية الوظيفية استمرارية للنموذج العضوي: -النمط الطبيعي للنزعة البنائية الوظيفية: بارسونز، بكلي. - نمط النسق الشمولي المتكامل في النزعة البنائية الوظيفية: اتزيوني، ترياكيان. ب- نظرية الصراع المعاصرة استمرار نموذج الصراع: - نمط النسق المعياري في النظرية المعاصرة للصراع: دارندروف، رايت ميلز. - نمط التفسير الطبيعي في النظرية المعاصرة للصراع : كوزر، ريزمان. ج- النظرية الاجتماعية النفسية استمرارية النزعة السلوكية الاجتماعية : -نمط النسق الشمولي المعياري في النظرية الاجتماعية النفسية. -النمط الطبيعي في النظرية الاجتماعية النفسية.

المصدر: جرهام كنيليوش: مرجع سابق، ص13.

يبرز جراهام أنه رغم الاختلاف بين هذه النماذج في النظرية الاجتماعية إلا أنها تحوي مجموعة من الأفكار – الافتراضات- المشتركة كالتالي [1]:

1- جراهام كينلوش:**مرجع سابق**،ص 30.

1- الإيمان بقيم عصر التنوير التي تتعلق بالنظام الطبيعي وعقلانية الإنسان، وان صح التعبير الإيمان بمشروع الحداثة الغربية الذي بشرت به فلسفة التنوير.

2- الإيمان بالتطور الاجتماعي نتيجة تزايد تأثير الداروينية الاجتماعية: البقاء للأصلح، البقاء للأقوى، الصراع من أجل البقاء.

3- الإيمان بحتمية التقدم الاجتماعي .

4- الاستفادة من التفسيرات الطبيعية في تفسير السلوكيات الاجتماعية.

5- الإيمان بالوضعية والمنهج العلمي باعتبارهما منهجين أساسيين لتفسير وفهم تقدم المجتمع.

انطلاقا مما ذكرناه عن الافتراضات - المسلمات التي تنطلق منها النظرية في علم الاجتماع، والمفاهيم التي تحويها، والاتساق المنطقي بين قضاياها، فيجب عند دراسة النظرية أن ننطلق في عملية النقد المعرفي لها من فكرة مفادها أن المفاهيم تحمل نزعات فكروية تعكس تمركزا حادا حول مضامينها الثقافية الغربية المشروطة بسياقاتها التاريخية وتحولاتها الاجتماعية[1]، وبالتالي اعتبار النظريات في علم الاجتماع أحد الأشكال التعبيرية الثقافية للحداثة الغربية، التي انطلقت في المجتمعات الغربية منذ القرن التاسع عشر وهي مستمرة إلى يومنا هذا، ومفاهيمها ترصدها من حركية هذه المجتمعات التي انتقلت من مجتمعات إقطاعية زراعية إلى مجتمعات صناعية، إلى مجتمعات تكنولوجية، وصولا إلى مجتمعات تسطير عليها التقانة ووسائل الاتصال الحديثة.

انطواء العلوم الاجتماعية الغربية على مسلمة المركزية المعرفية الغربية التي تعتبر تفسيراتها للوجود والكون والإنسان هي أرقي ما توصلت إليه البشرية، على عكس ما يذهب إليه الباحثون العرب الذين يتوهمون من أن مناهج و نظريات العلوم الاجتماعية المنطلقة من النظرة الوضعية الامبريقية ذات صيغة عالمية، إنما ينطلقون من التصور القديم للعلم، وفلسفة العلوم التي ورثناها عن القرن التاسع عشر ميلادي.[2]

ومسلمة أن المجتمعات المغايرة لنمطها الثقافي كالمجتمعات الإسلامية ستسلك نفس خطواتها للوصول إلى التقدم والرقي الحضاري، وأبرز تصديق لهذا الكلام مقولة فوكوياما عن نهاية التاريخ، وأن أرقى نموذج توصلت إليه الإنسانية هو النموذج الديمقراطي في السياسة، والنموذج الليبرالي في الاقتصاد .

تقول منى أبو الفضل [3]: "لا يمكن للنظرية الاجتماعية أن تستعيد عافيتها من باطنها، وهي قابعة في عقر دارها، إن من داخل التيارات السائدة في البحث العلمي وهي رهينة المنظومة المعرفية الوضعية، بل إن الأمر يتطلب إعادة بناء جذرية، يجب البحث عن عناصرها في الخارج".

1- سعيد بشار: "**الايدولوجيا في الفكر العربي المعاصر و مركب الأزمات والحلول**"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، العدد 25، سنة2000،ص13.

2- إبراهيم عبد الرحمن رجب: "**العلوم الاجتماعية: الوضع الراهن وآفاق المستقبل**"، مجلة العلوم الاجتماعية، الكويت، العدد04، سنة 2002.

3- منى أبو الفضل: "**النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل**"، مجلة إسلامية المعرفة، االمعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، العدد 08، سنة2004، ص69.

إن عملية التصنيف التي سنقدمها تراعي فكرة النموذج المعرفي الفرعي التي تنطوي عليه أعمال عدة منظرين في علم الاجتماع، مع التأكيد على عكس ما ذهب إليه كون عن القطيعة بل الاستمرارية، وكأن النظرية في علم الاجتماع ولدت كاملة ومن رحم فلسفة التنوير ومشروع الحداثة الغربية، لكن التغيرات التي تعتري الواقع الاجتماعي هي التي تؤدي إلى تغيير في ترتيب أولوياتها من جهة ، والتحيزات الأيديولوجية التي يبديها العلماء في علم الاجتماع من طبيعة النظام الاجتماعي القائم من جهة أخرى .

ثالثا:النماذج النظرية في علم الاجتماع الغربي:

لذلك سيتم تصنيف النظريات في علم الاجتماع بالاعتماد على تصنيف جراهام كينلوتش مع إجراء تعديلات منهجية بما يخدم الدراسة، بالتركيز على التصورات الابستمولوجية و المسلمات التي تحدثنا عنها في التمهيد عن: المجتمع، الإنسان – الفاعل الاجتماعي، التغير الاجتماعي، النسق القيمي، وإعطاء أمثلة لعلماء اجتماع يمثلون نموذج معين كالتالي :

1-النموذج العضوي في النظرية الاجتماعية:

أ-النظرية العضوية التقليدية: كونت، اميل دركايم.

ب-النظرية البنائية الوظيفية : بارسونز، روبرت ميرتون.

2-نموذج الصراع في النظرية الاجتماعية: أ-النظرية الاجتماعية الماركسية: كارل ماركس.

ب-النظرية الاجتماعية الماركسية المحدثة: دهارندوف،الفن جولدنر.

3-نموذج السلوكية الاجتماعية في النظرية الاجتماعية:

أ-النظرية السلوكية الاجتماعية: فيبر.

ب-النظرية النفسية الاجتماعية :هربرت ميد.

4-نموذج ما بعد الحداثة في النظرية الاجتماعية:

أ-نظرية التشكيل الاجتماعي: انتوني جيدنز.

ب-السوسيولوجيا الانعكاسية :بيار بورديو.

1-النموذج العضوي في النظرية الاجتماعية:

يعتبر النموذج العضوي من الاتجاهات المعرفية الكلاسيكية في نظرية علم الاجتماع، وقد ظهر كحوصلة لتطور الفلسفة الوضعية التي دعت إلى تخليص الفكر الإنساني من الأبعاد الميتافيزيقية الدينية وتحرير الإنسان منها، استخدم هذا النموذج جملة من المقولات النظرية والمنهجية لدراسة المجتمع الصناعي الغربي،

والتغيرات الاجتماعية التي طرأت على البنى الاجتماعية لهذه المجتمعات، ويمكن أن نوجز الخصائص التي تميز بها النموذج كمايلي:

1- تأثر أنصار هذا النموذج بالنزعات العقلية والطبيعية التي سادت الفكر الفلسفي في القرن التاسع عشر في أوربا، وخاصة الدعوات الإصلاحية الاجتماعية كما طرحتها الاتجاهات السياسية التي أعقبت الثورة الفرنسية 1789 م .

2- خلفت الثورة الفرنسية شرخا في النظام الاجتماعي مما دعى المفكرون إلى ضرورة التفكير في كيفية تجاوز الفوضى الاجتماعية، مع التأكيد على تجاوز الفكر اللاهوتي الكنسي في حل هذه الأزمة والبحث عن بديل جديد أطلقت عليه علم الاجتماع.

3- تأثير النزعة العلموية على أنصار هذا الاتجاه مما دفع بهم إلى تبني المنهج الوضعي في دراسة المجتمع والظواهر الاجتماعية، وهو يتجلى في أعمال أوجست كونت صاحب قانون المراحل الثلاثة، وإميل دوركمايم صاحب فكرة شيئية الظاهرة الاجتماعية.

4- فرضت العلوم الطبيعية منطقها على العلوم الإنسانية والاجتماعية في القرن التاسع عشر، فلم يجد أنصار هذا الاتجاه من حرج في اقتباس العديد من المفاهيم البيولوجية، وإجراء المماثلة بين المجتمع والكائنات العضوية، واستعارة مقولة التطور، ومقولتي النشوء والارتقاء الداروينية وغيرها، والتي ستكون أكثر وضوحا في الاتجاه الوظيفي الذي ما هو إلا امتداد للاتجاه العضوي.

5- قسم أنصار النموذج العضوي المجتمع إلى بناء ميكانيكي وأخر معياري ، واعتبار المجتمع كل متكامل يؤدي فيه كل فرد دوره الاجتماعي ، والمجتمع من وجهة نظرهم هو جزء لا ينفصل عن النظام الطبيعي.

6- تاريخيا يمكن أن نميز داخل هذا النموذج بين اتجاهين: عضوي تقليدي مثله الرعيل الأول من علماء الاجتماع الأوربيون أمثال سبنسر، دوركايم، ومحدث يمثله مجموعة من علماء الاجتماع الأمريكيين الذين طوروا الاتجاه التقليدي وأعطوا دفعا كبيرا لعلم الاجتماع كتخصص معرفي يلبي احتياجات متعلقة بالمجتمع الأمريكي أمثال: بارسونز وميرتون، حيث لا تزال آراؤهم إلى اليوم تثري النقاش في النظرية الاجتماعية الغربية.

انطلاقا من هذه الخصائص سنتناول أبرز ممثلي هذا الاتجاه المعرفي السوسيولوجي.

1.1-النظرية العضوية التقليدية : أوجست كونت، إميل دوركايم.

أ-أوجست كونت وتأسيس علم الاجتماع:

تزخر معظم الكتب التي تتناول علم الاجتماع كتخصص معرفي، وكأحد فروع العلوم الاجتماعية، بالإشارة إلى مؤسسه أوجست كونت الفرنسي(1897- 1857) الذي ولد بمنبولييه، وهو ابن عائلة كاثوليكية تؤمن بالنظام الملكي، درس الطب وعلم وظائف الأعضاء في معهد البوليتيكنيك، وعمل سكرتيرا عند سان

سيمون[1]، تأثر في بداية حياته العلمية بفلسفة التنوير، ولعبت الضروف التاريخية التي تعرض لها المجتمع الفرنسي كالثورة الفرنسية والصراع بين الدين ومؤسساته ممثلة في الكاثوليكية والعلم الوضعي، دورا في توجهات كونت الأيديولوجية والفكرية ، ولعل أبرزها الفوضى الاجتماعية التي سادت أوربا في القرن التاسع عشر ميلادي، فسعى من خلال إلقائه دروس في الفلسفة الوضعية إلى صياغة تخصص علمي جديد أطلق عليه في البداية الفيزياء الاجتماعية ثم حولها إلى علم الاجتماع sociologie كعلم طبيعي يدرس المجتمع، ستناول أهم تصورات كونت عن المجتمع ، وأهداف علم الاجتماع ،النظام السياسي الوضعي، وإصلاح النظام الاجتماعي وغيرها.

تأثر كونت بمجموعة من المفكرين الذين عاصروه أو سبقوه،أمثال كندرسيه Condorcet صاحب كتاب: Esquisse d un tableau historique des progrès de l esprit humanes ، وكذلك مونستيكيو كاتب: روح القوانين ، ولا يمكن إغفال ذكر الكاتب بولاند boland :نظرية السلطة، وكتابات معلمه سام سيمون الذي عمل عنده سكريتيرا من: 1817 إلى 1824م ، تركت أثرا عليه خاصة كتبه في فلسفة العلوم: Introduction aux travaux scientifique، travail sur la gravitation universel وكتاب :"البحث عن نظرية عامة لإعادة بناء الوحدة الإنسانية [1]

يعد كتاب كونت: "دروس في الفلسفة الوضعية، الدروس الأولى والثانية cour de philosophie positive"، من أهم كتبه التي سعى من خلالها إلى صياغة رؤيته الفلسفية الوضعية، ليتمكن من علاج معضلتين، الأولى: متمثلة في الفوضى العقلية والروحية التي اجتاحت المجتمع الفرنسي، والثانية الفوضى الاجتماعية، و بالتالي كيف يعاد تنظيم المجتمع؟ وهنا سعى للتوفيق بين مفهومين: مفهوم التقدم ومفهوم النظام، لذلك هو اتخذ موقفا سلبيا من الفلسفات الفردانية التي دعت إليها فلسفة التنوير، و على المستوى العلمي فدعى إلى إنشاء نظام سياسي وضعي، يؤدي إلى تثبيت النظام الاجتماعي القائم والقضاء على الفوضى.

لذلك توحيلنا الدراسة المعرفية للمشروع الفكري لأوجست كونت إلى السياق التاريخي الذي تولد عنه مشروعه المتمثل في الفلسفة الوضعية، حيث لعبت الاضطرابات السياسية التي اجتاحت المجتمع الفرنسي بعد الثورة الفرنسية سنة: 1789م، والتي انتقلت إلى الدول الأوربية المجاورة كبلجيكا، بولونيا، وانجلترا وغيرها دورا في صياغته.

تطورت الفلسفة الوضعية عند كونت في مرحلة الأزمة الاجتماعية والأخلاقية التي اجتاحت فرنسا، والتي أدت إلى انهيار النظام الاجتماعي بأسره، ولم يتمكن النظام الاجتماعي الجديد من السيطرة، إضافة إلى التطور الصناعي الذي أدى إلى اختلالات عميقة، عقدت الأزمة وصعبت حلها، ورأى معظم المفكرين في تلك

1-http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html
Auguste COMTE (1830-1842), Cours de philosophie positive. 1re et 2e leçons ; p7

المرحلة أن الأزمة من طبيعة نظامية organic، فطمح كونت إلى إعادة تنظيم المجتمع، خاصة أن العلم تطور بشكل لم تعرفه البشرية من قبل ومنذ منتصف القرن الثامن عشر م، إلى أنه لم يؤد إلى ميلاد نظام اجتماعي مستقر و متوازن[1].

كان يسعى كونت إلى هدف واحد هو إعادة تنظيم المجتمع الفرنسي، ووسيلته في ذلك تنظيم الحياة الروحية والعقلية للمجتمع، واعتبر أن الشرط الأول للقضاء على الفوضى هو تثبيت النظام الاجتماعي ordre social، لأن الانقسام في عقول الناس ناجم عن ثلاثة نماذج من الفكر مختلفة فيما بينها جذريا: الفلسفة اللاهوتية، التي تفسر الظواهر بإرجاعها إلى الإله، والفلسفة الميتافيزيقية التي تفسر الظواهر بإرجاعها إلى ما وراء الطبيعة، وأخيرا الفلسفة الوضعية التي تسعى إلى البحث عن أسباب تحول الظواهر والقوانين التي تحكمها.

واعتبر كونت أن العلوم مرت بنفس هذه المراحل الثلاثة، التي أطلق عيها قانون المرحل الثلاثة للتطور العقل الإنساني، والفوضى الفكرية ناجمة عن تداخل الفكر الوضعي مع الفكر اللاهوتي والميتافيزيقي، لذا وجب القضاء على هذا الأخير حتى يسود الفكر الوضعي الذي يجب تعميمه على بقية العلوم ، وهنا دعى إلى تأسيس الفيزياء الاجتماعية كعلم اجتماعي يهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية، بحيث يشغل هذا العلم قمة سلم العلوم، وتكون خادمة له، و وضع تراتبية للعلوم، ورأى أن علم الاجتماع هو بمثابة علم عالمي يساعدنا في إعادة تنظيم المجتمعات المعاصرة [2].

عد أوجست كونت علم الاجتماع بمثابة الهدف الأساسي من إلقائه دروس في الفلسفة الوضعية، حيث اعتبر الفيزياء الاجتماعية: كعلم تجريدي ونظري، هدفه البحث عن القوانين التي تحكم الظاهر الاجتماعية ، وموضوع هذا العلم هو الإنسانية، وان البشر وحدهم الخاضعون لمبدأ التطور، كما عبر عنه كندرسيه وسان سيمون، لكن كونت دعا إلى استقلالية علم الاجتماع عن العلوم الاجتماعية الأخرى، ودوره في كيفية الحفاظ على النظام الاجتماعي ، لأنه ركز على ضرورة الجمع بين النظام والتقدم، وقسم علم الاجتماع إلى: الستاتيكا الاجتماعية: تهتم بدارسة الفعل ورد الفعل، علاقة الفرد بالآخرين، ومختلف العناصر الاجتماعية، والديناميكا الاجتماعية: تهتم بدراسة الحركات الأساسية والتطور الذي تعرفه الإنسانية جمعاء، وأطلق عيه اسم قوانين التقدم[3] .

بعد أن شيد كونت الإطار النظري لمشروعه الفكري المتمثل في الفلسفة الوضعية انتقل إلى الإطار الواقعي، ساعيا كما ذكرنا سابقا إلى تحقيق هدفين هما: تنظيم الحياة الفكرية والعقلية بعد فوضى الفلسفات الفردانية لفلسفة التنوير، وإعادة تنظيم المجتمع بما يضمن الاستقرار الاجتماعي مع تحقيق التقدم، برأيه يكون

1- IBID, P09
2-IBID, p12
3- IBID, P12

تحقيق الهدف الأول بتعميم المنهج العلمي الوضعي الذي يهتم بدراسة أسباب الظاهرة طبيعية كانت أم إنسانية، وصياغة القوانين التي تحكمها، وبذلك تكون المعرفة عالمية وإنسانية، والقضاء على الفكر الديني والميتافيزيقي الذي يبدو أن الزمن قد تجاوزه بدخول البشرية مرحلة جديدة ،لان الدين كظاهرة عرفتها جل المجتمعات وكل الحضارات،لذلك يصعب أن تجد له تعريف يحضى بالإجماع.[1]

برأي كونت الدين لديه بعد ذاتي متعلق بالفرد وبعد موضوعي متعلق بالمجتمع، ولديه وظيفتان الأولى: روحية فكرية، وأخرى أخلاقية، لكن مع التطور العلمي الذي عرفته أوربا والإنسانية جمعاء، ومرحل تطور العقل البشري، لم يعد الدين قادرا على تقديم التفسيرات العلمية وأداء دور الرابط الاجتماعي، لذا دعى كونت صراحة إلى إنشاء دين وضعي جديد، تحكمه المبادئ التالية:الحب كمبدأ، النظام كقاعدة، التقدم كهدف .

أما عن تحقيق الهدف الثاني: المتمثل في تنظيم الاجتماعي فيتم من زاويتين الأولى: دعى إلى إنشاء نظام سياسي وضعي، يكون فيه الأفراد خاضعين طواعية للحكام حيث يقول: إن الروح الوضعية تميل إلى تدعيم النظام، عن طريق تطوير عقلاني للاذعان والحكيم للتشكيلات السياسية[2].

إذن دعا كونت إلى المحافظة على النظام الاجتماعي من خلال تثبيت النظام السياسي، لأن في الفترة التي عاش فيها سقطت الكثير من الحكومات وسادت الفوضى الحياة السياسية الفرنسية، أما الزاوية الثانية: من خلال الأسرة التي اعتبرها الخلية الأولى في المجتمع، والتي تؤدي دور للحفاظ على النظام الاجتماعي: من خلال التربية الأخلاقية للأفراد، واعتبر الأسرة كقاعدة طبيعية للنظام السياسي الوضعي، لأن الأسرة تنمي الشعور بالتضامن بين أفراد المجتمع، وتدعم استقرار المجتمع، الذي تسيطر عليه ثلاثة قوى اجتماعية رئيسية قسمها كونت إلى: القوى المادية التي ترتكز بيد الأغنياء، والقوة الفكرية يحوزها العقلاء والعلماء، والقوة الأخلاقية التي تترسب قي القاعدة الأسرية، ورأى أن كل منها تؤثر في الأخرى ، لذا رأى ضرورة أن تخلق قوة توحد بين الأسرة والدولة، ويتم هذا في المؤسسات الوسيطة بينهما، وركز على تجنب التغيير الراديكالي الجذري الذي يؤدي إلى اختلافات اجتماعية، تهز من أركان النظام الاجتماعي، وحتى فكرة التقدم تعني تطور ونمو النظام لا هدمه[3]، وهكذا فإن القارئ لمشروع كونت الفكري يخرج بجملة ملاحظات:

1- إن الفلسفة الوضعية التي دعي إليها كونت أتت كتتويج للفلسفة التنوير رغم أنها اتخذت موقفا نقديا منها، وهي أحد أوجه الحداثة المعرفية الغربية التي سيطرت للفترات تاريخية معاصرة خاصة منهجها العلمي الوضعي

---

[1]- http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html
Auguste COMTE (1851-1854), Système de politique positive, Extraits des tomes II et III , publiés entre 1851 et 1854 ; p19

2- IBID, P42.

3- IBID, P51.

في العلوم الاجتماعية، أين بدأت مؤخرا تتعرض لممارسات نقدية يقوم بها باحثون ضمن الحقل المعرفي الغربي كبيار بووردیو وغيره، وآخرين من حقول معرفية أخرى منها كالحقل المعرفي الإسلامي.

2 – أخذ المشروع الفكري لأجوست كونت: البعد الابستمولوجي المتمثل في التأسيس النظري للمنهج العلمي الوضعي، باعتباره آخر مرحلة توصل إليها العقل البشري، بعد إقصائه للفكر الديني، واعتبره أحد الأدوات التي تعمل على تنظيم الحياة العقلية والفكرية للبشرية، والبعد التطبيقي العملي من خلال دعوته إلى إنشاء علم الاجتماع الذي وضعه على رأس العلوم، للدور الذي سيلعبه في تنظيم المجتمع بعد الفوضى التي اجتاحته بعد الثورة الفرنسية، والدعوة إلى نظام سياسي وضعي يعيد للنظام الاجتماعي توازنه .

3- المشروع الفكري لكونت استجابة فكرية للواقع الاجتماعي والظروف التاريخية التي عاشها، ممثلة في الثورة الفرنسية، والتطور الصناعي في أوربا في تلك المرحلة، لذلك فان أية قراءة تغفل عن هذين البعدين تسقط في اللاتارخانية .بمعنى الفصل بين الفكرة و مولداتها الاجتماعية وحاملها الاجتماعي ،لأنه لم يؤسس إلا للمجتمع الفرنسي و بالمجتمع الفرنسي.

4- يعتبر كونت من خلال تأسيسه لعلم الاجتماع بدأ بإطلاق الفيزياء الاجتماعية عليه، .بمثابة أول نموذج معرفي يعبر في تاريخ فلسفة العلوم الاجتماعية عن بداية سيطرة النظرة العلموية على دراسة الظواهر الإنسانية، والتأكيد على إمكانية تطبيق المنهج العلمي المستخدم في العلوم الطبيعية على الظواهر الاجتماعية، تبقى هذه الرؤية المعرفية سائدة في الأبحاث الاجتماعية إلى غاية مرحلة ما بعد الحداثة التي طالبت بتحرير العلوم الاجتماعية والإنسانية من فكرة العلموية.

5- إن بعض الباحثين العرب يتناسوا الأطر الثقافية والأبعاد التاريخية المولدة لهذه الأفكار، التي هي أفكار إنسانية وبالتالي تخضع لمبدأ النسبية، ليتلقفوها دون أية رؤى نقدية، فيقعوا في السطحية وابتذال الفكر، لذا هل علم الاجتماع الغربي الذي يدرس مجتمعات عربية قبلية ينتظر ثورة كالثورة الفرنسية وتطور صناعي كمثيلتها في الغرب لينمو ويزدهر، أم أنه سيكون أحد أدوات هذه الثورات الفكرية والصناعية ليجر المجتمع العربي والإسلامي من مرحلة خارج التاريخ إلى حلبة التاريخ؟ أم أن الأيديولوجيات سقطت في عصر العولمة، أين جعلت هذا العلم اليتيم الجغرافيا والثقافة ليصبح ضربا من الترف الفكري في عالمنا العربي، أم أنه يحتاج إلى إعادة نظر في مفاهيمه ومنطلقاته ليتم تأصيله حتى يتسق مع الإطار الحضاري للمجتمعات الإسلامية.

ب-إميل دركايم وتأسيس المنهج في علم الاجتماع الغربي:

إذا كان أوجست كونت قد أجهد نفسه في التأسيس الابستيمولوجيي لعلم جديد - علم الاجتماع، فان دوركايم يعتبر من بين أبرز علماء الاجتماع الغربيين الذين عمل على تحديد موضوع علم الاجتماع ومنهجه، أين تلقف الأبعاد الأساسية للرؤية الوضعية التي دعت إلى دراسة الظاهرة الاجتماعية كمثيلاتها الطبيعية، وكذا إسهامه في مأسسة علم الاجتماع بإدخاله كحقل معرفي يدرس في الجامعات الفرنسية.

UNIVERSITE SETIF2

قام دوركايم بإجراء العديد من الدراسات الاجتماعية الامبريقية كدراسة الانتحار والتقسيم الاجتماعي للعمل وغيرها، مما أعطى زخما لهذا العلم الجديد، وفتح له آفاقا واسعة، لذا ستناول أهم إسهامات دوركايم التي لا تخرج عن النموذج العضوي في النظرية الاجتماعية .

تعرف دوركايم على الكثير من الفلاسفة، وتأثر ببعضهم كألفريد فكتور اسبانس، واطلع على أعمال مونستكيو وهربرت سنسر وكارل ماركس، لكنه حاول تطوير وجهة نظر خاصة به، مع العلم أنه عاش في فترة عرفت فرنسا فيها الكثير من التغييرات الاجتماعية والسياسية بعد الثورة الفرنسية، اشتغل كمدرس في مجال العلوم الاجتماعية وبخاصة في علم الاجتماع، ثم درس في جامعة السربون كأستاذ في التربية، وقام بتأسيس مجلة علم الاجتماع التي لا تزال تصدر إلى يومنا هذا، ناضل كثيرا لقبول علم الاجتماع كتخصص معرفي في الجامعات الفرنسية، خاصة في ظل سيطرة تامة للعلوم الطبيعية، أين تأثر دوركايم بهذه العلوم وصعب عليه أن يطلق كلمة علم دون الأخذ بمبدأ التجريب، الذي دعت إليه فلسفة التجريبية، إضافة إلى تخليصه من الفلسفة التي أصبحت نشازا في الأوساط العلمية، في ظل السيطرة العلموية في تلك المرحلة.

رأى دوركايم أن علم الاجتماع مثله مثل علم البيولوجيا إلى أنه يهتم بدراسة الوقائع الاجتماعية ، وهذا ما تتناوله أعماله الثلاثة الرئيسية: "قواعد المنهج في علم الاجتماع 1895 م"، "دراسة الانتحار 1897 م"، بالإضافة لكتابه: "الأشكال الأولية للحياة الدينية سنة 1912م" [1].

يضاف إليها مجموعة المقالات التي نشرها في مجلة علم الاجتماع التي ترأس تحريرها، ويعد المشروع الفكري لإميل دوركايم واضح المعالم في ما يتعلق بالسوسيولوجيا: إذ اعتبر علم الاجتماع كعلم يدرس الحقيقة الموضوعية الخارجية للوقائع الاجتماعية، وقدم ميز بين موضوع الدراسة في علم الاجتماع وعلم النفس، حيث يهتم الأول بدراسة المجتمع أو الضمير الجمعي وتأثيره على الفرد، بينما يهتم الثاني بدراسة ما هو فردي سواء ما تعلق بالسلوك أو بالشعور، ويمكن أن نوجز أهم أفكاره في النقاط التالية:

1- تأثر إميل دوركايم بالفلسفة الوضعية التي دعي إليها أوجست كونت وخاصة تصوره لعلم الاجتماع، رغم رفضه نظرية كونت عن وحدة العلوم، وكذلك قانون المراحل الثلاثة، ويتبدى ذلك بشكل جلي في دعوته لدراسة الظاهرة الاجتماعية كأشياء، وهو التأكيد الذي يعني صراحة أو ضمنا محاكاته للعلوم الطبيعية وتطبيق نظرتها وتصوراتها للظاهرات الطبيعية على الظاهرات المجتمعية[2].

2- تتلخص الأبعاد المنهجية البحثية للظاهرة الاجتماعية في ضرورة دراسة هذه الظواهر كأشياء، وتحرر الباحث من كل فكرة يعرفها عن الظاهرة موضوع الدراسة، أما أساليبه البحثية تتمثل في الملاحظة والمقارنة،

1- http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html, Emile Durkheime1893 : de la devisions du travaille social.

2- عبد الباسط عبد المعطي:**الاتجاهات النظرية في علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص80.

وتتبع تتطور الظاهرة وتفسيرها في السياق الكلي، ويتحدد الهدف من علم الاجتماع في السعي إلى الكشف عن القوانين التي تحكم الظاهرة الاجتماعية، وذلك بهدف ل المشكلات الاجتماعية.

3- حدد دوركايم طبيعة الظاهرة الاجتماعية و كيفية تشخيصها في كتابه: "قواعد المنهج في علم الاجتماع"، بوصفها الموضوع الرئيسي في علم الاجتماع، فمن خصائصها: التلقائية بمعنى أن الفرد ليس صانعها، لأنها موجودة قبل وجود الفرد، ثانيا: الظاهرة الاجتماعية جبرية وملزمة فليس الفرد حرا في إتباع النظام الاجتماعي أو الخروج عليه، فالمجتمع وضع الجزاء لكل من ينحرف بسلوكه عما تقتضيه طبيعة الحياة الاجتماعية ونظم المجتمع الذي يعيش فيه، ثالثا: من خصائصها العمومية بمعنى أنها لا توجد في مكان دون آخر ، وأخيرا الظاهرة الاجتماعية خارجية بمعنى أن لها خواص سابقة على الأفراد ومستقلة عنهم بحيث يمكن ملاحظتها منفصلة عن الحياة الفردية بما يمكن دراستها دراسة موضوعية على أنها أشياء[1].

4- يعد كتاب إميل دوركايم: "التقسيم الاجتماعي للعمل"، ذو أهمية كبرى في مشروعه الفكري، لأنه في الأصل أطروحته لدكتوراه، وهو العمل العلمي له الذي يلي قواعد المنهج في علم الاجتماع، حيث انطلق دوركايم من فكرة أن تقسيم العمل ليس مسألة اقتصادية فقط، بل له تأثير على مختلف قطاعات المجتمع، والوظائف السياسية و الإدارية والقانونية، وسعى إلى الإجابة عن السؤال التالي ما هي الوظيفة من وراء تقسيم العمل ؟ بمعنى الحاجة الاجتماعية الموافقة له.

لخص ريمون آرون في كتابه:"التيارات الأساسية في الفكر السوسيولوجي"، الفكرة التي يقوم عليها كتاب تقسيم العمل في التصور الدوركايمي في طبيعة العلاقة بين الفرد والمجتمع، وعرض آرون المسألة من خلال التساؤل التالي: كيف يقيم مجموعة من الأفراد مجتمعا؟وكيف يحوزون الشرط الضروري لوجودهم الاجتماعي؟ وللإجابة على هذا السؤال أقام دوركايم تمييزا بين نمطين من التضامن هما: التضامن العضوي والتضامن الآلي. حيث تتحدد خصائص مجتمع التضامن الآلي بضيق الاختلافات بين الأفراد والفوارق، وانحسارها إلى أقل درجة ممكنة، فالأفراد في هذا المجتمع متشابهون، لهم نفس المشاعر والأحاسيس، ويمتلكون نفس القيم، وعلى النقيض من هذا يكون التضامن العضوي الذي يأتي بين الأفراد وتماسكهم ليس نتاجا لتشابههم، وإنما لاختلافهم في العمل والمهن مما يؤدي بالضرورة إلى تضامنهم مع بعضهم لسد حاجياتهم، لكن من الذي يجعل المجتمع ينتقل من التضامن الآلي إلى التضامن العضوي؟ بحسب دوركايم زيادة درجات تقسيم العمل في المجتمعات المعاصرة، نتيجة للتطور العلمي والصناعي الذي عرفته المجتمعات الغربية على وجه التحديد.

5- يعتبر مفهوم "الضمير الجمعي" أهم المقولات النظرية الرئيسية التي استخدمها إميل دوركايم في دراساته الاجتماعية، فهو الذي يبين خصوصية الاجتماعي عنده وتميزه عن القطاعات الأخرى، وهو بمثابة العنصر

1- إميل دوركايم: **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، ترجمة: محمود قاسم، مكتبة النهضة المصرية، مصر، سنة 1976، ص 229-233.

التفسيري لعملية الانتقال من التضامن الآلي إلى التضامن العضوي، كما أنه يسمح بتفسير دوافع الفعل الانتحاري، ويمنح الدلالة لتفسير ظاهرتي الطوطم والمانا في نظريته الدينية، ويتكون الضمير الجمعي عند دوركايم من:"مجموعة من العقائد والمشاعر المشتركة بين متوسط أعضاء مجتمع ما تشكل نسقا محددا من العناصر المتماثلة وتتمتع بحياة مستقلة، واعتبره بمثابة كيان مستقل عن الظروف الخاصة للأفراد، ولا يتغير بتغير الأجيال بل يربط بينها، ويتجاوز ذلك النسق وعي الأفراد وان كان مغروسا فيهم فيعد بحق النمط النفسي للمجتمع"[1].

6- أما دراسته حول: الأشكال الأولية للحياة الدينية :الديانة الطوطمية في استراليا، تعتبر أحد الدراسات التي تصنف ضمن علم الاجتماع الديني، أين قدم مفهوم المقدس كبديل عن مفهوم الإله، مثله مثل سيجموند فرويد عن الأنا الأعلى، وتأثر بالمناخ الفكري السائد في القرن التاسع عشر الذي اعتبر الدين ظاهرة اجتماعية الإنسان من أوجدها، وأن العلم هو الوحيد الذي يوثق في حقائقه التي تبنى على التجربة الحسية، وهذا كنتيجة حتمية لطبيعة الصراع الديني الكنسي مع العلم في أوروبا، رغم الانتقادات التي وجهت لنظريته عن الطوطم، فهو تحاشى دراسة الديانات السماوية الكبرى كالمسيحية والإسلام لإثبات صحة نظرياته[2].

7– درس دوركايم ظاهرة الانتحار كظاهرة اجتماعية، التي تبدو كأنها ظاهرة سيكولوجية للفعل فردي، فحاول في كتابه الانتحار أن يبحث عن العوامل الاجتماعية التي تقف وراء الانتحار، كالروابط الاجتماعية و الروابط الأسرية، تدين الأفراد وطبيعة الديانة التي يعتنقونها، التضامن الاجتماعي بين أفراد المجتمع وغيرها، وانطلق في دراسته من جملة المعطيات الإحصائية عن الانتحار في عدة دول أوروبية كفرنسا وايطاليا وألمانيا والسويد وغيرها، مستخدما المنهج المقارن في تحليل ظاهرة الانتحار كتوزيع المنتحرين داخل البلد الواحد، ومعدلات الانتحار مثلا بين المتزوجين وغير المتزوجين، بين الذكور والإناث وغيرها، فتوصل إلى وجود أربعة أنواع من الانتحار : النمط الأناني ، النمط اللامعياري، النمط القدري، النمط الغيري[3].

ربط دوركايم بين الانتحار وبعض العوامل الاجتماعية والقيم الثقافية والدينية، فلاحظ مثلا أن الانتحار في المجتمعات الكاثوليكية أقل منه في المجتمعات التي يسيطر عليها المذهب البروتستانتي، ومعدلات الانتحار تنخفض عند المتزوجون مقارنة بغير المتزوجين ، وبالتالي توصل إلى أن هناك علاقة عكسية بين معدلات الانتحار ودرجة التماسك الاجتماعي والكثافة الدينية والأسرية.[4]

1– رشيد ميموني: **الخطوات المنهجية لتقييم مسار الإنتاج الفكري الغربي في العلوم الاجتماعية: نموذج إميل دوركايم**، ورقة بحثية في مؤتمر: التكامل المعرفي ودوره في تمكين التعليم الجامعي من الإسهام في جهود النهوض الحضاري في العالم الإسلامي، تلمسان 16/14أفريل 2010.

2–**المرجع نفسه**:09.

3- http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html
Emile Durkheim ; le suicide étude en sociologie ; 27/29
4-IBID, P32/36

8- من المقولات النظرية المهمة في الفكر السوسيولوجي الدوركايمي هي مقولة اللامعيارية أو الأنوميا، حلل دوركايم المجتمع الصناعي في القرن التاسع عشر فتوصل إلى أن غياب القيم التي تنظم تحقيق الأهداف بسبب التحولات الاجتماعية الهائلة التي حدثت في أوروبا هي ما عبر عنه بالأنومي كموقف يحدث عندما يضطرب المجتمع نتيجة أزمة قوية أو من خلال تحولات مفاجئة، مما يضعف قوة تأثير الضمير الجمعي على الأفراد وتنحل التمثلات الجمعية فتنطلق الرغبات والأهواء الفردية وتتصارع من أجل تحصيل المصالح والحاجات مما يوقع المجتمع في حالة فوضى، لذا رأى ضرورة تشكيل سلطة شرعية للمجتمع يمتثل لها الأفراد طواعية، تعمل على ضبط الأفراد وتحدد الخطوط التي يجب أن لا يتجاوزوها لتحقيق المصلحة العامة .

2.1– النظرية البنائية الوظيفية: تالكوت بارسونز، روبرت ميرتون.

3- تالكوت بارسونز والمدخل الوظيفي في دراسة المجتمع:

يعد تالكوت بارسونز من أبرز مؤسسي المدخل الوظيفي في دراسة المجتمع في علم الاجتماع، رغم أن دوركايم وكونت وباريتو سبقوه إلى ذلك، إلا أنه يتميز عنهم بوضوح مقولاته النظرية التي استخدمها في كتبه التي لا تزال تثير الكثير من الجدل إلى يومنا هذا، بالإضافة إلى سعيه لتأسيس لنظرية اجتماعية تكون قادرة على تفسير كل المجتمعات، قبل أن نتطرق إلى أفكاره نعطي أهم المسلمات أو المرتكزات التي تقوم عليها الوظيفية في الفكر السوسيولوجي كالتالي[1]:

1- المجتمع عبارة عن نسق كلي تتفرع عنه مجموعة من الأنساق الفرعية، ترتبط هذه الأنساق فيما بينها ارتباطا تبادليا، ويكشف كل نسق عن معنى في إطار علاقته بالكل، كما يقوم كل جزء بأداء وظيفته في إطار النسق الكلي.

2- مفهوم النسق يعد من المفاهيم المحورية في الوظيفية السوسيولوجية، لأنه انطلاقا من وجهة نظر الوظيفية المجتمع عبارة عن عناصر لها شكلها النمطي، ونقطة الانطلاق تتمثل في أن النسق الكلي والعوامل الضرورية واللازمة لبنائه ونموه وكفاءة أدائه الوظيفي.

3- العناصر التي يتشكل منها النسق الاجتماعي مقومات ضرورية، لأنها يعبر عنها بالدرجة التي تقوم فيها بأداء بعض الوظائف الخاصة التي ترتبط بحاجيات النسق الكلي، وعليه طرحت الوظيفية فكرة المتطلبات الوظيفية كما حددها بارسونز في: التوافق، التكامل، تحقيق الهدف وخفض التوتر أو الكمون.

4- إن الاتجاه الأساسي للأنساق الاجتماعية يكون نحو تحقيق التوازن والانسجام بين النظم الاجتماعية، و أن عناصر اختلال التكامل تكون دائما موجودة مما يؤكد على أهمية تطور ميكانزمات الضبط الاجتماعي.

1- عبد الله عبد الرحمن: **مرجع سابق**، ص291- 292.

5- إن الانحراف والتوتر والضغوط كلها تعتبر كعناصر تعويق وظيفي، تميل إلى أن تصبح ذات طابع نظامي، وان تحل في خضم الاتجاه نحو التوازن والتكامل الاجتماعي.

6- ينتج التكامل الاجتماعي بصفة أساسية من خلال الإجماع القيمي، أي من خلال مجموعة مبادئ العامة التي تضفي على البناء السياسي و الاجتماعي و الاقتصادي طابع الشرعية، وأن التغير الاجتماعي يحدث بشكل تدريجي، وعادة ما يكون في النسق الثقافي للمجتمع أكبر منه في النسق السياسي والاقتصادي.

ولد تالكوت بارسونز سنة 1902، بكولورادو سبرينق، أبوه اشتغل كقس، وناشط في الحركة البروتستانتية المنادية بالإصلاح الاجتماعي، وعمل كأستاذ للغة الانجليزية، وتدرج إلى أن أصبح رئيسا لمجمع ماريات اهايو، في هذا المناخ العلمي تربى بارسونز الابن ، التحق سنة 1920 بالمجمع هارست Hareste، تركزت دراسته في علم البيولوجيا والفلسفة، إلى انه كان شغوفا بالعلوم الاجتماعية، مما دفعه إلى إكمال دراسته العليا في العلوم الاجتماعية، وكان على علم أن الجامعات الأوربية أكثر مضيا في العلوم الاجتماعية عن الجامعات الأمريكية، فانتقل للدراسة في مدرسة للندن الاقتصادية London Scuole of econnomy .

وهناك تعرف على هوبهوس وعالم التاريخ توينبي، والانثروبولوجي مالينوفسكي، وخلال دراسته في لندن تحصل على منحة للدراسة في جامعة هيدلبرج heidelberg من 1925 م إلى 1926م فاكتشف المناخ الفكري في ألمانيا، فوجد أعمال ماكس فيبر قد طبعت لتوها بعد وفاته، كمنا تعرف على أعمال كانط وهيجل وغيرهم من الفلاسفة الألمان.

أنجز أطروحته للدكتوراه في هلديلبرج أين قام بتحليل مقارن لمفهوم الرأسمالية عند فيبر، كارل ماركس، ورنرو سمبرت، ثم عاد إلى الولايات المتحدة الأمريكية، واشتغل كمساعد في المجمع العلمي امهارست، وفي سنة: 1927 التحق بجامعة هرفارد كأستاذ للاقتصاد، وفي سنة 1944 قرر فتح أول قسم لعلم الاجتماع بالاشتراك مع مجموعة من الباحثين في علم الاجتماع في الولايات المتحدة الأمريكية.

كما كان عضوا نشيطا في الجمعية الأمريكية للأساتذة الجامعيين، وعضوا بالأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم، ورئيسا للجمعية الأمريكية للعلماء الاجتماع، نشر خلال مسيرته العلمية عدة كتب أبرزها كتابه:" نظرية الفعل الاجتماعي" الذي طوره إلى "نظرية النسق الاجتماعي" إلى جانب نشره عشرات المقالات في مختلف المجلات العلمية ، وسنتطرق إلى أهم أفكاره السوسيولوجية كمايلي:

يرى جيي روشر GUY RECHER أنه يمكن تتبع تطور الفكر الاجتماعي عند تالكوت بارسونز من خلال كتبه وأعماله العلمية، بوضع في الحسبان ثلاثة خطوات رئيسية في أذهاننا لقراءته وهي[1]:

1- http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html
GUY RECHER ; TALCOTTE PERSONS ET LA Sociologie AMERAICANE, p 15.16.17.

أ- الخطوة الأولى: أعاد بارسونز قراءة الفكر الاجتماعي لعلماء الاجتماع الأوربيون الذين سبقوه إلى عديد القضايا والتصورات الاجتماعية أمثال: ماكس فيبر ، إميل دوركايم ، فلفريدو باريتو، انطلاقا من هذه التصورات صاغ مشروعه الفكري السوسيولوجي، فأثمر كتابه :"نظرية الفعل الاجتماعي" الصادر سنة 1937م، والذي ينطوي على مفاهيمه النظرية والمنهجية لدراسة الفعل الاجتماعي .

ب- الخطوة الثانية: قام بارسونز بإعادة تقويم لنظرية الفعل الاجتماعي ليوسعها إلى نظرية الفعل الإنساني. بمعنى سعى إلى صياغة نظرية اجتماعية قادرة على تفسير كل المجتمعات،كما نشر كتابه : نظرية عامة في الفعل 1935TOWARD A GENERAL THEORY OF ACTION، وكتابه: "النسق الاجتماعي" . THE SOCIAL SYSTEM 1951.

ج- في الخطوة الثالثة: قام بارسونز بتطبيق نظريته عن الفعل الاجتماعي على بقية الحقول المعرفية للعلوم الاجتماعية: العلوم السياسية، علم النفس الاجتماعي، علم الاقتصاد، نشرها في كتابه: الاقتصاد والمجتمع ECONOMY AND SOCIOTY1954، كتابه:"الشخصية والنسق الاجتماعي STRUCTURE AND SOCAIL PERSANALITY 1964، FAMILY AND SOCIZATION UNTERCTION PROCESSY."

1- وجد بارسونز أن علم الاجتماع الأمريكي في بداية حياته العلمية، تسيطر عليه الامبريقية بشكل مبالغ فيه، وأنه يفتقر إلى إطار تصوري ونظري في دراساته الاجتماعية، التي كانت تتمثل في اتجاهين رئيسيين: الدراسات المنغرافية الحضرية التي أجراها ورنر، أو الدراسات الاجتماعية الحضرية التي أجرتها مدرسة شيكاغو عن المدن والمشكلات الحضرية أمثال براك وويرث وبيرجس، فسعى جاهدا إلى صياغة نظرية لعلم الاجتماع الأمريكي وقام بترجمة عديد الأعمال لعلماء الاجتماع الأوربيون أمثال : فيبر و دوركايم، كما أجرى دراسات تطبيقية لإثبات فرضياته التي صاغها في كتابه الفعل الاجتماعي، وصادفته مشكلتان منهجيتان تمثلتا في[1]:

أ- الأبعاد الابستمولوجية المؤسسة لعلم الاجتماع، فهل علم الاجتماع علم كبقية العلوم الأخرى أم أنه علم له خصوصياته لأنه يتعامل مع الفعل الاجتماعي الذي اعتبره الموضوع الرئيسي لعلم الاجتماع.

ب- المشكلة الثانية التي صادفها دور القيم في المعرفة الاجتماعية، وما تطرحه من مشكلة الموضوعية والذاتية في الدراسات الاجتماعية، ورأى أن الباحث الذي يتقاسم مع مجتمع الدراسة قيمه تكون دراسته أكثر موضوعية، رغم أنه دعا إلى ضرورة فصل موضوع الدراسة عن ذات الباحث تجنبا للتحيزات والأهواء الشخصية .

- انطلق بارسونز من تحديده لمفهوم الفعل الاجتماعي: باعتباره سلوكا إنسانيا إراديا موجه، يكشف من خلاله الفاعل عن معانيه الداخلية، وكل فعل اجتماعي يحتوي على أربعة عناصر رئيسية[2]:

-أ الفاعل: ويمكن أن يكون فردا أو جماعة، مجتمعا بأسره.

1-IBID, P12.
2- IBID.P37.

ب- الموقف: مجموع الموضوعات الفيزيائية والاجتماعية التي يدخل الفاعل معا في علاقات متعددة.

ج-الرموز: هي التي تتوسط العلاقة بين الفاعل ومختلف عناصر الموقف، وكذلك هي التي تضفي المعاني على أفعال الفاعل.

د- القواعد والقيم والمعايير: تعتبر كموجهات للفاعل الاجتماعي، وهي التي تنظم العلاقة بين الفاعل والمواضيع الاجتماعية أو غير الاجتماعية.

3- رأى بارسونز وظيفة النسق الحي تكون بالضرورة مرفوقة بمجموعة نشاطات متمايزة تلبي حاجة أو مجموعة حاجات للنسق باعتباره نسقا، واعتبر الوظيفة كمفهوم مركزي لأي نسق، تعطي مجموعة خصائص للنسق وتعمل على ربط العلاقة بين النسق ومحيطه، وهي التي تصنع الاختلافات داخل النسق بمعنى أن النسق متعدد الوظائف، انطلاقا من هذا صاغ بارسونز أربعة متطلبات وظيفية للنسق كالتالي[1]:

-أ التكيف: مجموعة الأفعال التي تؤدي إلى استقرار وتكيف النسق مع محيطه الخارجي.

ب- تحقيق الهدف: هي مجموع الأفعال التي تسعى إلى تجميع الموارد والطاقة لتحقيق أهداف النسق.

ج- التكامل: مجموع الأفعال التي تعمل على استقرار النسق، وتجنيبه التغيرات العنيفة والفجائية، وتضمن الترابط والتضامن بين مختلف عناصر النسق.

د- الكمون: هو نقطة الالتقاء بين نسق الفعل وعالم الرموز والثقافة، وهو مجموع الأفعال التي تعمل على توليد الرموز والمعاني والأفكار والآراء التي تضمن الإبداع والحيوية داخل النسق.

4- يتشكل نسق الفعل الاجتماعي من عناصر أربعة رئيسية وهي: نسق الشخصية الذي يضمن تحقيق الهدف، والنسق البيولوجي الذي يؤدي وظيفة التكامل، والنسق الاجتماعي الذي يؤدي وظيفة التكامل، وأخيرا النسق الثقافي يؤدي وظيفة خفض التوتر.

5- عرف بارسونز النسق الاجتماعي على أنه: مجموعة من الفاعلين -الأفراد يتفاعلون فيما بينهم، وأعطى تعريفا آخر له: بأنه شبكة من العلاقات القائمة بين الفاعلين أو شبكة من العلاقات التفاعلية، ويتشكل النسق الاجتماعي الكلي أو البناء الاجتماعي للمجتمع من أربعة انساق فرعية: النسق الاقتصادي، النسق السياسي، المجتمع المحلي، ونسق المحافظة على النمط، ويشتمل النسق عند بارسونز على البناء والوظيفة معا، وكل نسق من الأنساق الفرعية الأربعة التي ذكرناها يشبع حاجة إنسانية أساسية ، ويشير بارسونز إلى هذه الحاجات بالدوافع أو اللوازم الضرورية ، فالاقتصاد يشبع دافع التكيف، يوفر النسق السياسي إطارا لتحقيق أهداف النسق،

1- IBID, P49/48

وتعمل المؤسسات القرابية على المحافظة على النمط ، ويحقق النسق الاجتماعي والثقافي وظيفة التكامل والتنسيق بين مختلف أجزاء النسق وضبطها للوصول إلى الأهداف(1).

وجهت العديد من الانتقادات لنظرية الفعل الاجتماعي لبارسونز من طرف علماء اجتماع أمثال: الفن جولدنر في كتابه: "لأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي"، أين اعتبر نظرية بارسونز ما هي إلا رد فعل على النظرية الماركسية التي لاقت رواجا بعد الحرب العالمية الثانية، و التي تحولت إلى أيديولوجيا سياسية حكمت الاتحاد السوفياتي، فأصبحت البنائية الوظيفية التي دعى إليها بارسونز كغطاء أيديولوجي للرأسمالية الأمريكية.

انتقد رايت ميلز بارسونز في كتابه:" الخيال العلمي السوسيولوجي"، حيث اعتبر نظريته فقرات أدبية صعبة القراءة، لتعمده الكتابة بأسلوب معقد ليوهم على حد تعبير ميلز قارئه أنه يأتي بنظرية لم يسبقه إليها أحد، و وصف دهارندوف نظرية بارسونز باليوتوبيا الأدبية لإصراره التأكيد على التكامل والتوازن دخل المجتمع، ونفيه التام لكل أشكال التغير والصراع الاجتماعي، ويمكن أن نوجز الانتقادات التي وجهت لبارسونز في أربعة نقاط:

1- أرجع العديد من العلماء المفاهيم التي استخدمها بارسونز إلى أصحابها الأصليين: كدوركايم و فيبر وباريتو، وبالتالي اعتبروها بمثابة الخيانة العلمية لأنه لم يشر إليهم في كتبه لا من قريب ولا من بعيد.

2-التعقيد اللغوي الذي كتب به أعماله، رغم أن مفاهيمه النظرية والمنهجية الأكثر وضوحا مقارنة بالعديد من علماء الاجتماع لطبيعة الأمريكيين الذين يسيطر عليهم المذهب البرغماتي في الجانب العلمي والمعرفي .

3-المبالغة في إجراء المماثلة العضوية بين المجتمع والكائن العضوي، مما اضطره إلى استخدام مفاهيم كالبناء والوظيفة ، الدور وغيرها بشكل منطقي وغير منطقي.

4- المبالغة في التأكيد على التوازن والتكامل داخل المجتمعات، ونفيه للتغير والصراع الاجتماعي كإحدى العمليات الاجتماعية التي تخبر بها معظم المجتمعات الإنسانية حتى وان اختلفت في الشدة والتأثير من مجتمع لآخر.

أما من وجهة نظرنا الخاصة وبعد قراءتنا لبعض أعماله وأعمال أنجزت حوله وتماشيا مع ما يخدم هذه الدراسة نجد:

1- إغفال البعد الديني أو الظاهرة الدينية في أعمال بارسونز، رغم أن بارسونز أعطى دورا كبيرا للقيم الثقافية والاجتماعية في تحقيق الاستقرار داخل المجتمعات، وإكسابها للنسق السياسي الشرعية، لأن الدين في الولايات المتحدة ليس له نفس الميراث في أوربا التي عانت من الحكم الكنسي وما تركته من أثار سلبية على المجتمعات

1- مصطفى خلف عبد الجواد: **قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع**، مطبوعات مركز البحوث و الدراسات الاجتماعية، القاهرة، 2002، ص139.

الأوروبية، بالإضافة إلى التطور الاقتصادي التي تمتعت به الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية مما جعلها من أقوى الدول اقتصاديا في العالم، فسعى منظروا الرأسمالية الأمريكية للبحث عن شرعية للبناء الاجتماعي فلم يجدوا أفضل من النظرية الاجتماعية لبارسونز.

2- إن علم الاجتماع الأمريكي بصفة عامة ونظرية علم الاجتماع عند بارسونز بصفة خاصة ولدت متحررة من فلسفة التنوير التي سيطرت على الفكر الأوربي، مما أعطى علم الاجتماع الاميريقي زخما أكبر، فلم يشغل الباحثون الاجتماعيون الأمريكيون تلك القضايا التي عانى منها الأوربيون، كعلمية علم الاجتماع، والحد الفاصل بين العلوم الاجتماعية، وغيرها من الإشكالات المعرفية، لذا نلاحظ في أعمال بارسونز غياب الترعة التاريخنية عن أعماله الفكرية لأنه يعبر عن مجتمع بلا تاريخ ولا هوية حضارية، لذا فان نظريته عرفت انتشارا كبيرا ولا تزال إلى يومنا هذا تثير الكثير من الجدل، وحتى في عالمنا العربي يمكن أن نجد بعض الأعمال التي تتخذ من الوظيفية منهجا لها لدراسة المجتمعات العربية.

ب-روبرت ميرتون والنظرية المتوسطة المدى:

يعتبر روبرت ميرتون أحد مؤسسيي الاتجاه الوظيفي المعاصر في دراسة المجتمع في علم الاجتماع، فهو عادة ما يكون اسمه مرفوقا بتالكوت بارسون، الذي حاول أن يخالفه في بعض آرائه المنهجية والنظرية رغم اشتراكهما في المماثلة العضوية بين الكائن الحيوي والبناء الاجتماعي، وتركيزهما على مقولتي التوازن والاستقرار في المجتمعات المعاصرة، واستخدامها لمفهومي الوظيفة والبناء والعلاقات التي تنشأ بينهما، إلى أن ميرتون سعى إلى صياغة نظرية متوسطة المدى، على عكس بارسونز الذي سعى إلى صياغة نظرية شاملة عن المجتمع.

لكن من المصادفات أن ميرتون خلال حياته العلمية لم يسعى إلى صياغة نظرية بل أعماله التي تناول فيها جوانب عديدة من الحياة الاجتماعية الأمريكية هي التي قادته إلى صياغة هذه النظرية، فأول دراسة له كانت تحت عنوان: تقسيم العمل الاجتماعي عند دوركايم سنة 1934 م، ثم نشر أطروحته للدكتوراه المعنونة بــ: "العلم، التكنولوجيا والمجتمع" سنة:1938 م، وفي الفترة الممتدة من 1939 م إلى 1949 م نشر العديد من الدراسات الاجتماعية مثل: الزواج القرابي والبناء الاجتماعي سنة 1947 م، دور النخبة في البيروقراطية العمومية سنة:1947 م، الآلة، العمال والمهندسون سنة 1945 م، وبعد هذه الأعمال نشر كتابه المعنون بــ:النظرية الاجتماعية والبناء الاجتماعي سنة:1974 م، الذي يعتبر بمثابة محاولة تنظيرية خالصة، فهو يحوي ثلاثة محاور سوسيولوجية وهي: الوظيفية، الفعل الاجتماعي، الانومي، مع العلم أن نظريته للفعل تختلف تماما عن نظرية الفعل عند بارسونز، ويمكن أن نوجز أهم أفكاره في[1]:

1-M.BOUTEFNOUCHET ; introduction a la sociologie, les fondements, office des publications universitaire 194/195

1- تعتبر أهم فكرة رئيسية يدور حولها الفكر النظري عند ميرتون هو صياغته للنظرية المتوسطة المدى التي عرفها:"بأنها ذلك النوع من النظريات التي تأخذ موقفا وسطيا بين كل من الطرفين من النظريات الكبرى والنظريات الصغرى، حيث تهتم الأولى بأن تجعل من المجتمع أو مجموعة من الظواهر الاجتماعية وحدة تحليلية شاملة، أما النظريات الصغرى فإنها تركز على عدد من القضايا الجزئية الواقعية وتدرسها بصورة مركزة أو من جانب واحد أو تتناول مشكلات فرعية أو انساق محددة تمثل قضية هامشية في المجتمع"[1].

2- تكمن أهمية تحليلات ميرتون في النظرية الوظيفية المعاصرة التي حاول تحديثها عن طريق تقديم قراءة معاصرة للرواد الأوائل أمثال: دوركايم، فيبر، مالينوفسكي، رادكليف براون، وسعى إلى دراسة العلاقة بين البناء الاجتماعي ووظائفه، توصله إلى وجود وظائف ظاهرة وأخرى كامنة في البناء الاجتماعي، فالأولى: يمكن ملاحظتها وتعكس في الغالب أهدافا معينة للحفاظ على النسق الاجتماعي، أما الثانية: فهي مجموعة الوظائف التي لا يمكن ملاحظتها بشكل مباشر بل تكون مستترة، لكنها تسهم بشكل ايجابي أو سلبي في تحقيق أهداف النسق، وأعطى مثال بالنسق السياسي ومؤسساته: الذي تكون له وظائف ظاهرة تتمثل في: تحقيق أهداف المجتمع والحفاظ على حقوق الأفراد السياسية وغيرها، ووظائف كامنة كجماعات المصالح التي تتشكل داخل النسق السياسي، والتي يمكن أن تؤثر في وظائفه الظاهرة، أين تسعى إلى تحقيق مصالحها الذاتية على حساب المصالح العامة.

3- سعى ميرتون إلى عرض خمسة أنواع من أنماط التكيف الوظيفي، ويشير النمط الأول منها إلى: النمط الوظيفي ، والأربعة الأخرى فهي أنماط غير وظيفية DisFONCTION كالتالي:

أ-النمط الوظيفي: نمط الامتثال ويكشف هذا النمط الوظيفي عن طبيعة التكيف والامتثال من جانب أعضاء أو أفراد المجتمع لمجموعة من الأهداف والقوانين والأساليب التي يحددها النظام الاجتماعي.

ب-الأنماط غير الوظيفية: ويضم أربعة أنماط:

1-نمط الإبداع: يرى ميرتون أن هذا النمط يظهر في المجتمع الأمريكي ويعكس مظاهر التكيف الانحرافي ، عندما يواجه الأفراد صعوبات في الحصول عل فرص النجاح يلجؤون إلى الأساليب غير المشروعة لتحصيلها.

2-نمط الطقوسية: يعكس هذا المنط نوعا من الشعور الفردي أو الجماعي نتيجة تخلي الأفراد عن الأهداف العامة للنجاح وتحقيق الثروة والتدرج الاجتماعي إلى أعلى ، وانخفاض مستوى الطموح نظرا لعدم قدرتهم على إشباع الحاجات الفردية ، لذلك يبدو الفرد ملتزما بصورة قهرية بالأساليب المشروعة للنجاح.

3-نمط الانسحابية: قد يلجأ الفرد إلى هذا النمط أو الأسلوب الانسحابي في المجتمع الذي يحيا فيه، ولا يشارك في مجموعة الأنشطة أو حتى القيم الاجتماعية و الثقافية التي يحدث حولها الإجماع، ومن ثم ينسحب الفرد من الحياة الاجتماعية، وهو ما يعكس تزايد حالات الانحراف والإدمان وغيرها من الأمراض العصبية .

1- MERTON, R : SOCIAL THEORY AND STRUCTUR SOCIAL, N.Y, FREE PRESS, 1957, P39.

4- نمط التمرد:يعكس هذا النمط حالات التمرد الفردي أو الجماعي لمجمل الأهداف الثقافية والاجتماعية والالتزام بها من الناحية الشرعية، كما يسعى لاستبدال النظام الاجتماعي القائم وحاولا وضع قيم ومعايير ثقافية جديدة تسهم في طرح فرص أكبر للنجاح أو الاندماج في المجتمع ككل.

5- إن كل مجتمع بنظر ميرتون يولد المعايير التي تحكم السلوك الإنساني، وهذه المعايير تختلف في مدى تكامل الأعراف والطرائق الشعبية والضوابط النظامية مع الأهداف التي تقع في قمة التدرج الهرمي للقيم الثقافية، وهي تقريبا نفس الافتراضات التي تناولها دوركايم عن دور المعايير في تحقيق الاستقرار الاجتماعي، وأكد ميرتون على الضرورة الوظيفية للدين في المجتمعات الصناعية الحديثة، لأن الدين يحقق الوحدة بين أفراد المجتمع لاشتراكهم في نفس القيم والمعايير الاجتماعية التي توجه سلوكياتهم.

2- نموذج الصراع في النظرية الاجتماعية:

يعتبر نموذج الصراع من الاتجاهات المعرفية الكلاسيكية في نظرية علم الاجتماع، أتى كحوصلة لتطور الفلسفة المادية التي دعت إلى تخليص الفكر الإنساني من الأبعاد الميتافيزيقية الدينية وتحريره منها، استخدم جملة من المقولات النظرية والمنهجية لدراسة المجتمع الصناعي الغربي، والتغيرات الاجتماعية التي طرأت على البنى الاجتماعية لهذه المجتمعات، ويمكن أن نوجز الخصائص التي تميز بها النموذج الصراع كالتالي:

1- يمتاز العالم الاجتماعي كغيره من العوالم الموجودة بالمرونة والتغير أكثر من تميزه بالثبات ودوام الظواهر الاجتماعية.

2- يعتبر التغير الاجتماعي أحد العمليات الحتمية التي تحدث في العالم الاجتماعي، ويمكن رصد هذه التغيرات ودراستها للتوصل إلى قوانين اجتماعية تفسر التغير الاجتماعي.

3- يمكن دراسة التغير الاجتماعي في العالم الاجتماعي بدراسة التغيرات المادية أي علاقات الأفراد بالنظام الاقتصادي، لذلك التغير الاجتماعي هو أحد أوجه التغيرات المادية وليس الفكرية أو الثقافية كما تذهب الوظيفية إلى تفسيره.

4- إن الرأسمالية كنظام اقتصادي وكنسق اجتماعي تتميز بالصراع والتوتر، لانطوائها على ميكانزمات الاستغلال والهيمنة التي تقوم بها طبقة البرجوازية على ضد طبقة العمال.

5- إن تاريخ البشرية ما هو إلا تاريخ الصراع الاجتماعي بين طبقة تحوز وسائل الإنتاج المادي وطبقة لا تحوز هذه الوسائل.

انطلاقا من هذه الخصائص سنتناول أبرز ممثلي هذا النموذج المعرفي السوسيولوجي كالتالي:

2.1-النظرية الاجماعية الماركسية: كارل ماركس:

أ-كارل ماركس والتفسير المادي للتاريخ:

ولد كارل ماركس سنة 1818 م بمدينة ترير ببروسيا الرينانية، كان أبوه محاميا وكان يهوديا ثم اعتنق البروتستانتية، درس ماركس الحقوق والفلسفة بجامعة برلين، وأنجز أطروحته للدكتوراه حول فلسفة ابيقور، انضم إلى جمعية الهيجليين اليساريين، حيث انتشرت أفكار هيجل خاصة على يد فيورباخ الذي وجه انتقادات للعلم اللاهوتي، ودعي لتأسيس المذهب المادي الذي أخذ يسيطر على الفكر في تلك الفترة.

اشتغل ماركس كرئيس تحرير لجريدة الرينانية في كولونيا، لكن الحكومة منعتها من الصدور، فانتقل ماركس إلى باريس سنة 1843 م ليصدر الحولية الفرانكو- ألمانية التي صدر منها عدد واحد ثم تم غلقها من طرف السلطات،وفي سنة 1845 م طرد من فرنسا بسبب أعماله الثورية والتحريضية للجماهير، فانتقل إلى بروكسل التي لم يقم فيها طويلا ليعود إلى باريس، ثم انتقل بعدها إلى لندن، وهناك ألف كتبه الشهيرة: مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي سنة 1859 م، كتابه: رأس المال ، المجلد الأول سنة 1867 م، وهو أشهر كتبه على الإطلاق ويحوي أهم أفكاره وافتراضاته النظرية عن الاقتصاد السياسي والمجتمع ، وعن التغير الاجتماعي ودور البروليتاريا، وتناقضات النظام الرأسمالي، ثم نشر كتاب: الحرب الأهلية في فرنسا سنة 1871 م، وعاش مناضلا في الحركة العمالية في بريطانيا رغم فقره المدقع إلى أن توفي سنة 1883 م (1) .

ستناول أهم مقولاته الفكرية مع الأخذ بعين الاعتبار جملة الملاحظات التالية:

1- يعتبر الفكر الماركسي نتيجة للممارسات النقدية لـ: أولا: للاقتصاد السياسي الذي تزعمه الانجليزي دافيد ريكاردو، ثانيا: للفلسفة المثالية التي تزعمها هيجل و فيورباخ ، ثالثا: للاشتراكية الفرنسية وعلى رأسها الحركة السانسيمونية، في الأخير ماركس سعى قدر الإمكان إلى تحقيق أفكاره على أرض الواقع، فأسس جمعيات الشيوعيين، وساهم في تأطير الحركة العمالية في بريطانيا.

2- بعد وفاة ماركس انقسمت الماركسية إلى تيارين فكريين هما: التيار الاشتراكي والتيار الشيوعي، ولم تحظى أعمال مفكر في القرن العشرين بالقراءة وإعادة القراءة والتأويل لنصوصه كأعمال ماركس، والتي لا تزال إلى اليوم تثير الكثير من الجدل، وانتقلت الماركسية من نظرية في الاقتصاد السياسي إلى نظرية في علم الاجتماع بل وحتى إلى نظريات أدبية ونقدية في العلوم الاجتماعية.

3- قدمت الماركسية رؤية شاملة للإنسان والعالم، وتاريخ البشرية، لذلك تحولت إلى عقيدة لكثير من أتباعها، رغم تأكيدها أن الدين أفيون الشعوب، وتحولت إلى عقيدة سياسية واقتصادية حكمت العديد من الدول كروسيا وأوربا الشرقية وبعض دول أمريكا اللاتينية وإفريقيا وآسيا.

1- فلاديمير لينين: **كارل ماركس سيرة مختصرة**، منشوران دار صامد، تونس، بدون طبعة، ص3،4.

انطلاقا من هذه الملاحظات يمكن أن نعرض أهم الافتراضات التي قدمها ماركس خاصة في الجانب السوسيولوجي كالتالي:

1- يعد مفهوم الاغتراب من أبرز المفاهيم النظرية الرئيسية في الفكر الماركسي، حيث اعتبر ماركس العمل بمثابة الثقافة البشرية، وأن الثقافة ليست تعبيرا عن قوى سامية كما عبر عنها هيجل، بل هي نتاج النشاط الإنساني خلال العمل.

لذلك اعتبر الاغتراب عملية تتحول الإنسانية بمقتضاها حتى تصبح غريبة في عالم أوجده العمل، أين أدى تقسيم العمل إلى تراكم للثروة في طرف واحد، وأن ما تحقق من زيادة في قيمة الأشياء كان على حساب تدني الحياة الإنسانية ذاتها، فأصبح العمل الإنساني على حد تعبير ماركس: شيئا ماديا، وحدد أربعة خصائص للاغتراب الإنسان وهي: اغتراب الإنسان عن عمله، وعن ذاته ، وعن بني جنسه، وعن الطبيعة.

فأدت الرأسمالية إلى اغتراب الإنسانية عن نشاطها ، فكلما زاد عمل الإنسان كلما زاد خضوعه لعالم الأشياء، فالعالم الاجتماعي الذي خلقته الإنسانية من خلال نشاطها أصبحت غريبة عنه ومعادية له، وأصبحت العلاقات بين الأشخاص هي علاقات بين أشياء ، واعتبر طبقة البروليتاريا الأكثر اغترابا في العالم المعاصر، لذا أوكل لها مهمة تحرير الإنسانية من عبودية الأشخاص وعبودية الأشياء، والسعي إلى خلق عالم إنساني تحكمه الروابط الإنسانية.

2- الايديولوجيا الألمانية كعنوان لأحد الكتب التي نشرها ماركس بالاشتراك مع صديقه انجلز، يتألف الكتاب من مجلدين، أحدهما يحوي نقد للفلسفة المثالية الألمانية في أسماء هيجل فيورباخ وبوبر وشبنهاور، وثانيهما نقد للاشتراكية الألمانية التي سادت في تلك الفترة، واكتسبت بعض النفوذ لدى الأوساط العمالية فضلا عن بعض المصلحين الألمان، أين أطلقوا عليها اسم الاشتراكية الحقيقية[1]، وطمح ماركس إلى دراسة الإنسان الفعلي، الإنسان الحي، الإنسان في التاريخ، وأكد على فعالية الإنسان العملية التي سوف يغير الإنسان نفسه من جراء تغيير الشروط الاجتماعية التي يحيا فيها، يقول ماركس:"إن وجود البشر الاجتماعي هو الذي يقرر وعيهم، لذا الواجب يدعونا لدراسة الواقع الاجتماعي الحي، دراسة العلاقات التجريبية، لأن هذه العلاقات هي التي تفسر تصوراتنا وأفكارنا وليس العكس كما يجيب أولئك الأيديولوجيين: الذين تصبح الفكرة المجردة عندهم قوة الحركة للتاريخ ... بحيث ترد إلى تاريخ الفلسفة" [2].

عارض ماركس بشدة أيديولوجيا الاقتصاد البرجوازي، التي اعتبرت مقولات البيع والعمل والريع وغيرها مقولات أزلية وثابتة، وأن نمط الإنتاج الرأسمالي هو أرقى ما توصلت إليه الإنسانية، فهو تعبير عن طبيعة

1- كارل ماركس، فريدريك انجلز: **الايديولوجيا الألمانية**، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق ، 1968، ص10.

2- **المرجع نفسه**: ص11.

علاقات اجتماعية محددة تاريخيا تأتي بعدها مرحلة أخرى وتزول كما زالت قبلها أنماط إنتاجية سابقة في حياة البشرية.

3- في كتاب ماركس المعنون بـــ: "مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي"، تناول في مقدمته جملة من المفاهيم الخاصة بالمادية التاريخية كأحد المقولات النظرية والمنهجية في مشروعه المعرفي، يقول أنه أجرى مراجعة نقدية لفلسفة القانون عند هيجل فتوصل إلى نتيجة هامة:" لا تستطيع الأحوال القانونية والأشكال السياسية أن تفسر نفسها بنفسها، ولا عن طريق ما يدعى التطور العام للعقل البشري، إن أساسها بالعكس هو في الضروف الحياة المادية" [1]، بمعنى مقولة البناء الفوقي: القانون الفكر والسياسة وغيرها، والبناء التحتي: الاقتصاد وقوى الإنتاج الاجتماعي، ويرى أنهما محكومان بعلاقة جدلية، ويضيف فكرة أخرى: أن إنتاج الناس الاجتماعي لحياتهم يدخلهم في علاقات محددة، ضرورية ومستقلة عن إرادتهم، وهي علاقات إنتاج تطابق درجة معينة من تطور قواهم الإنتاجية المادية، ويشكل مجموع علاقات الإنتاج هذه التباين الاقتصادي للمجتمع، ويذهب إلى حد اعتبار: أسلوب إنتاج الحياة المادية هو شرط العلمية الاجتماعية والسياسية والعقلية للحياة بوجه عام، وليس وعي الناس بالذي يحدد وجودهم ، لكن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم[2] .

في الأخير يرى ماركس أن تاريخ البشرية ما هو إلا تاريخ الصراع الطبقي: بين طبقة تحوز وسائل الإنتاج المادي وطبقة لا تحوزها وتكون خاضعة لها: النظام العبودي: أسياد وعبيد، والنظام الإقطاعي: إقطاعيون و أقنان، والنظام البرجوازي: البرجوازية والبروليتارية، حيث يقول: إن تغيير أساليب الإنتاج الأسيوية والقديمة والإقطاعية وفي المجتمع البرجوازي الحديث كأنها حب متدرجة في التكوين الاقتصادي للمجتمع، وتشكل أحوال الإنتاج البرجوازي الشكل المتناقض من عملية الإنتاج الاجتماعي، ويرى أن النظام الرأسمالي ينطوي على تناقضات داخلية سوف تؤدي إلى زواله ليسود النظام الاشتراكي كمرحلة تاريخية محددة لتسود بعدها الشيوعية أين تكون وسائل الإنتاج مشاعية .

4- يستهل ماركس في كتابه: "رأس المال" الذي يعد أشهر كتبه بالحديث عن السلع والنقود، ويصل إلى نتيجة مفاداها أن قيمة السلع تتوقف على مدار ما يبذل في إنتاج السلع، وهو يقصد بذلك عملا إنسانيا، وهذا المقدار هو ما يلزم في ظل أحوال اجتماعية معلومة، ووصل إلى اعتبار أن كافة الأدوات ووسائل الإنتاج التي تستخدم في الإنتاج عدا قوة العمل لا تخلق شيئا، ولكن العامل وحده هو الذي ينتج أكثر مما هو ضروري لعمله، وعنى به فائض القيمة الذي يستولي عليه الرأسمالي، وفي الكتاب العديد من قضايا الاقتصاد السياسي فهو عرض وافي للتطور الصناعي في انجلترا في تلك الفترة[3].

1- كارل ماركس: **نقد الاقتصاد السياسي**، ترجمة: راشد البراوي، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1969، ص1.

2-**المرجع نفسه**:ص03.

3- كارل ماركس: **رأس المال**، ترجمة: راشد البراوي، دار النهضة العربية، بيروت، الجزء1، ط1،1947.

5- رفض ماركس استخدام تسمية علم الاجتماع في أي من كتاباته، لأنها ليست تسمية غير موفقة وحسب، وإنما أيضا لارتباطها بالفلسفة الوضعية التبريرية التي روج لها أوجست كونت، والتي ما تزال تسم علم الاجتماع الانجلوــأمريكي في معظمه بسمة التبرير لا التفسير العلمي، وبالمحافظة لا النقد العلمي الاجتماعي، فضلا عن مزج التحليل السوسيولوجي بمحاكاة وبمماثلة بين الظاهرة المجتمعية والظاهرة الطبيعية ، ولهذا سمى ماركس العلم بعلم المجتمع، وحدد موضوعه بدراسة المجتمع الإنساني ككل تاريخي متغير، من خلال دراسة القوانين الاجتماعية لتطور تكوينات الاجتماعية والاقتصادية[1].

6- يرى توم بوتومور أن المتأمل للنسق الفكري الماركسي يستطيع أن يلاحظ أنه تناول مجموعة من المشكلات السوسيولوجية، لأنه انتقل من تحليل بناء المجتمع وعلاقاته الاجتماعية إلى دراسة الطبقات الاجتماعية والصراع الطبقي، ثم بحث في ظواهر البناء الفوقي وبين أسس الاغتراب والوعي والأيديولوجيا، وتفحص التغيرات الاجتماعية والثورات وقدم في النهاية تصورا لما ينبغي أن تكون عليه صورة المستقبل أو المجتمع الجديد ، وقد اتخذ من التاريخ مصدرا لتعميماته وقضاياه الرئيسية[2]، ولعل أهم مقولتين في الفكر الماركسي هما:

أ- اعتبار الطبقة الاجتماعية كمقولة تحليلية في فهم بناء المجتمع، ويرى ماركس أن المجتمع المعاصر الذي يسيطر عليه نمط الإنتاج الرأسمالي ينقسم إلى طبقتين أساسيتين: طبقة برجوازية تملك وسائل الإنتاج، وطبقة عاملة بروليتاريا تبيع قوة عملها وتتعرض إلى أبشع أنواع الاستغلال من طرف الطبقة البرجوازية.

ب- اعتبار الصراع الاجتماعي كمقولة تحليلية في فهم التغير الاجتماعي، حيث أكد ماركس أن تاريخ البشرية ما هو إلا تاريخ الصراع الطبقي.

7- هاجم ماركس الفلسفة والدين واعتبرهما امتدادا للحياة المادية وانعكاسا لها، حيث يقول إن: ما يتشكل في العقل الإنساني من أفكار وتخيلات ليس إلا محصلات لعمليات الحياة المادية يمكن التحقق منها اميريقيا، كما ترتبط بأشياء مادية، إن الأخلاق والدين والميتافيزيقا وسائر أشكال الايديولوجيا وما يرتبط بها من أشكال للوعي لم تعد تحتفظ بهيئتها المستقلة، وهي ليس لها تاريخ ولا تطور، فالناس لا يطورون إلا إنتاجهم المادي وتفاعلاتهم وعلاقاتهم المادية، كما يغيرون أيضا أو يعدلون إلى جانب وجودهم الواعي تفكيرهم وناتج تفكيرهم، أن الحياة لا تتحدد عن طريق الوعي، بل أنه الوعي هو الذي يتحدد عم طريق الحياة[3].

وفي كتابه المسألة اليهودية دعا ماركس إلى ضرورة تحرير الإنسان من الجانب الديني حتى يتم تحريره سياسيا، ودعا إلى تأسيس دولة ديمقراطية لا أساس فيها للتمايز الديني، وهاجم الدولة الألمانية التي تتخذ من المسيحية كدستور لها، واعتبر أن الدين المسيحي ما هو إلا تعبير عن مصالح الطبقة البرجوازية، وبالتالي اعتبر الدين كأيديولوجيا أو وعي زائف تتمسك به الطبقات الاجتماعية المستفيدة من النظام الاجتماعي وتسعى

1- عبد الباسط عبد المعطي: **مرجع سابق**، ص69.

2- بوتومور: **علم الاجتماع الماركسي**، ترجمة: محمد علي محمد، عبد الرزاق الجلبي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1984، ص10-11.

لترويجه لخدمة مصالحها، وفي هذا الصدد يقول ماركس: "يتحرر الإنسان سياسيا من الدين بإقصائه من الحق العام إلى الحق الخاص، إنه لا يعود روح الدولة، حيث يتصرف الإنسان – و لو بطريقة محدودة و ضمن شكل خاص و في مجال خاص – ككائن نوعي ... تستطيع الدولة بلا شك و يتوجب عليها في الفترات التي تولد فيها الدولة السياسية من المجتمع البورجوازي بالقوة ، و يسعى التحرر البشري أن يحقق نفسه في صورة التحرر السياسي، أن تمضي حتى إلغاء الدين، حتى القضاء على الدين"(1).

في الخلاصة: إن تأثير الماركسية كنظرية وكمنهج في علم الاجتماع لا يزال مستمرا ومولدا للعديد من الأنساق الفرعية المعرفية في علم الاجتماع، حتى و إن اختلفت معه في بعض قضاياه فمثلا هل العامل الاقتصادي أم العامل الثقافي هو المسؤول عن التغير الاجتماعي؟ لذلك الماركسية تتجدد خلال كل فترة تاريخية: مدرسة فرانكفورت: ادورنو، هركهايمر، ماركيز وغيرهم، الماركسية المحدثة: رالف داهرندروف، رايت ميلز، لويس كوزر، الماركسية البنيوية: بولانتزاس ، التوسير، ليتار وغيرهم.

تعتبر الماركسية كنظرية اجتماعية واقتصادية ذات تأثير واضح في الفكر الاجتماعي والاقتصادي العربي المعاصر، ولعلها أكبر المدارس حضورا في الخطاب النخبوي في العالم العربي، أين تمظهرت في أشكال أحزاب وتيارات فكرية عديدة نذكر منها: مهدي عامل، سمير أمين، الياس المرقص، سعد الدين إبراهيم، عبد الله شريط ،محمد عابد الجابري وغيرهم.

أسهمت الماركسية في الكشف عن مثالب وتناقضات النظام الرأسمالي لكنها في المقابل دمرت جوهر الإنسان كمخلوق ذو بعد روحي ومادي، فماركس اعتبر الإنسان ذلك الكائن الحيوي الفعال، الذي يتميز عن الحيوان بنشاطه، إلا أنه في الحقيقة ما هو إلا تعبير عن الوجه الآخر للداروينية التي اعتبرته قردا.

إن القداسة التي نزعها ماركس عن الإنسان بجعله كتلة فيزيزلوجيية مادية، حطت من قيمته ومن إنسانيته، ونفيه التام للدين واعتباره وعيا زائفا وأن الإنسانية ستتحرر منه، من أكبر الأخطاء المعرفية للنظرية الماركسية، و الواقع أثبت العكس لأن الدول التي تبنت الماركسية كعقيدة سياسية الحادية زادت فيها معدلات التدين على حد تعبير عبد الوهاب المسيري أكثر من الدول الليبرالية التي تركت لأفرادها الحرية في اعتناق الدين أو تركه، لكن ما يحسب لماركس هو اكتشافه لتحول العلاقات الاجتماعية بين الناس إلى علاقات بين أشياء، فالواقع اليوم وفي ظل العولمة زاد من الشيئية بشكل رهيب أين أصبحت تهدد العلاقات الإنسانية في عمقها.

1- ماركس و انجلز: **نقد الأيديولوجيا الألمانية**، مرجع سابق، ص38-38.

2.2–النظرية الاجتماعية الماركسية المحدثة: دهارندروف، الفن جولدنر.

تنطلق الماركسية المحدثة من محاولتها قراءة الماركسية وفق التطورات الاجتماعية الحديثة، فيرى عبد الباسط عبد المعطي أن الماركسية المحدثة كاتجاه في علم الاجتماع تبنى جملة من القضايا والمفاهيم كالتالي [1]:

1- إن الماركسية الحديثة تسلم ابتدءا بمفهومات الماركسية، ومنطقها المنهجي والقوانين العامة التي توصف بها كما وضحها روادها المؤسسون.

2- إن الماركسية المحدثة أو الجديدة تنطلق في دراساتها الاجتماعية من الحقائق التي افرزها الواقع الاجتماعي المعاصر، وتحاول سبر أغوار التطور الاجتماعي للمجتمعات.

سنتناول مفكرين أحدهما يمثل الرعيل الأول هو داهرندروف والآخر يمثل الرعيل الثاني ممثلا في ألفن جلدنر، أما عملية الاختيار فهي توضح فقط كيفية تعديل الرؤية الماركسية للقضايا الاجتماعية من خلال أعمال هذين المفكرين، وأن هناك العديد من المفكرين لن تناولهم لطبيعة الدراسة والأهداف المتوخاة في تناول هذا الاتجاه:

أ– الطبقة والصراع الطبقي في المجتمع الصناعي عند داهرندروف:

يعد كتاب: "الطبقة والصراع الطبقي في المجتمع الصناعي" من أهم كتب داهرندروف، حيث حاول تطبيق المفاهيم الماركسية في دراسة المجتمع الصناعي الحديث، رغم تأكيده على أن البناء الاجتماعي المعاصر يختلف عن البناء الاجتماعي الذي درسه ماركس لكنه اتفق معه في عدة قضايا كالتالي [2]:

1- يرى ماركس و داهرندروف أن الصراع الاجتماعي حالة مستمرة في الأنظمة الاجتماعية.

2- يفترض ماركس و داهرندوف أن الصراع ينشأ من المصالح المتعارضة في الهيكل الاجتماعي للمجتمع .

3- أن ماركس ودهارندروف يؤكدان على أن المصالح المتعارضة انعكاس للفروق في توزيع القوة بين الجماعات المسيطرة والجماعات الخاضعة.

4- يرى المفكران أن التغير الاجتماعي بمثابة السمة العامة للأنظمة الاجتماعية، وهو نتيجة لجدلية الصراع داخل مختلف الأنماط المؤسسية.

هذه أهم النقاط التي تجمع بين ماركس و داهرندروف لكن هذا الأخير اعترف بان بعض المصطلحات الماركسية لم تعد قادرة على تفسير المجتمع الصناعي الحديث نظرا للتغيرات التي لحقت بالأبنية الاجتماعية كنتيجة لتحول النموذج الرأسمالي وأوجزها في مايلي[3] :

1- عبد الباسط عبد المعطي: **مرجع سابق**، ص86.

2- عدلي أبو طاحون: **النظريات الاجتماعية المعاصرة**، المكتب الجامعي الحديث، دون طبعة، بدون سنة، ص320 .

3- **المرجع نفسه**: ص324.

1- ضعف قوة رأس المال: مع نمو حجم الشركات بفضل التقدم التكنولوجي ونتيجة لتطور الشركات ذات رأس المال المشترك والمسؤولية القانونية المحدودة، ضعفت الصلة بين الملكية والسيطرة في الصناعة، يمارس المديرون الذين يعملون بأجور أعلى سيطرة اكبر ، والذين يميلون إلى أن يستمدوا الشرعية لوضعهم في الصناعة والمجتمع من أسس مغايرة تماما لتلك الأسس التي عرفها النظام الرأسمالي القديم، وأيضا اخذ الرأسماليون يلعبون دورا مغايرا بعض الشيء لدور المساهمين ودور مديري الشركات.

2- ضعف قوة العمال: أصبح العمال باعتبارهم جماعات لها القدرة من السيطرة أكثر اختلافا، حيث بدأت نسبة العمال المهرة وشبه المهرة تنمو وبدأت نسبة العمال غير المهرة تتناقض وبدلا من أن تصبح هذه الجماعات أكثر انسجاما من حيث الوعي الطبقي ، أصبحوا واعيين على نحو متزايد بالاختلافات فيما بينهم.

3- نمو وتطور الطبقة الوسطى الجديدة: يعتبر هذا المفهوم مضللا بمعنى أنه يشير إلى جمع كبير وتنامي من مجموعات متباينة أسهمت عملية تصنيع المجتمع على تكوينها واتساع نطاقها، وهي تمثل الفئة أكثر مما يعبر عن فكرة الطبقة وذلك في ضوء استخدام ماركس لهذا المفهوم، وهي تتكون من العاملين ذوي اللياقات البيضاء من أمثال المعلمين والمحاسبين والممرضين والكتبة.

4- زيادة فرص الحراك الاجتماعي: حدث الكثير من عمليات الحراك الاجتماعي سواء مابين الأجيال أو مابين المهن، وزادت مسالة التجنيد الذاتية حيث يتبع الابن مهنة والده بخاصة في المهن العليا وعلى القمة و في المهن الدنيا والقاعدة.

5- نمو المساواة: لقد بدأت صور عدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية على طول المائة سنة الأخيرة تأخذ في اتجاه الانخفاض، كما حرصت الحكومة والدولة على ضمان حد أدنى لمستوى المعيشة لكل المواطنين وكانت تفرض ضرائب على ذوي الدخل الأكبر وعلى غيره من أصحاب الثروات الضخمة .

اعتبر داهرندروف في ضوء التغيرات الاجتماعية التي حدثت في المجتمعات الغربية أن الماركسية ضعيفة نسبيا من ناحية تفسير هذه التحولات، واقترح إجراء تعديلات عليها حتى تتمكن من تفسير المجتمعات الرأسمالية وما بعد الرأسمالية، ويتمثل ضعف الفكر الماركسي في الطريقة التي ربط فيها ماركس بين القوة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وبين ملكية وسائل الإنتاج، وزعم أن الطبقات الاجتماعية بالضرورة جماعات اقتصادية، و أن الصراع الاجتماعي لا يضرب بالضرورة في جذور علاقات الملكية، و أن الدولة التي اعتبرها ماركس أحد أدوات السيطرة التي تستخدمها الطبقات المهيمنة لتحقيق مصالحا لم تعد كذلك بعد أن أصبحت تعنى بالفئات الهشة في البناء الاجتماعي[1]، رغم المفاهيم التي اقترحها داهرندروف إلا أن المقولات الماركسية بادية التأثير في الإنتاج الفكري لهذا المفكر رغم الانتقادات التي وجهت له من طرف المفكرين الماركسيين الذين اعتبروا فكره تحريفا للنظرية الماركسية.

1- على عبد الرزاق الجلبي: **مرجع سابق**، ص132.

ب-الفن جولدنر : **الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي:**

يعتبر الكثير من المفكرين أن كتاب الفن جولدنر المعنون بـــ:"الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي"، من أهم الدراسات النقدية لعلم الاجتماع الأكاديمي في النصف الثاني من القرن العشرين، لمحاولته الرائدة في الوقوف على أبعاد الأزمة الابستمولوجية التي يعاني منها علم الاجتماع الغربي بشقيهي الماركسي والوظيفي، حيث ربط أزمة علم الاجتماع بالأزمة التي تعاني منها المجتمعات الغربية، وسنشير بعجالة إلى أهم أفكاره النقدية التي تضمنها كتابه في:

1- أزمة علم الاجتماع الماركسي:

وجه الفن جولدنر انتقادات لاذعة لعلم الاجتماع الماركسي والى الفكر الماركسي عموما، رغم تصنيفه الماركسية إلى الأولى: ماركسية ركزت على العلاقة بين البناء الاقتصادي والبناء الاجتماعي، والثانية التي ركزت على الإرادة والوعي، واعتبر أن الماركسية كما صاغها ماركس كانت نظرية تميزها الروح النقدية، لكنها لما تحولت إلى أيديولوجية رسمية للاتحاد السوفياتي والدول الاشتراكية افقدها الكثير من هذه الروح النقدية، حيث أصبحت تدافع عن مصالح السلطة وأهدافها، وحرفت الماركسية لتحقيق أغراضها خاصة في صراعها مع المعسكر الغربي.

ناقش بإسهاب مشاكل الطبقة العاملة ودور الطبقة الوسطى، وانفصال الملكية عن الإدارة، وتحسن أوضاع طبقة البروليتاريا، حيث لاحظ أن الإطار التصوري للماركسية لم يعد قادرا على تقديم تفسيرات مقنعة لهذه التغيرات التي شهدتها المجتمعات الغربية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية، بل ورأى أن علم الاجتماع الماركسي أصبح أكثر التقاءا مع علم الاجتماع الوظيفي، حيث يقول جولدنر: "لم يتم تطوير الماركسية على الإطلاق، إذ بقيت مكانتها العقلية عند مستوى الثلاثينات من هذا القرن، حيث أفسدتها الستالينية، وحيث أصبح من الصعب عليها أن تستوعب الإسهامات القيمة لكل من جورج لوكاتش وغرامشي ...الخ"(1).

2- أزمة علم الاجتماع الأكاديمي:

أطلق جولدنر على علم الاجتماع الغربي اسم "علم الاجتماع الأكاديمي"، وخص به علم الاجتماع الأمريكي، وناقش المسلمات التي ينطلق منها وحدد الوظائف والمهام التي أوكلت لهذا العلم، و دعى إلى ضرورة الكشف عن العلاقة بين علم الاجتماع والأيديولوجيا، وانتقد الإطار النظري لعلم الاجتماع الأكاديمي الذي تمثله البنائية الوظيفية حيث يقول: "يعد موقف تالكوت بارسونز بناء الفعل الاجتماعي نموذجا توجيهيا

1- الفن جولدنر: **الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي**، ترجمة علي ليلة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2004، ص48.

وفي ظلاله أيديولوجية، هذه الأيديولوجية في الأساس تطوير للمنظور الذي طورته الوضعية السوسيولوجية في القرن التاسع عشر، أثناء معارضتها للنقد السلبي الذي نتج عن الثورة الفرنسية وفلسفات"(1) .

و لم يسلم علماء الاجتماع باعتبارهم جماعة مهنية من انتقاداته اللادغة، حيث رأى أنهم يعانون من التناقض في طرح قضياهم وسعيهم الدؤوب لتحسين أوضاعهم عن طريق توددهم للسلطة لنيل الامتيازات، والمعارك التي تدور بينهم للحصول على الامتيازات كصراعهم على رئاسة القسم ورئاسة تحرير المجلة وغيرها من المناصب الأكاديمية، فيقول في هذا الصدد:" ليست الأحداث العامة والأشياء البعيدة والأشمل هي وحدها التي تجذب علماء الاجتماع، بل نجد أيضا أن الأشياء الغريبة والصغيرة هي التي تحدد إيقاع حياتهم اليومية الأكاديمية، حيث التآمر البيزنطي حول رئاسة الأقسام وحيث الضغط إلى أعلى والى الأمام من أجل الترقية، والبقاء قريبا من أصحاب المراكز العالية الذين كانوا ذات يوم رفاق الدراسة، والاستعراض اليومي أمام الشباب الباحثين"(2)

3- الفن جولدنر و افتراضات النظرية الاجتماعية:

تماشيا مع ما تسعى هذه الدراسة للكشف عنه أن علم الاجتماع الغربي ونظرياته ما هو إلا أحد الممكنات الفكرية لدراسة المجتمعات الإنسانية، لذلك تبقى أفكاره ومسلماته متعلقة بمن صاغوها رغم أنهم يحاولون إثبات عالميتها، ولن نجد أفضل من جولدنر الذي كشف عن نسبية الافتراضات التي تنطلق منها النظريات في علم الاجتماع الذي وصمه بالغربي:"إذ يعتبر علم الاجتماع الغربي وسيظل بأساليب عديدة استجابة للثقافة الشعبية، ويرى أن كل نظرية تنطوي على افتراضات صريحة متعلقة بالمجال وتخص الإنسان والمجتمع وأخرى افتراضات ضمنية لا يصرح بها المنظر لكنها تنتشر في ثنايا خطابه النظري، ويمكن أن نفحصها ونثبتها، يقول جولدنر: "يمكننا القول أن النظريات الاجتماعية التي صيغت بالصورة الرائجة تحوي على عنصرين متميزين على الأقل، وتتمثل هذه العناصر في الافتراضات المصاغة بصورة صريحة، والتي يمكن أن نسميها بالمسلمات، في حين أنها تحتوي بالإضافة إلى ذلك على مجموعة ثانية من الافتراضات غير محددة أو مسلم بها، وسوف اسميها بالافتراضات الضمنية ...لأنها تتقدم الخلفية أو الإطار الذي يسبق المسلمات ... و تقدم الافتراضات الضمنية بعض أسس الانتقاء، وكذلك تقدم الروابط الخفية إلى فصل المسلمات بعضها البعض... وتؤثر الافتراضات الضمنية أيضا على الدور الاجتماعي" (3) .

1- **المرجع نفسه**: ص63.

2- **المرجع نفسه**: ص124.

3- **المرجع نفسه**:ص80.

3- النموذج السلوكي الاجتماعي في النظرية الاجتماعية:

إذا كانت النماذج الصراعية و الوظيفية في علم الاجتماع التي تناولتها سابقا قد قامت بدراسات شاملة للأنساق الاجتماعية الكبرى أو ضمن ما يعرف في علم الاجتماع بالدراسات الكبرى الماكروسوسيولوجية التي تهتم بالمجتمع ككل، فان النموذج السلوكي في النظرية الاجتماعية على نقيض منها، حيث ينطلق في دراسته من الوحدات الاجتماعية الصغرى، ويركز بدرجة أكبر على الفعل الاجتماعي ومحاولة تحديد معانيه، وهذا إيمانا من منظريه باستحالة دراسة الأنساق الكبرى التي ما هي إلا محصلة للتفاعل الذي يحدث في الأنساق الصغرى، مع الإشارة إلى أن منظروها اعتمدوا على أساليب منهجية مبتكرة وأعطوا في مرات معينة دفعا غير مسبوق للأبحاث الاجتماعية الامبريقية، لذا سنتناول في البداية أهم رائد لهذا النموذج من وجهة نظرنا وهو عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر:

1.3 النظرية السلوكية الاجتماعية: ماكس فيبر.

ولد ماكس فيبر في 1864 م بافيرت بألمانيا ينحدر من أسرة ميسورة تعتنق المذهب البروتستانتي ، اشتغل أبوه في المحاماة وكان عضو في البرلمان في عهد بيسمارك ، حصل ماكس فيبر على الدكتوراه في الاقتصاد وكان موضوع رسالته حول: الشركات التجارية في العصور الوسطى، ثم قام بالتدريس القانون في جامعة برلين سنة:1892م كما عمل أستاذا للسياسة 1894م وللاقتصاد سنة :1897م،أصيب بانهيار عصبي أقعده عن العمل سنة 1900م، وتوفي سنة 1920م تاركا العديد من المؤلفات التي طبعت بعد وفاته وهي: "الاقتصاد والمجتمع سنة 1909 م" الذي يعد من أهم الكتب التي صاغ فيها آراؤه النظرية الاجتماعية، وكتابه: "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية سنة1905 م" من أهم الدراسات في علم الاجتماع الديني، وكتابه: "محاولة في نظرية العلم" الذي نشر في عدة أجزاء سنة1907 م ،ستناول أهم أفكاره النظرية والمنهجية كالآتي:

1- يعد ماكس فيبر عالما موسوعيا بحق لاهتمامه بالقانون والفلسفة والاقتصاد وعلم الاجتماع، وكان مهتما بالمشكلات المنهجية التي هيمنت على المناخ الفكري في ألمانيا في تلك المرحلة، حيث في نهاية القرن التاسع عشر كان هناك جدلا واسعا حول طبيعة المناهج العلمية، خاصة بعد أن نشر ديلثي مؤلفه: "مقدمة في الروح العلمية"، انطلاقا من سؤال طرحه: ما هو الفرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية؟ حيث أنهما يتناولان موضوعين مختلفين هذا من جهة، ومن جهة أخرى على سبيل المثال الحقائق الفيزيائية محددة كميا وخاضعة لقوانين محددة، بينما في علم النفس تخضع حقائقه لمبدأ الكيف والفردية.

إذا كان هناك اختلاف بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية فالأكيد من وجهة نظر فيبر سيكون في طبيعة المنهج العلمي، وبالتالي: ما هو المنهج الأمثل للعلوم الإنسانية؟ رغم أن المنهج العلمي المطبق في العلوم الطبيعية أصبح مهيمنا بسبب النتائج التي حققتها هذه العلوم، كما طرح فيبر إشكالية الموضوعية في العلوم الإنسانية، وعن إمكانية تخلي الباحث عن آرائه وأحكامه المسبقة وقيمه عند إجراء دراسته، وطرح أيضا:

معضلة تصنيف العلوم كعلم الاقتصاد وعلم النفس إلى العلوم الطبيعية أو إلى العلوم الاجتماعية، وعالج مشكلة الاعتماد على التفسير أم الفهم في العلوم الإنسانية[1].

2- يعد كتاب: "الاقتصاد والمجتمع" من أهم مؤلفات فيبر التي تحوي تصوراته حول طبيعة علم الاجتماع، وأهم آرائه النظرية في دراسة الفعل الاجتماعي، وأعطى تعريف لعلم الاجتماع باعتباره: العلم الذي يسعى للوصول إلى فهم تفسيري للفعل الاجتماعي وأسبابه، وعرف الفعل: بوصفه نتاجا للمعنى الذاتي الذي يخلعوه الأفراد على سلوكهم، سواء كان هذا المعنى واضحا أو كامنا، ويعد الفعل الاجتماعي بالقدر الذي يخضع فيه سلوك الآخر في حسبانه توجها وسلوكا [2].

ويرى فيبر أن دراسة الفعل الاجتماعي تنقسم إلى: فهم الفعل الاجتماعي أو الظاهرة الاجتماعية في مستوى المعنى الفردي الذاتي، أما المستوى الثاني فهو فهم الفعل على المستوى الجمعي، وانطلاقا من تحديده للفعل الاجتماعي قدم فيبر تقسيما للأفعال الإنسانية إلى:

أ- الفعل العقلي الذي توجهه غايات محددة ووسائل محددة: إذ أن الفاعل يضع في اعتباره الغاية والوسيلة التي يقوم بتقويمها عقليا فالمهندس الذي يصمم مشروعا هندسيا، والمضارب الذي يحسب ما يعود عليه بسبب مضاربته، وهي أمثلة للفعل الاجتماعي العقلي.

ب- الفعل العقلي الذي توجهه قيمة مطلقة: وفي هذا النموذج يكون الفرد واعيا بالقيم المطلقة التي تحكم الفعل وهي القيم يمكن أن تكون أخلاقية أو جمالية أو دينية، ويوصف الفعل بأنه موجه نحو قيمة مطلقة في الحالات التي يكون فيها مدفوعا لتحقيق مطالب غير مشروطة ، وعنى ذلك أن الاعتقاد في القيمة المطلقة واعيا ومتجها نحوها من اجل ذاتها خاليا من أية مطامح خاصة،ولهذا فهو يختار الوسائل التي تدعم إيمانه بالقيمة المطلقة.

ج- الفعل العاطفي: وهو سلوك صادر عن حالات شعورية خاصة يعيشها الفاعل والأمثلة على هذا النمط من السلوك عديدة حينما يختار المرء الوسائل على أساس صلتها بالغايات أو القيم وإنما باعتبارها تنبع من تيار العاطفة.

د- الفعل التقليدي: وهو السلوك تمليه العادات والتقاليد والمعتقدات السائدة ومن ثم يعبر عن استجابات آلية اعتاد عليها الفاعل، ولاشك أن ضربا من السلوك هذا من شانه سوف يظل دائما على الهامش الفعل الذي توجهه المعاني[3].

1- http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html-:Max Weber : essai sur la Théorie de science, p33/47

2- عدلي ابوطاحون: **مرجع سابق**، ص131.

3- عدلي ابوطاحون: **مرجع سابق**،ص 135/134.

3- يرى جورج ريتزر في كتابه: "رواد علم الاجتماع"، أن مفهوم الأنماط المثالية بعد من أهم إسهامات ماكس فيبر في علم الاجتماع، حيث يرى فيبر أن مسؤولية أو مهمة علم الاجتماع هي تطوير أدوات تصورية يمكن لعلماء التاريخ استخدامها، وأعطى تعريفا لها كالآتي(1): تتم صياغة النمط المثالي من خلال إبراز متميز عمدا لوجهة نظر معينة أو أكثر، والتأليف بين عدد كبير جدا من الظواهر أي تجسيدات النمط الفردية الواقعية الشائعة إلى حد ما ويتم ترتيب هذه الظواهر أو التجسيدات الواقعية طبقا لوجهات النظر المختارة عمدا بحيث يصبح وحدة تحليلية موحدة ، ومثل هذا البناء العقلي ليس له وجود في صورته الخالصة على صعيد الواقع الملموس في أي مكان.

انطلاقا من تحديده لطبيعة النماذج- الأنماط المثالية صاغ مجموعة من الأنماط المثالية: السلطة والبيروقراطية والترشيد سنتناولها كالتالي:

أ- اهتم فيبر بأبنية السلطة وذلك لولعه بالسياسة، لكنه لم يكن راديكاليا ثوريا بل العكس أطلق عليه لقب ماركس البرجوازي لاشتراكهما في نفس الاهتمامات الفكرية واختلافها في المعالجة السياسية للقضايا، عرف فيبر السلطة على أنها: احتمال أن تنصاع مجموعة من الناس لأمر ما أو مجموعة من الأوامر، و تستند عملية السيطرة إلى عديد الأسس بعضها شرعي والآخر غير شرعي وقسم السلطة إلى: سلطة قانونية رشيدة: تستند إلى الإيمان بشرعية القواعد الصادرة، ومن حق أولئك الذين اعتلوا السلطة وفق هذه القواعد أن يصدروا الأوامر، أما السلطة التقليدية: فتستند إلى اعتقاد راسخ في قداسة التقاليد القائمة، وفي شرعية أولئك الذين يمارسون السلطة في إطار هذه التقاليد، وأخيرا السلطة الكاريزمية :تعتمد على ولاء الأتباع للقيادات ذات الطبيعة المقدسة بشكل خارق أو الطبيعة البطولية أو النموذجية ، وولائهم كذلك للنظام المعياري يفرز هذه القيادة ، تتخذ السلطة القانونية أو الرشيدة أشكالا بنائية عديدة ، ولكن الشكل الذي استهوى فيبر بشكل أكبر هو البيروقراطية والذي اعتبره أنقى نمط لممارسة السلطة القانونية وعرفها: إن البيروقراطية من وجهة النظر الفنية الخالصة قادرة على تحقيق أعلى درجة من الفعالية، وهي بهذا تعد من الناحية الشكلية أكثر الوسائل الرشيدة المعروفة لممارسة السلطة على بني البشر، فهي تتفوق على أي شكل آخر من حيث الدقة أحكامها واستقرارها وصرامة نظامها وإمكانية الاعتماد عليها، وهي بهذا تجعل من الممكن لقيادات أي تنظيم وللمرتبطين بهذه التنظيمات أن يحسبوا نتائج أفعالهم بدرجة عالية من الدقة، وهي أخيرا تفوق في فعاليتها المكثفة وفي نطاق عملياتها، كما أنها قابلة من الناحية الرسمية للتطبيق في جميع أنواع المهام أو الوظائف الإدارية.

رغم امتداح فيبر للبيروقراطية إلا أنه كان مرعوبا من التأثير السلبي لمزيد من البيروقراطية في الحياة المعاصرة، وبشكل أعم من المزيد من ترشيد العالم ، وهي العملية التي تمثل أحد عناصرها، لكنه لم يرى مخرجا من هذا، وأنها من الناحية العملية غير قابلة للانحلال أو الانشطار أو التحطم، وأنها بمجرد قيامها تصبح من اشد

1- جورج ريتزر: **رواد علم الاجتماع**، ترجمة: محمد الجوهري وآخرون، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ط1، 2006، ص234.

المؤسسات مقاومة للهدم، وانتهى فيبر إلى أن المستقبل هو نزوع المتواصل نحو البيروقراطية ولقد أثبت الزمن صحة افتراضه[1] .

ج- يرى جورج ريتزر صعوبة أن تجد تعريف محددا واحدا للترشيد في أعمال ماكس فيبر، لكنه ميز بين أنماط عدة للترشيد: النمط الأول الترشيد العملي هو كل طريقة في الحياة تنظر إلى أي نشاط دنيوي وتقيمه في ضوء صلاته باهتمامات ومصالح المرء الفردية البرجماتية الخالصة، والنمط الثاني: الترشيد القيمي يتمثل الترشيد الأساسي في اختيار الوسائل المؤدية إلى غايات معينة مستمدة من إطار نسق متسق للقيم، وكل نسق قيمي متسق يعتبر نسقا رشيدا في جوهره، وأخيرا نمط الترشيد الرسمي: الذي يضمن حساب الوسائل والغايات، وإذا كان حساب الوسائل والغايات في نمط الترشيد العملي يتم في ضوء المصالح الذاتية البرجماتية، فانه في الترشيد الرسمي يم في ضوء ما يطبق من نظم وقواعد وقوانين عامة شاملة [2]

4- في الأخير تناول أهم أفكار فيبر في كتابه :" الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية"، ولن نجد أحسن تلخيص لها من المفكر عبد الوهاب المسيري في كتابه:"العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، حيث يرى أن فيبر ميز بين رأسمالية المجتمعات التقليدية و رأسمالية المجتمعات الحديثة كالتالي[3]:

أ- في المجتمع التقليدي نجد أن النشاط الاقتصادي يصدر عن فكرة أن العمل لعنة على الإنسان، وانه عبء عليه حمله، ويحاول المجتمع أن يبحث عن الراحة والعمل لمدة أقل، فهو يعمل ليفي بحجاته الأساسية وحسب، أي أن حياة الإنسان ليست ملكا للعمل والتراكم، ولم يتم ترشيدها في ضوء الرغبة الواحدية في العمل والإنتاج.

ب- يلاحظ في المجتمعات التقليدية أن الهدف من العملية الإنتاجية ليس من اجل التراكم، وإنما أمورا إنسانية مثل إشباع الحاجات الإنسانية.

ج- يلاحظ في المجتمع التقليدي أن تنمية المجتمع مستقرة لا تتصاعد فيها الرغبات الاستهلاكية عند الأفراد ، مما يعني استحالة تحقيق اقتصاد تراكمي توسعي بشكل مستمر.

د- يلاحظ في المجتمعات التقليدية تعدد الجيوب الاثنية والدينية والقافية بسب غياب الحكومة المركزية ، الأمر الذي يعني استحالة إنتاج سلع نمطية .

ه- إلى جانب هذا نجد أن النشاط الاقتصادي في المجتمعات التقليدية لا يخضع لقانون عام يسري على المجتمع، إذ يؤثر فيه العلاقات القرابية والاعتبارات الاثنية في قوانين العمل.

1- **المرجع نفسه**: ص254.

2- **المرجع نفسه**: ص267-268.

3- عبد الوهاب المسيري: **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، دار الشروق، مصر، المجلد الثاني، ط1، سنة 2002 ،102.

و- يرى أن عملية الربط الاقتصادي تتم من خلال مجموعة من الرجال الأحرار الذين يعملون بكامل حريتهم ورغبتهم، باعتبار أن مثل هذه المجموعة هي قوة العمل الوحيدة التي بوسعها أن تقوم بعملية الإنتاج التي يمكن ترشيدها حتى تتسق قدر الإمكان ومتطلبات السوق، وحسابية الفعل الاقتصادي عند فيبر مرتبط برؤية متكاملة للمعايير المعرفية (ظاهرة طبيعية محكومة بقوانين عقلية يمكن إنشاؤها من خلال البحث العلمي)، المعايير الأخلاقية(مبدأ الصلة الذاتية الرشيدة التي لا علاقة لها بأية مواقف)، المعايير القانونية (منظومة قانونية إدارية تستند إلى مجموعة من القواعد الرشيدة، أين يمكن للفرد العاقل من توقع نتائج أفعاله في المديين القريب والمتوسط) .

لم يعزو ماكس فيبر ظهور الرأسمالية في المجتمعات الغربية إلى عامل واحد كما حدده ماركس في العامل الاقتصادي، إنما برأيه إلى مجموعة متعددة من العوامل ومن بينها: العامل الديني والثقافي لذا قام بدراسة مجموعة من الأفكار التي ساهمت في مساعدة الرأسمالية على الظهور من خلال توليد شخصية محددة صاغتها البروتستانتية وتحديدا الكالفنية للسمات العقلية لهذه الشخصية وتحديدا في غرب أوربا، فالزهد البروتستنتاني داخل الحياة الدنيا قلص من النزعة الاستهلاكية بشكل عام ، ونذكر بإيجاز أهم سمات هذه الشخصية[1]:

ا- يحاول الإنسان البروتستناني ترشيد حياته الشخصية والتحكم فيها بما أوتي من قوة.

ب- من أهم المفاهيم التي تتم من خلالها عملية الترشيد ، مفهوم المهنة أو الصنعة كنداء أو دعوة أو رسالة، حيث ينقسم المفهوم إلى: قسم دنيوي براني وهو المهنة أو الحرفة ، وقسم جواني عبودي: حيث لا تؤدي المهنة باعتبارها مهنة بل لأنها استجابة لنداء أو دعوة من الإله ومن ثم فهي تكليف من الله.

ج-إن عملية الترشيد لا تتوقف على الذات من الداخل وحسب، فالمؤمن من خلال التركيز على العمل، وتكريس نفسه للمهنة لا يسهم في قمع الفساد المستشري داخل ذاته وحسب، وإنما يساهم في قمع الفساد المستشري في الدنيا ، إذ تتحول إلى أداة في يد الخالق لتحويل العالم وتعميره.

في الأخير يصل المسيري من خلال قراءة أعمال ماكس فيبر إلى نتيجة مفادها: تتزايد معدلات الترشيد والعلمنة والكمون، ويتحول المبدأ الواحد المقدس إلى المبدأ الواحدي المادي، ويتحول التقشف الدنيوي والترشيد داخل الدنيا ابتغاء الآخرة إلى تقشف دنيوي بلا هدف أو غاية سوى مراكمة الثروة المادية، ويتحول الحديث عن شواهد مادية إلى نزعة تجريبية وضعية ضيقة تنكر التجاوز وتهتم بالحقائق والتفاصيل ، ويظهر الإنسان ذو البعد الواحد المركز حول ذاته (الإنسان النيتشوي) صاحب الإرادة المطلقة الذي يغزو العالم ويدمره ويحوسله لصالح ذاته المطلقة (فهو سليل الإنسان البروتستانتي الذي يجسد الإله المؤمن برضا الإله عنه[2].

1- المرجع نفسه:ص110.

2- المرجع نفسه:ص114.

2.3–النظرية النفسية الاجتماعية :جورج هربرت ميد ودراسة السلوك الاجتماعي:

يعتبر جورج هربرت ميد (1863-1932) من رواد علم الاجتماع الأمريكي، ومن الذين ساهموا في تحديد خصائص علم الاجتماع على حد تعبير لويس كوزر، فميد خريج جامعة هارفارد أين تأثر كثيرا بالفلسفة النفعية عند جون ديوي، وخلال رحلته إلى ألمانيا تعرف على العديد من العلماء أمثال فوندت Wendt، جورج هال في جامعة برلين، وسعى ميد إلى صياغة نظرية سيكولوجية عن الذات ، وتنتمي تحليلاته إلى ميدان علم النفس الاجتماعي، ويعد أهم عمل له كتابه: العقل والذات والمجتمع، إضافة إلى كتاب: "حركات العقل الاجتماعي" خلال القرن التاسع عشر، وعديد المقالات، وسنتناول أهم مقولاته النظرية والمنهجية كالتالي:

1- يرى أيان كريب أن أعمال ميد وغيره تنتمي إلى ما أطلق عليه النظرية النفسية الاجتماعية أو التفاعلية الرمزية في علم الاجتماع، والتي تقوم على جملة الفرضيات التالية [1]:

أ–إن البشر يتصرفون حيال الأشياء على أساس ما تعنيه تلك الأشياء لهم.

ب–هذه المعاني هي نتاج التفاعل الاجتماعي في المجتمع الإنساني.

ج– وهذه المعاني تحور وتعدل ويتم تداولها في عملية تأويل يتخذها كل فرد في تعامله مع الإشارات التي يواجهها.

2- تعتبر تحليلات ميد حول الذات جوهر إسهاماته في النظرية النفسية الاجتماعية في علم الاجتماع، حيث سعى إلى تحديد معنى الذات باعتبارها عضو ننشط وليس عنصر تبادلي سلبي يستقبل ببساطة الأشياء ويستجيب لها نوعية الدافع، كما أن الذات تتحدد بمفهوم آخر ألا وهو الفرد ، ويمكن أن يظهر ذلك في العلاقات التبادلية مع الآخرين ومع المجتمع، كما أن الذات تتكون من عنصرين وهما: الفاعل، والمفعول، و الذات تعكس صورة الفرد العقلانية، ويظهر ذلك في تعامل الفرد مع المواقف الاجتماعية [1]، وهذا المفهوم للذات يكاد يكون مفهوما سيكولوجيا أكثر منه اجتماعيا رغم محاولة هربرت ميد الربط مابين النفسي والاجتماعي عند تفاعل الفرد في المجتمع.

3- التفاعل الاجتماعي: إن الذوات تقوم بعملية التفاعل كما يحدث خلال العلاقات اليومية بين الجماعات الاجتماعية مثل جماعات اللعب والأسرة والنقابات وغيرها، إن أنماط التفاعل ترتبط بمجموعة من الأدوار والمعاني والتي تتغير بدورها حسب المواقف وحسب الجماعة وعضوية الفرد أو الذات فيها، وعن طريق نسق الاتصال تظهر أشكال متعددة من الأفعال، ومن ناحية أخرى ربط ميد بين الذات والتفاعل الاجتماعي، حيث صنف مراحل تكوين الذات إلى: مرحلة ما قبل اللعب، مرحلة اللعب، مرحلة الإلمام باللعبة، وفي رأي الباحثين

1- أيان كريب: **مرجع سابق**، ص117.

2- عبد الله عبد الرحمن: **مرجع سابق**، 174.

أن آراؤه تتفق وما ذهب إليه علماء النفس الاجتماعي الذين يرون أن الذات الإنسانية تتشكل عن طريق أنماط التفاعل [1] .

4- المعنى الرمزي: يحدد هربرت ميد المعاني باعتبارها تشمل موضوعات الفكر، والتي تظهر عن طريق الخبرة ومن خلال حدوث الواقع الفردي ذاته، لتتبنى اتجاهات نحو الآخر في رد فعل تجاه الموضوع، ومن ثم فان المعنى ما يشير إليه الآخرين ولكنه في نفس الوقت يشير إلى الذات الداخلية، لكن المغنى الرمزي يظهر من خلال تعريفه لمفهوم الوعي الذاتي الذي لا يشير فقط إلى العنصر الأول من الفعل، بل أيضا يتضمن رمزا أو إشارة للفعل ككل، أما الرمز فيعرفه ميد بـــ:الدافع المرتبط بالاستجابة الذي يظهر بصورة أولية أو مقدمات [2]

في الأخير وجهت انتقادات لأعمال هربرت ميد التي اعتبرها البعض دراسات سيكولوجية أكثر منها سوسيولوجية، وكذلك وجهت انتقادات لنماذجه المنهجية التي لا يوجد ما يقابلها في الواقع الاجتماع ، أضف إليها الغموض الذي اكتنف المفاهيم التي استخدمها ميد عن الذات والعقل والتفاعل والتي تجعل من المستحيل اختبارها ميدانيا، إضافة إلى أن تحليلات ميد أغفلت البناءات الاجتماعية الكبرى رغم أهميتها وتأثيراتها على التفاعلات الاجتماعية.

4- نموذج ما بعد الحداثة في النظرية الاجتماعية:

هناك قدر كبير من الاتفاق بين من يستخدمون مصطلح ما بعد الحداثة ومن يفضلون مصطلح الحداثة المتأخرة، إذ يتفق كثير من منظري ما بعد الحداثة مع القضايا التي أثارها انتوني جيدنز، ألان توران، يورغن هبرماس وبيار بورديو، التوسير وغيرهم، ويتفق منظروا ما بعد الحداثة على جملة من القضايا التي يجب أن تركز عليها النظرية في علم الاجتماع المعاصر عند دراسة المجتمع الحديث[3]:

1- الاهتمام الانعكاسي بالآثار السلبية للعلم التطبيقي على الطبيعة والبيئة والإنسان.

2- يبتعد علماء الاجتماع عن النظريات التي تدل دلالة على التقدم الحتمي مثل الماركسية والليبرالية، وأصبح علماء الاجتماع اقل تزمتا وأكثر وعيا بالصلات بين القيم الذاتية والأخلاق والبحث.

3- تطور علم الاجتماع العولمة: يركز علم الاجتماع تركيزا متزايدا على القضايا الثقافية، إلا أن بعض من علماء الاجتماع يصرون على أن الرأسمالية لا تزال هي النظام الأساسي الذي ينبغي تحليله.

4- تحول اهتمام علم الاجتماع من دراسة الحكومات والنظم السياسية إلى الحركات الاجتماعية المعاصرة كالحركة النسوية والحركات المدافعة عن البيئة، والاهتمام بأساليب الحياة اليومية للأفراد في المجتمعات المعاصرة.

1-عبد الله عبد الرحمن: **مرجع سابق**، ص177.

2- عبد الله عبد الرحمن: **مرجع سابق**، ص177.

3- مصطفى خلف عبد الجواد : **قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص 195.

5- سعي علم الاجتماع ما البعد الحداثة سعيا متزايدا إلى إظهار التمازج العميق بين الثنائيات المفترضة مثل: الفرد والمجتمع، الذاتي والموضوعي، على أنها عملية بدلا من النظر إليها في سياق كيف يؤثر أحدهما في الآخر.

6- محاولة علماء الاجتماع ما بعد الحداثة تجاوز الثنائيات التي تقسم النظرية الاجتماعية إلى: وظيفية —صراع، ومنهجية:كمية–كيفية، و الدراسات الاجتماعية: نظرية امبريقية، ماكروية —ميكروية، الفعل– البناء الاجتماعي، الفرد —المجتمع، التغير الاجتماعي: العامل الاقتصادي أم العامل الثقافي.

سنتناول أهم مفكرين لهذا النموذج بصفة انتقائية وهما أنتوني جيدنز وبيار بورديو:

1.4-أنتوني جيدنز والدعوة إلى النظرية الشكلية في علم الاجتماع:

يعد أنتوني جيدنز من أبرز علماء الاجتماع و أكثرهم غزارة في الإنتاج المعرفي، ونالت أعماله شهرة عالمية، وما يزال إلى يومنا هذا يثري الجانب المعرفي السوسيولوجي، ولد في 18 جانفي عام 1938، حصل على درجته الجامعية الأولى في علم الاجتماع وعلم النفس من جامع هيل hull في الفترة الممتدة من 1956 إلى 1959 م، وحصل بعدها على درجة الماجستير سنة 1961م ، وحصل على الدكتوراه من جامعة كمبريج سنة 1976م، أما إنتاجه العلمي تجاوز عشرات الكتب والمقالات العلمية المحكمة، وأول كتبه : "الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة " نشره سنة 1971،ثم كتابه: "قواعد جديدة في المنهج السوسيولوجي" سنة 1986، ونقد معاصر للمادية التاريخية نشره سنة 1981م، كتاب: "تكوين المجتمع : الخطوط العامة لنظرية تشكيل البنية"، الدولة والقومية والعنف سنة 1958، منتجات الحداثة 1990، الحداثة الهوية الذاتية سنة 1991م، الطريق الثالث سنة 1997، وأخيرا: "عالم منفلت، كيف تشكل العولمة حياتنا"، كتابه :" علم الاجتماع: رؤية نقدية سنة 2000"، ولخص أحمد زايد المشروع الفكري والسوسيولوجي لجيدنز في[1]:

1- نقد النظرية في علم الاجتماع: فقد كرس جيدنز الكثير من أعماله لإعادة قراءة المشروعات النظرية الكبرى، وظهر هذا الاهتمام مستمرا في كتب ومقالات عديدة بعد ذلك، ونستطيع من يقرأ الأعمال النقدية لجيدنز أن يكتشف نقدا لكل تراث علم الاجتماع، فهو ناقد للوظيفية في صياغاتها الكلاسيكية، وهو ناقد للماركسية لكنه سعى من خلال نقده للتراث في علم الاجتماع بلورة رؤية نظرية خاصة به.

2- أما المحور الثاني في مشروع جيدنز فتمثل بالأساس في محاولة نقده مشروع الحداثة الغربية، فقد كانت دراسته النقدية للنظرية علم الاجتماع تصب دائما في استكشاف آفاق مشروع الحداثة في المجتمعات الغربية المعاصرة، فلقد اتخذ علماء الاجتماع منذ النشأة الأولى للعلم في القرن التاسع عشر محاولات متعددة لدراسة مشروع الحداثة الغربية من وجهات نظر مختلفة بدءا من كونت الفرنسي وسان سيمون عن التقدم ورؤية

1- احمد زايد: **"أفاق جديدة في نظرية علم الاجتماع: نظرية تشكيل البنية"**، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد 33، العددان:02/01، 1996، ص 87/57.

ماكس فيبر لنمو البيروقراطية والعقلانية، وانتهاء برؤية بارسونز للتساند الوظيفي وقيم الحداثة، ومرورا بصور النقد المختلفة عن الماركسية ومدرسة فرانكفورت والمدرسة النقدية المعاصرة.

فكانت لجيدنز مؤلفات لدراسة البناء الطبقي والنخب السياسية في بريطانيا على وجه الخصوص، ودراسات مستفيضة عن الدولة الوطنية، ونتائج الحداثة والهوية الذاتية والعولمة، و لم ينبهر بمفهوم مابعد الحداثة وإنما نظر إلى المرحلة الراهنة من الحداثة على أنها الأخيرة من الحداثة ، واستخدم مفهوم الحداثة المتأخرة ليصف هذه الحقبة ويعبر عن آفاقها الجديدة.

3- ومن المتوقع من رجل مثل أنتوني جيدنز الذي بذل كل الجهد النظري والنقدي في مراجعة نظريات علم الاجتماع، وفي دراسة خصائص الحداثة ومشكلاتها وتحدياتها، أن تكون له رؤية نظرية خاصة به، وهذه الرؤية النظرية هي التي شكلت العمود الثالث في مشرع جيدنز الفكري، وقد تأسست هذه الرؤية من الناحية المنهجية على مفهوم التأويل الذي اتخذه جيدنز أساسا لفهم الواقع، فهو يميل إلى التأكيد على الفكرة التي مؤداها أن النظرية الاجتماعية هي نظرية تأويلية بالأساس، وذلك أنها تظهر في ضوء تأويل مزدوج عبر مستويين الأول: هو التأويل الذي يقوم به الناس في حياتهم الاجتماعية، والتأويل الثاني الذي يقوم به من يحاول التنظير لهذا الواقع .

أما من الناحية النظرية فقد تبلورت رؤية جيدنز حول مفهوم نظرية عرفت باسم نظرية تشكيل البنية، وقد فصل في هذه النظرية فكرة البنية الثابتة التي لها خصائص تتعدى الزمان والمكان، وهي الفكرة التي روج لها البنائيون في علم الاجتماع والانثربولوجيا، وذهب جيدنز عوضا عن ذلك إلى التأكيد على أهمية البدء من ممارسات الفاعلين في حياتهم اليومية، ودراسة الطرق التي تشكل بها هذه الممارسات في أبنية اجتماعية قابلة للتشكل والتحول المستمرين.

يذهب أنتوني جيدنز أن فهم تطور علم الاجتماع وموضوعات اهتمامه المعاصر يجب أن يتم في إطار التغيرات التي أسهمت في خلق العالم المعاصر، وهذه التغيرات حصلت في أوربا الغربية، وتتمثل بؤرتا هذا التغيير في الثورة الفرنسية والثورة الصناعية، وما تولد عنهما من بنى اجتماعيه حديثة، أما بقية المجتمعات التي تقع خارج هذه الدائرة فإنها تقليدية ما تزال في مرحلة التحديث.

وهنا الإشكالية بالنسبة لنا نحن الباحثون في العالم الثالث فهل علم الاجتماع الذي ندرسه وندرسه يصلح للمجتمعات الغربية التي نشأ فيها أم أن مهمة علم الاجتماع في العالم الثالث هي الدعوة إلى الحداثة على الطريقة الغربية.

عرف جيدنز المجتمع بأنه عبارة عن شبكة أو نسق من أساليب السلوك التي تتخذ طابعا مؤسساتيا، وتشير الأشكال المؤسساتية من السلوك الاجتماعي إلى أنماط الاعتقاد والسلوك التي توجد في المجتمع وتتجدد جيلا بعد جيل، وهنا تثار إشكالية المجتمعات العالم ثالثية التي تمتزج فيها البنى التقليدية مع البنى المعاصرة،

كاستمرار القبيلة كمحدد اجتماعي وتكوينات الدول التي تحكمها مؤسسات على الطريقة الغربية، فأين موضعها من تعريف أنتوني جيدنز، وعرف علم الاجتماع على أنه : علم الاجتماع علم اجتماعي، ينصب اهتمامه الرئيسي على دراسة النظم الاجتماعية التي تختلف بفعل التحولات الصناعية التي حدثت إبان القرنيين أو الثالثة الماضية[1].

يرى جيدنز من الناحية المنهجية في علم الاجتماع، أن العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع أحد دوائرها تختلف عن العلوم الطبيعية من ناحيتين أساسيتين هما[2]:

1- أننا لا نستطيع أن ندرس المجتمع أو الظواهر الاجتماعية كما تدرس موضوعات العلوم الطبيعية أو أحداثه ، ذلك أن المجتمعات توجد إلا بمقدار ما تتخلق ثم يعاد إنتاجها من خلال أفعالنا، فنحن في النظرية الاجتماعية لا نستطيع أن نعامل الأنشطة الإنسانية كما لو كانت تتحدد بأسبابها بنفس الطريقة التي تتحد بها الحوادث والأشياء في عالم الطبيعة.

2- يترتب على ما سبق أن الدلالات العلمية لعلم الاجتماع ليست المناظرة بشكل مباشر للاستخدامات التكنولوجية للعلم، ولا يمكن أن تكون فالذرات لا تستطيع أن تعرف ما يقوله العلماء عنها، أو تغير سلوكها في ضوء تلك المعرفة بينما البشر يستطيعون ذلك.

2-4-بيار بورديو و السوسيولوجيا الانعكاسية:

ولد بيار بورديو سنة 1930 لأسرة من الطبقة الوسطى في لإقليم بير الريفي في جنوب غربي فرنسا، تحصل على درجة علمية عالية في الفلسفة في مدرسة أكاديمية النخبة، بفرنسا، مارس التعليم في بداية مشواره المهني، ثم أدار المراكز البحثية في المدرسة العليا للعلوم الاجتماعية ، وكولج دي فرنسا، نشر أكثر من 35 كتابا و400 مقال، ترجمت إلى العديد من اللغات، استخدم في مشروعه المعرفي جهازا مفاهيميا خاصا به: الهابيتوس، رأس المال الثقافي، الحقل وغيرها من المفاهيم، وزاوج في مشروعه بين الممارسة النقدية النظرية وبين الممارسة العملية من خلال انجازه وإشرافه على عشرات الدراسات الميدانية، يعد في نظر الكثير من الدارسين للإنتاج السوسيولوجي المعاصر أن أعماله تعد أحد أبرز أفكار ما بعد الحداثة في العلوم الاجتماعية أين نتلمس ذلك من خلال[3]:

1- انتوني جيدنز: **مقدمة نقدية في علم الاجتماع**، ترجمة: احمد زايد وآخرون، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، جامعة القاهرة، ط2، 2006، ص28.

2- **المرجع نفسه**: ص31.

3- جون سكوت: **خمسون عالما اجتماعيا أساسيا**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، المغرب، ط01، 2009،ص110.

إن أزمة التفسير في العلوم الاجتماعية في الحقل المعرفي الغربي، تعود إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، فالنظريات الاجتماعية الكلاسيكية وعلى رأسها النظرية البنائية الوظيفية، لم تستطع التنبؤ بما وقع في المجتمعات الغربية و لم تقدم تفسيره علميا له، كالحركة الاجتماعية الطلابية في فرنسا في الستينات من القرن الماضي.

إضافة إلى الثورة التي أحدثها غاستون باشلار في فلسفة العلم في كتابه :" الفكر العلمي الجديد"، حيث قدم رؤية جديدة لتاريخ العلم:" فلم يعد التقدم العلمي خطيا يمثل جملة من التراكم المعرفي، وإنما هو عملية دائمة من اكتشاف الخطأ وتصحيحه، وان كل ممارسة علمية جديدة تتطلب هجرا لنظرية المعرفة السابقة عليها وتحدث انقطاعات حادة معها"[1].

انطلاقا من هذه الرؤية الابستمولوجية الجديدة للعلم تأبط بورديو باشلار، وعمل في مشروعه الفلسفي والسوسيولوجي على إحداث القطيعة مع المسلمات التي صاغها الرواد الأوائل في علم الاجتماع نحو: الذاتية والموضوعية، العلاقة بين الفردي والجمعي، الحدود بين العلوم الاجتماعية وغيرها، فقام بـــ[2]:

1–نقد القسمة الديكارتية:

يرى جورج ريتزر أن مشروع بورديو أتى لتجميد ورفض القسمة الابستمولوجية المركزية التي وضعها ديكارت بين الموضوعية والذاتية أو بعبارة بورديو التعارض مابين الفردي والجمعي، أو التعارض مابين الفينمولوجيا الاجتماعية والفيزياء الاجتماعية، ويرى أن الانحياز الفكري إلى أحدهما هو أحد مشكلات علم الاجتماع التأسيسي، فالنزعة الذاتية تقدم شكلا من المعرفة عن العالم الاجتماعي، فمشروع بورديو السوسيولوجي يدعو باختصار إلى إقامة علاقة جدلية بين الذاتية والموضوعية.

2–نقد تقسيم العلوم الاجتماعية :

سعى بورديو إلى فهم الحياة الاجتماعية من خلال تعريفات متوازنة، تضع في اعتبارها البنى الثقافية والاجتماعية الموضوعية، فقد رفض بورديو تقسيم العلم الاجتماعي إلى سيكولوجيا وسوسيولوجيا وسيكولوجيا اجتماعية، ووصل به الأمر إلى اعتبار أن هذه التقسيمات تأسست على خطأ أصلي في التعريف[3].

3–معارضة الفصل بين النظرية والمنهج:

1- يمنى طريف الخولي: **فلسفة العلم في القرن العشرين والأصول والحصاد والآفاق المستقبلية**، مجلة العلوم والثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة،عدد 274،لكويت، 2000، ص38.

2- احمد موسى بدوي: **"مابين الفعل والبناء الاجتماعي، بحث في تطوير الممارسة لدى بيار بورديو"**، مجلة إضافات، بيروت، العدد08، 2009، ص10.

3- بيار بورديو: **أسئلة علم الاجتماع: حول الثقافة والسلطة والعنف الرمزي**، ترجمة: إبراهيم فتحي، دار العلم الثالث، القاهرة ،1995، ص05.

بسبب السيطرة التي مارسها النموذج السوسيولوجي الأمريكي الذي تناولناه سابقا باعتماده المفرط على الدراسات الامبريقية أكثر من اهتمامه بالممارسات النظرية، لهذا لم يستطيع هذا النموذج تقديم تفسيرا للواقع الاجتماع الغربي المعاصر، فدخل علم الاجتماع في أزمة تناولنا أبعادها مع رايت ميلز، أتى بورديو بفكرة إلغاء الحدود بين العلوم الاجتماعية ، ودعى إلى ضرورة تطوير نموذج فلسفي ابستيمولوجي جديد يعيد الربط بين النظرية والمنهج في علم الاجتماع، مع التأكيد على مسألة الاختلاف بين العلم الاجتماعي والعلم الطبيعي، فالظواهر الاجتماعية أكثر تعقيدا من الظواهر الطبيعية، يتعامل علم الاجتماع مع موضوع يفكر ويتكلم، وعندما يسعى عالم الاجتماع إلى إفراغ اشكالياته ومفاهيمه النظرية، فانه يستفرغها من أفواه الإخباريين[1].

وظف بورديو جملة من المفاهيم بعضها متداول في حقل العلوم الاجتماعية، وبعضها الآخر من إبداعه، وتتمثل هذه المفاهيم في: الحقل ، رأس المال ، الهابيتوس،...،وسنتناولها بشكل موجز كالتالي:

أ- **مفهوم الحقل**: إن مفهوم الحقل يمكن أن يحدد بصفة شكلية أو تشكيلا من العلاقات الموضوعية بين أوضاع، وهذه الأوضاع محددة موضوعيا في وجودها التي يفرضها على المنتحلين لها ، سواء كانوا فاعلين أو مؤسسات ، بواسطة موقفهم الحالي و المحتمل، فيبين توزيع مختلف ضروب السلطة، التي يتطلبها اللعب في الحقل ، وأيضا بواسطة علاقتهم الموضوعية بالأوضاع الأخرى، سيطرة تبعية،...الخ[2].

ب- مفهوم رأس المال: يشترك بورديو مع ماركس في تناوله لمفهوم رأس المال فهما يتفقان على أن التناقضات الاجتماعية والصراعات السياسية مرتبطة بشكل مباشر بالتفاوت واللاومساة في امتلاك رأس المال، كما أنهما ينظران إلى رأس المال على انه علاقة اجتماعية محدد داخل تشكيلة اجتماعية محددة تاريخيا، لكن بورديو وسع من مفهوم رأس المال إذ اعتبره كل طاقة اجتماعية قادرة إن تنتج مقابل اجتماعي، وبالتالي كل طاقة أو مورد يمكن استماله في خلق الفارق والتباين فهو بمثابة رأس مال، سواء تعلق بالسلع، القيم، الثقافة، الأذواق....الخ.

ج- مفهوم الهابيتوس: حاول بورديو أن يتجاوز الجدل الواسع في العلوم الاجتماعية حول مبدأ الاختيار الحرية أو الحتمية، فصاغ مفهوما وسيطيا: يجمع بين النقيضين : الحرية والحتمية، أطلق عليه اسم الهابيتوس، الذي يسمح برأيه باستيعاب المعطى الموضوعي المكون للظاهرة الاجتماعية ويسمح في الوقت ذاته بتجاوز ...من خلال إعادة الاعتبار إلى التجربة الذاتية للفاعلين، والهابيتوس: الصيرورة المزدوجة للاستدخال الخارجي وإخراج الداخلي باعتبار الهابيتوس: مجموع الاستعدادات الجسدية والذهنية الدائمة والمغيرة لموضعها، والتي يتم تقمصها داخل وعي الأفراد ، فان ترسخه وديمومته هما نتاج صيرورة التنشئة الاجتماعية ، وبشكل أكثر

1- بيار بورديو وآخرون: **حرفة علم الاجتماع** ، ترجمة: نظير جامل، دار الحقيقة، بيروت، لبنان، 1993، ص49.

2- **المرجع نفسه**: ص65.

وضوحا دقة صيرورة استدخال البنى الموضوعية التي توكل إلى مؤسسات مختلفة ، ابتداء من الأسرة إلى الجيرة ، وصولا إلى المدرسة والمعمل والدولة[3] .

في الأخير عن دور ووظيفة علماء الاجتماع يقول بيار بورديو: "إن جزءا كبيرا من الذين يسمون أنسفهم علماء الاجتماع أو اقتصاديون هم مهندسون اجتماعيون تتمثل وظيفتهم في إعطاء وصفات لمسؤولي المؤسسات الخاصة و الإدارات، فهم يرشدون المعرفة العلمية أو شبه العلمية التي يطبقها أعضاء الطبقة المسيطرة على العالم الاجتماع ، إن الحكام هم في حاجة اليوم إلى علم قادر على ترشيد في المعنى المزدوج للهيمنة، وقادر في ذات الوقت على تدعيم آليات التي تضمن الهيمنة وتضفي عليها الشرعية، ومن البديهي أن هذا العلم يجد حدوده في وظائفه العملية سواء عند المهندسين الاجتماعيين أو عند الاقتصاديين، مثل هذا العلم يستحيل عليه القيم بمراجعة جذرية لمفاهيمه ومنطلقاته ونظرياته"[1] .

ما توصل إليه بورديو من مراجعته الابستمولوجية لعلم الاجتماع بإعادة النظر في :الموضوعية والذاتية، والحدود بين العلوم الاجتماعية، والاعتماد على المناهج الكيفية بدل الكمية عند إجراء الدراسات الاجتماعية، يتفق مع ما توصل إليه فرننشتيان في دراسته لتراث علم الاجتماع ووعد العلوم الاجتماعية في القرن الواحد والعشرين بالإشارة إلى :

1- توقع إعادة توحيد ابستمولوجي لما يدعى الثقافتين أي التوحيد ابستيمولوجيا العلوم والإنسانيات.

2- توقع إعادة توحيد تنظيمي وإعادة تقسيم للعلوم الاجتماعية .

---

[3]- عصام العدوني:"**السوسيولوجيا والمجتمع لدى ألان توران وبيار بورديو**"، مجلة إضافات،بيروت، العدد12، خريف 2010، ص42.

1- عبد الكريم بزاز:" **الأبعاد المنهجية في علم الاجتماع بيار بورديو**"، مجلة شؤون اجتماعية، عدد105، ربيع 2010، ص147.

خلاصة:

إن أهم النتائج التي توصلت إليها في هذا الفصل نعرضها في:

تشترك النظريات الاجتماعية في علم الاجتماع الغربي في جملة من الافتراضات – المسلمات، وتتعلق بــ: المجتمع، الإنسان أو الفاعل الاجتماعي، طبيعة التغير الاجتماعي- الثقافي، اقتصادي، سياسي، مؤسسات النظام الاجتماعي: تربوية، إعلامية، سياسية، اقتصادية...الخ، النسق القيمي والمعايير الاجتماعية، القيم النفعية- البراغمية، القيم الدينية التقليدية، القيم الحضرية،..، من أين يستمد النظام مبرراته ووجوده، وتستمد مسلماتها من النموذج المعرفي الغربي.

وتوصلنا أن النظرية الاجتماعية عبارة عن : بناء منطقي متماسك، ومجموعة من الافتراضات التي تصاغ انطلاقا من الواقع عن طريق الملاحظة العلمية، ومشكلة من الافتراضات - المسلمات التي تستنبط من الفلسفة الحضارية لمجتمع ما(النموذج المعرفي)، وبنية من المفاهيم يتم تجريدها من الواقع المحسوس(دور النموذج في الملاحظة)، وتحوي مبدأ تفسيريا للظواهر المدروسة ومنهجا لجمع المعطيات الميدانية.

وقدمنا تصنيفا النظريات في علم الاجتماع بالاعتماد على تصنيف جراهام كينلوتش، مع إجراء تعديلات منهجية بما يخدم الدراسة، بالتركيز على التصورات الابستمولوجية و المسلمات ممثلة في: المجتمع، الإنسان - الفاعل الاجتماعي، التغير الاجتماعي، النسق القيمي، وإعطاء أمثلة لعلماء اجتماع يمثلون نموذج معين، كالتالي:

1- النموذج العضوي في النظرية الاجتماعية.

2- نموذج الصراع في النظرية الاجتماعية.

3- نموذج السلوكية الاجتماعية في النظرية الاجتماعية.

4- نموذج ما بعد الحداثة في النظرية الاجتماعية.

في الأخير إذا كانت أزمة العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع كأحد فروعها استدعت هذه المراجعات في الحقل المعرفي الغربي، أليس حريا بنا نحن الباحثون والدارسون لهذه العلوم في العالم العربي أن نقوم بعمليات معرفية نقدية لإعادة صياغة هذه العلوم من منطلق الرؤية التوحيدية الإسلامية، ولأنها علوم مأزومة أكثر في الحقل المعرفي الإسلامي نتيجة لالتباس مفاهيمها مع مفاهيم الثقافة الإسلامية، واختلاف رؤيتها المعرفية المادية العلمانية عن رؤيتنا المعرفية الدينية الإسلامية، ودرجة التطور الحضاري للمجتمعات الغربية التي تختلف كليا عن المجتمعات الإسلامية، وعن دور ووظيفة علم الاجتماع في المجتمعات الإسلامية لأنه في الأصل نشأته التاريخية كانت لحاجة استعمارية في أقطارنا.

الفصل الرابع

أزمة علم الاجتماع الأكاديمي في العالم العربي: علم الاجتماع في الجزائر نموذجا

-

تمهيد:

يتفق الكثير من المشتغلين في حقول العلوم الاجتماعية على أن هذه العلوم تعاني من أزمة متعددة الأبعاد في العالم العربي، منها ما هو مرتبط بطبيعة هذه العلوم ذاتها، أي نظرياتها ومنهاجها التي تبلورت في المجتمعات الغربية، أين نقلت إلى بيئات اجتماعية مغايرة للأولى في عقائدها ودرجة تطورها الحضاري، وصيرورتها التاريخية وبناها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ومنها ما هو متعلق بوضعية هذه العلوم كتخصصات معرفية في الجامعات العربية، حيث تعاني في معظمها من وضعية تكوينية و تعليمية سيئة، مردها ضعف المناهج التعليمية على مستوى الجامعات العربية ككل، وكذلك إشكالية علاقة مخرجاتها بسوق العمل، وعدم إشراك الباحثين فيها في رسم السياسيات العامة للدول العربية، حيث تعاني العلوم الاجتماعية في عالمنا العربي من التهميش والاحتقار.

ويعاني علم الاجتماع كأحد فروع العلوم الاجتماعية في العالم العربي من أزمة معرفية حادة سواء على المستوى الابستمولوجي، فيعتبر علم الاجتماع كمنتج معرفي مستورد من الغرب بنظرياته و مناهجه، والتساؤل عن إمكانية دراسته الواقع الاجتماعي العربي؟ أو على المستوى الأكاديمي فوضعية علم الاجتماع راهناً في الوطن العربي المعاصر، تؤكد التجربة الأكاديمية الجامعية أن هذا العلم يعاني من أزمة متعددة الأوجه، تتعلق بالأساس في كونه تخصص معرفي نما بشكل كمي في العقود الأخيرة على مستوى الجامعات، لكن في المقابل يعاني الدارسون له من ضعف التكوين لاعتماده المفرط على خليط هجين من المواد العلمية المدروسة، لذا يجدوا صعوبة في استيعاب نظرياته ومناهجه، بالإضافة إلى افتقار الطلبة إلى التدريب المهني المرتبط بسوق العمل، وفي الأخير بطبيعة المشتغلين بهذا العلم كأساتذة تحولوا إلى جماعات مهنية تدافع عن مصالحها أكثر من اهتمامها بتطوير إطار نظري وعملي للطلبة لتمكينهم من ولوج عالم الشغل.

لذا رأينا من الناحية المنهجية في هذه الدراسة ضرورة توصيف وضعية علم الاجتماع الأكاديمي في العالم العربي، بالتركيز على: أزمة العلوم الاجتماعية من خلال بعض التقارير الدولية، والنشأة التاريخية لعلم الاجتماع في العالم العربي متخذين من الجزائر كنموذج لذلك، والوضعية التكوينية لعلم الاجتماع في العالم العربي، وفي الأخير طبيعة العلاقة بين البحث الاجتماعي والواقع الاجتماعي العربي، وعلاقة الباحثين في علم الاجتماع بصانعي القرار السياسي في عالم العربي.

-

أولا: أزمة العلوم الاجتماعية في العالم العربي.

ترجع نشأة العلوم الاجتماعية في العالم العربي إلى المرحلة الاستعمارية التي خضع فيها الوطن العربي إلى الاستعمار الفرنسي والانجليزي، لذلك الحديث عن علوم اجتماعية وأزماتها لا يكون إلا بالرجوع إلى تاريخ نشأتها، إذا اعتبرنا أن هذه العلوم تشتغل على الإنسان والمجتمع، تبقى الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ضرورية لتوليدها .

فإذا كان لحركة التنوير والثورات السياسية والتطور الاقتصادي في المجتمعات الغربية دورا مهما في نشأة العلوم الاجتماعية وتطورها عبر عقود من الزمن، حيث كانت مرادفة للتغير الاجتماعي وهدفها تحقيق التقدم الإنساني، فإننا في العالم العربي يقول فريدريك معتوق [(1)]:" أننا لو القينا نظرة على بداية العلوم الاجتماعية في البلدان العربية –حيث لا يمكننا حتى الآن التكلم عن انطلاقة فعلية لهذه العلوم- نلاحظ أنها كانت مرتجلة، حيث أن مؤلفي أول الكتب في ميدان العلوم الاجتماعية لم يكونوا من المخصصين في هذه العلوم"، وهو يرى أن العلوم الاجتماعية في العالم العربي تفتقد إلى المسألية، أي أنها لم تنطلق من فرضية محددة ذات معنى، وهذا ما يشعر به جميع الذين يتعاطون هذه العلوم، ولكن الجميع لا يدركون السبب الحقيقي لهذه الأزمة، فالأزمة التي تعيشها هذه علوم هذا المجال هي أزمة انطلاق وليست أزمة نمو.

ويرى معن زيادة أن[(2)]:" العلوم الإنسانية (الاجتماعية) العربية ليست عربية تماما، لأنها عادة ما تكون مراجعات للعلوم الإنسانية الغربية في أحسن الحالات، وترديدا لمقولات غربية ننقلها ونأخذ بها وندافع عنها، ونختلف حولها، قبل أن نسبرها لنعرف ما يلائمنا منها، وقبل أن نكيفها مع واقعنا وطبيعة حالنا، وقبل أن نتأكد من صلاحها وتلبيتها لحاجاتنا وخدمتها لأغراضنا"، ومن ناحية أخرى يؤكد أحد الباحثين الاجتماعيين العرب أن كثيراً من العرب المختصين في العلوم الاجتماعية يكرّسون أوقات ثمينة وجهوداً طائلة لإثبات نظريات واتجاهات وُلدت وترعرعت في مجتمعات أخرى وفي ظروف مغايرة، فنراهم يتفانون في تدقيق بعض المصطلحات ويسلّطونها من أعلى على الأوضاع الاجتماعية العربيّة.

والحال أنّ تلك المفاهيم وإنْ كانت طريفة في ذات نفسها وجديرة بالاهتمام والدرس والعناية، فإنّها أصلاً وليدة المجتمع المُصنّع الغربي واستخدامها باسم كونية المعرفية العلمية غير وارد غير مشروع لأنها لم تأخذ بالحسبان كل الأوضاع الممكنة إنسانياً، ولكن بعضاً منها فقط، فنقلْها بتلك السرعة والبساطة إلى المجتمع العربي يكون حجر العثرة في مسيرة البحوث الاجتماعية العربيّة" [(3)].

1- فريديريك معتوق: **منهجية العلوم الاجتماعية عند العرب و الغرب**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان،1985، ص42

2- معن زيادة: **"تأصيل العلوم الإنسانية، إشكالية معرفية ومجتمعية"**، مجلة الفكر العربي، العدد55، السنة10،ص5.

3- عبد الوهاب بوحديبة: **"تطوّر مناهج البحث في العلوم الاجتماعية"**، مجلّة عالم الفكر، الكويت، المجلد العشرون، العدد الأول، 1989، ص23.

-

أدت هذه الأزمة على المستوى المعرفي إلى أزمة أكثر تعقيدا على مستوى الممارسة الأكاديمية، فالعلوم الاجتماعية في العالم العربي في تزايد من الناحية الكمية لعدد الدارسين لها و في تزايد كمي مؤسساتي، فتشير التقارير"على أنه من الواضحة ومن خلال الأرقام الأولية المسجلة هلال عام 2004، أن نمو عدد المسجلين في الدراسات الاجتماعية أو ذا الصلة، هو في تنام نتيجة للإنتاج الكمي للتعليم العالي(كان عدد الجامعات في المنطقة العربية سنة 1950 لايجتاز 9 وهو اليوم يتجاوز 200 جامعة ..)"(1) ، وفي نفس الوقت تعاني العلوم الاجتماعية من تردي معرفي يرجع إلى جملة عوامل لعل أبرزها على الإطلاق العامل الثقافي، ففي العالم العربي الذي يعرف ترديا كبيرا وعلى مختلف المستويات، لم يخفت صوت العلوم الاجتماعية في العالم العربي فقط بل خفتت الكثير من الحقول الثقافية كالمسرح والأدب و السجالات الفلسفية والفكرية.

والعامل الثاني: هو عملية مأسسة العلوم الاجتماعية، التي نرى أنها لم تخضع لمعايير عقلانية وضوابط منهجية علمية، سواء من حيث طبيعة المواد المدرسة و المناهج التعليمية، أو من حيث علاقة خريجيها بسوق العمل، حيث يصطدمون بواقع اجتماعي لا يعترف بشاهداتهم وتخصصاتهم، و تغيب على مستوى الدراسات العليا الوحدة الناظمة للأبحاث التي تجرى ليتم الاستفادة منها في الواقع العملي، لذلك يتم البحث في كل شيء ولا شيء، و تتعلق هذه الجزئية بغياب قاعدة بنكية للمعلومات عن الدراسات التي أجريت حتى لا يعاد البحث فيها، ففي الجزائر أجريت دراسات حول التصنيع في السبعينات من القرن الماضي، ورغم انهيار التصنيع في الجزائر، تجد رسائل للدكتوراه تجرى في أيامنا هذه حول التصنيع وعلاقات العمل في المؤسسات الصناعية.

يليها ثالث العوامل: العامل السياسي الذي له دور بارز في نشأة الجامعات ومن بينها كليات العلوم الاجتماعية، أين هيمن الخطاب الأيديولوجي على الخطاب المعرفي في علم الاجتماع في ستينات وسبعينات القرن الماضي لما تبنى النهج الاشتراكي في الاقتصاد، وهمشتها النظم السياسية وحقرتها مع موجة العولمة في عقد التسعينات، في ثنائية صارخة فمن جهة تحتقر الأنظمة السياسية العربية العلوم الاجتماعية ولا تولي أهمية للباحثين فيها و لا تعتمد على بحوثهم في رسم السياسيات العامة، ومن جهة أخرى تسمح بالنمو الكمي لهذه العلوم، ففي الجزائر لا تخلو جامعة من كلية للعلوم الاجتماعية، فتضمن بذلك عمليات تدجين اجتماعي للطلبة الملتحقين بهذه الكليات خاصة القانونية منها.

في الأخير، تبقى هذه العلوم مجرد علوم شكلانية، ولتأكيد هذا نعطي مؤشرات عن وضع العلوم الاجتماعية في العالم العربي، من خلال التقرير الذي نشرته اليونسكو سنة 1999 تحت عنوان:" العلوم

1- عبد الوهاب بن حفيظ: "**مستقبل العلوم الاجتماعية في العالم العربي من خلال بعض المؤشرات**"،أوراق الأوسط، مركز الدراسات الاجتماعية والاقتصادية، تونس، 2008، ص34.

-

الاجتماعية في بلدان الشرق الأوسط وشمال إفريقيا"، وجاء فيه أنه ثمة اثنتان من أبرز العوامل التي مؤثرة في تشكيل مسار الوضع الراهن للعلوم الاجتماعية في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا هما المال والسياسة.

واعتبرت ظهور سياسات مواتية للبحث في العلوم الاجتماعية هو الذي سيسهم في بلورة دور متوقع للعلوم الاجتماعية في البلدان العربية، لذلك قدم التقرير عرضا سلبيا لواقع العلوم الاجتماعية في العالم العربي، ونفس النتائج أعيد التأكيد عليها من خلال تقرير سنة 2000م التقييمي لليونسكو حيث تبدو العلوم الاجتماعية في المنطقة العربية مقارنة بمحاولات التجديد البحثي في الصين وتحسن أوضاعها في تركيا، في وضع متأخر على الرغم من الجهود المبذولة في بعض البلدان العربية، وأشارت التقارير إلى خمس مؤشرات توضح واقع الأزمة في العلوم الاجتماعية في العالم العربي وهي[1]:

1 - مؤشر الفجوة المتنامية بين التنامي الكمي للعلوم الاجتماعية والجودة النوعية للبحوث: يلاحظ أن كليات العلوم الاجتماعية أصبحت في مختلف الجامعات العربية في الوقت الحالي، بينما كانت لا تتعدى 4 أو 5 كليات في الخمسينات من القرن الماضي، لكن هذا التحول الكمي في عدد الدارسين للعلوم الاجتماعية والمؤسسات البحثية لم ترافقه بالضرورة الجودة والنوعية في التكوين، وطبيعة الأبحاث والدراسات وكيفية استخدامها في تنمية المجتمعات، فوفق الإحصائيات الخاصة بالمقالات الواسعة الانتشار والتي تضم ما يزيد عن 40 إشارة، فانه لا نجد سوى الكويت والجزائر ومصر والإمارات، والسعودية وبمعدل مقال لكل بلد .

2- مؤشر الفجوة بين تعليم العلوم الاجتماعية وتراكم الخبرة البحثية: ترجع إلى عاملين رئيسيين: ضعف مستوى التراكم المعرفي والعملي، و ضعف مستويات التوطين للعلوم الاجتماعية في العالم العربي.

3-مؤشر الفجوة بين أجيال الباحثين ونتائجهم في العلوم الاجتماعية في العلم العربي.

4- مؤشر الفجوة الرقمية في البحوث في العلوم الاجتماعية .

أما آخر تقرير لمنظمة اليونسكو الصادر في سنة 2010م تناول وضع العلوم الاجتماعية في مجتمعات الشمال والجنوب، فأشار محمود الذوادي أن التقرير أوضح أن هناك هوة معرفية واسعة في إنتاج المعرفة في العلوم الاجتماعية بين المجتمعات الغربية المتقدمة والمجتمعات النامية، إذ تهيمن الأولى على الإنتاج المعرفي، بينما الثانية ومن بينها الدول العربية فهي مستوردة لهذه المنتجات المعرفية، وصنف التقرير المجتمعات العربية في الأبحاث والتوجهات الفكرية والمنهجية إلى أربعة أنواع[2] :

1-**المرجع نفسه:** ص36.

2- محمود الذوادي :"**وضع العلوم الاجتماعية في تقرير اليونسكو 2010**"، مجلة إضافات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد 14، 2011، ص191/192.

-

1- في المجتمعات الخليجية يسود النموذج الانجلوساكسوني في الأبحاث، فيطغى المنهج العلمي على العلوم الاجتماعية الخليجية، وهي تلبي الحاجات الضرورية لتلك المجتمعات، فعلم الاجتماع في الخليج يحرص أن يكون في المقام الأول نوع من الهندسة الاجتماعية وهذا لطبيعة الأنظمة الملكية التي تحكم هذه المجتمعات التي تستخدم العلوم الاجتماعية للاستمرار في السيطرة على مجتمعاتها.

2- أما حركة العلوم الاجتماعية في مصر وسوريا والعراق فوصفها التقرير بأنها أولت الأهمية للتنمية الاقتصادية، وقد تضخم في الأخير عدد الجامعات والكليات، التي بالكاد تسهم في ميدان البحث من جهة، وساعدت على تدني التعليم العالي من جهة أخرى.

3- تبنت الجزائر والمغرب وتونس النموذج الأوربي، والفرنسي بالتحديد في العلوم الاجتماعية، بسبب انتشار اللغة الفرنسية في هذه البلدان ، وسهولة الاتصال بالمراكز البحثية الفرنسية.

4- وأخيرا يذكر التقرير وضع البحوث في العلوم الاجتماعية في الأردن و لبنان ، فمعظم الجامعات في هذين البلدين هي جامعات خاصة وحديثة عهد ، وذات مساهمة قليلة في البحث العلمي.

بالرغم من الأخطاء المنهجية التي ارتكبت في هذا التقرير، وعدم وصفها الجيد لوضعية العلوم الاجتماعية في العالم العربي، إلا أنها كمؤشر يدل على تدني مستوى هذه العلوم في العالم العربي، وعلى تأخرنا الحضاري لغياب الباحثين العرب الذين لم يتناولوا هذه العلوم بالنقد والتشريح ولو على المستوى الإحصائي، فعلى الأقل نضبط قاعد بيانية عن هذه العلوم ثم نشرح وضعيتها، إضافة إلى ذلك تلك القطيعة بين المؤسسات الجامعية والواقع الاجتماعي والاقتصادي، فيتم تخريج الآلاف من الطلبة سنويا بشهادات في غالبيتها لا علاقة لها بسوق العمل، في الأخير يمكننا أن نعطي المؤشرات التالية عن واقع العلوم الاجتماعية في الجزائر:

1- التنامي الكمي لعدد الدارسين في العلوم الاجتماعية، وما يرافقه من تزايد في عدد كليات للعلوم الاجتماعية في معظم الجامعات الجزائرية(*).

2- يلتحق في الغالب بكليات العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية في معظم الجامعات الجزائرية باستثناء علم الاقتصاد الذي لديه كليات خاصة به، الطلبة ذوي المعدلات المتدنية في البكالوريا، والذين لم يسعفهم الحض في الالتحاق بالكليات العلمية.

3- هشاشة التكوين البيداغوجي لغياب الكفاءات العلمية التي تتمكن من الربط بين الدراسات النظرية في العلوم الاجتماعية والواقع الاجتماعي الجزائري، إضافة إلى غياب مراكز بحثية تتبنى الدراسات الأكاديمية التي تجرى على شكل دكتوراه للاستفادة منها في السياسات العامة وتنمية المجتمع.

(*)– انظر التقرير الصادر عن اليونسكو بعنوان: الجزائر، لمحة عن المشهد التعليمي في الجزائر، يشير التقرير أن خريجوا الجامعات حسب إحصائيات 2007: العلوم الإنسانية والآداب 18.61%، العلوم الاجتماعية وإدارة الأعمال: 47.04%، أي ما يقارب 70% من مخرجات التعليم العالي في الجزائر، والسؤال المطروح: هل هذا يتعلق بالطلب الاجتماعي على هذه العلوم أم يتعلق بغايات أخرى؟.

-

4- التمثلات السلبية التي يحملها الطلبة في الجزائر عن العلوم الاجتماعية: كسهولة الحصول على الشهادات دون بذل مجهودات معرفية حيث تكاد تنعدم نسبة الرسوب في بعض الأقسام كعلم الاجتماع، والاعتقاد بان العلوم الاجتماعية لا دور ولا مستقبل لها في المجتمع الجزائري، فترسخت لديهم فكرة مفادها انه لا جدوى علمية من دراسة العلوم الاجتماعية.

5- النظرة الدونية التي يحملها بعض الإداريين في الجامعات الجزائرية خاصة ذوي التكوين العلمي في العلوم الطبيعية عن العلوم الاجتماعية، حيث تتحول هذه النظرة إلى ممارسات بيروقراطية كالتضييق على إجراء الملتقيات العلمية وحصول الباحثين في العلوم الاجتماعية على المنح الدراسية وغيرها.

ثانيا:علم الاجتماع في العالم العربي : إطلالة تاريخية.

نشأ علم الاجتماع في العالم العربي مع الحركة الاستعمارية الغربية في بداية القرن التاسع عشر، سواء في المشرق العربي و في مصر تحديدا، أو في المغرب العربي وفي الجزائر تحديدا، فتم تدريسه في الجامعات التي أنشأها المستعمر في الوطن العربي وقام بتدريسه بلغته: الانجليزية أو الفرنسية، وأجرى الباحثون الغربيون الأكاديميون و بعض العسكريين الهواة العديد من الدراسات التي اصطلح عليها بالدراسات الاثنوغرافية، تركزت جل مواضيعها حول العادات الاجتماعية وتقاليد المجتمعات العربية، التي لاحظ الباحثون أنها تختلف عن المجتمعات الأوربية، فأصبحت كحقل خصب للبحوث الميدانية، مولتها الحكومات المحلية الاستعمارية وكانت غايتها السيطرة على المجتمعات الشرقية، والعمل على تفتيتها ثقافيا وجغرافيا.

بعد الاستقلال واسترداد المجتمعات العربية لسيادتها السياسية على أراضيها، قامت النخب الحاكمة في تلك المرحلة وتحديدا في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي بإطلاق مشاريع تنموية وطنية، كان من بين أهدافها نشر التعليم والتركيز على التعليم العالي كأداة للتنمية، فشيدت العديد من الجامعات كمؤسسات معرفية.

قامت هذه الحكومات بإصلاح برامج التعليم العالي المتعلقة بالعلوم الاجتماعية التي ورثتها عن الاستعمار، لتعزيز الهوية الوطنية وربطها بالتنمية المحلية، فكان أهم دور لعلم الاجتماع هو الدعاية السياسية لصالح المشروع التنموي كما حدث في الجزائر، ومصر والعراق وسوريا والمغرب وتونس التي طبقت النهج الاشتراكي في الاقتصاد، فقامت بإرسال البعثات العلمية إلى الخارج، وعربت البرامج التعليمة وعقدت ندوات ومؤتمرات عن دور علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية عموما.

أما في دول الخليج العربي أسس علم الاجتماع من قبل العديد من الباحثين المصريين في نهاية السبعينات من القرن الماضي، و لم تهتم دول هذه المنطقة بالعلوم الاجتماعية لطبيعة بناها الاجتماعية القبلية وطبيعة أنظمة الحكم الملكية التي أعاقت قيام الدول المدنية فيها، لذا تأخر نشأة علم الاجتماع فيها نسبيا بالمقارنة ببقية الدول العربية.

استمرت هذه الرؤية البراغماتية لعلم الاجتماع إلى غاية بداية التسعينات من القرن الماضي، أي بعد نهاية الحرب الباردة والإعلان عن قيام نظام دولي جديد، حيث دخل علم الاجتماع في أزمة حقيقة، فبعد

-

مهمة الدعاية التي كان يقوم بها لم تعد الحكومات في حاجة إليه، بالإضافة إلى التغيرات الهائلة في اقتصاديات هذه الدول والتحولات السياسية التي شهدتها، وانخراطها المكره في العولمة التي حملت إليها التقانة ووسائل الاتصال الحديثة مما أفقد علم الاجتماع مكانته.

فعقد علماء الاجتماع العرب العديد من الندوات العلمية لتحليل وضعية علم الاجتماع في العالم العربي، وكانت أول دراسة أشرف عليها مركز الدراسات الوحدة العربية تحت عنوان "نحو علم اجتماع عربي"، وتلتها العديد من الندوات في منتصف التسعينات التي خلصت إلى الوضعية الكارثية لعلم الاجتماع الأكاديمي على مستوى الجامعات، لكن في نهاية العقد الأول من القرن الواحد والعشرون يتراءى للباحث العربي تلك الازدواجية التي تتعامل بها الأنظمة السياسية في العالم العربي مع علم الاجتماع فمن جهة تحقره وتهمشه، ومن جهة أخرى نلاحظ التزايد المطرد لعدد الطلبة الذين يتم إجبارهم على دراسة علم الاجتماع في الجامعات العربية، وكأنه تحول إلى عصى سحرية لحل أزمة البطالة من جهة ولتدجين الدارسين له من جهة أخرى.

فلم تعد أزمة علم الاجتماع تهم الكثير من الباحثين لأنهم طوروا أنفسهم من خلال ربط علاقات مع وسائل الإعلام، أو من خلال إنشاء مراكز بحثية تمولها دول أجنبية، وتخلوا عن الجامعات التي يرون أنها وصلت إلى حالة ميئوس منها لإصلاحها في ظل أنظمة استبدادية، حتى وان سقطت بعضها مع أحداث الربيع العربي في بداية العقد الثاني من القرن الواحد والعشرين.

فإن لم تصبح العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع كأحد فروعها علوما مهنية ستفقد الكثير مما كانت عليه، لأنه لم يعد عصر الأيديولوجيات وعصر الأنوار وعصر المثقف الرسولي، لذلك التقرير الذي تناولناه سابقا عن وضع العلوم الاجتماعية في الخليج العربي اعتبرناه منصفا لها، لأنها الدول الوحيدة التي لديها مشاريع تنموية معتمدة فيها على الريع البترولي، بينما بقية الدول العربية فهي في حالة أزمة اقتصادية خانقة ربما في الأمد البعيد ستغلق العديد من هذه الأقسام.

بعد هذه الديباجة، سنتناول نشأة علم الاجتماع في الجزائر، لأننا نرى من الناحية المنهجية علم الاجتماع في الجزائر نموذج مر بكل مراحل تطور علم الاجتماع في العالم العربي لأنه علم ولد في المرحلة الكولونيالية، وتحول إلى غطاء ايديولوجي للسلطة السياسية لما تبنت الخيار الاقتصادي الاشتراكي في سبعينيات القرن الماضي، وفي الأخير النمو الكمي لمؤسسات علم الاجتماع ولعدد الدارسين والمدرسين لهذا العلم والتردي المعرفي المصاحب له في العقود الأخيرة.

1- علم الاجتماع في الجزائر :النشأة والتطور.

يعتبر علم الاجتماع في الجزائر كأحد فروع العلوم الاجتماعية، مر بعدة مراحل تاريخية منذ نشأته الأولى بدأ بالمرحلة الكولونيالية أين تحول المجتمع الجزائري إلى مخبر للدراسات الاثنوغرافية، وتم تدرسيه من طرف المستعمر كتخصص معرفي سنة 1958 في جامعة الجزائر، وبعد استرجاع الجزائر لاستقلالها الوطني استمر

-

تدريسه بلغة المستعمر الفرنسية ومن طرف متعاونين فرنسيين، إلى غاية إجراء أول إصلاح لتعليم العالي في الجزائر سنة 1971، فتم تحديد المهام البيداغوجية لهذا العلم بفك الارتباط بينه وبين المدرسة الكولونيالية من خلال تعربيه في نهاية السبعينيات، فعرف منذ ذلك حركة مد وجزر معرفي أدخلته في أزمة سواء على مستوى الممارسة السوسيولوجية أو على مستوى الممارسة الأكاديمية، لذلك سنعطي المحطات الرئيسية التي مر بها علم الاجتماع على المستوى المؤسساتي أي كتخصص معرفي يدرس في الجامعة الجزائرية فيمايلي:

أ- المرحلة الكولونيالية: الخطاب السوسيولوجي في خدمة الاستعمار.

تناول العديد من الباحثين المغاربة والعرب بالنقد والتحليل الخطابات المعرفية المختلفة التي تشكلت حول المجتمع العربي وتحديدا في الجزائر في المرحلة الاستعمارية، ومن بين هذه الخطابات الخطاب السوسيولوجي الكولونيالي الذي لخص أهم مرتكزاته النظرية والمنهجية حافظ ذياب الخطاب في[1]:

أ- طغيان المنظور الاتنوغرافي على الخطاب السوسيولوجي كنتيجة للسيطرة الاستعمارية، عن طريق تقديمه التكوين الاجتماعي والاقتصادي للجزائر، وكأنه من دون تاريخ، وبالتالي جامد،كيلا يكون للاستعمار أية مسؤولية عن جموده، باعتباره حالة سابقة عليه.

والملاحظ أن هذا المنظور ركز في الأساس على: دراسة القبيلة، الدين، اللسانيات، الثقافة الشعبية كمجموعة من الوحدات العمودية و المنفصلة ذاتيا، ووظف الاستنتاجات حولها ضمن سياسة تعمل على دمجها في بنى تسهل عملية الاختراق وتصمن الولاء للاستيطان، وهو ما أكده اغلب الباحثين.

ب- معالجة البني الاجتماعية في الجزائر بوصفها فسيفساء من الثنائيات المتضادة، وهو ما أدى بها إلى تكريس منظور التحليل الانقسامي على كل المستويات البنى: الاثنية، الايكولوجية، الطائفية الدينية، الريف الحضر،...الخ، و لم يؤد هذا المنظور الانقسامي في الدراسات السوسيولوجية بحسب عبد الكريم الخطيبي إلا إلى وهم ابستمولوجي وهذيان منهجي.

ج- تشكيل قوالب نظرية ومفاهيمية بالغة التجريد، تختزل في نطاقه كل لحمة الوقائع العينية، وتنتفي عبرها الفوارق والخصوصيات الأمر الذي نجم عنه معجم مفاهيمي مهمش: نمط معيشة القبيلة، الزراعي، بلاد المخزن والسلطة، بلاد البارود أو الخارجة عن القانون...الخ.

د- تناقض المواقف النظرية حول طبيعة نمط الإنتاج السائد قبل الحقبة الاستعمارية في الجزائر، فهناك من استعمل التقسيم الماركسي ونعت الإنتاج بنمط الإنتاج الآسيوي، وهناك من اتخذ من تقسيم فيبر فوصف نمط الإنتاج بالنمط الإقطاعي و غيرها من التصنيفات.

1- محمد حافظ ذياب: "**علم الاجتماع في الجزائر:الهوية والسؤال**"، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، السنة12، العدد 134، 1990، ص82/85.

-

ه- خضوع السوسيولوجيا الكولونيالية لأهداف المتربول رغم ما يبدو من تباين للوحة هذه السوسيولوجيا بين صيغ جزائرية تحرض على الاستعمار، وتمجد الكولون، وتعادي الهمجية الجزائرية، أو اندماجية تتظاهر بالتعاطف مع الأهالي، وتندد بالكولون الذين شوهوا المهمة الحضارية للاستعمار، أو متوسطية تحاول ربط الجزائر بالسياق الجغرافي-سياسي لعالم البحر الأبيض المتوسط، أو لاتينية تحلم بهوية غالية رومانية للعالم البربري، أو ليبرالية تعبر عن مأساة البرجوازية الصغيرة في مجتمع يسيطر عليه الكولون.

أما عن الإنتاج الكمي في علم الاجتماع فلخصه طيب شنتوف في[1]: " الفترة الممتدة من 1830 إلى غاية 1962: نوقشت 48 مذكرة في جامعة الجزائر التي افتتحت سنة 1909م، كنت مواضيعها موزعة كالتالي: أحد عشر تناولت: الفلاح، المجتمع المحلي، حياة الأهالي، عشر مذكرات تناولت: القبائل في شمال إفريقيا، ثمانية تناولت: المرأة، ستة تناولت التعليم، ستة الديمغرافيا والسكان، خمسة اليهود، اثنان ترابط المجتمعات المحلية، وقدرت عدد المقالات التي تناولت مواضيع في علم الاجتماع ب3.86 %من منتج المجلة الإفريقية " REVUE AFRICAN"، وتم تدريس لأول مرة علم الاجتماع كتخصص جامعي سنة 1958".

يعد حافظ دياب من الباحثين المتمرسين الذين تناولوا الخطاب السوسيولوجي الكولونيالي الذي تشكل حول المجتمع الجزائري، ولخصه بشكل لا يترك مجالا لشك بأن هذا الخطاب لم يكن سوى لخدمة الاستعمار، إلا أننا من زاوية أخرى عند قراءة الخطاب السوسيولوجي الذي تركه الباحثون الفرنسيون أين كانت هويتهم وتوجهاتهم الأديولوجية، تلحظ ذلك التراصف المنهجي الذي يطبع أعمالهم، والتحليل العلمي العميق للظواهر التي دروسها، ورغبتهم في تقديم تفسيرات سويولوجية للبنى الاجتماعية للمجتمع الجزائري، ويعود بتقديرنا هذا الطرح المعرفي الرفيع إلى الدور الذي أعطي لتك العلوم في مجتمعاتهم الغربية، أين خدمت هذه الدراسات الظاهرة الاستعمارية، حيث لا تزال المجتمعات الشرقية في تبعية لهم، لأنهم درسوا نفسية شعوبها وقيمها الأخلاقية والاجتماعية.

فلا تعود أزمة علم الاجتماع في الجزائر فقط إلى النمو المشوه لهذا العلم، إنما لعدم تمكننا المعرفي من الأدوات السوسيولوجية التي نحلل من خلالها المجتمع الجزائري، وغياب الرؤية الابستمولوجية التي تحدد مكانة هذا العلم في المنظومة المعرفية، لذلك تظهر الكثير من البحوث السوسيولوجية التي أعدها الجزائريون، وكأنها إنشاءات أدبية تفتقر إلى الرؤية النظرية و الأبعاد المنهجية في عمليات التحليل والتفسير، رغم زعم الامبريقيين الوضعيين عندنا أن العلم محايد و لا هم له سوى وصف وتحليل الظواهر والنظم والمشكلات المجتمعية.

1-Tayab Chentouf ; la sociologie au Maghreb; cinquante ans âpre, REVUE AFRICAN de sociologie, 10, 2006, p05.

-

ب- مرحلة الاستقلال الوطني:

1.2.1-علم الاجتماع كأيدولوجيا للتنمية الاقتصادية:1970-1990:

ورثت الجزائر عن الاستعمار الفرنسي تركة ثقيلة من الدمار الاقتصادي والخراب الاجتماعي بعد سنوات التحرير التي خاضها المجتمع الجزائري لاسترداد استقلاله الوطني، لذلك استمر تدريس علم الاجتماع في جامعة الجزائر بنفس منهجية الجامعات الفرنسية، محافظا على أساتذته الفرنسيين ومقرراته الدراسية في الستينات" إلى غاية إجراء أول تعديل أو إصلاح جامعي سنة 1971 م أين أعيد النظر في العملية التعليمية والتكوينية بربطها بالمشروع التنموي الذي تبنته السلطة السياسية في تلك الفترة، والقائم على فكرة الاقتصاد الاشتراكي المرتكز على مبدأ التخطيط في كافة المجالات، التعليم العالي اسند له دور مهم في عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية"(1).

واعتبر علم الاجتماع كأحد الأدوات المعرفية التي تعيد ترسيخ الهوية الوطنية التي عمل الاستعمار الفرنسي على طمسها، وسيكون للعلوم الاجتماعية دور هام في المجال الثقافي، حيث صرح وزير التعليم العالي يحي بن خدة: "يمكننا أن نلاحظ بكل ارتياح وعي الطلبة بالخط الأيديولوجي، بصفة خاصة والملتزم لتخصصهم الذي يمارسونه بروح المسؤولية، ومساهمة طلبة علم الاجتماع في التطوع علامة مشجعة لانسجام دروس علم الاجتماع مع المشاكل الأساسية للبلاد"(2).

خضع تدريس علم الاجتماع في مرحلة السبعينيات إلى خطاب أيديولوجي شعبوي، رسم لعلم الاجتماع مساره الشرعي الذي يجب أن لا يبتعد عنه، حيث رسم لعالم الاجتماع دوره ووظيفته، وحدد له مسؤولياته التي تتجاوز بكثير الميدان الأكاديمي، إنها مسؤولية سياسية نضالية أيديولوجية أكثر منها علمية، تلزم عالم الاجتماع الارتباط أكثر بقضايا المجتمع الجزائري، وانخراطه في عملية التنمية التي تخوضها الجزائر، والهادفة إلى إقامة مجتمع العدالة الاجتماعية وتحقيق التحرر من التبعية بكل أشكالها، يفرض عليه هذا العلم لخدمة أغراض العلم لخدمة بلده، ولإيجاد الحلول لمشكلاته.

يجب على علم الاجتماع أن يكون ملتزما بأيديولوجية هذا البلد، يعمل على تحقيق النمو والازدهار والتقدم لمجتمعه، وعلما في خدمة قضايا ومصالح الطبقات الكادحة والجماهير العريضة في بلدان العالم الثالث، لأنه توجه راديكالي واضح المعالم ميز تدريس علم الاجتماع في هذه الفترة يظهر جليا من خلال المقاييس والبرامج التي يتم تدريسها:كالاقتصاد الاشتراكي، التربص الريفي، مواثيق الثورة التحريرية، "ربط علم الاجتماع ومختلف فروع العلوم الاجتماعية بعد المهام الأيديولوجية للتنمية بمسألة الهوية والثقافة الوطنية أين

1- الطاهر إبراهيم:"**نحو علم الاجتماع لما بعد التعددية السياسية في الجزائر**"، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة بسكرة، نوفمبر 2006، ص 63.

2- وسيلة يعيش :" **الممارسة السوسيولوجية في الجزائر، مقاربة سوسيومعرفية**"، مجلة الباحث، جامعة قسنطينة، عدد10، 2010، ص306.

-

بدأت عملية التعريب لهذا التخصصات في الجامعة الجزائرية، وهو الذي اعتبره محي الدين مختار كبداية لتشكيل السوسيولوجيا الوطنية"[1].

خفت نسبيا الخطاب الأيديولوجي في منتصف الثمانينات بعد الإصلاحات الاقتصادية التي باشرتها السلطة السياسية التي جاءت بعد رحيل الرئيس هواري بومدين، فتم التخلي نسبيا عن الاشتراكية وبدأ التوجه نحو خيار اقتصاد السوق، خاصة مع انهيار أسعار البترول سنة 1986 م، وما انجر عنها من انتفاضات شعبية، أجبرت النظام السياسي على منح المزيد من الحريات لتشكيل النقابات و الأحزاب وفتح النقاش حول الخيارات الاقتصادية في الجزائر.

ففي مجال التعليم العالي، أعيد النظر في الخريطة الجامعية سنة 1984م، و علم الاجتماع تم إعادة النظر في مقرراته من خلال التأكيد على إعادة ربطه بالعلوم التقنية،" فليسانس في علم الاجتماع في مقررات 1974، وهو أحد فروع المعاهد العلوم الاجتماعية التي كانت تتواجد على مستوى أربعة جامعات : الجزائر ووهران و عنابة و قسنيطنة، خضع للنظام المقاييس الفصلية: حيث يدرس الطالب 56 مقياس موزعة على ثمانية سداسيات ، أين يدرس أربع سداسيات في شكل جذع مشترك ، وأربع سداسيات في شكل تخصص، والتخصصات: علم الاجتماع العام، الصناعي، الثقافي، الحضري، الريفي، وفي آخر سنة للتخرج الطالب مجبر على إعداد مذكرة تخرج"[2].

وفي سنة 1984:" تم تحويل فرع علم الاجتماع إلى قسم DEPARTMEN ضمن الجامعة، وتم في المقررات الجديدة التخلي عن نظام التدريس الفصلي واستبداله بنظام التدريس السنوي، فتم تقليص المقاييس المدروسة إلى 28 مقياس، مع بداية الجزأرة أي عودة الطلبة الجزائريين من الخارج الذين بعثوا من أجل إكمال دراساتهم ليقوم بمهام التدريس، وكذلك تعميم استعمال اللغة العربية في التدريس، مع المطالبة بتحويل علم الاجتماع إلى فرع تقني يلبي متطلبات القطاعات الاقتصادية، وبالتالي العمل على تقليص من محدودية انتشار علم الاجتماع في الجامعات الجزائرية "[3]

ما نلحظه في هذا المرحلة التاريخية من تطور علم الاجتماع في الجامعة الجزائرية، يؤكد أن هناك مشروع مجتمع أراد القائمون على السلطة السياسية أن يكون لعلم الاجتماع دور هام في انجازه من خلال دراسة المجتمع الجزائري ومشكلاته، رغم الانتقادات التي يوجهها اليوم بعض المدرسين لعلم الاجتماع من أن هيمنة السياسي والأيديولوجي على العلمي في تلك المرحلة أدت إلى أزمة علم الاجتماع في الجزائر، فعلى الأقل

1- **المرجع نفسه**:ص307.

2-Mehmed beugnerai, Azziden Lamerai ; la sociologie en Algérie ; état des lieux, cet article se base sur des donnes d enquêtes recueillis dans le cadre des projet ESTIM ; D enseignement et de En recherche en science sociale en Algérie, CREAD.

3-IBID.

-

طبيعة المقاييس المدرسة في علم الاجتماع في هذه المرحلة ودوره ووظيفته أكسبته هيبة أمام دارسيه، وكانت للخريجين فرص عمل لتكامل شهاداتهم مع القطاع الاقتصادي.

أما اليوم يخرج طالب الجامعة وهو لا يعرف إلى أين يتجه لوضع طلب العمل، فهناك من المشتغلين في علم الاجتماع في الجزائر من يخلطون بين أزمة علم الاجتماع على المستوى الابتسمولوجي المعرفي وعلى المستوى الأكاديمي، بالإضافة إلى الشعبوية التي ينتقد بها البعض النظام السياسي في الجزائر في السبعينات، نرى أنها أقل ضررا من الشعبوية التي نلحظها اليوم من خلال السماح لتنامي الكمي لمؤسسات علم الاجتماع في الجامعات الجزائرية.

إننا في المرحلة التالية التي سنتناول فيها علم الاجتماع نريد أن ندرس المشتغلين بهذا الحقل، لأن جزء من مشكلة هذا العلم يتحملها المدرسين والقائمين عليه في الجامعات الجزائرية، لذلك في هذه المرحلة رغم الحصار العلمي لعلم الاجتماع من طرف السلطة السياسية إلا أنه على المستوى الأكاديمي حافظ على الأقل على وهجه الأكاديمي وقدرته على التكوين مقارنة بالمرحلة التي ستليه.

2.2.1-علم الاجتماع : الامبريقية المتطرفة(*) والنمو الكمي المنفلت:1990الى يومنا هذا.

دخلت الجزائر في مطلع التسعينات في أزمة متعددة الأبعاد:أمنية واقتصادية واجتماعية كنتيجة لأزمة سياسية خطيرة، تركت أثارا سلبية على أداء مختلف المؤسسات ومن بينها المؤسسات التعليمة ممثلة في الجامعات والمركز البحثية، ففي هذا الصد يقول جمال معتوق لا يمكن لأي محلل لهذه الفترة من المسيرة السوسيولوجية إهمال الأحداث التي ميزت الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية للبلاد، وأول حدث هام كانت له انعكاسات على توجهات البلاد عامة والممارسة السوسيولوجية خاصة هي أحداث أكتوبر 1988م، حيث لأول مرة خرجت الجماهير للمطالبة بالتغيير والديمقراطية، كذلك أحداث ما بعد توقيف المسار الانتخابي بالإضافة إلى دخول البلاد في دائرة العنف والإرهاب وقمع الحريات، إلى غيرها من الممارسات التي سوف تنعكس على مجريات المسيرة السوسيولوجية في الجزائر،هروب العديد من علماء الاجتماع إلى الخارج ومقتل بعضهم مثل بوخبزة و جيلالي اليابس"(1).

*-**الامبرقية المتطرفة**: نقصد بها تلك الدارسات الميدانية التي تهمل بشكل كلي الأبعاد النظرية عند إجراء البحوث الاجتماعية، ويتوهم الباحثون أن الوقائع الامبريقية وحدها قادرة على تفسير الظواهر.

1- جمال معتوق: **واقع وآفاق علم الاجتماع في المغرب العربي**، الملتقى الوطني المنظم من طرف قسم علم الاجتماع، جامعة الجزائر، 1999، ص81.

-

تميز علم الاجتماع في هذه المرحلة بـــ:

1- تخلي السلطة السياسية عن علم الاجتماع بعد المكانة التي منحت له سابقا باعتباره علما ثوريا ونضاليا، وبالتالي سقطت الايدولوجيا السياسية التي كان توجهه، بل وعملت السلطة السياسية على تحقير العلوم الاجتماعية بصفة عامة وعلم الاجتماع بصفة خاصة، ففي ظل معطيات دولية جديدة كظاهرة العولمة التي اكتسحت أدواتها التقنية المجتمعات المتخلفة، تم الرفع من القيمة العلمية العلوم التقنية و تهميش العلوم الاجتماعية والحد من دورها،" من هذا المنطلق جعل العلوم الاجتماعية والإنسانية بصفة عامة ينظر إليها بنظرة دونية، إن كان على مستوى رسم الاستراتيجيات العامة للتعليم العالي، أو البحث العلمي ومشاريعه التي أصبح يغلب عليها الطابع التقني المفرط على حساب المعرفي الإنساني في كل تجلياته النظرية والتطبيقية"[1].

إضافة إلى سقوط المشاريع القومية في كثير من البلدان العربية، وتحولات سياسية- اجتماعية جذرية اجتاحت المجتمع الجزائري، فتوجه معظم الباحثين السوسيولوجين إلى الدارسات الامبيريقية لإكساب العلمية والموضوعية لأبحاثهم.

2- التنامي الكمي لأقسام علم الاجتماع في الجامعات الجزائرية، فمعظم الجامعات الجزائرية السبعة والأربعون تضم كليات للعلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع كأحد فروعها، وما رافق ذلك من تنامي لعدد الدارسين لعلم الاجتماع،"وان كانت معظم التقارير البحثية التي أنجزت عن التحاق هؤلاء الطلبة بقسم علم الاجتماع أرجعته إلى غياب فرص للدراسة في العلوم الأخرى بسبب تدني معدلاتهم في البكالوريا"[2]، فيلجأ الطلبة اضطرارا لدراسة تخصص علم الاجتماع، فينجر عنها وضعية بيداغوجية وتكوينية سيئة في أقسام علم الاجتماع، لأن المسئول عن هذا التدني المعرفي هم المشتغلين بهذا العلم، فلم يراعوا الضوابط البيداغوجية والتكوينية لفتح أقسام علم الاجتماع.

استمرت نفس الأوضاع البيداغوجية والتكوينية لعلم الاجتماع في الجامعة الجزائرية، إلى غاية أن أعادت الجزائر تنظيم التعليم العالي ليتأقلم مع المتغيرات العالمية المتسارعة، فقد أبرزت اللجنة الوطنية لإصلاح المنظومة التربوية في تقريرها العوائق التي تعاني منها الجامعة الجزائرية، كما أبرزت الحلول الواجب إدخالها لتمكين الجامعة للقيام بالدور المنوط بها في دفع صيرورة تكييف منظومتها التكوينية مع المتطلبات والحاجات التي أفرزتها هذه الصيرورة ،" وعلى ضوء توصيات هذه اللجنة وتوجيهات المخطط التنفيذي لمجلس الوزراء في جلسته المنعقدة في 30أفريل 2002، حددت وزارة التعليم العالي والبحث العلمي إستراتيجية عشرية لتطوير القطاع للفترة 2013/2004 و تتضمن هذه الإستراتيجية في أحد محاورها الأساسية، إعداد مخطط إصلاح شامل

1- عبد الحميد قرفي:**واقع علم الاجتماع في الجزائر، دراسة حالة بجامعة عنابة**، علم الاجتماع والمجتمع في الجزائر، دار القصبة للنشر، 2004، ص 174.

2- عررس الزبير: "**مدخل إلى تاريخ واقع الممارسة السوسيولوجية :المدرسة المغاربية نموذجا**"، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2012، ص109.

-

وعميق للتعليم العالي تتمثل هذه المرحلة الأولى لهذا الإصلاح في وضع هيكلة جديدة للتعليم ذات ثلاث أطوار تكوينية: ليسانس–ماستر–دكتوراه، أي هيكلة تستجيب للمعايير الدولية ، وتكون مصحوبة بتحيين وتأهيل مختلف البرامج التعليمية، وباعتماد تنظيم جديد للتسيير البيداغوجي" (1)، ويهدف هذا الإصلاح إلى(2):

1- المواءمة بين المتطلبات الشرعية للديمقراطية للالتحاق بالتعليم العالي، و المتطلبات الضرورية لتكوين النوعي.

2- إعطاء مفهومي التنافس والأداء مدلوليهما.

3- إرساء أساس الحكامة الراشدة للمؤسسات ، تستند على المشاركة والحوار.

4- إشراك الجامعة في التنمية المستدامة للبلاد.

5- تمكين الجامعة الجزائرية من أن تصبح من جديد قطبا للإشعاع الثقافي والعلمي على الأصعدة الوطنية و الإقليمية والدولية .

في ما يخص أقسام علم الاجتماع تم إنهاء التدريس بالنظام الكلاسيكي السنوي، وتم استحداث نظام : L-M-D أين أصبح علم الاجتماع ينتمي إلى مجال العلوم الاجتماعية، "حيث تتمفصل الهيكلة الجديدة للتعليم العالي في ثلاثة مستويات، مستوى: ليسانس(L) الذي يتطابق مع ثلاثة أعوام من الدراسة بعد البكالوريا، ومستوى: الماستر(M) على مدى عامين بعد الليسانس، و(الدكتوراه) ثلاثة أعوام إضافية بعد شهادة الماستر، ويجري التعليم في شكل سداسيات مكونة من مقاييس أو وحدات تعليم: وحدات أساسية تتضمن المواد القاعدية للتخصص معين، والمنهجية عندما يقدم التدريب ، بالإضافة إلى أدوات الدعم البيداغوجية "(3) .

ثالثا: الوضعية التكوينية و البيداغوجية السيئة لعلم الاجتماع في العالم العربي:

إن وضع علم الاجتماع الأكاديمي هو امتداد لوضع الجامعة في العالم العربي، هذه الأخيرة التي تعاني من اختلالات متعددة تحكم بناها التنظيمية والإدارية، ولقد أجمعت الدراسات لواقع مؤسسات التعليم العالي العربي بشكل عام أنها مازالت تعاني من (4):

1- انخفاض الكفاءة الداخلية النوعية التي من مؤشراتها تدني التحصيل المعرفي والتأهيل المتخصص، وضعف القدرات التأهيلية والابتكارية والتطبيقية، والقصور في تعزيز القيم والاتجاهات الحديثة.

1- منشورات وزارة التعليم العالي والبحث العلمي : **إصلاح التعليم العالي** ، جوان 2007، ص7.

2- **المرجع نفسه**:ص09.

3- بوخريصة بوبكر: "**السوسيولوجيا المغاربية: بين التركة الكولونيالية ورحلة البحث عن الهوية**"، مجلة إضافات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، عدد05، 2011، ص100.

4- سيلان جبران العبيدي: **ضمان جودة التعليم العالي في إطار حاجات المجتمع**، ورقة عمل قدمت إلى : المؤتمر الثاني عشر للوزراء المسؤولين عن التعليم العالي والبحث العلمي في الوطن العربي، المواءمة بين مخرجات العليم العالي وحاجات المجتمع في الوطن العربي، بيروت6–10ديسمبر 2009، المنظمة العربة للتربية والثقافة والعلوم.

-

2- انخفاض الكفاءة الخارجية الكمية والنوعية وتتمثل في تخريج أعداد من الخريجين في تخصصات لا يحتاجها سوق العمل والمجتمع مع وجود عجز وطلب في تخصصات أخرى.

3- إن الدراسات التي تناولت واقع مخرجات مؤسسات التعليم العالي، والتي بلغ عددها أكثر من 11 دولة عربية، أجمعت على أن مخرجات مؤسسات التعليم العالي لهذا الدول تعاني من اختلالات كبيرة، والمشكلة في تخريج أعداد كبيرة من تخصصات لا يحتاجها المجتمع حيث أن معظم المخرجات في تخصصات الدراسات الإنسانية والاجتماعية النظرية، والتي تمثل أكثر من 80% من إجمالي المخرجات، وهي تعاني من البطالة وتشبع سوق العمل من هذه التخصصات التي لم يعد المجتمع في حاجة لها، وان 20 % من هذه المخرجات في التخصصات العلمية التطبيقية تتخرج بنوعية متدنية وتعاني من نقص في التدريب والتأهيل.

4- معظم مؤسسات التعليم العالي في العالم العربي تعاني من ضعف وتخلف أنظمتها وعدم تطوير برامجها التعليمية لمواكبة التحديات ومنها تحديات العولمة والمنافسة العالمية التي فرضت شروطا جديدة ومنها إبراز منتج أو خريج يستطيع المنافسة في السوق العالمي.

ترتبط الأزمة الأكاديمية لعلم الاجتماع والعلوم الاجتماعية في العالم العربي، بتدني مستوى معظم الجامعات العربية، حيث احتلت المراكز الأخيرة في الترتيب العالمي للجامعات، وتعود أزمة الاجتماع في أحد وجوهها إلى ضعف البرامج التكوينية وضعف الأداء التدريسي البيداغوجي للمدرسين لهذه الحقول، بسبب النمو الكمي لمؤسسات علم الاجتماع و للأعداد الهائلة للطلبة الذين يلتحقون بهذا التخصص كل سنة، ففي هذا الصدد يشير محمد حجازي إلى[1]: " أن من أبعاد أزمة علم الاجتماع في الوطن العربي أمر لم يتنبه إليه الدارسون بدرجة كافية حتى الآن، ونقصد به حالة مؤسسات التدريس علم الاجتماع والبحث فيه، ومجتمع المشتغلين به، وهو ما يمكن أن يعد من نتائج الأزمة ومن عوامل تعقيدها في الوقت ذاته، أن التعليم في مرحلتي الليسانس والدراسات العليا لا يهتم بنوعية الطلبة ولا يقدم لهم من برامج ما يوفر لهم من فرص الإعداد والتنشئة، وهذا بسبب التركيز على التلقين من كتاب مدرسي، ونتيجة للعمل من موقف التعالي على الواقع الحي، أو الانفصال عنه على الأقل، ينهي الدارسون تعليمهم وهم ناقصوا الإعداد، غير فاهمين للواقع وعاجزون عن التعامل معه ".

وفي مصر تناول أحمد بدوي وضعية علم الاجتماع في الجامعات بقوله:" تشهد المرحلة الراهنة لتدريس علم الاجتماع في مصر جملة من المتناقضات النظرية والمنهجية العميقة في الإنتاج السوسيولوجي على المستوى الجامعة،" فالتوسع المنفلت وإتاحة التعليم الجامعي لإعداد من الطلاب فاق الحد، تستوعبهم بنى متهالكة، أجهضت المبادرات النقدية الفردية التي ظهرت، و لم تتحول أو تتطور إلى جهود جمعية تفضي إلى توطين علم

1- محمد عزت حجازي: **"الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي"**، في كتاب: نحو علم اجتماع عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: 1986، ص 25.

-

الاجتماع وأصبح علم الاجتماع راهنا يحمل بصمات التخلف ويساعد في تكريسه"[1]، إن التنامي الكمي حسب بدوي وفي ظل غياب الإمكانيات المادية أدى إلى تعقيد أزمة علم الاجتماع كتخصص معرفي يدرس في الجامعات المصرية، ويلخص موسى بدوي الوضعية التكوينية لعلم الاجتماع في مصرفي النقاط التالية [2]:

1- يعاني تدريس علم الاجتماع في مصر راهنا جملة من المشكلات، فالمصادر المعرفية تعود إلى جيل السبعينات، ويتم طبعها عام بعد عام، يزداد الأمر سوءا إذا زاد الجيل اللاحق على جيل السبعينات طبع كتب دراسية، تكون نسخا وشرحا على متن يؤدي إلى إحداث تشوش تام على عمليات اكتساب المعرفة .

2- يرى بدوي بالنسبة لوضع المحاضرة أن التهاون في منح الدرجات العلمية في العقود الأخيرة جعل كل من هب ودب عضوا بهيئة التدريس، حيث يفتقر الكثير من المدرسين للمهارات والمعارف ما يسوغ له تقديم شيء جيد في المحاضرة، بل أن المحاضرة تظهر العيوب والمشكلات المعرفية لدى عضو هيئة التدريس.

3- وفي ما يتعلق بالتدريب الميداني، فالمؤكد أنه لا يوجد تدريب ميداني في أقسام علم الاجتماع في مصر، ويمكن استثناء الجامعات المركزية، مع أنها لا تقدم للطالب التدريب الميداني الكافي، لأنه لا يتم من خلال مشروع بحثي يتولاه القسم، إما يقتصر فقط على التدريب على مهارات الخدمة الاجتماعية.

أما وضعية العلوم الاجتماعية في جامعات الخليج العربي، فيؤكد باقر النجار:" أن برامج هذه العلوم كل وظيفتها أنها تخرج جيوش من العاطلين عن العمل أو المعطلين وظيفيا ومعرفيا، ويرى أنه من الضرورة:أن تعيد الجامعات الخليج العربي إعادة النظر في برامجها المقدمة في مجال العلوم الاجتماعية، حتى تصبح ذات صلة وعلاقة اكبر بحاجات ومشكلات المجتمع الحقيقية، وان نتجاوز بذلك الاهتمامات النظرية البحثية رغم أهميتها في تقدم المعرفة، فالتوسع في تقديم برامج في مجال التاريخ والاجتماع والسياسة، وعلم النفس...وغيرها من العلوم دون الدراسة، قد لا يفيد المجتمع في شيء سوى تأجيل جيوشا جرارة من العاطلين والمعطلين في قدراتهم ومهاراتهم إلى المجتمع، فيقبل بعضهم عنوة في المؤسسات الرسمية في حين ضعف تكوينهم المعرفي والمهارات يحد من قبولهم في القطاع الخاص "[1].

ويرى باقر النجار ضرورة التفكير الجدي في إعادة النظر في البرامج التعليمية للعلوم الاجتماعية ومن بينها علم الاجتماع كأحد فروعها، بل والنظر في السياسات التعليمية للجامعات العربية ككل، وأول الخطوات هو تحريرها من الضغوط الحكومية والسياسية.

1- احمد موسى بدوي: **"التكوين العلمي السوسيولوجي في المشرق العربي، علم الاجتماع بحثا وتدريسا في مصر والسودان"**، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2012، ص 135.

2- **المرجع نفسه**:ص137.

3- باقر النجار: **معضلة مقاربة العلوم الاجتماعية للواقع الاجتماعي الخليجي**، إضافات المجلة العربية لعلم الاجتماع، مجموعة أعمال، بيروت، بدون سنة، ص133.

-

ففي الجزائر النمو الكمي للمؤسسات التعليم العالي حوالي 47 جامعة، لا يعكس النمو الاقتصادي الذي لا يتجاوز معدلاته خارج قطاع المحروقات 0.5% سنويا، فالنسيج الصناعي لا يمثل سوى 13 % من باقي القطاعات، فأصبحت الجامعة مرتعا لجيوش العاطلين عن العمل، حيث تصل التسجيلات في بعض التخصصات كالحقوق إلى الآلاف، وأصبحت كليات الاقتصاد والعلوم الاجتماعية تعاني من نفس المشكلة، فهل حقيقة سوق العمل يحتاج إلى كل تلك الأعداد و خاصة في العلوم الاجتماعية أم أن الأمر يتعلق بأغراض أخرى.

لخصت ثريا التركي الوضع العام لعلم الاجتماع والعلوم الاجتماعية في جامعات الخليج العربي في النقاط التالية[1]:

1- تم استيراد علم الاجتماع إلى الخليج العربي من مناطق أخرى ولم ينمو محليا، ونتيجة لذلك فان علم الاجتماع في منطقة الخليج العربي لا يستجيب بالضرورة إلى احتياجات مجتمعات هذا الإقليم من العالم.

2- التدريس والبحث في العلوم الاجتماعية في جامعات الخليج العربي يغلب عليه طابع التكرار، الازدواج، الاختيار والتجميع، والتضييق المنهجي، بدلا من التلكيو التحليلي، والتقديم النظري والترتيب المنهجي والمستوى التعليمي المتقدم.

3- تتجنب جامعات الخليج العربي عامة عرض برامجها للعلوم الاجتماعية لتقيين الأكاديمي الخارجي المستقل من جانب هيئات معتمدة.

4- فروع العلوم الاجتماعية يزداد الترابط فيما بينها بشكل مستمر لان التدريس والبحث في تلك المجالات يتطلب بدوره المزيد من التعميم والتكامل من جانب العلماء، لكن هذا الارتباط المتزايد غير معترف به في جامعات الخليج العربي، بل على العكس، المسئولون عن برامج علم الاجتماع يفضلون الاحتفاظ بها معزولة عن بعضها البعض، وكثيرا ما يكون السبب هو المصالح المهنية نتيجة التمسك بالوظائف المريحة.

5- إن تدريس العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع كأحد فروعها إلى تخريج طلبة ليست لديهم المهارات والقدرات المطلوبة لشغل الوظائف، ولقد قامت الحكومات بتوظيف بعضهم، ولكن بصفة عامة نشاهد عددا متزايدا من العاطلين وغير المؤهلين للتعيين في دول الخليج، ولو تم إصلاح برامج التعليم في علم الاجتماع وحصل الطلبة على تدريب أفضل سيخفف ذلك من ضغوط البطالة، وبصفة خاصة أي تحيين في برامج علم الاجتماع، في قول البعض لابد أن يكون على أساس قدرته على التكيف مع المتغيرات السريعة في المجتمع في المرحلة الحالية للتنمية، لكن يبدو أن الواقع هو العكس، وأن البرامج القديمة يعاد تحويرها ببساطة لتظل تحت سيطرة الذين يستفيدون من العمل فيها.

1- ثريا التركي: **"التكوين العلمي في العلوم الاجتماعية، حالة دول الخليج العربي"**، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2012، ص159.

-

1- هشاشة التكوين العلمي والبيداغوجي في علم الاجتماع في الجزائر:

إن ضعف التكوين الجامعي وهشاشته مسألة مرتبطة بالجامعة الجزائرية ككل، فيقول عروس الزبير موصفا الوضعية:" هذا هو الحال بالنسبة للجامعة الجزائرية الآن، وخاصة بعد اعتماد نظام(LMD) المختلف على توجهاته ونجاعته المعرفية، وخاصة على مستوى العلوم الاجتماعية والسوسيولوجيا منها خاصة، وهي التي تعرف حالة من الركود على مستوى مناهج التدريس وقلة التأطير الناجح لأسباب ذاتية، منها تحول بعض مختصيها إلى خبراء في مراكز البحوث على المستوى الوطني أو المؤسسات الإقليمية والدولية" (1)

ولخص العياشي عنصر ضعف منظومة التكوين في علم الاجتماع منذ عقدين، وان كنا نرى من الناحية العملية أن الأمور زادت سوءا وترديا بسبب النمو الكمي للمؤسسات التعليم العالي في الجزائر، وأجمل عوامل ضعفها في (2):

1- ضحالة التكوين ممثلة في الذخيرة التي يتحصل عليها الطلبة من المعارف ومعلومات تتعلق بالجوانب المختلفة لتخصصهم، سواء تعلق ذلك بالجوانب النظرية أو المنهجية.

2- مستوى التحكم في المفاهيم، أو استخدام لغة متخصصة تشير إلى التباين الذي يميز المدارس والتيارات المختلفة ففي توظيف المفاهيم ومقولات أساسية في خطابها، بهذا الصدد يجب القول أن مستوى التحكم في اللغة عموما يعاني ضعفا شديدا.

3- من مظاهر ضعف التكوين أيضا، تدني وتقلص المهارات والقدرات التطبيقية المتعلقة بإعداد وتسيير وانجاز البحث أو الدراسة أو أي عمل شخصي، فعلى الرغم أن جزءا كبيرا من برامج التكوين ركز على تنمية هذه الجزء وتطويرها، إلا أن معظم الطلبة يتخرجون وهم لا يحسنون صياغة مجموعة من الأسئلة لبناء استمارة أو إعداد مخطط عام لمشروع الملاحظة أو استجواب .

أما عن العوامل المباشرة لضعف التكوين العلمي في الجامعة الجزائرية وعلم الاجتماع فأرجعه إلى(3):

1- التزايد المطرد في إعداد الطلبة المسجلين في الجامعة، يقابله ضعف كبير في الإمكانيات ، الأمر الذي أدى إلى اشتداد الضغط على وسائل وإمكانيات الجامعة مما يؤدي إلى ضعف التكوين.

2- ضعف طرائق التدريس التي تقدم بشكل محاضرات تكشف ضعف الكثير من هيئة التدريس حيث تعتمد بشكل كبير على التلقين من الكتب والمراجع، التي تعود إلى الستينات والسبعينات من القرن الماضي، حيث عبر عنها إسماعيل قيرة بوضوح: " إنها جماعات لم تتسلح بالإطار المعرفي المطلوب والخبرة الكافية للإنتاج العلمي وتكوين أجيال جديدة، والأدهى والأمر من ذلك هو ممارساتها لكل أشكال الميكيافلية والقطيعة مع المعرفة

1- عروس الزبير: **مرجع سابق**، ص120.

2- عياشي عنصر: "**أزمة أم غياب علم الاجتماع ؟**"، سليمان الرياشي وآخرون: الأزمة الجزائرية، الخلفيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط02، 1999، ص280.

3- **المرجع نفسه**: 282.

-

والكذب على الذات والآخر، فهي فئة محظوظة لم تتعب في الحصول على الشهادات المطلوبة، ولم ترهق نفسها في القراءة الفاحصة والعادية أو المتعمقة، في ظل ما حققته من مكاسب مادية زادتها جشعا واستهتارا بقيم العلم، حيث أن أحدهم يفتخر بعدم قراءته كتابا كاملا، وهناك عدد من السمات المشتركة التي تميز هذه الفئات، من ذلك: الانسحاب من المشاركة في الأنشطة العلمية، اللامبالاة، انخفاض الإنتاجية، والمردود العلمي اللهم إذا كانت الحاجة ماسة إلى تقديم شيء ما للتقدم في الترتيب والمنافسة على المراتب الأولى " [1].

3- إن أقسام علم الاجتماع تعاني كمؤسسة جامعية العديد من المشكلات على المستوى الإداري، حيث توجد صعوبة في ضبط هيئة التدريس لأسباب عديدة، مما ينعكس سلبا على التكوين العلمي للطلبة، حيث تنقسم هيئة التدريس إلى جماعات صغيرة شللية تجمعها الجهوية أو المصالح الذاتية، مما ينعكس سلبا على الأداء البيداغوجي حيث تتأجج الصراعات ويسعى كل طرف إلى تحقيق امتيازات معينة.

رابعا:البحوث الاجتماعية وعلاقتها بالواقع الاجتماعي العربي .

إذا انطلقنا من التقرير العالمي السابق عن واقع العلوم الاجتماعية في العالم العربي فالأكيد لن نرسم سوى تلك العلاقة السلبية بين البحوث الاجتماعية والواقع التنموي للمجتمعات العربية، فالجامعات العربية لا تؤدي في أغلبها سوى وظيفة التدريس للطلبة، ويغيب عنها أو تغيب لاعتبارات عديدة لعل من أبرزها العامل السياسي الذي لا يمتلك الشجاعة لإعطاء دور بارز للجامعات باعتبارها مؤسسات لإنتاج المعرفة التي تساعد المجتمع العربي للخروج من مأزقه الحضاري إلى أفق ورحابة التغيير والولوج إلى عالم التحديث والتطور.

لذلك تغيب عن الكثير من الدارسين والمحللين لعلاقة البحث الاجتماعي بالواقع فكرة العلاقة بين ما هو سياسي وما هو بحث علمي، ففي المجتمعات الغربية يعتمد فيها السياسي بشكل كبير على الجامعات كمراكز معرفية وبحثية لتحديد المشكلات المجتمعية و طرائق وأساليب معالجتها، و انطلاقا من هذا أنشأت الحكومات الغربية وزارات تعنى بالبحث العلمي، حيث ترصد الأموال الطائلة لانجاز البحوث والدراسات في شتى المجالات، بالإضافة إلى دور القطاع الخاص الذي يمول بشكل كبير البحوث والدراسات التطبيقية في مجالات الطبيعة والصناعة، فيتم رسم المحاور البحثية الكبرى لكل التخصصات، حيث يندمج الباحث الجديد بسهولة في عملية البحث العلمي.

بينما في عالمنا العربي فالسياسيين أو القابعين على هرم السلطة لا يمتلكون القدرة على الدفع بعملية البحث العلمي لاعتبارات متعلقة بالأساس بالطبيعة الاستبدادية للنظم السياسية التي تقلقها نتائج البحوث الاجتماعية التي تفضح ممارساتها التسلطية، ففي الجزائر يرى عدي الهواري أن :" العلوم الاجتماعية لن تتطور معرفيا بالرغم من خلق العديد من الجامعات في الجزائر ، وبالرغم من تزايد إعداد الأساتذة والطلبة الدارسين لها

1- إسماعيل قيرة: "**الميكيافلية وطقوس المرور**"، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية،جامعة سكيكدة، العدد02، 2010، ص 23.

لأنها ببساطة تعاني من التحقير والتهميش الذي تمارسه الإدارة ضد هذه العلوم، وهي تسعى جاهدا للدفع باتجاه إنتاج خطاب سوسيولوجي يبرر مشروعيتها وهيمنتها على المجتمع" [1] .

رغم اختلاف واقع البحث الاجتماعي من بلد عربي إلى آخر، إلا أنها تشترك في جملة من الخصائص كالضعف المعرفي لهذه الأبحاث نتيجة لضعف العلمي لمعديها، إضافة إلى القضايا الهامشية التي تدرسها، وصولا لغياب أشكال الدعم المالي للبحوث عند إجرائها، و أثبتت التصانيف التي تنشر سنويا عن ترتيب الجامعات أن معظم الجامعات العربية تحتل المراكز الأخيرة، حيث يتم اعتماد عدد ومنشورات البحث العلمي كمعيار للترتيب الجامعات في العالم، إن هذا السياق الحقيقي الذي يجب أن نحلل ضمنه علاقة البحث العلمي والبحث الاجتماعي بالواقع الاقتصادي والاجتماعي،"إنّ السياسيّين العرب في غالبيتهم لا يميلون إلى الدارسين الاجتماعيين، ولا يشجّعون البحوث الاجتماعية بالوطن العربي، وفي ربط كراسي الدراسات الاجتماعية بالنفسّيات والفلسفيات في بلدان عربية متعدّدة، ومن المعروف أنّ الاجتماعي المعاصر شأنه في ذلك شأن الاقتصادي يعتمد على الإحصائيات والبيانات الكمّية التي تُصدرها مؤسّسات الدولة المتخصّصة، لكن هذه الإحصائيات والبيانات الكمية لا تظهر أو لا تُنشر في عدّة بلدان عربية لأسباب مختلفة، فتزيد عمل الدارس صعوبة وعُسراً خصوصاً مع فقدان الدعم أو القرار السياسي الضروريّين لإجراء مثل هذه البحوث"[2].

نرى أن الأمر يزداد حدة في العلوم الاجتماعية، حيث يتم تهميش هذه العلوم في المجتمعات العربية، فتحرم في البداية من التمويل المالي، ثم من النشر إن أجريت الدراسات الأكاديمية، وصولا إلى غياب أية محاور بحثية ترعاها الدولة لتحديد كيفية الاستفادة من البحوث الاجتماعية في مختلف مجالات التنمية، مما يؤدي إلى ضعف المنتج البحثي لأسباب ذاتية تتعلق بالباحث العربي ذاته كما شرحنا سابقا ضعف التكوين العلمي لأسباب يتحملها الباحث في العلوم الاجتماعية، "فتحول معظم المشتغلين في علم الاجتماع إلى مفكرين بأجر: يبحثون ويكتبون في حدود ما يطلب منهم وما يأجرون عليه، فتحولوا إلى موظفين للسلطة وأدوات السيطرة الأجنبية، بل إنهم من لم يثبت عند حدود تبرير النظام القائم والتأثير الأجنبي والدفاع عنهما، بل إنهم تجاوزا ذلك إلى أن يكونوا من أدوات تزييف الوعي[3] .

وأسباب موضوعية حيث يجد الباحث العربي صعوبة في اختيار موضوع للبحث العلمي الذي يريد إجراؤه، ففي الجزائر مثلا إذا اعتبرنا أن الدراسات التي تجرى على مستوى الماجستير والدكتوراه كأبحاث اجتماعية علمية في علم الاجتماع، نجد أن بعض الموضوعات التي تدرس وتبحث لا قيمة عملية ولا علمية من إجرائها (أنماط اختيار الزوجة، محلات الفاست فود في المدينة....الخ).

1- Adi al-haoire ; crise de science social, le soir,1-

2- رضوان السيّد: "**مشكلات البحث الاجتماعي العربي**"، مرجع سابق، ص31.

3-احمد حجازي: **مرجع سابق**، ص 108.

-

وفي هذا الصدد، وقفنا على دراسة لعامر الكبيسي توضح بشكل ممتاز علاقة البحث في العلوم الاجتماعية بالواقع بصفة عامة، أين انطلق من تساؤل مفاده:إلى أي مدى تسهم رسائل الماجستير والدكتوراه، في العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية في تعريف المواطن العربي ببيئته وواقع مجتمعه؟ وما دورها في تشخيص المشكلات واستشراف التحديات المرافقة لبرامج التنمية الشاملة؟ ومساعدة المؤسسات المعنية بوضع خططها وإستراتيجيتها في المفاضلة بين خيراتها ونظرياتها؟ وتوصل في إجابته على الأسئلة إلى[1]:

1- الضعف والقصور لدى الطلبة والباحثين أنفسهم، ويتمثل ذلك في: تسرعهم في اختيار الموضوع الذي يسهل بحثه ويستحسن أن تكون تمت دراسته سابقا، وضعف الباحثين في استيعاب المناهج العلمية، وعدم امتلاكهم للقدرات والمهارات في كتابة موضوع البحث.

2- القصور في الإشراف على الرسائل الماجستير والدكتوراه:زيادة عدد الرسائل التي تشرف عليها أعضاء هيئة التدريس لتصل أحيانا إلى عشرة أو أكثر، مما تقلل من الوقت المتخصص للإشراف الذي لا يخصم من ساعات التدريس في الجامعات العربية، إضافة لضعف العلاقة بين تخصص المشرف الدقيق والموضوعات التي يشرف عليها، مما يقلل من مساهمتهم في إثراء المعلومات وإرشاد المبحوثين للدراسات ذات العلاقة بالواقع التنموي، وهناك من المشرفين ممن يترك الباحث وشأنه، فلا يقرأ له ولا يتابع خطواته، ويكتفي في إدارة جلسة المناقشات ملتزما الصم والحياد ليحمل الباحث لقصور الذي يظهر في الرسالة.

3- تتحمل الجامعات والكليات والأقسام العلمية التي تخطط وتنفذ برامج الدراسات العليا وتشرف على إعداد الرسائل والأطروحات بعضا من المسؤولة ، أين يضعف دورها في تعزيز التنمية وتوصيف قضايا المجتمع أو تناولها المشكلات والظواهر الأكثر حاجة للتشخيص والمعالجة، وفي أدناه أوجه القصور:

ا- الطابع التقليدي لمقررات المناهج وكتبها الدراسية، وتقادم بعض أساتذتها الذين تعودا على تدريسها بالتلقين والاكتفاء بعرض التعريفات وتعداد الخطوات وشرح الكينيات دون أن يمنحوا للدارسين فرص التطبيق والتنفيذ لما تعلموا على المشكلات والظواهر.

ب- تعقد الإجراءات الإدارية وعدم مرونتها في تحديد الموضوعات وعناوين الرسائل وتقييدها لحرية الباحثين ورغباتهم، والتزام الدارسين بعناوين تختارها اللجان داخل الأقسام أو بفرضها المشرفون وفقا لتخصصاتهم وخبراتهم السابقة حتى لو فقدت صلتها بالبحث والدراسة .

4- تتحمل الحكومات مسؤولية التقصير في تمويل البحوث العلمية بوجه عام ودعمهم للرسائل والأطروحات الجامعية بوجه خاص، وتجاهلها للنتائج والتوصيات التي تنتهي إليها وعدم تجميعها وإيصالها للجهات المعنية.

إن الإشكاليات التي طرحها الكبيسي عن الأبعاد التي تربط البحث الاجتماعي بالواقع الاجتماعي، والتي نرى كما ذكرنا سابقا تعود إلى عاملين: ضعف التكوين العلمي للباحث الاجتماعي بالسبب ضعف

1- عامر الكبيسي: **البحث العلمي في الوطن العربي إشكاليات وآليات المواجهة**، في كتاب: البحث العلمي في الوطن العربي، عصام توفيق وآخرون، المكتب الجامعي الحديث،الأردن، 2008، ص8/6.

-

منظومة التعليم الجامعي، لذلك بحثه غالبا ما يكون هزيلا معرفيا، بالإضافة إلى عامل آخر وهو رئيسي النظم السياسي و الأهداف التي يسطرها من وراء إجراء و إعداد الأبحاث الاجتماعية، ففي الجزائر غالبا لا يتم الاعتماد عليها في رسم السياسات التنموية أو التعليمية أو غيرها، و من خلال دراسة استقصائية تحليلية للمؤلفات والدراسات الاجتماعية لبلدان الخليج العربي على مدى 10 سنوات 1990/1980 توصلت الباحثة جهينة السلطان عيسى : أن البحث الاجتماعي في المجتمع الخليجي قد عجز عن إعطاء حركة المجتمع المفاهيم والتبريرات الاجتماعية والسياسية وبخاصة في الجوانب الآتية[1]:

1- لم يستطع البحث الاجتماعي تقديم التفسير للظواهر الاجتماعية المنتجة في المجتمع الناتجة عن التطور المادي المتمثل في استخدام التقانة الغربية، والتطور الاقتصادي الناتج عن الطفرة المادية غير المرفقة بتغير ايجابي في السلوك الاجتماعي والسياسي.

2- عجز البحث الاجتماعي عن إعطاء التفسيرات لحالة الاغتراب التي يعانيها المواطن بصورة أبعدته عن أداء دور المواطنة المسؤولية.

3- وقف الباحث الاجتماعي عاجزا عن تفسير الظواهر السلطوية ووقوف المواطنين موقف العاجز والمسير والساكت عن الديمقراطية.

4- عجز الباحثون والدارسون عن الخروج من دائرة التخلف والقهر، المرتبطة بالتخلف الاجتماعي والقهر السياسي، الأمر الذي دفع دراستهم إلى المجالات الوصفية، واختيار المداهنة بين فلسفة العلم وفلسفة الدولة، وهو ما يؤهلهم تحت كل التفسيرات للخروج من دور المثقف والصفوة إلى ادوار أخرى.

إضافة إلى مجموعة العقبات السياسية والثقافية والإدارية التي تحول دون تقدم البحوث والدراسات الاجتماعية في الوطن العربي منها: تبعية السوسيولوجيا للسلطات الرسمية، التي تعمل على تلبية حاجات الدولة، وليس تبعا لاستنتاجات علماء الاجتماع أو الواقع الاجتماعي، وقلة الإمكانيات المادية و الفنية اللازمة للبحوث الاجتماعية، والقيود المفروضة على اختيار موضوعات البحث، والندرة في المصادر الإحصائية الدقيقة للبحث وما يطرأ على هيئات البحث من تغير دائم.

في الأخير، لخصت دراسة الكبيسي و دراسة جهانة السلطان انشغالات العديد من الدراسات التي تناولت علاقة البحث الاجتماعي بالواقع السياسي والاقتصادي للمجتمعات العربية، وفي دراسة كمية حديثة أجريت في المغرب الأقصى عن سياسة البحث في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية في المغرب والتي تمت إعدادها من طرف الوزارة الوصية للبحث العلمي وتحت إشراف فريق بحث مشكل من الباحثين المغاربة توصلت إلى بؤس البحث العلمي في ميدان العلوم الاجتماعية ،" اعتمدت هذه الدراسة على عينة مكونة من

1- جهينة السلطان عيسي: **"البحوث الاجتماعية في الخليج العربي: رؤية نقدية"**، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سنة13، عدد،144، ص51/28.

-

1400 أستاذ من أصل 3600 أستاذ يصنفون كأساتذة في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية ، وتحليل ما يناهز 57 ألف إصدار، شمل الإنتاج المغربي كله من سنة 1960 إلى 2007، وتوصلت الدراسة إلى أن هذا الإنتاج قد عرف انخفاضا بنسبة الثلث في الفترة الممتدة من سنة 2002 إلى 2006 أن نسبة 55 % من الأساتذة الجامعين المنتمية إلى الحقل المدروس ليس لهم أي منشور جامعي"[(1)]

تشترك في هذه الوضعية الكثير من جامعات الدول العربية، ففي الجزائر لم نصل إلى أية دراسة موضوعية كمية عن واقع العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع بالأخص، ما عادا الكتاب الذي أصدره مركز الأبحاث الانثربولوجية والاجتماعية تحت عنوان: "العلوم الاجتماعية في خمسون عاما "، ضمت العديد من الدراسات التي تتعاطى مع أزمة علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية من زاوية معرفية محضة كأزمة ابستيمولوجية أكثر منها أزمة تكوين علمي و أزمة مأسسة هذه العلوم في الجامعات الجزائرية.

1- عبد المالك:"**علم الاجتماع وسؤال التراكم العلمي**، مجلة إضافات"، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، عدد19، 2012، ص9/8.

-

خلاصة:

إن أهم النتائج التي توصلنا إليها في هذا الفصل نوجزها في:

إن الوضعية المؤسساتية لعلم الاجتماع في العالم العربي بصفة عامة، وفي الجزائر بصفة خاصة لا تعكس سوى أزمة التعليم العالي في العالم العربي، التي تظهر الاختلالات الإدارية والتكوينية التي تحكم كل مساراتها، إضافة إلى غياب الدراسات النقدية التي توصف واقع تدريس علم الاجتماع في الجامعات العربية، لنتمكن على الأقل من تحديد الأبعاد البيداغوجية التي تحكم فعاليات التكوين في هذا التخصص المعرفي.

إن عملية توصيف وضعية علم الاجتماع من ناحية ضعف التكوين العلمي وهشاشته، تدفعنا إلى التفكير في الأهداف التي تسعى الجامعة والمجتمع من تحقيقها من خلال تدريس علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية في الجزائر والعالم العربي، لذلك يبقى العامل السياسي مهم لأجل الدفع بإصلاحات حقيقية للجامعة العربية لتحقيق توطين معرفي وعلمي للعلوم الاجتماعية، ورسم مسارات البحوث الاجتماعية للاستفادة منها في مجالات التنمية الاقتصادية والاجتماعية،" تتأثر العلوم الاجتماعية في ممارستها النظرية والتطبيقية بنوع النظام السياسي الذي تعمل في ظله، وبالتالي فالعلم الاجتماعي شكله ومضموناته مميزة في النظم الشمولية والليبرالية والتسلطية" (1).

في الأخير، سيقع العبء الأكبر على المشتغلين في الحقول الاجتماعية من خلال دورهم في إعادة النظر في كثير من المقررات الدراسية وعمليات التكوين العلمي والبيداغوجي لهذه العلوم، ومعرفيا أزمة علم الاجتماع في الجانب المؤسساتي هي امتداد للأزمة الابستمولوجية لعلم الاجتماع في العالم العربي التي سنتناولها في الفصل القادم، من خلال البدائل التي طرحها العقل العربي للخروج من الأزمة المعرفية لعلم الاجتماع في العالم العربي.

1- السيد ياسين: **الديمقراطية والعلوم الاجتماعية**، مجلة العلوم الاجتماعية، الكويت، عدد01،مجلد13، ربيع 1984، ص08.

الفصل الخامس

آليات توليد المعرفة السوسيولوجية

في العالم العربي

تمهيد:

نقصد بالمعرفة السوسيولوجية تلك المعارف المنظمة التي استخدم فيها الباحثون منهجا معينا، اختار منتجوها الظاهرة الاجتماعية كموضوع للدراسة مع اعتبار حقل اشتغالها الواقع الاجتماعي العربي، و يأتي على رأسهم الدارسون للحقل المعرفي السوسيولوجي.

إذا كان العقل الغربي سباقا إلى تحويل الذات الإنسانية إلى موضوع للدراسة السوسيولوجية، من خلال تأسيس ابستمولوجي خاص به بدأ بالاحتذاء بالنموذج المنهجي للعلوم الطبيعة لدراسة الظاهرة الإنسانية، وصولا إلى الفلسفات الإنسانية ودورها في إعادة التأسيس للمعرفة السوسيولوجية في الحقل المعرفي الغربي، فان العقل العربي استخدم عدة آليات لتوليد المعرفة السوسيولوجية في العالم العربي، والتي لا تخرج عن الآليات العامة التي استخدمها الفكر العربي عموما في بلورة قضاياه المعرفية والفلسفية والدينية، منذ صدمته مع الحداثة الغربية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، والذي يؤرخ له عادة بميلاد النهضة العربية، أين تعرف العقل العربي الإسلامي على المنجزات المعرفية والمادية للآخر الغربي، بعد أن ظل مكتفيا بذاته الحضارية التي تشكلت في مطلع القرن السابع للميلادي، واستمرت في عطائها إلى أن أفلت مع آخر نص معرفي إسلامي في القرن الرابع عشر ميلادي، ولحسن الحظ لم يكن نصا: لا فلسفيا ولا كلاميا ولا فقهيا، بل نصا وخطابا معرفيا أسس صاحبه- ابن خلدون لحقل معرفي لم يسبقه إليه أحد من السابقين، أسماه علم العمران البشري الذي يعنى بطبائع العمران وتبدل أحواله وتغيراته في الزمان والمكان.

ولحظة التقاء العقل العربي الإسلامي مع العقل الغربي تولدت عنها تيارات فكرية لا تزال إلى يومنا هذا تتعدد وتنقسم لكن لن تتعدى تيار فكري دعا إلى الأخذ بالحداثة الغربية وقطع الصلة مع التراث الثقافي والمعرفي والحضاري للعالم العربي و الإسلامي، وتيار دعي إلى الأخذ بالتراث مع رفض تام لمنجزات الحداثة الغربية، وتيار أخذ بالتوفيق بين التيار الأول والتيار الثاني أي بين التراث والحداثة.

لذلك حاول العقل العربي عبر اكتشافه لتمظهرات العقل الغربي في العلوم الاجتماعية والإنسانية، أن يأخذ من منجزاته المعرفية كالسوسيولوجيا لتشكيل خطابات معرفية حول الواقع الاجتماعي الثقافي العربي، إلا أن لحظة الاكتشاف هذه لم تمر بقلق ابستيمولوجي ومعرفي.

ففي البداية استعار المنهج كصيغ إجرائية من السوسيولوجيا الغربية محاولا توليد سوسيولوجيا عربية، و لم يكتف بهذا بل ذهب إلى حد إسقاط النظرية الاجتماعية الغربية (الماركسية أو البنائية الوظيفية باعتبارها الأكثر حضورا في الممارسة السوسيولوجية) على الواقع الاجتماعي العربي، واعتبر المشكلة الابستيمولوجية تتمثل في الاستيعاب الجيد للمقولات المنهجية والفكرية لنظريات السوسيولوجيا الغربية، لأنها ليست خاصة بالمجتمعات الغربية بل هي منجزات عالمية، نستطيع من خلال عملية الإسقاط المعرفي من تشكيل حقل سوسيولوجي عربي.

أما أكبر لحظات الوعي الابستمولوجي بإشكالية وخصوصية الممارسة السوسيولوجية، تمثلها اللحظة التي اكتشفت الأبعاد الحضارية والثقافية للمعرفة السوسيولوجية الغربية، ودعت إلى التأسيس المعرفي للحقل

سوسيولوجي عربي، إلا أنها كأية لحظة وعي رافقتها في الممارسات الأولية عمليات التلفيق والاختزال المنهجي، ممثلة في ممارسات دعاة علم الاجتماع العربي و ممارسات دعاة علم الاجتماع الإسلامي، ثم أصبحت فكرة التأسيس أكثر نضوجا لكنها اتخذت اتجاهين: الاتجاه الأول رأى أصحابه ضرورة تحديث المجتمعات العربية على شاكلة المجتمعات الغربية، ودعوا إلى ضرورة تخليص العقل العربي من الميتافيزيقا التي تأسره، أين اتخذوا من فلسفة التنوير إطارا مرجعيا لهم، بينما أصحاب الاتجاه الثاني وعوا المناهج والآليات التي استخدمها العقل الغربي في توليد المعرفة السوسيولوجية، ودعوا إلى ضرورة إبداع منهج يصل السوسيولوجيا بالتراث المعرفي الإسلامي، وأسموا مشروعهم إسلامية المعرفة في العلوم الاجتماعية، لذلك سنعرض في هذا الفصل لهذه الآليات التي استخدمها العقل العربي الإسلامي في توليد المعرفة السوسيولوجية في العالم العربي والكشف عن طريق التحليل و النقد محدودية أفقها المعرفي والمنهجي.

أولا: آلية استعارة المنهج من الحقل المعرفي الغربي لتوليد المعرفة السوسيولوجية في العالم العربي:

تعني الاستعارة في اللغة العربية:" تشبيه شيء بشيء آخر ومن ثم يحذف أحد الطرفين، لنصل بعد ذلك إلى عدة أنواع للاستعارة وفق غياب أو حضور أحد طرفيها اللذين تعتبر المشابهة الخيط الرباط بينهما والمقياس الحاسم في شأن جودتها أو رداءتها"(1)، من هذا المدلول اللغوي للاستعارة، فان السوسيولوجيا العربية تشبه ظاهريا السوسيولوجيا الغربية، لأنها استعارت منها المنهج كصيغ إجرائية فقط لتوليد المعرفة السوسيولوجية في العالم العربي.

وتعتبر آلية استعارة المنهج من الحقل المعرفي الغربي لتوليد المعرفة السوسيولوجية الأكثر استخداما وشيوعا في الدراسات الاجتماعية في العالم العربي، سواء وعى الباحث هذه الآلية وتقصد استخدامها، أو لم يع ويقوم باستخدامها كما تستخدم الآلات المستوردة من الغرب في عمليات الإنتاج المادي، والملاحظ أن آلية الاستعارة تمتد إلى العديد من حقول المعرفية العربية المعاصرة: كالمناهج النقدية في الأدب العربي، حيث عبر عنها العديد من النقاد العرب بقولهم أن المناهج المطبقة على النصوص التراثية تؤدي إلى طمس معالمها البيانية بدلا من إضاءتها " فوفاء المناهج الغربية لأصول نشأتها، وتحيزها للأنساق الحضارية التي أسهمت في تشكيلها وتأصيلها... الخطأ الذي وقع فيه الكثير من النقاد العرب في مقارباتهم النقدية، إذ يعتقدون بأن هذه المناهج لا تعدو أن تكون أدوات إجرائية يتوسل بها لتحليل النصوص الإبداعية، متناسين المضامين الثقافية التي تحملها هذه المناهج"(2)

فيتبع العقل العربي وفق هذه الآلية الاستعارية خطوات المناهج التي يبدعها العقل الغربي، و تبدو هذه التبعية أكثر وضوحا في الفلسفة، عبر عنها كمال عبد اللطيف بقوله:" إن هؤلاء الكتاب يستعيدون بعض مفاهيم فلسفة الأنوار وبعض ملامح الفلسفة الوضعية، من أجل محاولة تفسير مظاهر التأخر التاريخي العربي

1- أحمد الفاقد: **المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري**، دار بن رقراق للطباعة والنشر، الرباط ، ط01، 2010، ص97.

2- عبد الغاني بارة: **إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2005. ص134.

UNIVERSITE SETIF2

...وتشبع بعضهم ببعض مبادئ الفلسفة الوضعية، لم تنتج البناء النظري المطابق لتاريخه الذاتي، و لم تتمكن من نحت مفاهيم جديدة، وظلت في الأغلب الأعم مجرد رجع صدى، شرحا على الشرح، نسخا لنموذج، وتثبيطا لأصل(1).

فتتم استعارة المنهج مفصولا عن الرؤية الحضارية التي شكلته في سياق تاريخي معين، فيرى أصحاب هذه الآلية أن المعرفة السوسيولوجية تطورت في الحقل المعرفي الغربي لأنها وظفت المنهج العلمي المستخدم في العلوم الطبيعة، ويتم اختزال مفهوم المنهج إلى جملة صيغ إجرائية تبتدئ من تحديد مشكلة الدراسة، ثم صياغة الفرضيات، فالتحقق منها باستخدام أدوات منهجية ممثلة في المقابلة أو الاستمارة، لتنتهي الدراسة في شكل جداول إحصائية، وأخيرا نفي أو إثبات الفرضيات، وتعج الكتب التي يطلق عليها كتب المنهجية في العالم العربي بالتوصيف والشرح لهذه الخطوات، وتبقى الاختلافات شكلية بينها مثلا في أولوية عرض الدراسات السابقة في البداية الدراسة أم في آخرها.

في علم الاجتماع أخذ الكثير من الدارسين لهذا العلم باستعارة المنهج الوصفي، إلا أن جل النتائج أتت هزيلة، كما وصفها ساري سالم بقوله:" عندما يصر الباحثون العرب على الأخذ بالوضعية كأساس المنهجي للوصول إلى معرفة سوسيولوجية منظمة فإنهم يصرون أيضا على عدم الرغبة في تخطي إغراءات البيانات الجاهزة للواقع الاجتماعي، وتقتضي هذه الرغبة من الباحث تسجيل ما يفرزه الواقع الاجتماعي القائم من مؤثرات فورية واعتمادها كأسباب، وملاحظة ما يرتبط بها من أثار آنية، ومعاملتها كنتائج، دون إدراك لشبكة العلاقات التي تحكم الظواهر أو تقضي ارتباطاتها الفعلية والممكنة ... ويأتي تدفق البحوث الوضعية بهذا الكم الهائل ليطغى على أدبيات علم الاجتماع في الوطن العربي"(2).

لا يهتم أصحاب هذه الآلية بقضايا النظرية والمفاهيم المرتبطة بها، بقدر اهتمامهم بالبعد الإجرائي المنهجي، حيث يركزون على صياغة الفرضيات السببية واستخدام اللغة الإحصائية لتأكد من صدقها، " إن من أهم أسباب غياب التنظير، وفقره حين يوجد، ما يترتب على الامبريقية المتطرفة من تصور خاطئة عن وظيفة البحث الاجتماعي على أنها لا تزيد على تقديم وصف موضوعي هكذا يقال للواقع، بدون محاولة الكشف عن الأسباب التي أدت به إلى ما هو عليه....لهذا تنتهي الدراسات والبحوث الاجتماعية بعدد –يكون هائلا في بعض الحالات من الجداول، تتوزع فيها المعلومات أو المادة البيانية، ويعلق عليها بوصف موجز يلخص ما يتضمنه كل جدول...ويأتي الجهد في هذه الحالة هزيلا لا يضيف كثيرا –وقد لا يضيف شيئا –ما يعرفه الإنسان المثقف بل والعادي عن موضوع البحث"(3).

1- كمال عبد اللطيف: **قراءات معاصرة في الفلسفة العربية**، ، دار الطليعة، بيروت، 1980، ص11/10.

2- ساري سالم وآخرون: **نحو علم الاجتماع عربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص190.

3- محمد عزت حجازي: **الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في العالم العربي**، المرجع السابق، ص28.

في المقابل إن الفرز المنهجي بين" الفكر كأداة بنية من المبادئ والمفاهيم والآليات الذهنية، والفكر كمحتوى من التصورات و الآراء والأفكار والنظريات "[1]، يقودنا إلى اعتبار أولا: الفكر السوسيولوجي الغربي كأداة، بمعنى جملة المناهج والأدوات التي استخدمها العقل الغربي في توليد المعرفة السوسيولوجية، و ثانيا اعتبار الفكر السوسيولوجي الغربي كمحتوى، بمعنى جملة التصورات والمفاهيم والنظريات، فتعامل العقل العربي مع هذا الفكر بطريقة تجزيئية، حيث اتصل جزء من الباحثين مع الفكر السوسيولوجي كبينة تصورات ومفاهيم ونظريات، اكتفوا باستعارتها لتوليد المعرفة السوسيولوجية الخاصة بالمجتمعات العربية، بينما غفلوا عن الآليات المنهاجية التي استخدمها العقل الغربي لتوليد المعرفة السوسيولوجية، وكيف حول هذا العقل الذات الإنسانية إلى محل دراسة علمية، ويمثل هذه الآلية أصحاب آلية إسقاط النظرية الاجتماعية الغربية على الواقع الاجتماعي العربي.

بينما اتصل العقل العربي في جزء منه بالمناهج التي استخدمها العقل الغربي لتوليد السوسيولوجيا، لذا قام العقل العربي بعملية تفاضلية داخل الفكر السوسيولوجي أين فصل بين الفكر كأداة والفكر السوسيولوجي كمضامين، فوجد صعوبة في الربط بين الفكر السوسيولوجي كأداة والفكر السوسيولوجي كمحتوى، واكتفى العقل العربي باستعارة المنهج كصيغة إجرائية، بل اعتبر المنهج جملة خطوات ميكانيكية يطبقها لينتج خطاب سوسيولوجي حول الواقع الاجتماعي العربي، مما جعل الضعف المعرفي يجانب الكثير من الممارسات السوسيولوجية ، و الضعف في مجال الوعي النقدي بالمفاهيم والنظريات الاجتماعية.

وهذا ما نتلمسه مثلا من خلال تناول جملة من أطروحات الماجستير و الدكتوراه التي أنجزت في قسم علم الاجتماع بجامعة قسنطينة الجزائرية خلال الفترة الممتدة من: 2010/2000م، إذ اعتبرناها أحد أشكال المعرفة السوسيولوجية التي ينتجها العقل العربي، حيث قمت بطريقة السحب العشوائي لأطروحات عددها: أربعة عشرة، ثم لخصتها في جدول تناولت فيه فرضيات الدراسة، المفاهيم، الإطار النظري، المنهج وأدوات جمع البيانات، والتبرير المنهجي الذي يمكن أن نقدمه لهذا العرض أن هذه العناصر هي أهم هياكل الأطروحة، وعن طريقة استخدام منهج تحليل المضمون المعرفي توصلت إلى النتائج التالية:

1- تحديد فرضيات الدراسة:

ينطلق الباحثون من تحويل عنوان الدراسة في الأغلب الأعم إلى شكل فرضية رئيسية تتفرع عنها فرضيات فرعية، حيث يركز الباحث على إقامة علاقة سببية بين متغيرين يعتبر أحدهما مستقل والآخر تابع، و في مرات تكون علاقة سطحية في بعض الممارسات المنهجية، فرغم تعدد المواضيع المبحوثة التي تنتمي إلى حقول فرعية عديدة في علم الاجتماع: التنمية، الحضري، التربوي، تنمية الموارد البشرية، لاحظت أنها لا تخرج عن التعريف التالي لمفهوم الفرضيات: "تصاغ الفروض في شكل جمل إخبارية تقريرية تعبر عن علاقة بين

1- محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط01، 1985، ص52.

متغيرين مثلا: كلما زاد تماسك الجماعة، كلما زاد تأثير الجماعة على أعضائها، أو أن التدريب المهني يساهم في زيادة الإنتاجية، على أن يكون بالإمكان قياس هذه المتغيرات ، أي أن صياغة الفروض تستوجب إمكانية اختبارها، وقد يعتمد الباحث أسلوبا آخر في صياغة الفروض كان يحدد الفرضية العامة ويستنبط منها الفرضيات فرعية"[1].

بهذه الطريقة المعرفية البسيطة لتناول الفرضيات في العلوم وفي علم الاجتماع، والتي تعج بها كتب المنهجية في العالم العربي، يتم اقتصار الفروض إلى علاقة بين متغيرين أحدهما سبب والآخر نتيجة، ويغيب الوعي الابستمولوجي بإشكالية الفرضيات وعلاقتها بالمنهج الاستقرائي، وما تثيره من نقاشات حادة في فلسفة العلوم المعاصرة، هل الملاحظة المباشرة هي التي تؤدي إلى صياغة الفرض العلمي؟ أم أن التخمين والحدس هو الذي يؤدي إلى صياغة الفرضيات؟ أم هل الجماعة العلمية هي التي توجه الباحث لطبيعة الفرضيات التي يصوغها؟ و يثار الجدل الفلسفي عن طبيعة القضايا التي تصاغ بها هذه الفرضيات، وأيضا حول الطريقة المنهجية التي يمكن أن نختبر بها الفرضيات، مبدأ التحقق كما صاغته الوضعية المنطقية، أم مبدأ القابلية للتكذيب كما صاغه كارل بوبر.

ونتيجة لغياب هذا الوعي الابستيمولوجي بصياغة الفرضيات في فلسفة العلوم، يجتهد الباحثون في علم الاجتماع إلى تحويل كل موضوعاتهم إلى شكل فروض سببية، وفي بعض الممارسات تكون بطريقة مبتذلة، أين ظهرت مثلا في فرضيات إحدى الدراسات: تولي الإذاعة المحلية سيرتا أهمية معتبرة للمواضيع الصحية، فكيف تمكن الباحث من الفصل بين المغير المستقل: إذاعة سيرتا، المتغير التابع: المواضيع الصحية؟ وتبدو صياغة الفرضية كأنها جملة أدبية وليست جملة قضايا منطقية.

مثال آخر على هذا النوع من الممارسة:"علاقات الجيرة في المناطق السكنية الحضرية الجديدة هي علاقات سطحية"، أعطى الباحث مؤشرات للعلاقة السطحية كمبرر لإقامة علاقة سببية بين المتغيرين، مثال آخر: تؤثر الوجبات السريعة في العادات الغذائية عند الشباب فيغيرها من عدة جوانب.

يطرح سؤال آخر يثير الكثير من الأهمية والجدل في حقل السوسيولوجيا النقدية، من أين تشتق الفرضيات: من الخبرة اليومية؟ من الحس المشترك؟ أم من النظريات الاجتماعية ؟ يغلب على أصحاب استعارة المنهج عدم الاهتمام بالإطار النظري كما سنوضح لاحقا، لذلك تبقى الطريقة الوحيدة لصياغة الفروض هي الحس المشترك أو خطاب الحياة اليومية، كما عبر عنه بيار بورديو: " في حالة رفضنا الصياغة الصريحة لجسم من الفرضيات الممتدة إلى النظرية المعنية، فإننا سوف نصل لا محالة إلى نوع من المسلمات لا تختلف أبدا عن المفردات الخام التي تحتفل بها المعرفة الاجتماعية الشائعة"[2].

1- يوسف عنصر: **التساؤلات والفروض في البحث الاجتماعي**، في كتاب: الأسس المنهجية في العلوم الاجتماعية، فوضيل دليو وآخرين، منشورات جامعة قسنطينة، سنة 1999، ص111.

2- بيار بورديو و آخرون: **مهنة عالم الاجتماع**، ترجمة نظير جاهل، دار الحقيقة ، بيروت، لبنان، ط01، 1993. ص50.

لذلك تبدو الفرضيات كأنها مسلمات تنبع من الحس المشترك أو قل بتعبير أدق من المعرفة العامية، وهنا يصبح المنهج المطبق ليس المنهج الوصفي كما يزعم أصحاب هذا الاتجاه، بل القياس الأرسطي الذي ينطلق من مقدمات صحيحة لتلزم عنها بالضرورة نتائج صحيحة، والفرضيات في هذه الممارسات البحثية تفقد خاصية الكشف عن مناطق معرفية معتمة، فكل دراسات العينة أثبتت نتائجها صدق الفرضيات.

ولا تختلف الفرضيات فيما بينها إلا في الجانب اللغوي الذي تصاغ به وفق مبدأ النفي أو الإثبات، مثلا الفرضية البحثية: إن توفر الخدمات الرعاية للأشخاص المعوقين بالمركز يساهم في تحقيق أهداف سياسة إدماجهم في الجزائر، يمكن لباحث آخر أن يصيغ الفرضية على الشكل التالي: إن نقص خدمات الرعاية للأشخاص المعوقين بالمركز لا يساهم في تحقيق أهداف سياسة إدماجهم في الجزائر، وفي نفس المركز أي نفس مجال الدراسة الذي أجري فيه التحقق من الفرضية الأولى يتم التحقق من صحة الفرضية الثانية، وتصبح الفرضية ليست علاقة تخمينية بقدر ما هي علاقة جبرية بين متغيرين، وليست إجابة مؤقتة كما يدعي أصحاب هذا الاتجاه، بل إجابة صادقة تحتاج إلى منهج إحصائي لإثبات يقنيتيها.

تأتي صعوبة صياغة الفرضيات في السوسيولوجيا العربية على عكس المعرفة السوسيولوجية الغربية، لأن هذه الأخيرة اتخذت من فلسفة العلوم الطبيعة كنموذج يحتذى به في توليد المعرفة العلمية في العلوم الإنسانية، وكأن العقل الغربي كما ذكرنا سابقا يحتكم إلى مقدمات منطقية للنموذج المعرفي الخاص به، بينما في العالم العربي تعاني العلوم الطبيعة من التخلف والانحطاط في الممارسة كمثيلاتها العلوم الاجتماعية، وبالتالي الباحثون في العلوم الطبيعية أو الاجتماعية ينطلقون من النتائج التي توصلت إليها المعرفة الغربية، ليعيدوا إثباتها من خلال المعرفة المتولدة عن هذه الممارسة في العالم العربي، ولا يتم هدم هذه الفرضيات- المسلمات إلا إذا قام المشتغلون في الحقل المعرفي الغربي بهدمها، وهنا لا يزال العقل العربي يعتمد على القياس الأرسطي لإنتاج المعرفة الذي شاع استخدامه في القرون الوسطى، لكن هذه المرة وفي زمننا الحاضر يستعير مقدماته من الحقل المعرفي الغربي.

2- تحديد مفاهيم الدراسة:

يتم تحويل كل مفردة من عنوان البحث إلى مفهوم رئيسي أو مفهوم فرعي، مثلا عنوان الدراسة: "البناء الفوضوي ومشكلة التنمية العمرانية"، تم تحويل كل مفردات العنوان إلى مفاهيم: البناء، البناء الفوضوي، المشكلة، التنمية، التنمية العمرانية، يعرض الباحث العديد من المفاهيم لمفهوم محدد: التنمية العمرانية، ليصل في الأخير إلى صياغة مفهوم إجرائي.

بالنسبة لعينة الدراسة يتم عرض المفاهيم بالاعتماد على مراجع مكتوبة باللغة العربية، وهي لا تؤصل المفاهيم في الغالب الأعم إنما هي ترجمة لمفهوم مأخوذ من المعرفة السوسيولوجية الغربية، أو يعتمد الباحث بشكل مباشر على مراجع اللغة الأجنبية كالفرنسية، وكأنه يرى من الناحية المنهجية أن عرض المفاهيم يتم بهذه الطريقة،" كثيرا ما نجد الطلبة وتحت إلحاح من المشرفين على أعمالهم، يخصصون مبحثا أو فصلا في مذكرات التخرج أو رسائل الماجستير أو أطروحات الدكتوراه، تحت عنوان: تحديد المفاهيم، ويركزن على المصطلحات

الواردة في العنوان، ويعتقدون أن تحديد المفاهيم يتعلق بتلك الكلمات فقط، ويغفلون بعد ذلك عن الكثير من المصطلحات ويستخدمونها كيفما اتفق، وقد يعتمدون على مراجع مختلفة، وفي العديد من الحالات يكون المفهوم للمصطلح واحد متباينا، فيقعون في التناقض دون وعي منهم"(1).

تستعار المفاهيم من حقول معرفية أخرى كالعلوم الإدارية، مثلا ظهرت هذه الممارسة في الدراسة المعنونة بـــ: تأثير القيادة على عملية اتخاذ القرارات في التنظيم الصناعي الجزائري، أين حدد الباحث مفهوم القيادة انطلاقا من كتب ومراجع العلوم الإدارية، دون توضيح معرفي لسبب لجوئه لهذه المراجع، بل وغابت الدلالة السوسيولوجية نهائيا لمفهوم القيادة، وكأن تحديد المفاهيم بهذا الشكل يتحول إلى نوع من هدر الخطاب المعرفي كما وصفه أحمد بدوي "بخطاب هدر الطاقة" في أحد البحوث، بقوله " ظهر هذا النموذج السلبي في أحد البحوث: ففي بداية البحث، يقدم الباحث عنوانا فرعيا، (المجتمع المدني: قراء مفاهيمية): ثم يبدأ في سرد أربعة عشر تعريفا للمجتمع المدني، دون تمييز أو تصنيف بينها، ...، لم تستفد منها الدراسة، الباحث اختزل مفهوم المجمع المدني في مجرد حصر التعريفات التي عثر عليها حول المفهوم، دون تحديد لجذورها النظرية"(2).

في العينة التي انتقيناها يتم تقديم مفهوم إجرائي من الناحية المعرفية دون توظيف للعرض المكثف لتلك المفاهيم من الحقول الأخرى، ويصطدم الباحث في مرات بمفاهيم يصعب تحديدها كمفهوم "الواقع"، ففي هذه الحالة يعرض خطاب نظري أكثر من صياغة معرفية للمفهوم، ويلجأ إلى صياغة مفهوم إجرائي من تصوره الخاص، هذا كله يتم على المستوى الشكلي، أما الناحية المضامنية يعتقد أصحاب استعارة المفاهيم، أن المفاهيم محايدة معرفيا وصالحة لكل زمان ومكان، وأنها رحالة تنتقل من حقل معرفي إلى الآخر، ويغيب عنهم الوعي الابتسيمولوجي بتشكل المفاهيم في الحقول المعرفية، والشحنات الثقافية التي تعطيها قوتها المنطقية وأبعادها الفلسفية،" فالباحث الذي يريد معرفة مضمون المصطلح من المصطلحات فيمد يده إلى القاموس، باحثا عن هذا المضمون، إنما يزرع في عقله ووجدانه بذرة فكرية تنمو، تتلون مساحة من عقله ووجدانه الصيغة الحضارية التي تحكم لون ومذهب مضامين مصطلحات هذا القاموس" (3) .

تغيب إذا عن الممارسين لهذا الآلية إشكالية المفهوم في علم الاجتماع، فبالنسبة لهم المفهوم محايد معرفيا لا جنسية ولا وطن له، انه تركيبة لغوية صورية يمكن أن تستعار من حقل معرفي آخر، فيعرف معن عمر خليل المفهوم بصورة معرفية سطحية بـــ:" إنها الصورة الذهنية الإدراكية المتشكلة بواسطة الملاحظة المباشرة، لأكثر من مؤشر واحد من واقع ميدان البحث "(4).

1- مراد زعيمي:" **كلمة عن لغة علم الاجتماع**"، مجلة التواصل، جامعة عنابة، عدد20، 2007، ص298.

2- احمد موسى بدوي: "**القدرة التنافسية للبحث الاجتماعي العربي: تحليل مقارن للبحوث المنشورة في دوريات علمية محكمة**"، مجلة إضافات، بيروت، عدد02، 2010، ص88.

3- محمد عمارة: **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، المعهد العالمي لفكر الإسلامي، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، 1996، ص264.

4- معن خليل عمر: **مناهج البحث في علم الاجتماع**، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن، 2004، ص12.

يقع ممارسوا آلية استعارة المفاهيم في التناقض المنطقي والمعرفي، كعرض مفهوم ينتمي إلى حقول معرفية عديدة، أو ينتمي إلى نظريات متناقضة(نظرية الصراع و نظرية التكامل) "عدم مرعاه الحمولة الدلالية و المفهومية والمعرفية للمفاهيم... فالمفاهيم تتحول وتنتقل من زمان إلى آخر ومن مكان إلى آخر، مما يؤدي إلى اختلافها الدلالي، وتعدد دلالتها نظرا لكونها تتمتع بتاريخ خاص"[1]، مما يوقع الكثير من الباحثين في إشكالية عرض المفهوم وتتضح عند محاولة صياغة مفهوم إجرائي أين يتم التوليف بين مفاهيم يستحيل الجمع بينها لاعتبارات منطقية وثقافية وأيديولوجية " إن التسرع في السبق إلى نقل النظريات الغربية مع تغييب سياقها الابستمولوجي، ونحن نعلم الدور الذي يضطلع به الوعي الابستمولوجي في الضبط الاصطلاحي للمفاهيم، لأن هذه المفاهيم لا تتحقق لا في مجال النظري الذي تنظم فيه ولا نتيجة إلا في إطار الحقل الدلالي والشبكة النسقية التي ينتمي إليها" [2].

لذلك نحن في حاجة إلى الدرس الألسني المعاصر خاصة اللسانيات التوليدية المتعلقة بالمصطلح، لإعادة قراءة المفاهيم في علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية، للكشف عن الدلالات المعرفية واللغوية التي ولدتها، بدل من الترجمة المبتذلة للمفهوم وكأنه رمز رياضي، فهل مفهوم الأسرة في المجتمعات العربية هو ونفسه مفهوم الأسرة في المجتمعات الغربية، وهل الديمقراطية في المجتمع الغربية لها نفس الدلالة في المجتمع العربي، وقس على ذلك الكثير من المفاهيم والمصطلحات.

إضافة إلى ذلك المفاهيم في الغالب الأعم في حقول المعرفة هي بالدرجة الأولى انساق صورية لنظريات محددة، لا يجب من الناحية المنطقية أن يتم عرض مفهوم واحد من عدة نظريات تصل العلاقات بينها إلى حد التناقض، هل مفهوم الطبقة في النظرية الماركسية وفي البنائية الوظيفية لهما نفس الدلالة السوسيولوجية؟ و المفهوم المصاغ في إطار لغة معينة يعني في نهاية الأمر أنه قراءة تأويلية للواقع الاجتماعي، فهل من المنطق أن يتم تعميمه؟ قام أغلب باحثي العينة بتحديد الدلالة اللغوية للمفهوم في دراساتهم، ثم قاموا بعرض العديد من المفاهيم المبتورة من مرجعيتها النظرية الاجتماعية الغربية، ثم يصيغ الباحث مفهومها إجرائيا يقترب أو يبتعد من المفاهيم التي ذكرها.

إن المفهوم تصوير لجزء من الواقع الاجتماعي ولا يصح منهجيا استعارته " إذا كنا –أي نحن العرب– قد استعرنا معظم المصطلحات من الأوربيين، فقد استعرنا منهم في الوقت نفسه المفاهيم التي تعبر عن هذه المصطلحات وهكذا نحن نستخدم مثلا: مصطلح الأمة بالمفهوم الأوربي ولا نتخيل امة خارج هذا المفهوم،

1- بوشعيب الساوري: **إشكالية الانتقال من المفهوم إلى المصطلح**، جامعة قاصدي مرباح، الملتقى الدولي في المصطلح النقدي، 10/9مارس، 2011، ص10.

2- **المرجع نفسه**: ص11.

فإذا رأينا هذا المفهوم لا ينطبق على أمتنا العربية، سلكنا احد المسلكين: إما أن ننكر وجود امة عربية أصلا، وإما أن ندخل الأمة قسرا في المفهوم الأوربي الجاهز، متجاوزين شرط وجودها الخاص"(1).

3- تحديد الإطار النظري في الدراسة:

بعد قيام الباحث بتحديد إشكالية بحثه وفروض الدراسة وتحديد المفاهيم، يصل إلى عرض الإطار النظري، أي النظريات أو الأدبيات النظرية التي تناولت البحث قيد الدراسة، فوجدت في الغالب ما يعتمد الممارسون لهذه الآلية التلقيط النظري في موضوعاتهم، حيث تجد البحث الواحد متعدد النظرية البنائية الوظيفية، الماركسية، التفاعلية الرمزية، دون أن يتخذ الباحث أية مقاربة سوسيولوجية لموضوع بحثه، وهو أحد أشكال الهدر المعرفي،" ظهر أن التوجهات الغالبة على بحوث الماجستير والدكتوراه هي على التوالي: الوظيفية، الوضعية، المادية التاريخية، الاتجاه النقدي، واستطاعت هذه الدراسة أن تكشف عن نموذج نظري سلبي ظاهر في هذه البحوث، هو أسلوب التلقيط النظري، الذي يشير إلى اتجاه بعض البحوث إلى نزع مقولات نظرية من سياقات مختلفة، وعرضها كإطار نظري دون التنبه إلى ضرورة التماسك المنطقي لما تم تجميعه من مقولات"(2).

مثلا تظهر آلية التلقيط النظري في موضوع تمثلات الطلبة لواقع التكوين الجامعي المتدرج في الجامعة الجزائرية، عرض الباحث في الإطار النظري: الاتجاه الوظيفي، و الفينومنولوجي، والماركسي، المدخل الإسلامي، مدخل تنمية الموارد البشرية، تم عرضها دون تبني موقف معين من أي اتجاه نظري، وكأن الممارسة المعرفية بالنسبة للباحث تنتهي في حالة العرض النظري، لأن أصحاب آلية الاستعارة المنهج لا يفكرون غالبا إلا في الممارسة التكميمية للظاهرة الاجتماعية، فتجد الباحث حاضر معرفيا ومنهجيا في: فصل أو مبحث تحديد الإشكالية والفرضيات، ثم فصل عرض البيانات الميدانية التي تكون في شكل جداول إحصائية ترفق بتحليل إحصائي اجتماعي، أما بالنسبة له النظرية لا تمثل أية هاجس أو قلق معرفي، لأنه كما يتعامل مع المفاهيم أين يحول كل مفردات عنوان البحث إلى مفاهيم، يحول تقريبا كل مفردات العنوان البحث إلى فصول يجمعها تحت عنوان الإطار النظري.

مثال آخر على هذه الممارسة ظهر في دراسة الباحث المعنونة بـــ: دور الإذاعة المحلية في نشر الوعي الصحي لدى الطالب الجامعي، تم تحويل كل مفردات عنوان البحث إلى فصول أطلق عليها الباحث الإطار النظري للدراسة: الإذاعة نظرة بانورامية، الإذاعة في العالم، الإذاعة في الجزائر، الوعي الصحي والإذاعي، الإعلام الوطني وسياسة الجزائر الصحية، الجامعة والطالب الجامعي، قام الباحث بالاستعارة بشكل مكثف من علوم الإعلام، وغابت المداخل السوسيولوجية في هذه الدراسة، وكأن البحث أجري في حقل علوم الإعلام

1- احمد عبد المعطي حجازي: **رؤية حضارية طبقية لعروبة مصر: دراسة ووثائق**، دار الآداب ، بيروت، 1979، ص96.

2- احمد موسى بدوي: **"الأبعاد الاجتماعية لإنتاج واكتساب المعرفة، حالة علم الاجتماع في الجامعات المصرية"**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط01، 2009، ص319.

والاتصال، وهنا تطرح إشكالية الوعي الابستمولوجي بالحدود السوسيولوجية للدراسة، أين تؤكد هذه الممارسة أن الباحث لا يهتم إلا بالجانب المنهجي الإجرائي.

مثال آخر: رعاية المعوقين وأهداف سياسة إدماجهم الاجتماعي بالجزائر من منظور الخدمة الاجتماعية، صرح الباحث أنه اعتمد على المدخل التكاملي النظري في الدراسة: فنجد أنه استعار من : علم النفس، علم النفس الاجتماعي، وقام بعرض دراسات سابقة في تخصصات لا تنتمي لحقل السوسيولوجيا في الفصول النظرية، فهل من المنطقي أن يعرض الباحث عدة مداخل نظرية تنتمي إلى حقول معرفية عديدة من بينها علم النفس وعلم الاجتماع، ثم يدعي أنه تبنى المدخل التكاملي النظري، فتثبت هذه الممارسات التشويش النظري لدى الباحثين في علم الاجتماع.

مثال آخر: مرافقة الشباب في إنشاء المؤسسة الإنتاجية الصغيرة، في الإطار النظري للدراسة يظهر أن الباحث لم يستخدم أية مدخل نظري سوسيولوجي، بل اعتمد كليا على العلوم الاقتصادية في تناول: المؤسسة الإنتاجية والمؤسسة الاقتصادية، فتكشف هذه الممارسة أن النظرية لا تعلب أي دور في توجيه الباحث نحو موضوعات الدراسة بل العكس يختار الموضوع متوهما أن المشكلة الرئيسية بالنسبة له هي إمكانية إخضاع الموضوع للمنهج الكمي القياسي الإحصائي، وبالتالي بعد أن يختار موضوع الدراسة ينتقل للبحث عن الإطار النظري، أين يقوم بعرض الكثير من المقاربات التي تنمي إلى تخصصات وحقول معرفية عديدة:كعلم النفس، الاقتصاد، التربية، العلوم السياسية، وغيرها.

يكشف هذا الفقر والإرباك النظري عن الخلل المنهجي في تدريس المنهجية في أقسام علم الاجتماع في الجامعة الجزائرية، ويكشف عجز الباحثين عن محاورة الجانب النظري للدراسة بسب عدم امتلاكهم للأدوات الابستيمولوجية، لأنه لم يتم الربط كما ذكرنا سابقا بين النظريات والتصورات في المعرفة السوسيولوجية الغربية والآليات الذهنية المنهجية التي ولدتها، لذلك تظهر هذه الممارسات السطحية للجانب النظري.

معظم دراسات العينة التي اخترناها لم يستخدم الباحثون المراجع النظرية الكلاسيكية في علم الاجتماع، و لا حتى المراجع المعاصرة: ريمون بودون، بيار بورديو، ألان توران، ليتار ، ميشال فوكو، دريدا، فالتحليل المضموني للمراجع المستخدمة يكشف أن فقر الإطار النظري يعود إلى الغياب الوعي الابستيمولوجي للباحثين بالنظريات الاجتماعية المعاصرة، ففي هذا الصدد يقول بدوي:" كشف تحليلي المضمون المؤلفات في النظرية الاجتماعية عن ظهور حالة من الجمود وعدم الانفتاح على المعرفة السوسيولوجية المعاصرة، بالإضافة إلى أن غالبية المنتجات تهتم بعرض الاتجاهات النظرية دون تحليل أو نقد ، وان الجهد التنظيري المتسق مع الواقع الاجتماعي يعبر جهدا محدودا ونادرا"(1)، وهو ما وقف عليه معن خليل عمر عند نقده للإطار النظري للرسائل الجامعية "تحت باب الإطار النظري يذكر العديد من الرسائل الجامعية عدة نظريات لكل واحدة منها لا تتطابق

1- احمد موسى بدوي: **مرجع سابق**، ص319.

مع الثانية، بل مجرد التجميع لنظريات متضاربة في منطلقاتها ونصوصها وبراهينها واختصاصها...لكن بعض الرسائل لا تميز بينها بل تجمعها ولا يستفاد منها لا في التفسير ولا في التحليل بل تتركها بائسة، فضاع التوظيف النظري الذي بدوره أعطى للدراسة وزنا علميا ضعيفا وغيبت عنها الحقل الاختصاصي"(1).

هذا الفقر النظري يرجعه البعض إلى غياب نظرية اجتماعية في العالم العربي يمكن أن يعتمد عليها الباحث في إعداد بحثه، "لا ننتمي إلى مدرسة عربية محدّدة في علم الاجتماع أو في علم النفس الاجتماعي أو في الفلسفة، إننا نستهلك، إننا نأخذ المنهج والتوّجه دون أن ننصبّ على إنتاج المنهج المستقل والتوجّه النابع من واقعنا"(2).

4- تحديد المنهج المستخدم في الدراسة:

استخدمت كل الدراسات المنهج الوصفي، وهناك من الباحثين من أضاف كلمة تحليلي، وهناك من الباحثين من أضاف المنهج الإحصائي، وبعض الباحثين ادعوا أنهم استخدموا المنهج التاريخي، فبالرغم من تنوع موضوعات الدراسة: اقتصادية، تربوية، تنمية الموارد البشرية، الانحراف، الأسرة، المعاقين، الشباب، المشاركة السياسية...الخ، إلا أنها استخدمت كلها المنهج الوصفي، والتبرير الذي يضعه معظم الباحثين: نظرا لطبيعة الدراسة فان المنهج الوصفي هو المنهج الملائم لها.

أما مفهوم المنهج بالنسبة لهؤلاء الباحثين: صيغ إجرائية تبتدئ من تحديد مشكلة الدراسة التي تنتهي بتساؤل رئيسي تفرع عنه تساؤلات ثانوية، يتم تحويلها إلى فرضيات سببية كما عرضناها سابقا، ثم تحديد المفاهيم، ثم الإطار النظري الذي هو جملة فصول تتناول الأدبيات النظرية، وأخيرا تعرض النتائج في شكل جداول إحصائية، ليستخلص منها صدق الفرضية أو نفيها.

أما الخلفية الفلسفية للمنهج الوضعي الذي طبق في علم الاجتماع في الحقل المعرفي الغربي، فنزعم أن الكثير من الباحثين لا يدركونه، حيث عرف المنهج الوضعي الكثير من الانتقادات، وكيفية انبثاقه عن الفلسفة الوضعية ثم الوضعية المنطقية، لذلك تخلط بعض الدراسات النقدية لعلم الاجتماع الوضعي في العالم العربي: بين علم الاجتماع ومناهجه الغربية وعلم الاجتماع كممارسات في العالم العربي، أين تنطلق من تصور مؤداه أن الباحث الاجتماعي في العالم العربي: يدرك الخلفية الفلسفية للمنهج الوضعي وهو يحاول أن يستخدمه للدراسة الظواهر الاجتماعية في العالم العربي، كما فعل محمد أمزيان في دراسته القيمة: منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية(3).

1- معن عمر خليل: ورقة مقدمة إلى المؤتمر الوطني :"**تجويد الرسائل والأطروحات العلمية وتفعيل دورها الأمني**"، الرياض، 10-2011/10/12.

2- علي زيعور: "**تيارات متعددة داخل المدرسة العربية في علم الاجتماع**، مجلة الفكر العربي، العددان: 37-38، سنة 1985، ص249.

3- محمد امزيان: **البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط01، 1991.

بل نذهب إلى أن وعي الباحث في العالم العربي بالمنهج لا يتجاوز حدود المستوى الإجرائي، وليس لديه وعي معرفي يربط بين المنهج والنظرية كما هو في فلسفة العلوم "يرتبط المنهج بمستويات معرفية مختلفة أظن أهما ارتباط المنهج بالنظرية ويستند كل منهج على نظرية معينة، فالنظرية ضرورية وأساسية للمنهج وكذلك أن : في أساس كل مناهج المعرفة تمكن القوانين الموضوعية للواقع، وهذا هو السبب في أن المنهج يرتبط ارتباطا لا ينفصم عن النظرية"[1].

ونختلف مع ما ذهب إليه احمد بدوي من أن الضعف المنهجي مرتبط بطبيعة المنهج المستخدم تقليدي أو معاصر، و أن الباحثين في العالم العربي يعانون من نقص في التدرب على المناهج في أقسام علم الاجتماع "بينت دراسة عبد الوهاب بوحديبة أن الممارسة المنهجية لغالبية البحوث تتجه نحو ممارسة منهجية تقليدية ، وتعتمد على وصف الجداول الإحصائية دون التحليل أو مناقشة لاستخلاص دلالة هذه الجداول، كما بينت دراسة نفيسة حسين أن الباحث الاجتماعي، لا يتعرض إثناء اكتساب المعرفة المنهجية في علم الاجتماع إلى الجرعات كافية من التدريب على استخدام الأدوات المنهجية المختلفة ، لأن التدريب الميداني في أقسام علم الاجتماع هدفه الأساسي إعداد اختصاصي اجتماعي، وليس إعداد باحث اجتماعي"[2].

إن المشكلة المنهجية الأساسية في هذه الممارسة التقليدية لا تعود إلى طبيعة المنهج ولا إلى نقص التدريب عليه، بل المشكلة في الاقتصار على منهج واحد في دراسة كل هذه الموضوعات، التي تمس أجزاء متعددة من العالم الاجتماعي، لماذا لم تظهر المناهج البنيوية، المناهج الفينمونولوجية، والمناهج التأويلية وغيرها من المناهج المعاصرة؟ لأن المشكلة تتمثل في الفصل التعسفي بين الفكر السوسيولوجي الغربي كأداة وكمحتوى، وغياب الوعي الابستمولوجي بالبعد المنهجي في الممارسات السوسيولوجية، لأنه عقل إجرائي يسعى إلى الوصول إلى المعرفة عن طريق استعارة المنهج كصيغ إجرائية من الحقل المعرفي الغربي، لذلك تبدو هذه الدراسات سطحية لا تخرج في الغالب الأعم عن إطار المعرفة العامية.

يشير العياشي عنصر في دراسة أجراها على عينة من بحوث طلبة جامعة عنابة في الجزائر في الفترة الممتدة من :1993/1980، إلى أنها" لا تتعدى تحديدا سطحيا وبسيطا للمشكلة، كما هي مصاغة في المعرفة العامية السائدة، وإذا كان تعبير تحديد مشكلة يتكرر في هذه الأعمال فان ما يثير الانتباه، هو أنه إذا كان لا يتم ضمن الإطار نظري معين تكون وظيفته مسائلة الواقع والأدبيات التي تناولت الدراسة، وصولا إلى تقديم صياغة مفاهيم جيدة أو مغايرة لموضوع البحث، انطلاقا من مقاربة معينة، وباستخدام مجموعة من الأفكار والمقولات والمفاهيم التي تشكل إطارا نظريا ماسكا ومتجانسا يكون بمثابة الموجه والمرشد للباحث".[3]

1- زواوي بغورة: "**إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية، المنهج البنيوي نموذجا**"، مجلة دراسات عربية، 2010، ص40.

2- احمد موسى بدوي: **مرجع سابق**، ص323.

3- عياشي عنصر:"**وضعية البحث السوسيولوجي في الجامعة** "، مجلة دراسات عربية، عدد21، سنة13، ص16.

إننا بالعكس من ذلك نسلم بالقدرة التفسيرية للنماذج المنهجية العلمية المتعددة، ونسلم بقدرة هذه المناهج على صياغة قواعد التفسير والعمل والتعقل والممارسة ولكننا لا نريد باسم العلم، أن تتحول قواعد البحث ومفاهيمه إلى نسخ جاهزة، صالحة لكل زمان ومكان، وبدون أي احتراس منهجي يجعلنا ننسى مطالب اليقظة النقدية اللازمة معرفيا، ونتنبه في ممارسة النقل، بدل ممارسة التفكير"(1).

5- استخدام الأدوات المنهجية في الدراسة:

غالبا ما يتم استخدام الأدوات التقنية للبحث الاجتماعي ممثلة في: المقابلة، الاستمارة التي تكون أسئلتها أساسا مشتقة من الفرضيات التي صاغها الباحثون، و هنا يمارس الباحثون نوعا من التعسف المعرفي، لأنهم لا ينطلقون من ظاهرة يسعون إلى اكتشافها بقدر التحقق فقط من معرفتهم بتلك الظاهرة.

إضافة إلى ضعف الجانب النظري في الدراسات الذي من المفترض أن يكون الموجه لصياغة أسئلة الاستمارة، تكون هذه الأدوات المنهجية غير قادرة على قياس الواقع الاجتماعي العربي، وتكشف سطحية استخدامها لدى العينة التي انتقيناها "الباحث ينفذ بحثه اعتمادا على أدوات منهجية لم يجربها من قبل و لم يكشف أسرارها (نقاط الضعف والقوة، ثبات وصدق الأداة، وملاءمتها لقياس البيانات) وغالبا ما يختار الأداة بناء على توجيه المشرف أو سؤال زملاء الدراسات العليا، ويحاول إعادة قراءة المكتوب عنها في كتب المناهج، ثم ينطلق إلى الميدان بمعلومات مكتبية عن هذه الأداة، ودون المهارة الفنية، وهو أمر يؤدي في غالب الأحيان إلى ضعف القدرة على استنطاق الواقع"(2).

أغلبية بحوث العينة التي انتقيناها استخدم الباحثون فيها الاستمارة كأداة رئيسية لجمع البيانات، رغم عينات الدراسة التي تنوعت بين: الطلبة، العمال، الأطفال، الشباب، شاب المدينة، سكان أحياء، المعاقون، المراهقون، النقابيون، الجيران، مديري الشركات، والتساؤل المطروح: هل من المنطق أن كل هذه الشرائح الاجتماعية نستخدم معها أداة واحدة هي: أداة الاستمارة؟ التي تكون عبارة عن جملة من المحاور، كل محور يضم أسئلة: مغلقة أو مفتوحة، يتم إعطاؤها للمبحوث ليجيب عليها، ثم يقوم الباحث في تفريغها في جداول إحصائية يعلق عليها بزعمه: تحليل إحصائي اجتماعي.

في معظم الدراسات لم يتم التصريح بمعيقات استخدام الأداة المنهجية: كرفض تعاطي المبحوثين معها، المستوى الثقافي للمبحوثين، التكتم وعدم الإجابة عن الأسئلة وغيرها،" ونظرا لأن الاستمارة في تصميمها لم تعتمد على إطار نظري واضح ومحدد، فالباحث يصطنع بنودا هي من صنعه، ويصوغ أسئلة يحاصر المبحوث بها ليجيبه إجابات يريدها الباحث، إما بنعم أو لا، أو يحدد له إجابات مسبقة، فيصير الموقف مصطنعا، ونصل إلى نتائج من نفس النوع، ونزعم أن هذا هو منطق المنهج في البحث السوسيولوجي"(3).

1- محمد عابد الجابري: **نحن والتراث**، دار الطليعة، بيروت، 1980، ص11/10.

2- احمد بدوي: **مرجع سابق**، ص325.

3- عبد الباسط عبد المعطي: **اتجاهات نظرية في علم الاجتماع**، عالم المعرفة، عدد44، الكويت، ط01، 1980، ص189.

في الأخير، إن التحليل المضموني للمعرفة السوسيولوجية التي تتمظهر في الرسائل والأطروحات الجامعية الجزائرية التي تعتبر كنماذج تمثيلية للممارسات السوسيولوجية في العالم العربي، والتي تتولد عن آلية استعارة المنهج كصيغ إجرائية لم تتمكن من تحقيق مطلب آخر: وهو سؤال التراكم العلمي في علم الاجتماع في العالم العربي؟ لأن عملية التوصيف للواقع الاجتماعي دون منهج يستند إلى رؤية معرفية حضارية تتولد عنه نظريات تفسيرية للمجتمع العربي، لن يؤدي في الأغلب الأعم إلا لتشكيل معرفة هزيلة تفتقد إلى روح الكشف العلمي، ولن تزيد سوى من تعميق الأزمة الابستمولوجية لعلم الاجتماع كتخصص معرفي في الجامعات العربية.

لذلك نحن مطالبون اليوم بإحداث ثورية منهجية تساعد علم الاجتماع على الانفتاح على الأفق المعرفي الرحب، من خلال إسهام العقل العربي في التأسيس المعرفي لهذا التخصص في الحقل المعرفي الإسلامي، وليس كما يحاول البعض من خلال الفكرة المبتذلة معرفيا أن يرجعوا العجز الذي يعاني منه علم الاجتماع إلى عدم الاندماج الذات العربية في الحداثة الغربية، مما يبين سطحية التناول المعرفي لأزمة علم الاجتماع في العالم العربي، وهو ما ظهر في مجموعة دراسات أجريت حول واقع علم الاجتماع في الجزائر، يقول أحد الباحثين:" في ظل هذا الدفاع الهستيري عن اللغة العربية، وعن التعريب، وفي ظل تأثير التيار الإسلامي خصوصا في مرحلة التسعينات نجد بعض المقاييس التي أثرت فعلا على التكوين السوسيولوجي فقد أفرزت هذه المرحلة مقياسا(ربما يتحول إلى فرع أو تخصص)، هو علم الاجتماع الإسلامي الرافض لكل ما هو غربي –بأيديولوجية غريبة وفي كثير من الأحيان لا علمية ولا موضوعية، وبرؤية دينية فقهية محضة... واعتقد أن فرض الذات العربية الإسلامية ذات الاتجاه المتناحر مع ما هو غريب، والي جسدتها العديد من البحوث والدارسات التي أكدت على فكرة الأصالة ، أدت إلى محدودية المعرفة السوسيولوجية "[1]، فمن الناحية الوعي المعرفي والابستمولوجي بأزمة علم الاجتماع في العالم العربي تمثلها الذين دعوا إلى طرح علم الاجتماع الإسلامي كبديل لعلم الاجتماع الغربي، حتى وان لم يطوروا أدوات منهجية، أو مداخل نظرية لدراسة الظواهر الاجتماعية .

لن تؤدي البحوث الامبريقية بهذه الطريقة إلى التراكم المعرفي أو العلمي، أو تساعدنا في عملية صياغة النماذج النظرية، وهنا يثار سؤال معرفي: هو لماذا لم تتحول أعمال عبد المالك صياد الذي اشتغل مع بورديو في إجراء دراسات ميدانية حول: الهجرة الجزائرية إلى فرنسا، ومنطقة القبائل الجزائرية، إلى نظرية أو نموذج نظري

1- نورة قنيفة: **الممارسة السوسيولوجية وتمثلاتها لدى أساتذة علم الاجتماع بجامعة سطيف**، في كتاب: علم الاجتماع والمجتمع في الجزائر: تحرير عبد القادر لقجع، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2002، ص200، احتوى الكتاب على مقالات لا ترقى حتى إلى مصاف العلمية و الموضوعية كما يتبناها أصحاب الامبريقية، والذين يدعون أن علم الاجتماع علم محايد، فلم تخرج مقالات الكتاب عن القراءة الشكلانية الكمية لأزمة علم الاجتماع في الجزائر: وحاول أصحاب المقالات تقديم رؤى لواقع ضعف الممارسة السوسيولوجية في الجزائر ، فتبن أنهم هم مصابون بنفس المرض الذي تعاني منه الدراسات الاجتماعية الجزائرية، وهو آلية استعارة المنهج كصيغ إجرائية منن الحقل المعرفي الغربي، ولم تسلم بحوثهم من التكميم كما ظهر في المقالات التالية: تدريس علم الاجتماع في الجزائر، واقع علم الاجتماع في الجزائر، تحليل نقدي لتدريس المنهجية في علم الاجتماع، البحوث السوسيولوجية والواقع الاجتماعي .

اجتماعي خاص بالمجتمع الجزائري، كما فعل بورديو الذي تأسيسا على هذه الدارسات الميدانية أسس للنظرية السوسيولوجيا الانعكاسية؟

برأينا الإجابة تتمثل في: أن بورديو وفره له الحقل المعرفي الغربي كل الأدوات المنهاجية والفلسفية والعلمية لإنتاج نظرية، لأنه كان يفكر داخل هذا الحقل ويفكر بأدواته، بينما عبد المالك صياد كان يفكر خارج هذا الحقل مستعيرا بعض أدواته المعرفية والمنهجية من الحقل المعرفي الغربي، لأنه ينتمي إلى حقل معرفي حضاري مغاير تماما للأول، لذلك لم تمكنه عملية الاستعارة سوى من إجراء دارسات امبريقية، وهي الآلية التي يعمل معظم الباحثين في أقسام علم الاجتماع في الجزائر على ممارستها منذ نصف قرن في الجامعات، و لم نصل من ممارستها لا إلى نظرية ولا إلى خطاطة نظرية.

لذا نحن في الحاجة إلى التأسيس المعرفي للحقل السوسيولوجي قبل بدء الممارسة الميدانية، وهو ما يؤكده رضوان السّيد بأنّ تبعية الدراسات الاجتماعيّة العربيّة، خاصّة في المُصطلح والمجال والاستبيان والرؤية التحليليّة والشاملة للمجتمع، وهو يرى أنّ الامبريقيّين الغربيين وضعوا مصطلحات وطرائق للبحث الحقلي نابعة من مشكلاتهم هم، تلك التي تواجهها مجتمعاتهم أو تبدو فيها، فإذا كان استخدام الرؤية الغربية لدى المؤرخين الاجتماعيين العرب يخرج مجتمعاتنا واهتماماتنا الاجتماعية التاريخية من مجال الرؤية هذه، فإنّ تبعية الميدانيين مُصطلحاً وطرائق للطرائقيّين الغربيّين تجعل منطقاتهم خطأ، ونتائجهم أقلّ دقّة ومصداقية"[1].

إن أهم الانتقادات المنهجية التي يمكن أن نوضح من خلالها قصور آلية استيراد المنهج كصيغ إجرائية من الحقل المعرفي الغربي لتوليد المعرفة السوسيولوجية هو:

أولا: انطلاقا من طبيعة الدراسات الاجتماعية الهزيلة التي لا تختلف عن التوصيف الأدبي الروائي للواقع الاجتماعي لكن بلغة رياضية إحصائية.

ثانيا: يغيب عن أصحاب استعارة المنهج جملة من القضايا كالمفاهيم التي تستعار من الحقل المعرفي الغربي.

ثالثا: إشكالية صياغة الفرضيات التي غالبا ما تكون عبارة عن فرضيات مولدة من الحس المشرك كما عبر عنها بيار بورديو، الأدوات المنهجية الاستمارة، المقابلة وصعوبة تطبيقها على الذوات الإنسانية، وأكبر لبس معرفي يقع فيه أصحاب هذا الاتجاه هو الفصل بين الفكر السوسيولوجي الغربي كمحتوى و بين الآليات المنهاجية التي استخدمها في توليد هذه المعرفة.

ثانيا:آلية إسقاط النظرية الاجتماعية الغربية على الواقع الاجتماعي العربي لتوليد المعرفة السوسيولوجية في العالم العربي:

ينطلق أصحاب هذه الآلية التي تعتمد على إسقاط النظرية الاجتماعية على الواقع الاجتماعي للعالم العربي، من فكرة مفادها أن النظريات الاجتماعية التي يحويها الفكر السوسيولوجي الغربي هي منجزات عقلية

1- رضوان السيد:" **مشكلات البحث الاجتماعي العربي**"، مجلّة الفكر العربي، السنة السادسة، العددان:38/37، سنة 1985، ص7-8.

عالمية، "فلا داعي لاعتبار الجهاز المعرفي الغربي شيئا ملازما للتاريخ الغربي فقط، وخير دليل على ذلك هو انه أصبح الواسطة النظرية الأساسية والتي لا مفر منها بين الباحث اللاغربي والواقع اللاغربي؟، بل هل يمكن اليوم أن نتحدث عن باحث أو عن واقع لم يكتسحه الغرب، إن الاعتراف بالحضور الغربي في شكل ثقافة ذا بعد شمولي، يتحتم علينا أن نستغل تلك الثقافة دون شعور بالذنب، دون شعور بالاستلاب"[1].

هنا اتصل العقل العربي بالفكر السوسيولوجي كمحتوى بمعنى مفاهيم ونظريات، دون التنبه إلى الآليات المنهجية التي ولدته، إضافة إلى إغفال السياق التاريخي أي البعد الاجتماعي والاقتصادي لظهور النظريات الاجتماعية الغربية، فالنظرية بالنسبة لأصحاب هذا الاتجاه صورة من صور المعرفة الاجتماعية خالية من أي مضمون ثقافي أو حضاري، تعرف على أساس أنها جملة من القضايا المنطقية المرتبطة ببعضها البعض، تقع في علاقة جدلية مع البحث الاجتماعي " تعتقد فئة من السوسيولوجين العرب: أن العلم واحد، والسوسيولوجا واحدة في كل العالم، لأنها علم، العلم لا يتجزأ، فلا تكون له خصوصيات إقليمية ومحلية أو لا تبدو في لا يبرر انقطاعها عن المنهجية السوسيولوجية الموحدة"[2].

يقف أصحاب آلية استعارة النظرية على المقولات المعرفية والمنهجية المركزية للنظرية ما، وفي الغالب الأعم تظهر في الدراسات والبحوث الاجتماعية العربية النظرية الماركسية الصراعية أو النظرية البنائية الوظيفية، ثم يسقطونها على الواقع الاجتماعي، سواء أخذوا بالنظرية وكل مفاهيمها أو قاموا بعملية التفاضل داخل النظرية، كأن يختاروا المفاهيم الأقرب للواقع ويستغنوا عن المفاهيم التي لا تبدو أن لا صلة لها بالواقع أو بالمجتمع العربي.

والملاحظ أن هذه الآلية تمارس بشكل محدود لصعوبة الهضم المعرفي للتراث النظري في علم الاجتماع في العالم العربي، فيتعامل العقل العربي الإسلامي بنوع من الإجرائية مع النظرية الاجتماعية الغربية أكثر من محاولة فهم البناء المنطقي للقضايا التي يتشكل منها بناء النظرية، ولا إلى الكشف عن طبيعة المنهجية المتولد عنها، وهو لا يسعى إلى دحض أو نقد المقولات التي تنطوي عليها النظرية ولا إلى التأكد من صحة افتراضاتها عن طريق إجراء البحث الاجتماعي في العالم العربي.

" لقد أصبح تصورنا للنظرية الآن أكثر تقليدية بوصفها إطار تنظيمي تتشكل في سياقه المفاهيم العليمة، عوضا عن كونها شي معرض لما يطلق عليه ادرنو القابلية الجذرية للاختبار"[3]، بل الباحث هنا ينطلق من

1- عبد الصمد الديالمي:" **إشكالية الكتابة السوسيولوجية في المغرب: محاولة تركيبية**"، في كتاب: ساري سالم و آخرون، نحو علم الاجتماع عربي، مرجع سابق، ص 216.

2- غسان عزي: "**أزمة المنهجية في المنشورات العربية، لبنان نموذجا**"، في كتاب: البحث النقدي في العلوم الاجتماعية ، مداخلات شرقية غربية عابرة للانقسامات، جامعة بيرزيت، 2011، ص236.

3- محمد محي الدين: **النظرية الاجتماعية في القرن الواحد والعشرون**، في كتاب: آفاق معرفية ومنهجية في علم الاجتماع، عدد لمجلة إضافات، بدون طبعة، ولا سنة النشر، بيروت، ص77.

اعتبارها مقدمات صحيحة قابلة لمبدأ التعميم تلزم بالضرورة عنها نتائج صحيحة، وهنا يستخدم منهج القياس الأرسطي، فيقيس الباحث الاجتماعي الواقع الاجتماعي العربي من خلال المقولات المعرفية والمنهجية للنظرية الاجتماعية الغربية التي تعتبر مصدرا للمعرفة بالنسبة له، ليصل في الأخير إلى صدق الافتراضات التي تحويها النظرية.

فان كان الباحث من أتباع النظرية الماركسية فيؤكد على مقولة الصراع الاجتماعي، ويحشر تاريخ المجتمع العربي في قانون المراحل الخمسة بالعنوة والقوة، وان كان من أنصار الوظيفية فيرى أن التوازن الاجتماعي هو الذي يحكم المجتمع العربي، ويؤكد على صحة التبادل الوظيفي بين الأنساق الاجتماعية.

في المقابل تأتي إشكالية أخرى: إن التعدد النظري في حقل السوسيولوجيا الغربية يحتم على الباحث الاجتماعي في العالم العربي اختيار نظرية من النظريات، وهنا يثار السؤال التالي: ما هي المحددات المعرفية لاختيار نظرية من النظريات الاجتماعية؟ بمعنى لماذا يختار بعض الباحثون: نظرية الصراع و آخرون نظرية التوازن، فهل يعود إلى طبيعة المسار التكويني للباحث أي التنشئة الأكاديمية أين يتم تدريسه نظرية اجتماعية واحدة؟ أم لتحيز أيديولوجي أكثر منه تحيز معرفي، أم يختار الباحث النظرية التي تنسجم مع قناعاته السياسية والثقافية؟ فكما هو معلوم أن النظرية هي التي توجه الباحث إلى الدراسة الميدانية " النظرية هي صياغة أو رؤية عامة يهتدي بها الباحث الميداني أو الذي يتعامل مع البيانات الأولية، ويقوم بتنظيمها وتفسيرها بقصد التوصل إلى بعض التعميمات للوصول إلى بعض القوانين، وبالتالي يعيد تعديل جانب أو أكثر من النظرية أو يتوصل إلى نظرية جيدة"(1).

في العالم العربي نتيجة لغياب نظرية اجتماعية عربية يلجئ الباحثون العرب إلى النظريات الاجتماعية الغربية "إن العلوم الاجتماعية في العالم التابع تعاني من أزمة حادة، ناتجة بالأساس عن التبعية النظرية للحقل المعرفي الغربي، وذلك على المستوى المنهجي والنظري، ومن مظاهرة هذه التبعية التقليد والنسخ الأعمى لمناهج المعرفة الغربية وإعادة إنتاج فكره أو مجرد استهلاك دون أدنى تساؤل أو مراجعة نقدية"(2).

أكثر النظريات الاجتماعية الغربية حضورا في هذه الممارسة التوليدية للمعرفة السوسيولوجية في العالم العربي هي: النظرية البنائية الوظيفية، والنظرية الماركسية، أو ما يطلق عليه الاتجاه المحافظ والاتجاه الراديكالي في علم الاجتماع، ففي دراسة لجهينة السلطان توصلت إلى أن غالبية البحوث الاجتماعية العربية تعتمد على النظرية البنائية الوظيفية " تبيّن أنّ النظرية البنائية الوظيفية بشكليها التقليدي والمعدّل تمثّل النظرية الاجتماعية الشائعة في الوطن العربي، أمّا نظرية التفاعل الاجتماعي فتبدو أقلّ انتشاراً، وكذلك النظرية النفسيّة

1- سعد الدين إبراهيم: **علم الاجتماع في العالم العربي من إثبات الوجود إلى تحقيق الوعود**، في كتاب: نحو علم الاجتماع العربي، مرجع سابق، ص204.

2- فوصيل دليو: **العلوم الاجتماعية بين العالمية والخصوصية**، في كتاب: فوضيل دليو وآخرون: علم الاجتماع من التغريب إلى التأصيل، دار المعرفة، 1996، ص13.

الاجتماعيّة. أمّا أقلّ النظريات الاجتماعية شيوعاً في الوطن العربي في نظر أفراد عيّنة البحث فهي النظرية الايكولوجيّة، ويعتقد 81.48 بالمائة من أفراد المجتمع البحث أنّ علم الاجتماع في الوطن العربي يخضع لسيطرة علم الاجتماع الغربي ،أوروّبا الغربية وأمريكا، وفي مقابل ذلك وجدت الدراسة أنّ أقلّ من خُمس أفراد العيّنة بقليل (18.52بالمائة) يعتقد أنّ المادية التاريخية تمثّل واحدة من النظريات الاجتماعية الشائعة في الوطن العربي، وفي كل الأحوال لاحظت الدراسة أنّ أفراد مجتمع البحث يعبّرون عن تبعية علم الاجتماع في الوطن العربي للاتجاهين الفكريّين العالميين في الثمانينات (البنائية الوظيفيّة والماديّة التاريخيّة) اللّذين يمثّلان تعبيراً عن الخبرة التاريخية للمجتمعات الغربيّة"[1].

لا يقوم العقل العربي في اتصاله بالنظرية الاجتماعية إلا بعملية الترجمة الحرفية النقلية للنظريات الاجتماعية الغربية، ولا يتصل حتى بمصادرها الرئيسية فمثلا: نظرية الصراع لا يتصل بنصوص ماركس و دهارندروف ولوكاتش ولنين وغيرهم، بل العكس يتصل بكتابات غربية تناولت نظرية الصراع، وكما هو معلوم في الفكر الإنساني أن كل قراءة للمنتج المعرفي هي بالضرورة عملية تأويلية له، يولنها الكاتب الجديد بتلويناته الخاصة، لذلك تأتي الكتب التي تتناول النظريات الاجتماعية الغربية في المكتبة العربية: "حاملة الكثير من التناقضات في طرحها، وتعكس عملية تأريخ للنظرية أكثر منها عملية تحليل معرفي ومنهجي للنظرية الاجتماعية، ولا تسعى إلى الكشف عن مضامينها المعرفية وعن طبيعة السياقات التاريخية التي ولدتها " إن السوسيولوجيا التي درست، والأعمال الميدانية المنجزة باللغة العربية منذ1984م، إلى أيامنا هذه، إنما تم تطعيمها بخطابات وتنظيرات تقريبية ومشوهة أنجبت من قبل المترجمين والمؤلفين المصريين، بينما استلهمت الأعمال التي أنتجت باللغة الفرنسية مرجعياتها من الإطار المفاهيم والنظري المستمدة من التقليد الفرانكفوني الجزائري"[2].

لذلك تنتهي صلاحية الدراسات الاجتماعية التي تولدت عن طريقة إسقاط النظرية الاجتماعية على الواقع الاجتماعي العربي المعرفية كما تنتهي صلاحيات المواد العضوية، فأين هي نصوص النظرية للماركسية بزخمها في الستينات من القرن الماضي في العالم العربي "إن موضوع علم الاجتماع العربي غير محدد، ومناهجه مستعارة حرفيا أو مع شيء من التعديل، من مجتمعات ونظريات مختلفة عن الواقع العربي، والمحصلة أن النتائج دائما وأحكامنا هي الأخرى من نفس الموضوع ومنهجيا غير محددة، وغير دقيقة ، ونفرض مقولات وفئات من التحليل ليست من طبيعة البنية الاجتماعية العربية" [3]

إن إجراء المقارنة بين آليات اشتغال الذات المعرفية الغربية ونظيرتها العربية في حقل السوسيولوجيا يوقفنا على: تمتلك الذات المنتجة للمعرفة السوسيولوجية الغربية الوعي الابستمولوجي بقدرتها على دراسة الذات

1- جهينة سلطان العيسى و السيّد الحسيني : "**علم الاجتماع والواقع العربي: دراسة لتصورات علماء الاجتماع العرب**"، مجلة المستقبل العربي، بيروت،السنة 05، العدد 41، 1982 ، ص38 .

2- بوبكر بوخريصة: **مرجع سابق**، ص121.

3- على الحوات: **النظرية الاجتماعية وتفسير المجتمع العربي المعاصر**، في كتاب: آفاق معرفية ومنهجية في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص95.

الإنسانية، حيث يوفر النموذج المعرفي كإطار للتفكير المعرفي للذات الباحثة الآليات النظرية و المنهجية لدراسة الظاهرة الاجتماعية، فتستعير مثلا العلوم الاجتماعية من العلوم الطبيعة دون إخلال بالطبيعة المعرفية " إن التوسير عندما استعارة مفهوم القطيعة الابستمولوجية من ابستمولوجيا باشلار، ليقرأ بواسطتها كتاب ماركس، مارس على المفهوم المستعار والمنقول، عملية تعميم ايجابية ، لقد نقله من حقل تاريخ العلوم الذي تم ابتكاره في إطاره إلى حقل قراءة التاريخ الفكري"[1]، إن عملية ترحال المفاهيم وانتقالها في نفس الوقت تعتبر ضرورة معرفية لإثراء المعرفة الإنسانية، لأن العقل هنا مسطر ومهيكل ضمن النموذج المعرفي فلا يعاني من الالتباس والقلق عند النقل والتحوير و التعديل للمفاهيم والنظريات، إضافة إلى أن الحدود بين المعارف ضمن الحقل المعرفي الواحد هي حدود وهمية فقط، في المقابل نلحظ في عملية انتقال المفاهيم من حقل معرفي إلى آخر الاضطراب والتشويش المعرفي .

لذلك تجد الذات الغربية في مسار تكوينها العلمي العدة النظرية والمنهجية التي تمكنها من دراسة الظواهر الاجتماعية، على عكس الذات العربية التي لا تجد أية نظرية اجتماعية أو منهج علمي يمكنها من دراسة الواقع الاجتماعي، فلا يبقى لها حل سوى الاستعارات الإجرائية للمفاهيم والنظريات لتعيد إسقاطها ميكانيكيا على الواقع متوهمة أنها تمارس الفعل السوسيولوجي.

في مواجهة الذات المنتجة للسوسيولوجيا الغربية لموضوع الدراسة: يتم تشكل الذات المعقلنة في المجتمع الغربي والتي تربط بين الغايات ووسائل تحقيقها، ولا نقصد هنا العقلنة كما يتصورها البعض أنها عقلنة عالمية إنما عقلنة من طبيعة غربية، أي موضعة الذات في التاريخ بغية تحقيق غايات و أهداف كبرى تتجاوز بها المألوف والمعتاد، وهذا السلوك لا يظهر إلا في المجتمعات الحضارية، فيجد الدارس لهذه الذات أنها قامت بعملية الفصل بين مجالات الحياة الاجتماعية: السياسية والاقتصادية، والثقافية، والاجتماعية، فيبدو السلوك الإنساني متماثل ومتشابه وكأنه محكوم بنوع من الدوافع السيكولوجية الخفية التي تجعل إيقاعاته متشابهة، وتتجلي انتظاميته في العلاقات الاجتماعية أين تتفاعل الذات مع محيطها المجتمعي لتحقيق الغايات والأهداف، وهو ما عبر عنه مالك بن نبي بشبكة العلاقات الاجتماعية، فعند إجراء الدراسة الاجتماعية الإحصائية تأتي النتائج عملية، ويمكن عن طريق هذا الاستقراء الجزئي تعميم نتائجها و التنبؤ بالسلوك الجمعي للأفراد، الذي يظهر كأنه خاضع لنوع من الحتمية التي لا تصل طبعا لحتمية العلوم الطبيعة إلا أنها توفر على الأقل لمفاهيم النظرية الاجتماعية مدة زمنية لا بأس بها من الحضور في الحياة الاجتماعية، و عملية الفصل بين مجالات العالم الاجتماعي في أرض الواقع هو الذي أدى إلى ظهور فروع العلوم الاجتماعية: العلوم السياسية، علم الاجتماع، علم النفس، الانثربولوجيا، علم الاقتصاد.

1- كمال عبد الطيف: **مرجع سابق**، ص32.

بينما في العالم العربي: تبدو الذات (موضوع الدراسة) أنها لا تقيم أية صلة عقلانية بين مجالات الحياة الاجتماعية أين تتداخل إلى حد اللاتمايز ، فيبدو السلوك الإنساني وكأنه لا يخضع لمنطق عقلاني، فلا يمكن للدارس في علم الاجتماع أن يفسره ويحلله، وهذه متعلقة بالأساس بالأفول الحضاري في هذه المجتمعات.

وكأن السوسيولوجيا العربية في انتظار ميلاد موضوعها، و هذه المجتمعات لا تصلح إلا للدراسة الانثربولوجية، لذا نحن في العالم العربي بحاجة إلى التأسيس المعرفي للحقل علمي يعنى بدراسة الظاهرة الاجتماعية مشروط بقابليته ضمن مبادئ النموذج المعرفي الإسلامي، بدلا من الاشتغال بآليات استعارة المنهج أو النظرية الاجتماعية من الحقل المعرفي الغربي.

قام عبد القادر عرابي وعبد الله الهانلي: بتحليل المضمون للكتب في قسم علم الاجتماع في جامعة قار يونس، بعد أن اختارا عينة عشوائية بسيطة من الكتب، برغم أن هذه العينة وان كانت غير ممثلة تمثيلا كاملا، فإنها تعتبر دليلا على مدى ارتباط كتب علم الاجتماع بالمجتمع العربي، وقد أثبتت هذه الفرضية:" في أن المقررات والكتب الدراسية لا تحفل إلا قليلا بالمجتمع العربي، إضافة إلى ذلك، تأثر الاتجاهات النظرية بالواقع السياسي، فبعضها يدرس علم الاجتماع من جانب الصراع الاجتماعي، فيما يدرس البعض الآخر من الجانب البنائي الوظيفي"(1).

تحضر النظريات في علم الاجتماع في الكتب العربية التي تتناول النظرية بشكل خطابات حول النظرية أكثر من قراءات ابستمولوجية للنظرية الاجتماعية و الظروف و السياقات التاريخية التي نشأت فيها، بالإضافة إلى انتزاعها من إطارها الفلسفي مما يحرم الدارس لها في العالم العربي من معرفة جذور تشكلها في الحقل المعرفي الغربي.

إضافة أن العقل العربي لا يتصل بالنظرية إلا في مستوى الترجمة الحرفية الخالية من أية مساءلة نقدية، بل يغلب عليه الاحتفاء بالنظرية الاجتماعية تحت وهم العلموية مما يكرس أكثر التبعية المعرفية التي تحرم العقل العربي من إمكانية التأسيس أو التفكير في الموضوع السوسيولوجي، وتؤدي إلى إرباك على مستوى القارئ لهذه النظرية "تتجلى التبعية المعرفية التي يعاد إنتاجها بواسطة اللغة العربية، فلا يشار بتاتا إلى الظروف التاريخية والموضوعية التي كانت وراء إنتاج المعرفة ... تعرض النظريات التقليدية والحديثة دون تحليلها ورسم حدودها وتبيان فصول تداخلها وكذا صلاحيتها، وقد أدى هذا إلى عدم التحكم في النظريات والى تكرارها لدى الطلاب وحتى عند الأستاذة بشكل خاطئ ، ليس فقط في مستوى التفاصيل والاختلافات بين فروع النظريات الواحدة ، بل حتى على مستوى النظريات العامة: كالوضعية ، البينوية، والماركسية، ...الخ، الأمر الذي مكن من إعادة هذه النظريات بشكل مشوه"(2).

1- عبد القادر عربي وعبد الله الهانلي:"**إشكالية علم الاجتماع واستخدامه في الجامعات العربية**"، مجلة المستقبل العربي، بيروت، سنة13، عدد 1991،141 ، ص30.

2- عبد الكريم بزاز : "**علم الاجتماع في كتب التدريس –تحليل نقدي**"، مجلة المستقبل العربي، بيروت، س13، عدد146، 1991. ص100.

وهناك من أرجع لجوء الباحثون العرب في مجال الدراسات الاجتماعية للنظريات الاجتماعية الغربية، إلى غياب نظرية اجتماعية عربية، و بالتالي لا خيار أمامهم سوى تبني نظرية اجتماعية غربية جاهزة دون مسائلة معرفية أو نقدية لمفاهيمها وقضاياها المنطقية والمعرفية، إنما يبحث الباحث عن الانسجام بين معطيات الواقع الاجتماعي العربي والنظرية التي يختارها كإطار نظري للدراسة " عند بعض الاجتماعيين العرب الذين يميلون في الاختيار لإحدى النظريات الجاهزة فهم مقتنعون بضرورة دراسة الواقع ضمن رؤية ما، ولكن لعدم وجود نظرية لعلم الاجتماع في الوطن العربي يقومون باختباري نظرية أو نظريات بغض النظر عن مصدرها، والاستفادة منها في دراسة الواقع العربي، وتأتي بعد ذلك طبيعة المعايير تفضيل أو اختيار النظرية: هل لأنها أكثر النظريات علمية مستمدة من أسس معينة؟ أم لأنها أكثر تعبيرا عن مصالح الجماهير ؟ أم لأنها تجمع بين الميزات الأيديولوجية والعلمية؟ وكانت اغلب الآراء تميل بعد تصورها للنظريات أكثر كفاءة وقدرة علة فهم الواقع العربي، إلى ترشيح المادية التاريخية و البنائية الوظيفية"[1].

في المقابل يمكن أن نؤرخ لتاريخ التبعية المعرفية في علم الاجتماع العربي من خلال جملة البحوث السوسيولوجية التي أجريت على الأقل في العالم العربي من خمسينات القرن الماضي إلى يومنا هذا، لنجد أن معيار اختيار النظرية تحكمه بالإضافة إلى التبعية المعرفية، البعد أو السياق السياسي، ففي الستينات والسبعينات ازدهرت مثلا المادية التاريخية في البحوث الاجتماعية لطبيعة النظم السياسية القومية التي حكمت العالم العربي، وبالتالي أصبح المعطى السياسي كمحدد لاختيار النظرية الجاهزة في دراسة الواقع الاجتماعي.

المعيار الثاني: يرتبط بالاستعمار أو المدرسة السوسيولوجية الكولونيالية التي ورثتها المجتمعات العربية بعد الاستقلال، وهنا ليست قضية القطيعة على الأقل التي قام بها العقل العربي مع السوسيولوجيا الاستعمارية، وإنما استمرارية لغة المستعمر: الفرنسية والانجليزية، مما يعنى استمرار الاتصال بالنظريات التي تولد في الحقل المعرفي الغربي ممثلا : في الحقل الفرنسي والانجليزي، وهذا الاتصال يمكن أن يتم بطريقة مباشرة وإما عن طريق الترجمة الحرفية، وهو ما نلاحظه من حضور للنظريات الاجتماعية الفرنسية في الدول المغاربية، في حين تظهر النظريات الانجلو ساكسونية في الدول المشرق العربي، فتبدو البنائية الوظيفية أكثر سيطرة على البحوث في علم الاجتماع، رغم أن علم الاجتماع في مصر تعرف في وقت مبكر على الدوركايمية ممثلة في طه حسين، لنصل إلى أن الترجمة وحضور لغة المستعمر هي أحدى المحددات لاختيار النظرية في علم الاجتماع.

يأتي في الأخير خيار النظرية في الممارسات السوسيولوجية المعاصرة، لطبيعة التكوين اللغوي الأحادي للأجيال الجديدة في علم الاجتماع، مثلا في الجزائر لا يتحكم أغلب الباحثون إلا في لغة واحدة "اللغة العربية"، إضافة إلى عدم حصولهم على تكوين في البلدان الغربية كما في الجيل الذي سابقهم، وبالتالي تعرف الباحثون على النظرية في علم الاجتماع من خلال الترجمات الحرفية التي قام بها رواد علم الاجتماع في مصر.

1- حيدر إبراهيم :" **تطور علم الاجتماع التنمية في الوطن العربي**"، مجلة العلوم الاجتماعية، الكويت، ربيع1987، ص157.

UNIVERSITE SETIF2

و تكاد تنعدم في الجزائر المراجع التي تتناول النظرية الاجتماعية، مما أدى إلى عدم قدرة هذا الجيل على الهضم المعرفي للنظرية الاجتماعية، فاختاروا مكرهين ممارسة الدراسات الامبريقية العارية من كل غطاء نظري، وهو ما تناولناه في العنصر السابق، "فالبنية المدرسية والجامعية المعاصرة في الوطن العربي والعالم الثالث هي بنية تقلد الغرب بشكل كاريكاتوري ليس في المسار العام فقط، بل في التفاصيل أيضاً، ولأن الكتابات المدرسية هي كتابات تاريخية في الأساس، وعلم الاجتماع ببنيته الحالية هو علم غربي، فإن هذه الكتابات تأتي على صورة البحوث الغربية في هذا المجال "[1].

1-آلية إسقاط النظرية الاجتماعية الماركسية على الواقع الاجتماعي العربي:

تبدو نظرية الصراع – الماركسية أكثر وضوحا في بعض الممارسات السوسيولوجية التي تعتمد آلية الإسقاط النظري "من المعروف أن هناك مجموعة من المفكرين العرب، ومن ضمنهم علماء الاجتماع الذين تبنوا الفكر الماركسي، بأنماطه المتعددة في التحليل ودراسة الواقع المجتمع والفرد العربي، وبالتالي نجد مجموعة من علماء الاجتماع الذين ربطوا إسهاماتهم العلمية بالاتجاه النقدي المنبثق من المادية التاريخية والذين أعطوا اهتماما خاصا لتحليل المواضيع الاقتصادية والسياسية ووسائل التنمية"[2].

يقر أصحاب هذه الآلية التي لا تقتصر على علم الاجتماع بل تمتد حتى إلى الفلسفة الماركسية على أنها إطار نظري مشكل من مجموعة مفاهيم: الطبقة الاجتماعية، نمط الإنتاج، الصراع الاجتماعي، الوعي الاجتماعي ...الخ، قابلة للاستعمال وإمكانية تطبيقها على أي مجتمع تاريخي، فمحمود عبد الفوضيل يعتقد أن المخرج يكمن في إثراء وتطويع منهج المادية التاريخية، وتطبيقه بصورة حية وخلاقة لدراسة الأوضاع والعلاقات الطبقية في المجتمعات العربية، وفي الوقت نفسه يجب الاستفادة من إسهامات ومناهج التحليل التاريخي لدى ابن خلدون حول القبيلة والدولة والعصبية، وكذلك من منهج التحليل الاجتماعي لدى ماكس فيبر حول الدور الذي تحتله "جماعات المكانة"– المرتبطة بالبناء الفوقي للمجتمع –في البنيان الاجتماعي والطبقي للمجتمع، وما تحفل به كتابات التراث العربي والإسلامي عموماً"[3].

بالنسبة لممارسوا هذه الآلية موضوعات الدراسة جاهزة ولا تحتاج إلى إعمال نظري، والمناهج كذلك جاهزة تبقى فقط عملية الإسقاط على الواقع، وان كانت المقاسات مختلفة بين الواقع الاجتماعي العربي، والواقع الاجتماعي الذي ولدت فيه النظريات الاجتماعية الغربية، فيتم التفكير في النظرية أكثر من التفكير في الواقع المراد دراسته، فيتم اغتصاب الواقع على حد تعبير ابو يعرب المرزوقي عندما تناول مسألة العلاقة بين الواقع و النظرية في الفلسفة العربية "لم يكن ما يجري في المجتمع الموضوع الحقيقي للممارسة النظرية وطيد

1- رضوان السيّد: "**مشكلات البحث الاجتماعي العربي**"، مجلّة الفكر العربي، السنة السادسة، العددان: 38/37، 1985، ص7-8.

2- مصطفى ناجي:" **علم الاجتماع في العالم العربي: بين المحلية والخصوصية**"، مجلة العلوم الاجتماعية، الكويت، سنة 1986، ص3.

3- محمود عبد الفضيل: **التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي**: دراسة تحليلية لأهم التطورات والاتجاهات خلال الفترة 1945 -1985 ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988، ص3.

الصلة بها، وربما بعد النظرية (الفلسفة)، بل الموضوعات الحقيقية التي تعلق بها النظر تعامل وكأنها مرد أمر سائد ينبغي التخلص منه، لتعويضه بما يتماشي الفكر الفلسفي من الوقائع والمؤسسات و السنن المستوردة، فيصبح الفكر إذا موقف تسلطي لا يلم بالواقع ليعمل فيه، بل يغصب الواقع بما يتصوره واقعا حقيقيا يتطلب استبداله به نافيا المعطى الفعلي بمعطى عقدي دافعه الأساسي ليس الحاجة الفعلية بل مجرد المحاكاة و التحديث السطحي"[1].

يشتغل العقل العربي في مجال علم الاجتماع بنفس هذه الطريقة عندما يستورد النظرية الاجتماعية ليتم صبها على الواقع الاجتماعي العربي، وكأنه يقوم بحشر الواقع الاجتماعي العربي في القالب النظري عنوة، ومن بين القراءات الابستيمولوجية التي تحصلنا عليها في قراءة الماركسية وامتداداتها في الفكر العربي المعاصر، القراءة النقدية التي قام بها كمال عبد الطيف تجاه عملين في الفلسفة العربية المعاصرة، العمل الأول لحسين مروة : النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، والثاني طيب تزيني: من التراث إلى الثورة[2]، حول نظرية مقترحة في التراث العربي، توصل إلى جملة من النتائج المعرفية المنبثقة عن استخدام المادية التاريخية في قراءة التراث الإسلامي، ومن خلال آلية الإسقاط التي تبدو أكثر حضورا في علم الاجتماع بالمقارنة بالفلسفة، لذلك سوف نعتمد على ما توصل إليه من قراءة مضمونية للخطاب الفلسفي لمروة وتزيني لقراءة نموذجين في علم الاجتماع مع الاعتماد على الوسائل المنهجية التي استخدمها كمال عبد اللطيف.

مع ذكر ملحوظة أن استخدام المادية التاريخية في الفلسفة العربية عند مروة وطبيب تزيني هي أكثر وعيا بالدلالات المفهومية، واطلاع واسع من الباحثين على الأعمال الماركسية، في حين في علم الاجتماع أكثر هزالا، لأن الماركسية كنظرية صراع اجتماعي تحضر في الكتب العربية التي تتناول النظريات الاجتماعية أكثر تفتيتا وتجزيئا، وتنقل من مصادر غربية دون الرجوع إلى المصادر الأصلية، فيقول محمود العالم"إن عدم ترجمة أمهات الكتب الماركسية إلا في ما ندر بل عدم ترجمة مقدماتها النظرية والفلسفية الممثلة في كتابات هيجل والدراسات الاقتصادية الانجليزية بوحه خاص، هو تعبير في تقديري عن ضآلة الجهد المصري في تأسيس وتمثل نشر الفكر الماركسي واكتفاء واتكالا على جهود خارجية ...ولهذا أدى هذا إلى معرفة هامشية بالفكر الماركسي وإدراك طبيعة منهجه الجدلي، وانعكس هذا في رؤية جامدة ميكانيكية، علوية وسطحية يغلب عليها الطابع الأيديولوجي للحركة التاريخية والبنية الطبقية للمجتمع المصري "[3].

لذلك ستكون الممارسة الإسقاطية في علم الاجتماع الذي يدرس الواقع العربي واضحة وبدون مواربة، لأنه تحت حجة النزعة العلموية لعلم الاجتماع وتحويل الماركسية من قول فلسفي إلى نظرية في علم الاجتماع

1- أبو يعرب المرزوقي، طيب تزيني: **آفاق فلسفة عربية معاصرة**، دار الفكر، دمشق، ط01، 2001، ص20.

2- الأول: حسين مروة: **النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، جزءان، دار الفارابي، بيروت، 1987، والثاني : طيب تزيني: **من التراث إلى الثورة**، حول نظرية مقترحة في التراث العربي، ، دار ابن خلدون، بيروت،1986.

3- محمود أمين العالم: **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، دار المستقبل العربي، بيروت، ط02، 1998، 125.

يضمن لها حصانة أكبر تجاه النقد المعرفي، وتجعل صاحبها يسعى إلى إسقاطها وكأنها قوانين فيزيائية صالحة لكل زمان ومكان.

وتتبدى الممارسة من خلال إسقاط الخطاطة التاريخية: قوانين المراحل الخمسة التي صاغها ماركس: مشاعية، عبودية وإقطاعية، رأسمالية، واشتراكية، على التكوين الاجتماعي للمجتمع العربي، تبقى إشكالية إذا استخدام الباحث المنهج المادي التاريخي: يعود إلى التاريخ العام للمجتمع العربي ليجده قد مر بنفس المراحل التي وصفها ماركس، أما إذا كان يريد توصيف نمط الإنتاج السائد يحتار هل يستخدم نمط الإنتاج الأسيوي الذي وضعه ماركس للمجتمعات التي تقع خارج دائرة الرأسمالية الغربية؟ أم يستخدم مثلا الرأسمالية المشوهة أو الرثة وغيرها من المصطلحات التي تؤمن بيقينية النمط الإنتاجي المحدد للأوضاع الطبقية.

فيتم في مقدمة البحث التصريح بالخيار النظري لدراسة المجتمع العربي " إن قناعة المؤلفين (حسين مروة و طيب تيزيني) بالمادية التاريخية لم تولد أبحاثهما إطارا جديدا لتفكير، بقدر ما كانت مبدئية في مقدمة الأبحاث، وظلت كذلك في نهايتها، لتعود السبب في اعتقادنا إلى تغييب أسئلة التأصيل النظري، هذه الأسئلة التي تتيح وتنتج إمكانية اختيار القناعة المنهجية في التحليل، ويكون ذلك بالتخلص من نصوص الاستشهاد واستحضار روحها النقدية"(1).

توظف المفاهيم بدون أية احتراس منهجي، بل المهم بالنسبة للباحث أن يثبت صلاحية المفاهيم المنقولة ليسقطها على المجتمع العربي" إن خطاب الباحثين لا يحترس تماما في إطلاق المفاهيم المادية لتاريخية على الحقبة الإسلامية ، وملا يشكك في نسبية هذه المفاهيم الفعلية، من المساهمة في توسيعها وإعادة صياغتها مما يؤدي إلى استعارة خطاطة تاريخية عامة، وتعميمها دون مراعاة أصول البحث في الكتابة التاريخية"(2)، " من النادر أن نجد في نصوص الباحثين متابعة معمقة للجهاز المفاهيم الذي بلورته المادية التاريخية"(3).

أعطى كمال عبد اللطيف نموذجا عن الممارسة الاستعارية للخطاطة التاريخية للماركسية بإسقاطها على التاريخ الإسلامي، بقوله: " إن المتجمع العربي في حقبة الجاهلية كان مجتمعا قبليا بطريركيا ثم تطور في الحقبة العربية الإسلامية إلى الإقطاعية ليس عبر العبودية وإنما بشكل مباشر، أي دون أن يمر بالعبودية، من حيث هي نظام اجتماعي، متكامل ومتطور وشامل ، والعبودية كذلك وجدت في المجتمع القبلي، ولكن كظاهرة خاصة للأطر الاجتماعية الاقتصادية العامة لهذا المجتمع"(4).

ونموذج آخر في استعارة مفهوم الصراع الطبقي وإسقاطه على الواقع الاجتماعي العربي، "من أجل نسخ الثنائية الصراع الطبقي الرأسمالي يتحدث مروة على صراع الارستقراطية التارية مع الصعاليك في الجاهلية

1- كمال عبد الطيف: **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط01، 1994، ص66.

2- **المرجع نفسه**: ص69.

3- **المرجع نفسه**: ص71.

4- **المرجع نفسه**: ص72.

UNIVERSITE SETIF2

، ويتحدث طيب تزينين عن صراع تاريخي بين سادة الكعبة مع الأرقاء، ويتم انطلاقا من المفاهيم القائمة السابقة تقرير المجتمع الجاهلي داخل دائرة الصراع الثنائي الحاد دون الدخول في أي تحليل معرفي يذكر"[1] .

اعتمادا على هذه الآليات النقدية التي استخدمها كمال عبد اللطيف في دراسة عملي: طيب تزني، وحسن مروة، والتي كشف من خلالها على آلية إسقاط المفاهيم الماركسية على التاريخ الإسلامي، و من هذا المنطلق وجدت إحدى الدراسات الاجتماعية في العالم العربي، التي اتخذت من الماركسية كإطار نظري للبحث، يمكن أن نتخذها كنموذج تمثيلي نكشف من خلالها آلية الإسقاط النظري لتوليد المعرفة السوسيولوجية في العالم العربي، وهي معنونة بـــ: البناء الطبقي الاجتماعي (مدخل نظري ودراسة سوسيوتارخية)[2]، احتوت على ثلاثة أبواب كالآتي:الباب الأول: الطبقة الاجتماعية وتضمن:

الفصل الأول: مصادر التمايز الطبقي ومحدداته.

الفصل الثاني: التدرج الطبقي ومكوناته.

الباب الثاني: التدرج الطبقي في المجتمع العربي، وتضمن:

الفصل الثالث: في التحليل الطبقي للمجمع المصري.

الفصل الرابع: تطور الملكية الزراعية في مصر.

الفصل الخامس: التحول الرأسمالي في الاقتصاد المصري.

الباب الثاني:بينة التدرج الاجتماعي في المجتمع المصري.

الفصل السادس: كبار ملاك الأراضي الزراعية.

الفصل السابع: الرأسماليون.

الفصل الثامن: الطبقة المتوسطة.

الفصل التاسع: الفلاحون وعمال الصناعة.

توضح القراءة الشكلية الخارجية لخطة الدراسة أن الباحث نهل من النظرية الماركسية لدراسة المجتمع المصري، و تكشف بلا شك استخدامه آلية إسقاط الجهاز المفاهيمي للمادية التاريخية على المجتمع المصري، رغم أن الباحث في المحتوى حاول استخدام آلية أخرى تكون موازية لهذه الآلية الإسقاطية وهي التلفيق المفاهيمي بدعوى الخصوصية، لكن في الأخير يتبنى الباحث المفهوم الماركسي كما هو، أين يعرض الباحث في البداية المفهوم اللغوي لطبقة الاجتماعية، ليوهم القارئ أن المفهوم له جذور لغوية عربية، ثم يقفز لمفهوم التدرج الطبقي ليعرض عدة مفاهيم له.

فيقول أن هناك تياران في علم الاجتماع تناولا مفهوم التدرج الطبقي" أحدهما: رجعي محافظ، يعتد باللامساواة الاجتماعية ويشدد عليها، والآخر راديكالي تقدمي يؤمن بإمكانية تحقيق المساواة الاجتماعية

1- **المرجع نفسه**: ص72.

2- عبد الحليم الزيات: **البناء الطبقي الاجتماعي (مدخل نظري ودراسة سوسيوتاريخية)**، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 2002.

وتدعيم أركانها، أما التيار الأول فيندرج تحت نظرية التكامل، والتيار الثاني ما يعرف بنظرية الصراع الاجتماعي "[1].

نتساءل عن طبيعة المعيار المعرفي الذي قسم من خلاله الباحث التياران في علم الاجتماع إلى رجعي وتقدمي، وهنا خلط واضح بين النضال السياسي والبحث العلمي، فيعلن الباحث هنا اختياره للإطار النظري لبحثه والمتمثل في نظرية الصراع الاجتماعي – المادية التاريخية دون إعطاء أية مبررات معرفية وكأنه خيار منهجي علمي " إن الطرح الماركسي فيه من الصدق بقدر ما فيه من القوة، كما فيه من المثالية أيضا بقدر ما فيه من الواقعية "[2]، بهذه التعابير اللغوية الخالية من أية معنى علمي أو قيمة معرفية يناقش الباحث النظرية الماركسية كأنها نظرية جاهزة للاستعمال والتوظيف.

بل ويذهب إلى أكثر من ذلك، بعد أن يقع في تناقض صارخ فمن جهة يقول إن ما درسه ماركس لا يصلح إلا لدراسة المجتمعات الأوربية "إن التحليلات الماركسية وان كانت تنطبق على المجتمعات الأوربية المتقدمة صناعيا فإنها لا تصدق على المجتمعات النامية"[3]، إن جملة "لا تصدق " تعني في المنطق العلمي النفي والإنكار التام للقضية، إلا أنه في فقرة أخرى يؤكد "أن ماركس محق في تشديده، وما لها من أولوية في تحديد سلوك الإنسان، فالمجتمع الطبقي يفصح بشكل مؤكد، وبدرجة تفوق أي حقيقة مفردة عن كثير من الجوانب الحياتية للفرد"[4].

يعرض بعدها الباحث التدرج الطبقي من وجهة نظر نظرية التكامل ليصل إلى" دلالته الأساسية أن التنقل الاجتماعي ليس بديلا للصراع الطبقي، وليس حلا له أيضا، ولكن فيما نرى مجرد حيلة يراد بها إيهام الساخطين الراسبين في قاع السلم الاجتماعي إن ارتقاءهم أعلى درجات هذا السلم جد ممكن"[5]، بهذه الحجة الواهية معرفيا يحاول أن يوهمنا أنه قدم نقدا للنظرية التكامل في دراسة التدرج الطبقي، وبالتالي هو لا يسعى للدراسة الواقع أو اختبار فرضيات الدراسة، إنما هو متيقن من صلاحية الجهاز المعرفي للمادية التاريخية تبقى فقط كيفية إسقاطه حتى لا يشوه مفاهيم الجهاز، ثم قام بعملية المفاضلة داخل نظرية الصراع فاستخدم مفهوم الطبقة وغيب مفهوم الوعي الاجتماعي المحدد لطبيعة الطبقة في ذاتها أم الطبقة لذاتها.

حاول الباحث في التحليل الطبقي للمجتمع المصري استخدام المنهج التاريخي في دراسة المجتمع العربي والمصري، عرض عدة دراسات عربية وأجنبية، لعل ما يلفت الانتباه له الاستشهاد بفقيه يدعى المقريزي،

1- **المرجع نفسه**: ص20/19.

2--**المرجع نفسه** : ص29.

3- **المرجع نفسه** : ص34.

4- **المرجع نفسه**: ص 36.

5- **المرجع نفسه**: ص.145

والذي رأى أنه أول من تناول التدرج الطبقي للمجتمع العربي في كتابه:إغاثة الأمة بكشف الغمة، إذن تصل بالممارسين لآلية الإسقاط حتى تأويل النصوص التراثية لإثبات خياراتهم النظرية والمنهجية.

تبنى الباحث نفس الخطاطة الماركسية التي تقسم المجتمع إلى طبقات رئيسية، وان اختلفت في مسميات التفاصيل الجزئية فقسمها إلى: كبار ملاك الأراضي كعنوان دون إضافة طبقة، ثم تناول الطبقة الاجتماعية لملاك الأراضي وعرفها " الطبقة تضم كل من يمتلك أرض زراعية ،لا تقل مساحتها عن خمسين فدانا، ويقوم باستغلالها بواسطة العمل المأجور، أو عن طريق التأجير للغير ، أو بالمشاركة بزراعتها نظير حصة من المحصول ، سواء كان هذا المالك مقيما داخل الريف، أو من لأملاك الغائبين الذين يعشون في الحضر"[1].

اعتمد على جدول للإحصائيات يوضح مساحة الأرض وعدد ملاكها ثم كتب قائلا: " تتمتع طبقة ملاك الأراضي بمكانة اجتماعية مميزة وتمارس نفوذا مؤثرا داخل المجتمع "[2]، دون الاعتماد على المداخيل المالية من هذه الملكية للأرض الزراعية، يعطي الباحث أهمية لمساحة للأرض دون إجراء قراءة سوسيولوجية لملاكها، سوى أنه ما مادامت تملك الأرض بمساحة معينة فهي طبقة اجتماعية، رغم أننا نعلم أنه في المجتمع العربي الملكية الجامعية للأرض الزراعية، حيث تجد الأسرة الواحدة مكونة من عدد معين من الأفراد يمتلكون قطعية أرضية، تنتقل إليهم ملكيتها في الغالب عن طريق الوراثة المحكومة بتشريعات الإسلام، بعدها يتناول الطبقة المتوسطة دون مؤشرات اجتماعية حقيقية ماعدا التأكيد "على أن المجتمع المصري في غضون ما يقرب الخمسون عاما أو يزيد قليلا قد شهد مولد ونمو طبقة متوسطة جيدة عليه، ولعبت أدورا ملموسة في تطوير وتحديث وتغيير البناء في الوقت ذاته"[3].

ليصل في الأخير إلى خاتمة عاصفة بالكثير من النقد الذي ادعى من خلاله أن التدرج الطبقي في المجتمع المصري يختلف عن بقية المجتمعات بقوله" قد يرى البعض أن ثمة تشابها يكاد يكون تماما بين مكونات البناء الطبقي للمجتمع المصري وبين مثيلاتها في المجتمعات الأخرى ...وان هرم التدرج الطبقي الذي يتضمن هذه المكونات يكاد يكون نفسه في تلك المجتمعات "[4]، إن هذه الممارسة التي تعد كنموذج تمثيلي تكشف بما لا يدع مجالا للشك عن الآلية الاسقاطية للنظرية الاجتماعية على الواقع الاجتماعي العربي.

1- **المرجع نفسه**: ص145.

2- **المرجع نفسه**: ص149.

3- **المرجع نفسه**: ص238.

4- **المرجع نفسه** : ص263.

2-آلية إسقاط النظرية الاجتماعية البنائية الوظيفية على الواقع الاجتماعي العربي:

اخترنا نموذجا تمثيليا آخر يعبر عن آلية إسقاط النظرية البنائية الوظيفية على المجتمع العربي، وهي دراسة بعنوان: التغير الاجتماعي، مدخل النظرية الوظيفية للتغير الاجتماعي، من انجاز الباحثة: فادية عمر الجولاني [1]، جاءت خطة الدراسة كالتالي: مقدمة: قدمت الباحثة فيها للموضوع.

الفصل الأول: المفاهيم الأساسية للتغير: تناولت الباحثة أنواع التغير: الاجتماعي، الثقافي علاقة التغير بالحضرية، قضية التنمية، التحديث.

الفصل الثاني: المسار التاريخي والأيديولوجي للتغير: تناولت الباحثة : المسار التاريخي للتغير، اختلاط التغير بالايدولوجيا ، الاتجاهات المختلفة للتغير .

الفصل الثالث: مدخل النظرية الوظيفية للتغير الاجتماعي قسمته الباحثة إلى قسمين: حيث تناولت في القسم الأول : المدخل البنائي للتغير ، وفي القسم الثاني : المدخل الوظيفي للتغير الاجتماعي .

الفصل الرابع: التغير الاجتماعي بين النماذج التصورية للرواد الوظيفيين.

الفصل الخامس: الأسس النظرية والمنهجية للتغير الاجتماعي في ضوء النظرية الوظيفية الاجتماعية: تناولت فيه الباحثة: أولا: المفاهيم الأساسية المرتبطة بالتغير في ضوء النظرية الوظيفية ثانيا: الأسس النظرية للتغير الاجتماعي في ضوء النظرية الوظيفية.

ثالثا: الأسس المنهجية للدراسة التغير الاجتماعي في ضوء النظرية الوظيفية .

رابعا: الفروض الأساسية المستخلصة لدراسة التغير الاجتماعي في ضوء النظرية الوظيفية.

الفصل السادس: نموذج التحليل الوظيفي للتغير النسق الاجتماعي.

توقفنا القراءة المضامينية للخطة الدراسة على حقيقة انحياز الباحثة إلى النظرية البنائية الوظيفية، وإقصائها التام للمادية التاريخية أو نظريات اجتماعية أخرى تناولت التغير الاجتماعي، رغم أنها لم تعطي أية مبرر معرفي أو منهجي سوى أنها الأصلح والأنسب للدراسة المجتمع الأردني.

تناولت الباحثة في الفصول: الأول والثاني، الثالث، والرابع والخامس: المقولات والمفاهيم للنظرية البنائية الوظيفية دون نقد أو تعليل، مع إرباك في ممارسة العرض النظري، حيث تقوم بعرض المفاهيم و مداخل النظرية الوظيفية في الفصل الأول والثاني، ثم التغير الاجتماعي من منظار النظرية الوظيفية، يتم في الفصل الرابع عرض: التغير الاجتماعي من خلال بعض الرواد، وهنا مارست الباحثة فصل تعسفي بين النظرية وروادها، فالسؤال المنهجي هل الرواد هم الذين أسسوا النظرية أم أن العكس النظرية مفصولة تماما عن الرواد، و الباحثة تقوم بعملية الفصل بين النظرية ومنتجها وكأنها تتوهم الاستقلال المعرفي بين النظرية وروادها، وتصل إلى حد اعتبار النظرية معطى معرفي جاهز يستطيع الباحث أن يستخدمه كيفما يشاء.

1- فادية عمر الجولاني: **التغير الاجتماعي: مدخل النظرية الوظيفية للتغير الاجتماعي**، مركز الإسكندرية للكتاب، مصر، 1997.

ثم تأتي الفصول: الفصل الخامس والسادس: من خلال ممارسة آلية إسقاط المفاهيم على المجتمع الأردني، مع ملحوظة: تم تناول الماركسية باعتبارها أحد الاتجاهات الحتمية المفسرة للتغير الاجتماعي " وان كانت فكرة ماركس قد تعرضت للنقد على اعتبار أنها تعطي للعامل الاقتصادي الأولوية كمصدر للتغير فذلك يرجع إلى طبيعة الفهم الوظيفي الذي يؤكد على الفهم الكلي للنسق، ولسقوط فكرتي التطورية والحتمية من سياق الفكر السوسيولوجي"[1].

بهذه الحجة الواهية منهجيا تستغني عن نظرية اجتماعية قدمت تفسيرا للتغير الاجتماعي في علم الاجتماع، مما يؤكد سعي الباحثة إلى إقصائها منذ الوهلة الأولى، لأنها لا تقوم بعلاقة حوارية نقدية مع المعطيات النظرية، فالممارس لآلية الإسقاط ينحاز إلى النظرية الاجتماعية التي يراها الأصلح على حد تعبيره لدراسة المجتمع العربي.

قامت الباحثة بعرض المفاهيم من عدة كتب ومراجع بعضها باللغة الانجليزية والأغلبية باللغة العربية، ويتم التركيز على إشكالية بناء المفهوم دون تقديم مفهوم إجرائي: مفهوم البناء الاجتماعي، النسق الاجتماعي، ثم تقوم الباحثة بفرز منهجي بين مستوين للنظرية الوظيفية، بقولها "يضمن الاتجاه البنائي الوظيفي مستويين من التحليلي يتمثل المستوى الأول: في التحليل الوظيفي وهو أسلوب منهجي، ويتمثل الأسلوب الثاني في التحليل السوسيولوجي وهو تفسيري"[2]، ثم تفصح الباحثة عن خيارها للنظرية " النظرية البنائية الوظيفة هي النظرية السوسيولوجية، التي يمكن من خلالها دراسة الأنساق الاجتماعية دراسة علمية منظمة، فالنظرية الوظيفية البنائية تهتم بدراسة المعوقات الوظيفية لفهم ودراسة دينامكية التغيير"[3].

تحت سحر كلمة العلمية يتم تبني النظرية مما يعطل معرفيا آلية النقد لدى مستخدمي آلية الإسقاط النظري، فتناولت الباحثة الجهاز المفاهيمي للنظرية البنائية الوظيفية ممثلا في: النسق، البناء السوي، البناء الاجتماعي، القصور الوظيفي والأداء الوظيفي ومفهوم الوظيفة الظاهرة والوظيفة الكامنة، والتوازن الدينامي"[4]، ثم أسقطت هذه المفاهيم على المجتمع الأردني " في معالجتنا لظاهرة التغير الاجتماعي في المجتمع الأردني سرنا في محورين: أساسيين من التناول إذ تناولنا مظاهر التغير في المجتمع الأردني كنسق اجتماعي كلي، وذلك في تناولنا للحالة الثقافية للمجتمع الأردني ومظاهر تغيره باعتباره متضمنا لمجموعة من الأنساق الفرعية: مثل النسق الثقافي والاجتماعي والشخصي"[5] .

1- **المرجع نفسه**: ص84.

2- **المرجع نفسه**: ص134.

3- **المرجع نفسه**: ص149.

4- **المرجع نفسه**: ص.208

5- **المرجع نفسه**: ص 209.

" تناولنا نسق القيم والمعايير والمعاني السائدة في المجتمع الأردني ومدى تفاعلها مع بعضها البعض، كما تناولنا عل المستوى الاجتماعي النسق الاقتصادي، وما يتضمنه من نظم إنتاج مثل السلطة الأسرية والقرابة وغيرها من النظم"[1].

تفصح الباحثة عن خيارها المنهجي، بقولها:" من ثم اتخذنا من النظرية الوظيفية إطارنا التحليلي لأهميتها كمدخل لدراسة الوقائع الاجتماعية على أن يكون الواقع حول ظاهرة التغير الصلاحية الكافية لمراجعة بعض المصادرات النظرية والقضايا المنهجية"[2]، في الأسس المنهجية لدراسة التغير الاجتماعي يتضح الخلل المنهجي لمارسي آلية الإسقاط النظري فلم تتمكن الباحثة من تحديد طبيعة المنهج المستخدم في الدراسة، بل وتعاني من إرباك تصوري لعلاقة النظرية بالمنهج: وكان النظرية بالنسبة لها نظرية ومنهج: " اتخذنا من النظرية الوظيفية أساسا نظريا يتم في ضوئه وصف الواقع وتنظيم المعطيات الاجتماع حوله ويساعدنا لإدراك الأبعاد والعلاقات والجوهرية ...وتفسير الظواهر الاجتماعية وبذلك تتحدد الوظيفة المنهجية لأسس النظرية"[3].

تظهر الأزمة الابستمولوجية لآلية الإسقاط في طبيعة فروض الدراسة التي بلورتها الباحثة بحيث تقترب من المقدمات المعرفية التي تصاغ في القياس الأرسطي أكثر منها علاقات احتمالية بين متغيرات بل علاقة حتمية " فقد سعينا لاشتقاق فروض الدراسة بحيث تتسق مع طبيعة فهمنا لتغير الاجتماعي ... مع الاستعانة بأبعاد النظرية الوظيفية وفهمها لقضية التغيير الاجتماعي في المجتمع الحضري كنسق اجتماعي "[4]، " كما أننا بتحديد هذه الفروض نوفر للدراسة التوجيه النظري الذي يجعلها تسير في مسارها العلمي الصحيح سواء على مستوى التجريب الاختبار الفروض أو تفسيرها، مما يجعلنا نصل إلى تعميمات صادقة وثابة وشاملة حول ظاهرة التغير الاجتماعي في المجتمعات النامية"[5].

ثم تتناول الباحثة نتائج الدراسة الميدانية التي أجريت في مدينتي: السلط والزرقاء في شكل جداول إحصائية لتثبت من خلالها العلاقة الارتباطية بين متغيرات الدراسة، والنتائج التي توصلت إليها الباحثة لا تعدو أن تكون إعادة صياغة للمقدمات المنهجية والمعرفية لنظرية البنائية الوظيفية مع إضافة فقط كلمتي المجتمع الأردني " إن كنا قد استندنا إلى النسق الوظيفي في معالجة التغير فلأنه يتسق مع واقع المجتمع الأردني، كما انه يمكن فهم التفاعلات القائمة ين عناصر النسق الاجتماعي الأردني وبين أنساقه الفرعية"[6].

1- **المرجع نفسه**: ص 209

2- **المرجع نفسه**: ص 220.

3- **المرجع نفسه**: ص232.

4- **المرجع نفسه**: ص241.

5- **المرجع نفسه**: ص243.

6- **المرجع نفسه** : ص 289.

تحاول الباحثة أن تقنع القارئ أن خيارها معرفي وليس أيديولوجي بقولها:" لم يكن خيارنا للنسق الوظيفي في معالجة التغير صادرا عن أية التزامات أيديولوجية بقدر ماهو قائم على أساس الرؤي العلمية وتكامل النظرية لفهم الواقع والاتساق مع طبيعة الواقع الاجتماعي في المجتمع الأردني"(1).

تحت زعم العلموية والموضوعية يلجأ أصحاب آلية إسقاط النظرية الاجتماعية إلى الاعتماد على حجج واهية معرفيا ومنهجيا، فيمكن مثلا لباحث آخر أن يختار النقيض من ذلك نظرية الصراع ويصل إلى نتائج منافية لنتائج الباحثة، وهو الأصل في الكثير من الممارسات السوسيولوجية في العالم العربي، أما التأكد من صحة الفروض لم يكن له أية سند امبريقي بمعنى آخر يمكن عن طريق الاستغناء عن تلك الجداول الإحصائية أن نصل إلى نفس النتائج لأن الباحثة صبت الواقع في القالب الجاهز ممثلا في النظرية الوظيفية، بل توصلت الباحثة بحسبها إلى نفس النتيجة التي توصل إليها رواد الوظيفية، وبالتالي تأكدت من خلال ممارستها السوسيولوجية من المقدمات التي وضعتها النظرية البنائية الوظيفية، فتوصلت إلى نفس نتائج رواد الوظيفية، وهنا مارست الباحثة القياس الأرسطي بقصد أو بدون قصد، مقدماته مستعارة من النظرية الاجتماعية الغربية ومجال قياسه المجتمع العربي.

نرى في الأخير أن النموذجين الذين اخترناهما يعبران بشكل صارخ عن التبعية المعرفية للحقل المعرفي الغربي، وتظهران ضعف المعرفة السوسيولوجية التي تتولد عن آلية الإسقاط النظرية الاجتماعية، لذلك أول أشكال النقد التي يجب أن تمارس على النظرية الاجتماعية الغربية أو المناهج التي تستخدمها، هو إجراء دراسات معرفية تكشف عن آليات تشكل النظرية الاجتماعية وليس التعامل معها كأنها قوالب نظرية جاهزة تصلح لكل واقع اجتماعي، وبالتالي نصل إلى نتائج نزعم أن الدراسات الامبريقة هي التي أكدتها في حين أهواء الباحث وتحيزاته اللاواعية لنظرية معينة هي التي أثبتتها، وهي معضلة برأينا يعاني منه العقل العربي برمته في الممارسات الحقلية في شتى العلوم –الاجتماعية أو الطبيعية، لأنه يعنى بالصيغ الإجرائية على حساب التنظير ويمارس القياس الأرسطي أكثر مما يمارس المنهج الاستقرائي أو الاستدلالي، والمعضلة أن عملية اتصال العقل العربي بالنظرية الاجتماعية الغربية تم عن طريق الترجمة الحرفية لها.

ثالثا: آلية التأسيس المعرفي و المنهجي لعلم الاجتماع لتوليد المعرفة السوسيولوجية في العالم العربي.

بعد استخدام العقل العربي الإسلامي لآلية استعارة المنهج وآلية إسقاط النظرية على الواقع الاجتماعي العربي، وطبيعة المعرفة السوسيولوجية التي تولدت عن هاتين الآليتين التي كانت تبدو أقرب إلى المعرفة العامية أو الحس المشترك أكثر منها معرفة علمية، تبلور وعي ابستمولوجي لدى الباحثين العرب المشتغلين في حقل السوسيولوجيا مفاده أن الفكر السوسيولوجي الغربي كتصورات ومفاهيم ومضامين لا يخلو من التحيز الثقافي الحضاري و من التحيز الأيديولوجي.

1- **المرجع نفسه**: ص 290.

فتم التعبير في البداية عن لحظة الوعي هذه بمصطلح أزمة علم الاجتماع في العالم العربي، ثم الانتقال إلى طرح بديل نظري ومنهجي لعلم الاجتماع يكون خاصا بالمجتمعات العربية، إلا أن لحظة الوعي هذه مرت بعدة مراحل، تعد ضمن صيرورة تفاعل العقل العربي الإسلامي مع المعرفة المتولدة في الحقل المعرفي الغربي، عبر عنها الباحث أحمد رزاق بأربعة مواقف معرفية اتخذها العقل العربي من المعرفة الغربية، وفق متصل معرفي يقع على حافته الأولى الموقف المعرفي الذي دعا إلى " توظيف المعرفة الغربية، والمناهج خاصة كما هي واكتفى بتملكها "[1]، والموقف الذي يقع على الحافة الأخرى هو الذي دعا "إلى الاعتقاد بتحيز المعرفة عامة والمعرفة الغربية خاصة، لهذا حاول أصحاب هذا الاتجاه نقد المناهج الغربية من جهة، والأشكال السابقة العربية التي تعاملت مع المعرفة الغربية في العالم العربي"[2].

لذلك لا يخرج الموقف المعرفي من علم الاجتماع الغربي عن هذا الإطار بصفة عامة وان اتخذ لحظتين الأولى: هي تلفيقية وتوفيقية رأت أن أزمة علم الاجتماع في العالم العربي حلها يتم بإعادة النظر في موضوع الدراسة، من خلال الدعوة إلى تأسيس علم اجتماع عربي، بمعنى حضور البعد القومي في المعرفة السوسيولوجية، و في علم الاجتماع الإسلامي بالبحث عن الانسجام الظاهري بين الخطاب الإسلامي وخطاب السوسيولوجيا.

بينما اللحظة الثانية: تمثلت في أعمال الباحثين الذين لديهم وعي ابستمولوجي بطبيعة المعرفة السوسيولوجية الغربية، أين وقفوا على الآليات المنهجية التي ولدتها، بالإضافة إلى قراءتهم التاريخية للنظرية الاجتماعية بمعنى صبها في سياقها التاريخي، فكانت دعواهم أكثر علمية و منطقية ودعت إلى التأسيس المنهجي لتوليد المعرفة السوسيولوجية لكنها انشطرت إلى دعاة تأسيس المنهج التركيبي من خلال الوصل مع التراث والكشف عن تحيز المعرفة الغربية، والثانية وعت الأبعاد والمضامين الحضارية للمناهج الغربية لكنها أمانت بعالميتها باعتبارها منتجات العقل البشري وليست خاصة بالعقل الغربي، والذي استفاد برأيهم من جميع منجزات العقول الحضارية التي سبقته أي الحضارة اليونانية والإسلامية، لذلك دعت إلى الوصل مع الآخر والقطيعة مع التراث، وهو ما سنتناوله بالشرح والتحليل و النقد كالآتي:

1-الدعوة إلى تأسيس علم اجتماع عربي:

ينطلق أصحاب هذا الاتجاه التأسيسي لعلم الاجتماع العربي من نقد المعرفة السوسيولوجية الغربية، و من فكرة مفادها أن الموضوع البحثي للنظرية الاجتماعية الغربية لا يستوعب الواقع الاجتماعي العربي، لذلك يبدو علم الاجتماع وكأنه في أزمة معرفية حادة، لأنه لا يعبر عن قضايا المجتمع والإنسان العربي، " إن إشكالية علم الاجتماع العربي هي: إشكالية وملابسات النشأة وتكوين العلوم الاجتماعية خارج السياق التاريخي

1- احمد مرزاق: **"مفهوم التحيز: دراسة في بعض تحيزات المسيري"**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سنة 14، ،عدد 53، 2008 ، ص63.

2- **المرجع نفسه**: ص64.

والمجتمعي، فهو لا يعبر عن العقل العربي ولا عن المجتمع العربي، أي لم يعطي صورة محددة عن موضوعه، فهو ملتبس الموضوع المنهج ويعبر مضمونا ومنهجا عن المجتمعات الغربية"[1].

وينطلق علي الحوات من فكرة أن علماء الاجتماع العرب يواجهون إشكاليات نظرية تتمثل في عدم قدرة النظرية الاجتماعية الغربية على تفسير الواقع الاجتماعي العربي، بقوله: " في نظري مدى قدرة النظرية الاجتماعية المعاصرة التي يوظفها علماء الاجتماع العرب حاليا في تفسيرهم للديناميكا التحولات الاجتماعية في المجتمع العربي، وهذه التحولات من التداخل والعقيد والخصوصية، بحيث تستعصي على الفهم والتفسير برؤى و تعابير وأدوات تحليل النظرية الاجتماعية المعروفة وبشكليها البنائي الوظيفي أو الصراعي"[2].

لكن هناك عاملين حاسمين في التأسيس للوعي الابستمولوجي لدى بعض الباحثين العرب بعدم قدرة النظرية الاجتماعية الغربية على تفسير الواقع الاجتماعي، يعود إلى البعد الأيديولوجي لعلم الاجتماع الغربي، ففي سنوات السبعينات كانت هناك سيادة على الأقل لمنظورين في علم الاجتماع الغربي وهما: علم الاجتماع الماركسي أي نظرية الصراع في مقابل علم الاجتماع الوظيفي أي النظرية البنائية الوظيفية أو نظرية التكامل والتوازن، حيث ساد الاتجاهان في رقعتان جغرافيتان مختلفتان سياسيا إحداهما تمثل المعسكر الشرقي بقيادة الاتحاد السوفياتي سابقا، ويتبنى نظرية الصراع، في حين يتبنى المعسكر الغربي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية نظرية التكامل، مما حتم على البلدان العالم الثالث وفي ظل نزعة التحرر القومي التفكير في خلق علوم اجتماعية عربية تخدم أهداف التنمية والتحرر في هذه المجتمعات، وهو ما تناولناه في الفصل السابق عندما تحدثنا عن البعد السياسي أو هيمنة السياسي على علم الاجتماع في الجزائر أو غيرها من البلدان التي تبنت الخيار الاشتراكي في العالم العربي، " لقد شهد علم الاجتماع العربي منعطفا فكريا ومعرفيا في النصف الثاني من القرن العشرين، وذلك بسبب نشأة الدولة الوطنية، والأيديولوجيات القومية واليسارية المختلفة، التي كانت معادية للاستعمار ، وقد أفضى هذا التطور إلى علم الاجتماع العربي طابعا قوميا ووطنيا، فوضعت الكثير من الدراسات عن القضية الفلسطينية والعربية والنظام العربي والوحدة العربية"[3].

دعا عدد من الباحثين العرب من منطلق القومية و الحماسة الوطنية إلى ضرورة تأسيس علم الاجتماع العربي، يتقدمهم أحمد الخشاب عندما أكد: " ضرورة العناية بدراسة النظرية الاجتماعية القومية على أن تكون فكرية عربية وتجسد المشخصات العقائدية والثقافية لأمة العربية وتحدد مستويات تطلعاتها وأبعادها"[4].

يتمثل العامل الثاني في تشظي النظرية في علم الاجتماع الغربي، مما يؤكد أن علم الاجتماع ما هو إلا علم مرتبط بالسياق التاريخي والاجتماعي الذي تولد عنه في الحقل المعرفي الغربي، مما أعطى دافعا قويا لدعاة

1- عبد القادر عرابي، ابوبكر احمد باقادر: **آفاق علم الاجتماع العربي**، دار الفكر ، دمشق، ط01، 2006، ص145.

2- علي الحوات: دراسات معرفية في علم الاجتماع، **مرجع سابق**، ص86.

3- عبد القادر عرابي ، ابوبكر احمد باقادر: **مرجع سابق**، ص161.

4- احمد الخشاب : **التفكير الاجتماعي دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية**، دار المعارف، القاهرة، 1975 ، ص 18.

التأسيس لعلم الاجتماع العربي إلى ضرورة نقد النظرية الاجتماعية الغربية، والدعوة إلى تأسيس نظرية اجتماعية عربية، فيقول عمر التير: "الذي يراجع كتب علم الاجتماع من الخارج هذا المجال المعرفي لابد وأن يقف مندهشا أمام العدد الكبير من النظريات الاجتماعية، ولابد أيضا أن يقف متحيرا أمام تعدد النظريات التي تتعلق بموضوع بعينه أو بظاهرة بعينها"[1].

وهو ما دعى عمر التير إلى التأكيد على أنه: " إما أن نفكر ونقدم نظرية اجتماعية حديثة تناسب واقعنا الاجتماعي، ويكون لنا القدرة على فهمه وتفسيره والتنبؤ به، أو وإما نصل كما نحن نجري البحوث المعتادة ونبني صورا أو نظرية اجتماعية غير حقيقية ، ونستنتج قوانين لا صلة لها بالواقع الاجتماعي الحقيقي الذي نعيشه"[2]، وفي هذا الصدد طرح عمر التير جملة من المنطلقات للبدء في تأسيس نظرية اجتماعية خاصة بالمجتمع العربي تتوفر على:

1- القدرة على الفهم الحقيقي للمجتمع العربي أو الظواهر المستجدة.

2- تطوير منهج أو منهجيات جديدة متحررة من الثنائيات المستوردة من الفكر الاجتماعي الغربي التقليدية والحداثة، القديم والجديد، ومجتمع الحداثة و مجتمع ما بعد الحداثة، فهل تحققت الحداثة العربية بالمعنى العقلي والفكري حتى نتحدث عن ما بعد الحداثة؟

3- الوصول إلى قوانين وتفسيرات اجتماعية ليس بالضرورة أن تكون مطابقة أو محالة إلى النظريات الاجتماعية الكبرى في علم الاجتماع[3].

لماذا لا توجد نظرية اجتماعية واحدة تفسر ظاهرة اجتماعية معينة؟ بمعنى نظرية تصلح لفهم ظاهرة من الظواهر كما تصلح للتنبؤ بها، يتمثل الحل المعرفي المقترح من طرف عمر التير بالدعوى إلى ترك هذا الخلاف النظري في علم الاجتماع الغربي ودعوته إلى " بناء نسق من المفاهيم التي تفيد في وصف الواقع وكذلك بناء نسق من التصورات المجردة، وفي هذه الحالة يمكن البحث عن تلك المفاهيم التي تناسب الواقع المجتمع العربي بدلا من محاولة النظر إلى جوانب هذه الواقع من خلال تصورات نظرية لا تناسبه، ويقع الذي يحال إخضاع واقع معين للتصورات غريبة عنه، في البحث عن تفاسير الواقع عن النموذج النظري"[4] .

ويقول عبد الباسط عبد المعطي" إننا في حاجة إلى فكر نابع لا تابع، وأننا في حاجة إلى رفض واع لما يصدر لنا من الفكر السوسيولوجي، وأن نميز بين ما ننتقي وما يفيد في ضوء تصورات مستقبلية ترنوا أيهما

1- عمر التير: **حاضر ومستقبل علم الاجتماع في العالم العربي، ملاحظات عامة**، في كتاب: آفاق معرفية في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص123.

2- **المرجع نفسه**: ص.96.

3- **المرجع نفسه**: ص96.

4- **المرجع نفسه**: ص 87.

لصالح الوطن والمواطن العربي"[1]، إذن، لابد من اتخاذ موقف معرفي نقدي من النظرية الاجتماعية الغربية التي تصدر لنا، وضرورة التأسيس المعرفي لنظرية اجتماعية عربية نتمكن من خلالها من تفسير الظواهر الاجتماعية و تحليل الواقع الاجتماعي العربي،" عدم امتلاك علم الاجتماع العربي لنظريات علمية اجتماعية عامة واضحة المعالم، يكون لها أنساق معرفية متكاملة، يمكن اختبارها واقعيًا، وتكون لها قدرات تفسيرية، وقدرات تنبؤية، كما هو الحال في علم الاجتماع في الغرب، أما معظم الدراسات الاجتماعية العربية فإنها تدور في فلك الدراسات الوصفية، فالنظرية تلعب دورًا أساسيًا في تحديد موضوع العلم، والفضاء المعرفي الذي يجب أن يتحرك فيه مجال البحث، وبالتالي تسهم في تراكم الخبرات العلمية والمعرفية، وتطويرها في اتجاهات محددة" هل يوجد علم اجتماع عربي؟ما هي أهم صعوباته؟ما هي أهم مستلزماته؟[2].

ويؤدي التعامل البرغماتي مع علم الاجتماع الغربي في العالم العربي دوما إلى نتائج هزيلة معرفيا " إن علاقتنا بالنظريات الاجتماعية الغربية، كأية علاقة و وضعية براغماتية (ذرائعية) لا يمكن أن تؤدي إلا إلى نتائج ذاتها التي توصلت إليها النظريات الغربية، وهي نتائج غير ملائمة لبيئتنا، كونها جردت من إطارها الاجتماعي والتاريخي وانفصلت عن مسار تكوينها المعرفي الابستمولوجي "[3].

دعا مؤسسوا علم الاجتماع العربي إلى ضرورة العودة إلى التراث العربي الإسلامي من أجل صياغة نظرية اجتماعية عربية، عن طريق عملية الوصل المنهجي بالنصوص التراثية وعملية وصل الموضوع أي المجتمع العربي و الذات العربية بالتراث الاجتماعي، لأن عملية الوصل بالتراث تعني عملية الوصل موضوع النظرية الاجتماعية العربية المزمع بناؤها بجذورها التراثية الاجتماعية مما يعطي الخصوصية الحضارية لموضوع البحث في علم الاجتماع العربي، فالرجوع إلى التراث بحسب معن خليل عمر يعني أنه: " سيمكننا من الحصول على القواعد الأساسية للحياة الاجتماعية المعاصرة بأصالتها العربية ، ويغنينا عن تبني تراث المجتمعات الأخرى، واستخدامه في دراسة واقعنا الاجتماعي الحالي، باعتباره يختلف عن واقعنا في أصالته وبنائه، أما المجتمع العربي يتمتع بإرث فكري واجتماعي نابض وحي يعكس الحياة الاجتماعية بأصالتها العربية ، والعلاقات الاجتماعية القرابية والدموية المتضمنة للرابط الرحمي العميق والمعتمد على العاطفة والوجدان ، كانت و لا تزال سائدة وطاغية على المجتمع العربي دون التغيير، رغم المؤثرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي طرأت على المجتمع العربي خلال عدة قرون"[4]، مع ضرورة التمييز بين التراث والأصالة وعدم الخلط بينهما "ولعل أولى

1- عبد الباسط عبد المعطي: **مرجع سابق**، ص199.

2 -عبد الحكيم شباط : "**العلوم الاجتماعية في العالم العربي**"، مجلة العلوم الاجتماعية ، 26-04-2012.

3- علي الكنز: **المسألة النظرية والسياسية لعلم الاجتماع العربي**، في كتاب: نحو علم الاجتماع العربي، مرجع سابق، ص100.

4- معن خليل عمر: **نحو علم الاجتماع العربي**، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1984، ص11/10.

النقاط التي تحضر هنا ضرورة التمييز بين التراث والأصالة ذلك أن الثانية لا تطابق الأولى، فالتراث هو الماضي أما الأصالة فهي ما يصلح من هذا الماضي للتواصل، والذي يكون أكثر قدرة على الأثير في الحياة المعاصرة"[1].

يتم عن طريق عملية الوصل المنهجي بالتراث إبراز خصوصية المنهج العربي، ولعل أكبر نص تراثي يحضر في العالم العربي، هو النص الخلدوني ممثلا في المقدمة الشهيرة، أين تلجأ إليه غالبية التيارات الفكرية في العالم العربي المعاصر، التي تبحث عن إعطاء شرعية لأرائها، لتأكيد على فكرة الوصل مع المعرفة التراثية لدى دعاة علم الاجتماع العربي، كما تتضح في هذه الفقرة المقتبسة من كتاب معن خليل عمر، أين يقول يجب "إبراز الكتابات الاجتماعية للكتاب العرب الذين عاشوا مابين القرن الثامن إلى الرابع عشر ميلادي، وهي الفترة التي تمثل الإرهاصات الأولى لعلم معروف في الوقت الحاضر باسم علم الاجتماع ووصفا فيها حياة مجتمعاتهم وظواهرها ومناشطها ومحيطها وطريقة دراستها بأسلوب علمي وموضوعي جدير بالاهتمام والاستناد عليها كقواعد رصينة لفكر الاجتماعي الإنساني ، وتفسيرات دقيقة وموضوعية لحياة العرب في تلك الفترة الزمنية"[2].

إن الهدف من علم الاجتماع العربي هو مساعدة الإنسان و المجتمع العربي على الدخول إلى عالم الحداثة، من خلال تحديده للعوامل النجاح والعوامل المعيقة للتنمية في العالم العربي، وان ينخرط بشكل اكبر في عملية بناء المشروع النهضة العربي: " إن علم الاجتماع العربي، هذا العلم يدرس إشكاليات المجتمع العربي ، ويضع لها الحلول، ويقدم الرؤى المستقبلية لهذا المجتمع ، عليه أن يكون نافعا ومفيدا للناس ، ويهتم بهم ومستقبلهم، ويتحمل الأمانة ويبحث في المسكوت عنه، وفي التخلف في إنساننا"[3]

2- الانتقادات المعرفية والمنهجية التي وجهت لدعاة علم الاجتماع العربي:

انطلاقا من التحيز الأيديولوجي لعلم الاجتماع الغربي دعا منظروا علم الاجتماع العربي إلى ضرورة أيضا الأخذ بأيديولوجيا قومية تعنى بمصالح المجتمع العربي المعاصر، يتم التعبير عنها من خلال نظرية اجتماعية عربية، لكن المفارقة التي وقع فيها المشتغلون بالدعوة إلى علم الاجتماع العربي أنهم لم يتجاوزوا مرحلة الدعوة إلى علم الاجتماع العربي إلى مرحلة التأسيس المعرفي، بمعنى تأسيس منهج علمي يسهم في دراسة المجتمع العربي، فدعوتهم بقية حبيسة أدراج أوراق ومنشورات الملتقيات والمؤتمرات العلمية .

- إن ثاني اعتراض نقدي على الداعين لآلية تأسيس علم الاجتماع العربي لتوليد المعرفة السوسيولوجية، هي خلطهم المنهجي الواضح بين: النظرية الاجتماعية وبين المجتمع العربي الذي يعتبر موضوع بحث للأولى، حيث لا يمكن اعتبار النظرية كقالب معرفي جاهز كما يظن أصحاب هذا الاتجاه، بل هي وليدة دراسات معرفية و منطقية لجملة قضايا محددة في شكل فرضيات يمكن أن نتأكد من صحتها من خلال الممارسات الامبريقية المعروفة في العلوم الاجتماعية.

1- عبد الباسط عبد المعطي: **مرجع سابق**، ص199.

2- معن عمر خليل: **مرجع سابق**، ص193.

3- ابوبكر باقادر، عبد القادر عرابي: **مرجع سابق**، ص203.

UNIVERSITE SETIF2

لذلك ليست القضية استبدال موضوع النظرية الاجتماعية الغربية الذي هو المجتمع – الواقع الاجتماعي الغربي بموضوع الواقع و المجتمع العربي، حتى تصبح النظرية قادرة على دراسة الواقع الاجتماعي العربي، وبالتالي صب الواقع في قوالب نظرية جاهزة، ولم يتجاوز أصحاب هذا الاتجاه فكرة الدعوة إلى علم الاجتماع العربي، فعلى الأقل مضت أربعة عقود على دعوتهم إلى أنهم لم يؤسسوا ولو للمدخل أو خطاطة نظرية بسيطة لعلم الاجتماع العربي، بل بقيت دعوتهم حبيسة الخطاب الرغبوي والتبشيري دون أن تنفذ إلى العمق الابستمولوجي، لأنهم اخطؤوا من البداية عندما فكروا في النظرية والأصل أن يبحثوا ويؤسسوا المنهج لأنه الآلة التي تنتج المعرفة النظرية وليس العكس.

– تحرم القراءة التفاضلية للتراث الدارس له من الوقوف على أوجه الترابط بين الرؤية الحضارية الإسلامية التي شكلته والنصوص التي انبثقت عن هذه الرؤية، مما يؤدي إلى اختلال منهجي في هذه القراءات التفاضلية، التي تبدو أنها لا تختلف كثيرا عن الاستشراق، حيث يستخدم أصحاب هذا الاتجاه فكرة التجزيء داخل التراث المعرفي الإسلامي، مما يؤدي إلى فصل أجزاء منه بدعوى تماشيها مع وقائع العصر وغض النظر عن العناصر التي لا تتماشا مع العصر، مما يفقد أكثر النصوص التراثية قوتها في الطرح المعرفي والمنهجي الإسلامي، وخير مثال على ذلك المقدمة ابن خلدون أين قرأت كل مرة بتلوينات التأثيرات الفكرية الغربية السائدة في حقبة زمنية معينة، كالقراءة الماركسية والقراءة الوضعية والوجودية وغيرها "تتميز البحوث التي أنجزها الباحثون العرب في أغلبها(حول مقدمة ابن خلدون) بتبنيها لأطروحات ومناهج التحليل غريبة عن مجال التصور الإسلامي، ومنها: الطرح الماركسي والقومي، والليبرالي، أو أنها وقعت تحت تأثير الفكر والحضارة الغربية ومنجزاتها في تفسير الفكر الخلدوني"(1).

– إن إدخال مركب الثقافة القومية على التراث الإسلامي يحرمه من أهم مكوناته ممثلة في الدين الإسلامي وعلومه التي أسست لنموذج معرفي سابق، وهي لا تعد أن تكون دعوى سياسية أكثر منها دعوى علمية، بمعنى جعل للعرب ثقافة قومية كمثيلاتها في المجتمعات الغربية، وهذه النظرية القائمة على الأساس العرقي والإقصاء الديني، لم تتجاوز مجال السياسة إلى المعرفة "إن النظرة القومية نظرة انتقائية تركيبية في نفس الوقت، وعلى أساس من هذه الانتقائية تحدد تعاملها مع التراث الاجتماعي، بحيث تأخذ منه ما يمكن تطويعه ليخضع إلى قوالب التقدمية الجاهزة ... وبذلك تمارس تشويشا عميقا على التراث بعد تجريده من إطاره المذهبي العقدي"(2).

– إن للحماسة السياسية التي عرفتها الدول العربية التي كانت تتبنى بشكل أو بآخر الفكر القومي كالدولة المصرية في العهد الناصري، هي من دفعت الكثير من الباحثين العرب في العلوم الاجتماعية لإيجاد رافد

1- صالح بن طاهر مشوش: **علم العمران الخلدوني واثر الرؤية الكونية التوحيدية فيه**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط01، 2012، ص33.

2- محمد أمزيان: **مرجع سابق**، ص224.

جديد يدعم الاتجاه القومي في مجاله السياسي، ولكن ونظرا للتغيرات التي عرفتها هذه الدول العربية كسقوط معظم الأنظمة السياسية التي تبنت القومية كإطار للعمل السياسي، سقطت معها فكرة الثقافة العربية القومية وعلم الاجتماع القومي والذي لم يعمر أكثر من عقدي السبعينات والثمانينات من القرن الماضي، و لا يختلف في المضمون عن علم الاجتماع الغربي سوى في إضافة كلمتي: القومية العربية، لذلك يقول أحد منظري هذا الاتجاه بعدما سقط في منهج الاختزال والالتقائية على الباحث العربي أن يختار من بين النماذج الغربية التي يراها الأصلح والأنسب للدراسة المجتمع العربي، بقوله" نحن في الاختيار أقرب إلى اختيار نموذج نرى التغيير أساس واقع الإنسان، ويرى في نمط الإنتاج العربي وما يترتب عليه من ثقافة قومية أساسا لمدخل دراسة الواقع الاجتماعية العربي، ويرى في الجدل كانجاز علمي أساس للتحليل والتفسير لفهم العام والخاص والأصيل والدخيل، والمؤقت والمسامر المطرد، والحقيقي والزائف في نمط الإنتاج العربي وفي الثقافة القومية في الوقت نفسه وخصوصيتها في علاقتها الجدلية بالوانين العامة لتطور المجتمع البشري وثقافته"[1].

- لم يطرح دعاة علم الاجتماع العربي أي بديل منهجي يذكر سوى الدعوة إلى تحرير العقل العربي من الفكر الغيبي، و بنظرة براغماتية ذرائغية سعوا إلى توطين علم الاجتماع من خلال وصفه بالعربي، وعن إمكانية أو دعوة التأسيس لعلم الاجتماع العربي فقد أوجزها مراد زعيمي في:" افتقاد إطار مرجعي –فكري أيديولوجي- أصيل ومتميز، يمكن الرجوع إليه: فالعروبة كاتجاه قومي قد تجاوزها الزمن واثبت فشلها، إن هدف أصحاب هذا الاتجاه صياغة علم لمعالجة قضايا المجتمع العربي وهذا في حد ذاته ما يفقده إحدى خصائصه الأساسية في العالمية"[2].

في الأخير، إن عملية الفصل بين النظرية الاجتماعية الغربية ورؤى العالم التي شكلتها هي التي حرمت الداعين إلى علم الاجتماع العربي من الوقوف على الأسس المعرفية لعلم الاجتماع الغربي، فظنوا أن دعوتهم إلى حضور المجتمع العربي في الدراسات السوسيولوجية سيمكنهم من التأسيس للبديل معرفي ومنهجي لعلم الاجتماع في العالم العربي.

3- التأسيس المعرفي والمنهجي لعلم الاجتماع الإسلامي:

ينطلق أصحاب هذا الاتجاه التأسيسي تقريبا من نفس فكرة دعاة علم الاجتماع العربي، ولديهم نفس الموقف المعرفي من أزمة علم الاجتماع في العالم العربي، حيث يقول أحمد المختاري "السوسيولوجيا على اختلاف ألوانها وانتماءاتها الاجتماعية والأيديولوجية هي نتاج المجتمع معين في حقبة سياسية واقتصادية وتاريخية معينة ، فولادتها المعاصرة على الأقل غربية وهي ناتجة عن أزمات اجتماعية حادة ومن ثم أخذت طابعها النضالي ضد البنى الاجتماعية للمجتمعات الغربية التي كانت تطبعها الأفكار اليهودية المسحية من جهة والفلسفة اليونانية من جهة أخرى، ومنذ البداية أخذت طابعا إلحاديا، لأنها أصلا تهدف إلى إقامة مجتمع بعيد عن قهر و تسلط

1- عبد الباسط عبد المعطي: **مرجع سابق**، ص201.

2- مراد زعمي: **محدودية علم الاجتماع الغربي والبديل الإسلامي**، في كتاب: علم الاجتماع من التغريب إلى التأصيل، مرجع سابق، ص67.

الكنيسة، وهذا العنصر الإلحادي لا يزال قويا في السوسيولوجيا وكل فروعها"[1]، تحضر هنا الفكرة العقائدية بدل الفكرة القومية التي كان يرى أصحاب اتجاه علم الاجتماع العربي أنها الفارق المنهجي والنظري بين علم الاجتماع الغربي وعلم الاجتماع العربي.

إن الموقف المعرفي لأصحاب الاتجاه التأسيسي لعلم الاجتماع الإسلامي من أزمة علم الاجتماع في العالم العربي، يتمثل في عجز النظريات الاجتماعية الغربية على تفسير ودارسة المجتمع العربي، لأن علم الاجتماع الغربي بتوجهه الوضعي يقصي الدين من دائرة المعرفة ويعتبره أحد الظاهرات الثقافية التي يمكن دراستها كبقية الظواهر الاجتماعية، في حين يرى أصحاب الاتجاه الإسلامي أن تجربة الدين الإسلامي و مؤسساته تختلف جذريا عن تجربة الدين المسيحي الكنسي الذي عرفته أوربا في القرون الوسطى، لذلك " إن علم الاجتماع لا يمكن أن يتخلص من التوجه الأيديولوجي، وهي قضية يدل عليها المنطق ويؤيدها الواقع العلمي لعلم الاجتماع منذ النشأة الأولى وليس هناك ما يدل على انه سيتخلص منها مستقبلا، بل إن كل الملاحظات تؤكد ذلك ، وحتى الذين كانوا ينكرون عنادا- التوجيه الإيديولوجي ويدعون –غرورا-الموضوعي والحياد القيمي، بدؤا يتراجعون عن هذا الموقف ويسلمون بالتوجيه الأيديولوجي لعلم الاجتماع "[2].

عملية استيراد المناهج والنظريات الاجتماعية من الحقل المعرفي الغربي لا يمكن أن يؤسس لميلاد حقل معرفي فرعي في العالم العربي يعنى بدراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية، حيث يقول ميلود سفاري:" إننا اكتفينا بالاستيراد دون التمحيص، وظلت العلوم الاجتماعية والسلوكية المستوردة والمناهج والأدوات هي مضيعة للوقت، وعبثا نحاول أن نرتقى بها إلى مصاف العلوم التي من شأنها أن تحل مشكلات المجتمع، ذلك أن الأفكار المستوردة والمناهج والأدوات التي هي من صنع بيئة غير بيئتنا وضعت لحل مشكلات غير مشكلات التي نعاني منها نحن"[3].

إن غياب الوعي الابستمولوجي للدارسين للسوسيولوجيا في العالم العربي بالأطر العقائدية والأبعاد الأيديولوجية لعلم الاجتماع الغربي هو ما يدفعهم إلى تبني النظريات والمفاهيم الغربية كأنها مسلمات، مما يوقع ممارساتهم في نوع من التسطيح المعرفي والاختزال الثقافي والحضاري عند دراسة قضايا و مشكلات الإنسان العربي، وهو ما عبر عنه ميلود سفاري بقوله: "...مع استيرادنا لقضايا علم الاجتماع الأساسية رحنا نقيم المعاهد والمدارس المتخصصة لدراسة قضايا قد لا تكون موجودة أصلا في مجتمعاتنا، فهناك اليوم عشرات بل مئات البحوث والدراسات الميدانية حول المواضيع كثيرة منها لا يمت بصلة لثقافتنا، بل قد لا يكون لها وجود البتة في مجتمعانا، ولأننا نقدم على دراستها لأنها درست في الغرب، والأنكى من ذلك أننا ندرسها: من نفس

1- احمد المختاري: "**نحو علم الاجتماع الإسلامي**"، مجلة المسلم المعاصر، عدد43، 185، ص47/46.

2- مراد زعيمي: **مرجع سابق**، ص82.

3- ميلود سفاري: **معيارية علم الاجتماع الغربي وضرورة البديل الإسلامي**، في كتاب: علم الاجتماع من التغريب إلى التأصيل، مرجع سابق، ص106.

المنطلقات الفكرية والأبعاد الثقافية، ومن نفس المرجعية الحضارية والخلفية الفلسفية والعقائدية، وبنفس أدوات ومناهج البحث ونطبق عليها نفس المفاهيم المعتمدة في الغرب"[1].

بل والأخطر من ذلك أنها عمدت إلى محاربة الدين الإسلامي، كما فعلت الوضعية مع الديانة الكنسية في أوربا" أصبح علم الاجتماع المعاصر يفهم بكل أسف ومنذ دراسته وتدريسه كعلم مستقل-في الجامعات الإسلامية والعربية من خلال اتجاه أو أيديولوجية غربية النزعة والموضوع والهدف، بما تحمل من افتراءات عديدة ضد الإسلام بخاصة والديانات السماوية بصفة عامة، بحيث تساق تلك الدعاوي على أنها قضايا علمية موضوعية لا ذاتية "[2].

لم تعد الدعوة إلى تأسيس علم اجتماع إسلامي جديدة أو غريبة بالنسبة لعلماء الاجتماع أو الكتاب الإسلاميين، أو القرّاء المتابعين، فقد أضحت هذه الدعوة تستأثر باهتمام متزايد في الأوساط العلمية منذ سنوات عديدة، تعبيراً عن الشعور بالحاجة الفعلية والأكاديمية إلى مثل هذا العلم، ولم يكتفِ بعض الكتاب بمجرد الدعوة إلى تأسيس علم الاجتماع الإسلامي، بل تطوعوا وتحملوا المجازفة العلمية والأدبية في الكتابة فيه أو عنه، وهو ما أسقطهم في نوع من السطحية والاختزال المعرفي في عملية التأسيس لعلم الاجتماع الإسلامي ، ونذكر على سبيل المثال، لا الحصر، بعض هذه المساهمات:

(علم الاجتماع الإسلامي)، د. زكي محمد إسماعيل، ندوة الدراسات الإسلامية، جامعة أم درمان الإسلامية، 1978.

عبد الباسط محمد حسن، (علم اجتماع إسلامي)، ندوة الدراسات الإسلامية، جامعة أم درمان الإسلامية، 1987.

محمد إبراهيم الفيومي،(قضايا في علم الاجتماع الإسلامي) ، 1977.

الشيخ محمد المبارك،(المجتمع الإسلامي المعاصر)، 1973.

(علم الإجتماع الإسلامي) مجلة كلية الآداب ـــ جامعة أم درمان الإسلامية، العدد الأول 1977.

حسن الساعاتي، (أصول علم الاجتماع في القرآن)

لبيب العيد (1980) ، (مناهج البحث الاجتماعي في القرآن الكريم).

نبيل السمالوطي (1980)، (المنهج الإسلامي في دراسة المجتمع)،.

(النظرية الاجتماعية في الفكر الإسلامي)، د. زينب رضوان (1982).

(أسس علم الاجتماع وقضاياه من منظور قرآني إسلامي)، محمد علي محمد (1982).

(نحو صياغة إسلامية لعلم الاجتماع)، الشيخ محمد المبارك (1977).

(سنن التاريخ وعناصر المجتمع)، السيد محمد باقر الصدر (1980).

1- **المرجع نفسه**: ص107.

2- زكي محمد إسماعيل: **نحو علم اجتماع إسلامي**، دار المطبوعات الجديدة، الإسكندرية، 1989، ص64.

(مقدمة في علم الاجتماع الإسلامي)، د. الياس بايونس ود. فريد أحمد (1983).
(نحو علم اجتماع المجتمعات الإسلامية) فصل في كتاب (قضايا علم الاجتماع المعاصر)، د. علي عبد الرزاق جلبي (1984).
(نحو علم اجتماع إسلامي)، (مقال في مجلة المسلم المعاصر عدد 42، أبريل 1985) أحمد المختاري.
(علم الاجتماع الإسلامي)، سامية مصطفى الخشاب (1981).
(المجتمع) محمد عبد الجبار؛ (1984).

إذا كان الداعون إلى علم الاجتماع العربي توقفوا في مرحلة التأسيس والحث على تأسيس نظرية اجتماعية عربية، فان الداعون لعلم الاجتماع الإسلامي كانوا أكثر جدية ، فعل الأقل بدؤا بتحديد مفهوم لعلم الاجتماع الإسلامي، حتى وان اختلفوا فيما بينهم حول مفهوم ومنهج علم الاجتماع الإسلامي، فعرف عبد الحميد المرسي علم الاجتماع الإسلامي على أنه: " علم قائم بذاته، ينطلق من منطلقات إسلامية، يدرس ما يتردد فيها من الظواهر وعلاقات اجتماعية تسود فيها وتنتشر بين أفرادها بحيث يكون لها صفة التكرار"[1]، إذن حدد المرسي الإطار العقائدي لعلم الاجتماعي الإسلامي و دعى إلى ضرورة أن ننطلق من منطلق إسلامي وليس من منطلق آخر.

أما بالنسبة لزكي إسماعيل علم الاجتماع الإسلامي:" علم يدرس الظواهر والنظم الاجتماعية دراسة وصفية تقريرية تعبر عما ماهو كائن من النظم من منطلق إسلامي اجتماعي، أي من حيث دراسة هذه الظواهر والنظم والعلاقات والتفاعلات الاجتماعية الناشئة عن احتكاك المسلمين يبعضهم البعض وبغيرهم في معاملاتهم وفي عباداتهم"[2]، حدد هنا إسماعيل زكي موضوعات الدراسة في علم الاجتماع الإسلامي، والتي تكون بالأساس في طبيعة النظم الاجتماعية ولكن مع التأكيد على المنطلق الإسلامي الاجتماعي.

تعرف سامية الخشاب علم الاجتماع الإسلامي:" إن علم الاجتماع الإسلامي هو ذلك العلم الذي يصفى ويحلل معطيات الفكر الإسلامي وعلى أساس هذا المعطيات تعكس تجسد آراء واتجاهات ونظريات منبثقة من طبيعة الاهتمامات والقيم المشكلات التي سادت في المجتمعات الإسلامية في المراحل من نشأته وانتشار الشريعة الإسلامية"[3].

أما زيدان عبد الباقي في تعريفه لعلم الاجتماع الإسلامي، يقول: " بأنه علم وصفي تقريري بنائي تركيبي تكاملي يهدف إلى دراسة شؤون الحياة الاجتماعية من ظواهر ونظم وعلاقات وميكانزمات اجتماعية

1- عبد الحميد مورسي: **الفرد والمجتمع في الإسلام**، مكتبة وهبة، القاهرة، 1989، ص85.

2- زكي إسماعيل: **مرجع سابق**، ص04.

3- سامية مصطفى الخشاب: **علم الاجتماع الإسلامي**، دار المعارف، القاهرة، 1980، ص39.

من مختلف جوانبها الاجتماعية من مختلف جوانبها الدينية والاجتماعية دراسة علمية تحليلية لبيان ماهو كائن وليس لبيان ما ينبغي أن يكون وهو فرع من فروع علم الاجتماع العام"[1].

استوفت هذه التعريفات جميع ما يخالج فكريا الداعين للتأسيس المنهجي والمعرفي لعلم الاجتماع الإسلامي، غير أننا نلحظ أن هناك تشوشا واضطرابا على مستوى الرؤية والنظرية والمنهج لدى دعاة علم الاجتماع الإسلامي، فمن حيث الرؤية تبرز إشكالية العقيدة الدينية والعلم والعلاقة بينهما، حيث نجد أن هناك صعوبة في الفرز المنهجي بينهما، لأن أصحاب هذا الاتجاه لم تتضح لديهم العلاقة بين البعد الميتافيزيقي والبعد العلمي، لأنهم واقعون تحت وهم العلموية الوضعية التي تعتبر أن العلم لا يخضع لأي بعد غير الملاحظة والتجريب " إن علم الاجتماع الديني كعلم الاجتماع الإسلامي كلاهما علم تحليلي وصفي يحلل الظاهرة موضوع البحث تحليلا موضوعيا وصفيا لدراسة ماهو كائن، وليس علما معياريا يدرس ما ينبغي أن يكون وإذا كان علم الاجتماع الديني يدرس الظاهرة الدينية في عموميتها، سواء إسلامية منها أو غير إسلامية في شتى الملل والعقائد، فان علم الاجتماع الإسلامي يقتصر دراسته على الظواهر الإسلامية من حيث النشأة الظاهرة وتطورها وطبيعة النظم والأنساق الاجتماعية في المجتمع الإسلامي" [2].

نلاحظ على مستوى النظرية والمنهج أن هناك إبدال علم الاجتماع الغربي بعلم الاجتماع الإسلامي فقط، بل اعتبر البعض علم الاجتماع الإسلامي أحد فروع علم الاجتماع العام، في حين أن علم الاجتماع الإسلامي من المفترض أن يكون علما مستقلا تماما عن علم الاجتماع الغربي، وإلا لظل خاضعا للنظرية الاجتماعية الغربية، ولا يمكن له أن يتحرر منها، وهو ما وقف عليه زعيمي بقوله: " إن هذه التعريفات لا تستجيب لحقيقة علم الاجتماع الإسلامي، فهي إما أنها تجعل منه فرعا من فروع علم الاجتماع الغربي ، وقد رأينا أن هذه الأخير له إطاره المرجعي الخاص ... أو أنها تجعل منه علما خاصا بشعب من الشعوب أو امة من الأمم وهي الأمة الإسلامية ، وفي هذا تحديد ضيق بل تضييق على هذا العلم وهو ما يفقده عالميته وبالتالي عالميته "[3].

اعتمد أصحاب هذا الاتجاه على التوليف والتلفيق المنهجي، فمن جهة يضعون عناوين المنهج الإسلامي في دراسة الظواهر الاجتماعية، وعندما يتناولون المضامين تجد أنها لا تختلف كثيرا عن علم الاجتماع الغربي، ومن بينها تعريف زكي إسماعيل:" في الواقع أن علم الاجتماع الإسلامي يستفيد من المقدمات والمبادئ العامة لعلم الاجتماع ومنهج البحث في علم الاجتماع الإسلامي، وان امتاز بأنه لا يعتمد على مجرد الملاحظة

1- زيدان عبد الباقي: **علم الاجتماع الإسلامي**، مطبعة السعادة، القاهرة، 1984، ص01.

2- زكي إسماعيل: **مرجع سابق**، ص 26.

3- مراد زعيمي: **مرجع سابق**، ص71.

والتجريب والاستقصاء العلمي فحسب، فانه يتخذ من مبادئ الدين الإسلامي أساسا هاما في نسق البحث العلمي "[1].

في هذا الصدد يصف حيدر إبراهيم أصحاب اتجاه علم الاجتماع الإسلامي: بالإسلاميين الانتقائيين، وقام بتحليل عينة من الدراسات التي تدعو علم الاجتماع الإسلامي، فتوصل إلى أنها تميل إلى التلفيق " لأنها تجمع مالا يأتلف وهي شديدة العمومية، بحيث تصلح لأي فكر أو عقيدة غير الإسلام، أي تعجز عن بعث الخصوصية المطلوبة، وعن توضيح التفاعل الايجابي بين الإسلام والعصر الحديث، ومن الدراسات التي حاولت الربط تعسفا بين الإسلام ومناهج البحث الاجتماعي، وأعان المحاولة صاحبها لكي يجد نظائر للمناهج السائدة في البحث الاجتماعي في الكتاب والسنة، كتاب لبيب سعيد: في مناهج البحث الاجتماعي في القرآن الكريم وعند علمائه ومفسريه، فهو يعدد المناهج الاجتماعية ثم يورد آية أو حديث –وهي في الغالب مفردة ليستنتج من ذلك وجود هذا المنهج أو ذلك في الإسلام"[2].

من هذا المنطلق التوفيقي، أين يقوم الباحث بالاطلاع على علم الاجتماع الغربي ثم يبحث له على إسقاطات في التراث الإسلامي، وقفنا على دراسة في شكل أطروحة دكتوراه*، أجريت في جامعة قسنطينة، نشرها صاحبها في كتاب تحت عنوان:"علم الاجتماع: رؤية نقدية"، تعتبر كنموذج تمثيلي للممارسة المعرفية لأصحاب اتجاه علم الاجتماع الإسلامي في العالم العربي، جاءت خطة الدراسة كالتالي:

المقدمة: شرح فيها الباحث أهمية التأسيس لعلم الاجتماع الإسلامي لتحرر من هيمنة العلوم الاجتماعية الغربية.

الفصل الأول: المعرفة وعلم الاجتماع، تناول فيه الباحث تعريف المعرفة ومصادرها، ووسائل تحصيلها، ثم تناول تعريف علم الاجتماع وموضوعه، وأهدافه ومهمته، وأنهاه: بإعادة بناء علم الاجتماع من خلال الإطار المرجعي و المدخل المنهجي، وأخيرا: تناول المنهج، الفصل الثاني: الإنسان والشخصية الإنسانية، تناول فيه الباحث: الإنسان أصله، مكوناته، مبعث السلوك الإنساني، الشخصية الإنسانية تعريفها وتكاملها، الفصل الثالث: المجتمع تناول الباحث فيه: تعريفه، طبيعته وحاجاته، العناصر الأساسية للحياة الاجتماعية وأخيرا: العمليات الاجتماعية، الفصل الرابع: الثقافة: تعريفها، الحضارة، بين الثقافة والحضارة، التكامل والتغير الثقافي وأخيرا: العلاقة بين الفرد والمجتمع والثقافة.

لا توحي القراءة المضامينة للخطة بأن صاحبها تخلص كليا من اكراهات الحقل السوسيولوجي الغربي، الذي اعتبر أن دراسته أتت لتتجاوز هيمنة علم الاجتماع الغربي " ...الأخذ بالنظريات الغربية أو النظريات

1- زكي إسماعيل: **مرجع سابق**، ص119.

2- حيدر إبراهيم علي: "**علم الاجتماع والصراع الأيديولوجي في المجتمع العربي**"، في كتاب : نحو علم الاجتماع عربي، مرجع سابق، ص128.

* مراد زعيمي: "**النظرية العلم–اجتماعية : رؤية إسلامية**"، مجلة الباحث الاجتماعي، العدد02، السنة: 03، قسنطينة. سبتمبر 1999،

التوفيقية سواء كانت محلية أو مستوردة –ومحاولة تفسير واقعنا من خلالها لا يمكن أن يصل إلا إلى نتيجة ذات قيمة علمية هزيلة"[1]، والدعوة إلى تأسيس علم الاجتماع خاص بالمجمعات الإسلامية: " إذ نحاول التأصيل لعلم الاجتماع من خلال الرؤية الإسلامية، لا يعني أننا نجعل من الإسلام نظرية في علم الاجتماع، ولا في العلوم الإنسانية والطبيعة، إنما نأخذ من الإسلام إطارا مرجعيا ننطلق منه ونحتكم إليه في بناء علم الاجتماع "[2].

ظهرت قوة الخطاب الاختزالي في الفصل الأول: المعرفة و علم الاجتماع، حيث استخدم الباحث في تناوله للمعرفة مراجع بسيطة لا تعدو أن تكون جملة محاضرات لتدريس الطلبة قي أقسام علم الاجتماع، رغم أن الفصل الأول يعتبر الفصل التأسيس المعرفي للأطروحة مما أوقع الباحث في نوع من الخطاب البسيط معرفيا، وهناك شواهد نصية كثيرة نذكر منها " فلا يمكن للعلم من دون هدي العقيدة الصحيحة والدين الحق أن يحقق السعادة ويجنبه الشقاوة، وإذا كان هذا الوضع بالنسبة للعلم عامة، فان الأمر يتأكد بالنسبة لعلم الاجتماع الذي يتصدى لدراسة وتحليل السلوك الإنساني "[3] .

تغلب على نوعية هذا الخطاب الحماسة العاطفية الدينية دون الوعي الابستمولوجي بنظرية المعرفة وتشكلها في الحقل المعرفي الغربي، والوعي بنظرية المعرفة في الحقل المعرفي الإسلامي، مما يوقع الباحث في عملية دمج بين حقلين معرفيين يصل بينهما الاختلاف إلى حد التعارض، ولضعف الاستدلال المنطقي في الخطاب المعرفي للباحث، يقوم بعملية إسقاط منهجي لعلم الاجتماع الغربي على النص الديني، فتظهر هذه الممارسة الدمجية التي تفتقد إلى أي أساس معرفي، مثلا في محاولته تبرير حتمية الظاهرة الاجتماعية أو نظرية القهر الاجتماعي التي تناولها ايمل دوركايم في حديثه عن الضمير الجمعي، مستعيرا أحد الأحاديث النبوية بقوله " فالظاهرة الاجتماعية تنشأ من ذوات الأفراد وتنشر نتيجة اشتراك الآخرين في ممارسة ذلك السلوك واعتنقاه، ومن هنا نفقه قول الرسول صلى الله عليه وسلم: من سن سنة خير فاتبع عليها فله أجرها ....ومثل أوزاره من اتبعوه غير منقوص من أوزارها شيئا"[5].

الاستعارة من التراث الإسلامي مع الضعف المنهجي في إدراك نظرية المعرفة الإسلامية، ونماذجها التي استخدمت في الحضارة الإسلامية، أوقع الباحث في نوع من الإرباك المنهجي، حيث ناقش ابن حزم في تقسيمه للمعرفة على مرجع واحد وهو كتابه الرسائل، وادعى أن ابن حزم أخطأ عندما أعطى للعقل القدرة على المعرفة الكلية بقوله " وفي الحقيقة إن النوع الأول من المعرفة الذي قسمه ابن حزم بناء على الأشياء المدركة لا يمكن أن

1- مراد زعيمي: **علم الاجتماع: رؤية نقدية**، دراسات نقدية، مؤسسة الزهراء للفنون المطبعية، قسنطينة ، 2004، ص12.

2- **المرجع نفسه**: ص12.

3- **المرجع نفسه**: ص17

4- **المرجع نفسه**: ص37.

5- **المرجع نفسه**: ص27.

يؤخذ على ظاهره، فمن الخطأ الاعتقاد أن العقل يدرك الكليات ، فالعقل مهما أوتي من قدرة فهو لا يستطيع أن يدرك الكليات والماهيات"(1)، وهنا تظل مسألة عدم التحكم في المصطلحات المنطقية تظهر من خلال جمع الباحث بين: الكليات التي ليست الماهيات، وابن حزم لا يقصد الكليات الإحاطة الكلية بالأمور كما فهما الباحث إنما يقصد العملية التركيبية بين معطيات المعرفة الحسية المتولدة عن الحواس، وبالتالي لا نشك أن بن حزم الرجل الفقيه المطلع على مسائل المنطق والفلسفة الإسلامية أن يقع في هذا الخطأ المعرفي الذي اعتبر الباحث أنه صححه، لذلك من الأخطاء التي يقع فيها أصحاب اتجاه علم الاجتماع الإسلامي هو عدم اتصالهم المعرفي بالتراث، إنما يقومون بعمليات التفاضل والانتقاء داخل التراث لتدعيم مايصبو الباحثين إليه.

قدم الباحث تعريف لعلم الاجتماع بقوله: " إن علم الاجتماع هو تلك المعرفة العلمية القائمة على الدارسة المنهجية إلى اكتشاف السنن الإلهية المتعلقة بالظواهر الاجتماعية"(2).

يواصل الباحث شرحه لعلم الاجتماع الإسلامي، بقوله:"علم الاجتماع علم موضوعي ومعياري في ذات الوقت، ولا يمكن أن يكون موضوعيا فقط أو معياريا فقط، تكشف عن ذلك أهداف علم الاجتماع نفسها"(3)، ثم يستمر الباحث في عرض الظواهر الاجتماعية وأنواعها وكأنها مأخوذة من أحد مراجع علم الاجتماع الغربي.

من الملابسات المنهجية التي يقع فيها أصحاب اتجاه علم الاجتماع الإسلامي، هو خلط بين الإسلام كإطار عقائدي – إطار مرجعي وبين علم الاجتماع الغربي، لذلك من خلال حثهم على علم الاجتماع الإسلامي، لا يضيفون سوى مصدرين للمعرفة وهما: القرآن والسنة، ولكن كيفية التأسيس المنهجي لهذين المصدرين فلا نجد ذلك، " إن كنا ندرك من البداية أن الإسلام ليس نظرية اجتماعية ولا ينطوي على نظريات علمية لا علم الاجتماع ولا لغيره من العلوم الإنسانية أو الطبيعة، لكننا نؤمن في ذات الوقت إن الإسلام هم المصدر الأساسي للإطار المرجعي لعلم الاجتماع، الذي ينطل منه الباحث ويحتكم إليه في الدراسة والبحث ، وفي تشييد النظرية العلم اجتماعية"(4).

تواجه أصحاب هذا الاتجاه والباحث منهم مشكلة المنهج، الذي يتم استخدامه في توليد المعرفة السوسيولوجية، فلا يضيفون سوى كلمة إسلامي للمنهج، ليصبح هناك منهج الإسلامي، حيث ذكر الباحث في أطروحته مفهوم المنهج بقوله" يتوقف تقدم أي علم من العلوم على وجود منهج محدود واضح المعالم، يساعد في التوصل إلى معرفة منظمة بجوانب الوقائع، بحيث يعتمد الدارسون على هذه المعرفة في تشييد النظريات العلمية"(4).

1- **المرجع نفسه**: ص35.
2- **المرجع نفسه**: ص36.
3- **المرجع نفسه**: ص63.
4- **المرجع نفسه**: ص84.

أما في الفصول المتبقية: والمتعلقة بالإنسان و المجتمع و الثقافة، يبدو أن الباحث وفق إلى حد ما عند تناوله لهذه المفاهيم وسياقاتها ومقارنتها بما هو موجود في الحقل المعرفي الغربي، فيبدوا أن الإطار أو المرجعية الإسلامية حاضرة بكل مصادرها، وعمل الباحث على تخليص هذه المفاهيم من تحيزات المعرفة الغربية.

لذلك أوقعت الحماسة الدينية لأصحاب الاتجاه الإسلامي في طموحات معرفية عالية لم يتمكنوا من تجسيدها، فمثلا عندما: يدعو الباحث زعيمي مراد إلى: نظرية علم اجتماعية إسلامية، نزعم أنه أخطأ في المنطلق، لأن النظرية ليست معطى معرفي يتم تشييده بل هي عبارة عن حصيلة متولدة بالأساس عن المنهج، لذلك أزمة علم الاجتماع في العالم العربي هي امتداد لأزمة الفكر الإسلامي، والتي هي أزمة منهج بالأساس، وهو ما تفطن له الداعون إلى مشروع إسلامية المعرفة وغيرهم من التيارات الأخرى التي سنتناولها في العنصر اللاحق.

إن من أكبر الأخطاء المنهجية التي وقع فيها الداعون إلى علم الاجتماع الإسلامي، غياب الرؤية المعرفية السليمة التي تفصل بين رؤية العالم والنموذج المعرفي المتولد عنها، ثم النموذج وعلاقته بالمنهج والنظرية الاجتماعية، لذلك نلحظ حالة إرباك منهجي وخلط بين هذه المستويات من المعرفة، وكأنها حالات متداخلة إلى حد يصعب الفصل بينها.

إضافة إلى القراءات الانتقائية للتراث، وهو ما وقف عليه محمد امزيان في انتقاده لهذا الشكل من المعرفة، بقوله "إن غياب الخلفية الإسلامية في التحليل هي الحلقة المفقودة في هذا النوع من الدراسات التي أنجزت في إطار التأسيس علم الاجتماع الإسلامي، حيث نجد انفصالا كاملا بين الشعار والمضمون، بين انتمائنا العاطفي للإسلام وبين انتمائنا المعرفي الوضعي، نأخذ الإسلام بيد ونمسك بالتحليل الوضعي بيد أخرى "[1].

4- التأسيس المنهجي الوضعاني لتوليد المعرفة السوسيولوجية في العالم العربي:

ينطلق أصحاب هذا الاتجاه من فكرة مفادها أن الحداثة الغربية كونية وعالمية وقابلة للاستنساخ في المجتمعات غير الغربية، وبالتالي يؤكدون على أن المناهج العلمية التي أنتجها العقل الغربي هي ليست مخصوصة به بل هي نتاج العقل الإنساني ومن حق المجتمعات الإسلامية أن تستفيد منها، ويختلفون مع الممارسين لآلية الاستعارة المنهج كصيغ إجرائية، بأن لهم وعي ابستمولوجي بالأبعاد الحضارية والمضامين الثقافية للمنهج التي طبقت في الدراسات الاجتماعية الغربية.

لذلك هم أصحاب مشروع فكري، لأنهم لا يلفقون أو يوفقون بين صيغ المعرفة الغربية وصيغ المعرفة الإسلامية، بل دعوا إلى التمكن من الأدوات المنهجية التي استخدمها الغرب لتطوير المعرفة في العالم العربي، وهم متفقون منذ البداية مع مختلف الاتجاهات الفكرية على أن الأزمة الفكرية في العالم العربي وفي مختلف مجالات المعرفة والتي من بينها العلوم الاجتماعية هي أزمة منهج لا أزمة تنظير" الحرص الدائم على طرح

1- محمد امزيان: **مرجع سابق**، ص237.

إشكالية المنهج بوصفها الإشكالية التي تميز العقل المتسائل عن العقل المذعن من جهة، كما أنها تميز العقل القادر على إنتاج المعرفة من ذلك(القابل) للمعلومات للحفظ والتكرار من جهة أخرى"(1).

واعتبروا أن طبيعة الأزمة تتعلق من جهة بالممارسة العلمية لعدم الوعي الكافي بالأدوات البحثية، ومن جهة أخرى بطبيعة الذهنية العربية التي تكلست أدواتها البحثية وطرائقها المنهجية بسب هيمنة الماضي والنماذج التراثية على تفكيرها " ينبني برنامج علم الأفكار على سؤالين : الأول تقليدي: كيف نفكر تفكيرا سليما؟ والثاني محدث: كيف تؤثر في أذهانا الأفكار المجهولة الأصل؟ يهدف الأول إلى الإصلاح المنطق، والثاني : إلى تحرير المجتمع من سلطة الموروث الذي لا يعرف له أصل عقلي"(2).

وأول خطوة لتملك المنهج هي الأخذ بموقف معرفي حازم من التراث، وهو ما نجده مجسدا على الأقل في خمسة نماذج تمثيلية لهذا الاتجاه: عبد الله العروي ومحمد أركون الذين دعيا: إلى هدم التراث أو إعادة انسنته لتخليصه من الميتافيزيقا على حد تعبيرهم التي تشل العقل الإسلامي العربي عن التفكير، وأخرى دعت إلى القراءة العقلانية للتراث بزعمها ويتبناها محمد الجابري، وأخيرا نموذج الهدم الكامل للنص التراثي لعلى الحرب، ونموذج آخر استخدام المناهج الغربية في قراءة النص التراثي يعتبر ناصر حامد ابوزيد على رأسهم عندما استخدم المنهج التأويلي في قراءة التراث الإسلامي.

وان بدت هذه الأسماء تقترب اهتماماتها ومواضيعها الفكرية من الحقول الفلسفية أكثر من اقترابها من العلوم الإنسانية والاجتماعية، فإننا عند قراءة نصوصها وخطاباتها نجد أنها تتناول المأزق الابستمولوجي لنظرية المعرفة في العالم العربي، لذلك ارتأينا منهجيا ومعرفيا أن نعرض لها، لأنها برأينا لدى باحثيها وعي ابستمولوجي بالأدوات المنهجية في الحقل المعرفي الغربي، تتجاوز الوصف والانتقاء والاستعارة، كما فعلت تيارات علم الاجتماع العربي أو الإسلامي، بل تدعو إلى التأسيس المنهجي والمعرفي من خلال اتخاذ موقف معرفي من الحداثة الغربية، تدعو صراحة إلى الانخراط الفعلي فيها، من منطلق قابلية التفاعل الثقافي والحضاري بين المجتمعات الإنسانية .

فيرى أصحاب هذا الاتجاه أن الحداثة و ما انبثق عنها من قيم علمية وعملية تحمل دلالات كونية ولا تختص بمجتمع دون سواه، فيقول على حرب: " التراث الفكري اليوناني أصبح جزءا من الثقافة العربية الإسلامية ، ليس فقط لدى الفلاسفة، إذ هي تحصيل حاصل ، بل أيضا لدى الفقهاء وعلم الكلام، وفي المقابل إن الإنتاج الفكري العربي، ترك تأثيره في الفكر الغربي الحديث سواء اعترف الغربيون بذلك أم لم يعترفوا، هكذا لا مجال لإقامة الحواجز بين الثقافات والحضارات"(3)، "هذه الترعة الإنسانية الشاملة التي نسعى إليها: إنها تتجاوز حدود الأديان والطوائف و القوميات والأعراق ، لكي تصل إلى الإنسان في كل مكان وإلا فلن يكون

1- نصر حامد أبو زيد: **النص و السلطة والحقيقة**، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء- المغرب، ط01، 1995، ص47.

2- عبد الله العروي: **مفهوم الايدولوجيا**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،- المغرب، ط05 ، 1993، ص24.

3- علي حرب: **الفكر والحدث: حوارات ومحاور**، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط01، 1997، ص221.

هناك نزعة إنسانية حقيقية، إننا نسعى إلى تحقيق تلك الفلسفة الإنسانية الكونية والمحسوسة، ونعتبر ذلك مهمة ملقاة على عاتق إنسان القرن الواحد والعشرون"[1].

إذن ما توصل إليه العقل الغربي ليس حكرا له بل هو منجز معرفي تشترك فيه كل الإنسانية، لأن العقل الغربي استفاد من كل منجزات العقل البشري الذي سبقته بدء من الحضارة اليونانية وصولا إلى الحضارة الإسلامية، وعلى العقل العربي أن يعيد امتلاك واكتشاف أدوات العقل الغربي ليتمكن من الانخراط في الحداثة التي لم توعد توصف بالمحلية الغربية بل كونية عالمية، لأن لا خيار ولا بديل عنها، إنها الخيار والنموذج الوحيد أمام العقل العربي، بل إنها الأفق الإنساني الرحب الذي لازما علينا الانخراط فيه " إذا لم يستوعب الفكر العربي مكاسب العقل الحديث من عقلانية وموضوعية وفعالية وإنسية...الخ لكن هذا الاستيعاب مهما تأخر في جدول الأعمال، وكلما تأخر، كلما تشابكت الأوضاع وضعفت فعالية المجتمع العربي ككل"[2].

و الحداثة هي البرنامج أو جدول الأعمال الذي سيظل مطروحا أمام العقل العربي، وكلما ابتعد عنه فانه يحرم نفسه من الولوج إلى تاريخ الإنسانية المعاصرة، فمهما اختلفت المفاهيم والمناهج والتصورات التي تطرحها الحداثة الغربية إلا أنها تبقى قابلة إلى التوطين والى الإدراك لكن شرط التخلي عن فكرة الخصوصية التي يدعو إليها العقل العربي " مفاهيم الحداثة مستقاة من مرجعية فكرية ومجتمعية خارجية غربية لا ليست لها في تراثنا أصول أو جذور فهي تبدو: للمجتمعات المتقدمة ...نابعة من ذاتها، في حين أنها تبدو واردة دخيلة لمجتمعاتنا، ولكن ما عيب في ذلك ؟ فان يبدو المفهوم خارجيا لا يطعن في نجاعته أو قيمته، ولا يمنعه أن يكون أكثر شمولية من المفاهيم المقابل الذي نستبطنه من تراثنا لذاو من فعاليتنا الحضارة"[3].

لكن ليس الهروب من الحداثة بحجة الخصوصية الحضارية هو الذي سوف يعيدنا إلى التاريخ بل النتيجة "ليس علينا أن نتحلل من الحداثة لنتفادى أزمة عدم المطابقة ونطمئن إلى مابين أيدينا مما يوفر المطابقة، بل علينا أن نتورط في الحداثة أكثر حتى نتحرر من ظاهرة عدم المطابقة لان ما يطابق مجتمعنا اليوم من المفاهيم هو بالذات ما يحول دون التقدم"[4].

الانخراط الواعي في الحداثة هو الذي يمكننا من العودة إلى مسار التاريخ، وأشكال هذه الحداثة تتمثل في: العقلانية العلمية، أي استخدام العقل المنهجي العلمي في دراسة مشكلات وقضايا المجتمع العربي والإسلامي، بالاستفادة من المناهج التي طورها العقل الغربي، وضرورة تجاوز النموذج المعرفي الإسلامي الذي تشكل في القرون الوسطى " إن الفكر الإسلامي يستمر في الارتكاز، والى حد كبير على المسلمات المعرفية لابستيمي

1- محمد أركون **نزع الانسنة في الفكر العربي**، جيل مسكوية والتوحدي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت،ط01، 1997، ص28 .

2- عبد الله العروي: **العرب والفكر التاريخي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط05، 2006، ص17.

3- عبد الله العروي: **مفهوم العقل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط03، 2001، ص17.

4- عبد الإله بلقزيز : من **النهضة إلى الحداثة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط01، 2009، ص169.

للقرون الوسطى، ذلك انه يخلط بين الأسطوري والتاريخي، ثم يقوم بعملية تكريس دوغمائية للقيم الأخلاقية والدينية وتأكيد تيولوجي لتفوقية المؤمن على غير المؤمن، والمسلم غير المسلم، وتقديس اللغة" [1].

إذا لم يستطع العقل العربي تجاوز النموذج المعرفي الذي تشكل انطلاقا من النص كما في طبيعة نظرية المعرفة في القرون الوسطى، لن ينتج المعرفة لأنه لم يبتكر أدوات منهجية تمكنه من صياغة نموذج معرفي جديد، فهو أسير سلطة النص، يقول أبو زيد:" هكذا تحددت قوانين إنتاج المعرفة في الثقافة الإسلامية على أساس السلطة النصوص ، وأصبحت مهمة العقل محصورة في توليد النصوص من نصوص سابقة"[2].

يعاني العقل العربي الإسلامي من الموقف التلفيقي بين التراث والحداثة مما يجعله متأرجحا منتقيا بين طرفي معادلتين متناقضتين تماما، ويعطي لنفسه فكرة الانتقاء بدلا من التوليد المنهج العلمي " تستمر الغالبية العظمى من المثقفين العرب في ميلهما إلى السلفية الانتقائية وما هو الأغرب من ذلك اعتقاد هؤلاء المثقفين ، في إنهم يتبعوه بحرية كاملة ، تسمح لهم الحيازة افصل منتجات الآخرين الثقافية ، فيالها من حرية أشبه بحرية العبد الرواقي ؟"[3].

يعاني العقل العربي من النزعة التاريخانية في تعاطيه مع التراث، حيث ينزعه من السياق التاريخي الذي ولده ويكسبه المشروعية في كل اللحظات التاريخية، وهنا يكمن قوة الطرح المعرفي لأصحاب هذا الاتجاه الوضعاني في الربط بين المعرفة والبنى الاجتماعية التي انبثقت عنها، وهي أحد المباحث الابستمولوجية المعاصرة التي تعرف بسوسيولوجيا العلم، حيث يتم التعاطي مع العلم ومناهجه من خلال السياق الاجتماعي والاقتصادي الذي ولدها، أو ما يعرف بعلم اجتماع المعرفة، وبالتالي رفع القداسة عن الذات كذات يمكنها كنتيجة لقوة ذكائها وفاعلية مناهجها من توليد المعرفة.

وهو ما يجرنا إلى التساؤل عن الذات المنتجة للخطاب السوسيولوجي التي تعتبر أحد تجليات العقل العربي الذي يمارس خطابا كما تناولناه سابقا حول المجتمع العربي، فهل الوعي المعرفي للذات يمكنها من الفعل بالقيام بدراسة معرفية للواقع العربي، " إن إدراج الوعي الإسلامي ضمن ساحة البحث النظري المعاصر يعتمد على نوعية الروابط الحقيقية –الواقعية أو الخيالية التي تربط هذا الوعي بوجوده الذاتي الخاص من جهة، وبتاريخ المجتمعات التي تشكل فيها واثر في مجراها من جهة أخرى ، لهذا السبب أية قراءة نظرية للخطاب الإسلامي ينبغي أن تصحبها قراءة تطبيقية لمختلف الفئات الاجتماعية التي توجه هذه الخطاب"[4].

1- محمد أركون : **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء –المغرب، ط03، 1998، ص55.

2- نصر حامد أبو زيد: **مرجع سابق**، ص19.

3- عبد الله العروي: **أزمة المثقفين العرب**، ترجمة: ذوقان ترقوط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط05، 1978، ص152 .

4- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، **مرجع سابق**، ص135.

إن استخدام التاريخية و الوضعانية والدرس الابستمولوجي المعاصر في قراءة آليات تشكل الأنظمة المعرفية في عصر من العصور، هو ما دفع أصحاب هذا الاتجاه التأسيسي والتأصيلي إلى الأخذ بعدة علوم إنسانية معاصرة في دراسة الفكر الإسلامي والبينة الذهنية المعبرة عنه، و اعتبروا البنية الذهنية التراثية من أبرز المعوقات الابستمولوجية لاكتساب القيم الحداثوية، حيث لا تزال تسيطر الخرافة والأسطورة والتيولوجيا على مجمل تفسيرات العقل العربي المعاصر، وتمنعه من المساءلة النقدية لأدواته المنهجية ولخطاباته المعرفية، فيبدو وكأنه يتعالى على التاريخ، مما يجعل منتجه المعرفي تكريرا لمسائل أشبعت بحثا أو فعل معرفي بدون فعالية عملية تمكنه من الإجابة على أسئلة الراهن وتحديات الواقع، " المجتمع العربي فانه لا يرفض لان تكون للمناخ الثقافة الغربية قيمة مطلقة فيدعي انه وحده يستطيع أن يتعرف إلى ذاته بفضل حدس يختص به، لكنه يعيد بناء ذاته ، يستخدم مثلا يستأنس به ،وهو مثل مهما يقل عنه، مأخوذ من الغرب ، فهذه الخطوة الإجرائية تكون في حد ذاتها اعترافا ضمنيا بامتياز الغرب"[1].

يرى أصحاب هذا الاتجاه ضرورة الابتعاد أيضا عن استيراد المعرفة الغربية كما تستورد المنتجات المادية، لأن المعرفة هي إبداع متعلق بثقافة معينة، وليست عملية استيراد أو شرح على الشرح، " إن الأفكار هي أشياء تبتدع، أو يعاد ابتكارها وإنتاجها في أتون التجارب الفردية وفي رسم الممارسات الاجتماعية، أما محاولات نقلها وتطبيقها، فلا تنتج سوى هذا الخراب، الذي جرت إليه العقليات الأحادية والآليات السحرية في التعامل مع مفردات : التنوير والتحرير والتغيير...الخ"[2]، وان الثورة المعرفية التي يجب أن يقوم بها العقل العربي هي ثورة منهجية بالأساس " إن الثورة الفكرية تمس المنهج لا الأهداف التي ستبقى لمدة طويلة هي : التنمية والديمقراطية والاشتراكية، ...، ولكتن بسبب هذه الثورة بالذات ستتعرض الأيديولوجيات وبرامج الفئات في ثوب جديد لأنها ستفهم على ضوء مسلمات أخرى وبسبب منطق آخر"[3].

إن أحد أسباب عطالة العقل العربي المعاصر في تصور أصحاب هذا الاتجاه هو لجوؤه إلى المنهج السلفي الماضوي التراثي، مما يدفعه إلى الارتكاص إلى أدوات ومناهج السابقين أو السلف الصالح، فيفقد الكثير من فعاليته المعرفية ويتحول إلى أداة تسعى إلى التكرار والاجترار" نعرف المنهج السلفي بأنه اللجوء إلى ضمانة الماضي لانجاز إصلاحات فرضها الحاضر ، كتحرير المرأة باسم القران والحديث، مع أن المجتمع الرأسمالي الذي يعبر الفرد قوة عمل وفقط...، واللجوء إلى منهج الماضي من اجل فهم انجازات العصر الحديث التي تضمنت كلمات : حرية ومساواة وكرامة مفهوما موضوعيا، وبانعدام الإرادة ، تنعدم إمكانيات الانجاز الفعلي"[4].

1-عبد الله العروي: **الايدولوجيا العربية المعاصرة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط01، 1995، ص115.

2- علي حرب: **مرجع سابق**، ص228.

3- عبد الله العروي: **العرب والفكر التاريخي**، مرجع سابق، ص16.

4- عبد اله العوري: **مفهوم الايدولوجيا**، مرجع سابق، ص20.

يجب على العقل العربي أن يتحرر من سلطة النص التراثي، وأن يعتمد على المناهج العلمية الوضعانية لتأسيس لمعرفة معاصرة، كما سبقه في ذلك العقل الغربي قي عصر التنوير، وعليه أن يكف عن استخدام التراث كنموذج معياري، بل يجب عليه نقده وتجاوزه "إن الإنسان الخاضع للنظام الديني يظل محلا لكل الفعاليات المعرفية والمعيارية والتي أوكلتها له الآلهة، ولكن معرفته لا يمكن أن تخرج عن هذه الحدود المرسومة له"(1)، وأن يكف العقل العربي عن تلك العملية الاختزالية التي يقوم بها من خلال البحث في التراث مع ما يتماشى مع القضايا المعاصرة، يقول محمد أركون" يحاول المثقفون العرب : أن يحرروا النصوص القديمة من فروعها لكي يتجاور مع العصر الحديث أو لكي تنصاع للأفكار الحديثة ، وكذا يتعسفون في التأويل ويسقطون عليها ما ليس فيها، وكل ذلك من أجل أن يشكلوا صورة عن الذات، مطابقة للنماذج التي تقدمها الثقافة الأوربية"(2).

يجب النظر إلى التراث على أنه مجموعة انساق فكرية تشكلت في فترات تاريخية مختلفة " علينا أن نتنبه إلى أن العقل الإسلامي الذي نتحدث عنه ليس منظومة فكرية موحدة ومتجانسة —كما يتوهم البعض بل هو مجموعة من الأنساق الفكرية المختلفة الرؤى والتوجهات ، تعبيرا عن التعددية الاجتماعية والعرقية و الثقافية لبنية المجتمعات التي تضمها الإمبراطورية الإسلامية "(3)، وضرورة الوعي بالبعد التاريخي للتراث حتى نتمكن من دراسته دراسة علمية " لابد منه وعي علمي بالتراث بوضعه في سياقه التاريخي، ويدرك انجازاته التي أضيفت لرصيد الحضارة الإنسانية ...لابد من انجاز وعي علمي بالحضارة الحديثة بأصولها وأسسها وبانجازاتها الحقيقية، مع ضرورة التمييز بين الانجاز العلمي والفكري وبين الأيديولوجيات التي تتلبس بها عادة"(4).

نصل من هذه التصورات الفلسفية إلى أن أصحاب هذا الاتجاه تمثلهم لطبيعة أزمة المعرفة في العالم العربي ومن بينها أزمة العلوم الاجتماعية في العالم العربي هي أزمة معرفية ابستمولوجية: من خلال عدم قدرة العقل العربي على استيعاب قيم ومفاهيم ونظريات العلوم الاجتماعية الغربية، التي تعتبر بمثابة منجزات الحداثة الغربية، ولاستيعابها يجب تحرير العقل العربي من الميتافيزيقا الدينية التي تحكمه وتشله عن التفكير، والقيام بعمليات علمنة وعقلنة واسعة في المجتمع العربي.

ويقتبس أصحاب هذا الاتجاه من أفكار فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر مفاهيم عن الوضعية والمنهج العلمي والعلمانية، ويسلمون بعالمية مفاهيم ونظريات العلوم الاجتماعية الغربية، أما على المستوى الواقعي الامبريقي، فيعود سبب الأزمة إلى الجمود والتخلف والانحطاط الحضاري الذي يعاني منه المجتمع العربي، وأبرز مؤشراته الاستبداد السياسي الذي يخنق المعرفة الاجتماعية ويضيق على الباحثين فيها، لثني المجتمع العربي عن التحرر والمطالبة بحقوقه.

1- محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، مرجع سابق، ص19.

2- محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، مرجع سابق، ص58.

3- نصر حامد أبو زيد: **النص والسلطة والحقيقة**، مرجع سابق، ص14.

4- نصر حامد أبو زيد: **النص والسلطة والحقيقة**، مرجع سابق، ص18.

أما حل الأزمة يتمثل في نقد العلوم الاجتماعية الغربية لتأصيلها و توسيع المفاهيم والنظريات الاجتماعية الغربية لتستوعب الواقع المحلي للمجتمع العربي، و إعطاء دور للعلوم الاجتماعية لكي تعمل على تحرير العقل والإنسان العربي لدفع به في حلبة التاريخ، للانخراط الايجابي في الحداثة العالمية أو ما يعرف اليوم بالعولمة .

وينطلق أصحاب هذا الاتجاه في نظرتهم لعملية التأصيل المعرفي للعلوم الاجتماعية، من نظرتهم الشاملة للفكر العربي المعاصر الذي برأيهم يعاني من أزمة على المستوى المعرفي الابستمولوجي، تتمظهر هذه الأزمة في بينة العقل العربي وعدم قدرته على اكتساب المعارف الحديثة كما ذكرنا سابقا.

وأزمة عقل قوامه مفاهيم ومقولات وآليات ذهنية تنتمي إلى نظم معرفية متنافرة، تجمدت فيها الحياة باكتساح الطرق الصوفية ورؤاها السحرية للساحة الاجتماعية الثقافية اكتساحا شاملا، بالإضافة إلى إنها أزمة ثقافية ارتبطت منذ بداية تشكلها بالسياسة، فكانت السياسة فيها على العلم، هي العنصر المحرك مما جعلها تخضع باستمرار لمطالب السياسة وتتأثر بإخفاقها وتنحط بانحطاطها.

ويذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى حد اعتبار العقلية العربية عقلية ماضوية غارقة في زمن الماضي من التاريخ الإسلامي العربي، تعيد إحياؤه في كل مناسبة وتطرح إشكالاته المعبأة بحمل صراع التاريخ للنقاش والجدل، والاستفادة من عناصره العقلانية لتأسيس معرفة معاصرة، فالعلوم الاجتماعية المعاصرة هي إحدى العلوم التي رافقت نشأتها الحداثة المعرفية الغربية، حيث تعتبر علوم الإنسان والمجتمع نتاج مجتمعات بشرية محددة تماما في لحظة معينة من تطورها التاريخي: "إنها المجتمعات الغربية، هذه العلوم ليست إلا جوابا ملائما لحاجيات المعرفة الناتجة عن العمران والتصنيع السريع الذي شهدته المجتمعات الغربية، كما أنها بصفتها ممارسة ذهنية وفكرية تنضاف إلى المكتسبات والفتوحات المتتالية في الغرب منذ القرن السادس عشر، أما الفكر العربي والإسلامي لم يشارك في أي جزء من هذا المسار الفكري الطويل الذي ابتدأ منذ القرن السادس عشر، لقد انكفأ على ذاته داخل منهجية سكولاتيكية، اقتباسية واجترارية"[1].

إن التحيز المنهجي لهذا الفريق للحقل المعرفي الغربي باعتباره النموذج المهيمن والقابل للتكرار في مجتمعات غير غربية و من بينها المجتمعات العربية، يؤكد على عالمية الفكر الاجتماعي لكن مع إمكانية تدعيمه بالخصوصيات المحلية للمجتمعات المعاصرة، عن طريق الانخراط الجدي في عملية المثاقفة الحضارية بين المجتمعات المعاصرة، و التأصيل هنا للعلوم الاجتماعية لا علاقة له بالأصالة كما درج على استعمالها عند استدعاء الزوج المفهومي أصالة/معاصرة، " إنه أولا وقبل كل شيء مسعى نظري يروم إلى تأكيد كونية العلوم والمعارف التي تتوخى تعيين قواعد للظواهر الإنسانية بالانطلاق من المبدأ التاريخاني العام الذي يقبل مبدأ التشابه النسبي والتاريخي للظواهر الإنسانية، ويقبل نتيجة ذلك إمكانية المثاقفة رغم صعوبة شروطها ومتطلباتها"[1].

1- محمد أركون: **الفكر العربي الإسلامي**، مرجع سابق، ص26.

1- كمال عبد اللطيف: **التأويل والمفارقة، نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي**، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء –المغرب، ط01، 1987، ص87.

ويقترح أصحاب التأصيل العلموي الوضعي للعلوم الاجتماعية، توافر شروط عند القيام بعملية التأصيل تتمثل في[2]:

أ- المستوى التاريخي للتأصيل: وهو يرتبط بمشروع تدعيم الحداثة السياسية والثقافية والمجتمعية في الأقطار العربية، بما يمهد لعقلنة المجتمع وعقلنة البحث في الظواهر الإنسانية بواسطة إسناده بالمؤسسة بل بالمؤسسات الحاضنة والراعية لإرادة في البحث تتجه لإبداع ما يساهم في حل إشكالاتنا، وتطوير أوضاعنا بوسائل البحث العلمي المختلفة والمتنوعة

ب- الاستيعاب الايجابي والنقدي لمرجعيات العلوم الاجتماعية الغربية: وإذا كانت خطوة الاستيعاب المتمثلة في الفهم والتعقل أساسية في باب التعلم من مرجعيات الآخرين، فإن خطوة النقد المرتبطة بها تعمل على تتميمها، وتمكن المحاور من وعي الفوارق، وهو الأمر الذي يهيئ لإمكانية المشاركة في إعادة إنتاج المفاهيم والنظريات بإدخال المتغير الذاتي، حيث يؤدي النقد في النهاية إلى انطلاق مشروع في التركيب الجديد، مشروع إعادة الإنتاج القادر على استيعاب الظواهر المحلية ضمن صيرورة ومنظور النظريات المحصلة في تاريخ الممارسة العلمية كما تبلورت في التاريخ.

ج- توسيع مجال النظريات ومحتوى المفاهيم بإدخال معطيات الخصوصي والمحلي وهنا إبراز نقطة أساسية تتعلق بالدفاع على كونية النماذج المعرفية في مجال العلوم الإنسانية، إلا أن هذا الدفاع يقتضي التأكيد على أمرين اثنين: أولهما يتعلق بنسبية النتائج المحصلة في هذا المجال كما تبلورت وتتبلور في تاريخ تطور العلوم الإنسانية في الغرب، وثانيهما يشير إلى أن استحضار المتغير المحلي (الظواهر الإنسانية المتعلقة بواقعنا في العالم العربي على سبيل المثال) يمنح النماذج العلمية المذكورة رجحانا أكبر، بل إنه يوسع أفق هذه النماذج في اتجاه شمولية أكبر، وكفاءة تعميمية أكثر نجاعة، وهو الأمر الذي يمنح هذه النماذج المعرفية قوة نظرية تفوق القوة التي امتلكتها عندما كانت تستطيع تفسير معطيات التاريخ الأوروبي الخاص.

ولا تكتمل هذه الشروط عند المستوى المعرفي الابستمولوجي لتأصيل العلوم الاجتماعية دونما تحديث للواقع الاجتماعي العربي، فيؤكد أصحاب هذا الاتجاه على العلاقة الارتباطية بين العلوم الاجتماعية والحداثة السياسية، ويؤكدون على أن هناك ارتباط لنشأة العلوم الاجتماعية الغربية في القرن التاسع عشر بالمسألة الاجتماعية للعمال، إضافة إلى تأثر العلوم الاجتماعية في ممارساتها النظرية والتطبيقية بنوع النظام السياسي الذي تعمل في ظله، "فالعلوم الاجتماعية في المجتمعات العربية تواجه عملية العولمة على مستويات عديدة ليس فقط الاقتصاد والإعلام، بل على المستوى المعرفي حيث تقارب المعارف والعلوم وتداخلت لدرجة قد تلغى ما يسمى بالتخصصات الدقيقة، واستبدالها بتكامل العلم والمعرفة التي أصبحت غير تخصصية، لكن الواقع العربي في ميدان العلوم الاجتماعية مختلف، إذ أن التخصص الدقيق يصل إلى درجة التفتيت ليس لأسباب معرفية أو فكرية

2- المرجع نفسه: ص111.

ولكنه مرتبط بالوظيفة والمهنة والتنافس الإداري وسباق الامتيازات، وأكد عدد من الاجتماعيين عن فكر الأزمة في العلوم الاجتماعية في البلدان العربية، والتي تتمثل في الفقر النظري والتفسير المغترب، والوصول إلى نتائج منفصلة عن الواقع في معطياته المجتمعية والتاريخية والاقتصادية والثقافية(1).

في الأخير، يتخذ أصحاب الاتجاه العلموي الوضعاني موقفا رافضا لأدلجة العلوم الاجتماعية تحت مسمى إسلامية العلوم الاجتماعية، حيث يعتبرونها بمثابة دعوة يغلب عليها الطابع الأيديولوجي النضالي، وهو خطاب رغبوي أكثر منه خطاب معرفي، يحاول التأسيس لمشروعيته عن طريق مهاجمة الغرب الاستعماري، ويخلط أصحابه بين الوجه القبيح للاستعمار الغربي، ومنجزات المعرفة الغربية التي ساهمت فيها الإنسانية جمعاء بدأ من الحضارة اليونانية وصولا إلى الحضارة الإسلامية، وهو خطاب احتجاجي يبرر مزيدا من الفشل في السيطرة على الواقع الاقتصادي والسياسي والاجتماعي العربي، لأنه برأيهم يعمل على مهاجمة العقل والإعلاء من القيمة التأويلية للنص الديني، وإدخال متغير المعيارية بدلا من الموضوعية في دراسة الظواهر في العلوم الاجتماعية، وتحريم تجريم النظم السياسية لذلك سمحت الحكومات العربية لناشيطيه بإقامة الندوات والمؤتمرات، ويعتبرون هذا التحالف موضوعي على المستوى المعرفة مع السلطة القائمة ، ومن هذا الباب إسلامية المعرفة تشكل عقبة في كل تنمية لمعرفة ممكنة بالمجتمعات الإسلامية، وخطرا على البحث العلمي عندما تصبح سلطة وذلك لما يصاحبها من هيمنة(1).

5- الانتقادات المنهجية والمعرفية التي وجهت إلى أصحاب الاتجاه التأسيسي الوضعاني لعلم الاجتماع:

إن أبرز الانتقادات التي وجهت لأصحاب الاتجاه العلموي الوضاعني في العالم العربي هو الخلط المنهجي بين حقلين معرفيين لديهما منطلقات ومقدمات معرفية ومنطقية مختلفة تماما، حقل معرفي غربي جذوره الفلسفية والعقدية تعود إلى الفلسفات الهلينية اليونانية، و إلى المسيحية واليهودية الديانتان المحرفتان، وحقل معرفي إسلامي تشكل من قراءة تأويلية للنص الديني خاضعة لضوابط شرعية وعقدية، وأداته عقل إسلامي غير متجاوز لنص بل يعتبره كمصدر رئيسي للمعرفة ومفارق لأبعاد الوجود المكانية والزمانية.

إضافة إهمال أصحاب الاتجاه الوضعاني رؤية العالم –المادية العلمانية التي تولد عنها النموذج المعرفي الغربي، تلك الرؤية التي تعتبر الخريطة المعرفية الإدراكية التي يشترك فيها الباحث والمبحوث في المجتمع الغربي، على العكس في المجتمع العربي نرى أن الفرد لديه رؤيته للعالم مؤسسة من منطلق العقيدة الإسلامية، فكيف للباحث العربي أن يتبنى النموذج المعرفي الغربي الذي تختلف رؤيته للعالم عن رؤية الإنسان العربي المسلم، أن يصل إلى نتائج ذات قيمة معرفية، وهو ما وضحه سمير أبو زيد عن إشكالية توطين العلم في العالم العربي، عندما تحدث عن ضرورة توفير الاتساق بين رؤية العالم وبين تأسيس الابستيمولوجي للعلم، فأي إخلال بهذه

1- حيدر إبراهيم:" **النسبي والعام في علم اجتماع المجتمعات العربية، ملامح المستقبل الممكن**"، أوراق: مركز الدراسات الاجتماعية والاقتصادية، عدد01، تونس 2008 ، ص19.

2- زواوي بغورة : **الخطاب الفكري في الجزائر بين النقد والتأسيس**، دار القصبة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2002، ص101.

الرؤية من طرف العلم الذي يتم تأسيسه وخاصة العلوم الاجتماعية، يؤدي إلى الاختلال في منهجيته مما ينعكس سلبا في النتائج المتوقعة منه، يقول أبو زيد " فالاتساق باعتباره المفهوم الجوهري في – النظرة إلى العالم – فإذا كان لكل إنسان أو لكل ثقافة نظرة إلى العالم، فان السمة الأساسية التي تميز هذه النظرة هي أنها تكون متسقة مع ذاتها ومع العالم الواقعي...، فنجاح الحضارة العربية-الإسلامية في الانتشار في العالم القديم ،كان بسبب الاتساق مع الذات ومع العالم،...، وكان سبب نجاح هذا الفكر(الأوربي) في تحقيق الاتساق بين نظرة هذه المجتمعات إلى العالم، والعلم الجديد-الحديث" (1).

وعلى مستوى الممارسة الميدانية اشتغل العديد من الباحثين العرب في مجال الإنسانيات إلا أن نتائجهم لا تختلف كثيرا عن نتائج الباحثين الغربيين، مثلا: دراسة الظاهرة التخلف الحضاري، الذي ترجعه الدراسات الغربية إلى طبيعة الذهنية العربية، وبالطبع إلى الرؤية للعالم التي يحملها الأفراد في المجتمع العربي، لذا فان الحل المعرفي إذا تبنينا الرؤية المعرفية الغربية يجب علينا أولا أن نعممها على المجتمع العربي بأسره، لأن الباحث الغربي كذات يشترك مع مبحوثه في نفس الرؤية للعالم، لذلك عند التحليل والتفسير الظواهر لا يشعر بالإرباك منهجي.

-طبعا القضاء على رؤية (إسلامية) للوجود تشكلت لدى أفراد المجتمع الإسلامي منذ قرون، ليس بالأمر الهين، حتى الاستعمار وما استخدمه من وسائل متعددة لم يتمكن من ذلك، و أكدت عديد الدراسات الحضارية استحالة أن تتبنى حضارة نموذج معرفي لحضارة أخرى، لأنها إن لم تتجاوزها فستبقى أسيرة تبعية معرفية كما هو حاصل في المجتمع العربي المعاصر، فرغم استيراد المعرفة لعقود إلى أننا لا نزال في ذيل الركب الحضاري، وإما أن نعمل على تحرير المعرفة من الرؤية العالم الغربية أو الإحالات المادية للظواهر، لنستفيد منها في بناء نموذج معرفي إسلامي جديد يكون أحد أبرز حقوله المعرفية العلوم الاجتماعية.

-إن القراءة التفاضلية للتراث التي تعمل على إقصاء أجزاء منه بدعوى أنها خرافية ولا تتماشى مع معطيات الحداثة الغربية، تحرمنا عمليا من الوقوف على أهم منجزات النموذج – النظام المعرفي الإسلامي، فنحن في حاجة معرفية ملحة اليوم إلى إعادة التفكير في الأدوات المنهجية والمعرفية التي استخدمها العقل التراثي لإعادة الوصل بها، وليس القطيعة الابستيمولوجية التي دعا إليها البعض، كما فعل الجابري في قراءته لتراث، فالقطعية تحدث في النظريات العلمية لتنقل من تفسير قديم لظاهرة ما إلى تفسير جديد لها.

– و لا تعني القطيعة هدم منطلقات النموذج المعرفي، الذي يتشكل في البداية من رؤية للعالم، فإذا كان أصحاب هذا الاتجاه دعوا إلى القطيعة مع الماضي وتراثه فانه في المقابل اتخذوا من النموذج المعرفي الغربي معيارا لتوليد المعرفة، وكأنه بالهروب من نموذج قديم إلى نموذج حداثي نتمكن من توليد المعرفة، وهو خطأ منهجي، فإذا اتفقنا على مبدأ موحد متمثل في استقلال العقل العربي في تفكيره دون مثل عليا ولا مرجعيات مسبقة،

1-سمير ابوزيد: **العلم والنظرة العربية للعالم**، التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط01، 2009، ص20.

فإننا سنقوم بالكشف عن محدودية النموذج الغربي والعمل على تجاوزه لا على إعادة نسخ قضاياه لتوليد المعرفة في العالم العربي، و إلا سنبقى أسيري نموذجين، وإذا كان لنا الحق في الانحياز إلى أي نموذج نشاء، فإننا سننحاز إلى النموذج المعرفي الإسلامي.

- رغم وعي أصحاب هذا الاتجاه بالبعد الميثودولوجي للمناهج وآليات تشكلها في الحقول المعرفية، إلا أن عملية النقل لهذه المناهج دون النقل لرؤاها للعالم –الرؤية الوجودية – ودون تناول مقدماتها الميتافيزقية والقيمية، يجعلها أدوات برانية تعمل على تفكيك النص التراثي، وعلى تفكيك مرتكزات العقل العربي الإسلامي، لكنها لا تقوم بعميلة التركيب المعرفي الذي تتولد منه التصورات النظرية والمعرفية، بل تبقى عمليات جراحية خارجية وليست عمليات تفكيك جوانية مما يدفع بالعقل العربي الإسلامي إلى تشويه منجزاته المعرفية، وان لم نقل إنها تصل إلى حد اعتبارها دراسات لا تختلف عن الاستشراق سوى أن الذين أجروا الدراسة هم باحثون عرب ومسلمون، وهو ما نلحظه من معاناة معرفية لأركون في معظم كتبه وأنينه من محاولة فصل عمله عن الاستشراق، لكن في الأخير يجد نتائجه لا تختلف كثيرا عن النتائج الاستشراقية.

-إن أهم الانتقادات التي يمكن أن نوجهها للعاملين في هذا الاتجاه، هو نقد الترعة الأيديولوجية التي تطغى على أعمالهم، التي تحمل مرات النضال السياسي ومرات النضال الثقافي، وكأنها تعبر عن مرارة الواقع العربي، فتحاول أن تنتقم من الواقع عن طريق الخطاب المعرفي، ويعتبر عبد الله العروي أشهرهم لأنه من جهة انتقد الأيديولوجية الدينية ومن جهة أخرى راح يبشرنا بالماركسية كديانة جديدة، وأيضا أعمال أبو زيد من خلال تلك المعارك التي خاضها مع السلطة الدينية في مصر، وبعض الانتقادات الحادة التي وجهت إلى أركون في الملتقيات العليمة، وإذا قاموا هم بالربط بين المعرفة والبينية الاجتماعية التي تشكلها، أفلا يحق لنا كباحثين أن نربط بين البعد السيكولوجي للذوات هؤلاء الباحثين وبين أعمالهم ومنجزاهم البحثية، التي تعبر عن شخصية مضطربة وقلقة ابستومولوجيا، منبهرة إلى حد ما بمنجزات العقل الغربي، تسعى إلى تفجير النص التراثي و الذي ترى أنه عبئا تاريخيا على العقل العربي، يجب علينا أن نخلص منه للولوج إلى الحداثة، و كما وصف جورج طرابيشي المشتغلين على التراث بأنهم يعانون من مرض العصاب الجماعي.

6- اتجاه التأسيس المعرفي والمنهجي أو التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع:

ينطلق أصحاب هذا الاتجاه من فرضية مفادها أن أزمة العلوم الاجتماعية في العالم العربي: هي أزمة معرفة ابستمولوجية تتبدى في طبيعة المناهج والمفاهيم والنظريات التي تبلورت حول الإنسان والمجتمع الغربي وهي محكومة بالبعد التاريخي والتطورات التي عرفتها هذه المجتمعات، وهي غير قادرة على استيعاب الواقع العربي، وإصلاح هذه العلوم يتم من خلال: نقد العلوم الاجتماعية الغربية بإثبات نسيبتها ومركزيتها، وتبيان أن المقدمات المنطقية التي انطلقت منها العلوم الاجتماعية الغربية تختلف عن تصورات الرؤية الإسلامية الوجودية عن: الله والإنسان والكون والوجود والحياة، والحل يتمثل في الدعوة إلى تأصيل العلوم الاجتماعية

انطلاقا من الرؤية المعرفية الإسلامية، وأن تتم الاستفادة من المناهج العلمية الغربية عمليا في الدراسات الامبريقية من خلال الأدوات البحثية التي طورتها لرصد ودراسة الظواهر الاجتماعية و الإنسانية، والاستفادة من الدراسات الاجتماعية في مجال تنمية المجتمع العربي والسياسات العامة.

ويتجلى أهم إسهام لأصحاب هذا الاتجاه في الدعوة إلى إسلامية المعرفية التي تعتبر من أشهر الطروحات المعرفية المعاصرة في العالم العربي، أسهم في بلورتها ولا يزال الكثير من المشتغلين في حقول معرفية عديدة، و تسعى إلى بلورة نموذج معرفي إسلامي خاصة في محال العلوم الاجتماعية والإنسانية، فينطلق الداعون إلى إسلامية المعرفة من تقرير مفاده أن الفكر الإسلامي التقليدي، ونظيره الغربي الحديث يعيشان أزمة،أسهم في تعميقها واستمرارها الخلط المفاهيمي، وغياب الرؤية التوحيدية الكلية، وقد حدت الأزمة الفكرية بالنسبة للأولى في الأدوات المنهجية المستخدمة فيه، و بالنسبة إلى للفكر الغربي في الرؤى الوضعية التي تهيمن على كل مجالاته، ويرى منظرو إسلامية المعرفة أن تجاوز هذه الأزمة بشعبتيها، يعد شرطا لتوفير البديل المعرفي الإسلامي، وهو ما لا يمكن أن يتم إلا بعد إعادة صياغة فكرية لكلا الفكرين اعتمادا على جهاز مفاهيمي مغاير يراعي مبادئ الإسلام وتصوراته المتعلقة بالإنسان والكون والحياة"[1].

سنتناول بالتفصيل أهم الخطوات المنهجية والمعرفية لإسلامية المعرفية في الفصل التالي، فنحن نعتبر أن البحث الذي نسعى إليه لا يعمل إلا بالاعتماد على إسلامية المعرفة كإطار مرجعي لتأسيس لعلم الاجتماع الإسلامي، واستكمالا للجهود التي بدأها الداعون إلى علم الاجتماع الإسلامي بتجاوز الأخطاء المعرفية والمنهجية التي وقعوا فيها.

1- ابوبكرمحمد إبراهيم: **التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط01، 2007 ، ص 38.

خلاصة:

في الأخير نستعرض أهم النتائج التي توصلنا إليها في تحليلنا المعرفي لأهم الآليات المولدة للمعرفة السوسيولوجية في العالم العربي :

تعتبر آلية استعارة المنهج كصيغ إجرائية من الحقل المعرفي الغربي، الأكثر استخداما في الدراسات الاجتماعية العربية، و عادة ما تكون مرفوقة باستعارة المفاهيم والأدوات المنهجية، في المقابل يغيب الوعي الابستيمولوجي لدى الباحثين في العالم العربي بالمنهجية في العلوم الاجتماعية، لذا تكون نتائج الدراسات والبحوث التي تستخدم هذه الآلية لا تختلف كثيرا عن المعرفة العامية الخالية من أية مضمون فكري ومعرفي، لذا نحن مطالبون بإحداث تغيير جذري في الممارسة المنهاجية من خلال إبداع منهج خاص بالحقل المعرفي الإسلامي لتوليد المعرفة السوسيولوجية والكف عن الاستيراد المناهج والمفاهيم من الحقول المعرفية الغربية.

إن آلية إسقاط النظرية الاجتماعية الغربية على الواقع الاجتماعي العربي، لم تقدم الكثير للمعرفة السوسيولوجية بقضايا المجتمع والإنسان العربي، بل ظلت ممارسات تحتكم لأهواء وتحيزات الباحثين للنظرية الاجتماعية الغربية، حيث يقوم الباحث بالاطلاع على الجهاز المفاهيمي لنظرية اجتماعية ما ثم يسقطها بطريقة ميكانيكية على المجتمع العربي، لذلك أتت نتائج هذه الدراسات مثقلة بالأيديولوجيا مما أفقدها الكثير من الموضوعية العلمية، وتكون نتائجها في الغالب الأعم متعارضة داخل المجتمع المحلي الواحد، وتغيب عن أصحاب هذه الآلية إشكالية المنهج تماما، بل المهم بالنسبة لهم صب الواقع في القالب النظري، لذلك نحن مطالبون بتجاوز هذه الآلية على الأقل لتحرر من التبعية المعرفية من جهة ولإمكانية التأسيس لنظرية اجتماعية ماسسة على النموذج المعرفي الإسلامي، لنتمكن من خلالها من تفسير الواقع الاجتماعي العربي .

تعبر الدعوة إلى تأسيس علم الاجتماع العربي أو علم الاجتماع الإسلامي عن وعي بالأزمة الابستمولوجة التي يعاني منها علم الاجتماع في الجامعات العربية، وتكشف عن عدم قدرة النظريات الاجتماعية الغربية على تفسير الواقع الاجتماعي العربي، إلا أن لحظة الوعي هذه شابتها في البداية الممارسات السطحية والتلفيق المنهجي والنظري، حيث لاحظنا أن الباحثون في هذا المجال يستبدلون كلمتي علم الاجتماع الغربي بعلم الاجتماع العربي أو الإسلامي، رؤوا أن المشكلة تتمثل في موضوع الدراسة فاستبدلوا المجتمع الغربي بالمجتمع العربي، لكنهم وقعوا في خطأ معرفي عندما توهموا أن النظرية قالب يمكن تشييده بالحماسة القومية أو الدينية، لذلك بقيت دعواهم حبيسة الأدراج، لأنهم أخطئوا عندما تصوروا أن المشكلة في النظرية وليست في المنهج، فنحن في أمس الحاجة إلى تأسيس لمنهج ضمن الحقل المعرفي الإسلامي لنتمكن من دراسة الظواهر الاجتماعية.

في الأخير عرضنا لدعاة اتجاه التأصيل العلموي الوضعانيي لعلم الاجتماع، الذين دعوا إلى تملك الأدوات المنهجية التي ابتدعها العقل الغربي بدلا من معاداة منجزاته تحت دعوى الخصوصية، ولديهم وعي ابستمولوجي بآليات تشكل المعرفة الغربية، إلا أنهم في المقابل دعوا إلى التخلص من التراث العربي الإسلامي

الذي يعتبر معيقا ابستومولوجيا أمام العقل العربي لاستيعاب منجزات الحداثة التي عرفتها المجتمعات الغربية، و أهم انتقاد يوجه لأصحاب هذا الاتجاه أنهم اسقطوا التجربة الغربية على التجربة العربية الإسلامية، لذلك عملوا منذ البداية على إقصاء و استعداء الدين الإسلامي، رغم أن التجربة الإسلامية تختلف تماما عن التجربة الكنسية الغربية في القرون الوسط، لذلك استعاروا المناهج الغربية بشحناتها الثقافية والحضارية، التي تقع على النقيض من التراث الحضاري الإسلامي، يقومون بعملية هدم تام لحقل معرفي وإبداله بحقل معرفي غربي، رغم أن هذه العملية سبقهم إليها الاستعمار و لم يتمكن من ذلك .

الفصل السادس

ابستومولوجي إسلامية المعرفة : الرؤية للعالم والنموذج المعرفي والمنهجية الإسلامية.

UNIVERSITE SETIF2

تمهيد:

أصبحت إسلامية المعرفة من المشاريع الفكرية الإسلامية التي تحظى بكثير من التقدير والاحترام العلمي في العالم العربي، باعتبارها مشروعا معرفيا حضاريا، أتى كمطلب ملح لعلاج الأزمة الفكرية في العالم الإسلامي، وكخطاب عالمي يتفاعل مع مقتضيات الفكر المعاصر، خاصة في ظل المآلات التي انجرت إليها الحضارة الغربية المادية، ممثلة في المذهبية الوضعية التي أدخلت المعرفة وفلسفة العلوم في أزمة عميقة، تحتاج إلى رؤية معرفية مغايرة لحلها.

فمنذ إصدار الخطاطة الأولى التي حملت عنوان "إسلامية المعرفة ورقة عمل " من إعداد الفاروقي رحمه الله، والأبحاث تتوالى في المنهجية الإسلامية، ويرى الباحثون أن أزمة العقل الإسلامي وانكفائه عن العطاء العلمي يعود إلى قصور الأدوات المنهجية المستخدمة، وإلى بقائه رهين منهجية تقليدية لم تعد قادرة على الإجابة عن الأسئلة المعرفية المعاصرة، فهي تحتاج إلى عملية تثوير أخرى لتوسيع مجال اشتغال الحقل المعرفي الإسلامي، خاصة في ظل مبتكرات منهجية حديثة وان كانت غربية المنشأ، فلما لا يتم الإفادة منها في اعادة التأسيس المعرفة الإسلامية وتطوير المنهجية الإسلامية، لنتمكن من خلالها من حل المعضلات والمشكلات التي يعاني منها العقل الإسلامي.

إضافة إلى اعتبار دعاة إسلامية المعرفة أن أكبر مشكلة تعاني منها المجتمعات الإسلامية تتعلق بالمجال التربوي ممثلة في تلك الازدواجية التي تطبع الحياة التعليمية والثقافية للأمة الإسلامية، أين انقسم التعليم فيها بين تعليم مدني معاصر تدرس فيه العلوم الطبيعية المدنية المعاصرة، وتعليم دينيي تعلم فيه الأصول الدينية وقواعده، مما أدى إلى تشكيل ثنائيات علمية حرمت العقل الإسلامي من التعامل مع المعرفة في إطار وحدة نظرية المعرفة الإسلامية، التي يتم فيها الجمع بين وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة، والجمع بين مصادر المعرفة- الوحي والعقل في دراسة الظواهر.

إسلامية المعرفة مشروع مفتوح من الناحية المنهجية للعقول الإسلامية لتوسيع مداركه وأدواته وآفاقه، لكن يبقي الشيء الثابت أو النواة المركزية للمشروع هي الرؤية الإسلامية للوجود، التي يمكن أن ننهل منها لتأسيس للنموذج المعرفي، لنتمكن من خلاله من توليد المعارف المختلفة، و نتمكن من الولوج إلى التاريخ مرة أخرى، ونستأنف عملية البناء الحضاري، لذلك سنتناول في هذا الفصل إسلامية المعرفية كحل معرفي وبديل منهجي للأزمة الفكرية التي تعاني منها الأمة الإسلامية، وإسلامية المعرفة كرؤية للعالم أو الوجود، وكيف يمكن أن نولد منها نموذجا معرفيا إسلاميا، والتأسيس لمدخل منهجي إسلامي، ونوضح طبيعة العلاقة المنهجية مع التراث المعرفي الإسلامي، و مع التراث الفكري الإنساني، ونعرض في الأخير بعض النماذج التطبيقية للمنهجية الإسلامية المعرفية في العالم الإسلامي .

أولا: إسلامية المعرفة كحل معرفي للأزمة الفكرية في العالم الإسلامي.

ينطلق الداعون إلى إسلامية المعرفة من تقرير مفاده أن الفكر الإسلامي التقليدي يعاني من أزمة، مرتبطة بطبيعة المنهج التقليدي الذي يحكم ممارساته، أي قصور المنهجية التقليدية وقصور أدواتها في تطوير المعرفة في العالم الإسلامي، لذلك رؤوا ضرورة طرح بديل معرفي ومنهجي يمكننا من تجاوز المنهجية التقليدية وعناصرها، في المقابل يعيش الفكر الغربي أزمة عميقة، نتيجة لهيمنة الرؤية الوضعية عل كل مجالاته المعرفية والدراسية، مما أوقعه في أزمة ابستيمية عبرت عنها فلسفة ما بعد الحداثة في الفكر الغربي المعاصر، لذا يعتبر منظروا إسلامية المعرفة "أن تجاوز هذه الأزمة بشعبيتها شرط لتوفير البديل المعرفي الإسلامي، وهو ما لا يمكن أن يتم – وفقا لأطروحة إسلامية المعرفة – إلا بعد اعادة صياغة فكرية لكلا الفكرين تعتمد جهازا مفاهميا مغايرا يراعي مبادئ الإسلام ومفاهيمه التأسيسية"(1).

تعاني الأمة الإسلامية ومنذ ما يزيد عن ثلاثة القرون من أزمات متعددة سياسية واقتصادية وثقافية، توحي بالناظر إليها أنها أزمة معرفية حضارية أكثر منها أزمة اقتصادية أو سياسية، و أن جذور حلها لن يكون إلا في اعادة النظر في مقولات الفكر والعقل والوحي.

تقف الأمة الإسلامية على أعتاب قرن جديد وهي في ذيل الركب الحضاري إذا ما قارناها بالأمم الشرقية والغربية، " تقف الأمة الإسلامية في مؤخرة الأمم ... ولم يشهدوا هذا القرن امة تعرضت بمثل ما تعرضت له الأمة الإسلامية من هزيمة وإذلال لقد هزم المسلمين وقتلوا وسلبت منهم أوطانهم وثرواتهم، بل أرواحهم وآمالهم ...لقد خدعونا فاستعمروا واستغلوا... وفتنوا في عقيدتهم وادخله بالقوة أو بالرشوة في أديان أخرى... و أقنعهم أعداؤهم من الخارج مستعينين بعملائهم في الداخل فحولوهم إلى علمانيين أو عبيد للغرب وجردوهم من إسلامهم" (2).

لذلك يصبح التفكير في طرح بديل معرفي لحل هذه الأزمة أكثر من واجب، بل ضرورة لاستعادة الاستئناف الحضاري، و إسلامية المعرفة كإحدى المشاريع الفكرية التي لامست المشكلة في جوهرها، و تسعى لتقديم العلاج الفكري للأزمة التي تعاني منها الأمة الإسلامية، "إسلامية المعرفة تحاول أن تساعد العالم المأزوم على اكتشاف علاجه، ودواؤه وشفاؤه بالقرآن الكريم ومنهجيته المعرفية، وأن تعمل على فك الارتباط بين الانجاز العلمي الحضاري البشري وخلفياته الفلسفية الوضعية" (3).

1- ابوبكر محمد إبراهيم: **التكامل المعرفي و تطبيقاته في المناهج الجامعية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا– الولايات المتحدة الأمريكية، ط01، 2007، ص58.

2- إسماعيل راجي الفاروقي: **أسلمة المعرفة –المبادئ العامة–خطة العمل–الانجازات**، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط01، 1995، ص08.

3- طه جابر العلواني: **إسلامية المعرفة ين اليوم والأمس**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط01، 1996، ص30.

إلا أن الطريق لن يكون معبدا أمامها، تواجه الأمة هجمة وهيمنة فكرية من طرف النموذج الحضاري الغربي، الذي سعى من خلال الاستعمار قديما، ومن خلال أدوات الإعلام والثقافة حاضرا على استغلال الأمة والسيطرة على مواردها وتعطيل طاقاتها، لذا نحن أمام تحدي حضاري رهيب، "فمنذ أوائل هذا القرن و المنظومة الفكرية والمعرفية والثقافية الغربية تكتسح العالم كله، وتعمل يد التفكيك في نظمه المعرفية والثقافية على احتلالها، تحل هي محلها في سائر الجوانب وعلى سائر المستويات، ودون تمييز ومع هيمنة ذلك النظام المعرفي الموضوعي الغربي على الأرض انزوت وتراجع سائر النظم المعرفية الأخرى، ومن بينها النظام المعرفي الإسلامي"(1).

وما زاد من حدة المأزق الحضاري للأمة العربية الإسلامية التبعية الفكرية والثقافية للمجتمعات الغربية طواعية أو كراهية، مما جعل الأمة تعاني من حالة انفعالية تطبع كل أفعالها التاريخية، وتعكس بوجه عام تلك الأزمة التي تمر بها ولا تزال تكابد معاناتها، فيقول جابر العلواني: " الواقع الذي تعيشه أمتنا صار يمثل مأزقا حضاريا متعدد الوجوه مركب العناصر ، جعل امتنا تعيش حالة الانفعال والاستتباع للغير، وتخضع للضغوط مختلفة ومتضاربة، أفقدتها القدرة على الاستبانة، والثقة بنفسها وبنسقها الثقافي والحضاري"(2).

إن علاقة الفكر الغربي بالفكر الإسلامي هي علاقة هيمنة ومحاولة القضاء على النموذج المعرفي الإسلامي، لذلك الجهد مضاعف للخروج من الأزمة الفكرية التي تعاني منها المتجمعات الإسلامية، والتي عليها أن تسلك طريقين: الأول من خلال تجاوز المنهجية التقليدية، والثاني: من خلال طرح البديل المعرفي الحضاري العالمي، بفك ارتباط المعرفة عن السيطرة الوضعانية للفكر الغربي المعاصر والذي يعاني بدوره من أزمة عميقة " فمن الواضح جدا أن الحضارة العالمية المعاصرة قد بدأت تعاني منذ القرن التاسع عشر من أزمة فراغ روحي تمثلت في مظاهر عدة، أبرزها سيطرة الاتجاهات الوضعية التي عقدت مسألة الوعي الديني في التجربة الإنسانية، استنادا إلى فلسفة العلوم الطبيعة وحرية العقل الليبرالي فتراجعت مقولات الوعي الديني تحتل حيزا تراثيا غير فاعل في توجيه الإنسان المعاصر"(3).

فأصبح الإنسان المعاصر محاصرا من الجبرية الدينية اللاهوتية، أو من الجيرية المادية العلميانة، كما يذهب إلى ذلك حاج حمد " فالإنسان في الحقيقة أصبح محاصرا بلاهوتيين، أحدهما غيبي جبري، والآخر مادي جبري، الأول يدعي تمثيل الدين، والثاني يدعي تمثيل الطبيعة، الأول اللاهوتي يركب الإنسان والطبيعة بمنطق الاستلاب، والثاني وضعي يفكك الإنسان والطبيعة بمنطق خارج الدلالات المعاني الكونية (4).

1- هيئة التحرير: **كلمة التحرير**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي لفكر الإسلامي، بيروت، العدد02، 1995، ص05.

2- طه حابر العلواني: **الأزمة الفكرية ومناهج التغيير**، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ط01، 2003، ص09.

3- محمد أبو القاسم حاج حمد: **ابستيمولوجية المعرفة الكونية، أسلمة المعرفة والمنهج**، دار الهادي، بيروت، ط01، 2004، ص31.

4- **المرجع نفسه**: ص41.

تحولت الفلسفة الوضعية إلى فلسفة أحادية مع القيم الليبرالية والنظم الاقتصادية المعاصرة، حتى الإنسان الغربي لم يفلت من هذا الاستلاب الذي عبرت عنه بوضوح مدرسة فرانكفورت الألمانية، والاتجاهات التفكيكية لفلسفة ما بعد الحداثة، لما طرحت موت الإنسان، و شبهت التقنية و العلم بمثابة المارد الذي أصبح يتحكم فيه، واعتبرت أن الإنسان الغربي صنع القفص الذي سجن فيه نفسه على حد تعبير ماكس فيبر.

فكلانا يعيش أزمة وان اختلفت وتفاوتت مستوياتها، تعاني المجتمعات الغربية من أزمة و قلق معرفي وفكري نتيجة لتدمير مشروع التنوير قيمها الإنسانية والروحية والدينية، رغم فعالية الجوانب المادية والرقي العمراني والحضاري فيه، بينما تعاني الأمة الإسلامية من انحطاط حضاري يعبر عن انكفاء الفعل الحضاري وتردي مادي عمراني ظاهر للعيان لا يحتاج إلى فلسفة لتوصيفه، " إننا نعاني من انعدام وضوح الرؤية، ومن فقدان الاتجاه وهم يعانون من قلة وضوح الرؤية، ومن فقدان الاتجاه الصحيح، ونحن نعاني من الضعف الذي يجعل كثرتنا كغثاء السيل، لا فعل لها ولا تأثير...وهم يعانون من تضخم القوة المتوحشة التي تهدد الوجود بالفناء...ونحن نعاني من نقض الإبداع لافتقارنا لأساسنا بخصوصيتنا، ولانعدام الانتماء إلى مشروعنا الحضاري ، الذي يجعل طاقات الإبداع...وهم يعانون من خلل في التوازن ثمن الإبداع" [(1)].

أدرك المشتغلون بالعلوم الإنسانية والاجتماعية والشرعية التدهور الحضاري الذي تعاني منه الأمة الإسلامية في عصرنا، إذ تجتاز الأمة الإسلامية الآن مرحلة من العجز وفقدان التوازن وغياب الهوية، بالإضافة إلى الأزمات الاقتصادية والاجتماعية، ولاحظ هؤلاء أن الأصل في التدهور الحضاري هو أنه أزمة فكرية حضارية في المقام الأول، وتندرج تحتها سائر الأزمات الاقتصادية والاجتماعية، وقدم هؤلاء محاولات فكرية منوعة للخروج من هذه الأزمة، ولعل أبرز هذه المحاولات وأكثراها توفيقا واقترابا من حاضر الأزمة، وتراثها وعقيدتها تلك المحاولة التي عرفت باسم إسلامية المعرفة" [(2)] .

انطلاقا من هذه الأزمة الفكرية الحضارية التي تعاني منها الأمة العربية والإسلامية تأسست مدرسة إسلامية المعرفة كتيار فكري إسلامي معاصر، أخذت طابعا مؤسسيا ممثلا في المعهد العالمي للفكر الإسلامي يعمل جاهدا وبكل الوسائل على حل هذه الأزمة بتقديم البديل المعرفي والمنهجي " هناك توجهات جديدة في الفكر الإسلامي رعتها مؤسسات بحثية ناشطة ظهرت في سبعينات القرن الماضي في شكل دراسات لعدد من المفكرين المسلمين ممن اطلعوا على العلم الغربي الحديث، وأن أصول هذه التوجهات الجديدة كانت بدايتها الأولى في شكل مناقشات، وأفكار مبدئية في نهاية الستينات، ثم تبلورت في وقت لاحق في شكل مشروع

1-محمد عمارة: **أزمة الفكر الإسلامي**، دار الشرق الأوسط، القاهرة، دون طبعة، بدون سنة نشر، ص09.

2-

صلاح إسماعيل: **إسلامية المعرفة**، في كتاب: قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر، تحرير وإشراف: محمد ناصر عارف، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط01، 1997، ص 11

فكري طموح، أطلقوا عليه إسلامية المعرفة"[1]، دار النقاش حول عوارض الأزمة الفكرية التي تعاني منها الأمة الإسلامية ولخصوها في:

1- ازدواجية التعليم وأثره على المسلم المعاصر.

2- هيمنة النموذج المعرفي الغربي على الفكر والثقافة الإسلامية .

3- قصور المنهجية الإسلامية التقليدية على معالجة المشكلات المعرفية الحديثة، وتكلس أدواتها الإجرائية.

1- ازدواجية التعليم وأثره على المسلم المعاصر:

يرى أصحاب اتجاه إسلامية المعرفية أن أهم عارض للأزمة الفكرية التي تعاني منها الأمة الإسلامية، و التي يمكن أن نعتبرها كنتيجة وسبب في الآن نفسه هي الازدواجية في التعليم، فمنذ الصدمة مع ظاهرة الحداثية الغربية، انقسم التعليم في العالم العربي إلى: مدارس تعليمية تقليدية تعنى بتقديم العلوم الدينية، ومدارس حديثة تعنى بتقديم العلوم العقلية الحديثة.

ويعرف ناصر الخوالدة ثنائية التعليم، بقوله: " يقصد بثنائية التعليم تقسيم نظام التعليم إلى مسارين متوازيين، لكل منهما فلسفته ومناهجه ومجاله وموضوعاته وطرائق وأساليب تدرسيه واستراتجيه تقويمه، أما المسار الأول فيهتم بالتعليم الديني أو ما يسمى في الغرب " علم اللاهوت" وما يتعلق به من بحوث ودراسات ومعارف وطرائق وأساليب تدريس واستراتجيات تقويمية وتقنيات ووسائل تعليمية، بتخصيص كليات لتدريس العلوم الدينية الصرفة وإغفال علوم الحياة، أما المسار الثاني فيأخذ التعليم المدني "الحياة" وما له صلة بها من مجالات، الإنسان والنبات والحيوان والكون الظاهر والباطن، ومناهج فكرية وما يتعلق بها من بحوث ودراسات ومعارف وطرائق وأساليب تدريس، واستراتيجيات تقويمية وتقنية وتقني ووسائل تعليمية إلى غير ذلك، بتخصيص كليات لتدريس علوم الحياة الصرفة وإغفال علوم الدين، وقد تكون مع وجود تعارض بينهما حينا" [2].

تاريخيا تعود ثنائية التعليم في العالم العربي إلى الإصلاحات التي قام بها محمد علي في مصر أين أدخل النظم التعليمية الحديثة المستوردة من الغرب لنهضة الأمة، لكن أتت نتائجها سلبية في مجملها " لقد كان الزعماء المسلمين من دعاة التغريب لا يعلمون أن تلك البرامج تؤدي إلى تعريض الدين الإسلامي وثقافته شعوبهم للخطر... إن الروابط بين مظاهر الإنتاج وقوة الغربيين من ناحية، والأفكار الغربية عن الله والإنسان، وعن الطبيعة والعالم وعن الزمان والتاريخ من ناحية أخرى، هذه الروابط كان من الدقة إن لم يلحظوها أو

1- ابوبكر محمد إبراهيم : **التكامل المعرفي وتطبيقاته الجامعية**، مرجع سابق، ص65.

2- ناصر خوالدة: **ثنائية التعليم وآثاره في البلاد الإسلامية**، ورقة بحثية قدمت في مؤتمر: التكامل المعرفي ودوره في تمكين التعليم الجامعي من الإسهام في جهود النهوض الحضاري في العلم الإسلامي، جامعة تلمسان، ص691 .

يعقلوها... والنتيجة أن قام نظام تعليمي علماني يقلد القيم والمناهج الغربية، وسرعان ما بدأ النظام يصب في نهر المجتمع أجيالا من الخرجين الآثلين بتراثهم الإسلامي" [1].

إن الضعف الحضاري الذي تعاني منه الأمة منذ أواخر القرن الخامس عشرة، إضافة إلى السياسات التعليمة التي أدخلها الاستعمار في المناهج العربية والإسلامية يعتبر العامل الثاني المسؤول عن ازدواجية التعليم " أصبح المسلم منهزما من الداخل نفسيا، مهيأ تماما لاستقبال البديل الغربي في الفكر والثقافة والعلم المعرفة والفنون والآداب، دون أي تحفظ، في هذا الدور بدأت البعثات من أبناء المسلمين تجوب الجامعات والمعاهد الغربية بحثا عن المعرفة والفكر والثقافة دو تمييز أو انتقاء أو قياس أو تحفظ، وبدأت المؤسسات التعلمية في بلداننا تؤسس وتبني وتنشأ على النمط الغربي في الفلسفة والفكر والثقافة والمناهج والبرامج ووسائل وما يتعلق بها"[2].

انحصر التعليم اللاهوتي – الديني في المجتمعات الغربية لصالح التعليم المدني المعاصر، مما أدى إلى التهميش الدين وإقصائه من كل مجالات الحياة في المجتمعات الغربية، مما أدى إلى أزمة حضارية تعاني منها هذه الأخيرة، وفي العالم العربي تم تعميم التعليم اللاهوتي ليستوعب كل مجالات الحياة مما أدى إلى تأخر فادح في العلوم المدنية التي تعنى بالحياة الإنسانية مما أوقعها في أزمة حضارية فكرية، " إن البشرية اليوم تعاني الكثير في معارفها الحديثة من جراء الفصام القائم في المناهج التربوية والنظم التعليمية بين علوم الدين والعلوم الكونية، و لم تتوصل البشرية بعد معارفها الحديثة إلى الصبغة التي تؤهل الطالب للجمع بين العلمين في إطار واحد، ومبعث ذلك أن الحضارة البشرية المعاصرة، قد ارتضت المناهج الغربية في الفصل بين نوعين من العلوم، فطالب الوحي يذهب إلى كليات اللاهوت، وطالب العلوم الكونية يذهب إلى كليات العلوم الطبيعة، وفي البلاد الإسلامية يجد الفصل قائما كذلك بين كليات الشريعة وأصول الدين ومن ناحية وكليات العلوم الحديثة والعلوم الاجتماعية والإنسانية والتطبيقية من ناحية أخرى، تأثرا بسيادة المركزية الغربية وبسطها سلطانها على شعوب المعمورة" [3].

تسعى إسلامية المعرفة كمشروع فكري حضاري للقضاء على تلك الازدواجية، " انقسم التعليم في العالم الإسلامي إلى تعليم أساس، يقدم لشعوب المسلمة سائر فصائل الخبراء وعلماء الاجتماعيات وصناع القرار والمؤثرين في الحياة العامة، وهو تعليم يقوم على النظام العلماني الوضعي الغربي بكل عناصره ومقوماته، شكلا مضمونا، وإما ما عرف بالعلم الديني فانه لم يكن ينتمي إلى دائرة النظام المعرفي الديني بقدر ما ظل يمثل نظاما تراثيا غابرا يتصل بالدين وينفصل عنه، فهو في وضع اعجز من أن يظهر خصائص ذلك النظام، أو يكتشف منهجيته ، إذا فقصارى ما يفعله هذا التعليم المسمى دينيا ترديد دراسة بعض الكتب التراث في الفقه

1- اسماعيل راجي الفاروقي: **أسلمة المعرفة– المبادئ العامة وخطة العمل**، مرجع سابق، ص13.

2- طه جابر العلواني: **الأزمة الفكرية ومناهج التغيير**، مرجع سابق، ص61.

3- إسماعيل راجي الفاروقي: **أسلمة المعرفة– المبادئ العامة وخطة العمل**، مرجع سابق، ص18.

والأصول والتفسير والحديث وغيرها، معزولة عن سياقها التاريخي وإطارها الثقافي الحضاري في سعيه لتحديات الحاضر واشكالياته"[1]

إن الهدف الفكري لرواد إسلامية المعرفة يتمثل في كيفية القضاء على ازدواجية التعليم في العالم العربي، بالترسيخ للتكامل المعرفي بين العلوم من منطلق الرؤية الإسلامية للوجود "يجب العمل على إنهاء الازدواجية الدينية العلمانية، المتولدة عن إشكالية تتعلق بخصوصيات تطور الفكر الغربي، ولا تمت بصلة للتطور التاريخي للفكر الإسلامي ، وتتطلب عملية تجاوز الازدواجية هذه وتحقيق التكامل بين المجالات أو الحقول المعرفية الدينية العلمانية اعادة تربط معرفي لمختلف دوائر البحث العلمي"[2]

إن المهمة الحضارية التي يجب أن تنهض بها الأمة الإسلامية هي مهمة تربوية بالأساس، أي ضرورة تشكيل نظم تربوية معاصرة يتم فيها الجمع بين العلم الديني والعلم المدني " المهمة التي تواجه الأمة في القرن الهجري الخامس عشر تتحدد في حل المشكلة التعليمية، إذ يتعذر على الأمة استعادة مكانتها دون اعادة بناء نظامها التعليمي وتصحيح عيوبه ، ومن ثم يجب إزالة حالة الازدواجية التعليمية السائدة عند المسلمين وإنهائها، اغناء تشعبها إلى نظام تعليمي إسلامي وآخر علماني ، بحيث تحقق اتحاد النظامين وتكاملهما" [3] .

يؤدي فصل النظم التربوية عن الرؤى العالم التي شكلتها بكل تأكيد إلى اضطراب في الجانب الفكري والعقلي لأفراد الأمة، فلقد تعبت الأمة الإسلامية من ازدواجية النخب- علمانية وإسلامية، والصراع فيما بينهما، مما حرمها كثيرا من الطاقات الإبداعية التي كان من المفترض أن توجه للقيام بمهمتها الحضارية، لذلك إسلامية المعرفة كمشروع فكري قدم حلا معرفيا من خلال القضاء على الازدواجية التعليمية.

2-هيمنة النموذج المعرفي الغربي و إشكالية التحدي الحضاري:

يعتقد عبد الوهاب المسيري:" أن كل من يود أن يطور مشروعا معرفيا حضاريا مستقلا عليه أن يبدأ شاء أم أبى بنقد المشروع الغربي لذيوعه وقيمته"[4]، هذا من جهة ضرورة الوعي الحضاري بالمشروع الفكري الثقافي الغربي، ومن جهة أخرى لم تكابد حضارة من الحضارات التي عرفتها البشرية في تاريخها الماضي أو المعاصر، ما كابدته الحضارة الإسلامية وتراثها وثقافتها من غزو فكري وأيديولوجي وثقافي من نظيرتها الحضارة الغربية المعاصرة، حيث سعت منذ منتصف القرن الثامن عشر عن طريق الاستعمار إلى سلب خيراتها وثرواتها المادية، والعمل على تحطيم تراثها الحضاري، لذلك تتعرض الأمة الإسلامية إلى تحدي حضاري خطير،

1- هيئة التحرير: **كلمة التحرير**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، العدد02، 1995، ص08.

2- لؤي الصافي: **إسلامية المعرفة من المبادئ المعرفية إلى الصيغ الإجرائية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، السنة01، العدد01، 1996، ص23 .

3- إسماعيل الفاروقي: **أسلمة المعرفة-المبادئ العامة وخطة العمل**، مرجع سابق، ص09.

4- عبد الوهاب المسيري: **"الفكر الغربي : مشروع رؤية نقدية"**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، السنة الثانية، عدد 05، سنة2000،ص108.

وما يزيد الأمر صعوبة هو احتماء الحضارة الغربية المعاصرة بشعارات المعرفة والعلم والمدنية والتنوير الإنساني، مما أحدث نوعا من الإرباك النفسي لأفراد الأمة الإسلامية.

سعى الغرب إلى تعميم نموذجه المعرفي المادي العلماني على بقية مجتمعات المعمورة، هذا النموذج الذي لديه جاذبية كبيرة، نتيجة لقدرة وقوة أدواته الإجرائية، كالميديا والاقتصاد والتكنولوجيا الاتصال وغيرها، مما جعل العقل العربي الإسلامي لا يتنبه إلى مقدماته المعرفية والمنطقية، والتي تكون في الغالب الأعم تصوراته على النقيض من تصورات النموذج المعرفي الإسلامي، أين يتعامل بسطحية مع الأدوات بفصلها عن مضامينها الثقافية التي ولدتها، لذا تنبه دعاة إسلامية المعرفة لهذه القضية، ولعل أولهم نقيب العطاس بقوله: " ساهمت كل الأمم في تشويه صورتهم وتلطيخ سمعتهم، إن صفحتهم هي أشد الصفحات سوادا في عالم اليوم... وقد دأبت وسائل الإعلام في أيامنا هذه على تصوير المسلم على أنه العدواني ، مخرب،...، سقيم الرأي، وقد أصبح لذلك من الكراهية والاحتقار، من المسليين جميعهم سواء كانوا متخلفين أو متقدمين، رأسماليين أو ماركسيين، شرقيين أو غربيين..."[(1)] .

رغم المحاولات الإصلاحية التي قدمتها النخب العربية والإسلامية في بداية القرن التاسع عشر في مواجهة هذا التحدي الحضاري، ولو على المستوى الفكري " منذ أن برز التحدي الأوربي، وأدركت الأمة عجزها عن استيعابه ومحاولات المسلمين، لم تتوقف عن ذلك التحدي وإعادة البناء الإسلامي، وقد فشلت محاولات اللحاق بأوربا والتحديث والتصنيع على غرارها" [(2)].

إن معظم محاولات اللحاق بالغرب كان مآلها الفشل، فانبرى البعض من المفكرين في العالم العربي ودعوا إلى الأخذ بالنظام المعرفي الغربي مع فصله عن مقدماته الميتافيزيقية والمنطقية والمعرفية، إلا أنهم في الأخير أحدثوا تلك الثنائية التعليمية التي زادت من حدة الأزمة الحضارية و فاقمتها، "لقد ظن الكثير من الناس – في بادئ الأمر– أنه يمكنهم قبول النظام المعرفي العلماني الوضعي الغربي، مع الحفاظ على عقائدهم والتزامهم الديني والخلقي، وأنه لا يضرهم أن يخضعوا له أو لمقتضياته في مجالات الحياتية الكثيرة...وبذلك لم تبقى على وجه الأرض امة من الأمم الخارجة عن قبضة النظام المعرفي العلماني الوضعي الغربي وإطاره، وقد أصبح هذا النظام بمرور الوقت، هو الذي يصوغ للناس جميع تصوراتهم عن الكون والحياة والإنسان، بل يصوغ لهم معتقدات بديلة إذا لزم الأمر، ويجيب عن الأسئلة النهائية" [(3)].

وينطلق العلواني من سؤال مفاده: هل الغزو الفكري وهم أم حقيقة؟ ويؤكد في إجابته أن المثقفين في العالم الإسلامي انقسموا إلى فريقين متضادين فريق: فريق يرى أن الغزو الفكري خرافة ويرفض الاعتراف به، وان الداعون له لا يعبرون سوى عن موقف سلبي من الحداثة الغربية وعلومها، وبالتالي يحاولون رفض الحضارة

1- اسماعيل الفاروقي: **أسلمة المعرفة**، مرجع سابق، ص08.

2- طه جابر العلواني: **لماذا إسلامية المعرفة؟** مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، السنة01، عدد 01، 1995، ص13.

3- هيئة التحرير: **كلمة التحرير**، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الأولى، عدد02، 1995، ص07.

الغربية، بينما الفريق الثاني فيرى أن الغزو الفكري حقيقة عملية، لديه أدواته ووسائله، انطلق مع الظاهرة الاستعمارية التي عملت على طمس الهوية الثقافية والحضارية للمجتمعات الإسلامية، ويؤكد أصحاب هذه الفريق إن تمايز الأفكار والحضارات وإمكان حيازتها و حصرها في المكان وفي الزمان.

ويرى جابر العلواني أن كلا الفريقين يحمل تناقضا وتطرفا في موقفه من الحضارة الغربية، لذا يجب تجاوز موقف الفريق الأول الذي يرى أن الغزو الفكري وهم وليس حقيقة، باعتباره موقفا يعبر عن التبعية الحضارية للمجتمعات الغربية، التي سبقتها تبعية فكرية وثقافية، وكذلك تجاوز أصحاب الموقف الثاني: الذين يتصورون أن الحضارات عبارة عن جزر منعزلة في هذا العالم، و الموقف الصحيح برأيه هو" أمتنا مدعوة إلى اتخاذ موقفا وسطا بين الفريقين، موقفا دالا لا نبصر به ما هو عام ومشترك في الفكر الإنساني مما ينسجم مع العقيدة والشريعة، فندعو أمتنا إلى طلبه وتحصيله واستلهامه وتمثله، لتقوي ذاتها، وتزدهر به شخصيتها، ويشتد به عودها، مع إدراك سمات حضارتنا ومميزاتها، ومصادر فكرنا وثقافتنا وفنوننا وآدابنا، ونجتهد في وضع الوسائل والمناهج التي تجعلنا نتمثل هذه الأمور وفقا لمنهجنا لا لمنهجها أو منهج أصحابها وما وضعوه" [1].

اعتبرت بعض النخب العربية أن الغزو الفكري مقولة تآمرية تؤكد عجز العقل العربي عن التعاطي مع منجزات الحداثة الغربية، فيقول العلواني "إن قضية الغزو الفكري واحدة من القضايا التي يدور حولها الجدل في الأوساط الفكرية والثقافية، ويدور حول: هل هناك غزو فكري ام انه وهم من أوهام العقل الضعيف؟ أو قد يدور حول المصطلح ذاته على اعتبار انه ينطوي على التناقض ، ويقطع البعض الناس بأنه لا يوجد شيء اسمه الغزو الفكري ، ويقطع البعض الآخر على أن كل ما يأتي من الآخر فهو غزو فكري" [2].

لكن تؤكد الشواهد التاريخية والممارسات السياسية للدول الغربية أن الحضارة الغربية تعمل على تعميم نموذجها المعرفي على الأمة العربية والإسلامية، لذلك تواجه الأمة الإسلامية تحديا حضاريا لا مفر لها منه إلا بتطوير المعرفة وامتلاك أدوات التطور و الاستئناف الحضاري " لقد واجهت الإنسانية في مسيرتها المضطربة عبر الأجيال تحديات عديدة، إلا أنه لم يكن منها ما هو أكثر من خطورة على الإنسان وهدما لحياته من التحدي الذي تمثله الحضارة الغربية اليوم، بل إني لا أجازف بالقول أن التحدي الأكبر الذي اخترق وجودنا في هذا العصر إنما هو تحدي المعرفة"[3]، وهذا التحدي الحضاري متعلق بجاذبية النظام المعرفي الغربي، والذي تعود إغراءاته إلى انفصال أدواته الإجرائية عن تصوراته المعرفية التي تشكل الفلسفات المادية والعلمانية جذورها الفكرية، مما يجعله سهل الفهم وسريع الانتشار، ونجملها مميزات جذبه في [4]:

1- طه جابر العلواني: **الأزمة الفكرية ومناهج التغيير**، مرجع سابق، ص60.

2- صلاح إسماعيل: **إسلامية المعرفة**، في كتاب: قضايا منهجية في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص129.

3- سيد محمد نقيب العطاس: **مداخلات فلسفية في الدين والعلمانية**، ترجمة: محمد عيساوي، المعهد العالي للحضارة والفكر الإسلامي، ط01، 2000، ص155.

4-هيئة التحرير: **كلمة التحرير**، مجلة إسلامية المعرفة، عدد02، ص08.

1- الجهود المكثفة التي بذلتها قوى الغرب لجعل النظام المعرفي وما انبثق عنه من مؤسسات وأنماط سلوك وأساليب حياة سهلة ميسرة تستمد مرجعيتها من مركزية الإنسان ذاته، فلا يحتاج إلى مرجعية خارجية تشده إليها، أو ترهنه بنصوصها ، أو لتضطره إلى تسليم بقيادة مفسري النصوص وإعطائهم سلطة لمن لا يستحقونها.

2- القدرة التفسيرية الهائلة لذلك النظام بقطع النظر عن صحة تفسيراته أو خطأها، وبقطع النظر عن اقترابها من الحقيقة أو مجانبتها لها، فالمهم أن يكون لكل حدث أو ظاهرة تفسير يمكن أن يقنع به إنسان العصر الحديث به اقتناعا مؤقتا أو دائما، لوقت قصير أو طويل ، فالمهم أن تحدث له قناعة.

3- النجاح المادي الظاهري في تحقيق أهداف عاجلة حددها النظام المعرفي الوضعي ذاته، ونصبها أمام الإنسان قيما عليا وغايات قصوى، كالرفاهية والتقدم ونحوهما، فبقطع النظر عن الثمن الذي قد تدفعه الإنسانية عاجلا أو آجلا ضريبة لتحقيق تلك الأهداف، كظاهرة التلوث البيئي و غيرها من الظواهر السببية.

4- قدرته على انجاز العديد من الثورات الناجحة آخرها ثورة الاتصالات، التي جعلت من العالم قرية كبيرة، لكن هذه الثورة الاتصالية نفسها وهذا التقارب العالمي ذاته قد كشفا عن جوانب النقص وقصور بالغين في النظام الوضعي الغربي الذي أنتجهما، فقد ظن فلاسفة النظام الوضعي العربي أن تلك الانجازات التي تحققت مع قاعدة هذا النظام من شانها أن تجعله جديرا بان تعمم نماذجه وفلسفته وأحكامه وطرائقه لتعميم أثاره ومنتجاته وأشيائه، ولكن ما إن بدأت عملية التعميم معطيات الحداثة المنبثقة عن النظام المعرفي الوضعي على شعوب العالم برزت العيوب الأساسية لصيغة الوضعية للحياة و طفحت أزمات التقدم بشكل لا يقل خطورة عن أزمات التخلف.

إن أكبر تحدي للحضارة الإسلامية هو عمل الحضارة الغربية على تعميم رؤيتها الوجودية للعالم، والتي تأسست على الرؤية المادية المكيانكية للوجود، حيث أقصت الدين من مجالات المعرفة المختلفة، بل وتعمل على تفكيك الرؤية الإسلامية للوجود، "إن هذه الحضارة تقيم نظرتها للواقع و الحقيقة ليس على أساس من معارف الوحي والإيمان الديني، وإنما على أساس تقاليد ثقافية تسندها مقدمات فلسفية مبنية على تصور للحياة الدنيا محوره الإنسان بوصفه كيانا ماديا ناطقا وهي بذلك تعتمد اعتمادا كبيرا على القدرات العقلية للإنسان للكشف عن أسرار محيطه ووجوده، ولصياغة نتائج تصوره المبني على تلك المقدمات الفلسفية في شكل قيم وقواعد قابلة لتطوير مهمتها قيادة حياته وتنظيمها وفقا لمنطقها التطوري" (1).

برأي نقيب العطاس يجب أن يتنبه المسلم إلى أن المعرفة التي تنشرها الدوائر الحضارية الغربية ليست بالضرورة تمتلك الحقيقة المطلقة والنهائية، بل ما هي إلا إحدى الممكنات المعرفية في هذا الأفق الإنساني الرحب " فان المعرفة التي يتم الآن نشرها في العالم بصورة منهجية ومنظمة ليست بالضرورة معرفة حقيقية

1- سيد محمد نقيب العطاس: **مرجع سابق**، ص175.

وصحيحة، ولكنها معرفة مصطبغة بخصائص ثقافة الغرب وحضارته، ومسربلة بروحها، ومكيفة وفق غايتها "[1].

فالمعرفة الغربية مصطبغة بالثقافة الهلينية والإغريقية التي تمثل الأساس المرجعي لها" إذا هذه هي العناصر التي يجب تشخيصها وفرزها ثم فصلها عن هيكل المعرفة ومادتها، بحيث يمكن أن تتميز المعرفة مما أشربت بتلك العناصر، ذلك أن تلك العناصر وما اشربت إياها لا تمثل المعرفة كما هي، ولكنها تحدد فقط الهيئة المميزة التي تم في إطارها تم تصور المعرفة وتقديرها وتأويلها وفقا للغايات المتماشية مع الرؤية الحضارية الغربية للوجود"[2].

ولمواجهة التحدي المعرفي الغربي لابد من توليد معارف إسلامية مستنبطة من الرؤية الإسلامية للوجود " وهذا لا غرو أن الإنسان العربي المسلم لم يأت بمعرفة جديدة في العصر الحديث، ولم يؤسس علوما ذات بال، ولم يسهم في إثراء الفكر الإنساني، ولا يمكن للإنسان المسلم أن يبدع و يوجد معارف حديثة من تراثه ونماذجه المعرفية، لا بد أن يتحرر من قبضة الغرب عن طريق ما نسميه بالمحور النقدي للمشروع الحضاري الإسلامي"[3]

يطرح المسيري عناصر معرفية لعملية نقد المشروع الحضاري من خلال الكشف على[4]:

1- تأكيد نسبية الغرب: إذا كان الغرب تحول إلى مطلق، يجب أن يستعيد نسبيته وتاريخيته وزمنيته، وإذا كان يشغل المركز، فيجب أن يصبح مرة أخرى عنصرا واحدا ضمن عناصر أخرى تكون عالم الإنسان؟ وإذا كان يعتبر نفسه عالميا وعاما يجب أن نبين خصوصيته ومحليته ...أي: أن الغرب يجب أن يصبح "غربيا" مرة أخرى: لا " عالميا" وهذا لا يمكن أن يتم إلا باستعادة التطور العالمي المقارن، بحيث يصبح التشكيل الحضاري الغربي تشكيلا حضاريا واحدا له خصوصياته و سماته، تماما مثلما لكل التشكيلات الأخرى خصوصيتها وسماتها"

2- تراجع المركزية الغربية: وفيما يساعد على هذا الأمر أن الحضارة الغربية قد فقدت مركزيتها حتى على المستوى المادي، إذ ظهرت مراكز حضارية أخرى ناجحة حتى بالمعايير المادية المقبولة لدى الحضارة العلمانية (مثل اليابان والصين وشرق آسيا) وعملية التحول الغرب من مركز مطلق إلى أحد التشكيلات الحضارية يجعل من الممكن لنا أن ننظر إليه براحة دون قلق، إذا ليس علينا قبوله بخيره وشره كما يفعل دعاة التغريب، أو رفضه بقضه وقضيضه، كما يفعل بعض السلفيين، وإنما يمكننا دراسته كمتتالية حضارية تتسم بما تتسم به سلبيات وايجابيات.

1- سيد محمد نقيب العطاس: **مرجع سابق**، ص159.

2- سيد محمد نقيب العطاس: **مرجع سابق**،ص159.

3- عبد الوهاب المسيري:" **الفكر الغربي: مشروع رؤية نقدية**"، مرجع سابق، ص125.

4- عبد الوهاب المسيري: "**الفكر الغربي: مشروع رؤية نقدية**"، مرجع سابق،ص 126.

3- أزمة الغرب: وإذا كان الغرب قد حقق أطلاقته و مركزيته من خلال الانتصارات المعرفية والمادية التي حققتها في المراحل الأولى من ظهور النموذج العقلاني المادي، فقد حان الوقت لأن يعيد النظر في هذه الانتصارات والنجاحات، ونبين فقط القصور التي ظهرت من خلال التطبيقات المختلفة لنموذجه المعرفي خاصة ابتداء من القرن التاسع عشر.

ويعتبر طه جابر العلواني أن أزمتنا أنكي من الأزمة الغربية، لأننا نستورد المناهج الغربية التي أوصلت الحضارة الغربية إلى أزمتها الحضارية، ونتخلى من جهة أخرى على المرجعية المؤسس للمعرفة الإسلامية في النموذج المعرفي هو القرآن الكريم" أن أزمتنا نحن المسلمين اشد وانكي فنحن شركاء في الأزمة العالمية من ناحية، بحكم خضوعنا للمركزية الغربية المهيمنة علينا وانعكاس كل ما تواجهه هذه المركزية الغربية على حياتنا، لان علاقتنا بها لم تعد علاقة برانية أو هامشية كما قد يتوهم البعض ، لأنها قد نجحت من خلال غزوها الفكري والثقافي والمؤسسي أن تفرض علينا كما اشرنا على العالم كله منهجها ووعيها العلمي للوجود والحركة الكونية ورؤيتها للتاريخ والعلم والمعرفة والحضارة والثقافة والتقدم والتخلف وغيرها" [(1)] .

3- قصور المنهجية الإسلامية التقليدية على معالجة المشكلات المعرفية الحديثة، وتكلس أدواتها الإجرائية:

إن الجزئية الثالثة التي تظهر معضلة الأزمة الفكرية الحضارية التي تعاني منها الأمة العربية والإسلامية، حسب دعاة إسلامية المعرفة هو إشكالية المنهج التقليدي في التراث المعرفي الإسلامي، الذي أصبح غير قادر على الدفع بالعقل الإسلامي إلى طلب العلوم والمعارف، نتيجة لتكلس المناهج التي استخدمها في السابق، وعجز العقل الإسلامي المعاصر على إبداع مناهج معاصرة تمكنه من ربط الحاضر بالماضي، وصياغة معرفة تستجيب لمتطلبات المعاصرة، مع إمكانية الاستفادة من مناهج العلوم الغربية التي أثبت فعاليتها في الحقول المعرفية.

لذلك عندما تناولنا ازدواجية التعليم في العالم العربي والإسلامي، أين انقسم التعليم إلى علوم مدنية حديثة تدرس وفق مناهج غربية معاصرة مفصولة عن الرؤية الإسلامية للوجود، مما أدى في الغالب الأعم إلى نشر العلمانية وتغريب للنخب العربية الإسلامية، و إلى تعليم ديني لا يزال يعتمد على موروث المنهجية التقليدية في التعاطي مع معطيات المعرفة الحداثية، مما يحرم العقل الإسلامي من الاستفادة من التعليمين.

وأول من أشار إلى هذه المسألة الفاروقي - رحمه الله عندما تناول معضلة المنهجية التقليدية، وأوضح عدم قدرتها على التجديد بالرغم من المحاولات الإصلاحية التي قام بها بعض العلماء المسلمون في بداية القرن العشرين، ممثلين في محمد عبد وجمال الدين الأفغاني ورشيد رضا وغيرهم، و أرجع الفاروقي فشل محاولتهم إلى سببين " أولا: لأن المؤهلات التقليدية المطلوبة من المجتهدين ظلت كما هي، وبذلك انحصرت ممارسة الاجتهاد في خرجي المدارس التقليدية، أعني أولئك الذين لا يرون حاجة الاجتهاد ، إذ أن خريجي المدارس التقليدية هم

1- طه جابر العلواني: **إسلامية المعرفة بين اليوم والأمس**، مرجع سابق، ص16 .

بالتحديد من تلقوا تعليما افهمهم بان المنهج مناسب تماما وان المشكلة العالم الإسلامي تمكن في عدم رغبة الناس في إدراك قيم الإسلام، ثانيا: لان فهم المجتهد على انه يعني بالضرورة الفقيه، أي الشخص الذي تدرب حتى صار قادرا على أن يحول المشاكل إلى مصطلحات قانونية ويصدر عليها أحكاما بقا للأنماط القانونية ، هذا الفهم قد حصر أو أدرج مشاكل التحديث ضمن تلك الأنماط"[1] .

إذن انطلق الفاروقي من تصور مفاده أن هناك قصورا في المنهجية التقليدية، نتيجة لتعلقها بحرفية النص الشرعي على حساب المعنى والفهم، وإغلاقها باب الاجتهاد، مما أدى إلى تكلس العقل الإسلامي، تحت دعوى الحفاظ على الشريعة والتراث الفقهي، وأصبحت المدارس الفقهية تعيد اجتهادات مؤسسيها الذين اعتمدوا على واقع عصرهم في إصدار أحكامهم وفتاويهم، وغير قادرة على التجديد بل و حرمت طلابها من العلوم المعاصرة، ولا تزال تستخدم نفس المنهجية منذ قرون، لذا يدعو الفاروقي لتجاوزها من طرف علماء معاصرون، ليعاد إخصابها من جديد حتى تواكب معطيات العصر، يقول " إن الوقت يستدعي منهجية جديدة لا قدرة للمجتهدين التقليدين على تصورها يستدعي أن ننفتح من جديد على طبيعة فهمنا للأصول، أو مصادر المعرفة الإسلامية"[2].

ومن منطلق أن التراث الإسلامي يحوي بداخله ما يكفي لإجراء عملية الإصلاح المنشودة في العالم العربي والإسلامي في تجاوز المأزق الحضاري، فأثبت الزمن محدودية هذه الفكرة بل وعقمها المنهجي " إن محاولات التجديد التي حدثت خلال الفترة المشار إليها انطلقت معظمها من مسلمات كان عليها مراجعتها بدقة، فقد ظنت بعض الحركات الإصلاحية التجديد والإصلاح أن تراثنا على مستوى الفكر و المنهج والعقيدة والشريعة والمعرفة كامل، وأنها لا تحتاج إلى مراجعة شيء منه، ويكفيها أن تضع أيدي الأمة على تراثها"[3].

لذا يجب تجاوز تصور الحل من منطلق تقليدي، بل يجب إبداع مناهج جديدة لا تخل بمقدمات النموذج المعرفي الإسلامي، لكن متجاوزة لها " إن الحل من منطلق تقليدي فقد حاولته الأمة منذ قرون بعيدة وهو حل يلغي بعشوائية ملفتة النظر، الأبعاد الزمنية والمكانية لكيان الأمة ومسيرتها التاريخية، وهو يمثل في عصوره المتأخرة تراجعا مستمرا أمام تحديات الحياة المعاصرة وقوى العدوان الغاشم على عقل الأمة الإسلامية وفكرها، ومن الواضح أن هذا الحل لم يسفر عن النتيجة المطلوبة في استنقاذ الأمة "[4].

مع التأكيد على أصالة الحل الإسلامي وعلى مقدرة العقل الإسلامي على الإبداع والمقدرة على حل الأزمة الحضارية التي تعاني منها الأمة العربية والإسلامية " التجديد المطلوب هو في التأكيد على أصالة وعصرنه

1- إسماعيل الفاروقي: **أسلمة المعرفة**، مرجع سابق، ص37.

2- اسماعيل راجي الفاروقي: **أسلمة المعرفة**، مرجع سابق، ص38.

3- طه جار العلواني:" **لماذا إسلامية المعرفة**"، مجلة إسلامية المعرفة، مرجع سابق، ص20.

4- عبد الحميد أبو سليمان: **أزمة العقل المسلم**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا –الولايات المتحدة الأمريكية، ط01، 1991، ص07.

الحل الإسلامي المقترح، بمعنى أن التوجه من منطلق العقائد والقيم والنوازع الإسلامية نحو الواقع الأمة المعاصر وقضاياها القائمة، وما يستلزم ذلك من إدراك أبعاد الزمان والمكان في فهم التراث والحرية الإسلامية للمعنى الأول من جانب، وإدراك معنى التغيرات الكمية والنوعية في الحياة البشرية بكل ما تحمله حسن الفهم من شمول والعمق والدقة والخبرة والتحليل من جانب آخر".(1)

لذلك القضية هي قضية منهجية بالأساس وليست عقائدية وان كان المنهج لا ينفصل عنها، في حل الأزمة التي تعاني منها الأمة الإسلامية منذ قرون " فإذا لم تغير منهج التفكير وتصحح منطلقاته سوف يبقى العقل المسلم عاجزا عن النظر الناقد والرؤية النافذة، وسوف يظل يراوح في حلوله ومحاولاته المتكررة الفاشلة على مر القرون والأجيال بل لعل هذه المحاولات الخاطئة لن تزيد الأمة إلا استترافا وتدهورا وإنهاكا" (2)

إضافة إلى التهميش الذي عانت منه علوم الحياة في التراث الإسلامي، حيث حصرت كل الفعالية المعرفية في الفقه وأصوله، وبالتالي استنباط الأحكام الشرعية من منطلق النص الديني، مما أدى إلى عدم الاهتمام ببقية المعارف التي تفجرت في الحقل المعرفي الغربي لاحقا ونقصد بها تحديد العوم الاجتماعية، بقول أبو سليمان " حتى الأصول الكبرى الإسلام والعقل المسلم وقاعدة فكره وموجه وحكمته وفعله، والتي كانت المرشد الحي الفعال للعقل المسلم وفكره في الصدر الأول نجدها أصبحت تنقسم إلى قسمين: القسم الأول فيما يتعلق بالنصوص حفاظا وقياسا وسمي بالأصول الإسلامية، أما القسم الثاني الذي يتعلق بالقواعد والمنطلقات اللازمة للنظر في الواقع الحياتي والاجتماعي والتعامل مع الطبائع والأحوال فإنها اعتبرت أصولا ثانويا"(3).

تمثلت عبقرية العقل الإسلامي في المنهج الأصولي صحيح لكن المتأخرين من المسلمين لم يضيفوا إليه شيئا، بل قدسوه ورفعوه إلى مرتبة الوحي، فأغلقوا بذلك كل باب الاجتهاد في ما طرأ من مسائل معرفية معاصرة " المقصود هنا بالمنهج التاريخي للفكر الإسلامي ما هو معروف بعلم أصول الفقه فهو يمثل أهم جزء من المنهجية الإسلامية في دائرة الدراسات الإسلامية، ويمكن تسميته بالمنهج التقليدي إذ لوحظ موقف الدارسين لهذا العلم وما يتصل به في العصور اللاحقة لعصر الصدر الأول وعصر الاجتهاد، حيث اتصف موقفهم بموقف المتابعة والتقليدية" (4) .

انقسمت حسب عبد الحميد أبو سليمان العلوم الإسلامية إلى علوم شرعية تحظى بالتقدير والتبجيل و أخرى غير شرعية تحظى بالازدراء، مما أدى إلى تعطيل العقل الإسلامي على الإبداع في مجالات الحياة المختلفة " وعلى هذا الأساس من هذا التقسيم لمنهجية الفكر الإسلامي إلى أصول أساسية تتعلق بنصوص الكتاب

1- **المرجع نفسه**: ص40.

2- **المرجع نفسه**: ص51

3- عبد الحميد أبو سليمان: **قضية المنهجية الإسلامية في الفكر الإسلامي**، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط01، 1989، ص68.

4- **المرجع نفسه**:ص74.

والسنة ، وما ينبغي عليها من قضايا القياس والاجتماع ، والى أصول فرعية وثانوية تعلق بشؤون الاجتهاد والنظر في الحياة الاجتماعية ووقائعها، نجد أن العلوم والمعرفة الإسلامية تم بناؤها وتقسيمها إلى علوم شرعية وعلوم غير شرعية"[1] .

وعلى أساس من هذا التقسيم المنهجي للفكر الإسلامي إلى أصول أساسية تتعلق بنصوص الكتاب والسنة، وما ينبني عليها من قضايا القياس والإجماع، والى أصول فرعية وثانوية تتعلق بشؤون الاجتهاد النظري للحياة الاجتماعية ووقائعها ، نجد أن العلوم والمعرفة الإسلامية منذ ذلك الوقت تم بناؤها وتقسيمها إلى علوم شرعية وعلوم غير شرعية"[2].

إن المعرفة المعاصرة والتغيرات العلمية التي لم تعرف لها البشرية نظيرا سابقا، دفعت بعض المشتغلين في أصول الفقه إلى اعادة النظر في هذا المنهج الذي تأسس على محدودية العلم في تلك المرحلة التاريخية السابقة، فيقول حسن الترابي أحد المختصين في هذا المجال" إن العلم البشري قد اتسع اتساعا كبيرا وكان الفقه القديم مؤسسا على علم محدود الطبائع بالأشياء وحقائق الكون وقوانين الاجتماع، مما كان متاحا للمسلمين زمن نشأة الفقه و ازدهاره، ثم العلم النقلي الذي كان متاحا في تلك الفترة، قد كان محدودا أيضا مع عسر في وسائل الاطلاع والبحث والنشر، بينما تزايد المتداول في العلوم العقلية المعاصرة بأقدار علمية وأصبح متزامنا علينا أن نقف في فقه الإسلام وقفه جديدة لنستخرج العلم كله للعبادة الله، ولعقد تركيب جديد يوحد مابين علوم النقل التي نتلقاها كتابة ورواية قرانا محفوظا أو سنة يدعمها الوحي، وعلوم العقل التي تجدد كل يوم وتتكامل بالتجربة والنظر".[3]

ومن الأصوليين من دعى إلى اعادة توسيع المنهج الأصولي لاستيعاب دراسة الظواهر الاجتماعية، والبعض الآخر كعلي جمعة نفى ذلك جملة وتفصيلا، حيث اعتبر أن المنهج الأصولي وضع لإطلاق أحكام معيارية حول الفعل الإنساني وليس دراسة الظواهر كما في العلوم الاجتماعية المعاصرة ، يقول " إن الذي أشعر به، علم أصول الفقه قد وضع أصلا لضبط التكاليف (افعل لا تفعل) واستنباط الأحكام المتعلقة بهذه التكاليف من النصوص، وبالتالي هو لم يوضع أصلا لتفسير الظواهر الاجتماعية وتبيان العلاقات السببية بينها أو التوصل إلى القوانين التي تحكمها، ومن الظلم أن نحمله ما لا يحتمل"[4]، لكن يعتبر أبو سليمان إن أهم مبدأ في المنهجية الإسلامية هو تكامل الوحي والعقل، وليس بالضرورة أن يكون المنهج الأصولي هو الوحيد كمنهج للمعرفة، فيقول "فمن أهم ما وهبه الإسلام للإنسان المعاصر هو تكامل مصادر معرفته بتوثيق الوحي وحفظه وتحرير

1- **المرجع نفسه**: ص74.

2- **المرجع نسفه**: ص76.

3- حسن الترابي نقلا عن علي محمد جمعة: **تجديد أصول الفقه**، في كتاب: قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والعلم الاجتماعية، تحرير: محمد نصر عارف، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط01، 369، 1996

4- علي جمعة: **تجديد أصول الفقه**، المرجع نفسه، ص372.

العقل وإطلاق عقاله، وأن حماية عقل المسلم ومنهجه فهو حماية للدين والشريعة والإنسان المسلم، والمطلوب هو أن نعي ماضينا لنأخذ منه العظة والعبرة ونجعله مصدر قوة لنا لا مصدر ضعف حتى يمكننا التحرك دائما للإمام ويعيد بذلك للأمة طاقتها وريادتها" .[1]

إذا هذه مجمل المبررات التي ساقها دعاة إسلامية المعرفة عن طبيعة الأزمة الفكرية التي تعاني منها الأمة الإسلامية، و برأيهم حلها يستوجب أن يكون حلا معرفيا لا جدال فيه، ممثلا في إسلامية المعرفة كقضية منهجية بامتياز وليست دعوة دينية أو مذهبية سياسية، إنما منهج يساعد العقل الإسلامي على تجاوز تناقضاته المعرفية، وتكلس أدواته المنهجية التقليدية، ليتمكن من الإبداع المعرفي من جديد، إلى أنه مع مرور الزمن وبتزايد عدد المنخرطين في المشروع إسلامية المعرفة التي تحولت إلى مشروع حضاري فكري كبديل منهجي، حدد طه جابر العلواني أسسها في كتابه: إسلامية المعرفة بين واليوم والأمس في الخطوات التالية: معالم منهجية إسلامية المعرفة:

1-المحور الأول: بناء النظام المعرفي الإسلامي.

2-المحور الثاني: بناء المعرفية المنهجية القرآنية.

3-المحور الثالث:بناء منهج التعامل مع القران الكريم.

4-المحور الرابع:بناء منهج التعامل مع السنة النبوية المطهرة.

5-المحور الخامس: قراءة التراث الإسلامي قراءة سليمة.

6-المحور السادس: التعامل مع التراث الغربي.

إذن هذه المحاور الرئيسة التي تشتغل عليها إسلامية المعرفة من وجهة نظر طه العلواني و التي يشاركه فيها الكثير من أصحاب هذه المدرسة، باستثناء الملكاوي الذي أضاف إلى هذه المحاور محور التعامل مع الواقع في كتابه: منهجية التكامل المعرفي ، محاور مشروع الإصلاح الفكري الإسلامي إسلامية المعرفة[2]:

-رؤية العالم:

1-النظام المعرفي الإسلامي

2-المنهجية الإسلامية.

منهجية التعامل مع الأصول:

1-منهجية التعامل مع القران الكريم.

2-منهجية التعامل مع السنة النبوية الشريفة.

منهجية التعامل مع التراث:

1- عبد الحميد أبو سليمان: **قضية المنهجية في الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص15.

2- فتحي حسن الملكاوي: **منهجية التكامل المعرفي**، مقدمات في المنهجية الإسلامية، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط01، 2011.

1-منهجية التعامل مع التراث الإسلامي

2-منهجية التعامل مع التراث الإنساني.

منهجية التعامل مع الواقع:

1-منهجية التعامل مع الواقع كما هو.

2-منهجية التعامل مع الواقع كما يجب أن يكون: دراسات مستقبلية واستشرافية.

تم التعبير عن هذه العناصر باعتبارها عناصر التجديد المنهجي والفكري بطريقة مفصلة، من حيث الإطار الفكري المضموني لإسلامية المعرفة كالتالي [1]:

1- يتعلق أولها بالرؤية الكونية للوجود والحياة والإنسان، وهي تصور شمولي يجيب عن تساؤلات الإنسان عن طبيعة الوجود وغاية الحياة وموقع الإنسان، وغاية وجود الإنسان، وعلاقته بخالق الكون ومخلوقاته، مما يسمح للإنسان ببناء نظام معرفي متكامل، يوظف طاقة الإنسان على استلهام الهدي الإلهي وتعقيل عقل الإنسان وتنظيم أدائه وفق منهجية في التفكير والبحث و الممارسة، وهكذا توفر الرؤية الكونية والمنهجية المتبقية منها قاعدة الانطلاق كل ماعدا ذلك من فعاليات الإنسان الفكرية والعلمية.

2- وينطلق ثاني هذه العناصر بتفعيل الرؤية الكونية والمنهجية كما في التعامل مع مصادر المعرفة، سواء كان وحيا أو كونيا، وأدوات هذه المعرفة سواء كانت نقلا أو حسا، وسوف يظهر في هذه المجال موقع المرجعية القرآنية وضرورة تطوير منهجية التعامل مع هذه المرجعية بوصفها المصدر المنشئ للأحكام والمنشئ للقيم، وضرورة تطوير منهج التعامل مع السنة النبوية بوصفها بيانا للقران وتفصيلا لمجمله و تطبيقا لتوجيهاته، وهكذا أبرز منهج التعامل مع مصادر التأسيس المعرفي ضوابط الاستقامة، ومعايير التقويم ورسم الحياة البشر، ومن الرؤية الكونية والمنهجية السليمة.

3- والعنصر الثالث يتبع العنصر السابق له ويكمله، وهو يتعلق بمنهج التعامل مع التراث الإنساني، أي يحل الخبرة السابقة، وتحديد طرق التي يمكن أن تميز مكونات هذا التراث ومعايير تقويمية والحكم عليه، وبيان ما يلزم استيعابه او تجاوزه، إحياؤه أو تجديده ويدخلا في هذا التراث بطبيعة لحال تراث الأمة المسلمة، مما دار حول الخطاب القرآني و البيان النبوي وما أنتجه علماء الأمة، وبخاصة ما ارتبط منه ببيان الله في اللون والنفس والمجتمع، أو يدخل ضمن العوامل والمحددات لقيام الحضارات وانهيارها.

4- أما العنصر الرابع يتعلق بمنهج التعامل مع الواقع البشري المعاصر، أي الإحاطة بمحطات هذا الواقع ودوائر التأثير، وطبيعة العرض التي ينتجها للإنسان المسلم، والتحديات التي يضعها في مواجهته، سواء كان هذا الواقع واقع الاسم الأخرى وما تقدمه انجازاتها الحضارية المعاصرة من تسهيلات تبريرات وما ينتاب حضارتنا من أزمات ومشكلات.

1- هيئة التحرير: **كلمة التحرير**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، السنة 09، العدد34/33، 2003، ص9/8.

ثانيا: إسلامية المعرفة والرؤية إلى العالم:

انطلاقا من التعريف الإجرائي الذي أعطيناه لرؤية العالم في الفصل السابق، باعتبارها خريطة تصورية إدراكية يحملها كل إنسان في هذا العالم – الوجود، تجيب عن الأسئلة النهائية والكلية المتعلقة بـــ: طبيعة الكون/ الوجود، طبيعة الحياة /الإنسان، عن الإله /الإنسان، وكما ذكرنا سابقا مصدر هذه الرؤية في الغالب الأعم هو الدين باعتباره أهم مكون ثقافي عرفته كل الحضارات الإنسانية، لأنه يمثل البعد الميتافيزيقي للإنسان، أي بمعنى آخر يجيبه عن بداية الخلق وطبيعة الخالق، وعن عظمة واتساق الكون، وعن من يمثل المركز ومن يمثل الهامش في هذا الوجود، و يمثل الدين الإسلامي رؤية إلى العالم – الوجود، مشكلة من جملة عناصر ميتافيزيقية يمكن أن نطلق عليها الرؤية الإسلامية للعالم – الوجود، مصدرها بكل تأكيد الوحي الرباني.

يمكن من خلال العودة إلى النص القرآني (السنة النبوية) أن نجد الإجابة عن الأسئلة الكلية والنهائية التي تطرأ على العقل البشري، ونجد خصائص هذه الرؤية المتفردة والمتميزة باعتبارها رؤية مشكلة أو مبينة على نص أو خطاب الإلهي لا يأتيه الباطل بين يديه ولا من خلفه، إنها أكثر يقينا لأنها متصلة بالوحي الرباني وأكثر عقلانية لأنها مبينة على مقدمات معرفية ومنهجية منسجمة مع مبادئ العقل الإنساني.

سنتناول خصائص الرؤية الإسلامية ومكوناتها بالتفصيل لكن مع ملحوظة أن هذه الرؤية للوجود على المستوى النظري التصوري فقدت فعاليتها في الحياة الإسلامية، لأنه أصاب حامليها غبشا في رؤيتهم العقدية والمعرفية، فمن جهة لم يعد الوحي المصدر الأول والمباشر لهذه الرؤية الوجودية، بل الثقافة المجتمعية هي مصدر هذه الرؤية، مما أدى إلى اختلال معرفي ومنهجي لها، بسب الإضافات البشرية والقراءات التأويلية لنص الديني عبر العديد من المراحل التاريخية، مما يفوت على المسلم المعاصر العودة إلى المنبع الأصلي لاستلهام هذه الرؤية الإسلامية لعالم.

ومن جهة أخرى اكراهات النموذج المعرفي الغربي التي تطرقنا إليها سابقا، أين تأتي أدواته الإجرائية مفصولة عن الرؤية المادية العلمانية التي تشكل مقدماته المعرفية والمنهجية، فلا يتنبه المسلم لتلك الأدوات ظنا منه أنها محايدة فيقع في صراع نفسي بين رؤيته الإسلامية والرؤية التي تختزنها تلك الأدوات، ولعل ظاهرة العولمة وما تعمل عن طريق الميديا ووسائل الاتصال من تبديل وتزييف للرؤية الإسلامية للوجود لخير دليل على ذلك.

تعاني الرؤية الإسلامية من تحريف لعناصرها عن طريق وسائل الثقافية الإسلامية التي مثلما حصرت العقل الإسلامي في الغيبيات وحجبته عن دراسة عالم الشهود، فأدى ذلك إلى انحطاط حضاري تعاني منه الأمة الإسلامية ولا تزال، وهي تعمل جاهدة على الخروج منه بشتى الوسائل والإمكانيات.

تأتي إسلامية المعرفة كمشروع معرفي حضاري لتعيد تفعيل الرؤية الإسلامية للعالم – الوجود في كل جوانب الحياة المعاصرة في العالم العربي والإسلامي، والجانب المعرفي بالأخص: بإعادة التأسيس لمقدمات النموذج المعرفي الإسلامي، وأيضا كآلية لتأسيس المنهج الإسلامي، ونزعم أن بقية المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية هي بالضرورة تأتي انبناءا على الرؤية الإسلامية الحضارية.

لذلك تنقل إسلامية المعرفة الرؤية الإسلامية الوجودية كخريطة تصورية يحملها الإنسان المسلم إلى خريطة معرفية منهجية يتمكن من خلالها المسلم من توليد المعرفة والتي تكون بالطبع متسقة مع هذه الرؤية وحاملة لعناصرها، لذلك سنعرج على تحديها في مايلي:

1- ماهية الرؤية الإسلامية إلى العالم:

من الباحثين في العالم الإسلامي من سماها الرؤية للعالم ومنهم من سماها الرؤية الكونية، والبعض الآخر وصفها بأهم ميزة لها وهي التوحيد فسماها الرؤية الإسلامية التوحيدية، لذلك سنحاول أن نسوق العديد من التعريفات لها كمايلي:

تتضمن الرؤية للعالم في تصور الملكاوي ثلاث مستويات: حالة ذهنية نفسية، وموقف معرفي من العالم -الوجود، وخطة لتغير العالم، يقول: " إن رؤية العالم أو الرؤية الكونية في التفكير الإسلامي ليست مجرد قضية نظرية ترتبط بعلم الكلام " تيولوجيي" وإنما تعبر عن ثلاثة مستويات مترابطة ومتكاملة، رؤية العالم أولا: تصور ذهني للعوامل الطبيعة والاجتماعية والنفسية، فكأنها مجموعة من الصور الثابتة والمتحركة يراها الإنسان، تلفت انتباهه وتدعوه إلى التفكر والتأمل، بقصد الفهم والإدراك، ورؤى العالم ثانيا، موقف من العالم أو حالة نفسية عند الإنسان تستدعي إقامة علاقة بهذه العوامل ، علاقة تمكين وتسخير وسلام وتحكيم، وإجلال وتهيب ورغبة رهينة، ورؤى العالم ثالثا، خطة لتغيير العالم ، أي مجموعة من الأهداف التي يسعى من خلال تحقيقها إلى جعل العالم أكثر انسجاما وتوازنا ويصبح الإنسان أكثر تمكنا من توظيف أشياء العالم وأحداثه وعلاقاته وتسخيرها لبناء حياة أفضل للإنسان في هذا العالم بوصف هذه الحياة مزرعة لدنياه وآخرته"(1)

وتتمثل وظيفة الرؤية في عمليات التفسير للعالم أو الوجود التي تقدمها للمسلم، وطبقا لها يتصرف ويسلك، " الوظيفة الأساسية لرؤية العالم عند الفرد هي وظيفة تفسيرية فيها يفهم العالم ويفسر أحداثه وظواهره، وبها يفهم لماذا يفكر ويسلك بالطريقة إلي يفكر بها أو يسلكها"(2).

يعرف عبد الحميد أبو سليمان الرؤية الإسلامية الكونية، بقوله: " أنها رؤية توحيدية غائية أخلاقية اعمارية خيرية حضارية تعبر عن الفطرة الإنسانية السوية، وهي بذلك بالضرورة رؤية علمية سننية تسخيرية تهدف إلى جعل عناصر الفطرة الإنسانية السوية في بؤرة الوعي الإنساني، تهدي مسيرة الحياة الإنسانية وترشدها، في تحقيق الإنسان ذاته السوية في أبعادها الفردية والجماعية ويستجيب في وسطية واعتدال لحاجاتها ومتعها، على مدى أفق الوجود الإنساني بكل أبعاده الروحية والإبداعية العمرانية "(3).

1- فتحي حسن الملكاوي: **رؤى العالم والعلوم الاجتماعية**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، سنة 13، عدد 45، 2006، ص5/6.

2- **المرجع نفسه**: ص08.

3- عبد الحميد أبو سليمان: **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية**، المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، دار السلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط01، 2009، ص46.

UNIVERSITE SETIF2

تبنى الرؤية الإسلامية على مرتكز التوحيد، الذي يعتبر شيئا فطريا لدى الإنسان، و تتمثل فعالية الرؤية الإسلامية للوجود في نقل الصورة الاعتقادية إلى صورة اعمارية في هذا الكون، وأن الرؤية واضحة وجلية لطبيعة الوحي الرباني الذي تأسست عليه، فهي سهلة الإدراك ولا تحتاج إلى عميق نظر لتوصل إليها، لأن من خاصيتها أنها جاءت للبشرية قاطبة وليس لطبقة أو نخبة تملك ميزات خاصة لفهما كما في الرؤى العالم التي تؤسسها الفلسفات الإنسانية و العلوم البحتة " كلما كانت هذه الرؤية واضحة وجلية وسهلة الفهم و التمثل والإدراك، وكلما كان بعيدة عن الناقض وعن الخرافة والأوهام وكلما كانت بعيدة عن التناقض وعن الخرافة و الأوهام وكلما كانت بعيدة عن السفسطة والتعقيد وبعيدة عن الإغراق في لغة التجريد والتنظير وفرض مسلمات القهر التي تخفي العجز والتناقض، كلما مثلت هذه الرؤية قوة ضميرية عقدية تربوية وفاعلة محركة للفرد والمجتمع، ومفعلة منهجية التفكير وكل ما لدى الفرد والمجتمع من أدوات الفعل والحركة وضوابطها المتمثلة في مبادئ المنهجية فكره، وما تنطوي عليه هذه المنهجية من مفاهيم وقيم وضوابط"[(1)].

فأي سلوك أو نشاط بشري يقوم به الفرد أو يسود الجماعة في مجتمع ما يتم فهمه في ضوء رؤية كونية كلية تحكمه وتشكله " أي أن الصورة المنعكسة في أذهاننا عن الوجود لها تأثير مباشر في عملنا وسلوكنا الاجتماعي وحياتنا الفردية والاجتماعية، أي كل شخص يعيش وفق رؤيته للكون" [(2)]

تعبر الرؤية الإسلامية للوجود عن العقيدة الإسلامية مستنبطة من الوحي الرباني، لذلك تحيط بكل الوجود وتمتد بعناصرها في الحياة الاجتماعية والثقافية للمجتمعات الإسلامية "والرؤية الكونية في إطارها الإسلامي تعبير عن التصور الاعتقادي الكلي الذي تقدمه العقيدة الإسلامية، ويتضمن هذا التصور تفسيرا شاملا للوجود وقضاياه وحقائقه، وينبثق عن هذا التصور منهج الحياة الواقعي للإنسان ودستور نشاطه في ضوء فهم الإنسان لمركزه في الكون وغاية وجوده الإنساني في هذا الكون"[(3)] .

الرؤية الكونية التوحيدية جزء من المعرفة التي فطر عليها الإنسان ولا تحتاج إلى وعي أو دراية خارقة لفهما و التوصل إليها، إنما تحتاج إلى عقل متدبر في ملكوت الله طاهرا من شوائب المعرفة البشرية ليصل إليها " إن الرؤية الكونية التوحيدية بهذا المعنى هي جزء من تلك المعرفة الضرورية التي زود الله بها الإنسان بطريقة فطرية وتنمو وتنضج بجهد مكتسب عبر استعمال القدرات الذهنية والإدراكية في تأمل واعتبار ، ونظر في حركة المخلوقات ونظمها وأحوالها، والرؤية الكونية التوحيدية تضمنت تفاصيل حياة الإنسان ورسائله في الدنيا التي تمل عالم الشهادة وما ينتظره في الآخرة أو عالم الغيب"[(4)] .

1- **المرجع نفسه**: ص20.

2- علي شريعتي: **الإنسان والإسلام**، ترجمة: عباس الترجمات، دار النهضة، بيروت، 1992، ص29.

3- سيد قطب: **خصائص التصور الإسلامي، ومقوماته**، دار الشروق، مصر، ط6، 2005، ص16.

4- صالح بن الطاهر مشوش: **علم العمران الخلدوني واثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط01، 2012، ص206.

ترتكز الرؤية الإسلامية على جملة خصائص تجعلها غير قابلة للتبديل أو التطوير لاعتمادها المطلق على الوحي الرباني و منها: الشمولية و العالمية والثبات، وترتكز على جملة مقومات تعطيها بعدها الخصوصي والحضاري:

فالبعد الانطولوجي للرؤية الإسلامية للوجود: يمثل التوحيد الركيزة الأساسية للرؤية الإسلامية للوجود، تليه ثنائية الوجود: الخالق والمخلوق، ثنائية الوجود: عالم الغيب وعالم الشهادة.

البعد الكسومولوجي للرؤية الإسلامية : الكون والطبيعة في الرؤية الإسلامية للعالم.

مركزية الإنسان في الرؤية الإسلامية للعالم: البعد الروحي للإنسان، البعد المادي للإنسان، الثنائية الروحية المادية التركيبية للإنسان .

البعد الايكسولوجي للرؤية الإسلامية : القيم في الرؤية الإسلامية للعالم.

وأخيرا البعد الابستمولوجي للرؤية الإسلامية : النموذج المعرفي الإسلامي المتولد عن الرؤية الإسلامية للوجود.

1.2- خصائص الرؤية الإسلامية إلى العالم:

تتميز الرؤية الإسلامية للعالم عن ببقية الرؤى الفلسفية والعلمية التي صاغتها العقول البشرية كونها رؤية مؤسسة على الوحي الرباني، ممثلا قي القرآن الكريم وسنة نبيه المصطفى صلى الله عليه وسلم، مما يجعلها رؤية أكثر صدقا ويقنيا و عقلانية لأنها في مجال الطبيعيات والكونيات والغيبيات تتجاوز حدود العقل البشري، بالإضافة إلى إجاباتها عن الأسئلة الكلية والنهائية التي تشغل العقل الإنساني، والتي لا يمكنه الإجابة عنها كسؤاله عن: طبيعة بداية الخلق، وغائية الخلق، ونهاية وبداية الكون، وعن سر انتظام الكون، وعن علاقة الإنسان بالإنسان وبالطبيعة وبخالق الكون؟

إذا هي إجابات نهائية قطعية لا يعتريها التخمين والظن كما في الرؤى التي صاغها العقل الإنساني ممثلة في الفلسفات الإنسانية في الحضارات البشرية المتعددة، وبؤرة التمركز في هذه الرؤية هي التوحيد باعتباره الأساس العقدي والمعرفي والناظم المنهجي لهذه الرؤية، وأخص خصائصها، فانطلاقا منه وبناءا عليه تتأسس كل الخصائص الأخرى لرؤية الإسلامية للعالم، من ثبات وشمولية وعالمية، و يمكن أن نعتبره أهم ميزة لهذه الرؤية الإسلامية للوجود.

تتميز الرؤية الإسلامية للعالم بجملة من الخصائص التي تجعلها تختلف جذريا عن رؤية العالم التي تهيمن اليوم على الإنسان الغربي وعلى نموذجه المعرفي وأدواته الإجرائية والتنظيمية، لذا ضرورة الوعي بهذه الرؤية يعتبر أهم مدخل منهجي لإعادة الإحياء العلمي والمعرفي في العالم الإسلامي، وأحد البدائل المعرفية التي يمكن طرحها في العالم المعاصر للأزمة الابستيمولوجية التي تعصف بالمعرفة الوضعية العلمانية الغربية، التي أدخلت البشرية في مآزق حضارية عديدة، سياسية واقتصادية واجتماعية، تآكلت معها القيم والمعاني الإنسانية في القرن المعاصر، أين تم تفيك الإنسان إلى أبعاده المادية الذرية مما حوله إلى آلة اصطناعية.

إن الرؤية الإسلامية للوجود والوعي بها هو الذي سيمكن الأمة الإسلامية من العودة إلى التاريخ، شريطة تحريرها من الزيف والانحراف الذي أصابها، كنتيجة لعوامل عدة، يأتي على رأسها العلم المدني الذي استورد من الغرب والذي يستبطن رؤية مادية الحادية شكلت جذورها الفلسفة الإغريقية والمسيحية المحرفة، من هذا المنطلق سنتناول أهم خصائص الرؤية الإسلامية للعالم كالتالي:

1.2- الالوهية في الرؤية الإسلامية إلى العالم:

في كل الرؤى العالم التي تم تشكيلها مهما كانت مرجعيتها الديانات التوحيدية أو الديانات الوضعية، أو الديانات المحرفة، فإنها أول سؤال تواجه به العقل الإنساني هو: هل هناك خالق للكون تترتب عليه أمور معرفية وقيمية ؟ و ما طبيعة علاقة الإنسان بهذا الخالق؟ أم أن الكون خلق ذاته بذاته ولذاته كما تروج الفلسفات المادية التي تعتبره خلقه محض صدفة؟

لذا أول خاصية للرؤية الإسلامية للوجود هي الخاصية الألوهية، فأول تصور متعلق بالألوهية في الرؤية الإسلامية للعالم هو تصور اعتقادي غيبي، يؤكد أن هناك خالق لهذا الكون متجاوز لعالم المادة أو عالم الشهادة، يدرك الأبصار ولا تدركه الأبصار" الربانية أولى الخصائص التصور الإسلامي ومصدر هذه الخصائص ...فهو تصور اعتقادي موحى به من الله سبحانه وتعالى ومحصور في هذا المصدر لا يستمد من غيره ... وذلك تمييزا من التصورات الفلسفية التي ينشئها الفكر البشري حو الحقيقة الإلهية، أو الحقيقة الكونية ، أو الحقيقة الإنسانية، والارتباكات القائمة بين هذه الحقائق، وتمييزا له كذلك من المعتقدات الوثنية، التي تنشئها المشاعر والأخيلة والأوهام والتصورات البشرية"[1].

ويعد التصور الإسلامي عن الربانية –الألوهية التصور الوحيد والسليم لأنه مستمد من كتاب الله عز وجل، مما يجعل الحقائق المعرفية التي أتى بها القرآن في توصيف الإله هي وحدها الصحيحة، ولأن الإسلام ممثلا في القرآن الكتاب الوحيد من الكتب الدينية الذي لم يحرف و لم تصبه تأويلات البشر، وهذا لأن الله هو الذي حفظه " إن نحن نزلنا الذكر وإننا له لحافظون" (سورة الحجرات: 09).

يتعرف الإنسان المسلم على حقيقة الألوهية عن طريق الوحي وليس عن طريق العقل لأنه عاجز عن الإحاطة به، ففي الرؤية الإسلامية الله مفارق للوجود عكس رؤى العالم التي شكلتها الفلسفات المادية التي أنكرت حقيقة الألوهية تماما والتي ردت كل الوجود إلى المادة، " إن المادة هي أقدم الموجودات، فالموجودات اللاحقة كلها، داخلة في ماهيتها أو نتيجة وثمرة لها كالروح والفكر والإحساس، والمادة مستقلة في الوجود عن وعي الإنسان وادراكاته ــ وليس كما ينسب إلى المثاليين من أن المادة أثر من أثار الفكر، أو أنها وهم لا وجود له إلا في الفكر " [2] .

1- السيد قطب: **خصائص التصور الإسلامي**، مرجع سابق، ص45.

2- محمد سعيد رمضان البوطي: **نقض أوهام المادية الجدلية**، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1978، ص12.

إذن، اعتبرت الفلسفات الإنسانية الغربية أن الله هو محض خيال إنساني اخترعه الإنسان ليستأنس به في هذا الوجود، وذهبت الفلسفة الوضعية أكثر من ذلك عندما اعتبرت أن الوعي الديني الميتافيزيقي هو مرحلة من المراحل التي مر بها العقل الإنساني ليصل إلى مرحلة النضج العقلي، و اعتبرت الوضعية المنطقية أن كل ما يقع خارج الحواس لا وجود له على الإطلاق ولا داعي لإثباته.

واعتبرت النظريات النفسية الفرويدية أن الدين والإله مكبوت نفسي في اللاوعي العقل البشري، نتيجة خوفه من المجهول ومن المستقبل، ووصل الأمر بالفلسفات العدمية لتعلن عن موت الإله بالمفهوم النيتشوي، فقد اختلطت صيحة نيتشه بأن " الإله مات" –التي ما يزال صداها يتردد في العالم الغربي–بصيحة أخرى وهي أن المسيحية قد ماتت، حتى أن البعض علماء الدين المؤثرين من المسيحيين، وخاصة البروتستانت الذين يبدوا أنهم قد تقبلوا مصير المسيحية التقليدية بتسليم بحكم ميلهم نحن التغيير، بدؤوا في وضع الترتيبات لأسس دينية جديدة على أنقاض المسيحية التقليدية، بحيث تنبعث من هذه الأسس الدينية الجديدة مسيحية حديثة ذات سمات علمانية"[1]

إن الرؤية الإسلامية المتكئة على الكثير من آيات الذكر الحكيم، والتي تتناول صفات الله وأسمائه، وقدرته ومشيئته، وخلقه للخلائق وللكون وإيجاده للوجود من العدم، وتتناول عظمته وعزته وجلاله، ورسله التي بعثها تترى إلى بني آدم وللبشرية، وكتبه السماوية التي نزلها و أوحى بها لرسله، لا يملك المسلم سوى التصديق بها، وان أراد أن يتأكد فهناك عديد الآيات التي ترشده إلى التدبر في ملكوت الله، وفي خلقه، وفي كونه ليتأكد الإنسان من أن لهذا الكون صانع و موجد، ويحثه على الإبصار العقلي كوسيلة إدراكية معرفية يختص بها دون ما سواه في هذا الوجود.

إن الرؤية الإسلامية إلى العالم على العكس من الرؤية المسحية التي أصابها الزيف والتحريف بعد أن اختلطت بالفلسفات اليونانية، والتأويلات البشرية لنصها الأصلي الإنجيلي، أين حل الإله في عقيدة التثليث، و خلق الله الخلق وتركهم وشأنهم، وتطور الأمر مع الفلسفات العلمانية الإلحادية فأصبح الإله حالا في الإنسان بل وأصبح الإنسان مركز الكون.

فان في الرؤية الإسلامية إلى العالم هناك ثنائية الخالق المتجاوز لمخلوقه، ولكن ليس مفارقا تماما له، مما يجعل الإنسان حرا في هذا الوجود يفعل ما يحلو له، بل الإله المدبر لهذا الكون، والإنسان مسئول بأفعاله أمام هذا الإله" لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم قل فمن يملك من الله شيئا إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن في الأرض لا جميعا ولله ملك السموات والأرض وما بينهما يخلق ما يشاء والله على كل شيء قدير" (سورة المائدة: 17)،" إذا كانت التصورات الأرسطية والوثنية– وكذلك التصور النصراني– المطابق فعل الذات الإلهي، الذي تراه مجرد خالق للعالم، غير مدبر له، ما لقيصر لقيصر و ما لله لله، هي المنطلقات التي

1- سيد محمد نقيب العطاس: **مرجع سابق**، ص28.

اعتمدها التصور العلماني الذي يحرر الله من حاكمية الشريعة الإلهية"[1]، و يشير مالك بن نبي أن طبيعة الإنسان خاضعة لما هو زماني مكاني بينما القرآن الكريم يتجاوزهما خاصة ما تعلق بعالم الغيب، فيقول " إن العبقرية الإنسان تحمل بالضرورة طابع الأرض، يخضع كل شيء لقانون المكان والزمان، بينما يتخطى القرآن دائما نطاق هذا القانون وما كان لكتاب بهذا السمو أن يتصور في حدود الأبعاد الطبيعية للعبقرية الإنسانية، ومن المقطوع به أنه لو أتيح لأحد من الناس أن يقرأ قراءة واعية يدرك من خلالها رحابة موضوعه، فلن يمكنه أن يتصور الذات المحمدية لا مجرد واسطة لعلم غيبي مطلق" [2]

يرى محمد الغزالي أن حديث القرآن عن الله يمزج بين أمرين[3]:

الأول: فقر العالم إلى الله وقيامه به واستمداد الوجود منه، أي انه من المستحيل أن يتخلق من غير خلق، أو ينتظم من غير منظم.

الثاني: إن هذا الخالق المدبر واحد لا شريك له، ليس له ندا أو ضدا، كل شيء هالك إلا وجهه، كل شيء من انس وجن، أو ملك عبد قن له وحده، يستوي في هذه العبودية، حيوان مستخف تحت التراب، أو ملك ساجد تحت العش" له ما في السموات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى" (سورة طه: 6)

يقول أبا حامد الغزالي أن الله عزل وجل: " ليس بمجسم ولا مصور ولا جوهر محدود مقدر، وأنه لا يماثل الأجسام في التقدير ولا في قبول الانقسام، وأنه ليس بجوهر ولا يحله الجواهر، ولا يعرض ولا تحله الأعراض، بل لا يماثل موجود ولا يماثله وجود، وليس كمثله شيء ولا هو مثل شيء وانه لا يحده المقدار ولا تحويه الأقطار، ولا تحيط به الجهات ولا تكنفه الارضون و لا السموات، وانه مستوى على العرش على الوجه الذي قاله، وبالمعنى الذي أراده استواء متزها عن المماسة والاستقرار و التمكن والحلول والتناقل"[4]

" إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب (190)الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك (191) " (سورة آل عمران: 191/190.)، إن الله الخالق، كائن مريد عالم، وان كل شيء عدا الله هو خلقه، ولا يوجد اله غيره، الأحد الصمد ، الذي يعتمد عليه كل شيء في وجوده وبقائه، وهو الدائم بإرادته وهيمنته، وعلمه بخلقه شامل.

2.2- شمولية وعالمية الرؤية الإسلامية إلى العالم:

1- محمد عمارة: " **الموقع الفكري لابن رشد بين الغرب والإسلام**"، مجلة إسلامية المعرفة، مرجع سابق، ص88

2- مالك بن نبي: **الظاهرة القرآنية**، ترجمة: عبد الصابور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط04، 1987، ص196.

3- الشيخ محمد الغزالي: **المحاور الخمسة للقرآن الكريم**، دار الشروق، القاهرة، بدون سنة نشر، ص22.

4- الإمام الغزالي: **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، مراجعة وتحقيق: إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، بدون سنة نشر، ص174.

تتميز الرؤية الإسلامية إلى العالم بصفة الشمولية، والتي تعني أنها رؤية تحيط إحاطة كلية بكل التفاصيل الكلية والجزئية لهذا الوجود، على عكس الرؤى العالم المتمخضة عن الفلسفات البشرية، أو عن العلوم لأنها قاصرة عن الإحاطة الشاملة بالوجود، لاختلاف مصادر أو أداة المعرفة في كلا الرؤى.

فالرؤية الإسلامية للوجود مصدرها الوحي الرباني، مما يعطيها صفة الكلية وصفة اليقين، متجاوزة لحدود العقل الإنساني، على عكس رؤى العالم التي تعمد على العقل كوسيلة للإحاطة بالوجود مما يجعلها قاصرة ومتغيرة وغير ثابة ومتبدلة بتبدل وسائل العقل وأدواته التي يستخدمها في الرصد والمشاهدة والمتابعة، فمثلا الرؤية الفلكية التي صاغها بطلوميوس و غيرها كيبلر رغم أنه لمن يضف سوى فكرة دوران الأرض حول الشمس على عكس الرؤية البطلوميوسية التي تؤكد دوران الشمس حول الأرض.

يعتبر العقل البشري جزء من الوجود فلا يمكن بأي حال أن يحيط إحاطة مطلقة بالوجود، لذلك الرؤى التي يشكلها تصلح لحضارة إنسانية معينة ثم يكتشف بمرور الزمن أنها لم تعد صالحة، فينتقل من رؤية إلى أخرى، في حين الرؤية الإسلامية للوجود شاملة لأنها تعتمد على النص القرآني الذي أتى تصديقا للكتب السماوية التي سبقته، وجاء كآخر كتاب لأهل الأرض، وبه ختمت الرسالات السماوية، لذلك يقنيا وتصديقا به فان الرؤية التي يحويها نحو العالم والوجود هي الرؤية الشاملة، حتى وان استخدم العقل كل مناهجه للكشف عنها، فانه سيظل عاجزا أو يصل في يوما ما إلى بعض عناصر الرؤية الإسلامية إلى العالم،" فالإنسان أولا محدود الكينونة من ناحية الزمان والمكان... إذا هو حادث في زمن، يبدأ من عدم وينتهي بعد حدوث، ومتحيز في المكان، سواء كان فردا أو جيلا أو جنسا، لا يوجد إلا في المكان، ولا ينطلق وراء المكان –كما انه لا يوجد إلا في زمان ولا ينطلق وراء زمان– ولأنه محدود الكينونة من ناحية العالم والتجربة والإدراك.." [1].

تتجلى خاصية الشمول التي تتسم بها الرؤية الإسلامية إلى العالم في صور شتى:" إحدى هذه الصور وأكبرها: رد هذا الوجود كله... بنشأته ابتداء، وحركته بعد نشأته، وكل انبثاقه فيه، وكل حور وكل تغير وتطور...و الهيمنة عليه وتدبيره وتصريفه وتنسيقه،...إلى إرادة الذات الإلهية السرمدية الأزلية المطلقة ...هذه الذات المريدة ، القادرة ، المطلقة المشيئة ، المبدعة لهذا الكون ، ولكل شيء فيه ولكل حي ، ولكل حركة ، وكل انبثاقه، وكل تحور وتعير ، وكل تطور بقدر خاص ..وبمجرد توجه الإرادة.." [2].

إن الرؤية الإسلامية إلى العالم وحدها القادرة أن تقدم كل الإجابات عن الكون والوجود والعالم الذي يحيط بنا، كما أنها تقدم لنا كل التفسيرات عن بداية الخلق وبداية الكون، وعن غاية الخلق وغائية الكون، وعن سر تنوع الحياة في الأرض، وعن السديم اللانهائي في السموات العلى، وعن نشأة الإنسان وغاية وجوده، وسر نهايته وغيرها مما يضام العقل البشري من أسئلة.

1- السيد قطب: **خصائص التصور الإسلامي**، مرجع سابق، ص95.

2- السيد قطب: **خصائص التصور الإسلامي**، مرجع سابق، ص96.

أما صفة العموم في الرؤية الإسلامية إلى العالم، فهو عموم في البشر كافة وفي الزمان والمكان، هذه الرسالة لم تستهدف قوما محددين في وقت أو بلد محدد، بل هي نداء إلى البشرية كلها ونطاق للإنسانية جمعاء ، فالبشر في إطار المنهج الإسلامي وحدة واحدة وكل موحد لا يتجزأ فالوحدة الإنسانية في هذا المنهج هي حقيقة الحياة والإحياء على تنوع الأجناس و الأنواع، والوحدة الإنسانية هي حقيقة الإنسان والإجماع البشري على تنوع الشعوب ولقبائل، واختلاف الديار، ووحدة الدين سمة من سمات هذا المنهج، ووحدة الرسل والرسالات، جزء من العقيدة التي جاء بها، فالبشر كلهم قد خلهم الله من نفس واحدة"[1].

إذن، على عكس رؤى العالم التي تشكل جذورها الفلسفية النزعات القومية كما في الحضارة الغربية مع الفاشية والنازية، والتي تؤكد أن البشر أصناف ومراتب أراقها الجنس الآري ثم تأتي بقية الأعراق الحقيرة بزعمها، فان الرؤية الإسلامية هي رؤية يمكن أن يستنبطها أي إنسان مها كان لونه وجنسه وعرقه من خلال قراءة الكتاب المسطور، فهي رؤية شملت كل جوانب ومناحي الوجود، فان كانت الرؤى الوجودية العرقية أقصت أجناسا بشرية بدعوى التميز والتفوق الحضاري، فان الرؤية الإسلامية للعالم على العكس من ذلك تماما تسعى إلى الدفع بالإنسان إلى اليقين بأن هناك موجد لهذا الوجود .

نأتي إلى خاصية ملازمة لخاصية الشمولية الرؤية الإسلامية وهي خاصية العالمية، بمعنى آخر تتكئ الرؤية الإسلامية إلى العالم على خطاب قرآني مضامين آياته عالمية، بمعنى موجه للبشرية قاطبة، و تأسيسا عليه الرؤية تحمل صفة العالمية التي يحملها الدين الإسلامي، وهنا الرؤية من الشمول لجوانب الحياة الإنسانية مما يجعلها عالمية، فهي لا تختص بعرق أو جنس أو لون أو طائفة، بل هي دعوة إلى بني البشر للتأمل في هذا الكون المنثور، لتتكشف أمامهم الحقيقة الالوهية الدالة على عظمة خالق الكون.

تؤدي عالمية الرؤية الإسلامية للوجود ما يتأسس عليها من نماذج معرفية تكتسب صفة العالمية، ويخرجها من ضيق الحدود المجردة للعقل الإنساني، الذي مهما حاول أن يصيغ رؤى للعالم منطلقا من ذاته لن تكون إلا رؤى يحكمها البعد التاريخي و لحظة الوعي والوسائل المستخدمة في تشييد تلك الرؤى " فكرة الدين العالمي لم تنشأ ابتداء من ذهن الإنسان لتنمو من بعد وتتطور عن أطوار ثقافته وتاريخه، ولكنها قد انزل تاليه من الله تعالى، ولا لما أمكنه تعقلها، وذلك هو ما يفسر لنا لم يستطع فلاسفة الإغريق وحكماء العصور القديمة قط أن يتصوروا دينا عالميا، على الرغم مما حققوه من انجازات فكرية تعكس تألق عقولهم وأصالة أنظارهم" [2] .

1- طه جابر العواني: **الأزمة الفكرية ومناهج التغيير**، مرجع سابق، ص115/114.

2- سيد نقيب االعطاس: **مداخلات فلسفية في العلمانية والدين**، مرجع سابق، ص 120.

" فالنفس الإنسانية تنطوي على توق فطري إلى كائن عظيم تنسب إليه صفات الكمال، وتنشد عنده الحماية والأمن والطمأنينة وهذا الشعور يجده كل إنسان في نفسه في لحظات الضعف والفزع، وعند شارف الهلاك، مهما بسط به الغرور في أوقات السعة وزمن الهدوء" (1) .

فهي دعوة لتحقيق غايات إنسانية مشتركة بين بني البشر جميعا لتخلص في إخراج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله الواحد، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة، وكل هذه الأمور يعود نفعها على الناس الذين توجه إليهم الخطاب جميعا، وبذلك الخطاب المتحرر من أية مكاسب قومية أو ذاتية ، المنهجية لصالح الآخرين، المتجه لصالح الآخر، بينما تحققت هذه الرسالة في الأمة القطب التي تحملها قليلة الاستيعاب للآخرين وحضاراتهم وأنساقهم الثقافية، وحولتهم إلى شركاء في حمل الرسالة متساوين في حمل الرسالة"(2) .

إن الرؤية العالم المؤسسة على هذا الخطاب الرباني لا يأتيها الباطل من أمامها ولا من خلفها، بل هي رؤية جمعت بين الروحانيات وبين الماديات، تخاطب القلب والوجدان، كما تخاطب العقل الانساني، إنها عالمية لأنها لا تقدم سوى لمن أراد أن يتمثلها القرآن الكريم، ليقرأ ويتدبر آياته لتقوده إلى إدراك خالق الكون والوجود، وتقوده لتفاعل مع معطيات الكون، تفاعلا إيمانيا، عكس الفلسفات أو قل سياسات الإكراه التي تمارسها اليوم العولمة الصهيو امركية، التي تستخدم آلاف المعدات المادية مستفيدة من التقدم التكنولوجي الذي تعرفه هذه المجتمعات وخاصة وسائل الاتصال الحديثة، في فرض رؤيتها المادية العلمانية على العالم الإسلامي بالقوة والإكراه، لتصل إلى حد استخدام القوة العسكرية كما فعلت الولايات المتحدة الأمريكية في العراق، أين أبادت أمة لأجل الدعوة إلى الديمقراطية وإسقاط الديكتاتورية.

بينما تكتسب الرؤية الإسلامية للعالم أرض جديدة ويعتقنها أناس جدد سوى من خلال قراءة القرآن الكريم، لأنهم يجدوا فيه الإجابات النهائية الكلية التي تخالج نفوسهم كنتيجة للفطرة التي جبلوا عليها، بل والآية الكريمة تقول" لا إكراه في الدين" فإذا كان لا إكراه في الدين فما بالك الإكراه في السياسة والاقتصاد و الثقافة كما تفعل المجتمعات الغربية التي تعمل على تنميط البشرية على ثقافتها، وبل وتعمل على تشويه رؤاهم للعالم، فتم إلصاق الإرهاب والعنف بالمسلمين، واستنتجوا أن الرؤية الإسلامية للعالم التي يحملها المسلمون هي التي تدفعهم إلى العنف، لذلك تعمل دوائر المكر الغربي ليل نهار لتزييف حقائق هذه الرؤية مستخدمة كل الوسائل والأدوات، لذلك أمتنا في مرحلة تحدي حضاري، يجبرها على اعادة التأسيس المعرفي لمشاريعها الفكرية والنهضوية انطلاقا من رؤية الإسلامية للعالم .

1- عبد المجيد النجار: **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**، بحث جدلية النص والعقل والواقع، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط03، 2000، ص41.

2- طه جابر العلواني: **الأزمة الفكرية ومناهج التغير**، مرجع سابق، ص117.

3.2–الثبات كخاصية حتمية للرؤية الإسلامية إلى العالم:

نأتي لآخر خاصية من خصائص الرؤية الإسلامية وان كانت متعلقة بما سبق ذكره من خصائص العالمية والشمولية وهي خاصية الثبات، أي أن الرؤية الإسلامية لا تعرف التبديل و التغيير، كما ذكرنا سابقا لأنها مؤسسة على المصدر الرباني القرآني، فهي صالحة لكل زمان ومكان، وإجاباتها نهائية ومطلقة، يقينية وصادقة، وليست ظنية أو وهمية، إنها على عكس الرؤى الأخر التي تتأسس على العقل البشري، فتكون عرضة لتغير والتبديل من عصر إلى آخر.

ويدل ثبات الرؤية على أنها رؤية يستنبطها العقل الإنساني من الوحي الرباني، وهنا الرؤية الإسلامية إلى العالم هي رؤية معرفية تعتمد على الحواس ممثلة في الفعل الابصاري والسمعي في إدراك ملكوت الله تعالى، كما أنها معرفة روحانية تعتمد على الحقائق التي أتي بها الوحي في ما يخص عالم الغيب الذي لا يمكن لوسائل العقل البشري أن يدركها، مهما أوتي من طاقة ومن قوة ومن حجج وبراهين، لأنه جزء من الوجود، ومن المنطقي كيف للجزء أن يحيط بالكل الوجودي، لذلك كفى الوحي العقل في هذه المسألة الغيبية، التي ليس له سوى التسليم بها، حتى يكسب الوجود غائية.

ما تحمل رؤية العالم من حقائق عن الكون والحياة والله والإنسان والوجود، هي حقائق مطلقة، وليست حقائق عارضة يمكن أن تتغير أو تتبدل، فمثلا الالوهية في الحضارة الغربية مرت بمراحل بدأ من عقيدة التثليث مع المسيحية التقليدية التي كانت يمثلها الفكر المدرسي في أوربا، ثم تطورت إلى التوحيد الذي يعني إقصاء الإله من المجالات الحياة العامة على يد البروتسنتاتية في عصر النهضة، إلى إعلان موت الإله في عصر التنوير، فأصبح الإنسان مركز الكون ومرجعه، وصولا إلى الفلسفات العدمية التي اعتبرت الله مجردة خرافة وهمية أنتجها العقل البشري ليتغلب على الظواهر الطبيعة.

وبما أن العقل العلمي قد نازع الطبيعة وتغلب عليها فانه آن الأوان لرد هذا الإنسان إلى المادة التي أنتجته، وأنه جزء من الوجود لا يتسامى عليه بل هو حال في الطبيعة، لذلك هذه التطورات في فكرة الالوهية تصاحبها التقلبات العقلية التي تعرفها البشرية بينما الرؤية الإسلامية إلى العالم في عهد النبوة أو في زماننا أعطت نفس الفكرة عن الإله، فلا تتبدل أو تغير رغم تعاقب الليل والنهار و تبدل الأحوال و العمران، و ورغم نشأة الدول وزوالها، لأنها رؤية مستندة لمرجعية دينية متجاوزة لحدود العقل البشري.

ونحن لسنا في العالم الإسلامي في الحاجة إلى اعادة الخوض في هذه المسائل التي خاض فيها علماء الكلام في القرون السابقة، بل نحن في حاجة إلى تفعيل هذه الرؤية الإسلامية إلى العالم لصياغة نموذج معرفي إسلامي تتولد منه العلوم والمعارف، ويقول السيد قطب: " هناك ثبات في مقومات التصور الأساسية، وقيمته الذاتية

فهي لا تتغير ولا تتطور، حينما تتغير ظواهر الحياة الواقعية ، وأشكال الأوضاع العملية ..فهذا التغير في ظواهر الحيلة والأشكال و الأوضاع، يظل محكوما بالمقومات والقيم الثابتة لهذا التصور" [1].

هناك ملحوظة ربما يتساءل البعض قائلا: هناك تغيرا في الرؤية الإسلامية إلى العالم التي يحملها الأفراد المسلمون ونقول هذا صحيح، لأن هذه الرؤية ثابتة ما دامت متصلة بالوحي، ويصيبها الغبش والانحراف إذا ابتعدت عن هذا المصدر، أين تصبح مثلا الرؤية العالم التي يحملها المسلمون اليوم عن الالوهية والكون و الحياة مستمدة من الثقافة العامة أو الشعبية على حد تعبير الانثربولوجيين، والتي تشكلت من جملة عوامل من بينها صحيح القراءة التأويلية للنص الديني، و لكن كذلك اختلاطها وامتزاجها بالثقافات الفرعية الواردة إلينا من المجتمعات الأخرى، سواء بعد التحريف الناجم عن الاطلاع عن فكرة الالوهية في الديانات التوحيدية التي عرفت تحريفا بشريا كالمسيحية واليهودية، أو الاطلاع على منجزات العقل الغربي في مجال الطبيعيات وما تركه من أثر في عقول المسلمين، أين لجأ الإنسان إلى تقديم أو البحث عن أدلة وبراهين لتأكيد أن الله موجود في هذا الكون باستخدام العقل والحواس دون سواهما، مما أوقع الكثيرين في الشك في ثبات و صلاحية الرؤية الإسلامية إلى العالم.

لذلك العقل الديكارتي الذي غوى العالم، يبحث عن الحقيقة من منطلق ذاتي، ومن إيمان راسخ بالعقل ووسائله المنهجية، مما يجعل الرؤية الإسلامية تعاني من حصار معرفي رهيب، يحجب العقل عن تبصرها و إدراكها، وهو ما أكدته الأزمة الحضارية التي تعاني منها المجتمعات الغربية، كنتيجة لهيمنة الرؤية المادية التي أقصت كل ما هو ديني من الحياة عامة، فنجم عنها العديد من الأزمات صادرت معها قيم العماني في البشرية، " إن الثبات في مقومات التصور الإسلامي قيمه، فضلا على أنه امتداد للنظام الكوني، هو الذي يضمن للحياة الإسلامية خاصية الحركة داخل إطار ثابت حول محور ثابت، فيضمن للفكر الإسلامي وللحياة الإسلامية مزية التناسق مع النظام الكوني العام، ويقيه شر الفساد الذي يصيب الكون كله اتبع أهواء البشر، بلا ضابط من قاعد ثابتة لا تأرجح مع الأهواء" [2].

3- أبعاد الرؤية الإسلامية إلى العالم:

بعد أن أكدنا على أربعة خصائص تتصف بها الرؤية الإسلامية للعالم ممثلة في: الألوهية، الشمولية والعالمية والثبات، ننتقل إلى إعطاء أبعاد الرؤية الإسلامية إلى العالم، لكن نزعم أن التوحيد أهم مقوم لهذه الرؤية والذي يعتبر مركزها المعرفي والمنهجي، والذي تتأسس عليه بقية الأبعاد الأخرى، وليس بمعناه اللاهوتي القهري الغيبي، بل بمعناه المعرفي الذي تتأسس عليه رؤية للوجود والكون، وتتأسس عليه تلك الرؤية التناسقية للكون، و باعتباره ناظم منهجي معرفي تتولد منه جملة الحقائق وتتولد منه المعرفة الإسلامية.

1- السيد القطب: **خصائص التصور الإسلامي**، مرجع سابق، ص75.

2- السيد قطب: **خصائص التصور الإسلامي**، مرجع سابق، ص87.

فالتوحيد المبدأ المعرفي الرئيسي للرؤية الإسلامية و المنطلق وليس خاصية أو ميزة بل حجر الأساس في الرؤية الإسلامية، ويترب عليه جملة من المبادئ المعرفية الأخرى: كوحدة الخلق و وحدة الحقيقة، ووحدة الخالق، انه المبدأ الذي تفيض عنه بقية المبادئ والأبعاد: الانطولوجية والاكسيوجية والكسمولوجية للرؤية الإسلامية الوجودية، لذلك سنبدأ به ثم نتناول بقية الأبعاد.

1.3-التوحيد في الرؤية الإسلامية إلى العالم:

التوحيد أهم مرتكز معرفي بالنسبة للرؤية الإسلامية إلى العالم فما حقيقته؟ " تهدف فكرة التوحيد من الناحية الميتافيزيقية إلى إثبات وحدانية الله، إذا هو العلة الوحيدة التي تدخل في تكوين الظواهر وهو الذي يحكمها بما يتصف به من قدرة المطلقة والبقاء والإرادة والعلم...الخ، ومع ذلك فان الإسلام يتعرض عقيدته الغيبية الخاصة بطريقة أكثر مطابقة للعقل وأكثر تدقيقا، وفي اتجاه أكثر روحية"[1].

"التوحيد هو المبدأ الأساسي في الرؤية الإسلامية الكونية، لأنه الإجابة الكونية الفطرية السوية للبعد الروحي للإنسان في فهم ذاته مبتدأ ومآلا، وهو سقف المنطق الإنساني في فهم أبعاد الحياة والوجود، وما وراء الحياة والوجود " [2]"،" ليس كمثله شيء وهو السميع البصير " (سورة الشورى:111)، " أمن يبدأ الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السماء والأرض اللاله مع الله قل هاتوا برهانكم إن كنم صادقين"(سورة النمل: 64).

بعد أن أكدنا أن إحدى خصائص الرؤية الإسلامية الألوهية، والتي تعني أن هناك الله خالق لهذا الكون، تأتي فكرة التوحيد لتضع الرؤية الإسلامية للوجود على مرتكز معرفي خاص، لأن بعض رؤى العالم البشرية ربما تتناول فكرة الالوهية وتقر بها، وهناك بعض الأديان سواء التوحيدية المحرفة أو الديانات الوضعية تقر بفكرة الألوهية، إلا أنها لا تقر بفكرة التوحيد، أي بمعنى خالق واحد أحد فرد صمد خالق لهذا الكون " قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفؤا احد" (سورة الصمد)، لذلك الرؤية الإسلامية للعالم ترى أن هناك موجد للكون واحد أحد لا شريك له.

ينطلق الفاروقي في دراسته الموسومة بالتوحيد ومضامينه على الفكر والحياة، من مفارقة كون الأمة الإسلامية تعتلي سلم الأمم من حيث الإمكانات المادية والموارد البشرية، إلى أنها تعاني من انحطاط وتخلف حضاري رهيب، مما جعل بقية الأمم تتكالب عليها، كما تتداعى الأكلة لقصعتها، وانتقالها من أمة يفترض أن تكون شاهدة على غيرها، إلى أمة تشفق من حالها الأمم، ومن أمة ذات إسهام حضاري في الماضي، إلى أمة ذات إسهام هزيل ومتواضع في عصرنا.

يرى الفاروقي لتجاوز هذه المفارقة أن الأمة الإسلامية بحاجة إلى تفعيل سنة الله تعالى في تغيير بالسياق تجاه التوحيد الخالص، بوصفه الشرط المركزي لتغييرها، فبعد عرضه لحركات الإصلاح التي عرفتها الأمة، في

1- مالك بن نبي: **الظاهرة القرآنية**، مرجع سابق، ص200.

2- عبد الحميد أبو سليمان: **الرؤية الحضارية الكونية القرآنية**، مرجع سابق، ص115.

القرنين الأخيرين، خاصة بعد تعرضها للاستعمار الغربي الذي احتل أرضها ونهب خيراتها، قدم رؤية نقدية لها، ويرى أنها اهتمت بالجوانب المادية وأهملت الجوانب الروحية، مما أوصل معظم مشاريعها إلى الإفلاس، ولخص أمر التغيير السنني الرشيد والفعال كله في مقولة: "إن الأمة بحاجة إلى حركة تغيير إصلاحية نابعة منها تنبت في عمقها وتتحلى بالوسطية، وتعير الجوانب الروحية اعتبارا كبيرا ، وتعاير البعد المادي ذاته من مرجعية توحيدية، تتجاوز مستوى النخبوي إلى مستوى تأهيل الأمة كلها تتمثل مشروع الإصلاح الحضاري[1].

وأكد أن الإصلاح يجب أن يتم تحت مظلة التوحيد، الذي يعتبر مقولة معرفية رئيسية في فكر الفاروقي بل واعتبره كمبدأ للمعرفة، ويتضمن مقدمات ابستمولوجية تتأسس عليها كل العلوم طبيعية كانت أو اجتماعية، حيث وضحها كالآتي:

1- لا شكوكية ولا إيمان المسيحيين: يهاجم الفاروقي مبدأ الشك المعرفي الذي يسود الأوساط الغربية بمثقفيها وعوامها، معللا سبب انتشاره إلى الانتصار الذي حققه العقل التجريبي على العقل الديني، والعقل الديني برأيه هو العقل الملتزم بتعاليم الكنيسة ورؤيتها[2].

يرى الغربيين أنها فقدت منذ أمد بعيد قدرتها على تعليم الحقيقة، لأن موقفها عقدي مبني على فرضيات معينة، لم يتم بنظرهم إخضاعها للتجريب والفحص النقدي، هذا يدفعهم لتعميم فكرة مفادها: بما أن كل المعرفة الدينية عقدية بالضرورة، فان كل الطرق الوصول إلى الحقيقة يجب أن تكون تجريبية، تستمد دليلها النهائي من الواقع الحسي كما تكشف عنه التجربة المنضبطة، وأعطى تعريف للمفهوم العقدي في رأي التجريبيين: الإيمان برأي من الفروض غير أنه قابل للإثبات بالتجربة[3].

ثم عرج الفاروقي على مفهوم الإيمان الذي يرى أن الأدبيات الفلسفية واللغوية الغربية تحاول جاهدة لتعميم تعريفها للإيمان، انطلاقا من خبرتها الإنسانية والمعرفية، لهذا نبه السلم المعاصر إلى الاحتراز في استخدام الإيمان كما تستخدمه الأدبيات الغربية، و أعطى تعريف لإيمان بأنه:" اعتراف محرر تماما من أية ظلال شكوك الاحتمالية والتخمين واللا يقين ... الإيمان هو شيء ما يحدث للإنسان حينما تواجهه حقيقة شيء ما، وتدفعه لصحة ما لا سيئ لا يرغب فيه، وهو من طبيعة مشابهة للاستنتاج الهندسي الذي يسلم الإنسان انطلاقا من مقدماته المنطقية صحيحة وحتمية"[4] .

يرى الفاروقي أن الإيمان الإسلامي على العكس من الإيمان المسيحي هو حقيقة تصل العقل إلى اليقين بها، وليس تسليما بلا تمحيص يعتمد على سذاجته وقابليته لسرعة التصديق:

1- إسماعيل راجي الفاروقي: **التوحيد مضامينه على الفكر والحياة**، ترجمة السيد عمر، 2010م ، ص86.

2- **المرجع نفسه**: ص86.

3- **المرجع نفسه**: ص86.

4- **المرجع نفسه**: ص91.

2- الإيمان الإسلامي مقولة معرفية : "إن الإيمان برأي الفاروقي ليس مجرد مقولة أخلاقية بل هو مقولة معرفية، ولباب التوحيد بوصفه مبدأ معرفة: هو الإقرار بأن الله تعالى هو الحق، وأنه واحد أحد لا شريك له، ويستبطن هذا الإقرار وجوب رد أمر البت في كل خلاف وفي كل شك إلى الله سبحانه وتعالى ، وبأنه لا دعوى مستعصية على المعايرة والبت القاطع فيها ، فالتوحيد إقرار بان الحقيقة قابلة لأن تعرف ، وأنه بوسع الإنسان أن يصل إليها" [1].

3- وحدانية الله ووحدة الحق: "الإقرار بوحدانية الله بمثابة إقرار بالحق وبوحدانيته، فوحدانية الله تعالى ووحدة الحقيقة أمر أن متلازمان برأي الفاروقي، وبرأيه يشكل التوحيد كمبدأ منهجي من ثلاثة مبادئ معرفية أولها: رفض كل ما لا يتماشى مع الحقيقة، والثاني: نفي التناقضات النهائية، الثالث: الانفتاح على الدليل الجديد ، وعلى دليل المخالفة"[2].

4- التسامح:" التوحيد إقرار بأنه لا اله إلا الله، ومعنى ذلك أن الله تعالى هو المصدر الاسمي للخير كله، والقيمة كلها"[3].

يجب أن يعي الإنسان دائما في تصور الفاروقي أن كل ما يقدره الله تعالى، إنما يقدره لغاية غيره، خاصيتها بيده إليه منها، والقول يعكس ذلك نفي للتوحيد و برأيه أن التوحيد يرشدنا إلى التفاؤل على الصعيدين المعرفي و الأخلاقي، والذي يسمى التسامح،" يراد بالتفاؤل كمبدأ معرفي، قبول الحاضر إلى أن يقوم الدليل على زيفه، أما المراد كمبدأ أخلاقي فهو: قبول المرغوب إلى أن غاية انتقاء تلك الصفة عنه، ويسمى المبدأ الأول: مبدأ التصحيح ، ويسمى الثاني: مبدأ اليسر...ومن هذين المبدأين يثريان خيرية الإنسان وحياته، ويمكننا من دفع ثقافته وحضارته قدما على الدوام"[4].

أما عن مفهوم التسامح: كمبدأ منهجي متضمن في جوهر التوحيد فيبقى برأيه أن الله تعالى لم يدع أحد من الأمم إلا وبعث فيها رسولا من أنفسهم ليعلمهم أن لا الاه إلا الله، ودعوتهم إلى عبادته وتوقيره.

" كما نجد أن مبدأ التوحيد الخالق الخالص، وما يترتب عليه من توحيدية الخلق التكاملية، هو الأساس الذي تبنى عليه الرؤية الإسلامية معنى الحياة والكون البديع، وعلى هذا المبدأ الأساس ترتكز وتنطلق مبادئ هذه الرؤية ومفاهيمها في غائية الوجود وأخلاقيته"[5]، إن التوحيد لا يختص بالجانب الاعتقادي والعبادة فقط بل تترب عليه جملة من المبادئ المعرفية التي تستخدم في توليد المعرفة في مختلف المجالات الإنسانية .

2.3- البعد الانطولوجي للرؤية الإسلامية إلى العالم :

1-**المرجع نفسه**: ص91.

2-**المرجع نفسه**:ص96.

3-**المرجع نفسه**: ص98.

4-**المرجع نفسه**: ص98.

5- عبد الحميد أبو سليمان: **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية**، مرجع سابق، ص119.

يتأسس البعد الانطولوجي في الرؤية الإسلامية إلى العالم على فكر ثنائية الوجود: عالم الغيب وعالم الشهادة، ثنائية: خالق/المخلوق، يعتقد الإنسان في الرؤية الإسلامية للعالم بوجود عالمين: أحدهما مادي يدركه بالإحساس والوسائل الإدراكية العقلية هو عالم الشهادة، و عالم غيبي يدركه عن طريق الوحي الرباني ولا مجال لاشتغال العقل فيه، سوى التسليم به والتصديق، وبالتالي الرؤية الإسلامية إلى العالم هي رؤية متجاوزة للعالم المادي " تفسر العقيدة الإسلامية الوجود على أنه ثنائية ذات طرفين الأول الله حل جلاله، والثانية ما سواه من عناصر الكون جميعا وهو المعبر عنه بالعلم في اصطلاح الفكر الإسلامي "[(1)]، يقول تعالى:" عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسوله فانه يسلك من بين يديه و من خلفه رصدا يعلم أن قد ابلغوا رسالات ربهم وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عددا" (سورة الجن: 28/26) .

" وهذا أن الطرفان في ثنائية الوجود طرفان بعيدان في الحقيقية الذاتية حيث يتصف الله تعالى بالكمال المطلق، ولا يستطيع العقل البشري أن يعلم كنه حقيقته شيئا ــ وقصارى ما يدرك منه ثبوت صفات الكمال له، في حين يتصف العالم بصفات النقص والدون إزاءه، وهو ذو طبيعة معقولة، في إمكان العقل البشري إدراكها ويتمثل حقيقتها" .[(2)]

لا تعني مطلقا هذه الثنائية في الوجود من منظور الرؤية الإسلامية إلى العالم الانفصال التام لأحدهما عن آخر، حيث أن الإله خلق الكون وتركه وشأنه، كما تعبر عنها الفلسفات اليونانية الأرسطية، أن الله دفع العالم إلى الحركة أول الخلق ثم تركه وشأنه دون أن يعلم من أمره شيئا سوى الكليات من شؤونه، أو كما صور نيوتن العالم عبارة عن آلة ميكانيكية صنعها الله وتركها، بينما في الرؤية الإسلامية للوجود أن هناك غائية من وراء خلق هذا الكون هي التي تجعله في صلة بينه وبين الله، وأنه خلقه من عدم و يعلم كل صغيرة وكبيرة في هذا الوجود، بل وهو الذي بقوته وقدرته يضمن الاتساق والانسجام بين عناصر هذه الوجود وهو القائل" وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر من ذلك إلا في كتاب مبين" (سورة يونس: 61).

علاقة الوجود العالمي بالله هي علاقة علة بمعلول، لأن الله هو خالق هذا الوجود العالمي، وثنائية الوجود العالمي تتفرع إلى ثنائية عالم الغيب وعالم الشهادة، الأول عالم الغيب: لا يستطيع العقل البشري مهما أوتي من وسائل في المعرفة والفكر أن يدركه، ذلك ما جاء الإخبار عنه عن طريق الوحي الرباني " فانه لو لم ينقل الله ذاته ألينا تلك المعرفة المتعلقة بالأشياء غير قابلة للملاحظة، فانه من المستحيل لنا أن نحصل على تلك المعرفة من خلال جهودنا الذاتية، ولقد نقل الله إلينا تلك المعرفة، لعدله ورحمته بخلقه، على القدر الضروري والكافي وبأسلوبه يتم فهمه بسهولة"[(3)] .

1- عبد المجيد النجار: **الخلافة بين الوحي والعقل**، مرجع سابق، ص40

2- عبد المجيد النجار: **الخلافة بين الوحي والعقل**، مرجع سابق، ص14.

3- محمد عين صديقي: **الأسس الإسلامية للعلم**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط01، 1989، ص42.

أما عالم الشهادة هو العالم الحسي المادي الذي تدركه الأبصار والعقول البشرية، فيمكن للإنسان أن يصل إلى القوانين التي تحكمه كما في العلوم الطبيعة، لترشده إلى أن لهذا العالم علة أوجدته وهو الخالق تبارك وتعالى، وبالطبع لن يكون الموجد لهذا العالم من نفس طبيعة هذا الوجود، بل من منطلق يتجاوزه إرادة وقوة ومشيئة، لذلك هذه الثنائية الأنطولوجية في الرؤية الإسلامية للوجود، تجعل الإنسان يبني عليها معارفه النظرية والفلسفية والعلمية، فعلى عكس الفلسفات المادية الإلحادية التي تصور الوجود على أنه أحادي مادي صلب ندركه عن طريقة الملاحظة المباشرة، ولكن تعجز أن تقدم تفسيرات نهائية لهذا الوجود ولا تسأل عن من أوجده، لذلك في إسلامية المعرفة طرح منهج الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي ــ وقراءة الكون، " عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير" (سورة الأنعام: 74).

3.3-البعد الكسمولوجي في الرؤية الإسلامية إلى العالم:

تنطلق الرؤية الإسلامية إلى العالم من رؤية خاصة للكون، مصدرها الوحي الرباني، أين نجد الكثير من آيات القرآن الكريم تصف الكون وخصائصه وتصوره تصويرا دقيقا، كدلالة على عظمة الخالق، لذلك أول حقيقة في الرؤية الإسلامية للوجود أن الكون من صنع الله تبارك وتعالى، وأنه هو من أوجده من عدم، ومن غير مادة سابقة " وخلق كل شيء فقدره تقديرا" (سورة الفرقان:02)

" ألم ترى أن الله يسبح له من في السموات والأرض والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه والله عليم بما يفعلون (41) ولله ملك السموات والأرض والى الله المصير42"(سورة النور: 42/41) .

فإذا كان أرسطو قد صور الالوهية على نحو قاصر ومعيب، فان الحق جل شأنه كشف عن علمه الشامل بالكون وعن خلقه من العدم " وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين" (سورة الأنعام:59).

فمن أبرز خصائص الرؤية الإسلامية أن " الكون حقيقة وليس وهما، وهو وجد قبل أن يوجد الإنسان، و لم يخلقه الله لمجرد اللهو، وانه من خلال الأشياء المختلفة والكائنات الحية، والأحداث والعمليات تجلت صفات الله العظيمة في انه الخالق ، الرازق والمصور الرحمن العدل المميت الغفور الشكور..."[1]، يقول تعالى: " هو الذي خلق السموات والأرض بالحق" (سورة الانعام: 73).

تحث الإنسان عديد الآيات في القرآن الكريم على التدبر والتفكر في الكون باعتباره ملكوت لله تعالى، ودليل مادي على وحدانية الله وعلى قدرته على الخلق، فمنها ما جاء في معنى أفلا يتدبرون، ومنها ما جاء في صيغة أفلا تعقلون، ومنها ما جاء بصيغة أفلا تفكرون، فأول آلية معرفية حسية دعا الوحي الإنسان لاستخدامها هي الإبصار بمعنى الرؤية والتأمل في الوجود، بمفهومنا المعاصر الملاحظة العلمية، التي تنطلق من

1- محمد معين صديقي: **مرجع سابق**، ص45.

فرضيات صاغها العقل البشري، فما بالك بيقينيات صاغها الوحي الرباني عن الكون، وعن نشأته ونوعه، وثرائه، ولا نهائيته.

إن العقل الإسلامي مدعو في الرؤية الإسلامية إلى العالم إلى ممارسة التأمل الفكري والى الكشف عن النواميس التي تحكم هذا الكون، ليصفه ويتعلم منه، باعتباره من الأفعال الإيمانية التي تختص بها العقيدة الإسلامية، وليس فضولا يحاول إشباعه، بل العكس هو مطالب قبل غيره بالنظر إلى السماء والى النجوم والكواكب، والمجرات والفضاء ليتأكد أن من وراء هذه الصنعة صانع، ليس كمثله شيء لا تدركه الأبصار وهو على كل شيء قدير " ونخلص من ذلك إلى أن الذهول عن الكون ودراسته، باب إلى الجهل والضلال، وان الإسلام يبني المعرفة على البصر العميق بالكون، والبحث المستمر فيه، وان انطلاق العلم بعيدا عن هذا المجرى، انحراف إغريقي وليس منهجا إسلامي، وان الذين مالوا مع هذا الانحراف اضروا السلام ورسالته"[1].

" ومن ءاياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين" (سورة الروم:02)

الغائية من خلق الكون، إن الله لم يخلق الكون عبثا، وإنما خلقه لغاية محددة وهي تسخيرا للإنسان ليحقق الاعمار والاستخلاف في الأرض، على مقتضى التوحيد و العبودية لله، وليس ليدمره أو يخربه، في الاستعمالات المختلفة، وعليه الإنسان مسؤول من هذا المنطلق على الكون " وفي الأرض قطع متجاورات وجنات مىن أعناب وزروع ونخيل ورومان ونخيل صنوان يسقى بماء واحد ونفصل بعضها على بعض في الأكل" (سورة الرعد:4).

" ولقد جعلنا في الأرض بروجا وزيناها للناظرين" (سورة الحجر:16).

" لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي" (سورة البقرة 26).

يتعامل التصور الإسلامي مع كون له وجود واقعي، يختلف بطبيعة الحال عن وجود الله سبحانه، ولكن له وجود له خصائص مدركة من واقع لا هذا العالم، وليست منتزعة من تصورات ذهنية مجردة، ولا من دعاوى يمليها الهوى من غير دليل"[2].

" تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير1 الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا 2 وهو العزيز الغفور3 الذي خلق سبع سموات طبقا ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت 4 فارجع البصر 5 هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك خاسئا وهو حصير، ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح، وجعلناها رجوما للشياطين" (سورة الملك1-5).

4.3-البعد الاكسيولوجي في الرؤية الإسلامية إلى العالم:

1- محمد الغزالي: **مرجع سابق**، ص 55.

2- السيد قطب: **خصائص التصور الإسلامي**، مرجع سابق، ص178.

يتعلق البعد القيمي للرؤية الإسلامية إلى العالم بأول مكون وهو مفهوم الإنسان في الرؤية الإسلامية، باعتباره في حد ذاته قيمة خلقية وأخلاقية، فإذا كانت ثنائية الوجود تعنى أن هناك خالق و مخلوق، فان أهم مكون في الوجود المادي هو الوجود الإنساني، باعتباره في الرؤية الإسلامية للوجود أرقي المخلوقات في الكون، ولأنه خليفة الله في هذا الوجود، فأول مسلمة في الرؤية الإسلامية هي طبيعة أو أصل التكوين الخلقي الإنساني، فالإنسان مخلوق من طين، وفيه نفخ رباني " ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين 12ثم جعلناه في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة13فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين" (سورة المؤمنون"14/12)

إن أهم صفة تميز الإنسان في الرؤية الإسلامية الوجودية هي أنه مخلوق، وعليها يترتب مبدأ صلته بالخالق، وبالتالي لم يخلق عبثا، و تعتبر الرؤية الإسلامية الإنسان مركز ومحور الوجود، وهو متسامي على الوجود، على عكس الفلسفات المادية التي تعبر الإنسان كتلة مادية تنتمي إلى هذا العالم المادي وحالة فيه، فحقيقة الخلق الإنساني في الرؤية الإسلامية هي حقيقة روحية غيبية وليست مادية بحتة، لأن الإنسان هو مناط التكليف وهو مناط الاستخلاف في هذا الوجود، و لأنه يمثل خليفة الله في هذا الكون، وكل ما خلق له من منطلق التسخير له.

فتعتبر الرؤية الإسلامية الوجودية الإنسان كائنا أخلاقيا وليس كائنا ماديا فقط، وأنه ثنائي التركيب(مادة و روح)، مما يحتم عليه في مجال المعرفة أن ينهل من مصدرين في تشكيل و توليد المعرفة: عن طريق العقل بقراءة واكتشاف نواميس الكون، وعن طريق الوحي ليدرك الأبعاد الغيبية لأنها محجوبة عنه، وبالتالي معرفته تركيبية، تجمع بين معرفة عالم الغيب ومعرفة عالم الشهادة، وليست واحدية مادية في اتجاه واحد.

تعتبر الرؤية القيمية للوجود الإنسان مسئولا أخلاقيا عن الطبيعة، فمن منطلق التسخير الرباني، لا يقع الإنسان في الرؤية الإسلامية للوجود في عداء مع الطبيعة أو في صراع كما تصورها الفلسفات العلمانية الإلحادية، التي ترى أن من أهم مبادئ التنوير هو التغلب والسيطرة على الطبيعة وإخضاعها، إلى أن وصل الأمر بالإنسان الغربي إلى تدميرها، لتحقيق منافعه وغاياته.

فالرؤية الإسلامية إلى العالم هي رؤية قيمية للوجود، فكل ما في الكون هو يخضع للمبادئ الأخلاقية للتعامل معه قبل مبدأ تحقيق المصالح، فالعلاقة القيمية التي تحكم العلاقات بين أفراد النوع الإنساني،" مقتضى المسلمة الأولى للأخلاق الإسلامية: أنه لا إنسان بلا أخلاق، فلا يخفى أن الأخلاق الحسنة صفات مخصوصة الأصل فيها معان شريفة أو قل قيم عليا، كما لا يخفى انه ليس في كائنات هذا العالم مثل الإنسان تطلعا إلى

تحقيق بهذه المعاني والقيم، بحيث يكون له وصف الإنسانية على قدر ما يتحقق فيه منها، فإذا زادت هذه العاني والقيم زادت هذا الوصف وإذا نقصت نقص"[1].

يترتب على هذه المسلمة حقائق ثلاثة، أن هوية الإنسان أساسا ذات طبيعة أخلاقية، والثانية أن هوية الإنسان ليست مرتبة واحدة وإنما مراتب متعددة، فقد يكون الواجد من الجماعة إنسانا أكثر أو أقل من غيره فيها، والثالثة أن هوية الإنسان ليست ثابتة، وإنما متغيرة، فيجوز أن يكون الفرد الواحد في طور من الأطوار حياته إنسانا أكثر أو أقل في طور سواه"[2].

أخبر سبحانه وتعالى بوحدة الأصل الإنسانية في جملة من آيات كتابه، منها قوله تعالى:" يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا " (سورة النساء: 01) ،" فالإنسانية على امتداد الزمان والمكان، واختلاف الألسنة والأعراق والأوان تؤول بمقتضى هذه الآية إلى أصل واحد، وعن النفس التي منها تناسلت فروعها، ويجمع بين هذه الفروع الإنسانية علاقة أصلية ثابتة، اقتضاها الأصل الموحد، وهي علاقة الرحم الآدمي"[3] .

فان جماع المعاني اللغوية في أصولها القرآنية تشير إلى أن الكون كله قائم على نظام تقوم به أشياؤه وظواهره، وأن حياة الإنسان في الكون تقوم المنظومة من القيم تحدد تصوراته وعلاقاته وأعماله الظاهرة والباطنية، فكما أن الرؤية الكونية عند المسلم تتضمن نظاما في الاعتقاد تنشئ تصورات الإنسان وعباداته، ونظاما في المعرفة ينشا التشريعات والعلاقات ، فكذلك تضمن هذه الرؤية نظاما للقيم تتحدد بها واقع السلوك والعمل"[4].

ثالثا:النموذج المعرفي الإسلامي: مفهومه وخصائصه.

لكل نسق حضاري نموذجه المعرفي الخاص به، وكل نموذج معرفي يتأسس انطلاق من رؤية محددة للعالم أو الوجود، تجيب عن الأسئلة النهائية عن طبيعة: الكون والإنسان والوجود والحياة، لذلك رؤية الإسلامية للعالم تعتبر بمثابة الجانب الاعتقادي للنموذج المعرفي الإسلامي الذي يتشكل انطلاقا منها، وليس هو عينها، كما يتصور البعض، فمن مهمة إسلامية المعرفة كمشروع فكري حضاري تحويل تلك الرؤية للعالم المبنية على

1- طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، الإسهام النقدي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط01، 2006، ص147.

1- **المرجع نفسه**: ص147.

2- محمد محمد ربيع: **"المنهج القرآني في بناء المشترك الإنساني"**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، سنة14، عدد 66، 2011. ص119.

3- فتحي حسن الملكاوي: **"التأصيل الإسلامي للقيم"**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، سنة14، عدد54، 2008، ص07.

4- علي جمعة محمد ، تقديم كتاب: **إسلامية المعرفية بين اليوم والأمس**، طه جابر العلواني، مرجع سابق، ص07.

الوحي الرباني إلى نموذج معرفي، يزود الإنسان المسلم بكل الوسائل المعرفة التي يستخدمها لفهم العالم والوجود واكتشاف حقائق والقوانين التي تحكم العالم المادي للوجود، و أن من مهمة إسلامية المعرفة الربط بين الرؤية الإسلامية للعالم ونظرية المعرفة التي تتولد عنها، " إن إسلامية المعرفة باعتبارها رؤية تنبثق من عقيدة كلية عن الإنسان و الكون والحياة، وكذلك تنبثق عن الإجابة عن الأسئلة الكلية والنهائية المتعلقة بالوجود والقيم والمعرفة، وهي باعتبارها منهجية ينبثق منها نظام معرفي و إجراءات ومبادئ"[1].

لكي يحدث الاتساق والانسجام في بنية العقل الإسلامي يجب أن لا يفصل بين رؤيته للوجود وبين وسائلة الإدراكية والمعرفية، و إلا سيقع في التناقض كنتيجة لاستخدامه الأدوات الإجرائية للنموذج المعرفي الغربي، الذي تختلف رؤيته المادية العلمانية الإلحادية عن تصورات الرؤية الإسلامية إلى العالم، مما سيوقعه في حيرة وإرباك، ولن يتمكن من توليد المعارف، بقدر محاولته التوفيق بين أدوات النموذج المعرفي الغربي، وبين رؤيته الإسلامية للعالم، وفق منهج المقاربات أو المقارنات، أين حاول أين يدمج بين نموذجين يستحيل الدمج بينهما لطبيعة التصورات التي يحملها كل منهما على حدا، استهلالا سنقدم بعض التعريفات التي قدمها بعض المجتهدين في العالم الإسلامي للنموذج المعرفي الإسلامي :

1- مفهوم النموذج المعرفي الإسلامي:

في البداية نؤكد على أن النموذج يتأسس في الجانب الميتافيزيقي على الرؤية الإسلامية إلى العالم، التي وصفتها بالعالمية والشمولية والثبات، لكن على النقيض من ذلك النموذج لا يمكن أن يكون ثابتا ولا شاملا، لأنه عبار عن اجتهاد إنساني يقوم فيه العقل بقراءة توليدية من النص القرآني – الوحي و من قراءته الاستقرائية للكون، لذلك يكون قابلا لتعديل والتغيير حسب مقتضيات التاريخ والتطورات و تراكمات المعرفة التي تنتجها العقول الإنسانية.

إضافة، يتشكل النموذج من رؤية العالم التي تتحول من تصورات اعتقادية إلى تصورات معرفية حضارية، أي تصبح الرؤية لها فعالية في مجالات الحياة الإنسانية، لذا قلنا أننا في العالم الإسلامي نمتلك تصورات الرؤى الإسلامية إلى العالم لكنها فاقدة للفاعلية كما ذكرنا سابقا.

ويكون أكبر تجلي للرؤية الإسلامية إلى العالم في الجانب المعرفي، فيحول النموذج المعرفي التصورات عن: الإنسان و الإله والكون والوجود من عالم العقيدة إلى عالم العقل، حيث تتحول إلى ممارسات معرفية منضبطة منهجيا وفكريا، تدفع بالإنسان إلى البحث والتحري لإثبات تصوراته العقائدية بطريقة عقلية، فيدخل المجتمع إلى التاريخ، لأنه يتجاوز وظائفه الطبيعة إلى وظائف إبداعية كما حدث في الحضارة الإسلامية سابقا.

1- علي جمعة محمد ، تقديم كتاب: **إسلامية المعرفية بين اليوم والأمس**، طه جابر العلواني، مرجع سابق، ص08.

ويمكن أن نتلمس بعض مقدمات النموذج المعرفي في التراث الإسلامي، لكن لا يعني بالضرورة أن كل مقدماته صحيحة وهي لا تحتاج سوى لعملية الإحياء، وكأننا هنا رفعناه إلى مصاف الوحي، وهذا خطأ منهجي كبير يجب أن نتجاوزه.

لذلك، نتفق من البداية على أن النموذج المعرفي الإسلامي مقدماته المعرفية لم تصغ بشكل نهائي، ومع العلم أنه لم يبدأ التفكير في هذا البعد سوى منذ ثلاثة عقود مع مدرسة إسلامية المعرفة، لذلك نتفق مبدئيا أن هذه التعاريف التي نصوغها ليست نهائية بل هي محاولات، يجب أن تتلوها محاولات أخرى لتثبيت الجوانب المنطقية والمعرفية للنموذج المعرفي الإسلامي، نزعم أن محك وقدرة هذه المقدمات سنتأكد منها من خلال توليد المعرفة في العلوم الاجتماعية والطبيعية والإسلامية، من خلال إبداع مناهج جديدة في توليد المعرفة.

عرف الملكاوي النموذج على أنه جملة من العناصر المتكاملة التي تعطي لأية نظام معرفي هويته الخاصة ظمنا و تجلعه متميزا عن بقية النماذج، بقوله" يشير مفهوم النظام إلى مجموعة من العناصر التي تتكامل فيما بينها لتعطي للنظام هويته، بحيث لا يعود النظام هو المجموع الجبري لهذه العناصر، وإنما تولد هذه العناصر، ونتيجة تكاملها وتداخلها وتفاعلها، خصائص جديدة لا يمكن تمييزها من النظر في العناصر فحسب، والنظام في هذا السياق هو منظومة من الأفكار التي يعطي تكاملها رؤية كلية وفهما شموليا للكون والحياة والإنسان" [(1)].

أخذ هذا التركيب بين هذه العناصر المعرفية أكثر من تسمية فهناك من سماها النموذج، وهناك من سماه النظام المعرفي وغيرها من التسميات،"هذه المعادلة أو هذا التركيب بين مصادر المعرفة وطرق الوصول إليها يطلق عليه أحيانا النظام المعرفي، ورأي الضابط المعرفي، وثالثة النظام المعرفي ورابعة النموذج المعرفي، أو ما يطلق عليه في النسق الغربي الأوربي مفهوم البراديغم، وجميعها تشترك في حقل دلالي واحد، يشير إلى ذلك المركب الذي يشتمل على تحديد مصادر معينة للمعرفة، ويقم العلاقات بينها، ويحدد تدرجها وهرميتها، ويعين في الوقت نفسه طرائق نقدها ومعايير هذا النقد، وأسس مشروعيتها ومبررات الاعتقاد عليها، والاعتقاد فيها أنها معرفة حقيقية، والرضا بنتائجها واستخدامها وتوظيفها...الخ" [(2)]

وهناك من يخلط بين مفهوم الرؤية العالم و مفهوم النموذج المعرفي " كذلك من الخلط بين النظام المعرفي والنموذج المعرفي من جانب، ورؤية العالم من جانب آخر، في حين أن رؤية العالم تمثل إلا الإجابة عن الأسئلة النهائية حول الله و الإنسان والكون والحياة، ومن تمثل أساسا للنظام المعرفي وقاعدة عليها يؤسس، ومنها ينطلق

1- فتحي حسن الملكاوي: **طبيعة النظام المعرفي وأهمية البحث في موضوعه**، في كتاب: نحو نظام معرفي إسلامي، تحرير: فتحي حسن الملكاوي، مكتب الأردن، ط01، 2000، ص40/39.

2- محمد نصر عارف: **مفهوم النظام المعرفي والمفاهيم المتعلقة به**، في كتاب: نحو نظام معرفي إسلامي، مرجع سابق، ص67.

وليست هي النظام المعرفي، وان كان لا يخرج هو عنها فهي –رؤية العالم – الأصل وعليها ينبني النظام العرفي "[1] .

أما مكونات النظام المعرفي فهي مجموعة من العناصر، يقول منير " يكون النظام المعرفي الإسلامي مكونا من أربعة أبعاد وهي: الوحي والكون، والعقل الإنساني ظن التاريخ، ناظر هذه الأبعاد مستويات أربعة تمثل درجات الفعل ، تعبر عن دور الممارسة في نظرية المعرفة وهي: الوعي والمادة ، والتفسير والتأويل، والحدث في الزمان والمكان"[2]، يعرفه محمد عارف على بقوله: " النظام المعرفي بوصفه حقيقة وجهرا موجود في كل البنى المعرفية سواء أطلقنا عليه مسمى، أين تم تعرفيه، أم ظل كامنا متسربا في مختلف مستويات التفكير الإنساني ومجالاته، فكل الثقافات الإنسانية تشتمل علة نظام معرفي معين ، قد لا يدركه أبناؤه حتى العلماء منه لأنه بدون هذا الناظم لا يمكن أن يتم إنشاء ثقافة أو بناء علوم أو معارف"[3]، أما حسن بريمة يعرفه بقوله: " النظام المعرفي: شبكة مترابطة من المفاهيم الجامعة والمسلمات الكلية، التي تملك استنباطها من الرؤية الكلية والفضيات النظرية، ولها اتساق وانسجام فيما بينها، وتدعي التعبير الحقيقي عن مايدور في الواقع الاجتماعي "[4]

انطلاقا من هذه التعريفات السابقة وتأسيسا عليها، نبدي مجموعة من الملاحظات المنهجية كالتالي:

1- إن الخلط المنهجي بين الرؤية العالم والنموذج المعرفي ــ يؤدي إلى إرباك في تصور لطبيعة النموذج المعرفي، فالرؤية هي البعد الميتافيزيقي الذي يتأسس عليه النموذج وليست النموذج.

2- تتم عملية توليد النموذج المعرفي في اتجاهين مختلفين: الاتجاه الأول من الجزئي إلى الكلي، كالاشتغال على حقل معرفي فرعي: كاللسانيات، علوم التفسير، وغيرها لنصل إلى صياغة مقدمات ابستمية لنموذج معرفي كلي، والاتجاه الثاني: من الكلي إلى الجزئي تتم في هذه العملية وفق المنهج الاستنباطي كأن نصيغ في البداية المقدمات المعرفية للنموذج المعرفي ثم نترلها على مختلف الفروع المعرفية الحقلية .

3- انطلاقا من النموذج المعرفي الإسلامي الكلي يتم صياغة نماذج معرفية فرعية تختص بالحقول المعرفة المختلفة، تستمد من النموذج الأصلي المقولات المركزية المعرفية، في حركة تصاعدية أو تنازلية، و تدفع الممارسة العملية الإنسان إلى توليد المعرفة، من خلال نقل تلك العلوم المتولدة من عالم الحبر والمداد إلى عالم الحركة في الحياة والتاريخ، فمثلا تأسيس النموذج المعرفي في المجال التربوي يضفي إلى تأسيس مدرسة واقعية تستحضر وتطبق النموذج المعرفي التربوي، وهنا يقوم الواقع باختبار فاعلية النموذج ومن خلال عمليات النقد والتصحيح التي تطاله ليصل النموذج إلى مرحلة التوازن بين مكوناته، فيعطي دفعا حضاريا للأمة الإسلامية.

1- محمد نصر عارف: **مفهوم النظام المعرفي والمفاهيم المتعلقة به،** في كتاب: نحو نظام معرفي إسلامي، مرجع سابق، ص67.

2- وليد منير: **أبعاد النظام المعرفي ومستوياته،** في كتاب: نحو نظام معرفي إسلامي، مرجع سابق، ص169

3- محمد نصر عارف: **مفهوم النظام المعرفي والمفاهيم المتعلقة به،** في كتاب: نحو نظام معرفي إسلامي، مرجع سابق ص63.

4- محمد الحسن بريمة: **الظاهر الاجتماعية ونظامها المعرفي في القرآن الكريم،** في كتاب: نحو نظام معرفي إسلامي، مرجع سابق، 238

3-إن النموذج المعرفي الإسلامي هو اجتهاد بشري يجب الفصل بينه و بين الوحي الرباني، وان كان الوحي هو أساس ومرتكز هذا النموذج ومصدره، حتى نتمكن من اعادة الصياغة والتصحيح في كل دورة حضارية، يبقى الحكم على صلاحية النموذج أن تمكن من تجديد وإبداع منهج أو مناهج نتمكن من خلالها من توليد المعرفة في مختلف مجالات الحياة الإنسانية.

لذلك نصوغ التعريف الإجرائي للنموذج المعرفي كالتالي: " **النموذج المعرفي هو جملة من المقدمات المعرفية والمنطقية المتولدة من الرؤية الإسلامية للعالم، والتي تعتبر كأساس عقائدي ميتافيزيقي للنموذج، تستنبط هذه المقدمات من قراءة الوحي والكون، ومن قراءة نقدية واعية لتراث الإسلامي و لتراث الإنساني، تحدد تلك المقدمات طبيعة المعرفة ومصادرها ووسائلها وغاياتها، وصياغة النموذج تأتي نتيجة لجهد معرفي مشترك لجماعات علمية عديدة، يمكن تأسيسها كجماعة مدرسة إسلامية المعرفة التي أثارت النقاش حول طبيعة هذا النموذج**".

أصبح التمايز في عالمنا المعاصر بين الأمم على أساس المعرفة وليس على أساس المعتقدات، و تتمثل قوة وجاذبية النموذج الغربي في البعد المعرفي الذي يكون مخفيا فيه الجانب العقائدي، لذلك نحن مطالبون بنقل مقدمات النموذج المعرفي إلى مجالات المعرفة المختلفة، فمثلا يتم التأسيس المعرفي للعوم الاجتماعية والإنسانية من هذا المنطلق، وهنا تكون العلاقة جدلية بين مقدمات النموذج وطبيعة المعرفة المتولدة عنه، حتى نتجاوز البعد الأيديولوجي للعقائد ونخطو خطوة إلى الأمام، فإذا لم نستطع صياغة علوم من المقدمات النموذج فمن الضروري اعادة التفكير في هذه المقدمات، ولعل المقدمات التي ارتكز عليها النموذج المعرفي في التراث الإسلامي تحتاج إلى اعادة نظر أو توسيع، فمثلا طبيعة العلوم وتصنيفها، وكذلك المنهج الأصولي وقدراته على توسيع الاشتغال في العلوم الاجتماعية ، لذلك سنتناول أهم خصائص النموذج المعرفي الإسلامي كالتالي:

2- المقدمات المعرفية للنموذج المعرفي الإسلامي:

1.2- التوحيد كمقدمة معرفية مركزية في النموذج المعرفي الإسلامي:

انطلاقا من تصور الالوهية في الرؤية الإسلامية للعالم، والتي أكدنا فيها أن الله في الرؤية الإسلامية حقيقة متجاوز لهذا الوجود، وأنه ذات لا يمكن أن تدركها ذوات البشر، وأنه وصف ذاته في الوحي، ومن أدق أوصافه الوحدانية، وهو واحد احد خالق الكون والوجود، وهو المشرف والمسئول عن كل ما يقع في هذا الكون، تتأسس من هذا المبدأ مقدمة معرفية في النموذج المعرفي الإسلامي التوحيد كمقولة معرفية، تتفرع عنها جملة من المبادئ المعرفة التي تقع في طرف النقيض من النموذج المعرفي الوضعي الغربي [1]:

1- إسماعيل راجي الفاروقي: **أسلمة المعرفة**، مرجع سابق، ص05.

البعد الأول: هو وحدة المعرفة التي يجب بمقتضاها أن تسعى كل العلوم إلى طلب معرفة الحقيقة بمنهج عقلي موضوعي نقدي، وهذا سوف يريحنا وإلى الأبد من الزعم الذي يقسم العلم إلى "عقلي" و "نقلي" بما يوحى بأن الثاني غير عقلي؛ أو يقسمه إلى دراسات "علمية ومطلقة" وأخرى "اعتقادية نسبية".

البعد الثاني: هو وحدة الحياة والتي بمقتضاها يجب أن تأخذ كل العلوم في اعتبارها الطبيعة "الهادفة" للخلق وتعمل على خدمتها، وهذا سيقضى وإلى الأبد على الزعم القائل بأن بعض العلوم عظيم القيمة وبعضها محايد أو عديم القيمة.

البعد الثالث: فهو وحدة التاريخ التي يجب بمقتضاها أن تعترف كل العلوم بأن النشاط الإنساني كله ذو طابع اجتماعي أو مرتبط بالأمة، وأن تعمل على خدمة أهداف الأمة في التاريخ. وهذا سوف يقضى على تقسيم العلوم إلى "فردية" و "اجتماعية" مبرزا – وعلى الفور – جميع العلوم [على أنها] إنسانية الطابع وذات ارتباط بالأمة. ".

انطلاقا من تحويل التوحيد من مقولة غيبية اعتقاديه إلى مقولة معرفية تساعد على عملية بلورة المعرفة الإنسانية،" إن التوحيد الذي يمثل الله موضوعه (وليس الوحدة) هو ما يدفع بالنظام المعرفي في الإسلام آلة بناء النموذج الكلي وبلورة رؤية شمولية " (1).

وعلى العكس من الإيمان المسحي، فان الإيمان الإسلامي هو حقيقة يصل العقل إلى اليقين بها، وليس تسليما بلا تمحيص يعتمد على سذاجته وقابلية لسرعة التصديق، وحقائق اليمان وأخباره في الإسلام ليس أسرارا، ولا ألغازا غير منطقية، ولا سبيل إلى معرفتها إلا هي حقائق أو إخبار عقلية ونقدية، جرى إخضاعها للشك، وخرج المؤمن بها ننت اختارها ومحصها باليقين في صحتها" (2).

التوحيد بوصفه مبدأ للمعرفة، هو الإقرار بأن الله تعالى هو الحق، وأنه وحده لا شريك له، ويستبطن هذا الإقرار وجوب رد أمر البت في كل خلاف وفي كل شك، إليه سبحانه وتعالى، وبأنه لا دعوى ستتعصي على المعايرة والبت القاطع فيها، فالتوحيد إقرار بان الحقيقة قابلة لان تعرف ، وان بوسع الإنسان أن يصل إليها"(3).

2.2- مقدمة البعد الإيماني للمعرفة في النموذج المعرفي الإسلامي:

بعد مبدأ التوحيد كمقولة معرفية تأتي مقدمة الإيمان، يتحول الإيمان مقولة عقائدية غيبية حول : الله وكتبه ورسله، والغيبيات التي اخبر عنها الوحي الرباني،" يعرف علماء العقيد الإيمان الاعتقاد الجازم بان الله حق، أنه واحد لا شريك له، وأنه متصف بصفات الكمال المطلق، ومتره عن كل عيب أو نقص، فانه سبحانه

1- وليد منير: **أبعاد النظام المعرفي و مستوياته**، مرجع سابق، ص175.

2- إسماعيل راجي الفاروقي : **التوحيد ومضامينه على الحياة**، ص88.

3- إسماعيل راجي الفاروقي: **أسلمة المعرفة**، ص90 .

المستحق وحده العبادة "[1]، إلى مقولة معرفية تتأسس عليها جملة من المبادئ المعرفية الفرعية، التي تعتبر بمثابة أعمدة هندسية في الفكر الإسلامي.

يعني الحديث عن الإيمان والمعرفة بالضرورة الحديث عن العلاقة بين الدين والمعرفة، مما يعني أن الإيمان الإسلامي مقولة معرفية "إن الإيمان ليس مجرد مقولة أخلاقية، بل هو في الحقيقة، وفي المقام الأول مقولة معرفية، وهو بتعبير آخر، مفهوم مرتبط بالمعرفة وبصحة الأخبار التي يتأسس عليها، ولما كانت طبيعة محتواه الخبري مماثلة بطيعة المبدأ الأول للمنطق والمعرفة، ولما وراء الطبيعة، والأخلاق والجماليات، فان فعله في المتعرض له يشبه فعل النور الذي يضيء له كل شيء"[2] .

فإذا أقصت المذاهب الفلسفية الغربية المادية العلمانية الدين من دائرة المعرفة، واعتبرته ميتافيزيقا تجاوزها العقل البشري بعد اكتشافه للمنهج الوضعي التجريبي، فان الدين في الفكر الإسلامي وتراثه، يعتبر الركيزة التي تتأسس عليها بقية جوانب المعرفة، وهنا بالطبع الحديث عن الوحي والمعرفة، فالإيمان هو التصديق والإقرار بأن الله خالق هذا الوجود، ويحيط بعلمه به، وان الإنسان ذرة في هذا الكون، زوده بجانب فطري يدرك من خلاله عظمة خالقه " لما كانت المعرفة الإلهية لا متناهية، فان لا محدودية مداها تحولت إلى أنموذج معرفي يسعى المسلمون إلى التماهي معه وتحقيقه في العالم، وبينما تخترق المعرفة الإلهية العالم والوجود كلية مطلقة، فان الإنسان المؤمن بهذه المعرفة يبحث عن أملاك ممثل لها، ويبقى دائما في حركة ذهنية وحضارية لا تنتهي، فهو يعلم أنه لن يصل إلى تساوى مع العقل الإلهي، لكن يطمح إلى أقصى درجة تسمح له بمحاكاة هذا العقل"[3] .

ارتباط المعرفة بالإيمان، فالإنسان المؤمن هو الذي يبحث عن الله في حقائق الوجود، لأن التسليم بالألوهية يستتبع البحث عن تمظهرات الالوهية في حركة الإنسان والطبيعة والوجود، وبالتالي يتحول الإسلام من بداية إيمانية وروحانية إلى ممارسة معرفية عن تجليات الله في تفاصيل الوجود"[4] .

تأتي غائية المعرفة من اشتراط الإسلام للمعرفة بدءها بالإيمان الذي يحدد للمعرفة غايتها، فالوحدة بين المعرفة والإيمان، وشمولية المعرفة الإلهية انعكاسها في التجربة العقلية للإنسان، جعلتا من العلم الشامل والموحد وسيلة يستطيع المسلم من خلالها تحقيق إرادة الله على الأرض: انسنة العلم الإلهي، العدل الله، الحق الإلهي...تبعا لذلك، لا تكون المعرفة غاية بذاتها لذاتها، كما أنها لا تكون مقدمة ضرورية لفرض السيطرة والتسلط، إنها تحديدا وسيلة الإنسان لكي تكون حركته في العالم تجسيدا لحضور الالوهية فيه." [5].

1- مكي محمد: **البيان في أركان الإيمان**، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط02، 2003، ص24/25.

2- إسماعيل راجي الفاروقي: **التوحيد ومضامينه على الحياة**، مرجع سابق، ص89.

3- علي الشامي: **الحضارة والنظام العالمي، أصول العالمية في حضارتي الإسلام والغرب**، دار الإنسانية، بيروت، 1995، ص205.

4- **المرجع نفسه**: ص206.

5- **المرجع نفسه**: ص207.

3.2- مصادر المعرفة (الوحي والعقل) في النموذج المعرفي الإسلامي:

يعتبر الوحي الرباني من مصادر المعرفة في النموذج المعرفي الإسلامي، فإلصاق صفة الإسلام بالنموذج تعني منطقيا أن الدين الإسلامي هو الإطار المرجعي للمعرفة في النظرية المعرفية الإسلامية، ففي التراث الإسلامي نجد أن الوحي أهم مصدر في النظام المعرفي الذي تشكل في الحضارة الإسلامية ، وما تركت قراءته من إنتاج معرفي سواء في شكل علوم نقليه دينية أو علوم طبيعة عقلية، وحتى الفلسفة الإسلامية بالرغم من اتصالها بالعقل اليوناني إلى أنها حاولت جاهدة أن لا تتجاوز حقائق الوحي الديني.

فإذا كانت الفلسفة الوضعية في الحضارة الغربية قد أقصت الدين مطلقا من مجال المعرفة، بل ودعت إلى دراسته كظاهرة ثقافية في مجال الانثربولوجيا والعلوم الاجتماعية، وأعلت هذه الفلسفة من قيمة العقل الإنساني أين جعلته الحكم والمصدر في إنتاج المعرفة، والنظام المعرفي الغربي من عناصره العقل الإجرائي كأداة ومعيار، فان النظام المعرفي الذي تشكل في الحضارة الإسلامية على النقيض من ذلك، حيث " يتميز التصور الإسلامي للعلم والمعرفة بخصائص ذاتية، تعطي ذلك التصور أبعاده الدينية والعقلية الوجدانية معا، لكي تجعل من ذلك التصور الدينية والعقلية والوجدانية معا، لكي تجعل من ذلك التصور أداة فعالة لإدراك حقيقة ، إدراكا شاملا في إيصال المعرفة إلى أعماق النفس الإنسانية المتكونة من عوامل معددة ، وسهم في تكوين ذاتية إنسانية ذات أبعاد تتجاوز حدود المنطق العقلي الإدراك المادي والانفعال العاطفي والحالات الجامدة" [1].

تأسيسا على وحدة الأصل الإنساني في الرؤية الإسلامية للعالم، تتأسس وحدة القدرة على الإدراك المعرفي " لقد هيأ الله لكل إنسان بمقتضى إرادته التكوينية، المؤهلات الأساسية في إدراك المعرفة من آيات كتابه المنظور، من الحواس وإرادة البحث والاستكشاف والعقل، وذلك على وجه المساواة بين الناس جميعا فلا يحق لأمة ولا جماعة أن تدعي احتكار العلم، أو التفرد بالقدرة على استنباط المعرفة، لان الناس متساوون في تلك المؤهلات لحظة ميلادهم"[2] .

على العكس مما يذهب إليه بعض المستشرقون عندما يصفون الإنسان الشرقي المسلم على أنه إنسان وجداني تسيطر عليه الذهنية السحرية، بينما الأمم الغربية أمم عقلانية بالغريزة، فان النموذج المعرفي الإسلامي ينطلق من فكرة إمكانية تحصيل المعرفة في كل ضروبها على قدم متساو مهما كان الإنسان وعقله ولونه وعرقه وانتمائه الثقافي.

إن مضامين العلم-التحديد المعياري الوظيفي للعلم-في القرآن الكريم أو بقية الصادر الإسلامية عموما، أو عند المفكرين والعلماء في التاريخ المعاصر، يمكن حصرها في ثلاثة وظائف هي: قدرة العلم على تحديد

1- محمد الباقر حاج يعقوب: **التصور الإسلامي للعلم وأثره في إدارة المعرفة**، مجلة الإسلام في آسيا، ماليزيا، عدد خاص، ديسمبر 2011.ص09.

2- محمد احمد رفيع: ا"**المنهج القرآني في بناء المشرك الإنساني**"، مجلة إسلامية المعرفة، مرجع سابق،، ص121.

الحقيقة، وقدرة العلم على حل المشكلات، وفعالية العلم في تحقيق التجديد، وتغير الأوضاع والانتقال بها نحو الأفضل و الأقوى"[1].

نعطي في البداية تعريف للوحي، عرفه محمد عبده بقوله:" الوحي في أصل معناه هو تلك الطريقة في العلم التي تلقى بها النبي من الله تعالي تعاليم الرسالة الذي اختير ليبلغها إلى الناس " وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب" (سورة الشورى51)، ولكنه أصبح أيضا يطلق على التعاليم باعتباره مضمونا من المعاني كما هو الأمر بالنسبة إلى الحديث الشريف، أو باعتباره مضمونا ولفظا كما هو بالنسبة للقرآن "[2] ، و من خصائص الوحي [3]:

1- إن الوحي كله قرآنا وحديثا الهي المصدر، ولا مدخل للذات النبي فيه بوعي سوى التحمل والتبليغ، أما القرآن فهو الهي المصدر لفظا وعنى ، أما الحديث فهو الهي المصدر في معناه دون لفظه(وما ينطق عن الهوى أن هو إلا وحي يوحى) (سورة النجم:03)

2- الوحي وحقائقه مطلقة غير خاضعة للتعقيب الأساسي في ذاتها ودور و دور الإنسان إزاءها إنما هو دور الاستجلاء فحسب، وان كانت مطلقة لأنها نابعة من علم الهي مطلق بما هو كائن في عالم الغيب، وبما ينبغي أن يكون في حياة الإنسان بناءا على العلم وبالحقيقة ذاته وحقيقة أطواره من بدايته إلى نهايته"

3- ما جاء في الوحي لا يخالف أي من قضايا العقل أي مبادئه بل هو عار على مقتضاها، وما يظن انه مناقض للعقل ليس إلا متعاليا عن فهمه دون أن يكون مناقضا له.

بالتأكيد هذا الخطاب الإلهي المصدر، وهذا الوحي لا بد له من عقل يعقله ويفهمه على وجهه الصحيح، و هناك من يذهب إلى أنه يحتاج إلى قلب سديد ليستلهم معانيه، لذلك سنحاول أن نقف على مفهوم آخر على علاقة بمفهوم الوحي، والذي أكدنا على أهم خصيصة له أنه الهي المصدر، ألا وهو مفهوم العقل الذي هو مناط التكليف والفهم والاستيعاب لمعاني الوحي، ففي اللغة العربية نجد أن كلمة العقل تحمل المعاني التالية:

" العقل لغة: الحجر والنهي ضد الحمق، والمعقول: ما تعقله وتدركه بقلبك، ، والعقل : التثبت في الأمور، وسمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه من التورط في المهالك، أي يحبسه ، وعقل الشيء بعقله عقلا: فهمه"[4].

وردت مفردة العقل في الوحي الرباني سواء قرآنا أو سنة النبي المصطفى بثلاثة معاني:" ذكرت لفظة العقل ومشتقاتها في القرآن الكريم والسنة الشريفة كثيرا، وغالبا ما تطلق على أحد الأمور الثلاثة: العقل من حيث هو آلة لإدراك العلم، والعقل: من حيث عملية الإدراك والتعقل التي توصل لإدراك المعلوم، والعقل: بمعنى

1- العماري أحمد: **نظرية الاستعداد في مواجهة الحضارية للاستعمار:المغرب نموذجا**، فرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،ط01، 1997، ص104.

2- محمد عبده: **رسالة التوحيد**، ص109.

3- عبد المجيد النجار: **خلافة لإنسان بين الوحي والعقل**، مرجع سابق، ص70.

4- ابن منظور: **لسان العرب**، بيروت: دار الصادر، بدون سنة طبع.

العلم الذي يستفاد بالعقل"[1]، وفي الإسلام" العقل هو مناط التكليف، وهو الجهة التي يدرك بها الإنسان فحوى الخطاب، وهو الوسيلة الإنسان للمعرفة ، وهو (أي العقل) على معان، فعنده بديهيات مستقرة، وله القوانين مغروسة، وهو يصل إلى المعرفة من خلال التعليم والاستقراء والاستنتاج، ومن هنا وجد علم المنطق الاستقرائي والاستنتاجي، فان يتعرف الإنسان على علم المنطق للتعرف على قوانين العق ، وعى ما هو بديهي وعلى ضوابط الاستنتاج الصحيح"[2].

لقد جعل التنوير الغربي " أن لا سلطان على العقل إلا العقل" و لم يكن ذلك لمجرد انتصار العقل على اللاهوت الكنسي، وإنما كان ذلك لأن الفلسفة هذا التنوير" وضعية ومادية" نفت عن المعرف عالم الشهادة وحقائقه وحدة، والحقائق التي رأت العقل قادرا على أن يستقيل بإدراكها دون عون من الوحي والدين"[3]، وردت وسائل المعرفة العقلية الحسية في القرآن الكريم وفي عديد الآيات، يقول أحمد صالح: "يظهر استقراء مفردات القرآن الكريم، أن سبل المعرفة تعتمد في أثرها على الحواس، وقد قد ذكر الرؤية في مائة وخمسة وثمانون آية، والسمع في مائة وسبعون آية، والنظر في قرابة مائة وعشرون آية، وبمقارنة العدد الكبير لتكرار المفردات في السبيل الحسي للمعرفة، مع العدد القليل لتكرار السبل الغيبية للمعرفة، يتجلى مدى تأكيد القرآن الكريم على استخدام السليم للحواس للوصول إلى العلم الحقيقة وفهمه"[4].

إن الإسلام ليس دينا مقصودا به المجانين، وهذا يعني أنه علينا أن نجدد معرفتنا بالإسلام وبالرؤية الإسلامية للوجود، وأن نكون باستمرار حذرين ضد كل التأويلات الخاطئة والمنحرفة، كما يعني أن نرتقي دائما إلى المستوى المعرفة الصحيحة بالإسلام وبالرؤية الإسلامية للوجود، وذلك لكي نضع كل معرفة أخرى نحصل عليها في مجالات العلوم المختلفة في مكانها الصحيح من جهة علاقتها بالمعرفة الأولى، بحيث تحفظ للمعرفة في أنفسنا نظاما عادلا ومتوازنا"[5]

إن أكبر معضلة ابستيمولوجية في النموذج المعرفي الإسلامي تتمثل في طبيعة العلاقة بين النص- الوحي والعقل، فهل الوحي متسامي على العقل في رتبة الحقيقة؟ أم أن العقل والوحي كلاهما في نفس الرتبة؟ فالحقيقة التي يتوصل إليها العقل بالضرورة يجدها في الوحي، وهل الوحي مصدر معرفة فقط بالنسبة للعقل، أم قد يحوي

1- معاذ سعيد الحوى: **"النظر العقلي وأثره في تزكية النفوس"**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، سنة14، عدد54، 2008، ص71.

2- سعيد الحوى: **الأساس في السنة وفقهها**، قسم العقائد، دار السلام، القاهرة، ج01، ط03، 1996، ص28.

3- محمد عمارة: **"الموقع الفكري لابن رشد بين الغرب و الإسلام"**، مرجع سابق، ص90.

4- صالح احمد علي: **الأصول التاريخية للعقل في الفكر العربي**، في كتاب: مكانة العقل في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط01، 1996، ص18

5- سيد محمد نقيب العطاس: **مرجع سابق**، ص130.

ناظما منهجيا كما عبر عنه حاج حمد في دراساته لابستيمولوجيا الإسلامية المعرفة، يستخدمه العقل الإسلامي في التأسيس لفلسفة علوم معاصرة، أم أن العقل يكون مسددا و مؤيدا بالوحي حتى لا يقع في الزلل كما في العقلانية الإسلامية التي طرحها المفكر طه عبد الرحمن؟ لذلك تحتاج هذه المقدمة إلى جهود معرفية مكثفة لإعادة الوصل بين طرفيها (العقل والوحي).

إضافة إلى أن ثنائية العقل والوحي التي تؤدي حتما إلى ثنائية في العلوم الإسلامية علوم نقلية تعمد على المنهج الاستنباطي في توليد معارفها، وعلوم عقلية كالطبيعيات والرياضيات والمنطق تسخدم المنهج الاستقرائي للوصول إلى المعرفة، و طبيعة العلاقة بين الوحي والعقل في التراث الإسلامي التي انفصل بشأنها العقل الفلسفي الإسلامي إلى: رشديون نسبة إلى ابن رشد، وغزاليون نسبة إلى آبا حامد الغزالي.

لذلك العلاقة بين الوحي والنص نتلمسها دائما كمقدمات منهجية يصرح بها المؤلف في أي كتاب تراثي، سواء ابن خلدون أو الشاطبي أو غيرهما، لذلك نعتقد أننا في مرحلة التأسيس لنموذج معرفي إسلامي لتوليد المعارف، فلا ندعي أنه نموذج كامل العناصر، وإلا لحكمنا على أنفسنا بأننا ندور في حلقة مفرغة، فإذا كان النموذج المعرفي الإسلامي قد تحقق سابقا في الحضارة الإسلامية، ونحن سلمنا جدلا أننا الآن في مرحلة الاستئناف الحضاري، فكيف نتكلم عن نموذج معرفي ونحن لم نختبر مقدماته في إنتاج المعرفة.

دخل النموذج المعرفي في التراث الإسلامي في علاقة تفاعلية مع منتجات الحضارية الإنسانية التي سبقته كاليونانية والفارسية والرومانية، فما موقف النموذج المعرفي الذي نريد بناؤه من مناهج النموذج المعرفي الغربي المعاصر؟ لذلك بعيدا عن الفكر التبشري ومع ضرورة التحلي بالموضوعية العلمية في طرح هذه القضايا، وبدون عقدة التسامي في تناول النموذج المعرفي الغربي وتفكيكه إلى عناصره الأولية، يجب التفكير في الطرح المعرفي لمقدمات منهجية ومعرفية نتمكن من خلالها الجمع بين الوحي والعقل، وتبقى السلامة المنطقية لهذه المقدمات إذا تولدت عنها المعرفة سواء في الطبيعيات أو الإنسانيات، أو غيرهما.

4.2- التصور الإسلامي للعلم في النموذج المعرفي الإسلامي:

يتأسس العلم من البعد الكسمولوجي للرؤية الإسلامية للعالم في الرؤية الإسلامية الوجودية باعتباره آلة عقلية يسعى من خلالها الإنسان إلى اكتشاف القوانين التي تحكم سير الكون، ليصل إلى عظمة خالقه، وبالتالي عمليات التدبر التي تحث عليها آيات القران الكريم للتفكر في ملكوت الله، توصل الإنسان المسلم لتؤكد من وحدانية الله تعالى، و هنا الانتقال من الاعتقاد إلى المعرفة، هو دليل وجودي مادي على عظمة خالق الكون، وأيضا حتى يحقق الخلافة في الأرض من خلال عملية الاعمار التي تحتاج إلى العلم في كل حضارة إنسانية" القضايا ذات البعد الكوني تمثل قضية تسخير الكون للإنسان وانه معد لأجله، ومنفتح لاستعطائه، وممهد لينجز مهمتهم التي من اجلها خلق وقضية استثمار الكون والانتفاع بمرافقه وتسخير مقدراته لبناء الحياة، في اتجاه

الغاية العليا ، وهي تحقيق الخلافة، ابتداء بالتدبر والتفكر لتحصيل العلم ، وانتهاء بالاستثمار التطبيقي النفعي لتحصيل العلم، وقضية الرفق بالكون والحفاظ عليه من أن تناله أيدي الفساد والتدمير"[1] .

التصور الإسلامي للعلم مناقض تماما لتصور الفلسفات الوضعية الغربية، فالعلم مؤسس على التوحيد وعلى الإيمان بالله، " يؤسس الإسلام رؤية شمولية للعلم، تبدأ من ضرورته للإيمان وأهميته لتطور الحياة البشر وصولا إلى تعيين وسائله وغاياته، الأمر الذي يضع العلم في سياق كونه أداة الإنسان في تعقله لذاته ، ولربه ولطبيعة والبشر والحياة بشكل عام، أما العقل الذي بيدا بتعميق الوعي العلم الإلهي، فانه ينتج علما إنسانيا يسعى إلى محاكاة العلم الإلهي، بحيث ينبغي على العلم الإنساني أن يكون مجسدا للعلم الإلهي في أبعاده الشمولية والتوحيد والانسانوية" [2].

طبعا العلم أداته العقل الذي يرتبط بأهم مصدر للمعرفة في النموذج المعرفي هو الوحي الرباني، " العقل لاشك طاقة فعل، ووسيلة يتوصلا بها للمعرفة والعلم من مصدرهما الأساسية: الوحي والكون، إن الوحي يمثل دائرية المعارف الإسلامية، أما الكون فانه يمثل المعجم والمختبر الذي يحوي على مفردات هذه الدائرة"[3] .

ومن مبدأ التسخير الرباني للكون للإنسان في هذا الكون، ودعوته إلى الاعمار والاستخلاف فالمسلم مطالب بطلب العلم والكشف عن أسرار الوجود" فالعقل المسلم مدعو من منطلق الخلافة إلى تسخير الكون والكائنات لما فيه النفع: نفعه ونفع الكون والكائنات من حوله، ومدعو إلى العمل والسير في دروب الكون ومناكبه، ومدعو إلى العلم بأسراره وتسخي هذا العلم لما فيه الخير الخير، والعقل المسلم من منطلق الخلافة هو صاحب الشأن والكلمة في الكون ومطالب بالسعي في الاعمار، وبالعلم والانجاز والتسخير يحقق الإنسان مهمته في الأرض، ويبلغ غايته"[4].

" إن الرؤية الإسلامية القويمة التي يتكامل فيها الوحي والعقل والكون، ويصرف فيها العقل المسلم إلى النظر والدبر والعمل في عالم الشهادة وشؤونه ، كما يوجهه الوحي ، هي الرؤية التي مكنت السلف الأول ناصية الإبداع، وفتحت أمام العقل السلم أبواب التجريب والنظر و التنقيب في سنن الحياة والكائنات، وفتحت للإنسانية آفاقا جديدة في مجال الحضارة"[5]

1- عبد المجيد النجار:"**دور الإصلاح العقائدي في النهضة الإسلامية**"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، العدد الأول، سنة الأولى، 1995، ص70.

2- علي الشامي: **الحضارة والنظام العالمي**، مرجع سابق، ص208.

3- التيجاني عبد القادر: "**المفهوم القرآني والتنظيم المدني**"، محلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، عدد الأول، سنة أولى، 1995.

4- عبد الحميد أبو سليمان: **أزمة العقل المسلم**، مرجع سابق، ص130.

5- **المرجع نفسه**: 122.

إن الروح العلمية التي تجد مفهومها في كثير من الكتب المنهجية في العالم العربي، والتي ترجعها في الغالب الأعم إلى الثقافة المجتمعية أو البيئة الاجتماعية التي برأيهم لا تحفز على طلب العلم، والتي يقدمها الفلاسفة الغربيون على أنها ملكة جبلت عليها أممهم وحرمت منها باقي الأمم، فان مبدأ وأساس هذه الروح العلمية هو التصور الاعتقادي الذي يتحول إلى تصور معرفي يحفز الإنسان السعي في هذا الوجود لتحقق من منطلقاته الميتافيزيقية.

فإن بدت الحضارة الغربية اليوم أنها حضارة علمية عقلانية بحتة، فتلحظ من باب التقليد في العالم العربي والإسلامي ذلك الكم الهائل من العمران المادي الذي يضم بين جنباته المعاهد والجامعات، إلا أنها لا تقدم للإنسانية أية إضافة معرفية بل تحتل معظم الجامعات العربية المراكز الأخيرة في ترتيب الجامعات العالمية، لأن منتسبيها فاقدون للروح العلمية، بل إن مشتغليها فاقدون للرؤية الإسلامية للوجود التي تدفعهم للبحث والعلم لا سعيا لتحقيق مكاسب مادية بل لتحقق المعرفي من معتقداتهم الدينية الإيمانية.

نحن اليوم لسنا في حاجة لنكرر أمام الأمم ونثبت صحة عقيدتنا الإسلامية، بل نحن مطالبون ومن منطلق التدافع الحضاري إلى تحويل معتقداتنا إلى مبادئ معرفية ننافسه بها الأمم، ونثبت لهم أن العلم في الرؤية الإسلامية يختلف عن العلم في الرؤية الغربية بل ومتجاوزا لها لأنه مسددا من الوحي الرباني، و يجب أن تعمم هذه الرؤية في المنظومات التربوية في العالم العربي والإسلامي، وإفهام الناشئة أن العلم هو الطريق الدال على وحدانية الله، وان العلم من الفروض التي تتحقق بها الخلافة في الأرض، ويتحقق بها الاعمار الكوني، وأنه بدون علم وعمل فإننا لن نحقق العبودية التي خلق من أجلها الإنسان.

إن آيات عديدة تضع الجماعة البشرية المؤمنة في قلب العالم والطبيعة، وتدفعها إلى أن تبذل جهدها من أجل التنقيب عن السنن والنواميس في أعماق التربة، وفي صميم العلاقات المادية بين الجزئيات والذرات، إننا بإزاء حركة حضارية شاملة تربط بين مسالة الإيمان ومسالة الإبداع والكشف بين التلقي عن الله والتوغل قدما في مسالك الطبيعة منحنياتها وغوامضها، بين تحقيق مستوى روحي عال للإنسان على الأرض، وتسخير طاقات العالم لتحقيق الدرجة نفسها من التقدم على المستوى المادي "[(1)].

نجد في كثير من الآيات " ترغيبا في علوم الكائنات، وإرشادا إلى الحث فيها لمعرفة سنن الله وحكمه فيها، وآياته الكثير فيها دالة على علمه وحكمته ومشيئته وقد ته ورحمته، ولاجل الاستفادة منها على اكمل الوجوه التي ترتقي بها الأمة في معاشها وسيادتها...وارشد القران الكريم إلى جميع العوم النباتية الحيوانية والإنسانية والفلكية والجوية والحسابية"[(2)].

1- عماد الدين خليل: **حول تشكيل العقل المسلم**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط01، 1991، ص77/78.

2- رشيد رضا: **تفسير المنار**، دار الفكر، بيروت، الجزء08، ص291.

إن خلل ما أصاب الاتساق الذي كان يجمع بين عناصر النظام المعرفي الإسلامي في الحضارة الإسلامية، والذي أدى لاحقا إلى انحطاطها وسقوطها، وهذا الخلل يتمثل في تغليب العلوم الغيبية التي تعنى بعالم الغيب، على حساب على عالم الشهادة، والتحول من تزكية العقول إلى تزكية النفوس مع المذاهب الصوفية المتطرفة، التي دعت إلى الترك الدنيا و ترك العلم بالضرورة لاكتشافها.

لذلك إحدى المعضلات التي تواجه تأسيس النموذج المعرفي الإسلامي لنتمكن من عملية الاستئناف الحضاري، وهو كما قلنا سابقا كيف نعيد التوازن بين الوحي والعقل وكيف نحقق العلاقة التكاملية بينهما، فإننا في حاجة إلى اعادة التوازن والتكامل بين عالمي الغيب والشهادة، لأن تفوق الحضارة الغربية في عالم الشهادة، أدى ببعض المسلمين إلى التشكيك في عالم الغيب الذي يعتبر المكون الثاني للوجود في الرؤية الإسلامية.

لذلك، نرى أن التمكن من معرفة عالم الشهادة يصبح أكثر من ضرورة علمية بل ضرورة عقائدية لأنه دال على عالم الغيب ودال على وحدانية الله تعالى، وهو أيضا إثبات معرفي بأن عالم الشهادة المادي الحسي، ليس عالما مستقلا بذاته بل هو خاضع لمشيئة الله، وحتى نقدم نموذجا حضاريا يؤكد أن معتقداتنا الدينية تدفع بالإنسان إلى الاعمار الكوني و إلى والكشف عن القوانين التي تحكم الكون، ونكون في علاقة قيمية أخلاقية مع البشر ومع الوجود.

5.2- البعد القيمي للمعرفة في النموذج المعرفي الإسلامي:

انطلاقا من البعد الايكسولوجي للرؤية الإسلامية للعالم تتأسس مقدمة معرفية هامة في النموذج المعرفي وهي البعد الغائي القيمي للمعرفة والعلم، وارتباط الأخلاق بالعلم بل وأسبقيتها عليهما، فيهدف العلم في الرؤية الإسلامية إلى الغاية الأسمى وهي معرفة وحدانية الله، وهي عبادة الإنسان لربه، من خلال الخلافة والتعمير في الأرض " الهدف الأساسي للمعرفة العلمية في الإسلام ه هداية الإنسان والأخذ بيده ، نحو الله خالق الكون وحافظه، كما ينتظر من ذلك العلم أن يكتشف وحدة الطبيعة وبالتالي وحدة خالقها، ومثل فكرة التوحيد الخالق مبدأ أساسيا في الإسلام خضع لتقييمه سائر الأفكار"(1).

إن البعد القيمي للمعرفة الإسلامية لا يضع الإنسان في حالة تقابلية مع الطبيعة، كما وضعته الفلسفات الغربية، علاقة صراع وغزو كما عبرت فلسفة التنوير عن أحد مبادئها بالسيطرة على الطبيعة، ثم تعدتها إلى السيطرة على البشر من منطلق الرقي العرقي والحضاري، مثلما فعلت في الحملات الاستعمارية على الشعوب المستضعفة، ولا تزال إلى يومنا هذا تتعامل مع الشعوب غير الغربية من منطق أسياد وعبيد.

أما العلاقة بين المسلم والطبيعة هي علاقة أخلاقية بالدرجة الأولى " إن الإسلام في تصويره للعلاقة بين الإنسان والعالم يرسم خطا جديدا...خطا يقوم على الوئام والانسجام والتكامل والتوافق، والتجانس والالتحام

1 – مهدي كلنشلي: **من العلم العلماني إلى العلم الديني**، دار الهادي، بيروت، ط01، 2003، ص202/201.

بين الإنسان والطبيعة، بين الجماعة المؤمنة والعالم...فما دامات قوة الطبيعة وطاقاتها قد سخرت أساسا لخدمة الإنسان ومساعدته على الرقي الحضاري واعمار العالم، فان العلاقة بين بينهما ليست بالضرورة علاقة قتال وصراع وغزو ...إنما علاقة انسجام وتكامل وكشف وتنقيب" (1) .

إن الإنسان في الرؤية الإسلامية للوجود ومن منطلق أنه مخلوق مستخلف في الأرض، يجعل مقومه الأساسي و المصدر الأساسي للقيم هو الوحي الرباني، وبالتالي لا يحق له التصرف بحرية مطلقة كما يتوهم البعض، بل العكس من مبدأ الاستخلاف لا يحق له تطوير علوم تؤدي إلى تدمير الطبيعة الكون، ولا يحق له أن يبدل الخلق ويشوهه، كما تفعل بعض المختبرات الغربية التي تسعى إلى تعديل الجينات الوراثية للبشر عن طريق الهندسة الوراثية، أو عن طريق البيوطيقا الطبي، وأبحاث الفيزياء النووية، أو التلوث للذي يعمل على تدمير الكون.

2- المنهجية الإسلامية: المبادئ المعرفية لإسلامية المعرفة.

انطلاقا من المقدمات المعرفية التي تمثل العناصر البنيوية للنموذج المعرفي الإسلامي، وهي عناصر منبثقة عن تصورات الرؤية الإسلامية للعالم - الوجود، نتنزل إلى مستوى آخر وهو المنهجية الإسلامية التي تتبلور مبادئها من تلك المقدمات المعرفية، والتي يجب أن لا تتجاوزها، لأنها تمثل البعد الميثدولوجي للمنهجية الإسلامية، وليس البعد الإجرائي للمنهج، لذلك ابتداء نتناول مفهوم المنهج في اللغة العربية " منهج: طريق نهج: بين واضح، وهو المنهج،...، والجمع منهجان و نهج ونهوج، وسبيل منهج:كنهج ومنهج الطريق، وضحه والمناهج كالمنهج والنهج الطريق، وضح واستبان وصار منهجا واضحا بينا ...المنهاج الطريق الواضح واستنهج الطريق صار منهجا..." (2) .

يدل الاستعمال اللغوي للمفردة المنهج أنه الطريق أو السبيل الواضح، وهذا يعني مجازا أنه في المعرفة متى سلك الإنسان منهجا سليما كانت نتائجه المتولدة عنه سليمة، لذلك المنهج هو الطريق الموصل إلى المعرفة، أما في القرآن الكريم فوردت كلمة المنهج في الآية " لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا" (سورة المائدة : 48)، فالمنهاج هو الطريق الموصل إلى القصد ، وبقصد اكتمال المنهج المؤدي إلى ذلك"(3).

" إن المنهجية والمنهج ليس حقيقة واحدة وإنما أحدهما يمثل إطارا للآخر، فالمنهجية هي العلم الذي يدرس كيفية بناء المناهج واختيارها وتشغيلها وتعديلها، فهو الواصلة مابين النموذج المعرفي والمناهج، التي تمثل

1- عماد الدين خليل: **حول تشكيل العقل الإسلامي**، مرجع سابق، ص151.

2- ابن منظور: **لسان العرب**، تحقيق عامر احمد العامري، دار الكب العلمية، بيروت، ط01، 2003، ص447.

3- سيف الدين عبد الفتاح: **المنهجية الإسلامية وأدواتها من منظور إسلامي**، في كتاب: المنهجية الإسلامية، أحمد فؤاد باشا وآخرون، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ج02، ط01، 2010، ص647.

الوسائل والطرائق إلي تستخدم للوصول إلى الحقيقة و يسلكها العقل البشري لكشف غوامض الوجود وفك أسراره والاقتراب من حقائقه"[1] .

إن قضية إسلامية المعرفة قضية منهجية كذلك، تقوم على اكتشاف العلاقة المنهجية بين الوحي والكون، وهي علاقة تداخل وتكامل منهجي تكشف عن استيعاب منهجية القران العظيم للكون، وسننه وقوانين حركته، كما أن فهم ومعرفة السنن الكونية والقوانين الطبيعية تساعد على فهم واكتساب قواعد منهجية القرآن المعرفية" [2]

حدد الملكاوي جملة من مبادئ المنهجية الإسلامية كمايلي[3]:

أ- مراعاة الاتساق الداخلي بين الرؤية الكونية أو رؤية العالم، وما ينبثق عنها من عناصر النظام المعرفي، وما يتضمنه من عناصر منهجية.

ب- اعتماد المرجعية القرآنية ضمن مفهوم الوحدة البنائية للقرآن الكريم، والسنة النبوية بوصفها بيانا لنصوص القرآن وتطبيقا لتوجيهاته.

ج- الجمع بين القراءتين: أي القراءة التوحيدية والتكاملية التي تقود إلى معادلة التكامل المعرفي.

د- إعمال منظومة القيم المنهجية العليا:التوحيد و التزكية والعمران، بوصف هذه القيم الثلاثة أساس حاكمة لسائر المبادئ والقيم والمسويات النظرية والعملية.

ه- تشغيل إسلامية المعرفة: التي تشترط التمكن والاستيعاب والتجاوز: عن طريق السعي نحو الأفضل والأحسن والأكثر اتقانا، والترقي في منازل الكمال البشري.

1-مبدأ المنهج المعرفي التوحيدي ووحدة الحقيقة:

يعتبر التوحيد كمقولة مركزية في النموذج المعرفي الإسلامي، وعليه يتأسس مبدأ المنهج التوحيدي و ليس الواحدي، وجملة من المبادئ الفرعية التي يمكن أن نعتبرها اللبنات الأساسية للمنهج الإسلامي،نوجزها في:

-وحدة الحقيقة: إن وحدانية الله تعالي تقتضي معها بالضرورة وحدة الحق والخلق، وعليه هناك وحدة " في الحقيقة .بمعنى يمكن أن تتعدد المناهج والوسائل الإدراكية لكن الحقيقة في نهاية واحدة.

فإن خير ما يوصف به موقف الإسلام هو أنه قائم على "وحدة الحقيقة"، وهذه الوحدة مستمدة من وحدانية الله المطلقة، إن "الحق" هو أحد أسماء الله الحسنى؛ وإذا كان الله واحداً بالفعل كما يؤكد الإسلام، فلا يمكن أن تتعدد الحقيقة. إن الله يعلم الحقيقة ويترلها من خلال الوحي صافية إلى خلقه، فلا يمكن أن يجيء ما

1- ناصر محمد عارف: **النظام المعرفي والمفاهيم المعلقة بما**، مرجع سابق، ص08.

2- طه جابر العلواني: **إسلامية المعرفة بين اليوم والأمس**، مرجع سابق، ص19.

3- فتحي حسن الملكاوي: **منهجية التكامل المعرفي**، مرجع سابق، ص249.

يتزل به الوحي مختلفاً عن ما في الحقيقة الواقعية لأن الله سبحانه هو خالق الحقائق كلها الواقعية منها والمطلقة، تتفرع عن هذا المبدأ ثلاثة مبادئ فرعية في المنهجية الإسلامية [1]:

الأول: إن وحدة الحقيقة تعني رفض أي إمكانية للتناقض بين الحقائق الواقعية وما يأتي به الوحي. فكل ما يقرره الوحي لابد أن يكون صادقاً منسجماً مع الواقع موافقاً له؛ إذ لا يتصور أن يكون الله – تعالى جاهلاً أو غاشاً أو مضللاً لمخلوقاته.

الثاني: إن وحدة الحقيقة تفرض أنه لا يوجد تعارض أو خلاف أو تفاوت مطلق بين العقل والوحي، فوحدة الحقيقة ترفض رفضاً قاطعاً فكرة عدم وجود مبدأ أو حقيقة أو فهم أعلى يمكن أن يزيل التناقض.

الثالث: إن وحدة الحقيقة، أو طبيعة قوانين المخلوقات والسنن الإلهية، تفرض أن باب البحث في طبيعة الخلق أو في أي جزئية منه لا يمكن أن يغلق، وذلك لأن سنن الله في خلقه غير محدودة. فمهما عرفنا منها، ومهما تعمقنا في هذه المعرفة، فلا يزال هناك دائماً المزيد منها ليكتشف. ومن هنا، فإن الاستعداد لقبول الجديد من البراهين، والإصرار على متابعة البحث هي خصائص لازمة للعقل المسلم الذي قبل مبدأ وحدة الحقيقة فالموقف الناقد لكل الدعاوى الإنسانية.

على العكس من تعددية الحقيقة في المنهجية الفلسفية الغربية، والتي ترى أن بتعدد المنهج والوسائل تتعدد الحقائق، و اعتبرت الحقيقية العلمية أرقي هذه الحقائق وأصدقها، لأنه يمكن أن يتحقق منها عن طريق التجريب، وأن الحقائق الدينية هي حقائق ميتافيزيقية لا يمكن اختبراها، لذلك يجب استبعداها من العلم نهائيا " أن القول بالحقيقتين–وليس بالوحدة الحقيقية والحق–هو التعبير عن مناهج الفلسفة الوضعية من الدين، وعلاقته بالعلم، فهي ترى أن المعارف الدينية قلبية وجدانية، لأن دورها النفعي بالنسبة للعامة الناس الذين لا تضبطهم الفلسفات العقلية، بينما المعارف العلمية عقلية براهانية، يخضع للفحص والاختبار الذين لا تحتملهما المعارف الدينية الفلسفية الوجدانية، وان من النافع وجود الحقيفتين متجاورتين، تجاور الغرفتين المستقلتين، لكل منهما خطابها ومعاييرها وجمهورها،ى فالحقيقة الدبين حقيقة لا عقيلة ولا علمية صادقة بالنسبة لجمهورها، والحقيقية العلمية الفلسفية صادقة بالنسبة للخاصة المدركة لها"[2]، " ونقصد بالرؤية الواحدية، تلك الرؤية التي تقول أن منهج التفكير و البحث في أية قضية، أو مسألة من مسائل الواقع الطبيعي أو الاجتماعي أو الإنسانية هو المنهج الطبيعي" [3].

-موضوعية الحقيقة ونسبية الموقع منها: " إن العقل المسلم وفطرته يكون على وفطرة بنو الوحي وهدايته لذلك فالحقيقة لدى العقل المسلم هي حقيقة موضوعية قائمة يدرك وجودها ويدرك أبعادها ، ويسعى للتفاعل

1- اسماعيل راجي الفاروقي: **أسلمة المعرفة**، مرجع سابق، ص54/53.

2- محمد عمارة: **الموقع الفكري لابن رشد بين الإسلام والغرب**، مرجع سابق، 204.

3- **هيئة التحرير**: مجلة إسلامية المعرفة، مرجع سابق، ص26.

3- عبد الحميد أبو سليمان: **قضية المنهجية في الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص26.

السليم معها، ومع نواميسها وسننها، والحقيقة وان كانت جوهرا واحدا لا تغير ولا يتبدل إلا أن موقع الإنسان منها فدا وجماعة هو موقع جزئي يتغير في الزمان والمكان وهذا يعني نسبية الموقع ونسبية التطبيق" [1] .

" وقد أخذ كثير من العلماء في القرنيين الأخيرين يرون أن طبيعة المنهج في اكتساب المعرفة، واختبارها وتوظيفها، قد قسمت لصالح المنهج التجريبي ، الذي اثبت قدرا كبيرا من الفعالية في التعرف الأشياء المادية في الطبيعة...اخذ المنهج العلمي اجرئاته إلى موضوعات الظواهر الاجتماعية والإنسانية والنفسية...وان المنهج العلمي هو بالحق المنهج التجريبي" [2].

إذن هذه أهم خاصية للمنهج في فلسفة العلوم الغربية خاصة مع مدرسة فيانا – الفلسفة الوضعية المنطقية التي اعتبرت أن أية معرفة لا يمكن اختبراها هي معرفة لا أساس لها من الصحة، و تأتي على رأسها المسائل الميتافيزيقية الدينية التي تعاملت معها بمبدأ القابلية للتحقق، فما لا يتحقق حسيا لا يمكن إخضاعه للتجربة إذن هو ليس من المعرفة ولا داعي لدراسته لأنه غير قابل للتجريب، مع العلم أن المنهج التجريبي في الحقل الغربي أثبت عدم قدرته على التحرر من التحيزات الأيديولوجية للباحثين تجاه الظواهر الإنسانية التي يدرسونها إضافة إلى صعوبة التحقق التجريبي لعديد للظواهر كالانتحار والجريمة وغيرها "[3]

وعليه فان الباحث الذي يتبنى المنهجية التوحيدية، يستعمل مناهج متعدد في سعيه لتدبير شؤون حياته العلمية والعملية، تبعا لطبيعة الموضوع الذي يكون موضع نظر.

2- ثنائية الوجود (عالم الغيب وعالم الشهادة) تلزم بالضرورة ثنائية مصادر المنهجية الإسلامية:

إن ثاني مقدمة معرفية في النموذج المعرفي الإسلامي هو الإقرار بثنائية الوجود، أي هناك عالم الغيب و عالم الشهادة، وتأسيسا على هذه الثنائية يتشكل المبدأ الثاني في المنهجية الإسلامية، وهو ثنائية المصادر المعرفية: الوحي الرباني، و الوجود أو الكون أو العالم الحسي المادي" تحديد المصادر المعرفية التي تمثل مظان للحقيقة ينبغي أن تنصرف المنهجية فيها، فالانطلاق من أن مصدر المعرفة الوحيد الوجود والمحسوس، يوجد منهجية تختلف عن الرؤية العرفانية الباطنية، كذلك فان الانطلاق من أن مصادر المعرفة هي الوحي والوجود يختلف عن السابقين حيث يؤدي تحديد مصادر المعرفة إلى تحديد أبعاد المنهجية"[4].

1.2-الوحي كمصدر للمعرفة في المنهجية الإسلامية:

يعد الوحي أحد المصادر الرئيسية للمعرفة في المنهجية الإسلامية " إن الوحي كمصدر للتوحيد الإسلامي هو كلمة الله وإرادة الحق التي أوحى بها إلى نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، ليبلغها إلى الناس كافة،

1- عبد الحميد أبو سليمان: **قضية المنهجية في الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص26.

2- **كلمة التحرير**: مجلة إسلامية المعرفة، مرجع سابق، ص06.

3- **كلمة التحرير**: مجلة إسلامية المعرفة، مرجع سابق، ص07

4- محمد نصر عارف: **النظام المعرفي والمفاهيم المتعلقة به**، مرجع سابق، ص11.

وجوهر ما يقدمه للناس هو توضيح طبيعة العلاقة الإنسان بالله والغاية وجود الإنسان في الكون، ودليل حركة الإنسان في الحياة ومصير هذا الإنسان فيما وراء الطبيعة"[1] .

يقودنا اعتبار الوحي كمصدر معرفي في المنهجية الإسلامية إلى الإقرار بثلاثة مبادئ:

أولا: محدودية العقل البشري في ادارك عالم الغيب، كادراك الالوهية، أو إدراك الآخرة أو بداية الخلق أو غيرها، وهنا الوحي كفى العقل البحث عن مسائل لا تقع في مجال إدراكه فليس لع سوى التسليم بها ، وبالتالي هنا لاشتغل المنهجية الإسلامية بالمسائل الغيبية لأنها يقينيات أتى بها الوحي الرباني .

ثانيا: إن البعد التكاملي بين عالم الغيب وعالم الشهادة في الرؤية الإسلامية للعالم، تجعل من الوحي الرباني وما ينطوي عليه من جملة مبادئ ومعارف وتوجيهات ربانية تستعمل في عملية ترشيد العقل في توليد المعرف الإنسانية، فمن منطلق النص أو الوحي تم توليد العلوم الإسلامية أو العلوم النقلية التي تعاني بالعلوم الشريعة والي يمثل الوحي مصدرها الوحيد وتحتكم إلى نصوصه (قرآن وسنة).

ثالثا: إن الوحي ينطوي على بعض المبادئ المنهجية التي يمكن إن تستخدم في عملية توليد المعرفة في عالم الشهادة، والمتعلقة بالكون: علوم الطبيعة أو متعلقة بالمجتمعات الإنسانية وهي العلوم الإنسانية والاجتماعية، حيث تعتبر الرؤية الإسلامية للعالم بمثابة البعد الميثودولوجي للمنهج الإسلامي، لذلك لا يمكن للعقل الإنساني عند توليد خاصة العلوم الإنسانية أن ينتهك هذه الميثدولوجيا، و حدد محمد أمزيان جملة من الخطوات التي يمكن أن نستفيد منه في التأسيس للمنهجية الإسلامية بالاعتماد على الوحي كمصدر للمعرفة [2]:

1- شمولية الوحي واستيعابه لمختلف النشاطات الإنسانية المادية منها والروحية من شانه أن يفتح أفاقا واسعة أمام العلوم الإنسانية ليخرجها من إطارها المادي الضيق الذي وجت فيه والذي انتهت معه إلى اختزال الإنسان في جوانبه المادية مع إغفال لجوانبه الروحية والنفسية والعناصر الجمالية.

2- إن هذه الشمولية يمكن أن تفتح آفاقا جديدة بإمكانها أن تغير الصورة التقليدية لمفهوم العلمية الذي استقرت عليه هذه العلوم فتحرر العلمية من سلطة النزعة التجريبية، كما مارسها العلوم الطبيعة التي تعتمد الدين مصدرا معرفيا، وهنا فقط تتحرر العلمية من رواسب التاريخ الثقافي الغربي الذي يقيم تعارضا بين الأسلوب العلمي أو الأسلوب الدين في البحث العلمي.

3- إن الوحي من شأنه أن يحرر العلوم الإنسانية من المنحى المادي الذي يكرس النزعة الإلحادية وهي إشكالية غربية محضة، ارتبطت بالتاريخ الثقافي للغرب، وفي أفق التوحيد الذي يفرضه الوحي تتحول العلوم الإنسانية من مهمة تبرير مشروعية التصورات المادية حول الإنسان والمجتمع إلى اكتشاف القدرة الإلهية المبدعة في الإنسان والمجتمع.

1- عبد الحميد أبو سليمان: **قضية المنهجية في الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص20.

2- محمد أمزيان: **نقد مناهج العلوم الإنسانية، وخطوات صياغة مناهج إسلامية العلوم الإنسانية**، في كتاب، قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية، ص222/221.

2.2-الكون (الوجود) كمصدر للمعرفة في المنهجية الإسلامية:

في البعد الكسمولوجي للرؤية الإسلامية للعالم – الوجود الكون حقيقة وليس وهما، وأنه من خلق الله تبارك وتعالى، وان الكون أو الوجود هو بمثابة قرينة دالة على وحدانية الخالق، وان الكون ينطوي على نواميس أو قوانين تحكمه، لذلك الكون كمصدر للمعرفة يعد بمثابة المقدمة المعرفية في النموذج المعرفي الإسلامي.

فينقسم هذا الكون أو الوجود إلى عالمين منفصلين إلا انهما يشتركان في نفس الطبيعة التكوينية وتسري عليهما نفس القوانين الطبيعة، وهما عالم الوجود إنساني و عالم الوجود الطبيعي، ويمكن عن طريق المنهجية الإسلامية من اكتشاف طبيعة القوانين التي تحكم هذين العالمين، الذين يختلفان من حيث الرتبة الوجودية، حيث أحدهما مسخر للآخر، أي أن الله خلق العالم المادي لخدمة الإنسان، والعالم الإنساني في الرؤية الإسلامية إلى العالم ثنائي التركيب وليس أحادي التركيب، فهو من حيث الطبيعة المادية يشترك مع العالم المادي الوجودي، وتسري عليه نفس القوانين، كالموت والحياة، والتأثر بالحرارة وبالنار وبعوامل الطبيعة المختلفة.

تؤدي الطبيعة الروحية النفسية للإنسان ليتسامى على هذا الوجود، وليس تساميا ذاتيا لأنه أراد ذلك، بل لأنه خليفة الله في هذا الوجود، فتقع عليه المسؤولية الأخلاقية ومسؤولية تحمل الأمانة، وهنا يكون العقل بمثابة الأداة المعرفية التي تصل ما هو مادي بما هو روحي نفسي، فيسعى العقل الإنساني لاكتشاف القوانين التي تحكم العالم المادي والاجتماعي لتحقيق اعمار الكون، ولكن وفق مقتضيات الوحي الرباني، التي يفهما العقل البشري،كما تناولناها سابقا عن تأسيس العلوم الإسلامية التي تعنى بهذا الجانب .

ونحن نختلف مع الملكاوي عند تقسيمه العالم إلى ثلاثة مستويات، فنحن نضم العالم النفسي مع العالم الاجتماعي، لأنه حتى في العلوم الاجتماعية من المستحيل أن نقوم بذلك الفصل المنهجي بين البعد النفسي والبعد الاجتماعي عند إجراء الدراسات الاجتماعية، بل هناك تخصص يطلق عليه علم النفس الاجتماعي، فيصبح لدينا عالمين (1):

-العالم الطبيعي المادي ويتعلق بالموجودات المادية من مستويات المجهرية الدقيقة إلى المجرات الهائلة في أحجامها البعيدة في مساقاتها فلا ترى إلا بالمقراب ومابين ذلك من الأشياء والأحداث والظواهر.

-العالم الاجتماعي النفساني والذي يعنى بتشكل الدول والمجتمعات والأمم، والقبائل، وطبيعة العلاقات الإنسانية والأسرية، إلى جانب الطبيعة النفسية الخلقية والروحية للفرد الإنساني.

3- البعد المعياري في دراسة الظواهر في المنهجية الإسلامية:

أكدنا في المقدمة المعرفية التي تتناول قضية القيم في النموذج المعرفي الإسلامي، أن القيم ثابتة وليست متغيرة في الرؤية الإسلامية للعالم لأن مصدرها الوحي الرباني وليس العقل كما تدعي الفلسفات الأخلاقية المادية العلمانية الغربية، كذلك البعد الغائي للخلق الكون وخلق الإنسان، فالإنسان في الرؤية الإسلامية

1- فتحي حسن المالكاوي: **منهجية التكامل المعرفي**، مرجع سابق، ص121.

للوجود هو خليفة الله في الأرض لذا تقع علية المسؤولية الاستخلاف ومسؤولية حفظ الأمانة، ومن هنا تكون المعرفة في خدمة هذه المسؤولية وهذه الأمانة ، لذلك المعرفة في الإسلام هي معرفة تتأسس على البعد الأخلاقي قبل البعد العلمي، لأنه من منطلق غائية خلق الإنسان" وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون" سورة الجن.

ومن منطلق، الآية الكريمة " إن عرضنا الأمانة على السموات والأرض فأبينا أن يحملنها وحملها الإنسان أنه كان ظلوما جهولا" فان العلوم والمعارف محكومة بهذه البعد، لذا أهم خصيصة في المنهجية الإسلامية هو البعد المعياري في التعاطي مع الظواهر، وبالأخص الظواهر الإنسانية لأن المناهج الوضعية تؤكد على الحياد الأخلاقي لتحقيق الموضوعية في دراسة ظواهر الوجود الإنساني، رغم أن هذا الأمر قد يكون صحيح نسبيا في العلوم الطبيعة كنتيجة لطبيعة الظواهر التي من خصائصها الثبات واستقلالها عن الإنسان، وبالتالي يمكن أن يدرسها الإنسان حياديا.

بينما في الظواهر الإنسانية هي على العكس فهي متعلقة بجملة التصورات الاعتقادية والأخلاقية للبشر، وعليه ارتباط المعرفة بالقيم الأخلاقية في المنهجية الإسلامية يخرجها من دائرة الموضوعية التي تدعيها المنهجية الغربية، التي استبدلت القيم الأخلاقية الدينية بقيم وأخلاقيات أطلقت عليها صفة العقلانية:كقيم الصراع ، قيم الغاية تبرر الوسيلة، والقيم الحيوانية لبافلوف، قيم المنفعة والمصلحة وغيرها، ودعت إلى تجرد العلم من الممارسات الأخلاقية لتحقيق الموضوعية بزعمها.

تعمل المنهجية الإسلامية على تحرير الموضوعية العلمية من هيمنة الرؤية المادية العلمانية الغربية لها، وتوسيع مداركها ووسائل تحقيقها" تزعم العقلانية العلمية تطهير وسائلها من كل اثر للمعاني والقيم الذاتية بحجة التزام الموضوعية والقيم الذاتية بحجة التزام الموضوعية، هذا الطريق الذي يوجب في نظرها الاقتصار في كل شيء على الرجوع إلى الملاحظة الظاهرة والتجربة الحسية، حتى أصبحت المعاني الدينية والقيم الأخلاقية تعد عندها من منزلة عوائق أو عقبات تثبيط العمل العلمي وتخرجه من فائدته وحقيقته، والصواب أن تحصيل تمام الموضوعية غير ممكن، وكل ما تفعله هذه الممارسة العقلانية هي أنها تستبدل بالمعاني الأخلاقية والدينية معاني وقيما أخرى غير دينية وغير أخلاقية بما فيها الموضوعية ذاتها"(1) .

لذلك في العلوم الإنسانية والاجتماعية، يجب الأخذ بالبعد المعياري في تناول الظواهر الإنسانية، فلا يتوقف الباحث عند حدود التوصيف الخارجي للظواهر الإنسانية، إنما يتعداها إلى عرضها على القيم الإسلامية، وهنا يأتي مبدأ منهجي آخر في المنهجية الإسلامية، وهو عند الانتقال من مرحلة التوصيف إلى مرحلة التفسير، وهي المشكلة المنهجية التي تظهر كثيرا في الدراسات الاجتماعية في العالم العربي والإسلامي، لأنها تستطيع أن تصف الظواهر مستخدمة أدوات منهجية طورها النموذج المعرفي الغربي، إلا أنها لا تستطيع تخطيها إلى عملية التفسير، لأن التفسير في الدراسات الغربية مرتبط بالرؤية الوجودية للعالم التي انبثقت عنها عناصر النموذج

1- طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، مرجع سابق، ص67.

المعرفي الغربي، لذلك ينتقل الباحث من مستوى إلى آخر في عملية اتساقية منسجمة تؤدي إلى توليد المعارف في الغرب حول الظواهر الإنسانية بطريقة منهجية فعالة.

بينما لا يمتلك الباحث المسلم ذلك البعد المنهجي التفسيري فيتوقف عند مرحلة الوصف ولا يتجاوزها، لأنها إن تجاوزها سيقع في نفس النتائج التي تتوصل إليها الدراسات الاستشراقية أو الدراسات الانثربولوجية الغربية عند دراسة المجتمعات غير الغربية، كالادعاء مثلا أن هذه المجتمعات لم تصل إلى مرحلة النضج العقلي بل أنها مجتمعات أساسها الفرد القرد الذي لم تطوره الطبيعة إلى إنسان كما يزعم داروين.

و الدين كمقوم ثقافي هو من يعطل مسيرة النهضة والتقدم عند هذه المجمعات، ويتم التركيز على آيات الجهاد، و حجاب المرأة، أو العلاقات الجنسية في الإسلام وغيرها من المسائل، ليقع الباحث المسلم في حيرة منهجية هل ينتهك مقومات الرؤية الإسلامية للوجود المؤسسة على الوحي الرباني ليتمكن من تفسير الظواهر الاجتماعية والإنسانية، أم يتوقف على حافة الوصف ولا يتخطاها، لذلك يبدوا عقم المناهج الغربية في دراسة المجتمعات الإسلامية واضحا وجليا.

خامسا: منهجية التعامل مع القرآن الكريم:

إن أهم مصدر معرفي تشكلت حوله العلوم في التراث الإسلامي هو القرآن الكريم، والسنة النبوية باعتبارها توضيحية له، لذلك يرى دعاة إسلامية المعرفة، أن عملية الاستئناف والتجديد الحضاري لن تكون إلا من خلال اعادة الوصل المعرفي مع هذا النص الرباني، حتى نتمكن من تحقيق انطلاق حضارية جديدة، وترى أن النص أو القرآن كنص معصوم من التحريف ومن التبديل لأنه معصوم من قبل الله عز وجل.

ليست القضية اعادة التأكيد على أن القرآن الكريم هو وحي رباني أو الدفاع عن الجانب الغيبي فيه، أو الدفاع عن العقيدة الإسلامية كما فعلت الفرق الكلامية الإسلامية لما اصطدمت مع التراث المسيحي واليهودي في بلاد الشام والعراق، و اصطدمت مع التراث الفارسي، إنما من منطلق مقتضيات العصر التي أصبح أحد أشكال التدافع الحضاري بين الأمم يقوم على العلم والمعرفة، فالأكيد نحن في حاجة إلى تجديد للمنهج لإعادة قراءة الوحي الرباني، لنتمكن من خلاله من توليد العلوم والمعارف الإسلامية والإسهام في العلم الإنساني المعاصر.

لذلك، رأى المشتغلون بإسلامية المعرفة، أننا في أمس الحاجة إلى اعادة إبداع منهج نتمكن من خلاله من قراءة القرآن الكريم، دون المساس بقدسيته أو بيقينياته، أو حقائقه، بل القضية هي قراءة إبداعية للنص القرآني " بناء منهج التعامل مع القران الكريم المجيد من خلال تلك الرؤية المنهجية، وباعتباره مصدرا للمسلمات ما قبل المنهج كما أنه مصدرا للمنهج والشرعة والفكر والمعرفة ومقوما الشهود الحضاري والعمراني "[1].

1- طه جابر العلواني: **إسلامية المعرفية بين اليوم والأمس**، مرجع سابق، ص22.

سيقع العبء الأكبر على المشتغلين في العلوم الإسلامية من خلال العمل على تحرير النص القرآني مما شابه من قراءات تحريفية وتأويلية لا علاقة لها بالعقل الإسلامي، وعودة الوصل بين النص والمسلم المعاصر، وإعادة قراءة كل الوسائل والأدوات المعرفية التي استخدمت في التراث لفهمه للعمل على الاستفادة منها وتجاوزها في نفس الوقت، ورد تلك القراءات إلى طبيعتها التاريخية، بمعنى محدودية العقل الإنساني الذي تعامل مع النص في تلك المرحلة التاريخية من التراث الإسلامي.

"أما في المرحلة الراهنة فان العقلية السائدة هي عقلية الإدراك المنهجي للأمور والبحث عن علاقاتها الناظمة للقضايا بطرق تحليلية ونقدية توظف الأطر العلمية المختلفة وتربطها بموضوعات حضارية متشعبة وعلاقات متنوعة، مما يجعل اعادة النظر في علوم وسائل فهم النص ضرورة ملحة لخدمة وقراءته قراءة تجمع مع الكون واكتشاف التداخل المنهجي بينهما" [1] .

سادسا: منهجية التعامل مع الواقع.

إن أحد المجالات التي تهتم بها إسلامية المعرفة كمشروع فكري متكامل الجوانب هو العلاقة بين الفكر والواقع، لأن أحد أبرز وجوه الأزمة الحضارية التي نعاني منها، هو تلك الهوة بين المعرفة وامتداداتها في الواقع، حيث حدث فضاما بين العلوم التراثية والواقع، لذلك: " إن الفهم الدقيق لإسلامية المعرفة يستلزم الإحاطة ببعض الأمور مثل: كيف نتعامل مع القران والسنة الشريفة؟وكيف نتعامل مع التراث ؟ وكيف نتعامل مع الواقع؟... والذي نعنيه من الواقع هو واقع الفرد وواقع الجماعة، سواء كانت في حالة حركة أو حالة سكون..." [2] .

تحضر هنا فكرة الواقع نتيجة لتعاطي العلوم الاجتماعية الغربية مع واقع مجتمعاتها وقدرتها على تحليل المشكلات والأزمات التي تعاني منها، لذلك تبدو أنها تملك فعالية أكبر في التأثير على الفرد والمجتمع، وحتى في التراث الإسلامي وفي العصور الأولى للحضارة الإسلامية، تطورت الكثير من المباحث المعرفية كنتيجة لصدامها مع الواقع، فكانت تقدم الإجابات عن أسئلة الواقع، كما فعلت علوم الفقه وعلم الكلام وعلوم الحديث وغيرها، بينما في وقتنا الحاضر وكنتيجة للاشتغال العقل الإسلامي بالجانب النظري و التصوري وإسقاط الواقع والتفكير فيه من رؤيته المعرفية، مما حرم العلوم من قدرتها على التفاعل مع الواقع، لذلك مهمة تحيد الواقع هي مهمة ضرورة منهجية ومعرفية، تمكننا من والوصل بين النظري والعملي في مختلف العلوم، فعند التعامل مع الواقع ندركه انه عدة مسويات [3]:

1- طه جابر العلواني: **إسلامية المعرفة بين اليوم والأمس**، مرجع سابق، ص22.

2- صلاح إسماعيل: **إسلامية المعرفة**، مرجع سابق، ص30.

3- **المرجع نفسه**:ص32.

1- الواقع الذي راعاه المشرع عند نزول الوحي وهو في جملته مراعاة لسسن الله في الأنفس والمجتمعات دون غيرها من مؤثرات البيئة والزمان والمكان، نظرا لان التشريع خالد إلى يوم القيامة وقابل للتطبيق على الأفراد والمجمعات مهم اختلفت بيئاهم وظرف زمانهم ومكانهم، وحين كان يترل القران ردا على سؤال أو حلا لمشكلة بلفظ عام فان القاعدة إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

2- وهناك مستوى آخر من مراعاة الواقع هو مراعاة الأئمة المجتهدون في استنباط الأحكام الشرعية حين كانوا يترلون حكم الكتاب والسنة المطهرة على ضروف بيئاهم وزمانهم ومكانهم ، وهذا احد أسباب الاختلاف على الأحكام على ما هو بين في كتب أصول الفقه.

3- وهناك مستوى ثالث من مراعاة الواقع حين تستفتي المفتي في واقعة معينة وحين يحكم القاضي في نزاع معين، ففي كلتا الحالتين يدخل في الاعتبار ظروف أخرى من الواقع تتعلق بالمستفتي وبالمتقاضين وظروف الواقعة مما هو اخص وأدق من مجرد مراعاة العرف العام والأحوال العامة للمجتمع والعصر والمكان.

ستقع على العلوم الاجتماعية التي يتم تأسيسها انطلاقا من النموذج المعرفي الإسلامي مهمة تحديد الواقع (السياسي والثقافي والاجتماعي والاقتصادي) بدقة أكبر مستخدمة الأدوات البحثية المختلفة التي طورها العلوم الاجتماعية الغربية في رصد حركة الواقع والتغيرات التي تعتريه.

لذلك أحد الجوانب التي تتكامل فيها العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية هي التكامل المعرفي في تحديد الواقع بمستوياته المختلفة، لأنه علوم مرتبط بالإصلاح الحضاري، وليس بالوصف الحيادي الذي تدعيه الفلسفات الوضعية، وبالتالي توصيف الواقع في الرؤية المعرفية الإسلامية هو بالضرورة بحكم قيمي على تغييره أو إصلاحه إلى أن يتوافق مع مقتضيات التشريع الرباني، مع مراعاة نواميس و قوانين التغيير الحضاري والإنساني، ونحن في أمس حاجة اليوم إلى الدفع بالإصلاح للأسباب التي ذكرناها عن طبيعة الأزمة الفكرية التي تعاني منها الأمة الإسلامية، لذلك إن الغاية من تأسيس علوم اجتماعية من منظور إسلامي هو دراسة الواقع دراسة علمية موضوعية، من خال تحليل مختلف الظواهر المجتمعية في العالم الإسلامي، بغية تحقيق التغيير الحضاري وفق الرؤية الإسلامية للوجود .

خامسا: بعض التطبيقات المنهجية في إسلامية المعرفة :

1.1- محمد أبو القاسم حاج حمد و منهج الجمع بين القراءتين:

يعد أبو القسام حاج حمد من القلائل في الفكر الإسلامي المعاصر الذين جمعوا بين الاطلاع الواسع على فلسفة العلوم الغربية، وآليات تشكل العقل الغربي و مناهجه التي وظفها في حقوله الدراسية، و وقف على طبيعة العناصر البنائية لنموذجها الحضاري ومناهجه المعرفية المختلفة، وفي نفس الوقت الاطلاع على التراث الإسلامي وآليات اشتغال العقل الإسلامي على النص الديني ممثلا في الوحي الرباني، لذلك إسهامه يتمثل في نقل إسلامية المعرفة من الصيغ النظرية إلى الطرائق المنهجية الإجرائية.

يعتبر الحاج حمد قطبا في مشروع إسلامية المعرفة، و إسهاماته المتنوعة في الجانب المنهجي وإبداعه لمنهج الجمع بين القراءتين، الذي يعد من أكثر المناهج المعاصرة التي استوفت الشرط المعرفي والابستيمي من حيث التأسيس والدلالة، لذلك لن تناول مشروعه الفكري بأسره إنما سنركز على المنهج الذي أبدعه وعلى تطبيقاته النقدية على النموذج المعرفي الغربي، من خلال تحديد: ماهية إسلامية المعرفة، انتقاده لفلسفة العلوم الوضعية، و وانتقاده للمناهج التراثية في قراءة الوحي، وأخيرا منهج الجمع بين القراءتين كبدلي معرفي ومنهجي لتجاوز الأزمة الابستيمولوجية لفلسفة العلوم المعاصرة

1.1- في طبيعة الأزمة الحضارية و ضرورة إسلامية المعرفة:

استهل حاج حمد مشروعه الفكري باتخاذه موقفا معرفيا من طبيعة الأزمة الحضارية التي تعاني منها اليوم الأمم الغربية، أين أرجعها إلى فلسفة العلوم الوضعية التي أدت إلى حصار العقل الإنساني في الجوانب المادية المحضة، مما أوقعه في جبرية مادية حرمته من تجاوزها "انتهت الحضارة الأوربية منذ القرن التاسع عشر إلى صياغة مناهجها الوضعية انطلاقا من فلسفة العلوم الطبيعية وليس استمدادا من العقل الطبيعي المجرد، تراوح هذه المناهج مابين المادية والوضعيات الانتقائية المختلفة التي لم تشأ الركون إلى اللاهوت من ناحية أخرى غير أن الماديين و الوضعيين الانتقائيين يشتركون جميعا في الانطلاق من فلسفة العلوم الطبيعة المعاصرة"[(1)] .

عملت الفلسفات المادية والوضعية على إقصاء الدين من فلسفة العلوم، " والتي تمنهج الوجود وحركته في إطار علاقة تفاعلية بين الإنسان والطبيعة بمعزل عن البعد الغبي" [(2)]، و انتهت الفلسفة الوضعية بالعلم ومناهجه إلى الإحالات المادية دون سواها من الإحالات الإنسانية والميتافيزيقية، لذلك أدخلت العلم الغربي في أزمة ابستمولوجية،" دخل العالم في مأزق فكري وحضاري بما في ذلك الحضارة الغربية نفسها، فبعد تكريس البعد المنهجي والتفكيري واجهت الحضارة قبل غيرها مشكلة تحديد الصياغة المنهجية لحضاراتها ومعرفتها، توقفت ولا تزال متوقفة بقلق شديد أمام نهايات الفلسفة العلوم الطبيعة والتي لا تؤدي –ضمن مساقات الفكر الأوربي- إلا إلى نهايات مادية"[(3)].

بالرغم من محاولات الفلسفات الإنسانية في المجتمعات الغربية على تجاوز تلك الرؤية المادية للوجود، والتي أدت إلى تشيء الإنسان برده إلى بعده المادي الفيزيائي، والتي استلهمت من المناهج التجريبية للعلوم الطبيعة، فحاولت جاهدة أن تعيد إنسانية الإنسان إلا أنها في مجال العلوم الطبيعة والاجتماعية لم تتمكن من ذلك بل بقية حبيسة دعواها، فهيمنة المناهج الكمية الإحصائية على دراسات السلوك الإنساني وفق متغيرات مستقلة وأخرى تابعة، كما في العلوم الطبيعية عند صياغتها أوقعتها في حتمية تشبه حتمية الظواهر الطبيعة "إن

1- محمد أبو القاسم حاج حمد: **ابستيمولوجيا المعرفة الكونية**، مرجع سابق، ص37.

2- **المرجع نفسه**:38.

3- محمد أبو القاسم حاج حمد: **منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعة والإنسانية**، دار الهادي، بيروت، ط01، 2003، ص38.

المحاولات الوضعية الانتقائية أو الموعظة الأخلاقية أو القلق الذي تعبر عانه الوجودية، فالحضارة الغربية تعيش قمة مآزقها إذ ليس لها التصور المنهجي والمعرفي البديل للكون" (1).

فطبيعة المعرفة التي ركبت في الحضارة الغربية على نسق فلسفة العلوم الطبيعة وما انتهت إليه من إحالات مادية، في الحقيقة الأمر أنها مركبة على البعد الأخلاقي والمعياري للعلوم الإنسانية والاجتماعية التي تشكلت في المنظومة الثقافية الغربية" فالقضية ليست فقط في نقض النهايات الوضعية لفلسفة العلوم الطبيعة، لكن أيضا نقض المنظومة القيمية والمعيارية والأخلاقية المركبة بها، والتي ركبت على أساس النمط التطوري في الحضارة الغربية" (2).

مادامت الأزمة الحضارية من طبيعة فكرية فان حلها لن يكون إلا معرفيا، يعتبر حاج حمد أن مهمة إسلامية المعرفة أن تعمل على تفكيك المعرفة الغربية بالفصل بين مقدمات نماذجها المعرفية وبين طرائقها المنهجية الإجرائية لتحريرها من هيمنة الرؤية المادية الإلحادية الوضعية " "أسلمة المعرفة تعني فك الارتباط بين الانجاز العلمي الحضاري البشري والإحالات الفلسفية بإشكالها المختلفة وإعادة وصف هذه العلوم ضمن ناظم منهجي ومعرفي وديني –غير وضعي –فهنا استيعاب وتجاوز" يؤدي إلى مفهوم مختلف"(3).

يدرك العقل الغربي المعاصر وخاصة في فلسفة ما بعد الحداثة، طبيعة الأزمة المنهجية والمعرفية التي يعاني منها كنتيجة لسيطرة المناهج الوضعية على رؤاه المعرفية، لذلك يقوم بعملية تفكيك واسعة لكل أدواته ووسائله و منطلقاته،" إن أزمة العقل المنطقي الوضعي الحديث الثائر على المادية ومنعكساتها في حتميات السلوك الإنساني، فهو إذا يلجا النسبية والاحتمالية وفي نفس الإطار الوضعي فانه يغرق في التفكيك بحيث لأي عود قادرا على التركيب الظواهر الطبيعة والإنسانية في إطارها الكوني"(4).

وفق هذا السياق الذي تلتقي فيه مهمة إسلامية المعرفة مع فلسفة ما بعد الحداثة في تفكيك العقل الأداتي وفلسفاته، ولكن بشروط ابستمولوجية مغايرة، ولتحقيق إسلامية المعرفة بحسب حاج حمد لا بد من توافر شرطان هما (5):

الشرط الأول: أن تجد العلوم التجريبية حلا لاشكاليتها البحثية والتطبيقية لكافة الظواهر الطبيعة والإنسانية لدى إسلامية المعرفة، يعني أن تضيف إليها إسلامية المعرفة فرضيات جديدة قابلة لحل إشكاليات البحث العلمي التطبيقي في تعرفه على الظاهرة وتشخيصه لها وبالتالي الوصول إلى نتائج منهجية متقدمة.

1- **المرجع نفسه**: ص38.

2- محمد أبو القاسم حاج حمد: **منهجية القرآن المعرفية**، مرجع سابق، ص41.

3- محمد أبو القاسم حاج حمد: **المنهجية المعرفية القرآنية**، مرجع سابق، ص31.

4- محمد أبو القاسم حاج حمد: **ابستيمولوجيا المعرفة الكونية**، مرجع سابق، ص40.

5- محمد أبو القاسم حاج حمد: **ابستيمولوجيا المعرفة الكونية**، مرجع سابق، ص47.

الشرط الثاني: أن تبرهن إسلامية المعرفة بالنسبة لمكانة الديانات الأخرى أنها وحدها من بينهم تمتلك كتاب الوحي المحكم والمطلق ...و من هنا يجب على إسلامية المعرفة أن تبرهن على تفرد تميز كتابها السماوي.

2.2- المنهج في المشروع المعرفي لمحمد أبو القاسم حاج حمد:

إن الأزمة بمنظور حاج حمد لا يكون حلها سوى منهجيا معرفيا، أي الحل لن يكون إلا من نفس طبيعة الأزمة، فالمنهج هو الذي يمكننا من محالة حل هاته الأزمة،" قد أكدنا على أن أهم شروط البديل أن يكون منهجا مستوعبا ومتجاوزا للسقف المعرفي بمنظور كوني ظل ينطلق من الجمع بين القراءتين وباتجاه جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، وان يكون عالميا متفاعلا مع مختلف الأنساق الحضارية" [1].

أكد حاج حمد في كتابه الذي حمل عنوان مشروعه الفكري "العالمية الإسلامية الثانية" من منطلق نهاية العالمية الأولى بتغليب بني إسرائيل على المسلمين، وبالحصار العسكري والاقتصادي للأمم غير المسلمة للأمة العربية من المحيط إلى الخليج، مما يؤشر برأيه على بداية الإسلامية الثانية التي لن تكون منطلقاتها إلى من حيث انطلقت الأولى من الكتاب- الوحي الرباني مع اختلاف في فهم هذا الكتاب.

حيث تتطلب العالمية الثانية أن يكون البديل قائما على فكرة محورية الإنسان الكوني، الذي يستطيع أن يجمع بين القراءتين: قراءة الكون وقراءة الوحي، ويرى حاج حمد أن البديل الحضاري لن يكون إلا في الجانب المنهجي دون سواه، وعلى الأخص منهجية التعامل مع القرآن الكريم، لأن برأيه انتهت قراءة النص و تأويله في العالمية الأولى في مراحلها الزمنية الأخيرة مع الانحطاط الحضاري إلى استلاب لإرادة الإنسان مما ثبط فعله الحضاري والمعرفي والمنهجي، و أصبح يعتبر كعارض من عوارض الأزمة الحضارية التي تعاني منها الأمة الإسلامية، وخاصة الاستيلاب المعرفي من خلال [2]:

1- استيلاب النزوع العلمي الإنساني اللا محدود باتجاه الكشف عن رموز الإنسان ورموز الطبيعة " ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليل" (سورة الإسراء: 85) ويركب على ما يبدو من انتقاص في العلم، استلاب آخر هو انتقاص القدرة الإنسانية عن الكشف العلمي الكوني" يا معشر الجن والإنسان إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا لا تنفذوا إلا بسلطان" (سورة الرحمن 33) .

2- استلاب الفعل الحضاري وقوة العمل باعتبارها تحقيقا لذات الإنسان بما يصرف التعلق عن النزعة الأخروية، فالدنيا-بدلالة المفردة- إلا دنية، وليست سوى دار عبور، ...، فلا يكون فيها إلا ما يقيم الضرورة، " زين للناس حب الشهوات والقناطير المقنطرة من الذب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن مآب" (سورة آل عمران: 14)، وحين يعلو الكفار عليهم تستدعى آية آخرة بفهم معين: " فلا تعجبك أموالهم ولا أولدهم إنما يرد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون"

1- محمد أبو القاسم حاج حمد: **جدلية الغيب والطبيعة والإنسان**، العالمية الثانية، دار الهادي، ط01، 2004، ص37.

2- **المرجع نفسه**: ص38.

(سورة التوبة55)، ...، ونكفي أن نتفهم مقدار هذه التأويلات السلبية على جهود العلماء المسلمين المعاصرين حيث هرعوا إلى حث الناس على العلم الدنيوي في مواجهة ميراث الاستنكاف.

3- ثم هناك، ما هو أخطر من ذلك الفهم الاستلابي للإرادة الإلهية في علاقتها مع الإنسان والكون، فالكل مقهور" له مقاليد السموات والأرض يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر أنه بكل شيء عليم" (سورة الشورى:12)، فلا يعود ثمة حاجة لدراسة قوانين تراكم الثروات وتفعيلها الاقتصادي، أما بالنسبة للقوانين الكونية الطبيعة فتتحول إلى مفهوم السنن التي يودعها الله بشكل قراءة بين الظواهر دون علاقة ارتباط لازمة.

يصل حاج حمد إلى أن الفهم الإنساني للنص القرآني في العالمية الإسلامية الأولى في عصر انحطاطها الحضاري، هو الذي أدى إلى استلاب إرادة الإنسان المسلم، مما افقده القدرة على الحركة والفعل الحضاري، لذلك هذه التأويلات السلبية لآيات القرآن الكريم هي التي تطبع العقل الإسلامي المعاصر، وتجعله غير قادر على استعادة الروح الحضارية، " إن الفهم البشري النصوص القرآن الكريم على هذا النحو وهو فهم متشعب اتسع إلى عشرة من القرون باعتباره عصر التدوين وما بعده ، يؤكد على الجوانب التي يمكن أن تستلب إرادة الإنسان، فهو ليس مجرد فهم مجزأ ولكنه يشكل منظومة عقلية وسلوكية"[(1)].

وللمرور إلى العالمية الإسلامية الثانية لإقامة مشروع نهضوي للأمة الإسلامية لابد من العودة إلى النص القرآني وتحريره من التأويلات السلبية التي أضفاها عليه العقل الإسلامي في مرحلة الانحطاط الحضاري، لذلك طبيعة البديل المعرفي والمنهجي لن تكوى سوى بإبداع منهج لقراءة الوحي قراءة معاصرة، وهي أهم شرط معرفي في إسلامية المعرفة " إن قضية إسلامية المعرفة... قد كشفت عن وجه جديد من أوجه الإعجاز القرآني العظيم غير المكتشفة سابقا لا وهو وجه درة هذا القران العظيم على بناء المنهج العلمي الكوني القادر على اعادة بناء الإنسانية من خلال المنهج والمعرفة والثقافة وأحداث التغيير في العالم..."[(2)].

ولتجاوز فكرة أن إسلامية المعرفة هي إضافة كلمة إسلامية للمعرفة حتى ندعي أننا نشكل حقلا معرفيا، يدعو حاج حمد إلى ضرورة ابتداع الناظم المنهجي من قراءة الوحي الرباني، الذي هو قريب من مفهوم النموذج المعرفي، ويتم استنباطه عند حاج حمد من النص القرآني وليس من خارجه، "إن الضابط المنهجي يعني القانون الفلسفي أو المبادئ الفلسفية الناظمة بتحديد واضح للأفكار، فالمنهجية تقنين للفكر، ودن هذا التقين يتحول الفكر إلى تأملات... فإذا لم تفد أسلمة المعرفة إلى منهج ، إلى ضابط منهجي قانوني تتحول فعلا إلى خطرات تأملية انتقائية" [(3)] .

طبعا الناظم المنهجي متولد من القرآن الكريم، فما طبيعة النص القرآني في تصور حاج حمد؟ القيمة المعرفية لإسهام حاج حمد هو إعادته تحديد مفهوم النص القرآني ووظيفته المعرفية " فالقرآن ليس حديث

1- المرجع نفسه: ص43.

2- محمد أبو القاسم حاج حمد: **المنهجية المعرفية القرآنية**، مرجع سابق، ص09.

3- محمد أبو القاسم حاج حمد: **المنهجية المعرفية القرآنية**، مرجع سابق، ص34.

إنشائيا- هو أكبر من كافة المناهج المعرفية النقدية التحليلية، لا يعني أنه يرفضها، ولكنه (يهين) عليها بمنهاج كوني يستوعبها جدليا ويسقط عليها-أي هذه المناهج- التباساتها الفلسفية الجزئية " [1].

وفي نظره القرآن ليس كلام معجز لغويا فقط، ولا معجزا باحتوائه على معارف علمية سبق إليها العلوم الطبيعة المعاصرة، بل لأنه يحتوي على مؤشرات منهجية يمكن أن نعتمد عليها في التأسيس لنموذج معرفي إسلامي،" انه من خصائص القرآن الكريم أنه يقدم مؤشرات منهجية كونية للخليقة والتكوين حين يتحدث عن الخليقة الكونية للإنسان والنفس فيما تعرض له سورة الشمس من متقابلات كونية متداخلة جدليا، وبما يجعل حرية الإرادة الإنسانية والاختيار من أصل التكوين"[2] .

ومن الخطأ المعرفي اعتبار القرآن كمصدر مباشر للمعرفة، فلا نجد فيه قوانين أو نظريات علمية بل نجد فيه مقدمات معرفية يمكن أن تصحح المآلات التي وصل إليها العقل المجرد في المعرفة الغربية " لا يعطينا القرآن القوانين العلمية التطبيقية ولا النظريات، فهذا كما قلنا من عمل العلماء، وإنما يعطينا مؤشرات منهجية على كونية الخلق لنتجاوز الإحالات الفلسفية لقوانين الطبيعة باتجاه المادية، فالتخليق الإلهي يمضي كونيا لا بعد من ضوابط (التشيؤ الطبيعي) التي لا يدرك كونيتها المطلقة الإنسان... وهذا ما تقترب منه الآن الابستيمولوجيا المعرفية العلمية النسبية و التفكيكية المعاصرة ، وهذه هي مهمة إسلامية المعرفة"[3].

فالنموذج المعرفي الإسلامي المتولد من القرآن الكريم جاء كإضافة إلى النقص الذي تعاني منه المناهج الغربية من منطلق الاستيعاب والتجاوز، " وظيفة القرآن أنه يسد النقص في المعرفة الكونية بمنطق (الاستيعاب) و (التجاوز) معا، رجوعا إلى تركيبة القرآن نفسه بوصفه معادلا معرفيا مطلقا في ذاته لمطلق الإنسان ومطلق الوجود الكوني ... فالخلق في القرآن يتجاوز خصائص المادة وتعاملاتها المنضبطة إلى تعليلها في حركة كونية لا متناهية"[3]، فهذا المنهج الذي نقول عنه إننا (نبتعثه) ولا نخترعه بحكم أصوله موجودة في القرآن، إنما يعتمد في الأخذ به على الجملة الواعية لدى الإنسان وعي (السمع والبصر والفؤاد) " [4] .

واستدراكا لما سبق وضع الحاج حمد جملة من الضوابط المنهجية في التعامل مع القرآن الكريم:

1-كيفية الاسترجاع القرآني للموروث الروحي البشري بمنطق (الهيمنة) النقدية والتحليل خلافا لاسترجاع التراثي العفوي الذي يمثل العقلية الإحيائية واللاهوتية .

2- طبيعة الاستخدام القرآني للمفردة اللغوية و عائدها المعرفي بدلالة واحدة محددة تنفي أي ترادف أو اشتراك أو تضاد، وبما يخرج اللغة من حيز الكلام إلى حيز المصطلح بما في ذلك الحيز المعرفي بتم اسم العلم كآدم واسم المحمول كزوج.

1- محمد أبو القاسم حاج حمد: **الأزمة و الفكرية والحضارية في الواقع الراهن**، دار الهادي، بيروت، ط01، 2004، ص314.

2- محمد أبو القاسم حاج حمد: **ابسيتمولوجيا المعرفة الكونية**، مرجع سابق، ص86.

3- محمد أبو القاسم حاج حمد: **ابسيتمولوجيا المعرفة الكونية**، مرجع سابق، 88.

4- محمد أبو القاسم حاج حمد: **ابسيتمولوجيا المعرفة الكونية**، مرجع سابق، 205.

3- خصائص البنائية القرآنية وفق الناظم منهجي مؤطرا لوحدة الكتاب العضوية بحيث لا وحد آياته بشكل تجزئي والتقسيمات المكي والمدني، أو ترد في حصر لأسباب الترول ، أو يقال فيه عن الناسخ والمنسوخ، أو تكرار الآيات.

4- إن كلية القراءة القرآنية تنتج منها معرفيا يهيمن عبر محددات نظرية –على الأبعاد الكاملة للفلسفة الكونية بما فيها مقتضات التشريع والعبادات، وما يندرج من موضوعات ترد إلى أصول المنهج.

5- تؤدي القراءة المنهجية للقرآن إلى تحديد الفحوى الوسيطة والرمزية في لغته، بحيث يوضع عنها الغموض والالتباس .

3- منهج الجمع بين القراءتين عند محمد أبو القاسم حاج حمد:

يرى حاج حمد أن طبيعة المشروع المعرفي الذي يكرس له جهوده، يقوم على تكوين العقل الإسلامي في اتجاهين مختلفين جدليا،"إن نوعية المهمة الحضارية العالمية البديلة التي ننادي بها، ونكرس أنفسنا باتجاهها، تفرض منا تكوين العقل المسلم المعاصر باتجاهين متداخلين جدليا[1] :

أولا: أن يستوعب هذا العقل شروط وخلفيات تكوين الحضارة الأوربية المعاصرة بوصفها مركزية فرضت نفسها على مختلف الوجهات العالمية وتفاعلت بها –سلبا وايجابيا كافة الأنساق الحضارية ، على أن ينهي هذا الاستيعاب المنشود إلى اكتشاف جذور الأزمة الروحية.

ثانيا: أن يستوعب العقل المسلم المعاصر مرجعيته القرآنية استيعابا معرفيا ومنهجيا يتسامى إلى مطلقية هذا الكتاب(الكريم عطاء والمكنون فهما والمجيد الذي لا يبلى) بوصفه كتابا مهيمنا لا على الكتب السماوية السابقة فقط، لكن على كل المناهج المعرفة البشرية السابقة والمعاصرة واللاحقة."

تتمثل أول خطة في استيعاب القرآن كوحدة منهجية وكمعادل موضوعي للقرآن الكريم، من خلال عملية تفاعلية مع القرآن: " يحمل القرآن في مبناه ومعناه (وحدة منهجية كاملة) أو هو بالمعنى فلسفي (الوعي المعادل) لكونية كلها، فعنصر استمرارية ليس فقط في نصوصه ولكن في فهم هذه النصوص ضمن (منهجية) أي (المنهج القرآني) والمطلوب منا هو (اكتشاف) هذا المنهج في التفاعل العميق بالقران " [2] .

إن الوعي المنهجي بالقرآن الكريم يكتسب منهجية خاصة، تجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، " إن الوعي المنهجي القرآني يهز بناءا فلسفيا كاملا في تصورات البشرية التاريخية... أما أسلوب الوعي بهذه المنهجية فهو عصارة الجمع بين القارءتين... القراءة بالله والقراءة بالقلم... القراءة الغيبية والقراءة الموضعية، وهي قراءة كونية شاملة يتحملها المنهج القرآني بكل أبعادها"[3].

1- محمد أبو القاسم حاج حمد: **ابستيمولوجيا المعرفية الكونية**، مرجع سابق، 369/368.

2- محمد أبو القاسم حاج حمد: **جدلية الغيب والطبيعة والإنسان**، مرجع سابق، ص654.

3- محمد أبو القاسم حاج حمد: **جدلية الغيب والطبيعة والإنسان**، مرجع سابق، ص654.

إن منهجية الجمع بين القراءتين تحقق مطلب معرفي هام، وهو الدمج بين الغيب والطبيعة وفق جدلية خاصة، بمعنى كيف يتم استيعاب معطيات الوحي ضمن معطيات العالم الكوني:" عبر هذه المنهجية... الجمع بين القراءتين...ليس قمة انفصام ما بين الغيب والطبيعة، وإنما كونية وقرآنية واحدة مركزها الله، أما افتراض الانفصام بين الغيب والطبيعة فما هو إلا ستر العلم ظلام الجهل " [1].

نحقق في الجمع بين القراءتين تجاوز الإحالات المادية للفلسفة الوضعية، التي ردت كل شيء في الكون إلى عالم المادة، فعجزت عن إعطاء تفسيرات للظواهر غير المادية، إضافة منهج الجمع بين القراءتين يحرر المعرفة من التفسيرات اللاهوتية، التي عجزت عن تفسير الظواهر غير الروحية، ويتدرج منهج الجمع بين القراءتين في ثلاثة مستويات معرفية: من عالم المشيئة، إلى عالم الإرادة، وصولا إلى عالم الأمر:" قال الله للمسلم أن يجمع بين القراءتين (الغبية و الطبيعة) فالجمع يبينهما يحرر القراءة الطبيعة من الترعة المادية الاتجاه الفلسفي، وبذات الوقت تتحرر القراءة الغيبية من الترعة القدرية التي لا تميز بين العوالم الثلاثة التي يترل عليها القدرة الإلهي، عالم الأمر حيث يتجلى الله بذاته المترهة المحرمة، وعالم الإرادة حيث يتجلى بصفاته المقدسة، وعالم المشيئة حيث يهيمن الله بأفعاله المباركة مستويا على العرش" [2].

المنهج المعرفي القرآني منهج تركيبي بالأساس: يجمع بين استخدام المنهج الاستدلالي الذي يحكم علاقة الغيب بالطبيعة، والمنهج الاستقرائي الذي يجمع بين علاقة الإنسان بالطبيعة، " يستند المنهج المعرفي القرآني الكوني المتعالي من العقلين الاستدلالي(جدل الإنسان بحكم قوة الوعي الثلاثي: السمع والإبصار والفؤاد) والاستقرائي (جدل الطبيعة بحكم التحليل والتفكيك)، ولكن من بعد "استيعاب" العقلين ومنجزاهما... والتي تجرد مطلق الاستدلال من النهايات اللاهوتية، كما تجرد الاستقراء من النهايات المادية أو الوجودية الوضعية التائهة التي تتمركز حول الإنسان، أوضحت سورة العلق منهج الجمع بين القراءتين [3]:

الأولى: القراءة الغيبية –بالله– سبحانه خلقا مؤطرة بنظرة كونية عبادية .

الثانية: قراءة موضوعية بالقلم وهي مجال الاستقراء والاستدلال وكافة مناهج المعرفة البشرية".

"اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم " سورة العلق(5/1) .

حدد حاج حمد بدقة منهجية طبيعة القراءة الأولى التي تحتكم إلى النص القرآني وليس إلى تأويلات البشر لهذا النص الرباني بقوله " فالقراءة الأولى ليست عرفانية، ولا من قبيل الكشف الصوفي والاستنارة

1- محمد أبو القاسم حاج حمد: **الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن**، مرجع سابق، 315.

2- محمد أبو القاسم حاج حمد: **الابستيمولوجية المعرفية الكونية**، مرجع سابق،ص79.

3- محمد أبو القاسم حاج حمد: **الابستيمولوجية المعرفية الكونية**، مرجع سابق، ص381.

"البوذية " مثلا ، ولكنها قراءة "مقيدة " إلى النص القرآني وفق الاستخدام الإلهي المميز لمفردات اللغة العربية بمنطق السني اصطلاحي دقيق وهذا مساق قائم بذاته في إسلامية المعرفة "[1] .

أما عن طبيعة علاقة القراءة الأولى بالثانية هي علاقة تراتبية للمعرفة، بمعنى ما تصل إليه القراءة الثانية يكون بالضرورة تحت هيمنة القراءة الأولى في علاقة تداخليه مركبة لا يجوز الفصل بينهما، وإلا تركنا العقل المجرد يعود إلى تأويلاته المادية للوجود نافيا أية صفة غيبية عن الوجود " تعتبر القراءة الأولى بوصفها كونية تتعالى إلى المطلق هي القراءة المهيمنة على القراءة الثانية (بالقلم الموضوعي) التي تنطلق من مناهج الاستدلال والاستقراء يتمكن الإنسان من قوى الوعي الثلاثية في الاستدلال، وإفادته الموضوعية من مناهج الاستقراء التي تعتمد على التفكيك والتحليل" [2] .

فيرى حاج حمد من ناحية القيمة المنهجية للقراءة الأولى في أن " القراءة الأولى تتعالى بالوعي الإنساني – عبر الوحي القرآني – إلى الكونية بدلا عن الموضعية فتكون لدى الإنسان "نظرية وجود" مرتبطة بالله- سبحانه- بوصفه خالقا، ومصدر "للكتاب والحكمة " فتتشكل عقلية الإنسان وأخلاقيته على صورة هذا الارتباط الإلهي فيتعالى على غريزته الدنوية البهيمية "[3] .

لذلك ضرورة الجمع بين القراءتين لتحقيق الوحدة المنهجية " وحين نأخذ بالقراءة الثانية "جمعا " مع القراءة الأولى بذات الوقت فإننا نحرر القراءة الثانية من جنوح الاستقراء والاستدلال إلى " الوضعية " بأشكالها المادية والمثالية و " الوجودية " الذاتية العبثية وذلك حين نسترد العلم واستقراءاته، والعقل واستدلالاته، إلى مضمون القراءة الأولى فنتجاوز بذلك " المشكلات الزائفة " في الفلسفات الإنسانية " [4].

انطلاقا من تحرير فلسفة العلوم الطبيعة من مناهج الوضعية يتم تحرير العلوم الاجتماعية من هذه المناهج، يقول حاج حمد:" يعاد صياغة العلوم الاجتماعية والإنسانية بمنهج كوني يعيد ضبط وتوظيف ما انتهت إليه المناهج المعرفية المعاصرة، بتخليق الإنسان " كونيا" كما يرد في سورة الطارق وتكوين النفس كما يرد في سورة الشمس ولهذا ركب "حرية الاختيار " في أصل تكوينها"[5] .

2-عبد الوهاب المسري: التحيز كأداة منهجية لكشف تحيزات النموذج المعرفي الغربي.

اشتغل عبد الوهاب المسيري في مشروعه الفكري، من فكرة مفادها أن لكل نسق حضاري نموذجه المعرفي، باعتباره جملة من الأفكار والتصورات والعناصر التي نجدها مبثوثة في كل مجالات المعرفة ومجالات الحياة: سياسية واقتصادية وثقافية لحضارة ما، لذلك عمل جاهدا على تفكيك النموذج المعرفي الغربي باعتباره

1- محمد أبو القاسم حاج حمد: **الابستيمولوجية المعرفية الكونية**، مرجع سابق، ص382.

2- محمد أبو القاسم حاج حمد: **الابستيمولوجية المعرفية الكونية**، مرجع سابق،382.

3- محمد أبو القاسم حاج حمد: **الابستيمولوجية المعرفية الكونية**، مرجع سابق، 383.

4- محمد أبو القاسم حاج حمد: **الابستيمولوجية المعرفية الكونية**، مرجع سابق،ص384.

5- محمد أبو القاسم حاج حمد: **الابستيمولوجية المعرفية الكونية**، مرجع سابق، ص385.

المهيمن في عصرنا هذا، برده إلى عناصره التأسيسية: الميتافيزيقية والفلسفية والمعرفية، معتمدا في ذلك على المنهج التحليلي النقدي.

حيث أوصله تحليله إلى جملة من الحقائق المعرفية عن الجذور الفلسفية والفكرية لتشكل النموذج الغربي، وبتعبير أدق توصل إلى الإطار المرجعي والنهائي الناظم للفكر الغربي، حيث حصره في الفلسفات المادية العلمانية القائمة على إقصاء الدين من كل مجالات الحياة العامة وحصره في مجال الحياة الخاصة، وبالضرورة في المعرفة والعلوم، حيث أصبح العقل الغربي وفي إطار الوضعية المنطقية لا يشتغل إلا على المسائل المعرفية القابلة للتحقق منها عن طريق التجريب، وإقصاء كامل للميتافيزيقا باعتبارها أمور أسطورية لا يمكن أن التأكد منها .

إن أهم خاصية في المشروع الفلسفي لعبد الوهاب المسيري هي المقدرة المنهجية العالية على التركيب بعد التفكيك لعناصر النموذج المعرفي الغربي، والذي يتعامل العقل الإسلامي في الغالب مع أدواته الإجرائية كالمنهاج العلمية بمنطق ذرائعي و برغماتي محاولا توليد المعرفة فيقع في الزلل والخلط والارتباك، ولا يتعرف على مقدماته المعرفية التي بلورتها الحداثة الغربية كمشروع فكري انطلق في أوربا منذ القرن الثامن عشر كامتداد لمشروع للنهضة والتنوير الذي عرفته الأمم الغربية، تلك الحداثة المبينة على جملة تصورات ومبادئ تختلف جملة وتفصيلا عن التصورات الإسلامية للوجود.

تماشيا مع طبيعة موضوع الدراسة فإننا سنقتصر على دراسة التحيز كمصطلح ابتدعه المسيري و كأداة منهجية للكشف عن تحيزات النموذج المعرفي الغربي، وخاصة في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية، وكأيديولوجيا يستخدمها الباحث في دراسة الظاهرة الإنسانية، لذلك سوف نحدد مفهوم التحيز لغة واصطلاحا، والتحيز وأنواعه عند المسيري، بعد أن نكون قد عرجا على مفهوم النموذج المعرفي في الرؤية المسيرية.

1.2- مفهوم النموذج المعرفي وخصائصه عند عبد الوهاب المسيري:

نشير في البداية أننا استعملنا النموذج المعرفي كما تناوله المسيري في مشروعه في أكثر من موقع، لذلك لن نعيد ما تناولناه سابقا، وإنما نشير إلى بعض الجذور الفلسفية للنموذج المعرفي عند عبد الوهاب المسيري، حيث يقول: " كلمة "نموذج " كلمة استخدمها قريبة في معناها إلى كلمة (them) الانجليزية، وهي تعني الفكرة المجردة أو المحورية في عمل أدبي ما، والتي تتجاوز العمل ولكنها مع هذا كامنة فيه وفي كل أجزائه، تمنحه وحدته الأساسية وتربط بين عناصره المختلفة "[1] .

يرى المسيري أن وراء كل نموذج بعداً معرفيًّا لا يمكن استبعاده أو تجاوزه، ويتمثل هذا البعد في معايير النموذج الداخلية التي "تتكون من معتقدات وفروض ومسلمات وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية، تشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق، وتزوده ببعده الغائي، وهي جوهر النموذج والقيمة الحاكمة التي تحدد

1-عبد الوهاب المسيري: **النماذج المعرفية الإدراكية والتحليلية**، في كتاب: المنهجية الإسلامية، مرجع سابق،ص799.

النموذج وضوابط السلوك، وحلال النموذج وحرامه، وما هو مطلق ونسبي من منظوره، فهي باختصار، مسلمات النموذج الكلية أو مرجعيته التي تجيب عن الأسئلة الكلية والنهائية (ما الهدف من الوجود في الكون؟ هل الإنسان مادة وحسب، أم مادة وروح؟ أين يوجد مركز الكون: كامناً فيه أم مفارقاً له؟)"[1].

في تصور المسيري أن لكل نموذج معرفي مرجعيته الخاصة التي تجيب عن الأسئلة الكلية والنهائية" المرجعية، إذاً، هي الثابت والمبدأ الذي يرد إليه كل نتاج إنساني، لأنها هي التي تمنح الظواهر الإنسانية، التي لا يمكن عزلها عنها مهما بلغت درجتها من الحياد والموضوعية، المعنى والدلالة. من هنا، كانت المرجعية "الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في نموذج معين، والركيزة النهائية الثابتة له التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها (فهي ميتافيزيقا النموذج)، والمبدأ الواحد الذي ترد إليه كل الأشياء وتنسب إليه، ولا يرد هو أو ينسب إليها، ومن هنا، يمكن القول بأن المرجعية " هي المطلق المكتفي بذاته والذي يتجاوز كل الأفراد والأشياء والظواهر، وهو الذي يمنح العالم تماسكه ونظامه ومعناه، وحلاله وحرامه، وعادة ما نتحدث عن المرجعية النهائية باعتبار أنها اعلي مستويات التجريد، تتجاوز كل شيء ولا يتجاوزها أي شيء"[2] .

ميز المسيري بين مرجعيتين: المرجعية النهائية الكمونية الحلولية، والمرجعية النهائية المجاوزة ، حيث لكل مرجعية خصوصياتها وتصوراتها للوجود والكون والحياة أو ما نسميه الرؤية للعالم، تأسيسا عليها تؤسس نظرية المعرفة، و تتمثل خصائص المرجعية الكمونية في [3] :

1- في المنظومات الحلولية الكمونية المادية (وحدة الوجود الروحية) ، يسمى المبدأ الواحد "الإله" ولكنه اله يحل في مخلقاته ويمتزج بها، ثم يتوحد معها ويذوب فيها تماما ، بحيث لا يصير له وجود بدونه، فهنا الإله اسما ، ولكنه هو الطبيعة /المادة فعلا.

2- في المنظومات الحلولية الكمونية المادية (وحدة الوجود المادية) يتمم الاستغناء تماما عن أية لغة روحية أو مثالية، يسمى المبدأ الواحد " قوانين الطبيعة أو "القوانين العلمية " أو "القوانين المادية " أو "قوانين الحركة" ، هذا القانون هو قانون شامل يمكن تفسير كل الظواهر ومن بينها الظاهرة الإنسانية –من خلاله.

3- "إن الحلولية الكمونية الواحدية هي مذهب الحلول والكمون القائل بأن كل ما في الكون: الإله والإنسان والطبيعة مكون من جوهر واحد لأن الخالق "حل" في مخلوقاته واصبح كامنا فيها ... ومن ثم فان العالم متماسك تماسكا عضويا لا تتخلله أية ثغرات ولا يعرف الانقطاع" [4] .

1- علي صديقي: **مفهوم التحيز عند عبد الوهاب المسيري**، مجلة كلمة: الموقع الالكتروني: WWW.ALKALIMA.NET.

2- عبد الوهاب المسيري: **المادية وتفكيك الإنسان**، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط02، 2007، ص36.

3- عبد الوهاب المسيري: **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص16.

4- عبد الوهاب المسيري:" **اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية**"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، سنة03، عدد10، سنة2001، ص94.

إن الإطار المرجعي للحلولية الكمونية هي متتالية العلمانية، يرى المسيري أنها تبدأ بالعلمانية الجزئية التي تدعو إلى فصل الدين عن الدولة، لتتطور إلى علمانية شاملة يقصى منها الدين من كل مجالات الحياة العامة، بل وحتى من رقعة الحياة الشخصية الخاصة، " إن العلمانية الشاملة شكل من إشكال الحلولية الكمونية، بل إننا نذهب إلى القول: " متتالية "النماذجية" العلمانية تبدأ بحلول مركز الكون في الكون ذاته، إلا أنه يظل على الرغم من هذا الحلول، مصدر تماسك الكون ويمكن أن يتم التجاوز باسمه، في هذا الإطار يحاول الإنسان أن يستمد معياريته من الطبيعة، وهذه هي مرحلة التحديث البطولية والثنائية الصلبة، ولكن درجات التحلل تزداد ويتوزع المركز الكامن في أكثر من عنصر واحد حتى يصبح كل عناصر الواقع موضعا للحلول والكمونفتصبح كل الأشياء مقدسة، ويتساوى المقدس بالمدنس والمطلق بالنسبي، ويختفي المركز وتصبح كل الامور نسبية، وهي مرحلة وحدة الوجد المادية الكاملة وما بعد الحداثة" [1]

تحدث العلمانية في شكل متتالية ولا تكون دفعة واحدة فتمر حتميا من مستوى إلى أخر عبر ثلاثة مراحل[2]:

الأولى: هي ما يسميها المسيري "بالثنائية الصلبة" ، وتنشأ في المراحل الأولى للعلمانية، ومفادها وجود عالمين متصارعين : عالم متمركز حول الذات الإنسانية، ما يسمى بالانجليزية

(homo centricn or main –centred worde)

المتألهة المغلقة المطلقة التي تصبح المرجعية ذاتها ومرجعية الكون بأسره، ويسميها الواحدية الإنسانية (الذاتية)، وآخر متمركز حول الموضوع الطبيعة /المادي المتاله المغلق المطلق، الذي يصبح مرجعية ذاته ومرجعية الكون بأسره، وهو ما يؤدي إلى ما يسميه " الواحدية المادية" (الموضوعية) ، فيحدث استقطاب شديد بين قطبين متماثلين أو نموذجين، أو نموذجين متصارعين.

ثانيا: هي ما يسميها المسيري بـــ "مرحلة الصلابة " فيتم "نزع القداسة عن العالم" أو "نزع السحر عنه" ، أو "تحييده " ، وذلك في خضم التحديث الذي يصدر عن تأكيده على زمنية كل شيء ومكانته وماديته، وإخضاع كل شيء ومن ذلك الإنسان، لعمليات الترشيد العقلاني المادي في إطار معايير عقلانية صارمة، وتحقيق التحديث التدرجي يعني تصاعد الواحدية المادية التدرجي إلى أن تسيطر تماما، ولهذا نلاحظ تراجعا مستمرا للفلسفات الإنسانية، وعن ثنائية الإنسان والطبيعة، وعن الإيمان بالثابت والمتجاوز.

ثالثا: هو ما يصطلح عليه "السيولة" لعانا لاحظنا تفكيك مقولة الذات الإنسانية المستقلة في المتتالية الثانية، ولكن الأمر، كما يسجل المسيري، لا يقف عند هذا الحد بل استمرت عمليات التفكيك حتى وصلت إلى

1- عبد القادر مرزاق: **"كتابات عبد الوهاب المسيري: المداخل الكبرى للولوج إلى فكره"**، مجلة إسلامية المعرفة، السنة17،عدد68، ربيع 2012. ص 34/33.

2- عبد القادر مرزاق: **"مفهوم التحيز: دراسات في تحيزات المسيري"**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة17،عدد68، 2012، ص25/24.

مستويات أكثر عمقا وجذرية ، إذ تم ضرب فكر الواقع الموضوعي نفسها، فالواقع المادة /الطبيعة، من منظور تحديثي، هو في حالة حركة متسمرة وتغير دائم، والتغير هو الصفة الدائمة لعالمنا، ومن ثم سقطت الطبيعة نفسها في الصيرورة.

تعني المرجعية النهائية المتجاوزة أن الإله متجاوزا لخلقه وللكون وليس حالا فيهم، يعرفها المسيري بقوله:" المرجعية النهائية يمكن أن تكون نقطة خارج عالم الطبيعة متجاوزة لها، وهي ما نسميه المرجعية المتجاوزة (للطبيعة والتاريخ والإنسان)، هذه النقطة المرجعية المجاوزة في النظم التوحيدية، هي الإله الواحد المتره عن الطبيعة والتاريخ الذي يحركهما ولا يحل فيهما ولا يمكن أن يرد إليهما"[1] .

يعد التوحيد بؤرة التمركز المعرفي في المرجعيات المتجاوزة، والتي ترى أن الله واحد أحد خلق الكون وهو المدير لشؤونه، وليس التجاوز الذي يعني أن الله خلق الخلق وتركهم وشأهم كما في الفلسفات الإنسانية الغربية " فالواحدية غير التوحيد فالتوحيد هو الإيمان بأن المبدأ الواحد، مصدر تماسك العالم ووحدته وحركته وغايته، وهو الإله خالق الإنسان والطبيعة والتاريخ، وهو الذي يحركهم ويمنحهم المعنى ويحدد لهم الغاية النهائية، ولكنه مع هذا مفارق لهم لا يحل فيهم او في أي من مخلوقاته ولا يتوحد معهم، وهذا يعني إن المنظومة التوحيدية تولد الثنائيات، أساسية ، تبدأ بثنائية الخالق والمخلوق، التي يتردد صداها في ثنائية الإنسان والطبيعة"[2] .

غير أن مفهوم التجاوز في المرجعية المتجاوزة لا يكون في طبيعة المسافة الفاصلة بين الله والكون أو الطبيعة، بل" هو ضمان أن المسافة التي تفصل الإنسان عن الطبيعة لن تختزل ولن تلغى، فالإنسان قد خلقة الله تعالى ونفخ فيه من روحه وكرمه واستأمنه وعلى العالم واستخلف فيه، أي أن الإنسان أصبح مركز الكون بعد أن حمل عبئ الأمانة والاستخلاف، كل هذا يعني إن الإنسان يحوي داخله بشكل مطلق الرغبة في التجاوز ورفض الذوبان في الطبيعة، ولذا فهو يظل مقولة مستقلة داخل النظام الطبيعي، كما انه يعني أن إنسانية الإنسان وجوهره الإنساني، مرتبط تمام الارتباط بالعنصر الرباني فيه"[3] .

تتحدد عند المسيري طبيعة مرجعية النموذج المعرفي من خلال طبيعة الإجابة عن الأسئلة التي تدور حول ثلاثة محاور أساسية، كلها عنصر واحد "هو الكمون أو التجاوز[4]:

أ- علاقة الإنسان بالطبيعة/المادة: هل الإنسان وجود طبيعي/مادي محض، أم أنه مميز بأبعاد أخرى لا يخضع لعالم الطبيعة /المادة (الواحدية في مقابل الثنائية)؟

1- عبد الوهاب المسيري: **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص37.

2- عبد الوهاب المسيري: **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص15.

3- عبد الوهاب المسيري: **اليهودية واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري**، دار الشروق، القاهرة، ج01، 1999، ص54.

4- عبد الوهاب المسيري: **النماذج المعرفية الإدراكية و التحليلية** في كتاب: المنهجية الإسلامية، مرجع سابق، ص802.

ب- الهدف من الوجود: هل هناك هدف من وجود الإنسان في الكون ؟ ما هو المبدأ الواحد في الكون، أو القوة المحركة له، الذي يمنحه هدفه وتماسكه، ويضفي عليه المعنى، هل هو كامن فيه أم متجاوز له؟

ج- مشكلة المعيارية: من أين يستمد الإنسان معياريته: من عقله المادي / أم من أسلافه ، أم من جسده/ أم من الطبيعة/المادة، أم من وقوى متجاوز لحركة المادة ؟

قسم المسيري النماذج المعرفية إلى قسمين حسب درجة التعقيد والاستخدام والوظيفة المنهجية، فهناك النماذج المعرفية الاختزالية والنماذج المعرفية المركبة:

1- يمكن أن تكون الخريطة الإدراكية ضيقة بسيطة سطحية أحادية نتيجة موقف موضوعي مادي متلقي ، يتلقي المعلومات بطريقة مباشرة بدلا من أن يحاول تفسيرها من خلال تفكيكها وإعادة تركيبها.

2- يمكن أن تكون الخريطة الإدراكية مركبة نتيجة موقف تفسيري اجتهادي منفتح يمكن لصاحبه أن يستوعب التناقض، وأن يقبل التنوع بتجاوز القوالب السائدة، ويحاول تفسير الظواهر من خلال نماذج تحليلية تركيبية.

تعتبر هذه الإجابات بمثابة مرتكزات رؤية للعالم، وتجيب الرؤية الإسلامية للوجود كما ذكرنا سابقا وبالتفصيل والتدقيق عل هذه الإجابات التي توزعت بين البعد الانطولوجي والايكسيولوجي والابستيمولوجي، و تعبر أهم مباحث نظرية المعرفة المعاصرة، إذن الاختلاف في النماذج المعرفية هو بالضرورة في الرؤى العالم التي ينطلق منها كل نموذج ، وحدد المسيري الفرق بين النماذج الاختزالية والنماذج المركبة في النقاط التالية :[1]

1- من خصائص النماذج المثالية أنها قابلة للتوظيف ببساطة في أي اتجاه، فعملية الاختزال كما بينا، هي عملية فصل الحقائق والوقائع عن سياقها التاريخي والاجتماعي ومن ثم يمكن فرض أي معنى عليها، وتمرير أي تحيز من خلالها.

2- لا تفيد النماذج الاختزالية كثيرا في عملية الممارسة، إذ أن الممارسة تتطلب نموذجا تحليليا أكثر تفصيلا ودقة وتركيبية يزود الدارس بخريطة يخرف من خلالها كل نتوءات الواقع، وما هو مركزي منها وما هو هامشي، وما الوضع القائم والإمكانات الكامنة .

3- تؤدي النماذج الاختزالية إلى الوقوع في رؤية الآخر بطريقة عنصرية ، فجمهر العنصرية هو عملي الاختزال هذه، التي تحول الكل الإنساني المركب إلى عنصر واحد، أما النماذج المركبة فهي لا تختزل الآخر بل تراه في تركيبته الإنسانية العميقة.

4- تبني النماذج الاختزالية هو تعبير عن الكسل العقلي، ولكن هذا التبني يزيد في الوقت نفسه في هذا الكسل، إذ أنه يصيب العقل بالشلل حتى نصبح موضوعيين متلقين تماما لكل ما يأتينا من حقائق صلبة دون تساءل أو

1- عبد الوهاب المسيري: **النماذج المعرفية الإدراكية والتحليلية**، في كتاب: المنهجية الإسلامية، مرجع سابق، ص815/816.

إبداع، على عكس تبين النماذج المركبة الذي يعبر عن مقدرة العقل على توليد النماذج التحليلية وعلى مقدرته على تجاوز الرصد.

فيمكن أن نستخدم النماذج المعرفي من الناحية المنهجية في عملية تحليل الظواهر الإنسانية و تقديم التفسيرات المختلفة لها، لذلك استخدام النماذج التحليلية حسب المسيري هو ضرورة منهجية لتجاوز استخدام منهج العلوم الطبيعة في دراسة الظاهرة الإنسانية، وهو يقترب هنا من الوظيفة المنهجية للنمط المثالي عند ماكس فيبر، حيث يساعدنا النموذج في تحليل وتفسير الظاهرة، فيقول" استخدام النماذج التحليلية هو دعوة للابتعاد عن الإصرار على مستوى عال من اليقينية، وأن نبحث عن مستوى من اليقنية في العلوم الإنسانية يخلف عنه في العلوم الطبيعة ، ...مثلا غليان الماء في الدرجة مئة، فيمكن أن نصل إلى مستوى عال من اليقينية، ولكن أن كانت الظاهرة الثورة التجريدية أو علاقة البروتستانتية بالرأسمالية فالأمر مختلف"[1] .

3.2- التحيز في النماذج المعرفية عند عبد الوهاب لمسيري:

في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية، انطلق المسيري من إبداعه لمفاهيم جديدة في الفكر الإسلامي، من خلال اعادة تعريفه للموضوعية التي ظلت حكرا على تعريفات الكتب المنهجية الغربية، والتي رأى أن هيمنة موضوعية العلوم الطبيعة عليها، و يرى أيضا أنها علوم تهيمن عليها الفلسفة المادية التي تحاول دائما وضع الذات في مقابل الموضوع، من خلال إدراكها كتطابق بين الذات والموضوع.

وضع مفهوما للتحيز في مقابل مفهوم الايديولوجيا في العلوم الإنسانية، حيث يرى أن التحيز صفة ملازمة وحتمية لأي نموذج معرفي، وليس قضية منهجية اختيارية، لذلك العلوم الإنسانية في الغرب انحازت إلى فكرة أن الإنسان كائن مادي فيزيائي في رؤيتها العلمانية الإلحادية، وعليه يمكن أن تنطبق عليه نفس القوانين التي تخضع لها المادة، لذلك سنحدد مفهوم التحيز أو مشروع فقه التحيز عند المسيري كمايلي:

أ- مفهوم الموضوعية عند عبد الوهاب المسيري:

أولا تتعلق الموضوعية بطبيعة ادارك الذات لموضوع دراستها، ووسائل تعقله وأدوات دراسته، فيعرفها المسيري بأنها" هي إدراك الأشياء على ما هي عليه دون أن تشوهها نظرة ضيقة ذاتية أو أهواء أو ميول أو مصالح وتحيزات ....، فان وصف شخص بان تفكيره موضوعي فهذا يعني انه اعتاد أن يجعل أحكامه تستند إلى النظر إلى الحقائق على أساس العقل بعد المعرفة" [2].

ثانيا: تتعلق الموضوعية بطبيعة الموضوع المدرك، فيعرفها المسيري بقوله" بأنها الإيمان بأن للموضوعات المعرفة وجودا ماديا خارجيا في الواقع، وأن الحقائق يجب أن تظل مستقلة عن قائليها و مدركيها ، وأن ثمة حقائق

1- عبد الوهاب المسيري: **النماذج المعرفية الإدراكية و التحليلية**، في كتاب: المنهجية الإسلامية، مرجع سابق، 804.

2- عبد الوهاب المسيري: **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص357.

يمكن التأكد من صدقها أو كذبها، و أن الذهن يستطيع أن يصل إلى الحقيقة...فهو بهذه الطريقة يمكن أن يصل إلى تصور موضوعي للواقع يكاد يكون فوتوغرافيا"(1) .

لا يتوقف المسيري عند هذه التعريفات التي تعج بها كتب المنهجية، بل يرى أن الأمر اعقد مما نتصوره عن طبيعة مفهومي: الذاتية/ الموضوعية، حيث يرى أنه لا توجد موضوعية واحدة بل هناك نوعان: الموضوعية المتلقية(السلبية–الفوتوغرافية–الرصدية المعلوماتية –المادية) والموضوعية الاجتهادية التفسيرية، وأرجع الاختلاف بينها إلى طبيعة النموذج المعرفي الذي يتبناه الباحث في رصد الظاهرة قيد الدراسة .

بالنسبة للمسيري يحدد النموذج المعرفي الإطار المرجعي لدراسة الظواهر، وبالتالي طبيعة المرجعية تحدد طبيعة الموضوعية التي يتبناها ويدافع عنها الباحث، لأن الموضوعية في الأول و الآخر هي تتناول قدرة العقل و وسائله في توليد المعرفة.

وتعتبر عملية التفسير أعقد العمليات في العلوم الاجتماعية والإنسانية، ولأنها لا تسلم من التحيز لطبيعة الظاهرة المدروسة، فالموضوعية بالنسبة للمسيري تتعلق بثلاثة مفاهيم فرعية: العقل والإدراك، والواقع، فعلى أساسها تتمايز الموضوعية بين المتلقية و الموضوعية الاجتهادية.

ب– الموضوعية المتلقية:

في الموضوعية المتلقية عقل الإنسان السليم " يسجل ويرصد بحياد شديد دون أن يشوه أو يغير أو يعدل ما يصله من معطيات حسية وحقائق صلبة، ...، وهو جزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة أي انه عقل مادي سلبي متلقي بسيط ومحايد...تسري على هذا العقل القوانين المادية التي تسري على الأشياء...يتحرك في إطار القانون العام فيرى العالم في إطار التشابه والتجانس والكم ..."(2).

أما مفهوم الواقع و موضوع الملاحظة والدراسة بالنسبة للموضوعية المتلقية، فيقول المسيري:"الواقع الموضوعي واقع بسيط، يأخذ في الغالب الأعم شكل ذرات متحركة، وهو مجموعة من الحقائق الصلبة والوقائع التي تنطبق على العقل، ثمة قانون طبيعي واحد يسري على الظواهر الطبيعة وعلى الظواهر الإنسانية ...وهذا يعني أن تعامل الظاهرة الإنسانية كما تعامل الظواهر الطبيعة، ...، أي أن الموضوعية تصدر عن وحدة العلوم بحيث يصبح الإنسان موضعا لا يختلف عن الموضوع الطبيعي،...، والحقائق لهذا السبب عقلية وحسية وقابلة لتعرف من جميع جوانبها، والوجود ما نعقله ونحسه وخارج ذلك فأوهام"(2) .

أما الناحية الإدراكية في الموضوعية المتلقية هي عملية بسيطة حيث يتم الإدراك الواقع كما هو، يقول المسيري " عملية الإدراك عملية اتصال بسيطة مباشرة بين صفحة العقل البيضاء والواقع البسيط الخام ، محكومة مسبقا بقوانين الطبيعة/المادة..وهي عملية تلقي سلبية تراكمية ذرية إذ يقوم العقل بتلقي الحقائق الصلبة والوقائع

1- عبد الوهاب المسيري: **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص357.

2- عبد الوهاب المسيري: **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مرجع سابق، 360/359.

المحددة ...و يمكن للعقل أن يقوم بعمليات تجربيه، أين يختار عناصر فيستبعد عناصر من الواقع ثم يربطها يبعضها البعض"[1] .

تترتب على هذه التصورات حول العقل والإدراك والواقع في الموضوعية المتلقية جملة من النتائج: " تدور الموضوعية المتلقية في إطار الواحدية السببية، فثمة سبب وحد أو عدة أسباب لتفسير الظاهرة المدروسة، الموضوعية المتلقية لا تعترف بالخصوصية، بما في ذلك الخصوصية الإنسانية، فهي تركز على العام والمشترط بين الإنسان والطبيعة، ...، الالتزام بالموضوعية يعني أن يتجرد الباحث من ذاتيته وخصوصيته الحضارية بل والإنسانية، وعن عواطفه وحواسه وحسه الخلقي وكليته الإنسانية بحيث يمكنه التسجيل ويصف الواقع بحياد شديد " [2].

وهي نفس النتائج التي توصلنا إليها في الفصل السابق عن الآليات التي استخدمها العقل العربي لتوليد المعرفة السوسيولوجية، حيث يتعامل الباحثون مع الواقع تقريبا من نفس هذا المنطق، وتهيمن علي أعمالهم الموضوعية المتلقية السلبية التي لا تتجاوز الوصف الحسي للظاهرة الاجتماعية من خلال ردها إلى علاقات سببية، يؤكد المسيري " تعبيرا عن نموذج الموضوعية المتلقية الذي استشرى في الرسائل والمؤلفات في العلوم الاجتماعية في البلاد العربية ما يسمى بالاستبيان، وهي مجموعة أسئلة توزع على "أعضاء العينة" الذين يجبون بنعم أو لا، وتختزل القضية إلى الأسئلة التي يطرحها الباحث والأجوبة التي يتلقاها ، ثم يحاول بعد ذلك التوصل إلى نتائج إحصائية دقيقة، ثم يملأ رسالته بالجداول التي تدخل الغبطة على نفس الممتحنين نظرا لدقتها العلمية (وهم يعنون بالعلمية الموضوعية المتلقية الفوتوغرافية في واقع الأمر) ومعظم هذه البحوث يقال لها ميدانية أي أنها لا تتعامل مطلقا مع الإطار النظري ولا تتساءل بخصوصه، وإنما تحاول أن تطبق مقولة نظرية ما على حالة محددة و تصل إلى نتائج متوقعة متضمنة في المقدمات النظرية "[3] .

2-الموضوعية الاجتهادية التفسيرية:

يطرح المسيري البديل للموضوعية المتلقية هو الموضوعية الاجتهادية التفسيرية التي تتكئ في التعامل مع الواقع من منظور النموذج المعرفي المركب، فأول خصائص هذه الموضوعية هو نفيها المقدرة العقل الإنسان الرصد التام للواقع، و رفض المسيري فكرة أن العقل الإنساني ليس سوى صفحة بيضاء كما تصوره الفلسفات المادية التجريبية" عقل الإنسان ليس مجرد مخ مادي: صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات المادية ، وإنما هو عقل له مقدرة توليدية كما انه مستقر كثير من الخبرات المنظومات الأخلاقية والرمزية، ومستودع من الذكريات والصور المخزنة في الوعي واللاوعي."[4] .

1- عبد الوهاب المسيري: **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص360.

2- عبد الوهاب المسيري: **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص362.

3- عبد الوهاب المسيري: **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مرجع سابق، 369.

4- عبد الوهاب المسيري: **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص370.

بسبب تركيبية الإنسان ونظرا لأن الإنسان لا يستجيب لواقع المادي مباشرة وإنما يستجيب له من خلال إدراكه، بل من خلال نموذج إدراكي فان كان تركيبيا كما في النموذج المعرفي الإسلامي فلن يرى الواقع ويدركه إلا من خلال التركيب، والعكس إن كان النموذج ماديا فلن يدركه إلا برده إلى "المادة"، لا يمكن لأي دارس أن يحيط بأبعاد أية ظاهرة إنسانية (سياسية كانت أم اجتماعية أم اقتصادية) لا الغوص في أكثر مستويات التحليل عمقا، أي المقولات والصور الإدراكية التي يدرك من خلالها نفسه وواقعه ومن حوله من بشر ومجتمعات وأشياء"[1] .

ومن هذا المنطلق تطرح إشكالية في الدراسات الاجتماعية التي تجرى في العالم العربي، الذي يمتلك أفراده خريطة إدراكية تركيبية نتيجة لرؤيتهم الإسلامية للوجود، ويقوم المشتغلين عندنا في دراسة الظاهرة الإنسانية في بعدها المادي كما في الدراسات الغربية التي يهيمن عليها النموذج المعرفي المادي، فتأتي النتائج ضحلة وتافهة ولا قيمة معرفية لها، على عكس الدراسات الغربية لأنها تدرس الإنسان غربي مشبع بالخريطة الإدراكية للنموذج المادي العلماني الذي تم تعميمه رؤيته للوجود على كامل أفراد المجمعات الغربية، فتكون الدراسات عميقة ولها انسجام بين مقدماتها ونتائجها.

" إن الموضوعية الاجتهادية التفسيرية تتمرد على كل الموضوعية المتلقية و الذاتية، فهي تنطلق من تقبل الثنائية الإنسان والطبيعة /المادة، وبالتالي ثنائية الذات والموضوع، ولا تحاول إلغائها إنما تحاول الوصول إلى المنطقة التي تلتقي فيها الذات بالموضوع "[2] .

الأداة المنهجية للموضوعية الاجتهادية التفسيرية ممثلة في المنهج التفسيري الذي له جملة من الخصائص تمكننا من دراسة الظاهرة الإنسانية بطريقة معرفية تركيبية، "إن المنهج التفسيري يهدف إلى وضع الحقائق داخل نمط متكرر، هذا النمط هو النموذج التفسيري، ومنحن نعرف النموذج بأنه بنية تصورية يجردها العقل من كم هائل من التفاصيل والوقائع والأحداث، فيستبعد البعض لعدم دلالها، ويستبقي البعض الآخر ثم يرتبها ترتيبا خاصا، ينسقها تنسيقا خاصا، بحيث تصبح (من وجهة نظره) موافقة بشكل يماثل العلاقات الموجودة بالفعل بين عناصر الواقع" [3].

3.2- مفهوم التحيز عند عبد الوهاب المسيري:

التحيز مصدر الفعل تحيز، وتدل استعمالات مادته (ح.و.ز)، في المعاجم اللغوية العربية، القديمة والحديثة، على جملة معانٍ، لعل أهمها: الدلالة على الانضمام، والامتلاك، والمكان. يقول ابن فارس (توفي 395هـ): "الحاء والواو والزاء أصل واحد، وهو الجمع والتجمع، يقال لِكل مجمع وناحية: حوز وحوزة، وحمى فلان الحوزة،

1- عبد الوهاب المسيري: **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص371.

2- عبد الوهاب المسيري: **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص378.

3-عبد الوهاب المسيري: **النماذج المعرفية الإدراكية والتحليلية**، في كتاب: المنهجية الإسلامية، مرجع سابق، ص766.

أَيْ المجمع والناحية... وكل مَن ضم شيئا إلى نفسِه فقد حازه حوزا... والحوزي من الناس: الذي ينحاز عنهم ويعتزُلهم"[1].

ويقول ابن منظور في لسان العرب: "... انحاز القوم: تركوا مكزهم ومعركة قتالهم ومالوا إلى موضع آخر. وتحوز عنه وتحيز إذا تنحى... والحوز: الجمع، وكل من ضم شيئًا إلى نفسِه من مالٍ أَو غيرِ ذلك، فقد حازه حوزا وحيازة... وكل ناحية على حدة حيز... والحوزة: الناحية".

أما «المعجم الوسيط»، فقد اكتفى باستعادة ما ورد في المعاجم القديمة، ولم يضف إلى الكلمة معنى جديدا، عدا تلك الدلالة السياسية الحديثة، وقد جاء فيه: "...(حاز) الشيء حيازة: ضمه وملكه... (وانحاز القوم: تركوا مركزهم إلى آخر... (الانحياز): الانضمام. وسياسة عدمِ الانحياز (في الاصطلاح الحديث): عدم الانضمام إلى فريقٍ دون فريقٍ... (الحوزة): النَاحية... (والحيز): المكان"[2].

بعد هذه الاشتغال اللغوي على مفردة التحيز يتضح معناها من فكرة امتلاك ما هو مادي وحسي، ولكن لديها استعمالات مجازية في اللغة العربية تعني الميل و التعاطف أي دلالة معنوية، وهو ما نسعى عند إليه عند تناول دلالة المصطلح التحيز.

وبدون إعطاء تعريف مباشر له يميل عبد الوهاب المسيري إلى إعطاء العناصر و البينة التي يتضمنها التحيز، يرى المسيري أن المناهج والنماذج المعرفية ووسائل البحث: " ليست محايدة تماما"، بل هي:" تعبر عن مجموعة من القيم التي تحدد مجال الرؤية ومسار البحث، وتقرر مسبقا الكثير من النتائج"، وهذا يقول المسيري ما نطلق عليه التحيز، فالنماذج والمناهج وأدوات البحث المختلفة تنطوي على فرضيات ومسلمات ومعتقدات،" تتكون من معتقدات و فروض ومسلمات وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية"[4]، يسلم بها الباحث جدلا ثم ينطلق في عملية البناء المعرفي عند استخدامها .

لذلك يعتبر المسيري أن التحيز صفة حتمية ملازمة للنموذج المعرفي ولا مناص منه، وترجع حتمية التحيز إلى: أولا " فالتحيز مرتبط ببنية العقل الإنساني ذاتها"، ثانيا: " والتحيز لصيق باللغة الإنسانية ذاتها"[3] .

في مجال العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع على وجه التحديد لا يمكن للباحث المتمرس أن يغفل عن تلك التحيزات التي يقوم بها الباحثون إلى جملة من المسلمات والفرضيات التي تكون في الغالب الأعم مضمرة في خطاباتهم العلمية أو الاجتماعية، ويحاولون إخفائها تحت غطاء العلموية التي يصفون ها أعمالهم، و تحت غطاء الموضوعية التي يدعون أنها تطبع أفكارهم ودراساتهم.

1- علي صديقي: **مفهوم التحيز: عند عبد الوهاب المسيري**، مرجع سابق، ص05.

2- علي صديقي: **مفهوم التحيز: عند عبد الوهاب المسيري**، مرجع سابق، ص03.

3- عبد الوهاب المسيري: **فقه التحيز**، في كتاب: إشكالية التحيز، تقديم وتحرير: عبد الوهاب المسيري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، نقابة المهندسين، القاهرة، المجلد الأول، 1995، ص10 .

التحيز كمصطلح عند المسيري أعمق دلالة و مفوهمية من مصطلح الأيديولوجيا، بل متجاوزا لها، لماذا؟ لأن الأيديولوجيا هي نسق من الأفكار التصورات و الآراء التي يستخدمها الباحث في تحليل وتفسير الظواهر الاجتماعية، لكن هذه الأفكار جذورها الفلسفية والمعرفية توجد في مقدمات النماذج المعرفية، مثلا: الباحث في علم الاجتماع: يختار بين الأيديولوجية الماركسية أو الأيديولوجية المحافظة الوظيفية، رغم ما يبدو للوهلة الأولى من تباين بينهما، بسبب التفسير هما المختلف في دراسة الظاهرة المجتمعية بربطها بالصراع الاجتماعي بالنسبة للماركسيين أو بالتكامل الوظيفي بالنسبة للوظيفيين (المحافظين)، فإنهما ينهلان من نفس المعين المعرفي، وهو المقدمات المعرفية للنموذج المعرفي المادي العلماني الغربي، فرغم الاختلاف الظاهري لنتائجهما إلا أنهما يعبران عن الاختلاف داخل النموذج المعرفي وليس خارجه.

بينما يكون التحيز في البعد الميتافيزيقي للنموذج المعرفي بمعنى الرؤية للعالم التي يتأسس عليها النموذج المعرفي، أي يكون التحيز لجملة من المقولات التفسيرية التي يستبطنها النموذج المعرفي، لذلك في مجال العلوم الإنسانية وتحديدا في العالم العربي، يتم إغفال الوعي بمقدمات النموذج المعرفي الغربي الذي تتأسس عليه هذه العلوم، ويتم التركيز على الاختلافات التي تقع في ما بعد النموذج المعرفي، كما رأينا في الفصل السابق، حيث يختار الباحث: النظرية الماركسية أو النظرية البنائية الوظيفة، ويدعى إنها الأصلح لدراسة المجتمع العربي.

تبدأ عملية التأسيس المعرفي للمجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية من تجاوز النموذج المعرفي المادي وتبني النموذج المعرفي الإسلامي، و يعتمد التأصيل كعملية ابستمولوجية على التوليد العقلي وليس كما يتوهم البعض من الباحثين المسلمين في تناولهم لإسلامية المعرفة في مجال العلوم الإنسانية، إضافة بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية للمعرفة الاجتماعية الغربية حتى تتصف بصفة الإسلامية، يقول المسيري منتقدا[1] :

1- هناك من يرى أنه يمكن أن نستورد العلوم الإنسانية والطبيعة الغربية ونضعها داخل الإطار الإسلامي عادة ما يأخذ شكل إضافة آية في مقدمة وفي الخاتمة بعض الآيات في المتن فتتحول المادة المستوردة بذلك "إسلامية".

2- قريب من هذا من يرى أن تنقية العلوم الاجتماعية من الشوائب الغربية هو نشاط معرفي، وبناءا عليه يمكن أن نستورد نظريات علم النفس مع استعباد نظريات فريد في الجنس.

3- هناك من يرى أن من النشاطات المعرفية التوفيق بين العلم والدين، وما يسمى الملاءمة والمقابلات، كأن يبحث العالم عن مفهوم علمي ثم يذهب إلى القران والسنة ينقب فيهما عسى آن يعثر على مفهوم مماثل.

إن أكبر إحراج معرفي يواجهه الطلبة و الأساتذة في أقسام علم الاجتماع، هو اعتبار الدراسات الاجتماعية الغربية الظاهرة الدينية ظاهرة اجتماعية ثقافية، بدأ من وضعية كونت التي اعتبرت الدين ميتافيزيقا تجاوزها العقل الوضعي العلمي الإنساني، إلى دراسة دوركايم عن الطوطم و والمقدس والمدنس، وصولا الى اعتبار الدين أفيون الشعوب في النظرية الماركسية، مما يربك الخريطة الإدراكية المعرفية للمسلم وتصوره للدين باعتباره مقولة

1- عبد الوهاب المسيري: **في الدرس المعرفي**، في كتاب: نحو نظام معرفي إسلامي، مرجع سابق، ص48/47.

غيبية متجاوزة للعالم المادي، فيحاول الكثير من الباحثين والدارسين غض الطرف عن هذه الإشكالية بتجاوزها رفعا للبس والإحراج المعرفي، وظنا منهم إمكانية أن نستغني في علم الاجتماع الغربي عن دراسته للدين، وأن نستفيد منه مثلا في دراسة الجريمة والانحراف.

لكن أثبت مختلف الدراسات العقم المعرفي والمنهجي لهذه القراءات التفاضلية داخل حقل السوسيولوجيا الغربية، حيث لم نتمكن من توليد معارف سوسيولوجية تعنى بقضايا ومشكلات المجتمعات الإسلامية، بل هي عبارة عن ترديد صدى لقضايا يطرحها العقل الغربي في هذا الحقل المعرفي الفرعي، لذا كما يرى المسيري للتجاوز هذا العقم المعرفي لا بد من توليد نموذج معرفي إسلامي نتمكن من خلاله من تحليل وتفسير الظواهر الاجتماعية في العالم العربي.

خلاصة:

إن أهم النتائج التي توصلنا إليها في هذا البحث عن الأبعاد الابستيملوجية لإسلامية المعرفة نوجزها في:

انطلاقا من طبيعة الأزمة الفكرية الحضاري التي تعاني منها الأمة العربية والإسلامية تأسست مدرسة إسلامية المعرفة كتيار ضمن الفكر الإسلامي المعاصر، وأخذت طابعا مؤسسيا ممثلا في المعهد العالمي للفكر الإسلامي، تعمل جاهدة وبكل الوسائل على حل هذه الأزمة بتقديم البديل المعرفي والمنهجي، فدار النقاش حول عوارض الأزمة الفكرية التي تعاني منها الأمة الإسلامية ولخصها رواد إسلامية المعرفية في: ازدواجية التعليم وأثره على المسلم المعاصر، وهيمنة النموذج المعرفي الغربي على الفكر والثقافة الإسلامية، و قصور المنهجية الإسلامية التقليدية على معالجة المشكلات المعرفية الحديثة، وتكلس أدواتها الإجرائية.

إذا هذه مجمل المبررات التي ساقها دعاة إسلامية المعرفة عن طبيعة الأزمة الفكرية التي تعاني منها الأمة الإسلامية، و برأيهم حلها يجب أن يكون حلا معرفيا لا جدال فيه، ممثلا في إسلامية المعرفة كقضية منهجية بامتياز وليست دعوة دينية أو مذهبية سياسية، إنما منهج يساعد العقل الإسلامي على تجاوز تناقضاته المعرفية، وتكلس أدواته المنهجية التقليدية، ليتمكن من الإبداع المعرفي من جديد، إلا أنه مع مرور الزمن وبتزايد عدد المنخرطين في مشروع إسلامية المعرفة تحولت إلى مشروع حضاري فكري كبديل منهجي.

ستعيد إسلامية المعرفة كمشروع معرفي حضاري تفعيل الرؤية الإسلامية للعالم – الوجود في كل جوانب الحياة المعاصرة في العالم العربي والإسلامي، والجانب المعرفي بالأخص: بإعادة التأسيس لمقدمات النموذج المعرفي الإسلامي، وأيضا كآلية لتأسيس المنهج الإسلامي، لذلك تنقل إسلامية المعرفة الرؤية الإسلامية الوجودية كخريطة تصورية يحملها الإنسان المسلم إلى خريطة معرفية منهجية يتمكن من خلالها المسلم من توليد المعرفة التي تكون بالطبع متسقة مع هذه الرؤية وحاملة لعناصرها.

تتشكل الرؤية الإسلامية للعالم من أربعة خصائص: الألوهية، الشمولية والعالمية والثبات، ويعتبر التوحيد أهم مقوم لهذه الرؤية و يعتبر مركزها المعرفي والمنهجي، و تتأسس عليه بقية الأبعاد الأخرى، وليس التوحيد بمعناه اللاهوتي القهري الغيبي بل بمعناه المعرفي الذي تتأسس عليه رؤية للوجود والكون، ويعتبر كناظم منهجي معرفي تتولد منه جملة الحقائق وتتولد منه المعرفة الإسلامية.

يعتبر النموذج المعرفي جملة من المقدمات المعرفية والمنطقية المتولدة من الرؤية الإسلامية للعالم، التي تعتبر كأساس عقائدي ميتافيزيقي للنموذج، تستنبط هذه المقدمات من قراءة: الوحي والكون، ومن قراءة نقدية واعية لتراث الإسلامي و للتراث الإنساني، محددة بالأساس مصادر المعرفة ووسائلها وغاياتها، وهو نتيجة لجهد معرفي مشترك لجماعات علمية يمكن أن تأسيسها كجماعة مدرسة إسلامية المعرفة التي أثارت النقاش حول طبيعة هذا النموذج.

نحقق في عملية الجمع بين القراءتين تجاوز الإحالات المادية للفلسفة الوضعية، التي ردت كل شيء في الكون إلى عالم المادة، فعجزت عن إعطاء تفسيرات للظواهر غير المادية، إضافة أن المنهج الجمع بين القراءتين

يحرر المعرفة من التفسيرات اللاهوتية، التي عجت عن تفسير الظواهر غير الروحية، فمنهج الجمع بين القراءتين يتدرج في ثلاثة مستويات معرفية: من عالم المشيئة، إلى عالم الإرادة، وصولا إلى عالم الأمر.

لا يمكن للباحث المتمرس في مجال العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع على وجه التحديد أن يغفل عن تلك التحيزات التي يقوم بها الباحثون إلى جملة من المسلمات والفرضيات التي تكون في الغالب الأعم مضمرة في خطاباتهم العلمية و الاجتماعية، ويحاولون إخفائها بغطاء العلموية التي يصفون بها أعمالهم، و غطاء الموضوعية التي يدعون أنها تطبع أفكارهم ودراساتهم، لذلك التحيز صفة حتمية في النماذج المعرفية، لأنها تتأسس على رؤية وجودية للعالم يمثل الدين مصدرها.

الفصل السابع

نحو تأصيل إسلامي لعلم الاجتماع

(علم العمران الإسلامي)

UNIVERSITE SETIF2

تمهيد:

انطلاقا 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 للعالم، و كشفنا عن القصور المعرفي والمنهجي للآليات التي استخدمها العقل العربي الإسلامي في توليد المعرفة السوسيولوجية، سواء باستخدام آلية استعارة المنهج كصيغ إجرائية وأدوات مفصولة عن فلسفاتها المنهاجية، أو استخدام آلية إسقاط النظرية الاجتماعية الغربية على الواقع الاجتماعي العربي، و كشفنا بالنقد والتحليل نقائص وتناقضات أصحاب الاتجاه العلموي الوضعي، الذي دعى أصحابه إلى تجاوز التراث الإسلامي والانخراط في الحداثة الغربية بالأخذ بمنظوماتها القيمية والمعرفية، فأثبتنا تهافت دعواهم التي سبقهم إليها المشروع الاستعماري، و للاستحالة المعرفية والثقافية للقضاء على نموذج معرفي واستيراد بدلا عنه نموذجا آخر.

كما بينا فشل منهج المقاربات الذي استخدمه دعاة علم الاجتماع العربي، الذين لم تتجاوز دعاهم حد استبدال المجتمع الغربي بالمجتمع العربي لتوليد المعرفة، كما تناولنا فشل منهج المقارنات الذي استخدمه دعاة علم الاجتماع الإسلامي، الذين بحثوا عما يقابل المعرفة السوسيولوجية الغربية من مفاهيم في التراث و الوحي الرباني ، وفق معرفة توفيقية أكثر منها معرفة علمية.

وعرجنا بعدها على ابستومولوجيا إسلامية المعرفة موضحين الرؤية الإسلامية للعالم(الوجود) وخصائصها، والنموذج المعرفي المتولد عنها، باعتباره الإطار المرجعي للعلم العمران الإسلامي الذي نسعى لبنائه، لذا سنتناول في هذا الفصل أولا ما المقصود بالتأصيل الإسلامي للعوم الاجتماعية، و السياق التاريخي الذي ظهرت فيه فكرة التأصيل، ووجهات النظر التي تناولها الباحثون في العملية التأصيلية، ثم نعرض بعض المحاولات قام بها باحثون في مجال التأصيل، وفي الأخير سنقدم تصورا ابستيمولوجيا 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.

أولا: التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية: المفهوم والسياق.

في الحقيقة ثار الكثير من الجدل حول فكرة التأصيل الإسلامي للعلوم منذ أن طرحت من قبل العديد من الباحثين المسلمين في سبعينيات القرن الماضي، الذين كشفوا بالنقد والتحليل المعرفي في مجال العلوم الاجتماعية تلك التحيزات الأيديولوجية والقيمية التي تنطوي عليها الكثير 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 الابستمولوجي والمعرفي اتجاه هذه العلوم التي تدعي الكونية والعالمية، فتبلوت فكرة رئيسية عن ضرورة المراجعة النقدية لهذه العلوم الإنسانية والاجتماعية، و ضرورة البحث عن بدائل لها نابعة من التراث الإسلامي ، إلى أن تبلور 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 ثاني 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 بثلاثة مراحل متمايزة نسبيا وان تداخلت فيما بينها، " مرحلة التعدد والتنوع الشديد، انتقالا إلى مرحلة ثنائية التوجيه وانتهاء بمرحلة التبادل والاقتراب"(1)، حيث عرف مفهوم التأصيل خلال هذه المراحل تقلبات في الاستعمال الاصطلاحي والدلالي " اتسمت المرحلة الأولى منها بالعمومية في الصياغة المفهوم والتعريف به، وارتبط بهذا تعدد شديد في الاصطلاحات التي أطلقت على هذا المفهوم (أو تلك المفاهيم)، أما في المرحلة الثانية فقد بدا يتبلور رأيان محددان في تناول هذه القضية ارتبط كل منهما بمفهوم ومصطلح مختلف، اقصد 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 تقاربا شديدا في المصطلح، ونوعا من الوحدة في التعبير عن المفهوم واستخدام المصطلح" (2).

لذلك يبدو أن فكرة التأصيل أو أسلمة العلوم الاجتماعية أصبحت متقاربة لدى معظم المشتغلين على هذه الفكرة، والتي تعبر عن قلق ابستيمولوجي لدى عينة من الباحثين في العلوم الاجتماعية في العالم العربي عن

1- ابراهيم عبد الرحمن طيب رجب: **التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية**، دار عالم الكتب، للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، 1996، ص20.

2- **المرجع نفسه**:ص20.

مدى قدرة النظريات والمناهج والمفاهيم الغربية على دراسة مكونات الواقع الاجتماعي العربي الإسلامي، تبقى النقطة الفاصلة بين أصحاب التأصيل و أصحاب أسلمة العلوم الاجتماعية هي الخلفية الفكرية والتكوينية للباحثين، فأثار الدارسون للعلوم الشرعية فكرة التأصيل الإسلامي للعلوم، في حين الدارسون للفلسفة والعلوم الاجتماعية أثاروا فكرة أسلمة العلوم الاجتماعية، فأصحاب اتجاه التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية " يغلب أن يكون هؤلاء أقرب إلى المخصصين 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 كثيرا بما وصل إلينا من العلوم الاجتماعية الحديثة، التي لا يرون فيها خيرا بسب ما بنيت عليها توجهاتها الأساسية، كاستبعاد للوحي كمصدر للمعرفة"(1).

1- التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية:

نأخذ محمد قطب كأحد النماذج التمثيلية لأصحاب هذا الاتجاه، حيث يتخذ في البداية موقف نقديا من أصحاب اتجاه أسلمة العلوم الاجتماعية، بقوله" تجدر الإشارة إلى أننا اخترنا في البداية كلمة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بدلا من كلمة أسلمة التي شاع استخدامها في الآونة الأخيرة، لأن كثيرا مما كتب لم يكون تأصيلا إسلاميا حقيقيا بالمعنى المطلوب، بقدر ما كان اعتمادا للمفاهيم الغربية مع وضع طلاء إسلامي عليها" (2).

ثم يذهب إلى تحديد مفهوم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، بقوله: " التأصيل الإسلامي علم مختلف ...أنه ابتداء من منطلق إسلامي، سواء التقى بعد ذلك مع بعض الجزئيات أو لم يلتق مع ما كتبه الغرب في تلك العلوم، فليس الاتقاء لمجرد الاتقاء أو الاختلاف لمجرد الاختلاف، إنما القصد التعرف على التصور الإسلامي، وزاوية الرصد الإسلامي، ثم الانطلاق منها إلى حيث تؤدي إلى بنا إلى استخدام الوسائل العلمية المشهود لها، والتي تناسب البحث المطلوب" (3) .

نقطة الانطلاق في عملية التأصيل بالنسبة لمحمد قطب تتمثل في تحديد مفهوم الإنسان في التصور الإسلامي، والذي يختلف تماما عن الإنسان الداروني في التصور الغربي، يقول " فنقطة البدء التي ننطلق منها هي محاولة التعرف على صورة "الإنسان" كما تعرضها المصادر الإسلامية، فنسأل أنفسنا أولا ثم نحاول الإجابة : ما الإنسان؟ ما تكوينه؟ ما حدود طاقاته؟ ما غاية وجوده ؟ وما معيار انجازاته؟ ما موقفه من الضغوط الواقعة عليه، سواء من داخل نفسه أو من خارجها، ما مبدؤه وما منتهاه؟ وحين نجد الإجابة الصحيحة نكون قد

1- **المرجع نفسه**: ص23.

2-محمد قطب: **حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية**، دار الشروق، القاهرة، ط01، 1998، ص49.

3-**المرجع نفسه**: ص49.

UNIVERSITE SETIF2

خطونا الخطوة الأولى، التي نأخذ بعدها في التطبيق على كل علم بمفرده، مستندين إلى ذلك التصور الذي تلتقي عنده وتفرع عنه كل العلوم" [1].

يشترك 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 مطلقا مع التصورات الإسلامية، إلا أن من الناحية المعرفية اعادة تصحيح التصورات حول الإنسان والطبيعة والدين ضرورية لكن لا تؤسس للمعرفة العلمية، بل تبقى معرفة متروعة من الإطار التاريخي.

نعم، 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، وان كانت عملية تصحيح المفاهيم ضرورية من زاوية الرؤية الإسلامية لتوليد المعرفة الاجتماعية.

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

1-السنن الربانية التي تحكم الحياة البشرية، وخاصة سنن التمكين في الأرض، وسنن التدمير.

2-الثابت والمتغير في الحياة البشرية.

3-مكانة الأسرة في البنيان البشري.

4-العلاقة المتبادلة بين الفرد والمجمع.

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

2- أسلمة العلوم الاجتماعية:

بينما يفضل أصحاب الاتجاه الثاني استخدام مصطلح "أسلمة العلوم الاجتماعية"، والغالب أن معظم أصحاب هذا الاتجاه هم من المتخصصين في العلوم الاجتماعية، ويرووا أن جوهر العملية الإصلاحية المطلوبة إنما يتمثل في تصحيح مسار هذه "العلوم الاجتماعية " وذلك من خلال نقدها نقدا صارما في ضوء التصور الإسلامي، واستبعاد ما لا يصمد منها للنقد، واستبداله بما يصح منها في ضوء الكتاب والسنة" [2].

1- **المرجع نفسه**: ص50.

2- **المرجع نفسه**: ص24.

من هذا المنطلق دعى الفاروقي رحمه الله باعتباره 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 :

1- لازم وحتمي على جميع الدراسات، سواء كان 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 بمثابة التعبير عن معرفة لإرادته وتدبيره وحكمته، وأن جميع نوايا البشر ونضالهم تتقرر بإذنه وأمره، ويجب أن يتوجه جميعها للالتزام بأمره، أي الالتزام بأمره، أي الالتزام بالنمط الإلهي الذي أوحى به، حتى تجلب السعادة و الهناء للبشر.

2- 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 تعني تلك العلوم بخلافة الله على الأرض، أي خلافة الإنسان، ونظرا لان خلافة الإنسان تعد اجتماعية بالضرورة، فان العلوم التي يجب أن تدرسها تسمى علوم الأمة.

3- العلوم الخاصة بالأمة لا يجب إهدار مكانها بواسطة العلوم الطبيعة، فان كليهما يحوز على نفس المرتبة في المعرفة الإنسانية، والفارق بينهما يكمن في موضوع الدراسة، وليس في الميثودولجيا، وكلاهما يهدف إلى اكتشاف النمط الإلهي: أحدهما يشتقه في نطاق الأشياء المادية، و الآخر في نطاق الشؤون البشرية، وذلك النمط في كلا المجالين يستدعي بالضرورة إيجاد أساليب ومناهج مختلفة.

4- يدعي الغرب أن علومه الاجتماعية تتسم بصفة العلمية لأنها محايدة، وتتعمد تفادي الأحكام والتفصيلات الإنسانية، وتعامل الحقائق باعتبارها حقائق و تتركها تتحدث عن نفسها، ...، فانه ليس ثمة إدراك نظري لأي حقيقة بدون إدراك طبيعتها وعلاقاتها القيمية.

5- وأخيرا، 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، ونظرا لأن النمط الإلهي يعد المعيار الذي يجب تعمل الحقيقة على إحلاله، فان تحليل الأمر الواقع لا يجب أبدا أن يغفل ما يجب أن تكون عليه الأشياء[1].

تنم هذه الخطوات التي وضعها الفاروقي لأسلمة العلوم الاجتماعية عن وعي ابستمولوجي بآليات تشكل هذه العلوم في الحقل المعرفي الغربي، وعن وعي بمثدولوجيا 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 معرفيا 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

1- اسماعيل الفاروقي: **صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، 1995، ص28/29.

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.

فعملية 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 موضعا معرفيا في جملة المعارف الإسلامية، فنجد العلوم النقلية المتعلقة بعلوم النص: علوم الفقه، والحديث وعلم التفسير وغيرها، والعلوم العقلية التي تعني العلوم الطبيعة بمفهومنا المعاصر، وهناك الفلسفة الإسلامية، فالسؤال المطروح هو: أين يتم موضعة 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؟ و ما هي الشروط الابستيمولوجية اللازمة لتوليد المعرفة؟ والتي تتعلق بالأساس بالمنهج والفكر حتى لا يتحول خطاب التأصيل الإسلامي إلى مجرد خطاب إنشائي وعضي، " تمثل هذه الشروط في القضية والمنهج والمفكر، ...، فالقضية بغض النظر عن العنوان الذي تحمله، أسلمة أو تأصيل، قضية لها مبرراتها الذاتية والموضوعية، ...،أما المنهج، فانه 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 نقلة لنتائج عليمة النقد التي تتم في إطار الوضعي دون توقف، بل يخشى البعض أن تتحول الأسلمة إلى مجرد إضفاء شيء من الشرعية على المقولات الغربية، والشرط الثالث المفكر نفسه، تعتبر حالته الراهنة العائق الأكبر والأكثر تعقيدا في تطوير الواقع الإسلامي نظرا وعملا، لقد توارى خلف الوظيفة او خلف المؤسسة التي ينتمي إليها، و فقد بذلك استقلاله الفكري وفعاليته الاجتماعية وحسه النقدي..." [(1)].

فعملية التأصيل من الناحية الابستيمولوجية التي نقصدها ونسعى إليها:"هي جهد معرفي يروم بصاحبه الاطلاع الواسع على آليات تشكل الحقل المعرفي المراد تأصيله –مثلا علم الاجتماع في الحقل المعرفي الغربي، ثم عملية الاستيعاب المعرفي للنموذج المعرفي الإسلامي و منطلقاته ومقدماته، ثم توليد نموذج معرفي فرعي لعلم

1- محمد بن نصر: **"تأصيل العلوم الاجتماعية والإنسانية، أما آن لهذه الازدواجية أن تنتهي؟"**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، السنة11، العدد42-43، خريف2005، شتاء 2006، ص120/119.

UNIVERSITE SETIF2

محدد(علم الاجتماع) لنتمكن من دراسة الظواهر الإنسانية"، إن عملية التأصيل تفكير علمي رصين في الجانب المنهجي، وليس كما يتصوره البعض هو عملية معرفية سطحية، أين تجد من يتناول في كتاب واحد عملية التأصيل لفروع عدة للعلوم الاجتماعية، مما يعبر عن تسرع واستهتار بالعقل الإنساني.

3- مبادئ فلسفة العلوم الاجتماعية في تصور 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، حيث وضع جملة من المبادئ التي يمكن استخدامها كمنطلق لعملية أسلمة العلوم الاجتماعية والإنسانية نوجزها في:

- المبدأ الأول: منهجية المعرفة الوظيفية:

عدم الفصل بين مناهج العلوم الطبيعة والعلوم الاجتماعية: يقر القرآن الكريم، تماما كما تقرر فلسفة العلوم الطبيعة أن الإنسان بدنا وحواس وكذلك نفسا وعقلا وهو مولود طبيعي للمجال الكوني، وبالتالي يمكن أن نسحب عليه وعلى أطره الإدراكية وسلوكياته النفسية والاجتماعية كافة القوانين والنظريات المتولدة من العلوم الطبيعية، ثم تفترق –النهايات- المنهجية المعرفية للقرآن افتراقا جذريا عن النهايات المنهجية المعرفية لفلسفة العلوم الطبيعة الأخرى، فالأولى وهي المنهجية المعرفية القرآنية تنتهي بالكون إلى الطبيعي إلى مفهوم الخلق، في حين الثانية تنهي وهي المنهجية المعرفية للفلسفة العلوم الطبيعية إلى مفهوم التشيؤ، والفارق بين المفهومين إن الخلق أكبر من التشيؤ ، لا من زاوية الإعجاز الإلهي في التركيب المعقد في الخلق والتخليق بما يتجاوز قدرات الطبيعة الذاتية في الشيؤ، ولكن متراوية هيمنة مفهوم الخلق على مفهوم التشيؤ و نسف قوانينه الطبيعة ذاتها علما بأنه ركب عليها الوجود"[1].

بحسب حاج حمد هناك منهج واحد يمكن من خلاله دراسة الظاهرة الاجتماعية و الظاهرة الطبيعة، وهنا واحدية المنهج في تصوره ليست المنهج الواحدي الوضعاني، بل يمثل المنهج الوضعي مرحلة من مراحل البحث التي تتعلق بعالم التشيؤ، والمنهج المعرفي القرآني يتجاوزها للعالم الخلق والتخليق، وهنا الإضافة المنهجية هو إمكانية دراسة الظاهرة الإنسانية كمثيلاتها في العلوم الطبيعة 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 الطبيعة ومنعكساتها الاجتماعية في العلوم الاجتماعية والإنسانية كافة دلالتها المنهجية والمعرفية دون الالتفاف عليها بمنطق النسبيات في إطارها الوظيفي الكوني، ففلسفة العلوم الطبيعة فلسفة وظيفية يقرها القرآن الكريم ويقر ومنعكساتها الاجتماعية و الإنسانية في دائرة الخلق الكوني"[2] .

1- محمد أبو القاسم حاج حمد: **منهجية القرآن المعرفية**، مرجع سابق، ص112.

2- **المرجع نفسه**: ص115.

لا يتفق الحاج حمد مع الداعين إلى فكرة نسبية المعرفة في فلسفة العلوم المعاصرة، والتي بمقتضاها يقومون بهدم أهم 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 نتمكن عن طريق المنهج المعرفي القرآني من دمجها في الإطار الكوني الكلي، فمن خلال هذين المبدأين 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 الطبيعة الوظيفية باعتبارها مصدرا للقوانين ونظريات التشيؤ وليس الخلق" [1] .

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 المنهجيتين،...، 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 وتفاصيلها وانعكاساتها في تشكيل ظواهر الأرض، لدرجة توليد المرئي من لا مرئي، والمادي من اللامادي، إلى مدى يصبح فيه الطين ناطقا ومدركا ومريدا، والى درجة توليد الحي من الميت والميت من الحي"[2] .

علاقة منهجية الخلق بمنهجية التشيؤ هي علاقة تكاملية تدامجية:" علاقة منهجية الخلق بمنهجية التشيؤ هي علاقة تدامجية و تكاملية ، فحيث تكون منهجية التشيؤ قابلة لتحديد لارتباطها بالعلوم الطبيعة الوظيفية فان منهجية الخلق تحتويها وتمضي بها إلى نقطة التلاشي... الانفجار" [3] .

يضع حاج حمد منهجية التشيؤ كرتبة أولى في المعرفة تليها منهجية الخلق كرتبة ثانية، وهنا يتوفر مطلب معرفي مهم يتمثل في تحرير المعرفة من الإحالات الوضعية والمادية التي أدخلت فلسفة العلوم الطبيعة في أزمة ابستيمولوجية، حيث لا يكون حلها إلا من خلال الدمج و التكامل 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 و تجلي لإرادة الله في عالم الخلق.

1- **المرجع نفسه:** ص116.

2- **المرجع نفسه:** ص116.

3- **المرجع نفسه:** ص119.

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 يشمله جسدا وروحا وعقلا ونفسا و مشاعرا، إذ يظن أن قواه النفسية والإدراكية متعالية على التكوين المادي الطبيعة، 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" [1] .

" فهذا الإثبات الكوني للإنسان يجعل من قواه النفسية والإدراكية موضوعا لقوانين العلوم الطبيعة الوظيفية، وعبر مناهجها التطبيقية تستخرج مناحيه الإنسانية والاجتماعية، وهكذا لا يمكن الفصل بين قوانين ونظريات العلوم الطبيعة والوظيفية في منهجية التشيؤ عن اطر المعرفة الاجتماعية والإنسانية، فمنهجية الخلق متضمنة في لمناهج المعرفة الاجتماعية والإنسانية في وحدتها مع مناهج العلوم الطبيعة الوظيفية "[2] .

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

" أن فهم الإرادة الإلهية ضمن منهجية الخلق فهوا يعزلها عن التشيؤ في قوانين الوجود والحركة الوظيفية إنما هو إسقاط لصيرورة، وحين تسقط الصيرورة التي شيأ الله بها الخلق وأحاط بها التاريخ سقط علاقة الإنسان الموضوعية والعلمية والمنهجية مع الكون ومع نفسه فلا يعود قادرا على اكتشاف الكون ولا على اكتشاف قوانينه الطبيعية والاجتماعية معطلا بذلك قواه الإدراكية والنفسية المسمدة من ذات النسيج الطبيعي الكوني المتحول والمتحرك" [3] .

يترتب على هذا المبدأ الذي صاغه حاج حمد فكرة الصيرورة التي تتعلق بالتحولات 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 تأخد بمبدأ الغائية الأحادية الساذجة، ولكنها اخذ بغائية كونية مزدوجة أساسها الخلق والتشيئ، فالظواهر الكونية المتشيئة عبر الصيرورة والتحول تحكم في ذاتها غاية ترتبط بوجود الإنسان ذاته، وبما أن منهجية الخلق مهيمنة على منهجية التشيؤ وعاملة من خلالها فان توجهاتها الغائية لا تظهر من خلال خرق قوانين الطبيعة والإنسان،...، ولكن تظهر من خلال

1- **المرجع نفسه**: ص121.

2- **المرجع نفسه**: ص121.

3- **المرجع نفسه**: 128.

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" [1] .

ينفي حاج حمد الأحادية التي وقعت فيها الفلسفة الوضعية المنطقية، والتي أرجعت المعرفة كلها إلى المنهج الوضعاني المادي، مما أربك فلسفة العلوم على مستوى التفسير النهائي، لذلك المنهجية المعرفية القرآنية نتيجة لاعتمادها على منهجية الخلق المهيمنة على منهجية التشيؤ يتم تفسر الظواهر طبيعية أو اجتماعية وفق لهتين المنهجيتين، التي يمكن استخدامها في مجال العلوم الاجتماعية، فيضرب حاج حمد مثلا بعلم الاجتماع الإسلامي: " إن غاية علم الاجتماع الإسلامي الذي تمتد وسائله وأدواته لاستخدام كافة الإمكانيات المعرفية إنما يرتبط بالغائية الكونية، ويدرس بالتالي مدى تطور المجمعات البشرية باتجاه هذه الغائية الكونية وأساليبها المختلفة لمقاربتها والوصول إليها عبر استخدامها لما هو متوافر ليدها من قوانين التشيؤ الوظيفي ولو على مستوى بدائي؟ فهنا ندرس (منظومة القيم) لكل المجتمعات بما فيها منظومتها الأخلاقية والفكرية والثقافية ونظمها السياسية والاجتماعية و تكون اتجاهاتها وأرائها الفلسفية لندرك مدى مطابقتها لقوانين الوجود التي تتضمن الكشف عن الغائية وتقود إليها"[2] .

في تصور لاج 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 حدا الوصف التشيئي للظواهر كما تدعي الفلسفات الوضعية، لذلك عملية 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، وبالتالي مطابقة الخلق بالحق وهي غاية الباحث المسلم.

تعتبر جملة المبادئ التي صاغها الحاج حمد عن إمكانية التأسيس لفلسفة علوم بمنظور إسلامي رائدة في العالم العربي و الإسلامي، لأن الرجل سعى من خلال العديد من مؤلفاته أن يحقق منهج الجمع بين القراءتين، فيمكن عمليا أن نوظف هذه المبادئ في تأصيل العلوم الاجتماعية من خلال دمجها في الحقل المعرفي، باعتبار أن العلوم الاجتماعية الغربية وما طورته من أدوات ووسائل لدراسة الظواهر الطبيعة أمر مفروغ 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 واحدية من خلال إلغاء فكرة التجاوز التي ظلت الفلسفة تعبر عنها بمفهوم الميتافيزيقا.

1- **المرجع نفسه**: ص140.

2- **المرجع نفسه**: ص 142/141.

لذلك صحيح أنها علوم اعتنت أو استخدمت منهجية التشيؤ إلا أنها في نفس الوقت تفسيراتها النهائية كان 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 تعبيرا عن آمال وطموحات ومقاربات حاملي المشروع الحضاري الاسلامي .

مع العلم يجب 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 البعض 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[1]:

1- 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 على مجموعة من القوانين والسنن التي تحكم الظواهر، والسنن إنما هي بيان لطبيعة الإنسانية والاجتماعية وبيان العلاقة السببية بين الظواهر محل الدراسة.

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

فأما القضية الأولى: فافترض أن ثمة أهدافا وأحكاما وأسرارا كامنة بين جنبات الوحي، ويحتاج المجتهدون إلى استجلاء هذه الأهداف والحكم وضبطها وصولا إلى تحديد السبل والطرائق المساعدة على تمثل تلك الأهداف وضبطها ، وتحقيقها في الواقع.

وأما القضية الثانية: فإنها تفترض التعرف على الأهداف والغايات ليس هو نهاية المطاف وإنما يجب أن يتلو ذلك التعرف على مدى انجاز وتحقق تلك الأهداف والغايات في واقع الفرد والجماعة المستهدفة بها، وذلك على اعتبارا أن المقصد العلى النهائي لجميع تشريعات الشارع هو تحقيق مصالح العباد.

تحتاج عملية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية إلى بذل المزيد من الجهد المعرفي لتحقيقها، وستبقى أفضل طريقة عن طريق رسم فلسفة لهذه العلوم، ثم العمل ضمن الدوائر المعرفية الحقلية لفروع علوم الأمة(الاجتماعية)، فمثلا: علم الاجتماع، علم النفس، العلوم السياسية وغيرها، ولا ندعي إننا نسعى إلى تحقيق هذا كله، بل سنركز على علم الاجتماع كحقل فرعي تخصصي في العلوم الاجتماعية، و نسعى في علم العمران الإسلامي إلى تحديد مجال دراسته، من خلال وضعه في الإطار المعرفي الإسلامي.

1- عبد الله محمد الأمين النعيم: **اتجاهات النظر في التأسيس المقاصدي للعلوم الاجتماعية**، في كتاب: مقاصد الشريعة، نحو إطار للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، دار الفكر، دمشق، 2009، ص56/57.

ثانيا: بعض الممارسات المنهجية التأصيلية لعلم الاجتماع في العالم العربي.

إن عملية التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع هي عملية منهجية ابستمولوجية بالأساس، بمعنى آخر كيف يمكننا انطلاقا من النموذج المعرفي الإسلامي أن نؤسس لمنهج علمي يهتم بدارسة الظاهرة الاجتماعية، ومع ضرورة الجمع بين البعد الواقعي للدارسة الظواهر و دراسة تلك الظواهر من منطلق الوحي الرباني؟ وكيف نحول 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 التفسير الظواهر الإنسانية؟ لذلك حصلنا في هذا الإطار على عدة دراسات[*] حاول أصحابها من منطلق إسلامية المعرفة و التأصيل الإسلامي للعلوم من تقديم قراءات معرفية ومنهجية سنتناولها بالنقد والتقويم كمايلي:

1- منى أبو الفضل والطرح التوحيدي للنظرية الاجتماعية:

انطلقت منى أبو الفضل من قراءتها النقدية المعاصرة للنظرية الاجتماعية الغربية، حيث لاحظت هيمنة الفلسفة الوضعية ومناهجها عليها، فوجهت منى أبو الفضل انتقادات معرفية ومنهجية لنظرية الاجتماعية الوضعية الغربية التي يدعي أصحابها أنها نظرية كونية تغطي كافة تغيرات المجتمعات البشرية،" تبقى ادعاءات عالمية مشروعهم الحداثية والذي يدعيه أصحاب النظرية الاجتماعية فيه الكثير من المبالغة ويختلط فيه واقع الخال بالطموحات المعقدة حول مشروع تنظيري يظل رهن واقع ميدان معرفي مشروط بقيوده التاريخية وتجربته الثقافية"[1].

دعت منى أبو الفضل إلى الإسهام في الفكر العالمي المعاصر، من خلال النقد المعرفي للمشروع الحداثة الغربية، ونقد ما تمخض عنها من نظريات في العلوم الاجتماعية، و ترى للقيام بهذه المهمة ضرورة الأخذ بفكرة الأنساق المعرفية الحضارية المتقابلة " بما يقدمه مدخل التساوق والتقابل الحضاري من الأنساق القياسية المعنية من منظور حساس ثقافيا، ومنفتح فكريا، وكفيل بالتعامل مع التركيب والتعقيد من حيث الأصول و الكليات" [2]

ترى منى أبو الفضل أن النظرية الاجتماعية الغربية تسلهم مقدماتها المنطقية والمنهجية والمعرفية من النموذج المعرفي الغربي، والذي وصفته منى أبو الفضل بالنموذج الانسوي –الطبائعي (naturalistic- humanstic) في المقابل النظام المعرفي التوحيدي الغائب عن النموذج الأول، لذلك حل أزمة النظرية

(*)– انظر: ندوة: **علم الاجتماع من منظور إسلامي**، مركز الدراسات المعرفية، **القاهرة**، 2007، ضم مجموعة من المقالات العلمية، غير أنها لم تؤسس لفعل التأصيل المعرفي، إنما طرحها لم يتجاوز الدعوة إلى التأصيل، مقال: مشروع بناء علم الاجتماع من منظور إسلامي لعلي ليلية، مقال: المداخل الإسلامية و تشكيل علم الاجتماع، لسيف الدين عبد الفتاح، فلا تخرج عن منهج المقارنات الذي استخدمه دعاة علم الاجتماع الإسلامي، بقية المقالات توزعت بن 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 طرح معرفي عميق في عملية التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع.

1- منى أبو الفضل:"النظرية الاجتماعية المعاصرة: "**نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل**"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، السنة02، العدد06، سنة2006، ص71.

2- **المرجع نفسه**: ص71.

الاجتماعية الغربية تتم بتوسيع نموذجها المعرفي ليستوعب النموذج التوحيدي، وترى أن كلا النموذجين يعبران عن نموذجان ثقافيين مختلفان هما: النموذج الثقافي الوسيطي 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 جماع 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" [1] .

وجوهر الاختلاق بين النموذج الثقافي الوسطي والنموذج المتأرجح، هو أن الأول مبني على مرتكز رأسي يشع من الوحي الرباني لذلك تغيب عنه تلك الثنائيات التي تخترق النموذج المتأرجح الذي مركزه أفقي، لأنه يشع عن رؤية مادية للوجود، " إن ثقافة النموذج الوسطي التي تنطوي على " تعلق أو مسقط رأسي" تؤمنها تجاوزات المقالات الفلسفية المختلفة وتنأى بها عن جنوح المقالات المعهودة (الاسمية والمعرفية الجوهرية والصورية والمكانية والزمانية) على نحو تقده ثقافة التأرجح، حيث تحدها"تعلقاها الأفقية" وتجعلها علقة بمعطيات الإنسان /المطلق الذاتي بكل ما يعتريه من تغيرات الزمان و المكان" [2] .

لتصل أبو الفضل إلى اعتبار النظرية الاجتماعية الغربية كامتداد للنظام المعرفي الغربي وتعبيرا عنه، فالنظرية والنظام كلاهما متداخل بشكل يصعب من عملية الفصل بينهما منهجيا ومعرفيا، " إن النظام العرفي والنظرية كلاهما مداخل و منطلقات لفهم الواقع الاجتماعي وتصويره في طور من أطواره أو في لحظة من لحظاه" [3] .

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

تذهب منى أبو الفضل إلى أن علم الاجتماع الغربي يخضع لجملة 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 شكل جوهر النظرية الاجتماعية المعاصرة"[4] .

1- **المرجع نفسه**: ص72.

2- **المرجع نفسه**: ص77.

3- **المرجع نفسه**: ص84.

4- **المرجع نفسه**: ص97

تولدت برأي أبو الفضل عن هذا المبدأ العديد من النظريات الاجتماعية كالداروينية الاجتماعية، حيث نقلت أفكار دارون من عالم الطبيعة إلى عالم الاجتماع الإنساني، ثم الماركسية التي أوصلت الداروينة إلى أفقها النهائي عندما اعتبرت الصراع الاجتماعي المحرك الأساسي للتاريخ الإنساني.

بينما ترى منى أبو الفضل أن الصراع كمقولة مركزية في النظرية الاجتماعية الغربية لا يمكن تعميمها على بقية النظم الاجتماعية في الثقافات 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 الدفع سواء كان فعلا أو اسما، وكما هو الشأن عند الطبيعة عند وقوع الزلزال بسبب النشاط الجوفي للأرض الذي تتدافع على أثره الحمم ثم تعود الأمور إلى مجراها الطبيعي، فان التزاع بين الإرادات الإنسانية في الحقيقة ينجم عن اختلال و اهتزاز في النظم الاجتماعية تتولد عنه حالة الدافع لتعود الأمور إلى حالتها الطبيعية"[1] .

تعتبر أبو الفضل الصراع الاجتماعي حالة طارئة على النظام الاجتماعي وليس صفة ملازمة له كما تدعي النظرية الاجتماعية الغربية، وبالتالي إن أهم مدخل في البحث الاجتماعي الغربي هو اعتبار الصراع جوهر الحياة الاجتماعية، وعليه تأسست بقية العلاقات والتفاعلات الاجتماعية التي تكون محكومة في الغالب بدوافع المصالح والمنافع، بينما في النموذج الثقافي الوسيط لا يمكن اعتبار الصراع إلا كحالة بثالوجية مرضية تستدعي عملية تدافع لإزالتها .

في الأخير تدعو منى أبو الفضل إلى اعادة 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 في الجانب المنهجي منى أبو الفضل إلى اعادة التفكير في مصادر المعرفة من منطلق إسلامي، واستهلت دراستها في مصادر التنظير بإعطاء مفهوم للمناهج بـــ: " هو الطريقة الموصل للغاية و بوضوحها، وتمامها وكمالها، يكون المناهج المؤدي إلى ذلك ...، وويل لأمة انقطع فيها المناهج عن مورده، فجفت ينابيعه، فأخذت تتوسل من يرشدها إلى معالم بالدروب فتنخدع بالسراب، وتتوهم المرد هند كل باب، وترد في نهاية الأمر عند كل باب تطرقه، مدحورة مخذولة" [2].

1- **المرجع نفسه:** ص97.

2- منى أبو الفضل وطه جبرا العلواني : **نحو اعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية (مراجعات نهائية وتاريخية)**، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، 2009، ص53.

ترى منى أبو الفضل أن لكل أمة مناهجها الخاص إلى لم نقل أن لكل نسق حضاري نموذجه المعرفي الخاص به، إذا حاد عن ينابيعه التأسيسية فقد بوصلته المعرفية، كما الحال في الأمة الإسلامية التي ابتعدت عن مصدرها المعرفي القرآني و راحت تتوسل المعرفة بطرائق غريبة المصدر والفكر عنها، لذلك المناهج 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 السلوكيات والجماعات، ونسق حضاري مقابل له، قوامه العلم الحق، وتبعه مناهجه إلي تسترشد بمنابع الحق والهدى، وتتقدمه نظم الاجتماع والتآلف التي والتعارف التي تقوم على شرعته" (1).

وبالنسبة للنسق الأول فهو السائد في عصرنا بينما الثاني هو الغائب عنا، لذا ترى أبو الفضل ضرورة الوعي المنهاجي وإشاعته بين أفراد الأمة الإسلامية نخبا وأفرادا، لنتمكن من اعادة بناء المعرفة من الرؤية الإسلامية، التي يمثل القرآن الكريم مصدرها الرئيسية والأزلي، ثم عرف المنهجية بأنها: " علم بيان الطريق والوقوف على الخطوات ... أو الوسائط والوسائل التي يتحقق بها الوصول إلى الغاية، على أفضل وجه لكما ما تقتضيه الأصول والأحوال" (2).

ثم تناولت العلاقة بين المنهجية والمفاهيم من جهة، والعلاقة بين الأطر المرجعية ومصادر التنظير من جهة أخرى، موضحة: أولا أن العلاقة بين المنهجية والمفاهيم هي علاقة متداخلة ومتشابكة، لأن أي عملية للبناء المنهجي لا تبد أن تسبقها عملية تأصيلية للمفاهيم، فالمفاهيم هي لبنات التي نؤسس بها المنهجية " ليست المفاهيم إلا البنات التي منها نؤسس المنهجية ومن ثم ما من عمل منهاجي لا يكتمل قوامه إلا من خلال عملية التأصيل للمفاهيم من خلال عمليات البحث والنقيب، فيما هو متاح ومتداول، من اجل التحقق منه ومعرفته، والقيام الفرز والقويم بغية الوقوف على التكافؤ بين المحصول والمقصود" (3).

ثانيا: طبيعة العلاقة بين الأطر المرجعية و المنهجية 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 تضيع ملامح العمل المنهجي وتغدو المفاهيم في غمار ذلك جملة مفاتيح اختلطت أبوابها، أو وضعت في غير موضعها" .(4)

1- المرجع نفسه: ص54.

2-المرجع نفسه: ص55.

3-المرجع نفسه: ص56.

4-المرجع نفسه: ص56.

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 إلي تنطوي عليها عملية بناء المفاهيم،أما الثانية: فتخص مستوى أو نطاق النظر الذي يفترض في كل عملية" (1) .

بعد تأكيدها على ثلاثة تصورات منهجية ممثلة في: أولا: تحديد المناهج، ثانيا: بناء الإطار المرجعي- النموذج المعرفي، ثالثا: 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، " فالعقدة المنهجية تتمثل في مدى قدرتنا على أن نستوعب عمليا ذلك الفارق بين العمليتين أو المستويين في قضية المنهاجية، أي مستوى التعامل في حالة بناء المفاهيم ...ومستوى التعامل في حالة بناء الإطار المرجعي، الذي ينظم تلك المفاهيم – فالاختلاف ا ليس إختلاف درجة بل اختلاف نوع"(2) .

بحسب أبو الفضل لتجاوز هذه العقد المنهجية ضرورة اعادة النظر في مصادر المعرفة في النموذج المعرفي الإسلامي، حيث تذهب إلى 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 التأثر " بالوحي" وبمعطيات الوحي عبر الزمان والمكان...و هو ما يمكن أن نجمله في الخبرة الحضارية..."(3)

إذن على الباحث المسلم القيام بعملية فرز منهجي ومعرفي بين المصدر الأصلي ممثلا في الوحي الرباني، وبين ما أنتجه المسلمون من علوم ومعارف من تأويل لهذا المصدر، أين 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 حدى، حيث تقول منى أبو الفصل" علينا أن نعلم أن تمام العلم واستقامته واستيفاء وكفاءة قاعدتنا المنهجية في علوم الأمة والاجتماع ، تقتضي تضافر هذه المصادر جميعا "(4).

لتحقيق عملية تأصيل العلوم الاجتماعية من منطلق المصادر الإسلامية، فلا بد من توافر جملة مقومات منهجية تساعدنا في عملية البناء المنهجي والتأصيل المعرفي، فأول مقوم أن يكون الباحث المسلم ملما بالتراث الإسلامي مستوعبا لقضاياه ومناهجه أدواته التفكيرية والتحليلية، تقول منى أبو الفضل:"أنه لا يمكن للمتخصص في أحد فروع العلوم الاجتماعية الحديثة أن يرتقى إلى مستوى التنظير في مجال تخصصه من منظور

1- المرجع نفسه : ص57.
2-المرجع نفسه :ص59.
3-المرجع نفسه: ص62.
4-المرجع نفسه: ص61.

إسلامي دون أن يكون له قدر من الإلمام بالثقافة الإسلامية ومصادر بنائها وصيرورتها عبر التاريخ ويتوافر له قسط من الرؤية الإسلامية" [1] .

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 من " متخصصا " في مجال من مجالات الفكر، وعلة نحو أكثر خصوصية، إذا ما كان يطمع إلى إضفاء البعد الإسلامي على مجال تخصصه" [2] .

تقترح أبو الفضل لتحقيق عملية التدبر العقلي في آيات القران الكريم ضرورة تحديد خصائص الخطاب القرآني الكريم، " نرى أنه من شأن تمايز " الخطاب القرآني" على هذا النحو الذي يؤلف بين فيه بين المتنافرات، أو أوجد " نسقا إسلاميا خاصا 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 الأوربية في أبعادها الفكرية والروحية والواقعية" [3] .

ومن خلال التأكيد على فكرة الحيوية كخاصية 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 مجالا التخصص المتنوعة، فلا يأتي إلا بتوفير القنوات التي تضمن الانتقال المدركات المستمدة من مصادر التنظير الأولية، ونعني بها في المقام " الخطاب البياني القرآني" من موضعها –في ثنايا الوحي المحفوظ، إلى دائرة نفاذها العملي، محيط تحقق إشعاعها الهادي، في مجالات الفعل الحضاري للاجتماع البشري" [4] .

لخص طه جابر العلواني النقاط التي أثارتها منى أبو الفضل في مجال مصادر التنظير الإسلامي في [5]:

1- هناك تعدد وتنوع في هذه المصادر وتفاوت في القيمة ودلالة وحدود ومجالات الاستفادة في كل منها (المصادر الأصلية، المصادر المنشئة).

2- إن هذا التفاوت يقتضي تباين المداخل والتبيان، أي: في المقومات المنهاجية لكل منها.

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

1-**المرجع نفسه** : ص66.

2- **المرجع نفسه** : ص66.

3- **المرجع نفسه**: ص73.

4- **المرجع نفسه** : ص84.

5- **المرجع نفسه**: ص12/11.

4- أن وجود الوحي بين مصادر نظير الإسلامي-يجعل هناك إمكانيات استنباط معايير قياسية معلومة –ثابتة- وضابطة عند تنقيح المصادر ومناهجها.

5- أن المنهاجية الإسلامية في ضوء طبيعة مصدرها المنشئ، " أي: محددها المنهجية المشقة" لابد أن تنطوي على بعد أخلاقي واضح، ومن ثم فهي لا يمكن أن تلتقي مع منطلقات المنهاج الوضعية في أصولها.

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

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

في البداية أعطى بريمة حسن مفهومه للظاهرة الاجتماعية التي وضعها في مقابل الظاهرة الطبيعية، بقوله: " نقصد بها مجموع التجليات المجتمعية الناجمة عن الدافع البشري في تحصيلهم لزينة الحياة الدنيا ونيل حظوظهم منها"[1]، ثم عرج على تحديد مفهوم النظام المعرفي للظاهرة الاجتماعية بقوله" ذلك النظام الذي يولد العلم الضروري لتفسير جميع تجلياتها الجزئية في الزمان والمكان، إذا تم التفاعل بين المتغيرات الكلية الحاكمة لها على وجه من الوجوه دون الآخر" [2] .

مع تأكيد حسن بريمة على ضرورة التمييز بين المعرفة والعلم في القرآن الكريم، لأنه لا يمكن أن ننطلق من تعريف العلم من منطلق فلسفة العلوم الغربية، بل يجب أن نعود إلى المصدر المعرفي الرئيسي في المعرفة الإسلامية هو القرآن الكريم، الذي ميز بين المعرفة باعتبارها اكتسابها شيء فطري لدى البشر بصفة عامة، بينما العلم هو لخاصتهم، " المعرفة في القرآن الكريم كأنها عملية فطرية يمارسها جميع الناس للتمييز بين الميزات الخارجية التي تباشر الحواس، وهذا التمييز يترتب عليه رد الفعل، هو عمل قد يكون نفسيا وقد يكون جسديا....يتميز العلم في القرآن الكريم بأنه جوهر مستقل يتوخاه الإنسان للوصول إلى الحق القريب أو البعيد " الباطن" في شيء أو قضية ما" [3] .

وضع حسن بريمة مدخلا منهجيا لدراسة الرؤية القرآنية للظاهرة الاجتماعية، من خلال جملة من القضايا المنهجية التي يمكن أن نستنبطها بربط الظاهرة الاجتماعية من خلال مواضع التي نزل فيها القرآن الكريم، " إن الرؤية القرآنية الكلية للظاهرة الاجتماعية فيما نراه، هي قواعد معرفية تمكن من ترتيب وتفسير الجزيئات هذه الظاهرة في إطارها الكلي مترابط، ومن ثم نعطي للتجربة الإنسانية في شتى صورها التاريخية ، فردية أو جمعية"[4] .

1- محمد حسن بريمة: **الظاهرة الاجتماعية و نظامها المعرفي في القرآن الكريم**، في كتاب : نحو نظام معرفي إسلامي، تحرير: حسن الملكاوي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ص221.

2- **المرجع نفسه** : ص221.

3- **المرجع نفسه**: ص222.

4-**المرجع نفسه**: ص222.

1- نزل القرآن منجما متفرقا، آيات وسورا، على الظاهرة الاجتماعية في تجلياتها المختلفة.

-يترتب على هذا المبدأ القضية المنهجية التالية حسب بريمة حسن وهي: " انم اثبت من خصائص جوهرية للقران الكريم لا بد أن يكون لها ما يعادلها في الظاهرة الاجتماعية"

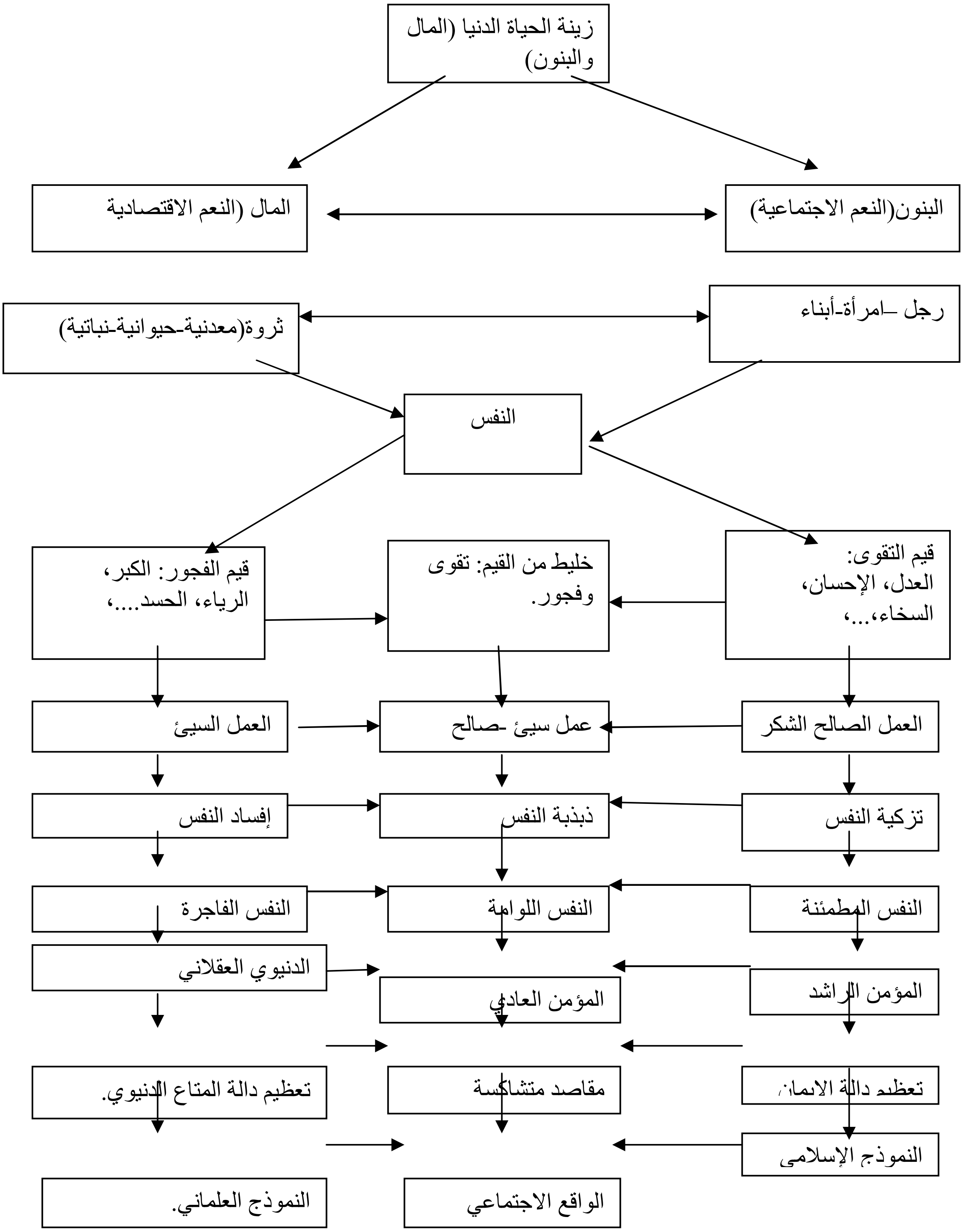
2- قوله تعالى:" يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها وزجها وبث منهما رجالا كثيرا"(النساء:01) تفيد الآية حسب حسن بريمة أن الظاهرة الاجتماعية في كلياتها وجزئياتها اللامتناهية، إنما تنبثق في مبتدئها من زوج واحد (ذكر –أنثى).

3- 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 معرفين متداخلين، إلا أنهما في نفس الوقت مستقلان و متمايزان، 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 علوما اجتماعية تهم بدراسة مقاصد المكلفين والأفعال التي يقومون بها لتحقيق تلك المقاصد.

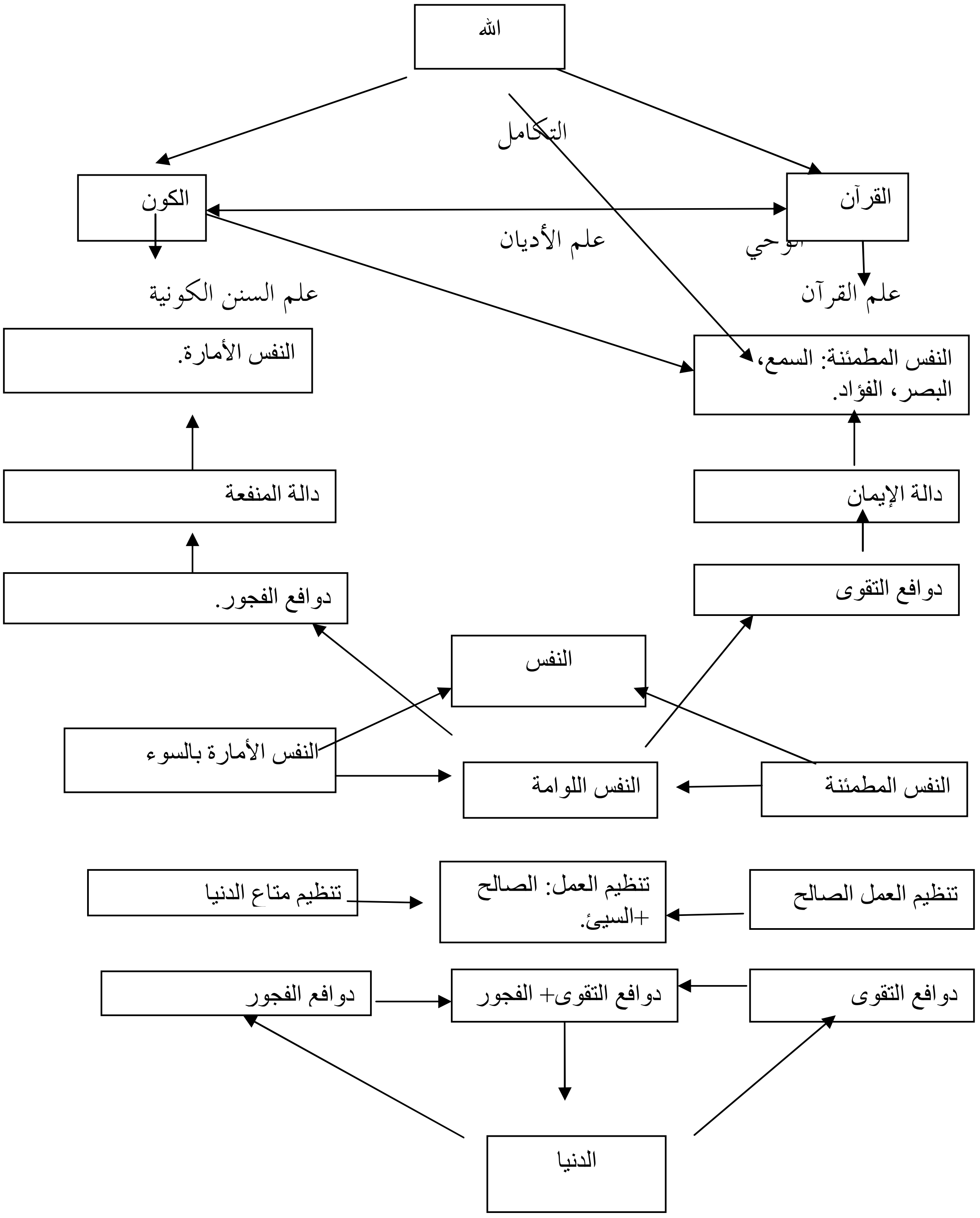
بينما تدور علوم الفقه و فروعها حول تحقيق مقاصد الشارع ممثلة فيما يسميه الدالة التوحيدية التي يمثل الإيمان متغيرها الرئيسي، بينما تنطلق العلوم الاجتماعية الغربية من دالة الحياة الدنيا حيث يمثل متاع الحياة الدنيا متغيرها الرئيسي ، بينما يجب أن تبنى فرضيات العلوم الاجتماعية الإسلامية على الداليتين التوحيدية 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 03 :النموذج المعرفي القرآني للظاهرة الاجتماعية عند محمد حسن بريمة:



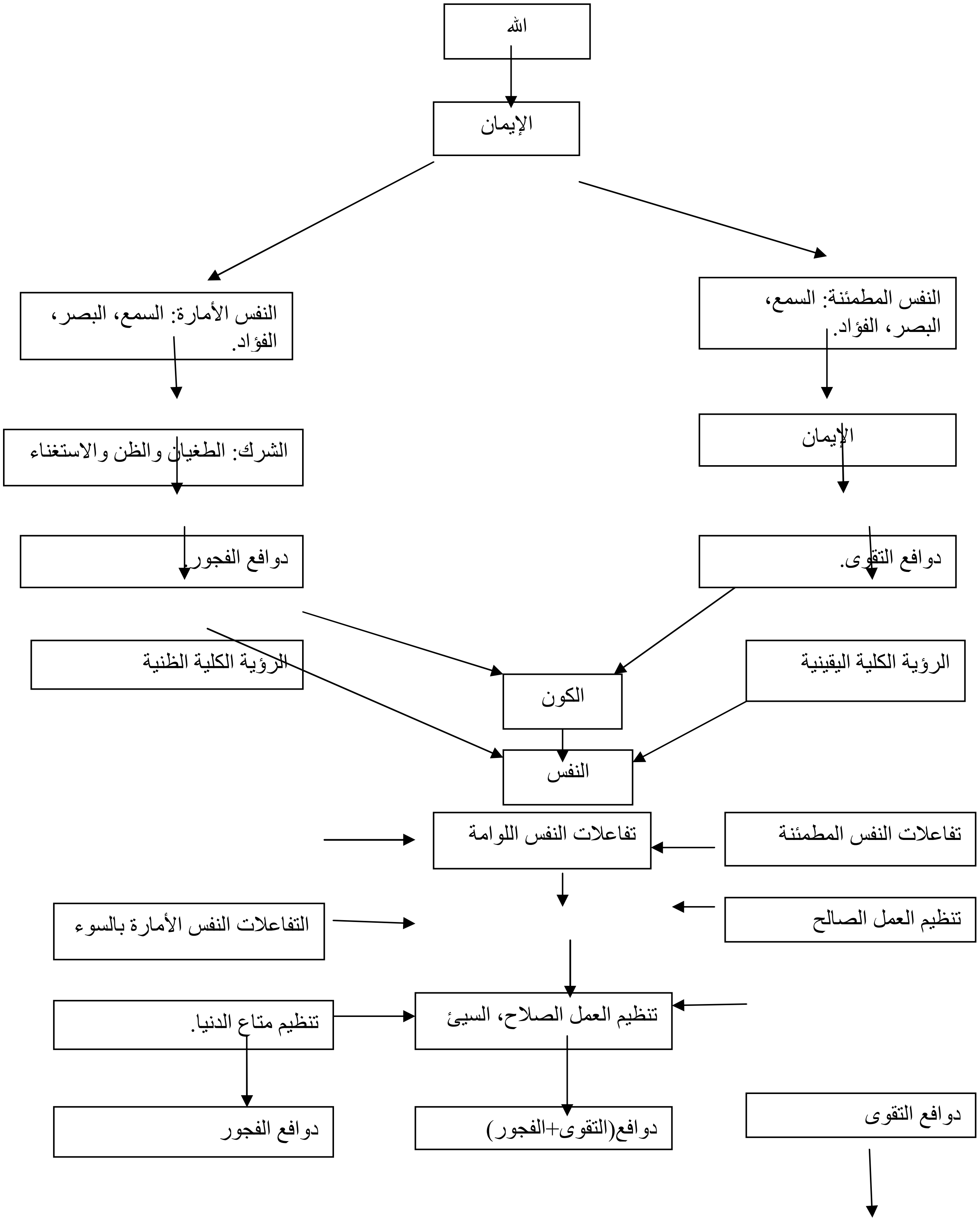
المصدر: طارق الصادق عبد السلام: **ابستومولوجيا علم الاجتماع من منظور إسلامية المعرفة**، الدار العالمية للنشر والتوزيع، السودان، 2008، ص243.

مخطط رقم 04: النموذج المعرفي في القرآن الكريم عند محمد حسن بريمة:



المصدر السابق: طارق الصادق عبد السلام: المرجع السابق، ص245.

مخطط رقم05 :النموذج المعرفي القرآني عند الصادق عبد السلام :



1-إنتاج العلم التوحيدي اليقيني 2-حالة العلم المزدوج : العلم والدين متداخلان 3-إنتاج العلم الوضعي الظني.

المصدر: طارق الصادق عبد السلام: مرجع سابق، ص281.

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

تعتبر دراسة رشيد ميموني المعنونة بـــ: البعد الاجتماعي في القرآن الكريم[1]، من الدراسات المعرفية والمنهجية التي أبانت عن وعي صاحبها بالبعد الابتسيمولوجي لتشكل حقل السوسيولوجيا الغربية، وعن إرادة لدى الباحث لحل الأزمة الابستيمولوجية التي يعاني منها علم الاجتماع في العالم العربي، من خلال محاولته الجادة توليد حقل معرفي فرعي من القرآن الكريم يعنى بدراسة الظواهر الاجتماعية، ومتجاوزا لمرحلة الدعوة إلى علم الاجتماع الإسلامي من خلال الصياغة الفعلية لعلم الاجتماع المراد تشييده في الحقل المعرفي الإسلامي، توضيحا لقضاياه ومفاهيمه.

لذلك اعتبرنا هذه الدراسة رغم قصورها في بناء بعض المجالات الفرعية الحقلية، من الدراسات التأصيلية الهامة في العالم العربي، رغم أن الباحث صنف دراسته ضمن علم الاجتماع المعرفة، و أقر بعد ذلك أنه اعتمد المدخل التركيبي الذي يجمع بين العديد من التخصصات المعرفية المعاصرة أو التقليدية، كاللسانيات، وعلم النفس، وعلوم تفسير القرآن وغيرها، لأجل توليد حقل معرفي من القرآن يهتم بدراسة المعرفة الاجتماعية، لذلك سوف نعرض لأهم الأفكار التي بلورها، والتي نرى أنها تحتاج إلى اعادة تطوير من طرف باحثين في تلك القضايا الفرعية التي أثارها.

ونؤكد مرة أخرى رغم أن الباحث اقتحم النص المقدس بدون أدوات منهجية واضحة، وسعيه جاهدا لتملص من مغريات الأدوات المنهجية والمعرفية الغربية في دراسته، حتى لا يهدم النص بدل من أن يولد منه حقلا دلاليا معرفيا يعنى بدراسة الظاهرة الاجتماعية، إلا أنه وفق كثيرا في تلك العملية المعرفية.

وعند قراءة قائمة المصادر والمراجع التي اعتمد عليها في دراسته، يبدو أن الباحث لا صلة له بمدرسة إسلامية المعرفة، و لم يستخدم ما أصدرته من كتب منهجية أو فكرية، فمثلا غاب عنه الحاج حمد، الذي يلتقي معه في الكثير من الأفكار والتصورات المنهجية، مثلا: عن ضرورة نقل النص من الحالة الاعتقادية إلى الحالة المعرفية، والى الوعي بالمنهجية التي ينطوي عليها النص القرآني.

فالإشكالية التي أثراها الباحث رشيد ميموني في دراسته هذا تدخل تقريبا في نفس إطار الإشكالية التي تدعوا إليها مدرسة إسلامية المعرفة عن ضرورة إبداع منهج نتمكن من خلاله من توليد المعرفة من القرآن الكريم، ومن إبداع منهج لتعامل مع التراث الإنساني الغربي والإسلامي.

مزج ميموني بين المعرفة الغربية والمعرفة الإسلامية لتأسيس لحقل معرفي يهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية، لذا تعتبر دراسته نقلة نوعية في أسلمة العلوم الاجتماعية، حيث نقل فكرة الأسلمة من عالم الدعوة والرغبة إلى عالم الممارسة المنهاجية والمعرفية، وهو ما دعت إليه منى أبو الفضل إلى استخدام القرآن كمصدر رئيسي لتوليد المعرفة في العلوم الاجتماعية، ونحن هنا لسنا بصدد اعادة طرح كل القضايا التي تناولها الباحث

1-رشيد ميموني: **البعد الاجتماعي في القرآن الكريم**، مقاربة سوسيومعرفية، مخبر علم اجتماع الاتصال، قسنطينة، 2009.

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 مجالا فرعيا يعنى بالمسائل الاجتماعية؟ فما هي الخصائص هذا الحقل الفرعي وما هي خصائص ألفاظه؟ ألا توجد علاقة بين الدال اللغوي وطبيعة النموذج المقترح؟"[1] .

سعى ميموني في إجابته على 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 متسامي إلى حقل معرفي بشري، أولها كيف وما هي الأدوات التي يمكن أن تستخدمها في توليد هذا الحقل الفرعي الذي يعنى بالمعرفة الاجتماعية؟ وتتجلى هذه العقبة في الاختلاف الواضح بين الحقائق التي تعرضها العلوم الاجتماعية و الحقائق التي يعرضها القرآن الكريم.

وتجاوزا 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 يجب تحديد المجالات التي تناولها القران والنظر إلى ما يقابلها في مجالات المعرفية الأسنانية"[2]، إذن هذه أول خطوة منهجية بحسب ميموني تتمثل في اكتشاف الطبيعة الظواهر التي يتناولها القرآن الكريم.

فالقرآن الكريم والعلوم الاجتماعية كليهما 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" [3] .

وإذا كان دور العلوم الاجتماعية الغربية في توجيه حركة المجتمعات الغربية، فان الأكيد وبرغم الاختلاف في الغايات أن القرآن الكريم يحوي بتعبير علماء أصول الفقه مقاصد معينة تعتبر بمثابة أهداف يسعى لتحقيقها المجتمع الإسلامي، بالنسبة لميموني أول مقصد هو الربط بين المعرفة والهداية في القرآن الكريم، ويدعو إلى وجوب النظر إلى المعارف التي يسوقها القرآن والتي يمكن أن نستفيد منها في التحليل الاجتماعي.

تأتي هنا الخطوة المنهجية الثانية، التأكيد على أن القرآن يحوي معرفة اجتماعية، لكن كيف نتمكن من الناحية الابستمولوجية أن نولد هذا الحقل المعرفي؟ يرى ميموني أنه من الممكن ذلك عن طريق الإجابة عن السؤالين التاليين:" ما هي طبيعة الموضوعات المرتبطة بالإنسان التي يتناولها القرآن من حيث السياق والطرح؟

1- رشيد ميموني: **البعد الاجتماعي في القرآن** ، **مقاربة سوسيو معرفية**، مخبر علم اجتماع اتصال، جامعة قسنطينة،2009، ص16.

2-**المرجع نفسه**: ص23.

3-**المرجع نفسه**: ص25.

ما هي شروط التناول على المستوى اللغوي والسوسيولوجي؟ وتأتي بعد ذلك مسألة الكيفية التي نسقط بها نصا دينيا (ذا صيغة اجتماعية) آت من مصدر الهي مطلق في حقل معرفي نسبي في الموضوع والمناهج كعلك الاجتماع؟ "[1] .

أما المقصد الثاني للقرآن الكريم هو تحديد مكانة ووظيفة الإنسان في الكون، فأشار ميموني أن القرآن يحتوي على مواضيع تقع خارج الدراسة الاجتماعية وهي بالأكيد الأمور الغيبية التي لا مجال لاشتغال العقل فيها، ومن مواضيع لا تدخل في صلب الدراسة الاجتماعية و المتعلقة بمكانة الإنسان في الكون، أو ما وصفه بالظواهر الطبيعية، وفي الأخير المواضيع 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، العميلان الاجتماعية، كالتنشئة الاجتماعية أو الضبط الاجتماعي ..."[2]، إذن هذه أهم الموضوعات ذات الدلالة الاجتماعية التي يعنى بدراستها الحقل المعرفي الذي نولده من النص القرآني.

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

والإجابة بالنسبة لميموني هي إمكانية تأسيس نظرية متولدة من النص القرآني لكن مع توافر شرطين معرفيين هما:" أولا: يجب أن تتسع تلك النظرية " لأزمنة و وضعيات الإنسانية المختلفة " أي تبين وتستخرج القواسم المشتركة التي تجمع بينها أي كما عبرنا عليها بالعنصر 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....ثانيا: أما الشرط الثاني والمكمل للشرط الأول لصيغة النظرية فيقتضي وجود التقدير بين مختلف مواضيع القران بحيث انه يتناول بالقدر الكافي المسائل الجوهرية للإنسان والمجتمع ويعالجها بالكيفية التي تخدم المشروع الإسلامي..." [3] .

ثم ينتقل ميموني إلى وضع الآليات المنهجية التي نستخدمها في توليد ذلك الحقل الدلالي من القرآن الكريم وهي كالتالي: إمكانية توليد المفاهيم من القرآن الكريم من منطلق خاصيات للقرآن الكريم: القرآن و

1- **المرجع نفسه**: ص28.

2- **المرجع نفسه**: ص34.

3- **المرجع نفسه**: ص52.

الارتقاء في مستويات الفهم، الدقة وتعدد المعاني للمفردات القرآنية، يذهب ميموني إلى محاولة تتبع القرآن في كيفية تناوله للموضوعات والمنهج الذي تناول من خلاله المجالات المعرفية.

فالملحوظة 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 القران الكريم والظاهرة التي يلاحظها الإنسان ويحاول فهمها وضبطها في قالب علمي على شكل خطين موازيين يسيران في اتجاه واحد يعلو احدهما (الآية) الآخر ويحتويه ويزداد رسوخا كلما اتسع حجم معرفة الثاني" (1) .

إذن هنا عملية الدمج بين قراءة الوحي وقراءة الكون (الظاهرة)، وكأن الثانية تأتي لتصديق على الأولى، وهي الأداة الابستمولوجية التي يمكن أن تساعدنا على 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 الطبيعة لأنها متعلقة بإرادة وحرية الإنسان.

وهنا تثار كذلك صفة علمية العلوم الاجتماعية وجدلية الذاتية والموضوعية في الدراسات والأبحاث الاجتماعية، والتي ترتبط بالأساس بالتحيز الأيديولوجي للباحثين في دراسة الظاهرة، لذلك إذا كان التحيز حتمي على حد تعبير المسيري، فان ميموني يدعونا إلى الاعتماد على القرآن أيضا كإطار مرجعي، لأنه:" القرآن يقرر حقائق حول خلق الإنسان وطبيعة ونفسية وجوهره الاجتماعي ودوائر انتمائه المختلفة...وتحدث عن كثير من التوجيهات والقوانين التي تخض سلوك الإنسان داخل تلك المؤسسات، ....، تلك القوانين صيغت على شكل سنن إلهية حتمية وتتعلق بمسائل كبرى كأسباب زوال الأمم... ".(2)

يرى ميموني ضرورة أن نعتمد على القرآن في التحليل الاجتماعي، الذي يعني كيفية تناول القرآن وفق أهدافه أو مقاصده لمسائل تعد من اهتمامات العلوم الاجتماعية المعاصرة، من خلال التأكيد على :

1- إذا كان القرآن قد حدد وظيفته الأساسية في هداية البشر وذكر للحقائق الكونية والإنسانية،...، فانه كمجال للمعرفة لا يمنع عن تقديمه حقائق قد تفيد التحليل الاجتماعي وفق ضوابط معرفية ومنهجية.

2- إن القرآن لا يعرض ما نسميها" القضايا الاجتماعية " منفصلة عن المواضيع الأخرى: العقدية، أخلاقية، تشريعية، طبيعة، مثل ما هم عليه الحال في العلوم الاجتماعية.

ولتجاوز فكرة الارتباط الكلي بين الظواهر الاجتماعية، يمكن استخراج المواضيع الاجتماعية وعزلها عن بقية الموضوعات الأخرى الأخلاقية والسياسية وغيرها، ويرى ميموني أن هذه الممارسة موجودة في التراث الإسلامي، في مجال أطلق عليه التفسير الموضوعي للقرآن، أين يتم جمع كل الآيات التي تنتمي إلى مجال معين في القران ثم يفسرها كوحدة منفصلة نوعا ما، ومثال آخر: أحكام المواريث الذي عرف كحقل فرعي في

1- **المرجع نفسه**: ص85.

2- **المرجع نفسه**:ص87.

الأحكام الشرعية، مما يحفز الباحث عن فصل الآيات التي تتناول الموضوعات الاجتماعية عن باقي المجالات الأخرى.

إن عملية الانتقال من الحقائق المبثوثة في القرآن الكريم حول الإنسان والمجتمع إلى دراسة الظواهر الاجتماعية يحتاج إلى منهج خاص في دراسة النص القرآني، يجب أن يتوفر على شرطان ابستمولوجيان [1]:

1- يحدد شروط وضع القرآن في موقع التحليل النظري البشري دون إقصاء أو تعطيل أو تشويه لبعده المتسامي والتعالي فيه(مصدره الإلهي)، وعدم فرض قراءة أحادية حصرية بالنظر لتعدد مستويات الفهم المحتملة للنص ديني يتعامل مع حقائق مخلفة تنمي الى عالم الغيب وعالم الشهادة....

2- يجب أن يسمح المنهج المختار باستخراج من القرآن ما يمكن اعتباره بمثابة جوهر الإنسان من طبيعة فيزيزلوجية وكينونة روحية وخصائص نفسية واجتماعية، وما يرافقها من قيم وغرائز وعواطف ومشاعر تتفاعل عندئذ مع الملابسات الاجتماعية والثقافية المحلية الظريفة.

في الأخير يرى رشيد ميموني أن القرآن الكريم ومن خلال أبعاد المعرفة الاجتماعية التي ينطوي عليها، فالأكيد ينطوي على مشروع اجتماعي أو إصلاحي للأمم، يمكن أن نستنبط منه قوانين توصف مراحل التي تمر بها المجتمعات الإنسانية.

بعد عرضنا لهذه الدارسات 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:

1- في ما يخص دراسة منى أبو الفضل من الناحية المنهجية فإننا نلتقي معها في فكرة تقسيم المصادر المعرفة الإسلامية: إلى مصادر رئيسية ومصادر مشتقة، ونعتبر أن أهم إضافة منهجية لها هو تحرير المصادر المشقة من هالة القداسة التي تطبعها، أو التي يحاول أن يجعلها بعض الباحثون المسلمون في نفس رتبة المصادر الأصلية ونعني بها الوحي الرباني (السنة الشريفة) .

لذلك بتحريرها وإضفاء الصفة البشرية على مصادرها يجعل معارفها نسبية وليست حقائق يقينية، فيتم الاستفادة منها في اعادة التفكير في الأدوات المنهجية التي استخدمتها في بناء المعرفة، و التي كان الوحي المصدر المعرفي الرئيسي لها، ومن الممكن ونظرا للتطورات المنهجية التي عرفتها أمم غيرنا، أن نستفيد منها في اعادة تطوير وإنشاء حقول معرفية جديدة سبقتنا إليها الأمم الغربية ونقصد بها العلوم الاجتماعية والإنسانية التي أطلقت عليها منى أبو الفضل علوم الأمة.

2- 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 يشع

1- **المرجع نفسه**: ص92.

عن ثقافة التأرجح، فإننا من ناحية التوصيف المنهجي لآليات تشكل النظرية الاجتماعية الغربية التي أقصت الدين من مصادرها المعرفية، نجدها 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.

فمن منطلق الممارسة المعرفية والمنهجية وتجنبا للخطاب اليوتوبي المثالي، فالنموذج الذي ترى أبو الفضل تحققه في الثقافة الوسط، فان هذا ليس إلا خطاب إنشائي، لأننا نتمثل القضية كالتالي: 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 معممة على كافة الأفراد، حيث تم تعميمها من خلال النظم التربوية والثقافية ووسائل الاتصال المختلفة.

أما النموذج المعرفي الذي تتحدث عنه منى أبو الفضل: فإما أنه غير موجود أصلا، أو موجود كفكرة فقط، إذا اعتبرنا النموذج جملة من المقدمات المعرفية و المنطقية التي تتولد من الرؤية الإسلامية للعالم، فان إثبات فعاليته يتم من خلال الممارسة المعرفية، أي عن طريق توليد حقول معرفية في شتى المجالات وكأنه محكوم بعلاقة جدلية بينه وبين النظرية.

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

اكتملت في النموذج المعرفي الغربي أو قل استوت واتسقت عناصره، رغم الانتقادات المعرفية التي وجهت له ضمن الدائرة الحضارية الغربية ذاتها، فاليوم لديه فعالية في دراسة الظواهر الإنسانية والطبيعة، بينما النموذج المعرفي الإسلامي المراد تأسيسه لا يزال في مرحلة الطرح الابستمولوجي من طرف بعض الباحثين في العالم العربي والإسلامي لقضاياه وعناصره، كما ذكرنا سابقا: الحاج حمد أبو القسم، عبد الوهاب المسيري، ونصر عارف وغيرهم.

وأكبر مقدمة معرفية تشغل بال الباحثين الإسلاميين ومن بينهم منى أبو الفضل هو كيفية الجمع بين الوحي والعقل كمصدرين للمعرفة، وهي عقدة تسعى الكثير من الدراسات المنهجية لتناولها.

وأول الخطوات المنهجية التي يمكن تساعدنا هي العودة إلى التراث الإسلامي للكشف عن نموذجه المعرفي للاستفادة منه في اعادة التأسيس لنموذج معرفي إسلامي معاصر، تبقى الممارسات المنهجية والمعرفية الكفيلة بالتأكيد على فعالية عناصره أو بتوليد صنوف معرفية مختلفة.

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

فلم يوضح لنا الآليات المنهجية التي استخدمها في اشتقاق النموذج المعرفي من القرآن الكريم، فنرى من الناحية المنهجية يستحيل أن يحيط أحدنا بالنموذج المعرفي إحاطة كلية، في المقابل يمكن من خلال توليد نموذج معرفي فرعي في حقل معرفي فرعي مثلا كعلم الاجتماع يستفاد منه في دراسة الظاهرة الإنسانية، والملحوظة المنهجية الثانية إذا كان هو ولد نظام معرفي للظاهرة الاجتماعية من خلال ثنائية قيمية (قيم الخير – قيم الشر) واعتبر أن الأولى تؤدي إلى العمران والأخرى إلى الانحطاط.

فبما 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 الابستومولوجيا المعاصرة، فان هذا الأحكام المعيارية للظاهرة من منطلق قيمي لن تسهم في توليد المعرفة السوسيولوجية في الحقل المعرفي الإسلامي.

أضف إلى ذلك من ناحية تصور النموذج المعرفي للظاهرة بحسب بريمة، فانه اسقط الدراسة الامبريقية الواقعية التي نمتكن 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 نفس الفكر التي انتقد بها الصادق عبد السلام حسن بريمة، الذي أعاد مخطط للنموذج المعرفي للقرآن الكريم جعله يختلف نسبيا عن مخطط النموذجي لبريمة، وهو نفس النقد الذي نوجهه له، أن يتم حصر النموذج في الجانب القيمي دون سواه، فبما نفسر تقدم المادي للأمم الغربية التي تحتكم إلى قيم الخير وقيم الشر في الآن ذاته، والعبرة امتداد القيم في الواقع وليس الدراسة الصورية للقيم، وفي الأخير إن النموذج الذي صاغه بريمة أو الصادق عبد السلام كلاهما نموذج مغلق لا يمكن أن نولد منهما حقلا معرفيا يعنى بدراسة الظاهرة الاجتماعية .

3- في ما يتعلق بالدراسة القيمة للباحث رشيد ميموني نرى أننا من الناحية المنهجية والمعرفية ننطلق من نفس الهم و القلق الابستمولوجي بمعنى: نرى أن علم الاجتماع الغربي ملون بالتلوين الأيديولوجي والقيمي للرؤية الوجودية الغربية التي تأسست على العبد المادي العلماني مما يجعله غير قادر على دراسة المجتمعات ذات الصبغة الإسلامية الحضارية التي تختلف كليا عن المجتمع الغربي، لكن في نفس الوقت لا يمكن أن نتجاوز تلك الصرامة المعرفية والمنهجية التي يتحلى بها الكثير من الباحثون في هذا الحقل الفرعي في العلوم الاجتماعية والذين سعوا إلى دراسة الظاهرة الإنسانية.

في المقابل الدعوة إلى تأصيل لعلم 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 للوجود، لذلك جاءت معظم الدراسات مخيبة للآمال بحسب ميموني أو أنها لم تتجاوز مرحلة الدعوة إلى مرحلة الممارسة المعرفية والمنهجية.

إن الخطوة التي سعى إليها ميموني هي ما نسعى إليه، لكن بمنظور مختلف و متمم 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 ذاته، كتعدد مستويات الفهم البشري للنص الديني، وتعدد المعاني للمفردة القرآنية، إلا أنه لم يولي أهمية بالغة لهذه الأدوات وراح يجري مقارنات معرفية، مثلا: بين الرابط الاجتماعي في القرآن الكريم، والعقد الاجتماعي في العلوم الاجتماعية الغربية، وطبيعة النظام الاجتماعي الإسلامي ونظيره في الحقل الغربي، وكأنه انتقل من الدراسة ابستمولوجية تسعى إلى بناء أدوات منهجية لقراءة النص، إلى محاولة الكشف عن المشروع الاجتماعي الذي ينطوي عليه القرآن الكريم، وهنا ضاع الكثير من جهد الباحث، فبدلا من استخدام تلك الآليات اللغوية اللسانية في قراءة النص لتوليد المفاهيم و تحديد 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 مسائل التي تطرحها العلوم الاجتماعية الغربية.

إن المسألة تتمثل في توليد نموذج معرفي مع إجراء الدراسات الواقعية للظواهر، ثم نجمع في عمليات التحليل والتفسير بين حقائق الدراسة الميدانية والحقائق التي ينطوي عليها النموذج المعرفي المتولد من النص، وهنا عملية منهجية تركيبية، لذلك تسعى هذه الدراسة الابستمولوجية إلى الدمج لمعرفي بين قراءة الوحي (توليد نموذج معرفي إرشادي من القرآن الكريم) وبين قراءة الكون الذي يعتبر العالم الاجتماعي جزءا منه، بإجراء الدراسات الاميريقية لما هو موجود في الواقع الاجتماعي للمجتمع العربي الإسلامي .

ثالثا:نحو تأصيل إسلامي لعلم الاجتماع (علم العمران الإسلامي).

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

مع التأكيد، لا تستقيم هذه العملية بجهد فردي إنما ستتبعها بالضرورة عمليات معرفية متممة لهذا المجهود، فما نسعى إليه هو التأسيس الابستمولوجي لحقل معرفي يعنى بدراسة الظاهرة الإنسانية، ونحن محاصرين بأنساق معرفية فرعية ثلاثة: الدين – الوحي الرباني و العلوم المشتقة منه- التراث الإسلامي، والفكر الغربي في مجال النظرية والمناهج في علم الاجتماع وهيمنته على الفكر المعاصر ومنجزات العلوم لطبيعة، رغم أننا من المستهلكين لها في العالم العربي وغير منتجين إلا أن طرائقها وأدواتها تصل إلينا عن طريق عملية التفاعل الحضاري والأثر الذي تتركه على العقول الإسلامية.

فإذا لم نفكر كيف نموضع علم الاجتماع المراد تأسيسه ضمن الحقل المعرفي الإسلامي و نوضح طبيعة الاستفادة من الأدوات المنهجية الغربية، فإننا سنصل إلى نفس النتائج التي توصل إليها من سبقونا في عمليات التأصيل والتي لم تكلل بالنجاح المعرفي.

لذلك من البداية عملية التفكير في تحويل الذات الإنسانية إلى مجال للتفكير في المعرفة يثير الكثير من التساؤلات، انطلاقا من الثلاثية التي تحكم الحقيقة عن الوجود الاجتماعي والإنسان والله، فمن السهل الادعاء بأننا بصدد إنشاء حقل يعنى بدراسة الظاهرة الإنسانية لكن الممارسة شئ آخر، فإذا كانت هذه الذات في الفكر الفلسفي الغربي قد تمكنت من ذلك، لأنها تأثرت بالعلوم الطبيعة التي حقق منهجها العلمي نجاحات علمية، إضافة إلى الفلسفة التي أقحمت الإنسان في عملية صناعة التاريخ، فانه في المقابل وليس من باب إجراء المقارنة أو المقابلة مع حقل معرفي ولدته جملة من الأفكار الإنسانية .

فإننا لا نجد في التراث الإسلامي(*)إشكالية تحويل الذات الإنسانية إلى موضوع للدراسة العلمية، باستثناء الطرح المعرفي لعبد الرحمن ابن خلدون في المقدمة الشهيرة، والذي لم يكن بشكل ابستمووجي إنما من خلال دراسة واقعية توصل إليها بعد تناوله لعلم التاريخ، إضافة إلى أكبر معضلة ابستمولوجية سنواجهها عند عملية دمج علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية في الحقل المعرفي وهي: إشكالية العلوم الإسلامية المتولدة من الوحي الرباني، والتي تعنى في أحد تصوراتها بالذات الإنسانية ولو برؤية معيارية لفعلها وسلوكها.

مما يعنى أن المشغلين في هذه الحقول وعلى مر قرون ظلوا يستنبطون الحقيقة من الوحي ويسقطونها على العالم الإنساني، وكأن هنا الوحي يتوسط العقل والذات الإنسانية، فيسعى العقل جاهدا في حركته المعرفية ذهابا وجيئة بين العالم الإنساني والوحي الرباني ويرد الأول للثاني، في علاقة تبعية مطلقة له، وكل تغير وتحول في النظم الإنسانية يرجعه إلى النص الوحي ليستنبط الأحكام والقوانين التي تحكمه.

بينما الحقول المعرفية التي تعنى بالدراسة الإنسانية فإنها تنطلق من الواقع أو العالم الإنساني أي من ذاته ثم تسعى إلى دراسته معرفيا، وهنا هل نعود إلى الوحي وبالتالي نجد أن مجال اشتغالها هو نفسه مجال اشتغال العلوم الإسلامية، أم أننا نعود إلى العقل ليصنف ويبوب ويساءل ثم يعود إلى الوحي؟

إن هذه أول خطوة يجب علينا أن نقف عليها وأن نجد لها الحل وإلا لتحولت دراستنا إلى دراسة برانية تسقط رغبات الذات على الحقيقة، إن عملية التفكير في ثلاثية: الذات والوحي والوجود الاجتماعي، هي المنطلق التأسيسي لهذا الحقل المعرفي(علم العمران الإسلامي).

مع ملحوظة ليس الوحي كالمنطق الذي يستخدم كآلة لتصحيح العلوم، بل يحتوي الوحي على موجهات عقائدية وأخلاقية ونفسية واجتماعية للذات البشرية، و يعد الوحي بمثابة بوصلة معرفية ومنهجية موجهة للإنسان ذاته، فكيف ندمج بين دراسة الذات للذات وبين حقائق الوحي التي تعتبر كموجه معرفي للذات، فإذا كانت السوسيولوجيا الغربية قد سعت أن تحتل الفراغ الذي تركه التغييب القصري للديانة المسيحية من الحياة الاجتماعية الغربية.

(*) - انظر مؤتمر: **علم الاجتماع في مجتمعاتنا، مجتمع واحد ومرجعيات متعددة،** 7/6 مارس 2010، المنعقد بدار الضيافة بجامعة عين شمس، مصر.

لا يزال الوحي – النص في العالم العربي والإسلامي وسيتسمر في التأثير على الحياة الثقافية والاجتماعية للمجتمعات الإسلامية، وأكبر معضلة نعاني منها الرؤية اللاهوتية للدين والتي تحرم الذات من استعادة ذاتيتها من خلال الفصل بين إرادة الله المتحققة والغالبة و إرادة الإنسان المتطلعة إلى المعرفة والاعمار الكوني، ونحن لا نسعى إلى بناء علوم تقوم مقام الوحي الرباني بل إقامة علوم يكون الوحي الرباني أحد مصادرها المعرفية الرئيسية.

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 دمجه في الحقل المعرفي الإسلامي، مع العلم أن المشروطية الاجتماعية التي منحت لعلم الاجتماع الغربي تلك القفازات الهائلة في عالم المعرفة ارتبطت بالتحولات الاجتماعية للمجتمعات الغربية.

بينما تعاني المجتمعات في العالم العربي والإسلامي من تكلس بناها الاجتماعية، و تميل 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 الابستومولوجيا الإسلامية، من خلال تحديد مجال الدراسة وعلاقته ببقية العلوم الأخرى في الحقل المعرفي الإسلامي، وعلاقة علم الاجتماع بالوحي الرباني، فيكون التفكير متجها نحو المنهج الذي يمكننا من دراسة الوجود الاجتماعي، مع دراسة الوحي الرباني، والعمل على الدمج بينهما في عملية تركيبية .

1- في أصل التسمية _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، يمكن أن نطلق على الحقل الذي يعنى بدراسة الظاهرة الاجتماعية والذي يختلف جذريا عن السوسيولوجيا الغربية علم العمران الإسلامي، لأنه علم لا تكتمل علميته إلا من خلال اعتماده على الوحي الرباني كمصدر معرفي رئيسي، مع التأكيد على مفهوم العلمية المشتقة من النموذج المعرفي الإسلامي، و يجب على علم العمران الإسلامي أن يعتمد 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:

1.1- الأصل القرآني للتسمية العمران:

وردت مفردة العمران في القرآن الكريم بمشتقاتها المختلفة سبعة وثلاثون مرة، بدلالات متنوعة، يذكر الراغب الأصفهاني في معنى العمارة:" إنها نقيض الخراب، يقال عمر الأرض عمرها عمارة، قال تعالى:"وعمارة المسجد الحرام"(سورةالتوبة:19)، ويقال عمرته فعمر هو معمور، قال تعالى: "وعمروها أكثر مما عمروها"(سورة الروم:09)، والعمر و العمر: اسم لمدة عمارة البدن بالحياة فهو إذن البقاء، قيل طال عمره معناه:عمارة بدنه بروحه وإذا قيل: بقاؤه فليس يقضي ذلك البقاء من الفناء، ولفضل البقاء على العمر وصف

الله به، وقلما وصف بالعمر، و التعمير: إعطاء العمر الفعل أو بالقول على سبيل الدعاء ، قال تعالى: او لم يعمركم ما يتذكر فيه"(فاطر:37)، " ولبثت فينا من عمرك سنين"(سورة: يسن68)...."[1].

و تشير هذه المفاهيم حسب صالح بن الطاهر إلى شرطين من شروط الفعل الإنساني" الأول: يمثل "الزمن" ، وهو المعنى الذي برز بوضوح في الآيات التالية" وما يعمر من عمر ولا ينقص من عمره إلا في كتاب"(سورة فاطر:11) ، " ولكنا أنشأنا قرونا تطاول عليهم العمر" (القصص:45)،" ومنكم من برد إلى أرذل العمر" (النحل :70)، " ولتجدن احرص الناس على حيواة ومن الذين أشركوا يود أحدهم لو يعمر ألف سنة" (البقرة:96)، أما الشرط الثاني: يمثل في الجانب العملي من الفعل الإنساني" ذاته الذي وضحه قوله تعالى " وأثاروا الأرض وعمروها أكثر مما عمروها" (سورة الروم:09)"[2] .

ووسع سعيد رمضان البوطي مفهوم العمارة ليشمل الاجتماع الإنساني ككل بل الحضارة بأسرها:" فعمارة الأرض بمعناها الشامل شمل إقامة مجتمع انساني سليم، وإشادة حضارة إنسانية شاملة، ليكون الإنسان بذلك مظهرا عدالة الله تعالى وحكمه في الأرض... ان 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"[3] .

من مصدرية القرآن الكريم لتسمية علم العمران الإسلامي، نستنبط أن علم العمران يهتم بدراسة الفعل الإنساني الذي يتحول إلى الاعمار على الأرض و اقصاءا لبقية الأفعال الإنسانية، والدلالة الثانية تتمثل في ارتباط فعل الاعمار بالزمن مما يعني تغيره عبر التطور الذي يعتري المجتمعات الانسانية.

2.1- الأصل التراثي للتسمية العمران:

بالعودة إلى التراث الإسلامي نجد أول من أطلق على دراسة الظواهر الإنسانية علم العمران البشري هو عبد الرحمن ابن خلدون في المقدمة الشهيرة، وبهذا عملنا هو عملية استئناف معرفي حضاري، حيث وعى ابن خلدون أنه يؤسس لعلم جديد مستقل بذاته، لم يسبقه إليه أحد بقوله:" وكان هذا العلم مستقل بنفسه، فانه هو ذو موضوع، وهو العمران البشري، والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه العوارض والأحوال لذاته، واحدة بعد الأخرى، وهذا شان كل علم من العلوم، وضعيا كان أو عقليا، واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب التزعة، غزير الفائدة" [4] .

1- الراغب الأصفهاني احمد بن الحسين: **المفردات في غريب القرآن**: تحقيق: سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة، بدون سنة نشر، ص347.

2- صالح بن الطاهر مشوش: **علم العمران الخلدوني واثر الرؤية الكونية التوحيدية فيه**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط01، 2012، ص131.

3- محمد سعيد رمضان البوطي: **منهج الحضارة الإنسانية في القرآن الكريم**، دمشق: دار الفكر، 1982،ص27/26.

4- ابن خلدون عبد الرحمن: **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق: علي عبد الواحد الوافي، نهضة العرب، القاهرة، 2004، ص285.

يقول ابن خلدون أنه أسس لعلم جديد يعنى بدراسة أحوال الاجتماع الإنساني والتغيرات التي تعتريه، بل وزاد على ذلك أن دعا لمن يأتي بعده في التوسع في هذا الحقل المعرفي الإنساني، بقوله:"ونحن ألهمنا الله لذلك...فان كنت قد استوفيت مسائله، وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه، فتوفيق من الله وهداية، وان فاتني شيء في إحصائه، واشتبه بغير مسائله، فللناظر المحقق إصلاحه، ولي الفضل لأني نهجت له السبيل أوضحت له الطريق، والله يهدي بنوره من يشاء" [1] .

رأى ابن خلدون أن عمله العلمي ما هو إلا مرحلة أساسية في عملية بناء علم جديد مستقل بموضوعه ومسائله عن بقية العلوم، وقد يأتي من بعده من يصلحه، أو يكمل ما فاته، فيكون له الفضل في إضافة لبنات جديدة في هذا العلم، وسيكون مؤسس هذا العلم صاحب الفضل في فتح الباب، وشق الطريق وتمهيدها أمام من سيأتي بعده"[2] .

يأتي علم العمران الإسلامي الذي ندعو إليه استكمالا لجهود العلامة عبد الرحمن ابن خلدون، وان كان سماه علم العمران البشري، فإننا آثارنا لاعتبارات معاصرة ولتغيرات طرأت على الحضارة الإسلامية، أن نصفه بالإسلامي دلالة على انتمائه للدائرة المعرفية الإسلامية، حيث يكون فيه الوحي المصدر الرئيسي للمعرفة، وحتى تلقى فكرة إمكانية أن نولد من الرؤية الإسلامية حقلا معرفيا يدرس الظواهر الاجتماعية رواجا 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 ليود 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 للعالم، سعى أصحابها إلى تحويلها من العالم اللامتناهي إلى العالم المتناهي في هذا الوجود، وعلى الأخص في الوجود الاجتماعي الذي يعكس عناصر وقيم تلك الرؤية في مختلف مناحي الحياة الإنسانية، لذلك تتطلب عملية الاستئناف الحضاري في البداية الفكرة الدينية على حد تعبير مالك بن نبي.

فالعلم في الحضارة الغربية كان منطلقه ميتافيزيقيا، وليس كما يتوهم البعض عقلانيا، بمعنى آخر من وقع عليهم التأسيس 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 كثير، وهذا الخطأ المنهجي الذي وقعنا فيه، فنحن قرأنا مقال المنهج لديكارت ولكننا لم نقرأ له التأملات الميتافيزيقية، لأننا نتوهم أن العلم تطور كنتيجة للمنهج التجريبي.

1- **المرجع السابق**: ص335.

2- مصطفى غنيمات:"**الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون**"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، سنة13، عدد01، شتاء2007، ص45.

والحقيقة أن الجذور أو الخلفية الرئيسية لنشأة العلم الغربي هي الرؤية للعالم التي تحول من خلالها الغرب من رؤية تراتبية للوجود قائمة على التشابه والتمثال 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 في البداية إلى الجذور الإسلامية للعلم المراد تشييده لدراسة الظواهر الإنسانية، ونسعى إلى تحويل تلك القيم المبثوثة في الوحي إلى قيم نتمثلها كذوات ونسعى إلى تجسيدها عن طريق الفعل الاجتماعي، ولن يدرس هذا العلم سوى القيم كمنجزات في هذا النموذج وكتجسدات في الظاهرة الإنسانية، وبعد أن تتبع هذه الدراسة الفلسفية التأسيسية دراسات امبريقية ونقدية، و يستوي علم العمران الإسلامي على الجودي يمكن أن نحول اسمه إلى علم العمران دون إضافة صفة الإسلامي.

2 – موقع علم العمران الإسلامي في المنظومة المعرفية الإسلامية:

ننطلق من فكرة مفادها: تبحث العلوم عن الشرعية داخل الممارسات المجتمعية الثقافية، كما تبحث النظم السياسية عن الشرعية باستخدام العديد من الوسائل والآليات، لأن العلم هو نشاط اجتماعي فلابد له من حاملين ولابد له من جماعات عليمة، ولابد له في الأخير من مبررات يكتسب من خلالها داخل المنظومة الثقافية للمجتمع حق بإبداء الرأي ويمتلك قيمة وأخلاقية و فلسفية قبل ما هي معرفية.

والفكرة الثانية: ترتيب العلوم هو عبارة عن ترتيب لعناصر الوجود وفق رؤية حضارية مجتمعية، وليس عملية اعتباطية، كما يتوهم البعض من الباحثين، ويعني التأسيس الابستمولوجي لعلم العمران الإسلامي توضيح موقعه في المنظومة المعرفية الإسلامية، لأننا نجد من منطلق الواقع أن أكبر ما يعاني منه هذا العلم هو عدم امتلاكه للمشروعية المجتمعية الثقافية، ويعاني من إشكالية تداخل موضوعه مع العلوم المتولدة من النص-الوحي مما يحرمه من الشرعية الثقافية، إضافة تحديد كيفية الأخذ من المنظومة المعرفية الغربية وفي نفس الوقت الانفصال عنها، حتى يمتلك علم الاجتماع شرعية الممارسة داخل المجال التداولي الإسلامي.

نعود منهجيا إلى فكرة طه عبد الرحمن عن المجال التداولي والذي يقترب من مفهوم النموذج المعرفي، حيث عرف 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 نطاقا مكانيا وزمانيا لحصول التواصل والتفاعل، فالمقصود ب المجال التداولي في التجربة التراثية، هو إذن محل التواصل والتفاعل بين صانعي التراث" (1) .

يعتبر المجال التداولي بمثابة الموجه الذي يسترشد به المتجمع في التحولات الثقافية، والأكيد في الانجازات المعرفية، بمعنى آخر يجب على علم العمران الإسلامي أن ينهل من المحددات التوجيهية للمجال التداولي،

1-طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط02، 2005، ص244.

لأن هذا المجال محكوم بثنائية: الثبات من جهة كصفة ملازمة لكل نموذج معرفي، ولصفة التغير كتوسع هذا المجال ليستوعب علوم معاصرة " يكون المجال التداولي ثابتا بمعنى واحد، ومتغيرا بمعنيين 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، أولا، لأنه يبعث على التغيير لكي يقع استثمار الطاقة الاستعمالية التي ينطوي عليها أصوله، وكل باعث على التغير متغير، بالتغيير الموجه للظواهر الثقافية التي تسترشد به"[1] .

ونفى طه عبد الرحمن صفة التغير الفجائي أو التحول الجذري النموذج المعرفي (المجال التداولي)، أو مفهوم القطيعة الابستيمولوجية التي دعى إليها الجابري في تناول التراث أين فصل بين أنظمته الفكرية (البيان والبرهان والعرفان)، بمعنى لا يمكن أن تتغير النواة المركزية للمجال التداولي —النموذج المعرفي و إلا فقد صفة الخصوصية الحضارية والثقافية، وأي تدمير لمبادئه الأصلية ومسلماته برديغماته، حيث تتكثف هذه المفهومات والمقولات حول الأصل العقدي واللغوي والمعرفي، "المجال التداولي، هو أحد الظواهر الثقافية التي نعلم يقينا أنها تنبني على أسباب عقدية ولغوية ومعرفية مخصوصة، وإذا كان الأمر كذلك ، فان تغييرها، سواء كان شاملا لجميع هذه الأسباب أو كان مقتصرا على بعضها، لا يقع دفعة واحد، ذلك أن التغيير الشامل المفاجئ يكون عنوانا على الانقطاع الكلي عن هذه الأسباب الأصلية التداولية، واستبدال غيرها مكانها مما لا صلة له بالمجال التداول الأصلي"[2] .

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 والطهور الحضاري الا بالبيعة لما اتخذه أهله من أصول يبنون عليها لغتهم وعقيدتهم ومعارفهم، وما ابعد من قطع صلته بماله من أن ينهض بمجال غيره،...، ولان النهوض مع التبعية لا يسمى نهوضا إلا على سبيل المجاز ، وإلا فهو، على الحقيقة، انحطاط إلى أدنى مراتب الوجود"[3] .

من الأصول الثلاثة المجال التداولي(العقدي واللغوي والمعرفي)، وضع طه عبد الرحمن لكل أصل جملة قواعد، نكتفي هنا، وتماشيا مع ماتطمح له هذه الدراسة التأصيلية لعلم الاجتماع، التذكير بقواعد الأصل المعرفي:

1- **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.

1-**المرجع نفسه**: ص249.

2-**المرجع نفسه**: ص249

3-**المرجع نفسه**: ص249.

2- **قاعدة الانتفاع**: ليكن في توسلك بالعقل النظري، طلبا للعلم بالأسباب الظاهرة للكون، منتفعا بتسديد العقل العملي.

3- **قاعدة الإتباع**: ليكن في توسلك بالعقل الوضعي، طلبا للعلم بالغايات الخفية للكون، متبعا إشارات العقل الشرعي[1] .

يتوسل في علم العمران بالعقل المسدد أي العقل الموجه بالوحي الرباني، وليس العقل المجرد – الأداتي الذي يستخدم في علم الاجتماع الوضعي، ويجب أن ننتقل 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 فلن يكون مآله إلا 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، فضلا عن استناده إلى آليات صورية محددة" [2] .

ذكر طه عبد الرحمن ستة آليات للتقريب الصوري: الإضافة، الحذف، الإبدال، والقلب، والتفريق، والمقابلة، واكتفينا منها 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" [3] .

إن أول خطوة في تأصيل علم الاجتماع اعتباره علم منقول من المجال التداولي الغربي، لذا يجب أن لا ينتهك الأصل العقائدي للمجال التداولي الإسلامي، أي يتم الفصل بين منطلقاته العقدية وصيغه وأدواته الإجرائية، ويجب أن يتم تحريره من الأبعاد العلمانية الإلحادية مثلا: دراسة هذا الحقل المعرفي الغربي للدين باعتباره ظاهرة ثقافية اجتماعية ولدها المجتمع، يستطيع الباحث إخضاعها للدراسة كمثيلاتها من الظواهر الإنسانية، بينما يعتبر علم العمران الإسلامي الدين مصدر رئيسي في توليد المعرفة.

–آلية الإبدال:" تقتضي هذه الآلية أن توضع مكان عناصر المنقول المصادمة لمجال التداول والمخالفة لقواعده عناصر أخرى تناسب أصول هذا المجال : مضامين ووظائف"[4] .

1- **المرجع نفسه**: ص256/255.

2- **المرجع نفسه**: ص266.

3-**المرجع نفسه**: ص290.

4- **المرجع نفسه** :292.

ينطوي علم الاجتماع الغربي على عناصر صادمة لأصول المجال التداولي الإسلامي، مثلا: إقصاء الدين من مصادر المعرفة والاعتماد كلية على العقل، يمكن أن نبدل مصادر المعرفة في علم الاجتماع المراد تأصيله، بالاعتماد على الوحي كمصدر أساسي للمعرفة.

-آلية التفريق:" تقتضي هذه الآلية أن نميز في المنقول بيم مدلولين أو وصفين كانا متحدين، فيحفظ احدهما بوصفه موافقا لعناصر المجال التداولي الأصلي، ويصرف النظر بوصفه مخالفا 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" [1].

تعني عملية التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع أن نقرب هذا العلم المنقول من المجال التداولي الغربي، بدمجه في المجال التداولي الإسلامي، لكن شريطة 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.

نقصد بالتأسيس الابستيمولوجي لعلم العمران الإسلامي إتباع جملة من الخطوات المنهجية نحددها كالتالي:

- يجب أن يحفظ علم العمران الإسلامي أصول المجال التداولي الإسلامي (اللغوية والعقدية والمعرفية)، وان 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.

2- التصنيف المعرفي للعلوم:

يعتبر تصنيف العلوم من الممارسات المعرفية، وللتصنيف وظائف منهجية تعكس الرؤية الوجودية للأفراد و تمثلاتهم لمختلف العلوم، لذاك عملية التصنيف ضرورية في عملية التأصيل الاسلامي 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"[2]، ونسوق في مايلي أهم التصنيفات العلوم بدأ من التصنيف الإغريقي وصولا الى زمننا المعاصر:

1- **المرجع نفسه**: ص192.

2- حسن بن إبراهيم الهنداوي: **"الامام ابن حزم ومنهجيته في التعامل مع مختلف العلوم ومدى صلاحيتها لأسلمة المعارف الإنسانية"**، مجلة الإسلام في آسيا، الجامعة الإسلامية ماليزيا، العدد الخاص الثاني، يونيو2011، ص194.

1.2-التصنيف الإغريقي للعلوم:

أرسطو أول من قدم تقسيما للعلوم في الحضارة اليونانية:" القسم الأول: علم نظري يتكون من الميتافيزيقا أو العلم الإلهي والرياضيات والفيزياء أو الوجود الحسي، والهدف من هذا النوع من العلوم هو المعرفة في ذاتها، أما القسم 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 وممارسان ، إما المنطق فجعله آلة لبقية العلوم"[1]، يعكس هذا التقسيم للعلوم بكل تأكيد الرؤية العالم أو تراتبية الوجود التي يحملها الإغريق، كانت العلوم النظرية قائمة على التأمل أشرفها، ثم تليها العلوم العملية في المرتبة الثانية.

2.2-النموذج الإسلامي لتصنيف العلوم:

إن قراءة التراث الحضاري الإسلامي تطلعنا أن هناك العديد من العلماء المسلمين من قدم تصنيفات للعلوم، "إن من سيقرئ تاريخ العلم الإسلامي يجد محاولات كثيرة لتصنيف العلوم عند الكندي والفرابي وغيرهم"[2]، 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".[3]

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، علما علما، وتعرف جملة ما يشتمل عليه كل واحد منها، وأجزاء لكل منها أجزاء، وعمل كل واحد من أجزائه ونجعله في خمسة فصول: الأول في علم اللسان وأجزائه، والثاني في علم المنطق ، والثابت في علوم التعاليم، وفي: العدد، والهندسة وعلم المناظر، وعلم الموسيقى، وعلم الأثقال، وعلم الحيل، والرابع: في العلوم الطبيعي أجزائه، وفي علم الفقه، وعلم الكلام"[4] .

إن أهم خاصية للتراث – المعرفة التراثية الإسلامية تتمثل في التداخل المعرفي بين العلوم في المجال التداولي الإسلامي، "أما عن درجة تراتب العلوم، فلقد تولى فلاسفة الإسلام وعلماؤه مهمة ترتيب العلوم الثقافة الإسلامية من جهودها الأولى، تركوا لنا تصانيف عديدة أشهرها تصانيف الفارابي في إحصاء العلوم، وإخوان الصفا في الرسائل، ابن سينا في أقسام العلوم العقلية، والخوارزمي في مفاتيح العلوم، وابن النديم في الفهرست،...، وابن حزم في المراتب، وابن خلدون في المقدمة، ....،"[5] .

1- محمد بن نصر: **مرجع سابق**، ص106.

2- احمد فؤاد باشا: **ابستيمولوجيا العلم ومنهجيته في التراث الإسلامي**، في كتاب: قضايا منهجية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص16.

3- عبد المجيد النجار: **مباحث في منهجية الفكر الإسلامي**، دار الغرب الإسلامي ، بيروت، 1992، ص15.

4- الفارابي، أبو نصر: **إحصاء العلوم** ، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، 1968، ص53.

5- طه عبد الرحمن: **تجديد النهج في تقويم التراث**، مرجع سابق، ص89.

يرى طه عبد الرحمن أن هذه التصانيف وان اختلفت في المعايير العلمية وفي الأهداف التي وجهتها ، حيث ترددت بين الأهداف التقنية و الأهداف التعليمية، فإنها توضح كامل التوضيح النزعة التكاملية التي كان تطبع النظرية التراثية للمعرفة، فقد كانت هذه النظرية مبنية على الاقتناع التام بتقارب العلوم و تشابها، وبفائدة ترتيبها حتى تبرز علاقات هذا التقارب والتشابه".[(1)]

إضافة إلى خاصية التفاعل بين العلوم في الممارسة المعرفية التراثية، حيث لا يمكن أن نجد علم مفصولا عن بقية العلوم إلا بصورة موضوع الدراسة،"أما عن درجة تفاعل العلوم، فلم يكن علماء الإسلام يقول بتدرج العلوم فيما بينها، بل أقروا مشروعية تفاعل العلوم بعضها مع البعض، وتشابك العلاقات فيها، فالمباحث الكلامية تتفاعل مع المباحث اللغوية والفلسفية،كما تتفاعل المباحث المنطقية مع المباحث الغوية والأصولية وهكذا ..."[(2)] .

3.2- تصنيف العلوم في فلسفة العلوم المعاصرة:

أول من قام بتقسيم وتصنيف للعلوم أوجست كونت في الحقل المعرفي الغربي المعاصر انطلاقا من قانون المراحل الثلاثة الذي مفاده: التدرج التاريخي للعقل الإنساني من المرحلة اللاهوتية إلى الميتافيزيقية وصولا إلى المرحلة الوضعية، حيث يقول وقيدي:" إن تصنيف العلوم يقوم على مبادئ فهو ليس مجرد تعداد للعلوم قائمة في عصره، بل هو محاولة لترتيب هذه العلوم تبعا 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 علما، لأنها لا تخضع كذلك إلا إذا قبلت المرحلة الوضعية من تطورها"[(3)] .

إن معيار التصنيف العلوم عند كونت يخضع لموضوع العلم، ومدى إمكانية إخضاعه للمبدأ الوضعي، حيث يميز كونت بين العلوم النظرية والعلوم العملية وفق مبدأ أسبقية النظري على العملي، بقوله:" إن التطبيقات الأكثر أهمية تشتق من النظريات المكونة لهدف علمي والتي ما كان غالبا متصورة خلال قرون عدة دون إنتاج أي نتيجة علمية،...، وان 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"[(4)] .

1- طه عبد الرحمن: **تجديد النهج في تقويم التراث**، مرجع سابق،ص89.

2- طه عبد الرحمن: **تجديد النهج في تقويم التراث**، مرجع سابق، ص90.

3- محمد وقدي: **ما هي الابستيمولوجيا** ، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1983، ص126.

4-Conte auguste ؛cour philosophie positive, ibid, p104.

ويرى كونت ضرورة التمييز بين نوعين من العلوم:" بعضها مجرد وعام، وأنها تهدف إلى اكتشاف القوانين التي تحكم الظواهر والأخرى ملموسة وجزئية، والتي تمسى أحيانا علوما طبيعية حقا، وتتعلق بتطبيق هذه القوانين على التاريخ الفعلي لمختلف الحوادث"[1] .

لذلك عملية التصنيف العلوم عند كونت تخضع لجملة مبادئ أساسية:

1- أن جميع العلوم لا تختلف فيما بينها إلا على أساس طبيعة الموضوعات التي تدرسها.

2- إن العلاقة الترابطية بين العلوم في الحقل المعرفي الغربي هي على أساس ترتيب العلاقة بين الظواهر ودرجة ارتباطها ببعضها البعض.

3- إن 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، و إلى 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 للمبدأ المنهج الوضعي التجريبي، لذلك السؤال المطروح أين يتم تصنيف العلوم الاجتماعية في؟ و التي 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 من الضروري أن لا نفكر في موضوع الدراسة قبل أن نفكر في علاقة موضوع الدراسة في علم العمران الإسلامي ببقية العلوم الإسلامية، فما هو الموضع الذي يحتله في المنظومة المعرفية الإسلامية؟ هل يقع في منزلة بين المنزلتين: العلوم الطبيعة – البحتة، والعلوم الإسلامية؟ فيأخذ من العلوم الطبيعة – العقلية مناهجها و يأخذ من العلوم الإسلامية أبعادها النظرية المعيارية في دراسة الظاهرة الاجتماعية.

إن أكبر معضلة يعاني منها علم الاجتماع كحقل معرفي منقول من المجال التداولي الغربي، أنه لم يتم تأصيله – تقريبه في المجال التداولي الإسلامي، لذلك تعني عملية التأصيل أن نبحث عن مشروعية لممارسة هذا العلم داخل المجال التداولي الإسلامي، من خلال اعادة النظر في موضوع الدراسة والأكيد في المنهج المستخدم في الدراسة، مع ضرورة الأخذ بعدم الإخلال بأصول المجال التداولي الإسلامي، و منطلقات النموذج المعرفي الإسلامي.

تقتضي شرعية الممارسة المعرفية أن يؤدي علم العمران الإسلامي الوظيفة الآلية التي تمثل أهم خاصية للعلوم في التراث الإسلامي، حيث يعرفها طه عبد الرحمن بقوله:" العلم الآلي بكونه عبارة عن العلم الذي لا يكون مقصدا لذاته، أو قل، ليس هو الغاية في حد ذاته بحيث لا يطلب إلا من أجل غيره، وبحيث لا ينال هذا

1- Conte auguste, ibid., p114.

UNIVERSITE SETIF2

الغير إلا بواسطته، ومتى كان العلم الآلي يتعلق به غيره نزل من المترلة العلم الأسبق ونزل هذا الآخر مترلة العلم الاشرف لكونه مقصودا لذاته" [1] .

لذلك ظهرت من خلال الدراسات التأصيلية التي تناولنها سابقا 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[2] .

-**الاتجاه الثاني**: يقر بوجود العلاقة بين علم العمران والعلوم الشرعية، لكنه يقل من أهميتها في العمليات الاستدلالية، وتشكيل الفروض، وبينة الخطاب العلمي لعلم العمران، إذ يعتبر هذه العلاقة عرضية أو استثنائية، فرضها أسلوب كتابة العصر، ومنها 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، يمثل هذا الاتجاه محمد قطب وغيره.

تحديد موقع علم العمران في إطار المنظومة المعرفية الإسلامية، يعني: لدينا ثلاثة مستويات للمعرفة: الوحي، العلوم الشرعية، علوم الأمة، وفي هذه الدوائر الثلاث نميل إلى تحديد موقع علم العمران نظريا بوصفه وسيطا أصوليا بين العلوم الشرعية والعلوم الإسلامية التي تظهر في العمران، أما من جانبه التطبيقي فهو يحتل المركز الوسط المادي بين مصادر الوحي والعلوم الذكورة أو الواقع الثابت و المتغير، وهذا التحديد يتحول علم العمران إلى ما يتداول في كتب الأصول الحديثة بعلم فقه الواقع"[3] .

3- موضوع الدراسة في علم العمران الإسلامي.

نعود إلى النص الخلدوني الذي يعتبر مؤسس علم العمران البشري، فنستقرئ رؤيته لموضوع علم العمران البشري، اعتبر محمد الجابري أن العلم العمران ينتمي إلى دائرة العلوم البرهانية في ذلك الزمان، تماشيا مع طرحه الابستمولوجي لبينة العقل العربي وأنظمته الفكرية التي قسمها إلى البيان والعرفان والرهان، لذا رأى أن علم العمران احتوى على الأركان الأربعة لعلم البرهان : الموضوع، والأعراض الذاتية، والمسائل و المبادئ أو المقدمات...".[4]

واعتبر الجابري أن علم العمران البشري عند ابن خلدون يستند إلى تعريف الغزالي لموضوع العلم، الذي يعرفه:" إن لكل علم لا محالة موضوعا ينظر فيه ويطلب فيه ذلك العلم أحكامه، كبدن الإنسان للطبيب، والمقدار للهندسة، والعدد للحساب، والنغمة للموسيقى، وأفعال المكلفين للفقه، وكل علم من هذه العلوم لا

1- طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مرجع سابق، ص105.

2- صالح بن طاهر مشوش: **مرجع سابق**، ص153.

3- صالح بن الطاهر مشوش:**مرجع سابق**، ص178.

4- محمد عابد الجابري: **العصبية والدولة**، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، ط05، 1992، 103.

يوجب علة المتكفل به أن يثبت أن للإنسان فعلا، وعلم الهندسة له مقدار، بل يتكفل به إثبات ذلك علم آخر"[1] .

" على أساس هذا التصور للعلم البرهاني وفقا لتلك الشروط بنا ابن خلدون علمه الجديد، علم العمران، وقد حرص على بيان أن هذا العلم تتوافر فيه الشروط المذكورة يقول:" وكأن هذا، علم المستقل نفسه، فانه موضوع هو العمران البشري و الاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض الأحوال لذاته واحدة بعد الأخرى، وهذا شان كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا"[1] .

بالنسبة للجابري "إن مهمة علم العمران، إذن، هي البحث في الأعراض الذاتية التي تلحق الاجتماع البشري، أي الظواهر الاجتماعية، ولكن هذا البحث لا يهدف إلى دراسة القوانين التي تسير هذه الظواهر بل يرمي إلى بيان أن هذه الظواهر تحدث في العمران البشري"[3].

ويرى الجابري أن ابن خلدون أول من حدد موضوع جديد 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 الوضعيون في تحديد القضايا التي يمكن إخضاعها للدراسة الحسية والتحقق منها امبريقيا، وهو يتفق مع فلسفة العلم الوضعية التي تعتبر الدين والقيم كمحددات للذات تشوش على المعرفة الموضوعية للظواهر الاجتماعية و الطبيعة.

بينما يرى أبو يعرب المرزوقي أن مقومات التأسيس الخلدوني لعلم العمران ترجع إلى توافر شرطان[4] :

1- الشروط الناتجة عن جدل مستوى الفعلي من العمران:

أ- فعالية الطبيعة (الخارجية أي المحيط والمناخ والداخلية بدن الإنسان و نفسه)

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

2- الشروط الناتجة عن جدل المستوى الرمزي من العمران:

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

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

اعتبر أبو يعرب المرزوقي توافر هذان الشرطان كان ضروريا لتأسيس علم العمران البشري، ويرى أن ابن خلدون أتى علمه كتتويج للنضج الفلسفي للعلم في المجال التداولي الإسلامي وليست قفزة في فراغ أو كنتيجة

1-أبو حامد الغزالي: **مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعة**، تحقيق:سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة،1961، ص122.

2- عبد الرحمن ابن خلدون: **مرجع سابق**، ص413.

3- محمد عابد الجابري: **مرجع سابق**، ص105.

4- ابو يعرب المرزوقي: **البنية الكلي 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، أفريل،2007 .

لتحديد موضوع للدراسة كما ذهب في ذلك الجابري، بل اعتبر مشروعه تتمة للانتقال من علم الكلام إلى الكلام في العلم، وبالتالي ما توصل إليه ابن خلدون في تأسيس لعلم 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 ويعتبر الذات مسؤولة عن التشويش المعرفي، لذا يجب إستبعادها تماما 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 فرانفكفوت، التي اعتبرت أن هذا الضرب من المعرفة هو خاضع بالأساس للعقل الأداتي أو العقل الأعمي كما وصفه ادغار 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 التشويهات الذاتية، بفضل المنهج التجريبي وإجراءات التحقق "[1] .

لا يسعى علم العمران الإسلامي إلى إقصاء الذات بل يعتبرها ضرورية في كل دراسة لموضوعاته المختلفة، وفق آلية منهجية تقوم على الوصل والفصل بين الذات -الوحي والموضوع، التي اعتبرها سمير أبو زبد منهجا قائما بذاته، انطلاقا من قراءته لمنهج الجرجاني الذي استخدمه في كتابه "الإعجاز اللغوي لمفردات القرآن الكريم"، وحدد سماته كالآتي[2]:

- 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، وحديد ما إذا كان يمثل قصية علمية بحتة أم قضية علمية دينية مشتركة.
- إذا كان الموضوع يمثل قضية علمية بحتة، 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.

1- ادغار موران: **الفكر والمستقبل، مدخل إلى الفكر المركب**، ترجمة: احمد القصوار ومنير المحجوبي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط01، 2004، ص42.

2- سمير أبو زيد: **العلم والنظرة العربية إلى العالم، التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: ، ط01، 2009، ص344.

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

بينما ما 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، و في تناول موضوعاتها، و لا يعني الموضوع مطلقا الانفصال التام عن الذات أو عن الموضوعات الأخرى، لأن الذات والموضوع كلاهما خاضع لنفس الرؤية الكونية التوحيدية، " إن العلم ينظر فيما يقع أصلا تحت حكم الدين، إذ أن الموضوعات التي يبحثها، كائنة ما كانت تندرج 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" (1) .

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

لذلك يجب أن يقدم علم 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.

تأسيسا على الرؤية الخلدونية لعلم العمران الإسلامي، أين اعتبر ابن خلدون أن موضوع العمران البشري هو دارسة أحوال التغير والتبديل التي تعتري المجتمعات، انطلاقا من مبدأ تاريخية الفكرة أين حدد ابن خلدون موضوعه في مرحلة اتسمت فيها الحضارة الإسلامية بالأوج والتقدم العمراني، لذلك ونظرا لاختلاف الراهن الذي يعدم فيه العمران الحضاري كنتيجة لمرحلة التخلف والانحطاط الحضاري الذي تعيشه الأمة العربية والإسلامية، ومن منطلق توصيف مالك بن نبي لهذه المرحلة التي تحياها الأمة بمرحلة ما بعد الحضارة، و هي مرحلة يقوم أفقها المعرفي على وجوب التفكير في اعادة التأسيس و الاستئناف الحضاري، فان علم العمران الذي نسعى إلى تحديد موضوعه يجب أن يكون مرتبطا بالفرد أو ببناء الإنسان الحضاري، لذا موضوعه هو

1- طه عبد الرحمن: **سؤال العمل، بحث في الأصول العملية في الفكر والعلم**، المركز الثقافي العربي، المغرب، سنة 2012، ص229.

"الفعل الإنساني"، الذي هو جوهر العمران البشري،"والعمران جوهر الفعل الإنساني في الكون و غايته، وبه تتجلى استفادة الإنسان من التسخير الإلهي للكون، وجعله تحت تصرف الإنسان المستخلف، ليحقق الغاية من الخلق في اعمار الكون" (1) .

رغم أننا نتقاطع مع ماكس فيبر الذي عرف علم الاجتماع بأنه العلم الذي يسعى إلى فهم الفعل الإنساني لتفسير مجراه، فان علم العمران الإسلامي يختلف عن هذا التصور، لأن الأنماط المثالية التي حددها ماكس فيبر للفعل ربطها بين حدي المعقولية واللامعقولية، ويقصد طبعا العقلانية الغربية الرأسمالية، والتي تفيد فكرة الربط بين كفاءة الوسائل في تحقيق الغايات، دون التساؤل عن الأبعاد القيمية لطبيعة الوسيلة والمشروعية الأخلاقية للغاية، في حين يسعى علم العمران الإسلامي إلى دراسة الفعل العمراني الإنساني مع مطابقته للنموذج الفعل القيمي المعياري الذي يحدده الوحي الرباني، فان الفعل هنا محكوم بالغائية الربانية العليا، وليس بالغائية القيمية البشرية.

يسعى علم العمران الإسلامي إلى دراسة الفعل العمراني، الذي يعكس الرؤية الكونية التوحيدية في مجال الوجود الاجتماعي، و تحديد موضوع علم العمران في 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 إن كل علم تكون به آفات وله حدود، ولا يمكن أن نزيل هذه الآفات ونرفع هذه الحدود إلا علم ارقي منه، فلا بد إذن لكل علم من أن يظل موصولا بالعلم الذي فوقه، حتى تزول عنه أفاته وترتفع عنه حدوده"(2) .

- يجب أن يقوم علم العمران الإسلامي على أصلين ثابتين مخالفين للأصلين الذي قام عليهما علم الاجتماع الوضعي وهما:

1- لا أخلاق في العلم: مقتضى هذا الأصل أن كل واحد –أو جماعة–أن يضع بيان نظريه بحسب ما يشاء من القرارات المعرفية والمنهجية ما عدا أن ين يجعل فيه مكانا للاعتبارات التي تصدر عن قيم معنوية مخصوصة أو عن العمل بقواعد سلوكية معينة"(3) .

إن علم العمران علم محكوم بنظرية الأخلاق الإسلامية: ومقتضى هذا المبدأ أن الباحث في علم العمران الإسلامي يقوم على دراسة الفعل الإنساني على أساس أخلاقي أي أن الفعل محدد بالإطار الأخلاقي

1- طه جابر العلواني: **العلوم الإسلامية،أزمة منهج أم أزمة تنزيل**، في كتاب: العلوم الإسلامية،أزمة منهج أم أزمة تنزيل، تحرير: عبد السلام طويل، المملكة المغربية: دار مدارك للنشر،ط01، 2011، ص85.

2- طه عبد الرحمن:**سؤال العمل**، مرجع سابق، 299.

3- طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، الدار البيضاء ا–المغرب، المركز الثقافي العربي، ط01، سنة 2000، ص92.

الإسلامي، فتحقيق الموضوعية يعني أن تشترك قيم الذات الداخلية مع مدركات الذات الخارجية في تأسيس المعرفة تأسيسا موجها ومقوما لا تأسيسا مجردا.

2- لا غيب في العقل: مقتضى هذا الأصل إن لكل واحد –أو جماعة أن يركب من العلاقات ويقيم من البنيات ما شاء ماعدا أن تكون بعض العناصر المرتبطة بهذه العلاقات أو الداخلة في هذه البنيات لا تفيد في تحقيقات التجربة الحسية ولا بقرارات العقل المجرد في الإحاطة بكنهها أو بوصفها"[1] .

إن علم العمران علم محكوم بالإطار الديني، ومقتضى هذا المبدأ يجب على الباحث في علم العمران الإسلامي أن تكون كل أبحاثه تسعي 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.

4- أساسيات المنهج المركب لعلم العمران الإسلامي.

انطلاقا من الرؤية التعقيدية للواقع الاجتماعي، فان 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 التكاملي لدراسة الفعل الإنساني.

فمن جهة نصل علم العمران بالعلوم النقلية – الدينية عن طريق توليد النموذج المعرفي للفعل الإنساني من الوحي الرباني، ومن جهة أخرى ننفصل عنها لأننا نهتم بدراسة الفعل الإنساني كما هو في الواقع الاجتماعي، لأن النظر 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 من رؤية تكاملية.

ويقوم المنهج المركب على نقيض المنهج الواحدي أو الأحادي لعلم الاجتماع الغربي، الذي يقوم على الدراسة الموضوع من منطلق كمي وحسابي مع إقصاء لكل القيم المعنوية، و علاقة المنهج المركب في علم العمران الإسلامي بإسلامية المعرفة هي علاقة منهجية، فإسلامية المعرفة هي قضية منهجية بالأساس، وهي التفكير في إبداع منهج نتمكن من خلاله من دراسة الكون – العالم المادي والاجتماعي- لذلك يسعى المنهج المركب إلى لدراسة الظاهرة الإنسانية أو دراسة 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 اسلمة، بل هي اعادة صياغة منهجية معرفية للعلوم وقوانينها كما لا تعني مجرد سحب الانتماء الذاتي للدين على كافة للدين على كافة الموضوعات لإضفاء الشرعية الدينية على الانجاز الحضاري البشري واستلابه دينيا بمنطلق الاحتواء اللفظي واللاهوتي" [2] .

1- طه عبد الرحمن: **سؤال العمل**، مرجع سابق، ص92.

2- محمد أبو القاسم حاج حمد: **منهجية القران المعرفية**، مرجع سابق، ص75.

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: " 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 وصفاقا وخلق الإنسان ، وسائر السنن والظواهر الكونية ، وملاحظة ربوبية الباري شأنه، وكرمه البالغ في خلق الإنسان، واستخلافه وائتمانه على الوجود ، وندبه لاعماره وتسخيره"[1] .

فيسعى المنهج المركب لعلم العمران الإسلامي إلى دراسة الكون في شقه الاجتماعي الإنساني، واكتشاف النواميس التي تحكم هذا العالم - الوجود الاجتماعي، مع ضرورة قراءة الوحي الرباني، لذلك يقوم 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، و يتم الرجوع في عمليات التحليل والتفسير إلى النموذج المعرفي المتولد من الوحي الرباني بالابتعاد أو التطابق مع الواقع، مع العلم أن المقاصد أو الغايات الكبرى للاجتماع الإنساني محددة في القرآن الكريم، بثلاثة مقاصد عليا: تأدية الأمانة، وتحقيق الاستخلاف، و القيام بالاعمار الكوني، من الفرد إلى الجماعة الاجتماعية إلى الدولة الإسلامية.

إن النمط المثالي عند فيبر هو بينية تصورية تجريدية يتم استنباطها من الواقع الاجتماعي، باستخدام آليات الاختزال و الاستبعاد للعناصر معينة و الأخذ بعناصر تتكاثف حولها البينة التصورية للنمط المثالي، كنمط الفعل، والبيروقراطية، والسلطة، فلا يمكن أن يتطابق النمط المثالي مع الواقع تطابقا تماما و لا ينفصل عنه انفصالا تاما، لكن بالنسبة للفيبر النمط محكوم بآلية العقلانية الحداثية الغربية، التي اعتبرها أرقى القيم الإنسانية " تمثل مقولة النمط المثالي مكانة معتبرة في ميثودولوجيا ماكس فيبر، إنها تفرض مسبقا انفصال المفهوم عن الواقع (ومن ثمة النقد عن الوهم النظري)، إنها لا تنفصل عن التفكير حول دور الارتباط بالقيم وحول حدود المنظورية"[2].

أما النموذج الذي نسعى إلى استخدامه في المنهج المركب هو نموذج عقلاني مستنبط من النص الرباني ويختلف جذريا عن منهج المقاربات/المقارنات الذي استخدمه مؤسسوا علم الاجتماع الإسلامي، عندما بحثوا عن ما يقابل المعرفة السوسيولوجية الغربية ومفاهيمها ما في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وبالتالي شوهوا المعرفة القرآنية وحصروها في تلك التصورات عن النظام الاجتماعي الإنساني أو الفعل الاجتماعي أو

1- طه جابر العلواني: **التوحيد والتزكية والعمران، محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة**، قضايا إسلامية معاصرة، بيروت: دار الهادي، 2003، ص73.

2- فليب رانيو: **ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث**، ترجمة: محمد جديدي،الجزائر: منشورات الاختلاف، ط2009،01، ص93.

الأسرة وغيرها، لذا يجب أن يكون النص - الوحي كمصدر للمعرفة من خلال توليد نموذج معرفي رئيسي 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 للاجتهاد، بدلا من هذا يتصور القائلون بتطابق القرآن والواقع، وأن المعرفة هي التنقيب في الكتاب والسنة عن المعلومات والمفاهيم الجاهزة"[1] .

تشترك في هذه المهمة جماعات علمية تكون متعددة الاختصاصات (علوم اللغة، علوم القرآن، علوم الفقه، علوم أصول الفقه، علوم الفلسفة، وعلوم الأمة)، وهنا نقترب من فكرة الاجتهاد الجماعي كآلية منهجية استخدمت في التراث لوضع القوانين المنهاجية لدراسة النص القرآني وان بقت محصورة في الفقه فلما لا يتم توسعيها، لتستوعب عدد أكبر من العلوم وفقا 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 و التعديل: معيار التواصي بالحق"[2] .

فنضمن القداسة للنص حتى لا يتم التلاعب بمفرداته وآياته، كما في بعض الدراسات السابقة 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 تاركا لنا جزئيات الواقع، ووجود هذه المسافة بين الكليات والجزئيات هي التي تشكل مجال تفاعل الإنسان مع خالقه"[3].

ومن جهة أخرى يكون النموذج المعرفي كأداة منهجية تستخدم لدراسة الظاهرات الإنسانية، فيمكن في علم العمران الإسلامي انطلاقا من النموذج المعرفي الرئيسي أن نولد نموذجا معرفيا فرعيا يحدد لنا مثلا: أنماط الفعل الإنساني أو أنماط التغير الاجتماعي، أو طبيعة الجماعات الاجتماعية مولدة من القرآن الكريم، و تبقى صلاحية النموذج محدودة الزمان والمكان، فيكون من مهام علم العمران الإسلامي دراسة الفعل الحضاري لأنه ضرورة ملحة في الراهن بسبب عوامل الانحطاط الحضاري، والكشف من خلال الدراسة الامبريقية 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 تعتري الواقع

1- عبد الوهاب المسيري:" **في الدرس المعرفي**"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، السنة06،عدد20، سنة 2000. ص120.

2- أبو يعرب المرزوقي: **فلسفة التاريخ الخلدونية، علم العمران في عمل التاريخ وعلمه**، الدار المتوسطية للنشر، تونس،ط01، 2007، ص129.

3- عبد الوهاب المسيري: "**في الدرس المعرفي**"، مرجع سابق، ص121.

الاجتماعي، ولا يعني أن النموذج هو النص مما يسمح للعقل بالاتصال بالوحي عن طريق التأسيس المعرفي والمنهجي، فنظمن سلامة النص من فهم البشر الذي يتغير بتغير أدوات الفهم الإنساني.

ومادام منطقلنا الرؤية التكاملية للواقع – الوجود الاجتماعي فيجب أن يكون هناك تكامل معرفي في دراسة الفعل الإنساني، فإذا درس علم العمران الفعل من زاوية العلاقات الاجتماعية و أشكال التفاعل الاجتماعي وطبيعة النظم الاجتماعية، وأنماط التغير الاجتماعي، فان الفعل الإنساني ليس في معزل عن البعد النفسي والبعد السياسي والتربوي والثقافي وغيرها، لأننا لا نسعى تحت حجة الفصل بين الموضوعات الدراسة كما في تصور موضوعات العلم الغربي، بل تحقيق الغايات المقاصدية للقرآن الكريم، من خلال نقل تلك القيم من عالم التصور وتجريد 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 علوم أصول الفقه بطبيعته وضع لغرض معين، وبالتالي لا يمكن أن يحكم علوما تختلف في طبيعتها عن العلوم التي وضع لها علم أصول الفقه لضبطها"(1) ، والرأي الذي يذهب إليه عطية، فهو:" أن علم أصول الفقه قد وضع أصلا لضبط التكاليف الشرعية ...واستنباط الأحكام ...وبالتالي فهو لم يوضع أصلا لتفسير الظواهر الاجتماعية وبيان العلاقات السببية بينها أو التوصل إلى القوانين التي تحكمها، ومن الظلم أن نحمله ما لا يحتمل"(2).

من هذا الفكرة التي تشغل بال الكثير 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) فمنهجية الخلق من خلال توليد نموذج معرفي من النص الوحي، فانه من الضروري أن يكون لمنهج أصول الفقه دورا كبيرا 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.

فمثلا النموذج المعرفي الإرشادي للفعل في علم العمران الإسلامي، المنهج الأصولي له دور كبير في صياغته، لأنه يدرس الأبعاد المعيارية للفعل في شكل تصانيف لمراتب الفعل والحكم الشرعي عليها، أما منهجية التشيؤ القائمة على الدراسات الامبريقية للظواهر الإنسانية نستخدم المناهج الوصفية والأدوات البحثية التي طورتها المناهج الغربية، وهنا يتم الاستفادة من المنهج الغربي في دراسة الظاهرة الإنسانية، فيكون للنموذج دور في صياغة الفرضيات البحثية، بمعنى الأخذ بالمنهج الاستدلالي، وتكون الدراسات الواقعية محكومة بالمنهج

1- جمال الدين عطية: **دروس في علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية**، قطر:كلية الشريعة، جامعة قطر، 1988، ص11.

2-**المرجع نفسه**: ص12.

الاستقرائي، في عملية تكامل معرفي في عمليات التحليل والتفسير العلمي للظواهر الإنسانية في علم العمران الإسلامي، التي يجب أن نرقي فيها من منهجية التشيؤ إلى منهجية الخلق للكشف عن إرادة الله في الوجود الاجتماعي.

خلاصة:

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

أخذ مفهوم التأصيل الإسلامي لعلوم الاجتماعية بعدين بحسب طبيعة الخلفية الفكرية للباحثين الذين تناولوا مفهوم التأصيل، فالباحثين في مجال العلوم الإسلامية – الشرعية، اعتبروا أن منطلق التأصيل يبدأ من ضبط المفاهيم الإسلامية حول الإنسان والمجتمع والقيم، بينما ذوا الخلفية الفكرية الفلسفية أو العلمية فرأوا أن التأصيل يعني أسلمة العلوم الاجتماعية من خلال عملية إبداع لمنهج إسلامي، نتمكن من خلاله من دراسة الظواهر الاجتماعية، وتوصلنا إلى صياغة مفهوم التأصيل باعتباره عملية ابستيمولوجية بالأساس تقوم على تحديد موقع علم العمران الإسلامي في المنظومة المعرفية الإسلامية، وكذلك موضوعه النموذج المراد استخدمه في دراسة الظواهر.

عرجنا على العديد من الدراسات التأصيلية التي رأيانا أنها تفيدنا في عملية البناء المعرفي لعلم العمران الإسلامي، فمن خلال النقد والتحليل المعرفي وضحنا الإضافات التي قدمتها هذه الدراسات في مجال تقريب العلوم الاجتماعية إلى المجال التداولي الإسلامي، وفي نفس الوقت نقاط التي نختلف معها في العملية التأصيلية، وبالطبع اعتبرنا أن الجهد المعرفي الذي نبذله يعتبر بمثابة تتمة لهذا المشروع الذي سبقتنها إليه دراسات هؤلاء الباحثون.

في الأخير وصلنا إلى الجانب العملي في عملية التأسيس الابستيمولوجي لعلم العمران الإسلامي، الذي بحثنا له عن البعد التراثي في التسمية والمرتبطة بعلم العمران الخلدوني هذا من جهة، ومن جهة أخرى ربطناه بالمصدر الوحي القرآني فأعطيانا الدلالة اللغوية لكلمة العمران، و توصلنا إلى أنها محصورة في جانبي: الفعل والزمن، مما دفعنا إلى اعتبار موضوع الدراسة في علم العمران الإسلامي يقع في دائرة الفعل الإنساني.

لا يزال الموقع المعرفي لعلم العمران الإسلامي في المجال التداولي الإسلامي يحتاج إلى عملية التقريب التداولي، تلك الآلية التي استخدمها صانعوا التراث الإسلامي في تقريب العلوم، من خلال تخليص العلم المنقول من مضامينه التي تتعارض مع الأصول المجال التداولي: العقدية واللغوية والمعرفية، لذلك عملية التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع تبقى في حاجة دائمة و مستمرة إلى عملية التقريب حتى يشغل مكانة داخل المجال التداولي الإسلامي.

أما المنهج الذي أطلقنا عليه المنهج المركب في علم العمران الإسلامي، اعتبرنا أن هذا المنهج ينهل من القواعد الأصولية والمنطقية للنموذج المعرفي، و تمثل الرؤية الكونية التوحيدية الإطار المرجعي له، وأول هذه الأسس أن يركب بين مصادر المعرفة: العقل والوحي، ويحقق مبدأ الجمع بين القراءتين قراءة الوحي والكون، وأثبتنا أن هذا المنهج يقوم على إبداع نموذج معرفي إرشادي مستنبط من النص القرآني يستخدم كأداة منهجية لتحليل الظواهر الإنسانية من خلال الدراسة الامبريقية، مع التأكيد على فكرة التكامل المعرفي بين علم العمران

الإسلامي وعلوم الأمة من أجل تحقيق المقاصد القرآنية الممثلة في الجانب الاجتماعي في: الاستخلاف، وتأدية الأمانة ، وتحقيق الشهود الحضاري.

خاتمـــــة

بعد هذه الرحلة المعرفية في دراسة موضوع "التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع"، حيث وقفنا بالنقد و التحليل على الأبعاد الابستيمولوجية للعلوم الاجتماعية الغربية، وطبيعة المناهج في علم الاجتماع الغربي، و وقفنا على الآليات المنهجية التي وظفها العقل العربي في إنتاج المعرفة السوسيولوجية، وكذلك عرضنا الكثير من الدراسات التي طرحها الباحثون العرب كبديل لعلم الاجتماع الغربي، ننتهي إلى عرض أهم النتائج التي توصلنا إليها في هذه الدراسة كمايلي:

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 وتفسير الظواهر في هذا العلم، و النموذج المعرفي الغربي ما هو إلا امتداد لرؤية العالم التي تأسست في بداية النهضة الحضارية للمجتمعات الغربية، تلك الرؤية المادية للوجود التي تمثل الأساس الكامن للنموذج والتي تتشكل من بينة مفاهيمة تجيب عن الأسئلة الكلية و النهائية، المتعلقةبـ: الإله والإنسان والحياة والكون.

وأكدنا عن طريق النقد المعرفي للنماذج الفرعية في النظريات الاجتماعية لهذا العلم، أنها تستمد افتراضاتها (مسلماتها) حول: الإنسان والواقع، والفاعل الاجتماعي والمجتمع وغيرها من النموذج المعرفي الغربي الكلي، مما يثبت العلاقة الجدلية بين النموذج والمعارف المتولدة عنه.

وتوصلنا إلى نسبية المعرفة في علم الاجتماع الغربي نتيجة لارتباطها بالخصوصيات الحضارية والثقافية للمجتمعات الغربية التي ولدتها، لذلك لا يصح معرفيا تعميم نتائجها على بقية المجتمعات التي لديها خصوصياتها التاريخية والحضارية و التي تختلف كليا عن خصوصيات المجتمعات الغربية مما يؤكد ضرورة تأسيس علم الاجتماع وليس استيراده كما يستورد عالم الأشياء.

وكشفت الدراسات النقدية أن التحيز صفة حتمية في النماذج المعرفية، لأنها ترسم للباحثين مجال رؤية البحث والأدوات المنهجية التي يمكن أن يستخدموها في الدراسة من منطلق منظومة قيمية معينة، لذلك أي اتصال بالمعارف التي تتشكل في الحقل المعرفي الغربي دون إدراك هذه الأبعاد الابستيمولوجية للنماذج المعرفية يكون مآلها الفشل.

النتيجة الثانية: تتعلق بآليات اشتغال العقل العربي في مجال السوسيولوجيا.

إن آليات الاستعارة التي استخدمها العقل العربي لتوليد السوسيولوجيا، سواء آلية استعارة المنهج كصيغ إجرائية، أو آلية إسقاط النظرية الاجتماعية الغربية على الواقع الاجتماعي العربي، أثبتت الدراسة أن هذه الآليات لم تولد خطابا سوسيولوجيا حول المجتمع العربي، وإنما كانت عبارة عن معارف عامية أو معارف نابعة من الحس المشترك تفتقد إلى المسألية في الطرح والى العمق في تناول الظواهر الاجتماعية، لذلك يجب أن يكف الباحثون العرب نهائيا 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 مما حرمها من التأسيس المعرفي لعلم الاجتماع، فمنهج المقارنات الذي استخدمه دعاة علم الاجتماع العربي و دعاة علم الاجتماع الإسلامي لم يؤصل معرفيا لهذا الحقل بل أدى إلى إرباك معرفي ومنهجي عند ممارسيه، وأصاب دعواهم الكثير من الخلط المنهجي لعدم وضوح الرؤية الابستيمولوجية التي انطلقوا منها في عملية التأصيل، لذلك بقيت دعواهم حبيسة الخطاب التبشيري، ولم تستطع أن تؤسس لفعل المعرفة السوسيولوجية، لذا على العقل العربي أن يكف نهائيا عن استخدام هذه المناهج في التأسيس المعرفي .

أما الباحثون الذين لديهم وعي بآليات اشتغال العقل الغربي في السوسيولوجيا، كأصحاب الاتجاه الوضعاني في عملية التأصيل المعرفي لعلم الاجتماع، حيث انطلقوا من نقدهم المعرفي للعقل العربي و لأدواته المنهجية التي تهيمن برأيهم عليها المعرفة التراثية، و دعوتهم المجتمعات العربية إلى الانخراط الواعي في الحداثة الغربية، كمشروع عالمي وكوني، أثبتنا معرفيا تهافت دعواهم، وأن دراساتهم لا تختلف في الكثير من الأحيان عن الدراسات الاستشراقية، التي تنطلق من النموذج المعرفي الغربي في دراسة التراث الإسلامي و دراسة المجتمعات العربية.

النتيجة الرابعة: تتعلق بإسلامية المعرفة كمشروع فكر ي إسلامي معاصر.

يعني تأصيل العلوم الاجتماعية من زاوية إسلامية المعرفة أولا: الاستيعاب النقدي للعلوم الاجتماعية الغربية، وتعني ثانيا: اعادة وصل هذه العلوم بالتراث الإسلامي، ويتم ذلك من خلال اعادة ترتيب مستويات المعرفة والمنهجية في عملية التأصيل، فنبتدئ بالرؤية الإسلامية للعالم التي تختلف جذريا عن رؤية العالم الغربي، والتي تستنبط من الوحي الرباني، ثم العمل على توليد نموذج معرفي إسلامي يكون التوحيد أهم مرتكز معرفي له، ويتشكل من جملة من المقدمات المعرفية و المنهجية التي يتم تحويليها إلى عناصر تمثل ميثودولوجيا المنهج الإسلامي كثنائية مصادر المعرفة (الوحي والكون)، وتمثل هذه العناصر الإطار الابستيمولوجي في عملية التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع.

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

توصلنا إلى: أولا يجب ربط عملية التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع بالإطار الابتسيمولوجي لنظرية المعرفة الإسلامية، وثانيا: يجب أن ينهل علم العمران الإسلامي من مقدمات النموذج المعرفي الإسلامي، و أن لا ينتهك أساسيات المنهجية الإسلامية، و تعني عملية التأصيل كيفية دمج هذا الحقل المعرفي في المجال الدولي الإسلامي، شرط أن لا ينتهك أصوله اللغوية والعقدية والمعرفية، و نقصد بعملية التأصيل التفكير في المنهج الذي يمكننا من دراسة الظواهر الاجتماعية، فيجمع المنهج المركب في علم العمران الإسلامي بين قراءة الوحي

من خلال توليد نموذج معرفي من الوحي الرباني، و قراءة الكون عن طريق الدراسة الواقعية للظواهر في الوجود الاجتماعي، و الانتقال في تفسير الظواهر من منهجية التشيؤ إلى منهجية الخلق.

في الأخير أتت هذه الدراسة كتتمة لعديد الدراسات السابقة التي أجريت حول التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع في العالم العربي، لذلك ما توصلت إليه من نتائج تعتبر منعطفا معرفيا مهما، فيجب على العقل العربي أن يتجاوز ثلاثة ممارسات بحثية و بشكل نهائي: ممارسة الآلية الاستعارية للمناهج والنظريات من الحقل الغربي، ممارسة التأصيل عن طريق مناهج المقارنات، و ممارسة التأصيل عن طريق تعميم المنهج الوضعاني في دراسة التراث والظواهر الاجتماعية، لأن ذلك يؤدي إلى هدم المجال التداولي الإسلامي واستبداله بمجال تداولي غربي، ويستحيل معرفيا أن يتوسل به في عملية النهضة الفكرية.

تبقى إسلامية المعرفة مشروع فكري مفتوح أمام عقول الباحثين لإثرائها منهجيا ومعرفيا عن طريق التفكير في كيفية الجمع بين قراءة الوحي الرباني وقراءة الكون (العالم الاجتماعي)، لذلك ما توصلنا ليه من نتائج في هذه الدراسة عن ضرورة اعتبار إسلامية المعرفة كإطار مرجعي لتوليد المعرفة في العلوم الاجتماعية، تبقى هذه النتيجة مرهّنة بالممارسات البحثية التي تأخذ هذا الإطار وتنزله على أرض الواقع، أما عملية التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع فنزعم أننا وضعنا لها الإطار الابستمولوجي 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 كأداة منهجية للدراسة الظواهر، لذلك هذه الدراسة رسمت بشكل نهائي المعالم الفكرية و المنهجية لعملية التأصيل، فتحتاج إلى دراسات لاحقة يتم من خلالها اختبار أساسيات المنهج المركب.

فهرس المصادر و المراجع

قائمة المراجع والمصادر:

- **القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.**

1- إبراهيم عبد الرحمن رجب، **التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية**، دار عالم الكتب، للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، 1996.

2- ابن خلدون عبد الرحمن، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق: علي عبد الواحد الوافي، نهضة العرب، القاهرة 2004.

3- أبو بعرب المرزوقي، **فلسفة التاريخ الخلدونية، علم العمران في عمل التاريخ وعلمه**، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط01، 2007،

4- أبو حامد الغزالي، **مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعة**، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة،1961.

5- أبو يعرب المرزوقي، طيب تزيني،**آفاق فلسفة عربية معاصرة**، دار الفكر، دمشق، ط01، 2001.

6- أحمد الخشاب، **التفكير الاجتماعي دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية**، دار المعارف، القاهرة، 1975.

7- أحمد الفاقد، **المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري**، دار بن رقراق للطباعة والنشر، الرباط، ط01، 2010 .

8- أحمد عاطف غيث، **الموقف النظري في علم الاجتماع**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1980.

9- أحمد عبد المعطي حجازي، **رؤية حضارية طبقية لعروبة** ، مصر: دراسة و وثائق، دار الآداب، بيروت، 1979.

10-أحمد مصطفى خاطر، على عدلي الطاحوني، **بناء النظرية الاجتماعية**، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، سنة 1995.

11- ادغار موران، **الفكر والمستقبل، مدخل إلى الفكر المركب**، ترجمة: أحمد القصوار ومنير المحجوبي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط01، 2004.

12- ادموند هوسرل، **أزمة العلوم الأوربية، والفينمونولوجيا الترندستالية**، ترجمة: إسماعيل المصدق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط01، 2008.

13- ارفنج زايتلين، **النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، دراسة نظرية**، ترجمة: محمود العودة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1998 .

14- إسماعيل راجي الفاروقي، **أسلمة المعرفة –المبادئ العامة–خطة العمل–الانجازات**، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط01، 1995.

15- إسماعيل راجي الفاروقي، **التوحيد مضامينه على الفكر والحياة**، ترجمة: السيد عمر، بدون طبعة، سنة 2010 .

16- اسماعيل راجي الفاروقي، **صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا–الولايات المتحدة الأمريكية، 1995.

17- اسوالد شبنجلر، **تدهور الحضارة الغربية**، ترجمة: أحمد الشيباني، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ج01، بدون سنة نشر.

18- ألان توان، **نقد الحداثة**، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، سنة 1997.

19- إميل دوركايم، **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، ترجمة: محمود قاسم، مكتبة النهضة المصرية، مصر، سنة 1976.

20- انتوني جيدنز، **أطروحات النظرية الاجتماعية**، ترجمة: شحاتة صيام، دار ميرلت، القاهرة، ط1، 2005 .

21- انتوني جيدنز، **مقدمة نقدية في علم الاجتماع**، ترجمة: احمد زايد وآخرون، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، جامعة القاهرة، ط2، 2006.

22- أيان كريب، **النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلى هبرماس**، ترجمة: محمد حسين غلوم، مراجعة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1999.

23- ايمانويل والرشتاين، **علم الاجتماع الغربي، مساءلة ومحاكمة**، ترجمة محمود الذوادي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، ط01، 2011.

24- ايمانويل والرشتاين، **علم الاجتماع الغربي، مساءلة ومحاكمة**، ترجمة محمود الذوادي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، ط01، 2011.

25- بوشعيب الساوري، **إشكالية الانتقال من المفهوم إلى المصطلح**، جامعة قاصدي مرباح، الملتقى الدولي في المصطلح النقدي ، 10/9مارس ، 2011.

26- بول فبرانتد ، **ثلاث محاورات في المعرفة**، ترجمة محمد أحمد السيد، منشأة المعارف، الإسكندرية.

27- بيار بورديو و آخرون، **مهنة عالم الاجتماع**، ترجمة نظير جاهل، دار الحقيقة، بيروت، لبنان، ط01، 1993.

28- بيار بورديو وآخرون، **حرفة علم الاجتماع**، ترجمة: نظير جامل، دار الحقيقة، بيروت، 1993.

29- بيار بورديو، **أسئلة علم الاجتماع: حول الثقافة والسلطة والعنف الرمزي**، ترجمة: إبراهيم فتحي، دار العلم الثالث، القاهرة، 1995.

30- توم بوتمور، **تمهيد في علم الاجتماع**، ترجمة: محمد الجوهري وآخرون، سلسلة علم الاجتماع المعاصر، دار المعارف ، القاهرة،1983.

31- توم بوتومور، **علم الاجتماع الماركسي**، ترجمة: محمد علي محمد، عبد الرزاق الجلبي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1984.

32- توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، ترجمة:شوقي جلال، سلسة عالم المعرفة، عدد 168، الكويت، **1992.**

33- جابر العصفور، **رؤى العالم، عن تأسيس الحداثة العربية في الشعر**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء -المغرب، ط01، 2008.

34- جاك هرمان، **خطابات علم الاجتماع في النظرية الاجتماعية**، تعريب: العياشي عنصر، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، قطر، ط1، 2010 .

35- جرهام كينلوتش، **تمهيد في النظرية الاجتماعية، تطورها ونماذجها الكبرى**، ترجمة: محمد سعيد فرح، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، سنة 1998.

36- جمال الدين عطية، **دروس في علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية**، كلية الشريعة، جامعة قطر، قطر، 1988.

37- جورج ريتزر، **رواد علم الاجتماع**، ترجمة: محمد الجوهري وآخرون، دار المعرفة الجامعية، ط1، 2006.

38- جون سكوت، **خمسون عالما اجتماعيا أساسيا**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، المغرب، ط01، 2009.

39- جون سيرل، **العقـــل**، ترجمة: ميشال حنا ميتاس، عالم المعرفة، الكويت، عدد 343، سنة 2007.

40- جيمس وليمز، **ليوتار وفلسفة مابعد الحداثة**، ترجمة: إيمان عبد العزيز، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط01، 2003.

41- جيوفاني بسيونو، **نقد المعرفة في علم الاجتماع**، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ط01، 1995.

42- دونالد جيليز، **فلسفة العلم في القرن العشرين**، ترجمة: حسين علي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط01، 2009.

43- الراغب الأصفهاني أحمد بن الحسين، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت،بدون طبعة، بدون سنة نشر.

44- رجاء جارودي، **النظرية المادية في المعرفة**، تعريب: إبراهيم قريط، دار دمشق، دون سنة.

45- رشيد رضا، **تفسير المنار**، دار الفكر، بيروت، الجزء08.

46- رشيد ميموني، **البعد الاجتماعي في القرآن الكريم، مقاربة سوسيومعرفية**، مخبر علم الاجتماع الاتصال، قسنطينة، 2009.

47- رفيق عبد السلام، **في العلمانية والدين والديمقراطية، المفاهيم والسياقات**، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط01، 2008.

48- ريشارد تارناس، **آلام العقل الغربي**، ترجمة: فاضل جنكتر، دار العبيكان، أبو ظبي، ط01، 2010.

49- ريمون بودون، **أبحاث في النظرية العامة في العقلانية، الحس الاجتماعي والحس المشترك**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط01، 2010.

50- رينيه ديكارت، **مقال عن المنهج**، ترجمة محمود الخضيري، المركز القومي للترجمة،مصر، 1985.

51- زكي محمد إسماعيل، **نحو علم اجتماع إسلامي**، دار المطبوعات الجديدة، الإسكندرية، 1989.

52- زكي نجيب محمود، **المنطق الوضعي**، المكتبة الانجلومصرية، ج01، ط01، 1961.

53- زواوي بغورة ، **الخطاب الفكري في الجزائر بين النقد والتأسيس**، دار القصبة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2002.

54- زيدان عبد الباقي، **علم الاجتماع الإسلامي**، مطبعة السعادة، القاهرة، 1984.

55- ساري سالم وآخرون، **نحو علم الاجتماع عربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986.

56- سامية مصطفى الخشاب، **علم الاجتماع الإسلامي**، دار المعارف، القاهرة، 1980.

57- سعيد الحوى، **الأساس في السنة وفقهها**، قسم العقائد، القاهرة، دار السلام، ج01، ط03، 1996.

58- سليمان الرياشي وآخرون، **الأزمة الجزائرية، الخلفيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط02، 1999.

59- سمير أبو زيد، **العلم والنظرة العربية إلى العالم، التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط01، 2009.

60- سيد قطب، **خصائص التصور الإسلامي**، ومقوماته، دار الشروق، مصر، ط6، 2005.

61- سيد محمد نقيب العطاس، **مداخلات فلسفية في الدين والعلمانية**، ترجمة: محمد عيساوي، المعهد العالي للحضارة والفكر الإسلامي، ط01، 2000.

62- سيف الدين عبد الفتاح، **العولمة والإسلام**، رؤيتان للعالم، دار الفكر، دمشق، ط1، 2009.

63- شحاتة صيام، **النظرية الاجتماعية، من المرحلة الكلاسيكية إلى ما بعد الحداثة**، مصر العربية للنشر والتوزيع، ط1، 2009 .

64- الشيخ محمد الغزالي، **المحاور الخمسة للقرآن الكريم**، دار الشروق، القاهرة، بدون سنة نشر.

65- صالح أحمد علي وآخرون، **مكانة العقل في الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط01، 1996.

66- صالح بن طاهر مشوش، **علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية فيه**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط01، 2012.

67- صلاح إسماعيل و آخرون، **قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر**، تحرير وإشراف: محمد ناصر عارف، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط01، 1997.

68- صلاح قنصوة، **الموضوعية في العلوم الإنسانية، عرض نقدي لمناهج البحث**، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، مصر،2007.

69- طارق الصادق عبد السلام، **ابستيمولوجيا علم الاجتماع من منظور إسلامية المعرفة**، الدار العالمية للنشر والتوزيع، السودان، 2008.

70- طلعت إبراهيم لطفي، **النظريات المعاصرة في علم الاجتماع**، دار غريب للنشر والتوزيع، القاهرة، 2009.

71- طه جابر العلواني و آخرون، **العلوم الإسلامية، أزمة منهج أم أزمة تزيل**، تحرير: عبد السلام طويل، المملكة المغربية: دار مدارك للنشر، ط01، 2011.

72- طه جابر العلواني، **إسلامية المعرفة ين اليوم والأمس**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط01، 1996.

73- طه حابر العلواني، **الأزمة الفكرية ومناهج التغيير**، دار الهادي للطباعة والنشر،بيروت، ط01، 2003.

74- طه حابر العلواني، **التوحيد والتزكية والعمران، محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة**، قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت، 2003.

75- طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط02، 2005.

76- طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط01، 2006.

77- طه عبد الرحمن، **سؤال العمل، بحث في الأصول العملية في الفكر والعلم**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، سنة 2012.

78- عبد الإله بلقزيز، **من النهضة إلى الحداثة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط01، 2009.

79- عبد الباسط عبد المعطي، **اتجاهات النظرية في علم الاجتماع**، سلسلة عالم المعرفة، عدد44، الكويت، 1980.

80- عبد الحليم الزيات، **البناء الطبقي الاجتماعي (مدخل نظري ودراسة سوسيوتاريخية)**، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 2002.

81- عبد الحميد أبوسليمان، **أزمة العقل المسلم**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية، ط01، 1990.

82- عبد الحميد أبوسليمان، **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام، بيروت، ط01، 2009.

83- عبد الحميد قرفي، **واقع علم الاجتماع في الجزائر، دراسة حالة بجامعة عنابة**، علم الاجتماع والمجتمع في الجزائر، دار القصبة للنشر، 2004.

84- عبد الحميد مورسي، **الفرد والمجتمع في الإسلام**، مكتبة وهبة، القاهرة، 1989.

85- عبد الرحمن بدوي، **مناهج البحث العلمي**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط03، 1977.

86- عبد الغاني بارة، **إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005.

87- عبد القادر بشتتة، **الابستومولوجيا، مثال فلسفة الفيزياء النيوتنية**، دار الطليعة بيروت، ط01، 1995.

88- عبد القادر عرابي، أبوبكر أحمد باقادر، **آفاق علم الاجتماع العربي**، دار الفكر ، دمشق، ط01، 2006.

89-عبد القادر لقجع وآخرون، **علم الاجتماع والمجتمع في الجزائر**، دار القصبة، الجزائر، 2002.

90- عبد الله ابراهيم، **الاتجاهات والمدارس في علم الاجتماع، دراسة في فلسفة العلم**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط01، 2005.

91- عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات**، الدار العربية للعلوم والناشرون، بيروت، سنة 2010.

92- عبد الله العروي، **أزمة المثقفين العرب**، ترجمة: ذوقان ترقوط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط05، 1978.

93- عبد الله العروي، **الايدولوجيا العربية المعاصرة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط01، 1995.

94- عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط05، 2006.

95- عبد الله العروي، **مفهوم الايدولوجيا**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط05، 1993.

96- عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط03، 2001.

97- عبد الله محمد الأمين النعيم و آخرون،**مقاصد الشريعة، نحو إطار للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية**، دار الفكر ، دمشق، 2009.

98- عبد المجيد النجار، **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بحث جدلية النص والعقل والواقع**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط03، 2000.

99- عبد المجيد النجار، **مباحث في منهجية الفكر الإسلامي**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992.

100- عبد الوهاب المسيري و آخرون، **إشكالية التحيز**، تحرير: عبد الوهاب المسيري،، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،ج01، القاهرة، 1995.

101-عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، المجلد الثاني، دار الشروق، ط1، 2000.

102- عبد الوهاب المسيري، **المادية وتفكيك الإنسان**، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط02، 2007.

103- عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، دار الشروق الدولية، مصر، ط01، 2006.

104- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية :نموذج تفسيري جديد**، دار الشروق، القاهرة، ج01، 1999.

105- عدلي أبو طاحون، **النظريات الاجتماعية المعاصرة**، المكتب الجامعي الحديث، دون طبعة، بدون سنة.

106- على الجلبي، **الاتجاهات الأساسية في علم الاجتماع**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،1991.

107- علي الشامي، **الحضارة والنظام العالمي، أصول العالمية في حضارتي الإسلام والغرب**، دار الإنسانية، بيروت، 1995.

108- علي حرب، **الفكر والحدث: حوارات ومحاور**، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط01، 1997.
109- علي شريعتي، **الإنسان والإسلام**، ترجمة: عباس الترجمات، دار النهضة، بيروت، 1992.
110- عماد الدين خليل، **حول تشكيل العقل المسلم**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط01، 1991.
111- العماري أحمد، **نظرية الاستعداد في مواجهة الحضارية للاستعمار: المغرب نموذجا**، فرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،ط01، 1997 .
112- فادية عمر الجولاني، **التغير الاجتماعي: مدخل النظرية الوظيفية للتغير الاجتماعي**، مركز الإسكندرية للكتاب، 1997.
113- الفارابي، أبو نصر، **إحصاء العلوم**، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، 1968.
114 - فتحي التريكي، رشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة**، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992.
115- فتحي حسن الملكاوي وآخرون، **نحو نظام معرفي إسلامي**، تحرير: فتحي حسن الملكاوي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب الأردن، ط01، 2000.
116- فتحي حسن الملكاوي، **منهجية التكامل المعرفي، مقدمات في المنهجية الإسلامية**، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العلمي للفكر الإسلامي، ط01، 2011.
117- فريديريك معتوق، **منهجية العلوم الاجتماعية عند العرب في الغرب**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، 1985 .
118- فلاديمير لينين، **كارل ماركس سيرة مختصرة**، منشورات دار صامد، تونس، بدون طبعة.
119- فليب رانيو، **ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث**، ترجمة: محمد جديدي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط01، 2009.
120- الفن جولدنر، **الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي**، ترجمة: علي ليلة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2004.
121- فوضيل دليو وآخرون، **علم الاجتماع من التغريب إلى التأصيل**، دار المعرفة، قسنطينة، 1996.
122- فوضيل دليو وآخرين، **الأسس المنهجية في العلوم الاجتماعية**، منشورات جامعة قسنطينة، 1999.
123- كارل بوبر، **عقم المذهب التاريخي، دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية**، ترجمة عبد الحميد صبرة، 1959.
124- كارل بوبر، **منطق البحث العلمي**، ترجمة محمد بغدادي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000.
125- كارل بوبر، **منطق الكشف العلمي**، ترجمة محمد البغدادي ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.
126- كارل ماركس، **نقد الاقتصاد السياسي**، ترجمة: راشد البراوي، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1969.
127- كارل ماركس، فريدريك انجلز، **الايدولوجيا الألمانية**، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، 1968.
128-كليفورد غيرتز، **تأويل الثقافات**، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط01، 2009 .
129- كمال عبد الطيف، **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط01، 1994.
130- كمال عبد اللطيف، **التأويل والمفارقة، نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي**، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء -المغرب، 1987.
131- كمال عبد اللطيف، **قراءات معاصرة في الفلسفة العربية**، دار الطليعة، بيروت، 1980.

132- ليان سبورك، **أي مستقبل لعلم الاجتماع ؟ في سبيل البحث عن معنى وفهم العالم الاجتماعي**، ترجمة: حسن منصور الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط01، 2009.

133- ماكس فيبر، **مفاهيم أساسية في علم الاجتماع**، ترجمة صلاح هلال، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2001.

134- مالك بن نبي، **الظاهرة القرآنية**، ترجمة عبد الصابور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط04، 1987.

135- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، دار الفكر دمشق، ط04، 1987.

136- ماهر عبد القادر محمد علي، **المنطق ومناهج العلوم**، دار النهضة العربية، بيروت، 1985.

137- ماهر عبد القادر، **فلسفة العلوم: المشكلات المعرفية**، دار النهضة العربية، بيروت، 1982.

138- محمد إبراهيم ابوبكر، **التكامل المعرفي و تطبيقاته في المناهج الجامعية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، ط01، 2007.

139- محمد أبو القاسم حاج حمد، **ابستميولوجيا المعرفة الكونية، أسلمة المعرفة والمنهج**، بيروت، ط01، 2004.

140- محمد أبو القاسم حاج حمد، **الأزمة و الفكرية والحضارية في الواقع الراهن**، دار الهادي، بيروت، ط01، 2004.

141- محمد أبو القاسم حاج حمد، **جدلية الغيب والطبيعة والإنسان، العالمية الثانية**، دار الهادي، بيروت، ط01، 2004.

142- محمد أبو القاسم حاج حمد، **المنهجية المعرفية للقرآن الكريم، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعة و الإنسانية**، دار الهادي، بيروت، 2003.

143- محمد أركون، **أنسنة الفكر العربي**، جيل مسكوية و التوحيدي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، ط01، 1997.

144- محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء –المغرب، ط03، 1998.

145- محمد الشيخ،**فلسفة الحداثة في فكر هيجل**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط01، سنة2001.

146- محمد أمزيان، **البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط01، 1991.

147- محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، **الحداثة الفلسفية**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط01، 2009.

148- محمد سعيد رمضان البوطي، **منهج الحضارة الإنسانية في القرآن الكريم**، دمشق: دار الفكر، 1982.

149- محمد سعيد رمضان البوطي، **نقض أوهام المادية الجدلية**، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1978.

150- محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط01، 1985 .

151-محمد عابد الجابري، **العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، ط05، 1992.

152- محمد عزت حجازي وآخرون، **نحو علم اجتماع عربي، علم الاجتماع و المشكلات العربية الراهنة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986.

153- محمد عمارة، **أزمة الفكر الإسلامي**، دار الشرق الأوسط، القاهرة، دون طبعة، بدون سنة نشر.

154- محمد عمارة، **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، المعهد العالمي لفكر الإسلامي، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، 1996 .

155- محمد عين صديقي، **الأسس الإسلامية للعلم**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط01، 1989.

156- محمد قطب، **حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية**، دار الشروق، القاهرة، ط01، 1998.
157- محمد محمد قاسم، **كارل بوبر :نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي**،كلية الآداب جامعة الإسكندرية،الفنية للطباعة والنشر،1986.
158- محمد محي الدين، **النظرية الاجتماعية في القرن الواحد والعشرون**، في كتاب: آفاق معرفية ومنهجية في علم الاجتماع، عدد لمجلة إضافات، بيروت، بدون طبعة، وبدون سنة النشر.
159- محمد وقدي، **ما هي الابستيمولوجيا**، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1983.
160- محمود أمين العالم، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، دار المستقبل العربي، بيروت، ط02، 1998.
161- محمود عبد الفوضيل، **التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي**: دراسة تحليلية لأهم التطورات والاتجاهات خلال الفترة 1945 -1985، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988.
162- مصطفى خلف عبد الجواد، **قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع**، مطبوعات مركز البحوث و الدراسات الاجتماعية، مصر، 2002.
163- معن خليل عمر، **نحو علم الاجتماع العربي**، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1984.
164- معن خليل عمر، **نظريات معاصرة في علم الاجتماع**، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن، 2005 .
165- معن خليل عمر، **مناهج البحث في علم الاجتماع**، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن، 2004 .
166- مكي محمد، **البيان في أركان الإيمان**، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط02، 2003.
167- منى أبو الفضل وطه جابر العلواني، **نحو اعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية(مراجعات نهائية وتاريخية)**، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، 2009.
168- مهدي كلنشلي، **من العلم العلماني إلى العلم الديني**، دار الهادي، بيروت، ط01، 2003.
169- ميشال دوبرا، **مدخل إلى علم اجتماع العلوم**، ترجمة: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط01، 2008.
170- ميشال فوكو، **الكلمات والأشياء**، مقدمة: الحداثة العدمية: مطاع الصفدي، ترجمة مطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، سنة 1990.
171- ميشال مسلان، **علم الأديان، مساهمة في التأسيس**، ترجمة: عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، الدار لبيضاء- المغرب، ط01، 2009.
172- ناصر محمد عارف وآخرون، **نحو نظام معرفي إسلامي**، فتحي حسن الملكاوي (المحرر)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، 2000.
173- نجيب الحصادي، **قراءات في فلسفة العلوم**، دار النهضة العربية، بيروت، ط01، 1997.
174- نصر حامد أبو زيد، **النص و السلطة والحقيقة**، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء- المغرب، ط01، 1995.
175- نيقولا تيماشيف، **نظرية علم الاجتماع، طبيعتها وتطورها**، ترجمة: محمود العودة وآخرون، دار المعرفة الجامعية، بدون طبعة ، 1978.
176- هانز غادمير، **الحقيقة في العلوم الإنسانية**، في الأعمال الكاملة، ج01، منشورات الاختلاف، بيروت، 2006 .
177- ه-ب- ريكمان، **منهج جديد في الدراسات الإنسانية**، محاولة فلسفية، ترجمة محمد على، عبد الباسط عبد المعطي، بمكتبة مسكاوي، بيروت، 1979.

178- يمنى طريف الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين و الأصول والحصاد والآفاق المستقبلية**، الكويت مجلة العلوم والثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، 2000 .

179- يمنى طريف الخولي، **مشكلة العلوم الإنسانية**، تفتيتها وحلها، دار الثقافة للنشر والتوزيع، جامعة القاهرة، 1990.

180- يورغن هبرماس، **المعرفة والمصلحة**، ترجمة حسن صقر، منشورات الجميل، لبنان، ط01، 2001.

181-ميشال ارمات، وآمي دهان دالمايكو، **النماذج والنمذجات 1950-2000: ممارسات جديدة ورهانات جديدة**، ترجمة: هدى الكافي، محمود بن جماعة، في كتاب: مقالات في النمذجة وفلسفة العلوم، المركز الوطني للترجمة، تونس، ج01، 2010.

قائمة المراجع والمصادر باللغة الفرنسية:

- **LIVRE :**

182. -*Bernard Valade* : « **De Explication Dans Les Science Sociale, Holisme Et Indication ,Epistémologie Des Science Sociales** » , Presse universitaire de France ,paris,2001.
183. -*Gay Runlhard* ; « **Problématisation Et Conception De Paradigme »,** approche épistémologique, problème et problématisation, ASTER, n°40, Lyon 2005.
184. -*M. Boutefnouchet* ; « **Introduction A La Sociologie, Les Fondements** », office des publications universitaire, Alger.
185. –*Merton. R* : « **Social Theory And Structur Social** », N.Y, free presse, 1957.

- **REVUE :**

186. -*A-Zvorikune* : « **Les Sciences Sociales En Urss : Satiation Et Tendance », revue Internationale Des Sciences Sociale** », volume, XVI, n° 04, 1964.
187. -*Giovanni Basuno* ; « **De La Sociologie A La Science Social** », revue internationale des sciences sociales, XII, n°217, 2005
188. -*Giovanni Busino* : « **De La Sociologie A La Science Sociale** », revue internationale des sciences sociale, tom XII, n° 127 ; 2003.
189. -*Jacquemin feldman* : « **Objectivité Et Subjectivée En Sciènes, Quelque Aperçu** », revue internationale des sciences sociale, tom XI, n°124, 2002.
190. -*Tyab Chantuof* ; « **La Sociologie Au Maghreb ; Cinquante Ans Apre** », revue africain de sociologie, 10,2006.

- **SITES ELECTRONIQUES**

191.http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html ,Auguste COMTE (1830-1842), Cours de philosophie positive. 1re et 2e leçons.

192.http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html ,Auguste COMTE (1851-1854), Système de politique positive, Extraits des tomes II et III publiés entre 1851 et 1854 .

193.http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html ,Emile Durkheime1893 : de la devisions du travaille social.

194.http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html Emile Durkheim ; le suicide étude en sociologie.

195.http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html , Guy recher ; talcotte persons et la sociologie américaine,

196.http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html-: Max Weber : essai sur la Théorie de science.

197.http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html , Ahvaro Pires : de quelques enjeux épistémologique d une méthodologie générale pour les sciences sociales.

198.www.islamonliene.net

199.

احمد بركات: رؤى العالم،تم زيارة الموقع الالكتروني:يوم :2013/02/25

200.www.elkalima.net

علي صديقي : مفهوم الحيز عتد عبد اوهاب المسيري ، مجلة الكلمة، عدد 05 ، بيروت لبنان ، زيارة الموقع يوم 06 / 06/ 2013

المقالات:

201- إبراهيم عبد الرحمن رجب: **"العلوم الاجتماعية: الوضع الراهن وآفاق المستقبل"**، مجلة العلوم الاجتماعية، الكويت، العدد04، 2002.

202- احمد أبوزيد: **"التأويل و الظاهرة الاجتماعية"**، مجلة التسامح، عمان، عدد11، سنة 2005.

203- احمد المختاري: **"نحو علم الاجتماع الإسلامي"**، مجلة المسلم المعاصر، عدد43، 1985.

204- احمد زايد:**"أفاق جديدة في نظرية علم الاجتماع: نظرية تشكيل البنية"**، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد 33، العددان 01،02 ، 1996.

205- احمد مرزاق: **"مفهوم التحيز: دراسة في بعض تحيزات المسيري"**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، سنة 14، ،عدد 53، 2008 .

206- احمد موسى بدوي: **"التكوين العلمي السوسيولوجي في المشرق العربي، علم الاجتماع بحثا وتدريسا في مصر والسودان"**، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2012.

207- احمد موسى بدوي: **"القدرة التنافسية للبحث الاجتماعي العربي: تحليل مقارن للبحوث المنشورة في دوريات علمية محكمة"**، مجلة إضافات، بيروت، عدد02، 2010.

208- احمد موسى بدوي: **مابين الفعل والبناء الاجتماعي، بحث في تطوير الممارسة لدى بيار بورديو**، مجلة إضافات، العدد08، 2009.

209- إسماعيل قيرة: **"الميكيافلية وطقوس المرور"**، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد02، جامعة سكيكدة، 2010.

210- أولف هيمالستراد: **"هيمنة اللسان الانجليزي على العلوم الاجتماعية"**، ترجمة: منير سعيداني، مجلة حوار كوني، لبنان، عدد01، 2011.

211- بوخريصة بوبكر: **"السوسيولوجيا المغاربية: بين التركة الكولنيالية و رحلة البحث عن الهوية"**، مجلة إضافات ، بيروت، عدد05، 2011.

212- التيجاني عبد القادر: **"المفهوم القرآني والتنظيم المدني"**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، عدد الأول، سنة أولى، 1995.

213- ثريا التركي: **"التكوين العلمي في العلوم الاجتماعية، حالة دول الخليج العربي"**، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2012.

214- جهينة السلطان عيسي: **"البحوث الاجتماعية في الخليج العربي: رؤية نقدية"**، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سنة13، عدد144، 1980.

215- جهينة سلطان العيسى و السيّد الحسيني: **"علم الاجتماع والواقع العربي: دراسة لتصورات علماء الاجتماع العرب"**، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العرية، بيروت، السنة الخامسة، العدد 41، 1982 .

216- حسن بن إبراهيم الهنداوي: **"الإمام ابن حزم ومنهجيته في التعامل مع مختلف العلوم ومدى صلاحيتها لأسلمة المعارف الإنسانية"** ، مجلة الإسلام في آسيا، الجامعة الإسلامية ماليزيا، العدد الخاص الثاني، يونيو2011.

217- حيدر إبراهيم: **"تطور علم الاجتماع التنمية في الوطن العربي"**، مجلة العلوم الاجتماعية، الكويت، 1987.

218- حيدر إبراهيم:" **النسبي والعام في علم اجتماع المجتمعات العربية، ملامح المستقبل الممكن**"، أوراق: مركز الدراسات الاجتماعية والاقتصادية، تونس، عدد01، تونس 2008 .

219- رضوان السيّد: "**مشكلات البحث الاجتماعي العربي**"، مجلّة الفكر العربي، السنة السادسة، العددان 38/37، كانون الثاني (يناير) –أيار (مايو) 1985.

220- رضوان السيد: "**مشكلات البحث الاجتماعي العربي**"، مجلّة الفكر العربي، السنة 06، العددان: 38/37، 1985.

221- زواوي بغورة: "**إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية، المنهج البنيوي نموذجا**"، مجلة دراسات عربية، قسنطينة، 2010.

222- سعيد بشار: "**الأيدولوجيا في الفكر العربي المعاصر و مركب الأزمات والحلول**"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت. العدد 25، 2001.

223- طاهر إبراهيم: **نحو علم الاجتماع لمابعد التعددية السياسية في الجزائر**، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة بسكرة، نوفمبر 2006.

224- طه جابر العلواني: "**لماذا إسلامية المعرفة؟**"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، السنة01، عدد 01، 1995.

225- عبد الحكيم شباط : "**العلوم الاجتماعية في العالم العربي**"، مجلة العلوم الاجتماعية، 26-04-2012.

226- عبد القادر عربي وعبد الله الهانلي: "**إشكالية علم الاجتماع واستخدامه في الجامعات العربية**"، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سنة13، 1991.

227- عبد القادر مرزاق: "**كتابات عبد الوهاب المسيري: المداخل الكبرى للولوج إلى فكره**"، مجلة إسلامية المعرفة، السنة17، عدد68، 2012 .

228- عبد القادر مرزاق: "**مفهوم التحيز: دراسات في تحيزات المسيري**"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، السنة17، عدد68، 2012.

229- عبد الكريم بزاز: "**الأبعاد المنهجية في علم الاجتماع بيار بورديو**"، مجلة شؤون اجتماعية، عدد105، 2010.

230- عبد الكريم بزاز: "**علم الاجتماع في كتب التدريس– تحليل نقدي**"، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سنة13، عدد146، 1991.

231- عبد المالك: "**علم الاجتماع وسؤال التراكم العلمي**"، مجلة إضافات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، عدد 19، 2012.

232- عبد الوهاب المسيري: "**الفكر الغربي: مشروع رؤية نقدية**"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، السنة الثانية، عدد 05، سنة2000.

233- عبد الوهاب المسيري: "**اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية المعرفية**"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، سنة03، عدد10.

234- عبد الوهاب المسيري: "**في الدرس المعرفي**"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، السنة06، عدد20، سنة 2000.

235- عبد الوهاب بوحديبة: "**تطوّر مناهج البحث في العلوم الاجتماعية**"، مجلّة عالم الفكر، الكويت، المجلد العشرون، العدد 01، سنة1989.

236- عررس الزبير: "**مدخل إلى تاريخ واقع الممارسة السوسيولوجية :المدرسة المغاربة نموذجا**"، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2012.

237- عصام العدوني:"**السوسيولوجيا والمجتمع لدى ألان توران و بيار بورديو**"، مجلة إضافات، بيروت، العدد12، سنة 2010.

238- علي زيعور: "**تيارات متعددة داخل المدرسة العربية في علم الاجتماع**"، مجلة الفكر العربي، العددان 37-38، سنة 1985.

239- عياشي عنصر: "**وضعية البحث السوسيولوجي في الجامعة**"، مجلة دراسات عربية، عدد21، سنة13.

340- فتحي حسن الملكاوي: "**التأصيل الإسلامي للقيم**"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي سنة04، عدد54 ،2008.

241- فتحي حسن الملكاوي: "**رؤى العالم والعلوم الاجتماعية**"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، سنة 13، عدد 45، 2006.

242- فوضيل دليو: "**علم الاجتماع الغربي ونظرياته الثنائية**"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، العدد 11، 2008.

243- **كلمة التحرير**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي لفكر الإسلامي، بيروت، العدد02.

244- لؤي الصافي: "**إسلامية المعرفة من المبادئ المعرفية إلى الصيغ الإجرائية**"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت،السنة01، العدد01، 1995.

245- محمد أحمد ربيع: "**المنهج القرآني في بناء المشترك الإنساني**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، سنة14، عدد 66، 2011.

246- محمد الباقر حاج يعقوب: "**التصور الإسلامي للعلم وأثره في إدارة المعرفة**"، مجلة الإسلام في آسيا، ماليزيا، عدد خاص، ديسمبر 2011.

247- محمد بن نصر:" **تأصيل العلوم الاجتماعية والإنسانية، أما آن لهذه الازدواجية أن تنتهي؟**"، مجلة إسلامية المعرفة، بيروت، السنة11، العدد42-43، خريف2005، شتاء 2006.

248- محمد حافظ ذياب: "**علم الاجتماع في الجزائر:الهوية والسؤال**"، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، السنة12، العدد134، 1989.

249- محمود الذوادي : "**وضع العلوم الاجتماعية في تقرير اليونسكو 2010**"، مجلة إضافات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد 14، ربيع 2011.

250- مراد زعيمي: "**النظرية العلم-اجتماعية: رؤية إسلامية**"، مجلة الباحث الاجتماعية، العدد02، السنة: 03، قسنطينة، سبتمبر 1999.

251- مراد زعيمي: "**كلمة عن لغة علم الاجتماع**"، مجلة التواصل، جامعة عنابة، عدد20،2007.

252- مصطفى غنيمات: "**الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون**"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، سنة13، عدد01، شتاء2007.

253- مصطفى ناجي: "**علم الاجتماع في العالم العربي: بين المحلية والخصوصية**"، مجلة العلوم الاجتماعية، الكويت، سنة 1986.

254- معاذ سعيد الحوى: "**النظر العقلي وأثره في تزكية النفوس**"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، سنة14،عدد54، 2008.

255- معن زيادة: "**تأصيل العلوم الإنسانية، إشكالية معرفية ومجتمعية**"، مجلة الفكر العربي، العدد55، السنة10، سنة1985.

256- منى أبو الفضل: "**النظرية الاجتماعية المعاصرة، نحو طرح توحيدي في أصول التنظير و دواعي البديل**"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، عدد06، سنة02، 2006.

257- وسيلة يعيش: "**الممارسة السوسيولوجية في الجزائر، مقاربة سوسيومعرفية**"، مجلة الباحث، جامعة قسنطينة، عدد10، 2010.

المؤتمرات و الملتقيات

258- أبو يعرب المرزوقي: **البنية الكلي 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، أفريل،2007.

259- باقر النجار: **معضلة مقاربة العلوم الاجتماعية للواقع الاجتماعي الخليجي**، إضافات المجلية العربية لعلم الاجتماع، مجموعة أعمال، بيروت، بدون سنة.

260- جمال معتوق: **واقع وآفاق علم الاجتماع في المغرب العربي**، ملتقى وطني من تنظيم قسم علم الاجتماع، جامعة الجزائر، 1999.

261- رشيد ميموني: **الخطوات المنهجية لتقييم مسار الإنتاج الفكري الغربي في العلوم الاجتماعية :نموذج إميل دوركايم**، ورقة بحثية في مؤتمر:التكامل المعرفي ودوره في تمكين التعليم الجامعي من الإسهام في جهود النهوض الحضاري في العالم الإسلامي، جامعة تلمسان 16/14افريل 2010 م .

262- سيلان جبران العبيدي: **ضمان جودة التعليم العالي في إطار حاجات المجتمع**، ورقة عمل قدمت إلى: المؤتمر الثاني عشر للوزراء المسؤولين عن التعليم العالي والبحث العلمي في الوطن العربي، المواءمة بين مخرجات العليم العالي وحاجات المجتمع في الوطن العربي، ، المنظمة العربة للتربية والثقافة والعلوم، بيروت6-10ديسمبر 2009.

263- منشورات وزارة التعليم العالي والبحث العلمي : **إصلاح التعليم العالي**، جوان 2007.

264- ناصر خوالدة: **ثنائية التعليم وآثاره في البلاد الإسلامية**، ورقة بحثية قدمت في مؤتمر: التكامل المعرفي ودوره في تمكين التعليم الجامعي من الإسهام في جهود النهوض الحضاري في العالم الإسلامي، جامعة تلمسان،16/14افريل 2010 م .

المعاجم والقواميس:

265-بودون، ف. بوريكو: **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ترجمة:سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، ط01،1986.

266- عبد المجيد لبصير:**موسوعة علم الاجتماع**، دار الهادي، عين مليلة، الجزائر، 2010.

267-**المعجم الفلسفي** الصادر عن مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1969 .

فهرس الملاحق

عنوان المذكرة(ماجستير، دكتوراه)	فرضيات الدراسة	المنهج المستخدم	المفاهيم	الإطار النظري للدراسة	الأدوات المنهجية المستخدمة.
تمثلات الطلبة لواقع التكون الجامعي المتدرج في الجامعة: 2010/2009	علاقة سببية ميكانيكية بسيطة :أ يؤدي إلى ب: يساهم التكوين الجامعي في صقل كفاءات وتنمية قدرات وإمكانيات الطالب الجامعي في الجامعة الجزائرية.	المنهج الوصفي التبرير: لأنه الأصلح لدراسة الموضوع.	دلالة لغوية: مفهوم التمثلات ، ثم عرض المفاهيم دون التعليق عليها، ثم صياغة مفاهيم إجرائية، الكتب: لغة أجنبية، لغة عربية، الواقع: مفهوم لم يجد له الباحث دلالة لغوية ولا سوسيولوجية.	الإطار النظري: الاتجاه الوظيفي، الفينومينولوجي، الماركسي، الإسلامي، مدخل تنمية الموارد البشرية، تم عرضها دون تبني موقف معين من أي اتجاه نظري.	الملاحظة، المقابلة، الاستمارة: الأداة الرئيسية.
دور المخيمات الصيفية في التنشئة الاجتماعية .2011/2010	علاقة سببية: تعمل المخيمات الصيفية من خلال دورها التربوي على إحداث التكامل الاجتماعي.	المنهج التاريخي، المنهج الإحصائي، المنهج الوصفي.	المفاهيم: تم تحويل الكلمات التي يحوها العنوان إلى مفاهيم، مرجعيتها من الكتب باللغة العربية ، اللغة الأجنبية، تم الاستعارة بشكل مكثف من علوم التربية.	الإطار النظري: جانب سوسيولوجي: التنشئة الاجتماعية من منظور علم الاجتماع، الاستعارة من علم النفس التربوي: التنشئة من منظور سيكولوجي، واجه الباحث صعوبة في بناء الفصل عن المخيمات الصيفية.	الملاحظة بالمشاركة، المقابلة ، الاستمارة هي الأداة الرئيسية.
دور الإذاعة المحلية في نشر الوعي الصحي لدى الطالب. .2006/2005	الفرضية: تولي الإذاعة المحلية سيرتا أهمية معتبرة للمواضيع الصحية.	منهج المسح الاجتماعي.	تم تحولي كل كلمات العنوان إلى مفاهيم : الدور، الإذاعة، الإذاعة المحلية، الوعي، الوعي الصحي، الطالب الجامعي.	تم تحويل كلمات العنوان إلى فصول في الإطار النظري: الإذاعة نظرة بانورامية، الإذاعة في العالم، الإذاعة في الجزائر، الوعي الصحي و الإذاعي، الإعلام الوطني وسياسة الجزائر الصحية، الجامعة والطالب الجامعي : تم الاستعارة بشكل مكثف من علوم الإعلام و غابت المداخل السوسيولوجية في هذه الدراسة	الملاحظة، المقابلة، الاستمارة: الأداة الرئيسية.

التخطيط الحضري و الجوانب السلوكية 2006/2005.	هناك علاقة ذات دلالة إحصائية بين تخطيط المجال الحضري و بين الجوانب السلوكية.	منهج المسح بالعينة.	تحويل كلمات العنوان إلى مفاهيم: دون إعطاء مفاهيم إجرائية، م الاستعارة من كب التهيئة العمرانية.	الإطار النظري: تم توظيف المداخل النظرية في علم الاجتماع الحضري.	الملاحظة والمقابلة، الاستمارة: الأداة الرئيسية.
رعاية المعوقين وأهداف سياسة إدماجهم الاجتماعي في الجزائر من منظور الخدمة الاجتماعية 2005/2004.	إن توفر خدمات الرعاية للأشخاص المعوقين بالمركز يساهم في تحقيق أهداف سياسة إدماجهم في الجزائر	المنهج الوصفي، المنهج الإحصائي.	كل لكمة في العنوان تحولي إلى مفهوم ماعدا كلمة أهداف، المرجع التي استخدمت: باللغة العربية وباللغة الأجنبية، تبنى الباحث مفهوما للمعوق كما تطرحه الدراسات الغربية، استعار مفاهيم من علم النفس.	الإطار النظري: اعتمد الباحث على المدخل التكاملي النظري، استعار من علم النفس ، قام بعرض دراسات سابقة في تخصصات لا تنمي إلى حقل السوسيولوجيا في الفصول النظرية.	الملاحظة، المقابلة، الاستمارة: الأداة الرئيسية، تحقق الفرضيات بنسبة عالية مما يضع القارئ في حيرة هل الباحث سعى إلى اكتشاف الظاهرة المدروسة، أم انه سعى للتحقق من فرضية هو متأكد مسبقا من تحققها.
مرافقة الشباب في انشاء المؤسسة الإنتاجية الصغيرة 2008/2009.	يتوقف إنجاح سياسة الطلاب المنشئين لمؤسستهم الصغيرة على قدرة المرافق إكسابهم الثقافة المقاولتية.	المنهج الوصفي، التبرير: لأنه الأصلح للدراسة.	تم الاستعارة بشكل مكثف من العلوم الاقتصادية.	الإطار النظري: لم يتم استخدام أية مدخل نظري سوسيولوجي، بل اعتمد الباحث كلية على العلوم الاقتصادية.	لملاحظة والمقابلة، الاستمارة: الأداة الرئيسية، عينة الدارسة 19.
علاقة الأسرة بالانحراف 2005/2004.	العلاقات الوالدية لها علاقة بانحراف المراهق.	المنهج الوصفي.	مفهوم الأسرة، الانحراف، المراهق، الكتب: اللغة العربية واللغة الأجنبية.	الإطار النظري: تم فيه عرض : الأسرة، الانحراف، الاستعارة من علم النفس ، غياب تام للدارسات السوسيولوجية الكلاسيكية .	لملاحظة والمقابلة، الاستمارة: الأداة الرئيسية، لم يعرض البحث هل تحققت النتائج أم لا.
علاقات الجيرة في المناطق السكنية الحضرية الجديدة. 2006/2005.	علاقات الجيرة في المناطق السكنية الحضرية الجديدة هي علاقات سطحية، تمل هذه الفرضية احد أنواع السببية المبتذلة في علم الاجتماع.	المنهج الوصفي التحليلي: لا نعلم لماذا يضيف بعض الباحثون كلمة التحليلي والبعض الآخر يحذفونها.	تم عرض المفاهيم بدمجها مع الفصول النظرية، يتناول الباحث مثلا: النمو الحضري والمدينة، استعار الباحث من حقل العلوم الإسلامية في ناول مفهوم علاقات الجيرة.	الإطار النظري: تناول الباحث أهم الاتجاهات النظرية التي تناولت علاقات الجيرة في المدينة في علم الاجتماع الحضري.	لملاحظة والمقابلة، الاستمارة: الأداة الرئيسية .
الحركة النقابية العمالية في	الفرضية كانت في	للأمانة العلمية	تم عرض المفاهيم	الإطار النظري :	لملاحظة والمقابلة،

الجامعة الجزائرية دافع أو معرقل للأداء البيداغوجي .210/2009	شكل تساؤل رئيسي: أين تم تحويل عنوان الدراسة إلى تساؤل: هل الحركة النقابية العمالية في الجامعة الجزائرية دافع أو معرقل للأداء البيداغوجي	نكتب المنهج المستخدم في الدراسة كما هو: المنهج الوصفي، التحليلي، التاريخي، منهج دراسة الحالة. نترك للقارئ التعليق.	بدمجها في الفصول النظرية، المراجع المستخدمة، باللغة العربية و باللغة الأجنبية.	بالإضافة إلى الاتجاهات النظرية السسيولوجية التي ناولت الموضوع، استعار الباحث من حقل العلوم السياسية، الباحث لم يحدد اية مقاربة لموضوعه.	الاستمارة: الأداة الرئيسية، عند عرض النتائج ناقش الباحث أسباب الانخراط في النقابة والصراعات مع الإدارة، وكن موضوعه : عوامل الانخراط في النقابات في الجامعة الجزائرية.
تثير القيادة على عملية اتخاذ القرارات في التنظيم الصناعي. .2007/2006	هناك علاقة بين النمط القيادي الديمقراطي وعملية ترشيد القرارات في التنظيم الصناعي الجزائري.	المنهج الوصفي.	عرض المفاهيم / الاستعارة من العلوم الإدارية كمفهوم القيادة والقرار، اعمد الباحث على المراجع باللغة العربية.	الإطار النظري: عرض مفصل للمدخل السوسيولوجي لدراسة التنظيم، بالإضافة إلى الاستعارة من العلوم الإدارية، الباحث لم يتبنى أية مقاربة ولم يتخذ أي موقف معرفي من المداخل التي تم عرضها.	لملاحظة والمقابلة، الاستمارة: الأداة الرئيسية
الشباب والمشاركة السياسية الجزائرية .210/2009	اعتمد الباحث على صياغة تساؤل رئيسي: ما هي مظاهر المشاركة السياسية للشباب الجزائري وما العوامل المؤثرة فيها في المرحلة الراهنة.	المنهج الوصفي.	المفاهيم: مفهوم الشباب: البعد السيكولوجي، ديمغرافي، انثروبولوجي، مفهوم المشاركة، المشاركة السياسية.	الإطار النظري: المشاركة السياسية : مقاربة نفسية، مقاربة القوة، مقاربة نوعية، مستويات المشاركة، عرض الباحث العديد من المقاربات علماء الاجتماع وسياسيون غربيون، ثم أضاف: المشاركة السياسية من منظور الفقه الإسلامي، في الأخير الباحث لا يتبنى أية مقاربة بل يدعو إلى الأخذ بالمدخل التكاملي.	لملاحظة والمقابلة، الاستمارة: الأداة الرئيسية
البناء الفوضوي ومشكلة التنمية العمرانية .2009/2008	انعدام التخطيط والرقابة القانونية المستمرة اثر سلبا على النسيج العمراني.	المنهج الوصفي.	المفاهيم: مفهوم البناء الفوضوي، التنمية، التنمية العمرانية.	الإطار النظري : النمو الحضري في الجزائر، النمو العمراني والتخطيط الحضري ، مناطق البناء الفوضوي.	لملاحظة والمقابلة، الاستمارة: الأداة الرئيسية

تأثير الوجبات السريعة على العادات الغذائية عند الشباب بمدينة قسنطينة. 2008/2007.	تؤثر الوجبات السريعة في العادات الغذائية الشباب فيغيرها من عدة جوانب. نترك للقارئ التعليق علة هذه الفرضية	المنهج الوصفي.	مفهوم العادات الغذائية، الغذاء، استعار الباحث من البيولوجيا وعلوم التغذية.	الإطار النظري : مفهوم العادات الغذائية : الرؤية الوظيفية، البنيوية، حقول علم الاجتماع.	لملاحظة والمقابلة، الاستمارة: الأداة الرئيسية
العولمة والعنف ، مقاربة سوسيولوجية لظاهرة العنف في ظل العولمة. 2008/2007.	تم صياغة الفرضيات في شكل تساؤلات بطريقة معرفية ومنهجية تبتعد عن فكرة السببية المباشرة والسطحية.	المنهج النقدي التركيبي.	عرض الباحث المفاهيم من حقول عديدة لكن دون إن يغفل عن المدخل السوسيولوجي،	الإطار النظري: تم عرض مقاربات عديدة للعولمة علاقتها بالعنف، تبنى الباحث مقاربة خاصة به، مما ينم عن التحكم المعرفي المنهجي في دراسة الموضوع.	تم استخدام أداة تحليل المضمون.

فهرس الجداول والمخططات:

رقم الصفحة	عنوان المخطط أو الجدول
ص29.	مخطط رقم01: العلاقة بين رؤية العالم والنموذج المعرفي.
ص43.	مخطط رقم 02: العلاقة بين الذات والموضوع في علم الاجتماع.
ص290.	مخطط رقم03:النموذج المعرفي القرآني للظاهرة الاجتماعية عند حسن بريمة
ص291.	مخطط رقم04: النموذج المعرفي في القران الكريم عند حسن بريمة.
ص292.	مخطط رقم05: النموذج المعرفي القرآني عند الصادق عبد السلام.
ص64.	جدول رقم 01:التصنيف النظريات الاجتماعية عند جرهام كيلونش.

ملخص الدراسة:

يقصد بالتأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع، أولا: الاستيعاب النقدي للنظريات في علم الاجتماع الغربي، تلك النظريات التي تستلهم مسلماتها من النموذج المعرفي، الذي تأسس انطلاقا من رؤية للعالم، وتتشكل تلك الرؤية من بنية مفاهيمية، تجيب عن الأسئلة الكلية والنهائية / والمتعلقة بـــ: الإله والكون والحياة والإنسان، وثانيا: الاستيعاب النقدي للتراث الإسلامي، عن طريق الكشف عن المجال التداولي الذي يحتكم إليه، وثالثا: توليد نموذج معرفي من الرؤية الإسلامية للعالم، تلك الرؤية التي نستنبطها من الوحي الرباني، والمتصفة بمجموعة خصائص تتميز بها عن بقية رؤى العالم، كالشمولية والعالمية والثبات.

وعملية التأصيل من الناحية الابستيمولوجية نقصد بها جهد معرفي يروم بصاحبه الاطلاع الواسع على آليات تشكل الحقل المعرفي المراد تأصيله–علم الاجتماع في الحقل الغربي، ثم عملية الاستيعاب مقدمات النموذج المعرفي الإسلامي، ثم توليد نموذج معرفي فرعي لعم محدد(علم الاجتماع) لدراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية، وعملية التأصيل تفكير علمي رصين في الجانب المنهجي، وليس كما يتصوره البعض هو عملية معرفية سطحية، حيث تجد من يتناول عملية التأصيل لفروع عدة للعلوم الاجتماعية في كتاب واحد، مما يعبر عن تسرع و استهتار بالعقل الإنساني.

ولا يزال الموقع المعرفي لعلم العمران الإسلامي في المجال التداولي الإسلامي يحتاج إلى عملية التقريب التداولي، تلك الآلية التي استخدمها صانعة التراث الإسلامي في تقريب العلوم، من خلال تخليص العلم المنقول من مضامينه التي تتعارض مع أصول المجال التداولي : العقدية واللغوية والمعرفية، لذلك عملية التأصيل الإسلامي لعم الاجتماع تبقى في حاجة دائمة ومستمرة إلى عملية التقريب حتى يشغل مكانه داخل المجال التداولي.

Résumé :

L'enracinement islamique des sciences sociales (Sociologie), signifie premièrement : L'assimilation critique des théories sociologiques dans les sciences sociales occidentales, sont des théories dont les principes sont inspirés d'un paradigme cognitif formé à partir d'une vision au monde, une vision basée sur une structure conceptuelle qui réponde aux problèmes de nature Holistique, globale et finale concernant : le bien, l'univers, l'homme.

Deuxièmement : L'assimilation critique du patrimoine islamique, à partir de la découverte du champ délibéré à qui il se réfère. Troisièmement : Créer un model de connaissance à partir de la vision islamique au monde, cette vision issue de la révélation divine et dont les caractéristiques ce diffèrent des autres visions du monde représentant : globalité, universalité, stabilité.

Du point de vue épistémologique, l'enracinement ici visé et qui constitue notre objectif, et un effort cognitif qui présente une large information pour le concerné, sur les mécanismes de la formation du champ que nous voulons enraciner, exemple: le champ cognitif occidental de sciences sociales. Ensuite, procédé à l'assimilation cognitive islamique, ces prémisses, ces initiations, ensuite créer un modèle cognitif secondaire pour une science comme par exemple (la sociologie) afin d'étudier les phénomènes humains. L'opération de L'enracinement en lui-même et une pensée scientifique consistante sur le plan méthodologique, et non pas comme d'autres l'imagine une connaissance superficielle, l'a ou le chercheur, par exemple, tend à enraciner plusieurs filières de la sociologie en même temps et en hâte, ce qui est inadmissible.

Un site cognitif tel que l'urbanisme islamique dans le champ délibéré islamique, a besoin de l'approximation délibérée, c'est un mécanisme employer par les créateurs du patrimoine islamique dont le rapprochement des sciences à partir de la libération de la science emportée, de son contenu contraire aux principes du champ délibérant : la conviction, le langage, la connaissance. C'est pour ça que l'opération d'enracinement islamique de la Sociologie montre un besoin continu d'une opération approximation afin d'occuper une place à l'intérieur du champ délibéré islamique.