

خصوصية الأنموذج الاجتماعي في التصوّر الإسلامي: نحو أسلمة علم الاجتماع

أ. د. العياشي ادراوي^(١)

خلاصة:

تسعى المقالة إلى إبراز ما به يميّز الأنموذج الاجتماعي من وجهة نظر إسلامية عن مقابله في النسق الفكري الغربي؛ وذلك بنقد مسلماته ومسالكه، والوقوف على أوجه القصور في منطلقاته ومرجعياته، الأمر الذي يسمح باقتراح إطار نظري لما نسمّيه «نظرية إسلامية في علم الاجتماع»؛ حائزة على ما هو مطلوب من الخصوصية الإسلامية، ومحقّقة لما يلزم من التفرّد والتميّز في مجال البحث الاجتماعي.

ولهذا، بسطنا في التمهيد نظرتنا إلى «أسلمة العلوم» بشكل عام وعلم الاجتماع على جهة التخصيص؛ من حيث ماهيتها ومنهجيتها والأهداف المتوخّاة منها، مؤكّدين على حاجة الأمة الإسلامية الملحّة لمثل هذه المشاريع؛ بالنظر إلى وضعها الحالي الذي يتطلّب العناية بالإصلاح الفكري والعلمي أكثر من أيّ زمنٍ آخر. ثمّ مضينا في فحص «مسمّى علم الاجتماع» كما هو متداول في العالم الغربي محدّدين وظيفته وغاياته؛ وذلك للوقوف على مرتكزاته الأساسية وخصائصه النوعية المناقضة

(١) أستاذ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في تطوان - المغرب.

للنظر الاجتماعي الإسلامي. وللاستدلال على ذلك أوردنا ثلاث مقاربات من صميم الدرس الاجتماعي الغربي، عرضاً ونقداً وتقويماً، وهي «المقاربة البنوية الوظيفية» و«المقاربة الصراعية الماركسية»، ثم «المقاربة التفاعلية»، الأمر الذي مكن من الكشف عن جملة من مظاهر الخلل وأوجه القصور في ذلك الفرع العلمي؛ لخصناها في ثلاثة، وهي؛ «المبالغة في العناية بالبعد المادي»، و«الإفراط في الموضوعية والتجريب»، ثم «تغليب البعد الشخص الفردي على البعد الجماعي الأُممي».

وبعد أن فرغنا من إجابة النظر في عدد من الأسس والمسلمات التي يقوم عليها علم الاجتماع في صيغته الغربية انعطفنا لعرض المعالم الرئيسية «لنظرية الاجتماعية الإسلامية»؛ بما هي نظرية محكومة بمرجعية دينية توحيدية، وقائمة على قاعدة الوحي الربّاني والهدي النبوي في شؤون الحياة والإنسان. ولهذا اختصّ العنصر الأول - ضمن هذا الإطار - ببيان أركان قيام النظام الاجتماعي وفق الرؤية الإسلامية، وقد تمّ حصرها في أربعة، وهي؛ «ركن التوحيد» و«ركن الأخلاق» و«ركن الأمة»، ثمّ «ركن التفاعل القيمي». في ما أفرد العنصر الثاني لإبراز أوجه تميز المقاربة الإسلامية للنظام الاجتماعي مقارنة مع نظيراتها الغربية، وخاصة على مستوى التزامها العقدي، وعنايتها بالمعطى القيمي الأخلاقي والبعد التعارفي الأُممي؛ بوصفهما تجليين من تجليات تمثّل «الأنموذج الإلهي» الموجود بالقوة في عالم الإنسان وواقع الناس. وتبعاً لهذا تولّى العنصر الثالث والأخير توضيح أهمّ مواصفات الأنموذج الاجتماعي السليم في المنظور الإسلامي؛ بوصفه واقعاً إنسانياً تذوب فيه المقاييس المادية الدونية، وتنتمي فيه المعايير الاجتزائية الجامدة؛ لأنّه موجّه برؤية كونية توحيدية تُوجب تقديم الاعتبار المعنوي في التعامل الإنساني على الاعتبار المادي، وبالتالي الخروج من ضيق الجماعة

المنغلقة المتزاحم أهلها على المصالح المادية إلى رحابة الأمة الممتدة المتنافس أهلها على المقاصد الخيرية الكلية، بعيداً عن مختلف صنوف النزاع والصراع، وشتى صور الاستعلاء والاستبداد، فتكون بذلك «أمة رحيمة» على نحو ما يجب أن يكون التراحم، ومؤتمنة كما ينبغي أن يتحقق الائتمان.

وفي ختام كل هذا، أجمالنا ما ورد مفصلاً في ثنايا الدراسة، مذكّرين بما تحصل من نتائج وخلاصات.

مقدمة : في ضرورة أسلمة العلوم :

إنّ استحضار واجب الإصلاح في الأمة الإسلامية، والتفكير في استئناف النهضة التي بدأها الأسلاف؛ فكرياً وحضارياً، لا يمكن أن يتصور خارج دائرة الإصلاح العلمي المعرفي والترشيد الفكري الثقافي؛ بما هما حاملان من حوامل أيّ بناء حضاري في كلّ أمة، أيّاً كانت طبيعتها ولغتها ودينها. فيقظة الغرب الرأسمالي والشرق الشيوعي لم تبدأ نموّها وتطورها، ولم تحقّق ما حقّقته من إنجازات -على كافة الصعد- إلا بالانطلاق من شرط الإصلاح العلمي والتجديد الفكري، بما وفّراه -ويوفّراه - من مقوّمات الحياة وأسباب الحركة والدافعية.

وعلى اعتبار أنّ للأمة الإسلامية خصائصها الذاتية ومميّزاتها النوعية وسماتها الفارقة التي تميّزها عن غيرها من الأمم، ومن ثمّة قابليّتها للدخول في علاقات تدافع- بل وصراع أحياناً- تبعاً لاختلاف هذه المنطلقات والرؤى عمّا سواها، وتبعاً لتباين أهداف الرؤية الإسلامية ومقاصدها، فإنّ المطلوب اليوم -للخروج من مأزق التفرّيب والتبعية، وتجاوز شتى مظاهر الاستيلاء والاستعمار- هو الإقبال على «إصلاح مناهج الفكر وأسلمة العلوم، وإعادة تشكيل العلوم الحديثة ضمن هذا الإطار الإسلامي ومبادئه وغاياته؛ حتى تستعيد الشخصية الإسلامية

الرؤية والمنهجية الإسلاميتين، وتسترد التربية الإسلامية صفاءها وعمقها، وتبين معالمها ومسالكها، ويستعيد الحضور الإسلامي جديته وفاعليته في الحياة والوجود»^(١).

ومقتضى ذلك أن «الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية يجب أن تُبنى وتُتصور من جديد، وأن تُقام على أسس إسلامية مغايرة، وتناط بها أغراض جديدة تتفق مع الإسلام، بحيث تجسد مبادئ الإسلام في منهجيته وإستراتيجيته، وفي معطياته ومشاكله، وفي أغراضه وطموحاته؛ وذلك وفق محور أساس هو التوحيد بأبعاده الثلاثة: وحدة المعرفة، ووحدة الحياة، ثم وحدة التاريخ»^(٢). فإعادة صياغة المعرفة بشكل عام، والعلوم على جهة التخصيص على أساس علاقة الإسلام بها أمر من شأنه إثراء التصور الإسلامي وخدمة قضية الإسلام المركزية المتمثلة في استحضار البعد التوحيدي في كل شيء، والاستناد إلى مرجعية توحيدية تُعيد للجوانب الروحية - وليس المادية فقط - الاعتبار الأكبر، وبالتالي تحل هذه محلّ التصورات الغربية، فيتحدّد على أساسها إدراك الحقيقة وتنظيمها^(٣)؛ ما يجعل الوعي بالتناقض القائم الخطير بين معارف الغرب والرؤية الإسلامية أمراً متيسراً لمن هم في حاجة إلى إدراك ومزيد فهم واستيعاب.

ومما لا يحتاج إلى بيان أن غياب الرؤية الإسلامية الواضحة عند الإنسان المسلم أدى إلى تشوّهات في الشخصية الإسلامية والمنهجية الفكرية-العلمية الإسلامية، كما أدى إلى تدمير قوة الدفع لدى ذلكم الإنسان وجديته في أداء دوره التعبدي على الأرض، وفي العمل والإصلاح

(١) الوجيز في إسلامية المعرفة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية- فيرجينيا،

١٩٨٧م، ص ٢٨.

(٢) الفاروقي، إسماعيل: أسلمة المعرفة - المبادئ العامة وخطّة العمل -، ترجمة عبد الوارث سعيد، الكويت.

دار البحوث العلمية، ١٩٨٢م، ص ٤.

(٣) م.ن، ص ٣٣.

والإبداع والإعمار والبناء والتغيير الحضاري^(١).

وعلى هذا الأساس، فإنَّ أسلمة العلوم، بالإضافة إلى كونها تُسهم في علاج أوجه القصور التي انزلت إليها المنهجية التقليدية، فإنَّها تأخذ في الاعتبار عدداً من المبادئ التي تمثل جوهر الإسلام؛ ذلك أنَّ عملية صياغة كافة فروع العلم في إطار الإسلام إنما تعني إخضاع نظريات تلك العلوم ومناهج البحث فيها ومبادئها وغاياتها لتلك المفاهيم والمبادئ الجوهرية التي هي مغايرة قطعاً لنظيراتها غير الإسلامية؛ بالنظر إلى مرجعية الرؤية المستند إليها من جهة، وبالنظر إلى المقاصد والغايات الموجهة لها من جهة أخرى.

إنَّ ما انزلق إليه الفكر الإسلامي المتأخر ومنهجيته؛ من خلل، وتمزق، وارتباك أفقد الفرد المسلم فهم الحياة على حقيقتها، وسلبه الإحساس بمسؤولية العمل والإعمار، «الأمر الذي أدَّى إلى الانحراف والتقليد والنبش في الفكر الدخيل، وإقحامه في المنهجية الإسلامية، وارتجاج مفهوم علاقة الأسباب والمسببات، والأعمال والنتائج، وضعف النظر في آفاق الفطرة الفردية والاجتماعية. وأدَّى ذلك بدوره إلى سوء فهم دور الوحي في توجيه الغاية والسلوك الإنسانيين»^(٢).

وتبعاً لهذا، فإنَّ أسلمة العلوم والمعارف ليست إلا منهجية إسلامية قديمة شاملة، تتقيّد بتوجيهات تعاليم الوحي من جانب، إلا أنَّها لا تعطل فاعلية العقل ودورها من جانب آخر، إنَّها تتمثل مقاصد الوحي وقيمه وغاياته في مقابل إدراك موضوع اهتمام الوحي وإرشاده؛ الذي هو الفرد والمجتمع الإنساني أولاً، والإعمار الحضاري ثانياً. لهذا، فأسلمة العلوم تبقى شرطاً أساساً لنجاح بناء الأمة الإسلامية ومفهومها في الحياة الاجتماعية في كلِّ صورها الفردية والاجتماعية، والفكرية والعملية،

(١) الوجيز في إسلامية المعرفة، م.س، ص ٢٢.

(٢) م.ن، ص ٢٦.

والعلمية والحركية، على حدّ سواء^(١). لذلك يجب ألا تُهمل إسلامية المعرفة، وأولوية أداء حقّها في زحمة معاناة الأمة على الصعيد السياسي والاقتصادي والاجتماعي وما شابه.

وفي غياب ذلكم الشرط، فإنّ المنتظر الآتي لن يكون إلا مزيداً من الانصهار في الآخر؛ الغرب الليبرالي تحديداً، والانجرار وراءه على نحو ما يريد هو، ووفق ما يكرّس تسيده وتسلّطه على العالم الإسلامي؛ أرضاً وإنساناً، وثقافة ومعرفة. والمشكلة أكثر ما تكون حدة في مجال العلوم الاجتماعية. وبما أنّ هذه العلوم لا تؤثر فقط على الأفراد؛ في أفكارهم، وأعمالهم الشخصية الخاصّة، بل على المجتمع ككلّ، فإنّها تخلق بنيات اقتصادية وسياسية واجتماعية دنيا معقّدة يصعب تغييرها أو تعديلها أو إزالتها. لهذا فقد آن الأوان أن تستبدل بما وراء الطبيعة العلماني المفاهيم الإسلامية، وأن تُقام بنيات إسلامية لتحلّ محلّ النظام الفكري العلماني الراسخ^(٢).

ضمن هذا الأفق الفكري العامّ تروم هذه الدراسة، وفق منهج تحليلي مقارن، رسم المعالم الكبرى لطريق أسلمة واحد من أهمّ الفروع العلمية الحديثة؛ وهو علم الاجتماع (la sociologie) بما هو علم لا غنى عنه في كلّ مجتمع من المجتمعات المعاصرة من جانب، وبما هو، من جانب آخر، منجز غربي بامتياز، ما يجعل مبادئه مبيّنة، إن لم نقل مناقضة للرؤية الإسلامية. ولتحقيق ذلك أتوقف بداية عند علم الاجتماع؛ مفهومه، وغاياته، ثمّ أبرز توجّهات علم الاجتماع المعاصر، وأقف بعد ذلك على أهمّ مظاهر القصور في علم الاجتماع الغربي؛ استناداً إلى الرؤية الإسلامية، ثمّ أنتقل إلى عرض طريقة التناول الإسلامية للأنموذج الاجتماعي، بوصفها بديلاً ممكناً. لأنّتهى إلى جملة من الخلاصات والاستنتاجات.

(١) الفاروقي، الوجيز في إسلامية المعرفة، م. س، ص ٧٧.

(٢) إسماعيل، الفاروقي؛ ناصيف، عبد الله: العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية، ترجمة

عبد الحميد محمد الخريبي، السعودية، عكاظ، ١٩٨٩م، ص ١١-١٢.

١ - مسمى علم الاجتماع: المفهوم والوظيفة والغاية:

إذا كانت العلوم الإنسانية كما هو ثابت، لم تصل بعد درجة تحديد مصطلحاتها عامّة، على نحو ما هو حال العلوم الطبيعية؛ فإنّه ليس بعيداً أن نجد في علم الاجتماع بعض المفاهيم التي تبدو أحياناً غير واضحة ولا محدّدة في ذهن القارئ في البلاد الإسلامية. الأمر الذي يخلق تشويشاً في الفهم، وخطلاً في الاستيعاب، مثلما يوقع في مأزق الخلط بين المفاهيم والمصطلحات، خاصّة ما تربط بينها علاقات من التشابه والتجاور. ويزداد الأمر خطورة عندما يكون المفهوم ذا أصل أجنبي وليس مُستنبطاً في البيئة الإسلامية؛ إبداعاً وتوظيفاً. إذ عادة ما يُعطى معه دون حذر من حمولاته الإيديولوجية، ولا مساءلة لأبعاده وغاياته، حتى وإن كانت تتعارض أحياناً مع مبادئ الرؤية الإسلامية وجوهر المرجعية التوحيدية. وفق هذا الاقتناع الفكري، يبدو من المفيد إنشاء الإطار النظري للموضوع الذي نحن بصدده قبل معالجته على نحو ما بيّنا. وهكذا نجد من المناسب أن نذكرها هنا بعض التحديدات المتّصلة بعلم الاجتماع؛ لفحصها وتدقيقها، ومن ثمّة الوقوف على أهمّ وظائف هذا الفرع العلمي وغاياته؛ ليتبيّن مدى قرب المقاربة الغربية له من الرؤية الإسلامية، أو بعدها عنه.

من المسلّم به تاريخياً أن مسمى علم الاجتماع إنّما ظهر في النصف الأوّل من القرن التاسع عشر في كتابات الفرنسي أوغست كونت^(١) (1857-1798 Comte) الذي استبدل به - كما هو معروف - مسمى آخر هو «الفيزياء الاجتماعية»، الذي كان أطلقه قبله البلجيكي (كتليه،

(١) لا بدّ من التنبيه في هذا المقام إلى أنّه على الرغم من أنّ «ابن خلدون» أخرج نظريته في «علم العمران = علم الاجتماع» في القرن الرابع عشر الهجري (سنة ١٣٧٧هـ. أو حواليها، فإنّ الباحثين اعتادوا تتبع بدايات علم الاجتماع الحديث وأصوله في كتابات الفرنسي «أوغست كونت»، الذي جاء بعد ابن خلدون بما يقرب من أربعة قرون ونصف. وسواءً أكان تجاهل ابن خلدون يعكس تحاملاً قومياً أم لا من قبل علماء الاجتماع الغربيين، فإنّه بلا شك يبرز مدى جهل علم الاجتماع الحديث بالإسلام والمجتمعات الإسلامية؛ إن بشكل مقصود، أو غير مقصود.

١٧٩٦-١٨٧٤). وقد كان سياق الحداثة الغربية الإطار العام الذي تبلور وتشكّل فيه هذا الفرع العلمي الجديد. واستحضار الفكر الحداثي في هذا السياق رهين باستحضار ثلّة من مفكّري الغرب وفلاسفتهم الذين أسهموا في بناء الوعي الأوربي الحديث وتكوينه؛ بخصوصياته المعروفة، ومميّزاته المعلومة التي بها حاز تميّزه الإيديولوجي، وطابعه الحضاري. ومن هؤلاء: مونتيסקيو وروسو، وكانط، وسان سيمون، وسبينوزا، ولوك، وغيرهم.

وهذه الحداثة ليست إلا أوضاعاً وأفكاراً وقيماً انتظمت في أوروبا الغربية؛ ابتداءً من القرن السابع عشر بشكل بارز. وأهمّ مظاهرها: المكانة الفريدة لعلم الفيزياء، وتطوّر الصناعة، وتعاضد دور التقنية، واستواء الرأسمالية والمجتمع الجديد المتّسم بالصراع والتشظّي، بالإضافة إلى الدولة الحديثة التي قامت على مفاهيم جديدة للسلطة والحقوق والقانون^(١).

أمّا فكر الحداثة، فإنّ من أبرز سماته: تهميش، أو بالأحرى استبعاد، الدين من الشأن العام، والتخلّص من النظرة الدينية للعالم؛ بطرح القداسة التي كانت تكتنف التصورات الموروثة، الأمر الذي جعل الفرد يتحرّر من الذوبان في الجماعة؛ ليصبح محوراً للوجود، ما أكسبه وعياً جديداً بذاته وبتفرّده. وأصبح العقل وحده هو الفيصل في المعرفة والعمل. فكان لزاماً الاستعاضة عن الوعي بالجماعة - الذي مصدره الدين - بوعي جديد على أسس العقلانية الجديدة التي لا ترى من حاكم في الوجود سوى قوانين الطبيعة. ومع اكتشاف الشعوب البدائية تولّد عند الغربيين وعي بذاتهم وبتفرّده؛ فتوجّه الاهتمام لدراسة المجتمع وقيمه ومؤسّساته. وزاد في تعميق هذا التوجّه متطلبات الدولة الحديثة؛ من المعلومات، والإحصاءات، والمعطيات عن الأفراد ونشاطاتهم للقيام

(١) جلال، محمد عبد الوهاب: هل أسس ابن خلدون علم الاجتماع؟، مجلة التسامح، العدد ١٦، ٢٠٠٦ م،

بدورها في الضبط الاجتماعي، كما شجّع نجاح العلوم الطبيعية في تحقيق مشروع السيطرة على الطبيعة؛ بالكشف عن أسرارها، والتنبؤ بأحداثها، وكبحها بسطوة التقنية، على الشروع في إيجاد أدوات معرفية تقوم بالدور نفسه في ضبط النظام الاجتماعي، مع الرهان على أن تكون لها مصداقية مشابهة لتلك التي تتمتع بها العلوم الطبيعية؛ منهجاً وفعالية^(١).

إنّ ما نتغيّاه من هذا العرض الكرونولوجي المُوَجِّز لنشأة علم الاجتماع وتطوره في العالم الغربي هو التأكيد على أنه من الخطأ تصوّر أنّ علم الاجتماع هو محاولة لفهم الواقع على أسس عقلانية؛ باستنباط علاقات السببية بين المتغيّرات والعوامل الاجتماعية، كما يبدو من بعض التحديدات التي أعطيت لهذا العلم، من حيث هو^(٢):

- «الدراسة العلمية للمجتمع».
 - «علم الظواهر الاجتماعية».
 - «العلم الذي يدور حول العلاقات الاجتماعية».
 - «دراسة الإنسان وبيئته الإنسانية والعلاقة بينهما».
 - «العلم الذي يهتم بدراسة الحياة الاجتماعية للإنسان وعلاقتها بعوامل أربعة وهي: الحضارة، والبيئة، والوراثة، والجماعة».
 - «الدراسة الوصفية المقارنة التفسيرية للمجتمعات الإنسانية، حسب ما تسمح به مشاهدتها في الزمان والمكان».
 - «علم موضوعي تجريبي يبحث من وجهة نظر عامّة في تفكير الإنسان وسلوكه وإنتاجه؛ من ناحية الصفات الشائعة».
- إنّ مثل هذه المقاربات موجودة حتى في كتب الأقدمين، مثل: «كتاب السياسة» لأرسطو. وعليه «فمسمّى علم الاجتماع لا ينطبق إلا على معرفة الواقع الاجتماعي؛ بوصفه مصدراً للحقائق، ثمّ العمل على تغييره. إنّه أداة ومقياس للتغيير، تشكّلا عندما أخذت الدولة على

(١) جلال، هل أسس ابن خلدون علم الاجتماع؟، م. س، ص ٢٢٠-٢٢١.

(٢) للتوسّع انظر: لطفي، عبد الحميد: علم الاجتماع، مصر، دار المعارف، لات، ص ٣٠-٣٥.

عانتها مهمة الضبط الاجتماعي. وهذا لم يتأت - كما سبقت الإشارة - إلا على إثر القطيعة مع غائية الدين ومع حقائق الوجود المتعالي (الوحي) في الشأن الاجتماعي على الأقل، وعقب التحول الأنطولوجي للإنسان الذي جعله كائناً تاريخياً منحرفاً في عملية التغيير والتقدم التي تتم؛ وفقاً لمبادئ العقل، وعلى هدى العلم»^(١).

ومن هذا المنطلق، فإنّ الأساس النظري لعلم الاجتماع الغربي (ومن بعد ذلك منهجه وغاياته) يبقى محكوماً في عمقه بتصوّر مادي للنظام الاجتماعي، وخاضعاً لنزعة تجريبية موضوعية^(٢) تقتضي - بدهاءة ولزوماً - تغييب البعد الديني الروحي، والمعطى القيمي الأخلاقي، من حيث هما - كما سنوضح لاحقاً - مكونان جوهريان من مكونات الجماعة (الأمة) في المنظور الإسلامي، ف«ما كان ممكناً في الطبيعة افتراض في - الفكر الغربي - أنه ممكن في العلوم الإنسانية وفي الفرد وفي المجتمع؛ لأنّ كلّ ذلك طبيعة يمكن إخضاعها، إذا لم يكن للقوانين نفسها، فلمنهج اكتشاف القوانين نفسه. وقد وقف وراء هذا اليقين الأمل في إمكان تحريك الواقع الاجتماعي إلى غايات محدّدة سلفاً، ولكنّ المجتمع لم يتحرّك بالسرعة نفسها التي يتحرّك بها التطوّر العلمي»^(٣).

تؤكد هذه الإشارات إذن، أنّ علم الاجتماع الحديث ليس، ولن يكون، دقيقاً في تحليله للمجتمعات خارج نطاق الغرب بشكل عامّ، وللمجتمعات الإسلامية على نحو خاص، بل يجوز أن يُنعت بكونه مضللاً؛ بالنظر إلى أنّ المنحى المتبع في التناول والتحليل من لدن علماء الاجتماع الغربيين - كما سيبيّن - هو الارتهان في بناء الآراء والتصوّرات في المجال

(١) جلال، هل أسس ابن خلدون علم الاجتماع؟ م. س، ص ٢٢١.

(٢) يقول د. علي شريعتي مشخّصاً وضع علم الاجتماع الغربي ما نصّه: «المصيبة العظمى هي أنّ علم الاجتماع في القرن العشرين قد سنّ في الجامعات ومؤسّسات البحوث العليا، وأنّه حُصر في قلعة العلمانية، وابتلي بالمرض العضال المتمثّل في الموضوعية والانزواء العلمي... وفي المستشفيات الأكاديمية وضعوه على الفراش، وانهمك الأساتذة المتخصّصون في تربيته، ومنعوا الناس من الزيارة». العودة إلى الذات، ترجمة إبراهيم دسوقي شتا، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٦ م، ص ٢٦٧.

(٣) الفاروقي. العلوم الطبيعية والاجتماعية، م. س، ص ٢٥.

الاجتماعي إلى المعطيات التجريبية فقط، من منطلق -في اعتقادهم- أنّ ما ليس تجريبياً يفترض أنّه تأملي. ولإبراز معالم سيادة هذه النزعة في البحث الاجتماعي الغربي الحديث سنقوم بعرض جملة من أكثر التوجّهات سيطرة في علم الاجتماع المعاصر ومناقشتها؛ لأجل توضيح درجة التناقض بين الاتجاه الإسلامي والاتجاهات الغربية، وكيف يختلف علم الاجتماع وفق الرؤية الإسلامية عن مقابله في التصوّرات الغربية.

٢- أهمّ توجّهات علم الاجتماع الغربي^(١)؛

غير خاف أنّ هناك مدارس متعدّدة في علم الاجتماع، وتيارات مختلفة في الدراسات الاجتماعية، كما أنّ ثمة مرجعيّات ومنطلقات متباينة في البحث الاجتماعي الحديث. ورغم هذا التعدّد والتنوّع، فسنحاول الاقتصار على ثلاث مقاربات أساسية تُعدّ -في نظرنا- الأكثر انتشاراً بين علماء الاجتماع في العصر الراهن، كما أنّها تمثّل بشكل واضح لإيديولوجيّتين مختلفتين، وهما: الإيديولوجية الرأسمالية، والإيديولوجية الاشتراكية.

أ- المقاربة البنيويّة الوظيفيّة:

شاعت في أواخر الثلاثينات من القرن الماضي (ق.٢٠)، وقد اقترنت بالباحث الأمريكي «تالكوت بارسونز» (Talcott Parsons) في جامعة هارفارد، ثمّ عمّقها بعض طلابه وتابعيه في الولايات المتّحدة تحديداً. تقوم هذه المقاربة، التي تنظر إلى المجتمع نظرة شاملة، على افتراضين مركزيين،

أولهما: كون المجتمع نظاماً يتألّف من بنيات فرعية صغيرة يرتبط بعضها ببعض الآخر بشكل يجعل التغيير في جزء منها ينعكس، بصورة

(١) للوقوف على تصنيف تفصيلي لمختلف اتجاهات علم الاجتماع المعاصر، انظر: عبد المعطي، عبد الباسط: اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٤٤، أغسطس ١٩٨١م، ص ٣٥-٥١.

ميكانيكية، على باقي الأجزاء داخل البنية العامة. وبناءً على هذا، فإنّ وظيفة التحليل الاجتماعي هي كشف تلك التأثيرات المتبادلة بين العناصر والبنىات.

أمّا ثاني الافتراضين، فيتمثّل في: اعتبار أنّ أيّ بنية أو نشاط موجود في قلب النظام الاجتماعي - حتى وإن كان ثانوياً - يبقى ذا دور داعم للبنىات والأنشطة داخل النظام الكلي. وكلّ بنية يفترض أنّها مدعّمة بالأدوار التي يقوم بها الناس، حسب مكانتهم الفردية، في إطار هذه البنىات. كما أنّ هذه الأدوار لا يمكن أن تختار إلا بتعلّم القواعد التي طوّرت نتيجة الاجتماع العام، ولهذا يُنظر إلى الناس على أنّهم متعاونون متفقون مشاركون في صناعة القواعد، حتى يتّخذ المجتمع بنية النظام المستمر^(١).

وإذا كان من نقد يوجّه إلى هذا المسلك في البحث الاجتماعي فينبغي أن ينصبّ على جانبين اثنين:

الأول: متمثّل في التجاهل الواضح لأمر الصراع والمنازعات التي لا يمكن التغاضي عنها أو إغفالها في أيّ تحليل اجتماعي؛ من حيث إنّ هذا الصراع والتدافع أمر طبيعي وضروري بالنسبة للحياة الاجتماعية الإنسانية.

وأما الجانب الثاني: فيرتبط بما يقبل أن يسمّى بـ«تبنّي الأمر الواقع»، والوضع القائم؛ بهدف التماشي مع البنية الرأسمالية للمجتمعات الغربية على نحو عام، وبنية المجتمع الأمريكي على وجه التحديد.

كلّ ذلك يجعل المتبنّين للمقاربة البنيوية الوظيفية والمدافعين عنها يطابقون بين فعل التحديث وفعل التغريب؛ بمعنى أنّ الأنظمة الصناعية

(١) بايونس، إلياس: علم الاجتماع والواقع الاجتماعي المسلم، ضمن كتاب العلوم الطبيعية والاجتماعية، م.س، ص٤٥-٤٦؛ النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، عالم المعرفة، م.س، العدد ٢٤٤، أبريل ١٩٩٩ م، ص٦١ وما بعدها.

والمجتمعات الإنسانية لا يمكن أن تتطور إلا استناداً إلى نظم سلبية المجتمعات الغربية، من قبيل: العلمانية، والمادية، والعقلانية، وما شابه ذلك^(١).

ب - المقاربة الصراعية الماركسية:

يمثل التوجه الماركسي في علم الاجتماع الغربي البديل المفضل بالنسبة للكثيرين عن الاتجاه البنوي الوظيفي، من حيث كونه حاول تجاوز القصور الذي اتسمت به البنيوية الوظيفية، وبخاصة ما يتعلق باستبعاد البعد الصراعى من حساب التحليل الاجتماعى. ولذلك نجد المذهب الماركسي في علم الاجتماع (نسبة إلى ماركس: ١٨١٨-١٨٨٣) يتأسس على افتراضين مركزيين، فمن جهة رأى في العامل الاقتصادى المتحكّم الرئيس فى جميع البنيات والأنشطة والعمليات الاجتماعية. ورأى، من جهة أخرى، أنّ المجتمعات الإنسانية محكومة بمنطق الصراع على امتداد التاريخ الإنسانى^(٢).

إنّ العامل المادى - الاقتصادى - حسب هذا التوجه يهيمن على مختلف البنيات والأنشطة والأنظمة الصغرى داخل النظام الاجتماعى العام، مثل: التنظيم السياسى، والقانون، والعلم، والدين، والسياسة، وغير ذلك. وما دام أنّ موارد الاقتصاد تكون فى الغالب فى ملك فئة اجتماعية محدودة ومتميزة فإنّ الأكثرية ملزمة بالعمل مع -ولصالح- تلك الفئة المهيمنة؛ اقتصادياً، واجتماعياً، وطبيعياً أن يجعل هذا الاستغلال المتصل -حسب التصور الماركسي- الثورات والصراعات مسألة ضرورية حتمية^(٣).
إنّه إذن، تصور يرى أنّ المجتمع الإنسانى مفعم بالصراعات

(١) بايونس، علم الاجتماع والواقع الاجتماعى المسلم، م.س، ص٤٦.

(٢) يحسن الرجوع فى هذا السياق إلى:

NJ. (chapter 3) . Merton,R;k.(1968) .social theory and social structure .

(٣) بايونس، علم الاجتماع والواقع الاجتماعى المسلم، م.س، ص٤٧. وللتوسع انظر: المسيرى، عبد الوهاب: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٢م، الفصل الأول تحديداً.

والمنازعات بدلاً من الاتفاق والتعاون - كما في المنهج البنيوي الوظيفي -، ويرى أنّ القانون من اختراع المستغلّين المسيطرين، مثلما ينظر إلى الدين على أنّه من صنع هؤلاء المستغلّين خدمة وحماية لمصالحهم، وينظر إلى الجريمة باعتبارها نتيجة بديهية للاستغلال. كما أنّها نتيجة منطقية للتشريعات والقوانين الاستغلالية. ويتحصّل من كلّ هذا أنّ الصراع والاستغلال هما العمليّتان الأساسيتان في أيّ مجتمع إنساني، بحيث لا يتحدّد إلاّ بهما، ولا يستمرّ إلاّ على أساسهما.

وعلى نحو ما تعاطينا مع الاتجاه الأوّل - البنيوي الوظيفي - إذا كانت هناك من مؤاخذات على الأنموذج الماركسي للمجتمع فهي متّصلة.

من جانب، بالإفراط في ربط أوجه النشاط الإنساني المتعدّدة بنمط الإنتاج وعامل الاقتصاد فقط لا غير، وكأنّ المخلوقات البشرية ليست إلاّ كائنات مادية لا أقلّ ولا أكثر، فضلاً عن استبعاد دور الدين في التماسك الاجتماعي وتحفيز الدافعية عند الإنسان^(١)، والنزول به إلى مستوى خدمة المصالح المادّية، وتحقيق النزوات والرغبات الاستغلالية.

ومن جانب آخر: يبدو زعم أنّ النظم الاجتماعية عندما تنشأ وتتطوّر بفعل الصراع بين الجماعات زعماً غير سليم؛ بحكم «أنّ المجتمعات يمكن أن تتغيّر بسبب التشنّجات الداخلية، كما يمكن أن تتغيّر بسبب الضغوط الخارجية، إلاّ أنّها يمكن أن تتغيّر كذلك التغيّر البطيء المتدرّج في الأخلاق، والعادات، والتقدّم العلمي، من خلال التوافق والمشاركة المتبادلة»^(٢).

إنّ كلّاً من المقاربتين السالفتي الذكر - البنيوية الوظيفية، والصراعية الماركسية - تبدوان في صورتها العامّة موسومتين بقدر كبير من

(١) للوقوف على وجهة نظر مغايرة تماماً للتصوّر الماركسي لوظائف الدين بالنسبة للمجتمعات، انظر: التير، مصطفى عمر؛ فيغرسهاوس، رولف؛ دور الدين في المجتمع، دمشق، دار الفكر، ٢٠١١م، الفصل الأوّل تحديداً.

(٢) بايونس، علم الاجتماع والواقع الاجتماعي المسلم، م.س، ص ٤٨.

التعامل العقدي أولاً، وبالمبالغة في المركزية والنزعة الخصوصية ثانياً، الأمر الذي يجعلهما على نقيض ما يقضي به النهج الإسلامي في النظر الاجتماعي، كما سنقف على ذلك بشيء غير قليل من التفصيل لاحقاً.

ج - المقاربة التفاعلية الرمزية:

تعود أصول هذه الطريقة في البحث الاجتماعي إلى النزعة العقلي-ة لـ«جون لوك» (١٦٣٢: John Locke-١٧٠٤)، ومبدأ المعرفة المثالية لـ«كانط» (١٧٢٤: Immanuel Kant-١٨٠٤)، بالإضافة إلى إسهامات جملة من الباحثين في جامعة «ميتشجان» بالولايات المتحدة الأمريكية، وخاصة كتاب «العقل والذات والمجتمع» (mind self and society) لـ«جورج هاربرت ميد» (١٨٦٣-١٩٣١) الذي عدّ المصدر الأساس في علم الاجتماع ذي المنحى التفاعلي حينها.

يُنظر إلى التفاعلية الرمزية على أنّها واحدة من المحاور الأساسية التي تعتمد عليها النظرية الاجتماعية، في تحليل الأنساق الاجتماعية، وهي تبدأ بمستوى تحليل الوحدات الصغرى قبل الانتقال للوحدات الكبرى؛ بمعنى أنّها تبدأ بالأفراد وسلوكهم؛ بوصفهم مدخلاً لفهم النسق الاجتماعي العامّ. فأفعال الأفراد تصبح ثابتة لتشكل بنية من الأدوار. ويمكن النظر إلى هذه الأدوار من حيث هي توقّعات البشر بعضهم تجاه البعض الآخر، ومن حيث المعاني والرموز. وهنا يصبح التركيز إمّا على بنى الأدوار والأنساق الاجتماعية، أو على سلوك الدور والفعل الاجتماعي، من منطلق أنّ على أيّ فرد أن يستوعب أدوار الآخرين من خلال المعاني والرموز التي قد تكون إيجابية أو سلبية^(١).

وهكذا، فإنّ هذه الطريقة في التحليل السوسيولوجي وهي تحاول

(١) لمزيد من التفصيل يحسن الرجوع إلى الموقع الآتي على شبكة الإنترنت: www.socialar.com. وإلى: لومان، نيكلاس: مدخل إلى نظرية الأنساق، ترجمة يوسف فهمي حجازي، بغداد-كولونيا، منشورات الجمل، ٢٠١٠م، القسم الخامس المعنون بـ«الأنساق النفسية والأنساق الاجتماعية»، ص ٢٠٢-

فهم المجتمع الإنساني على أساس الكيفية التي ينظر بها الناس إليه، وكيفية اتخاذ قراراتهم بناءً على ذلك، تدعي أنّ بإمكانها توسيع مجال تحليلاتها؛ لكي تضع يديها على المجتمع ككل؛ بوصفه مجموعة متكاثرة من عمليات التفاعل.

إنّ التفاعلية الرمزية، على الرغم من كونها طمحت إلى تجاوز بعض القصور الذي تميّزت به الطريقتان البنيوية والصراعية السابقتا الذكر تحديداً، إلا أنّها وقعت كذلك في جملة من الاختلالات أبرزها:

- التقليل من شأن الأبنية الاجتماعية، بحيث تجعلها موضوعات ناتجة عن اتجاهات الفاعلين أنفسهم أو بمثابة أشياء تتشكّل نتيجة للتفاعل المتواصل ليس إلا. وبالتالي إقصاء كل العوامل الفاعلة الخارجة عن نطاق الجماعة الماديّة، من قبيل: العامل الديني، والقيمي مثلاً.
- الحرص المبالغ فيه على فهم الذات الفاعلة من خلال التفاعل، بوصفها (الذات) مركباً اجتماعياً صرفاً ليس إلا.
- يبدو أنّ التركيز على الجوانب الاجتماعية فقط جعل من «صورة الفاعل» عند علماء التفاعلية الرمزية صورة مجتزأة، بحيث حصر التفاعليون رؤيتهم للذات من خلال الوجه الاجتماعي فقط، في حين تشير الدراسات الحديثة إلى تكاملية رؤية الشخصية في ضوء ما هو موروث، وما هو مكتسب، في مقابل ما هو مادي ملموس، وما هو معنوي مجرد^(١).

٣ - مظاهر الخلل في علم الاجتماع الغربي :

أ - المبالغة في الاعتداد بالبعد المادي :

لقد مرّ بنا أنّ مجمل الاتجاهات المعاصرة في علم الاجتماع الغربي

(١) انظر في هذا الصدد: فيصل، عباس: الإنسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي، بيروت، دار المنهل اللبناني، ٢٠٠٤م، ص ١٦٨ وما بعدها.

تحو في دراستها وتحليلاتها للظاهرة الاجتماعية منحى اختزالياً تشبيئياً؛ ما يجعلها لا تقبل في دائرة نطاق بحثها إلا ما هو قابل للملاحظة والتجريب والتحقق، متأثرة في ذلك بالنزعة التجريبية العلمية. وتبعاً لهذا «لم يكن المشتغل بالطبيعة الإنسانية والمجتمع من الغربيين مستعداً للتحقق من أن ليس كل المادة المتعلقة بالسلوك الإنساني يمكن ملاحظتها بالحواس، ومن ثمة معرفة كمها وقياسها؛ بحكم أن الظاهرة الإنسانية لا تتكوّن فقط من العناصر المادية الخالصة، إذ العناصر ذات النمط المخالف؛ نمط المعنويات والروحانيات تتدخل لتتحكم فيها، بدرجة كبيرة جداً. وهذه ليست بالضرورة مترتبة على عناصر الطبيعة، ولا يمكن ردّها إليها. إنّها ذات استقلال ذاتي؛ بمعنى أنّها صحيحة في نفسها حتى ولو كانت عناصر الطبيعة المصاحبة تختلف معها وتطغى عليها، ومع ذلك فإنّ وصف العلاقات الاجتماعية لا يكتمل دون الرجوع إليها»^(١).

ومن جانب آخر، فبالنظر إلى أنّ هذه العناصر روحانية، فإنّه لا يمكن عزلها ولا تجريدها من حواملها الطبيعية، مثلما أنّه لا يمكن أن تخضع أبداً للقياس الذي لا يعرف العلم غيره. ولكي يمكن أن يظلّ التحليل ذا طابع علمي فقد ردتّ تلكم العناصر المعنوية والروحية في الواقع الاجتماعي -بشكل تعسّفي- إلى تأثيرها المادّي، مع غياب كليّ للأدوات المنهجية التي يتوسّل بها للتعرف على التأثير الروحي ومعالجته^(٢).

ب - الإفراط في الموضوعية والتجريب:

لما كانت الموضوعية -بحسب الطرح الغربي- تعني عدم التحيز في ملاحظة الظواهر الاجتماعية ودراستها، وعدم التأثير بأيّ ناحية تعصّبية؛ سياسية، أو دينية، أو جنسية، أو طبقية، أو ما شابهها، كما تعني، وتفرض

(١) الفاروقي، العلوم الطبيعية والاجتماعية، م.س، ص ٢٨.

(٢) م.ن، ص ٢٦.

أيضاً، عدم التأثر أو التعاطف مع الموضوع المدروس، ولما كانت مادة علم الاجتماع (التي هي عناصر سلوكية) مشتملة على مكُون من طبيعة مختلفة؛ وهو المكُون القيمي، فإنَّ التغاضي عن ذلك وعدم الاهتمام به يشوّه البحث ويضرب بنتائجه؛ لأنَّ التعاطف معه والانفتاح على قوّته الدافعة شرط لمعرفة، وهو لذلك عنصر ضروري إذا ما أريد للناتج أن تكون سليمة مطابقة للواقع^(١).

ولقد قاد ذلك الخطأ الكبير -توخي الموضوعية الزائدة والعلمية المفرطة- في تعريف حقائق العلوم الاجتماعية إلى خطأ آخر هو: أن أي شخص يقوم بالملاحظة يكون بإمكانه وضع القوانين التي تتحكّم في الحقيقة الاجتماعية، في حال أتباعه القواعد العلمية بطريقة مضبوطة، مع ضرورة التأكّد من إبطال أي نوع من التحيز الشخصي، والامتناع عن إصدار أي حكم سابق، فالحقائق يجب أن تدرك لتتحدّث عن نفسها. ولقد ساد الاعتقاد أنه بمقتضى ذلك التشدّد لن تستطيع الحقائق إلا أن تكشف عن أسرارها، وبالتالي تعدو خاضعة للمعالجة العلمية^(٢).

والذي غاب عن أذهان المغالين في الموضوعية، أو الذي تجاهلوه، أن مادة السلوك الإنساني ليست ميتة جامدة، وإنما هي متحرّكة مفعمة بالحياة؛ بمعنى أنها ليست عديمة التأثير بمواقف الباحث الملاحظ وأهوائه. وعليه، فإنَّ «تفسير هذا التمييز الظاهر من جانب المادة في مواجهة الملاحظ من شأنه أن يوجد في تحليل الإدراك القيمي، ففي إدراك الموضوعات الميتة تكون حواس الملاحظ سلبية تتحكّم فيها المادة تحكماً تاماً، وفي إدراك القيم فإنَّ الملاحظ على العكس، يؤكّد أو يستبعد في ما يتّصل بالمادة بشكل إيجابي لها أو عليها»^(٣). وهكذا تكون الموضوعية العلمية قد أقصت ما يرتبط بالجانب القيمي. وما من

(١) الفاروقي، العلوم الطبيعية والاجتماعية، م. س، ص ٢٨.

(٢) الفاروقي، أسلمة المعرفة، م. س، ص ٣٤.

(٣) م. ن، ص ٢٧.

شكّ في أنّ ذلك التجريد المقصود للعلم الاجتماعي من كلّ اعتبارات القيم الجوهرية قد جعلها قابلة لأن تتأثر بأيّ صنف من أصناف القوى التي تتعرّض لها.

ج - تغليب البعد الشخصي على البعد الجماعي:

من أهمّ العيوب الأخرى التي وسمت -وسيم- أغلب الاتجاهات المعاصرة في علم الاجتماع الغربي نظرتها إلى الفرد على أنه هو الحقيقة الأولى والأخيرة، وهو الموضوع الوحيد الجدير بالبحث العلمي. ومن هنا، فجميع الظواهر الاجتماعية تُردّ إلى وقائع فردية. الأمر الذي يترتب عليه غياب أيّ اعتراف باستقلالية المجتمع -بوصفه بنية- عن أفراد، بالنظر إلى أنّ استخلاص المجتمع كلّ بنيائه ونظمه إنّما يتمّ من أفعال الأفراد وتوجّهاتهم المعيارية^(١). والحال أنّه، كما يرى «إيميل دوركايم» (Émile Durkheim : ١٨٥٨-١٩١٧)؛ وهو أحد كبار علماء علم الاجتماع في الغرب، لا يمكن أن يكون هناك علم اجتماع؛ إلا إذا كان هناك مجتمع، ولا يمكن أن تكون هناك مجتمعات؛ إذا كان الأفراد هم كلّ ما هو موجود. وإذا عدنا إلى الرؤية الإسلامية - على سبيل المقارنة- نجد أنّ من أهمّ مبادئ المنهج الإسلامي في النظر إلى قضايا الإنسان والمجتمع أنّه «ليست هناك أمور شخصية خالصة تتعلق بالفرد لا غير؛ أي ليس هناك قيمة، إذ لا إدراك القيمة ولا تحقّقها يتعلّق بالوعي في لحظته الشخصية. ويؤكد الإسلام أنّ أمر الله، أو أمره المعنوي، هو بالضرورة متعلّق بالمجتمع. إنّ أساساً يتصل بالنظام الاجتماعي للأمة، ويسود من خلاله. وهذا هو السبب في أنّ الإسلام لا ينطوي على فكرة الأخلاقية أو القوى الشخصية التي لا تتحدّد إلا من خلال الأمة»^(٢).

(١) من أبرز التوجّهات التي تسير في هذا المنحى اتجاه «نظرية الاختيار العقلاني» (Rational choice theory)، والاتجاهات «الفيثومينولوجية»، و«الإثنومثودولوجية»، و«التفاعلية الرمزية» (symbolic interactionism)، بالإضافة إلى «نظرية الفعل» (Action theory) عند بارسونز.

(٢) الفاروقي، العلوم الطبيعية والاجتماعية. م.س، ص ٢٩.

وارتباطاً بهذا، فإن معرفة إرادة الله تعالى - كما ذكرت في الوحي - لم يجعلها الإسلام ممكنة إلا بوصفها موضوعاً لمجهود مجتمعي متصل من قِبَل المجتمع عبر الإجماع والتواتر. ومن وجهة النظر الإسلامية، أيضاً، يترادف ما يتصل بنظرية القيم وحضور مفهوم الأمة (الجماعة)، ويتحوّل كل منهما للآخر، ويكوّنان معاً بعداً باطنياً للواقع، بحيث لا يمكن أن تكون هناك معرفة حقّة بذلك الواقع بغير القيمة الأخلاقية، كما لا يمكن أن تكون هناك قيمة دينية أو أخلاقية إلا ضمن الأمة^(١).

إن مدار الأمر إذن في النظرية الاجتماعية الإسلامية - على تقيض التصوّرات الغربية لعلم الاجتماع - حول مسألتين اثنتين، أولاهما: اعتبار الأمة - الجماعة المنطلق الأساس والغاية المثلى للباحث الاجتماعي، ولا قيمة للفرد أو الأمور الشخصية إلا إذا كان موجوداً ضمن مجتمع سليم يحتضنه ويتفاعل معه على نحو إيجابي. أما الثانية: فتتمثل في التلازم القائم بين «التوحيد والمجتمعية»، أو إن شئنا بين البعد الأخلاقي القيمي والبعد الاجتماعي الأممي.

٤ - معالم النظرية الاجتماعية الإسلامية^(٢) :

من المنطلقات الجوهرية التي ينبني عليها التصوّر الإسلامي للمعرفة الاجتماعية بشكل خاصّ وللمعرفة بشكل عامّ، أنّ الانطلاق من القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة شرط أساس للفهم والتحليل، ومن ثمّة إقامة هذا العلم أو ذاك - منطلقات وغايات - على النحو الذي يجب، فتحقق أهمّيته المطلوبة للفرد المسلم والأمة الإسلامية على حدّ سواء. و«إذا ما تجوّهل المفهوم القرآني للعلاقة بين الأخلاقيات وأحداث التاريخ والرواية القرآنية للماضي، فإنّ المؤرّخ المسلم، مثلاً، لا

(١) م. ن، ص ٢٠.

(٢) للتوسّع انظر: ادراوي، العياشي: سؤال الأخلاق...، مجلة الحياة الطبية، العدد ٢٤، شتاء ٢٠١٢ م، ص ٢٢٥ وما بعدها.

يستطيع أن يصوغ مفهوماً إسلامياً لتاريخ. وبالمثل لا يمكن أن تظهر مدرسة إسلامية في علم الاجتماع؛ إذ إن علماء الاجتماع المسلمين لا يحللون مادتهم بالرجوع إلى المفهوم القرآني للقيم المطلقة والحقوق والواجبات والالتزامات الإسلامية. وبالطريقة نفسها ليس من الممكن إقامة مدرسة إسلامية في علم النفس إذا تحوَّشِي أو تُجوَّهَل المفهوم القرآني عن الطبيعة الإنسانية. والشيء نفسه صحيح بالنسبة للعلوم الاقتصادية والسياسية؛ ذلك أنه لا النظام الرأسمالي المؤسَّس على الفائدة، ولا النُظْم الفاشية المتصلِّبة للنظام السياسي والاقتصادي الماركسي يمكن أن يكون مقبولاً للمسلم»^(١).

استناداً إلى ذلك، يمكن الإقرار-حسب بعض أهل الرأي- بأن علماء الإسلام اليوم هم علماء الاجتماع المسلمون؛ بوصفهم هداة وقادة وهبوا الإدراك الواضح للرؤية المحمدية، ولحكمة الآباء التي أظهروها في شروحهم، ولمعرفة الحقائق الحديثة فحازوا بذلك منزلة المخططين لإستراتيجية الأمة، والمصمِّمين لمستقبلها، والمرَّيين لها بعامة، ولقيادتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية بخاصة. باختصار إنهم العلماء الذين يتخذون الأمة موضوعاً لدراساتهم بكل نشاطها؛ بوصفها أمة، ودراساتهم هي «العلوم الأمية»؛ أي تلك الفروع من المعرفة التي تدرس السلوك الإنساني في تأثره بالمجتمع وتأثيره فيه^(٢).

إنَّ عالم الاجتماع مزوَّد بمنطلقات إسلامية، لذا فالأنموذج الإلهي في الشؤون البشرية هو موضوع هذا الانتباه والعناية المتَّصلِّين، كما هو موضوع الأمل والتطلُّع. وعليه، إنَّ كلَّ تحليل علمي للواقع الإنساني، وفق هذا المنظور، إنَّما يحاول أن يكشف الأنموذج الإلهي الموجود بالقوَّة في الشؤون البشرية، وأن يبرِّر ذلك الجزء الفعلي منه أيضاً. ومعنى كونه ليس علمياً أنه لا يترك الجوانب القيمة في المقاربة والتحليل، كما أنه-بشكل

(١) الفاروقي؛ ناصيف، العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية، م.س، ص ١٥.

(٢) م.ن، ص ١٩.

دائم- ناقد للواقع في ضوء الأنموذج الإلهي^(١).

تأسيساً على هذا، يبدو جلياً أنّ المكوّن القيمي - الأخلاقي عنصر محوري في النظر الاجتماعي وفق الرؤية الإسلامية؛ لدرجة أنه يستحيل تصوّر بناء نظرية اجتماعية أو تأسيس علم اجتماع إسلامي دونما استحضار لذلك المكوّن الجوهرية. وإذا تبين هذا، تبين معه كذلك أنّ أيّ تجريد أو سلخ للعلوم الاجتماعية من اعتبارات القيمة إنّما يذهب بها رأساً، ويجعلها مفتوحة أمام مختلف المؤثرات، كما حصل في الفكر الغربي^(٢).

إنّ الإسلام إذن، فريد في بعده الاجتماعي. ففي مقابل الأديان الأخرى يعرف الإسلام الدين بأنّه شأن خاصّ بالحياة ذاتها؛ بزمانها، ومكانها، وبعملية التاريخ. معلناً أنّها بريئة، وخيرة، ومرغوب فيها؛ لأنّها من خلق الله تعالى، كما أنّها منّة منه. ومن هنا، فإنّ الإسلام يعلن أنّ الشأن الحياتي نفسه، ومسألة الزمان، والمكان، وعملية التاريخ؛ كلّ ذلك يدخل في نطاق الدين، كما أنّه أساس التقوى والصالح عند حسن تصرّف الإنسان فيه، مثلما أنّه لبّ العقوق والفساد عند تعاطي الناس معه على عكس مراد الله تعالى. ومن ثمّ، فإنّ الدين الإسلامي وثيق الصلة بكلّ معطيات الزمان والمكان؛ لكونه يسعى لضبط كلّ ما يتعلّق بالتاريخ وسائر المخلوقات^(٣).

وبالنظر إلى هذا، فإنّ الإسلام يؤسّس نظريته الاجتماعية على تحقيق غاية سامية تتمثّل في: حفظ حقوق الناس وضمّانها؛ إجمالاً وتفصيلاً، لذا يؤكّد على ضرورة وجود النظام الاجتماعي في ما لو أراد الإنسان تحقيق هذا الهدف. وإلى جانب كون الاجتماع الإنساني شأناً فطرياً، فإنّ الدين الإسلامي يضيف إلى تلك السجية إدراجه ضمن باب الضروريات.

(١) الفاروقي؛ ناصيف، العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية، م.س، ص ٢٢.

(٢) لمزيد من الاطلاع في هذا المجال، انظر: رسالة الفاروقي المعنونة بـ«صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية» المشار إليها آنفاً ضمن هذه المقالة.

(٣) الفاروقي، التوحيد، م.س، ص ١٦٠.

فالنظام الاجتماعي - أو كما يصفه البعض بـ«الأمة أودار السلام»- هي الغاية العليا للإسلام في الحياة الدنيا؛ بزمانها ومكانها. وعلاقة الأمة بالدين الإسلامي ليست حيوية فحسب، بل حاسمة. ودليل هذا أنّ جزءاً يسيراً من الشريعة الإسلامية يتعلّق بالشعائر والعبادات والأخلاقيات الشخصية المحضة، بينما يتعلّق الشطر الأكبر منها بالمعاملات التي هي شؤون اجتماعية في جوهرها^(١).

ومفاد ذلك: «أنّ الشطر الأعظم من أحكام الشريعة الإسلامية يتعلّق بالنظام الاجتماعي. علاوة على أنّ الجوانب الشخصية من الشريعة الخاصّة بشعائر العبادات، وبالشعائر ذاتها، تكتسب في الإسلام بعداً اجتماعياً من الخطورة بمكان، إلى حدّ أنّ إضعافه أو إنكاره يمثل تعطيلاً لها بحكم طبيعتها تلك»^(٢).

إنّ النظام الاجتماعي إذن، وفق هذا التصوّر، هو بمثابة القلب من جسد الإسلام؛ لأنّ الأولوية معقودة عليه في مقابل ما هو شخصي (فردى). وحقيقة، إنّ الدين الإسلامي يعتبر ما هو شخصي شرطاً ضرورياً سابقاً لما هو اجتماعي، إلاّ أنّه يعتبر كذلك -من جانب آخر- أنّ الشخصية الإنسانية التي تقف عند ما هو فردي ضيق ولا تتجاوزه لما هو اجتماعي فسيح؛ شخصية متكبّة للصرط المستقيم. ويتفق الإسلام، في هذا الإطار، مع كلّ الأديان التي تُعنى بغرس القيم. ويؤكد أنّ تلك القيم ضرورية بشكل مطلق، بل هي الشرط اللازم لكلّ فضيلة، ولكلّ صلاح. بيد أنّ تفرد الدين الإسلامي ها هنا إنّما هو كامن في كونه يرى أنّ تلك القيم تظلّ عقيمة -هي والسعي إليها- ما لم يحقق من يتحلون بها زيادة فعلية في خير الآخرين، وصالحهم في المجتمع، وفعاليتهم في الحياة العامّة^(٣).

(١) الفاروقى، التوحيد، م.س، ص ١٦١.

(٢) م.ن، ص ١٦٣.

(٣) م.ن.

أ - أركان قيام النظام الاجتماعي وفق الرؤية الإسلامية:

- ركن التوحيد: مقتضى الإقرار بأنه لا إله إلا الله هو الإيمان به سبحانه؛ خالقاً، ومالكاً، وحكماً، للوجود كله بلا شريك. ويترتب على هذه الشهادة الإقرار بأن الإنسان إنما خُلِقَ لغاية تتمثل في تحقيق الإرادة الإلهية المتعلقة بهذا العالم الذي تتخذ منه الحياة البشرية مسرحاً لفعالها الحرّ. ويقتضي ذلك من المسلم الإقبال على الخير بشتى صورته، والابتعاد عن الشرّ بكلّ وجوهه؛ استجابة للأمر الربّاني الموجّه للصالح الدنيوي والفلاح الآخروي. يقول تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(١).

وهذا الأمر الإلهي هو الميثاق المنشئ لهذه الأمة، والذي تستمد منه دستورها؛ بوصفها رابطة بشرية غايتها تحقيق الإرادة الإلهية في أرض الواقع. وهذه الأمة مؤسّسة كونية؛ بما أنّها أداة تحويل الشقّ الأعلى من تلك الإرادة (البعد الأخلاقي منها) إلى تاريخ؛ أي إلى وقائع وأحداث. ولما كان الفعل الأخلاقي يستلزم حرّية الفاعل المؤمن؛ فإنّ الأمة، التي هي بمثابة رابطة لفاعلين مؤتمنين أخلاقيين، لا بدّ أن تكون مفتوحة وحرّة، ومرشد حياتها الوحيد هو الإرادة الإلهية التي هي مبرّر وجودها ذاته^(٢).

ومعنى هذا أنّ وجود الأمة-المجتمع- مقوم ضروري؛ لتحقيق الإرادة الإلهية، أو تجسيد القيم على أرض الواقع؛ بما هي (أي الأمة) بنية بشرية مترابطة تعمل وفق المشيئة الإلهية، وتتجسّد فيها السنن الربّانية.

- ركن الأخلاق: ترتبط الأخلاق بمدى التزام صاحبها بها في لحظة عدم الإفصاح عنها، وارتباطها تبعاً لذلك بحالة وعيه. ولا حكم على

(١) آل عمران: ١٠٤.

(٢) الفاروقي، التوحيد، م، س، ص ١٧٠.

تلك النية في هذه المرحلة إلا ضمير صاحبها وربّه العليم بها. وهذا هو السبب في ضرورة ارتكاز أي نظام مؤسس على أخلاق النية؛ أي على «نظام شرف» - على حدّ تعبير الفاروقي - الحَكم في ظلّه على الدوام هو ضمير الشخص^(١).

أمّا ما يتعلّق بـ«أخلاقيات العمل» فالأمر مختلف؛ ذلك أنّه في ميدان العمل يتمّ تقليب معطيات الزمان والمكان ضمن سياقات محدّدة، ويتمّ إنجاز آثار قابلة للقياس يمكن في ضوئها الحكم على الفعل باستحقاق الثناء أو الذم. وعليه، فتدخّل القانون هنا ليس أمراً اختيارياً فحسب، بل هو ضروري؛ بما يستتبعه من متطلّبات تشمل مؤسّسات البحث والتشريع والدعوة، ونظام قضائي متعدّد الدرجات، وآليات تنفيذية، وغيرها. وهذه الآليات لا محالة، من مقوّمات المجتمع (الأمة) ومتضمّنة في وظائفه.

ومن البديهي أنّ هذه الأجهزة وتلك الآليات لا يجب أن تستغني، بأيّ حال من الأحوال، عن الضمير. بل يظلّ دوره فيها قائماً، تماماً كدوره في أخلاقيات النية. وكلّ ما في الأمر أنّه يتعيّن أن تُضاف إليه الآلية التشريعية والقضائية والتنفيذية؛ لتحكم ظاهر حياة البشر في ظلّ المجتمع. فتلك الآلية لا تحكم نوايا الخاضعين لها، بل تحكم انحرافهم عن «منظومة سببية الخليقة»، وتحريكها باتجاه يعزّز التوازن الكوني الطبيعي، أو يضرّ به. ومعنى هذا أنّ الإسلام إنّما وضع القانون؛ لحكم ظاهر ما وراء الضمير، وأقام القضاء والدولة؛ لحكم ما وراء دور دور العبادة ورجال الدين؛ بوصفهم نماذج للرشد ومعلمين ناصحين^(٢).

- ركن الأمة: ينتج عن اعتبار الإسلام أن قوام الأمر الأخلاقي الديني هو تحويل معطيات الزمان والمكان على نحو إيجابي نفعي، وأنّ الأمانة التي حملها الإنسان ذات طابع أخلاقي؛ ينتج عن ذلك استحالة وجود الإسلام دون الجنس البشري ودون هذا العالم الدنيوي.

(١) الفاروقي، التوحيد، م.س، ص ١٧١.

(٢) م.ن، ص ١٧٢.

فتحقيق الشق الأخلاقي من الإرادة الربانية ممكن فحسب في سياق علاقات إنسانية متبادلة كتلك التي تقوم بين أعضاء نظام إنساني اجتماعي. إن مادة أي قيمة أخلاقية هي عند التدقيق؛ نسيج العلاقات الإنسانية والمعاملات بين البشر... فالمجتمع كما نعرفه شرط ضروري للأخلاقية. ولا يقل هذا المجتمع أو يزيد عن كونه سياقاً يتعامل فيه أفراد أحرار، يؤثرون على نحو متبادل بعضهم على البعض الآخر وعلى بقية الموجودات. والمجتمع بالأحرى شرط للفلاح الديني^(١).

ومن جانب آخر، لا يمكن لأي مجتمع أن يوجد وأن يستمر في المدى الطويل دون المقوم الأخلاقي. فلن يكون هناك مفر، في مثل تلك الحالة، من تحقق ما أذنبه «طوماس هوبز: ١٥٨٨-١٦٧٩» (Thomas Hobbes) من «حرب الجميع ضد الجميع».

- ركن التفاعل القيمي: مما لا يحتاج إلى برهان أن تحقيق الإرادة الإلهية يتطلب المعرفة بها أولاً. إلا أن المعرفة المطلوبة على المستوى الفردي تختلف عن تلك المطلوبة على المستوى المجتمعي. ودليل ذلك: أن الإرادة الإلهية المتعلقة بالفروض العينية الفردية مختلفة عن الإرادة الإلهية المرتبطة بالفروض الكفائية الجمعية.^(٢)

إن المردود القيمي للسعي الفردي يختلف عن السعي الجماعي؛ وعليه ففي ظل المجتمع يختلف موضع أي قيمة معينة على سلم القيم، عنها في المنظور الفردي؛ باعتبار ضرورة إعادة النظر في كل شيء على ضوء المصلحة الاجتماعية. ومن هذا المنظور تقوم علاقات قيمية جديدة بين مختلف القيم.

ب - تميز المقاربة الإسلامية للنظام الاجتماعي:

إن الصورة الجدلية التي يقدمها الدين الإسلامي عن المجتمع

(١) الفاروقي، التوحيد، م.س، ص ١٧٢.

(٢) للتفصيل انظر: الفاروقي، التوحيد، م.س، ص ١٧٢ وما بعدها؛ الفاروقي وناصيف، العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية، م.س، الفصل الأول تحديداً.

الإنساني والحياة البشرية صورة قوامها التدافع بين مبدأ الخير ومبدأ الشر، أو بعبارة أخرى بين من جاؤوا بالهدى الرباني لتأسيس مجتمع عادل سليم، ومن وقفوا معارضين لذلك المشروع الاجتماعي العام الذي تحمّل الأنبياء والرسول ﷺ جميعهم مسؤولية إقامته، «ولمّا كان الأنبياء ﷺ قادرين على إقامة النظام العادل، فإنّ خلفهم سرعان ما نسوا مع مرور الزمن، ما عرفوه من الرسالة الصحيحة. لذا كانت الحاجة إلى رسول جديد يتناسب مع التطور الثقافي الذي انتهى إليه المجتمع الإنساني بعد مرور فترة من الزمن. وأخيراً، ومع اتّصال معيّن للتطور الثقافي الإنساني، جاءت آخر صيغة للحياة الاجتماعية في الإسلام وأشملها على يد النبي محمد ﷺ. وهكذا فإنّ نظرة الإسلام إلى المجتمع الإنساني نظرة ملتزمة عقائدياً»^(١).

وباعتبار خصيصة الالتزام العقدي ليس المجتمع الإنساني فقط نظاماً، وإنّما الوجود كله كذلك. يقول تعالى: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْتَهُ بِقَدَرٍ﴾^(٢). وما جاء الإسلام إلا لتشبيد نظام اجتماعي وأخلاقي وفكري...، على قدر كبير من الأحكام والتماسك، يتحرّك وفق ضوابط مصدرها الوحي الإلهي والهدى الرباني. لذا، فأيّ نظام اجتماعي - أنموذج اجتماعي - يخرج عن ذلك الطراز هو مجتمع واقع لا محالة في تناقض وصراع يؤدّيان به حتماً إلى التمزّق والتفكك والهلاك على كافّة المستويات.

وإذا تبيّن هذا، تبيّن معه كذلك أنّ الإسلام ليس مجرد صيغة عبادات فقط. إنّهُ أيضاً طاعة حكم الله في العلاقات الإنسانية من جميع جوانبها؛ اقتصادياً، وسياسياً، وأسرياً، وغيرها. وعليه، فأيّ انتهاك مقصود لهذه القواعد لا يعرّض صاحبه لعقوبة المجتمع فقط -بالإضافة إلى عقاب الآخرة- بل إنّهُ يزرع بذور التدمير الذاتي في هذا العالم. وبما أنّ الإسلام هو القانون الطبيعي للتعامل الإنساني فلو لم يطبّقه مجتمع إسلامي ما،

(١) بايونس، علم الاجتماع والواقع الاجتماعي المسلم، م. س، ص ٥١

(٢) القمر: ٤٩.

فإن هذا المجتمع يتَّجه بشكل آلي إلى الظلم والاندحار، ومن جانب آخر حتى لو طبَّق هذا القانون مجتمع غير إسلامي فإنه ينتعش ويستقيم حاله^(١).

وبناءً على هذا، فإنَّ أيَّ محاولة لجعل علم الاجتماع موسوماً بالصفة الإسلامية يجب أن يحدِّد العلاقة بين الموضوع المدروس من جهة والأنموذج الاجتماعي الإلهي المناسب له من جهة أخرى. وبالنظر إلى أنَّ «الأنموذج الإلهي» هو القانون العامُّ أو المثال المنشود، فإنَّ الواقع العيني يلزم أن يحقِّقه ويستجيب له. وفي هذا الصدد يتعيَّن ألا يعزب عن بالنا أنَّ دراسة ما هو كائن متحقِّق فعلياً ينبغي ألا يغفل ما يجب أن يكون؛ بمعنى أنَّ الأنموذج الإلهي ليس أنموذجاً نظرياً مجرداً سماوياً لا علاقة تربطه بالعالم الإنساني، بل إنه واقعي من جهة كون الله تعالى قدَّر احتواء الواقع إياه واستيعابه له؛ أي بما هو وجود فطري زرعه الله في الفطرة الإنسانية؛ فرداً وجماعة، وفي الأمة من حيث هي تيار متواصل ممتدُّ للوجود ينقله العمل المعنوي إلى نطاق الفعل والتاريخ. ومن هنا، فإنَّ معيار التمايز بين التوجُّه الغربي في علم الاجتماع ونظيره الإسلامي هو الاتجاه بالبحث والتحليل صوب الكشف عن الأنموذج الإلهي الموجود بالقوَّة في الواقع الإنساني^(٢). فهذا الأنموذج هو مجال الاهتمام والبحث المستمرِّين بالنسبة للباحث الاجتماعي المسلم، كما أنَّه موضوع التطلُّع والأمل؛ لكونه ينبغي أن يظلَّ ممارساً لنقد الواقع البشري على ضوء الأنموذج الإلهي بشكل متّصل، بما يمكن من إصلاح اختلالاته (الواقع)، والارتقاء به لمستوى أسمى.

ووفق هذا المنظور يبقى في وسع عالم الاجتماع المسلم «أن يضع نقداً جديداً لعلم الاجتماع الغربي؛ لأنَّ الولاء للوسائل والغايات النفسية انحدر بعلم الاجتماع الغربي إلى دراسات استراتيجية، تؤدِّي إلى أهداف

(١) بايونس، علم الاجتماع والواقع الاجتماعي المسلم، م.س، ص ٥٢.

(٢) الفاروقي، العلوم الطبيعية والاجتماعية، م.س، ص ٢٣.

واضحة لا يدعي أحد أنه من الممكن إثباتها نقدياً. أمّا عالم الاجتماع المسلم فإنه من خلال التزامه بالإسلام لا بدّ أن ينظر إلى الإنسان على أنه خليفة الله، واجبه بالفعل أن يحقق القيمة في التاريخ. وهكذا فإن علم الاجتماع الإنساني يمكن أن يصبغ العلم بالصبغة الإنسانية، وأن يعيد المثال الإنساني إلى حياة الإنسان الذي عوّده علم الاجتماع الغربي أن يرى نفسه «دمية» لا حيلة لها، في أيدي قوى عمياء^(١).

إن استحضار مفهوم الاستخلاف (الإنسان خليفة الله في أرضه) إذن في التحليل الاجتماعي، والنظر إلى الواقع البشري يفرض الاعتراف بالإنسان على أنه موجود في ملك يحكمه الله؛ قيمياً وغيبياً، كما يفرض أنّ كلّ معرفة موضوعية للعالم معرفة لإرادته وصنعه وحكمته، وكلّ إرادة إنسانية وكلّ جهد إنساني؛ بأمره وبإذنه؛ كما يقتضي مبدأ التوحيد في أبعاده الكلية.

وعلى هذا فعلماء الاجتماع المسلمون مطالبون بأن تكون تحليلاتهم ودراساتهم دراسات مقارنة؛ سواء داخل المجتمع الإسلامي أم بينه وبين المجتمعات غير الإسلامية؛ استناداً إلى رؤية دينية صريحة، وليس رؤية علمانية مادية خالصة للمجتمعات الإنسانية، إذا ما أريد لعلم الاجتماع الإسلامي أن يختلف - ويجب أن يكون مختلفاً - عن منهجية التناول في علم الاجتماع الغربي. ومعلوم أنّ «البحث الاجتماعي الغربي لا يزال حتى اليوم يهتدي بافتراضات تنزل بالدين إلى أحد النظم الكثيرة في المجتمع. وبسبب هذه الافتراضات لم يسمح البحث مطلقاً بالنظر في التأثيرات الأعلى والأوسع للدين في المجتمع. إنّ ما نحتاجه هي استراتيجية للبحث تتحدّى ولا تتبّع هذه الافتراضات الخاصة بالدين والمجتمع»^(٢).

وفي غياب توافر هذا المطلب لن يكون في استطاعة علم الاجتماع

(١) م.ن، ص ٨٤.

(٢) بايونس، علم الاجتماع والواقع الاجتماعي المسلم، م.س، ص ٥٧.

الإسلامي - وهو يسير على خطى علم الاجتماع الغربي - أن يحلل الإسلام؛ بوصفه ديناً، بل لعله يجد صعوبات جمّة في دراسة المجتمعات الإسلامية نفسها؛ لأنّ النتائج في مجال العلوم الإنسانية وثيقة الصلة بالمرجعيات، والمناهج، والتصوّرات، والآليات، لذا فهي تثبت بثباتها، وتتغيّر بتغيّرها.

على هذا الأساس، فإنّ اجترار مفاهيم علم الاجتماع الغربي، التي تعكس روح المجتمع الصناعي خلال القرن التاسع عشر، والمجتمع الرأسمالي في النصف الأوّل من القرن العشرين، تظلّ غير ذات جدوى، بل عديمة القيمة بالنسبة للبحث الاجتماعي الإسلامي؛ وذلك لغياب القواسم المشتركة بين خصائص تلك المجتمعات والمجتمعات الإسلامية؛ فكرياً، وعقيدة، وسلوكاً.

لذا ينبغي أن تحلّل القيم والعلاقات الخاصّة التي تبلورت في مجتمعنا، والتي تتطابق مع جوهر الحياة والسلوك الاجتماعي والحقائق الموجودة في المجتمع، والكيان العقدي الحامل لهذا المجتمع، مع الأخذ في الاعتبار صورة المجتمع التي تشكّلت في التاريخ الإسلامي. كلّ ذلك ضمن إطار النظرة التوحيدية للعالم - كما مرّ بنا - بما هي نظرة تشكّل الأساس الفكري والعقدي لمختلف العلوم الإنسانية، وبخاصّة علم الاجتماع.

يقول الدكتور علي شريعتي في هذا الصدد: «التوحيد برمته منزّل من السماء إلى الأرض، وهو يقتحم المجالات التعليمية والتحليلية والبحث والجدل الفلسفي والكلامي والعلمي، ليتنازع مع بقية المفاهيم الاجتماعية، ويطرح نفسه وما تنطوي من قضايا في ثناياه، ليعيّن العلاقة بين المجموعات البشرية، والعلاقة بين الطبقات، وعلاقة الفرد بالمجتمع، والأبعاد الاجتماعية المختلفة، والبنية الفوقية والتحتية للمجتمع، والمؤسّسات الاجتماعية والسلوك، والعلاقات الاجتماعية والعائلية والفردية والطبقية، والمسؤوليات الفردية والجماعية إزاء المجتمع، لتصبح لهذه المجتمعات الاجتماعية

ركائز فكرية في التوحيد. وبصورة عامة، فالتوحيد يُعدّ الحجر الأساس للعقيدة، والترسانة الفكرية لبناء المجتمع التوحيدي»^(١). ولا شك أنّ هذا النهج الفكري المتميّز في مبادئه وغاياته، مفيد بالنسبة إلى كلّ عالم اجتماع مسلم يصبو إلى أن يخرج عن «النظرة اللاتوحيديّة» العلمانية -المادية التي يتأسّس عليها البحث الاجتماعي الغربي، بالنظر إلى أنّه نهج- كما هو بيّن- يقدّم مبدأ التوحيد بأرضية اجتماعية، كما يربط بين فهم المجتمع ومفهوم التوحيد. الأمر الذي يجعل علم الاجتماع في المنظور الإسلامي - كما تجلّى عند شريعتي- انعكاساً للنظرة إلى العامّ. لقد كان يرى في هذا العلم حرباً مستمرة بين «التوحيد الاجتماعي» و«الشرك الاجتماعي» على امتداد التاريخ. و«كما هو الحال في النظرة التوحيدية للكون، التي تعني التوحيد في العالم، فإنّه بتحليل الوحدوية في الوجود، يقوم في المجتمع هذا النوع من التحليل للتجمّع البشري. وبالشكل نفسه الذي يطرح فيه التوحيد في ساحة الوجود للنظام الكوني - وهو عامل للنضال ضدّ القوى الداعية للتفرقة والتضادّ، وأرباب الأنوار -، ولقوى الغيبية وما وراء الطبيعة، المؤثّرة في تقرير مصير الإنسان والمجتمع؛ عُرف التوحيد في المجتمع البشري أيضاً، بصفته عاملاً مضنّداً للأرباب الموجودين على وجه الأرض، والمسيطرين على مصائر الناس، والغاصبين لقدراتهم، والذين يعيّنون النظم الاجتماعية، وشكل حياة الأفراد، والطبقات والعلاقات الاجتماعية. وبعبارة واحدة عامّة هو الشرك الإنساني»^(٢).

وبالجملة، فإنّ من المداخل الأساسية لعلم اجتماع إسلامي الانطلاق من مبدأ التوحيد؛ بأبعاده المختلفة، غير المفصول عن مبدأ الاستخلاف الإنساني، وما يقتضيانه من استحضار للجانب القيمي الروحي، والمعطى الأممي المنفتح الذي تتنفي في نطاقه مختلف النواظم المحدودة الضيقة

(١) شريعتي، علي: مسؤولية المثقّف، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٥م، ص ٤٤.

(٢) م. ن، ص ٤٥-٤٦.

والاعتبارات الفردية الماديّة، في مقابل بروز معالم «الأنموذج الإلهي» الذي جاء به الوحي الربّاني، أساساً للتعامل الإنساني؛ تفكّراً ونظراً، وعملاً وفعلاً، وتمثلاً وتطبيقاً.

إضافة إلى هذا، ينبغي أن تكون النظرية الإسلامية ذات جوهر نقدي بحيث تنزع نحو التفكير والتحليل للواقع الإنساني؛ بهدف خلق التمايز وتحقيق التجاوز، كما ينبغي أن تكون استراتيجية تسعى للتخطيط للمستقبل؛ لأجل الاقتراب ما أمكن من الأنموذج الإسلامي المبتغى.

ج - الأنموذج الاجتماعي السليم في المنظور الإسلامي:

من المسلمّ به أنّ مختلف التيارات الفكرية والتوجّهات الفلسفية التي قدّمت أطروحات بشأن الإنسان والعالم، حاولت اقتراح أنموذجاً للحياة الاجتماعية، وبسط نظريات في الأحداث والظواهر الإنسانية؛ استناداً إلى خلفيات ومرجعيات محدّدة، ووفق تصوّرات وتوجّهات معيّنة بينها من الاختلاف والتباين أكثر ممّا بينها من التوافق والانسجام، من قبيل: الماركسية، والرأسمالية، والليبرالية، والعلمانية، وما شابهها. إلا أنّه يبقى - في نظرنا - الأنموذج الإسلامي هو الأكثر تميّزاً وتقرّداً من بين تلك النماذج كلّها؛ سواء بالنظر إلى الأساس العقدي للفلسفة التي ينبني عليها، أم بالنظر إلى طبيعته وخصائصه، بل وحتى باعتبار أبعاده ومقاصده الموجهة له.

فوق الرؤية الإسلامية يُعدّ المجتمع سليماً إذا ما تضمّن أنموذجاً محدّداً للحياة تتحقّق فيه الوحدة الاجتماعية على أساس الوحدة الوجودية الأنطولوجية؛ لقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ آتِفُقُوا رَبِّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَأَتَقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾^(١). ولقول الرسول الأكرم ﷺ: «مثل

المؤمنين؛ في توأدهم، وتراحمهم، وتعاطفهم، مثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى^(١). ومعنى هذا ألا يكون تشكّل الجماعات أو ارتباط الأفراد في مثل هذه المجتمعات على أساس القرابة؛ كما في المجتمعات التقليدية، أو وفقاً للعقد الاجتماعي (contrat social)^(٢)؛ كما هو الحال في المجتمعات الحديثة، فيؤدّي ذلك إلى وقوع تصادم مع القيم الطبقية، ونوع التصنيف الاجتماعي السائد داخل هذه المجتمعات^(٣).

ولذلك فإنّ الأنموذج الاجتماعي السليم، كما تعرضه الرؤية القرآنية، هو المجتمع (الأمّة) الذي يسير بثبات إلى الله تعالى، مع التسليم الكامل، والرضا، والموافقة التامة، وليس على أساس العلاقات العنصرية، أو المصالح الشخصية، أو الاستغلال البشع والتعامل الظالم الذي ينبذه القرآن نبذاً مطلقاً^(٤).

والجدير بالذكر أنّ العديد من مظاهر العنف وأوجه الاختلال في العلاقات الإنسانية منشؤها هيمنة الفكر المادّي على فلسفة حياة تلك المجتمعات، على اعتبار أنّ الإصرار على حماية المصالح غير المحدودة وتأمينها يترتب عليه امتداد دائرة العلاقات التعاقدية، وارتفاع منسوب الرقابة على الأفراد والعلاقات الإنسانية، لذا تغدو عليه مسألة خرق القوانين والمخالفات والصراعات والعنف والعقوبات المميّزات الأساسية لمثل هذه المجتمعات.

(١) النيسابوري، مسلم: صحيح مسلم (الجامع الصحيح)، لاط، بيروت، دار الفكر، لات، ٨، كتاب البر...، باب النهي عن السباب، ص ٢٠.

(٢) مصطلح العقد الاجتماعي من أكثر المصطلحات التي ترددت على امتداد تاريخ أدبيات الفكر الإنساني منذ القدم وفي عدّة مجالات مختلفة منه: ابتداءً من ظهوره في فلسفات سقراط وأفلاطون (٤٠٠ ق.م)، ومن ثمّ دراسته وبلورته بشكل «نظرية علمية» على يد بعض علماء الاجتماع، أمثال: (توماس هوبز ١٥٨٨-١٦٧٩م)، و(جون لوك ١٦٣٢-١٧٠٤م)، و(جان جاك روسو ١٧١٢-١٧٧٨م) تحديداً الذي له نظرية متكاملة تحمل الاسم نفسه في هذا الصدد، لتظهر في ما بعد ذلك انعكاساته: بوصفه رمزاً محرّكاً لأحداث سياسية غيرت مجرى التاريخ، مثل: (الثورة الفرنسية ١٧٨٩).

(٣) علم الهدى، جميلة: النظرية الإسلامية في التربية والتعليم، تعريب عباس صافي، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ج ٢، ٢٠١١م، ص ١١٢.

(٤) م. ن، ص ١١٨.

وعلى نقيض هذا، فإنَّ الأساس الذي يقوم عليه الأنموذج الاجتماعي السليم- كما أوضحنا- هو مبدأ التوحيد، ﴿فَاللَّهُمَّ إِلَهُ وَحْدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا﴾^(١). من حيث كونه (أي التوحيد) لا يعني فقط معرفة الفرد بوحدانية الله تعالى، بل يدلُّ على تحقُّق هذا التوحيد في وعي ذلك الفرد ونفسه، ومن ثمَّ تتغيَّر ذاته؛ لتصبح تجلياً من تجليات الحقِّ، ويصير المجتمع- نتيجة لذلك- فضاءً لبروز التوحيد وظهوره^(٢). فتتنظم العلاقات، وتضبط التوازنات في شتى المناحي والاتجاهات؛ سواء ضمن الدائرة الضيقة التي تضم النفس والأهل أم ضمن الدائرة الأوسع بما تشمله من أفراد ومؤسسات، بل وحتى من كائنات غير آدمية. وتبعاً لهذا، فإنَّ الفرد في إطار الجماعة (الأمَّة) هو على الدوام في علاقيتين اثنتين متكاملتين؛ إحداهما: عمودية تصله بخالقه تعالى، وهي أساس وجوده وتصرفاته الحياتية. وثانيتهما: أفقية تربطه بمن سواه من المخلوقات البشرية وغيرها. إلا أنَّ ما يحتاج إلى تأكيد هو أنَّه فوق الرؤية التوحيدية- لا استقامة للعلاقة الثانية إلا باعتدال الأولى واتزانها. والموجَّه الأساس في هذا السياق قوله تعالى: ﴿وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾^(٣).

وبناءً على هذا، فالعلاقة الروحية بين الإنسان وبين الله تعالى هي التي تفرز العلاقة الاجتماعية، وهذه بدورها تربط ما بين الإنسان وأخيه الإنسان. وكما سبق البيان في فقرات سالفة، أنَّ هذه العلاقة تظهر في صورة القيمة الأخلاقية التي هي وجه من أوجه تحقُّق الشقِّ السامي من الإرادة الإلهية. من هنا، يمكن النظر إلى العلاقة الدينية والعلاقة الاجتماعية من الناحية التاريخية على أنَّهما حدث، ومن الوجهة الكونية على أنَّهما عنوان لحركة تطوُّر اجتماعي واحد. وبالتالي فالعلاقة التي

(١) الحج: ٢٤.

(٢) علم الهدى، النظرية الإسلامية في التربية والتعليم، م.س، ص ١٢٢.

(٣) آل عمران: ٢٥.

تصل الفرد بالمجتمع (المحلي أو الكوني) هي في حقيقتها ظل للعلاقة الروحية في المجال الزمني والمكاني^(١).

إنّ المجتمع القويم حسب ما تفرض الرؤية الإسلامية- من جانب آخر- هو ذلك الذي يقوم على أساس من التكافؤ والتكافل، أو إن شئنا، على «التراحم»؛ بما يقتضيه من تجاوز التعلّق بالأشكال المادّية والحسيّة لتعامل الناس في الواقع الإنساني إلى التعلّق بأشكاله الأخلاقية والمعنوية. ومن هناك تقديم «المكوّن المعنوي» في ذلكم التعامل على المكوّن، أو الاعتبار، المادّي، على نحو يجعل صفة «المواطنة» الضيقة ترتقي إلى مرتبة «المؤاخاة» الفسيحة^(٢). ما يعطي للأنموذج الاجتماعي الإسلامي بعده الكوني الممتدّ المنفتح الذي تذوب فيه كلّ الاعتبارات؛ سواء أكانت عرقية، أم طبقية، أم جنسية، أم مادية، بل وحتى دينية؛ بوصفه أساساً للتعامل؛ تمثلاً وامتثالاً للأنموذج الربّاني: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾^(٣)، الذي يضمّ مبادئ ثلاثة جوهرية، وهي «مبدأ التوحيد»، و«مبدأ الكونية» ثمّ «مبدأ التراحم»، من حيث هي أركان البناء الاجتماعي وثوابت تشكّل المجتمع الإنساني. ومن هنا نجد الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام يقول في نهج البلاغة في كتاب له عهد به إلى واليه على مصر (ملك الأشتر): «[الرعية أو الناس]... صنفان: إمّا أخ لك في الدين، وإمّا نظير لك في الخلق»^(٤)؛ على سبيل الدعوة إلى الاهتمام بشأن الناس جميعاً، وحسن معاملتهم، من جهة. وإقراراً، من جهة أخرى، بأنّ المسلم منجذب بعاطفة الأخوة الإنسانية إلى من حوله من عباد الله. وهذا الانجذاب الوجداني هو الذي يحدّد سلوك الشخصية

(١) بن نبي، مالك: ميلاد مجتمع، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٦م، ص ٥٦-٥٧.

(٢) عبد الرحمن، طه: روح الحدائث- المغرب- الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦م، ص ٢٢٧.

(٣) الفاتحة: ١-٢.

(٤) الرضي، الشريف محمد بن الحسين بن موسى: نهج البلاغة (الجامع لخطب الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام) وحكمه ورسائله، شرح ابن أبي الحديد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مؤسسة إسماعيليان، لات، ج ١٧، الكتاب ٥٢، ص ٣٢.

الإسلامية، ويجعل المجتمع الإسلامي مبانياً لما سواه من المجتمعات التي لا تملك خصائص ومميزات تصطبغ بالمسؤولية تجاه الآخرين؛ لأنه «متى استحضر المسلم في نفسه أن علاقة الله الرحمان به علاقة قرب روعي ليس كمثلته قرب، تقوى لديه الشعور بالمسؤولية حيال القرب الإلهي؛ فيتولى هذا الشعور تقوية إدراكه؛ للقربة الموجودة بينه وبين غيره من الناس، كما يتولى توسيع نطاق هذا الإدراك حتى يشمل قرابته للمخلوقات جميعاً»^(١). الأمر الذي ينعكس تعميماً للخير، وإصلاحاً في الأرض، وتعارفاً بين الناس؛ فيكون بذلك المجتمع الشامل خيره، المتعددي صلاحه وإصلاحه، المتجدد التعارف فيه، كما يريد رب العالمين القائل في الكتاب الحكيم: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(٢)، والقائل أيضاً: ﴿يَتَأَيَّأُ النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^(٣).

خاتمة:

كان الغرض من هذه المقالة توضيح المرتكزات الأساسية للنظرية الاجتماعية في التصور الإسلامي؛ بما هي معالم في طريق صياغة «علم اجتماع إسلامي» مبانين في مبادئه ومنهجه ومقاصده لنظيره في العالم الغربي. وقد اقتضى منّا ذلك التأكيد، أولاً، على الحاجة الماسّة لأسلمة العلوم عامّة، وعلم الاجتماع على جهة التخصيص (بوصفه متطلباً من متطلّبات استئناف النهضة التي بدأها الأسلاف، ومدخل من مداخل تحقيق الصحوة المعرفية الفكرية)، قبل بسط الفهم الغربي لعلم الاجتماع من حيث هو علم ذو توجه ماديّ تجريبي منزوع كلياً من صفة

(١) عبد الرحمن، روح الحداثة، م.س، ص ٢٤١.

(٢) آل عمران: ١٠٤.

(٣) الحجرات: ١٢.

«القيمية والروحية»، على نحو ما تبين من التوجّهات الثلاثة التي تمّ عرضها؛ مناقشة وتقويماً.

وبالجملة فقد قاد البحث ضمن هذه المقالة إلى النتائج التالية:

- إنّ أسلمة علم الاجتماع ضرورة ملحة يفرضها الوضع الحالي للأمم الإسلامية؛ بما هو وضع يتطلّب إصلاحاً فكرياً وعلمياً في مقام أول؛ بوصفه شرط من شروط فك الارتباط غير السويّ بعلم الاجتماع الغربي، والابتعاد - ما أمكن - عن تحليلاته وتصوّراته، من ناحية، وحيازة قدر من الاستقلال العلمي من ناحية ثانية؛ لأنّه لا استقلال لأيّ أمة من الأمم مع وجود التبعية الفكرية و«الاستعمار الثقافي».
- إنّ علم الاجتماع الغربي، بصورته التي هو عليها، إنّما تشكّل في ظلّ فكر الحداثة الغربية وما رافقها من سيادة للنظر العلماني بما يقتضيه من استبعاد للدين، وإعلاء من شأن المادّية، وتركيز على النزعة الفردانية، فضلاً عن الإفراط في الموضوعية والتجريبية. الأمر الذي يجعل مرجعيّاته ومنطلقاته مغايرة، بشكل شبه كليّ، لمرجعية البحث الاجتماعي الإسلامي ومبادئه.
- إنّ علم الاجتماع الحديث، في صيغته الغربية، لا يفتقد إلى ما يكفي من الدقّة فحسب، وإنّما هو مضلّ في فهم المجتمعات الإسلامية وتحليل بنياتها ونظمها التي تتأسّس عليها. ما يحتمّ إيجاد طريقة جديدة في تناول الواقع المجتمعي للإنسان المسلم، والتي لا يمكن أن تكون إلا طريقة إسلامية.
- إنّ المبدأ الأساس الذي يقوم عليه النظر الاجتماعي في المنظور الإسلامي هو الانطلاق في الفهم والتحليل من القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة؛ أي أنّ ظهور منهج إسلامي في علم الاجتماع رهين بالرجوع إلى المفهوم القرآني للقيم المطلقة، والحقوق، والواجبات الإسلامية، والعلاقات الإنسانية، ونماذج التعامل؛ كما يحدّدها الوحي الربّاني.

- إن الالتزام العقدي والربط بين التوحيد والمجتمعية، من جهة، واستحضار «النموذج الإلهي» أثناء مقارنة الواقع الاجتماعي الإنساني في ضوء مبدأ الاستخلاف ببعديه القيمي الأخلاقي والجماعي الأممي، من جهة أخرى، من أهم خصائص النظرية الإسلامية في الاجتماع. فضلاً عن كونها نقدية في جوهرها، استراتيجية (تروم التخطيط للمستقبل) في عمقها.

- إن الأنموذج الاجتماعي السليم وفق الرؤية الإسلامية هو ذلك الأنموذج الذي لا يتأسس على قاعدة المصالح المادية والاعتبارات العنصرية أو الطبقية، وإنما يقوم على «أرضية توحيدية» تضمن تماسكه، وتمده بأسباب القوة والمناعة، كما تهيئه لاستيعاب مجمل القيم الخيرة والمبادئ الإنسانية النبيلة؛ من تعاون، وتكافل، وإيثار، وتراحم، وما شابهها من تجليات التخلق الإنساني في أسمى صورته وأرقى مظاهره. تخلق ينعكس تعارفاً وتعاوناً من جهة، وإعماراً للمحيط الإنساني عامه وخاصه، من جهة أخرى.