قراءة في كتاب
منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية*
تأليف: محمد محمد امزيان

دعاء محمود فينو**

هذا الكتاب في أصله، دراسة قدمها الباحث لنيل درجة الدكتوراه من قسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة سنة 1408هـ/1987م، وقام المعهد العالمي للفكر الإسلامي بتقديمه للمثقف العربي المسلم في عام 1991م، ضمن سلسلة الرسائل الجامعية.

يعرض المؤلف للمساجلة القائمة بين المنهجين المتقابلين في العلوم الاجتماعية، الوضعي والمعياري. ويقدم قراءة ناقدة لكل منهما، في ضوء أصول النشأة التاريخية الغربية، ثم ينقضهما بمحاكمتهما إلى أسسهما الأيديولوجية والمنهجية. ولا يقف نقده عند من يمثل هذين المنهجين من الغربيين ، بل هو يطال كذلك، ممثليهما في الوطن العربي، متسائلا عن إمكانية إيجاد بديل منهجي لهما في العالم العربي الإسلامي.

وهو لا يكتفي بالنقد والتساؤل، بل نجده مؤيداً، لأي جهد يعرض مشروع علم اجتماع إسلامي بديل، مقدماً الدلالات المنهجية التي تؤيد هذا التوجه. وهذا المطلب المنهجي الذي ينادي به الباحث، كان باعثاً مهماً في تأكيده على أهمية مراعاة الضوابط المنهجية في البحث الاجتماعي لأسلمة العلوم الاجتماعية، ومن ثم نحو صياغة منهجية لدراسة التراث الاجتماعي في الإسلام.

---

* امزيان، محمد محمد. **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991.

** دكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة بيرمنجهام- بريطانيا. 2004 م، عضو هيئة تدريس في كلية تدريب عمان-الأردن، duafino@yahoo.co.uk

ولعل هذه المقدمة المختصرة التي بدأنا بها مراجعتنا، تثير لدى مثقفينا أسئلة معرفية مهمة، حول علاقتنا بالآخر والإفادة من معارفه، وما هي الضوابط التي تحكم هذه العلاقة. ومن هنا نجد أن دراسة الباحث، تقدم أنموذجا مهماً لجهد عربي، إسلامي المرجعية والتوجه، ومنفتح على الآخر الغربي، ضمن ضوابط منهجية مدروسة.

يضم الكتاب أربعة أبواب: **الباب الأول**، "نقائص وسلبيات الميثودولوجيا الوضعية،" التي يعني بها الباحث: "مجموع المقولات المنهجية المتبعة في الدراسات الاجتماعية الوضعية، سواء في العالم الغربي أو الشرقي؛ إذ تتفق هذه المقولات، رغم الاختلافات الجزئية القائمة بينها، على ضرورة النظرة المادية للعالم والإنسان والحياة. وتبني الأسلوب الحسي، الذي يراد به إقصاء كل أسلوب معرفي آخر، يعتمد الدين مصدراً معرفياً في الحقل السوسيولوجي."[1] وبهذا المنحى الذي يسلكه الباحث، نجده يتخذ موقفاً حكمياً أولياً، في حديثه المستفيض عن نقائص المنهجية الوضعية الغربية في العلوم الاجتماعية. وهو عندما يركز على السياق التاريخي لهذه المناهج، ومصادرها ونشأتها التاريخية في الغرب، على يد سان سيمون (1760- 1825) وأوجيست كونت (1798- 1857) ثم أخيراً إميل دوركايم (1858 – 1917)، يؤكد أن هذه النشأة، لم تكن إلاّ وليدة سياق تاريخي متناسب مع أزمات المرحلة، ومرتبط بأسبابها، ويؤكد أيضاً أن هذه النشأة، جاءت بديلاً عن المنهج اللاهوتي ومتناقضة مع الدين. وهو يجد أن هذا المنحى المنهجي، الذي اتخذته الميثودولوجيا الوضعية، يجعلها "تقع في كثير من السلبيات التي تحول بينها وبين بلوغ درجة كافية من العلمية والموضوعية،"[2] التي جعلت علماء الاجتماع لاحقا "كَهَنَةَ الدين الجديد."[3]

ويهدف الباحث من خلال عرض سلبيات هذه المنهجية الوضعية، إلى ضبط هذه

---

[1] امزيان، محمد محمد امزيان. **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**، مرجع سابق، ص19، 29.

[2] المرجع السابق، ص 29 انظر كذلك أمثلة تفصيلية عرض لها الباحث في تناوله لكل من هذه المناهج والإصابات المنهجية التي أصيبت بها. انظر مثلا ص47، ص49، ص55.

[3] المرجع السابق،، ص61.

السلبيات والنقائص، للإفادة منها في أية دراسة إنسانية واجتماعية مرتقبة. وهو مع ذلك يسجل اعترافاً بفضل السوسيولوجيا الوضعية،[4] فهي قد "حققت كثيراً من المنجزات، وعمّقت معرفة الإنسان الأوروبي في كثير من المجالات."[5] وهو على الرغم من ذلك، يؤكد أن دراسته لا تحفل بتعداد إيجابيات هذه المنهجية الوضعية، كما أنه لا يهدف إلى تسجيل منجزاتها، لأنه يجد أن العالم العربي والإسلامي نُكب بسلبياتها في دراساته الاجتماعية، فعلم الاجتماع في بلادنا، في نظر الباحث، ليس إلاّ وليد الاستعمار.[6] وهو عندما يمضي بنا في قراءته للمناهج الغربية، يُثبت، وفق المنهج التحليلي "النتائج التي انتهت إليها الوضعية، وأنها ظلت غارقة في التأملات الميتافيزيقية، التي لا تقل خطراً عن الفكر اللاهوتي الذي حاربته."[7] وهذه النتيجة التي وصل إليها الباحث، تنسجم مع النتائج السابقة، التي قدمها منتقدو المناهج الوضعية في الغرب نفسه، ويضرب الباحث مثالاً على ذلك من خلال كارل مانهايم؛ إذ يقول: "إن الفلسفة الوضعية ألزمت نفسها بأحكام ميتافيزيقية وأنطولوجية، بالرغم من ادعائها بأنها تقف موقفاً معارضاً ضد التحيزات والمزاعم الميتافيزيقية. ولعل إيمانها بالتقدم وواقعيتها الساذجة في حالات خاصة أمثلة على تلك الأحكام الأنطولوجية."[8]

وعندما يتحدث الباحث عن المناهج الغربية في علم الاجتماع، لا يقف عند منهج خطاب واحد في التوجه الغربي للعلمانية، فهو ينتقد النظامين الاشتراكي والرأسمالي، فضلاً عن انتقاده النظريات الأخرى في علم الاجتماع مثل؛ نظرية الانتقاء الطبيعي، ونظرية مورجان في الوراثة، والنظرية الماركسية، والنظرية التطورية وغيرها الكثير. كما أنه يجعلنا نتلمس التناقضات بينها، فكل منها تنقض الأخرى، مبدية نقائصها المنهجية، أو تتجاوزها

---

[4] المرجع السابق،، ص61.
[5] المرجع السابق،، ص29.
[6] المرجع السابق،، ص30.
[7] المرجع السابق،، ص77.
[8] المرجع السابق،، ص80.

مضيفة لها لتعلن التفوق عليها.[9] ولعل أسباب صراع هذه المناهج، كما يلخصها لنا الباحث، تتمحور حول انعدام إطار مرجعي موحد، والاقتصار على التفسير الأحادي، والتضخم المذهبي.

وفي ضوء ذلك يُبرز الباحث النقيصة الكبرى لعلم الاجتماع الغربي، وهي ماثلة في خضوعه لخدمة الأهداف الاستعمارية. ويشكل هذا المعطى النظري لمنتج علم الاجتماع، خطاباً يوظف في خدمة الأهداف الاستعمارية. وبهذا نستطيع القول: "إن الأهداف الأيديولوجية من أخطر العقبات التي تعترض طريق علم الاجتماع، ومن أخطر السلبيات التي تحول بينه وبين أداء مهمته العلمية، وتحوله إلى أداة لتحقيق غايات مخصوصة، وخدمة أهداف محددة سلفا."[10] وهذا يعني أن علم الاجتماع غدا أداة خطابٍ يرافق الغزو العسكري، فالسيف لا بد له من فكر يسوقه، والبندقية لا بد لها من أيديولوجيا توجهها، وبهذا تبدو اللغة العلمية لهذا الخطاب، لغةً متحيّزة، تفقده خصوصيته العلمية الموضوعية، وتجعله أداة أيديولوجية لا نثق بنتائجها، ولا نستشعر نزاهتها في الكشف عن الحقيقة، فضلا عن الركون إليها وسيلة علمية. والحال كما نقل الباحث عن ألن تورين قوله: "إن علم الاجتماع لن يفرض نفسه إلاّ عندما يضمحل صوت الأيديولوجيا السائدة، وفيما عدا ذلك يظل مضايقاً ومنفياً."[11]

أما **الباب الثاني**، فيتحدث فيه الباحث عن "تمثيل المدارس الاجتماعية في الوطن العربي والإسلامي والبديل المنهجي"، وأبرز فيه أثر المدارس الوضعية الغربية على التيار العلماني في العالم العربي "والأسس التي يقدمها لإعطاء تبرير مشروع لاقتناعاته الوضعية والعلمانية، وتأكيد مشروعية التصورات والمنطلقات المادية تجاه القضايا الإنسانية، والمشكلات الاجتماعية."[12] كما أظهر الباحث هذا الأثر جلياً، في محاكاة التيار العلماني

---

[9] المرجع السابق،، ص115-129.

[10] المرجع السابق،، ص129.

[11] المرجع السابق،، ص130.

[12] المرجع السابق،، ص21.

العربي لنظيره الغربي، في مناوأة كل ما يتصل بالدين. ويرى الباحث أن التيار العلماني العربي يغفل، في هذه المحاكاة، ما يتصل بالتحول التاريخي الثقافي لنشأة هذه المناهج الوضعية في الغرب، التي تشكلت فيها العقدة الانفصالية بين العلم والدين، ورفض كل ما هو ميتافيزيقي، فهما في التجربة الغربية وفي سياق الغرب التاريخي، ضدان لا يجتمعان. وهذه العقدة بين العلم والدين، كانت نتيجة لاضطهاد الكنيسة للأسلوب العلمي في التفكير، وسيطرة "قوالب التفكير الأرسطي الصوري"[13]، إلى جانب التحالف بين النظامين الإقطاعي واللاهوتي. ويغفل التيار العلماني العربي أن تقويض ذلك النظام اللاهوتي، كان ممكناً لصالح العلم "بدخول البحث التجريبي من العالم الإسلامي إلى العالم الأوروبي،"[14] وهي شهادة ينقلها الباحث عن العالم سان سيمون.

وقد عرض الباحث تحليلاً عميقاً لتلك الأسس التي اعتمدها العلمانيون، وبيَّن كيف عكست بدورها تأثيراً سلبياً على دراسة التراث السوسيولوجي في الوطن العربي والإسلامي، بكل ما حملت من ايجابيات وسلبيات واختلافات، وهي تكرار للنظريات الاجتماعية الغربية المختلفة. وهذا التأثير السلبي لم يتكون عَرَضاً أو صدفة، بل هو في تحليل الباحث، ناشئ عن التبعية المذهبية لعلم الاجتماع الوضعي، وفرض تساؤلا نقديا مهماً في جدوى هذه التبعية، بعد أن تمخضت آثارها السلبية، وظهرت الحاجة المتزايدة لمناهج اجتماعية بديلة لتلك الوضعية، التي ينبغي أن تكون أصيلة المنشأ والانتماء.

ولإيجاد هذا البديل تمحورت هذه الجهود في اتجاهين. وهذان الاتجاهان –في قراءة الباحث–متعارضان مبدئياً ومنهجياً، وهما متمثلان في كل من: الاتجاه القومي الذي ينادي بعلم اجتماع عربي، ويعلن أنه "ينطلق من "خصائصنا القومية ويعالج قضايانا، ويهتم بمشكلات الوطن العربي"،[15] والاتجاه الإسلامي، الذي ينادي بعلم الاجتماع الإسلامي، الذي تمتد جذوره العقدية في الأساس التشكيلي للأمة على مدى قرون.

---

[13] المرجع السابق،، ص34.

[14] المرجع السابق،، ص37.

[15] المرجع السابق،، ص21.

ويعرض نفسه "إطاراً أيديولوجياً عقائدياً في مقابل الأيديولوجيتين الرأسمالية والماركسية."[16]

ويجد الباحث أن العودة إلى الذات العربية، بوصفها مرجعية يلتزم بها، قد تصدم الداعي إليها؛ إذ إنها في نهاية الأمر ذوات متعددة، تشكلت من "موروث هائل عن التراكمات والرواسب... التي تكونت روافدها من ثقافات وعادات متباينة. والدعوة إلى الذات العربية بالشكل الذي انتهت إليه في العصر الحالي، هي عودة إلى ذوات مختلفة ومتعددة بحسب الخلفيات العقائدية، التي انتهت إليها القومية العربية، والتي جعلت منها قطاعات أيديولوجية متعارضة ومتأرجحة بين اليمين واليسار."[17] هذا المأخذ الجوهري قد يضاف إليه، كما يرى الباحث، تساؤل "يتمركز عما إذا كانت القومية– أية قومية– نظرية متكاملة منهجياً وفكرياً وأيديولوجياً، تقوم في مقابل النظريات الأخرى، وتخالفها في المنطلقات المنهجية والفكرية والأيديولوجية، وتؤسس تحليلها الاجتماعي على ميثودولوجيا مستقلة."[18]

والحقيقة، أن النقد المركزي الذي يوجهه الباحث للقراءة الاجتماعية للتراث العربي، ينصبُّ على "الإنتاج الفكري والأدبي الذي خلَّفه العلماء الإسلاميون، الذين لم تكن لهم صلة بالقومية بالمعنى المعاصر."[19] وأية قراءة متأملة فيما بعد العصر الإسلامي، الذي عاشته الأمة العربية، يجب أن يُنَقَّب عنها "في مجموع الثقافات التي استوردتها القومية التي تقوِّض الثقافة الإسلامية داخل المجتمع العربي، تلك الثقافة المضادة التي فرضوها على هذا المجتمع، بمعزل عن قيمه وتراثه الفكري وثقافته الدينية."[20] وإلى جانب هذا كله، تبرز قضية لا تَخْفَى أهميتُها، وهي أن "القومية نزعة عرقية، وليست اتجاهاً مذهبياً أو نظرية متكاملة... ومن الصعب أن تقوم القومية بوصفها مفهوماً عرقياً بديلاً منهجياً يحل محل

---

[16] المرجع السابق،، ص212.
[17] المرجع السابق،، ص213.
[18] المرجع السابق، ص214.
[19] المرجع السابق،، ص218.
[20] المرجع السابق،، ص218.

النظريات العالمية."[21]

ثم يمضي الباحث قائلاً: "إننا نؤكد –ومع إصرار– أن الذي يعطي لعلم الاجتماع العربي أصالته فعلاً، لا يكمن في حبسه داخل الحدود الجغرافية العربية، وإثارة القضايا التراثية والثقافية المتعلقة بالتاريخ الحضاري للأمة العربية فقط. ولا يكمن في إجراء المفاضلات بين مناهج الشرق والغرب، واختيار نموذج دون آخر حسب ما تمليه الأهداف القومية. إن الذي يضمن أصالة قيام علم اجتماع عربي فعلاً، هو مدى ارتباطه بوعائه الحضاري، ومدى حضور الخلفية العقائدية التي ينتمي إليها، فضلاً عن قدرته على تجسيد أصالته، التي بمقدورها مواجهة الزيف العقائدي الذي تمارسه النظريات الوضعية، وإخراجه من ضيق القيود الخارجية والعرقية، ليتجاوز القضايا العربية فكراً وتراثاً وواقعاً، ويصبح منظوراً شاملاً ورؤيةً منهجيةً، تكون حاضرة على كل مستويات التحليل، سواء تعلق الأمر بقضايا الوطن العربي، أو بثقافته وتراثه الاجتماعي، أو بقضايا إنسانية عامة تتجاوز هذه الحدود وهذه الثقافة.

إن هذه المهمة الصعبة، هي التي ينتظر أن يقوم بها علم الاجتماع الإسلامي، بوصفه بديلاً منهجياً. فإذا كانت القومية، قد أفلست في دعوتها إلى حضور العقل العربي الضيق على المستوى النظري والمنهجي والجغرافي، فإننا ندعو إلى حضور العقل الإسلامي بتصوره المتكامل، والممتد إلى كل القطاعات الإنسانية والثقافية.[22] ويجد الباحث أن الذي سوغ لهذه النتيجة السلبية، التي يقاسي مُرّها دعاةُ الخيار القومي، هو "الرضوخ للمقررات العلمانية التي تملي على الاتجاه القومي تصوراته، بالإضافة إلى التعصب ضد الإسلام ومذهبيته."[23]

هذا الموقف المنهجي المفصلي، من البديل القومي، الذي يقف عنده الباحث في خطابه، يظل مهيمناً في مناقشته للجهود الدؤوبة السابقة، لإيجاد علم اجتماع إسلامي.

---

[21] المرجع السابق،، ص220.

[22] المرجع السابق،، ص226.

[23] المرجع السابق،، ص226.

فهو بطموحه إلى علم اجتماع إسلامي، لاَ يسقُط تابعاً للنظريات الغربية من جانب، أو يُسلَب خدمةً لأيديولوجيات شرقية أو غربية تمليها مصالح هذا القطر أو ذاك. لذلك نجده يتناول وجهات النظر الداعية إلى أسلمة العلوم الاجتماعية بعين النقد تحليلاً وتقييماً؛ إذ يجد فيها تفاوتاً على مستوى العمق والتحليل، وعلى مستوى وضوح الرؤية والتصور، أو الفهم الذي يحمله الباحث لمعنى أسلمة العلوم الاجتماعية من حيث المفهوم. وهو عندما يتناولها جميعاً، لا يشك "في إخلاص هذه الجهود، وقصدها إلى تأصيل منهج إسلامي متميز في تناول القضايا الاجتماعية. ولكنَّ ذلك لا يعني أن جهودها جاءت موفقة في تحقيق هذه الأهداف، وذلك لأسباب موضوعية؛ إذ إن هذه الأبحاث قام بها أساتذة متخصصون، ولكنهم وقعوا تحت تأثير المدارس الاجتماعية الوضعية، ولم تكن لهم رؤية واضحة، فجاءت محاولاتهم تتسم بنوع من التلفيق. على أن البعض الآخر من هذه البحوث، تشعر فيها وضوح الرؤية وتحررها من التبعية المذهبية، ولكنها تعطي فهماً خاصاً لمعنى أسلمة العلوم الاجتماعية، حيث تربطه بالمشكلات المرتبطة بالتراث والثقافة والمحيط الإسلامي.

غير أنَّ طائفة من المؤلفين أدركوا المعنى الحقيقي لأسلمة العلوم الاجتماعية، الذي يتمثل في ضرورة حضور العقل الإسلامي، في التحليل والتفسير وإخضاع الأفكار الاجتماعية للمذهبية الإسلامية، وجعل الخلفية العقائدية الإسلامية، حاضرة في طرح القضايا الاجتماعية، سواء تعلق الأمر بقضايا التراث العربي الإسلامي، أو بمشكلات المجتمع العربي الإسلامي، أو بقضايا إنسانية عامة. وعلى هذا الأساس، يمكن أن نميز على العموم بين وجهتين من النظر في أسلمة العلوم الاجتماعية: الأولى تقوم على أساس موضوعي؛ أي ربط أسلمة العلوم الاجتماعية بالمواضيع المتصلة بالإسلام تراثاً وواقعاً وفكراً، والثانية تقوم على أساس منهجي عقائدي؛ أي ربط أسلمة العلوم الاجتماعية بالعقائدية الإسلامية."[24]

[24] المرجع السابق،، ص227.

والباحث يرى أن البحوث التي تبنَّت وجهة النظر القائمة على الأساس الموضوعي، أصيبت منهجياً لتأثرها بالنظريات الغربية كالفرنسية وغيرها، حتى بعد إدراك القائمين على هذه البحوث لنقاط الضعف في تلك النظريات، إلى جانب حصر بعض هذه الدراسات فهمها لأسلمة العلوم الاجتماعية "بقضايا تتصل بالبيئة الإسلامية وتغيب فيه (أي في هذا الفهم) الرؤية المذهبية والخلفية الإسلامية في التحليل؛"[25] أي غياب المنطلق العقائدي. وهذا بدوره يؤدي، في رؤية الباحث، إلى "نتائج متناقضة لمقررات المذهبية الإسلامية، في الوقت الذي تقع فيه الدراسة داخل علم الاجتماع الإسلامي."[26]

ويمضي الباحث في قراءته للجهود الكثيرة والمتنوعة لوجهة النظر الوضعية، مؤكداً على المنطلق الإسلامي، الذي يجد فيه الباحث الحماية من منزلقات التبعية المنهجية، لأنه هو ذاته الذي سيمكّن من إيجاد علم اجتماع إسلامي، يشكل بديلاً متكاملاً ومناقضاً قوياً للنظريات الوضعية الغربية المنشأ في عصرنا الحاضر. لذلك نجد الباحث يبارك الجهود التي تتجه نحو تبني المنحى العقدي، التي يرى فيها انسجاماً تاماً مع مسيرة إسلامية العلوم الاجتماعية، ويعبر عن ذلك بقوله: إنها "محاولة موفقة في طريق أسلمة العلوم الاجتماعية، وتأسيس منهج إسلامي، يستجيب لمقررات العقيدة والتصورات، التي تفرضها المذهبية الإسلامية في فهم قضايا الإنسان والمجتمع."[27] ويمثل لهذا الجانب، الدكتور علي بشارات، والدكتور علي شريعتي، والدكتور إسماعيل راجي الفاروقي، فأنتجت جهودهم جمعية علماء الاجتماع المسلمين. إلا أن هذه الجهود التي تعتمد حضور عقيدة التوحيد في العلوم الإنسانية، محفوفة بمضايقات العلمانيين؛ إذ يرون أنفسهم أوصياء على الفكر الإسلامي. وَلَعلَّ هذا الحصار يُعدّ أقوى العوائق في وجه انطلاقة هذا الاتجاه، فالعلمانية لا تزال مسيطرة على توجيه المراكز العلمية المتخصصة، وتوجيه الدراسات الجامعية في العالم الإسلامي، وتوجيه النشاط الثقافي على كل المستويات."[28]

---

[25] المرجع السابق،، ص229.

[26] المرجع السابق،، ص230.

[27] المرجع السابق، ص237.

[28] المرجع السابق،، ص240.

ولعل مما يؤكد غياب الوعي في الأمة الإسلامية، تجاه هذا الخطر الذي يهيمن عليها، والقائم على أيدي العلمانيين "أن أول معهد عالي متخصص يهتم برعاية الفكر والثقافة الإسلامية، نشأ خارج الحدود الجغرافية للعالم العربي والإسلامي، وهو المعهد العالمي للفكر الإسلامي بأمريكا، الذي أنشأه مفكرون إسلاميون وأساتذة جامعيون في الجامعات الغربية، وأول معهد يتعرض لقضايا الفكر الإسلامي، بشكل منظم وموسع كما تعبر عن ذلك غايات المعهد وأهدافه."[29] والباحث يضع نفسه مع أصحاب هذا التوجه الأخير في أسلمة العلوم الاجتماعية.

وهو في **الباب الثالث** من كتابه، يقدم "مجموعة ضوابط تقوم بديلاً منهجياً عن المنهج الوضعي."[30] وتهدف هذه الضوابط إلى "إيجاد نوع من الانسجام الداخلي بين النظرية الاجتماعية، والنظرية الإسلامية، حتى تأتي هذه النظرية موافقة للأصول الإسلامية في خطها العام، ونتحاشى بذلك المفارقات المنهجية، التي يمكن أن يقع فيها الباحث المسلم للتعارض الموجود بين النظريات الاجتماعية وعقيدته الإسلامية."[31] وهذه النظريات كما يرى الباحث، لا ينبغي تجاوزها، إلا أنه لا بد من الحذر في التعامل معها، مما يعني أنه لا ينبغي علينا أن نلتزم بكل المقررات التي انتهت إليها. فهو سيتعامل معها كما يتعامل مع أي "تراث فكري فيه الكثير من السلبيات والايجابيات."[32]

ويتحدث الباحث عن هذه الضوابط قائلاً بأنها "ليست سوى مجموعة من المؤشرات أو المعالم التي استخلصتها من السلبيات والنقائص الميثودولوجية الوضعية، فهي في مجموعها تتلخص في ضرورة النظرة الواعية حتى لا يقع الباحث المسلم في هذه السلبيات والنقائص، وحتى يستطيع الخروج من الحلقة المفرغة التي ظل يدور فيها الباحث

---

[29] المرجع السابق،، ص242.

[30] المرجع السابق، ص244.

[31] المرجع السابق، ص247.

[32] المرجع السابق، ص247.

الاجتماعي في عالمنا الإسلامي، لالتزامه بالقوالب الشكلية للنظريات الوضعية."[33] ويرى الباحث ضرورة إعادة تحديد مفهوم العلمية، من حيث كونه ضابطاً أولياً لهذه المهمة، مذكراً بأن النظرة التي وجهت لمفهوم العلمية، كانت "تكمن في التخلص من كل تفكير بوصفه تفكيراً لاهوتياً أسطورياً مناقضاً للنظام العلمي. وبذلك وضعت العلوم الإنسانية أمام الخيار الصعب، بحيث فُرض عليها النموذج الطبيعي، بوصفه طريقاً وحيداً لتحقيق علميتها، وكل خروج على هذا الطريق يفقدها مصداقيتها العلمية. وبذلك تحولت النزعة العلمية من أسلوب في البحث، إلى اعتقاد في العلم التجريبي، بوصفه طريقاً وحيداً للمعرفة، يقوم بديلاً للنظام الديني وينقض مفاهيمه... إن علماء الاجتماع بسلوكهم هذا المسلك المتطرف، يفترضون أن الموضوعات التي يدرسونها، لها طبيعة مادية، ويفترضون أفراداً عديمي الإرادة، يخضعون لجبرية القوانين الاجتماعية التي تقابل القوانين الطبيعية، ومن ثم فهم يتوقعون أن يقيموا دراساتهم على التجربة وحدها، دون سواها من الوسائل المعرفية. لقد تحولت هذه الرؤية إلى قناعة مبدئية."[34]

ويرى الباحث أن هنالك فوارق موضوعية ومنهجية بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، ويؤكد أن هذا التمايز بين المجالين "لا يعني بالضرورة أن عدم إمكانية تطبيق النموذج الطبيعي في العلوم الإنسانية ينفي عنها صفة العلمية،"[35] فالظواهر الإنسانية، ليست في واقعها مظاهر حسية، تخضع للملاحظة أو غيرها من الوسائل التجريبية. والمذهبية الإسلامية تتفق مع هذا التوجه، "إن المذهبية الإسلامية تقرر أن الحقيقة العلمية ليست حكراً على التجربة، وأن الوجود الواقعي ليس حكراً على الوجود المادي، وأن التزام الأسلوب العلمي في دراسة الظواهر الاجتماعية، لا يتحول بالضرورة إلى الاعتقاد في العلم طريقاً وحيداً مشروعاً ورفض ما عداه. وهذا المنطق يقودنا إلى نتيجة مخالفة لما انتهت إليه الميثودولوجيا الوضعية، وهي أنه ليس من الضروري أن يكون هناك نوع واحد

---

[33] المرجع السابق، ص248.

[34] المرجع السابق، ص249.

[35] المرجع السابق، ص251.

من العلم، وبالتالي فليس من الضروري أن نتحدث عن شكل واحد من أشكال العلمية."[36]

هذا الحديث عن سبيل آخر للمعرفة العلمية ينقلنا إلى الضابط الثاني، وهو ضرورة اعتبار الوحي ضمن المصادر المعرفية لعلم الاجتماع. وهذا يضع الدين في الواجهة من جديد، بمعنى أن الدين يقدم "منهجاً كاملاً ومتكاملاً يسعى إلى تنظيم علاقات الناس ضمن تصور متميز."[37] وبهذا نجد الباحث يقدم (مفاصلة) أكيدة مع الاتجاهات الوضعية والعلمانية، فعنده "أن العلمانية التي استخدمت وسيلة أيديولوجية، شيء طارىء في حياة الإنسان، وأن الأصل في ذلك هو الدِّين."[38] وبهذا يعود الوحي السماوي مصدراً أساسياً ضمن المصادر المعرفية، "ومن ثم وجب أن نعرض القضايا المتعلقة بعلاقة الدِّين بالعلم، في صورته العلمانية، في شكل معاكس للشكل الذي تطرحه العلمانية والوضعية؛"[39] لأن الوحي هو القادر على تصحيح أخطاء علم الاجتماع، كما لديه القدرة "على إعطاء إجابات محددة لكثير من تلك القضايا الاجتماعية، التي كانت مثار جدل حاد بين المدارس الاجتماعية المتباينة."[40] كذلك يؤكد الباحث على أن "هناك نقطة أساسية لا بد من الإشارة إليها، وتتعلق بما يسمى بالبحوث أو التجارب الرائدة. وهي نوع من التجارب يلجأ إليها الباحث لمعرفة ايجابيات أو سلبيات المشروع الذي سيكون محط التجربة، باستطلاع النتائج التي سينتهي إليها. وكثير من النتائج المرجوة من هذه التجارب، يكون الوحي حاسماً فيها، ويغني عنها أو هو يستبعدها على الإطلاق، لأن الحلول التي تطرحها تكون معارضة لنصوص الوحي ومخالفة لتوجيهاته الاجتماعية والتربوية، وهي غالبا ما تكون موجهة من قبل العلمانيين."[41]

---

[36] المرجع السابق، ص259.

[37] المرجع السابق، ص265.

[38] المرجع السابق، ص265.

[39] المرجع السابق، ص266.

[40] المرجع السابق، ص267.

[41] المرجع السابق، ص298.

وإذا كان اعتماد الوحي أساسياً في المعرفة الاجتماعية، فلا يمكن أن يتصور هذا الاعتماد، بمنأى عن ضرورة التزام المذهبية الإسلامية القائمة على التوحيد، "وهذا الضابط يشكل الأساس الاعتقادي والإطار النظري والأيديولوجي الذي يحدد البحث الاجتماعي ويوجهه، والذي تنتظم فيه الدراسات الميدانية الجزئية، والذي تفسر في إطاره كل القضايا الاجتماعية، فهو يقابل الإطار النظري والأيديولوجي والعقائدي لكل من النظريتين الاجتماعيتين: الرأسمالية والماركسية، بحيث يُعد هذا الضابط بالفعل، بديلاً منهجياً يقلب كل التصورات والآراء حول الإنسان والمجتمع، ويعطيها بعداً مغايراً للبُعد الذي تقدمه بقية النظريات والذي يأخذ شكلاً إلحادياً ومادياً."[42] وكذلك هو يجنب الباحث المسلم الوقوعَ في الانفصام بين العلم والدِّين، وبين المادي والروحاني، وبين التجربة والمشاهدة الحسية والوحي والغيبي؛ مما يحقق حالة من الانسجام بين أصول عقيدة المسلم وشخصيته الحضارية.

وبهذا فإن الباحث يحقق مطلباً مهماً في رؤيته الاجتماعية، التي تقوم على التوحيد. ولذا نجده يركز على محورين: الأول؛ إبراز الأساس العقدي الذي تقوم عليه المذهبية الإسلامية، التي تتمحور حول التوحيد. والثاني؛ يركز على الجانب التطبيقي أو التداولي في النظريات الاجتماعية، مع ما يقابلها في المذهبية الإسلامية، مبرزاً "الفوارق الدلالية العميقة"[43] في الأنساق الاجتماعية المختلفة. "فالدعوة إلى قيام المنهج الإسلامي البديل في العلوم الاجتماعية، لا بد وأن تكون مؤسسة بالشكل الذي يجعلها تنظر إلى مجموع القضايا التي تطرحها، وفق النسق الداخلي للإسلام، وفلسفته في الوجود، حتى لا تفقد خصائصها الذاتية، وتنقطع عن هويتها، وتذوب في أنساق ومناهج أخرى تقف منها موقف النقيض."[44]

إن الموقف الأساسي الذي نجد الباحث ينافح عنه، هو الحفاظ على الأساس

---

[42] المرجع السابق، ص301.

[43] المرجع السابق، ص302.

[44] المرجع السابق، ص305.

العقدي في معالجة القضايا الاجتماعية، مع المحافظة على الهوية الذاتية من التأثيرات القديمة الجديدة في الأوساط الثقافية المتقلبة والمتضادة. وهو إلى جانب هذا الاحتراز، يضع لنا ضابطاً رابعاً في منظومته الاجتماعية، وهو ماثل في ضرورة التحرر من النزعات الذاتية، والتوجيهات الأيديولوجية، حتى لا تسقط المذهبية الإسلامية صريعة على أعتاب الأهواء السياسية، كما حدث دوما للنظريات الوضعية؛ لأنها بالتأكيد لن تستطيع أن تحقق الموضوعية العلمية النزيهة؛ إذ هي منحازة دوماً إلى فئة. لذا يرى الباحث ضرورة هذا الضابط الذي يؤكد "قضيةً أساسيةً وهي: أن العلوم الإنسانية والاجتماعية، هي بالفعل علوم مرتبطة بالإنسان وتتأثر بقيم وأفكار وتوجيهات خاصة، وأن التخلص من هذه القيم والمؤثرات أمر متعذر بالفعل. ومن ثم، فالمشكلة التي ينبغي طرحها ليست مشكلة التخلص من هذه المؤثرات؛ لأن ذلك يعني مسخ الإنسان وتجريده من هويته، وإنما ينبغي أن نركز حديثنا حول هذه القيم والمؤثرات والمباديء، التي توجه الإنسان."[45] ويؤكد الباحث على أن التعارض بين الأيديولوجية والعلمية ليس حتمياً، بل يمكن التجاوز إلى حالة من الانسجام. إلا أن الباحث لم يمكّنا من الوقوف على كيفية تحقيق هذه الموازنة بينهما، مما يتركنا في حالة من التساؤل، يجيب عنها لاحقاً بقوله: "وليست هناك أيديولوجيا بإمكانها أن ترتفع إلى هذا المستوى في الحياد، غير المذهبية الإسلامية، باعتبار مصدرها الإلهي الذي يرتفع عن المصالح والأهواء البشرية، ويأخذ شرعيته مباشرة من المصدر الإلهي الحق، الذي يتميز بالعدل، والذي لا تتفاضل فيه القيم والمعتقدات والأفكار، إلا وفق ابتعادها عن الحق أو اقترابها من المذهبية الإسلامية المستقلة والمتميزة."[46] وبهذه الكيفية لا يسقط الباحث الاجتماعي المسلم صريع نزعة ذاتية، أو يواجه تناقضاً بين أصوله العقدية والتزامه العلمي، لأن العقيدة التي يحملها ربانية، وهي ترفد كل التزام علمي وأخلاقي ودون تحيز إلى فئة.

ويعد الباحث "المعيارية" ضابطاً خامساً، مع كل ما يحيط بها من انتقادات، تشكل،

---

[45] المرجع السابق، ص326.

[46] المرجع السابق، ص328.

باعتقاده، اعتراضات ملحة وأكيدة. "وهذا الموقف يجعل الدعوة إلى التزام علم الاجتماع الإسلامي بالنظرة المعيارية، بلا شك، دعوة غريبة عن الذوق العام،"[47] وذلك لأن الاعتقاد السائد عند الدارسين، أن علم الاجتماع، ينبغي أن يكون علماً وصفياً مجرداً، يبتعد عن الميول الذاتية وعن المعايير الأخلاقية، "وكل التزام قيمي يعد خروجاً عن المنهج العلمي، وخروجاً عن علم الاجتماع."[48] غير أن الباحث، يؤكد أن دعوته إلى التزام النظرة المعيارية، ليس بدعاً من القول في مجال العلوم الاجتماعية، كما أنه يؤكد أن هذا الموقف الذي اتخذه الرافضون لهذه النظرة قد انتقل إلى الجامعات الإسلامية، "ومن المؤسف أن هذا التقليد لم يقتصر على المقلدين للتراث الاجتماعي الغربي فحسب، بل انتقل إلى المنادين بأسلمة العلوم الاجتماعية، الذين تبنوها بالحماس نفسه، معتقدين أن ذلك كفيل بأن يرتفع بأساليب ومناهج التفكير الاجتماعي الإسلامي، من مستوى المواعظ إلى مستوى البحث الوصفي المحايد والمجرد، وهم بذلك يفترضون –على غرار الوضعيين– وجود تناقض بين المستويين: مستوى الواقع ومستوى القيم والغايات."[49]

إذن، فالباحث يقدم الالتزام بالنظرة المعيارية، بلا نقائص منهجية تشوبها، مفارقاً بذلك التزام علماء الاجتماع الغربيين، الذين أسسوا للنظرة الوضعية وسوّقوا لها. هذا الالتزام الذي كان فيه الباحث الغربي ينظر باستعلاء إلى القيم الغربية، وباستدناء لغيرها من الأمم والشعوب، وهذا بسبب تمكن سيادة الغرب على المستويين، السياسي والتقني؛ مما يجعل الغربي بثقافته، ممثلاً للعالم المتحضر والمتفوق، والآخرين هم ما استوحش من العالم الإنساني. وقد سيطر هذا الاتجاه على علماء الاجتماع الغربيين، في تناولهم للحضارات الاجتماعية الأخرى، مما يعني أن النظرة المعيارية، بهذه الكيفية، ستظل منحازة للغرب فضلاً عن البعد العرقي الإثني العنصري.

ويتساءل الباحث، بعد ذلك، عن دور علماء الاجتماع في تقديم دور إصلاحي في

---

[47] المرجع السابق، ص335.

[48] المرجع السابق، ص335.

[49] المرجع السابق، ص336.

مجتمعاتهم، في الوقت الذي ينادون فيه بالتزام علم الاجتماع بمهمته الوصفية الاستطلاعية، دون السعي إلى إنجاز مهمة إصلاحية. ويؤكد الباحث أن هذا الالتزام لم يتحقق لهم، بل على النقيض من ذلك، نجد أن دوركايم يعلن أن مهمته إصلاحية، إلا أنه استبعد "المُثل الدينية لتحل محلها المُثل العلمانية."[50]

إلا "أن العقلية الإسلامية لا تقوم على النظرة المعيارية فحسب، بل تتلازم فيها النظرتان المعيارية والوصفية معاً، وهي نظرة ليس أمام العلمانيين سبيل إلى إنكارها، أو التقليل من قيمتها العلمية، وبالذات بعد أن قامت الدعوة إلى التزام التحليل السوسيولوجي بالنظرة المعيارية والقيمية... التي تشكل أحدث قناعات علماء الاجتماع."[51] وبهذا يؤكد الباحث على أن دعوته إلى الالتزام المعياري، مرتبطة بالمنهج الوصفي التقريري، فهو يقول: "في الوقت الذي نعمل فيه على تمرير قيمنا ومفاهيمنا وتسويغ معاييرنا. فالتزامنا بالنظرة المعيارية، يأخذ شرعيته وأصالته من المنهج القرآني نفسه. وهو المنهج الذي يؤكد على ضرورة تجاوز المستوى الوصفي إلى المستوى المعياري."[52] وهذا الاتجاه وحده، في رؤية الباحث، هو الذي يمكننا من مراجعة المحاولات السابقة التي سعت إلى أسلمة العلوم الاجتماعية.

وهذا يتطلب مراجعة لمفهوم المعيارية بمعناها الوضعي، الذي يقصد به: "النموذج المتخذ أساساً للقياس."[53] وتقتضي هذه المراجعة أن يمتلك المفهومُ دلالةً تتناسب مع أصول المذهبية الإسلامية، التي يتبناها الباحث، والتي تتلازم فيها الوضعية مع المعيارية في علم الاجتماع الإسلامي. فهو يؤكد أن مفرق الطريق بين ما يتبناه من نظرة معيارية، والنظرة الوضعية، يكمن "في أن الوضعية تقف عند حد الوصف، ومن ثم يكتسي السلوك الاجتماعي السائد صبغة الشرعية. بينما يتجاوز الباحث المسلم مرحلة الوصف،

---

[50] المرجع السابق، ص339.

[51] المرجع السابق، ص343.

[52] المرجع السابق، ص345.

[53] المرجع السابق، ص345.

إلى مرحلة التقويم، وطرح البديل، في ضوء مقاييس يستقيها من انتمائه الأيديولوجي أو المذهبي المستمدِّ من الوحي. وهذا التصور الذي نقدمه، نعتقد أنه متفق مع مبادىء الوحي ومقرراته، ومطابق لحديث القرآن عن الظواهر الاجتماعية، حيث يتجاوز تقرير الحقائق إلى تقييمها، وتحديد موقف حاسم منها، سواء أكان هذا الموقف سلبياً أم ايجابياً."[54] وهذا الالتزام الأيديولوجي مع القرآن، يضمن بدوره التزام الحياد الأخلاقي في التعامل مع الظاهرة الاجتماعية.

إن الميثودولوجيا الإسلامية، لن تعاني من الخلط بين النسبي والمطلق، أو الثابت والمتغير. فضرورة تحديدها جميعاً، يشكل الضابط السادس في صياغة سلوكنا الاجتماعي. فالإسلام على العكس من الوضعية، يقر بوجود ثوابت لا تقبل التبديل بوصفها قيمة، كالعقيدة والأخلاق. والباحث يقدم مَعْلَمَين مهمين، يحميان المسلم من الوقوع في الخلط بين النسبي والمتغير في الأخلاق: الأول أصولي معياري، ويتعلق بأصول الأخلاق وقيمتها، وهو عبارة عن المبادئ والأخلاق العامة...كالصدق والإحسان. "والثاني يتعلق بالجانب السلوكي والتطبيقي، وهو الذي يمكن إخضاعه للدراسة الإمبريقية الوضعية، بوصفه واقعاً حياً حركياً ملحوظاً يمكن استقصاؤه وتتبعه، لكونه يعبّر عن تصرفات الناس وسلوكهم الاجتماعي."[55]

ويتمثل الضابط السابع في ضرورة تجاوز التفسير الأحادي، والتزام النظرة الشمولية في تحليل قضايا الإنسان والمجتمع وتفسيرها، وهو ما أغفلته المدارس الاجتماعية؛ إذ تمحورت سقطاتها في تحييد نظرتها إلى الإنسان من جانب واحد، وبأحادية مفرطة، كالتركيز على العامل البيئي وحده، بإهمال العوامل الأخرى، أو النظر في آثار العامل الاقتصادي، ونظرية الصراع في توجيه الأنماط الاجتماعية، وتشكيلها، وغض الطرف عن العوامل الأخرى.

وبهذه الضوابط السبعة، قد يتمكن علماء الاجتماع المسلمون، من صياغة علم

---

[54] المرجع السابق، ص348.

[55] المرجع السابق، ص363.

اجتماع إسلامي. ونختم هذه القراءة بمقولة للدكتور إسماعيل راجي الفاروقي، يصف فيها عمل الباحث المسلم في العلوم الاجتماعية؛ إذ يقول: "إن إضفاء الصبغة الإسلامية على العلوم الاجتماعية، لا بد وأن يبين العلاقة بين الواقع المدروس بذلك الجانب، أو الجزء من النموذج الإلهي المناسب له. ولما كان النموذج الإلهي هو العادة أو الناموس، فإن الواقع ينبغي أن يحققه، وتحليل ما هو كائن، ينبغي ألا يغيب عن نظره ما ينبغي أن يكون. وبالإضافة إلى ذلك، فإن النموذج الإلهي ليس غائياً فقط ومتمتعاً بشكل وجود منقطع الصلة بالواقع، إنه واقعي، بمعنى أن الله تعالى قدر احتواء الواقع إياه، إنه نوع من الوجود الفطري، غرسه الله برحمته في الطبيعة الإنسانية، وفي الفرد الإنساني، أو المجموع، وفي الأمة، بوصفها تياراً مستمراً للوجود، يستخرجه العمل المعنوي إلى حيز الفعل والتاريخ. ولهذا فإن كل تحليل عملي يحاول –إذا كان إسلامياً– أن يكشف هذا النموذج الإلهي الموجود بالقوة في الشؤون البشرية، وأن يبرز ذلك الجزء الفعلي منه، وذلك الجزء الموجود بالقوة، وأن يكشف عن عوامل تحقيق اكتمال عملية الاحتواء أو فاعليتها."[56]

وسعى المؤلف في الباب الرابع إلى تقديم تصور منهجي ينطلق من مقررات ومنطلقات المذهبية الإسلامية بخصوص تعاملنا مع التراث الاجتماعي الإسلامي، وتهدف هذه المحاولة إلى تحديد بعض المعالم التي يمكن أن يستعين بها الباحث المسلم في دراسة التراث الاجتماعي، الذي خلفه العلماء المسلمون أو الذي أثمرته البيئة الثقافية التي خلقت شروطها الحضارة الإسلامية.

بقي أن نتساءل عن طبيعة الجهود العلمية التي قام بها الباحثون في العالم الإسلامي طيلة العقدين اللذين مضيا بعد إنجاز بحث الدكتور محمد محمد امزيان، في مجال العلوم الاجتماعية، والقدر الذي تحقق من الاقتراب من تطوير المنهجية الإسلامية في البحث الاجتماعي التي دعا إليها المؤلف، وما إذا كان الباحث نفسه قد مارسها في بحوثه

---

[56] الفاروقي، إسماعيل راجي. **العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية**، ترجمة عبد الحميد الخريبي، الرياض: جامعة الملك عبد العزيز؛ شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، 1984، ص32.

اللاحقة، وما إذا كانت هذه الدعوة قد وجدت آذاناً صاغية عند غيره من الباحثين.