قراءات ومراجعات

مراجعة لكتاب

علم الاجتماع في العالم العربي من النقد إلى التأسيس: نحو علم العمران الإسلامي*

تأليف: عبد الحليم مهورباشة**

الطاهر سعود***

يُعَدُّ الكتاب دليلاً مهماً لـمَن يروم تعرُّف المفردات الأساسية في خطاب مدرسة "إسلامية المعرفة"، من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية، ممَّن ليسوا على مراس كافٍ بعالَم أفكارها؛ إذ قد يمنحهم هذا الكتاب إدراكاً أولياً لخرائطها المعرفية، ويُشكِّل لهم دليلاً Guide/Manuel إليها، بناءً على ما سلكه مُؤلِّفه من مُقدِّمات في العرض، ومسالك في التحليل والنقد للجهد المعرفي العربي في حقل العلوم الاجتماعية، وحقل السوسيولوجيا (علم الاجتماع) تحديداً، ولإبستمولوجية هذا العلم في حقل منشئه الغربي، وهي مُقدِّمات ضرورية تقع في دائرة الوعي بحالة "الأزمة المعرفية" التي تَخبرها السوسيولوجيا والعلوم الاجتماعية إجمالاً في فضائنا العربي، وضرورة تجاوُزها بالبحث عن رؤى معرفية أكفأ لجهة التأسيس لعلوم اجتماعية بديلة، حيث تُعَدُّ "إسلامية المعرفة" محاولة تتجاوب مع هذا الهدف.

ومن جهة مُتمِّمة، لا يقف مُؤلِّف الكتاب عند مستوى نقد الموجود من المعرفة السوسيولوجية في العالَم العربي وتبيان آفاتها ومضايقها، أو عند مستوى إعادة ترتيب

* مهورباشة، عبد الحليم. **علم الاجتماع في العالم العربي من النقد إلى التأسيس: نحو علم العمران الإسلامي**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2018م.

** دكتوراه في علم الاجتماع من جامعة محمد لمين دباغين، سطيف2، الجزائر.

*** دكتوراه في علم الاجتماع من جامعة منتوري–قسنطينة، الجزائر. أستاذ علم الاجتماع بجامعة محمد لمين دباغين، سطيف2، الجزائر. البريد الإلكتروني: tahar.saoud73@yahoo.fr

تم تسلم المراجعة بتاريخ 2018/6/1م، وقُبلت للنشر بتاريخ 2018/9/15م.

المعرفة ذات الصلة بمدرسة "إسلامية المعرفة"؛ بإعادة التذكير بمقولاتها ومفرداتها (الرؤية الإسلامية إلى العالَم، النموذج المعرفي الإسلامي، المنهاجية الإسلامية...)، ممّا تعمَّق فيه بعض المشتغلين بأكثر ممّا تعمَّقه المُؤلِّف في دراسته هذه، وإنَّما محاولته -التي تدخل ضمن مسعى التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع- تمثَّلت في تقديم جهد معرفي تكميلي تحت مُسمّى علم العمران الإسلامي؛ ما يمنح عمله هذا قيمة معرفية وازنة.

وبين حدَّي النقد والتأسيس، وخلال 320 صفحة، مُوزَّعة على مُقدِّمة ومدخل عام وأربعة فصول وخاتمة، تقع تفكُّرات المُؤلِّف؛ فقد فتح خلية عمل فكري لافت للانتباه عندما حلَّل الأزمة الإبستمولوجية المعرفية لعلم الاجتماع في العالَم العربي، رادّاً إيّاها إلى الآفات التي شَرَطت ميلاده، وعَلِقت به منذ لحظة تأسيسه الأُولى، وتطورت معه في تجربة نموه واكتماله في حقل منشئه الغربي، ثمَّ ارتحلت معه في خضم محاولات توطينه في أرض المجتمعات العربية، في ظلِّ الغزوة الاستعمارية الحديثة أولاً، ثمَّ وراثته في جامعات دول الاستقلال.

وقد اختص الفصل الأول من الكتاب بالحفر حول الأبعاد الإبستمولوجية لعلم الاجتماع الغربي، والعناصر المُشكِّلة لبنية النموذج المعرفي الغربي، والظروف والسياقات التي حوَّلته إلى إطار مرجعي لعلم الاجتماع، وانعكاسات ذلك في مستوى المناهج والنظريات التي توسَّل بها هذا العلم.

إنَّ الرؤية الغربية إلى العالَم، والنموذج المعرفي الغربي، وثنائية المنهج... كلها تُمثِّل المقولات الإبستمولوجية التي شغَّلها المُؤلِّف في هذا الفصل وهو يتتبَّع الأزمة الإبستمولوجية للسوسيولوجيا الغربية؛ إذ عَدَّ علم الاجتماع الغربي الذي تبدّى للمشتغلين بهذا العلم في العالَم العربي أشبه بحقل علمي محايد، وكوني في مناهجه ونظرياته وأدواته الإجرائية؛ مُشبَعاً بالتحيُّزات المعرفية والأيديولوجية التي كرَّست كونية التجربة الغربية، وعالَمية مناهجها ونظرياتها. وهذه النهايات تُرَدُّ برأيه إلى الرؤية الغربية إلى العالَم، وإلى النموذج المعرفي المشتق من مُسلَّماتها. وعلى هذا، فإنَّ "الوعي بعناصر هذه الرؤية هو

الـذي يُمكِّننـا مـن الـوعي المنهجـي والمعـرفي بتشـكُّل مفهومـات علـم الاجتمـاع الغـربي ونظرياته."[1]

ويمتدُّ الحفر الإبستمولوجي للباحث حول السوسيولوجيا الغربية ليطال فلسفة العلوم التي وجَّهتها وشَرَطت مراحل تطورها الإبستمولوجيا الكلاسيكية والمعاصرة، والآليات التي شغَّلها العقل الغربي في دراسة ظواهر اجتماعه؛ ليخلُص -بناءً على منهج التحليل المعرفي الـذي توسَّـل بـه- إلى التبعيـة الإبسـتيمية للعلـوم الاجتماعيـة لنظيرتهـا العلـوم الطبيعيـة؛ إذ تحـوَّل المـنهج التجـريبي والنمـوذج الطبيعـي للعلـم إلى معيـار شَـرَط علميـة الحقـول المعرفيـة الناشئة، وعلى رأسها السوسيولوجيا، وتحوَّلت مُسلَّمات النموذج المعرفي "العلماني" الذي يعكس رؤية مادية إلى العالَم، مُقصِياً من مجاله كل ما يحيل على القيمة الدينية نتيجة ما استقرَّ بعد تجربة التحوُّل الثقافي في الغرب، من صراع بين النسق العلمي والنسق الديني، انتهـت فيهـا الغلبـة للأخير، وتحوَّلـت النزعـة العلميـة بعـدها مـن "أسـلوبٍ في البحـث عـن الحقيقـة إلى اعتقـادٍ في العلـم التجـريبي كطريـق وحيـد للمعرفـة،"[2] وسـيطر الاتجـاه الوضـعي الذي يحتفي بالترييض والتكميم والتركيز على المُشاهَد والمحسوس.

ومهمـا اختلفـت -بعـد ذلـك- الاتجاهـات النظريـة والمنهجيـة في مقاربـة الظـاهرة الاجتماعية بين أنصار الاتجاه الحسِّي المادي وأنصار التعدُّد المنهجي والنزعة الإنسانية، أو أنصـار علـم الاجتمـاع البرجـوازي وأنصـار علـم الاجتمـاع الماركسـي؛ فإنَّهـا تشـترك -كمـا يُشـدِّد الـمُؤلِّف- في "الـمُقدِّمات المنطقيـة نفسـها للنمـوذج المعـرفي الغـربي،"[3] وتعكـس خطـاباً يُعبِّر عـن تجربتهـا التاريخيـة، رافعـةً إيّاه إلى سـويَّة الكونيـة بحجـة أنَّ حـداثتها كونيـة وعالَمية؛ لسبْقها الحضاري،[4] ونزْعها الطابع السحري عن العالَم Le désenchantement du monde.

[1] مهورباشة، **علم الاجتماع في العالم العربي من النقد إلى التأسيس**...، مرجع سابق، ص39.

[2] أمزيان، محمد، **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1991م.

[3] مهورباشة، **علم الاجتماع في العالم العربي من النقد إلى التأسيس**...، مرجع سابق، ص67.

[4] المرجع السابق، ص73.

ويُرَكِّز المُؤلِّف في الفصل الثاني على الآليات التي شغَّلها العقل العربي –العقل السجين The Captive Mind لعلم الاجتماع الغربي كما وصفه العطّاس– في محاولته توليد سوسيولوجيا عربية. وقد انتهت الدراسة فيه إلى أنَّ أشكال الممارسة "العلمية" السائدة تُفسِّر حال المأزومية التي عليها هذا العلم في مجمل الفضاء العربي.

وأوَّل أشكال هذه الممارسة وأكثرها استخداماً وشيوعاً يتجلّى في آلية استعارة المنهج، من منطلق أنَّ تطور المعرفة السوسيولوجية الغربية ناجم عن توظيفها المنهج العلمي المستعار من حقل العلوم الطبيعية؛[5] ما أفضى إلى الغفلة والسَّهو عن مقولات ما قبل المنهج، وعن الإطار الثقافي الذي تولَّد فيه، ثمَّ اختزال المنهج في مجموعة من المناولات الإجرائية والخطوات الميكانيكية. وقد انتهت معاينة المُؤلِّف الميدانية لعيِّنة الرسائل والأطروحات الجامعية المدروسة إلى أنَّ وعي الباحث العربي لا يجاوز حدود المفهوم الإجرائي لمُسمّى المنهج، مع غياب شبه تام للوعي المعرفي الذي يربط المنهج بالنظرية.[6] وتأسيساً على ذلك، فليس غريباً إخفاق ممارسةٍ على هذه الشاكلة في إحداث التراكم العلمي المنشود، وإنتاجها فقط معارف هزيلة تفتقد إلى روح الكشف العلمي؛ ما يتطلَّب –بحسب المُؤلِّف– ثورة منهجية ومعرفية لتجاوُزها.[7]

وقفت الدراسة أيضاً على آلية أُخرى يُلجَأ إليها، هي آلية "إسقاط النظرية الاجتماعية الغربية على الواقع الاجتماعي العربي" التي تُمثِّل خياراً تأسَّس على قناعة مفادها أنَّ النظريات الاجتماعية الغربية هي منجزات عقلية كونية[8] يجري التعامل معها بشكل إجرائي،[9] أو بوصفها مُنتزَعة من سياقها التاريخي وإطارها الفلسفي،[10] فلا تتواصل غالباً مع مصادرها الرئيسة، وإذا حدث ذلك فعبر واسطة الترجمة.[11] وقد كان للسياق السياسي العربي حظّه في التفاضُل بين مادية كارل ماركس وليبرالية البنائية الوظيفية.

[5] المرجع السابق، ص86.
[6] المرجع السابق، ص99.
[7] المرجع السابق، ص103.
[8] المرجع السابق، ص105.
[9] المرجع السابق، ص106.
[10] المرجع السابق، ص112.
[11] المرجع السابق، ص109.

وحاصل القول إنَّ هذه الإسقاطات حاولت تطويع الواقع العربي ليتطابق مع النظرية إلى حدِّ اغتصاب هذا الواقع، وحشره القسري في قوالب نظرية جاهزة،[12] من دون أنْ يقود ذلك إلا إلى مزيد من العمى النظري، أو التبعية المعرفية المُشوَّهة للحقل المعرفي الغربي، قبل أنْ يصل العقل العربي إلى ما يُسمّيه المُؤلِّف لحظة الوعي الإبستيمي/المعرفي بإشكالية الممارسة السوسيولوجية وخصوصيتها، وينادي بضرورة التأسيس المعرفي والمنهجي لسوسيولوجيا بديلة. وهو موقف تجسَّد في أربعة اتجاهات رئيسة:

– اتجاه علم الاجتماع العربي[13] الذي يدعو من منطلق القومية العربية والحماسة الوطنية إلى تأسيس سوسيولوجيا عربية تساعد الفرد والمجتمع العربي على الاندماج في عالَم الحداثة، والانخراط في المشروع النهضوي العربي.[14]

– اتجاه علم الاجتماع الإسلامي[15] الذي تَحضُرُ الفكرة العقائدية في خطابه بوصفها مُكوِّناً مركزياً. ويرى المُؤلِّف أنَّ هذه المرحلة تُمثِّل خطاب التوفيق والتلفيق المبني على منطق المقاربات والمقارنات، وهو خطاب لم يقدْ من الناحية الإبستمولوجية إلى نقلةٍ تُؤسِّس لخطاب سوسيولوجي بديل.

– الاتجاه الوضعاني أو العلموي الذي يتبدّى فيه وعي أكثر نضجاً وعمقاً حيال الأزمة الإبستمولوجية لعلم الاجتماع، من منطلق أنَّ "أصحاب هذا الاتجاه أصحاب مشروع فكري لأنَّهم [...] دعوا إلى التمكُّن من الأدوات المنهجية التي استخدمها الغرب [...] وهم متفقون [...] على أنَّ الأزمة الفكرية في العالَم العربي... هي أزمة منهج لا أزمة تنظير،"[16] وأنَّ أوَّل خطوة لحلِّها هي تجاوُز النموذج المعرفي الإسلامي القروسطي، والوقوف بحزم من التراث؛ إمّا بهدمه، وإمّا بإعادة أنسنته، وإمّا بقراءته قراءة عقلانية؛[17] لأنَّه من أبرز المُعوِّقات الإبستمولوجية للانسلاك في الحداثة العالمية.

---

[12] المرجع السابق، ص116.
[13] المرجع السابق، ص131.
[14] المرجع السابق، ص136.
[15] المرجع السابق، ص139.
[16] المرجع السابق، ص151.
[17] المرجع السابق، ص152.

ولكنَّ المُؤلِّف -بالرغم ممّا كاله من ثناءٍ لأقطاب هذا الاتجاه وهو يُعرِّف بأفكارهم- انتهى إلى وصف نتائجهم بأنَّها لا تختلف كثيراً عمّا انتهى إليه الخطاب الاستشراقي،[18] ليخلُص في منتهى هذا الفصل إلى أنَّ حل الأزمة الإبستمولوجية يكمن في مزيدٍ من الجرعات التأصيلية التي تقع في اتجاه تحرير المعرفة من الرؤية الغربية إلى العالَم؛ ببناء نموذج معرفي إسلامي انطلاقاً من الرؤية المعرفية الإسلامية.[19]

أمّا الفصل الثالث فقد أُفرِد لموضوع "إبستمولوجيا إسلامية المعرفة"، وخصائص الرؤية الإسلامية إلى العالَم، والعناصر البنيوية للنموذج المعرفي الإسلامي، وهي الرؤية التي اندرج إسهام المُؤلِّف ضمنها، وعَدَّ نفسه معنياً باستكمال جهدها.[20]

ويُمكِن وصف هذا الفصل بأنَّه عرض للأدبيات والمفردات التأسيسية لخطاب "إسلامية المعرفة" كما ناقشه روّادها الأوائل، وكتبوا فيه، من أمثال: إسماعيل راجي الفاروقي، وعبد الحميد أبو سليمان، وفتحي حسن ملكاوي، وغيرهم؛ إذ لم يُبدِ فيه المُؤلِّف إضافة جديدة، ولكنَّه مع ذلك أبان عن استيعاب جيد للمفردات الضرورية لمدرسة "إسلامية المعرفة"؛ ما سمح لنا أنْ نقرأ عن الرؤية الإسلامية إلى العالَم، وأبعادها الوجودية والكونية والقيمية،[21] التي يأتي مشروع "إسلامية المعرفة" ليعيد تفعيلها في جانبها المعرفي؛ بإعادة تأسيس مُقدِّمات النموذج المعرفي الإسلامي القائم على التوحيد والإيمان،[22] بوصفها مقولات معرفية مركزية، وعلى رؤية خاصة لمصادر المعرفة؛[23] إذ يُعَدُّ الوحي الرباني -الذي جرى استبعاده في الرؤية الغربية، والنموذج المعرفي الوضعي- مصدرها الأول، والعقل مصدرها الثاني، مع وعي المعضلة المنهجية المُتعلِّقة بالحاجة إلى إعادة التكامل بين هذين المصدرين.[24]

[18] المرجع السابق، ص166.
[19] المرجع السابق، ص167.
[20] المرجع السابق، ص167.
[21] المرجع السابق، ص192-203.
[22] المرجع السابق، ص209-212.
[23] المرجع السابق، ص212-218.
[24] المرجع السابق، ص222.

ولـمّا كانت قضية "إسلامية المعرفة" هي قضية منهجية أساساً، فقد عرض الـمُؤلِّف لمجموعة المبادئ العامة الناظمة لها،[25] مثل: مبدأ وحدة الحقيقة، ومبدأ ثنائية الوجود (غيب، وشهادة)، ومبدأ المعيارية في دراسة الظاهرة الاجتماعية، وانتهى بمناقشة مُركَّزة لمنهجية التعامل مع القرآن من منطلق الحاجة إلى منهج يُمكِّن العقل الإسلامي من القراءة المعرفية للنص القرآني، التي لا تَمَسُّ قدسيته وحقائقه اليقينية، وتُحرِّره من القراءات التأويلية أو التحريفية؛ ومنهجية التعامل مع الواقع لإنجاز عملية النهوض الحضاري، وعدم الاكتفاء بالوصف الحيادي للظواهر.[26]

ولأنَّ مشروع "إسلامية المعرفة" هو "مشروع مفتوح من الناحية المنهجية أمام العقول لتوسيع مداركه وأدواته وآفاقه؛"[27] فقد تصدّى الـمُؤلِّف في الفصل الرابع لتقديم محاولةٍ معرفية تقع في اتجاه تعميق الجهد التأصيلي لعلم الاجتماع.

إنَّ توجيه الـمُؤلِّف سهام نقده إلى المنطلقات التي ثوى خلفها النموذج المعرفي الغربي الحاكم لكل ممارسة علمية واجتماعية؛ يدفعنا إلى الاقتناع معه بإمكانية التحرُّر من هيمنته، وإدراك أنَّه إمكان بشري يُمكِن أنْ تضاهيه (أو تتجاوزه) نماذج معرفية يُمكِن توليدها من رؤى أُخرى إلى العالَم.

ففي مبتدأ هذا الفصل تتبُّعٌ للجهد التأصيلي الإسلامي والسياقات التي وُلِد فيها؛ وهو جهد انشطر -بناءً على الخلفية العلمية لدعاته- بين أنصار التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية الذين انحدروا من التخصصات الشرعية، ورأوا أنَّ منطلق عملية التأصيل هو "تصحيح التصورات" الـمُتعلِّقة بالإنسان والطبيعة والدِّين، وأنصار أسلمة العلوم الاجتماعية الذين تحدَّروا من تخصصات الفلسفة والعلوم الاجتماعية، ورأوا أنَّ جوهر الإصلاح يتمثَّل في تصحيح مسار هذه العلوم؛ بالتركيز على الجانب المنهجي، وتأصيل المفاهيم عن طريق نقدها في ضوء الرؤية الإسلامية.

وعلى هذا، فإنَّ الأسلمة -برأي الـمُؤلِّف- هي أوسع معرفياً من التأصيل الإسلامي.[28] غير أنَّه يميل إلى استخدام المفهوم الأول بحجة أنَّ الثاني (الأسلمة) يحمل

[25] المرجع السابق، ص225-234.
[26] المرجع السابق، ص237.
[27] المرجع السابق، ص174.

دلالات دينية أكثر منها معرفية، وهو ما لم يقنعنا به، فهل مفهوم التأصيل مُبرَّأ مثلاً من الدلالة الدينية؟ إذ هو في عمقه عودةٌ إلى الدِّين وإلى النص الديني، ومحاولةٌ لتفعيله على صعيد العمل المعرفي.

وخلاصة القول هي أنَّ التأصيل الذي يتصوَّره المُؤلِّف هو الجهد المعرفي الذي منطلقه الاطِّلاع الواسع على الآليات التي تُشكِّل الحقل المعرفي الغربي، والاستيعاب المكين للنموذج المعرفي الإسلامي (مُقدِّمات، ومنطلقات)، ثمَّ توليد نموذج معرفي فرعي يُمكِّننا من دراسة الظاهرة الاجتماعية.[29]

وفي مستوى ثانٍ حاول المُؤلِّف، وهو يتلمَّس طريقه لتقديم رؤيته الخاصة في هذا الصدد (علم العمران الإسلامي)، الإشارة إلى جهود بعضِ مَن سبقه من الباحثين، وعلى رأسهم: أبو القاسم حاج حمد الذي قدَّم جهداً رائداً في مجال التأسيس لفلسفة العلوم من منظور إسلامي، وبخاصةٍ منهج الجمع بين القراءتين (الكون، والكتاب)، وفكرته عن منهجية التشيُّؤ والخَلق؛ ومنى أبو الفضل التي تعدَّدت إسهاماتها في هذا المجال، ولا سيما قراءتها النقدية للنظرية الاجتماعية الغربية. وقد أشار أيضاً إلى إسهامات بعض الباحثين الذي اشتغلوا بالفكرة نفسها، وقدَّموا محاولات في اتجاه تعميق عملية التأصيل، مثل: حسن بريمة في دراسته المُتعلِّقة بالظاهرة الاجتماعية ونظامها المعرفي في القرآن الكريم، ورشيد ميموني في دراسته التي تناولت البُعْد الاجتماعي للمعرفة في القرآن الكريم، وهي كلها محاولات أخضعها المُؤلِّف للنقد –مع تفاوُتٍ في مستويات هذا النقد– مُحاوِلاً تشغيل بعض خلاصاتها في المحور الثاني من هذا الفصل؛ أي في اتجاه تأسيس علم العمران الإسلامي.

ويُحذِّر المُؤلِّف في هذا الصدد من أنَّ عدم التفكير في موضعة علم الاجتماع ضمن المجال التداولي الإسلامي، وعدم توضيح طبيعة الاستفادة من الأدوات المنهجية الغربية؛ سيوصلنا إلى نفس النهايات التي انتهت إليها المحاولات التأصيلية السابقة.[30] لذا نجده يُشدِّد على وجوب إكساب هذا الحقل المعرفي المشروعيةَ؛ بالعمل على تحديد مجال

[28] المرجع السابق، ص249.

[29] المرجع السابق، ص251.

[30] المرجع السابق، ص285.

دراسته، وضبط علاقته ببقية العلوم الأُخرى في الحقل الإسلامي، وبالوحي الرباني، وضبط الرؤية نحو المنهج "التركيبي" الذي يُمكِنه أنْ يتوسَّل به.

وتبتدئ عملية التأصيل –بحسب ما نفهمه من محاولة المُؤلِّف– بالتسمية؛ إذ ينبغي "أنْ نعيد تسمية الحقل المعرفي الذي نسعى لتشييده."[31] وهنا يستعين المُؤلِّف بمفهوم "العمران"، مُسوِّغاً ذلك بالأصلين: القرآني، والتراثي؛[32] إذ يُعَدُّ مفهوم "العمران" مفهوماً قرآنياً يحيل على دلالات التعمير المادية والمعنوية، ومفهوماً تراثياً يروم المُؤلِّف باستعادته التواصلَ المعرفي مع الجهد الخلدوني، ومع دعوته القديمة إلى الخوض في مسائل هذا العلم "على أكثر ممّا كتبنا" كما ورد في مُقدِّمته الشهيرة.

أمّا صفة "الإسلامية" التي يُضيفها ويُضفيها فهي صفة ظرفية هدفها الدلالة على انتماء هذا العلم إلى الدائرة المعرفية الإسلامية؛ وإلا فإنَّه حال استوائه كعلم يَمْتَحُ من الوحي قيمه وموجِّهاته الكبرى يُمكِن أنْ نُسقِط عنه هذه اللازمة.[33]

وتستمر محاولة المُؤلِّف في موقعة علم العمران الإسلامي ضمن المنظومة المعرفية الإسلامية حتى يكتسب المشروعية الثقافية، فيلجأ إلى إسهامات طه عبد الرحمن المُتعلِّقة بفكرة المجال التداولي ومحدداته التوجيهية، مُحاوِلاً الاستفادة منها في التقريب بين المجال التداولي لعلم الاجتماع والمجال التداولي الإسلامي. ثمَّ يعرض لإشكالية تصنيف علمه الجديد ضمن هذه المنظومة؛ لأنَّ عليها مدار نجاحه، فإذا كان مبدأ تصنيف العلوم في المنظومة المعرفية الغربية يستند إلى منطق التمايز بين موضوعاتها على أساس مدى إمكانية إخضاعها للمنهج الوضعي، ومنطق تصنيف العلوم في المجال الإسلامي على أساس الاقتراب من الوحي أو الابتعاد عنه، ومبدأ التفاعل المعرفي بين العلوم؛ فعلى أيِّ أساس يُمكِن تصنيف علم الاجتماع؟ علماً أنَّ الاتجاهات التأصيلية قد تباينت في هذه المسألة.

وينتهي المُؤلِّف في هذه المسألة إلى قولٍ يميل فيه إلى موضعة علم العمران الإسلامي نظرياً "بوصفه وسيطاً أصولياً بين العلوم الشرعية والعلوم الإسلامية التي تظهر في العمران،

[31] المرجع السابق، ص287.
[32] المرجع السابق، ص287–289.
[33] المرجع السابق، ص291.

أمّا من جانبه التطبيقي فهو يحتلُّ المركز الوسط بين مصادر الوحي والعلوم المذكورة [...] وبهذا التحديد يتحوَّل [...] إلى علم فقه الواقع."[34]

وفي ما يخصُّ مستوى موضوع العلم الجديد وأساسيات المنهج الذي ينبغي أنْ يُتوسَّل به، فقد ربطه المُؤلِّف بالسياق الحضاري الراهن، وهو السياق الذي يضع الأُمَّة الإسلامية في سويَّة التخلُّف الحضاري. وعلى هذا، فإنَّ الرهان المعرفي لعلم العمران الإسلامي يتحدَّد بوجوب التفكير في شروط التأسيس الحضاري؛ إذ ينبغي "أنْ يكون مرتبطاً بالفرد، أو ببناء الإنسان الحضاري، لذلك [فـ] موضوعه هو الفعل الإنساني الذي هو جوهر العمران البشري؛"[35] شرْط أنْ يتقوَّم هذا الفعل بالنموذج المعياري الذي يُحدِّده الوحي الأعلى.

وبهذا تغدو الدراسة التي يقوم بها المُؤلِّف في هذا الحقل المعرفي منطلقة من الإطار الواقعي، ولكنْ يبقى جهده محكوماً بالوحي عند تفسير ظواهر الاجتماع الإنساني والحكم عليها، وهو ما اصطلح عليه المُؤلِّف بالمنهج المُركَّب الذي يقوم على التركيب الإبداعي بين الوحي الذي يجري منه توليد نموذج معرفي للفعل الإنساني، ومعطيات الواقع العيني وظواهره الاجتماعية التي يجري استقراؤها، ثمَّ ردُّ تفسيرها إلى هذا النموذج المعرفي.[36]

وفي الختام، فإنَّ محاولة المُؤلِّف هذه تُعَدُّ واحدة من المحاولات المُتخصِّصة الجادَّة التي استأنفت النظر في مسألة التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع، ليس بإعادة التذكير بمفرداتٍ دَرَجَ عليها خطاب التأصيل لدى بعض المشتغلين به، وإنَّما بمحاولة تقديم دفعة عملية تنقل الجهد التأسيسي خطوة إلى الأمام بعد تجربة تزيد على أربعة عقود، وإنْ كنّا لا نتفق معه حين كتب يقول في المختتم إنَّ دراسته "قد رسمت [...] بشكل نهائي المعالم الفكرية والمنهجية لعملية التأصيل؛"[37] لأنَّ مشروع التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع ليس مشروعاً مغلقاً، وما بذله المُؤلِّف فيه –بالرغم من أهميته– يبقى بحاجة إلى مزيد استكمال وتعميق؛ إمّا بجهد مستقبلي منه، وإمّا بجهد ممَّن يُمكِن أنْ يتواصل معهم من الباحثين.

[34] المرجع السابق، ص302.
[35] المرجع السابق، ص307.
[36] المرجع السابق، ص310.
[37] المرجع السابق، ص320.