الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أبو القاسم سعد الله (جامعة الجزائر2)

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

رقم التسجيل:

الرقم التسلسلي:

الموضوع:

الرؤية الحضارية للعلوم الإنسانية والاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر

The civilized vision of the humanities and social sciences in contemporary Islamic thought

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث في الفلسفة

تخصص: فلسفة العلم والحضارة

إعداد الطالبة:

زراولية رزيقة

إشراف:

أ. د. الأخضر شريط

أعضاء لجنة المناقشة:

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
01	أ.د. طالب مناد	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 2	رئيسا
02	أ.د. الأخضر شريط	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 2	مشرفا ومقررا
03	أ.د. حجاج خليل	أستاذ التعليم العالي	جامعة تيارت	عضوا مناقشا
04	أ.د. حمدان بوصالحيح	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجلفة	عضوا مناقشا
05	د. محمد طالبي	أستاذ محاضر	جامعة الجزائر 2	عضوا مناقشا
06	د. نادية بوجلال	أستاذة محاضرة	جامعة الجزائر 2	عضوا مناقشا

السنة الجامعية 2021 - 2022

People's Democratic Republic of Algeria
Ministry of Higher Education and Scientific Research
University of Abu al-Qasim Saadallah (University of Algiers 2)

College Of humanities and social sciences
Department Of Philosophy

The Topic

The civilized vision of the humanities and social sciences in contemporary Islamic thought

A thesis submitted for obtaining a PhD LMD in Philosophy
Majoring in: Philosophy Of Science And Civilization

Done By:
Zeraoulia Raziqa

Supervisor:
Lakhder Chrait

Discussion Committee Members:

The Number	Name And Surname	Rank	University	Adjective
01	Taleb Maned	Professor Of Higher Education	University of Algiers 2	President
02	Lakhder Chrait	Professor Of Higher Education	University of Algiers 2	Scheduled
03	Hadjaje khalile	Professor Of Higher Education	University Tiart	Discussion member
04	Hamdane bousalhih	Professor Of Higher Education	University Djalfa	Discussion member
05	Mohamed Talbi	Lecturer Professor	University of Algiers 2	Discussion member
06	Nadia boudjlal	Lecturer Professor	University of Algiers 2	Discussion member

College Year: 2021-2022

شكر وعرفان

أتقدم بخالص شكري وامتناني الكبير إلى الأستاذ الدكتور الأخضر شريط على سعة صبره، وعلى كل ما قدمه لي من إرشادات علمية و منهجية من أجل إخراج هذا البحث إلى حيز الوجود.

كما أشكر كل أساتذتي الأفاضل: علاوشيش أمال، جاري جويدة ، بودربالة علي... وكل من ساعدني من قريب أو بعيد في إنجاز هذا البحث المتواضع.

إهـــداء

إلى نبع الحب والعطاء .... إلى أمي الغالية

إلى سندي في الحياة وشريك النجاح .... إلى عبد الرحيم

إليكم أهدي ثمرة جهدي المتواضع هذا.

فهرس المحتويات

شكر وعرفان.

إهداء.

فهرس المحتويات.

مقدمة.

الفصل الأول: الرؤية الحضارية ومعالم العلوم الإنسانية والاجتماعية......01

تمهيد.....02

المبحث الأول: مفهوم الرؤية الحضارية.....03

1. تعريف الحضارة.....03

2. ما بين الحضارة والثقافة والمدنية.....05

3. نماذج لرؤى حضارية في الفكر العربي والإسلامي المعاصر.....12

1.3. الرؤية الحضارية لمالك بن نبي.....14

2.3. الرؤية الحضارية عند قسطنطين زريق.....20

المبحث الثاني: مفهوم العلوم الإنسانية والاجتماعية.....25

1. موضوع العلوم الإنسانية والاجتماعية.....25

2. إشكالية التسمية: هل نسميها علوما إنسانية أم اجتماعية؟.....26

3. فروع العلوم الإنسانية والاجتماعية.....30

المبحث الثالث: إشكالية العلوم الإنسانية والاجتماعية بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي المعاصر. 33

1. إشكالية العلوم الإنسانية والاجتماعية في الفكر الغربي.....33

1. 1. ملامح ظهور المنهج التجريبي واعتماده في العلوم الطبيعية.....33

1. 2. أزمة المنهج في العلوم الإنسانية والاجتماعية.....36

1. 1.2. وحدة المنهج بين العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الطبيعية.....39

1. 2.2. تعددية المناهج في العلوم بين العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الطبيعية.....42
2. إشكالية العلوم الإنسانية والاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر.....47
2. 1. التبعية المعرفية في العلوم الإنسانية والاجتماعية للغرب.....47
2. 2. استيراد التفسير المادي للظاهرة الدينية.....50
3. 3.إسلامية المعرفة كبديل للنظام المعرفي الغربي.....52
استنتاج.....55

الفصل الثاني: ميادين تطبيقات الرؤية الحضارية الخلدونية في العلوم الإنسانية والاجتماعية......56
تمهيد.....57
المبحث الأول: الرؤية الحضارية الخلدونية ولمحة عن دراسات الخلدونيين المعاصرين.....58
1. التصور الخلدوني لمعنى الحضارة.....58
2. أبعاد الرؤية الحضارية لابن خلدون.....60
2. 1. البعد الاجتماعي.....60
2. 2. البعد الاقتصادي.....60
2. 3. البعد السياسي.....62
2. 1.3. ماهية العصبية.....64
2. 2.3. أسس قيام العصبية.....65
2. 4. البعد الأخلاقي.....66
3. قراءة في الدراسات الخلدونية المعاصرة.....67
المبحث الثاني: الرؤية الحضارية الخلدونية لعلم التاريخ والقراءات المعاصرة لها.....74
1. علم التاريخ والأساس الخلدوني للبحث التاريخي.....74
1. 1. حقيقة التأليف التاريخي حسب ابن خلدون.....74
1. 2. أخطاء المؤرخين السابقين والمعيار الخلدوني للحقائق التاريخية.....75

2. تفسير مسيرة التاريخ من المنظور الخلدوني.....79
2. 1. الدينامية المحركة للتاريخ وقاعدة قيام الدولة.....79
2. 2. أعمار الدولة وتعاقب أجيالها.....83
2. 3. أطوار الدولة واختلاف أحوالها (عملية تعاقب دوري حضاري لحركة التاريخ).....89
المبحث الثالث: الرؤية الحضارية لعلم العمران والقراءات المعاصرة لها.....96
1. معالم علم العمران في الفكر الخلدوني.....96
1. 1. علم العمران البشري وموضوعه.....96
1. 2. العمليات الاجتماعية الأساسية في الفكر السوسيولوجي الخلدوني.....100
1. 1.2. التعاون.....100
1. 2.2. الصراع.....101
1. 3.2. التغير الاجتماعي.....102
2. أسس التصور الديناميكي للمجتمع.....103
2. 1. العوامل الطبيعية الجغرافية.....103
2. 2. العامل الاقتصادي "المعاش".....104
2. 3. العامل السياسي.....109
3. دوافع التغير الاجتماعي نحو الانهيار الحضاري.....110
3. 1. الترف.....111
3. 1.1. معنى الترف.....111
3. 2.1. دور الترف في الانهيار الاقتصادي.....112
3. 3.1. دور الترف في الفساد الأخلاقي.....113
3. 2. ولع المغلوب والاقتداء بالغالب.....114
3. 1. انتشار الظلم وانتهاك الحقوق والحريات.....114
استنتاج.....117

الفصل الثالث: ميادين تطبيقات الرؤية الحضارية للعلوم الإنسانية والاجتماعية عند علي شريعتي.....118
تمهيد.....119
المبحث الأول: الرؤية الحضارية من منظور علي شريعتي.....120
1. عامل النهضة الحضارية حسب علي شريعتي.....120
2. سجون الإنسان وآليات التحرر منها.....122
3. سبل النهضة الحضارية في الفكر الإسلامي المعاصر.....126
3. 1. البناء الثوري للذات.....126
3. 2. تنمية النباهة والقضاء على الاستحمار.....129
3. 3. الوعي بالذات الإسلامية الأصيلة والعودة إليها.....133
المبحث الثاني: الرؤية الحضارية لعلم التاريخ عند علي شريعتي.....136
1. مفهوم علم التاريخ من منظور علي شريعتي.....136
1. 1. الفرق بين التاريخ وعلم التاريخ.....136
1. 2. التاريخ علم صيرورة الإنسان.....137
1. 3. أسس البحث التاريخي ومراحله.....139
2. محرك التاريخ في فكر شريعتي.....142
2. 1. بداية التاريخ.....142
2. 2. طبيعة الصراع ووجوهه حسب شريعتي.....144
3. الدور الحضاري لعلم التاريخ من منظور علي شريعتي.....145
3. 1. أهمية علم التاريخ في وقف الجبر التاريخي.....146
3. 2. تعطيل ديناميكية الاستحمار وتفعيل النباهة.....147
3. 3. زلزلة الثوابت الوهمية الاستحمارية والعودة إلى الذات.....152
المبحث الثالث: الرؤية الحضارية لعلم الاجتماع عند علي شريعتي.....156
1. أهمية علم الاجتماع في تحليل الواقع الاجتماعي وتغيراته.....156
2. أزمة علم الاجتماع في الفكر الإسلامي المعاصر.....157
2. 1. المستوى الأول.....158

2. 2. المستوى الثاني.....159
2. 3. المستوى الثالث.....160
2. 4. المستوى الرابع.....164
3. عامل التغيير الاجتماعي حسب شريعتي.....165
4. التأسيس لعلم اجتماع إسلامي.....167
استنتاج.....174

الفصل الرابع: أبعاد الرؤية الحضارية للعلوم الإنسانية والاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر......176
تمهيد.....177
المبحث الأول: قراءة نقدية في حقيقة أسلمة العلوم الاجتماعية.....178
1. قصور النموذج الغربي وظهور ابستمولوجيا إسلامية المعرفة السوسيولوجية....178
2. ماهية إسلامية المعرفة السوسيولوجية.....182
2. 1. مفهوم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية.....183
2. 2. مفهوم أسلمة العلوم الاجتماعية.....184
2. 3. المنطلقات المعرفية للمنهجية الإسلامية.....187
3. تطبيقات أسلمة العلوم الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر.....188
3. 1. دراسات أسلمة العلوم الاجتماعية على أساس وضعي.....189
3. 2. دراسات أسلمة العلوم الاجتماعية على أساس عقائدي.....192
4. الانتقادات المعرفية والمنهجية لدراسات أسلمة العلوم الاجتماعية.....193
المبحث الثاني: الدور الحضاري النهضوي للعلوم الإنسانية والاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر.....196
1. في البعد الاجتماعي.....199
1. 1. مظاهر التبعية السوسيولوجية للغرب في الفكر الإسلامي المعاصر..199
1. 2. بدائل سوسيولوجية للمقاربات الغربية المهيمنة في الفكر الإسلامي المعاصر.....202

1. 2.1. علم اجتماع عربي.....202
1. 2.2. علم اجتماع إسلامي.....206
1. 3. الآفاق التنموية لعلم الاجتماع في الفكر الإسلامي المعاصر.....208
2. في البعد الاقتصادي.....212
2. 1. التبعية الاقتصادية للغرب في الفكر الإسلامي المعاصر.....212
2. 2. أسس النهضة الاقتصادية حسب مالك بن نبي.....218
2. 3. الرؤية الحضارية للاقتصاد في الفكر الإسلامي المعاصر.....225
3. في البعد السياسي.....228
3. 1. دور العلوم الإنسانية والاجتماعية في تشخيص التأزم السياسي.....228
3. 2. إيديولوجيا الحكم وقيادة المفكر الملتزم.....232
استنتاج.....237
خاتمة.....238
قائمة المصادر والمراجع.....245
فهرس الملاحق.....261
ملخص.....263

مقدمة

بعد انفصال العلوم الإنسانية والاجتماعية عن الفلسفة في الفكر الغربي الأوروبي، سرعان ما حاولت هذه العلوم أن تجد لنفسها مكانة علمية تضاهي بها العلم الطبيعي منبهرة بالتقدم الذي أحرزه، وهو العلم الذي لطالما تغنى بالموضوعية وجعلها شرطا للعلمية، ولطالما تميز بالمنهجية التي جعلته يرتقي بنتائجه النظرية والتطبيقية، غير أن محاولة انتهاج العلوم الإنسانية والاجتماعية للمنهج الطبيعي وتقيدها بالموضوعية كرهان جديد في حقلها العلمي جعلها تخفي في طياته تحيزات مادية غربية، وغريبة عن المجتمع الإسلامي ومعاييره، إذ أن استيراد هذه النظريات نتيجة الحركة الاستعمارية للمجتمعات الإسلامية أحدث انفصالا رهيبا في الفكر الإسلامي المعاصر بين الجانب النظري والتطبيقي لهذه العلوم، وخللا في مدى فعاليتها لتطويره.

إن التتبع التاريخي لنشأت علم العمران الخلدوني في القرن الرابع عشر في المغرب العربي الإسلامي، وعلم الاجتماع الغربي الأوروبي كعلم منفصل في القرن التاسع عشر، يثبت أنها كانت حصيلة الظروف التي واجهتها المجتمعات الإسلامية والأوروبية في تلك الفترة، ففي الوقت الذي كان علم العمران الخلدوني يعكس واقع المجتمع العربي والإسلامي في المشرق والمغرب ويدرس ظواهره من عصبية وبداوة وحضارة وترف وغيرها، فقد اهتم علم الاجتماع الأوروبي ثم علم الاجتماع الأمريكي بقضايا المجتمعات الصناعية والحضرية الجديدة التي عرفتها الحضارة الغربية المعاصرة.

إن هذه الظروف في كلتا الحالتين وفي كلا فترتين تختلف تمام الاختلاف مع ما يعيشه المجتمع اليوم من ظروف اجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر، وهو ما يستوجب على المتخصص في العلوم الإنسانية والاجتماعية أن يكون في تفاعل وتواصل مباشر مع الواقع الاجتماعي وخصائصه المتميز بها عن باقي المجتمعات الأخرى، ما جعل هذا النوع من العلوم يعاني في مجتمعاتنا الإسلامية أزمة تنظير واسعة من جراء اعتمادها على النظريات الغربية البعيدة كل البعد عن خصوصية مجتمعاتنا، وهو أمر يتطلب دعوة مفكرينا لتغيير هذا الواقع بصياغة جديدة للعلوم

الإنسانية والاجتماعية بدءا من تراثنا وصولا إلى الإنتاج المعرفي المعاصر في الفكر الإسلامي.

- أسباب اختيار موضوع الدراسة:

إن السبب المباشر الكامن وراء اهتمامي بموضوع الرؤية الحضارية للعلوم الإنسانية والاجتماعية هو محاولة ربط موضوعات هذه العلوم براهن مشكلات المجتمع الإسلامي المعاصر حتى يؤدي دوره الحضاري ووظيفته التنموية، كون هذا الربط مشروع عملي للمساهمة في تحقيق الوعي الحضاري، ومحاولة البناء، وإحياء وعي الأمة الإسلامية ومسؤوليتها تجاه نفسها والإنسانية، واستيعاب التجربة التاريخية وإشعارها بأهمية التوغل في التاريخ وإدراك السنن والقوانين الاجتماعية.

أما السبب الغير مباشر لاختياري هذا الموضوع فهو التنبيه إلى التهميش الذي طال حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر وإهمال دورها الفعال في الواقع الإنساني والاجتماعي، ما أدى إلى عزوف الطلبة عن الالتحاق بها، وتهميش الباحثين ذوي الخبرة ومخابر بحث من شأنها أن تُكسب صناع القرار فهما أفضل للظواهر الاجتماعية وخلفياتها، وبالتالي وضع استراتيجيات مناسبة للنهضة الحضارية.

لقد اخترت الاعتماد في دراستي هذه على نموذجين، الأول من تراثنا وهو العلامة ابن خلدون، والثاني مفكر معاصر وهو المفكر الإيراني علي شريعتي، وذلك لأن أبحاثهما في العلوم الإنسانية والاجتماعية كانت مصحوبة برؤية حضارية.

إن انطلاقتي من تراثنا الفكري مع العلامة عبد الرحمن ابن خلدون الذي تناولته كنموذج في دراستي هذه لأنه يمثل حالة خاصة، وفريدة للمرحلة المبكرة في تاريخ العلوم الإنسانية والاجتماعية، وصاحب الإسهام العلمي الأصيل للمسلمين في هذه العلوم من خلال إلمامه الواسع بالتراث الإسلامي والعربي حيث قدم نقدا منهجيا ممهدا لخطوة جريئة في تأسيس العلوم الإنسانية والاجتماعية من ثنايا اهتمامه الخاص بالتاريخ.

والسبب لاختياري هذا كون التعرف على ما أفرزه الفكر الخلدوني من قواعد للدراسات التاريخية والاجتماعية أمر ضروري لاعتماد هذه القواعد كمنطلق لتطوير صياغتنا الجديدة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، إذ أن أي تحليل لجذور التكوين الاجتماعي التاريخي العربي والإسلامي لابد أن ينطلق من مقدمته ومن نهجه ورؤيته قبل القفز إلى تبني مناهج علم الاجتماع الأجنبية من مادية وليبرالية وغيرها، لأن منهج ابن خلدون مستمد من الخصوصية الإسلامية ذاتها، وقوانينه مستوحاة من واقع هذه الخصوصية ومميزاتها الذاتية، في حين أن تلك المناهج الغربية، على ما فيها من حداثة وجدة في التحليل والنظر مستمدة من خصوصيات أخرى وبيئات ومجتمعات مختلفة في الكثير من خصائصها ما يستلزم انتقاء ما يلائمنا فقط، وهذا ما برهنته الدراسات المعاصرة التي أثبتت راهنية الفكر الخلدوني وفعاليته الإبستمولوجية والواقعية لتحقيق النهضة في مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة على المستوى الاجتماعي والسياسي والاقتصادي.

كما تناولت المفكر الإيراني علي شريعتي كنموذج ثاني في الفكر الإسلامي المعاصر حيث مثلت آراؤه الإصلاحية التجديدية في مجال الاجتماع والتاريخ الأثر الملموس في الوسط الاجتماعي من أجل التأسيس للنهضة الحضارية.

قد يلاحظ الدارس أن جل اهتمامي تمركز أكثر على علم التاريخ وعلم الاجتماع، باعتبار أن دراسة علم التاريخ جوهر دراسة التغير سواء كان تنازليا أو تصاعديا من أجل تحقيق النهضة الحضارية، و كذا علم الاجتماع الذي اتخذت منه نموذج من بين العلوم الإنسانية والاجتماعية كون موضوعه الرئيسي هو دراسة بناء المجتمع وعوامل تغييره وتخليصه من الركود السائد في المجتمعات الإسلامية، وأساس معركة النضال للخلاص من الثغرات التي خلفها الاستغلال والاستعمار في المجتمع العربي والإسلامي على السواء، وكذا الخلاص من التبعية الفكرية، و هنا نذكر قول مالك بن نبي أن « الفرد يحقق ذاته بفضل إرادة وقوة ليستا نابعتين منه، بل لا يستطيعان ذلك، وإنما

تنبعان من المجتمع الذي هو جزء منه»[1]، بالإضافة إلى ذلك كون علم الاجتماع الحقل العلمي الأول الذي كان فيه التجديد بمقاييسنا دون احتوائه لتيارات الفكر الغربي ودون صهره في بوتقة الأممية العالمية.

- أهمية موضوع الدراسة:

تتمثل أهمية هذا الموضوع في أنه محاولة للكشف عن دور العلوم الإنسانية والاجتماعية في تشخيص الأزمة التي يمر بها الفكر الإسلامي المعاصر من تخلف وتدهور حضاري، ومحاولة إرساء معالم النهضة، كون هذه العلوم لا تنفصل عن ذات المجتمعات الإسلامية وواقعها، وإنما هي نابعة منه وتشحذ مبادئها من أصوله خاصة إذا سلمنا بمنطق التفرد لواقع المجتمع الإسلامي المعاش.

- أهداف الدراسة:

إن العلوم الإنسانية والاجتماعية هي سؤال الحاضر ورهان المستقبل في التنمية وتحقيق النهضة، حيث هدفت دراستنا هذه إلى الكشف عن مدى مساهمة هذه العلوم في الحركية التنموية للفكر الإسلامي، إذ تعيننا على ضبط الرؤية الحضارية للعلم في سياق أوضاع الحاضر ومشكلاته، وفي ضوء المستقبل الممكن تحققه طالما تعتبر هذه العلوم دراسة للإنسان والمجتمع بغية كشف دلالة واقعهما وما يحتاجانه للسير قدما، وذلك لأن فقهنا للحضارة أمر ضروري والانسجام مع السنن الكونية والاجتماعية هو الطريق الوحيد في تحقيق التقدم وتجنب المنزلقات من جهة، ولتفرد العلم بقدرته على إبراز دوره الجوهري بوصفه قوة رئيسية في النهضة الحضارية والتقدم الإنساني والاجتماعي من جهة أخرى.

- طرح الإشكالية:

بعد الاستقلال السياسي للمجتمعات الإسلامية اعتبر البراديغم الغربي قدرا محتوما للعلوم الإنسانية والاجتماعية بعد استيردها في الفكر الإسلامي، لكونه أبرز نمط علمي

[1]- مالك بن نبي ،مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، تر: بسام بركة وأحمد شعبو، ط1، دار الفكر، دمشق، سورية، 1988م، ص 42 .

للتقدم الإنساني في الفترة المعاصرة، إذ لابد من التفاعل معه والانقياد به إذا أُرِيدَ للمجتمع الإسلامي أن ينتشل نفسه من إسار التخلف. وهنا نطرح الإشكالية التالية:

✓ كيف تساهم العلوم الإنسانية والاجتماعية في النهضة الحضارية للفكر الإسلامي المعاصر؟.

إن هذه الإشكالية بدورها تطرح عدة مشكلات تتفرع عنها، وهي:

✓ ما مدى فعالية العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية في الفكر الإسلامي المعاصر؟.

✓ كيف تفاعلت المجتمعات الإسلامية مع البراديغمات الغربية في العلوم الإنسانية والاجتماعية بتجلياتها الحضارية في هذه المجتمعات؟.

✓ ما هي المنطلقات التي اعتمدت عليها العلوم الإنسانية والاجتماعية للتجديد الحضاري في الفكر الإسلامي المعاصر؟.

✓ ما هي الرؤى الحضارية للمفكرين المسلمين التي تجمع بين الجانب النظري للعلوم الإنسانية والاجتماعية والواقع الاجتماعي حتى تؤدي دورها العملي في التجديد الحضاري والارتقاء بالفكر الإسلامي المعاصر.

- فرضيات الدراسة:

هذا ما يقودنا إلى الافتراض أن مساهمة العلوم الإنسانية والاجتماعية في تقدم راهن الأمة الإسلامية لن تكون إلا بضرورة الربط بينها وبين واقع المجتمعات الإسلامية، وربط التغيرات في الأطر النظرية بما استجد من تغيرات موضوعية، وانتشال هذا الحقل العلمي من التبعية العلمية للغرب، نتيجة غياب الوعي الإبستمولوجي للدارسين لهذه العلوم في الفكر الإسلامي بالأطر العقائدية والأبعاد الأيديولوجية للعلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية الذي يدفعهم إلى تبني النظريات والمفاهيم الغربية كأنها المسلمات والمنطلقات الوحيدة للتقدم بهدف تحقيق وحدة العلم بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي.

- المنهج المتبع في الدراسة:

في إثر معالجتي لهذا الموضوع اختلف المنهج حسب ما تقتضيه طبيعة الدراسة، فقد استخدمت المنهج التاريخي عند الدخول في الإطار المفاهيمي للرؤية الحضارية و العلوم الإنسانية و الاجتماعية، والجذور التاريخية لكليهما في الفكر الغربي و الإسلامي، كما اعتمدت على المنهج التحليلي لتحليل و شرح الأفكار الموجودة في مختلف المصادر والمراجع حول الرؤى الحضارية للمفكرين المسلمين وتطبيقاتها في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وكذا تحليلنا لأبعاد الدور الحضاري للعلوم الإنسانية والاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر، حيث قمنا بتناول كل بعد على حدا، ويعتبر المنهج التحليلي أنسب المناهج وأشدها ملائمة لطبيعة هذا الموضوع وغاياته، وكما استخدمنا المنهج النقدي في توجيه النقد إلى واقع العلوم الإنسانية والاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر، وكذا للبدائل السوسيولوجية حيث قمنا بقراءة نقدية في حقيقة أسلمة العلوم الاجتماعية وكذا للطرح القومي في علم الاجتماع العربي، وبالإضافة إلى المنهج المقارن إذ بالمقارنة ندرك الفروق بين الطبيعة الجوهرية التي تقوم عليها العلوم الإنسانية و الاجتماعية في المجتمع الغربي و المجتمع الإسلامي.

- عرض موجز للخطة:

لتحليل هذا الموضوع اعتمدت في هذه الدراسة على خطة مشكلة من مقدمة وأربعة فصول كالتالي:

الفصل الأول: يعتبر هذا الفصل بمثابة ضبط مفاهيمي لكل من الحضارة والمفاهيم المرتبطة بها من ثقافة ومدنية حتى نستطيع توضيح معنى الرؤية الحضارية، وقد تطرقنا لنموذجين في الفكر الإسلامي المعاصر، تمثل النموذج الأول في الرؤية الحضارية لمالك بن نبي القائمة أساسا على الفكرة الدينية، بينما تمحور النموذج الثاني على فكرة القومية العربية لقسطنطين زريق، تعرفنا أيضا على حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية، وطبيعتها في كل من الفكر الغربي من جهة والفكر الإسلامي المعاصر من جهة ثانية.

الفصل الثاني: لقد تضمن هذا الفصل ميادين تطبيقات الرؤية الحضارية الخلدونية للعلوم الإنسانية والاجتماعية، تناولنا فيه أبعاد الرؤية الحضارية الخلدونية مصحوبة بقراءة في الدراسات المعاصرة للفكر الخلدوني في الفكر الإسلامي المعاصر، وتعرضنا لكل دراسة على حدا، ثم تطرقنا إلى الرؤية الحضارية الخلدونية لعلم التاريخ وعلم العمران البشري وتجلياتها في الدراسات المعاصرة لها.

الفصل الثالث: تمحور هذا الفصل على ميادين تطبيقات الرؤية الحضارية للعلوم الإنسانية و الاجتماعية عند علي شريعتي، حيث قمنا أولا بالضبط الجوهري للرؤية الحضارية بمنظور علي شريعتي وبتحديد معالمها الكبرى وبحثه عن عامل النهضة والتغيير، وكيف طبق رؤيته الحضارية هذه في دراسة التاريخ ودورها في الحركية التاريخية، وكذا تمظهر هذه الرؤية في علم الاجتماع حيث دعا لتأسيس علم اجتماع إسلامي بعد تشخيص واقع علم الاجتماع في عصره.

لقد كان **الفصل الرابع** والأخير بعنوان أبعاد الرؤية الحضارية للعلوم الإنسانية و الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر وتوضيح مساهمتها ودورها في التنمية من خلال ثلاث أبعاد، وهي البعد الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، مصاحبة بقراءة نقدية في حقيقة البدائل السوسيولوجية للنظريات الغربية في الفكر الإسلامي، لمشروع إسلامية المعرفة هذا طبعا بعد تحديد مدلولها، وتبيان مصادرها وأهدافها.

- الدراسات السابقة:

تقتضينا الأمانة العلمية أن نشير إلى أنه هناك دراسات و بحوث قد سبقتنا إلى تناول جانب أو أكثر من جوانب هذا الموضوع من بين هذه الدراسات نجد مراجع ومؤلفات منها دراسة للدكتور " محمد علي أبو ريان" بعنوان " أسلمة المعرفة العلوم الإنسانية و مناهجها" سنة 1997م. حيث تناول هذه المشكلة في الباب الثالث بعنوان " العلوم الإنسانية من منظور إسلامي" أشار فيها إلى وجهة نظر الإسلام فيما يختص بأسلوب تناول العلوم الإنسانية إسلاميا باعتبارها علوم تدبير في مقابل العلوم الطبيعية الكونية التي هي علوم تسخير، هدفت دراسته هذه إلى محاولة صياغة منهج إسلامي للعلوم الإنسانية، و قد عقد مقارنة بين المنهج الإسلامي و منهج البحث الغربي في

العلوم الإنسانية. و كذا دراسة جادة اشترك فيها مجموعة أساتذة و دكاترة كانت تحت تقديم و إشراف الدكتور الشريف زيتوني بعنوان " ابستمولوجيا العلم الإنسانية في الفكر العربي و الفكر الغربي المعاصر"، و هذا أيضا الذي اهتم بإبرازه محمد محمد أمزيان في دراسة معمقة بعنوان منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية.

بالإضافة إلى بحوث أكاديمية وهي عبارة عن أطروحات دكتوراه منها: الرسالة التي قدمها نعمان عباسي، وأشرف عليها أحمد زردومي، لنيل شهادة دكتوراه العلوم في علم الاجتماع بعنوان "مقاربات علم الاجتماع بين التكامل والتعدد دراسة تحليلية في طبيعة المعرفة السوسيولوجية بين وحدة العلم وخصوصيات الواقع"، سنة 2010/ 2011م، ورغم الاختلاف بين الدراستين إلا أنه قد جمعت بيننا نقاط رئيسية منها التطرق لحقل العلوم الاجتماعية في الفكر الغربي ومقارنته بنظيره في الفكر الإسلامي، كما اشتركتا في طرح الرؤية الحضارية لمالك بن نبي في الجانب الحضاري لهذه العلوم.

ضف إلى ذلك الرسالة المقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في علم الاجتماع من إعداد مهورباشة عبد الحليم، وإشراف ميلود سفاري، سنة 2014/2013م، بعنوان "التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع مقاربة إسلامية المعرفة" حيث تتقارب مع موضوعي في بعض النقاط وتختلف في أخرى، فتشترك في طرح مشروع إسلامية المعرفة والتأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع وتختلف في كونه تخصص في دراسة علم الاجتماع فقط.

- الصعوبات:

من أهم الصعوبات الكثيرة التي واجهتني، نذكر أولا الصعوبات التي كانت في بداية بحثي، والمتمثلة في إشكال الضبط المفاهيمي لكل من الحضارة من جهة، وضبط تعريف واحد للعلوم الإنسانية والاجتماعية نتيجة عدم توفر مفهوم واحد وشامل أو تعريف جامع مانع لكليهما ما يجعل الباحث يرتبك نوعا ما.

بالإضافة إلى صعوبة الحصول على مصادر لعلي شريعتي، وعدم تمكننا من اللغة الإيرانية إذ اعتمدنا على الترجمات فقط، وكذا قلة الدراسات حول فكر الدكتور

علي شريعتي حتى أنه قد يجوز لي القول بنذرتها، إذ اعتمدت على مرجعين ، الأول لفاضل رسول بعنوان «هكذا تكلم علي شريعتي (فكره ودوره في نهوض الحركة الإسلامية)»، و الثاني لعبد الرزاق الجبران بعنوان «علي شريعتي وتجديد الفكر الديني (بين العودة إلى الذات وبناء الأيديولوجية)».

الفصل الأول

تمهيد

إن الفارق الحاسم بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية هو أن درجة التقدم التي تحرزها العلوم الطبيعية، جعلتها تبلغ من العمر رشدا، وتنال الاستقلالية الكاملة، وأجبرت كل حيثيات السياق الثقافي أن ترفع اليد تماما عن صميم محتواها المعرفي، إذ أصبح من المستحيل التدخل في صياغة فروضها أو عناصر نظرياتها.

أما بالنسبة للعلوم الإنسانية والاجتماعية فالأمر يختلف، حيث يتشابك الإطار الثقافي مع صميم المحتوى المعرفي لهذه العلوم، لأنها تهدف لفهم حقائق الإنسان من الناحية النفسية والتاريخية الثقافية، وتلعب دورا مهما في تحليل مكونات البناء الاجتماعي بهدف تشخيص المشكلات التي تطاله ومعالجتها، ووضع الخطط المستقبلية التي من شأنها أن تحقق له الريادة والتقدم ما يبرر الحاجة الملحة لها اليوم في الفكر المعاصر وتساهم بذلك في تحضره، وهي المساهمة المختلفة باختلاف المجتمعات والبنى الفكرية والحضارية بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي المعاصر، وهو ما سنتناوله في هذا الفصل بعد ضبط مدلول الحضارة من جهة، وضبط مفهوم العلوم الإنسانية والاجتماعية من جهة ثانية والتعرض للاختلاف في طبيعة إشكالياتها بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي المعاصر.

- المبحث الأول:

مفهوم الرؤية الحضارية

1. تعريف الحضارة:

يعتبر مصطلح "الحضارة" من المصطلحات التي لم تستعمل بمعناها الراهن إلا منذ وقت قصير، وقد تم تناول أصلها اللغوي في اللغة العربية باعتبارها الإقامة في الحضر وهي خلاف البداوة حيث عرفها ابن منظور(630-711هـ)(1232-1311م) الذي لم يذكرها إلا مرة واحدة في معجمه لسان العرب بقوله: «الحضر خلاف البدو والحاضر خلاف البادي، والحضارة الإقامة في الحضر، الحضر والحضرة والحاضرة خلاف البادية وهي المدن، وسميت بذلك لأن أهلها حضروا الأمصار مساكن الديار التي يكون لهم بها قرار»[1]، أي أن الحضارة تطلق على كل من يسكن الحضر وهي المدن حيث استقروا وتمركزوا فيها ولكن يجب أن ننتبه أنه «ليس بالضرورة أن يكون هذا الاستقرار في المدينة إذ أن الاستقرار قد نشأ تاريخيا في القرية الصغيرة، ثم اتسعت هذه القرى وتطورت فتحولت إلى مدن، وعليه فإن نشأة المدينة كانت متأخرة بالنسبة إلى نشأة القرية»[2].

لقد حذا جميل صليبا (1902-1976م) في معجمه الفلسفي حذو ابن منظور في تعريفه للحضارة من خلال قوله: «الحضارة في اللغة هي الإقامة في الحضر بخلاف البداوة، وهي الإقامة في البوادي»[3]، فالحضارة إذن عنيت بنمط من العيش ذو خصائص وعادات وفق طرق ومعطيات مخالفة لتلك المعهودة في البادية، وهو نمط يُعنَى بالإقامة الدائمة في المدن وما يتبعها من استقرار، ولهذا الاستقرار ملامح وخصائص ساعدت الإنسان على إنشاء المدن والأمصار، والتفنن في الإعمار، وما

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، المجلد 4، دار صادر، بيروت، لبنان، (بدون تاريخ)، ص197.

[2]- مصطفى عبد القادر غنيمات، الحضارة والفكر العالمي، ط2، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الأردن، 2015م، ص23.

[3]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982م، ص475.

يصحب ذلك من ظهور قيم وفنون وعلوم ونظم وأعراف وتقاليد وعادات وقوانين، وهو الذي فتح للمجتمعات أبواب التطور والتقدم والازدهار في المجال العلمي والثقافي والأدبي والاجتماعي والسياسي، ولهذا عرفت الحضارة أنها خلاف البداوة التي لا قرار لها.

يعتبر العلامة عبد الرحمن ابن خلدون(732-808هـ) (1332-1406م) أول من أطلق هذا المصطلح على معنى قريب من معناه الذي ذكرناه، حيث «فرق في مقدمته بين العمران البدوي والعمران الحضري، وجعل أجيال البدو والحضر طبيعة في الوجود فالبداوة أصل الحضارة(...) وإذا كانت البداوة أصل الحضارة، فإن الحضارة غاية البداوة ونهاية العمران»[1]، إذ تقتصر حياة البداوة على الأعمال الزراعية والرعي وتربية الحيوانات لتحصيل ما هو ضروري لمعاشهم، أما الحضر فإن اشتغالهم بالصناعة والتجارة جعل مكسبهم أكثر من مكسب أهل البدو وأحوالهم في المعاش زائدة وفائضة على ما هو ضروري.

هذا الذي يوضحه أكثر إبراهيم مدكور(1902-1996م) في معجمه الفلسفي أن الحضارة: «تقابل الهمجية والوحشية، وهي مرحلة سامية من مراحل التطور الإنساني»[2]، أي أن الحضارة مرحلة متقدمة في المجتمع الإنساني لمرحلة الهمجية والتوحش وخشونة الطبع تأتي بعد حياة الترحال والتنقل والرعي والبحث عن الماء والكلأ، وتعني في مجملها الاستقرار، وقد ظهرت بقيام الجماعات الإنسانية المنظمة والمستقرة حين يتكون لديها الضمير الاجتماعي، وهو إدراك الفرد لذاته في علاقته مع الآخرين، فحينها فقط تبدأ في تنظيم حياتها وعلاقة أفرادها ببعضهم البعض حتى تظهر في مظهر واحد منسق ومنظم، وينشأ بذلك المجتمع المتحضر.

أما في اللغة الأجنبية «حضارة بالإنجليزية Civilization بالفرنسية Civilisation فهي مشتقة من الأصل اللاتيني Civis مدني Civitas مدنية أو حاضرة، وهي مكان تجمع الناس وحضورهم لإقامة مصالحهم وحياتهم المشتركة

[1]- جميل صليبا، المرجع السابق، ص 475-476.

[2]- إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية و الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، جمهورية مصر العربية، 1983م، ص 73.

وحفظها، ثم أخذت الكلمة تتجه لتعني صفات الأدب والعلم وحسن العشرة وغيرها من الصفات المحمودة التي يكتسبها الإنسان المتمدن»[1]، حيث أخذت تستعمل مجازا وعنت أيضا في بادئ الأمر، شأن مرادفتها (Culture) أي عملية اكتساب الصفات المحمودة ثم تطورت لتعبر عن حالة الرقي والتقدم في الأفراد وفي المجتمعات[2].

إن مصطلح الحضارة إذن بمعناه اللغوي الأجنبي ارتبط بجانبين بالمدنية Civitas من جهة، وبالثقافة Culture من جهة أخرى.

2. ما بين الحضارة والثقافة والمدنية:

هناك اختلاف كبير بين المفكرين حول العلاقة التي تربط بين هذه المصطلحات الثلاثة «الحضارة والثقافة والمدنية»، إذ أن التمييز بينها غير محدد تماما، ولتوضيح اللبس سنتطرق لتعريف كل من الثقافة والمدنية وعلاقة الحضارة بكل واحدة منهما.

نبدأ أولا بالثقافة Culture والتي تعتبر «ثمرة من ثمار عصر النهضة، عندما شهدت أوروبا في القرن السادس عشر انبثاق مجموعة من الأعمال الأدبية الجليلة في الفن وفي الأدب وفي الفكر»[3]، ففي أصلها اللغوي «تعود جذور كلمة Culture إلى اللفظ اللاتيني Cultura الذي يعني حرث الأرض وزراعتها»[4]، أي أن الثقافة تتصل بالأرض ومنتجاتها فقد كانت تشير إلى استصلاح الحقول والأراضي لحصد حبوبها ونباتها وثمارها، واختيار هذه الكلمة بالتحديد ليس من قبيل الصدفة، بل إن هذا الاختيار حسب مالك بن نبي (1905-1973م) يعبر عن طبيعة الإنسان الأوروبي إذ أنه إنسان الأرض، وحضارته هي حضارة الزراعة، وعليه فإن العمليات التي تستنتج

---

[1]- معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 115، الكويت، 1987م، ص 49.

[2]- محمد عيسو، الأسس الثقافية للتقدم الحضاري عند مالك بن نبي (رسالة لنيل الماجستير في الفلسفة)، إشراف: علي سعيد كريم، جامعة الجزائر، معهد الفلسفة، الجزائر، 1988-1989م، ص 102.

[3]- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ط4، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 1984م، ص 25.

[4]- نصر محمد عارف، الحضارة- الثقافة- المدنية (دراسة لسيرة المصطلح و دلالة المفهوم)، ط 2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1994م، ص 19.

من الأرض وخيراتها كالحرث والبذر والحصاد لها بالضرورة دور في نفسية الإنسان الأوروبي كما أن لها دورا مهما في صياغة رموز حضارته[1].

تطلق كلمة "الثقافة" بمعناها المجرد في مقابل كلمة "طبيعة"، فهي العبقرية الإنسانية مضافة إلى الطبيعة بغية تحويل عطاءاتها وإغنائها وتنميتها، ولعل شيشرون أول من استخدمها بمعناها المجازي الذي شاع فيما بعد حين أطلق على الفلسفة اسم Mentis Cultura أي زراعة العقل وتنميته، وقد استعار فولتير وأقرانه من المفكرين الفرنسيين استخدام شيشرون المجازي حتى باتت الكلمة تعني تنمية العقل وغرسه بالذوق والفهم وتزيينه بالمعرفة، وغير ذلك مما تشتمل عليه كلمة ثقافة، ومن الفرنسية انتقلت الكلمة بمعناها الجديد إلى الألمانية Kulture والإنجليزية وسائر اللغات الأوروبية[2]، أي أن كلمة ثقافة في اللغات الأوروبية كانت تعني حراثة أو فلاحة الأرض وتنميتها بالزراعة ثم تطور معنى هذه الكلمة خلال القرن الثامن عشر وأخذت تعني فلاحة العقل أي تنميته وتزيينه بالمعرفة، ثم انتقلت هذه الكلمة إلى مختلف اللغات الأوروبية لتدل على المكتسبات العقلية والأدبية وعلى المستوى الفردي والاجتماعي.

إن الثقافة إذن في اللغة الأجنبية تعني «تعامل الإنسان مع الطبيعة ورعايته لها وتمهيد الطريق السوي لرعاية ما هو موجود لينمو ويزدهر، وكما تفيد في الأصل التعامل مع الطبيعة المادية فإنها تمتد أيضا إلى مجال الإنسانيات فتعني رعاية النفس وقواها العقلية والأخلاقية»[3]، أي إنكباب الإنسان بصورة منهجية على تنمية ملكاته الفطرية وتهذيبها.

وعند البحث في معاجم اللغة العربية عن المعنى اللغوي للثقافة نجد أن هذه الكلمة «تنتسب إلى الفعل ثقف، ويعني هذا الفعل اكتساب الحذق والفهم، يقال عمرو

---

[1]– مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، المرجع السابق، ص 26.

[2]– معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، المرجع السابق، ص 49–50.

[3]– عبد الرحمن خليفة وفضل الله اسماعيل، المدخل في الأيديولوجيا والحضارة، مكتبة بستان المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 2006م، ص 148–149.

امرؤ ثقف أي فطين وذكي»[1]، وبذلك تعني الثقافة لغويا: الحذق والفطنة والذكاء وسرعة الفهم، مع العلم أن كلمة ثقافة قديمة في اللغة العربية حيث كانت من فعل أمهر نحاة اللغة العربية، إلا أن العرب لم يستخدموها حتى ظهورها مع عصر النهضة في اللغات الأجنبية، ويرتد مصطلح الثقافة في اللغة العربية «إلى المصدر ثقف وهو يحمل معاني التحويل والإصلاح والتهذيب وهذا ما يجعله قريبا من المعنى الأصلي Cultura اللاتينية، وقد تطور الاصطلاحان العربيان حضارة وثقافة تطورا مماثلا لنظرائهما باللغات الأوربية»[2].

إن الثقافة اصطلاحا هي: «كل ما فيه استنارة للذهن وتهذيب للذوق وتنمية لملكة النقد والحكم لدى الفرد أو في المجتمع وتشتمل على المعارف والمعتقدات، والفن والأخلاق وجميع القدرات التي يسهم بها الفرد في مجتمعه، ولها طرق ونماذج عملية وفكرية وروحية، ولكل جيل ثقافته التي استمدها من الماضي وأضاف إليها ما أضاف في الحاضر، وهي عنوان المجتمعات البشرية»[3]، لكن ما نلاحظه في هذا التعريف أن الثقافة لا تقتصر على عملية التنمية والتهذيب، كونها أيضا نوع من السلوك والتفكير والإحساس يكسب صاحبه شخصية معينة يتلقاها من بيئته الاجتماعية ويستنشق عبيرها، حيث يذكر معن زيادة (1938-1997م) أن الثقافة هي: «المواقف والاعتقادات والعادات والقدرات، أي القيم التي تتناقل بواسطة التربية(...) الثقافة هي ما يضاف إلى الطبيعة»[4].

ويحدد لنا أحمد أبو زيد (1921-2013م) اتجاهين في نظرة المفكرين للثقافة، يعرف الأول منهما بالاتجاه الواقعي ويرى أصحابه أن مجال الثقافة هو السلوك البشري الاجتماعي، ولذلك يميلون إلى تعريف الثقافة في حدود العادات وقواعد العرف والتقاليد المكتسبة المتوارثة ومن ثم فهم يميلون بذلك إلى إغفال الجوانب المثالية والمعيارية في الثقافة، ويعرف فيليب ك. رايت (Quincy Wright) (1890-1970م) الثقافة

---

[1]- معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، ط1، المجلد1، معهد الإنماء العربي و مكتبة مؤمن قريش، لبنان، 1986م، ص 310.

[2]- معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، المرجع السابق، ص 50.

[3]- إبراهيم مدكور، المرجع السابق، ص 58.

[4]- معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، المرجع السابق، ص 311.

بأنها: «النمو التراكمي للتقنيات والعادات والمعتقدات لشعب من الشعوب يعيش في حالة الاتصال المستمر بين أفراده، ينتقل هذا النمو التراكمي إلى الجيل الناشئ عن طريق الآباء وعبر العمليات التربوية»[1]، أما الاتجاه الثاني و هو المثالي المعياري فيميل على العكس من الاتجاه الواقعي إلى تعريف الثقافة في حدود وألفاظ المثل الاجتماعية وإغفال الممارسات الواقعية.

إن أصحاب الاتجاه الثاني يتصورون الثقافة على أنها مجموعة من الأفكار والتصورات التي توجد في أذهان أفراد المجتمع، وكذلك المعايير والأنماط الذهنية التي توجه على أية حال السلوك الاجتماعي[2].

وهكذا أخذت تعاريف الثقافة تتجدد وتتطور تجمع بين الجانب الوصفي كما ذكرنا لتونا، وبين الجانب الديناميكي الفاعل للثقافة بأنها «جهاز فعال يمكن الإنسان من الانتقال إلى وضع أفضل يواكب المشاكل التي تواجه الإنسان في بيئته»[3]، وانطلاقا من ذلك فالثقافة ليست مجرد معلومات يكتسبها الإنسان، وهي أيضا ليست مجرد تراكم للمعارف، بل إنها مواقف حية متحركة ومتجددة، وهي طموح وسعي مستمر لتحقيق إنسانية الإنسان في مجتمعه وبيئته، وباختصار فإن الثقافة وكما يعرفها جون ديوي(John Dewey) (1859-1952م) «حصيلة التفاعل بين الإنسان وبيئته»[4]، وهي بالتالي خاصية إنسانية تجعله متفردا ومتميزا عن غيره من المخلوقات، وبما يتميز هذا المجتمع عن ذاك.

وأخيرا نختم تعريف الثقافة بقول محمد عابد الجابري (1935-2010) أنها: «المركب المتجانس من الذكريات والرموز والقيم والتصورات والتطلعات والإبداعات لأمة ما تحتفظ بهويتها الحضارية في إطار ما تعرفه من تطورات بفعل ديناميتها

---

[1]- مصطفى عبد القادر غنيمات، المرجع السابق، ص 18.

[2]- فضل الله محمد إسماعيل، الأيديولوجيا وفلسفة الحضارة، ط1، مكتبة بستان المعرفة، الإسكندرية، 2005م، ص164-165.

[3]- نصر محمد عارف، الحضارة- الثقافة- المدنية (دراسة لسيرة المصطلح و دلالة المفهوم)، المرجع السابق، ص22.

[4]- معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، المرجع السابق، ص 312.

الداخلية، وقابليتها للتواصل أخذا وعطاءا، إنها المعبر الأصيل عن خصوصيتها التاريخية ونظرتها إلى الإنسان والكون والحياة»[1].

وفي إطار الحديث عن العلاقة التي تربط الحضارة بالثقافة ننوه إلى أن هناك من يستخدم مصطلحا الثقافة والحضارة بمعان متداخلة والبعض يساوي بينهما، في حين أن البعض الآخر يفرق بينهما على أساس أن الثقافة تشير إلى ما هو عقلي، في حين أن الحضارة تشير إلى ما هو مادي. وقد نجد العكس أحيانا[2]، ويمكننا ضبط وتحديد مستويات العلاقة بين الحضارة والثقافة في هذه المواقف كمايلي:

- **الموقف الأول:** المساواة بين مدلول كل من الثقافة والحضارة، كما هو الحال عند الأنثروبولوجي الإنجليزي المعاصر إدوارد تايلور (Edward Taylor) في كتابه "الثقافة البدائية" (Primitive Culture) سنة 1871م، ويعتبر تايلور أول من وجه الأنظار إلى تعريف الثقافة بمنحى يجمع فيه بين الثقافة والحضارة والذي لا يزال يستخدم إلى يومنا هذا، وينص هذا التعريف على أن الثقافة Culture بمعناها الأثنوغرافي* الواسع حسب قوله: «ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والعرف والقانون، وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع»[3]، أي أن الثقافة هنا حسب تايلور هي انعكاس أو تعبير لما يسود المجتمع أو البيئة من خصائص بغض النظر عن نوع هذه الخصائص، ولكن يبدو هذا وكأنه هجر للتعريف العام الذي درج عليه في عصر النهضة من حيث أن الثقافة هي محصلة ثمرات الفكر في ميادين العلم والفن والفلسفة والقانون وغيرها إلى حصر الثقافة في البناءات وتركيباتها والعناصر وجزئياتها.

وتقول معن زيادة عن هذا التعريف التايلوري «فنحن من جهة لا يمكن أن نساوي بين الحضارة والثقافة، وخصوصا الثقافة بالمفهوم الأنثروبولوجي الذي يعترف بثقافة

---

[1]– نقلا عن مصطفى عبد القادر غنيمات، المرجع السابق، ص 20.

[2]– معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، المرجع السابق، ص 45.

*– الأثنوغرافيا (Ethnographie): علم اجتماعي يصف أحوال الشعوب، ويدرس أنماط حياتهم، ومختلف المظاهر المادية لنشاطهم في مؤسساتهم، وتقاليدهم، وعاداتهم، كالمأكل، والمشرب، والملبس، وغيرها. (انظر: جميل صليبا، المرجع السابق، ص 36.)

[3]– Edward. B. Tylor, Primitive Culture, London, 1920, P 1.

خاصة لكل مجموعة بشرية مهما صغرت هذه المجموعة، ومهما كانت بدائية، حتى لو اقتصرت هذه الثقافة على ما هو أشبه بالفولكلور بالنسبة لعصرنا»[1]، أي ليست كل الثقافات حضارات بينما كل الحضارات ثقافات هذا الطريق الذي اتبعه الأنثربولوجيون الأمريكيون حيث يزيدون الأمر تفصيلا كون العلاقة تداخل وليس ترادف كما هو وارد حسب تايلور على اعتبار أن الحضارة هي سمة المجتمع المتطور الذي يمتلك قسطا وافرا من التقدم والتطور والتمدن، بينما الثقافة أوسع في مفهومها من الحضارة كونها حسبهم نمط أو طريقة حياة مجتمع ما من المجتمعات الإنسانية تشتمل على كل ما يختص به من لغة ودلالات وأدب وفن وديانات وأخلاق وعادات شعبية، ومظاهر الحياة الاجتماعية، فهذه كلها رموز وتعابير وآيات يعبر الإنسان بها عن نفسه، فهي ثقافته[2].

▪ **الموقف الثاني:** في مقابل الموقف الأول القائل بالترادف والتداخل بين الحضارة والثقافة، أفاض الكثيرون في إلقاء الضوء على التفرقة بينهما، وهو الموقف الذي مثله الأنثربولوجيون الأوروبيون إذ أن الثقافة حسبهم تشير إلى الجانب المعرفي والعقلي والروحي، بينما تشير الحضارة إلى الجانب العمراني وما يرتبط به من وسائل مادية وتكنولوجية باعتبار «الأولى في حياة الفرد شعور وفكر وسلوك، والثانية أشياء تدور وسطها حياته، فالكتابة مثلا ترتبط بالحضارة لأنها وسيلة وأداة بينما اللغة ثقافة أي حياة تتمثل في رموز وعلاقات وإشارات والثقافة تنحصر في الأمور الذهنية والمعنوية وحدها، وتظهر بأجلى مظاهرها في الفنون والآداب وقواعد السلوك، في حين أن الحضارة تشمل الأمور والوسائل العادية وتتجلى بأحسن صورها في العلوم والصناعات»[3]، لكن جميل صليبا ينبه ويوضح أكثر أنه: «وإن كان بعض العلماء يطلق لفظ الثقافة على المظاهر المادية، ولفظ الحضارة على المظاهر العقلية والأدبية فإن بعضهم الآخر يذهب إلى عكس ذلك»[4].

---

[1]– معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، المرجع السابق، 53.

[2]– المرجع نفسه، ص 45.

[3]– عبد الرحمن خليفة وفضل الله اسماعيل، المرجع السابق، ص 152–153.

[4]– جميل صليبا، المرجع السابق، 477.

هذا من جهة علاقة الحضارة بالثقافة، أما من جهة ثانية نجد مصطلح المدنية و«هي الاسم الذي يطلق على نمط الحياة في المدينة، مع كل ما يستلزمه هذا النمط من الإنشاءات المادية والفكرية والتنظيمية، وكل ما ينجم عنه من علاقات وتراكيب لا تعرفها حياة الترحل أو حياة الريف»[1]، فحين نقول تمدن فلان أي تخلق وتطبع بأخلاق وطباع أهل المدينة وانتقل من وضعية المعاناة ومن شظف العيش وقسوته إلى وضعية التمدين والتنعم ورفه العيش حيث نلاحظ تشابه كبير بين هذا التعريف للمدنية والتعريف اللغوي الذي أعطاه النحاة العرب لمصطلح الحضارة في القديم.

لابد من التفرقة بين مصطلحي الحضارة والمدنية كون الخلط بينهما كبير لأن أول استخدام لكلمة حضارة كان سنة 1704م، بمعنى التمدن أي التخلق بأخلاق أصحاب المدن واللبس مثلهم، والسلوك كدأبهم، والتحدث بلغتهم[2]، وفي هذا نجد جورجي زيدان (1861-1914م) في تأريخه للحضارة العربية الإسلامية يستخدم مصطلح المدنية ليدل على الحضارة وذلك في كتابه تاريخ التمدن الإسلامي.

يختلف الباحثون في مدلول هذا المصطلح، فالبعض يستعمل كلمة المدنية بمعنى الحضارة، في حين أن البعض الآخر يفرق بينهما على اعتبار أن كلمة تمدن تخصص الحضارة بقيام المدن وتربطها بهذه العملية أو الظاهرة الإنسانية المتمثلة في نشوء المدن والحياة في المجتمعات العامرة، ومع أن الحضارة في مظاهرها المتطورة والمتقدمة لم تظهر إلا في المجتمعات العمرانية والمدنية، غير أنها حسب ما يذكره معن زيادة أوسع من أن تقتصر على هذه المرحلة المتأخرة من تاريخ الإنسان الحضاري[3]، وباختصار يكمن جوهر الاختلاف في كون المضمار الذي تشمله فكرة مدنية أضيق من المضمار الذي تغطيه فكرة الحضارة.

ومما سبق نستنتج أن مفهوم الحضارة ارتبط بجانب ذاتي مجرد، وارتبط من جهة ثانية بجانب موضوعي مادي، حيث تم تعريفها في معجم العلوم الاجتماعية حسب ما يذكره الأخضر شريط بأنها «مجموع القواعد والقوانين المادية منها والمعنوية "الروحية"

---

[1]- معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، المرجع السابق، ص 736.

[2]- عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط3، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2000م، ص 301.

[3]- معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، المرجع السابق، ص 374.

التي تقود عمل الإنسان إلى شكل أكثر تطورا»[1]، فحملت الحضارة بذلك معنيان أحدهما موضوعي مشخص والآخر ذاتي مجرد.

فالحضارة إذن مجموعة الخصائص الخاصة بالحياة الفكرية والفنية والخلقية والمادية والسياسية لبلد ما أو لمجتمع ما، وجملة مظاهر الرقي في كافة المجالات التي تنتقل من جيل إلى جيل في مجتمع أو مجتمعات متشابهة، إذ تكون «ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته، سواء أكان المجهود المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصودا أم غير مقصود، وسواء أكانت الثمرة مادية أم معنوية»[2]

3. نماذج لرؤى حضارية في الفكر العربي والإسلامي المعاصر:

من خلال تعرضنا لمفهوم الحضارة نلاحظ لنا أنها ثمرة جهد ومجموعة المنجزات الفكرية والاجتماعية والأخلاقية والصناعية التي يحققها مجتمع معين في بقعة جغرافية معينة في حقبة زمنية معينة في مسيرته نحو الرقي والتقدم، وهي بهذا تختلف من مجتمع إلى آخر باختلاف المراحل التاريخية.

إن الرؤية الحضارية إذن ذات أبعاد خاصة في مجتمع معين سواء لمساهمتها في تقدمه المادي، أو في رقيه الذاتي سواء بالتأصيل مصحوبة برؤية خاصة في التفكير وفق مبادئ تهتدي بها وتحدد لها مخرجات هذا الفكر حتى يكون بنفسه مواكبا لركب التطور الحضاري العالمي، أو بالتغيير الجذري في المجتمع العربي أو الإسلامي المعاصر، وذلك لأن كل ما يساهم في تقدم المجتمع ورقيه ويدخل في حركة هذا المجتمع فهو ظاهرة حضارية.

إن المجتمع الإسلامي يشمل الدول ذات عقيدة إسلامية على اختلاف بيئاتها، ومناطقها، وتباين ثقافاتها ولغاتها، وتعدد سلالاتها البشرية، بالإضافة إلى بعض

---

[1]– الأخضر شريط، في الحركة التاريخية وتفسير التطور الحضاري عند مالك بن نبي، ط2، دار الخليل العلمية، الجزائر، 2013م، ص 187–188.

[2]– حسين مؤنس، الحضارة (دراسة في أصول وعوامل قيامها و تطورها)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 01، الكويت، 1978م، ص 13.

الأقليات المسلمة التي تعيش في دول غير إسلامية، والآن سنوضح أسماء بلدان العالم الإسلامي وسنبدأ بتحديدها أولا على الصعيد الآسيوي، وهي:

– المملكة العربية السعودية.	– إيران.	– اليمن.
– قطر.	– أفغانستان.	– العراق.
– الإمارات العربية المتحدة.	– بنجلاديش.	– لبنان.
– إندونيسيا.	– بورناي.	– الأردن.
– سوريا.	– الكويت.	– تركيا.
– فلسطين.	– البحرين.	– باكستان.
– ماليزيا.	– سلطنة عمان.	

وأما الدول على الصعيد الإفريقي فهي تتمثل في:

– مصر.	– تشاد.	– السودان.
– النيجر.	– ليبيا.	– مالي.
– تونس.	– غينيا.	– الجزائر.
– غامبيا.	– المغرب.	– السنغال.
– موريتانيا.	– جيبوتي.	– الصومال.[1]

إذن لا تهمنا تعاريف الحضارة بقدر ما تهمنا الرؤية الحضارية الهادفة إلى التطور والتقدم الحضاري للمجتمعات الإسلامية، والتي اختلفت بين المفكرين فكل واحد منهم أعطاها طابعا خاصا، البعض شحذها من مقومات المجتمع، والبعض أعطاها طابعا قوميا، في حين أقامها البعض الآخر على أساس الدين، والبعض أسس لرؤيته الحضارية من منطق التقليد للغرب، وغيرها من المواقف التي أسست ولا زالت تطمح كلها لهدف واحد وهو الهدف المشترك والمنشود، محاولة منهم لإرساء أسس التجديد الحضاري وضبط عوامل التغيير والتنمية وشروط النهضة، وسنتطرق الآن إلى بعض الرؤى الحضارية وهي متعددة لا تعد ولا تحصى وما تخصيصنا إلا على سبيل المثال لا الحصر.

[1]– تاج السر أحمد حران، حاضر العالم الإسلامي، ط1، إشبيليا للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الرياض، 2001م، ص10-11.

3. 1. الرؤية الحضارية لمالك بن نبي:

لقد كان مالك بن نبي (1905–1973م) من بين الأوائل الذين تفطنوا إلى أن مشكلة العالم الإسلامي أولا وقبل شيء وفي جوهرها هي مشكلة حضارته، فبينما كان يعيش العالم الإسلامي حالة التخلف والانحطاط والانحلال والاستعمار بمختلف أشكاله عاش هو بفكره لأمته الإسلامية، حيث أسس لرؤيته الحضارية التي تؤمن بأن العالم العربي والإسلامي المعاصر يمتلك من الطاقات والإمكانيات الروحية والمادية ما يدفع به حقا إلى بلوغ التحضر والرقي، والمساهمة الفعالة والحقيقية في مسايرة الركب الحضاري المعاصر.

إن التخلف الفكري والديني والثقافي والتدهور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والاستعمار والقابلية للاستعمار كلها أوضاع تسقط من الوجود إذا تمسكت الأمة الإسلامية حسب مالك بن نبي بالقاعدة القرآنية التي تدعو إلى التغيير والتجديد والتحول على مستوى الذات الإنسانية أولا، أما التغيير على مستوى العالم الخارجي الطبيعي والاجتماعي فيكون بعد التغيير الباطني للذات الإنسانية، عملا بقوله تعالى: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (سورة الرعد، الآية 11).

لقد أسس مالك بن نبي لرؤيته الحضارية من خلال هذه الآية والتي تتمحور حول قطبين، فالقطب الأول (ما بأنفسهم)، والثاني (ما بالقوم)، وهنا العلاقة شرطية بين الحالة الاجتماعية (القوم) والحالة النفسية، فإذا تم تغيير ما بالأنفس فإن النتيجة حتمية وهي تغيير ما بالقوم أو الواقع الاجتماعي، ويرى مالك بن نبي في النفس أنها المحرك الجوهري للتاريخ عندما تدخل عليها الفكرة الدينية، وهنا يضع ثلاث عوامل أساسية ممثلة في:

- ✓ تأثير عالم الأشخاص.
- ✓ تأثير عالم الأفكار.
- ✓ تأثير عالم الأشياء.

فالمجتمع يصنع التاريخ بفضل الأشخاص الذين ينتجون الأفكار، والتي تتخذ من عالم الأشياء وسيلة لتطبيق تلك الأفكار، و«لا يقاس غنى المجتمع بكمية ما يملك من (أشياء) بل بمقدار ما فيه من أفكار(...) فإذا حدث في الوقت ذاته أن فقد المجتمع

السيطرة على (عالم الأفكار) كان الخراب ماحقا، أما إذا استطاع أن ينقذ (أفكاره) فإنه يكون قد أنقذ كل شيء، إذ أنه يستطيع أن يعيد بناء (عالم الأشياء)»[1]، ولكن فعالية عالم الأفكار وعالم الأشياء لا تتأتى إلا من خلال عالم الأشخاص، الذين يكونون شبكة العلاقات الاجتماعية التي لا يمكن أن تأتي إلا بواسطة الفكرة الدينية.

إن المسلمة المحورية الأساسية التي يبني على أساسها مالك بن نبي رؤيته للبراديغم الحضاري هي أن الدين هو الناظم المحوري الذي يوجه ويؤطر ويعطي معنى للتفاعلات السوسيوتاريخية بين مكونات البراديغم لما له من تأثير على الأنفس والمتمثلة في: «الإنسان، والتراب، والزمن» وهي رأس مال الأمة الاجتماعي والذي يمدها بخطوتها الأولى في التاريخ، وهذا ما نلتمسه في قوله: «إننا لكي نتوصل إلى التركيب الضروري كحل للمشكلة الإسلامية، أعني مزج الإنسان والتراب والوقت، ويجب أن يتوفر لدينا مؤثر الدين الذي يغير النفس الإسلامية»[2].

إن الحضارة تنطلق من شرارة الفكرة الدينية في المجتمع الذي يكون خاما حتى تبعث فيه هذه الفكرة الدينية الروح التي تنشطه[3]، وتحدث التآلف بين هذه العناصر الثلاثة حتى تؤتي ثمارها وهو ما يوضحه الأخضر شريط بقوله: «أن العناصر الثلاثة للحضارة لا تمارس مفعولها الحضاري في حال شتاتها وانفصالها، وإنما تدخل في سياق حضاري إذا ما أصبحت في صورة مركب متآلف والذي يشكل هذا التركيب الفعال إنما هي البذرة الدينية»[4]، وتتركب هذه العناصر وفق الصيغة الرياضية التالية:

المنتوج الحضاري = إنسان + تراب + زمن

و حسب مالك بن نبي أن بناء الحضارة لا يكون بتكديس المنتجات واستيرادها من المجتمعات الأخرى، وإنما بحل هذه المشكلات الثلاثة، وهي:

---

[1]– مالك بن نبي، ميلاد مجتمع (شبكة العلاقات الاجتماعية)، تر: عبد الصبور شاهين، ط3، دار الفكر للطباعة و التوزيع و النشر، دمشق، سورية، 1986م، ص 37.

[2]– مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين و عمر كامل مسقاوي، دار الفكر للطباعة و التوزيع و النشر، دمشق، سورية، 1986م، ص 58.

[3]– الأخضر شريط، أعلام وأنوار فكرية من الثقافة الجزائرية، دار الخلدونية، مخبر مشكلات الحضارة والتاريخ، الجزائر، 2017م، ص 35.

[4]– الأخضر شريط، في الحركة التاريخية وتفسير التطور الحضاري عند مالك بن نبي، المرجع السابق، ص 192.

▪ **مشكلة التراب:** ومعنى التراب هنا ليس المعنى المتبادر للذهن، وإنما يقصد به مالك بن نبي الأبعاد المادية والطبيعية التي تحيط بالإنسان، وقد تجنب استخدام مصطلح مادة لتحاشي اللبس المتمثل في التعارض بين المادة والروح[1].

التراب بمنظوره لا يعني تلك المادة الطبيعية من حيث خصائصها وأنواعها، ولكن المقصود هو التراب من حيث قيمته ووظيفته الاجتماعية المستمدة من مالكي التراب، وقيمة التراب تكون غالية أو منحطة حسب تحضر الأمة أو انحطاطها «فحينما تكون قيمة الأمة مرتفعة وحضارتها متقدمة يكون التراب غالي القيمة، وحينما تكون الأمة متخلفة –كما نقول اليوم– يكون التراب على قدرها من الانحطاط ونستطيع بمقياسنا السابق أن نقول: أن التراب في أرض الإسلام عموما على شيء من الانحطاط، بسبب تأخر القوم الذين يعيشون عليه»[2].

إن المقصود إذن من التراب حسب مالك بن نبي هو "الإمكان الحضاري" وهو المقدرات المادية البسيطة التي حبى الله بها هذه الأمة، والتي يمكن أن تهدر عند انعدام الفاعلية للاستفادة منها، وهو ما قد وقع في العالم الإسلامي، ونبه إليه بن نبي بأنها الحقيقة المؤلمة كونه مركب من دول فقيرة تعيش على تربة أرض تعد من أفضل مناطق الزراعة في العالم، لكنها تعجز على أن تخرج من أرضها كنوز الذهب من زرع ولا يقتصر التراب على حياة الفلح والزرع فحسب، بل هو كل مجال يسبح فيه الإنسان في حياته اليومية سواء في المجال الصناعي أو الزراعي أو التجاري أو العلمي أو الأخلاقي أو الديني أو غيره، إن كل هذه المجالات تشكل عنصر التراب[3]، الذي يبدو فيه أثر وفعالية الإنسان ككائن يسعى للتحضر لتحريك التراب الجامد وتحويله إلى منجزات حضارية.

▪ **مشكلة الزمن:** والمقصود هنا بمنظور مالك بن نبي " الزمن" في حالة خام لم تستغل بعد، هو «نهر صامت حتى أننا ننساه أحيانا، وتنسى الحضارات في ساعات

[1]– مالك بن نبي، شروط النهضة، المرجع السابق، ص 45.

[2]– المرجع نفسه، ص 131.

[3]– الأخضر شريط، في الحركة التاريخية وتفسير التطور الحضاري عند مالك بن نبي، المرجع السابق، ص 145.

الغفلة ونشوة الحظ قيمته التي لا تعوض»[1]، هذا هو شأن الحضارة الغربية اليوم، وهكذا هو مصير شعوب العالم الثالث. فحظ الشعب العربي والإسلامي من الساعات كحظ أي شعب متحضر، إلا أنه لا يعرف إلى الآن فكرة الزمن التي تتصل اتصالا وثيقا بالتاريخ.

إن "الزمن" عندما يستغل وتظهر فيه فعالية الإنسان يصبح تاريخا بل إنه يصبح جوهر الحياة الذي لا يقدر، «هذا المعنى الذي لم نكسبه بعد، هو مفهوم الزمن الداخل في تكوين الفكرة والنشاط، في تكوين المعاني والأشياء»[2]، في حين أننا في العالم الإسلامي نعرف شيئا يسمى الوقت، وهو الوقت الذي ينتهي إلى العدم.

إن موقف الإنسان من الوقت هو الذي يحدد قيمته الاجتماعية، ويجعل منه عامل بناء وتشييد أو عنصر هدم وتدمير وضياع، فبمقدار ما يقدر الزمن في العمل بقدر ما يوظف التراب كشرط عام أولا، وكأداة للحصول على القوت اليومي ثانيا، وتحقيق الوظيفة الاجتماعية للوقت، ويصبح عنصرا أساسيا في بناء المجتمع وتحريك التاريخ وتكوين الحضارة «كتخصيص نصف ساعة يوميا لأداء واجب معين، فإذا خصص كل فرد هذا الجزء من يومه في تنفيذ مهمة منتظمة وفعالة، فسوف يكون لديه في نهاية العام حصيلة هائلة من ساعات العمل(...) وسترتفع كمية حصادنا العقلي واليدوي والروحي، وهذه هي الحضارة»[3].

إن الألمانيين مثلا تمكنوا من استعادة ما دمرته الحرب العالمية الثانية في وقت قياسي واسترجعوا مكانتهم بين الأمم المتحضرة في أقل من عشر سنوات من توقف الحرب، ويعود ذلك إلى تدابير تقديس الوقت الذي نفع بالنهوض الحضاري لديهم حيث «فرضت الحكومة عام 1948 على الشعب الألماني كله، نساء وأطفال ورجال، التطوع يوميا بساعتين، يؤديها كل فرد زيادة عن عمله اليومي وبالمجان من أجل الصالح العام

[1]– مالك بن نبي، شروط النهضة، المرجع السابق، ص 139.

[2]– المرجع نفسه، ص 140.

[3]– المرجع نفسه، ص 141.

فقط»[1]، ومنه فبتحديد فكرة الزمن، يتحدد معنى التأثير والإنتاج، وهو معنى الحياة الحاضرة الذي ينقصنا.

▪ **مشكلة الإنسان:** وهي المشكلة التي يحددها السؤال التالي: ما هو السبيل إلى الإنسان القادر على بناء حضارة والمحافظة عليها؟.

تكون الإجابة على هذه القضية بأنه «يجب أولا أن نصنع رجالا يمشون في التاريخ مستخدمين التراب والوقت والمواهب في بناء أهدافهم الكبرى»[2]، ولبلوغ هذا المبتغى يجب التركيز على العنصر الأساسي القيادي المؤثر وهو الرجل، وينبغي فهم كيف يؤثر هذا الإنسان في تركيب الحضارة.

والملاحظ أن الفرد في وقتنا الحالي يؤثر في المجتمع بثلاث مؤثرات:

- بفكره.
- بعمله.
- بماله.[3]

و بهذا تكون قضية الإنسان حسب مالك بن نبي منوطة بتوجيه في ثلاث جوانب:

- أولا : توجيه الفكر والثقافة للإنسان المتحضر، وذلك بتشبيعه بأبعادها الأربعة وهي: الدين والخلق والتذوق الجمالي والعلم، والتمكن الصناعي والتكنولوجي.
- ثانيا : توجيه قيم العمل الجماعي الإنساني لصناعة الإنسان المتحضر .
- ثالثا : توجيه ووضوح سياسة المال لخدمة الإنسان المتحضر، لأن القضية في الدول المتخلفة ذات طابع يختلف تمام الاختلاف عن صورتها في أوروبا، حيث يجب تحديد رأس المال فيها من زاوية مغايرة باعتباره آلة اجتماعية، تنهض بالتقدم المادي لا آلة سياسية في يد فئة رأسمالية.

إن توجيه رأس المال لا يزال في طور التكوين في بلادنا، حيث يجب أن لا يتصل بالكم وإنما بالكيف، والمقصود بالكيف أن تصبح كل قطعة مالية متحركة متنقلة

---

[1]– مالك بن نبي، شروط النهضة، المرجع السابق، ص 142.

[2]– المرجع نفسه، ص 75.

[3]– المرجع نفسه، ص 77.

تخلق معها العمل والنشاط، أما الكم فيقع في دور التوسع والشمول، ويوضح ذلك بن نبي بقوله: «القضية ليست في تكديس الثروة، ولكن في تحريك المال وتنشيطه، بتوجيه أموال الأمة البسيطة، وذلك بتحويل معناها الاجتماعي من أموال كاسدة إلى رأس مال متحرك، ينشط الفكر والعمل والحياة في البلاد»[1].

تتمركز الرؤية الحضارية إذن عند مالك بن نبي على أساس التغيير الذي يبدأ من النفس أولا ثم المحيط الخارجي ثانيا، بشرط القدرة على الإبداع والقدرة على الإنتاج، إذ لا تقوم أي نهضة حضارية على التكديس والاستيراد بل على البناء.

إن حالة التكديس هي الحالة الراهنة التي يعيشها العالم الثالث، إذ من المؤلم أن ترى العالم الثالث يدخل إلى صيدلية الحضارة الغربية طالبا الشفاء عن طريق استيراد الأدوية والأشياء التي تمنحه شعورا بالتحضر، لأننا نعيش في عالم يبدو فيه امتداد الحضارة الغربية قانونا تاريخيا لعصرنا، وتراه دول العالم الثالث البراديغم الأسمى للتطور والتقدم.

لكن هذا هو الخطأ الفادح الذي نقع فيه، فليس من المعقول لكي ننشئ حضارة أن نشتري كل منتجات الحضارة الغربية ظنا منا أننا سنصبح مثلها، إنه الوهم الذي أقعدنا فراش المرض «إن المقياس العام في عملية الحضارة هو أن: (الحضارة هي التي تلد منتجاتها) وسيكون من السخف والسخرية حتما أن نعكس هذه القاعدة»[2]، بأن نصنع حضارة من خلال شراء واستيراد المنتجات والأفكار والأشياء من العالم الغربي وتكديسها، ما يُغرق المجتمع في الشيئية من جهة، وفي المديونية والتبعية الحضارية من جهة ثانية.

إن تكديس مشترياتنا من الغرب قد يوهمنا أننا نساير التقدم لكننا في الحقيقة نعيش أزمة لأننا نضع حضارة مزيفة من صنيع منتجات حضارات الغير.

الحضارة الحقيقية في فكر مالك بن نبي هي التي تلد منتجاتها، فتكون بناءا يتفاعل فيه (التراب والزمن والإنسان) بلا تكديس ولا استيراد، لأنها فاعلية إنسانية تقوم مخطط تربوي يهدف إلى تغيير الإنسان في الداخل وفق شروط معينة ليتمكن من أداء

[1]– مالك بن نبي، شروط النهضة، المرجع السابق، ص 112.

[2]– المرجع نفسه، ص 42.

دوره في المجتمع ويحقق البناء الحضاري، عن طريق تغيير الإنسان في عالمه النفسي أولا ثم تغيير محيطه ثانيا.

3. 2. الرؤية الحضارية عند قسطنطين زريق:

لقد ارتبطت الرؤية الحضارية للمفكر السوري العربي والعالمي المعاصر قسطنطين زريق (1909– 2000م) بمفهوم الوعي القومي كأساس لها وكحل لتتمكن الأمة العربية من تجاوز محنتها.

شكل قسطنطين زريق مرحلة جديدة بكل معنى الكلمة من التفكير القومي العربي سواء في تحصين الوحدويين العرب وتعزيز إيمانهم القومي، أو في توفير مادة دسمة وعقلانية في المبارزة الفكرية والثقافية مع خصومه، وفي توفير غداء روحي أشبع جوع جيل كامل من الوحدويين العرب، هذا الذي نلتمسه في قوله: «ويتبين لي أن العامل الأكبر في هذه الفوضى الصاخبة التي نجتاحها هو فقداننا الشعور القومي الصحيح الذي يوحد جهودنا وينظم قوانا الروحية(...) هذا الوعي القومي(...) منبع كل نهضة قومية، ولن تستطيع أمة تحقيق أمالها وأن تبلغ غاياتها إلا عندما يسود نفوس أبنائها»[1].

والقومية على حد تعبير جميل صلبيا هي صلة اجتماعية عاطفية تتولد من الاشتراك والوحدة في الوطن والجنس واللغة والتقاليد الاجتماعية، وأصول الثقافة والتاريخ والحضارة والآمال والمصالح[2]، مما يعني أن فكرة القومية ليست ثابتة، وإنما هي حادث تاريخي يتطور ويتأثر بالأفكار السياسية والبنية الاجتماعية للبلاد التي يتأصل فيها المجتمع، فحسب ما ورد في المعجم الجغرافي أن القومية هي سياسة تدفعها المصالح المشتركة «تغديها قوميات مختلفة» نحو وحدة اقتصادية أو سياسية أو تحررية كالقومية الصينية أو القومية الإيرلندية أو القومية العربية[3].

---

[1]– قسطنطين زريق، الوعي القومي (نظرات في الحياة القومية المتفتحة في الشرق العربي)، منشورات دار المكشوف، بيروت، لبنان، 1939م، ص 20 – 22.

[2]– جميل صليبا، المرجع السابق، ص 205.

[3]– آمنة أبو حجر، المعجم الجغرافي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2009م، ص 591.

إن اصطلاح القومية العربية في استعماله الشائع اليوم هو خليط من الأفكار والاتجاهات السياسية وعواطف ورواسب وانحرافات سلبية وإيجابية جعلته بعيدا عن المعنى الصادق الخلاق الذي يوحي به، بحيث نرى القومية تارة مرادفة للتعصب، وتارة مساوية للوحدة ورفض التجزئة، وتارة أخرى تشير إلى وحدة النضال الشعبي، وتارة مقيدة بأغلال العنصرية أو التاريخ أو الدين، ولكن القومية الحقيقية حسب زريق لا يمكن أن تناقض الدين الصحيح إذ ليس في جوهرها سوى حركة روحية توحي إلى بعث قوى الأمة الداخلية، وتحقيق قابليتها العقلية والنفسية حيث يقول: «القومية العربية لا تعارض دينا من الأديان ولا تنافيه بل تقبل على الأديان جميعا لترتشف من منابعها الفياضة كؤوس الصفاء والخلوص والقوة والخلود»[1]، ولكنه سرعان ما حذر في منظوره من أن حركة القومية العربية لن تتمكن من تأصيل جذورها إلا إذا اعتنقت مبدأ علمانية الدولة[2].

والسؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا في هذا المقام هو: على ماذا يقوم الوعي القومي حسب قسطنطين زريق؟.

لم يشغل زريق نفسه كثيرا بالمجادلات التي كانت طاغية حول تبرير القومية وبرهنة تفوقها على غيرها من الاتجاهات، بل ركز على دوره كمفكر لشرح وتفسير فكرة القومية العربية وتمكينها من النفوس، ويجيب على التساؤل أن الأمة العربية لها شخصية خاصة تنفرد بها عما سواها من الأمم، و أن الوعي القومي قائم على الوعي بالماضي على اعتبار أن ماضي الأمة وتاريخها الغابر ليس في الواقع إلا الجذور التي أنبتت الحاضر فكل من لا ماضي له لا حاضر له ولا مستقبل، و«نحن إنما نعود إلى الماضي ونطلع على مجرى أحداثنا لكي يساعدنا هذا الإطلاع على معرفة أنفسنا»[3].

القول بالقومية لا يعني مطلقا أن ننتكر لتراثنا وماضينا، فيقوم «الوعي القومي أولا على معرفة ماضي الأمة معرفة صحيحة، وفهم العوامل الطبيعية والتاريخية التي

---

[1]– قسطنطين زريق، الوعي القومي، المرجع السابق، ص 113.

[2]– قسطنطين زريق، نحن التاريخ (مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ)، ط 6، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1985م، ص 203.

[3]– المرجع نفسه، ص 165.

كونتها حتى جعلتها في حالتها الحاضرة، والكشف عن مصادر قواها الروحية الخاصة التي تمتاز بها عن غيرها من الأمم»[1]، ويلخص زريق هذه المصادر في العرق واللغة والمعرفة بالثقافة والتاريخ، ويرى ضرورة أن نفهم كل هذه العناصر فهما صحيحا حتى نعرف من نحن وكيف تكونا.

تتمحور الرؤية الحضارية لقسطنطين زريق في ثقافة قومية مستمدة من التراث تبرز خصائص الأمة العربية وتخلق بين أبنائها وحدة عقلية وروحية تدعم وحدتها السياسية والاجتماعية، واستلهام التراث من أجل تطوير ثقافة تاريخية تنمي شعور الأمة بأصالتها لأن في ذلك ما يعطيها الثقة بالنفس وكذا إدراك أفضل للذات يمكن من اكتشاف الأسئلة والمشاكل الجوهرية التي تعترض الأمة، ويضيف موضحا «أن هذا الوعي القومي الذي أصف بعيد كل البعد عما نردده كثيرا من التغني بمآثر السلف والإشادة بفضل الأجداد، وعما يتفجر في صدورنا من الاعتزاز العاطفي بالماضي المجيد والتاريخ الزاهر، وإنما هو درجة أبعد من الاعتزاز أو ذلك التغني، لأنه قد تخطى حدود الشعور والعاطفة ودخل حيز الفهم والمعرفة»[2].

لقد قام قسطنطين زريق بتحليل مؤشرات النكوص والتراجع والانحسار والتشرذم محاولة منه لاستنهاض الوعي بالذات العربية التي استلمت من الماضي تلك المقومات والشروط الضرورية للشعور المشترك وللمصلحة المشتركة، ما يعني أن اصطلاح القومية قد سلك لنفسه منحى مغاير عن الشائع في فكر قسطنطين زريق، اعتبر فيه أن ما يجمعنا اليوم كعرب أو كشعوب مختلفة ومتعددة تعيش في الزمن العربي هو «المصير مشترك»، وليس روابط اللغة أو الدين على أهميتها بالطبع، لقد أضحينا واعين اليوم بأن للعالم العربي أكثر من لغة، وأن له أكثر من قومية وأكثر من دين أو شكل للتدين، وحتى لا نترك للإنتهازات الطائفية الفرصة لتخريب هذا التعدد وتحويله إلى تشتت وتشرذم يتوجب التأكيد على المصير المشتركة لمنطقتنا العربية.

يشترط زريق في القومية أن تكون متفتحة على تجارب الآخر دون التقوقع على الذات فقط، مع الإبقاء على البعد الحضاري الذي يصبغ قوميتنا «فستكون مهمة

[1]– قسطنطين زريق، الوعي القومي، المرجع السابق، ص22 – 23.

[2]– المرجع نفسه، ص 26.

العرب في الأعصر التالية أن يشتربوا علم الغرب، ويجمعوا إليه العناصر المختلفة التي تنشأ في الغرب والشرق كرد فعل له، ويؤلفوا بينها كلها في وحدة جديدة تكون عنوان الحياة المقبلة، ويفيض بها العرب على العالم كما فاض عليهم بمدنيتهم الباهرة في القرون الماضية»[1].

القومية العربية إذن لا تعني الانغلاق أمام الحضارة الإنسانية بل هي على العكس في تفاعل مستمر معها، ويمكن في هذا المقام أن نسجل وبدون مبالغة بأن علاقاتنا بالغرب ظلت وإلى يومنا هذا تتراوح في أغلب الأحيان بين الإيديولوجيا والإستهلاكوية التي نخطئ من خلالها الطريق إلى معرفة حقيقة الغرب، وهو الحال في علاقتنا بالتراث أيضا، فـ«هناك علاقة بين المستوى الحضاري للمجتمع وموقفه العام من التراث»[2]، ذلك أن استخلاص الأعمال الإبداعية للسلف والتمثل بها يؤدي إلى ازدياد أصالة المجتمع وتعزيز العقلية المستقبلية وآفاقها النهضوية فيه[3].

إن الأطروحة الأساسية لهذا الانبعاث القومي الجديد تقوم على أسس تتمثل في:

- بناء الأساس الفكري الذي تقوم عليه هذه النهضة، فليس هناك «أمل للنهضة القومية العربية ما لم تكن مستمدة من فلسفة قومية تصور روحها، وتحدد اتجاهها وتنصب لها الأهداف، وتعين لها السبل والوسائل»[4]، أي إمداد المجتمع بأساس نظري أو فلسفة قومية، تحدد حركة التغيير فيه والغايات والأهداف والاتجاهات وتعين لها الوسائل والمعالم والحدود، وإثبات خصائص الأمة العربية ومميزاتها في الماضي والمستقبل المطموح إليه.

- ضرورة تحويل هذه الفلسفة إلى عقيدة قومية «تسير بأفراد العرب وجماعتهم قدما إلى الأهداف الصحيحة، وتملأ نفوسهم عزما وأملا، وتشيع فيها معنى وسموا وجمالا»[5]، أي أن اعتبار القومية كعقيدة وهوية يجعلها واسطة لا غاية، واسطة تدفعهم

---

[1]– قسطنطين زريق، الوعي القومي، المرجع السابق، ص 41.

[2]– قسطنطين زريق، في معركة الحضارة (دراسة في ماهية الحضارة وأحوالها والواقع الحضاري)، ط 3، درا العلم للملايين، بيروت، 1977 م، ص 238– 245.

[3]– قسطنطين زريق، نحن المستقبل، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1980م، ص212– 214.

[4]– قسطنطين زريق، الوعي القومي، المرجع السابق، ص6 – 7.

[5]– المرجع نفسه، ص 9 .

إلى العمل في سبيل أهداف جماعية، وهذا ما يعاب على زريق كونه لم يركز في تحليله على الأمة ككل وعلى ظروف التغيير السريع الذي يرافق حالة النهضة التي تقضي على حالة التشتت والضياع التي يعانيها العالم العربي، الأمر الذي يجعل من الصعب الاحتكام إليها.

- التنظيم الذي يكون بإخضاع إرادة الأمة للإرادة الوحيدة المنبعثة من العقيدة.

إن التفكير في المستقبل حسب زريق لابد له من واسطة حركية غير تقليدية تقود عملية النهضة فالمجتمع غير قادر بحد ذاته على التحرك من وضعه الراهن إلى حالته المرجوة لأنه يتكون في الأساس من عوامل استاتيكية غير متحركة، وهو يحتاج لكي يصبح حالة فعالة وديناميكية إلى قوة من خارجه تعمل على تنشيطه وعلى توجيهه واستغلال الطاقات الكامنة فيه، هذه الفكرة التي تضفي على تنظيره بعده الديناميكي والاستشرافي هي فكرة النخبة وهي المسؤولية التي تقع على عاتق المفكرين العرب بالدرجة الأولى الذين بقوا بعيدين عن القيام بواجباتهم وفشلوا حتى في توضيح مفاهيم الفكر القومي الأساسية[1].

[1]– قسطنطين زريق، الوعي القومي، المرجع السابق، ص 13–14.

- المبحث الثاني:

مفهوم العلوم الإنسانية والاجتماعية

1. موضوع العلوم الإنسانية والاجتماعية:

تعتبر العلوم الإنسانية والاجتماعية مجموعة من الفروع المعرفية التي تعنى بدراسة مظاهر الحياة البشرية في ماضيها وحاضرها ومستقبلها، لكن جمع عدة فروع معرفية تحت اسم واحد يفرض علينا من ناحية أولى التفكير في أن لها سمات مشتركة، وأنها ترتبط في الموضوعات التي تعالجها، حيث يمكن مقاربة العلوم الإنسانية والاجتماعية مقاربة أولية على أنها الحقل المعرفي الذي يهتم بدراسة الإنسان على المستوى الفردي وكذا المستوى الجماعي في تفاعلاته الاجتماعية على مختلف الأصعدة، فحسب أندريه لالاند (A. Lalande) (1867-1963م)هي: «تعبير حديث لكنه يعم أكثر فأكثر(...) يزداد تشييد هذا التعبير على السمات الممكن رصدها خارجيا، لطريقة تصرف البشر وسلوكهم، فرديا أو جماعيا»[1].

من ناحية ثانية فإن العلوم الإنسانية والاجتماعية ككل مجموعي يمكن أن تتميز عن كل مجموعي آخر من العلوم في محتوى تخصصاتها وهي تلك التي نسميها بالعلوم الطبيعية، إذ «تشكل العلوم الإنسانية والاجتماعية طائفة من العلوم التي تدرس الجوانب الاجتماعية لمختلف الوقائع الإنسانية. وعادة ما تقابل بالعلوم الطبيعية وبالعلوم المسماة "دقيقة" أيضا»[2]، وكذا البيولوجية، حيث تتكامل شجرة المعرفة بمختلف تخصصاتها الدقيقة والطبيعية والبيولوجية والإنسانية والاجتماعية، ومنه فإن فروع المعرفة في العلوم الإنسانية والاجتماعية ترتكز على ما بينها من اشتراك في موضوعها أَلاَ وهو الإنسان والمجتمع، وعلى ما بينها وبين غيرها من اختلاف.

---

[1]- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، المجلد الأول، ط2، منشورات عويدات، بيروت، 2001م، ص 1254.

[2]- بوبكر بوخريسة ، علوم الإنسان بين الهوية والسؤال، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2013م، ص 37.

ليس ببعيد عن هذا التمييز حاول بول ريكمان (Paul Rickman) (1934-1979م) توضيح موضوع هذا النوع من العلوم حين تساءل: «إذا كان العالم الطبيعي هو موضوع العلوم الطبيعية فما هو إذن موضوع الدراسات الإنسانية؟، لو أجبنا على هذا التساؤل وقلنا بأن الإنسان هو موضوع تلك الدراسات الإنسانية فإن تلك الإجابة لن تكون كافية، وذلك لأن الإنسان هو أيضا جزء من العالم الطبيعي(...) إن الدراسات الإنسانية هي تلك الأنساق التي تعالج عمليات العقل الإنساني، وكل ما يمكن أن يكون نتاج ذلك العقل، أو يتأثر بعملياته»[1]، أي أن ريكمان رفض التعريفات القائلة بأن العلوم الإنسانية تهتم بالإنسان كونها تعريفات غير دقيقة، وذلك لأن البيولوجيا على سبيل المثال تهتم أيضا بالإنسان وأفعاله ولو كان ذلك جزئيا، وعليه فإن العلوم الإنسانية بحسب تعبيره تشير في مضمونها إلى أي محتوى عقلي كالأفكار والمشاعر والرغبات والمقاصد أو إلى أية أفعال تصاحب بمثل تلك المحتويات العقلية.

العلوم الإنسانية إذن هي الدراسات «التي تدرك العالم على أنه ينطوي على معان وتتكون معرفتها بتلك المعاني، وهذا يعني أن علوم الإنسان تحاول النفاذ إلى الأفكار والمشاعر والمعاني والمقاصد التي تقف وراء الواقع أو التعبيرات المختلفة»[2].

2. إشكالية التسمية: هل نسميها علوما إنسانية أم اجتماعية؟

بعد أن تعرفنا على طبيعة موضوع هذه العلوم نتساءل: هل نسميها علوما إنسانية أم اجتماعية؟، إذ لا يغيب عن أذهاننا «أن الوحدة الإبستمولوجية لحقل بحث معين الذي يجب أن تؤازر تسميته تسميتان إثنتان متماثلتان، مستوحتان من اللغة المشتركة هي موضع إشكالية»[3].

إن الاشتراك بين تسميتين هو إشكالية تنتج عن لبس في التفريق والتعريف الجامع المانع لكل تسمية، فإبراهيم مدكور على سبيل المثال في معجمه الفلسفي لا

---

[1]- هـ. ب. ريكمان، منهج جديد للدراسات الإنسانية، تر: علي عبد المعطي ومحمد علي محمد، الطبعة الأولى، مكتبة مكاوي، بيروت، لبنان، 1979م، ص 108-109.

[2]- علي عبد المعطي محمد وآخرون، قضايا العلوم الإنسانية إشكالية المنهج، الهيئة العامة لقصور الثقافة والأمل للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1996م، ص 16.

[3]- بوبكر بوخريسة، المرجع السابق، ص 41.

يفرق بين العلوم الإنسانية والاجتماعية حيث يعرف هذه الأخيرة بأنها: «مصطلح واسع ينطبق على جميع العلوم المتعلقة بالمجتمع كالتاريخ والجغرافيا البشرية والاقتصاد والقانون والأخلاق والتربية، وهي تلتقي مع العلوم الإنسانية»[1]، في حين يعرف العلوم الإنسانية بأنها: «علوم تختص بدراسة تصرفات الناس وسلوكهم أفرادا كانوا أو جماعات، فهي علوم تبحث في كل ما يتصل بالإنسان وتقابل العلوم الطبيعية»[2].

قد «يميز البعض أحيانا بين "علوم اجتماعية" و"علوم إنسانية" فيفضل بعضهم التعبير الأول على أساس أولوية المجتمع على الفرد، ويفضل البعض الآخر التعبير الثاني على أساس أن الإنسان هو موضوع الدراسة في المرتبة الأولى»[3]، ومنه فتفضيل تسميتها "بالعلوم الاجتماعية" يكون على اعتبار أن الإنسان مهما تفرد وتنوع سلوكه لابد أن يكون ضمن سياق اجتماعي، أي أنها تُعنى بدراسة تفاعل الإنسان داخل المجتمع الذي يعيش فيه، وتفضيل هذه التسمية «لا يعني إطلاقا أولوية المجتمع على الفرد وإنما هي تعبير يفترض الفرد داخل المجتمع، فإننا لا نستطيع حقيقة الحديث عن الإنسان خارج إطاره الطبيعي وهو المجتمع، ونتفق هنا مع رأي كلود ليفي ستروس في عدم تفرقته بين علوم اجتماعية وعلوم إنسانية. وتتضمن العلوم الاجتماعية كل من علم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم الاقتصاد والعلوم السياسية واللغويات وعلم النفس والتاريخ»[4].

في حين أن تفضيل تسميتها "بالعلوم الإنسانية" ناتج عن كونها تهتم بدراسة الإنسان نفسه وثقافته، والأساليب التحليلية والأساسية للتساؤلات المستمدة من تقدير القيم الإنسانية، وقدرة النفس البشرية المميزة على التعبير عن نفسها، وقد ظهر هذا المصطلح لأول مرة عن التقاليد الفكرية الأنجلوساكسونية التي تستخدم مصطلح "إنسانيات" (Humanities) للدلالة على الآداب والفلسفات والدراسات المعيارية، وهو ما توضحه لنا يمنى طريف الخولي في قولها: «أن التقاليد الأنجلوسكسونية وبجذورها

---

[1]– إبراهيم مدكور، المرجع السابق، ص 127.

[2]– المرجع نفسه، ص 127.

[3]– علا مصطفى أنور، التفسير في العلوم الاجتماعية (دراسة في فلسفة العلم)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988م، ص 7.

[4]– المرجع نفسه، ص 8.

التي تعود لعصر النهضة وما قبيله، تضع مصطلح الإنسانيات Humanties ليدل على الآداب والفنون والمسائل المعيارية والقيمية واتجاهات تفسير النصوص(...)»[1].

لكن من الجائر أن نميز هنا بين قولنا الدراسات الإنسانية أو الإنسانيات في صبغتها التقليدية وبين قولنا العلوم الإنسانية بالمعنى الدقيق، وذلك لأن هذه الدراسات الإنسانية ظلت إلى ما قبل نشوء العلوم الإنسانية تمثل هي وحدها العلم الحقيقي، والمعرفة الشاملة لنقل المعرفة السامية بأشرف الكائنات وأسماها خليفة الله على الأرض أَلاَ وهو "الإنسان".

تعتبر يمنى طريف الخولي من المفكرين المعاصرين الذين يميزون بين العلوم الإنسانية والاجتماعية حيث تميل إلى تسمية العلوم الإنسانية أنها الأنسب لهذا الحقل العلمي من خلال قولها: «ولكن مصطلح العلوم الإنسانية الذي بدأ يسود في السنوات الأخيرة يبدو أصوب، لأن الإنسان –وإن كان لا يتواجد إلا في صورة جمعية– فإنه الموضوع المحوري، والوحدة النهائية التي ترتد إليها الدراسة في كل حال»[2].

قد يبدو لنا في بداية قراءتنا ليمنى طريف الخولي أنها تجمع بين مصطلحي العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولكننا إذا ما تعمقنا أكثر سنجد أنها تميز بين التسميتين، حيث تشتمل العلوم الإنسانية في نظرها كل العلوم التي تهتم بدراسة الإنسان والمجتمع على السواء، إلا علم الاجتماع الذي تفصله عنها وتخصص له اسم العلوم الاجتماعية، وهو ما نلمسه في قولها: «إن استخدام الترجمة الحرفية لمصطلح Social Sciences أي "العلوم الاجتماعية" للدلالة على مجمل العلوم الإنسانية، واستخدام مصطلح "العلوم الاجتماعية" أيضا للدلالة على ما ينتمي لعلم الاجتماع أي كترجمة للمصطلح Sociological فيه خلط ينبغي تجنبه عن طريق استخدام مصطلح "العلوم الإنسانية"، وقصر مصطلح "العلوم الاجتماعية" على علم الاجتماع وفروعه»[3]، أي أنها ترفض استخدام تسمية العلوم الاجتماعية للدلالة على مجمل العلوم الإنسانية، في

[1]– يمنى طريف الخولي، مشكلة العلوم الإنسانية تقنينها وإمكانية حلها، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة، القاهرة، 2014م، ص 13.

[2]– المرجع نفسه، ص 13.

[3]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الوقت الذي يتم فيه استخدام نفس مصطلح للدلالة على ما ينتمي لعلم الاجتماع، ولهذا تميز بين التسميتين وتدعو للفصل بينهما لتتمسك بمصطلح العلوم الإنسانية وترى أنه الأصوب في حين تقتصر العلوم الاجتماعية على علم الاجتماع وفروعه.

إن الذي يميز علم الاجتماع عن باقي فروع العلوم الإنسانية أنه «يدرس المجتمع ككل في ثباته وتغيره، ويدرس الإنسان من خلال علاقته بالمجتمع، أي أنه أكثر شمولا من أي علم من العلوم الإنسانية، وليس معنى ذلك أن دراسة كل العلوم تعادل دراسة علم الاجتماع، ذلك لأن الواقع الإنساني ليس مجرد جمع بسيط لأجزائه(...) في حين يدرس كل علم من العلوم الإنسانية جانبا من الإنسان والمجتمع كالاقتصاد وعلم النفس...الخ»[1].

هناك الكثير من التسميات التي تطلق على مجموع دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومن أمثال هذه التسميات: العلوم السلوكية والعلوم الروحية والعلوم المعنوية، والدراسات الإنسانية وغيرها.

يعتبر مصطلح "العلوم السلوكية" امتدادا وتوسيعا للمدرسة السلوكية في علم النفس يستوعب كل فروع علوم الإنسان والمجتمع سواءً على المستوى الفردي أو الجماعي، وقد ظهر هذا المصطلح نتيجة لسيطرة الاتجاهات الوضعية والتجريبية في التقليد الأمريكي بوجه خاص، ويقوم على الاعتقاد بأن العلم لا يختص إلا بدراسة السلوك الخارجي الظاهر كمقياس لكافة ضروب نشاط الإنسان فردا كان أو جماعة.

وأما مصطلح العلوم العقلية والروحية فيرجع إلى التقاليد الألمانية المثالية والعقلانية التي فرقت بين علوم الطبيعة و"علوم الروح" على أساس أن الإنسان وحده هو الذي يتميز بالروح أو النفس أو العقل، فحسب إدموند هوسرل (Edmund Husserl) (1859-1938م): «علوم الروح هي التي تهتم في كل فروعها الخاصة والعامة بالإنسان في وجوده الروحي، أي في أفق تاريخيته(...)»[2].

---

[1]- عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، سلسلة عالم المعرفة والمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 44، الكويت، 1981م، ص 16.

[2]- إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية و الفنومينولوجيا الترنسندنتالية، تر: إسماعيل المصدق، ط1، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2008م، ص 45.

إضافة إلى ذلك يقابل هذه التسمية في فرنسا مصطلح العلوم المعنوية، حيث يقصد بالمعنوي ما هو عقلي أو نفسي أو روحي في مقابل ما هو مادي وهو الذي تتعلق به العلوم الطبيعية، غير أن التسمية السائدة في فرنسا اليوم هي العلوم الإنسانية، حتى أن جميل صليبا يعرفها في معجمه الفلسفي بقوله: «يطلق هذا الاصطلاح على العلوم المسماة بالعلوم المعنوية، وهي تبحث في أحوال الناس، وسلوكهم أفرادا كانوا أو جماعات»[1].

في حين اختار بول ريكمان مصطلح "الدراسات الإنسانية" في ظل انتشار مصطلحي "العلوم الاجتماعية" و"الإنسانيات" حسبه حيث يؤكد: «أن هذين المصطلحين الأخيرين يغطيان بعض الموضوعات المتضمنة في الدراسات الإنسانية، ويمكن أن يستخدما أحيانا كمترادفين لمصطلح "الدراسات الإنسانية" لكن معنى أي منهما أضيق، فنحن لا نفكر في علم النفس أو الاقتصاد على أنهما جزءان من الإنسانيات، كما أننا لا نفكر في الفلسفة على أنها علم الاجتماع»[2].

3. فروع العلوم الإنسانية والاجتماعية:

يتم استخدام مصطلح "العلوم الإنسانية والاجتماعية" لأنه يصلح كمضلة مشتركة تضم تحتها كل العلوم التي تبحث في الإنسان والمجتمع على السواء، مع التنبيه إلى أن كل فرع من العلوم الإنسانية «يدرس جانبا من الإنسان والمجتمع، كالاقتصاد وعلم النفس...الخ، أما علم الاجتماع فيدرس حصاد تفاعل العلاقات بين هذه الجوانب من ناحية وبينها وبين الإنسان من ناحية ثانية، وإذا كانت دراسات العلوم الأخرى لا تستغني عن دراسات علم الاجتماع، بل تفيد منها، فبنفس القدر لا تستغني دراسات علم الاجتماع عن هذه العلوم بل هي تفيد منها وتعمق من نتائجها، مما يساعد في النهاية على إقامة وحدة فكرية»[3]، حول الإنسان والمجتمع في الماضي والحاضر

[1]– جميل صليبا، المرجع السابق، ص 101.

[2]– هـ. ب. ريكمان، المرجع السابق، ص 108.

[3]– عبد الباسط عبد المعطي، المرجع السابق، ص 16.

وتوجهها نحو مستقبل مقصود ومرغوب فيه يتجلى في الوحدة بين العلوم الإنسانية والاجتماعية.

إن الفروع التي تتضمنها العلوم الإنسانية والاجتماعية «مجموعة من العلوم المتنوعة والمتباينة، مثلما هي: السوسيولوجيا، الاقتصاد، الإثنولوجيا، الأنثروبولوجيا، علم النفس، التاريخ، الجغرافيا، الديموجرافيا، علوم السياسة علم الآثار، الألسنية، الاتصال وصولا إلى علوم الإدارة والتسيير، الدين وأحيانا أخرى الفلسفة، النقد الأدبي، ونظرية الحق»[1].

أما تحديد هذه الفروع بناءا على موضوعها ومحتواها بحسب التعريفات المبسطة في المعاجم للعلوم الإنسانية والاجتماعية فإننا نجد أن موضوع العلوم الإنسانية يتجلى في دراسة كل ما يتعلق: «بالثقافات البشرية، تاريخها، إنجازاتها، أنماط عيشها وسلوكاتها الفردية والجمعية، في الوقت الذي يكون موضوع العلوم الاجتماعية هو دراسة المجتمعات البشرية، الوحدات المتمايزة التي تجمع بين البشر لأسباب عديدة هكذا تتعارض العلوم الإنسانية والاجتماعية مع علوم الطبيعة البيئية، حيث تستعيد هذه الأخيرة، هكذا بشكل معين، المعارضة الكلاسيكية التي طغت بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الأخلاقية»[2]، وعليه يمكن القول بأن العلوم الإنسانية والاجتماعية، تتضمن:

1) زمرة العلوم التي تتناول الإنسان في علاقته بالمجتمع.

2) زمرة العلوم التي تخص الإنسان في جانب من جوانب نفسه والمجتمع، «لكنها ليست "علوم الطبيعة والحياة" ولا "علوم وتقنيات" ميادين الفنون الجميلة ولا ميدان القانون التطبيقي الذي لا يعتبر علما»[3].

من خلال تحليلنا هذا نستنتج أنه لا يوجد تعريف محدد ومباشر ومتفق عليه بين كافة العلماء والمفكرين للعلوم الإنسانية والاجتماعية وهو ما عبر عنه محمد وقيدي بصريح العبارة في كتابه "العلوم الإنسانية والإيديولوجيا" بقوله: «عندما نسأل ابن خلدون، وأوغست كونت، وكارل ماركس، وبياجي وفوكو عما هي العلوم الإنسانية،

[1]– بوبكر بوخريسة، المرجع السابق، ص 38.

[2]– المرجع نفسه، ص 37.

[3]– المرجع نفسه ، ص 38.

فإن الجواب لن يكون واحدا(...) إن هدفنا من مساءلة المفكرين الذين سلف لنا ذكرهم، هو أن نتعرف من خلال الحوار معهم على الوضعيات الإبستمولوجية المختلفة التي طرحت ضمنها مسألة العلوم الإنسانية، وأن نتعرف على الإشكاليات المختلفة التي تم الانطلاق منها لوضع مسألة هذه العلوم»[1]، وهو ما سوف نلاحظه في تحليلنا القادم حول المنهج المستخدم فهو يختلف من مفكر إلى آخر حيث يمكن أن يتميز بالوحدة بين الفروع أو يتعدد حسب منظور كل مفكر متخصص في هذا الحقل العلمي، و«لكنه من الضروري أن نؤكد هنا أن علم الإنسان في نهاية القرن العشرين لا يوجد بالمفرد، لقد كانت البحوث غزيرة، دون أن تتوصل إلى بناء براديجم أو على الأدنى براديجمات متقاربة تغديها كلها، إن تطور معارفنا عن الإنسان هو التاريخ المتفجر للأعمال المختلفة، بدرجة تنوع أولئك الذين في قلب القرن التاسع عشر»[2].

[1]– محمد وقيدي، العلوم الإنسانية والإيديولوجيا، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1983م، ص 3–4.

[2]– بوبكر بوخريسة، المرجع السابق، ص 42.

- المبحث الثالث:

إشكالية العلوم الإنسانية والاجتماعية بين الفكر الغربي و الفكر الإسلامي المعاصر

1. إشكالية العلوم الإنسانية والاجتماعية في الفكر الغربي:

1. 1. ملامح ظهور المنهج التجريبي واعتماده في العلوم الطبيعية:

إن الاهتمام الكبير بفهم الطبيعة ومحاولة إدراك أسرارها، واستخدام النظر والمشاهدة الأمبريقية وإجراء التجارب التطبيقية بدلا من الاقتصار على القياس الصوري الأرسطي يعتبر من السمات الأساسية لعصر النهضة الأوروبية (Renaissance) (القرن 15–17م) الذي تميز بثورة كبرى في مختلف ميادين العلم، وهي الثورة التي أتاحت الفرصة لتطور مناهج البحث العلمي والفلسفي، وارتبطت بطريقة جديدة في التفكير تمايزت واختلفت عما كانت الكنيسة تؤمن به وتفسر به آليات الإنجيل في العصور الوسطى عن طريق محاولتها إضعاف حركة الفكر والعلم داخل المجتمعات الأوروبية.

لقد كان العلم السائد آنداك في العصور الوسطى الثيولوجيا أو "علم اللاهوت" تحت رعاية الكنيسة الكاثوليكية، ولم تحاول السلطة الممثلة في الملوك والأمراء التدخل في هذه الأطروحة لأن الكنيسة تساعدهم في فرض الطاعة على الرعية، ومنه فإن «السمة التي طبعت العقلية الغربية في فترتها الوسيطية هي سمة الوهم والخرافة ومضايقة الفكر العلمي الحر، وكل ذلك كان يتم باسم الحفاظ على قدسية الدين، والخضوع لسلطة النص المقدس(...) احتكرت الكنيسة مجال التفكير، وحرمت كل تفكير يخالف تقاليد البابوية، وسادت النزعة النصية أو ما يسميه بعض مؤرخي الفكر الغربي بالتقديس العقلي للكلمة المنقولة»[1].

[1]– نصر محمد عارف وآخرون، قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996م، ص 201.

على هذا الأساس وقع الفرد الأوروبي آنداك في شباك الخوف الغير مبرر من قبل الكنيسة والطاعة السياسية المطلقة للحكام، ولم يخرج من هذه المعادلة إلا بعد صراع عنيف ومرير «انطلق من مفروضات مسبقة وعقائد ثابتة تبناها رجال الدين المسحيين ولم يتخلوا عنها بل سعوا دائما في كل مراحل المواجهة المختلفة لتبيين صدقية الدين وثباته»[1]، بين الكنيسة كمؤسسة ذات سلطة دينية وسياسية كبرى من جانب، وبين العديد من العلماء الذين توصلوا إلى نتائج مبنية على ملاحظتهم الحسية وتجاربهم العلمية من جانب آخر، وقد كان الحصاد المر لهذا الصراع في النهاية اتسام الفكر في عصر النهضة بنزعة معادية للسلطة الدينية، حيث أعلن التمرد على حكم الدين باعتباره العامل الأساسي لجمود الفكر، وازدهر الاهتمام بالمشكلات التي تدور حول الإنسان والطبيعة والمجتمع البشري.

اندثرت سيطرة الكنيسة وبدأت ملامح التحرر الديني والعلمانية تبسط سلطانها على الفكر الأوروبي، ونشأ العلم الحديث في أحضان عصر النهضة، وقد يفصل البعض بين عصر النهضة والثورة العلمية على أساس اختلاف العناصر الثقافية التي أدت إلى كل منهما فالأولى كانت استلهاما للآداب القديمة بينما كانت الثانية تمردا على الفكر القديم في العصور الوسطى ضد سيطرة الدين واضطهاد العلم، غير أننا نعتقد أنهما كانتا وجهان لعصر واحد، ومحصلة لعوامل مشتركة[2]، فقد كانت نظرية نيكولاي كوبرنيك (Nicolaus Copernicus) (1473–1543م) حدثا ثوريا لأنها أعلنت عن إفلاس رداء اللاهوت في المباحث الطبيعية، ولأنها أسست لبداية استقلالية البحث في مملكة الطبيعة، فكانت بذلك طاردة لاصطناع التناقض بين حركة الأجرام السماوية والحركات الأرضية كما كانت تزعم الفلسفة الأرسطية والنزعة السكولائية من بعدها، و«أثبت أن الأرض ليست مركز العالم وأنها ليست ثابتة بل تدور حول الشمس، ثم جاء كبلر(...) في قياس مدارات الكواكب حتى توصل إلى قوانين وصفية جديدة تتعلق بحركة الكواكب(...) وجاء جاليلي ليضيف(...) من الوقائع والعلاقات

[1]– محمد شمص، العلم والدين صراع أم حوار؟ (مقاربة فلسفية لإشكالية العلاقة بين العلم والدين) ط 1، معهد المعرف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت، لبنان، 2006 م، ص 16 .

[2]– صلاح قنصوة، فلسفة العلم، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1981 م، ص 126.

الرياضية بين الكواكب والفهم العلمي لميكانيكا الحركة، ثم أعقبه نيوتن ليضم نتائج الرواد الثلاث في قانون واحد هو قانون الجاذبية»[1].

وإذا كان إسحاق نيوتن (Isaac Newton) (1643-1727م) يمثل قمة البحث العلمي في تلك الفترة فإن فرانسيس بيكون (Francis Bacon) (1561-1626م) هو قمة التعبير عنها، والكاشف عن منهجها وروحها والمفصح عن قيمتها الجديدة في المنهج، والمراد بمنهج البحث «الطريقة التي يتبعها العقل في دراسته لموضوع ما للتوصل إلى قانون عام، أو هو ترتيب الأفكار ترتيبا دقيقا بحيث يؤدي إلى كشف حقيقة مجهولة، أو البرهنة على صحة حقيقة معلومة»[2]، أي أنه الطريقة الأقصر للكشف عن الظواهر والتنظيم الصحيح لسلسلة الأفكار والطريق الأسلم للوصول إلى الهدف المنشود.

المنهج كما عرفه ديكارت هو :«جملة من القواعد السهلة التطبيق، إذا ما راعاها شخص تجعله لا يتخذ شيئا خاطئا على أنه صحيح، ولا يضيع أي جهد عقلي، بل تجعله ينمي معرفته خطوة بخطوة، حتى يصل إلى الفهم الصحيح لكل الأشياء التي في قدرته»[3].

إن الرؤية المسيحية التي هيمنت على العقل الغربي في القرون الوسطى أسقطتها وخلخلتها حقائق العلم العلماني الوضعي الذي جاءت نتائجه مخالفة تماما لحقائق الديانة المسيحية التي كانت تمثلها الكنيسة كمؤسسة دينية ومعرفية تحتكر الحقيقة، لذلك وجهت النتائج العلمية في العلوم الطبيعة بفضل المنهج التجريبي ضربات ضيقت تلك الرؤية الوجودية الحضارية للدين.

لقد وصلت العلوم الطبيعية إلى درجة من التقدم والنجاح الباهر بفضل اعتمادها على المنهج وبالتحديد المنهج التجريبي (الملاحظة، الفرضية، والتجربة) الذي مكنها من تفسير ظواهرها وتحديد القوانين التي تسيرها بكل موضوعية علمية، وقد «شهد التطور التأملي للعلم بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر نموا مستقلا لأنساق

---

[1]- صلاح قنصوة، فلسفة العلم، المرجع السابق، ص 132 – 133 .

[2]- نصر محمد عارف وآخرون، قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، المرجع السابق، ص 103.

[3]- رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، تر: محمود الخضيري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2003 م، ص 25.

علمية كالفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والجيولوجيا وهي مزودة بإطارات مرجعية واضحة كل الوضوح، وخلال هذه الفترة بزغت فكرة المنهج العلمي»[1]، الذي أخرجها من أسر التأملات اللاهوتية والأوهام الميثافيزقية، وتبقى الخطوة الأخيرة أن يمد هذا النظام ليعم مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية لإيجاد انسجام داخلي وتصور وضعي موحد للعالم يقوم على معطيات التجربة وحدها، ويهدف هذا التفكير العلمي إلى اكتشاف القوانين التي تقوم عليها المجتمعات الإنسانية في نشأتها وتطورها[2]، وذلك في ظل قيام أكبر ثورة اجتماعية ثقافية في تاريخ الغرب، هي الثورة الفرنسية التي شكلت أعظم سند لقيام المنهج الوضعي مع أوجست كونت (Auguste Comte) (1798-1857م) حيث يقول: «لولاها لما أمكن أن توجد نظرية التقدم، ولما أمكن تبعا لذلك أن يوجد العلم الاجتماعي، ولما أمكن بالتالي أن توجد الفلسفة الوضعية»[3]، حيث اعتبرت العلوم الطبيعية مثالا جديرا بالاحتذاء في تطبيق المنهج العلمي الوضعي (المنهج التجريبي) على المجال الإنساني رغبة منه في تحقيق أكبر قدر من العلمية والدقة والموضوعية.

1. 2. أزمة المنهج في العلوم الإنسانية والاجتماعية:

إن الانبهار بفعالية وجاذبية المنهج التجريبي أدى إلى محاولة تطبيقه في مختلف المعارف وهذا ما يفسر دعوة المؤسسين الأوائل للعلوم الإنسانية والاجتماعية لاعتماده في أبحاثهم، غير أن تطبيقه على النمط نفسه كما في الفيزياء، واجهته العديد من الصعوبات إذ «نلحظ في التتبع التاريخي لتطور العلوم الاجتماعية التأخر النسبي عن تطور العلوم الطبيعية، وأن تحديد مشكلة العلوم الاجتماعية أو منطق تخلفها النسبي عن العلوم الطبيعية يعود بالأساس لعجزها عن بلوغ المرحلة التفسيرية المقتدرة، أو بعبارة أدق اضطراب محاولاتها التفسيرية وافتقارها للتفسير المنطقي»[4].

إن محاولة تطبيق المنهج التجريبي على العلوم الإنسانية والاجتماعية توجت بإشكالية تجلت في أزمة ميثودولوجية نابعة أساسا من خصوصية موضوع الظاهرة

---

[1]- هـ. ب. ريكمان، المرجع السابق، ص 106.

[2]- محمد عاطف غيث، تاريخ النظرية في علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1985، ص 23.

[3]- نقلا عن : ليفي بريل، فلسفة أوجست كونت، تر: محمود قاسم وسيد بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية،القاهرة، 1952م، ص 2

[4]- يمنى طريف الخولي، المرجع السابق، ص 74 .

الإنسانية والاجتماعية، وقد تبلورت هذه الأزمة حينما حاول الوضعيون رد الروح إلى المادة وإخضاع علوم هذا الحقل العلمي إلى منهج علوم المادة إذ تعتبر «الإشكالية الأساسية والمشتركة التي تواجهها العلوم الإنسانية والاجتماعية هي إشكالية المنهج الذي يجب إتباعه بهدف بلوغ موضوعية نسبية للجنس البشري، ويلتقي موضوع الدراسة في الواقع مع ثقافة الشخص الذي يحلله، حيث تتداخل هذه الإشكالية مع نقاشات كثيرة في الإبستمولوجيا تتعلق بمقياس العلمية والموضوعية»[1].

كان لابد لمن حاولوا أن يمهدوا الطريق لسير الدراسات الإنسانية والاجتماعية في طريق العلم أن يتخطوا عقبات وتحديات كانت كفيلة بأن تحول دون ظهور أية معرفة علمية بالإنسان والمجتمع، و«نصنف هذه العقبات أو التحديات إلى قسمين: يتصل الأول بموضوع أو مادة الدراسة، بينما يتعلق الثاني بالباحث نفسه غير أن هذه الصعاب ليست مستقلة عن بعضها(...) بسبب ما يفترض استخلاصه عن القول بأن دراسة الإنسان والمجتمع جزء من موضوع الدراسة نفسه»[2].

إن طبيعة الظواهر الإنسانية والاجتماعية متمايزة عن الظواهر الطبيعية وإذا ما حاولنا إخضاعها للتجريب فإن العائق الأول الذي نصطدم به يتعلق «بموضوع العلوم الإنسانية وهو الإنسان والمجتمع، حول القضية الأساسية القائلة بتفرده، وما يتصل بهذا التفرد من تعقيد، وعفوية، وحرية إرادة، وجدة، وسرعة تغير، وغيرها مما يفضي إلى تعذر استخلاص التعميمات من تقلب سلوكه، والتنبؤ به، وإجراء التجارب عليه، وخضوعه للقياس»[3]. الذي قد ينطوي على تشويه لطبيعة موضوع الظاهرة.

ضف إلى ذلك عوائق تتعلق بالباحث في الظواهر الإنسانية والاجتماعية للتشابك الكبير بين الذات والموضوع الذي يصل فيها إلى حده الأقصى، وهو الأمر الذي قد يفضي إلى تأثر الباحث «بالعوامل التي تحرف حكمه على الواقع(...) ويمكن أن نوجز هذه الصعاب في دوائر أو مستويات ثلاثة رئيسية هي: الذاتية، والقيمة،

---

[1]– بوبكر بوخريسة، المرجع السابق، ص 38.

[2]– صلاح قنصوة، الموضوعية في العلوم الإنسانية (عرض نقدي لمناهج البحث)، دار التنوير للطباعة والنشر و التوزيع، القاهرة، 2007م، ص 51.

[3]– المرجع نفسه، ص 52.

والأيديولوجية، ففي الذاتية يكون موقف الباحث من موضوع دراسته بوصفه فردا و شخصا معينا، بينما يتحدد موقفه في القيمة بوصفه ملتزما بمعايير جماعته ومجتمعه، على حين يتعين موقفه في الأيديولوجية بوصفه متوحدا بجماعته متقمصا لمجتمعه»[1].

إن البحث العلمي يستوجب الفصل بين أحكام الواقع والأحكام القيمية، لأن القيم التي يدين بها الباحث قد تقف حائلا دون تحقيق الموضوعية العلمية المرجوة، إذ يجب أن يكون «محايدا ومجردا من كل القيم والمعايير الأخلاقية يقتصر على الوصف، وصف ما هو كائن دون التعرض لما ينبغي أن يكون، إن الالتزام الأخلاقي(...) يعبر عن ميولات ذاتية وعلى الباحث أن يتخلص إذا أراد أن يكون نزيها وعلميا وموضوعيا من كل القيم والأفكار التي يعتقدها، وكل اعتبار قيمي يعتبر خروجا عن المنهج العلمي»[2].

إن الأمر يقتضي أن نميز بين نوعين من المعايير القيمية «الأول أصولي معياري يتعلق بأصول الأخلاق وقيمتها في ذاتها(...) والثاني يتعلق بالجانب السلوكي وهو ما يعبر عنه الفعل الإنساني ويظهر من خلال تفاعلاته وعلاقاته(...) ميز النقاد بين هذين الجانبين، فاعتبروا الجانب المعياري فعلا أخلاقيا بينما اعتبروا الثاني فعلا اجتماعيا»[3]، ولكن الوضعيين جمعوا بين هذين المعيارين فأفقدوا بذلك القيم مصدقيتها وثباتها.

لقد تباينت استجابات الباحثين والمفكرين لهذه التحديات التي تواجه البحث في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية حيث صنف كارل بوبر(Karl Popper) (1902-1994م) المدارس التي عنيت بالنظر في مناهج العلوم المختلفة إلى مدرستين: «واحدة مؤيدة للمذهب الطبيعي والأخرى معارضة للمذهب الطبيعي، ونحن نسميها مؤيدة للمذهب الطبيعي أو إيجابية وإن كانت تأخذ بتطبيق المناهج الفيزيقية على العلوم الاجتماعية، ونسميها معارضة للمذهب الطبيعي أو سلبية إن كانت

---

[1]- صلاح قنصوة، الموضوعية في العلوم الإنسانية، المرجع السابق، ص 57-58.

[2]- نصر محمد عارف وآخرون، قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية، المرجع السابق، ص 215.

[3]- المرجع نفسه، ص 240 .

تعارض استخدام هذه المناهج»[1]، وهذا يدل على تعارض بين من يرى أن العلوم الطبيعية هي النموذج الأوحد الذي يجب احتذاؤه لكي يحظى البحث في الإنسان والمجتمع بلقب العلم، أما المواقف الأخرى فتحرص على السعي لبلوغ مستوى العلوم الطبيعية و لكن ليس بشريطة الالتزام بنموذجها، وإنما بمحاولة تحقيق المشروع العلمي لهذا الحقل العلمي وفقا لتصور خاص بها يلائم طبيعة موضوعها.

1. 1.2. وحدة المنهج بين العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الطبيعية:

يرى ممثلي هذا الموقف ضرورة الجمع في المنهج بين العلوم الطبيعية وبين العلوم الإنسانية والاجتماعية، ويعتبرون أن العلوم الطبيعية قد وصلت إلى درجة من التقدم تجعل من مناهجها النموذج الأجدر للتطبيق في المجال الإنساني خاصة، حيث يعتبر الإنسان والمجتمع في نظرهم جزء من العالم الطبيعي.

لقد كان أول تمثيل لهذا الاتجاه في فرنسا إبان الثورة الفرنسية مع أوجست كونت وظهور الوضعية التي هدفت إلى سد الطريق أمام ذلك الانفصام الذي كان يعاني منه جيل ما قبل الوضعية حينما كان يستخدم المنهج الوضعي في معالجة العلوم الطبيعية والمنهج اللاهوتي في العلوم الإنسانية، وتعتبر الوضعية «نزعة علمية تؤمن بالوحدة المنهجية الأساسية للعلم، والاعتقاد بأن الفروق التي ما فتئت تقوم بين العلوم المختلفة وقبل كل شيء بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعية ناتجة فقط عن عدم نضج علوم الإنسان التي تقترب مع الوقت وبكل تأكيد نحو نموذج العلوم الطبيعية»[2]، أي أن المهمة الأساسية التي كانت الوضعية تهدف لتحقيقها تتجلى في محاولة بناء النظام الاجتماعي وفق التصور الوضعي «حيث تسعى كل من العلوم الطبيعية والاجتماعية إلى التوصل إلى القوانين الموضوعية التي تحكم العالم المادي "اجتماعي أو طبيعي"، ومحاولة تفسير الأسباب التي تحكم هذه الظواهر الإجتماعية»[3].

---

[1]– كارل بوبر، عقم المذهب التاريخي (دراسة في منهج العلوم الاجتماعية)، تر: عبد الحميد صبرة ،منشأة المعارف، الاسكندرية، 1959 م، ص 10 .

[2]– محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، الحداثة الفلسفية، ط 1، الشبكة العربية للابحاث والنشر، بيروت، 2009م، ص 312 .

[3]– A. Zvorikune, Les Sciences Sociales en URSS: Satiation et tendance ,Revue Internationale des sciences social,volume ,XVL, n4 1964, P 634 .

في الواقع إن أوجست كونت نقل المنهجية التجريبية من ساحة العلوم الفيزيائية لكي يطبقها على المجتمع نفسه ومختلف الظواهر الإنسانية وهو ما أكده بقوله: «أننا مادمنا نفكر بشكل وضعي "حسي تجريبي" في مادة الفلك والفيزياء، لم يعد بإمكاننا أن نفكر بطريقة مغايرة في مادة السياسة أو الدين فالمنهج الوضعي الذي نجح في علوم الطبيعة غير عضوية يجب أن يمتد إلى كل أبعاد التعبير»[1].

لقد ركز أوجست كونت جل اهتمامه على علم الاجتماع إذ يعتبر «أول من أطلق عليه اسمه الأجنبي Sociologie ويعني علم الجماعة أو المجتمع، وكان يعتقد أنه الشكل المتطور والنهائي للمعرفة الإنسانية، وأنه يقوم على نفس طرق البحث التي طورتها العلوم الطبيعية»[2]، أي أن كونت قد دعا إلى اعتماد فيزياء اجتماعية في دراسة ظواهر المجتمع، حيث يرى «إمكانية دراسة العالم الاجتماعي بنفس المنهج الذي درس به العالم الطبيعي، بل وأطلق في البداية على علم الاجتماع الفيزياء الاجتماعية متأثرا بالنتائج التي حققتها العلوم الفيزيائية، واعتبار الظاهرة الاجتماعية كوقائع خارجية على حد تعبير دوركايم مستقلة عن ذات الباحث كما في العلوم الطبيعية»[3].

بالإضافة إلى كونت يرى إميل دوركايم (Emile Durkheim) (1858-1917م) أن الظاهرة الاجتماعية بمثابة أشياء ذات وجود حقيقي وليست تصورات خيالية، ومشابهة للظواهر الطبيعية حيث تخضع في نشأتها وتطورها وتغيرها لقوانين يجب أن نكتشفها، والتي تتميز حسبه بصفات نوعية ولها وجود مستقل عن الظواهر الأخرى، واعتبار الظواهر الاجتماعية أشياء حسب دوركايم لا يعني هذا أنها مادية بالمفهوم الذي ننسبه للشيء المادي لأن الشيء في منظوره «(...) يقابل الفكرة التي تعرف من الداخل، بينما يعرف الشيء من الخارج، وهو كل موضوع للمعرفة»[4].

---

[1] – R. Aron , les étapes de la pensée sociologique , édition : Gallimard , 1967 , P 86 – 87 .

[2]– فهمي جدعان و آخرون، حصاد القرن: المنجزات العلمية و الإنسانية في القرن العشرين (العلوم الإنسانية و الاجتماعية)، ط1، مؤسسة عبد الحميد شومان، عمان، الأردن، 2007م ، ص 352.

[3] – Jacqumin Feldman ,objectivité et subjectivée en scienes ,quelque apresu ,revue internationale sciences sociale ,tom x1 2002 ,n 124 ,P 99 .

[4]– صلاح قنصوة، الموضوعية في العلوم الإنسانية، المرجع السابق، ص 83.

يرى دوركايم أن التعرف على الظاهرة الاجتماعية يكون من خلال ما تمارسه من قوة إلزامية على جماعة من الأفراد فالنوم والأكل ليست ظواهر اجتماعية حسب دوركايم، في حين أن الطقوس الدينية والعادات الاجتماعية ونظم الزواج والطلاق وغيرها هي صور مختلفة من الظواهر الاجتماعية، وهذه الظواهر تفرض على الفرد الالتزام بسلوك معين وعدم الحياد عن قواعده وأحكامه، وعلى حد تعبيره فهي «كل ضرب من السلوك، ثابتا كان أم غير ثابت، يمكن أن يباشر نوعا من القهر الخارجي على الأفراد، أو هي كل سلوك يعم في المجتمع بأسره، وكان ذا وجود خاص مستقل عن الصور التي يتشكل بها في الحالات الفردية»[1].

لقد تأثر إميل دوركايم بأوجست كونت إلا أن الفارق الرئيسي بينهما هو أن أوجست كونت قد ركز اهتمامه على مشكلات التغيير والديناميكية الاجتماعية في حين ركز دوركايم اهتمامه الأساسي على دراسة المشكلات السكونية للبناء الاجتماعي والسيطرة الاجتماعية[2].

لم يخلو هذا الاتجاه في وحدة المنهج بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية من النقد وذلك نتيجة التطورات التي عرفتها العلوم الطبيعية، ففي مطلع القرن العشرون عصفت ثورة في الفيزياء بميكانيكا، نيوتن أحدثت فاصل بين الإبستيمولوجيا الكلاسيكية والإبستيمولوجيا المعاصرة وأثارت الشك حول التنبؤ والتفسير العلمي، وحلت محلها النظريات النسبية سنة 1910م والكوانتوم اللتان قلبتا عناصر إبستيمولوجيا راسخة كالحتمية الميكانيكية، واطراد قوانين الطبيعة وثباتها ويقينيتها والموضوعية المطلقة، وكتل المادة المتحركة في مستوى من منطلق الماضي إلى الحاضر رأسا على عقب، وقد كان كارل بوبر من أبرز المنتقدين للمنهج الاستقرائي حيث يقول: «إن الاستقراء أي الاستدلال الذي يستند إلى عدة ملاحظات هو خرافة فهو ليس واقعة نفسية أو واقعة من وقائع الحياة اليومية فضلا على أنه ليس أحد

[1]– إميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، تر: محمود قاسم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1988م، ص 68–69.

[2]– إحسان محمد الحسن، المدخل إلى علم الاجتماع ،دار وائل لنشر والتوزيع، عمان 2006، ص 151 .

المناهج المتبعة في المجال العام»[1]، وكذا بول فيرابند (Paul Feyerabend) (1924-1994م) عندما ألح على فوضوية المنهج لأن المعرفة العلمية نسبية، إن «العلم أساسا فوضوي، والفوضوية النظرية أكثر إنسانية من العلم، ومن المرجح أنها تشجع النقد أكثر من البدائل المنهجية المتمثلة في القانون والنظام»[2].

1. 2.2. تعددية المناهج بين العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الطبيعية:

على النقيض مما تطرق إليه الوضعيون يذهب العديد من المفكرين للقول بأن هناك تعددية في المناهج إذ أن المناهج المستخدمة في العلوم الطبيعية غير صالحة لكي تستخدم في الظواهر الإنسانية والاجتماعية بناءا على التباين الموجود بينهما، وهو ما عبر عنه إدموند هوسرل في قوله بأن أزمة العلوم الإنسانية والاجتماعية في الفكر الغربي هي: «أزمة تعبر عن الأفق المعرفي المحدود للمنهج الوضعي الذي تم استخدامه في دراسة الإنسان، أين حول الذات الإنسانية إلى موضوع دراسة مثلها مثل مواضيع الطبيعة التي تدرسها العلوم الطبيعية(...) إن المفهوم الوضعي هو مفهوم اختزالي إذ أنه تخلى عن تلك الأسئلة التي تدرج تارة تحت المفاهيم الطبيعية، وتارة أخرى تحت المفاهيم الواسعة للميثافيزيقا(...) مشكلات العقل والمعرفة والفعل الأخلاقي»[3]، أي أن هوسرل ينبه لضرورة التفطن للأزمة الحقيقية الكامنة في تطبيق المنهج الوضعي على مقولات معنوية وروحية لا صلة له بها، فيعتقد ممثلي هذا الاتجاه أن «مناهج دراسة الحياة العقلية والتاريخ والمجتمع تختلف اختلافا كبيرا عن تلك المستخدمة للحصول على معرفة بصدد الطبيعة»[4].

---

[1]- كارل بوبر، منطق البحث العلمي، تر: محمد البغدادي، المنظمة العالمية للترجمة ومركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت 2006 م، ص 50 .

[2]- بول فيرانيد، ثلاثة محاورات في المعرفة، تر : محمد احمد السيد، منشأة المعارف الإسكندرية (بدون تاريخ)، ص 10 .

[3]- إدموند هوسرل، المرجع السابق، ص48.

[4]- بول ب .ارمسترونغ، القراءات المتصارعة (التنوع والمصداقية والتأويل) تر: فلاح رحيم، ط 01، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان 2009 م، ص 76

كما أن استخدام التحليل الرياضي في علم الاجتماع حوله إلى مجرد معرفة شكلانية خارجية عن الواقع الاجتماعي، حيث أن «التحليل الرياضي للوقائع الاجتماعية، ونمذجة الصيرورات الاجتماعية، وحتى النماذج المصطنعة، كإنجازات فردية لنماذج رياضية، أو بدون معادل رياضي مباشر، يسمحان لنا أحيانا بإدراك الوقائع أو الصيرورات، ولكن لا شيء آخر غير الأشكال»[1].

إن وحدة المناهج بين العلم الإنسانية والاجتماعية وبين العلوم الطبيعية استبعدت تماما القيم الروحية والبعد الحضاري المصاحب للديناميكيات التي تسير العوامل الروحية «فمع سيادة الفلسفة الوضعية وتراجع الفلسفات الدينية اللاهوتية والميثافيزيقية العقلية أصبح المنهج العلمي يفرض نفسه كخيار وحيد توكل إليه مهمة تفسير مظاهر الوجود وظواهر الحياة»[2]، وهي صياغة ذات بعد إيديولوجي أكثر منه علمي، ما أدى إلى تشويه خطير في فهم السلوك الإنساني والتنظيمات الاجتماعية، وبين الاتجاهات الفلسفية ذات النزعة الإنسانية التي أصبحت تدعو للأخذ بمناهج مغايرة في هذا الحقل العلمي حيث أصبحت العلوم الإنسانية والاجتماعية تتجاوز النزعات المادية التقليدية وتتجه لإعطاء العوامل الذاتية والعقلية والروحية في الإنسان مكانها الطبيعي كموضوعات للدراسة العلمية.

يرتكز جوهر هذا الاتجاه في تعددية المناهج على تأسيس جذري للعلوم الإنسانية والاجتماعية بما يلائم طبيعتها المفارقة للعالم المادي، وتقديم حل منهجي لتحقيق الموضوعية هذا الحل الذي يراه معظمهم الحل النهائي لمشكلة المنهج وتحقيق الموضوعية في هذه العلوم كون المنهج في نظرهم أمر لاحق وتابع لطبيعة موضوع الدراسة، وليس له الأولوية التي أفردها له أصحاب منحى التفسير الذي اختزل العلوم الإنسانية والاجتماعية واعتبرها مجرد علم بالوقائع وأنها نفت الأسئلة المتعلقة بالإنسان من قاموسها فهي تشيء الإنسان وتموضعه وتجرده من إنسانيته، وطالما كان موضوع

---

[1]– Bernard Valade, De 1 Explication dans les science sociale (Holisme et indication, Epistémologie des science sociales), Presse Universtaire de France, Paris, 2001, P238.

[2]– نصر محمد عارف وآخرون ،قضايا المنهجية في العلوم الاسلامية والاجتماعية ،المرجع السابق ، ص 203 .

البحث في العلوم الطبيعية الذي يحكمه نسق من الاطرادات الثابتة متميزا عن موضوع البحث في العلوم الإنسانية، فلابد أن يتميز كذلك هذا الأخير بمناهجه لأنه لا يخضع للنسق نفسه في كل زمان ومكان.

إن النموذج الطبيعي باستبعاده التام للقيم الروحية والدينية والأخلاقية يؤثر سلبا في حالة اعتماده لدراسة الظواهر الإنسانية والاجتماعية المناقضة في واقعها وحقيقتها للظواهر الحسية، فهناك جوانب غير مادية في الإنسان بما في ذلك تفكيره وسلوكه وغاياته التي لا يمكن التعرف عليها إلا عن طريق الملاحظة الداخلية، وبفهم المعاني التي تعبر عنها هذه التصرفات وهي معان نابعة من شعور الإنسان وإحساسه الداخلي كون «الباحث في هذه الحالة جزء من الظاهرة التي يدرسها»[1]، وهو ما ينبه إليه هانز جورج غادامير (Hans Georg Gadamer) (1900-2002م) بأن منهج الاستقراء في العلوم الطبيعية يختلف عن «علوم الفكر الاجتماعي فهي تعتمد على الاستقراء الفني»[2].

ظهرت العديد من الاتجاهات التي نادت برفض الوضعية وتبنت اتجاهات عقلية في دراسة الظواهر الإنسانية، وقد سُجلت المبادرة الدقيقة للمدرسة الألمانية التي اعتبرت «الفهم محورا أصيلا في منهج العلوم الإنسانية، في مقابل المعرفة التجريبية التي تميز العلوم الطبيعية، فبينما تكون المعرفة الأخيرة خارجية تجريبية وكمية يتجه الفهم نحو أعماق الوقائع لكي ينفذ إلى المعاني والأفكار فيدركها إدراكا كيفيا خالصا»[3]، أي أن الفهم المقصود هو الفهم الذي ينفذ إلى المعاني الباطنة داخل الأشياء، «الفهم هو الاسم الذي يطلق على العملية التي تصبح بها الحياة العقلية معروفة من ثنايا تعبيراتها المعطاة للحواس»[4].

---

[1]- مليكة دحمانية، هرمنيوطيقا النص الأدبي في الفكر الغربي المعاصر، اتحاد الكتاب العرب، دمشق سوريا 2008 م، ص 28 .

[2]- هانز غادامير، الحقيقة في العلوم الإنسانية، في الأعمال الكاملة، ط 1، منشورات الاختلاف، بيروت 2004 م، ص 14 .

[3]- علي عبد المعطي و آخرون، قضايا العلوم الإنسانية و اشكالية المنهج، المرجع السابق، ص 18.

[4]- H. A. Hodges, Wilhelm Dilthey, An Introduction, Oxford University Press, New York, 1944, P 21.

يرى فيلهلم دلتاي (Wilhelm Dilthey) (1833-1911م) أن محاولة تطبيق منهج الفهم في العلوم الإنسانية والاجتماعية يواجه مشكلتين «الأولى هي أن الدراسات الإنسانية لا تزال دون تصور واضح ومتفق عليه لأهدافها ومناهجها والعلاقات بينها، مقارنة بتلك السائدة في العلوم الطبيعية، والثانية هي أن العلوم الطبيعية تنمو بسرعة في منزلتها ومكانتها وتؤسس في الرأي العام مثالا أعلى للمعرفة لا يتجانس مع الدراسات الإنسانية»[1].

إن الظاهرة في العلوم الإنسانية والاجتماعية حسب دلتاي ليست كمثيلتها في العالم الطبيعي فهي ليست موضوعات محسوسة يمكن إدراكها باعتبارها موجودة وحادثة في مكان وزمان معينين، بل بوصفها آتية من حياة عقلية تتجلى في التعبير، «بحيث أن ما أفكر به وأشعر به يكشف لي أولا عن طريق ما أقوله أو أفعله، وهكذا يصبح من الواضح أن التعبير هو الأساس الذي بنيت عليه معرفتنا التي في عقولنا، ومن الواضح أكثر أن التعبير هو الوسط الذي نعرف من خلاله عقولا أخرى(...) وفي نفسي أنا يندمج التعبير المدرك داخليا على هيئة نسخة من التجربة المعبر عنها، فمسوقا بتعبير الشخص الآخر أحيا ثانية تجربة في وعيي وشعوري الخاص»[2].

إن الباحث في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية يتحتم عليه أن يدخل في علاقة حميمية مع الأشياء انطلاقا من مبدأ المشاركة الوجدانية، ومبدأ التعاطف محاولا اكتشاف الأسباب والدوافع التي تمخضت عنها تلك النتائج، حيث يحدد دلتاي نوعين من الفهم، فهناك فهم أولي، وهناك شكل أعلى للفهم، فالفهم الأولي مباشر، أما الشكل الثاني وهو الفهم الأعلى الذي يبحث عن علاقة المعنى المعبر عنه بأشكال أخرى ذات علاقة به وبالسياق العام الذي يمكننا من إدراك دلالات المعنى، ولهذا يتجاوز الفهم الأعلى الفهم المباشر اكتشافا للخفي[3].

---

[1]- H. A. Hodges, Ibid, P 68.

[2]- Ibid, PP 14-15.

[3]- ابراهيم أحمد وآخرون، الترجمة والتأويل (مقاربات لآليات الفهم والتفسير)، ط 1، الدار العربية للعلوم ناشرون ،بيروت لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر 2009 م، ص 187 .

ضف إلى ذلك أن هناك من يرى أن المنهج الفينومينولوجي هو المنهج الأنسب لدراسة حقيقة الواقع الإنساني والاجتماعي، وهو المنهج الذي يقوم على افتراض «أن حقيقة عالم الأفراد حقيقة ذاتية، وعليه فالمعرفة النظرية يجب أن لا تهتم بما هو خارج الوعي، وإنما يجب أن تهتم بالحالة الذاتية وكيف تتشكل ويحافظ عليها وتتغير»[1].

إن الفينومينولوجيا في صورتها الأخيرة مع هوسرل تحاول إقامة منهج وصفي تصف فيه وبإسهاب كل أنواع الموضوعات في ماهيتها البحتة، بحيث لا يقتصر على الوصف الخارجي للظواهر بل يتعمق فيها لكي يصل إلى وصف أعماقها وماهيتها، أي في مضمونها العقلي المثالي الذي يدرك إدراكا مباشرا، ومنه فإن المنهج الفينومينولوجي هو رؤية الماهيات ووصف حقيقة الموضوعات العينية دون الحكم عليها أي "بتعليق الحكم" حسب إدموند هوسرل.

أما ماكس فيبر (Max Weber) (1864-1920م) فقد آمن بتفرد الظاهرة الاجتماعية لما تشتمل عليه من حوافز فردية لدى الفاعل وهي جميعا تنشد الفهم، إلا أن الفهم عنده ليس مرادفا للحدس الوجداني الغامض، بل هو فكري وتحليلي وتفسير تنبئي للسلوك، وبهذا فإن عملية الفهم حسب فيبر تستدعي الجمع بين البعد الذاتي و البعد الموضوعي في دراسة هذه الظواهر، وذلك من خلال صياغته لنماذج تتوسط الذات وموضوع الدراسة كنموذج العقلانية والبيروقراطية وغيرها حتى نتمكن من دراسة الواقع الاجتماعي.

بالنسبة لفيبر استخدام الفهم كنموذج لإدراك الفعل الاجتماعي يحقق هدفين «أولا: معرفة الأسباب التي تؤدي إلى حدوث الظاهرة الاجتماعية، والثاني: صياغة فئات اجتماعية تمكننا من إدراك المعاني التي تنطوي عليها الأفعال الإنسانية»[2].

إن آخر محاولة لإرساء منهج العلوم الإنسانية والاجتماعية هو ما قام به ريكمان بتقديم صورة نسقية متكاملة لمنهج هذه العلوم معتمدا فيه على مصطلحات المعنى

[1]- فهمي جدعان وآخرون، المرجع السابق، ص 401.

[2]- ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، تر : صلاح هلال، المركز القومي للترجمة، القاهرة 2001 م، ص 28.

والفهم والتعبير والسياق، «(...) ذلك أن الفهم يحاول معرفة المشاعر والنوايا والمقاصد والرغبات والأفكار عن طريق النفاذ إليها خلال الكلمات أو التعبيرات أو السياقات، ومن ثمة يمكن تعريف الفهم بأنه "العملية المعرفية المتميزة التي تستهدف استيعاب المحتويات العقلية الكامنة في كل تعبير"»[1]، ويشترط ريكمان ثلاث مقومات للفهم هي:

- الألفة بالطبيعة الإنسانية.
- معرفة الخلفية الثقافية.
- الوعي بالسياقات المحددة التي تحدث فيها التعبيرات.

من تحليلنا هذا نلاحظ أن إشكالية العلوم الإنسانية والاجتماعية في الفكر الغربي مرتبطة بمحاولتها الارتقاء إلى درجة الحصانة العلمية، وهو الأمر الذي أوقعها في أزمة معرفية ومنهجية بالأساس، ارتبطت بالذات الإنسانية التي تحولت من جوهر متجاوز لأنطولوجيا الوجود إلى جزء منه بإخضاعها للدراسة مثل دراسة الظاهرة المادية في العلوم الطبيعية، بالإضافة إلى طبيعة الموضوع محل الدراسة الذي يتقاسم معها ذات البعد الأنطلوجي، لذلك تتعدد المقاربات المنهجية في دراسة الظواهر في العلوم الإنسانية والاجتماعية كحلول معرفية لتجاوز هذه الأزمة.

2. إشكالية العلوم الإنسانية والاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر:

2. 1. التبعية المعرفية في العلوم الإنسانية والاجتماعية للغرب:

يعاني علم الاجتماع في الفكر الإسلامي من أزمة معرفية حادة جراء التبعية للبراديغم الغربي لأنه لا يتوافق مع واقع المجتمع الإسلامي، ولا يستخدم أساليب منهجية بحثية تنسجم مع ثقافته وتعبر عن هويته، وحسب فضيل دليو فإن «من مظاهر هذه التبعية التقليد والنسخ الأعمى لمناهج المعرفة الغربية وإعادة إنتاج فكرها أو مجرد استهلاكه دون أدنى تساؤل أو مراجعة نقدية(...) وفي أحسن الحالات، نجد أنفسنا أمام مساهمات متشائمة أو نقدية محتشمة، بالرغم من أنها استطاعت بداية أن

[1]– علي عبد المعطي وآخرون، قضايا العلوم الإنسانية واشكالية المنهج، المرجع السابق، ص 22.

"تشعر" بالأزمة وتطرحها عبر مفاهيم معرفية مثل: التبعية أو القابلية لها، الغزو، التميز أو الخصوصية، التوطين، التأصيل، الخ»[1].

لقد بدأت هذه التبعية مع الحركة الاستعمارية الغربية التي هدفت إلى تحطيم البنيات الاجتماعية والثقافية للبلدان الإسلامية وتحويلها إلى سوق استهلاكية لقيم وثقافة المستعمر، وحقل خصب للبحوث الميدانية في الدراسات الأثنوغرافية التي أجراها باحثوا المستعمر الغربيين والأكاديميين وبعض العسكريين الهواة كانت غايتها السيطرة على المجتمعات المستعمرة والعمل على تفتيتها ثقافيا وجغرافيا، حيث ينظر إلى المجتمعات العربية «كعينات في حديقة للحيوان: كل عينة منها لها عاداتها وثقافتها التي يدرسها كما يدرس عادات الحيوانات، ويجري التجارب عليها كما يجريها على عناصر الطبيعة ليمكن للسياسات الاستعمارية والمصالح الاستعلائية الغربية، أو كفراغات يجب أن تملأها ديانة الغرب وثقافته وحضارته»[2].

لقد كان لاستيراد العلوم الغربية ومناهجها الجاهزة بدون تعديل أو تغيير بعد الاستقلال في العالم الإسلامي أمر تفرضه الحاجة نتيجة الفراغ العلمي ومحاولة التجديد في الواقع الاجتماعي والحضاري غافلين عن كون المجتمع الإسلامي يختلف في نشأته وتطوره عن المجتمع الغربي، حيث يعتبر نقلها بتلك السرعة والبساطة إلى المجتمع الإسلامي حجر العثرة في مسيرة البحوث الاجتماعية العربية والإسلامية[3].

ضف إلى ذلك أن النظريات والمفاهيم والمناهج التي تم استيرادها قد نشأت في واقع اجتماعي يختلف في طبيعته وتكوينه وتطوره اختلافا جذريا عن الواقع الإسلامي، «ولا شك أن علم الاجتماع الذي يدرس الآن في جامعاتنا بوضعه الحالي عاجز تماما عن متابعة التغيرات فهما أو تقويما(...) فإننا نعد نقله دون تغيير إلى بلادنا أداة

---

[1]– فضيل دليو، علم الاجتماع المعاصر ثنائياته النظرية والمنهجية، مؤسسة الزهراء للفنون المطبعية، الجزائر، 2004م، ص20.

[2]– أكبر س أحمد، نحو علم الإنسان الإسلامي (تعريف ونظريات واتجاهات)، تر: عبد الغني خلف الله، ط01، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، 1990 م، ص 13.

[3]– عبد الوهاب بوحديبة، تطور منهاج البحث في العلوم الاجتماعية، مجلة عالم الفكر، المجلد 20، العدد 01، الكويت، 1989م، ص 23.

انهزامية يجب القضاء عليها»[1]، أي أن استخدام البراديغم الغربي السوسيولوجي باسم كونية المعرفية العلمية غير وارد وغير مشروع لأنه لا يتوافق مع كل الأوضاع الممكنة إنسانيا وإنما البعض منها فقط، ولأنه لم تأخذ بالحسبان خصوصية الفكر الإسلامي المختلف تماما عن الفكر الغربي في تاريخه وبنائه وواقعه واعتقاداته وجوهره وركائزه ما قد يجعل تأثيره السلبي على الفكر الإسلامي المعاصر أكثر من تأثيره الإيجابي، هذا مع العلم أنها قد وقعت في أزمة كما سبق ووضحنا ذلك وهو ما عبر عنه أنور الجندي بقوله: «إن أوروبا حققت المعجزات في عالم الاكتشافات وعالم العلوم(...) لقد نجحت في إخضاع كل شيء لمقاييس الكم، ولكن نجاحها يفسر بالتالي الأزمة التي تمر بها اليوم حضارتها، التي فقدت كل مبررات وجودها لأنها أفقدت الوجود قداسته»[2].

بذلك تكون مساهمتنا في الإقرار بأن استخدام مناهج الغرب التي لم تكن نابغة من واقعنا ومبنية على معادلة إنسانية واجتماعية مختلفة عن واقع المجتمعات في الدول المتخلفة قد أدى إلى تدهور هذه العلوم في مجتمعنا، فعملية استيراد مناهج ونظريات العلوم الإنسانية والاجتماعية من الحقل المعرفي الغربي، ومحاولة إسقاطها على الواقع الاجتماعي في الفكر الإسلامي المعاصر، لم تقدم الكثير للمعرفة الإنسانية والسوسيولوجية ، ويقول ميلود سفاري في هذا: « إننا اكتفينا بالاستيراد دون التمحيص، وظلت العلوم الاجتماعية والسلوكية المستوردة، والمناهج والأدوات هي مضيعة للوقت، وعبثا، نحاول أن نرتقي بها إلى مصاف العلوم التي من شأنها أن تحل مشكلات المجتمع، ذلك أن الأفكار المستوردة والمناهج والأدوات التي هي من صنع بيئة غير بيئتنا، وضعت لحل مشكلات غير المشكلات التي نعاني منها نحن»[3]، و هو الوهن الذي نجد له تعبيرا دقيقا في الفكر الخلدوني، إذ كان ابن خلدون واعيا بعمق وبمأساوية الزمن التاريخي عندما ذكر أن « المغلوب متفنن بتقليد غالبه».

---

[1]– أنور الجندي، إطار إسلامي للفكر المعاصر، ط1، المكتب الإسلامي، بيروت، 1980م، ص 95.

[2]– مالك بن نبي، دور المسلم رسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، دار الفكر، دمشق، سورية، 2002م، ص 43-44.

[3]– فوضيل دليو و آخرون، علم الاجتماع من التغريب إلى التأصيل، دار المعرفة، قسنطينة، 1996م، ص 106.

فقد ظلت هذه الممارسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية تحتكم لأهواء وتحيزات الباحثين للنظريات الإنسانية والاجتماعية الغربية، حيث يقوم الباحث بالاطلاع على الجهاز المفاهيمي لنظرية ما ثم يسقطها بطريقة ميكانيكية على مجتمعات الدول الإسلامية، لذلك أتت نتائج هذه الدراسات مثقلة بالإيديولوجيا و التحيزات العمياء، مما أفقدها الكثير من الموضوعية العلمية، فكانت نتائجها في الغالب الأعم متعارضة داخل المجتمع المحلي الواحد، فالمهم بالنسبة لهم صب الواقع في القالب النظري، «ذلك الخطر الذي يصل إلينا، لا عن طريق الفكر المفتوح حتى نناقشه ونكشف عن زيفه، ولكن عن طريق الجامعة، إذ أصبحت من المسلمات في عقول أبناءنا، بينما هو في الحقيقة ليس كذلك في نظر أصحابه الذين طالما غيروا في نظرياتهم، وأبدلوها عن طريق الإضافة و الحذف»[1]، أي أن هذه التبعية هي التي جعلت من هذه العلوم مجرد نظريات تدرس حكرا في الجامعات فقط، تتصف بالجمود لا تمس واقعنا ولا تحدث فيه تغييرا رغم أن موضوعها هو عامل التغيير أَلاَ وهو الإنسان في مجتمعنا الذي لا تسمح له بهذا الانقياد أن يبث فيها أسسه حتى تكون مسايرة لتطوره الذاتي.

2. 2. استيراد التفسير المادي للظاهرة الدينية:

لقد تم تبني المقولات الوضعية **والتفسير** المادي للظاهرة الدينية، وذلك من منطلق التقليد لما هو جار في العلوم الإنسانية والاجتماعية الوضعية الذي سبق وأن ولد من الصراع ضد الكنيسة والفكر الديني، وهو الصراع الذي لم يطرح العلم كبديل منهجي أو طريقة في البحث فحسب، بل اعتبر وريثا للدين وبديلا عنه، ولم يخفي أقطاب الوضعية آنذاك قناعاتهم بهذا الموقف العقائدي للعلم فقد قال دوركايم : «أن العلم وحده هو الذي أعد المفاهيم الأساسية التي تهيمن على تفكيرنا(...) وقبل أن تتكون العلوم كان الدين يقوم بنفس المهمة، لأن كل ميثولوجيا تشتمل على تصور مهيأ مبدئي للإنسان والكون، وقد كان العلم وريثا للدين»[2].

---

[1] – أنور الجندي ،المرجع السابق، ص 96 – 97 .

[2] - Emile Durkheim, Education et sociologie, 4eme édition, (P-U-F), 1980, P 56.

هناك من انتهج هذا المسلك في الفكر الإسلامي بدافع التقليد في الدراسة الموضوعية والواقعية للدين، ونتطرق في هذا المجال إلى محمد أحمد البيومي الذي ألح على ضرورة الدراسة الأمبريقية للدين، مما يعني أن الدين عندما يفحص من العلم فإنه يعامل وكأنه جزء من العالم الطبيعي الخاضع لقوانين العلة والمعلول وتنطبق عليه قوانين المنطق، حيث يرى أن علم الاجتماع الديني علم أمبريقي أي بمعنى أنه يتوصل إلى نتائجه من الظواهر التي يدرسها ويلاحظها، فمن أجل إثبات أو رفض أية نظرية فان عالم الاجتماع مطالب باختبار هذه النظرية من خلال الملاحظة الأمبريقية والبيانات الدينية خاصة الجوانب الروحية التي تخضع للملاحظة أو القياس أو الوصف[1].

لقد أشار يقول محمد أركون (1928–2010م) للدراسة الوضعية للظاهرة الدينية في قوله: «إن الصراعات التي قادتها فلسفة الأنوار والعقل الوضعي والمادية الجدلية والعلوم الإنسانية اليوم أدت إلى تحول عميق وإلى استبعاد الأصناف التي تثير الدهشة وفوق الطبيعة، ولا شك أن الأنثربولوجيا وتاريخ الديانات والتحليل النفسي وعلم الرموز كلها عملت على توضيح المفاهيم المعقدة مثل المقدس والخرافي والطبيعي وفوق الطبيعي والخيالي»[2]، ولكن الدراسة الأمبريقية للدين قد تكون مرتبطة بالمظاهر الخارجية للسلوك الديني كالطقوس والشعائر، أما بالنسبة للإسلام فهي لا تكشف عن حقيقته، ما يؤدي إلى كثير من الخلط بين ما هو حقيقي وأصيل ومتصل بالوحي، وبين ما هو وضعي ومتصل بعادات الإنسان.

و منه فإن التبعية في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية للغرب في حقل الفكر العربي إنما تكشف عن فقدان الشخصية الثقافية والهوية العقائدية، وتكشف عن مدى الاستلاب الفكري والاغتراب عن الذات الذي لا زال مستمرا في ممارسة نشاطه بكل فعالية، وإلا فكيف يمكن لنظريات «مجتمع ناهض مختلف عن المجتمعات الغربية

[1]– محمد أحمد البيومي، علم الاجتماع الديني، ط 2، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1985م، ص 43.

[2] - Mohamed Arkoun, Lectures du Coran, Edition G.P Maisonneuve et larose, paris, 1982, P 2.

التي استكملت وجودها، وتعيش الآن مرحلة الرفاهية والاستهلاك(...) كيف يمكن أن تطابق هذه النظريات مجتمعنا؟»[1].

2. 3. إسلامية المعرفة كبديل للنظام المعرفي الغربي:

عندما تواصل العقل العربي المسلم مع الفكر الأوروبي في مرحلة ضعف الأول وتراجعه وقوة الثاني وهيمنته نقل عنه كل منظومته الفكرية وتلبس خبرته التاريخية فاعتبر أن القضايا التي عاشها الفكر الأوروبي في تاريخه هي قضاياه، وإشكالاته المعرفية هي أيضا إشكالاته، ومنها مشكلة التعارض بين الدين والعلم التي تمثل إشكالا لم ينبع من البيئة العقلية الإسلامية ولم تشهده الخبرة التاريخية الإسلامية، وإنما استوردناه مع المنظومة المعرفية الغربية العلمانية حيث فرضت الطبيعة المسيحية الأوروبية في تطورها صراعا حادا مع العلم بدأته الكنيسة بتحكمها في العقل وهيمنتها على العلم.

إن الفوارق بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي في هذه القضية فتحت الباب على مصراعيه لمحاولات نقدية في طرح أزمة العلوم الإنسانية والاجتماعية، ترى من خلالها أن هذه الأزمة في الفكر الإسلامي مرتبطة بطبيعة المقدمات المعرفية والمنهجية التي تنطلق منها وتحتكم إليها والقائمة أساسا على إقصاء الدين من دائرة المعرفة تقليدا للبراديغم المعرفي الغربي، حيث طُرح مشروع إسلامية المعرفة كحل إبستمولوجي للأزمة التي تعيشها العلوم الإنسانية والاجتماعية اليوم في الفكر الإسلامي المعاصر وتجردها من خصائصها وابتعادها عن واقعها نتيجة التبعية للبراديغم المعرفي الغربي وتحقيق وحدة العلم.

لقد قدم إسماعيل الفاروقي (1921–1986) تعريف لأسلمة المعرفة أو إسلامية المعرفة بأنها: «إعادة صياغة المعرفة على أساس من علاقة الإسلام بها، أي إعادة تحديد وترتيب المعلومات، وإعادة النظر في استنتاجات هذه المعلومات وترابطها، وإعادة تقويم النتائج، وإعادة تصور الأهداف، وأن يتم ذلك بطريقة تمكن من إغناء

[1]– أنور الجندي، المرجع السابق، ص 96.

وخدمة قضية الإسلام»[1]، وقد بين الفاروقي أن تحقيق تلك الأهداف يمكن أن يتم من خلال:

1- فهم واستيعاب العلوم الحديثة في أرقى حالات تطورها والتمكن منها، وتحليل تلك العلوم نقديا لتقدير جوانب القوة والضعف فيها من وجهة نظر الإسلام.

2- استيعاب إسهامات التراث المنطلق من فهم المسلمين للكتاب والسنة في مختلف العصور، وتقدير جوانب الضعف والقوة فيه في ضوء حاجة المسلمين في الوقت الحاضر، وفي ضوء متطلبات المعرفة الحديثة.

3- القيام بتلك القفزة الإبتكارية الرائدة اللازمة لإيجاد "تركيبة" تجمع معطيات التراث الإسلامي ونتائج العلوم العصرية[2].

انطلاقا من أسلمة المعرفة بصفة عامة تم التوجه إلى أسلمة العلوم الإنسانية والاجتماعية باعتبار أن «الإسلام هو فلسفة الإنسان والمجتمع»[3]، ويرى محمد أمزيان أن المعنى الحقيقي لأسلمة العلوم الاجتماعية يتمثل في ضرورة حضور العقل الإسلامي في تحليل الأفكار الاجتماعية وجعل الخلفية العقائدية حاضرة في طرح القضايا الاجتماعية سواء تعلق الأمر بقضايا التراث الإسلامي أو بمشكلات المجتمع الإسلامي أو بقضايا إنسانية عامة، وعلى هذا الأساس يمكن التمييز بين وجهتين من النظر في أسلمة العلوم الاجتماعية والإنسانية:

- الأولى: تقوم على أساس موضوعي أي ربط العلوم الاجتماعية والإنسانية بالمواضيع المتصلة بالإسلام تراثا وواقعا وفكرا.
- الثانية: تقوم على أساس منهجي عقائدي أي ربط هذه العلوم بالعقيدة الإسلامية[4].

---

[1]- إسماعيل الفاروقي، إسلامية المعرفة (المبادئ العامة –خطة العمل – الانجازات)، ط 1، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2001 م، ص 54.

[2]- عبد الحليم مهرباشة، أزمة العلوم الاجتماعية في العالم العربي، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، العدد 04، جامعة الوادي، الجزائر، 2014 م، ص 43 – 44 .

[3]- طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، ط1، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2001م، ص 127.

[4]- محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1991م، ص 226 – 227.

إن إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية إذن تقتضي ضرورة تحريرها من الأنساق المعرفية الغربية، ومحاولة بناءها من جديد على ضوء منطقها الداخلي وصياغة مفاهيمها في ضوء نظامها المعرفي ككل.

بالإضافة إلى مشروع أسلمة المعرفة هناك العديد من المشاريع التي طمحت إلى تحقيق هذا الهدف من بينها مشروع القومية العربية بتأسيس علم اجتماع عربي، غير أننا إذا أردنا «تقويم الممارسات السوسيولوجية الحالية في بلانا، أمكننا وصفها بتبعيتها الأساسية للسوسيولوجيا الغربية(...) تأخذ هذه التبعية أشكال التكرار والتقليد، أكان هذا التقليد واعيا أو غير واع، مما يؤدي إلى انعكاس وانحراف في قضايا ومشكلات العالم الغربي داخل البنى الثقافية والاجتماعية لعالمنا»[1]، ولا يخفى عن العاملين في الحقل الاجتماعي أن علم الاجتماع العربي كان ومازال دون آفاق مجتمعية، وما زال غريبا وبعيدا عن مجتمعنا لأنه لم يولد من رحم هذا المجتمع .

إن هدفنا هو التفريق بين أسس هذه المشاريع وبين الأساس الحضاري لهذه العلوم في التجديد والنهضة كونها مسايرة لواقع الفرد دون ربطها بقومية أسلامية أو عربية، كونها ترتبط بمعادلة اجتماعية خاصة، حيث تختلف هذه المعادلة بين دول الإسلامية والدول الغربية.

[1]– أحمد إبراهيم خضر، اعترافات علماء الاجتماع (عقم النظرية وقصور المنهج في علم الاجتماع)، ط1، المنتدى الإسلامي، لندن،2000م، ص 31.

استنتاج:

تتمحور إشكالية العلوم الإنسانية والاجتماعية في الفكر الغربي على أزمة المنهج التي عاشتها هذه العلوم في الميدان البحثي حتى تثبت وجودها في مقابل العلوم الطبيعية، بينما في الفكر الإسلامي المعاصر فإن العلوم الإنسانية والاجتماعية تعيش أزمة من نوع آخر لا صلة لها بأزمتها في الفكر الغربي، حيث أصبحت قوالب جامدة تستورد من الغرب، ويتم هضمها مباشرة دون تمحيص أو نقد هذا نتيجة الحركة الاستعمارية التي طالت المجتمعات الإسلامية متجاهلين الفروق التاريخية والثقافية الموجودة بين البنية الفكرية المسيحية الغربية وبين البنية الإسلامية، وقد تدارك المفكرون المسلمون هذه الأزمة في الوقت المعاصر وطرحوا محاولات جادة للخروج منها.

لقد ارتبطت أزمة العلوم الإنسانية والاجتماعية في الفكر الإسلامي بطبيعة المقدمات المعرفية والمنهجية التي تنطلق منها وتحتكم بها، وما مدى التلاؤم والانسجام بين نظريات هذا الحقل العلمي من جهة والفرد والمجتمع الإسلامي من جهة ثانية، أي بين الجانب النظري والجانب التطبيقي،حيث سنتطرق في الفصل الثاني والثالث لنموذجين من مفكري الفكر الإسلامي نثبت من خلالهما أصالة الإنتاج السوسيولوجي في الفكر الإسلامي، وكيفية ربطهما بين البحث النظري وواقع الأمة الإسلامية دون القيام بالاستيراد الأعمى من الغرب، حيث سنبدأ أولا بابن خلدون كونه المؤسس الأول لعلم العمران البشري ومبتكر المنهج التاريخي الموضوعي، ثم المفكر الإيراني علي شريعتي الذي حاول إرساء معالم النهضة و التنمية الاجتماعية والفكرية الواعية في المجتمع الإسلامي المعاصر.

الفصل الثاني

تمهيد:

يحتل ابن خلدون في الفكر العربي الإسلامي وفي الفكر الغربي المعاصر، مكانة متميزة، وينظر إليه على أنه صاحب رؤية حضارية خاصة، ولاسيما فيما يتعلق بدراسة التاريخ البشري، والمجتمع الإنساني، والعمران الحضاري.

هذا وقد كان ابن خلدون شاهدا لذلك المنعطف التاريخي والاضطراب الحضاري في عصره، فكان واعيا بالتراجع الذي كانت تعيشه الحضارة الإسلامية، وتمزق الدولة الإسلامية إلى دويلات يتصارع بعضها مع بعضها الآخر، شعر ابن خلدون بحقيقة هذا التمزق والتراجع، فأسس لرؤية حضارية واعية حيث أقام علم جديد بمنهج فريد يؤصل الظاهرة العمرانية في ضوء ترابط مجموعة من العلوم الإنسانية والاجتماعية وتفاعلها فأنتج فهما متميزا لظاهرة العمران الحضاري بأصول منهجية وقواعد تحليلية أصيلة.

درس الظواهر الاجتماعية مثل البدو والحضر والكسب والمعاش والصنائع والعلوم والدولة والمدينة، إذ درسها كوسيلة لمعرفة الخبر التاريخي من حيث الصدق أو الكذب، فالهم الأول عنده هو التاريخ لأنه من العلوم المؤثرة جدا في تربية الأفراد والأمم والمساهمة في إدراك الماضي وبناء المستقبل، وهو ما قام به بعض الخلدونيين المعاصرين محاولة مهم للمزاوجة بين التنظير الخلدوني والواقع العربي الإسلامي، وقد أشرنا لبعضهم في تحليلنا هذا لمعرفة مدى راهنية الفكر الخلدوني بغية إبراز أهمية المقدمة في دراسة الماضي والحاضر ضمن مسارات الفكر الإسلامي المتنوعة والمتكاملة.

بناءا على هذا سأقوم في هذا الفصل بعرض الرؤية الحضارية لابن خلدون وأبعادها مع الإشارة لبعض الدراسات الخلدونية المعاصرة، ثم أتطرق لتحديد الرؤية الحضارية الخلدونية لكل من علمي التاريخ والعمران البشري والإشارة للقراءات المعاصرة لها في الفكر الإسلامي.

- المبحث الأول:

الرؤية الحضارية الخلدونية ولمحة عن دراسات الخلدونيين المعاصرين

1. التصور الخلدوني لمعنى الحضارة:

إننا لا ندرك الرؤية الخلدونية للحضارة إلا في حركتها الجدلية مع البداوة، إذ يعتبرها ابن خلدون حالة تطرأ على العمران البشري والاجتماع الإنساني في مرحلة معينة من مراحله، وتمثل الغاية التي تسعى إليها البداوة، ولكن البداوة تبقى ظاهرة إنسانية أقدم وأسبق لاقتصارها على الضروري من الحاجات وفي هذا يقول موضحا: «إن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما باختلاف نحلتهم من المعاش، فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والإبتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي فمنهم من يستعمل الفلح والغراسة والزراعة، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان(...) فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمرا ضروريا لهم، وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم(...) هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة»[1].

يقدم ابن خلدون ثلاثة أنواع اجتماعية للبداوة هي:

✓ البدو الأقحاح الذين لا يملكون إلا الإبل، ويسكنون في الخيام بحكم تنقلاتهم الدائمة ولمسافات طويلة للبحث عن المراعي.

✓ ونصف البدو أو المنتجعون وهم الذين ساعدتهم الظروف المناخية من تنويع مواشيهم يمتهنون الرعي، ولا يستقرون في مكان واحد إلا جزءا من السنة، ويخصصون باقي وقتهم للنجعة، فيصبحون أقل خشونة من ذي قبل.

✓ والمزارعون الذي لا يكون توطنهم إلا نسبيا، لكن تعلقهم بأرضهم الصالحة للزراعة شديد، ويسكنون الجبال والسهول الواسعة المجاورة للحضر المجتمعين في

[1]- عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تح: درويش الجويدي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2002م، ص 114.

القرى[1]، وهذه الفئة هي التي تتيح الانتقال الطبيعي من العمران البدوي إلى العمران الحضري.

يقسم إذن ابن خلدون العمران إلى عمران بدوي وعمران حضري، وإذا كان سكان البوادي يختصون بالعمل في الفلاحة وفي تربية المواشي دون غيرها من الأعمال ولا يزيدون في إنتاجهم عن ما يلبي حاجاتهم الضرورية فقط، فإن سكان الحواضر والأمصار أي المدن يعملون على وجه الخصوص في التجارة والصناعة، فيتجاوزون تحقيق الضروري من المعاش إلى الاستجابة للحاجات الكمالية التي تقتضيها أذواق الحياة الحضرية وعوائدها.

إن الحضارة هي الغاية القصوى التي يمكن للإنسان أن يبلغها بمجرد تجاوزه للمعاش الضروري الذي يقتصر على حفظ الحياة ليس إلا وحصوله على الترف والنعمة، وهو ما أشار إليه ابن خلدون بقوله أنه: «إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة، وتعاونوا في الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس، والتأنق فيها، وتوسعة البيوت، واختطاط المدن والأمصار للتحضر»[2]، أي أن مفهوم الحضارة بهذا الشكل مرحلة يمر بها العمران الحضري تتصف بالترف ومرتبطة بقيام المدن وبالتطور المدني والعمراني، ومع أن الحضارة من مظاهرها الحديثة المتطورة والمتقدمة ارتباطها بالمجتمعات العمرانية والمدنية غير أنها أوسع من أن تحصر في العمران والتمدن بمعناها المعاصر[3].

يظهر أن الحضارة في الفكر الخلدوني هي مرحلة وفرة الانتاج والتأنق والتمتع بالحياة الرغدة مع ما يصاحبه من توسع العمران وتقدم تمدني، وتعلق الناس بالدنيا وما يسببه ذلك من جبن و خور عزيمة وخلود إلى الراحة و الكسل، ويعد ابن خلدون أول من استعمل مصطلح حضارة في التراث الفكري الإسلامي ويعتبرها مرحلة حتمية بعد

---

[1]– عبد الغني مغربي، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، تر: محمد الشريف بن دالي حسين، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1988م، ص 131–132.

[2]– عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 114.

[3]– معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، المرجع السابق، ص 51.

حصول الملك واستقراره، فهي نهاية العمران حيث قمة الرفاهية والترف والفساد والمؤذن بخراب العمران، فالحضارة هي: «نهاية العمران وخروجه إلى الفساد ونهاية الشر والبعد عن الخير»[1].

2. أبعاد الرؤية الحضارية لابن خلدون:

اهتم ابن خلدون في ابراز رؤيته الحضارية بالتركيز على قضايا قيام الحضارة، والانهيار أو الذبول، والاندثار وصولا إلى الفساد والخراب للمجتمع والدولة، غير أنه تناول ضمن ذات القضايا بعض الطرق والسبل التي تدفع للتغير والتطور والتي باتباعها قد نتفادا بعضا من جوانب انهيار الاستقرار الاجتماعي، وقد شملت هذه القضايا تصورات متعددة كانت لها أبعاد في الحياة الإنسانية، يمكن أن نلخصها في:

2. 1. البعد الاجتماعي:

تظهر الرؤية الحضارية لابن خلدون في ملاحظته الشاملة للعمران وأحواله، وهي تتغير من مرحلة إلى أخرى وتكون أقصاها المرحلة التي يمر بها العمران الحضري.

يرى ابن خلدون أن العمران البدوي أصل العمران الحضري، ولكل من المجتمعين ألوان من العادات والسلوك وأنماط في الحياة تفرضها طبيعة كل منهما، وما اجتماع البشر في البداية حسب ابن خلدون إلا بغية التعاون المتبادل، ويكون بحثهم على ضروريات الحياة فقط، أي عن كل ما لا يمكن للمرء أن يستغني عنه، غير أنهم، فيما بعد، وحين تصبح الظروف مؤاتية أكثر من ذي قبل، سيسعون إلى الحصول على الضروريات والكماليات.

2. 2. البعد الاقتصادي:

تكتسي الرؤية الحضارية الخلدونية في منحاها الاقتصادي أهميتها من علاقتها بالسياسة، وكذا بعلاقتها الوطيدة بشبكة العلاقات الاجتماعية التي يشكلها المجتمع أو يتشكل منها. إذ اعتمد ابن خلدون في تصنيفه للمجتمع إلى بدوي وحضري على معيار واقعي هو «المعاش».

[1]– عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 157.

إذا كان الضروري من المعاش هو النوع المبني على الزراعة وتربية المواشي، وأهله مقتصرون على ما يحفظ لهم الحياة في سائر أحوالهم من القوت واللباس والسكن، فإن الكمالي من المعاش هو ما يتعدى هذا المستوى إلى الرغبة الجامحة في اقتناء الثروات وهذا الشعور لا يقوم إلا في التركيبة الكلية للحضارة بمفهومها الخلدوني، وذلك بحسب ما جاء في المقدمة بأنها: «تفنن في الترف، وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ، والملابس، والمباني، والفرش، والأبنية، وسائر عوائد المنزل وأحواله. فلكل واحد منها صنائع في استجادته والتأنق فيه تختص به ويتلو بعضها بعضا، وتتكثر باختلاف ما تنزع إليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعم بأحوال الترف وما تتلون به من العوائد»[1].

إن الحضارة عند ابن خلدون بقدر ما هي غاية البداوة بقدر ما هي في الوقت ذاته عنوان فساد العمران ونهايته، إذ أن رسوخ نزعة الرفاهية لدى سكان الحضر يؤدي إلى إلحاق ضرر هائل بالنظام الاقتصادي، فلا ريب أن فن العمارة والزخرفة، وازدهار التجارة والصنائع والفنون والحرف، وتعلم العلوم وتعليمه، وتقليد مظاهر الحضارة عند بعض الأمم السابقة يؤدي إلى كثرة نفقات أهل الحضارة، وبذلك تخرج من القصد إلى الإسراف، فيتتابعون في الإملاق والخصاصة ما يعرض عمرانهم الحضري إلى الهرم والانهيار هذا ما نلتمسه في قوله: «إن غاية العمران هي الحضارة والترف، وأنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد وأخذ في الهرم كالأعمار الطبيعية للحيوانات»[2].

إن ابن خلدون هنا يشبه الحضارة بالكائنات الحية، لها عمر كعمر الإنسان في مراحل حياته الثلاثة، طفولة شباب شيخوخة وهرم، كذلك العمران يتحرك ويتغير منذ النشأة إلى الازدهار، فالطفل عندما يتقدم عمره نحو مرحلة الشباب عليه أن يتخلى عن متطلباته الطفولية وسلوكياتها ورغائبها، ويتبنى تصرفات ورغبات ومعايير وقيم الشباب لتحل محل السلوكات الطفولية التي تركها، ثم يبلغ مرحلة الهرم والانهيار في العمران كما في أعمار الإنسان.

[1]– عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 160.

[2]– المصدر نفسه، ص 346.

2. 3. البعد السياسي:

مزج ابن خلدون رؤيته الحضارية بالدولة، مع أن الحضارة كيان، والدولة كيان خاص في وقتنا الراهن، ومفتاح الدولة حسب ابن خلدون هي العصبية «إن الاهتمام الذي يوليه ابن خلدون للعصبية كمحرك هو عائد إلى البيئة التي أنتجته، فالبيئة السياسية والاجتماعية التي عاش فيها ابن خلدون كانت بيئة خاصة تمت بصلات وثيقة إلى الحياة البدوية من جهة وإلى الحياة الحضرية من جهة أخرى. إنها بيئة تجمع بين البداوة والحضارة، والحركة التي تجمع وتتفاعل بين الظاهرتين والتقلبات التي تحدث راجعة إلى العصبية»[1].

يبني ابن خلدون رؤيته الحضارية حول التطور التاريخي للدول على محرك العصبية الذي يبعث على تغيير المجتمعات بسبب التوقان السياسي الذي يحدثه، وتكون العصبية بين المنتسبين إلى القبيلة الواحدة، وبها تتلاحم مجموعة من القبائل لتحتمي وتقوى شوكتها، إذ تمثل قوة الدم المشترك التي تحرك كل ميادين الحياة المجتمعية داخل التمركز القبلي، فهي اللبنة الأولى لقيام الدولة.

إن العصبية حسب ابن خلدون تعد نظرية في البناء الاجتماعي والتاريخي فسر على ضوئها نشوء الدول وسقوطها، فبقدر قوة العصبية تقوم الدولة وتتطور وبقدر انحلال العصبية في الأجيال التالية المترفة تسقط الدولة أو تنحل، وحينما تتوارى الدولة ويفسد عمرانها ويضمحل مجتمعها، تقوم في مكانها دولة جديدة أتت بها عصبية قوية قادمة من البداوة استهوتها الحضارة كونها غاية تسعى لتحقيقها، وبعد أن يصل أصحاب العصبية الجديدة لتحقيق هذه الغاية وهي الحضارة، وعقب تأسيس دولتهم، والتمتع بترفها ونعيمها، تنقلب الحضارة عليهم، فتتسبب في سقوط دولتهم وانتهاء عمرانها ومجتمعها، فالملك والدولة إذن يحصلان بغلبة العصبية، وفي هذا المعنى يقول ابن خلدون: «أن الملك منصب شريف ملذوذ، يستعمل في جميع الخيرات الدنيوية، والشهوات البدنية، والملاذ النفسانية، فيقع فيه التنافس، وقل أن يسلمه أحد

[1]– ابن عمار الصغير، التفكير العلمي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1969م، ص42.

لصاحبه إلا إذا غلب غلبة، فتقع المنازعة وتقضي إلى الحرب والقتال والمغالبة، وشيء منها لا يقع إلا بالعصبية»[1].

إن الرؤية الحضارية بهذا المعنى الخلدوني رؤية طبيعية لجيل من أجيال العمران البشري، وهي غاية البداوة، ولكنها آخر هذه الأجيال قياسا على الأطوار البيولوجية التي يمر بها الكائن الإنساني وهي أربعين سنة حسب التقدير الخلدوني في المقدمة، حيث يعتقد أن العمران كله بما يشمله من بداوة وحضارة وملك وسوقة له عمر محدد مقاربةً منه بين المجتمع والإنسان.

يذكر عبد الحليم عويس أن الجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين، الذي هو إنتهاء النمو والنشوء إلى غايته، معتمدا ابن خلدون في هذا التحديد لعمر الجيل على القرآن والسنة اعتمادا مباشرا، ويستشهد على هذا بقوله تعالى: ﴿حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة﴾ (سورة الأحقاف/ الآية 15)[2].

لقد حدد ابن خلدون عمر كل دولة ب(120) سنة منذ نشوئها لحين زوالها وتكون على ثلاثة مراحل، كل مرحلة (40) سنة، تتصف المرحلة الأولى بخشونة وشظف العيش والبسالة والعصبية.

أما في المرحلة الثانية فيحصل التحول من الشظف إلى الترف، ومن الاشتراك في المجد إلى الانفراد به، وتتميز أيضا بكسل الناس وانكسار العصبية.

أما المرحلة الثالثة فتمثل قمة الترف، ومن مظاهرها اندثار قيم ومعايير كانت محل اعتزاز كالعصبية والبسالة والاشتراك في المجد، وتبلور معايير فردية واستهلاكية.

ينبه عبد الحليم عويس هنا أن الروح الإسلامية واضحة في نظرية ابن خلدون حول سقوط الدولة وهرمها، إذ يظهر انتماؤه إلى الحقل المعرفي الإسلامي جليا للباحث، حيث يستدل عبد الحليم عويس على هذا من خلال الإشارة إلى عوامل قيام الدولة وسقوطها التي قد تبدو مرتبطة أساسا بالعصبية والمال، غير أن الخلل الأعظم حسبه يتجلى في «أن الله إذا تأذن بخراب أمة وانقراضها حملها على المذمومات

---

[1]– عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 143.

[2]– عبد الحليم عويس، التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1996م، ص 76.

وانتحال الرذائل، فينصرفون عن مؤازرة الملك ودعم سلطان الدولة، إلى الانغماس في النعيم الطارئ، فيضعفوا وتذهب ريحهم»[1].

يعتبر حسين مؤنس أن ما يسميه ابن خلدون هرم الدولة هو سوء سياسة ناشئ عن قيام الدولة على الغصب والقهر والظلم واستحواذ العسكر على المال، و يرجح أن سقوط الدولة لا يرجع إلى بلوغها عمرا محددا لا تتجاوزه لأنها لم تقم على مؤسسات بل على فرد، وبمجرد ما تنقطع صلة هذا الفرد أي الحاكم مع المحكومين يقع الهرم للدولة، وهي النتيجة الحتمية للاستبداد بالحكم دون الرعية وإهمال مبدأ الشورى الذي أمر به الله تعالى في قوله: ﴿ فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر﴾ (سورة آل عمران/ الآية 159)، إذ أبدع ابن خلدون في تحليل أثر الاستبداد في انهيار الدولة وفساد العمران، وذلك بسبب فقدان الثقة بين الحاكم والمحكوم، وعزوف الناس عن العمل والإنتاج[2].

2. 1.3. ماهية العصبية:

إن كلمة العصبية، كلمة عربية الأصل مشتقة من لفظ (عصب) أي ربط وتجمع وشد وأحاط واجتمع[3]، وأما العصبة فهي مذكورة في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وأتيناه من الكنوز ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أولي القوة﴾ (سورة القصص/ الآية 72)، والمعنى واضح من الآية كون العصبة تظهر في الجماعة المتحدة بحيث يجمعها عامل القوة.

ورد في لسان العرب لابن منظور أن العصبية هي: «أن يدعو الرجل إلى نصرة عصبته والتآلب معهم على من يناوئهم، ظالمين كانوا أم مظلومين»[4]، وتعني شعور الفرد بأنه جزء لا يتجزأ من العصبة التي ينتمي إليها، بل هو استعداد دائم في نفس الفرد يدفعه إلى تجسيد هذا الانتماء في العصبة.

---

[1]– عبد الحليم عويس، المرجع السابق، ص 87.

[2]– حسين مؤنس، الحضارة (دراسة في أصول وعوامل قيامها و تطورها)، المرجع السابق، ص 174–175.

[3]– عبد الغني مغربي، المرجع السابق، ص 145.

[4]– نقلا عن: محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون (العصبية والدولة)، ط7، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2001م، ص 167.

أما عند ابن خلدون فإن العصبية تكون بالتعاضد والتناصر وهي أساس شوكة الجماعة حيث يقول: «ولا يصدق دفاعهم ولا ذيادهم إلا إذا كانوا عصبة وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم إذ نعرة كل واحد على أهل نسبه وعصبيته أهم»[1]، ومعنى هذا أن العصبية في منظوره مفهوم اجتماعي يشد أواصر جماعة معينة على أساس إنتماء افتراضي واحد في النسب، وله أبعاد سياسية واقتصادية ونفسية متعددة، وغايات تتمثل في دفع الضرر، وجلب المنفعة تسعى الجماعة بدأب لتحقيقها لاسيما في مراحل زمنية معينة من حياتها.

2. 2.3. أسس قيام العصبية:

يعتبر النسب أو رابطة الدم الركيزة الأولى التي تقوم عليها العصبية عند ابن خلدون، ذلك أن نصوص المقدمة تقرر أن العصبية: «إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل، ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة»[2]، أي أن القرابة الطبيعية هي الواسطة التي يلتحم بها الأفراد فتكون لهم نفس العصبية بمعنى أن لهم نفس المزاج البيولوجي إذ تتحكم الخصائص الطبيعية والوراثية في علاقاتهم، وهو بهذا يخالف فكرة أوغست كونت القائلة أن الاتحاد والانسجام بين الأفراد يتم «بتلاحم اللحمة العاطفية» و«اللحمة العقلية» بمعنى لابد من مستوى عقلي مقبول حتى يتم الاتحاد[3].

إن المفهوم الخلدوني للنسب وما يتبعه من عصبية «لا يعني دائما التدقيق في تناسل المجموعة القبلية من أب واحد، بل قد يحصل تداخل في الأنساب في القبيلة الواحدة، ويبقى الشعور بالقرابة والالتحام بالنسب قائما»[4]، وهو ما يعني أن النسب القريب والواضح هو أساس الصلة التي تجمع ما بين « ذوي القربى وأهل الأرحام».

---

[1]– عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 121.

[2]– المصدر نفسه، ص 122.

[3]– الأخضر شريط، في الحركة التاريخية وتفسير التطور الحضاري عند مالك بن نبي، المرجع السابق، ص 14.

[4]– آزاد أحمد علي وآخرون، الفكر الاجتماعي الخلدوني (المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية)، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2004م، ص 133.

أما النسب الذي يجمع ما بين أعضاء القبيلة فيكفي «الشعور بالانتماء الواحد، ويبين أن مثل هذا التداخل في الأنساب يحصل بطرق مختلفة: بالحلف، أو الولاء، أو الالتحاق، والادعاء بقرابة، وفي هذه الحالة يكتسب الفرد أو الجماعة النسب الجديد وتنطبق عليهم الالتزامات القبلية من النصرة والقوة وحمل الديات وسائر الأحوال، وهكذا يتحمل الفرد (أو الجماعة) مسؤوليات النسب وثمرات العصبية الجديدة »[1]، أو سواها مما يثمره نسب الدم نفسه، و«إذا وجدت ثمرات النسب فكأنه وجد لأنه لا معنى لكونه من هؤلاء أو هؤلاء إلا جريان أحكامهم وأحوالهم عليه وكأنه إلتحم بهم»[2].

إن مبدأ العصبية إذن بيولوجي طبيعي «بصلة الدم أو الرحم الطبيعي في البشر مذ كانوا. ثم تأتي رابطة أخرى تتعدى صلة الدم إلى الولاء والحلف، إن نعرة كل أحد على أهل ولائه وحلفه وذلك سبب الأنفة التي تلحق النفس من احتضان جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب أو قريب منها»[3].

2. 4. البعد الأخلاقي:

إن الملاحظ أن ابن خلدون قد حصر الحضارة في نمط من السلوك والأخلاق وأساليب الحياة المترفة التي تخص أصحاب الدولة وحكامها وحاشيتها ومواليها وموظفيها، وهو نمط أدانه وذم أهله، وذلك لأن رسوخ نزعة الرفاهية يؤدي إلى إلحاق ضرر كبير في النظام الأخلاقي، إذ أن المعايير الجماعية الضابطة للنظام الاجتماعي والثقافي تصبح معرضة لانحلال أخلاقي يفسح المجال لصالح فردية متعنتة وعدوانية تهدد التركيبة الاجتماعية للمجتمع.

هذا بالإضافة إلى الإباحية الجنسية المتزايدة عند أهل الحضر حيث يقول ابن خلدون: «ومن مفاسد الحضارة أيضا الانهماك في الشهوات والاسترسال فيها لكثرة الترف، فيقع التفنن في شهوات البطن من المآكل والملاذ والمشارب وطيبها، ويتبع ذلك التفنن في شهوات الفرج بأنواع المناكح من الزنا واللواط فيفضي ذلك إلى فساد النوع»[4].

---

[1]– آزاد أحمد علي وآخرون، المرجع السابق، ص133.

[2]– عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 123.

[3]– ابن عمار الصغير، المرجع السابق، ص 43.

[4]– عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 294.

في الأخير نستنتج أن الرؤية الحضارية في منظور ابن خلدون مرتبطة بجانبين: فهي مرتبطة بالعمران والمجتمع من جهة، وبالعصبية والدولة من جهة أخرى. إذ يرى أن الحضارة مفسدة للعمران مادة وصورة، أي أنها مفسدة للمجتمع والدولة، ومعنى هذا أن الترف والنعيم إذا ما حصل لأهل العمران دعاهم إلى مذاهبها، والتخلق بأخلاقها الفاسدة، ولابد في العمران البشري بدويا كان أو حضريا من عمر محسوس، فهو بمثابة كائن طبيعي ينشأ وينمو إلى سن الوقوف، ثم إلى سن الهرم والانحطاط، وينتهي هذا الجيل كما انتهى الجيل السابق وهكذا دواليك.

3. قراءة في الدراسات الخلدونية المعاصرة:

لقد تعددت الدراسات المعاصرة ذات الطرح الإسلامي حول جهود ابن خلدون في عملية النهوض الحضاري وتوغله في مسائل العمران والإنسان والدين والعلم، حيث سنتطرق الآن لبعض هذه الدراسات الخلدونية على سبيل المثال لا الحصر.

نشير أولا إلى التحقيقات والاحصاءات التي قام بها علي عبد الواحد وافي (1901-1991م) لمقدمة ابن خلدون التي لا يمكن لأي باحث أن يستغني عنها، وبالاضافة إليها لقد قدم علي عبد الواحد وافي دراسة وافية لحياة ابن خلدون من حيث النشأة العلمية والوظائف السياسية التي تولاها، ووظائف التدريس والقضاء التي قام بها خلال رحلاته إلى المغرب والشام ومصر في كتابه «عبد الرحمن ابن خلدون "حياته وآثاره ومظاهر عبقريته"»، وقد قدم لنا أيضا علي عبد الواحد وافي موازنات نظرية ومنهجية بين ابن خلدون وأوغست كونت مؤسس علم الاجتماع الغربي في كتابه «منشأ علم الاجتماع» حيث ناقش الدعوى بأن ابن خلدون هو منشيء علم الاجتماع، وذلك من خلال عرض نظريته في العمران البشري ومنهجيته العلمية في استقراء الظواهر الاجتماعية.

يعتبر المفكر الجزائري عبد الله شريط (1921-2010م) من أبرز الممثلين المعاصرين للفكر الخلدوني في الجزائر إذ وظف نزعته الواقعية في تحليل مجمل الإشكاليات التي تعيشها المجتمعات المعاصرة حيث قدم دراسة سنة 1975م بعنوان: «الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون» استوحى منها اهتمامه بأحوال المجتمع ومشاكله،

وطرق إصلاحه وترقيته، إضافة إلى إعجابه بالمناهج التي استحدثها ابن خلدون في البحث، والتي تعتبر ثورة على المناهج القديمة المطبقة، مقيما منهجه السوسيولوجي الخاص على الملاحظة، والمقارنة، والتحقيق واستخلاص النتائج بما يحقق نفع المجتمع، وهي الواقعية التي ظل عبد الله شريط متمسكا بها، داعيا إلى تطبيقها في الجامعة الجزائرية، من خلال ربط البحوث الأكاديمية بواقع المجتمع الجزائري[1].

تكمن أصالة الدراسة التي قام بها عبد الله شريط في إبرازه لمدى قدرة الفكر الخلدوني على تفسير الظروف العربية المعاصرة، والاستفادة منه في قراءة معطيات الراهن بتشخيص أزمة المجتمع العربي في ميادينه السياسية والاجتماعية والثقافية.

يرى عبد الله شريط أن حديث ابن خلدون عن قضية الدولة ما هو إلا استكمال لمشكلة الحضارة والبداوة من الناحية الأخلاقية، إذ يعتبره المفكر الإسلامي الوحيد الذي نظر للدولة العربية في ضوء واقعها التاريخي حيث لم يفصل في الدولة بين زاويتها النظرية وبين واقعها الحقيقي الذي لا يرتقي بأي حال من الأحوال إلى نظرة الفيلسوف الطوباوية المثالية، وهو ما حاد عنه كثيرون أمثال "الفارابي"، و"الغزالي"، و"الماوردي" بآرائهم التنظيرية التجريدية البعيدة كل البعد عن الواقع[2].

كما قدم عبد الله شريط مقال بعنوان «نظرية التطور عند ابن خلدون» لندوة «ابن خلدون والفكر العربي المعاصر» التي أقامتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في تونس سنة 1980م، تطرق فيه لموضوع التطور في المجتمع العربي، حيث قام بالتفريق بين مفهوم التغير في حركة المجتمع من جيل إللى جيل، ومفهوم التطور الذي يجده الباحث في ميدان الصراع البشري أو بالأحرى نقول العربي بين البداوة والحضارة.

إضافة إلى ذلك كتب المفكر التونسي محمد الطالبي (1921-2017م) مقالا بعنوان: «منهجية ابن خلدون التاريخية وتأثيرها في المقدمة وكتاب العبر» درس فيه منهج ابن خلدون ومنظوره للتاريخ، حيث أثنى على التخطيط المحكم الذي رسمه ابن خلدون، وشمولية نظرته لكامل الظاهرة الاجتماعية.

---

[1]- عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1975م، ص 4.

[2]- المرجع نفسه، ص 243.

يرى محمد الطالبي أن جوهر قضايا البحث الخلدوني يظهر جليا في التساؤل الملح عن سر قيام الحضارات، وتدهورها وانهيارها، ثم قيام حضارات أخرى تخلفها، وهو التساؤل الذي يعطي لكل فصول المقدمة وحدة الأسلوب والاتجاه في بسط القضايا ومعالجتها[1].

في حين حاول عبد المجيد مزيان (1926-2001م) المقاربة بين الخطاب الخلدوني وبين ما جاءت به النظريات الغربية المعاصرة في نظرية المعرفة وابستمولوجية النظر الاجتماعي والفلسفي للتاريخ والعمران، غير أنه في الوقت ذاته يرى أن الباحثين الذين ألبسوا النص الخلدوني لباس النظريات النقدية المعاصرة كالوضعية المادية والجدلية الهيجيلة وغيرها يعتبر خروجا عن المنهج الواقعي الحقيقي الخلدوني.

اعتمد عبد المجيد مزيان على منهج خاص في مقاربة النص الخلدوني، يكون بقراءة النص في معطياته الزمانية والمكانية هذا كخطوة أولى، ولابد ثانيا أن يُقرأ في انفتاحه، ومكوناته الإبداعية التي تمثل شرارة عميقة تعطي للنص نبضا توسعيا باستدعاء المعطيات الواقعية وبعض المناهج التجريبية البعيدة عن المثالية والتخمين العقلي العاري عن كل المشاهد الميدانية المعاشة، وهو ما قام به في كتابه «النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي».

لقد ارتكزت النظرية الاقتصادية والرؤية الهندسية الخلدونية في معالم إدارة المال، وأهميته أو قيمته الحضارية في العمران البشري، حيث كانت تجربة ابن خلدون مستوحاة من الحياة السياسية المغربية، ويصور عبد المجيد مزيان هذه النظرية في معالم هي:

- ✓ السنة المثالية وتتلخص في جل الاعتبارات الخلقية.
- ✓ الشريعة وهي البناء القانوني والعقائدي الإسلامي الذي كان يقيس به ابن خلدون جل أفكاره.

[1]- محمد الطالبي، منهجية ابن خلدون وتأثيرها في المقدمة وكتاب العبر، مجلة دراسات تاريخية، العدد 3، دمشق، 1980م، ص 16.

- ✓ الواقع الحي وهو في الغالب المجتمع الإسلامي الواسع في كل مظاهر حياته.
- ✓ الروح العلمية الشمولية بما فيها من مكتسبات علمية موروثة عن الفكر اليوناني الذي أثر في بعض المفكرين المسلمين، وأهم منها بكثير، ما اكتشفه ابن خلدون نفسه[1].

هذا ويرى عبد الغني مغربي في كتابه بالموسوم بـ "علم الاجتماع عند ابن خلدون" أنه من المفيد أن نقارن بين مختلف النماذج التصورية السوسيولوجية لكن في ظل وجود نموذج يناسب ثقافتنا الخاصة، وهذا النموذج حسبه يتجلى في علم الاجتماع الخلدوني كونه علم اجتماع جزائري مغربي عربي أصيل، ينبغي أن يدرس في الجامعات الجزائرية بالنظر إلى تناسب جهازه التصوري مع الواقع الاجتماعي الجزائري، في مقابل العلوم الاجتماعية الغربية المستوردة التي تجعل الطالب يعيش حالة من الاغتراب المعرفي، إذ ليس من اللائق تبنيها بصورة عمياء ودون تبصر، وذلك لسبب بسيط هو أن الشعوب والثقافات تختلف من حيث بنيتها وماضيها ومعادلتها الاجتماعية، دون أن ينفي مغربي خصوبة تدريس هذه العلوم على صعيد تقنيات البحث بغرض إثراء الثقافة السوسيولوجية للطالب المتخصص[2].

إضافة إلى هذا يرى مغربي أنه يمكننا أن نرث عن ابن خلدون طريقته العلمية الموضوعية والعقلانية المرتبطة ارتباطا وثيقا بالواقع الملموس حيث يقول: «ولهذا المنهج العلمي مبدأ توجيهي يتمثل في أن حقيقة التاريخ خبر عن الاجتماع الإنساني، أي دراسة الكائن الحي من وجوه متعددة(...) هذه الطريقة العلمية تمتاز بمرونة ودقة جهاز تصوري يكون دوما منسجما مع الواقع المحسوس»[3].

---

[1]– عبد المجيد مزيان، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981م، ص 45.

[2]– عبد الغني مغربي، المرجع السابق، ص 203.

[3]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أما عماد الدين خليل فقد كتب «ابن خلدون محاولة في المنهجية الإسلامية» و«ابن خلدون إسلاميا» وكان هدفه متابعة ملامح العلمية الإسلامية في منهج ابن خلدون، والتي تتجسد في ثلاث جوانب هي:

- ✓ النشاط المعرفي.
- ✓ الرؤية التربوية.
- ✓ حركة التاريخ.

أما عبد الحليم عويس (1943-2011م) فقد تفرد بمحاولة التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، وذلك بعرض المستخلص من نظريات ابن خلدون على نصوص القرآن الكريم أو الأحاديث النبوية لإثبات أن هذه النظريات ترجع إلى جذور إسلامية.

لقد تطرقت لهذه الدراسات فقط لأنني قد ركزت في تحليلي على أبحاث الخلدونيين المعاصرين هذه دون غيرها رغم أن هناك دراسات سابقة لها وحتى من بعدها، ومن بين هذه الدراسات ما كتبه ساطع الحصري (1880-1968م)إذ تعتبر مؤلفاته بمثابة منطلق للمهتمين بدراسة الفكر الخلدوني حيث قدم دراسة وافية لمقدمة ابن خلدون حلل فيها ظروف كتابة المقدمة وأهم النظريات والآراء الخلدونية التي تضمنتها في موضوعات التاريخ، والتغير التاريخي، وطبيعة الاجتماع، العصبية، وطبائع الأمم، وموازنتها مع آراء بعض المفكرين الأروبيين في العصر الحديث، وكما تطرق أيضا إلى نظرية الدولة وتطورها في منظور ابن خلدون، وكذا إلى إسهاماته التربوية، وأخيرا قدم ساطع الحصري تحليلا نقديا لكتاب فلسفة ابن خلدون الاجتماعية للأديب العربي طه حسين.

لقد أثارت الدراسة التي قام بها طه حسين (1889-1973م) بعنوان «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية "تحليل ونقد"» جدلا كبيرا حيث بالغ طه حسين في نظرته السلبية، ويعتبر هذا الكتاب من الدراسات النقدية الأولى لاسهامات ابن خلدون.

ركز حسن الساعاتي (1943-1997م) في كتابه الموسوم بـ «علم الاجتماع الخلدوني "قواعد المنهج"» على إشكالية المنهج عند ابن خلدون في فهم الظواهر الاجتماعية.

أما عبد العزيز لحبابي (1922–1993م) فقد قدم محاضرات وندوات عن الفكر الخلدوني، وكتاب باللغة الفرنسية بعنوان «ابن خلدون» نبه فيه إلى شمولية علم العمران حيث يفضل لحبابي أن يسميه بالأنثربولوجيا كونها شاملة في أبحاثها لكل جوانب الحياة الإنسانية في مقابل تسميته بالمصطلح الذي يراه ضيقا عليه ألا هو السوسيولوجيا.

أما إيف لاكوست فقد وضح لنا في كتابه «ابن خلدون "واضع علم ومقرر استقلال"» كيف تم استغلال نظريات ابن خلدون من قبل الحركة الاستعمارية وهي النقطة التي تفرد بها لاكوست في الدراسات عن أعمال ابن خلدون، كما كانت له ملاحظات قيمة في ميدان الربط بين الاقتصاد والنظم الاجتماعية، مع تأكيده لراهنية نظريات ابن خلدون في تفسير الواقع.

تميز محمد عابد الجابري (1935–2010م) في كتابه «فكر ابن خلدون العصبية والدولة» بدراسته للفكر الخلدوني في إطاره الأصلي من خلال فهمه في ضوء العصر الذي نشأ فيه هذا الفكر، وليس في ضوء الفكر الحديث والمعاصر الذي نأى بالفكر الخلدوني عن مقصوده في منظور محمد عابد الجابري.

أما ناصيف نصار في كتابه «الفكر الواقعي عند ابن خلدون» فقد حاول ابراز أهمية الواقعية الخلدونية التي دونت قوانين علمية من نماذج اجتماعية حية.

لقد أحدث عبد القادر جغلول (1946–2010م) بكتابه «الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون» قطيعة ابستمولوجية مع نمط الدراسات التي تكرر التأكيد على ألمعية، وشمولية ، وعلمية الإنتاج الخلدوني، للإشارة إلى أن فهم حداثة المخطط الخلدوني إنما يتم بتحليل العلاقة التي يقيمها ابن خلدون مع موجز عصره.

بينما يعتبر كتاب أبو يعرب المرزوقي بعنوان «الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر» محاولة لإرساء علم اجتماع عربي على القاعدة الخلدونية بعيدا عن التوظيف الإيديولوجي للعلم.

لقد حاول عزيز العظمة إبراز تاريخية ابن خلدون من خلال ثقافته في كتابه «ابن خلدون وتاريخيته».

أيضا نور الدين حقيقي الذي قام في كتابه «العلوم الاجتماعية وأساس السلطة السياسية» بعرض النظرية الخلدونية متحررة من الانحرافات الإنتقائية حسبه لفهم مسائل العلوم الاجتماعية الغربية في مقابل الخلدونية التي انطلقت من محاولة تأمل للمعاش في أبلغ وأعقد مراحل تشكل العصبية في العصور الوسطى.

- المبحث الثاني:

الرؤية الحضارية الخلدونية لعلم التاريخ والقراءات المعاصرة لها

1. علم التاريخ و الأساس الخلدوني للبحث التاريخي:

1. 1. حقيقة التأليف التاريخي في منظور ابن خلدون:

أراد ابن خلدون أن يجعل من التأليف التاريخي انعكاسا لمسيرة تطور الحضارة حيث كان يرى أن« فن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم»[1]، وهي النقطة التي بنى عليها رؤيته الحضارية للتاريخ بأن يسجل للأجيال القادمة تفاصيل الحقبة المنتهية من التاريخ الإسلامي بأبعاده الحضارية وباعتبارها كلا واحدا تكاملت حلقاته وتلاحمت أجزاؤه، فعندما « تتعدى المشكلة نطاق الفرد، وتتجاوز حدود تجربته الشخصية، أي عندما يطرح الحاضر نفسه كمشكلة، تأخذ بجماع وعي الإنسان، وتستفز تفكيره، يكون الاتجاه إلى الماضي، واللجوء إلى التاريخ، شيئا طبيعيا »[2]، أي أن ما آلت إليه الأوضاع الاجتماعية من تدهور وانحطاط حضاري في عصر ابن خلدون جعله ينصرف لدراسة التاريخ بمعطياته المختلفة والقائمة أساسا في العمران البشري ذاته.

إن قراءات التاريخ تختلف وتتعدد بتعدد الطالبين له والمؤلفين فيه، ويرى ابن خلدون «أنّ فنّ التّاريخ من الفنون التي تتداوله الأممُ والأجيالُ، وتشدّ إليه الركائبُ والرحالُ، وتسموا إلى معرفته السّوقة والأغفالُ، وتتنافسُ فيه الملوُك والأقيالُ، ويتساوى في فهمه العلماءُ والجهالُ»[3]، لكن ابن خلدون كان مغايرا في طلبه للتاريخ حيث وقف يستنطق التاريخ عن كيفية نشأة الدول وعوامل ازدهارها وانحطاطها ليفهم الواقع المتردي الذي كانت تحياه دول شمال إفريقيا والأندلس ودول المشرق العربي أيضا.

---

[1]- عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 16.

[2]- محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 92.

[3]- عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 9.

فقد لجأ ابن خلدون إذن إلى التاريخ من جراء النكبة الحضارية آنذاك، لا ليطالعه ويكتب فيه سفره "العبر" فحسب، بل ليستنطقه ويستفتيه ويستخلص منه الدروس والعبر ويستعين به على فهم الحاضر ومشاكله التي تشبع وعيه بمعطياتها الحضارية، ومنه إن اهتمام ابن خلدون بأحداث الماضي «ليس من أجل التسلية، أو مجرد العلم بها وبتفاصيلها، بل من أجل استنطاقها، واستفتاء مجرياتها، والاستعانة بذلك على فهم الحاضر. إن التاريخ حقا، هو "مخبر التجارب" الإنسانية»[1]، وهنا تكمن أصالة ابن خلدون بتغلغله في باطن التاريخ فاعتبره بحث عن الأسباب والعلل وعلم بكيفيات الوقائع فيقول: «أما في باطنه فهو نظرٌ وتحقيقٌ، وتعليلٌ للكائنات ومباديها دقيقٌ، وعلمٌ بكيفياتِ الوقائعِ وأسبابها عميقٌ»[2]، أي أن الحركة التاريخية تتحكم فيها قوانين وأسباب وجب اكتشافها والتحكم فيها، وهي الرؤية الجديدة الذي تميز بها ابن خلدون في فهمه للتاريخ عن سابقيه.

لقد اهتم المؤرخون السابقين على ابن خلدون بظاهر التاريخ وأغفلوا باطنه، فجعلوا من التاريخ مجرد حشو لأخبار تروى لتطرف بها الأندية، وقصص يتداولها الناس دون النظر فيها وتفسيرها، وسرد لتراجم الزعماء وتعاقب الملوك وقيام المعارك والحروب، وهو ما وصفه لنا ابن خلدون بقوله: «إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيامِ والدولِ، والسوابق من القرونِ الأولِ، تنمو فيها الأقوالُ، وتضرب فيها الأمثالُ، وتطرف بها الأنديةُ إذا غصّها الاحتفالُ، وتؤدّي إلينا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوالُ، واتّسع للدولِ فيها النطاقُ والمجالُ، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحالُ، وحان منهم الزوالُ»[3]، فظاهر التاريخ حسب ابن خلدون اخبار متداولة يتساوى في فهمها كل الافراد.

1. 2. أخطاء المؤرخين السابقين والمعيار الخلدوني للحقائق التاريخية:

قرأ ابن خلدون تاريخ السابقين عليه قراءة واعية كشفت عن أخطاء وأكاذيب المؤرخين أراد من خلالها وضع أسس جديدة لعلم التاريخ حتى إذا اتبعها المؤرخ سلم

[1]– محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 92.

[2]– عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 10.

[3]– المصدر نفسه، ص 9–10.

تاريخه من الأخطاء، وذلك لأن الكتابة التاريخية قد بلغت «(...) في عصره درجة من الانحطاط لا مزيد عليها، فلم يعد التاريخ يلبي حاجة العصر، ولا يفي بالغاية التي يتوخاها الناس منه»[1].

لقد أصبح التاريخ مع ابن خلدون لا يكتب اعتباطا، فلابد من أن تتوفر في المؤرخ الشروط الضرورية وأن تتحقق له الظروف التي تجعله قادرا على دراسة التاريخ وكتابته، وقد عدد هذه الأخطاء و معايير تصحيحها في:

- **عدم التزام الموضوعية:** إذ يميل الإنسان إلى تصديق ما يتطابق مع هوى نفسه والخبر الذي يتفق مع رأي يعتقده أو مذهب يؤمن به دون نقد، وهو الأمر الذي يؤدي به إلى فهم النص التاريخي بمنأى عن الموضوعية بشكل يتفق مع أفكاره الذاتية ما قد يفضي به إلى الكذب.

إن الموضوعية تستوجب قيام المؤرخ بتمحيص النص التاريخي وإخضاعه للنقد الباطني السلبي الذي «يقوم على التحري عن مصدر الأخبار، وطرق التثبت من صدق المؤلف، وعدم انخداعه ووقوعه في الخطأ والأغلاط، فعوامل الخطأ والانخداع متعددة، قد يكذب المؤرخ طمعا في مكسب ذاتي، أو قد يميل إلى فئة أو طبقة فيناصرها، أو قد يداري الحكام، ويرضي نزواتهم، فيبتعد عن الموضوعية، ويتخذ من التاريخ ذريعة لتبرير مواقعهم »[2]، وبهذا تصبح من الصفات الأساسية للمؤرخ «عدم التحيز، فعليه أن يحرر نفسه قدر المستطاع من الميل أو الإعجاب أو الكراهية لعصر خاص أو لناحية تاريخية معينة»[3].

- **عدم مراعاة قوانين الطبيعة:** يجب أن يكون المؤرخ حسب ابن خلدون على علم بطبيعة الوجود وطبائع الكائنات، فقد ينقل المؤرخ أو الراوي أخبارا عن حوادث مستحيلة الوقوع نظرا لكون قوانين الطبيعة لا تسمح بحدوثها.

ويكون ذلك من خلال عدم مراعاة الظروف الجغرافية وإغفال العلاقة بين الوسط الطبيعي والبشري، ويرى ابن خلدون أن «كل حادث من الحوادث(...) لابد له من

---

[1]– محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 96.

[2]– آزاد أحمد علي وآخرون، المرجع السابق، ص 49.

[3]– حسن عثمان، منهج البحث التاريخي، ط8، دار المعارف، القاهرة، 2015م، ص 19.

طبيعة تخصه في ذاته أو فيما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب»[1]، أي أن لكل ظاهرة في الوجود حسب ابن خلدون سواء أكانت ظاهرة طبيعية أو إنسانية أو اجتماعية قوانينها التي تتحكم فيها في حالة ثبوتها وفي حالة تغيرها، ولابد للمؤرخ أن يكون ملما بهذه القوانين حتى يتمكن من التمييز بين الخبر الكاذب والخبر الصادق.

- **الجهل بطبائع الأحوال في العمران:** يصل الباحث في التاريخ عن طريق نقده للأصول التاريخية إلى مجموعة من المعلومات والآراء عن حوادث الزمن الماضي قد تطابق الواقع أو لا تطابقه، وذلك لأن ظروف الكذب والانتحال والخطأ متنوعة، كما رأينا إذ لا يكفي النقد وحده للوصول إلى الحقيقة التاريخية.

وهنا تكمن الضرورة الملحة لاتصاف المؤرخ بموسوعية المعرفة، «فيتعين عليه الإلمام بقواعد السياسة وطبائع العمران(...) ولما كان العمران البشري يؤثر في الوقائع التاريخية والاجتماعية فلابد للباحث من الإحاطة بطبائعه، كي يدرك أثره في النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية»[2].

إن معرفة عمران العالم هو المعيار الصحيح الذي يستطيع به المؤرخ أن يميز بين الصدق والكذب في الأحداث والوقائع التاريخية، وهو ما يطرحه ابن خلدون باسم قانون المطابقة مع العمران وما يلحقه من الأحوال، ومنه فإن «المعرفة التاريخية تتطلب نقدا صارما، فالأحداث منها ما هو مقبول وأخرى لا تؤخذ بالحسبان لعدم مطابقتها طبائع الحوادث والأحوال، والمؤرخ يحتاج إلى موسوعة معرفية و علوم متعددة تسمح له بالتنقل بكل حرية عبر الزمان والمكان بحثا عن الأسباب والعلل لفهم حركة التاريخ. وهذه المعرفة الشاملة هي المعرفة بطبائع العمران»[3].

---

[1]– عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 16.

[2]– آزاد أحمد علي وآخرون، المرجع السابق، ص 50.

[3]– جمال شعبان وآخرون، فكر ابن خلدون (الحداثة والحضارة والهيمنة)، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007م، ص 71.

لقد كانت نظرة ابن خلدون إلى التغير التاريخي من وراء نظرته للعمران البشري وأقسامه إلى عمران بدوي وعمران حضري، ونسجل الوعي الحاد في نص ابن خلدون لحقيقة التبدل والتغير في التاريخ من خلال قوله: «إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال»[1].

هكذا يمكننا القول أن موضوع علم التاريخ هو تاريخ الاجتماع (العمران)، وبين العلمين تأثير متبادل في المنهج، هذا ما نلمسه عند عبد الحليم عويس في قوله: «ويبدو المنهج التاريخي في الفكر الخلدوني، محصورا في رصد تاريخ المجتمعات كما كانت فعلا، بطريقة علمية، تكشف قوانين حركتها الداخلية، التي تسير هي الأخرى، في نشأتها وتطورها، ومختلف أحوالها، حسب قوانين ثابتة مضطردة(...) ليس تاريخ الاجتماع الوصفي، بل الاجتماع الذي يخضع لتحليل وتفكيك، يتعرف المؤرخ من خلالهما، على البناء الداخلي، الذي يتحرك المجتمع به»[2].

إذن لا يكتفي ابن خلدون بوصف التغير التاريخي وتمييز مراحله ورواية وقائعه، بل يفكر فيه ويحاول تفسيره واستخراج الحقائق الكبرى الكامنة فيه[3]، فقد ساقته مشاهداته وتأملاته العميقة لشؤون الاجتماع الإنساني إلى القول بأن الظواهر الاجتماعية لا تشد عن بقية ظواهر الكون وأنها محكومة بقوانين طبيعية تشبه القوانين التي تحكم ظواهر الفلك والطبيعة والكيمياء فقد أعطى لحوادث الدول عللا وأسبابا، وسلك في مقدمته مسلكا غريبا عن سابقيه، فقد شرح فيه أحوال العمران والتمدن، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية، وما يمتعك بعلل الظواهر الاجتماعية وأسبابها ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها.

[1]– عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص35.

[2]– عبد الحليم عويس، المرجع السابق، ص 89.

[3]– جمال شعبان وآخرون، المرجع السابق، ص 16.

2. تفسير مسيرة التاريخ عند ابن خلدون:

إن الرؤية الحضارية لابن خلدون في تفسير التاريخ تقوم أساسا على البحث في كيفية نشأت الدول وعوامل ازدهارها وانهيارها، حيث تمر بمراحل معينة ثم تهرم وتنتهي على يد عصبية قوية تؤسس دولة جديدة على أنقاضها في عملية تعاقب دوري حضاري لحركة التاريخ.

2. 1. الدينامية المحركة للتاريخ وقاعدة قيام الدولة:

إذا كان موضوع علم التاريخ هو العمران البشري والاجتماع الإنساني بكل ضروبه، فإن حركة التاريخ هي «تَمَثُّل لتلك الجماعة التي تنقلب في صور مختلفة من حالة البداوة، ثم القبيلة، ثم الدولة»[1]، حيث اهتم ابن خلدون أساسا بالبحث عن الأسباب والعلل والقوانين التي تتحكم في قيام الدولة ووسائل ارتقائها ثم تراجعها وانهيارها، وذلك لأن الدولة في منظور ابن خلدون هي محور حركة التاريخ والمعبر الجلي عن هذه الحركة، وأما القوة المحركة للتاريخ والأساس الذي يعتمده في تفسيره لحركة التاريخ فهي (العصبية).

إن العصبية هي القوة التي يمتلكها الكيان القبلي، ويصل عن طريقها إلى الحكم، والخطوة الأولى في تمظهر الدولة ومفتاح الديناميكا الاجتماعية، وقد شدد ابن خلدون على أهمية هذه العصبية في الوصول إلى الحكم وتأسيس الدولة، وانتقد من أغفلها أو غفل عنها، وفي هذا المقام يناقش محمد عابد الجابري بعض الباحثين الذين يضعون العصبية مكان الدولة في فكر ابن خلدون، إذ أن العصبية وإن كانت تمثل حجر الأساس في نظريتة حول الدولة، إلا أنها ليست غاية في ذاتها بل هي تجري إلى غاية معينة هي الملك، فالملك أو الدولة هو الغاية والعصبية وسيلة وأداة للتفسير[2].

تعد العصبية «قوة جماعية تمنح القدرة على المواجهة سواء أكانت المواجهة مطالبة أو دفاعا»[3]، حيث تسعى العصبية في أول أمرها لدفع الضرر والدفاع عن

---

[1]– جوناثان رى و ج. أو. أرمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، تر: فؤاد كامل وآخرون، مرا: زكي نجيب محمود، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013م، ص11.

[2]– محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 120.

[3]– جاسم سلطان، فلسفة التاريخ (الفكر الاستراتيجي في فهم التاريخ)، ط4، مؤسسة أم القرى للترجمة والتوزيع، مصر، 2010م، ص 38.

الجماعة لاسيما حينما يحدق بها خطر خارجي، وتستند إلى البداوة في الأول فحيثما وجد البدو فإن العصبية أساسه كون الأفراد في هذه الحاله مهيئين فيما بينهم، فالعصبية «(...) التي تتولد عن البادية تكون قوية(...) لأن حالة البداوة تقتضي – بطبيعتها– وجود عصبية قوية لأن الدفاع لا يتم إلا على أبنائها المعروفين بالشجاعة، ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا أهل عصبية لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم، أي أن طبيعة البادية نفسها تقتضي العصبية»[1].

غير أن هذه العصبية وبعد اشتداد قوتها تصبح وسيلة لتحقيق غاية وهي الملك وتأسيس الدولة حيث يقول ابن خلدون إن: «الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك(...) ثم إن القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتا متفرقة وعصبيات متعددة، فلابد من عصبية تكون أقوى من جميعها، تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها، وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى»[2]، ومنه فإن العصبية في البدو تختلف عن العصبية في الحضر، إذ تتخذ وجها آخر في التغير والتحول إلى مساعي وغايات أخرى تؤهلها لأن تكون القوة المحركة لقيام الدولة ونهوضها، وحركيتها تعمل على انتقال التنظيم السياسي للعمران من مرحلة متخفية إلى مرحلة بينة.

أما عن كيفية سعيها لتحقيق هذه الغاية ومطالبتها بالملك فيكون بغلبة العصبية، بما أن هناك عصبيات متعددة لكل واحدة منها رئيس «فلابد من عصبية أقوى من جميعها، تغلبها تستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها، وتصير كأنها عصبية واحدة كبيرة، وإلا وقع الاختراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع»[3]، أي أن ابن خلدون هنا لا ينفي الخصائص الطبيعية للإنسان التي من سماتها التنافس والغلبة، فحسب ابن خلدون «الملك منصب شريف ملذوذ يستعمل في جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية، فيقع فيه التنافس، وقل أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب غلبة فتقع المنازعة وتقضي إلى الحرب والقتال والمغالبة وشيء منها لا يقع إلا على

[1]– ابن عمار الصغير، المرجع السابق، ص 45.

[2]– عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 117.

[3]– المصدر نفسه، ص 130.

العصبية»[1]، ومن خلال عدد من التساؤلات يقيم الجابري دراسته حول نظرية العصبية عند ابن خلدون:

لماذا تتحول العصبية من مجرد رابطة سيكولوجية اجتماعية إلى قوة للمواجهة والمطالبة، ومن ثمة تأسيس الملك والدولة؟، لماذا تضعف العصبية بمجرد بلوغها غايتها من الملك والشروع في جني ثمراته؟. لماذا تفسد العصبية بالترف والنعيم؟، لماذا تسقط الدولة بفساد عصبيتها، لتقوم عصبية جديدة بتأسيس دولة جديدة؟[2].

يضيف ابن خلدون أن التنافس والغلبة ضرورة تفرضها العصبية «الملقحة» بالدين كونها «تستجلب العصبية وتهذبها وتنقيها من الشوائب التي يفرزها التعصب، حيث أن الدين ينقي العصبية من سلبياتها ويستثمر إيجابياتها»[3].

إن الدين يسند العصبية ويزيدها قوة حيث يقول ابن خلدون: « إن الدعوى الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي هو في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق، فإذا حصل لهم الانتصار في أمرهم لم يقف لهم شيء، لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم»[4]، يتضح من قول ابن خلدون أن جوهر التطور الذي تلقاه العصبية هو الغلبة في انتصارها على أخرى مشكلة بذلك حلقة دائرية لكن تطورية، أي أن العصبية الأقوى تجدها تنتقل من واحدة إلى أخرى في التغلب والسيطرة عليها بقوتها وضعف أخرى لتضمها إليها، وتبقى العملية متواصلة إلى أن تصل إلى غايتها.

يدعو ابن خلدون المسلمين إلى الاحتكام بالشريعة الإسلامية التي هي الضمان الوحيد لكفاية العباد وإسعادهم، وضمان انقيادهم والتزامهم، حيث يقول ابن خلدون في المقدمة: «وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها، فمذموم أيضا، لأنه نظير بغير نور الله، ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور، لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة، فيما هو مغيب عنهم، من أمور آخرتهم، وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم»[5].

---

[1]– عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 143.

[2]– محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 13.

[3]– جاسم سلطان، المرجع السابق، ص 36.

[4]– عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 147.

[5]– المصدر نفسه، ص 190.

يذهب عبد الله شريط إلى القول أن ابن خلدون لا ينظر إلى الدين باعتباره أصل الدولة، إذ يؤكد أن الباعث الحقيقي لقيامها هو طبيعة الحياة الاجتماعية نفسها، فقد جبل الإنسان على الاجتماع بغيره، ونظرا لما ركب فيه من نوازع الشر، احتاج إلى وازع سلطان يفي بالواجبات ويحفظ الحقوق، فيكفل للجميع الأمن والسلام، والدليل على ذلك أن المجوس الذين لا يملكون كتابا، استطاعوا تشييد الدول والآثار من دون الحاجة إلى دين سماوي يتخذونه كمرجعية تشريعية[1].

فضلا عن الدور الذي تؤديه فطرة الاجتماع هذه في منظور عبد الله شريط فإنه لا ينفي دور الدين في تلقيح العصبية التي يستند إليها الحاكم كونه لا يستطيع فرض سلطانه إلا إذا كان في منعة من قومه، ولأن هذا الملك يحتاج إلى خلق متين يكفل له الدوام والاستمرار، قوامه الكرم والعفو والصبر على المكاره، وإحقاق الحق، وتطبيق العدل، والوفاء بالعهد، وصون العرض، واتزان الشارع، فإن زالت هذه الخلال عن الحاكم آل ملكه إلى الزوال، للدين إذن دور حاسم في تقوية الضمير الأخلاقي للحاكم، وهو ما يسميه ابن خلدون بالوازع الداخلي.

إذ يرى عبد الله شريط أنه ومن الأشياء التي أهملها ابن خلدون اهتمامه في تحليله بالمسلمين أكثر من الإسلام كنظام وعلاقته بالحكم، فركز على أن الحكم الشرعي الإسلامي يعتمد على إيقاظ الضمير الأخلاقي دون أن يذكر أن الوازع الداخلي لا يكفي وحده لبناء الدولة إذا لم تكن هناك نظم سياسية تدعمه[2]، ويرى شريط أن هذا يتماشى مع اعتناء ابن خلدون في مسألة الحكم بسمات قيادة الحاكم الفردية لا بالحكم كنظام[3].

يشير عبد الله شريط في هذه النقطة تحديدا إلى أن المفكرين المسلمين بما فيهم ابن خلدون وابن سينا لم يهتموا بدستور الدولة أو القوانين التي تحكمها[4]، كل ما كانوا يدلون به هو الوعظ والارشاد لا أكثر ولا أقل، فبالرغم من اهتمام العرب بالدولة إلا

---

[1]- عبد الله شريط، المرجع السابق، ص 251.

[2]- المرجع نفسه، ص 257.

[3]- المرجع نفسه، ص 252.

[4]- المرجع نفسه، ص 200.

أنهم لم يقيموا الدولة على أسس دستورية حقيقية طيلة حضارتهم الطويلة[1]، وهو ما نلمسه في قول ابن خلدون: «لما كانت حقيقة الملك أن الاجتماع ضروري للبشر(...) فوجب أن يرجع ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة ينقادون إلى أحكامها(...) فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصائرها كانت سياسية عقلية، وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسية دينية نافعة في الحياة الدنيا والآخرة»[2]، حيث لم يحدد ابن خلدون مضمون ومعالم هذه القوانين.

2. 2. أعمار الدولة وتعاقب أجيالها:

إن الدولة كما يرى ابن خلدون لها عمر محدد كالإنسان، ف « الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط فيكون أربعين الذي هو إنتهاء النمو والنشوء»[3]، أي أن الدولة حسب ابن خلدون كالكائن الحي يولد وينمو ثم يهرم ويموت، فمن القوة إلى الضعف، ومن الالتحام والتعاضد في العصبية إلى الانحلال والتخاذل والهرم.

في هذا المقام تحديدا يصرح عبد الحليم عويس أن لابن خلدون فقها اجتماعيا لما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية، حيث قاس الدولة أو الدورة التاريخية قياسا كاملا على عمر الإنسان البيولوجي ومراحل تطوره على ضوء الآية الكريمة : ﴿خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة﴾ (سورة الروم/ الآية 54)[4]، وبهذا فإن التطور حسب ابن خلدون يتم في ثلاثة أجيال:

- **الجيل الأول:** ويصوره لنا بأنه جيل البداوة الذي يتميز بخشونة العيش والبسالة والتماسك الاجتماعي، والاشتراك في المجد ولا ينفرد به أحد منهم، «ويؤكد ابن خلدون كذلك على الارتباط الوثيق ما بين العصبية من جهة، ثم خشونة الحياة القبلية وقساوتها من جهة أخرى، إنه لمن شأن هذه الظروف أن تعزز لدى البدوي الطباع

---

[1]– عبد الله شريط، المرجع السابق، ص 205.

[2]– المرجع نفسه، ص 166.

[3]– عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 159.

[4]– عبد الحليم عويس، المرجع السابق، ص 73.

البدائية وأخلاق البأس والشدة، وذلك على عكس الحياة الحضرية التي تفسد العصبية وتفككها بسبب ما يتوافر في نطاقها من أسباب الرقة والنعيم»[1].

تقوم الدولة حسب ابن خلدون على أساس الجماعة المتلاحمة المتماسكة التي تستشعر فيما بينها بالتعاطف والحمية المتبادلة والمبادرة إلى مناصرة أعضائها، ولا تزال صورة العصبية محفوظة فيها حيث يبقى جانبها مرهوبا، ويكون الحكم فيها «بسيطرة الأنا العصبي على الأنا الفردي داخل العصبية التي استلهمت الحكم والسلطة، إن العصبية الغالبة في هذا الطور تعتبر الحكم معمما لها ككل، ورئيسها يعتبر نفسه بدوره واحدا منها، بل خادما لها، وفق التقاليد البدوية(...) وهكذا فالعلاقات السائدة داخل العصبية الحاكمة في هذا الطور تقوم على أساس (الديموقراطية القبلية) أو ما يسميه ابن خلدون (بالمساهمة و المشاركة)»[2] .

تقوم العصبية في مرحلتها الأولى (الفترة البدوية حيث القبيلة مازالت على صفائها الفطري) على المساواة، وترفض كل سلطة مطلقة بل كل حكم مركزي منظم فتكون "قوة في ذاتها" و"لذاتها"، وحين تستغل تلك القوة تصبح قدرة غازية كفيلة بإنشاء دولة.

▪ **الجيل الثاني:** وهو الجيل الذي يتغير حاله من البداوة إلى الحضارة بفعل الملك الذي حصل عليه، وذلك «أن من طبيعة الملك الدعة والسكون والترف»[3]، ويعبر هذا الجيل على طور العظمة والمجد بحسب تعبير محمد عابد الجابري حيث يتميز بخصائص تناقض مميزات الطور الأول: «فبدلا من خشونة البداوة تبدأ رقة الحضارة، وبدلا من المساهمة والمشاركة يبدأ الاستبداد والانفراد بالمجد، وعوضا من اعتماد صاحب الدولة على عصبيته وعشيرته يلجأ إلى الموالي والمصطنعين الذين يأخذ في الاعتماد عليهم والاستغناء تدريجيا عن عصبيته»[4].

ففي هذه الفترة أي فترة العمران الحضري تبلغ العصبية ما كانت تسعى إلى تحقيقه، وتأخذ في القضاء على نفسها، فتتبدد المساواة التي هي روح "الديموقراطية"

---

[1]– آزاد أحمد علي وآخرون، المرجع السابق، ص 150.

[2]– محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 222.

[3]– عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 158.

[4]– محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 224–225.

القبلية التي تطبع العمران البدوي تحت وطأة استبداد حاكم أو جماعة صغيرة من الرؤساء وأسرهم.

الحضارة حسب ابن خلدون إنما هي تفنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة وبناء القصور والاستمتاع بأحوال الدنيا، فيتحول الاتجاه إلى حياة الرفاه والتحضر بعيدا عن حياة البداوة التي عاشها الجيل السابق، ويتحول من الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحدية وكسل الباقين عن السعي إلى الترف، فتنكسر صورة العصبية بعض الشيء وتحول فيهم سمات المهانة والخضوع.

▪ **الجيل الثالث:** وهو جيل تفسخ الحضارة على حد تعبير الأخضر شريط حيث يقول: «فهو الجيل الذي رمت به رياح الشيخوخة إلى الممات: نحو التفكك والاضمحلال، إنه الجيل الهالك لحضارته (لدولته)»[1]، أي أنه جيل تلاشت أوصاله ودب فيه الوهن والضعف، بلغ فيه الترف ذروته، وانقرضت العصبية بين أبنائه، إذ يتجه أصحاب الدولة إلى الإسراف في التنعم، والانصراف إلى الشهوات، فتفسد أخلاقهم وطباعهم وينقلب التناصر إلى تنافر، والتعاضد إلى تخاذل، والكفاح المشترك من أجل المصلحة المشتركة إلى نزاع وصراع من أجل مكاسب شخصية ومصالح خاصة، فيظهر الظلم إلى جانب الترف، وهما مظهران من مظاهر العمران وسقوط الدولة، وفي ذلك قوله تعالى في سورة الإسراء: ﴿ وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها، فحق عليهم القول فدمرناها تدميرا﴾ (سورة الإسراء/ الآية16).

في هذا الجيل تضع الارستقراطية الجديدة التي حلت محل العصبية قوى أجنبية لتدافع عن الامتيازات وعن ترف حياة العمران الحضري وهو ما يؤدي إلى زوال العمران واضطراب المجتمع، حيث تتحول السياسة بهذه الطريقة من تنافس في الخير إلى تنافس في الشر، ويتحول الحاكم من ممارسة للاقناع إلى التمادي في القهر والتغلب، وتتحول الخلافة التي تقوم على القانون إلى ملك يقوم على القهر وفتح المجال لصراع العصبيات، ويظهر التحول الشامل نحو الفساد في الجانب الاقتصادي حيث ترتكز الثروة في يد الأقلية التي تميل إلى الترف والانحلال، وفي الجانب

[1]– الأخضر شريط، في الحركة التاريخية وتفسير التطور الحضاري عند مالك بن نبي، المرجع السابق، ص 25–26.

السياسي بالانفراد بالسلطة والاستبداد بالقرار، ومن هنا نشأت الثورات والفتن والتنافس على الملك والاستبداد به[1].

هنا تحديدا يعيب عبد الله شريط على ابن خلدون اعتباره حالة التشتت والتمزق، والرجوع إلى الوراء حالة طبيعية في الدولة العربية عوض اعتبارها انحرافا عن المبادئ الإسلامية المؤلفة للشتات، ورجوعا إلى مبدأ الجاهلية، إن ما تتميز به الدولة العربية عن الأعجمية من سرعة التمزق والشتات، راجع من وجهة نظر عبد الله شريط إلى أنها لم تنهض في الأصل على مبدأ أخلاقي أو سياسي أو ديني، لم تقم على أساس من المسؤولية والرغبة في بناء المجد الحضاري، بل قامت بهدف التنعم بما يدره الملك من متعة مادية، فكان ذلك مآلها، ويبرر عبد الله شريط رأيه هذا بالرجوع إلى دولة الرسول صلى الله عليه وسلم التي نشأت من العصبية الدينية لا القبلية[2].

ويرى عبد الله شريط أن أسباب ضعف الدولة العربية هي:

- أن البداوة أو الأمية أو هما معا عند العرب أديا إلى الإنحراف عن الشريعة الإسلامية بما في ذلك طريقة الحكم.
- إن تخاذل الحضر وتفسخ بيئتهم الأخلاقية وتناحرهم مع البدو سبب رئيسي في تدهور الدولة العربية.
- إن عجز المفكرين المسلمين على إيجاد الحلول الفكرية لهذه الظاهرة التشتتية في الدولة قادهم إلى الإستسلام وعدم المبالاة وإعطاء النصائح فقط للحكام الطغاة.
- إن نفس القصور في التفكير الإسلامي السياسي مازال يتصف به المفكرون المسلمون المحدثون[3].

كما يناقش عبد المجيد مزيان الفكرة الخلدونية في تفسير الحضارات والظواهر الاجتماعية من منظار البيولوجي، حيث يشبه ابن خلدون الدولة بجسم الإنسان الذي ينتقل من الفتوة إلى الكهولة وتليها الشيخوخة ثم الانقراض كون الحضارة الواحدة حسب مزيان يمكنها أن تتجدد ولا تنطفئ شمعتها إلا في فترات قليلة من تاريخها، ومثال ذلك

---

[1]- حسن صعب، الإسلام وتحديات العصر، ط5، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1981م، ص 84-85.

[2]- عبد الله شريط، المرجع السابق، ص 306.

[3]- المرجع نفسه، ص 308-312.

الحضارة الغربية إذا اعتبرناها بنت الحضارة الرومانية أول ما ندركه أنها لم تفقد حيويتها منذ أكثر من ألفي سنة رغم ما تمر به من أزمات حيث يقول: «ولا يمكن أن يعتد بهذه النظرية في الأبحاث الاجتماعية لأنها لا تصلح حتى كأداة فلسفية، لما لها من بعد عن الواقع، وانسلاخ عن تتبع الأحداث التاريخية بالتعمق اللازم(...) فلا يمكن أن تطابق التفسير الحقيقي لحياة المجتمعات وحركيتها(...) ولا يجوز أن نقذف عفويا، ودون تدقيق علمي بصور بيولوجية على العالم المجتمعي وننسى أن الأجيال، رغم هرم الدولة، لا تنقطع عن التجديد، ولا يتبع التفكك إلا إعادة البناء»[1]، والملحق رقم 1 يوضح هذه الأجيال.

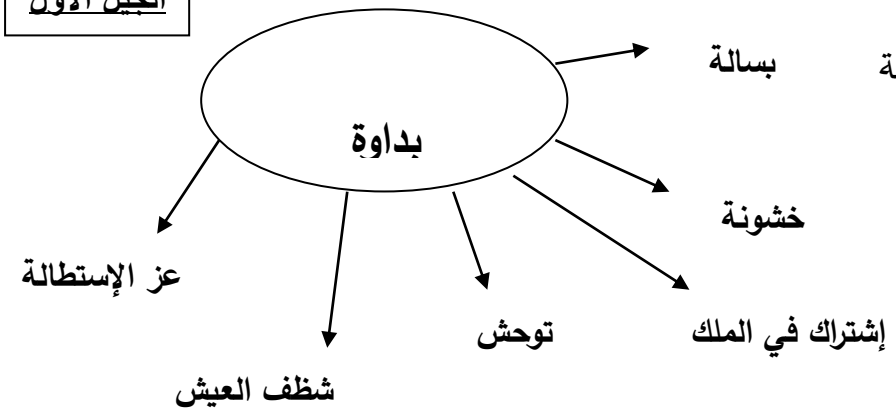
[1]- عبد المجيد مزيان، المرجع السابق، ص 418-419.

الملحق رقم 01: مراحل تطور العصبية[1].

1-قوة عصبية

الجيل الأول

- عصر الدولة
- طور الدولة

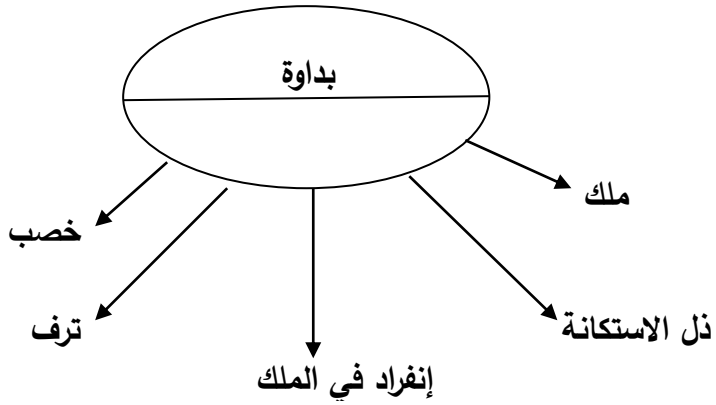


2-كسر صورة العصبية بعض شيء

الجيل الثاني

-عصر بداية الضعف

- عصر الاستبداد للملك

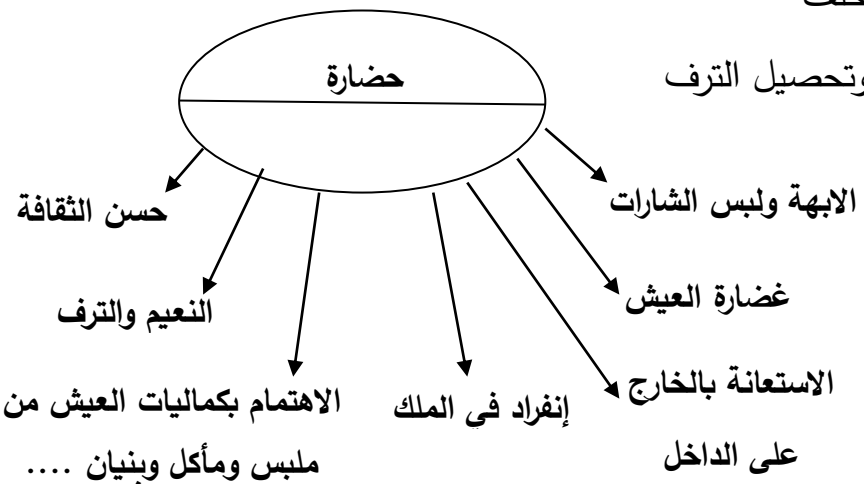


3-سقوط العصبية

الجيل الثالث

- عصر الضعف والتخلف
- طور الفراغ والدعة وتحصيل الترف

-ثمرات الملك



[1]- مجدي عبد الحافظ، فكرة التطور عند فلاسفة الإسلام، تر: هدى كشرود، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 2007م، ص130.

2. 3. أطوار الدولة واختلاف أحوالها (عملية تعاقب دوري حضاري لحركة التاريخ):

إن الرؤية الحضارية الخلدونية تحكي حتمية تاريخية لنشوء الدولة وتبدل أحوالها، حيث تبدأ بالعصبية التي «لا تقف جامدة بل هي خاضعة لعملية التطور، وهي تغاير جو البداوة الذي ترعرعت فيه، وتدخل في الحضارة وتصبح الدولة وعاءا جديدا لحياة جديدة بنشاطها. وهنا نجد العصبية نفسها تتغير فإن كانت في البدء تطلب الملك فقد صارت تطلب الاستقرار والتفنن»[1]، والترف الذي يقودها إلى الفناء، وينتقل الملك فيها ومنها إلى غيرها بعد انهيارها، وما الحضارة إلا أحد الأطوار التي مثلها ابن خلدون بطريق الانهيار أو مرحلة ما قبل الانهيار، فلا يرى أن الحضارة رقي ما، أو تطور، وإنما هي مرحلة نحو نهاية الدولة.

إن الحضارة إذن تحمل في طياتها بذور نهايتها فتهرم الدولة وتسقط، ويرى ابن خلدون أن الهرم مسألة طبيعية في الدولة إذ يقول أنه: «من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواءها وارتفاعها لما أنه طبيعي، والأمور الطبيعية لا تتبدل»[2]، وعليه فزمام الأمور لابد أن تنفلت، وتبدأ الدولة المنهارة في السقوط، فتفسح المجال لجماعة أخرى من البدو تسعى إلى الملك والريادة فتحل محلهم وتحذوا حذوهم، وتمر بنفس المراحل والأطوار التي مرت بها الدولة السابقة عنها.

كل دولة تمر بتغير دوري حسب ابن خلدون في خمسة أطوار وطيلة حياة ثلاثة أجيال، وكل حضارة تتكامل من أسلوب حياة البداوة إلى الحضارة أو الاستقرار، ويقوم محرك التطور وآلية التغيير في هذه العملية على التناقض بين مجموعات البدو مع بعضها البعض، ومع أهالي المدن، والتناقض بين الدولة السابقة والدولة الحالية مؤشرا إلى اختلاف أحوالها والتبشير بانهيارها تفسيرا لتطور الدول وتعاقبها.

فيتمثل **الطور الأول** في طور الظفر بالبغية والغلبة والاستيلاء على الملك، «وإنما وقع ذلك بعد صراع بين العصبيات المختلفة حول طلب البغية إذ أن الغاية التي

---

[1]– ابن عمار الصغير، المرجع السابق، ص 47.

[2]– عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 171.

تجري إليها العصبية هي: الملك، وذلك لأن الدور الذي تلعبه العصبية: هو الحماية والمدافعة والمطالبة»[1].

تنشأ الدولة على أنقاض دولة سابقة لها، ويكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه ويكون كبقية «قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية لا ينفرد دونهم بشيء لأن ذلك هو مقضى العصبية التي وقع بها الغلب وهي لم تزل بعد بحالها»[2].

أما **الطور الثاني** للدولة عند ابن خلدون فهو الطور الذي يستبد فيه صاحب الدولة بالحكم وينفرد به ويمنع أهل عصبيته من المشاركة فيه، ويكبحهم على التطاول للمساهمة في الحكم بعد أن يكون قد تخلص ممن اشتركوا معه في تأسيس الدولة، فيكون صاحب الدولة في هذا الطور «معنيا باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع الاستكثار من ذلك لجدع أنوف عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبة الضاربين في الملك بمثل سهمه»[3].

في حين يسمي ابن خلدون **الطور الثالث** بـ« طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنتزع طباع البشر إليه من تحصيل المال، وتخليد الآثار»، أي أن هذا الطور تجمع فيه الأموال وتشيد فيه المباني والهياكل المرتفعة، والمصانع الكبيرة وتؤسس المدن المتسعة، وترد فيه على الدولة الوفود من أشراف الأمم، ويكون صاحب الدولة كريما يبث المعروف في أهله، ويوسع على صنائعه بالمال والجاه، ويدر على جنوده أرزاقهم بانتظام فيظهر ذلك في ملابسهم وشاراتهم «فيباهي الدول المسالمة ويرهب الدول المحاربة»، و يمكن القول أن هذا الطور يتجسد في «التباهي بالمظاهر المادية والروحية الثقافية للدولة أمام الدول أو الدويلات التي تكون في مرحلة أدنى منها في التطور، وهو ما نسميه حاليا بتصدير المعالم الحضارية حتى تأخذ سمتها العالمية»[4]، ويعد ابن خلدون هذا الطور آخر أطوار الاستبداد لصاحب الدولة.

---

[1]– ابن عمار الصغير، المرجع السابق، ص 45–46.

[2]– عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 163.

[3]– المصدر نفسه، ص 164.

[4]– الأخضر شريط، في الحركة التاريخية وتفسير التطور الحضاري عند مالك بن نبي، المرجع السابق، ص 20.

ينتقل ابن خلدون في تفسيره لتعاقب الدول إلى **الطور الرابع** من أطوار الدولة والذي يدعوه بـ« طور القنوع والمسالمة، ويكون صاحب الدولة في هذا قانعا ومقلدا للماضين من سلفه»، أي أن صاحب الدولة في هذه المرحلة يكون مقتنعا بما حقق سابقوه وما أنجزوه من أعمال فيتتبع آثارهم حذو النعل بالنعل بأحسن مناهج الاقتداء، و يرى أن الخروج عن تقليدهم فساد أمره.

الطور الخامس وهو طور الإسراف والتبذير، حيث ينفق فيه صاحب الدولة ما جمعه أسلافه من مال على الشهوات والملاذ فيكون «مخربا لما كان سلفه يؤسسون، وهادما لما كانوا يبنون»[1]، وفي هذا الطور تهرم الدولة كما يرى ابن خلدون «و يستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه، ولا يكون لها معه برء إلى أن تنقرض»[2].

يحذو عبد الله شريط حذو ابن خلدون في الفكرة القائلة أن الترف يؤثر على الأخلاق تأثيرا سلبيا، «فلحمة العصبية أو شدة الرابطة القومية التي نبعت في أول الأمر بفضل دوافع معنوية تتجلى في البحث عن المجد والملك سرعان ما تتحول بعد حصول هدفها القريب هذا إلى نوازع مادية تنتكص إلى أحط المدركات الحيوانية(...) وضبط النفس إلى تفسخ، وانغلاق في مجاري الفساد والاستسلام للملاذ، وينعكس كل ذلك على هيكل الدولة(...) فيجف جذعها وتتهاوى أغصانها ولا يبقى فيها من الصلاح شيء»[3].

نلاحظ مما تقدم أن تأسيس الدولة يرتبط بالعصبية، ويضيف ابن خلدون في الوقت نفسه أن الدولة إذا ما تأسست واستقرت قد تستغني عن العصبية، التي كانت في بدايتها «تسمح للقبيلة بإنشاء دولة ولا يمكن أن توجد إلا في إطار العمران البدوي، ولذا فإن الاستيلاء على السلطة وتأسيس دولة مما يحتم ظهور العمران الحضري(...) سرعان ما يؤدي إلى اختفاء هذه العصبية وبالتالي إلى ضعف الدولة الحتمي»[4]،

---

[1]– عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 165.

[2]– المصدر نفسه، ص 171.

[3]– عبد الله شريط، المرجع السابق، ص 360–361.

[4]– زينب محمود الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ودار الفارابي، بيروت، لبنان، 2009م ، ص 159.

وحسب عبد الله شريط فإن العصبية من الزاوية الأخلاقية كدودة القز التي تنسج سجنها الذي يقتلها فيما بعد، فهي ظاهرة جدلية: فالعصبية تؤدي إلى (التماسك، المسلك، تشتيت الشمل و الاضمحلال)[1].

كل دولة عند ابن خلدون تبلغ قمة مجدها وحضارتها ثم تهرم وتتدهور لتأتي دولة جديدة لا تبدأ من الصفر بل تأخذ بعض ما تركته الدولة السابقة وتضيف إليه من لديها، وتخلق حضارة مختلفة نوعا ما عن الحضارة السابقة وأكثر تقدما وإن كان الاختلاف بسيط، ولكن بتكرار هذه الدورة يتضح الاختلاف تماما حيث يقول ابن خلدون: «وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلابد من أن يفرغوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها ولا يغفلون عوائد جيلهم مع ذلك فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول، فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضا بعض الشيء وكانت للأولى أشد مخالفة ثم لا يزال التدريج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة»[2]، والنص يشير إلى التطور المعنوي، أي تطور العادات والتقاليد، وليس إلى التطور المادي.

يرى عبد الله شريط أن هذه الأدوار الخمسة التي تمر بها الدولة العربية حسب ابن خلدون لا تعبر عن التطور وإنما هي دورية حتمية لم تفلت منها أي دولة عربية والتي استوحاها من خلال ملاحظاته الدقيقة للتاريخ، وتصريف أحداثه بمعزل عن إرادة المجتمع، واختلاف أحوال الأمم باختلاف تلك التحاريف الطبيعية طورا إلى الأمام وطورا إلى الوراء، وذلك بناءا على أهمية قوى الحكم في تحديد مصير المجتمع[3].

غير أن عبد الله شريط سرعان ما ينبه لطبيعة الدورة الخلدونية بمقارنته بين ظاهرة دوران الدولة عند كل من توينبي Toynbee(1889-1975م) وابن خلدون فيقول: «إن الدوران عند توينبي هو دوران العجلة لا دوران العربية، أما عند ابن

[1]- عبد الله شريط، المرجع السابق، ص 286.

[2]- عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 26.

[3]- عبد الله شريط، المرجع السابق، ص 407.

خلدون فهو يشمل العربية نفسها، فهي بالفعل طاحونة السعي تدور حول نفسها ولا تتقدم إلى الأمام»[1].

بينما يذهب عبد المجيد مزيان إلى القول أن التفسير الدوري الخلدوني لحياة الدول والحضارات ما هو إلا تفسير نسبي محدود لوضعية خاصة وهي وضعية الإقطاع السلطاني الذي ظهر ابتداءا من العصر الأموي في الأمة الإسلامية، وعلى حد تعبيره: «(...) لا يمكن أن نقتصر عليها كتجربة يستمد منها قانون شمولي للتطور، ولعل هذا القانون ذو صلاحية نسبية إذا أردنا أن نتخذه أداة منطقية لتفسير حركية عصر ما(...) وأن ننتبه أيضا إلى سطحيته في تفسير الأدوار، إذ كانت تنقصه وسائل المقارنة من حضارات ودول عاشت خارج الإطار المجتمعي الإسلامي، ولا يمكن أن نعد هذه الدول متطورة على حسب قانون الدورية والتتابع الذي يصفه لنا»[2]، أي أنه لا يمكن للدورية الخلدونية أن تعد دورية شمولية، تصلح لتفسير التطورات التاريخية للمجتمعات الإسلامية في جميع الأوضاع وفي جميع العصور.

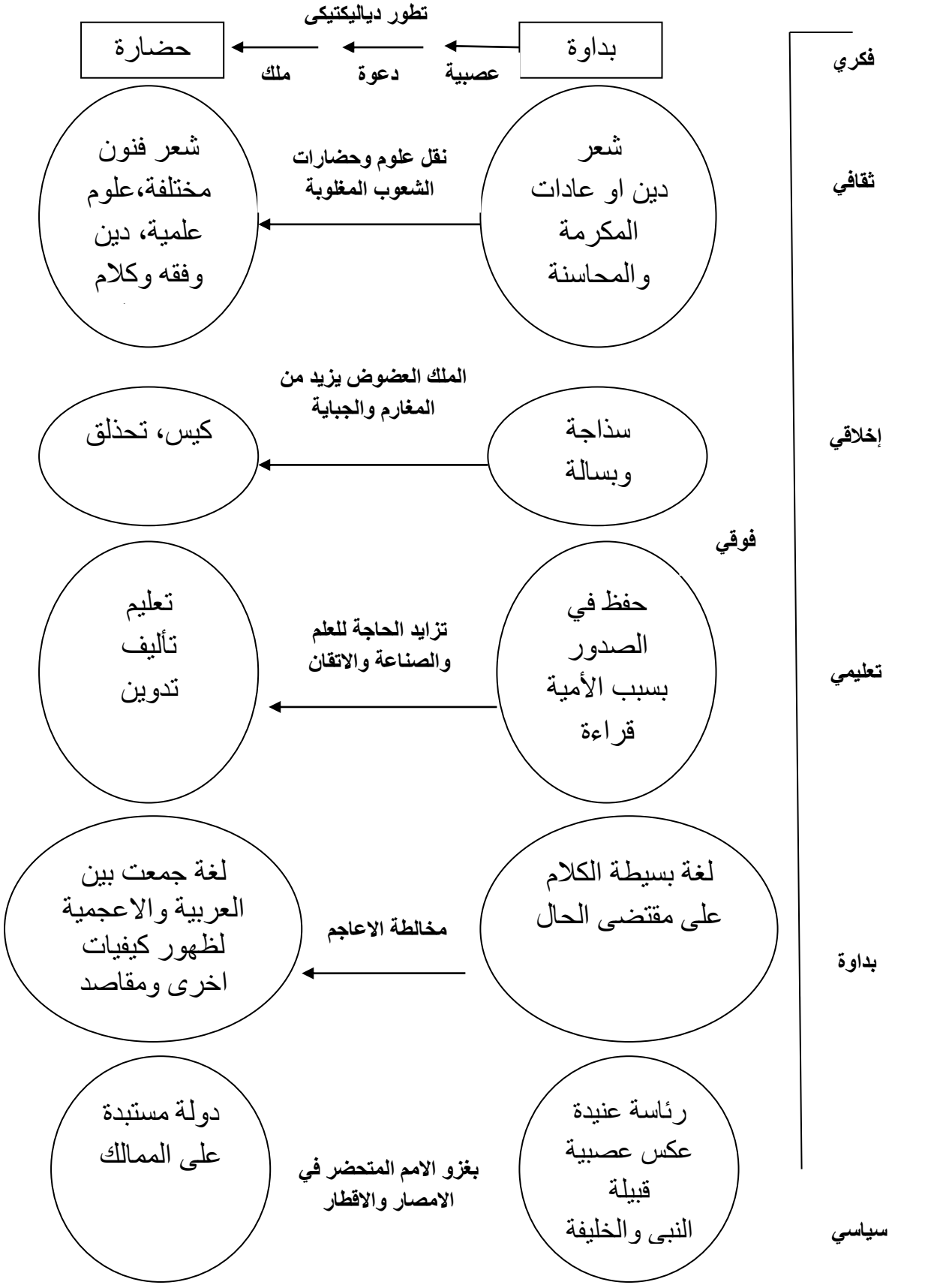
أما عبد الحليم عويس فيرى أن ابن خلدون نبتة حضارية إسلامية، إذ تجاوز الواقع السياسي المريض الذي كان سائدا في عصره، واتصل أوثق الاتصال بالقرآن والسنة النبوية، هذا ويذهب عويس إلى اعتبار منهجية علم التاريخ وموضوعه عند ابن خلدون حضاريان شاملان يخضعان لمنظوره الإسلامي، حيث كان يلح على «أن ينتقل علما التاريخ والاجتماع من مرحلة الوصف، إلى مرحلة التحليل، ومن الظاهر إلى الباطن، من أجل اكتشاف سنن الله الاجتماعية، وصولا إلى التفاعل الإيجابي والشرعي، مع هذه السنن، ليس لأن ذلك عبادة شرعية(...) بل يرون في دقتها، وإبداعها، أقوى الأدلة، على عظمة الخالق المبدع»[3]. (الملحق رقم 2 يوضح التطور والتغير في أحوال المجتمعات)

[1]– عبد الله شريط، المرجع السابق، ص 367.

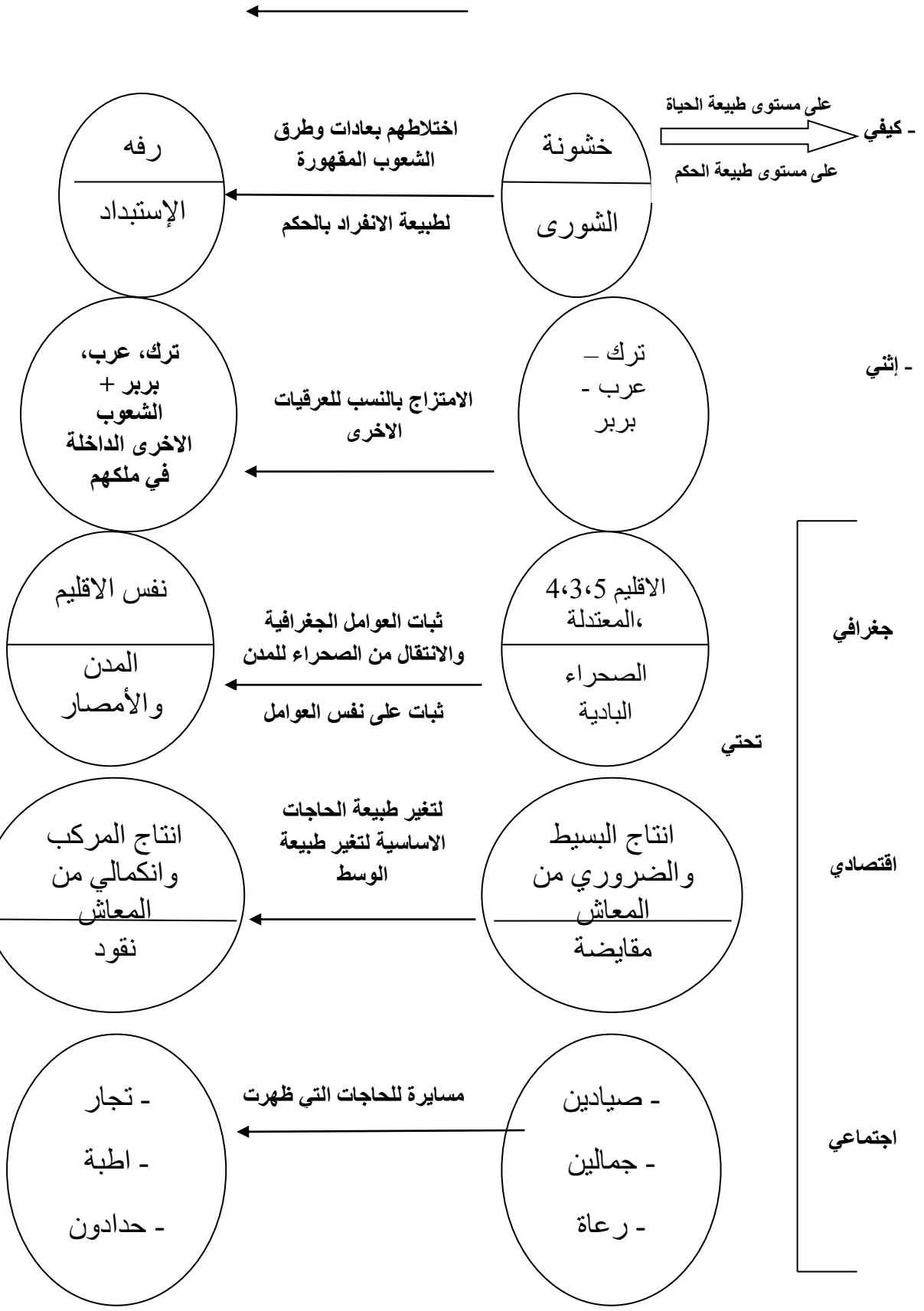
[2]– عبد المجيد مزيان، المرجع السابق، ص 414.

[3]– عبد الحليم عويس، المرجع السابق،ص 91.

الملحق رقم 02: فكرة التطور عند ابن خلدون[1]:



[1]– مجدي عبد الحافظ، المرجع السابق، ص 123.


- كيفي
على مستوى طبيعة الحياة
على مستوى طبيعة الحكم
خشونة
الشورى
اختلاطهم بعادات وطرق الشعوب المقهورة
لطبيعة الانفراد بالحكم
رفه
الإستبداد
- إثني
ترك – عرب - بربر
الامتزاج بالنسب للعرقيات الاخرى
ترك، عرب، بربر + الشعوب الاخرى الداخلة في ملكهم
تحتي
جغرافي
الاقليم 3،4،5 ،المعتدلة
الصحراء البادية
ثبات العوامل الجغرافية والانتقال من الصحراء للمدن
ثبات على نفس العوامل
نفس الاقليم
المدن والأمصار
اقتصادي
انتاج البسيط والضروري من المعاش
مقايضة
لتغير طبيعة الحاجات الاساسية لتغير طبيعة الوسط
انتاج المركب وانكمالي من المعاش
نقود
اجتماعي
- صيادين
- جمالين
- رعاة
مسايرة للحاجات التي ظهرت
- تجار
- اطبة
- حدادون

المبحث الثالث:

الرؤية الحضارية الخلدونية لعلم العمران والقراءات المعاصرة لها

1. معالم علم العمران في الفكر الخلدوني:

1. 1. علم العمران البشري وموضوعه:

لقد استقى ابن خلدون رؤيته الحضارية لعلم العمران البشري من السياق الاجتماعي الذي عايشه وخبره، فقد كانت حصيلة للظروف التي واجهتها المجتمعات في تلك الفترة في القرن الرابع عشر، ونابعة من نظرته الخاصة لملامح المجتمع والمتغيرات المرتبطة به، حيث كان يراه حقيقة حية ومتحركة وليس جامدا أو ساكنا، شأنه في ذلك شأن الكائن الحي الذي يعيش ويتطور ويضمحل وفقا لقوانين محددة يمكن الوقوف عليها وتفسيرها، ودراسة هذا التطور والتغير في المجتمع البشري هو ما يطلق عليه ابن خلدون علم العمران حيث أعلن هو بنفسه أسبقيته في اكتشاف هذا العلم من خلال قوله: «إعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة، أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص(...) ولَعَمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة، ما أدري ألغفلتهم عن ذلك؟، وليس الظن بهم أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا فالعلوم كثيرة والحكماء في أمم النوع الإنساني متعددون»[1].

إن المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع هو ابن خلدون على عكس ما يدعيه علماء الغرب أن المؤسس الحقيقي هو الفرنسي أوغست كونت، لأن دراسة المجتمع حسبهم قبل كونت «كانت دائما متأثرة بالفلسفة وبعلم الأخلاق، وكانت التحليلات العلمية في مثل هذه الدراسة تختلط بالأحكام المعيارية، أي أنها كانت تبحث فيما يجب أن يكون عليه المجتمع ولا تبحث في المجتمع كما هو في الواقع»[2]، غير أن ابن خلدون كان أول من درس الظواهر الاجتماعية للكشف عن طبيعتها والأسس التي تقوم عليها،

[1]– عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 42.

[2]– زينب محمود الخضيري، المرجع السابق، ص 75.

والقوانين التي تخضع لها كما هي كائنة لا لبيان ما ينبغي أن تكون عليه بطريقة معيارية.

يعتبر ابن خلدون أول من وضع حجر الأساس لهذا العلم وأوضح الطريق العلمي له، وينبغي النظر إلى علم العمران البشري في الفكر الخلدوني كسوسيولوجيا مستقلة بذاتها في مقابل السوسيولوجيا الغربية المعاصرة، ونظرا لرسوخ جذوره في تربة واقع المجتمعات العربية والإسلامية، فإن علم الاجتماع الخلدوني في منظور عبد الله شريط مرشح أن يكون له فهم أفضل لقضايا المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة أكثر من المدارس السوسيولوجية الغربية[1].

لكن هناك من أنكر على ابن خلدون أنه المؤسس لعلم الاجتماع، وعلى رأسهم طه حسين ففي رأيه أن ابن خلدون لجأ لدراسة المجتمع ليخلص التاريخ من الشوائب والأغلاط، حيث اتخذ ابن خلدون من العمران البشري معيارا لتمييز الصدق من الخطأ في التاريخ على أساس قانون المطابقة مع العمران البشري، اعتبره معيارا للتحقق من صحة وصدق الروايات التاريخية وقاعدة أساسية في تفسير وفهم الأحداث التاريخية إن «القانون في تمييز الحق من الباطل في التاريخ بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضا لا يعتد به، وما لم يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك كان ذلك قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه»[2].

إن هدف ابن خلدون من دراسة المجتمع إذن حسب طه حسين هو التمكن من فهم التاريخ فهما صحيحا وما ثمرته إلا تصحيح الأخبار وهي ضعيفة ومثل هذا الهدف المعياري يتنافى مع المنهج العلمي السليم[3]، والملفت للنظر أن هذا الهدف إن كان هدفا معياريا يتنافى مع العلم كما يرى طه حسين، فكيف نسمي ونصف هدف

---

[1]– عبد الله شريط، المرجع السابق، ص 208.

[2]– عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 42.

[3]– طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية (تحليل و نقد)، تر: محمد عبد الله عنان، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 2006م، ص 60-68.

أوغست كونت من علم الاجتماع المتمثل في إصلاح المجتمع وتخليصه من الفساد، أوليس هذا هدفا معياريا خالصا وذو طابع أخلاقي؟، لكن لم يجرؤ أحد على القول أن أوغست كونت ليس عالم اجتماع، إن اكتشاف ابن خلدون لعلم العمران «ليس وليد فكرة مثالية أو نظرة إصلاحية، بل هو نتيجة تفكير منهجي سليم يهدف إلى تزويد المؤرخ بثقافة خاصة، ومن ذلك نرى أنه فهم معنى هذا العلم على طريقة تختلف تماما عن طريقة فهم السابقين له»[1].

يشير عبد الغني مغربي إلى الإرتباط بين علم الاجتماع وعلم التاريخ في الفكر الخلدوني في قوله بأن «البدو أصل للمدن والحضر وسابق عليها»[2]، ما يعني أن الواقع الاجتماعي خاضع للماضي وأن تفسيره مرتبط بمعرفة الماضي، وهو أيضا ما أكده العالم الاجتماعي الفرنسي لوسيان غولدمان Lucien Goldmann (1913-1970م) بأن «كل واقعة اجتماعية هي واقعة تاريخية، والعكس بالعكس، وينجم عن ذلك أن التاريخ وعلم الاجتماع يبحثان في نفس الظاهرات، وفيما إذا كل واحد منهما يدرك مظهرا واقعيا لتلك الظاهرات، فإن الصورة التي يعطيها لذلك المظهر لا يمكن أن تكون إلا صورة جزئية ومجردة، مادامت غير مستكملة بمساهمة العلم الآخر»[3].

يرى ابن خلدون أن علم العمران علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته[4]، وكان ذلك عن طريق ملاحظة ظواهره في الشعوب التي احتك بها وعاش بين أهلها وتعقب هذه الظواهر في تاريخ هذه الشعوب، وتعقب أشباهها ونظائرها في تاريخ الشعوب الأخرى، وقد كان يوازن بين هذه الظواهر جميعا ويتابع دراستها للوقوف على طبائعها وعناصرها الذاتية وصفاتها العريضة وما تؤديه من وظائف في حياة الأفراد.

---

[1]- ابن عمار الصغير، المرجع السابق، ص 70.

[2]- عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 46.

[3]- Lucien Goldmann, Sciences Humaines et Philosophie: pour un structuralisme génétique, Edition Gonthier, Paris, 1966, P 19.

[4]- عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 42.

إن مهمة علم العمران، إذن، هي البحث في الأعراض الذاتية التي تلحق الاجتماع البشري والذي يرادف الظواهر الاجتماعية في اصطلاحنا الحالي، أما نوع هذه العوارض الذاتية فيقول عنها في مقدمته: «الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التوحش والتأنس والعصبيات، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال»[1]، أي أن الظاهرة الاجتماعية في الفكر الخلدوني لا تدرس وهي منفردة بل في ارتباطها بالحياة الاجتماعية من كل جوانبها المتعددة، وهو ما ذهب إليه عبد الغني مغربي بقوله: «أنه لا يمكن لأية ظاهرة، مهما كانت، في نظر ابن خلدون أن تميز وتحدد ويعين نوعها إلا إذا أدركت، وهي متصلة إتصالا وثيقا بواقعات البنية الإجمالية الأخرى(...) وكانت كل مركبة فيه مرتبطة إرتباطا وثيقا بالمركبات الأخريات، فضلا عن أنها تمارس وظيفة خاصة، وسيولد بالضرورة تنسيق جميع هذه العناصر، ترابطا بينها، وبناءا على ذلك، فإن هذه البنية تتغير كلما يطرأ تغيير على مركبة من مركباتها»[2].

بناءا على هذا يكون جوهر الرؤية الخلدونية في علم الاجتماع قائم على تبعية المركب إلى البنية كلها، وهو المتداول لاحقا بعد ابن خلدون حيث يقول مارسيل موسى Marcel Mauss (1872-1950م) «يتمثل كل من مبدأ وغاية علم الاجتماع في إدراك الجماعة كلها ومشاهدة سلوكاتها بأكملها»[3]، وفي هذا المقام يقوم مغربي بالمقاربة بين ابن خلدون وكل من أوغست كونت و إميل دوركايم اللذين قد أصرا أيضا على ضرورة الربط بين الظواهر الاجتماعية غير أنهما لم يوفقا إلى استخلاص فائدة حقيقية من ذلك، حيث انتهى أوغست كونت إلى مادة تهتم بمعالجة أمراض المجتمع وإلى تأله هذا المجتمع نفسه، وبنى دوركايم مذهب أخلاقي ديني[4]، وذلك في مقابل

[1]- عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 40.

[2]- عبد الغني مغربي، المرجع السابق، ص 92.

[3]- Marcel Mauss, Sociologie et Anthropologie, P.U.F, Paris, 1960, P 276.

[4]- عبد الغني مغربي، المرجع السابق، ص 93.

التجريبيين الذين أعرضوا عن هذا المبدأ «وتتمثل نتيجة هذا تكاثر ما فتيء يزداد لعلوم اجتماعية أطلق عليها إسم "العلوم الاجتماعية الخاصة". وفائدتها، بالطبع، حقيقية غير أنها لا تتحقق إذا تجاهلت هذه العلوم الاجتماعية بعضها البعض كما هو شأنها، مع الأسف في الوقت الراهن»[1]، حيث أصبح كل عالم اجتماع لا يدرس إلا جانبا خاصا من الواقع الاجتماعي ما ساهم في منظور مغربي في تفكك علم الاجتماع.

لقد ابتكر ابن خلدون إذن نظرية جديدة تتصل بالاجتماع البشري حاول بواسطتها الكشف عن أحوال هذا العمران والاجتماع وما يعرض له منذ الخليقة بصورة طبيعية، وما يحصل عليه الإنسان والمجتمع البدوي والمجتمع الحضري في أدوار ترقيه عبر التاريخ حتى يتمكن من فهم أحوال ترقي المجتمع أو تخلفه الذي يمثل جوهر رؤيته الحضارية.

1. 2. العمليات الاجتماعية الأساسية في الفكر السوسيولوجي الخلدوني:

تعتبر هذه العمليات من مقومات الاجتماع الإنساني حتى يتمكن من القيام بالوظائف الضرورية للحفاظ على أي نظام اجتماعي والعمل على نموه وهي:

1. 2. 1. التعاون: الذي يعد السبب الرئيسي في جعل الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، فبالتعاون يحصل الإنسان على قوته للغذاء، ويتمكن من قهر الطبيعة للحصول على الضروري من الطعام لتأمين الحياة، كما يتمكن بفضل التعاون من توفير السلاح للدفاع عن نفسه والآخرين ضد الخطر المحدق بهم، وفي ذلك يذهب ابن خلدون إلى القول بأن: «الإنسان مضطر إلى التعاون مع بني جنسه للحصول على الغذاء الذي يحتاج إليه(...) و مضطر إلى الاستعانة بأبناء جنسه لدفع تعدي الحيوانات عليه، وذلك لأن قدرة الواحد من البشر قاصرة على تحصيل حاجته إلى الغذاء فلابد من اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحصل القوت له و لهم(...) فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة فهو عاجز عن مدافعتها»[2].

---

[1]– عبد الغني مغربي، المرجع السابق، ص 96.

[2]– عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 46.

إن ما يريده ابن خلدون من هذا بالنسبة للعمران هو إيجاد صورة صحيحة لذلك الوضع البشري الذي جرى استقراره في حلة تعاون أثناء اجتماعه للقيام بأعمال كثيرة، والتعاون في العمل الذي أشار إليه ابن خلدون في منظور عبد الله شريط عملية أساسية في لبناء الحضارات، وهو يقوم بالتالي بوظيفة اجتماعية تتمثل في إشراك عدد أكبر من الناس في عملية البناء الحضاري[1].

أما علاقة الإنسان العربي بالعمل فهي علاقة سلبية في نظر عبد الله شريط، فالعرب أبعد الناس على الصنائع، وبالتالي فهم مجتمعات مستهلكة كما هو شأنهم اليوم، فصلة الإنسان العربي بالأرض صلة واهية وارتباطه بالمكان شيء غريب عليه، ومن ثم فلم يدخل في حوار جدي مع البيئة حتى يكون قادرا على البناء بشكل وطيد[2].

1. 2.2. الصراع: أشار بداية ابن خلدون بشكل واضح إلى أن العدوان والظلم البشري يكمنان في الجانب البهيمي من الطبيعة البشرية، ويرى أن البشر يرتكبون الظلم ليس بسبب خطر يهدد بقاءهم، بل بدا هذا العدوان كأنه نتيجة لوجود قابلية لدى البشر للقيام بالظلم على الآخرين بالمعنى الهوبزي للكلمة، فمن أخلاق البشر حسبه الظلم و العدوان، ولقد ذكر في هذا الصدد: «إن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم، وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه لما في الطباع الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض ويمانعه الآخر عنها(...) فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة وهي تؤدي إلى الهرج وسفك الدماء»[3].

لكن الملاحظ أن ابن خلدون عندما تناول ظاهرة الصراع الاجتماعي بين البشر، كان يمهد للحديث عن ضرورة وجود النظام السياسي، بمعنى الملك أو السلطة أو الدولة لحسم هذا الصراع، ويلاحظ مما ذكرناه سابقا في هذا الصدد، أن التنازع أو الصراع الاجتماعي، كما تناوله، عملية لا تتوقف، بل تستمر حتى بعد قيام الدولة وهذا ما تشهد به الدول التي عاشت وانقرضت وخلفت وراءها آثارها.

---

[1]– عبد الله شريط، المرجع السابق، ص 430.

[2]– المرجع نفسه، ص 450.

[3]– عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 47.

1. 3.2. التغير الاجتماعي: يعني التغير بصفة عامة الاختلاف بين حالة جديدة وأخرى قديمة، وحين تضاف كلمة اجتماعي فإنها تعني ما يتعلق بالمجتمع، فيصبح التغير الاجتماعي هو التغير الذي يحدث داخل المجتمع، يعتبر ابن خلدون التغير مرحلة حتمية في تطور المجتمع، فمن أهم سمات المجتمع الإنساني أنه في حالة تغير مستمر.

من خلال نصوص المقدمة نلاحظ أن التغير في منظوره يكون في أحوال البشر وعاداته، والذي يسنده ابن خلدون في الغالب إلى الدولة، وأن السبب في تبدل الأحوال والعوائد هو أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه، فأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة فلابد أن يفزعوا إلى عوائد قبلهم ويأخذوا الكثير منها، وهذا ما أشار إليه في المقدمة بقوله: «ومن الخلط الخفي الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الاعصار ومرور الأيام(...) وذلك لأن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول»[1].

هنا يتكلم ابن خلدون عن التغير الاجتماعي لا عن التطور لأن هذا التغير في الأحوال والعوائد قد يكون متجها إلى الرقي فنسميه تطورا، وقد يكون أيضا إلى الوراء فنسميه تدهورا، وهي نفس الفكرة التي تطرق إليها عبد الغني مغربي ملخصة بعبارة ماكسيم رودانسون (Maxime Rodinson) (1915-2004م) التالية «إن للمجتمعات والثقافات وجودا متقلبا على الدوام، فهي في تدفق مستمر، وأنها تشكل حزمة من الظاهرات المستعارة مستوعبة في أغلب الأحيان، وهي متفككة على الدوام ليعاد تنظيمها خلافا لما كانت عليه»[2]، غير أن هذه الشعوب و الثقافات حسبه تختلف من حيث بنيتها ومن حيث ماضيها إذ أن ما يصلح لمجتمع لا يصلح لجميع المجتمعات الأخرى، وهو الأمر الذي يستوجب ضرورة المقارنة التي قام بها مغربي في

[1]- عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 40.

[2] – Abdallah Laroui, Préface de Maxime Rodinson, L'idéologie Arabe Contemporaine, Essai Critique, François Maspéro, Paris, 1967, P. X.

كتابه الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون بغية التمكن من التحقيق في وظيفة هذا النموذج أو ذاك.

يعالج ابن خلدون في المقدمة "واقعات العمران البشري" أو "أحوال الاجتماع الإنساني" وهي ما يطلق عليها اليوم "الظواهر الاجتماعية" وهذا هو موضوع علم الاجتماع، ولا يعرف ابن خلدون هذه الظواهر الاجتماعية ولا يبين خصائصها كما فعل علماء الاجتماع المحدثين بعده أمثال دوركايم، حيث اكتفى ابن خلدون بالتمثيل لها في المقدمة لتفسير ماهيتها، والظواهر الاجتماعية هي القواعد والاتجاهات العامة والمؤسسات الاجتماعية التي يتخذها أفراد مجتمع ما أساسا لتنظيم شؤونهم الجمعية وتنسيق العلاقات التي تربطهم بعضهم بالبعض، وتنقسم بالطبع هذه الظواهر إلى عدة أقسام، «ولم يترك ابن خلدون أي قسم من هذه الأقسام إلا وتعرض له بالدراسة، فعرض لنظم الحكم وشؤون السياسة وللظواهر الاقتصادية والقضائية والخلقية والجمالية والدينية واللغوية عرض لها في استقرارها وفي تطورها أي من وجهتي النظر الاستاتيكية والديناميكية كما يسميها أوغست كونت»[1].

أما فكرة التطور الاجتماعي نجدها في تناول ابن خلدون للعلاقة بين البداوة والحضارة، وهنا يبرز ابن خلدون أن البدو أقدم من الحضر وأسبق عليه والبادية أصل العمران والأمصار ومدد لها، ثم يؤكد هذا التطور في جانبه الاقتصادي وأن البدو هم المقتصرون على الضروري من أحوال معاشهم وأن الحضر هم المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم ولا شك أن الضروري أقدم من الكمالي وسابق عليه.

2. أسس التصور الديناميكي للمجتمع:

2. 1. العوامل الطبيعية الجغرافية:

إن الطبيعة الجغرافية في منظور ابن خلدون عامل رئيسي في بناء الحضارة وتشكيلها حيث يعتبرها الموجه والمحرك للحياة الاجتماعية، وهذا ما تحدث عنه من خلال ما تناوله في المقدمة بعنوان «في المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء

[1]– زينب محمود الخضيري، المرجع السابق، ص 79.

في ألوان البشر والكثير من أحوالهم»، فيربط ابن خلدون أحوال الناس الجسمية والذهنية باختلاف البيئات الجغرافية، ويرى أن للبيئة الطبيعية تأثير كبير في«المجتمع الإنساني، إذ أن هذا الأخير تحدد طبيعته إلى حد كبير الأرض، وموقعها، ودرجة خصوبتها، ونوع المواد الغذائية التي تنتجها، والمواد الخام التي تقدمها ومناخها، فالطبيعة تضع حدودا للنشاط الإنساني وما يمكن أن يفعله، وهي أيضا تحدد الصفات الجسمانية والسيكولوجية للإنسان، بل وتحدد أيضا نوع حياته الثقافية ولهذا استنتج ابن خلدون أن الحضارة لا يمكن أن توجد إلا في مناطق معينة دون غيرها»[1]، مناقضا بذلك للذين يردون اختلاف البشر في أشكالهم وألوانهم إلى الجنس أو العرق، محاولا إثبات أن هذا الاختلاف إنما يرجع إلى الظواهر الطبيعية المحيطة بالإنسان.

يشير ابن خلدون هنا إلى تنوع الأقاليم، حيث توجد أقاليم تتميز بخصب العيش وهي أقاليم حبتها الطبيعة الأرض والمياه والمناخ فهيأت لها إنتاج الحبوب والحنطة والفواكه، بينما توجد أقاليم أخرى ذات أرض قاحلة لا تنبت زرعا ولاعشبا ويعاني سكانها بالتالي من شظف العيش، فيؤكد إزاء ذلك أن الناس يسعون إلى الابتعاد عن الأماكن الحادة في برودتها وحرارتها، الصعبة في مواجهتها، والقاحلة في تربتها ومياهها إلى الأماكن ذات الإقليم المعتدل جراء «أثر المناخ أو الهواء كما يسميه ابن خلدون على أبدان البشر وعلى أخلاقهم وعلى نشاطهم وبالتالي على الحضارة، إن المناخ المعتدل يجعل الناس معتدلين في كل شيء: أجسامهم وألوان بشرتهم وأمزجتهم وأخلاقهم»[2].

2. 2. العامل الاقتصادي "المعاش":

ألم ابن خلدون في دراساته العمرانية بكثير من الظواهر الاجتماعية، فقد حاول استقصاءها ابتداءا من خشونة البداوة إلى رقة الحضارة، حيث تطرق في بحثه إلى «ضرورة السعي في المعاش، والعمل على تحصيله، واكتساب أسبابه، وما يتضمن هذا من تعاون أو صراع و تقسيم عمل، ويربط بين التغير في نحل العيش وتغير المجتمع

[1]– زينب محمود الخضيري، المرجع السابق، ص 101.

[2]– المرجع نفسه، ص 103.

عامة، وقد جعل للمجتمع الإنساني نموذجين أساسيين، أولهما البداوة ونهايتهما المجتمع الحضري الذي يزول بالترف والتفكك، فيستبدل بجماعة ذات عصبية»[1].

هنا تبرز لنا جليا أهمية الناحية الاقتصادية في الحياة الإنسانية وانتقال العمران من البداوة إلى الحضارة، فكما سبق وذكرنا أن البدو أصل التمدن والتحضر فهو سابق عليهما، ويعتمد ابن خلدون في حكمه هذا على فكرة الضروري في المعاش والكمالي، حيث يتمظهر الضروري من المعاش في مطالب أهل البادية أولا ثم يليه الكمالي والترفي، ولذا فإن غاية البدوي في رأيه تتمثل في التمدن أي السكن في المدن والأمصار وتجاوز الضروري من المعاش إلى الاستجابة للحاجات الكمالية التي تقتضيها أذواق الحياة الحضرية وعوائدها، أما الحضري فإنه «لا يتشوق إلى أحوال البادية إلا لضرورة تدعوه إليها أو لتقصير عن أحوال مدينته»[2].

يرى ابن خلدون أن المعاش هو المقوم الأساسي في انتقال العمران من جيل البداوة إلى جيل الحضارة، ويعرفه بأنه ابتغاء الرزق و السعي في تحصيله، وأن العمل هو السعي في اقتناء المكاسب لينفق ما آتاه الله منها في تحصيل حاجاته، ويعتبر السعي والعمل شرطان لابد منهما لتوفير المعاش حيث يقول ابن خلدون: «اعلم أن الكسب إنما يكون بالسعي في الاقتناء والقصد إلى التحصيل فلابد في الرزق من سعي وعمل ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه»[3]، ويوضح لنا عبد الله شريط أن العمل في منظور ابن خلدون حصيلة لتفاعل اليد مع الفكر وهو يختلف بذلك عن ماركس الذي اعتبر العمل سلوكا برغماتيا[4]، حيث يعطي ابن خلدون السيادة للعقل (الفكر) لا لليد.

والعمل في نظر ابن خلدون ليس ضروريا من أجل سد حاجة اقتصادية فقط بل وسد حاجة ذاتية أيضا يثبت الإنسان فيها أو من خلالها ذاته ووجوده، ولهذا السبب ذهب ابن خلدن للقول بأن الخدمة ليست من المعاش الطبيعي.

---

[1]– فهمي جدعان وآخرون، المرجع السابق، ص 349.

[2]– عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 114.

[3]– المصدر نفسه، ص 680.

[4]– عبد الله شريط، المرجع السابق، ص 427.

هذا وقد صنف ابن خلدون وجوه المعاش إلى طبيعي يرتكز على التجارة والصناعة والفلاحة، وغير طبيعي يعتمد على وجود السلطة والجاه ويتجلى في الإمارة التي تعني كسب الجباية السلطانية والخدمة أو العمل المأجور.

يذهب عبد المجيد مزيان إلى القول بأن مفهوم المعاش أعم من المفهوم المعاصر للاقتصاد، ويعتبره محاولة إبتدائية في سبيل تحديد الحياة الاقتصادية كجزء مهم من علم العمران لشمولية نظرة ابن خلدون للعمران فيقول: «أنه لا يكفي أن يعتبر المعاش الخلدوني نموذجا لكل التفكير الاقتصادي في الإسلام، إذ أنه بالفعل محاولة خاصة في إطار علم جديد هو علم العمران، لم يسبق لها مثيل ولم يتبعها أي مجهود من نوعها في العالم الإسلامي»[1].

إن التفاوت في المستوى الاقتصادي والاجتماعي بين كل من البدو والحضر يرجع في نظر ابن خلدون إلى اختلاف نحلتهم في المعاش، أي إلى اختلاف طرق العمل والإنتاج المعتمدة لدى كل منهما، ومنه فإن هذه الفكرة هي أساس التفرقة بين العمران الحضري والعمران البدوي، لأن الاختلاف بينهما يرجع إلى أسلوب الإنتاج، فالعمران البدوي يعتمد على زراعة الأرض و تربية الحيوانات، بينما العمران الحضري يعتمد على الصناعة والتجارة، البناء واختطاط المنازل باعتبارها من المظاهر الدالة على التحضر والمرتبطة بالترف والدعة، ومتى حقق الناس فائضا من معاشهم انصرف هذا الفائض الذي يطلق عليه ابن خلدون الكمالي إلى ما وراء المعاش وضمنها العلوم والصنائع، فحسبه أن الصنائع والعلوم تأتي متأخرة عن الضروري فهي ضرب من الكماليات لا يلتفت إليها البشر إلا بعد استيفاء الضروريات، أما العمران البدوي فلا يحتاج من الصنائع إلا البسيط خاصة المستعمل في الضروريات من نجار أو حداد، أو خياط، أو حائك، أو جزار، وإن وجدت فهي ليست مقصورة لذاتها (كما توجد في العمران الحضري) وإنما لتأدية أغراض ضرورية.

يحدد عبد المجيد مزيان الكمالي من المعاش بأنه النوع الذي انقطع عن حياة البداوة، وهو طور من أطوار العمران ينقله من حالة البداوة إلى حالة الحضارة صاعدا تدريجيا حتى يدرك التفنن الحضاري والرفاهية، وفي رأيه «ليس الكمالي من المعاش

[1]– عبد المجيد مزيان، المرجع السابق، ص 43.

نوعية واضحة مستقلة بذاتها، وليس لها نموذج اجتماعي تتحدد وتتشخص فيه بوضوح، ولكنه مجرد مفهوم معاشي يستعمله ابن خلدون ليقابل بينه وبين الضروري(...) وإذا أردنا أن نتكلم بلغة معاصرة فلنقل أن نوع الإنتاج هو الذي يحدد النوعية المجتمعية بأجملها»[1].

يوضح لنا عبد المجيد مزيان في هذا المقام المستويات التي يحتوي عليها الكمالي من المعاش ومنها حالة الرفه كحالة وسطى تمثل بذلك بداية الحضارة، وحالة الترف تمثل منهى الحضارة كما يصفها ابن خلدون في بعض الحالات العمرانية والخلقية، ويفرق مزيان بينهما في قوله: «الرفه يدل أحيانا على حالة السعة الاقتصادية، وأحيانا أخرى على وضعية عمرانية دقيقة هي بداية الحضارة إذا نظرنا إلى المجتمع من جهة تطوره، أوهي أحوال الطبقات المتوسطة من أهل المدن بقطع النظر عن التطور من البداوة إلى الحضارة، أما الترف فهو حالة المعاش المتفنن الراقي الذي يصل إليه المتحضرون في منتهى أوجهم الحضاري، بل هو متبوع حتما بانحطاط الأقوام الذي ينتحلونه»[2].

إن حالة الرفه هي الحالة التي تصل إليها كل مجموعة بشرية توفر لها ما يزيد عن حاجاتها العادية، ولا يحصل هذا الزائد في نظر ابن خلدون إلا بشرطين: أولهما الاستقرار التام، وثانيهما التعاون أونقول بلغة عصرية بداية التفنن في توزيع الأعمال، يرى ابن خلدون أن كثرة الأعمال في المجتمعات هي السبب في ازدياد ثروة الأمم، وهكذا فكل الثروات ميتة إن لم يعطها الإنسان قيمتها بالعمل والسعي والفكر[3].

مصدر الثروة حسب ابن خلدون هو كثرة الأعمال البشرية، فكلما ازدادت الأعمال كلما تكاثر الكسب وكلما انتقصت كلما قل الرزق والكسب، ويفرق ابن خلدون كما سبق وذكرنا بين الأعمال الأصلية التي تختص بالمعاش أي بسد الحاجات الضرورية، والأعمال الزائدة التي تختص بالحاجات الكمالية والتي تنعكس بدورها في أحوال الترف والغنى والتأنق في الملبس والمسكن والطعام وعلى الصنائع والصناع

[1]– عبد المجيد مزيان، المرجع السابق، ص 270–272.

[2]– المرجع نفسه، ص 277–278.

[3]– عبد الله شريط، المرجع السابق، ص 436.

فيكثر دخل المصر، أي «التفنن في الترف وأحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والفرش»[1]، غير أن أحوال الأمصار ليست واحدة فما كان عمرانه من الأمصار أكثر وأوفر كان حال أهله في الترف أبلغ من حال المصر الذي دونه على وتيرة واحدة، حيث يتعرض ابن خلدون في هذا المقام إلى ربط مسائل العرض والطلب نفسها بالأحوال الاجتماعية عامة حيث يقول: «إن المصر الكثير العمران يكثر ترفه وتكثر حاجات سكانه من أجل الترف، وتعتاد تلك الحاجات وتنقلب إلى ضرورات وتصير فيه الأعمال كلها مع ذلك عزيزة والمرافق غالية بازدحام الأغراض عليها من أجل الترف»[2].

من خلال أفكار ابن خلدون في المعاش يرى عبد المجيد مزيان أن ابن خلدون هو أول من قرر موضوعية الاقتصاد واستقلاله كموضوع من مواضيع العمران الواسع، ويستدل على رأيه هذا بتبيانه لأهم الاكتشافات الخلدونية الشبيهة حسبه بالقوانين الاقتصادية، ومنها:

- إثبات موضوعية الحياة الاقتصادية، واعتماد منهج أولي لإدراك الواقع الاقتصادي منعزلا أو متصلا مع الواقع الاجتماعي.
- توضيح ابن خلدون لعلاقة الحياة الاقتصادية بالأرض.
- التأكيد بأن العمل الإنساني هو تقريبا جل المعاش، وأنه لا معنى للخيرات الأرضية بدون عمل إنساني، هذا مع تصنيف للأعمال إلى أعمال طبيعية هي الأعمال المنتجة، وغير طبيعية وهي الأعمال التي يعتمد أصحابها على استغلال إنتاج الآخرين.
- إثبات أن الحياة المعاشية تمتد آثارها إلى مختلف النشاطات والميادين المجتمعية الأخرى من سياسة وسلوك أخلاقي وتنظيمات.
- التأكيد بأن الصراع مستمر بين المجموعات العمرانية التي يتباين ويتناقض معاشها[3].

---

[1]- عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 344.

[2]- المصدر نفسه، ص 365.

[3]- عبد المجيد مزيان، المرجع السابق، ص 399-400.

2. 3. العامل السياسي:

إن العصبية كما تطرقنا إليها في تحليلنا تبدو عند ابن خلدون بمثابة المحور الذي تدور حوله معظم الأبحاث الاجتماعية وتتصل به، «ومن ثمة يمكن لنا أن نقول بأن العصبية: هي حالة ذهنية عاطفية تظهر في العلاقات والسلوكات التي تتسم بها مجموعة من البشر في حالة البداوة التي تأخذ بيدها إلى الملك والسلطة، وتبرز مرة أخرى كنتيجة للصراعات التي تظهر في المدينة أو الدولة ولها أطوار تمر بها ومطاف تنتهي إليه»[1]، ولنا أن نتتبعها لتظهر لنا في الأدوار التي تقوم بها أثناء تطور المجتمع من البداوة إلى الحضارة أي من حياة القبيلة إلى الدولة، فتظهر لنا كعنصر أساسي في السياسة.

إن هذا المحرك نفسه يتطور بتطور المجتمع، وبذلك فإن كل دولة عند ابن خلدون تقوم على أساس العصبية وهي القوة الطبيعية التي تدفع في مجال التطور الاجتماعي وطريقه المحتوم إلى تأسيس الدولة في صورة الملك، وعلى حد تعبير ابن عمار الصغير: «إن العصبية تبدو وكأنها العنصر الضروري والكافي للربط بين وجهي العمران في تكونه وتفككه، فالدافع الذي يحول القبيلة من حياة بدوية إلى حياة حضرية ويدفعها إلى ذلك، والعنصر الذي يضمن لها الحياة والحماية والتغلب والسلطة في آخر المطاف إنما هو كامن في العصبية»[2].

إن العصبية في النسق الخلدوني لا توجد في المدن والأمصار، كما توجد في البوادي لأنها تستجيب لميل طبيعي يحمل الناس على أن يلتحموا بعضهم ببعض «لقد كانت هذه العصبية عندما كانت تعيش في البادية(...) جماعة بشرية واحدة مستقلة بأنسابها متميزة بنمط معيشتها، ملتحمة بعلاقات التعاون والتعاضد السائدة فيها، ولكنها عندما حققت غايتها من الملك والدولة وارتمت في أحضان (الحضارة)(...) تفككت وحدتها وانحل كيانها، وانهارت شخصيتها(...) و سقطت دولتها»[3]، ولهذا تكون الحضارة في منظور ابن خلدون مفسدة للعمران مادة وصورة: «ففساد المادة يتمثل في

---

[1]– ابن عمار الصغير، المرجع السابق، ص 41.

[2]– المرجع نفسه، ص 40–41.

[3]– محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 240.

فساد أخلاق أفراد المجتمع، وفساد الصورة يعني فساد الدولة واضمحلالها بعد تفكك العصبية التي أقامتها»[1].

في بادىء الأمر يحمل العمران البدوي دما جديدا ومنعشا، وخصالا ضرورية لتقويم المدينة والدولة (الأسرة، القبيلة، الدولة)، وحينما لا يبقى للدولة ما تتشبث به من القيم والمعايير التي قامت عليها، تفقد ديناميتها وتجمد وتنهار كعمر الأفراد «في طور بداوتهم يتسمون بالخشونة، والشجاعة، والتعصب، مما يدفعهم إلى تأسيس الدولة التي تمثل الطور الحضاري في حياتهم، ويستمرون في مسيرتهم التحضيرية، إلى أن ينغمسوا في قمة الترف الذي هو المؤثر الأول لبداية التدهور: (التفسخ)»[2]، وهو ما يمثل نهاية هذا النمط من الاجتماع البشري والعمران، لكن ليس أي عمران، بل عمران العصبية الحاكمة المؤسسة للدولة.

يبدو الأمر في الأخير وكأن العصبية لا شأن لها بأمر تأسيس الدولة «لأنهم نسوا عهد تمهيد الدولة منذ أولها وطال أمد مرباهم في الحضارة وتعاقبهم فيها جيلا بعد جيل فلا يعرفون ما فعل الله في أول الدولة إنما يدركون أصحاب الدولة وقد استحكمت صبغتهم ووقع التسليم لهم والاستغناء عن العصبية في تمهيد أمرهم، ولا يعرفون كيف كان الأمر من أوله وما لقى أولهم من المتاعب دونه»[3]، ومنه فإن ظهور أي دولة بحاجة إلى انحصار العصبية وفرض سلطتها بالمال إذ تستطيع بواسطتهما نشر الحضارة وتعزيزها غير أن ضعف العصبية والنزعة إلى الكماليات هما مدعاة إلى سقوط هذه الدولة وزوال الحضارة تبعا لذلك.

3. دوافع التغير الاجتماعي نحو الانهيار الحضاري:

إن علم الاجتماع يدرس الظواهر الاجتماعية بهدف معرفة حقيقتها وتحديد القوانين التي تتحكم فيها، وهو ما أكده ابن خلدون بأن المجتمعات البشرية تسير وتمضي وفق قوانين محددة وهذه القوانين تسمح بقدر من التنبؤ بالمستقبل، و«أن

---

[1]– جميل موسى النجار، الحضارة– الثقافة– المدنية (أبعاد المفهوم ووشائحه مع الفكر التاريخي)، مجلة كلية المأمون الجامعة، العدد 11، بغداد، العراق، 2005م، ص 153.

[2]– الأخضر شريط، فكرة الحضارة عند ابن خلدون في الميزان، مجلة المعيار، العدد 38، الجزائر، 1970م، ص 449–450.

[3]– عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 143.

الظاهرة الاجتماعية لا تستقر على حالة واحدة فهي في تطور وتحرك مستمرين ولها حتمية فهي تبدأ يافعة وتزدهر وتكبر ثم تهرم وتفنى»[1]، وهو ما جعل ابن خلدون يفكر مليا في أسباب التغير الاجتماعي والبحث عن عوامل الهرم والتدهور علنا نستفيد منها حتى لا نقع في حتمية الهرم والفناء ومن بين هذه العوامل:

3. 1. الترف:

يعتبر عامل الثروة والترف والمال من المعالم الأساسية في انتقال المجتمعات الإنسانية من طور البداوة إلى طور الحضارة ومؤهلا لها للانتقال في النشاط الاقتصادي من الزراعي والرعوي إلى الصناعي والتجاري، وتعتبر في الوقت ذاته مؤشرات هامة في التغير العمراني وبالتحديد في الانهيار الاجتماعي والتدهور الحضاري من منظور ابن خلدون.

يعد الترف في نظر ابن خلدون من العوامل الأساسية في ضعف الدولة والتي تعجل بانهيارها وضياع الملك مثلما كان عامل قوة لها في أولها، «فبين الترف والدعة والسكون، وبين سريان الهرم في الدولة ومصيرها إلى الفناء، علاقة طردية أكيدة، يرسمها ابن خلدون بالقانون القاضي بأنه على قدر الترف والنعيم يكون الإشراف على الفناء»[2].

3. 1.1. معنى الترف:

المعنى الذي يعطيه ابن خلدون للترف لا يخرج عن المعنى المتعارف عليه والمتداول في اللغة العربية قديما وحديثا، والذي يدل على التنعم بمتع الحياة الدنيا وخيراتها وزينتها من مأكل وملبس وأثاث ومركب أو السيارات ومفروشات وغيرها، فالترف عنده يدل على تجاوز ضرورات العيش وخشونته إلى نوافله وكمالياته ورقته وزينته وخصبه، كما يعني النزوع إلى رقة الأحوال في المطاعم والملابس والفرش والأواني وغيرها.

---

[1]– ابن عمار الصغير، المرجع السابق، ص 75–76.

[2]– صائب عبد الحميد، فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي (دراسة مقارنة بالمدارس الغربية الحديثة)، ط1، دار الهادي، بيروت، لبنان، 2007م، ص 147.

إن الترف في الفكر الخلدوني من طبيعة الملك، بمعنى أن الترف لا يكون في طور العصبية الذي هو طور بناء الدولة وطلب الملك، وإنما يسود الترف وينتشر حين تنشأ الدولة ويحصل الملك أي في طور الحضارة حيث يقول ابن خلدون: «وذلك أن الأمة إذا تغلبت وملكت ما بأيدي أهل الملك قبلها كثر رياشها ونعمتها فتكثر عوائدهم، ويتجاوزون ضرورات العيش وخشونته إلى نوافله ورقته وزينته، ويذهبون إلى اتباع من قبلهم في عوائدهم وأحوالهم، وتصير لتلك النوافل عوائد ضرورية في تحصيلها»[1].

هذا ويرى عبد المجيد مزيان أنه يمكن تحديد الترف تحديدا دقيقا من خلال أحوال و سلوكات عمرانية هي:

- الطبقة المترفة هي الطبقة العليا من المجتمع الحضري، وتشمل أهل الدولة، وموظفوهم، وكبار التجار والصناع.
- جوهر الترف يكمن في الجباية عند أصحاب الدولة، وفي التجارة من حيث المهن.
- يتصف سلوك المترفين بالتنوع والتأنق واستعمال الخدم.
- اقتناء اللباس الفاخر وتغييره بتطور الدول والأحوال، واستيراده من الدول المتخصصة في صناعات النسيج.
- ويعتبر التفنن في البناء أعلى مستوى في الترف، وغايته بناء القصور الأنيقة والواسعة[2].

3. 2.1. دور الترف في الانهيار الاقتصادي:

إن الترف يدل على الإفراط في التأنق والملبس والمسكن والأثاث والمركب وبذلك فهو يتضمن معنى الإسراف والتبذير، الترف يأتي في مقابل الشظف الذي يدل على التقشف وخشونة العيش والاكتفاء بالضروري من المعاش، حيث يتحول المال إلى غاية في ذاته، وينفق في أنواع الملذات وتلبية أصناف الشهوات من مأكل وملابس ومراكب وغيرها، تكمن خطورة الترف في تحول الكماليات إلى ضروريات، وانتشار الكسل والخمول والدعة التي تبطئ الحركة الاجتماعية شيئا فشيئا إلى أن تتوقف، ويشرح ذلك

[1]– عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 168.

[2]– عبد المجيد مزيان، المرجع السابق، ص 279–280.

ابن خلدون في قوله: «فإذا حصل الملك أقصروا عن المتاعب التي كانوا يتكلفونها في طلبه وآثروا الراحة والسكون والدعة، ورجعوا إلى تحصيل ثمرات الملك من المباني والمساكن والملابس، فيبنون القصور، ويجرون الميا، و يغرسون الرياض، ويستمتعون بأحوال الدنيا، ويؤثرون الراحة على المتاعب»[1].

بهذه السلوكات يؤدي الترف إلى كساد السوق وضعف العمل وقلة الإنتاج فتتحلل الدولة، ويضعف عمرانها، حيث يقول ابن خلدون في هذا: «ثم لا يزال الترف يزيد والخرج بسببه يكثر، والحاجة إلى أموال الناس تشتد، ونطاق الدولة (سلطتها) بذلك تزيد إلى أن تنمحي دائرتها ويذهب رسمها ويغلبها طالبها، الله أعلم»[2].

3. 3.1. دور الترف في الفساد الأخلاقي:

الترف وضعية معاشية يتوفر فيها للطبقات العليا وسائل المتعة المادية التي تفوق التوفير المحتمل للمستقبل أو التمويل على حد التعبير الخلدوني، وتبلغ مستوى الإسراف والتبذير كما تسميه الأخلاق الإسلامية، وسلوك المجتمعات الإستهلاكية كما تسميه أخلاقنا المعاصرة، أما وقد آلت الحضارة إلى رفاهية البعض على حساب الأخرين فالوضعية تستدعي تدخل المعايير الأخلاقية، وينبه عبد المجيد مزيان: «أن الترف الذي يستحق الاهتمام والتحليل هو الترف الخاص برجال الدولة، لأن التطورات تجري عليهم بالخصوص، وأما الطبقات الأخرى من الناس مثل التجار والصناع فإنهم يعرفون بعض التحولات بمناسبة انتقال الدولة من جيل إلى جيل»[3].

قد لا يخفى علينا أن الانغماس في النعيم مفسدة للأخلاق ويجري ذلك على المجتمعات كما يجري على الأفراد، ويقول ابن خلدون: «فالترف مفسدة للخلق بما يحصل في النفس من ألوان الشر والسفسفة وعوائدها(...) فتذهب منهم خلال الخير التي كانت علامة على الملك و دليلا عليه، ويتصفون بما يناقضها من خلال الشر، فتكون علامة على الإدبار والانقراض بما جعل الله من ذلك في خليقته، وتأخذ الدولة

---

[1]– عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 168.

[2]– المصدر نفسه، ص 513– 514.

[3]– عبد المجيد مزيان، المرجع السابق، ص 286.

مبادئ العطب وتتضعضع أحوالها وتنزل بها أمراض مزمنة من الهرم إلى أن يقضى عليها»[1].

يؤكد ابن خلدون بأن الترف يقضي على أخلاق الفضيلة والخير التي هي أساس بناء الحضارة، وتحل محلها أخلاق الرذيلة والشر التي هي السبب في أفول الدولة وانهيارها، والظلم هو من أهم الرذائل مؤذن بخراب العمران، ومن هنا يتضح مدى اهتمام ابن خلدون بالأخلاق كضرورة لتماسك الملك واستمرار وجوده الحضاري، فكلما تحضرت الأمم تفشى بينها الترف، الأمر الذي يؤدي إلى تبدل في القيم حيث يظهر نموذج من القيم تعجل بسقوط الحضارة لتترك مكانها لحضارة ناشئة وهكذا دواليك.

3. 2. ولع المغلوب والاقتداء بالغالب:

يعلل ابن خلدون ولع المغلوب بتقليد الغالب أن النفس الإنسانية تعتمد الكمال فيمن غلبها، ومن ثم تقتدي به في أحواله، وتتشبه به في الملبس والمركب والسلاح وسائر الأحوال، كما يعلل ابن خلدون تشبه الأبناء بآبائهم بنفس المعيار، لأنهم يعتقدون الكمال فيهم، ويضرب لنا مثلا بأهل الأندلس على زمانه، وأنهم كانوا يتشبهون بالجلالقة الغالبين في ملابسهم وشاراتهم والكثير من عوائدهم وأحوالهم حتى في رسم التماثيل في الجدران، حتى يستشعر من ذلك الناظر بعين الحكمة أنه من علامات الاستيلاء، ويرتب ابن خلدون نتيجة أخرى ترتبط بالعلاقة بين الغالب والمغلوب مؤداها أن الأمة إذا ما غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء.

3. 3. انتشار الظلم وانتهاك الحقوق والحريات:

إن الحاكم يعرض عن مشاورة أهل الشورى من حاشيته وأهل عصبيته، ويحصل ذلك في الطور الثاني فينقلب الملك من العدل ومشاركة أهل العصبية في الحكم إلى الاستبداد به، لأن «الملك منصب شريف ملذوذ، يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية فيقع فيه التنافس غالبا، وقل أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه فتقع المنافسة وتفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة»[2]، ويحتاج الملك إلى زيادة أرزاق الجند ويكثر في أعطياتهم فيزيد الترف ويكثر التبذير، وما يقوم به

[1]– عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 170.

[2]– المصدر نفسه، ص 247.

الملك من زيادة في الضرائب الكثيرة على التجار والحرفيين والصناع والمزارعين ويفرض عليهم دفعها لمدارة جنده بالمال وهؤلاء طبقة غير منتجة، يؤدي ذلك إلى اشتداد الظلم على الناس فيضعف العمران، بما يؤدي إلى ضعف الدولة وبالتالي سقوطها حيث يقول ابن خلدون: «والظلم مؤذن بخراب العمران»[1]، وللظلم عند ابن خلدون معنى شامل لكل تعدي من السلطة الحاكمة «كل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقا لم يفرضه الشرع فقد ظلمه(...) ووبال ذلك عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها، لإذهابه الآمال من أهله»[2].

لقد انتقد عبد الله شريط ابن خلدون في عدم استشهاده بعمر بن عبد العزيز ليعزز وجهة نظره العمرانية في قوله: «كيف أن عمر بن عبد العزيز عندما حذف كل أنواع الضرائب الوائدة واقتصر على ما يسمح به القانون وحده لم ينقص ذلك شيئا من أموال الدولة بل تضاعف دخلها كما تضاعفت ثروة المجتمع بشكل لم يعرفه مجتمع آخر في التاريخ وهو عدم وجود فقير واحد تحل فيه الصدقة»[3]، وهكذا كانت المشكلة المالية المنحرفة في معظم دول المجتمعات الإسلامية الطاحونة الملعونة التي هشمت عظام الدولة العربية وبالتالي المجتمع والتاريخ العربي وحضارتهما، ولاريب أن ما عرفته الكثير من مجتمعاتنا العربية في عصرنا مما يسمى بالربيع العربي يمكن اعتباره نموذجا لحركة تدمير المجتمع وخراب العمران.

انطلاقا من هذا نتطرق لما ذكره الباحث سعد الدين ابراهيم أن الرئيس الأمريكي رونالد ريغان (Ronald Reagan) في الفترة الممتدة ما بين (1981-1989م) وهو يعرض برنامجه الاقتصادي على الشعب الأمريكي عام 1983م، استشهد بابن خلدون الذي قال أن كثرة الضرائب الفادحة تصرف المواطنين عن الإنتاج والاستثمار الذي يستفيد منه البلد وتدفعهم إلى كنز أموالهم، بما يعود بالضرر على الاقتصاد الوطني[4]، «أي يقع انفصال بين أجزاء المجتمع، وتتكون بذلك الطبقات المتباعدة فيقع إفراط

---

[1]- عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 262.

[2]- المصدر نفسه، ص 510.

[3]- عبد الله شريط، المرجع السابق، ص 336.

[4]- أحمد صبحي منصور، مقدمة ابن خلدون (دراسة أصولية تاريخية)، تقديم: سعد الدين إبراهيم، مركز ابن خلدون و دار الأمين للنشر، 1998م، ص6.

وتفريط، هذا يزداد غنى وذلك يزداد فقرا. فيحدث التباين بين أجزاء المجتمع»[1]، بين طبقة غنية تكدس الأموال فقط بلا انتاج وطبقة فقيرة تكتنز الأموال خوف الهلاك في مجتمع، وهو ما نلمسه في قول ابن خلدون بأنه: «لا يفي دخلهم بخرجهم، فالفقير منهم يهلك والمترف يستغرق عطاءه بترفه»[2].

من هنا ندرك كيف استطاعت السياسة في الغرب الاستفادة حقا من أفكار هذا العبقري بينما لم تتحقق فعاليتها في العالم الإسلامي، تماما مثلما قال مالك بن نبي: «والحق أن الاقتصاد في الغرب قد صار منذ قرون خلت ركيزة أساسية للحياة الاجتماعية، وقانونا جوهريا لتنظيمها، أما في الشرق فقد ظل على العكس من ذلك في مرحلة الاقتصاد الطبيعي غير المنظم، حتى أن النظرية الوحيدة التي تناولت تأثير العوامل الاقتصادية في التاريخ –وهي نظرية ابن خلدون– قد ظلت حروفا ميتة في الثقافة الإسلامية، حتى نهاية القرن الأخير»[3].

[1]– ابن عمار الصغير، المرجع السابق، ص 94.

[2]– عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 168.

[3]– مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية، تر: عبد الصبور شاهين، ط3، دار الفكر، دمشق، 1992م، ص 159.

استنتاج:

تمتاز أفكار ابن خلدون بالشمولية حيث تمزج بين جوانب المعرفة الإنسانية مزجا كاملا، وتنطلق من الرؤية العضوية المترابطة للإنسان لتطبيقها على المجتمعات، فترى في الحضارة كائنا حيا يشبه الكائنات الحية العضوية.

إن الرؤية الحضارية لابن خلدون في تفسير التاريخ مبنية على أساس الدولة التي تمر بمراحل معينة ثم تهرم و تنتهي على يد عصبية قوية تؤسس دولة جديدة على أنقاضها في عملية تعاقب دوري حضاري لحركة التاريخ.

إن حديث ابن خلدون عن هرم الدولة وانهيارها، بسبب سيادة الأخلاق غير الفاضلة فيها، يؤكد هويته الإسلامية أنه لا يهمل الأبعاد الأخلاقية والقيمية، ومن ذلك أيضا حديثه عن الظلم، وتكليف الأعمال ثم حديثه عن المذمومات والرذائل.

إن موضوع التاريخ هو تاريخ الاجتماع أو بالأحرى العمران كما هو وارد في الاصطلاح الخلدوني، ومنه فإن المنهج التاريخي في الفكر الخلدوني محصور في رصد تاريخ المجتمعات كما كانت فعلا، بطريقة علمية، تكشف قوانين حركتها الداخلية، التي تسير في نشأتها وتطورها، ومختلف أحوالها، حسب قوانين ثابتة مطردة.

إن الدراسات المعاصرة حول الفكر الخلدوني لم تقتصر على توضيح سنن السقوط والنهوض أو القوانين التي تخضع لها المجتمعات كما طرحها ابن خلدون، ولا على قراءة الماضي واستيعاب الحاضر فحسب، بل تجاوزت هذا إلى طرح رؤى مستقبلية لتحقيق التقدم الإنساني والاجتماعي تثبت راهنية الفكر الخلدوني في الفكر الإسلامي المعاصر من جميع نواحي الفكر سواء تاريخيا أو اجتماعيا أو اقتصاديا أو سياسيا أو تربويا وثقافيا .

الفصل الثالث

تمهيد

إن الواقع الأليم للعجز الذي ألّم بالأمة الإسلامية وتخلفها مقارنة بأحوال الدول الأخرى المتقدمة صناعيا وما خلقته تلك الفجوة الحضارية بيننا وبين غيرنا من تصدع في وجدان الأمة من شعور بالهزيمة نظرا إلى الذات من جهة، والانبهار بالانتصارات العلمية بالنظر إلى الآخر من جهة أخرى، جعل من المفكر الإيراني علي شريعتي نموذجا غير تقليدي لما هو مألوف في الفكر الإسلامي المعاصر.

لقد تخصص علي شريعتي في دراسة العلوم الإنسانية والاجتماعية اللتان تعتبرا جناحا النهضة، واهتم أكثر بعلمي التاريخ والاجتماع إذ كانت له رؤية حضارية خاصة بهما محاولة منه لربط موضوعاتهما براهن مشكلات الفكر الإسلامي المعاصر حتى يؤديان دورهما الحضاري ووظيفتهما التنموية، كون المعرفة السوسيولوجية حسبه تكمن في جوهر الالتزام بقضايا وهموم المجتمع فهي ذات رؤية حضارية للمجتمع تعمل على تغييره بقدر ما هي نشاط معرفي في الوقت نفسه، حيث ساهم علي شريعتي في استعادة الساحة الإيرانية لثوابتها الحضارية التي عملت القوى الرجعية والعلمانية وكذلك نظام الشاه على تغييبها وتشويه سمعة الدين كونه يتعارض مع التجديد والعصرنة بمشروعه التجديدي والنهضوي الحضاري في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وهو ما سنتعرف عليه في هذا الفصل من خلال معالم رؤيته الحضارية لكل من علمي التاريخ والاجتماع.

- المبحث الأول:

الرؤية الحضارية من منظور علي شريعتي

1. عامل النهضة الحضارية حسب علي شريعتي:

لقد أسس علي شريعتي* Ali Shariati (1933-1977م) لرؤيته الحضارية من خلال مفاهيم الإيقاظ، والثورة والنهضة، والتغيير حيث استخدمها استخداما لا يخرج عن معناها العام، لكن ضمن سياق فكري خاص به يؤسسه على تحليلات نفسية واجتماعية من أجل نهضة أصيلة تعيد للعالم الإسلامي كرامته المهدورة وتحدد هويته الحضارية الإسلامية وعلاقته بالآخر، وذلك انطلاقا من «الإنسان» الذي يعتبره المحرك الأساسي للحضارة و النهضة و عامل التغيير فيهما.

هنا يتبادر إلى أذهاننا التساؤل حول حقيقة الإنسان و ماهيته حتى ندرك سمات الإنسان الحقيقي في منظور علي شريعتي؟.

نبه شريعتي إلى الاختلاف في مفهوم الإنسان باختلاف النظريات العلمية ورؤى المدارس الفلسفية والعقائد الدينية المتنوعة حيث يقول في كتابه «الإنسان و الإسلام» إن: «الإنسان مجهول اليوم أكثر من أي وقت مضى»[1]، وذلك لأن المفكرين لم يتفقوا على مفهوم واحد للإنسان كونه الجسم العضوي المادي الذي شرحه البيولوجيون، ومجموعة من الخلايا والعصارات الغددية التي درس الفيزيولوجيون قوانينها العضوية، والشعور الذي لاحظه علماء النفس والشخصية التي أظهر التأمل الباطني لكل إنسان أنها كامنة في أعماق ذاته، وهو ما أشار إليه كاريل ألكسيس Carrel Alexis (1873-1944م) في كتابه "الإنسان ذلك المجهول" بأنه: «لا توجد أي طريقة لفهمه

*- علي شريعتي: مفكر وعالم ومناضل سياسي إيراني الأصل، تحصل على شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع وتاريخ الأديان من جامعة السوربون الفرنسية، حياته مليئة بالنشاط العلمي والديني والسياسي والإصلاحي (انظر: عبد الرزاق الجبران، علي شريعتي وتجديد الفكر الديني (بين العودة إلى الذات و بناء الأيديولوجية)، ط1، دار الأمير للثقافة و العلوم، بيروت، لبنان، 2002م، ص 91-109).

[1]- علي شريعتي، الإنسان والإسلام، تر : عباس الترجمان، مرا: حسين علي شعيب، ط1، دار الأمير للثقافة و العلوم، بيروت، لبنان، 2006م، ص 144.

في مجموعه أو في أجزائه في وقت واحد، كما لا توجد طريقة لفهم علاقاته بالعالم الخارجي، إننا استطعنا أن نفهم جوانب معينة فقط من أنفسنا(...) إننا لا نفهم الإنسان ككل(...) إننا نعرفه على أنه مكون من أجزاء مختلفة، وحتى هذه الأجزاء ابتدعتها وسائلنا»[1]، أي أننا نفهم الإنسان من خلال ما تمكننا وسائلنا الخاصة من بلوغه ومعرفته وهي معرفة غير كافية حسب شريعتي في «هذا الوقت الذي ابتعد فيه الإنسان عن نفسه ونسيها بقدر ما اهتم بالعالم الخارجي عن نفسه، وتقدم فيه»[2].

يرى شريعتي أن الإنسان ذو نوعين، أحدهما الإنسان الذي درسه البيولوجي والفيزيائي وهو النوع الخاص له مميزات مشتركة بين جميع أفراده، أما الإنسان بمعناه الثاني فهو الذي تطرق إليه الشاعر والفيلسوف وتعامل معه الدين وله مميزات استثنائية وهي مميزات سامية بمثابة المميزات النموذجية التي يجب أن يحصل عليها، ولأنها حسب شريعتي السبب في أن يكون كل فرد من أفراد النوع البشري «إنسانا» بمقدار معين[3] وباستطاعته إرساء معالم النهضة الحضارية.

يوضح شريعتي مميزات الإنسان الذي يقوم بعملية التغيير الحضاري وبصناعة المجد النهضوي بأنه الإنسان المتحرر من السنن القديمة ومن التبعية والتقاليد، والمتميز بالوعي و حرية الاختيار والإبداع فبالمقدار الذي يصل كل منا إلى مرحلة الوعي حيث يعي نفسه والعالم الخارجي، ثم إلى المرحلة التي يتمكن فيها من الاختيار في الواقع والتمرد والعصيان على الطبيعة أو على النظام الحاكم عليه أو على حاجاته البدنية و النفسية أو الطبيعية والغريزية، ثم يصل إلى المرحلة التي يتمكن فيها من إبداع الشيء الذي لم تبدعه الطبيعة و لم تمتلكه يكون كل منا إنسانا.

---

[1]– كاريل ألكسيس، الإنسان ذلك المجهول، تر: شفيق أسعد فريد، ط1، مؤسسة المعارف، بيروت، لبنان، 1974م، ص 16–17.

[2]– علي شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، تر: عباس الترجمان، تح: محمد حسين بزي، ط1، دار الأمير للثقافة و العلوم، بيروت، لبنان، 2008م، ص 53.

[3]– علي شريعتي، الإنسان والإسلام، المصدر السابق، ص 146–151.

2. سجون الإنسان وآليات التحرر منها:

إن الإنسان في فكر شريعتي لا يكون إنسانا إلا إذا تميز بالحرية و الاختيار والإبداع غير أن هذه المميزات والسمات الجوهرية التي تعبر عن إنسانيته وقعت أسيرة سجون أربعة يؤمن بها في اعتقاداته، وفي هذا المقام يذكر شريعتي: «أن الأفكار والمعتقدات بالحد التي تلبي فيه كثيرا من حاجات الإنسان وتعطيه وعيا نسبيا وتعطي المجتمع البشري تكاملا وقدرة، فهي تنسي الإنسان نفسه وهذه الكارثة عظيمة»[1].

إن الإنسان الذي يحدث التغيير في منظور علي شريعتي لن يكون جديرا ببناء النهضة إلا إذا تخلص من سجون أربعة حيث يقول: «إن أصل بحثي هو أن الإنسان محكوم لأربع، الإنسان حبيس سجون أربعة(...) ويمكنه أن يكون إنسانا بالمعنى الواقعي للإنسان عندما يتحرر من هذه السجون الأربعة»[2]، التي من شأنها أن تحد من حريته و تفرده، وتتجلى هذه السجون في:

- **السجن الأول:**

سجن الطبيعة

يذكر شريعتي أن الإنسان قد أصبح أسير سجن الطبيعة بعد اضمحلال روح القرون الوسطى و انهيار جبر المشيئة الإلهية إلى جبر من نوع آخر أُحلت فيه الطبيعة والمادة محل الله في ظل انتشار المذهب المادي (Matérialism) والمذهب الطبيعي (Naturalism) اللذان يشتركان في معارضة كل ما فوق الطبيعة واستبعاد كل مؤثر يتجاوز حدودها.

يرى أصحاب المذهب الطبيعي أن الإنسان مصنوع من طرف الطبيعة ومسجون في حدود إمكانياتها، بينما تعتبر "المادية" جنس الإنسان وذاته من جنس المادة وذاتها، وبهذا تحبس وتسجن الإنسان في إطار التكامل المحدود في كينونة المادة ويقول سارتر في هذا المقام «عندما حذفنا الإله، أصبحنا مضطرين أن نضع الإنسان في المادة وفي الطبيعة أو الطبيعة المادية، ونجعل له مكانا فيها»[3]، وهو الشكل الذي نكون فيه قد

---

[1]– علي شريعتي، الإنسان والإسلام، المصدر السابق، ص 162.

[2]– المصدر نفسه، ص145.

[3]– المصدر نفسه، ص 164.

ضحينا بالإنسان وكينونته، وما تحرر الإنسان من جبر الطبيعة وتأثير قوانينها حسب شريعتي إلا بالعلم والتكنولوجيا لكي يسيطر عليها ويجسد صفاته كإنسان بأنه واع وصاحب إرادة ومالك للحرية وقادر على الإبداع.

ومعنى ذلك أنه بواسطة الإبداع والفن والعلم والصناعة والتكنولوجيا يتحكم الإنسان في الطبيعة ويخضعها لإرادته وذلك من خلال الاستفادة من منتجاتها ليقوم بعملية الإبداع الفني للأشياء التي لم تكن موجودة في الطبيعة، ويقدم لنا شريعتي مثالا على الإنسان في صحراء إفريقيا بأنه يستطيع أن يتجاوز جبر الطبيعة ويمنح لنفسه الظروف الملائمة ويعيش فيها كما يعيش الأمريكي، أي أن الفهم الجيد الطبيعة يمكن الإنسان من الخروج من حيزها وذلك من طريق فهم القوانين السائدة فيها وتجاوزها بواسطة العلم.

- **السجن الثاني:**

سجن التاريخ

يؤمن علي شريعتي بجبرية التاريخ وحتميته حيث يترعرع الإنسان في محيط صنعه التاريخ واصطفاه، وتكون إرادته مقيدة وكيانه أسير هذا التاريخ وسجينه، وذلك من خلال قوله: «إن الإنسان(...) عبارة عن بضاعة صنعت بواسطة التاريخ، كيف؟ كما اقتضاه تاريخه هو(...) وأنا الذي ولدت في نهاية هذا التاريخ، لي مميزات أعطانيها تاريخي، وبحيث لو كنت موجودا في نهاية تاريخ الثورة الفرنسية العظيمة، عصر النهضة، القرون الوسطى، أو في عصر الغرب اليوم، بدلا من وجودي الآن في نهاية تاريخ إيران والإسلام، لكانت لي لغة أخرى، شعور آخر، أخلاق وأساليب أخرى»[1]، ويعطي مثالا على ذلك باللغة كون اللغة الفارسية التي يتكلم بها ليس هو من اخترعها بل التاريخ أوجدها فيه، أي أن تاريخنا هو الذي جبر علينا لغتنا وديننا وهويتنا، بمثل ما تمنحنا الطبيعة لون الجلد ولم نختره بإرادتنا، كذلك فإن لون روحنا يمنحه التاريخ لنا ولم نختره كما نريد نحن.

[1]- علي شريعتي، الإنسان والإسلام، المصدر السابق، ص 169.

التخلص من سجن التاريخ لا يكون إلا بالكشف عن حركة التاريخ وقوانينها الجبرية وكيفية تأثيرها في بناء الإنسان الفكري والإرادي والشعوري والأخلاقي، ومن ثمة تجنبها و هو ما يعرف حسب شريعتي بالتمرد على التاريخ و التحرر من أسره.

- **السجن الثالث:**

سجن المجتمع ونظامه

يختص هذا الجبر بالوضع السوسيولوجي للإنسان الخاضع فيه لسيطرة النظام الاجتماعي حيث يخضع للعلاقات الطبقية والقوانين الرسمية السائدة في مجتمعه الذي يكسبه خصوصياته ولا يتغير إلا بفعل التحول الاجتماعي المحيط به يقول شريعتي: «فعلى قدر ما يتدخل المجتمع "دون علمي" في بناء ذاتي، ولم أتمكن أن أسلك سلوكا مغايرا لذلك فأنا سجين ذلك المجتمع»[1]، أي أن المجتمع هو الذي يصنع الفرد الإنساني إجبارا، ومنه فالمجتمع هو الذي يختار ويقرر مميزات وخصائص الإنسان، ويقدم لنا شريعتي أمثلة كالدين واللغة، أي أن المجتمع هو الذي يكون كينونته وشخصيته.

سواء من خلال النظم المفروضة أو العادات والتقاليد التي يقيدنا بها المجتمع، ويقدم لنا مثالا أن الفرد إذا كان سخيا غيورا متحمسا فهذا يدل على أن المحيط إقطاعي، وإذا كان الفرد فرسا متهورا فإن هذا يدل على أن محيطه قبلي، ويضيف قائلا: «صحيح أن الطبيعة لها أثر فينا ولكنه ليس بالكثير، وصحيح أن التاريخ له أثر في الإنسان وبنائه لكن ليس بذلك المقدار، الذي يصنعني في الواقع، هو المحيط الاجتماعي والنظام الاجتماعي الحاكم علي»[2].

إن التحرر من هذا الجبر يكون في نظر علي شريعتي من خلال نظرية ثورية لا يكون فيها المجتمع سجنا لنا بل يصبح من صنع أيدينا بالقدر الذي يتسع فيه علم الاجتماع، ويكشف فيه عن العلاقات والنظم الاجتماعية، ويحصل فيه على الوعي الاجتماعي.

---

[1]– علي شريعتي، الإنسان والتاريخ، تر: خليل علي، تح: محمد حسين بزي، ط1، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، لبنان، 2006م، ص 90.

[2]– علي شريعتي، الإنسان والإسلام، المصدر السابق، 170.

- **السجن الرابع:**

سجن النفس

هو جبر باطني يقع فيه إنسان العصر أسير نفسه بعد أن تحرر من السجون الثلاثة الأولى و سيطر عليها بفضل العلم غير أنه يقف مسلح عاجز أمام سجن الذات كونها جزءا منه تتصف بالأنانية وحب النفس، وهو ما عبر عنه بقوله: «(...) بل هو سجن أحمله معي،لهذا فإن وعي ومعرفة هذا السجن أكثر إشكالا من الجميع، السجن والسجين هنا واحد، والمرض والمريض أصبحا واحدا، ولهذا فإن الشفاء من هذا المرض أمر صعب»[1].

يشير شريعتي إلى أن تطويع هذا السجن يكون بالحب الذي يجعلنا خارج نطاق العقل والمنطق «ولا أعني الحب الصوفي والعرفاني وأمثالهما التي هي سجون أخرى، الحب بهذا المعنى قوة قادرة أسمى من العقل الحاسب المصلحي، يجب أن تكون في ذاتي أنا الإنسان في داخل فطرتي، تفجرني و تثيرني على نفسي(...) يجب أن يكون التمرد من الداخل لأن السجن الرابع جزء باطني يجب أن أنفجر من الداخل، يجب أن ألتهب»[2].

هنا نتطرق إلى مصطلح التهاب لماذا اختاره شريعتي بالتحديد دون مصطلح آخر؟ لأن الموضوع غير منطقي حسبه حيث يضحي الإنسان بكل شيء من أجل هدف و غاية دون طلب مكافئة، ويضحي بجميع المنافع وحتى بحياته من أجل وجود الغير، يحارب الأنانية ويختار التضحية من أجل النهوض والتغيير متجاوزا مصالحه الخاصة إلى وعي متقدم يحقق فيه ذاته بإنكارها.

إن تمرد الإنسان على نفسه و تخلصه «من السجن الرابع، سجن الذات، يوجب التسلح بالعقيدة لا بالعلم»[3]، حيث يعتبرها شريعتي وسيلة تضمن جذرية التحرر ودوامه وهو الأقرب إلى الفطرة السليمة أي إلى الدين الصحيح.

---

[1]- علي شريعتي، الإنسان والإسلام، المصدر السابق، ص 187.

[2]- المصدر نفسه، ص 191.

[3]- علي شريعتي، الإنسان والتاريخ، المصدر السابق، ص 99.

مما تقدم نلاحظ أن شريعتي لا ينكر تأثير المذهب الاجتماعي أو المذهب المادي والطبيعي أو المذهب التاريخي على الإنسان، بل أراد فقط من خلال انتقاده لهذه المذاهب أن يثبت بأن الإنسان على طول صيرورة تكامله، وعلى طول انتقاله من كينونته البشرية إلى صيرورته إنسانا سيتمكن من التحرر والتخلص من هذه السجون الأربعة ويحقق كينونته كإنسان حيث يقول: «أن ذلك الإنسان المحرر المبدع والمختار الواعي يتحرر بالعلم من سجن الطبيعة، وبالعلم يتحرر من سجن التاريخ، وبعلم الاجتماع يتحرر من سجن النظام الاجتماعي، ولكنه يتحرر من السجن الرابع بواسطة الحب، بواسطة الدين»[1].

3. سبل النهضة الحضارية في الفكر الإسلامي المعاصر:

3. 1. البناء الثوري للذات:

إن تحرر الإنسان من أنواع الجبر التي ذكرناها يؤهله لبناء ذاته وأن يساهم في تغيير نفسه بالعمل في حقل ذاته إلى الإنسان الذي يريد، إذ أن بناء الذات في نظر شريعتي هو «إعدادها ثوريا في صورة أصل وأصالة وهدف أي أن يوهب الجوهر الوجودي للذات تكامله، وذلك التكامل يستتبع الاشتراك في القدر الشعبي الذي يستجوبه تكاملنا وإنسانيتنا»[2]، ومن هنا فإن بناء الذات حسب شريعتي واقع علمي عيني شأنه شأن بناء المجتمع وبناء الطبيعة، ويزيد عليه في أنه رسالة إنسانية تحرر الذات من قيود الطبيعة المادية الضيقة، وتفتح أمامها آفاق السمة الإنسانية في أرقى الصور وأقدسها، ويقترح شريعتي وصفة ثلاثية تعتمد على:

❖ العبادة: وهي جهاد في محو الألوان العارضة، وتحطيم القوالب الاجتماعية الضيقة، وصقل الوجود الحقيقي، وبعث الأحوال الوجودية الحقيقية، واستخراج الكنوز

[1]– علي شريعتي، الإنسان والإسلام، المصدر السابق، ص 197.

[2]– علي شريعتي، بناء الذات الثورية، تر: إبراهيم دسوقي شتا، مرا: حسين علي شعيب، ط1، دار الأمير للثقافة و العلوم، بيروت، لبنان، 2005م، ص17.

الخفية للوعي، والوصول إلى حالة أكثر تقدمية من تلك التي وصل إليها عظماء العارفين في موروثنا، أي أنها حالة وعي القلب[1].

❖ العمل: ولا يقصد شريعتي هنا العمل الإنتاجي، وإنما المقصود هو العمل كرياضة في بناء الذات، وهو ما يلغي دور الطبيعة على يد الإنسان حيث يسلبها سلطتها ويستبدلها بسلطته هو، وهذا هو العمل المادي، والعمل الاجتماعي على نفس المنوال، فالإنسان بعمله يغير مجتمعه ويصنعه[2].

❖ النضال الاجتماعي: وهو من أعظم العوامل التي تكون الوعي الذاتي عند المفكر الثوري، وذلك لأن هذا المفكر هو الذي يعمل على بعث الإرادة والإبداع والوعي والاختيار عند الإنسان المسلم، فبواسطة النضال الاجتماعي يعي الإنسان ذاته، ويفهم مجتمعه، ويتعلق بالجماعة التي ينتمي إليها ويحمل اتجاهها إلزاما إنسانيا، فالنضال الاجتماعي يجعل من الإنسان صاحب مسؤولية اجتماعية[3].

ويتم ذلك حسب شريعتي من خلال الاعتراف بهذه الأصول:

✓ أن الإنسان صاحب دور في مسيرته التاريخية وتغير نظامه الاجتماعي.

✓ أن الإنسان لا يستطيع أن يبقى مخلصا وصادقا في ثورة اجتماعية حتى النهاية ووفيا لها إلا إذا كان ثوريا قبلها ومتناسقا معها.

✓ إن الإنسان بالمعنى الفردي والمعنى الجماعي ليس على الدوام وعلى الإطلاق وليد بيئته أو ربيبها.[4]

يعتبر التحرر من الابتلاء بمرض الاغتراب أول خطوة في طريق بناء الذات، ويعرف الاغتراب عن الذات بأنه حالة من «الانفصال والاستلاب»[5]، ولم يشهد التاريخ الحضاري للإنسان أزمة مثل هذه الأزمة البشرية التي يواجهها الإنسان في العصر الراهن، فهي «أزمة فريدة في تاريخ الإنسان، أعمق وأوسع انتشارا من أي أزمة أخرى،

---

[1]– علي شريعتي، بناء الذات الثورية، المصدر السابق ، ص 50.

[2]– المصدر نفسه، ص 53.

[3]– المصدر نفسه، ص 81.

[4]– المصدر نفسه، ص 17–18.

[5]– مصطفى حسيبة ،المرجع السابق، ص75.

لأنها أزمة الوجود البشري ذاته، وهذه هي البارقة الأولى من بوارق الخوف الناشئ عن الصورة المتعددة لاحتمال الدمار الشامل لشخصية الإنسان(...) إنها أزمة الفرد، وأزمة العلاقة بين الفرد والطبيعة، وبين الفرد وما يعمل، وبينه وبين غيره من الناس، وبين النظام الاجتماعي»[1].

قد يكون الاغتراب في حالته الأولى تقليد للمفاهيم التقليدية حيث «يسجن المرء في أطر حددت في غيبة منه، وهذه الأطر يمكن أن تكون: "تقليدية" فرضت عليك قبل أن توجد(...) تقبلتها وهي غريبة عن ذاتك»[2]، من وضع التقاليد وحتى إن كانت ابتكارا فقبولها يعني الاغتراب عن الذات، وطبيعي أن لا يرحب هؤلاء إلا بتقليد القديم وتلقين وتكرار عين المفاهيم التقليدية التي نقلت عبر الأجيال عن السلف، وطبيعي أيضا أن لا يهضم ولا يصغى هؤلاء لأي تجديد وتحقيق خصوصا في فهم العقائد بحيث لا يطيقون أي تحول في فهم الدين ورسالته، ويعدون أي رؤية وأي استنتاج جديد في ميدان العقائد كفرا.

وهو ما نجده عند نيتشه في محاولاته لنزع المعادلات الأسطورية عن صورة الإنسان كذات وعقل وإرادة، كما رسمتها قرون عديدة من الأضاليل، تلك الأساطير التي ساهمت في رعاية وتثبيت أفكار إنكار الحياة، وقتل الذات باسم قيم عليا مزعومة حيث يرفض نيتشه في هذا السياق جميع ما يندرج في قائمة تلك "القيم العليا"، التي حولت الفلسفة إلى تاريخ لخضوع كل إنسان، وجميع تلك المبررات والأسباب التي لا يزال الإنسان يقنع بها نفسه لكي يستمر في الخضوع[3]، وهكذا ظهر الفيلسوف "الخاضع" بدل الفيلسوف "المشرع".

أما الاغتراب في حالته الثانية فيكون تقليدا «لبعض الصيغ المسيطرة على العصر، أو القوى ذات الوزن الأعظم، أو القدرات الجبارة التي ركزت سيطرتها على العصر، قد نقلتك من سجن التقاليد إلى سجنها هي وأنت تحس أن تغير السجن هو

---

[1]– كوخ أدريين، آراء فلسفية في أزمة العصر، تر: محمود محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1963م، ص15.

[2]– علي شريعتي، بناء الذات الثورية، المصدر السابق، ص 24.

[3]– جيل دولوز، نيتشه، تر: أسامة الجاج، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، 1993م، ص26.

الخلاص، في حين أنك انتقلت من نوع من الاغتراب إلى نوع آخر»[1]، وهو ما نلمسه في وقتنا الحاضر من المنبهرين بالغرب والمهزومين ثقافيا وعقديا حيث أرادوا لمجتمعاتهم نفس مصير الغرب.

إن الذات في كلتا الحالتين تقوم بدور المتلقي السلبي الذي يلغي كينونتها الفاعلة «ولمن سوء الحظ أن لا ندرك ما يراد بنا، فيصرفوننا عما ينبغي أن نفكر فيه من مصير مجتمعنا أو أفكر فيه أنا من مصيري "كإنسان" إلى أن نفكر في أشياء نحسبها راقية جدا وعظيمة مشرفة، فيصيبون الهدف دون أن نشعر!»[2].

الحل حسب علي شريعتي هو الإصرار على إثبات الوجود الإيجابي المتخلص من كل رواسب ودواعي الهزيمة، هو جهاد داخلي يحرص على النهوض المستمر واليقظة المتواصلة والعمل الفعال من أجل ترسيخ قيم الدين، وترشيد الرؤية الدينية وتجديد حياة الدين، حيث يخرج الفكر من الانحصار لدى الطبقة العامة ليطرحه على مستوى المثقفين فيثور أفكاره الحية وروحه البناءة «ويستطيع المرء أن يقوم بتربية القيم الإلهية في ذاته، وأن يوجه همته إلى بسط فطرته وعظمته الداخلية، ويقوم بتلقي انعكاس الإله في فطرته»[3].

3. 2. تنمية النباهة و القضاء على الاستحمار:

إن الإنسان صاحب دور في مسيرته التاريخية وفي تغيير نظامه الاجتماعي انطلاقا من وعي الإنسان وإرادته باعتبارهما علة في مسيرة التاريخ والتطورات الاجتماعية، ويصف شريعتي تحريف مسار الإنسان عن "النباهة الإنسانية" و"النباهة الاجتماعية" فردا كان أو جماعة بالاستحمار أي تزييف ذهن الإنسان ونباهته وشعوره، فأي تحريف «عن "النباهة الإنسانية" و"النباهة الاجتماعية" هي دعوة كاذبة غاشمة مزورة، عاقبتها الذل والعبودية والغفلة»[4].

---

[1]– علي شريعتي، بناء الذات الثورية، المصدر السابق، 24.

[2]– علي شريعتي، النباهة والاستحمار، تر: هادي السيد ياسين، مرا: حسين علي شعيب، ط1، دار الأمير للثقافة و العلوم، بيروت، لبنان، 2004م، ص101.

[3]– علي شريعتي، بناء الذات الثورية، المصدر السابق، ص41.

[4]– علي شريعتي، النباهة والاستحمار، المصدر السابق، ص 100.

يعد "الاستحمار" من المفردات التي اشتهر بها علي شريعتي في كتاباته حيث يُعنى بتزييف ذهن الإنسان ووعيه وشعوره، وتحريف تفكير الإنسان عن ذاته ووعيه للوجود وغاياته بما تنطوي عليه من شبكة العلاقات بين الإنسان والمجتمع، والإنسان والطبيعة، والإنسان والله، فيتم صرف الإنسان عما ينبغي أن يفكر فيه من مصيره «كإنسان»، إلى التفكير في أشياء يحسبها راقية وعظيمة عن طريق الإستغباء والاستغفال بهدف الاستعباد والتضليل والتجهيل حيث يقول في هذا الصدد: «الاستحمار تزييف ذهن الإنسان ونباهته وشعوره، وحرف مساره عن (النباهة الإنسانية) و(النباهة الاجتماعية) فردا كان أم جماعة، وأي دافع عمل على تحريف (هاتين النباهتين) فهو دافع استحمار! وإن كان من أكثر الدوافع قدسية وأقدسها إسما، إن أي عمل ومهمة سوى هاتين النباهتين، أو ما يعد في طريقهما، ما هو إلا وقوع في العبودية، والذهاب ضحية لقوة العدو والاستحمار المطلق، وإن كان عملا مقدسا»[1].

قد لا يدعون الإنسان في استحماره لما يستاء منه فيثير انزعاجه وانزجاره وينفر منه بل يمارس معه أبشع صور التمويه والخداع حتى يظن أن ما يقدمه له في منتهى الروعة والرقي والتقدم، فيدعونه أحيانا إلى ما يعتقده أمرا طيبا من أجل القضاء على حق كبير، حق مجتمع أو حق إنسان، أو يدعونه للانشغال في حق آخر، فيقضون هم على حق آخر هو أولى.

يضرب لنا علي شريعتي مثالا في فقه الأولويات والوعي بالهاءات مستخدمي الاستحمار الديني بحريق بيت، إذ يقول: «عندما يشب حريق في بيت، ويدعوك أحدهم للصلاة والتضرع لله، ينبغي عليك أن تعلم أنها دعوة خائن، فكيف إلى عمل آخر، فالاهتمام بغير إطفاء الحريق، والانصراف عنه إلى عمل آخر، ما هو إلا استحمار، وإن كان عملا مقدسا أو غير مقدس، فتنبه ! حتى لو كانت مناجاة مع الله(...) أو أي شيء تنشغل به كل ذلك يدل على أن الداعي قد استعمرك ! وألغى وجودك!»[2]، أي أن شريعتي قد سلك منحى ثوري للتغيير ضد التيار وضد المنطق السائد في المجتمع تمحور في مشروع التحرر الاجتماعي الذي يرتكز على نقد ثقافة الخضوع الديني.

---

[1]– علي شريعتي، النباهة والاستحمار، المصدر السابق، ص 100.

[2]– المصدر نفسه، ص 102.

إن علي شريعتي كان ناقدا للأضاليل والخرافات التي لحقت بالدين والتشوهات التي التصقت بمذاهبه المختلفة والعقم الذي أصيب به المسلم في كل المستويات، والانهيار الاجتماعي بكل أنماطه وطبقاته الذي تجسد في نظريته "دين ضد الدين" والذي يتم من خلال مفهومي "التشيع العلوي" الصافي و"التشيع الصفوي" المستحمر للمجتمع الإيراني في تلك الفترة بقيادة الدولة الصفوية، حيث يعتبر شريعتي أن الدين العامل الأساسي في بناء الذات وعامل من عوامل النهضة، و«يؤكد شريعتي أن الدين جاء لخدمة الإنسان لا لتسخيره وإذلاله وجعله مخلوقا مسلوب الإرادة إنه يتمسك بالدين سلاحا بيده في صراعه الاجتماعي وصراعه ضد الطبيعة في كفاحه أيضا من أجل صيانة إنسانيته التي تتعرض لعملية مسخ وتشويه متواصلة»[1].

تقوم ديناميكية الاستحمار في نظره على اتجاهين اثنين:

✓ التجهيل: وذلك بالدفع إلى الجهل والغفلة، وقد يكون التجهيل من جهة الدين وهو الاستحمار القديم حسب شريعتي، في حين يكون التجهيل باستخدام العلم معبرا عن الاستحمار الجديد حيث يحول الإنسان إلى بضاعة حينا، وأداة استهلاك فارغة أحيانا أخرى، وإلى آلة في جهاز المجتمع الرأسمالي، إنه «التجهيل المعاصر الذي يمارسه الغرب عبر فنونه وأجهزة إعلامه، وقيمه وبضائعه وترويجه للجنس»[2]، وبصفة عامة فقد رأى فيه شريعتي أنه «تحريك الأذهان إلى الجهل والغفلة، أو سوق الأذهان إلى الظلال والانحراف»[3].

✓ الإلهاء: بتقديم الجزئي على الكلي، أو إلهائه عن الحقوق الأساسية بالحقوق الجزئية (فقه الأولويات) وهذا من خلال قوله: «إلهاء الأذهان بالحقوق الجزئية البسيطة اللافورية لتنشغل عن المطالبة أو التفكير بالحقوق الأساسية والحياتية الكبيرة الفورية»[4].

---

[1]– فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي (فكره و دوره في نهوض الحركة الإسلامية)، ط3، دار الكلمة للنشر، بيروت، لبنان، 1987م، ص35.

[2]– المرجع نفسه، ص 18.

[3]– علي شريعتي، النباهة والاستحمار، المصدر السابق، ص 125.

[4]– المصدر نفسه، ص 125.

من يدرس تاريخ الأفكار في العالم الإسلامي في القرن العشرين سوف يخلص إلى أن أعظم عقلين أنتجا أفكارا جديدة ومبدعة وخلاقة نابعة من رحم الثقافة الإسلامية المفكر الإيراني علي شريعتي، والمفكر الجزائري رجل الحضارة مالك بن نبي. فحين تطرق هذا الأخير لفكرة القابلية للاستعمار طرح شريعتي فكرة الاستحمار، والمشكلة الكبرى من منظور مالك بن نبي ليست في الاستعمار في ذاته وهو موجود منذ زمن طويل وإنما في القابلية للاستعمار وهي صفة الخضوع للمستعمر لدى الشعب والضعف والتردي الحضاري الذي لن ينجو منه «إلا إذا نجت نفسه من أن تتسع لذل المستعمر، وتخلصت من تلك الروح التي تؤهله للاستعمار، ولا يذهب كابوسه عن الشعب بكلمات أدبية أو خطابية، وإنما بتحول نفسي، يصبح معه الفرد شيئا فشيئا قادرا على القيام بوظيفته الاجتماعية جديرا بأن تحترم كرامته الإنسانية(...) وبالتالي لن يقبل حكومة استعمارية تنهب ماله، وتمتص دمه، فكأنه بتغيير نفسه قد غير وضع حاكميه تلقائيا إلى الوضع الذي يرتضيه»[1].

وليس ببعيد عن هذا يرى علي شريعتي: «أن الجيل الذي يستحقر نفسه بنفسه يكون حقيرا أيضا، فسياسة الاستعباد والاسترقاق تقتضي التحقير أولا(...) أي يحقر الذي يراد استرقاقه، حتى يظن أنه من طبقة دنية وأسرة منحطة، ثم يتقبل الذلة بكامل الرحب، ويلجأ للعبودية والاسترقاق»[2]، وتعتبر مقولة التحقير ذات منحنى تأسيسي في علم الاجتماع السياسي، بما تلقيه من إضاءات في مسائل الاستعمار والاستبداد والاستغلال، وبالتالي المقولة الأشمل هي الاستحمار، لذا جاءت هذه المقولة «التحقير» كمقدمة لمسألة الاستحمار.

التحضر حسب شريعتي يعني موت الاستحمار في كل صوره، والحضارة تعني صنع التاريخ، وهو العمل الذي قام به الرسول صلى الله عليه وسلم عندما جعل من بدو في صحراء قاحلة يحطمون أقوى إمبراطوريات الهيمنة ويهبون النضج لكل حضارات الإنسان وثقافته، ولا شك أنها تجربة إنسانية وإسلامية هائلة تجعل العودة

[1]– مالك بن نبي، شروط النهضة، المرجع السابق، ص 33.

[2]– علي شريعتي، النباهة و الاستحمار، المصدر السابق، ص 86.

إليها مصدرا للوعي وللمعجزة الحضارية أيضا، لكنها ليست عودة استنساخ، أو عودة غرق في الماضوية، بل إنها عودة مبدعة لميلاد متجدد.

3. 3. الوعي بالذات الإسلامية الأصيلة و العودة إليها:

لا يمكن قراءة الفكر بمعزل عن سياقات تشكله ومسارات تبلوره، وفكر شريعتي كان موصول ببيئة لها مستنداتها المرجعية المتنوعة والمختلفة، بين مرجعية فارسية عريقة، وإرث إسلامي شيعي، وتراث صوفي إشراقي، وهو فكر متصل أيضا بتيارات عصره الوجودية والماركسية وغيرها، وكان شريعتي من النخبة التي أنضجت الخميرة الثورية في إيران، حيث تصدى للنهج التغريبي الذي كان متبعا في بلده أيام الشاه محمد رضا بهلوي، كان من الداعين إلى التحرر من التبعية للاستعمار والهيمنة الأجنبية عن طريق "العودة إلى الذات"، لكن إلى أي ذات تكون العودة؟.

إن القضية هنا حسب شريعتي تتضمن العودة إلى أصالة الذات وهذه الأصالة التي يعنيها شريعتي في السياق الإيراني ليست الماضي الغابر للإمبراطورية الفارسية أو الأصول العرقية للشعب الإيراني، كما يفعل نظام الشاه، بل "العودة إلى الثقافة الإسلامية والأيديولوجية الإسلامية" حيث يقول: «إن منطلقنا هو الذات الإسلامية نفسها، وينبغي أن نجعل شعارنا هو العودة إلى هذه الذات نفسها، لأنها الذات الوحيدة القريبة منا من بين كل الذوات، وهي الثقافة الوحيدة التي لا تزال حتى الآن»[1].

يصرح شريعتي أن العودة إلى الإسلام لا كتقليد أو وراثة أو نظام عقيدة موجودة بالفعل في المجتمع بل إلى الإسلام كإيديولوجية مع العلم أن «الإسلام الذي يريد العودة إليه حسب تعبيره، هو نفس الإسلام الذي حول جنذب بن جنادة (أبو ذر) قاطع الطريق، الوثني الذي يأكل صنمه حين يجوع إلى ثوري ومفكر عظيم دون أن يبدل ثوبه أو يغير راحلته»[2]، وفي الإسلام كإيديولوجية يكمن الإيمان ببعث الوعي وإحداث المعجزة في المجتمع.

---

[1]- علي شريعتي، العودة إلى الذات، تر: إبراهيم الدسوقي شتا، ط1، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1986م، ص 51-52.

[2]- عبد الرزاق الجبران، المرجع السابق، ص 58.

نلمس من طرح شريعتي رسالة حضارية مؤداها تنقية الدين الإسلامي من شوائب عهود الانحطاط والتخلف، وجعله كما كان في الأصل ثورة وحركة ونهضة وبعث حضاري حيث يقول: «لكن ينبغي أن يطرح الإسلام بعيدا عن صورته المكررة وتقاليده اللاواعية العفوية، وهي أكبر عوامل الانحطاط، بل ينبغي أن يطرح في صورة إسلام باعث للوعي تقدمي ومعترض، وكإيديولوجية باعثة للوعي وقائمة بالتنوير»[1].

هذا وقد كانت لعلي شريعتي مراسلات مع فرانس فانون أثناء إقامته بفرنسا ومشاركته ومناهضته في المظاهرات التي كانت تنظم تأييدا لحركات التحرر ونشاطه البارز في دعم الثورة الجزائرية، حيث استعان شريعتي بمقولاته الفكرية في أغلب أبحاثه حيث يقول: «أنني لا أحمل للإسلام نفس المشاعر التي تحملها أنت، ولكنني أتفق معك وأؤكد على كلامك بقوة، بأن الإسلام في العالم الثالث هو أكثر العناصر والقوى الاجتماعية والإيديولوجية التي تستطيع مواجهة الغرب(...) إذ ذلك ضرورة حيوية من أجل توعية واستنهاض الجماهير للكفاح(...) ولمقاومة الأفكار(...) التي تتسلل إلى بلداننا من أوروبا»[2]، لقد كان أي مولود لذلك الجيل لا يلبث أن يشب حتى يعي لافتات في الفضاء العام تشير إلى فهم جديد للإسلام مغاير لما أعتيد عليه في بلاد الإسلام، مما تتبناه المؤسسات الدينية التقليدية، وأعظم تلك اللافتات: لافتة جمال الدين الأفغاني(1838-1897م) ومحمد عبده(1849-1905م)، وعبد الرحمان الكواكبي(1855-1902)، ومحمد إقبال(1877-1938م)، وعبد الحميد ابن باديس(1889-1940م) وغيرهم في ذلك الوقت.

لقد دعا كل من شريعتي والمفكر محمد باقر الصدر (1935-1980م) إلى العودة إلى الذات بعد أن بحثها كل منهما حسب منهجيته من خلال المزج بين العلم باعتباره الطريق الأفضل لتحصيل المعرفة، والدين باعتباره نظام ينظم الحياة ويوجه الناس نحو التفكير العلمي فضلا عن كونه أفضل وسيلة لامتلاك الحقيقة، وهي الحقيقة التي يتوصل إليها الفرد بذاته لا تلك التي تملى عليه كما يقول باقر الصدر، أو تلك التي تستحمره و تستغفله كما يقول شريعتي.

---

[1]- علي شريعتي، العودة إلى الذات، المصدر السابق، ص 52.

[2]- من رسالة للمفكر فرانس فانون نقلا عن عبد الرزاق الجبران، المرجع السابق، ص 370.

إن تعرض علي شريعتي لمسألة العودة إلى الذات، لم يكن يريد من خلالها إلا حل لأزمة التشرذم والانعتاق الفكري التي تعاني منها الأمة الإسلامية فقط، وإنما كان المسعى أبعد من ذلك بكثير وهو المسعى الذي جسد رؤيته الحضارية في محاولته بتر المشكلة من جذورها عن طريق التأسيس لمبدأ أصالة الإنسان بالعمل على إحياء الذات الإسلامية الأصيلة المشبعة بالقيم و المبادئ الثورية التي تتطلع إلى تغيير الواقع بداية بفهمه وبعدها بالعمل على تغييره فمشكلة التخلف والاستحمار سببها الذات الإنسانية والخروج من الأزمة في يد الإنسان ذاته.

- المبحث الثاني:

الرؤية الحضارية لعلم التاريخ عند علي شريعتي

1. مفهوم علم التاريخ في منظور علي شريعتي:

1. 1. الفرق بين التاريخ و علم التاريخ:

لمعرفة مفهوم علم التاريخ يجب علينا أولا التفريق بين التاريخ أي توالي أحداث العالم على مر الزمان، وبين علم التاريخ الذي يضيف تلك الأحداث ويرتبها على نحو معين، وهو الخلط الذي نبه إليه علي شريعتي في فهم معنى لفظة التاريخ جراء الازدواجية في الاستعمال فتارة تستعمل ويراد بها المادة التاريخية، وتارة أخرى تستعمل ويراد بها طريقة التعامل مع هذه المادة، وما دامت الألفاظ هي أداة التفاهم ونقل الأفكار فيجب توضيح هذا اللبس حتى نكون على بينة منها، حيث يقول في هذا الصدد: «يوجد تناقض لفظي في موضوع التاريخ، كما هو الملاحظ في كل من اللغات الفارسية والعربية على السواء، ولنفس اللفظة مثلا يوجد في كل من اللغات الإنجليزية والفرنسية والألمانية مفهومان مختلفان عن بعضهما يستخدمان للدلالة على كلمة واحدة(...) فالمفهومان "موضوع التاريخ" و"علم التاريخ" اشتركا بلفظة واحدة وهي "التاريخ"، لبيان مدلولاتهما»[1].

يمكن التمييز إذن بين كلمة التاريخ كتعبير دال على مسيرة الإنسان الحضارية على سطح كوكب الأرض منذ الأزل، وتدوين التاريخ كتعبير عن العملية الفكرية الإنشائية التي تحاول إعادة تسجيل وبناء وتفسير الإنسان على كوكبه[2].

إن الأول مجموعة الظواهر والحقائق والحوادث التي تخص الإنسان وعلاقته بالطبيعة والآخرين منذ العصور الغابرة حتى يومنا هذا، وباختصار هي الوقائع المحيطة بالإنسان في الماضي والحاضر، لكنها تبقى مجرد نماذج جزئية وعينية يستفيد منها المؤرخ في كشف قوانين التاريخ الموجودة في الواقع الخارجي لطبيعة

---

[1]- علي شريعتي، الإنسان والتاريخ، المصدر السابق، ص 14.

[2]- قاسم عبده قاسم، الرؤية الحضارية للتاريخ، ط2، دار المعارف، القاهرة، (بدون تاريخ)، ص 27.

الإنسان والمجتمع، أي أن معرفة التاريخ تصبح نافعة وتتجاوز كونها مجرد حوادث ووقائع ماضية حسب علي شريعتي «إذا عرفنا أن التاريخ ظاهرة علمية حية تتحرك وفق قوانين علمية(...) وإذا عرفنا أيضا أن التاريخ هو عبارة عن كشف قوانين التكامل والتحول البشري في أبعادها المختلفة، فإن مجموع ذلك هو ما نسميه علم التاريخ»[1].

بناءا على هذا يفرق علي شريعتي بين التاريخ كموضوع وبين كونه علما يهتم بالتغير والتحول البشري، لأن الإنسان يشكل واقع متصل ومتحرك ومتغير على مدى الزمان إذ لا يرتد التاريخ إلى أي حقل من حقول الإنتاج البشري فقط، بل إن صيرورة الإنسان تجعل منه يطمح إلى ولوج جميع هذه الحقول وإلى تتبع التحولات والتغيرات التي طرأت عليها والمراحل المتتابعة التي جازتها.

1. 2. التاريخ علم صيرورة الإنسان:

يُعنى علم التاريخ في منظور علي شريعتي بمعرفة الكيفية التي تكوّن وصار فيها الإنسان، والكشف عن القوانين والقواعد والأسس التي كانت سبب وراء هذا التغير والتحول «لذا يمكن القول أن علم التاريخ هو علم صيرورة الإنسان الذي يكون في حالة حركة وتكوين دائمين»[2]، و هو ما قد أشار إليه فريدريك هيجل (Friedrich Hegel) (1770-1831م) في محاضراته المشهورة في التاريخ: «إن تاريخ البشر كله يمكن أن يوصف بأنه عملية طويلة استطاعت البشرية خلالها أن تحرز تقدما روحيا، وهذا التقدم هو ما استطاع العقل البشري أن يحرزه في طريق معرفته لنفسه»[3].

يوضح شريعتي هذا بقوله أن: «أفضل تعريف لعلم التاريخ هو "صيرورة الإنسان" وهذه الصيرورة هي بمثابة حقيقة علمية خارجية حيث إن معرفة قوانين تلك الحقيقة تعني معرفة الإنسان نفسه»[4]، أي أن الإنسان يستعين بالتاريخ ليبني كيانه وشكل

---

[1]- علي شريعتي، تاريخ الحضارة، تر: حسين نصيري، مر: حسين علي شعيب، ط1، دار الأمير للثقافة و العلوم، بيروت، لبنان، 2006م، ص 125.

[2]- المصدر نفسه، ص 144.

[3]- حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون، دار المعارف، القاهرة، 1984م.، ص 15.

[4]- علي شريعتي، تاريخ الحضارة، المصدر السابق، ص 126.

إنسانيته، إذ أن الإنسان والشخصية التي اتخذها اليوم كإنسان والخصائص التي صبها في إطار الإنسانية لم تكن موجودة منذ الأزل.

ومعنى الصيرورة هو أن حركة الإنسان تكون نحو الله، وغير قابلة للتوقف «فالإنسان عبارة عن ذلك الموجود الذي لم يكن موجودا، ولكن يجب أن يكون(...) "إنا لله و إنا إليه راجعون" هذه هي فلسفة معرفة الإنسان(...) أي أن الإنسان يرجع إلى الله(...) بعكس التصوف الذي يقول: إن الإنسان يصل إلى الله والحلاج وصل إلى الله، يحدد لله محلا ثابتا، وأن الإنسان في سعيه عندما يصل إلى هناك يتوقف عند الله»[1]، و"إليه راجعون" تعني حسب شريعتي نحو الله، لم يقل فيه أو له بل نحوه، أي أن الله لم يكن في مكان ثابت حتى عندما يصل الإنسان إلى هناك تكون نهاية حركته.

إن الإنسان هو خليفة الله في الأرض تكفيه هذه الفضيلة لامتلاكه الإرادة، إذ عليه أن يتحمل أداء رسالة الله في الأرض، وعليه أن يقرر مصيره بنفسه «الإنسان يعني القوة الإلهية فيه(...) مخلوق من البلادة والوضاعة اللامتناهية التي يرمز إليها الوحل العفن، لتضاف إليه العظمة والجمال والكمال والجلال، يعني الله، روحه التي كانت بعيدة عن مادة خلقه، فتتفاقم منها مسؤولية الإنسان ورسالته»[2].

يميز علي شريعتي بين الإنسان والبشر باعتبار أن البشر "كينونة" بينما الإنسان "صيرورة"، فجميع الأفراد هم بشر بصورة مشتركة، لكنهم ليسوا أفرادا للإنسان جميعا كل منهم يتمكن من أن يكون إنسانا إلى حد ما و بمقدار ما[3]، أي أن نوع البشر حسب شريعتي في مسيرة تحوله وتكامله يخطو نحو الإنسانية، وبناءا على هذا فهدف البشر الذي يتصف بالثبات وهو الموجود الذي يمشي على قدمين أن يكون إنسانا بحقيقته السامية المتغيرة والمتحولة، فالإنسان دائما في حال الصيرورة، دائما في تكامل دائم أبدي إلى ما لا نهاية غير قابلة للتوقف.

إضافة إلى المميزات السامية التي تجعله إنسانا و تميزه عن البشر كما سبق وذكرنا في المبحث السابق، هي بمثابة مميزات نموذجية يجب أن يحصل عليها «أن

---

[1]- علي شريعتي، الإنسان والإسلام، المصدر السابق، ص 151-152.

[2]- علي شريعتي، الإنسان والتاريخ، المصدر السابق، ص 88-89.

[3]- علي شريعتي، الإنسان والإسلام، المصدر السابق، ص 146.

يصير أولا: موجود واع ثانيا: مختارا، ثالثا: مبدع(...) أما بقية مميزات الإنسان الأخرى فهي تتفرع من هذه الثلاثة وهي: أن الإنسان واع ومختار ومبدع، وبالمقدار الذي يصل كل منا إلى مرحلة الوعي، وإلى المرحلة التي نتمكن فيها من الاختيار في الواقع، ثم نصل إلى المرحلة التي نتمكن فيها من إبداع شيء الذي لم تبدعه الطبيعة ولم تمتلكه، يكون كل منا إنسانا»[1].

1. 3. أسس البحث التاريخي ومراحله:

وقد طرح علي شريعتي طريقة يراها صائبة من أجل الوصول إلى الهدف المنشود لمعرفة التاريخ يعتمد فيها على التفكيك والمقارنة والتركيب وفق مراحل، وهي على النحو التالي:

✓ **المرحلة الأولى: تقسيم التاريخ إلى دورات مشخصة ومعلومة:**

حيث يقصد بالدورة الفترة الزمنية، لكن تقسم التاريخ إلى دورات لا يكون بناءا على أساس زمني بل على أساس الخصائص الروحية والاجتماعية والثقافية والسياسية والمدنية لكل دورة.

يشبه دورات التاريخ بالدورات التي يمر بها الإنسان، فيستند لتمييز كل دورة عن الأخرى إلى الدورات البارزة المعالم في حياة الإنسان من طفولة وشباب... وغيرها، إذ لا يعتمد هذا التقسيم على العمر بل يعتمد على خصوصيات كل دورة سواء كانت خاصة بمعالمها الروحية أو البدنية المشخصة[2]، كتقسيم التاريخ البشري الإسلامي إلى دورات كدورة "صدر الإسلام" و"دورة المجتمع الإسلامي" و"دورة الخلفاء الراشدين".

✓ **المرحلة الثانية: معرفة كل دورة من هذه الدورات والقيام بالتحقيق والتشخيص:**

ويتناول بالتشخيص خصوصيات كل دورة، والسعي لبيان صفاتها وحالاتها واستقراء كل المسائل المرتبطة بها، وتحليل «الروابط وشكل الاتجاهات والميول وشدة وضعف الاستعدادات المختلفة لمجتمع واحد بطريقة واحدة، حيث أنه ومن خلال دراسة

---

[1]– علي شريعتي، الإنسان والإسلام، المصدر السابق، ص 152.

[2]– المصدر نفسه، ص 156.

هذه الأمور يمكننا رسم الخط الدقيق والأصيل لهذه الدورة»[1]، أي أن التحقيق في الشكل الكلي لهذه الدورة يمكننا من معرفة كل دورة من هذه الدورات بصورة منفردة والتوصل إلى تعريف منطقي لكل منها.

✓ **المرحلة الثالثة: الانتقال والتحول:** الذي يكون من دورة إلى أخرى، وقد حدد علي شريعتي أسس الانتقال والتحول في خطوتين:

الأولى: في مقايسة هذه الدورات مع بعضها البعض، وعلى الأخص الدورة الفعلية والحالية مع الدورة التي سبقتها، حيث تتيح لنا هذه المقارنة معرفة دقيقة وحديثة تساعدنا على معرفة تلك الدورة واستنباط قوانين التحول والانتقال والتي تؤدي بدورها إلى معرفة علم التاريخ[2].

الثانية: مقايسة كل دورة مع دورة مشابهة لها في تاريخ المجتمعات الأخرى ومقارنتها بها، هذا الذي يراه شريعتي مهما في وقتنا الحاضر والأهم من ذلك لأنه يقود إلى إثبات وحدة التاريخ بالكشف عن الروابط بين الظواهر التاريخية واستنباط أحكامها العامة ما يؤدي لمعرفة علم التاريخ[3].

✓ **المرحلة الرابعة: تعيين المنحى أو الخط العام لشخصية التاريخ:** أي كيفية التعرف على التاريخ من خلال حركة المجتمع على طول الزمان، على اعتبارها تمكن المختص في معرفة التاريخ ومعرفة الأدوار المختلفة التي مرّ بها المجتمع، لأنها تساعد في رسم المنحى الكلي لمسيرة التاريخ وكيفية تقدير تاريخه[4].

✓ **المرحلة الخامسة: بحث و تحليل الخطين الاجتماعي والثقافي:** أي تحليل أبعاد هذه المقارنات السابقة في النظام الاجتماعي والنظام الثقافي «لتاريخ واحد ومعرفة الصفات المشتركة بين هاتين الدورتين، وكذلك تجزئة وتحليل الروابط العلية بين هاتين

---

[1]– علي شريعتي، تاريخ الحضارة، المصدر السابق، ص 158.

[2]– المصدر نفسه، ص 158.

[3]– المصدر نفسه، ص 159.

[4]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الدورتين وتدوين المسيرة الكلية التي تحصل عليها من مقايسة ومطابقة هاتين الدورتين»[1].

✓ **المرحلة السادسة: معرفة التاريخ الكلي للبشرية:** من خلال معرفة مسيرة التحول التاريخي للمجتمعات المختلفة بناءا على المقارنة والمطابقة، واستنباط قوانين الحركة والتغير التاريخي «ومعرفة سلامة وعلل ارتقائه وانحطاطه والعوامل المؤثرة في تغييره وتحوله وبعبارة أخرى كشف قوانين التاريخ ومعرفة إنسان التاريخ "الإنسان الحالي" والذي يعنى علم التاريخ والتوقعات العلمية لتاريخ المستقبل حتى يمكننا الإطلاع على طريقة التدخل العلمية لتغيير المصير الجبري المرسوم»[2]، أي أن الإيمان بالجبر يعني عدم الإيمان بالإنسان، وعلى حد تعبيره: «عندما يقوم فلاح صيني أو هندو صيني يعيش في عصر الإقطاع، فيحمل بندقيته من أجل تحقيق الاشتراكية، فهذا يعني أنه داس الحتمية التاريخية بأقدامه المصممة كإنسان»[3].

في هذه الدورة تكمن إجابة علي شريعتي على التساؤل الجوهري لرؤيته الحضارية للتاريخ إذ لا يهمنا ارتباط الإنسانية بالتاريخية من حيث الأصل والكيان بقدر ما يهمنا من حيث التفاعل والتأثير المتبادل بينهما، فكلما ارتفع الإنسان من مراتب الإنسانية ارتفعت نظرته التاريخية وعزز فعله التاريخي، وكذلك كلما كان وعيه للماضي أصفى ومجابهته له أصدق وأعمق في كيانه الإنساني، «فعندما تتضح المميزات لذلك الإنسان الذي يجب أن يكون، يتحتم علينا معرفة الأسباب التي تمنع الإنسان عن طريق "صيرورته"، لكي نستمر –بإزالتها– في حركتنا وهجرتنا الفطرية والذاتية نحو تكامل الإنسان و"صيرورته"»[4]، حتى يكون أقدر على الإبداع والإنتاج.

---

[1]– علي شريعتي، تاريخ الحضارة، المصدر السابق، 159.

[2]– المصدر نفسه، ص 160.

[3]– علي شريعتي، العودة إلى الذات، المصدر السابق، ص 102.

[4]– علي شريعتي، الإنسان والإسلام، المصدر السابق، ص 153.

2. محرك التاريخ في فكر شريعتي:

كما سبق وذكرنا أن التاريخ عند شريعتي هو علم صيرورة الإنسان، ولكن هذا العلم لا يمثله دراسة إنسان واحد كما كان في الماضي بل دراسة الإنسان وهو في حالة الصيرورة والتكوين في سلسلة ذات حلقات متصلة منذ بداية التاريخ البشري «آدم» إلى نهاية نظام التناقض والصراع في التاريخ وهذا ما يطلق عليه «التسلسل المنطقي والحتمية التاريخية»، مما يعني أن شريعتي يؤمن بالحتمية التاريخية، ولكن لا على أساس الصراع الجدلي الأعمى الذي كان فيه الإنسان مجرد ألعوبة لا إرادة له، وإنما على أساس القوانين المنطقية التي تجعل الإنسان مختارا في أن يفرض إرادته على إرادة التاريخ «فإذا كان آدم، وهو النموذج الأولي الأسطوري للإنسانية وخلاصة القوى المتعارضة "وحامل الأمانة" والكائن الكلي الذي كان على كل الملائكة أن تسجد له إذا كان آدم هذا، يرمز إلى الهبوط في الزمن، فإن التاريخ يبدأ في المقابل من أول جيل لآدم، منذ الصراع الذي وضع ابنيه قابيل وهابيل وجها لوجه»[1].

2. 1. بداية التاريخ:

يرى شريعتي أن تاريخ البشر هو سيرة لصراع بين نوعين من البشر، وبدأ هذا الصراع بالخصام بين ابني آدم: قابيل وهابيل، والذي انتهى بمقتل هابيل على يد قابيل (وردت قصتهما قي القرآن الكريم: سورة المائدة 27. وكذلك في التوراة: سفر التكوين إصحاح 4)، وهي الجريمة الأولى في التاريخ البشري التي اقترفها قابيل بحق هابيل والمستمرة حتى اليوم «إن قتل هابيل يعد الخطيئة الأولى والدافع الأولي لكل حركة في التاريخ، إنه مصدر كل ظلم وكل مواجهة وكل كفاح»[2].

منذ أن بدأ الإنسان بالعيش على الأرض كانت المجتمعات البشرية قد أخذت مكانها من جانبين وفي قطبين متصارعين، هذه الجماعة تكافح ضد الجماعة الأخرى دائما، وقد استمر هذا الكفاح على طول التاريخ البشري وبصورة مختلفة حسب المرحلة التاريخية والمستوى الثقافي، وعلى هذا المنوال قام شريعتي بإعطاء تصور لقصة قابيل

---

[1]– داريوش شايغان، ما الثورة الدينية (الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة)، تر: محمد الرحموني، مرا: مروان الداية، ط1، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، جنيف، و دار الساقي، بيروت، لبنان، 2004م، ص 262.

[2]– المرجع نفسه، ص 262.

وهابيل كيف أن الصراع الذي قام بينهما ساهم في الإعلان عن بداية التاريخ البشري بصورة رمزية ونموذجية.

إن هذه القوى المتضادة هي المحرك الأساسي للتاريخ، إنه الصراع الذي يتواجه فيه نمطين مختلفين من المجتمع يعد أول حرب وتناقض في حياة الإنسان على وجه الأرض «فقابيل بسبب (مسألة جنسية) هي عشقه لجمال أخته التي كانت خطيبة أخيه هابيل، قام بأول ذنب وحقد وقتل للبشر وخيانة لأخيه وعصيان لأبيه وذنب أمام الله»[1] فهذه القصة كما تم سردها وتداولها تفهم غالبا على أنها حادثة تاريخية، ونزاع بين أخوين حول شهوة، وخبث جبلة قابيل، وطهر جبلة هابيل «فمن بين ابنتي آدم تصير الأجمل خطيبة لهابيل ولا يقبل قابيل. ويرفع آدم قضية الأخوين إلى حكم الله، فيأمر بأن يقدم كل منهما قربانا إلى الله، وأيهما يقبل قربانه، سوف يكون هذا دليلا على حكم الله وعلى أن يقبله»[2]، وبما أن قابيل وهابيل يمثلان نمطين مختلفين من المجتمعات «كان هابيل راعيا، فاختار أفضل إبله الذهبية الغالية القوية، وكان قابيل زارعا فقرب إلى الله حفنة من القمح المصفر الطعن من مزرعته، وواضح أن قربان هابيل الذي(...) لم يفكر في المال في سبيل إيمانه(...) قد قُبل(...) لم يستسلم قابيل، وتمرد على حكم الله الذي لم يكن لصالحه، وواصل تمرده واعتداءه»[3]، وبإمكاننا الاستشهاد على ذلك من القرآن الكريم: ﴿واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق إذ قربا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر قال لأقتلنك قال إنما يتقبل الله من المتقين﴾ (سورة المائدة/ الآية 27).

ما استنبطه الكثير من هذه القصة أن الشهوة أو الغريزة الجنسية هي السبب الرئيسي وعلة العلل في الجريمة والذنب، وأن أول دم سفك في التاريخ كان من جراء الشهوة، غير أن علي شريعتي لا يفسر القصة على هذا النحو، فيرى أن النزاع لم يكن منبعه رغبة كليهما في نفس الفتاة أي لم يكن الدافع جنسيا بل «الملكية الانفرادية والانحصار الفردي، فانقلبت الوحدة الإنسانية تفرقة إنسانية(...) أي أن التاريخ –

[1]– علي شريعتي، العودة إلى الذات، المصدر السابق، ص 346.

[2]– المصدر نفسه، ص 346.

[3]– المصدر نفسه، ص 346.

بمقتولية هابيل وقاتلية قابيل- ينتقل من مرحلة الوحدة الإنسانية إلى مرحلة التمييز الإنساني ومن مرحلة أصالة النوع البشري إلى أصالة الفرد البشري وحب الانفرادية للنوع البشري»[1].

2. 2. طبيعة الصراع ووجوهه حسب شريعتي:

إن الصراع الذي قام بين ابني آدم محركه هو الأنماط الاجتماعية التي كانت سائدة، حيث احتدم الصراع بين نمطين اجتماعيين مختلفين أحدهما المجتمع الهابيلي (نسبة لهابيل) مجتمع شيوعي يتمتع فيه الجميع بالمساواة والاشتراك في متع الحياة وخيراتها تسود بين أفراده روح التكافؤ والأخوة، والمجتمع القابيلي (نسبة لقابيل) يتميز باحتكار كل فرد على جزء من خيرات الطبيعة من أجل مصلحته الخاصة هو المجتمع الطبقي نظام الملكية الخاصة الذي يتجلى فيه وجود عبيد وسادة يتميز بالحرمان والاستغلال، حيث توجه جهود البشر من التعاون فيما بينهم إلى التنافس على القوة والسيطرة، وتقوم الملكية على علي إيجاد طبقتين: طبقة محرومة وطبقة مالكة.

هنا يتباذر إلى أذهاننا ما يذكره كارل ماركس (Karl Marx) (1818-1883م)عن الصراع الطبقي حيث أن تاريخ المجتمع وكل مجتمع حتى يومنا هذا لم يكن سوى تاريخ نضال وصراع بين الطبقات كما يقول في أول جملة في البيان الشيوعي: «وفي صراع الطبقات هذا نلتقي بمتناقضات لا حصر لها الحر والعبد، والنبيل والعامي والسيد الإقطاعي والقن(...) والتناقضات والصراعات الاجتماعية قديمة قدم المجتمع البشري نفسه، وهي موجودة وقائمة في كل مجتمع لأنها تعبر عن النسيج الاجتماعي لهذه المجتمعات التي ترتب فيها الأوضاع الاجتماعية بنسب متفاوتة»[2].

إن المجتمع ينقسم إلى طبقتين في منظور شريعتي الطبقة القوية المستغلة وطبقة ضعيفة مستغلة، وهذه الطبقة الحاكمة أو القطب القابيلي يتصرف بمصير التاريخ البشري والمجتمع وله ثلاثة وجوه: وجه ديني ووجه اقتصادي ووجه سياسي، أي ثلاثية

---

[1]- علي شريعتي، الإنسان والإسلام، المصدر السابق، ص 60.

[2]- إمام عبد الفتاح إمام، تطور الجدل بعد هيجل (جدل الإنسان)، مج3، ط3، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2007م، ص 81.

الدين والمال والقوة أو بالأحرى المعبد والسوق والقصر، أي أن هذه الوجوه الثلاثة تتمثل في:

- السلطة السياسية المطلقة (الملك والاستبداد).
- السلطة الاقتصادية (الاستغلال والاستعمار).
- السلطة الدينية (الاستحمار).

ومن خلال إطلاعنا على مؤلفات علي شريعتي لاحظنا أنه في كل مرة يصف القطب القابيلي في هيكله الثلاثي بإحدى وجوهه التاريخية، وهي:

- ✓ فمرة يذكره بثالوث: (السلطة، المال، الدين).
- ✓ ومرة يصفه بثالوث: (السيف، الذهب، المسبحة).
- ✓ ومرة بثالوث: (الملك، المالك، الملاء).
- ✓ ومرة أخرى بثالوث: (القوة، المال، الدين).
- ✓ ومرة بالتعبير العصري: (الاستعمار، الاستغلال، الاستحمار).
- ✓ ومرة بثالوث الخطاب القرآني: (فرعون، قارون، بلعم بن باعورا)، حيث يقول أن «هذه الوجوه الثلاثة، والتي هي لفرد واحد وهو الطبقة القابيلية، لها في الإسلام نماذج ثلاث(..) أحدهما فرعون باعتباره نموذج السلطة، والثاني قارون باعتباره نموذج الثروة والرأسمال الاقتصادي، والثالث بلعم بن باعورا الروحاني الذي بيده الدين، هؤلاء الثلاثة هم نماذج الطبقة القابيلية»[1]، وتتجلى هذه القوى على التوالي في: الحاكم الظالم ويجسد نموذجه فرعون في القرآن (البقرة 49/ آل عمران 11/ الأعراف 103)، وجامع الثروة ونموذجه قارون (القصص 79) ورجل الدين الموالي لهما الذي يقوم بتبرير تصرفاتهما باسم الدين ونموذجه بلعم بن باعورا (الأعراف 175).

3. الدور الحضاري لعلم التاريخ من منظور علي شريعتي:

إن التاريخ موضوعه الماضي، لكن هدفه هو الحاضر والمستقبل، ورغم أن موضوعه انتهى غير أنه يبقى موجودا بوجود الإنسان، إن الإنسان تاريخي بجوهره

[1]– علي شريعتي، الإنسان والإسلام، المصدر السابق، ص 63.

فمنذ أن بدأ يدرك ما حوله ويدرك ذاته، أي منذ أن بدأ يصبح إنسانا كان تذكره وإحساسه بما جرى جزءا من وعيه، وبالتالي جزءا من إنسانيته، فلا إنسان بلا تاريخ ولا تاريخ بلا إنسان، «فإن التاريخ يتخذ مجراه على يد الإنسان بطريق مباشر، وفي ظروف معينة، والإنسان ابن الماضي، وهو ليس ابنا لأبويه فحسب، بل هو ثمرة الخلق كله منذ أزمان سحيقة، والعلاقة وطيدة بين حياة الفرد وبين الحياة في القرون والعُصُر الماضية»[1].

الإنسان فردا أو جماعة هو إلى حد بعيد نتاج الماضي، وكل مشكلة من المشكلات التي تعترض الإنسانية في هذه الفترة الحاسمة من حياتها لها أسبابها وجذورها المغروسة في التراث الذي تسلمته من الأجيال السابقة، إذ أن الضمير التاريخي من خصائص المجتمع المتحضر، والاتصال التاريخي هو الذي يحقق رباط الجيل الحالي بماضيه الذي تشكلت فيه شخصيته، وبهذا تكون أي معالجة صحيحة للقضايا الكبرى التي تجابهها الإنسانية اليوم مستندة إلى معرفة تاريخية شاملة المدى بعيدة الغور، فالعودة إلى التاريخ طبيعية في كل آن ومكان، إذ يطل علينا تاريخنا في واقعنا هذا من نوافذ متعددة، ونلقاه أينما التفتنا أو توجهنا.

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو: متى تصبح معرفة التاريخ نافعة بهذه الصيغة وتتجاوز كونها مجرد حوادث ووقائع ماضية؟.

3. 1. أهمية علم التاريخ في وقف الجبر التاريخي:

إن التاريخ موضوعه الماضي، لكن هدفه هو الحاضر والمستقبل، ورغم أن موضوعه انتهى غير أنه يبقى موجودا بوجود الإنسان، إن الإنسان تاريخي بجوهره فمنذ أن بدأ يدرك ما حوله ويدرك ذاته، أي منذ أن بدأ يصبح إنسانا كان تذكره وإحساسه بما جرى جزءا من وعيه، وبالتالي جزءا من إنسانيته، فلا إنسان بلا تاريخ ولا تاريخ بلا إنسان، «فإن التاريخ يتخذ مجراه على يد الإنسان بطريق مباشر، وفي ظروف معينة، والإنسان ابن الماضي، وهو ليس ابنا لأبويه فحسب، بل هو ثمرة

[1]– حسن عثمان، المرجع السابق، ص 13.

الخلق كله منذ أزمان سحيقة. والعلاقة وطيدة بين حياة الفرد وبين الحياة في القرون والعُصُر الماضية»[1].

هنا تكمن الرؤية الحضارية للمعرفة التي نحصل عليها من خلال مطالعة علم التاريخ حسب علي شريعتي و التي تتجلى في تساؤله: «كيف يمكن لعلم التاريخ أن يفرض هذه المعرفة والمعلومات على عوامل التحول والنمو والانحطاط والارتقاء والسبات والحركات الواعية الموجودة في المجتمع، ويخرج المجتمع من التقدير التاريخي المفروض إلى التقدير الحر المعقول؟»[2].

صحيح أن التاريخ يذهب إلى الماضي حتى يعطينا خبرا عن إنسان الماضي ولكنه بهذا يمكنه أن يعطينا خبرا عن إنسان المستقبل، فتاريخية الإنسان لا تقتصر على تذكره للماضي وتسجيله له، وإنما الإنسان تاريخي بمعنى آخر، بمعنى أنه كائن حي فاعل، وبهذه الصفة لا يتأثر بالواقع فحسب، بل يؤثر فيه، ولا يكتفي بأن يكون نتيجة ومحصولا، بل يطمح إلى أن يغدو سببا فاعلا، «وهكذا فإن الإنسان بمعرفته التاريخ يستطيع أن يقف بوجه الجبر التاريخي، وحينما يعرف نوعية وتكوين التاريخ فإن تلك النوعية وذلك التكوين يرجع إلى قبضة الإنسان وقدرته بواسطة إرادته وقدرته»[3]، أي أن الإنسان بهذا المعنى بمعرفته للتاريخ لا يقف عند التأثر بالتاريخ والخضوع له بل ينشئ الحياة ويصنع التاريخ، «وبهذه الطريقة فإن الإنسان لم يكن ليعرف نفسه فقط، بل أنه سوف يسعى لبناء نفسه أيضا، وهذا المخلوق الذي كان مخلوقا لأقدار الطبيعة والتاريخ وسوف تتحقق فيه مقولة أنه خليفة الله في أرضه»[4].

3. 2. تعطيل ديناميكية الاستحمار بتفعيل النباهة:

تقوم حركة التاريخ حسب شريعتي على صراع يتجاذبه رمزيا هابيل ويمثله الناس أو الشعب، وقابيل وتمثله السلطة بأبعادها الثلاثة القائمة على الاستغلال والاستعباد وكما استعان ملوك المجتمعات القديمة بالكهنة والسحر في استحمار الناس، واستعان

---

[1]– حسن عثمان، المرجع السابق، ص 13.

[2]– علي شريعتي، تاريخ الحضارة، المصدر السابق، ص 145.

[3]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

القيصر بالقساوسة وبالتجار، فإن الرأسمالية المعاصرة تسخر منطوق حضارة الاستهلاك للسيطرة على الفكر والوعي والإرادة من خلال عملية من الاستحمار النفساني بآلياتها الخفية، بحيث يقوم الطرف القابيلي بتسخير الناس كالحمير، إن هذا القطب عبارة عن تحالف القوى المسيطرة في التاريخ والذي يقوم بالاستحمار بوجوهه الأربعة: الاستغلال، والاستعمار، والاستبداد، والاستعباد.

إن الاستحمار أخطر من الاستعمار فهو «لا يدعوك إلى القبائح والانحرافات أحيانا، بل بعكس هذا يدعوك إلى المحاسن، ليصرفك عن الحقيقة التي يشعر هو بخطرها، كيلا تفكر فيها فتنبهك (أنت) و(الناس)»[1]، ومصدره من داخل الجسد الإسلامي من داخل الذات، ومصدره ثلاث جهات –كما سبق لنا الذكر– مجتمعة ومتضافرة معا على طول تاريخ المسلمين وقد لخصها شريعتي في:

✓ السلطة: التي لا تعامل الناس على أساس وعيهم، وإنما على أساس استغفالهم أو استحمارهم.

✓ رأس المال: الذي يحول الناس إلى أدوات وأرقام ووسائل لا إلى الغايات.

✓ الدين: لا من جانب اعتباره نظاما أخلاقيا ينظم الحياة، وإنما باعتباره سلطة يتحكم بها المتدينون برقاب العباد، فليس الخوف من الدين ولكن من تصنيع الدين «فالكهنة هم الأعداء الأكثر شرا، لأنهم الأكثر عجزا، وبسبب عجزهم ينشأ فيهم حقد دفين، فالحاقدون الكبار في التاريخ كانوا دائما كهنة»[2].

يمثل الدين أحد القوى المتحالفة في السيطرة على التاريخ وأكبر وأقوى مستحمر في العصور القديمة كما يمتد دوره هذا على مرّ مختلف العصور، وفي نطاق الاستحمار الديني يميز شريعتي بين نوعين، استحمار قديم يستفاد من الزهد والتصوف والشعر وتعظيم وتجليل الماضي والشكر والثواب وهذا ما يولد لدى الإنسان دائما استعداد للرضوخ الدائم لموقف الجماعة ومفاهيمها الأخلاقية، وذلك ما جعل الأخلاق دوما «أخلاقا للقطيع والخوف»[3].

---

[1]– علي شريعتي، العودة إلى الذات، المصدر السابق، ص 102.

[2]– Friedrich Nietzsche, La généalogie de la moral–éd, Gallimard, Paris, 1964, P181.

[3] – فريديريك نيتشة، ما وراء الخير والشر، تر: جيزيلا حجار، دار غروب. بيروت، لبنان، 1995م، ص152.

أما الاستحمار الحديث فيستفاد من العلم والقدرة والتقدم والحرية الفردية والحرية الجنسية وحرية المرأة والتقليد حيث يؤكد شريعتي من خلال هذا التمييز على ضرورة التفريق بين الدين بلغة سائر الأنبياء في ذروة الحقيقة وبين الدين الاستحماري الذي تروجه قوات استحمارية مضادة للإنسانية تتلون بألوان مختلفة وتتخذ أوجه متباينة لكنها تؤدي نفس الدور، و«تتسمى بأسماء كالطبقة (الروحانية)، والطبقة (المعنوية)، والطبقة (الصوفية)، وطبقة (الرهبان)، وطبقة (القسيسين)»[1]، يسميه علي شريعتي بالدين الاستحماري الذي يقف في وجه الدين الحقيقي ويقصد بالأخص الإسلام الحنيف الذي يشمل (الدراية الإنسانية) و(الدراية الاجتماعية) و(الدراية الفردية)، ويحاول تعطيل قدرته ونفوذه بآلياته الاستحمارية والتي تقوم بتشويه كل مفاهيم دين الوعي والايدولوجيا وتقلبها رأسا على عقب.

إن علي شريعتي في مؤلفاته وفي بعض الأحيان يقارب بين الدراية والنباهة مع أن المرادفة اللغوية بينهما ضعيفة إلا أنها على مستوى المفهوم تقتربان كثيرا، فيرى أن دينامية النباهة تقوم على الدراية لحملها دلالات الوعي والتعقل، ففي اصطلاح علم الحديث كان اتجاه الدراية في الفكر الإسلامي ممثلا للنزعة العقلية في فهم النص اعتمادا على روحه ومقاصده وآليات العقل والواقع، لا على شكله وإطاره.

والسؤال الذي نطرحه في هذا المقام: **كيف للدين أن يسلب من الإنسان نباهته الفردية ومسؤوليته بالنسبة لمصيره و مجتمعه؟.**

إن طريقة استحمار الدين لوعي الإنسان تكون على مستويين:

- **المستوى الأول:** بتعطيل قدرة الوعي والشعور بالمسؤولية الفردية والاجتماعية عند الإنسان، كالقول على سبيل المثال دع الدنيا فإن عاقبتها الموت، سنوات العمر القصيرة لا قيمة لها، وقد «تتساءل لأي شيء أتحمل ثقل المسؤولية الاجتماعية؟ لماذا؟، إذا كانت مسؤوليتي نحو الناس وحياتهم الاجتماعية تلزمني أن أموت من أجلهم(...) فهناك طريق أسهل! هو (كتاب الأدعية) فإنه يفتح لي أبواب الجنان من غير تعب ولا نصب بدون (شعور)! أو فكر وبدون أي مسؤولية !(...) فإنه سيمحي

[1]– علي شريعتي، النباهة والاستحمار، المصدر السابق، ص 109.

كل ذنوبك ويبدل سيئاتك حسنات ويقضي عنك كل المسؤوليات الاجتماعية! هذا هو الدين المستحمر»[1].

هكذا يتم إبعاد الإنسان عن مسؤوليته ودوره في وجوده الفردي والاجتماعي، بحيث يغدو الأمر نسخة طبق الأصل من ظاهرة صكوك الغفران في الكنيسة، والتي يسميها علي شريعتي بالمؤسسة الدينية المسيحية في القرون الوسطى «أن تقرأ هذه الكلمات ست مرات وأنت متجه نحو القبلة! فلن يبقى عليك شيء، وستغفر ذنوبك كلها لأنك حينها ستنال الشفاعة، العفو، الرحمة! وإن رب (هذا الدين) سيصفح عن جميع السيئات، والقبائح، والمنكرات بسهولة وسيمحي ذنوبك ولو كانت عدد رمال الوديان، ونجوم السماوات»[2].

▪ **المستوى الثاني:** تبرير ما يقوم به شريكاه الممثلان في السلطة السياسية والاقتصادية كما ذكرنا بتوفير الصيغ الشرعية وصكوك الغفران لهما «ويبدل كل القضايا إلى مسائل ذهنية ويتكفل برفع كل المسؤوليات الاجتماعية بسهولة ومكر خاص! لا يعرفه سوى ولاة الله الرسميون والوسائط الرسمية المدربة على كل كاهل صالح أو غير صالح!»[3]، أي يستخدم الدين بهدف التضليل مثل قساوسة وباباوات العصور الوسطى في أوروبا حيث يصبح الدين شريك المال والقوة.

إن المتأمل لمفهوم الدين الاستحماري يلاحظ البعد النقدي في فكر شريعتي الخاص بهيمنة السلطان على الدين أو إخضاع الدين لمصالح السلطان وهي الصورة التي عاشها الواقع الشيعي في إيران في عهد الشاه، حيث يؤكد علي شريعتي: «بأن الدين جاء لخدمة الإنسان لا لتسخيره و إذلاله وجعله مخلوقا مسلوب الإرادة، إنه يتمسك بالدين سلاحا بيد الإنسان في صراعه الاجتماعي وصراعه ضد الطبيعة، وفي كفاحه أيضا من أجل إنسانيته التي تتعرض لعملية مسخ وتشويه متواصلة»[4].

---

[1]– علي شريعتي، النباهة والاستحمار، المصدر السابق، ص 113.

[2]– المصدر نفسه، ص 113.

[3]– المصدر نفسه، ص 114.

[4]– فاضل رسول، المرجع السابق، ص 35.

وهؤلاء الثلاثة يحتاجون إلى الجهل لا إلى العلم ويحتضنون الجهلة لا العلماء لاستحمار عباد الله وبهذا المعنى فقد طرح شريعتي مفهومي النباهة التي مادتها العلم ومحركها الدين وأرضيتها الوعي بالاستحمار الذي يجعلنا نضحي بأعز الأشياء من أجل الحصول على أسخف الأشياء وأقذرها، هذا الاستحمار الذي مادته الجهل ومحركه الفهم الاجتماعي الخاطئ للدين.

ما يفهم في هذا المقام أن الاستحمار قد ألقى تاريخنا في الركود، وشل كل أنشطتنا الاجتماعية «وقد تكفي لذعة إبرة في مكان مناسب ليحل الشلل بشبكة العلاقات الاجتماعية في بلد مستعمر، كما يكفي (لا شيء) لشل الجهاز العصبي في كائن حي أحيانا»[1]، ولكن يبقى السؤال الجوهري في هذا المقام: كيف نتحرر من قبضة الاستحمار؟.

يجيب علي شريعتي أن تعطيل ديناميكية الاستحمار بتفعيل النباهة وهي «الشيء الذي يدعوني دائما خارج هذه المشاغل التي تجعلني ضحية لها»[2]، وهذا التفعيل يطال النباهة بنوعها النباهة الفردية والنباهة الاجتماعية، فيتحول التجهيل حينئذ إلى توعية للعقول وتبصرة للأذهان ويصير الإلهاء والتضليل يقظة وشعلة، فيصبح الفرد أو المجتمع واعيا بلحظته التاريخية، ومستوعبا لواقعه وما يدور فيه من تحديات، فالإنسان يستطيع بقدر نضجه وتفكيره وتصميمه الواعي المختار والمبدع أن يفرض إرادته على إرادة التاريخ، ولا يغيب عنا أن ديناميكية الاستحمار عند علي شريعتي تؤدي معنى الصنم عند مالك بن نبي، حيث يحلل شريعتي كما حلل مالك بن نبي المشكلات الحضارية، ففي الوقت الذي تحدث مالك بن نبي عن تصنم الفكرة، فإن شريعتي قد توقف عند الذي يصرفنا عن الذات الحية وهو الجهل.

إن علي شريعتي عندما طرح كتابه الموسوم (النباهة والاستحمار) أكد على أن هناك من الملايين من البشر في العالم الإسلامي هم ضحية الاستحمار لا الاستعمار –حسب مالك بن نبي– هذا الكتاب الذي يحلل فيه حال أمتنا وانتقالاتها التاريخية ويوضح لنا رؤيته الحضارية لهذه الأمة في صيرورتها بين حالة النباهة واليقظة

[1]– مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، المرجع السابق، ص 84.

[2]– علي شريعتي، النباهة والاستحمار، المصدر السابق، ص 85.

والوعي وحالة الاستحمار التي أصبحت عنوان الأمة العربية الإسلامية «(و عراقة الحمار) التي صار جيلنا الجديد نظرا لابتلائه بالتغرب لا يعرفها، وقام هجوم آلية الرأسمالية الأوروبية بجعل شريحة المثقفين الواعين عندنا عاجزين عن فهمها»[1].

أما إذا حاولنا إسقاط هذه الرؤية الحضارية لعلي شريعتي على واقعنا الراهن فإننا سنقولها بصوت صارخ ورافض أننا وبعنوان حضاري من القابلية للاستعمار إلى القابلية للاستحمار، حيث يظهر جليا بأن دول العالم الثالث في وقتنا الحاضر في قمة الاستحمار لأطراف إقليمية ودولية، فبعد تخلصنا من القابلية للاستعمار، وخرج المستعمر من دولنا على وقع حركات التحرر، لكنه في مقابل ذلك طور أسلوبه وغيره بحنكة وحكمة ودهاء إلى الاستحمار «إن الاستعمار لا يتصرف في طاقتنا الاجتماعية إلا لأنه درس أوضاعنا النفسية دراسة عميقة، وأدرك مواطن الضعف، فسخرنا لما يريد، كصواريخ موجهة يصيب بها ما يشاء، فنحن لا نتصور إلى أي حد يحتال لكي يجعل منا أبواقا يتحدث فيها وأقلاما يكتب بها، إنه يسخرنا وأقلامنا لأغراضه، يسخرنا له بعلمه وجهلنا»[2].

3. 3. زلزلة الثوابت الوهمية الاستحمارية والعودة إلى الذات:

يصرح شريعتي أن انسلاخ المجتمعات عن ثقافتها الأصلية هو السبب الأساسي لإخضاعها للاستحمار بكل صوره وأشكاله من استعمار واستغلال واستعباد والاستبداد، حيث يكون التحرر من هذه التبعية والاستغفال وطلسمة الأفكار بعودة المجتمعات الضعيفة إلى ثقافتها الأصيلة «إن حضارة ما هي إلا نتاج فكرة جوهرية تطبع على مجتمع في مرحلة ما قبل التحضر الدفعة التي تدخل التاريخ ويبنى هذا المجتمع نظامه الفكري طبقا للنموذج الأصلي لحضارته، إنه يتجذر في محيط ثقافي أصلي يحدد سائر خصائصه التي تميزه عن الثقافات والحضارات الأخرى»[3].

تتضمن العودة إلى الذات تبني أفراد المجتمع للأفكار التي تضمها ثقافتهم والإيمان بها وهي الذات الإسلامية الأصيلة حيث يقول: «فإن منطلقي إسلام معدل أو

---

[1]– علي شريعتي، العودة إلى الذات، المصدر السابق، ص 230.

[2]– مالك بن نبي، شروط النهضة، المرجع السابق، ص 159.

[3]– مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، المرجع السابق، ص 41.

لحقه الإصلاح وأعيد فيه النظر بوعي ومرتكز على حركة نهضة إسلامية(...)أنني لا أطرح قضية الدين في المجتمع بهذا الشكل على أساس فكرة ما أو عاطفة ما، لأن منطلقي من الدين من نوع يستطيع معه حتى مفكر علماني أن يأتي وينطلق معي منه، والفرق بيني وبينه أن منطلقي يعد إيمانا ومسؤولية اجتماعية، بينما يستطيع ذلك المفكر أن يشترك معي من موقع المسؤولية الاجتماعية فحسب»[1].

لم نكن لنفقه لهذا الداء الباطني معناه التاريخي لولا علي شريعتي بالدعوة إلى العودة إلى الذات التي جعلها جوهر رؤيته الحضارية واتخذ منها الحل للخروج من الأزمة الحضارية والانعتاق الفكري التي لحقت العقول في العالم الإسلامي فنظرة علي شريعتي للإسلام تتجلى في إمكانية الأدلجة، أي التأسيس لإسلام عالمي منطلقه إنسان عالمي «وإذا كانت العودة إلى الذات وإحياء الثقافة المحلية والانطلاق من الأصالة التاريخية والمعنوية لمجتمعنا في هذا، فينبغي أن نرفع الشعار المغرض الذي رفعه المرحوم العلامة تقي زادة (إن الحل هو أن نصير أوروبيين من قمة الرأس إلى أخمص القدم) ويجب استنادا على فتوى هذا المفتي للعصرية وصناعة المفكرين المحدثين في مجتمعنا أيضا (أن نلقي قنبلة الاستسلام للأوروبي ونفجرها)!»[2].

وباختصار فإن الرؤية الحضارية للتاريخ حسب شريعتي هي ما يصنعه الإنسان في صيرورته، والتي تهدف في جوهرها للعودة إلى الذات من خلال معطى التجديد من جهة ومن خلال كشف التزوير وزلزلة الثوابت الوهمية الاستحمارية من جهة أخرى بحيث تتميز بآلية النقد للموروث السائد، وفي رؤيته الحضارية هذه نظر شريعتي إلى الدين كوعي اجتماعي يربط بين ألياف (شبكة العلاقات الاجتماعية)* كما اصطلح عليها مالك بن نبي، وبالتالي صنع حالة الانسجام في هذه الشبكة التي متى كانت، كان الوجود الحضاري، هذا الانسجام الذي يحاول خلخلته وصنع نشازه الطرف القابيلي بتسخير الناس كالحمير في جدلية الصراع على طول التاريخ، فقد شدته جدلية مركزية فحواها أن كل انعطافات وتغيرات التاريخ تنطوي تحت محرك الصراع الذي يتجاذبه رمزيا (قابيل وهابيل) وهو ما يوضحه الشكل في الملحق رقم 3.

---

[1]– علي شريعتي، العودة إلى الذات، المصدر السابق، ص 34.

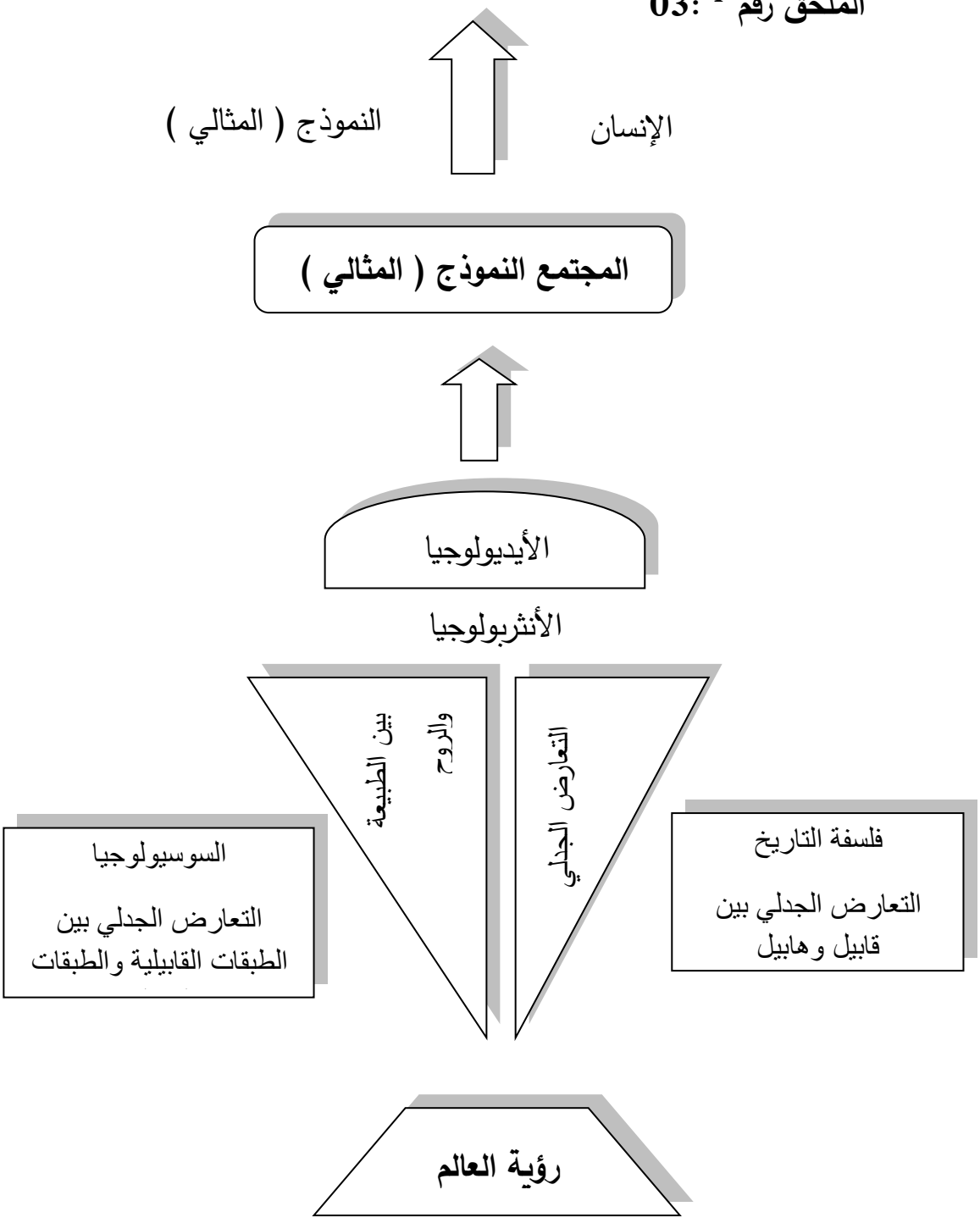
[2]– المصدر نفسه، ص 231.

يعتبر الصراع أساسا في الإطار الحضاري، إن السيطرة الاقتصادية والسياسية والدينية نفسها تعتمد على سيطرة حضارية مفروضة تجبر الإنسان على التقليد والخضوع غير «أن الفقر والظلم والحاجة والتناقضات الشديدة في المجتمع في حد ذاتها وصعود منحنى نضج طبقة ما إلى أوجه، وتضاد المصالح في حد ذاته والاستغلال وما تقتضيه الحتمية التاريخية، كلها أمور في حد ذاتها سوف تصير علة للتطور الحتمي في المجتمع ووقوع التمرد والانفجار والتغير الحاسم»[1]، والبناء الحضاري للإنسان، فرغم كون الإنسان وليدا للطبيعة إلا أنه قوة فيها إذ يمكنه لو يشاء أن يسلك دربا مخالف للدرب الذي رسمته الطبيعة له، فلا يكون ألعوبة بل مغيرا وثوريا بتكييف المحيط حسب حاجته ومثاله المطلوب لحل أزمته الحضارية الراهنة.

* وهي الشبكة التي مركز مالك بن نبي علم الاجتماع ومسائله وحلوله على إشكالياتها، ليجد أن الحضارات و دوراتها، نهوضا و سقوطا، مرهون بحالة الانسجام تلك، لذلك جعل لكتابه (ميلاد مجتمع) عنوانا بديلا هو (شبكة العلاقات الاجتماعية) حيث يقول:« شبكة العلاقات الاجتماعية هي التي تؤمن بقاء المجتمع ، و تحفظ له شخصيته، وأنها هي التي تنظم طاقته الحيوية لتتيح له أن يؤدي نشاطه المشترك في التاريخ». (انظر: مالك بن نبي، ميلاد مجتمع (شبكة العلاقات الاجتماعية)، المرجع السابق، ص 82).

[1]– علي شريعتي، العودة إلى الذات، المصدر السابق، ص 101.

الملحق رقم [1] :03



[1]– داريوش شايغان، المرجع السابق، ص 261.

- المبحث الثالث:

الرؤية الحضارية لعلم الاجتماع عند علي شريعتي

1. أهمية علم الاجتماع في تحليل الواقع الاجتماعي وتغيراته:

لقد نجح علم الاجتماع في أن يحتل مساحة واسعة وأن يحقق لنفسه نفوذا هائلا في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية المعاصرة، إذ يلعب دورا مهما ومرموقا وحيويا في تحليل أوضاع العالم وتغيراته من جانبين، يتجلى الجانب الأول في إرساء قواعد العلم والعمل على تقدمه وتوفير فهم موضوعي للواقع الاجتماعي، وأما الجانب الثاني فهو اجتماعي يتحقق بالإسهام في رفع وعي الإنسان بنفسه ومجتمعه، وكذا وسيلة لمواجهة متطلبات التكيف والتعامل بل وأحيانا كثيرة لتشكيل بنية المجتمع وثقافته بشكل يتلاءم مع تفاعلات وطبيعة الواقع الذي يدرسه ويشكل سياقه، لأنه «يهتم بدراسة المجتمعات الإنسانية(...) والمجتمع عبارة عن شبكة أو نسق من أساليب السلوك التي تتخذ طابعا مؤسسيا، وتشير الأشكال المؤسسية من السلوك الاجتماعي إلى أنماط الاعتقاد والسلوك التي توجد في المجتمع وتتجدد جيلا بعد جيل، أو التي نصفها بأنه يجري إعادة إنتاجها اجتماعيا، عبر فترات زمنية طويلة وعلى امتداد رقعة مكانية شاسعة»[1].

يعتبر علم الاجتماع أداة لمعرفة ما يدور في المجتمع خاصة أننا نعيش الآن عصرا من عصور التغير الاجتماعي الواسع النطاق، ومن ثمة العمل على سن التشريعات والقوانين التي من شأنها أن تحقق آفاقا جديدة في تطور المجتمع الحضاري وتنميته، وذلك «بدراسة الواقع الاجتماعي والعمل على سبر أغواره من أجل فهم أفضل لما يجري، ومن ثم إمكانية تفسيره أو تعديله مع سعي بعض منهم للتوصل إلى

[1]- أنطوني جيدنز، مقدمة نقدية في علم الاجتماع، تر:محمد الجوهري وآخرون، ط2، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، القاهرة، 2006م، ص 25.

(قوانين) أو عموميات يمكن عدها سننا أو قواعد اجتماعية يفسر على أساسها السلوك الاجتماعي»[1].

إن علم الاجتماع يتسق مع الواقع الاجتماعي المدروس، ويعبر عن مشكلاته ويعمل على استقراره وتوازنه وتحقيق التقدم الإنساني كونه مصاحب للتغير الاجتماعي، غير أنه في الفكر الإسلامي المعاصر لم يقم بدوره كما يجب في عملية التنمية الاجتماعية نتيجة التبعية السوسيولوجية للنموذج الغربي متجاهلا خصوصية مجتمعاتنا، والفروق التاريخية والمجتمعية والثقافية الموجودة بين البنية الفكرية الغربية وبين البنية الإسلامية بصيغة لا متكافئة كون البناء الاجتماعي في العالم الإسلامي يعايش أنماط إنتاجية مشوهة، ضف إلى ذلك أن الاستعمار وما صاحبه من صور للتبعية أفقده القدرة على التغيير الذاتي.

لقد كان علي شريعتي من الذين امتلكوا قدرا كبيرا من الوعي وامتازوا بحس نقدي عميق في هذه القضية ما جعله حذرا من تقبل النظريات الاجتماعية الغربية دون تمحيص ومراجعة مؤسسا لرؤيته الحضارية لعلم الاجتماع من خلال طرح العلاقة بين أزمة علم الاجتماع وأزمة المجتمع في الفكر الإسلامي المعاصر.

2. أزمة علم الاجتماع في الفكر الإسلامي المعاصر:

تميز علي شريعتي في رؤيته الحضارية لعلم الاجتماع بتشخيصه الموضوعي للأزمة التي يمر بها هذا الحقل العلمي في الفكر الإسلامي، حيث حدد من خلاله جذور الإشكالية في سقوطنا الحضاري والتي تكمن في المجتمع وأهمية دراساته في النهوض الحضاري حيث يقول: «المصيبة العظمى هي أن علم الاجتماع في القرن العشرين قد سجن في الجامعات ومؤسسات البحوث العليا، وأنه حصر في قلعة العلمانية وأبتلى بالمرض العضال الموضوعية والانزواء العلمي(...) وفي المستشفيات

[1]– أبو بكر أحمد باقادر وعبد القادر عرابي، آفاق علم اجتماع عربي معاصر، ط1، دار الفكر، دمشق، سورية، 2006م، ص 12.

الأكاديمية وضعوه على الفراش، وشغل الأساتذة المتخصصون بتمريضه، ومنعوا الناس من الزيارة»[1].

يتبين لنا من خلال هذا القول أن علم الاجتماع حسب شريعتي يعاني من أزمة انفصال بين الطرح النظري والواقع الاجتماعي نتيجة إسقاط النظريات الاجتماعية والمناهج الغربية على المجتمع الإسلامي دون احترام لخصوصياته، وإبقاءها حبيسة الميدان الأكاديمي دون أي تغيير أو مراجعة، وسنقوم بتوضيح هذه الأزمة على أربع مستويات هي:

2. 1. المستوى الأول:

أن علم الاجتماع مسجون في الجامعات و مؤسسات البحوث العليا:

ينبه شريعتي هنا إلى الانغلاق الأكاديمي الذي يمارس على علم الاجتماع في الفكر الإسلامي المعاصر في إطار منحى نظري محض بعيد كل البعد عن الواقع الاجتماعي، والاعتماد في أبحاثه على النظريات الاجتماعية الكلاسيكية الغربية التي مازالت متداولة حتى وقتنا الحالي في تفسير التغيرات الحاصلة في مجتمعنا دون أية مساءلة نقدية، و«دون تحليلها ورسم حدودها وتباين فصول تداخلها وكذا صلاحيتها، وقد أدى هذا إلى عدم التحكم في النظريات وإلى تكرارها لدى الطلاب وحتى عند الأساتذة(...) كالوضعية، البنيوية، والماركسية»[2]، حيث ظل الجهد النظري حبيسها في أطواره المختلفة، ويدور في حلقات متتابعة من الترجمة والاقتباس والمحاكاة في الجامعات الأكاديمية ومؤسسات البحوث العليا دون أن يتجاوز ذلك إلى مرحلة الإنتاج السوسيولوجي الذاتي.

وهو ما ذهب إليه حسن حنفي في مواجهة التغريب ذلك لأنه مس كل معالم الحياة والفكر وشوه كل شيء بما في ذلك اللغة، ويرى أن هناك مساحة كبيرة في ثقافتنا المعاصرة كما يقول حسن حنفي تحولت إلى وكالات حضارية للغرب، وأصبحت امتداد لمذاهب غربية لكل ما هب ودب، وفي مختلف المجالات، بحيث أصبح التقليد

---

[1]– علي شريعتي، العودة إلى الذات، المصدر السابق، ص 198.

[2]– بزاز عبد الكريم، 1991. "علم الاجتماع في كتب التدريس" (تحليل نقدي)، مجلة المستقبل العربي، العدد 146، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ص 146.

والتكلف فيه والمسابقة في التقليد من معالم الإبداع[1]، إذ أننا «لا ننتج علما حقيقيا، وإنما نستورد ونستهلك بدون تبصر، ونخلط في ذلك بين ما يمكن أن يفيد ومالا غنا عنه»[2]، وهو الوضع الذي يكرس التبعية المعرفية للغرب أكثر و يحرم الفكر الإسلامي من إمكانية التأسيس أو التفكير في الموضوع السوسيولوجي الخاص بواقعه الاجتماعي.

2. 2. المستوى الثاني:

إن علم الاجتماع محصور في قلعة العلمانية

يرى شريعتي أن علم الاجتماع في الفكر الإسلامي المعاصر يسير على طريق السوسيولوجيا الغربية في اعتناقه العلمانية، وللعلمانية معنيين، يتجسد الأول في إلغاء الدين وهي التي يسميها عبد الوهاب المسيري (1938–2008م) بالعلمانية الجزئية، والثاني العلمانية الشاملة و«هي رؤية واحدية شاملة تدور في إطار المرجعية الكامنة المادية ترد الكون بأسره إلى مبدأ واحد كامن فيه، ومن ثمة فهي لا تفرق بين الإنسان والطبيعة، بل تراهما مادة واحدة نسبية لا قداسة لها، خاضعين للقانون الطبيعي نفسه»[3]، أي أن العلمانية والمادية تشتركان في معاداة الدين.

يرى شريعتي أن المثقف الذي عاش من القرن السابع إلى غاية القرن التاسع عشر تحول إلى مقدس للمادة، وينبغي علينا أن نحترم هذا ونعطي الحق للمفكر الأوروبي أن يكون ماديا لمقاومة القيود الأوروبية وانحرافها الممثل في الكنيسة ومذهبها الكاثوليكي، وينبغي أن نعطيه الحق في أن يكون علمانيا، إذ «ينبغي أن ندرك أن المثقف الأوروبي اعتنق العلمانية لإنقاذ أوروبا، ولمنح شعبه القوة، ولرفع مستوى الحياة عند مواطنيه، لأن العلمانية تهبه الصناعة والقوة والتقدم والنفع»[4].

---

[1]– حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991م، ص 24.

[2]– أحمد إبراهيم خضر، المرجع السابق، ص 27.

[3]– عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2006م، ص17.

[4]– علي شريعتي، مسؤولية المثقف، تر: ابراهيم الدسوقي، مرا: حسين علي شعيب، ط1، دار الأمير للثقافة و العلوم، 2005م، ص 92.

إن مادية طبقة الفكر في أوروبا وتقديسهم للعلم تعد رد فعل طبيعي حسب شريعتي ومنطقي للإفراط في عداء رجال الدين في العصور الوسطى للعلم نبذهم ووأدهم لكل محاولة للاختراع أو الاستكشاف أو الاستنتاج العلمي، ولكن ليس ما ينطبق على المفكر الأوروبي ينطبق بالضرورة على مفكرينا حيث يرى شريعتي أن الدين يشكل بعدا داخليا للطبيعة الإنسانية، هذا البعد الداخلي الذي يدفع ويحرك الإنسان نحو الحرية والوعي والإبداع نحو مميزاته النموذجية كإنسان، من خلال الإسلام الذي رأى فيه "الثورة الأعظم في تاريخ البشرية" مؤسسا لمشروعه الإصلاحي الممثل في العودة إلى الذات، موضحا كيفية تنقيتها مما علق بها من شوائب شوهتها أو مسختها، ثم عرج بعد ذلك على بنائها بشكل يجعلها ذات دور في البناء الحضاري الجديد للمجتمع.

أكد شريعتي أن الدين عماد رئيسي في البناء الحضاري للمجتمع، وعن تجربته يقول: «حاولت بدوري أن أدون علم اجتماع ديني على أساس الإسلام(...) إن قضايا جديدة في علم التاريخ والاجتماع والعلوم الإنسانية استنبطتها من القرآن، أي أن القرآن أعطاني مبادئ وقوانين جديدة في هذا المجال»[1]، حتى نتمكن من مواجهة الفكر العلماني الغربي مواجهة صريحة وأن نحدد موقفنا الإسلامي الأصيل منه تحديدا حاسما وفاصلا، انطلاقا من مرحلة المد التي يدخل فيها الفكر الإسلامي، خروجا من التبعية ودخولا إلى مرحلة الرشد الفكري، وصولا إلى الأصالة والعراقة وتأكيد الذات، وتثبيتا للطابع الإسلامي وقيمه، ودعوة إلى انحسار موجة الاستعلاء الغربي الوافد التي تقترب الآن من مرحلة الجذر الكامل[2].

2. 3. المستوى الثالث:

اشتراط الموضوعية في علم الاجتماع

يشير شريعتي في هذا المستوى من أزمة علم الاجتماع في الفكر الإسلامي المعاصر إلى المرض الذي أصابه أَلاَ وهو مرض العضال الموضوعية على حد

[1]– علي شريعتي، منهج التعرف على الإسلام، تر: عادل كاظم، ط1، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، لبنان، 2006م، ص 34.

[2]– أنور الجندي، المرجع السابق، ص 5.

تعبيره، وتعني الموضوعية بوجه عام مسلك الذهن الذي يرى الأشياء على ما هي عليه، فلا يُسندها إلى نظرة ضيقة أو تحيز خاص أو ميل ذاتي وإيديولوجي.

من الطبيعي اتصاف علم الاجتماع في الفكر الغربي بالموضوعية لأنه وُلد من رحم الظروف التاريخية التي عاشها ضد الفكر الإيديولوجي الكنيسي وظهور الفكر العلمي والعقلنة، ووصول العصر الوضعي، أي عالم مؤسس على التفسير العلمي الخاضع لمعرفة الوقائع والتجربة دون الالتفات إلى الأحكام القيمية كما سبق وأعلن أوغست كونت Auguste Comte (1798-1857م) حيث ابتكر مصطلح "السوسيولوجيا"، وأراد أن يجعل منه ميدانا للملاحظة الأمبيريقية الصارمة بخصوص الظواهر الاجتماعية»[1].

أما في الفكر الإسلامي المعاصر فقد تميز شريعتي بنقده للاتجاه الوضعي والموضوعي في علم الاجتماع فلا يفرق بين النشاط المعرفي لدراسة المجتمع من جهة والالتزام الإيديولوجي من جهة أخرى، إذ يرى أن تخليص علم الاجتماع من البعد الإيديولوجي واشتراط الموضوعية فيه جعله غريب عن النسيج الاجتماعي، وغير قادر على نقد الحاضر الاجتماعي، وبالتالي سلبه القدرة على المساعدة في تقديم الحلول لمشكلات المجتمع الإسلامي، وفهم أسباب التدهور والأزمات الحضارية التي يعيشونها، فأصبحوا فرائس سهلة للاستحمار، والتلاعب بعقولهم، واستغلالهم تحت شعار الموضوعية، كوسيلة في أيدي القوى المسيطرة.

ضف إلى ذلك أن الحفاظ على الهوية الأصلية هو القاعدة التي تسمح للمجتمعات بالتقدم والإبداع فالإنسان لا يمكن أن يبدع إلا إذا نظر إلى العالم بمنظاره هو لا بمنظار الآخرين، وهو ما تسبب في تراجع وعي الناس الاجتماعي الذي كان يمكنهم من تحديد وفهم مسببات مآسيهم السابقة والحاضرة تحت شعار الموضوعية.

ويجوز لنا أن نتساءل في هذا المقام: هل التنظير العلمي يتناقض مع التنظير الإيديولوجي؟ كيف أحدث شريعتي التكامل بينهما دون عيب في تدخل الإيديولوجيا لتوجيه البحث الاجتماعي؟.

---

[1]- فيليب كابان وجان فرانسوا دورتيه، علم الاجتماع (من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية)، تر: إلياس حسن، ط 1، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2010م، ص 29.

تعرف الإيديولوجيا بأنها نسق من الآراء والأفكار والاعتقادات السياسية والقانونية والأخلاقية والجمالية والدينية والفلسفية تختص بمجتمع معين[1]، أي أنها دراسة لجملة من الأفكار والتصورات والمفاهيم التي تشكل نسقا متكاملا في خصائصها وقوانينها وعلاقتها بالمعاني والإشارات التي تمثلها أو ترمز إليها، والاتساق والتماسك في نسقها يتوقف على الفكرة المحورية التي تأسست عليها، ومنه فالإيديولوجيا إذن «تتبنى المسلمة القائلة بأن فكرة واحدة تكفي لتفسير كل شيء انطلاقا من المقدمة لأن كل شيء مفهوم ضمن هذا التدرج المتماسك للاستنتاج المنطقي»[2]، ومنه فالتنظير الإيديولوجي بهذا المعنى يتأثر بالعوامل التالية:

- النسق الفكري المهيمن على مجتمع ما والذي تحميه طبقة معينة أو نظام قائم.
- مجموعة من التصورات المسبقة والأحكام التقييمية التي تكون اتجاهات ومواقف سلوكية قد تخفي دوافع لا شعورية لحماية الذات والجماعة التي ينتمي إليها الفرد.

في حين أن كلمة "الإيديولوجيا" حسب شريعتي لها علاقة مباشرة بالمثقف أي الانتلكجوال لأنها تجسد نزعته الفكرية، وهو ما يستوجب دراستها كموضوع علمي مستقل، إن كلمة الإيديولوجية حسب شريعتي «تتكون من كلمتين "إيده" بمعنى الفكر الخيال الهدف الصورة الذهنية والعقيدة، و"لوجي" التي لها جذور لاتينية بمعنى المنطق والمعرفة، وبناءا على هذا فالإيديولوجيا تعني معرفة العقيدة، وفي كلمة واحدة الإيديولوجيا تعني: العقيدة، نفس الكلمة التي نفهمها في لغتنا باسم العقيدة، وعليه فان الإيديولوجي يعني صاحب عقيدة خاصة، والإيديولوجيا هي العقيدة الخاصة لجماعة لطبقة، لفئة، لشعب ما»[3]، أي أن الإيديولوجيا عند شريعتي عقيدة، وتتجلى خصائص العقيدة حسبه في كونها:

---

[1]– كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي الاجتماعي، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ص 81.

[2]– Hannah Arendt, Le système totalitaire, Trad Jean – Lou Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy, paris 1972, P 216 – 218.

[3]– علي شريعتي، الإنسان والإسلام، المصدر السابق، ص 261.

- رؤية كونية لأنها نوع من التصور والفهم الذي نحمله عن العالم عن الحياة، وعن الإنسان.
- تقييم انتقادي للمحيط والقضايا لأنها نوع من الانطباع والتقييم الخاص، والذي وفقا له تتحدد نظرتنا للأمور التي نحن على صلة معها وتكوّن نطاقنا الاجتماعي والفكري.
- اقتراحات وطرق للحل بصورة نموذجية هادفة، وقد تكون بعض النماذج المثالية من أجل التغيير.

هذا الذي يكشف أن الإيديولوجيا عند شريعتي تحدد الاتجاه الاجتماعي، وتفسر نظامه القيمي والوضع المثالي للفرد، والمجتمع، والحياة الإنسانية، بكل أبعادها وتجيب عن الأسئلة:

- ✓ كيف تكون ؟
- ✓ماذا تفعل ؟
- ✓ماذا ينبغي فعله ؟
- ✓كيف يجب أن تكون ؟

سعى شريعتي لتحويل الإسلام إلى إيديولوجيا، و لكن بشرط « أن يُطرح بعيدا عن صورته المكررة وتقاليده اللاواعية والعفوية، وهي أكبر عوامل الانحطاط، بل ينبغي أن يطرح في صورة إسلام باعث للوعي تقدمي ومعترض، وكإيديولوجية باعثة للوعي وقائمة بالتنوير(...) وهو مسؤولية المفكر دينيا كان أو علمانيا وذلك من أجل العودة للذات والبدء من الذات»[1] على اعتبار أن التفكير الإيديولوجي يسعى إلى تغيير العالم لا تفسيره حسب شريعتي، فتتحول إلى أداة يستعين الإنسان بها وبالمعرفة لتوظيف التاريخ والمجتمع حسب ما يشاء، «ولما كانت كل الإيديولوجية عليها أن تعطي، في المرحلة الثالثة، نماذج عملية، مثاليات وخطط نموذجية فإن لكل صاحب إيديولوجية التزام ومسؤولية تجاه هذه المثاليات التي يعتقد بها، ويجب عليه تغيير الوضع الموجود وفقا لذلك»[2].

[1]– علي شريعتي، العودة إلى الذات، المصدر السابق، ص 52.

[2]– علي شريعتي، الإنسان والإسلام، المصدر السابق، ص 267.

2. 4. المستوى الرابع:

الانغلاق الأكاديمي على علم الاجتماع الذي منع كل محاولة للنقد والتغيير

هذا الذي زاده مرضا وتأزما في الفكر الإسلامي المعاصر، حيث أصبح غريب عن البناء الاجتماعي وغير مواكب للتغيرات الحاصلة فيه نتيجة التبعية السوسيولوجية للغرب والاستيراد الأعمى للنظريات الغربية وإسقاطها على مجتمعاتنا دون نقد وتمحيص، وهو الأمر الذي يكشف عن فقدان الشخصية الثقافية والهوية العقائدية، ويكشف عن مدى الاستلاب الفكري والاغتراب عن الذات الذي لا زال مستمرا في ممارسة نشاطه بكل فعالية، إذ نتساءل: «كيف يمكن لمجتمع ناهض مختلف عن المجتمعات الغربية التي استكملت وجودها، وتعيش الآن مرحلة الرفاهية والاستهلاك، وقد وضعت نظرياتها في ظل هذه الأوضاع كيف يمكن أن تطابق هذه النظريات مجتمعنا؟»[1].

هنا تتعين في منظور شريعتي المسؤولية الاستثنائية الخاصة للمثقف المستنير أن يكون مفكرا واعيا وناقدا له إيديولوجية محددة بالنسبة لواقعه، وحسب شريعتي «إن مسؤولية المثقفين اليوم ودورهم في العالم يشبه أساسا الدور الذي كان يلعبه الأئمة وقادة التغيير والتبديل أي الأنبياء والرسل(...) يقومون بخلق مبادئ جديدة ورؤى جديدة وحركة وطاقة جديدة في أعماق وجدان مجتمعاتهم وعصرهم، وهذه الحركة الثورية العظيمة التي يفجرونها كانت سببا في تغيير مصير مجتمع ساكن ومنحط وراكد»[2].

هذا وقد حذر شريعتي من المثقف المقلد والانهزامي المنقطع عن جذوره، المقتلع من عالمه، وذهب إلى أن المثقف المستنير هو الذي يعمل على تغيير الواقع وتوعية المجتمع بذاته الحضارية وميراثه، وشبه المستنيرين بالأنبياء طبقا لطبيعة المهمة العظمى والمسؤولية الاستثنائية الملقاة على عاتقهم التي تهدف إلى إيقاظ شعور المجتمع بذاته الحضارية ونباهته، فيقول: «وأي إنسان لا يفكر في "الدراية الاجتماعية"

---

[1]– أنور الجندي، المرجع السابق، ص96.

[2]– علي شريعتي، مسؤولية المثقف، المصدر السابق، ص125.

بمفهوم "نحن" إنما يفكر في شيء غير مصير المجتمع ومشاكله ومهماته واحتياجاته، فإن هذا التفكير حتى لو كان في شيء مقدس فهو استحمار»[1].

3. عامل التغيير الاجتماعي حسب شريعتي:

لقد طرح علي شريعتي أزمة علم الاجتماع في الفكر الإسلامي المعاصر بمستوياتها السابقة من أجل تفعيل دور علم الاجتماع في عملية التنمية الاجتماعية وإرساء معالم التغيير والتحول والنهضة في المجتمعات متسائلا في البداية عن «العامل الحقيقي الذي يحدث تغييرا مفاجئا، ويولد التحول في المجتمع، أو يسبب اضمحلال وانحطاط المجتمع؟ (...) العامل الذي يوجد النهضة التغييرية، ويدفع المجتمع إلى أن يغير روحه وهدفه وشكله واتجاهه(...) وتتغير بذلك علاقاته الفردية والاجتماعية بشكل جذري؟ »[2]، وهو السؤال الذي طُرح بوضوح ودقة وباستمرار من قبل المدارس الاجتماعية والتاريخية المختلفة، وتعددت الإجابات عليه بين:

- ✓ من يعتبرون الصدفة عاملا للتغيير والتحول فلا يؤمنون بوجود عوامل تحكم المجتمع أو قوانين خاصة به.
- ✓ وبين الماديين الذين يؤمنون أن المجتمعات الإنسانية تسير وفق قوانين جبرية تحكمها، وعلى هذا الأساس فإن أفراد المجتمع ليس لديهم أي دخل في تعيين مصيرهم أو تغييره، وهذه القوانين الجبرية التي تحكم حياة المجتمعات هي مثل القوانين الجبرية الموجودة في الطبيعة.
- ✓ وبين من يرى أن عامل التغيير يكمن في البطل، إذ يُعتبر البطل هو العامل الوحيد الذي يقوم بإصلاح المجتمع وتغييره سواء للتقدم أو التدهور، كالإنسان الأعلى الجديد (السوبرمان) الذي يحدد ملامحه نيتشه (Friedrich Nietzsche (1844-1900م) عن طريق مماهاة الإنسان مع الكون وليس مع الإله، وينصح في كتابه «هكذا تكلم زرادشت» بأن يبقى الناس أمناء للأرض بدون نوازع متعالية لأن الإله قد مات، والإنسان الأعلى قد تجاوز الإنسان البسيط المجرد.

---

[1]- علي شريعتي، النباهة والاستحمار، المصدر السابق، ص 102.

[2]- علي شريعتي، منهج التعرف على الإسلام، المصدر السابق، ص 37.

أما في منظور شريعتي فإن المحرك والعامل المؤثر في التغيير الاجتماعي والتحول والرقي أو الانحطاط هم (الناس)، كما أن مسؤولية المجتمع والتاريخ تقع على عاتق الناس، وهو ما عبر عنه بقوله: «إنما العامل الرئيسي في تغيير المجتمع هم كافة الناس بدون أي امتياز طبقي أو تفرقة عنصرية أو أية خصوصية أخرى(...) "الناس" هم المخاطبون بالقرآن وهم مصدر التغيير والتحولات الاجتماعية ويتحملون المسؤولية »[1] ، أي أن المقصود هنا حسب شريعتي "الناس" بدون تمييز في خصوصياتهم الطبقية، أو الفروق الاجتماعية التي تخرجهم عن عموم الجماعة الإنسانية بشرط أن تتوفر فيهم الشروط النموذجية للإنسان بإضافة صفة أخلاقية أو اعتبار معين.

يفرق علي شريعتي الإنسان عن البشر باعتبار أن البشر "كينونة" بينما الإنسان "صيرورة"، فجميع الأفراد هم بشر بصورة مشتركة، لكنهم ليسوا أفرادا للإنسان جميعا كل منهم يمكن أن يكون إنسانا إلى حد ما وبمقدار ما، أي أن نوع البشر حسب شريعتي في مسيرة تحوله وتكامله يخطو نحو الإنسانية ليكون إنسانا بحقيقته السامية المتغيرة والمتحولة لأن الإنسان دائما في حالة صيرورة.

ومعنى الصيرورة التي تطرق إليها علي شريعتي هو أن حركة الإنسان تكون نحو الله، فالإنسان هو خليفة الله في الأرض تكفيه هذه الفضيلة لامتلاكه الإرادة، إذ عليه أن يتحمل أداء رسالة الله في الأرض، وعليه أن يقرر مصيره بنفسه.

يكمن دور الإنسان في غرس بذرة التغيير الإيجابي بإيقاظ ضمير المجتمع – كما يسميها شريعتي النباهة والدراية – ومنح العوام الوعي الذاتي، والإنسان الذي يقوم بعملية التغيير الحضاري ويصنع مجده الحضاري هو الإنسان المتحرر من السنن القديمة ومن التبعية والتقليد والاغتراب، وهو الذي لم يقع تحت تأثير الاستلاب الفكري بتزييف الوعي وإلهاء الفكر، ويكون مصرا دائما على إثبات الوجود الإيجابي المتخلص من كل رواسب ودواعي الهزيمة، هو جهاد داخلي يحرص على النهوض المستمر واليقظة المتواصلة والعمل الفعال من أجل ترسيخ قيم الدين، وترشيد الرؤية الدينية

[1]– علي شريعتي، منهج التعرف على الإسلام، المصدر السابق، ص 46.

وتجديد حياة الدين، حيث يخرج الفكر من الانحصار لدى الطبقة العامة، ليطرحه على مستوى المثقفين فيثور أفكاره الحية وروحه البناءة، ويستطيع المرء حسب شريعتي أن يقوم بتربية القيم الإلهية في ذاته، وأن يوجه همته إلى بسط فطرته وعظمته الداخلية، ويقوم بتلقي انعكاس الإله في فطرته.

يصف شريعتي دور المثقف بقوله: «إن مسؤولية المثقف في زمانه هي القيام بالنبوة في مجتمعه حين لا يكون نبي، ونقل الرسالة إلى الجماهير، ومواصلة النداء، نداء الوعي والخلاص والإنقاذ في آذان الجماهير الصماء التي أصيبت بالوقر، وبيان الاتجاه والسبب، وقيادة الحركة في المجتمع المتوقف، وإضرام نيران جديدة في مجتمعه الراكد»[1].

إن الدور الذي يقوم به المثقف من منظور شريعتي دور تغييري وتنويري إذ تكون أعظم مسؤولياته تجاه مجتمعه، حيث يسعى لمعرفة أسباب انحطاط المجتمع وركوده، «ثم يقوم بعد ذلك بتنبيه مجتمعه الغافل عن الوعي إلى السبب الأساسي لمصيره وقدره التاريخي المشؤوم، ويبدي لمجتمعه الحل والهدف وأسلوب السير الصحيح الذي يلزمه من أجل أن يتحرك و يتخلص من هذا الوضع، ويحصل على الحلول اللازمة لشعبه على أساس إمكانياته واحتياجاته وآلامه، وعلى أساس الثروات الموجودة في مجتمعه»[2]، أي أن الهدف الأسمى للمثقف هو تفسير انحطاط المجتمع وركوده وتأخره وتحديد عوامل النهضة الحضارية اللازمة لتهيئة التربة الخصبة لنموها بدوره الفكري العقلي التوعوي.

4. التأسيس لعلم اجتماع إسلامي:

تدور الرؤية الحضارية لعلم الاجتماع حسب شريعتي حول الأزمة الحضارية التي تواجهها الأمة في الوقت الراهن، «والمعروف أن علم الاجتماع هو علم التغير، ينشأ عنه ويدرسه، مع كل أزمة يؤسس هذا العلم من جديد، أنه علم الأزمات كما سماه كونت، يولد في الأزمات ويضع الحلول لها، ويحاول قراءة المستقبل، وإلا ما قيمته

[1]– علي شريعتي، مسؤولية المثقف، المصدر السابق، ص 126.

[2]– المصدر نفسه، ص 130.

مادام لا يسلط الضوء على المشاكل المجتمعية»[1]، حيث طرح مشكلة علم الاجتماع بمستوياتها التي ذكرناها من أجل معرفة أسباب الركود في هذا الحقل العلمي مؤسسا لعلم اجتماع إسلامي.

دعا علي شريعتي لتأسيس علم اجتماع خاص بالمجتمع الإسلامي الذي يختلف بمميزاته وسماته عن المجتمع الغربي متجاوزا بذلك الأزمة التي وقع فيها والانعكاسات السلبية للتبعية السوسيولوجية للغرب دون نقد وتمحيص، فحسب شريعتي أن العامل الذي ساهم في تقدم الغرب يختلف عن العامل المحرك بالنسبة للمجتمع الإسلامي، وأنه يجب على هذا العامل التغييري أن يكون نابع من صميم الواقع الاجتماعي وواعي بالاختلاف بين المجتمعات أَلاَ وهو الإنسان بصفاته النموذجية للتغيير عن طريق تأسيس علم اجتماع خاص بنا أسماه بعلم الاجتماع الإسلامي يجمع فيه بين الإسلام باعتباره عقيدة توجه فكر الإنسان وشريعة تستهدف تنظيم حياة الفرد، وبين علم الاجتماع الذي يوفر أدوات تحليل تمكن من فهم الواقع وإدراك بنيته، وأسباب تشكل هذا الواقع فضلا عن القوانين التي تحكم سير التاريخ.

لقد حدد شريعتي وجهة نظره في مرتكز ثلاثي هو:

أولا: في العلاقة مع التراث القديم، وهنا ينصب أغلب مشروعه الإصلاحي في العودة إلى الذات وانتزاع الإسلام الأصيل وتنقيته عما لحق به.

ثانيا: في العلاقة مع الآخر، أي الغرب في فكره وأطروحاته وإيديولوجياته وتطوره واستعماره وإمبرياليته.

ثالثا: العلاقة مع الواقع وتجديد إشكالاته وإضاءته للنص الديني.

يرى شريعتي أن المسلمين يملكون الدين الذي بتعاليمه يخرجون مما هم فيه من انحطاط وتخلف غير أنهم اختاروا أن ينتسبوا إليه بالاسم فقط، واكتفوا ببعض الجزئيات الصغيرة منه، وهو ما عبر عنه بقوله: «الإسلام هو أول مدرسة اجتماعية تعتبر المصدر الحقيقي والعامل الأساسي والمسؤول المباشر عن تغيير المجتمع والتاريخ، ليست الشخصيات المختارة، كما يقول نيتشة، وليس الأشراف والأرستقراطيون كما يقول

[1]– أبو بكر أحمد باقادر وعبد القادر عرابي، المرجع السابق، ص 124.

أفلاطون، وليس العظماء والقادة كما يقول كارليل وامرسون، وليس أصحاب الدم الطاهر كما يقول ألكسيس كاريل، وليس المثقفون أو رجال الدين بل عامة الناس»[1]، أي أن شريعتي يرى أن مسؤولية تغيير واقع المجتمع ليست حكرا على فئة دون غيرها بل إن التغيير يكون كمحصلة لجهود أفراد المجتمع، ويستمد هذه القاعدة من المجتمع.

إن شريعتي يستلهم مبادئ المجتمع الفاضل الذي يؤمن به من الإسلام، والإسلام الذي يدعو إليه شريعتي عبارة عن إيديولوجيا وإيمان بفترة الوحي وما أحدثه من المعجزات في تلك المجتمعات، وذلك عن طريق العودة إلى الذات الإسلامية الصافية كحتمية تاريخية لا محيد عنها للمسلمين، وهي ذات قديمة وعتيقة موجودة في التاريخ، تُعنى بالعودة إلى الذات الموجودة بالفعل والموجودة في قلب المجتمع وفي وجدانه، يراها شريعتي مادة ومنبع من منابع الطاقة تفتت على يد مفكر وتستخرج وتحيا وتتحرك.

والمقصود بالذات الإسلامية الأصيلة في منظور شريعتي هو الإسلام الشيعي في صورته الأصلية النقية وليس الإسلام الشيعي النابع من التقاليد الدينية التي نشأت عبر التاريخ، لذا يقيم تمييزا بين ما يدعو إليه، أي بين الإسلام كإيديولوجيا أو كما يسميه بالتشيع العلوي والتشيع الحقيقي نسبة إلى الإمام علي، وهو التشيع الذي يحث الإنسان على فهم الواقع ويحفزه على تغييره إلى الأفضل. وبين الإسلام كتقليد ووراثة الذي أسماه بالتشيع الصفوي نسبة إلى الدولة الصفوية التي قامت بإيران (1501-1736م)، وهو التشيع المزيف من منظور شريعتي، الذي يتميز بالسكون والثبات، حيث كان هدف الدولة الصفوية تشييد حكم صفوي يواجه العثمانيين، فأحيت السلطة السنن والأعراق الإيرانية القديمة وزرعت حسا قوميا استقلاليا عن طريق اللعب على الوتر القومي وإضفاء صفة دينية عليه، لتخلق تشيعا جديدا، وفي هذا يتساءل شريعتي: «كيف استطاعت الصفوية أن تنتج تشيعا يشبه التشيع في كل شيء وليس فيه شيء منه؟.

يا له من مقلب كبير؟

[1]- علي شريعتي، منهج التعرف على الإسلام، المصدر السابق، ص 45-46.

تشيع في الظاهر هو أكثر أصالة من التشيع الأصلي وفي الباطن لا ينفع الناس ولا يضر أعداءهم ؟»[1].

لقد وصف شريعتي في كتاباته التشيع الصفوي بأنه الدين التبريري المخدر للعقول ودين السلاطين ودين الهيمنة، لأنه تشيع متحالف مع السلطة الطاغية التي تأسست واكتسبت شرعيتها منذ قيام الدولة الصفوية عندما تبنت المذهب الشيعي الإثني عشر مذهبا رسميا لها في إيران، حيث «يسعى دين الشرك دائما إلى تبرير الوضع القائم عبر ترويج المعتقدات ذات صلة بما وراء الطبيعة، ويسعى إلى تحريف الاعتقاد بالمعاد والمقدسات والقوى الغيبية ويشوه المبادئ العقائدية والدينية ليقنع الناس بأن وضعهم الراهن هو الوضع الأمثل الذي يجب أن يرضوا به لأنه مظهر لإرادة الله تعالى وهو المصير المحتوم الذي كتبه الله تعالى عليهم»[2]، أي أن التشيع الصفوي هو الدين الزائف الذي يقوم على تخدير العقول و تحريف فكر الإنسان عن جوهره الذاتي، ويسلبه هويته بإسم الغيب وعالم الماوراء، إنه التشيع الذي يقوم على تخذير العقول والذي قيل فيه «أفيون الشعوب جاء ليخضع الناس للذل والهوان والجهل والتخلف والمصير المجهول»[3]، ويمكننا أن نصفه بالدين المغلق أو السكوني statique، وكل ما هو مغلق تكون حركته شكلية[4].

عمل شريعتي على تصحيح مفاهيم الدين وتنقيتها من الدخيل الذي لحقها مسلطا سهامه النقدية على التشيع الصفوي ومبرزا اختلافه الجذري عن التشيع الأصيل أو ما يسميه بالتشييع العلوي والدين الثوري وهو دين يغذي أتباعه ومعتنقيه برؤية نقدية حيال كل ما يحيط بهم من بيئة مادية أو معنوية، ويكسبهم شعورا بالمسؤولية اتجاه الوضع القائم والتفكير في تغييره لما هو أصلح في الوقت الذي استخدمت فيه الدولة الصفوية

---

[1]– علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، تر: حيدر مجيد، ط 1، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت لبنان، 2001م، ص 150 – 151.

[2]– علي شريعتي، دين ضد الدين، تر: حيدر مجيد، ط 1، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، لبنان،2003، ص 42.

[3]– المصدر نفسه، ص 47.

[4] – Henri Bergson, Les deux sources de la moral et la religion, Librairie Félix Alcamo,11ene edition, Paris, 1932, P 197.

الدين كوسيلة خادمة ومبررة لمنظومة قيمية ودينية تحب الاستمرار رغم التطورات المذهلة التي وقعت في العالم.

إن أهم سمات هذا الدين التغيير والتجديد المتسع بروح النقد والتمرد حيث «استخدم الدين كوسيلة خادمة ومبرر لمنظومة قيمية ودينية تحب الاستمرار رغم التطورات المذهلة التي وقعت في العالم، لدى يجب بذل الجهد الفكري الذي لا يتحقق إلا بالنقد والتحرر من أطر التفكير التقليدية التي تعتبر بمثابة المناخ المحافظ، وأن الفكر النقدي الذي يجب أن يطال العقل الإسلامي، يجب أن يتميز بالثورية والتدميرية اللازمة لتحقيق رجة مفهومية»[1]، وهذه هي السمات الأساسية للدين التوحيدي على حد تعبير شريعتي لأنه يتفادى تبرير الوضع القائم تبريرا دينيا ولا يؤمن بمبدأ الرضوخ للأمر الواقع.

إن التشيع العلوي هو تشيع الوحدة الإسلامية حسب شريعتي، ويشبه الاختلاف بين التشيع العلوي والسنة المحمدية بأنه ليس أكثر من اختلاف بين عالمين فقيهين من مذهب واحد حول مسألة علمية، ويقول في محاولته للتقريب بين الشيعة والسنة أن: «الوحدة التي أؤمن بها(...) وحدة الأمة الإسلامية بما فيها من مذاهب مختلفة تجاه العدو الإسلامي(...) وحدة الشيعة والسنة ضد العدو الخارجي(...) ومحاولة توحيد الموقف داخل البيت الإسلامي على ما فيه من اختلافات ضد الإمبريالية والصهيونية(...)هذه هي الوحدة»[2].

ويختلف علم الاجتماع الإسلامي حسب ما أسس له شريعتي عن علم الاجتماع الديني، كون هذا الأخير يهتم بالدين كظاهرة اجتماعية، ويدرس أثر الدين في المجتمعات في كل مرحلة من مراحل تطور المجتمع، وهي دراسة خاصة لا يصح تعميمها على المجتمعات الإسلامية لأن الإسلام يختلف عن غيره من الأديان، والمنهج المتبع في دراسة المجتمعات الإسلامية يختلف عن غيره من حيث الهدف والغاية،

---

[1] – Friedrich Nietzsche, Aurore–pensées sur les préjugés moraux, Ttraduit Julien Hervier édidion sigma, Alger, P 573 – 289.

[2]– علي شريعتي، الإمام علي في محنه الثلاث (محنة التاريخ، محنة التشييع، محنة الإنسان)، تر: علي الحسيني، ط1، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، لبنان، 2001م، ص 127.

ويعرف زكي إسماعيل علم الاجتماع الإسلامي بأنه: «علم وصفي تكاملي يهدف إلى دراسة شؤون الحياة الاجتماعية المستمدة من التعاليم الإسلامية بما تتضمنه من ظواهر، ونظم، وعلاقات، وتفاعلات اجتماعية من مختلف جوانبها دراسة علمية تحليلية لبيان ما هو كائن وليس ما ينبغي أن يكون»[1].

يرى شريعتي أنه عن طريق المصطلحات القرآنية يمكننا أن نستخرج كثيرا من المسائل العلمية المطروحة اليوم في العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، ومن بين هذه المسائل التي تطرق أليها علي شريعتي مسألة الهجرة، التي تعني في تصور المسلمين من الناحية التاريخية هجرة جماعة من منطقة إلى أخرى، كون جماعة من أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم قاموا بأمر منه بالهجرة من مكة إلى الحبشة أو المدينة، بينما تعني الهجرة بصورة عامة في التاريخ انتقال الأقوام البدائية، أو شبه المتحضرة من منطقة إلى أخرى على إثر العوامل الطبيعة والجغرافية أو السياسية[2].

في الوقت الذي تعتبر فيه الهجرة مجرد حادثة تاريخية فإن شريعتي يعتبرها قانون فلسفي واجتماعي عميق، وقد استنبط هذا من خلال مراقبته لأسلوب القرآن في قضية الهجرة وتعبيراته وأوامره المستمرة بالهجرة حيث يقول: «الهجرة عامل من عوامل التطور والتمدن على مدى التاريخ(...) فلا توجد قبيلة واحدة كانت بدائية، ثم من دون أن تتحرك وتهاجر من أرضها إلى أرض ثانية، تمكن صدفة أن تتحضر، وتغير ثقافتها وأوجدت ثقافة جديدة متقدمة»[3]، أي أن علي شريعتي يرى أن كل حضارات العالم قد ولدت من خلال هجرة المجتمعات البدائية.

يقيم علي شريعتي علم الاجتماع على أساس عقائدي وبالتحديد على الدين الإسلامي، وذلك لأن الإسلام حسبه «هو دين الحضارة والتمدن، وهو صانع المجتمعات المتحضرة، ولمعرفة هذا البعد الحضاري من الإسلام يجب أن نراجع

---

[1]- زكي محمد إسماعيل، نحو علم الاجتماع الإسلامي، دار المطبوعات الجديدة، الرياض، 1988م. ص 85-86.

[2]- علي شريعتي، منهج التعرف على الإسلام، المصدر السابق، ص 35.

[3]- المصدر نفسه، ص 36.

المناهج المعتمدة في الدراسات الاجتماعية والتاريخية»[1]، وينبه شريعتي في هذا المقام إلى عدم التقيد بالمناهج الغربية، لكن هذا لا يعني ألا نكون على معرفة تامة بها، حيث يجب علينا في نظره أن نبتكر مناهج جديدة نابعة من صميم التحقيقات الدينية في واقعنا الاجتماعي والحياة الإنسانية عامة.

يرى شريعتي أن القرآن يشتمل على مسائل ترتبط بعلم الاجتماع وعلم التاريخ وعلم النفس، وهو ما عبر عنه بقوله: «إن المسائل التاريخية المتعلقة بالشعوب السابقة وبمصير الأمم وأحوالها وعلاقتها الحضارية، ثم أسباب سقوطها وانهيار الحضارات السابقة متوفرة ومطروحة في القرآن (...) لذا على كل متخصص في علم التاريخ أن ينظر في ذلك بنظرة علمية، كما يجب على عالم الاجتماع أن يبحث في ذلك بمنهج علم الاجتماع»[2].

[1]– المصدر نفسه، ص 11.

[2]– علي شريعتي، منهج التعرف على الإسلام، المصدر السابق، ص 13.

استنتاج:

يرى شريعتي أن الاجتماع البشري على طول الخط التاريخي تشده جدلية مركزية فحواها، أن كل الانعطافات وتغيرات التاريخ وحضاراته ومساراته تنطوي تحت فلسفة "الصراع"، إضافة إلى ما وجده في فلسفة "الإنسان".

الإنسان في منظور شريعتي إرادة وعامل يستطيع تغيير قدره التاريخي، والإنسان المقصود هنا هو الذي يستطيع بقدر نضجه وتصميمه أن يفرض إرادته على إرادة التاريخ

إن الصراع الذي تقوم عليه حركة التاريخ، يتجاذبه طرفان عند شريعتي برمزية "هابيل و قابيل"، هابيل ويمثله الناس، وقابيل تمثله ثلاثية رمزية، أصلها في علم الاجتماع القرآني، وهي "فرعون، قارون، بلعم بن باعورا"، أي السلطات الثلاث التي حملت الاستغلال والاستعباد والاستبداد على طول التاريخ وصولا إلى العصر الحديث في إطار الاستعمار، الممثل الرسمي لتلك المفاهيم راهنا.

إن الطرف القابيلي في فكر شريعتي يتمركز في انجاز غاياته على مسألة "الإستحمار" وآلياتها الخفية بحيث يقوم هذا الطرف بتسخير الناس كالحمير، هنا جاء الانتزاع اللغوي للإستحمار بخلخلة " شبكة العلاقات الاجتماعية "، وذلك بتزوير كل إيديولوجيا تحاول إن ترتقي بهذه الشبكة .

لم يكتفي شريعتي بتشخيص أزمة علم الاجتماع بل تطرق كذلك إلى كيفية معالجة هذه الأزمة بغية التأسيس للنهضة في مقابل الركود ومحاولة التجديد الحضاري في المجتمع الإسلامي.

لقد قام علي شريعتي بالتشخيص الإبستمولوجي لأزمة علم الاجتماع، ومحاولة إرسائه لمعالم النهضة الاجتماعية في الفكر الإسلامي بالدعوة لتأسيس علم اجتماع إسلامي عن طريق العودة للذات الإسلامية، والذات التي دعا علي شريعتي للعودة إليها هي الذات الإسلامية المشبعة بمبادئ الإسلام الصحيح.

ارتبطت أفكار علي شريعتي بمفاهيم نهضوية، حيث ركز على بعث الوعي والعودة إلى الذات الإسلامية الأصيلة، وتنبيه الأذهان لحالة الاستحمار التي يعيشها الفكر الإسلامي المعاصر بتصفية الجوانب السلبية للموروث والنقد الحضاري للذات.

فقد رسم شريعتي طريقا واضح المعالم للذات التي دعا للعودة إليها، وأول ما بدأ به هو الإنسان بأبعاده المختلفة، وكيف انه يساهم في تغيير نظامه الاجتماعي وبدوره يسهم في صيرورة الحراك التاريخي ولما لا صنعه، وكل ذلك لن يتم إلا إذا توفرت جملة من الشروط وعلى رأسها الثورية، أي الرغبة في التغيير الجذري لما هو داخلي وكامن في الإنسان .

الفصل الرابع

تمهيد:

إن البحث في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية يتلاءم مع تفاعلات وطبيعة الواقع الذي تدرسه ويشكل سياقها، لذا كان من الطبيعي أن تسعى العلوم الإنسانية والاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر إلى تناول مختلف قضايا ومشكلات المجتمع المسلم بأسلوب جديد ومنهج مغاير للمناهج الغربية، حيث طرح المفكرون المسلمون المعاصرون رؤية جديدة ملائمة لخصائص المجتمع وواقعه عن طريق محاولة طرح العلوم الإنسانية والاجتماعية بصبغة إسلامية تجلت في مشروع إسلامية المعرفة، ومن بين نماذج ذلك كما رأينا في الفصل الثالث طرح علي شريعتي لعلم اجتماع إسلامي.

إن الهدف من هذه الدراسات هو التأسيس لمشروع النهضة والتجديد الحضاري للفكر الإسلامي المعاصر في وقت أضحت فيه النهضة من أهم المواضيع التي تأتي في صدارة اهتمام الباحثين في العلوم الإنسانية والاجتماعية، حيث فرضت نفسها كثقافة حضارية تبرز مؤشراتها ومتغيراتها في كل مجالات الحياة، وسنتعرف في هذا الفصل أكثر على تفاصيل مشروع أسلمة العلوم الاجتماعية وكيف تساهم هذه العلوم في إرساء معالم نهضة الفكر الإسلامي المعاصر.

المبحث الأول:

قراءة نقدية في حقيقة أسلمة العلوم الاجتماعية

1. قصور النموذج الغربي وظهور ابستمولوجيا إسلامية المعرفة السوسيولوجية:

لقد ظهرت العديد من الانتقادات لعدم فعالية الأداء المنهجي والعملي للبراديغم السوسيولوجي الغربي في الفكر الإسلامي المعاصر، وهذا دون مس لقيمتها العلمية ودورها العملي في ارتقاء الفكر الغربي، ولعل المتتبع لحركة التاريخ الاجتماعي يمكنه التماس أهميتها في صياغة الواقع الأوروبي وبناء أسسه بعد أن مزقته الصراعات والثورات الاجتماعية إبان فترة التحول من النظام الإقطاعي إلى النظام الرأسمالي.

في هذا المقام يتبادر إلى أذهننا التساؤل: كيف استطاعت العلوم الاجتماعية أن تبني مجتمعات في أوروبا والغرب وأعادت لها نظامها بعد أن تم تقويضه، ولم تتمكن من مجرد فهم المجتمعات الإسلامية أو تحقيق الهدف المأمول منها؟، بل أدت إلى مزيد من الاغتراب القيمي والاجتماعي وتشتيت في منظومة العلاقات الاجتماعية والإنسانية؟.

من هنا ازدهرت حركة علمية متشربة من الوجدان المسلم في محاولتها الخروج من أسر المناهج الوضعية الغربية، وإتاحة آفاق جديدة تدعو إلى أسلمة المعرفة وعلى رأسها أسلمة العلوم الإنسانية والاجتماعية كبديل للتناقضات التي وقع فيها هذا الحقل العلمي في الفكر الإسلامي المعاصر، ومحاولةً منها لتخليصه من المضامين المادية والإلحادية التي يحملها بين طياته حيث تم استيراده من الغرب محملا بها، وجعله منسجما مع البناء الاجتماعي للأمة الإسلامية حتى يؤدي دوره الإيجابي الفعال كون «العلوم الاجتماعية والإنسانية تبدو أكثر تأثرا بالخلفيات الفلسفية والنظرية لمؤسسيها، وتتجلى فيها الخصوصية(...) تدرس الإنسان كفرد أو في جماعة، ومعلوم أن دراسة الإنسان والعلاقات الإنسانية لا تخلو من تدخل التصورات التي يحملها الإنسان عن الكون، وعن الحياة، وعن الإنسان ذاته، ورسالته في هذا الوجود، وصلته بخالقه

وارتباطه بمثله الأعلى ومآله الأخروي»[1]، هذا في ظل ما يواجه اليوم الفكر الإسلامي من ضغط خارجي لإزالة طابعه، وتشويه ذاتيته وصهره في بوتقة الأممية العالمية واحتوائه داخل تيارات الفكر الغربي.

إذن لقد ظهرت الضرورة الفكرية والتاريخية لأسلمة المعرفة السوسيولوجية في ظل هذه الأزمة الابستيمولوجية التي تتعلق أساسا بالمقولات والمفاهيم التي تستخدمها هذه العلوم في دراسة الإنسان والمجتمع على السواء، وهي مقولات ذات صبغة غربية مادية إلحادية غير قادرة على استيعاب واقع المجتمع الإسلامي في إطار محاولته إرساء معالم النهضة الحضارية وما يلزمها لضرورة وجود علوم خاصة بدراسة الحالة الراهنة التي تعيشها الأمة الإسلامية من جهة، والتي تعمل على تحليل أسباب التدهور الحضاري والتخلف الكامنة في الذات الإسلامية من جهة أخرى، وما انجر عنها من شعور بضرورة مراجعة جذرية للمواقف الانهزامية التي أملتها معايشة الواقع المر الذي عايشه المسلمون على مدى قرنين من الركود والتخلف والقهر.

لقد ظهرت بوادر أسلمة العلوم الاجتماعية من خلال جهود فردية على سبيل المثال المفكر الإيراني علي شريعتي كما تطرقنا إليه سابقا في دراستنا هذه، والباكستاني أكبر أحمد ، ومرتضي مطهري(1919-1979م)، وكذا من خلال عقد مؤتمرات وندوات تسعى لعملية التأصيل الإسلامي، بالإضافة إلى جهود جماعية قابلة للتراكم في شكل مؤسساتي كالمعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن الذي أخذ على عاتقه مشروع أسلمة المعرفة «والذي تولى منذ ذلك الحين قيادة الجهود الإسلامية المعروفة بالتنسيق مع مؤسسات التعليم العالي ومراكز البحوث في مختلف مناطق العالم الإسلامي»[2].

قاد هذا المشروع إسماعيل الفاروقي (1921-1986م) بشعار التجديد الحضاري تحت دعوة الكشف عن المضامين الإلحادية والعلمانية لهذه العلوم، والكشف عن

---

[1]- بدران بن مسعود بن الحسن، المرجع السابق، ص 202.

[2]- إبراهيم عبد الرحمن رجب، التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، 1996م، الرياض، ص 16.

عجزها في دراسة المشكلات التي تعاني منها الأمة الإسلامية وهو المشروع الذي تبناه مفكرون إسلاميون معاصرون أغلبهم أساتذة جامعيون، ويمكن تقسيمهم إلى أربعة مجموعات:

- **المجموعة الأولى:** مرتبطة بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي، من بين ممثليه عماد الدين خليل، جابر العلواني(1935-2016م)، الحاج حمد أبو القاسم(1941-2004م).
- **المجموعة الثانية:** المرتبطة بالجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا من ممثليها سيد محمد نقيب العطاس.
- **المجموعة الثالثة:** المرتبطة بالجامعات السعودية وخاصة جامعة محمد ابن سعود.
- **المجموعة الرابعة:** وهي المجموعة المصرية من بين روادها محمد عمارة (1931-2020م)، وعبد الوهاب المسيري (1938-2008م).

المؤتمرات والأحداث المتعلقة بموضوع أسلمة المعرفة [1]

الملحق رقم : 04

المؤتمر / الحدث	المنظم	سنة الانعقاد
تأسيس جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين	إتحاد الطلبة المسلمين بالولايات المتحدة وكندا	1972
المؤتمر العالمي للاقتصاد الإسلامي	جامعة الملك عبد العزيز	1974
ندوة علم النفس والإسلام	كلية التربية بجامعة الملك سعود في مدينة الرياض	1978
المؤتمر العالمي الأول للتربية الإسلامية	في مكة المكرمة (بدعوة من جامعة عبد العزيز بجدة)	1977
الندوة العالمية الأولى للفكر الإسلامي	لوغانو، سويسرا	1977
إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي	في الولايات المتحدة	1981
ندوة إسلامية المعرفة	في إسلام آباد، (باكستان)	1982
إنشاء الجمعية الإسلامية العالمية للصحة النفسية	لاهور في باكستان	1983
ندوة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية	مركز البحوث بجامعة الإمام بن سعود الإسلامية (الرياض)	1987
التوجيه الإسلامي للعلوم	جامعة الأزهر بمصر مع رابطة الجامعات الإسلامية	1993
علم الاجتماع من المنظور إسلامي	مركز الدراسات المعرفية، القاهرة	2007
منهجية تكامل المعرفة	المعهد العالمي للفكر الإسلامي وكلية الشريعة في الجامعة الأردنية	2012
الأزمة الاقتصادية العالمية من منظور إسلامي	المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة العلوم الإسلامية العالمية، عمان	2010

[1]– إبراهيم عبد الرحمن رجب، المرجع السابق، ص 16.

لقد شهد مشروع إسلامية المعرفة إنجاز العديد من الدراسات التي تتميز بقدر كبير من العمق وذلك لتضافر الإيمان العميق لباحثيها بقضيتهم مع قدراتهم العلمية في بناء المفاهيم والقيم والتصورات المستمدة من الوحي، وخضوعها إلى الإصلاح المبني على أساس من التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع.

2. ماهية إسلامية المعرفة السوسيولوجية:

إن فكرة أسلمة المعرفة لم تكن غريبة ولم تتلقى الرفض، غير أنها لقيت اختلافا في نحت المصطلح المعبر عن هذا التصور، مما أدى إلى تقلبات في الاستعمال الاصطلاحي والدلالي، ويرى إبراهيم عبد الرحمان رجب أن هذه العملية لضبط المفهوم بالمصطلح قد مرت بثلاثة مراحل متمايزة نسبيا وإن تداخلت فيما بينها، وهي:

- **المرحلة الأولى:** اتسمت هذه المرحلة بالتعدد والتنوع في المصطلح، والعمومية في صياغة المفهوم والتعريف به، و«التركيز على الأهداف أكثر منها على تحديد المنهج وتوصيفه، ويبدو هذا أمرا طبيعيا ومتوقعا في ضوء تركيز الاهتمام في تلك المرحلة على إبراز أهمية القضية ذاتها، وعرض مبرراتها، وبيان الخطوط العامة للحل المنشود على وجه الإجمال»[1]، أي أن هذه المرحلة قد غلب عليها الاهتمام بحاجة العلوم الاجتماعية إلى إعادة بنائها وفق معادلة خاصة تقوم على أساس من التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والكون، دون التحديد النظري والمنهجي لها حيث تعدد المصطلح الدلالي بين أسلمة العلوم الاجتماعية، والتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، وإعادة صياغة العلوم الاجتماعية من جهة إسلامية، وبناء العلوم الاجتماعية على منهج الإسلام، والتوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية، وتأسيس العلوم الاجتماعية على الإسلامية، وإسلامية العلوم الاجتماعية وغيرها.
- **المرحلة الثانية:** وهي مرحلة ثنائية التوجه الاصطلاحي والمفهومي بين من فضل استخدام مصطلح الأسلمة أو الإسلامية، وبين من فضل استخدام مصطلح التأصيل الإسلامي أو التوجيه الإسلامي، وقد كان مصطلح الأسلمة هو الأسبق في

[1]– إبراهيم عبد الرحمن رجب، المرجع السابق، ص22.

الظهور إلى الوجود تاريخيا من طرف الدارسين الذين يقطنون في دول غير إسلامية والمتخصصين في العلوم الاجتماعية الغربية قصد نقدها نقدا صارما في ضوء التصور الإسلامي وتصحيح ما لا يصمد أمام النقد في ضوء الكتاب والسنة، في حين ظهر مصطلح التأصيل للعلوم الاجتماعية في الدول الإسلامية والعربية على السواء من طرف المتخصصين في العلوم الشرعية مع الحث على أن يكون المنطلق من الكتاب والسنة دون الاعتماد على ما وصل إلينا من العلوم الاجتماعية الغربية.

- **المرحلة الثالثة:** وهي مرحلة التبادل والتقارب، وهي المرحلة التي تحقق فيها ما يشبه الإجماع والاتفاق على الوحدة في التعبير عن المفهوم واستخدام المصطلح على وجه يتضمن شيئا من التكامل بين التوجهين السابقين أو تبادل بينهما، مع العلم أن هذا التقارب والوحدة النسبية في المفهوم والمصطلح لا يمثل خاتمة المطاف للاجتهادات في هذا المجال[1].

لذلك تبدو فكرة التأصيل الإسلامي أو أسلمة العلوم الاجتماعية متقاربة لدى بعض المشتغلين عليها، والتي تعبر عن قلق ابستيمولوجي لدى عينه من الباحثين المسلمين المعاصرين عن مدى قدرة النظريات والمناهج والمفاهيم الغربية على دراسة مكونات الواقع الاجتماعي في العالم الإسلامي.

من هذا المنطلق نتساءل: هل استخدام نفس المصطلح يعني الوحدة في التعبير عن المفهوم؟ وستكون الإجابة عن طريق معرفة وضبط كل مصطلح على حدا.

2. 1. مفهوم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية:

نبدأ أولا بالتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية الذي أثاره الدارسون للعلوم الشرعية بـ «تأسيس تلك العلوم على ما يلائمها في الشريعة الإسلامية من أدلة نصية أو قواعد كلية أو اجتهادات مبنية عليها، وبذلك تستمد العلوم الاجتماعية أسسها ومنطلقاتها من الشريعة، لا تتعارض في تحليلها ونتائجها وتطبيقاتها مع الأحكام الشرعية»[2]، أي وضع دراسة الظواهر الاجتماعية في الإطار الإسلامي منطلقة ومنبثقة من أصول الإسلام ومفاهيمه العقائدية في القرآن والسنة، وتحليل واقعها لتقدير جوانب

[1]– إبراهيم عبد الرحمن رجب، المرجع السابق، ص 23–27.

[2]– المرجع نفسه، ص 28.

القوة والضعف فيها من وجهة نظر الإسلام أو لاستجلاء الموقف من خلال كتب التراث ذات طابع إسلامي اجتماعي، كالاستقاء من ابن خلدون في ضوء حاجة المسلمين في الوقت الحاضر، وفي ضوء متطلبات المعرفة الحديثة والمعاصرة «سواء التقى بعد ذلك في بعض الجزئيات أو لم يلتقي مع ما كتبه الغرب في تلك العلوم، فليس القصد الالتقاء لمجرد الالتقاء، ولا الاختلاف لمجرد الاختلاف، وإنما القصد التعرف على التصور الإسلامي وزاوية الرصد الإسلامية ثم الانطلاق منها إلى حيث تؤدي بنا باستخدام الوسائل العلمية المشهود لها والتي تناسب البحث المطلوب»[1]، أي العودة إلى الأصول الإسلامية والتراث الإسلامي القديم ما يشكل الإطار الفكري العام لدراسة القضايا والموضوعات المطروحة في مجال العلوم الاجتماعية.

باختصار، حسب ما يذكره إبراهيم عبد الرحمن رجب فإن «التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية عبارة عن عملية إعادة بناء العلوم الاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود وذلك باستخدام منهج يتكامل فيه الوحي الصحيح مع الواقع المشاهد كمصدر للمعرفة، بحيث يستخدم ذلك التصور الإسلامي كإطار نظري لتفسير المشاهدات الجزئية المحققة والتعميمات الإمبريقية "الواقعية" وفي بناء النظريات في تلك العلوم بصفة عامة»[2].

2. 2. مفهوم أسلمة العلوم الاجتماعية:

أما فيما يتعلق بأسلمة العلوم الاجتماعية فإنها كانت تعني في أول ظهور لها «تحرير المعرفة من الرؤية الغربية»، مع أول ممنهج لإسلامية المعرفة بطريقة معرفية معاصرة وهو "سيد محمد نقيب العطاس" في أهم كتبه الذي صدر عام 1978 باللغة الإنجليزية بعنوان «مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية»[3].

تتجلى إسلامية المعرفة عند العطاس بوصفها «حركة نقدية تهدف إلى القيام بما يمكن اعتباره عملية تصفية وغربلة للمفاهيم والمناهج التأسيسية التي حكمت تطور

---

[1]– محمد قطب، حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، ط 1، دار الشروق، القاهرة، 1998م، ص 49.

[2]– إبراهيم عبد الرحمن رجب، المرجع السابق، ص 30.

[3]– محمد أبو القاسم حاج حمد، ابستيمولوجية المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، ط1، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2004م، ص 81.

مختلف فروع المعرفة والعلوم، وهي مفاهيم ومناهج نشأت ونمت وتكاملت في إطار الرؤية الغربية للوجود القائمة على فلسفة علمانية دهرية في منطلقاتها وتوجهاتها وغاياته»[1].

تعتبر إسلامية المعرفة الاجتماعية إذن محاولة لدحض المنهج المادي وحتميته، وتنبيه الأذهان إلى حالة الاغتراب أو الاستلاب الثقافي الذي تحياه الأمة الإسلامية، وهو الأمر الذي تنبه له عبد الوهاب المسيري حين مد جسور إسلامية المعرفة إلى (الإنسانيين) وهو ما يسميه «بالإنسانية الإسلامية»، والمقصود هنا هم الذين تحرروا من هيمنة المادية الطبيعية وجعلوا العلاقة معها ثنائية (الإنسان – الطبيعة) أملا في أن يواصلوا توجههم ليدركوا الثنائية الكبرى بين (الله – الإنسان)، لأنها «الطريق الوحيدة لكي نخرج من عالم الحس والكمون والصيرورة، ونضع حدا للعب واللهو إلى مالا نهاية، ونحقق التجاوز والثبات(...) تعبير عن أنه يوجد داخل الإنسان عنصر غير مادي غير طبيعي لا يمكن رده إلى الطبيعة والمادة، نسميه (القبس الإلهي)، وهو ذلك النور الذي يبثه الإله الواحد المتجاوز في صدور الناس، بل في الكون بأسره فيمنحه تركيبته اللامتناهية»[2].

بدأ تداول هذا المصطلح وتعمقت الدراسات المتعلقة به، وقد كان منطلقهم من مسلمة مفادها أن الإسلام عالمي التوجه، ولا يقتصر على مخاطبة الذات المسلمة ضمن خصوصياتها التراثية وجغرافيتها البشرية رغم فوارق الأنساق الحضارية والثقافية لأن الإسلام ملائم لكل جوانب التفكير والحياة والوجود، حيث يرون وجوب ظهور هذا التلاؤم بوضوح تام في كل علم، حيث أصبح المقصود «بإسلامية المعرفة أو أسلمة المعرفة، ممارسة النشاط المعرفي كشفا وتجميعا وتركيبا وتوصيلا ونشرا، من زاوية التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان»[3].

---

[1]– سيد محمد نقيب العطاس، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، تر: محمد طاهر ميساوي، ط 1، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2000م، ص 11.

[2]– ممدوح الشيخ، عبد الوهاب الميسري (من المادية إلى الإنسانية الإسلامية)، ط 1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 2008م، ص 234–235.

[3]– عماد الدين خليل، مدخل إلى إسلامية المعرفة، ط 1، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2006م، ص 9.

لقد صادف مشروع أسلمة المعرفة اهتماما كبيرا، لأنه مثَّلَ نقلة فكرية نوعية قوبلت لدى الكثيرين بالقبول، فكتبوا في تزكيتها وتأييد فكرتها، وتبنتها جهات أكاديمية وحاولت العمل بمقتضاها، وتجربة الإنتاج في إطارها، في حين رماها الآخرون بالنقد ويستمد هذا التصور دلالته الحكم على أسلمة المعرفة بالنهاية المأساوية جراء المقاربة الدينية، كمقاربة الاشتراكية بالعدالة الاجتماعية في الإسلام، ومقاربة الشورى بالدستورية النيابية، ومقاربة مفهوم التقدم بالتمدن.

من بين هؤلاء النقاد محمد قطب (1919-2014م) الذي يفرق بين مصطلح التأصيل الإسلامي والأسلمة، ويحبذ استخدام «كلمة (التأصيل الإسلامي) بدلا من كلمة (الأسلمة) التي شاع استخدامها في الآونة الأخيرة، لأن كثيرا مما كتب في مجال (أسلمة العلوم) لم يكن تأصيلا إسلاميا حقيقيا بالمعنى المطلوب بقدر ما كان اعتماد للمفاهيم الغربية مع وضع (طلاء) إسلامي عليها، يتمثل في بعض الآيات والأحاديث التي يرى مستخدموها أنها تناسب الموضوع»[1]، وهو ما يحدث الآن في بعض الكتابات الخاصة بإسلامية المعرفة، حيث تقوم بتركيب مقتطفات علمية معاصرة على النص الديني فيما يشبه التقرب والتودد إلى العلمية المعاصرة.

غير أن أبو القاسم حاج حمد يرد على هذا الرأي بأن مشروع الأسلمة لا يعني مجرد إضافة لعبارات دينية إلى مباحث العلوم الاجتماعية كما عبر عن ذلك محمد قطب، وليس مجرد بحث عن آيات قرآنية ملائمة لموضوعات العلم المقصود أسلمته، ولكن بحكم انطلاقه من الوحي الإلهي المطلق والمهيمن على العلم المحيط بالمعرفة فسيكون قادرا على احتواء ما بلغته الحضارة المعاصرة وتنقيتها مما يهددها ويتعهد البشرية كافة بمنهجية الجمع بين القرائتين، أي بين قراءة القران وقراءة الكون فيقول: «إنها مواجهة جذرية تنقل الفكر الإسلامي إلى عمق المأزق الحضاري العالمي، لأنها تعني طرح الوجه الفلسفي المقابل للناظم المعرفي المنهجي الذي تستمد منه الحضارة

[1]- محمد قطب، المرجع السابق، ص 51.

العالمية المعاصرة تركيبتها الاقتصادية والاجتماعية والفكرية، والتي تتجسد بأشكال مختلفة في توجهاتها الوضعية بمناحي مادية أو مثالية أو انتقائية»[1].

2. 3. المنطلقات المعرفية للمنهجية الإسلامية:

إن قضية إسلامية المعرفة قضية منهجية كذلك، حيث تقوم على اكتشاف العلاقة المنهجية بين الوحي والكون، وهي علاقة تداخل وتكامل منهجي تكشف عن استيعاب منهجية القرآن للكون وسننه وقوانين حركته، كما أن فهم ومعرفة السنن الكونية والقوانين الطبيعية تساعد على فهم واكتساب قواعد منهجية القرآن المعرفية[2]، كونها تمثل المبادئ المعرفية في البعد الميثودولوجي للمنهجية الإسلامية، والتي تتجلى أساسا في قراءة الوحي، والكون، والقراءة النقدية الواعية للتراث.

يعد الوحي أحد المصادر الرئيسية للمعرفة في المنهجية الإسلامية، وقد حدد محمد أمزيان جملة من الخطوات التي يمكن أن نستفيد منها في التأسيس للمنهجية الإسلامية بالاعتماد على الوحي كمصدر للمعرفة، وهي:

- صفة الشمولية التي يمتلكها الوحي وقدرته على استيعاب مختلف النشاطات الإنسانية والمادية منها والروحية من شأنه أن يفتح آفاقا واسعة أمام العلوم الإنسانية والاجتماعية ليخرجها من إطارها المادي الضيق، والتي انتهت معه إلى اختزال الإنسان والمجتمع في الجوانب المادية وإغفال الجوانب الروحية والنفسية والعنصر الجمالي.
- إن لهذه الشمولية القدرة على تغيير الصورة التقليدية لمفهوم العلمية الذي استقرت عليه العلوم الإنسانية والاجتماعية لتحرر العلمية من سلطة النزعة التجريبية، وهنا فقط تتحرر العلمية من رواسب التاريخ الثقافي الغربي الذي يقيم تعارض بين الأسلوب العلمي والأسلوب الديني في البحث العلمي.
- إن الوحي من شأنه أن يحرر العلوم الإنسانية والاجتماعية من المنحى المادي الذي يكرس النزعة الإلحادية وهي إشكالية غربية محضة ارتبطت بالتاريخ الثقافي

---

[1]– محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، ط 1، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2003م، ص 33.

[2]– طه جابر العلواني، إسلامية المعرفة بين اليوم والأمس، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1996م، ص19.

للغرب، بينما تتحول العلوم الإنسانية والاجتماعية في ظل إسلامية المعرفة من محاولة تبرير مشروعية التصورات المادية المتعلقة بالإنسان والمجتمع إلى محاولة اكتشاف القدرة الإلهية المبدعة في الإنسان والمجتمع[1].

لذلك يرى دعاة إسلامية المعرفة أن عملية التجديد الحضاري لن تكون إلا من خلال إعادة الوصل مع القرآن الكريم والسنة النبوية باعتبارها توضيحية له، حتى نتمكن من توليد العلوم والمعارف الإسلامية والإسهام في العلم الإنساني المعاصر.

إننا في أمس الحاجة إلى منهج نتمكن من خلاله من قراءة القرآن الكريم دون المساس بقدسيته أو حقائقه، بل القضية هي قراءة إبداعية للنص القرآني، من خلال تلك الرؤية المنهجية، باعتباره مصدرا للمسلمات ما قبل المنهج، كما أنه مصدرا للمنهج والفكر والمعرفة ومقوما للشهود الحضاري والعمراني[2].

يعد الكون بمثابة المقدمة المعرفية في النموذج المعرفي الإسلامي كونه قرينة دالة على وحدانية الخالق وإبداعه، وينقسم إلى عالمين منفصلين، وهما عالم الوجود الإنساني وعالم الوجود الطبيعي، وكل منهما مسخر للآخر، وينطوي على نواميس وقوانين تحكمه.

تحضر هنا فكرة الواقع سواء واقع الفرد أو واقع الجماعة نتيجة لانسجام العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية مع واقع مجتمعاتها وقدرتها على تحليل المشكلات التي تعاني منها ومعالجتها، حيث تعتبر العلاقة بين الفكر والواقع أحد أبرز وجوه الأزمة الحضارية في الفكر الإسلامي المعاصر.

3. تطبيقات أسلمة العلوم الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر:

إن اجتهاد المفكرين في رسم معالم علم الاجتماع الإسلامي بناءا على أسلمة المعرفة كإطار مرجعي ما هو إلا تعبير عن الوعي بالأزمة الابستمولوجية التي يعاني منها علم الاجتماع في جامعاتنا ومراكز البحوث اليوم، وعدم قدرة النظريات

[1]– نصر محمد عارف وآخرون، قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، المرجع السابق، ص 221–222.

[2]– طه جابر العلواني، إسلامية المعرفة بين اليوم والأمس، المرجع السابق، ص 22.

الاجتماعية الغربية في تفسير واقعنا الاجتماعي الراهن، فقد أضحت هذه الجهود تحتضن اهتمام متزايد في الأوساط العلمية جراء الشعور بالحاجة الفعلية والأكاديمية الملحة إلى مثل هذا العلم.

في هذا المقام سنميز بين صنفين من البحوث بحسب وضوح الرؤية وبحسب الفهم الذي يحمله المفكر لمعنى أسلمة العلوم الاجتماعية، ونؤكد هنا أنه ليس تشكيك في إخلاص هذه الجهود وقصدها تأصيل منهج إسلامي متميز في تناول القضايا الاجتماعية، ولكن هذا لا يعني أن جهودها قد جاءت موفقة وهذا ما قد أشار إليه محمد أمزيان بقوله: «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 تراثا وواقعا وفكرا، وثانية تقوم على أساس منهجي عقائدي أي ربط أسلمة العلوم الاجتماعية بالعقائدية الإسلامية»[1].

3. 1. دراسات أسلمة العلوم الاجتماعية على أساس وضعي:

هو الصنف الذي وقع أصحابه تحت تأثير المدارس الاجتماعية الغربية، ولم تكن لهم رؤية خاصة واضحة المعالم، حيث تميزت دراساتهم بعناوين تدور حول أسلمة المعرفة وضرورة تطبيق المنهج الإسلامي في دراسة الظواهر الاجتماعية، غير أن الباحث بمجرد ما يتعمق فيما تناولته هذه الدراسات من مضامين سيجدها تحاكي النظريات الاجتماعية والغربية في محتواها.

من مثال ذلك الدراسة التي قام بها زكي إسماعيل الذي يفصل منهجيا بين العقيدة الدينية ومناهج العلم الغربي في مقابل أنه يعرف علم الاجتماع الديني كعلم الاجتماع الإسلامي كلاهما علم تحليلي وصفي يحلل الظاهرة موضوع البحث تحليلا موضوعيا وصفيا لدراسة ما هو كائن، وليس علما معياريا يدرس ما ينبغي أن يكون، ويرى أنه إذا كان علم الاجتماع الديني يدرس الظاهرة الدينية في عموميتها سواء إسلامية أو غير إسلامية في شتى الملل والعقائد، فان علم الاجتماع الإسلامي تقتصر دراسته على الظواهر الإسلامية من حيث نشأت الظاهرة وتطورها وطبيعة النظم والأنساق

[1]– محمد محمد أمزيان، المرجع السابق، ص 227 .

الاجتماعية في المجتمع الإسلامي[1]، وهو ما نراه مخالفا لمقصود أسلمه العلوم الاجتماعية والتي يعني بها دراسة المواضيع المتصلة بالقضايا الإسلامية وأثرها في المجتمع، وفي رقعة جغرافية محدودة هي الرقعة التي يمتد إليها أثر هذا النظام الإسلامي.

نتطرق أيضا إلى زيدان عبد الباقي في تعريفه لعلم الاجتماع الإسلامي بقوله «أنه علم وصفي تقريري بنائي تركيبي تكاملي يهدف إلى دراسة شؤون الحياة الاجتماعية من ظواهر ونظم وعلاقات وميكانيزمات اجتماعية دراسة علمية تحليلية لبيان ما هو كائن، وليس ما ينبغي أن يكون وهو فرع من فروع علم الاجتماع العام»[2].

من خلال تعريفه هذا نلمس أنه يحتم ضرورة الربط بين الدين والاجتماع الإنساني مما يحتم الربط بين المنهاج الرباني والمنهاج العلمي لأن دراسته تناولت الدين كعملية واقعية لا وجدانية بحتة، إذ أن زيدان عبد الباقي في توظيفه للمفاهيم ظل خاضعا لمناهج التحليل التي تتبناها المدارس الاجتماعية الفرنسية خاصة عندما يتحدث عن خصائص الظاهرة الاجتماعية ويطبقها على الإسلام.

بالإضافة إلى بعض الدراسات الأخرى التي حاولت الربط تعسفا بين الإسلام ومناهج البحث الاجتماعي، وهي محاولة إيجاد نظائر للمناهج السائدة في البحث الاجتماعي في الكتاب والسنة ككتاب لبيب السعيد في منهاج البحث الاجتماعي في القرآن الكريم وعند بعض علمائه ومفسريه، فهو يعدد المناهج الاجتماعية ثم يورد آية أو حادثة وهي غالبا مفردة ليستنتج من ذلك وجود هذا المنهج أو ذلك في الإسلام ففي منظور لبيب السعيد أن كل هذه المناهج موجودة في الإسلام[3].

كما نتطرق أيضا إلى كتاب آخر بعنوان علم الاجتماع الإسلامي لسامية مصطفى الخشاب حيث تعاملت مع ظروف "الصحوة الإسلامية" في علم الاجتماع بالدعوة للرجوع إلى الماضي أو استلهام التاريخ، فهي تعتقد أن علم الاجتماع الإسلامي

---

[1]– زكي محمد إسماعيل، المرجع السابق، ص 26.

[2]– زيدان عبد الباقي، علم الاجتماع الإسلامي، ط1، مطبعة السعادة ، القاهرة، 1984م، ص 01.

[3]– محمد عزت حجازي، نحو علم اجتماع عربي (علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة)، ط1، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1986م، ص 128.

«هو ذلك العلم الذي يصفي ويحلل معطيات الفكر الإسلامي، وعلى أساس أن هذه المعطيات تعكس وتجسد آراء واتجاهات ونظريات منبثقة من طبيعة الاهتمامات والقيم والمشكلات التي سادت في المجتمعات الإسلامية في المراحل الأولى من نشأته وانتشار الشريعة الإسلامية»[1]، ومعنى هذا على حد تعبير محمد أمزيان «أن موضوع علم الاجتماع في منظور سامية الخشاب يتركز على دراسة النظم الاجتماعية وما يتصل بها من ظواهر، وإبراز الدور العلمي والطبيعي لرواد الدين الذين اهتموا بالفكر الاجتماعي الإسلامي»[2]، إذ أن الملاحظ على سامية الخشاب غياب المنطق العقائدي حيث انتهت إلى نتائج متناقضة كونها اعتمدت في تحليلها لتاريخ المجتمع الإسلامي على ما كتب في المصادر الأجنبية الغربية.

في الأخير يمكننا القول عن هذا الصنف أنه قد تميز بإضفاء الصيغة الإسلامية على موضوع علم الاجتماع الغربي ما جعل موضوعه يبدو بأنه ذات صلة وطيدة بالثقافة الإسلامية سواء تعلقت هذه المواضيع بقضايا اجتماعية داخل العالم الإسلامي، أو بقضايا عاشها المجتمع الإسلامي، أو بقضايا ثقافية أنتجها المفكرون المسلمون حيث كان جل اهتمام هؤلاء على الموضوع وطبيعته فقط دون التعرض إلى الأساس المنهجي «فالذي يميز علم الاجتماع الإسلامي عن غيره ليس موضوع بحثه، وإنما المنهج المتبع في بحث هذا الموضوع والذي يتحدد أساسا في المنطلق الإسلامي والخلفية العقائدية التي تراعي في تحليلها موافقتها لأصول الإسلام»[3]، ولعله السبب الذي دفع هؤلاء إلى اعتباره مجرد فرع من فروع علم الاجتماع العام، وعدم تصورهم إمكانية قيام علم الاجتماع الإسلامي كوحدة مستقلة عن المناهج الأخرى بكل ما تحمله من خلفيات، حيث ينبغي أن نضع بعين الاعتبار أن ميلاد علم الاجتماع العام كان نتاج صراع عنيف وحاد بين نسقين متناقضين بين النسق الديني وسيطرة الكنيسة الكاثوليكية، وبين النسق العلماني.

---

[1]– سامية مصطفى الخشاب، علم الاجتماع الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، 1980م، ص 39.

[2]– محمد محمد أمزيان، المرجع السابق، ص 209.

[3]– المرجع نفسه، ص 234.

تبقى محاولات هذا الصنف الأول لأسلمة العلوم الاجتماعية تحمل من الأهمية مالا غنى عنها في سبيل العودة إلى الذات والاقتراب من التراث وفهم الواقع المعاش إلا أنها لم تنجح في التخلص من مظاهر التبعية، وهيمنة الآخر في توجيه رؤيتها تجاهه وتجاه ذاتها كذلك.

3. 2. دراسات أسلمة العلوم الاجتماعية على أساس عقائدي:

هذا الصنف الذي كانت محاولاته موفقة على حد تعبير محمد أمزيان في طريق أسلمة العلوم الاجتماعية وتأسيس منهج إسلامي يستجيب لمقررات العقيدة والتصورات التي تفرضها المذهبية الإسلامية في فهم قضايا الإنسان والمجتمع.

يعتبر علي شريعتي من أبرز المساهمين في دعم اتجاه هذا الصنف حيث قام بالدعوة إلى شعار العودة إلى الذات، وهي الذات الإسلامية الصافية كحتمية تاريخية لا محيد عنها للمسلمين، واتخذ من الإسلام إيديولوجية وعقائدية إيجابية قادرة على الوقوف في وجه الأنساق الوضعية، ومواجهة تحدي التغريب الذي يسعى إلى تذويب الذات الإسلامية في قوالب مادية.

بالمثل بذل إسماعيل راجي الفاروقي جهودا مشكورة في أسلمة العلوم الاجتماعية، ودعا إلى التحرر من النظريات الغربية والشرقية والالتزام بالعقائدية الإسلامية، وقد حقق في هذا الاتجاه نتائج مرضية سواء على مستوى التأليف، أو على مستوى الدعوة إلى قيام مراكز إسلامية متخصصة في أسلمة العلوم الاجتماعية، وتوجت هذه الدعوة بتأسيسه لجمعية علماء الاجتماع المسلمين، وحدد مجموعة خطوات لتحقيق ذلك تتمثل في:

- ✓ إتقان العلوم الاجتماعية الحديثة.
- ✓ التمكن من التراث الإسلامي والعلوم الخاصة التي لا يجب إهدار مكانها بواسطة العلوم الطبيعية.
- ✓ إقامة العلاقات المناسبة بين التصور الإسلامي وبين كل مجال من مجالات المعرفة الاجتماعية الحديثة.
- ✓ الربط الخلاق بين التراث الإسلامي والمعرفة الاجتماعية الحديثة، حيث يدعي الغرب أن علومه الاجتماعية تتسم بصفة العلمية لأنها محايدة، وتتعمد تفادي الأحكام

والتفصيلات الإنسانية وتعامل الحقائق باعتبارها حقائق وتتركها تتحدث عن نفسها، لكن حسب الفاروقي ليس ثمة إدراك نظري لأي حقيقة بدون إدراك طبيعتها وعلاقتها القيمية.

✓ الانطلاق بالفكر الإسلامي في المسار الذي يقود إلى تحقيق سنن الله على أرضه[1].

تتم هذه الخطوات التي وضعها الفاروقي لأسلمة العلوم الاجتماعية عن الوعي الابستيمولوجي بآليات تشكل هذه العلوم في الحقل المعرفي الغربي، وعن وعي بمثودولوجيا المنهج الإسلامي فـ «إعادة صياغة المعرفة على أساس علاقة الإسلام بها، بمعنى أسلمتها، أي إعادة تعريف المعلومات وتنسيقها وإعادة التفكير في المقدمات والنتائج المتحصلة منها، وأن يقوم من جديد ما انتهى إليه من استنتاجات، وأن يعاد تحديد الأهداف(...) على أن يتم كل ذلك بحيث يجعل تلك العلوم تثري التصور الإسلامي وتخدم قضية الإسلام»[2].

4. الانتقادات المعرفية والمنهجية لدراسات أسلمة العلوم الاجتماعية:

ما يمكن ملاحظته في سياق تحليلنا هذا أن القضية وبغض النظر عن العنوان الذي تحمله أسلمة أو تأصيل إسلامي للعلوم الاجتماعية، ومعناها الذي لا يجد إجماعا، فهي قضية لها مبرراتها الذاتية والموضوعية في محاولة ضبط العلاقة بين معطيات التصور الإسلامي وبين معطيات المشاهدة الحسية والمعطيات الاجتماعية، ولكن من الأجدر أن نتجاوز ذلك إلى التعريف بالوسائل، والتركيز على الجوانب المنهجية، إذ أنها لا تعني فقط الدعوة لتحقيق الوفاق بين معطيات العلوم الاجتماعية وبين المطالب الدينية، بل تتجاوزه إلى احتواء كافة الأنشطة المعرفية الاجتماعية على المستويين النظري والتطبيقي معا، من أجل جعلها تتحقق في نطاق القناعات الإيمانية

---

[1]– إسماعيل راجي الفاروقي، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1995م، ص 28–29.

[2]– إسماعيل راجي الفاروقي، أسلمة المعرفة (المبادئ العامة وخطة العمل)، تر: عبد الوارث سعيد، دار البحوث العلمية ، الكويت ،1983م، ص 33.

والإنسانية والمعرفية، وهذا هو العنصر المفقود، ولربما لأنها أبحاث ودراسات أغلبها أكاديمية في طور الميلاد.

ومن «الناحية الميثودولوجية فثمة تجاذبات متناقضة تعترض طريق هذا المشروع وتحد من نشاطه بين من يرى ضرورة الانطلاق من نقذ الفكر الغربي المعاصر، وبين تحول الأسلمة إلى مجرد إضفاء لشيء من الشرعية على المقولات الغربية»[1]، وهو ما يحدث الآن في بعض الكتابات الخاصة بإسلامية المعرفة حيث تقوم بتركيب مقتطفات علمية معاصرة على النص الديني فيما يشبه التقرب والتودد إلى العلمية المعاصرة، غير أن المقصود «بإسلامية المعرفة أو أسلمة المعرفة ممارسة النشاط المعرفي كشفا وتجميعا وتركيبا وتوصيلا ونشرا من زاوية التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان»[2]،

إذ تبنى الدعوة إلى أسلمة العلوم الإنسانية الاجتماعية على مسألتين:

◆ الأولى أنه يجب الاعتماد على مرجعنا نحن دون إهمال ضرورة الاستفادة من المناهج التي طورها العقل الغربي، وضرورة تجاوز النموذج المعرفي الإسلامي الذي تشكل في القرون الوسطى، حيث أن «الفكر الإسلامي يستمر في الارتكاز والى حد كبير على المسلمات المعرفية الابستيمية للقرون الوسطى، ذلك انه يخلط بين الأسطوري والتاريخي، ثم يقوم بعملية تكريس دوغمائية للقيم الأخلاقية والدينية وتأكيد تيولوجي لتفوقية المؤمن على غير المؤمن، والمسلم على غير المسلم»[3].

◆ الثانية أن يكون جوهر البحث في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية على واقعنا نحن.

إن كلا المسألتين تحقق المنفعة المعرفية للفكر الإسلامي المعاصر كون الاهتمام بدراسة واقعنا المعاش سيساهم في تغييره لما هو أحسن وأصلح والقدرة على رسم معالم

---

[1]– محمد بن ناصر، تأصيل العلوم الاجتماعية والإنسانية (أما آن لهذه الازدواجية أن تنتهي)، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد42، بيروت، لبنان، 2005م، ص 119– 120.

[2]– عماد الدين خليل، مدخل إلى إسلامية المعرفة، ط1، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2006، ص 9.

[3]– محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط03، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ،1998م، ص 55 .

نهضته واقعيا، إضافة إلى انه ليس من المفيد الاقتصار على المراجع الإسلامية، بل إن إهمال المراجع الغربية في العلوم الاجتماعية والإنسانية قد يفضي إلى التخلف العلمي والجمود الفكري حيث تصبح الحركة العلمية كلها تدور حول كتب الأقدمين فقط، تقرأ وتشرح وتلخص ثم تحفظ، وقد كتب برهان غليون يقول: «أن المثقف هنا إما أن يكون هجينا، يعكس وينقل الإشكاليات الغربية، ويعيد إنتاجها للطبقة العليا، التي تحتاج إليها لتظهر نفسها كندٍ ومثيل(...) أو أنه يبقى تقليديا يجتر مسائل الثقافة التقليدية(...) ليس هنا إذن أي إمكانية لإنتاج فكري أصيل(...) ولا لصياغة نظريات عامة ذات فعالية وشمولية ضرورية لكل فكر أصيل»[1]، حيث لا يجب الانغلاق على الذات واعتماد إستراتيجية انتقائية اتجاه البراديغم المعرفي الغربي في بناء علوم إنسانية واجتماعية تخص مجتمعاتنا وتتناول في دراساتها واقعنا وما آل إليه في هذه الفترة الراهنة، إذ «ليس علينا أن نتحلل من الحداثة لنتفادى أزمة عدم المطابقة، بل علينا أن نتورط في حداثة أكثر حتى نتحرر من ظاهرة عدم المطابقة لأن ما يطابق مجتمعنا اليوم من المفاهيم هو بالذات ما يحول دون التقدم»[2].

إن محاولة الخروج من الأزمة الحضارية إذن لا تكمن في تبني سياق نظري محلي كلي ديني وعرقي أو قومي في مقابل نظريات مادية غربية عنا، بل يجب الاستفادة من التراث العالمي والمحلي في آن واحد والغربلة لتشكيل إطار نظري يتلاءم مع شروطنا ومعادلاتنا الاجتماعية الخاصة بنا ، وهو ما تطرق إليه أركون في قوله: «إن إدراج الوعي الإسلامي ضمن ساحة البحث النظري المعاصر يعتمد على نوعية الروابط الحقيقية – الواقعية أو الخيالية التي تربط هذا الوعي بوجوده الذاتي الخاص من جهة، وبتاريخ المجتمعات التي تشكل فيها وأثر في مجراها من جهة أخرى، ولهذا السبب أية قراءة نظرية للخطاب الإسلامي ينبغي أن تصحبها قراءة تطبيقية لمختلف الفئات الاجتماعية التي توجه هذا الخطاب»[3].

---

[1]– برهان غليون، مجتمع النخبة، ط1، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، 1986م، ص 219– 220.

[2]– عبد الإله بلقريز، من النهضة إلى الحداثة، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2009م، ص169 .

[3]– محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المرجع السابق، ص 135 .

- المبحث الثاني:

الدور الحضاري النهضوي للعلوم الإنسانية والاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر

تلعب العلوم الإنسانية والاجتماعية دورا مهما في تشخيص طبيعة الأزمة الحضارية التي تمر بها المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وتساهم في طرح برامج بديلة للخروج من الأزمة عن قناعة بمركزية العامل الإنساني والمجتمعي باعتبارهما عاملا التغير الاجتماعي.

يختلف معدل التغير الاجتماعي من مجتمع إلى آخر، ويعتبر ابن خلدون أول من عالج هذه المسألة بواسطة جدلية البدو والحضر، إذ أن اختلاف الأجيال في أحوالهم، إنما هو باختلاف نحلتهم في المعاش وأن اجتماع البدو «وتعاونهم في حاجاتهم، وعمرانهم من القوت والسكن والدفء، إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة(...) ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش، وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه دعاهم ذلك إلى السكون والدعة(...) هؤلاء هم الحضر(...) ومن هؤلاء من ينتحل التجارة، وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو، ولأن أحوالهم زائدة على الضروري»[1]، وهو ما يصطلح عليه في وقتنا المعاصر بالتغير الاجتماعي العمودي.

إذ يعرف التغير الاجتماعي بأنه انتقال للأفراد أو الطبقات داخل المجال الاجتماعي إما أفوقيا أو عموديا، ويعتبر سوروكين أن التغير الاجتماعي الأفقي إنما هو: «انتقال فرد أو جماعة من وضع اجتماعي إلى وضع اجتماعي آخر بمستوى مماثل(...)كالهجرات والتغيرات في المهنة»[2].

---

[1]- عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 91.

[2]- ث. كابلوف، البحث السوسيولوجي، تر: نجاة عياش، دار الفكر الجديد، بيروت، لبنان، 1979م، ص 152.

أما التغير الاجتماعي العمودي فهو: «انتقال الأفراد أو الجماعات من طبقة إلى أخرى، وهذا التغير قد يكون صاعدا عندما ينتقل الفرد من جماعة أدنى إلى جماعة أعلى، أو عندما تحسن جماعة مستوى معيشتها أو مكانها في التدرج السياسي أو المهني، أو عندما تصعد جماعة بأكملها درجة في السلم الاجتماعي. ويكون التغير نازلا، عندما يهبط الفرد من وضع اجتماعي أعلى إلى وضع اجتماعي أدنى، أو عندما تتحلل الجماعة بأكملها»[1].

إن التغير إذن قد يكون نحو النهضة والتقدم أو نحو التدهور سواء تغيرا في الوضعية أو في الدور يتحكم فيه النموذج الفردي والنموذج الجماعي وهما الموضوعان الرئيسيان للعلوم الإنسانية والاجتماعية إذ يركز الأول على الشخص الواحد في حين أن النموذج الثاني يعطي السمة الشمولية لمفهوم التغير، ويتعداه إلى رؤية جمعية للفئات الاجتماعية ومقدار نهضتها من خلال مؤشرات التنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

بعد أن تطرقنا لمفهوم التغير جدير بنا هنا أن نشير إلى الفرق بين النهضة والتنمية، كون التنمية على حد تعبير معن خليل العمر «عملية حضارية شاملة لمختلف أوجه النشاط في المجتمع بما يحقق رفاهية الإنسان وكرامته، والتنمية أيضا بناء للإنسان وتحرير له وتطوير لكفاءاته وإطلاق لقدراته للعمل البناء، فضلا عن كونها اكتشاف لموارد المجتمع وتنميتها والاستخدام الأمثل لها من أجل بناء الطاقة الإنتاجية القادرة على العطاء المستمر»[2].

في حين أن مصطلح النهضة حديث، ويشير إلى الإصلاح والتقدم، ولم يكن مفهوم النهضة واحدا بل تطور مع تطور الفكر والوعي والاتجاه، من مجرد الإصلاح، إلى مفهوم التقدم أو التحديث، ليشمل مفهوم التحرر والوحدة، إلى اعتبار النهضة «هبة

[1]– S. M. Miller, Comparative Social Mobility, Current Sociology, New York, 1965, V : IX N 1.

[2]– معن خليل العمر، التغير الاجتماعي، ط1، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2004م، ص 68.

مجتمعية تسعى إلى إكساب الحضارة القومية قدرتها على إنتاج المعرفة والمهارات في تعامل متكافئ مع الحضارات الأخرى»[1].

إن التفكير في النهضة يعني التفكير في الأزمة أسبابا وآليات ونتائج وكيفية القطع معها وتجاوزها، حيث يعود سبب الأزمة في الفكر الإسلامي المعاصر إلى الجمود والتخلف والانحطاط الحضاري الذي تعاني منه الدول المتخلفة، وأبرز مؤشراته الاستبداد السياسي الذي يخنق المعرفة الإنسانية والاجتماعية، إذ أنها بالضرورة أزمة واقع وأزمة فكر، فالنهضة إذن: «مسألة سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية وتاريخية وحضارية، لذلك أصبح الاهتمام بمنهجية السؤال، أي كيفية مقاربة إشكالية "النهضة" أمرا ضروريا نظرا إلى أهميته العلمية والمعرفية والعملية»[2].

والنهضة كإشكالية مشروطة في تاريخ المجتمعات المتخلفة وفكرهم بجدليات المجتمع والسلطة والفكر وآلياتها وعلاقاتها من جهة، ومضاعفات ومواقع وأدوار "الآخر" من جهة أخرى، «إذن، النهضة كفكر وكمشروع في الفضاء العربي والإسلامي هي نتيجة أزمة داخلية وخارجية متعددة الأبعاد والمظاهر»[3]، أي أن النهضة تكون في مقابل أزمة، ما يميز هذه الأزمة أنها متعددة الجوانب والأبعاد بحيث أن كل واحد منها يكاد يشكل أزمة قائمة بذاتها، لذلك فإن محاولة تحديد طبيعتها يعتبر خطوة حاسمة وضرورية من أجل صياغة إستراتيجية لمواجهتها أو التصدي لها.

يمكننا النظر بداية إلى هذه الأزمة ومحاولة النهضة من خلال تحليلنا لثلاثة أبعاد رئيسية: البعد الاقتصادي والبعد الاجتماعي والبعد السياسي، وإن كنا في تحليلنا هذا سنتطرق إلى دول العالم الثالث بصفة عامة حينا، وإلى الجزائر بصفة خاصة في الجانب السايسي حينا آخر، لأن الجزائر كمجتمع وكدولة تعيش أزمة حادة لم تعرف لها مثيلا في تاريخها الحديث، وهي أزمة تهدد بنسف أسس المجتمع وتقويض أركان

---

[1]– بوزيد بومدين وآخرون، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد 18، ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1999م، ص 257.

[2]– أحمد جدي، محنة النهضة ولغز التاريخ في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2005م، ص 102.

[3]– المرجع نفسه، ص 99.

الدولة إن لم يتم تداركها، ومعالجتها في الوقت المناسب، وبطريقة جذرية من أجل التغير في الجانب الاقتصادي والسياسي والاجتماعي.

1. في البعد الاجتماعي:

سنخصص البحث في هذا البعد على علم الاجتماع كونه يتسق مع واقع الاجتماع المدروس وتحولاته منذ ظهوره سواء مع ابن خلدون في علم العمران البشري من خلال الكشف عن أحوال هذا العمران والبحث عن أعراضه الذاتية كما تظهر في الحياة الاجتماعية، أو منذ ظهوره في الفكر الغربي في غضون القرن التاسع عشر حيث كان مصاحبا للتحولات الاجتماعية التي تميزت بها أوروبا في تلك الفترة ومعنيا بتحليل أوضاع المجتمع الغربي وتغيراته عن طريق المنهج الوضعي كنسق كلي موحد، ومن البديهي أن المجتمعات الإنسانية ليست واحدة فلكل منها خصوصيات تاريخية ومجتمعية تختلف عن خصوصيات وواقع المجتمع الغربي بصيغة لا متكافئة، وهنا نفترض أن تكون الدراسات الاجتماعية متغيرة من مجتمع لآخر كلٌ حسب طبيعته، إلا أن المجتمع في الفكر الإسلامي المعاصر وقع في شباك التبعية للأطر المعرفية السوسيولوجية الغربية كأُطر عالمية غير واع بالاختلاف الجوهري ما بين المجتمع الغربي والمجتمع الإسلامي، حيث هدفت دراستنا هذه للتوعية بواقع الأزمة التي يعيشها علم الاجتماع في الفكر الإسلامي المعاصر جراء التبعية للغرب وانفصال البحث النظري عن الواقع السوسيولوجي الإسلامي وفي هذا المقام نتساءل: ما هي مظاهر التبعية للغرب في الإنتاج السوسيولوجي الإسلامي؟، وما هي سبل الإبداع السوسيولوجي الإسلامي وآفاقه في تحقيق التنمية الاجتماعية؟.

1. 1. مظاهر التبعية السوسيولوجية للغرب في الفكر الإسلامي المعاصر:

إن أهم ما نستدل به على هذه التبعية هو الإنتاج السوسيولوجي الذي لم يكن نابعا من اقتناع ذاتي يعكس مشاكل المجتمع الإسلامي بقدر ما كان تقليدا وتمثيلا للنظريات السوسيولوجية الغربية في الفكر الإسلامي، وانعكاسا للمشكلات الثقافية والحضارية التي شغلت الغرب طوال تاريخه الثقافي، مما جعل الإنتاج السوسيولوجي لدى مفكرينا يعكس مثيله في الغرب، ونذكر على سبيل المثال:

▪ **تمثيل المدرسة التطورية الاجتماعية الداروينية:** ويعتبر شبلي شميل (1850–1917م) أول من حمل الدعوة إلى تبني الآراء الداروينية في علم الاجتماع في الفكر الإسلامي ومهد الطريق لظهور كتب متخصصة في هذا المجال من خلال كتابه «فلسفة النشوء والارتقاء».

اجتهد شميل في البرهنة على أن الظواهر الاجتماعية خاضعة لنفس قوانين الظواهر الطبيعية اعتقادا منه أن المذهب الداروينى وحده الذي يستطيع أن يقدم إجابات علمية على كل القضايا باعتماده على العلوم الطبيعية التي توقفنا على نواميس الاجتماع الطبيعي، والعلوم الطبيعية التي قامت عليها الداروينية في نظره هي: «أم العلوم الحقيقية، وينبغي أن تكون أم العلوم البشرية كافة، وأن تقدم على كل شيء، وأن تدخل في تعليم كل شيء ليصح نظر الإنسان(...) وتصلح شرائعه لانطباقها على نظام الاجتماع الطبيعي، ويسرع ارتقاؤه في سيره على نواميس الكون»[1].

كما يعتبر نيقولا حداد (1878–1954م) ممثلا للتطورية الاجتماعية بامتياز في كتابه «علم الاجتماع» الذي تطرق فيه للنظرية الداروينية شارحا ومبينا لأهم خصائصها وفرضياتها المرتبطة بالانتخاب الطبيعي، ومتأثرا فيه كذلك بأفكار هربرت سبنسر Herbert Spencer (1820–1903م) في مقارنته بين أعضاء الكائن الحي ونظم المجتمع في تطورها باتجاه واحد من التجانس إلى اللاتجانس، وهو ما يظهر في الجزء الثاني من هذا الكتاب الذي صدر سنة 1935م اهتم فيه بتطور الهيئة الاجتماعية، حيث خصص الباب الأول لأوجه التشابه بين الجسم الحي وجسمانية المجتمع، وأفرد الباب الثاني للتطور مركزا فيه على التنازع والانتخاب الطبيعي، وأما الباب الثالث فقد تناول فيه التطور الاجتماعي التاريخي مركزا على انبثاق الإنسانية من الحيوانية[2].

لقد ركز عبد الجبار عريم (1918–1979م) في كتابه الموسوم «مشكلة المجتمع العربي المعاصرة بحث تحليلي في دراسة المشاكل الاجتماعية والحضارية»

---

[1]– شبلي شميل، فلسفة النشوء والارتقاء، ط1، دار مارون عبود، 1884م، ص 48.

[2]– عبد الباسط عبد المعطي، المرجع السابق، ص 172– 173.

الذي صدر سنة 1969م على الأسلوب الداروينى في تفسير مشكلة الوطن العربي الأساسية فيما أسماه بنظرية الصراع الحضاري ما بين القيم التقليدية والقيم الحديثة الناتجة عن الاتصال الحضاري بالمجتمعات الأخرى[1].

▪ **تمثيل المدرسة الاجتماعية الدوركايمية:** لقد تجلى هذا التمثيل في أعمال العديد من الرواد الأوائل لعلم الاجتماع في الفكر العربي، وذلك نظرا لأن غالبيتهم إما درسوا في فرنسا أو تتلمذوا على أساتذة يتبنون هذه المدرسة، وعلى رأسهم علي عبد الواحد وافي (1901-1991م) حيث كان إنتاجه السوسيولوجي يضع نصب عينيه المقاييس والمقولات المنهجية والنتائج التي انتهت إليها بحوث المدرسة الفرنسية الدوركايمية، وهو ما يظهر جليا في مؤلفاته من بينها كتابه الموسوم «الأسرة والمجتمع».

إضافة إلى عبد العزيز عزت الذي كان متأثرا أيضا بالطريقة الدوركايمية في مؤلفاته منها «طبيعة الظواهر الاجتماعية» وهو خلاصة لأفكار دوركايم التي سجلها عن «قواعد المنهج في علم الاجتماع»، وكذا «علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية» سنة 1949م الذي ناقش فيه أهمية علم الاجتماع ودوره في فهم مشكلات المجتمع متبنيا ومترجما أعمال دوركايم، بالإضافة إلى مؤلفه "العقل الجمعي" سنة 1952م و«المقولات الأخلاقية» الصادر سنة 1956م.

▪ **تمثيل المدرسة الماركسية:** وتعتبر النظرية الماركسية والنظرية البنائية الوظيفية من أكثر النظريات الاجتماعية الغربية حضورا في المعرفة السوسيولوجية في العالم العربي والإسلامي حيث تؤكد النظرية الماركسية على مقولة الصراع الاجتماعي، والحقيقة أن المجتمعات العربية الإسلامية تقوم على التقاء العناصر والأجزاء في كل متكامل دون صراع بينهما أو جبرية، وأما الوظيفية فتركز على صحة التبادل الوظيفي بين الأنساق الاجتماعية حيث ترى أن التوازن الاجتماعي هو الذي يحكم المجتمع

[1]- هادي صالح العيساوي، آفاق علم الاجتماع، ط1، دار أسامة للنشر و التوزيع، الأردن، 2008م، ص 216.

العربي، وحسب جهينة سلطان «أن النظرية الوظيفية بشكليها التقليدي والمعدل تمثل النظرية الاجتماعية الشائعة في الوطن العربي»[1]مع اتجاه المادية التاريخية.

و منه فإن التبعية السوسيولوجية للغرب في الفكر الإسلامي إنما تكشف عن فقدان الشخصية الثقافية والهوية العقائدية، وتكشف عن مدى الاستلاب الفكري والاغتراب عن الذات الذي لا زال مستمرا في ممارسة نشاطه بكل فعالية، وإلا فكيف يمكن لنظريات «مجتمع ناهض مختلف عن المجتمعات الغربية التي استكملت وجودها، وتعيش الآن مرحلة الرفاهية والاستهلاك(...) كيف يمكن أن تطابق هذه النظريات مجتمعنا؟»[2].

1. 2. بدائل سوسيولوجية للمقاربات الغربية المهيمنة في الفكر الإسلامي المعاصر:

إن الوضع الذي آل إليه علم الاجتماع في الفكر الإسلامي المعاصر جعل منه حسب عبد القادر عرابي: «علم غربي مستورد، يعيش على موائد المدارس الغربية، ويسترزق في مؤسساتنا، ولا يمت بصلة تذكر إلى المجتمع العربي، ولم يحصل أن تناول القضايا المجتمعية الهامة، أو تحاور مع المجتمع»[3]، وهو ما فتح المجال في السنوات الأخيرة لظهور دعوات ومحاولات لإقامة علم اجتماع يهدف إلى إنقاذ علم الاجتماع في الفكر العربي والإسلامي من التبعية للغرب، ومن بينها:

1.2.1. علم الاجتماع العربي:

ينطلق منها أصحاب هذا الاتجاه من مسلمة مفادها أن الموضوع البحثي للنظرية الاجتماعية الغربية لا يعبر عن قضايا المجتمع والإنسان العربي بل هو نتاج الظروف التاريخية التي ولدته، وإذا كان علم الاجتماع الغربي قد ولد من رحم الفلسفة التي ثارت على الفكر الكنسي وحل محلها «فهو لا يعبر عن العقل العربي، ولا عن المجتمع العربي، أي لا يعطي صورة محددة عن موضوعه، فهو ملتبس الموضوع والمنهج،

---

[1]– جهينة سلطان العيسى والسيد الحسيني، علم الاجتماع والواقع العربي (دراسة لتصورات علماء الاجتماع العرب)، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 41، بيروت، لبنان، 1982 م، ص 38.

[2]– أنور الجندي، المرجع السابق، ص 96.

[3]– أبو بكر أحمد باقادر وعبد القادر عرابي، المرجع السابق، ص 136.

ويعبر مضمونا ومنهجا عن تجربة المجتمعات الغربية»[1]، مع أنه يعود في أصله إلى ابن خلدون الذي تناول في مقدمته إشكالية تكوين المجتمع العربي الإسلامي.

في سياق التأسيس لعلم اجتماع عربي ينوه معن خليل عمر إلى ضرورة الرجوع للتراث الاجتماعي العربي من أجل الحصول على القواعد الأساسية للحياة الاجتماعية العربية المعاصرة، إذ أن المجتمع العربي يتمتع بإرث فكري واجتماعي نابض وحي يعكس الحياة الاجتماعية بأصالتها العربية يغنينا عن تبني تراث المجتمعات الأخرى[2].

يقوم علم الاجتماع العربي بهذا الشكل على ضرورة العودة إلى التراث العربي من أجل صياغة نظرية اجتماعية عربية عن طريق الوصل المنهجي بالنصوص التراثية، وهو على حد تعبير أحمد الخشاب: «ضرورة العناية بدراسة النظرية الاجتماعية القومية على أن تكون فكرية عربية، وتجسد المشخصات العقائدية والثقافية للأمة العربية، وتحدد مستويات تطلعاتها وأبعادها»[3].

من بين الأهداف التي يسعى علم الاجتماع العربي إلى تحقيقها هي:

- القراءة الاجتماعية للتراث العربي: وهو الجوهر الأساسي لعلم الاجتماعي العربي يتجلى في العودة لموروث هائل من الكتابات الاجتماعية في التراث العربي التي شكلت الشخصية العربية عبر التاريخ حيث وصفت الحياة الاجتماعية وظواهرها بأسلوب علمي في الفترة ما بين القرن الثامن إلى الرابع عشر الميلادي، وهو ما تساءل عنه معن خليل عمر حينما قال: «لماذا لا ندرس ولا ندرس، أفكارنا الاجتماعية التي نبتت وترعرعت في بيئتنا العربية، وكتبت بأقلام كتاب التزموا بالموضوعية العلمية الصرفة، أكثر من الغربيين المحدثين»[4].

تعتبر الدراسة التي قام بها معن خليل عمر من الأمثلة على ذلك حيث نستدل بما احتوته دراسته أولا بتحليل بنية المجتمع العربي، وكذا تطرقه لطرق البحث

---

[1]– أبو بكر أحمد باقادر وعبد القادر عرابي، المرجع السابق، ص 145.

[2]– معن خليل عمر، نحو علم اجتماع عربي، منشورات وزارة الثقافة و الإعلام، بغداد، 1984م، ص 10–11.

[3]– أحمد الخشاب، التفكير الاجتماعي دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية، دار المعارف، القاهرة، 1975م، ص 18.

[4]– معن خليل عمر، نحو علم اجتماع عربي، المرجع السابق، ص 210.

الاجتماعي كما تبلورت في بيئتنا العربية وفي ضوء التراث العربي وعلى سبيل ذلك توضيحه أولا للمنهج التاريخي في البحث الاجتماعي كما تطرق له ابن خلدون، والذي لخصه فيما يلي:

- ضرورة الاعتماد على مصادر عديدة ومتنوعة للظاهرة الواحدة.
- الإحاطة بالظروف المحيطة بالحدث التاريخ، حيث يتعين على الباحث الإلمام بقواعد السياسة وطبائع العمران.
- عدم قياس الغائب بالشاهد.
- عدم قياس الحاضر بالمستقبل.
- عدم الاستسلام لرواية الحدث بل الرجوع إلى أصوله ومعرفة درجة حقيقته، إذ تتطلب المعرفة نقدا صارما، فالأحداث منها ما هو مقبول وأخرى لا تؤخذ بالحسبان لعدم مطابقتها طبائع الحوادث والأحوال.
- اختلاف الأيام والأزمنة والانتقال من حال إلى حال يعمل على تغيير الحدث لأن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه، حيث نسجل الوعي الحاد في مقدمة ابن خلدون لحقيقة التبدل والتغير في التاريخ[1].

يضيف ابن خلدون أن صاحب المنهج التاريخي يحتاج إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، فعلى الباحث إذن أن يكون محيطا بما يلي:

- قواعد سياسة مجتمع الدراسة.
- النواميس الاجتماعية التي تتحكم في سلوك أفراد مجتمع الدراسة.
- مقارنة حاضر مجتمع الدراسة بماضيه.
- أسباب ظهور حكام مجتمع الدراسة.

كما تطرق خليل عمر لمناهج البحث الاجتماع العربي قياسا بما تطرق إليه المفكرون في التراث العربي فبالإضافة إلى المنهج التاريخي كما تبلور مع ابن خلدون نجد المنهج المقارن رغم أن الكتاب العرب اقتصروا على تبيان التشابهات فقط دون

[1]– معن خليل عمر، نحو علم اجتماع عربي، المرجع السابق ، ص 141–142.

إظهار التباينات سواء في مقارنة كلية أو جزئية «أي مقارنة وحدة سلوكية إنسية مع حيوانية كما فعل الجاحظ عندما قارن سلوك الحمام الجنسي مع سلوك الفرد الجنسي تشبيه اجتماعي واحد مع عضو جسماني واحد، كما فعل الفارابي عندما شبه وقارن بين وظيفة رئيس المدينة الفاضلة مع قلب الإنسان، وكما فعل إخوان الصفا عندما قارنوا بين صفات الإنسان الشخصية مع صفات الحيوان»[1]، وغيرها من مناهج البحث الاجتماعي التي تبلورت في تراثنا العربي قبل أن تظهر للعيان في السوسيولوجيا الغربية.

- دراسة الواقع الاجتماعي العربي في ضوء تراثنا: ما يستلزم ضرورة التخلي عن الأساليب المنهجية للبراديغم السوسيولوجي الغربي المهيمن في تحليل واقعنا الاجتماعي العربي، والبحث عن البدائل المنبثقة من تراث العرب الفكري والعقائدي.
- خدمة الأهداف القومية للأمة العربية: وحسب قسطنطين زريق أن «الشعور القومي الصحيح هو الذي يوحد جهودنا وينظم قوانا الروحية(...) ومنبع كل نهضة قومية، ولن تستطيع أمة تحقيق أمالها وتبلغ غاياتها إلا عندما يسود نفوس أبنائها»[2]، وهو مستمد من التراث يبرز خصائص الأمة العربية ويخلق بين أبنائها وحدة عقلية وروحية تدعم وحدتها السياسية والاجتماعية من أجل تطوير ثقافة تاريخية تنمي شعور الأمة بأصالتها.

لكن ما يعاب على هذه المحاولة لتأسيس لعلم اجتماع قومي عربي أنها تفتقر إلى إيجاد نظرية متكاملة تطرح أسس منهجية تواجه المناهج الغربية الدخيلة وتقوم مقامها، حيث سجل عبد الباسط عبد المعطي وهو من أبرز دعاة الاتجاه القومي في علم الاجتماع «تحفظه على هذه المحاولة باعتبارها تكتفي باختزال التنظير العربي في قراءة تراث الماضي بعقل الحاضر وفكره، ولم تطرح بديلا نظريا واضحا بل طرحت موضوعا عاما إستراتيجيا يتمثل في التركيز على ديناميات التغير»[3].

---

[1]– معن خليل عمر، نحو علم اجتماع عربي، المرجع السابق، ص 144.

[2]– قسطنطين زريق، الوعي القومي (نظرات في الحياة القومية المتفتحة في الشرق العربي)، المرجع السابق، ص 20 – 22.

[3]– عبد الباسط عبد المعطي، المرجع السابق، ص 285.

1. 2.2. علم الاجتماع الإسلامي:

إن الفكر الإسلامي لا يطرح في تاريخه مناقضة بين العلم والدين، وما قد يعزز العلاقة أكثر بين الدين الإسلامي والعلوم الإنسانية والاجتماعية هو الاشتراك في الموضوع المعالج أَلاَ وهو عالم الإنسان بكل أبعاده النفسية والعقلية والاجتماعية والتنظيمية والمادية والأخلاقية والتاريخية وغيرها، وهي مواضيع لابد أن يكون للدين والوحي كلمته الفاصلة فيها حيث لا يمكن للإنسان أن يستقل بدراستها بمعزل عن رقابة الوحي وتوجيهه. زيادة على ذلك يعتبر الوحي الإطار الثقافي والفكري الذي حول هذا الفكر إلى فكر ثقافي ومضمون حضاري ممتد في التاريخ، إذ أن «الوحي يستوعب التاريخ الإنساني في خطوطه العريضة ويرسم حركته على الأرض ليس فقط في ماضيه بل في مستقبله أيضا، وتلك خاصية من خصائصه لا تشاركه فيها المعرفة الإنسانية، باعتباره أحكاما إلهية نهائية تظهر في صيغة الخبر عما كان وسوف يكون»[1].

إنه الأمر الذي سعى المفكرون في الفكر الإسلامي المعاصر لمعالجته من خلال المشاركة في إعادة إنتاج المفاهيم والنظريات بإدخال المتغير الذاتي والمعطى المحلي الذي يتحلى حسبهم في الوحي، وهو مشروع إعادة الإنتاج القادر على استيعاب الظواهر الخاصة ضمن صيرورة ومنظور النظريات المحصلة في المعرفة السوسيولوجية، وإبداع منهج يجمع في مصادره المعرفية بين الإسلام والعلم تحت شعار إسلامية المعرفة.

إن الباحث الاجتماعي الإسلامي يبحث في ضوء القرآن والسنة، ويستنبط منهما المسار الحقيقي للمجتمع المسلم ويدرس ظواهر المجتمع ويحللها ويعرضها على ميزان الشرع، وتتنوع مصادر علم الاجتماع الإسلامي، وأهم هذه المصادر هي:

- القرآن الكريم: وهو دستور البشر في الحياة، وهو طريق السعادة في الدنيا والآخرة، ونجد في القرآن تعاليم كاملة تتحدث عن المجتمع وعلاقاته من حيث تنظيمها وتهذيبها.

[1]– نصر محمد عارف وآخرون، القضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية، المرجع السابق، ص223.

▪ السنة النبوية: وهي ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير في مقتضى التشريع، حيث وضح للمسلمين كيفية العبادة وكذلك المعاملات والتعامل في المجتمع، وتطبيق تعاليمه في حياتهم العملية.

▪ الإجماع: وهو ما أجمعت عليه الأمة الإسلامية بما تراه من خير لهذه الأمة على أن يكون هذا الإجماع مستندا إلى القرآن والسنة النبوية.

▪ القياس: وهو إلحاق أمر لم ينص عليه في الكتاب والسنة بأمر نص عليه لاشتراكهما بالعلة[1].

▪ آراء العلماء والمفكرين الاجتماعيين المسلمين ومن أهمهم ابن خلدون الذي وضع المعالم الأولى لهذا العلم ودرس المجتمعات الإسلامية دراسة واقعية عميقة من خلال علم العمران البشري كما تطرقنا لذلك في الفصل الثاني، ولكن ذلك لا يعني أن علم الاجتماع الإسلامي مقصور على دراسات المسلمين فقط، بل تجب الاستفادة من الدراسات الغربية دون التبعية العمياء لها، لأنها لا تنطبق على المجتمعات الإسلامية.

لعلم الاجتماع الإسلامي أهداف كثيرة نذكر منها:

✓ دراسة ظواهر المجتمع الإسلامي في ضوء القرآن الكريم والسنة.

✓ إحياء تراث المفكرين الاجتماعيين المسلمين.

✓ إظهار الأسلوب العلمي في الدين الإسلامي من خلال وضع شريعته لقواعد ونظم الاجتماع الإنساني والعلاقات الاجتماعية الإسلامية.

✓ إيضاح أن الدين الإسلامي هو الأداة الأمثل للضبط الاجتماعي وللتطوير والتغيير الإيجابي وذلك بعد أن تهاوت النظريات والمثل الوضعية وعجزت عن إعطاء الحلول القيمة والمفيدة[2].

---

[1]– أسعد أحمد جمعة وعارف أسعد جمعة، دراسات في علم الاجتماع الإسلامي، ط1، دار العصماء، سوريا، 2011م، ص 49.

[2]– المرجع نفسه، ص 50.

1. 3. الآفاق التنموية لعلم الاجتماع في الفكر الإسلامي المعاصر:

تميز علم الاجتماع في الفكر الإسلامي المعاصر بالتبعية للغرب ما جعله لا يؤدي الدور الذي أسس من أجله في حل المشاكل الاجتماعية وطرح معالم التغيير في المجتمع الواحد وتنميته، إن واقعنا المجتمعي يوضح بشدة أننا «في حاجة إلى فكر نابع لا تابع، وأننا في حاجة إلى رفض واع لما يصدر لنا من الفكر السوسيولوجي، وأن نميز وننتقي ما يفيد في ضوء تصورات مستقبلية نرنو إليها لصالح الوطن والمواطن»[1]، وذلك من خلال طرح آفاق مستقبلية للإنتاج السوسيولوجي في الفكر العربي المعاصر بغية المساهمة في تطوير رؤية فكرية واجتماعية لتنمية المجتمع وكذا في تكوين الشخصية والهوية الفكرية للمجتمع، والأكيد أن هذه الآفاق متعددة منها:

- **آفاق تتعلق بعلم الاجتماع كرغبة لا كضرورة:** وهي النقطة التي يرى من خلالها سعد الدين إبراهيم أن هناك مجتمعات تقدمت بدون علماء الاجتماع كالمجتمع التقليدي، وما قيمة علم الاجتماع في فهم الواقع والتعامل الفعال مع المشكلات الاجتماعية في المجتمعات الأكثر تقدما إلا بقدر رغبة المجتمعات نفسها فيه، واستمراره مرتبط باستمرار هذه الرغبة التي تفتح له آفاقا مستقبلية هائلة في فهم المجتمع و تنميته[2]، ومنه فليس من الصدفة بمكان أن هامشية علماء الاجتماع تواكب هامشية الفرد والمجتمع المدني في أقطار الوطن العربي.
- **الآفاق المعرفية والمنهجية:**

تتجسد هذه الآفاق في الجامعة، حيث ظل علم الاجتماع حبيس البحث النظري المستمد في أصله من الغرب، دون أي دراسة خاصة لتطويره وهو الأمر الذي أشار إليه علي شريعتي في سجون علم الاجتماع الأربعة التي سبق وذكرناها حيث أغلقت عليه الأبواب الأكاديمية، وذلك دون محاولة تطوير مناهج البحث الأكاديمي السوسيولوجي في جامعات البلدان الإسلامية التي تم استيرادها من الغرب دون مساءلة نقدية ودون احترام للمسافة الموضوعية بيننا وبين الغرب كمعيار لأصالة الحوار

---

[1]– عبد الباسط عبد المعطي، المرجع السابق، ص 199.

[2]– محمد عزت حجازي وآخرون، نحو علم اجتماع عربي (علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة)، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1986م، ص 344.

الحضاري الخلاق بين تجارب مختلف الشعوب، ومنه فإن المطلوب هو تأصيل المناهج وفق احتياجات المجتمعات الإسلامية وليس ترجمتها أو تعريبها باسم الخصوصية.

مشكلتنا أننا عند استيرادنا لقضايا علم الاجتماع الأساسية أصبحنا نقيم المعاهد والجامعات المتخصصة فيه لدراسة قضايا قد لا تكون موجودة أصلا في مجتمعاتنا، «فهناك اليوم عشرات بل مئات البحوث والدراسات الميدانية حول المواضيع، كثيرة منها لا يمت بصلة لثقافتنا، بل قد لا يكون لها وجود البتة في مجتمعاتنا، ولأننا نقدم على دراستها لأنها درست في الغرب، والأنكى من ذلك أننا ندرسها: من نفس المنطلقات الفكرية والأبعاد الثقافية، ومن نفس المرجعية الحضارية والخلفية الفلسفية والعقائدية، وبنفس أدوات ومناهج البحث، ونطبق عليها نفس المفاهيم المعتمدة في الغرب»[1].

- **آفاق تتعلق بدراسة مشاكل المجتمع وتحديد آفاق التطور الاجتماعي:**

إن علم الاجتماع في الفكر الإسلامي المعاصر لا يدرس الواقع الراهن للمجتمع بهدف معالجة مشاكله كونه حبيس الجامعات في قوالب ثابتة تمليها الوزارة على الأساتذة مقيدين في التدريس إذ لا تترك للباحث الحرية العلمية اللازمة للإبداع في مجال بحثه، حيث نرى وللأسف الكثير من الباحثين يختزلون علم الاجتماع في مجرد استمارة بحث يجرون البحوث التي يكلفون بها، ومثل هذه البحوث المفتقرة إلى العمق المنهجي والعلمي، لا تساهم في تطور علمنا ومعارفنا وواقعنا الذي يعاني من مشاكل اجتماعية لا حصر لها، ومن بينها فشل المؤسسات الاجتماعية وعجزها عن أداء دورها ووظيفتها بفعالية، بما في ذلك الأسرة والمدرسة ومنظومة التكوين والتعليم عموما، وكذلك الجمعيات المهنية والتضامنية التي عرفت حالة اضطراب أثرت بعمق في توازن المجتمع ما أدى إلى فقدان الأطر المرجعية التي تعمل على بلورة نماذج الفعل وأنماط التفاعل الاجتماعي، وغيرها.

إن تطوير النظريات السوسيولوجية والمناهج المعتمدة بما يلاءم المجتمع الإسلامي يساهم في الفهم الأفضل لمشاكله، وكذا في وضع حلول وتقديم رؤى

[1]– فوضيل دليو وآخرون، علم الاجتماع من التغريب إلى التأصيل، دار المعرفة، قسنطينة، الجزائر، 1996م، ص107.

مستقبلية تحقق التنمية للمجتمع في الفكر الإسلامي المعاصر مما يقتضي دراسة ديناميات التغير الاجتماعي ومعوقاته الداخلية والخارجية، ومنه فبتطور المعرفة السوسيولوجية يتطور المجتمع، وهذا جدول يوضح تطور المعرفة الاجتماعية في المجتمع الإنساني من خلال مقارنتها عند المجتمع البدائي مع العصري.

الملحق رقم: 05 من المعرفة البدائية إلى العصرية[1]

المعرفة البدائية	المعرفة العصرية
1- معرفة مغلقة لا تنزع نحو الاحتكاك مع العالم الخارجي والثقافات الأخرى المتخالفة معها.	- معرفة مفتوحة تنزع نحو الاحتكاك مع العالم الخارجي والثقافات الاخرى المتخالفة والمتشابهة معها.
2- توجد بين العالم المحسوس والعالم الآخر ولا تفصل بين الكائنات غير المرئية والكائنات المرئية.	- تفصيل بين العالم المحسوس والعالم الآخر وتفصل أيضا بين الكائنات المرئية والكائنات غير المرئية.
3- لا تؤمن بالتجريب المادي أو العقلي بل بمدركات العالم غير المرئي .	- تؤمن بالتجريب والبرهنة في العوالم المادية والعقلية وترفض أحكام مدركات العالم غير المرئي
4- تأتي سعادة ورفاهية الفرد والمجتمع من تأثيرات الطيبة والسيئة لنوايا القوى الغيبية.	- الاجتهاد والعمل والتخصص هم أساس سعادة ورفاهية الفرد والمجتمع.
5- تكون معرفة المجتمع البدائي موروثة وغير مدونة وتنتقل بواسطة الشفاه عبر الأجيال.	- تكون معرفة المجتمع العصري مدونة بشكل رسمي وتغذيها اللوائح والقوانين ووسائل الإعلام والاتصالات السمعية والبصرية والمكتوبة.
6- معرفة أسرية أي تقوم الأسرة بتعليم ونقل عناصر المعرفة لكافة أفرادها.	- معرفة مؤسسية (جامعة أو معهد أو كلية أو مكتبة).
7- معرفة ثابتة لا تخضع أو تتأثر بمتغيرات دعائية أو إعلامية أو أي متغير خارج عن ثقافتها وتراثها.	- معرفة تخضع لمؤثرات الدعاية التجارية وسواها.
8- معرفة حسية أكثر من كونها عقلية.	- معرفة عقلية أكثر من كونها حسية

[1]- معن خليل العمر، التغير الاجتماعي، المرجع السابق، ص 90.

إذن لا يستقيم أمر المجتمع في الفكر الإسلامي المعاصر دون علم الاجتماع يدرس واقعه ووضعه الراهن، فهو في أمس الحاجة إلى هذا العلم، لأن علم الاجتماع لا يدرس المشاكل الاجتماعية ويساهم في حلها فقط، بل يساهم أيضا في تطوير رؤية فكرية واجتماعية للمجتمع لسن النهضة في ثناياه، وفي تكوين الشخصية والهوية الفكرية للمجتمع، وتحقيق التقدم ومواكبة التقدم الحضاري الحاصل على المستوى العالمي.

2. في البعد الاقتصادي:

تلعب العلوم الإنسانية والاجتماعية دورا مهما في تحقيق أهداف النهضة، وتفعيل العمليات التنموية والحركية الاقتصادية عن طريق تحليل الوضع في البلدان الإسلامية النامية بعد استقلالها السياسي التي سرعان ما وقعت تحت رحمة الاستعمار الاقتصادي، إذ لم تعتمد على نظرية خاصة بها في الاقتصاد تتلاءم مع حاجاتها وإمكانياتها، فتراها تندفع وراء مشروع يخططه اقتصاد أجنبي قائم على قاعدة معادلة اجتماعية غريبة عنها وعلى أسس أتقنتها تجربة في البلدان المتقدمة التي لا يخضع فيها النشاط الاقتصادي لعوامل التخلف.

2. 1. التبعية الاقتصادية للغرب في الفكر الإسلامي المعاصر:

إن المجتمعات الإسلامية المتحررة من الاستعمار التقليدي، بمجرد تحقيقها للاستقلال السياسي سرعان ما وقعت رهينة استعمار جديد في حلة منمقة في المجال الاقتصادي، وهي الحالة التي يصفها مالك بن نبي في كتابه بين الرشاد والتيه بقوله: «(...) هكذا بدأت(...) أقلام وأبواق مأجورة تحاول إقناعنا بأنه سلاح ذو حدين، ليشعرونا بأن سلاحنا قد يقطع حبل وريدنا وهذه العملية في المجال النفسي تسير جنبا إلى جنب مع عملية أخرى في المجال الاقتصادي ذاته»[1]، أي أن الاستعمار قد أوهم

[1]– مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، ط1، دار الفكر، دمشق سوريا، 1978م، ص 161.

هذه المجتمعات بأنها مسايرة لما يدور في العالم المتقدم، بينما هي صورة لا تعدو أن تكون إحلالا لطريقة جديدة استبدلت فيها السيطرة العسكرية بسيطرة اقتصادية.

هكذا أصبحت المجتمعات الإسلامية تحت رحمة الاقتصاد الاستعماري[1]، ويوضح لنا مالك بن نبي في هذا المقام كيف أن الاستعمار لو لم يجد منفذا له في نفوسنا لما تمكن من تحقيق أهدافه التي هدمت جوهرنا وأحطت من وعينا الاقتصادي بفرض حكم العبودية الاقتصادية في قوله: «فكان من واجب المسلمين أن ينتبهوا إلى أن الاستعمار هو مجرد بذرة صغيرة حقيرة، ما كان لها أن تؤتي أكلها لو لم تهيأ لها التربة الخصبة في عقولنا ونفوسنا»[2]، فندخل مرغمين في عالم تسيطر عليه مقاييس معينة لها القدرة على التأثير هذا ما نلمسه في قوله: «وهكذا لم يقدم الاستعمار نظاما للتلمذة الاقتصادية إلى البلاد المستعمرة، حيث لم يعدل في الواقع التكوينات الشخصية طبقا للتكوينات الاقتصادية الجديدة، بل إنه فرض في هذه البلاد حكم العبودية الاقتصادية فحسب»[3].

لقد حاولت النخبة المثقفة في الفكر الإسلامي المعاصر معالجة هذه القضية على أساس علم الاقتصاد الذي أنجب آدم سميت (Adam Smith) وكارل ماركس (Karl Marx)، فقد لجأت إلى استيراد كل شيء من العالم المتقدم بما في ذلك النظريات والأطروحات، إذ برز علم الاقتصاد للوجود في العالم الإسلامي «(بنظارات) تم وضعها على عينيه(...) ف (آدم سميث) قد وضع (نظارتي) المصلحة الفردية وحرية التصرف، كما وضع له (ماركس) (نظارتي) التسيير السلطاني والصراع الطبقي»[4].

---

[1]– مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، ط3، دار الفكر، دمشق، سورية، 1987م، ص 20.

[2]– مالك بن نبي، مجالس دمشق: محاضرات ألقيت في عامي (1971 – 1972م) حول دور المسلم و رسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2005م، ص 54.

[3]– مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية، تر: عبد الصبور شاهين، ط3، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2001م، ص 161.

[4]– المرجع نفسه، ص 161.

بذلك يتضح أن هذه النخبة وقفت مجرد موقف اختيار وتفضيل بين رأسمالية الأول واشتراكية الثاني، وهو ما عبر عنه بن نبي بقوله: أن المسلم في عالم الاقتصاد «(...) يفكر أولا على أساس أن الموجود من المناهج الاقتصادية هو ما يمكن إيجاده»[1].

إن القضية ليست قضية اختيار بين الرأسمالية والاشتراكية وتخبط في هذه الخيارات الاقتصادية غداة الاستقلال أي بين المذهب التجاري الاحتكاري القائم على المنفعة وفقا لقانون العرض والطلب، وبين المذهب القائم على فكرة الحاجة وفقا لمبدأ الإنتاج والاستهلاك، وإنما كانت ولازالت قضية تطعيم ثقافي للمجتمع الناشئ، يمكنه من خلال هذا التطعيم أن يستخدم الإمكانية الذهنية والجسمية «(...) فالعالم الإسلامي لا يملك نظرة أو نظرية خاصة في الاقتصاد تتواءم مع ضروراته ومع إمكانياته في وقت معا، فتراه يندفع في مشروع اقتصادي يخططه اقتصاد أجنبي، على أسس أتقنتها تجربة في بلد مصنع، أي بلد لا يخضع فيه النشاط لعوامل التخلف، وهكذا يخفق المشروع في النهاية»[2].

إن الاقتصاديات الوضعية الغربية تجمعها رابطة واحدة وهي ماديتها البحتة، فغاية الرأسمالية أن تحقق أكبر قدر من الكسب المادي وغاية الاشتراكية أن يحقق المجتمع أكبر قدر من الرفاهية والرخاء المادي، فالمادة في كافة المذاهب والنظم الاقتصادية الوضعية مطلوبة لذاتها، وكأن حقيقة العالم تنحصر في ماديته.

لكن الدول الإسلامية حينما طبقت المناهج الغربية الوضعية من رأسمالية واشتراكية لم تحقق ما حققته كل منهما في معسكرها من نتائج مادية، ويرجع ذلك بالأساس لعدم توفر مقومات نجاح كل نظام منهما بالدرجة الكافية، ولغياب مرتكزاته ومعتقداته على مستوى الفرد والمجتمع، ومن ثمة اصطدام المبادئ والقيم التي يعتنقها الفرد مع ما يفرض عليه من معتقدات ومفاهيم وما يطبق عليه من سياسات وإجراءات منبثقة من نظام غريب عليه ومن ثم كانت الازدواجية والاختلال في المعتقدات

[1]– مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، المرجع السابق، ص 42.

[2]– المرجع نفسه، ص 53.

وسلوكيات الفرد والمجتمع، وبالتالي كان الانخفاض في الأداء الاقتصادي ومن ثم التخلف الاقتصادي الذي نعيشه اليوم في الفكر الإسلامي المعاصر.

لا تفوتنا الإشارة هنا إلى علي شريعتي الذي يرى أن المثقف في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر عندما يكون أمام الحديث عن الغرب والنظام الاقتصادي جل ما يتبادر إلى ذهنه: «الرأسمالية، الصناعة، المسيحية، الاستعمار، والليبرالية البورجوازية، فقط، وعندما يريد أن يقف في وجهها وينكرها فإنه يعرف الماركسية باعتبارها أنجع سلاح ضدها، بينما قل أن يلتفت إلى هذه القاعدة الكبيرة، وهي أن الماركسية نفسها الحصيلة الخالصة للتاريخ، والنظام الاجتماعي، والنظرة الثقافية للغرب نفسه»[1]، حيث يرى شريعتي أن الماركسية إيديولوجيا تعبر عن انعكاس بنائي للأساس الاجتماعي للنظام الإنتاجي الصناعي البرجوازي في الغرب الحديث.

إن كلا من الرأسمالية والاشتراكية لم تنفع مجتمعاتنا لأنهما قامتا على قاعدة معادلة اجتماعية خاصة بالغرب وغريبة عن مجتمعنا من حيث التراكيب الذهنية، ويعبر عن هذا مالك بن نبي بصريح العبارة في قوله: «والخطأ من جانب الاختصاصي الأجنبي الذي يخطط المشروع، يعود إلى أنه يدلي بآراء تكون صحيحة في نطاق تجربته الشخصية كما حددتها ظروف بلاده، غير أنها تصبح نسبية أو دون جدوى في بلد تمر تجاربه في ظروف أخرى»[2].

بالرجوع إلى تراث الفكر الإسلامي نجد أن من أهم المفكرين الذين بحثوا في الجانب الاقتصادي العلامة ابن خلدون الذي لم يسلم في الدراسات المعاصرة من تبعيتنا للأنظمة الغربية، إذ يراه أنصار النظام الرأسمالي أنه رائد للحرية الاقتصادية حيث دافع عن حرية الإنتاج وحرية التبادل كما كان ضد تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية بأن تكون منتجا أو تاجرا وقد صرح بالأضرار الاقتصادية التي تترتب على التجارة من السلطان واستخدم أمثلة ومصطلحات متلائمة مع عصره، ومن بين هؤلاء محمد مراد حلمي في بحثه «أبو الاقتصاد–ابن خلدون» ضمن أبحاث مهرجان ابن خلدون لمركز البحوث الاجتماعية والجنائية، بينما يعتقد أنصار المذهب الجماعي أن

[1]– علي شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، المصدر السابق، ص 112.

[2]– مالك بن نبي، تأملات، ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1979م، ص 54.

ابن خلدون أسس تفسيره للتاريخ على العنصر المادي أي الاقتصادي ويعتبرونه رائد الفلسفة المادية لتفسير التاريخ، ومن أوسع الدراسات المنشورة عن ابن خلدون في الاتحاد السوفياتي السابق الدراسة التي قامت بها سفيتلانا بانييفا بعنوان «العمران البشري في مقدمة ابن خلدون»، وترجمها إلى العربية رضوان إبراهيم[1]، والجدير بالذكر هنا أنه ومن المتفق عليه أن لابن خلدون مساهمة في تأسيس مذهب اقتصادي وكذا نظام اقتصادي، ومن المختلف فيه هو طبيعة هذا المذهب الاقتصادي والنظام الاقتصادي الذي عمل عليه ابن خلدون.

إن علم الاقتصاد في الفكر الغربي يتأسس على ثلاثة أبعاد نلمسها في الأفكار الاقتصادية لابن خلدون في المقدمة هي:

- ✓ البعد المعرفي.
- ✓ البعد التحليلي.
- ✓ القانون الاقتصادي.

ما يهمنا هنا هو البعد المعرفي والتحليلي كوننا لا نهدف إلى إثبات الريادة لابن خلدون في تأسيس علم الاقتصاد، حيث يتمحور البعد المعرفي على الطرق الموصلة إلى المعرفة في الموضوع الاقتصادي، وهي في منظور ابن خلدون: الشرع، والعقل، والتجربة، والحدس. ويتجسد البعد التحليلي في نوعين، يرتبط الأول بالجانب المعياري حيث يدرس ما ينبغي أن يكون، في حين يرتبط الثاني بالجانب الموضوعي الذي يقوم على التجربة وهو الجانب الوحيد الذي اعتمده علم الاقتصاد في أوروبا، بينما منهج التحليل في الأفكار الاقتصادية الخلدونية يقوم على منهج التحليل المعياري والموضوعي معا، «وقد أعمل ابن خلدون كلا المنهجين بطريقة لاتنفي عن مساهمته صفة العلمية، فأعمل المنهج الموضوعي في رصد وتحليل الظاهرة الاقتصادية أو المتغير الاقتصادي، وعندما عمل ذلك كان في نطاق علم الاقتصاد، بالنسبة للمنهج المعياري فإنه أعمله عند إعطاء حكم قيمي على السلوك الاقتصادي للفرد أو للدولة»[2]،

---

[1]– رفعت السيد العوضي، تراث المسلمين العلمي في الاقتصاد (المساهمة العربية العقلانية)، ط1، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، دبي، 2005م، ص88.

[2]– رفعت السيد العوضي، المرجع السابق، ص 131.

وهو أحد مظاهر تفوق الفكر الخلدوني إذا ما قارناه بالفكر الاقتصادي الوضعي في الغرب، وبناءا عليه حاول بعض المفكرين رسم معالم نظام اقتصادي إسلامي يجمع بين العمل المادي والجانب الروحي.

للنظام الاقتصادي الإسلامي حسب المنظرين له معالمه الواضحة التي يتميز بها عن سائر الأنظمة الأخرى، وقد جاء هذا النظام متفقا مع الطبائع الإنسانية ومقررا لمصالح كل من الفرد والمجتمع، وهو يعتمد في إجراءاته وقوانينه الاقتصادية جنبا إلى جنب القواعد التشريعية الاجتماعية والخلقية والروحية الإسلامية[1]، ونستحضر هنا مالك بن نبي الذي يعتبر النظام الاقتصادي في بلد ما الصيغة التفاعلية بين الإنسان وتراب بلاده بكل ما فيه من ثروات، وفقا لقانون أخلاقي إنساني يوجه عمل الأفراد، وينظم علاقته الاقتصادية بغيره من أبناء مجتمعه[2]، فالنظام الاقتصادي الذي لا يلامس الحقيقة الثقافية للمجتمع، ولا يوافق القيم السائدة ضمن شبكة العلاقات الاجتماعية، لا يمكنه أن يلبي حاجات ذلك المجتمع، والحل حسبه يكمن في: «تكوين وعي اقتصادي بكل ما يستتبعه في التكوين الشخصي للفرد وفي عاداته، وفي نسق نشاطه وفي مواقفه أمام المشاكل الاجتماعية»[3]، أي خلق واقع اقتصادي نتيجة لظروف نفسية جديدة، ونتيجة لبناء عقلي جديد.

هناك من يرى أن النظام الاقتصادي في الإسلام يتميز عن غيره من الأنظمة الوضعية لمناسبته للطبائع البشرية وتقديمه لحلول أنسب لعلاج المشاكل التي تواجه جهود التنمية، ويساهم بشكل فعال في إرساء معالم النهضة الحضارية من جانبها الاقتصادي في الفكر الإسلامي المعاصر، إذ أدخل العائد الاجتماعي إلى جانب العائد المباشر من الإنتاج كدافع للعمل والاستثمار حتى يستمر النشاط الاستثماري في المجتمع حتى لو لم تكن ثمة أرباح من أجل أن تتحقق مصالح المجتمع[4].

---

[1]– محمد عبد المنعم عبد القادر، النظام الاقتصادي الإسلامي، دار المجمع العلمي، جدة، السعودية، 1979م، ص20.

[2]– أسعد السحمراني، مالك بن نبي " مفكرا إصلاحيا "، ط 2، دار النفائس، بيروت، 1986، ص 235.

[3]– مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، المرجع السابق، ص 22.

[4]– محمد عبد المنعم عبد القادر، المرجع السابق، ص 24.

ينفرد الإسلام في نظرهم منذ البدء بسياسة اقتصادية متميزة لا ترتكز أساسا على الفرد شأن الاقتصاد الرأسمالي ولا على المجتمع فحسب شأن الاقتصاد الاشتراكي، وإنما قوامها التوفيق والموازنة بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع، وما يستتبع ذلك بصفة أساسية من تواجد الملكيتين الخاصة والعامة كلاهما كأصلين يتوازنان، ولا يضيق أحدهما ولا يتسع إلا بقدر ما تتطلبه ظروف المجتمع والصالح العام.

2. 2. أسس النهضة الاقتصادية حسب مالك بن نبي:

سنركز أكثر في هذا المقام على الرؤية الحضارية لمالك بن نبي في محاولتة إرساء أسس النهضة الاقتصادية لهذه البلدان في صورة مخطط تنموي، يهدف من خلالها إلى التوفيق بين معادلة اجتماعية معينة خاصة بالبلدان المتخلفة وبين المعادلة الاقتصادية العالمية.

يعرف علم الاقتصاد بأنه: «العلم الذي يبحث في قوانين إنتاج الثروة، وتوزيعها، واستهلاكها»[1]، وتطلق الثروة على كل ما ينتفع به، ويعتبر الاسكتلندي آدم سميث (Adam Smith) (1723–1790م) أول من قام بدراسة علمية منظمة في علم الاقتصاد حيث يمكن اعتبارها نقطة بداية ونشأة علم الاقتصاد لأنه أول من عالج هذه الظاهرة بطرق علمية ذات مبادئ وأسس واضحة، وذلك من خلال كتابه " ثروة الأمم" (The Wealth of Nations) سنة 1776م[2]، وقد كان لهذا الكتاب نقلة كبيرة في التفكير والبحث الاقتصادي، إذ به تأكد فصل الظواهر والمشكلات الاقتصادية عن القضايا الفلسفية والأخلاقية، حيث عرّف آدم سميث الاقتصاد بأنه: «العلم الذي يختص بدراسة الوسائل التي يمكن بواسطتها لأمة ما أن تغتني»[3].

---

[1]– جميل صليبا، المرجع السابق، ص 109.

[2]– محمود الوادي وآخرون، الأساس في علم الاقتصاد، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، الأردن، 2007، ص 20.

[3]– إسماعيل عبد الرحمن وحربي عريقات، مفاهيم ونظم اقتصادية، ط1، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2004م، ص 27.

هذا ويتفق الاقتصاديون المعاصرون أن: «علم الاقتصاد يحلل التكاليف والأرباح الناجمة عن أفضل استخدام للموارد»[1]، أي أن الاقتصاد هو العلم الذي يبحث في وسائل تحسين المجتمع بتنظيم النشاطات الإنتاجية والاستهلاكية وتسهيل تطور الحضارة الإنسانية من جانبها المادي، وبذلك تبقى كل هذه التعاريف ذو طابع مادي أكثر منه معنوي وكأن الاقتصاد علم الثروات ليس إلا.

غير أن الاقتصاد في فكر مالك بن نبي سلك منحى آخر ليس فقط علما نتعلمه أو منحنيات بيانية وأرقاما يمكن التلاعب بها، ولكنه قبل كل شيء وعي واستعداد فكري وسلوكي، إن الاقتصاد ليس خارجا عن الإنسان، بل هو جزء من جوهره وذاته، إنه تراكيب ذهنية قبل أن يكون مسألة مواد أولية أو مال أو تكنولوجيا أو حصص في السوق، إذ يؤكد مالك بن نبي في تأملاته أنه: «يجب أن نعيد النظر في القضية على أساس أن وسائلنا ليست في رصيد ثروة صناعية مجهزة بكل الطاقات الميكانيكية، وإنما في رصيد ثروتنا الطبيعية المجهزة بالطاقات البشرية»[2].

فما يلاحظ بالنسبة للبلدان النامية في محاولاتها التنموية، التي حاولت تقليد الأفكار دون الوسائل و سارعت إلى توفير رؤوس الأموال من الخارج، أنها لم تصل إلى تحقيق النتيجة المرغوب فيها، وهذا راجع إلى اعتماد الاستثمار المالي في عملية التنمية وإهمال علماء الاقتصاد لمدلول المعادل الاجتماعي والتراكيب الذهنية، وبهذا يمكننا القول أن أي تجربة تغفل العلاقة الأساسية بين المعادلة الاجتماعية والمعادلة الاقتصادية لا تكون سوى تجربة نظرية مقضي عليها بالفشل. «إن من الواجب أن ننظر إلى المشكلات الاقتصادية في طبيعتها البشرية وإلا انتهى بنا الأمر إلى نتائج نظرية»[3].

النهضة الاقتصادية إذن ليست هي هذه النظرة أو تلك الخاصة بعلم الاقتصاد بل هي مرتبطة بجوهر اجتماعي معين، و بهذا تكون المجتمعات الإسلامية مازالت بعيدة

---

[1]– بول أ. ساموبلسون، علم الاقتصاد (المفاهيم الاقتصادية الأساسية)، تر: مصطفى موفق، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993م، ص 17.

[2]– مالك بن نبي، تأملات، المرجع السابق، ص 55.

[3]– مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية، المرجع السابق، ص 161.

عن الوعي الاقتصادي والعمل بمبدأ رأس المال الاجتماعي، فوجب عليها أن تعدل خطط التنمية، وتتجلى أسس النهضة و الحركية الاقتصادية حسب بن نبي في:

- **استقلالية العمل عن الإمكان المالي في التنمية:**

يقصد بالعمل أنه «المجهود الذي يبذله الإنسان سواء أكان فكريا أو جسديا ويؤدي إلى خلق المنفعة أو زيادتها لإشباع حاجاته المختلفة»[1]، هنا تكمن أهمية العمل كونه يلعب أدوارا مختلفة في الحياة الاقتصادية، سواء في مجال الإنتاج أو كمصدر للدخل أو كونه موردا بشريا إلى جانب مساهمته في تحقيق عملية التنمية الاقتصادية[2].

لكن قضية ربط العمل بالمال أصبحت تشكل عائقا أمام القيام بمشاريع استثمارية خاصة في البلدان النامية التي لا تفكر في مشروع اقتصادي إلا بربطه مباشرة بالمال على اعتبار أن العمل مقيد بشروط مالية، وينبهنا مالك بن نبي لجوهر هذه المشكلة في قوله: «إن النشاط الاقتصادي لا يمكن من دون تدخل المال(...) ومن هنا يبتدئ تعثر الفكر الإسلامي بصعوبات تنشأ من طبيعة موقفه من الأشياء، لا من طبيعة الأشياء ذاتها»[3].

إن التقدم الاقتصادي المنشود في الفكر الإسلامي المعاصر حسب مالك بن نبي لا يتم إلا عن طريق رأس المال الحقيقي وقوتها العاملة المصممة على النهضة وفق إمكاناتها الاجتماعية، فالاستثمار المالي وحده غير كفيل بحل مشكلات البلدان المتخلفة، لا كما ولا كيفا، وعلى هذا تعطى الأولوية في الاستثمار للأفراد على الأموال، وهذا ما نجده في تجربة ألمانيا، وتجربة اليابان ، وتجربة الصين الشعبية.

إن القضية إذن بالنسبة لدول المحور الناشئ ليست قضية إمكان مالي كما هو سائد اليوم لكنها بالدرجة الأولى قضية تعبئة الطاقات الاجتماعية بسواعد أبنائها وعلى أكتافهم، و«أن الإنتاج الاجتماعي يرتقي بقدر ما يكون النشاط الفردي موجها لسد

---

[1]– محمود الوادي وآخرون، المرجع السابق، ص 41.

[2]– مدحت القريشي، اقتصاديات العمل، ط1، دار وائل للنشر والتوزيع، الأردن، 2007م، ص 17.

[3]– مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، المرجع السابق، ص 42.

حاجات غير فردية، أو بعبارة أخرى، بقدر ما يكون موجها لمصلحة العامة»[1]، إنها القاعدة التي تتجسد بصورة دقيقة في ظاهرة تقسيم العمل.

- **أهمية الاستثمار الاجتماعي في الحركية الاقتصادية:**

العالم الإسلامي النامي لا يمكنه تغيير أوضاعه الاقتصادية إلا بقدر ما يطبق خططا اقتصادية تكون أفكاره فيها متطابقة مع واقعه وتتفق مع أبعاده النفسية بجعل الإنسان القيمة الاقتصادية الأولى، وبوصفه الوسيلة التي يمكن من خلالها تحقيق الحركية الاقتصادية وخطط التنمية فيؤكد بن نبي ذلك في قوله:«(...) ولابد من أن نلاحظ من ناحية أخرى أن العوامل الاقتصادية كلها، مهما كانت درجة تعقدها، هي مرحلة أولى، نتيجة الإنسانية الأولية، وأنه من الممكن إذن لبناء الاقتصاد في بلد في مثل هذه المرحلة، أن نقدر القيم الاقتصادية بالقيم الإنسانية»[2]، أي أن المقومات الإنسانية هي رصيد كل شعب، وهي أساس بناء المقومات الاقتصادية، و«يمكننا أن نضع على هذا المنوال القائمة التالية:

الإنسان	الاقتصاد
– اليد والوقت	وسائل إنتاج
– عقول	إطارات فنية
– تركيز العمل	تركيز رؤوس الأموال»[3].

تظهر أهمية رأس المال الاجتماعي عندما نلاحظ التفاوت بين المجتمعات، فالعنصر البشري هو العنصر الأساسي في العملية الاقتصادية لكونه العنصر المنتج والمستهلك.

- **المسلمة الثنائية للديناميكا الاقتصادية:**

إن الديناميكا الاقتصادية تعني حسب مالك بن نبي التفاعل بين عمليتي الإنتاج والاستهلاك الذي تحدده عملية التوزيع، فعندما نحدد طبيعة الحاجة التي يلبيها الإنتاج

[1]– مالك بن نبي، تأملات، المرجع السابق، ص36–37.

[2]– المرجع نفسه، ص 56.

[3]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

نحدد طبيعة التوزيع وحجم شبكته، و«عملية التوزيع هي التي تطبع الحياة الاقتصادية، وتميز أسلوبها الخاص لأنها تحدد هدف الإنتاج من ناحية، ورقعة الاستهلاك من ناحية أخرى، لتنشأ بواسطتها حركة التفاعل بين المنتجين والمستهلكين»[1]، على هذا الأساس يحدد لنا مالك بن نبي شروط الديناميكا الاقتصادية في صورة مسلمتين:

- لقمة العيش لكل فم.
- العمل واجب على كل ساعد.

فيقول: «(...) من أجل تحقيق شروط الإقلاع، يجب أن يقوم التخطيط على مسلمة مدرجة كمبدأ عام لكل تشريع اجتماعي اقتصادي ألا وهي: (كل الأفواه تستحق قوتها، وكل السواعد يجب عليها العمل)»[2]، أي أن شرط الحركية الاقتصادية حسب مالك بن نبي مقرون بهذه الثنائية التي يعتبرها ضرورة وشرط أساسي لاستمرار التفاعل بين الإنتاج والاستهلاك.

- **أسبقية الواجب على الحق في المعادلة الاقتصادية:**

فلبلوغ التنمية حسب مالك بن نبي لابد من انتهاج إستراتيجية تقديم الواجبات على الحقوق، واجب العمل على كل ساعد الممثل في الإنتاج وحق لقمة العيش لكل فم الممثل في الاستهلاك، إنها الإستراتيجية التي تحدد سلوك المجتمع النامي في استثمار موارده، ويختصر لنا العلاقة بين هذين المفهومين الأخلاقيين في المعادلة الجبرية التالية:

$$\text{واجب} + \text{حق} = \text{صفر}$$ [3]

فهذه المعادلة الجبرية حسبه هي التي تحدد الوضع الاقتصادي للمجتمع حسب توجهه نحو أحد احتمالاتها، فعندما تكون الغلبة للواجب تكون النتيجة إيجابية باستثماره لفائض إنتاجه فيكون بذلك مجتمع نام، وأما التساوي والتكافؤ بين طرفي المعادلة أي

[1]– مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، المرجع السابق، ص 79.

[2]– مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، المرجع السابق، ص 175.

[3]– مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، المرجع السابق، ص 87.

بين الحق والواجب يولد لنا نتيجة سلبية فيولد لنا مجتمع راكد، إضافة إلى أنه إذا كان الحق أكبر من الواجب فإنه يولد نموذج المجتمع المتخلف فهو مجتمع ينهار.

- **تحديد وسائل المخطط التنموي وكيفية استثمارها:**

إن الوسائل التي تساعد في تطور أي بلد من البلدان النامية تصنف حسب مالك بن نبي كمايلي:

- ✓ فلاحته وهي تنقص أو تزيد بدرجة وسائله البدائية.
- ✓ ما يملك من مواد خام في السوق[1].

أي أن سائر الرصيد الاقتصادي لوطن متخلف في ساعة الصفر من إقلاعه وفي مرحلته الابتدائية تتجلى في الزراعة من ناحية، والمواد الأولية الخام من ناحية أخرى، وهذان هما ثديا الاقتصاد في البلدان النامية ووسيلتا بعثه، وسائر العوامل الأخرى فهي إضافية، إذ أن كل قرض أو استثمار يأتي من الخارج لا يمكن أن يكون القاعدة التي يقوم عليها أي مخطط تنموي في الميدان الاقتصادي.

إن تطبيق الاستغلال الرشيد للموارد المتاحة في مشروع النهضة الاقتصادية يرتكز أولا على قطاع الزراعة كونه نقطة انطلاق أي اقتصاد إذ يقوت سائر الأفواه ويشغل بالتدريج كل السواعد يجمع بين الإنتاج والاستهلاك، والوصول إلى المرحلة الصناعية مرهون بفائض في الإنتاج الزراعي، أي«أن بلدا متخلفا ليست لديه العملة ذات قيمة دولية يستطيع بها تجهيز صناعاته بالآلات الضرورية، فإن عملته، هي المادة الخام المصدرة إلى البلدان المصنعة، ومما يفيض عن استهلاكه من القمح أو الأرز، أو ما ينتج من قطن أو جوت هالج. هذه المواد هي ما لديه بوصفها وسيلة استثمار في الخطوة الأولى، من أجل اقتناء ما يحتاجه في ميدان التصنيع»[2].

إن هذا الفائض في الإنتاج الزراعي حسب مالك بن نبي يكمن في تطبيق الاشتراكية على وسائل الإنتاج، والتي يعرفها لنا بقوله: «فاشتراكية وسائل الإنتاج لا ترجع إلى مبدأ مذهبي، بل إلى ضرورة تحددها ظروف خاصة بالوسط، وبإمكانياته

[1]– مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، المرجع السابق، ص 173.

[2]– المرجع نفسه، ص 174.

الحالية(...) أن يستلهم سياسة مخططة من نظام المزارع الجماعية توفر له القدرة على التأثير»[1]، وخطط التنمية في البلدان الإسلامية يجب أن تواجه الإصلاح الزراعي من جانبين فالأول هو تخصيص الأراضي لمهمة الإنتاج وفقا لمعطيات اقتصاد القوت واقتصاد التنمية من جهة ثانية، والجانب الثاني وضع جهاز فعال يحمي المساحات الزراعية المنتجة.

إلى جانب القطاع الزراعي يتطرق كما ذكرنا المواد الخام حيث يرى «أنه ليس تحت تصرف العالم الثالث وسيلة تساعده في الوضع الراهن على تنفيذ برامج تنمية سوى المواد الخام التي في أرضه، فإذا كانت هذه المواد في السوق العالمية رهينة البورصات تصبح خطط التنمية صعبة أو مستحيلة»[2]، حيث ينبه إلى مشكلة تسويق المواد الأولية التي تكون تحت رحمة العملة هذه المشكلة التي يرى مالك بن نبي أنها ترتبط في جوهرها بمنطق الأسواق المالية بكل ما يحمله هذا المنطق من اصطناع وميكيافيلية وتزييف بين محور المادة الأولية الذي تقطنه الشعوب المتخلفة والتي تصدر المواد الخام تلك التي لا تملك وسائل تغييرها و تصنيعها في بلادها، ومحور الصناعة الذي يتوفر على درجة من الازدهار والرقي في الحياة الاقتصادية حيث تقوم صناعات التحويل والتغيير.

لكي نعالج تسلط العملة على المادة الأولية، فإن من الواجب أن نحرر المادة الأولية من العلاقة التي تخضعها لظروف السوق الراهنة، و«هذه العملية ليست ممكنة إلا إذا قرر العالم الثالث إنشاء (مصرف المواد الخام) تجاه مصرف العملة، سواء كان اسمها البنك العالمي للتنمية أو غير ذلك(...) فالأدوار موزعة في الوضع الراهن توزيعا تمثل فيه المادة الخام دور (العرض) والعملة دور (الطلب)(...) هذا الوضع الذي يلزمنا بإنشاء (مصرف المادة الخام) لإصلاح حال المادة الخام التي تمثل العرض، في العمليتين الأساسيتين: إنتاجها وتسويقها»[3].

---

[1]– مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، المرجع السابق، ص 29.

[2]– مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، المرجع السابق، ص 150.

[3]– المرجع نفسه، ص 151.

2. 3. الرؤية الحضارية للاقتصاد في الفكر الإسلامي المعاصر حسب بن نبي:

إن البلدان المتخلفة حتى تحدد وجهتها الاقتصادية يجب أن تتخلص أولا من التبعية للعامل المقلل ألا وهو الاستعمار، فمن العبث أن يطلب من مستغل أن ينهي استغلاله، بل يجب التفكير في إيجاد إطار جديد، في صورة تدابير من شأنها أن تلغي تلقائيا الاستغلال إنها مشكلة حضارة هذه الشعوب حتى تتمكن من الانتقال إلى الوضع الإيجابي الفعال، إذ يعتبر «عدم التوازن بين العالم المصنع والعالم الثالث، فهو قضية أخرى: إنه مشكلة حضارة(...) على الثورات السياسية التي حققت في العالم الثالث الاستقلال بثمن غال، أن تزدوج الآن مع ثورات ثقافية تحقق إنهاء(...) (حالة تبعية) فكل وطن أفلت من اليد التي كانت (تمشيه) في التيار السياسي، كما "تمشي" الأم طفلها، عليه أن يتعلم أيضا المشي وحده في الميدان الاقتصادي دون يد تمسكه»[1].

فلو تأمل أهل الاختصاص في الاقتصاد حسب مالك بن نبي الآية الكريمة: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (سورة الرعد/ الآية 11)، ولو تدبروا بعض الدراسات المتعمقة في البحث عن جذور الاقتصاد لأدركوا أن القضية في جوهرها أيضا تكمن في: «مستوى تغير مسوغات الوجود في المجال النفسي، وفي كلمة واحدة وبصورة أوضح في المستوى الحضاري(...) أي أن الاقتصاد ليس قضية إنشاء بنك وتشييد مصانع فحسب، بل هو قبل ذلك تشييد الإنسان وإنشاء سلوكه الجديد أمام كل المشكلات»[2]، أي أن القضية إذن ليست قضية أدوات ولا إمكانيات، إن القضية كانت في أنفسنا، إن علينا أن ندرس أولا الجهاز الاجتماعي الأول وهو الإنسان، ومنه فالإنسان هو مفتاح التنمية في رتبة القيمة الاقتصادية الأولى على شرط أن تكون إرادته شرارة مقتبسة من إرادة حضارة.

فالتخطيط من الناحية الاقتصادية لا يعطي النتائج نفسها بسبب الاختلاف في المعادلة الاجتماعية مما يؤدي إلى الاختلاف في الفعالية بين المجتمعات، إذن التنمية في العالم الثالث لن تتحقق إلا ضمن تغيير جذري في طيات النفوس، هذا الذي عبر

---

[1]– مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، المرجع السابق، ص 159.

[2]– مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، المرجع السابق، ص 59.

عنه مالك بن نبي بقوله: «فالتنمية لا تشترى من الخارج بعملة أجنبية، غير موجودة في خزينتنا. فهناك قيم أخلاقية واجتماعية وثقافية لا تستورد، وعلى المجتمع الذي يحتاجها أن يلدها»[1]، ومنه نرى أن الحياة الاقتصادية لا ترتبط فقط بأجهزة ذات طابع فني ومالي وتنظيمي، بل هي قبل ذلك أن ترتبط بأجهزة نفسية موجودة في المعادلة الشخصية لدى الفرد الذي يفكر في الخطط التنموية التي يطمح لتحقيقها.

إنه ليس من الضروري ولا من الممكن، أن يكون لمجتمع فقير، المليارات من الذهب كي ينهض، بل يجب أن ينهض بالرصيد الذي لا يستطيع الدهر أن ينقص من قيمته شيئا، الرصيد الذي وضعته العناية الإلهية بين يديه: الإنسان، والتراب، والوقت، فكل حضارة تستلزم رأس مال أولي مكون من الإنسان والتراب والوقت فهي مركب من هذه العناصر الثلاثة الأساسية.

الحضارة إذن «من الوجهة العملية التطبيقية فهي –بوصفها مشروعا لعمل مخطط– تحرك أقصى ما يمكن من الطاقات الاجتماعية(...) لكن على شرط أن هذا العمل المخطط يحمل كل معناه، على أن يكون عمل بناء لا عمل تكديس، لأن الحضارة لا تصنعها (كومة) من الأشياء المستوردة، وإنما هي بناء تطبعه فكرة معينة، كما تطبع فكرة المهندس المعماري العمارة التي شرع في بنائها»[2]، فالبناء وحده هو الذي يأتي بالحضارة لا التكديس، إن علينا أن ندرك بأن تكديس منتجات الحضارة الغربية لا يأتي بالحضارة، والاستحالة هنا اقتصادية، فنحن لو أردنا أن نكدس عناصر حضارة لنكون منها حضارة، لأصبحنا أمام أشياء للحضارة لا تعد ولا تحصى، ولو أننا قدرنا ثمنها فلا نستطيع تسديده خلال ألف سنة، ثم إن هناك مغالطة منطقية يجب الانتباه إليها كون الحضارة هي التي تكون منتجاتها وليست المنتجات هي التي تكون لنا حضارة.

[1]– مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، المرجع السابق، ص 195.

[2]– مالك بن نبي، تأملات، المرجع السابق، ص 121.

هذا لا يعني أن ندع ما انتهى إليه الآخرون لنبدأ الطريق من أوله، إذ علينا أن نأخذ من الحضارة الغربية الأدوات التي نحتاجها في بناء حضارتنا، هذا إذا كنا لا نستطيع صنع الآلات مثلا فعلينا أن نستورد هذه الآلات من الخارج حتى يأتي يوم نستطيع فيه الاستغناء عنها بمنتجاتنا، فمن العبث أن نركب الجمل في عصر السيارات ومن العبث الأكبر والتبذير للأموال أن نقتني أفخر السيارات ولا حاجة لنا بها، فنحن في مرحلة البناء ينبغي لنا أن نقتصد في إمكانياتنا حتى نستخلص منها أقصى ما نستطيع من فائدة.

إن نجاح عملية النهضة الاقتصادية للدول الإسلامية المتخلفة يجب أن ينطلق من أهداف يمكن تصنيفها كالتالي بناءا على واقعها، وهي:

✓ التخلص من النظريات الاقتصادية والنماذج التنموية ومقولاتها التي تتجاهل الخصائص التاريخية والاجتماعية للشعوب.

✓ التنظير لسياسات تنموية تنطلق من واقع هذه الدول مع ضرورة الجمع بين الخصائص التاريخية والاجتماعية وضرورات المعاصرة بالاستفادة من التقدم العلمي والانفتاح على الثقافات الأخرى.

يتضح لنا مما سبق أن المحور الناشئ في الفكر الإسلامي المعاصر يواجه أزمة حضارة في الميدان الاقتصادي، حيث يجب عليه أن يحقق نهضته على محور تاريخه وبثقافته ومؤهلاته وأن يحقق وضعا وفقا لمعادلته الاجتماعية وبإمكانياته الاقتصادية، فتتغير معه كل القيم الحضارية، ويحدث تغيير كلي في طبيعة العلاقات ذاتها بينه وبين العالم المصنع، تلك العلاقات التي يمكننا وصفها بأنها علاقات الاستعمار بالقابلية للاستعمار، وعلاقات الإنتاج الصناعي بالزراعة والمادة الخام، وعلاقات مشكلات القوة بمشكلات البقاء، فتتغير هذه العلاقات حتى لا يبقى الحوار التاريخي بين الطرفين حوارا بين سيد ومسود، بين قوي وضعيف، بين متحضر دون مستوى الإنسانية الأخلاقي ومتخلف دون مستوى الحضارة الاجتماعي، لأن كل تغيير على مستوى العالم الثالث يفرض تغييرا أخلاقيا و سياسيا على محور الدول المتقدمة[1].

[1]– مالك بن نبي، تأملات، المرجع السابق، ص 119.

إضافة إلى ذلك، يحثنا مالك بن نبي على عدم جعل النظريات الاقتصادية حكرا على الجامعات فقط، فلا تخرج عن نطاق تدريسها وتعلمها كنظريات بعيدة عن واقعنا العملي والاجتماعي للنهوض باقتصاد الدولة هذا ما يظهر لنا جليا في قوله: «ولكي تؤتي النظريات الاقتصادية تأثيرها الاجتماعي يجب ألا يقتصر في دراستها على منصة الجامعة بوصفها علما وقفا على بعض المتخصصين، بل يجب أن يطبق هذا العلم على التجارب الجماعية التي يقف فيها وعي كل فرد وإدراكه أمام المشاكل المادية، مقدما بذلك لعلم المتخصصين ظروف صلاحيته للتأثير»[1]، أي أننا بهذا نحيل المبدأ النظري إلى قانون للعمل والنشاط، ونحول المبدأ والفكرة إلى عمل يصبح بفضله جزءا من التاريخ.

3. في البعد السياسي:

3. 1. دور العلوم الإنسانية والاجتماعية في تشخيص التأزم السياسي:

لقد ولد المجتمع مرتين في تاريخ النوع الإنساني، المرة الأولى كمجتمع طبيعي التحم فيه الأفراد بروابط النسب والجوار، والمرة الثانية حين قامت فيه الدولة، حيث تشكل الدولة ماهية المجتمع وعقله الذي يحقق به وعيه بنفسه كمجتمع ملتحم متمايز عن غيره، ويشير عبد الإله بلقزيز إلى هذا في قوله: «أن الترابط بين الجماعة والدولة ليس مصادفة تاريخية ولا هو من مواريثها المتكرسة بقوة أحكام الزمن والعادة، وإنما مأتاه معنى الدولة ذاته، فالدولة ليست مضافا في تاريخ مجتمع، بل هي ماهيته التي دونها لا يكون كذلك، أي مجتمعا، وهي ماهيته لأنها مبدأ التنظيم الجمعي فيه»[2]، وتعتبر الدولة من أهم الإبداعات الإنسانية في التاريخ لأنها مكنت المجتمعات من أن تقوم، وأن تحسن تنظيم نفسها وأن تحصل شروط حياتها، وأن تضمن أمنها في الداخل والخارج، وهو ما نجده عند عبد الله العروي حيث يقول: «يكفي أن نقبل المعادلة التالية (الدولة تساوي إرادة الجماعة) لكي(...) نقول يبدأ التفكير في الدولة عندما نفكر في

[1]– مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، المرجع السابق، ص 18.

[2]– عبد الإله بلقزيز، الدولة والمجتمع (جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر)، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2008م، ص 14.

مقتضيات الإرادة الجماعية»[1]، وهذا ما يجسد العلاقة الوطيدة بين واقع المجتمع السياسي ومتغيرات البحث في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية.

تلعب العلوم الإنسانية والاجتماعية دورا مهما في التعرف على واقع وممارسات ومعوقات عملية النهضة الحضارية من المنظور السياسي، إذ تعيش الأمة الإسلامية حالة من التوتر السياسي الذي أدى إلى الجمود المجتمعي والفكري والتأزم والتراجع، وهي الحالة التي أصبحت تستدعي بل وتحتم نظرة تشخيصية فاحصة لهذا التردي السياسي في الفكر الإسلامي المعاصر.

إن التشخيص الجذري والمعالجة الناجعة لحالة التأزم السياسي في الفكر الإسلامي المعاصر يجب أن تنطلق من صميم التركيبة المجتمعية، التي تستلزم فتح الملف التاريخي السياسي في الفكر الإسلامي برمته، أي تشخيص العوامل الموضوعية والقوانين والظواهر العامة التي تحكم المشهد السياسي عبر الماضي والحاضر، وهذا يعني بإيجاز لمن يهمهم أمر«الحقيقة السياسية في تجردها الخروج من دائرة الجدل والسجال السياسي تحزبا إلى طرف دون آخر، والانتقال من تضاريس السطح السياسي الظاهر إلى الطبقات الجيولوجية المجتمعية والتاريخية المتماثلة التي أفرزت تلك التضاريس في مختلف أشكالها وقد تفرز تضاريس أخرى ستنشغل بها لحقبة أخرى»[2]، وهي المسألة التي أشار إليها ابن خلدون في مقدمته بأن أحوال المجتمعات والدول قائمة على قوى مجتمعية مؤثرة وجارية حسب قوانين تاريخية فاعلة عليها، ووحدها المعول في إحداث التغيير التاريخي.

ذلك أن العرب على المدى التاريخي الطويل لم تكن لهم دولة منتظمة وثابتة ودائمة بمعناها التقليدي والكلاسيكي المتعارف عليه إلا في نطاق الحضارة الإسلامية أي في إطار مجتمع موحد حضاريا وعقيديا وتشريعيا وثقافيا، إذ كانت الدولة في تجربتهم التاريخية عرضة للإجهاض والانقطاع المتتابع، كون الفرد يرتبط أساسا بكيان القبيلة التي تعتبر نقيضا للدولة والبديل عنها من حيث تحقيق الانتماء للفرد واستقطاب

[1]– عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1973م، ص 20.

[2]– محمد جابر الأنصاري، التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1999م، ص 20.

ولائه والتعبير عن هويته الجمعية، حيث يكاد يستحيل عليه في ظل القبيلة أن يسهم إيجابا في بناء المجتمع السياسي للدولة والالتزام بنظمها في الوقت ذاته، وكما لاحظ ابن خلدون: «فإن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة»[1]، لأن القانون التاريخي لقيام الدول والكيانات السياسية حسب ابن خلدون يكون بناءا على العصبية القبيلة، فإنها لا تعدو أن تكون "الدولة–القبيلة" أو "التنظيم الأعلى" للقبيلة كما لاحظ إيف لاكوست.

إن الانعكاسات السياسية للمفعول القبلي في النسيج المجتمعي في الفكر الإسلامي كثيرة، إذ تزخر المصادر التاريخية بإشارات شديدة التنوع والكثافة للظاهرة القبلية وعمق تأثيراتها في مجرى التاريخ الإسلامي، وقد ظل هذا المفعول القبلي على طول المدى التاريخي فاعلا وفي تعارض شبه دائم مع منزع الإسلام في المساواة والوحدة الشاملة على الرغم من تقبله الأولي لتعاليمه، فمنذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم نجد أن معيار المرجعية القبلية والتحزب القبلي والعشائري يعود ليصبح أحد المعايير الأساسية في الموقف السياسي العملي على صعيد الأغلبية والأقلية، والحكم والمعارضة على السواء، ومن دلائل ذلك اجتماع الأنصار والقوى السياسية في سقيفة بني ساعدة «وإن كانت مجتمعة، من ناحية، على ضرورة موصلة الالتزام، بوحدة الكيان الإسلامي السياسي الواحد دون تردد بحكم المرجعية الإسلامية العامة الجديدة إلا أن كل طرف منها كان يريد أن تكون له الأولوية في قيادة ذلك الكيان وأن يتبعه الآخرون حسب مالهم من ثقل ووزن قبلي، أي أن القبيلة كانت تريد أن تحكم الأمة الواحدة بمنطقها لا بمنطق الوحدة العامة للأمة والجماعة»[2].

بالنظر إلى كون القبيلة هي الوحدة الاجتماعية في المجتمعات الرعوية، فإنها انتقلت أيضا إلى صلب الحضارة ومجتمع المدينة وجلبت معها نزاعاتها وعصبياتها، حيث نتج عن هذه التعددية في صلب نسيج المجتمع العربي الإسلامي صراع سياسي

[1]– عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص 105.

[2]– محمد جابر الأنصاري، العرب والسياسة: أين الخلل؟ (جذر العطل العميق)، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1998م، ص 185.

واجتماعي بين القبائل والعشائر، ثم توسع هذا الصراع أكثر بدخول الأقوام غير العربية في الدول الإسلامية.

لقد كانت المسألة الرئيسية في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي حتى نهاية العصر العباسي هي مسألة الحكم، وبالتحديد حول من يحكم ومن لا يحكم؟ ومن يرث الخلافة ومن لا يرثها؟، وأما السؤال الذي لم يطرح قط فهو: كيف نحكم؟، باستثناء فترة البعثة المحمدية والخلافة الراشدة، ويرى عبد الله شريط أن الإسلام قد جاء بمبادئ عامة كانت صالحة لأن تتطور إلى أنظمة حكم تساير اختلاف الأجيال والعصور، ولكن ذلك لم يحدث، إذ لم يتم البحث بتاتا في الأنظمة السياسية سواء من الناحية النظرية أو التطبيقية، حتى إن الحكم قد أصبح بدون شورى، فضلا عن الارتجال وعدم الانضباط، وضياع الحدود بين الحقوق والواجبات، وبين السلطة والقانون، وبالتالي بين الدولة والحكومة[1].

يتساءل عبد الله شريط، كيف لدولة أفلست كل هذا الإفلاس في مجال التنظيم الدستوري أن تنتج حضارة بعظمة وشموخ الحضارة الإسلامية في القرون الوسطى؟، ويرى أن الجواب يكمن في بقايا الحضارات الشرقية القديمة التي ورث المسلمون تقاليدها الحضارية الزاهرة وفي العقيدة الإسلامية التي تغلغلت في النفوس، وهو ما أشار إليه ابن خلدون بأن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها في عددها، موضحا كيف تسمو القيم الروحية بالرابطة الاجتماعية الطبيعية أي العصبية وكيف توجهها إلى الطريق الإنساني السليم، ذلك أن الصبغة الدينية تذهب التنافس والتحاسد الذي في أهل هذه العصبية، وتفرد الوجهة إلى الحق، حيث تكون هذه الرابطة بمثابة وعاء يفتقر إلى محتوى يملأه، وطبيعة هذا الوعاء تتحد بطبيعة ذلك المحتوى الجوهري الذي ينطوي عليه، كانطواء الجسد على الروح.

إن هذين العاملين في نظر عبد الله شريط سبب عظمة الحضارة الإسلامية وضعفها في آن واحد، حيث يقول: «فالعظمة ترجع إلى الميراث الحضاري الأجنبي بعد أن جددت العقيدة الإسلامية روحه، والضعف يرجع إلى فقدانها النظم السياسية

[1]– عبد الله شريط، المرجع السابق، ص 250.

التي تنظم هذه الحضارة تنظيما دستوريا قانونيا حسب المبادئ السياسية الإسلامية التي قامت عليها دولة النبي صلى الله عليه وسلم وخلفائه الأولين»[1].

يعيب عبد الله شريط اعتبار ابن خلدون لحالة التشتت والتمزق حالة طبيعية في الدولة العربية، عوض انحرافها عن المبادئ الإسلامية المؤلفة للشتات، حيث تضافرت البداوة العربية في الحكم، والتفسخ الأعجمي في الحياة الاجتماعية، على طمس المعالم التي كانت ستنهض عليها الدولة الإسلامية المتحضرة المتجددة، وهكذا استمرت الدولة العربية بدوية في روحها، متحضرة في مظهرها إلى يومنا هذا[2].

إن الحاجة ماسة اليوم في الفكر الإسلامي المعاصر للعلوم الإنسانية والاجتماعية لتحليل الجذور الاجتماعية والتاريخية للأزمة السياسية جراء ارتباطها بالواقع السوسيولوجي الخاص بالأمة الإسلامية كما ذكرنا، ومنه فإن العلم الذي بإمكانه القيام بهذه المهمة هو علم الاجتماع السياسي أو الفكر الاجتماعي التحليلي النقدي المتسلح بالعلوم الاجتماعية كافة والعلوم الإنسانية من تاريخ واقتصاد وسياسية وغيرها من علوم، هذا الحقل العلمي القادر على رؤية تلك العوامل الاجتماعية والتاريخية وطرح الحلول اللازمة لإرساء معالم تجديد النهضة الحضارية للأمة الإسلامية، وعلى المفكرين والجامعات ودوائر البحث ومراكز الدراسات فتح المجال لمعالجة هذا الموضوع الجذري وطرحه في أبعاده المختلفة ومن زواياه المتعددة.

3. 2. إيديولوجيا الحكم وقيادة المفكر الملتزم:

لم يشهد التاريخ العربي الإسلامي دولة موحدة إلا في ظل الإسلام حيث وحد بين تعدد الجماعات والأعراق والديانات والثقافات إذ كان العلماء هم القادة وليس الأمراء والحكام، لذلك كان الإسلام يتحقق في الجماعة وليس في الدولة، وهذا ما نلمسه في الطرح النظري الذي قدمه شريعتي للحكم السياسي القائم على ركيزة المفكر الملتزم الذي تبناه ودعا إليه لتحقيق التقدم والنهضة في الفكر الإسلامي المعاصر حيث سنتطرق الآن بالتفصيل لهذا الطرح.

---

[1]– عبد الله شريط، المرجع السابق، ص 261.

[2]– المرجع نفسه، ص 262.

يرى شريعتي أن للجانب السياسي رؤيتان تحملان فلسفتان ومسؤوليتان لم تطرحا على طول التاريخ بشكل منهجي، ويستدل عليهما من خلال الاختلاف بين Politique والسياسة على مستوى الاصطلاح حيث تعني التسمية Politique في اللغات الأوروبية إدارة المدينة، وتتضمن بدلالتها جميع المسؤوليات التي تقع في دائرة الحكم والدولة، أي حفظ الناس وإدارة المجتمع أو الدولة. بينما استخدمت في الشرق كلمة سياسة بدلا من Politique التي تعني لغة تربية الفرس الوحشي، حيث تنطوي في دلالتها على معنى التربية والتغيير والتكامل، يقول في هذا: «فإما أن تلتزم بقيادة الناس وتربيتهم على أفضل شكل وعلى أساس مذهب معين، فتكون معلما وقائدا يعني السياسة، وإما أن تكون مديرا وحافظا وحارسا للمجتمع يعني Politique»[1].

إن السياسة إذن تتسم بالدينامية كونها فلسفة دولة تتحمل مسؤولية صيرورة المجتمع لتحقيق الكمال بناءا على فكر ثوري، وتهدف إلى «تغيير البنى والمؤسسات والعلاقات الاجتماعية، وحتى بناء العقائد والأخلاق والثقافة والسنن الاجتماعية، وبشكل عام إقامة القيم الاجتماعية على أساس رسالة ثورية وفكر تغييري باتجاه تحقيق المثل والقيم والتطلعات المتكاملة»[2]، وهذا ما يسهل للسياسة أن تكون وسيلة تبريرية في يد النظام الاستبدادي والديموقرطي على السواء.

إن قيادة وحكم المجتمع إذن تكون بطريقتين إما بإدارته أو بتغييره وإعادة بنائه، تريد الأولى إيجاد حالة من الرفاه والحرية والراحة، بينما تريد الثانية إيجاد حالة من التقدم والرقي الاجتماعي من خلال التربية والتعليم والتغيير من واقع قيمي إلى واقع آخر، وهنا ينتهي شريعتي إلى أن الحاكم إما أن يكون:

- ✓ مديرا وحافظا وحارسا للمجتمع ومرفها له، فيحمل بذلك سمة الخادم، يعين الشخص في وجوده، وهو جوهر الرؤية الغربية في مسارها التاريخي.
- ✓ أو معلما وقائدا سياسيا يعين الشخص في صيرورته، فيحمل بذلك سمة المصلح، وهو الاتجاه الذي تمثل به الشرق الإسلامي.

---

[1]– علي شريعتي، الأمة والإمامة، مرا: حسين علي شعيب، ط1، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، لبنان، 2006م، ص 52.

[2]– المصدر نفسه، ص 55.

ومنه فإن فلسفة الدولة والحكم والقيادة الحقة هي تحمل مسؤولية صيرورة المجتمع لا وجوده وهذه هي ماهية الإمامة للناس في الإسلام.

- ✓ إدخال الأركان الأربعة للأمة (الاختيار، الحركة، التقدم، الهدف) في قطار الصيرورة.
- ✓ إحداث عملية البناء والتربية والتغيير والتكميل والإكمال للمجتمع بنقله من وضع قائم راكد إلى وضع ينبغي التوفر عليه.
- ✓ إقامة القيم الاجتماعية على أساس رسالة ثورية وفكر تغييري باتجاه تحقيق الأفضل، وقيادة الأمة الإسلامية باتجاه التعالي.

هنا انفرد علي شريعتي في بحثه بتأصيله لمفهوم الأمة في وجوده الإسلامي، حيث فضل استخدام مصطلح الأمة كتسمية ذات دلالة سوسيولوجية على استخدامه للمصطلحات المشابهة له من جماعة، طائفة، قبيلة، قوم، شعب، كون مصطلح الأمة يفصح عن رؤية اجتماعية خاصة بديننا، فالإسلام لم يعتبر الدم، أو التراب، أو التجمع، أو الاشتراك في المقصد والعمل وأدواته، أو العرق، الاعتبار الاجتماعي، وطرز المعيشة (...) الرابط الجامع لأفراد الإنسانية، بل جعل من "المسير" و"الطريق" الواحد المنتخب والمختار هو الجامع لأبناء الإنسانية[1].

إن الأمة عبارة عن مجتمع تحت قيادة متعالية تتحمل مسؤولية التقدم وكمال الفرد والمجتمع، في ظل الاعتقاد بأن جوهر الحياة يتجلى في شعارين يحملان المعنى الثوري العميق للتغيير هما:

- ✓ الصيرورة باتجاه الكمالات المطلقة.
- ✓ المسير باتجاه القيم المتعالية.[2]

إن وجود الأمة يفرض وجود الإمام الذي يقود حركتها طوعا، وتقدما نحو الهدف، حيث تعمق شريعتي في البحث عن كيفية وماهية هذه القيادة أي الإمامة، ومسألة تعيينها، فخرج عن ذلك بوجه أيديولوجي إسلامي أسماه مذهب قيادة المفكر الملتزم،

[1]– علي شريعتي، الأمة والإمامة، المصدر السابق، ص 46.

[2]– المصدر نفسه، ص 63.

والذي يعتبر أبلغ وجه في مسألة الحكم في الفكر الاجتماعي السياسي العالمي والإسلامي[1].

يقوم هذا المذهب أساسا على المفكر حيث نسجل هنا مخالفته لمذهب الإمام الخميني بولاية الفقيه الذي لا يملك أيديولوجيا إسلامية شاملة لكل مناهل الحياة عكس المفكر الذي يجمع بين معرفة الدين ووعي الحياة وإدراك الواقع المعاش، إن هذا الاتجاه القيادي للمفكر الأيديولوجي هو ما يجعل من الإمامة جديرة بالقبول من الناحية العقلانية في أوساط المفكرين والمتعلمين في الفكر الإسلامي المعاصر، إذ بهذا الطريق فقط تتحرك العقائد الدينية في محاذات التطور والتكامل في المجتمع والثقافة والعلوم.

من جهة ثانية يقوم هذا المذهب أيضا على الالتزام الذي يشكل قيدا للمفكر في ولايته، بحيث يكون ذلك المفكر «ملتزما بأركان الأيديولوجيا في جهة الإمامة، فمن مميزاته أن يكون ملتزما (بالتربية، والتغيير، والتكامل)، وأن يحمل (مسؤولية العدالة الاجتماعية، والعدالة الطبقية) في ثلاثية تمثل هذا المسار (العقيدة، الوحدة، العدالة الاجتماعية)، كذلك عليه أن يسير على ما سار عليه قادة الأيديولوجيا وقدوتهم الرسول صلى الله عليه، وأن يكون متوفرا على اقتضاءات الأيديولوجيا وملتزما بها (الإيمان، المسؤولية، الصراع، التضحية)»[2].

يضيف شريعتي مبدأين للمفكر الملتزم المسؤول بهدف توفير النقاء الثوري، وحتى لا يسهل تبرير الاستبداد في مذهبه كون التزام واستبداد المفكر الملتزم يكون بمعطيات الأيديولوجيا وتحرك إرادته تحت قوانينها، فالإنسان المسؤول الملتزم برسالة من أجل الناس، والمجاهد في سبيل عقيدة إنسانية ينبغي أن يقيم حياته عند شريعتي على مبدأين:

الأول: أن لا يملك شيئا، حتى لا يتحول إلى محافظ خوفا على ضياع ما يملكه.

---

[1]– عبد الرزاق الجبران، المرجع السابق، ص 269.

[2]– المرجع نفسه، ص 276.

الثاني: أن لا يكون راغبا في شيء، وذلك حتى لا ينزلق من اكتماله، أو يبدي ضعفا بالنسبة له[1].

في الأخير يبقى الهدف الجوهري من تعرضنا لهذا الطرح هو التأسيس لثقافة سياسية في الفكر الإسلامي المعاصر لا تنحصر في الدوائر البحثية والأكاديمية وحدها، أملا في تحويل المعاناة السياسية الراهنة من مادة للانفعال إلى مادة للتشخيص والفهم والإدراك، وبالتالي التمهيد لعمل مؤسس على فهم علمي لطبيعة التأزم السياسي في الفكر الإسلامي المعاصر.

[1]– علي شريعتي، الإنسان والإسلام، المصدر السابق، ص 193.

استنتاج:

إن المقدمات المعرفية لمشرع أسلمة المعرفة السوسيولوجية لم تصغ بشكل نهائي، مع العلم أنه لم يبدأ في التفكير في هذا البعد سوى ثلاثة عقود مع مدرسة إسلامية المعرفة، لذلك نتفق مبدئيا أن التعاريف التي قدمناها في تحليلنا هذا ليست نهائية بل هي محاولات يجب أن تتلوها محاولات أخرى لتثبيت الجوانب المنطقية والمعرفية للنموذج المعرفي الإسلامي، وإبداع مناهج جديدة في توليد المعرفة في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

إن الموقف الابستمولوجي لأصحاب الاتجاه التأسيسي لعلم الاجتماع الإسلامي يتمثل في عجز النظريات الاجتماعية الغربية على تفسير ودراسة المجتمع الإسلامي، لأن علم الاجتماع الغربي بتوجهه الوضعي يقصي الدين من دائرة المعرفة، ويعتبره أحد الظواهر الخارجية كبقية الظواهر الاجتماعية، في الوقت الذي يرى ممثلي مشروع أسلمة المعرفة أن تجربة الدين الإسلامي ومؤسساته تختلف جذريا عن تجربة الدين المسيحي الكنيسي الذي عرفته أوروبا في القرون الوسطى.

إن الدور الحضاري للعلوم الإنسانية والاجتماعية يتجلى في تمكين الإنسان من إدراكه لكيفية الوصول إلى حقيقة أبعاد وضعه الإنساني في الجانب الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، وكيفية الدخول إلى عالمه الداخلي وتفتيشه وربطه بالعوامل الخارجية مما يسمح له ذلك بتحسين وتطوير مستواه الفكري و الاجتماعي والارتقاء به.

إن علم الاجتماع فكر حي يمثل علم المرحلة الحاضرة في الفكر الإسلامي المعاصر بالبحث في سبل نهضته وفتح الباب على مصراعيه لآفاقه التنموية.

تجلى دور العلوم الإنسانية والاجتماعية في الجانب السياسي في توصيف الواقع السياسي في جذوره ومكوناته الموضوعية التي تم إغفالها، أو إدانتها باعتبارها رواسب من عصور الانحطاط لا تستحق التوقف، بينما هي في واقع الأمر تعيد إنتاج أزمات سياسية.

خاتمة

إن أهم النتائج التي توصلنا إليها من خلال هذه الدراسة لموضوع «الرؤية الحضارية للعلوم الإنسانية والاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر»، هي:

النتيجة الأولى:

تتعلق بالصلة بين الرؤية الحضارية والعلوم الإنسانية والاجتماعية

لقد توصلنا إلى أن الرؤية الحضارية ذات أبعاد خاصة في واقع إنساني واجتماعي معين لمساهمتها في تقدمه ورقيه وبتفاعلها مع العلوم الإنسانية والاجتماعية تكون مصحوبة برؤية خاصة في التفكير وفق مبادئ تهتدي بها وتحدد لها مخرجات هذا الفكر حتى يكون بنفسه مواكبا لركب التطور الحضاري والتقدم العلمي، هنا تكمن آثار وإسهامات هذه العلوم في مسيرة الحضارة الإنسانية بوجه عام، فكل ظاهرة تساهم في تقدم الإنسان والمجتمع ورقيه، وتدخل في حركيتهما، وبالتالي تدخل في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية، فهي ظاهرة حضارية تجمع بين الواقع والعلم في الماضي والحاضر بغية استشراف المستقبل.

النتيجة الثانية:

تتعلق بواقع العلوم الإنسانية والاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر وموقفها من البراديغم المعرفي الغربي

تتميز العلوم الإنسانية والاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر بنوع من التبعية المعرفية للغرب، فبعد الاستقلال السياسي تم استيراد أطر فكرية متعارضة مع طبيعة التراكيب الذهنية للمجتمعات الإسلامية، وهي المغالطة التي وقعنا فيها، وقد تعرض إليها مالك بن نبي بأن تكديس الأشياء واستيراد والأفكار لا يبني الحضارة، بينما كان الأصح منا أن نقوم بعملية غربلة لما يأتينا من الغرب وانتقاء ما يلائمنا دون التبعية التامة من جهة، ودون التقوقع على الذات من جهة ثانية، لذلك نحن مطالبون بتجاوز هذه الآلية للتحرر من التبعية المعرفية، والتأسيس للنهضة الحضارية والتقدم في مسار التجديد الحضاري للمجتمعات الإسلامية.

لقد أدركنا من خلال هذه الدراسة أن فك الاشتباك والترابط بين المحتوى النظري للعلوم الإنسانية والاجتماعية والمحتوى الثقافي الحضاري للواقع الإنساني والاجتماعي في الفكر الإسلامي المعاصر هو بمثابة تسليم السلاح للعدو.

النتيجة الثالثة:

تتعلق بالرؤية الحضارية الخلدونية للعلوم الإنسانية والاجتماعية

لقد توصلنا إلى أن ابن خلدون في بحثه التاريخي قد تعمق في فهم مجتمع عصره، وتكويناته وقوانينه. حيث وضح لنا أن ظواهر الاجتماع لا تسير مصادفة إنما تخضع لقوانين اجتماعية، أدركنا من خلالها أنه نظر إلى المجتمع الإنساني نظرة تحليلية استقرائية حيث قام بتتبع المجتمع من نشأته حتى فساده، وتردده بين الضعف والقوة، والنهوض والسقوط، مستقصيا أحوال المجتمع وعناصر تكونه وتنظيمه من الفرد والجماعة إلى السلطان والدولة، وما تقتضيه سلامة المجتمع وما يؤذن بفساده وانحلاله وتدهوره الحضاري.

لقد كان ابن خلدون اجتماعيا واعيا بأصول العمران، درس العمران دراسة موضوعية بمنهجيته الواقعية، حيث أدركنا أن العمران بالنسبة له مزيج تتناغم فيه جميع ظواهر الاجتماع الإنساني تتداخل فيه النواحي السياسية مع الاقتصادية مع النواحي الاجتماعية والثقافية وغيرها، أو بتعبير آخر فنقول الجوانب الحضارية الكاملة المتكاملة، إذ كان مزج ابن خلدون بين منهجي علم الاجتماع والتاريخ صورة من صور هذه الشمولية الحضارية، مبرزا للعوامل الحقيقية التي تسير المجتمع، والتي تدفعه إلى تكوين الدولة، في حركية وتغير دائم، واكتشفنا مع ابن خلدون أن المسير لهذه الحركية ليس الأفكار أو الضمير الجمعي كما يعتقد دوركايم، ولكنها بفعل عوامل أخرى منها العامل الاقتصادي، والعامل الطبيعي الجغرافي، والعصبية وغيرها من المحركات والدوافع والمحفزات التي أقر بها.

إن طبيعة الاهتمام المعاصر بدراسة ابن خلدون قد تعددت، بين من كانت دراسته بطريقة احتفالية تؤكد عبقرية وشمولية الفكر الخلدوني، وبين من كانت دراسته تحليلية نقدية، وبين كونها تأصيلية، وبين من كانت راهنية عن طريق ربط آراء ابن خلدون بالواقع، وغيرها من الدراسات التي تبرز ألمعية الفكر الخلدوني في الفكر المعاصر.

النتيجة الرابعة:

تتعلق بالرؤية الحضارية للعلوم الإنسانية والاجتماعية في فكر شريعتي

لقد اكتشفنا أن علي شريعتي قد غير منحى علم الاجتماع من كونه استيراد أعمى للنظريات الغربية إلى التساؤل والبحث في إمكانية بناء نظرياته على أساس الواقع الاجتماعي في الفكر الإسلامي المعاصر، لتدارك أسس النهضة الحضارية فيما اسماه بعلم الاجتماع الإسلامي.

إن معرفة التاريخ في منظور علي شريعتي تعنى بمعرفة قوانين الحركة والتحول و تكوين المجتمع و الحضارة أي قوانين صيرورة الإنسان، حيث اعتنى علي شريعتي من خلال علم التاريخ وعلم الاجتماع بالبحث عن العامل المؤثر في النهضات والتحولات التي تحدث في المجتمع الإسلامي، وهو الأمر الذي جعلنا ندرك أن الإنسان حسب شريعتي صاحب دور في مسيرته التاريخية وفي تغيير نظامه الاجتماعي، أي الإيمان بوعي الإنسان وإرادته واعتبارهما علة في مسيرة التاريخ الجبرية والتطورات الاجتماعية بعد تخلصه من سجونه الأربعة التي سبق وأوضحنا آليات التحرر منها.

إن الرؤية الحضارية لعلي شريعتي تتمحور حول جذور إشكالية سقوطنا الحضاري التي تكمن في ضياع الروح الحقيقية للدين في أروقة التاريخ وعقده ومن ثمة مسخه وتشويهه وتحويله إلى كيان آخر يمارس على أنه الدين الإسلامي، ففارق كبير حسب شريعتي بين الإسلام في تفجره كرسالة روحية كبرى متعالية وبين الاتجاهات الإيديولوجية التي تشكلت فيما بعد وحاولت احتكار الرسالة لمصلحتها من أجل ترسيخ هيمنتها وسلطتها، فرسالة شريعتي مؤداها تنقية الدين الإسلامي من شوائب عهود الانحطاط والتخلف وجعله كما كان في الأصل ثورة اجتماعية تقود إلى التقدم الحضاري في المجتمعات الراهنة.

النتيجة الخامسة:

تتعلق بالبدائل السوسيولوجية للنظريات الغربية في الفكر الإسلامي المعاصر

لقد سبق وتعرفنا إلى أن العلوم الإنسانية والاجتماعية في العالم العربي والإسلامي تعاني من أزمة معرفية تحتاج إلى جهد معرفي ووعي إبستيمولوجي بآليات

التجديد في نظرياتها بما يلائم المجتمعات الإسلامية، حيث طرحت بدائل في الميدان السوسيولوجي اختلفت بين من حاول التجديد عن خلال مفهوم القومية العربية، وبين من حاول التأصيل بأسلمة العلوم الاجتماعية.

يتحدد جوهر الأسلمة ببيان مصادر المعرفة الإسلامية وقيمتها، والتي تتم من خلال الجمع بين القراءتين، قراءة "الوحي والكون"، ومحاولة غربلة الفكر الغربي وانجازاته ومحاولة تفكيكه وتركيبه من جديد وربطه بالتراث الإسلامي مما يحررها من النظرة المادية الاحادية.

لقد أدركنا أن محاولة أسلمة المعرفة السوسيولوجية تجلت في نموذجين كان الأول ذو اتجاه وضعي من منطلق أن المعرفة الغربية معرفة عالمية تحتاج فقط إلى ضرورة استيعاب من مبدأ النقد للإسهام الحضاري مع العمل على تحديث الواقع الاجتماعي العربي والإسلامي،بينما مثل أصحاب اتجاه إسلامية المعرفة على أساس عقائدي الاتجاه الثاني الذين كان لهم وعي أكبر بمعضلة و إشكالية العلاقة بين المعرفة الاجتماعية والنموذج المعرفي الذي تولدت عنه.

بينما تكتفي المقولات التي يطرحها رواد العلوم الاجتماعية القومية العربية بالتنويه الذاتي، وتحديد الأهداف والتوصيات، ولكنها لا تطرح أسسا منهجية وتصورات مذهبية، ولا تقدم نظرية نوعية في دراسة المجتمع العربي، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى كون القومية نزعة عرقية وليست ايديولوجية، حيث لم تجد لنفسها أي منهج علمي يمكنها من دراسة الواقع الاجتماعي فلم يبقى لها حل سوى الاستعارات الإجرائية للمفاهيم والنظريات لتعيد إسقاطها ميكانيكيا على الواقع متوهمة أنها تمارس الفعل السوسيولوجي، فالأزمة التي تعيشها هذه العلوم في الوطن العربي، هي أزمة انطلاق وليست أزمة نمو.

النتيجة السادسة:

تتعلق بأبعاد دور العلوم الإنسانية والاجتماعية في النهضة الحضارية للفكر الإسلامي المعاصر

للعلوم الإنسانية والاجتماعية دور في رصد المتغيرات الراهنة، والإطلالة من وراء ذلك إلى العوامل الاجتماعية والتاريخية والاقتصادية والسياسية الفعالة في الرؤية الحضارية لتجديد النهضة الحضارية في الفكر الإسلامي المعاصر في ظل ضعف القابلية الإنتاجية والحضارية للمجتمعات الإسلامية، وسهولة تعرضها للمؤثرات والتحديات الخارجية.

إن الإشكالية حسب اعتقادي القائمة لدينا في البلدان المتخلفة على العموم والبلدان الإسلامية على الخصوص لا تتعلق بكيفية اختيار بعض النظريات القائمة في إطار البيانات المستمدة من واقع البلدان المتخلفة وبأحدث الأساليب، وإنما هي كيفية تكوين نظرية جديدة تعمل على تغيير الوضع الراهن ومستمدة من خصوصيات هذه الدول وتوجهها الحضاري .

يجب التنويه إلى ضرورة امتلاك الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية للحرية العلمية في البحث، إذ أن هذا الحقل العلمي بالتحديد لا ينمو ولا يتطور، وحتى أنه لن يساهم في أية نهضة حضارية لمجتمعات لا تنعم ببنية تفكير مفتوحة.

وتوصلنا في الدور الحضاري للعلوم الإنسانية والاجتماعية في البعد السياسي أنه يتجلى في تشخيص التأزم السياسي الذي تميز به الفكر الإسلامي المعاصر في تحليل الجذور التاريخية والاجتماعية والسياسية لهذا التأزم، بهدف فهم عمق تأثير العصر الوسيط في تطور تاريخنا الحديث وقضايانا المعاصرة، وهو ما يثبت أهمية البعد التاريخي في فهم مختلف الظواهر الاجتماعية والسياسية، ويجسد فعالية الفكر الخلدوني في وقتنا الحاضر، ولكن رغم أن الحاضر يتضمن الماضي ويستبطنه فالدراسة التاريخية لا تتجاوز أهميتها الإسهام في إضاءة هذا الحاضر فقط، إذ أن فهم الحاضر يبدأ من تحليل شروط الحاضر أيضا للوقوف على العوامل المعيقة للتقدم التاريخي للمجتمعات الإسلامية من جهة، والسعي بالمقابل لتحديد الشروط والمقومات اللازمة لكسب رهان هذا التقدم الحضاري واستشراف المستقبل من جهة ثانية.

لقد ارتأينا التطرق لطرح علي شريعتي السياسي في الفكر الإسلامي المعاصر الذي يعتبر من بين الرؤى التي لم تلقى الاهتمام اللازم بالبحث، وقد تبلور هذا الطرح في مذهب سياسي إسلامي أسماه مذهب قيادة المفكر الملتزم، والذي يعتبر أبلغ وجه في مسألة الحكم في الفكر الاجتماعي السياسي العالمي والإسلامي، يقوم في جوهره على الإصلاح والبناء والتغيير، ويجمع بين فلسفة الحاكم والمحكومين.

نرجو أن تكون محاولتنا هذه في النقد الذاتي للعلوم الإنسانية والاجتماعية اليوم في مجتمعاتنا خطوة عملية في صياغة الاستراتيجية الحضارية الإسلامية التي نرجو من خلال تطبيقها الفعال، أن تكون مرشدنا في التعامل الإيجابي الخلاق مع النظام العالمي المتغير، بمنأى عن محاكاة المناهج الغربية الحديثة والنقل الحرفي عنها دون إهمالها بالطبع.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

- المصادر:

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع

1) عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تح: درويش الجويدي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2002م.

2) علي شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، تر: عباس الترجمان، تح: محمد حسين بزي، ط1، دار الأمير للثقافة و العلوم، بيروت، لبنان، 2008م.

3) علي شريعتي، الإمام علي في محنه الثلاث (محنة التاريخ، محنة التشييع، محنة الإنسان)، تر: علي الحسيني، ط1، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، لبنان، 2001م.

4) علي شريعتي، الأمة والإمامة، مرا: حسين علي شعيب، ط1، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، لبنان، 2006م، ص 52.

5) علي شريعتي، الإنسان والإسلام، تر : عباس الترجمان، مرا: حسين علي شعيب، ط1، دار الأمير للثقافة و العلوم، بيروت، لبنان، 2006م.

6) علي شريعتي، الإنسان والتاريخ، تر: خليل علي، تح: محمد حسين بزي، ط1، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، لبنان، 2006م.

7) علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، تر: حيدر مجيد، ط 1، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت لبنان، 2001م.

8) علي شريعتي، العودة إلى الذات، تر: إبراهيم الدسوقي شتا، ط1، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1986م.

9) علي شريعتي، النباهة والاستحمار، تر: هادي السيد ياسين، مرا: حسين علي شعيب، ط1، دار الأمير للثقافة و العلوم، بيروت، لبنان، 2004م.

10) علي شريعتي، بناء الذات الثورية، تر: إبراهيم دسوقي شتا، مرا: حسين علي شعيب، ط1، دار الأمير للثقافة و العلوم، بيروت، لبنان، 2005م.

11) علي شريعتي، تاريخ الحضارة، تر: حسين نصيري، مر: حسين علي شعيب، ط1، دار الأمير للثقافة و العلوم، بيروت، لبنان، 2006م.

12) علي شريعتي، دين ضد الدين، تر: حيدر مجيد، ط 1، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، لبنان،2003.

13) علي شريعتي، مسؤولية المثقف، تر: ابراهيم الدسوقي، مرا: حسين علي شعيب، ط1، دار الأمير للثقافة و العلوم، 2005م.

14) علي شريعتي، منهج التعرف على الإسلام، تر: عادل كاظم، ط1، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، لبنان، 2006م.

- المراجع باللغة العربية:

1) إبراهيم أحمد وآخرون، الترجمة والتأويل (مقاربات لآليات الفهم والتفسير)، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر 2009 م.

2) إبراهيم عبد الرحمن رجب، التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، 1996م.

3) ابن عمار الصغير، التفكير العلمي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1969م.

4) أبو بكر أحمد باقادر وعبد القادر عرابي، آفاق علم اجتماع عربي معاصر، ط1، دار الفكر، دمشق، سورية، 2006م.

5) إحسان محمد الحسن، المدخل إلى علم الاجتماع، دار وائل لنشر والتوزيع، عمان 2006م.

6) أحمد الخشاب، التفكير الاجتماعي دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية، دار المعارف، القاهرة، 1975م.

7) أحمد جدي، محنة النهضة ولغز التاريخ في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2005م.

8) أحمد إبراهيم خضر، اعترافات علماء الاجتماع (عقم النظرية وقصور المنهج في علم الاجتماع)، ط1، المنتدى الإسلامي، لندن،2000م.

9) أحمد صبحي منصور، مقدمة ابن خلدون (دراسة أصولية تاريخية)، تقديم: سعد الدين إبراهيم، مركز ابن خلدون و دار الأمين للنشر، 1998م.
10) الأخضر شريط، أعلام وأنوار فكرية من الثقافة الجزائرية، دار الخلدونية، مخبر مشكلات الحضارة والتاريخ، الجزائر، 2017م.
11) الأخضر شريط، في الحركة التاريخية وتفسير التطور الحضاري عند مالك بن نبي، ط2، دار الخليل العلمية، الجزائر، 2013م.
12) إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية و الفنومينولوجيا الترنسندنتالية، تر: إسماعيل المصدق، ط1، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2008م.
13) آزاد أحمد علي وآخرون، الفكر الاجتماعي الخلدوني (المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية)، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2004م.
14) أسعد أحمد جمعة وعارف أسعد جمعة، دراسات في علم الاجتماع الإسلامي، ط1، دار العصماء، سوريا، 2011م.
15) أسعد السحمراني، مالك بن نبي " مفكرا إصلاحيا "، ط 2، دار النفائس، بيروت، 1986.
16) إسماعيل الفاروقي، إسلامية المعرفة (المبادئ العامة –خطة العمل – الانجازات)، ط 1، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2001 م.
17) إسماعيل راجي الفاروقي، أسلمة المعرفة (المبادئ العامة وخطة العمل)، تر: عبد الوارث سعيد، دار البحوث العلمية ، الكويت ،1983م.
18) إسماعيل راجي الفاروقي، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1995م.
19) إسماعيل عبد الرحمن وحربي عريقات، مفاهيم ونظم اقتصادية، ط1، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2004م.
20) أكبر س أحمد، نحو علم الإنسان الإسلامي (تعريف ونظريات واتجاهات)، تر: عبد الغني خلف الله، ط01، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، 1990 م.

21) إمام عبد الفتاح إمام، تطور الجدل بعد هيجل (جدل الإنسان)، مج3، ط3، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2007م.

22) إميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، تر: محمود قاسم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1988م.

23) أنطوني جيدنز، مقدمة نقدية في علم الاجتماع، تر:محمد الجوهري وآخرون، ط2، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، القاهرة، 2006م.

24) أنور الجندي، إطار إسلامي للفكر المعاصر، ط1، المكتب الإسلامي، بيروت، 1980م.

25) برهان غليون، مجتمع النخبة، ط1، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، 1986م.

26) بزاز عبد الكريم، 1991. "علم الاجتماع في كتب التدريس" (تحليل نقدي)، مجلة المستقبل العربي، العدد 146، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان.

27) بوبكر بوخريسة ، علوم الإنسان بين الهوية والسؤال، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2013م.

28) بوزيد بومدين وآخرون، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد 18، ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1999م.

29) بول أ. ساموبلسون، علم الاقتصاد (المفاهيم الاقتصادية الأساسية)، تر: مصطفى موفق، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993م.

30) بول ب .ارمسترونغ، القراءات المتصارعة (التنوع والمصداقية والتأويل)، تر: فلاح رحيم، ط 01، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان 2009 م.

31) بول فيرانيد، ثلاثة محاورات في المعرفة، تر : محمد احمد السيد، منشأة المعارف الاسكندرية (بدون تاريخ).

32) تاج السر أحمد حران، حاضر العالم الإسلامي، ط1، إشبيليا للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الرياض، 2001م.

33) ث. كابلوف، البحث السوسيولوجي، تر: نجاة عياش، دار الفكر الجديد، بيروت، لبنان، 1979م.

34) جاسم سلطان، فلسفة التاريخ (الفكر الاستراتيجي في فهم التاريخ)، ط4، مؤسسة أم القرى للترجمة والتوزيع، مصر، 2010م.

35) جمال شعبان وآخرون، فكر ابن خلدون (الحداثة والحضارة والهيمنة)، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007م.

36) جميل موسى النجار، الحضارة– الثقافة– المدنية (أبعاد المفهوم ووشائحه مع الفكر التاريخي)، مجلة كلية المأمون الجامعة، العدد 11، بغداد، العراق، 2005م.

37) جهينة سلطان العيسى والسيد الحسيني، علم الاجتماع والواقع العربي (دراسة لتصورات علماء الاجتماع العرب)، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 41، بيروت، لبنان، 1982 م.

38) جيل دولوز، نيتشه، تر: أسامة الجاج، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، 1993م.

39) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991م.

40) حسن صعب، الإسلام وتحديات العصر، ط5، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1981م.

41) حسن عثمان، منهج البحث التاريخي، ط8، دار المعارف، القاهرة، 2015م.

42) حسين مؤنس، الحضارة (دراسة في أصول وعوامل قيامها و تطورها)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 01، الكويت، 1978م.

43) محمد جابر الأنصاري، العرب والسياسة: أين الخلل؟ (جذر العطل العميق)، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1998م، ص 185.

44) داريوش شايغان، ما الثورة الدينية (الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة)، تر: محمد الرحموني، مرا: مروان الداية، ط1، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، جنيف، و دار الساقي، بيروت، لبنان، 2004م.

45) رفعت السيد العوضي، تراث المسلمين العلمي في الاقتصاد (المساهمة العربية العقلانية)، ط1، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، دبي، 2005م.

46) رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، تر: محمود الخضيري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2003 م.

47) زكي محمد إسماعيل، نحو علم الاجتماع الإسلامي، دار المطبوعات الجديدة، الرياض، 1988م.

48) زيدان عبد الباقي، علم الاجتماع الإسلامي، ط1، مطبعة السعادة ، القاهرة، 1984م.

49) زينب محمود الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ودار الفارابي، بيروت، لبنان، 2009م.

50) سامية مصطفى الخشاب، علم الاجتماع الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، 1980م.

51) سيد محمد نقيب العطاس، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، تر: محمد طاهر ميساوي، ط 1، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2000م.

52) شبلي شميل، فلسفة النشوء والارتقاء، ط1، دار مارون عبود، 1884م.

53) صائب عبد الحميد، فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي (دراسة مقارنة بالمدارس الغربية الحديثة)، ط1، دار الهادي، بيروت، لبنان، 2007م.

54) صلاح قنصوة، الموضوعية في العلوم الإنسانية (عرض نقدي لمناهج البحث)، دار التنوير للطباعة و النشر والتوزيع، القاهرة، 2007م.

55) صلاح قنصوة، فلسفة العلم، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1981 م.

56) طه جابر العلواني، إسلامية المعرفة بين اليوم والأمس، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1996م.

57) طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، ط1، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2001م.

58) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية (تحليل و نقد)، تر: محمد عبد الله عنان، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 2006م.

59) عبد الإله بلقريز، من النهضة إلى الحداثة، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2009م.

60) عبد الإله بلقزيز، الدولة والمجتمع (جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر)، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2008م، ص 14.

61) عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، العدد 44، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1981م.

62) عبد الحليم عويس، التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1996م.

63) عبد الرحمن خليفة وفضل الله إسماعيل، المدخل في الأيديولوجيا والحضارة، مكتبة بستان المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 2006م.

64) عبد الغني مغربي، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، تر: محمد الشريف بن دالي حسين، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1988م.

65) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1973م، ص 20.

66) عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1975م.

67) عبد المجيد مزيان، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981م.

68) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2006م.

69) عبد الوهاب بوحديبة، تطور منهاج البحث في العلوم الاجتماعية، مجلة عالم الفكر، المجلد 20، العدد 01، الكويت، 1989م.

70) علا مصطفى أنور، التفسير في العلوم الاجتماعية (دراسة في فلسفة العلم)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988م.

71) عبد الرزاق الجبران، علي شريعتي وتجديد الفكر الديني (بين العودة إلى الذات و بناء الأيديولوجية)، ط1، دار الأمير للثقافة و العلوم، بيروت، لبنان، 2002م.

72) علي عبد المعطي محمد وآخرون، قضايا العلوم الإنسانية إشكالية المنهج، الهيئة العامة لقصور الثقافة والأمل للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1996م.

73) عماد الدين خليل، مدخل إلى إسلامية المعرفة، ط 1، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2006م.

74) فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي (فكره و دوره في نهوض الحركة الإسلامية)، ط3، دار الكلمة للنشر، بيروت، لبنان، 1987م.

75) فريديريك نيتشة، ما وراء الخير والشر، تر: جيزيلا حجار، دار غروب. بيروت، لبنان، 1995م.

76) فضل الله محمد إسماعيل، الأيديولوجيا وفلسفة الحضارة، ط1، مكتبة بستان المعرفة، الإسكندرية، 2005م.

77) فضيل دليو، علم الاجتماع المعاصر ثنائياته النظرية والمنهجية، مؤسسة الزهراء للفنون المطبعية، الجزائر، 2004م.

78) فهمي جدعان و آخرون، حصاد القرن: المنجزات العلمية و الإنسانية في القرن العشرين (العلوم الإنسانية و الاجتماعية)، ط1، مؤسسة عبد الحميد شومان، عمان، الأردن، 2007م.

79) فوضيل دليو و آخرون، علم الاجتماع من التغريب إلى التأصيل، دار المعرفة، قسنطينة، 1996م.

80) فيليب كابان وجان فرانسوا دورتيه، علم الاجتماع (من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية)، تر: إلياس حسن، ط 1، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2010م.

81) قاسم عبده قاسم، الرؤية الحضارية للتاريخ، ط2، دار المعارف، القاهرة، (بدون تاريخ).

82) قسطنطين زريق، الوعي القومي (نظرات في الحياة القومية المتفتحة في الشرق العربي)، منشورات دار المكشوف، بيروت، لبنان، 1939م.

83) قسطنطين زريق، في معركة الحضارة (دراسة في ماهية الحضارة وأحوالها والواقع الحضاري)، ط 3، درا العلم للملايين، بيروت، 1977 م.

84) قسطنطين زريق، نحن التاريخ (مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ)، ط 6، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1985م.

85) قسطنطين زريق، نحن المستقبل، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1980م214.

86) كارل بوبر، عقم المذهب التاريخي (دراسة في منهج العلوم الاجتماعية)، تر: عبد الحميد صبرة ،منشأة المعارف، الاسكندرية، 1959 م.

87) كارل بوبر، منطق البحث العلمي، تر: محمد البغدادي، المنظمة العالمية للترجمة ومركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت 2006 م.

88) كاريل ألكسيس، الإنسان ذلك المجهول، تر: شفيق أسعد فريد، ط1، مؤسسة المعارف، بيروت، لبنان، 1974م.

89) كوخ أدريين، آراء فلسفية في أزمة العصر، تر: محمود محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1963م.

90) ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، تر : صلاح هلال، المركز القومي للترجمة، القاهرة 2001 م.

91) مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، ط3، دار الفكر، دمشق، سورية، 1987م.

92) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، ط1، دار الفكر، دمشق سوريا، 1978م.

93) مالك بن نبي، تأملات، ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1979م.

94) مالك بن نبي، دور المسلم رسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، دار الفكر، دمشق، سورية، 2002م.

95) مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين و عمر كامل مسقاوي، دار الفكر للطباعة و التوزيع و النشر، دمشق، سورية، 1986م.

96) مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية، تر: عبد الصبور شاهين، ط3، دار الفكر، دمشق، 1992م.

97) مالك بن نبي، مجالس دمشق: محاضرات ألقيت في عامي (1971 – 1972م) حول دور المسلم و رسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2005م.

98) مالك بن نبي ،مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، تر: بسام بركة وأحمد شعبو، ط1، دار الفكر، دمشق، سورية، 1988م.

99) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ط4، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 1984م.

100) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع (شبكة العلاقات الاجتماعية)، تر: عبد الصبور شاهين، ط3، دار الفكر للطباعة و التوزيع و النشر، دمشق، سورية، 1986م.

101) مجدي عبد الحافظ، فكرة التطور عند فلاسفة الإسلام، تر: هدى كشرود، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 2007م.

102) محمد أبو القاسم حاج حمد، ابستيمولوجية المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، ط1، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2004م.

103) محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، ط 1، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2003م.

104) محمد أحمد البيومي، علم الاجتماع الديني، ط 2، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1985م.

105) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط03، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ،1998م.

106) محمد جابر الأنصاري، التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1999م، ص 20.

107) محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، الحداثة الفلسفية، ط 1، الشبكة العربية للابحاث والنشر، بيروت، 2009م.

108) محمد شمص، العلم والدين صراع أم حوار؟ (مقاربة فلسفية لإشكالية العلاقة بين العلم والدين) ط 1، معهد المعرف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت، لبنان، 2006 م.

109) محمد عاطف غيث، تاريخ النظرية في علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1985.

110) محمد عبد المنعم عبد القادر، النظام الاقتصادي الإسلامي، دار المجمع العلمي، جدة، السعودية، 1979م.

111) محمد عزت حجازي وآخرون، نحو علم اجتماع عربي (علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة)، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1986م.

112) محمد قطب، حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، ط 1، دار الشروق، القاهرة، 1998م.

113) محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1991م.

114) محمد وقيدي، العلوم الإنسانية والإيديولوجيا، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1983م.

115) محمود الوادي وآخرون، الأساس في علم الاقتصاد، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، الأردن،.

116) مدحت القريشي، اقتصاديات العمل، ط1، دار وائل للنشر والتوزيع، الأردن، 2007م.

117) مصطفى عبد القادر غنيمات، الحضارة والفكر العالمي، ط2، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الأردن، 2015م،.

118) معن خليل العمر، التغير الاجتماعي، ط1، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2004م.

119) معن خليل عمر، نحو علم اجتماع عربي، منشورات وزارة الثقافة و الإعلام، بغداد، 1984م.

120) معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، ط1، المجلد1، معهد الإنماء العربي و مكتبة مؤمن قريش، لبنان، 1986م.

121) معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 115، الكويت، 1987م.

122) مليكة دحمانية، هرمنيوطيقا النص الأدبي في الفكر الغربي المعاصر، اتحاد الكتاب العرب، دمشق سوريا 2008 م.

123) ممدوح الشيخ، عبد الوهاب الميسري (من المادية إلى الإنسانية الإسلامية)، ط 1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 2008م.

124) نصر محمد عارف وآخرون، قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996م.

125) نصر محمد عارف، الحضارة- الثقافة- المدنية (دراسة لسيرة المصطلح و دلالة المفهوم)، ط 2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1994م.

126) ليفي بريل، فلسفة أوجست كونت، تر: محمود قاسم وسيد بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية،القاهرة، 1952م.

127) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون (العصبية والدولة)، ط7، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2001م.

128) هـ. ب. ريكمان، منهج جديد للدراسات الإنسانية، تر: علي عبد المعطي ومحمد علي محمد، الطبعة الأولى، مكتبة مكاوي، بيروت، لبنان، 1979م.

129) هادي صالح العيساوي، آفاق علم الاجتماع، ط1، دار أسامة للنشر و التوزيع، الأردن، 2008م.

130) هانز غادامير، الحقيقة في العلوم الانسانية، في الاعمال الكاملة ط 1 ،منشورات الاختلاف، بيروت 2004 م.

131) يمنى طريف الخولي، مشكلة العلوم الإنسانية تقنينها وإمكانية حلها، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة، القاهرة، 2014م.

132) حسين مؤنس، التاريخ المؤرخون، دار المعارف، القاهرة، 1984م.

- المراجع باللغة الأجنبية:

- المراجع باللغة الفرنسية:

1) A. Zvorikune, Les Sciences Sociales en URSS: Satiation et tendance ,Revue Internationale des sciences social,volume ,XVL, n4 1964.

2) Abdallah Laroui, Préface de Maxime Rodinson, L'idéologie Arabe Contemporaine, Essai Critique, François Maspéro, Paris, 1967.

3) Bernard Valade, De 1 Explication dans les science sociale (Holisme et indication, Epistémologie des science sociales), Presse Universtaire de France, Paris, 2001

4) Emile Durkheim, Education et sociologie, 4eme édition, (P-U-F), 1980.

5) Friedrich Nietzsche, Aurore-pensées sur les préjugés moraux, Ttraduit Julien Hervier édidion sigma, Alger.

6) Friedrich Nietzsche, La généalogie de la moral-éd, Gallimard, Paris, 1964.

7) Hannah Arendt, Le système totalitaire, Trad Jean – Lou Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy, paris 1972.

8) Henri Bergson, Les deux sources de la moral et la religion, Librairie Félix Alcamo,11ene edition, Paris, 1932.

9) Jacqumin Feldman ,objectivité et subjectivée en scienes ,quelque apresu ,revue internationale sciences sociale ,tom x1 2002 ,n 124.

10) Lucien Goldmann, Sciences Humaines et Philosophie: pour un structuralisme génétique, Edition Gonthier, Paris, 1966.

11) Marcel Mauss, Sociologie et Anthropologie, P.U.F, Paris, 1960.

12) Mohamed Arkoun, Lectures du Coran, Edition G.P Maisonneuve et larose, paris, 1982.

13) R. Aron , les étapes de la pensée sociologique , édition : Gallimard , 1967.

- المراجع باللغة الانجليزية:

1) Edward. B. Tylor, Primitive Culture, London, 1920.

2) H. A. Hodges, Wilhelm Dilthey, An Introduction, Oxford University Press, New York, 1944.

3) S. M. Miller, Comparative Social Mobility, Current Sociology, New York, 1965.

- المعاجم والموسوعات:

1) إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية و الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، جمهورية مصر العربية، 1983م.

2) ابن منظور، لسان العرب، المجلد 4، دار صادر، بيروت، لبنان، (بدون تاريخ).

3) آمنة أبو حجر، المعجم الجغرافي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2009م.

4) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، المجلد الأول، ط2، منشورات عويدات، بيروت، 2001م.

5) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982م.

6) عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط3، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2000م.

7) كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي الاجتماعي، مكتبة لبنان، بيروت، (بدون تاريخ).

8) جوناثان رى و ج. أو. أرمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، تر: فؤاد كامل وآخرون، مرا: زكي نجيب محمود، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013م.

- الرسائل والأطروحات:

1) محمد عيسو، الأسس الثقافية للتقدم الحضاري عند مالك بن نبي (رسالة لنيل الماجستير في الفلسفة)، إشراف: علي سعيد كريم، جامعة الجزائر، معهد الفلسفة، الجزائر، 1988-1989م.

- المجلات والدوريات:

1) الأخضر شريط، فكرة الحضارة عند ابن خلدون في الميزان، مجلة المعيار، العدد 38، الجزائر، 1970م.

2) عبد الحليم مهرباشة، أزمة العلوم الاجتماعية في العالم العربي، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، العدد 04، جامعة الوادي، الجزائر، 2014 م.

3) محمد الطالبي، منهجية ابن خلدون وتأثيرها في المقدمة وكتاب العبر، مجلة دراسات تاريخية، العدد 3، دمشق، 1980م.

4) محمد بن ناصر، تأصيل العلوم الاجتماعية والإنسانية (أما آن لهذه الازدواجية أن تنتهي)، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد42، بيروت، لبنان، 2005م.

فهرس الملاحـق

- الملحق رقم : 01 88
- الملحق رقم : 02 94
- الملحق رقم : 03 155
- الملحق رقم : 04 181
- الملحق رقم : 05 211

ملخص:

إن الهدف من هذه الدراسة هو الكشف عن الدور الذي تلعبه العلوم الإنسانية والاجتماعية في البناء الحضاري للفكر الإسلامي المعاصر وقدرتها على تشخيص الأزمة التي يمر بها من تخلف وتدهور حضاري، والكشف بأن مساهمتها في تقدم راهن الأمة الإسلامية لن تكون إلا بضرورة الربط بينها وبين واقع المجتمعات الإسلامية، وربط التغيرات في الأطر النظرية بما استجد من تغيرات موضوعية، وانتشال هذا الحقل العلمي من التبعية العلمية للغرب، لأن هذه العلوم لا تنفصل عن ذات المجتمعات الإسلامية وواقعها، وإنما هي نابعة منه وتشحذ مبادئها من أصوله خاصة إذا سلمنا بمنطق التفرد لواقع المجتمع الإسلامي المعاش.

الكلمات المفتاحية:

العلوم الإنسانية والاجتماعية، تقدم، تبعية.

Summary

Summary:

This study aims to discover the role played by the humanities and social sciences in the civilizational structure of contemporary Islamic thought and their ability to diagnose urban underdevelopment and decline. It also reveals that its contribution to the progress of the Islamic Ummah is by linking it to the reality of Islamic societies, by linking the evolution of theoretical frameworks to new fundamental changes, and by removing this scientific field from the scientific dependence of the West.

key words:

Humanities and social sciences, progress, dependency.