

النظرية السياسية بين الواقعية والمعيارية

لؤي صافي *

المشكلة التي نود التصدي لها في هذه الدراسة مشكلة منهجيات التنظير السياسي الاجتماعي السائدة اليوم في الدوائر الفكرية والعلمية في العالم الإسلامي. إن المتأمل في الأساس النظري والمنهجي للدراسات السياسية والاجتماعية الصادرة من دور النشر ومراكز البحث على امتداد العالم الإسلامي يلحظ انقسامها بين منهجين: (١) المنهج الوضعي الذي يهتم بتحليل البنية السلطوية وتحديد توجهات القوى السياسية والاجتماعية انطلاقاً من نظر سكوني يتجاهل الدور التجاوزي للتصورات المأورائية والقيم الأخلاقية، وأثرها في حركة التطور السياسي والاجتماعي، و(٢) المنهج الإسقاطي الذي ينطلق من الالتزامات القيمية والأمانى الفكرية للباحث دون اعتبار لبنية الواقع وتعقيداته، ودون اهتمام بربط المثل والقيم بآليات التغيير الاجتماعي، أو السعي لفهم العلاقة بين المكبات الفعلية في لحظة تاريخية محددة وحدود الفعل السياسي والاجتماعي.

لذلك بادرنا في دراستنا هذه إلى تحليل النظام الاجتماعي والفعل الإنساني ومقارنته بالنظام الطبيعي، وخلصنا إلى أن الظواهر الاجتماعية، خلافاً للظواهر الطبيعية، لا يمكن أن تفسر من خلال مفهومي "الخصائص النوعية" و "الضرورات السبيبية" فحسب، بل يتطلب تفسيرها اعتماد مفهومي "الخصائص الجماعية" و "الخيارات المقصدية" أيضاً. كما تتبعنا التطورات التي أدت إلى استبعاد البعد "الروحي" للإنسان

* دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة وين (Wayne) بولاية ميشigan الأمريكية. أستاذ العلوم السياسية المشارك، وعميد مركز البحوث في الجامعة الإسلامية بماليزيا.

من حقل الدراسات السياسية والاجتماعية، واحتزال الإنسان إلى "شيء" من أشياء الوجود الحسي، وبالتالي إخضاعه إلى منهجيات الدراسات الطبيعية. وختمنا دراستنا بالدعوة إلى تطوير منهجية تكاملية تستعيد روح الاجتماع الخلدوني الذي وحّد في اهتمامه البعدين الروحي والطبيعي للوجود البشري.

١. النظام في الطبيعة والمجتمع

تعود القدرة على تفسير الظواهر الطبيعية إلى اعتقادنا أن العلاقات الطبيعية تخضع لنظام صارم من الأسباب تحدد سلوك الأشياء. ويعتمد تصور النظام الطبيعي على مفهومين أساسين: مفهوم "الخصائص الذاتية" الذي يفترض ملازمة الأشياء لخصائص نوعية محددة، ومفهوم "القوانين الكلية" الذي يقرر خضوع جميع أفراد النوع الطبيعي ضرورة لأنساق السلوك التي تحكم بعض أفراده. لذلك فإن السؤال الأول الذي يعترضنا عند التحول لدراسة الفعل الإنساني والسلوك الاجتماعي يمكن أن يصاغ على النحو التالي: هل يمكننا تفسير السلوك الاجتماعي باعتماد مفهومي "الخصائص الذاتية" و"القوانين الكلية" المستخدمين لدراسة السلوك الطبيعي؟

للإجابة عن السؤال الهام السابق يجب أن نلحظ أولاً أن السلوك الإنساني، خلافاً للسلوك الطبيعي، لا ينجم فقط عن الخصائص النوعية للإنسان، بل يصدر أيضاً عن إرادة حرة تميزه عن المخلوقات الطبيعية الأخرى. فالإنسان، بوصفه نوعاً من أنواع الجنس الحيواني، يتميز بعدد من الخصائص الطبيعية التي ترتبط بالجنس الحيواني برمته، مثل نزوعه الغريزي إلى الطعام والشراب والنوم تلبية حاجاته الجسدية، وإلى الهجوم والدفاع أو التوسيب والامتناع حفاظاً للذات ودرءاً للأذى، وإلى الاتصال الحميم ومباعدة الجنس الآخر إشباعاً لدواعي النفس، واستجابة لرغباتها في الاستمتاع بالزوج والتمتع بالولد والذرية، وبالتالي تحقيق مهمة حفظ النوع واستمرار النسل. بيد أن السلوك الإنساني، وإن خضع إلى تأثير الغرائز الطبيعية التي يشترك بها مع كثير من الأنواع الحيوانية، لا يمكن تفسيره باعتماد الخصائص الطبيعية وحدها، نظراً لتمتع الإنسان بخصائص تميزه عن سائر الكائنات الطبيعية وتجعله "خليقاً آخر" فريداً في نظام الوجود. تلك هي خصائص "الروح" المبنية عن الكائن العلوى نفسه، والنازعة إلى التمثل بصفاته من علم وقدرة وحكمة ورحمة وهيبة وعدل وعزة وملك وجبروت ورأفة وحلم وتدبر، وغيرها من الصفات العلوية. إن امتلاك الإنسان لروح عاقلة ومريدة تمكنه من النزوع نحو الكائن العلوى، إضافة إلى الغرائز التي تدفعه إلى التزوع

الحيواني الطبيعي، يجعل الإنسان كائناً فريداً تختلط فيه الخصائص العلوية والطبيعية، وتحرره من الخضوع الكامل لنظام الأسباب الطبيعية، وبالتالي تحول دون تفسير سلوكه وفق منطق الضرورات الطبيعية.

ولا بأس بضرب بعض الأمثلة لتوضيح أثر الخصائص الروحية للإنسان في تحريره من نظام الضرورات الطبيعية. فالإنسان رغم امتلاكه غرائز طبيعية، كالعطش والجوع والرغبة الجنسية، قادر على التحكم في غرائزه، بل قادر على كبتها كاملاً إذا ما دعت الضرورة الأخلاقية أو الروحية لذلك. فقد يختار الإنسان الإضرار عن الطعام والشراب احتجاجاً على ظلم أو عدوان، ويستمر على حاله هذا ولو أدى خيارة إلى موته وفاته. وقد يختار المرء العزوف عن تلبية رغباته الجنسية لأسباب تتعلق بالتزاماته الأخلاقية أو الروحية، كأن يكون شاباً عزاً مؤمناً بضلال إشباع رغباته الجنسية خارج دائرة العلاقات الزوجية، فيمنعه التزامه الأخلاقي من الاستسلام لنوازع الشهوة ورغبات النفس.

ولأن السلوك البشري ناجم عن خصائص روحية إضافة إلى خصائص الطبيعية، فإن من الخطأ الحكم على سلوك أفراد من الناس والتتبؤ بمسار أفعالهم انطلاقاً من خصائصهم النوعية. فنحن نستطيع أن نحكم على سلوك أحد من أنواع الحمام أو أحد من أنواع الحيوان بناءً على الخصائص التي يشتراك فيها النوع. فنحكم مثلاً بسقوط الحجارة نحو الأرض إذا أطلقت في الهواء، ونحكم بارتفاع المنطاد نحو السماء إذا مليء بالهواء الساخن. كما نستطيع التنبؤ بسلوك الأسد الجائع إذا وضع أمامه غزال، ويسลوك الأرنب إذا صادف ذئباً. لكننا لا نستطيع التنبؤ بسلوك الإنسان الجائع إذا قدم له طبق من اللحم. ذلك أن سلوك الإنسان لا يتحدد، كما نوهنا آنفاً، بخصائصه الطبيعية، بل يتعلق أيضاً بخصائصه الروحية. فقد يختار الإنسان الجوع على تناول الطعام إذا أدت تلبية رغبات النفس الطبيعية إلى حرق التزامات الروح الأخلاقية. لذلك تتتنوع استجابات الأشخاص إزاء المحفزات السلوكية تبعاً لقيمهم ومعتقداتهم ومقاصدهم. فيستحب البعض لرغبات النفس بالربع السريع والمتعة العاجلة ولو أدى ذلك إلى ظلم أو عدوان، ويقاوم البعض الآخر دواعي النفس التزاماً بقواعد العدل والصدق والاستقامة.

نخلص من ملاحظاتنا السابقة إلى نتيجتين هامتين حول الطبيعة الفريدة والمتميزة للسلوك البشري. الأولى، إن سلوك الإنسان لا يمكن تفسيره والتتبؤ بمساره، خلافاً لسلوك الحيوان والجماد، انطلاقاً من صفات نوعية وبناءً على ضرورات طبيعية، بل يلزم

الحكم على سلوك الأشخاص بالنظر إلى صفاتهم الفردية وباعتبار خياراتهم الشخصية. والثانية، إن الخيارات الشخصية للأفراد تتأرجح بين طرفين حدين، يتمثل حده الأدنى بالخضوع الكامل للضرورات الطبيعية والاستجابة الفورية لها بعيداً عن أي ضابط روحي، ويتجلّى حده الأعلى في الالتزام الكامل بنوازع الروح العلوية والانضباط التام بمجموعة من المبادئ الأخلاقية التي تتوافق وأصل الفطرة السليمة والسلوك السوي الذي يقدم أداء الواجب وإحقاق الحق على إشباع الرغبة وتحقيق التزوة.

هل يعني هذا استحالة دراسة السلوك الاجتماعي بتوظيف مفهومي "الخصائص الذاتية" و "القوانين الكلية" اللذين مكناها من اكتشاف بنية النظام الطبيعي وآليات عمله؟ قد يبدو للوهلة الأولى أن اختلاط الخصائص النفسية والروحية للإنسان بالخصائص العضوية والطبيعية كفيل بالقضاء على مفاهيم النظام والخصائص والقوانين المعتمدة لتفسير السلوك الطبيعي. بيد أن النظرة المتعنة تظهر لنا أن المفاهيم الثلاثة السابقة أساسية لفهم الظواهر الاجتماعية للسلوك الإنساني، كما أنها ضرورية لفهم الظواهر الطبيعية والسلوك المادي. لا ريب أن دخول بعد الروحي إلى دائرة البحث العلمي كفيل بتعقيد الصورة وتصعيب مهمة التنبؤ والتفسير، فلا يستوي تفسير سلوك كائن خاضع لضرورات طبيعية وسلوك كائن متحرك بخيارات إرادية. لكن صعوبة المهمة وتعقيد الصورة لا يعنيان أبداً استحالة تفسير سلوك الإنسان الفردي والجماعي، بل يستدعيان توظيف أدوات تحليلية مناسبة واعتماد مناهج بحثية تسمح بتحديد مبادئ اطراد السلوك الاجتماعي، والمفاضلة بين الخصائص "الروحية" والخصائص النوعية المميزة للأشخاص أو الجماعات المدرستة، والتبه إلى ارتکاز القوانين الاجتماعية المطردة على الخيارات المقصدية المشتركة لأفراد المجتمع.

إن قدرة الإنسان على التحرر من الضرورات الطبيعية، وتمكنه من الاختيار بين عدد من الممكنات، لا تعني بأي حال أن سلوكه عشوائي غير منتظم. فنحن نستطيع، مثلاً، التنبؤ بوقت حضور باائع الجرائد اليومية، وباتجاه حرارة حافلة الركاب رقم ٨، وبالحصول على كوب من القهوة عند طلبه من عامل المقهى. كما نتوقع توقيف سائقى السيارات السائرة على الطريق المقاطعة؛ لذلك تتابع السير في سيارتنا عند رؤية الضوء الأخضر بشقة مطمئنين إلى أن السائق المقابل لنا لن يتحرك طالما بقي الضوء الأحمر مشتعلًا في جهته. ونتوقع كذلك من مرؤوسينا الاستجابة لطلباتنا وإتمام المهام المنوطة بهم. ونستطيع تفسير السلوك المنتظم للأفراد إما بالنظر إلى الضرورات الطبيعية

التي تحرّكهم، أو بالإشارة إلى نوع آخر من الضرورات، وبالتحديد الضرورات الأخلاقية الناجمة عن التزام الأفراد بمجموعة من القواعد الأخلاقية والمبادئ العلوية. فالمرأوس الذي يتبع توجهات رئيسه يفعل ذلك إما خصوصاً لضرورات طبيعية، كالرغبة في المكافأة أو الخوف من الطرد، أو استجابة لضرورات أخلاقية كالشعور بواجب الولاء، أو التقدير لأهمية الطاعة في نجاح المؤسسة التي يتمنى إليها في مهمتها، أو غير ذلك من الاعتبارات الأخلاقية. صحيح أن تنبؤنا بالسلوك الاجتماعي لا يرقى من حيث الدقة والإصابة إلى مستوى التنبؤ بالسلوك الطبيعي، نظراً لصعوبة حصر العوامل التي قد تؤدي إلى تغيير الدوافع الطبيعية وتبدل الالتزامات المقصدية. لكن هذا لا يقلل من أهمية دراسة الفعل الاجتماعي لتحديد مبادئ اطراذه وأنساق حركته وسكنونه.

وكما يحتاج تفسير السلوك الفردي للأشخاص إلى تحديد المبادئ الأخلاقية التي تضبط أفعالهم، فإن تفسير سلوكهم الجماعي يحتاج إلى تحديد القوانين الاجتماعية التي تحكم تفاعلاتهم وعلاقتهم الداخلية، أي إلى تحديد القواعد العامة التي تشكل القواسم المشتركة لأخلاقيهم الفردية. ذلك أن ظاهرة النظام في الحياة الاجتماعية ناجمة عن التزام أفراد المجتمع بعدد من القواعد السلوكية المشتركة التي تشكل القوانين الاجتماعية التي تحكم حركتهم، والتي نستطيع من خلال معرفتها التنبؤ بسلوك جماعة معينة، أو تحديد خصائص الأفراد انطلاقاً من خصائص الجماعة، وخصائص الجماعة انطلاقاً من خصائص الأفراد. لذلك يمكننا الحكم مسبقاً برفض راهبة ما في الكنيسة الرومية المتقدمين إليها للزواج بناءً على الخصائص (الأخلاق) الجماعية لمجموعة الرهبان، دون الحاجة إلى دراسة الخصائص (الأخلاق) الفردية للراهبة المعنية. كذلك يمكننا التنبؤ برد فعل حزب الأفريقيانا العنصري على طلب أحد سكان جنوب أفريقيا الأصليين الانضمام إلى عضويته، اعتماداً على موقف الحزب المعلن من السكان الأفارقة الأصليين، ونظرة أعضاء الحزب إلى العلاقة بين الأعراق الإفريقية والآسيوية من جهة والأعراق الأوروبية من جهة أخرى.

إذن فعملية تفسير السلوك الاجتماعي تتطلب استبدال مفهوم الخصائص النوعية المفید في دراسة العلاقات بين الأشياء، بمفهوم الخصائص الجماعية المناسب لدراسة العلاقات بين أشخاص مرidentين ترتبط حركاتهم وسكنائهم بمقاصد أفعالهم، ويتجه سلوكهم لتحقيق عدد من المقاصد المشتركة. وبطبيعة الحال فإن قدرتنا على تفسير الظواهر الاجتماعية، والتنبؤ بمسار الحركات الاجتماعية لا يقترب في دقتها وإحكامه من التفسيرات والتنبؤات

الطبيعة لسبعين رئيسين: (١) عدم وجود تطابق كامل بين الخصائص الجماعية للمجموعات الإنسانية المدروسة والخصائص الفردية للأشخاص المتنفسين للجماعة، و(٢) الطبيعة الحيوية للظواهر الإنسانية ذات البعد "الروحي" والناتجة عن التبدلات المستمرة في المعرف النظرية والتطبيقية للإنسان وفي قدرته على تحويل هذه المعرف إلى ممارسات عملية من جهة، والتغيرات الطارئة على البنية النفسية لأفراد المجتمع والتزاماتهم المعيارية الأخلاقية من جهة أخرى. ونظرًا لأهمية التبدلات والتغيرات الطارئة على الوعي الفردي والاجتماعي وارتباطها بالبعد الزمني أو التاريخي للحياة الاجتماعية، فإننا نتحول في البحث التالي لبحث العلاقة بين حركة التاريخ وحركة المجتمع.

٢. التاريخ ودراسة الظواهر الاجتماعية

يتوقف تحقيق الأفراد لمقاصدهم الشخصية على دخولهم في علاقات تعاون وتعاضد مع آخرين يشاركونهم كل مقاصدهم الرئيسة أو بعضها. لذلك كان تشابه المقاصد بين أفراد المجموعة الإنسانية الأساسية في تحقيق التعاون والتناغم بين الأفراد. وتنقسم المقاصد التي تؤدي إلى تلاحم أفراد المجموعات الإنسانية إلى قسمين رئيسين: (١) المصالح المشتركة المتمثلة بتحقيق الحاجات النفسية والطبيعية للإنسان، كالطعام والشراب والسكن والأمن والرفاه، و(٢) القيم المشتركة المتمثلة بالعدل والرحمة والإحسان وغيرها من القيم. و يؤدي اختلاف المصالح والقيم وتدخلها إلى تشكيل دوائر مقصدية متنوعة، وبالتالي إلى انقسام الناس إلى جماعات متعاونة أو متنافسة أو متغيرة بناءً على تشابه المصالح أو تقاربها أو تناقضها. لذلك يغلب التعاون والتعاضد على سلوك العاملين في مؤسسة اقتصادية أو تجارية نظرًا لتقارب مصالحهم، وارتباط كسبهم المالي وتطورهم المهني بقدرتهم على إنجاز المهام الموكولة إليهم، وتوقف نجاحهم في تحقيق مقاصدهم الفردية على نجاح المؤسسة الاقتصادية التي ينتمون إليها. كذلك يطرد تعاون المتنفسين إلى مؤسسة عسكرية لارتباط المصالح الفردية للجنود والضباط بقدرة المؤسسة التي ينتمون إليها على اكتساب احترام القوى الاجتماعية والسياسية المهيمنة، وتحقيق المهام المنوط بها.

ييد أن تشابه المصالح لا يكفي لتحقيق التماسك الداخلي المطلوب، بل يلزم قيام حد أدنى من التماثل القيمي والمعياري بين أفراد المؤسسات الاجتماعية. إذ يفترض قيام تعاون وتعاضد داخلي بين العاملين في مؤسسة تجارية التزام الجميع بعدد من القواعد المعيارية التي تحدد شروط الملكية، والقيمة المالية والمعنوية للعمل، وطريقة

توزيع الأرباح، وحقوق العاملين والإداريين وواجباتهم، وحدود المسؤولية الاجتماعية للمؤسسة المذكورة، وغيرها من القواعد. لذلك يؤدي الاختلاف حول القواعد المعيارية المنظمة للعلاقات الداخلية إلى تناقض في قدرة العاملين على التعاون فيما بينهم، قد يصل إلى توقف المؤسسة عن العمل حال لجوء العاملين إلى الإضراب عن العمل إذا ما أجازت قواعد السلوك السياسي ذلك، أو إلى التناقض عن أداء وظائفهم إذا ما منعت قواعد السلوك السياسي لجوء العمال إلى الإضراب.

ومن هنا يتبيّن لنا أن المهمة الأولى التي تواجه الباحث الراغب في دراسة الفعل الفردي والجماعي، وتفسير السلوك الاجتماعي، تمثل في تحديد أنماط السلوك الاجتماعي، وربطها بالمعايير الضابطة لحركة الأفراد والجماعات. وبطبيعة الحال فإن اكتشاف أنماط السلوك الاجتماعي يتطلب مقارنة العلاقات الاجتماعية في ظروف مختلفة، وضمن جماعات سكانية متباعدة، بغية تمييز الثابت من المتغير، والمفاضلة بين العلاقات الرئيسية والثانوية. ومن خلال اكتشاف الثابت والتغيير في العلاقات الاجتماعية عبر الجماعات والمجتمعات يمكننا رسم حدود الخيارات المقصدية، وفهم طبيعة العوامل التي تؤدي إلى نجاح مجموعة بشرية في تحقيق درجة عالية من الفاعلية الاجتماعية وفشل أخرى.

بيد أن التوابت المستتبطة عبر عملية مقارنة بين جماعات اجتماعية تتعمّى إلى دوائر ثقافية مختلفة لا يؤدي بالضرورة إلى التعرّف على القوانين الكلية الثابتة التي تتحكم في نمو المجتمعات وتطورها، أو تحديد طبيعة العوامل المؤدية إلى جهودها أو فاعليتها نظراً لأهمية البعد التاريخي الزمانى في تشكيل البناء الداخلي للمجتمع. فكما أن السلوك الإنساني الفردي ناجم عن عدد من المبادئ والقواعد والمقاصد تشكّلت نتيجة لاستبطان الفرد للإرث الثقافي وتنامي الخبرة الشخصية، فكذلك نجد أن السلوك الجماعي محصلة للتجارب التاريخية والتراكمات المعرفية.

إن عودة سريعة إلى لحظة ولادة منهجية البحث الاجتماعي، وبروز علم العمران أو علم الاجتماع الإنساني، تبيّن أهمية المادة التاريخية في توليد النظريات الاجتماعية وتحديد قوانين السلوك الاجتماعي. فنجد رائد الدراسات الاجتماعية يبيّن لنا أن النظريات والقواعد الاجتماعية، التي ضمنها بين دفي مقدمة موسوعته التاريخية، نجمت عن النظر في البنية الداخلية للواقع التاريخي، فيكتب في مطلع مقدمته: "أما بعد فإن فن التاريخ من الفنون التي تداولها الأمم والأجيال، وتسد إليه الركائب والرحال،

وتسمى إلى معرفته السوق والأغفال، وتنافس فيه الملوك والأقيال، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال. إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى، تسمى فيها الأمثال، وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال، وتؤدي إلينا شأن الخلقة كيف تقبلت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق وال المجال، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال، وحان منهم الزوال. وفي باطنها نظر وتحقيق، وتحليل للκαιναις ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الواقع وأسبابها عميق. فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخلقها.^١ فالتاريخ، كما يرى ابن خلدون، يتألف من ظواهر تمثل في الواقع التاريخية التي تبدو للوهلة الأولى حكايات متفرقة وأخباراً شديدة، لكنها فيحقيقة الأمر تحليات خارجية لبنية داخلية من العلل والمبادئ، يؤدي اكتشافها إلى تزويد العالم بها بقدرات عظيمة على تعليل الواقع وتحديد أسبابها.

ويتابع ابن خلدون كلامه منبهأً إلى أن الجهد الذي يبذله لاستنباط القوانين التاريخية، وتحديد البنية التاريخية التي تحكم التفاعلات الاجتماعية، وتضبط حركة المجتمعات عبر الزمان بين نهوض وهبوط، وتقديم وتأخر، يشكل علمًا جديداً ودائرة معرفية مستقلة عن الدوائر المعرفية والعلوم المعروفة عند معاصريه ومتقدميه من علماء المسلمين، وعلماء الأمم السابقة فيقول: "واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة عزيز الفائدة أعنتر عليه البحث وأدى إليه الغوص. وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية، فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدّهم عنه. ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاوه. فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه. وكأنه علم مسترتبط النشأة. ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخلقة، ما أدرى لغفلتهم عن ذلك، وليس الظن بهم. أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا. فالعلوم كثيرة والحكماء في أمم النوع الإنساني متعددون. وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل. فأين علوم الفرس التي أمر عمر رضي الله عنه بمحوها عند الفتح، وأين علوم الكلدانين والسريانيين وأهل بابل وما ظهر عليهم من آثارها ونتائجها. وأين علوم القبط ومن

^١ ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ص. ٢.

قبلهم. وإنما وصل إلينا علوم أمة واحدة، وهم يونان خاصة لكلف المأمون بإخراجها من لغتهم، واقتداره على ذلك بكثرة المترجمين وبذل الأموال فيها. ولم نقف على شيء من علوم غيرهم.^٢

إن الأساس الذي يميز علم العمران أو علم الاجتماع الإنساني الجديد، الذي فصله ابن خلدون في مقدمته وحدد منهاجه، وعلم السياسة المدنية الذي طوره الإغريق، هو اهتمام الثاني ببحث الضوابط المعيارية والبناء النموذجي الذي يجب تحقيقه للوصول إلى مجتمع فاضل ونظام سياسي راق، بينما تتطلب دراسة علم الاجتماع الإنساني الانكباب على فهم السلوك الفعلي كما تخلّى في الممارسات العملية للأجيال الماضية والأمم البائدة. وتتحدد فائدة دراسة التطورات الاجتماعية التي تحملت عملياً في ممارسات الأجيال المختلفة والأمم المتغيرة، كما رأها ابن خلدون، في تزويد المؤرخ بعدد من "القوانين" التي تمكّنه من نقد الأخبار والحكایات التاريخية لتمييز صحيحتها من منحولها: "فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونفي ما يلحظه من الأحوال لذاته ومقتضي طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتد به، وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه. وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه، وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا. وكان هذا علمًا مستقلًا بنفسه فإنه ذو موضوع وهو العمران والاجتماع الإنساني، ذو مسائل وهي بيان ما يلحظه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى؛ وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً".^٣

بيد أن الفائدة التي تتبّع إليها ابن خلدون وجعلها الغرض من كتابة مقدمته ليست الفائدة الرئيسة من دراسة علم الاجتماع، بل فائدة ثانوية تمكّن المؤرخين من نقد المعطيات التاريخية التي تصّلهم. أما الفائدة الكبرى لاستخراج البنية الاجتماعية وتبيّان القوانين التاريخية فتتحدد في تزويدنا بأدوات لتلمس حدود الممکن والممتنع، وبالتالي تمكّيننا من تطوير روئى مستقبلية، وإعداد خطط مرحلية، لتحويل المثال إلى واقع،

٢ المصدر نفسه، ص ٣٠.

٣ المصدر السابق، ص ٣٠-٢٩

والتأهب لواجهة تحديات المستقبل القريب واحتمالات المستقبل البعيد. وكما سنبين في مبحث لاحق، فإن الإخفاق في تحويل المبادئ الإسلامية إلى واقع يعيش يعود جزئياً إلى تجاهل القيادات الفكرية والتنظرية لبنيّة الواقع، وجهلها بحدود المكانتين والمستويات، واقتصر رؤاها وتصوراتها المستقبلية على عدد من التأكيدات العاطفية التي لم تقو بمعطيات البحث العلمي، ولم تتحصن بقواعد الاستدلال الاجتماعي.

٣. المنهجية الخلدونية في التظليل الاجتماعي

إن المتأمل في محاولة ابن خلدون لتفسير الواقع التاريخية يلحظ جهداً مطربداً لاستنباط عدد من المفاهيم والقوانين الكلية من خلال النظر المدقق والملاحظة المستقرفة في الواقع "التاريخي" المحتلفة، بغية تمييز الثوابت من التغيرات الاجتماعية. وعلى الرغم من أن ابن خلدون لم يناقش الأسس المنهجية للعلم الجديد الذي اكتشفه وأسماه علم العمران أو علم الاجتماع الإنساني، فإننا نستطيع أن نتبين المعلم العام لمنهجيته في التنظير الاجتماعي بتحليل نظرياته العديدة المنشورة في مقدمته.

ولنبدأ تحليلنا بسر مفهوم العصبية الذي يعتبر ركيزة أساسية في تصور ابن خلدون للعلاقات السياسية في المجتمع. فنجد أنه يتعرض لمفهوم العصبية في فصل عقده بعنوان "في أن سكني البدو لا يكون إلا للقبائل أهل العصبية". ونظراً لأهمية إحالة القارئ إلى النص عند بيان معلم المنهجية الخلدونية فإننا نسوقه كاملاً فيما يلي ثم نعود للتعليق عليه. يقول ابن خلدون: "اعلم أن الله سبحانه وتعالى ركب في طبائع البشر الخير والشر كما قال تعالى: ﴿وَهَدَنَا إِلَيْهِ الْجِنَّةُ﴾، وقال: ﴿فَإِنَّمَا فُحُورُهَا وَتَقْوَاهَا﴾. والشر أقرب الخلل إليه إذا أهمل في مرعيّ عوائده ولم يهذبه الإقتداء بالدين. وعلى ذلك الجم الغفير إلا من وفقه الله. ومن أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض. فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه إلا أن يصده وازع، كما قال [الشاعر]:

والظلم من شيم النفوس فإن تجد ذا عفة فلعلة لا يظلّم

فأما المدن والأمصار فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافية أن يتمتد بعضهم على بعض أو يعودوا عليه. فهم مكتبو حكم القهر والسلطان عن التظام إلا إذا كان من الحاكم نفسه. وأما العدوان الذي من خارج المدينة فيدفعه سياج الأسوار عند الغفلة أو الغرة ليلاً أو

العجز عن المقاومة نهاراً، أو يدفعه ذياد الحامية من أعون الدولة عند الاستعداد والمقاومة. وأما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكباراً لهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلّة. وأما حللهم [ممتلكاتهم] فإنما ينود عنها من خارج حامية الحي من أنجادهم وفيتائهم المعروفين بالشجاعة فيهم، ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم. إذ نرة كل أحد على نسبة وعصبيته أهم ، وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنيرة على ذوي أرحامهم وأقربائهم موجودة في طبائع البشرية، وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم . واعتبر ذلك فيما حكاه القرآن عن إخوة يوسف عليه السلام حين قالوا لأبيه: ﴿لَعَلَّنَا أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَتَحْنُّ عُصْبَةً إِنَّا إِذَا لَحَسِرُونَ﴾، والمعنى أنه لا يتوهם العدوان على أحد مع وجود العصبة له . وأما المتردون في أنسابهم فقل أن تصيب أحداً منهم نرة على صاحبه . فإذا أظلم الجحو بالشر يوم الحرب تسلل كل واحد منهم يغى النجاة لنفسه خيفة واستيحاشاً من التحاذل، فلا يقدرون من أجل ذلك على سكني القفر لما أنهم حينئذ طعمة لمن يلتهمهم من الأمم سواهم . وإذا تبين ذلك في السكيني التي تحتاج للدفاع والحماية فبمثله يتبين لك في كل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة، إذ بلوغ الغرض من ذلك كله إنما يتم بالقتال عليه لما في طبائع البشر من الاستعصاء، ولا بد في القتال من العصبية كما ذكرناه آنفاً . فاتخذه إماماً تقتدي به فيما نورده عليك بعد . والله الموفق للصواب^٤

يلاحظ من النص السابق أن ابن خلدون يبدأ جهده في تحديد مفهوم العصبية بإظهار جانب من الطبيعة الإنسانية، وبالتحديد نزوع النفس البشرية إلى الخير والشر معاً، بما رکبه الله تعالى فيها من حرية لاختيار فعل الخير أو فعل الشر، مستنبطاً هذا التصور من النص القرآني، ومبيناً أن الخير ناجم عن انضباط النفس بقيم الدين . ويستتتج ابن خلدون أن الظلم والعدوان واقعان لا محالة عند غياب الرازع الديني . ثم يتحول ابن خلدون، مستصحباً التصور السابق للطبيعة الإنسانية، فيقارن بين آليات رفع الظلم وصد العدوان في المدن والبلادية فيجد أن القضاة والجهاز السلطوي الذي يمثلونه هو الأساس في رفع الظلم الداخلي والحد من التظلم بين سكان المدينة، كما يجد أن التحصينات الدفاعية والجيش النظامي المحترف هما الأداة الرئيسة في دفع

العدوان الخارجي. لكن ابن خلدون يجد أن الأمر مختلف تماماً في البوادي حيث لا حصون ولا جيوش منظمة ولا سلطان قاهر. إذ يتولى الدفاع عن أحياط البدو حامية الحي المؤلفة من "أمجادهم وفتیانهم المعروفيين بالشجاعة فيهم". وهم يفعلون ذلك طواعية، يفدون سكان الحي بأنفسهم، ويذود بعضهم عن بعض، ويستشعرون الغضاضة والأذى والمذلة إن هم نجحوا بأنفسهم ولحق بمن خلفهم من إخوان وأهل وعشيرة القتل أو السبي. وهذا التباهي الواضح بين سلوك سكان أحياط الbadia من القبائل وسلوك سكان المدن، أو الأفراد المترافقين الذين قلماً "تصيب أحداً منهم نعرة على صاحبه، فإذا أظلم الجو بالشر يوم الحرب تسلل كل واحد منهم يبغى النجاة لنفسه خيفة، واستباحاً من التحاذل"، هو الذي يدفع ابن خلدون للبحث في حقيقة هذا العامل الذي يمتلكه أبناء الbadia ويفتقده غالب أبناء المدن، والذي يطلق عليه لفظ "العصبية". فالعصبية إذاً وصف لحالة التضامن الداخلي بين أفراد جماعة من الأشخاص تدفع كل منهم إلى الاستبسال في تحقيق أمن وسلامة ورفاه الجميع، والعمل الدؤوب لتحقيق المصالح المشتركة للجماعة. وأن القبيلة شكلت البنية الأساسية في المجتمع الذي عاصره ابن خلدون، فإننا نراه يعيد العصبية إلى تلاحم النسب والرحم.

وهكذا يتمكن ابن خلدون من تطوير مفهوم "العصبية" من خلال تصوره للطبيعة الإنسانية، وملاحظة أوجه الاختلاف في آليات الدفاع عن الذات بين المدينة والbadia، ليتقل بعد ذلك لتوظيفه في تطوير عدد من النظريات المصوغة على شكل قوانين كافية. ولا يأس من تحليل واحدة من النظريات الكثيرة المنتشرة في فصول المقدمة بغية تحصيل فهم أدق لمنهجية ابن خلدون في دراسة الظاهرة الاجتماعية.

ففي فصل عقده بعنوان "في أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك" يوظف ابن خلدون مفهوم العصبية (التضامن الداخلي للجماعة) لبيان آليات الصراع السياسي بين القبائل (الجماعات) المختلفة. لتابع ابن خلدون وهو يبين لنا الأساس النظري والعملي لقانونه الكافي هذا، ثم لنعود بعد ذلك إلى تحديد معالم المنهجية التي اعتمدتها في استنباط القانون. يقول ابن خلدون موضحاً: "وذلك لأننا قدمنا أن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة، وكل أمر يجتمع عليه. وقدمنا أن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض، فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية، وإلا لم تتم قدرته على ذلك. وهذا التغلب هو الملك، وهو أمر زائد على الرياسة، لأن الرياسة إنما هي سُرُّ دُرُّ وصاحبها متبع وليس

له عليهم قهر في أحکامه. وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر. وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها. فإذا بلغ رتبة المسؤول والاتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه، لأنّه مطلوب للنفس؛ ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبعاً. فالتغلب الملكي غاية للعصبية كما رأيت. ثم إن القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة فلابد من عصبية تكون أقوى من جميعها، تغلبها وتستتبعها وتتحمّل جميع العصبيات فيها وتصير كأنّها عصبية واحدة كبرى، وإلا وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع، *﴿وَلَوْلَا دُفِعَ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِعَضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾*. ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها. فإن كافتها أو مانعتها كانوا أمثالاً وأنظاراً، ولكل واحدة منها التغلب على حوزتها وقومها، شأن القبائل والأمم المفترقة في العالم. وإن غلبتها واستبعتها التحتمت بها أيضاً، وزادتها قوة في التغلب إلى قوتها، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد. وهكذا دائماً حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة. فإن أدركت الدولة في هرمها، ولم يكن لها مانع من أولياء الدولة أهل العصبيات، انتظمتها الدولة في أوليائها تستظهر بها على ما يعن من مقاصدها، وذلك ملك آخر دون الملك المستبد؛ وهو كما للترك في دولةبني العباس، ولصنهاجة وزناته مع كتامة، ولبني حمدان مع ملوك الشيعة من العلوية والعباسية. فقد ظهر أن الملك هو غاية العصبية، وأنّها إذا بلغت إلى غايتها حصل للقبيلة الملك، إما بالاستبداد أو بالظاهرة [الاستعana] على حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك، وإن أعادها عن بلوغ الغاية عوائق كما نبيّنه، وقفت في مقامها إلى أن يقضي الله بأمره.^٥ إننا نجد أنفسنا بعد قراءة النص السابق أمام نظرية عامة للسلطة السياسية تهدف إلى تفسير البنية السلطوية للوحدة والانقسام السياسيين بغض النظر عن الخصوصيات التاريخية والجغرافية للنظام السياسي. فابن خلدون ينطلق من مفهوم العصبية بوصفها ظاهرة سياسية، ومن تصور للطبيعة الإنسانية يرى أن التغلب والتفوق مطلب طبيعي للنفس الإنسانية، ليقرر أن السلطة السياسية، أو القدرة على إمضاء الرأي رغم معارضته المعارض والمخالف، من نصيب العصبية الأقوى، أي من نصيب الجماعة السياسية القادرة على إخضاع الجماعات السياسية الأخرى إما بقهرها والتنكيل بها وتشتيت

قوها، أو باسترضائها والدخول معها في تحالفات سياسية. ويستشهد ابن خلدون لتأييد نظريته هذه بواقع تاريجية وأمثلة عملية من التاريخ العباسي وتاريخ المغرب العربي. وبناءً على ما تقدم يمكن تلخيص المنهجية البحثية التي اعتمدتها ابن خلدون في دراسته للظواهر الاجتماعية والسياسية المعاكبة لعصره والسابقة له في القواعد الأربع التالية:

١. ينطلق ابن خلدون في تنظيره من مقدمات علوية ومصادرات مأورائية متعلقة عن التجربة الحسية والخبرة التاريخية، مثل تصوره للطبيعة الإنسانية.

٢. يعتمد الوحي مصدرًا معرفياً لاستنباط المقدمات العلوية، كما فعل في الفصل السابع من الكتاب الأول حيث يقرر نزوع النفس إلى الخير والشر وقدرتها على ارتكاب فعل الخير وفعل الشر بناءً على قوله تعالى: **فَهُوَ نَفْسٌ وَمَا سَوَّاهَا. فَاللَّهُمَّاهَا فِجُورَهَا وَتَقْوَاهَا** (الشمس ٨، ٧). كذلك يعتمد ابن خلدون القرآن الكريم مصدرًا لاستنباط قوانين كلية للسلوك الاجتماعي بالتأمل في قصصه بحثاً عن العبرة الثاوية فيها، كما فعل في الفصل التاسع عشر عندما ربط بين خلق الانقياد (أو أخلاق العبيد) والعجز عن إقامة نظام سياسي عادل أو مقاومة نظام سياسي ظالم، استناداً إلى تخاذلبني إسرائيل عن دخول الأرض المقدسة التي كتب الله لهم، رغم تأكيدات موسى عليه السلام بوعد الله تعالى لهم بالنصر إن هم أخلصوا النية وصدقوا العزم. ويبين ابن خلدون أن أخلاق العبيد التي اكتسبها بنو إسرائيل نتيجة خضوعهم الطويل للاستبداد الفرعوني حالت بينهم وبين القيام بالمهمة الموكولة إليهم، وتطلب الأمر تنشئة جيل جديد من الأحرار خلال فترة التي في أرض سيناء لأداء المهمة المطلوبة.

٣. يعمد إلى استقراء الواقع التاريخية بغية تمييز الثابت من المتغير، وذلك بالدراسة المقارنة لأوجه التشابه والاختلاف بين حالات مختلفة ومجتمعات سكانية متغيرة.

٤. لا يكتفي ابن خلدون بتأسيس القوانين الكلية وتحديد الأنماط الاجتماعية العامة بناءً على مظاهر التشابه والاختلاف، بل يتجده يحرص على تفسير القوانين تفسيراً منطقياً يربط الاستقراء التاريخي والتجريبي بالمقدمات العلوية المأورائية، بحيث ترتبط المفاهيم التصورية والقوانين الكلية فيما بينها وفق تصور كلي للحياة الاجتماعية متسبق العناصر ومتكملاً للأجزاء.

يجدر بنا قبل أن نختتم حديثنا عن منهجية ابن خلدون التي اعتمدتها لدراسة الظواهر الاجتماعية أن نضرب مثالاً من مقدمته يظهر أهمية فهم الآليات العملية للفعل

الاجتماعي، والقوانين الكلية التي تحكم الحركة التاريخية للمجتمعات، لإدراك حدود الخيارات النظرية وتعيين الشروط الاجتماعية لتحقيق المثل الأخلاقية. ففي فصل عقده بعنوان "في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم" يناوش ابن خلدون الشروط الاجتماعية لتحقيق الأغراض الدينية، ويبين أهمية اعتبار البنية الاجتماعية والسياسية في مشاريع الإصلاح الديني، ويظهر نتائج تجاهل موازين القوى السياسية والتعامي عن تهيئة الشروط الاجتماعية المناسبة للحركات الدينية. ويؤكد ابن خلدون على ضرورة اعتماد حركات الإصلاح الديني نظام الأسباب (العوائد) واعتبار البنية السلطوية وتوارز القوى السياسية (العصائب أو العصبيات) لتحقيق أهدافها الإصلاحية، ويحذر من مغبة التعويل على حسابات الحق والباطل أو الخطأ والصواب وتجاهل سنن الله تعالى أو القوانين التاريخية كحركة المجتمع (جريان الأمور على مستقر العادة) فيقول: "أحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها وبهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر كما قدمناه. وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة، والله حكيم عليم. فإذا ذهب أحد من الناس هذا المذهب وكان فيه محقاً قصر به الانفراد عن العصبية فطاح في هوة أهلاك وأما إن كان من المتلبسين بذلك في طلب الرئاسة فأجدر أن تعوقه العوائق وتقطع به المهالك لأنه أمر الله لا يتم إلا برضاه وإعانته والإخلاص له والنصيحة للمسلمين ولا يشك في ذلك مسلم ولا يرتاب فيه ذو بصيرة."^٧ ويسرب العديد من الأمثلة من التاريخ الإسلامي لثورات قامت انتصاراً لقيم الرسالة، وإنكاراً لانحراف السلطة وحيدها عن الحق، فكان مصيرها إلى تشتت وزوال لعدم أحذتها بأسباب النصر والهزيمة، وغفلتها عن توظيف البنية السلطوية، كثورة سهل بن سلامة الأننصاري عقب مقتل الأمين وقبيل استباب الأمر للمأمون، وسلسلة الثورات التي قادها أدعياء المهدي (أو الفاطمي) والتي انتهت دائماً بالخزيان لتعارضها مع سنن الله في خلقه والعوايد الاجتماعية المستقرة.^٨ إن نيل مقاصد الأفراد وعلو مقاصد الجماعات لا تكفي وحدها لإحداث التغيير المطلوب، بل لابد من إعداد العدة واعتماد الأسباب لتحقيق المقاصد. نعم يملك الأفراد والجماعات حرية اختيار مقاصد

^٧ المصدر نفسه، ص ١٢٦.^٨ المصدر نفسه، ص ١٢٧-١٢٥.

أفعالهم، لكنهم لا يملكون "حرية" تحقيق مقاصدهم، لأن تحقيق المقاصد خاضع لقوانين التاريخ، وبنية السلطة السياسية، وتوازنات القوى الاجتماعية، والتي تمثل الإطار العام المحدد لحدود الخيارات المقصدية.

وأكبت جهود ابن خلدون لتطوير منهجية لدراسة السلوك الاجتماعي، وتحديد العالم العامة لعلم الاجتماع الإنساني بداية التراجع العلمي والحضارى في التاريخ الإسلامي. لذلك لا نجد اهتماماً في الأوساط العلمية الإسلامية لفتح المعرفى العظيم الذى تخلى في مقدمة ابن خلدون، بل إننا نجد أن البعض القليل من علماء المسلمين الذين تفاعلوا مع بعض أطروحات المقدمة، مثل ابن الأزرق، قد عجزوا عن استيعاب المنهجية العلمية الكامنة فيها، لذلك اقتصر دورهم على إعادة صياغة الأفكار التي سجلها ابن خلدون في مقدمته، ولم يقدموا أية إضافات جديدة. بينما تلقى الغرب المنهجية الخلدونية بشغف كبير، وانكب على ترجمة مقدمته إلى لغاته المتعددة، ودراستها دراسة متعمقة.

بيد أن الدراسات الاجتماعية الغربية تأثرت تأثراً بالغاً بالرؤية الوضعية البريطانية والرؤية الوضعية المنطقية الألمانية للعلوم؛ وتشكل الرؤية الوضعية التي تحصر البحث العلمي واليقين المعرفي في القضايا الحسية والتجريبية القاعدة التي تعتمد عليها حلّ الدراسات الاجتماعية. إن هيمنة النزعة الوضعية على دوائر البحث العلمي الاجتماعي يستدعي منا إلقاء الضوء على الأسس التي تقوم عليها والمنهجيات التي تتبعها، وهذا ما سنقوم به في البحث التالي.

٤. الوضعية المنطقية ودراسة المجتمع

حظيت الوضعية المنطقية بتأييد شريحة واسعة من العلماء السلوكيين في أوروبا منذ مطلع القرن الحالي، منهم عالم الاجتماع الفرنسي أميل دوركايم، وعالم النفس الأمريكي إدوارد تيتشرن، وجموعة فيينا التي قادها علماء مؤثرون مثل أرنست ماتش وموريس شليك ورادلف كارنب ولودوين وتنيشتاين وكارل بوبير. ولقد أدت هجرة الكثرة الغالبة من المتنسبين إلى مجموعة فيينا أو المتصلين بها إلى بريطانيا وأمريكا، عقب ازدياد النفوذ النازي في البلدان الجermanية إلى ترسیخ مبادئ الوضعية المنطقية في البلاد الإنكليزية التي تملك في الأصل رصيداً وضعياً هائلاً.^٩ ويشترك الوضعيون المنطقيون، أو الكانتطيون الجدد كما يحلو للبعض وصفهم، في أمرین رئيسیین: (١) تجاهلهم للبعد

^٩ معظم أفراد مجموعة فيينا من اليهود الذين فضلوا ترك البلاد الجermanية (ألمانيا والنمسا وغرب بولونيا) إثر اشتداد حركة معاداة السامية فيها.

الروحي للإنسان، وأثره في الأفعال الفردية والجماعية، وإنكارهم لأهمية الوجود العلوي والقيم المرتبطة به على تطور الحياة الإنسانية (٢) دعوتهم إلى دراسة الإنسان والظواهر الاجتماعية بطريقة مشابهة للطريقة المستخدمة في دراسة الظواهر الطبيعية. لذلك نجد تشنر يقوّلها بصراحةً ووضوح: "الحقيقة الأكثُر إلحااحاً في الخبرة الإنسانية حقيقة التغيير. لا شيء يقف ثابتاً؛ كل الأشياء تمضي قدماً. فالشمس ستفقد حرارتها في يوم من الأيام، والهضاب الأزلية تتفتت وتتأكل رويداً رويداً. فتحن عندما تخضع أي أمر إلى المشاهدة لا يجد سوى أحداث وسيرورات، مهما اختلفت زوايا المشاهدة؛ لا يوجد استقرار أو ديمومة على الإطلاق. لقد حاول الإنسان فعلاً السيطرة على التحولات، وإضفاء [شيء] من الثبات على عالم الخبرة [البشرية]، بافتراء عنصرين ثابتين: المادة والعقل؛ [أي] بافتراء أن وقائع الوجود الطبيعي تخلّيات لعنصر المادة، وأن وقائع الوجود الذهني تخلّيات للعقل. وربما كانت مثل هذه الفرضيات مفيدة في مراحل معينة من تطور الفكر الإنساني. ولكن يجب التخلّي عاجلاً أو آجلاً عن كل فرضية لا تنطبق على الواقع. لذلك نجد علماء الطبيعة [اليوم] يتخلّون عن فرضية المادة الجوهرية الثابتة، وعلماء النفس يتخلّون عن فرضية العقل الجوهرى الثابت. فالأغراض الثابتة والأشياء الجوهرية لا تنتهي إلى دائرة العلوم، طبيعية أكانت أم نفسية، بل إلى دائرة المعرفة العامة".^{١٠}

لكن العلماء الوضعيين المنطقين لا يقدمون نظرياتهم - في الأعمّ الغالب - بمثل هذه الوثائقية الصريحَة، ولا يعرضون قناعاتهم بمثل هذه القطعية الساذجة، بل يقدمون بنظريات متداخلة، ويعرضون منهاجيات مركبة، تحفي بين ثناياها القناعات الحقيقية والقدّمات الكلية، وبجعل من العسير استحضار غاياتها وبيان تاقضاتها، كما هو الحال في كتابات اثنين من أقطاب الوضعيَّة المنطقية في هذا القرن، وأكثر المفكرين الوضعيين تأثيراً في توظيف منهاجيات العلوم الطبيعية لدراسة الظواهر الاجتماعية: دور كايم وبوبر. يميز دور كايم في كتابه *قواعد المنهجية الاجتماعية* بين نوعين من القواعد: قواعد الملاحظة وقواعد التفاضل المعياري، ويحدد قواعد الملاحظة في الثلاث التالية:

١. الاستبعاد المطرد لـ "جميع التصورات القبلية"؛ ويقصد دور كايم بذلك جميع التصورات التي لا تبشق عن اهتمامات "علمية"، وإنما ترتبط باهتمامات دينية أو سياسية أو أخلاقية.^{١١}

١٠ إدوارد تشنر، كتاب علم النفس:

Edward B. Tichner, *A Text book of psychology* (New York: Macmillan, 1910) P. 15

١١ أميل دور كايم، *قواعد المنهجية الاجتماعية*:

Emile Durkheim, *The Rules Of Sociological Method*, trans. W. D. Halls (New York: Macmillan, 1982), P. 72

٢. حصر البحث العلمي في الطواهر التي يمكن تعريفها من خلال خصائصها الحسية.^{١٢}

٣. استبعاد كافة المعطيات الناجمة عن تجليات الظاهرة الاجتماعية في الوعي البشري، وذلك بغية ضمان "موضوعية" البحث العلمي.

ويقترح دور كايم هنا اتباع خطوات عالم الطبيعة الذي يستبدل الانطباعات غير المضبطة الناجمة عن الإحساس بالحرارة والكهرباء بالمؤشرات المرئية لهاتين الظاهرتين ضمن مقياس الحرارة ومقاييس الشدة الكهربائية.^{١٣} وتحدد قواعد الملاحظة الثلاث السابقة، كما يؤكّد دور كايم، في قاعدة أساسية تنص على "اعتبار الواقع الاجتماعية أشياء".^{١٤} لذلك فإنه يدعو إلى الاقتصار في دراسة المعتقدات على النزعتات والممارسات الاجتماعية في أشكالها وتظاهراتها التنظيمية، وتجنب دراسة آثارها وتداعياتها في الوعي الفردي أو الجماعي.

إننا لا نحتاج إلى كثير تأمل لاستنتاج أن المحصلة النهائية لقواعد الملاحظة التي بينها دور كايم - وتبناها التيار الرئيس من علماء الاجتماع الغربيين - تتحدد في استبعاد التصورات والقيم والمثل المتعالية عن الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الراهن، والطاحنة إلى التسامي عليه وبحاؤزه، من دائرة البحث العلمي الاجتماعي، وبالتالي تكرис المؤسسات والأنظمة السائد، واعتبارها الحقيقة الثابتة التي ليس وراءها حقيقة، لأن كل ما يخالفها من تصورات ومفاهيم ليس له وجود فعلي، وإن داعب أحلام الناس وحرك مشاعرهم.

تظهر الطبيعة التكريرية للمنهجية الوضعية بوضوح عندما ينتقل دور كايم لتحديد قواعد التفاضل المعياري بين الأفعال الاجتماعية، وهي القواعد التي تمكّن الباحث الاجتماعي من تمييز الفعل المعياري من غيره من الأفعال، وليجد في مبدأ "التكيف"^{١٥} الضابط اللازم والكافي للقيام بهذه المهمة. ويعود اختيار دور كايم مبدأ التكيف ضابطاً للسلوك الاجتماعي المعياري نتيجة لمقاييسه بين الأوضاع السليمة لجسد الإنسان والأوضاع المعيارية "جسم" المجتمع. فكما يتعين السلوك الجسدي السليم بقدرته على التكيف مع المحيط الطبيعي، كذلك يتحدد السلوك الاجتماعي المعياري بقدرته على

.١٢ المصدر نفسه، ص ٨٠.

.١٣ المصدر نفسه، ص ٨١.

.١٤ المصدر السابق، ص ٦٠.

التكيف مع المحيط الاجتماعي. واعتماداً على مفهوم التكيف الاجتماعي المذكور يحدد دور كايم قواعد التفاضل المعياري بما يلي:

١. تعتبر الواقعة الاجتماعية معيارية في مرحلة ما من مراحل تطور نوع اجتماعي محدد عندما تحدث في مجتمع متوسط من المجتمعات المكونة لنوع الاجتماعي المذكور.

٢. يمكن التتحقق من نتائج الطريقة المذكورة في القاعدة السابقة بإظهار أن السمة العامة للظاهرة المدروسة تتفق مع الشروط العامة للحياة المميزة لنوع الاجتماعي قيد الدرس.

٣. يجب إجراء عملية التتحقق المذكورة أعلاه ضرورة إذا تعلقت الواقعة الاجتماعية المدروسة بـ "نوع اجتماعي" (أو مجتمع) لم يصل بعد إلى الدرجة الأخيرة من سلم ارتقائه.^{١٥}

وهكذا نجد أن المنهجية الوضعية تكرس، كما نوهنا آنفاً، الواقع الراهن، وتجعل المؤسسات والنماذج الاجتماعية السائدة في المجتمع المتقدم، أي في المجتمع الغربي الذي أكتمل تطوره، معايير للسلوك الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي للمجتمعات الأخرى التي لم تزل تقف على مستويات مختلفة من سلم التطور الاجتماعي والارتفاع الإنساني. وتعود الطبيعة التكريسية للمنهجية الوضعية إلى إصرار حماتها على ربط السلوك المعياري بالقوالب الاجتماعية المتحققة على أرض الواقع ورفضهم اعتبار المثل المتعالية عن التجربة الحسية والكامنة في ضمائر الساعين إلى تحقيقها. ومع غياب القيم الكلية عن دائرة البحث العلمي يصبح من العسير نقد التجربة الغربية، وإظهار مواطن قصورها ومواضع الخلل فيها، وتحول النماذج العملية للحضارة الغربية إلى معايير عالمية، باعتبارها النماذج المستمدة من الحضارة الأكثر نضجاً وتقديماً.

إن التأمل في الموقف الوضعي المصر على تجاهل البعد الروحي للظواهر الإنسانية والبعد التاريخي للمؤسسات والنماذج الاجتماعية يدفعنا إلى القول بأن هذا الموقف ينطوي على موقف استراتيجي يطمح إلى الاحتفاظ بالموقع المهيمن للمجتمع الغربي بالقياس إلى المجتمعات الإنسانية الأخرى، وقطع الطريق على الجهود الرامية إلى تطوير بدائل حضارية وأشكال اجتماعية مغایرة. ذلك أن التجربة التاريخية للمجتمع الغربي نفسه توّكّد خطل

تجاهل الجانب الروحي والتاريخي من الفعل الاجتماعي. إذ إن الحضارة الغربية الراهنة تعود بجذورها إلى الصراع بين الإقطاعية القروسطية والدهاقيبة الحديثة، والذي أدى إلى تغلب الأخيرة على الأولى. وبطبيعة الحال فإن التطور الحضاري الغربي الحديث قد نجم عن رفض الفئات الدهاقيبة للمؤسسات الإقطاعية وعملها الدژوب على تحويل تصوراتها وقيمها المغايرة للتجربة العملية الراهنة آنذاك إلى واقع معيش.

وتجلّى النزعة المعادية لأى جهد يرمي إلى استعادة البعد التاريخي عند دراسة الفعل الاجتماعي عند بوبر، أحد أقطاب الوضعية المنطقية، وأهم المنظرين للمنهجية الوضعية في هذا القرن. إذ يؤكد في كتابه *المجتمع المفتوح وأعداؤه* مقولته دور كايم بحصر البحوث الاجتماعية في دراسة المؤسسات السائدة، فيقول: "إني لا أقصد عند الحديث عن قوانين اجتماعية أو قوانين طبيعية للحياة الاجتماعية تلك القوانين التي تدعى بقوانين الارتقاء التي يهتم بها التاريخيون من أمثال أفلاطون. [...] كما أنني لا أقصد كذلك قوانين الطبيعة الإنسانية أي الانظام النفسي والاجتماعي النفسي للسلوك الإنساني. ما أقصد هو القوانين التي صيغت في مجال النظريات الاقتصادية الحديثة، مثل نظرية التجارة الدولية، ونظرية الدورة الاقتصادية. فالقوانين الاجتماعية الهامة هذه تتصل بوظائف المؤسسات الاجتماعية."^{١٦} ويشدد لذلك على أن المنهجية المناسبة لدراسة الظواهر الاجتماعية، هي عين المنهجية المعتمدة لدراسة الظواهر الطبيعية، وبالتحديد منهجية "التخمين والإبطال".

إن التأثير الهائل للعقل الوضعي، والمنهجية الوضعية المرتبطة به، على دوائر البحث العلمي الاجتماعي عند الغربيين يظهر في أعمال دعاة "النظرية التحديثية" التي تبني الرؤية الاقتصادية للدراسات الاجتماعية الماركسية. لذلك نجد باحثاً مثل فرانسيس فوكوياما المتحفظ على التحليل الاقتصادي للمجتمع يتفق مع استنتاجها الرئيس بأن مصير الثقافات "التقلدية" أن تندمج في الثقافة الحديثة التي تكاملت عبر جهود الحركة العلمانية الغربية، فيقول: "إذا كان الإنسان حيواناً اقتصادياً يتحرك بتأثير رغباته وعقله فإن تشابه العملية الجدلية للارتفاع التاريخي للمجتمعات الإنسانية المختلفة أمر حتمي. هذه هي النتيجة التي توصلت إليها "نظرية التحديث" التي استعارت من الماركسية

١٦ كارل بوبر، *المجتمع المفتوح وأعداؤه*:

Karl Popper, *The Open Society And Its Enemies* (London: Routledge, 1966), Vol.1, P 67

١٧ كارل بوبر، *فقر التاريخية*:

Karl Popper, *The Poverty Of Historicism* (London, aric paperbacks 1967) PP, 5,58.

رؤيتها الاقتصادية للقوى الأساسية في إحداث التغيرات التاريخية. لذلك تبدو نظرية التحدث أكثر إقناعاً في عام ١٩٩٠ منها قبل خمس وعشرين أو ثلاثين سنة مضت، عندما تعرضت لانتقادات شديدة في الدوائر العلمية. فمعظم البلدان التي بحثت في الارقاء إلى مستوى اقتصادي أعلى تبدو على درجة عالية من التشابه.^{١٨٨}

واضح أن فوكوياما يبني تصوره لطبيعة التغيرات التاريخية انطلاقاً من مقارنة بين أشكال المؤسسات ونماذج الحياة السائدة في مختلف البلدان التي استعارت النموذج الغربي. لكن تحليل فوكوياما لطبيعة التطورات التاريخية يتجاهل التبدلات النفسية والقيمية وأثرها على تطور المشروع الحضاري العلماني. ولو أنه أدخل في تحليله هذه التبدلات التي ترتبط بالبعد الروحي للإنسان لوجد قدرًا هائلًا من الاضطراب والتذمر في الشريحة الواسعة من أبناء المجتمعات التي استجابت للمحضرات الحديثة خارج الغرب، بل لأمكنته ملاحظة التفاقم المتزايد للأزمة الأخلاقية والروحية، وانعكاساتها السياسية والاقتصادية، داخل المجتمع الغربي نفسه.

بيد أن القصور الكبير للمنهجية الوضعية، التي ظهرت في المرحلة السلوكية التي هيمنت على الأوساط العلمية الاجتماعية في النصف الأول للقرن الميلادي الحالي، واستمرت هيمنتها في المرحلة بعد السلوكية ضمن المدرسة البنوية ثم البنوية الوظيفية، يتعلق بالطريقة التي تعامل بها هذه المدرسة مع الخدمات الكلية المأهولة للأبحاث العلمية. لقد انطلق ابن خلدون، كما رأينا سابقاً، في أبحاثه الاجتماعية من مقدمات قرآنية لتحديد الطبيعة البشرية، نظراً لاستحالة تحديدها عبر الملاحظة والتجربة. واعتمد القيم القرآنية في تقويم الأفعال الاجتماعية. لكن الوضعية الغربية المصراة على تجاهل الجانب الروحي من الوجود الإنساني، والتعامي عن أثر القيم والتصورات العلوية في تطور الحياة الاجتماعية، حاولت بدءاً افتراض مجموعة من القيم الطبيعية الثابتة، وعمدت إلىربط الطبيعة الإنسانية بالقيم الطبيعية المذكورة. لكنها لم تلبث أن اضطرت إلى التخلص من فكرة القيم الكلية المطلقة، والطبيعة الإنسانية الثابتة، واستبدلت بها فكرة القيم الاجتماعية النسبية، والتكييف الاجتماعي، التي ناقشناها آنفًا. وعلى الرغم من الطبيعة الخصوصية التاريخية للمنهجية الوضعية السائدة في الدراسات الاجتماعية الغربية، وعلى الرغم من رفض علماء الاجتماع الغربيين

١٨ فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ:

Francis Fukuyama, *The End Of History And The Lost Man* (New York: Avon Books, 1992), P.133.

المرجعية التصورية والقيمية للوحي واعتمادهم في دراساتهم على رؤى آلية أو حلولية أو مادية للوجود، فإن جل الباحثين الاجتماعيين في العالم العربي والإسلامي يعتمدون مقاربات وضعية في دراساتهم للظواهر الاجتماعية.

٥. المنهجية الإسقاطية

برزت في العقود القليلة الماضية أبحاث وكتابات لمفكرين إسلاميين رافضين للرؤية العلمانية الغربية للوجود، وداعين إلى اعتماد التصور والقيمة الإسلامية لفهم الحياة الفردية والاجتماعية، وإعادة ترتيبها بناءً على قيم علوية سامية. لكن الكثرة الغالبة من هذه الأعمال تبنت منهجية إسقاطية في تعاملها مع الواقع الاجتماعي، وتحليلها لشروط التغيير، ومنها أعمال لمفكرين تعمدوا باحترام واسع وتأثير بالغ في تطور التيار الإسلامي المتنامي خلال العقدين الماضيين. وتميز المنهجية الإسقاطية بتجاهل البنية التفصيلية للمجتمع والتاريخ، وإسقاط التصورات الذاتية للمفكر والقيم التي آمن بها والخط النظري الذي اقتنع به على الواقع الاجتماعي والتاريخي. لذلك نرى المفكر "الإسقاطي" يعمد إلى بناء منظومته الاجتماعية اعتماداً على طرائق استنتاجية في البحث، ويكتفي باستقراءات بسيطة للواقع الاجتماعي. وسنكتفي هنا للتمثيل على هذه المنهجية بعملين أحدهما لمفكر ثائر لعب دوراً مؤثراً في توجيه حركة الفكر الإسلامي بين الشباب المثقف خلال العقود الثلاثة الماضية، والثاني لفقيه باحث يحرص على التوسط في مواقفه، ويجهد نحو الجمع بين الآراء والتقرير بين الاجتهادات.

يعتبر سيد قطب واحداً من أهم المفكرين الإسلاميين وأكثرهم تأثيراً في توجيه الشباب الإسلامي المثقف الذي عكف في العقود الأخيرة على دراسة فكره، واعتماده التصوري. فالقارئ لأهم كتبه وأكثرها شيوعاً وتوزيعاً، معلم في الطريق، يجد نفسه أمام عدد من القضايا التصورية والأخلاقية والسياسية والتنظيمية والحقوقية والقانونية صيغت وفق عقيدة متكاملة، أريدها أن ترود الشباب المثقف المتعطش إلى بناء مجتمع قائم على أسس إسلامية برؤية مستقبلية وخطة عملية لتحقيق البديل الإسلامي المنشود. وعلى الرغم من أن المنظومة الفكرية التي صاغها سيد قطب في كتابه تتمتع بتماسك داخلي قوي، إلا أن المتأمل في عناصرها النظرية ومفاهيمها التأسيسية يلحظ انفكاكها عن آليات التطور الاجتماعي، وسيرورات النضج النفسي والسلوكي، كما يلاحظ تناقض كثير من الآراء التي وردت مع القوانين الضابطة لتفاعلات القوى

الاجتماعية وحركة التيارات السياسية.

لأنأخذ مثلاً لما نقول ثلاثة مفاهيم أساسية متزامنة عند سيد قطب: "المجتمع" و"الحضارة" و "الحركة". فالمجتمع عند قطب تجمع عقدي يمكن أن يظهر إلى الوجود ويأخذ موقعه إلى جانب المجتمعات القائمة عندما يبلغ عدد الأفراد المشتركين بالعقيدة والمؤمنين بها ثلاثة. ولتتابعه وهو يصف لنا لحظة نشوء المجتمع المسلم وطبيعة تكوينه قائلاً: "وحين يبلغ المؤمنون بهذه العقيدة ثلاثة نفر، فإن هذه العقيدة ذاتها تقول لهم: أنتم الآن مجتمع، مجتمع إسلامي مستقل، منفصل عن المجتمع الجاهلي الذي لا يدين بهذه العقيدة، ولا تسود فيه قيمها الأساسية - القيم التي أسلفنا الإشارة إليها - وهنا يكون المجتمع الإسلامي قد وجد فعلاً".^{١٩}

ومن حق القارئ أن يتساءل: كيف يشكل ثلاثة أفراد مجتمعاً مستقلاً؟ ليس هناك جواب واضح يمكن استنباطه من خطاب سيد قطب. فنحن جميعاً ندرك أن لفظ "مجتمع مستقل" يطلق على مجموعة سكانية تميز بمؤسسات اجتماعية واقتصادية وسياسية تمكنها من تنظيم أمورها وتحقيق أهدافها والحفاظ على كيانها المستقل أمام التهديدات الداخلية والخارجية، وهذا لا يتحقق بثلاثة أشخاص التقوا على عقيدة. لذلك فإننا مضطرون إذا ما أردنا متابعة سيد قطب من افتراض أن وصف الثلاثة بأنهم مجتمع مستقل قصد به التأكيد والبالغة، والإشارة إلى ولادة نواة مجتمع جديد. وبالفعل نجد أن قطب يلاحظ أهمية العدد في تأسيس المجتمع فيتابع كلامه قائلاً: "والثلاثة يصبحون عشرة، والعشرة يصبحون مائة، والمائة يصبحون ألفاً، والألف يصبحون أثني عشر ألفاً... ويز ويتقرر وجود المجتمع الإسلامي!".^{٢٠}

إننا لا ندرى لماذا اختار سيد قطب العدد أثني عشر ألفاً. هل يكفي التزام أثني عشر ألفاً في مجتمع يتألف من عدة ملايين ليصبح المجتمع إسلامياً؟ ثم ما طبيعة المؤسسات التي تسود المجتمع الإسلامي؟ كيف يتم اتخاذ القرارات السياسية؟ ما شكل النظام الاقتصادي الذي يسود؟ وما مصير المغايرين رأياً وعقيدة للاثنين عشر ألفاً من المنحرفين في المجتمع الجديد؟ وهل يكفي إعلان الولاء ومارسة الشعائر والمناداة بالقيم الإسلامية ليتغير حال الاثنين عشر ألفاً من الجahليّة إلى الإسلام؟ وما دور التكوين النفسي للمؤمنين الذين نشأوا في المجتمع الجاهلي، وتربوا سنين وفق قيمه واستبطنوا

.١٩ قطب، سيد، *معالم في الطريق* (بيروت: دار الشروق، ١٤٠٢/١٩٨٢)، ص ١٢٩.

.٢٠ المصدر نفسه، ص ١٣٠.

كثيراً من منهجياته ومفاهيمه؟ وماذا عن مناهج التربية والتعليم، ومناهج البحث والتنظير، هل ستتحول هذه من حالها الجاهلي إلى الإسلامي نتيجة لالتزام أفراد من المجتمع الجاهلي المبادئ الكلية للإسلام؟ هذه وأسئلة مهمة أخرى لا تلقى جواباً عند سيد قطب، بل نراه يحذر من مغبة الوقوع في براثن أعداء الإسلام الذين يطالبون المسلمين بتقديم خاذلتهم للنظام الاجتماعي والاقتصادي السياسي، فهو لاء إغا يريدون بدعوتهم هذه شغل المسلمين عن مهامهم وتلهيهم "عن العمل الجاد".^{٢١}

وتعود صعوبة الحصول على أجوبة للأسئلة السابقة إلى الغاب الكامل للتحليل الاجتماعي، والتجاهل التام لآليات التبدلات الاجتماعية وقوانين حركة التاريخ. ويدو غياب الحس الاجتماعي من استنتاجات سيد قطب النظرية جلياً إذا تأملنا مفهوم "الحضارة" عنده؛ إذ نراه يؤكّد أن "المجتمع المسلم" هو "المجتمع المتحضر"، ويرفض استخدام كلمة "متحضر" لوصف المجتمع الإسلامي، باعتبار أن الوصف هذا "لغو لا يضيف شيئاً جديداً .. على العكس تنقل هذه الكلمة إلى حس القارئ تلك الظلال الأجنبية الغربية...".^{٢٢} لذلك نراه يسرع إلى استبعاد صفة الحضارة عن المجتمعات الغربية "المادية"، رغم تفوقها التقني والتنظيمي والتعاوني، بينما ينعت المجتمع الإسلامي بالتحضر لاهتمامه بالقيم واعتزاذه بها، وإن تأخر في قدراته التنظيمية والتقييدية. إن مثل هذا الإسقاط للذات على الموضوع كفيل بتحقيق اخلاع كامل بين الفكر والتصور من جهة، والواقع الفعلي من جهة أخرى، كما أنه قمين بمنع المفكر من تحديد مواطن الضعف في الذات، وعناصر القوة في الآخر، وآليات التحول من الضعف إلى القوة.

المثال الآخر الذي نقدمه لإظهار أثر غياب المنهجية القادرة على تحليل الواقع الاجتماعي الفعلي وتوظيف الأنساق المشتقة منه في تطوير التصورات وتحديد الإجراءات الالزامية لتحقيق الخيارات القيمية والمقصدية على أرض الواقع مستخرج من كتابات فقيه متخصص في الدراسات الفقهية والأصولية. ففي محاولته الإسهام في تحديد الخطوات العملية نحو التوصل إلى حل إسلامي للأزمة الثقافية والحضارية التي تواجه الأمة، ينبه محمد الدسوقي في مطلع كتابه الحل الإسلامي إلى أن "كل ما صدر من آراء وأفكار تبغي الوصول إلى حل جذري لمشكلات الأمة [...] يغلب عليها الطابع العاطفي والنظرة المثالية، وتفتقر - بوجه عام - إلى وضع المنهج الذي يترجم

.٢١ المصدر نفسه، ص ٥١.

.٢٢ المصدر نفسه، ص ١١٨.

الفكر النظري إلى واقع عملي".^{٢٣} لذلك فإنه يرى في دراسته هذه "محاولة على طريق وضع تصور منهجي؛ ليكون الحل الإسلامي حقيقة واقعة، ولا يظل فكراً نظرياً لا يعرف التطبيق العملي، وبخاصة أن عصرنا لا يقيم للأفكار وزناً ماله تعرف طريقها للتطبيق وتأثيرها في دنيا الناس".^{٢٤} فهل تمكن الكاتب من تحقيق ما أراد؟ وبعد استعراض آراء ثلة من علماء الأمة وقادتها الفكرتين يخلص الدسوقي إلى أن الأزمة التي تعاني منها الأمة هي أزمة ثقافة اعتبرتها الشوائب وعقل أصيبيت رؤاه بالخلل، ويرى لذلك أن "البداية العملية للحل الإسلامي تكون بإعادة تغيير العقل بتغيير الرؤية والتصور والفهم الصحيح للإسلام، وهي مهمة شاقة ولها أبعادها المختلفة ووسائلها المتعددة، وتبدأ أولاً بتغيير العقل القيادي بحيث يقدم الفكر الإسلامي نقيناً من شوائب المفاهيم التي تشوّه نقاط الإسلام، وبحيث يؤكّد هذا العقل في موضوعية أن المبادئ الإسلامية تتمتع بقدرة الصلاحية الذاتية للتطبيق".^{٢٥}

إذا كانت الأزمة التي تعاني منها الأمة اليوم أزمة فكر وعقل، فما السبيل لحل هذه الأزمة؟ هنا نجد أن الدسوقي يتجاهل أهمية البنية الاجتماعية وقوانين التاريخ التحريريكية في تطوير استراتيجيات عمل متناسبة مع طبيعة الطرف التاريخي القائم والتحديات المحلية والعالمية المحيطة، فيتقدم محل نظري يستجيب لآمال ورغبات ذاتية بعض النظر عن تناسب الآمال والرغبات مع الخيارات المتاحة. فلنستمع إليه يبين لنا الحل الإسلامي العملي كما يراه: "إن التواصل بين العلماء المسلمين في العصر الحاضر يكاد يكون مقطوعاً على الرغم من أن العالم كله أصبح كقرية واحدة، فقد يسرت وسائل النقل، ومنجزات العلم الاتصال بين الناس، غير أن التعاون العلمي بين المسلمين مع هذا ليس قائماً بصورة تحد من الخلاف في الآراء، وتقويد التيارات الإسلامية نحو هدف واحد، وتتكلّل للأمة نهضة علمية قوية، نهضة تفتح أمامها آفاق التقدم والقيادة مرة أخرى. قد يقال: إن المؤتمرات والندوات تعقد في كل عام، والجامع العلمية لها نشاطها الملحوظ، فكيف يكون التواصل العلمي مقطوعاً أو شبه مقطوع بين علماء الأمة؟ صحيح أن المؤتمرات والندوات تعقد في كل عام أكثر من مرة، وللمجتمع العلمية جهود مشكورة، وأثار علمية طيبة، ولكن هذا لا يعني أن

^{٢٣} الدسوقي، محمد، الحل الإسلامي بين النظرية والتطبيق (المنصورة) (مصر): دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٥-١٤١٥، ص ١٠.

^{٢٤} المصدر نفسه،

^{٢٥} المصدر نفسه، ص ١٣٢.

هناك تواصلاً فكريّاً بين العلماء؛ لأن المقصود به ليس مجرد اللقاء بين العلماء، وكل عالم يعرض ما لديه من فكر، ويختتم اللقاء بتوصيات ينتهي أمرها في أدراج المكاتب، وإنما يراد به أن يكون بين العلماء حوار علمي بناء، وتبادل فكري يثري الحياة العلمية ويتوخى علاج مشكلات الأمة بعيداً عن أهواء السياسة أو نزعات المذهبية الضيقة، أو الإقليمية المحدودة. إن من يتبع الندوات والمؤتمرات يلاحظ تكراراً في الجهود، كما يلاحظ أنها لم تخلص تماماً من النظرية الجزئية والمذهبية، فضلاً عن خصوصيتها في كثير من الأحيان لما تريده السلطة الحاكمة، ولا يختلف الأمر بالنسبة للمجتمع العلمية، فليس بينها تعاون يلغى التكرار، ويتحقق التكامل، ويسر سرعة الإنجاز.^{٢٦}

إذن فالحل الذي يدعو إليه الكاتب ينطلق من ملاحظتين تشيران إلى مفارقة واضحة: التطور الكبير في وسائل الاتصال والتقليل الذي تحقق خلال العقود القليلة الماضية من جهة، وغياب التعاون العلمي بين علماء المسلمين من جهة أخرى. وغياب التعاون بين المسلمين لا يعود، كما يؤكّد المؤلف، إلى انعدام فرص اللقاء بينهم، فالمؤتمرات والندوات تعقد سنوياً، لكنها لا تسهم في عملية البناء الفكري والتراكم المعرفي وازدياد الخبرات، بل تعكس حالة من الفوضى؛ فالجهود العلمية مكرورة، والنظرية الجزئية المذهبية راسخة، وخصوصيّة البحث العلمي لضغوط القوى السياسية ماثل للعيان.

إذا كان الواقع كذلك فإن من حق القارئ أن يتوقع حلّاً للأزمة الفكرية يؤدي إلى تجاوز اللقاء العلمي المكرور، وإلى تحرير الحركة العلمية من ضغوط السلطة السياسية، أو إن استحال التحرر من الضغوط فلا أقل من تخفيف حدتها والتقليل من صدمتها. لكن الكاتب الكريم يفاجئنا بعلاج لا يختلف عن ذاك الذي أثبت عقمه، وكأنه يكرر قول الشاعر: وداوني بالتي كانت هي الداء: "إن لقاء علماء الأمة وقاده الرأي فيها في مؤتمر جامع مرة في كل عام، يتدارسون فيه واقع المجتمعات الإسلامية، وأنسب السبل للنهوض بها، وسيادة التشريع فيها ضرورة دينية وحياتية، فالدين يأمر بالتعاون، ويجعل النصيحة أمراً مفروضاً لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم، وال المسلمين عبر تاريخهم الطويل لم يحققا ما حققوا من فتوحات وانتصارات إلا بالتعاون والتناصر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو في حاضرهم في أشد الحاجة إلى التعاون على البر والتقوى"، وفي مقدمة هذا التعاون العلمي الذي يزيل التناقض بين الآراء، ويجمع كلمة الأمة على أصول دينها، وقواعد الكلية، ولا تصبح القضايا الفرعية أو الظنية مثار جدل وتبادل اتهام بمخالفة أوامر الله، وارتکاب ما حرم الله، وبكلمة موجزة الالقاء

حول ما لا يجوز فيه الخلاف ويعذر أبناء الأمة بعضهم بعضاً فيما يجوز الخلاف فيه..^{٢٧}
إننا لا نشكك هنا بنبل الطموحات والأمناني التي يعكسها خطاب الكاتب، فالتعاون العلمي وتطوير المؤسسات التعليمية والتخلص من العقلية التجزئية هدف سام وطموح يداعب آمال المسلمين جديعاً. لكن من حقنا أن نتساءل كيف يتحقق مؤتمر جامع ما عجزت عنه المؤتمرات والندوات العلمية؟ وكيف تتحرر القيادة العلمية من سيطرة السلطة السياسية؟ وما دور القوى الاجتماعية والسياسية على المستويين المحلي والعالمي في دفع أو عرقلة هذا الحلم الجميل؟ وكيف تستفيد من دراسة الواقع الاجتماعي لتطوير خطة بعيدة المدى قادرة على استخدام الفرص المتاحة والخيارات المتوفرة لتطوير القدرات، واكتساب الخبرات الالزامية، والانتقال بالأمة إلى موقع أعلى، يمكن من استشراف فرص أفضل، وتوفير خيارات أمثل؟

٦. ندو تكامل منهجه في الدراسات الاجتماعية

برزت المنهجية الإسقاطية التي أبرزنا طرفاً منها في المبحث السابق عند المفكرين الإسلاميين الرافضين للمرجعية العلمانية الغربية كبديل عن المنهجية الوضعية التي تتنكر للمرجعية العلوية. ييد أن قدرة المنهجية الإسقاطية على إعادة التواصل مع الوحي قد تم، كما رأينا، على حساب فهم إدراك حدود الممكن والواجب والمستحيل الاجتماعي، وبالتالي فقد أدى التواصل الإسقاطي إلى فقدان القدرة على التنظير لفعل تارخي يعيد ربط التصورات والقيم العلوية بالحياة الاجتماعية. فإذا استثنينا أعمال المفكر الإسلامي مالك بن نبي فإننا نكاد نعد جهوداً تطويرية تسعى لاستعادة روح المنهجية الخلدونية، ومن ثم تطويرها استجابة للحاجات التطويرية المعاصرة.

لذلك فإننا نشدد على أهمية تجاوز الطبيعة الاحترالية الثاوية في المنهجتين الوضعية والإسقاطية، ونرى أن المنهجية المناسبة للقيام بعملية التجاوز هذه تتصرف ضرورة بطبيعة تكاملية تسعى إلى تحديد الأصول الكلية والقوانين الثابتة التي تشكل البنية الداخلية الراسخة للوجود الروحي الأخلاقي للإنسان وتحليلاته الاجتماعية التاريخية، كما تسعى إلى توظيف متكامل لطائقات التفكير الاستنتاجية وطائقات الاستدلال الاستقرائية. وتتحدد المنهجية الأصولية بعدد من القواعد يحملها في النقاط التالية:

أولاً: تنطلق جهود البحث الاجتماعي من مقدمات علمية نظرية تشكل القاعدة الغبية والأسس المعياري للبحث العلمي. فيزودنا القرآن الكريم بتوجيهات عديدة وإشارات كثيرة تساعد في تعين الغايات الكلية للوجود الإنساني وعلاقته بمحیطه

التاريخي، وعلاقة الفعل الإنساني بالفعل الإلهي، كما ترودنا بإشرافات هامة لتحديد البنية الأساسية للطبيعة الإنسانية. وتتجلى المهمة الأولى للباحث في هذا المجال في استقراء النصوص المرتبطة بالظاهرة المدروسة وتحديد دلالاتها اللغوية العامة، والاستفادة من الملاحظات المتولدة عن التجربة الاجتماعية والخصوصيات التاريخية في إعطاء تفسيرات أكثر تحديداً للعبارات القرآنية الكلية.

ثانياً: استقراء المقاصد الكلية للفعل الاجتماعي الإسلامي، مثل العدل والتعاون والتعارف، وغيرها من المقاصد العامة والقيم الكلية لتحديد الإطار التقويمي للفعل الاجتماعي، ولتطوير نماذج مثالية لتنظيم المجتمع وإثراء الخبرة الاجتماعية. ويمكن الاستفادة في عملية استقراء المعايير الإسلامية من منهجية القواعد القياسية المادفة إلى جمع النصوص المناسبة، ثم استخراج القواعد الكلية الثاوية فيها، ثم اعتماد منظومة القواعد المستخرجة في تقويم الأفعال والنظم الاجتماعية.

ثالثاً: تحجب إسقاط نتائج الدراسات النصية على الواقع الاجتماعي، وبالتالي العمل على فهم طبيعة العلاقات الاجتماعية من داخلها، وتوظيف المعرفة الناجمة في اقتراح وسائل لبناء المجتمع وتوجيه حركته نحو الطموح القيمي والمقصدي المطلوب. يمعنى أن جهد الباحث يجب أن ينصب على فهم محددات الفعل الاجتماعي كما تجلت على أرض الواقع قبل اللجوء إلى تقويمها لفهم أسباب الفجوة القائمة بين الواقع والمثل، ومن ثم تقديم تصورات حول الكيفية التي يمكن اعتمادها لتقريب الواقع من المثل، أو إعادة تفسير المثل في ضوء التجربة الإنسانية التاريخية.

رابعاً: تحليل الواقع الاجتماعي وتفسير الظواهر التاريخية يتطلب بناء نظريات وتطوير جهاز مفاهيمي. وبدهي أن عملية التنظير تتطلب تحقيق اتساق داخلي للمفاهيم المختلفة التي تشكل البناء الداخلي للنظرية. ويتاتي الاتساق من التخلص من التناقضات الداخلية بين المفاهيم، وترتيب المفاهيم وفق بناء هرمي من المفاهيم الأولية والثانوية المرابطة. بيد أن صدق النظرية لا يمكن أن يتحقق من خلال تماسكها النظري الداخلي، بل يتوقف أيضاً على قدرة النظرية على تفسير الواقع الاجتماعية، وتطابق التوقعات الناجمة عنها مع التطورات الفعلية على أرض الواقع الاجتماعي.