نحو تأصيل نظرية اجتماعية إسلامية
الأسس والمنهج

سهير صفوت عبد الجيد

مقدمة:

أصبحت قضية تأصيل العلوم الاجتماعية من القضايا الأساسية في العالم الإسلامي، فبعد ما يقارب نصف القرن من الزمان، أدرك الناس أن ركب الحضارة لا يمكن أن يدرك بتقليد الغرب في التصور، وأن مجمل الظروف التي شكلت المشروع الأوروبي كانت جديرة بإفراز مقولات ومفاهيم وأبنية نظرية، تعبر ـ بشكل أو آخر، صراحة أو ضمنا ـ عن مخطط السيطرة الغربية على النظام الدولي، فالمدارس الغربية لا تعبر عن مضمون معرفي مختلف فحسب، فأخطر من ذلك أنها ليست محايدة قبلنا. وعدم الحيادية قد تصدر عن الارتباك المؤسسي المباشر بين هذه العلوم وبين الدولة ومخططاتها، وقد تصدر عن مجرد التأثر بالمناخ الأيديولوجي السائد والضابط. فإذا كان الوجه الأول لتأثر المدارس الاجتماعية الغربية بالعقيدة السائدة تمثل في خضوعها للدنيوية، فإن الوجه الثاني للتأثير العقَدي تمثل في قبول "مسلّمة" تفوُّق الغرب، ومشروعية سيطرته على العالم. والوجهان مرتبطان تماما. إنهما وجهان لعملة واحدة. فإذا كان الغرب سيدا متفوقا، فإن مجمل نظرياته المشتقة من الدنيوية هي العلم، وينبغي أن تسود، وكل ما عداها غير علمي متخلِّف، وينبغي أن يختفي.

إن الوجه الثاني للتأثير الأيديولوجي (التفوق والسيطرة) نراه مبثوثا في سائر أنحاء الفكر "العلمي" الاجتماعي الغربي. في دراسات التاريخ العام كانت تُلوى الحقائقُ ليا، خدمةً للنتيجة التي تقول صراحة أو ضمنا ـ صدفة أو لأسباب إثنية أو أنثروبولوجية ـ إن مسيرة التقدم هي رسالة الغرب التاريخية قابل للتجدد والتطور، ومجرد قيام هذا المفهوم في قلب المدارس الاجتماعية والسياسية يجعل هذه المدارس "عقيدة" تلعب أداة تبرير للاستعمار، وبسط النفوذ بأبشع الأساليب. وأكثر من ذلك، فإن إشكالية هذا

"العلم" هي كيفية تطوير البنية الاجتماعية والبنية السياسية على نحو يمكّن الغرب من القيام بمهمته التاريخية في "تحديث العالم وتمدينه"، بكفاءة أعلى.

وفي هذه الورقة نشير إلى كيفية الخروج من أزمة التقليد والتبعية المفروضة من قبل الغرب ومدارسه الاجتماعية. إن الخروج من أزمة التقليد لا يكون إلا بالعودة إلى الجذور... أعني بذلك ربط العلوم الاجتماعية بالبيئة، أي الثقافة القومية. وقد جاء تناولنا لهذه القضية بمنهج تحليلي عبر أربع مراحل: الأولى: النظرية الاجتماعية الإسلامية وعلم الاجتماع، الضوابط الحاكمة للعلاقة؛ والثانية: النظرية الاجتماعية الغربية رؤية ناقدة؛ والثالثة: أسس النظرية الاجتماعية؛ وأخيرًا منهج تأسيس النظرية الاجتماعية. والتأصيل الذي نعنيه هنا يشكل بناءً فكريًا متميزًا في مقابلة التيارات الفكرية للثقافات الأخرى، هذا البناء أو النموذج الفكري يشكل دائمًا النسق المعياري الذي يصوغ جوانب السلوك الاجتماعي، والتباين الذي يمثله هذا النموذج المتميز هو الذي يعطي باعتباره تراكمًا ثقافيًا على أساس خاص محدد المعالم. وذلك ما يعرف عند كثير من الكُتّاب بتراث الأمة. والمراد به عادة ذلك الميراث المعنوي الذي تركه السلف للخلف، والذي يتعلق بجماعة معينة تشعر بأنه يعنيها ويخصها، حيث يصير بالنسبة لها مدخلًا للفهم بحيث تخضع كل القوالب والأشكال الوافدة إلى واقع جديد يكيفها لأوضاعه وأساليبه في الحياة من منطلق اصطباغها بصبغة وثقافة ذلك المجتمع الذي نقلت إليه مما يجعله يغدو أصيلًا في تعامله مع الأمم الأخرى، حيث أنه لم ينغلق على نفسه ولكن أخذ من غيره لنفسه، ومن ثم يكون قد شارك مشاركة واضحة في تطوير ما نقل من أدوات أو أشكال، فتكون بذلك كأنها من صنعه لا من صنع غيره، فتتصف بصفته وتتسم بسمته لا بصفة وسمة القوم الذين نشأت أصلًا في بلادهم.

ونحن اليوم مواجهون بتحدي التأصيل فلم تعد أمتنا تزخر بالحيوية والنماء كما كانت لتبتدع، وإنما هي أمة تحسب بأنها متخلفة، ومن ثم تتهددها الأخطار من كل جانب، إذ أخذت تستقبل الكثير من الغرب، وطغى التقليد الأعمى لا الاستعارة بتصرّف، لكل ما هو آت من حضارة الغرب. ثم تجيئ النداءات من هنا وهناك بأن الجري خلف الغرب لن يلحقنا بركب الحضارة، بل ستكون النتيجة أمة ممسوخة لا هي غربية ولا هي شرقية. وإن كان لا بد من الاستعارة فكيف السبيل إلى الاستعارة المأمونة والمثمرة في ذات الوقت. أي أنه ينبغي علينا أن ندخل في عملية واثقة للتأصيل لنربط كل ما هو وافد بما عندنا من قيم وتصورات واعتقاد. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما هي هذه القيم والتصورات التي نبني عليها عملية التأصيل هذه؟ والإجابة الصريحة من غير تردد أنها هي قيم وتصورات الإسلام.

موضوع الدراسة وإشكاليتها:

لاشك أن قدرة المجتمعات الإنسانية على معالجة مشاكلها الاجتماعية المتغيرة مع تغير الزمن تنبع من قابليتها على استنباط تصور شامل للعلاقة الواقعية بين الفرد والجماعة فيما لم تكن تلك العلاقة قائمة على أُسس سليمة، فإن المجتمع سيغرق في مشاكل اجتماعية ذات وجوه أبرزها الفقر، والتفاوت الطبقي، والتخلف الثقافي، والانحلال الاجتماعي والأخلاقي، ولا ريب أن المشكلة الاجتماعية لا تنحل إلا عن طريق البحث عن نظرية اجتماعية يؤمن بها أفراد النظام الاجتماعي فالنظرية الاجتماعية وسيلة فكرية وأخلاقية(١).

ويشكل تخلق النظرية في بناء العلم دالة على نضج البناء الفكري واكتماله وبرغم أن النظرية هي المكون الأخير الذي يكتمل به بناء العلم، إلا أنها تظل الوحدة القادرة على منح العلم هويته، والفعالة في توجيه انجازاته وحركته في دراسة الظواهر التي تشكل مجال فاعلية العالم وإطار بحثه وإدراكه(٢).

والنظرية الاجتماعية في الإسلام هي نتاج رسالة سماوية حددت أطر التركيبة الاجتماعية بالكامل وفق مدخلي يستند إلى تصور منهجي لرؤية الواقع وتناول ظواهره ونظمه ومراجعة الأنساق النظرية المصاغة حوله في ضوء المبادئ الأساسية، والأسس التي يستند إليها الدارس والتي تمثل الإطار المرجعي للمعالجة المنهجية(٣) وينطلق الإطار المرجعي للدارس في النظرية الاجتماعية الإسلامية من العقيدة الإسلامية والرؤى والتصورات التي تنبثق عن هذه العقيدة، وما تقتضي به نضوجها القطعية الورود والدلالة من أحكام واتجاهات، كما من الطبيعي بل والمنطقي أن يتخذ الدارس المسلم ما يؤمن به من مسلمات ومقولات منطلقًا وإطارًا لتأسيس النظرية الاجتماعية الإسلامية، وعمل الباحث المسلم نتبينه إذا ما عرفنا أن النظرية الاجتماعية التي ينطلق منها الباحث تجد تجسيدها في إطار البناء الاجتماعي القائم وضمن سياقاته الراهنة، بل أن البناء المذكور كثيرًا ما يكون ملهم النظرية، حيث منه تشتق العديد من المسلمات والمفاهيم والنظريات فضلًا عن الأهداف والغايات النفعية، على اعتبار أن انبثاق العلوم في الغرب هو أصلًا قد تم في ظل هذا البناء، وبالتالي جاءت هذه العلوم لتعبر عن حاجاته واشكالياته وحتى

١- السيد زهير الأعرجي، مباني النظرية الاجتماعية في الإسلام، المطبعة العلمية، قسم المشرفة، ط١، ١٤١٧هـ، ص ١.

٢- ليلة علي، النظرية الاجتماعية المعاصرة: دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع الأنساق الكلاسيكية، دار المعارف، ط ٣، ١٩٩١م، ص ٢٩.

٣- شتا علي، المنهج العملي والعلوم الاجتماعية، مكتبة الإشعاع الفنية، مصر، ١٩٩٧م، ص ١٧.

أزماته ـ الأمر الذي طبعها بطابع النظامية التي تستهدف الضبط والتحكم، وتلك وضعية لم تتوفر للمنهج المعرفي الإسلامي الذي يواجه في ظله الباحث المسلم صعوبة في إنتاج العلوم الإنسانية والاجتماعية نظرًا لغياب الواقع التطبيقي لجوانب عديدة من النظرية الاجتماعية الإسلامية ونتيجة لما أصاب واقع المسلمين الراهن من خلط وتمزق وازدواجية وتشوه نتج عنه الاختراق بين الواقع والنظرية، ومن أجل مجابهة هذه الإشكالية لابد أن يتحرك المتبني للمدخل الإسلامي في النظرية الاجتماعية ثلاث اتجاهات:

الأول: اتجاه يعبر عن جوانب الواقع الذي طبقت في إطاره النظرية الاجتماعية الإسلامية، وذلك من خلال اكتشاف قوانينه وسننه وحقائقه مع صياغة المفاهيم ووضع النظريات، التي تشير إلى تلك القوانين والحقائق على نحو موضوعي.

الثاني: اتجاه يعمل في إطار الإسهام بإعادة الأبنية المفقودة من خلال التنظير لها والعمل معرفيًا مع إنزالها في أرض الواقع انطلاقًا من أصول وثوابت النظرية الاجتماعية الإسلامية وعلى النحو الذي تراعى من خلاله شروط الواقع وطبيعة معادلته الاجتماعية. وإذا كان هذا المستوى ينهض به في المقام الأول أهل الفكر والاجتهاد، فإن مهمة العالم الاجتماعي التواصل مع ما ينتجه أهل الفكر واستصحابه عند أية مقاربة للظواهر مع تقويم مدى اقترابها أو ابتعادها عما تقتضيه النظرية الاجتماعية الإسلامية أي القيام بمهمة مزدوجة تتعلق بالبحث في دراسة ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، وإذا كان الباحث الغربي يبحث عما ينبغي أن يكون، فإن الفارق بينه وبين الباحث الإسلامي هو أن بحثه يتم في إطار نظام قائم يسعى للمحافظة عليه، بينما الباحث الإسلامي يمارس التغيير من أجل إقامة نظام غائب.

الثالث: اتجاه استنباطي توقعي يعمل على استخراج القوانين النفسية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية من خلال تصور التطبيق الإسلامي واشتقاق سيناريو ما يمكن أن يتمخض عنه من ظواهر واطرادات وقوانين(٤).

أهداف الدراسة:

تنطلق الدراسة من هدف عام وهو: طرح المدخل الإسلامي في علم الاجتماع ليس كبديل، بل كأساس يتوائم مع المجتمع المسلم وقضاياه، ومشاكله الملحة، وفي ضوء ذلك تصبو الدراسة إلي ما يلي:

أ- تحديد دور النظرية الاجتماعية في البناء العلمي.

٤- القريش علي، **الغرب ودراسة الآخر معالم المنهج المعرفي الإسلامي**، الكتاب السادس والتسعون، كتاب الأسرة، قطر، نسخة ألكترونية.

ب- نقد النظرية الاجتماعية الغربية في ضوء معايير علم الاجتماع الغربي.

ج- الكشف عن اتجاهات المدخل الإسلامي في النظرية الاجتماعية.

د- الوقوف على أسس ومنهج النظرية الاجتماعية الإسلامية.

تساؤلات الدراسة:

أ - هل هناك حاجة فعلية لتأسيس نظرية اجتماعية إسلامية؟

ب- وهل طرح هذه النظرية يشكل أطروحة مثالية غير واقعية لمشاكل اليوم؟

ج- ما هي الإشكالية التي تواجه الباحث المسلم عند إنتاج نظرية اجتماعية ؟

د- ما هو دور النص الشرعي والمنهج العلمي في تشخيص معالم النظرية الاجتماعية ؟

ه- ما هي الضوابط الحاكمة للعلاقة بين النظرية الاجتماعية وعلم الاجتماع ؟

و- ما هي الأُسس التي تستند إليها النظرية الاجتماعية الإسلامية؟ وما هي طبيعة المنهج الذي ترتكن إليه؟

أهمية الدراسة:

يبدو أننا بدأنا ـ على المستوى الفكري والنظري ـ مرحلة من المراجعة النقدية لمفاهيمنا ومواقفنا التقليدية. ويبدو أن كثافة التحولات التي شهدتها منطقتنا في العقود الأخيرة كانت حافزا أساسيا في هذا الاتجاه. ومن ناحية أخرى حدث داخل العلوم الاجتماعية نفسها "كمجال معرفي" أن مرت مرحلة كافية من الاعتماد على النظريات الجاهزة، بحيث تجمع لدى باحثينا عبر الممارسة، عددٌ من الملاحظات النقدية. ويلاحظ أن هذه اللحظة عندنا تتوافق مع لحظة أزمة ومراجعة داخل الفكر النظري الغربي نفسه.

ولكن لايعني هذا أن نغرق في متابعة مختلف الإرهاصات التي تصدر عندهم في محاولة لتجاوز أزمتهم، إذ ينبغي أن ننتبه إلى أننا نشعر بالأزمة لأسباب نستقل بها، وفي ضوء ممارساتنا الخاصة. ومن الملاحظ أن اعتراف الغرب بالأزمة يتزامن مع انتشار مفاهيم الاستقلال والتبعية بين صفوفنا، ومع تزايد الوعي بالارتباط "المحتمل" بين مخططات الغرب للهيمنة السياسية والاقتصادية، وبين مخططاته للسيطرة الفكرية، وهذا يعني زيادة الحذر من استخدام النظريات الجاهزة المصنوعة في الغرب. وفي هذا الإطار فإن الفائدة من اعتراف الغرب بأزمته لا تتمثل في انتظارنا لإجابته المحتملة للأسئلة الكثيرة المثارة، ولكن في كسر الهيبة "أو القداسة" التي أحاطت بالفكر الغربي، فنزداد جرأة في مواقفنا النقدية من منظورنا المستقل.

في هذه المرحلة النقدية، ينبغي أن نبدع في تحديد الأسئلة الحقيقية التي تواجهنا، وفي محاولة الإجابة على هذه الأسئلة. ونطرح هنا مجموعة من الاجتهادات، من شأنها أن تثير خلافا مع عديد من "المسلمات"، وغاية ما تطمح إليه هذه الدراسة، **هو** تعميق إدراكنا لخطورة التبعية في مجال **"العلوم"** الاجتماعية، وإرساء قبول مبدئي لمشروعية الاستقلال النظري في هذا المجال. **ويتطلب الأمر تأكيد بعض** النقاط حتى لا ينحرف الحوار إلى ما لا خلاف فيه، أو ما لا نفع منه.

النقطة الأولى:

تتعلق بالموقف من الفكر الغربي، **فالسؤال** الذي تطرحه الدراسة ليس من نوع: **هل نستفيد من** الفكر الغربي أو لا نستفيد؟ أو هل التفاعل بين الحضارات والمجتمعات ضرورة أم لا؟ فمثل هذه الأسئلة كان جائزا طرحها في بداية القرن **١٩ وأثناءه**، حيث تجسد الخطر لدَى بعض النخب في سيادة الجمود **والتقوقع**. أما الآن، **فإن السؤال هو**: ما هي شروط الاستفادة، وما هي شروط التفاعل؟ هذا هو السؤال الذي نطرحه، ومشروعيته تستمد من مخاطر ضياع الهوية وضياع القدرة على الإبداع الذاتي والمبادرة.. وعلى التفاعل بالتالي. وهذا السؤال لا يتضمن دعوة للانعزال عن العالم الخارجي، ولكن ينبه إلى ضرورة **وضع قواعد للعلاقات الخارجية**، كي نمنع تحول التفاعل بين طرفين، إلى سيطرة من جانب على **طرف** آخر كما في الاقتصاد، فينبغي أن نتجنب الثنائية المسطحة والمغلوطة: **انغلاق أم انفتاح**. القضية هي اعتماد ديناميكي على النفس في الفكر قبل **الاقتصاد وإقامة علاقات خارجية**. تتحدد بهذا المبدأ بما يتضمنه من **مفاهيمَ وحسابات مستقلة**.

النقطة الثانية:

أرجو ألا تثار ثنائية تقليدية أخرى عن عالمية العلم أو محليته، فنحن نرى أن العلم عالمي. **وأعتقد أن هذه بدَهية**. وبالتالي فإن الخلاف المُحتمل لا ينشأ عند هذا المستوى. **ولكن هل تشكل الدراسات** الاجتماعية ونظرياتها بوضعها الحالي علما؟ هذا هو السؤال تحديدًا، وإذا كان خلافٌ، فليكن في **هذا المستوى**. ومن هنا تبدو أهمية هذه الدراسة التي تحاول تأصيل نظرية اجتماعية إسلامية ليس كفرع من فروع علم الاجتماع الحالي ولكن كعلم مستقل له خصوصياته ومنابعه **التي يستمد منها فكره**.

فليس عيبا أن يبدأ الكشف عبر شك مبدئي في صحة النتائج الغربية، ناتج عن انتماء عميق لأمتنا، وثقة متوارثة في إنجازاتها، ولكن من المؤكد أن هذا الشك قد تحول إلى يقين بعد عديد من الدراسات الإمبيريقية لباحثينا **والتي** أثبتت القيمة الحقيقية لإنجازاتنا، وحددت بعض معالم المسار الخاص الذي اتخذه التاريخ عندنا.

وقد حدث الشيء نفسه في مجالات الاقتصاد والاجتماع والسياسة، حيث أثبتت الدراسات الإمبيريقية أن التركيبات النظرية الغربية تحمل خللا ما بدلالة النتائج العملية التي نشأت عن تشغيل هذه النماذج، والتي لا تحقق المصالح المستهدفة من منظور وطني، أو لاتوصلنا إلى معرفة صحيحة تعين في اتخاذ القرارات الملائمة. وهذا جيد، ولكن هذا الموقف النقدي آن له أن يستخدم هذه النتائج أساسا لتحدي مجمل البناء النظري الغربي، فالتوقف عند المستوى الإمبيريقي مع بقاء البناء النظري على حاله قد يصل ببعضنا إلى أن اكتشافاتنا الإمبيريقية هي مجرد انحراف عن المسار الطبيعي للأمور، فنظل نُعيد المحاولة ونزيد، مع أن النظرة الشاملة والأعمق قد تكشف لنا أنه لا يوجد مسار طبيعي، وأن هناك إمكانية لمسار مختلف وأكثر ملاءمة، وبالتالي فإننا لسنا بصدد مصاعبَ غير مألوفة في طريق الوصول إلى النموذج الغربي، ولكن أمام احتمال أن نصل إلى نموذج آخر.

منهجية الدراسة:

إن الممارسة النظرية المستقلة مسألة بالغة الصعوبة، ولكن لا ينبغي أن يدفعنا هذا إلى التردد في اقتحام الميدان. والمحظور في مثل هذه الممارسة الجادة هو أن نخدع أنفسنا، أو نلجأ إلى التلفيقية. وأقصد بخداع النفس، أن نستخدم المفاهيم الغربية نفسها، مع تغيير في المصطلحات الدالة عليها، أو مع محاولة مُتعنّتة لإثبات أن كل مفهوم من هذه المفاهيم له أصل في تراثنا يبرر الأخذ به.

إن هذا المنهج يؤدي ـ بطبيعة الحال ـ إلى العودة لاستخدام الأنساق الغربية الكلية، وإن تغيرت المصطلحات والأسماء أو حيثيات القبول. والخطر من التلفيقية يعني أن نضيف إلى ترسانة المفاهيم والأنساق الغربية مفاهيمَ تتعلق بالإيمان بالله مثلا، أو بالأسرة، أو بعض القيم، ونتصور أننا قد حللنا بهذا الإشكالية الصعبة، ناسين أن المفاهيم الدنيوية تتولد عنها في الأنساق الفكرية الغربية مفاهيمُ فرعية في كل مناحي المعرفة الاجتماعية، تتعارض تماما مع المفاهيم الفرعية المتولدة عن المتغيرات التي أدخلناها، وخاصة الإيمان بالله تعالى، وحصاد مثل هذه المحاولة التلفيقية يفتقد أي قدر من الاتساق الواقعي والمنطقي، ويفتقد بالتالي مشروعية الادعاء بإقامة بناء نظري فعّال. ما هو المنهج ـ إذن ـ لممارسة تهدف إلى إنشاء بنية نظرية مستقلة عندنا؟

١- يبدأ هذا المنهج بالإقرار بحقيقة المفهوم المحوري في العقيدة السائدة، عقيدة الحضارة الإسلامية، والمفهومُ المحوري عندنا هو الإيمان بالله الواحد الخالق، وهذا هو المفهوم المحوري في العقيدة السائدة التي تملأ عقول الناس ووجدانهم. ولا شك أن هذا المفهوم المحوري أو هذا الجوهر للعقيدة تبلور

في منطقتنا في الدين الإسلامي تحديدًا، وقد تفاعل الإسلامُ مع المسيحية الشرقية قرونا طويلة عبْر كل الوسائل، وعلى رأسها اللغة، فسَادَ تصور عقَدي متقارب، وانعكس ذلك في أنماط متشابهة من السلوك الفردي والجمعي.

ولكن ما أهمية التسليم بهذه الحقيقة؟ وهل لهذا الدور الذي نزعمه في الممارسة النظرية لإنشاء مدارس اجتماعية مستقلة أي إسلامية عربية؟ نقول نعم، فلها الدور نفسه الذي لعبته العقيدة الغربية المضادة الدنيوية. إن الدنيوية لم تكُفر بالله صراحة أو بالضرورة في كل مدارسها، ولكن حكمها بأن قضية الإيمان بالله مجرد مسألة ذاتية شخصية، ولا أهمية لها حين نبحث عن شئون المجتمع والعلاقات الاجتماعية، وشئون الدنيا التي نحياها، هذه العقيدة التي حكمها هذا، وضعت الإنسان في مركز المجتمع والكون في الحقيقة، بدلا من الله تعالى وفق عقيدة التوحيد الإسلامية، وفق الصيغة الأولى الدنيوية، وأصبح الإنسان بالمفهوم المجرد أي البشر السيد المطاع الذي لا حدود لقدراته أو مطالبه، ومن ناحية أخرَى أصبح الإنسان الفرد أو الجيل الاجتماعي المعين ينحو إلى حصر كل اهتمامه في الفترة العمرية التي يحياها. أصبح هو ـ بجسده واحتياجاته المادية ـ معيارًا لكل الاختيارات والسلوك، وعن هذا نشأت القيم الملائمة، فازدهرت مفاهيم المنفعة واللذة والحسية الفردية، والتنافس المحموم، وقد انعكس هذا كله في نوع ما من الحياة الاجتماعية، وفي أنماط ما من النظم الاجتماعية، وعبرت النظريات عن ذلك كله، فأصبحت أكثر الأعمال الوحشية مبررة بالعقيدة و "بالعلم". وفي المقابل نجد أنه وفقا للصيغة الثانية الإسلامية يهتم بالإنسان الفرد والجيل الاجتماعي المعين بالحياة الدنيا، وبتنمية حظه فيها، لكن دون أن يتحول معدل النمو إلى صنم يُعبد، ودون ادعاء مغرور بحجم القدرات الإنسانية، ومع الإيمان بأن الحياة الدنيا ليست كل شيء، وأن بعدها حسابا، ومثل هذه المفاهيم من شأنها أن تُفضي إلى نوع مختلف من الحياة الاجتماعية، وإلى درجة من الغيرية تؤثر في التماسك الاجتماعي وفي نمط الفعل الاجتماعي، وتؤثر كذلك في أنماط التنظيم، ويتطلب هذا كله نظريات ملائمة تعبر عنه.

وقد تثار إشكالية تتعلق بأنّ الصيغة الإسلامية فيها ميتافيزيقا لا علمية، وتتنافَى مع العقلانية. ونحن نسلم بصحة الشق الأول، ولكن الصيغة الدنيوية بدورها تشمل ميتافيزيقا لا علمية. نحن هنا لسنا بصدد المفاضلة بين الصيغتين، فما يعنينا إثباته، هو أننا لسنا بصدد علم في مواجهة ميتافيزيقا. ولكن نحن أمام رؤيَتين لعقيدَتين تؤثر كل منهما في صياغة العلوم الاجتماعية على نحو يختلف جذريا.

وينقلنا هذا إلى الشق الثاني الذي يقول إن الصياغة الإسلامية ـ في إجمالها ـ تتنافَى مع العقلانية،

وهذا قول مرفوض، بمعنى أنه غير صحيح. والقائلون به ابتلعوا مقولة غربية شاذة ومتحيزة، تزعم أن العقلانية اختراع فريد للحضارة الغربية. فالعقلانية ـ أي استخدام العقل ـ فضيلةٌ بل غريزة صاحبت وميزت الإنسان على المستوى الفردي والجمعي، وأن إعمال العقل في إدارة المجتمعات المختلفة وصل إلى قواعد وتركيبات نظرية، تختلف باختلاف الظروف البيئية، وتختلف أيضًا باختلاف العقائد التي حكمت الحسابات العقلية، فاستخدام العقل في تحليل مشاكل المجتمعات المختلفة، وفي ابتداع الحلول الملائمة، لا يصل إلى نتيجة واحدة في مختلف المجتمعات، والعقائد تلعب دورًا أساسيا في هذا الخلاف، من حيث تأثيرها على الممارسة العقلية في المجال الاجتماعي. وعلى هذا لسنا بصدد ثنائية تقول بعقلانية دنيوية في مقابل لاعقلانية، كمرادِف للغرب في مقابل الشرق الإسلامي، ولكننا بصدد عقلانية دنيوية غربية، في مقابل عقلانية إسلامية عربية. لقد وجهت الدنيوية العقلانية الغربية الحديثة، فوصلت إلى نتائجَ معينة، والإسلام وجه العقلانية عندنا، فوصلت إلى نتائجَ مغايرة، وبوسع العقلانية الإسلامية أن تجتهد وتطوِّر هذه النتائج.

٢- إن هذا المحدّد العقَديّ لفكرنا الاجتماعي، ولممارستنا النظرية في هذا المجال، تفاعَل مع بيئته تاريخيا، فنشأت تقاليد وأوضاع مؤسسية نتيجة هذا التفاعُل. وأي تركيب نظري نستهدفه (المدارس الاجتماعية المستقلة) يستمد صياغته النهائية، ويستمد مشروعية الإرشاد للمستقبل من استيعابه لمنطق هذا التفاعل وما أدى إليه كي يكون التجدد الذاتي وفْق المنطق الأصيل للاستمرارية التاريخية.

٣- في عملية البناء النظري الموجه لتجدّد الذات، سبق أن أوضحنا أننا لا نرفض استخدام بعض المكونات النظرية المكتشفة في الغرب، ولكن يتطلب ذلك فرز محتويات الترسانة الغربية، وعزل ما هو خاص غربي عما يصلح لأن يكون عامًا عالميًا. كذلك يتطلب الأمر فحصًا للمفاهيم، وكشف علاقاتها الصريحة والضمنية مع عقيدتهم السائدة، وبالتالي مدَى اتساق ذلك مع مفاهيم عقيدتنا السائدة، فمفاهيم مثل الإنسان الاقتصادي والقيمة ـ العمل ترتبط بالعقيدة الدنيوية وتُفضي إلى تحليلات وتركيبات اقتصادية يحكمها هذا التحيز العقَدي، وفي ضوء هذه التحفظات يمكن أن نصل إلى قبول مفاهيم أو وحدات تحليلية مثل: الطبقة ـ النخبة ـ التراُتب الاجتماعي ـ الأمة ـ التوازن الاجتماعي ـ الصراع الاجتماعي ـ تمفصُل الممارسات الاجتماعية ـ التخطيط... إلخ، مثل هذه المفاهيم أو المكونات إذا استخدمناها باعتبارها عالمية أي عند مستوى عال من التجريد ستتخذ مضامين خاصة بنا وفق شروط نسقنا النظري المستقل المتأثر بأسئلة واقعنا الاجتماعي الموضوعي. وهذا طبيعي، فاستخدامها عندنا أي في مستوى مجتمع ـ أمة معين، هو

استخدام لهذه المفاهيم عند مستوى أقل من التجريد، ولذا فإن مضمونها ووزنها النسبي وعلاقاتِها المتبادلة في نسقها النظري، يختلف كثيرًا أو قليلا عن وضعها في النسق النظري الغربي فالأمة والدولة المركزية عندنا ـ على سبيل المثال ـ **تتخذان مضمونًا خاصًا**، وفقًا لطبيعة تكوينهما التاريخي. **فالأمة والدولة ليستا إنجازًا** حديثًا شكلته البُرجوازية وارتبط ـ إلى حد كبير ـ بمصلحتها في توحيد السوق الداخلية، وفي المشاركة في مشروع السيطرة الخارجية كما حدث في الغرب الحديث.

الأمة والدولة المركزية تشكلتا عندنا منذ زمن بعيد، وقبل أن تظهر البُرجوازية الأوربية على مسرح التاريخ بقرون طويلة، وقد تراكم في هذه العملية أثر العقيدة الموحدة الإسلام الذي رسخ الترابط والانتماء على نحو أقوى مما حققته وَحدة السوق في الولايات المتحدة. والطبقات الاجتماعية تحمل عندنا ـ **كذلك** ـ مضامين تختلف عن تلك المضامين المحددة التي اتخذها هذا المفهوم في السياق الأوربي، **فلا** الملتزمون عندنا كانوا كإقطاعييهم، ولا رجال الأعمال في ماضينا وحاضرنا كان لهم نوع الدور أو وزنه **الذي أداته بُرجوازيتهم**. وكذلك لم يكن للصراع بين طبقة العمال وطبقة أصحاب رءوس الأموال الدورُ الكبير نفسه الذي كان لهما داخل النسق الاجتماعي والنظري الأوروبي... إلخ. **إن دور الطبقات المختلفة..** تحدد عندنا بمنطق تطورها التاريخي الخاص، في إطار استمرارية مجتمعية تمثلها الأمة **والدولة**.

والمُتغيرات المرشحة لنسقنا النظري الخاص لا تقتصر على تلك الأمثلة التي هي بمثابة طبعات خاصة من المتغيرات العامة العالمية، فنسقنا النظري على مستوى المجتمع ـ الأمة يتطلب إضافة متغيرات **خاصة، قد** لا تتكرر بالضرورة في أنساق مناطقَ أخرَى، ولكنها تعكس دور قوَى فاعلة في واقعنا الاجتماعي الموضوعي، فقد نضيفُ مثلا الطوائف أو القبائل كتكوينات اجتماعية تتقاطع مع الطبقات في تشكيل البنية الاجتماعية والسلطة. ولا ننسى أن كل هذه المتغيرات وغيرها، في مضمونها وفي أوزانها النسبية، وفي علاقاتها المتبادلة، وفي تشكيلها عبر ذلك كله للنسق النظري ـ تتحدد أو تتمحور وفْق **ارتباطها مع العقيدة السائدة وقلبها الإسلامي**. وقد نضيف في هذه النقطة أن الإسلام لا يتلخص ـ **بطبيعة الحال** ـ في القضية المحورية "لا إله إلا الله"، فقد لجأنا إلى هذا التجريد، **لبلورة التصوُّر الجوهري، ولكن** حين نصل إلى الممارسة النظرية الفعلية، **ستكون هناك الأصول الأخرَى وما يشتق منها.**

أولًا: النظرية الاجتماعية الإسلامية وعلم الاجتماع ـ الضوابط الحاكمة للعلاقة:

تتعامل النظرية الاجتماعية مع جانبين مهمين من جوانب الحياة البشرية ومتعلقاتها، هما: **السلوك الإنساني** والسلوك الاجتماعي، وبدارسة هذين الجانبين نحصل على صورة واضحة عن العلاقة

بين تجربتنا الشخصية كأفراد وبين القوى التي تحرك شئون المجتمع الإنساني(٥).

وهناك تعريفات متعددة للنظرية الاجتماعية Social Theory ومن الصعب حصر هذه التعريفات؛ ويعرفها C. D. Smith Komblum على اعتبار أنها مجموعة من المفهومات المترابطة التي تهدف إلى تفسير أسباب حدوث ظاهرة اجتماعية يمكن ملاحظتها(٦). ويعرفها I.Cohen بأنها شكل للتفكير المنطقي المجرد يحاول إعطاء معنى لوقائع الحياة الاجتماعية التي يتم ملاحظتها عن طريق استخدام المفاهيم والاستعارات والنماذج، أو أي أشكال أخرى للأفكار المجردة التي يمكن تصنيفها على اعتبار أنها نظرية اجتماعية(٧).

وعمومًا فهو تعدُّد تعاريفها وتنص جميعها على أنها مجموعة مبادئ وتعريفات مترابطة تفيد في تنظيم جوانب مختارة من العالم الإمبيريقي على نحو متسق ومنتظم، فهي تتكون من قضايا مترابطة منطقيًا وقابلة للتحقق الواقعي، وتعد النظرية مسألة أساسية في العلم، ولذلك يؤكد المطلعون في ميدان النظرية أن البحث دون سند نظري ليس إلا نوعًا من العبث وتؤدي النظرية الاجتماعية الوظائف الآتية:

أ- تصنيف الأحداث الواقعية وتنظيمها.

ب- تفسير أسباب الأحداث التي تقع والتنبؤ بما يمكن أن يحدث في المستقبل في إطار شروط معينة.

ج- تقدم فهم علمي شامل بالقوانين التي تحكم الأحداث في الواقع الاجتماعي(٨).

واستقراء وظائف النظرية الاجتماعية يبين أنه ليس هناك شك في أن النظرية الاجتماعية تعد عنصرًا حاسمًا في تثبيت أسس المنهج العلمي وهي بيان ينظم مجموعة من الأفكار المترابطة من أجل توضيح العلاقة فيما بينها وفي هذا الإطار، فهي تختلف عن الافتراض والذي هو بيان يحمل معنى التسليم بصحته وقد يحمل معنى الادعاء ولذلك فإن النظرية أرقى بدرجة من الافتراض لأن في النظرية تماسكًا شديدًا للأفكار التي تتبناها فإذا كانت النظرية صالحة فإنها ستتنبأ بشكل دقيق عن طبيعة الأحداث التي سوف تحدث في المستقبل تحت شروط متشابهة، فالنظرية تعطي للحقائق معنى نفهمه لأن الحقائق بحد ذاتها كيانات صامتة تحتاج إلى من يستنطقها(٩).

٥- زهير الأعرجي، مباني النظرية الاجتماعية في الإسلام، مرجع سابق، ص ٤٢.

٦- William Kornblum & Carolyn D. Smith, Sociology in a changing world, New York, Harcourt College publishers, 2000, p.50

٧- Ita Cohen "Sociological Theory" in Bryan sturnered, The Cambridge Dictionary of sociology. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, P.595.

٨- محمد قطب، حول التأصيل الاسلامي للعلوم الاجتماعية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٠م، ص ٩٤٩، زهير الأعرجي، مباني النظرية الاجتماعية، ص ١.

٩- زهير الأعرجي، مباني النظرية الاجتماعية، بتصرف، ص ٣١.

والنظرية الاجتماعية تتباين عن علم الاجتماع فإذا كانت هي البيان الفكري الذي يطرحه المفكرون، فعلم الاجتماع هو الطريقة العلمية التجريبية للتحري والتنقيب في المجتمعات البشرية، وعلماء الاجتماع يعملون من أجل البحث في أسباب الظاهرة الاجتماعية، وبطبيعة الحال فإن فهم مقدمات النظرية الاجتماعية يدعونا للتساؤل عن شخصيتنا كبشر في تفاعلاتها مع المجتمع في تماسكها وانحرافها، وانقيادها وتكاملها... إلخ. والنظرية الاجتماعية هي التي تجيب وتضع المؤشرات الدقيقة للموازين الاجتماعية في الحكم والسياسة والقضاء والعائلة والدفاع... إلخ وهي عناوين كلها تدخل تحت مظلة عنوان كلي وهو دراسة السلوك الإنساني والاجتماعي(١٠). وبناء النظرية الاجتماعية بشكل متكامل ليس هينًا بالنسبة لكل فرد لأننا ننظر إلى المجتمع من زوايا مختلفة، كُلٌ حسب اهتماماته وتخصصه، ولكن النظرية الاجتماعية تتقدم كل تلك الاهتمامات بدرجة وتتميز عنها بكونها تنظر للمجتمع بلحاظ النظرية الكلية الشاملة، ولا نستطيع أن نُنشئ نظرية اجتماعية تلائم مجتمعنا ما لم نتجرد عن النظرة التقليدية ونرتفع إلى مستوى الشمول لرؤية خصائص المجتمع الإنساني(١١).

ولاشك أن الحياة الاجتماعية لا تخضع للأحداث العشوائية بل إن المجتمع الإنساني وفعاليته يخضعان في كل الأحيان إلى النظام والتصميم، ولما كان علم الاجتماع يتعامل مع نفس المناهج في البحث والتحري، فإن النتائج التي يستنتجها علماء الاجتماع في مجتمعات إنسانية خاضعة لنفس شروط التجربة، تتشابه إلى حد كبير والتي تدور حول جمع المعلومات الخاصة بالمشكلة وتحليلها واستنتاج الحلول، وهو ما يعني أن علم الاجتماع في خدمة النظرية الاجتماعية، فعلم الاجتماع يُظهر ويُبرز مظاهر القوة والضعف في النظرية الاجتماعية عن طريق تشخيص المشاكل التي يجلبها التطبيق إلا أن علم الاجتماع كبقية العلوم التجريبية يمتاز بنواقص ومتغيرات عديدة لأنه يتعامل مع الأفراد الذين لهم القابلية على تغيير وتبديل سلوكهم ولذلك فإننا من وجهة نظر الرسالة الإسلامية، لا نستطيع أن نستقرئ نظرية اجتماعية من مفردات وتطبيقات علم الاجتماع، بل لابد أن تكون تلك النظرية الاجتماعية جزءًا لا يتجزأ من القواعد الدينية الموضوعة من قبل الخالق عز وجل وجاهزة في الوقت نفسه للتطبيق، فالنظرية الاجتماعية الإسلامية حاكمة على علم الاجتماع وليس العكس(١٢).

١٠- المرجع السابق، ص ٥٨.

١١- المرجع السابق، ص ٢٥.

١٢- المرجع السابق، ص ٣١.

ثانيًا: النظرية الاجتماعية الغربية ـ رؤية ناقدة:

ما المجال الجغرافي وما العمق التاريخي اللّذان تستند إليهما العلوم الاجتماعية في تعميماتها أو في بنيتها النظرية؟ واقع الحال أن ما يسمى الآن بالعلوم الاجتماعية لا يستند إلا على معرفة أهل الغرب عن مجتمعاتهم في العصر الحديث، أي أن بقعة الضوء تركزت على شريحة رقيقة من التاريخ وعلى مساحة محدودة من الأرض، وصيغت الأبنية النظرية كافة وفقًا للأسئلة المطروحة في هذا النطاق المحدود.

وجاءت الإجابات عن هذه الأسئلة في البداية في حقبة التنوير، وهومفهوم اجتماعي عقلاني متفاعلاً مع عقيدة بدت منذ القرن الثامن عشر وخاصة على المستوى المعرفي. لقد كانت سيادة أفكار **التنوير** تعني سيادة المفهوم الدنيوي بكافة مدارسه لأمور المجتمع، وبالتالي المفهوم الدنيوي لمضمون **التقدم**، وفي مجال المعرفة الاجتماعية مرت العملية عبر مسالك مختلفة: **الاقتصاد الكلاسيكي والنيوكلاسيكي**، والوضعية في علم الاجتماع، وما تفرع عن ذلك في علم السياسة، **ثم الماركسية** في مواجهة ذلك كله... إلخ وقد غلبت البساطة على الأفكار التي ظهرت حينئذ، ثم قدمت بدءًا من النصف الثاني للقرن التاسع عشر **الإجابات المركبة الأنساق النظرية**.

لقد كان السؤال المحوري المطروح على الفكر الأوروبي: **ما هو مستقبل مثل هذا النسق؟ وتولدت عن هذا السؤال** أسئلة فرعية عديدة. الأفكار الأولية للتنوير ظلت مرشدة في تحديد الأسئلة والإجابات، ولكن بدا أن هذه الأفكار بسيطة جدا وعلى نحو لا **تستوعب التعقيدات الواقعية التي تواجه** النسق الاجتماعي الجديد، **فالتقدم المادي ـ تقدم العلم والصناعة ـ** لا يؤدي بشكل شبه تلقائي إلى **تقدم معنوي**. وبوسعنا أن نقول إن الإجابات المركبة الأنساق النظرية التي قدمت بدءا من النصف الثاني للقرن ١٩ انقسمت أساسًا إلى اتجاهين. **الاتجاه الأول**: اتجاه صراعي بين العمل ورأس المال، بهدف التغيير الثوري الراديكالي، فالنظام البُرجوازي غير قابل للإصلاح، ولا بد من نسق اجتماعي آخر يستفيد من إمكانيات الثورة الصناعية على نحو ينهي التمايزات الطبقية.

والنموذج الأمثل والأكمل في هذا الاتجاه، هو النسق الماركسي. أما الاتجاه الثاني: **فهو اتجاه** يدعو إلى استكمال المؤسسات اللازمة لاستقرار العلاقات بين العلم ورأس المال، **وإجراء التحسينات** المطلوبة من خلال هذا الاستقرار، وبهدف دعم التوازن المطلوب للاستقرار. والأنساق النظرية المعبرة عن هذا الاتجاه لا تهدف إلى إنهاء التمايز الطبقي بل تعارض ذلك، وتعمل من خلال ترشيد النخب القائدة،

والطبعات المتتالية من أنساق هذا الاتجاه، تبدأ من كونت وتنتهي بالوظيفية(١٣).

ويلاحظ طبعا أن أسئلة الاتجاهين وإجاباتها تحددت بمفاهيم الدنيوية والتقدم الدنيوي العقيدة السائدة في الغرب الحديث، وحتى حين اكتشف البحث العلمي أهمية وجود الدين، تقدمت مشروعات أديان دنيوية لأداء الوظيفة صراحة أو ضمنا. ويُلاحظ أن هموم الصراع والتوازن انحصرت تحديدًا في الأنماط التي تولدت في الدول الصناعة المسيطرة على النظام الدولي، والمتنافسة فيما بينها. وقد شهدت المجتمعات الأوروبية صراعًا حادا بين ممثلي هذين الاتجاهين، على مستوى الفعل الاجتماعي المباشر، وعلى المستوى النظري والفكري، وتم هذا وسط علميات التبلور القومي والتوسع الخارجي، وهذه نقطة لا ينبغي أن ننساها، فقد انعكس ذلك أيضا في الأنساق النظرية الاجتماعية بدرجة أو بأخرَ.

كان الاقتتال بين قطبَي الصراع الاجتماعي ـ الرأسمالية والاشتراكية ـ يبدو في الماضي كنوع من المباراة الصفرية في حالة صراع صاف، أي أن كل مكسب لفريق يمثل خسارة للفريق الآخر بنفس القدر، وفي هذه المرحلة تحولت النظريات العلمية الاجتماعية إلى رموز وعقائد مقدسة، وإن ظلت عقائد فرعية باعتبار الدنيوية الأيديولوجية الأساسية. أما في الوضع الحالي، فإن العلاقة تبدو كمزيج من الصراع والتعاون، فخفت الحدة وأزيحت عن الصراع بين الرأسمالية والاشتراكية هالته الأيديولوجية، بكل ما مثلته في الحقبة الماضية من تعصب ومطلقات ومسلمات كثيرة لم تخضع للبرهان، وصدرت كتابات عن نهاية الأيديولوجا بهذا المضمون. وصدرت في الفترة نفسها دراسات اقتصادية اجتماعية عديدة تحلل اتجاه التقارب بين بنية النظام الرأسمالي القائم، وبنية النظام الاشتراكي في الدول الصناعية.

وفي هذا الجو أصبح الحوار ممكنًا وجاريًا بالفعل صراحة وضمنًا بين المدارس النظرية المختلفة، ولم تُعدْ مستهجنة محاولاتُ الوصول إلى مفاهيمَ مشتركة أو توليفات موحدة من الأنساق النظرية السابقة.

إن هذا التوجه نراه منعكسًا في سيل الدراسات المستقبلية الغربية كمية وكيفية أثناء مواجهتها للمشاكل المتوقعة في إطار الثورة العلمية والتكنولوجية، فهذه الدراسات كافة تتضمن ـ بشكل أو بآخرَ ـ أن نتائج هذه الثورة ستؤدي إلى وَحدة النظام الاقتصادي الاجتماعي إلى المجتمع ما بعد الصناعي. وكثيرٌ من الدراسات المستقبلية يبالغ في المنهج الكمي والوضعي، وهو يتضمن مع ذلك هذا الفرض الذي اعتبره مسلمة دون جهد كبير في الإثبات، كأنه ينُفض يديه ببساطة من خلافات الماضي النظرية. ولكن هناك ـ في

١٣- عادل حسين، النظريات الاجتماعية الغربية قاصرة ومعادية، كتاب أشكالية العلوم الاجتماعية لمجموعة من الباحثين، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٨٤م، ص ٢٥٦.

المقابل ـ من يجتهدون في مجال الممارسة النظرية، فلا يلقون جانبًا بالإنجازات النظرية للمرحلة الماضية، ولكن يسعون إلى إنشاء توليفة نظرية تكون انعكاسًا وتفسيرًا وتوجيهًا لما يتوقع حدوثه في المستوى الاقتصادي الاجتماعي. النشاط في هذا الاتجاه تزايد منذ أكثر من عقدين، وهو يتسارع مع الدراسات المستقبلية(١٤). والآن ماذا يعني هذا التوجه في دراسة الواقع الحالي، وفى إسقاطاته على المستقبل؟

لقد جاءت النظرية الاجتماعية الغربية معبرة عن مشكلات كبرى يعاني منها النظام الاجتماعي في المجتمع الغربي لذلك، فقد جاءت لمعالجة أوضاع اجتماعية يعاني منها المجتمع الغربي وحده أنذاك، لقد تمثلت حصيلة التطورات المادية والفكرية والسياسية في أوربا في القرن التاسع عشر في انهيار تام لأركان المجتمع التقليدي لكل نظمه وأفكاره ومقدساته ونمو متزايد للفردية، وانهيار للانتماءات الاجتماعية، وإيمان بأسبقية الفرد على المجتمع والقيم والقوانين، واهتزاز النظم التي كانت شبه مقدسة كالأسرة، والطبقة، والطائفة. والدين، إضافة إلى الاضطرابات الأخرى التي شملت المجتمع الجديد بوصفه جزءًا لا يتجزأ من طبيعته، وأهمها الصراعات الطبقية التي ولدت ظروف العمل الصناعي وظروف المصنع(١٥).

ويلخص محمد قطب الطابع المميز للفكر الغربي بقوله: "لقد أصبح الطابع المميز للفكر منذ النهضة هو التمرد على الدين والتمرد على الله، وكان ذلك نابعًا من تأثيرين، الأول: هو رد فعل ضد الدين والكنيسة؛ والثاني: هو تأثير الجاهلية الإغريقية التي تصور العلاقة بين الآلهة علاقة صراع وخصام، وكان نتيجة لهذين التأثيرين قيام الفلسفة الغربية التي تحكم نظرة الإنسان الغربي للكون والحياة على أسس دنيوية لا دينية متخذة من الحواس الإنسانية مدخلًا لفهم الواقع الاجتماعي، ومن فلسفة التنوير مرتكزًا لإعلاء سلطة العقل، والانفصال عن الدين إذ لا سلطان على العقل إلا العقل ذاته، وهكذا كانت الحصيلة للقواعد السابقة أن استقر في الذهنية الأوروبية تصور للوجود يقوم على البعد عن الله وكراهية الأديان على اعتبار أنها من صنع الكنيسة والإيمان بالمحسوس وإنكار أفكار الغيب"(١٦).

ويمكننا تلخيص هذا التصور الذي يشكل خلفيات عقائدية تحدث أثرها في سير الحضارة الغربية فيما يلي: الوجود كله منحصر في الإنسان والطبيعة وجدت هكذا بنفسها فهي مقدرة بنفسها من غير مقدر لها، والعقل وحده طريق لمعرفة الحقائق، وليست المثل الأخلاقية والقيم والمفاهيم الحقوقية إلا وقائع

١٤- المرجع السابق، ٢٥٧، ٢٥٨.

١٥- منصور زويد المطيري، الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع، الدواعي والأفكار، كتاب الأمة، قطر، ١٩٩٣م، ص ١٣.

١٦- محمد قطب، حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، ص ٨٥.

أو حوادث كالحوادث الطبيعية نشأت وتطورت فهي ليست ثابتة، والإنسان حيوان اجتماعي مفكر فحسب، والنفس الإنسانية ليست إلا مجموعة من الغرائز وعلى هذا، فلا أثر للإرادة الإلهية ولا صلة بالكون والوحي ولا حياة أو آخرة ولا لسائر الغيبيات(١٧).

ومن هنا فإن علم الاجتماع الغربي هو ذلك العلم الذي يرى أن المعرفة الإنسانية مشتقة من الملاحظة والتجربة الحسية فقط، وبالتالي يرفضون أي مصدر آخر للمعرفة كالوحي والإلهام والتأمل(١٨) وفي ظل هذه السيادة احتل العلم الطبيعي التجريبي مكانة مبالغًا فيها، وشيئًا فشيئًا تضاءلت الفلسفة بعد أن تقلت الدنيوية بدورها وتخلت عن مقامها العالي الموجّه لتحتله العلوم الطبيعية، وشيئًا فشيئًا اختزلت المعرفة الاجتماعية إلى مستوى العلوم الطبيعية واختلفت المدارس، لكن استهدفت كلها أن تقيم علومًا تشبه العلوم الطبيعية، لكنها جميعها فشلت، لقد سبق تجريب المنهج المقترح في الممارسات النظرية الغربية، فمنهج التوصل إلى وحدات تحليلية مثلًا مستخدم فعلا في المدارس المختلفة: "الطبقة ـ النخبة ـ المؤسسات ـ الأنساق ـ فائض القيمة... إلخ". وتم بالفعل تركيب صورة اجتماعية على غرار الصورة الفيزيائية للعالم كما تنشئها العلوم الطبيعية، ومع ذلك نعلم أن المشكلة لم تحل، إذ ظلت العلوم الاجتماعية غير منضبطة إلى القدر الذي نلحظه في العلوم الطبيعية، ويرجع ذلك إلى طبيعة الظواهر محل الدراسة، فظاهرة المجتمع الحي العاقل تختلف عن طبيعة المادة غير الحية وغير العاقلة، فالقوى الفاعلة في المجتمع الحي لا تخضع في ظروفها، وفي قياس إمكانات دورها واتجاهها لوحدات نمطية بين هذه الوحدات، وفي المجتمع فارق كبير بين أن نكتشف قواعد اللعبة وبين أن نتنبأ بنتائج المباراة أو أن نتحكم فيها.

وفضلًا عن الاستحالة لماذا هنا الإصرار على أن تكون العلوم الاجتماعية مثل العلوم الطبيعية؟ هل نحن بصدد هدف نبيل أو مقدس يستحق كل هذا العناد؟ ماذا يعني هذا الهدف عمليًا بفرض إمكان تحققه؟ إنه إلغاء لحيوية المجتمع المتجددة، وتحويل للمجتمع إلى آلة كبيرة محكومة الحركة ومضبوطة بالأزرار. إنه تسريع لقيام الدولة الشمولية في أبشع صورها، وتكثيف لوظائفها، هل سيسعدنا هذا الفتح العلمي العقلاني العظيم. وهذا النجاح المفروض فرضًا، هل نصفه بأنه اكتشاف لقوانين الحركة الاجتماعية الموضوعية أم بأنه محاولة لفرض قواعد وقوالب من إنشائنا على الحركة الاجتماعية؟(١٩).

١٧- زوبد المطيري، الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع، الدواعي والأفكار، ص ١٩.

١٨- دليو، فضيل وآخرون: علم الاجتماع من التغريب إلى التأصيل، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٩م، ص٥٨.

١٩- عادل حسين، النظريات الاجتماعية الغربية قاصرة ومعادية، ص ٢٥٨.

وختاماً نستطيع أن نحدد المعايير التي يستند إليها علم الاجتماعي الغربي في صياغة نظريته الاجتماعية والتي تتمثل في:

١- المادية المطلقة والمنظور الإلحادي للمعرفة:

انطلاق علم الاجتماع الغربي من أسس مادية لا تعترف بالأديان السماوية، **تشكل رؤيتها** للمعرفة والتي بات مصدرها يتمثل في كل ما هو محسوس وتجريبي وبما لا يرتبط من تفكير عقلاني، **ولقد** تشكل هذا المنظور عبر ظروف تاريخية واجتماعية شاعت خلالها المدرسة العقلية التي تعتمد على التفكير العقلي كمصدر وحيد يقود إلى فهم الطبيعة والإنسان والمجتمع بعيدًا عن أي منطق غيبي على نحو ما عبر **عنه ديكارت وسبينوزا وليبنتز، ثم تدعم** بظهور الوضعية التي اعتمدت على الملاحظة والتجربة، والحواس كسبل للمعرفة على نحو ما مثلها أو حسب كونت وسبنسر، وسان سيمون وغيرهم ممن كان يقول بمماثلة **الإنسان بالكائن العضوي؛ ناهيك عن تالكوت بارسونز وروسو** وغيرهم من علماء الاجتماع والتنمية ممن يطابق النمو العضوي للكائنات الحية على النمو في المجتمعات الإنسانية، **فضلاً عن** الأمبيريقية التي اعتمدت على التجريب والحس والمؤشرات الكمية والصيغ **الإحصائية كمداخل وأدوات** دفعتها إلى حصر المعرفة بالمعطيات المادية بل اختزال الإنسان في **هذه الحياة الدنيا**، الأمر الذي انعكس على مختلف فروع المعرفة، ناهيك عن البرجماتية التي عظمت الدليل التجريبي ولم تكن تؤمن بغير المعطيات النفعية الملموسة مما حصر النوذج الغربي في إطار مادي نفعي بحت(٢٠).

٢- نسبية القيم وعدم ثباتها:

وإذا كانت المادية هي السمة الأساسية في علم الاجتماع الغربي، **فإن المادي** متغير وغير ثابت، وتلك هي النظرة التي اتسمت بها النظم والتقاليد والقيم الأخلاقية حيث اعتبروا الأخلاق، **والقانون** والنظم مجرد مظهر للجماعة تابع لها، وبما أن الجماعة لا استقرار لها فإن القيم لا ثبات لها وبالتالي فهي متغيرة تختلف من مجتمع لآخر ومن زمن لآخر، **وبلا** شك فإن نسبية القيم سوف تؤثر على تنظيم المجتمع فنسبيتها تعني سحب الزاميتها والتي تشكل العمود الفقري في بناء المجتمع، وهو ما ساهم في انهيارات أخلاقية عظيمة بدت في المجتمع الغربي تحت زعم الحريات(٢١).

٢٠- القريش علي، **المرجع السابق**.

٢١- سعد الدين صالح، **بين علم الاجتماع الإسلامي وعلم الاجتماع الغربي**، مكتبة الصحابة، جدة، ١٩٩٣م، ط ٢، ص ١٣٠.

٣- اضطراب المنطلق النظري:

فإذا كانت القيم نسبية ومتغيرة، فلكل نظرية منطلق حسب رؤيتها الخاصة والتي تنطلق من رؤية منظرها، وهو ما أدى إلى تضارب أقوال علماء الاجتماع الغربي وتناقض نظرياتهم حول أسس بناء المجتمعات، وعوامل تغيرها، وعلاقة الفرد بالمجتمع، ونقطة الانطلاق، وتناول كُلٌ منهم موقفًا مضادًا في رؤيته للمجتمع والفرد، بل قصرت بعض النظريات الغربية على حوارها مع الفكر الماركسي على سبيل المثال ما بين مؤيد ومعارض وهو ما جعل كثيرًا من العلماء يقرون بأن هذه النظريات ساهمت في تفتيت المجتمعات الغربية أكثر مما يفترض أن تعمل على التوحد المجتمعي(٢٢).

ولقد شكلت هذه المبادئ أو المنطلقات أزمة علم الاجتماع الغربي ولهذه الأزمة عدة مظاهر نوجزها فيما يلي:

١- عدم الاجتماع على تعريف مشترك لعلم الاجتماع حيث كما نرى في كتب علم الاجتماع تعريفات متعددة، وفيما يركز أحدهم على الفعل الاجتماعي، يركز الآخر على الظاهرة الاجتماعية، نجد الثالث يركز على البناء الاجتماعي.

٢- عدم الاتفاق على طبيعة هذا العلم واهتماماته والذي ينبغي أن يحتويه، والذي يكون ضمن اهتمامات علوم أخرى.

٣- عدم الالتفاف حول منهج موحد لهذا العلم فقد تعددت المناهج من تاريخية، ومقارنة، وتجريبية وإن كان قد تم الاستفادة من هذه المناهج حسب نوع الدراسة.

٤- صعوبة تحديد المفاهيم حيث يتناول العلم العديد من المفاهيم والتي طرحت في شكل نظريات، وعلى الرغم من محاولة هذه النظريات شرح هذه المفاهيم إلا أنها غالبًا تتهم بالغموض وعدم القدرة على التماس أرض الواقع، وتظل مفاهيم تجريدية لأبعد مدى.

٥- عدم الاتفاق على الوحدة الأولية التي تمثل منطلق الدراسة لهذا العلم، هل هي الفرد أم الأسرة أو الاتحادات الاجتماعية مثل العشيرة والقرية والمدينة والدولة. واتسام الرؤية بالذاتية، وهي أكثر الأزمات التي واجهت هذا العلم في الجانب الغربي فبينما يدعو العلماء إلى أهمية الموضوعية نجدهم أول من يخالف هذه الشروط بحيث لم يستطيعوا الفصل بشكل تام ما بين خلفياتهم الثقافية والسياسية وتوجهاتهم الاقتصادية وبين ما تم طرحه من نظريات.

٢٢- المرجع السابق، ص ١٣٤.

٦- العجز عن اكتشاف قوانين اجتماعية: فقد طرح التوصل إلى قوانين اجتماعية كأحد أهداف هذا العلم وعلى الرغم من ذلك ومع مرور السنوات لم يستطع التوصل لإحداها(٢٣).

٧- الفشل في صياغة نظرية اجتماعية كلية فتأمل علم الاجتماع الغربي والنظريات المصاغة على خلفيته يكشف عدم الاتفاق على نظرية اجتماعية نستطيع أن تستوعب مشاكل الحياة الإنسانية في الزمان والمكان، ويرجع ذلك إلى اختلاف منطلق المنظرين.

فتوجه كونت على سبيل المثال ١٨٥٧م استخدام مصطلحين فلسفيين لمناقشة المشاكل الاجتماعية هما: الإستاتيكا، والديناميكا الاجتماعية أو الاستقرار والثبات الاجتماعي والفاعلية الاجتماعية، فأرادا بالإستاتيكا معاني النظام والثبات في المجتمع والديناميكا، فأراد بها مشاكل التغير الاجتماعي. بينما نجد كارل ماركس ١٨٨٣م يرى أن مهمة العالم الاجتماعي لا تقف عند حد وصف العالم الخارجي بل تقتضي تغييره، فماركس رأى حتمية الصراع الاجتماعي وحتمية الثورة ضد الرأسمالية، وعلى الوجه الآخر نجد منظرًا ثالثًا وهو إميل دوركايم يختلف عن معارضيه ويدعي أن المشكلة الاجتماعية هي مشكلة النظام الاجتماعي وما يمثله من أفراد، فالمجتمعات الإنسانية تتماسك عن طريق العقيدة المشتركة أو حسبما يسميه الوعي الجمعي أو الضمير الجمعي، وإذا كان ماركس قد تعامل مع النظام الاجتماعي من جوانبه السلبية فإن دوركايم قد آمن بالجوانب الإيجابية في النظام، ويأتي ماكس فيبر ١٩٢٠م ليكون مختلفًا مرة أخرى عن سابقيه وبخاصة كارل ماركس، ففي حين أنه ركز على دور العقيدة البروتستنتية في التغيير الاجتماعي، نجد أن ماركس يرى أن الدين هو أفيون الشعوب، وقد اتضح من هذا التباين في الأفكار الاجتماعية الغربية أن علم الاجتماع يولد يتيمًا دون رعاية نظرية تهتم بشئونه النظرية وترشده وتوصله إلى الأهداف العليا في فهم المجتمع الإنساني ولم يستطع صياغة نظرية اجتماعية شاملة تهتم بحقوق الفرد والجماعة فكانت أغلبها وصفية تحليلية أكثر من كونها نظريات إلزامية(٢٤).

وهذه المظاهر التي شهدها علم الاجتماع الغربي وهذا التخبط الذي شهده هؤلاء العلماء، جعل من الصعب الركون إلى هذا العلم خاصة إذا ما أتت محاولات تطبيقية في مجتمعات تختلف عن الغرب ثقافيًا واجتماعيًا وعلى كافة المحاور الإنسانية وهو ما يطرح تساؤلًا يتعلق بمدى الحاجة الفعلية لتأسيس نظرية اجتماعية إسلامية، والإجابة تكمن في استقراء أوضاع المجتمعات الإسلامية الغربية في حل

٢٣- دليو، فضيل وآخرون، علم الاجتماع من التغريب إلى التأصيل، ص ٦٧.

٢٤- الأعرجي، مباني النظرية الاجتماعية في الإسلام، ص ٣٢، ٣٣.

مشاكلها، فصدر لها علم الاجتماع الغربي أزماته والتي تتمثل في أمرين هما:

الأمر الأول:

إن هذا العلم يحمل مع حقائقه العلمية عقائد وأفكارًا ومبادئ وضعية أثرت منذ دخوله المجتمع الإسلامي على هوية ذلك المجتمع حيث عزز هذا العلم فقدان الهوية التي تعني التخلي عن الإسلام كمبدأ عام يحكم المجتمعات الإسلامية، ومن هنا ساد التيار العلماني في المجتمعات الإسلامية.

الأمر الثاني:

إن نظريات هذا العلم وضعت لفهم مشاكل وقضايا خاصة بالغرب لا يمكن تعميمها على المشاكل المماثلة في العالم الإسلامي ولا تؤدي إلى فهم واقع المجتمعات الإسلامية، ولذلك نجد أن علم الاجتماع في المجتمعات الإسلامية أصبح يسير على نفس خُطى علم الاجتماع الغربي على الرغم من اختلاف طبيعة المشكلات في كلا المجتمعين، ولذلك فقد أُثيرت موضوعات اجتماعية تماثل نفس الموضوعات والرؤى الغربية ومعالجات تماثل المعالجات الغربية، بل أن الكتابات قد دارت حول ثلاث موضوعات رئيسية هي:

١- الدعوة إلى الحرية الشخصية كما عرفتها الدول الغربية وكان القصد منها المطالبة بحرية الفرد في أن يفعل ما يشاء وهي توجه ارتبط بفكر فلسفة التنوير على أثر الثورة الفرنسية.

٢- الدعوة إلى فصل السلطات الدينية عن المدنية على غرار ما حدث في أوربا حيث الانفصال عن سلطة الكنيسة وهو الفكر المؤسسي للاتجاه العلماني في المجتمع المسلم.

٣- الدعوة إلى تحرير المرأة وعلى رأس ذلك نزع الحجاب الذي يميزه، وهذا بلا شك دعاوى تبينها عمق التبعية للغرب وفصل الفكر الاجتماعي عن مشاكله في العالم الإسلامي وعن واقعه(٢٥).

مما يجعلنا نطرح المدخل الإسلامي ليس كبديل للفكر الغربي بل كأساس يتوائم مع المجتمع الإسلامي، فلا شك أن الشريعة الإسلامية لم تصمم من قبل الخالق لتكون موضوعًا أكاديميًا نظريًا لا يتعامل مع قضايا المجتمع ومشاكله الملحة، بل أن الحلول الشرعية الفقهية تعكس تصميم الرسالة الإلهية على إنشاء المجتمع الإنساني القائم على أصالة العدالة الاجتماعية كي يتفرغ الأفراد لعبادة الخالق وهم مطمئنون، فالحاجة الفعلية تنبثق من فكرة مؤداها أن الأنسان وحدَه ومن دون الهداية الإسلامية لا يستطيع صياغة نظرية اجتماعية متكاملة لإدارة المجتمع، فالمشاكل التي تواجه المجتمعات الإسلامية

٢٥- المطيري، الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع، ص ٩٥.

اليوم أصبحت أشد ثقلًا وتعقيدًا، وهي كلها تحتاج إلى حلول قائمة على هدى نظرية اجتماعية إسلامية وأمام هذه المشاكل فإننا نحتاج إلى صياغة نظرية اجتماعية إسلامية تتوائم مع طبيعة المجتمع المسلم(٢٦).

ثالثًا: النظرية الاجتماعية الإسلامية ـ الأسس والمنهج:

إن الباحث المسلم إذا أراد صياغة نظرية اجتماعية إسلامية، فإن عليه أن يبدأ من المنطلقات الأساسية والمحور الأساسي في الإسلام هو العقيدة أو نظرة الإسلام للكون والحياة والإنسان، كما أنه يحدد أسس تعامل هذه المسلمات معًا، فإذا كان علم الاجتماع الإسلامي يعرف على أنه تلك المعرفة القائمة على الدراسة المنهجية الرامية إلى اكتشاف السنن الإلهية المتعلقة بالظواهر المجتمعية(٢٧).

فإن المدخل المتصور للنظرية الاجتماعية الإسلامية هو مجموعة الحقائق العقيدية الأساسية التي تنشأ في عقل المسلم وقلبه، ذلك التصور الخاص للوجود وما وراءه من قدرة مبدعة وإرادة مبدعة وما يقوم بين هذا الوجود وهذه الإرادة من صلات وارتباطات، وعلى هذا فالجانب التصوري يتضمن العقائد التي تنشأ في عقل المسلم وقلبه تصورًا خاصًا للوجود ولما وراءه من قدرة مبدعة لخالق مدبر ليس كمثله شيء، وهي تضمن تحديد علاقة الوجود بهذه القدرة الفاعلة وما ينبغي نحوها من إقرار للعباد والخضوع(٢٨).

وعلى هذا فإن المسلمات التي ينطلق منها ونستطيع أن نحدد الأسس التي تبنى عليها النظرية الاجتماعية الإسلامية من خلال القرآن الكريم والتي يتضح فيما يلي:

- أن الله مركز الكون وخالقه: ﴿ لَهُۥ مَقَالِيدُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾(٢٩).
- الإنسان مستخلف: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾(٣٠).
- الطبيعة مسخرة: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ﴾(٣١).

٢٦- زهير الأعرجي، مباني النظرية الاجتماعية في الإسلام، ص ٧٨.

٢٧- المرجع السابق، ص ٧٨.

٢٨- دليو، فضيل وآخرون، علم الاجتماع من التغريب إلى التأصيل، ص ٧.

٢٩- سورة الزمر، الآية: ٦٣.

٣٠- سورة البقرة، الآية: ٣٠.

٣١- سورة الجاثية، الآية: ١٣.

- ووحدة الحقيقة ووحدة مصدرها وبالتالي تكامل العقل والوحي: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾(٣٢).
- محدودية المعرفة البشرية: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾(٣٣).
- أسس وثوابت النظرية الاجتماعية الإسلامية:

الإسلام بصفته دينًا شاملًا قدم تصورًا متكاملًا للحياة بأوجهها المختلفة، وتعد الأصول والمبادئ التي تؤسس لهذا التصور هي الثوابت التي تقوم عليها النظرية الاجتماعية في الإسلام، فما تشكل الصياغات التفصيلية الاجتهادية المتغيرات، **و**الباحث المسلم يتعامل مع الثوابت بصفتها مسلمات يستند إليها عند صياغة المفاهيم أو عند افتراضه عمليات الضبط و**إجراءات التحكم**(٣٤).

وفيما يلي عرض لهذه الأسس:

أ- **وحدانية الله وخلقه للكون وما يشتمل عليه:**

المنطلق الأول للنظرية الاجتماعية **الإ**سلامية يؤكد على أن الله **هو الخالق، وهو الواحد الذي لا** شريك له، **فالتصور الإسلامي منذ نشأته** في الرسالات السماوية كان مرتبطًا بعدد من الأسئلة الواقعية لمن الملك في الأرض ؟ ولمن الحكم في حياة البشر، ولمن السلطة التي تتعبد الناس لها؟(٣٥).

والإجابة تكمن في الله وحده وشريعته وحدها هي القانون وهو ما يعني تجريد الشركاء من كل سلطان في نظام الكون وكل تأثير في حياة الناس وإعلان عبودية كل شيء لله وحده(٣٦).

فخلق الكون بطبيعته هذه وبموافقته التي لا تحصى، **لا يمكن أن يتمّ إلا وفق خطة معينة** يستحيل أن تنشئها المصادفات،والقرآن الكريم يواجه الكينونة البشرية بهذه الحقائق ويوجه إليها بصيرة **الإ**نسان وبصره كما يبدو في قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنۢبِتُواْ شَجَرَهَآ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ﴾(٣٧).

٣٢- سورة النساء، الآية: ١.

٣٣- سورة الإسراء، الآية: ٨٥، **سيد قطب، مقومات التصور الإسلامي، دار** الشروق، القاهرة، ١٩٨٨م، **ط ٣، ص ٤.**

٣٤- هيئة التحرير: **شروط إمكان علوم اجتماعية عربية، الوحدة، العدد ٥٠ السنة الخامسة، الرباط، ١٩٨٨م/ ١٤٠٩هـ، ص ٣.**

٣٥- **سيد قطب، المرجع السابق، ص ١٣٤.**

٣٦- **المرجع السابق، ص ١٤٢.**

٣٧- سورة النمل، الآية: ٦٠.

ثم إن الله كما أنه وحده المسيطر على نظام الكون، **الخالق** للأسباب والعوامل، المانح للأرزاق **والمواهب، فهو وحده القاهر** فوق عباده المتصرف في أمرهم(٣٨). يقول تعالى: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ ﴿٤٩﴾ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَٰثًا ۖ وَيَجْعَلُ مَن يَشَآءُ عَقِيمًا ۚ إِنَّهُۥ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾(٣٩). إنها العبودية الشاملة أمام الألوهية المنفردة وهي نقطة الاستقرار الثابتة **والسمة المميزة**(٤٠). يقول تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا ۚ كُلٌّ فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾(٤١).

وانطلاقًا من هذا التصور فإن الفطرة الإنسانية تحتاج إلى إله واحد تتجه إليه بعبوديتها الخالصة وهي مفطورة على هذه العقيدة التوحيدية كما يبدو في السياق القرآني: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾(٤٢).

ويستدعي التوحيد وإفراد الألوهية لله تعالى مسلمات أساسية تنطلق منها النظرية الاجتماعية **الإسلامية وهي:**

الأولى: وحدة العالم: **فإذا كان** الله واحدًا وهو الخالق للإنسان وللكون، فالعالم بكل ما فيه ومن فيه **متحد المبدأ ومتحد المعاد**، وهو في حركة دائمة لا تتوقف باتجاه الغاية وتربطه بين أجزاءه علاقات وتحكمه سنن ويجري بتدبيره بقوانين لا تتبدل ﴿ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾(٤٣) فلا يغير في قوانينه ولا سننه إلا هو، **وهو ما يعني أن ثمة مصدرًا أصليًا متعاليًا تنبثق عنه هذه العلل هو إرادة ونظام وفعل**(٤٤).

الثانية: إن العالم قسمان: **غيب وشهادة**، وتختلف النظرة للحياة وللعالم تبعًا **لاختلاف النظرة لما وراء الحياة**. فإذا رفضنا وجود حياة أخرى غير هذه الحياة التي تحياها، **فإننا نواجه أهدافًا تنبثق من طبيعة هذا**

٣٨- المرجع السابق، ص ١٤٢.

٣٩- سورة الشورى، الآيتان: ٤٩- ٥٠.

٤٠- المرجع السابق، ص ١٣٠.

٤١- سورة هود، الآية: ٦.

٤٢- سورة الأعراف، الآيتان: ١٧٢- ١٧٣.

٤٣- سورة يس، الآية: ٣٨.

٤٤- طه جابر علواني، التوحيد ومبادئ المنهجية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مركز الدراسات المرئية، ص ١٧.

الكون الذي نعيش فيه باعتبار هذه الحياة فرصة لن تتكرر، ولذا فإن الطيبات والشهوات تمثل القيمة الكبرى في وجود الإنسان وتفكيره، فهي التقييم الكبير بينما يمثل الحرمان الجحيم الأكبر في حياته لأنه يجد هذا العذاب الذي يعيشه الإنسان في كل لحظة من لحظات الزمان، وأما عندما نؤمن بوجود حياة أخرى فالموقف مختلف لأن اللذة لا تمثل قيمة كبرى كما أن الألم لن يكون ضد هذه القيمة بل القضية تكون نسبية، فإذا كانت هناك حياة أخرى تشتمل على لذة أكبر أو حرمان أكبر، فإن الحرمان هنا من أجل اللذة الكبرى لا يعتبر جحيمًا وعذابًا، كما أن اللذة التي تستتبع الحرمان الأبدي لن تكون نعيمًا وسرورًا تامًا كما هو الحال في الحياة نفسها، وعلى ضوء هذا تتحدد واقعية النظرية الإسلامية للحياة فقد انطلقت الفكرة الدينية من وجود حياتين للإنسان، ولكل منهما مهمة فالدنيا دار المسئولية والعمل، والآخرة دار نتاج المسئولية، وفي ضوء هذا نستطيع أن نقرر أن الإسلام لم يواجه انفصالًا في العمل بين الدنيا والآخرة ولعل أبلغ آية تصور لنا النظرة الإسلامية العامة هي قوله تعالى: ﴿ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْأَخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾(٤٥).

وهكذا تصور هذه الآية التوازن بين القيم فلا إغراق في الماديات ولا انفصال عنها(٤٦).

الثالثة: إن التوحيد يحصر مصادر المعرفة بمصدرين اثنين لا ثالث لهما؛ هي الوحي والوجود، والعقل بينهما وسيلة وأداة معرفة واستنباط وحدس وإدراك وتوليد لأبعاد أخرى، وفي الوقت ذاته يصنف التوحيد المعرفة إلى سمعيات ينحصر مصدر معرفتها بالسمع والنقل، ولابد من تلقيها بطريقة صحيحة، وإلى تجريبات وطبيعات ضرورية، والسمعيات هي المصدر الوحيد لسائر الأمور الغيبية فلا داعي لأن ينفق الإنسان أي شيء من عمره القصير وجهده العقلي بعد ثبوت الدليل السمعي لديه وإيمانه به إلا في تلقي تلك المعلومات كاملة من الدليل السمعي(٤٧).

فالتصور الإسلامي للكون قائم على ثنائية مترابطة مؤتلفة، ألا وهي ثنائية الخالق والمخلوق، والعابد والمعبود، ومن هذه الثنائية العامة تتفرع ثنائيات متعددة كلها متسقة بعضها مع بعض مثل ثنائية الروح والمادة، والعلم والدين، والغيب والشهادة، والدنيا والآخرة، فالتصور الإسلامي ليس تصورًا تحليليًا صرفًا بحيث يفكك أفراد الكون إلى جزئيات مبعثرة لا ائتلاف بينها ـ كما يفعل العقل الغربي ـ بل

٤٥- سورة القصص، الآية: ٧٧.

٤٦- محمد حسين فضل الله، "مفاهيم إسلامية عامة، النظرة الواقعية للإنسان في الإسلام": http//Arabic.bayynat@rg200//

٤٧- طه جابر علواني، المرجع السابق، ص ٤٤.

إن التصور الإسلامي يجمع إلى منهجه التحليلي منهجًا تركيبيًا يربط أجزاء الكون في وحدة تصورية متكاملة، وفي إطار هذا السياق تأتي علاقة التكاملية بين العقل والوحي إذ لا يمكن أن تكون العلاقة علاقة تنافر وتناقض لأن مصدرهما واحد وهو الله سبحانه، فالعقل وما اكتسبه مخلوق لله، والدين الصحيح وما شرعه من الله، والعقل يمثل إرادة الله الكونية في هذا الإطار والدين الصحيح يمثل إرادة الله الشرعية ويستحيل أن تتناقض الإراداتان لأن مصدرهما واحد(٤٨). قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾(٤٩). وذلك يعني أن النظرية الاجتماعية في إطار الإسلام لا ترى في علاقة الدين بالعقل موضوع إشكالية لأنهما في نظر الإسلام متكاملان ومتسقان ومؤتلفان وذلك من وجهين:

الأول: إن تكليف الإنسان الإيمان بأصول الدين ـ من وجهة نظر الإسلام ـ قائم على إعمال عقلي فمن لا عقل له لا تكليف عليه، بل إن قيام الحجة الدينية لا يكفي فيها مجرد بلوغها، بل لابد مع ذلك من فهم تلك الحجة ـ والفهم إعمال عقلي ـ سيما لمن عرضت له شبهة معتبرة لتمنعه من اعتقاد ما هو مقتضى تلك الحجة وإلا كان معذورًا في تأويل مخالفة الحجة الدينية، وهو ما بيّن أن الدين لم يقم على مجرد التسليم بلا براهين وفهم عقلي، بل إن مدار حجة أدلة الدين قائم على بلوغها وفهمها وإعمال العقل لإدراكها، فإذا كانت الغريزة العقلية والإعمال العقلي شرطًا في التكليف الديني وبلوغ الحجة الدينية، امتنع أن تنافي وتناقض الدين لأن ما كان شرطًا في الشيء، امتنع أن يكون منافيًا له(٥٠).

الثاني: إن الدين أو الوحي ملازم للدلائل والبراهين العقلية ومتضمن لها، ولذلك كان الدليل والبرهان العقلي قسمًا من منظومة الأدلة الشرعية القائمة على الوحي الديني، وليس قسيمًا لها وفي ذلك يقول ابن تيمية: "الأدلة العقلية والسمعية متلازمة، كل منها مستلزم صحة الآخر، فالأدلة العقلية تستلزم صدق الرسل عليهم السلام فيما أخبروا به، والأدلة السمعية فيها بيان الأداة العقلية التي بها يعرف الله وتوحيده وصفاته وصدق أنبيائه"(٥١). ونخلص من الطرح السابق إلى نتيجتين ضروريتين لفهم العلاقة

٤٨- عزمي إسلام، مدخل إلى الميتافيزيقا، مكتبة سعيد رأفت، ١٩٧٧م، ص ١١٣.

٤٩- سورة الأعراف، الآية: ٥٤.

٥٠- سارة بنت عبد المحسن آل سعود، قضية العناية والمصادفة في الفكر الغربي، دارسة نقدية في ضوء الإسلام، مكتبة العبيكان، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ص ١١٥.

٥١- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط ٢، ١٩٩١م، ج ١، ص ٤٠.

الأولى: أن الصراع بين العقل والوحي صراع مفتعل لا حقيقة له، وأن كل تصور قام على فكرة هذا الصراع تصور قائم على وهم في عقلية الغرب. الثانية: إن الصدق الديني ليس قائمًا على الإرغام والتسليم بلا برهان عقلي، بل هو قائم على وجدان باطني وأدلة وبراهين عقلية تفيد العلم واليقين، فمن خالف الوحي الديني فقد خالف الضرورة العقلية(٥٢)، ولذلك يقول الله سبحانه وتعالى في أهل النار: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾(٥٣).

الرابعة: إن التوحيد لا يقتصر على تحريم الشرك العقائدي بل يمتد إلى تحريك الشرك الاجتماعي بكل مظاهره الطبقية والعرفية، ويجردها من تبريرها الفلسفي والعلمي والديني. وحينما ندعو إلى الالتزام بالعقائدية الإسلامية، فإنما ندعو إلى ضرورة الوعي بأن علم الاجتماع ليس حربًا على الإنسان كما جسدته المدارس الوضعية بالفعل، وإنما هو دعوة إلى بناء الإنسان وتأكيد ذاته وإقرار حقوقه.

إن دعوة علم الاجتماع الإسلامي إلى تجاوز الخلافات الأيديولوجية دعوة أصيلة تتأسس على أصول الإسلام نفسه، فقد دعا الإسلام إلى تجاوز التكتلات والتحيزات والاختلافات كما تبين هذه الآيات: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾(٥٤). ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾(٥٥). ويتوعد القرآن بشدة أولئك الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعًا وأحزابًا ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾(٥٦). ويحذر القرآن من عواقب التكتلات والتحيزات وما يستتبع ذلك من تفكك اجتماعي وفقدان المنعة: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾(٥٧)، ويؤكد الوحي على وحدة الإنسان والمجتمع من خلال تأكيده على وحدة المعتقد التي تضم تحت لوائها كل الأصناف البشرية من غير تمييز، كما ورد في الصحيحين عن

٥٢- محمود رجب، المتيافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، القاهرة، ط ٣، ١٩٩٨م، ص ٢١- ٢٩.

٥٣- سورة الملك، الآية: ١٠.

٥٤- سورة آل عمران، الآية: ٦٤.

٥٥- سورة الحجرات، الآية: ١٣.

٥٦- سورة الأنعام، الآية: ١٥٩.

٥٧- سورة الأنفال، الآية: ٤٦.

أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه **وسلم أنه قال**: "أنا أولى الناس بعيسى بن مريم في الدنيا والآخرة، **والأنبياء إخوة لعلات**، أمهاتهم شتى ودينهم واحد"(٥٨). وهي وحدة الهدف التي أكدها القرآن الكريم: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ﴾(٥٩)، ﴿فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾(٦٠)، ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾(٦١). **ومن جهة أخرى، فقد تميز الحوار الأيديولوجي بين المدارس** والنظريات الاجتماعية المتصارعة بالحدة والتحيز إلى جانب الذات، وتأكيد الموقف الشخصية والمصالح **الذاتية**، وتبرير الاحتكار والاستغلال، وتعميق الحقد الطبقي والطائفي بين شعوب العالم، وبالمقابل فإن **الحوار الأيديولوجي** الذي يدعو إليه علم الاجتماع الإسلامي، هو حوار مؤسس على مذهبيته العقائدية التي تهدف إلى بناء وحدة المجتمع الإنساني من خلال التأكيد على وحدة العقيدة والتي تهدف إلى التقليل من الفواصل الموجودة بين الشعوب، فيدعو القرآن إلى الحوار البناء الذي يهدف إلى تحقيق المزيد من التفاهم كما تؤكد ذلك هذه الآيات الكريمة: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ﴾(٦٢)، ﴿وَقُل لِّعِبَادِى يَقُولُواْ ٱلَّتِى هِىَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ يَنزَغُ بَيۡنَهُمۡۚ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ كَانَ لِلۡإِنسَٰنِ عَدُوّٗا مُّبِينًا﴾(٦٣)، فالحوار القرآني حوار **أيديولوجي عقائدي، ولكنه يرفض تعميق الفواصل الطبقية بقدرها، ويرفض الذوبان والانمحاء وسط الأيديولوجيات** كما يؤكد الجزء الأخير من الآية ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ﴾، **فدعوة** الجماعات التي تخالفنا عقائديًا **أمر مطلوب ومؤكد**، ولكن الحفاظ على استقلالية عقائدية القرآن ضرورة **وأمر مطلوب بجدّة**(٦٤).

٥٨- **أخرجه**: البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله، ﴿وَٱذۡكُرۡ فِى ٱلۡكِتَٰبِ مَرۡيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتۡ مِنۡ أَهۡلِهَا﴾، (سورة مريم، الآية: ١٦)، **رقم: ٣٤٤٣، ج ٤، ص ١٦٧**، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، **١٤٢٢هـ**.

٥٩- سورة الشورى، الآية: **١٣**.

٦٠- **سورة** الروم، الآية: ٣٠.

٦١- سورة البقرة، الآية: ١٣٦.

٦٢- سورة النحل، الآية: ١٢٥.

٦٣- سورة الإسراء، الآية: ٥٣.

٦٤- محمد **أمزيان**، علم الاجتماع الإسلامي والتزام **الأيديولوجي**، **مقالة**: http://www.balagh.com

ب- **الإنسان مخلوق مُكرم مستخلف في الكون:**

تنطلق النظرية الاجتماعية من نظرة الإسلام للإنسان والتي تبدو في:

١- للإسلام نظرة مستقلة في النفس الإنسانية يختلف عن غيرها اختلافًا أساسيًا، فأهم ما يميز به الإسلام أنه يأخذ الكائن البشري على ما هو عليه، لا يحاول أن يقسره على ما ليس من طبيعته، كما تصنع النظم المثالية، وإن كان في ذات الوقت يعمد إلى تهذيب هذه الطبيعة إلى آخر مدى مستطاع، دون أن يكبت النوازع الفطرية، أو يمزق الفرد بين الضغط عليه من هذه النوازع، وبين المثل العليا التي يرسمها(٦٥). والإنسان في نظر الإسلام جسم وعقل وروح، وكل أولئك معترف بوجوده مُقدرة مطالبه، وكلها يستجاب لها استجابة صريحة لا مواربة فيها ولا إنكار، فأما الجسد فهو وشائج اللحم والدم وهو النوازع الفطرية، وهو الشهوة الملحة، وهو المطالب بحفظ الحياة على الأرض بالمحافظة أولًا على ذاته، والمحافظة بعد ذلك على النوع، والهدف الأول وسيلته الطعام والشراب، ولكن الهدف الأخير وسيلته النسل(٦٦). وأما العقل فمهمته الأولى أن يعاون الإنسان في الحصول على أفضل الطرق لإجابة النوازع الفطرية، والتغلب على العقبات التي تقف في سبيل ذلك بالتدبر والتفكر، ولكن مهمته لا تقف عند هذا الحد، ولكن لكي يتأتى له أن يقوم بمهمته على أحسن وجه، جعلت فيه نزعة دائمة إلى المعرفة، كأنها في ذاتها هدف مقصود، وعن طريق هذه النزعة ترتقي الحياة وتتقدم، فالرقي إذن هدف أصيل من أهداف الحياة، تنزع إليه نزوعًا ذاتيًا، ووسائله أو جزء منها موجود في العقل البشري(٦٧). أما الروح، تلك الطاقة الكبرى التي لا يؤمن بها الغرب، فمهمتها قد لا تكون ظاهرة للعيان في مبدأ الأمر، لأن الروح في ذاتها أمر غير محسوس، لكن مهمتها الارتفاع بالإناس والاتصال بالحقيقة الكبرى في هذا الكون، فتستلهم منها النور الذي لا تراه الحواس، وبهذا النور العلوي تستطيع الروح أن تسمو، فتعاون الكائن البشري على تحقيق هدف الحياة من الارتفاع، وهو ما يعني أن الإسلام يوازن بين رغبات الجسد والعقل والروح مما يخلق إنسان طبيعته متوازنة لا خلل فيها(٦٨).

٦٥- محمد قطب، الإنسان بين المادية والإسلام، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٧م، ط ١٢، ص ٦٩.

٦٦- المرجع السابق، ص ٧٠.

٦٧- المرجع السابق، ص ٧١.

٦٨- المرجع السابق، ص ٧٢.

٢- الإرادة في الإسلام هي الفارق الحاسم بين الإنسان والحيوان، وهي مناط المسئولية ومحور الارتكاز في النظام كله، فالإنسان في الإسلام ذو إرادة وقدرة على ضبط نفسه والتحكم في أعماله بفعل المزية التي كرمه الله بها، فهو ليس بإنسان إن لم يعمل على ضبط نوازعه وتنظيم شهواته، وهذه النظرة من جانب الإسلام ليس تحكّما ولا تكليفًا للبشر بما ليس في طاقتهم فمن المستحيل عمليًا أن ترتقي الإنسانية وتحقق أهدافها العليا إذا هي ظلت مستعبدة لشهواتها كلما دعتها استجابت لها واندفعت معها إلى آخر الطريق، فإرضاء رغبات الجسد يعني إهمال أعمال أخرى فكرية أو نفسية عالية، ولذلك يوازن الإسلام ويجعل من الإرادة المشرفة على تنظيم الشهوة المتحكمة في انطلاقها، وهو حين يقيم الإرادة ويوكل إليها هذا التنظيم يجعلها مناط المسئولية الجنائية والخلقية لا في الحياة الدنيا فحسب بل في الآخرة، قال تعالى: ﴿بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ﴾(٦٩). ومع الإرادة الضابطة ينشأ الضمير وهو ليس ضميرًا نفعيًا كالذات العليا التي رسمها فرويد مهمتها حماية الذات من ضغط المجتمع الخارجي بإجبارها على الخضوع لأحكامه، وإنما هو ضمير خلقي واعٍ يتفاهم مع النفس ويحاول تذكيرها دائمًا بأهداف الحياة العليا(٧٠)، إنها الفطرة التي فطر الله الإنسان عليها، وهو الأمر الذي يناسب حكمته، لأن الحكيم لا يضع شيئًا لغاية ما ثم يجعل طبعه غير ملائم لتلك الغاية أو غير مهيأ لبلوغها، والله سبحانه وتعالى خلق الإنسان ليعبده ـ فكيف يخلق له نفسًا شريرة لا تناسبها العبادة، أو نفسًا محايدة بين الخير والشر لا يضيرها أي طريق عبادته سلكت أو سلكت طريق التمرد عليه، وهو المشار إليه بالتسوية في قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾(٧١).

٣- الاستخلاف والإيجابية هي السمة الثالثة المميزة لطبيعة الإنسان، فهو المخلوق المكرم على سائر المخلوقات المسخر له كل ما فيها، ومن ثم فليست هناك قيمة مادية في هذه الأرض تعلو على قيمة هذا الإنسان أو تهدر من أجلها قيمته، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾(٧٢).

٦٩- سورة القيامة، الآية: ٧٥.

٧٠- محمد قطب، **الإنسان بين المادية والإسلام**، ص ٩٢-٩٤.

٧١- سورة الشمس، الآيات: ٧-١٠.

٧٢- سورة البقرة، الآية: ٣٠.

أناب الله الإنسان في الأرض للتصرف فيها وعمارتها، **والاستخلاف ينبع من مبدأ وحدانية** الخالق فهو المالك الواهب الذي منح الإنسان أمانة الخلافة في الأرض، **ورزقه من العقل والإرادة ما يمكّنه** من عمارتها واستغلال خيراتها. **وللخلافة ضوابط، فالمالك الحقيقي** هو الله تعالى والإنسان موكل في التصرف حسب ما أمره الله به وبما شرعه له وليس كما يريد الإنسان لنفسه، ولكي يحقق الإنسان وظيفته كخليفة في الأرض، لابد أن يستوفي ثلاثة عناصر هي:

العنصر الأول: إعمار الأرض وإقامة الحضارة:

الحكمة من خلق الإنسان وعلة وجوده هي ابتلاؤه باستخلافه في الأرض لعمارتها وحمايتها وإصلاحها، يقول تعالى: ﴿أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾(٧٣). ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ﴾(٧٤). **فإذا قام الإنسان بمهمة الخلافة متبعًا** شرعة الله فذلك لب العبادة، **وكل** طاقات الإنسان وقدراته يجب أن يسخرها لأداء هذه **المهمة**. روى الترمذي عن أبي برزة نضلة بن عبيد الله **الأسلمي عن النبي** صلى الله عليه وسلم، قال: **"لا تزول قدما عبد حتى يسأل عن أربع: عن عمره فيم أفناه، وعن علمه ما ذا عمل به، وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه، وعن جسمه فيم أبلاه"**(٧٥).

فالجسد والمال والعلم والوقت هي وسائل الإنسان لعمارة الأرض، وسوف يحاسب يوم القيامة على ما قدمه في حدود طاقته. وعمارة الأرض مهمة ربانية يؤديها الإنسان، ولا يشترط أن يكون هو **المستفيد منها**. روى البخاري عن أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم، **قال: "ما من مسلم يغرس غرسًا** أو يزرع زرعًا فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به **صدقة"**(٧٦). **والمحصلة** النهائية للنشاط الفردي والمتعاون على الخير هي إقامة مجتمع متقدم متحضر، وغياب التحضر والعمران **يعني أن المجتمع لا يقوم بواجب الخلافة.**

العنصر الثاني: حماية هذه الحضارة من الإفساد:

الكون في عقيدة المسلم جزء من خلق الله، وكل شيء فيه يسبح بحمد الله، يقول تعالى: ﴿وَإِن مِّن

٧٣- سورة هود، الآية: ٦١.

٧٤- سورة الملك، الآية: ٢.

٧٥- في بعض طرق الحديث ... **حتى يسأل عن فمن**: الترمذي، أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، باب في القيامة، قال الترمذي: **هذا حديث غريب، لا تعرفة من حديث ابن مسعود، ج ٤، ص ١٩٠**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٨م.

٧٦- **صحيح البخاري، كتاب المزارعة**، باب فضل الزرع والغرس إذا أكل منه، ج **٣، ص ١٠٣، رقم**: ٢٣٢٠.

شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾(٧٧). لذلك فموقف المسلم من الكون موقف ألفة ومحبة، **وإذا** كان غير المسلم يسعى للمحافظة على البيئة من أجل رفع مستوى الحياة المادية، **فإن نظرة المسلم** للبيئة **أسمى من ذلك**، فهي توجيه رباني بالحماية من الإفساد طبقًا لمستلزمات الخلافة في الأرض بصرف النظر عما تجلبه له هذه الحماية من مصلحة. والمسلم يحب الكون شكرًا لنعم الله تعالى عليه، **والنبي عليه الصلاة** والسلام نهى عن قطع شجرة في الغزو إلا لطعام. والقرآن الكريم ينهي عن أي عمل يؤدي إلى الفساد في الأرض. يقول تعالى: ﴿ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ﴾(٧٨).

العنصر الثالث: إصلاح ما قد يطرأ عليها من فساد:

الإصلاح مستوى رفيع من الإيجابية، يتحدى مرحلة التمني السلبي للخير والامتناع عن الضرر **والإفساد**، حيث يرتقي المسلم في إحساسه بالانتماء للجماعة والمسئولية نحوها، **فيسعى لإزالة الخطر** والضرر من حياة المسلمين. والطبع لا يشترط أن يكون هذا الفرد المصلح هو مصدر الضرر حتى يتقدم لإزالته بل أنه يتطوع لإزالة أي ضرر تسبب فيه غيره وقصرت همته عن أن يزيله، **فالمؤمن كاليدين تغسل** إحداهما الأخرى. **يقول تعالى**: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ ﴾(٧٩).

وقد اعتبر الإسلام **إنكار** الفساد ومحاولة إصلاحه مقياسًا لدرجة الإيمان حيث روى مسلم عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي قوله: **"من رأى منكم منكرًا** فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"(٨٠).

وفي هذا دعوة لكل مسلم ألا **يكون سلبيًا** تجاه أي خطر يهدد المجتمع. وهكذا تتضح وظيفة الخلافة في الأرض: إعمار الأرض وإقامة الحضارة ثم حمايتها من الضرر والفساد والتطوع لإصلاحها مما قد يطرأ عليها من فساد وضرر. ومفهوم الخلافة عنصر أساسي من النظرية الإسلامية التي تقوم على توحيد الخالق ووحدة المخلوقات ووحدة أمة الحق على أيدي رسالات الأنبياء. وهذا المفهوم ينعكس على كافة الأنشطة الإنسانية في الاقتصاد والاجتماع والسياسة(٨١).

٧٧- سورة الإسراء، الآية: ٤٤.

٧٨- **سورة الأعراف**، ٥٦.

٧٩- سورة هود، الآية: ٨٨.

٨٠- **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وأن الأمر **بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج ١، ص ٦٩، رقم: ٧٨.

٨١- **سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، القاهرة، دار الشروق، ط ٦، ١٩٧٩م، بتصرف.

ويؤكد ما سبق على نتيجتين:

الأولى: إن الاستخلاف يشير إلى القدرة على التصرف والتسخير الإنساني للكون الدنيوي المادي للتعبير عن إرادته، والحصول على حاجاته، وهي فطرة وطبع وإرادة تحمل في طياتها تكريم الإنسان لهذا المركز، وبمقتضى هذا الاستخلاف يصبح للإنسان قدرات فَطره الله عليها من حق الحرية وحق الخيار لاتخاذ القرارات الحياتية وما يتبعه ذلك بالضرورة من واجبات ومسئوليات تلقى على عاتق الإنسان، والتي تستلزم التصرف فيها واستخدام قدراته بما يتسم به وعي وإدراك، وبالروح والتي هي محض الفطرة السوية التي يتعلق بها الضمير الإنساني وهكذا فإن الاستخلاف بما يحمله من متعة التصرف، ومسئولية الخيار هو جوهر الحياة الإنسانية وغايتها في العمل والخير والإبداع والإعمار(٨٢).

الثانية: إن الإنسان وفق المنظور الإسلامي كائن واقعي له خصائصه وله مشخصاته وفاعليته، فهو خلقه الله ليقوم بالخلافة الحركية الإيجابية التي تنشئ وتبدع في عالم المادة، والإسلام هنا في نظرته للإنسان يختلف عن المثالية التي تتعامل مع الإنسان من منظور مقولات عقلية بحتة لا صلة لها بالموجودات المؤثرة والمتأثر في الكون والحياة، وهو في ذات الوقت يختلف عن الوضعية الحسية التي تتخذ من الطبيعة إلهًا يخلق العقل ويخلق المدركات العقلية، أما في الإسلام فالله هو خالق الطبيعة والإنسان والفعل، والإنسان يدرك نواميس الطبيعة ويتعلم قوانينها ويتعرف إلى طاقاتها ومدخراتها ويؤثر فيها إيجابيًا(٨٣).

ج- التوازن والتكامل سمة النظام الاجتماعي:

تتحول جماعة من الناس إلى مجتمع حين تتشكل لديهم مجموعة من القيم المشتركة تجعل من تجاورهم في المكان ومعيشتهم المشتركة القائمة على الاعتماد المتبادل حالة تلقائية تتم بيسر وسلاسة، والمجتمع الصحي السليم المستقر هو المجتمع الذي تتوافق فيه مجموعات القيم الصغرى لتشكل منظومة حتمية واحدة تتناغم مكوناتها مفرزة مظلة لتشمل المجتمع من قيم عامة تكون محل اتفاق كل من يقبلون الانخراط في هذا المجتمع وعلى أساسها تقوم سائر علاقات الحياة المشتركة بين أفراد المجتمع(٨٤).

والمجتمع المسلم في تكامله وفي حالته الصحية يستمد قيمه من قرآنه وشريعته التي تحدد نظامه

٨٢- عبد الحميد أحمد أبو سليمان، **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، المنطلق الأساسي للإصلاح الإنساني**، المعهد العاملي للفكر الإنساني، دار السلام للطباعة والنشر، ص ١٢٠- ١٢١.

٨٣- **سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي، ص ٢٠٦.**

٨٤- كمال غبريال، **فسيولوجيا القيم الاجتماعية، الحوار المتمدن، العدد ٢٠٣٣، ٢٠٠٧.**

الاجتماعي، لقد أوجد الله المجتمع البشري لنفس الحكمة التي أوجد لها **الإنسان كفرد**، وأوجد لها العالم فغاية المجتمع البشري تتفق وتتماشى مع الغاية من الوجود الإنساني بخاصة من ناحية ومع غاية وجود العالم عامة من ناحية أخرى، **ولقد خلق** الله الإنسان مخلوقًا اجتماعيًا **لتحقيق الحكمة التي خُلق من أجلها** وهي الابتلاء حيث يمتحن الله الناس بالناس في المجتمع عن طريق التفاعل الاجتماعي بينهم والمتمثل في العلاقات والمعاملات الاجتماعية بشتى صنوفها(٨٥). وفي هذا الإطار فإن النظرية الاجتماعية الإسلامية تنطلق من نظرة الإسلام للعلاقة بين الفرد والمجتمع إذ لا وجود منفصل للفرد على المجتمع أو العكس، فالواقع المحسوس يؤكد على أن كل فرد هو في ذات الوقت كائن مستقل، وعضو في جماعة ولا تكاد توجد **لحظة واحدة ولا فكرة ولا عمل يمكن أن يزاوله الفرد بإحدى صفتيه دون الأخرى، وهو ما يؤكد حقيقة** ثابتة ينبغي مراعاتها وهي "أنه لا وجود للإنسان في صورة فرد مستقل" **فقد وجد المجتمع** في نشأته الأولى لأن أفراد النوع البشري لم يستطيعوا أن يعيشوا منفصلين تمام **الانفصال عن بعضهم البعض بل ثمة دافعٌ قويٌ** لا يغالب في أن يتصل بعضهم ببعض، وهنا يؤكد على حقيقة أن المجتمع حاجة نفسية تبعث من نفس **الفرد** من رغبة ملحة وألا يعيش بمفرده(٨٦). والأسرة في هذا السياق تشكل بنية النظام الاجتماعي والتي تتشكل عبر روابط بين الزوج والزوجة، **والأبناء وروابط القربى والعقيدة وصلة الأرحام**، وفي هذا الإطار فإن النظرية الاجتماعية **الإسلامية تنطلق من علاقة ترابطية متوازنة تشبه الدائرة بين الفرد والمجتمع والذي يتم فيه الموازنة بين دوافع الفرد ومصالحه**، ومراعاة مصالح الآخرين ويحكمها في ذلك عقيدة تشرع **للعلاقة بين الفرد والمجتمع**(٨٧).

ومن الفرد المتوازن ينشأ المجتمع المتوازن وفي المجتمع الصالح ينشأ الفرد الصالح وتلك نظرية لا تغفل الفرد ولا تغفل المجتمع في تقدير واحد منهما على حساب الآخر، ومن منطلق تلك النظرة تنطلق النظرية الاجتماعية الإسلامية من منطلق أن الفرد كائن جدير بالاحترام والتقدير، **وشمولية هذه النظرة** يعني نفس الرؤية للمجتمع والذي هو مجموع أفراده، ومن منطلق هذا التوازن لن يعتدي الفرد على حقوق الآخرين لأن الاعتداء ينشأ من الإسراف أي من عدم التوازن في نفس الفرد من الداخل، **وحين يكون كل فرد متوازنًا** في ذاته يكون بطريقة ذاتية مجتمع متوازن الأغراض والنزعات، **ولذلك يعني**

٨٥- زويد المطيري، **الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع**، ص ١٩٥.

٨٦- محمد قطب، **الإنسان بين المادية والإسلام**، ص ١١٢.

٨٧- السيد هاشم الموسوي، **النظام الاجتماعي في الإسلام**، دار الصفوة، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٢م، ص ٤٥.

الإسلام عناية شديدة بكل فرد على حدة لأنه الوحدة التي ينشأ المجتمع من اجتماعها(٨٨). لقد عني الإسلام بالإنسان الفرد عناية لا مثيل لها بغية أن يهيئه ليكون اللبنة الأولى في بناء المجتمع، وبرزت هذه العناية الإلهية منذ الخلق والتكوين حين استخلفه الله تعالى، ونفخ فيه من روحه ومنحه العقل والحواس فَبانَ بهذا أنه مخلوق كريم على الله، ثم تبعته العناية الإلهية حيث قضى الله تعالى بأن يكون خليفة في الأرض، وقد تّوجت هذه العناية بشريعة الإسلام وبما تضمنه من هداية وتوجيهات تخص الفرد المسلم، وهدفت كلها إلى بناء شخصية للفرد المسلم متزنة مستقلة تجمع بين ما استودع فيها من رغبات ونزعات، وبين ما أنيط به من مسئوليات على مستوى الفرد والمجتمع، وهذا ما جعل الإنسان مخلوقًا متميزًا وحرًا بأن يصبح خليفة في الأرض وأهلًا للقيام بواجباته تجاه نفسه ومجتمعه(٨٩).

إن المتأمل في مكانة الفرد في الإسلام، وما أحيط به من عناية وتهيئة، يدرك أنه أهل لأن يكون الأساس الأول في بناء المجتمع بإعتباره اللبنة الأولى في الأسرة، تلك الأسرة التي تمثل مع مثيلاتها، المجتمع الرباني(٩٠). وفي داخل هذا النظام الرباني تكون للعدالة الاجتماعية الاقتصادية المكانة المثلى، وهي عدالة لا تقف عند ضرورات الجسد وتهبط بالإنسان إلى مستوى الحيوان، وإنما على أساس إنساني شامل رفيع يشمل عدالة المال كاملة، ويضاف إليها العدالة الإنسانية، وهي التي يلخصها سيد قطب في كتابه العدالة الاجتماعية بقوله: "إن المال ليس ملكًا حقيقيًا لأحد، وإنما هو مال الله يستخلف فيه الجماعة، والمالك موظف فيه بعمله وجهده وحسن التصرف فيه، فإذا أساء التصرف فيه، عاد حق التصرف فيه إلى الجماعة، كما أن لولي الأمر في كل وقت أن يسترد الفائض من المال إذا اقتضت الضرورة لذلك، لموازنة المجتمع، ودفع الضرر الذي ينشأ لا محالة في مجتمع غير متوازن"(٩١).

ويتبين مما سبق أن العدالة الاجتماعية الاقتصادية السياسية إذا وجدت، أمكن أن تقوم العلاقة بين الناس في المجتمع الإسلامي على الود والإخاء لا على التشاحن والبغضاء، وبالتالي فلا مجال للصراع بين الطبقات أو بين الأفراد، فالمنطلق الإسلامي ينحو بالنظرية الاجتماعية نحو التعامل مع عمليات

٨٨- محمد قطب، المرجع السابق، ص ١٢٨-١٢٩.

٨٩- أبو غدة، حسن عبد الغني وآخرون، الإسلام وبناء المجتمع الإسلامي، مكتبة الراشد، الرياض، ٤٢٧-٢٠٠٦، ط٢، ص ١٤.

٩٠- مصطفى عبد الواحد، المجتمع الإسلامي، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة، د. ت، ص ٢٨.

٩١- سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط ١٣، ص ٩٥.

اجتماعية يسودها التعاون الذي يسهم في قيام الإنسان بوظيفته الاستخلافية، **تلك هي الحدود المأمونة** والوسط المتوازن في الإسلام.

ومن هنا نخلص إلى أن النظرية الاجتماعية في رؤيتها للنظام الاجتماعي تنطلق من ثوابت هي:

١- إنه نظام رباني: لقد جاءت التوجيهات الربانية لكل جوانب حياة الفرد والأسرة والجماعة وفي **ربانية** النظام الاجتماعي تتحقق **الطمأنينة**.

٢- **إنه نظام تعبدي**: تتم فيه الأعمال الصالحة استجابة لأمر الله، وتكون فيه المبادرة إلى الإحسان لوجه الله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ﴾(٩٢). **ولا تكون مبادلة المنافع المادية العاجلة هي الدافع**، بل هي من فضل الله الذي **يمتزج مع العبادة بمعناها الشامل، فالإسلام لا تعدّ** العبادة فيه مجرد **إقام الشعار**، إنما هي الحياة كلها خاضعةً لشريعة الله، فالحياة بل أنظمتها ونشاطاتها متوجهة إلى الله، ومن ثم فإن كل خدمة اجتماعية وكل عمل من الأعمال هو عبادة لله، وبهذه الخاصية يتحقق في النظام الاجتماعي لذة الاحتساب، **وبخاصة التعبد** يتحقق الأمان في الدنيا بكل معانيه على النفس والدين والأموال والأعراض.

٣- **إنه نظام متوازن**: فالنظام الاجتماعي في الإسلام تتوازن فيه حقوق المرأة وحقوق الفرد، والجماعة وحقوق المجتمعات، وتتوزع فيه المسئوليات، فهو لا يسحق الفرد باسم الجماعة، **ولا** يهدر مصالح الجماعة **لمصلحة فرد**، كما أنه متوازن في متطلبات الإنسان الروحية والعقلية **والجسمية**، فهو حينما يحملك مسئولية دينك والحفاظ عليه، **يعلّم** أن هناك مسئولية أخرى لابد من التعامل معها لذلك نجد الشارع العظيم يقر بأنك لابد أن تتحمل مسئولية الإحسان إلى نفسك لكي يحدث التوازن في **الصيغة الإنسانية**، قال تعالى: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾(٩٣).

٤- **إنه نظام متكامل**: فالنظام الاجتماعي الإسلامي يقوم على التكامل بين الذكر والأنثى، **فكلٌ له** مسئولية، بين الغني والفقير، وهذه الخاصية هي التي يحقق منها الأخوة، **وهي المبدأ الأول لبناء** المجتمع المسلم في المدينة المنورة.

٥- إنه نظام ميّسر **وشامل**: فالنظام الاجتماعي في الإسلام نظام شامل لمصالح المسلم يحفظ الحق له

٩٢- سورة الإنسان، الآية: ٩.

٩٣- سورة القصص، الآية: ٧٧.

ويرتب المصالح المتعددة بتناسق وتضافر، وهو شامل في إحاطته لجميع جوانب الحياة، **وهو شامل** بروحه الميسرة التي تعامل الناس على قدر عقولهم ولا تحمل أي إنسان ما لا طاقة له به(٩٤).

د- طبيعة الحقائق الحاكمة للوجود:

ثمة حقائق موضوعية تستند إليها النظرية الاجتماعية الإسلامية، وهي مجموعة الظواهر التي تأخذ شكل السنن والقوانين العامة والتي تعبر عن الواقع الموضوعي للإنسان والمجتمع، وتنظر **النظرية** الاجتماعية **الإسلامية** إلى الحقائق من منظورين، **الأول: أن هناك حقائق مطلقة، وهي السنن والاطرادات** التي تحكم الوجود الإنساني الفردي أو الجماعي، والتي تعبر عن دلالتها المبادئ أو المفاهيم أو النظريات العلمية التي تشكل مختلف جوانب الحياة وتصدق على الإنسان والمجتمع في كل مكان وزمان وبذلك **تكتسب صفة الإطلاق**، وميزة هذه الحقائق موضوعيتها المجردة بإعتبارها سنة الله في هذا الوجود التي **لا** تحويل لها: ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلٗا﴾(٩٥).

والقوانين والسنن الإلهية الاجتماعية ثلاثة أنواع:

١- قوانين وسنن حتمية ليس للإنسان تأثير على وجودها ولا على فعلها وتأثيرها، ومثالها شمولية العقاب الدنيوي في مجتمع الظلم ﴿ وَٱتَّقُواْ فِتۡنَةٗ لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمۡ خَآصَّةٗ ﴾(٩٦)، **وسنة التلازم** بين الإيمان والابتلاء ﴿ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتۡرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمۡ لَا يُفۡتَنُونَ﴾(٩٧)، **وسنة الضعف الذاتي في المجتمعات التي تتخذ مُثُلًا** عليا محددة لما في قوله تعالى: ﴿ مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوۡلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلۡعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتۡ بَيۡتٗاۖ وَإِنَّ أَوۡهَنَ ٱلۡبُيُوتِ لَبَيۡتُ ٱلۡعَنكَبُوتِۖ لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ ﴾(٩٨).

٢- سنن مشروطة حيث يترابط فيها الشرط والجزاء، وذلك في إطار حادثتين فيتحقق الجزاء كنتيجة محتومة لتحقق الشرط كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾(٩٩). **والسنة** الشرطية **مرتبطة بإرادة الإنسان وفعله.**

٩٤- راجع في ذلك: أحمد محمد **العسال، الإسلام وبناء المجتمع، دار القلم**، بيروت، **سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام**، دار الشروق، **القاهرة**.

٩٥- سورة فاطر، الآية: **٤٣**.

٩٦- سورة الأنفال، الآية: ٢٥.

٩٧- سورة العنكبوت، الآية: ٢.

٩٨- سورة العنكبوت، الآية: ٤١.

٩٩- سورة الرعد، الآية: ١١.

٣- سنن الاتجاهات العامة والموضوعية في حركة التاريخ والمجتمع، والتي تمتاز علاقة الإنسان بها بالمرونة، حيث تقبل التحدي على المدى القصير ولكنها لا تقبله على المدى البعيد، وإنّ هذه السنن ستسحق في النهاية من يتحداها أو يحاول الخروج عليها، وإنّها اتجاهات موضوعية أوجدها الله في المجتمع، ومن أمثلتها سنة التزاوج بين الذكر والأنثى، ليس بصفة التزاوج حكمًا شرعيًا، بل بصفته اتجاهًا تكوينيًا رُكب في الطبيعة الإنسانية، كذلك سنن التدين: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ﴾(١٠٠)، كذلك سنن عاقبة الظلم: ﴿وَتِلْكَ ٱلْقُرَىٰٓ أَهْلَكْنَٰهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا۟ وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا ﴾(١٠١). كما أن هناك قانونًا سياسيًا: كما تكونون يولّى عليكم(١٠٢) ﴿ قَالَتْ إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓا۟ أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً ۖ وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴾(١٠٣). وهي سنة الغزو الطغياني.

وفي مثل هذه النصوص وغيرها تبرز عوامل الارتباط بين الأسباب والمسببات التي تنتج عن حتمية، وذلك أن بعض السنن الربانية تقول للإنسان إنه إذا اختار كذا، فإن النتيجة كذا، فهي تدع له حرية الاختيار ولكنها ترتب نتيجة معينة ثابتة لا تتغير(١٠٤). وتكشف نصوص أخرى عن بعض القوانين والسنن التي أوجدها الله في مسرى الاجتماع وحركة الحياة الاجتماعية والانسانية بصرف النظر عن الإرادة الإنسانية، والأمر كذلك يسري على الوجود الطبيعي فهناك العديد من النصوص القرآنية التي تكشف عن حقائق تتصل بالكون والطبيعة مثل قوله تعالى: ﴿ وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ ﴿٣٧﴾ وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴾(١٠٥). ومن هذه الحقائق والقوانين يمكن اشتقاق الفروض أو بنائها على النحو الذي يمكن من خلالها التحرك العلمي نحو الكشف عن مزيد من الحقائق.

الثاني: الحقائق النسبية وهي مجموعة القوانين التي تظهر ضمن مجال جغرافي أو حضاري أو

١٠٠- سورة الروم، الآية: ٣٠.

١٠١- سورة الكهف، الآية: ٥٩، محمد عبد الجبار، المجتمع، بحوث في المذهب الاجتماعي القرآني، دار الأضواء، بيروت، ط٢، ١٤٠٨هـ/١٩٧٨م، ص ٥٧-٦١.

١٠٢- أخرجه الحاكم ومن طريقه الديلمي وضعفه الألباني، ضعيف الجامع.

١٠٣- سورة النمل، الآية: ٣٤.

١٠٤- محمد قطب، حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٠م، ص ٩٤.

١٠٥- سورة يس، الآيتان: ٣٧-٣٨، محمد وقيدي، "أسئلة أولية حول وضعية العلوم الإنسانية في الوطن العربي"، المستقبل العربي، العدد ١٣٦، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠م، ص ٨.

اجتماعي معين بحيث لا يمكن التحدث عن مثل هذه الحقائق إلا في مجالها، وهو ما يمنحها صفة النسبية التي يحول دون تطبيقها في غير بيئتها المحلية، ويعود منشأ النسبية في الحقائق الإنسانية والاجتماعية إلى عاملين أساسيين هما:

١- العامل الأول: السمات العامة التي تتشكل بها المجتمعات تاريخيًا نتيجة عدد من العوامل التي تمنح خصوصية للمجتمع، وتميزه عن غيره من المجتمعات، وهنا تبرز جملة من الحقائق التي تعبر عن كل مجتمع مما يعني أن كل منظومة اجتماعية لابد أن تنفرد بعناصر لا تتوافر في منظومات أخرى(١٠٦).

٢- العامل الثاني: طبيعة النظام السياسي، والذي يلعب دورًا في إنتاج جملة من الحقائق الإنسانية والاجتماعية التي قد لا نرى لها نظيرًا في مجتمعات أخرى تسودها نظم أخرى(١٠٧).

ومما تجب إضافته هو أن الحقيقة النسبية مادام يتوقف انتهاجها على مرحلة زمنية معينة، فإن من الممكن أن تتعرض إلى التغير وفقًا لسمات المجتمع ونظمه، والوعي بهذه الحقائق ضروري حتى تستطيع النظرية من معرفة الحدود العلمية، وبدون هذا الوعي تنتج علمًا مزيفًا تشوه عبره الحقائق.

ونخلص من ذلك بنتيجة مهمة، تنطلق منها النظرية الاجتماعية، وهي أن نظرية الإسلام في التغيير الاجتماعي قامت على أساس الحقائق الثابتة من خلال الوحي السماوي الصادق، كما اعتمدت على الواقعية والعملية على أساس التغير المتعدد العوامل والمناسب للواقع الاجتماعي الذي يعيشه الإنسان مجتمعًا يتحدث الإسلام فيه عن عوامل التغيير الاجتماعي يضع في الاعتبار كل ترتيب الحقائق والعوامل التي يكون لها تأثير في حركة المجتمعات إلا أنه يرتب هذه الحقائق ما بين مطلق أساسي ونسبي متدرج يشتمل على عوامل أساسيه هي:

١- إن الله هو الخالق وواضع النواميس، وهو الذي رتب العلاقات بين الأسباب والمسببات، فحركة التاريخ خاضعة لقانون "ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن"، فكل تفسير للتغير الاجتماعي يغفل الله وتدخله المباشر في حياة الناس، يعتبر عاجزًا عن تفسير الأحداث تفسيرًا علميًا.

١٠٦- محمد وقيدي، المرجع السابق، ص ٨.

١٠٧- صلاح قنصوة، الموضوعية في العلوم الإنسانية، عرض نقدي لمناهج البحث، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٠م، ص ٤.

٢- الإيمان بالغيب من نفس وملائكة وجن وغيرها من الأمور التي بلغت الناس عن طريق الوحي والنبوات.

٣- الإيمان بالأنبياء والكتب المقدسة وما تحتويه من عقائد، فهم بقدرة الله غيروا مسارات التاريخ وأقاموا دولًا وحضارات وأبادوا أخرى.

٤- الإنسان محور حركة التاريخ، فهو خليفة الله في الأرض، وقيمة كبرى وليس إنَّها معطل الإرادة(١٠٨).

أما العوامل الفرعية فهي:

١- إن للبيئة والأسرة والعادات والتقاليد أثرًا في توجيه السلوك الإنساني.

٢- إن للعامل الجغرافي وما له من تأثير في سلوك الإنسان وأخلاقياته أثرًا، ففرق القرآن بين العربي والأعربي، ووصف الأعراب بشدة الكفر والنفاق ﴿ ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾(١٠٩). كما فرقت السنة النبوية بين البدوي والحضري وقال الرسول صلى الله عليه وسلم: "من سكن البادية جفا، لأن البادي يبعده عن الناس"، فلا يتمكن من العلم والمعرفة وأصول الأخلاق(١١٠).

٣- كذلك إن القرآن الكريم لم يهمل العامل المادي كأمر واقع نابع من الطبيعة الإنسانية، وقد أطلق الإسلام للإنسان العنان في إشباع العامل المادي، ولكن في إطار من الحلال المشروع الذي يرتقي بإنسانية الإنسان ويحفظه من الانحطاط إلى درجة الحيوانية، والذي يتحقق بالإرادة التي منحه الله إياها(١١١).

رابعًا: منهج تأسيس النظرية الاجتماعية الإسلامية:

إن التصور الإسلامي الذي أدى إلى الرؤية الواضحة في تحسس معالم الطريق في حياة البشر "الحلال بين والحرام بين"، قد أدى أيضًا إلى وجود منهج واضح لكيفية التفاعل مع الأحداث في المجتمع، سواء أكانت داخلية أم وافدة من مجتمعات أخرى. هذه المنهجية تتكون من ثلاث شعب: السببية،

١٠٨- محمد عبد الله الزامل، التأصيل الإسلامي للتغيير الاجتماعي، جامعة الملك سعود faculty.ksu.edu.sa، ١٤٢٤هـ، ص٥.

١٠٩- سورة التوبة، الآية: ٩٦.

١١٠- محمد خليل عمر، التغير الاجتماعي، دار الشرق للنشر، عمان، ٢٠٠٤م، ص ٣٠.

١١١- سعد الدين صالح، بين علم الاجتماعي الإسلامي وعلم الاجتماع الغربي، ص ١٢١-١٢٥.

والقانونية التاريخية، ومنهج البحث الحسي أو التجريبي(١١٢). فيما يتعلق بالسببية فقد أشار الإسلام إلى قدرة العقل البشري التركيبية أي قدرته على الجمع، والمقارنة، والقياس والتقاط عناصر الشبه، وعزل عناصر الاختلاف، وهي المقدرة على ربط الأسباب والمسببات فتنظر إلى الظواهر والأشياء، ومن ثم القدرة على استخلاص القوانين العامة التي تحكم مثلًا الكون. هذه الرؤية السببية للظواهر والأشياء قد دعمت بدعوة الله المتكررة في القرآن للإنسان لأن يستعمل حواسه المختلفة للنظر لما حوله لكي يصل إلى منهج تجريبي بحت، فيستكشف ثم يستغل القوانين العامة في عالم الطبيعة، ومن هنا كان أن أعطى الله تعالى الحواس مسئوليتها الكبيرة عن كل خطوة يخطوها الإنسان المسلم في مجال البحث ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾(١١٣)، وبالتالي فإن العلم في القضايا المشاهدة لا بد أن يتأسس على منهج تكون الحواس هي الوسيلة الوحيدة إلى بلوغه، وذلك منهج كان سببًا أساسيًا في النهضة الأوروبية وحضارتها التي طغت على جميع ثقافات العالم اليوم.

وأخيرًا فإن المنهجية الواضحة هذه لا تعتمد على إعمال العقل المسلم برؤيته السببية للظواهر، واستعماله للبحث الحسي في عالم المحسوسات فحسب، وإنما أشار إشارات واضحة إلى وجوب استعمال القانونية التاريخية، فيقرر أن التاريخ البشري لا يتحرك في فوضى بل تحكمه سنن ونواميس كتلك التي تحكم الكون، فالقرآن يقدم هنا أصول منهج متكامل في التعامل مع التاريخ، ثم الانتقال من مرحلة العرض والتجميع إلى محاولة استخلاص القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية، وهذا يتمثل في قصص الأنبياء وتاريخ الأمم السابقة ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَۚ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾(١١٤). إذن فالتاريخ لا يكتسب أهمية إلا بأن يتخذ ميدانًا للدراسات والاختبار، نستخلص منها القيم والقواعد الاجتماعية التي تدلنا على الصراط المستقيم، ومن ثم فيكون ذلك منهجًا حركيًا للجامعة المؤمنة لتتحاشى مواقع الخطأ التي قادت البشر سابقًا إلى الدمار، وإذن فإن المنهجية الواضحة التي يفترض أن تقدر حق قدرها في حياة المسلم، هي استعمال القدرة التركيبية للعقل البشري لاكتشاف العلة والسبب في مجال علوم الطبيعة من ناحية، وفي مجال الاجتماع والتاريخ من ناحية أخرى؛ الأولى تنادي باستعمال الحواس التي تؤدي إلى العلم الحسي والتجريبي، والثانية اعتبار أحداث التاريخ البشري معملًا اجتماعيًا

١١٢- عماد الدين خليل، **حول إعادة تشكيل العقل المسلم، كتاب الأمة، قطر، ط ٢، ١٩٨٣م، ص ٤٨ - ٦١.**

١١٣- سورة الإسراء، الآية: ٣٦.

١١٤- سورة فاطر، الآية: ٤٣.

يفرز قوانين تاريخية اجتماعية يمكن الاعتماد عليها. والحقيقة أن في هذه الظواهر التاريخية دفعًا حركيًا يفرض على الجماعة تجاوز أخطاء الآخرين.

ما يعنينا في قضية التأصيل هو القانونية التاريخية المرتبطة بالظواهر الاجتماعية، لأن المنهجية هنا تقول: ليس كل ما يفعله السابقون صحيحًا، وإن مسببات هلاك قوم يمكن أن تهلك قومًا آخرين، لو لم يعتبروا بأسباب الهلاك، فالقانونية التاريخية ماضية في كل زمان ومكان، وبالتالي ليس بالضرورة أن نسير في ركابهم، ولكن علينا أن نميز بين الصالح والطالح ما دام تصور المسلم للأشياء والأفعال واضحًا، ومن هنا فإننا لو تحاشينا أخطاء السابقين بهذه المنهجية الواضحة، فأنه من باب أولى أن نعرف كيف نتعامل مع المعاصرين، وبالطبع لا يجوز أن نقلدهم تقليدًا. أعمي، وما ينبغي لنا ذلك ونحن نملك الرؤية والبصيرة مع المنهجية السليمة، والإسلام "يواجه الواقع دائمًا، ولكن لا يخضع له، بل ليخضعه لتصوراته هو، ومنهجه هو وأحكامه هو، وليستبقي منه ماهو فطري وضروري من النمو الطبيعي، وليجتث منه ما هو طفيلي وما هو فضولي، وما هو مفسد لو كان حجمه ما كان"(١١٥)، بهذه العقلية ذات الرؤية التصورية الواضحة مع المنهجية الاجتماعية، فما كان التحول الحضاري بالتقليد، وإنما بالتأصيل، وقد جاء ذلك على شاكلتين: الأولى هي احترام التراث البشري في عملية انتقاء حضاري، والثانية هي الإبداع والانتشار؛ لم يكن عقل المسلمين "يرفض معطيات غيره، ولكنه في الوقت نفسه لم يكن يتقبلها بالكلية... لقد كان يملك في تركيبه الخاص، ومن خلال منظوره العقدي، المقاييس الدقيقة والموازين العادلة التي يمرر من خلالها تلك المعطيات، فيعرف جيدًا ما يأخذ، ويعرف جيدًا ما يدع"(١١٦).

كانت تلك الحضارات العالمية وتراث مختلف الشعوب ميدانًا فسيحًا مفتوحًا، انفعل وتفاعل به المسلمون، فكان الأخذ وكان الرفض وكان العطاء وكان أخيرًا الانتقاء الحضاري إذ إن الناس لم يقفوا عند حد الاقتباس، وإنما الإضافة والتجديد والإغناء وإعادة التركيب لمعطيات حضارية كانت بأمس الحاجة للتغيير والتبديل وتوسيع نطاق البناء ومن ثم كانت النتيجة إبداعًا وحضارة جديدة سادت عهودًا يشهد لها التاريخ قبل أي جهة أخرى، بل كانت حضارة هي سبب النهضة الأوروبية وحضارتها المعاصرة، هكذا تحدث التاريخ عن تفاعل المسلمين أسلافنا بالحضارات من حولهم، وكان منطلقهم التصور العقدي الذي انعكس في وضوح الرؤية وتحديد معالم الطريق، وكان منطلقهم أيضًا المنهجية القائمة على السببية

١١٥- انظر: سيد قطب، **الإسلام ومشكلات الحضارة**، دار الشرق، القاهرة، ط ١١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ص ١٨٩.

١١٦- عماد الدين خليل، **حول إعادة تشكيل العقل المسلم**، ص ٦٥.

والقانونية التاريخية... كل ذلك كان حصانة لهم في تفاعلهم مع الأحداث والأشياء من حولهم، وقد تركوا لنا الدروس والعِبر في كيفية مواجهة الواقع... وكيفية التعامل مع ما وجد من تراث... فكانت مواقفهم عبرًا ماضية في الاقتباس لا التقليد الممسوخ... وكانت عبرًا لكل معتبر في أن الاستعارة من الغير هي استعارة انتقاء لا محاكاة... ثم هي الانتقاء الذي يكون بعده الإبداع. فإن أردنا أن نكون مثلهم كي نستطيع مواجهة الحضارة الغربية المعاصرة فلنتسلّح بسلاحهم... وهو سلاح النفس لا سلاح المادة لأن منهجية المسلم في التغيير هي: "حتى يغيروا ما بأنفسهم"، فليعودوا للتصور العقدي السليم، وليتحركوا بمنهجية القرآن السببية والقانونية التاريخية، عندها سيجدون أنفسهم في أعلى درجات الاستعداد للتعامل مع الواقع لا تقليدًا بل انتقاء وإبداعًا.

ويرجع اهتمام الإسلام بالأخلاق إلى أنه أمر لابد منه لدوام الحياة الاجتماعية وتقدمها من الناحية المادية والمعنوية، ولنتصور حياة مجتمع، ماذا يحدث فيها لو أُهملت المبادئ الأخلاقية، وسادت فيها الخيانة والفسق والكذب والغش، والتعدي على الحرمات والحقوق وزالت كل المعاني الإنسانية في علاقات الناس من المحبة والمودة والنزاهة والإخلاص، فهل من الممكن أن تدوم حياة اجتماعية؟(١١٧)

والقيم في الإسلام منها ما هو ثابت لا يتغير بتغير الزمان والمكان، وهي قيم الخير والحق والفطرة المتعلقة بالعقيدة، ومنها ما هو متغير نسبي يختلف من مجتمع لآخر، وهذا ما يعطي للقيم الأخلاقية معناها ويمنحها حق الإلزام، وبذلك يتم بناء المجتمع على أساس متين لأن انهيار القيم معناه انهيار المجتمع(١١٨).

وتنطلق النظرية الاجتماعية من منهج ذي ضوابط تتمثل في:

١- **العدل وتوازن العمران:**

العدل في (اللغة) هو القصد في الأمور وهو خلاف الجور، وهو من أهم المبادئ الأخلاقية وهو المتصل بدوام الحياة الاجتماعية، وقيل العدل ما قام في النفوس أنه مستقيم وهو ضد الجور(١١٩).

وإقرار العدل هو اللبنة الأساسية في المجتمع الساعي للعمران والعدل، يبدأ مع النفس وكما يرى ابن تيمية أن العدل مع النفس يقتضي التحرر الوجداني من عبادة غير الله، لأن الله وحده هو القادر

١١٧- يالجن المقداد، علم الأخلاق الإسلامية، موسوعة الأخلاق الإسلامية، دار عالم الكتب، الرياض، ٢٠٠٣م، ص١٠٨.

١١٨- سعد الدين صالح، بين علم الاجتماع الإسلامي وعلم الاجتماع الغربي، ص ١٣٠.

١١٩- المرجع السابق، ص ١٣٠.

على النفع والضرر وبالتالي يُنتفى الخوف لغير الله لنيل الرزق أو الحصول على مكانة، ويقول في ذلك: "وكذا طالب الرئاسة والعلو في الأرض، قلبه رقيق لمن يعينه عليها، ولو كان في الظاهر مقدمهم والمطاع فيهم، فهو في الحقيقة يرجوهم، ويخافهم فيبذل لهم الأموال (الرشوة) والولايات، ويعفو عنهم ليطيعوه، ويعينوه فهو في الظاهر رئيس مطاع، وفي الحقيقة عبد مطيع لهم، والتحقيق أن كليهما فيه عبودية للآخر، وكلاهما تارك لحقيقة عبادة الله"(١٢٠).

ولقد بين ابن خلدون كيف أن ضياع العدالة وانتشار الجور والظلم، يؤديان إلى فساد الحياة وخراب العمران فيقول: "اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يرون حينئذ من غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم، وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب... والعمران ووفورة ونفاق أسواقه إنما هو بالأعمال، فإذا أقعد الناس عن المعاش كسدت أسواق العمران وانقضت الأحوال، وذعر الناس في الآفاق... في طلب الرزق فخسف ساكن القطر وخلت الديار وخربت أمصاره واختل بإخلاله حال الدولة، ومن أشد الظلمات وأعظمها في إفساد العمران تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق، وذلك أن الأعمال من قبل المتموّلات، وأعظم من ذلك في الظلم وإفساد العمران وفساد الدولة، والتسلط على أموال الناس بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان ثم فرض البضائع عليهم بأبخس الأثمان على وجه الغصب والإكراه في الشراء والبيع"(١٢١).

ويمكننا أن نستخلص مما سبق أن العدل يؤدي إلى دوام الحياة الاجتماعية وتماسكها، كما يؤدي إلى تقدم الحضارة من الناحية العلمية والعمرانية.

٢- الأمانة في ضوء مفهوم الاستخلاف:

خلق الله سبحانه وتعالى الأمانة بعد الإنسان بعد أن أبت السماوات والأرض أن يحملوها، فكانت الأمانة التي وقعت على عاتق الإنسان هي عمارة الأرض إضافة لعبادة الله عز وجل، فالإيمان بالله وحده وعبادته هي أساس العقيدة الإسلامية وأساس العبادة، ففي الإخلاص لله سبحانه وتعالى، ابتغاء وجهه ومرضاته، ومن مظاهر الإخلاص السلوك القائم على المبادئ والقيم والأخلاق والفضائل، ومن صلح إيمانه صلح عمله، ولا يكفي أن نكون صالحين ولكن لابد أن نكون مصلحين بحكم الخلافة الإنسانية وهذه هي الأمانة والمسئولية الحقة للإعمار والبناء.

١٢٠- محمد المبارك، آراء ابن تيمية في الدولة وتداخلها في المجال الاقتصادي، دار الفكر، بيروت، ١٣٨٧هـ، ص ٦٦.

١٢١- عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار العلم، بيروت، ط ٦، ص ٢٤.

وتتحقق الخلافة الإنسانية بطابعها الإيجابي حين يقترن العمران المستهدف بالإرادة الإلهية، وهو عمران استخلافي يقوده الإنسان العبد المستخلف بما ركب الله فيه من قدرات جعلته الوحيد القادر على فعل الاستخلاف دون بقية مخلوقاته(١٢٢). وقد نبعت القدرة الإستخلافية للإنسان عن القدرة على التسمية التي علمها الله سبحانه وتعالى لآدم والتي يقول عنها ابن تيمية: "إن هذه القدرة التي خص الله بها على مستخلفه آدم، لما هي قدرة يتنعم فيها العقل مما هو قوة يعقل علوم وأعمال تحصل باللسان بما هو قدرة على الإفصاح والتعبير والتي تجعله مختصًا بالعلم، وهذه القدرة هي التي ستمكنه من إضافة ما ركب الله فيه من قدرات أخرى من القيام بدوره المنوط به عمارة الأرض بما هو عمران أعمالًا لهذه القدرات التي مُكن منها بما هو إنسان ناطق أعطاه الله القدرة مع فعل التعقل والتعبير عن هذا الفعل وإعمال هذه القدرة لينتج عملًا أو علمًا ينبعث أساسًا من العقيدة التي ينتمي إليها"(١٢٣).

ومن مقتضى الاستخلاف الحرية أنه لا عمل للعقل ولا إنتاج للعمل والعمل دون حرية غير أنه بمقتضى الاستخلاف والتسخير، لا حرية مطلقة فيما استخلف فيه، فتلك من صفات الفاعل المطلق صاحب فعل الإعمار ـ الله سبحانه وتعالى ـ والفاعل بإطلاق في المستخلف المسخر، أما ما عداه أي الإنسان فهو على الرغم من أنه مركز الكون إلا أنه محكوم في وجوده وتكوينه ومحيطه بقوانين تحكمه، ومن ضمن هذه القوانين أن يكون عادلًا في استخلافه إمانًا في معاملاته ولا يظلم أحد، وإخلافه بهذا الشرط في العمران يؤدي إلى ظهور الفساد، والذي به ينحرف المستخلف عن العمران وأسبابه والذي هو إنحراف في علاقة الإنسان بربه(١٢٤). ومن أجل ذلك كان لابد من إيجاد إطار لتزكية الإنسان المستخلف، فالتزكية موضوعها الإنسان وهي موضوع الإصلاح في الواقع الإنساني، والتزكية هدف العمران ووسيلته فهي ليست مشاعر وخواطر فردية مقصورة على مستوى الإصلاح الفردي بل تدخل في صميم البناء الاجتماعي والعمران البشري، وهي تشمل منظومة القيم الحاكمة ـ التوحيد، التزكية، العمران، فلا دِينَ إلا بالتوحيد، والوحدانية والعبودية مرتبطان معًا ومما يجعلان الإنسان ملتزمًا بتعليمات الوحي في إقامة مجتمع عادل، وأداء الأمانة، وتوظيف طاقات العمران في الكون وفق منهج أخلاقي

١٢٢- محمد المبارك، آراء ابن تيمية في الدولة وتداخلها في المجال الاقتصادي، ص ٦٦.

١٢٣- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، دار الصفا، ١٤٣٦هـ/٢٠٠٥م، ١/١٧٦.

١٢٤- القرآن والعمران قراءة في المفاهيم المؤسسية: http:wwwalmulak.net.

يتحدد في ضوء مفهوم الأمانة(١٢٥). **والأمانة ضد الخيانة**، وهي كلمة واسعة المفهوم يدخل فيها أنواع كثيرة ضمن هذه الأنواع العظمى وهي الدين والتمسك به حيث قال تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾(١٢٦). **وقد أمر** الإسلام بحفظ الأمانة وأدائها وذم الخيانة وحذر منها كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا ﴾(١٢٧). قال ابن كثير: "إنها عامة في جميع الأمانات الواجبة على الإنسان وهي نوعان: حقوق الله تعالى من صلاة وصيام، وحقوق العباد كالودائع وغيرها"(١٢٨). وقال تعالى في صفات المؤمنين: ﴿ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَٰنَٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ ﴾(١٢٩)، وقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَخُونُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓا۟ أَمَٰنَٰتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾(١٣٠).

والأمانة أنواع فهي: **أمانة العبد مع ربه وتتحقق بالالتزام بالتكاليف الشرعية، والوقوف عند** حدود الله تعالى، والأمانة في حق الناس برد الودائع وحفظ السر، وعدم الغش والكف عن أعراض الناس وأكل أموالهم بالباطل وقد قال صلى الله عليه وسلم: "من ولي من أمر المسلمين شيئًا فولى رجلًا وهو يجد من أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله **والمؤمنين**". والأمانة في حق النفس بتحصينها بالعقيدة **السليمة والعبادة الصالحة والأخلاق الطيبة. وهكذا تعد الأمانة منهجًا أخلاقيًا لقيادة العمران به ليكتمل** البناء وينأى عن الفساد والخراب ويثبت النظام ومعاييره، ويحافظ على سير المجتمع وفق نمط **الاستقامة، ويساهم** في الاندماج في مسيرة الحق والعدل، والمدخل إلى الأمانة ينبع من خشية الله، والتي تساهم في تكوين الضمير الذي يدفع الفرد إلى الإقرار في كل لحظة باتباع السلوك القويم في مناحي الحياة والذي يعد مخالفته انتهاك للعمران وقواعده(١٣١).

١٢٥- طه جابر العلواني، **التوحيد ومبادئ المنجية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مركز الدراسات المعرفية، ص ٧٢.

١٢٦- سورة الأحزاب، الآية: ٧٢.

١٢٧- سورة النساء، الآية: ٥٨.

١٢٨- محمد إسماعيل بن كثير **أبو الفداء، تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ج ٢، ص ٢٩٨ باختصار.

١٢٩- سورة المؤمنون، الآية: ٢٨.

١٣٠- سورة الأنفال، الآية: ٢٧.

١٣١- توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، منشأة المعرفة، الإسكندرية، د. ت، ص ٢٢٣.

٣- **العفو كقيمة منظمة للمجتمع المسلم:**

الإنسان بحكم طبيعة خلقية بحاجة إلى الغير، وفي طبيعته نزعة التسلط والتجبر والأنانية، ولهذا فإن الإنسان بحاجة إلى نظام أخلاقي يحقق له حاجته الاجتماعية، وقد دعا الإسلام إلى العفو إذ أنه يؤدي إلى إزالة الأضغان والأحقاد وينقذ حياة الناس، ولهذا حبب الإسلام إلى الناس العفو والصفح حتى في القصاص: ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ فَمَنۡ عَفَا وَأَصۡلَحَ فَأَجۡرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾(١٣٢)، ولم يدع الإسلام إلى العفو فحسب، بل دعا أيضًا إلى معاملة السيئة بالحسنة، لأنها أكبر عامل خلق المودة بين الناس، ذلك أن الإنسان المسيئ عندما يرى الإحسان ممن أساء إليه، يزيد قدره لذلك الإنسان ويلين قلبه ويتحول عما في نفسه إلى مودة له، لذلك قال تعالى: ﴿ وَلَا تَسۡتَوِي ٱلۡحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُۚ ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيۡنَكَ وَبَيۡنَهُۥ عَدَٰوَةٞ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٞ ﴾(١٣٣). وهكذا كانت القاعدة الأساسية التي ارتكز عليها الرسول الكريم فألف بين قلوب الناس وأشاع العفو والصفح فيهم(١٣٤) ويرتبط العفو كفضيلة أخلاقية بمبدأ أخلاقي شديد الصلة وهو الصبر، فالصبر طاقة تزيد الإنسان قوة وصلابة يستطيع بها مواجهة الصعاب، وشدائد الحياة، والصبر أنواع، منها الصبر على المصائب، والصبر على أداء الواجبات، والصبر على العدوان، والشهوات والأهواء، وأهم ما يتسلح به المسلم للوصول إلى الصبر هو الإيمان الذي يعد أساسًا في الأخلاق الإسلامية، والإيمان بالله واستمداد العون منه وانتظار الثواب منه على الصبر على المصائب باعتبارها إمتحانًا منه أو تكفيرًا للسيئات، فالإيمان يهون على الإنسان المصائب ولهذا كان الرسول يدعو الله بقوله: "وأسألك من اليقين ما تهون به علينا مصائب الدنيا"(١٣٥). وهكذا نجد الإسلام يزود الإنسان بالطاقة الحيوية التي تمكنه من أن يحيا حياة طبيعية في أحرج الظروف كما يستطيع أن يحيا حياة أبدية في الآخرة، ولهذا سمي الإسلام دعوته الحياة فقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمۡ لِمَا يُحۡيِيكُمۡ ﴾(١٣٦).

١٣٢- سورة الشورى، الآية: ٤٠.

١٣٣- سورة فصلت، الآية: ٣٤.

١٣٤- يالجن المقداد، علم الأخلاق الإسلامية، ص ١١١.

١٣٥- منصور علي ناصف، التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول، كتاب الأذكار والأدعية، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، ١٩٦١م، ج ٥، ص ١٢٠.

١٣٦- سورة الأنفال، الآية: ٢٤.

والصبر وسيلة النجاح في الحياة والوصول إلى المقاصد، لأنه قوة يحقق بها الإنسان أعمالًا فوق طاقته الطبيعية، وصعوبات الحياة لذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما أعطي أحد عطاء خيراً وأوسع من الصبر"(١٣٧).

النتائج:

ونستنتج من ما سبق أن النظرية الاجتماعية تنطلق من تصور عام للحياة ينبثق من العقيدة ويهتدي بهداها، وفي ضوء هذا التصور يقدم الإسلام منهجًا متميزًا لكافة أنشطة الحياة، فالإسلام عند المسلم عقيدة روحية ومذهبية اجتماعية ومنهاج يسلكه في أمور دينه ودنياه.

ويقوم التصور الإسلامي على المبادئ التالية:

أ- توحيد الخالق:

توحيد الألوهية معناه رد السلطان إلى الله سبحانه وتعالى سواء في ضمير الفرد أو في واقع الحياة. وبقدر ما تستقر في النفس عقيدة التوحيد بقدر ما، يتخلص الإنسان من العبودية لغير الله. وهذا من مقومات الكرامة الإنسانية. والعباد كلهم سواسية أمام الله وليست هناك حاجة إلى وسيط بين العبد وربه. وعلى أساس الإيمان بالله الواحد تلتقي عقول المسلمين وقلوبهم على عبادة الله وتتضافر جهودهم على إقامة شريعته.

ب- وحدة المخلوقات:

الكون كله مخلوق لله تعالى، ومن حكمته أنه خلق الكائنات متصلة مترابطة، فكل كائن وجوده مرهون بوجود غيره بدءاً من الذرة وانتهاء بالكائنات الحية الراقية. وقد أودع الله تعالى في الكون المادي قوانين أزلية تحكم حركته وهذه من سنن الله في خلقه. وأمرنا باستخدام العقل والحواس في البحث عنها وفهمها. وبقدر ما يدرك الإنسان نواميس الكون بقدر ما، يتمكن من استخدامها في عمارة الأرض. وكلما أدرك تناسق هذه القوانين، زاد إيمانه بوحدة المخلوقات وعظمة الخالق الواحد.

ج- وحدة الأمة:

رسالة الحق إلى المخلوقات واحدة منذ عهد آدم. والخلق الذين آمنوا بالله وأحسنوا العمل يكونون على دين واحد يمتد عبر الرسالات السماوية. يقول تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ﴾(١٣٨). فوحدة الأمة

١٣٧- منصور علي ناصف، المرجع السابق: كتاب البر والخلاق، ج ٥، ص ٥.

١٣٨- سورة الشورى، الآية: ١٣.

نتيجة حتمية لطبيعة الإسلام الذي قام على توحيد الخالق ووحدة الكون والدين. وتتجلى وحدة الأمة في وحدة المنهج الذي هو شريعة الله المنزلة ووحدة القيم والمعايير التي لا تحتمل النسبية ولا تخضع للأهواء. فالعدل مثلًا ينبع من عقيدة التوحيد لأن الكل سواء في العبودية لله تعالى فتنطبق عليهم نفس القيم والقوانين. وينبع من وحدة الأمة شعور الانتهاء والالتزام بقوانين المجتمع بوازع من الضمير لا خوفًا من القانون. وهذا الانتماء قد يصل إلى حد التطوع للتضحية بالنفس في الجهاد أو بتجنب الهجرة من موطن الوباء حفاظًا على سلامة باقي أجزاء الوطن من أن ينتشر فيها الوباء بين المسلمين.

د- إن الأخلاق هي المنهج الذي يقود النظرية الاجتماعية الإسلامية لأن مرتكز قيام الإنسانية في الفرد صفتان: هما الإرادة ثم الأخلاق، وإذا فسد الإنسان في قدرته ثم في أخلاقه ودينه فسدت إنسانيته، والأصل في الفطرة الإنسانية الاستقامة وليس الانحراف.

Tracing the Basis of Islamic Sociology: Foundations and Method

This article focuses on the clarification of the foundations and the method fit for an Islamic sociology. To the writer, the Western Sociology is a by - product of its so called atheism based science and characteristic of the Western Project of Domination, which in the final analysis is in serious conflict with Islamic perspective on life and society. The true foundations of Islamic Sociology should obviously stem from the cardinal doctrine of the Oneness of Allah, the dignified status of man as Allah's vicegerent, an over-all equilibrium and totality of approach to the holistic reality. This sociology then will stand on an authentic Islamic method rooted in the norms of justice, honesty and forgiveness. It will reflect the model of a society which is the real need of contemporary man.

****