علم الاجتماع الديني وعلوم الوحي والتراث

"دراسة في وصل اللاهوت بالاجتماع البشري"

د. إبراهيم محمد زين*

مقدمة

إن مما لا شك فيه أنّ مناهج البحث الاجتماعي على عمومها قد أسهمت كثيراً في إثراء حقل الدراسات الإسلامية سواء في فهم العلوم الإسلامية أو في دراسة التاريخ الاجتماعي لمجتمعات المسلمين السَّابقة أو المعاصرة. وفي هذه الدراسة سنحاول توجيه العناية إلى فرع محدّد هو علم الاجتماع الديني وصلة مجال الدراسات الإسلامية به ؛ وكيفية إعادة صياغة مناهجه لفهم الظاهرة الدينية الإسلامية . ولعلّ محاولة كهذه تقتضي سعة في مناهج النظر إلى أدبيات علم الاجتماع الديني وتقتضي كذلك جملة من المقاربات في أكثر من مجال حتى تتضح الصورة الكلية من خلال جزئيات متعدِّدة يسعى هذا البحث للمزاوجة بينها وفق وضع منهجي موحد في إطار رؤية كلية يفترض أنها تشكِّل السياق النموذجي الأوسع الذي نتحرك من خلاله. وعليه فإننا سنسعى :

أولاً : لبيان الاتجاهات العامة في علم الاجتماع الديني.

ثانياً: ومن خلال ذلك العرض العام سنحاول التركيز على النقد المنهجي الذي وجَّـه لتلك الاتجاهات في مسيرة تطور علم الاجتماع الديني نفسه أي أننا سنولي عناية خاصة للنقد الداخلي للعلم بمناهج العلم نفسه وكيف استطاع العلم الوعي بالفجوات المنهجية وسعى للتخلص منها ولتطوير منهجية أكثر تماسكاً .

ثالثاً: سنحاول بيان بعض التحفظات المنهجية حال استخدام علم الاجتماع الديني لدراسة الظاهرة الدينية الإسلامية . وأخيراً سنحاول بيان كيفية إعادة فهم وصياغة أدوات وأساليب ومناهج علم الاجتماع الديني في دراسة مجتمعات المسلمين السابقة والمعاصرة، ولعل هذه النقطة الأخيرة تنطلق من الرؤية الكلية – التي أشرنا إليها آنفاً – وهي بالتالي تمثل جملة من المؤشرات العامة دون الدخول في التفاصيل - ولعله من المفيد ترك تفاصيل التطبيق لمن لهم خبرة بحثية وممارسة عملية في هذا المجال ، لكن تلك الخبرة العملية لا تجدي كثيراً إن لم ترتبط بالرؤية الكلية بسبب أنّ أدوات ومناهج علم الاجتماع الديني تنطوي على رؤية كلية مستنبطة وهي ليست كما يبدو مجرد أدوات ومناهج يمكن أن تسخَّر لخدمة مجال الدراسات الإسلامية ، وإنما هي محمَّلة بكثير من الرؤى الميتافيزيقية التي لابد من فهمها ونقدها وتغيير إيماءاتها حتى تتسق مع الرؤية الكلية التي ينطلق منها هذا البحث .

إذن فإن هذا البحث يسعى للإسهام في تأسيس ذلك الوعي الكلي الذي أشار إليه الكثير من الباحثين من قبل[1]. والشيء الذي ينفرد به هذا البحث هو محاولته فهم وتسديد تجربة قسم معارف الوحي والتراث بالجامعة الإسلامية بماليزيا

---

* أستاذ مشارك بقسم الفقه وأصوله - كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية - الجامعة الإسلامية العالمية- ماليزيا.

كواحدة من التجارب الرائدة في حقل التعليم الجامعي التي تسعي إلى إحداث تكامل بين العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية وفق نهج قائم على تلك الرؤية الكلية . وسنحاول تطبيق ذلك الأمر على مجال الفقه والأصول من جملة معارف الوحي والتراث وكيف أن ذلك التطبيق العلمي سيقدم فهماً أرحب وأوسع لتلك العلوم التي يتداخل فيها العقل والنقل والخبرة الإنسانية بصورة في غاية التعقيد . ومن ثم فإن ذلك التطبيق يمكن أن يعاد تركيبه بصورة أو بأخرى على بقية العلوم الإسلامية التي هي أقلّ تعقيداً.

علم الاجتماع الديني بين دوركايم وماكس فيبر :

يبدو ظاهراً أنّ علم الاجتماع الدَّيني هو من المنجزات العلمية للحضارة الغربية . وهذه الدعوى صحيحة في مجملها إذا قُصِد بها تلك المعارف التي تعني بفهم الوظائف الاجتماعية التي تقوم بها المؤسسات الدينية أو ذلك الكل المعقد من النسيج الاجتماعي الذي يندرج في نسقه العام البني الدينية بمقولاتها ومؤسساتها [1]. ورغم تسليمنا المبدئي بأنّ علم الاجتماع الديني هو واحد من إنجازات الحضارة الغربية إلا أننا نرى أنه كان ثمة محاولات في حضارات أخرى فتحت آفاق الوعي الإنساني إلى مثل هذا النوع من الدراسات في التعامل مع الظاهرة الدينية . ورغم عدم حاجتنا إلى الدخول في مغالطات بيان التأثير والتأثر إلا أن الناظر في مؤلفات البيروني (ت:440هـ) ، وابن خلدون (ت:808هـ) من بعده لا يملك إلا وأن يؤمِّن على ذلك الأمر[2] . ولئن نشأ تضاد منهجي بين اللاهوت وعلم الاجتماع فإنّ الحضارة الإسلامية قد تشابك فيها مجال علم الكلام مع علوم الاجتماع البشري حتى صارت مقولات علم الكلام مقدمات منهجية في النظر إلى الظواهر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية . وعلى ذلك المغزى سنحاول بيان أهمية إعادة النظر في هذا العلم الحيوي وفق النسق الإسلامي العام.

لعل من أهم المؤلفات التي عالجت نظريات علم الاجتماع الديني كتاب إيفانس بريتشرد **"نظريات الأديان البدائية"** [3] الذي حاول فيها إعادة قراءة التاريخ الفكري لمناهج النظر الاجتماعي للأديان . وقد قام بإرجاع بدايات النظر الاجتماعي للظواهر الدينية إلى الفلسفة البراغماتية التي كانت سائدة حال اتجاه علماء الاجتماع إلى النظر إلى الظواهر الدينية وبسبب سيادة تلك الأجواء الفلسفية البراغماتية وتزاحمها مع ميلاد علم الاجتماع الديني فقد تركت بصمات واضحة على تفكير رواد علم الاجتماع الديني. وقد أعطى ايفانس بريتشرد دوركايم مكانة الرائد المؤسَّس لعلم الاجتماع الديني ولذلك فقد أولى عناية فائقة لمرحلة ما قبل دوركايم لمحاولة فهم الظروف التي أفضت إلى تركيب هذا العلم بالكيفية التي ظهرت بها عند دوركايم .

يعتبر إيفانس بريتشرد أنّ نزعة تفسير الظاهرة الدينية على أساس وظيفي ناتج لتأثير الفلسفة البرغماتية أي أنّ الاتجاه الذرائعي هو الذي أعطى المسوغ الفلسفي لتفسير الظاهرة الدينية إلى نظرية ملينو سكي في الربط بين الدين

---

[1] لعل من أميز الدراسات في هذا الجانب مؤلفات بروفسير إبراهيم رجب أنظر على سبيل المثال:

Towards a New Paradigm for Social Research, Tafakkur, Vol.I no. 1. 1999.

[1] هناك كثير من الدعاوى التي تسعى لإعطاء ابن خلدون وضعاً مركزياً في الريادة لعلم الاجتماع.

[2] لا شك أن أثر البيروني على د. الفاروقي في فهم المسيحية وفي إعادة بناء المنهج الفنومنولجي قيمة علمية رفيعة.

[3]Evans- Pritchard , E.E., Theories of Primitive Religion , Oxford, Oxford University .Press, 1982, p. 48-99

والسَّحر . وقد لاحظ بريتشرد كذلك أن اتخاذ البنى في تفسير الظواهر ترجع إلى الكتابات الأولى عن ظاهرة الاجتماع البشري . وعليه فإنّ كلا النزعتين في تفسير الظاهرة الاجتماعية وعلاقاتها بالظاهرة الدينية أي النزعة الوظيفية أو البنيوية قد وجدتا في الكتابات الأولى قبل دوركايم . ولتعميق هذا الفهم ركز بريتشرد على تحليل فوستيل دي كولون في كتابه المدينة القديمة "The Ancient City" واعتبره إيفانس بريتشرد "... أبعد وأعمق تحليل اجتماعي للظاهرة الدينية من حيث أنه قد اتسم بالشمول [1] وقد بينّ كذلك أثره الواضح على دوركايم خاصة وأن المقولة الأساسية في كتاب المدينة القديمة تعتمد على المقولة الاجتماعية : والذي يعطي المجموعة الاجتماعية تماسكها هو شعورها الجمعي بالانتماء إلى أسلاف بعينهم ويتحول ذلك الشعور إلى عبادة أولئك الأسلاف، وفي هذه الحالة يلاحظ أن رأس العائلة وكبيرها يؤدي دور الكاهن وعليه فإنّ مجموعة الطقوس والشعائر المتخذة يمكن أن تفهم وفق ذلك التحليل الذي يردها في نهاية الأمر إلى الوظيفة الاجتماعية التي تنتج عنها وهي التماسك الاجتماعي والترابط الذي تحتاج إليه الأسرة كمحضن اجتماعي أساسي.

ولاحظ ايفانس بريتشرد كذلك بأن روبرتسون سميث قد ترك أثراً واضحاً على دوركايم من خلال تحليله للمجتمعات السامية القديمة في الجزيرة العربية حيث ذهب سميث للقول بأنّ الإله في التحليل النهائي " إنما هو عصبية القبيلة حينما ينظر إليها بنوع من التمجيد والتقديس من قبل أفراد القبيلة"[1]. وقد نجح إيفانس بريتشرد في بيان الصلة القوية فيما ذهب إليه سميث في هذا الصدد في تحليل دوركيم اللاحق لهذا الأمر حينما عبر عن الظاهرة الدينية في الإطار الاجتماعي لتحليله . ورغم أن ايفانس بريشرد قد بين لنا الأصول التي استقى منها دوركايم منهجه في تحليل الظاهرة الدينية وأنه لم يكن مخترعاً لهذا المجال وإنما بنى على من سبقوه في هذا المضمار إلا أنَّه وصفه بأنّه " أعظم شخصية في تاريخ علم الاجتماع المعاصر"[2]. ورغم ذلك لم ينج دوركايم من النقد اللاذع الذي وجهه له إيفانس بريتشرد ولأمثاله ممن حاولوا دراسة الظواهر الدينية "البدائية" أو أوليات التدين عند الجنس البشري بمحاولة تقمص شخصية من يحاولون درسهم ثم التقوُّل عليهم. ووصفهم إيفانس بريتشرد بأنهم يرتكبون أغلوطة " لو أنني كنت حصاناً If I were a horse " ولذلك وصف بريتشرد محاولة دوركايم من ناحية معرفية أنها قد وقعت في تلك الأغلوطة والتي كان من الممكن تجاوزها لو أن دوركايم بنى أطروحته في فهم الأديان البدائية على بحث حقلي جاد دون التقول على الآخرين.

لا شك أن كتاب دوركايم " الأشكال الأولية للحياة البدائية " "The Elementary Forms of Religious Life" [3] هو عبارة عن تحليل اجتماعي لأنماط الحياة الدينية الأولية حاول فيه دوركايم أن يتجاوز المحاولات الفلسفية واللاهوتية والأدبية في التعبير عن الظاهرة الدينية وأن يقدَّم طريقة جديدة في النظر إلى الظاهرة الدينية تتجاوز المفاهيم السابقة وتحاول فهم الدين من خلال وظيفته الاجتماعية وإفراغ المقدس من بعده الماورائي. ورغم أنّ علماء الأنثروبولوجية قد اثبتوا عدم دقة المعلومات التي أقام عليها دوركايم تحليله للظاهرة الدينية إلا أنَّه بات من المؤكَّد أنّ قيمة عمله العلمي تعتمد في الأصل على المنهج الذي اختطه والذي حاول فيه إفساح المجال لرؤية جديدة تتجاوز النظر اللاهوتي

---

[1] المرجع السابق ، ص48.

[1] المرجع السابق ، ص 51.

[2] المرجع السابق ، ص53.

[3]Durkheim Emile : The Elementary Forms of Religious Life , New York, Free Press, 1965.

أو الفلسفي للظاهرة الدينية ومحاولة إعطاء فهم اجتماعي للدين وربط المقدس بالاجتماع البشري وتفريغه من بعده الماورائي.

حاول ايفانس بريتشرد تتبع التطور الذي حدث للفكر الاجتماعي الديني من بعد دوركايم وركز على ليفي برول ونظريته حول العقل البدائي وربط بينه وبين مقولات برتو في هذا الصدد وبَّين النزعة التطورية التي سيطرت على نظرتهما للآخر وللحضارة الإنسانية على وجه العموم.. ولقد جرّ تحليل إيفانس بريتشرد لليفي برول إلى الحديث عن مفكر اجتماعي قدير هو ماكس فيبر والذي اعتبره إيفانس بريتشرد مؤرخ اجتماعي في المقام الأول. وقد رأي فيه ايفانس بريتشرد أنه يمثَّل مرحلة مهمة من تطور الدراسات الاجتماعية للظاهرة الدينية والتي أفسحت المجال واسعاً لإمكانية استنباط قواعد كلية علي أساسها تفهم الظاهرة الدينية ويرى إيفانس بريتشرد أنَّ فيبر قد نجح في صياغة منهج لفهم الظاهرة الدينية والتعامل معها ليس من خلال تحليل وظيفي كما فعل دروكايم ولكن من خلال بناء نماذج وقواعد كلية اعتمدت في منطلقاتها المنهجية على التأكيد على أهمية الفهم Verstehen " ذلك لأنَّ فهم المعاني الكامنة وراء السلوك الإنساني مهمة للغاية في إعطاء تفسيرات صائبة حيث أن السلوك الإنساني في مستواه الاجتماعي الاقتصادي ليس رهناً بقوانين تاريخية حتمية وإنما هو ظاهرة فريدة يمكن فهمها في إطارها الحضاري الأشمل ، حيث يجب التأكيد على التصورات الكلية[1] وبيان صلتها بالظواهر التاريخية وذلك يعني أن أي ظاهرة تاريخية إنما هي نتاج لتصورات كلية أفرزت تلك الظاهرة في ظل وضع تاريخي محدّد . ومما لا شك فيه أنّ فيبر قد تأثر بسلفه ماركس في تحليل الظاهرة الرأسمالية لكنه عكس ماركس تماماً فقد ذهب إلى أن الظاهرة الرأسمالية قد تزامنت مع التنظيم العقلاني للعمل والإنتاج . وقد رُبطت هذه العقلانية بالعمليات الروتينية والحسابات المنظمة لسبل الإدارة والتطوير المستمر للمشاريع التجارية . وقد أدّت هذه العقلانية في نهاية الأمر إلى إعادة إنتاج رأس المال بصورة مستمرة بحيث صار للاستثمار وإعادة الاستثمار لرأس المال دور في رفع كفاءة الفعالية الاقتصادية . وذلك يعني أنّ رأس المال صار غاية في حد ذاته وليس وسيلة لتحقيق المتعة أو الثراء كما الحال في المجتمعات التقليدية . ولذلك رأى فيبر أن هذه النظرة الجديدة لرأس المال إنما هي وليدة تلك العقلانية التي أضفت على رأس المال معنى جديداً لم يكن مألوفاً في علاقات الإنتاج التقليدية.

وفي تحليل فيبر لهذه الظاهرة الفريدة رأي أنّ التفسير لذلك الأمر يرجع إلى التغيرات التاريخية الفريدة التي جعلت إمكانية تراكم رأس المال دون أن يؤدي ذلك إلى رغبة في تحويله إلى متع دنيوية ويرجع ذلك الأمر إلى ما أسماه فيبر ب : "The Worldly Asceticism"نزعة الزهد الدنيوي عند المجموعات التطهرية في الكنيسة البروتستانتية[2]

ويبدو جلياً أنّ تحليل فيبر لنشوء ظاهرة الرأسمالية في الحضارة الغربية ومحاولة الكالفنية المزاوجة بين الرأسمالية وبين الكالفنية لهي محاولة تختلف اختلافاً نوعياً عن ما قام به دوركايم خلال تحليله للظاهرة الدينية ومحاولة إفراغها من البعد المقدس دون موارية . وتبدو الموازنة وعمق النظر عند فيبر إذا ما قورنت محاولته بالنزعة الوظيفية عند دوركايم أو بمحاولة ماركس في تهميش الظاهرة الدينية من الأساس وجعلها نتاجاً للبنى التحتية لعلاقات الإنتاج، ولئن سكت دوركايم عن نقد الأديان صراحة وسعى لتحويل السؤال حول وظيفة الدين في المجتمع وليس خطئه أو صوابه فإن الاتجاه المادي

---

[1] Weber Max , The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, New York, 1976, p2 .

[2] المرجع السابق ، ص4.

الماركسي قد سعى جاهداً لهدم المقولات الدينية من أساسها، ورغم أن الاتجاه الوظيفي أو الفيبري في فهم الظاهرة الدينية يتبنى ذات المنطلقات الوضعية إلا أن الاتجاه الماركسي قد أبعد النجعة في عداءه للدين المؤسسي ، بينما بقى الاتجاهان الوظيفي والفيبري أكثر تحفظاً وحصافة في نقد المؤسسة الدينية.

ولقد نجح إيفانس بريتشرد في تحليله لمنطلقات فيبر من بيان الصلة بينها وبين فلسفة برجسون لكنه أكد على عظمة وقيمة المقولة الفيبرية في الربط بين نشوء الرأسمالية في الغرب وبين الأخلاق البروتستنتية . ويبدو واضحاً من الرد والتحليل الذي قدمه إيفانس بريتشرد لفهم الظاهرة الدينية من موقعه كعالم للأنثروبولوجيا الاجتماعية أنه يختلف منهجياً مع أولئك الذين صنفهم بأنهم ينتمون إلى طائفة المثقفين والمفكرين ذوي النزعة الأدبية بسبب استخدامهم للمناهج الأدبية وكذلك طائفة علماء الاجتماع.

وبذلك يذهب إيفانس بريتشرد إلى أهمية النظر إلى الظاهرة الدينية باعتبارها ظاهرة يمكن أن تخضع للتحليل الوصفي وعليه يجب تلافي الوقوع في محاولات الإسقاط أو الاستنباط النفسي في التعبير عنها حيث أن ذلك يوقع في أغلوطة " لو أنني كنت حصاناً" ولذلك اقترح إيفانس بريتشرد تبني منهج مدرسة الجشتلط ب : Kulturganze [1] والذي يفضي إلى النظر إلى الظاهرة الدينية أو الحقائق الدينية " في إطار الكل الثقافي والمجتمع الذي تنتمي إليه "[2]. ولا شك أن إيفانس بريتشرد يتبنى اتجاهاً كلياً في فهم الظاهرة الدينية ويبني على تلك الاتجاهات الدينية المتعَّددة ؛ بل إنَّه يؤكَّد على أهمية النظر بدقة لمفهوم العلاقة كمفهوم محوري حال محاولات المقارنة لتيسير الفهم[1]. وقد سعى جاهداً كذلك لدحض مقولة إمكانية فهم الظاهرة الدينية على أساس وظيفي أو السَّعي لمعرفة أصول الظاهرة الدينية وكيفيات افتراض أنّ مفهوم الإله مفهوماً فارغ المحتوى من الناحية المعرفية ولكنه في ذات الوقت يؤدي وظيفة اجتماعية بالغة الأهمية ومن ثم يجب التركيز على وظيفته الاجتماعية والتغاضي عن قيمته المعرفية . ورأى إيفانس بريتشرد أن النموذج التفسيري الوظيفي يتسم بالغموض فضلاً عن النزعة البراغماتية التي أكسبته لونها ؛ وتلبسه كذلك بالطرق التليولوجيه في التفسير . وأخيراً فقد لاحظ إيفانس بريتشرد أنّ النموذج الوظيفي في تفسير الظواهر يعتمد على مماثلات بيولوجية ؛ [2] شوشت كثيراً على قدرتنا في الفصل ما بين ما هو غير حيوي وما هو حيوي وبالتالي إلباس بعض المفاهيم والظواهر معاني ليست لها . كل ذلك جعل إيفانس بريتشرد لا يثق كثيراً في قدرة علماء الاجتماع في فهم الظاهرة الدينية أو ما أسموه " بالدين البدائي".

لابد من التوقف عند مفهوم الوظيفة والمدرسة الوظيفية[*] بشكل عام وفي علم الاجتماع الديني خاصة بين أولئك الذين ينتمون إلى تراث دوركايم في هذا المضمار[3]. نقول : لقد عرف دوركايم الوظيفة بأنها علاقة بين الممارسات

---

[1] Evans – Prtichard, p. 112.

[2] المرجع السابق ، ص1.

[1] المرجع السابق ، ص120.

[2] المرجع السابق ، ص114.

[*] رغم أن دوركايم قد استخدم تحليلا وظيفياً لفهم الظاهرة الدينية وتحديداً لفهم تعبيراتها الطقوسية إلا أن الاختلاف مع المدرسة الوظيفية التي أسسها مالنوفسكي (1884-1942) وطورها مرتين واضح للغاية ، وأنا مدين بهذه الملاحظة القيمة للدكتور محمد بن نصر.

[3] Mitchell, G. Duncan. A Hundred Years & Sociology, Chicago, Aldin, 1968.

الحيوية وجملة من الاحتياجات[4] . وبالنسبة له أن الحاجة الأولية لأي مؤسسة اجتماعية بما في ذلك الدين والذي ينظر إليه بأنه مؤسسة اجتماعية هي إحداث التضامن والترابط بين أعضائها . ولذلك فإن معنى المؤسسة الاجتماعية يتحقق بمقدار إنجازها لذلك الهدف الأولى. وعلى ذلك فإنه بالنسبة لدوركايم فإنّ المجتمعات الإنسانية إنما هي مفهوم أولى لا يمكن رده لأمر خارج عنه وإنما يفسر نفسه بنفسه Sui Generis[1] . وبسبب هذا السكن الذي يحدث لأفراد المجتمع تنشأ جملة من الأعراف والقوانين التي تحكم ذلك الاجتماع البشري وهي التي تشكَّل الأفراد حسب حاجات التضامن الاجتماعي والترابط المنشود.، وعليه فإن مفهوم السلطة وسطوتها على الأفراد تعمل في المستويين الخارجي والداخلي معاً .

ويذهب دوركايم إلى القول بأنه لا يمكن تصور قيام مؤسسة اجتماعية على أكذوبة لكن هذه القناعة عند دوركايم قائمة بسبب فهمه لمعنى المؤسسة الاجتماعية فلا معنى للسؤال عن صحتها أو خطئها . وعليه لا يجوز القول بإمكانية قيام مؤسسة اجتماعية أو ممارسة اجتماعية على أكذوبة والعلة في ذلك هو أنّ سبب وجود المؤسسة أو الممارسة الاجتماعية هو الوظيفة التي تؤديها فإن وجدت تلك الوظيفة فلا معنى للسؤال عن الصحة والبطلان، وعليه يجب عدم الخلط بين الوظيفة[2] التي تؤديها الممارسة وبين نوايا أو مقاصد ممارسي تلك الوظيفة لأن ذلك يؤدي إلى الخلط بين ما هو اجتماعي بما هو نفسي . ورغم أن دوركايم قد بيَّن العلاقة بين الداخل والخارج في الممارسة الاجتماعية إلا أنه بدا واضحاً في علم الاجتماع الوظيفي أهمية التأكيد على أن الداخل يقع تحت دائرة اختصاص علم آخر هو علم النفس وليس علم الاجتماع.

وقد بدا واضحاً بالنسبة لدوركايم أنّ السبيل الوحيد لخلع الديمومة والثبات على المجتمع هو التمييز بين منهج علم الاجتماع وعلم النفس . حيث إنه يجب التمييز بين الوعي الجمعي والوعي الفردي وبين الحقائق الاجتماعية من جهة وبين الحقائق النفسية من جهة أخرى. . وقد رأى دوركايم أنّ المقياس الموضوعي في التمييز قائم على أمرين هما : ما هو اجتماعي لابد أن يكون خارجياً وله قدرة على الضبط والتأثير . ويعتقد دوركايم أنّ الوعي الجمعي لديه وجود خارجي منفصل عن الأفراد المتعينين ويتمثل ذلك الوعي في جملة من الأعراف والأخلاق ؛ التي لها القدرة على التأثير على الأفراد بإحداث نسيج خارجي ضابط لسلوكهم ويفعل الوعي الجمعي فعله في الضبط بغض النظر عن الرغبات الشخصية للأفراد . ولذلك فإنّ مجال اهتمام علم الاجتماع هو هذه الظاهرة الخارجية المتمثلة في الوعي الجمعي . وعليه فإنّه ليس للفرد معنى خارج ذلك الإطار الجمعي . وتلك هي العلاقة الفاصلة بين مجال اهتمام علم الاجتماع وعلم النفس . وهذا الموقف الذي اتخذه دوركايم إزاء الصلة بين الفرد وبين ذلك الوعي الجمعي دعاه. إلى القول بأنّ الوعي الجمعي أو المجتمع – من ناحية منطقية- له وجود قائم بذاته لا صلة له بوجود الأفراد واستمرارية ذلك الوجود ليست رهينة بوجود الأفراد[1] .

إن محاولة دوركايم خلع معاني القداسة على المجتمع وتفريغ الدين من معانيه الأخلاقية ذات الأصول الغيبية جرياً وراء مقتضيات منهجه الوظيفي جعله يهدر كثيراً من القيم والمواقف العقلية البديهية . وجعله كذلك يتناسى أنّ التحليل

---

[4]Strasser, Herman. The Normative Structure of Sociology, Boston, 1976, p 199.

[1] المرجع السابق ، ص115-118.

[2]Sorkin, Pitirim. Contemporary Sociological Theories, New York, 1928, p.464.

[1] المرجع السابق ، ص456.

الوظيفي الذي تبناه كان يمكن أن يعول على المعاني الوظيفية واللاوظيفية معاً ، ذلك لأنّ التركيز على المعاني الوظيفية يحدث اختلالاً حقيقياً في زاوية النظر ويجعلها أحادية الجانب . لأنه لا يتصور فهم الأبعاد الوظيفية لأي مقولة من المقولات دون النظر إلى المعاني اللاوظيفية التي تنتج عنها. وكذلك فإن سعي دوركايم لتهميش دور الفرد إزاء الظاهرة الاجتماعية جعله يجرد الفرد من قدرة إيجابية إزاء المجتمع ذلك لأن الفرد إنما هو قطعة من الشمع تتشكل بشكل الخاتم المجتمعي وهذه الطريقة في فهم العلاقة بين الفرد والمجتمع أفضت بدوركايم إلي القول بأن المجتمع إنما هو وحدة التحليل الأساسية التي ترد إليها كل الممارسات وهي لا تفسر بشيء خارج عنها . ورغم أن دوركايم حاول إنزال الدين إلي الأرض وجعل وظائف الدين وممارساته تعبر عن معاني اجتماعية إلا أنه بطريقته تلك في التحليل قد جعل من المجتمع مفهوماً ميتافيزيقياً . ذلك المفهوم الذي أسبغه دوركايم علي المجتمع بالكيفية التي عبر عنها من الصعب القول بأنه مفهوم تجريبي مادي والذي يبدو واضحاً للعيان تلك المسحة الميتافيزيقة التي ألبسها دوركايم للمجتمع . ويمكننا القول بأن دوركايم قد أحلّ المجتمع محل الإله لكنه عبرَّ عنه بألفاظ ومعاني يبدو في ظاهرها أنها تجريبية بالإضافة إلي ذلك فإن محاولة دوركايم لتهميش دور الفرد إزاء الظاهرة الاجتماعية وجعله متلق ساكن لا إرادة له وإعطاء الدور الأساسي في التشكيل والضبط الاجتماعي للمجتمع ككل جعل من فهم دوركايم لهذه الظاهرة بين الفرد والمجتمع فهماً مختلاً مغرقاً في تمجيد المعاني الاجتماعية ومسقطاً لكينونة الفرد ومبادراته الحرة في التغيير والتوجيه . ولعل تأكيد الأديان على معاني الحرية والاختيار الإنساني لخلاصة الديني لا تجد لها مكاناً في نظام دوركايم المعرفي لتحليل الظاهرة الدينية.

إذا أجلنا النظر في أدبيات علم الاجتماع الديني المنتسب إلي دوركايم أو فيبر نجد أن قضايا التحليل الوظيفي والمواجهة المتضادة بين الفرد والمجتمع قد مثلت مفاصل للخلاف مع التراث المنسوب إلي دوركايم ، بينما قضية العقلانية في التراث الفيبري قد لقيت كذلك حظها من النقد والتقويم . وقد سعي فيبر في استخدامه لمفهوم العقلانية للتفريق بين نمطين من الإنتاج أحدهما التقليدي والذي ارتبط بتصور عقدي معَّين والآخر هو نمط الإنتاج الحديث والذي ارتبط بالتصور العقلاني وقد تمثل الأخير في الحضارة الغربية المعاصرة[1]. ورغم أن مفهوم العقلانية في التراث الفيبري الذي يتسم بالغموض[2] قد وجه إليه نقد عنيف من قبل منظري علم الاجتماع[3] إلا أنَ مجرد القسمة بين نوعين من الاجتماع البشري قد يفيد كثيراً في فهم التطورات التي لحقت بالاجتماع البشري . ولذلك رأي البعض بأن تلك القسمة مفيدة للغاية ورؤية صائبة لفهم ظاهرة الاجتماع البشري[1] . بينما تعرضت القسمة التي اقترحها ليفي برول لوصف المجتمعات البدائية أي غير الأوربية بأنّ عقليتها عقلية ما قبل العقل المنطقي[2] لنقد عنيف واعتبرت أنها محاولة علمية مغلفة لاحتقار الشعوب غير الأوربية .

---

[1] Weber, Protestant Ethics. Weber, Max Sociology of Religion, Boston, 1963, P. 90.

Eisen, Amold , The Meanings and Confusions of Weberian "Rationality" BJS Vol. [2]29,1978.

[3]Rodinson , M, Islam and Capitalism, Texas, 1974

[1]Theology and Sociology: Beyond Secular Reason, Oxford, Blak Well, 1995. Milbank, J

[2]Evans, Pritchard, P. 79.

لا يمتري أحد أنّ التطورات التي حدثت في أوروبا وأفسحت مجالاً للفكر العلماني المتحرَّر من أسر الكنيسة قد أحدثت زوايا جديدة للنظر إلي الظاهرة الدينية . ورغم جنوحها لتغليب النظر الأحادي ومحاولة إقصاء المعاني الميتافيزيقية إلا أنهَّا قد سقطت في مغالطات استبدال ميتافيزيقا الدين الكنسي بميتافيزيقيا وضعية علمانية تلبثت برؤى براغماتية فلسفية وتشربت في أحيان أخري بنزعات عنصرية أوربية . ولا يعني ذلك النقد إسقاط الممارسة الاجتماعية في فهم الظاهرة الدينية ولكن محاولة تسديدها والإفادة من زاويتها في النظر[3].

ويبدو واضحاً أنّ ادعاء الموضوعية المطلقة لدي المشتغلين بعلم الاجتماع الديني لهو دعوة تحتاج إلي دليل على أقل تقدير إذا لم نقل أنها دعوة لا تستند إلي دليل عقلي ، و كذلك يبدو واضحاً بمنطق الظاهرة الاجتماعية نفسها وأدوات التحليل التي يعملها الباحث أن ما يقوم به يحتوي علي شقين : الشق الأول : هو الحقائق الاجتماعية كما هي والشق الثاني : فهمنا لتلك الحقائق والذي ينطوي علي موقفنا من الظاهرة والمسلمات التي تنطلق منها وكل ذلك يجعل من الحقائق الاجتماعية "حقائق معيارية" ؛ أقل ما يمكن أن توصف به هو أنها تعبر عن وجهة نظر الباحث ومدي تفاعله مع المادة التي يقوم بدراستها . وعليه فإن إعمال مناهج النقد الذاتي في بيان الموقف الذي ينطلق منه الباحث تفيد كثيراً في الفصل بين الحقائق الاجتماعية وبين الرؤى الأيديولوجية التي ينطلق منها الباحث وبالتالي تقلل من احتمالات القصور الذاتي عند البحث العلمي في الظواهر الاجتماعية علي وجه العموم.

وإذا أمعنا النظر كذلك في الظاهرة الدينية نجد أنها تحتوي علي بعد خارجي ظاهر للعيان متمثل في الحركات والأقوال والأفعال والرموز الشعائرية وغيرها من الرموز ؛ كما تحتوي على بعد نفسي داخلي يخلع معان ذاتية قصدية علي تلك الأفعال والأقوال والحركات والشعائر . ولذلك فإنّ حصر فهم الظاهرة الدينية في بعد واحد وهو البعد الخارجي الاجتماعي –كما سعي علم الاجتماع الديني المنسوب إلي دوركايم –فيه إخلال بيّن في تقديم صورة كلية متوازنة للظاهرة الدينية . ولعل الخطأ الفاحش الذي وقع فيه بعض علماء الاجتماع الديني في نظرهم للديانات الأفريقية التقليدية ومحاولة فهمها وفقاً لمنطلقات الميراث الديني اليهودي المسيحي أميز دليل علي ذلك الأمر . إذ أنهم أسقطوا كثيراً من المفاهيم الدينية التي ألفوها على تلك الديانات الأفريقية التقليدية وحينما تطورت أساليب الفهم والنقد وشارك بعض علماء الاجتماع الديني الأفارقة في هذا الصدد بدا واضحاً خلل تلك النظرة الأحادية. ونشطت دعاوى أهمية إعمال المنهج الفنومنولوجي لفهم الظواهر الدينية حتى يتجنب الباحث السقوط في إصدار أحكام قيمية من موقعه الثقافي أو الديني دون وعي منه وبالتالي تكون نتيجة بحثه وفهمه صورة مشوهة للظاهرة التي يود درسها . وعليه فإن درس البعد الخارجي للظاهرة الدينية لا يفيد كثيراً في فهمها بل ربما أدي إلي تشويهها.

علم الاجتماع الديني ومجال الدراسات الإسلامية :

بعد التحليل السابق لاتجاهات علم الاجتماع الديني نلاحظ أن مناهج علم الاجتماع الديني قد استخدمت إما بواسطة مستشرقين أو علماء اجتماع[1] في درس الظاهرة الدينية الإسلامية أو مجتمعات المسلمين المعاصرة . ورغم الفارق بين

---

[3] المرجع السابق ، ص48-77.

[1] Bocock, R,J. “The Ismailies in Tanzania: a Weberian Analysis” BJS Vol. . XXII. 1971.

محاولات المستشرقين في درس الظاهرة الدينية الإسلامية ومحاولات علماء الاجتماع الغربي إلا أن كلاهما قد أعمل مناهج علم الاجتماع الديني دون محاولة جادة لتخليصها من قصورها الذاتي . والذي يستحق منا الإشارة في هذا الصدد الحوار الذي نشب بين المستشرقين وبين علماء الاجتماع حول فهم ظاهرة الإسلام والرأسمالية .

نقول : بأن فيبر نفسه قد بدأ ذلك الحوار حينما حاول بيان أن الرأسمالية إنما نتجت عن الرؤية والتصورات الكالفينية في إطار شروط تاريخية فريدة خاصة بالحضارة الغربية [2] ثم قام فيبر ببيان الأسباب التي جعلت الرأسمالية تتطور فقط في الحضارة الغربية وليس في الحضارات الإنسانية الأخرى[3] وقد ووجه تحليل فيبر للإسلام والرأسمالية بنقد عنيف من قبل بعض المستشرقين وبعض علماء الاجتماع الديني[4] ووصف جهد فيبر في هذا الصدد بأنه قد انبنى علي معلومات مغلوطة وقاصرة عن الإسلام ولعدم معرفة فيبر بمصادر الإسلام الأصلية فإنه قد أعتمد على مراجع ثانوية قصرت عن تقديم صورة دقيقة عن الإسلام ، وكذلك فقد وصف البعض مفهوم العقلانية عنده بأنه ينطوي على نزعة عنصرية مغلفة[5] .

لعل من أميز الأطروحات في نقد فيبر فيما يخص موقفه من الإسلام والرأسمالية ما قام به المستشرق رودنسون في كتابه "الإسلام والرأسمالية " فقد سعى رودنسون لنقد مقولة فيبر بأنه ثمة صلة بين نشوء الرأسمالية وبين التصورات الإعتقادية أو العقائد الدينية الأخلاقية . درس رودنسون بصورة مفصلة القرآن والسنة النبوية لبيان رؤية الإسلام في المسائل الاقتصادية ورؤيته العقائدية التي تحكم السلوك الاقتصادي . ومن ثم درس بصورة مفصلة الممارسات الاقتصادية في مجتمعات المسلمين في القرون الوسطي . ولبيان حجته فقد جمع أدلة قوية ، فقام بدرس أيديولوجية المسلمين في حقل النشاط الاقتصادي في فصل كامل قسم فيه تلك الأيديولوجية إلي فترتين : الفترة القرآنية ، وفترة ما بعد القرآن . وقد حاول رودنسون دحض مقولة فيبر في شأن عدم نشأة نمط الإنتاج الرأسمالي في المجتمعات الأخرى وعجزها عن إحداث ذلك النمط الإنتاجي بما في ذلك الحضارة الإسلامية .

ولإثبات خطأ المقولة الفيبرية في شأن فهم ظاهرة الإسلام والرأسمالية قام رودنسون بتحليل تلك الظاهرة في مستويين للنظر : المستوى الأول هو محاولة إثبات أن الأيديولوجية الإسلامية سواء فيما أسماه رودنسون بالمرحلة القرآنية أو ما بعد المرحلة القرآنية لم تكن تمنع نشوء نمط الإنتاج الرأسمالي حيث قال :" إننا نستنتج بأن أيديولوجية القرآن قد أفسحت مجالاً رحباً للعقل والعقلانية أكبر من نظيره في العهدين القديم والجديد[1] وقد وصل رودنسون لهذه النتيجة بعد مقارنات مفصلة بين القرآن والعهدين القديم والجديد في قضايا "العقل " "والسحر" "والقدر" وغيرها . وقد توصل أيضاً بعد تحليل دقيق لدراسة تاريخ القرون الوسطى للقول : "بأن مستوى العقلانية في الحضارة الإسلامية في القرون الوسطى لم يكن بأقل مما كانت عليه في الحضارة الغربية في نفس تلك الحقبة" [2]. وهذه النتيجة بنيت علي تحليل دقيق لما أسماه

---

[2]Weber, The Sociology of Religion P269-262.

[3] المرجع السابق ، ص270.

[4] أنظر كذلك Rodinson. Islam and Capitalism and Turner B.S. “Islam, and Weber Theses" BJS Vol. . XXX, 1979.

[5]Rodinson . Islam and Capitalism.

[1] المرجع السابق ، ص115.

[2]Rodinson, Islam & Capitalism. P. II5.

رودنسون بفترة ما بعد المرحلة القرآنية . وفي مقارنة بين أيديولوجية تلك الفترة والأيديولوجية المسيحية في ذات الفترة في فهم قضايا "الدولة" "والتقنين" و"العقلانية" ذهب رودنسون للنتيجة سابقة الذكر . وعليه فإنه بالنسبة لإيديولوجية المرحلتين لا نجد فارقاً يجعل تطور الرأسمالية في الغرب لسبب إيديولوجي حسب رأي رودنسون .

أما في المستوى الثاني من التحليل فقد أشار رودنسون إلي دليل واقعي لنسف المقولة الفيبرية في العلاقة بين الدين ونمط الإنتاج الرأسمالي وقال رودنسون :" لعل من أوضح الأدلة علي أن الإسلام لم يكن ضد نشوء أخلاق أو عقلية تشجع علي قيام نمط إنتاج رأسمالي هي مجموعة الإباضية في منطقة الواحات بالجزائر[1] ويبدو واضحاً أن المجموعة الإباضية في منطقة الواحات بالجزائر هي مجموعة أقلية في وسط غالبية سنية تدين بالمذهب المالكي وليس الفرق بينهم وبين الغالبية السنية حول أصول الإسلام وإنما حول قضايا فرعية[2]. وقد استدل رودنسون بالدراسات العديدة التي قام بها باحثون عن هذه المجموعة في جنوب الجزائر حيث اتفقوا علي أوجه التشابه المثيرة للدهشة بين سلوك هذه المجموعة الاقتصادي وبين أتباع الكنيسة الكالفينية وقد ذهب رودنسون للقول :" وقد بات من المسلمات بين الباحثين في هذا المجال وصف هذه المجموعة بأنهم متطهري الإسلام "[3] ولكن رودنسون قد لا حظ بأنّ السلوك الاقتصادي لإباضية عمان في جنوب شرقي الجزيرة العربية - والذين يشاركون إباضية منطقة الواحات في الجزائر ذات المذهب الديني - يختلف تماماً عن السلوك الاقتصادي لنظرائهم في منطقة الواحات في الجزائر.

وقد رأى رودنسون أنّ التفسير الملائم لهذا الاختلاف البيِّن في السلوك الاقتصادي بين إباضية عمان وإباضية جنوب الجزائر لا يمكن أن يتم عن طريق المقولة الفيبرية في هذا الصدد ، بسبب اشتراكهما في المذهب العقائدي .وعليه فإنه من الراجح القول بأنّ التفسير الأكثر قبولاً للفعالية الاقتصادية لدى إباضية جنوب الجزائر مقارنة بإباضية عمان هو أنّ إباضية جنوب الجزائر هم أقلية مذهبية تريد الحفاظ علي وجودها المتميز ،لذلك تفجرت فيها طاقات السعي للحفاظ علي تماسكها الداخلي التي أفضت بها إلي سلوك نمط الإنتاج الرأسمالي[1]. وقد بيّن رودنسون أن مثال إباضية جنوب الجزائر يجعل من المقولة الفيبرية التي ربطت بين نوع خاص من العقلانية وبين التطور الرأسمالي في أوروبا دعوى من غير دليل . ويرى رودنسون أننا إذا أجلنا النظر في تلك العقلانية وملامحها المختلفة ربما يمكننا القول بأنها ربما كانت نتيجة مصاحبة للتطور الرأسمالي وليست سبباً له . بمعنى أنّ تلك العقلانية إنما هي ناتج البنى الاقتصادية السائدة وليست سبباً مباشراً في وجودها كما ذهب فيبر[2].

لا شك أنه بعد التحليل السابق لأطروحات علم الاجتماع الدوركايمي وعلم الاجتماع الفيبري ثم محاولات التوفيق بينهما علي يد بارسون[3] عن طريق الجمع بين المفاهيم الوظيفية والبنيوية ، كل هذه قد أثرت في زوايا النظر إلي الظاهرة الدينية وكذلك فإنها قد عبرت عن أشكال التطور الديني في التراث اليهودي – المسيحي في إطار المقولات العلمانية

---

[1] المرجع السابق ص 116.

[2] أبو زهرة ، محمد ، تاريخ المذاهب الإسلامية ، القاهرة ، د.ت ، ص91

[3] المرجع السابق ، ص77.

[1] المرجع السابق ، ص 116.

[2] المرجع السابق ، ص 115.

[3] Milbank, Theology & Sociology. P. 106-110

ومحاولات تطوير "دين اجتماعي "Civil Religion" يحل محل المقولات المسيحية التاريخية . وكما بدا واضحاً فإنّ مناهج علم الاجتماع الديني قد استخدمت في فهم الإسلام وفهم مجتمعات المسلمين[4].

ولعله من نافلة القول التأكيد علي أن هذه الدراسات التي استخدمت مناهج علم الاجتماع الديني قد حملت معها كل الميزات المنهجية ضد الدين علي وجه العموم بسبب المنطلقات الوضعية التي ارتكزت عليها أو بسبب التميز العنصري أو الحضاري . بالإضافة إلي أن التاريخ الفكري الغربي قد وسم تلك المناهج بسماته الواضحة المتمثلة إما في الفلسفة البراغماتية أو الفلسفة الألمانية . ولذلك فإن أي محاولة لتحقيق نقد من منطلقات إسلامية للاستفادة من هذه المناهج وإعادة تأصيلها لفهم الظاهرة الإسلامية الدينية لا بد أن ينجز إمكانية الفصل بين الأيديولوجية والعلم في هذا المضمار . وعليه هل يمكن الإجابة علي السؤال : ما مدي إمكانية التفرقة بين العلم والأيديولوجيا في مجال علم الاجتماع الديني، أم أنّ هذه من الأسئلة الميتة التي لا تحدث تقدماً إيجابياً في هذا الصدد.؟

إنّ النظر إلي السؤال السابق يقتضي وعياً عميقاً بإشكاليات اللاهوت وعلم الاجتماع الديني في الحضارة الغربية وكيف أن حوار القوة والمعرفة قد انتج علم الاجتماع الديني في الغرب بديلاً عن اللاهوت المسيحي في فهم الجانب الواقعي والعملي للتدين . ولنا أن نتساءل هل بالإمكان نشوء علم اجتماع ديني في ظل الحضارة الإسلامية كما حدث في الحضارة الغربية ؟ ، فمثل هذه الأسئلة التي تتفرع عن السؤال السابق تعين علي فهم الأبعاد العلمية والعملية للدخول في حوار علمي مفيد مع منجزات الحضارة الغربية العلمية . هذا الوعي بالتاريخ الثقافي والفكري لعلم الاجتماع الديني في الغرب يعين كثيراً في اتخاذ المواقف العلمية الصائبة في التعامل معه كتراث إنساني له منطلقات إيدلوجية لابد من التنبه إليها خاصة وأن دعوى التكامل المعرفي بين موضوع العلم ومنهجه هي لبّ قضية الأسلمة ، وعليه فكثيراً ما ينتهي الأمر بمقولات الأسلمة في هذا الصدد بالقول بأهمية تحرير العلم من منطلقاته غير الإسلامية ، ولكن كيف يحدث ذلك التحرر أو فك الارتباط فذلك مربط الفرس وهو ما يجب التركيز عليه في هذه المرحلة العلمية.

يسترعي الانتباه محاولة الفاروقي المبكرة للتنظير لإسلامية المعرفة والتي جاءت تكملة لجهود سابقة لخصها الفاروقي في كتابه إسلامية المعرفة[1]، والذي بيَّن فيه الخطوات اللازمة لتحقيق الأسلمة . وقد سعى الفاروقي لبيان أن جوهر المقولات الإسلامية لا يتناقض مع العقلانية الرشيدة ولا يحجر الفكر النقدي الثاقب . وعليه فإنَّ الأهداف البعيدة لعملية الأسلمة إنما تسعي لإنتاج وإصدار المعرفة والتراث الإنساني المعرفي من منطلق إسلامي [1]. وعلي ذلك فإنّ محاولة خلع القداسة الإسلامية علي المعارف الإنسانية وإمكانية إنتاج معارف إنسانية معاصرة وفقا للرؤية الإسلامية لهو عمل يتطلب جيلاً من الباحثين وهيئات ومؤسسات علمية متنوعة كلها تعمل لتعبيد الطريق لإنجاز ذلك المشروع . ولا شك أن معني "الأسلمة" أو "التأصيل " لا يعني بأي حال من الأحوال تغيير الإسلام وفقاً للرؤى المعاصرة ولكن "إعادة تعريف وترتيب المعلومات ومراجعة طرائق التفكير في تقويم وترتيب المعلومات والمعارف .. وكل ذلك العمل يقصد به

---

[4]Watt, W.M. “Pre- Islamic Arabian Religion in the Qur’an" Islamic Studies Vol.. XV 1976. Schacht. An introduction to Islamic Law, Oxford, Oxford University Press, 1964.

[1]Al-Faruqi, I.R. Islamization of Knowledge, IIIT, 1402/1982, P15.

[1] المرجع السابق ، ص15.

أن تثري تلك النظم العلمية الرؤية الإسلامية ومن ثم تعمل على خدمة الإسلام "[2]، وبالتالي فإنّ ذلك الجهد من الناحية المعرفية المنهجية سيفضي إلي استبدال المقولات والمنطلقات الغربية بالمقولات الإسلامية مثل "وحدة المعرفة ، ووحدة الحق ، ووحدة الإنسانية ووحدانية الله ... [3]. وعليه فإنّ الغاية من إسلامية المعرفة عند الفاروقي استئناف المعارف علي أساس الرؤية الإسلامية.

من المعلوم أن مدرسة إسلامية المعرفة لم تقف عند جهد الفاروقي وإنما بنت عليه وخلصت إلي محاولات جديدة في إعادة النظر في التراث الإسلامي نفسه والدعوة إلي إعادة بناء المنهجية الإسلامية وفقاً لمنهجية القرآن المعرفية القائمة علي الجمع بين القراءتين ثم العمل علي إعادة بناء الرؤية الإسلامية الكلية وفقاً للمحاور الستة التي اقترحها الشيخ طه جابر العلواني . وسنحاول الربط بين نتائج هذه الدراسة وتلك التطورات في خاتمة البحث. ولكن لا بد من التنويه بأننا إذا اتبعنا الخطوات المنهجية التي اقترحها الفاروقي في كتابه إسلامية المعرفة [1] يمكننا القول بأنه من الصعوبة بمكان التفرقة بين ما هو علمي وما هو إيديولوجي في مجال علم الاجتماع الديني بسبب التداخل الإيديولوجي الكثيف وطبيعة نشأة العلم في الغرب وخاصة حينما طبق هذا المنهج لدراسة الإسلام كدين[2] حاول الدارسون النظر إليه بمنظار التراث اليهودي المسيحي . والحال كذلك فإن محاولات الأسلمة في هذا المجال لا تعدو أن تكون محاولات نقدية تصحيحية في المقام الأول ويبدو أنها لن تبرح هذا المقام قيد شبر . لكننا نقول : إن الدراسات التي عنيت بفهم مجتمعات المسلمين لاشك أن بعضها قد اتسم بالموضوعية والدقة وعرفنا بجوانب كثيرة مهمة في فهم مجتمعاتنا إزاء الآخر . ولكنها كذلك تحتاج إلي محاولة جرها إلي منهج النظر إلي مجتمعات المسلمين تحت إطار مفهوم الأمة ، الذي ذهلت عنه كثير من الدراسات التي أُنجزت في الغرب عن مجتمعات المسلمين المعاصرة.

ولا شك أن مفهوم الأمة ضروري كإطار جامع لفهم التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في مجتمعات المسلمين ؛ لأن الاعتماد علي دولة ما بعد الاستعمار كوحدة للتحليل يخل بإمكانية تقديم صورة كلية عن الظاهرة خاصة وأن الحدود السياسية المعاصرة إنما تمثل بقايا ظاهرة الاستعمار وليست معبراً حقيقياً عن التفاعلات الحضارية العميقة التي تمر بها مجتمعات المسلمين المعاصرة . فالوحدة اللغوية والدينية والعقائدية والشعورية التي تجمع المسلمين لا يعبر عنها بصورة حية إلا مفهوم الأمة . كما أنّ هذا التفاعل بين الجزء الإقليمي والمعنى الأممي الثاوي في مفهوم الأمة يعين كثيراً علي فهم تشكيلات قضايا الاجتماع والسياسة والاقتصاد في مجتمعات المسلمين المعاصرة . والذهول عن مفهوم الأمة وحيويته يفضي إلي كثير من التحكمات والخلل المنهجي . أما علي المستوي المعياري فلا بد من أن توجه دراسات التأصيل ومحاولات الإنتاج المعرفي لحل مشاكل الأمة حسب الأولويات المرعية [1] .

---

[2] المرجع السابق ص 15.

[3] المرجع السابق ،ص 15.

[1] المرجع السابق ، ص 48.

[2]Gibb, A.R.H., Studies on the Civilization of Islam, Boston, 1962.

[1]Al- Faruqi, Islamization of Knowledge. P,43.

لا شك أن علم الاجتماع الديني يتعلق بالفعل الإنساني في إطاره المجتمعي وهذا الفعل قد يعبر عنه في حالات الضبط الاجتماعي بالنظم القضائية والأحكام القانونية ولذلك فإن "سوسولوجيا الأديان " هي مقدمة ضرورية " لسوسولوجيا القانون " إن كان القانون معبراً عن قيم أخلاقية ودينية . ورغم الخلل الذي صاحب نشأة علم الاجتماع الديني في الغرب إلا أن هذه المناهج لو غيرت إيماءاتها المنهجية لأفادت كثيراً في فهم سوسولوجيا القانون، ولا بد من التنويه علي أهمية النظر إلي مجال تنزيل الأحكام في أصول الفقه وفقا للمعارف الثرة التي يتيحها مجال "سوسولوجيا" القانون والتي تعين كثيرا في فهم الواقع وتجعل الاجتهاد التطبيقي أكثر دقة وواقعية .

لئن اتضح جلياً صلة علم الاجتماع الديني بمجالي الدراسات المتعلقة بالإسلام كدين والدراسات المتعلقة بمجتمعات المسلمين فإنّ من الأفيد للمسلمين متابعة المراجعات العلمية التي تمت في إطار العلم بمنطقه الخاص به في نقد مفهوم الوظيفية ومفهوم العقلانية كما أشرنا سابقاً . ولا بد كذلك من متابعة إمكانية إعمال "سوسولوجيا" للمنهج السوسيولوجي نفسه ، وهذا النمط من الدراسات مفيد جدا في تحرير المنهج من التحكمات والترهات المنهجية والتحيُّز الحضاري .

فالملاحظتان السابقتان تمثلان جوهر النقد الذاتي لمنهج علم الاجتماع الديني ، فإذا انتقلنا إلي دائرة العلوم الإسلامية لا بد لنا من ملاحظة أن لب العلم الإسلامي يتلخص في نهاية الأمر في الفقه الإسلامي باعتباره النشاط الحيوي للحضارة الإسلامية وأهم منجزاتها العلمية والعملية . ولا شك أن كثيرا من الدراسات الإستشراقية التي أعملت مناهج علم الاجتماع الديني قد نظرت في مجال الفقه أو التشكيلات الحضارية له خاصة في تلك الدراسات التي عنيت بمجال دراسة مجتمعات المسلمين.

فإن كان ذلك كذلك فإن الإمام الغزالي – عليه رحمة الله – قد حاول بيان العلاقة بين العلوم الإسلامية الأساسية : علم أصول الدين ، وعلم أصول الفقه والفقه[1]. وفي محاولته تلك بيَّن أن العلم الكلي من سائر العلوم الدينية هو علم أصول الدين (الكلام) حيث إنه يتعلق بالنظر في الوجود في ذات الله وصفاته ويترتب علي ذلك أن ما استقر في علم أصول الدين يصبح مقدمات مسلماً بها في علم أصول الفقه ، والذي هو جزئي إذا ما قورن بعلم أصول الدين ، لكن علم أصول الفقه بمنهجه في ضبط الاستنباط في الفقه يصير كلياً بالنسبة للفقه والفقه هو مجال أفعال المكلفين وتنظيم حركة الاجتماع البشري . هذه المنظومة العلمية التي اتخذها الغزالي تبين التراتب والترابط العلمي والمنهجي بين الفعل الإنساني في إطاره الاجتماعي وبين قضايا التصور والاعتقاد بحيث لا يغفل الإمام الغزالي حال نقاشه لمدارك العقول وفقاً للنظر الأرسطى أهمية اعتبار الاستقراء الناقص الذي حفته القرائن[2] مدركاً سادساً إلي مدارك اليقين ، وهذا وإن كان فيه مخالفة واضحة للمنطق الأرسطى إلا أن الغزالي قد راعه الفصل التام بين اليقين والفعل الإنساني ؛ ولذلك جاء الإمام الشاطبي من بعد لتطوير هذا المعنى فيما عرف بالاستقراء المعنوي[3]، وذلك قاده إلي أن يعدل منظومة الغزالي في ترتيب العلوم الإسلامية الأساسية ويربط بصورة فعالة بين العلم والعمل . وكأن مقدمات الشاطبى في الموافقات هي رد منهجي علمي علي مقدمة المستصفى التي بدا فيها الفصل واضحاً بين العلم والعمل ، وعليه فإنه عند الشاطبي يتفرع عن أصول الشريعة علمي

---

[1] الغزالي ، المستصفى ، القاهرة ، المطبعة الأميرية ،1322هـ ، ج1، ص5.

[2] المرجع السابق ، ص136.

[3] الشاطبي ، أبو إسحاق ، الموافقات ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، د.ت ، ج2، ص39.

أصول الدين والفقه ثم كلاهما يصب في مجال العمل أي مجال أعمال القلوب أو الجوارح ولذلك فإن ثمرة العلم هي الفقه وبهذه الكيفية يتضح لنا الرباط الضروري بين العلم والعمل.

وإذا أجلنْا النظر فيما فعله الشاطبي في مشروعه الفكري نرى صعوبة الفصل بين مجال النظر والفعل الاجتماعي أو الفصل بين ما هو لاهوتي وبين ما هو اجتماعي عند الحديث عن نظرية المقاصد عند الشاطبي [1]. وذلك يجعلنا نؤكد على القضايا الآتية:

أولاً: الحديث عن نظرية يقتضي وجود أمرين اثنين هما :

1- ممارسة عملية واقعية.

2- وتنظير لضبط مسار تلك الممارسة . والحال كذلك فإن فقه النوازل قد بلغ شأوا عظيماً في زمان الشاطبي وقد انعكس ذلك في المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل أفريقيا والأندلس والمغرب [2] والذي احتوى على جملة وافرة من فتاوى المذهب المالكي والتي يبدو أن الشاطبي قد لاحظ بفطنته أن لو استمر الحال على ذلك المنوال لانتهى لأن ينقسم الفقه الإسلامي على نفسه ويصعب وجود دلائل للجمع بين مذهب أبي حنيفة وابن القاسم ، فلقد تطور فقه الفتاوى في المذهب الحنفي وتأصل بذات الكيفية التي تطور بها فقه النوازل وتأصل في المذهب المالكي وغدا التواصل بينهما في حكم المعدوم وكان لابد من مخرج يركز علي أهمية وحدة الأمة ويجعل للاختلاف حدوداً وأسساً ينبني عليها لا أن يكون الاختلاف هو الأصل في تطور الفقه وانشعابه ، وقد فعل ذلك الإمام الشافعي من قبل في محاولته في الرسالة للتوفيق بين مذهب أبي حنيفة والإمام مالك وكان ناتج تلك المحاولة علم أصول الفقه.

ولعل ناتج المحاولة الثانية التي قام بها الإمام الشاطبي هو علم المقاصد . وقد تنبه الشاطبي إلى أن الجمع يغدو أكثر سهولة إذا قام على أسرار التكليف وليس على آحاد الفتاوى والواقعات، فأسرار التكليف والتعريف بها تعد أصلاً جامعاً ومقياساً ترد إليه الكثرة.

فمن الواضح أن الشاطبي رأى أن طريقته تلك ستوحد أصول الفتوى لفهم النوازل وإدراجها تحت نظام الشريعة ونسقها القائم على مراعاة المصالح في العاجل والآجل معاً .

ثانياً: إن نظرية الشاطبي في المقاصد تتعلق بتكييف الفعل الإنساني في صلته بالأمر الإلهي . وعليه فإن قلب هذه النظرية قائم على نظر عميق لذلك الفعل من حيث بيان ماهيته وكيفية وقوعه والمآلات التي يفضي إليها . ولذلك واجهت الشاطبي أعقد المشاكل الفكرية حال الحديث عن فعل الإنسان وأمر الله وهي مسألة التعليل في الأوامر الإلهية وقضية الاختيار في الفعل الإنساني ، وقد وعى الشاطبي صلة هاتين المسألتين بقضايا أصول الدين الكلية فجرد الحديث فيهما من الأبعاد الكلامية التي يفضي إليها التوغل في هاتين المسألتين واكتفى بالتنبيه على تلك الأبعاد واتخاذ موقف يبين فيه نظريته الأصولية القائمة على القول بالتعليل دون قبول موقف المعتزلة برمته . فاتخاذ القول بالتعليل في الأوامر الإلهية والاختيار في الفعل الإنساني اتخذهما الشاطبي كمقدمتين أساسيتين لبناء نظرية المقاصد.

---

[1] الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ، الرياض، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1992م .

[2] الونشريسي ، أبي العباس، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل أفريقيا والأندلس والمغرب، الرباط، دار المغرب الإسلامي، 1981م.

ثالثاً: يأتي السؤال الأساس حول ماهية هذه النظرية ونقول : بأنها نظرية قائمة على أساس تتبع المصالح ووصف نظام الشريعة بأنه يراعي المصالح ويعمل على درء المفاسد، لكن ليس كل المصالح سواء فمنها ما هو ضروري ومنها ما هو تحسيني ومنها ما هو بينهما وهو الحاجي . فالمصالح الضرورية هذه هي التي راعت الشريعة الغراء أمر قيامها وأخذ الأسباب الموجبة لذلك ونصب العلامات الزاجرة لمن يسعى لهدمها . ثم حاول الشاطبي بناء جملة العلاقات والاحتمالات التي يمكن أن تنهض بين مجال المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية وكيف أن أي منها يعاضد قيام الآخر ويمهد لبقائه واستدامته وبهذه الصورة فقد نبه الشاطبي على نسق ونظام الشريعة في مراعاته لهذه المصالح بمراتبها الثلاث وكيفية تحصيل هذه المصالح في تضافر وتعاضد وكيفية الترجيح فيما بينها حال التعارض . في كل ذلك يسعى الشاطبي للنظر إلى موقع الفعل الإنساني وصلته بأوامر المكلف التي إذا استقرينا مقتضيات الأدلة بإطلاق ، وليس آحادها على الخصوص ، نجدها قائمة على حفظ الضروريات الخمس . وحتى تكمل هذه الضروريات في جلب المصالح ودرء المفاسد لابد لها من مصالح حاجية وتحسينية تأتي بالضروريات على أكمل وجه . ولهذا البناء النظري القائم على مسلمة أن الشارع قد وضع الشرائع لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً عمل الشاطبي على بناء نسق متماسك من خلاله يمكن رد الكثرة من آحاد الأفعال إلى جملة من الكليات الضرورية القطعية . وقد يرى البعض أن الإمام الشاطبي قد عنى بالفعل الإنساني الفردي ولم ينظر له في سياقه الاجتماعي أو لم يكن المجتمع هو وحدة التحليل التي ينطلق منها . ورغم وجود مسوغات لمثل هذه الملاحظات إلا أنّ اختيار الإمام الشاطبي هنا قصد منه التعرف على ملامح مشروع فكري ربط فيه الجانب الإلهي بتفاصيل ومعاني الفعل الإنساني ولا شك أن الفعل الإنساني لا يمكن أن يجرد عن الاجتماع البشري .

يبدو واضحاً من تحليلنا السابق لواحد من المشاريع الفكرية الرائدة في سياق الحضارة الإسلامية استحالة الفصل بين ما هو اجتماعي وبين ما هو لاهوتي ولذلك فإن علم الاجتماع الديني الإسلامي لابد أن يراعي تلك الحقيقة البديهية ، وكذلك فإنّ هم توحيد الأمة ووصل شأنها الفكري العلمي يبقى واحداً من أهم السياقات النظرية في أي تحليل يخص الظاهرة الدينية الإسلامية.

والحال كذلك فإن تجربة الفقه والأصول بالجامعة الإسلامية العالمية في إطار كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية[1] قد اتخذ من التدابير في مقرراته الدراسية ما يعين على جعل "سوسولوجيا القانون" وعلم الاجتماع الديني مقدمات مهمة في تأهيل الدارسين . فإن دراسة مقدمات العلوم الإنسانية – من ضمنها علم الاجتماع – أو التوفر على درس علم الاجتماع كتخصص ثان أو مناهج العلوم التجريبية على وجه العموم يعين كثيراً على الوعي بكيفيات إنجاز الاجتهاد التطبيقي على أتم وجه . وكذلك فإن التركيز على مجال مقاصد الشريعة ابتداءً من الدرجة الجامعية الأولى يعين كثيراً على فهم التداخل المنهجي بين الأمر الإلهي والفعل الإنساني . ولا بد من التركيز على أهمية الوعي بالواقع الاجتماعي وربط الدرس الفقهي به .

---

[1] أنظر: إبراهيم محمد زين، تدريس الفقه وأصوله : من وجهة نظر معارف الوحي، تفكر : المجلد الأول ، العدد الأول، 1999م ، ص126-146.

من الفقهيات إلى إصلاح مناهج العلوم الإسلامية*:

مثلما فعل الإمام الغزالي حينما أراد إصلاح علوم الدين حيث انتبه إلى محورية فن الفقهيات وعظم المكانة التي يحتلها بين العلوم الإسلامية ، فكذلك انتبه إلى الخلل الذي أصاب هذا العلم بسبب ذهول بعض المشتغلين به عن أهمية بناء هذا العلم على مقتضيات التوحيد والأسس المرعية في الأخلاق الإسلامية . ولكن الإمام الغزالي نفسه تلطفاً وجذباً لأصحاب صنعة الفقه أسّس كتابه على الشكل المألوف عند هؤلاء ، ولعل هذه الطريقة أكثر قدرة على جعل الإصلاح المراد في مناهج العلوم الإسلامية هو تكملة للبناء على ما استقر عليه من أساس قويم ، ومثلما نجح الغزالي في إحياء علوم الدين في عصره فكذلك فإن أي محاولة معاصرة لا تنتبه لهذه الأمور تفقد عنصراً أساسياً من عناصر نجاحها . ولا شك أن فن الفقهيات يمثّل إنتاجاً إسلامياً أصيلاً يعبرّ عن روح الحضارة الإسلامية ، ولذلك فإنّ أي إصلاح لا يتصدي لقضايا ذلك الفن يخطئ الغرض المطلوب ويكون تحويماً حول الهدف دون إصابته ، وكذلك فإنّ أي إصلاح يتصادم مع روح هذا الفن سرعان ما يفقد مشروعيته ويلفظ بحسبانه جسماً غريباً على روح الحضارة الإسلامية ، وعليه لابد من مراعاة محورية هذا الفن في أي إصلاح منشود لمناهج العلوم الإسلامية ، ولا سيما وأن السواد الأعظم من طلاب معارف الوحي والتراث يسجلون في قسم الفقه والأصول ، ويعاضد ذلك ما كان عليه الحال زمان الإمام الغزالي . لكن السؤال المحوري الذي نريد الإجابة عليه هو كيف يمكن إحداث إصلاح شامل في مناهج العلوم الإسلامية دون مصادمة أسس فن الفقهيات ؟ أي كيف يمكن الانتقال بهموم وقضايا فن الفقهيات إلى موضعه الطبيعي في سلم أولويات العلوم الإسلامية ؟ .

لا يخفى على الناظر المحقق أنّ الإجابة على السؤال السابق تستدعي وجود نظرية واضحة في تصنيف العلوم الإسلامية وموقف معرفي متكامل في التعامل مع التراث الإسلامي . هذا بالإضافة إلى وجود مؤسسة علمية تختبر فيها هذه الأنساق الفكرية وتتطور في داخلها آليات لحل التوترات العلمية والنظرية لكشف المفارقة الناجمة بين النظر والتطبيق . ولعل تجربة قسم الفقه والأصول بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا تمثّل واحداً من النماذج الفريدة في هذا المضمار . وعليه فإنّ درس هذه التجربة في إطار التطورات النظرية في مناهج إسلامية المعرفة والتي صارت أكثر تركيزاً على ضرورة إصلاح مناهج الفكر الإسلامي ترفدنا بوضع نموذجي للإجابة على السؤال المحوري الذي طرحناه سابقاً .

لعلّ كتاب إسلامية المعرفة : المبادئ العامة وخطة العمل ،[1] حاول وضع معالم لمنهج لتجديد العلم الإسلامي مفهوماً ومضموناً ، وذلك ببيان أسس ذلك العلم ومنطلقاته النظرية . ولا شك أن المقدمة لكل ذلك هو محاولة بيان نقاط الضعف التي اعترت المنهجية التقليدية وأخرجتها عن حيويتها وإسهامها الثر في دفع حركة الاجتهاد ، فلئن كان الفقه في مبدأ أمره هو الفهم لخطاب الشارع في كل مجالات الحياة ، فإنه بعد ذلك صار اسماً يتعلق بصناعة محددة تعني بأفعال المكلفين في مجال العبادات والمعاملات والنكاح والطلاق والمواريث والحدود والقصاص وغيرها ، وفقد حيويته الأولى

---

* يبدو أن الباحث قد خرج عن معالجة قضية البحث الأساسية حسب عنوان البحث وحيث أن هيئة التحرير مقيدة برأي المحكم فقد رأت نشر البحث بحالته الراهنة .

[1] Al- Faruqi, Isma 'il Raji: Islamization of Knowledge , Brontwood, Marylaand:IIU, 1982 راجع الصفحات المتعلقة بالمنهج من ص 16-38.

ودخلته آفة التقليد والتعصب المذهبي وضيق من نطاق اهتمامه وصارت سمة المنهج الأساس فيه هو القياس الذي فقد حيويته واتصاله بالنوازل بسبب الفصام الذي ساد بين العلماء والأمراء وصار العلم لا صلة له بالواقع العملي وبسبب الواقع الحضاري العام الذي أفرز قضايا مفتعلة مثل تعارض العقل والنقل، وثنائية الثقافة والدين والفصل بين الفكر والفعل .

لكل ذلك فقد صار القياس منهجاً شكلياً صورياً وصار الاجتهاد الذي يعتمد عليه ساكناً لا صلة له بالواقع الذي يعالجه ، بل صار ذلك الحال يقتضي إعادة النظر في أسس المنهج وتحرير مواضع الاتفاق الأساسية فيه . وعليه لا بد من بناء المنهج الإسلامي علي الأسس الإسلامية الأولي قبل أن تعتورها عوامل التاريخ والبلي . ولا شك أن هذه الأسس نفسها تصلح لتمثِّل الرؤية الإسلامية الكلية التي يمكن أن تندرج تحتها كافة العلوم الإنسانية والطبيعية معاً ، وهي التي تمنح العلم صفة كونه متسقاً مع مبادئ وقيم الإسلام . وهذه الرؤية لها منطلقات تبني عليها وتحدد معالمها وهي:

أولاً : وحدانية الخالق والتي تعني أن وجود الخالق عز وجل وفعله وإرادته هي المبدأ والمنشأ والمنظم لأسس العلم والقيم .

ثانياً : وحدة الخلق وهذه تتأتى كنتيجة منطقية لوحدانية الخالق وذلك يعني كذلك أن للخلق غاية مصدر تأسيسها هو الخالق ، ولتحقيق تلك الغاية فقد سخر الكون للإنسان .

ثالثاً : وحدة الحق ووحدة المعرفة وذلك يعني رفع التعارض الظاهري بين العقل والنقل ، وتحقيق معنى التطابق بينهما بسبب وحدة المصدر . ويترتب علي ذلك أنه ما من بحث علمي اجتهادي إلا وهو بطبيعته دعوة لمشروع مفتوح للتصويب والتسديد ، وأن وعي الفكر البشري بمحدوديته هو السبيل لتقويم ذلك الفكر وترشيده .

رابعاً : وحدة الحياة البشرية : إن قبول الإنسان للأمانة وتمتعه بحرية الاختيار بين الحق والباطل تجعل من الإنسان موضعاً لتحقيق مقتضى الإرادة الإلهية من الخلق وبالتالي يحقق الإنسان معني خلافته في الأرض بمحض اختياره ولا تتحقق تلك الخلافة إلا بأن ينخلع الإنسان بكليته عن داعية هواه ويلزم شرعة الخالق ومنهجه في التدبير وبذلك تتحقق الوحدة للحياة البشرية .

خامساً : وحدة النوع الإنساني : هذه الوحدة للبشرية منشؤها الخالق والاختلافات العرضية في اللون والعرق والجنس هي تنوع للتعارف بين الخلق ولا تقوم علي أساسها أي قيم ولا تنشأ بسببها أي دعاوى مركزية قائمة علي اللغة أو اللون أو الجنس إذ هي ليست مصدرا للقيم ولا للعلم وإنما هي ظواهر تنوع تشير إلي وحدة الأصل .

هذه المنطلقات الخمسة تمثل أسس الرؤية الكلية الإسلامية للعلم وللقيم وما من معرفة أو قيم تستحق وسم الإسلام إلا ويجب أن تنطلق من تلك الأسس . وعليه فإن استئناف حركة العلم والقيم الإسلامية يجب أن تراعي هذه الأسس ، وعليه فإن أي إصلاح لمناهج العلوم الإسلامية لا بد وأن يرتكز علي هذه المبادئ التي تمثل منهج الإسلام في النظر إلي الكون والحياة.

ثم صدر كتاب أزمة العقل المسلم[1] للدخول في قضايا أكثر تحديدا من عموميات كتاب إسلامية المعرفة ، وقام برفض منطلقات الحل الإسلامي التقليدي والحل القائم علي رؤية أتباع الغرب فكلاهما مستلب – عند أبي سليمان – أولهما للتاريخ الإسلامي، وثانيهما للغرب . وعليه فإن المخرج من هذه الأزمة الفكرية هو حل قائم على الأصالة الإسلامية

[1] أبو سليمان ، عبد الحميد ، أزمة العقل المسلم ، هيرندن ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، 1990م.

المعاصرة التي لا تنكر تراثنا الإسلامي الثر، ولكنها تحدد مناهج لتوظيفه في إحداث نهضة معاصرة وفق منهج قائم على أسس وحدانية الله وخلافة الإنسان ومسئوليته الأخلاقية . ثم يفصل أبو سليمان في الأسس والمنطلقات التي تبنى عليها تلك المنهجية .

لعل التحليل السياسي التاريخي لجذور الأزمة الفكرية قد أفضى بأبي سليمان إلى القول : بأن الفصام الذي حدث بين القيادة الفكرية والسياسية بسبب تحول الخلافة إلى ملك عضوض قد كانت له انعكاسات عميقة على العلم الإسلامي وعلى المؤسسة السياسية معاً . فقد حرمت المؤسسة السياسية من الرافد العلمي وصارت قوة غاشمة تعتمد على العصبية وبأس رجال القبائل ، وتنحت المؤسسة العلمية عن تدبير شؤون الحياة العامة وانعزلت في ركن قصي ليتناسل من رحمها شروح وحواش ومختصرات حول نصوص منبتة الصلة عن الواقع المعيش ، أو أنها أقحمت في سياق جدل تاريخي عقيم . وعليه فإن هذا الفصام بين القيادتين السياسية والعلمية جعل العلم منعزلاً عن حركة الواقع المعيش لا يدبرها ولا يسعى لفهم طبائع الأشياء والسنن التي تنطلق منها ، فهذا الاستلاب النصي التاريخي للعلم أخل بطبيعة المعادلة العلمية الحقة التي تجعل العلم ملجئاً للعمل النافع . ولذلك فإن الإصلاح المنشود لا بد أن يركز على أهمية الربط بين النصوص والواقع المعيش وطبائع الأشياء والفطرة البشرية ، فهذه الثلاثية التي محورها النص الديني وعملها في الواقع المعيش القائم على فهم عميق للفطرة البشرية وطبائع الأشياء هي التي على أساسها يمكن أن يسترد العلم الإسلامي عافيته وحيويته مرة أخرى .

فإن كان ذلك كذلك ، فلا بد من بناء ما أسماه أبو سليمان "علوم الخلافة"[1] التي تعين الإنسان المسلم على استئناف دوره في الأرض كخليفة لله عز وجل . ولا يماري أحد في أن هذه المنظومة الجديدة من العلوم لن تبدأ بإعادة اختراع العجلة من جديد ولكنها ستبنى على ما حصلته الإنسانية من علوم ومعارف لكن وفق رؤية إسلامية ، بمعنى أنّ الإجابة عن سؤال ما موقفنا من العلوم الاجتماعية والطبيعية التي أبدعها الغرب ؟ ستكون الإجابة عدم تجاهل تلك المنجزات الحضارية العلمية ولكن محاولة إعادة صياغتها وفق الرؤية الإسلامية الكلية. على الرغم من وضوح هذه الإجابة على المستوى النظري إلا أن ثمة فراغات كثيرة يجب أن تسد حتى يكون لتلك الإجابة معنى واضحاً ، ولذلك سعى أبو سليمان للتفصيل في مشروع إسلامية المعرفة في مجال العلوم السياسية والإدارية . ولكن هناك كذلك جملة من الأولويات التي يمكن أن تتخذ في إطار هذا المشروع مثل أهمية تكشيف النصوص الإسلامية وتيسيرها للدارسين حسب تخصصاتهم وكذلك أهمية العناية بالعلوم السلوكية لأنها المفتاح لفهم الطبائع والفطر.

ولقد أبدى أبو سليمان تبرماً واضحاً من محاولات إقحام علم أصول الفقه في العلوم الاجتماعية ، فهو يرى أن منهجية أصول الفقه القائمة على القياس لا تفي بالغرض المطلوب بسبب التحولات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الهائلة . فهذه المقايسة بين الجزئي والجزئي لا سبيل لوقوعها ولذلك لا بد من التوافر على منهج يعني بمقاصد وغايات

---

(1) Abu Sulayman, Abdul Hamid, Towards an Islamic Theory of International Relations Directions for Methodology and Thought, Herndon, IIUM, 1993, P XXI. كذلك راجع مقالة الفار وقي حول " علوم الأمة" في:

"Islamaizing the Social Sciences", Social and Natural Sciences ed. Al- Faruqi and A.O. Naseef, Jeddah: King Abdul Aziz University, 1981.

النصوص العليا ويراعى التغيرُّ الزماني والمكاني الذي طرأ ويحاول كذلك إعمال ذات المنهجية في فهم البعدين الزماني والمكاني في النصوص الدينية نفسها .

بعد انقضاء عقد من الزمان على صدور كتاب إسلامية المعرفة أصدر المعهد العالمي للفكر الإسلامي إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات – ورقة عمل – ثم أعقب ذلك صدور كتاب إصلاح الفكر الإسلامي : مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي،[1] وهو عبارة عن نص منقح لورقة العمل تلك ، مع بعض الإضافات ليلائم الكتاب عنوانه المعدل . والذي يهمنا في هذا الكتاب هو ربطه المباشر بين إصلاح مناهج الفكر الإسلامي وإسلامية المعرفة ودخوله في كيفية إصلاح مناهج الفكر الإسلامي من منظور إسلامية المعرفة ومحاولة اكتشاف المنظومة الفكرية الإسلامية والنظام المعرفي الإسلامي والتأكيد على أن إعادة بناء النسق الفكري الإسلامي لا يتم إلا بفهم عميق لمنهجية القرآن المعرفية القائمة على الجمع بين القراءتين ، وعليه يكون محور الارتكاز هو القرآن ومنهجيته المعرفية والسنُّة ، بحسبانها تحمل منهجية تنزيل القرآن وهو المصدر الآخر للمعرفة . وبناء على ذلك تتأسس قواعد الإنتاج المعرفي على الدعائم الآتية :

1-إعادة بناء الرؤية المعرفية .

2- إعادة فحص وتشكيل وبناء قواعد المنهجية الإسلامية .

3- بناء منهج التعامل مع القرآن المجيد .

4- بناء منهج للتعامل مع السنة النبوية المطهرة.

5- إعادة دراسة تراثنا الإسلامي وفهمه .

6- بناء منهج للتعامل مع التراث الإنساني المعاصر[1].

لا يخفى على الناظر تأكيد المؤلف على أهمية النظر لما يلي:

أولاً : إلى الاجتهاد ليس من زاوية كونه عملية فقهية ، بل من مجال نظر فسيح يعيد للاجتهاد حيويته الأولى قبل حصره في مجال الفقهيات وينبني على ذلك الأمر توسيع معنى العلم الإسلامي بدلاً من حصره في السُّنة كما هو الحال عند المحدثين ، أو توسيعه ليشمل علوم المقاصد والوسائل كما اتضح فيما بعد في عصر التدوين إلى ارتباط العلم بالمنهج الذي ينتجه وليس بالموضوع الذي يتناوله .

ثانياً : أهمية التمييز بين الوحي وبين فهم الوحي وتفسيره بحيث تنعقد العصمة للوحي وحده ، فالتراث الإسلامي في فهم الوحي وتفسيره يعتبره كل ما يعتري التأويلات النسبية بسبب محدودية الزمان والمكان . عليه لا يماري أحد في أن العصمة والثبات للوحي وإعادة الفهم والتجديد هي لأفهام ذلك الوحي التي لاحظَّ لها من الثبات والعصمة ، فثمة فرق جوهري بين تراثنا الفقهي والأصولي والكلامي وبين الوحي الإلهي .

ثالثاً : إن بناء النسق المعرفي الإسلامي هو استئناف لجهود إصلاح مناهج الفكر الإسلامي منذ تأسيسها الأول وهذا التواصل المنهجي قائم على فهم عميق للمنهجية الأساس التي جاء بها القرآن المجيد . فمقاصد الشارع الحكيم وقيم الوحي العليا والبناء المعرفي الإسلامي كلها تبنى على منهجية القرآن المعرفية وتفعل هذه المنهجية عبر المحاور

---

[1] العلواني ، طه جابر ، إصلاح الفكر الإسلامي : مدخل إلى نظم الخطاب ، عمان ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، 1990م.

[1] المرجع السابق ، ص106-111.

الستة – سابقة الذكر – ليكون الناتج هو النظام المعرفي الإسلامي ، وهذه العلاقات المنهجية التي تشمل الوحي والكون والتاريخ والإنسان هي التي تعطي النموذج المعرفي الإسلامي حيويته وتجدده في فهم جدلية الغيب والكون والإنسان.

من خلال ما سبق يبدو جلياً انتقال قضية إسلامية المعرفة في إصلاحها لمناهج الفكر الإسلامي من تقديم منهج لنقد التراث الإسلامي والإنساني لتحقيق معنى التواصل مع ذلك التراث وبيان موقعه في المنظومة الفكرية الإسلامية . ويبدو واضحاً قصور المنهجية للتأسيس له . فإن كان ذلك كذلك ، فكيف انعكس هذا الفهم المنهجي على فن الفقهيات – خاصة وأن صاحب هذه الأطروحات عالم أصولي ريان من علم الشريعة وله وعي بمآلات طرحه المنهجي سالف الذكر.

بعد هذا الاستعراض المقتضب لبعض الوثائق الأساسية لمدرسة إسلامية المعرفة والتي روعي فيها محاولة تلمس معالم نظرية للتعامل مع التراث الإسلامي على وجه العموم، والتراث الفقهي على وجه الخصوص، وفهم معالم الإسلام المنشود في مناهج الفكر الإسلامي ، كل ذلك لتقويم تجربة قسم الفقه والأصول في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

ويبدو جلياً لأول وهلة أن البرنامج العلمي لهذا القسم في درجته الجامعية الأولى أو الثانية أو الثالثة (البكالوريوس / الماجستير / الدكتوراه) قائم على أهمية فهم مجال الفقهيات في إطار معارف الوحي والتراث . وبالطبع فإن هذا الفهم يختلط – أحياناً – بما استقر عليه الحال في الجامعات الإسلامية التقليدية ، لكن بسبب وجود القسم في إطار معارف الوحي والتراث وضمن منظومة كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية يصعب تحول هذا البرنامج الدراسي في مستوياته الثلاثة إلى برنامج تقليدي الغرض منه تأهيل دارسين للفقه والأصول كما استقر ذلك الأمر في مدونات الأصوليين والفقهاء . ولا يماري أحد في أن رسائل الطلاب في مستوى الماجستير والدكتوراه تعكس هذه الوضعية للقسم حيث أن نسبة عالية من تلك الرسائل تحاول وصل التراث بالواقع المعيش وبعضها يحاول التأسيس لقيم الاجتهاد المقاصدي والبعض الآخر يسعى لإثارة قضايا في مناهج فهم التراث الفقهي والأصولي والتاريخ له .

ويمكن القول بأن تقسيم الدرجة العلمية في مستوياتها الثلاثة تسعى لربط حركة التقنيين في الفقه الإسلامي بقضايا إصلاح الفكر الإسلامي وجعل عملية الاجتهاد تبدأ أولاً : بقضايا أصول الدين لتأسيس كليات التصور الإسلامي ، ثم تنتقل ثانياً للتأكيد على الغايات العليا للدين وفهم مقاصده ، ثم ثالثاً وأخيراً : تحاول تنزيل تلك الكليات على الواقع المعيش لفهم وتطبيق معاني التدين على أفعال المكلفين وبذلك لا يمكن عزل الاجتهاد الفقهي عن معاني الدين الكلية ومقاصده ، ولا يمكن بأية حال من الأحوال تبعيض الفعل الإنساني في صلته بالخالق عز وجل وإنما تأتي أهمية الاجتهاد المنهجي في الفهم والتنزيل في تكييفه للصلة بين الحق والخلق .

على الرغم من الوضوح النظري الذي نجده في وثائق مدرسة إسلامية المعرفة في نظرتها للتراث الإسلامي إلا أن قسم الفقه والأصول – باعتباره القسم الأساسي من أقسام معارف الوحي والتراث – لا يبدو في تفاصيل المقررات الدراسية فرقا واضحاً بينه وبين الأقسام التقليدية الأخرى في الجامعات الإسلامية ، وربما كان السبب الأساس في ذلك يرجع إلى أن الكثرة الغالبة من أساتذة القسم قد ألفت المناهج التقليدية ودرست على أساس تلك الأنظمة . ولكن ذلك لا يعني عدم وجود تأثر متبادل بين هؤلاء الأساتذة الكرام وبين النظام التعليمي الجديد الذي وجدوه في هذا القسم ، ويبدو للعين الفاحصة عمق التأثير في الإنتاج العلمي لبعض هؤلاء الأساتذة ، ويبدو كذلك في انتشاع الحساسية اللغوية تجاه بعض المفردات – لا

لشيء إلا لجدتها وحداثتها على أذن ألفت نوعاً معيناً من المفردات – ولا شك أن هذا التداخل بين نظام تعليمي جديد وبين مادة وثلة من الأساتذة أحكمت فهم الفقه والأصول كما ورثته سينتج في نهاية الأمر تفاعلاً خلاقاً إذا ما روعي فيه أدب الاختلاف ، وطورت فيه لغة مشتركة قائمة على الاحترام المتبادل والسماع المتأني للأطروحات الجديدة دون الدخول في شباك الاتهام المتبادل بتمييع أصول الدين أو الجمود والتقليد الأعمى[1] . وطالما أن قدر هذه الأمة هو الوسطية وأنها منشود فيها الاضطلاع بأمر الشهود الحضاري فإن تحقيق الوسطية فيما نحن بصدده أنجع الغايات للمضي بالمشروع الإسلامي في إصلاح مناهج الفكر إلى غاياته المنشودة.

خلاصات:

والحال كذلك لابد من التأكيد على المحاور الآتية حتى يكتسب الإصلاح المنشود للانتقال من فن الفقهيات إلى إصلاح مناهج التفكير الإسلامي الزخم والنجاح المرجو له.

أولاً: إن محورية فن الفقهيات في منجزات الحضارة الإسلامية تدعونا إلى اتخاذ ثوب ذلك الفن ومبدأ تلك الصناعة نقطة ارتكاز لذلك الإصلاح بحيث يعاد الإنتاج الفكري على ذات الأساس القويم ويحدث من ثم التواصل المرجو.

ثانياً: ولما كان أصل الفقه هو الفهم ولما كان ذلك الفهم قد تحدد على أسس منهج قويم في النظر إلى الوحي والتراث ، فإن كل آفات النظر التقليدي – القائمة على الحفظ والاستظهار والوقوف على تراث الأولين دون فهمه ومراعاة جانب العصر والمصر فيه – تنحل وينهض بدلاً عنها فقه جديد مستمد من معاني التوحيد ومتصلاً بكسب الأئمة الأعلام في فقه الدين وتنزيله على الواقع توخياً لمعاني الانخلاع بالكلية عن داعي الهوى والالتزام بالشرعة وترك البدعة . وذلك الأمر لا يجعل تجديد الفقه في تجديد أصول الفقه التي هي مناهج لفهم الوحي وتنزيله على الواقع وإنما يدعو إلى أن الفقه بطبعه جديد إذ هو في الأصل فهم للنص الشرعي الذي يتجدد وفقاً لتجدد معاني فهم مقاصد الشارع في آحاد الواقعات[1] . فالالتفات إلى مقاصد الشريعة واقتناص أوابدها الكلية المستخرجة من كليات الشريعة لا من آحادها الجزئية يفضي في غاية المطاف إلى جملة من الكليات تعصم المتدين من أن يتحجر بفهمه أو أن ينحرف عن الغاية من التدين . ولذلك فإن التجديد الحقيقي يبدأ بتجديد فهم أصول الدين والتي تقتضي الوقوف على مقاصده الكلية التي على أساسها يتم تسديد فهم الأحكام الجزئية وتطبيق ذلك الفهم على الواقع المعيش.

ثالثاً: لا بد من التفطن إلى حركة تقنين الفقه الإسلامي التي بدأت منذ مجلة الأحكام العدلية ليدخل الفقه الإسلامي في مرحلة جديدة أكثر ضبطاً من فقه النوازل ، ولهذه المرحلة الجديدة خبرات ومحاذير لا بد من فهمها ودرسها حتى تلائم طبيعة الفقه الإسلامي ، وعليه فإنّ مجرد تحويل فقه النكاح والمواريث إلي مدونة قانونية للأحوال الشخصية قد لا يفيد ذلك الفقه الفائدة المرجوة ، وكذلك فإنّ ظهور النعرات الوطنية وسعيها في بعض البقاع للدعوة إلي ما اصطلح عليه باسم "الفقه الوطني "[2] قد يفضي في نهاية المطاف إلي نسف جسور التواصل بين مدوناتنا الفقهية وبين

---

[1] حال صدور كتاب نحو فقه جديد لجمال البنا اشترك جملة من الأساتذة من قسم الفقه لمراجعته في ندوة عقدت بالجامعة ، وكان واضحاً فيها ذلك التوتر والاتهامات المتبادلة .

[1] انظر مقاصد الشريعة الإسلامية ، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ، تونس ، الشركة التونسية ، 1978.

[2] هناك دعوة قوية في أندونيسيا لإحياء فقه وطني بدلاً عن الفقه الشافعي.

حاضرنا ، وربما أنشأ جزرا معزولة لا تمت بصلة إلي ذلك التراث الفقهي والقانوني الذي وقع في الحضارة الإسلامية لأسلافنا .

وعلي الرغم من أهمية الاستفادة من تجارب التقنين تلك وأهمية النظر بعين الاعتبار إلي التجربة المفيدة للقانون الأنجلوسكسوني والقانون في العالم الإسلامي إلا أنه لا بد من مراعاة خصوصيات الفقه الإسلامي حال حركة التقنين تلك . ويبدو واضحاً أن ظاهرة التقنين قد انتقلت من مجال الأحوال الشخصية إلي مجال فقه المعاملات والشركات والمؤسسات المصرفية ومجال فقه الجنايات والفقه الدستوري . وربما أكسب كل تلك التجارب الفقه الإسلامي حيوية وأسهمت بربطه بقضايا المجتمعات الإسلامية المعاصرة، لكن ذلك لا يعني الاستسلام الذي يدل على بلادة الطبع ، لكل مفاهيم وقيم التقنين للفقه وفق فهم عميق لقيم العدل في الإسلام مع مراعاة التاريخ الثر للتشريع في الإسلام ومحاولة تطوير مفاهيم وقواعد أصولية تحدث ذلك التواصل . كل ذلك بالطبع يعني أهمية إعادة النظر في تدريس الفقه والأصول منفصلا عن القانون وعلم الاجتماع أو النفس المرتبط بقضايا الجزاء والقانون . وربما كان الأفيد التأكيد علي ذلك الربط ثم جعل دراسة الفقه والأصول المرتبطة بعلم الاجتماع والنفس مقدمة لدراسة القانون وأصول التقاضي أي أن الدخول في مهنة القضاء كدرجة جامعية عليا . بهذه الكيفية وحدها نستطيع أن نفلت من إشكاليات تقنين الشريعة في مستوي النظر والتطبيق معا .

رابعاً : لا يماري أحد في أن هناك قضايا شائكة تواجه الفقه الإسلامي ولم تكن كذلك حال تقييد فقه الأحكام السلطانية أو السياسة الشَّرعية ، من ذلك قضايا الحريات العامة وحقوق المواطنة والعلاقات بين الدول القطرية الإسلامية بعضها البعض وبين دول غير المسلمين وغيرها من مسائل وقضايا العلاقات الدولية ، هذا فضلاً عن وضع المرأة في الفقه الإسلامي ومسائل حقوق الإنسان وغيرها من مستجدات القضايا والمسائل التي طرأت علي الاجتماع البشري الإنساني بسبب تشابك المصالح وانتشار وسائل الاتصال ، وعليه لا بد من بناء كليات جديدة في النظر الاجتهادي تعصم من الزلل وتحافظ علي نسق نظام الشريعة الذي يسعى لحفظ مصالح البشر في العاجل والآجل.

خامساً : لا شك أن هدف العلم وإصلاح مناهجه أن يصير ذلك العلم ملجئاً للعمل، وأن يكون علماً نافعاً ، وحتى يتصف المتفقهون الجدد بذلك الأمر لا بد وأن يكون العلم صفة لهم حتى ينور قلوبهم به ويبلغون بذلك درجة الراسخين في العلم.[1] وهذا الرسوخ يقتضي علماً وعملاً ، وذلك يعني ضمن أشياء كثيرة أهمية التركيز علي المنهاج الأخلاقي والقيم التي تبثها المؤسسات العلمية التي لا تفصل بين القول والعمل ولا بين الأخلاق العامة والخاصة . وعليه فإنّ نظام الدرجة العلمية يجب ألا يركزَّ – فقط – علي المعارف والوسائل لتحصيل تلك المعارف بل يجب أن يكون لحظ بلوغ درجة الرسوخ في العلم القدح المعلَّي فيه.

أخيراً : فإنّ فن الفقهيات بطبعه يمكن أن ينحط إلي جملة من الشروح والحواشي والرسوم التي لا تنفذ إلي باطن المرقوم والعاصم الوحيد من ذلك هو إعادة النظر فيه بذات المنهج الذي أسسه القرآن الكريم وترجمته السُّنة النبوية إلي نموذج يقتدي به وعليه لا بد من مراجعته وفقاً لأصول الوحي وإطراح ما علق من الأفهام بسبب العصر والمصر.

---

[1] الشاطبي : الموافقات في أصول الشريعة ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، بدون تاريخ ، ج1،ص 55.

الخاتمـــة:

لا شك أن المضمون العلمي للنشاط الفقهي هو لـب العلم الإسـلامي وأن أي إصـلاح للعلم الإسـلامي لابد وأن يمر عبر إصلاح فن الفقهيات ولكن اقتضت طبيعة العلم الإسلامي أن تكون مناهج التفكير فيه هي التـي تؤتي ثمارها فـي مجـال فن الفقهيات وعليه فإن التدابير التي أُقترحت لابد وأن تراعى في هذا الجانب. وأزعم أن وصل اللاهوت بالاجتماع البشري هو تأكيد على مقولة الإمام الغزالي في أهمية البدء بعلم الكلام (اللاهوت) ثم الانتقال إلى أصول الفقه والتي تنتج فقها بحكم حركة الاجتماع البشري . فهذا الترابط الذي رآه الإمام الغزالـي يؤكد علـى حضـور مقولات اللاهوت فـي قضـايا الاجتمـاع البشري التي يحكمها الفقه بسبيل الاستدلال المرسل بين النص والواقع وليس قياس نص على نص لفهم واقع متغيّر .

المراجع

أولاً : المراجع العربية

1- أبو إسحاق الشاطبي ، الموافقات ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، د.ت .

2- أحمد الريسوني ، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ، الدار العالمية للكتاب الإسلامي الرياض ، 1992م .

3- إبراهيم محمد زين ، تدريس الفقه وأصوله من وجهة نظر معارف الوحي ، تفكُّر ، المجلد الأول ، العدد الأول ، 1999م .

4- أبو العباس الونشريسي ، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل أفريقيا والأندلس والمغرب ، دار الغرب الإسلامي ، الرباط ، 1981م .

5- طه جابر العلواني ، إصلاح الفكر الإسلامي : مدخل إلى نظم الخطاب ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، عمان ، 1995م .

6- عبد الحميد أحمد أبو سليمان أزمة العقل المسلم ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، هيرندن ، 1995م .

7- محمد الطاهر بن عاشور ، مقاصد الشريعة الإسلامية ، الشركة التونسية ، تونس 1978م .

ثانياً : المراجع الأجنبية :

1- Al Faruqi, I.R. Islamization of knowledge, IIIT, 1402 A.H, 1982.

2- Al- Farugi, I.R. and A.O. Naseef, Islamizing the Social Sciences: Social and Natural Sciences, King Ahdul Aziz, University, Jeddah, 1981.

3- Abdul Hamid Ahmed Abu Suloyman, Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions of Methodology and Thought, IIIT, Herndon, 1995.

4- Bocock, R.J, The Ismailies in Tanzania: a Weberian Analysis, BJS. Vol. XXII, 1971.

5- Durkheim, Emile, The Elementary Forms of Religious Life, New York, 1972.

6- Evans – Pritchard, E.E. Theories of Primitive Religion, Oxford, Oxford University Press, 1982.

7- Eisen, Arnold, The Meanings and Confusions of Weberian “Rationality” BJS Vol. 29, 1978.

8- Gibb, A.R.H. Studies on the Civilization of Islam, Boston, 1962.

9- Mitchell, G. Duncan. A Hundred Years and Sociology, Chicago, Aldin, 1988.

10- Milbank, John, Theology and Sociology: Beyond Secular Reason, Oxford, Black well, 1995.

11- Rodinson, and Turner, B.S. Islam and Capitalism, “Islam and Weber theses” BJS, Vol. XXX, 1979.

I2- Rodinson, M. Islam and Capitalism, Texas, 1974.

13- Strasser, Herman, The Normative Structure of Sociology, Boston, 1976.

14- Sorkin, Pitirim.Contemporary Sociological Theories, New York, 1928.

15- Schacht, J. An Introduction to Islamic law, Oxford, Oxford University Press, 1964.

16- Weber, Max, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, New York, 1972.

17. Weber, Max. Sociology of Religion, Boston, 1963.

18- Watt, W.M. Pre- Islamic Arabians Religion in the Qur’ an: Islamic Studies, Vol.XV 1976.