

الإلهيات  
وعلم الاجتماع

تأليف

كريم اللحام

مؤسسة طابة



الإلهيات وعلم الاجتماع



# الإلهيات وعلم الاجتماع

محاضرة أُلقيت في

كلية لندن للدراسات الاقتصادية

لندن، 27 فبراير/شباط 2014

تأليف

كريم اللحام

مؤسسة طابة

سلسلة محاضرات وخطابات طابة / رقم ٤ / ٢٠١٥

الإلهيات وعلم الاجتماع

ISBN: ٩٧٨-٩٩٤٨-١٨-٠٣٨-٨

© ٢٠١٥، كريم اللحام

مؤسسة طابة

ص.ب. ١٠٧٤٤٢

أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة

[www.tabahfoundation.org](http://www.tabahfoundation.org)

جميع الحقوق محفوظة. يمنع إعادة إنتاج أو توزيع أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة دون موافقة خطية صريحة من المؤلف، إلا في حالات الاقتباس المختصر مع الاستشهاد الدقيق والكامل في المقالات النقدية أو المراجعات.

هذه الوثيقة ترجمة لنصّ كُتِبَ في الأصل باللغة الإنكليزية، وإذا ما أُثير أي تساؤل حول قصد المؤلف من عبارة ما، فربما يرغب القارئ في الاطلاع على النسخة الأصلية الإنكليزية.

ألقي النصّ الأصلي محاضرةً في كلية لندن للدراسات الاقتصادية (London School of Economics) في لندن، بتاريخ ٢٧ / ٤ / ١٤٣٥ الموافق ٢٧ / ٢ / ٢٠١٤.



مؤسسة طابة  
Tabah Foundation  
[www.tabahfoundation.org](http://www.tabahfoundation.org)

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

على دارجي العلوم الاجتماعية توخي الحذر دائماً من إرضاء الناس، فالشرّ سيلازمهم عند نيل استحسان الجميع.

ألفرد مارشال<sup>1</sup>

تقوم كل نظرية سياسية أو اجتماعية تهدف إلى المقارنة بين السلطة الاجتماعية وحرية الفرد على نظرية معينة تخص الإنسان وطبيعته. فأني للمرء إذن أن يقدم المبادئ المنهجية، التي يطرحها علم الاجتماع، والتي تنظم معايير الجودة العلمية والملاءمة والقواعد الإجرائية العملية؟ ففي عصرٍ غدا فيه الفهم الأساسي للتسلسل الهرمي للعلوم، أو المعرفة المنظمة وفقاً للمبادئ الأولى، طي النسيان بين المسلمين، وبين غيرهم أيضاً، يدعي

البعض أن ثمة حاجة ماسة إلى إعادة النظر في كل ما يمكن أن يثبتَ تراثنا الفكري أنه قاعدة ميتافيزيقية للفكر الاجتماعي.

يتأرجح المجتمع الحديث بين مبدأي الحرية والسلطة تأرجحًا قلقًا. وكلا الصنفين خطير، وهما على طرفي نقيض، وقد تمكنت المجتمعات الإسلامية التقليدية بأكملها من تفاديها. فالحرية، ما لم تُطوَّع، تتحول إلى انفلاتٍ يفضي إلى الفوضى والبلبلة. وكذلك إلى هذه الفوضى تفضي السلطة، ما لم تأت من ضرورة الحفاظ على النظام، بل قامت على أساس السيطرة المحضّة، باستيلاء الطموح وغير الجدير بها على جميع الامتيازات. وقد اتخذ المجتمع الوظيفي التقليدي، الذي يتمتع بحقوق وواجبات متبادلة، من السلطة والحرية سِمَتَيْنِ دون اعتبارهما معيارين وضعيين.

وأود أن أعرض هنا أطروحة مجملّة تتمحور فكرتها الرئيسة حول أسطورة حياد علم الإلهيات (الميتافيزيقا) في علم الاجتماع، ثم أستعرض بإيجاز بعض مبررات نبذ المقولات الميتافيزيقية في العلوم الاجتماعية مثل محاولة



كونت تطبيق الوضعية على الإلهيات (الميتافيزيقا)،  
والحُجج التي طرحها لودفيغ فتغنشتاين في فلسفته  
عن اللغة، وأخيراً قُصور مفهوم الحقيقة الاجتماعية.  
ثمّ أختتم بتأكيد بعض العناصر المعيارية الصحيحة في  
النظام الاجتماعي الإسلامي وعلة وجودها.

ينبغي القول بادئ ذي بدء إنّ العلوم الإسلامية  
تتمتع بوحدة حقيقية، كما تتجلى في الترابط بين المنطق  
والإلهيات والأخلاق. ويشترط هذا الترابط الإجابة عن  
مسألة الطبيعة المعرفية الأساسية للعلم وصحته. فإذا  
كان العقل والتجربة هما الطريقتين الأساسيين للعلم،  
فإنّه من الواضح إدراك أي إنسان للترابط بينهما. إذ إن  
إعمال الفكر بمفرده، وفقاً للمنطق، سيعطي صحّة بلا  
حقيقة، إذا كان بمعزل عن عالم الحقائق المجرّبة. ومن  
الحمق أيضاً جمع الحقائق وتسجيلها من دون فهم واضح  
للمبادئ التي تُفسّر هذه الحقائق بمقتضاها<sup>٢</sup>. ويجسّن أن  
تذكّر أنه لا علم من دون مبادئ أولى يمكن أن يقتصر  
عليها تفكير المرء، وإلا سيحدث انكفاء لا حدّ له، بما  
يجعل أي صيغة من صيغ البرهنة مستحيلة.

ولذلك ينبغي لمن يمارس العلم، قبل أيّ نظرٍ في اتخاذ قرار بشأن أي سؤال مطروح، أن يكون متمسكاً بمواقف فلسفية عديدة، وإن لم يكن مدرّكاً لها. إذ تحصل هذه المواقف من خارج العلم، في صورة أوضاع (مسلمات) عادةً. ذلك أنّ بديهيات أي علم من العلوم تمثل بذاتها إثباتات لمبادئ الإلهيات، وهذا ينطبق على طبيعة الموضوعات الأولية للعلوم وهويتها.

ثانياً، عندما أُشيرُ إلى الميتافيزيقا، فأنا لا أعني هنا تصانيف كانت التي لا تغني من جوع في هذا العلم، بل أقصد بالميتافيزيقا، التي يشار إليها في هذه المحاضرة، علم المبادئ الأولى، المتعارف عليه في علم الكلام بالإلهيات أو الحكمة. ذلك أنّ النبد الحالي للميتافيزيقا تدفع إليه، إلى حدّ كبير، بقايا الوضعية المنطقية التي بنت لها كومة صغيرةً من ذاك الجبل الذي نبذته، مستفيدةً من كتاب فتغنشتاين «الرسالة المنطقية الفلسفية» (*Tractatus*) الذي يمثّل عمله قبل استدراكه عليه. وأتخين هذه الفرصة لأتكلّم عن هذا إيجازاً لتوضيح منهجي لا سيما فيما يتعلّق بما يسمى بالألعاب اللّغوية.

## الميتافيزيقا والألعاب اللغوية

عدّ فتغنشتاين القضايا الفلسفية والميتافيزيقا خالية من المعنى وغير معقولة، إذ إنها تتخطى حدود اللغة لتحاول التعبير عمّا لا يعبر عنه<sup>٣</sup>. فعند فتغنشتاين القضية هي صورة لواقع، من أجل وصف حقيقة ما. ومن ثم، فالقضايا المنطقية لا تفيد بشيء عن الواقع لأنها ليست صورًا للحقيقة، بل ترتبط بالنظام المنطقي. وعلى ذلك، لا يثار التساؤل عن صحتها أو زيفها، إذ هي في الأساس من تحصيل الحاصل<sup>٤</sup>، فالقضايا التي تمثل أشياء بعينها فقط هي التي قد تكون صحيحة أو زائفة. ولذلك قد يتكلم الفيلسوف على العالم الحسّي، فيكون لخطابه معنى إذا كانت ألفاظه تمثل حقائق. ومن الممكن أيضًا أن تناقش اللّغة البنية الوجودية للعالم أو تكشف عنها، ولكن لا يمكنها أن تعبر عن هوية هذه البنية بألفاظ لغوية، إذ لا جدوى من هذا. وذلك أنّ اللغة المستخدمة لهذا الغرض هي نفس اللغة اللازمة

للكشف عن البنية. ولذا فعلاقة اللغة بالعالم لا يمكن التعبير عنها. وهكذا فالقضايا الفلسفية خالية من المعنى لأنها تتخطى حدود اللغة.

إنَّ المسلِّمة الرئيسة عند فتغنشتاين في «الرسالة المنطقية الفلسفية» هي أن اللغة ليس لها إلا غرض واحد، وهو بيان الحقائق، وهو نهج ذرائعي تبنته فيما بعد المدرسة الوضعية المنطقية. فعند فتغنشتاين لا تكون القضية صحيحة إلا إذا كانت تصف وصفاً صحيحاً حقائق في العالم الحسي. وفي نهاية رسالته أعلن رسمياً أن ما جاء فيها من قضايا ما هي إلا ترهات، ولكنها مع ذلك ترهات مهمة. وفي كتابه «مباحث فلسفية»، الذي نُشر عام ١٩٥٣ بعد موته، أعاد فتغنشتاين النظر في استنتاجاته السابقة وتناول مجدداً اللغة بوصفها ظاهرة طبيعية، مؤكداً رؤية أكثر تأثراً بالمذهب الوظيفي تفوق نظرية التواصل المجرد بين الحقائق التجريبية. ففي البداية، لا يوجد عامل مشترك بين الاستخدامات المختلفة للغة والمتداولة في العالم أبداً، إذ لا توجد وظيفة أساسية مشتركة بينها. ومن ثم، فيجب أن تُفهم اللغة

في مجال النمط السلوكي.. لعبةٌ في محيط اجتماعي معقد. ولكي يفهم المرء معنى كلمة من الكلمات، يجب أن يتعلم كيف تُستخدم الأسماء أو الكلمات في لعبة لغوية معينة. ولا فرق هنا بين المعنى واستخدامه. ومن ثم، فإن الفلسفة لا تصلح إلا لوصف اللغة أو لتوضيح استخدامها، فهي علاجية فحسب.

أرادت دائرة فيينا، التي كانت تضم أشخاصًا بارزين مثل كارنَب (المتوفى عام ١٩٧٠)<sup>٧</sup> اعتبروا فتغنشتاين معلّمهم، أن تضع نظرية للمعنى تقيّد القضايا ذات الدلالة بشأن العالم الحسيّ بالقضايا القابلة للإثبات بالتجربة. ويرى كارنَب أن الكلمات ذات معانٍ تستند إلى التجارب. ولذا، فكلمة مبدأ، وهي *Principle* بالإنكليزية، أو *Principium* باللاتينية أو *Archê* باليونانية، كانت تعني في الأصل بداية. أما استخدامها بمعنى ميتافيزيقي بأنّها علة غير زمنية فليس له وجود بين الكلمات، فلا معايير لهذا الاستخدام، إذ جرّدت من معناها القديم وخُلِعَ عليها معنى جديد، لتغدو الكلمة كالغلاف الخاوي: بيان لغويّ صحيح ولكن لا معنى له.

إلا أن هذا النهج ذو إشكالية، فقد نتساءل: كيف يمكن تأسيس نظرية توافق تجريبي كهذه دون الاضطلاع بدايةً بمهمة غير تجريبية لربط قضايا بحقائق؟

طبقاً للرأي الإسلامي الموروث، يشكل نظام اللغة النظام الحي للمجتمع، فلا يقوم المجتمع الإنساني إلا باللغة. وهنا تجدر الإشارة إلى أن المجتمع أيضاً هو منحة من الله وليس بناءً إنسانياً حرّاً. ومفهوم الأصل الإلهي للغة هذا مبنيٌّ على ما أخبر به القرآن الكريم أن الله تعالى علّم سيدنا آدم عليه السلام الأسماء كلها منذ بدء الخلق. ويشير النُحاة إلى هذا الرأي عن اللغة بأنه توقيفي، أي «متوقف وجوده على الاتجاه الديني»<sup>٨</sup>. وعلى ذلك، فتكمن خطورة إساءة استخدام اللغة في أنها تفضي إلى تقويض الإنسانية ذاتها. ولأن الكلمات منحة طبيعية، فهي ليست من صنع مجتمع يتشبه بسلم تطوري ليعبر عن ذاته. إنّها يقتصر دور المجتمع على تأليف سياق ترتيب الكلمات أو تنظيم الاستخدام الذي وُضعت لأجله<sup>٩</sup>.

## الإلهيات وعلم اجتماع المعرفة

أودّ أن أستعرض بإيجاز لماذا لا تخضع الإلهيات ذاتها لما بات مقبولاً جداً بأنه علم اجتماع المعرفة (أي دراسة العلاقة بين الفكر الإنساني والسياق الاجتماعي).

لقد ارتبط مفهوم المعرفة منذ زمن بعيد بالعلم أو الفلسفة، وعلى هذا النحو، عدّ لفترة طويلة منفصلاً ظاهرياً عن الواقع الاجتماعي. وينظر عالم الاجتماع إلى المعرفة بأنها إنتاج للأفكار في الأطر الاجتماعية التي تكتنفها. وقد أراد كل من أوغست كونت وكارل ماركس تأسيس الغاية المتمثلة في الفصل بين المجالين، لضمان إخضاع نُظم المعرفة للأطر الاجتماعية. وهذه العلاقة بين نمط المعرفة والإطار الاجتماعي تشكّل عند إميل دوركايم زعمه الأساسي بأنّ وضع العلم في منظور اجتماعي لا ينقضه. ويدرك الكثيرون منكم أنّ هذا تفصيل على مواقف سان سيمون وكوندورسيه وكونت. فكما قلنا في البداية، إن العلوم الطبيعية والفلسفة هما الأكثر انفصلاً عن الأطر الاجتماعية من بين سائر أشكال المعرفة، ومن ثم، فمن الصعوبة

بمكان أن يخضعا للتحليل الخاص بعلم الاجتماع. ومن هنا يُركز علم اجتماع المعرفة بطبيعته على أنماط المعرفة التي ينطوي عليها تمامًا الواقع الاجتماعي وبنياته التي لا تعد ولا تُحصى. وهذه الأنماط هي معرفة مدركة بالحس في العالم الخارجي، ومعرفة الآخر، والمعرفة السياسية والتقنية والمعرفة البديهية العامة<sup>١١</sup>.

غير أن إمكانية الحقيقة الوجودية، التي تتبناها الميتافيزيقا التقليدية، تقتضي الإمكانية الملازمة لحكم إدراكي يحظى بصحة كلية. وإنّ اعتراض شخص مثل جورج غورفيتش على أحكام صحيحة صحة كلية يستند إلى أساس زائف بأنّ أيّ حكم يرتبط ارتباطاً لازماً بإطار مرجعي محدد بدقة، وهو عادةً إطار اجتماعي. ومضى في حجته ليدلّل على أنّ مردّ ذلك إلى أنه إذا كانت الحقيقة والأحكام كلية دوماً، فلا يمكن التمييز بين علوم معينة أو بين أنواع من المعرفة. ولعلّ قدرتنا الطبيعية على التمييز بينها أقامت لغورفيتش الدليل على هذا التأكيد<sup>١١</sup>، إلا أنه من الواضح أنّ هذا المنطق مُحير ولا يقلل ذلك من حقيقة أنه مغالطة.



قد يتفهم المرء الاحتجاج بعدم وجود علم اجتماع بالمعنى الذي يصفه جون ملبانك بالتفسير «العقلاني» الكليّ للسمة «الاجتماعية» للمجتمعات كافة<sup>١٢</sup>. ولذلك فإنّ اتخاذ موقف معين أو إيضاح مجتمع مميّز أمرٌ لازم. ولعلنا لا نتفق مع نظرة ملبانك الوضعية اللاهوتية، إذ سينتهي بنا المطاف عندئذ إلى إنكار حقيقة الفكر والأخلاق بوصفها كليّات لا تاريخية. ويقوم هذا الإنكار على أن علاقتها بالإطار الاجتماعي ستحرمننا من إمكانية فهم آثارهما على مجتمع بعينه. وعلى عكس هذا الرأي، فقد كان الاعتقاد السائد مدّةً طويلة من الزمن، بلا خلاف، أنّ أيّ فرع من فروع المعرفة، يقتصر بصراحة على بيان حقائق محدّدة، لا يرقى إلى أن يكون علمًا، إذ إنّ هذه القضايا حاملة لشيء من جزء غير محدد من دلالة الموضوع. وباعتبار أنّه على الرغم من أنّ هذه القضايا مبهمّة للغاية على نحو يتعذر معه أن تشكّل علمًا، إلا أنّ هذا لم يمنع قيام هذه القضايا بدور مساعد ذي أهمية، باعتبارها نقاط بدء في الاستقراء أو نقاط انتهاء في الاستنباط.

## معنى علم الاجتماع وأوضاعه

ينبغي التمييز هنا بين ما كان يشار إليه بالوضع (مسلمة) سابقًا والمصادرة (الفرضية). فالوضع هو مقدمة منطقية يفترض علمٌ معين أنها مثبتة، ولا تعدّ في هذا العلم، بوصفها نقطة بداية، قابلة للبرهنة فحسب، أي يمكن إثباتها، بل قد تمّ إثباتها أيضًا. ولا يعدّ الخوض في البرهنة عليها مرة أخرى لهذا العلم هدرًا للوقت فحسب، بل يعدّ أيضًا خوضًا غير علمي. وإذ يتناول علم الاجتماع صلة الإنسان في علاقاته الاجتماعية ووجوده فيها، من حيث كونه فردًا ومن حيث كونه عضوًا في مجتمع، فإنّ المكونات الأساسية للمجتمع والفرد تعتبر أوضاعًا.

والمصادرة هي نظرية محل تطبيق، نظرية غير مبرهنة وقد تكون غير قابلة للبرهنة. وأيّ مصادرة تُعدّ وضعًا، ومن ثمّ يمكن أن تنبني عليها عناصر علم ما، ستجعل هذا العلم ذا قيمة أو لا قيمة له، تمامًا كالاقتراض الذي تقوم عليه هذه المصادرة. هناك نظريات عن أصل المجتمع، كسلسلة نظريات باخوفن-مورغان، هي

على سبيل المثال مصادرات (فرضيات) اتخذها أوضاعاً (مسلمات) خبراءٌ بعلم الأعراق البشرية مثل فريزر. وحين كشف العمل الميداني الذي قام به شخصيات مثل لوي وشمت عن أنّ تلك المصادرات ليست إلا افتراضات لا أساس لها من الصحة، تأثر موقف علم الأعراق البشرية تأثراً بالغاً.

لقد ذكرت آنفاً وضع (مسلمة) الفرد، إذ يرجع أصل مفهوم الفرد إلى مصطلح كان مستخدماً في المنطق في العصور الوسطى، وأقرب مقابل لمصطلح فرد بالإنكليزية وهو *Individual*، هو *Individuum* و *Individualis* و *Singularis* باللاتينية. ويرجع منشأ استخدام المصطلح إلى اعتبار المشكلة المركزية التي جابهت الفلسفة في القرون الوسطى تكمن في سياق الإنسان، وتحديدًا، العلاقة بين الشيء الفرد (*unum* *singulare*) والنوع الكليّ الذي ينتمي إليه، وقد تناول مجال الإلهيات هذه المسألة في نهاية المطاف. وثمة وضعٌ آخر سنعود إليه لاحقاً وهو إثبات الحقيقة الاجتماعية.

يمكن عدُّ علم الاجتماع في مجمله، بسبب تركيزه،  
علمًا عمليًا وليس علمًا نظريًا. ولكن بدايةً، يجب أن  
يفكر المرء في مدى استحقاقه لاسم علم. وبالرجوع  
إلى أي كتاب من كتب علم الكلام أو علم أصول  
الفقه، كالإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين  
الأمدي (المتوفى عام ٦٣١/١٢٣٣)، نجد أنه يعرض  
عرضًا متميزًا لعناصر أيِّ علمٍ من العلوم، إذ يجب أن  
يكون له موضوع، وغاية، وما فيه من البحث عنه من  
المسائل، ومبادئ أولية لا بد من سبق معرفتها<sup>١٣</sup>. ولننظر  
في الموضوع أولاً. بوسع المرء، دون أن يغوص كثيرًا  
في تأثيرات مدارس علم الاجتماع القديمة، أن يتعلم  
الكثير من البحث في التقارب بين الدولة والمجتمع،  
باعتبار صلته بتشكيل الموضوع. فبالنسبة للفلسفة  
المدرسية (السكولاستية) في القرون الوسطى، أتى  
مصطلح المجتمع، تمييزًا له عن الدولة، نتيجة لتصورٍ لم  
يكن معروفًا من قبل. فقد كان المجتمع في عقلية القرون  
الوسطى واقعًا مستنبطًا من حقيقة أن الناس يشكلون  
وحدة ويتجهون بنشاط حرٍّ نحو غاية مشتركة.

في القرن الثامن عشر، قام جان جاك روسو (المتوفى عام ١٧٧٨)، بالاستفادة من أعمال جان بودان (المتوفى عام ١٥٩٦) وهو خوخو خروتيس (المتوفى عام ١٦٤٥)، بوضع نظريته السياسية على أساسٍ من حالة افتراضية للطبيعة ومن جهاز سياسي، فيما يرى، يؤدّي إليه التعاقد. ويعدّ توماس بين (المتوفى عام ١٨٠٩) تحديداً هو من قام بالتمييز بين المجتمع والدولة، حيث المجتمع نتاج طبيعي يتأتى من الرغبات والاحتياجات البشرية، والدولة تطوّرت من أجل كبح الرذائل والمعائب البشرية. هذا وقد سار فلهم فون هُنبولت (١٧٦٧-١٨٣٥) في بروسيا، على نفس النهج حين واصل المضي في هذا المفهوم، إذ روج صراحةً لفكرة التمييز بين الدولة وما أطلق عليه الوحدة الاجتماعية. ثم قام سان سيمون (المتوفى عام ١٨٢٨)، مؤلف (*Du Systeme industrielle*) النظام الصناعي، ومؤلف إعادة اكتشاف الدين في كتاب (*Nouveau Christianisme*) المسيحية الجديدة، بالتمييز بين الدولة والمجتمع، حين لاحظ أنه على مدار خمسة وعشرين عاماً تغيرت عشر حكومات

ولم يتغير المجتمع. وقد كان هذا موضع جدل على مستوى العالم المصغر، فقد شهدت حالة الدين تغيراً ملحوظاً بين عامي ١٧٩٣ و ١٨٣٠، وقد أثر بدوره على النظام الاجتماعي، إلا أن هذا التأثير لم يكن في الاتجاه المناسب أو بالطريقة المناسبة، وفقاً لسان سيمون. وكان يرى أن الحل يكمن في إعادة تنظيم المجتمع على أساس علم اجتماعي جديد. وقد تولى هذه المهمة فيما بعد تلميذه، كونت، على الرغم من عدم رضاه عن ميول معلمه الإيمانية الأخيرة.

ولنبحث الآن في المواضيع والمنهجية. من الممكن اعتبار أوغست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧) مؤسس علم الاجتماع، ما كان يسميه بدايةً «الطبيعيّات الاجتماعية»، إذ كان ينظر إليه بأنه مركّب من جميع العلوم الاجتماعية، تماماً كما فعل سان سيمون. فكان يعتقد أن العلوم الاجتماعية هي تلك العلوم التي تعتبر حياة الإنسان في المجتمع، وهي كالقانون والأخلاق والدين والسياسة واللغة وكذا الاقتصاد من بين أشياء أخرى. يقوم المفهوم الرئيس لكونت عن المجتمع على فرضية قانون

المراحل الثلاث، وهي عملية استمدها من تورغو (١٧٢٧-١٧٢٨)، وزير المالية في عهد لويس السادس عشر. وكانت المراحل الثلاث عبارة عن مراحل تطور الإنسانية تطورًا نشويًا، بدءًا من المرحلة اللاهوتية، مرورًا بالمرحلة الميتافيزيقية ثم المرحلة الوضعية الحالية، إذ يجب أن يحلّ فيها علم الاجتماع محلّ اللاهوت والميتافيزيقا لإنقاذ الإنسانية مما خلفته العلوم الأخرى من تأثير مؤذٍ. في هذا النظام، يسلب علم الاجتماع، وهو مشابه لعلم طبيعي كما يراه كونت، المرتبة الأولى التي كانت تحتلها الميتافيزيقا في التسلسل الهرمي للعلوم. إلا أنّ الإشكالية المباشرة في قانون المراحل الثلاث الذي وضعه كونت هي افتقارها تمامًا للطابع الوضعي. فحسبها أوضح ماكس شيلر في دراسته النقدية، أن المفهوم المركزي الذي يقضي بأن كل مرحلة تُجْبُّ ما قبلها هو مفهوم زائف من الناحيتين التجريبية والثقافية. فعلى عكس ما ذهب إليه كونت، كل أسلوب جديد للفكر يتّسع للأساليب التي تسبقه، فيعدلها ويطورها لتناسب

معه، بدلاً من محوها<sup>١</sup>. والأهم من ذلك، أن مجرد القيام بدعوى محو الميتافيزيقا هو عمل بِنِيَّةٍ ميتافيزيقية، وهو معضلة لم ينتبه إليها كونت أو تلاميذه.

لا أريد أن أسرد تطور الفكر الوضعي بحد ذاته، والمدارس الاجتماعية الراضية للمذهب الوضعي لأمثال جورج زيمل (١٨٥٨-١٩١٨) وماكس فيبر (١٨٦٤-١٩٢٠)، ولكن أودّ أن أوجز كيف وصلنا إلى صلة تربطنا بمنهج علم الأخلاق بعد كونت. فمع حلول النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بدأ أتباع الفلسفة الكانتية الجديدة مثل فلهلم دلتاي (١٨٣٣-١٩١١) وهاینرش ريكرت في التشكك في المنهجية الضيقة للعلوم الطبيعية عند كونت وفي تمييزها أكثر عن منهجية العلوم الأخلاقية التي ادّعى بقوة من ينتمي إليها أنّ علم الاجتماع هو علم غير طبيعي. وفي تلك الفترة كانت أهداف علم الاجتماع وتعريفه، فضلاً عن استقلالته المعلنة، لا تزال بعيدة عن الوصول إلى الحسم بشأنها. وكان جورج زيمل يسعى لإيجاد حل عن طريق إجراء تمييز واضح بين محتوى الحياة



الاجتماعية وأشكالها. فقد كان ينبغي أن تظلّ المحتويات هي مجال العلوم الاجتماعية القائمة، بينما الأشكال والعلاقات والقوانين الاجتماعية هي مجال علم الاجتماع «الشكلي»<sup>١٠</sup>. والمعضلة في هذا الرأي، الذي يقوم على هذا التحليل للعناصر البنائية الشكلية، أنه يغض الطرف عن طبيعتها الأخلاقية والجوهرية. وبما أنّ الفهم الميتافيزيقي لجوهر المجتمع والإنسان يقضي بأنّهما المكونان الأساسيان للزمان لمعقولية أي شكل للمجتمع، فمن الواضح أنه لا يمكن الاستعاضة عنهما بمجرد تحليل تجريبي.

مع حلول القرن العشرين، وعلى عكس تنبؤات كونت، كان صعود الفلسفة الاجتماعية في المدارس الألمانية المثالية والكانتية الجديدة والرومانسية والظاهرانية قد وضع حدًا لفكرة تسليم المرحلة الميتافيزيقية إلى عهدة علم الاجتماع. والفرق بينهما، بعبارة أرسطو، صوري وليس ماديًا. ويمكن القول إنّ علم الاجتماع هو محاولة لفهم الواقع الاجتماعي في محيطه الحسيّ الظاهر المباشر بالتعرف على الأسباب

القريبة للأحداث بغية تفسير القوانين الطبيعية. وعلى الرغم من قرب علم الاجتماع من الفلسفة الاجتماعية إلا أنه من الممكن تمييزه عنها، إذ إن الفلسفة الاجتماعية (يمكننا وصفها بالأخلاقية) تبحث في المجتمع كما ينبغي أن يكون، وتحدد جوهر الواقع الاجتماعي وتقرن بينه وبين نموذج مثالي تبني عليه حكمها. وهنا يأتي دور الوحي في وضع المبادئ التوجيهية.

ولنعد إلى السؤال المطروح، هل يُعد علم الاجتماع علمًا استنادًا إلى المعيار الذي عرضناه آنفًا؟ أعتقد أن من أهم الصعوبات التي تواجهنا في هذا الصدد ما يكتنف مصطلح علم الاجتماع من التباس. فإن مصطلح علم الاجتماع (*sociology*)، الذي صاغه كونت عام ١٨٣٩، مشتق من خليط نصفه لاتيني ونصفه الآخر يوناني. فهل علم الاجتماع، في الجوانب العملية منه، مجرد تطبيق للأخلاق الاجتماعية على مواضيع اجتماعية مادية؟ بالتأكيد لا. وأعني بالعملية هنا الأخلاقية، إذ إن العلوم العملية مترادفة مع علم التصرفات البشرية. فهل يصدر علماء الاجتماع، والحالة هذه، أحكامًا قيمية

إذا كان واضحاً أن علمهم هو نوعٌ من العلم الأخلاقي؟  
فإن فعلوا ذلك، أفلا يكونون عرضةً للتحامل والتحيز  
بشأن أبحاثهم من قبيل إمكانية أن تكون استنتاجاتهم  
موجهة بحسب النتيجة؟ وقد يسأل سائل: هل يحتاج  
علماء الاجتماع بناءً على ذلك إلى فلسفة أخلاقية؟

إذن، فدراسة التصرفات الاجتماعية الوضعية  
تنطوي على علاقة فيما بين الأفراد، أي الحقيقة الاجتماعية  
بحسب وصف دوركايم. وهنا تكون العلاقة بين الأفراد  
في نهاية الأمر علاقة نفسية، يرتبط فيها كل فرد بالآخر  
عن طريق موضوعٍ أو عبر ما يبرر غاية معينة. وهذا  
العامل النفسي هو عامل أساسيٍّ ضمنياً اتفق على أنه  
لا يشكّل في علم الاجتماع الاهتمام الأساسي، إذ يبحث  
علم الاجتماع في الحقيقة الاجتماعية بحثاً علمياً بالتركيز  
على المادة والعلل الفاعلة الثانوية لها. ولكن هذا يعني  
أنّ ثمة اعتماداً على الفلسفة الأخلاقية، بعلاقة تبعية في  
واقع الأمر. باختصار، تتطلب دراسة السلوك الإنساني  
أحكاماً قيمية، إمّا بشأن تطبيق معينٍ لمنهجية ما يقوم

به عالم الاجتماع، أو بشأن الموضوع الذي يدرسه عالم الاجتماع (على سبيل المثال، إن كان السلوك الإجرامي ضارًا بالمجتمع أم لا). إذ يرى البعض أن هذه أوضاع (مسلّمات) تكمن في علم أعلى وأعني بذلك الفلسفة الأخلاقية أو علم الأخلاق.

حتى الآن أشرت إلى علم الاجتماع بأنه علمٌ عمليٌّ تابعٌ لعلم الأخلاق. ومع ذلك ينبغي التأكيد أن هذا قد يقبله ويطبقه علماء الاجتماع الحديث، ضمناً أو لا شعورياً، وفي الوقت نفسه، قد يرفضونه صراحةً. وينصب اهتمام عالم الاجتماع ذي العقلية التجريبية على القياس والارتباط الساعين إلى التنبؤ، الذي ما يلبث، في حالة التحقق من صحته، أن يسمى قانوناً أو نظريةً. وسبب الالتباس هنا هو تجريد الإلهيات (الميتافيزيقا) من دورها بالسماح بتحديد نظريات بحيث تصاغ الطبيعة القصوى للمجتمع على أساس منطقي تجريبي<sup>١٦</sup>. وهذا يؤطر ما نحاول بلوغه من تمييز المنهج العلمي عن الجانب الصوري للمجتمع (أي الجانب الوجودي للمجتمع). فالتحليل الوجودي، أي وجهة النظر التقليدية، مستقلٌّ

من الناحية الصورية، ولكنّه من الناحية المادية متوقف على الحقائق الموضوعية. أما التحليل التجريبي فيتوقف من الناحية الصورية والمادية على المتشخص والجزئي بوصفه نقطة مرجعية له؛ فالتحليل التجريبي يدرس الانتظام الماديّ في التصرفات البشرية بدلاً من الانتظام الأخلاقي. وهذا الإخضاع للمنهج يفصل المرء عن كونه قادراً على إحداث أية فوارق شكلية، إذ إنّ المنهجية كاشفةٌ للمبادئ في سياق عملها لا موجبةٌ لها، لأنّها موجودات موضوعية.

وخلاصة القول: على غرار العلوم الطبيعيّة، لا تصبح أية تجربة علميةً إلا إذا كانت معنيةً بسلسلة منتظمة من الظواهر التي يمكن تسجيلها ووصفها على نحوٍ يفني بالغرض. ولذا، لا بدّ من تنظيم هذه التجربة ضمن جهاز علميٍّ، إذ لا يمكن ملاحظة أنها حقيقة علمية إلا ضمن الإطار المخصص لها. أما في حالة علم الاجتماع فهذا يمثل إشكالات عديدة، أهمها: على أي أساس يختار المرء سلوكاً معيناً دون غيره لتسجيله بغية

الحصول على المعلومات المطلوبة<sup>١٧</sup>؟ ولهذا لا يمكن أن تكون حقيقةً ما هي أول شيء يواجهه العالم، إذ يجب أن تسبق ملاحظة الحقيقة سلسلةً من الأسئلة المنهجية المتعلقة بتحديد هذه الحقيقة. على أن إشكالية أخرى بشأن مفهوم الملاحظة تنشأ من النظر في اللغة المستخدمة من أجل تسجيل الحقائق ذات الصلة بالعلوم الإنسانية. وغنيٌّ عن القول أن الرأي القائل إن استخدام اللغة غير الكمية مترادف مع النزعة الذاتية لا يزال مغالطة شائعة. فهذه الخيارات تتطلب في نهاية المطاف إفادات من علم الإلهيات.

لم يخف هايدغر إيمانه مرةً بأن قيم الحداثة يمكن وصفها بمطالبة الإنسان باستحقاق صفتين مطلقتين من صفات الله، وهما العلم بكل شيء والقدرة على كل شيء. أما الصفة الأولى فتتجلى في مذهب العلمية في الثقافة الحديثة، الذي يحمل من حيث المبدأ اعتقاد أنه لا وجود لأي شيء خارج نطاق العلم الوضعي. أما الصفة الثانية فتتجلى في البعد التقني للثقافة. غير أن النظام

الاجتماعي الإسلامي يقف على الطرف النقيض من هذا الوصف، إذ إنّ البعد المتعدد المستويات للمجتمع منطبع انطباعاً غائياً في خدمته لمقاصد الوحي وواقع هذا الوحي الذي جسّدته حياة النبي ﷺ. يقوم هذا المسار من الناحية العملية على مبدأ التبعية، حيث يبدو للوهلة الأولى كل مجال لديه القدرة والكفاءة للتعامل مع التنظيم الاجتماعي المناط به وعلى الصعيد الخاص به. ويستلزم هذا المفهوم الغائي أن تكون غاية الإنسان الاجتماعية مرتبطةً ارتباطاً دائماً بفهم وجودي لدوره بوصفه إنساناً. ومن ثم، فإن البعد الاجتماعي انعكاس للأولويات الروحية المتأصلة في الاستجابة لأوامر الوحي. ويتضح هذا في التخطيط الاجتماعي للمدينة الإسلامية التقليدية وتنظيم الصناعات الحرفية ونقابات التجار. هذا ويتألف هذا النظام الاجتماعي الاقتصادي مع الأنظمة القانونية والأخلاقية، وهي بدورها تستند إلى المبادئ الأولى كما وردت في علم الإلهيات. ومن دون

هذه المبادئ سنواجه حقاً طوفاناً من التفكك والفوضى  
الاجتماعية السياسية.



## الهوامش

١. مقتبس من: أ. س. بيغو، *Economics in Practice* (تطبيق العلوم الاقتصادية)، (لندن: ماكملن، ١٩٣٥)، ١٠.
٢. من الجدير بالذكر أنه حتى تتصف حقيقة ما بأنها حقيقة يلزم أن تقبل الفصل، بحيث يكون ما تمّ ملاحظته يمكن فصله عن الوضع المادي. لذلك يمكن أن يكون تاريخ ميلاد شخصية تاريخية حقيقة، مع أنّ صفات هذه الشخصية التاريخية قد لا تكون كذلك.
٣. انظر التمهيد ل: لودفيغ فتغنشتاين، *Tractatus Logico-Philosophicus*، (الرسالة المنطقية الفلسفية)، ترجمة ت. ك. أودن، (لندن: كيغن بول، ١٩٢٢)، ٣، ٥، ٦.
٤. المصدر نفسه، ٦، ١٣.
٥. لودفيغ فتغنشتاين، *Philosophical Investigations* (مباحث فلسفية)، ترجمة غ. إ. م. أنسكوم (نيويورك: ماكملن، ١٩٥٣)، الفقرة ١١.
٦. المصدر نفسه، الفقرة ١٢٤.

٧. انظر: رودلف كارتب، «*The Elimination of Metaphysics*»  
بتحليل منطقي للغة)، في: هيمير غيرسون ومايكل لوسونسكي  
(محرران)، *Beginning Metaphysics: An Introductory*  
*Text with Readings* (بداية الميتافيزيقا: نص تمهيدي مع قراءات)  
(أكسفورد: بلاكول، ١٩٩٨)، ٤٤٤-٤٦١، عند الصفحة ٤٤٧.

٨. استفاض الإمام المفسر إسماعيل حقي البروسوي الذي عاش  
في القرن الثامن عشر في تفسيره للآية ٣١ من سورة البقرة: [وَعَلَّمَ آدَمَ  
الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا]، فقد روى أن الله تعالى علّم آدم أبا البشر أسماء الأشياء  
والمسميات كلّها التي ستأتي إلى الوجود بكلّ اللغات التي ستكون،  
وعلمه الحرف التي يكتسب بها الإنسان معاشه بالبرّ وحسن الخلق.  
انظر: إسماعيل حقي البروسوي، روح البيان في تفسير القرآن، ١٠  
أجزاء (إستانبول: المطبعة العثمانية، ١٩١١-١٩٢٨)، ١: ٩٨-١٠١.

٩. يقول جون من سالسبري في إحدى فقرات كتابه *Metalogicon*  
الذي ألفه في القرن الثاني عشر: «لا يختلف التقصي عن القوة المؤثرة  
للخطاب عن البحث عن الحقيقة ومعنى ما يقال سواء من ناحية الدقة  
أو من الناحية العملية. فإن قوة الكلمة تكمن في معناها، فالكلمة من  
دون معنى، لا جدوى منها، وهي، إذا جاز التعبير، ميتة. فكما يحيا الجسد  
بالروح فكذلك المعنى، بطريقة ما، يبعث الحياة في الكلمة». انظر:  
جون من سالسبري، *The Metalogicon*: دفاع عن الفنون اللفظية  
والمنتظمة للفنون الحرة الثلاثة، صدر في القرن الثاني عشر، ترجمة وتحرير  
دانييل مكغاري (بركلي، مطبعة جامعة كاليفورنيا، ١٩٥٥)، ٨١.

١٠ . جورج غورفيتش، *The Social Frameworks of Knowledge* (الأطر الاجتماعية للمعرفة) (أكسفورد: بازل بلاكول، ١٩٧١)، ١٣.

١١ . المصدر نفسه، ١٣-١٤. غير أنه من اللافت ألا يلتزم غورفيتش بمفهوم المعرفة الجماعية باعتبارها بديلاً اسمياً للكليّة.

١٢ . جون ملبانك، *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (اللاهوت والنظرية الاجتماعية: فيما وراء العقل العلماني) (أكسفورد: بازل بلاكول، ١٩٩٠)، ٣٨١.

١٣ . سيف الدين الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام (القاهرة: مطبعة المعارف، ١٣٢٢/١٩١٤)، ١: ٦. موضوع أيّ علم من العلوم هو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن أحواله العارضة تمييزاً له عن غيره. والأحوال العارضة هي وحدها التي يمكن أن تكون موضوع بحث صحيح، إذ إنّ الأحوال الضرورية مسلّمة.

١٤ . فلِهلم شفير، النظرية الاجتماعية الكاثوليكية (سانت لويس: هيردر، ١٩٤٠)، ٥١.

١٥ . المصدر نفسه، ٥٧.

١٦ . أيّ أساس مادي وليس وجودياً.

١٧ . انظر هيلين بيك، *Problems of Objective Observation* (إشكالات الملاحظة الموضوعية)، في: ليون فستينغر ودانييل كاتز، *Research Methods in the Behavioral Sciences* (مناهج البحث في العلوم السلوكية) (نيويورك: مطبعة درايدن، ١٩٥٣) ٢٤٣-٢٤٥.



## قراءات إضافية

ستانسلاف أندرسكي، *Social Sciences as Sorcery*،  
(العلوم الاجتماعية بوصفها سحرًا) (لندن: أندريه  
دويتش، ١٩٧٢).

سيمون دبلوج، *The Conflict between Ethics and Sociology*  
(التعارض بين علم الأخلاق وعلم  
الاجتماع)، ترجمة الأب تشارلز ميلتنر (سانت لويس:  
شركة ب. هيردر للكتاب، ١٩٣٨).

إ. ب. ف. ميجلي، *The Ideology of Max Weber*،  
*A Thomist Critique* (إيديولوجية ماكس فيبر:  
دراسة نقدية توماوية) (ألدرشوت: غور، ١٩٨٣).



