

منهجية التأصيل الإسلامي

للخدمة الاجتماعية وتطبيقاتها المعاصرة

مختار إبراهيم عجوبة*

في محاولة ترسيخ قاعدة علمية لها، مرت الخدمة الاجتماعية - كأسلوب من أساليب تقديم خدمات الرعاية الاجتماعية في الوطن العربي - بثلاث مراحل تعرضت فيها لمحاولات صبغها بصبغة أيديولوجية، تمثلت، أولاً، في محاولة الربط بين الخدمة الاجتماعية وأيديولوجية الاشتراكية العربية، وبخاصة في مصر، ومنذ منتصف الستينات، كما انعكس ذلك في كتابات حسن وحسانين (1966)، ويونس (1970، 74-75، 89-97)، وعيسى، (1965، 4-12)، البطريق ونجيب، (1970، 20-22، 56-57)، وحسن (1973، 122-131 و 275-276) على سبيل المثال. وتزامنت مع هذه المرحلة محاولات لمرحلة أخرى، تربط بين الخدمة الاجتماعية وضرورة توطينها. ومن ذلك إسهامات حسانين (1973، 233)، وعثمان وآخرون (1980، 286-291)، الصادي (193-233) (1981، 127)، درويش وآخرون (1983، 286-296).

وعندما إنهارت نظم الحكم الاشتراكية العربية، منذ منتصف السبعينات، بدأت المرحلة الثالثة وهي مرحلة الدعوة إلى التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية، وقد بدأت هذه المحاولات من قبل أساتذة عرب يعملون في الجامعات الخليجية

* أستاذ في قسم الدراسات الاجتماعية - كلية الآداب - جامعة الملك سعود.

العربية، كما ينعكس ذلك في إسهامات أحمد (1977)، وغباري (1983)، ومختار (1986)، وفهمي (1988)، ورجب وآخرين (1983)، ورجب (1991 «أ»، و1991 «ب»، و1991 «ج»، و1993 و 1994) على سبيل المثال.

وعلى الرغم من أن التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية قد اختلفت مصطلحاته ومسمياته ومفاهيمه، سواء بالنسبة للباحث الواحد أو بالنسبة لعدد من الباحثين، إلا أن الباحث المتأني في محاولات التأصيل يخرج بمجموعة من الملاحظات حول إسهامات دعاة التأصيل نوجزها فيما يلي، لنعود إليها لاحقاً في ثنايا هذا البحث، وهي:

(1) هناك مواقف غامضة من مناهج التراث الإسلامي وأدبياته وتطبيقاته. فقد كان من المتوقع ألا يغلق دعاة تأصيل الخدمة الاجتماعية باب الاجتهاد دون أنفسهم فيما يتعلق بالبحث في العلوم الشرعية، فهم اكتفوا بدلا من ذلك بالإشادة - في الغالب - بجهود غيرهم من المعاصرين في العلوم الدينية دون نقدها أو تقييمها⁽¹⁾. (2) لم يحدد دعاة التأصيل أو التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية، بدقة، العلوم الاجتماعية التي يودون تأصيلها. فهم أحيانا يذكرون علم الاجتماع على وجه التحديد، وأحيانا يضمنون إليه علم النفس والعلوم السلوكية، ويخرجون الخدمة الاجتماعية، جملة وتفصيلاً، بوصفها مهنة، وأحيانا يعمدون إلى استخدام مصطلح العلوم الإنسانية أو مهن المساعدة الإنسانية. ومن ضمنها الخدمة

(1) حين يتناول الباحث التراث هنا، فإنه يقصد به التعريف الذي قدمه «فهمي جدعان» الذي يقول: «التراث... بطبيعته عمل إنساني خالص... من حيث أن الإنسان هو إنسان عالم، صانع... بعبارة أخرى العلم والتقنية والقيم الخلقية والجمالية هي الوجود الإنسانية للتراث... والتراث الذي نتكلم عليه نحن - في دائرة العربية أو الإسلام أو الإثنين كليهما - يشتمل في نهاية التحليل على العناصر التالية: العلوم والمصنوعات والقيم» (جدعان 1985، 17) وبناء على ما سبق فإننا نخرج الدين - أي القرآن والسنة - من دائرة التراث حتى يصبح التراث انجازا انسانيا له شروطه المعرفية والاجتماعية والثقافية والتاريخية، والتراث بهذا المعنى عار في ذاته ولذاته عن أية مسحة تدخله في دائرة المطلق غير الطبيعي (جدعان 1985، 17-18) وهناك من الدارسين من يستثنى من بحوث الأُسْلَمَة بحوث علماء المسلمين في العلوم الطبيعية سواء في الماضي أو الحاضر ويقصر بحوث الأُسْلَمَة على ما كتبه علماء المسلمين في الماضي أو الحاضر عن الكتب المقدسة (Rafiuddin 1994, 10).

الاجتماعية⁽²⁾، (رجب 1991 أ و 1991 ب و 1991 ج، و رجب 1993، و رجب 1994، ومختار 1991). أما بالنسبة للعلوم الشرعية، فإنهم يشيرون إلى الكتاب والسنة حيناً وإلى الفقه والحديث حيناً آخر، ولكنهم في غالب الأحوال يتجاهلون تصنيف العلوم ومراتبها ووسائلها وغاياتها، كما وردت في التراث. وهذه العلوم ينبغي - كما يعتقد الباحث - أن تكون ضمن القواعد الأساسية للتأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية وتطبيقاتها المعاصرة. وهناك من دعاة التأصيل الإسلامي من يرى أن أبحاث علماء التراث الإسلامي كالإمام الغزالي غير ذات جدوى في عالمنا المعاصر، لأن لكل عصر علومه وفلسفته، ولذلك لا بد للعلماء المسلمين المعاصرين أن تكون لهم آراؤهم الخاصة بعصرهم (Rafuddin 1994, 31-32). (3) بما أنهم أرادوا أن يدمجوا علوماً شرعية راسخة بعلوم دنيوية معاصرة - والتفرقة هنا إجرائية من قبل الباحث - ليخرجوا بنسق علمي واحد له غاياته الدينية في الأساس، ونظرياته ومناهجه وأدواته وتطبيقاته، فإن الأمر انتهى بهم إلى ثنائية، بل وتعددية في المناهج يصعب التوفيق بينها، ولم يتمكنوا من حسمها حتى الآن، لأنهم - كما يبدو - تتنازعهم رغبة أكيدة في أن تصبح علوم الفقه والحديث جزءاً لا يتجزأ من تخصص الخدمة الاجتماعية (رجب 1991 و 1993، 54-55، يونس 1993، 275؛ Anwar 1994). كما تتنازعهم رغبة في الإبقاء على إشتغالهم بعلوم اجتماعية يعتبرونها دنيوية الغاية. وقد دفعهم هذا إلى إثارة العلوم الشرعية وإلى موقف مزدوج يتسم بالقبول والرفض، في الوقت نفسه، من العلوم الاجتماعية الدنيوية قبل أسلمتها، كما يصفونها، وقد أدى هذا إلى عدم اتساق أفكارهم في كثير من الأحيان. فهم قد يبدأون بمقولات أو تعميمات أو مسلمات ولكنهم قد ينتهون إلى نقيضها سواء فيما يتعلق بالنظريات أو المناهج أو الأدوات أو تطبيقات هذه العلوم. (يونس 1978، يونس 1993؛ مختار 1986؛ مختار 1991؛ رجب 1983؛ رجب 1991 أ و ب و ج؛ رجب

(2) يتضح ذلك في قول إبراهيم رجب «قد يكون من الملائم هنا أن نشير إلى أننا نستخدم اصطلاح العلوم الاجتماعية لنشير به إلى ما يطلق عليه أحياناً العلوم السلوكية أو العلوم الإنسانية، ولكن تركيزنا سيكون منصبا بصفة أساسية على علم النفس وعلم الاجتماع، لما لتلك العلوم من أهمية خاصة، باعتبار أنها تقدم القاعدة العلمية التي تستند إليها مهن المساعدة الإنسانية وخصوصا الخدمة الاجتماعية (رجب 1991 أ، 70).

(1994). وقد أكثر بعضهم في أدبياته من إيراد نصوص من القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، لبرهنة ظنية على المطابقة بينها وبين قيم الخدمة الاجتماعية وطرقها وتشريعات وسياسات الرعاية الاجتماعية المعاصرة، حيناً، أو للبرهنة على سبق الإسلام عند بعضهم، أو للبرهنة على الحاجة لتطوير قيم جديدة للخدمة الاجتماعية عند بعضهم الآخر، (الدباغ 1993 أ؛ علي 1993؛ عبد الهادي 1993؛ صالح 1993؛ غباري 1983؛ المسيري 1993). كما أكثروا في أدبياتهم من نصوص واقتباسات من أدبيات الخدمة الاجتماعية المعاصرة والعلوم الاجتماعية الأخرى، (رجب 1993 أ؛ الدباغ 1993 ب؛ عبد الرحيم 1993؛ علي 1993). شأنهم في ذلك شأن دعاة مصطلح الأدب الإسلامي، كما شخص إسهاماتهم مرزوق بن تنباك (تنباك 107-101، 1413). (4) مثلت إسهامات إبراهيم رجب مرجعية أساسية في التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية، لكل من شاركوا في مؤتمرات التأصيل الإسلامي أو التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية. (يونس 1993؛ الدباغ 1993). (5) تتسم إسهامات دعاة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية بعدم الالتزام بمصطلحات محددة. (6) قد ينتقد بعضهم سياسات رعاية اجتماعية مطبقة في الغرب، ليعود ويتبنّاها⁽³⁾. كما ينتقد بعضهم نماذج للتدخل المهني في الخدمة الاجتماعية، يكون الغرض منها النيل من هذا النموذج في الغرب، ليعود ويتبنّاها في نهاية المطاف⁽⁴⁾. (7) يحاول بعض دعاة التوجه الإسلامي للخدمة الاجتماعية أن يوضحوا أنهم يرفضون النظرية الوضعية في العلوم الاجتماعية، بوصفها نظرية مادية إحادية تحاول أن تطبق مناهج العلوم الطبيعية على الإنسان، إلا أنهم يعودون في الواقع ليطبقوا منهجية النظرية الوضعية بإخضاع دراسة السلوك البشري لفرضيات ومقاييس تجريبية كمية، حتى لو كان الأمر متعلقاً بمعتقدات الناس وقضايا إيمانهم

(3) مثال ذلك ما كتبه احمد بشير عن رعاية المسنين (بشير 1993، ويونس 1993).

(4) مثال ذلك ما كتبه رشاد عبداللطيف عن دور الاخصائي الاجتماعي والمرضى المشرفين على الموت (عبداللطيف 1993، 235-272).

الراسخة، القائمة على النقل والعقل والتسليم بها (رجب 1991 ب، 12-22؛ المسيري 1993، 137-175). (8) يردد بعض دعاة التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية مصطلح «أيدولوجية» ترديداً خاطئاً في كثير من الأحيان، عندما يصفون الشريعة الإسلامية بالأيدولوجية، في حين أن الأيدولوجية - حسب اعتقاد الباحث - تشير في الدراسات الاجتماعية إلى قيم ومعتقدات نسبية لجماعة سياسية في مجتمع معين، في زمن معين، ولا صلة لهذه القيم والمعتقدات بالحقائق الواقعية المجردة، أو بالقيم المطلقة. فأيدولوجية الجماعة السياسية الحاكمة، تنزه الواقع الاجتماعي تنزيهاً زائفاً لخدمة مصالحها. أما أيدولوجية الجماعة السياسية التي تسعى إلى تغيير النظام الحاكم تغييراً جذرياً عبر معتقدات وأفكار وقيم مثالية فإنها تزيف الواقع وتشويهه (Haralambos & Holborn 1991، 20-21).⁽⁵⁾ (9) يثير دعاة التأصيل مصطلحات كالإلحاد والمادية والعلمانية كمتراجمات ليصموا بها الخدمة الاجتماعية المعاصرة، حيناً، والعلوم الاجتماعية أو الإنسانية، حيناً آخر⁽⁶⁾.

هذه عموماً مرتكزات منهجية الباحث التي سيهتدي بها وتحكمه في مناقشته لقضايا التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية عامة والخدمة الاجتماعية خاصة كما انعكست في إسهامات دعاة التأصيل الإسلامي أو التوجيه الإسلامي،

(5) أورد عبدالعزيز مختار مصطلح «الأيدولوجية» في هذا السياق، في تناوله لسياسة المملكة العربية السعودية في التنمية الريفية المتكاملة، أو تجربة جمهورية مصر العربية، فيما يتعلق بالسياسات الاجتماعية (مختار 1991، 17-18).

(6) يقول محمد امزيان «النظرة المادية إلى الكون هي سمة الفكر الغربي، وهي السمة التي ستعمل الوضعية على ترسيخها بطريقة علمية للوصول إلى مشروعية التصورات المادية للعالم... هذا الأسلوب هو الذي انتهجته الوضعية لتثبيت القيم الإلحادية (والعلمانية) لتحل محل القيم الدينية...» (أمزيان 1992، 70-71). ولعل مثل هذا القول يتناقض مع ما يذهب إليه علماء الاجتماع المعاصرون، فهو ضد فرض الرأي أو الوصاية على الآخرين أو التقليل من شأنهم أو من اختياراتهم ومعتقداتهم، وهم ضد إضفاء القدسية على آرائهم وجعلها حتمية أو مطلقة، ويعتبر بعضهم حتمية العلمانية العالمية خرافة في العلوم الاجتماعية، لأنه من الصعب أن يفصل الباحث نفسه أو يتخلّى عن محيطه الثقافي والاجتماعي (1-12 Spence 1978).

وما يهم الباحث هنا، هو إنه ببحثه هذا يحاول أن يلقي الضوء على خلل منهجي ربما اتسمت به إسهاماتهم حتى الآن⁽⁷⁾. ولعل إبانة هذا الخلل قد تساعدهم في التغلب عليه مستقبلاً أو الرد على ما أبديناه من ملاحظات لا ندعي لها عصمة من احتمالات الخطأ.

وقد آثرنا أن نبدأ بما قبلوه من العلوم الاجتماعية المعاصرة، لنعقب عليه بما رفضوه، حتى يتضح مدى اتساق أفكارهم من عدمه. وذلك وفقاً لما يلي:

أ - ما يقبلونه من نظريات العلوم الاجتماعية ومناهجها وأدواتها: من تحليل نصوص بعض إسهامات دعاة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية يمكن أن نستخلص المواقف التالية:

(1) لقد ثبت صدق حقائق علمية وتعميمات أمبريقية للعلوم الاجتماعية، لأنها استخدمت مناهج وأدوات صحيحة في التوصل إلى هذه الحقائق والتعميمات. وهذه المناهج والأدوات لا يمكن التفريط فيها. (رجب 1991، 5). (2) إن في العلوم الاجتماعية خيراً، يصفونه أحياناً، في أسس بناء النظرية في العلوم الاجتماعية

(7) المنهجية في هذا البحث تنصب على النظر إلى إسهامات دعاة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، على وجه العموم، بالتركيز على محاولات تأصيل الخدمة الاجتماعية، على وجه الخصوص، من خلال التراث - كما سبق أن حددناه - للتعرف على مدى دقة المفاهيم الإسلامية التراثية التي استخدموها، والمشكلات والقضايا التي أثاروها، وقيمتها وإجراءاتها، ومدى مصداقية وعملية واتساق حججهم، سواء فيما يتعلق بموقفهم من مناهج ونظريات العلوم الاجتماعية المعاصرة، أو موقفهم من علوم التراث ومناهجهم وفقاً لما يلي (Anwar 1994, 253):

(أ) ما يقبلونه من نظريات العلوم الاجتماعية المعاصرة ومناهجها وأدواتها بوصفها القاعدة المعرفية لممارسة الخدمة الاجتماعية. (ب) ما يرفضونه من نظريات العلوم الاجتماعية المعاصرة ومناهجها بوصفها القاعدة المعرفية لممارسة الخدمة الاجتماعية. (ج) الغاية من المعرفة ووسائلها من منظور التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية ولممارسة الخدمة الاجتماعية في ضوء الغاية من المعرفة في التراث العربي الإسلامي. (د) المواقف المعارضة لتطبيقات العلوم الاجتماعية المعاصرة من منظور التأصيل الإسلامي لسياسات الرعاية الاجتماعية ومبادئ وقيم الخدمة الاجتماعية المعاصرة في ضوء التراث العربي الإسلامي، (هـ) خاتمة البحث في ضوء أهم النتائج التي توصل إليها الباحث..

التقليدية، بأن فيه خيراً كثيراً. (رجب 1993، 43-44). (3) بعض مكونات العلوم الحديثة لا يمكن التفريط فيها لأنها أقرب بطبيعتها للاستفادة منها في إطار النظرة الإسلامية (رجب 1993، 58). (4) يقوم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية على جناحين، هما استخدام المنهجية الأصولية ومنهجية العلوم الاجتماعية الحديثة المعدلة، بهدف الوصول إلى علم اجتماعي إسلامي ناضج يقوم على بناء نسق علمي متكامل يربط بين نتائج العلوم الحديثة، بقدر الحاجة، وبين ما توصل إليه علماء المسلمين بقدر الحاجة، ويعيد العلوم الاجتماعية إلى جادة الطريق بما يزيد فاعليتها. (رجب 1993، 42-43، 11) و(مختار 1991، 3) و(Anwar 1994، 254). (5) العلوم الاجتماعية المعاصرة تشوبها أخطاء تكمن في إطارها العام، وفيها نقص يسعى التأصيل الإسلامي لاستكمال ما ثبت منه. (رجب 1991 أ، 5). (6) الخدمة الاجتماعية (الغربية) جعلت من فعل الخير علماً ومن الإحسان منهجاً علمياً لأنها جعلت من المشكلات الاجتماعية مجالاً لتطبيق حصيلة التفكير الوضعي (مختار 1991، 29-37).

ب - ما يرفضونه من نظريات العلوم الاجتماعية المعاصرة ومناهجها: من قراءتنا للنصوص المعارضة للعلوم الاجتماعية يمكن أن نخرج بمجموعة من الملاحظات لرصد المواقف المتناقضة والمتعارضة، تماماً، مع ما سبق أن استخلصناه من إسهامات دعاة التأصيل الإسلامي، حين حاولوا الإشارة إلى إيجابيات مناهج ونظريات وأدوات وتطبيقات العلوم الاجتماعية المعاصرة، ولكن، هنا، نجدهم أبرزوا عيوباً لا تحصى ولا تعد لهذه العلوم، نوجزها بما يلي:

(1) نظريات العلوم الاجتماعية المعاصرة ونظريات وضعية ضعيفة وعاجزة عن فهم الإنسان والمجتمع، وقد استعصى عليها الحسم بالرجوع إلى الواقع. (رجب 1991 ب 32) وتخدم هذه النظريات أهدافاً قومية وطبقية ومنحازة لخدمة مصالح ذاتية (أمزيان 1992، 388-392). (2) أضاعت هذه العلوم كل أمل في الهداية، كما عجز منهج العلوم الاجتماعية المعاصرة وقصرت نتائجه لاستبعاده الكامل للوحي كمصدر للمعرفة، فأصبح منهجاً غير صالح للتعامل الفعال مع الظواهر الإنسانية الاجتماعية. (رجب 1991 ب 32؛ رجب 1993، 36-42؛ بشير 1993، 103). (3) ترتبت عن هذه الفوضى النظرية والمنهجية لعلم رديء آثار هدامة على العلم ذاته، وعلى المجتمع فعادت عليه بالوبال فضلت العلوم الاجتماعية وأضلت ولم تنجح هذه العلوم في عقر دارها علمياً وتطبيقياً. (رجب 1993، 36-42؛ رجب 1994، 1-3؛ رجب

1993، 138). (4) لم تلتزم العلوم الاجتماعية حياداً علمياً زعمته، فاعتمدت نظرياتها على التخمين والخيال والمضاربة العقلية، أكثر من اعتمادها على الحقائق الامبريقية. والأخذ بالعلوم الاجتماعية هو أساس الضياع الذي تعاني منه البشرية. وقد سربت نظريات هذه العلوم معايير وأطراً إلحادية مادية وعلمانية إلى حياة الناس (رجب 1993، 36-42؛ وأمزيان 1992، 70-76). فعلم الاجتماع الإسلامي ليس مجرد فرع إلى جانب بقية الفروع، بل هو بناء مستقل يقوم في مقابل بقية المذاهب (أمزيان 1992، 392). (5) على الرغم من أنهم يصفون الخدمة الاجتماعية بأنها مهنة تقنية عالمية فإنهم يطلبون لها فلسفة خاصة بها في المجتمعات الإسلامية، (مختار 1991، 29-37، رجب 1991 أ، 7-57).

ج - الغاية من المعرفة ووسائلها من منظور التأصيل الإسلامي: يقيم دعاة التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية تعارضاً، في صيغة تعميمات أو مسلمات، بين غايات علوم الدنيا وغايات علوم الآخرة، بين الدنيا والدين، بين عالم الشهادة وعالم الغيب، بين إبداعات العقل البشري وبين الوحي (يونس 1993، 117؛ خليفة وبيومي 1983، 25؛ مختار 1991، 53؛ مختار 1986، 31).

ويبدو أن بعض دعاة التوجيه الإسلامي لم يسألوا أنفسهم ماذا يريدون؟ وهل يستطيعون، حقاً، دمج الخدمة الاجتماعية في علوم القرآن والسنة ليخرجوا من ذلك بعلم موحد جديد أو نسق علمي متكامل كما يقولون؟ وإذا كان هذا الأمر ممكناً، فما هي الحاجة إلى انتساب الخدمة الاجتماعية إلى العلوم الاجتماعية، ولم لا تجد لها مكانة بين العلوم الشرعية فتضم على المستوى الأكاديمي إلى كليات الشريعة أو أصول الدين أو كليات القانون؟؟ وهل سيكون من الأجدى إعداد الأخصائي الاجتماعي ليكون فقيهاً، أم إعداد الفقيه ليكون أخصائياً اجتماعياً كما يقترح ذلك (Anwar) أم من الأجدى أن يترك الأمر على ما هو عليه الآن؟؟ (Anwar 1994، 257).

ليت دعاة التأصيل قد تنبهوا إلى ما قاله الغزالي عن الغاية من الفقه، حتى لا يعتقدوا بأن العلوم الدينية وحدها هي التي يثاب القائمون عليها، ولنيل هذا الثواب قد يحاول بعض دعاة التأصيل أن يبشر بالاشتغال بالغيبيات والروحانيات ليقطع الصلة بكل علم له اهتمام بحياة الإنسان في الدار الدنيا، علماً بأن الفقهاء، أنفسهم، شغلوا بأمر التعرف على حياة العباد أكثر من اشتغالهم بالتعرف على وسائل وأدوات معرفة الغيبيات والروحانيات. يقول الغزالي:

«بالطب يحفظ الاعتدال في الأخلاط المتنازعة من داخل، وبالسياسة والعدل يحفظ الاعتدال في التنافس من خارج، وعلم طريق اعتدال الأخلاط طبٌّ، وعلم طريق إعتدال أحوال الناس في المعاملات والأفعال فقهٌ، وكل ذلك لحفظ البدن الذي هو مطية السالكين لطريق إصلاح القلب الموصل إلى علم المكاشفة» (الغزالي 1986، 69).

لعل بعض دعاة التأصيل لم يستطيعوا أن يصلوا بين وسائل المعرفة الحسية ووسائلها الروحية. فهناك من دعاة التأصيل الإسلامي للعلوم الإنسانية من دعا إلى استخدام طرق الإجماع والاستحسان والاستصلاح والاجتهاد، كما كان يستخدمها علماء المسلمين (Langgulang 1989, 115-129). ومحاولات بعض دعاة التأصيل تنصب على التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة. فقد رفض هؤلاء، أو كادوا يرفضون، طرق ووسائل المعرفة الحسية كما هي في العلوم الاجتماعية المعاصرة، وطالبوا حيناً بتعديلها وحيناً بقبولها كاملة ليعودوا ويرفضونها، فاتسم موقفهم منها بالتناقض، وميزوا بين هذه الطرق الحسية وبين الوحي، ولكنهم أيضاً توقفوا عند وحي الأنبياء، ولم يزيّدوا عليه طرقاً ووسائل أخرى للتعرف على الروحانيات والغيبيات. ويبدو أنهم رفضوا ضمناً هذه الطرق والوسائل التي اقترحها الفلاسفة والمتصوفة في الإسلام، ولكن عندما أطلعوا على الدعوة إلى مثلها، من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية في الغرب فضلوها، وتحمسوا لها. (رجب 1993، 1994). وطالما أن هناك دعوة لتأصيل المعرفة ومناهجها وطرقها فقد كان من المتوقع أن يحدد دعاة التأصيل مواقفهم من الفلاسفة والمتصوفة المسلمين، مهما كان رأيهم في طرقهم ووسائلهم ومناهجهم، مثلما فعل ذلك الإمام أحمد بن تيمية، حتى لا يندفع بعضهم إلى قبول دعوات قد تأتيهم للبحث في الغيبيات والروحانيات من الغرب، وكأنها أمر جديد على التراث الإسلامي⁽⁸⁾.

(8) لقد رفض الإمام أحمد بن تيمية مفهوم التدرج في العلوم - معتمداً على آراء فلاسفة اليونان - الذي جاء به بعض فلاسفة المسلمين، حيث يقول «كان أساطين الفلاسفة القدماء وكثير من المتأخرين منهم أقرب إلى موافقة الأنبياء وإتباع الأنبياء من هؤلاء المتفلسفة، ابن سينا والرازي والجهمية والمتكلمة الذين جعلوا العلوم ثلاثة أنواع أدناها عندهم الطبيعي، وأوسطها الرياضي وأعلاها عندهم ما يسمونه علم ما بعد الطبيعة، وقد يسمونه العلم الإلهي أو الفلسفة الأولى أو الحكمة العليا» (ابن تيمية 1976، 323-325).

والحكمة العليا هي علم الغيبيات الذي وجد قبولاً عند بعض علماء المسلمين، والذي كان يجب أن يتحراه دعاة التأصيل. ولكن بدلاً من أن يتجه دعاة التأصيل الإسلامي إلى التراث الإسلامي في البحث عن الغيبيات، اتجهوا إلى الأدبيات الغربية، إذ يذهب إبراهيم رجب إلى القول «من الواضح أن المطالبين بمقاربة المنهج في العلوم الاجتماعية مع التصور الإسلامي يتفقون تمام الاتفاق مع تصور فورد (Ford) للموقف، فيما يتصل بالتصميمات المنهجية والأدوات البحثية في دعوته إلى بلورة تصميمات وأدوات جديدة قادرة على سبر أغوار الجوانب الروحية والخبرات الذاتية للمبحوثين بكفاءة» (رجب 1994، 24) ويعيب رجب على النظرية الوضعية أنها «لم تعترف بغير معطيات الحس سبيلاً للمعرفة وأغفلت أو تجاهلت الجانب الروحي غير المادي الذي ينتمي إلى عالم الغيب» (رجب 1993، 38).

يعود رجب للتراث الإسلامي مرة أخرى. ولكنه بدلاً من أن يركز على مناهج المسلمين ووسائلهم في البحث عن الغيبيات والروحانيات، يركز على مساهمتهم في مناهج العلوم التجريبية، فيرى أن المسلمين كانوا أصحاب الريادة في ظهور المنهج العلمي التجريبي في دراسة الظواهر الطبيعية في الماضي، وكانوا من أهم أسباب استنقاذ الحضارة الغربية، من ضيق الدائرة المغلقة للقياس الصوري الأرسطي العقيم إلى سعة الاستقراء القائم على المشاهدة والتحقق باستخدام الحواس (رجب 1991 أ، 5)⁽⁹⁾.

والاستقراء عند ابن تيمية «إنما هو تلازم العلة وجوداً وعدماً»، حيث يكون الاستقراء يقينياً إذا كان استقراء تاماً. وهذا ليس استدلالاً جزئياً على كلي كما يرى ابن سينا، ولا بخاص على عام، بل استدلال بأحد المتلازمين على الآخر، فإن

(9) إذا كان رجب هنا يشيد بالمسلمين الذين استنقذوا الحضارة الغربية من القياس الصوري الأرسطي، فما هو موقفه من علماء المسلمين وفلاسفتهم الذين استخدموا هذا القياس واستنقذوا الحضارة الغربية أكثر من غيرهم كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، وقد قامت مدرسة الفارابي بالدفاع عن مشروعية المنطق كمنهج وطريقة بحث ينبغي تطبيقها في جميع العلوم عقلية ودينية. وقد وصف ابن سينا القياس بأنه أقوى الحجج وأسمى وسائل البرهان ويليهِ الاستقراء وهو سير من الجزئي إلى الكلي، ثم التمثيل، وهو حكم جزئي يمثل ما هو في جزئي آخر وهو أدنى طرق البرهنة وخطوة في طريق الاستقراء؟؟ (ابن سينا 1964، 16-18؛ النشار 1978، 29-30، ندوة ابن رشد 1981، 9-14).

وجود ذلك الحكم في كل فرد من أفراد الكلي العام يوجب أن يكون لازماً لذلك الكلي العام. وقياس التمثيل عند ابن تيمية ليس كما زعم المنطقة بأنه لا يفيد اليقين، ولكن «قياس التمثيل وقياس الشمول متلازمان» (ابن تيمية 1976، 200-208).

إن موقف بعض دعاة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، ورفضهم مناهج العلوم الاجتماعية في الغرب، قد نجد له مواقف مشابهة في التراث الإسلامي. فقد وقف عدد من العلماء موقفًا مزدوجاً من المنطق اليوناني، كالإمام أحمد بن تيمية وكالغزالي. فهم قد يقبلونه ولكنهم ينكرون على غيرهم المبالغة في الاعتماد عليه. فقد ضاق الإمام أحمد بن تيمية ذرعاً في بعض الأحيان باعتماد متفلسفة المسلمين والمتكلمين والغزالي على منطق اليونان، إذ يقول:

«وأبو حامد الغزالي ذكر في القسطاس المستقيم (الموازنين الخمسة) وهي منطق اليونان بعينه غير عبارته، ولا يجوز لعاقل أن يظن أن الميزان العقلي الذي أنزله الله هو منطق اليونان، لوجوه، أحدها أن الله أنزل الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليونان - والثاني أن أمتنا أهل الإسلام ما زالوا يزنون بالموازنين العقلية ولم يسمع سلفنا بذكر هذا المنطق اليوناني - الثالث أنه ما زال نظار المسلمين بعد أن عرب وعرفوه يعيرونه ويذمونهم ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية الشرعية» (ابن تيمية 1976، 374-383).

ويضيف ابن تيمية بأن المنطق (اليوناني) ليس مخالفاً فحسب لصحيح المنقول بل لصحيح المعقول (النشار 1978، 219).

إن موقف ابن تيمية هذا من منطق اليونان لا يدل على أن فقهاء المسلمين لم يهتموا به، بمن فيهم الإمام ابن تيمية نفسه الذي رد على المنطقيين وانتقدهم، ولكنه أيضاً لم يرض مطلقاً عن نقد بعض المتكلمين من المسلمين لبعض قوانين الفكر عند أرسطو واعتبر نقدهم خروجاً على بديهيات العقل ومبادئه الضرورية (النشار 1978، 114-122)، كما أن إفتاء بعض علماء المسلمين بعدم إباحة الاشتغال بمنطق اليونان لا يدل على أنه لم يؤثر في التراث الإسلامي. فقد أفتى ابن الصلاح بأن «المنطق مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ولا استباحة أحد الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر من يقتدي به» (النشار 1978، 181-185). هذا، وقد أورد عدد من

الدارسين أن ابن الصلاح نفسه حاول تعلم المنطق فعجز عن ذلك فهاجمه، ويرى بعضهم أنه كان يتعلمه سرا. كما أن بعض الدارسين فسر عدم مبالاة فريق من علماء المسلمين المتمسكين بعلم الظاهر بالنظر الفلسفي وأصحابه لخدمة أغراض دنيوية خاصة بهم، (أبو ريدة 1950، 153، والنشار 1978).

في ضوء ما سبق، لم يحدد دعاة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بدقة ما يقصدونه بنظرية المعرفة الإسلامية، وما الذي يقبلونه منها وما الذي يرفضونه. وقد تبين لنا أن هناك قدرا متفاوتاً من الاختلافات بين طائفة من علماء المسلمين، فيما يتعلق بمناهج وأدوات نظرية المعرفة. فقد تجاهل دعاة التأصيل هذه الاختلافات، من دون حسمها. يقول إبراهيم رجب «التوجيه الإسلامي يقصد به استنارة الباحث في رؤيته العلمية العامة بنظرية المعرفة الإسلامية، كما يتضمن توجيه مناهج العلوم وطرق بحثها وكذا توجيه بناء النظرية، ثم توجيه التطبيقات العلمية التي يتوصل إليها» (رجب 1993، 14)، (بشير 1993، 131-133)، (الدباغ، 1993، 184)، (صالح 1993، 76-68).

ولكن، في الواقع العملي، فإن ما سيوظفه دعاة التأصيل لن يختلف عما يوظفه التجريبيون في العلوم الاجتماعية. والفجوة بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية يمكن التقريب بينها - حسب وجهة نظر الباحث - لأن المناهج البحثية لدى كثير من علماء المسلمين، كابن تيمية والغزالي وابن سينا والفارابي وابن رشد وابن خلدون، لا تقيم تعارضا بين طرق المعرفة العقلية والعقلية والروحية - وذلك على الرغم مما بين هؤلاء العلماء من اختلافات جذرية أحيانا - ولكن هذه الفجوة لم يتمكن دعاة التأصيل من سدها، بل عمقوها بصورة أكبر وأضافوا إليها قدرا كبيرا من الغموض والالتباس. ذلك أنهم لم يعطوا أمثلة واقعية لكيفية استنباط الأحكام والفروض الاجتماعية المستمدة من النسق العلمي المتكامل للتوجيه الإسلامي، الذي يضم - كما يقولون - ما صح من نتائج العلوم الحديثة ويربط بينها وبين ما توصل إليه علماء المسلمين، لاختبارها في أرض الواقع، للتحقق من صدق الاجتهاد البشري. (رجب 1993، 11)، (زيدان 1993، 46-57)، (المسيري 1993، 139-159). ولا يحدد دعاة التأصيل ما صح من نتائج العلوم الحديثة. ولا أعتقد أن اجتهادات علماء المسلمين في العلوم النقلية أو الروحية يمكن إخضاعها للتجريب. فالنصوص الشرعية المعتمدة في الاعتقاد والعمل ترتد إلى نصوص متواترة، ثبت

ورودها ثبوتاً قطعياً، فأوجب العلم اليقيني. والمعتمد في العقائد الإسلامية الدليل العقلي القاطع لا الدليل العقلي الظني (جدعان 1979، 212). والأدلة العقلية الظنية مجال لاختلافات علماء المسلمين حول منهجية المعرفة ونظرياتها، حتى بالنسبة للفقهاء أنفسهم. وهذا أمر تجاهله دعاة التأصيل، إذ يذهب ابن خلدون إلى ما معناه أن علوم الحديث كثيرة ومتنوعة، وأن الفقه معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة. والاختلافات في معاني الألفاظ ضرورية الوقوع، ومن هنا وقع الخلاف بين السلف والأئمة من بعدهم. والصحابة لم يكونوا كلهم أهل فتيا ولا كان الدين يؤخذ عن جميعهم. (ابن خلدون 1984، 446-440).

لا يحدد رجب موقفاً واضحاً من اختبار الفروض، ويرى أن اختبار الفروض المستمدة من النظرية، الضمان الرئيس للتأكد مما إذا كان استنباطنا صحيحاً أو مطابقاً للواقع من عدمه. ولكنه يعود، مرة أخرى، لرفض النسق العلمي المتكامل الذي ارتضاه ليفرق بين ما يخضع لاختبار الفروض منه وما لا يخضع. فالذي يخضع للاختبار في الحقيقة هو الأطر التصورية التي يتوصل إليها الباحث، باستنباطه هو، للتأكد من مطابقتها للواقع، وليس اختبار النصوص القرآنية أو الحديثية الصحيحة. فإذا ثبتت صحة الفروض، فإننا نطمئن باضطراد لصحة فهمنا للوحي (رجب 1991 ب، 32 و 1993، 12).

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: لماذا يريد بعض دعاة التأصيل أن يتعاملوا مع المعتقدات كفرضيات خاضعة للتجريب. وفي رأي الباحث أن النظريات والمناهج والمفاهيم والتفسيرات، القائمة على المعتقدات الإيمانية، لا يمكن إخضاعها للتجريب كما يرى علماء الاجتماع. (Benn and Mortimore 1976، 1-7) وكيف يمكن أن تكون وحدة الخالق ووحدة الخلق ووحدة الحقيقة ووحدة المعرفة، والتوكل على الله، قضايا افتراضية كما يذهب إلى ذلك إبراهيم رجب ونوال المسيري (رجب 1991 ب، 12-22)، (المسيري 1993، 137-175)، ووحدة الخالق ووحدة الخلق، ووحدة الحقيقة والمعرفة ووحدة الحياة ووحدة الإنسانية، والأخوة كلها، مرتكزات إيمانية ومسلمات ينطلق فيها المسلم في عباداته ومعاملاته ومعتقداته (Farooqui 1994، 185، 215، 241) بل ما الجدوى من طرح فرضيات متعلقة بالملاحظة وكأنها أداة جديدة من أدوات البحث

الاجتماعي ويؤخذ - في ذلك - رأي المتخصصين في العلوم الشرعية كما يذهب إلى ذلك محمد عزمي صالح (صالح 1993، 65-124). علما أن الملاحظة معروفة في التراث الإسلامي (Khan 1994، 80).

العلوم الشرعية عند علماء المسلمين لا تخضع للتجربة، وإنما تخضع للاستنباط من النصوص الشرعية. فالمقاييس الفقهية عند الفارابي، ولو كانت جزئية، إلا أن مرجعها كلي. فمنه تستنبط، والاستنباط عملية استنتاج الخاص من العام (النص)، استخراج الفرع من الأصل. أما الاستقراء عند الفقهاء، فهو كلية مفترضة. ويأتي استقراء الجزئيات ليؤكد صحتها، أي هي نوع من قلب القياس، من النتيجة وصولاً لصحة المقدمة الكلية (الفارابي 1986، 219-220، النشار 1978، 179).

أما الاستقراء التجريبي، الذي لم يكن من مناهج الفقهاء والذي أراد دعاة التأصيل إقامه على العلوم الشرعية، فهو يصل إلى الحكم العام بعد تجربة الجزئيات، ولا أسبقية في الحكم سوى الفرض، وهذه القاعدة درج عليها منطق العلوم الحديث. ومن هنا، فإن الاستنباط يفترق عن الاستقراء، فالاستنباط لا يعطينا - عادة - معرفة جديدة لم تكن لنا من قبل (المدرسي 1977، 105)⁽¹⁰⁾.

يقف إبراهيم رجب مواقف متعارضة أو متناقضة من نظريات ومناهج وأدوات العلوم الاجتماعية فيقول: «من المستحيل بناء علوم اجتماعية على أساس الملاحظة الخارجية والتجربة التي تنصب على ما هو واقع وكائن وحده، لأن ما هو واقع وكائن لا يمثل ناموساً أو قانوناً اجتماعياً»، (رجب 1993، 39) ويناقض رجب ما قرره هنا فيضيف: «أما معيار الصدق وفقاً للمنهجية الاجتماعية فهو مطابقة النتائج لما يشاهد في الواقع المحسوس باستخدام الملاحظات والتجارب» (رجب 1993، 43)، وبعد كل ذلك لا يستطيع رجب أن يوحد بين العلوم الاجتماعية والشرعية في نسق واحد كما سبق وأن بشر بذلك لأن معيار الصدق في العلوم الشرعية - كما يقول - يتمثل

(10) وتجدر الإشارة إلى أن مفهوم التجربة في العلوم الدينية ربما كان مختلفاً عن مفهوم التجربة في العلوم الطبيعية. (Khan 1994، 81) والاستقراء التجريبي هو منهج العلوم الطبيعية وليس منهج العلوم الدينية، حيث توضع الفروض وتستنبط منها النتائج التي يجب التحقق منها بالملاحظة والتجربة، ولذا يجب أن تكون هذه النتائج مطابقة للواقع لأنها مستمدة منه، ولأنه يستخدم في تأكيد صحتها وهي نتائج تقريبية نسبية (قاسم 1953، 42-44) (زيدان 1977، 25).

في صحة إسناد النصوص باستخدام منهج التحقيق التاريخي، ثم صحة الاستنباط من النصوص باستخدام أصول الفقه. (رجب 1993، 43) ويطلق على هذا شمولية المعرفة لعالم الشهادة والغيب (رجب 1993، 16)، ولا يكتفي «رجب» هنا بثنائية المعايير ولكنه يضيف إليها معياراً ثالثاً وربما كان معياراً صوفياً - يقول عنه «العنصر المعياري نقطة بدء يقاس إليها كل شيء وهي العقيدة الصحيحة التي تكون بمثابة القطب الشمالي للبوصلة الذي تنسب إليه كل الاتجاهات، فيصبح لكل شيء معنى بعد أن كان لا معنى له في ذاته» (رجب 1993، 39).

ولعل محاولات دعاة التأصيل المزج بين صنفين من العلوم ستبوء بالفشل وليت دعاة التأصيل قد انطلقوا من التمييز بين هذين الصنفين من العلوم كما حددها ابن خلدون حيث يقول: «أعلم أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلاً وتعليماً هي على صنفين، صنف طبيعى للإنسان يهتدي إليه بفكره وصنف نقلي يأخذه عن وضعه.. وهي مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول... من الكتاب والسنة» (ابن خلدون 1984، 435).

والعبارة السابقة القطب الشمالي للبوصلة، الذي تنسب إليه كل الاتجاهات، كما أوردها رجب قد تدل على أنه لا يكتفى بصنفي العلوم اللذين ذكرهما ابن خلدون، لأن العبارة تشتم فيها رائحة مصطلحات ومفاهيم صوفية تستخدم مصطلحات عصرية وخاصة عندما يتحدث رجب عن كليات الإنسان والإنسان الكلي وكليات المعرفة وكليات عالم الشهادة وكليات عالم الغيب وهي مصطلحات ومفاهيم أقرب إلى مصطلحات كالنفس الفلكية عند الفلاسفة والمتصوفة المسلمين منها إلى مصطلحات ومفاهيم الفقهاء. (رجب 1991 ب، 32؛ ابن تيمية 1976، 475) (11).

(11) إن المعرفة بالغيبيات والروحانيات في الإسلام تختلف أدواتها ووسائلها اختلافاً جديداً عن أدوات المعرفة العادية، ولا أدري كيف يدعو رجب إلى بذل جهود جماعية ومؤسسية وفردية تلبية لدعوة فورد Ford فيما يتصل ببلورة تصميمات وأدوات بحثية جديدة قادرة على سبر أغوار الجوانب الروحية والخبرات الذاتية للمبحوثين بكفاءة. (رجب 1994، 24). والتجارب الروحية الذاتية سر لا يبوح به أحد خصوصاً عند متصوفة المسلمين، سواء كانوا من المعتدلين أو من الغلاة. ويرى بعضهم أن من كشف هذا السر وجب قتله (التلمساني ب ت، 426).

صحيح أن بعض علماء المسلمين لم يحصروا المعرفة أو اليقين على الحسيات أو النقليات وأعابوا ذلك على غيرهم، حيث يقول الإمام أحمد بن تيمية عن المنطقيين: «إنهم كما حصروا اليقين في الصورة القياسية، حصروه في المادة التي ذكروها من القضايا الحسيات والأوليات والمتواترات، والمجريات أو الحدسيات، ومعلوم أنه لا دليل على نفي ما سوى هذه القضايا» (ابن تيمية 1976، 384). ولكن ابن تيمية يعيب أيضا على فلاسفة المسلمين تماديهم في علم الغيبيات، حين يورد قول بعض من الفلاسفة بأن «النفس إذا حصل لها تجرد عن البدن إما بالنوم وإما بالرياضة وإما بقوتها في نفسها اتصلت بالنفس الفلكية، وانتعش فيها ما في النفس الفلكية من العلم بالحوادث الأرضية، وأن هذا ليس كلام قدماء الفلاسفة كأرسطو وإنما هو معروف عن ابن سينا وقد أنكر ذلك عليه الفلاسفة كابن رشد وغيرهم، كلام باطل لم يتبع فيه» (ابن تيمية 1976، 475). ويبدو أن ابن تيمية لا ينتقد الطرق الموصلة لمعرفة الغيبيات، ولكنه ينتقد مفهوم اتصال النفس بالنفس الفلكية، لأنه لا يقر بوجود هذه النفس الفلكية، كما هي عند الصوفية، ولذلك يقول:

«إن مبنى العقل على صحة الفطرة وسلامتها، ومبنى السمع على تصديق الأنبياء. الأنبياء كملوا الأمرين، فدلوههم على الأدلة العقلية التي بها تعلم المطالب الإلهية التي يمكنهم علمهم بها بالنظر والاستدلال، وأخبروهم مع ذلك عن تفاصيل الغيب بما يعجزون عن معرفته بمجرد نظرهم واستدلالهم. وليس تعليم الأنبياء مقصورا على مجرد الخبر، بل هم بينوا من البراهين العقلية التي تعلم بها العلوم الإلهية» (ابن تيمية 1976، 322-324). ويقول الكندي:

«إن علوم الفلسفة، والعلوم البشرية العادية، إنما تأتي ثمرة التكلف والبحث والحيلة والقصد إلى المعرفة والاعتداد بالرياضيات والمنطق، في زمان طويل، طبقا للمنهج العلمي الفلسفي. أما علوم الأنبياء، وهي تشمل ما تشمله من علوم الفلسفة من حقائق ظاهرة وخفية - ولكنها غير محتاجة إلى شيء مما تقدم في اكتسابها، لأنها تكون عن طريق فعل إلهي في نفوس الأنبياء، وهذا الفعل يظهرها وينيرها ويهيئها للعلوم الإلهامية بإرادة الله» (أبو ريدة 1950، 55-56).

وقد يحق لنا التساؤل، بعد النص الذي أوردناه منقولاً عن الكندي: لماذا لا يريد دعاة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية أن يجعلوا منها علماً بشريا عاديا؟ فالحكمة ووظيفة الحكيم قد يؤتيها الله للعالم، أياً كان نوع العلم الذي يشتغل به - كما يقول لسان الدين ابن الخطيب التلمساني «وظيفة الحكيم أن يعلم النفس وعللها، ولا يترك شيئاً من الصنائع العلمية والعملية التي تعطي تدبير الإنسان إلا نظر فيه وحصله واتصف به» (التلمساني ب ت، 424-425).

كما يحق لنا أن نتساءل - أيضاً - بعد النص الذي أوردناه عن ابن تيمية، وبخاصة عن مدى حاجة دعاة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية لتلبية دعوة فورد في تطوير تصاميم بحوث وأدوات للتعرف على الغيبيات: لماذا لا يوجه الجهد للتعرف على البراهين العقلية وغيرها التي تعرف بها العلوم الإلهية، كما تصورهما علماء المسلمين واختلفوا فيها، خصوصاً أن ابن تيمية لم يقف عند حدود الوحي لمعرفة الغيبيات؟ يقول ابن تيمية «لا سبيل لنفي كون الأرواح تلقي الأخبار في نفوس البشر مما يلقيه الملائكة ومما يلقيه الجن وهذا ما اتفقت عليه جميع الملل» (ابن تيمية 1976، 480) ويضيف: «إن ما يحصل في القلب من العلم والقوة ونحو ذلك قد يجعله الله بواسطة فعل الملائكة أو إلهام، والخطأ في الرأي من الشيطان» (ابن تيمية 1976، 508).

ويبدو أن ما يعيبه ابن تيمية على غلاة الصوفية من باطنية الشيعة كأصحاب رسائل اخوان الصفا، وباطنية الصوفية كابن سبعين وابن عربي وغيرهما، وما يوجد في كلام أبي حامد وغيره من أهل الرياضة والتصفية وتزكية النفس بالأخلاق المحمودة، قولهم إنهم قد يعلمون حقائق ما أخبر به الأنبياء من غير توسط الأنبياء (ابن تيمية 1976، 476-510).

لم ينكر علماء المسلمين إمكانية الوصول إلى معرفة الحسيات والغيبيات وجعلوا لإمكانية الحصول على المعرفة مراتب ولكل طرقها وأدواتها وأناسها سواء كانت حسية أو غيبية، ومن ذلك ما ذهب إليه ابن خلدون عن النفس في الإتصال جهتي العلو والسفل، حين يقول:

«وهي متصلة بالبدن من أسفل منها وتكتسب به المدارك الحسية، التي تستعد بها للحصول على التعقل بالفعل، ومتصلة من جهة الأعلى منها بأفق الملائكة ومكتسبة به المدارك العلمية والغيبية.. والنفوس البشرية على ثلاثة أصناف: صنف عاجز بالطبع

عن الوصول فينقطع بالحركة إلى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية والخيالية وتركيب المعاني من الحافظة والواهمة على قوانين محصورة وترتيب خاص يستفيدون به العلوم التصورية والتصديقية.. وهذا هو في الأغلب نطاق الإدراك البشري الجسماني وإليه تنتهي مدارك العلماء وفيه ترسخ أقدامهم. وصنف متوجه بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحاني والإدراك الذي لا يفتقر إلى الآلات البدنية بما جعل فيه من الاستعداد لذلك، فيتسع نطاق إدراكه عن الأوليات.. ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنية.. وهذه مدارك العلماء الأولياء أهل العلوم الدينية والمعارف الربانية.. وصنف مפותور على الإنسلاخ من البشرية جملة جسمانياتها وروحانياتها إلى الملائكة من الأفق الأعلى ليصير في لمحة من اللحات ملكا بالفعل ويحصل له شهود الملاء الأعلى.. وهؤلاء الأنبياء.. في.. حالة الوحي..» (ابن خلدون 1984، 96-98).

كما يقسم الكندي علوم الفلسفة إلى ثلاثة - وهو تقسيم رفضه ابن تيمية كما سبق أن ذكرنا - فأولها، العلم الرياضي وهو أوسطها في الطبع. والثاني، علم الطبيعيات وهو أسفلها في الطبع. والثالث، علم الربوبية وهو أعلاها في الطبع (أبو ريدة 1950، 46). ورد الفارابي علوم عصره إلى ثمانية: علم اللسان، وعلم المنطق وعلم التعاليم، والعلم الطبيعي، والعلم الإلهي، والعلم المدني، وعلم الفقه، وعلم الكلام، وألمح إلى أن بعض ما ينتفع به في كتابه (إحصاء العلوم) أننا نقدر به على أن نقايس بين العلوم فنعلم أيها أفضل وأيها أنفع وأيها أتقن وأوثق وأقوى وأيها أوهن وأوهى وأضعف (جدعان 1985، 224).

ليت دعاة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية قد حددوا موقفهم من هذه التصنيفات وموقعهم منها، وذلك حتى تتسم دعاويهم بالتأصيل الفعلي المبني على التراث الإسلامي أو المستخلص منه.

إن نظرة متفحصة في التراث قد توصلنا إلى أن الخدمة الاجتماعية لا تتعدى كونها علما إنسانيا أو علما مدنيا وفقا لتصنيفات الفارابي للعلوم. فالعلم الإنساني يفحص عن الغرض الذي لأجله كون الإنسان، وهو الكمال، الذي يلزم أن يبلغه الإنسان بالخيرات والفضائل والحسنات وغيرها من الأشياء، التي تعوقه عن

بلوغ ذلك الكمال، وهي الشرور والنقائص والسيئات. وأما العلم المدني فهو علم الأشياء التي ينال بها أهل المدن بالاجتماع المدني، السعادة كل واحد بمقدار ما له وأعد بالفطرة (جدعان 1985، 242).

وعلى كل حال فإن إتقان علم الخدمة الاجتماعية ربما لا يتطلب وسائل المعرفة الغيبية. ذلك أن قضية وسائل المعرفة بالغيبيات لا تزال مفتوحة في التراث الإسلامي، حيث هناك معارف يصل إليها بعض من الناس بفطرتهم ومن دون سابق تعلم. وفي هذا يقول ابن خلدون:

«إننا نجد في النوع الإنساني أشخاصاً يخبرون بالكائنات قبل وقوعها.. ولا يرجعون في ذلك إلى صناعة ولا يستدلون عليه بأثر من النجوم ولا من غيرها، إنما نجد مداركهم في ذلك بمقتضى فطرتهم مثل العرافين والناظرين في الأجسام الشفافة» (ابن خلدون 1984، 105).
ويضيف الإمام أحمد بن تيمية:

«وأهل السحر والطلسمات يعلمون من وجود الجن ومعاونتهم لهم الأمور العجيبة ما هو متواتر مشهور» (ابن تيمية 1976، 469-475).
هذا وإن كان الإسلام يرفض السحر كطريق موصل للمعرفة الحقة.
(Khan 1976, 1994, 75)

مثل هذه الآراء كانت تقتضي بلورة موقف واضح من قبل دعاة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية. فقد تمكنهم من تطور أساليب وأدوات لسبر غور الجوانب الغيبية والروحية والتجارب الذاتية للمبحوثين، بدلا من الاعتماد على دعوات تأتي من الغرب. وفي هذا الصدد، فإن لنا أن نتساءل: ما موقف دعاة التأصيل من الزهد والرياضة كأدوات موصلة للمعرفة الروحية، سواء كانت فيضا أو مكاشفة أو إلهاما أو رؤيا في النوم أو ما يخبر به الموتى؟ (ابن تيمية، 486-1976:484)، و(التلمساني ب.ت، 424-427). كما أن من أدوات المعرفة الإسلامية، التي لم يعالجها دعاة تأصيل الخدمة الاجتماعية من الدارسين العرب، طرق التفكير، سواء بالسمع أو البصر أو الفؤاد. (Farooqui 1994, 241).

قضية أخرى يثيرها دعاة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية وهي قضية التكوين المعرفي للباحث الإسلامي فيها، حيث يضعون من ضوابط المنهج لديهم علم الباحث بمناهج العلوم الشرعية وعرضها على المختصين في العلوم الشرعية للتأكد من درجة دقة متابعته للأصول المرعية (رجب 1993، 54-55) ومثل هذا

المقترح لأسلمة العلوم الاجتماعية يجد صدى له في بلدان أخرى كالهند (Anwar, 1994, 255). ولا أدري إذا كان هناك باحث، هذا شأنه من ضعف التكوين العلمي، يمكنه أن يطور نظريات ومناهج وأدوات بحث لعلوم لم يمتلك ناصيتها ويفتعل لها مرجعية من خارجها، وهي مرجعية لم تحدد أوصافها بعد: فهل هي مرجعية أكاديمية أم سياسية أم مرجعية مجردة؟ ويبالغ رجب في التهوين من شأن المتخصصين في العلوم الاجتماعية حين يطالبهم بأنهم إذا أرادوا أن يسهموا بشكل فعال في جهود التوجيه الإسلامي لتلك العلوم أن يعيدوا تعليم أنفسهم لاكتساب أكبر قدر مستطاع من العلوم الشرعية ويحيلهم إلى مختصرات في العلوم الدينية لن تجعل منهم علماء فيها، ولا حتى مبتدئين (رجب 1993، 64). ويجاري الفاروق يونس رجب في مطالبته الأخصائيين الاجتماعيين بإعادة تعليم أنفسهم فيقول: «الخدمة الاجتماعية، مهما حققت من نمو على طريق التأصيل الإسلامي، ستظل بعيدة عن الهدف المنشود، ما لم تضع في الاعتبار أساليب التنشئة والإعداد والتنمية الروحية للأخصائيين الاجتماعيين، والمواصفات اللازمة للعمل (مع المسنين) لأن فاقد الشيء لا يعطيه» (يونس 1993، 127).

كما حاول رجب أن يدعم وجهة نظره في التأصيل الديني للخدمة الاجتماعية بآراء مستمدة من أدبيات الخدمة الاجتماعية في المجتمعات المسيحية الغربية للبرهنة على اتجاهات روحية جديدة، فإن الفاروق يونس حاول أن يقلل من إيمان الأخصائيين الاجتماعيين الحاليين وكأنهم خلو من الإعداد الروحي، وهذا الموقف قد يتطابق مع ما قاله مرزوق بن صنيان بن تنباك عن دعاة مصطلح الأدب الإسلامي حيث يقول: «إذا وجدوا شيئاً أخلاقياً مبثوثاً في الفكر الإنساني التقطوه وأشادوا به (مع حرصهم) على أن يخرجوا من دائرة الإسلام أبناؤه وأهله» (تنباك 1413، 107) (12).

(12) يحاول رجب أن يقنع الباحثين بأن دعاة التأصيل يمكن أن يكونوا متخصصين في العلوم الشرعية ومتخصصين في العلوم الاجتماعية في الوقت نفسه، فيطالبهم بالخلاص النية لله في ذلك العلم وبالثقة في معونته. فهذا العمل ليس حرفة تحترف أو مهنة تمتهن على الوجه الذي اعتدناه في إطار التصور الغربي، وإنما هو وقبل كل شيء طاعة وقربة (هكذا) إلى الله (رجب 1993، 64) ولئن كان التوكل على الله مطلوباً، فإن المهن والحرف ليس في الإسلام ما يهون من أمرها كما يوحي بذلك رجب. فمثلاً أن العلم عبادة وجهاد في سبيل الله فإن العمل كذلك.

ولا أدري إذا كان دعاة التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية في حاجة إلى إعادة تعليم أنفسهم، وعرض خطط دراستهم على مرجعية لاجازتها، كما يطالب بذلك بعض دعاة التأصيل. وإذا كانوا، وغيرهم، لا يمكن أن يعطوا الناس ما يفتقدونه - كما يقول يونس - فكيف اندفع هؤلاء الدعاة ليصك كل واحد منهم قيما للباحثين في الخدمة الاجتماعية الإسلامية، تختلف عن القيم التي يقدمها الآخر، وعن قيم الخدمة الاجتماعية كمهنة أو كعلم كما جاءت من الغرب؟ لقد وضع بعض علماء المسلمين، بعناية، قيما وشروطا أخلاقية ليهتدي بها طلاب المعرفة الحقّة، أو ممارسوها، سواء عند أهل السنة أو عند المتصوفة (التلمساني ب ت ، 475-467؛ الغزالي 1986، 56-75؛ جدعان 1985، 231-232).

لا يعتقد الباحث أن أساتذة الخدمة الاجتماعية سيتمكنون من إعادة تعليم أنفسهم، ليتقنوا العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية معاً، ليكون هذا هو الشرط الوحيد لتمكينهم من تعليم الخدمة الاجتماعية وممارستها في البلدان الإسلامية.. يقول ابن خلدون عن أهل العلم «من حصل منهم على ملكة علم من العلوم وأجادها في الغاية، فقل أن يجيد ملكة علم آخر على نسبه، بل يكون مقصراً فيه إن طلبه إلا في الأقل النادر من الأحوال، ومبنى سببه على... الاستعداد وتلوينه بلون الملكة الحاصلة في النفس» (ابن خلدون 1984، 405)⁽¹³⁾.

ولعله سيكون من الأفضل لدعاة تأصيل الخدمة الاجتماعية أن يلتزموا بقاعدة علمية وضعها الإمام الغزالي، وهي «أن يعرف (المتعلم) السبب الذي يدرك به شرف العلوم، وأن ذلك يُراد به شيئان، أحدهما شرف الثمرة، والثاني وثاقه الدليل وقوته، وذلك كعلم الدين وعلم الطب، فإن ثمرة أحدهما الحياة الأبدية، وثمره الآخر الحياة الفانية، فيكون علم الدين أشرف» (الغزالي 1986: 66) ومدلول القاعدة

(13) يرى محمد أنور (Anwar) أن معظم الباحثين المسلمين، المهنيين الناضجين، لم يبلغوا درجة المجتهد بالمفهوم الشرعي، بل وأنه من الصعب عليهم بلوغ هذه الدرجة، لعدم رغبتهم أو لعدم استطاعتهم. أو لمشغولياتهم الحياتية، ولكن هذا يجب ألا يصرفهم عن المحاولات في منهجية البحث لأسلمة المعرفة. ويرى أن هناك مجموعة ضئيلة هي القادرة في الوقت الراهن على القيام بذلك (Anwar 1994, 252-255).

التي وضعها الغزالي لا يعني أن يترك الأطباء الإشتغال بعلم الطب، لأنه أقل منزلة من علم الدين، كما أنه لا يمكن القول بأن على علماء العلوم المعاصرة أن يتخلوا عن علومهم ويشغلوا بالفقه، لأنه أشرف منها.

ومن الغريب أن لا يخفي بعض دعاة التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية إنحيازهم لمواقف دون أخرى، ويغطون ذلك بستر ديني، علما أن علماء الشريعة أنفسهم ينهون عن الإنحياز المسبق. فمن توجهات التأصيل «بذل جهد لاستقصاء وجهات النظر النقدية (للعلوم الاجتماعية)، والآراء المنشقة لتلك الوجهة السائدة، والثائرة عليها، واستثمار الآراء النظرية المنشقة. وفي حالة وجود أطر تفسيرية منافسة، فإن التصور الإسلامي يُعطي أولوية نسبية على الأطر المستمدة من الإجتهد البشري». (رجب 1993، 57-58) ويتفق بشير مع ما ذهب إليه رجب (بشير. 1993، 133). وينتهي الإمام الغزالي المتعلمين عن مثل هذا التوجه، فيقول:

إن التعاون على طلب الحق من الدين له شروط وعلامات ثمان منها، «أن يكون المناظر مجتهدا يفتي برأيه لا بمذهب... حتى إذا ظهر له الحق من مذهب أفتى بما ظهر له، وأن يكون في طلب الحق كناشد ضالة لا يفرق بين أن تظهر الضالة على يده أو على يد من يعاونه، ويرى رفيقه معينا لا خصما، ويشكره إذا عرّفه الخطأ وأظهر له الحق» (الغزالي 1986، 56-57).

التحيز للآراء النقدية المنشقة على الخدمة الاجتماعية ظهرت في مواقف بعض دعاة التأصيل سواء في تناولهم للسياسات الاجتماعية أو للخدمة الاجتماعية وتطبيقاتهما.

د - المواقف المعارضة لتطبيقات العلوم الاجتماعية المعاصرة من منظور

التأصيل الإسلامي: ما قاله دعاة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية عن مناهج العلوم الاجتماعية ونظرياتها، سينعكس بصورة واضحة على مواقفهم من تطبيقات هذه العلوم. ويقول الفاروق يونس عن الرعاية الاجتماعية في البلدان الإسلامية:

«وبدلا من إحياء القيم الإسلامية كركائز لسياسة اجتماعية تحقق التكامل والتكافل الاجتماعي، تبنت كثير من الدول الإسلامية

النموذج الغربي، الذي نشأ في بيئة ثقافية واجتماعية ودينية مغايرة، الأمر الذي أدى إلى ما تعانيه تلك الدول من آثار سلبية، تتمثل في عجز ذلك النموذج المبتور عن الاستجابة للحاجات المتغيرة للناس، حتى وإن حقق قدرا من الرفاهية المادية للبعض، فقد عجز عن تقديم الرعاية المناسبة لقطاعات كبيرة من المواطنين» (يونس 1993، 123). وبالمقارنة فإن ليونس كتابات سابقة قد يفهم منها أن سياسات الرعاية الاجتماعية قد حققت نجاحاً كبيراً في البلدان العربية، (يونس 1981، 27-56).

ويرى رجب أن ظهور الرعاية الاجتماعية في الدول النامية لم يكن استجابة أصيلة لأشباع الاحتياجات الأساسية المراد إشباعها، وإنما استوردت ونقلت من المجتمعات الصناعية الغربية. ولم يبذل أي جهد يذكر في دراسة درجة التوافق بين هذه التكنولوجيا المستوردة وبين الثقافة المحلية والبناء الاجتماعي الوطني» (رجب 1983، 184).

ويتفق أحمد بشير مع مواقف للفاروق يونس وإبراهيم رجب، في التقليل من قيمة سياسات الرعاية الاجتماعية فيقول:

«لعل النظرة لبرامج وسياسات الرعاية الاجتماعية في المجتمعات الصناعية تعكس بوضوح كيف أن هذه السياسات توجه من خلال أيديولوجية المجتمع وفلسفته العامة، مما يشير إلى السمة المحلية لنسق الرعاية (الاجتماعية الوضعية) وما تم في إطارها من برامج وخطط ومشروعات، لم تحقق ما هو مؤمل منها، لا في المجتمعات الغربية ولا في غيرها، لأسباب ترجع - في المقام الأول - إلى العديد من جوانب القصور التي شابت هذه السياسات والبرامج، لكونها مبنية على تصور مخالف لطبيعة الإنسان.. إن نقطة الضعف المحورية في هذه السياسات هي استنادها إلى العقل البشري مستقلاً عن أي توجيه سماوي.. ولم يختلف الأمر بالنسبة للمجتمعات العربية الإسلامية عن غيرها، فلقد تأثرت سياسات الرعاية الاجتماعية في هذه البلدان بالنموذج الغربي دون اعتبار لخصائص البناء الاجتماعي والثقافي والخصوصية المتميزة لهذه المجتمعات الإسلامية (بشير 1993، 133-135).

أما ماهر أبو المعاطي علي، فإنه يلاحظ أن «النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية في تلك الدول (النامية) عاجزة عن الاستجابة لاحتياجات السكان بطريقة ذات معنى، حيث توقف النمو الأصيل الموافق للشرعية، وفرضت بدلا منها نظم أجنبية تتعارض مع روح الشرعية، مما أدى بالناس إلى الإحساس المستمر بصراع حاد بين ما استقر في ضمائرهم إنه الحق وبين الأمر الواقع الكئيب» (علي 1993، 177).

ولا يدري الباحث ماذا يقصد «علي» بمفهوم الدول النامية، وهل تدين كل الدول النامية بالشرعية الإسلامية وهل توقف النمو الأصيل في كل البلدان النامية حقا، وما المقصود بالنمو الأصيل وما هو التعارض بين النظم الأجنبية وروح الشرية ومتى فرضت هذه النظم وعلى أي الدول؟ كل هذه الأسئلة لا تلقى إجابة لدى ماهر علي.

ويقوم عبدالعزيز مختار تعارضا متوهما، ليعود وينفيه بنفسه، بين وسائل الرعاية الاجتماعية في المجتمع الإسلامي وتعامل الخدمة الاجتماعية مع الإنسان، فيقول:

«تتعامل مهنة الخدمة الاجتماعية مع الإنسان ككل أو كوحدة متكاملة غير قابلة للتجزئة. فطريقة خدمة الفرد تتعامل مع الإنسان في صورته كفرد، وطريقة خدمة الجماعة تختص بالتعامل مع الإنسان كعضو في جماعة أو عدة جماعات، وطريقة خدمة المجتمع تهتم بالعمل مع المجتمعات، وطريقة السياسة والتخطيط الاجتماعي تختص بتحقيق أهداف السياسة الاجتماعية للمجتمع، وهي بمثابة القاعدة والركيزة والعامل المشترك والأساس الذي تركز عليه ممارسة باقي طرق مهنة الخدمة الاجتماعية» (مختار 1991، 39).

وعلى الرغم من كل هذا، فإن عبدالعزيز مختار يذهب إلى القول:

«تختلف الوسائل المستخدمة لتحقيق خدمات الرعاية الاجتماعية في المجتمع الإسلامي، إذا قارناها بالوسائل المستخدمة في المجتمعات الأخرى، في تحقيق التوازن بين الفرد والجماعة والمجتمع. والدولة مسؤولة مسؤولية رئيسة عن خدمات الرعاية كحقوق لمستحقيها» (مختار 1991، 55).

ولا أدري ما الفرق بين النص الأول والنص الثاني، بل إن النص الأول الخاص بالغرب أقوى من النص الثاني الخاص بالرعاية الاجتماعية في المجتمعات الإسلامية. والوسائل المختلفة التي ذكرها عبدالعزيز مختار، لتحقيق الرعاية الاجتماعية في المجتمع الإسلامي، لا تختلف إذا قارناها بالوسائل المستخدمة في المجتمعات الأخرى (مختار 1991، 57).

وما وجه من انتقادات لسياسات الرعاية الاجتماعية لم تسلم منه الخدمة الاجتماعية أيضاً، وكأن دعاة التأصيل أو التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية، وسياسات الرعاية الاجتماعية، مطالبون برصد نقدهما فقط دون إيجابياتهما، مهما كان قدر هذه الإيجابيات. يقول إبراهيم رجب:

«فإذا انتقلنا إلى مهن المساعدة الإنسانية التي تستند في ممارستها المهنية إلى نتائج العلوم الاجتماعية ونظرياتها المتضاربة، فلن يدهشنا أن نجد تلك المهن قد أصابها شرر الآثار المترتبة على قصور الفهم والتفسير الذي تعاني منه تلك العلوم، وهذا يفسر لنا ما تشير إليه الكتابات في تلك المهن حول ما تعانيه من أزمة في الهوية أو ضعف في تأثير وفعالية الممارسات المهنية وقصورها في تحقيق النتائج المتوقعة منها» (رجب 1991ب، 35).

فبالنسبة للخدمة الاجتماعية. «فإن أزمة الهوية التي تواجه الخدمة الاجتماعية تظهر آثارها سواء في الجوانب النظرية أو في الممارسة أو فيما يتصل بأخلاقيات المهنة» (رجب 1991ب، 36). لمحمد أحمد عبدالهادي آراء متطابقة مع إبراهيم رجب في نقدهما للخدمة الاجتماعية وتطبيقاتها (عبد الهادي 1993، 330-329).

وسواء نظرنا للخدمة الاجتماعية كمهنة، أو كعلم أو كفن، فما الذي يمكن أن يتبقى لها من قيمة بعد كل هذه الانتقادات؟ فهي تعاني أزمة هوية وأزمة نظرية وأزمة ممارسة وأزمة أخلاقيات، وتؤدي إلى تدهور عملائها وإلحاق الضرر بهم. وإذا كان الأمر كذلك، فهل يمكن إصلاحها أو أسلمتها. فما فسد أصله فسد فرعه بالضرورة. ولكن المشكلة الحقيقية هي المنهج الانتقائي الذي يركز على سلبيات مهنة الخدمة الاجتماعية، كما جاءت في عدد من الدراسات الغربية، ويتجاهل معظم الدراسات التي أثبتت فاعليتها. والقصور في مهنة، أو انتقادها، لا يعني بحال من

الأحوال عدم فاعليتها. ولكن للقصور حدوداً. ويجب ألا يبلغ النقد حد العدمية، كما يتضح ذلك في اسهامات رجب عن الخدمة الاجتماعية التي يعزى قصورها، وضعفها، إلى كونها، في إطار سعيها للحصول على مكانة مهنية محترمة كبقية المهن الأقدم منها، قد تعمدت إغفال الجوانب الروحية والدينية في ممارستها بصفة عامة (رجب، 1991، 57). ولا يدري الباحث كيف أغفلت الخدمة الاجتماعية الجوانب الروحية والدينية في ممارستها، إذا كانت الخدمة الاجتماعية قد جعلت من فعل الخير علماً، ومن الإحسان منهجاً علمياً، كما يقول عبدالعزيز مختار؟ (مختار، 1991، 37-29).

ولا يدري الباحث ما الذي يضير الخدمة الاجتماعية، لو نظرنا لها كأحد العلوم العقلية أو المهن الإنسانية، فالعلوم العقلية، كما يقول ابن خلدون، «هي طبيعة للإنسان من حيث إنه ذو فكر، فهي غير مختصة بملة، بل يوجه النظر فيها إلى أهل الملل كلهم، ويستوون في مداركها ومباحثها، وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليفة وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة» (ابن خلدون، 1984، 478).

ويبالغ محمد أحمد عبدالهادي فيصف الخدمة الاجتماعية بالهامشية وانعدام الدور، حيث يقول:

«بدون التأصيل والتوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية، فإن المهنة لن تضرب بجذورها في المجتمع الإسلامي وستظل كالعهد بها في تلك المجتمعات مهنة هامشية ليس لها الدور الإيجابي الذي يتوقع منها، وستظل مستهلكة لأدبيات المهن بدون وعي بطبيعة الاختلافات الأيديولوجية والثقافية بين المجتمعات الغربية والمجتمعات الإسلامية، مما يجعل نمو المهنة وتقدمها أمراً مستحيلاً» (عبدالهادي، 1993، 329-330).

ولكن هناك من دعاة التأصيل الإسلامي من يؤيد ابتعاد الخدمة الاجتماعية عن مفهوم الإحسان إذ يقول عبدالعزيز مختار «لم تعد النظرة إلى الخدمة الاجتماعية باعتبارها مهنة تقديم المساعدات للإنسان على أساس مفهوم الأحسان» (مختار، 1991، 26) علماً أن عبدالعزيز مختار يعود ويناقض نفسه. فعندما قدم

الوسائل المستخدمة لتحقيق خدمات الرعاية الاجتماعية في المجتمع الإسلامي «كانت كلها تمثل البر والإحسان، ومنها الزكاة والنفقات والصدقات والوصية والإيثار والهدية والهبة والوقف.. إلخ» (مختار 1991، 57).

لقد كان من المتوقع من عبدالعزيز مختار، هنا، أن يفرق بين مفهوم الإحسان في أوروبا، في القرون الوسطى، الذي ابتعدت عنه الرعاية الاجتماعية، ومفهوم الإحسان في الإسلام، الذي يجب أن يشكل قاعدة من قواعد انطلاقا الرعاية الاجتماعية في المجتمعات الإسلامية، حسب وجهة نظر الباحث. لعله من حق كل مفكر أن يعبر عن آرائه، ولكن أيضاً من حق الدارسين عليه أن يزيل التناقض أو التعارض في هذه الأفكار. يقول الفاروق يونس:

«القيمة الإنسانية تمثل المحور الذي تدور حوله قيم الخدمة الاجتماعية، إذ تؤمن الخدمة الاجتماعية بالإنسان، وتؤكد على حقه في احترام كرامته، بغض النظر عن الاعتبارات التي تفرق بين إنسان وآخر في حقوق الإنسان، وفي مقدمتها الحرية والمسؤولية والمساواة والعدل وتكافؤ الفرص والواقع أن الخدمة الاجتماعية تستجيب بذلك إلى موقف الإسلام من تكريم الإنسان ورفع شأنه» (يونس 1993، 116).

ولكن الفاروق يونس يعود ويقدم صورة مغايرة لما سبق وأن قدمه من صورة زاهية لقيم الخدمة الاجتماعية، التي تستجيب إلى موقف الإسلام من تكريم الإنسان، ولذلك يقول:

«بقيت الإشارة إلى حقيقة أن قيم الخدمة الاجتماعية تتفق مع قيم المجتمع الغربي في إغفالها الواضح للقيم الروحية، ويظهر ذلك بصفة جلية في تلك القيم المتصلة بغايات الناس في الحياة والتي تدور حول الحاجات الدنيوية» (يونس 1993، 117-118).

ولعله من المناسب هنا التساؤل حول ما إذا كانت قيم الحرية والمساواة والعدل وتكافؤ الفرص واحترام كرامة الإنسان، قيما دنيوية تتناقض والشريعة الإسلامية وبخاصة أنه قد سبق ليونس أن أكد أن الدوافع الدينية والإنسانية كانت وما زالت تلعب دوراً كبيراً في تقديم المساعدات للضعفاء والمحتاجين (يونس 1970، 66).

ولعله من المناسب أن يؤمن الباحث على الإطار الذي وضعه كل من الإمام الغزالي وابن خلدون، لما يجب أن يكون عليه تقييم انتقادات العلوم والخلاف فيها، حيث يقول الغزالي:

«وليكن قصده (المتعلم) في كل علم يتحراه الترقى إلى ما هو فوقه، فينبغي ألا يحكم على علم بالفساد لوقوع الخلف فيه، ولا يخطأ واحد أو آحاد فيه، ولا بمخالفتهم موجب علمهم بالعمل، فترى جماعة تركوا النظر في العقلية والفقهيات، متعللين فيها بأنها لو كان أصل لأدركه أربابها، وترى طائفة يعتقدون بطلان الطب لخطأ شاهده من طبيب، وطائفة اعتقدوا صحة النجوم بصواب اتفق لواحد، وطائفة اعتقدوا بطلانه لخطأ اتفق لآخر. والكل خطأ، بل ينبغي أن يعرف الشيء في نفسه، فلا كل علم يستقل بالإحاطة به كل شخص» (الغزالي 1986، 66).

ويقول ابن خلدون «أعلم أنه مما أضر بالناس في تحصيل العلم والوقوف على غاياته كثرة التأليف واختلاف الاصطلاحات في التعاليم وتعدد طرقها، ثم مطالبة المتعلم والتلميذ باستحضار ذلك... ولا يفي عمره بما كتب في صناعة واحدة إذا تجرد لها فيقع القصور (ابن خلدون 1984، 531).

الخلاصة

1 - لم يحدد دعاة تأصيل الخدمة الاجتماعية موقفا من مناهج التراث وأدبياته وتطبيقاته، سواء في مجالات البحث الاجتماعي أو تطبيقات البرامج الاجتماعية. كما أنهم لم يحددوا العلوم التي يودون تأصيلها لتستفيد منها عملية التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية، سواء على المستوى النظري أو التعليمي أو التطبيقي. ويبدو أنهم جاروا دعاة تأصيل العلوم الاجتماعية الأخرى، علما أن الخدمة الاجتماعية تتسم بكونها علما ولكنها على الأرجح مهنة تمارس، وتقدم خدمات ضرورية في كل المجتمعات، وفي كل الديانات، وبأساليب تضع القيم الدينية والإنسانية في المقام الأول. ومن الخطأ أن تنقلب الدعوة إلى تأصيل الخدمة الاجتماعية إلى إيديولوجية تنتقص كل ما عداها. ولكي ينطلق التأصيل من قاعدة سليمة، كما يرى الباحث، فإنه لا بد من تطوير متصل لمنهجية التراث الإسلامي، يصل بين العلوم العقلية

والحسية والروحية وتطبيقاتها، ثم بعد ذلك تبذل جهود لوصل هذا المتصل التراثي بمنهجية العلوم الاجتماعية المعاصرة، دونما انحياز أو تحزب أو مذهبية مسبقة عابها كثير من علماء المسلمين.

2 - إن محاولاتهم دمج العلوم الاجتماعية في العلوم الدينية، ليخرجوا منها بنسق علمي موحد. لم تتعد مرحلة الدعوة إلى التنفيذ العملي. ولم تتطور العلوم الاجتماعية في الغرب ولن تتطور في البلدان الإسلامية بمجرد الدعوات، ولكن بالإبداعات الحقيقية، سواء على مستوى التنظير أو على مستوى التطبيق، وإذا كانت غاية العلوم الاجتماعية دنيوية، فإن هذا لا يقلل من قدرها. فغاية الأديان هي إسعاد الناس في الدنيا والآخرة على حد سواء. وقد ثارت العلوم الاجتماعية على الكنيسة في البلدان الغربية، نتيجة لمحاولات الكنيسة الخاطئة في القرون الوسطى حصر حياة الإنسان وغاياتها لسعادته في الدار الآخرة.. وسعادة الإنسان في الدنيا والآخرة غاية من غايات الإسلام العظمى.

إن نظريات العلوم الاجتماعية وتطبيقاتها لا تدعي الكمال، فنتائجها نسبية. كما أنها لا تفرض نفسها على الآخرين ولا تضيفي قدسية دينية على نظرياتها ومناهجها وأدواتها وتطبيقاتها.

لقد نجحت الدراسات الاجتماعية في مواجهة الكثير من المشكلات وقضايا المجتمعات المعاصرة. وإذا كانت قد قصرت لسبب أو لآخر، معروف في الغالب، فإن هذا لا يقلل من شأنها، وبخاصة بالنسبة للخدمة الاجتماعية وتطبيقاتها. فالقصور غالباً قد لا يعزى للمهنة في حد ذاتها، ولكن قد يعزى إلى ظروف مجتمعية محيطة بها، كالقصور في الإمكانيات والموارد، أو القصور في تنفيذ السياسات، وهذه جوانب لا يخفيها الباحثون الاجتماعيون في البلدان الغربية. ولكن المشكلة المنهجية الحقيقية لدعاة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية أنهم لا يعطون أمثلة مدروسة، من واقع مجتمعاتهم، لاختفاقات تطبيقات الخدمة الاجتماعية وسياسات الرعاية الاجتماعية.

3 - إن التفرقة التي يقيمونها بين وسائل المعرفة الحسية ووسائل المعرفة الروحية أو معرفة الغيبيات، تفرقة مفتعلة. وإذا كانوا قد أقاموا تعارضاً بين الوحي والمعرفة الحسية، فهو تعارض مفتعل. وقد أجمع كثير من علماء

المسلمين على أنه لا يوجد تعارض بين العقل والنقل (الوحي)، كما أن دعاة التأصيل لم يحددوا بدقة ما الغيبيات التي يسعون إلى التعرف عليها أو الوصول إليها، فأدوات المعارف الغيبية لها مواصفاتها في التراث الإسلامي، ولها مراتبها ومتطلباتها، وبعضها مقبول لدى بعض من المسلمين وبعضها مرفوض لدى بعضهم الآخر. وكون المعرفة حسية لا يتنافى مع كونها ذات أبعاد روحية، وبعض المهن في التراث العربي الإسلامي جمعت بين الأبعاد الروحية والأبعاد الحسية، كالطب مثلاً.

4 - يثير دعاة التأصيل في كتاباتهم قضية إلحادية الرواد من علماء الاجتماع وعلمانياتهم. وقضية الإلحاد من وجهة نظر الباحث لا تنفي على الإطلاق أن هؤلاء الرواد قد توصلوا إلى نظريات يمكن أن تفيدنا في تحليل مجتمعاتنا ومواجهة مشاكلها. وإلحادية رواد علماء الاجتماع وعلمانياتهم ربما كانت ردة فعل في الأساس ترجع جذورها لسيطرة الكنيسة على الحياة العامة وما سادها من خرافة ودجل وجهل عطلت كل مظاهر التقدم العلمي ووقفت في طريقه. ومثل هذه المواقف قد تكون قد وجدت في العالم الإسلامي، في حقب تاريخية معينة، ولكنها لا توجد في أصل الإسلام، (جدعان 1979، 95-183؛ Kha 1994، 75؛ Calhoun 1978، 194-195).

ومن الصحيح أن رواد علم الاجتماع قد ركزوا على علمانية المجتمعات الغربية، ولكن هذا لا ينفي حقيقة أن علماء الاجتماع أنفسهم - خصوصاً المعاصرين - عندما تطرقوا إلى العلمانية لم يتفقوا على ما هو المقصود بها، وهذا ينطبق أيضاً على دعاة تأصيل الخدمة الاجتماعية في مهاجمتهم للعلمانية، فربما كان هؤلاء وأولئك يتحدثون عن أشياء ومفاهيم مختلفة تماماً، وليس أدل على ذلك من أن بعض علماء الاجتماع الغربيين قد دعوا إلى حذف مصطلح العلمانية من قاموس علم الاجتماع لما أثاره من لبس، ومثل هذه الدعوة يتجاهلها دعاة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية ليصموا جميع علماء الاجتماع الغربيين بالعلمانية وبذلك يمكن رفض كل أفكارهم ونظرياتهم دون الدخول في أي تحليل أو تفسير (Haralambos & Holborn 1991، 680-697) و (تيرنر 1990، 232).

المراجع العربية

- ابن تنباك، مرزوق صنيطان
1413 مصطلح الأدب الإسلامي في الدارة، عدد (3)، الرياض، دارة الملك عبدالعزيز.
- ابن تيمية، أحمد
1976 كتاب الرد على المنطقتين، لاهور، مطبعة معارف لاهور.
- ابن خلدون، عبدالرحمن
1984 المقدمة، بيروت، دار القلم.
- ابن رشد، محمد
1981 ندوة ابن رشد، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.
- ابن سينا، علي
1964 الشفاء، المنطق: (4) القياس، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.
- أبو ريذة، محمد عبدالهادي
1950 رسائل الكندي الفلسفية، القاهرة، دار الفكر العربي.
- أحمد، أحمد كمال
1977 مناهج الخدمة الاجتماعية في المجتمع الإسلامي، ج 1، القاهرة، مكتبة الخانجي.
- البطريق، محمد كامل ونجيب محمد
1970 مجالات الرعاية الاجتماعية، القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة.
- الدباغ، عفاف إبراهيم
1993 المنظور الإسلامي للرعاية الاجتماعية، المحور الثاني، المؤتمر الثاني للتوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع جامعة الأزهر، 7-10 أغسطس.

- 1993 نحو مدخل إسلامي لممارسة الخدمة الاجتماعية، المؤتمر الثاني للتوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية. 3-10 أغسطس - القاهرة.
- الصادي وآخر، أحمد فوزي
1981 الخدمة الاجتماعية وقضايا التنمية في البلدان النامية، الرياض، دار اللواء.
- الغزالي، أبو حامد
1986 إحياء علوم الدين، مج 1د بيروت، دار الكتب العلمية.
- الفارابي، محمد
1986 كتاب الجدل، ج 3 بيروت، دار المشرق.
- المدرسي، محمد تقي الدين
1977 المنطق الإسلامي: أصله ومناهجه. بيروت، دار الجيل.
- المسيري، نوال علي خليل
1993 التوكل على الله في الخدمة الاجتماعية، المؤتمر الثاني للتوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية، القاهرة، المعهد العالي للفكر الإسلامي بالتعاون مع جامعة الأزهر 7-10 أغسطس.
- النشار، علي سامي
1978 مناهج البحث عند مفكري الإسلام، القاهرة، دار المعارف.
- أمزيان، محمد محمد
1992 منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، ط 2، فيرجينا، سلسلة الرسائل الجامعية (4) الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- بشير، أحمد يوسف بشير
1993 سياسة الرعاية الاجتماعية للمسنين بين الفكر الوضعي والتصور الإسلامي، المؤتمر الثاني للتوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية، المحور الثالث، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع جامعة الأزهر.

- تيرنر، براين
1990 علم الاجتماع والإسلام: دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر، جدة، مكتبة الجسر ترجمة أبو بكر أحمد باقادر.
- جدعان، فهمي
1985 نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع.
- 1979 أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- حسانين، سيد أبو بكر
1973 مقدمة في الخدمة الاجتماعية، القاهرة، مطابع الشروق.
- حسن، محمود
1973 الخدمة الاجتماعية المقارنة، بيروت، دار النهضة العربية.
- حسن، محمود وحسانين سيد أبو بكر
1966 الخدمة الاجتماعية في النظام الاشتراكي، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية.
- خليفة، محروس وبيومي إبراهيم مرعي
1983 اتجاهات الرعاية الاجتماعية ومداخلها المهنية، القاهرة، المكتب الجامعي الحديث.
- درويش وآخرون، يحيى
1983 تنظيم المجتمع - أسس نظرية وأجهزة، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر..
- رجب، إبراهيم عبدالرحمن
1994 إشكالية المنهج في العلوم الاجتماعية، مقاربة التصور الإسلامي، ندوة إشكالية المنهج في العلوم الاجتماعية 11-19 أبريل 1994، جامعة البحرين - المنامة.

1993 منهج التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية، المؤتمر الثاني للتوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع جامعة الأزهر، المحور الأول، 7-10 أغسطس 1993، القاهرة.

1991أ المنهج العلمي للبحث من وجهة إسلامية في نطاق العلوم الاجتماعية ومهن المساعدة الإنسانية. ندوة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع جامعة الأزهر 10-13 أغسطس 1991 - القاهرة.

1991ب ثورة التنظير في العلم الاجتماعية، ندوة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع جامعة الأزهر 10-13 أغسطس 1991 - القاهرة.

1991ج مداخل التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، ندوة التأصيل الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع جامعة الأزهر 10-13 أغسطس 1991، القاهرة.

1983 الإسلام والتنمية، تنظيم المجتمع أسس نظرية وتطبيقات عملية، إبراهيم رجب وآخرون، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر.

زيدان، علي حسن

1993 اختبار فاعلية نموذج العمل مع حالات المنحرفين من منظور إسلامي، المؤتمر الثاني للتوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية.

زيدان، فهمي محمود

1977 الاستقراء والمنهج العلمي، اسكندرية، دار الجامعات المصرية.

صالح، محمد عزمي

1993 الملاحظة، نظرة تقويمية، المحور الأول، المؤتمر الثاني للتوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع جامعة الأزهر، 7-10 أغسطس.

عبدالرحيم، نبيل إبراهيم أحمد

1993 خدمة الجماعة وتنمية الشخصية الإسلامية، المؤتمر الثاني للتوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع جامعة الأزهر، 6-10 أغسطس.

عبداللطيف، رشاد

1993 دور الأخصائي الاجتماعي مع المرضى المشرفين على الموت، مقارنة بين المنظور الإسلامي والغربي، المحور الثالث، المؤتمر الثاني للتوجيه الإسلامي بالتعاون مع جامعة الأزهر 7-10 أغسطس 1993.

عبدالهادي، محمد أحمد

1993 الخدمة الاجتماعية الإسلامية في القوات المسلحة، المحور الثالث، المؤتمر الثاني للتوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية، القاهرة، المعهد العالي للفكر الإسلامي بالتعاون مع جامعة الأزهر، 7-10 أغسطس.

عثمان وآخرون، عبدالفتاح

1980 مقدمة في الخدمة الاجتماعية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية.

علي، ماهر أبو المعاطي

1993 نحو سياسة اجتماعية متكاملة من منظور إسلامي، المؤتمر الثاني للتوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع جامعة الأزهر 7-10 أغسطس.

عيسى، محمد طلعت

1965 الخدمة الاجتماعية كأداة للتنمية، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة.

غباري، محمد سلامة

1983 الخدمة الاجتماعية ورعاية الشباب في المجتمعات الإسلامية، اسكندرية، المكتب الجامعي الحديث.

- فهمي، سيد محمد
1988 مدخل إلى الرعاية الاجتماعية من المنظور الإسلامي، اسكندرية، المكتب الجامعي الحديث.
- قاسم، محمود
1953 المنطق الحديث ومناهج البحث، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية.
- مختار، عبدالعزيز عبدالله
1991 السياسات الاجتماعية المعاصرة من وجهة نظر إسلامية، ندوة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع جامعة الأزهر. 10-13 أغسطس 1991 القاهرة.
- 1986 «المنظور الإسلامي للخدمة الاجتماعية» مجلة الخدمة الاجتماعية، الكويت، وزارة التربية والتعليم.
- يونس، الفاروق زكي
1993 الخدمة الاجتماعية مع المسنين - بنظرة إسلامية، المؤتمر الثاني للتوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع جامعة الأزهر 7-10 أغسطس.
- 1981 الاتجاهات الجديدة في الخدمة الاجتماعية، مجلة العلوم الإنسانية، 4 مج 1، ص ص: 27-65، خريف.
- 1970 الخدمة الاجتماعية والتغير الاجتماعي، القاهرة، عالم الكتب.
- 1978 الخدمة الاجتماعية والتغير الاجتماعي، ط 2، القاهرة، عالم الكتب.

المصادر الأجنبية

Anwar, M.

1994 Research Methodology in Islamic Perspective.

Benn, S.I. & Mortimore, G.W.

1976 Introduction in S.I. Benn and G.W. Mortimore, eds. *Rationality and the Social Sciences*. London: Routledge and Kegan Paul.

Calhoun, W.

1978 *Social Science in an Age of Change*. London: Harper and Row.

Farooqui, J.

1994 "Islamic Perspective of Methodology in Social Phenomenal Context". pp. 215-241 in M. Muqim ed. *Research Methodology in Islamic Perspective*. New Delhi: Genuine Publications.

Haralambos, M. & Holborn, M.

1991 *Sociology Themes and Perspectives*. London: Collins Educational.

Khan, I.

1994 "The Islamic Method". pp. 64-93, in M. Muqim ed. *Research Methodology in Islamic Perspective*.

Langglung, H.

1989 "Research in Psychology: Toward an Ummatic Paradigm." pp. 115-129 in *Toward Islamization of Disciplines*. Virginia: The International Institute of Islamic Thought.

Rafuddin, M.

1994 *The Meaning and Purpose of Islamic Research*. pp. 10-46 in M. Muqim ed. *Research Methodology in Islamic Perspectives*. New Delhi: Genuine Publications.

Ryan, A.

1979 *Philosophy of the Social Sciences*. London: Macmillan Press.

Siddigi, M.

1994 *Islamic Research and the Spiritual Content of Islam*. pp. 47-63 in M. Muqim ed. *Research Methodology in Islamic Perspectives*. New Delhi: Genuine Publications.

Spence, D.

1978 *The Politics of Social Knowledge*. London: Pennsylvania State University Press.

METHODOLOGY OF THE ISLAMIZATION OF SOCIAL WORK AND ITS CONTEMPORARY IMPLEMENTATION A CRITIQUE IN THE LIGHT OF THE ARABIC/ISLAMIC INTELLECTUAL HERITAGE

MUKAHTAR AGOUBA*

In the beginning of the eighties of this century the social work has been influenced by the call for the Islamization of the social Sciences.

A number of scholars in the field of social work have called for quick measures to be undertaken for the Islamization whether at the level of social work theories, methodology and tools, or at the level of education and practice.

This research is an attempt to reveal the fact that this call for the Islamization social work was a hasty call, the thing that made them make a lot of confusions and contradictions between the concepts and also lead to ambiguous terminology. This made their attempts inconsistent with the Arabic/Islamic Intellectual heritage, On the one hand, and universal literature on social sciences on the other hand. To avoid such confusion between the religious sciences and the social sciences, the researcher recommends to base the call for the Islamization of social work on Arabic/Islamic methodology and its' implementations throughout the Islamic history which reveals the fact that there is major contradiction between the contemporary social sciences and the Islamic sciences and their implementations as shown by the Islamic heritage.

This is what the researcher trying to prove through a critique directed towards the contributions of those who call for the Islamization of social work.

* Department of social studies, College of Arts, King Saud University.

The Islamization of Social Work: A Critique in the Light of the Arabic/Islamic Intellectual heritage

***Mukahtar Agouba*^{*}**

Since the early eighties, some scholars in the field of social work have called for the Islamization of social work in regard to theories, methodology and tools, education, and practice.

The article attempts to show that this call was hasty and resulted in confusion, contradictions between concepts, and ambiguous terminology. The problem is seen to result from conflicts between religious science and social science. As a solution, the author suggests that the Islamization of social work should instead be based on the Arabic/Islamic intellectual heritage and its methodology as it has been implemented throughout history, rather than on religious sciences.