

العلوم الاجتماعية: الوضع الراهن وآفاق المستقبل*

إبراهيم عبدالرحمن رجب**

ملخص: لا يزال التوجه العلمي السائد في العلوم الاجتماعية في العالم العربي يعكس التوجهات الوضعية الإمبريقية المنطلقة من التصور القديم للعلم وفلسفة العلوم في القرن التاسع عشر، وذلك على الرغم من النقد الشديد الذي وجهه كبار المشتغلين في تاريخ العلم وفلسفة العلوم لتلك التوجهات، الذين أثبتوا أن النزعة الوضعية/الإمبريقية الغالبة التي اصطبغت بها العلوم الاجتماعية الحديثة التي تستبعد «الوحي» بوصفه مصدراً للمعرفة اقتصاراً على شهادة الخبرة الحسية «وحدها» إنما جاءت استجابة لتعسف الكنيسة في أوروبا واضطهادها للعلماء. ولقد أدى هذا المنظور إلى تشويه خطير في محاولتنا لفهم السلوك الإنساني انتهى إلى ما يشار إليه الآن «بأزمة» العلوم الاجتماعية المعاصرة... ولكن تلك النزعات التعاليمية المادية التطورية قد تلقت سلسلة من اللطمات نتيجة للتطورات الرائعة في علم الطبيعة وفي علوم الأعصاب مما أدى إلى ظهور الفلسفة الجديدة للعلم والتوجه الجديد في البحث. وتعرض هذه الورقة بالرصد والتحليل لتلك التحولات الإستمولوجية المهمة التي دخلت بها العلوم الاجتماعية مرحلة ما - بعد - الوضعية Postpositivism، والتي فتحت الباب أمام تبني نظرية معرفية متوازنة تقترب مما أطلق عليه بيتريم سوروكين «النظرية التكاملية للحقيقة والواقع» والتي تقوم على تكامل الحقائق المستمدة من «الوحي والعقل والحواس»، ثم تنتقل الورقة لتطبيق هذا التوجه الجديد على واقع مجتمعاتنا العربية والإسلامية في إطار «التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية».

* هذه صورة معدلة من ورقة بعنوان «استشراف الثورة العلمية المقبلة في العلوم الاجتماعية» ألقى في مؤتمر العلوم الاجتماعية واستشراف المستقبل» الذي عقد بكلية الآداب بجامعة المنيا بمصر في مارس 2002.
** أستاذ بقسم الدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة الملك سعود بالرياض.

المصطلحات الأساسية: فلسفة العلوم الاجتماعية، بناء النظرية في العلوم الاجتماعية، التوجه الجديد في البحث، التوجه الإسلامي للعلوم الاجتماعية.

أولاً - تمهيد:

لا زال التوجه العلمي «السائد» حتى اليوم في دراسة العلوم الاجتماعية وتدريبها وتطبيقها في الجامعات والمؤسسات البحثية العربية منطلقاً من التوجهات العامة والنظريات السائدة في الغرب بصفة عامة، والتي تستند في الغالب الأعم إلى نظرة وضعية/إمبيريقية Positivist/Empiricist ونظرياتها وقبل ذلك بمناهجها وأدواتها البحثية إنما هي «علوم» عالمية Universal تصدق وتنطبق بنفس الطريقة في كل مكان، دون إدراك واضح للحقيقة الثابتة في فلسفة العلوم والتي تقوم على أن تلك المناهج والأطر التصورية إنما هي مبنية على المنطلقات «الإبستمولوجية» (المعرفية) بل والمسلمات الأنطولوجية التي ينطلق منها التوجه العلمي أو «السائد»، دون التعمق الواجب في فحص وتمحيص الأسس المعرفية (الإبستمولوجية) والوجودية (الأنطولوجية) التي يقوم عليها ذلك التوجه العلمي (أو النموذج القياسي) بأسره إنما يمكن أن يؤدي بنا ببساطة إلى الوصول إلى نتائج صحيحة ولكن في إطار خاطئ؛ ذلك أن النتائج البحثية مهما كانت دقتها إذا تم إنتاجها في نطاق أطر تصورية حصرت نفسها إبستمولوجياً (معرفياً) في مساحة محدودة من الظواهر وأغفلت مساحات جوهرية من العوامل المؤثرة والفاعلة في تسبب السلوك الإنساني فإنها بهذا إنما تكون قد اختارت لنفسها السير في طريق مسدود، يعوق إسهامها في خدمة العلم وفي خدمة مجتمعاتها بشكل فاعل.

إن الظن بأن مناهج العلوم الاجتماعية ونظرياتها المنطلقة من النظرة الوضعية/الإمبيريقية ذات طبيعة عالمية إنما ينطلق من التصور «القديم» للعلم، وفلسفة العلوم، الذي ورثناه من القرن التاسع عشر الميلادي، والذي لا يزال كثيرون يتشبثون به حتى بعد أن رجح عنه كثير من كبار المشتغلين في تاريخ العلم وفلسفة العلوم، بعدما تبين لهم أن العلم والمنهج العلمي للبحث بالصورة التي انتهى إليها في القرن التاسع عشر وردحاً طويلاً من القرن العشرين إنما كان نتاجاً لظروف تاريخية «خاصة»، أعطته «خصوصية» تتنافى مع توهم عالمية العلم - لاسيما فيما يتصل بدراسة السلوك الإنساني والعلاقات الاجتماعية وفهمها. لقد أصبح من الثابت اليوم أن النزعة الوضعية/الإمبيريقية الغالبة التي اصطبغت بها العلوم

الاجتماعية الحديثة التي استبعدت الوحي (الصحيح أو المنتحل) بوصفه مصدراً للمعرفة اقتصاراً على شهادة الخبرة الحسية «وحدها» إنما ظهرت وتأسلت بوصفها رد فعل عنيف ضد عنف الكنيسة وتعسفها في العصور الوسطى في أوروبا في تعاملها مع العلماء، ومما ترتب على ذلك من صراع رهيب، أدت فيه محاكم التفتيش دوراً شائناً في تعذيب العلماء والمفكرين أو حتى تحريقهم أحياء، ومن هنا فقد آلى العلماء الأوروبيون في تلك الحقبة على أنفسهم أن يكرسوا «نموذجاً» للمنهج العلمي يعتمد على استخدام الحواس وحدها بوصفها أداة للمعرفة العلمية، وذلك على اعتبار أن الحواس مملوكة لكل أحد، ولا يمكن لرجال الدين أن يزعموا أن لهم احتكاراً خاصاً عليها، ويعتمد على إجراء التجارب التي تكاد تُقصر موضوعات المعرفة العلمية على الظواهر الطبيعية التي يمكن مشاهدتها باستخدام الحواس وذلك ليتم الاقتصار على دراسة الظواهر المادية الإمبريقية وحدها دون أن يشمل ما يتجاوز المادة.

ولقد أدى تبني هذا النوع من المنهج العلمي للبحث - بطبيعة الحال - إلى نجاحات عظيمة في دراسات الظواهر الطبيعية المادية لأنها ظواهر يمكن مشاهدتها باستخدام الحواس، كما أنه يمكن إخضاعها بسهولة واضحة للمتطلبات الصارمة للتحكم التجريبي، لكن هذا النجاح الباهر قد أغرى المفكرين والعلماء الأوروبيين في القرن التاسع عشر بالدعوة إلى استخدام نفس «هذا النوع» من المنهج العلمي للبحث في محيط العلوم الاجتماعية، مدفوعين إلى ذلك بالرغبة في اجتياح آخر معقل من المعاقل التي كانت الكنيسة لا تزال تتحصن فيها - ألا وهو الرغبة في توجيه شؤون الإنسان والرغبة في القيادة الأخلاقية للمجتمعات وفق رؤيتها.

وبالطبع فإن الانتقال لتطبيق ذلك المنهج العلمي للبحث المنقول حرفياً من دراسة الظواهر المادية المحسوسة إلى دراسة الإنسان والسلوك الإنساني والعلاقات الاجتماعية قد أدى إلى نتائج خطيرة، ذلك أن دراسة الإنسان على أنه كائن طبيعي كآلة مادية (أو حيوان أكثر تطوراً عن الكائنات الحية الأخرى) قد أدت إلى تشويه خطير في فهم السلوك الإنساني والتنظيمات الاجتماعية، نتيجة لإغفال الدور المحوري الذي تقوم به العوامل الروحية (والتي يقصد بها هنا: نوع الصلة بالله عز وجل) بوصفها عوامل سببية، ونتيجة لإهمال ما يقدمه الوحي الصحيح من معرفة بالديناميات التي تسير تلك العوامل الروحية وفقاً لها في تأثيرها الكلي على السلوك مما يساعدنا على الوصول إلى تفسير أكمل للسلوك الإنساني، ولقد كانت

الحصيلة المُرَّة لهذا كله ما أشار إليه كثير من المؤلفين «بالأزمة» Crisis التي تواجهها العلوم الاجتماعية، أو إلى ما يشير إليه آخرون بأنها «الطريق المسدود» Impasse الذي تواجهه العلوم الاجتماعية في الوقت الحاضر (Stent, 1975: 1052)، ويمكن لمن شاء أن يراجع المصادر التالية حول الأزمة والتضارب النظري في العلوم الاجتماعية بصفة عامة، أو في علوم اجتماعية أو مهن بعينها كعلم الاجتماع وعلم النفس أو الخدمة الاجتماعية، وقد اخترت هذه الفروع بحكم التخصص، لكن الاطلاع العام يدل أيضاً وبوضوح على أن نفس القضايا مثارة بقوة أيضاً في بقية العلوم الاجتماعية الأخرى على المستوى العالمي، انظر المصادر الأجنبية التالية على سبيل المثال (وسأغفل هنا الكتابات الأسبق عهداً في نقد توجهات علم الاجتماع مثل كتابات جولدنر وس. رايت ميلز): (Howard, 1985: 259; Dawis, 1984: 467, 469; Dixon, 1973: 26; Kimble, 1984: 833).

أما في عالمنا العربي فلقد صدرت أيضاً ومنذ ما يزيد على ربع قرن مؤلفات جيدة تناولت الأزمة المستحكمة أو «حالة التردّي التي تشهدها العلوم الاجتماعية العربية بشكل عام» (الغبرا، 1981 نقلاً عن: محمد الخواجة، 2001: 234-235)، وانظر أيضاً: نبيل السمالوطي: «الأيديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر»، 1975؛ وأحمد خضر: «اعترافات علماء الاجتماع: عقم النظرية وقصور المنهج في علم الاجتماع»، 2000؛ كما عقدت مؤتمرات مهمة تناولت مظاهر تلك الأزمة، والرؤى المختلفة المطروحة لمواجهتها⁽¹⁾، ولكن الجدير بالاهتمام هنا أن هذه البحوث على الرغم من عمقها وثرائها الكبير لم تترك أثراً واضحاً على أرض الواقع في الجامعات والمؤسسات البحثية العربية فيما يتصل بتفعيل الإصلاح المنشود (متعدد الاتجاهات!) سواء أكان ذلك من حيث المنهج أم التنظير مما يتطلب أفراد دراسة مستقلة لهذا الموضوع.

غير أن العلوم «الطبيعية» الحديثة وما توصلت إليه في القرن العشرين من مراجعات جذرية للصورة التي تقدمها لنا عن الكون والإنسان قد اختلفت اليوم اختلافاً كبيراً عما كان يظنه العلماء في القرن التاسع عشر، وقد أدى ذلك إلى تطورات جديدة في فلسفة العلوم في القرن العشرين وذلك نتيجة لمجموعة من

(1) ندوة «إشكالية العلوم الاجتماعية في العالم العربي» (سهير لطفي، 1998)؛ وأيضاً بحوث ندوة «إشكالية المنهج في العلوم الاجتماعية»، البحرين، 1994 والتي نشر بعضها في مجلة العلوم الإنسانية، العدد 4، صيف 2001.

التطورات الرائعة في علم الطبيعة (على أيدي أينشتاين، ونيلز بور، وهيزنبرج) إضافة إلى التقدم الكبير في علوم الأعصاب فيما يتعلق بفهم طبيعة المخ والجهاز العصبي والتي أظهرت دور الخواص العقلية في تأثيرها على السلوك، والتي ترتبط جميعها بظهور «الفلسفة الجديدة للعلم» The New Philosophy of Science، و«التوجه الجديد في البحث» New Paradigm Research، وما ارتبط بهما مما أصبح يطلق عليه «الفلسفة الجديدة للعلوم الاجتماعية» The New Philosophy of the Social Sciences، التي تتجاوز النزعة الوضعية/الإمبيريقية وتفتح الباب واسعاً أمام إعطاء العوامل العقلية والذاتية والروحية في الإنسان مكانها الطبيعي بوصفها موضوعات للدراسة «العلمية».

ومن هنا فإنه يبدو أنه لم يعد هناك مناص من التسليم بأن الأزمة الحقيقية التي تواجه العلوم الاجتماعية في العالم العربي (وفي غيره) إنما تكمن في جوهرها (أو ضمن أحد أهم أسبابها على الأقل) في أن المنهج العلمي التقليدي للبحث في صورته المطبقة حالياً في العلوم الاجتماعية - والذي ينطلق من فلسفة «قديمة» للعلم (بتعبير أجروس وستانسو، 1984)، تبلورت في القرن التاسع عشر في إطار دراسة الظواهر الطبيعية - لا يصلح في صورته تلك للتعامل الفاعل مع الظواهر الإنسانية والاجتماعية، وأنه بذلك يعد من أهم الأسباب المؤدية إلى ضعف العلوم الاجتماعية؛ وأن تحقيق التقدم المنشود في تلك العلوم (في الجانب المنهجي على الأقل) لا يمكن أن يتم إلا من خلال إعادة نظر جذرية في المسلمات الأنطولوجية (الوجودية) والإبستمولوجية (المعرفية) التي تقوم منهجية العلوم الاجتماعية عليها، وذلك على ضوء التقويم النزيه لإنجازات تلك العلوم حتى الآن من جهة، وعلى ضوء التطورات الحديثة في فلسفة العلوم من جهة أخرى، وهو ما نفضّل القول فيه في هذه الورقة، حيث ننتهي باقتراح خطة للإصلاح المنهجي تنطلق من التصور الإسلامي للإنسان والكون والمجتمع، نظن أنها تستجيب لمتطلبات الموقف الحاضر، وتزيد - بشكل جوهري - من فاعلية العلوم الاجتماعية في تحقيق الأهداف التي تعقدها عليها المجتمعات.

ثانياً - إشكالية المنهج العلمي للبحث في العلوم الاجتماعية:

ينظر كثير من المتخصصين في العلوم الاجتماعية إلى المنهج العلمي للبحث في صورته الحاضرة على أنه ما ينبغي في الحقيقة أن يكونه، ينظرون إليه على أنه ذلك الطريق المنضبط للبحث عن الحقيقة، المصمم ليضمن بقدر الإمكان حماية الباحثين من الضلال أو الخطأ، والذي يتعالى من ثم عندهم على أن يكون هو ذاته

مصدراً للخطأ أو الضلال أبداً... ويتناسى هؤلاء أن العلم ليس إلا نشاطاً إنسانياً يتأثر في بناء مناهجه وتوجيهه بحوثه بما تتأثر به النشاطات البشرية الأخرى، وأنه إذا كانت الأنشطة العلمية والبحثية تتميز بالفعل عن غيرها من الأنشطة البشرية بأن هدفها المقصود هو الضبط الواعي للنشاط الفكري للإنسان، إلا أن العلم والمنهج لم يصلا بعد (وقد لا يصلان أبداً) إلى ذلك المستوى من الصدق الذي يتوقعه الباحثون الجادون... ولعل في كتابات توماس كوهن، (1970، 1986) ما قد يضع الأمور في نصابها إسهاماً في تخفيض تلك التوقعات العالية، بعد أن قام بعمله الشهير في دراسة تاريخ العلوم وتحليل التوجهات التي سادت في المراحل المختلفة، وبيان الديناميات التي يدور في نطاقها عمل العلماء والباحثين في واقع الأمر وحقيقته، وجلاته للعوامل التي تؤثر عليهم حال إسهامهم في بناء العلم وظهور التوجهات الجديدة فيه.

وقد أسهم «جيروم رافيتز» (Ravetz, 1975) في مقاله المهم في دائرة المعارف البريطانية عن «تاريخ العلم» - من جانب آخر - في تبديد وهم الصدق المطلق للعلم والمنهج العلمي، حين بين أن فكرة «العلم» بالصورة التي وصلتنا اليوم - على حد تعبيره - ليست إلا «واحدة فقط من بين عدد من التصورات الممكنة للعلم»، وأن هذه الصورة المحددة للعلم والتي نمارسها اليوم لم تكن إلا نتاجاً لأوضاع تاريخية بعينها تتصل بالظروف التي أحاطت في أوروبا بنشأة العلم وتطوره في العصر الحديث وبخاصة ذلك الصراع المرير الذي احتدم بين الكنيسة ورجال العلم الأوروبي الوليد، وأنا ينبغي أن ننظر إلى العلم في صورته المعروفة لنا اليوم على أنه «أحد مراحل عملية مستمرة من التطور» (p.366)، ولقد قدم «رافيتز» الدليل التاريخي الناصع على صحة ما نُكر من خلال تتبع المنظم للحقب التاريخية المختلفة التي مر بها تاريخ العلم، حيث وصف الصورة التي اتخذها العلم في كل عصر منها، محلاً للعوامل التي ساعدت على تشكيل تلك الصورة إلى أن انتهى المطاف إلى الصورة الأخيرة «للعلم» الحديث بالمعنى المتداول بيننا الآن.

ولما كان المقام لا يتسع في هذه العجالة للوقوف عند كل مرحلة من تلك المراحل التاريخية لبيان العوامل التي شكلت صورة العلم والمنهج فيها تفصيلاً، فإننا سنكتفي بعرض الخطوط العامة للموضوع مستفيدين من النتائج التي توصل إليها «رافيتز» وغيره من مؤرخي العلم من أمثال «ألبرت ليفي» (Levi, 1975)، إضافة إلى ما توصل إليه بعض كبار فلاسفة العلم من أمثال «ستيفن تولمين» (Toulmin, 1975)،

و«هيربرت فيجل» (Feigl, 1975) والتي نشرت ضمن «البحوث المتعمقة» في دائرة المعارف البريطانية في طبعتها الخامسة عشرة والتي تعرضت لهذا الموضوع بالتفصيل، ويمكن لمن أراد الاستزادة الرجوع إلى تلك المصادر مباشرة، أو الرجوع إلى عمل سابق تعرضت فيه بشيء من التفصيل لتلك القضية (إبراهيم رجب، 1993).

يقرر مؤرخو العلم أن أوروبا قد ظلت حتى بداية القرن الحادي عشر الميلادي تعيش في إيسار ما يعرف بالعصور المظلمة Dark Ages التي «كادت تخلو من كل علم وفكر»، إلى أن بدأ شيء من النهوض في القرن الثاني عشر الميلادي يرجع (ضمن عوامل أخرى) كما ذكر «رافيتز» إلى «الاحتكاك بالحضارة الإسلامية الأرقى في أسبانيا وفلسطين» (P.368)، وبصفة عامة فقد كانت السلطة المعترف بها في حسم قضايا الفكر والمعرفة على مدى العصور الوسطى بأسرها (القرن 5-14 الميلادية) هي سلطة الكنيسة ورجال الدين، أما المنهج السائد فقد كان القياس الصوري الأرسطي Syllogism.

وعلى العكس من ذلك فإن عصر النهضة الأوروبية Renaissance (القرن 15-17م) قد تميز بالاهتمام بفهم الطبيعة ومحاولة إدراك أسرارها، باستخدام النظر والمشاهدة وإجراء التجارب بدلاً من الاقتصار على الأقضية القياسية المنطقية العقيمة التي لا تنتج علماً جديداً، كما تميز ذلك العصر بثورة علمية كبرى في مختلف ميادين العلم على أيدي أمثال «ليوناردو دافنشي وكوبرنيكوس وجاليليو وكبلر»، وكذلك بثورة موازية في مناهج البحث العلمي والفلسفي على أيدي أمثال «فرانسيس بيكون وديكارت»، وقد ترتب على جهود هؤلاء العلماء التوصل إلى نتائج تعكس نظرة جديدة واقعية للعالم الذي نعيش فيه اختلفت عما كانت الكنيسة تؤمن به وتفسر به نصوص الإنجيل، فبدأ صراع عنيف ومرير بين الكنيسة بوصفها مؤسسة ذات سطوة دينية وسياسية كبرى من جانب وبين أولئك العلماء الذين توصلوا (بناء على المشاهدات الحسية والتجارب) إلى نتائج مخالفة لما تبنته الكنيسة من آراء تتصل بالأمور الكونية من جانب آخر، وفي إطار ذلك الصراع فقد قامت الكنيسة بمعاكبة أولئك العلماء بشدة وعنف بالغين، حيث قامت محاكم التفتيش بدورها المشؤوم في التنكيل بهم على الوجه الذي تحفل الكتابات التاريخية بأخباره.

ولقد كان من المحتم في نهاية المطاف أن تنتصر الحقائق الإمبريقية الناصعة على التأكيدات الكنسية المناقضة لما هو مشاهد ومحسوس، وكان الحصاد المر لهذا كله في النهاية أن الفكر في عصر النهضة قد اتسم بنزعة معادية للسلطة الدينية، وبرغبة

جامعة للخلاص بكل طريقة ممكنة من الخضوع لقيادتها الفكرية والعلمية، ولم يكن هذا ممكناً إلا بتبني مصدر آخر للمعرفة يكون بديلاً عن السلطة الدينية للكنيسة... مصدر بديل لما تزعم الكنيسة أنه «وحي السماء»، وكلما كان هذا المصدر مؤدياً إلى معارف معارضة ومناوئة لتلك السلطة ازداد تشبث العلماء به، وقد وجد العلماء ضالتهم في اعتماد «الخبرة» الإنسانية واستخدام «الحواس» بوصفها أساساً «وحيدياً» للمعرفة العلمية الحقة، لاسيما أن ذلك المصدر البشري يرفع من قدر الإنسان ويزيد من حريته إلى أقصى حد من جهة، كما يقلل من قيمة المصادر الإلهية والدينية إلى أقصى حد ممكن من جهة أخرى، فيقول «ألبرت ليفي» في هذا الصدد: إن «عصر النهضة قد أعلن التمرد على حكم الدين، ومن هنا كانت الثورة ضد الكنيسة وضد السلطة وضد الفكر المدرسي (المسيحي)، وضد أرسطو» (Levi, 1975: 261)، ويضيف «رافيتز» أنه «لم ينته القرن السابع عشر إلا وكانت البيئة الثقافية في أوروبا بما فيها العلم قد اتخذت طريقها بقوة في اتجاه العلمانية الكاملة» (Ravetz, 1975: 370-371).

ولقد كان «اللسير فرانسيس بيكون» - الذي يعدّ أبا العلم الحديث - دور بارز في توجيه العلم والمنهج العلمي في اتجاه الاقتصار على الخبرة «الحسية»، إذ إن الرجل قد أراد أن يضع برنامجاً جديداً شاملاً لتقدم المعرفة وإصلاح المنهج العلمي، وذلك من خلال «اعتبار الحقائق التي يتم ملاحظتها باستخدام الحواس هي نقطة البداية لكل علم، مع عدم الاعتماد على النظريات إلا في الحدود التي يمكن اشتقاقها من تلك الحقائق» (Toulmin, 1975: 378)، ومن هنا فقد أصبح يُنظر لبيكون على أنه أبو الاتجاه «الحسي» المتطرف في الإمبريقية Empiricism، بسبب إصراره الذي لا يلين على اعتبار الخبرة المستمدة من المشاهدة الحسية هي المصدر «الوحيد» للمعرفة.

وإذا كان عصر النهضة قد أفلح في وضع حجر الأساس لمعرفة علمية لا تستند إلى سلطة رجال الدين (المسيحي).. معرفة لا تعتمد إلا على مشاهدات الحواس، فإن عصر التنوير Enlightenment (القرن 18 الميلادي كما يقول رافيتز) «قد أدخل العلم في محيط السياسة لأول مرة.. وقد تمثلت رسالته في النضال ضد الكنيسة وعقائدها الجامدة.. مع استخدام حقائق العلم وطرقه العقلانية كسلاح أساسي في هذا السبيل» (P.372)، وهذا يشير بالمناسبة إلى أن «التنوير» في الاصطلاح الأوروبي لا يقصد به المعنى البريء الذي يتبادر إلى أذهان بعض البسطاء وإنما معناه يقترب من الحرب الشاملة على الدين باستخدام العلم لمحاولة استبعاد المؤسسات الدينية بالكلية من توجيه حياة الناس.

ولما كان العلم والمنهج العلمي بنزغته الإمبريقية الغالبة قد حقق نجاحات عظيمة في محيط دراسة الظواهر الطبيعية المادية كما قدمنا، فقد كان من الطبيعي أن يتلقى العلماء بالترحيب آراء الفيلسوف الفرنسي «أوجيست كونت» الذي طالب في منتصف القرن التاسع عشر بتطبيق نفس قواعد المنهج العلمي المستخدم في العلوم الطبيعية في دراسة الظواهر الاجتماعية، وقد انطلق «كونت» في ذلك من نزعة إمبريقية (حسية) موهلة في التطرف، سار فيها على نهج «بيكون ولوك وهيوم»، وبشر بما أسماه بالفلسفة الوضعية Positivism. ويقوم مفهوم الوضعية على التأكيدات الآتية (Feigl, 1975: 877):

1 - أن كل معرفة تتصل بالحقائق الواقعية لا بد أن تبنى على شواهد إيجابية Positive الوجود مستمدة من واقع الخبرة الإنسانية.

2 - وإلى جوار الحقائق إيجابية الوجود يوجد مجال المنطق البحث والرياضيات البحتة التي تعد علوماً صورية تبحث في صور الفكر وليس في المحتوى المادي المتعين للأشياء.

3 - أما على الجانب السلبي Negative فإن الوضعية ترى إنكار مجال ما وراء الوجود وكل ما لا يمكن حسمه بالدليل الواقعي مثل المعارف ذات المصدر المتعالي الذي يتجاوز نطاق الحس Transcendent كالمعارف الدينية.

وعلى ضوء ذلك فإن النظرة الوضعية قد أصرت على أن «العلوم الاجتماعية» لكي تستحق اسم «علوم» أصلاً فلا بد لها من أن تسير في نفس الخطوط التي تسير عليها العلوم الطبيعية على الوجه الذي أشرنا إليه فيما سبق... ومن هنا فإننا نستطيع أن نرى مع فيجل أن «الوضعية من حيث موقفها الأيديولوجي الأساسي إنما هي علمانية مقصورة على هذه الحياة الدنيا، ومعادية للدين وللبحث فيما وراء الوجود، وأن أهم شروط الوضعية إنما هو الالتزام الصارم بشهادة الملاحظة والخبرة [الإنسانية]» (P.877)، كما نستطيع أن نفهم ما أشار إليه «ليفي» من أن الأثر الدائم الذي تركه «كونت» يتمثل في أنه قد أنشأ توجهاً مضاداً للدين ولما وراء الوجود في فلسفة العلوم استمر معنا حتى الوقت الحاضر (Levi, 1975: 270)، كما نلاحظ بالمناسبة أن «كونت» قد حاول تأسيس ديانة جديدة تسمى بالدين الإنساني The Religion of Humanity والتي تتجه العبادة فيها إلى عظماء الرجال، «...ولكن أماله لم تتحقق على الوجه الذي أراده، وإنما كان الدور الأساسي للوضعية أنها كانت بؤرة لتجمع الأعداء النشطين للدين» (Stromberg, 1981: 115).

ولقد شهدت بدايات القرن العشرين تطويراً للوضعية في صورة ما يسمى بالوضعية المنطقية Logical Positivism التي بُنيت على التوجهات المتطرفة «لهيوم» والتوجهات الوضعية «لكونت» إضافة إلى فلسفة العلم عند «إيرنست ماك»، ولكن الثلث الثاني من القرن العشرين قد شهد تحولاً نحو استبعاد اصطلاح الوضعية واستخدام اصطلاح الإمبريقية المنطقية Logical Empiricism بدلاً منه بسبب الارتباط الشديد للوضعية بفكر «كونت» من جهة وبموقف «إيرنست ماك» المتطرف من جهة أخرى عندما بالغ في التأكيد على الحقائق الإيجابية الحسية للملاحظة حتى أنه اعترض بكل شدة على فرض وجود «الذرة» في علم الطبيعة على أساس أنه لم يكن من الممكن في ذلك الوقت مشاهدتها بالحواس (Feigl, 1975: 88).

وتقوم الإمبريقية المنطقية - التي تمثل كما يقول تيودور (Tudor, 1982) النموذج «السائد» في فلسفة العلوم اليوم - على الأفكار الأساسية الآتية:

- 1 - كل كلام ذي معنى يتكون إما من: أ - عبارات صورية تنتمي إلى المنطق أو الرياضيات. ب - قضايا تشير إلى حقائق علمية واقعية.
- 2 - أي قضايا تزعم أنها تشير إلى «حقائق» يكون لها معنى فقط إذا كان بالإمكان بيان الطريقة التي يمكن اتباعها للتحقق من صدقها بالرجوع إلى الواقع المحسوس.
- 3 - أي قضايا تتصل بما وراء الوجود ولا تقع في نطاق الفئتين السابقتين لا معنى لها Meaningless.
- 4 - جميع العبارات المتصلة بالقيم الأخلاقية أو الجمالية أو الدينية لا يمكن التحقق من صدقها علمياً وهي بهذا لا معنى لها أيضاً (Levi, 1975: 273-3).

هذا هو النموذج السائد في فلسفة العلوم حتى اليوم، وتلك هي الظروف التاريخية الواقعية التي نشأ في إطارها منهج البحث العلمي المعاصر في صورته التي لا زلنا نمارسها حتى اليوم في محيط العلوم الاجتماعية، والمتأمل لتلك التطورات لا يملك إلا الإعجاب بالجهود المضنية التي بذلها بُناة العلم الحديث للخلاص من تأثير الضغوط الفكرية التي مارسها الكنيسة عليهم، متحمليين ما لحقهم في سبيل ذلك من قهر وعسف، تمسكاً بما وجدوه صحيحاً من خلال مشاهداتهم الواقعية المحسوسة التي لا يمكن لعقل أن يتشكك فيها - اللهم إلا أن يكون ذا مصلحة أو صاحب هوى - ولكن هل سلّم أولئك العلماء الجهابذة حقاً من

تأثير «الضغوط» البيئية والثقافية التي جاهدوا لمغالبتها وهل نجحوا في النهاية في الانعتاق من ربقتها بالكلية؟ الحق أن احترامنا لإسهامات أولئك العلماء الأفاضل الذين جاهدوا حتى توصلوا لتوصيف أبعاد المنهج العلمي وإقامة أركانه ينبغي ألا يصرفنا عن رؤية الوجه الآخر للصورة - ألا وهو أن أولئك العلماء أنفسهم في غمرة غيرتهم في طلب الحقيقة وحماسهم لمقاومة المؤثرات فإنهم قد تجاوزوا الحقيقة ووقعوا تحت تأثير مؤثرات من وجه آخر.

فلقد أدت تلك الخصومة المريرة والعداء الشديد بين رجال العلم ورجال الكنيسة إلى تكريس الاستبعاد الكلي «للوحي» بوصفه مصدراً للحقيقة، اكتفاء بالرجوع إلى الواقع «المحسوس» بوصفه مصدراً «وحيداً» للمعرفة «العلمية»، مما أدى إلى الفصام الحالي بين طريقتين للمعرفة كان يمكن لو توحدتا (في إطار ديني مختلف - كما في حالة الإسلام مثلاً) أن يؤدي توحدهما إلى الخروج من الطريق المسدود الذي تقف أمامه العلوم الاجتماعية اليوم... تلك العلوم التي تتعامل مع ظواهر إنسانية بعض جوانبها مادي إمبيريقى يمكن مشاهدته باستخدام الحواس ولكن بعض جوانبها الأخرى بطبيعتها غير مادية، أو غير إمبيريقية، أو فوق-إمبيريقية Super-sensory (إذا استعرنا تعبير «سوروكين») (Sorokin, 1941) وهي لا تخضع للمشاهدة الحسية.

ثالثاً - التوجه العلمي الجديد:

جاءت التطورات الحديثة في العلوم الطبيعية بنتائج عظيمة لم تكد تتشربها العلوم الاجتماعية بشكل جاد إلى الآن رغم أنها تشير في اتجاه ما يمكن اعتباره ثورة علمية حقيقية، ولما كنا قد لخصنا في موضع آخر بعض هذه التطورات (إبراهيم رجب، 1996) فإننا سنفيد هنا من بعض ما أوردناه هناك، (ومما جاء في غيره)، وسيُظهر لنا عرض بعض تلك التطورات (بإيجاز) أننا لسنا وحدنا في العالم العربي أو الإسلامي الذين نستشعر الحاجة الماسة إلى الإصلاح المنهجي والنظري في العلوم الاجتماعية، وأن القضية مطروحة في العلوم الاجتماعية عامة في الدول ذات الريادة في تلك العلوم.

لقد تحققت في محيط الفيزياء الحديثة ثورة كبرى في النصف الأول من القرن العشرين فيما يتعلق بفهم طبيعة الذرة وما دونها من جسيمات Subnuclear Physics في إطار نظرية النسبية، ونظرية الكم Quantum Theory، وقد أدت تلك التطورات إلى انهيار النظرة «المادية» الميكانيكية القديمة التي كانت ترى الكون نسقاً ميكانيكياً مكوناً

من «ذرات مادية صلبة»، حيث بينت تلك الكشوف الجديدة أن الذرة تتكون بدلاً من ذلك من فضاء شاسع جداً، تدور فيه باستمرار جسيمات متناهية في الصغر (الإلكترونات) حول نواة تتكون بدورها من بروتونات ونيوترونات، ولقد أوضحت نظرية الكم أن هذه الجسيمات (الإلكترونات والبروتونات والنيوترونات) كما يقول عالم الفيزياء الشهير «فرتجوف كابر» ليست من قبيل تلك الأجسام الصلبة التي كانت تحدثنا عنها الفيزياء الكلاسيكية، وإنما هي كيانات مجردة ذات طبيعة مزدوجة تتوقف هويتها على الطريقة التي ننظر بها إليها! فهي تبدو لنا أحياناً (وفقاً لطريقة الملاحظة) كجسيمات Particles وأحياناً كموجات Waves من الطاقة، ومعنى ذلك أننا عندما ننزل ببحوثنا إلى مستوى مكونات الذرة فإننا نجد «...أن الأجسام المادية الصلبة التي كانت تحدثنا عنها الفيزياء التقليدية قد زابت فاتخذت شكل أنماط احتمالية شبيهة - بالموجات، وقد أدت هذه الاكتشافات المدهشة في الفيزياء الحديثة إلى إدراك العلماء «لوحدة الكون»، كما فتحت الباب على مصراعيه - كما يقول «كابرا» - أمام «التوافق التام مع الأهداف الروحية والمعتقدات الدينية» (Capra, 1983: 67-70).

وقد دعم تلك الاتجاهات نفسها ذلك التقدم الكبير الذي تحقق من جهة أخرى منذ السبعينيات في علوم الأعصاب Neuroscience فيما يتعلق بفهم طبيعة المخ والجهاز العصبي وعلاقتها بالسلوك الإنساني.. فلقد كانت كل الوظائف العقلية ووظائف المخ تفسر في الماضي - كما يقول «روجر سبيري» - بتفسيرات مادية بحتة، إلى أن جاء التوجه «المعرفي-العقلي» الجديد Cognitive-Mentalist ليكشف عن أن الإنسان بوصفه «وحدة حية» ذات مستوى وجودي أرقى من مجرد مستوى الذرات والخلايا، يملك خواص «عقلية» تتفاعل وتؤثر بوصفها عوامل سببية على مستوى الخلايا العصبية ومكوناتها، ويقول «سبيري» معلقاً على ذلك «إن هذا التوجه يدل على أننا وهذا الكون الذي نعيش فيه أكثر من مجرد أسراب راکضة من الذرات والإلكترونات والبروتونات الدائبة الحركة، وهذه النظرة الجديدة للواقع تتقبل الخواص العقلية والروحية بوصفها حقائق سببية فاعلة» (Sperry, 1988).

ولقد أدت تلك الكشوف العلمية الجديدة من جهتها إلى ثورة أخرى ولكنها تتصل هذه المرة بالنظرة إلى طبيعة الإنسان والعوامل المؤثرة في سلوكه، حيث أزيح كابوس التوجهات الميكانيكية المادية في النظر إلى الإنسان وانفتحت آفاق البحث العلمي المشروع في الجوانب العقلية والروحية والدينية في تأثيرها على السلوك مما يفتح الباب كما قدمنا أمام بصائر جديدة في فهم الإنسان وسلوكه لم

يكن من الممكن التوصل إليها في إطار التصورات المادية الميكانيكية التقليدية. ويشير «روجر سبيري» (Sperry, 1991: 222) إلى أن هذه الثورة العلمية الجديدة تتضمن انقلاباً في الاعتراف بدور الحالات العقلية المعرفية بوصفها أسباباً للسلوك مما يقدم مفهوماً أفضل للتفسير في كل العلوم، ثم يضيف أنه إذا كانت هذه النظرة العقلية للوعي قد لا تكون قابلة للاختبار اليوم فإنها ستصبح مع مرور الوقت قابلة للاختبار مع مزيد من التقدم في العلوم التي تدرس العلاقة بين العقل والمخ (P.224). غير أن تلك الثورة العلمية لا زالت لم تصل إلى جميع فروع العلوم الاجتماعية بدرجة متساوية، فلقد تأثر بها علم النفس بدرجة أكبر من علم الاجتماع (قارن: Catton, 1983) كما أن بعض فروع علم النفس مثل علم نفس التعلم قد تأثرت بها أكثر من غيرها (قارن: Jonassen, 1991).

أما في علم النفس فلقد نادى «إبراهام ماسلو» في العام 1969 ببدء حركة جديدة في علم النفس محورها ما أسماه «الآفاق الأبعد للطبيعة البشرية» *The Farther Reaches of Human Nature*، وتُرَكِّز هذه الحركة في علم النفس على الجوانب الأعلى والأرقى والأكثر تميزاً فيما يتعلق بإمكانات البشر لتحقيق النمو والتسامي بأنفسهم، وقد سَمَّى «ماسلو» هذه الحركة «بالقوة الرابعة» أو نظرية تجاوز الذات *Transpersonal Theory*، والتي تتخطى القوى النظرية الثلاثة الأقدم منها عهداً، ألا وهي المدرسة الفرويدية، والمدرسة السلوكية، والمدرسة الإنسانية، وقد اكتشف أصحاب هذه المدرسة الجديدة أن كثيراً من الأشخاص الذين حققوا ذاتهم بالفعل *Self-Actualized* يقررون أنهم يمرون بخبرات متجاوزة-لذواتهم *Trans-egoic* لأنها تتجاوز حدود الشخص، أو الشخصية... تتجاوز الشعور بالإنية المحدودة بالأنو *ego*، وقد ركزت نظريات تجاوز الذات على هذه الأنواع من الخبرات، وعلى عملية النمو التي تؤدي إليها في العقل البشري، وباختصار فإن نظرية تجاوز الذات تركز تحديداً على الجوانب الروحية من جوانب الخبرة الإنسانية والنمو الإنساني (Robbins, et al., 1998: 360)، فعندما تستمر عملية تحقيق الذات إلى أقصى مداها فإنها تنقل الإنسان إلى ما وراء انشغاله بنفسه أو بذاته أو بنزعاته النرجسية... وهنا يصبح تحقيق الذات هو نفسه تجاوز الذات، أو «التعالي-على-الذات»، وهي عملية مكملة ومشبعة لتحقيق الذات في معية وتشارك مع الكائنات الأخرى، ومع «أصل الوجود» ألا وهو ذلك الكائن المطلق المقدس، أو الحقيقة التي يطلق عليها البعض «الله» (P.362).

ولقد حاول «كارل جوستاف يونج» أيضاً أن يثبت أن «...البعد الروحي هو جوهر الطبيعة الإنسانية... وقد طُوّر نظرية علم النفس التحليلي ونظريته في الشخصية لكي يُضَمَّنْها إطاراً تصورياً يضم الجوانب البدنية والعقلية والروحية بوصفها جوانب تسعى بالإنسان للوصول إلى الوحدة والتكامل في داخل الفرد» (Sermabeikian 1994: 178-179). ويرى يونج أن الروح spirit موجودة بشكل عالمي عام في التكون قبل-الواعي Per-conscious للنفس الإنسانية (وهذا بالمناسبة معنى قريب جداً من معنى الفطرة على الرغم من تردد «يونغ» في مسألة الإيمان)، وحاول «يونغ» أن يوضح المقصود بالروح فيقول: «إننا نقول إن الروح هي مبدأ يقف على النقيض من المادة، ومن هنا فإننا نفهم أن هناك عنصراً غير مادي أو صورة من صور الوجود التي يمكن في أعلى صورها وأكثرها عمومية أن نسميها بالله». وقد رفض «يونغ» نظرية مبدأ اللذة عند فرويد، وافترض أن الإنسان لديه قوى دافعة روحية أولية تعد جزءاً من تكوينه الغريزي مثلها في ذلك مثل الجنس والعدوان والجوع (P.180)، ويلاحظ أن ماسلو قد سار أيضاً في طريق مشابه عندما لاحظ أن «الكائن البشري يحتاج إطاراً للقيم، وفلسفة للحياة، ويحتاج ديناً أو بديلاً للدين يستطيع أن يحيا به وأن يفهم نفسه من خلاله، بنفس الطريقة التي يحتاج بها ضوء الشمس أو الكالسيوم أو الحب» (P.181).

وقد ترتب على الاكتشافات المشار إليها في مجال علم الفيزياء الحديثة، وفي مجال العلوم البيولوجية وبخاصة علم الأعصاب، وعلم النفس أن بدأ الشك يحيط بقوة بالأسس التي يقوم عليها المنهج العلمي الحديث ذاته، خصوصاً فيما يتعلق بالمشروعية «العلمية» لتطبيقه بحذافيره في الدراسات المتصلة بالإنسان والمجتمع، وذلك بعد أن ثبت أن الإغراق في الإمبريقية Empiricism والاعتماد على الحواس وحدها بوصفها أساساً للمعرفة عند دراسة السلوك الإنساني والترتيبات المجتمعية قد أدت (ضمن عوامل أخرى) إلى إعاقة تقدم العلوم الاجتماعية، وكانت من أهم أسباب أزمتها الحالية، فبدأت ثورة علمية موازية في عالم المنهج أيضاً تطالب بإعادة النظر إلى مسلمات المنهج العلمي التقليدي وفتح الباب أمام ألوان أخرى من الاستبصار لم تكن واردة أبداً في نطاق فلسفة العلوم «القديمة».

وقد أدى هذا كله إلى تطوير شامل بل تثوير واضح في فلسفة العلوم الاجتماعية، التي أصبحت الكتابات الحديثة فيها تتكلم اليوم عن «الفلسفة الجديدة» للعلوم الاجتماعية، تلك الفلسفة التي تبدأ من إعلان وفاة الوضعية death of positivism على حد تعبير «فاي» الذي يبشّر - بالمناسبة - بحلول الظرفية أو

التأطيرية Perspectivism محلها، وهي فكرة تقوم على «التأكيد بأن كل نشاط معرفي بما في ذلك العلم إنما يتم في إطار وجهة للنظر تحدها الارتباطات والاهتمامات الفكرية والسياسية... وكل نظر إنما يتم من خلال منظور معين Perspective» (Fay, 1996: 2)، ويلاحظ أن «فاي» يتبنى فكرة التفاعلية Interactionism التي يرى أنه يمكن من خلالها الاستجابة للمتطلبات الجارفة «للتعددية الثقافية» Multiculturalism دون الوقوع في شرك النسبية المتطرفة. أما «بومان» (Bohman, 1991) في مؤلفه المعنون New Philosophy of Social Science فإنه يصف الفلسفة الجديدة للعلوم الاجتماعية بأنها فلسفة متجاوزة للنزعة الإمبريقية المغالية post-empiricist، تقوم على إدراك أن «الظواهر الاجتماعية غارقة في «عدم-القابلية-للتحديد-الدقيق» indeterminacy وأنها مفتوحة لمختلف التفسيرات open-ended» (P. VII-VIII)، ولذلك فمن الطبيعي أن نتحول بشكل براجماتي من فكرة السبب والنتيجة اللازمة عنه إلى البحث «...عن أي عامل يمكن صياغته ضمن إطار تفسيري مفيد» (P.54).

والآن فإن بإمكاننا أن نلخص ما سبق أن انتهينا إليه حتى هذه النقطة فيما يلي:

1 - أن المنهج العلمي بصورته المطبقة تقليدياً في العلوم الاجتماعية قد شكلته عوامل وظروف تاريخية (الصراع مع الكنيسة) وجغرافية (أوروبية) محدّدة انتهت به إلى نزعة وضعية إمبريقية لا تعتمد إلا مشاهدات الحواس مصدراً للمعرفة العلمية الحقة، كما انتهت به إلى قطيعة كاملة مع الوحي بوصفه مصدراً ممكناً للاستبصار بسلوك الإنسان خصوصاً في جوانبه غير المادية، التي تنتمي إلى عالم الغيب؛ أي الجوانب الروحية.

2 - أن إهدار هذا القطاع الحيوي من مكونات الظاهرة الإنسانية، واستبعاد الوحي الصحيح وكل المعارف الدينية بوصفها مصدراً لمعرفة الإنسان هي من أهم أسباب الصعوبات التي تواجهنا اليوم في فهم الإنسان والمجتمع وفي التضارب النظري الذي يعوق تقدم العلوم الاجتماعية.

3 - أن التطورات الحديثة في العلوم الطبيعية وعلوم الأعصاب وعلم النفس قد فتحت الطريق أمام فلسفة جديدة للعلم، وفلسفة جديدة للعلوم الاجتماعية تتجاوز النزعات المادية التقليدية، وتتجه لإعطاء العوامل الذاتية والعقلية والروحية في الإنسان مكانها الطبيعي بوصفها موضوعات للدراسة «العلمية».

4 - أن فهم العوامل الروحية غير المادية التي تنتمي إلى عالم الغيب يتطلب اعتماد «الوحي» الصحيح بوصفه مصدراً متعالياً للمعرفة بهذا الجانب من تكوين الإنسان.

وإذا كان الوحي في رسالات سابقة قد أصابه تعديل وتبديل، وإذا كان البشر - ممن يُسمَّون عند غيرنا برجال الدين - قد أعطوا أنفسهم سلطة تفسير النصوص على أساس أنهم يتلقون حتى اليوم وحياً أو إلهاماً مقدساً، وإذا كان ذلك كله قد أدى إلى ما رأيناه من عزم قاطع لدى المشتغلين عندهم بالعلوم عامة وبالعلوم الاجتماعية خاصة على المباعدة بين أنفسهم وبين مثل هذا الوحي بكل طريق فلا يبدو أن لنا أي عذر بوصفنا مشتغلين بالعلوم الاجتماعية في العالم الإسلامي وأمامنا كتاب كريم ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾ (فصلت: 42) وأمامنا كنوز من الأحاديث الشريفة التي بذل العلماء الثقة في تمحيصها جهوداً لا نظير لها لتمييز الصحيح فيها من السقيم... إن هذين المصدرين للمعرفة يَحْوِيَانِ بصائر تتصل بالإنسان والسلوك الإنساني والمجتمع الإنساني يمكن أن تفتح آفاقاً لا نهاية لها لتقدم العلوم الاجتماعية عندنا.

فإذا صح هذا كله فإن هناك سؤاليين يطرحان أنفسهما علينا الآن مباشرة وهما:

1 - كيف يمكن الجمع في دراسة الظواهر الإنسانية بين نوعين من مصادر المعرفة مختلفين، يتطلب كل منهما نوعاً مختلفاً من المناهج والأدوات البحثية، ألا وهما: أ - الواقع المحسوس الذي يعتمد في دراسته على المشاهدة والتجربة. ب - الوحي الذي يعتمد البحث فيه على الاستنباط من النصوص بعد التثبت من صحة عزوها التاريخي.

2 - وكيف يمكن أن يتم التكامل بين هذه المصادر والمناهج والأدوات على وجه لا ينتهك أهم الشروط التي تُميِّز المعرفة «العلمية» عن غيرها من المعارف ألا وهو إمكان التحقق من صدق النتائج لاختبار مدى تطابقها مع الواقع؟

إن الإجابة عن هذه التساؤلات ستكون هي موضوع ما تبقى من هذه الورقة.

رابعاً - مؤشرات في اتجاه المستقبل:

إن توقعات المستقبل إنما هي فرع عن أصل يتمثل في فقه الواقع الحالي على ضوء معطيات التاريخ القريب، أما إذا تجاوزنا التاريخ القريب إلى تحليل التحولات التاريخية الأشمل والأبعد فإن في هذا ضمناً ولا شك لنظرة شمولية أوثق؛ نظرة

تُوجَّهنا نحو خطوط شهدت التحولات التاريخية بصدقها لأنها تكون ضابطة على نفسها، (بنفس الطريقة التي نراها عندما نقول أن تعدد القياسات وتعدد مجموعات المقارنة في تصميمات السلاسل الزمنية تزيد من الصدق الداخلي للتصميم بدرجة كبيرة لأن المقارنات العديدة تكاد تقترب من التحكم التجريبي إلا قليلاً)، ولعل نظرية «بيتريم سوروكين» عن «التحولات الثقافية/الاجتماعية» Sociocultural Fluctuations من أفضل الأطر النظرية التي تساعدنا على وضع الماضي القريب والحاضر والمستقبل بالنسبة للعلوم الاجتماعية موضعها ضمن الإطار الأشمل للتحليل الحضاري الثقافي الاجتماعي، ومن هنا فإننا سنبدأ بعرض شديد الاختصار لبعض نتائج بحوث «سوروكين» فيما يتصل من قريب بقضايا مستقبل التنظير والبحوث في العلوم الاجتماعية، ثم ننتقل بعد ذلك لتقديم عرض مفصل لأبعاد التصور المطروح حول المنهج العلمي للبحث من وجهة إسلامية، والذي نظن أنه يحمل أفضل الإمكانيات للاقترب من الإطار الإستمولوجي والمنهجي الذي دعا إليه «سوروكين» (مطبوعاً في حالة المجتمعات الإسلامية).

إرهاصات المنهجية «التكاملية» عند بيتريم سوروكين:

لعل «بيتريم سوروكين» يعد بحق «أعظم علماء الاجتماع في العالم»، وهذا - بالمناسبة - هو عنوان الكتاب الذي ألفه عنه زيمرمان (Zimmerman, 1968)، ولعل من أعظم أعماله تلك الدراسة الحضارية الكبرى التي استغرق إجراؤها عشر سنوات، ونشرت نتائجها في أربعة مجلدات بعنوان «ديناميات التحولات الاجتماعية والثقافية» Social and Cultural Dynamics، والتي استخدمت منهجاً تاريخياً/إحصائياً/مقارناً، فقام فيها «سوروكين» مع فريق من مساعديه بتحليل كل من: الكتابات الفلسفية والعلمية، والوثائق التاريخية والقانونية، والآثار والأعمال الفنية، التي أنتجتها الحضارة الغربية على مدى 2500 عام، حيث قام الفريق البحثي فيها بتتبع التحولات الثقافية الكبرى التي تناوبت على المجتمعات الغربية (مع المقارنة بغيرها من حضارات الشرق الأوسط والصين والهند واليابان وغيرها) على مدى تلك الحقبة، ليس فقط بهدف رصد أبعاد تلك التحولات الاجتماعية والثقافية وتوصيفها، بل لمحاولة فهم أسباب ومحركات تلك التحولات الكبرى أيضاً.

ولقد توصل «سوروكين» إلى أن أي ثقافة أو حضارة ليست كومة متناثرة من الأجزاء أو المكونات المبعثرة المتجاورة في المكان فقط دون رابط يربطها، ولكن كل ثقافة إنما هي كل متكامل تنتظم مكوناته حول مبدأ رئيس Basic Principle يتغلغل

في كل تلك المكونات ويعطيها معناها ومغزاها، ويتمثل هذا المبدأ في «قيمة أولية» محورية تحدد نظرة تلك الثقافة إلى الحقيقة المطلقة Ultimate Reality، وبذلك تحدد صورتها للوجود، كما تشكل فلسفة الحياة أو رؤية الكون Weltanschauung التي تتبناها، وتكون إطاراً عاماً لأنساق الحقيقة، والمعرفة، والعلوم الخاصة بها (Sorokin, 1957: 24). وقد انتهى «سوروكين» من دراسته الإضافية للمجتمعات والحضارات إلى أن هناك نوعين أساسيين من الثقافات لكل منهما عقلية Mentality المميزة، «...ولكل منها نسقه المعرفي الخاص ورؤيته الخاصة للحقيقة...»، وفيما يلي نبذة عن كل من هذه الأنواع من الأنماط الثقافية الرئيسة:

أولاً: الثقافة المعنوية الرُّهْدية (أو الفكرية) Ideational Culture: في مثل هذا النمط الثقافي فإنه «...يُنْظَرُ إلى الحقيقة على أنها: (1) غير محسوسة وغير مادية تتمثل في موجود خالد، (2) وأن الحاجات [الإنسانية] والغايات أيضاً روحية أساساً...» فالله يعد هو الحقيقة المطلقة وهو المبدأ الأسمى، المتجاوز للمحسوس Super-sensory، والمتجاوز - للعقول البشرية Super-rational، أما الدنيا فكلها تحوّل وزوال، والانسحاب منها والخلاص من أدناسها رأس الفضائل، وأما الآخرة فهي الحياة الحقيقية الباقية، وحياة الرهبانية والزهد هي أقصر الطرق لتحقيق الخلاص من هذه الدنيا التي لا خير فيها على الحقيقة.

ثانياً: الثقافة المادية الحسية Sensate Culture: المبدأ الأول والحقيقة المطلقة بل الوجود كله في هذا النمط الثقافي وجود مادي إمبيريقِي بحت، والكون يتمثل فقط فيما تدركه الحواس وحدها، ولا مكان فيه لعالم الغيب ولا مكان فيه لله أو لأي مقدس، تشيع في هذا النوع من الثقافة الاتجاهات الغنوصية (اللاأدرية)، أما حاجات الإنسان فهي حاجات مادية بحتة، وهذا النمط الثقافي يمر بمراحل ثلاث: أولاها المرحلة الحسية الفاعلة أو النشطة Active Sensate Culture، يعمل المجتمع فيها بكل قوة لتغيير البيئة المادية وتطويعها لمطالبه، فيحقق تقدماً علمياً وتكنولوجياً عظيماً كما يحقق انتصارات عسكرية كبيرة، لكن تلك المرحلة تُسَلِّمُ الزمام لمرحلة ثانية هي المرحلة الحسية السلبية Negative Sensate Culture التي تسودها عقلية تتسم بقصر النظر، يتحول فيها الناس إلى استغلال البيئة بكل طريق لإشباع حاجاتهم بصورة طفيلية، وكأن العالم ببساطة لم يوجد إلا لإشباع حاجات الناس إلى الطعام والجنس واللهو والترفيه والبحث عن اللذات الحسية (Sorokin, 1957: 48) Hedonism، وينتهي المطاف بالثقافة الحسية المادية إلى مرحلة أخيرة يسميها

«سوروكين» بالمرحلة الحسية الكلبية أو الهزؤية Cynical Sensate Culture التي تفتقر إلى أي نوع ذي بال من القيم، والتي تشيع فيها النفية والعدمية Nihilistic، يشبع الناس حاجاتهم فيها بطرق نفعية صرفة، مع التظاهر الشكلي بالالتزام الأخلاقي دون اقتناع حقيقي، فيشيع استخدام المداهنة والنفاق والخداع فيها على نطاق واسع في المجتمع (Johnston, 1990: 100).

ولكن «سوروكين» وجد أيضاً أنه في بعض الفترات التاريخية تظهر بعض المجتمعات التي تتبنى نمطاً ثقافياً ثالثاً، يتكامل فيه أفضل ما في النمطين السابقين من قيم ومبادئ محورية، أسماه نمط الثقافة المثالية Idealistic Culture وفيما يلي نبذة عن هذا النمط الأخير:

ثالثاً: الثقافة المثالية Idealistic Culture: إذا كانت النظرة إلى الحقيقة والوجود في النمطين السابقين نظرة منقوصة وذات بُعد واحد one-sided، فإن الحقيقة في هذا النمط الثقافي يُنظر إليها على أنها عديدة الجوانب تضم في وئام وتكامل ما هو حسي مع ما هو متجاوز-للحواس Super-Sensory، ويُنظر إلى العالم الذي نعيش فيه على أنه نتيجة للتفاعل بين الجوانب المادية والجوانب الروحية، وحاجات الإنسان في مثل تلك الثقافة يُنظر إليها على أنها حاجات روحية وأيضاً مادية، ولكن مع تغليب الجوانب الروحية؛ وأساس المعرفة في هذا النمط الثقافي قيام العقل بالجمع بين معطيات الخبرة الحسية من جهة وبين نصوص الوحي المنزل من جهة أخرى (Sorokin, 1957: 228-9)، فتتكامل في هذا النوع من المعرفة الحقائق الدينية (المتعالية على العقلانية Super-Rational)، والحقائق العلمية (الحسية/الإمبيريقية Empirical) والأفكار الفلسفية (العقلانية Rational) في اتساق بديع (P. 682-4).

ولقد تتبع «سوروكين» التقلبات التي طرأت على الحضارة الغربية خلال الحقب المختلفة، وانتهى إلى أن تلك الحضارة قد سادتها الثقافة الحسية المادية التي حققت على مدى خمسة قرون إنجازات علمية غير مسبوقة في محيط العلوم الطبيعية، كما توصلت إلى عدد هائل من الابتكارات التكنولوجية الرائعة، ولكنها في الوقت ذاته قد ضيّقت نطاق رؤيتنا للوجود وللحقيقة - كما يقول «سوروكين» - فاستبعدت كل ما ليس مادياً وكل ما هو متجاوز للحواس بما في ذلك مفهوم الله (عز وجل) بل مفهوم العقل ذاته، ثم إنها قد انتقلت من مرحلة الثقافة «المادية الإيجابية النشطة» إلى مرحلة الثقافة «المادية السلبية» وأخيراً «المادية الكلبية»، مما أدى إلى شيوع الاتجاهات المادية

والميكانيكية المتطرفة، والتركيز على اغتنام الشهوات الحسية، وشيوع الاتجاهات الإمبريقية والوضعية السطحية، كما انخفضت قيمة الإنسان نفسه في هذه الحياة المعاصرة، فلم يعد ينظر إليه على أنه أكثر من مجرد كائن بيولوجي organism لا قيمة خاصة له، ولا كرامة خاصة تميزه عن بقية الكائنات الحية (4-252 pp).

ولقد كرس «سوروكين» أحد مؤلفاته القيمة (Sorokin, 1992 Orig. 1941) لدراسة المظاهر التفصيلية لتلك الأزمة التي تواجه الحضارة الغربية في مختلف جوانب الحياة فيها منذ أوائل القرن العشرين، والتي تنبأ باستمرارها شدة وقسوة في المستقبل، اللهم إلا إذا عادت تلك الحضارة إلى رشدتها باستعادة القيم الروحية والدينية لتتكامل مع ما تعدد به اليوم من الجوانب المادية/الإمبريقية فيما يمكن أن يؤدي بها إلى بدء حقبة جديدة رائعة من حقبة «الثقافة المثالية»، يتم فيها «تصحيح الأخطاء القاتلة للثقافة الحسية المادية بالإعداد بصورة متناغمة للثورة الفكرية الأخلاقية الثقافية/الاجتماعية المحتم حدوثها في المجتمع الغربي» (p.255).

ويقدر «سوروكين» أنه لا خلاص من سموم الثقافة الحسية المادية المعاصرة (على حد تعبيره) إلا بالتحول الكبير transformation إلى نمط الثقافة المثالية التي ترى الحقيقة في صورتها التكاملية التي يطلق عليها «سوروكين» اصطلاح النظرية التكاملية للوجود والحقيقة Integral Theory of Truth and Reality، والتي تقوم على رؤية ثلاثية الأبعاد للوجود والحقيقة تحسم قضايا المعرفة والمنهج بشكل متوازن وغير اختزالي (Sorokin, 1957: 28-37; 683-698):

1 - الحقائق التي مصدرها الإلهام أو الوحي أو النبوات Intuition, Revelation, Prophecy، التي تقدم لنا حقائق العقيدة Faith أو الحقائق الدينية Religious، والتي هي حقائق ذات طبيعة متعالية على ما هو عقلي وما هو حسي Super-Rational, Super Empirical.

2 - الحقائق التي مصدرها العقل Reason، ذات الطبيعة الفلسفية Philosophical، والتي تقدم لنا ما هو عقلاني Rational.

3 - الحقائق التي مصدرها الحواس The Senses، ذات الطبيعة العلمية Scientifc (بالمعنى الضيق)، والتي تقدم لنا ما هو إمبريقي/حسي Empirico-Sensory.

وقد بين «سوروكين» أن الجمع بين هذه المصادر للمعرفة والحقيقة يضمن لنا أفضل اقتراب من فهم حقائق هذا الوجود، كما بيّن تفصيلاً المخاطر التي تحيق

بالعلم والمنهج والمترتبة على الاقتصار على أي مصدر واحد أو جانب للحقيقة منها منفرداً، ولكنه أضاف إلى ذلك كله تحليلاً للمخاطر التي تحيق بالمجتمعات المعاصرة من جراء اعتماد النزعة الإمبريقية وحدها فيقول (p.696):

«إن النزعة الإمبريقية مسؤولة إلى حد كبير عن تلك الكوارث [في مجال البحث العلمي واستخداماته المأساوية على حد تعبيره]، إضافة إلى مسؤوليتها عن الحط من قدر الإنسان والحط من شأن القيم الثقافية/ الاجتماعية، وتجريد الإنسان من كل قيمة أو أي شيء مطلق أو متجاوز لما هو إمبريقي، أو أي شيء قدسي أو إلهي، فاخترل الإنسان إلى مجرد مركب من الإلكترونات والبروتونات، أو مركب من الذرات... وكان من نتيجة هذه الرؤية للوجود ما نشهده اليوم من القسوة البالغة في معاملة البشر، إضافة إلى تلك الكوارث المتكررة، وما نشهده اليوم من سيادة القوة الغاشمة في العلاقات سواء أكان ذلك في داخل الدولة القومية أم في العلاقات الدولية... ولم يعد هناك شيء مطلق أو مقدس وانتهى الأمر بكل شيء إلى رماد تذروه الرياح، ومن هنا نجد تلك الحروب والثورات، والفوضى الفكرية والأخلاقية والاجتماعية التي يشهدها عصرنا، إن هذه جميعاً مواليد أنجبتها تلك النزعة الإمبريقية ذات البعد الواحد التي سادت ثقافتنا».

إن من يقرأ «سوروكين» اليوم ليتصور أن ذلك المفكر والعالم العظيم كان يقرأ أحوال عالمنا اليوم من كتاب مفتوح، ولكن الذي يعيننا أن فكره المتقدم على عصره يشير بوضوح في اتجاه يمكن أن يكون كثير من العلماء في عالمنا العربي والإسلامي قد استشعروه ولكنهم قد ترددوا كثيراً قبل التفكير في السير فيه إشفاقاً من تجاوز المنظور الوضعي الإمبريقي المألوف، وخشية مما قد يصيبهم من السخرية من جانب زملائهم ممن لا يزالون يعيشون في ماضٍ معرفي بائد ولكنهم متخندقون خلف مناصب ودرجات أكاديمية، مما يعيدنا مرة أخرى إلى «توماس كون» وتشريحه المفصل لأحوال المجتمع العلمي مما أشرنا إليه، ومما يشير بقوة إلى أن التنظير والبحث العلمي في بعض الأحيان قد يتطلب شجاعة أدبية فائقة إذا أراد الباحث أن يتجاوز التوجه العلمي السائد، ولعل «سوروكين» نفسه أن يكون أول من خَبَرَ بشكل مباشر نوع المقاومة المتوقعة لنظرياته من جانب أصحاب الثقافة الحسية المادية، الذين أثبتوا باختياراتهم النظرية وانحيازهم إلى أصحاب التوجهات الإمبريقية الغالبة صدق توصيفه لطبيعة الحضارة المعاصرة... ولكن بأي ثمن؟

المنهج العلمي للبحث من وجهة إسلامية:

إن من الواضح أن إصلاح المنهج في العلوم الاجتماعية، وإصلاح الأطر المرجعية الموجهة لتلك العلوم في الوطن العربي أو في العالم الإسلامي إنما يكمن إلى حد كبير في مقارنة التصور الإسلامي، ذلك التصور الذي يقوم في مطلقاته الوجودية (الأنطولوجية) أساساً على وحدة الخالق، ووحدة الخلق، كما يقوم على عقيدة البعث والجزاء... والذي يقوم في منطلقاته المعرفية (الإبستمولوجية) على وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة، ومن ثم على التكامل بين أوار كل من الحس والعقل والوحي في الوصول إلى الحقيقة، مما اقترب منه «سوروكين» اقتراباً كبيراً، وهي منطلقات تترتب عليها نتائج غاية في الأهمية نقتصر هنا على عرض أكثرها اتصالاً بقضايا المنهج.

فوفقاً للتصور الإسلامي فإن الله جل وعلا هو خالق هذا الكون بكل ما فيه ومن فيه، وهو مُجْري الكون على سنن وقوانين مضطردة في إبداع وإحكام، وهو - سبحانه - في الوقت ذاته مُنزل الكتاب الذي يضم بين دفتيه معرفة محيطية بهذا الكون كله بل بما وراءه، أي أن الكون وما فيه يعد بمثابة آيات الله المجلّوة، والقرآن الكريم يحوي آيات الله المتلّوة، فالمصدر الذي منه يتجلى كل منهما مصدر واحد، ومن هنا فلا يمكن تصور وجود أي تناقض بين الوقائع الكونية الثابتة والآيات القرآنية والأحاديث الصحيحة بأي حال من الأحوال، اللهم إلا في الحالات التي يقع فيها الباحثون في أخطاء في أي من الاتجاهين الآتين أو في كليهما:

1 - بالنسبة للوقائع والمشاهدات المتصلة بالكون: أخطاء في مشاهدة الوقائع ورصدها، أخطاء في تفسير المشاهدات الواقعية الصحيحة.

2 - بالنسبة للنصوص وفهمها: أخطاء في الانتقاء من بين نصوص الكتاب والسنة، أخطاء في تفسير النصوص المختارة، أخطاء عند الجمع بين النصوص العديدة في إطار تصوري واحد.

وجميعها أخطاء يمكن التفطن إليها وتصحيحها وفق الأصول العلمية المرعية التي تتضمنها خاصية التصحيح - الذاتي - للعلم.

إن مفتاح الحل للقضية الرئيسية التي نحن بصددتها وهي كيفية الجمع بين النتائج المستمدة من الدراسات الواقعية التي تنصب على الوجود المشاهد وبين معطيات الوحي المنزّل، إنما يكمن فيما أسميناه في موضع آخر (إبراهيم رجب،

1996) «بثورة التنظير في العلوم الاجتماعية»، وهي تسمية وإن كانت قد تنطوي على شيء من المبالغة فإنها تشير إلى اتجاه صحيح، لأن ما نتوخاه في الواقع إنما هو الإصلاح والإكمال وليس الانقلاب أو الاستبدال لمجرد الاستبدال، مع رفض أي تفريط فيما هو متفق على صحته وصوابه، والاحتفاظ بما هو بمثابة الهيكل الأساسي الصادق لبناء العلم دون أي افتتات عليه، مع إزالة ركام المؤثرات التاريخية السلبية التي لا يمكن إلباسها ثوب الصدق إلا عند من أضاع قدرته النقدية وبهرته الأشكال والرسوم التعاليمية.

التنظير على ضوء التصور الإسلامي:

إننا لسنا بحاجة إلى بذل أي جهد لبيان المكانة المحورية التي تشغلها «النظرية Theory» بالنسبة لبناء العلم، فكل من كتبوا في المنهجية يُجمعون على أن «هدف العلم هو بناء النظريات»... أو ما يشبه هذا من تعبيرات (Turner 1978: 24)، لأنه إذا كانت غاية العلم هي الفهم والتفسير والتنبؤ فإن النظرية هي مناط القيام بتلك المهام (Bailey, 1987: 32; Kerlinger, 1979: 15-16). والنظرية في أبسط تعريف لها عبارة عن «نسق من المفاهيم المترابطة» (Hage, 1972: 171)، أما إذا أمعنا النظر في مكونات النظرية فإننا نجد أنها تتكون من مفاهيم ومتغيرات ترتبط ببعضها في شكل قضايا Propositions وقد تتخذ هذه القضايا شكل: أ - بديهيات أو مصادرات أو مسلمات. ب - تعميمات إمبريقية أو فروض (راجع: Bailey; 1987: 33-38).

ويشير «والتر والاس» إلى أن النظرية تعد بمثابة المستودع الذي يضم توليفة التعميمات الإمبريقية Empirical Generalizations التي تتصدى النظرية للربط بينها وتفسيرها، والتي يتكون كل تعميم منها بدوره من توليفة من المشاهدات المحققة Observations (Wallace 1969: ix-x) وإن فالنظريات العلمية تضم ثلاثة أنواع من المكونات:

1 - مكونات تم التحقق من صدقها بالرجوع إلى الواقع المحسوس، وهي المشاهدات المحققة والتعميمات الإمبريقية.

2 - مكونات لم يتم التحقق من صدقها بعد، وتتضمن التفسيرات التي تربط بين التعميمات الإمبريقية وتضفي عليها معنى وتعد بمثابة الفروض Hypotheses إلى أن تثبت صحتها.

3 - مكونات يسلم أصحاب النظرية بها دون إخضاعها للاختبار الواقعي

المباشر، وتتضمن المصادر أو المسلمات التي تعد بمثابة القاعدة التي تنطلق منها النظرية والتي تضع الحدود التي يفترض أنها تصدق في نطاقها.

وبطبيعة الحال فإن النوع الأول من المكونات وهو المشاهدات المحققة والتعميمات الإمبريقية هو جوهر ما يضيف على النظرية صفة «العلمية»، وكلما ازداد رصيد النظرية منها كانت النظرية أقوى وأدعى لإمكان الاعتماد عليها، وأما النوع الثالث من المكونات؛ أي ما يتصل بالمصادر أو المسلمات التي تقوم عليها النظرية فإن خطورته تكمن في أنه في كثير من الأحيان يُترك دون تحديد وإظهار، بشكل يصل إلى حد التعمية أحياناً، مما يجعله مستغلقاً أمام محاولات تنفيذ النظرية ونقدها، اللهم إلا بالاستنتاج واستنتاج الصياغات الضمنية، مما يكون له أoxم العواقب على بناء العلم.

ولكن ما يهمننا الوقوف عنده طويلاً هو المكون الثاني من مكونات النظرية والذي يتمثل في التفسيرات التي يقدمها العلماء للربط بين المشاهدات والتعميمات الإمبريقية، وفهمها وإعطائها معنى، ولبيان العلاقات السببية بينها إذا كان ذلك ممكناً، فما المصدر الذي يستقى منه العلماء تلك التفسيرات؟ يقول «أبراهامسون» (Abrahamson, 1983: 23): إن «النتائج التي تتوصل إليها البحوث تقدم لنا قوالب الطوب اللازمة لعملية بناء النظرية، ولكن هذه العملية لا يمكن لها أن تتم بدون القدرات الابتكارية للعلماء». ويقرر «جورج هومانز» (Homans, 1980: 19) من جهته بأن النظرية تتطلب «قفزة في الخيال» لتفسير المشاهدات الإمبريقية، أما «كارل بوبر» (see Feigl, 1975: 880) فإنه يرى أن النظريات عبارة عن «تخمينات.. جريئة أحياناً» Bold conjectures. [التأكيد على بعض العبارات مضاف].

ويقرر «روبرت دوبين» الذي يعد من أشهر من كتبوا في بناء النظريات العلمية أن «أي نموذج نظري لا يحده شيء إلا حدود خيال Imagination صاحب النظرية»، وهو لا يرى في ذلك أي غضاضة على الإطلاق وإنما يقرر أن «الخيال البناء» Constructive imagination يزيد قدرة الإنسان على فهم العالم المشاهد (Dubin, 1978: 12, 221) بل إن بعض من كتبوا في مناهج البحث يرون ضرورة فتح الباب على مصراعيه أمام جميع الأفكار النظرية دون حرج حتى ليرى أحدهم أنه ينبغي اعتبار النظريات كالسلع في سوق حرة مفتوحة «فكلما وجد طلب على نظريات من نوع معين كان من صالح المستهلك السماح بأكبر قدر ممكن من المعروض منها» (Dawis, 1984: 468).

وقد يمكن تفسير هذا الاتجاه على أساس ما يتولد لدى الباحثين المتمرسين من خلال خبرتهم المباشرة من شعور بمدى محدودية قدرتنا بوصفنا بشراً على إدراك حقائق هذا الوجود، حتى إن بعضهم يشبه عمل المنظرين بحل ألغاز الصور المقطعة jigsaw puzzle، معلقاً بعد ذلك بقوله «إننا نعمل في حدود ما هو متاح لنا» (Hage, 1972:182-183)، ولهذا فإنه لا مانع لدى هؤلاء العلماء - على الرغم من نزعتهم الإمبريقية المتأصلة - من استخدام أفكار «ميتافيزيقية» بوصفها أساساً للنظريات «العلمية» ما دام من الممكن استخدام تلك الأفكار لاستنباط فروض يمكن اختبارها في الواقع المحسوس، فينقل لنا «والتر والاس» (pp.402-403) عن «كارل بوبر» قوله: إن النظريات تتفاوت فيما بينها من حيث مستوى التجريد والعمومية، وإن كل مستوى يقود إلى آخر أعم منه... وهكذا، إلى أن تأتي «نظريات تبلغ حداً من العمومية تبتعد معه عن المستويات التي يصل إليها العلم القابل للاختبار في الوقت الحاضر، مما يمكن أن يوصلنا إلى نسق ميتافيزيقي»...، بل إن بعضهم يطرق قضية العلاقة بين النظرية والأطر التصورية الدينية، فيشير «دوبين» إلى أن «الدين والنظرية متطابقان من حيث البناء، فكل منهما عبارة عن صورة كلية كاملة للعالم المحسوس أو المتخيل كما يراه البشر، كما أن هناك تشابهاً جوهرياً بين قواعد المنطق المتبع في بناء النماذج النظرية والتصورات الدينية» (Dubin, 1978: 222-3)، كما يسير «هوفر» (Hoover, 1980: 38) في نفس الخط إذ يرى أن النظريات الدينية والفلسفية هي أوسع النظريات نطاقاً، ولكنه يراها ذات طبيعة مطلقة في حين أن نظريات العلوم الاجتماعية تقوم في رأيه على أساس نفعي براجماتي، بمعنى أن قيمة النظرية تقاس فقط بمدى قدرتها على تفسير المشاهدات، تلك هي الحدود التي يتوقف عندها الكتاب الغربيون بسبب طبيعة المعتقدات الدينية السائدة في مجتمعاتهم.

ولكن لنا هنا أن نتساءل عما يدعونا بوصفنا مسلمين حباهم الله سبحانه وتعالى بعقيدة صحيحة بريئة من التحريف والخرافة، وأنعم عليهم بكتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وبسنة يتميز فيها الصحيح من السقيم.. نتساءل عما يدعونا إلى التوقف بمحض اختيارنا عند النقطة التي اضطر علماء الغرب للوقوف عندها بسبب ظروفهم وواقع مجتمعاتهم ودياناتهم على الرغم من الاختلاف الكبير بين واقعنا وواقعهم.

إن المحور الذي تدور حوله ثورة التنظير في العلوم الاجتماعية إنما يتمثل في إجراء ميسور لا يتجاوز كثيراً ما سبق أن عرضناه فيما يتعلق ببناء النظرية، ألا

وهو إمكانية اعتماد الأطر التصورية المتصلة بالإنسان والمجتمع «المستمدة من الكتاب والسنة الصحيحة» لتحل محل «خيال الباحث» أو لتضاف إليه بوصفها مصدراً للتفسيرات التي تستخدم الربط بين الحقائق والتعميمات الواقعية عند بناء النظرية في العلوم الاجتماعية... مع عدم التوقف عند مجرد التوصل إلى أطر نظرية جامعة لما يصح من نتائج العلوم الاجتماعية الحديثة ولما تتضمنه المصادر الشرعية، بل الاستمرار في اختبار تلك الأطر في أرض الواقع، التزاماً بالقواعد العامة لبناء العلم وبناء النظرية بالصورة المتعارف عليها تقليدياً، وذلك عن طريق:

1 - اشتقاق فروض من تلك الأطر التصورية (المستمدة من المصادر الشرعية من جهة ولما صح من نتائج العلوم الحديثة من جهة أخرى) يتم اختبارها في أرض الواقع للتحقق من مدى مطابقتها للواقع مع ملاحظة أن «الواقع» هنا إنما يقصد به «الواقع الكلي» Total Reality وليس مجرد الواقع الإمبريقي الذي كان يقتصر عليه النموذج التقليدي للعلم، بمعنى أن الواقع هنا إنما يتضمن كلاً من الجوانب الإمبريكية وغير الإمبريكية للوجود البشري.

2 - إذا ثبتت صحة الفروض (أو فشلنا في رفضها كما قد يُعبر عن ذلك إحصائياً) تزداد ثقتنا في الأطر التصورية التكاملية المبنية على ما صح من مفاهيم العلوم الحديثة وأيضاً على فهمنا لنصوص الكتاب والسنة عندما تُضمُّ إلى بعضها وصولاً إلى التصور الإسلامي للقضية المطروحة في الفرع العلمي المحدد الذي نعمل في إطاره.

3 - إذا لم تثبت صحة الفروض فإن هذا يستدعي القيام بإجراءات في أحد الاتجاهين التاليين أو كليهما وفقاً لهذا الترتيب:

أ - مراجعة الإجراءات المنهجية المستخدمة في البحث وبخاصة ما اتصل منها بالإجراءات المستخدمة في قياس المتغيرات للتأكد من عدم الوقوع في أخطاء جوهرية فيها، وللتأكد أيضاً من عدم استخدام تقريبات غير كافية من النموذج المثالي لتصميم البحث أو اختيار العينة.. إلخ، ثم إعادة إجراء البحوث بعد تلافي تلك الأخطاء.

ب - إذا ثبت أن الإجراءات المنهجية للبحث صحيحة تماماً بيقين (وهو أمر شديد الندرة في العلوم الاجتماعية) فإنه يتعين علينا إعادة النظر في الأطر التصورية التي تم «استنباطها» من المصادر الشرعية وبخاصة فيما يتعلق باختيار

النصوص أو اختيار الشروح، أو ما يتصل بضم تلك النصوص والشروح إلى بعضها، أو ما يتصل بضم ما تم استبقاؤه من العلوم الحديثة إلى ما تم استنباطه من المصادر الشرعية... وهدف هذه المراجعة تعرّف مصدر الخطأ أو التجاوز، ثم تعديل الإطار التصوري (الموجه إسلامياً) على ضوء ذلك، مما يزيده اقتراباً من التطابق مع النتائج الواقعية (المحصنة على الوجه المذكور في أ).

والثمرة المتوقعة لهذه الثورة التنظيرية أنها تسمح لنا بالاستفادة من البصائر المستمدة من الوحي في توجيه بحوثنا... باعتبار أن هذا المصدر يتفوق تفوقاً ظاهراً في احتمال الوصول إلى الحق عن مجرد الاعتماد على «خيال الباحث» في الربط بين المشاهدات الواقعية المحققة وتفسيرها.

قضية التصميمات المنهجية والأدوات البحثية:

إن وضع الأمور في نصابها من جهة استلهم المصادر الشرعية في توجه الأطر النظرية التي تنطلق منها العلوم الاجتماعية - على الوجه الذي قدمناه - لا يعني بأي حال مخالفة الإجراءات الصحيحة والضوابط السليمة للمنهجية العلمية، فكما ذكرنا فإنه لا يمكن أن يُقبل من أي باحث أن يطالب - دون اختبار واقعي - بقبول اجتهاداته في محاولة إيجاد التكامل بين ما ثبتت صحته عنده من أنظار العلوم الاجتماعية الحديثة وبين ما توصل إليه من فهم لآيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية وضمها إلى بعضها في إطار يظن أنه يمثل «الرؤية الإسلامية» الصحيحة للموضوع لمجرد أنه «يظن» ذلك أو يعتقد أنه قد جاء بالحق دون جدال، فكل تلك تأكيدات تحتاج إلى «دليل» على صحتها، لأننا لو قبلنا مجرد التأكيدات لكننا قد أسقطنا أول اعتبار تُعد على أساسه العلوم الاجتماعية «علوماً.. ألا وهو «الاختبار الواقعي» لتلك الاجتهادات التي لا تخرج عن كونها فروضاً يتطلب الأمر التحقق من صدقها سواء أكان بطريقة مباشرة أم غير مباشرة.

لقد أوضحنا فيما سبق أن منهج العلوم الاجتماعية المنطلق من التصور الإسلامي يتضمن اختبار الفروض في «الواقع بمعناه الشامل» أو الواقع الكلي Total Reality المتضمن لما هو غير إمبيريقى لا يقبل الملاحظة الحسية المباشرة من جانب الباحث ولما هو غير إمبيريقى لا يقبل الملاحظة الحسية المباشرة (أو يقبلها ولكن بطريقة غير مباشرة)، وهذا يثير قضية جوهرية ولا شك حول ما إذا كانت تصميمات البحوث وأدوات جمع البيانات الحالية قادرة على ارتياد هذه الآفاق

الجديدة التي تتصل بالحياة الداخلية للإنسان في أدق جوانبها وأكثرها حساسية مثل النواحي الروحية، والجوانب المتصلة بنظرة الإنسان إلى العالم Worldview ونوع صلته بربه وخالقه، وأثار ذلك كله على سلوكه. ولقد كان من الممكن أن تمثل تلك القضية عقبة كاداً أمام جهود المهتمين بتطبيق التصور الإسلامي في إجراء البحوث في العلوم الاجتماعية، ولكن من حسن الطالع أن التوجه الجديد في البحث قد قدم خدمة جلية للعلم من خلال مراجعته النقدية للتصور التقليدي للمنهجية، ثم من خلال ابتكاره لمجموعة من الأدوات البحثية المصممة لخدمة ذلك التوجه الجديد - وهذا يحتاج شيئاً من التفصيل.

إن معظم التصميمات البحثية التقليدية تنطلق كما قدمنا من مسلمات وضعية / إمبريقية، وهي من ثم تقوم على استخدام أدوات ومقاييس «موضوعية» أو فلنقل خارجية، بمعنى أن أحد شروطها الرئيسية ألا يكون للمبحوث أي دور في العملية البحثية ذاتها، فالمبحوث يُفترض أن يكون مجرد مشارك سلبي في تلك العملية، وكلما أمكن إجراء القياس أو الوصول إلى الملاحظات دون مشاركته (أو حتى دون وعيه بالعملية البحثية) كان ذلك أدي لتحقق الدقة العلمية في نظر أصحاب هذا التصور، ولما أبدى كثير من الباحثين اعتراضات أخلاقية على هذا المسلك البحثي فقد أصبحت مسألة إعلام المبحوثين بأهداف البحث وطلب تعاونهم يُنظر إليها على أنها شر لا بد منه.. من وجهة النظر البحثية الخالصة أو النقية.

ومن هنا فإن الجهود التي بذلها العلماء والباحثون على مدى قرن من الزمان لبلورة أبعاد التصميمات التجريبية وشبه التجريبية، وتحديد المخاطر التي يتعرض لها كل تصميم من جهة الصدق الداخلي والخارجي، وابتكار الأساليب التي تمكن الباحثين من تجاوز تلك المخاطر أو على الأقل حساب حجم تشويهاها للنتائج، وكذلك تلك الجهود التي بُذلت لبلورة المقاييس وأدوات الملاحظة وصحائف الاستبيان وغيرها مما يتناسب مع تلك التصميمات ومع نوع البيانات التي تتطلب البحوث الإمبريقية التقليدية جمعها... كل تلك جهود تستحق التقدير ولا شك.

ولكن التوجه الجديد الذي أصبح يتبناه كثير من المشتغلين بفلسفة العلوم منذ منتصف السبعينيات، والذي يقوم على إدراك «القصور الجوهرية للتوجه التقليدي للعلم وعدم إمكان الدفاع عنه» (Polkinghorne, 1984: 420) قد أعطى مشروعية لدراسة الإنسان بوصفه سبباً فاعلاً بذاته Active Agent، منشئاً للسلوك على

مستواه الوجودي الإنساني من خلال تأثير العوامل العقلية المعرفية الذاتية التي توجه المتغيرات الأدنى في الرتبة كالعوامل الفيزيائية والكيميائية، يقول «دونالد فورد» في هذا المعنى «إن الناس عناصر فاعلة مُحدثة لأفعالها (People are active agents of their actions)، ومن هنا فإنه لفهم السلوك الإنساني لا بد لنا من أن نأخذ في الاعتبار الأسباب التي يسوقها الناس بأنفسهم لتبرير أفعالهم، أي لا بد من أخذ نياتهم في الاعتبار» (Ford, 1984: 462)، ولما كان هذا يتنافى بطبيعة الحال مع الاتجاهات الاختزالية التقليدية Reductionist التي تَرُدُّ السلوك الأعلى إلى فعل العوامل المادية الأدنى فإن الأمر قد اقتضى إعادة نظر جوهرية في التصميمات البحثية التقليدية وفيما يرتبط بها من أدوات جمع البيانات لكي تستجيب لمتطلبات هذا التوجه الجديد.

ولقد ظهر اتجاهان واضحان في هذا الصدد يختلفان في المدى الذي يذهب إليه كل فريق منهما في رفض التصميمات والأدوات البحثية التقليدية ذات الانحياز الوضعي/الإمبريقي، وسنشير فيما يلي إلى موقف كل فريق واتجاهاته العامة:

الاتجاه الأول: التوجه الجديد في البحث New Paradigm Research:

ينادي أصحاب هذا الاتجاه باستبعاد المناهج أو الطرق الكمية Quantitative Methods وإحلال الطرق الكيفية Qualitative Methods محلها، ويشن هؤلاء أحياناً هجوماً شديداً على من يستخدمون الطرق الكمية ليتهموهم «بسوء النية، وبتبني قيم ميكانيكية، وبالإفلاس الفلسفي» (Polkinghorne, 1991: 106) أو يتهمون مناهجهم «بالسطحية وضعف الصدق» (Fry, 1981: 146)، ويحبذ هؤلاء استخدام المداخل الفينومينولوجية Phenomenological Approaches والتأويلية Hermeneutical Approaches التي يرون أنها أقرب للوصول إلى الحقيقة من خلال النفاذ إلى «المعاني» التي يضيفها المبحوثون على الواقع وعلى سلوكهم.

ويمثل هذا الاتجاه - وبشكل متشدد - ذلك الكتاب المرجعي الذي حرره «بيتر ريزون وجون رومان» (Reason & Rowan, 1981)، وجمعا بين دفتيه عدداً كبيراً من الإسهامات التي تصف أو التي تطبق المنهجيات الجديدة المنطلقة من ذلك الاتجاه الكيفي (أو التي يرى المحرران أنها - أكثر من ذلك - تتجاوزه)، مثل منهجية البحث بالمشاركة Participative Research، والمنهجية الباطنة Endogenous Research، والمنهجيات الخبراتية Experiential Methodologies والمنهجية الحوارية Dialogical Research، وغيرها من المنهجيات والأدوات التي تنظر في الجوانب

الداخلية للخبرات الإنسانية الذاتية توصلاً إلى تعميمات موضوعية، وذلك باعتبار أن تلك المنهجيات تمثل البديل الصحيح لمنهجيات الملاحظة من الخارج التي تفتخر بالالتزام بموضوعية مزعومة في الوقت الذي لا تستطيع فيه الوصول إلى الحقيقة الداخلية أصلاً. كما تمثل هذا الاتجاه أيضاً إسهامات بحثية لاحقة حاولت تطبيق هذا الاتجاه وتعميقه في مجالات متنوعة. (Heron & Reason, 1984; Reason & Heron, 1986; Reason, 1994; Heron, 1996).

الاتجاه الثاني: اتجاه التنوع المنهجي Methodological Diversity:

وهو اتجاه يقوم لا على استبعاد المناهج والطرق الكمية ولكن على استكمالها بالطرق الكيفية، على الوجه الذي يغطي كل جوانب الحقيقة الواقعية، ويرى أحد مؤيدي هذا الاتجاه وهو «بولكنجهورن» أن «السبب الأساسي في حاجتنا إلى التنوع [المنهجي] هو أن هناك مسائل تتصل بالخبرة البشرية والفعل البشري لا يمكن التوصل إلى إجابات عنها باستخدام الطرق التقليدية، وإضافة إلى ذلك فإن التطورات الحديثة في فلسفة العلوم. تتطلب قيام العلوم المعنية بدراسة الإنسان بتبني مجموعة متنوعة من المناهج أو الطرق التي تلزمها في عملية بناء قواعدها العلمية» (Polkinghorne, 1984: 104)، كما يضيف في موضع آخر قوله: إنه «لا تعارض هناك بين الطرق الكمية والكيفية، بل إنهما فقط نوعان مختلفان من الطرق البحثية، وهما يشتركان في الالتزام بتطوير مقترحات لتحصيل المعرفة تقوم على الفحص المتعقل والمتدبر للبيانات الإمبريقية وتعريض ما يتم التوصل إليه للنقد والاختبار من جانب مجتمع العلميين» (P.112)، وبطبيعة الحال فإنه ينبغي أن يكون واضحاً أن أصحاب الاتجاه الكيفي يرون أن المعاني التي يعبر عنها المبحوث (أو الشريك في البحث Co-researcher حسب اصطلاحهم) تعد ذات وجود إمبريقي واقعي لا يقل في مشروعية اعتباره هدفاً للدراسة العلمية عن السلوك الخارجي.

وفي هذا السياق فإن «جيرجين» (Gergen, 1985) قد عقد مقارنة بين «المنهجية الإمبريقية التقليدية التي تقوم على اعتبار الخبرة [الحسية] المحك النهائي للموضوعية حيث يقال: إن الفروض يمكن قبولها أو دحضها عن طريق البيانات المستمدة من المشاهدات «الحسية»، وبين التوجه البنائي أو التركيبي Constructionism الذي «يثير عدداً من التساؤلات حول مسألة المفاهيم المستمدة من الخبرة وكذلك حول البيانات الحسية، مثلاً ما الأساس الذي تستند إليه تلك المصادر [في الزعم] بأنها تضمن الوصول إلى الحقيقة؟ أليس تقرير الباحث عن

خبرته عبارة عن بناءات لغوية موجّهة ومشكّلة بأعراف التواصل البشري المتأثر بظروفه التاريخية؟» ثم يقرر بعد ذلك أن الاتجاه البنائي (أو التركيبي) لا يعترف بفكرة «إثبات الحق من خلال الطرق البحثية» Truth through method، فلقد أفتتنت العلوم رداً من الزمن بوهم أن التطبيق الدعوب للطرق البحثية لا بد أن يسفر عن حقائق صادقة - «كما لو كانت الإجراءات المنهجية الإمبريقية بمثابة مفرمة اللحم مهمتها تصنيع الحقيقة كتصنيع المفرمة لأنواع المقائق»، ويشير إلى أن عدداً من العلماء قد أثبتوا أن هذا الافتتان لا يقوم على أساس موثوق، كما وجد أن ذلك الشعور السابق بالأمان [من خلال الأدوات والطرق] لا ينهض على أسس متينة.

غير أن «جيرجين» يتساءل من جهة أخرى عما إذا كان الاتجاه البنائي (أو التركيبي) يقدم لنا معياراً بديلاً للصدق يصلح ليكون محكاً للحكم بمطابقة البيانات الكيفية للواقع، ويرى أنها لم تقدم محكاً بديلاً، ولكنه يعود ليشير إلى أن ذلك لا يعني رفض الاتجاه البنائي (أو التركيبي) للطرق البحثية اللازمة لتمحيص النتائج، فذلك الاتجاه باعتباره «يؤدي إلى فهم سلوك الكائنات [البشرية] فإن الطرق البحثية يمكن أن تستخدم للتوصل إلى الاقتراب من الموضوعية أو إلى تقديم صورة إيضاحية تستخدم لزيادة الاستفادة من النتائج العلمية للبحث، وبهذا المعنى فإن بإمكاننا استخدام أي منهجية طالما كانت تمكن الباحث من تأييد موقفه، فإذا كان لبعض الطرق جاذبيتها المستمدة من استخدام عينات كبيرة فإن بعضها الآخر قد يكتسب جاذبيته من نقائه، أو من حساسيته للفروق الدقيقة، أو من قدرته على النفاذ إلى العمق» كما يقول (p.273).

أما «فورد» (Ford, 1984: 464) فإنه يلخص آراء بعض أصحاب التوجه الجديد بقوله: إنهم يرون أنه «بمقارنة النتائج التي نتحصل عليها من عدد من التجارب التي تجرى على الأفراد أو من دراسات الحالات يمكن تحديد أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف بين الحالات الفردية»، كما يبين أن أصحاب هذا التوجه يركزون على المتغيرات التي تتصل «بالخبرات الخاصة» للأشخاص الذين تجرى عليهم الدراسة والتي لا يمكن أن يلاحظها إلا هم أنفسهم، ولكن لما كان المبحوثون بشراً «قادريين على توجيه سلوكهم Self-directing فإنهم يقررون ماذا يفشون وماذا يخفون وماذا يحرفون في تعبيرهم عن تلك الخبرات، ولهذا فإن إجراءات جمع البيانات ينبغي أن تصمم وتنفذ بوصفها جهداً تعاونياً Collaborative بين الباحث والمبحوث إذا أردنا الحصول على بيانات صادقة».

ويبين «فورد» أن النظرة الميكانيكية التقليدية للإنسان قد ارتبطت بها وجود اهتمام كبير «ببلورة وصقل التصميمات البحثية والأساليب الإحصائية التي تلائم هذه الواجهة الميكانيكية» فرأينا التصميمات التجريبية التي تحاول الوصول إلى العلاقة السببية بين المتغير المستقل والمتغير التابع، ورأينا اهتماماً بالأساليب الإحصائية الملائمة لدراسة تلك العلاقة السببية مثل تحليل التباين المتعدد (MANOVA)، ولما كانت تلك الأساليب الإحصائية قد طُوِّرت في الأصل لخدمة التوجه الميكانيكي فإنها قد أقيمت على أساس افتراض أن العلاقات تتسم بالخطية والتجميعية والاستقلال Linearity, Additivity, Independence ثم يتساءل عما يكون عليه الحال إذا وجدنا - ما وجدته عدد من العلماء بالفعل - أن هذه الافتراضات لا تصدق في دراسة البشر، فإذا وجدنا مثلاً أن المتغيرات لا تدخل في علاقات تتخذ شكل سلاسل سببية خطية بل هي شبكة من العمليات السببية المتبادلة، هنا لا بد لنا من «تصميمات بحثية مختلفة وطرق مختلفة للقياس ونماذج رياضية مختلفة تلائم تحليل هذا النوع من البيانات» (p.465)، ثم ينتهي إلى التأكيد على أنه لا بد من اختيار وإيجاد طرق بحثية جديدة تلائم طبيعة الظواهر المدروسة، ويقرر إننا نعيش «فترة من الزمن تشهد تطورات وتحولات مثيرة في جوانب عديدة في محيط العلم، غير أننا لا نستطيع التنبؤ بما ستسفر عنه تلك التحولات».

ومن الواضح أن المطالبين بمقاربة مناهج العلوم الاجتماعية مع التصور الإسلامي يتفقون تمام الاتفاق مع تصور «فورد» للموقف فيما يتصل بالتصميمات المنهجية والأدوات البحثية وفي دعوته إلى بلورة تصميمات وأدوات جديدة قادرة على سبر أغوار الجوانب الروحية والخبرات الذاتية للمبحوثين بكفاءة، وإذا كانت التصميمات والأدوات التقليدية قد احتاجت أكثر من قرن من الزمان لتتبلور وتصل إلى المستوى الحاضر من الضبط، فإننا نتوقع أن تحتاج التصميمات والأدوات الجديدة بعض الوقت أيضاً ليتم بلورتها وصقلها على الوجه المطلوب، ولكن هذا يتطلب أولاً وقبل كل شيء جهوداً جماعية وفردية ومؤسسية كافية يتم فيها تكريس الجهود لهذا الهدف، فهذا فوق أنه واجب علمي فإنه في الوقت ذاته واجب ديني يُؤجر المرء عليه إذا صح التوجه وخلصت النية لله عز وجل، وتلك خاصية يتميز بها التصور الإسلامي عن غيره غاية التميز، فالباحث - إذا كان متوجهاً لله بعلمه وعمله فله جزاء الحسنى في الدنيا والآخرة، وأما من كان همه الدنيا فله ما أراد في الدنيا (إذا شاء الله) وليس له في الآخرة من نصيب. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

المصادر:

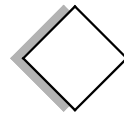
- إبراهيم عبدالرحمن رجب (1996). *التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية*. الرياض: دار عالم الكتب.
- إبراهيم عبدالرحمن رجب (1993). *المنهج العلمي للبحث من وجهة إسلامية: المسلم المعاصر*، العدد 67/68، فبراير-يوليو.
- أحمد خضر (2000). *اعترافات علماء الاجتماع: عقم النظرية وقصور المنهج*. لندن: المنتدى الإسلامي.
- أجروس روبرت، وجورج ستانسيو (1989، 1984). *العلم في منظوره الجديد*. ترجمة كمال خلايلي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
- توماس كوهن (1986). *بنية الثورات العلمية* (1970)، ترجمة علي نعمة، بيروت: دار الحداثة.
- سهير لطفي (محرر) (1998). *إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي*. القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ط2.
- محمد ياسر الخواجة (2001). *إشكالية التعدد المنهجي واستخدامها في علم الاجتماع*. مجلة العلوم الإنسانية، البحرين، العدد 4، صيف 2001.
- مركز دراسات الوحدة العربية (1986). *نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- نبيل محمد توفيق السمالوطي (1975). *الأيدولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر: دراسة تحليلية للمشكلات النظرية والمنهجية*. الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- Abrahamson, M. (1983). *Social research methods*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- Bailey, K. (1987). *Methods of social research*. New York: Free Press.
- Bohman, J. (1991). *New philosophy of social science*. Cambridge: Polity Press.
- Capra, F. (1983). *The turning point: Science, society and the rising culture*. London: Flamingo.
- Catton, W. R. (1983). Need for a new paradigm. *Sociological Perspectives*, 26, (1): 3-15.
- Dawis, R. V. (1984). Of old philosophies and new kids on the block. *Journal of Counseling Psychology*, 31, (4): 467-469.
- Dixon, K. (1973). *Sociological theory: Pretense and possibility*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Dubin, R. (1978). *Theory building*. New York: Free Press.
- Fay, B. (1996). *Contemporary philosophy of social science*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell.
- Feigl, H. (1975). Positivism and logical empiricism. In *Encyclopedia Britannica* 15th Ed., Vol. 14: 877-883.
- Ford, D. H. (1984). Reexamining guiding assumptions: Theoretical and methodological implications. *Journal of Counseling Psychology*, 31, (4): 461-466.

- Fry, Gerald, et al. (1981). Merging quantitative and qualitative research techniques: Toward a new research paradigm. *Anthropology & Education Quarterly*, 12, (2): 145-158.
- Gergen, K. J. (1985). The social constructions movement in modern psychology. *American Psychologist*, 40, (3): 266-275.
- Hage, J. (1972). *Techniques and problems of theory construction*. New York: John Wiley.
- Heron, J. (1996). *Cooperative inquiry: Research into the human condition*. London: Sage.
- Heron, J., & Peter R. (1984). New paradigm research and holistic medicine. *British Journal of Holistic Medicine*, 1, (1), 86091.
- Homans, G. (1980). Discovery and the discovered in social theory. in Herbert Blalock, (Ed.), *Sociological theory and research*, New York: Free Press.
- Hoover, K. (1980). *The elements of social scientific thinking*. New York: St. Martin.
- Howard, G. (1985). The role of values in the science of psychology. *American Psychologist*, 40, (3): 259.
- Johnston, B. (1990). Integralism and the reconstruction of society: The idea of ultimate reality and meaning in the work of Pitrim Sorokin: *Ultimate Reality and Meaning*, 13, (2): 96-108.
- Jonassen, D. H. (1991). Objectivism versus constructivism: Do we need a new philosophical paradigm? *Educational Technology Research & Development*, 39, (3): 5-14.
- Kerlinger, F. (1979). *Behavioral research*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Kimble, G. A. (1984). Psychology's two cultures. *American Psychologist*, 39, (8): 833-839.
- Levi, A. W. (1975). History of western philosophy. In: *Encyclopedia Britannica*, 15th Ed., Vol. 14: 257-274.
- Polkinghorne, D. E. (1991). Further extensions of methodological diversity for counseling psychology. *Journal of Counseling Psychology*, 31, (4): 416-429.
- Ravetz, J. R. (1975). History of science. In: *Encyclopedia Britannica*, 15th Ed., Vol. 16: 366-375.
- Reason, P. (1994). *Participation in human inquiry*. London: Sage.
- Reason, P., & John H. (1986). The human capacity for intentional self-healing and enhanced wellness. *Holistic Medicine*, 1, (1): 123-134.
- Reason, P. (1984). Reflections on sacred experience and sacred science. *Journal of Management Inquiry*, 2, (3): 273-283.
- Reason, P., & John R. (Eds.), (1981). *Human inquiry: A source book of new paradigm research*. New York: John Wiley.

- Robbins, S. P., et al. (1998). *Contemporary human behavior theory: A critical perspective for social work*. Boston: Allyn & Bacon.
- Sermabeikian, P. (1994). Our clients, ourselves: The spiritual perspective and social work practice. *Social Work*, 39: 178-183.
- Sorokin, P. A. (1992). (Orig. 1941). *The crisis of our age*. Oxford: Oneworld Publications, 2nd ed.
- Sorokin, P. A. (1957). *Social and cultural dynamics* (1985 ed.). New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Sperry, R. W. (1991). In defense of mentalism and emergent interaction. *The Journal of Mind & Behavior*, 12, (2): 221-246.
- Sperry, R. W. (1988). Psychology's mentalist paradigm and religion/science tension. *American Psychologist*, 43, (8): 607-613.
- Stent, G. (1975). Limits to the scientific understanding of man. *Science*, 187: 1052-1057.
- Stromberg, R. (1981). *European intellectual history since 1789*. Englewood Cliffs, New Jersey.
- Toulmin, S. E. (1975). Philosophy of science. In: *Encyclopedia Britannica*, 15th Ed., Vol. 16: 376-393.
- Turner, J. (1978). *Sociology*. Santa Monica, California: Good-Year.
- Tudor, A. (1982). *Beyond empiricism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Wallace, W. L. (Ed.). (1969). *Sociological theory*. London: Heinemann.
- Zimmerman, C. (1968). *Sorokin: The world's greatest sociologist*. Saskatoon: University of Saskatchewan.

مقدم في: إبريل 2001

أجيز في: إبريل 2002



Sociology

The Social Sciences: Current Scene and Future Horizons

*Ibrahim A. Ragab**

Social science theory and research in the Arab World is still dominated by the traditional positivist/empiricist paradigm evolved in the West in the nineteenth century. Scholars in the region still sheepishly cling to the aprons of past generations of social scientists who had based their scholarship on an outdated materialist, evolutionist worldview. Most Arab social scientists are hardly aware of the revolutionary accounts given by historians and philosophers of science which have shown that the current version of the “scientific method” was in fact shaped by specific historical events which negate claims of universality. Its insistence on the “belief” that sense experiences are the only legitimate source of knowledge, to the complete exclusion of “revelation” was found to be the bitter harvest of the violent clash between the church and renaissance scientists in Europe. The resulting warped view of reality and of science led to the current “crisis” in the social sciences. However, the epochal new discoveries in physics, and neurological sciences had decades ago, started the movement towards the “New Philosophy of Science” and “New Paradigm Research” which are holistic and more balanced - allowing for the inclusion of mental and spiritual factors as causal factors for understanding human behavior. This paper traces these new developments in some detail. These developments seem to lead towards a scientific revolution in the social sciences commensurate with Sorokin’s “Integralist View of Truth and Reality” based on truths of revelation, reason, and the senses. The Issue is further developed to show that the “Islamization of the social sciences” seems to be the antidote to the current malaise of the social sciences, providing the best hope for their future effectiveness.

Key words: Philosophy of the social sciences, Theory building in the social sciences, New paradigm research, Islamization of the social sciences.

* Professor, Department of Social Studies, Faculty of Arts, King Saud University, Riyadh.