حوارات إسلامية المعرفة: عرض وتحليل

فتحي حسن ملكاوي*

تمهيد

لفت نظر كثير من المتابعين لمشروع إسلامية المعرفة –الأنصار منهم والمعارضين– أن روّاد المشروع لم ينشغلوا بالردّ على المعارضين والمنتقدين، خلا بعض النقاش الذي كان يتم في المؤتمرات والندوات التي كانت تعقد في إطار المشروع, حيث كانت هذه المنتديات مفتوحة، يحرص منظموها على استضافة من عرفوا بالاهتمام بالمشروع سلباً أو إيجاباً. وقد لوحظ أيضاً موقف روّاد المشروع المتمثل في الصمت والإعراض عن مواقف أشخاص أو مؤسسات ترى أنها أسبق من هؤلاء الروّاد في طرح المشروع وابتكار عنوانه "أسلمة المعرفة". ومع أن بعض هذه المواقف كانت استفزازية تدعو للمواجهة وتحمل تهمة التزوير وسرقة الأفكار واختطافها، فإنّ الصمت والإعراض هما الجواب.

في محاضرة في الجامعة الإسلامية العالمية في كوالالمبور/ ماليزيا في ديسمبر 1992، وبدعوة من رئيسها آنذاك د. عبد الحميد أبو سليمان، قال د. سيد محمد نقيب العطاس إنه أول من ابتكر مصطلح أسلمة المعرفة، وإن جميع الآخرين الذين تبنّوا هذا المصطلح، إنما سرقوه منه وإن هذه خيانة وتزوير، وكان كاتب هذه السطور حاضراً، وكان يتوقع أن يقوم د. أبو سليمان أول رئيس للمعهد العالمي للفكر الإسلامي أو د. طه جابر العلواني رئيس المعهد آنذاك بالتعليق على الأمر ولكن لم يحصل ذلك. وعندما بحث الأمر مع د. أبو سليمان، قال:إن الأولى هو الانشغال بعملية الأسلمة لا بتحديد أول من قال بها، ثم إن المصطلح كان شائعاً ومعروفاً في مؤتمرات جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين واتحاد الطلبة

---

* دكتوراه في تدريس العلوم وفلسفة العلوم من جامعة ولاية ميشجان، أستاذ مشارك في التربية في جامعة اليرموك سابقاً، والمدير التنفيذي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي حالياً.

المسلمين في الولايات المتحدة قبل التحديد الزمني الذي أشار إليه العطاس[1]، وإن من المشتهر بين زملاء الفاورقي وتلاميذه أن هذا المصطلح Islamization ومصطلح آخر هو Ummatic كانا يترددان على لسانه كثيراً. وقد أورد د. العطاس هذه التهم بقسوة في كتاب لاحق.[2]

ويشير د. سيد حسين نصر إلى أنه كان يلمِّح في عدد من كتاباته في الستينيات إلى المهمة المركزية في أسلمة المعرفة التي يتعرض لها المسلمون في العالم المعاصر، وأن هذه الدعوة قد نوقشت في وقت لاحق من النقيب العطاس، وأنه في السنوات الأخيرة أصبحت الاهتمام المركزي للمرحوم إسماعيل الفاروقي وعدد من المفكرين المسلمين الآخرين[3]

كذلك لم ينشغل هؤلاء الروّاد بالوقوف طويلاً عند المصطلح نفسه من حيث كونه إسلامية المعرفة (مشروع المعهد العالمي للفكر الإسلامي) أو أسلمة المعرفة، إو إسلام المعرفة (مشروع معهد إسلام المعرفة في جامعة الجزيرة) أو التأصيل الإسلامي للمعرفة (مشروع جامعة الأمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض) أو التوجيه الإسلامي للعلوم (مشروع جامعة الأزهر بمصر) ...الخ، على اعتبار أن المهم هو المفهوم والمضمون، وليس المصطلح أو الشعار.

---

1 انظر مثلاً عنوان المؤتمر السنوي الرابع لجمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين المنعقد في أيار (مايو) عام 1975، وقد صدرت أعماله بالإنجليزية في مجلدين. وانظر كذلك عنوان المؤتمر السنوي الثالث عشر لاتحاد الطلبة المسلمين المنعقد في توليدو أوهايو في نهاية شهر آب (اغسطس) 1975 بعنوان: عملية الأسلمة وعودها والتحديات التي تواجهها. وكان للدكتور جعفر شيخ إدريس ورقة في كل من المؤتمرين. حررت مادة الورقتين في كتاب مستقل ونشرها اتحاد الطلبة المسلمين عام 1977. انظر
Idris, Jaafar Sheikh. The *Process of Islamization.* Plainfield, IN: MSA of USA and Canada 1977.

2 Al-Attas, Syed Muh. Naquib. *Islam And Secularism.* Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993, P. xi- xiii

3 Nasr, Seyyed Hossein. Science and the Enviornment: Islam and the Problem of Modern Science. In Ziauddin Sardar (Ed.) *The Early Crescent: The Future of Knowledge and the Environment in Islam.* London: Artillery House. 1989. pp125-139.

ويمكن تمييز عدة فئات بين المعارضين لمشروع إسلامية المعرفة، ينتسب بعضها إلى الدوائر الإسلامية وبعضها إلى الدوائر العلمانية. ويقع بعضهم في فئة الصحفيين الذين لم يطلعوا على أدبيات المشروع وكتابات رواده، وتأتي معارضتهم في سياق الضجيج الإعلامي، والمهاترات السياسية، التي لا تستحق عناء النظر إليها ومناقشتها. ولكن لا يخلو الأمر من عدد من الدراسات التي حاولت أن تتلمس المنطلقات الفكرية للمشروع وتناقشها بطريقة جادة. وفي هذه المقالة عرض لنماذج مختارة من المواقف وتعليقات موجزة عليها، ويلاحظ أنها توزّعت ما بين النقض والحوار والعتاب واشتملت على نماذج تمثل التيارات والاتجاهات الفكرية والسياسية والمذهبية. وليس من همّ هذه المقالة أن تعرض مواقف المؤيدين للمشروع أو الاجتهادات المتعددة في داخله.

الرؤية النقضية لممثّلي اليسار والتيار العلماني

بعض الأسماء الصحفية الكبيرة تتصدى للمشروع بالنقد الساخر، مع الاعتراف بعدم الاطلاع على أدبيات المشروع، بل وعدم حرصهم على ذلك، لأن معارضتهم تنطلق من موقف إيديولوجي معارض لكل ما هو إسلامي. ومن هؤلاء **السيد ياسين** الذي نشر مقالة في جريدة الأهرام القاهرية عام 1990[4] وأعاد نشرها في جريدة الدستور الأردنية عام 1994. وقد استضافه كاتب هذه السطور في مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الأردن على إثر نشره للمقالة في "الدستور"، فأكّد له أنه لم يطلع من كتب المعهد إلا على كتاب إسلامية المعرفة، وقد فوجئ أو ربما تصنّع المفاجأة عندما رأي خزانة العرض التي تحتوي على إصدارات المعهد في سلاسل كتبه المختلفة ودورياته التي يصدرها في إدارته المركزية ومكاتبه العديدة باللغات المختلفة، ومع ذلك فقد أعاد الكلمات نفسها التي نشرها في الأهرام والدستور عندما استضافه المعهد في ندوة في جامعة القاهرة لتقويم إنتاج

[4] **يسن، السيد. وهمُ اسمه أسلمة العلوم. مجلة الأهرام الاقتصادي. القاهرة. 29 يناير، 1990 صحفة أوراق ثقافية**

المعهد في مشروع العلاقات الدولية، مما يؤكد أن ما يكتبه أو يقوله ليس من باب الجهل بالحقائق بقدر ما هو موقف إيديولوجي معارض لكل ما هو إسلامي.[5]

إنّ نقد مشروع إسلامية المعرفة والحوار حوله أمر مشروع بلا شك، بل إنّ العاملين فيه يقيمون الندوات المتخصصة لنقده ومناقشة بعض المشروعات البحثية المتخصصة التي نفذت ضمن نشاطاته. والرؤية النقدية مطلوبة ومرحب بها ليس ممن يحملون وجهات نظر مختلفة ضمن تيار الأسلمة نفسه فحسب وإنما هي مطلوبة حتى من المعارضين لهذا التيار جملة وتفصيلاً. ومثال ذلك الندوة التي عقدها مركز الحضارة للدراسات السياسية في القاهرة بالتعاون مع قسم العلوم السياسية في جامعة القاهرة لمناقشة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام الذي تبناه المعهد العالمي للفكر الإسلامي، حيث قدم عدد من المفكرين والأكاديميين رؤى نقدية وازنت بين أهمية المشروع وبيان بعض أوجه القصور فيه واقتراح مسارات ومناهج محددة لاستكمالها[6].

لكن الندوة استضافت السيد ياسين الذي عبرّ في مناسبات عديدة عن رؤيته النقضية لمشروع إسلامية المعرفة جملة وتفصيلاً، فكان مما قاله السيد ياسين واتسعت له صدور الحضور إنّ المشروع يعدّ هروباً من الواقع إلى التاريخ، وأنه لم يقدم اجتهاداً نظرياً حقيقياً، بل إنّه حاول أن يستوعب نظرات أصولية تعود لآراء واجتهادات فقهية، وبعضها أمور يجب أن يخجل من ذكرها أو تضمينها أية كتابات علمية، وإنّ العاملين في المشروع لم يحصدوا من جهدهم إلا الأوهام ... الخ. (ص 892-893).

ومع أن مثل هذا الاتجاه النقضي في التعامل مع القضايا الفكرية، قد لا يحتمل حواراً، فإنّ الرد "الرقيق" على السيد ياسين في تلك الندوة اكتفى بمحاولة إظهار موقفه المتحيّز مسبقاً وقراءته المجزأة وانتزاعه العبارات من سياقها العام، وهي أمور لا تتسق مع الرؤية

---

5 الندوة التي عقدها مركز الحضارة للدراسات السياسية وجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في القاهرة في أكتوبر 1998م، بالتعاون مع قسم العلوم السياسية في جامعة القاهرة لمناقشة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام الذي تبناه المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

6 مصطفى، نادية محمود و عبد الفتاح، سيف (محرران). **العلاقات الدولية بين الأصول الإسلامية وبين خبرات التاريخ الإسلامي**. المجلد الثاني، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2000م.

العلمية ولا تخدم حركة البحث، وهي من بقايا التهريج الإعلامي الذي وظفته الأجهزة السياسية المعادية للتوجهات الإسلامية.

وتقع في هذه الفئة هواجس **محمود أمين العالِم** الذي يرى أن "الجهود التي تبذل من أجل تحقيق ما يسمى أسلمة المعرفة على أسس عقائدية إسلامية" تعدّ "سعياً واعياً لدى الحركة الإسلامية السياسية للسيطرة على المجتمع المدني بمفهوم جرامشي؛ أي تسييد توجه ثقافي معين تسييداً مجتمعياً، ممّا يسهم في تكوين كتلة تاريخية في المجتمع المدني تكون قاعدة للسيطرة على السلطة السياسية. ولهذا فإن الاستغراق في الحوار مع هذه الحركة على أرضيتها الدينية الخالصة وحدها، حتى لو كان صراعاً فكرياً يقوم على اختلاف المنهج الرؤية، قد يكون سبيلاً لدعم هيمنتها الفكرية في المجتمع المدني وتقوية حركتها السياسية."[7] ويزيد الصحفي الكبير أن هذه الجهود يمكن تصنيفها ضمن المشروع الإسلامي السياسي ولو في مسلكة الفكري الدعائي رغم أنه مشروع "لا يحمل أي برنامج موضوعي للإصلاح والتغيير والتجديد" وهو مجرد رد فعل رافض للأوضاع المتخلفة المتردية الفاسدة القابعة في واقعنا العربي".

وفي الفئة نفسها تأتي أحكام **حامد نصر أبو زيد** الذي يرى أن "أسلمة العلوم والآداب تقود إلى خطاب سلفي وتبرير ديني لوضع اجتماعي يحتل فيه الحاكم والطبقة مكان المطلق والكلي والقديم." وأنّ "الدعوة إلى أسلمة العلوم والآداب والفنون دعوة ظاهرها الرحمة وباطنها العذاب تؤدي إلى تحكيم الفكر الديني الخاضع لملابسات الزمان والمكان.. وأن هذه الدعوة تنتهي إلى محاكم التفتيش التي تدين بل تجرّم كل اجتهاد إنساني في كل المجالات المعرفية فتصمه بالانحراف والضلال والإلحاد، لا لشئ إلاّ لأنّه لا يتوافق مع فهم رجال الدين للنصوص الدينية ومع تأويلهم لها."[8]

ومع أن أبو زيد يشترك في تحليله لمنطلقات مشروع إسلامية المعرفة مع "العالِم" و"ياسين"، فيما يتعلق بتسييس الإسلاميين المتطرفين للنصوص الدينية ورغبتهم في تبرير

---

[7] العالم، محمود أمين. حتى لا يكون التكفير عطاءاً للتجميد والتجهيل والصراعات المجدبة. **مجلة القاهرة** عدد 127 يونية 1993، ص: 12-16.

[8] أبو زيد، حامد نصر. أسلمة العلو والآداب تقود إلى الخطاب السلفي. **مجلة اليسار**، العدد الأول مارس 1990، ص 82-83.

سيطرتهم باسم الدين، فإنه يبسط التهمه إلى الاتجاه الديني الرسمي في أركان النظم الحاكمة" ويمثّله أشخاص "لا يمكن أن يتهمهم أحد بالتطرف"، في محاولاته لمواجهة التيارات العلمانية والتنويرية، وفي سعيه إلى تكريس سلطة الحاكم باسم الدين. وهنا ينعي أبو زيد على التنويريين من أمثال "الطهطاوي ومحمد عبدة ولطفي السيد وطه حسين وعلي عبد الرازق وقاسم أمين وسلامه موسى والعقاد وأحمد أمين وأمين الخولي وغيرهم كثيرون،" أنهم لم يستطيعوا "أن ينقطعوا عن السلفيين بإنتاج وعي تاريخي علمي بالنصوص الدينية"، وأن "هذا القصور في الإنجاز التنويري ساهم ـ في إطار عوامل موضوعية اجتماعية اقتصادية- في تمكين الخطاب الديني من استعادة الأرض التي فقدها."

ودعوة أبو زيد الأساسية في مواجهة جهود إسلامية المعرفة والفكر الديني المعاصر عموماً، هي إنتاج وعي تاريخي علمي بالنصوص الدينية، وذلك بالاعتماد على أن القرآن حادث مخلوق ارتبط إيجاده وإنزاله بحاجة البشر وتحقيقاً لمصلحتهم. وهذه هي "الرؤية النقيضة التي أبدعت وأنجزت في مجال المعرفة العلمية تلك الإنجازات التي أفادت منها أوروبا والتي يفخر بها الخطاب الديني ذاته، رغم أنه يتنكر لأصولها الفكرية ويعادي رؤية العالَم التي حققتها." ولم ينشغل علماء المسلمين في الماضي بأية اهتمامات لأسلمة علوم العصر مهما كان مصدرها، "ولو كان أسلافنا قد شغلوا بهاجس الأسلمة الذي يشغل رجال الدين المعاصرين لحدث التصادم الذي حدث في أوروبا..."

شتائم عزيز العظمة

يستنكر عزيز العظمة[9] بشدة استعمال مصطلح أسلمة المعرفة، ويعدّه صورة من صور جموح اللاعقلانية السياسية "لأهل الأهواء الإسلامية" وما يقول به "إسلاميو الهوى" تعبيراً عن: "شهوة السلطة الكلية لدى الإسلاميين" الذين لم يكتفوا بإضافة النعت الإسلامي إلى المجتمع وعلم الاجتماع وتوظيف الأموال وعلم الاقتصاد وعلم الطب، بل على "المعارف إنتاجاً ومحتوى وتناولاً ومؤسسات". وينظر الكاتب إلى المشروع باعتباره نموذجاً "للتطرف

---

9 العظمـــة، عزيز. أسلمة المعرفة وجموح اللاعقلانية السياسية، **الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن.** القاهرة: سلسلة قضايا فكرية للنشر والتوزيع، 1993م.

الإسلامي السياسي والأيديولوجي والاجتماعي"، وأنه نكوص أيدلوجي واجتماعي إلى "ماض موهوم أو مؤول يوتوبياً". و"يحاول أن يجمد الواقع في لحظات نكوص تفضي إلى إرهاب المجتمع والدولة.."...

ويرى أن مهمة أسلمة المعرفة تنصب على خطابين نقائضيين: خطاب سجال وخطاب إيجاب، يختص الأول بنقض المناهج العلمية العالمية لدراسة المجتمع والسياسة تحت عنوان الخصوصية، ويقوم الثاني بقسر وقائع التاريخ والمجتمع في بوتقة تصور إسلامي .. لا يتعدى إضافة التسمية الإسلامية على هذه الوقائع ... تلبية لمشروع سياسي يروم المجانسة القسرية عن طريق دولة قاهرة أو إرهاب للكافـــة ... ".

وفي مشروع إسلامية المعرفة كما يراه العظمة: "تصبح مبادئ المعرفة الإسلامية أقوالاً فيما وراء المعرفة، كمبدأ الوحدانية والاستخلاف والتوازن بين المادة والروح، والتسخير، مما لا علاقة له بموضوع المعرفة إلا الربط الإنشائي الذي لا مصداقية له إلا ما يقدر أصحاب هذه المعرفة في إلزامه بالقسر الإداري أو بالتلقين القائم على تثبيت الإذعان للسلطة المعرفية للإسلاميين..وليس في المعرفة الإسلامية أداء معرفي .. بل سدم لا بداية له ولا نهاية، ليس لأنه لا نهائي بأي معنى، بل لأنه فاعلية دائمة الجري وراء ذيلها في مطاردة دائرية مستمرة، لا يبقى من معرفة الواقع في هذا العمل المستمر إلا الحشرجة، حشرجة الكلمات التي تتيح المجال بغلبة صيحة الله أكبر غلبة سياسية .. وهي نرجسية ترنسندنتالية لا مناط لها إلا توكيد شهوة السلطة الشاملة للعقل. لذلك يسمونها بالأمة وأصالتها، ولكنها ليست في واقع الأمر غير الحركات السياسية التي تسند دعوى إسلامية المعرفة ..".

ويعتقد عزيز العظمة أنّ لإسلامية المعرفة بنية تحتية مؤسسية ومالية بالغة الأهمية، وأنها برزت في ظروف تاريخية وسياسية وأيديولوجية محددة لا يمكن فهم أسلمة المعرفة دونها. وأن "عنوان هذه الظروف دحض التاريخ والتاريخية وتغليب ميثولوجيا الأصول عليه، في نظرية كلاسيكية لا عقلانية في التاريخ.. وهي نظرية غربية، ولدت في ألمانيا في أواخر القرن الثاني عشر، وانزوت في أطر اليمين القومي ثم الفاشي .. وألهمت كثيراً من الصياغات الأيديولوجية للقوميات .. ومنها بعض مناهج القومية العربية والقوميات القطرية العربية .. وقد اكتسب الإسلام السياسي هذه النظرة اللاعقلانية في التاريخ وفي المجتمع .. في العقدين الأخيرين عن القومية العربية بحدة أكبر وجعل لنفسه مهمـــة تحويل

التاريخ من تاريخ متحول إلى جملة رموز ثابتة يطلب منها استثارة الحمية وتهييج المحتاجين ضد المجتمع وضد الطوائف الأخرى والتعمية على الأسباب الحقيقية لأزماتنا الاجتماعية والاقتصادية..".

كما يعتقد الكاتب أنّ النقد الذي توجهه حركة إسلامية المعرفة للحتمية واليقين العلميين هو نقد مفصل على قياس مفهوم متخلف للعلم، وأنّ هذا النقد في حقيقة الأمر "ليس من مكتشاف الصحوة الإسلامية، بل هو ناتج عن استخدام الاعتذارية الكاثوليكية لتراث اللاأدريه ضد العلم في القرن التاسع عشر، وأطلع عليه الشيح حسين الجسر ثم انتقل إلى كتابات الإصلاحية الإسلامية واستقر لدى محمد حسين هيكل ودخل إلى مجالات الفكر العربي الحديث الأخرى..".

إنّ القارئ ليستغرب حقاً كيف يستخدم عزيز العظمة - في استنكاره الشديد للدعوة إلى إسلامية المعرفة - ألفاظاً هي أقرب إلى السباب والشتائم منها إلى النقد أو حتى النقض، ومن حق القارئ أن يتساءل عن السبب في هذه الحملة الشرسة وكأنّ إسلامية المعرفة قد أوشكت على انتزاع أنفس ما لديه من المكانة والسلطة.

ويستغرب القارئ أيضاً لجوء الكاتب إلى الربط بين منطلقات إسلامية المعرفة ومنطلقات الحركات القومية والفاشية في أوربا القرن التاسع عشر، وإلى الاعتذارية الكاثوليكية لتراث اللاأدريه ضد العلم في الحقبة التاريخية نفسها.

أما الربط بين إسلامية المعرفة وبين ما يسميه الإسلام السياسي والتطرف والإرهاب، فإنه قد يكون ناتجاً عن موقف مبدئي يُنَظِّر للسلطات السياسية الحاكمة التي ترى أنه ليس في الإسلاميين معتدل ومتطرف سواءً أكان الإسلاميون فريقاً من النخب الأكاديمية المتخصصة البعيدة عن الهموم السياسية المحلية والآنية، أم كانوا أحزاباً سياسية تسعى إلى حقها في العمل الديمقراطي أو كانوا مهنيين يعملون من خلال نقاباتهم المهنية على ترشيد ممارساتهم وأدوارهم في بناء مجتمعاتهم وحمايتها وتطويرها، أو كانوا من أفراد المجتمع عامّة أو طلبة المدارس والجامعات المتدينين الذين يعبرون عن هويتهم وحرصهم على الانتماء الإسلامي دون أية اهتمامات فكرية أو حزبية سياسية.

استنفار بسام الطيبي[10]

بسام الطيبي أستاذ في العلاقات الدولية في جامعة غوتنجن بألمانيا، وهو مستغرب يكتب ويحاضر في الإسلاميات وقضايا الشرق الأوسط. هاجر من سوريا إلى ألمانيا، ويشعر بفخر بانتساب عائلته إلى عالم الإسلام، وبفضل الغرب عليه؛ إذ أتاح له الحياة في عالم النور*. نشر عددا من الكتب بالألمانية والإنجليزية.

يرى الطيبي أن الأصولية الإسلامية التي انتشت منذ السبعينيّات هي أكثر من حركة سياسية تهدف إلى مواجهة الهيمنة السياسية والاقتصادية للغرب، وذلك لأن لها استراتيجية ثقافية، وأن أسلمة المعرفة هي المعادلة الأساسية لهذه الاستراتيجية. ويرفض الطيبي القول بأن هذا المشروع يعد مشروعاً إسلامياً لما بعد الحداثة. ويؤكّد وعي الأصوليين الإسلاميين على أن هدف محاولات الغرب في إضعاف الإسلام يتوجه نحو المعرفة الإسلامية، ولذلك فإنهم يواجهون هذا الغزو الفكري الغربي بإعادة إنشاء المعرفة الإسلامية الصحيحة لتحقيق الحل الإسلامي وأن استمرار الإسلام السياسي يعود إلى الاستراتيجيته الثقافية المتمثلة في نزع الصفة الغربية عن المعرفة (Knowledge De-Westernization of). ويطيل الطيبي في تحليل موقف الأصوليين من الحداثة الغربية، ويرى أنهم يخلطون بين أدوات الحداثة المتمثلة في القوة العسكرية والتكنولوجية التي مكنت الغرب من استعمار الشعوب الأخرى ومفاهيم الحداثة المتمثلة في مشروعها الثقافي، ويبين أن أزمة الأصوليين تكمن في أنهم يتبنون أدوات الثقافة ويحاولون امتلاكها، وفي الوقت نفسه يرفضون أساسها ومنطقها الثقافي، وقد تطور لديهم ما يسميه الحلم الإسلامي في حداثته، حداثة جزئية أن نصف حداثة، وبالتالي يستنكر الجهود الرامية إلى فصل إنجازات الحداثة عن المعرفة التي جعلت هذه الإنجازات أمراً ممكناً. ويتساءل مستنكراً لماذا يعجز المسلمون عن قبول رؤية ويقارن

10

Tibi, Bassam. Culture and Knowledge: The Politics of Islamization of Knowledge as a Post-Modern Project. The Fundamental Claim to De-Westernization. *Theory, Culture & Society*. London & New Delhi: Sage, Vol. 12, 1995, p. 1-24

* هكذا يعرف بنفسه على غلاف أحد كتبه المنشورة بالإنجليزية.

بأن الله خلق الإنسان وأن الإنسان قادر على خلق المعرفة بنفسه وبأساليبه الخاصة؟ هل من الضروري أن يتناقض الإيمان بالله مع الإيمان بقدرة الإنسان؟

ويصف موقف الأصوليين الذي يقدمون ادعاءات دينية باللاعقلانية، ويتبنى تفسير برنارد لويس لوعي الأصوليين على أن الخطر الذي يواجه الإسلام المعاصر هو خطر المعرفة الجديدة وليس القوة السياسية أو العسكرية.

ويشير في هذا المجال إلى كتابات الأب الفكري للأصولية سيد قطب وكتابات النقيب العطاس حوة خطورة المبدأ المنهجي الكارتيزي للشك على الإيمان الديني وضرورة مواجهة ذلك باستراتيجية نزع الصفة الغربية عن المعرفة، كما يشير إلى تنبيه ضياء الدين سردار إلى خطورة الأمبريالية المعرفية ودعوته إلى إنشاء إبستمولوجيا إسلامية بديلاً عن المنهجية الكارتيزية. كما يحلل مواقف يوسف القرضاوي وأنور الجندي وعماد الدين خليل وإسماعيل الفاروقي. لكنه يقف طويلاً عند عادل حسين في رفضه لعلم الاجتماع الغربي ودعوته إلى إنشاء علم اجتماع إسلامي، ليخلص في النهاية إلى أن مشروع أسلمة المعرفة أثبت أنه معادلة لإخفاء الاستجابات الضغيفة للمسلمين المعاصرين لتحديات الحداثة، فالتحليل الاجتماعي مثلاً يجب أن يعين الناس على التعامل مع التغير الاجتماعي، أما علم الاجتماع الإسلامي المزعوم فإنه عقبة أمام قدرة المسلمين على فهم التغير الاجتماعي والتعايش معه.

ويصل الطيبي في ختام مقاله إلى موقف أشبه ما يكون بعملية استنفار لكل الجهات الحريصة على مستقبل الإسلام والمسلمين وبخاصة في الشرق الأوسط لمواجهة خطر مشروع أسلمة المعرفة حين يقول: "إن برنامج أسلمة المعرفة ونزع الصفة الغربية عنها أي فصلها عن المعرفة العلمانية المعاصرة سيقود الشرق الأوسط إلى السقوط في عهد من الخراب والتسوية بالأرض (Flat-Earthism)، إذا أصبحت سياسات هذا البرنامج هي التي تحدد العلاقة بين الثقافة المعاصرة وموقع العلوم (باعتبارها تمثيلاً للمعرفة العلمانية المعاصرة).. حيث إننا نعيش في نهاية القرن العشرين في عهد صراع عالمي بين حداثة ثقافية علمانية وثقافة دينية وأن التحدي الذي تمثله الأصولية الإسلامية يملك الموقع الأكثر أهمية في هذه المواجهة"!!

يقرر الطيبي أنه ينطلق في نقده لمشروع إسلامية المعرفة من فهمه وقناعته بمشروع الحداثة الغربي والرؤية الكونية الثورية التي قدمها في مواجهة التفكير الديني والغيبي، وينقل اتفاق معظم مؤرخي العلم مع "ماكس فيبر" على أن العلم الحديث والمعرفة العلمانية التي قاد إليها هو الذي قدم الإسهام الأكبر في تطوير تلك الرؤية الحديثة للعالم، وأن مفهوم "فيبر" للعقلانية وسعيها المتواصل نحو الموضوعية العلمية هي الأساس الذي تقوم عليه معظم مدارس العلوم الاجتماعية المعاصرة، وبالتالي فإن المعرفة التي تقود إليها هذه العلوم هي معرفة عالمية لا دين لها.

ومع ذلك يخفف الطيبي في مقالة أخرى[11] من حدة تقريراته حول عالمية المعرفة، حيث يؤكد مثلاً أن "عالمية حقوق الإنسان هي فرضية وليست حقيقة، وكذلك الأمر في مسألة المعرفة".

وحين يشير إلى موقفه في هذه المقالة يؤكد أن دراسته لمشروع أسلمة المعرفة باعتباها محاولة لنزع صفة الغرب عنها تهدف إلى فهم المشروع وليس استنكاره، وذلك بالرغم من إعلانه عن "موقفه المعياري المعلن والمعاكس بشكل جذري بخصوص كيفية تحديد ما الذي يكوّن المعرفة". ويفسر الطيبي تخفيف حدته على هذا الوجه برغبته في "فهم هذا المشروع وما يمثله من عقبات دون الفهم المتبادل بين المسلمين وغير المسلمين.

ويقع الطيبي في موقفه من مشروع إسلامية المعرفة في الموقع نفسه الذي نلاحظه لدى غيره من الأكاديميين الذي يرفضون نسبة المعرفة إلى المصدر الديني، واستنكار إمكانية وجود أي خصوصية ثقافية أو أي تمايز بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، وبحتمية سيادة الحداثة بكامل منطقها العلماني ومعطياتها الاجتماعية، واستنكار الوقوف في مواجهتها أو تعطيل حركتها لأنها قَدَر لا رادّ له.

لكنه يختلف عن غيره في حرصه على إظهار انسلاخه عن أي خلفية أو انتماء لغير الفكر الغربي الحديث، بل ويستنكر محاولات رواد ما بعد الحداثة في نقدهم للمشروع

11

Tibi, Bassam. Islamic Law/Shari'a, Human Rights, Universal Morality and International Relations. *Human Rights Quarterly*, 16(2), 1994, p. 277-299

الحداثي ويغرق في الاستشهاد بمقولات مؤسسي الفكر الحداثي وأتباعه حتى إن شخصيته تختفي تماماً وتتماهى مع تلك المقولات.

كما يتفق مع غيره من أمثاله في تجاهل أدبيات مشروع إسلامية المعرفة بعامة، ويكتفي بذكر كتاب إسلامية المعرفة الذي أصدره المعهد عام 1986 في قائمة المراجع دون أن يشير إلى أية فكرة فيه، كما يكتفي بتحليل عنوان كتاب آخر لنقيب العطاس، ويجمل مواقف الكتاب الإسلاميين (وعدد من يشير إليهم أربعة عشر من بين قائمة مراجعه الثلاثة والستين) عموماً ضمن فئة الأصوليين، أما تحليلاته فإنه يستند فيها إلى نقول عديدة من كتابات المستشرقين القدامى مونتجمري وات والمعاصرين برنارد لويس، ورواد الفكر الغربي في مرحلة الأنوار وما بعدها.

إسلامية المعرفة تلغيم للمشروع الحضاري: اتهامات علي حرب [12]

وفي نفس السياق العلماني يأتي هذا المقال الذي نشرته جريدة الحياة مؤخراً، حيث يقدم الكاتب لمقالته بالإشارة إلى أن إسلامية المعرفة هي إحدى مقولات الحركات الفكرية الداعية إلى أسلمة الحياة والمجتمع والثقافة وهي عنوان على المشروع الثقافي الذي يدعو إليه المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ثم يزعم أن القول بإسلامية المعرفة يشكل نقيض الإبداع ويعرقل نشاط الفكر الخلاق ويحول دون تطوير العلوم والمعارف أو دون تجديد المفاهيم والمناهج.. ويصدر عن مترع نرجسي أو عن هاجس صوفي، وتراجع عن عالمية الفكر الإسلامي.

بعد ذلك يحاول أن ينقض الفكرة على أساس تحليل طبيعة العمل المعرفي القائم على ممارسة التفكير بصورة حرة ونقدية ضمن أعراف الحقل المعرفي وأدواته، وما يتوصل إليه الباحث من نظريات ومفاهيم ومناهج هو عام، لا يخص ثقافة دون أخرى..

والأعجب أن يدّعي الكاتب أن أسلمة المعرفة لا تعرقل المشاريع الفكرية فحسب، بل "تلغم المشاريع النضالية، بمعنى أنها لا تساعد على التحرر من التبعية للغير.. وتترك الفرصة

---

[12] حرب، علي. إسلامية المعرفة وتلغيم المشروع الحضاري. **جريدة الحياة اللبنانية** رقم 13997، تاريخ 12تموز (يوليو) 2001، ص 10.

للغربيين لكي يفكروا لنا ولهم ولجميع الناس.."، وللخروج من هذه القوقعة الفكرية يقترح الكاتب أن يتعامل الباحث مع نفسه "بوصفه طالب علم ومعرفة في الدرجة الأولى، همّه في ذلك إنتاج سلع معرفية يدرس بها مجتمعه بمقدار ما يفهم العالم، ويبدع ما يحتاج إليه الغير، بمقدار ما يغني رصيد الإنسان من المعارف الغنيّة والثمينة".

أما الرؤية التوحيدية الكونية التي تستند إليها الدعوة إلى إسلامية المعرفة، فإن الكاتب لا يرى فيها أكثر "من مقولة أيديولوجية لا صدقية لها على أرض الواقع، ذلك أن تاريخ الإسلام هو تاريخ الانقسامات والفتن بين الفرق والمذاهب قديما، ثم بين المنظمات والأحزاب داخل كل فرقة حديثاً. ولا مبالغة في القول إن المسلمين لا يحسنون سوى التفرق تحت كلمة الله الجامعة.

ويختتم الكاتب مقاله بأن مسألة إسلامية المعرفة هي انعكاس للتنافس على السلطة بين المشروعية المجتمعية المدنية (العلمانية) من جهة والمشروعية الدينية الثقافية من جهة أخرى، وهو فصل تعسفي يلزم أن يتم التحرر من لغته، ويدعو إلى الأخذ بمبدأ التعدد بين المشروعيات المختلفة مع احتفاظ كل منها باستقلالها، وإلى نزع طابع القداسة عن السياسة والعاملين فيها.

وثمة ملحوظات ثلاث يمكن للمرء أن يقدمها تعليقاً على هذه المقالة. تتعلق الملحوظة الأولى بلغة الإدانة والأحكام "الإيديولوجية" التي يصدرها الكاتب على مشروع إسلامية المعرفة وربطه بدعوات الأسلمة الأخرى والتي ينظر إليها الكاتب على أنها دعوة إلى الجمود والرجعية في مواجهة قوى التحرر والانطلاق والنضال، وهي محاولة سياسية تمثل سعي الإسلاميين إلى السلطة. ويلتقي الكاتب هنا مع كثير ممّن كتب في نقد مشروع إسلامية المعرفة من منطلق علماني ويساري مثل السيد ياسين وعزيز العظمة.

وتتعلق الملحوظة الثانية بالقول بحيادية المعرفة وموضوعيتها وإنكار اتصافها بهوية معينة. وهذا هو وجه النقد الرئيسي الذي يقول به ناقدو إسلامية المعرفة من الأكاديميين والمتعاطين مع الشأن الفكري والفلسفي مثل زكي نجيب محمود، وبرهان غليون، ويغلب على هؤلاء عدم اطلاعهم على أدبيات إسلامية المعرفة التي تعالج قضية الموضوعية والمعيارية من منظور أكثر عمقاً وشمولاً من المعالجات السطحية التي يلجأ إليها تلاميذ المدرسة

الوضعية أو أدعياؤها. ومع ذلك فإننا لا ننسى أن الكاتب يعترف في هذا الصدد بأن الباحث لا يلزمه بالضرورة التنازل عن خصوصيته الثقافية في أثناء بحثه الموضوعي.

أما الملحوظة الثالثة فتتعلق برؤية العالم التي ينطلق منها الكاتب كما يبدو في مقالته، حيث تنعكس هذه الرؤية على نظرة الكاتب إلى تاريخ الإسلام ومن ثم حكمه على أن المسلمين لا يحسنون سوى التفرق. ويبدو أن الكاتب لم يلحظ في حكمه هذا تاريخ الأديان والمذاهب الأخرى، ولونت نظارته السوداء رؤيته للحقائق التاريخية، فضلاً عن ملاحظة أن الدعوة إلى إسلامية المعرفة بالاستناد إلى الرؤية التوحيدية الكونية هي دعوة إلى تجاوز الواقع التاريخي وإلى الاجتهاد والتجديد في فهم مقاصد الدين ومبادئه التوحيدية ليس ضمن دائرة المؤمنين فحسب، بل إلى الدائرة الإنسانية الأوسع، لتقوم حياة الناس في هذه الأرض على أساس العدل والبر والمرحمة.

تساؤلات برهان غليون

عرض د. برهان غليون مجموعة تساؤلات حول مشروع أسلمة المعرفة[13] قدم لها بالتأكيد على أنه لم يتسن له أن يطلع على أغلب الأدبيات الصادرة عن المراكز العلمية التي جعلت هذا الموضوع هاجسها، وأن النماذج القليلة التي وقعت بين يديه حول الموضوع "لا تسمح" باستنتاجات منظمة ومنهجية حول هذا النشاط العلمي الجديد. يبقى أنه من منظور تأملي ونظري محض، وبالاستناد على النشرة الصادرة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي بخصوص هذا المشروع (الوجيز في إسلامية المعرفة) يمكن لنا أن نميز اصطلاحات أو محمولات كثيرة جداً ومختلطة لفكرة الأسلمة هذه". وقد حصرها الكاتب في ثلاثة أوجه هي في رأيه: رفض مجموعة المعارف العلمية القائمة اليوم واعتبارها علماً غربياً خاصاً، ورفض منطق العلم الراهن واعتباره منطقاً ملوناً بالنزعة الوضعية، وإخضاع البحث العلمي للقيم الأخلاقية والدينية وتأكيد أولوية الإيمان وضرورة وجوده وهيمنته.

ولمناقشة هذا المشروع الذي يراه دكتور غليون قائماً على هذه الأوجه الثلاثة يعرض رأيه في طبيعة العلم والنشاط العلمي الذي يقوم على مبادئ ثلاثة هي الموضوعية

---

[13] غليون، برهان. الإسلام والعلوم الاجتماعية: تساؤلات حول أسلمة المعرفة. قراءات سياسية 3 (2) ربيع 1993، ص 199 ــ 138.

والمادية والعقلانية. وأن العلم يؤمن بالتجربة منهجاً وحيداً، وأنه نشاط برغماتي بالدرجة الأولى. ثم يشرح معنى الإسلام بالصورة التي يظن أن مشروع أسلمة العلوم يعنيها. ويحصر هذا المعنى في ثلاثة وجوه أولها مجموعة العقائد التي يحملها مفهوم التراث الإسلامي والتأمل في القرآن لاستخراج العلوم الجديدة منه، وثانيها المجتمعات الإسلامية باعتبارها دائرة حضارية متميزة في قوانين حركتها وتوجهاتها وحاجاتها عن المجتمعات الأخرى. وثالثها موقف روحاني من الكون يفرضه الإسلام على البحث العلمي مناقض للموقف الوضعي العلماني. ويحاول الكاتب أخيراً أن يختبر إمكانية التوفيق بين منطق العلم ومنطق الدين، فيؤكد أن العلم الذي يعنيه هو المعنى الحديث الذي يختلف تماماً عن علوم الفقه وأصوله وأصول الدين والعقائد، وينحصر معناه فقط في ما يتصف بالموضوعية والمادية والعقلانية. وأنّ محاولة التوافق والتفاهم بين العلم بهذا المعنى وأية حقائق اعتقاديه وأخلاقية لا يمكن أن تتم إلا على حساب نفي التجربة العلمية وإضفاء رغباتنا وأهوائنا على الواقع، وأنّ "جوهر المنهج العلمي هو أسبقية التجربة، وإذا رفضنا هذا المنهج التجريبي، حتى في فهم تجربتنا الدينية، فلن نستطيع أن نعبر الحاجز بين العقلية السحرية والعقلية العلمية أبداً".

ومما يلفت الانتباه في مقالة د. برهان غليون ما يأتي:

أولاً: يتخيل الكاتب أنّ الدعوة إلى إسلامية المعرفة هي دعوة لتوليد العلوم من القرآن الكريم، ويتوصل بالتالي إلى عبثية البحث عن قانون الجاذبية أو الانشطار الذريّ، ويبين كيف أن القرآن كتاب هداية وإرشاد وليس ألغازاً علمية، وكيف أنّ القرآن قد دعا الناس إلى التأمل في خلق الله والتأمل في الكون وسننه، وأن مذهب الإسلام في العلم هو معرفة الواقع الموضوعي كما هو، وطلب العلم ولو في الصين أي عند غير المسلمين.

ثانياً: يتخيل الكاتب أن أسلمة المعرفة تعني تخصيص العلم وقومنة العالمي ورفض ما هو مشترك بين بني البشر، وهذا لا يسهم في تطوير العلم ولا في تعميق الرؤية الدينية وشحذ الإيمان.

ثالثاً: يتوجه الكاتب في تأكيده لمفهوم العلم إلى العلوم الطبيعية وسحب دلالة العلم الطبيعي على كل ما يسمى علماً سواء تعلق بالكون المادي أو الاجتماعي أو حتى بالتجربة

الروحية. ويبدو أنه يرفض أي تمييز في مستوى علمية هذه العلوم، أو في إمكانية الاختلاف في مستوى التجريب وطبيعته في كل منها.

رابعا: يحصر الكاتب سبب التخلف الحضاري للمسلمين والعالم الثالث في غياب التراكم العلمي والتقني، ويفسر بهذا الغياب الارتداد عن التجربة العلمية والانكفاء على الفكر التأملي المجرد.

تُعد هذه الملحوظات الأربع افتراضات أساسية يستهدفها الكاتب في نقده الشديد، لكنه لا يقدم أي برهان على أن مشروع إسلامية المعرفة يقوم على هذه الافتراضات. كما أنه لا يعزو الوجوه الثلاثة التي حصر فيها الكاتب مفاهيم إسلامية المعرفة إلى أي مصدر يتصل بأدبيات إسلامية المعرفة، بل إنّ المصدر الوحيد الذي يحيل عليه (الوجيز في إسلامية المعرفة) قد نقل منه ثلاث فقرات قصيرة، يؤدي التأمل فيها إلى عكس ما فهمه الكاتب تماماً.

في خلاصة البحث ينهج الكاتب منهجاً مختلفاً فيؤكد "أن نظرية إسلامية العلوم لا يمكن أن تقود إلى أي عمل إيجابي، إذا كانت تعني استبدال العلوم الإسلامية بالعلوم الغربية، أو بناء منهج علمي جديد يستمد المعارف العلمية من تأمل النصوص الدينية ... ومن الخطأ قياس العلم على الدين .. ومن الخطأ الأكبر قياس الدين على العلم ...".

ثم يؤكد أنّ التأمل الجديد في الموضوع يقود إلى استخلاص الواقع الحقيقي لمشروع أسلمة العلوم الذي يتلخص في أمرين: الأول هو "التمرد على الهيمنة الغربية التي التصقت بانتشار العلم الحديث"، والثاني هو "محاربة العقائدية والعلمانية التي استفادت من نمو التقدير المفرط للعلم ونتائجه المادية لبناء عقيدة اجتماعية تشكل اليوم من دون شك أحد ركائز سلطة النخب السائدة في المجتمعات الإسلامية...".

ثم يقترح الكاتب في نهاية مقالته شروط الاستقامة في مشروع أسلمة المعرفة في: "تنمية التجربة العلمية في المجتمعات الإسلامية وحمايتها من الضعف الديني أو السياسي والعقائدي .. وتطوير تجربة البحث في الكون والطبيعة والمجتمع.. وتعظيم الجهود المطلوبة للخروج من التبعية العلمية.. وإعادة توظيف النواة الحية للتجربة العلمية الحديثة في محيطها الإسلامي الجديد وإخصابها بالتجربة الإنسانية المتميزة للمجتمعات الإسلامية.. والمساهمة .. في

تعميق التجربة العامة للبشرية وتعميق العالمية العلمية. ولا يستدعي تطوير المعرفة الإسلامية فصل المسلمين وعقلهم عن العالم ومعارفه وطرق تفكيره، ولا اختراع علوم جديدة من لا شيء، ولكن إخضاع العلم المعاصر للنقد المنظم التجريبي والعقلاني الذي يمكننا وحده من إظهار محدوديته وتجاوز مستوى المعرفة العلمية الراهنة، والانطلاق إلى مدارج جديدة على طريق المعرفة التجريبية العالمية".

ومع أننا يمكن أن نختلف مع الكاتب في بعض تعبيراته الكاسحة والحاسمة في طبيعة العلم وتصنيف العلوم وطبيعة الافتراضات والظنون التي يظنها في مشروع إسلامية المعرفة .. فإننا ربما لا نختلف معه كثيراً في صحة استنتاجاته عن مصير المشروع لو كان كما ظنه. كذلك لا نختلف معه في أنّ دوافع مشروع إسلامية المعرفة كما رآها كانت بالتأكيد جزءاً من دوافع المفكرين الإسلاميين الذين جعلوا من شعار إسلامية المعرفة مشروعاً تحريضياً أيديولوجياً يستهدف حشد الزخم النفسي لدى المثقفين والعلماء المسلمين لامتلاك ناصية المعرفة وتوظيفها في سبيل النهوض الحضاري للأمة المسلمة، وتعزيز حضورها في ساحة العالم وإسهامها في ترشيد الحضارة الإنسانية وتصويب مسارها.

لكنه المشروع كما تؤكد أدبياته هو مشروع إيجابي يلتقي مع كثير من عناصر الاستقامة التي افترضها برهان غليون، ويقع التأكيد أساساً على ضرورة إعمال النقد والتمحيص في العلوم المعاصرة، كل العلوم، مع التركيز على العلوم الإنسانية والاجتماعية، وتقويم هذه العلوم وفق قواعد محددة. وتمتد عملية النقد والتقويم لتتناول الواقع وتوجهاته، والتراث ومعطياته. والنقد والتقويم كما هو معروف في نظريات العلم والإدراك مرحلة متقدمة في سلم المعرفة تتطلب في المراحل السابقة عليها تحقق التعرف والتمييز والفهم والاستيعاب والتطبيق والتحليل والتركيب. وعليه يكون من البساطة والسطحية البالغة أن يزعم رواد إسلامية المعرفة أن بإمكانهم رفض المعرفة العلمية المعاصرة وإعادة إنتاج معارف جديدة. ونفس القدر من البساطة والسطحية أن يزعم زاعم أنهم يرفضونها.

وعملية النقد والتقويم هذه ليست بدعة فريدة حين يقرر دعاة إسلامية المعرفة ضرورتها، فهي جزء من منطق العلم المعاصر، ويمارسه العلماء ويعتمدون عليه كثيراً في تطوير العلم ونمو المعرفة. والمطلوب إسلامياً تمكين العقل المسلم والعلماء المسلمين من

تطوير معايير لهذا النقد والتقويم تستدخل الرؤية الإسلامية الكلية بعناصرها الذاتية والموضوعية، دون أن تتنازل عن شروط الدقة في الوصف والقياس، والأمانة والتجرد في التجريب، والاستقصاء والشمول والتعميم في الاستدلال والتفسير.

أما النقد الذي يوجهه الدكتور برهان غليون لمن يريدون البحث عن دقائق العلوم الطبيعيـــة في القرآن الكريم ولمن يبحثون عن سند لحقائق الدين في نظريات العلم فإنّ أدبيات إسلامية المعرفة لا تقل نقداً لهذه التوجهات.

نقد زكي نجيب محمود للمشروع

يكتسب نقد الدكتور زكي نجيب محمود لمشروع إسلامية المعرفة أهمية خاصّة لكونه علَمَاً من أعلام الفلسفة العربية المعاصرة، وأنه يكتب في الصحف اليومية التي تقرأ على نطاق واسع ثم يوثق كثيراً مما يكتبه في الصحف في كتب يتناولها المثقفون وتكون مراجع في المكتاب الجامعية، وأنه يكتب عادة بلهجة ساخرة وبلغة بسيطة، وبعناوين لافتة للنظر. والدكتور زكي فيلسوف عربي وضعي مؤمن، وقد ظهر نقده للمشروع أولاً في مقالة نشرها في جريدة الأهرام القاهرية، بعنوان "لك الله يا علوم الإنسان" ومقالة أخرى في نفس الجريدة بعنوان "تلخيص التلخيص"، ثم ظهرت المقالتان في كتاب "تحديث الثقافة العربية"[14]

واضح أن الدكتور زكي استند في نقده على ما نشرته الصحف المصرية عن توصيات الملتقى الفكري الإسلامي الذي انعقد في الجزائر في الأسبوع الأول من سبتمبر 1986، كما يبدو أن نقده كان موجهاً لدعاة الأسلمة الذين يريدون أن: "تكون لنا علوم إنسانية خاصة بنا، عربية إسلامية، أنهم يريدون منا شيئين فيما يبدو، أولهما ألاّ تكون مراجعنا في البحث العلمي هي ما كتبه في موضوعات العلوم الإنسانية علماء الغرب، وأن تكون مراجعنا هي مراجعنا نحن.. ما كتبه أعلامنا، الإمام الغزالي والفقيهان ابن تيمية وابن القيم، والفيلسوف والفقيه الإسلامي ابن حزم وفيلسوف العلوم الاجتماعية ابن خلدون.." على

[14] محمود، زكي نجيب. **تحديث الثقافة العربية**. القاهرة: دار الشروق، 1993. ص 212-228 مقالة لك الله يا علوم الإنسان، وص:515-531 مقالة تلخيص التلخيص من نفس الكتاب.

سبيل المثال. و"الشيء الثاني الذي يدعو إليه أصحاب الدعوة..أن تنصب أبحاثنا العلمية في مجال العلوم الاجتماعية على واقع حياتنا نحن.."

وينطلق د. زكي في نقده من جملة افتراضات تبدو أقرب إلى السطحية والشكلية. من هذه الافتراضات أن علوم الشريعة يجب أن تخرج من العلوم الإنسانية وأنها تصح فيها الأسلمة، لأنها بالتالي لا تصح إلا أن تكون إسلامية، سواءً من ناحية الموضوع أو من ناحية المصادر. وأما الافتراض الثاني فهو أن البحث في العلوم الإنسانية يتطلب السعي إلى إضافة الجديد إلى العلم، ويجد للمشكلات المتجددة في هذه العلوم حلولاً غير مسبوقة. وإن قراءة كتب علماء التراث سيجعل الباحث عالماً بما في كتب الأقدمين وليس عالماً بحقائق الواقع الجديد في ميدان علمه. أما الافتراض الثالث فهو أن "العلم هو علم بمنهجه وليس موضوعاته.. ومنهج العلم واحد لا غير هو منهج البحث العلمي مهما تعددت وتنوعت الموضوعات العلمية. وهو منهج تجريبي يفحص العينات ويمر بخطوات وإجراءات معرفة ويحسب نتائجه بطريقة إحصائية.. وأن العلوم الإسلامية هي علوم، يقبل الاختلاف على نتائجها، وليس إسلاماً لا يقبل فيه من الناحية الإيمانية اختلاف المؤمنين.." (ص: 525) و"أن العلم موضوعي أي أن الذي يجعله علماً هو منهج خاص ينصب على موضوع البحث دون أن يتدخل الإنسان بميوله وعقائده.." (ص:522)، و"أن ما يختلف باختلاف الشعوب والديانات والأعراف فيكون في مجال تطبيق العلوم، وتبقى الحقيقة العلمية دون تغيير.." (ص:521)

على أن المرحوم د. زكي نجيب محمود يقبل الاختلاف على نتائج العلوم الإسلامية باعتبارها علوماً، رغم أن كونها علوماً يعني "أنها تتوافر على خصائص يلزم توافرها في كل علم يريد أن يسلك في زمرة العلوم.. ومنها المحايدة بالنسبة إلى الجوانب الذاتية من حياة الإنسان، أي أن الحقيقة العلمية تظل هي الحقيقة العلمية بغض النظر عما قد يختلف فيه الأفراد أو تختلف فيه الشعوب.. وإن كان اختلاف الثقافات عند الإفراد والشعوب قد يؤدي إلى اختلاف في تطبيق العلوم.." (ص:521)

ويكمن الضعف في نقد د. زكي هذا في أن مصدر معلوماته عن مشروع إسلامية المعرفة كما يبدو من هاتين المقالتين، هو ما تنشره الصحف، ولا تُظهِر أنه اطلع على إصدارات مشروع إسلامية المعرفة، ولا على أعمال المؤتمرات العديدة التي كانت قد

عقدت حول الموضوع، وأنه يناقش أقوالاً لم يقل بها أحد من دعاة إسلامية المعرفة، وإلا فمن أين فهم أن الأسلمة هي تخلٍ كامل عن إنتاج الأمم والشعوب والاقتصار على كتب التراث؟

حلم ورديٌ يراود بعض المثقفين المسلمين

أما في الدائرة الإسلامية فبعض المعارضين لمشروع إسلامية المعرفة يرون في هذا المشروع "حلماً ورديا يراود بعض المثقفين المسلمين" وكثيراً من "المؤسسات العالية التكلفة والفاخرة التأثيث".. مع أن النتيجة لم تكن "سوى بعض كتيبات تغرق في تنظير يؤكد عدم وضوح الرؤية لديها"[15]. ومن هؤلاء **مصطفى الجيلي** من السودان الذي تفسح له المنابر العلمانية صدرها ليقدم رؤية بديلة لهذا المشروع، تتضمن "شذرات من الفهم العام لمؤلفات محمود محمد طه الذي كتب أكثر من ثلاثين كتاباً في المعرفة الروحية وتطبيقاتها في الاقتصاد وفي السياسة والتنمية والفنون وضروب الحياة كلها" (؟!) وينطلق هذا الكاتب في رؤيته لإسلامية المعرفة من أن "القرآن يحوي علوم الأولين والأخرين.. ولكننا لا نفهم ذلك للوهلة الأولى، إذ يحتاج لمنهج عملي لإحيائه في الصدور.. لأن القرآن ليس علم ظاهر، ولذلك فليس هو في ظاهر الألفاظ مما تعطي بداهة اللغة، وإنما هو كتاب تعبِّر عنه الآية: قل هو آيات بينات في صدور الذين أوتو العلم". ولعلّ ذلك يوضح بعداً من أبعاد الجهود العلمانية التي يصفها فؤاد زكريا بأنها "ضرورة حضارية"، ويؤكد أن أنصار العلمانية في الفكر العربي المعاصر طوائف متعددة واتجاهات مختلفة "لا يجمع بينها إلا معارضة التيار الإسلامي" والحيلولة دون اكتسابه مواقع في الساحة الثقافية العربية.[16]

---

[15] الجيلي، مصطفى. إسلامية المعرفة فكر أم عاطفة؟! **مجلة القاهرة** العدد 164 يوليو 1996. ص: 63-73.

[16] زكريا، فؤاد. العلمانية: ضرورة حضارية. **مجلة قضايا فكرية** . ص 272- 294

أكثر مشاريع الإسلامية اعتدالاً..أشدها خطراً! نقض سلفي؟!

تفتح مجلة البيان –ذات الاتجاه الإسلامي السلفي وتصدر من لندن– صفحاتها للدكتور **أحمد إبراهيم خضر** الذي يعرِّف بنفسه على أنه أكاديمي مصري[17]، لينتقد ما يسميه ظاهرة أسلمة العلوم وتأصيلها، وليصدر على دعاة هذا المشروع اتهاماً بأنهم يقعون في "خطأ أساس وهو عدم اعتقاد كمال الشريعة وتمامها وعدم كفايتها في مواجهة تغيرات العصر، وكأنما الله –تعالى الله عما يتصورون– لا يعلم بأن هذه التغيرات ستحدث، فلم يحسب حسابها، فجاء هذا المشروع ليستدرك ويستكمل على الله، فسلب صفات الكمال عن الله –تعالى– وعلوه على خلقه وكماله وقدرته، وزاد في الدين وأفسده وخلطه بما لم يأمر الله به، ولبّس الحق بالباطل وأعطى مشروعية لهذا الباطل، ولا يخرج هذا المشروع برمّته عن كونه هوى متبع وتبدع وتنطع...الخ". ولا ينقص هذا الأكاديمي المصري العلم والمعرفة والاطلاع، حيث يميز فيما يقرأ من أدبيات هذا المشروع بين ثلاثة اتجاهات داخل المشروع "يلبس الاتجاه الأول ثوب الاعتدال، وهو أخطرها، فيدعو أصحابه إلى الاستعانة بالقواعد الفقهية والمنهجية الأصولية وتطبيقها في العلوم الاجتماعية، وعرض نتائج العلوم الاجتماعية على علماء الدين وإقامة جسر بينهما؛ ويغلب على الاتجاه الثاني صفة السطحية والوصولية؛ أما الاتجاه الثالث فقد تطرف إلى الحد الذي دعا فيه إلى نقد التراث ومراجعة الدراسات التي بنيت على القرآن والسنة وتجديدها...". ومع ذلك فإن الكاتب يجمل حكمه على المشروع "برمته" وباتجاهاته الثلاثة كلها بأنها: "تتسم جميعها بسمة الاستعلاء على الكتاب والسنة وما انبثق عنهما من شريعة وفقه". وبعد أن ينقل أهداف المشروع كما يعرضها أحد دعاته "د. إبراهيم رجب" فيصفها بأنها "بريئة المظهر فاسدة المخبر"، ثم يقدّم ظنّه الحسن وبصيرته في التحليل ليؤكد أن الأهداف الحقيقية لهذا المشروع تتلخص في إضفاء الشرعية على العلوم الأوروبية التي نشأت أساساً لتزيح الدين وتحل محله، وإفساد المقصد من الشريعة، وضرب الفقه الأول وتحميله وزر تخلف المسلمين، واستبعاد مفاهيم الحق والباطل والإيمان والكفر والفرقة الناجية والفرقة الهالكة وغيرها، وتحويل مقولة زكي

---

[17] خضر، احمد إبراهيم. وجهة نظر حول ظاهرة أسلمة المعرفة. **مجلة البيان**، العدد 151 حزيران (يونيو) 2000. ص:126-131

مبارك التي أكد فيها نزع راية الإسلام من أيدي الجهلة (ويقصد زكي مبارك كما يفسر الكاتب) إلى واقع ملموس.

أما مكمن الخطورة في المشروع فيؤكد الأكاديمي المصري أنه يتمثل في الإيحاء بأن الشريعة لم تتمّ وفي معاندة الشرع ومضاهاة الشارع، وتلبيس الحق بالباطل، وهو اجتهاد في غير موضعه ومن غير أهله، وقياس للدين بالرأي.. وتهم أخرى. والمقالة مليئة بالمصادرات والمغالطات والمتناقضات. ولعلّ أهم ما يمكن الإشارة إليه أن الشواهد التي أتى بها الكاتب ليبين رأياً معيناً هي أقرب إلى كونها شواهد للاستدلال على عكس ما ذهب إليه. ومن ذلك مثلاً قوله بأن أمور الشريعة تحتاج إلى اجتهاد لا يملك حقّه إلاّ أهله، في حين يستشهد بحديث جبريل "إن القرآن أنزل على سبعة أحرف" وفهم منه أن طلب ما لا يشترك عامة الناس فيه في الشريعة خروج على مقتضى الشريعة، وأن تكاليف الشريعة الاعتقادية والعملية "قريبة الفهم سهلة على العقل بحيث يفهمها من كان ثاقب الفهم أو بليداً؛ فلوكانت الشريعة مما لا يدركها إلاّ الخواصّ والمثقفون لم تكن شريعة عامة ولا أميّة". كذلك استشهد الكاتب بحديث الفرقة الناجية ووثقه بتخريج ابن عبد البر ونقل تعليق المحقق عليه بأنه لا يصح. وعلّق على قوله تعالى "إنا أنزلناه قرآناً عربياً" (يوسف:2) وقوله سبحانه "بلسان عربي مبين" (الشعراء: 195) بكلام عجيب مفاده أن العلوم التي يسعى دعاة الأسلمة إلى تأصيلها إسلامياً وجمعها مع الشريعة علوم أوروبية الصنع، صدرت بلسان غير عربي، والشريعة نزلت بلغى العرب لا دخل فيها للألسن الأعجمية.. ولذا يلزم عند فهم الشريعة الاقتصار على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة وليس إلى غيرهم".

إن التهم التي يكيلها الكاتب تجعل أمر الحوار والمناقشة غير ذات طائل. وواضح أن الكاتب ينطلق من موقف لا يحتمل حواراً ولا مراجعة، بعد أن يصف دعاة إسلامية المعرفة بما لا يحتمل إلا الكفر، وبذلك يفتح معارك في جبهات متعددة. والحقيقة أننا في غنى عن كل هذه المعارك وأن مثل هذا الموقف لا يستقيم حتى من أشد المدارس السلفية تطرفاً.

وفي متابعة للمقالة السابقة في مجلة البيان، وعلى سبيل الاستدراك عليها واعتنام الفرصة لتصفية بعض الحسابات الأخرى على ما يبدو، جاءت مقالة أخرى للدكتور

صلاح الخليفة أحمد الحسن[18] من المدرسة نفسها، لتلخص مقالة الدكتور خضر، وتؤكد ما رأته من أحكام بخصوص جهود أسلمة المعرفة، وتستدرك عليها بعض الاستدراكات. فبعد أن تستعرض جهود أسلمة علم الاجتماع تشير إلى أن "هناك دراسات ذات نظرة كلية قدمت جهوداً جادة ومتعمقة"، وبعضها ينطلق من "المذهبية الإسلامية في علم الاجتماع وتمثل مفهوماً كلياً لم يتطرق إليه مقال أحمد إبراهيم خضر"، ويؤكد الكاتب إمكانية الاستفادة من الطيب مما يرد في الحضارة الغربية، ويستند إلى آراء لشيخ الإسلام ابن تيمية وأنه "لا يعارض الصياغة العربية لعلوم الآخرين والاستفادة بها.. (ولكن) بعقول المسلمين..". ثم يطلب الكاتب ممن "يتصدى لأسلمة العلوم أن يجتهد وسع طاقته في اكتساب العلوم الشرعية، وفهم ما تقصد إليه العلوم الاجتماعية الغربية"، ويأمل "أن تتضافر جهود المشتغلين بتأصيل علم الاجتماع وفق رؤية منهجية معرفية قرآنية واضحة".

لكن كاتب المقالة من ناحية أخرى يسلك مسلكاً جانبياً غريباً يحاول فيه أن يستدرك على الدكتور طه العلواني شيئاً ما، حيث ينقل عنه نقولاً تقع جميعها في الإطار الذي لا اعتراض عليه عند الكاتب، لكن اعتراضه الوحيد هو أن يثمّن العلواني جهود محمد أبو القاسم حاج حمد على الرغم من "دعوته الصريحة -دعوة حاج حمد- إلى محاكمة النصوص الشرعية إلى المنظومة الغربية والنتائج التلفيقية التي يتصل إليها من جراء منهجيته (غير القرآنية) هذه". وليس ثمة مشكلة ذات بال في هذا، إلاّ أن جانب الغرابة في الأمر هو أن الكاتب ينقل من كتاب حاج حمد نقولاً من ثلاثة أماكن مختلفة يضعها في سياق واحد، وهي لا تفيد من قريب أو بعيد ما ذهب إليه من أن حاج حمد "تطرّف إلى الحد الذي دعا فيه إلى محاكمة النصوص الشرعية إلى المنظومة الفكرية الغربية، باعتبارها تمثل إطاراً لكل المفاهيم والتصورات والمبادئ في كل زمان ومكان"!!

ولو كان في استشهادات كاتب المقالة ما يعزز استنتاجه بخصوص هذه التهمة، ولو كان في النقول التي ينقلها عن العلواني ما يؤكد اشتراكه مع حاج حمد فيما يذهب إليه، لكان في النقد ما يستحق الاهتمام ويدعو إلى الحوار فيه. هذا فضلاً عن اعتراض الكاتب عن قيام العلواني بالتقديم لكتاب حاج حمد، متجاهلاً أن العلواني أكدّ في التقديم نفسه أن

---

[18] الحسن، صلاح الخليفة أحمد. وجهة نظر حول ظاهرة أسلمة علم الاجتماع. البيان. السنة 16، العدد 164 يوليو 2001، ص 131-137.

في الكتاب قضايا قد تختلف الأفهام حولها وقد تتعدد الآراء في فهمها، وأن له على الكتاب ملاحظات وتحفظات ومواقف قد تتراوح بين النقد والقبول أو المراجعة[19].

وقد يكون عند الكاتب ما ينتقد فيه أي مفكر أو باحث أو مؤلف أو مشروع، فالاتفاق والاختلاف طبيعة بشرية لا يمكن إنكارها ولا تجاوزها، لكن المهم أن يكون النقد حول القضايا والمسائل لا حول الأشخاص، وأن يتم ذلك بعد أن يفهم كل طرف في الحوار موقف الطرف الآخر، وأن يتجاوز الأمر ما يمكن أن يصنّف ضمن تصفية الحسابات والمعارك الجانبية!

مناقشة جادّة لأبي يعرب المرزوقي

ثمة مواقف من مشروع إسلامية المعرفة تتسم بالجديّة، وتستحق بالتالي النظر فيها ومناقشتها. من ذلك ما قدّمه د. أبو يعرب المرزوقي في مناقشته لكتاب د. لؤي صافي حول أسس المعرفة[20]. ومع أن هذه المناقشة تقتصر على أطروحة محددة من أطروحات إسلامية المعرفة، فإنها تتوجه إلى صلب الافتراضات التي ينطلق منها المشروع برمته.[21]

لا يعارض المرزوقي أسلمة المعرفة إذا كانت تتعلق بالبعد التربوي الحضاري للمسألة؛ بمعنى إدخال العلوم الحديثة في الممارسة الفكرية عند المسلمين، وتوطين المعرفة الحديثة، باعتبار ذلك قضية بدهية لا بد منها وقل أن يوجد فيها اختلاف. إسلامية المعرفة بهذا المعنى لا تشترط في نظر المرزوقي الاستناد إلى خصوصية ميتافيزيقية ومنهجية، وهي: "مجرد قضية حضارية تتعلق بتفعيل مقوم من مقومات الوجود الحضاري السوي المعطل" والمرزوقي في هذا لا يميز بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية من حيث إمكانية استناد أي منهما إلى مثل تلك الخصوصية؛ لأن الصفة الإسلامية لأي منهما تتحقق بمجرد

---

19 حاج حمد، محمد أبو القاسم. **العالمية الإسلامية الثانية**. الطبعة الثانية. بيروت: دار ابن حزم. 1996، من مقدمة د. طه العلواني ص 21-22.

20 Safi, Loauy. *Foundation of Knowledge*. Kuala Lumpur: International Islamic University and International Institute of Islamic Thought. 1996

21 المرزوقي، أبو يعرب. إسلامية المعرفة: رؤية مغايرة، مداخلة مع د.لؤي صافي. **مجلة إسلامية المعرفة**. السنة الرابعة العدد 14 شتاء 1998 ص 139-166

"وجودها في المجتمع الإسلامي والروح التي يضفيها عليها هذا الوجود." ويستند المرزوقي في هذا التحليل إلى أن الفلاسفة المسلمين والأشاعرة من المتكلمين لا يرون أن العلم عامة والعلم الاجتماعي خاصة مشروط بالوحي. كما يستشهد في هذه المسألة بموقف ابن خلدون الذي أسس علم العمران على الرغم من دحضه النظريات الفلسفية القائلة بضرورة النبوّة لتأسيس التشريع أو الحرية.

والمشكلة عند المرزوقي تتعلق بالبعد المنهجي الابستمولوجي لإسلامية المعرفة، بمعنى جعل المعرفة خاضعة للنظرة الإسلامية للوجود والقيمة. وينطلق المرزوقي في نقده لهذا البعد من إسلامية المعرفة من الافتراض بأن هذا المشروع يتّهم العلوم الحديثة بأنها تتضمن نظرة وجودية منافية للإسلام، وأنها في أدنى الأحوال غير ملتزمة به. وفي هذا المجال يرى المرزوقي أن "نسبة النظرة الوجودية للخصوصية الاجتماعية الغربية ليس كافياً لإثبات أنها خاصة بالغرب وصادرة عن أمر ليس ذاتياً للممارسة العلمية نفسها، بصرف النظر عن الخصوصية الاجتماعية"، مع العلم بأن "حلّ النظرات الوجودية والقيم الفلسفية التي نعتبرها غربية (مع ما نتج عنها من خيارات منهجية) وجد ما يماثلها في الحضارات السابقة وعندنا..."

ويتساءل المرزوقي باستهجان "ماذا في العلوم يناقض الإسلام أو لا يلتزم به لنقومه فنخلص العلم منه ليماشي الإسلام؟ فالإسلام متعدد ومنه نبعت نظرات وجودية لا تكاد تحصى، بل أن حلّ النظرات الوجودية والقيمية التي نجدها في الفلسفات الحالية، وفي ما بني عليها من علوم بتياراتها (المختلفة) لها بذور في النظرات الفلسفية والكلامية والصوفية السابقة عند اليونان وعندنا". وموقف المرزوقي هذا يشبه موقف أحد العلماء المعاصرين المرموقين حين نعى على التوجهات والحركات الإيديولوجية والحزبية غير الإسلامية التي تنتشر بين المسلمين اليوم ارتباطها بالغرب واستمدادها منه، مع العلم بأن الإسلام يستوعب كل هذه الأفكار والتوجهات والحركات، وأن ثمة ما يناظرها في تاريخ الإسلام وتراثه، الأمر الذي يلغي الحاجة إليها إذا اكتفينا بالإسلام. كما يتساءل المرزوقي مستنكراً: "لِمَ نتصوّر الأسلمة مضطرة إلى جعل العلم بحاجة إلى إضافة الوحي مصدراً للمعرفة في العلم الاجتماعي؟"

إن أهم ما ينكره المرزوقي أشد الإنكار هو حاجة العلوم الطبيعية والاجتماعية إلى أسس منهجية تخضع للعامل الديني وتكون خاصة بالمسلمين دون غيرهم، أي أنه ليس ثمة

حاجة للعلم عامة وللعلم الاجتماعي خاصة إلى الوحي. كما ينكر أن يكون ثمة فارق بين المنهجية في كل من العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية. فالمنهج عنده مجرد أداة ليس لها صفة عقدية، ويمكن أن يستعمل دون أي تأسيس عقدي. ويدعي المرزوقي أن هذه النتيجة قد انتهى إليها علماء الإسلام وحصل عليها الإجماع حتى بين ممثلي المدرستين الفلسفية والكلامية عند أهل السنّة، وأن المعايير المنهجية التي تستعملها الجماعة العلمية لتحديد علمية التعبير العلمي عن الحقائق العلمية ليست خاصة بالمسلمين، بل هي شاملة للجماعة العلمية في العالم كله. وإذا كان ثمة إضافات نتيجة الأسلمة فإنها ستكون مسلمة من الجميع وتقبل بها الجماعة العلمية من غير المسلمين، وبالتالي تعود بهذه المعايير المنهجية إلى التعميم والعالمية.

ويقارب المرزوقي مفهوم الجماعة العلمية المعاصر بمفهوم الإجماع في علم الأصول، وهو وحده الذي يضفي —في نظره- على الاجتهاد طابع الشرعية في المجتمع الإسلامي. ومع أنه لا مانع أن يحصر مفهوم الجماعة العلمية بالعلماء المسلمين إذا تعلّق الأمر بالمسائل الدينية والشرعية، فإنه لو عمّم على المسائل العلمية الأخرى (الطبيعية والاجتماعية) لأصبحت الجماعة العلمية الإسلامية تعيش في "جيتو" منفصلة عن الحركة العلمية في العالم.

وربما تقع المناقشة التفصيلية لمنطلقات المرزوقي وأحكامه خارج سياق هذا العرض السريع، لكن الموقف يستحق وقفة مطولة تستحضر فيها الحالة الراهنة للعلم في إطاره الغربي المعاصر سواءً في المجال الطبيعي أو الاجتماعي. وإذا أخذنا بالاعتبار أن الموقف الذي يعبر عنه المرزوقي يبنى على نفس الأسس الوضعية، من حيث النظر إلى العلم بمنهجه وليس بموضوعه، ومن حيث افتراض الموضوعية في حركة العلم وتقدمه، فإننا نكون بحاجة إلى استحضار النقد الذي وجهه كثير من فلاسفة العلم ومؤرخيه إلى المنهج، وتذكّرِ الاعتبارات التاريخية والاجتماعية والنفسية التي تشكل محددات قوية لحركة العلم وتصوره. ولعلّ من اللاّفت للنظر أن الدراسة العلمية الرصينة التي نشرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي للدكتور محمد امزيان[22] وناقش فيها معظم المسائل المتعلقة بالمنهج، لم تنل حظها

[22] امزيان، محمد محمد. **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**. هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991

من الاهتمام عند معارضي إسلامية المعرفة سواءً منهم القادمون من الدائرة الإسلامية أو العلمانية[23].

وتبقى مناقشة د. أبو يعرب المرزوقي لمشروع إسلامية المعرفة فيها ميزتان تستحقان الاهتمام، الأولى أنها تنطلق من أرض مشتركة يلتقي فيها مع دعاة المشروع في بعض جوانبه. والثانية أنها تنطلق من حسن ظن بالآخرين، مع بيان وجهة نظر مختلفة.

علوم إسلامية بدلاً من أسلمة العلوم: مشروع سردار

قام ضياء الدين سردار بتحرير كتاب بالإنجليزية عنوانه بالعربية "هلال مبكر: مستقبل المعرفة والبيئة في الإسلام"[24]. وكتب المحرر بنفسه مقالة رئيسية بعنوان: "أسلمة المعرفة: تقرير الحالة الراهنة"، قال فيه إن أسلمة المعرفة هي الاتجاه الأول من ثلاثة اتجاهات رئيسية في الفكر الإسلامي المعاصر، والاتجاهان الآخران هما: فكرة العلم الإسلامي ورؤية مستقبل حضارة الإسلام. وهذه الاتجاهات الثلاثة يحركها دافع واحد وهدف وحيد هو: كيف يمكن للأمة المسلمة أن تنهض من وضعها الحالي الذي يتصف بالاعتمادية والتخلف والتبعية لتمثيل الأفكار الروحية والفكرية والمادية الحقيقية للإسلام وأن تنتقل الأمة إلى مستوى جديد من الحضور في عالم اليوم.

وتمثل هذه الاتجاهات ألواناً من الخطاب تتداخل فيما بينها، ويشير إلى أن بداية تطور نظرية الأسلمة يمكن إرجاعها إلى جهود إعادة اكتشاف الهوية الفكرية والأخلاقية للأمة المسلمة، وذلك بنقد الفكر الغربي السائد، ومحاولة البحث عن معايير فلسفية منهجية لهذا النقد. ولعل أولى محاولات الأسلمة كانت تستهدف قضايا الحكم وبناء النظام السياسي،

---

23 اعتبر د. محمد وقيع الله في مقالة نشرها في مجلة الإصلاح عدد 340 آذار 1996 أن كتاب امزيان المشار إليه قد أتم تصفية الحساب مع الفكر الوضعي. وتوقع أن تصبح هذه الدراسة الدقيقة الزاخرة والمتقنة أحد المراجع الأساسية في الموضوع، وسيكون لها تأثيرها الضخم في توجيه الوسط الأكاديمي والثقافي.

24 Sardar, Ziauddin. Islamization of Knowledged: A State-of-the-Art Report. In: *An Early Cresent: The Future and the Environment in Islam*. Edited by Ziauddin Sardar, London: Mansell, 1989.

لكن أصبحت أكثر وضوحا مع جهود بناء علم اقتصاد إسلامي في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين، وذلك لمواجهة الأزمة الاقتصادية العالمية آنذاك ومواجهة علم الاقتصاد الشيوعي الذي أخذ يغزو العالم.

ويشير سردار إلى أن فكرة الأسلمة وردت في كتابات سيد نقيب العطاس في كتاب نشره عام 1969، وكانت الفكرة تهدف إلى تحرير الناس في عالم الملايو من التقاليد الخرافية والثقافات المحلية والسيطرة العلمانية على التفكير واللغة. أما بدايات البناء النظري لنظرية الأسلمة فإن سردار يتتبعها في مؤتمرات جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية، ويضرب على ذلك مثلا بورقة جعفر شيخ إدريس في المؤتمر الرابع للجمعية عام 1975 بعنوان "العلوم الاجتماعية الإسلامية: معناها وضرورتها"، وبورقة أخرى لجعفر شيخ إدريس قدمها في مؤتمر اتحاد الطلبة المسلمين عام 1977 بعنوان "عملية الأسلمة". لكن إسماعيل الفاروقي في رأي سردار هو الذي طور نظرية الأسلمة كما نعرفها اليوم (عند صدور كتاب سردار عام 1989). وذلك عندما وجه الفاروقي ثلاث تهم أساسية للعلوم الاجتماعية الغربية، الأولى إنكار صحة وجود معلومات قبلية تتعلق بأسئلة الروح والأخلاق، والثانية تقديم معنى خطأ للموضوعية، والثالثة مناقضة مبدأ الوحدة الذي يعدّ أساسياً في المنهجية الإسلامية. وعلى هذا الأساس فإن الأجيال السابقة من رواد الإصلاح في العالم الإسلامي من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده لم تكتشف هذا التناقض كما اكتشفه هذا الجيل الذي عاش هذا التناقض في حياته الفكرية.

ولأسلمة العلوم الاجتماعية قام الفاروقي بتطوير مجمل النقاش والحوار والجدل والبحث الذي تم في عدد من الندوات والمؤتمرات وعرضه في مؤتمر أسلمة المعرفة الذي عقد في الجامعة الإسلامية العالمية، باكستان عام 1982. وجاء هذا التطوير على شكل خطة عمل تفصيلية كان لها أثر واسع النطاق على عدد كبير من العلماء الاجتماعيين المسلمين في مختلف أنحاء العالم.

ثم يلخص سردار نظرية الأسلمة كما يفهمها جعفر شيخ إدريس. وتتضمن قبول جميع الحقائق المكتشفة بالتفكير العقلي والتجربة وتضيف إليها في المواقع المناسبة من المجالات المعرفية المختلفة الحقائق التي توردها المصادر الإسلامية الأساسية في القرآن والسنة

والبحث عن السنن التي يمكن بواسطتها تفسير تلك الحقائق، ومن ثم تطوير نظريات جديدة واستبعاد الافتراضات الفلسفية غير الإسلامية للعلماء الغربيين ووضع جميع تلك الحقائق والقوانين والنظريات في إطار مرجعي إسلامي، مع التأكيد على أن من الخطأ المنهجي البحث عن دليل تجريبي لدعم النص الديني أو الدليل الديني لدعم النتائج التجريبية. وأن إسلامية المعرفة بهذه الصورة لن تقدم نتائج صحيحة بشكل مطلق، بل إنها ستؤدي إلى وجهات نظر إسلامية مختلفة ونظريات علمية إسلامية مختلفة تماما كما عرفت العلوم الإسلامية التقليدية تعددية في الفهم والنظر.

ويرى سردار أن نظرية إدريس هذه أكثر بساطة ووضوحا من نظرية الفاروقي، لكن النقد الأساسي الذي يوجهه سردار إلى جعفر شيخ إدريس هو صمته عن كيفية وضع جميع الحقائق التي يتم جمعها في إطار إسلامي وما الذي تتضمنه هذه العملية وكيف نحققها. بينما يفهم سردار أن التطبيق العملي لخطة الفاروقي في الأسلمة يقوم على افتراض أساسي هو البدء بالمجالات المعرفية كما هي معروضة الآن في سياقاتها الغربية مع شيء من الحذف والإضافة لبعض المبادئ والقيم ليتم بذلك تحقيق الأسلمة.

ويعتمد سردار في نقده الأساس لمشروع إسلامية المعرفة -كما فهمه من كتابات العلماء المعاصرين التي نشرت في سياق هذا المشروع وتحت مظلته- على كتابات أخرى لم تنشر تحت هذه المظلة ولكنها أكثر قرباً منها في تحقيق هدف إنشاء العلوم الإسلامية في مجالات الاقتصاد والاجتماع وغيرها. ومنهجية هذه الكتابات بشكل عام هي البدء من الإطار المرجعي الإسلامي نفسه الذي يولد منهجيته ومفرداته ومفاهيمه الخاصة به، وبالتالي ينشئ مجالات معرفية (علوماً) مختلفة تماماً عن العلوم الغربية المعاصرة. فعلم الإنسان مثلاً المعروف بالأنثروبولوجيا له حدود معروفة، ونشأ ضمن ظروف خاصة، ويقوم على أسس ومبادئ معينة. والقول بأسلمة علم الأنثروبولوجيا أو إنشاء علم إنثروبولوجي إسلامي هو خطأ منهجي يتضمن قبول الحدود الاصطناعية التي وضعت لعلم الأنثروبولوجيا، بينما يتضمن القول بعلم العمران ضرورة وجود نظام كامل للفكر الإسلامي يحمل هذا الحقل ويتقدم به. وبالتالي توضع جميع العلاقات والتسميات والتصنيفات في موقع صحيح وبناء صحيح، وينتج عنها أسئلة خاصة وأولويات بحثية مختلفة. وهذا يعني أن أسلمة العلوم ستوضع حسب هذه الخطة البديلة ضمن خطاب إسلامي ويتم اشتقاق جميع الفئات

والمصطلحات من المصادر الإساسية للإسلام، وتكون النتائج مختلفة تماما عما هي عليه نتائج الباحثين الذي ينطلقون أساسا في جهودهم من علوم غربية قائمة.

ومن وجهة أخرى يقتبس سردار نقد بارفيز منصور لخطة أسلمة المعرفة عند الفاروقي –بعد أن ينقل ثناءه البالغ على المرحوم الفاروقي في رثاء له عقب استشهاده– بأنها ذات طبيعة خطية ميكانيكية، وتتجاهل التداخل بين الرؤية الكونية والمجالات المعرفية (التخصصات) والإلهيات، وأن الأسلمة بهذه الدلالة أشبه بالجراحة التجميلية: أي التجميل الإبستمولوجي. وإذا حققت أي هدف فلن يكون أكثر من تكريس ثنائية المعرفة العلمانية الإسلامية.

ويلخص سردار في ختام بحثه مشروعه الخاص، ضمن خطاب إسلامية المعرفة. ويشرك سردار في هذا المشروع آخرين منهم ديفز ومنور أنيس، وبارفيز منصور، وإبراهيم سليمان، وغيرهم. ويسمي مشروعه بالمنهج الإجمالي في إسلامية المعرفة. وتنطلق رؤية هذا المشروع من القيم والمفاهيم القرآنية، وتهدف إلى بناء إطار جمالي يعتمد التحليل القيمي والأخلاقي والمفهومي ضمن إطار حضاري (عمراني)، ويأخذ بفكرة تداخل التخصصات على أساس أن مجالات التخصص المعروفة نبتت وتطورت وأخذت معانيها ودلالاتها ضمن رؤية كلية خاصة للعالم. فهذه المجالات التخصصية التي تطورت ضمن الرؤية الكلية الغربية يصعب تنقيتها من قيمها وافتراضاتها الفلسفية الخاصة. وعليه فإن أسلمة مجالات التخصص أمر غير ذي شأن بالمجتمعات الإسلامية، والباب الوحيد المفتوح لعلماء الاجتماع المسلمين هو أن يطوروا نماذجهم المعرفية ويخترعوا مجالات تخصص جديدة خاصة بهم. ويجب أن لا ينصب الاهتمام على أسلمة التخصصات الحالية، وإنما اختراع تخصصات جديدة ضمن الفئات التصنيفية والإطار القيمي الذي يهدي الإسلام إليه.

ويعود سردار لتأكيد أهمية الانطلاق في مشروع أسلمة المعرفة ويقدم مقترحات في خطوات محددة حتى لا نسمح لزخم الاهتمام بهذا المشروع أن يضيع، فنحن ما زلنا في بداية الطريق وما زال أمامنا الكثير من العمل الفكري الحقيقي الأضنى جهدا والأعظم إثارة.

ويشكو سردار من أن نقده "الإجمالي" لنظرية أسلمة المعرفة لم يتلقَّ جواباً، مع العلم أن معظم النقد الذي وجه لهذه النظرة جاء من هذه الجهة لكنه يعترف أن نقد زميله بارفيز منصور قد أثمر في نقل اهتمام حركة إسلامية المعرفة من الطبيعية الميكانيكية لرؤية الفاروقي لرؤية حديثة تتصف بالاهتمام بمنهجيته ومفاهيمه.

والحقيقة أن التيار الرئيسي لمشروع إسلامية المعرفة الذي تبناه المعهد العالمي للفكر الإسلامي وبعض الجامعات الإسلامية لم يشغل نفسه بالرد على النقد، بل إنه فتح منتدياته على مصاريعها للنقد والحوار، على أساس أن تتبادل كل الأطراف وجهات نظرها وتأخذها بعين الاعتبار، ويطور كل طرف من أشكال منهجه ومناهج تناوله وأساليب عمله. كما أن هذا التيار يرى أن المشروع ليس مشروع مؤسسة أو فئة أو مدرسة، وإنما هو مشروع أمة، لا بأس فيه من تعدد الاجتهادات التي يغني بعضها بعضاً.

ومن الخير لمشروع إسلامية المعرفة أن يؤخذ نقد سردار وأصحابه مأخذ الجد، ويعطي حقه من المناقشة، ليس لأنه يجد ترحيبا من كثير من منتقدي المشروع من داخل الصف الإسلامي فحسب، بل لأسباب أخرى منها أن بعض الجهات المعارضة تجد فيه دعماً لمواقفها السلبية تجاه الواقع وضرورات التعامل مع معطياته، وأن بعض هذه الجهات تميل إلى هذا النقد من منطلق عجزها عن استيعاب العلوم المعاصرة فضلاً عن تجاوزها، بل وتخشى أن تتلوث مناهج تفكيرها بالمؤثرات غير الإسلامية، وتترز إلى الدراسات التراثية، تعيش في تاريخها وتعيد إنتاجها، فينقطع الحوار والتفاعل مع العالم المعاصر.

لقد أكد مشروع إسلامية المعرفة من أيامه الأولى على أن العمل فيه يتطلب ركنين لا يغني أحدهما عن الآخر؛ الأول هو التمكن من المعرفة المعاصرة في حقل التخصص والقضية موضع البحث، والثاني هو امتلاك الرؤية الكلية الإسلامية والتمكن من المعطيات الإسلامية في ذلك الحقل وتلك القضية سواءً أكان في مصادر التأسيس في القرآن والسنة أم كان في التراث الإسلامي الذي أنتجه علماء الأمة عبر العصور.

والباحث ضمن مشروع إسلامية المعرفة الذي يستند في عمله إلى هذين الركنين ستكون لديه الحساسية الكافية والوعي اللازم للتخلص من احتمالات الافتتان النفسي بالمنهج الغربي والتلوث بافتراضاته بحيث يتماهى معه ويصدر عنه، كما سيكون قادراً على

التخلص من مشاعر التحسب والتوجس والهزيمة، أو العجز عن فهم هذا المنهج والاستعانة بأدواته في فهم الظواهر المدروسة على حقيقتها.

ولعل من أسباب النقد الذي يوجهه سردار وأمثاله أن بعض الإنتاج العلمي الذي تم في إطار الصحوة الإسلامية في الربع الأخير من القرن العشرين، وينسب بعضه بحق وبعضه بغير حق إلى مدرسة إسلامية المعرفة، تحت عنوانات مثل علم الاجتماع الإسلامي وعلم النفس الإسلامي والاقتصاد الإسلامي وغيره، ما يصدق عليه وصف الجراحة التجميلية للعلوم الغربية المقابلة، وهو أقرب إلى التغريب منه إلى الأسلمة. وهذا في الحقيقة ما كان يشير إليه سردار في مقالة سابقة بعنوان أسلمة المعرفة أم تغريب الإسلام[25]، وخلاصتها أنه يخشى أن تكون أسلمة المعرفة أشبه بإعطاء روح من القيم الإسلامية في حقول معرفية تشكلت بالرؤى الكلية والمفاهيم والذهنيات واللغة والنماذج المعرفية الغربية، وهي أقرب إلى تغريب الإسلام منها إلى أسلمة المعرفة الغربية.

وقد نوه الكاتب في هذه المقالة المبكرة بجهود ثلاثة من العلماء المسلمين المعاصرين وهم: سيد حسين نصر والنقيب العطاس وإسماعيل الفاروقي. وقد اعتبر هذه الجهود تعبيراً عن رد الفعل الإسلامي تجاه ما أسماه ب "الإمبريالية المعرفية الغربية" التي سادت الممارسات العلمية والتعليمية في جامعات العالم الإسلامي. وبيّن أن هذه الممارسات تستند إلى ابستمولوجيا متحيّزة ذات خصوصية غربية مغرقة، تنفي إرادة الإنسان وترفض الاعتبارات القيمية في ممارساتها البحثية. ومع أن عنوان مقالته النقدية يوحي بنقد جذري لمشروع إسلامية المعرفة واعتباره مشروعاً لتغريب الإسلام، فإن الكاتب ينتهي إلى تأكيد الحاجة الماسّة إلى هذا المشروع لتخليص المعرفة في العالم الإسلامي مما يسمّيه "الإمبريالية المعرفية" الغربية. وينحو الكاتب في مقالته التي كثيراً ما يستشهد بها خصوم المشروع، لما في عنوانها من إيحاءات نقدية، منحيين: الأول عرض المشروع الذي ينسبه إلى الفاروقي من بين

25

Sardar, Ziauddin. Islamization of Knowledge or Westernization of Islam? *Inquiry*, (7) 1984, pp.39-45

وقد نشرت المقالة بالعربية بعنوان: أسلمة العلوم أم تغريب الإسلام؟ في **مجلة الفكر العربي** العدد 5 شتاء 1994 ص 194-116

العلماء الثلاثة المذكورين، باعتباره يتميز "باقتراح خطة عمل منظمة للتوصل لإبستمولوجيا إسلامية معاصرة" وأن برنامجه "هو نتاج عدة سنوات من المجهودات وخلاصة مناقشات عدد من الملتقيات الدولية"، وأن المشروع "تبنّته مؤسسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي التي كرست نشاطاتها خصيصاً لإنجاز خطوات برنامجه.."، إضافة إلى مؤسسات أخرى. لكن الكاتب يصف المشروع بأنه "طموح جداً ولكنه حيوي" وأنّه يتميّز بكونه "مشوهاً أساساً وساذجاً بعض الشئ". أما المنحى الثاني فقد تضمن تأكيد الكاتب على أن مشروع "إسلامية العلوم مهمة عظيمة حقاً" وأن كلاً من العطاس والفاروقي قد "برهن –كل حسب طريقته– على استعداد الدارسين المسلمين لرفع مستوى التحدي"، لكن المشروع يجب أن يستهدف اكتشاف ابستمولوجيا إسلامية معاصرة، وأن هذا الاكتشاف لا يمكن أن يبدأ بالتركيز على الفروع القائمة، وإنما بتطوير "نماذج قياسية Paradigms داخل التعبيرات الخارجية الرئيسية للحضارة الإسلامية-العلم والتكنولوجيا، السياسة والعلاقات الدولية، الأنساق الاجتماعية والنشاط الاقتصادي.." التي يمكن دراستها وتطويرها وفق الاحتياجات والواقع المعاصر" مع تأكيد الحاجة إلى نوعين من النماذج المعرفية القياسية: هذه النماذج التي تركز على المبادئ والمفاهيم والقيم الإسلامية والنماذج السلوكية التي تضبط الحدود الأخلاقية التي يمكن للعلماء أن يعملوا في داخلها.

والحقيقة أن ما أورده الكاتب في هذا المجال لا يقدم شيئاً جديداً مختلفاً عما أورده المرحوم الفاروقي ومدرسة إسلامية المعرفة في معالجتهم لقضية المنهجية الإسلامية والنظام المعرفي، وأن قراءة المقالة مرة بعد الأخرى تعطي القارئ انطباعاً بأن النقد الذي تم تقديمه لا يتجاوز التلاعب بالألفاظ والإيحاء بوجود نظرة مخالفة، دون أن يتبين القارئ أية ملامح لهذه النظرة الأخرى.

لكن الأكثر أهمية في مناقشة موقف سردار وزملائه كما ورد في بحثه الآخر أن يتوجه الحوار إلى بعض المنطلقات التي تمثل نقداً للوضعية الغربية العلمانية، والتي يجد فيها المفكر المسلم أحياناً متكأ في نقده واعتراضه. ويقع المفكر المسلم في خطأ جسيم، حين يعتمد في نقده على كتابات فيرابند أو توماس كون وأمثالهما للمنهجية العلمية وتفسيراتهم الخاصة بها، والتي تصل أحياناً في رفضها للموضوعية إلى النسبية المطلقة، حيث تنتفي الثوابت، ويصبح كل الإنتاج العلمي والمعرفي مجرد قناعات مشتركة لبعض ذوي النفوذ من العلماء

والباحثين، أو للجماعة العلمية التي يسود في أعمالها نموذج قياسي (نظرية معينة) فترة من الزمن تطول أو تقصر، قبل أن تتكاثر الأمثلة الشاذة وتتزعزع النظرية وتحصل ثورة علمية تنقلب فيها أعراف العمل وتقاليده وتسود نظرية جديدة. ويجب أن لا ننسى أن العقل المسلم عقل واقعي يؤمن بالحقائق ويفسر الظواهر الطبيعية والاجتماعية والنفسية على أساس من قوانين الكون وسننه الربانية في الأنفس والآفاق.

ومع كل ذلك فإننا نتفق مع سردار على أن العمل في إسلامية المعرفة يحتاج إلى طاقات فكرية وقدرات علمية متميزة، وأن المنهجية الإسلامية بطبيعتها منهجية متداخلة التخصصات والحقول تستدخل في مصادر معرفتها كلاً من الكون والوحي، وفي أدوات معرفتها كلاً من الحس والعقل، وأن هذه المنهجية تتطلب فرقاً من الباحثين يتكامل فيهم تنوع الخبرات والتخصصات، وأن التفكير في هذا المشروع يأخذ بعين الاعتبار بناء أمة الإسلام وصنع مستقبلها وتعزيز حضورها في واقع العالم وترشيدها لحضارة الإنسان.

عتب المدرسة الإمامية على المدرسة الثقافية السنّية

خصصت مجلة "الحياة الطيبة"[26] ملف أحد أعدادها لموضوع إسلامية المعرفة، والمجلة تصدرها المؤسسة العالمية للحوزات والمدارس العلمية في مدينة قم التي تعدّ عاصمة الفكر الإسلامي المعاصر في المذهب الشيعي الإمامي. وشارك في الكتابة في هذا الملف الذي امتدت مساحته على مائة صفحة مجموعة متميزة من أعلام هذا الفكر. وتضمنت المقالات والمراجعات ما يؤكد الألفة بمصطلح إسلامية المعرفة وعدم وجود أي غرابة فيه بل يرى الشيخ محمد التسخيري مثلاً أن حالة إسلامية المعرفة يجب أن تسيطر على جامعاتنا ومعاهدنا[27].

ونكتفي في هذا المقام بالإشارة إلى مقالة الدكتور زهير الأعرجي[28] أستاذ النظرية الاجتماعية في الحوزة العلمية بقم الذي يرى في مشروع إسلامية المعرفة تعبيراً عن الحاجة

---

26 السنة الأولى، العدد الثاني، أيلول 1998

27 البستاني، محمود والتسخيري، محمد علي ، أسلمة المعرفة: مفهومها مكانها حدودها، **مجلة الحياة الطيبة** العدد الثاني، أيلول 1998، ص 138-151

28 الأعرجي، زهير. أسلمة المعرفة أم معرفة الأسلمة: النظرية الاجتماعية في معترك الأسلمة. **مجلة الحياة الطيبة** ، السنة 1 العدد 2 أيلول 1998 ص 153-174.

المتجددة إلى الاجتهاد والتجديد. ولم تظهر الحاجة إلى هذا المشروع في رأيه لأن العلماء المجتهدين في الدائرة الإسلامية الشيعية قد تصدوا للإذعان الثقافي الذي سرى في جسد الأمة نتيجة لاستشعار قوة الغرب وهيمنته، منطلقة من "كمالية الموقف الإسلامي وتفوقه على الموقف الغربي. لكن "قضية الاجتهاد والتجديد بقيت تُثار مرة وتُخمد مرة أخرى، وهي تراوح مكانها حتى قام بعض شبابنا المثقفين بنقل أفكار المدرسة السنيّة في مشروع أسلمة المعرفة...ومشروع بهذا الحجم وتلك الكيفية لا بد أن تتبناه مؤسسة علمية اجتهادية يوازي وزنها وزن الحوزة العلمية الإمامية...". لكن الكاتب يعرب عن عتبه على المدرسة الثقافية السنيّة أنها أهملت تماماً فكر أئمة أهل البيت عليهم السلام فلم تر أثراً يتعامل مع دولة أمير المؤمنين عليه السلام التي تحققت فيها عدالة الإسلام ... ولم تر أثراً يتعامل مع علوم آل محمد عليه السلام في الطب والكيمياء والخلق والأخلاق واللغة والعرفان ولم تلمس حتى إشارة من قريب أو بعيد لذلك المنجم الثرّ الذي يستطيع أن يمدّ مشروع الأسلمة ذاتها بمعين لا ينضب من الأفكار...).

ويسجل الأعرجي بعض الملحوظات على المشروع وهي ملحوظات يوجهها أيضاً دعاة الإسلامية أنفسهم على بعض الممارسات الخطأ التي قام بها بعض من ركب موجة الصحوة الإسلامية لتسويق إنتاج مبتسر. ثم يقترح الكاتب أن تقتصر مهمة الحوزة العلمية الإمامية في معترك الأسلمة على بناء نظريات إسلامية في المعارف الاجتماعية الاقتصادية والنفسية والسياسة والاجتماع والقانونية ونشوء الإنسان، أما في العلوم الطبيعية التجريبية فيقرر الكاتب أن العلم المكتشف فيها "هو نفسه والفارق هو السبق في الاكتشاف لا غير"، لكنه يقترح أن يضاف إليها بعض الجوانب اللازمة لتطبيقها في المجتمع الإسلامي. ويقرر كذلك أن العلوم الدينية النقلية تختلف عن كل من العلوم الأخرى (الطبيعية والاجتماعية) والوسيلة الوحيدة فيها هو الاجتهاد في تحصيل الحجة على الحكم الشرعي.

وأخيراً يقترح الكاتب إطاراً للعملية المعرفية التي ينبغي من ورائها استحداث نظام معرفي ديني في المجتمع المعاصر من ثلاثة عناصر هي النظرية والنظام والقانون، وذلك من أجل تطوير الفكرة وبناء الجهاز الذي تتم فيه الفكرة، ووسائل الإلزام والردع اللذين تتطلبهما عملية البناء الاجتماعي. ومن خلال تظافر تلك العناصر الثلاثة يسير المجتمع الديني في طريقه المرسوم نحو التكامل الأخلاقي والروحي والاجتماعي. والنظرية في رأي

الأعرجي هي مجموعة الأفكار المتظافرة التي تختزل المعلومات الفكرية والأوامر الشرعية وتنظمها في قالب فكري فلسفي عميق ودقيق. والنظريات الاجتماعية عند المسلمين هي نظرية دينية تعبر عن جهد الفقيه المفكر الذي يستنبط الحكم الشرعي في الإدارة الاجتماعية، ثم يعرضها على شكل نظرية فقهية بعد أن يستقرئ مباني العقلاء والعرف الاجتماعي والنظريات ذات العلاقة بالموضوع.

ويختم الأعرجي نظريته في ممارسة العملية المعرفية وهدفها في قيام فقهاء الأمة بمحاولة قراءة الوحي والكون واستفراغ الوسع لفهم وظيفة المكلف الشرعية على النطاق الاجتماعي والشخصي، ويقرر أنه: ما لم يكن المنهج المستخدم في عملية "أسلمة العلوم" منهجاً علمياً دقيقاً يضيف أفكار أهل البيت عليهم السلام الشرعية إلى القرآن المجيد والسنة الشريفة، فإننا نبني صرحاً من رمال لا يصمد أمام موجة عاتية من موجات المحيط الهائج.

ويمكن إبداء الملحوظات الآتية على هذه المقالة الرصينة:

أولاً: إن عدم الإشارة إلى جهود علماء المسلمين من المدرسة الشيعية في أدبيات دعاة إسلامية المعرفة في الدائرة السنيّة ظاهرة معروفة في التاريخ الإسلامي ترجع إلى أن الاجتهاد في المدرستين السنيّة والشيعية بدأ متزامناً في مراحله الأولى وفي إطار اجتماعي ثقافي مشترك. لكن التمايز الفكري والاستقطاب السياسي الذي حدث في المراحل اللاحقة ورافقته أحداث تاريخية مؤسفة، أدى إلى التباعد والانغلاق. ونشوء أدبيات مستقلة وعملت نظرية عصمة الأئمة على تكثيف الاعتماد على مراجع خاصة لدى علماء الشيعة، لم تنل نفس الاهتمام لدى علماء السنة.

أما الآن وبخاصة في العقدين الأخيرين فقد كانت المنتديات التي عقدها دعاة إسلامية المعرفة من الدائرة السنيّة تضمّ الكثير من العلماء والمفكرين من الدائرة الشيعية، كذلك أسهمت الجهود الثقافية في إيران بعد الثورة الإسلامية التي تضمنت دعوة الكثير من العلماء السنة على التخفيف من الاحتقانات النفسية. ويكاد لا ينعقد نشاط واحد من نشاطات المعهد العالمي للفكر الإسلامي مثلاً دون أن يشارك فيه أحد العلماء والمفكرين من الشيعة، وأن يكون هناك عدد من المستشارين العلميين لهذا المعهد من هولاء العلماء، وأصبحت أسماء العلماء والمجتهدين الشيعة تذكر جنباً إلى جنب في قائمة المجتهدين والمصلحين في

العصر الحديث الذين عرفوا في عالم السنّة. ولا يشعر أحد بأية غرابة أن يتولى د. سيد حسين نصر التدريس في الجامعة التي يديرها د. طه جابر العلواني وأن يشارك في المؤتمرات السنوية لجمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين وهكذا.