إسلامية المعرفة

من المبادئ المعرفية إلى الطرائق الإجرائية[1]

لؤي صافي[2]

أصبحت إسلامية المعرفة واحدة من القضايا الرئيسية التي تشغل رجال الفكر الإسلامي. ويمكن ملاحظة أهمية القضية هذه من خلال البحوث والدراسات العديدة التي نشرت في العام المنصرم ضمن مقالات وكتب ظهرت بلغات مختلفة، أو نوقشت في ندوات ومؤتمرات علمية عقدت في بلدان متعددة.

لذلك تهدف هذه المقالة إلى تقويم بعض الجهود الرامية إلى تطبيق الإطار النظري لإسلامية المعرفة في دراسة الظواهر الاجتماعية المختلفة، وتطوير إجراءات منهجية مناسبة للتعامل مع التخصصات العلمية انطلاقا من مبادئ معرفية إسلامية. وتخلص دراستنا هذه إلى عدد من النتائج، أهمها أن مشروع إسلامية المعرفة مازال في مراحله الأولى، ويحتاج إلى إدخال تعديلات على الخطة الأساسية بحيث يتم التركيز على الدراسة النقدية لطرائق البحث المعتمدة في الدراسات التراثية ومناهج البحث الغربية الحديثة، كما سنوضح لاحقاً.

الإطار النظري لإسلامية المعرفة

---

[1] نشر أصل المقال باللغة الإنجليزية في المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية American Journal of Islamic Social Sciences، ربيع 1993، المجلد العاشر، العدد الأول، وقام المؤلف بترجمته إلى العربية.

[2] أستاذ مشارك – نائب العميد للشؤون العلمية بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية –الجامعة الإسلامية العالمية– ماليزيا. دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة وين (Wayne) بولاية ميشيغان الأمريكية 1992م.

لعل من أبرز الاجتهادات الرامية لتطوير منهجية معرفية إسلامية بتلك التي قدمها رجالات المعهد العالمي للفكر الإسلامي. لذلك ننطلق في دراستنا للإطار النظري لإسلامية المعرفة من رسالة بنشرها المعهد في مطلع الثمانينيات تحت عنوان: **إسلامية المعرفة: المبادئ وخطة العمل**. أرجعت الرسالة، التي حررها إسماعيل الفاروقي رحمه الله طبعتها الإنجليزية، وحرر عبد الحميد أبو سليمان وطه جابر العلواني طبعتها العربية، تخلف الأمة إلى عاملين: الازدواجية التعليمية المتمثلة في الانقسام بين الاتجاهين الإسلامي والعلماني من جهة وانعدام الرؤية الواضحة لتوجيه الفعل الإسلامي في الاتجاه الصحيح من جهة أخرى. وأكدت ضرورة تحقيق تكامل معرفي بين الدراسات الشرعية والدراسات الإنسانية لإنهاء الازدواجية التعليمية، وتجاوز الأزمة التي تعتري الأمة: "المهمة التي تواجه الأمة في القرن الهجري الخامس عشر تتحدد في حل المشكلة التعليمية. إذ يتعذر على الأمة استعادة مكانتها دون إعادة بناء نظامها التعليمي وتصحيح عيوبه. ومن ثم يجب إزالة حالة الازدواجية التعليمية السائدة عند المسلمين وإنهاؤها، وإلغاء تشعبها إلى نظام تعليم إسلامي وآخر علماني، بحيث يتحقق اتحاد النظامين وتكاملهما".[3]

لذلك أناطت الرسالة مهمة تحقيق التكامل التعليمي بالأساتذة الجامعيين ممن يتصفون بفهم دقيق للتخصصات الحديثة والعلوم التراثية على السواء،[4] وعدّت إصدار كتب جامعية تحتوي على معرفة إسلامية المؤشر العملي لمهمة التكامل هذه، بل عدّته فحوى عملية إسلامية المعرفة: "تتحدد عملية إسلامية المعرفة على المستوى العملي، في تحقيق إسلامية التخصصات [المختلفة]، أو بتعبير أفضل، إنتاج كتب جامعية في التخصصات [المتعددة اليوم] –التي تزيد على العشرين– وفقا للرؤية الإسلامية".[5] بيد أن عملية التكامل المعرفي هذه ليست مجرد مزج بين المعرفة التراثية الإسلامية والغربية الحديثة، بل إعادة توجيه وتشكيل منهجي لمجالات البحث العلمي وفق مجموعة من الضوابط والمعايير مستمدة من الرؤية

---

3 المعهد العالمي للفكر الإسلامي: إسلامية المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل، ص9.
Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan (Herndon, VA: IIIT, 1987).

4 المرجع نفسه، ص14.

5 المرجع نفسه.

الإسلامية الصافية.[6] لذلك أشارت الرسالة، عند مناقشة قضية المنهجية العلمية، إلى قصور طرائق الاجتهاد التراثية. ويظهر القصور هذا من خلال نوعين متعارضين من المقاربات البحثية الشائعة. يتمثل النوع الأول في حصر عملية الاجتهاد في القياس الفقهي، وبالتالي تقليص مختلف المشكلات التي يواجهها المسلم المعاصر إلى مسائل فقهية، وإناطة عملية الاجتهاد في مختلف أوجة الفكر والحياة بالفقيه، واختزال دائرة البحث العلمي والمعرفي إلى دائرة العلوم الفقهية. بينما يتمثل النوع الآخر من المقاربات في الاتجاه الصوفي الذي عمد إلى إلغاء كل الضوابط المنطقية والمبادئ العقلية، واعتماد –بدلا منها– منهجية تقوم على حدس مجرد.[7]

ونبهت الرسالة إلى ضرورة تطوير منهجية متوسطة تتجنب تجاوزات المقاربات البحثية المذكورة آنفا، فتحول دون إخراج معظم المشكلات الحديثة التي تواجه المسلم المعاصر من دائرة البحث العلمي المشروع، كما تحول دون دخول الأسطورة والخرافة إلى دائرة المعرفة العلمية.[8]

بيد أن الرسالة لم تتطرق إلى دراسة طرائق البحث العلمي التي تشكل العمود الفقري في قضايا المنهجية العلمية، بل اكتفت بتحديد المبادئ المعرفية الكلية لمشروع إسلامية المعرفة. لذلك عمدت رسالة إسلامية المعرفة إلى تمييز خمسة مبادئ عامة تحت عنوان "المبادئ الأولية للمنهجية الإسلامية"، مشددة على أن هذه المبادئ تشكل الإطار العام الموجه لعملية الإسلامية: "يجب على **إسلامية المعرفة** أن تلتزم بعدد من المبادئ التي تشكل جوهر الإسلام، في الوقت الذي تتفادى فيه زلات المنهجية التقليدية. ذلك أن إعادة ترتيب التخصصات الحديثة في إطار إسلامي يتطلب إخضاع نظرياتها وطرائقها، وأهدافها وأسسها إلى المبادئ [الكلية] الآتية".[9]

ولقد صاغت الرسالة المبادئ الكلية الخمسة للمناهج الإسلامية المقترحة في وحدات خمس: وحدة الخالق، ووحدة المخلوق، ووحدة الحقيقة، ووحدة الحياة، ووحدة الإنسانية. ويظهر عند التأمل في المبادئ أو الوحدات الخمس المذكورة أنها تشكل نظرية الوجود، أو المقدمات الوجودية لنظرية المعرفة الإسلامية. ولأن

---

6 المرجع نفسه، ص15.

7 المرجع نفسه، ص19.

8 المرجع نفسه.

9 المرجع نفسه، ص22.

بحثنا الحالي يتركز على قضايا المنهجية فإننا لن نتعرض إلى المبادئ الوجودية هذه بالتفصيل، بل نكتفي بتحديد دلالاتها المعرفية والأخلاقية.

يمكن صياغة المبادئ المعرفية المنبثقة عن المبادئ الوجودية الخمسة السابقة على النحو الآتي:

1- خلق الله تعالى كل شيء بقدر. لذلك لا يجوز وصف أي من الموجودات الكونية بالعبثية.
2- يحكم الكون نظام دقيق، يتأسس على مجموعة من القوانين المطردة القابلة للاكتشاف بواسطة العقل البشري. لذلك لا يصح إضفاء الصدفة أو العشوائية على ظواهر الوجود.
3- يضفي النظام الكوني وحدة وتكاملا على الخليقة من خلال ربط مكونات الوجود بنوعين من العلاقات: علاقات علّية تربط العلل بمعلولاتها، وعلاقات غائية تربط الغايات بالوسائل المؤدية إليها.
4- المعتقدات الإسلامية التي تشكل القاعدة القبلية للتفكير لا يمكن أن تتناقض مع مبادئ العقل. وبالتالي يلزم تساوق الحقائق التي يكشفها الوحي والحقائق التي يكشفها العقل من خلال الخبرة الإنسانية.
5- إن تسخير الكون للإنسان يجعله خاضعا لقدرات الإنسان، وقابلا للتكيف والتشكل وفق إرادته، والاستجابة لحاجة ومقاصده.
6- ترتكز معاني التنزيل على ركنين أساسيين: القواعد البيانية والبلاغية للغة العربية، والواقع الإنساني المعيشي.
7- لا يمكن اعتبار أي بحث في طبيعة الخلق نهائيا أو ختاميا، نظرا لاستحالة حصر أنساق الخلق والإبداع الإلهي. ولذلك فإن انفتاح عقل المسلم على الأدلة المتجددة والنظر في المعطيات المستجدة ضرورة عقلية وإيمانية.
8- يتميز السلوك الطبيعي عن الفعل الإنساني في خضوع الأول إلى قوانين ضرورية لازمة، واعتماد الثاني على قواعد مختارة، تبناها الإنسان بمحض إرادته الحرة، وتبرز مصداقيتها عبر الوساطة الإنسانية بمختلف تجلياتها التاريخية.

إضافة إلى القوانين المعرفية السابقة، يمكننا استخراج عدد من القواعد الأخلاقية من المبادئ الوجودية الخمسة التي بسطتها الرسالة، لعل أبرزها:

1- قاعدة الأمانة التي تلزم الإنسان العيش وفق مبادئ أخلاقية كلية حددها الوحي.
2- قاعدة الاستخلاف التي تنيط بالإنسان عمارة الأرض وتأسيس نظام اجتماعي يسمح بتطوير القدرات الإنسانية وإبرازها.
3- يتحمل المفكر المسلم مسؤولية تنظيم الحياة الإنسانية في مجالاتها المختلفة على أساس مبادئ الوحي وتصوراته، بحيث تتجلى في الثقافة والحضارة الإسلامية مقاصد الشريعة الكلية المتكاملة.
4- الفعل السياسي (أي مجموعة النشاطات الرامية إلى تنظيم الحياة العامة وفق مقاييس الحق والعدل) مهمة روحية وواجب أخلاقي.
5- يتساوى الناس جميعا في كرامتهم الأساسية واستحقاقهم الحياة الإنسانية. لذلك فإن المركزية العرقية، المتمثلة بصورة خاصة في التطرف القومي والاستعلاء العنصري، جريمة أخلاقية.
6- تتعارض المفاصلة بين الجانب الروحي والديني والجانب الحياتي والتنظيمي مع رؤية الإسلام ومفاهيمه الجوهرية التي تلزم كل إنسان تطوير حياته وتوجيه أفعاله وفق مبادئ التنزيل العلوية.

يتضح من العرض السابق أن الرسالة لا تناقش تحت عنوان "المنهجية العلمية" إجراءات البحث العلمي وطرائقه، بل تحدد المبادئ الأولية الملخصة آنفا قابلة للتعديل على مستوى التفسير العملي، وللإضافة على مستوى الصياغة العامة، فإننا نرى أنها تشكل القاعدة المعرفية التي يمكن أن تتأسس عليها المنهجية البحثية الإسلامية المنشودة. لذلك فإننا نعتقد أن إسهام الرسالة الجوهري يتحدد، أولا: في وصفها الدقيق لطبيعة المشكلة الثقافية والتربوية التي تواجه مجتمع المسلمين المعاصر، وثانيا: في رسمها لمعالم الإطار للمنهجية البحثية المطلوبة.

لننتقل الآن إلى مناقشة الجزء التطبيقي من الاقتراح الذي تقدمت به رسالة إسلامية المعرفة، ونقصد بذلك "خطة العمل" الواجب إتباعها لتحقيق أهداف الإسلامية المنشودة. وتتألف الخطة هذه من إثني عشرة خطوة

ملخصة في الشكل (1) المرفق في آخر البحث. ويتضح عند التأمل في هذه الخطوات أن خطة العمل المقترحة ناضجة وعلى درجة عالية من الوضوح.

بيد أننا إذا نظرنا إلى آليات تنفيذ هذه الخطة في الواقع العملي كما عرضها الفاروقي في الطبعة الإنجليزية الأولى نجد أنها في غاية التعقيد والصعوبة. ويعود تعقيد الخطة المقترحة وصعوبة تنفيذها إلى تجاهلها لاعتبارين هامين: أحدهما نفسي والآخر إجرائي. ذلك أننا إذا فسرنا تعاقب الخطوات الإثني عشرة تفسيرا حرفيا مطابقا، فإن البدء بالخطوة التالية يقتضي اكتمال الخطوة السابقة لها. وهذا يعني أنه في غياب نخبة علمية كبيرة مهتمة بقضية إسلامية المعرفة ومتمرسة بأعمال البحث العلمي الصارم، يتطلب تنفيذ الخطة مدة زمنية طويلة تتجاوز في امتدادها كل الآمال والتقديرات اللازمة لتحفيز الباحثين والعلماء للعمل على تحقيقها. بل إن صعوبة تنفيذ الخطة تبرز بصورة واضحة عند ملاحظة أن المحفزات العملية التي يمكن إن تحرك العالم والباحث للعمل على تحقيقها تتركز في حلقتين متقدمتين من سلسلة الخطوات التنفيذية، وبالتحديد في "تأسيس مناسبة الإسلام للتخصصات العلمية" و"إنتاج الكتاب الجامعي".

لذلك نرى أن تجاوز المعوقات النفسية والإجرائية يتطلب إحداث تغيير في نسق تعاقب الخطوات المذكورة، بحيث يتم تنفيذ الخطوات هذه وفق محاور متوازية وهو تغيير سبق أن أشارت إليه الطبعة العربية الأولى للرسالة التي حررها عبد الحميد أبو سليمان. ويظهر الشكل (2) نسق المحاور المتوازية المذكور (أنظر الملاحق). ويتضّح لنا مباشرة عند توظيف محاور متوازية أن أهمية النسق الجديد لا تقتصر على اختصار زمن التنفيذ، بل تتعلق أيضا بقدرته على تسليط الضوء على مواطن الضعف والخلل في الخطة الأولى. إذ يظهر النسق المتوازي أن الخطوات 2 و5 و6 و7 مرتبطة ارتباطا وثيقا فيما بينها نظرا لأن مهمة تحديد مناسبة مبادئ الإسلام وتصوراته للتخصصات العلمية الحديثة ومهمة النقد والتمحيص المنهجي للفكر الغربي لا يمكن أن تناطا بمجموعتين علميتين مختلفتين ويظهر النسق المتوازي أن على العلماء المسلمين المعاصرين أن يلموا بنوعين من المعارف: موضوعية نظرية (الخطوات 1 و3 و4) وإجرائية (الخطوات 6 و7 و10). بينما تمثل الخطوات 1 و5 و8 و9 تأثير الالتزامات الروحية والأخلاقية للباحث في عملية اختيار المصادر المعرفية وتحديد أهمية المشكلات المطروحة وأولويات التعامل معها. وبالتالي لا يمكن فصل الخطوات هذه عن عملية التفكير

نفسها، بل يجب النظر إليها على أنها خطوات اصطفائية تمثل عمليات تخير لبعض المضامين العلمية واستبعاد للبعض الآخر.

فإذا أخذنا الملاحظات السابقة بعين الاعتبار عند ربط خطوات خطة العمل الإثني عشرة، أمكن تحصيل نسق ثالث على النحو المبين في الشكل (3). ورغم أن النسق الجديد الحاصل يزيد حجم العمل الفكري المنوط بالباحث المجتهد، فإنه من ناحية أخرى يؤدي إلى اختزال السلسلة الإجرائية الطويلة إلى خطوتين: إتقان المضامين العلمية، وإتقان الأساليب العملية. وبطبيعة الحال فإن الإتقان الذي نعنيه هنا إتقان نسبي لا مطلق، ونقصد بذلك تحصيل مستوى عال من المعرفة والقدرات العلمية مع اعتبار حدود الوقت المتاح ومستوى التطور العلمي ضمن التخصص. هذا ويمكننا ملاحظة أن النسق الجديد يبرز الأهمية الكبيرة للمنهجية العلمية في مشروع إسلامية المعرفة، ويظهر بوضوح أن عملية توليد معرفة إسلامية متوقفة على تطوير طرائق بحث إسلامية.

نود قبل البدء بتقويم نماذج من الأعمال التي حاولت اعتماد المنهجية البحثية التي تقدمت بها رسالة إسلامية المعرفة خلال العقد المنصرم تسجيل ملاحظتين: أولاهما، أن إناطة إنتاج معرفة إسلامية بتطوير طرائق بحث مناسبة للتصور الإسلامي الكلي لا تقتضي بلورة صريحة للمنهجية قبل ظهور إسهامات معرفية نظرية. وثانيهما، أن المعرفة الإسلامية المتحصلة باعتماد النسق المبين في الشكل (3) (إنتاج الكتاب الجامعي) ذات صفة أولية وانتقالية، نظرا لعدم خضوعها للنقد والتقويم والتطوير من قبل الجماعة العلمية. وسنعود لاحقا لمناقشة هذه الملاحظة بشيء من التفصيل.

وهكذا أدت أطروحة "إسلامية المعرفة" إلى تبلور عدد من المواقف، يمكننا تمييز ثلاثة منها. ينكر الموقفان الأولان الحاجة إلى تطوير منهجية علمية إسلامية، ويتمثلان في أراء محمد سعيد رمضان البوطي وفضل الرحمن التي سنناقشها لاحقا. إذ يدعي البوطي أن المنهجية العلمية الإسلامية قد تم "اكتشافها" من قبل علماء المسلمين الأوائل، بينما يتقدم فضل الرحمن بأطروحة شبيهة بتلك التي نافح عنها ابن رشد في رسالة "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال" زعم فيها أن المناهج أدوات مستقلة عن التوجهات

الدينية. أما الموقف الثالث فيتمثل في آراء مفكرين التزموا مشروع إسلامية المعرفة وقاموا بمحاولات معتبرة للإسهام في تطويره.

ولعله من المفيد قبل الشروع في تقويم محاولات الفريق المؤيد، اختبار حجج المعارضين لإسلامية المعرفة.

ردود الفعل المعارضة

لعل من أبرز المواقف المعرضة لأطروحة إسلامية المعرفة الموقف الذي اتخذه محمد سعيد رمضان البوطي في بحث تقدم به إلى المؤتمر العالمي الرابع حول المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية التربوية الذي عقد في الخرطوم في عام 1407هـ/1987م. إذ ادعى البوطي في بحثه ذاك أن المنهجية العلمية "حقيقة" تنتمي إلى "العالم الموضوعي"، وأنها ذات طبيعة ثابتة ومستقلة في وجودها وبنيتها عن الفكر الإنساني، كما هو حال سائر الأشياء فوق الحسية.[10] وشدد البوطي في بحثه المذكور على أن موضوعية المنهجية العلمية وثباتها يأتيان من الوظيفة بالتي تقوم بها، بوصفها أداة أو "ميزانا" للتأكد من صحة عملية التفكير وصدق نتائجها. وهذا يقتضي استقلال المنهجية العلمية باستخدام العقل نظرا لحاجة العقل حينئذ إلى اعتماد منهجية ثانية لتعديل المنهجية الأولى والثانية إلى ثالثة، مما يؤدي بنا إلى الدخول في التسلسل.[11] لذلك يرى البوطي أن ثبات المنهجية العلمية وموضوعيتها يؤديان بالضرورة إلى استحالة تطويرها أو إدخال تعديلات عليها. وبالتالي تنحصر مهمة العقل الإنساني –أو أن شئت فقل العقل المسلم– في "اكتشاف" المنهجية "الصحيحة".[12]

ولا يكتفي البوطي بحصر مهمة العقل المسلم في "اكتشاف" المنهجية العلمية، بل ينتقل بعد "التدليل" على فرضيته هذه إلى التأكيد على أن عملية الاكتشاف قد تمت فعلا ومنذ زمن طويل في "عصر الإسلام الذهبي": "بعد أن عرفنا أن دراسة المنهج دراسة علمية صحيحة لن تكون إبداعية، ولا حتى تطويرية بأي

---

10 محمد سعيد رمضان البوطي: "أزمة المعرفة وعلاجها في حياتنا الإسلامية المعاصرة"، في كتاب المنهجية الإسلامية للعلوم السلوكية والتربوية، تحرير الطبيب زين العابدين، المجلد 1 (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1990/144)، ص57.

11 المرجع نفسه.

12 المرجع نفسه، ص59.

حال من الأحوال، نقول: إننا لحسن الحظ لن نحتاج في عصرنا هذا إلى اكتشاف المنهجية أو إلى التفتيش عنها. فإن المنهج موجود. وإن عصر الإسلام الذهبي قد شهد تكامل بنيانه على أيدي المسلمين اكتشافا وتنسيقا وتدوينا"[13] أما عن وظيفة العقل المسلم المعاصر ومهمته في الجهود البحثية في دائرة المنهجية العلمية فيرى أن المهمة الرئيسية للعالِم المعاصر تقتصر على أمرين: (1) إعادة صياغة المنهجية العلمية "المكتشفة" من قبل الأوائل بحيث تصبح أكثر استجابة "لحاجتنا الراهنة"، و(2) تقديمها في قالب عصري يتناسب والخطاب العلمي الحديث.[14]

لا جرم أن محاكمة البوطي السابقة تعد مثالا للمواقف التي حاول العديد من رواد مدرسة إسلامية المعرفة تفنيدها وإظهار اضطرابها وتهافتها، كما يظهر من الأبحاث المقدمة في مؤتمر الخرطوم حيث قدم البوطي بحثه هذا. ويمكننا إعادة اضطراب المحاكمة هذه إلى أمرين. الأول، أنها تخلط بين طرائق البحث العلمي ومبادئ العقل الأساسية، إذ من الممكن وصف مبادئ العقل الأساسية (كمبدأ الهوية وعدم التناقض) بالثبات وعدم احتمال التعديل والتطوير باعتبارها تشكل البنية الداخلية لوظيفة التفكير. لكن يتعذر استخدام الوصف ذاته بالنسبة لآليات الاستدلال وطرائق البحث المستخدمة في أصول الفقه. مثل الاستحسان وفضلا عن تخلطيه بين طرائق البحث ومبادئ العقل، يتجاهل البوطي في محاكمته السابقة أن أصول الفقه التي تمثل المنهجية المستخدمة في الدراسات الشرعية لم "تكتشف"، لكنها تنامت وتطورت عبر قرون عديدة، وهي لذلك قابلة لمزيد من التطوير. ولعل في اقتراحه صياغة أصول الفقه بلغة حديثة إشارة خفية إلى قصور نظريات أصول الفقه التاريخية وحاجتها إلى تحسين وتطوير، لأننا إذا ربطنا المصطلحات والمفاهيم العلمية أساسا بدلالاتها ومعانيها، دون الاعتماد على الأذواق الجمالية المتغيرة، يصعب علينا فهم الحاجة إلى إعادة صياغة لغة " المنهجية العلمية الجديدة". ويبقى التسويغ الوحيد لتقديم المنهجية العلمية التقليدية في قالب جديد وجود اختلافات مفهومية وإجرائية جوهرية بين القديم والحديث.

فإذا انتقلنا إلى اعتراض فضل الرحمن على مشروع إسلامية المعرفة نرى أن هذا الكاتب ينطلق من مقدمات مختلفة. ففي مقالة كتبها قبل وفاته بأشهر، ونشرتها المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية

---

13 المرجع نفسه.

14 المرجع نفسه، ص59-60.

(American Journal of Islamic Social Sciences)، شدد فضل الرحمن على عدم إمكان تطوير منهجية علمية أو رسم خطة تفصيلية لتحقيق إسلامية المعرفة، رغم اعترافه بأن العلوم الحديثة تنطوي على قيم ومثل غربية؛ وزعم أن أمل المسلمين الوحيد في تحصيل علوم ومعارف إسلامية يرتبط بمقدرتهم على تطوير العقل المسلم نفسه. يقول فضل الرحمن: "بالنظر إلى القضية موضوع الاعتبار هنا –إسلامية المعرفة– أخلص إلى النتيجة [الآتية]: يجب علينا أن لا نكرس طاقتنا في رسم خرائط وجداول حول كيفية وتطوير معرفة إسلامية. لنستثمر أوقاتنا وأموالنا في تطوير العقول بدلا من الأطروحات".[15]

يصعب على أي مفكر نظر في قضية إحياء الحركة العلمية الإسلامية الاختلاف مع فضل الرحمن في ضرورة الاعتماد على علماء يجمعون بين الكفاءة العلمية العالية والالتزام الإسلامي المتين لتطوير علوم إسلامية. بيد أن الحاجة إلى المفكر الملتزم لا تعني بأية حال إمكان تطوير علوم ومعارف إسلامية في غياب منهجية علمية متميزة. لذلك نجد أن فضل الرحمن نفسه قد اضطر إلى تقديم تصورات تتعارض وفحوى الموقف الذي أراد إثباته والتدليل عليه. فقد أكد في مطلع مقالته المذكورة استحالة تطوير منهجية قادرة على هداية الفكر البشري، لأن "الفكر الإنسي يعمل وفق نمط خاص به. وبالتالي فلازلنا نجهل حتى اليوم طبيعة عملية التفكير البشري".[16] وتابع فضل الرحمن تأكيداته مشيرا إلى جهود أفلاطون في اكتشاف بنية العقل الإنسي، التي أدت في النهاية إلى تطوير نظرية القياس المنطقي. وخلص إلى أن أفلاطون فشل في مهمته هذه لأن "الواقع العملي ينفي نفيا جازما حدوث شيء من هذا القبيل، لأن الفكر الإنسي لا ينحو نحوا قياسيا".[17]

بيد [أن فضل الرحمن يفاجئنا في الفقرة التالية بطرح خطة عملية للوصول إلى إسلامية المعرفة يلزم فيها علماء المسلمين بمهمتين: (1) تقويم الحركة العلمية التراثية و(2) تقويم الحركة العلمية الغربية. ثم يضيف أن القيام بهذه المهمة يتطلب من علماء المسلمين اعتماد "ضوابط محددة مستنبطة أصلا من المعين القرآني".[18] وهكذا

---

15 فضل الرحمن، "رد على إسلامية المعرفة"، ص10:

Fazlur Rahman: "Islamization of Knowledge: A Response", American Journal of Islamic Social Sciences (September 1988) Vol.5, No.1.

16 المرجع نفسه، ص11.

17 المرجع نفسه، ص10.

18 المرجع نفسه، ص11.

يتحول اعتراض فضل الرحمن إلى خلاف لغوي، لأن عملية استنباط الضوابط القرآنية لتقويم التراث الإسلامي والغربي هي فحوى مشروع إسلامية المعرفة.

وهكذا تبدو النتيجة التي توصل إليها فضل الرحمن في الفقرة الختامية لمقالته على تناقض تام مع المقدمات التي بدأ منها بحثه، مما يكشف لنا اضطراب اعتراضه وغموض موقفه من فكرة إسلامية المعرفة، بل ومن مفهوم المنهجية نفسه. لأن اعتراف المرء بحاجة إلى "ضوابط محددة" لتوجيه عملية تقويم التراث الإسلامي والغربي يقتضي منه اعترافا آخر بالحاجة إلى قواعد معرفية تقود عملية استنباط الضوابط هذه، ثم تطبيقها عمليا، أي إلى منهجية علمية إسلامية.

قصور الطرائق العلمية التراثية

إذا تجاوزنا المواقف المعارضة لمشروع إسلامية المعرفة فإننا نجد كماً معتبرا من الدراسات والأبحاث الهادفة إلى تطوير هذا المشروع في اللغتين العربية والإنجليزية. ونجد في طليعة المساهمين في توضيح فكرة إسلامية المعرفة خلال العقد الماضي ومن رواد المشروع الأوائل عبد الحميد أبو سليمان. فقد اهتم أبو سليمان منذ البداية بنقد المنهجية العلمية التقليدية المتمثلة في أصول الفقه ودعا إلى تطويرها وإعادة صياغتها من جديد. ويمكن الإطلاع على خلاصة موقفه من المنهجية التراثية في مقابلة نشرها عام 1985 بعنوان "إسلامية المعرفة– إحالة خاصة إلى العلوم السياسية".[19]

يربط أبو سليمان في كتاباته تجديد الفكر الإسلامي بعملية تطوير منهجية البحث الإسلامية بحيث يتم تجاوز قصور المنهجية القديمة التي لم تعد تتناسب مع احتياجات البحث العلمي المعاصر، نظرا لانحصار طرائقها في تحليل أنساق التفكير اللغوي والقانوني. ويعيد أبو سليمان المعضلة التي تواجه الجماعة العلمية في العالم

---

19 عبد الحميد أبو سليمان، "إسلامية المعرف – إحالة إلى علم السياسة":

Abdul Hamid Abu Sulayman: "Islamization of Knowledge with Special Reference to Political Science, American Journal of Islamic Social Sciences (December 1985) Vol.2, No.2.

الإسلامي للاعتقاد السائد في الدوائر الإسلامية بأن الفقيه المتمرس في القضايا الأخلاقية والقانونية، قادرا أيضا على حل المشكلات المختلفة التي تواجه الأمة اليوم. يقول أبو سليمان: "تنبع أزمة [الفكر الإسلامي] أيضا من طبيعة طرائق البحث [التراثية] المحدودة في إطار الدراسات اللغوية والنصية والفقهية. وتتجلى هذه المواقف في ميلنا إلى إناطة حل أزمتنا الفكرية والثقافية والمعرفية بالفقيه التقليدي".[20]

لذلك يقترح أبو سليمان خطة يسيرة مركزة تتجاوز تعقيدات الخطة العامة التي تقدم بها الفاروقي، وتتيح للمفكر والباحث المسلم التعامل مع عدد محدود من المشكلات. وتتألف الخطة المقترحة لحل الأزمة الفكرية التي تواجه المجتمع الإسلامي المعاصر من محاور ثلاثة.

أولا: إعادة تعريف العلاقة بين الوحي والعقل إذ يؤكد أبو سليمان ضرورة تحديد طبيعة العلاقة بين الوحي والعقل بأسلوب عملي، وعدم إضفاء الصفة المرجعية عليها دون معرفة الكيفية التي يمكن إتباعها للتعامل معها.

ثانيا: التعريف الدقيق لمعنى الاجتهاد وتحديد دور الفقيه في عملية الإصلاح الفكري. لذلك فإنه يشدد على أن عملية إعادة التعريف قد أصبحت ضرورية بعد انحصار الاجتهاد في دائرة الفكر القانوني والفقهي. وبالتالي انحصرت عملية إعداد الفقيه في تلقينه معارف قانونية محضة. ومن هنا تتضح أهمية توسيع مفهوم الاجتهاد من خلال إدخال أنماط التفكير التجريبي المستخدمة في تطوير المعارف السياسية والاجتماعية والاقتصادية في تعريفه، ومن ثم اعتماده أداة رئيسية في إصلاح الفكر الإسلامي: "لا يمكن للعالِم المتخصص في العلوم القانونية أن يمارس عملية الاجتهاد في دائرة العلوم [والدراسات] الاجتماعية بأي حال من الأحوال، نظرا لتعدد جوانب هذه العلوم، وتكاثر حدود التخصص فيها".[21]

ثالثا: يجب العمل على إنهاء الازدواجية الدينية العلمانية، المتولدة عن إشكالية تتعلق بخصوصيات تطور الفكر الغربي، ولا تمت بصلة للتطور التاريخي للفكر الإسلامي. وتتطلب عملية تجاوز الازدواجية هذه وتحقيق

---

20 عبد الحميد أبو سليمان، المرجع نفسه، ص298-299.

21 المرجع نفسه، ص272-273.

تكامل بين المجالات أو الحقول المعرفية الدينية والعلمانية إعادة تركيب معرفي لمختلف دوائر البحث العلمي التخصصية.

لقد أسهمت الأبحاث التي قدمها عبد الحميد أبو سليمان بتزويد المهتمين بقضايا المنهجية العلمية والتجديد الفكري بمفاتيح عملية للتعامل مع مسألة شائكة معقدة. وأسهمت كذلك في توضيح بعض جوانب مشروع إسلامية المعرفة، وإبراز مواضع القصور والتأزم في الفكر التراثي. وبالتالي أدى اهتمامه بالتأصيل العام لأطروحة الإسلامية إلى التركيز في أبحاثه على مناقشة المبادئ المعرفية العامة، دون التطرق إلى طرائق البحث العلمي أو تطوير الجوانب الإجرائية والفنية من الموضوع. لذلك يلاحظ القارئ لكتابه النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية اهتماه بإبراز الإشكاليات الكائنة في المنهجية التراثية وصعوبة استخدام منهج أصول الفقه التاريخي للتعامل مع مسائل العلاقات الدولية المعاصرة. فهو يعمد إلى تخير أمثلة محددة من أراء المتقدمين من العلماء ويلجأ إلى إبراز القصور المنهجي في المقاربات التراثية بالإشارة إلى عجز النظريات السياسية المنبثقة عنها في تفسير الواقع المعاصر.[22]

ومن هنا تبرز الحاجة إلى متابعة الجهود التي بدأها إسماعيل الفاروقي وعبد الحميد أبو سليمان بدراسات تفصل طرائق المنهجية الإسلامية، وتناقش الأطروحات والنظريات التراثية بتوظيف ضوابط معرفية صارمة واعتماد نظرة نقدية متفحصة، بحيث تقطع الطريق كليا أمام الرافضين تطوير المنهجيات التراثية بدعوى أن مناهج البحث العلمي غير قابلة للتطوير والتبديل، بل تظهر إلى حيز الوجود خلال عملية "اكتشاف" تاريخية.

النقلة الصعبة من المبادئ إلى الطرائق

تتجلى الصعوبات الإجرائية المتعلقة بتطبيق خطة إسلامية المعرفة التي تقدم بها إسماعيل الفاروقي في أعمال الباحثين الذين حاولوا تطوير مشروع إسلامية المعرفة من خلال اقتراح إجراءات منهجية لتطبيقه. ومن المفيد

---

22 المرجع نفسه، ص76-81؛ عبدالحميد أبوسليمان (1980) 277، 280.

الإشارة، قبل الشروع في تقويم نماذج من هذه الأعمال، أن معظم الدراسات المهتمة بتطوير منهجية إسلامية تتركز على محور "التخصصات الغربية" (الخطوات 1 و2 و6 شكل 2) من الخطة العامة لإسلامية المعرفة، بينما تتجاهل كليا محور"التراث الإسلامي" (الخطوات 3 و4 و5 و6).

وتجدر الإشارة قبل تحديد الصعوبات التي واجهت الباحثين الذين حاولوا الانطلاق من الخطة العامة إلى أمرين:

أولا، أن دراستنا النقدية للأبحاث المرتبطة بمشروع إسلامية المعرفة تقتصر على البحوث التي حاولت تطوير الجانب الإجرائي وتحديد طرائق البحث المناسبة لمنهجية إسلامية المعرفة. لذلك لم نتعرض للأعمال التي تركزت على مناقشة المبادئ المعرفية للمنهجية الإسلامية، أو تقديم خطط واستراتيجيات لمشروع إسلامية المعرفة.[23]

ثانيا، إن الغاية من الدراسة النقدية هذه تقليب النظر في نماذج قياسية من الأبحاث المنشورة في سياق تطوير الإجراءات البحثية، لا القيام بدراسة مسحية لكل الدراسات التي ظهرت حتى الآن.

من أوائل الدراسات الإجرائية التي ظهرت في سياق مشروع إسلامية المعرفة بحث تقدم به محمد عارف، ونشر في المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية في عام 1987 تحت عنوان "إسلامية المعرفة، وبعض القضايا المنهجية في سياق بناء منظور علمي". حاول محمد عارف في دراسته هذه اقتراح خطوات إجرائية لتطوير منظور (Paradigm) إسلامي أو تصور كلي(World View) إسلامي.[24] ودعا عارف العلماء والباحثين المسلمين إلى تبني الإطار المنهجي الذي حدده الفاروقي، وبالتالي تركيز جهودهم على مهمة تحقيق أهداف مشروع إسلامية المعرفة في مجالات تخصصاتهم المختلفة.[25] كما شدد على أن منهجية إسلامية المعرفة

---

23 لعل من الأمثلة البارزة لهذا الصنف من الأعمال كتابات طه جابر العلواني ومحمد عمارة وعماد الدين خليل حول إسلامية المعرفة، انظر الدوائر الست التي أشار إليها طه جابر العلواني، في مقالته "إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم"، مجلة الإنسان، العدد12 السنة الثالثة، باريس 1994م، ص39-44.

24 يستخدم عارف المصطلحين استخداماً تبادلياً.

25 محمد عارف: "إسلامية المعرفة وبعض القضايا المنهجية في سياق بناء منظور علمي"، ص51-2:
Muhammad Arif: "The Islamization of Knowledge and Some Methodological Issues in Paradigm Building: The General Case of Social Science with a Special Focus on

قادرة على استرجاع مكانة الوحي ضمن جهود البحث العلمي، وبالتالي تحرير الباحث المسلم من قيود نظرية المعرفة الغربية.[26]

بيد أن محمد عارف لم يكتف بالمبادئ العامة التي قدمها الفاروقي، شعورا منه بعدم كفايتها لهداية البحث العلمي في حقل الدراسات الاقتصادية، بل سعى إلى تطوير ضوابط خاصة بهذا الحقل. لكن محاولته للانتقال من العام إلى الخاص لم تلبث أن اصطدمت بعدد من العقبات النظرية الصعبة، قادت إلى انعطاف منهجي مفاجئ، وأدت بالباحث إلى التخلي كليا عن إسلامية المعرفة والتعلق بمنظورين مغايرين يعودان بجذورهما إلى حقل الفيزياء النظرية، مدعيا أن كلا المنظورين قادران على تطوير رؤية معرفية إسلامية، ومؤكدا على "تشابه دور عالم الاجتماع الملتزم بمشروع إسلامية المعرفة، ودور عالم الفيزياء النظرية".[27]

ولم يكتف محمد عارف بإعادة الصياغة لأطروحة إسلامية المعرفة وفق متطلبات الفيزياء النظرية، بل لجأ إلى تعقيد الصورة السابقة من خلال طرح مفهوم الأساس الفلسفي، معتبرا إياه الأرضية التي تقوم عليها الرؤية المعرفية الإسلامية، ومؤكدا أن اختيار الأساس الفلسفي هذا مسألة ترجع إلى الالتزام المعياري للعالم والباحث. وهكذا أعاد عارف صياغة المشكلة على النحو الأتي: "كيف يتوصل عالم الاجتماع إلى تطوير منظور معرفي معين انطلاقا من أساس تفكيره الفلسفي الخاص؟"[28] وللإجابة على هذا السؤال يقترح عارف اعتماد مقاربتين مختلفتين: المقاربة الهرمية، المستمدة من توصيف آينشتاين للمنظومة العلمية، والمقاربة المثالية (Idealization)المعتمدة في الموسوعة العلمية الأمريكية.

تدعو مقاربة آينشتاين الهرمية إلى تحقيق انضباط منهجي للمفاهيم الفيزيائية عبر سلسلة من التجريدات، يتم خلالها تصنيف المفاهيم الأولية المرتبطة بالخبرة الحسية المباشرة وفق مجموعة من المفاهيم الأكثر عموما وتجريدا، عبر سلسلة من العمليات التجريدية، وصولا إلى مجموعة من المفاهيم العليا غير قابلة لمزيد من التجريد. وتبدو

Economics", American Journal of Islamic Social Sciences, (September 1987) Vol.4, No.2: 263-89.

26 المرجع نفسه، ص52.

27 المرجع نفسه، ص56.

28 المرجع نفسه، ص75.

أهمية المقاربة هذه في أنها تمكن العالم من التعامل مع عدد محدود من المفاهيم المجردة نتيجة للانتقال من المفاهيم الأولية المتكاثرة إلى المفاهيم العليا المحدودة العدد، وتسمح له تحقيق الانسجام المنهجي في المنظومة المفهومية الكلية.

أما المقاربة المثالية، فإنها تسمح للعالم الانتقال من العام المجرد إلى الخاص البسيط، وفق عملية معاكسة للعملية المميزة للمقاربة الهرمية. وتفترض هذه المقاربة بطبيعة الحال حصول معرفة مسبقة بالإطار العام لمنظومة المفاهيم.

وتظهر إشكالية اعتماد المقاربتين السابقتين عند ملاحظة التعارض بين توجهها العام والتوجه المميز لإسلامية المعرفة. إذ يتمثل التوجه العام للمقاربة الهرمية في الانتقال من الواقع المرصود إلى المبادئ الكلية. ولأن الواقع المعيش ضمن المجتمع المعاصر لا ينطلق في جوهره من التزام بالمبادئ العليا المميزة لرسالة السماء، فإن النتائج المتحصلة من تطبيق هذه المنهجية تتعارض حتما مع مقاصد الوحي وأهدافه الكلية. ورغم عدم وجود تعارض بين المقاربة المثالية والإطار العام لإسلامية المعرفة، فإن اعتمادها يعود بنا بالضرورة إلى نقطة البدء، لأنها تتطلب اعتماد عين الضوابط المنهجية التي تسعى إلى تحديدها.

بيد أن المشكلة الكبرى التي تعترضنا في دراسة محمد عارف المذكورة ترتبط بالجانب التطبيقي لا التنظيري. ذلك أن عارف يفاجئنا بخمسة معايير، يدعي أنه توصل إليها بتطبيق المقاربة الهرمية، لتقويم الممارسة الاقتصادية من منظور إسلامي: (1) اعتماد العدالة الاجتماعية معيارا للفاعلية والنمو، (2) حرية الأفراد في تحقيق قدر من الفلاح، (3) الطهارة، (4) إلغاء الهيمنة الطبقية، (5) تحقيق تكافؤ الفرص للجميع.[29]

وبغض النظر عن القيمة المعيارية للطرح السابق فإننا لا نرى أية قيمة علمية للضوابط المعيارية المذكورة. ذلك أن اعتماد منهجية تسعى إلى استنباط معايير السلوك من الممارسات الفعلية تؤدي بالضرورة إلى تخليط خطير بين "الواقع" و"المثال" يجعل اللاحق مطابقا للسابق وتابعا له، بدلا من أن يكون مرشدا له وهاديا لتوجهه. إن التخليط بين "الحاصل" و"المنشود" يدعونا إلى التساؤل: كيف أمكن لعارف التوصل إلى مجموعة من المعايير الرامية إلى تغيير الواقع الراهن لا ترسيخه باستخدام منهجية تجريبية؟ بل إن من حقنا أن نتساءل، ما

---

29 المرجع السابق، ص94.

الفائدة من الحديث عن منهجية إسلامية متميزة إذا أمكن استنباط "ضوابط لتقويم منظومة اقتصادية إسلامية" باعتماد مقاربة وضعية منطقية. ومن هنا يتضح لنا أن التخليط بين الواقع والمثال ينبع عن عدم الوعي بالتعارض الجوهري بين قيم الإسلام وتوجهاته وطرائق البحث المميزة للوضعية المنطقية. لذلك يدعو عارف الباحث المسلم إلى التوفيق بين القيم الإسلامية والوضعية المنطقية بقوله "تمكننا المناقشة السابقة [الإشارة هنا إلى دعوة الفاروقي إلى الجمع بين العقل والنقل]من فهم التوافق بين الوحي الإسلامي وما يمكن تسميته بالوضعية المنطقية، لأن تفاعلهما، كما يقترح الفاروقي، يؤدي إلى توليد نظرية المعرفة الإسلامية".[30] ولعل من نافلة القول أن نشير هنا إلى أن دعوة "التوافق بين الوحي والوضعية المنطقية" التي ينسبها عارف إلى الفاروقي هي في حقيقتها سوء فهم لدعوة الفاروقي إلى التوفيق بين الوحي والعقل. ذلك أن الفاروقي –خلافا لدعاة الوضعية المنطقية– يميز في كتاباته بين العالم الطبيعي الخاضع لقوانين ضرورية وعالم الإنسان ذي الطبيعة الأخلاقية الروحية الخاضع لقوانين اختيارية.[31]

هناك محاولة أخرى جديرة بالاهتمام التي قام بها عبد الرشيد متين لتطوير منهجية إسلامية في مجال الدراسات السياسية، بديلة عن المنهجية الغربية السائدة، انطلاقا من إسلامية المعرفة. فقد رفض عبد الرشيد، في مقالة بعنوان "إسلامية المعرفة: منهجية البحث في العلوم السياسية"، الوضعية المنطقية خصوصا، والطرائق التجريبية المعتمدة في الدراسات الغربية الحديثة عموما. وأكد عبد الرشيد الحاجة إلى تطوير منظور جديد يعمد إلى دراسة "سلوك الفرد في سياق المنظومة الاجتماعية الكلية"،[32] ويتخلى عن المقاربات الفردية ذات التحيز العرقي المركزي المميزة لعلوم السياسة الغربية ويستبدل بها مقاربات قادرة على رؤية "الحياة الإنسية في شكل كلٍ عضوي ومزاوجة القيم الأخلاقية والغايات الاجتماعية".[33]

---

30 المرجع نفسه، ص54.

31 انظر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مرجع سابق.

32 عبد الرشيد متين: "إسلامية المعرفة: منهجية البحث في العلوم السياسية"، ص163:

A. Rashid Moten: "Islamization of Knowledge: Methodology of Research in Political Science", American Journal of Islamic Social Sciences, (September 1990) Vol.7, No.3P: 161-175.

33 المرجع نفسه.

بيد أن رفض عبد الرشيد للنموذج الدهري لم يؤد به إلى التخلي عن الدراسات التجريبية، بل إلى ربط القيمة العلمية للنتائج التجريبية بمستويات معرفية ثلاثة، تشمل إضافة إلى المعرفة التجريبية، معرفة عقلية ومعرفة مطلقة: "من المؤكد أن الدائرتين العلميتين [السياسية والطبيعية] تخدمان غاية واحدة: اكتشاف وفهم النسق الإلهي. وبناء على التصور القرآني يمكن تقسيم المعرفة العلمية إلى: معرفة مستمدة من الوحي، أي المعرفة المطلقة (حق اليقين)، و[معرفة] عقلانية معتمدة على الرأي والدليل (علم اليقين)، ومعرفة منبثقة عن التجربة والإدراك من خلال الملاحظة والتجريب والنقول التاريخية والخبرة الحياتية وما شابه ذلك (عين اليقين). لذلك فإن الطريقة الإسلامية للمعرفة تمنحنا الحرية الكاملة لاعتماد الخبرة والتجربة والتفكير والتعقل ضمن إطار المعرفة التنزيلية".[34]

ورغم أن ذلك النموذج المقترح يوظف مصطلحات قرآنية، فإنه لا يعتمد منهجا مضطردا لتأسيس أطروحاته على مفاهيم قرآنية أو محاكمات عقلية أو تجارب علمية. ويمكننا مع ذلك اعتباره نظرا لفائدته في توليد تصورات ذات قيمة تنظيرية من خلال ربط الأصناف الثلاثة (حق اليقين، وعلم اليقين، وعين اليقين). بمستويات المعرفة المختلفة: الحدسية والعقلية والحسية. بيد أن النموذج هذا يحتاج إلى مزيد من التطوير من الناحيتين الشكلية والمضمونية، نظرا لافتقاده القواعد التصنيفية التي يلزم اعتمادها لتمييز المعرفة العقلية من المعرفة الحسية، والقواعد الاستنباطية الضرورية لربط العقلي بالمطلق.
وما يكاد عبد الرشيد يشرع في تحديد العناصر المكونة للمنظور الإسلامي حتى يتناسى الضوابط المنهجية التي اعتمدها في أول بحثه، ويتبنى مفاهيم وتصورات قبل إخضاعها للنقد المنهجي. لذلك يقترح نموذجا عضويا لتحقيق وحدة الأمة الإسلامية، إتباعا لإسماعي الفاروقي. ويلجأ إلى تسويغ النموذج العضوي المقترح بالإشارة إلى حديث نبوي، واعتماده مبادئ عملية وغيبية أربعة. لكننا نرى أن اعتماد الباحث على حديث نبوي ومبادئ غيبية أمر إشكالي حال غياب قواعد استنباطية واضحة يمكن اعتمادها للانتقال من المبدأ الإيماني إلى تطبيقاته العملية. بمعنى اعتماد حديث نبوي يتضمن إشارات إلى التضامن الإسلامي لإضفاء الصبغة العضوية على التنظيم السياسي، دون النظر في تداعيات التنظيمات السياسية العضوية، وأثرها على الارتقاء النفسي والاجتماعي، عمل يتنافى والصرامة العلمية المنشودة. بل يمكن القول أن عملا كهذا هو

---

34 المرجع نفسه، ص165.

اقرب إلى التأمل الفكري المرسل، منه إلى البحث العلمي المنضبط. أضف إلى ذلك أن الحاجة إلى تحليل النموذج العضوي للتنظيم السياسي تصبح أكثر إلحاحا عند ملاحظة التعارض الظاهر بين النموذج العضوي المذكور والنموذج التعاقدي الذي دعا إليه وتبناه علماء المسلمين الأوائل.

وبالمثل نلحظ غياب الصرامة العلمية والتحليل المتأني لمسألة أخرى أثارها عبد الرشيد في بحثه دون النظر في دلالاتها المختلفة. فعند التعرض إلى العلاقة بين الوحي والعقل، يشير الباحث إلى التعارض بين الوحي والعقل في المنظور الغربي، ويؤكد أن مصير التعارض هذا إلى الزوال حال تبني الباحثين والعلماء المسلمين لمنظور يعتمد التراث العلمي الإسلامي ويرفض المقاربات الغربية. بيد أن إشارة عبد الرشيد العابرة للعلاقة الحميمة بين العقل والوحي (أو العقل والنقل) في تراث المسلمين العلمي تتجاهل عاملا مهما: هو ازدياد التوتر بين الاتجاه الفقهي الذي حصر مهمة العقل في الدفاع عن المعتقدات الإسلامية في وجه التحدي الفكري المتمثل في الفلسفة الإغريقية من جهة والاتجاه الفلسفي الذي قاده الفلاسفة المسلمون وعلماء الطبيعة الذين رفضوا حصر وظيفة العقل في الأبحاث الفقهية والقانونية من جهة أخرى. وما لبث التوتر أن تحول إلى صراع مكشوف بين الكلاميين والفلاسفة، أدى في النهاية إلى هيمنة النزعة القانونية على العقل المسلم والاستبعاد الكامل للدراسات الطبيعية من دوائر البحث العلمي الإسلامي، بدءا بالقرن الهجري التاسع. ورغم أننا نتفق مع عبد الرشيد في أن الكلاميين "دافعوا بشدة عن استخدام العقل"،[35] فإننا نرى أنهم حصروا استخدامه في الدفاع عن العقائد والآراء التي تبنوها.

إن ملاحظة عبد الرشيد متين أن "حقائق التنزيل فهمت دائما [من قبل العلماء المسلمين] من خلال [مبادئ] العقل"[36] يؤكدها تاريخ التراث العلمي الإسلامي. لكن الفحص الدقيق للعلاقة بين العقل والوحي في تراثنا العلمي تظهر قدرا من التوتر، وبالتالي تحتاج إلى عناية علماء المسلمين المعاصرين إذا ما أريد لمشروع إسلامية المعرفة القيام على أساس راسخ.

---

35 المرجع نفسه.

36 المرجع نفسه.

شبح المذهبية

إن السؤال الأكثر إلحاحا بين الأسئلة التي تواجه حركة البحث العلمي في العالم الإسلامي ناجم عن غياب تحديد دقيق للعلاقة بين الوحي والنقل، ويمكن صياغة السؤال على النحو الآتي: كيف يمكن تمييز دائرة المعرفة العلمية من دائرة المعرفة المذهبية؟ أو بعبارة أدق، كيف يمكننا تمييز المعرفة الناجمة عن جهد علمي محض، يبتغي تحديد الحقائق الكونية والإنسانية بغض النظر عن تداعياتها الاجتماعية أو قبولها الجماعي، من المعرفة المنبثقة عن جهد علمي سياسي يهدف إلى اعتماد المعارف التي تتناسب والخصائص الجغرافية والتاريخية للمحيط الاجتماعي؟ يبرز السؤال السابق في دراسة تقدم بها محمد امزيان بعنوان منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية،[37] حيث يعمد المؤلف إلى تفنيد الوضعية المنطقية واقتراح مجموعة من المبادئ أو الضوابط، لتطوير منهجية بحث علمي.

والقسم الثالث من الكتاب هو القسم الأهم لموضوع بحثنا الحالي حيث يقترح المؤلف عددا من الضوابط التي تسمح باعتماد الوحي مصدرا معرفيا للدراسات الاجتماعية ويؤكد الباحث ضرورة تجاوز التعريف الوضعي للعلم باعتباره خطوة ضرورية لاعتماد قيم الوحي ومفاهيمه في البحوث العلمية. ويؤكد امزيان أن القرآن الكريم يمكن إن يسهم في تطوير النظرية الاجتماعية وفق مناح ثلاثة: (1) توفير معلومات دقيقة عن طبيعة الحياة في المجتمعات الإنسانية القديمة؛ (2) تصحيح تصورات الماورائية للمعرفة الاجتماعية، وبالتحديد في مسائل خلق الإنسان وارتقائه؛ (3) المساعدة في اكتشاف وصياغة القوانين الاجتماعية.[38]

وبدلاً من تركيز الجهد لتطوير طرائق استنباط القيم والمفاهيم الاجتماعية من نصوص الوحي وفق معايير علمية صارمة، يشرع الباحث بمقارنة "التدرج الاجتماعي" بين "علم اجتماع إسلامي" ونظيريه الرأسمالي والماركسي. ولأننا لسنا بصدد القيام بنقد شامل لكتاب محمد امزيان بل تأكيد أهمية تطوير منهجية راقية باعتبارها خطوة أساسية سابقة لأي محاولة تنظيرية جادة في إطار إسلامية المعرفة، فإننا نكتفي بمناقشة مفهوم واحد من المفاهيم المتعددة التي اعتمدها الباحث نموذجا لعلم اجتماع إسلامي وبالتحديد مفهوم التباين الاجتماعي.

---

37 محمد امزيان: منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991.

38 المرجع نفسه، ص268-288.

يرى امزيان أن مفهوم التباين الاجتماعي، أو "الغني مقابل الفقير" حسب تعبيره، يمثل في التصور الرأسمالي وضعية تنافس حر، ويمثل في الرؤية الماركسية حالة استغلال اقتصادي. أما في التصور الإسلامي فإن التباين الاجتماعي يدل على وضعية تكامل وتكافل اجتماعي.[39] ويستدل امزيان على صدق هذا الفهم بالإشارة إلى أن المعنى مستوحى من الآية:

﴿ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيّاً وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ (الزخرف:32).

ولعل السؤال المهم الذي يواجهنا في هذا السياق يمكن أن يصاغ على النحو الآتي: هل هناك قواعد متميزة تحكم عملية الاستدلال في قضايا العلوم الاجتماعية، أم إن الانتقال من النص إلى المفهوم يعتمد كليا على عملية الحدس أو الإيحاء؟ إن الصرامة العلمية تقتضي أن لا نترك مهمة تطوير علم اجتماع إسلامي معاصر للتداعيات والتأملات غير المنضبطة بقواعد المنهجية، بل لا بد من تحديد عدد من الضوابط والمعايير العلمية وإلزام عالم الاجتماع واحترامها والتقيد بها. وإن لم نفعل ذلك فإننا سنجد أمثلة عديدة لتوظيف آيات الكتاب في تسويغ مواقف مذهبية قبلية لا تنبع بالضرورة من مبادئ التنزيل وتوجهاته بل يمكننا القول انه من الممكن توظيف الآية المذكورة لا لتسويغ التناقضات الاقتصادية في المجتمعات الإسلامية وحسب، بل لتسويغ التناقضات الاجتماعية والسياسية أيضا، عند غياب ضوابط منهجية صارمة تتولى توجيه عملية الانتقال من النص إلى المفهوم.

إن المخاوف المتمثلة في إخضاع حقائق الوحي ودلالاته الكلية إلى الرؤى المذهبية الضيقة التي ألمحنا إليها آنفا لا تلبث أن تتحول إلى هواجس مقلقة عندما ينتقل امزيان للحديث عن العلاقة بين المذهبية الإسلامية والبحث الاجتماعي. فبينما يؤكد الباحث استحالة تطوير علم اجتماع إسلامي ما لم يتوفر عالم الاجتماعيات الملتزم بالمنظور الإسلامي، أو ما يفضل الباحث تسميته "المذهبية الإسلامية"، فإنه يصر على ضرورة التخلص من الميول الذاتية والتوجهات العقدية.

---

39 المرجع نفسه، ص320-321.

ورغم أن أمزيان يهدف من خلال مفاضلته بين المذهبية والأيديولوجية إلى تمييز الالتزامات الشخصية المتوجهة نحو المصالح الآنية والمباشرة، من الالتزامات العامة المرتبطة بالمصالح العليا والكلية للوجود البشري، فإن معالجته لهذين النوعين من الالتزامات لا يخلوا من المفارقات التي توجب الحذر والتحذير. ذلك أن الباحث يميل إلى ربط الموقف الأيديولوجي بالفكر غير الإسلامي،[40] ويستبعد احتمال الانحراف التصوري عن الأبحاث الاجتماعية الإسلامية: "وهنا لا سبيل إلى تحقيق الموضوعية العلمية إلا في إطار أيديولوجيا ترتفع على المصالح الطبقية والنزعات الشخصية التي لا تعكس مصالح طبقية بعينها، ولا تخدم قومية دون أخرى، ولا تنصر فئة دون أخرى، وتكون القيم التي تطرحها كذلك محايدة لا تتأثر بالبيئة الثقافية والمؤثرات التاريخية والحضارية، ولا تخضع لمجموع التقاليد الاجتماعية المتعارف عليها. وليست هناك أيديولوجيا بإمكانها أن ترتفع إلى هذا المستوى في الحياد غير المذهبية الإسلامية، باعتبار مصدرها الإلهي الذي يرتفع عن المصالح والأهواء البشرية، ويأخذ شرعيته مباشرة من المصدر الإلهي الحق، الذي يتميز بالعدل، والذي لا تتفاضل فيه القيم والمعتقدات والأفكار إلا وفق اقترابها أو ابتعادها من الحق ومن المذهبية الإسلامية المستقلة والمتميزة".[41]

ونحن إذ نتفق مع الكاتب على أن المنظور الإسلامي يتضمن آليات تصحيح ذاتي تجعل الانحراف التصوري عملية أقل احتمالا، فإننا نرى أنه من الخطل استبعاد الانحراف الفكري عن المذهبية الإسلامية. ذلك أن أي مذهبية فكرية منبثقة عن تعاليم الوحي وقيمه تتكون من مجموعة من المبادئ النظرية التي تم تشكيلها من خلال تعامل عقل بشري مع حقائق التنزيل الخالدة. فبينما تتصف حقائق التنزيل الإلهي بالإطلاق والخلود، فإن التصورات والرؤى المستندة إليها لا يمكن بأي حال أن تحمل وصف الثبات أو الإطلاق أو الخلود، خاصة إذا افتقرت عملية الانتقال من نصوص الوحي إلى التصورات النظرية إلى ضوابط ومعايير علمية واضحة.

---

40 استخدام لفظ أيديولوجي في مقابل مذهبي إشكالي، لأن اللفظ المعرب عن الكلمة الغربية Ideology هو المقابل الطبيعي للفظ مذهبي.

41 محمد امزيان المرجع نفسه، ص328-329.

هل النقلة المنظورية ممكنة؟

إن مراجعتنا النقدية لمعالم المنهجية العلمية في أدبيات إسلامية المعرفة لا تكتمل دون النظر في إسهام منى أبو الفضل، التي تميزت أعمالها بالعمق النظري والطرافة الفكرية. وتتضمن كتابات منى أبو الفضل العديد من الدراسات النقدية للأساس المعرفي للفكر الغربي المعاصر، وتتضمن بعض المحاولات لاكتشاف منهجية علمية إسلامية. ولأنني لا ابتغي تقديم مراجعة نقدية متكاملة لأعمال منى أبو الفضل، فإنني اكتفي بالإشارة إلى بحثين مهمين: "عود على منظورات علم السياسة: الخيارات النقدية والمواقف الإسلامية" و"نحو مناهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي: بين المقدمات والمقومات".

في دراسة نشرتها المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية بعنوان "عود على منظورات علم السياسة" راجعت منى أبو الفضل المواقف الرئيسية في السجال الدائر في الأدبيات الغربية حول طبيعة المنظور العلمي(Science Parading)، وسبرت إمكانية تحقيق نقلة منظورية –بالمعنى الذي اعتمده الباحث الغربي كوهن –(Kuhn) متناسبة مع ثوابت الإسلام وقيمه. فالغاية من الدراسة، كما تؤكد الكاتبة، "استخلاص عدد من الدروس لتحديد كيف وبأي شروط يمكن الاستفادة من السجال حول المنظور العلمي في استعادة وبناء قواعدنا الفكرية".[42]

تؤكد منى أبو الفضل في مقالتها هذه، بعد مراجعة أطروحات عدد من كبار علماء السياسة الغربيين، ومن خلال التركيز على كلمة قدمها جبرائيل ألموند (Gabriel Almond) في المؤتمر السنوي لرابطة علم السياسة الأمريكية، على أن علم السياسة الغربي يعاني اليوم من حالة اضطراب. وتعود حالة الاضطراب هذه إلى "أزمة هوية تعتري التخصص"، وترتبط بدورها بأزمتين أساسيتين تعتريان المجتمع الغربي: أزمة ثقافة وأزمة سلطة.[43] وتتجلى أزمة الهوية هذه على الساحة الفكرية في بروز منظورات متطرفة أرغمت التيار العلمي

---

42 منى أبوالفضل: "عود على منظورات علم السياسية: الخيارات النقدية والمواقف الإسلامية"، ص89-90:

Mona Abul-Fadl: "Paradigms in Political Science Revisited: Critical Options and Muslim Perspectives", American Journal of Islamic Social Sciences, (September 1989) Vol.6, No.1: supplement.

43 المرجع نفسه، ص26-27.

الرئيسي على التخلي عن توجهه السلوكي (behavioralism) وتبنى توجه بعد سلوكي (Post behavioralism). لكن التوجه بعد السلوكي الجديد للتيار العلمي الرئيسي في الغرب لا يشكل تغييرا جوهريا في التصور العلمي الغربي، بل مجرد تعديل استراتيجي يرمي لإسكات الخصوم والنقاد.

ويمثل السجال المنظور وحالة السيولة الحالية في العلم الاجتماع الغربي "لحظة كوهنية [نسبة إلى كوهن] في عملية ارتقاء التخصص [السياسي] يشتد خلالها التوتر بين أنماط التفكير السائدة والقاصيات (anomalies)المستشعرة"[44] لذلك ترى منى أن أزمة الهوية هذه ذات تداعيات هامة ودلالات بعيدة بالنسبة للعلماء ذوي التوجهات الإسلامية، نظرا لإتاحتها الفرصة لتحقيق نقلة منظورية.[45]

تشير منى أبو الفضل في ختام دراستها إلى تيارين فكريين هامين في الأوساط العلمية الغربية يشكلان، في تقديرها، مدخلين هامين لتجاوز النزاعات الوضعية في علوم الاجتماع الحديثة. يتمثل التيار الأول في المنهجية النصوصية.(hermeneutics) ولا تعود أهمية المنهجية النصوصية هذه إلى نزوعها إلى اعتماد القيمة والثقافة والتاريخ عند دراسة الظاهرة الاجتماعية وحسب، بل إلى قدرتها على إظهار "الترابط الوثيق بين الدين والسياسة".[46] بينما يتمثل التيار الثاني في أعمال إيريك فوغلين (Eric Vogelin)، وبالتخصيص كتابيه: علم السياسة الجديد (The New Science of Politics) ونظام الأشياء (The Order Things).ترى منى أبو الفضل أن أهمية فوغلين لا تقتصر على "تمييزه بين تصورين للعلم: العلم الطبيعي والعلم الوجداني"،[47] بل تمتد إلى ربطه التاريخ "بالرؤية العلوية" ومحاولته استعاده "الترابط بين النظام العلوي والنظام السياسي".[48]

إن استنتاج إمكان حدوث نقلة منظورية يتمخض عنها منظور توحيدي من رحم علوم الاجتماع الغربية استنتاج مشكل، لا يترتب أبدا على المقدمات التي تنطلق منها الباحثة. ذلك أن دخول علماء المسلمين في

---

44 المرجع نفسه، ص32.

45 المرجع نفسه.

46 المرجع نفسه، ص34.

47 المرجع نفسه.

48 المرجع نفسه.

حوار مع المفكرين الغربيين لا يمكن أن يقود إلى نقلة منظورية، اللهم إلا عند تجاهلنا القيود القيمية والاعتقادية التي ترفضها الثقافة السائدة على حدود البحث العلمي، أو عند افتراضنا أن النقلة المنظورية يمكن أن تحدث عبر الثقافات نتيجة لجدل حول منهجيات البحث العلمي. بيد أن افتراض إمكان إحداث نقلة منظورية مع قيام خلافات ثقافية جوهرية بين المتحاورين

يتعارض مع النتائج التي توصلت إليها الباحثة نفسها في مقالة نشرتها في المجلة الأمريكية لعلوم الاجتماع الإسلامية بعنوان "تعارض القناعات" (Contrasting Epistemics) .[49] فقد أكدت الباحثة في هذه المقالة التعاطف القائم بين المنظور التوحيدي و"الثقافة الوسطية"، حيث يحتل "المطلق والعلوي" مكانا مركزيا، وشددت على التنافر بين المنظور التوحيدي هذا و"الثقافة المتقلبة" التي تتصف "بغياب المركز" وتنزع لذلك إلى الانقسام والتشرذم.[50]

لم تكتف منى أبو الفضل بالمراجعة النقدية للأسس المعرفية للفكر الغربي بل خطت خطوة عملية مهمة نحو الإسهام في تطوير منهجية علمية بديلة. فقد أكدت في دراسة تقدمت بها تحت عنوان "نحو مناهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي" أهمية اعتماد علماء الاجتماع المسمين مصادر التنزيل الإسلامي، وشددت على قصور طرائق البحث المتاحة للانطلاق من هذه المصادر عند التعامل مع المشكلات الاجتماعية. ذلك أن طرائق البحث التراثية تتميز بنزعة تجزيئية، وتعتمد أساسا عملية القياس، بينما تتطلب دراسة الظواهر الاجتماعية اعتماد طرائق شمولية تسمح بتوليد معرفة متكاملة ومنتظمة وفقا لقواعد ومعايير واضحة.[51] وتخلص منى أبو الفضل إلى أن "ميراثنا الأصولي" غير مناسب في بنيته الحالية للاستخدام في العلوم الاجتماعية، بل يحتاج قبل توظيفه في هذه الأبحاث إلى "مراجعة شاملة" بحيث يصاغ صياغة جديدة .

---

49 منى أبوالفضل، "تعارض القناعات":
Mona Abul-Fadl, ‘‘Contrasting Epistemics: Tawhid, The Vocationalist and Social Theory’’, American Journal of Islamic Social Sciences, (March 1990) Vol.7, No.1p: 15-28.

50 المرجع نفسه، ص22-26.

51 منى أبوالفضل: "نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي: بين المقدمات والمقومات"، في كتاب المنهجية الإسلامية للعلوم السلوكية والتربوية، مرجع سابق، ص206-7.

والى أن يتم ذلك، يجب على علماء الاجتماع المسلمين بناء معارفهم التخصصية باعتماد مفاهيم وتصورات مستمدة مباشرة من القرآن الكريم.[52]

وبدلا من الانكباب على طرائق البحث التراثية لتحديد أسباب قصورها وتطوير منهجية علمية حديثة انطلاقا من جهود علماء المسلمين الأوائل، تتجاوز الباحثة التراث برمته، وهو الغني بطرائق وإجراءات مناسبة للتحليل النصي، وتشرع ببناء منهجية علمية إسلامية على أسس جديدة. لذلك فإنها تتقدم بإجراء ثلاثي الخطوة يهدف إلى ترشيد جهود علماء الاجتماع المسلمين الراغبين في استنباط مفاهيم ونماذج اجتماعية من الكتاب الكريم. يتم ذلك عبر الخطوة الأولى تجميع المصطلحات الأساسية للتخصصات المختلفة ومن ثم تحديد المصطلح القرآني المناسب لكل منها. ويحدد في الخطوة الثانية، المعنى اللغوي والتاريخي للمصطلحات المعنية من الخطوة الأولى؛ ويتطلب ذلك تحديد معاني المصطلحات في سياقهما "المباشر" و"الإجمالي". وأخيرا، يتم إعادة ربط هذه المصطلحات في الخطوة الثالثة، لتشكيل إطار نظري متماسك، باعتماد عدد من "المعايير"، تم اختيارها من خلال النظر في نصوص الكتاب والخبرة الإنسية معا في آن.[53]

لا جرم أن الإجراء الذي اقترحته منى أبو الفضل يمثل خطوة أولى مهمة نحو قطع الطريق على بعض المفكرين المحدثين الذين يحاولون توظيف آيات الكتاب الكريم لتسويغ مواقف وآراء تم التوصل إليها بمعزل عن مقاصد التنزيل ودلالاته. بيد أن افتقاد الإجراء المقترح لطرائق التحليل النصي الدقيقة الثاوية في التراث الأصولي، يضعف من قدرته على التخلص من التأويلات غير المنضبطة لآيات الكتاب الكريم. ورغم أن الإجراء المقترح يحافظ على روح المنهجية المعتمدة في التفسير الموضوعي، فإنه يخلو من القواعد والطرائق التفصيلية الضرورية للحيلولة دون توظيف آيات الكتاب لخدمة أغراض مذهبية والتزمات قبلية.

ورغم تقديرنا للجهد الذي بحثته الباحثة لتقديم تصور بديل لربط علوم الاجتماع بآيات الكتاب، واعتقادنا أن جهدها هذه خطوة مهمة نحو الغاية المنشودة، فإننا نرى أن الإجراء المقترح يحتاج إلى مزيد من التطوير حتى يصبح أداة مفيدة لبناء العناصر المعيارية لنظرية اجتماع إسلامية. وتبدو مواطن قصور الإجراء المذكور

---

52 المرجع نفسه، ص706-708.

53 المرجع نفسه، ص216-219.

ظاهرة للعيان عندما تنتقل الباحثة إلى تطبيقه عمليا، وذلك عبر محاولتها تطوير إطار مرجعي لما أسمته في بحثها هذا "بالفعل الحضاري الإسلامي."

يتألف الإطار المرجعي للفعل الحضاري الإسلامي، الذي تؤكده الباحثة، من مفاهيم إطارية كلية أربعة: التوحيد، والاستخلاف، والأمة، والشرعية. كما ترى الباحثة أن الإطار المرجعي هذا ينطوي على مستويين من المفاهيم "مفاهيم محورية" و"مفاهيم فرعية". وهكذا تتحصل الباحثة نتيجة للتقسيمات السابقة على تسعة مفاهيم محورية واثني عشر مفهوما فرعيا.[54] تتألف مجموعة المفاهيم المحورية من المفردات التسعة الآتية: الأمر، والنهي، والطاعة، والعصيان، والحكم، والقضاء، والولاية، والإحسان، والتدبير. بينما تتألف مجموعة المفاهيم الفرعية من المفردات التالية: العدل، والظلم، والبغي، والبيعة، والشورى، والجهاد، والإنفاق، والفساد، والإصلاح، والاعتصام، والوحدة. ورغم أننا لانختلف مع الباحثة حول أهمية المصطلحات السابقة في دائرة التفكير السياسي فإننا نرى أن اختيار هذه الألفاظ وتوسيعها على المستويين المذكورين لا ينبني على قواعد منهجية محددة. فالإطار العام المقترح لا يمكننا مع تبين الطريقة التي اتبعت لاختيار الألفاظ المعتمدة، وهو كذلك لا يعيننا على معرفة أوجه استبعاد ألفاظ أخرى ذات ارتباط وثيق بقيم الإسلام وتجربة المسلمين التاريخية، مثل لفظ "تعاون" أو "تسامح". وبالمثل، يفتقد المتأمل في الإطار العام المقترح القدرة على معرفة أساس تقسيم المصطلحات إلى مستوى أولي وآخر فرعي، وتبقى تساؤلات عديدة دون إجابة كتساؤلنا: لماذا يعد العدل ثانويا والطاعة رئيسية؟ أو لماذا ينتمي لفظ الإصلاح إلى المستويين المحوري والفرعية معا؟[55]

المهمة العاجلة

أشرنا آنفا إلى أن إطار إسلامية المعرفة لا يقدم أي طرائق أو إجراءات عملية لهداية البحث العلمي، بل مجموعة من المبادئ الكلية ذات الدلالات المعرفية الأخلاقية. ورغم قبول المبادئ الكلية هذه، والقواعد

---

54 المرجع نفسه، ص215-221.

55 نميل إلى اعتبار تكرار لفظ "إصلاح" في المفاهيم الأولية والفرعية خطأ مطبعياً، خاصة أن لفظ "اعتصام قد تكرر مرتين في قائمة المفاهيم الفرعية. لكن يصعب علينا التحقق من صدق اعتبارنا هذا نظراً لغياب قواعد التفريع التي تعتمدها الباحثة لفصل الأولي عن الفرعي.

المعرفية والأخلاقية المنبثقة عنها، للتعديل والتطور، فإننا نرى أنها تشكل بالتأكيد قاعدة صلبة يمكن لمشروع إسلامية المعرفة الاعتماد عليها. بيد أن الأمر مختلف تماما فيما يتعلق بالخطة العامة. فالخطة في شكلها الأولي غير قابلة للتطبيق، نظرا إلى تطلبها إلى عدد كبير من العلماء الأكفياء المستعدين للتعاون والتعاضد فيما بينهم، وهو مطلب بعيد حالياً.

لذلك تبرز الحاجة إلى تعديل الخطة الأساسية آخذين بعين الاعتبار القيود الإجرائية هذه، وذلك باختزال الخطوات الإثني عشر التي حددها الفاروقي إلى ثلاث خطوات رئيسية (انظر الشكل3): (1) إتقان المضامين المعرفية، (2) إتقان طرائق البحث العلمي، (3) إنتاج الكتاب الجامعي. بيد أن المعرفة الناجمة عن الخطوات الثلاث هذه لا يمكن اعتبارها معرفة إسلامية دون مزيد من البحث والتمحيص، بل لا بد أن تحضى بالدعم والقبول من قبل الجماعة العلمية: بمعنى أن الأعمال الصادرة عن جهود فردية لا يمكن أن تتمتع بالصفة المرجعية دون حصولها على إجماع العلماء المتخصصين في مجال الدراسة (انظر الشكل5).

ومن هنا يبدو ظاهرا للعيان أن مشروع إسلامية المعرفة لا يزال في مرحلة "مخاض" منهجي: بمعنى أن التصورات والمبادئ المعرفية المطروحة لم تؤد بعد إلى ولادة منهجية متكاملة، تشمل على إجراءات محددة وطرائق بحث بينة، وقادرة بالتالي على هداية جهود البحث العلمي في مختلف التخصصات العلمية. ولعل غياب البنية التفصيلية للمنهجية المنشودة هو ما يجعل مشروع إسلامية المعرفة عرضة لانتقادات التراثيين والتحديثيين على السواء. لذلك يتطلب تجاوز هذه المرحلة الدخول في دراسات تفصيلية لطرائق البحث التراثية والغربية، بغية تمحيص هذه الطرائق وتخير المناسب منها، وبالتالي تجنب الاستبعاد القبلي لأي منها، نظرا لأن الاستبعاد والرفض السابق على الدراسة والتمحيص عمل غير عملي.

وفي سياق الحديث عن تجاوز منهجي تبرز مسألة قصور منهجيات البحث السائدة حاليا. ورغم أن مسألة القصور هذه كثيرا ما تثار عند النظر إلى طرائق البحث التراثية، فإنها في حقيقة الأمر ترتبط أيضا بطرائق البحث الخاصة بالعلوم الاجتماعية. ذلك أن طرائق البحث السائدة في التخصصات الاجتماعية اليوم عاجزة عن تطوير علم اجتماع يعتمد الوحي الإلهي مصدرا معرفيا. لذلك فإننا نرى صفة "القصور" يجب أن تفهم في سياق الإشارة إلى الحاجة إلى عملية "تطوير" و"تكامل"، بدلا من اعتبارها علامة رفض واستبعاد.

وبالتالي فإن مهمة عالم الاجتماعيات الإسلامي تتحدد في بذل الجهود لتمحيص المنهجيات المتوافرة وتطويرها بغية توليد منهجية متكاملة عبر عملية التلاقح والمزاوجة والبناء على أسس ثابتة.

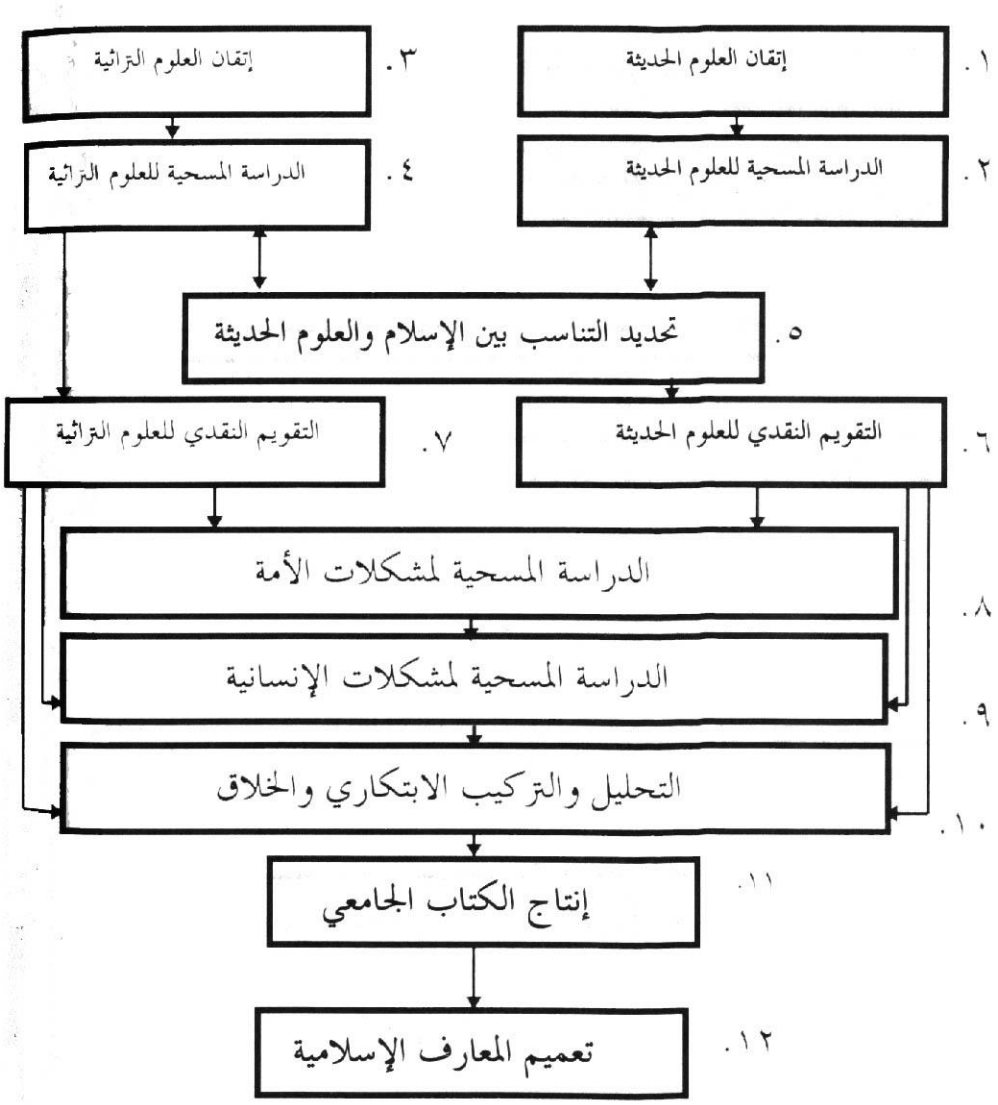
وهكذا نخلص من دراستنا هذه إلى انه لا مجال لتجاوز مرحلة المخاض المنهجي الحالية، وتوليد منهجية إسلامية بديلة، إلا من خلال عملية مراجعة نقدية عميقة وشاملة لطرائق البحث العلمي، سواء التراثي منها أو الغربي، بغية الإجابة عن الأسئلة الأربعة الآتية:

1) ما طبيعة القواعد الضرورية لاستنباط المفاهيم والأصناف الاجتماعية الرئيسين: الوحي والتاريخ؟
2) ما طبيعة القواعد اللازمة لتمييز (تصنيف أفقي) ومفاضلة (تصنيف هرمي) المفاهيم والأصناف المشتقة من مصدري الوحي والخبرة الإنسية؟
3) ما طبيعة القواعد المناسبة لربط المفاهيم التنزيلية بالمفاهيم التاريخية؟

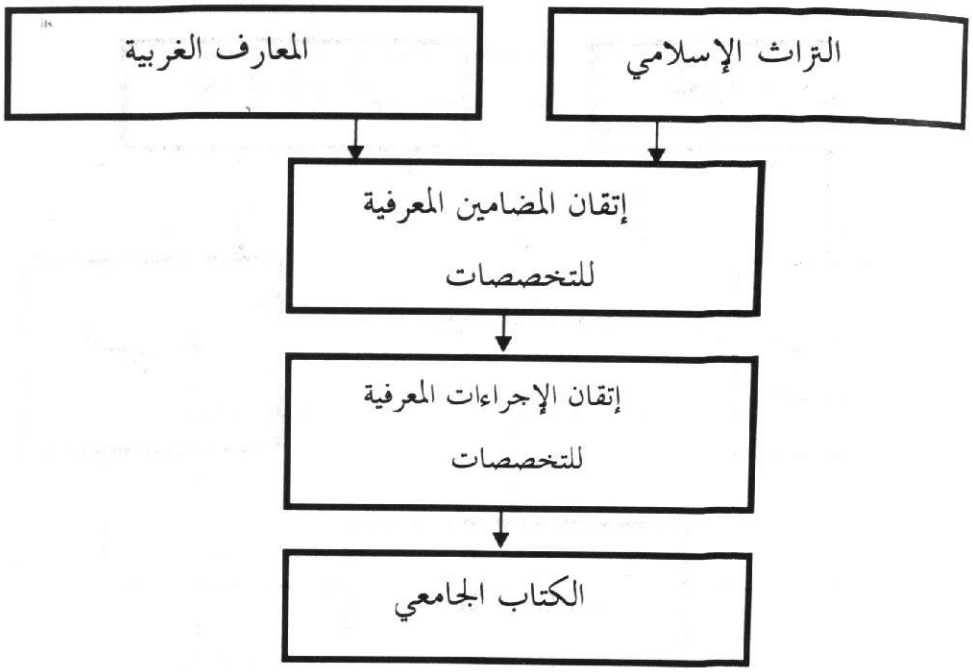
لا جرم أن الإجابة عن الأسئلة السابقة تشكل تحديا كبيرا، وتحتاج إلى جهد حثيث؛ لكن الاستجابة إلى هذا التحدي واجب لا مفر منه إذا كنا جادين في العمل لاستعادة ريادتنا في دائرة البحث العلمي؛ إذ أن الصرامة العلمية —كانت دائما ولا تزال– شرطا ضروريا لتحقيق أي تقدم علمي.

الشكل1: الخطة الأساسية لمشروع إسلامية المعرفة (الفاروقي)

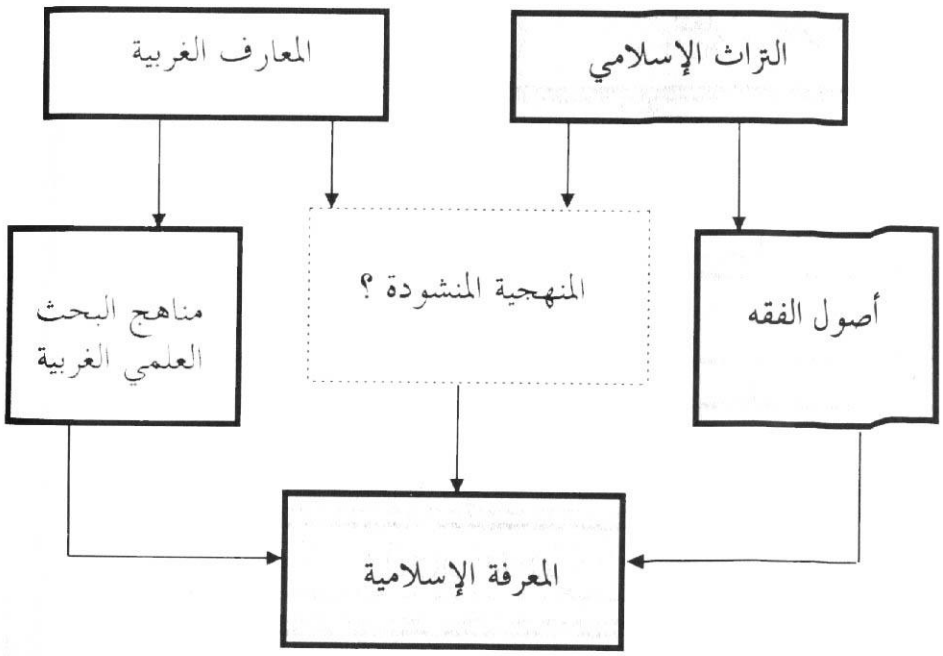
الشكل 2: التعديل الأول للخطة الأساسية: المحاور المتوازية.



الشكل 3: الخطة المبسطة لمشروع إسلامية المعرفة



الشكل 4: إنتاج المعرفة الإسلامية



الشكل5: الخطة العامة المقترحة لإسلامية المعرفة