

إسلامية المعرفة من المبادئ المعرفية إلى الطرائق الإجرائية¹

لؤي الصافي²

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 تقوم بعض الجهود الرامية إلى تطبيق الإطار النظري لإسلامية المعرفة في دراسة الظواهر الاجتماعية المختلفة، وتطوير إجراءات منهجية مناسبة للتعامل مع التخصصات العلمية انطلاقاً 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

¹ نشر أنصل المقالة باللغة الإنجليزية في المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية *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.

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

لعل من أبرز الاجتهادات الرامية لتطوير منهجية معرفية إسلامية بتلك التي قدمها رجالات المعهد العالمي للفكر الإسلامي. لذلك نطلق 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 طبعها الإنجليزية، وحرر عبد الحميد أبو سليمان وطه جابر العلواني طبعها 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 تعترى 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 وإحياؤها، 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 السواء⁴، وعدت إصدار كتب جامعية تحتوي على معرفة إسلامية المؤشر العملي لمهمة التكامل هذه، بل عدته 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

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.

على العشرين - وفقاً للرؤية الإسلامية.⁵

يبد 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 الإسلامية الصافية⁶. 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 أوجه الفكر والحياة بالفقيه، واحتزال 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 -بدلاً منها- منهجية تقوم على حدس مجرد.⁷

ونبهت الرسالة إلى ضرورة تطوير منهجية متوسطة تتجنب تجاوزات المقاربات البحثية المذكورة آنفاً، 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

يبد 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 تنفادى فيه زلات المنهجية التقليدية. ذلك أن إعادة ترتيب التخصصات الحديثة في إطار إسلامي يتطلب إخضاع نظرياتها وطرائقها، وأهدافها وأسسها

⁵ المرجع نفسه.

⁶ المرجع نفسه، ص 15.

⁷ المرجع نفسه، ص 19.

⁸ المرجع نفسه.

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 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 الصفة أو العشوائية على ظواهر الوجود.
3. يضيف النظام الكوني وحدة وتكاملاً على الخليقة من خلال ربط مكونات الوجود بنوعين من العلاقات: علاقات عليّة 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 تساق الحقائق التي يكشفها الوحي والحقائق التي يكشفها العقل من خلال الخبرة الإنسانية.
5. إن تسخير الكون للإنسان يجعله خاضعاً لقدرات الإنسان، وقابلاً للتكيف والتشكل وفق إرادته، والاستجابة لحاجة ومقاصده.
6. تتركز معاني التنزيل على ركنين أساسيين: القواعد البيانية والبلاغية للغة العربية، والواقع الإنساني المعيشي.
7. لا يمكن اعتبار أي بحث في طبيعة الخلق نهائياً أو ختامياً، نظراً لاستحالة حصر أنساق الخلق والإبداع الإلهي. ولذلك فإن انفتاح عقل المسلم

⁹ المرجع نفسه، ص22.

- 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، تبنها الإنسان بمحض إرادته الحرة، وتبرز مصداقيتها عبر الوساطة الإنسانية. يختلف 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 وتصورات، بحيث تتجلى في الثقافة و الحضارة الإسلامية مقاصد الشريعة الكلية المتكاملة.
 4. الفعل السياسي (أي مجموعة النشاطات الرامية إلى تنظيم الحياة العامة وفق مقاييس الحق و العدل) 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، ولإضافة 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 الجوهرية يتحدد، أولا: في وصفها الدقيق لطبيعة المشكلة الثقافية والتربوية التي تواجه مجتمع المسلمين المعاصر، وثانيا: في رسمها لمعالم الإطار للمنهجية البحثية المطلوبة.

لنتنقل 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. و يتضح 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 و الصعوبة. و يعود تعقيد الخطة المقترحة وصعوبة تنفيذها إلى تجاهلها لاعتبارين هامين: أحدهما نفسي و الآخر إجرائي. ذلك أننا إذا فسرنا تعاقب الخطوات الإثني عشرة تفسيراً حرفياً مطابقاً، فإن البدء بالخطوة التالية يقتضي اكتمال الخطوة السابقة لها. و هذا يعني أنه في غياب نخبة علمية كبيرة مهتمة بقضية إسلامية المعرفة و ممتزمة 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 أن 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). ويتضح لنا مباشرة عند توظيف محاور متوازية أن أهمية النسق الجديد لا تقتصر على اختصار زمن التنفيذ، بل تتعلق أيضاً بقدرته على تسليط الضوء على مواطن الضعف والخلل في الخطة الأولى. إذ يظهر النسق المتوازي أن الخطوات 2 و 5 و 6 و 7 مرتبطة ارتباطاً وثيقاً فيما بينها نظراً لأن مهمة تحديد مناسبة مبادئ الإسلام وتصوراته للتخصصات العلمية الحديثة ومهمة النقد والتمحيص المنهجي للفكر الغربي لا يمكن أن تنأوا بمجموعتين علميتين مختلفتين ويظهر النسق المتوازي أن على العلماء المسلمين المعاصرين أن يلموا

بنوعين من المعارف: موضوعية نظرية (الخطوات 1 و 3 و 4) وإجرائية (الخطوات 6 و 7 و 10). بينما تمثل الخطوات 1 و 5 و 8 و 9 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 اصطفاية 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 المجهتد، فإنه من ناحية أخرى يؤدي إلى اختزال السلسلة الإجرائية الطويلة إلى خطوتين: إتقان المضامين العلمية، وإتقان الأساليب العملية. وبطبيعة الحال فإن الإتقان الذي نعيه هنا إتقان نسبي لا مطلق، ونقصد بذلك تحصيل مستوى عال من المعرفة والقدرات العلمية مع اعتبار حدود الوقت المتاحة 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: أولاً، 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، نظراً لعدم خضوعها للنقد والتقويم والتطوير من قبل الجماعة العلمية. وسنعود لاحقاً 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 آراء محمد سعيد رمضان البوطي وفضل الرحمن التي سنناقشها لاحقاً. 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 المعارضة لأطروحة إسلامية المعرفة الموقف الذي اتخذته 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 ذلك 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 يأتیان من الوظيفة التي تقوم بها، بوصفها أداة أو "ميزانا" للتأكد من صحة عملية التفكير وصدق نتائجها. وهذا يقتضي استقلال المنهجية العلمية باستخدام العقل نظراً 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

¹⁰ البوطي، محمد سعيد رمضان. "أزمة المعرفة وعلاجها في حياتنا الإسلامية المعاصرة". في كتاب المنهجية الإسلامية للعلوم السلوكية والتربوية، تحرير الطيب زين الدين، المجلد 1 (هيرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1411هـ/1990م)، ص 57.

¹¹ المرجع نفسه.

¹² المرجع نفسه ص 59.

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 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 للعالم 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 تنفيذها وإظهار اضطرابها وتحفتها، 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 تخطيه 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

¹³ المرجع نفسه.¹⁴ المرجع نفسه ص 59-60.

التسوية الوحيد لتقدم المنهجية العلمية التقليدية في قالب جديد وجود اختلافات مفهومية وإجرائية جوهرية بين القدم 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 (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 غريبة؛ 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

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.

الإنسي لا ينحو نحواً قياسياً.¹⁷

يبد [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 أصلاً من المعين القرآني".¹⁸ وهكذا 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 اعترافاً آخر بالحاجة إلى قواعد معرفية تقود عملية استنباط الضوابط هذه، ثم تطبيقها عملياً، أي إلى منهجية علمية إسلامية.

قصور الطرائق العلمية التراثية

إذا تجاوزنا المواقف المعارضة لمشروع إسلامية المعرفة فإننا نجد كما معتبراً 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

¹⁷ المرجع نفسه ص 10.

¹⁸ المرجع نفسه ص 11.

¹⁹ عبد الحميد أبو سليمان. "إسلامية المعرفة - إحالة إلى علم السياسة":

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 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 والفقهية. 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 للعالم المتخصص في العلوم القانونية أن يمارس عملية الاجتهاد في دائرة العلوم [والدراسات] الاجتماعية بأي حال من الأحوال، نظرا لتعدد جوانب هذه

²⁰ المرجع نفسه ص 298-299.

العلوم، وتكاثر حدود التخصص فيها.²¹

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

تتحلى الصعوبات الإجرائية المتعلقة بتطبيق خطة إسلامية المعرفة التي

²¹ المرجع نفسه ص 272-273.

²² المرجع نفسه، ص 272-273؛ عبد الحميد أبو سليمان (1980) 277، 280.

تقدم بها إسماعيل الفاروقي في أعمال الباحثين الذين حاولوا تطوير مشروع إسلامية المعرفة من خلال اقتراح إجراءات منهجية لتطبيقه. ومن المفيد الإشارة، قبل الشروع في تقويم نماذج من هذه الأعمال، أن معظم الدراسات المهمة بتطوير منهجية إسلامية تتركز على محور "التخصصات الغربية" (الخطوات 1 و2 و6 شكل 2) من الخطة العامة لإسلامية المعرفة، بينما تتجاهل كلياً محور "التراث الإسلامي" (الخطوات 3 و4 و5 و6).

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

أولاً، 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

ثانياً، إن الغاية من الدراسة النقدية هذه قلب 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

²³ لعل من الأمثلة البارزة لهذا الصنف من الأعمال كتابات طه جابر العلواني ومحمد عمارة وعماد الدين خليل حول إسلامية المعرفة، أنظر الدوائر الست التي أشار إليها طه جابر العلواني، في مقالته، "إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم" مجلة الإنسان العدد 12 السنة الثالثة، باريس 1994م، ص 39-44.

²⁴ يستخدم عارف المصطلحين استخداماً متبادلاً.

²⁵ محمد عارف. "إسلامية المعرفة وبعض القضايا المنهجية في سياق بناء منظور علمي"، ص 51-52.

شدد على أن منهجية إسلامية المعرفة قادرة على استرجاع مكانة الوحي ضمن جهود البحث العلمي، وبالتالي تحرير الباحث المسلم من قيود نظرية المعرفة الغربية.²⁶

يبد 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 الآتي: "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.

Muhammad Arif. "The Islamization of Knowledge and Some Methodological Issues in Paradigm Building: The Generale Case of Science With aSpecialFocus on 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 ص57.

تدعو مقارنة 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 عموماً وتجريداً، عبر سلسلة من العمليات التجريدية، وصولاً إلى مجموعة من المفاهيم العليا غير قابلة لمزيد من التجريد. وتبدو 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 حتماً 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.

يبد 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 معياراً للفاعلية والنمو، (2) حرية الأفراد في تحقيق قدر من الفلاح، (3) الطهارة، (4) إلغاء الهيمنة الطبقة، (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 مطابقاً للسابق وتابعا له، بدلا من أن يكون مرشداً 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 الفائدة من الحديث عن منهجية إسلامية متميزة إذا أمكن استنباط "ضوابط لتقوم منظومة اقتصادية إسلامية" باعتماد مقارنة وضعية منطقية. ومن هنا يتضح لنا أن التخليط بين الواقع والمثال ينبع عن عدم الوعي بالتعارض الجوهرى بين قيم الإسلام وتوجهاته وطرائق البحث المميزة للوضعية المنطقية. لذلك يدعو عارف الباحث المسلم إلى التوفيق بين القيم الإسلامية والوضعية المنطقية بقوله "تمكنا المناقشة السابقة [الإشارة هنا إلى دعوة الفاروقى إلى الجمع بين العقل والنقل] من فهم التوافق بين الوحي الإسلامى وما يمكن تسميته بالوضعية المنطقية، لأن تفاعلهم، كما يقترح الفاروقى، 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 الفاروقى هي في حقيقتها سوء فهم لدعوة الفاروقى إلى التوفيق بين الوحي والعقل. ذلك أن الفاروقى - خلافا لدعاة الوضعية المنطقية - يميز في كتاباته بين العالم الطبيعى 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، انطلاقاً من إسلامية المعرفة. فقد رفض عبد الرشيد، في مقالة بعنوان "إسلامية المعرفة: منهجية البحث في العلوم السياسية"، الوضعية المنطقية خصوصاً، والطرائق التجريبية المعتمدة في الدراسات الغربية الحديثة عموماً. وأكد عبد الرشيد الحاجة إلى تطوير منظور جديد يعتمد على دراسة "سلوك الفرد في سياق المنظومة الاجتماعية الكلية"³²، ويتخلى عن المقاربات الفردية

³⁰ المرجع السابق ص 54.

³¹ أنظر المعهد العالمى للفكر الإسلامى، مرجع سابق.

³² عبد الرشيد متين. "إسلامية المعرفة: منهجية البحث في العلوم السياسية"، ص 163.

ذات التحيز العرقي المركزي المميزة لعلوم السياسة الغربية ويستبدل بها مقاربات قادرة على رؤية "الحياة الإنسانية في شكل كلٍ عضوي ومزاوجة القيم الأخلاقية والغايات الاجتماعية".³³

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] تحددان 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 والتعلل ضمن إطار المعرفة التنزيلية".³⁴

ورغم أن ذلك النموذج المقترح يوظف مصطلحات قرآنية، فإنه لا يعتمد منها ماضطرباً لتأسيس أطروحاته على مفاهيم قرآنية أو محاكمات عقلية أو تجارب علمية. ويمكننا مع ذلك اعتباره نظراً لفائدته في توليد تصورات ذات قيمة نظيرية 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، نظراً 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

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

³³ المرجع نفسه.

³⁴ المرجع نفسه ص165.

الإسلامي حتى يتناسى الضوابط المنهجية التي اعتمدها في أول بحثه، ويتبنى مفاهيم وتصورات قبل إخضاعها للنقد المنهجي. لذلك يقترح نموذجاً عضوياً لتحقيق وحدة الأمة الإسلامية، إتباعاً 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 عملاً كهذا هو أقرب إلى التأمل الفكري المرسل، منه إلى البحث العلمي المنضبط. أضف إلى ذلك أن الحاجة إلى تحليل النموذج العضوي للتنظيم السياسي تصبح أكثر إلحاحاً عند ملاحظة التعارض الظاهر بين النموذج العضوي المذكور والنموذج التعاقدي الذي دعا إليه وتبناه علماء المسلمين الأوائل.

وبالمثل نلاحظ غياب الصرامة العلمية والتحليل المتأنى 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 عاملاً مهماً: 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، بدءاً بالقرن الهجري التاسع. ورغم أننا نتفق مع عبد

الرشيد في أن الكلايين "دافعوا بشدة عن استخدام العقل"³⁵، فإننا نرى أنهم حصروا استخدامه في الدفاع عن العقائد والآراء التي تبناها.

إن ملاحظة عبد الرشيد متين أن "حقائق التنزيل فهمت دائما [من قبل العلماء المسلمين] من خلال [مبادئ] العقل"³⁶ يؤكد 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.

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، ويتغى 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 والمعيارية³⁷، حيث يعتمد المؤلف إلى تنفيذ 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 أن يسهم في تطوير النظرية الاجتماعية وفق مناهج ثلاثة: (1) توفير معلومات دقيقة عن طبيعة الحياة في المجتمعات الإنسانية القديمة؛ (2) تصحيح تصورات الماورائية للمعرفة الاجتماعية،

³⁵ المرجع نفسه.

³⁶ المرجع نفسه.

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

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" ونظيره الرأسمالي والماركسي. ولأننا لسنا بصدد القيام بنقد شامل لكتاب محمد امزيان بل تأكيد أهمية تطوير منهجية راقية باعتبارها خطوة أساسية سابقة لأي محاولة نظيرية جادة في إطار إسلامية المعرفة، فإننا نكتفي بمناقشة مفهوم واحد من المفاهيم المتعددة التي اعتمدها الباحث نموذجاً لعلم اجتماع إسلامي وبالتحديد مفهوم التباين الاجتماعي.

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 بَعْضًا سُخْرِيًّا 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 كلياً 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 تسويق مواقف مذهبية قبلية لا تنبع بالضرورة من مبادئ التنزيل وتوجهاته

³⁸ المرجع نفسه ص 268-288

³⁹ المرجع نفسه ص 320-321.

بل يمكننا القول انه من الممكن توظيف الآية المذكورة لا لتسوية التناقضات الاقتصادية في المجتمعات الإسلامية وحسب، بل لتسوية 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 ألحنا أنفا لا تلبث أن تتحول إلى هواجس مقلقة عندما ينتقل أمزيان للحديث عن العلاقة بين المذهبية الإسلامية والبحث الاجتماعي. فبينما يؤكد الباحث استحالة تطوير علم اجتماع إسلامي ما لم يتوفر عالم الاجتماعيات الملتمزم بالمنظور الإسلامي، أو ما يفضل الباحث تسميته "المذهبية الإسلامية"، فإنه يصر على ضرورة التخلص من الميول الذاتية و التوجهات العقيدية.

ورغم أن أمزيان يهدف من خلال مفاضلته بين المذهبية والأيدولوجية 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 يخلو من المفارقات التي توجب الحذر والتحذير. ذلك أن الباحث يميل إلى ربط الموقف الأيدولوجي بالفكر غير الإسلامي،⁴⁰ ويستبعد احتمال الانحراف التصوري عن الأبحاث الاجتماعية الإسلامية: "وهنا لا سبيل إلى تحقيق الموضوعية العلمية إلا في إطار أيدولوجيا 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 أيدولوجيا بإمكانها أن ترتفع إلى هذا المستوى في الحياد غير المذهبية الإسلامية، باعتبار مصدرها الإلهي الذي يرتفع عن المصالح والأهواء البشرية، يأخذ شرعيته مباشرة من المصدر الإلهي الحق، الذي يتميز بالعدل، والذي لا تتفاضل فيه القيم والمعتقدات والأفكار إلا وفق اقترابها أو ابتعادها من الحق ومن

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

المذهبية الإسلامية المستقلة والتميزة.⁴¹

ونحن إذ نتفق مع الكاتب على أن المنظور الإسلامي يتضمن آليات تصحيح ذاتي تجعل الانحراف التصوري عملية أقل احتمالاً، فإننا نرى أنه من الخطأ 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 افترقت عملية الانتقال من نصوص الوحي إلى التصورات النظرية إلى ضوابط ومعايير علمية واضحة.

هل النقلة المنظورية ممكنة؟

إن مراجعتنا النقدية لمعالم المنهجية العلمية في أدبيات إسلامية المعرفة لا تكتمل دون النظر في إسهام مني أبو الفضل، التي تميزت أعمالها بالعمق النظري والطرافة الفكرية. وتتضمن كتابات مني 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 مني 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 مني 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

⁴¹ محمد امزيان. المرجع نفسه، ص 328-329.

وبناء قواعدها الفكرية.⁴²

تؤكد منى أبو الفضل في مقالها هذه، بعد مراجعة أطروحات عدد من كبار علماء السياسة الغربيين، ومن خلال التركيز على كلمة قدمها جبرائيل أَلْموند (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 تعترى التخصص"، وترتبط بدورها بأزميتين أساسيتين تعتريان المجتمع الغربي: أزمة ثقافة وأزمة سلطة⁴³. وتتجلى أزمة الهوية هذه على الساحة الفكرية في بروز منظورات متطرفة أرغمت التيار العلمي 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 تغييراً جوهرياً 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] يشهد 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، نظراً لإتاحتها الفرصة لتحقيق نقلة منظورية⁴⁵.

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

⁴² منى أبو الفضل. "عود على منظورات علم السياسة: الخيارات النقدية والمواقف الإسلامية"، ص 89-90.

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

⁴³ المرجع نفسه ص 26-27.

⁴⁴ المرجع نفسه ص 32.

⁴⁵ المرجع نفسه .

وحسب، بل إلى قدرتها على إظهار "الترايط الوثيق بين السياسة والدين".⁴⁶ بينما يتمثل التيار الثاني في أعمال إيريك فوغلين (Eric Vogelin)، وبالتخصيص كتابه: 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 استعادته "الترايط 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 أبداً على المقدمات التي تنطلق منها الباحثة. ذلك أن دخول علماء المسلمين في 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" مكاناً مركزياً، وشددت على التنافر بين المنظور التوحيدي هذا و"الثقافة المتقلبة" التي تتصف "بغيب المركز" وتنزع لذلك إلى الانقسام والتشردم.⁵⁰

لم تكتف منى أبو الفضل بالمراجعة النقدية للأسس المعرفية للفكر الغربي

⁴⁶ المرجع نفسه ص 34.

⁴⁷ المرجع نفسه.

⁴⁸ المرجع نفسه.

⁴⁹ منى أبو الفضل. "تعارض القناعات":

بل خطط 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 تجزئية، وتعتمد أساساً عملية القياس، بينما تتطلب دراسة الظواهر الاجتماعية اعتماد طرائق شمولية تسمح بتوليد معرفة متكاملة ومنظمة وفقاً لقواعد ومعايير واضحة.⁵¹ وتخلص مني أبو الفضل إلى أن "ميراثنا الأصولي" غير مناسب في بنينه الحالية للاستخدام في العلوم الاجتماعية، بل يحتاج قبل توظيفه في هذه الأبحاث إلى "مراجعة شاملة" بحيث يصاغ صياغة جديدة. وإلى أن يتم ذلك، يجب على علماء الاجتماع المسلمين بناء معارفهم التخصصية باعتماد مفاهيم وتصورات مستمدة مباشرة من القرآن الكريم.⁵²

وبدلاً من الانكباب على طرائق البحث التراثية لتحديد أسباب قصورها وتطوير منهجية علمية حديثة انطلاقاً 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 سياقها "المباشر" و"الإجمالي". وأخيراً، 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 معاً في آن.⁵³

⁵¹ مني أبو الفضل. "نحو مناهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي: بين المقدمات والمقومات"، في كتاب:

المنهجية الإسلامية للعلوم السلوكية والتربوية. مرجع سابق، ص 206-7.

⁵² المرجع نفسه ص 706-708.

⁵³ المرجع نفسه ص 216-219.

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 لتسويق مواقف وآراء تم التوصل إليها بمعزل عن مقاصد التنزيل ودلالاته. بيد أن افتقار الإجراء المقترح لطرائق التحليل النصي الدقيقة الثابوية 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 للجهود الذي بحتته 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 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 تؤكد 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 فرعيًا.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 لا نختلف مع الباحثة حول أهمية المصطلحات السابقة في دائرة التفكير السياسي

⁵⁴ المرجع نفسه ص 215-221

فإننا نرى أن اختيار هذه الألفاظ وتوسيعها على المستويين المذكورين لا ينبغي 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 كنتساؤلنا: لماذا يعد العدل ثانويًا والطاعة رئيسية؟ أو لماذا ينتمي لفظ الإصلاح إلى المستويين المحوري والفرعية معاً؟⁵⁵

المهمة العاجلة

أشرنا آنفاً 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 المعرفية والأخلاقية المنبثقة عنها، للتعديل والتطور، فإننا نرى أنها تشكل بالتأكيد قاعدة صلبة يمكن لمشروع إسلامية المعرفة الاعتماد عليها. بيد أن الأمر مختلف تماماً فيما يتعلق بالخطة العامة. فالخطة في شكلها الأولي غير قابلة للتطبيق، نظراً إلى تطلبها إلى عدد كبير من العلماء الأكفاء المستعدين للتعاون والتعاقد 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 الشكل 3): (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 تحظى 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

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 نعتمدها الباحثة لفصل الأولي عن الفرعي.

الشكل (5).

ومن هنا يبدو ظاهراً 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 بيّنة، 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 الترائين والتحديثين 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، نظراً لأن الاستبعاد والرفض السابق على الدراسة والتمحيص عمل غير عملي.

وفي سياق الحديث عن تجاوز منهجي تبرز مسألة قصور منهجيات البحث السائدة حالياً. ورغم أن مسألة القصور هذه كثيراً ما تثار عند النظر إلى طرائق البحث التراثية، فإنها في حقيقة الأمر ترتبط أيضاً بطرائق البحث الخاصة بالعلوم الاجتماعية. ذلك أن طرائق البحث السائدة في التخصصات الاجتماعية اليوم عاجزة عن تطوير علم اجتماع يعتمد الوحي الإلهي مصدراً معرفياً. لذلك فإننا نرى صفة "القصور" يجب أن تفهم في سياق الإشارة إلى الحاجة إلى عملية "تطوير" و"تكامل"، بدلاً 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 أنه 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:

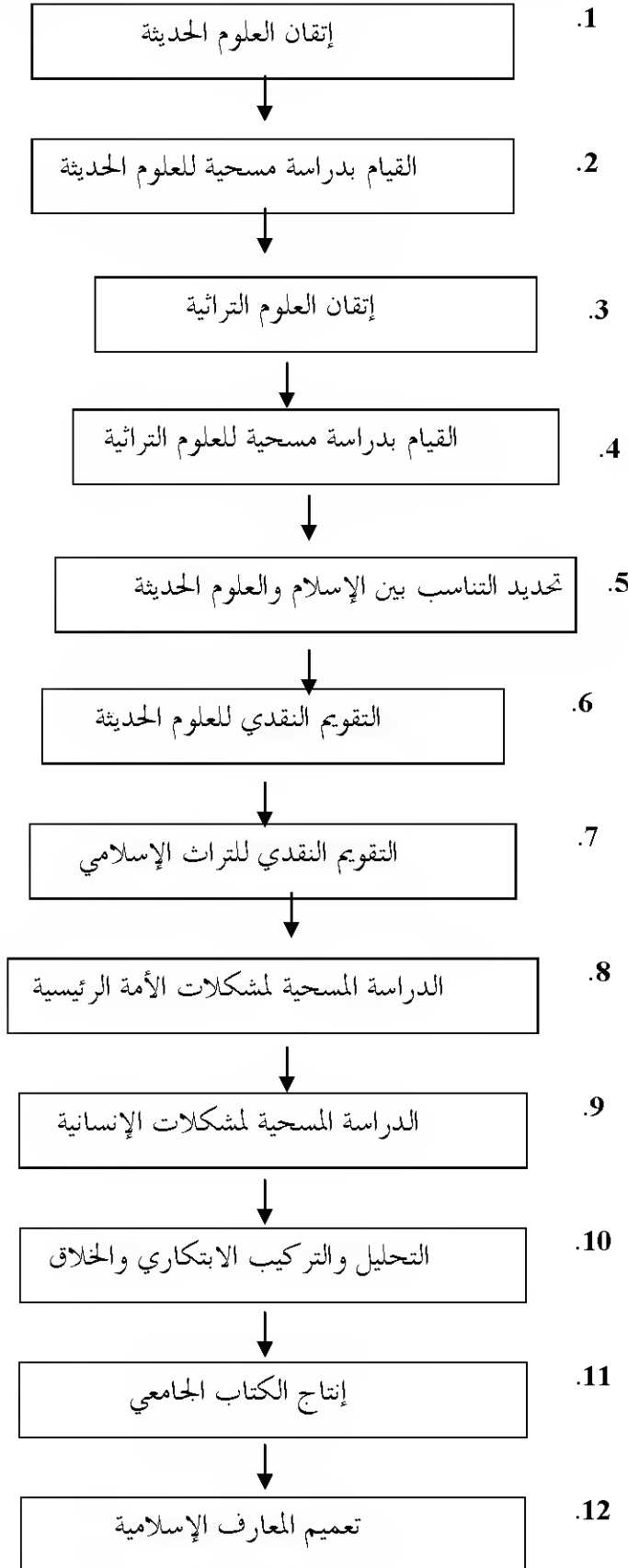
1. ما طبيعة القواعد الضرورية لاستنباط المفاهيم والأصناف الاجتماعية الرئيسيين: الوحي والتاريخ؟
2. ما طبيعة القواعد اللازمة لتمييز (تصنيف أفقي) ومفاضلة (تصنيف هرمي) المفاهيم والأصناف المشتقة من مصدري الوحي والخبرة الإنسانية؟

3. ما طبيعة القواعد المناسبة لربط المفاهيم التنزيلية بالمفاهيم

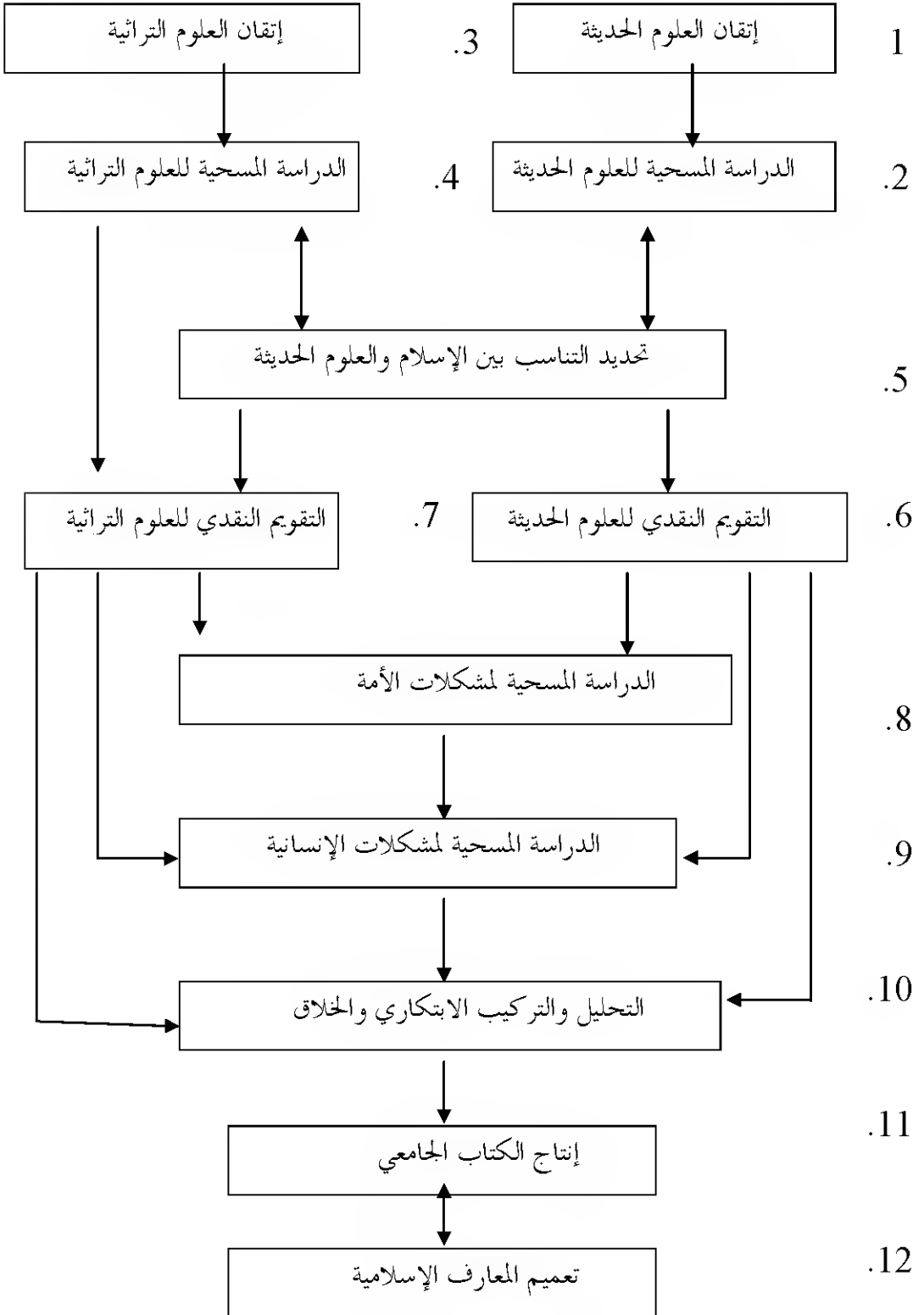
التاريخية؟

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.

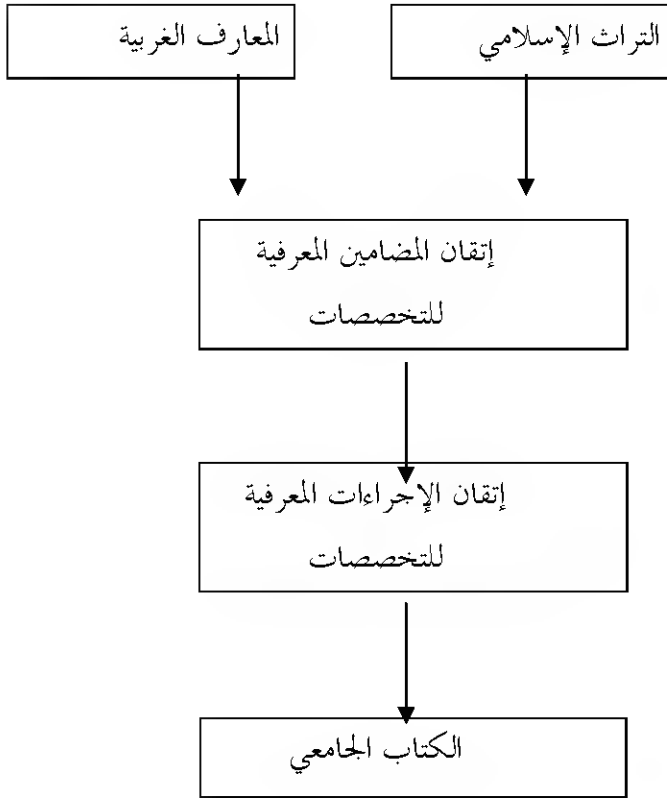
الشكل 1: الخطة الأساسية لمشروع إسلامية المعرفة (الفاروقي)



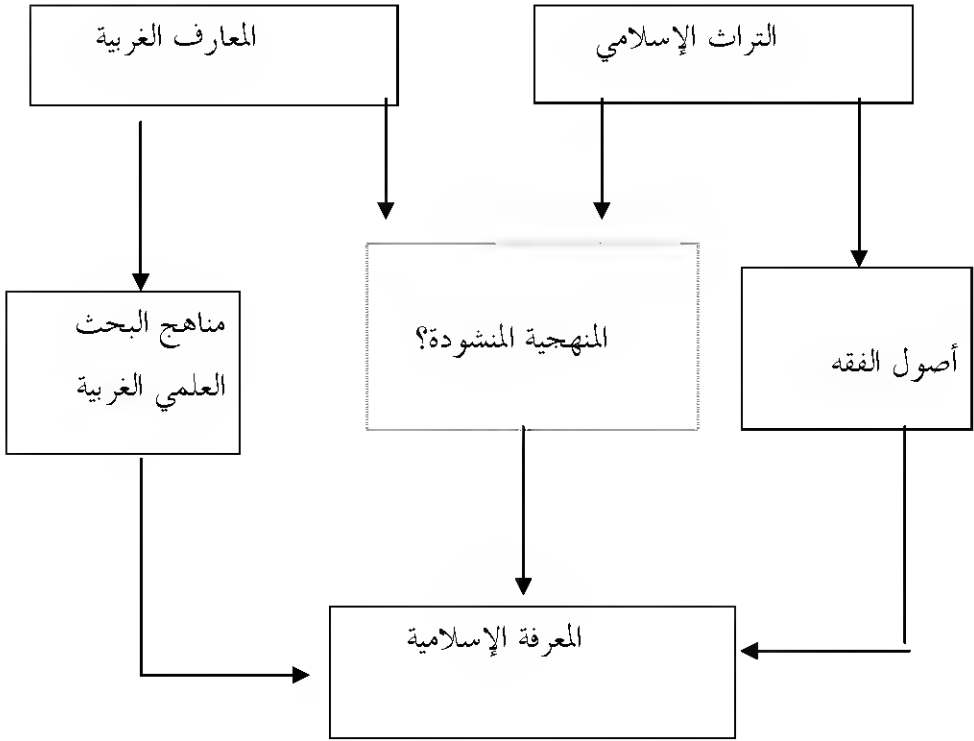
الشكل 2: التعديل الأول للنخطة الأساسية: المحاور المتوازية.



الشكل 3: الخطة المبسطة لمشروع إسلامية المعرفة



الشكل 4: إنتاج المعرفة الإسلامية



الشكل 5: الخطة العامة المقترحة لإسلامية المعرفة

