بصائر منهجية في التعامل مع التراث
إطلالة على العطاء المنهجي
للعلامة منى أبو الفضل

د.السيد عمر (*)

تقديم: حدود الدراسة وإطار المعالجة:

يرتكز عطاء أي مفكر بالأساس على **جذور** تمثل المعين الأصلي لتكوينه، كما **يتبادل العطاء والمدد** في آن واحد مع شركاء المدرسة الواحدة، ويستمد فضاء اختبار مقولاته وتعزيزها، من **الانفتاح** على شتى المدارس الفكرية في الماضي والحاضر على حد سواء(1).

وعرفت عقلية هذه العالمة الانفتاح المعرفي من أوسع أبوابه، على المعرفة الغربية والإسلامية على السواء، من باكورة طفولتها إلى أن قضت نحبها. ولا نرمي في هذه الدراسة بأي حال إلى تقديم رؤية تحليلية معمقة حول **عطائها في بيان معالم طريق التعامل الرشيد** مع التراث الإنساني، وبالأخص مع رافديه الإسلامي والغربي، بمقترب كلي يسعي إلى رصده في داخل هذا السياق الكلي الجامع(2). فقط سنحاول أن

(*) **أستاذ العلوم السياسية بجامعة حلوان.**

أود أن أعرب عن خالص شكري وتقديري للأخ الكريم والباحث الشاب الواعد مدحت ماهر؛ على توفيره لي معظم المراجع التي استعنت بها في هذه الدراسة، وبالأخص مخطوطة ثمينة أقمت عليها خاتمته.

(1) من هذا المنطلق، فإن **البصائر المنهجية** التي أنتجتها عالمة الأمة الإسلامية الراحلة منى أبو الفضل تتشابك بالضرورة مع عطاء **أساتذة تلقت العلم على أيديهم مباشرة** في مقدمتهم: أستاذ الأجيال العلامة حامد ربيع، و**أساتذة تلقت العلم عنهم عبر إنتاجهم**، في مقدمتهم: العلامة الدكتور محمد دراز، **وأساتذة مناظرين** تلاقح فكرها بفكرهم من أمثال: المستشار طارق البشري، والدكتور طه العلواني، والدكتور عبد الوهاب المسيري، فضلاً عن **تفاعلها عبر عملية ريادة علمية وبحثية** مع جيل من مريديها من الباحثين الواعين بوزنها العلمي في مقدمتهم: الدكتور سيف الدين عبد الفتاح، والدكتورة نادية مصطفي، ومدحت ماهر وأمثالهم.

(2) قمنا بمحاولة من هذا القبيل من قبل، خرجت في قرابة مائتي صفحة، تبؤت فيها د.منى أبو الفضل مكان الصدارة، في التأسيس لنظرية اجتماعية حضارية إسلامية بديلة، وإن لم يكن معيار الدراسة مؤسسًا على فكرها، على النحو الذي نطمح أن تكون هذه الدراسة خطوة أولى على الطريق إليه في دراسة قادمة. انظر: د.السيد عمر، حول تقويم منهاجية إسلامية المعرفة في ربع قرن، أعمال المشروع البحثي: تقويم مشروع إسلامية المعرفة في ربع قرن، القاهرة: مركز الدراسات المعرفية، ومركز الحضارة للدراسات السياسية، تحت الإعداد النشر.

نقدم ما هو أقرب إلى رسم أولي للخط المنهاجي الذي اختطته، ودعت إلى السير عليه في التعامل مع التراث والفكر الإنساني بوجه عام، في عمل هو أقرب إلى التقرير العلمـي الخاطف، منه إلى الدراسة العلمية المستوعبة المتأنية.

وضمن هذه الحدود المبينة لمدى الدراسة وإطارها سنقف عند مجـرد عـرض المعـالم الكبري لمنظومة **الفتوحـات العلميـة والإضـاءات المعرفيـة**، و**البـصائر** التـي قـدمتها أستاذتنا الجليلة الراحلة، في بناء منهاجية حضارية للتعامل مع التراث، دون البحث في سيرتها وصيرورتها، ودون الدخول معها في أي مقاربة نقدية، بوصف هذه الدراسـة، مجرد تمهيد لخطوة بحثية لاحقة قد تطمح في أن ترقي إلى هـذا المـستوى. وتطبـق هـذه الدراسة **منهاجية التحليل السياقي** التي تعد منى أبو الفضل من الرواد المؤسـسين لهـا، المطبقين لها في بناء معالم الخريطة المنهجية للتعامل مع الفكـر الإنساني بشتى روافـده في الماضي والحاضر. وتمايز تلك المنهاجية التي استعنت بها في كثير من بحوثي السابقة بين المعطى المنهجي المستمد من القرآن بوصفه الميزان، وبين كل مـا عـداه بوصـفه متغـيرًا موزونًا.

وعلى هدي تلك المنهاجية يتحدد سؤال هـذه الدراسـة بعلامـات اسـتفهام رئيـسة ثلاثة: ما الميزان المنهاجي للتعامل مع التراث الفكري الإنساني؟ وما خصائص التراث الفكري الإسلامي التي يجب مراعاتها عند تطبيق هذا الميزان عليـه، بغيـة التوصـل إلى العدل والإحسان في التعامل معه؟ وما معطيات الـسؤال الـسابق حـين يتعلـق الأمـر بالتراث الفكري الغربي؟

ويستدعي السؤال الأول، أسئلة فرعية: ما مفاتيح التعامل المنهاجي المستقيم مـع التراث الفكري الإنساني؟ وكيف نستخدم هـذه المفـاتيح؟ وكيـف نحاكيهـا ونتمثـل ضوابطها وروحها في العمل البحثي الأكاديمي؟ أما السؤال الثاني، فيـستدعي بـدوره تساؤلات من أهمها: ما مدي صلاحية القواعد المنهاجية المتعـارف عليهـا الـسائدة في التعامل مع التراث، في ظل المرتكزات الخاصة بالميزان المنهاجي الإسلامي، كما تجليهـا الإجابة عن السؤال الأول؟ وإن كانت غير صالحة فكيف نبني مدرسة منهجية فكريـة إسلامية بديلة؟ وما الأوجه التي يمكن بهـا الاسـتفادة مـن الـتراث في بنـاء المنهاجيـة

البديلة؟ وما الأوجه التي تعاني منهاجية التراث الإسلامي من قصورفيها يحتاج إلى الاجتهاد المنهاجي لسدّه؟ أما السؤال الثالث فيستدعي أسئلة تنبثق منه بالضرورة بأمرين أساسيين: هل ثمة حاجة إلى قراءة ذلك التراث بمنهاجية إسلامية؟ وإن كانت الاجابة بالإيجاب، فكيف نطور نظرة معمارية لنطاق وأهداف ومجال واستراتيجيات مشروع الفكر الغربي؟ ولما كانت العودة إلى المنبع الأول الصافي هي أساس استعادة الشفرة التي يمكن بها مواصلة الارتواء منه، تعين أن يكون السؤال الخاتم لهذه الدراسة: ما معالم الخطوة الأولى لخط الفكر المنهجي لراحلتنا أكرم الله مثواها؟

وغاية ما نطمح فيه من الإطلالة التي سنقدمها هو رسم **مخطط أولي** يمكن العمل العلمي عليه لاحقًا، غايته هي التنبيه على ضرورة سبر أغوار العطاء المنهجي لهذه العالمة، والقراءة المعمارية لخرائط جداول الأعمال الأولي بالعناية التي رسمت معالمها الأساسية في دراساتها، والتي لا تزال حتي الآن تنتظر جهدًا بحثيًّا جماعيًّا جادًا يحولها إلى برامج بحثية، تحتاج الأمة والبشرية إليها بدرجة بالغة، وتيسير أسباب انفتاح الأجيال الشابة من الباحثين على ذلك العطاء وعلى تلك النوعية من القراءة.

وعلى ضوء تحديد المنهاجية والإشكالية البحثية على هذا النحو جاء تقسيم الدراسة بعد هذه المقدمة، إلى ثلاثة مباحث وخاتمة يلقي **الجزء الأول منها** الضوء على معالم الميزان المنهاجي القرآني الذي يحكم مقاربة التراث الغربي والإسلامي على السواء، بينما يتناول **الجزء الثاني** الإطار المرجعي للتعامل المنهاجي التراث الإسلامي، ويجلي **الجزء الثالث** مرتكزات التعامل مع التراث الغربي بمرجعية إسلامية، وتسعى **خاتمة الدراسة** إلى العودة مجددًا إلى الجذر التأسيسي للمنهاجية السياقية التوحيدية الذي نبع منه العطاء الفكري المنهجي موضوع هذه الدراسة الأولية.

أولاً: مرتكزات الميزان المنهاجي للتعامل مع التراث الفكري الإنساني:

يدور هذا المبحث حول المفاتيح التأسيسية للتعامل المنهاجي السوي مع التراث الفكري الإنساني، على صعيدي: **بناء المعيار، والإطار المرجعي، لوسيط منهاجي معاصر، يرتكز على محورية البعد الإسلامي.**

وسيقدم هذا المبحث إطلالة على المعالم الكبرى لرؤية منى أبو الفضل للطريـق إلى بنـاء الوعي بهذه المفاتيح، وبشروط وآفاق استعمالها على الوجه الـصحيح، عـبر الحفـر المعـرفي لكشف، أو بالأحرى، لإعادة اكتشاف: **المقومات المنهاجية** للتعامـل مـع القـرآن الكـريم، بقراءة سياقية له، لبناء الوسيط المنهاجي الحضاري الإسلامي المعاصر، الذي يمثـل الميـزان المنهاجي للتعامل مع الفكر الإنساني كله، بما فيه التراث برافديه الغربي والإسلامي.

وبذا ينقسم هذا المبحث إلى **محورين**: **أولهما- بناء المعيار المنهـاجي** للتعامـل مـع أي فكر إنساني، وهو يرتكز على التوحيد بوصفه المفهوم القطب الكلي الجامع. أمـا **الثـاني** فيتعلق ببناء **الإطار المعرفي**، على **مفاهيم محورية**، في مقدمتها: **الأمة** بوصفها وارثة النبوة وقاطرة الوعي الإسلامي، و**العدالة (بما أنها هي الغاية والمحـرك للـوعي الإسـلامي)**، و**الجهاد (لكونه سنام تجسيد الـوعي الإسـلامي، وتحقيـق الـذات الإسـلامية في أرض الواقع)**، **وذلك على التفصيل التالي:**

أولا: بناء المعيار المنهاجي للتعامل المنهاجي السوي مع التـراث: من أهـم المفـاتيح التأسيسية لبناء هذا المعيار: إعادة الاعتبار لمفهوم المنهاجية، واستعادة البوصلة والقبلة المنهاجية التوحيديتين. وفيما يلي لمحة عن هذين المفتاحين.

1- **إعادة الاعتبار لمفهوم المنهاجية:** وجهة إعادة الاعتبـار هـذه، هـي توسـيع آفاق الوعي المنهاجي بتفكيك مفهـوم المنهاجيـة بمـضامينه ودلالاتـه ومعـاييره، كـما كرستها المرجعية المعرفية الغربية السائدة مـن جهـة، ومراجعـة المنهاجيـة التقليديـة في ساحة الفكـر الإسلامي من جهة أخرى، بهدف إعادة بناء هذا المفهوم على نحو يحرره مـن الاختزال، والتحريف والتشويه، ويتجاوز مستوي التعامل السطحي معه إلى سبر أغواره، وتحديد نواته، ومقوماته، وقواعد استعماله بأمانة واستقامة. ومن اللبنات التي أنجبتها القريحة العبقرية لمنى أبو الفضل **في هذا الصدد ما يلي:**

أ- التعريف بالمنهاجيـة: المنهاجية في أبسط معانيها هي **سلوك طريق** معين بهـدف الوصول إلى **غاية محددة**. ومن هنا فإن أفق الوعي المنهاجي يتصل **بـأمرين**: **علـم** بيـان الطريق، و**الوسائط** الموصلة إلى الغاية على أفـضل وجـه، عـلى هـدي مـن: الأصـول، والأحوال المعاشة (**أي في ضوء: القواعد الواجب مراعاتها، والواقع الذي تُطبق عليـه**

تلك القواعد). ومع هذا الربط بين المنهاجية ومفهومي: الطريق، والوسائط، ينفتح **فضاء الوعي المنهجي** المطلوب ليشمل:

(1) **علم بيان الطريق:** يضم العبء الملقي على كاهل الباحث على هذا الصعيد، أمورًا من بينها: المعرفة بطول الطريق وعرضه، ومنازله وعوارضه، ومنحنياته ومعارجه، ومزالقه، ومهلكاته، والعلامات الإرشادية الكائنة عليه، والطرق الجانبية المتقاطعة معه، والروافد المغذية له، والمتغذية منه، وآداب المرور فيه، ونوعية الشركاء الكامنين والظاهرين، ونوعية استخدام كل منهم له، وطبيعة العلاقة بينهم من حيث التعارف والتنافس والتخاصم والتعايش والصراع والتدافع، ومدي اتفاقهم في الوسائل، ومدي اتفاقهم في الأهداف.

(2) **الوسائل:** يشمل الوعي بها التنقيب عن ضوابطها ومهارات استخدامها، ومدي ملاءمتها للطريق نفسه وللغاية، وتحتاج الوسائط شأنها شأن الطريق إلى الوضوح والتمام والكمال.

2- **استعادة البوصلة والقبلة المنهاجية:** المنهاجية بجناحيها سالفي الذكر (**علم بيان الطريق، والمطية المستعان بها للسير عليه لبلوغ الهدف**) هي بمثابة **بوصلة، أو خريطة، أو مرشد أمين**. وهي مرهونة في أدائها لوظيفتها، واستحقاقها لهذه الأوصاف **بمجموعة شروط من أهمها**: صحة المنطلقات، وسلامة الوجهة، والإحاطة بعلم الطريق بحث تكون دليلاً على كيفية السير عليه وفن بلوغ الهدف باستخدامه. وهي تحتاج بذلك إلى التوحيد كناظم جامع لقبلة وبوصلة البحث، **على صعيد: تحديد** مراحل بلوغ الهدف، و**مؤشرات** التمييز بين المنعطفات، و**معايير** التثبت من علامات الاستدلال عند المفارق، و**بيان** وصلات الطريق، و**مراجع** الاتصال التي يمكن بواسطتها تصحيح المسار فيما لو حدث انحراف عنه، حتي يمكن العودة إلى جادة الطريق، وحتي تتوافر إمكانية المتابعة، بحيث يتم إدراك الهدف على نحو يمكن التثبت منه[1]. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: إلى أي مدي يتعين تأسيس المنهاجية على

(1) د.منى عبد المنعم أبو الفضل، **نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996، ص 9. وأود الإشارة هنا إلى أن الدكتورة منى =

التوحيدالإسلامي؟ وما متطلبات هذا التأسيس؟ **مفتاح الإجابة على هذين السؤالين هو:**

أ- **فقدان البوصلة وتخسير الميزان:** المنهاجية بالتحديد سالف الذكر بمثابة ميزان للأمر الإنساني كله على الأرض، وهذا الميزان يحتاج إلى شرطين: **أن يكون صانعه** غير ذي غرض فيه، على نحو يجعله يتعمد التلاعب به، **وأن لا يعاني من قصور** يجعله يسئ استخدامه عن جهالة. **من هنا لزم أن تكون الشرعة والمنهاجية، في المنظور الإسلامي، مجعولتين من الله تعالى،** متجاوزتين بالضرورة لما هو إنساني. فشرط جعلهما اسمًا على مسمي هو عدم صنع الإنسان القواعد الحاكمة لهما، بافتراض أنهما بمثابة **معيار موحي** به يحكم الفعل الإنساني، على مستويات الفرد، والمدرسة الفكرية، والأمة، والبشرية جمعاء.

والمنهاج في هذا التصور **يتعلق بأمرين:** الطريق الموصل إلى **غاية محددة،** المتسم بالوضوح والتمام والكمال. **والغاية** المتسمة أيضًا بالوضوح والتمام والكمال. وأكبر مصيبة يمكن أن تحل بالبشرية هي: ضياع الشرعة، وغياب الغاية، وانقطاع المنهج عن الشريعة.

ومع تهاون أمتنا بجهالة أو باضطرار، في إقامة ذلك الميزان، وقعت في غيابة التحول من أمة مزودة بأكمل شرعة وأتم منهاج، مكلفة بالالتزام بهما لتكون خير أمة أُخرجت للناس، إلى أمة تاهت عن المنهج، وبحثت عن أسباب العزة في غير ما أنزل الله، فأصاب الجفاف ينابيع تزودها المنهجي، وباتت تتسول حاجتها من عند الغير، لترجع دائمًا ملومة مخذولة خالية الوفاض.

= أبو الفضل تستعير في بناء تصورها لمتطلبات الوعي المنهجي، ولمفهوم المنهاجية نفسه، **أشياء مادية، تقرب بها ما تُنَظِر له،** كما تستمد منها ما يمكن تسميته: **معمار فضاء التنظير**. ومن أهم المفردات التي استعارتها في هذا الصدد **المفاهيم التسعة التالية:** الطريق، البناء، الإطار، اللبنات، المطية، المعمل، المرصد، الموزايك، الأربيسك. كما تستدعي أساطير كتلك المتعلقة بـ**"فاوست"** و**"بروميثوث"**، لتكشف بها الجذر التأسيسي للمنهاجية الغربية. وسيتضح في سياق هذه المقاربة الأولية إلى أي مدى تم استخدام شبكة المفاهيم والدلالات المتعلقة بهذه المفردات في إثراء **المفهوم الأم** وهو: منهاجية التعامل مع التراث.

ومع إصابة هذه الأمة بهجر شرعتها ومنهاجها، تاهت البشرية جمعاء عن موارد الاستقامة المنهاجية. وبات المنهاج يعاني قصورًا بالغًا من جراء انفصاله عن المعيار المتجاوز الثابت. ووقف صناع شرعة العصر السائدة بغرور وغفلة بالمنهاجية عند حد الأسباب الوضعية المادية، وبناء ما يعتبرونه (علمًا) على الظن الذي لا مصدر له غير العقل الإنساني المركب على الهوى، فأوردوا الحضارة الإنسانية بذلك دركات الإفساد باسم الإصلاح.

ب- المخرج من تيه المنهاجية: ما دام انحراف الأمة الإسلامية عن دورها كخير أمة أخرجت للناس تأمر بالمعروف وتنهي عن المنكر وتؤمن بالله، قد أفضي إلى الطغيان في الميزان على مستوي البشرية جمعاء، فإن السؤال المنطقي الرئيس يغدو: **ما المخرج من هذا التيه؟** الإجابة المحققة لهذا التحول النوعي، بالغة البساطة والصرامة، عميقة المطالب، في المنظور الإسلامي، عنوانها: **تغيير ما بالنفس على مستوي الأمة القطب** على نحو يستعيد الوعي بكون العزة لله ولرسوله وللمؤمنين، حتى ترتقي تلك الأمة إلى مستوى حمل الأمانة، وتتأهل للعودة إلى موردها الحقيقي المتمثل في الشرعة والمنهاج اللذين جعلهما الله لها، وربط خيريتها وصدارتها للعمران الإنساني بالالتزام بهما.

المخرج إذًا له ساقان هما: **التحرر** من أغلال المنهاج الوضعي الغربي السائد، **وإبداله بمنهاج** يرمي إلى تأسيس علم يقيني مبني على المنهاج والشرعة الإلهيين المصدر. فالبشرية أمام **خيارين** لا ثالث لهما: **نسق متأرجح** مبني على العلم الظني والهوى، **مناهجه وضعية** تفرخ نظمًا ومذاهب وسلوكيات وضعية تُعيد إنتاجه وتعززه، أو **نسق حضاري توحيدي** مقابل يقوم على العلم الحق والهدي، بمناهج تؤسس للتعارف والتآلف والرشد الإنساني. **والنسق الأول** سائد، ويتسم بالشراهة في اغتصاب كافة المفاهيم ذات الدلالة الإيجابية، ومن بينها صفة العصرية، دون استحقاق. **أما الثاني** فهو مفتقد ولكن استعادته ممكنة، فيما لو توافرت **شروط ثلاثة**: الوعي، العزم، السعي[1].

ثانيًا: بناء الإطار المرجعي: ترسم الدكتورة منى أبو الفضل، لأمتنا، معالم دليل إرشاديًا لتأسيس الوعي بالمنهجية بمضامينها ودلالاتها سالفة التحديد، **عبر نوعية من**

(1) **المرجع السابق**، ص 7 – 8.

تنشئة الوعي بالمنهاجية، كفيلة بتحريرها من إصر وأغلال الرؤية الفسيفسائية السائدة، المفتقرة إلى رؤية إطارية كلية جامعة، بوصف ذلك شرطًا لتحقيق التوبة المنهاجية النصوح، لتعود بنفسها وبالبشرية إلى صراط الله تعالى المستقيم. ولهذه التنشئة، وفق هذا الدليل، **جناحان: بناء الوعي** الصحيح بالمفاهيم، **وبناء إطار مرجعي** قرآني المصدر للمعايرة به في التعامل مع التراث المعرفي الإنساني، ولمحاكاته في العمل المعرفي الإبداعي، **على التفصيل المقتضب التالي:**

1 - **غربلة المفاهيم المتاحة، والتنقيب عن المفاهيم المغيبة:** المفاهيم هي لبنات المنهجية. ومن المهم، بالتالي، التمرس في: عملية تأصيل المفاهيم. ويتمثل **فضاء هذه العملية** في أمرين: **التنقيب** في المفاهيم المتاحة مع فرزها وتنقيحها، والسعي إلى **كشف وتخريج المفاهيم المغيبة** ذات الأهمية الحيوية لصرح المدركات المعرفية للأمة الإسلامية، والنظر والتدبر فيها، وتحويلها من مفاهيم قليلة التداول إلى مفاهيم شائعة التداول ومحددة الدلالات والمضامين. وتتصدر هذه **المفاهيم المحورية: الأمة والعدالة والجهاد** النابعة من **التوحيد** والمنظومة به. ودون دخول في تفصيلات لا يتسع المقام لها يمكن إلقاء نظرة خاطفة على الأفق المعرفي لهذه المفاهيم، الذي تدعو عالمتنا الراحلة إلى تنشئة مدرسة معرفية إسلامية **على مرتكزاتها:**

أ- **الأمة وارثة النبوة وقاطرة الوعي الإسلامي:** بعد أن أبدعت تلك العالمة مفهوم: **الأمة القطب**، نحتت للأمة وصف الوارثة للنبوة والقاطرة للوعي الإسلامي. فالأمة عندها تمثل كيانًا هادفًا له دين ومصير واحد، يولدان لديه وعيًّا مشتركًا وهوية تدخله التاريخ. فلا يمكن الإحاطة بقدر مركزية الأمة في الإسلام وبعدها الدنيوي، إلا باستدعاء طبيعة النبوة ذاتها. فعلى مدي تاريخ الديانات المنزلة كان الأنبياء وسائط لتبليغ الرسالة الإلهية إلى البشرية، باعتبارهم أُناسًا مختارين لإنقاذها من الظلم وهدايتها إلى الطريق المستقيم، وإصلاح شأنها بالتوحيد الخالص، وما يرتبط به من قيم ومعتقدات، يدعونها إلى نظم حياتها بها.

بيد أنه مع انتهاء سلسلة النبوات بالنبي محمدٍ، ﷺ ، باتت رسالة الهداية موكولة للأمة التي تجسد تعاليمها وتقيم نظامها الأخلاقي والاجتماعي على هديها. والأمة

هنا ليست كنيسة ولا رجال دين، بل هي المؤمنون العاديون المكلفون بتنظيم أنفسهم واختيار قيادة لهم من أنفسهم، وإقامة نظامهم على التوحيد، بما يستدعيه ذلك من تحري: **وحدة القبلة والوجهة**.

ولا تتوقف مكانة هذه الأمة وفعلها التاريخي على شكلها التنظيمي، رغم أهمية القيادة والتنظيم الكفء، بل تعتمد على تفردها بين الأمم في رسالتها. وهذه الأمة مع ذلك غير مستثناة من السنن الإلهية السرمدية الحاكمة للتاريخ والمجتمع. فخيريتها تكليف مؤسس على الأمر الإلهي التكليفي الحر المسؤول، وليست منحة تشريفية مبنية على الأمر الإلهي التكويني. والدولة الممثلة لتلك الأمة كتعبير سياسي عنها مغايرة لخصائص الدولة القومية، وينصب دورها حول تنفيذ متطلبات إقامة النظام العادل، في نظام كل فرد فيه راع ومسؤول عن رعيته. والشورى والاجتهاد والإجماع هم أساس الحكم، في ظل نفي لأي شبهة عصمة للقيادة[1].

ب-العدالة هي الغاية والمحرك للوعي الإسلامي: تنبع العدالة من التوحيد والحق. والعدل والحق من أسماء الله الحسنى التي يتعين تمثلها في النظام الحق القائم على التقوي، على نحو يجسر الفجوة بين الكائن وما يجب أن يكون، ويعتبر ذلك فرض على الأمة المسلمة. ويستمد هذا العدل عمقه واستقراره من تأسيسه على العدل الإلهي والتوحيد. وفي ضوء ذلك، يتبين أن العدالة الإسلامية قابلة للتحقيق على المستوي النظري، كما أنها تتمتع بسابقة تاريخية تؤكد ذلك، حيث عرفت الخبرة الإسلامية في أرض الواقع إقامة العدل على الإخلاص والتقوى ونبذ الظلم والبغي والطغيان[1].

ج-الجهاد: تجسيد الوعي الإسلامي في أرض الواقع: يعتبر الجهاد في هذا المنظور وسيلة لتحقيق الذات، وتأكيد الحق في الحياة. ولا موضع للمساومة، في ظل هذاالمفهوم، على التعهدات لكونها نابعة من التزام مبدئي بطلب الشهادة، الحاضنة لمبدأ المحاسبة الفردية، وترقب العدالة المطلقة في الآخرة. وفي ظل ذلك يصير التغيير

(1) Mona Abul-Fadl, **Community, Justice and Jihad: Elements of the Muslim Historical Consciousness**, The American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 4, No. 1, 1987, PP. 14-17.

وانظر أيضًا: د.منى أبو الفضل، **الأمة القطب**، مجلة الرشاد، أغسطس 2001، ص 31 – 48.

والإصلاح عملية إرادية تنبع من النفس على مستوي الفرد والجماعة، وليست عملية مفروضة من الخارج. وبالتالى تصير الحياة الصالحة مرهونة بإقامة مجتمع صالح يحقق الإنسان ذاته وكماله الإنساني فيه. وهذا المجتمع بدوره يتم إقامته عبر عملية تحقق تاريخي. وتغدو الحياة في نظره بمثابة متصل للثواب والعقاب، يناضل المسلم في ظله في هذه الحياة الدنيا، وعينه على الآخرة التي هي مثابة العدالة الكامنة. وبهذا المنطق يصير الجهاد سبيلاً للإنفاق في سبيل الله، والشهادة، والتحلي بالصبر والصدق والعدل، والإيمان بالغيب.

بلغة أخرى، يصير الجهاد عنوانًا للاستعداد للعطاء على أساس من الإخلاص والاستقامة، في القيام، بغير تردد، **بأمانة إقامة حضارة قائمة على الحق والعدل**، باستخدام كل ما سخره الله للإنسان على الوجه الذي أراده الله، مع الوعي بأن الحصاد الدنيوي إلى زوال، بينما الباقي هو الحصاد الأخروي. وثمرة الجهاد في ظل هذا التصور هي: حيازة النفس الراضية المرضية المطمئنة التي تخرج بواحد من اثنين في كفاحها: **النصر أو الشهادة**. وعلى ضوء ذلك تكون **الشهادة** هي ذروة التوحيد المحقق للوعي الأبدي، والشفرة الدالة على هزيمة الموت أو التغلب عليه، بفعل إرادي يتمثل في بذل نفسه من أجل تحقيق إرادة الله في الأرض ونيل الرضا الإلهي، والانضمام بفعل إيجابي بكل أبعاده إلى قافلة من يتخذهم الله شهداء من الأمة، الذين لا يعرفون في حالة انتظارهم للشهادة التبديل والتغيير لشرع الله في الأرض.

ورغم محورية المفاهيم الثلاثة سالفة الذكر، فإنها ليست هي المفاهيم المحورية الوحيدة التي يبني عليها الإطار المرجعي للمنهاجية الإسلامية، بل هي تستدعي: **مفاهيم معيارية كلية** أخرى (**مثل: الاستخلاف، الأمانة، الشرعة، التدافع، التعارف، النصيحة**) **ومفاهيم كلية مقيدة** تمثل **عموميات التخصص** (**من نماذجها: الأمر، النهي، الطاعة، القضاء، الولاية**)، **ومفاهيم فرعية** (**من قبيل: الشورى، الإصلاح**).

ومن أهم خصائص المفاهيم الإطارية أنها: كليات جامعة متراتبة حاوية لجملة من المفاهيم الفرعية، معبرة عن المنظومة القيمية الاعتقادية الإسلامية، ذات قابلية لتوليد واستيعاب مفاهيم جديدة، مترابطة فيما بينها، ومتشابكة مع المفاهيم الفرعية المتولدة منها.

ومن خصائص المفاهيم الإسلامية بكل مستوياتها أنها: وسائط للربط والتأليف والتواصل بين كافة مجالات الحياة، وأوعية لقيم فاعلة، ومعبرة عن البعد الحركي للتصور الإسلامي، ونابذة للاتجاهات الأحادية، ومصدر تأمين قدر مهم من القابلية للتصويب الذاتي؛ لكون التوحيد ناظمًا لها.

2- **بناء الوعي بشبكة العلاقة بين المعيار التوحيدي والأطر المرجعية التوحيدية المنبع والناظم**: مستوى التأسيس هنا يمثل نقلة نوعية من الوعي بلبنات المنهاجية، إلى حيازة ثمرة الرؤية الكلية الإطارية التي يحصلها الخبير في مرصد، أو المهندس المعماري، أو الطائر الناظرمن أفق أعلى. وتمثل **الأنساق القياسية والنماذج التحليلية** المجسِدة لتلك الثمرة أُطرًا مرجعية، تُعد بمثابة خرائط أساسية لا غنى عنها للإحاطة بالملامح العامة لفضاء التعامل المعرفي السوي مع التراث الإنساني برافديه الإسلامي وغير الإسلامي، بالامتثال لثقافة الميزان.

ويهمنا هنا الإشارة على عجل إلى **العروة الوثقى** التي لا انفصام لها بين: بناء الوعي بالمفاهيم المحورية، وبناء الإطار المرجعي، في ضوء **مربع معرفي تأسيسي**، أضلاعه هي: **جوهر** الإطار المرجعي الأم، **ووظيفة** الأطر المرجعية الفرعية، **وطبيعة** العلاقة بين المفاهيم والأطر المرجعية، و**العلاقة** بين الخيال المعرفي المنضبط والواقع، **فيما يلي :**

(1) **جوهر الإطار المرجعي الأم:** السبيل لاكتشاف جوهر هذا الإطار الحاكم للأطر المرجعية الفرعية، وللمفاهيم بكل مستوياتها، هو التنقيب في مقومات المنهاجية القرآنية، وأساسيات القراءة السياقية للقرآن، **على التفصيل التالي:**

(أ) بناء الوعي بالمقومات المنهاجية للتعامل مع القرآن: تتحرك منى أبو الفضل في تنظير تلك المقومات على **مستويين** في آن واحد: **بناء مقومات** منهاجية لقراءة سياقية للقرآن الكريم، ورسم **أُطر أولية** لبناء أُطر مرجعية في علوم العمران الإنساني، ومن بينها علم السياسة، عن طريق محاكاة المقومات المنهاجية القرآنية. **ومن أهم معالم عطائها على هذين المحورين:**

(أ/ 1) شروط بلوغ المتخصص في أي علم اجتماعي حديث، مستوى التنظير من منظور إسلامي: من أهم هذه الشروط:

(أ/1/1) **الإلمام بقدر من الثقافة الإسلامية:** الغاية من هـذا الإلمـام هـي تحـصيل قـدر من الرؤيـة الإسـلامية الكليـة الـسوية. ولتحقيـق ذلـك **طريقـان: أولهـما** ضـيّق ومحفـوف بالمخاطر، **والثاني** واسع وثري بالإمكانات الكامنة إلى أبعد حـد. **أمـا الأول** فيتمثل في الاطلاع على أهم أعمال أهل النظر في مجال التخصص. **وأما الثاني** فيتمثل في الرجوع المباشر إلى القرآن الكريم بلا وساطة ولا حجابـة، مـن موقـع المفتقـر المتـدبر، الذي يبحث عن ما يضيء له الطريق، وما يمده بالزاد والأسباب لتعميق تخصصه، آخذًا من كتابٍ ما فرط الله فيه من شيء. ولا يخفي أن من يلجـأ إلى **الطريـق الأول** سـيكون محدود الزاد. أما من يتبتل في **الطريق الثاني**، فسيجد نفسه أمام فـيض مـن العطـاء مـن آيات الله تعالي، قدر اجتهاده ونيته.

ويثير **التراث** هنا سؤالًا مهمًا. فعلماء السلف انقسموا بخـصوص إعـمال الـرأي في القرآن الكريم؛ **فمنهم** من ذمه وتحفظ عليه، ورأوا أن ثمة سعة أمام اللاحق مـن أهـل النظر، لأن يعتمد على ما قدمه أسلافه، ويترك النظرالمباشر في القرآن الكـريم. ومـنهم من رأوا أن النظر في القرآن الكريم قدر الطاقة، واستجلاء الأسرار، أمر مفروض على كل مـن يملك أسبابه، لأن عطاء القرآن لا يتوقف، ولأنه قد يُفتَح للإنسان بـاب مـن الفهم في القرآن لم يُفتح لغيره. ورأي هؤلاء، وأستاذتنا منهم، أن المطلـوب هـو النظـر المنضبط ممن يملك أسبابه في القرآن الكريم بلا واسطة ولا حجابـة. ويـصير الـتراث المتعلق بتفسير القرآن وفهمه، بمثابة أداة للاستئناس، وليس معينًا منغلقًـا يؤخـذ منـه ولايصب فيه جديد، ولا قفصًا حديديًّا يتم التحرك داخله.

(أ/1/2) **الرجوع إلى القرآن من مدخل مفهومي (الخطاب القرآني، البيان القرآني):** تهيب بنا منى أبو الفضل أن نحاذر من الرجـوع إلى القرآن الكريم من مـدخل مفهـوم **(النص)**. فهذا المفهوم بات محملاً **بمدلولات سلبية** تستبطن: **التجمـد** في قالب حينًـا، **والقابلية للمراجعة** حينًا آخر. وتدعونا إلى التعامل المنهجي معـه مـن الفـضاء المعـرفي لمفهومي: الخطاب، والبيان. بذا، يتم الرجوع إليه ليس من مدخل مراجعته، وإنما مـن باب التدبر لاستخلاص معـايير ومقـاييس منـه لتقـويم المـسار الفكـري الإسـلامي. فالقرآن **آيات حية** على الدوام، بتلاوتها يتحقق التدبر، ويـتم إثـراء البـصر والبـصيرة.

وآياته تتجاوز، بالتالي، وضعية: النصوص التي هي موضع النظر العقلي، إلى وضعية: **الآيات المولدة للبصائر**، التي تمثل بينات عملية لا تقف عند مجرد التنظير التجريدي، بوصفها رسالة خاتمة ومهيمنة على كل ما عداها في هداية البشر.

والخطاب القرآني أداة اتصال بين الله والبشر، وبين البشر والبشر، يستدعي كافة عناصر العملية الاتصالية. فالقرآن خطاب يوجه البشرية إلى مصدره وهو الله تعالى، وبالتالي، إلى أسمائه الحسنى ونصيب العمران الحضاري الإنساني منها. وتتعدد دوائر المخاطبة في القرآن الكريم بحيث تستوعب كل مستويات التلقي والإدراك الإنساني بشكل مباشر، وتستدعي استجابة وحوارًا، وتطرح في القصص القرآني خبرة وعملية اتصالية متكاملة في مبناها ومعناها وغايتها.

والسؤال هنا: كيف نحاكي خصائص الخطاب القرآني ونرتوي من نبعه، في المنهاجية التي نسعي إلى بنائها؟ إن هذا الخطاب يؤشر على أمرين أساسيين هنا: ضرورة **تحقق العناصر الاتصالية في مجال المنهاجية بوصفها أحد شروط الكفاءة والفعالية، إلى جانب** ضرورة **العناية بالمقاصد والغايات بحيث تصير المنهاجية عملاً تعبديًّا غايته الارتقاء بمجال التخصص** إلى مقام: **العلم النافع.**

(أ/1/3) التعامل مع القرآن، من موضع الافتقار، في بناء علوم الأمة: من أهم معالم خريطة محاكاة المنهاجية القرآنية في المنهاجية التي تسعى منى أبو الفضل إلى بناء معيارها وإطارها المرجعي: الرجوع المباشر إلى القرآن الكريم من موقع الافتقار المنهاجي في مجال التخصص. **ومن مؤشرات التحلي بذلك:**

(أ/1/3/1) استفراغ الجهد في استحضار حيوية الخطاب القرآني: يلاحظ المتأمل في القرآن الكريم، أنه يستخدم أسلوب النداء، وصيغة الفعل المضارع، على نحو يجعل المتفاعل معه يشعر وكأنه يسمعه لأول مرة، في كل مرة يتلوه أو يسمعه فيها. فالخطاب القرآني نموذج فريد في الجمع بين تحريك دوافع الاستجابة الوجدانية واحترام ملكة العقل. ومن شأن مراعاة هذا المحدد التعامل مع مصادر التنظير الإسلامي على أنها متكاملة ومرتبطة بمصادر السلوك الإنساني على تنوعها. وبالطبع فإن البشر لن

يستطيعوا تحقيق درجة مماثلة من الحيوية في المنهاجية التي تجود بها قريحتهم. إلا أن ذلك لا ينفي وجوب السعي إلى محاكاة ذلك الأسلوب من الخطاب الجامع في آن واحد بين: مخاطبة النفس الإنسانية في بعدها الوجداني، ومخاطبة العقل في أبعاده المنطقية في آن واحد.

(أ/1/3/2) التعامل بتحفظ بالغ مع المناهج المتداولة في مجال التخصص: تعاني المناهج السائدة في شتى العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة الإفراط والتفريط، النابع من مخالفتها لكثير من الأصول المعرفية الإسلامية. فتلك المناهج غارقة في البحث عن الفوارق، عازفة عن استلهام الأربيسك. وفي حين تتمتع تلك المناهج بإمكانات كبيرة في عملية التفكيك، والبحث عن فوارق، بل اختلاق فوارق، فإنها عاجزة عن استلهام الوحدة والاتساق، وفقيرة في إمكانات التأليف بين المتباينات. وفي هذا الصدد يقف التراث الإسلامي العربي في موقع المغاير الثري في مواجهة التراث الغربي التجزيئي الأحادي النظرة.

(أ/2) القراءة السياقية للقرآن الكريم: تستوجب هذه الدراسة على مستوى الكليات، أمرين: **استحضار** المضامين التربوية المتضمنة في التنزيل القرآني المنجم على مدى ثلاث وثلاثين سنة، و**تمثل** الوحدة السياقية للقرآن بترتيبه التوقيفي على النحو الذي تواتر عبر الأجيال في المصحف الكريم، بوصفه جملة واحدة ذات سياق معنوي تربوي تشريعي مزدوج. ومقتضى ذلك، هو تجاوز النظرة الجزئية إلى القرآن، واستيعاب آياته في إطار السور بحثًا عن كلياته، وعن أسس التخطيط للفعل الحضاري بالاسترشاد به.

وفي ضوء ذلك، تحيلنا صاحبة العطاء الفكري موضع هذه الدراسة، إلى الاسترشاد بنماذج رائدة قدمها الدكتور محمد دراز[1]، بخصوص قواعد البحث على مستوى

(1) انظر لهذا العلامة في تأسيس هذه المنهاجية:

- د.محمد عبد الله دراز، **النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن**، الكويت: دار القلم، 1993.
- -------، **دراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية والدولية**، الكويت: دار القلم، 1974.
- -------، **نخبة الأزهار وروضة الأفكار**، تحقيق: عبد الله إبراهيم الأنصاري، قطر: مطابع قطر الوطنية، 1979. =

يتجاوز الجزئيات إلى المعنى الكلي، ويستحضر التلاحم بين المبني والمعنى، ويُعيد بناء مفهوم الأحكام الفقهية،على نحو يعيد إليه اعتباره، ويفك أسره من الاختزال الذي فرضه الفقهاء المسلمون عليه. ومن شأن الخروج من دائرة النص إلى دائرة الخطاب والبيان القرآني، الانفتاح على آفاق جديدة تتجاوز الشكليات إلى المضامين.

فالملاحظ أن الفقهاء بحثوا في القرآن الكريم من **مدخل تخريج أحكام فقهية** بالمعنى الضيق. وما تحتاج إليه أمتنا، بل البشرية جمعاء الآن هو البحث في القرآن الكريم عن قواعد وأصول تنشئة الأمة المؤهلة لأن تكون أمة آمرة بالمعروف ناهية عن المنكر، حاملة لأمانة الخلافة بشرع الله في الأرض، في ظل معطيات واقع البشرية المعاصر.

وفي حين كان من الملائم لفقهاء السلف أن يفكروا في النظر الجزئي في وسائل الحفاظ على بنية الأمة، فإن ما أُصيبت به الأمة في هيئتها وفي علمها وفكرها في القرون الأخيرة، يجعل المهمة الآن تدور حول: **إعادة بناء أمة** لم يبق لها سوى نواتها الأولى متمثلة في العقيدة، عن طريق **إنشاء: فقه سنن علوم اجتماعية مرتبطة بالمقاصد الشرعية**. ويحتاج تأسيس أصول منهجية على هذا المستوى إلى: تجاوز مستوى الحقول المعرفية المتخصصة، إلى مستوى التكافل والتكامل المنهجي بين كافة مجالات التخصص الاجتماعي.

ويلزم التنويه هنا إلى أن الدعوة إلى تبني نظرة كلية في سياق الخطاب القرآني، والانطلاق من الوعي بالوحدة الموضوعية للقرآن الكريم في مجالات التخصص الاجتماعية ليس إقدامًا على عمل غير مسبوق، بقدر ما هو دعوة إلى نقل تلك النظرة من المستوى النظري إلى مستوى التفعيل العملي لها على المستوى المنهجي. والباحث هنا مدعو إلى أن ينظر في إنتاج السابقين من أمثال الشاطبي ليتدبر فيها، وليضيف إليها، لا ليقف عند بابها. ومستوى البناء العلمى هنا هو: **تأسيس رؤية معمارية** يُنظر فيها إلى القرآن كوحدة متماسكة ناتجة عن مقاصد كلية تتولد عنها أسس وأصول لطلب العلم،

= - -------، **دستور الأخلاق في القرآن، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن**، تعريب وتحقيق وتعليق: د.عبد الصبور شاهين، مراجعة: د.السيد محمد بدوي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985.

ولن نضمن قائمة المصادر هذه المراجع لكوننا أوردناها لمجرد توجيه القارئ إليها ولم نستعن بها في هذه الدراسة.

يتشعب كل أساس منها إلى أصول فرعية، يتولد من كل منها فروع وشعب، تمثل بنيانًا متآلفًا متجانسًا. ويتعين محاكاة ذلك في بناء المنهاجية ذاتها في فروع المعرفة المختلفة[1].

(أ/ 1/2) **التعامل مع السورة القرآنية من مدخل بناء الإطار المرجعي:** تتمثل خطوات هذا التعامل في: **تحديد جملة من مصطلحات التخصص (مع تنقية المفاهيم التراثية والمتداولة بردها إلى المصدر القرآني، بهدف التوصل إلى مفاتيح أولية للعلم عن طريق تنقيحها وبلورتها)، وتوظيف المفردات المشتقة (بهدف بنائها في ضوء السياق المباشر، وفي ضوء السياق الإجمالي للقرآن الكريم. ويمكن الاستعانة هنا بتفاسير قرآنية مع عدم الانحباس في إطارها، والاكتفاء بالاسترشاد بها)، وإجراء عملية فرز وتصنيف للمفردات المفهومية التي يتم استقراؤها من القرآن ومن واقع الحياة (بهدف استخلاص أنماط واستنباط نماذج وأنساق تحليلية واختبار فروض يتم بناؤها وتنزيلها على موقف معين. ومن المهم هنا الوعي بأن المضمون في القرآن الكريم قد يأتي في سياق المعنى الإجمالي غير المباشر، وبأنه من الأهمية بمكان مراعاة التكامل بين كافة الخطوات السابقة). وترمي القراءة السياقية للقرآن إلى:**

(أ/ 2/2) **توليد وسيط منهاجي معاصر:** تحتاج الأمة إلى بناء وسيط منهاجي **نابع** من القرآن الكريم، و**ملائم** لهذا العصر الأوسع في آفاقه ومدركاته بالمقارنة بكل العصور السالفة، يُستعان به في التخصصات المختلفة في مجال بناء الرؤية الكلية والإطار المرجعي الحافظ لوحدة فروع المعرفة. ويحتاج صرح المنهاجية الآن إلى أدوات تحليلية تتجاوز ما توصل إليه السلف من وسائط الاستدلال والاستقرار. فنحن في أمسّ حاجة إلى الربط بين النظرة الكلية للظواهر محل التخصص والنظرة الكلية القرآنية، على نحو يجلي العلاقات الارتباطية بين مستويات الظاهرة السياسية ومكوناتها وإطارها المرجعي، على نحو يؤسس للفعل الحضاري القائم على: نسق التنشئة القرآنية للأمة الحاملة لأمانة التبليغ والشهادة.

ومن المؤشرات التي يجب استيعابها في المساقات المنهاجية لبناء صرح معرفي اجتماعي وإنساني بديل، استعادة الوعي بعمق التقويم الهجري، ووحدة القبلة،

(1) د.منى عبد المنعم أبو الفضل، نحو منهاجية للتعامل...، **مرجع سابق**، ص 15 – 21.

ومضامين التمازج والتآلف بين المدني والمكي، على صعيد مسألتي: أصول الكليات، وأصول تنزيل تلك الكليات على واقع الأمة بوصفها وعاء الرسالة.

وتتمثل دعامات الإطار المرجعي للتعامل مع القرآن الكريم من هذا المنطلق في منظومة **نسقية رباعية**: نواتها هي عقيدة التوحيد، كأساس للشرعة، والأمة والاستخلاف. فعلى **التوحيد** تقوم دعامات العمراني الحضاري. ويمثل **الاستخلاف** غاية الخلق ومقياس الأمانة، في حين تمثل **الأمة** وعاءً للاستخلاف وأداة له. وتؤمن **الشرعة** للأمة بيان الطريق لبلوغ هذه المهمة. ولكل فعل **حضاري منظومة نسقية** تشمل: البواعث والمنطلقات، والأبعاد المعنوية، والأهداف. ولكل فعل حضاري **مُدخل بشري** يحمله ويتفاعل به. ولكل فعل حضاري **وسائل** وطرق يتم من خلالها. ويتسم الفعل الحضاري المؤسس على التوحيد بكونه **معلوم الصبغة، وجامع لركن المقاصد والغايات والظاهر والباطن**.

وفي هذا السياق يمثل التوحيد نواة لمنظومة من المفاهيم التي يمثل الإسلام في ظلها: استجابة لله تعالى (**تشمل الخلافة، والهدى، والولاء لله ورسوله، والالتزام بشرع الله**) كما يمثل منهجًا للحياة قوامه حفظ الأمانات في دوائر الحياة الدنيا بكاملها. وبذا يتسع مفهوم الشرع ليشمل كل ما يؤدي إلى مرضاة الله تعالى، وإلى استقامة المقاصد والوسائل المبلغة إليه.

ويتسم الإطار المرجعي النابع من هذه الرؤية ببعد أخلاقي فارق يحكم كافة الأدوات المعرفية والتقنية، أعمق بكثير من دعاوى الحياد العلمي، والحيل المذهبية ومقولات سد الذرائع. ويمثل كتاب التوحيد للفاروقي واحدًا من الدراسات بالغة الأهمية في بناء هذا الإطار المرجعي الذي يمكن من خلاله التعرف على معالم الناظم الأساسي للمنهجية في المنظور الإسلامي وتوليد أطر مرجعية فرعية داخل التخصص وعلى مستوى التخصص. كما يمكن بناء مفاهيم كلية إطارية، وبناء مفاهيم محورية على مستوى التخصص، وتعميق المفاهيم الكلية بتوليد مفاهيم فرعية يمكن من خلالها استنباط نماذج تحليلية وأدوات للتنظير العلمي[1].

(1) **المرجع السابق**، ص 34 – 43.

وعند بناء الإطار المرجعي على هذا النحو يمكن اتخاذه منطلقًا للتعامل مع القرآن في مجال التخصص. ويدخل الباحث بذلك إلى مرحلة أخرى في العمل المنهجي حال تعامله المباشر مع سور القرآن الكريم. فهو يحتاج إلى عمليات مرحلية تبدأ باستقراء المفاهيم، وتخريج الآيات المحورية، والمفاهيم الفرعية الواردة بالسورة، في ضوء المفاهيم الكلية والمفاهيم الممثلة لعموميات التخصص.

(2) **وظيفة الأطر المرجعية:** جوهر هذه الوظيفة هو تحقيق الوصل بين المفاهيم، والانتقال بها من وضعية المفاهيم المستقلة، إلى دائرة المنظومة المفاهيمية، وتشغيل تلك المنظومة في اتجاه معلوم، يحقق فاعليتها. وبتعبير آخر، فإن الإطار المرجعي يضبط الوحدات الجزئية للظاهرة محل البحث، ويسهم في تمييز مستويات التحليل وترتيب أولوياته، فضلاً عن المساهمة في عملية التركيب والربط بين الوحدات الجزئية في ضوء منظومة قيم تحددها تلك الأُطر المرجعية. وتُستخدم تلك الأُطر الكلية في شتى مراحل العمل الفكري الإنشائي. ويحتاج كل مستوى من العملية البحثية إلى إطار مرجعي خاص به.

(3) **التكامل والتمايز بين المفاهيم والأطر المرجعية:** الإطار المرجعي بمثابة ناظم للمفاهيم، والمفاهيم بمثابة دعائم للإطار. ولا ينفي هذا التكامل أن بناء المفاهيم يرتكز بالأساس على مهارات تحليلية تقوم على التدقيق في الجزئيات، بينما يتعلق بناء الإطار المرجعي بمستوى تصور أعمدة البناء الفكري وخطوط الترابط الأفقية والرأسية. بتعبير آخر، يتعامل الباحث في بناء المفاهيم مع: **مادة البناء** حيث يدقق في مدى صلاحية كل منها وتمشيه مع شروط البناء. أما من يتعامل على مستوى بناء الإطار المرجعي فينشغل بهيكل البناء وأعمدته.

فالباحث في دائرة المفاهيم شبيه **بخبير في معمل يفحص المفهوم بمجهر**. أما من يقوم بعملية تنظير في مستوى الإطار المرجعي فهو بمثابة: راصد للقبة السماوية بمنظار، أو مهندس معماري، أو طائر ينظر لطبيعة الفضاء الذي يراه من أعلى. وبؤرة التركيز في هذه الحالة تكون على ملامح الهيئة الكلية وعلى مفاصل البناء، وأمهات المفاهيم المحكمات. ويحقق الباحث ذلك بجولات تتعمق فيها قدرته على الإبصار، وعلى استقبال الأضواء

النورانية والإشارات الهادية للبصيرة، والمُشَكِلة للإضاءات المعرفية. وليست الكليات على مستوى واحد. فالكليات المتعلقة بالإطار المرجعي هنا هي: كليات دنيا، أي كليات على مستوى الجزئيات، وهي أدنى بالطبع من كليات مقاصد الشريعة. والباحث حين يبني إطارًا مرجعيًّا يتدبر ويُرجع البصر في استجلاء الكليات واستبعاد الجزئيات. ومن نماذج هذه الكليات مفهوما: الأمة القطب، النسق القياسي للدولة الشرعية.

(4) **ضرورة الخيال الإبداعي الملامس للواقع:** يحتاج الباحث لتعزيز قدرته على بناء أُطر مرجعية، أن يعكف على ترويض نفسه على إطلاق العنان لخياله المبدع في ارتياد الآفاق الممكنة لموضوع بحثه من جهة، وأن يحرص من الجهة الأخرى على ملامسة الواقع. فمن جماعهما تتعزز تدريجيًّا قدرته الاستيعابية في النظر في الكليات. وعبر إدراك طبيعة العلاقة بين بناء المفاهيم وبناء الأُطر المرجعية تتعزز فاعلية المفاهيم على نحو يحقق غاية المنهجية، كما يمكن الارتقاء من وضعية اعتبار إسلامية المعرفة غاية، إلى صعيد السعي للأخذ بالأسباب وصياغة برامج لتحويل المعرفة الإسلامية إلى واقع معاش. والوصول إلى مستوى السعي على هذا النحو يمثل: **عقدة المنهجية**، التي يتوقف على تجاوزها: **الخروج** من مرارة القعود في مصاف الخوالف المفرطين في أصولهم الفكرية، و**تحويل** عزيمة الصحوة إلى فعل في أرض الواقع، كشرط لوثبة حضارية مرجوة، عبرالتعامل مع مصادر التراث الإسلامي على نحو يكفل الاستفادة منها في بناء علم اجتماعي حديث نافع ومعبر عن روح حضارتنا، يصير الباحث في ظله مستوعبًا لتخصصه لا مستوعبًا فيه. بلغة أخرى، يصير بمثابة المهندس الإنشائي المعماري صاحب البصر والبصيرة، وليس مجرد منفذ فني.

ثانيًا: مقومات التعامل المنهاجي مع التراث الفكري الإسلامي:

بكلمات منى أبو الفضل، **التراث** هو " **الكنز الثمين** الذي لا تدرك قيمته إلا **بافتقاده** و**تفقده**. وهو الزاد الذي لا تحدث الحداثة إلا به. و**الحداثة** هي: الفتنة التي لا يرد بأسها، ولا ترشد إلى هداها إلا بالتراث"[1]. فكيف تؤسس مدرسة فكرية منهجية

(1) د.منى أبو الفضل، **إطلالة منهاجية على مصادر التراث السياسي**، تقديم لكتاب: د.نصر عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي، دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994، ص 15.

يتم من خلالها الإحساس بافتقاد ذلك الكنز، والتحصن ضد الاستهانة به، وضد الفتنة به، بصياغة قواعد منهاجية سديدة يمكن بها تحقيق تلك الوظيفة الخطيرة للتراث، وهي: رد بأس فتنة الحداثة وما بعد الحداثة عن الأمة وعن البشرية، وجعلها تثوب إلى رشدها. هذا هو موضوع هذا المبحث، الذي ينقب في: أسس بناء مدرسة إسلامية منهجية، ومقتضيات توسيع آفاق إسلامية المعرفة.

أولاً: تأسيس مدرسة فكرية منهجية إسلامية جامعة: المنهجية كما تعرفها د. منى أبو الفضل، هي: كيفية لتناول الأمور، على نحو يتخطى التركيز على الماهية، إلى التركيز على الآلية. إلا أنها تُسَكن هذا التعريف، الذي يركز على البعد التطبيقي، داخل مفهوم واسع للمنهاجية، **يشمل** عند إطلاقه في العلوم الاجتماعية: مناهج وأدوات البحث، وآليات التعامل مع المصادر، وكيفية بناء العقل، واللغة والوسائل، الناقلة من: مستوى الفكر إلى مستوى: **تأسيس مدرسة معرفية**، بفضائها الذي يتضمن: الخبرة المعاشة في جماعة علمية، وعملية توليد المفاهيم، في سياق تراكم علمي، وليس في سياق معلوماتي[1]. ومن ثم يتشابك تأسيس مدرسة إسلامية بهذه المواصفات مع المنهاجية بهذا الفضاء المعرفي الشامل.

وتتمثل أساسيات هذه المدرسة فيما يتعلق بالتعامل مع التراث الإسلامي في اللبنات الخمس التالية: الثقة في ثراء التراث الإسلامي، الجمع بين الالتزام بجوهر القواعد العلمية المتعارف عليها، وبين السعي إلى الارتقاء بها وتجاوزها، وقراءة التراث بالمنظور الحضاري، والمعايرة المنهجية بالنسق التوحيدي الجامع، والتعويل على التراث في بناء المفاهيم، وليس في بناء الأطر المرجعية.

وفيما يلي إيماءة إلى هذه اللبنات التكوينية:

1- **الثقة في ثراء التراث الإسلامي:** الانطلاق من الإيمان اليقيني بثراء المصادر المعرفية الإسلامية المخزونة في تراثنا، وغير الموظفة في ترشيد حاضرنا ومستقبلنا،

(1) د.منى أبو الفضل، **المنظور الحضاري وخبرة تدريس النظم السياسية العربية**، ضمن: د.نادية مصطفى، د.سيف الدين عبد الفتاح (إعداد وإشراف)، دورة المنهاجية الإسلامية فى العلوم الاجتماعية، حقل العلوم السياسية نموذجًا 29/ 7 – 2/ 8/ 2000، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومركز الحضارة للدراسات السياسية، 2002، ص 109.

والثقة في أن انفتاح العقل المسلم عليها سيقوده بإذن الله تعالى إلى فتوح علمية تكفل استعادته الريادة الحضارية، والتنشئة على الوعي بأن غياب هذه المصادر يحول دون الفهم الدقيق للواقع، ودون إمكانية تطويره، مما يحث الباحث على مكابدة مطالب التنقيب عن أبعاد النموذج المعرفي الإسلامي الكلي، والتنقيب في عمق مخزونه، على نحو يتجاوز الظاهر إلى التدقيق والحفر المعرفي في المداخل الحداثية وما بعد الحداثية العلمانية السائدة.

2- **الجمع بين الالتزام بجوهر القواعد العلمية المتعارف عليها، وبين السعي إلى الارتقاء بها وتجاوزها**: يتعانق التأريخ للعلم مع التأريخ للعَالِم، على محك جدلية: **التفكير القائم** على الانضباط بالقواعد المعرفية المتعارف عليها في أوساط الجماعة العلمية المتخصصة في عملية بناء العلم، **والتفكير الإبداعي** الذي يخرج على ذلك الانضباط ليكتشف الجديد، ويفتح طريق لمراجعة تلك القواعد وتمحيصها والارتقاء بها.

3- **قراءة التراث بالمنظور الحضاري**: يمثل الدخول إلى التراث من مدخل المنظور الحضاري الإسلامي نقلة نوعية في بناء العقل الإسلامي على الرؤية الكلية الإسلامية. وقد غرست منى أبو الفضل هذا المفهوم في البداية، في مطلع العقد الثامن من القرن العشرين، في بيئة أكاديمية كانت تموج بمناظير قومية وإقليمية وقطرية. ومع أن المنظورالوليد بدأ في منشأه في سياق **المنهج التنموي التكاملي**، المعني بالأساس بدراسة النظم السياسية العربية، فإنه ما لبث أن توسع نطاقه ليشمل عملية بناء نسق فكري معرفي لتحليل سائر أبعاد الظاهرة الاجتماعية العمرانية، وصار جزءًا من بنية العلم المتعارف عليه، تتبناه مدرسة معرفية جامعة كلية التوجه تسهر على إبداع قنوات لرعايته وتعميقه وتوصيله، في سياق القيام بفريضة التدافع الحضاري في مواجهة النسق المعرفي الحداثي وما بعد الحداثي.

ومع طرح هذا المنظور على هذا المستوى الشامل، أصبح من الضروري إعادة النظر في كل ما تعلمناه من قبل بمنهاجيات مغايرة، بهدف التخلص من أسرها وقيودها، إلى جانب بناء نموذج كلي معرفي مبني على رؤية الإسلام للعالم. وتبين أن الخطاب الموجه

للعقل وحده لا يكفي لبناء هذا المنظور ونقله، كما أن عملية البناء هذه لا تتخذ شكلاً خطيًّا في تطورها، بقدر ما تمثل عمليـة تفكـير دائريـة لولبيـة متواصـلة، تـسفـر عـن فتوحات علمية وومضات كشف علمي[1].

4- **المعايرة المنهجية بالنسق التوحيدي الجامع:** لما كان النسق المعرفي التوحيـدي يرتكز على التوحيد، فإنه ينفتح في وجهته ومساره على عالمي الغيب والـشهادة، وعـلى الآخر، على نحو يتجاوز الخصوصية الحصرية، ويؤسس لقراءة تفاعلية نقدية للتـاريخ الإنساني وللثقافات المختلفة. ولا يأبى هذا المنظور المجـسد لنمـوذج معـرفي متكامـل يستأنس بالقرآن، أن يستصحب مـا يعتـبره صـحيحًا مـن المنـاهج الراهنـة في العلـوم الاجتماعية، في عملية قراءة التراث ونقد الواقع وتفكيكه وتوصيفه.

وعلى ضوء ذلك، تأتي المقابلة المنهجية بين: **الأنساق المعرفية**، التي تركز على المقارنة بين المنظورين التوحيدي والحـداثي، وبنـاء الـوعي **بمرجعيـة الثـاني** المتمركـزة حـول الإنسان، والتي تجعله يتردد بـين المثاليـة المفرطـة والماديـة المفرطـة، ويفتقـر إلى ميـزان ضابط، في **مقابل النسق المعرفي التوحيدي** الذي يقوم على محـور رأسي معيـاري يحـدد اتجاهه وغايته ومقصده، ويتعامل مع الإنسان ككيان واحد منسجم، استنادًا على إطار معرفي توحيدي ثابت لا يتغير ولا يـسقط بالتقـادم، ويـسمح، بالتـالي، بالتعامـل مـع الظواهر الحياتية العمرانية، ضمن ناموس التطور المنضبط بسنن ثابتة.

فمن شأن تغييب مفهوم التوحيد في الفلسفات الحداثية السائدة حرمانها من أصـل ثابت، مما يجعل (**النسبية**) هي المطلق الوحيد، و يفتح البـاب أمـام: **العبثيـة والعدميـة**، والانحراف عن مبدأ (**وحدة الخلق من نفس واحدة**)، بما يفضي إليه من غرور، وتغذية للنزعات العرقية والعنصرية، وتخليق لرؤى نسوية وجنسوية صراعية وهمية الأساس.

ومع غياب مفهوم التوحيد عن بنية النـسق المعـرفي الغـربي، ينهـار أسـاس مفهـوم (**الموضوعية**) ذاته. ففي حين يقوم هذا المفهوم في المنظومة الغربية الحداثية على المفارقة والتمييز بين المجال العقلي والديني والأخلاقي، فإنه يقوم في إطار **منظومة التوحيد** على

(1) **المرجع السابق**، ص 111 – 116.

الربط بين نشأة العلوم، وغايتها، واستحالة الفصل بالتالي بين البعدين المعرفي الأخلاقي. فمن غير المنطقي القول برشد ما لا مقصد له.

وأدى بناء مفهوم الموضوعية على ركيزة النسق المعرفي المتأرجح إلى الوقوع في مخاطر الالتباس والتلبيس، ووضع الغرب أمام خطر إمكانية الوقوع في مهاوي **(العصاب)** في مواجهة رموز إسلامية مثل الحجاب، بما يهدد بترويج مفاهيم مغلوطة تستثير الكوامن الدفينة والأحقاد الدينية والطائفية[1].

5- **التعويل على التراث في بناء المفاهيم، وليس في بناء الأطر المرجعية:** ترى منى أبو الفضل أن التراث الفكري الإسلامي **غني** بمادة يمكن أن تحرك قريحة الجماعة العلمية المسلمة في مجال بناء المفاهيم. إلا أن هذا التراث **فقير** فيما يتعلق بإشكالية بناء الأُطر المرجعية. ورغم أن العلاقة وثيقة للغاية بين عملية التحليل على مستوى **المعمل**، ونظيرتها على مستوى **المرصد**، فإن العلاقة بينهما ليست حتمية، ولا يوجد ما يمنع من ثراء إحداهما وفقر الأخرى.

ويعود هذا القصور في التراث الفكري الإسلامي في بناء الأُطر المعرفية المرجعية إلى أن العقل المسلم لم يبذل السعي العلمي المطلوب في تراثه، ولا في إنتاجه المعاصر، لاستخلاص تلك الأطر، من المصدر الأم الثري إلى أبعد حد بمقومات النظرة الكلية التي تتأسس عليها، وهو: القرآن الكريم. فلقد وقف التراث الفكري الإسلامي في قراءته للقرآن الكريم عند مستوى النظر في أسباب النزول، والصلات الجزئية، وفسّر كل آية على حدة. ونادرًا ما كرس نفسه للتنقيب في النظام الكلي الذي تقوم عليه السورة القرآنية في مجملها.

وأدت تلك النظرات الجزئية إلى قصور وانحراف عن القصد. وصار حال من فكر على هذه الطريقة مماثلاً لمن دقق في حُلة موشاة بإنعام النظر فيها خيطًا خيطًا. فمثله

(1) انظر: د.منى أبو الفضل، **نحو منظور حضاري لقراءة سيرة وتاريخ المرأة المسلمة**، المرأة والحضارة، نشرة متخصصة في دراسات المرأة المسلمة، العدد الثاني، 159 – 162. وانظر أيضًا: د.منى أبو الفضل، **شهادة عصر: نص وقراءة في نص، العبرة في العبارة**، دعوة إلى حوار مفتوح، كرسي زهيرة عابدين للدراسات النسوية، 2000، ص 10 – 11، د.منى أبو الفضل، **ندوة بنت الشاطئ: خطاب المرأة أم خطاب العصر**، المرأة والحضارة، مارس 2000، ص 228 – 231.

يفوته عندئذ إدراك حسن الجوار والتناغم بين ألوان خيوطها، على مستوى الجملة والجملة، وقد لا يتعدى بحثه التدقيق في رقعة لا تتجاوز حجم الكف. وشتان بين هذا وبين صاحب نظرة الطائر، ونظرة المسك بالتلسكوب في المرصد، ونظرة المهندس المعماري، البانية لتصور إطار مرجعي كلي.

ويغدو السؤال هنا: كيف ننظر إلى التراث نظرة الطائر؟ ونظرة الممسك بالتليسكوب وليس بالمجهر؟ وكيف نتمثل دور المهندس المعماري في التعامل مع التراث؟

الطريق إلى ذلك يقتضي الأخذ بالإرشادات المنهجية التالية:

أ- الوعي بمصادر التنظير الإسلامي: تنقسم مصادر التنظير الإسلامي **إلى نوعين: مصادر أصلية**، تضم حصرًا القرآن الكريم، والسنة النبوية الصحيحة المبيِّنة له، والتي هي بمثابة تجسيد عملي لها، **ومصادر مشتقة** متمثلة في كل الإنتاج الفكري البشري المتأثر بمعطيات المصادر الأصيلة عبر الزمان والمكان بدرجات متفاوتة، والذي يمثل مجمل الخبرة الحضارية الإسلامية. وفي ضوء ذلك، تختلف طبيعة المصادر وخصائصها. والوعي بذلك هو مفتاح الاستخدام الصحيح لتلك المصادر.

ومن أهم القواعد المنهجية التي يتعين مراعاتها في هذا الصدد:

(1) **ضرورة الفصل والوصل المنضبط:** على مستوى العلاقة بين القرآن والسنة النبوية يتعين إدراك أن هذين المصدرين لا انفصام بينهما. وفي ذات الوقت، فإن طبيعة كل منهما مختلفة عن الأخرى. **فالأول** إلهي المصدر، مطلق الدلالة، **أما الثاني** فهو بشري، مقيد بالأول. ومن هنا فإن كل منهما يحتاج إلى منهج وأدوات خاصة به تُعبر عن الوصل وتنقب عن مواضعه، وتعبر أيضًا عن مقتضيات التمايز والفصل، وبالأخص كون **الأول** محفوظًا من قبل الله تعالى، وكون **الثاني** محفوظًا بجهد صيارفة السنة من جهة، وبضبط التعامل معها بمنهج التعامل مع القرآن.

أما من حيث العلاقة بين **القرآن والسنة** من جهة **والمصادر الفكرية المشتقة** فإن تأكيد: التمايز والاتصال يغدو أمرًا أكثر بدهية. فالمصادر المشتقة لا تعدو كونها تراثًا فكريًّا ناتجًا من التفاعل الإنساني في زمان ومكان معينين، في ظل تعايش الأمة في بنية

حضارية نابعة بدرجة أو بأخرى من الإسلام. وهذا التراث يتفاوت في درجة أصالته، على قدر درجة تمثله للقرآن والسنة واستئناسه بهما. ومعنى ذلك، أن إسلامية هذا الفكر ذاتها رهينة بمدى تأثير المصادر الأصلية في الفعل التاريخي الإنساني.

وعلى خلفية ذلك يمكن القول بأن مصادر التنظير الإسلامي متفاوتة من حيث قيمتها الذاتية، وأن المصادر المشتقة تحتاج إلى ضبطها بضوابط الاستقامة المنهجية، جنبًا إلى جنب مع توفير لوازم البحث التخصصي، ومراعاة وحدة المعرفة، بما أنها تتعلق بوحدة الإنسان ذاته.

(2) **مراعاة التكافؤ والتكامل بين المصادر:** تحتاج مصادر التنظير الإسلامي إلى **مدخل خاص** بكل منها، وإلى أدوات تحليلية تتناسب معه، على نحو يولد مجموعة من المنهجيات الفرعية المتخصصة، التي تشكل في مجموعها منهاجية متكاملة تصلح للتعامل مع تلك المصادر المتنوعة حسب متطلبات التخصصات المعرفية المختلفة[1].

(3) **مراعاة خصائص مصادر التنظير الإسلامي:** لهذه المصادر جملة خصائص تتمثل في كونها: متعددة ومتفاوتة من حيث قيمتها ودلالتها وحدودها ومجالات البحث فيها، على نحو يقتضي تباين المداخل المنهجية لمعالجتها، وضرورة تدرجها. ويوفر وجود الوحي ضمن هذه المصادر **إمكانية استنباط معيار قياسي** لضبطها وتنقيحها يتسم بالثبات. وتقتضي تلك الخصائص أيضًا عدم ملاءمة المنهاجية الغربية للتعامل معها لخلوها من البعد القيمي الأخلاقي الواضح للغاية في تلك المصادر، مما يعني ضرورة تطوير منهاجية مستقلة للتعامل معها على صعيد ما هو أصلي منها وما هو مشتق.

وفي ضوء ذلك يصير السؤال هو: كيف نبني منهاجية مستقلة متمايزة نابعة من أصولنا الحضارية للاستفادة من تلك الأصول في بناء العلوم الاجتماعية؟ مفتاح الإجابة هو: وضع قواعد للتعامل المنهجي المستقيم مع القرآن الكريم بوصفه كتابًا جامعًا لكليات العلوم ولمعاقد استنباتها. فما المقتضيات المنهاجية لضبط العلاقة بين القرآن الكريم وبين التأصيل المنهجي للتخصصات المعرفية المعاصرة؟ **من أهم مرتكزات تحديد القواعد الضابطة لتلك العلاقة:**

(1) د.منى عبد المنعم أبو الفضل، نحو منهاجية للتعامل....، **مرجع سابق**، ص 9 – 14.

(أ) التمييز بين الميزان والموزون: ثمة اختلاف بين الباحثين حول تحديد ما يدخل في مفهوم (**التراث الإسلامي**). فهناك من يدرج فيه: **النص الإسلامي الموحى** المنزل، المتمثل في كتاب الله والسنة النبوية المبينة له، جنبًا إلى جنب مع **كل ما أنتجه العقل** المسلم عبر التعامل مع القرآن والسنة والواقع المعاش واللغة العربية، من معارف وعلوم نبعت في مراحل تكوينها من هذين المصدرين، ومثلت بعد تشكلها أدوات لفهم القرآن والسنة وتفسيرهما وتنزيلهما على أرض الواقع المعاش. وشملت تلك المعارف: علوم المقاصد وعلوم الوسائل.

وثمة فريق آخر يضع مسافة فاصلة بين **النص الموحى به، والفكر الإنساني**، من مدخل تنزيه القرآن عن التسوية بينه وبين ما تثمره العقول البشرية، وتنزيه السنة عن إدخالها في دائرة السجال بين دعاة الثنائية المفتعلة بين التراث والمعاصرة، ويرى أن إطلاق لفظ التراث على االقرآن والسنة النبوية لا يصح إلا بالدلالة اللغوية الضيقة.

ويستمد أصحاب المفهوم الواسع للتراث الجامع بين القرآن والسنة والمعارف البشرية الناتجة منهما، رؤيتهم من المفهوم الاستشراقي للتراث الذي لا يكترث بالفارق النوعي بين المعصوم المحفوظ، وبين ما تنتجه العقول الإنسانية غير المعصومة. ويضع هذا الفريق التراث في موقع النقيض للمعاصرة. ويتجاهل هذا الفريق حقيقة أن أي حديث عن النص القرآني من خارج النص القرآني ذاته لا يعبر عن وزنه الحقيقي الكامل، وأن السنة ذات تأثير على العقل المسلم يتجاوز المقولات الموروثة، إلى ساحة استلهام القدوة والأسوة.

وفي المقابل، يدعو فريق آخر إلى التمييز بين: **المطلق القرآني، والمتحول في عالم الشهادة**، بحيث يصير القرآن هو المعين الأساسي لاستخلاص منهاجية معيارية حاكمة للفكر الإنساني. وفي هذا السياق تأتي الدعوة إلى مراجعة المدلول المعنوي والحقل المفهومي لمصطلحي: النص الموحى به، والنص البشري، على نحو يحررهما من الاختزال، ومن الثنائيات المستقطبة التي أفرختها المنهاجية المعرفية العلمانية، بحيث يحل مفهوم التدافع والتقابل بفضائهما الواسع محل مفهوم الصراع والتضاد والتناقض[1].

(1) راجع: د.منى أبو الفضل، المنظور الحضاري...، **مرجع سابق**، ص 117 – 119.

(ب) المثالية الواقعية للنموذج المعرفي الإسلامي: تشير منى أبو الفضل في معرض مراجعتها لجدلية **العلاقة بين النص والواقع**، إلى أن الرجوع إلى مصادرنا المعرفية وإلى تراثنا الفكري المتولد في سياق الاحتكاك بها، يبرهن على أن المسافة بين النص والواقع **متحدية**، ولكنها ليست **مستعصية** على التجسير، وهي محكومة **بداوعي تجاذب** تفوق **دواعي التنافر**. فبقدر ما ينأى الواقع عن العبثية يصير مستأنسًا بالنص. ويسير النص في اتجاه واقع مفتقر لمقتضيات الرشد والدافعية الحضارية. وبالتالي، لا يوجد نص في فراغ، ولا واقع مقطوع الصلة عن بواعث الرشد.

ومعنى ذلك، أن الصراع بين النص والواقع **عَرَض طارئ** لم يُعرف في ظل تبني المنطلق المعرفي التوحيدي، وإنما هو وليد فرضيات معرفية وضعية افتعلت القطيعة بينهما، واجتهدت في تفريغ الواقع من أبعاده القيمية، وفي إحكام عزلة النص في فراغ وهمي، بُغية تغييب المطلق، وتحويل النسبي إلى مطلق يغدو في ظله الواقع حاكمًا للنص، مما أدخل البشرية في دائرة عدمية النسبية المطلقة.

(ج) تأسيس الكلمة السواء بين روافد مدارس الاجتهاد الإسلامي: لا خطورة في تعدد وتنوع مداخل ومقتربات **الاجتهاد في دراسة التراث**، إذ إن ذلك يثريه ويؤهله لأن يمثل مادة لبناء صرح فكري حضاري جديد للأمة. أما الخطورة فتكمن في بنية وواقع ومنطلقات خطاب التراث في ظل طبيعة المواجهة بين حضارة غربية ترمي إلى الاستئصال والغلبة، وحضارة إسلامية تسعى إلى التعايش عبر الاستيعاب والتجاوز، وتهدف جماعتها العلمية إلى الوفاء بالأمانة للسلف والخلف، في التعامل مع التراث الذي هو أصل هويتها الحضارية[1]. **ومن هنا ترد المفاتيح المنهاجية التالية:**

(ج/1) ضرورة أخذ زمام المبادرة في إعادة اكتشاف التراث الإسلامي للنفس وللآخر: من الأهمية بمكان عدم مواصلة الانقياد للأطر والمفاهيم التي وضعها غرباء لطريقة تعاملنا مع تراثنا. نعم يمكن الاستفادة مما قدمه الآخرون، شريطة ضبطه بقواعد مستخلصة من أصول حضارتنا بعد إعادة بنائها على نحو يجعلها أكثر قدرة على تمثيل المعيارية الإسلامية وعلى مواكبة الواقع المعاش في آن واحد.

(1) د.منى أبو الفضل، إطلالة منهاجية على مصادر...، **مرجع سابق**، ص 15 – 17.

(ج /2) تحري الوسطية في التعامل مع التراث: انعكس الواقع العربي المأزوم على خطاب التراث بحيث حوله إلى خطاب عقيم يستنزف الطاقة الفكرية للأمة. ويعود ذلك إلى التقصير بترك عملية إحياء ذلك التراث واستعادته إلى الآخر، الذي وظفه ضد مصالح الأمة، وصنع ما يمكن تسميته: فتنة التراث. **ومن شروط هذه الوسطية:**

(ج /1/1) نبذ الإفراط والتفريط في الموقف من التراث: أدى غياب الوعي بالارتباط المصيري بين التراث وهوية الأمة التي هي بوصف بارئها لها **"أمة وسط"**، إلى سقوط الخطاب العربي المعاصر في متاهات المبالغة في **تبجيل التراث** تارة، وفي **هدره** تارة أخرى. وبالتالي، صار من المهم للغاية تطوير منهاجية ملائمة للتعامل مع مصادر تراثنا، تقي الجماعة العلمية مزالق الإفراط والتفريط في حق التراث.

(ج /2/1) قراءة تراثنا بأعيننا: معظم تراثنا الفكري السياسي الإسلامي لم يُقرأ بعد من منظورنا، باستثناء بعض مبادرات فردية، من أمثال الدكتور حامد ربيع، لا تزال حتى الآن موضع كشف وتحليل من جانب تلاميذهم. وقد يفتح جهد هذه المدرسة أبواب التواصل الرشيد في التعامل مع التراث من مدخلي الاستيعاب والتجاوز.

وثمة إرهاصات نقلة نوعية في وعي الأمة بضرورة إعادة ترتيب الأولويات، ورد الاعتبار لمتطلبات الإصلاح الفكري المنهجي، والتحول من الجدل حول الجزئيات إلى بناء قدرة منهاجية نقدية على مستوى الكليات.

ومن بين مؤشرات هذا التحول أن جهود السائرين في ركب المنظور التغريبي الداعية إلى نقد العقل العربي وتزيين اللحاق الحضاري بالنموذج الحضاري الغربي، ولدت توجهًا فكريًّا مقاومًا، جعل محصلتها تصب في غير الاتجاه الذي أراده أصحابها، مما مهد لعملية إثراء لشكل ومضمون خطاب التراث، في اتجاه إخراجه من دوائر الخطاب المغلق، إلى رحاب الحوار. وفي ذات الوقت، زادت درجة الاستقطاب في خطاب التراث، على نحو لم يعد فيه خطاب نخبة، بل خطاب أمة بكاملها.

(ج /3/1) التحرر الذهني والتحيز الحضاري: يحتاج الباحث في التراث إلى: **التحرر** الذهني، **وامتلاك** قدر من الإدراك لدواعي التحيز الحضاري. فلا محل لدعوى

الموضوعية الزائفة. **فالباحث في التراث صاحب موقف بالضرورة**. وهو يسعى إلى اكتشاف مجهول، أو إعادة اكتشاف حقيقة مغيبة، ويثق بأن الحقل الذي يتعامل معه ثري بالخبرات، وأن التحيز الحضاري شرط للصبر العلمي في التنقيب، وشرط للاستشراف العلمي. ولما كان معظم التراث الإسلامي مجهولًا أو متجاهَلًا حتى الآن. فإن الباحث فيه يتزود بالأمل في إمكانية إسقاط الكثير من الأفكار والمسلمات السائدة، بالاجتهاد في دراسته بذهن متحرر يتعامل معه على أنه جذر هويته، وليس مجرد موضوع لبحثه. ومن هنا، فإن المجتهد الذي يسعى إلى بحث أصيل في التراث، يصير بمثابة القائم على فريضة غائبة، الساعي عبر التساؤل والتحليل والترجيح والتعديل إلى بيان ما ينبغي أن يكون، وإلى تجاوز ما هو كائن بما هو ممكن[1].

(ج /1/ 4) التخفف من: الوسائط التراثية الكثيفة، والمدخلات العصرية المريبة: يشوب التراث ببعديه الإسلامي والغربي وجود مجموعة من الوسائط صارت بمثابة حائل عن العودة المباشرة إلى القرآن الكريم في بساطته وكليته، يتعين على الباحث التخفف منها قدر الاستطاعة. ومن جهة أخرى، فإن المعرفة في عالمنا الإسلامي بعد أن غزت العقل المسلم المعرفة الاستشراقية، وعشش فيه التغريب وباض وأفرخ، أُصيب بمدخلات منهجية مغايرة للأصول المعرفية الإسلامية، في مقدمتها: دعاوى العلمانية والفصل بين العلم والقيم، وتخليق ثنائيات مفتعلة باسم الموضوعية.

ومن شأن التخفف من تلك الوسائط وتلك المدخلات تحقيق غاية أساسية هي: **تحصين التنظير الإسلامي ضد التعمية والتجريد المنفصل عن الواقع، بحيث يصير المُنَظِّر الإسلامي بمثابة المجاهد المرابط على إحدى ثغور الأمة**. ويقتضي ذلك مراجعة: علم المناسبات، والوعي بأن التفسير المادي للتاريخ على غرار ما يرد في كتابات محمد أركون، وأمثاله، يخرج في الواقع عن إطار التنظير الإسلامي قلبًا وقالبًا ونهجًا وعرضًا.

ومن جهة أخرى، يعاني المناخ المعرفي السائد من **الفوضى والتخبط والسطحية** من جهة، ومن استمرار فيض المؤثرات الفكرية الوافدة، مما يؤدي إلى الإغراق والتعمية

(1) **المرجع السابق**، ص 30 – 36.

على الجهود العلمية الجادة المتاحة، ويجعل الانتفاع بهـا مرهونًـا بإخـضاعها لمزيـد مـن الضوابط المنهجية والتنسيق، فضلاً عن ضرورة التحول إلى **التكامل والتكافل المنهجي الجماعي** الذي يحقق متطلبات الوعي المنهاجي الصحيح القائـم على: إدراك خـصائص الخطاب القرآني وموقعه من عمليات التنظير، وتوفير قنوات لترجمة المدركات المعرفية، كشرايين لتشييد الصرح المعرفي وتفعيل إمكانية الاستيعاب والتراكم السوي.

(ج /1/5) التحرر من أسر فقه الجزئيات، ومن خطيئة استخلاص الأصول منه:

انـصرف تـراث الأمـة مـن العلـوم الـشرعية مـن فقـه وأصـول إلى الجزئيـات دون الكليات[1]. وأدى غياب التركيزعلى الرؤية الكلية إلى إبعاد تلك العلوم عـن مجـالات التأثير على العقل، والتفعيل في واقع الحياة، فصارت تلك العلـوم غايـة في حـد ذاتهـا. وأسفر ذلك عن جعلها مجالاً للجدل والخلاف المفتقر إلى موضوع حقيقي، مما ضاعف من هامشيتها وجدواها في الحياة الفكرية والحركية للأمة.

وتنقل منى أبو الفضل عن الطاهر بن عاشور نقطة مركزية عميقة في هـذا الـصدد، تتمثل في أن الفقه نشأ كعلم قبل نشأة علم أصول الفقه. وبالتالي، فإن الأصول انتزعت من صفات الفروع. ومن هنا، فإن الأصول التي تم تقعيدها رغم أهميتهـا لم تفلـح في تحقيق التقريب بين المدارس الفقهية، ناهيك عن إرجاعها إلى معيار واحد. وبـات مـن الصعب اتخاذ ميراثنا من الأصول الفقهيـة قاعـدة للانطـلاق في بنـاء منهاجيـة بديلـة للعلوم الاجتماعية الحديثة، إلا بعد مراجعة شاملة لذلك الميراث في اتجاه: وضع الجزئي في إطار الكلي، ومقابلة المنحى اللفظـي بمنحـى فكـري، وإعـادة الموازنـة في الأسـس بحيث ترتبط تلـك الأصـول بأهـدافها الحيويـة، ويعـاد دمـج ثمارهـا في واقـع الأمـة الحضاري.

(1) من اللافت للنظر أن معظم ما أنتجه السلف من تفاسير قرآنية تتعامل مع كل آية قرآنيـة وكأنهـا كيـان قائـم بذاته. ولم يخرج جزئيًا على هذه الطريقة المفككة والمغيبة للمدلولات الكلية لـسياق الخطـاب والبيـان القرآني بالتمهيد للسورة القرآنية ولكل مقطع منها ببيان جامع، إلا عدد محدود من التفاسير القرآنية الحديثـة مثل ظلال القرآن لسيد قطب. وانسحب ذلك التقليد ذاته على الحديث النبوي. ولا يتسع المقام للدخول في عمق هذه الإشكالية وتداعياتها المعرفية.

والخلاصة، أن التراث الفقهي ثمين، إلا أنه يحتاج إلى مراجعة ليتأهل للمساهمة في وضع أسس التواصل الحضاري. ولا مجال أمام الجماعة العلمية لتتم تلك المراجعة، ولتؤسس قواعدها المنهجية، غير السعي لاستخلاص قواعد وأسس منهاجية من القرآن[1].

ثانيًا: مقتضيات توسيع آفاق إسلامية المعرفة: تبلورت مبادئ خطة عمل إسلامية المعرفة في البداية **حول**: إجادة المعرفة بفروع العلم الحديثة عبر ملاحظة نظامية، وإجادة المعرفة بالتراث الإسلامي عبر تحليله، وتقويم العلوم الحديثة والتراث الإسلامي بمنظور إسلامي، وإجراء مسح لمشكلات الأمة والبشرية، توطئة لتحليلها، وإعادة إنتاج كتب دراسية في فروع المعرفة، ونشر تلك المعرفة بعد أسلمتها[2].

واقتضى هذا الهدف تحقيق أمرين: أولهما، استعادة الوعي بالأهمية الوجودية للبعد الإسلامي بالنسبة لأمتنا. فمع أن البعد الإسلامي مهم للبشرية قاطبة، فهو أشد أهمية للأمة التي تستمد منه هويتها ومسماها ذاته، **وثانيهما**: التخفف من الصوارف عن القرآن سواء كانت **نابعة** من سلبيات متعلقة بتراث الفكر الإسلامي، أو **ناجمة** عن مدخلات أُقحمت في بنيته من خارجه، **على النحو التالي:**

(1) **استعادة الوعي بمحورية البعد الإسلامي:** تستعير منى أبو الفضل هنا مفهومي: **الموزايك** مقابل: **الأرابيسك**. فالعالم الإسلامي، أو مفهوم الشرق الأوسط المراوغ الذي فرضه عليه النموذج المعرفي السائد، ساحة فسيفسائية، ما لم تعتصم بالبعد الإسلامي، الذي يجعل منها نسيجًا متناغمًا.

وحيثيات هذا الحكم هي:

(أ) **سلبيات تجاهل هذا البعد والتجهيل به:** عبر تجاهل هذا البعد، والتجهيل به، نفذ الفكر الاستشراقي إلى إحداث تحولات معرفية ذات عواقب كارثية **من أهمها:**

(1) **المرجع السابق**، ص 29 – 33.

(2) انظر في هذا المرجع: آفاق تطوير خطة عمل إسلامية المعرفة وربطها ببناء الأمة وبمراجعة الطوبوغرافيا الثقافية للغرب.

- Mona Abul-Fadl, **Where East Meets the West, on the Agenda of the Islamic Revival**, Herndn: the International Institute of Islamic Thought, N.D, PP.46-66.

(أ/1) التمكين لنمط الإدراك التجزيئي ولأخلاقيات التقويم الفسيفسائي: يستبعد هذا النمط وتلك الأخلاقيات، **استلهام نموذج جماليات الوحدة النابعة من التوحيد**، بما يستدعيه من تسامح وتقدير للتعددية، جامعين للتنوع على نحو متناغم ومتجاوز في علم العمران الإنساني. ويصادر هذا النمط على ما يستتبعه النموذج المعرفي التوحيدي من مصادر وأدوات منبثقة من رؤية كلية إسلامية مستخلصة من القرآن والسنة، لا يمكن بدونها التوصل إلى إطار مرجعي، يمكن من خلاله إدراك مداخل الوحدة الكامنة وراء التنوع السطحي الظاهري في مشهد العالم الإسلامي.

(أ/2) إنتاج أدبيات تعلُّمَها يضر ولاينفع: المتأمل في الأدبيات السياسية الغربية في حقل دراسات المناطق التراثية والمعاصرة على السواء، المتعلقة بعالمنا الإسلامي، يدرك بيسر أنها تُلّح على التنوع، وعلى النظر إلى ما درجت على تسميته: الشرق الأوسط، على أنه نموذج للموزايك. وظلت تلك الدراسات في معظمها تتعامى عن الأرابيسك الذي يتخلل نسيج ذلك التعدد ويشكل عنصر اتساق له، مواصلةً بذلك السير على درب التجاهل من جانب المستشرقين للحقائق السياسية والتاريخية لهذه المنطقة التي تقطنها أغلبية إسلامية التوجه أو إسلامية الانتماء.

ويقتضي التحرر من هذه السلبيات، ضرورة التأسيس المنهجي لعملية إعادة هيكلة إطار البناء المفاهيمي لواقع العالم الإسلامي ولسياق قدرته التاريخية. وتحتاج عملية التدبر في الطوبغرافيا السياسية المعاصرة للعالم الإسلامي، بناء إطار لنظرة الطائر، أو للرؤية التلسكوبية، لمقتضيات وتأثيرات إعادة التركيز على البُعد الإسلامي، على صعيد فتح آفاق جديدة للبحث، وتصحيح أوجه الغموض المتأصلة في هذا الحقل الدراسي، والتوصل إلى تفسير أكثر صدقًا، وإلى اقترابات أكثر قدرة على التقويم وعلى مراجعة الافتراضات الخاطئة التي تأسست عليها الأدبيات الغربية، وتعرية الأساطير التي روجتها حول فرية: انعدام التجانس أو انعدام الهوية، بما لذلك من مضامين سياسية تشمل: تبرير بلقنة المنطقة، وحكم الأقليات.

(ب) حاجة الغطاء العلماني إلى تفكيك علمي عميق: يعتبر البعد الإسلامي مفتاحًا لفهم تاريخ منطقتنا وواقعها. إلا أن كثافة الثقافة العلمانية قد تجعل ذلك الأمر

بحاجة إلى البرهنة عليه، ليس في مواجهة من يحللون واقع العالم الإسلامي من خارجه، بل في مواجهة من تشرَّبوا الثقافة العلمانية الغربية، وهيمنت على طريقة تفكيرهم[1].

ومن أساسيات تحقيق ذلك:

(ب/1) تحصيل الوعي بالفارق بين المكون الإسلامي لأمتنا والمكون المسيحي للغرب: في حين يستطيع الباحث الأمريكي أو الأوروبي أن يعتقد أن بإمكانه أن يتفهم ثقافات الشعوب الأوروبية دون حاجة إلى قدر من المعرفة بالديانة المسيحية، وقد يفكر من جراء ذلك في إسقاط تلك الرؤية على العالم الإسلامي، متأثرًا بالقطيعة التي حدثت بين منطق الدولة القومية الحديثة كما نشأت في أوروبا، وبين الدين، فإن العامل الإسلامي على خلاف ذلك، ظل يمثل لب وعي الأمة الإسلامية الكامن، خلف مجرد قشرة سطحية استطاعت التوجهات العلمانية أن تغطيه بها.

بلغة أخرى، فإنه لا مجال للمقارنة بين الإسلام من حيث دوره في المجال الثقافي الاجتماعي التاريخي، وبين مكانة المسيحية والتقاليد المسيحية اليهودية في مسيرة ثقافة الغرب وتاريخه السياسي. فلا مراء في كون المسيحية والتقاليد المسيحية اليهودية مكون أساسي للتراث الغربي الحديث، إلا أن تأثيرها التكويني جزئي، حيث تم عبر مسيرة الغرب التاريخية تهميش ذلك المكون، وتم استيعاب المسيحية في الثقافة الإغريقية الرومانية السائدة.

(ج) أهم معالم عمق البعد الإسلامي: ساد التأثير التكويني للإسلام على الشعوب والثقافات التي اتصلت به تاريخيًّا، وكان ولا يزال يمثل شرطًا جوهريًّا لأي تحليل كلي شامل. ومن هنا فإن الاستشراق وقع في خطأ المقارنة بين أمرين لا يقبلانها، وساهم بذلك في تشكيل مدركات الغرب تجاه حقائق الواقع الإسلامي على نحو مغاير للحقيقة. ودون دخول في تفصيلات، يمكن الإشارة إلى أهم معالم عمق البعد الإسلامي **فيما يلي:**

(1) Mona Abul-Fadl, **Islam and the Middle East, the Aesthetics of a Political Inquiry**, Herndn: the International Institute of Islamic Thought, 1990, PP.1-12.

(ج/1) الطابع الكلي الجامع للإسلام: الإسلام منهج حياة، ورسالة منزلة شاملة تربط الشأن الدنيوي بالمنظور الأخروي، بما لذلك من مضامين سياسية تؤدي إلى تجاوز مفهوم الأيديولوجية السياسية لدلالته الغربية المختزلة، كما أنها تجعل الرؤية الكلية الإسلامية ناظمة للمسلم على المستويين الفردي والجمعي، في الماضي والحاضر، وفي الظاهر والباطن، على نحو يوفق بين ما هو ثوابت أبدية، وما هو متغيرات عابرة، ويضفي مضامين أخلاقية عملية على السلوك الفردي والجمعي[1].

(ج/2) ضآلة القشرة العلمانية: يفسر تغييب البعد الإسلامي، حالة **كيانات ما بعد الاستعمار** بمؤسساتها العاجزة، التي تهيمن على الدولة القومية فيها نخب متغربة وشبه متغربة ومغربة، منفصلة عن ثقافة الجماهير، وذات مصالح قريبة تجعلها أكثر ارتباطًا بالنسق الغربي العلماني. إلا أن تلك الدول تضم مجتمعات يكمن فيها البعد الإسلامي بكل قوة تحت مجرد قشرة يسيرة مفروضة على السطح.

(ج/3) تزهير التنوع والازدهار به: يمثل البعد الإسلامي بعدًا حضاريًّا يتعلق بجوهر ديناميات التوازن الثقافي. ومن أهم خصائص الحضارة النابعة من هذا البعد، أنها قادرة ليس فقط على **احتواء التنوع، وإنما على الازدهار الإيجابي في ظله**. فهذا البُعد يشرِّع التنوع، ويحبِّذ التفاعل على أساس عقيدي، حيث لا موضع معه للامبالاة، بما أنه ينشئ أمة حاملة للأمانة والشهادة. وفي هذا السياق اتخذ الإسلام موقفًا فريدًا من أتباع الأديان الأخرى، حيث قرر التسوية في الحقوق والواجبات بينهم على المستويين الفردي والجمعي، بغض الطرف عن اختلاف الدين، وأقر حق اتباع كل دين في الحرية الدينية، وفي التسابق على الخيرات على خلفية تنوع الوجهة الدينية. بتعبير آخر، اعتبر الإسلام الدين أساسًا للأمة، وأقر لغير المسلمين بالحق في تأسيس أممهم على أديانهم، واعتبرهم أهل ذمة[2].

(ج/4) الانفتاح المعرفي: يعود التأثير التكويني للبعد الإسلامي إلى موقف الإسلام الإيجابي من طلب المعرفة والانفتاح عليها لدى الآخر، واستيعابها والتوليف

(1) **Ibid**, PP. 14-16.
(2) **Ibid**, PP. 17-19.

بين روافد متعددة للحضارة على نحو جعل من المدينة الإسلامية نموذجًا لديناميات التوازن والتعدد الثقافي، وقدم نموذجًا تاريخيًّا منعدم النظير في القدرة على التوليف بين الطوائف واللغات والأديان والثقافات.

(ج/5) التركيز على الأمة الواحدة: ينصب تركيز هذا البعد الإسلامي على الدوام على **الأمة** وليس على **الدولة** ككيان سياسي معبر عنها. ومن هنا كان جوهره على الدوام هو التطلع إلى إقامة نظام عادل وتأسيس الالتزام السياسي في المجتمع على الشريعة كمعيار للشرعية. وفي ظل ذلك قامت العلاقة بين الحاكم والمحكوم على صيغة تعاقدية. ولم يكن للدولة في التقليد الإسلامي أي وجود فردي أو جمعي شرعي منفصل عن الأمة أو متجاوز لها، وكان سلطانها الذي هو أساس وجودها مشتقًا من الأمة، وليس العكس. ومن هنا كانت الدولة الإسلامية الشرعية مغايرة إلى حد بعيد للدولة الإقليمية التي أخذتها الخبرة الأوروبية الحديثة، وتولّت عبر الاستعمار التقليدي فرضها وتعميمها خارج أوروبا.

ورغم أن الهجمة الأوروبية الحديثة، استطاعت أن تنال من الدولة في العالم الإسلامي ما لم تنله من الأمة، لكون الدولة هي أضعف حلقات الأمة الإسلامية، فإن تلك الدولة ظلت حتى سقوط الدولة العثمانية تمثل رمزًا فاعلاً للأمة، ووعاءً بالغ القدرة على استيعاب التعدد وتحويله إلى تنوع إيجابي، وليس إلى تنوع تضارب وتقابل. ومن هنا فإن الغرب هو الذي اجتهد لتفكيك الدولة الإسلامية، وهو الذي ولّد أسطورة حاجة الأمة إلى سلطة وهوية بديلة للخلافة. ولا تزال الدولة في العالم الإسلامي هي المكون الأكثر قابلية للجنوح عن البعد الإسلامي، كما لا تزال الإشكاليات المتعلقة بالعلاقة بينها وبين المحكومين قائمة، وتحتاج إلى البعد الإسلامي ذاته لمعالجتها.

(ج/6) المكون الإسلامي هو الثابت وما عداه عرض سلبي زائل: البعد الإسلامي هو الثابت. والاستعمار مجرد (**عرض**) طارئ زائل، ومهما كانت تأثيراته فهو مجرد حالة عارضة تعرضت لها أمتنا اعتبارًا من أواخر القرن السابع عشر الميلادي الذي شهد انحسار المد الإسلامي، مع التراجع في ميزان القوة لغير صالح المسلمين، وبداية

التبعية للغرب. وتمكن الاستعمار من إزالة الكيان المستقل للدولة الإسلامية، وفقد المجتمع المسلم بذلك استقلالية إرادته السياسية، حيث تم تقويض المؤسسات السياسية النابعة من هويته. إلا أن المؤسسات المستوردة أثبتت عجزها، وأدت في ذات الوقت إلى تهميش المؤسسات القديمة بحيث باتت غير قادرة على تطوير نفسها والاستجابة للتحديات.

وفي ظل ذلك، أدت هذه الهجمة الاستعمارية إلى تسريع عملية تشويه الولاءات العامة والمدركات العامة للأمة. ذلك أن المستعمر الغربي جاء على العكس من الغازي المغولي القادم من الشرق، مدّعيًا أنه حامل لرسالة أسماها: **"عبء الرجل الأبيض"**. ويتفق معظم المفكرين المسلمين على أن هذه الهجمة الاستعمارية بمثابة العامل المنشئ لانحطاط الأمة الإسلامية في لحظتها التاريخية المعاصرة، وليست مجرد العامل المحفز له. ومع أن الانتصار الغربي على العالم الإسلامي لم يكن ناجزًا، فإنه أدى إلى التفكك وجلب نظام الدولة القومية بمؤسساتها ونظامها، وولد طبقة من المهنيين والتكنوقراط والمفكرين الذين حرسوا هذا النظام في عهد ما بعد الاستقلال[1].

ومثلت الخبرة الاستعمارية نوعًا من الشق في الكيان الاجتماعي التاريخي للمجتمعات، وفي ثقافتها الإسلامية، لا تزال له تأثيراته الكامنة في السياسة المعاصرة فيها. إلا أن البعد الإسلامي رغم ذلك لا يزال يمثل جوهر تركيبتها الثقافية. ولا تزال الصورة المثالية للدولة الإسلامية قائمة في الوعي الإسلامي، كما لا تزال العقيدة حاكمة للفرد المسلم في كل أصعدة المجتمع. ولا يزال الإحساس بالأمة قائمًا في وعيه الاجتماعي بوحدة الدين والمصير. ورغم استبعاد الشريعة من نظام الدولة القومية فإن أهميتها الثقافية ظلت فاعلة، وتمثل جوهر مفهوم الدولة الشرعية.

وفي ضوء ذلك، يتمثل جوهر الإحياء الإسلامي في: إرادة الكينونة. وجوهر هذه العملية هو التعبئة ضد القوى الاستعمارية، وتأسيس حركات مقاومة عنوانها الأساسي هو تفعيل مفهوم: العدالة ونبذ الظلم. والمَعِين الأساس لذلك هو: الوعي الجمعي بمبدأ الأمر بالمعروف (**وفي مقدمة مقوماته: العدل**)، والنهي عن المنكر (**وفي مقدمة**

(1) **Ibid**, PP. 24-34.

مفرداته: الظلم)، بنبذ التبعية بكل أشكالها، والسعي إلى تجديد الذات واستعادة الكرامة السليبة وإنقاذ الهوية المهدرة. وفي هذا السياق يتعاظم الوعي الجمعي بأن الاستشراق مسؤول عن فقدان الرؤية لكل ما وراء السطح، وأن عملية الإحياء تحتاج إلى إطار مرجعي ينظر إلى الثقافة الإسلامية من داخلها [1].

(د) التعويل الجزئي على محصلة الإنتاج الفكري للسلف: يحتاج المجتهد في أي تخصص في العلوم الاجتماعية والإنسانية إلى قدر من الإلمام بمحصلة جملة ما جاء به **أئمة من سبقوه في تخصصه**، وما أفرخه إنتاجهم من جدل علمي. إلا أن عليه أن يحاذر من الاستغراق في تفصيلاته أو أن يقف عند منجزاته، وأن يركز على خلاصته التي تحدد قيمته المختزلة، وتمثل النقطة التي يمكن منها مراجعته والإضافة إليه. وعلى المتخصصين في علوم العمران الإنساني أن يدركوا عند رجوعهم إلى القرآن الكريم أنهم ليسوا بصدد تقديم تفسير له، وإنما هم مجتهدون يستعينون به في تأسيس مجالات المعرفة المعاصرة.

ومن أهم المقومات المنهجية لترشيد التعامل مع مصادر التنظير الإسلامي في مجالات التخصص المعاصرة، ضرورة: **تبني النظرة الكلية في معالجة الظواهر**، والتمرس في أساليب الدمج والتوليف بين الأجزاء في إطار الكليات، والبحث في العلاقات الارتباطية الرأسية والأفقية، وفي العلاقة بين الثوابت والمتغيرات.

وقليلة هي النماذج التي تعاملت مع الخطاب القرآني بنظرة كلية من أجل بناء نظرية اجتماعية بديلة، ومن أجل إنزال تلك النظرية على مجالات التخصص المعرفية وعلى الواقع الاجتماعي. وما هو متوافر لا يرقي إلى مستوي التعويل عليه في إحداث نقل نوعية في المناخ المعرفي السائد. ومن ثم يُعتبر هذا المجال واحدًا من المجالات التي يجب أن تحظي بالأولوية على جدول أعمال الجماعة العلمية التي تنظر من منظور إسلامي [1].

وفي ضوء هذا كله، يقوم البرهان على ضرورة إعادة تفسير الظاهرة العمرانية المعاصرة على نحو يقيم قراءة الواقع الاجتماعي التاريخي الإسلامي على منظور مرتكز

(2) **Ibid**, PP. 35-38.

(1) **المرجع السابق**، ص 22 – 28.

على البعد الإسلامي متعدد الوجوه. فالإسلام: دين وأمة وحضارة ومجتمع ودولة، وليس مجرد تراث ماضي يُراد إحياؤه. ومنطقة الشرق الأوسط تموج بمظاهر تنوع، وتعاني اضطرابات مصطنعة ناجمة عن استبعاد البعد الإسلامي الذي بوسعه وحده أن يحقق لها الانسجام، وأن يوفر لها الإحساس بالهوية، وأن يقدم تفسيرًا له مصداقيته لما تشهده من تطورات، وأن يقدم لها أسباب الإقلاع الحضاري. والبعد الإسلامي وحده هو الذي يقدم الخلفية لفهم الأصول والتفسيرات المحتملة للتطورات الحاضرة، ويعرِّي الوعي الزائف الذي يروج له التوجه العلماني، ويفسح الطريق لتجاوز التفسيرات السطحية للظواهر السياسية، ومن بينها التفسيرات المادية التي تقدم لظاهرة الإحياء الإسلامي[1].

ثالثًا: منهاجية التعامل مع التراث الغربي :

سؤال هذا المبحث هو: كيف يقرأ العقل المسلم الفكر الغربي انطلاقًا من مرجعية إسلامية؟. ويطرح هذا السؤال علامات استفهام منهجية فرعية جمة، **في موقع الصدارة منها**: ما الداعي لذلك وما أساس شرعيته؟ وما متطلبات التمكن من مثل تلك القراءة؟ وما محاورها؟ وما ضوابطها؟.

وفيما يلي إطلالة خاطفة على هذه المحاور الأربعة:

أولاً: دواعي قراءة التراث الغربي بمرجعية إسلامية: ثمة علاقة عضوية بين فقه الواقع ومنهاجية التعامل معه على صعيد البحث الأكاديمي. بالتدبر في واقع أمتنا خاصة، وبقية البشرية بوجه عام، ينفتح بصرنا وبصيرتنا على معطيات تجعل القيام بمثل هذه القراءة فرض عين على الجماعة العلمية الإسلامية .

من أهمها:

1- **غلبة غثاء السيل**: الملاحظ أن دراسات الواقع السياسي المعاصر كثيرة، إلا أنها في معظمها غير ذات جدوي ونفع للأمة الإسلامية، والبشرية بوجه عام، لكونها لا تتعرض للمؤثرات والمكونات التي يمكن من خلالها التفاعل مع الحاضر لإنجاز المستقبل.

فالدراسات المتوافرة عن الواقع لا تجيب **عن أسئلة**: من نحن؟ وما الذي نسعى

(1) **Ibid,** PP. 43-45.

إليه؟. وهي بالتالي **دراسات بالوكالة عنّا** تهم غيرنا، لانطلاقها من فرضيات تحقق أهداف صانعيها. فهي دراسات تَستهدف الأمة، ولا تَستهدفها الأمة. ومن الممكن أن تكون تلك الدراسات بأقلام من تصفهم منى أبو الفضل بأنهم: **" ليسوا منّا، وإن حملوا أسماءً نعرفها من بيننا**. فالعبرة ليست بالأسماء بل بالقلوب، وبالانطلاق من منطلقات وأهداف نابعة من هويتنا، ومعبرة عن رؤى ومصالح حيوية لأمتنا"[1].

ب- غياب الإسلام المعرفي الفكري وتغييبه: الإسلام الفكري غائب في الغالب عن ساحة الواقع، إما بسبب تقديم الحركي على الفكري، أو بسبب غياب أو تغييب الرؤية الحضارية من العقل المسلم المعاصر، على نحو ولّد نظرة جامدة للتراث الفكري الإنساني كله، تعوق التعامل السوي مع الواقع.

ج- القصور المتأصل في النظرية الاجتماعية المعاصرة: تعاني النظرية الاجتماعية المعاصرة، المرتكزة على مبادئ نابعة من الإطار المعرفي الغربي، القائم على المنطقية الوضعية والعلمية الإمبريقية –قصورًا يستدعي استبدالها بنظرية أكثر قدرة على التفسير والتقويم والترشيد العمراني الحضاري. ونادرًا ما خضعت الفرضيات التأسيسية التي تقوم عليها تلك النظرية لعملية تقويم نقدي من منظور إسلامي. ومن هنا، تأتي أهمية تشكيل نظرية اجتماعية بديلة عبر البحث النقدي المقارن، الذي يفحص قدرة الاقترابات السائدة على تفسير الواقع الإنساني في كافة جوانبه. وتعاني المنهاجية الغربية السائدة تحيزًا مركبًا على مستوى التخصص والاستشراق والحضارة، عبر مقولات لا تصمد للنقد تقوم على الخلط بين الإسلام والتقاليد الإسلامية، وعلى التعمية على الإمكانات التغييرية للبعد الإسلامي[2].

(1) انظر ورقة عمل تقدمت بها منى أبو الفضل من ثماني صفحات، لدى تأسيس مشروع إصدار سلسلة دراسات في فقه الواقع في: د.منى أبو الفضل، **فقه الواقع والمنظور الحضاري، حول مشروع دراسة فقه الواقع**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، د.ت، ص 1 – 2.

(2) انظر تقريرًا يقع في 16 صفحة حول ورقة عمل نوقشت في حلقة بحثية: د.منى أبو الفضل، **المرأة من منظور حضاري، مدخل لتصحيح المسار وتقديم النموذج العالمي**، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، د. ت. وانظر أيضاً: هبة رؤوف، **التحيز في دراسات المرأة : ورقة مستخلصة من كتابات: د.منى أبو الفضل**، ضمن: د.عبد الوهاب المسيري (محرر)، **إشكالية التحيز**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين، ج2، ص 959 – 962.

وتظهر الحاجة إلى ضرورة بناء نظرية اجتماعية جديدة **في ضوء المعطيات التالية:**

(1) **المساقط الثقافية للأنساق المعرفية المتقابلة:** المراد بالمسقط الثقافي لأي نموذج معرفي، هو: القبلة التي تحدد فحواه وتحدد تماسكه. وثمة نموذجان معرفيان: نموذج إنساني طبيعي سائد مسقطه الثقافي أفقي، ونموذج معرفي توحيدي عالمي التوجه، عضوي العلاقة مع المجتمع المسلم، مسقطه الثقافي رأسي. والأول عارض، بمعني أنه حديث الوجود نسبيًّا، والثاني عريق ولكنه مغيب في الوقت الراهن.

وجوهر الفارق المنهجي بين هذين النموذجين كامن في: الإطار المفاهيمي، والمقدمات المعيارية لكل منهما:

(أ) **الإطار المفاهيمي للنموذج المعرفي الغربي:** مسقط هذا النموذج أفقي، بمعنى: أن بؤرته هي: المطلق الذاتي المتأرجح بمتغيرات الزمان والمكان. ويؤدي ذلك إلى فقدانه الرؤية المتكاملة، وإلى نبذه للقيم، وإلى اتسامه بالسطحية، التي تتجسد في وهم: تأبيد الحاضر، ونهاية التاريخ. فهذا النموذج أحادي التوجه، واحترامه للتنوع مشكوك فيه، نظرًا لتحيزه المختزل في دائرة العقلانية التجريبية، واستبعاده للمعرفة الميتافيزيقية، وإصابته بفيروس النزعة الصراعية المتمركزة حول القوة. والصراع متجذر في هذا النموذج بين الإنسان وكل من الخالق والمخلوقات. ففي مقابل التصوير القرآني لمعصية آدم على أنها غواية وفضول، تم التخلص منه بالاستغفار، والتوبة النصوح، المفضية إلى: الاجتباء، تصور التوراة تلك المعصية على أنها تمرد إنساني استدعى لعنة إلهية على ذلك المخلوق الذي تبين بزعمها أنه لا يمكن السيطرة عليه، واستتبع ذلك ظهور عقيدة الحلول والفداء والصلب والبعث من بين الأموات في عملية هلينة للمسيحية تستبطن العديد من الأساطير اليونانية والرومانية.

وتتمثل مقدمات بناء فرضية الحاجة إلى نظرية اجتماعية بديلة فيما يلي:

(أ/1) المعرفة الاجتماعية الراهنة تعاني قطيعة مع الواقع، تسفر عن التشكيك في جدوى العلم.

(أ/2) حاجة البشرية إلى علم عمران بشري، يراعي: الخصوصية، والعالمية،

ويحيي الضمير المهني والعلمي على أساس أخلاقي[1].

(أ/3) استحالة إصلاح النظرية الاجتماعية المعاصرة من الداخل: يعود عجز التيارات العلمية السائدة عن إصلاح النظرية الاجتماعية من الداخل، وحاجتها إلى إعادة بناء جذرية من الخارج، **إلى الأسباب الخمسة التالية:**

(أ/3/1) لا تزال الأساطير المولدة للنموذج الصراعي تشكل المفاهيم في الغرب، وتولد وثنيات وثنائيات مفتعلة جديدة.

(أ/3/2) اعتبار الصراع قاعدة للنظام الاجتماعي والتاريخ، يحمل في طياته بذور التدمير الذاتي.

(أ/3/3) النسق المفاهيمي السائد الآن يمثل عبئًا على ضمير الباحث، لتجذره في ثنائيات صراعية اختزالية، تعزز القدرة على التفكيك، بينما تقلص القدرة على التركيب، مما يهمش فاعلية آليات التصحيح الذاتي.

(أ/3/4) القصور المتأصل في النموذج المعرفي المتأرجح من الإفراط، والتفريط نتيجة غياب المعايير المتجاوزة لقدرة الإنسان على العبث بها. فذلك النموذج يعرف الانتقال من النقيض إلى النقيض، لمصادمته لنزعة التدين الكامنة عند الإنسان. ونتيجة ذلك تصير عوامل قوة النموذج، هي ذاتها عوامل إجهاضه الذاتي. وانعكس هذا القصور البنيوي على تفاعل الغرب مع العالم الإسلامي. فرغم تأسيس الغرب لنهضته الحديثة على ثمرة الاجتهاد الإسلامي، الذي فتح آفاقه على جذوره الفكرية الهيلينية، عبر حركة الترجمة في عصر الازدهارالحضاري الإسلامي، فإنه وجهها إلى: الصراع، وليس إلى الدفع والتعارف بين الأمم. فالغرب لم يأخذ من النموذج المعرفي التوحيدي غير فكرة التجريبية. وتحولت تلك الفكرة بمرورها في المرشح الثقافي

(1) د.منى عبد المنعم أبو الفضل، النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل، ترجمة: عارف عطاري، **مجلة إسلامية المعرفة**، سبتمبر 1996، ص 69 –74. وقد أعيد إنتاج هذه الدراسة المهمة في عرض متميز في خمس وثلاثين صفحة في: د.منى أبو الفضل، **النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل**، عرض: شريف عبد الرحمن، ضمن: د.منى أبو الفضل، د.نادية مصطفى (**محررتان**)، الحوار مع الغرب، آلياته وأهدافه ودوافعه، التأصيل النظري للدراسات الحضارية، دمشق: دار الفكر، 2008، ص 31 –640.

الأوروبي إلى نواة مغذية لمركزية الصراع وأولويته بين الطبيعة والإنسان. وبالمقابل، انفتح الغرب على التراث الإسلامي من بداية **حركة الاستشراق**، من منطلق: **التدجين الحضاري، باختلاق شبهات وتشوهات**. وتنكر بهذا التشويه وتلك الشبهات لتقاليد: التثبت العلمي المتجذرة في الثقافة الإسلامية.

وحدث تحرك على خط هابط بالنسبة لتأثر العقل المسلم بهذا المسخ الغربي. فلقد كان العلماء المسلمون الأوائل أكثر حصانة، وأقل افتتانًا بالفكر اليوناني بالمقارنة بتأثر من جاءوا من بعدهم بالفكر الاستشراقي. وصاغ أولئك العلماء تراثًا علميًّا مهمًا يمكن أن يسهم في صياغة نظرية اجتماعية إسلامية معاصرة، فيما لو تخلت الجماعة العلمية المعاصرة عن غرورها، ووقفت على أرض صحيحة بتوسيع مداركها من موقع ثقافة: الميزان[1].

(أ/3/5) حاجة العلم النافع إلى المعنى والوجهة المبنية على الدفع المتبادل: يتأسس **النموذج المعرفي البديل** على رؤية كلية للكون والحياة والإنسان، محكومة **بقيم معيارية ثلاث**: التوحيد، العمران، التزكية. وينطلق هذا النموذج من مسلّمتين: **التنوع والتنافس**، بمنأى عن العصبيات المنغلقة على نفسها، و**توقف تحقيق الذات**، على: التفاعل والتكامل بين كيانات ثقافية، يحكم التفاعل بينها: الاحترام المتبادل من جانب كل منها لهوية الأخري، وللأساس الأخلاقي المتجاوز للنفعية.

ويوفر هذا النموذج أمرين يحتاجهما العلم: **المعنى والوجهة**، في نسق كامل من القيم التوحيدية، من أجل تحقيق **غايتين**: التخلص من فوضى البحوث المتشرذمة، المروجة لأخلاقيات السوق المريبة، وتحقيق التناغم بين الضمير الخلقي للباحث، والضمير المهني، وبين الوسائل والمقاصد.

ويستبدل النموذج المعرفي التوحيدي **مفهوم الدفع** بمفهوم **الصراع** كأساس للعلاقة بين العالم الإسلامي والغرب. فالدفع الذي هو المفهوم الذي يرتكز عليه هذا النموذج، مغاير في مضامينه وغايته لمفهوم الصراع. فمن المضامين الإيجابية للفضاء المعرفي **لمفهوم الدفع** في لغة الضاد: أخذ المبادرة، وسداد الدين، والتحريك للأمام، ورد الأذى،

(1) **المرجع السابق**، ص 83 – 87، ص92 – 3 .

ودرء الخطر، والدفاع، والتقدم. وغاية الدفع هي: الردع الهادف، الذي تصير القوة في ظله مجرد وسيلة منضبطة، والصراع مجرد أمر عرضي الوجود. وتؤدي الفروق الكائنة بين البشر في المكنات، في ظل التدافع، إلى: **صفقات ومبادلات**. وفي المقابل، يدور مفهوم الصراع حول: **السيادة والإخضاع**. وتصير القوة في ظله: قيمة ينبغي امتلاكها، وتؤدي الفروق بين البشر في ظله إلى: خصومات وتناقضات[1].

(ب) ضرورة رسم مسار للمحدد الثقافي متجاوز لوهم "فاوست": مصير الحضارة مرهون بتوازن الثقافة وليس بتوازن القوة. فشروط الحضارة في هذا العصر هي التي ستفرز مستقبل السياسة والمجتمع على مستوى كافة الأجزاء التكوينية لعالمنا المعاصر. ولا يمثل البديل الإسلامي بأي حال إحلالاً لمهيمن مكان مهيمن آخر، ولا يشكل تهديدًا للآخر، بل أساسًا لكسب متبادل لكافة الأطراف، يؤدي إلى نقلة نوعية في النظام العالمي.

وبتعبير آخر، فإن معطيات الواقع العالمي المعاصر تجعل البشرية أمام واحد من **خيارين**: نموذج للهيمنة مبني على القوة واللعبة الصفرية، ونموذج بديل يتجاوز تلك الوضعية إلى رحاب النظام المعرفي التوحيدي الجامع للهويات. ويتأسس هذا النموذج على منهجية مستنبطة من قراءة جديدة للقرآن والسنة يتم من خلالها: **إعادة تقويم نقدية** وموضوعية للتراث الثقافي والفكري للماضي، تتيح فرز اللباب من القشور، إلى جانب **عملية تقويم للعقل** الغربي ولعملياته الفكرية ومنتجاته الثقافية والفكرية، بحيث يتسنى التعرف على مواطن القوة والضعف فيه، وعلى ديناميات وآليات إنتاجه ونقله وتأبيده بإعادة إنتاجه. والغاية الأخيرة من ذلك، هي: تطوير منهاجية صحيحة قادرة على إعادة بناء العقل المسلم الحديث على نحو يكفل استعادته لقدراته الإبداعية الكامنة، ويولد فيه حافزًا جديدًا للتدافع الحضاري.

ويثير هذا الهدف **سؤالاً محوريًّا** حول شروط ضبط التقابل بين الشرق والغرب. ومفتاح الإجابة هنا هو رسم معالم طريق متجاوز للوهم المتمثل في أسطورة فاوست، الذاهبة إلى أنه تخلي عن روحه للشيطان في سبيل الحصول على المعرفة والشباب.

(1) **المرجع السابق**، ص 103 – 107.

وفي هذا السياق يأتي التوصيف المنهجي العميق الذي قدمته الدكتورة منى أبو الفضل لمشروع الفكر الغربي كأحد لبنات مشروع أسلمة المعرفة، والمتمحور حول وجوب مراجعة الجماعة العلمية لمنتجات وعمليات الثقافة المعاصرة بروافدها المتمثلة في الماضي والحاضر واستشراف المستقبل في كافة التخصصات العلمية من منظور حضاري إسلامي مُقابِل لنموذج الحداثة الوضعية العلمانية[1]. ومن أهم الشروط التي يتعين تحقيقها لتأسيس مثل هذه القراءة المنهاجية المنضبطة لتراث التقابل بين الشرق والغرب، **ما يلي:**

(ب/1) استعادة شروط التحاور المتكافئ بين الثقافتين الغربية والإسلامية: مع ميل ميزان القوى لصالح الغرب في ظل الهجمة الاستعمارية التقليدية وما بعدها، تضاءلت فرصة التبادل المتكافئ بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية. وتحولت الثقافة الإسلامية رغم بقائها على قيد الحياة إلى وضعية كمون، اجتهد الغرب في ظلها إلى عولمة ثقافته.

ويُعد الوعي بذلك مفتاحًا للإحساس بضرورة المبادرة من جانب الجماعة العلمية الإسلامية إلى رسم معالم طريق لتفاعل مفتوح وحر بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية. وليست هذه بالمهمة السهلة، إذ إن النموذج الغربي أصبح مصدر إلهام لعناصر في عالمنا الإسلامي، ربما بدرجة تفوق استلهام مفكرين غربيين له. ولأسباب كثيرة، فإن دوائر الوعي الإسلامي أُصيبت بانقسامات خطيرة، تعود إلى أسباب غريزية، أكثر من كونها تعود إلى أسباب دينية أو أكاديمية حقيقية. ومن هنا فإن جهود الإحياء الفكري الثقافي الحقيقي تواجه بوادر وعي إسلامي، يعاني أوجه قصور تحول دون بلورته. ومن أهم أسباب ذلك، أن فريقًا ممن هم في موقع من يتعين عليه بلورة هذا الوعي، هم أنفسهم منعزلون بدرجة كبيرة عن ثقافتهم، ويعيشون في ظل إحساس كاذب بالثقة في وهم أنهم يعيشون عصرهم حالة استبدالهم للنموذج المعرفي الإسلامي بالنموذج المعرفي الغربي.

(1) **Ibid,** PP.17-25.

ويتعرض الوعي الوليد بضرورة البديل المنهجي الإسلامي لعقبات من **طرفين**: **تقليديين** يريدون نقل الحاضر إلى الماضي، عوضًا عن توظيف خبرة الماضي لخدمة الحاضر والمستقبل، **ودعاة حداثة** يقفزون بجرأة في المجهول بلا ضوابط عبر المكان والزمان، ويحكمون على أنفسهم بالعيش في منطقة عتمة ثقافية تنقطع بهم السبل في رحابها، ولا يجدون إلا السراب، ويعجزون عن تمثل الثقافة التي يريدون الهجرة إليها، ويفقدون أي دليل على عدم اغترابهم وهجرهم لثقافتهم الأصلية.

ويتمثل المخرج المنهجي من هذه الوضعية، في:

(ب/1/1**) تفعيل مفهوم التجارة الرابحة،** ذلك المفهوم القرآني القائم على تبادل يحقق الربح لكل أطرافه، ويستطيع أن يفرز خطابًا جديدًا يخلّص الإنسانية من حالة الحرمان الأخلاقي والجدب الفكري اللذين يهددانها في ظل سيادة المشروع المعرفي العلماني الغربي[1].

(ب/2/1**) كسر احتكار الغرب لقراءة تراثه والتراث الإسلامي:** لم يعد بوسع الغرب أن يحتكر مداخل قراءة ثقافته، ولا أن يدّعي حقه في احتكار طريقة قراءة ثقافة الآخر. ولن يكون كسر هذا الاحتكار على حساب الغرب، فيما لو احتفظ بقدرته على التعلم من الإضاءات المعرفية التي يتوصل إليها هو، وتلك التي يتوصل إليها غيره.

وبقدر توافر العزيمة والقدرة لدى الجماعة العلمية المسلمة على إبداع منهاجية خاصة بهم لقراءة التراث الغربي، والفكر الغربي بوجه عام، بقدر تمكّنهم من المساهمة في تخليص العالم من النموذج الغربي الأحادي النظرة والمسار، واستبداله بنموذج قادر على الانتشار، وعلى تأسيس الحضارة المعاصرة على الثقافة وليس على القوة. وعند التسليم بمبدأ التخلص من القراءة الحصرية للأنا والآخر، يمكن إرساء نموذج بديل عنوانه ليس: (**إما..أو**)، وإنما (**الفضاء الجامع بين النموذجين المعرفيين الغربي والإسلامي وغيرهما**).

ولم يعد بالإمكان الاستمرار في النظر إلى العلاقة بين المسلمين والغرب من مدخل التحدي والمجابهة. فلقد طرأ تحول في السياق التاريخي والمعطيات الحضارية المعاصرة

(1) **Ibid,** PP.26-36.

تتطلب إعادة هيكلة جذرية للصورة الإدراكية للمقابلة التاريخية بين الشرق والغرب، على نحو يخرجها من نطاق الاستقطاب التقليدي الجامد، إلى رحاب العلاقة التكاملية التي تمس الحاجة إليها في ضوء الثورة في الاتصالات والمعلومات والصناعات العسكرية، التي لا قبل للعالم بتحمل الدمار الذي يمكن أن تسفر عنه مواجهة تستخدم فيها كل إمكانات القوة العسكرية التي أتاحتها.

وفي ذات الوقت، فإن عالم اليوم شهد تحولاً في المدركات والتوقعات الإنسانية على نحو لم يعد من الممكن معه توقع قبول أحد بسعى طرف آخر لفرض إرادته صراحة عليه. كما أنه لم يعد من المكن الانعزال والانسحاب عن السياق المعاصر، ولا السكوت على مساعي الغرب لفرض ثقافته على العالم. وظهر في الغرب نفسه فريق من المفكرين يحذرونه من عواقب مسعى الهيمنة غير العادل وغير المبرر. إلا أن المسؤولية الأكبر تظل عالقة في عنق الجماعة البحثية المسلمة.

ومرد ذلك أن لدى تلك الجماعة تراثًا ثريًّا نقيًّا يمكنها بالتنقيب في ينابيعه إنتاج مفتاح للتجديد الإنساني يُخرج الحضارة المعاصرة من أزمتها. ففي القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة موجهات عمرانية تحتاج إلى اكتشاف، أو بالأحرى إلى إعادة اكتشاف وبلورة، وتوصيل فعال للعقل الإنساني. وفي ضوء ذلك، يتحدد منطق مشروع الفكر الغربي[1].

ثانيًا: رأب الصدع بين الفكر والحركة، وتجاوز مأزق تغييب الرأي الإسلامي المستنير عن الواقع: يتمثل الطريق لتحقيق هذين الهدفين في: تقريب هذا الواقع إلى العقل المسلم المستنير، وقراءة الفكر الغربي التراثي والمعاصر على السواء بمنهاجية إسلامية، في:

1- **توضيح الخط المنهجي:** ثمة **مقومات ثلاثة لتحقيق وضوح الخط المنهجي** في التعامل مع التراث الغربي، والفكر الغربي المعاصر الذي يناط بمدرسة البديل المعرفي الإسلامي بلورته وتطويره، **انطلاقًا من الإدراك الواعي** لشروط العمل الفكري، ولكون عملية بناء العلم لا تتم في فراغ:

(1) **Ibid**, PP.78-88.

(1) **اتخاذ موقف والخروج من وهم الحياد في عملية بناء العلوم الاجتماعية من منظور إسلامي**، ومراجعة ظروف تكون الفكر المعاصر وتصحيح قراءته لإعادة بناء خريطته الفكرية، وتحديد علاقتنا بالآخر على نحو يحرك الإمكانات الكامنة، ويميز بين الانغلاق المذموم، وبين التحوط والانفتاح المستنير في عمليتي: إعادة بناء جسور شبكة الاتصال الثقافي الحضاري بين الأمة الإسلامية وغيرها، وإعداد جيل جديد من الباحثين الإسلاميين عميق في قاعدته التربوية والفكرية، صالح لأن يكون أداة للتمكين الحضاري للأمة.

(2) **تعميق المفاهيم المحورية الإطارية**: يتصدر تلك المفاهيم، على صعيد بناء معيار منهجي وأدوات تحليلية للتراث الغربي من مرجعية إسلامية، مفهومي: المنظور الاجتماعي الحضاري، والنسق القياسي، اللذين شقا طريقهما بزخم متزايد في ساحة المعرفة الأكاديمية في مختلف فروع المعرفة الإنسانية. وتعميق الوعي بالقدرة التفسيرية والتحليلية لهذين المفهومين، وتمتين بنيتهما، شرط للتمكن من الحفر المعرفي الرصين والهادف في التراث الغربي، **في ضوء ما يلي:**

(أ) المنظور الاجتماعي الحضاري، كبديل للمداخل الغربية السائدة في الدراسات الاجتماعية: هذا المنظور البديل عالمي بالضرورة، نتيجة طبيعة الإسلام المانعة لحصره في جماعة بعينها، أو في اعتبارات زمنية ومكانية معينة، أو اختزاله في البعد المادي الظاهري. فهذا المنظور يتمتع بقابلية لاستيعاب التنوع، وتجاوز تشخيص المشكلات إلى تقويم الواقع وإصلاحه، وتزويد صانع القرار ببدائل للترشيد السياسي. ومن هذه المفاهيم المحورية أيضًا مفهوما: النسق السياسي، والدولة الشرعية النابعان من المنظور الحضاري الإسلامي والمكملان له.

(ب) النسق القياسي: يمثل هذا المفهوم أداة تحليلية للبيئة الحضارية، تستدعي فكرة النسقية الكامنة في فطرة الإنسان المتطلعة إلى الانتظام والاتساق من جهة، وإلى التناغم مع الأنساق المبثوثة في نظام الكون، التي هي الأساس لتسخير ما في الكون وفق سنن ثابتة لمتطلبات قيام الإنسان بالخلافة، وإن كانت غير ناتجة من رؤيته وإرادته المباشرة. وتوافر فكرة النسق القياسي أداة لقياس أداء الفرد والأمة، وتحديد مدى اقتراب الجماعة

من تحقيق تطلعاتها، كما توفر للباحث أداة لترشيد الواقع، بحيث يتجاوز دوره وضعية الناظر المحقق، إلى وضعية الخبير الذي يقدم مفاتيح الرشد الحضاري. وفي السياق ذاته، يأتي مفهوم الدولة الشرعية كنموذج لنسق قياسي معبر عن الخبرة الحضارية للأمة[1].

(3) **ضبط سياق عملية أسلمة المعرفة:** بما أن البديل الذي تحتاج إليه الأمة والبشرية في آن واحد يقتضي الانطلاق من رؤية كلية إسلامية، فإن تلك الرؤية تحتاج إلى ضبط مفهوم إسلامية المعرفة بحيث يتولد منه نموذج معياري قياسي على مستوى تعقيدات العالم المعاصر. **فإسلامية المعرفة ينبغي أن تمثل المرجع والإطار المفاهيمي للتقابل بين الشرق والغرب**. وسياق هذه العملية لا يتأثر بمعطيات الحاضر وحدها، بل بمعطيات ماض طويل لمضامين نابعة من **(العرض الاستعماري)** امتدت لحظتها الراهنة على مدى أكثر من قرنين، تجسدت في حالة توتر بين الحضارتين، وحالة تغييب لمضمون حديث السفينة، كسمة فارقة للأمة الإسلامية، لا موضع معها لعدم المبالاة، بما أنها أمة حاملة للأمانة وشاهدة. ويمثل فهم تراث الغرب وأخذه في الاعتبار بشروط مغايرة لتلك التي فرضتها الهيمنة التاريخية للغرب، مفتاحًا منهاجيًّا للتغلب على الحالة التاريخية الطارئة والنفسية الانقسامية الراهنة.

وليس بالإمكان تلمس هذا المخرج من داخل الخطاب المهيمن في الغرب من جهة، وليس من أمل في أن يتفاعل الغرب مع خطاب جديد ما لم يملك ذلك الخطاب قدرة على الإقناع. ومن هنا تأتي ضرورة إعادة النظر في إسلامية المعرفة لفتح آفاق جديدة أمام المنظور الحضاري الإسلامي.

---

(1) انظر: **المرجع السابق**، ص 3 – 5. ولا يتسع المقام هنا لذكر المقارنة التي قدمتها حول مغايرة الدولة الشرعية لكل من الدولة الدينية ودولة القانون والدولة المدنية والدولة العقائدية، انظر: د.منى أبو الفضل، **مقدمات أساسية حول مفهوم النسق القياسي**، دراسة غير منشورة تقع في قرابة 45 صفحة، تغطي هوامشها نحو ثلث مساحتها، ويبدو منها أنها كانت لا تزال قيد المراجعة من صاحبتها. انظر تلك الدراسة ص 2 – 12. وانظر في تأسيس أركان تلك الدولة وقواعد حركة نظامها ومنظومة القيم الحاكمة لها: **ذات المرجع**، ص 14 – 26.

2- **قراءة الفكر الغربي التراثي والمعاصر بمنهاجية إسلامية: يقع على كاهل الجماعة العلمية المسلمة على ضوء المعطيات سالفة الذكر، واجب المبادرة بقراءة للفكر الغربي بمنظور إسلامي، يؤسس لجعل الغرب أكثر انفتاحًا على المنطق الإسلامي، ويزيح الألغاز والعتمة التي ولدها الفكر الاستشراقي القائم على أسس مغلوطة في ذلك العقل تجاه العالم الإسلامي.**

من أبرز أساسيات تحقيق هذا الهدف:

أ- تعيين أساسيات الكلمة السواء: لب هذه المبادرة هو **صياغة ضوابط منهجية لكلمة سواء** بين المسلمين وغيرهم، جوهرها: بناء القناعة بأولوية **قوة العقل** على **قوة العضلات،** واحترام الكلمة أكثر من احترام السيف. ومن شأن ذلك تمهيد الطريق لعلاقة حوارية بين الجانبين. ويقتضي الحوار أن يعي المسلمون تكتيكات الغرب وأساليبه ليتمكنوا من نقل رسالة تلك الكلمة السواء إليه على نحو فعال، على نحو يفتح الباب للإقرار المتبادل بحق كل طرف في الوصول إلى ما لدى الآخر، بما في ذلك قراءة الثقافة الغربية في سياقها التاريخي النسبي، وتخليص العقل الإسلامي من خطاب الهيمنة والاحتكار الذي بدد المطلق، وحول النسبي إلى مطلق.

وبذا فإن إقرار مبدأ القابلية للوصول إلى المنتجات الفكرية الغربية، وقراءتها من منظور إسلامي يمثل شرطًا ووسيلة لإحداث نقلة نوعية في بنية العلاقة بين الشرق والغرب، إلى جانب تأهيل المسلمين لاستئناف دورهم الأخلاقي والحضاري.

ب- الانفتاح المنضبط على الفكر الغربي: أول ما يحتاجه هذا الانفتاح هو: **تنشئة جماعة علمية من العيار الثقيل** متمرسة في الصناعات الفكرية الثقيلة، قادرة على التحليل والتركيب، في تعاطيها مع المصادر الغربية، بحيث لا تقع في واحد من محظورين: انغلاق النص بكثافته وتعقيده أمامها، والغرق السلبي في النص على نحو يعيد إنتاجه. ويحتاج أفراد تلك الجماعة إلى فطنة يستمدون عبرها القدرة على الموازنة بين متطلبات إقامة مسافة بينهم وبين النص الغربي، ومتطلبات احتضان هذا النص.

ويأتي هنا مفهوم قرآني هو: **التراحم والمرحمة،** ليقدم الحل. فعبر التراحم يتم الاحتفاظ بمسافة محسوبة، جنبًا إلى جنب مع احتضان موضوعي محسوب، يسمح

بفهم نقدي كاشف لأوجه القوة وأوجه الضعف، بالتضافر مع مبدأ قرآني آخر هو: **العدل**، الذي يحمل معنى مزدوجًا: **سلبيًّا (تحاشي الانحياز المتعمد والإفراط والتفريط)، وإيجابيًّا (يعني الميل نحو الوسط بعيدًا عن طرفي المتصل)**، ويتعزز ذلك بمبدأ قرآني ثالث هو: **الاستقامة** التي هي نتاج التراحم والعدل معًا. وهذا المثلث المعرفي القرآني أعمق وأكثر صدقًا من مفهوم الموضوعية العلمانية الذي طرحته المدرسة الغربية.

ومعنى ذلك أن القراءة القرآنية للغرب تقوم على ضوابط تكفل لها الأصالة تتمثل في **التوازن بين**: التراحم والتعارف والعدل والاستقامة، على نحو يحقق التوازن بين الانخراط في النص واتخاذ مسافة منه. ومن شأن التمكين لهذا المثلث المعرفي أن يفسح المجال لوضعية ثقافية أكثر تسامحًا، تفتح السبيل أمام ثقافات كثيرة للتعبير الحر عن نفسها [1].

ثالثًا: تطوير نظرة معمارية لنطاق وأهداف ومجال واستراتيجيات مشروع الفكر الغربي: تقف هذه النظرة على ساقين:

1- **محاور النظر في التراث الغربي بمنظور حضاري إسلامي:** تطرح منى أبو الفضل هنا **عشرة أسئلة مركبة**، تمثل خريطة بحثية لا تزال بحاجة إلى تفعيل، **تتمثل فيما يلي:**

أ- **ما مصادر** التراث الغربي؟ **وما** خصائص كل مصدر وإسهاماته المعرفية؟.

ب- **ما المسار** الذي اتخذه هذا التراث في تطوره؟ **وهل يمكن** تحديد المفاصل الحيوية لهذا التطور في مراحله التكوينية؟ **وما** العوامل التي أثرت على ذلك المسار؟ **وما** اتجاهات هذا التأثير؟.

ج- **كيف** نحدد المعالم الكبرى للفكر الغربي، ونماذج تطوره في خريطة بحقب زمنية ولقضايا؟.

د- **كيف يمكن** سبر غور نموذج بديناميات الثقافة الغربية يبين مواطن الاستمرارية والانقطاع فيها، ويكشف دورات إنتاجها وإعادة إنتاجها وتوليدها وانتشارها وتحولها وحفظها؟.

(1) **Ibid**, PP.89-90.

هـ – ما التجليات المختلفة للتراث الغربي؟ وكيف يمكن تقطيره عبر طبقات تلك الثقافة؟ وكيف يتم طرحه في شتى فروع المعرفة؟.

و – ما مراحل التقابل الثقافي بين الغرب والإسلام؟ **وما** مستوياته وأشكاله؟.

ز – ما خصائص رد الفعل أو الاستجابة من جانب المسلمين على التقابل مع أفكار الغرب وتراثه؟ **وكيف قدم** الغرب نفسه للمسلمين وغيرهم؟ **وهل يمكن** استنباط أنماط لتقابل الغرب مع الآخر، وللصورة الإدراكية الذاتية للغرب في مقابل انعكاسها واستجابة الآخر لها؟.

ح – ما أهم ساحات التقابل الثقافي الأولى بالفحص العلمي، بما أن الروح والتراث الثقافي الغربيين يتخللان الفضاء البيئي النفسي الإسلامي بدرجات متفاوتة؟.

ط – ما أسس الفحص العلمي للمؤثرات الثقافية الغربية على مستوى المؤسسات والفكر التربوي ومحتوى المقررات الدراسية وتصنيف العلوم؟

ي – كيف يمكن استكشاف استراتيجيات ووسائل لتخطيط وتصميم هذا المشروع، يمكن الركون إليها في صياغة أُطر مرجعية لبحث موضوعات محددة؟

2- **صياغة أطر مرجعية استراتيجية:** تنبه الدكتورة منى أبو الفضل الجماعة العلمية الحضارية الإسلامية إلى أن تحديد هذه الأسئلة، لا يغني بأي حال عن صياغة أُطر مرجعية استراتيجية، ترتكز على بحث التقاليد الغربية، في ضوء طبيعة ومسار وأشكال تلاقيها مع تراثنا وتاريخنا كمسلمين، في ضوء **أمرين مهمين: أولهما** الجذور اليونانية الرومانية الإنجيلية للتقاليد الغربية، وكيفية تمثل كافة النماذج القياسية الغربية الفرعية لها، على نحو أثر بقوة على الثقافة الغربية المعاصرة. **والثاني** المضامين الكامنة لتراث الأندلس التي يمكن بتسليط الضوء عليها بقراءة إسلامية الوجهة والتوجه، تمهيد الطريق لتحول نوعي في نمط التفاعل الثقافي، وفي فهم النماذج والعواقب المترتبة على ذلك التفاعل بين الغرب والمسلمين في الحاضر والمستقبل.

وخلاصة القول: إن ثمة حاجة إلى إعادة تقويم معاني ومضامين مفاهيم النهضة والإصلاح والتنوير كما أفرزتها الخبرة الأوروبية، بمنظور إسلامي يرمي إلى مسح وتقويم حالة العلم الراهنة، وتحديد الاتجاهات والنماذج والتأثيرات، وتنسيب

الأفكار، وإبداع دراسات نقدية لبحوث المستشرقين، وتأسيس مقابلات ومقاربات منهجية منضبطة من المنظورين الإسلامي والغربي للمعرفة وللأخلاق والثقافة والفلسفة والدين والتاريخ والحضارة، وبالأخص مضامين تلك المفردات في السياق المعاصر، وتحديد التحديات والمشكلات الكائنة في حالة المعرفة المعاصرة والقضايا المركزية الأوْلى بالمعالجة على صعيد كلٍ من العالمين الإسلامي والغربي[1].

خاتمة: عود إلى الجذر التأسيسي للمنهاجية السياقية التوحيدية:

خير ما يمكن أن نختتم به هذه الدراسة التي طافت على عجل في بساتين العطاء الفكري المنهجي للدكتورة منى أبو الفضل على صعيد ما يمكن تسميته: أساسيات الرؤية الكلية للمنهاجية الحضارية الإسلامية، هو العودة إلى إطلالة على الجذر التأسيسي لتلك الرؤية. وذلك في ضوء لمحات من نموذج تطبيقي يمثل باكورة عطائها.

وبين أيدينا مخطوطة بقلم تلك **المرأة الأمة**، تقع في زهاء خمسين صفحة، نود أن نختم هذه الدراسة بإطلالة خاطفة عليها، بوصفها نقطة الانطلاق في إتمام عملية غرس بذرة المنظور الحضاري، والنسق القياسي، التي تسلمتها من أستاذها حامد ربيع، في ساحة البحث الأكاديمي، فأخرجت تلك النبتة شطئها بإذن ربها، في حقل النظم السياسية. وما كان مثل ذلك المجال المبتسر بحدود النموذج المعرفي الغربي المعاصر الذي نشأ في أحضانه، ليستوعبها، بعد أن أخرجت شطئها فتآزر، واستغلظ، واستوى على سوقه، فاتسعت ساحة عطائه في تعزيز مختلف التخصصات في العلوم الإنسانية، وفي استعادة وحدة المعرفة المتراحمة من جديد، بعد أن عصفت بها نزعة التجزئة التي هيمنت على منهجية النموذج المعرفي الغربي السائد.

وتعهدت منى أبو الفضل تلك النبتة، في دراساتها اللاحقة، على نحو جعل ظلها الوارف يغطي كافة العلوم الاجتماعية والإنسانية، بمنظور يتجاوز التأسيس لعلوم الأمة الإسلامية، إلى التأسيس لعلوم الإنسانية بأجمعها. وأعادت بذلك الاعتبار لعلم السياسة الإسلامي، وجعلت منه مجمع البحرين لالتقاء كل العلوم المرتبطة بالإنسان

(1) **Ibid**, PP.91-95.

الرباني، بوضعيته الأصيلة كمخلوق مكلف مكرم، سخر الله له كل ما في السموات والأرض ليقوم بالأمانة، بشرعة ومنهاج مجعولين له، وفق سنن إلهية لا تبديل لها ولا تحويل، بعد أن قزمه المنظور المعرفي الغربي، وحوله إلى إنسان موضع، وإلى موضوع للهندسة الاجتماعية، مؤكدة من جديد أنه لا يصح اختزال الإنسان كذات فردية وجمعية، ولا تجزئته، ولا التسوية في التعامل معه، بينه وبين الأشياء المسخرة أساسًا له.

وتمثَّل غذاء تلك النبتة في أمرين: **تفكيك النموذج المعرفي** الأفقي المرتكز والمتأرجح، وتبديد الأوهام التي يقوم عليها، **وإثبات أن تزيين اللحاق به سبيل للتدسية والبوار**، لا للتزكية والعمران، وبيان أنه ليس هو الأصل، بل هو نتاج انحراف طارئ عن الفطرة التي فطر الله الناس عليها، يمثل التحرر من أسره تحديًا، لكنه لا يدخل بأي حال في عداد المستحيلات، **وإعادة اكتشاف** نموذج ثقافة الميزان التوحيدية.

وتطلب إعداد هذا الغذاء الزكي تنقيبًا في عمق الميزان والموزون، لا موضع فيه للعجلة، ولا للبحوث **"الماكدونالدية"** و**"الكنتاكية"**، ولا للعلم الهادم لإنسانية الإنسان. وبروح الاحتساب العلمي الرفيع، كانت الوجبة التي تم البدء بها، ومع طلاب ما قبل الحصول على المؤهل الجامعي الأول، هي: فتح نافذة لهم على: روح الحضارة التي ينتمون إليها، وعلى القرآن بوصفه منبع هذه الروح، وأساس تغذيتها. وبذا تم فتح أفق الطالب على عالم المفاهيم، وعلى أطر الاستقامة في النظر العلمي.

فلننظر في محتوى وجبة الابتداء، التي بارك الله فيها، فأفرخت الكثير من العلم النافع المفيد حتى الآن، ولاتزال مكنونات إمكاناتها المنهاجية الكامنة تبشر بعطاء أجزل وأوفى، فيما لو تحملت الجماعة العلمية أمانتها وقامت بالمراكمة عليها في تأصيل منهاجية الإقلاع الحضاري لأمتنا من جديد.

وتتصدر عملية التأصيل هذه ما تسميه: **مقدمات في روح الحضارة**. وفيها تفتح ذهن طالب الدرجة الجامعية الأولى على خرائط إمبراطوريات ما قبل الإسلام في الشرق والغرب، وعلى خريطة الفتح الإسلامي حتى نهاية الدولة الأموية، إلى جانب فرائد من المنتج الثقافي للحضارة الإسلامية يشمل نماذج في الفنون التشكيلية والخط، ووثائق الوقف الخيري.

يلي ذلك المدخل العميق، إيراد للآيات **الخمس الأولى من سورة الرحمن** كبداية لعنوان فاتح، هو: **مدخل في المنهاجية: نقاط أولية**. ومن عمق هذا المدخل القرآني تتحدد أهداف خمسة طموحة للمنهج الدراسي المتعلق بالنظم العربية **تتمثل في**: التعرف على مدلول الدراسة المنهاجية في إطار التمييز والمقابلة بين التناولات الممكنة المختلفة، والتعرف على أصول الدراسة المنهاجية، والربط بين أهداف المنهج العلمي والطرق المؤدية إلى تحقيقها، والربط بين خصائص الحضارة العربية ومقتضيات التأصيل المنهاجي، وتحقيق قدر من الوضوح بخصوص دواعي الموقف، وما تتطلبه من تأصيل منهاجي ومن أدوات للتعامل المنهاجي مع الواقع.

ويتم هنا فتح أفق الدارس على **مفاهيم من قبيل**: الفراغ المنهاجي في المنطقة العربية، وعواقبه وشروط سده، ووجهة التمايز الحضاري، ودلالاته وتأثيراته، باستخدام منظور تنموي تكاملي، يربط بين: التأصيل الحضاري والمنهاجي من جهة، والمعرفة والحكمة والواقع من جهة أخرى. وتسوق هنا ثلة من المفاهيم المبيّنة لخرائط طريق الوصول إلى هذا الهدف **تشمل**: المنطق الحضاري، الهوية الحضارية، الكيان الاجتماعي الحضاري، العقلية الحضارية، الشخصية الحضارية، أصول النسق الحضاري، تأصيل مفهوم الأمة، التعريف بالموقع الحضاري[1].

على صعيد تحديد **موضع الوحي من البيئة الحضارية العربية**، يتم التمييز بين: الثابت التكويني، والمتغير الحيوي التاريخي، والمتغير المتجدد المرتبط بقابلية الكيان الاجتماعي الحضاري لإعادة التشكيل والتطور الذاتي والتكامل. وتقرر الدكتورة منى بلا موارية أن محور الحضارة العربية هو الوحي. وهي بالتالي حضارة تقوم على التزكية والقيم الغائية، في حين تقوم الحضارة الوضعية الغربية المعاصرة على العقل المادي المجرد والتكاثر والقيم الأداتية. ومن هنا نصير أمام حضارتين متقابلتين: حضارة إسلامية ذات منطلقات تركيبية انفتاحية إشعاعية، ونزوع للتجدد والتكامل والتوازن الخلاق، والامتداد الأفقي والرأسي. أما الحضارة الغربية، فذات منطلقات تقوم على الهيمنة

(1) انظر مخطوطة غير منشورة: د.منى أبو الفضل، **التأصيل المنهاجي لدراسة النظم العربية، ماهيته ودواعيه**.

والصدام والغلو والفعل ورد الفعل. ويمثل الدين الإسلامي معاملاً حضاريًا كليًا كمنهج حياة وحضارة. ويحتل البُعد الإسلامي موقعًا مركزيًّا في التنشئة الجماعية والفردية، وفي التنشئة الحضارية للنخبة والقيادة.

ويتمحور مفهوم تأصيل النظام السياسي حول صيغة جامعة بين الحق والقوة كأساس للعدالة والشرعية. وتشمل المؤثرات التي تلعب دورًا في تكييف النظام السياسي، وفي تحديد تماسكه وصلاحيته وقدرته على الإنجاز، مؤثرات خارجية من بيئة النظام والبيئة الإقليمية والدولية، **ومؤثرات ذاتية** تتعلق بالهوية والرؤية والوعي والإرادة في واقع النظام. وتخلص من ذلك إلى تقرير أن الواقع العربي يعاني أزمة، لتفتح أفق الطالب على تعريف تلك الأزمة ومؤشراتها ومظاهرها ومجالاتها وخصائصها، وضرورة المدخل المنهاجي الحضاري الكلي الذي لا يقف عند ظاهرها وتفريعاتها السطحية، في تحليلها وتحديد المخرج منها.

وتحت عنوان: "مقدمات في أصول الحركة: الدافعية الحضارية"، نطالع توصيفًا للمرحلة الراهنة في العالم العربي على أنها **مرحلة انتقالية تحتاج إلى البحث عن عناصر الدافعية الحضارية فيها من منطلق تنموي تكاملي**. وفي هذا السياق تتم عملية الربط بين: منافذ الدافعية، ومخارج الأزمة وبين عمليتي التحديث والتطوير السياسي، ونشاهد توصيفًا لسمات المجتمعات العربية المعاصرة كمجتمعات انتقالية، إلى جانب تأصيل لمفهوم الدافعية الحضارية يستدعي في عمقه الظاهرة الصهيونية والقضية الفلسطينية، والمقابلة بين منطق الجدلية المادية والدافعية الحضارية في تحليل التطور والنظرة إلى الحركة التاريخية، ضمن عملية تأسيس منظور حضاري لاجتياز تلك المرحلة الانتقالية. وفي هذا السياق يتم بناء مفهوم الدافعية من مرجعية قرآنية.

وعلى **صعيد المقدمات المنهجية لأصول الحركة**، يتم طرح تطبيقات أولية تشمل قراءة في معادلات الأزمة اللبنانية من منظور حضاري، في مقابل معادلات قراءتها من منظور تحديثي، إلى جانب تقديم قراءة مقارنة للقضية الفلسطينية.

وتختتم هذه المخطوطة، التي تحتاج إلى دراسة تُبلور منها جدول أعمال بحثي في بناء المنهاجية الإسلامية، بما تسميه مبدعتها: **بدائل مستقبلية**. ونقرأ هنا معالم النمط

التنموي التكاملي، في مقابل نمط التجزئة، وجدلية النماذج المتقابلة للتطور في استشراف المستقبل العربي، ليختتم هذا الجزء ببيان معالم: **وسيط التجدد والتواصل الحضاري المبني على التوحيد**، والمؤسس، بل المستعيد للوعي بآفاق: الدولة الشرعية، والخروج، بالتالي، من منطق التجزئة، إلى منطق التكامل والفاعلية والشرعية، والتأسيس للمدخل الحضاري لتقويم النظم العربية المعاصرة.

فهل نستطيع بعد هذه السياحة الفكرية في رياض العطاء الفكري المنهاجي لرائدتنا الفكرية رحمها الله، أن نقر بضرورة التشمير عن سواعدنا لننضم إليها في الإيمان بدواعي ومتطلبات الخروج من **داء الاجترار من الغرب ومن الأقدمين، ومن داء الاغترار بالقوالب الفكرية السائدة؟** فلننصت طويلاً إلى مقولتها الحكيمة الخالدة: **إن ثقافة الميزان هي التي ستنتشل البشرية من: فيزياء الأواني المستطرقة، التي تجعلنا كلما أردنا التحرر من شيء، انجرفنا في تيار مقابل، على منوال ثقافة التأرجح/ التمادي؟**[1].

والحمد لله الذي بحمده تتم الصالحات،،

(1) انظر الفصل الرابع من: د.السيد عمر، **حول تقويم منهاجية إسلامية المعرفة في ربع قرن**، القاهرة: مركز الدراسات المعرفية، دراسة قيد النشر.

قائمة مصادر الدراسة

1- د.منى أبو الفضل، **إطلالة منهاجية على مصادر التراث السياسي**، مقدمة: د.نصر عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي، دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994.

2- ----------، **نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996.

3- ----------، **النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل**، ترجمة: عارف عطاري، مجلة إسلامية المعرفة، سبتمبر 1996.

4- ----------، **شهادة عصر: نص... وقراءة في نص، العبرة في العبارة، دعوة إلى حوار مفتوح**، كرسي زهيرة عابدين للدراسات النسوية،2000.

5- ----------، **ندوة بنت الشاطئ: خطاب المرأة أم خطاب العصر؟**، المرأة والحضارة، مارس 2000.

6----------، **الأمة القطب: في السيرة والمفهوم، مجلة الرشاد**، العدد الثاني عشر/ السنة السادسة، جمادى الأولى 1422هـ/ أغسطس 2001م.

7----------، **المنظور الحضاري وخبرة تدريس النظم السياسية العربية**، ضمن: د.نادية مصطفي، د.سيف الدين عبد الفتاح (**إعداد وإشراف**)، دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية، حقل العلوم السياسية نموذجًا 29/ 7 – 2/ 8 / 2000، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومركز الحضارة للدراسات الإسلامية، 2002.

8----------، **فقه الواقع والمنظور الحضاري، حول مشروع دراسة فقه الواقع**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ورقة غير منشورة.

obeikan.com

9- ----------، **المرأة من منظور حضاري، مدخل لتصحيح المسار وتقديم النموذج العالمي**، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ورقة غير منشورة.

10- ----------، نحو منظور حضاري لقراءة سيرة وتاريخ المرأة المسلمة، **المرأة والحضارة**، نشرة متخصصة في دراسات المرأة المسلمة، العدد الثاني.

11- هبة رؤوف، التحيز في دراسات المرأة: ورقة مستخلصة من كتابات: د.منى أبو الفضل، ضمن: د.عبد الوهاب المسيري (محرر)، **إشكالية التحيز**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين، ج 2.

12- د.منى أبو الفضل، **مقدمات أساسية حول مفهوم النسق القياسي**، دراسة غير منشورة.

13- ----------، **التأصيل المنهاجي لدراسة النظم العربية، ماهيته ودواعيه**، مخطوطة غير منشورة.

14- Mona Abul - Fadl،**Community،Justice and Jihad: Elements of the Muslim Historical Consciousness**،the American Journal of Islamic Social Sciences،Vol. 4 No 1،1987.

15- ----------،**Islam and the Middle East،the Aesthetics of a Political Inquiry**،Herndon: the International Institute of Islamic Thought،1990.

16- ----------،**Where East Meets the West on the Agenda of the Islamic Revival**،Herndon: the International Institute of Islamic Thought،N.D.

obeikan.com