

منهاجية إسلامية المعرفة
من المنظور والتأصيل العام إلى خبرة التطبيقات

د. نادية مصطفى

في: مدحت ماهر وماجدة إبراهيم (تحرير)، مشروع تقويم إسلامية
المعرفة بعد ربع قرن، القاهرة، مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2008

مقدمة:

أهداف الدراسة ومنهجيتها:

تقع دوافع تناول منهجية إسلامية المعرفة في صميم وجوهر دوافع مشروع التقويم بكامله (كما سبق تحديدها في مقدمة المشروع). كما تتبع هذه الدوافع من واقع خبرة المشاركين في المشروع وخاصة من أرسوا فكرته وشعروا بالحاجة إليه، د. نادية مصطفى ود. سيف الدين عبد الفتاح. فأنا لم أكتب عن "إسلامية المعرفة"، ولكن دخلت ساحتها من باب مشروع العلاقات الدولية في الإسلام منذ عقدين، وباعتباري -حينئذٍ- مجرد متخصصة في العلوم السياسية بدون أي خلفية شرعية أو أي تأسيس في مجال الدراسات الإسلامية. ولم أكتب عن المنظور العام لإسلامية المعرفة (المفهوم - المنهجية - الإشكاليات...) ولكن بدأت من تنفيذ أحد مشروعاتها الرائدة التطبيقية. ومازلت أعمل على استكمالها.

فمشروع العلاقات الدولية في الإسلام ليس هو فقط الاثني عشرة جزءًا التي صدرت 1996، ولكن هذه الإصدارات كانت بمثابة القاعدة التأسيسية لعمل مستمر منذ ذلك الحين. ومن ثم، فهو مشروع رائد لأن خبرته المنهجية مسجلة ومنشورة على أكثر من مستوى، ولأنه عملية مستمرة حتى الآن ولأن احتياجات تدعيم استمراريته ومنجزاته هي التي شكلت أحد أهم دوافع مشروع التقويم هذا برمته، وجزء المنهجية بصفة خاصة. فلقد مررت خلال هذين العقدین -وباعتباري أستاذة جامعية ولست منظرة لإسلامية المعرفة- بمراحل مفصلية، كانت ذات دلالات متراكمة حول جدوى، بل وضرورة، تحديد منهجية إسلامية المعرفة، ناهيك عن تحديد مفهومها بالطبع.

فبعد إصدار مشروع العلاقات الدولية (1996) ومناقشته (1997)، بدأت خبرة تدريس منظور إسلامي في نظرية العلاقات الدولية مقارنةً بمنظورات العلم الأخرى. وهي الخبرة التي تزامنت مع خبرة البحث في قضايا العلاقات الدولية الإسلامية المعاصرة، وكذلك خبرة دورات المنهجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية لتدريب شباب الباحثين في العلوم السياسية والاجتماعية بصفة عامة من ذوي الاهتمامات بالمرجعية الإسلامية⁽¹⁾.

بعبارة أخرى، إذا كنت قد دخلت ساحة إسلامية المعروفة (1986) وأنا لا أعرف بالقدر الكافي عن دوافعها وغاياتها ومشاكلها، وذلك في وقت مبكر من تسويق الفكرة عقب تدشينها في شكل مؤسسة (1981)، إلا أن الخبرة الفعلية -أي خبرة البحث التأسيس والتدريس والتطبيق والتدريب- قد جسدت أمامي خطورة الحالة التي عليها منهجية إسلامية المعرفة في أدبيات هذا الحقل وخبراته، أو وفق ما درج على التعبير به: منهجية منظور إسلامي في العلوم الاجتماعية.

وهذه الخطورة ناجمة عن عدم التوافق حول كيفية تحقيق إسلامية المعرفة وتنفيذها، ومن ثم عدم الوضوح

بشأنها.

ولقد تجسدت هذه الحالة من الخطورة في الآتي:

(1) حول تفاصيل هذه الخبرة انظر: د. نادية محمود مصطفى: التوجهات العامة في تدريس العلاقات الدولية وبحوثها: قراءة في خبرة جماعية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، بحث مقدم إلى ندوة توجيه البحوث لخدمة الأمة، جامعة الأزهر، بالتعاون مع مركز الدراسات المعرفية، 2006.

من ناحية: السبيلة التي تتسم بها حالة الحديث عن إسلامية المعرفة وعن منتجاتها وعن كيفية تطبيقها، على نحو يصعب معه، بالنسبة للباحثين الشباب، البحث العلمي المنظم وفق منهجية محددة. حيث تتنوع اقتراعات ورؤى المناقشين لهذا المفهوم—في منظوره العام أو الساعين لتطبيقه. وهم من المنتمين إلى حقول معرفية مختلفة ناهيك عن الانتماء إما إلى الحقل الشرعي أو الحقل الاجتماعي الإنساني (الحديث).

من ناحية ثانية: عدم اكتساب المصادقية في نظر المدارس الأخرى وعدم القدرة على المنافسة من حيث المنهجية المحددة، وليس من حيث الدوافع والأهداف والغايات (حيث إن تلك الأخيرة أكثر وضوحًا وتحديدًا وتستند إلى تأسيس معرفي وفلسفي وفكري استطاع الصمود أمام الانتقادات والانتقاضات بل واستطاع أن يطور—حال نضجه وتعمقه—انتقادات وانتقاضات مضادة).

بعبارة أخرى، نحن باعتبارنا باحثين ومدرسين في مجال العلوم السياسية واجهنا من خلال التفاعلات مع البيئة العلمية والفكرية المحيطة بنا تحديات سواء من مصادر علمانية أو من مصادر إسلامية تقليدية، وجميعها تتساءل عن المنتج وعن المنهجية بصفة خاصة. ومما لا شك فيه أنه إذا كانت الجدالات العلمية بين المنظورات السائدة والأخرى الوليدة تستدعي مثل هذا النمط من التساؤلات، إلا أن مقدرة الجديد منها على تأكيد المصادقية، ومن ثم الاستجابة لمتطلبات جيل جديد من الباحثين، يضمن استمرار هذا المنظور واكتماله ونضجه، إنما تتطلب هذه الاستجابة أن تكون الأمور "المنهجية" على قدر من الوضوح والتوافق عليها بين القائمين على التأصيل أو التطبيق.

وعلى ضوء كل ماسبق، فإن غاية هذا الجزء من المشروع هو استقصاء أمرين محددين: ما هو وزن قضية منهجية إسلامية المعرفة في أدبياتها وخبراتها من ناحية؟ وهل هناك خصائص واضحة ومحددة لهذه المنهجية من ناحية أخرى؟ ومن ثم هل تؤكد نتائج هذا الاستقصاء دلالات الخبرة العملية البحثية السابق الإشارة إليها؟

بعبارة أخرى، كيف ستختلف أو ستتطابق منطلقات تقويمنا لمنهجية إسلامية المعرفة—باعتبارنا جماعة بحثية اخترت إسلامية المعرفة من باب التطبيق وليس من باب التأصيل النظري أو التخطيط المؤسسي الاستراتيجي لنشرها أو لتطبيقاتها، مع ما ستسفر عنه قراءة موضع قضية "المنهجية" من فكر وتخطيط وتنفيذ رموز الفكرة وكوادرن تنفيذها إن هذا الاستقصاء يقتضي بدوره تحديد منهجية إجرائه. وبهذا الصدد يمكن التوقف عند مجموعة من النقاط الخاصة بمنهج تقويم حالة "منهجية إسلامية المعرفة".

وتتلخص هذه النقاط فيما يلي:

1) يتقاطع منهج هذا التقويم مع منهج التقويم والمراجعة والذي أجراه، مرحليًا، رموز المعهد وكوادره، فالتقويم الذي تجريه المؤسسة ممثلًا في الاجتماعات الدورية الشاملة (كل خمس سنوات)، أو ممثلًا في المراجعات التي تصدر في بحوث ومقالات رموز المعهد وكوادره عن المفهوم وتطبيقاته—هو تقويم من الداخل، أي تقويم مؤسسي، ويمثل التعرف عليه ورصده أحد أهداف التقويم الذي نقوم عليه—من الخارج—باعتبارنا من القائمين على تطبيق الفكرة وليس على تأسيسها أو على طرح تصور استراتيجي لتنفيذها على مستوى المعهد أو مستوى الأمة ككل.

2) استغرق الإعداد لمشروع التقويم وتنفيذه—وحتى اكتمال آخر حلقاته—5 سنوات (يؤينه 2002-يونيو 2007)، وبدون الدخول في أسباب هذا الامتداد الزمني وهذا التأخير في الإنجاز، فيكفي القول أنه صدر خلال هذه

الفترة، وعن باحثين متعاونين مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي وعن بعض كوادره دراسات تقييمية عدا الدراسات النقدية والنقضية التي تتصدى لها الدراسة الخامسة في المشروع التي أعدها أ. سامر الرشواني، وكذلك بالطبع عدا الدراسات المنشورة تحت عنوان: إسلامية المعرفة والتي تقدم بالأساس رؤى عن المفهوم وغيره) وتفاوتت هذه الدراسات التقييمية من حيث درجة شمولها ومن حيث درجة اهتمامها بصفة خاصة بقضية منهجية إسلامية المعرفة وطبيعة هذا الاهتمام (وهو الأمر الذي يهمنا هنا).

ومن أحدث هذه الدراسات: دراسة د. جمال الدين عطية تحت عنوان: إسلامية المعرفة ودور المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وكذلك دراسة د. محمد أسلم حنيف تحت عنوان **A critical Survey of Islamization of knowledge** والصادرة عن الجامعة الإسلامية في ماليزيا (2005). وإذا كانت الأولى (غير منشورة) تسجل خبرة أحد كوادر المعهد وخاصة عن خبرة إدارته لمكتب القاهرة (86-1992)، فإن الثانية تسجل خبرة أحد مطبقي إسلامية المعرفة في مجال الاقتصاد (تدريسيًا وبمختلًا). ومن ثم، فكلتا الدراستين تغطي جانبًا مهمًا من جوانب الاهتمام بمنهجية إسلامية المعرفة: التصور المؤسسي واتجاهات تطبيقه من ناحية، ومن ناحية أخرى تصور الجماعات البحثية والتدريسية في مجال معرفي محدد وهو الاقتصاد (على غرار خبرة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام). ومما لا شك فيه، أن كلاً من الجانبين يطرح إشكاليات منهجية خاصة بخبراته. وهذان النموذجان يضيفان، كما سبق القول، إلى أعمال تقييمية مسحية أخرى اهتمت بدورها - إلى جانب أمور أخرى - بالمنهجية، وهي الأعمال الناجمة عن رموز المعهد وقياداته الفكرية والرئاسية المتعاقبة (د. الفاروقي، د. العلواني، د. أبو سليمان) والتي تطرقت - بدورها ولكن من زوايا متنوعة (كما سنرى) لمنهجية إسلامية المعرفة أي لكيفية تنفيذها⁽²⁾.

وعلى هذا النحو يمكن القول ابتداءً - أن لدينا على الأقل ثلاثة مستويات للتقويم الرموز، الكوادر، والخبرات البحثية. نتناول ما يثيره كل منها من إشكاليات منهجية إسلامية المعرفة. فما هو إذن وزن قضية المنهجية لدى كل منهم؟ وكيف قدم تصورًا عنها؟ وهل اختلفت التصورات؟ ولماذا وكيف؟ وهل طبق رموز المعهد وكوادره تصوراتهم التنفيذية في شكل مشروعات محددة؟ وهل تكشف إصدارات المعهد عن ملامح لهذا التصور وكيفية تنفيذه؟

وتمثل الإجابة على الأسئلة السابقة محك الإضافة التي تقدمها هذه الدراسة التقييمية مقارنة بما قبلها من دراسات مناظرة - وخاصة إذا نظرنا إليها في مسار التطور التاريخي لخبرة تطبيق إسلامية المعرفة (كما سيرد ذكره في النقطة التالية) فإذا اتفقتنا مع الدراسات التقييمية السابقة في أهمية تقويم خطة الفاروقي ومدى مصداقية أو إمكانية تطبيقها، إلا أننا نتطرق إلى وثائق إضافية كالشهادات التي قدمها الرموز الآخرون لنا، واجتماعات المستشارين الدورية وغيرها من الوثائق غير المنشورة مثل أنشطة مكتب القاهرة وخبرة بعض المشروعات التطبيقية.

بعبارة أخرى، دراستنا لا تقتصر - عند تقويمها للمنهجية - على التصورات النظرية والفكرية المنشورة عما يجب فعله، وهي التصورات التي تنوعت من قيادة لأخرى، ومن مكتب لآخر، ومن مستشار لآخر. ولكن تحاول أن تستكشف أيضًا ما جرى على أرض الواقع، من خلال ما هو موثق (وأن لم يكن كله منشور) من أنشطة واجتماعات وخطط

(2) تقتصر الدراسة على أعمال الرموز والكوادر والنخب التي تحمل عنوان إسلامية المعرفة وليس غيرها من أعمالهم الفكرية والعلمية في موضوعات أخرى ولو متصلة بتطبيقات إسلامية المعرفة أو أبعادها المنهجية والمعرفية.

مشروعات، تقدم في كلياتها ذاكرة المجهود الجماعي، والتي تبين إلى أي حد كان هناك تقويمًا دوريًا، ولكن الأهم هو معرفة هل كان يسفر عن هذا التقويم الدوري تغييرات في المنهجية، وهل أحرز هذا تقدمًا أو تراكبًا إلى الأمام في خدمة الفكرة وفي تأسيس كيفية استمرارها وتفعيلها؟ أي هل كان يتم تنفيذ توصيات تقويم كل مرحلة أم كانت الاجتماعات تعقد لتنفض دون تبني أو تنفيذ إجراءات محددة أوصت بها عمليات المراجعة والتقويم.

(3) هل تهتم دراستنا بتقويم منهجية إسلامية المعرفة كفكرة ومشروع للأمة، شارك في التأصيل لها وتطبيقها -ولو تحت تسميات مختلفة - مؤسسات متعددة ورواد متعددين، قبل تأسيس المعهد؟ أم تقتصر على تقويم مشروع المؤسسة الرائدة أي المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومدى مساهمتها في تحديد متطلبات تنفيذ الفكرة بصفة عامة من ناحية والقدر الذي أمكن المعهد القيام به؟ من ناحية أخرى، أن تحليل وثائق المؤسسة المنشورة وغير المنشورة هو المنطلق، ولكن غير كامل أو لم نقدر على استكماله -وخاصة وثائق المكاتب والتي تمثل خبرات متنوعة في التطبيق، ولذا نحلل أيضًا خريطة المنشور من إصدارات المعهد والتي قدمتها أقلام باحثة مهمة وأن لم تكن من الرموز أو الكوادر وذلك عبر ما يزيد عن العقدين.

ولذا، لا بد وأن تثور مجموعة أخرى من الأسئلة حول مسار تطور المنهجية، عبر هذه المرحلة الزمنية التي هي عمر المعهد العالمي. حقيقة أن القضية -كما يؤرخ لها البعض⁽³⁾ ليست قضية معرفية أو منهجية أو نظرية جديدة، وبالرغم من عدم توقفنا عند تقويم المسار التاريخي لتطور "إسلامية المعرفة" أو نظائرها، إلا أنه لا بد من القول إن استدعاء البعد التاريخي والوعي به -دون التطرق إلى دراسته بصورة مباشرة- يكتسب أهمية وخاصة فيما يتصل بالمنهجية. فمما لاشك فيه، أن التحديات الراهنة المعرفية والفكرية التي تواجه النموذج المعرفي الإسلامي وما ينبثق عنه تختلف من حيث الدرجة -بل ومن حيث الطبيعة- مع نظائرها في مراحل سابقة؛ ذلك لأن المرحلة الحديثة شهدت سيادة وغلبة "العلوم الاجتماعية العلمانية" ومنهجها وفلسفاتها على ساحة الفكر والتربية والتعليم والحركة في مجتمعاتنا. ومن ثم، فإن تجسير الفجوة بين ما هو "إسلامي" وما هو حداثي اجتماعي يطرح إشكاليات منهجية مهمة لم تكن موجودة من قبل.

والإشكاليات المطروحة -منذ ما يقرب من القرن- لحظة سيادة وهيمنة النموذج المعرفي "العلماني الوضعي"، وبدون منافس، كانت ولا بد تختلف بدورها عن نظائرها المطروحة منذ ما يقرب من العقود الثلاثة؛ أي مع اللحظة الزمنية لبداية مشروع إسلامية المعرفة.

فلقد تزامن تدشين هذا المشروع مع أمرين كان لا بد وأن يمارسا تأثيرهما على الخطة المنهجية للمشروع وإشكالياته المنهجية وعلى تطورها عبر ما يقرب من الثلاثة عقود.

الأمر الأول: هو بداية مراجعة السلوكية الوضعية منذ بداية الثمانينيات وهي المراجعة التي أحدثت تراكبًا ملموسًا الآن. الأمر الثاني: هو الصحوة الإسلامية والتي اتخذت أبعادًا متنوعة معرفية وفكرية وحركية، ووصلت الآن إلى مرحلة حرجة تدفع البعض للتساؤل عن نتائجها التراكمية.

وإذا كان وجه العملة هذان قد مثلاً -عند تدشين مشروع إسلامية المعرفة في بداية الثمانينيات -فرصة مواتية لطرح فكرة المشروع وتسويقها، إلا أنه لا بد وأن نتساءل: هل انعكس هذان الأمران على منهجية تطبيق إسلامية المعرفة ابتداءً من الفاروقي مرورًا برئاسة العلواني وصولًا إلى رئاسة أبو سليمان؟ ويكتسب هذا السؤال منطقه بالنظر إلى بعض

(3) د. جمال الدين عطية(آخرا): إسلامية المعرفة ودور المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الجمعية العربية للتربية الإسلامية (2006) تحت الطبع، الجزء الأول.

المفاصل المنهجية الكبرى —ولو بدون ترتيب—: نقد الفكر الغربي، نقد التراث، إنتاج معرفة جديدة. فهنا لابد وأن نتساءل هل اختلفت التصورات حول ترتيب البدايات والأولويات والغايات؛ بحيث يمكن القول: إن منهجية تطبيق الفكرة قد تحولت أولوياتها أو منطلقاتها عبر مسارها؟ مثلاً هل كان الأمل البدء بنقد الغربي أم بنقد التراث أم بالمتطلبات السابقة لكلاهما؛ ألا وهو صياغة الرؤية الإسلامية للعالم والنموذج المعرفي الإسلامي ابتداءً؟ وما المعرفة الجديدة المطلوبة: معرفة شرعية أم اجتماعية أم أسلمة العلوم الاجتماعية أم فكر جديد للأمة أم حركة سياسية؟... وهكذا.

4) وأخيراً، ما المقصود تحديداً بالمنهجية في هذه الدراسة؟

إنها باختصار: **منهجية تنفيذ إسلامية المعرفة** تلك العملية المعرفية والنظرية والفكرية التي تهدف للتوصل إلى غايات محددة.

إذن هي منهجية الانتقال من العام إلى الخاص، من الإطار الكلي إلى مجال التخصص المعرفي، من نظرية المعرفة والرؤية للعالم إلى المنهج إلى إنتاج المعرفة الجديدة.

بعبارة أخرى هناك أربعة مستويات للمنهجية المقصودة:

* منهجية تحديد نقطة البداية وصولاً إلى النهاية: ما هي أجندة الخطوات وترتيبها؟

** منهجية إعداد كل خطوة (مثلاً الرؤية المعرفية الإسلامية).

*** منهجية الانتقال من خطوة إلى أخرى وصولاً إلى الغاية أو الهدف.

**** المنهجية بمعنى الأدوات والوسائل "الإسلامية"، وتلك الأخيرة تخرج من دائرة هذه الدراسة، وتقع في نطاق الدراسة التالية.

وعلى ضوء مجموعات الملاحظات الأربع السابقة عن منهج هذه الدراسة سواء من حيث مصادر دراسة المنهجية (الرموز — الكوادر — الباحثون)، أو من حيث مسار تطورها زمنياً وأتماط الأسئلة التي تطرحها، يمكن القول إن هذه الدراسة تقوم على ثلاثة مستويات:

الأول: تصور الرموز والرواد للمنهجية العامة لتطبيق الفكرة، أي تصورهم لما ينبغي أن يكون عليه خط الأسلمة، مع تقويم الاختلافات في ذلك وحوله، أي حول أجندة الخطوات وترتيبها.

الثاني: الرؤية العملية للتنفيذ وتحقيق الخطوات والانتقال من أحدها للآخر، وذلك أفقياً ورأسياً (المدى الزمني — الموارد المطلوبة — جداول العمل). وهنا تبرز أهمية وثائق اجتماعات المستشارين وخبرات المكاتب وإصدارات المعهد من ناحية، وكذلك رؤية الكوادر والخبراء الناقدة والمطورة لخطط العمل المعلنة.

الثالث: منهجية بعض المشروعات التطبيقية في مجالات معرفية محددة: التأصيل أم التكامل أم التلفيق أم التقريب بين الإسلامي وبين الاجتماعي الحديث؟

وبذا، فإن الدراسة تجمع بين تقويم التصورات النظرية المنشورة وغير المنشورة عن كيفية تنفيذ الفكرة وبين العملية المؤسسية وبين المشروعات في مجالات معرفية محددة، مع السعي —من ناحية أخرى لتحديد المفاصل الزمنية في العملية

التطويرية، ابتداءً من خطة الفاروقي، وبيان ملامح الاختلاف بين مرحلة وأخرى من مراحل تنفيذ المشروع مع القيادتين التاليتين.

ومن ثم، فإن المحاور الموضوعية التي يتم على ضوئها التقييم في كل جزء من أجزاء الدراسة ثلاثة محاور أساسية

هي:

الأول- مكونات خطة التنفيذ في كل مرحلة من أين البداية وإلى أين النهاية: هل مثلاً من استيعاب الغربي ونقده وصولاً لإنتاج كتب أكاديمية؟ أم إعداد النموذج المعرفي الإسلامي ابتداءً أم البدء بنقد التراث العربي والإسلامي وتحديد أصول الفقه؟

الثاني- خطة عمل تنفيذ كل مكون من مكونات الأجندة: مثلاً: منهجية التعامل مع مصادر المعرفة ومنهجية التعامل مع التراث الغربي والإنساني، منهجية التعامل مع الواقع، كذلك من ناحية أخرى مناهج إصلاح الفكر لعلاج مشاكل الأمة إلى جانب مناهج إصلاح العلم.

الثالث- منهجية الناظم المعرفي بين الخطوات وصولاً إلى الغاية المحددة: كيف يحدث الإبداع والطفرة؟ هل هي عملية رأسية يمر بها كل باحث وكيف يحقق هذا؟ وهل المشروعات التطبيقية تزامنت مع المشروعات التأسيسية؟ وكيف يمكن الجمع بين القراءتين للوحي وللكون.

إن الدراسة على هذا النحو، ومن خلال الجمع بين هذه المستويات وهذه المفاصل الزمنية وهذه المحاور الموضوعية، إنما تسعى للإجابة على سؤال رئيس متشعب: هل هناك علم أسلمة المعرفة أو فقه أسلمة المعرفة المحدد المنهجية؟ وهل نحن أمام حركة أم مدرسة تموج بعدة تيارات اختلفت في المنهجية لاختلاف أمور عدة (مثل التخصص، عدم الإنفاق على تعريف المفاهيم)؟ ومن ثم هل تحقق إنجاز على صعيد الإطار العام مقابل إنجاز مناظر على مستوى التخصصات؟

قد تبدو المقدمة العامة السابقة منطقية بالنظر إلى أن القائم عليها من خارج دائرة منظري إسلامية المعرفة، وبذا يمكن قبول أن تصبح الدراسة استقصائية تبدأ من الخاص وتصل للعام، تبدأ من الجزئي وتصل للكللي. إلا أنني أنشأت هذه المقدمة لأطبق منهجاً آخر. وهو تفسير مقولة مركبة تمكنت من صياغتها على ضوء خبرتي في تطبيق إسلامية المعرفة عبر مرحلتين: المرحلة الأولى- مرحلة اختياري لمشروع إسلامية المعرفة (من خارجه) منذ بداية مشروع العلاقات الدولية في الإسلام 1986. ولقد تشكلت خلالها منهجية الفريق البحثي، باعتبارها خبرة متخصصة علوم سياسية بعضهم كان ذا خلفية في الدراسات الإسلامية وبعضهم كان يفتقد تماماً لهذه الخلفية. ولقد تزامن تنفيذ هذا المشروع مع بداية تدشين فكرة إسلامية المعرفة وتسويقها مؤسسياً من ناحية كما تزامن من ناحية أخرى مع الإرهاصات عن كيفية تطبيقها والتي صدرت عن مكاتب المعهد وعلى رأسهم مكتب القاهرة. ولذا، فلم يكن مشروع العلاقات الدولية في الإسلام إلا مشروع تسليم مفتاح -كما وصفه د. جمال الدين عطية- على اعتبار أنه لم يطبق خطوات التنفيذ التي كان يخطط لها مكتب القاهرة (التراث والتاريخ قبل الغربي أم ماذا؟)⁽⁴⁾. ولذا، فإن منهجية تنفيذ هذا المشروع كانت منهجية فريق بحثي راكم أفقياً وليس خبرة باحث واحد كان لابد وأن يراكم رأسياً (وفق خطوات الخطة الفاروقية) قبل أن يحقق أي إنجاز ملموس. وبناء عليه وحين أنجز فريق العلاقات الدولية في الإسلام إنجاز الأول (1996)، أي بعد عشرة سنوات من البحث الجماعي الذي تم

(4) انظر خطوات هذا التنفيذ في الجزء الثالث من هذه الدراسة

تسجيل خبرته المنهاجية بوضوح شديد، كان المعهد قد بدأ، كما اتضح من اجتماع المستشارين في (1989)، وفي (1992) ومن كتاب لؤي صافي (1995)، يدرك خطورة قضية المنهاجية وضرورة العمل عليها (كما سنرى).

المرحلة الثانية بعد اكتساب الخبرة المنهاجية في التأسيس لمنظور إسلامي بدأت الخبرة المنهاجية للتفعيل سواء في البحث أو التدريس للعلاقات الدولية من منظور إسلامي والتي امتدت لعقد آخر (1996 - 2006) ولقد تزامن خلالها التفاعل المباشر مع جهود المعهد، من خلال اجتماعات المعهد الدورية للتقويم سواء الجماعية الشاملة (واشنطن 2000، أستانبول 2006) أو المحدودة (تخطيط دورات التدريب، الندوات، إعداد كتاب المنهاجية الإسلامية...).

وجرى خلال هذه الخبرات الاحتكاك مع متخصصين في مجالات معرفية أخرى (تربية، اجتماع، اقتصاد...) وشارك فيها الشرعيون إلى جانب الاجتماعيين. وكانت محصلتها لدى -ويإيجاز شديد- تتلخص في إدراكي أنه لا توجد منهاجية محددة أو واحدة لتطبيق إسلامية المعرفة. وهو الأمر الذي مثل -كما سبق القول- دافعاً أساسياً من دوافع فكرة إعداد مشروع التقويم وهي الفكرة التي برزت بعد عودتي من مؤتمر واشنطن 2000، ولم تنقطع الجهود لتحقيقها حتى تحققت موافقة المعهد 2002 على مساندة هذا المشروع.

وخلال الاجتماعات التمهيديّة لإعداد المشروع (يناير - يونيو 2002)، وخلال اجتماعات المتابعة الدورية طوال عامين، وخلال شهادات الرموز، كما يتضح من الدراسة الأولى (التي أعدها أ. مدحت ماهر عن خبرة إعداد المشروع وخطته المنهاجية وتنفيذه)، تأكدت لي من جديد محصلة خبرة المرحلتين السابق شرحهما.

وخلال القراءة الأولى للأدبيات -المنشورة وغير المنشورة- التي يعتمد عليها المشروع برمته أو التي تعتمد عليها دراستي بصفه خاصة، تدعم تأكدي من عدم وجود توافق نظري أو تطبيقي حول منهاجية تنفيذ إسلامية المعرفة، وعلى نحو أحاطها بحالة من السبولة وأصابها بقدر من عدم المصادقية في نظر شباب الباحثين الذين يبحثون عن "الوصفات الجاهزة" ولا يقدرّون على تحمل أعباء ما تحمله جيل رواد الباحثين في مجال تطبيق إسلامية المعرفة.

ولم يبق بعد الانطباعات ثم الاستنتاجات ثم التعميمات إلا الإثبات والتدليل بل والتفسير، ليس من أجل مجرد الجدل العلمي وسجلاته ولكن من أجل ترشيد لما يجدر على المعهد التخطيط له مستقبلاً، وقبل هذا وذاك تقويم مدى مسئولية نمط أداء المعهد عن هذه الحالة التي اتسمت بها المهمة التي رفع المعهد رايتها وهي في الواقع مهمة الأمة بأسرها وليس إحدى مؤسساتها فقط.

وبناءً عليه، فإن أجزاء الدراسة تسعى لتقديم قراءة في الأدلة وفي التفسير لما سبق إيجازه عالياً. يبقى أخيراً، قبل الانتقال إلى العرض التفصيلي لنتائج قراءتي في خبرة تطبيق الفكرة، كما عبر عنها رموزها وكوادرها، وكما ظهر، على الأقل من قائمة إصدارات المعهد يبقى أخيراً استدعاء نص للدكتورة. منى أبو الفضل، ككتبته قبل ما يقرب من عقد ونصف⁽⁵⁾، وهو النص الذي قدمت به لأعمال المؤتمر الحادي والعشرين لجمعية علماء الاجتماع المسلمين وهي تدخل عقدها الثالث. وهو نص يبيّن رسالة وجدت وإنما تتطابق والرسالة التي وددت بثها من خلال المقدمة السابقة للدراسة وسأكتفي بالإحالة إلى النص تاركة للقارئ إعمال النظر في مضامين رسالته مقارنة بمضامين رسالة مقدمة ثم خاتمة هذه الدراسة، وتاركة له أيضاً الإجابة عن السؤال التالي: هل ما جاء في هذا النص -منذ ما يقرب من خمسة عشر عامًا-

(5) Mona Abul Fadl (ed) The Proceedings of the 21 annual conference of The association of Muslim Social Scientists organized with IIIT. Herndon, Virginia, 1993, the Introduction.

قد جرى الإنصات إليه أو التفكير فيه؟ ولعل دراستي هذه تكون إجابة ولو متأخرة على ما سبق وبادرت د. منى بالدعوة إليه وهو -كما فهمته- أمران: من ناحية أهمية المراجعة المستمرة للحفاظ على حيوية المؤسسة ودعم الفكرة والرسالة، من خلال منهجية متماسكة تحدد الهدف وتختار الوسيلة. ومن ناحية أخرى: أن غاية إسلامية المعرفة ليس مجرد إنتاج مراجع جديدة ولكن المطلوب أيضًا مواجهة ما تفرضه المنظورات ورؤى العالم السائدة من تحديات على البيئة الفكرية والأكاديمية المحيطة بالمسلمين وبمؤذجهم المعربي.

وأخيرًا: تنقسم الدراسة إلى ثلاثة أجزاء وخاتمة: الجزء الأول - بين نقد العلوم الغربية وبين القرائتين وبين تجديد فكر الأمة ووجدانها: يقدم قراءة في مصادر فكر رموز ثلاثة وتفاعله مع كوادير ومستشاري المعهد، كما جاء في وثائق منشورة وغير منشورة، **والجزء الثاني - موضع منهجية إسلامية المعرفة من رؤى الكوادير واستجاباتهم لأطروحات الرموز والناقدين:** يقدم قراءة في فكر كوادير وباحثين أساسيين شاركوا في إدارة تنفيذ الفكرة أو في الكتابة عنها تأصيلًا وتسويغًا وتقويمًا. **أما الجزء الثالث: من نتائج تقويم الإطار العام إلى خريطة بعض التطبيقات: لماذا؟ وكيف؟:** فيقدم خبرة منهجية أحد مكاتب المعهد وهو مكتب القاهرة، وخبرة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام باعتباره نموذجًا على المشروعات البحثية الجماعية والفردية، وخريطة موضوعات إصدارات المعهد، وخبرتي: الجامعة الإسلامية في ماليزيا وجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في فرجينيا. وتقدم هذه الخبرات الأربع نماذج متنوعة عن تطبيق إسلامية المعرفة. وبذا، تعكس هذه الأجزاء الثلاثة مسار انتقال الدراسة من الرؤية والتصور إلى التنفيذ والتقييم المؤسسي إلى التطبيق. هذا ويجدر التنويه إلى أنه لا بد من تحديد مصداقية نتائج هذه الدراسة بالنظر إلى المصادر التي تم الاعتماد عليها، علمًا بأن الأعمال التمهيدية للمشروع التقويمي قد وثقت قاعدة كبيرة من الأدبيات في هذا المجال⁽⁶⁾ -إلى جانب إصدارات المعهد- ولكن كان لبعضها فقط جدوى بالنسبة لموضوع هذه الدراسة باعتبارها مجرد جزء من أجزاء المشروع الخمسة. وإذا كانت خاتمة هذا المشروع تتضمن نتائج المشروع -على نحو يقدم مقترحات متابعة المسيرة للمعهد- إلا أن خاتمة دراستي ستوقف وبإيجاز لتحديد تصور مقترح للباحثين -أفرادًا ومجموعات- عن كيفية تطبيق إسلامية المعرفة من حيث متطلباتها العامة ومن حيث متطلبات تطبيقها في مجال معربي محدد.

الجزء الأول

بين نقد العلوم الغربية وبين القرائتين وبين تجديد فكر الأمة ووجدانها

إن المقارنة الأفقية بين رموز المعهد وقياداته الثلاثة -على التوالي- د. الفاروقي، د. العلواني، د. أبو سليمان، لا تنفصل بالطبع عن القراءة الرأسية في منظومة رؤية وتصور كل منهم وتطوراتها. كذلك فإن البدء في القراءة المقارنة الأفقية بخطوة د. الفاروقي ليس افتئاتًا على جهود الآخرين ومبادرتهم من أجل الدعوة للفكرة والتأسيس لها، قبل تكوين المعهد العالمي للفكر الإسلامي⁽⁷⁾.

⁽⁶⁾ انظر القوائم البيبلوجرافية في ملاحق هذا المشروع.

⁽⁷⁾ انظر: مثلاً: د. جمال الدين عطية، مرجع سابق. وكذلك انظر: د. عبد الحميد أبو سليمان: شهادته خلال إعداد المشروع (ملحق الشهادات). ووثيقة تعليق

د. عبد الحميد أبو سليمان على إصدار د. جمال الدين عطية، (غير منشورة).

وإذا كان بدء الحديث عن منهجية تطبيق إسلامية المعرفة ينطلق دائماً مما عرف بخطّة الفاروقي، فإن هذا لا ينكر وجود منهجيات أخرى في مراحل سابقة أو في خبرات متزامنة مع خبرة المعهد العالمي. ومع ذلك فإن للبدء بخطّة الفاروقي مغزيين مهمين:

أولهما - أنها منهجية للتنفيذ من خلال مؤسسة، فخطّة العمل التي أعلنها هي خطة عمل أعلنها المعهد العالمي باعتباره مؤسسة تكونت للعمل في هذا المجال. ومن هنا مغزى الربط بين فكرة أو مشروع وبين مؤسسة بعينها أعلنت قيامها على هذه الفكرة بل واتخذتها شعاراً لها. ولهذا، فإن تصور الفاروقي يعقبه -وعلى عكس تصور كل من العلواني وأبو سليمان- توقف عند خطة عمل المعهد المعلنة ومبادئها. وفي المقابل، فإن إصدارات المعهد وأنشطته خلال الرئاستين التاليتين سيتم تناولهما في الجزء الثاني والجزء الثالث من هذه الدراسة.

ثانيهما - أن خطّة الفاروقي -بانطلاقها من الدعوة إلى نقد الغربي واستيعابه تمهيداً "لتجاوزه وإصدار إبداع جديد"، قد عبرت عن (أو جسّدت) طبيعة اللحظة التاريخية لنشأة المعهد وهي اللحظة التي بينت للمسلمين أن مشاكل علاقتهم بالغرب ليست سياسية أو اقتصادية فقط ولكنها فكرية ومعرفية أيضاً. ومن ثم، فإن هذه المرحلة من تاريخ إسلامية المعرفة -إذا افترضنا أنها ليست قضية جديدة- إنما لا تقتصر على مشاكل المعرفة النابعة من الداخل الإسلامي فقط ولكن بالأساس النابعة من خارجه والمفروضة عليه من هذا الخارج.

وسيتضح لنا من التفاصيل التالية في هذا الجزء من الدراسة، كيف تترابط هاتان الإشكاليتان: إشكالية العلاقة بين تنفيذ الفكرة وبين خطة عمل المؤسسة من ناحية، وإشكالية العلاقة بين الداخلي والخارجي من ناحية أخرى؛ سواء على مستوى تشخيص أزمة فكر الأمة أو مستوى تفسيرها؛ ومن ثم أيضاً عند تصور منهجية علاجها من خلال ما سُمّي: "إسلامية المعرفة" أو "أسلمة المعرفة"، مع ما بين المصطلحين من فروق تستدعي صفة العلوم أو تستدعي عملية تحقيق هذه الصفة.

كما سيتضح لنا أيضاً -من واقع هذا الجزء من الدراسة- كيف أن محور ورؤية كل من الرموز الثلاثة ومنطلقها - وإن بدت مختلفة- إلا أنها حلقات متكاملة ومتراصة؛ أي إنها روافد تيار واحد.

وهذه المحاور هي: نقد الفكر الغربي للوصول إلى كتب إبداعية على ضوء هذا النقد، الجمع بين القراءتين (الوحي والكون) من أجل تحديد أصول الفقه، تحديد فكر الأمة وواقعها، وسببين لنا الشرح التالي حقيقة هذه المقولة، وستتضح دلالتها في خاتمة هذا الجزء الأول.

أولاً- تصور الفاروقي: تصور عن منهجية تنفيذ إسلامية المعرفة أم عن صياغة العلوم الحديثة صياغة

إسلامية؟

مقارنة بمن سبقوني (مثلاً: لؤي صافي، محمد أسلم حنيف، د. منى أبو الفضل...) (8) الذين قدموا تحليلاً لخطّة الفاروقي والتعليق عليها، ضمن عمليات تقويم متعددة لخطّة عمل إسلامية المعرفة، فإنه قد يبدو أنني لا أقدم جديداً، وذلك

(8) انظر رؤى هؤلاء وغيرهم في الجزء الثاني والثالث من هذه الدراسة.

إذا اقتصر على وصف خطوات الخطة في تواليها ونقد صعوبة تنفيذ هذه الخطوات على التوالي؛ وهو الأمر الذي أثبتته واقع الممارسة الأولى وركزت عليه بعض انتقادات خطة الفاروقي.

ولكنني أستطيع أن أقدم جديدًا بطرح الأسئلة الآتية ومحاولة الإجابة عنها:

(1) كيف وُضعت هذه الخطة؟ وهل هي خطة عمل المعهد أم خطة تعكس رؤية الفاروقي وطورها المعهد

بعد ذلك؟

(2) وما الذي جعلها تلتصق به وليس بالمعهد؟ وهل منطلقها وغايتها (من الغربي وإلى بديله) يعد تجسيدًا

لتكوينه (أي الفاروقي) وخبرته في العلوم الغربية ابتداءً أم ماذا؟

(3) وما المناط الأساس لنقدها أو تقويمها، من داخل دائرة المعهد أو من خارجه؟

(4) وأخيرًا، كيف أنظر إليها - من حيث درجة تطبيقها من عدمه - على ضوء ما جاء مغايرًا لها في

تصورات ورؤى القيادات التالية بل وخطط عمل مكاتب المعهد؟

وإذا لم يُقدَّر للدكتور الفاروقي أن يتابع تنفيذ المعهد لخطته - قريبًا أو بعدًا عنها - وإذا لم يقدر له أن يعلق على هذه الحالة أو على حالة انتشار الفكرة، مثله في ذلك مثل القيادتين التاليتين للمعهد، فإن القراءة في نص الخطة وفي نصوص بعض ما كتبه د. الفاروقي من ناحية، وباستدعاء ما نفذته المعهد خلال رئاسته أو ما كتبه كوادر المعهد تعليقًا على آفاق هذه الخطة (بعد رحيل الفاروقي) وإمكاناتها من ناحية أخرى، هذان الجانبان يقدمان قراءتي لمرحلة الفاروقي على ضوء المحاور الثلاثة الموضوعية السابق تحديدها في مقدمة الدراسة؛ وهي: المنطلق، والخطوات، والعلاقة بين الخطوات والغاية.

1) منهجية الخطوات المتسلسلة المتوالية: نحو صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية (رؤية د. الفاروقي)

هل خطة الفاروقي هي حقًا، كما يقول البعض، خطة ميكانيكية تقدم هيكلًا من الخطوات المنفصلة المتتالية، وهل يعني هذا الترتيب تواليًا في التنفيذ؛ أي هل يعكس رؤية عن العلاقة بين الخطوات التي على الباحث الواحد (أو مؤسسة) القيام بها؟ أم هل كانت الخطة تصورًا مجردًا كليًا انطلق منه فتح ملف القضية وتدشين الفكرة والإعلان عنها؟

بالقفز على الدوافع والضرورات (مع المفهوم) وبالتوقف عند السبل في تصور الفاروقي نقول إن خطة عمل الفاروقي انطلقت من الدعوة لنقد العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية، واستهدفت الخطة عبر عدة خطوات تأليف كتب جامعية تقدم الصياغة الإسلامية لهذه العلوم. ولهذا، وإن بدت الخطة في نظر البعض يغلب عليها الدواعي والأهداف الأكاديمية (من واقع منطلقها وغايتها)، إلا أن الفاروقي لم يسقط دواعي إصلاح فكر الأمة من ناحية، أو المتطلبات السابقة (الرؤية الإسلامية) اللازمة لفاعلية نقد الغربي من ناحية ثانية، وكذلك المتطلبات اللاحقة (نقد التراث)، اللازمة بدورها لإتمام العملية من ناحية ثالثة.

وسيتضح لنا منطق هذه المقولة وأدلتها من نتائج القراءة في ثلاثة أعمال منشورة قدمها د. الفاروقي، قبل الإعلان عن تأسيس المعهد، ومع إعلان هذا التأسيس، وبعده⁽⁹⁾.

قبل تأسيس المعهد، وفي دراسة نشرتها مجلة المسلم المعاصر 1979⁽¹⁰⁾، وهي بحث قدمه الفاروقي إلى المؤتمر العالمي الأول للتعليم في مكة 1977، وكان الفاروقي في ذلك الوقت رئيساً لرابطة علماء الاجتماع المسلمين وأستاذاً بجامعة "تمبل"، في هذا البحث عالج الفاروقي قضية صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية. واتسمت هذه المعالجة بلمحنيين استراتيجيين:

الملح الأول يتلخص في تقديم نقد مبكر للمناهجية الغربية؛ أي للمناهجية الوضعية العلمانية وأثرها على العلوم الاجتماعية الغربية⁽¹¹⁾، وذلك في وقت لم يكن هذا الاتجاه النقدي قد تبلور بصورة واضحة (سواء في أدبيات عربية أو غربية) كما حدث بعد ذلك منذ منتصف الثمانينيات.

ولقد كانت هذه المراجعة أو هذا النقد الذي قدمه الفاروقي -الذي بدأ مشواره مع إسلامية المعرفة من هذه المحطة- بمثابة التمهيد اللازم للحديث عن المنهجية الإسلامية لعلاج "التحيز" في هذه المنهجية الغربية من ناحية⁽¹²⁾، ولصياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية من ناحية تالية⁽¹³⁾. أي لإضفاء الصفة الإسلامية على العلوم الاجتماعية تحت لواء مبدأ التوحيد، وعلى أساس رفض الاعتراف بتشعب العلوم الإنسانية والاجتماعية ومن ثم تسميتها جميعاً بالعلوم الخاصة بالأمّة، وهذه العلوم تكون على نفس مرتبة أهمية العلوم الطبيعية، كما أنها -على عكس ادعاء الغرب- تقوم على الناحية القيمة. وفي نفس الوقت ترتبط علوم الأمّة بالواقع أي تعمل على إظهار علاقة الحقيقة موضع الدراسة مع ذلك الوجه أو تلك الناحية من النمط الإلهي المتصلة بها، ونظرًا لأن النمط الإلهي يعد المعيار الذي يجب أن تعمل الحقيقة على إحلاله، فإن تحليل الأمر الواقع لا يجب أبدًا أن يغفل ما يجب أن تكون عليه الأشياء... ولذلك، فإن العلوم الاجتماعية الإسلامية تستطيع أن تضيفي الصفة الإنسانية على ذلك الفرع من الدراسة، وتعيد المثل الأعلى الإنساني إلى وضعه السابق في حياة الإنسان، الذي كان طبقًا لوجهة نظر العلوم الاجتماعية الغربية "أعوبة لا حول لها ولا قوة في أيدي القوى الغامضة"⁽¹⁴⁾.

بعبارة أخرى -ويدون استخدام الفاروقي مصطلح إسلامية المعرفة- يمكن ملاحظة أن منهجية صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية قامت لدى الفاروقي على ثلاث دعائم متوالية: نقد المنهجية الغربية، تحديد خصائص المنهجية الإسلامية، إضفاء الصفة الإسلامية على العلوم الاجتماعية. وهي دعائم ثلاث محورها العلاقة بين القيمة والحقيقة من منظور مقارن بين المسيحية والإسلام، أو "بين المنهجية الغربية (المنقطعة عن القيمة) وبين المنهجية الإسلامية المرتبطة بالقيمة نظرًا لارتباطها بمبدأ وحدة الحقيقة، حيث تقاس فاعلية تلك الحقيقة بمقتضى تحقيقها أو عدم تحقيقها

⁽⁹⁾ لا تتضمن القراءة هنا إلا الأعمال -تحت عنوان "إسلامية المعرفة"، وفي نطاق التأصيل للفكرة وعملية تأسيسها.

⁽¹⁰⁾ د. إسماعيل الفاروقي: صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، المسلم المعاصر، عدد 20، أكتوبر 1979.

⁽¹¹⁾ المرجع السابق، ص 28-31.

⁽¹²⁾ نفسه، ص 31-34.

⁽¹³⁾ نفسه، ص 34-38.

⁽¹⁴⁾ نفسه، ص 37-38.

للقيمة، وبحيث يصبح لا أساس للصحة لأي محاولة لمعرفة الحقيقة الإنسانية بطريقة منفصلة عما يجب أن تكون عليه تلك الحقيقة".

وبذا، يمكن القول إن الفاروقي -ومنذ وقت مبكر- قد أسس لقواعد منهجية قيمة- واقعية في دراسة العلوم الاجتماعية تمثل جوهر منهجية "منظور إسلامي".

والملمح الاستراتيجي الثاني من ملامح تصور الفاروقي لمنهجية صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، خاص بالوسائل والموارد الإنسانية، وتمحور حول فكرة "الجامعة المسلمة"⁽¹⁵⁾ القادرة على تحويل "التصور المنهجي العام" إلى خطة عمل وخطوات محددة لتحقيق الغاية النهائية.

والدافع للاهتمام بهذه الموارد هو أن القليل من حملة الماجستير والدكتوراه -كما رأى الفاروقي- واعون بوجود مشكلة. وهو الأمر الذي يستلزم عدة خطوات: من ناحية: على اتحاد علماء الاجتماع الملتزمين بالإسلام أن يربط نفسه بوحدة أو أكثر من الجامعات المسلمة، وأن يعمل على تحديد وتعريف القادرين على التعرف على تراث الثقافة الغربية إلى جانب تضلعهم في التراث الإسلامي، والتدريب على كيفية إدراك وتطبيق الرؤية الخاصة بإضفاء الصبغة الإسلامية على العلوم الاجتماعية، ومن ناحية ثانية إعداد مواد الدراسة وأدوات البحث، ومن ثم بدأ العمل لإعداد دراسات مبدعة تثبت وثيقة صلة الإسلام بالفروع العلم المختلفة الرئيسة. وهذه الدراسات تكون الأساس لإعداد الكتب الدراسية اللازم للجامعات المسلمة.

وبالنظر إلى هذين الملمحين الاستراتيجيين المتكاملين في فكر الفاروقي المبكر، وهما:

- المنهجية الإسلامية باعتبارها منهجية قيمة-واقعية وأركانها من ناحية، وسبل وأدوات تطبيقها من ناحية ثانية، سعيًا إلى إبداع جديد يقدم صياغة إسلامية للعلوم الاجتماعية، يمكن ملاحظة أن الفاروقي انطلق من نقد الغربي الأكاديمي واستهدف منتجًا أكاديميًا إسلاميًا لاستخدامه في معاهدنا الإسلامية. وكان يدرك أن محك التحدي هو توافر الموارد البشرية، والمؤسسات الجامعية -القادرة على تحقيق هذه المهمة. وظلت الضبابية تحيط -في تصوره- بأمر أساسي اعترف بنفسه بصعوبته؛ ألا وهو كيفية توضيح المنهجية الإسلامية بالدرجة التي تتيح إدراكها وتطبيقها على جميع المستويات، وكذلك كيفية الجمع الفعال بين الباحث والمعلم والكتاب والطالب في عملية تكاملية تحقق المرجو منها؛ ألا وهو علاج مشكلة إضفاء الإسلامية على العلوم الاجتماعية في جامعاتنا. ويجدر الإشارة إلى أنه في هذه المقالة -وإن لم تتجل بوضوح "أزمة فكر الأمة وواقعها في ثنايا تصور الفاروقي- إلا أنه كان مدركًا للارتباطات بينها وبين دور الأكاديميا. ففي موضع خاص بقدرات حملة الماجستير والدكتوراه أضاف: "...والذين لديهم المهبة الإسلامية للقيام بالتفكير الخلاق المتعلق بالأمة فيما وراء حدود النظام الأكاديمي⁽¹⁶⁾". ومع ذلك ظلت مواضع أخرى غير واضحة: كيف يتحقق الربط بين التراث وبين الغربي؟ وأولًا كيف يجري التعامل مع التراث؟ كيف يتم التدريب؟ ومن الذي يمكن أن يقوم بمهمة الربط بين اتحاد العلماء والجامعات؟

وجاءت خبرة تأسيس المعهد مضيفة إلى هذا التصور.

(15) نفسه، ص 38-41

(16) نفسه، ص 39

ومع تأسيس المعهد العالمي، وفي أول مؤتمر دولي عن "أسلمة المعرفة" (17)، وفي دراسة للفاروقي تحت عنوان إسلامية المعرفة (18)، تبلورت عناصر الطرح السابق تقديمه عام 1977 في نطاق رؤية أكثر كلية وتكاملاً، وإن ظلت هذه الرؤية تحمل نفس الملمحين الأساسيين ألا وهما: المنطلق من نقد الغربي، والإبداع الجديد من أجل صياغة إسلامية للعلوم، إلا أنها كانت أكثر تبلوراً من حيث المتطلبات السابقة، ومن حيث خطة العمل.

فمن تشخيص أعراض المشكلة (ازدواجية النظام التعليمي والتربوي: من نظام علماني عربي ومن نظام إسلامي تقليدي مما أدى إلى انخفاض مستوى مؤسسات هذين النظامين (19):)، ومن تحديد أسبابها (أن البحث عن المعرفة كي يكون بحثاً أصيلاً لا بد وأن تكون وراءه روح تدفعه، وهذه الروح لا يمكن أن تُستعار أو تُستورد وإنما تتولد من تصور واضح عن الإنسان والكون والحقيقة؛ أي من الدين...، وهذا هو الأمر الذي تفتقده التربية الإسلامية اليوم (20)). ولأن "العلم في مجالات التخصص ليس لديه تصور إسلامي. ولا توجد جامعة في العالم الإسلامي كله تعتبر دراسة هذا التصور الإسلامي جزءاً أساسياً إجبارياً على جميع طلابها" (21)، يصل الفاروقي -إلى ما يهمنا بالأساس في هذه الدراسة، ألا وهو "الواجب المطلوب أو خطة تطبيق إسلامية المعرفة". ومرة أخرى، أعود للقول إن: الفاروقي قدم في طرحه هذا رؤية استراتيجية كلية طموحة من حيث استهدافها منذ البداية تجسير -إن لم يكن سد- الفجوة بين الشرعي والاجتماعي، باعتبار أن هذا هو السبيل لإسلامية المعرفة. ولذا، لم يكن منطلق الفاروقي من نقد الغربي، يسقط متطلبات سابقة لا بد وأن تتوافر لدى من يقدم هذا النقد من علماء الاجتماع، ألا وهو ما أسماه الفاروقي "التصور الإسلامي" (عن الإنسان والكون والحقيقة)، والذي وصفته أدبيات أخرى بعد ذلك بالرؤية للعالم أو النموذج المعرفي الإسلامي.

ولذا، فإن طرح الفاروقي تحت عنوان "الواجب المطلوب" قد بدأ بشرح مقصده عن مضمون هذا التصور الإسلامي، وعن من يقدمه. ويتلخص هذا الشرح في جانبين: من ناحية أولى أن هذا التصور الإسلامي ليس لأهل الاختصاص (من الشرعيين) فقط لأن الإسلام يستنكر كل تقسيم للبشر إلى رجال دين ورجال دنيا، ومن ناحية أخرى: هذا التصور الإسلامي لا بد أن يتناول مظاهر النشاط الإنساني جميعاً، فهو ليس ديناً أخروياً فقط يقتصر على بحث أمور اللاهوت ويدع ما لقيصر لقيصر، والمفروض أن يكون هو المبدأ الأول المسيطر في كل فرع من فروع المعرفة. وهكذا ومنذ البداية، قدم الفاروقي طرحاً مرناً وكتلياً عن التصور الإسلامي، يتجاوز المفهوم التقليدي عنه الذي يحبس في نطاق "الشرعي" فقط أو "الفقهي" بالأساس، إلى ما هو أكثر اتساعاً ألا وهو الرؤية الكلية التي على الجميع -سواء شرعيين أو اجتماعيين- امتلاكها. وهذه الرؤية الكلية كان يعني بها وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة ووحدة البشرية ووحدة الحياة، والإيمان بوجود هدف من وراء خلق الكون والإنسان وتسخير الكون للإنسان، وعبودية الإنسان لله، وجميعها لا بد وأن تحل محل التصورات الفرعية وتقوم بتوجيه النشاط العلمي في كل مجال (22).

(17) مؤتمر إسلام آباد في يناير 1982.

(18) د. إسماعيل الفاروقي: أسلمة المعرفة، ترجمة فؤاد عبد الوارث سعيد، المسلم المعاصر، العدد 32، أغسطس 1982.

(19) المرجع السابق، ص 9-12

(20) نفسه، ص 12

(21) نفسه، ص 13

(22) نفسه، ص 14

وعن خطة العمل في تصور الفاروقي

فلقد انقسمت إلى مهمات ثلاث:

المهمة الأولى - نشر الوعي بأبعاد المشكلة الذي لا يتوافر لدى الجميع، باستثناء القلة الذين يدركونها، ومن ثم ضرورة غرس الوعي وتعهده. ويتحقق هذا الوعي -على صعيد كل تخصص أو مجال فرعي من المنتظر أن يصبغ بصبغة الإسلام- باتباع خطوات ثلاث:

أولها- تقسيم فروع الدراسة (التي تطورت في الغرب إلى أبواب وقواعد ومناهج ومسائل ومواضيع، ثم القيام بنظرة شاملة على هذا الفرع (أصل منشائه وتطوره التاريخي ونمو منهجه ونطاق مجاله والإسهامات الأساسية لحاملي لوائه)، وأخيرًا بيان واقع الفرع الدراسي؛ أي أن يتم تحليل نقدي من وجهة نظر الإسلام لواقع الفرع الدراسي في أرقى حالات تطوره⁽²³⁾. (كيف تتحقق قدرة الباحث على هذا النقد من وجهة نظر إسلامية).

المهمة الثانية - إيجاد الرابطة بين الفرع الدراسي وبين التراث الإسلامي⁽²⁴⁾ وهي بدورها تتطلب خطوتين: من ناحية اكتشاف ما يضمه التراث الإسلامي مما له علاقة بالتخصص محل الاهتمام ومن ناحية أخرى نقد مساهمات هذا التراث.

وكان الفاروقي مدركًا لصعوبات هاتين الخطوتين على اعتبار أن مساهمة التراث في التخصصات المختلفة ليست جاهزة ليصل إليها الباحثون المحدثون ويقرأوها ويفهموها بسهولة، ذلك لأن الباحث الحديث ليس مؤهلًا للبحث في التراث عن مساهمات الإسلام في مجال تخصصه، كما أن أساتذة التراث الإسلامي ذاقهم ليسوا على إلف بالموضوعات والمشاكل والأفكار الأساسية للعلوم الحديثة، ولهذا نوه الفاروقي إلى أهمية العلاقة بين نتائج المهمة الأولى وبين إمكانيات المهمة الثانية، بل أشار إلى ضرورة أن تسبق المهمة الأولى (نقد الغربي) الثانية (الرجوع للتراث) (ومن هنا سميت خطته بخطة الخطوات المتتالية). ومن ثم، دعا الفاروقي إلى إعداد عدة مجلدات تضم مختارات من القراءة المنتقاة في التراث والمتصلة بكل من فروع الدراسة الحديثة، مرتبة طبقًا للتصنيفات الخاصة بكل فرع. ومن ناحية أخرى تبه الفاروقي إلى قضية نقد مساهمات التراث. ذلك لأن تحديد النصوص محل الاهتمام لا يعني بالضرورة ملاءمتها لمتطلبات الواقع الخاص، ومن ثم فهي قابلة للنقد المنطلق من حاجة المسلمين في الوقت الحاضر ومن متطلبات المعرفة الحديثة، بحيث يمكن تصويبه وتصحيحه بجهودنا الخاصة. ولهذا وفق رأي الفاروقي، فإن مهمة تقدير ما ساهم به التراث الإسلامي في كل ميدان تقع وجوبًا على عاتق خبراء هذا الميدان ولكن من خلال مساعدة خبراء التراث أيضًا.

وهكذا نلاحظ مرة أخرى، وعلى صعيد هذه المهمة الثانية بخطواتها المتعاقبة، أن فكر الفاروقي يتمحور حول كيفية تجسير الفجوة بين المتخصص الشرعي والتراثي وبين متخصص العلوم الحديثة: وبالرغم من أن الهدف هو إعادة صياغة العلوم الحديثة صياغة إسلامية إلا أنه لم يتطرق إلى الحديث عن تجديد "العلوم الإسلامية" كما لم يقترب الفاروقي من قريب أو بعيد من تفاصيل خريطة التراث، مكتفيًا بالحاجة إلى تحديد نصوصه التي تتصل بموضوعات العلوم الحديثة من ناحية والحاجة من ناحية أخرى إلى نقده.

(23) نفسه، ص 16-17

(24) نفسه، ص 18-19

المهمة الثالثة (وهي مصنفة كخطوة السادسة وكبند فرعي تحت المهمة الثانية الخاصة بالتراث): هي تحديد أهم مشاكل الأمة.

وهنا ينتقل الفاروقي من منطقة التعليم والتربية واحتياجات إعادة صياغة العلوم (والتي قد تبدو منطقة أكاديمية بحثية) إلى منطقة واقع مشاكل الأمة وكيفية إيجاد حلول لها من خلال رؤى فكرية وعلمية جديدة - وبذا يوجد حلقة الوصل التي قد تبدو للوهلة الأولى مقتطعة - في خطته - بين العلم والحركة. فهو يرى أن مشاكل الأمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية (وهي مشاكل مستعصية) ليست سوى الأجزاء اليسيرة الظاهرة من مرضها الكامن في ناحيتي الفكر والأخلاق، وأن مجموعة الأسباب والمظاهر المتفاعلة مع سواها من المظاهر والآثار المتصلة بمشاكل الأمة، لتتطلب مسحاً علمياً وتحليلاً نقدياً. ولذا فالمسلم المتخصص لا يتابع علمه لمجرد الترف العلمي الخالص المنعزل في برج عاجي أو بمعزل عن واقع حياة الأمة وآمالها وطموحاتها⁽²⁵⁾.

المهمة الرابعة: الإبداع الخلاق ليصبح القرن الخامس عشر قرن الإسلام وهي تتطلب -إيجاد تركيبة تجمع بين التراث الإسلامي والتخصصات العصرية وتغطي فجوة التخلف، وعلى هذه التركيبة المبدعة أن تحافظ على صلتها الوثيقة بواقع الأمة الإسلامية.

وتتحقق هذه المهمة من خلال ثلاث خطوات⁽²⁶⁾: الخيارات المبدعة الممكنة أو الضرورية المرغوبة والشرعية، إعداد الكتب الدراسية للتخصصات المختلفة الممتلئة بالبصيرة النافذة في مفهوم الإسلام وبمثل هذه الخيارات المبدعة لتحقيق هذا المفهوم، وأخيراً أن تكون كتباً متعددة متنوعة لتنمية القدرة الذهنية للعقول المسلمة. ويعتبر الفاروقي أن الكتاب الدراسي الجامعي هو الهدف النهائي لكل سلسلة الإجراءات الطويلة التي تتم بها عملية أسلمة التخصصات العلمية.

المهمة الخامسة: نشر نتاج أسلمة العلوم وتفعيلها (وهي مذكورة باعتبارها الخطوة الثالثة من المهمة الرابعة) ويمكن أن نضيف إليها المهمتين الأخيرتين الخاصتين بعقد المؤتمرات بين المتخصصين في المجالات المختلفة للنظر في المشاكل التي تتجاوز التخصص الواحد، وكذلك تدريب أعضاء هيئة التدريس على كيفية استخدام الكتاب الجامعي الجديد.

وهكذا يتضح لنا أن خطة الفاروقي تضمنت سبع مهماتٍ (وليس خمساً فقط)، وكل مهمة تكونت من عدة خطوات، وهي لهذا تمثل رؤية استراتيجية متكاملة الأبعاد أكثر من كونها منهجية عمل لتنفيذ استراتيجية، ولكن تظل المعضلة هي كيفية تحقيق خطوات كل مهمة فضلاً عن كيفية الربط بين المهمات على نحو يقود إلى تحقيق الهدف الإجرائي النهائي ألا وهو إصدار الكتب الجامعية اللازمة للتدريس في الجامعات الإسلامية. فعلى سبيل المثال:

ما قدرات وعناصر تكوين الباحث القادر على بيان واقع الفرع الدراسي (الغربي) [خطوة 3 من مهمة 1] هل هو فقط الباحث الذي لديه تصور إسلامي؟

وأين نجد الباحث المتخصص في فرعه وعلى النحو القادر على تحقيق خطوة (1) + خطوة (2) من المهمة الأولى، ويكون في نفس الوقت صاحب رؤية أو تصور إسلامي بالمعنى الذي طرحه د. الفاروقي؟

(25) نفسه، ص20

(26) نفسه، ص20-22

ومثال آخر، كيف تتحقق العلاقة -التي دعا إليها الفاروقي- بين نتائج المهمة الأولى وعملية تنفيذ المهمة الثانية، إصدار مجلدات من القراءات المختارة في التراث وفق موضوعات كل فرع دراسي؟
ومثال ثالث، كيف تأتي مهمة تحديد مشاكل الأمة في مرتبة ثالثة على تحديد موضوعات العلوم الغربية ونقدها من تصور إسلامي وعلى تحديد النصوص التراثية ذات الصلة بها؟ أليست مشاكل واقع الأمة الفكرية والعملية هي المنطلق الذي يجب أن تبدأ منه العمليات المتصلة السابقة؟
ومثال رابع، ما السياقات العلمية والأكاديمية (المؤسسات، البيئة) اللازمة لإمكانية تحقيق كل من هذه الخطوات، وفي تواصلها معاً؟

نحو جامعة إسلامية⁽²⁷⁾

وكان الفاروقي مدرّكاً لأهمية الوسط الجامعي الأكاديمي الملائم، اللازم لتحقيق هذه الخطة التنفيذية، وعلى نحو قد يساعد على إيجاد حلول للمشاكل المشار إليها عالياً والتي قد تعرقل تنفيذ تصوره الكلي، ولهذا فلقد أفرد في إحدى كتاباته المنشورة تصوراً عملياً إجرائياً لترجمة هذه الخطة النظرية إلى واقع عملي وذلك من خلال الجامعة الإسلامية.
فبعد التعريف بالجامعة الإسلامية، التي انتشرت في القرن الثالث الهجري، باعتبار أنها كيان مستقل قانونياً ومالياً قائم على الوقف من أجل إشباع الحاجة الإسلامية إلى التبتل الكامل لقضية المعرفة والبحث عنها باعتبارها فرض كفاية على الأمة، أوضح د. الفاروقي الفارق بين الجامعات الإسلامية في الماضي ونظائرها اليوم، ومن ثم رأى أن الجامعات اليوم يجب أن تقوم على التالي: من ناحية أولى تراث العلم البشري والمقدس (الذي نقله إلينا القرآن والسنة، وتوصل إليه التراث الإسلامي، وتوصلت إليه الإنسانية في العصور الحديثة)، ومن ناحية ثانية: الأمة ومشكلاتها (أسباب اندحارها، واقع الأمة، ومشاكل المسلمين) من ناحية ثالثة: الصلة الوثيقة للإسلام بالوضع الحالي (على صعيد مجالات المعرفة والسلوك الإنساني، والمدرجات المنهجية والقواعد العملية، الخطط من أجل حل المشاكل) ومن ناحية رابعة: الإسلام والعالم، وأخيراً تربية المسلمين وحفظ التراث وإثرائه.

وعن محتوى الفكر الإسلامي ومنهجه⁽²⁸⁾. طرح د. الفاروقي ثلاثة مبادئ أساسية بلورت ما سبق طرحه على نحو أبرز مدخله الفلسفي المقارن. وأول هذه المبادئ هو عدم التناقض بين العلوم الثقافية والأخلاقية. وهذا الهدف الثنائي ينبثق مباشرة من المنظور الإسلامي، لأن الحقيقة واحدة، فلا يمكن فصل الثقافية أو النظرية عن الأخلاقية. ومن ثم هدف الجامعة الإسلامية هو تنمية الإنسان الكامل عن طريق هداية العقل والإرادة معاً.

وثانيهما: لا تناقض بين العقل والوحي. ومن ثم، اعتبار أن التقسيم الثنائي للمعرفة إلى علوم عقلية وعلوم نقلية هو تقسيم زائف؛ لأن هذه النظرة الثنائية للمعرفة تعني ضمناً أن الحقيقة التي أتت إلينا عن طريق الوحي ليست عقلية ومن ثم غير عقلانية وإنما عقديّة وذلك لا يتفق مع جوهر وروح الإسلام. ذلك لأن التوحيد وما يلي ذلك من وحدة الحقيقة والمعرفة تتطلب عدم الفصل بين العقل والوحي.

(27) د. إسماعيل الفاروقي: نحو جامعة إسلامية، ترجمة محمد رفقي عيسى، المسلم المعاصر، العدد 33، نوفمبر 1982.

(28) المرجع السابق، ص ص 47-48

وثالث هذه المبادئ أنه لا تناقض بين الفرد والمجتمع، ولا يمكن الفصل بين دراستهما على عكس ما أسس لذلك أوجست كونت في القرن التاسع عشر، الذي اعتبر أن المعلومات الاجتماعية قابلة للمعالجة العلمية على عكس المعلومات الفردية، لأن الأولى قابلة للملاحظة والقياس على النقيض من المعلومات الفردية التي تتسم بالذاتية مما يجعل برهانها مستحيلًا. فالإسلام لا يعترف بشرعية التناقض بين الفرد والمجتمع (29).

وعلى ضوء هذه المبادئ الثلاثة، تصور الفاروقي أن تقسيم فروع العلم في الجامعة الإسلامية لا يجب أن يتبع التقسيمات الواردة في جامعة الغرب. فإن كل الفروع منهجها عقلائي علمي موضوعي وهدفها جميعًا مرتبط بالأمة، وأهداف الإنسانية هي ما أعطاها لنا الوحي ولا يستطيع أي فرع من فروع المعرفة أن يتهرب من تفصيلها (30).

ومرورًا بخصائص وتحليلات ما أسماه الفاروقي النسيج الأخلاقي للجامعة من حيث العلاقات بين الطلبة وأعضاء هيئة التدريس، وفيما بين الطلبة، ومسار اليوم الدراسي وفعالياته، بل والتقويم الجامعي (خلافاً للتقويم الغربي، من حيث بداية ونهاية الدراسة أو من حيث يوم الإجازة الأسبوعية، يصل د. الفاروقي إلى **أسس تخطيط المنهج الدراسي** ومكونات برامج الدرجات العلمية (31)، وكل مقرر تعليمي يجب تخطيط منهجه لمراعاة مجموعة من الاعتبارات التي سبق وأشرنا إلى تفاصيلها من قبل (خريطة العلم الحديث، ما يتصل به في تراث الإسلام، التحليل النقدي على ضوء موقف الإسلام وعلى نحو يبرز إمكانية التطبيق لحل مشاكل المسلمين).

وبالنظر أخيرًا إلى مكونات برامج الدرجات العلمية (32)، يمكن القول إن الجامعة الإسلامية -في نظر الفاروقي- تمثل ساحة تطبيق "الصياغة الإسلامية للعلوم الحديثة" أو "إسلامية المعرفة"، وعلى النحو الذي يُنشئ جيلًا جديدًا يقوم تكوينه المعرفي على تجسير الفجوة بين "العلوم الإسلامية" والعلوم الحديثة المدنية. بعبارة أخرى، فإن هذا الاقتراب من فكرة الجامعة الإسلامية يأتي تأكيدًا على ما سبقت الإشارة إليه عن مدخل الفاروقي الأكاديمي: نقد العلوم الاجتماعية والإنسانية وصياغتها إسلامية، الكتب الجامعية للتدريس، الجامعات الإسلامية.

وهذا المدخل وإن كان يؤسس لمنهجية محددة لتنفيذ "إسلامية المعرفة" إلا أن مضمونه ومحتواه الفكري والمعرفي يؤسس أيضًا لخصائص جانب من "المنهجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية والإنسانية مقارنة بالمنهجية الغربية؛ أي الوضعية العلمانية الموصوفة بالعلمية الحالية من القيم. ومن ثم، فإن أطروحته في هذا المجال -باعتباره متخصصًا في الفلسفة والأديان المقارنة- تمثل إسهامًا متميزًا ومبكرًا ورائدًا من جانب المسلمين (الذين كتبوا بالإنجليزية)، وذلك على صعيد الجدل بين المنظور الإسلامي والمنظور الغربي حول العلاقة بين العلم والقيم والأخلاق، والعلاقة بين العقل والوحي. وهو الجدل الذي شارك فيه بعد ذلك وعمّقه جيل "كامل" من الباحثين، سواء من داخل المدارس الغربية أو من داخل المدارس الإسلامية.

خلاصة القول:

وعلى ضوء القراءة السابقة في تصور الفاروقي لخطة العمل ومبادئها، يمكن القول -وبالنظر إلى أن صاحب الخطة لم يقدر له متابعة تنفيذها أو المشاركة في الرد على الانتقادات لها (على الأقل في أعمال منشورة)- إن **خطة الفاروقي تقدم**

(29) نفسه، ص 48-51

(30) نفسه، ص 51

(31) نفسه، ص 51-54

(32) نفسه، ص 55-56

رؤية كلية واستراتيجية عما يتطلبه جانب من تنفيذ الفكرة وتطبيقها. وإذا كان طرح الفاروقي قصد التوالي الميكانيكي بين بعض الخطوات عند التنفيذ، إلا أن هذا التصور يعكس أيضاً -كما رأينا- ربطاً عضوياً بين الخطوات التراتبية، فهي وإن تبدو متتالية ولكنها ليست منقطعة عن بعضها بل تمثل بناءً تراكمياً لا يقدر على تحقيقه فرد بمفرده أو مؤسسة واحدة بمفردها، ناهيك عن ما أبداه الفاروقي -وعلى نحو متكرر- من إدراك لغموض منهجية التنفيذ وصعوبتها.

ولذا، ومن ناحية أخرى، ظلت طرق وسبل تطبيق هذا التصور الاستراتيجي، تحقيقاً لأهداف صياغة العلوم الحديثة صياغة إسلامية، مطروحةً للتساؤل حول تخطيط تنفيذها.

ولقد كان الفاروقي مدرّكاً لصعوبة هذا التنفيذ أي صعوبة الانتقال من المجرد إلى الواقع، ولقد عبر عن ذلك في أكثر من موضع من أطروحته. فعلى سبيل المثال -وفي طرحه عن تخطيط المقررات في الجامعة الإسلامية- يقول إن متطلب التعرف على موقف الإسلام من مسائل وفروع ومنهجية فرع معرفي غربي مهمة صعبة تتطلب إعداداً وإبداعاً وممارسة (33). ويبقى أخيراً التساؤل: هل تحقيق إسلامية المعرفة هو مجرد صياغة العلوم الحديثة صياغة إسلامية؟

ولذا، لابد من التساؤل كيف طبق المعهد الخطة عبر النصف الأول من الثمانينيات؟ وهل جاءت خطة المعهد المعلنه (1986) متطابقة مع خطة الفاروقي؟

كذلك كيف نقدت الكوادر هذه الخطة (بعد رحيل الفاروقي)؟ هل لتبرير عدم إمكانية تطبيقها على هذا النحو المطروح؟ أم لبيان الحاجة إلى خطط مرحلية وموضوعية لتطبيق هذه الرؤية الكلية الاستراتيجية، التي لا يستطيع معهد واحد الوفاء بمتطلباتها كاملة، سواء على التوازي أو على التوالي وفي مدى زمني منظور؟

ولهذا، فإنني أرى أن نقد بعض كوادر المعهد والنخب المتعاونة معه (اللاحق على رحيل الفاروقي، وبعد ما يقرب العقد من بداية خبرة المعهد)، وإن بدا أنه نقدٌ للخطة إلا أنه في الواقع يجب أخذه كنقد لغياب المنهجية ولمدى قدرة المعهد بمفرده على تطبيق هذه الخطة الاستراتيجية من عدمه، أي قدرته على وضع الخطط المرحلية زمنياً وموضوعياً، ولو من أجل تنفيذ هذا التصور تحت رعايته، أم أن المعهد ظل مجرد مسوّق للفكرة في كلياتها وبأبعادها المتكاملة، ومن بينها صياغة العلوم إسلامياً وعلى من يتقبلها أن يشرع في التنفيذ أيضاً؟ وخاصة من حيث بلورة المنهجية اللازمة.

ولا أدل على ذلك -كما سنرى لاحقاً- من أن القيادات التالية (من تخصص مختلف)، قد انطلقت من منطلقات أخرى ونحو غايات أخرى أيضاً، وإن لم تسقط منطلقات أو غايات خطة الفاروقي. ولهذا، فخطط هذه القيادات، وليس خطة الفاروقي، هي التي كانت بمثابة خطط عن منهجية تطبيق الفكرة في كلياتها، ولقد جاءت بأولويات متنوعة، عكست رؤى هذه القيادات، وإن كان ذلك في إطار أكثر كلية من تصور الفاروقي الذي ركز على جانب واحد وهو صياغة العلوم الحديثة صياغة إسلامية.

(2) أبعاد التطبيق وإمكانياته: من خطة المعهد المعلنة وإنجازاته (1982-1986) إلى نقد خطة الفاروقي

(بعد رحيله):

سبق القول إن مشروع أسلمة أو إسلامية العلوم أو المعرفة هو مشروع ساهم في بلورته عدد من قادة الفكر والرأي اجتمعوا على أهم والمهمة، وبدا تفاعلهم بصورة منظمة ابتداءً من رابطة أو اتحاد علماء الاجتماع المسلمين (1972)، مروراً بـ "مؤتمر مكة 75"، ثم "مؤتمر لوجانو 77" ثم تأسيس المعهد 1981 ثم مؤتمر إسلام آباد 1982: أول مؤتمر دولي بعد تأسيس المعهد وثاني مؤتمر تناول مشروع إسلامية المعرفة⁽³⁴⁾.

وحقيقةً شارك العديدون بأوراقهم وتصوراتهم في هذه المؤتمرات، إلا أن البدء بتصوير الفاروقي، لم يكن افتتاحاً على إسهامهم - كما سبق التنويه⁽³⁵⁾، ولكن كان اختياراً عملياً إجرائياً، باعتبار د. الفاروقي أول رئيس للمعهد.

ولذا، من المنطقي هنا أن نكرر السؤال: هل جاءت خطة المعهد المعلنة الأولى (1982) والتي صدرت بالإنجليزية ثم جرت ترجمتها ونشر الطبعة الأولى بالعربية 1984، بواسطة دار البحوث العلمية بالكويت⁽³⁶⁾، مطابقة لخطة الفاروقي؟ إن الدافع لطرح السؤال ينبع من الاعتبار التالي وهو: أنه بعد تأسيس المعهد، وبعد المؤتمر العالمي الأول لإسلامية المعرفة في إسلام آباد 1982، ونقلًا عن مقدمة الطبعة العربية (1986) تحت عنوان: "إسلامية المعرفة: المبادئ العامة - خطة العمل - والإنجازات"⁽³⁷⁾ رأى المعهد أن يقوم بنشر خطة تفصيلية تمثل دليل العمل في ميدان إسلامية المعرفة وخدمة الفكر والمفكر وطالب العلم المسلم، وقد أوكل المعهد إلى الأستاذ الدكتور إسماعيل الفاروقي مهمة إعداد وتحرير هذه الخطة باللغة الإنجليزية ثم قامت بعض دور النشر العربية بترجمة تلك الطبعة إلى العربية، ونشرها دون تنسيق وتفاهم كامل مع المعهد، فرأى مجلس أمناء المعهد أن يعهد إلى الأستاذ د. عبد الحميد أبو سليمان بإعادة تحرير هذه الدراسة باللغة العربية، وتمت مراجعتها الفنية واعتمادها خطة عمل للمعهد.

أ- مبادئ وخطة العمل المعلنة (1982)⁽³⁸⁾:

تمثل خطة العمل هذه، المستندة إلى مجموعة من المبادئ العامة، نسخة أكثر تبلورًا وأكثر تفصيلاً لتصوير الفاروقي، واتخذت شكلًا أكثر دقة وترتيبًا من هيكل هذا التصور أيضًا، وبذا جاءت معبرة عن مؤسسة. فإن كانت قد حملت نفس التشخيص لعلّة الأمة ونفس التفسير له، وكذلك وإن كانت قد حددت نفس طبيعة المهمة (دمج نظامي التعليم) كما قدمها الفاروقي في بحوثه الثلاثة، إلا أنها فصلت في شرح أوجه قصور المنهجية التقليدية، والمبادئ الأساسية للمنهجية الإسلامية، كل هذا⁽³⁹⁾ كتمهيد لخطة العمل. وبذا، نقول إن ذلك الجزء - السابق على خطة العمل التي أعلنتها المعهد - قد فصل في ذلك العامل الذي كان بمثابة الحاضر الغائب في بنود التصور الذي قدمه الفاروقي في بحوثه ألا وهو ما أسماه "رؤية الإسلام"

(34) ترصد مصادر عديدة مسار تطور مشروع إسلامية المعرفة، انظر مثلاً: د. جمال الدين عطية: مرجع سابق، وخطة المعهد المعلنة طبعة 1986، ص 17-14.

(35) انظر قائمة المشاركين في المؤتمرات في ملاحق د. جمال الدين عطية.

(36) نقلًا عن: الوجيز في إسلامية المعرفة، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (سلسلة إسلامية المعرفة 1)، هيرندن، فيرجينيا، 1987، ص 17.

(37) إسلامية المعرفة: المبادئ العامة - خطة العمل - الإنجازات، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، 1986.

(38) المرجع السابق.

(39) المرجع السابق، ص 21-118.

التي ينطلق منها الباحث في نقده للعلم الغربي (والتي أثارت -وفق قراءتنا السابقة- التساؤل عن كيفية تكوينها لدى باحثي العلوم الاجتماعية الحديثة).

ومن ناحية أخرى:

فإن خطة عمل المعهد (المعلنة بالإنجليزية والمترجمة -سواء التي أعدها الفاروقي أو لا) والمترجمة والمحرة إلى العربية (التي أعدها د. أبو سليمان) هذه الخطة لا تنطلق من العلوم الاجتماعية والإنسانية فقط ولكن من فكر وحال الأمة في مجملها. ولذا، فإن خطاب الخطة في مجموعه لا يقتصر على الأكاديميين أو الجامعيين فقط، إلا فيما يتصل بهما مباشرة. وبذا، فإن الخطة تصبح ذات نطاق أكثر عمومية من نطاق تصور د. الفاروقي (السابق توضيحه في بحوثه) وهو الأمر الذي انعكس بصورة أكثر وضوحاً في عدة جوانب من أهمها ما يلي:

* أبعاد أزمة الأمة لا تقتصر على أزمة العلوم الاجتماعية والإنسانية المتعربة ولكن تمتد إلى أزمة المثقفين المسلمين وأزمة المسلمين بصفة عامة "مما يجعل عملية التبديل الثقافي في الأمة الإسلامية وإسلامية العلوم الاجتماعية والإنسانية واستعادة الهوية الفكرية والثقافية بمثابة حجر الزاوية في معالجة الأزمة الفكرية"⁽⁴⁰⁾. ولذا، فإن الخطة التفصيلية تمثل دليل العمل في إسلامية المعرفة وخدمة الفكر والمفكر وطالب العلم المسلم⁽⁴¹⁾.

** ولذا، فإن مقدمة خطة العمل قد بينت أن الخطة، وإن كان المعهد يهدف إلى السير على هداها، "إلا أنها خطة عامة شاملة يمكن أن يشارك في إنجازها وإنجاحها كل مخلص يهتم بالقضية العلمية والفكرية من رجال الأمة ومؤسساتها العلمية والحضارية"⁽⁴²⁾.

بعبارة أخرى، لم يدع المعهد منذ البداية أن خطة العمل هذه هي خطته كمعهد، وإن كان قد حدد في نهايتها أولويات في خطة عمله كمعهد إلى جانب أولويات عمل الأمة في إنجاز خطة إسلامية المعرفة (باعتبارها خطة للأمة كلها). ومن هنا، لابد وأن يبدأ تمييزنا بين ما أوكل المعهد على نفسه تحقيقه من الخطة، وبين ما طرحه من تصور عام يمكن أن يشارك في تحقيقه الكثيرون عبر أرجاء الأمة.

ولذا، فإن تقييم دراستي هذه لمسار منهجية المعهد مع إسلامية المعرفة يجب أن يركز على جانبين: ما أوكله المعهد إلى نفسه وقدر ما حققه منه من ناحية وما كان يسوّقه المعهد من أفكار من ناحية أخرى، ومقدار قيامه على خدمتها. على سبيل المثال: من خلال نشر أعمال من لا ينتمون مباشرة إلى مشروعاته أو تكليفاته.

*** كذلك بالنظر إلى بنود أهداف خطة العمل⁽⁴³⁾ نجد أنها أيضاً ذات خطاب عام يتحدث عن الفكر الإسلامي والأمة ومؤسساتها ونظمها، فكر الأمة، المنهج الإسلامي سواء في مجال الدراسات النظرية أو تأصيل الدراسات العملية في مجال الواقع الحياتي، مجالات إسلامية المعرفة.

ومن ناحية ثالثة: نجد أن خطة المعهد تتحدث عن خطوات العمل باعتبارها مسارات ومجالات مترابطة متكاملة⁽⁴⁴⁾ وليس خطوات متتالية كما طرح الفاروقي في تصوره.

(40) نفسه، ص 18

(41) نفسه، ص 19

(42) نفسه، ص 121

(43) نفسه، ص 121 - 122

* ومن ثم، تنطلق بنود خطة العمل من مسار الحاجة إلى بلورة منطلقات الفكر الإسلامي ومفاهيمه ومناهجه... وهو الأمر الذي يستدعي تمكُّناً من أصول الإسلام الكبرى (الكتاب والسنة وعلوم الشريعة وعلوم اللغة العربية وتاريخ الصدر الأول للإسلام) كما يستدعي دراية بقضايا العصر ومعارفه ووسائله وتحدياته.

فإن سطور الخطة قد بينت أهمية سبق الدراية بالأصول على الدراية بالواقع، واجتمع العمل من أجل المعارف مع العمل من أجل مجالات الحياة على نحو بيّن كيف أن إصلاح واقع الأمة من خلال استعادة الفكر الإسلامي دوره في توجيه جهود الأمة هما خطوتان متكاملتان في هذه الخطة المعلنة للمعهد. في حين أن تصور الفاروقي في بحوثه وإن استدعى علاج واقع الأمة كمنتج إلا أنه ركز على الإصلاح الأكاديمي العلمي وصولاً إلى دمج نظامي التعليم كمنطلق.

** واستكمالاً لهذا التصور الكلي؛ أي الذي ركز على الأعمدة الفقرية لرؤية كلية متعددة الأبعاد لعملية تنفيذ إسلامية المعرفة، نجد أن مسار العمل الثالث من مسارات خطة المعهد انصب على التمكن من التراث. وقد أفاضت الخطة في تفاصيل تحقيق هذا التمكن⁽⁴⁵⁾ وقدمت تصوراً متكاملاً لدرجة تدفع القارئ للتساؤل كيف بالإمكان تحقيق هذه المهمة؟ وهل تحققت؟

*** وفي المقابل يأتي التمكن من المعرفة المعاصرة باعتباره مساراً رابعاً، في حين كان يمثل الخطوة الأولى في تصور الفاروقي يعقبها التمكن من التراث.

وفي حين تحدث الفاروقي عن العلوم الغربية، تتحدث الخطة عن المعرفة المعاصرة وعن الحضارة الغربية. ولقد حددت الخطة بالتفصيل عدة خطوات لتحقيق هذا التمكن من المعرفة المعاصرة⁽⁴⁶⁾، وبدون الدخول في تفاصيل هذه الخطوات، فلقد افترضت التوصل إلى وضع ملخص عن كل علم غربي يحدد نطاقه وموضوعاته ومناهجه، وبتراكم الملخصات وتجميعها في ملف شامل ذي مقدمة عن أسس النقد الإسلامي يمكن إعداد كتاب تعريف ذي حجم مقروء يقدم النظرة العامة والشمولية. ويقوم على الجهد السابق عن العلوم الغربية كتاب آخر مقارنة عن الحضارة الغربية ككل.

**** والمسار الخامس في خطة المعهد هو الكتب العلمية المنهجية⁽⁴⁷⁾، وهذا الإنتاج كان يمثل الغاية النهائية لتصور الفاروقي والذي اقترن بالحاجة إلى تدريب الكوادر اللازمة لتدريسه. ولذا، نجد أن المسارات التالية للخطة تتحدث عن أولويات البحث العلمي ثم تكوين الكوادر العلمية⁽⁴⁸⁾، وهي بمثابة الوسائل والأدوات اللازمة لتنفيذ المسارات السابقة وليست على قدم المساواة معها.

خلاصة القول: إن هذه المسارات السابقة توضح لنا كيف تتقاطع ثلاث دوائر كبرى في خطة المعهد: الأكاديمي المعاصر، التراث، واقع الأمة الحياتي دون تحديد أولوية أحد المسارات مقارنة بآخر، إلا أن المسارات الثلاثة تتراكم وتتقاطع متطلبات إعدادها ومخرجاتها.

(44) نفسه، ص 123

(45) نفسه، ص 128 - 136

(46) نفسه، ص 136 - 142

(47) نفسه، ص 142 - 143

(48) نفسه، ص 144 - 155

إلا أنه تجدر الإشارة من ناحية أخرى إلى أن فكرة المرحلة لم تغب عن خطة المعهد، ذلك لأنه في معرض تحديد أولويات عمل الأمة في إنجاز خطة إسلامية المعرفة⁽⁴⁹⁾ بينت الخطة أن هناك مرحلتين أساسيتين في عمل الأمة: المرحلة الأولى تتضمن كلاً من إتقان العلوم الحديثة (قضايها، مناهجها، غاياتها، تطورها، والنقد لها من منظور إسلامي) والتمكن من التراث الإسلامي (لاحظ هنا أن الترتيب اختلف عن ترتيب بنود الخطة العامة السابقة الإشارة إليها).

أما المرحلة الثانية، فتتضمن بدورها خطوتين وهما تحديد المشاكل المهمة التي تواجهها الأمة، ثم الإبداع والمبادرة لتحقيق الإسلامية باعتبارها ثمرة التمكن والإتقان لكل من الأصول والتراث والعلوم الحديثة من خلال منهج علمي تحليلي نقدي. ويتحقق هذا الإبداع سواء على مستوى العلم والفكر أو على مستوى المتطلبات العملية لحل مشاكل الأمة، حيث "لن تكون هناك نماذج من الكتب المنهجية الجامعية المجردة والكوار والبرامج الدراسية فقط، ولكن ستكون هناك مسيرة عريضة وعطاء مدرار يصدر عن الأمة بكل طاقاتها وعقولها وفي كل مجالات حياتها"⁽⁵⁰⁾.

ومن ناحية رابعة وأخيرة: وعن أولويات خطة عمل المعهد⁽⁵¹⁾، مقارنة بأولويات خطة الأمة، السابقة الإشارة إليها، فإن المعهد يتميزه بين المجموعتين من الأولويات إنما يؤكد أن المهمة ليست مهمة أفراد أو مؤسسات فذة أو بارعة لا يبقى من بعدهم من أثر بعد أن يطويهم التاريخ إلا ذكر في قاعات الدرس وصفحات التاريخ، ولكن المهمة يجب أن تتسرب عبر الأمة وبها ومعها وتحقيقاً لأهداف الإبداع والمبادرة.

وبناء عليه، وانطلاقاً من هذا التمييز، فلقد كان تحديد المعهد لأولويات خطته يتسم بالاعتدال على أساس أنه "يعلم حق العلم أنه لن يستطيع وليس مطلوباً منه استقصاء كل تلك الأعمال (أو بنفس الترتيب ولا بتلك المراحل في السير)، فهي أعمال مناطق الأمة ومؤسساتها العلمية... ومجال لمشاركة ومساهمة كل فرد له باع في العلم والمعرفة وإنما كل ما يقصد إليه المعهد هو تهئية الأذهان وتمهيد الطريق وتقديم النماذج الملموسة الضرورية... والمعهد لإنجاز هذه الغاية، يدعو ويجاور ويستكتب وينشر ويعلم وينسق ويتعاون..."⁽⁵²⁾.

وعلى ضوء كل ما سبق، وإذا كان الفاروقي انطلق من الأكاديمي نحو التراثي والواقع، فكيف سيكون مسار عمل المعهد مع القيادتين التاليتين؟ وكيف ستعكس إنجازات المعهد وزن هذه الدوائر الثلاث: الأكاديمية، التراث، واقع الأمة؟ وكيف سيتحقق الربط بينها؟

ب- ماذا حقق المعهد من هذه الخطة (82-1986)؟

يجدر طرح السؤال على النحو التالي: ما نط ما أعده المعهد في سنواته الأولى من أجل العمل على تحقيق هذه الخطة؟ لأن المرحلة محل الاهتمام هنا (1982-1986) هي من قبل سنوات التأسيس الأولى، ويستغرقها إعداد التصورات والخطط الفرعية، ناهيك بالطبع عن التسويق للفكرة بعد تدشينها وإعداد البنية التحتية (حيث تم افتتاح مبنى المعهد 1984).

(49) نفسه، ص 171-176

(50) نفسه، ص 176

(51) نفسه، 176-180

(52) نفسه، ص 179

ولذا، فبالمقارنة بين التصور عن كل من التمكن من التراث والتمكن من المعرفة المعاصرة وبين إنجازات المعهد، يمكن القول ابتداءً: إن خطة المعهد -في المجالين- كانت طموحة وربما -لم تكن واقعية أو ممكنة التحقيق- على الأقل في السنوات الأولى لتكوين المعهد وخاصة على ضوء محدودية الموارد البشرية القادرة على تدشين تلك الأعمال في تلك المرحلة المبكرة من تأسيس المعهد. ولذا، فإن تقويم الإنجاز يصبح أكثر موضوعية إذا ما امتد ليغطي على الأقل عقدًا من الزمان بعد سنوات تأسيس المعهد الأول (أي مع نهاية رئاسة د. طه العلواني 1996).

ففي طبعة 1986 من كتاب إسلامية المعرفة تمت الإشارة إلى الإنجازات التالية⁽⁵³⁾:

* ثلاثة مؤتمرات عالمية لإسلامية المعرفة طرحت للنقاش (المستمر بعد المؤتمرات) قضايا فكرية ومنهجية أساسية تحتاج لمزيد من العمل والبحث؛ وهي مؤتمر إسلام آباد 1982، ومؤتمر الحضارة الإسلامية بالتعاون مع ماليزيا 1984، ومؤتمر الخرطوم.

* مشروعان متوازيان: مشروع دراسة الفكر الحضاري الغربي ونقده ملخصات في خمسة علوم غربية عن حالة كل علم، ومشروع إحياء التراث الإسلامي (ندوتان من أجل تكثيف مصادر من أمهات كتب التراث تحت الاصطلاحات المتداولة في عدد من العلوم الاجتماعية والإنسانية (النفوس، الاجتماع، الإنسان، الفلسفة، السياسة، الاقتصاد)، ومن أجل تيسير استخدام الحاسب الآلي من أجل التبويب والفهرسة للتراث.

* الطبع والنشر والتوزيع⁽⁵⁴⁾.

* المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية والإسلامية AJISS.

* المنح وتوجيه الطلبة.

ثانيًا - منهجية القراءتين: نحو تجديد أصول الفقه: رؤى العلواني:

في شهادته أمام فريق بحث مشروع التقويم، وذلك في القاهرة في 2002/7/2، وعقب الإفاضة في الحاجة للجمع بين العلم الشرعي والعلم الاجتماعي على ضوء ضرورة إعادة النظر في أبعاد دور العقل والعلاقة بينه وبين النص والواقع، قال د. طه العلواني: "عامة أنا متهم من قبل البعض بأنني تسببت في تحويل إسلامية المعرفة من إصلاح العلوم الحديثة إلى إصلاح العلوم الشرعية. الدكتور الفاروقي -رحمه الله- اهتم بقضية إخراج كتب جامعية منهجية أو ذات منهجية مفعمة بروح التوحيد. والدكتور عبد الحميد أبو سليمان اهتم بقضية الفقه والقضايا المتعلقة به. ولكنني حين اهتممت بالأزمة الفكرية الخاصة بنا وخاصة القابعة على علومنا التراثية، ما غفلت عن جوانب الأزمة في العلوم الاجتماعية بأشكالها العامة، ولكنني قد لا أكون بنفس المستوى من القوة إذا حاولت أن أقدم نماذج في العلوم الاجتماعية على خلاف الحال إذا فعلت ذلك في علوم خَيْرُهُ"⁽⁵⁵⁾.

وبهذه الكلمات المكدودة، فك أ.د. العلواني شفرة التشابك بين أمرين أساسيين (سبق والقاء الضوء عليهما): من ناحية، من أين يبدأ مسار إسلامية المعرفة لتحقيق أهدافها؟ من العلم الشرعي أم من العلم الاجتماعي؟ ومن ناحية أخرى،

(53) نفسه، ص 185-225

(54) نفسه، ص 216-217، وانظر إصدارات المعهد.

(55) د. طه العلواني: نحو منهجية عمل للتواصل إلى جعل المعرفة تقدم في إطار إسلامي، بحث مقدم إلى ملتقى الفكر الإسلامي التاسع عشر في الجزائر 8-

ما دور كل من الشرعي والاجتماعي وما العلاقة بينهما في تنفيذ إسلامية المعرفة؟ هل كل منهما قادر بمفرده أن يحقق جانباً من هذا التنفيذ أم هل المطلوب سد هذه الفجوة بين الجانبين من خلال نمط جديد من التعليم والبحث يمثل طريقاً واحداً ذا مسارين متكاملين ومندمجين وليس طريقاً ذا اتجاهين؟

وما لا شك فيه، أن لكل من هذا النمط الأخير للتعليم وهذا النمط من البحث متطلباته السابقة سواء على الجانب الشرعي أو الجانب الاجتماعي، ناهيك عن مناطق تقاطعهما أو اندماجهما تطبيقاً لوحدة المعرفة الإسلامية. والإطار الكلي الجامع بين هذين الأمرين والذي ألقى عليه الضوء أيضاً تعليق د. العلواني هو: هل تخصص رئيس المعهد لابد وأن ينعكس مباشرة على مسار خطة عمل المعهد لتنفيذ إسلامية المعرفة؟ أم أنه لابد وأنه يكون قد صبغ هذا المسار بصبغته، على الأقل فيما يشارك فيه (بصفته كأستاذ أصول فقه) من أنشطة بحثية وتعليمية؟

وإجمالاً، وعلى ضوء التساؤلات السابقة، يمكن القول -بصورة كلية-: إن تخصص رئيس المعهد الجديد قد انعكس على خطاب المعهد عن منهجية التنفيذ، فإذا كان خطاب المعهد بعد الفاروقي ظل يبرز التكامل بين دوائر أو مستويات إسلامية المعرفة (الغربي- التراثي- الإبداع الجديد) الذي حددتها خطة المعهد (1986)، إلا أن مزيداً من الضوء قد أُلقي على الجانب التراثي بصفة خاصة، وخاصة في خطابات رئيس المعهد عن خطط العمل التنفيذية.

وعلى جانب آخر -فإن الملمح الاستراتيجي الثاني في هذه المرحلة (86-1996) هو صعود أهمية قضية المنهجية واعتراف قيادة المعهد بأهمية تحديدها، وكذلك اعترافها بصعوبة المهمة وتعقدها وحاجتها إلى تضافر جهود عديدة وليس جهود مؤسسة واحدة، هي المعهد، ويساعد الرجوع إلى خطابات رئيس المعهد ووثائق المعهد، المنشورة وغير المنشورة على شرح تفاصيل المقولة المحملة السابقة عن الملمحين الاستراتيجيين في رؤية العلواني عن منهجية إسلامية المعرفة. ويتضح ذلك في الجزأين التاليين:

رؤية العلواني: لماذا الانطلاق من القراءتين وكيف؟

على غرار المنهج المتبع في الدراسة، نقتصر في هذا الموضوع على مصادر إسهام العلواني التي حملت بالأساس عنوان إسلامية المعرفة، ذلك أننا لسنا هنا بمعرض دراسة مشروعه الفكري والبحثي كأستاذ أصول فقه بالأساس. هذا ومتابعة تطور خطابات د. طه العلواني حول إسلامية المعرفة طوال ما يزيد عن العقد من الزمان وحتى انتهاء رئاسته للمعهد توضح لنا الملامح الاستراتيجية لرؤيته.

(1) ففي دراسة 1985⁽⁵⁶⁾ تبلورت التحليلات الأولى لمنهجية القراءتين:

فمن ناحية، اتفق العلواني مع تشخيص الفاروقي حول أبعاد الأزمة الفكرية للأمة باعتبارها أخطر أزمت الأمة وهي الكامنة في طبيعة ازدواجية أنظمة التعليم وانعدام رؤيتها وفقدان الهدف والمنهجية السليمة، كما اتفق حول ضرورة إعادة تقويم الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية لثبني على أسس إسلامية. ومن ثم فإن، إسلامية المعرفة لدى العلواني "هي السبيل لإنهاء الازدواجية الموجودة في نظام التعليم السائد، وهي عملية تبديل ثقافي تعني إعادة صياغة العلوم والمعارف صياغة إسلامية بحيث تخضع نظرياتها ومنهجها لنظرة الإسلام الكلية عن الكون والإنسان بل وتحقيق هذه النظرة".

(56) المرجع السابق.

كما اتفق العلواني مع الفاروقي -بشكل عام- حول القواعد والمبادئ العامة للمنهجية الإسلامية والتي تنطلق من التوحيد. ثم جاء ترتيبه لهذه القواعد على النحو التالي: الوحي، العقل، موضوعية المعرفة المعتبر من مراتب الإدراك، ملاحظة أحوال المجتمع، ربط مناحي الاجتماع بالكتاب والسنة والفطرة، النقل والعقل، الكتاب والسنة، النظرة الشمولية، التناسق والتنظيم، التربية الاجتماعية⁽⁵⁷⁾.

ولكن من ناحية أخرى وفيما يتصل بخطة العمل فلقد ظهر عدم التطابق بين العلواني والفاروقي. فلقد جاء التمكن من التراث سابقاً في الترتيب على "التمكن من العلوم الإنسانية المعاصرة من خلال واقعها الحال بعيداً عن نظرة الانبهار بها أو الرفض لها". ولقد أفاض د. العلواني في شرح التراث⁽⁵⁸⁾: حقيقته، والاستعمال المعاصر للكلمة، أنواعه، الموقف من التراث (الرفض، التقديس، الانتقاء الشكلي) حتى وصل إلى محطتين أساسيتين: أولاهما -ما أسماه "أنسب صيغ للاستفادة من تراث الأمة" ثم الخطة من أجل التيسير والإحياء والانتقاء.

وبالوقوف عند المحطة الأولى نجد لبنات خطاب القراءتين وملامح التوجه لتنفيذ إسلامية المعرفة ولكن ابتداء من التراث ونحو الواقع والعلم الاجتماعي وبالتفاعل معه وليس العكس. فيقول د. طه^(ص 24-26) إن مصادر المعرفة الإسلامية التي تميزها عن سائر ألوان المعرفة الأساسية هي: الوحي (الكتاب الكريم والسنة النبوية المطهرة) والعقل. والكياليات الإسلامية والمقاصد الشرعية دفعا للوعي هي الهادي للعقل الإنساني والمرشد له، ويتكاتف العقل مع الوحي بالفهم السليم له وإدراك غاياته ومقاصده ووضع مناهج لتحقيقها، ولكل من العقل والوحي مجالاته، ولابد من أخذ منهاج الإصلاح منهما معاً خاصة وأن الفكر أو الفقه أو التفسير أو التأويل هو نتاج عقول إسلامية تتأثر بمؤثرات الزمان والمكان وليس هناك التزام تام أو ثابت لها فهي نتاج بشري يؤخذ منه ويترك، وإن كان الاجتهاد التام المتجدد لا ينبغي أن يخلو منه عصر.

ومن ناحية ثالثة: لم تحط خطوات التمكن من الفكر الحضاري الغربي⁽⁵⁹⁾ بمثل ما حظيت به خطوات التمكن من التراث من اهتمام د. العلواني، ولهذا فإن هدف إعداد الكتب المنهجية، أي الكتب التي تقدم إعادة صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، لم يظهر بين قائمة الحاجات التي حددها د. العلواني في هذه الدراسة، فلقد ركزت في مجموعها على القواعد والمبادئ والأسس اللازمة لإنتاج معرفة إسلامية على ضوء العلاقة بين الوحي والعقل⁽⁶⁰⁾.

بعبارة موجزة، فإن بدا لنا تركيز د. العلواني في هذه المرحلة على مهام الشرعيين بالأساس إلا أن رؤيته لم تكن أبداً محصورة في تحديد هذه الدائرة الشرعية بذاتها فقط ولكن في تواصلها أيضاً مع دائرة العلم الاجتماعي. ولقد تبلور هذا الموقف بالتدريج وعبر عقد من الزمان حتى أثمر فكرة جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية 1996، باعتبارها تطبيقاً لمنهجية القراءتين.

(2) في دراسة له بعنوان نحو بديل إسلامي في الفكر والمعرفة⁽⁶¹⁾، قدم د. العلواني طرحاً يركز على كيفية إصلاح النظام التعليمي من خلال تحول ثقافي. فبعد تشخيص الحالة القائمة لفكرة الأزمة؟ (الانقسام بين الاتجاه التقليدي

(57) نفسه، ص 5-14

(58) نفسه، ص 15-24

(59) نفسه، ص 30-32

(60) نفسه، ص 32-33

(61) نص محاضرة ألقاها د. العلواني في الرباط -أغسطس 1988 بدعوة من إيسيسكو (من الإصدارات المحدودة للمعهد تحت عنوان:

"الأصالة" والاتجاه الذي يرى علمية الفكر الغربي المعاصر، اتجاه الانتقاء من الاتجاهين السابقين) وبعد تحديد نمطين من المعرفة التي يتم تعليمها في مجتمعاتنا (العلوم الاجتماعية والإنسانية والطبيعية المعاصرة التي تشكلها الرؤية الغربية، العلوم الدينية أو الشرعية أو الأصولية) والتي تنقسم بينها المعارف والتي لا تساعد أي منها بمفرده على عملية اجتهاد فعالة تساعد على حل مشاكل الأمة، وبعد تشخيص حالة التعليم وما أصابه من ازدواجية واستقطاب ثنائي على نحو جزء من طاقات الأمة، وبعد تشخيص الحالة الحضارية للأمة سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا، والتي تبرز أبعاد الأزمة المادية الشاملة، بعد هذا التشخيص المتعدد الأبعاد لحالة الأزمة الراهنة⁽⁶²⁾ يقدم العلواني تصوره لكيفية مراجعة فكر الأمة باعتباره سبيل الحل، فيكرر طرح المبادئ والأسس العامة التي ترتكن عليها هذه المراجعة وهي المتصلة بقضايا السببية، التقليد، النزاع بين النقل والعقل... إلخ، وينتقل إلى تعداد خطوات العمل المطلوبة، ومن الملاحظ أنها خطوات على مستوى الأمة. ومن ثم، فهو ينتقل من المعرني الفكري إلى الحياتي الوقائي: فيدعو إلى تصحيح الهيكل الثقافي للأمة وتصميم مؤسسات ونظم إسلامية تقود إلى تحقيق مفهوم إسلامي للحضارة⁽⁶³⁾.

ويحدد د. العلواني ثلاث سمات لانطلاق عملية بناء نظام حضاري، وهي: توافر مصادر خالية من التحريف والغيبات، مقبولة عقليًا ومنطقيًا وكذلك تكون واقعية وقادرة على التغير من أجل التأثير على الواقع. وبذا، ينتقل د. طه للمقارنة بين النظرية المعاصرة للمعرفة (الوضعية) وبين النظرية الإسلامية مؤكدة على العلاقة بين الوحي وبين العالم المحسوس كمصدر للمعرفة⁽⁶⁴⁾.

ومن ثم، يصل د. طه إلى الغاية والهدف، على مستوى النظم التعليمية ألا وهي إعادة تنظيم النظم التعليمية لعلاج القصور الناجم عن الفصل بين التعليم الديني، العلماني، المدني، والعسكري، ومن ثم دمج كل النظم التعليمية، وإقامة نظام تعليمي واحد قائم على تعاليم وروح ورؤية الإسلام ويستجيب لاحتياجات وتطلعات الأمة، ويقدم لأبناء الأمة جانبًا مهمًا من المعرفة الإسلامية المتصلة بالمعتقدات والقيم والغايات الإسلامية وأخلاقيات المسلم، والتعرف على شريعة وتاريخ وحضارة المسلمين. إن دراسة الحضارة الإسلامية في نظر د. العلواني —هي في صميم عملية تطوير هذا البديل الإسلامي في مجال المعرفة والفكر؛ ذلك لأن دراسة الحضارة الإسلامية يعد وسيلة مهمة لخلق وبلورة الانتماء للأمة. ومن ناحية أخرى، فإن الاستراتيجية التعليمية الجديدة تتضمن أيضًا، من رؤية العلواني، مقررًا لدراسة قواعد وقيم ومصادر وغايات الإسلام كمصدر للفكر والثقافة والحضارة. ثم يلي هاتين الخطوتين —في نظر العلواني: مراجعة العلوم الإنسانية والاجتماعية من منظور إسلامي، وهي العلوم التي تنطلق من أسس غربية وبدأت تواجه مراجعات لمناهجها ونظرياتها وتطبيقاتها تبين أوجه القصور فيها وسبل معالجتها⁽⁶⁵⁾.

بعبارة أخرى يمكن ملاحظة أن ما يمكن وصفه بتشكيل الرؤية الإسلامية هو بمثابة خطوة مسبقة وضرورية —في تصور د. العلواني— لمراجعة العلم الاجتماعي المعاصر من منظور إسلامي، وبذا فهو أكثر تفصيلًا من الفاروقي —في هذا الأمر وإن كان وصل إلى نفس غاية الفاروقي ألا وهي توظيف نتائج المراجعات لإعادة كتابة العلم الاجتماعي على نحو

(62) المرجع السابق، ص 1-10

(63) نفسه، ص 10-12

(64) نفسه، ص 12 - 17

(65) نفسه، ص 18-21

يعكس النظرة الإسلامية عن الواقع المعاصر واحتياجاته. ويرى د. العلواني أن جميع الجامعات العربية والإسلامية عليها واجب التعاون لتحقيق هذا الهدف⁽⁶⁶⁾.

(3) ومن تحديد المستوى العام للقضية ومستوى أولويات مهام الأمة لخدمتها، كان مستوى خطة عمل المعهد حاضراً في تصور العلواني ويتميز عن خطة عمل الأمة ككل.

وإذا كان "الوجيز في إسلامية المعرفة" قد لخص مبادئ وخطة عمل المعهد المنشورة 1986 دون إضافة، إلا أنه في أول اجتماع لمستشاري المعهد في واشنطن 1989، (ثم تكرر انعقاده بعد ذلك كل أربع سنوات تقريباً 1992، 1996، 2000، 2006) قدم د. العلواني بعد رئاسة ثلاثة أعوام للمعهد، تصوراً⁽⁶⁷⁾ أكثر اكتمالاً وأكثر واقعية من حيث تقدير صعوبات المهمة وضرورة إحكام الخطة.

ففي ورقة عمل هذه الندوة، وبعد شرح دواعي عرض القضية على الأمة⁽⁶⁸⁾، وتناول الجذور التاريخية لها والسوابق على خبرة المعهد⁽⁶⁹⁾، توقف عند المبادئ وخطة العمل⁽⁷⁰⁾: والجديد فيها -مقارنةً بما سبق- يتلخص في أمور ثلاثة: الحاجة إلى تقويم ما تم، خطة المهام، والمهام المطلوبة لا يقدر عليها المعهد بمفرده.

من ناحية: أشار العلواني إلى أن خطة العمل المعلنة في كتاب إسلامية المعرفة (1986) هي "خطة اجتهادية كانت يوم وضعت خطة نظرية، وقد بدأ العمل في جوانب منها منذ 1984... وبقطع النظر عن حجم هذه الجهود، فإن عرضها ودراساتها وتقويمها أمور لا بد منها لتبين سلامة الخطة وتكاملها من عدم ذلك... والندوات (وغيرها) أيضاً في حاجة إلى التقويم... والمكاتب وسيلة تحتاج إلى تقويم أعمالها ووضع الخطط الدقيقة لأفضل طرائق أدائها... فإن هناك محتوى مخطط فكري معرفي لخطة العمل ووسائله، وكلا الأمرين بعد هذه السنوات في حاجة إلى التقويم والمراجعة والتسديد والتجديد".

ومن ناحية أخرى: قدم د. العلواني طرحاً تفصيلياً لتصوره -بحكم موقعه ومع الأخوين: الشهيد الفاروقي والأستاذ عبد الحميد أبو سليمان وبقية الأخوة- وحدد هذا التصور الهدف وسبيل تحقيق ومستلزمات هذا السبيل، ومتطلبات ووسائل كل ما تقدم.

ولم يكن الهدف أو المنطلق -كما قدم الفاروقي- مراجعة الغربي بعد استيعابه، ولكن حدد العلواني الهدف كالاتي: "إيجاد العقل المسلم المستنير القادر على ممارسة دوره في الاجتهاد والتجديد وال عمران الإنساني لتأهيل المسلم لدور الاستخلاف، والقيام بحق التسخير والوصول إلى هدف التمكين والقيام بحق الأمانة"⁽⁷¹⁾، والسبيل لذلك: إعادة بناء منظومة الفكر لدى المسلمين، بناء النسق المعرفي والثقافي الإسلامي؛ وبذا يتأكد انطلاق تصور العلواني من بناء الرؤية

(66) نفسه، ص 20-22

(67) إصلاح مناهج الفكر وإسلامية المعرفة ورقة عمل لندوة مستشاري المعهد ومثلية/ واشنطن، 4-10/3/1989، غير منشورة، وللتدول الداخل المحدودة

بين مجمل أعمال هذا الاجتماع، 71 صفحة

(68) المرجع السابق، ص 2-9

(69) نفسه، ص 10-18

(70) نفسه، ص 20-25

(71) نفسه، ص 21

والنموذج المعرفي، وهما اللذان ظهرا ضمنياً في طرح الفاروقي الذي انطلق من مراجعة الغربي ونقده من رؤية إسلامية. وعلى هذا النحو يتضح كيف أن العلواني - قد أخذ يراكم على "الخطوة النظرية" لجعلها ممكنة التنفيذ.

إلا أنه عند تحديد محاور العمل الأساسية ووسائل تحقيقها: لم يميز - كما في طرحه السابق - بين "العلم الاجتماعي الغربي والعلم الشرعي" أو بين مهام كل من العلماء الشرعيين والاجتماعيين والعلاقة بينها.

فالمحاور الخمسة عامة وهي: الفكر، المنهج، العلم والمعرفة، الثقافة والحضارة والتراث.

والوسائل هي مسح الدراسات والأبحاث والكتب المقررة في هذه المحاور وتصنيفها ونقدها والانتقاء وتقديم الملخصات ونشر البحوث، وعقد الندوات لمناقشة النتائج، ورصد ردود فعل الأمة وتفاعلها، والعمل على إدخالها إلى المناهج الدراسية والقرارات⁽⁷²⁾.

هذا، وكان العلواني في موضع لاحق من طرحه (الخاص بطبيعة الإطار الأكاديمي باعتباره أحد المقومات - كما سنرى لاحقاً) قد توقف عند تشخيص أزمة المناهج الدراسية الغربية - العلمانية - اللادينية وما تفرضه من تحديات أمام تحقيق إسلامية المعرفة. وهنا استدعى - التمكن من التراث أو من الثقافة والحضارة المعاصرة باعتبارها من سبل تحقيق إسلامية المعرفة، أي بناء مداخل جديدة للعلوم الإنسانية والاجتماعية لتقدم نموذجاً مجسداً قابلاً للتجريب وقادراً على تمثل وتمثيل فكرة "التبديل الثقافي وإسلامية المعرفة". ولكن، لم تكن هذه الغاية أو هذا الهدف - لدى د. العلواني - منفصلاً عن إطار أكثر اتساعاً ورحابة وتمثله المحاور الأساسية الخمسة - سألغة الذكر - التي تشكل قاعدة للتفكير الواعي بالقضية⁽⁷³⁾.

وهكذا، تبلور - وبطريقة إضافية - لدى العلواني فكرة متطلبات أو بيئة إعادة صياغة العلوم الحديثة صياغة إسلامية، على نحو يجعلها على قدم المساواة في الأهمية مع هذه الصياغة الجديدة. ولهذا فإن خطة العمل - في تصور العلواني - لم تكن خطة ميكانيكية ذات خطوات متوالية ولكنها كانت عملية تفاعل وحراك حية على مستويات عدة، معرفية مقارنة، ونقدية للغربي، ونقدية للتراث، وفكرية ثقافية حضارية على مستوى الأمة ككل، وليس فقط على مستوى علمائها الشرعيين أو الاجتماعيين. ولهذا لم تكن المهمة سهلة التنفيذ (ولكن، كيف؟)

فمن ناحية ثالثة: أفصح د. العلواني عن تمييزه بين ما هو مطلوب لإنجازه على مستوى الأمة وبين ما هو في طاقة المعهد، على أساس أن دور المعهد يتلخص في جعل قضية إسلامية المعرفة هي قضية الأمة ومثقفها وذلك من خلال: بلورة القضية وتوضيحها، تقديم "نماذج مفصلة تحمي القضية من آفات الرفض والتجاهل لسبب الغموض أو الإحباط بسبب التسطيط أو العجز بسبب الميوعة في التقديم والتعميم"، بناء الكوادر والقواعد في مؤسسات الأمة. بعبارة أخرى، رأى العلواني أن على المعهد أن يقوم بدور العقل المفكر المخطط في هذه القضية: "فنعين بدلاً من أن نُحمل، ونساعد بدلاً من أن نُمول، ونوجه بدلاً من أن نبذل جهودنا في التفاصيل فتهلك طاقتنا، وننقد ونقوم، ونسدد ونقارب، وننتج أموراً أساسية في هذه المحاور لا يستطيع الأفراد إنتاجها".

(72) نفسه، ص ص 22-23

(73) نفسه، ص ص 49-50

ولقد اقترن تحديد العلواني لنطاق دور المعهد -مقارنة بالمتطلبات الشاملة لخدمة القضية- بتقدير متكامل الأبعاد للعقبات والمعوقات. فبعد أن وردت متناثرة وفي خلفيات خطابات قادة المعهد ووثائقه، فلقد جمع د. العلواني خيوطها وقدمها بصورة متبلورة تجسد التشابك بين أنماط المعوقات المختلفة المعرفية، والأكاديمية، والسياسية، والمنهجية. ولقد رسم العلواني خريطة هذه المعوقات كالاتي⁽⁷⁴⁾: الرسميون، اللادينون، الحركات الإسلامية، الغرب، اتجاهات ومحاولات التسطيح، العلماء التقليديون، رجل الشارع (الجمهور)، المعارك الجانبية، الإطار الأكاديمي، مجموعة أخطاء وانحرافات الاتجاه نفسه.

وبهذه الخريطة للمعوقات والعقبات، استكمل العلواني -في أول اجتماع لمستشاري المعهد (عام 1989)- حلقات عملية التقويم الأولى للخطة التي أعادت تحديد أولويات خطة العمل ومسارها من ناحية، كما أعربت من ناحية أخرى عن مدى صعوبة المهمة بصفة عامة أو على نطاق المعهد بصفة خاصة نتيجة تعدد وتشابك معوقاتها: سواء من البيئة المحيطة أو من داخل الدائرة ذاتها. ومن ثم، فقد جمع هذا التقويم الذي قدمه العلواني (1989) بين تأثير ومتطلبات كل من: البيئة المحيطة بالقضية، العلاقة بين الفكر والحركة، العلاقة بين الرسمي والحركي والأكاديمي، العلاقة بين الاتجاهات التقليدية والتجديدية، العلاقة بين البحث والأمة، العلاقة بين الغربي والإسلامي، ولكن على نحو إبداعي وليس تلفيقي سطحي... وأخيرًا، العلاقة بين الفكري المعرفي وبين العقيدى والفقهى. ومن ثم، فإن العلواني جسد الوسيطية بين مجموعة من الثنائيات. ولهذا، كان العلواني مدرّكًا لمدى أهمية وحيوية سرعة النجاح في تقديم نماذج من نتائج مشاريع بحثية أو دراسات تحمي القضية من آفات الرفض أو التسطيح على حد سواء⁽⁷⁵⁾.

كما كان د. العلواني مدرّكًا -في هذه المرحلة المبكرة من تقويم خطة العمل الأولى للمعهد كيف أن المرونة في التطبيق تصبح أمرًا لازمًا، فهو يقول⁽⁷⁶⁾:

"إن الوعي بالعقبات يمكن أن يساعد على تحويلها إلى إمكانات إذا أحسن فهمها والتعامل معها بمنطق وأصول وقواعد الحوار كما ترسمها الرؤية الإسلامية وتحدد مقاصدها".

ومن ثم، رأى العلواني أن العقبات لا يمكن أن تكون محطة للعمل أو مقعدة عن المبادرة: **"بل لابد من التفكير في أكثر من بديل يمكن العمل من خلاله واعتبارها جميعًا مجالات تجريبية لاتجاه قضيتنا ومعرفة مدى قدرتها على الإنجاز..." (ولندا) ضرورة قضية بناء سلم الأولويات في هذه البدائل والمجالات المختلفة وذلك وفق أطر وخطط عمل مناسبة من الناحية الزمنية متخذة في اعتبارها اعتبارات المكان والتميز بين قابليات وإيجابيات المسلم (عالمًا أو باحثًا أو جمهورًا أو حركة أو تيارًا فكريًا).**

إنّ على الذين تصدوا لحمل هذه القضية أن يتمتعوا بأكبر قدر من المرونة اللازمة، والمبادرة المبدعة سواء بتحقيق أكبر قدر من المشاركة في تأصيل هذه القضية وتبيين جوانبها المختلفة أو دفع الآخرين للانخراط في صفوف العاملين، هذا الحقل الذي يتطلب جهودًا متضافرة ومتكاملة، تعرف لحرية الحركة مفهومها السليم وحدودها، وتمارس المبادرة سواء في طرح

(74) نفسه، ص 25-56

(75) هنا يمكن الإحالة السريعة في هذا الموضوع -لمبادرته بالدعوة إلى مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (1986) ومساندته للفريق وخاصة بعد أن اتضح صعوبة المهمة وعدم إمكانية إنجازها بسرعة وفق معايير خطة العمل (كما سنرى في آخر أجزاء الدراسة).

(76) إصلاح مناهج الفكر وإسلامية المعرفة...، ارجع سابق، ص 56-58

القضايا أو القيام بمشروعات بحثية، ووضع خطة طويلة الأجل لتحويل قضية: (إصلاح مناهج الفكر وإسلامية المعرفة) إلى مساقٍ فكري وثقافي وحضاري، والتفكير بمعايير الإنجاز، وكيفية قياس هذا الإنجاز، حتى لا نتوهم ثمناً ولا نؤكد على الحصول على نتائج ليست حقيقية.

إنّ التفكير بهاتين القضيتين (قضيّتيّ: الفكر وإسلاميّة المعرفة) على أنّها مساقٌ حضاري وثقافي وفكري، ومعايير القياس والإنجاز فيهما، يجب أن يكتب لهما تصور مفصل يشكل في جوهره خطة عمل كبرى طويلة الأجل لجميع جوانب هذه القضية باعتبارها حركة فكر، وفكر حركة تتكامل مؤسساتها (الفروع) مع المؤسسة الأصلية وفق قواعد من المرونة اللازمة والمبادرة القادرة، فإن قضايا الفكر لا تحتل الانتظار الطويل، لأن الانتظار دونها يؤدي إلى تفاههما وتراكمهما، وإدارة حركة الفكر ليست ذلك الإنسان الراصد أو المراقب، بل هو الإنسان الواعي والمبادر والقادر على مواجهة كل ما يستجد من أمر يستحق من عمل أو حركة.

وعلى ضوء هذا الاعتراف بأهمية المرونة، والدعوة لتحديد مهام أساسية مستقبلية (مقرر إسلامية المعرفة ومعايير الإنجاز معاً)، فلقد وصف العلواني العملية القائمة بأنها "حركة فكر" (على ما بينها وبين مدرسة أو تيار فكري من اختلاف) محدداً بذلك وفي وقت مبكر طبيعة رسالة المعهد وطبيعة خطة عمله (المتنوعة، المتعددة، المرنة). الأهم من ذلك أن الرؤية الوسطية بين الثنائيات -السابق تحديدها- لتبين كيف تبلورت -في منهجية إسلامية المعرفة وفق رؤية العلواني- عملية التعريف بالعلاقة بين الأبعاد المعرفية والفكرية، والسياسية، والحضارية مع التمييز بينها -وليس فصلاً بينها وبين الأبعاد العقيدية والأبعاد الفقهية. ومن ثم، تبلور في رؤية العلواني مقارنة برؤية الفاروقي مناهج المهمة والرسالة الكلية.

وهو الأمر الذي يمثل الخطوة التأسيسية لأية منهجية سليمة، ولكن ظلت قائمة إشكالية أساسية أمام التنفيذ، وهي: أين الكوادر القادرة على التنفيذ (أي إبداع الصياغة الإسلامية للعلوم والفكر)؟ وماذا بشأن كوادر الصف الثاني القادرة على التلقي في مراحل التعليم؟ ومن هنا تبرز أهمية مبادرة العلواني بفكرة مقرر إسلامية المعرفة من ناحية، ومشروع الخريطة الفكرية من ناحية أخرى.

(4) التصور عن مقرر إسلامية المعرفة⁽⁷⁷⁾

في بداية أعمال الندوة التي عقدها المعهد في القاهرة لمناقشة هذا التصور حدد د. طه العلواني دوافع الحاجة لهذا المقرر وأهدافه وطبيعته، على نحو يبين كيف أضحت قضية منهجية تنفيذ إسلامية المعرفة -وليس فقط تحديد فلسفتها وأهدافها- قضية متميزة تجوز الاهتمام تحقيقاً للانتقال من مرحلة تدشين الرواد للفكرة والدعوة إليها بصفة عامة إلى مرحلة تأسيس وتقنين كيفية التنفيذ أمام الكوادر المهمة بعبارة أخرى تحقيقاً لتحويل بنية فكرية إلى برامج وإجراءات تكون -ما وصفه د. علي جمعة- بعلم أسلمة المعرفة أو فقه أسلمة.

وتتلخص أطروحات العلواني عبر أعمال هذه الندوة (طرحاً وتوضيحاً ومناقشة واستدراكاً مع المشاركين فيها) على النحو التالي:

(77) أعمال ندوة مقرر إسلامية المعرفة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب القاهرة، 1989/7/9.

1- إذا ما أريد لقضية إسلامية المعرفة أن تحتل موقعها في عقل المسلم المعاصر فلا بد أن يتم تحويلها إلى شيء يمكن دراسته وفهمه والتعامل معه... (أي تحويل)... إلى مادة يمكن أن تؤصل من خلال أقتية أكاديمية أو تعليمية أو إعلامية لتصل إلى عقول أبناء الأمة.

2- إعادة تشكيل العقل المسلم من خلال قضايا الفكر ومنهجيته من ناحية ومن خلال تقديم العلوم الاجتماعية والإنسانية من منظور إسلامي من ناحية أخرى لا يمكن أن يتم دون تحويل هذه القضايا إلى مساق دراسي بعد أن بدأت كأمنية (1972-1977) ثم تحولت إلى شعار وقضية (1977-1981) ثم إلى مبادئ وخطة عمل (1981-1986).

3- وأمام التفاوت في النظر إلى الموضوع (من جانب المشاركين في الندوة)، سواء من حيث الحاجة إلى مقررٍ عام موحدًا لجميع طلبة الجامعة ومقرر خاص يختلف وفق التخصص يقدم الضوابط الإسلامية المتعلقة بهذا التخصص لتكون بداية لوضع مدخل إسلامي لكل علم، أو سواء من حيث مدى توافر استعداد الجامعات للتعاون في هذا الأمر بحيث يمكن أن يدخل المقرر من النواحي الرسمية ضمن إطار مقرر آخر، أو سواء من حيث العلاقة بين هذا المقرر المقترح وبين مقررات الثقافة الإسلامية والحضارة الإسلامية التي يتم تدريسها في بعض الجامعات، أو سواء من حيث كيفية تحديد العلاقة بين الوحي والعلوم الشرعية وبين العلوم الكونية والإنسانيات...، أو سواء من حيث العلاقة بين تاريخ العلوم وبين فلسفتها، أمام هذه الجوانب من التفاوت في الآراء، والتي تبين خلط المشاركين بين متطلبات المقرر اللازمة لتحويل الفلسفة والفكرة إلى إجراءات وبين هذه الفلسفة ذاتها ودوافعها وأهدافها، كان د. العلواني واضح الرؤية يؤكد على ماهية المقرر المطلوب باعتباره كتابًا علميًا متقنًا وواضح الخطوات وكافيًا وقادرًا على الإقناع بعلمية هذه القضية وبضرورة تبنيها وكيفية التعامل معها، وحتى يكون هذا الكتاب هاديًا للمداخل الإسلامية في العلوم⁽⁷⁸⁾. ذلك لأن الجامعات والحكومات ألقت الكرة في ملعبنا ويطالبون بشيء علمي وليس شعارات، فإما أن نقول للناس إننا مجرد فكرة وشعار وأماي فقط وإما أن نثبت فعلاً أن في الإسلام حضارة وثقافة⁽⁷⁹⁾.

4- أسفرت الندوة عن تصور لمكونات المقرر على النحو التالي⁽⁸⁰⁾: مقدمة (في المصطلحات): الباب الأول: تمهيد: دوافع الحاجة إلى بديل فكري وأسناد مشروعيتها (التمايز الحضاري والتعددية الحضارية والخصوصية في ظل التفاعل الحضاري) معالم البديل الفكري الإسلامي وخصائصه، آفاق هذا البديل ورسالته. الباب الثاني: التصور الفلسفي لإسلامية المعرفة (خصائص التصور الإسلامي: نظرية المعرفة ومدارسها الفلسفية، نظرية الإسلام في المعرفة). الباب الثالث: المعرفة الإسلامية تاريخيًا (إسهام المسلمين في تاريخ المعرفة والحضارة، نمط تفاعلهم مع الثقافات والحضارات الأخرى، النمط الإسلامي التراثي الذي سجله المسلمون، التعريف بكتب ومؤلفين وقضايا من تراثنا). الباب الرابع: منهج المعرفة الإسلامية (المفهوم، المنهج الإسلامي التقليدي - الأصولي والكلامي، أصول المنهج الإسلامي من القرآن والسنة، أخلاقيات المنهج الإسلامي، الاجتهاد وأدب الخلاف، استخدام المصادر، اللغة، المنهج الغربي) الباب الخامس: خطط وأساليب إسلامية المعرفة (التخطيط لإسلامية المعرفة، أساليب العمل في إسلامية المعرفة، نماذج مختارة).

(78) المرجع السابق، ص 16

(79) نفسه، ص 36-37

(80) نفسه، ص 71-82

وبالنظر إلى هيكل هذا المقرر ومحتواه، تبلور لنا سمات وملامح أساسية من تصورات العلواني سبق شرحها، وعلى رأسها: أن صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، لا تنطلق ابتداءً من نقد الغربي على ضوء استيعابه، ولكن لا بد وأن تنطلق من تكوين وبناء معرفي إسلامي مسبق هو الذي يشكل الرؤية الناقدة ويحدد الضوابط الإسلامية لها. ولقد استغرقت أبواب أربعة من الكتاب في تناول جوانب هذا البناء المعرفي الإسلامي، ولم يتوقف إلا الباب الخامس فقط —وبإيجاز شديد— عند الخطط والأساليب والنماذج— في حين يكمن في هذه المرحلة كل إشكاليات عملية الربط بين البناء المعرفي الإسلامي وإسهام التراث في موضوعات العلوم وبين نقد القائم سعيًا لإعادة صياغته أو إبداع بديل جديد. وهي عملية معقدة ومتشابكة لا تترجمها أبدًا تلك الكلمات القليلة التي تصف الخطط والعمليات⁽⁸¹⁾.

بعبارة أخرى، تظل العلاقة بين خطوات الخطة ووسائلها، سواء لتجديد الفكر أو إعادة صياغة العلوم من منظور إسلامي (بعد تكوين البناء المعرفي الإسلامي) هي المناط الأساس لتحقيق إسلامية المعرفة من عدمها وتحويلها من مجرد فكرة أو شعار إلى واقع علمي وفكري ملموس. ولذا فإن خطوات التخطيط لإسلامية المعرفة ومراحل المشروع المقترحة⁽⁸²⁾ هي مقترحات نظرية بحتة، ناهيك عن قصور نطاقها وطابعها الاستاتيكي.

فجميع الخطوات (مسح الأدبيات المعاصرة، التعريف بكتب التراث ذات الصلة، تطوير وضبط إطار للموضوع، المكنز، تحديد المفاهيم المعاصرة ومطابقتها بنظائرها في التراث، كشف الآيات والأحاديث ذات العلاقة (تكشيف)، وضع تصورات للأفكار المتولدة وتحريرها وطرحها للنقاش، صياغة العمل وفهرسته ونشره) ليست إلا خطوات تأسيسية متراكمة، أما الرابط التفاعلي بينها فهو أمر آخر، وكذلك المنتج النهائي، فلا يمكن أن يكون مجرد صياغة أفكار، فهذا لا يكفي لتحقيق هدف إعادة صياغة العلوم، وإلا كان مجرد تلفيق تسطيحي لا يرقى إلى إبداع بديل جديد.

ويبقى القول: هل رأى هذا المقرر النور؟ أم ظل مضمونه يمثل محتوى ومسار المشروعات التي بدأت في النصف الثاني من الثمانينيات، دون أن يقدر لهذا المضمون التسجيل في شكل مقرر علمي؟ ومن ثم ظلت الخبرات العملية الفعلية هي المحك على المدى الذي وصلت إليه منهجية إسلامية المعرفة؟

5- تبلور خطاب العلواني —والمعهد— حول دائرة "منهجية التنفيذ": ففي القاهرة، 1992 تم عقد اجتماع مستشاري المعهد الدوري الثاني، فبعد عقد من خبرة المعهد، شهد فتح ملف القضية وتدشين الفكرة وطرح النقاش حولها فلسفة ومنهجية، تبلور خطاب العلواني —والمعهد— حول دائرة "منهجية التنفيذ"، انطلاقًا من تقويم ما أنجزه المعهد من قبل ودلالته بالنسبة لخطة العمل القائمة وكيفية تفعيلها. فلقد قاد هذا التقويم إلى الاعتراف بصعوبة المهمة، مهما توافر الوعي بالعقبات والمعوقات وهو الأمر الذي فرض على المعهد التفكير في مزيد من التحديد لما يجب عليه القيام به من أولويات، ولهذا قفزت عملية البناء المعرفي الإسلامي كأولوية بين المهام الأخرى المطلوبة لتحقيق إسلامية المعرفة؛ ومن ثم بدا أن إسلامية المعرفة هي عملية معرفية بالأساس من ناحية، كما ظهرت الحاجة من ناحية ثانية إلى مجلس علمي للمعهد.

وفي هذا يقول د. العلواني في سياق اجتماعات 1992⁽⁸³⁾:

⁽⁸¹⁾ فعلى سبيل المثال تقدم خبرة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام سعيًا نحو منظور إسلامي لذلك العلم، دليلاً حيًا على ذلك. فلم يتم إنتاج الكتاب الجامعي المرجو في عامين —كما كان متوقعًا—.

⁽⁸²⁾ في فصل 1 باب 5 من المقرر

⁽⁸³⁾ أعمال ندوة المستشارين بالقاهرة، 2/29 - 92/3/2.

"كيف نستطيع إذن أن نجعل من هذه المؤسسة مؤسسة قادرة على تقديم ما نسميه منهجية معرفية؟... ما الجهاز العقلي الذي نحتاجه -والذي أسماه "المجلس العلمي" - لبناء هذه النظرية وهذه المنهجية واختبارها ومناقشتها والتفكير فيها؟ كيفية تصديرها للأمة؟"

وبالنظر إلى مقولات العلواني هذه -وغيرها من الآراء التي تبلورت خلال هذه الاجتماعات -يتضح لنا ما سبق التنويه إليه في مقدمة هذه الدراسة - عن أبعاد أهمية القراءة في الوثائق غير المنشورة للمعهد؛ فهي تمثل ذاكرة المعهد عن الفكرة وعن التنفيذ. ومن ثم، فهي تساعد على التمييز بين الفكرة (إسلامية المعرفة) ومتطلبات تنفيذها على مستوى الأمة وبين المعهد كمؤسسة من مؤسسات الأمة المنفذة. ومن ثم، فإن أحد أهم معايير التقويم في مشروعنا هو ألا نقيس ما هو معلن عن متطلبات تنفيذ الفكرة بصفة عامة على ما أنجزه المعهد فقط، ولكن أن نقيس ما أنجزه المعهد على ما حدده لنفسه من مهام.

وبالتالي، يتضح من هذه المرحلة -أي بعد عقد من تدشين المعهد -كيف أدركت قيادات المعهد أن الإعلان عن الفكرة والهدف -على مستوى الأمة- لا يجب أن يتطابق مع استراتيجية المعهد التنفيذية وتحديد أولوياتها ناهيك عن التنوع حول مسالك التنفيذ وأولوياته. وإذا كان طه العلواني قد عبر عن ذلك عام 1989، إلا أن الرؤية قد أضحت أكثر وضوحاً -حول هذا الأمر عام 1992، وبالقفز على التفاصيل الغنية لمناقشات هذه الاجتماعات -1992- وعلى ضوء القراءة الكلية له، يمكن استخلاص مجموعات أساسية من الأفكار المتفاعلة بين القيادة والمستشارين والعلماء والتي كشفت عنها هذه المناقشات حول عدد من الأمور وهي:

فكرة المدرسة أو الحركة أو التيار، المجلس العلمي، كيفية العمل على صعيد محاور الخطة والإشكاليات الأساسية لكل محور...

المجموعة الأولى: هل المعهد حركة أم مدرسة أم تيار؟

(إشكالية العلاقة بين وضوح الهدف وعدم الاتفاق على الوسائل والأدوات) في تعليقه على إشارة العلامة الشيخ محمد الغزالي إلى ما يمكن تسميته بتكوين المدرسة، حيث إن الأفكار الفردية أو أفكار الأفراد مهما جلت ومهما عظمت سوف تبقى انطباعات، ومن ثم أهمية تكوين مدرسة على أن تكون ذات نسق مفتوح لا نسق مغلق، أبرزت رؤية العلواني عن مسار المعهد وأدواته ووسائله صعوبات تحقيق هذا الأمر حتى الآن. فبالرغم من الاتفاق على الهدف إلا أن هناك عدم اتفاق على الوسائل والأهداف. وإذا كان بعض المشاركين قد أوضحوا أن الهدف ذاته ما زال غير واضحاً إلا أن تكييف العلواني كان مخالفاً لهم، فلقد قال (84): "... على مستوى الوسائل والأدوات أعيدت بعض الوسائل ولكن لا تزال -وقد مرت ثلاث سنوات- دون مستوى طموحنا الذي كنا قد سجلناه في تلك الخطة..."

ففي مجال التكشيف، وفي مجال الفهارس، وفي مجال مداخل العلوم الاجتماعية التي نحتاجها، وفي مجال إعداد الكتب المنهجية لا تزال في أوائل الطريق...

(84) المرجع السابق، ص 14-20

طموحنا أن تكون لدينا مدرسة منظمة لا تعتمد على الأمور العفوية أو التلقائية وإنما تعتمد على وسائل التوصيل المباشر التي تجعل من الرأي الناضج الذي يُطرح حول قضية ما في مصر، رأيًا يصل العالم كله، أو يصل إلى قيادات المسلمين في سائر أنحاء الأرض، وهكذا...

إن المتصلين بنا وبأعمالنا ومشاريعنا أصبحوا الآن يجاوزون ألف وخمسمائة أستاذ في مختلف أنحاء الأرض، ولكن هذا العدد لا نستطيع أن نقول إننا قد خططنا لجعله مدرسة يتجاوب أفرادها في مختلف القضايا الفكرية بحيث يمكن أن يشكل تيارًا فكريًا ومعرفيًا يستطيع أن يوجه حركة الفكر والمعرفة في شتى أنحاء العالم الإسلامي، فهناك جزر منقطعة بين العلماء فهم ليسوا قادرين على التفاعل وتبادل الخبرات...

... ولا بد أن نفكر بأية وسائل أخرى لأن وسيلة اللقاءات والندوات وسيلة لا تزال مكلفة إلى حد ما، وإن كانت وسيلة لا بد منها ولا بد أن تتم لقاءات إقليمية على الأقل... إذا تركت هكذا ولم يتم استثمارها في شكل منظم، لا تشعر بفائدة انتمائها إلى هذه المؤسسة وفروعها ومكاتبها ولا تشعر بالتفاعل المطلوب فتضعف إرادتها بدلًا من أن تقوى.

... وبالنسبة لتأسيس المدرسة، لا تزال بعيدين عن تكوينها بالشكل المطلوب، ولا تزال الاتجاهات الفردية للمنضوين تحت لواء هذه المدرسة هي الطابع الأقوى وعلى مستوى القيادات الفكرية، لا تزال نعاني من نقص شديد، على مستوى الطاقات القيادية القادرة على حمل هذه القضية إلى الأمة وإلى جامعاتها... وعلى مستوى الإنتاج الفكري المتميز لا يزال العجز عندنا كبيرًا... ولقد قدمنا جملة من المطبوعات وعقدنا جملة من الندوات تأثر بها من تأثر لكن لا تزال قضيتنا بعيدة جدًا عن أن تصل إلى هذه القنوات أو أن تصل إلى الكتاب المدرسي أو المنهجي وربما يصعب علينا أن نوصلها إلى هذا قبل أن نفرغ من كتابة مداخل للعلوم الاجتماعية على المستوى الجامعي تمثل منظورنا في الإصلاح الفكري والمنهجي وإسلامية المعرفة...

... نحن نحتاج أن يكون لدينا تصور وتخطيط مبرمج للوصول إلى بناء مداخل العلوم الاجتماعية وتوصيلها إلى الجامعات، نحتاج إلى بناء المدرسة الفكرية اعتمادًا على ما هو موجود في الوقت الحاضر من العناصر المتصلة بالمعهد في كل مجال".

وكذلك، وتعليقًا على الآراء التي بينت بالفعل أن هناك بين المشاركين في اجتماع 1992 اختلافات على منطلقات الفكرة وغاياتها النهائية وعلى مستويات الفكرة⁽⁸⁵⁾، استكمل د. طه تشخيصه للوضع الراهن بقوله⁽⁸⁶⁾: "بالنسبة لتحديد الأهداف، نحن -كما قلت- نختلف عن غيرنا. نحن ننتمي لحركة الإسلام ولكن حقيقة لا ننتمي لما يمكن تسميته بحركة إسلامية بالمفهوم الحركي أو الحزبي، نحن ننتمي لحركة الإسلام، هذا الدين بكل ما يمثل نحن ننتمي إليه. نحن يمكن أن ننتمي لما يسمى بتيار الصحوة كتيار، ويمكن أن نكون بعض إفرزاته، ويمكن أن يكون قد أسهم في وجودنا، ولكن لسنا جزء من أي شريحة مختصة إلا الشريحة التي أعطت الفكرة كمنطلق في الإصلاح، ولا شك أن هناك أطروحة سياسية لسنا من المنتسبين إليها تبدأ بعملية الإصلاح السياسي، مثل مقولة أعطني السلطان وسوف أصلح

(85) نفسه، ص 52-1

(86) نفسه، ص 29-30

كل الأمور وأحكم بما أنزل الله، "ولسنا من أصحاب هذه الفكرة على أية حال. النقطة الثانية: هناك تيار آخر يؤمن بعملية الإصلاح العقدي والالتزام الفقهي من خلال سلوكيات معينة يُرمز إليه ويُسمى بالتيار السلفي أو نحوه. نحن لا ننتهي إليه بهذا المفهوم، نحن ننتهي إلى حركة فكرية ثقافية ترى الإصلاح الفكري الثقافي منطلقاً أساسياً".

كذلك، وإن أكد العلواني المنطلق الإستمولوجي للعملية (القراءة في الوحي والوجود) إلا أنه أوضح في أكثر من موضع على (87) أن الغاية النهائية هي المداخل في العلوم الاجتماعية والإنسانية من منظور إسلامي، وأن المجال الذي تُكرّس فيه الجهد هو مجال المعرفة الاجتماعية والإنسانية، وقد يتصل بالفقه، ولكن يُفترض أن تكون صلته به محدودة. فإن جعل القرآن الكريم والسنة النبوية مصدرين للمعرفة الاجتماعية والإنسانية يجعلنا في جهة منفكة عن جهة السلفيين لإهمال فقه الفقهاء.

المجموعة الثانية: "المجلس العلمي": لماذا وكيف؟

استكمالاً لتشخيص الإطار الكلي للجهود في الأقاليم المتنوعة، بأنه لا يمثل مدرسة، فإن النقاشات المتفرعة (88) بين الاختلافات بين عدة اتجاهات حول كيفية التخطيط الاستراتيجي للعمل، والتي تمحورت حول فكرة المجلس العلمي وكيفية تكوينه ووظائفه ودوره وأهدافه وسلطانه:

هل هو جهاز تنفيذي ذو عقلية حركية إدارية، أم عقل مفكر ومخطط لمشروع حضاري ضخم ليكون قادراً على ضخ الأفكار والمشروعات الاستراتيجية لقنوات التنفيذ لتصنيع البرامج والسياسات؟ هل هو مجلس ذو نطاق عالمي يتجاوز نطاق المجالس الإقليمية، أم ينسق بينها؟ وإذا كان الاتجاه العام للنقاش قد اتفق على أن يكون المجلس ذا طبيعة تخطيطية استراتيجية وليس تنفيذية، على أساس التفرقة بين الإطار الكلي (النموذج المعرفي والرؤية الإسلامية للكون) وبين إطار السياسات والبرامج، وبين إطار التنفيذ في مشروعات من أجل إنتاج العلوم، إلا أن اختلاف الاتجاهات حول أبعاد هذه القضية، في بداية العقد الثاني من أداء المعهد، يبين كيف كان هناك تداخل في رؤي الكوادر بين الهدف وأساليب التحقيق، وكيف أن استراتيجية تحقيق الهدف لم تكن ناضجة أو متبلورة بقدر كاف. حيث برز النقاش حول الحاجة للمجلس لتعميق الهدف وتحديد الفلسفة والاستراتيجية.

بعبارة أخرى، كل هذا يؤكد كيف أن الضغوط كانت أكبر من القدرات والإمكانات وفي ظل تشعب المهمة وصعوباتها.

وإذا كان اجتماع 1992 بعد كل هذا، قد اتخذ قراراً بتكوين المجلس، وإذا كان المجلس لم يتكون حتى الآن... فلا بد وأن نسأل: لماذا؟ وما الدلالة بالنسبة لنطاق دور المعهد وخطته خلال العقد الثاني من عمره؟

هذا، وتجدر الإشارة إلى أن د. العلواني، وتأكيداً لرؤيته في اجتماع 89 ونحو مزيد من التحديد لنطاق دور المعهد، قد أوضح (89) أن المعهد لا يمكن أن ينهض بالمستويات الثلاثة التي اقترحها البعض (د. جمال الدين عطية) وهي الفلسفة، البرامج والسياسات، التنفيذ في مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية، لأن على المعهد، وفق رؤية العلواني أن يركز على المستوى الأول بالأساس أي المستوى المعرفي على أن يراعي عن بعد بعض نماذج المستويين الثاني والثالث.

(87) نفسه، ص 17 و ص 56

(88) نفسه، ص 55-100

(89) نفسه، ص 103

المجموعة الثالثة: العلاقة بين خطوات (أو محاور) الخطة الخمسية الأولى (د. طه 1989) ومقارنة على خطة

الفاروقي، وإشكاليات كل خطوة:

لم تكن هذه العلاقة، ومن ثم المنطلقات والمحطات النهائية محسومة في نظر الجميع، ولذا -وكما سبق القول- كان الوضع القائم هو وضع المدرسة المفتوحة أو التيار الواسع. إلا أن الأمر كان يستوجب الاتفاق على ماهية المنطلق: هل مصدرا المعرفة معًا فقط أم أيضًا الرؤية الإسلامية الكونية؟

وثُبتت النقاشات حول المحاور الستة أمرًا مهمًا وهو الدعوة⁽⁹⁰⁾، إلى عدم البداية من الصفر وعدم إغفال التراكم السابق حتى يمكن تحديد الجديد المطلوب إضافته في منهجية العمل.

ولقد طالب د. طه⁽⁹¹⁾ بأوراق عمل تحدد قدر هذا التراكم. مما يدعونا للتساؤل: هل تمت ؟

ومن ناحية أخرى: حظيت إشكاليات العمل في كل خطوة من الخطوات باهتمام أكبر.

ولكن، على النحو الذي يتعرض لتوجهات عامة وقواعد وأسس منهجية، وليس تحديد برامج أو سياسات محددة يجب الشروع في تنفيذها لتحقيق التراكم على مستوى كل خطوة (انظر الجزء الثالث من الدراسة: الإصدارات والمشروعات).

ولسنا هنا بالطبع في معرض الخوض في خريطة هذه الإشكاليات (هذا هو موضوع الدراسة الرابعة -دراسة د. السيد عمر- في هذا المشروع والخاصة بالمنهجية) سواء المتصلة بالقرآن والسنة، أو التراث، أو التراث الغربي المنهجية... ولكن، يكفي القول إن المشاركين (سواء من المستشارين أو الكوادر أو العلماء) قد اقترب من خطوة دون أخرى وفق مجال تخصصه واهتمامه، وعلى نحو يؤكد تعدد روافد هذه المدرسة المفتوحة، وإن كانت ذات منطلق واحد وتسعى نحو غاية مشتركة. وهذا الأمر المنهجي وإن كان يدل على ثراء إلا أنه يظل يطرح قضية: من يبدأ ماذا؟ وكيف التواصل؟ حيث إن إسلامية المعرفة هي مهمة متعددة المستويات تستدعي مشاركة الفقيه والأصولي، وعالم الاجتماعات والإنسانيان... الخ.

ناهيك عن أمرين آخرين: أولهما- تنوع المدارس والتوجهات داخل كل مجموعة من التخصصات، وثانيهما- اختلاف خبرات التطبيق من مكتب إلى آخر بحيث يمكن القول -وعلى ضوء رؤية د. العلواني السابقة الإشارة إليها- إن هناك خبرات إقليمية أو وطنية في التطبيق لا تتواصل أو تتفاعل مع بعضها. وهو الأمر الذي طرح -منذ هذه المرحلة- سؤالاً أساسياً -ظل يتكرر- عن درجة مركزية دور المعهد: فهل كان يطمح لدرجة من المركزية، تأكلت بمرور الوقت - أمام العوائق والعقبات بحيث أضحت المكاتب هي معاهد قائمة بذاتها تتحرك بدون خطط متناسقة أو متراكمة أو مترابطة، يجمع مقر المعهد في واشنطن خيوطها باعتباره قيادة مركزية؟.

6- وأخيرًا، ماذا قدم العلواني في "إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم"⁽⁹²⁾: فبعد عقد من توليه إدارة المعهد، اتضح في رؤية العلواني أمرٌ مهمٌ وهو كيف أن عدم تقديم تعريف جامع لإسلامية المعرفة من جانب المنتمين إلى هذه المدرسة والباحثين في قضاياها قد أثر على أولويات العمل وأساليبه؛ حيث قدموا مجرد تصوراتهم لهذه الأولويات والأساليب. وعلى هذا النحو، نجد أن العلواني يصل إلى قمة التعبير -عما أسماه من قبل "ضرورة المرونة" بقوله: "إننا نقدم (إسلامية

(90) نفسه، راجع مناقشات: د. عمارة ص107، ود. عمر عبيد ص 11-112

(91) نفسه، ص108

(92) العلواني: إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، سلسلة إسلامية المعرفة (21)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996.

المعرفة) من المنطلق ذاته، مجرد معالم للعمل في دائرتها وخطوات ومؤشرات يمكن إفادة الباحثين بها في ممارسة الإنتاج المعرفي والعلمي من منظور إسلامية المعرفة. ولقد تكونت هذه المؤشرات أو الخطوات عبر تجارب وخبرات ومحاولات متنوعة مع "إسلامية المعرفة" في جانبها الفكري والإجرائي... وتنتظر من سائر الباحثين الذين سيتعاملون مع هذه المؤشرات (بناء النظام المعرفي الإسلامي، بناء المنهجية المعرفية القرآنية، بناء منهج التعامل مع القرآن العظيم، بناء مناهج التعامل مع السنة النبوية المطهرة قراءة التراث الإسلامي قراءة سليمة، التعامل مع التراث الغربي) أن يوافونا بملاحظاتهم وآرائهم وخلاصة ما قد يتوصلون إليه من أفكار حول هذه المحاور ومدى استجابتها لمتطلبات هذه القضية المعرفية المنهجية".

ويمكن أن نستدعي مجموعة من الملاحظات من واقع هذا الطرح الذي قدمه العلواني تحت عنوان "إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم"، على النحو التالي:

أ- التأكيد على أن قضية إسلامية المعرفة هي قضية معرفية بالأساس، مع تأكيد أكبر على بعد المنهجية. حقيقة لا تركز دراسي هذه على التطور في المفهوم⁽⁹³⁾، إلا أن استدعائه يتم بالقدر الذي يتصل بالمنهجية. ومما لاشك فيه، أن النظر لإسلامية المعرفة باعتبارها عملية معرفية منهجية وليست "مضمونية" بالأساس لابد وأن يؤثر على خطة عمل المعهد وأولوياته كما سنرى من الملاحظات التالية:

ب- إعادة صياغة عناوين "المحاور الستة"، أو ما كان يسمى في تصورات سابقة "المهام". مع استدعاء بناء النظام المعرفي الإسلامي، وبناء المنهجية المعرفية القرآنية كمحور أول وثاني، وعلى قدم المساواة مع المحاور الأخرى -بعد أن كانا في الخلفيات كمتطلب من متطلبات العمل، وبعد أن كانا يختلطان مع "الرؤية أو التصور الإسلامي أو الرؤية الكونية الإسلامية". وكذلك، برز التأكيد في "العناوين" على بناء منهجية التعامل مع موضوع كل محور.

ج- تبلور منهجية القراءتين (الكون والوحي) باعتبارها مناهج العلاقة بين المحاور الستة، فإن القراءة الإبداعية التجديدية الجامعة بين قراءة الوحي (من خلال علومه ومعارفه) وبين قراءة الكون (من خلال علومه ومعارفه) هي السبيل لإعادة صياغة العلوم من ناحية، ولإعادة صياغة عقل الأمة وفكرها من ناحية أخرى، ولإعادة بناء قدرات الأمة ومؤسساتها وعلاقتها بالآخر من ناحية ثالثة.

بعبارة أخرى، فإن منهجية القراءتين -من وجهة نظري- تختزل كل محاور أو مهام أو خطوات عملية إسلامية المعرفة في خطوتين أساسيتين أو منحيتين أساسيتين، كما تصوّرهما د. نصر عارف⁽⁹⁴⁾ - ألا وهما: التجديد الذاتي للبنية المعرفية الإسلامية ذاتها، ومنهجية تعامل قويم مع الأفكار والتجارب خارج دائرة النسق المعرفي الإسلامي. وباعتبار أن هاتين الخطوتين محقتان للوصول إلى "منظور حضاري إسلامي" (وفق مصطلح د. مني أبو الفضل، والذي طرحه منذ بداية الثمانينيات متزامناً مع طرح "مصطلح إسلامية المعرفة")، يظل السؤال ما الذي قدمه المعهد لخدمة إسلامية المعرفة كعملية معرفية منهجية؟

(93) انظر: دراسة د. أماني صالح في هذا المشروع.

(94) د. نصر عارف: في دلالة مفهوم إسلامية المعرفة -نشره الفكر الإسلامي، نشره غير دورية تصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 15، يولييه

ء- التعامل مع التراث الغربي، جاء في المرتبة السادسة الأمر الذي يدفع للتساؤل عن موضع إعادة صياغة العلوم الاجتماعية والإنسانية من أولويات غايات العمل وأهدافه، وكذلك عن موضع الأكاديمي مقارنة بالفكري العام ناهيك عن الحركي.

هـ- التأكيد على مفهوم "المدرسة المفتوحة" بالدعوة إلى إحاطة المعهد بخبرات الباحثين المقارنة على صعيد كل محور من المحاور الستة.

و- لم يعد الحديث عن دوافع علاج الأزمة الفكرية مقصوراً على علاج مشاكل الأمة الإسلامية فقط ولكن اتسع نطاق الغاية إلى الإنسانية والعالم. ففي نهاية دراسته يقول د. العلواني:

"تلك هي "إسلامية المعرفة"، كما نفهمها في طورها هذا وفي مرحلة نموها الحالية وتدعو لاستنفاث ثقافي إسلامي عالمي باتجاه عالمية شاملة لبناء حضارة الإنسان وتعمير الأرض وتحقيق السعادة لجميع البشر وإنقاذ الإنسانية من مصير يلوح في أفقه الهلاك، وبناء الأمة الوسط الخيرة الراشدة الداعية إلى المعروف والناحية عن المنكر والساعية لسعادة الدارين" (95).

7- ومع تدشين جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، ومع انتهاء إدارة العلواني للمعهد، بدأت مرحلة جديدة من مراحل خبرة العلواني تطبيقاً لمنهجية "القراءتين" كسبيل من سبل تنفيذ إسلامية المعرفة، وذلك بعد عقد من الزمان من بداية خبرة عملية أخرى وهي الجامعة الإسلامية في ماليزيا، والتي كونت بدورها ركناً ركيناً من خبرة د. عبد الحميد أبو سليمان (الرئيس الأول للمعهد عند الإعلان عن تأسيسه، والذي تولى ثانياً رئاسة المعهد 1996). وستوقف عند دلالة الخبرتين العمليتين في الجزء الثالث من الدراسة: خبرات تعليمية، مشروعات بحثية، إصدارات وندوات.

وفي نهاية القراءة في تصور العلواني، كرئيس للمعهد وليس كعالم له إسهاماته المتعددة، يجدر التوقف عند مقولات طرحها عند لقائه المفتوح بفريق مشروع التقويم في يوليو 2002. وتوالت هذه المقولات على النحو الذي يشرح مجزئاً، ما يمكن استخلاصه عن مآل تطور طرح العلواني لمنهجية إسلامية المعرفة عبر عقد من الزمان.

وتتلخص هذه المقولات المتراكمة على النحو التالي:

أ- تشخيص بذور وجذور "أزمة المعرفة الإسلامية" وأزمة العلوم الشرعية لبيان ما إذا كانت أزمة بنيوية أم أزمة تلقٍ واتصال بين السلف والخلف، ابتداءً من خصائص البيئة الشفوية في الجزيرة ومن ثم، انعكاسات مشكلة الثقافة الشفوية على الاتجاه الإسلامي مع بروز الفقه، ومروراً بأزمة أخرى نتيجة القول بأن النصوص وحدها هي مصدر التشريع وعلى النحو الذي أنشأ ثنائية "النص - العقل"، في حين أن كلاً من النص والعقل أصليان. ومن ثم، لا يصح السقوط في دوامة أن هناك عقلاً وأن هناك وحياً، وأن هناك صراعاً أو تكاملاً بينهما. ثم وصل د. العلواني إلى أزمة سيادة الفقيه وتجاهل دور الاجتهاد أو إضعافه ثم غلبة النقل، وكذلك أزمة غلبة المنهجية الجزئية الشكلية على الكلية باعتبارها إحدى علامات الأزمة في العلوم الشرعية سواء على مستوى تفسير القرآن أو على مستوى السنة. وأخيراً، وصل العلواني إلى القول بأن معالم الأزمة في علوم أو الأصول والمقاصد وفي أنه ينبغي أن ننظر إلى العقل على أنه متهم باستمرار أو نحاول أن نتقص من أهميته، لأن الله أعطاه هذه الصلاحية.

(95) العلواني: إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، مرجع سابق، ص4

ب- تشخيص الأزمة في جانب العلوم الاجتماعية، وكانت أزمة العلوم الاجتماعية هي مدخل د. طه للعلاقة بين هذه العلوم وبين علوم الوحي، وصولاً إلى منهجية القراءتين، ليس باعتبار هذه المنهجية حلاً لأزمة العلوم الاجتماعية، ولكن (وهذا هو الأهم والذي حاز النصيب الكبير من اهتمام العلواني بحكم تخصصه) باعتبارها سبيلاً إلى حل أزمة العلوم الشرعية. فهو يقول: "أريد أن أعطي للعلوم الاجتماعية إعادة ارتباطها بالقيم... من خلال توصيلها بعلوم الوحي. وفي الوقت نفسه أريد أن أجعل لعلوم الوحي مجالاً وميداناً تسمح بأنسنتها وإبراز الجانب الإنساني فيها بدلاً من أن تظل وكأنها شيء معلق في الهواء لا يرتبط بواقع الإنسان، مع أن واقع الإنسان ملاحظ في عملية التشريع بشدة... فكل العلوم الشرعية منصبة على الإنسان وفعله وتقويم ذلك الفعل".

بعبارة أخرى، إسلامية المعرفة - كعملية معرفية ومنهجية - في رؤية العلواني هي عملة ذات وجهين أو طريق ذو اتجاهين أحدهما الشرعي، والآخر الاجتماعي ناهيك عن الربط بينهما.

ج- كيفية الربط بين الوحي كمصدر للمعرفة وبين الظاهرة الاجتماعية (وتمثل هذه الرابطة أو هذه العلاقة بين المنحيين جانباً أساسياً في منهجية إسلامية المعرفة، باعتبارها عملية معرفية منهجية بالأساس، وفي كيفية تطبيقها.

فيرى د. طه أن كل ظاهرة اجتماعية لها ثلاثة أبعاد: بعد إنساني، بعد طبيعي، وبعد ثالث غير منظور وهو "فعل الغيب في الواقع أو فعل الله في الواقع". وبذا، يضيف د. طه إلى أهمية القيم والأحكام في الإسلام، أهمية فعل الغيب في الواقع. وهو الأمر الذي يعتبره البعض من أصعب الأمور في التحليل السياسي ويرى د. طه (على ضوء قصة الخضر وموسى) أن: "فعل الغيب في الواقع هو في الحقيقة فعل عقلائي يمكن الكشف عنه لكن له منهج في الكشف عنه لا بد من اكتشافه. فمشكلة العقل المسلم مع قضية الغيب أنه لم يميز بين غيب مطلق لا نعرف كيف نصل إليه... وبين غيب غير مطلق متاح لي، لأنه يتكشف مع الزمن ومع الواقع ومع زيادة القدرة البشرية... إذن العلم الاجتماعي سيبقى قاصراً إذا اعتبر أن كل ما يجري إنما هو إنسان وطبيعة ولم يعمل على كشف بُعد فعل الغيب في الواقع....".

د- إسلامية المعرفة بين الشرعيين والاجتماعيين: لماذا يركز د. العلواني على الشرعيين أو على إصلاح العلوم الشرعية؟ يقول: "إن جهود الاجتماعيين من مداخل شرعية كانت موفقة ربما أكثر بكثير من الأصوليين الذين وقفوا عند حدود الأدلة والاستدلال، دون توظيف هذه الأدلة. إن خوف الأصولي من الدخول على العلوم الاجتماعية - على ما رينناه عليه ورسخناه في نفسه - يمنعه أن يقود هذه المسيرة، لكن هؤلاء الذين عملوا في مشروع مثل مشروع العلاقات الدولية في الإسلام وأمثالهم هم القادرون على العمل في الأسلمة وإنتاج عمل ممتاز. كتالوج مقررات جامعة العلوم الاجتماعية والإسلامية هو أفضل ما وضع في إسلامية المعرفة على ضوء تجارب مكاتبنا وجامعة ماليزيا وجامعة باكستان بحيث تجد العلوم الشرعية مستبطنة في الاجتماعية والعكس".⁽⁹⁶⁾

ثالثاً - منهجية تجديد فكر الأمة وإصلاح واقعها: من نقد الفقه التقليدي إلى التربية المعرفية والوجدانية: رؤية أبو سليمان عن الأصالة الإسلامية المعاصرة:

(96) راجع: شهادة د. العلواني ، في: ملاحق هذا المشروع/ الكتاب.

سبقت الإشارة إلى مقولة أ.د. العلواني (2002) بأن الفاروقي ركز على إعادة صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، وأن العلواني ركز على إصلاح العلوم الشرعية وأن أبو سليمان ركز على نقد الفقه وإصلاحه. أما د. أبو سليمان، فلقد قارب أو قارن بين القيادات الثلاثة -التي توالى على رئاسة المعهد- من مدخل تنوع زوايا التعامل مع قضية إسلامية المعرفة على نحو أدى إلى توسيع أفق القضية وتكامل الجهود. ولقد سجل هذا المدخل في ختام تعليقه المكتوب الذي أرسله إلى د. جمال الدين عطية عقب إصدار الأخير دراسة شاملة تحت عنوان "إسلامية المعرفة ودور المعهد العالمي للفكر الإسلامي"، تحت رعاية جمعية التربية الإسلامية، وجرت مناقشتها في ندوة علنية في مارس 2004. وفي بداية هذا التعليق⁽⁹⁷⁾ حرص د. أبو سليمان على "تصحيح بعض المعلومات الواردة في ص 111، ص 116 عن عدة أمور وهي: تاريخ تأسيس المعهد وتسجيله ورئاسته الأولى (د. عبد الحميد) ومديره الأول (د. الفاروقي)، وكذلك عن كونه -وليس د. الفاروقي- صاحب فكرة إنشاء جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين. وأخيراً، عن تطور خبرته الذاتية من حيث المؤلفات والرسائل العلمية، ومن حيث مبادراته لتأسيس المؤسسات المتخصصة العاملة من أجل خدمة قضايا الفكر الإسلامي وعلى رأسها المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

وعودة إلى مدخل د. أبو سليمان للمقارنة بين بؤرة تركيز منهجية كل من الرموز الثلاثة التي لعبت دورها على التوازي أحياناً والتوالي أحياناً أخرى والتقاطع أحياناً ثالثة، فلقد فصّل د. أبو سليمان في هذه المقارنة على النحو التالي:

"فالدكتور إسماعيل الفاروقي وهو المهاجر إلى أمريكا، والحاجة إلى الدعوة فيها جعلته يهتم في أعماله بإبراز المزايا والوجه المشرق للإسلام، وكنت -وأنا قادم من مكة ومن عالم الأمة التي تعاني من التحديات والتخلف- أبحث بالدرجة الأولى عن الداء وأسبابه وكيفية علاجه، فكان الدكتور إسماعيل، أجزل الله ثوابه وأسبغ عليه واسع رحمته، يهتم بالنصف المملوء من الكأس، وكنت أهتم بالنصف الفارغ منه وهذا يوضح التكامل في فكر الفريق خاصة إذا أضفت إلى ذلك الجانب الشرعي والتراثي الذي مثله الدكتور طه جابر إلى فريق المعهد بحكم التخصص..."

إنما كل ما أردته هو مجرد توضيحات تلقي أضواء قد تكون مفيدة لفهم القضية ومسيرتها، خاصة إذا تطرقنا إلى التفاصيل، وبالذات لماذا كانت المنهجية محوراً مهماً لرسالة المعهد، وفي الوقت الحاضر لماذا يولي المعهد كل هذا الاهتمام للجانب النفسي الوجداني التربوي إلى جانب المحور المعرفي في نشاطاته ومنشوراته،... وفي المطبعة الآن كتاب آخر لي يتصدى بتوسع لهذه القضية تحت عنوان "أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة" ويصدر عن دار الفكر بدمشق قريباً بإذن الله، وهو يدفع بقضية الإرادة والوجدان إلى دائرة الضوء، مكملاً للقضية الفكرية المعرفية في إحداث التغيير الحضاري..."⁽⁹⁸⁾

إن قراءة هذه المقولة -بعد العرض السابق في الدراسة لرؤيتي كل من الفاروقي والعلواني عن منهجية إسلامية المعرفة- تبيّن بالفعل ما أشار إليه د. أبو سليمان -من تكامل الجهود وتوسيع أفق القضية- من ناحية، وما استخلصته أنا -كنتيجة أساسية لدراستي التقويمية، ألا وهو أن إسلامية المعرفة هي تيار واسع متحرك وليس مدرسة فكرية بالمعنى الحرفي

(97) انظر أيضاً تسجيل هذه الخبرة في د. عبد الحميد أبو سليمان: إسلامية المعرفة رؤية للعشر سنوات القادمة ورقة عمل مؤتمر استانبول (2006).

(98) المرجع السابق.

للمفهوم⁽⁹⁹⁾، وهو الأمر الذي سيتضح أكثر على ضوء خبرة بعض كوادر المعهد والباحثين المنتمين إليه (في الجزء التالي من الدراسة).

إذن، ما الأبعاد المميزة لرؤية أبو سليمان المنهجية الإسلامية المعرفة؟

تجدر الإشارة ابتداءً إلى أمور ثلاثة: من ناحية أن "د. أبو سليمان" لم يُنشر له تحت عنوان إسلامية المعرفة (في إطارها العام) بالأساس، ولكن له دراستين فقط من أعماله حملت عنوان الإسلامية ولكن ارتباطاً بالعلوم السياسية. أما كتاب إسلامية المعرفة: المبادئ وخطة العمل والإنجازات فلقد جاء في مقدمة طبعة (86) أنه يقوم على الترجمة التي قدمها د. أبو سليمان للخطة التي صاغها باللغة الإنجليزية د. الفاروقي، في حين تذكر مصادر أخرى (د. طه العلواني) أن "د. أبو سليمان" قد حرر هذه النسخة وعدل فيها، كما أن آخرين (أسلم حنيف) قد أشار إلى تعديلات أجراها د. أبو سليمان على خطة 1989. وفي المقابل، فإن "د. أبو سليمان" قدم رؤيته عن إسلامية المعرفة بعد عقدين (مؤتمر واشنطن 2000) وكذلك رؤيته عن إسلامية المعرفة: رؤية عشرة سنوات قادمة (مؤتمر استانبول 2006) إلا أنهما بالرغم من أهميتهما فهما غير منشورين.

ومن ناحية أخرى، في مؤلفاته التي تعرضت لأبعاد مباشرة من القضية: مثل أزمة العقل المسلم (1986)، وقضية المنهجية في الفكر الإسلامي (1996) فلقد أصدرهما المعهد تحت سلسلتي المنهجية ورسائل إسلامية المعرفة على التوالي. ومن ناحية ثالثة، لم يحز التأصيل أو التنظير لإسلامية المعرفة نصيباً أساسياً ومنفرداً في بحوث أبو سليمان المنشورة إلا أن أعماله - ابتداءً من مؤلفه: 1960 "نظرية الإسلام الاقتصادية" - ينطلق من جوهر هذه القضية ومؤسس لها في أبعادها المختلفة، ولو بدون استخدام المصطلح، ومن رؤية دارس للعلوم السياسية والاقتصادية ذي الارتباط بتاريخ الإسلام وحضارته وثقافته.

ومن ثم، وفي تعليقه أيضاً المكتوب الذي أرسله إلى د. جمال الدين عطية تعقيباً على "إسلامية المعرفة ودور المعهد العالمي للفكر الإسلامي" فهو يقول: "وفي الواقع فإن كتابي - "نظرية الإسلام الاقتصادية" 1960م - وأنا على مقاعد الدراسة في جامعة القاهرة هو الذي لفت نظري إلى إمكانات الإسلام في مجال الفكر والعلوم الاجتماعية، وأن المنهج الذي اتبعته في ذلك الكتاب كان مفتاح الأفاق الفكرية التي فتحت أمامي قضايا إسلامية المعرفة في المضمون، ولذلك جاءت رسالة الدكتوراه في مجال العلاقات الدولية، عام 1973م، تطبيقاً لتلك الرؤية وتلك المنهجية التي ناقشتها في تلك الرسالة الجامعية؛ ولذلك فإن أهمية تلك الرسالة ليس فقط فيما توصلت إليه من أفكار وآفاق ولكن لما قدمته من رؤية في منهجية عملت بعد ذلك على تعميقها واستخدامها فيما أتصدى له من قضايا فكرية، وما تم من نقاش وبحث في قضاياها".

بعبارة أخرى، فإن أبو سليمان اهتم بقضية منهجية إسلامية المعرفة بشكل عملي تطوري موضع التطبيق في مجال اختصاصه الفني أي العلوم الاجتماعية، ناهيك عن توجهه لاستخدام مفهوم قضايا العلوم الاجتماعية ومنهجيتها من منظور إسلامي، إلى جانب استخدام مفهوم وحدة المعرفة الإسلامية. وإذا كان أبو سليمان قد انطلق ابتداءً من نطاق العلوم

(99) من أهم التعليقات في مؤتمر استانبول 2006، من جانب كوادر المعهد الأساسية د. الملكاوي، د. البرزنجي، ومن جانب خبراءه، د. المسيري، أن خبرة المعهد لا تقتل حركة أو مدرسة ولكن تقتل تياراً.

الاقتصادية والسياسية—وخاصة العلاقات الدولية مطبقاً منهاجته على صعيد الدراسات النظرية والأكاديمية (وإن استهدف إصلاح واقع اقتصاد المسلمين أو علاقاتهم الدولية)، فلقد خاض بعد ذلك تجربة تأسيس المعهد، وكان أول رئيس له ومن ثم فلقد ساهم في تصميم تصور المعهد مع بقية الرواد، إلا أنه خاض خبرة خاصة مع "وحدة المعرفة الإسلامية" في ظل رئاسته للجامعة الإسلامية في ماليزيا (89-1999) ليعود بعد ذلك للاهتمام بمجال التربية الوجدانية والأسرية، في ظل رئاسته الثانية للمعهد.

وفيما يلي بعض التفصيل عن تراكم أبعاد هذه الرؤية وهذه الخبرة في جزئيات ثلاث: قبل تأسيس المعهد وخلال السنوات الأولى من خبرته، ثم خبرة الجامعة الإسلامية في ماليزيا، وأخيراً الرئاسة الثانية للمعهد وصعود الخبرة في المجال التربوي.

أ- الأصالة الإسلامية المعاصرة:

(1) من مقدمة كتاب نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة⁽¹⁰⁰⁾، يعترف أبو سليمان بآثار الجمع المبكر بين دراسة العلوم الحديثة والتاريخ العربي والإسلامي وعلوم الدين وخاصة ما يتصل بالعتيدة والتوحيد⁽¹⁰¹⁾، كما يتضح كيف أن الرؤية الإسلامية تكونت لديه قبل الإمام بتفاصيل التشريع الإسلامي؛ ولذا حين بدأت دراسته للاقتصاد والسياسة اصطدم بالفكر السلي والمتناقض لدى من يدعون العلم بالإسلام، في نفس الوقت الذي أدرك فيه أن مناقشة رؤية الإسلام لقضايا العصر—مثل الربا أو الفائدة لا يمكن أن تتم "دون أن يمس الكيان والفلسفة والنظام الاقتصادي". وفي نفس الوقت كان مدرّكاً "ما للحياة الاقتصادية من خطر وتأثير في حياة الفرد وإرادته...". وخطر عامل الاقتصاد في المجتمع⁽¹⁰²⁾... هكذا كان فهمي وإيماني... اعتصمت به في مواجهة التناقض الذي قد يفتعل بين الإسلام والحياة الاجتماعية المعاصرة ووسائلها⁽¹⁰³⁾.. أثرت الحديث عن العوامل المادية ما أمكن حتى لا تترك الأمور إلى مجرد الدوافع الشخصية المعنوية التي تشك كثيراً في جدواها بعض المجتمعات، على الرغم من عظيم تأثيرها ورفيع مكانتها في دنيا البشر⁽¹⁰⁴⁾.

(2) ولقد تبلورت هذه الرؤية الجامعة بين الإيمان وبين الظواهر الاجتماعية وبين القيم والمادة، والمنطلقة من الإسلام نحو العلوم الحديثة، تبلورت هذه التجليات المبكرة في رسالة الدكتوراه "النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية". وفي توطئة الطبعة الأولى للنسخة المترجمة إلى العربية⁽¹⁰⁵⁾ لخص د. عبد الحميد منهاجته الساعية لنقد الفقه التقليدي سبباً نحو رؤية إسلامية تجديدية. ففي التوطئة يحدد أبو سليمان أهمية منهاجية الرسالة وهي بيان أن الجمود والممارسة الضيقة في استخدام المنهجية الإسلامية التقليدية كانتا وراء عدم مرونة الفكر الإسلامي وبعده عن الواقع، ومن ثم فإن المنهجية

(100) د. عبد الحميد أبو سليمان: نظرية الإسلام الاقتصادية، القاهرة: دار مصر للطباعة، 1960.

(101) المرجع السابق، ص 5-6.

(102) المرجع نفسه، ص 8.

(103) المرجع نفسه، ص 9.

(104) نفسه، ص 10.

(105) د. عبد الحميد أبو سليمان: النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: ترجمة وتعليق ومراجعة. د. ناصر أحمد المرشد البريك، ط 1، 1993، المملكة العربية

السعودية.

التجديدية تتلخص في التجميع الشامل للنصوص في القرآن والسنة المتعلقة بالموضوع وتحليلها، والاستخدام المنظم للمعرفة الفنية في مجال العلوم السياسية لمعرفة الدلالات والعلاقات الصحيحة للنصوص والوقائع والأحداث).

وتمكن هذه المنهجية وفق مقولة د. أبو سليمان من الوعي بمراحل التطور التي مرت بها خلال التجربة التاريخية كما تمكن من التمييز بين مبادئ وأهداف الشريعة وبين الاعتبارات السياسية المتعلقة بزمان ومكان محددين تساعد على فتح الباب لإعادة النظر في السياسات المطروحة بهدف الوصول إلى بدائل وخيارات جديدة تتلاءم مع متطلبات ومجريات المرحلة الراهنة⁽¹⁰⁶⁾.

وفيما يلي بعض التفصيل عن تراكم أبعاد هذه الرؤية ابتداء من تأسيس المعهد.

(3) وتحت عنوان إسلامية المعرفة وإسلامية العلوم السياسية⁽¹⁰⁷⁾، قدم د. أبو سليمان (وكان حينئذ رئيس قسم العلوم السياسية بكلية العلوم الإدارية بجامعة الرياض) أبعاد رؤيته -التي سبق وقدم تحليلاتها المبكرة في العملين السابقين الإشارة إليهما كما قدم أبو سليمان تصوره لمنهج عمل المعهد.

فمن ناحية يتضح في هذه الدراسة العلاقة بين تشخيص أبو سليمان لأزمة المعرفة وبين رؤيته عن سبيل الإصلاح في الفكر والتربية والتعليم. فبعد أن ربط أبو سليمان بين أزمة المعرفة وأزمة الأمة، شخص أسباب بداية أزمة المعرفة في الأمة وعواقبها مُرجعاً إياها ابتداء إلى عامل مادي مباشر ألا وهو انفصام القيادة إلى فكرية وسياسية بعد انهيار الخلافة الراشدة على يد القبائل العربية ولضعف التربية الإسلامية في جمهور المسلمين الجدد في الأمصار ولتوالي انضمام الأمم تحت مظلة الإسلام، ومن الأسباب الأخرى للأزمة تدهور العلاقة بين العقل والنقل في أصول المعرفة والثقافة والحضارة الإسلامية⁽¹⁰⁸⁾. ولذا رأى أبو سليمان أن الأزمة المعاصرة للفكر الإسلامي "تكمُن في انفصام العقل والنقل في أصل المعرفة لدى الأمة الإسلامية وأن الأزمة تكمن في طبيعة منهاج الدراسة الإسلامية التي تتركز في علوم النصوص واللغة والمتون الفقهية الموروثة. الأزمة تكمن في أن العقلية الإسلامية تتجه نحو الفقيه بمفهومه التاريخي لكي يحل أزمة المعرفة والثقافة الإسلامية ويقدم الاجتهادات والحلول والبدائل الإسلامية الحضارية للأمة في مواجهة أعدائها..."⁽¹⁰⁹⁾.

ومن ثم فإن أسس الإصلاح تتمثل في الآتي: "أولاً: تصحيح علاقة العقل بالوحي في الفكر الإسلامي. ثانياً- إعادة رسم وفهم مجال المعرفة والاجتهاد ودور الفقيه في الصورة الجديدة للمعرفة والفرقة بين الاجتهاد والإفتاء في الفكر الإسلامي المعاصر. ثالثاً- إعادة بناء خطة منهج التربية والتعليم الإسلامي بحيث تنتهي ازدواجية المعرفة العقلية والاجتماعية والذبذبة القانونية، وازدواجية القيادة السياسية والفكرية.

وهكذا، فإن "أبو سليمان" -دارس العلوم السياسية والاقتصادية، وصاحب الرسالة الرائدة -منهجياً- في النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية، اقترب من إسلامية المعرفة، من زاوية الفقه ونحو الفكر والتربية والتعليم بصفة عامة. وهو بذلك على عكس الفاروقي متخصص الأديان والفلسفات المقارنة -الذي اقترب من إسلامية المعرفة من استيعاب ونقد الغربي ابتداءً (وعلى ضوء رؤية إسلامية). وتجدر الإشارة إلى أن رسالة د. عبد الحميد أبو سليمان -في تخصص العلاقات الدولية لم

(106) المرجع السابق، ص 17-18

(107) د. عبد الحميد أبو سليمان: إسلامية المعرفة وإسلامية العلوم السياسية، المسلم المعاصر 31، مايو -يونيو-يوليو 1982

(108) المرجع السابق، ص 20-24.

(109) نفسه، ص 24.

تقم على نقد الغربي أو مقارنته بالإسلامي في هذا المجال المعرفي -ولكن تمحورت منهجيته كما سبق القول -حول نقد المنهجية الفقهية التقليدية سعيًا نحو رؤية تجديدية عن علاقات المسلمين بالأُمم الأخرى. وبذا فهي تمثل مستوى إنشائيًا. إبداعيًا، من الداخل الإسلامي أساسًا، وليس مستوى إبداعيًا تجديديًا من واقع المقارنة والتراكم بين ما هو غربي وإسلامي. ولذا فإن د. عبد الحميد أبو سليمان، اعتبر أن "إحدى الثمار لإصلاح بناء المعرفة والمنهج الإسلامي في المعرفة هو إصلاح العلوم والدراسات الاجتماعية والإنسانية". أي ما أسماه "إسلامية العلوم الاجتماعية" باعتبارها هدفًا بين أهداف متكاملة أخرى.

ومن ناحية أخرى، فإن دور المعهد ومنهجه في العمل -وفق رؤية أبو سليمان- تلخص في الآتي⁽¹¹⁰⁾:
"العمل في المجال الفكري والثقافي الإسلامي والمساهمة في إنماء المعرفة الإسلامية وإعادة بناء كيائها ومنهجها... والغاية هي تقديم تصورات متكاملة للمعرفة ومصادرها الإسلامية.. والغاية تأصيل المنهج السليم في فهم المبادئ والقيم الإسلامية حتى تستقيم التصورات والعلاقات ومنهج التربية.. والغاية هي إعادة بناء كيان المعرفة الإسلامية وأسلمة العلوم الاجتماعية.. إن هذه الغايات أكبر من المعهد ومن أية مؤسسة لوحدها مهما كانت.
وأخيرًا فإن ما قدمه أبو سليمان عن إسلامية العلوم السياسية نموذجًا يمثل تطبيقًا لمنهجيته التي طبقها في دراسة مفاهيم النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية، أي نقد وبيان قصور الدراسات الإسلامية؛ إما نتيجة لقصور ينعكس على فهم النماذج والنصوص والإسلامية الأولى أو قصور ينعكس في فهم مبسط غير مختص في الفكر السياسي الغربي ينتهي بتبني مصطلحات ونظم لا تعكس حقيقة الغاية والمفهوم الإسلامي"⁽¹¹¹⁾.

ولذا وكسبيل لعلاج قصور واقع الدراسات الجامعية السياسية نتيجة لغياب كل ما هو إسلامي (تاريخًا وخبرة وفقهاً) عن هذه الدراسات، فإن المنهجية المقترحة من أبو سليمان هي "البداية من دراسة واعية وشاملة تحليلية للتاريخ والتراث الإسلامي في كافة مصادره من قرآن وسنة وكتب الفقه والتاريخ والأدب ... (كذلك) النظر الشامل في قدر هائل من العلوم والمناهج الأجنبية مع كل ما تمثله من قدرة وإنجاز فيه قدر عظيم من الفائدة إلا أنه يصدر عن منطلقات وغايات ومصالح وعلاقات لا تنطبق على (نظائرنا) ... ولذا لابد من البحث قبل بلوغ مرحلة الهضم والعطاء"⁽¹¹²⁾.

(4) وفي كتابه "أزمة العقل المسلم"⁽¹¹³⁾ (1986) -ذلك الكتاب الذي وفق تصدير العلواني له، تأخر صدوره سنين عديدة انتظارًا للبرهة المواتية- في هذا الكتاب قدم أبو سليمان ما اصطلح على عنوانه "إسلامية المعرفة تحت عنوان"الأصالة الإسلامية المعاصرة" على اعتبار أنها منطلق النهضة الحقيقي وليس الحل الأجنبي الدخيل أو الحل التقليدي التاريخي. ولقد فصل في أجزاء هذا الكتاب ما سبق وأوجزه عن الجذور التاريخية لأزمة الأمة، وفحوى الأزمة، وعن تقويم ونقد المنهج التقليدي للفكر الإسلامي، وعن قواعد وأسس منهجية الفكر الإسلامي، وعن خطوات المنهج الإسلامي ومتطلبات بناء علوم الحضارة الإسلامية، ويصل أخيرًا إلى مقدمات في العلوم الاجتماعية الإسلامية.

(110) المرجع السابق، ص 32-33.

(111) نفسه، ص 36.

(112) نفسه، ص 42-43.

(113) د. عبد الحميد أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط3، 1994 (ط1 1986)، سلسلة المنهجية الإسلامية(1).

ويتضح من تكامل أبعاد الرؤية التي قدمها الكتاب كيف أن "إسلامية المعرفة" هي قضية معرفية منهجية بالأساس تبدأ من نقد الفقه التقليدي ويصل إلى قواعد وأسس وخصائص المنهج الإسلامي اللازم لتوليد معرفة إسلامية أصيلة معاصرة، كذلك فإن الإسلامية لدى أبو سليمان هي قضية الأمة وليست قضية المعهد بمفرده، هي قضية الأمة وليست قضية حكم أو بلد أو حزب، ولكن يجب الاهتمام بالجانب الفكري إلى جانب الجهود السياسية والحركية، بل إن تلك الأخيرة أمر دفاع لتوفير ظروف وإمكانات إصلاح العقول.

وأخيرًا يرى أبو سليمان أن العمل الفكري له مستويات ومجالات، منها ما هو أساس وجذري يتعلق بالمنهج والأصول والمصادر والغايات وتحدد طبيعة الرؤية والعقلية، ومنها ما هو تطبيقي استراتيجي حركي!!.

وعلى هذا النحو نرى أن إسلامية المعرفة لدى أبو سليمان هي إسلامية شاملة محورها ومنطلقها إسلامية المنهج التي تنبع من إسلامية السلوك والتربية والأنظمة، ولذا فهي إسلامية أصيلة معاصرة.

(5) وفي كتاب "قضية المنهجية في الفكر الإسلامي" (114) يقدم أبو سليمان مجددًا طرحه عن مشاكل المنهج التقليدي للفكر الإسلامي، مقيّمًا له وناقداً له (ويقصد به علم أصول الفقه، الذي سمي بالمنهج التقليدي نسبة إلى القائمة على الدراسات الإسلامية في العصور اللاحقة لعصر الخلافة الراشدة وعصر الاجتهاد اللاحق) ومبينًا أسباب ما حاق بمنهجيته من جهود، ضاربًا الأمثلة عن الفجوة بينه وبين الواقع: مثال الربا).

وعلى ضوء هذا النقد يبين أبو سليمان أسس وقواعد منهجية الفكر الإسلامي وهي كالآتي: تكامل الغيب والشهادة باعتباره إطار المنهجية، الوحي والعقل والكون باعتبارها مصادر متكاملة للفكر والمنهجية الإسلامية، الوحدة والخلافة والمسؤولية باعتبارها المنطلقات الأساسية للمنهجية، وأخيرًا المفاهيم الأساسية للمنهجية وهي غائية الخلق والوجود، موضوعية الحقيقة ونسبية الموقع منها ومفهوم حرية القرار والإرادة، ومفهوم كلية التوكل ومفهوم سببية الأداء والفعل الإنساني، وبعد التقويم للتقليدي والتأسيس لإطار ومصادر وقواعد ومفاهيم المنهجية التجريدية يقدم أبو سليمان شرحًا لتطبيقات هذه المنهجية في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية سعيًا نحو مقدمات خاصة لهذه العلوم.

وعلى هذا النحو يتضح مرة أخرى كيف أن مدخل المنهجية (بالمعنى العام، ومن زاوية العلاقة بين الشرعي والاجتماعي، وليس بمعنى خطة عمل التطبيق الإسلامية)، مدخل أساس في رؤية أبو سليمان لإسلامية المعرفة، وهو وإن انطلق من نقد التقليدي فهو يتجه نحو الفكر بأوسع معانيه وعلى صعيد العلوم الحديثة أيضًا. ولذا يثور السؤال: ماذا أصدر المعهد من أعمال وماذا أنجز من مشروعات حول قضية المنهجية هذه؟

ب- خبرة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا ومفهوم وحدة المعرفة:

يتضمن الجزء الثالث من الدراسة عرضًا لمخرجات تطبيق إسلامية المعرفة، ومن أهم هذه المخرجات "الجامعات". ويرجع تناولنا لخبرة الجامعة الإسلامية بماليزيا في هذا الموضوع -كجزء من خبرة أ.د. عبد الحميد أبو سليمان- لعدة اعتبارات من أهمها:

(114) د. عبد الحميد أبو سليمان: قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، سلسلة المحاضرات، رقم (4)، ط2، 1996.

إن اجتماعي مستشاري وقيادات وكوادر المعهد في القاهرة في 1989، 1992، لم يشارك فيهما د. أبو سليمان، كما أن وقائع اجتماع 1996 في ماليزيا، لم يتسن الحصول على وثائق لتحليلها ناهيك أيضاً عن اجتماع واشنطن 2000. والاجتماع الأخير جرى في ظل رئاسة أبو سليمان الثانية للمعهد.

ومن ثم، لم تتوافر أمامي وثائق -ولو غير منشورة- يمكن من خلالها رصد رؤية "أبو سليمان" عن خطة عمل المعهد ومنهجية إسلامية المعرفة؛ ولذا -وعدا كتاب "إسلامية المعرفة: المبادئ، خطة العمل والإنجازات" والذي ترجمه للعربية وحرره د. أبو سليمان -يظل ما كتبه عن خبرة الجامعة في ماليزيا مصدراً مهماً لتلمس رؤيته عن منهجية التطبيق وبناء عليه فإن تناول خبرة هذه الجامعة سيكون من زاوية تناولنا اقتراب أبو سليمان من قضية إسلامية المعرفة، وليس تقويماً لخبرة الجامعة ذاتها. وهذا التقويم سيتم في الجزء الثالث من الدراسة المشار إليه عالياً.

إن د. أبو سليمان -شأنه كشأن الفاروقي والعلواني- أدرك أهمية دور المؤسسات التعليمية الفعالة في تطبيق إسلامية المعرفة ومن ثم أهمية موضعها من الإصلاح الحضاري الإسلامي. ويرتبط هذا الموضوع بمفهوم أبو سليمان عن إسلامية المعرفة ذاتها وعن تكوين مجموعة الرواد الذين نادوا بها. كما يقع في صميمه مفهوم وحدة المعرفة، والتي دأب المعهد على تحقيقها بأنشطة متنوعة.

فهو يقول في تحليله لخبرة الجامعة الإسلامية: (115) "إن إسلامية المعرفة هي غاية وقضية روحية معرفية علمية تربوية نشأت وترعرعت في عقول من أبناء هذه الأمة وضماؤها..."

ولقد تميّز تكوين هذه المجموعة التي نادت بإسلامية المعرفة، أنها في مجموعها قد جمعت ثقافتها بين معارف الثقافة والتاريخ الإسلامي من ناحية، والثقافة والعلوم المعاصرة من ناحية أخرى، كما تميز هذا التكوين بقدر كبير من النضج والحنكة بسبب ممارساتها العلمية والوظيفية، أي: إن تكوينها الفكري في مجموعها قد تميّز علمياً بوحدة المعرفة التي تجمع بين معارف الوحي ومعارف العلوم الإنسانية والتقنية، وتكامل هذا التكوين" (116).

ولقد جاءت الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا ساحة حية لتجربة إسلامية المعرفة، حيث دعت وزارة التربية والتعليم الماليزية (1988) المعهد إلى تبني الجامعة الوليدة. وذلك بعد أن عقد المعهد أحد مؤتمراته الدولية عن إسلامية المعرفة في كوالامبور (1984). ولقد رأس أبو سليمان الجامعة لمدة عقد من الزمان (1988-1999) تم خلالها بناء الجامعة مادياً وأكاديمياً.

وبقدر ما عكس التخطيط العمراني للجامعة كما يقول أبو سليمان إبداعات العمارة الإسلامية، بحيث قدمت مباني الجامعة معنى وليس شكلاً فقط (ص 80-82) بقدر ما جاءت الخطة التعليمية التربوية مجسدة "الأهداف إسلامية المعرفة وتهدف إلى معالجة التشوه الفكري والمنهجي، وتبني آلة التنقية الثقافية، وتعمل على إعادة البناء النفسي والتربوي لأجيال الأمة" (117).

وعن خطة عمل الجامعة وبرامجها تحقيقاً لحجر الزاوية في النظام الأكاديمي ألا وهو وحدة المعرفة الإسلامية وإصلاح مناهج الفكر، يقول أبو سليمان إنها قامت على نظام التخصص المزدوج من أجل التصدي للتشوه المعرفي

(115) د. عبد الحميد أبو سليمان: الإصلاح الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام، القاهرة، 2006، ص 74-77.

(116) المرجع السابق، ص 74.

(117) المرجع نفسه، ص 83.

والمنهجي في ميدان العلوم الإسلامية والإنسانية، ومن هنا أنشئت كلية معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية. وتوفر خطة وبرامج هذه الكلية التكامل المنهجي الجزئي (منهج القياس في الدراسات الإسلامية)، والكلبي (منهج الدراسات الاجتماعية) إلى جانب البعد الروحي والشخصي (دراسات دينية وأخلاقية)⁽¹¹⁸⁾.

كما أن تطوير المادة الدراسية يتم خلال عملية تطوير عملية تطويرية تراكمية مستمرة لا تتم بالأمر، ولا تتم في يوم وليلة، فهي تبدأ بمعرفة الطالب بكل ما يُقدَّم إلى نظرائه من مادة علمية في الجامعات المدنية مضافاً إليها تقويم إسلامي ناقد وعرض لما نضج من وجهات النظر الإسلامية في المجالات المطروحة؛ بحيث يشكّل المنظور الإسلامي إضافة عملية لها وزنها الأكاديمي، الأمر الذي يؤدي على المدى إلى زخمٍ وتراكم علميٍّ رزينٍ في المجالات العلمية، يمكنه مع مرور الوقت من إثبات مصداقيته في المجال المعرفي، وفي تكوين نوعية (كوادرها) في الأداء والإنجاز، ويقدم عندها بدائل فكرية وعلمية متكاملة في المجالات العلمية والحياتية المختلفة.

وبدون الدخول في تفاصيل تشخيص د. أبو سليمان لشكل وروح برامج الجامعة المتكاملة⁽¹¹⁹⁾، يكفي القول إنها تعكس رؤية كلية شاملة لإسلامية المعرفة لا ترى أن غايتها مجرد إعادة صياغة العلوم الاجتماعية والإنسانية صياغة إسلامية، أو أنها مجرد عملية معرفية منهجية تنطلق من رؤية إسلامية للكون ونموذج معرفي وتقتضي العمل على صعيد عدة محاور تالية ابتداءً من علوم القرآن والسنة والتراث والغرب، حيث إن د. أبو سليمان لم يصمم إسلامية المعرفة كدور وخطة عمل للمعهد أو مقارنة مع مؤسسات أخرى، ولكنه اختبر تطبيقها على ساحة حية هي ساحة مؤسسة عالية للتعليم والتربية، ومن ثم فلقد اختبر إسلامية المعرفة كحركة فاعلة متفاعلة في إصلاح الحياة الفكرية والتربوية والوجدانية للأمة، انطلاقاً من التكامل بين الأبعاد العقدية والفكرية والتربوية التي يجب أن تقوم عليها مؤسسات التعليم العالي الإسلامية⁽¹²⁰⁾.

بعبارة أخرى، فإن طبيعة تخصص وخلفية د. أبو سليمان قد تبلورت في هذه الرؤية الكلية المتعددة الأبعاد عن منهجية إسلامية المعرفة، والتي أضافت إلى قائمة أولويات مدخلاتها إلى جانب استيعاب ونقد الغربي (د. الفاروقي)، وإصلاح العلوم الشرعية (د. العلواني) أضافت مدخل الفكر والتربية الذي تقوم عليه الكوادر المتخصصة، كما يتجه إلى جذور التربية وقواعدها أي الآباء والأسرة. ولهذا فهو في خاتمة كتابه "الإصلاح" وفي خاتمة رؤيته عن التعليم يقول⁽¹²¹⁾: "إن الأمل الذي تهدف إليه مدرسة إسلامية المعرفة هو أن تثمر جهودها في توعية صفوة الأمة من المثقفين والمفكرين والتربويين والأساتذة الجامعيين و(الكوادر) التي تتميز بإسلامية فكرها ومنظورها؛ حتى تتحمل مسؤولياتها في الإصلاح العقدي الفكري والمنهجي والتربوي عامة، وفي التعليم العالي خاصة؛ لأنه المجال الذي يعد الصفوة و(الكوادر) الأكاديمية والعلمية والعملية للأمة، وأن تقوم هذه الصفوة بأداء الجهود الفكرية والأكاديمية اللازمة لتنقية الثقافة والتربية الإسلامية التي تُقدَّم للأمة وسواد عامتها من كل ألوان الخرافة والشعوذة والخزعبلات، وما يتعارض والعقلية العلمية التي تقوم على طلب الأسباب والسنن الإلهية شرطاً لازماً غير كاف للنجاح، وأن تستند هذه الصفوة في كليات الأمور إلى الإيمان برؤية كونية حضارية مقرونة بطاقة التوكل المبصر (اعقلها وتوكل)، وأن تعمل على ترسيخ كل

⁽¹¹⁸⁾ نفسه، ص 82-88

⁽¹¹⁹⁾ وحول مزيد من التفاصيل عن برامج وأقسام الكلية، وموضع اللغة والبحث العلمي، وتكامل الأداء العلمي والتربوي، انظر المرجع السابق، ص 88.

⁽¹²⁰⁾ نفسه، ص 123-124.

⁽¹²¹⁾ نفسه، ص 124-126.

ما يدعم الرؤية الإسلامية الكلية والروح الاستخلافية الأخلاقية والعقلية العمرانية الحضارية ويقويها، وأن تُقدّم الأديبات العلمية الإسلامية لإصلاح مناهج التربية، وإعداد الآباء وتأهيلهم تربويًا لتنشئة جيل الأمانة والاستخلاف المبرأ من خُلُق العبيد ونفسيّتهم، والمتسم بالطهارة والتركية وحس المسؤولية والمصلحة العامة وروح المبادرة والإبداع، لأن الآباء هم العنصر الأهم والأقدر الذي يمكنه -بما له من اهتمام وتأثير ونفوذ على عقل الناشئ ووجدانه وضميره- أن يبدأ من صغاره بتحريك عجلة التغيير؛ الأمر الذي يجعل الوالدين والأسرة هم في الحقيقة مثلهم مثل مفتاح تشغيل حركة الماكينات في قدرتهم على التأثير على نوعية جيل الأبناء وبالتالي تغيير المجتمع وتحسين نوعية أبنائه اعتمادًا على ما لديهم من دوافع فطرية في حرصهم على مصلحة أبنائهم، واستعدادهم للتضحية بالغالي والرخيص؛ من أجل تحقيق ما يتوخى الآباء فيه مصلحة أبنائهم وفق الاقتناعات والمعلومات التي يقدمها المفكرون والمربون إليهم، وإذا صلّح جيل الناشئة صلّح المجتمع واستقام أداؤه وتفعّلت مؤسساته؛ حيث لا ترى موظفًا مرتشيًا، ولا معلمًا مقصّرًا، ولا جنديًا جبانًا، ولا مسؤولًا فاسدًا".

ج- التركيز على التربية والمنهجية: بين أولويات خطة المعهد وأولويات مكتب القاهرة في ظل الرئاسة الثانية

لأبو سليمان (1999-)

لم يتسن قراءة وثائق اجتماع واشنطن 2000 أو مخرجاته، لعدم توافرها نظرًا لمصادرتها خلال الهجوم الأمني الذي تعرض له المعهد في مقره في فرجينيا في مارس 2002. وهو أول اجتماع عام تم في ظل رئاسة أبو سليمان. ولهذا الاعتبار، ونظرًا لأن مكتب القاهرة قد تحول منذ 2001 إلى مقر لتنفيذ خطة أبو سليمان -ولا أقول المعهد- فيكفي القول هنا أن ما يتصل بصعود الاهتمام بالجانب التربوي والمنهجي في خطة المعهد (وخاصة مكتب القاهرة) سيتم تناوله في الجزء الثالث من الدراسة، مع مجرد الإشارة هنا أيضًا إلى الإصدارات التي قدمها أبو سليمان خلال هذه السنوات، دون التوقف التفصيلي عندها⁽¹²²⁾ -لأنها في نطاق مشروعه الفكري والعلمي كمفكر وباحث اهتم بالتربية وإصلاح مناهج الفكر الإسلامي ومعالجة ما أصاب الوجدان المسلم من أمراض (أهمها مرض نفسية العبد) كسبيل لإصلاح الأمة. ومن ثم لا تتناول هذه الأعمال مباشرة خطة المعهد أو برامج عمله وسياساته خلال هذه المرحلة. وقد سبق التنويه أنه يتم تناول إصدارات الرموز والقيادات بقدر اتصالتها بموضوع الدراسة التقييمية، ذلك لأن هذه الدراسة ليست تقويمًا لمشروع كل من هذه القيادات الثلاثة، بقدر ما هي تقويم تطبيق منهجية إسلامية المعرفة كما دعى إليها المعهد وكما ساهم في جزء منها.

⁽¹²²⁾ و عناوين هذه الكتب هي:

- العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي،
- الإنسان بين شريعين.
- ضرب المرأة: وسيلة لحل الخلافات الزوجية.
- أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة.
- جزيرة البناتين.
- كنوز جزيرة البناتين.
- الإنسان بين شريعتين (رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر).

هذا ويجدر الإشارة هنا أن الملاحظة السابقة لا تعني أن المعهد -بمكاتبه- لم يهتم مسبقًا بالجانب التربوي الوجداني، حيث ظهرت هذه الاهتمامات في أنشطة وإصدارات بعض المكاتب، ولكن تعني صعود الاهتمام مثلاً باهتمام الرئاسة أو القيادة.

وأخيرًا واستكمالًا لآخر حلقات القراءة في رؤية أبو سليمان رئيسًا للمعهد، فيكفي التوقف عند جوانب من الطرح الذي قدمه في الاجتماع العام الخامس للمعهد والذي عقد في استانبول 2006 بمناسبة مرور 25 عامًا على تأسيس المعهد⁽¹²³⁾، وهي الجوانب التي تبرز الربط بين مفهوم أبو سليمان عن "إسلامية المعرفة" ومفهومه عن منهجية تطبيقها، وعلى النحو الذي يدعم من نتائج القراءة في رؤيته ابتداءً من كتاب "أزمة العقل المسلم" إلى كتاب "الإصلاح" السابق عرضها.

فهو يقول: "أكد مفهوم إسلامية المعرفة ضرورة توحيد مصادر المعرفة الإسلامية وتكاملها، ومحكمة مقولاتها وإعادة النظر في فرضياتها، وإعادة فهم ثوابتها ومتغيراتها، وإدراك عامل الزمان والمكان في حركة الفكر وتاريخ الأمم، وصياغة المفاهيم والعلاقات، وعلى أساس منهجي علمي يحقق تكامل الوحي، رؤية ومفاهيم وقيمًا خيرة، مع الفطرة الإنسانية روحًا ومادة، ومع نواميس الكون والحياة؛ لتحقيق غاية الحياة الطيبة...".

أكدت إسلامية المعرفة ضرورة تحرير العقل المسلم من كوابحه، والقضاء على الفصام بين الفكر وحركة المجتمع، وتنقية الثقافة من كل ألوان الإرهاب الفكري، والقضاء على فكر وأوهام الخرافة والشعوذة وتمكين العقلية العلمية القائمة على تكامل الوحي والفطرة، وإزاحة كل أنواع الكهانة، وتمكين الأمة من الإمساك بزمام مصيرها، وإدارة شئونها على أسس من المبادئ والثوابت الإسلامية في التوحيد والعدل والمساواة والإخاء والشورى والتضامن...

وباختصار، فإن الغاية من مفهوم "إسلامية المعرفة" هو بناء الفكر الإسلامي بناءً علميًا منهجيًا؛ محكمًا؛ يتسم بالشمولية والنظرة التحليلية الناقدة، والانضباط العلمي المرتكز إلى سنن الفطرة الكونية؛ ليحرر العقل المسلم من كوابح الخوف والإرهاب كافة، ويمكّن للقدرة العملية والعقلية في أدائه، ويخلصه من فكر الوهم والخرافة ونفسية الهزيمة والخنوع والاستعباد؛ لتستعيد الأمة عافيتها، وتبني مؤسساتها، وتقضي على جذور الاستبداد والفساد في كيانها، وتحمل بقوة ونجاح مشروع إصلاحها الإسلامي الحضاري العالمي المأمول بإذن الله...

وبذلك كانت حركة "إسلامية المعرفة" حركة منهجية ناقدة، لا تقف عند إعادة الثقة إلى النفس بالنباش في التراث بغرض المباهاة به، والتغني بسالف أفعاله، والتمترس خلف ذكرياته.

كما لا تقف عند حدود التلفيق بالجمع العشوائي الساذج بين الموروث والمستورد، وادعاء سبق والتفوق الموهوم، ولكنها دعوة منهجية جادة للتجديد والمراجعة والتنقية وإعادة بناء الأسس، والقضاء على مصادر الانحراف والتشوية والتخريف والغيبة والجمود؛ لتكون حركة حقيقيةً للتجديد من القواعد، ومواجهة صريحة واعية علمية تتسم بالشجاعة العلمية، وبالصراحة مع الذات؛ لتصحيح المنطلقات، وإعادة بناء العلاقات، وتحرير العقل المسلم، وتمكينه مجددًا من بناء مشروعه الإسلامي الحضاري؛ الذي يتمتع بمصادره الواقعية السنية، وبمصادره الكلية الروحية الخيرة الموثقة التي ليس للإنسان مصادر كلية روحية خيرة موثقة سواها...

(123) د. عبد الحميد أبو سليمان: إسلامية المعرفة: رؤية لعشر سنوات قادمة، مرجع سابق.

وقد بذل المعهد على ضآلة موارده المادية جهوداً كبيرة للدعوة إلى القضية، وطرحها بشكل جادٍ للبحث أمام الهيئة الإسلامية المثقفة، وقدم منبراً للتعبير والبحث والحوار في قضاياها ...

... ولكن السؤال يبقى، ما القدر الذي تحقق فعلاً من المشروع؟ وهل حقق المشروع غايته حتى اليوم؟

والجواب هو أن عملية "إسلامية المعرفة" ليست مجرد كتاب يُكتب، ولا ندوة تُعقد، ولا كلمة فصل تُنطق، ولكنها مهمة فكرية لا نهاية لها، تبقى وتستمر إذا حدث الاقتناع الكامل بمنطقتها، وبقاء الفكر ودوام عطائه وإبداعه وتجديده، ومع ذلك فإن جهود المعهد ومسيره "إسلامية المعرفة" لترسيخ الاقتناع، وتمكين التوجه، وإرساء القواعد، وتنقية العواقل، مازال أمامها -حتى تؤتي ثمارها في واقع حياة الأمة وفكرها- الشيء الكثير الذي لا بد منه قبل أن نقول إن الجهود قد آتت أكلها، وأن القضية قد بسطت جوانبها، واستقر مفهومها، واشتد عود منهجها، وأصبحت صبغة الفكر الإسلامي الذي حررته من تشوهات وأصلحت ما اعوج من عوده، وأزالت ما علق بثقافته من الغشاء، ونقت الفكر من بذور الأوهام والخرافات.

خلاصة هذا الجزء الأول من الدراسة عن رؤية كل من الرموز والقيادات الثلاثة التي توالى على رئاسة

المعهد، تتمحور حول أمرين:

الأول- قدر التكامل والتناسق بين أولويات كل منهم وعلى نحو يجعل من إسلامية المعرفة عملية شاملة متعددة المداخل، ومن ثم فإن الاختلاف بين أولويات كل من القيادات الثلاثة ليس إلا اختلاف التنوع والتعدد في ظل إطار واحد يتفق في الدوافع والغايات، كما أنه اختلاف التنوع النابع من اختلاف التخصصات والخبرات.

الثاني: التساؤل عن العلاقة بين هذه الرؤية وبين استجابات الكوادر والنخب المهتمة بالقضية والعاملة عليها من ناحية، وخريطة أنشطة وإصدارات المعهد كمؤشر على القدر الذي تحمله المعهد -بين مؤسسات الأمة الأخرى- في خدمة إسلامية المعرفة من ناحية أخرى، على اعتبار أنها قضية الأمة كلها لا يقدر على التزاماتها مؤسسة واحدة، كما أنها عملية تراكمية مستمرة لا تتحدد بداياتها أو نهايتها.

وهكذا يبدأ الجزء الثاني من الدراسة عن استجابات الكوادر والنخب وانتقاداتهم لرؤى الرموز وتصوراتهم عن خطة

عمل المعهد.

الجزء الثاني

موضع منهجية إسلامية المعرفة من رؤية الكوادر واستجاباتهم

لأطروحات الرموز والناقدین

كيف حازت مسألة منهجية إسلامية المعرفة، بالمعنى السابق تحديده، على اهتمام الكوادر التي شاركت في إدارة تنفيذ مشروع المعهد؟ هل تطابقت رؤيتهم ورؤى الرموز أم حملت استجاباتهم نقداً أو تطويراً عند التنفيذ؟ إن الإجابة على هذه الأسئلة تقودنا إلى بعض الأعمال التقييمية - من داخل المعهد - التي قدمها بعض هذه الكوادر.

حقيقة تمثل رؤى هذه الكوادر في حد ذاتها إسهاماً في بلورة وإنضاج إسلامية المعرفة - فكرة ومنهجاً - إلا أن التوقف عند مسألة المنهجية بصفة خاصة، وموضعها من رؤيتهم، يتسق وطبيعة دورهم ككوادر قائمة على التنفيذ. ومن ثم فإذا كان العرض السابق لتطور المنهجية في رؤية الرموز قدّم - وبصورة أساسية - للمحور الأول من محاور هذه الدراسة (السابق تحديدها في المقدمة) ألا وهو محور الأولويات أو أجندة الخطوات، فمما لا شك فيه أن التوقف، في هذا الموضع من التقييم عند استجابة الكوادر ورؤاهم إنما لابد وأن تغطي المحور الثاني ألا وهو خطة تنفيذ كل خطوة من خطوات الأجندة ناهيك بالطبع عن المحور الثالث أي الناظم بين هذه الخطوات ذاتها، سواء على مستوى التنظير العام أو التطبيقات، على اعتبار أن هذه الكوادر قد ساهمت في التنظير العام بقدر إسهامها أيضاً في طرح التصورات عن كيفية التطبيق، وهي التصورات الناجمة عن الخبرة الفعلية لنقل الفكرة من المجرد إلى التطبيق.

والكوادر التي سيتم الاقتراب التفصيلي من رؤاهم هم: د. منى أبو الفضل، د. جمال عطية، د. فتحى الملكاوي، د. "لؤي صافي"، د. محمد أسلم حنيف، د. نصر عارف. ولا يعني هذا الاختيار إنكار دور أو وزن كوادر أخرى لعبت دورها على صعيد إدارة المعهد في واشنطن أو فروع خارج الولايات المتحدة (124)، كما لا يعني هذا الاختيار إسقاطاً لإسهام عدد كبير من الباحثين والمفكرين الذين نشروا دراسات حول إسلامية المعرفة سواء اقتربت أم لم تقترب مباشرة من مسألة المنهجية (125)، وجميع هذه الأعمال جرى توثيقها في قائمة المصادر الكاملة للمشروع (126). وتلك الأخيرة في مجموعها تعبر عن اهتمام جماعات علمية متنوعة بمشروع إسلامية المعرفة في مجمله فكرةً، وأهدافاً ودوافعاً دون اقتراب مباشر، إلا فيما ندر، من قضية منهجية التنفيذ.

ويرجع اختيار هذه الكوادر لاعتبارين أساسيين: أنهم من الكوادر القريبة من مناطق التخطيط الاستراتيجي للمعهد (د. الملكاوي، د. "صافي"، د. نصر عارف) أو التي لعبت دورها في إدارة أهم مكاتبه في القاهرة (د. جمال عطية) أو التي قامت على مشروعات بحثية رائدة واستراتيجية مثل مشروع نقد الفكر الغربي (د. منى أبو الفضل) أو التي شاركت في

(124) وعلى رأسهم بالطبع د. جمال توتونجي وأحمد البرزنجي في المركز في واشنطن، فضلاً عن مدراء ومستشاري مكاتب المعهد (السابقين والحاليين) من أمثال، د. محمد بركة (الخرطوم)، د. إسحاق الفرخان (الأردن)، د. الريسوني (المغرب)، د. أنس الشيخ على (لندن)، فضلاً عن الخبراء والأساتذة الذين تعاونوا مع المعهد مثل د. جعفر شيخ إدريس، د. حسين نصر، د. فضل الرحمن، د. ضياء الدين سردار، د. أبو يعرب المرزوقي، د. المسيري، د. عمارة، د. العوا... (125) انظر أيضاً الهوامش من 113 إلى 118.

(126) قائمة الإصدارات تحت عنوان إسلامية المعرفة في ملاحق هذا المشروع: جزء الجغرافيا.

مؤسسات تعليمية عالية قامت على فكرة إسلامية المعرفة (محمد أسلم حنيف)، ناهيك بالطبع عن تسجيلهم لرؤاهم في أعمال تأصيلية أو تقييمية منشورة.

هذا، ومن أهداف استدعاء رؤى هذه الكوادر التقييمية هو بيان التراكم الذي تحققه دراساتي هذه استكمالاً لما سبق وقدمه كل منهم في حينه. مع الأخذ في الاعتبار الفارق بين التقييم الذي أقدمه وبين التقييم الذي قام عليه بعضهم، ناهيك عن المقارنة بين رؤى هذه الكوادر على نحو يبين مرة أخرى كيف أن إسلامية المعرفة هي تيار واسع متعدد الروافد وليس مدرسة.

وسيتم عرض رؤى هذه الكوادر وفق الترتيب الزمني لإصدار الدراسات التي حملتها مع ملاحظة أنه سيتم في هذا الموضوع من الدراسة - واتساقاً مع هدفه - الاستعانة فقط بأحد أو بضع إصدارات لهذه الكوادر وهي ذات الصلة المباشرة بموضوعنا، فليس هدفنا هو القراءة في المشروع الفكري أو العلمي لكل منهم - مهما كانت صلته النظرية أو التطبيقية بمشروع إسلامية المعرفة، ولكن تركيزنا فقط يقع على ما يتصل بتقويم خطط المعهد أو تصورات رموزه أو خطط التنفيذ، وهو الذي تم نشره تحت عنوان "إسلامية المعرفة"، دون غيرها من عناوين فرعية مثل النموذج المعرفي أو النظام المعرفي أو منهجية التعامل مع التراث... الخ.

وقبل القراءة التفصيلية في رؤى هذه الكوادر المنتقاة، تجدر الإشارة مرة أخرى إلى أن كوادر أخرى ساهمت بجهودها الفكرية والعملية في بلورة منهجية التنفيذ، دون أن يقدر لها أن تنشر ما قدمته من أوراق عمل في سمينارات أو ورش عمل، مما تعذر معه تسجيل هذه الرؤى، وإن كانت تبدو جلية في بحوثهم التطبيقية في مجالات معرفية محددة. وعلى رأس هذه الكوادر د. سيف الدين عبد الفتاح، د. علي جمعة اللذان شاركا في إدارة مكتب القاهرة في المرحلة من 1992 إلى 1997، وهي مرحلة لم يتم تسجيل خبرتها وتوثيقها - كما سترد الإشارة في الجزء الثالث من الدراسة. ومن ناحية أخرى يمكن القول - وفق شهادات بعض من هذه الكوادر⁽¹²⁷⁾ - إن أعمال هذه السمينارات - غير المنشورة - حول بعض الخطوات التي ساهم في التأصيل لها عدد من الكوادر (قراءة الفكر العربي⁽¹²⁸⁾، النموذج المعرفي⁽¹²⁹⁾، قراءة الواقع⁽¹³⁰⁾)، خريطة الجهود الفكرية⁽¹³¹⁾) أو حول العلاقة بين هذه الخطوات⁽¹³²⁾، هذه الأعمال - بالرغم من عدم نشرها - قد ساهمت في بلورة التنظير حول المنهجية ناهيك عن التمهيد لتطبيقها.

(127) صرح بهذا الأمر د. سيف الدين عبد الفتاح.

(128) د. منى أبو الفضل: إسلامية المعرفة، مراجعة مسيرة عقد: الرؤية من الغرب (1994)، (ملف الترجمة رقم 3) بمكتبة مركز الدراسات المعرفية بالقاهرة

(129) د. عبد الوهاب المسيري: إسلامية المعرفة: في النماذج المعرفية والأسئلة الكلية: أفكار وتصورات أولية، (ورقة عمل غير منشورة - مكتب القاهرة 57 صفحة)، كذلك انظر: من التنوير والتحديث والعلمنة إلى التفكيك والاعترا ب والأمركة، نموذج واحد ومتتالية واحدة أم عدة نماذج ومتتاليات: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد. ورقة عمل ودعوة لمؤتمر يعقد في القاهرة أبريل 1994 (12 صفحة).

(130) د. منى أبو الفضل: فقه الواقع والمنظور الحضاري، د. جمال الدين عطية: كيف نتعامل مع الواقع (أوراق عمل غير منشورة في مكتب القاهرة 1990

15 صفحة).

(131) مشروع الخريطة الفكرية وإسلامية المعرفة (بدون اسم المعد للورقة)، ولكن تم إلحاقها بخطاب من د. العلواني طالباً رأى الخبراء فيها. (مكتب القاهرة

1990 (8 صفحات)

(132) ورقة غير منشورة من إعداد د. سيف الدين عبد الفتاح ود. علي جمعة، خلال أدارتهما مكتب القاهرة. انظر أيضاً أعمال غير منشورة في وثائق مكتب

القاهرة، منها: ندوة الدراسات العليا وإسلامية المعرفة (1407 هـ)، د. علي جمعة، د. سيف الدين عبد الفتاح، إسلامية المعرفة وأصول الفقه الحضاري ورقة عمل وخطة للتأصيل (بدون تاريخ).

وستكون البداية مع د. منى أبو الفضل.

ولقد أصّلت د. منى في أعمالها لمفهوم "المنظور الحضاري" (133) و"النموذج المعرفي التوحيدي" مقارنة بالنموذج المعرفي الوضعي (134) و"منهجية التعامل مع مصادر التنظير الإسلامي"، ناهيك عن مشروعها لنقد الفكر الغربي (135)، وجميعها من مكونات عملية إسلامية المعرفة، إلا أن د. منى لم تتوقف بالتحديد في أعمال منشورة لنقد أو تقييم تصورات الفاروقي أو العلواني أو أبو سليمان. ولكن تكوينها الفكري والعلمي وخبرتها في مجال الفكر الغربي بكل روافده (المعرفية، الفلسفية، النظرية) وفي مجال العلوم السياسية والنظرية الاجتماعية بصفة خاصة، صبغت بصورة واضحة وجليّة موقفها المنهجي من كيفية خدمة أهداف وغايات مشروع إسلامية المعرفة. ولعل من أهم الأدلة على تمايزها استخداما لمفهوم المنظور الحضاري (وليس الإسلامي) **Civilizational Paradigm** باعتباره الغاية التي ستصل إليها ما دُرج على وصفه بعمليات الأسلمة، وهي لم تستخدم مصطلح أسلمة أو إسلامية أو الصياغة الإسلامية للعلوم الاجتماعية والإنسانية ولكن استخدمت "المنظور الحضاري" وليس الإسلامي، تمييزاً منها بين الشرعي والحضاري.

ومن ناحية أخرى؛ فلقد كان تركيز منى أبو الفضل على الجانب المعرفي والنظري أكثر وضوحاً وعلى نحو يبرز الرابطة بين المعرفي والمنهجي والنظري. ولذا فإن فكرة "الأنساق المتقابلة" من أبرز إسهامات منى أبو الفضل، ليس على مستوى خطوة واحدة من خطوات عملية الأسلمة، ولكن على مستوى الناظم أو الرابط بين الخطوات. فإذا كانت كيفية الانتقال من نقد الغربي إلى نقد التراث مروراً بالرؤية الإسلامية وصولاً إلى صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية (سواء على مستوى الباحث الواحد أو على مستوى فريق بحثي متكامل المعارف) من أصعب العمليات المنهجية التي سبق وتساءلت عن موضعها من فكر الرموز الثلاثة، فإن إسهام د. منى أبو الفضل حول أهمية "مدخل المنظورات المقارنة" والجدال بينها، والأنساق المعرفية المتقابلة بصفة عامة وحول مراجعة منظورات علم السياسة بصفة خاصة لتقدم لنا تصوراً واضحاً -عاماً وتطبيقياً- عن كيفية التشبيك الفعال بين الخطوات في خبرة الباحث الرائد المتميز المعاش للقضية بكل ملكاته، مثل د. منى أبو الفضل. ويبدء هذا التشبيك من مراجعة ونقد حالة منظورات العلم الغربي الحداثي، ويستند هذا التشبيك وينطلق من نموذج معرفي توحيدي. ومن هنا وجه آخر لتمايز اقتراب منى أبو الفضل ألا وهو البدء من نقد "الغربي" مسلحة بإطار معرفي مغاير للنموذج المعرفي الغربي.

ولهذا لم تكن إسلامية المعرفة مشروع مؤسسة (مثل المعهد) تساهم د. منى في إدارته مؤسسياً ولكن كانت "إسلامية المعرفة" -الفكرة والمنهج- هو مشروع حياة منى أبو الفضل العلمي والعملية انطلاقاً من مشروعها "نقد الفكر الغربي".

(133) د. منى أبو الفضل: المنظور الحضاري وخبرة تدريس النظم السياسية العربية (في) د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران) المنهجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية، العلوم السياسية نموذجاً مرجع سابق.

(134) د. منى أبو الفضل: النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل. إسلامية المعرفة، العدد 6، سبتمبر 1996، ترجمة د. نصر عارف ص ص 69-109.

(135) محور هذه الأعمال التي امتدت لما يقرب من ربع قرن لم يتم نشرها في تفصيلها أو محصلتها الكلية. وتم نشر بعض هذه الأبعاد في بعض الأعمال التي لا توفي الجهد الفعلي المبذول حقه، انظر على سبيل المثال:

- Culture Parodies and Parodizing cultures .
- Where East Meets West

ومن ناحية ثالثة؛ فإن منى أبو الفضل لم تسد فقط الفجوة بين الخطوات على مستوى المعرفى والنظرى فقط، ولكن يساعد إسهامها على سد الفجوة بينهم وبين حال الفكر وحال الأمة ذاتها، إذ إنها ربطت بقوة بين الأسلمة وبين إصلاح حالة الأمة بل والتجديد الثقافى على المستوى العالمى والإنسانى⁽¹³⁶⁾.

ولذا فإن إسلامية المعرفة -وفق تصور منى أبو الفضل عن منهجية تطبيقها- لا تفصل بين المنظور الحضارى للعلوم وبين إصلاح فكر الأمة وواقعها وبين تجديد العلوم الشرعية وكيفية الاستعانة بمصادر التنظير الإسلامية في التنظير الاجتماعى بصفة عامة.

ومن ناحية رابعة؛ يقدم إسهام منى أبو الفضل نموذج الأستاذ المتعدد المعارف والمفتوح على التخصصات المتكاملة، ولكن انطلاقاً من رؤية حضارية إسلامية تعرف محور ذاتها مقارنة بالنماذج المعرفية والحضارية المتقابلة (ولا نقول المتضادة أو المتصارعة). ومن ثم فهي تقدم إسهاماً حضارياً شاملاً وليس إسهاماً في مجال معرفي محدد أو إسهاماً إسلامياً في تخصص محدد. فالإسلامي لديها هو الحضاري وليس الفقهي فقط ولكنه القيمي السُّنني وفق المفهوم الواسع للشريعة. وبالرجوع إلى الأعمال التقييمية تحديداً، نجد أن ما قدمته منى أبو الفضل في هذا المجال بالأساس يتمثل في تنظيم وتحرير أعمال المؤتمر السنوي الحادي والعشرين لرابطة علماء الاجتماع المسلمين بالتعاون مع المعهد العالمى للفكر الإسلامى (1992) والمتزامن مع مرور عقد على تأسيس المعهد، ومع بداية خطته الخمسية الثانية⁽¹³⁷⁾. ولقد تمحورت أهم أفكار منى أبو الفضل التي سجلتها في المقدمة وفي مقدمات بعض محاوره حول أهمية التقييم، وحول آليات ومنهجية "إسلامية المعرفة". وفيما يلي تفصيل بعض هذه الأفكار.

1- أهمية توثيق ونشر نتائج مثل هذه المؤتمرات الجماعية وخبراتها، لتكون في متناول المهتمين بالقضية -الذين لم يشاركوا- وكذلك في متناول من شاركوا لينبؤوا على هذه النتائج ويحددوا مساهمهم البحثي ومسار المؤسسات التي يخططون لأنشطتها في المستقبل. فإن مثل هذا التوثيق والنشر لأعمال المؤتمرات التقييمية يمثل سابقة يجب تكرارها وتحسين مخرجاتها. وهنا يجب أن نتساءل: ماذا حاق بأعمال المؤتمرات التقييمية الدورية التي تم عقدها عبر الخمسة وعشرين عاماً الماضية؟ وكيف تم الاستفادة بنتائجها في تحديد وتفعيل أنشطة المؤسسة؟ وفي هذا الصدد وكمنطلق لمقدمة الكتاب العامة، تبدأ د. منى أبو الفضل بتحديد دوافع تقييم المؤسسات (جمعية علماء الاجتماع دورياً لأنشطتها)، فتقول إنه مع تقدم العمر بالمؤسسات فهي تحقق الخبرة والثقة الممزوجة ببعض الحرفية المفترضة واللازمة لتدعيم الجودة، إلا أنه مع "روتينية الكاريزما"، وعقلنة القيم والتوقعات في شكل أنماط سلوكية يمكن التنبؤ بها وتحديدها، فإن هذا الوضع قد يحقق ميزة وذلك عندما يضمن مجرد استمرار المؤسسة بغض النظر عن هوية ودأب ومهارات الأفراد القائمين عليها. إلا أن هذا الوضع قد يكون له سلبياته التي تتمثل في ظهور عقبات والنيل من الفعالية وانخفاض وزن المؤسسة.

وعلى ضوء ما سبق، تقول د. منى أبو الفضل إن رابطة علماء الاجتماع المسلمين، بعد عقدين من تأسيسها، ونظراً لطبيعتها الفريدة التي تعتمد على إخلاص وولاء أعضائها وليس على روابط مؤسسية متينة، معرضة لمواجهة تحديات

(136) Mona AbulFadl: Islamization as a Force of Global Cultural renewal or the relevance of the Tawhidi episteme to modernity . AJISS, vo.5 N.2 December 1988. pp 163-179.

(137) Mona AbulFadl(ed):Proceedings of the 21th annual conference , Association of Muslim Social Scientists, The International Institute of Islamic Thought, Herndon, Virginia , USA 1414 AH/1993 AC.

إضافية. ومن ثم فهناك حاجة للحفاظ على قوة الدفع وتدعيم الوجهة من أجل الحفاظ على المصادقية والسمعة سواء لأعضائها فرادى أو بصورة جماعية.

وهنا تستدعى د. منى مفهومًا -ثقافيًا قيميًا- وهو **vocationist dimension** ويعني باختصار أن الفرد يعطي أكثر مما يأخذ وأن الرضاء عن العمل من أجل قضية نبيلة أكثر فائدة وأكثر دواماً من نتائج حسابات المكسب- الخسارة قصيرة الأمد التي تموج بها أسواق الاقتصاد الحرفية (وما عند الله خير وأبقى). وبالرغم من اعتراف منى أبو الفضل أن هذا النمط من العمل والتضحية يكون صعباً في ظل العقبات التي تتحدها، إلا أنها أكدت على أهمية استمرار دور الجمعية من حيث تشكيل الهوية المهنية لعلماء الاجتماع المسلمين؛ ومن ثم فهي تؤدي وظيفة محفز معنوي لا غنى عنه. ولذا فإن تقويم الخبرة من أجل هذه الاستمرارية بل ومن أجل إرساء قواعد الإحياء الثقافي والاجتماعي للأمة، هذا التقويم يمثل ضرورة لإعادة تحديد الاتجاه والوجهة. وهو يستدعى الذاكرة المؤسسية للاتحاد وكذلك **The Cultural medium of its** . **constituencies**

2- عن غايات ومنهجية إسلامية المعرفة قدمت د. منى أبو الفضل رؤية تبرز اهتمامها بالناظم والرباط بين الخطوات التي فصل الرموز في كل منها. كما قدمت رؤية عن العلاقة بين الفقه والواقع وبين المعرفي والنظري وعلى النحو الذي يشرح الملاحظات العامة التي وصفت بها من قبل الخصائص العامة لإسهام منى أبو الفضل في شرح "منهجية إسلامية المعرفة"، وليس في نقد أو مراجعة رؤية محددة لأحد الرموز أو إحدى الخطط. وتتلخص هذه الرؤية كالآتي:

أ- الحاجة إلى إعادة بناء -وليس استبدال- العلوم الاجتماعية والطبيعية استناداً إلى قواعد جديدة ولتتبنى غايات جديدة تتسق وقيم الاسلام. وإن هذه العملية يجب أن تدمج منهجياً في العلوم **disciplines** الجديدة.

فإن محوراً ثلاثياً يربط بين الرؤية الإسلامية عن المعرفة، الواقع، التاريخ إنما يمثل في نظر د. منى جوهر المنظور التوحيدي و **Premised** إعادة بناء العلوم **Disciplines** ولذا فإن إسلامية المعرفة باعتبارها إعادة المعرفة إلى مصادرها؛ ومن ثم إلى كلياتها دون اجتزاء، تمثل سبيل إعادة بناء الفكر المسلم ولكن بطريق عكسي أي من خلال نقد الأكاديمية الغربية - والآن الأمريكية.

ب- التحدي المباشر والملموس أمام المفكرين والمعلمين المسلمين هو -كما حدده المؤتمر الدولي في إسلام آباد- هو: إعادة كتابة مراجع وكتب جامعية في فروع التعليم الأساسية لجعلهم متسقين مع مبادئ القرآن. كما أن المنظور اللازم لمواجهة هذا التحدي يتطلب تدشين حركة عالمية لتأمين الاعتراف بالحاجة لعلاج الازدواجية في التعليم والثقافة التي يتعرض لها المسلم.

وإذا كان تأسيس المعهد العالمي "في الثمانينيات بعد تأسيس اتحاد الطلبة المسلمين في الستينيات، ثم اتحاد علماء الاجتماع المسلمين في السبعينيات"، يمثل **Think tank** ومؤسسة تعليم لتحديد وجهة البحث في الأمة، والتوجيه والتنسيق، فإن هذه الاستمرارية، كما تقول د. منى، قد توقفت؛ لأنه على مدار العقد المنصرم منذ تأسيس المعهد، فإن المفهوم الذي قامت عليه خطة العمل الأصلية **Original Work plan** (إشارة إلى ما عرف بخطة الفاروقي)، وهو مفهوم إعادة هيكلة جذرية لوسط الاستنارة، كذلك رأت د. منى أنه حدث تحول في الأولويات عن أشكال وأدوات هذا المفهوم. فلم يعد الهدف هو المقررات فقط، ولكن العقل المسلم الذي أضحي بؤرة للنقد وإعادة

البناء من ناحية وكذلك نقد وتجاوز شبكة **matrix** الفكر الغربي الحدائث التي خرجت من طياته وتبلورت العلوم المختلفة الحديثة.. بعبارة أخرى، أشارت منى أبو الفضل إلى الإطار الثقافي والفكري الواسع المحيط بالعملية التعليمية والذي تنتمي إليه، أي أشارت إلى الكل وليس الجزء، مؤكدة بذلك على الرابطة بين المعرفي والتعليمي والتربوي والفكري والثقافي ومبرزة الطابع الحضاري الشامل لرؤيتها الديناميكية التفاعلية متعددة المستويات.

وبهذا تكون منى أبو الفضل قد سجلت -ولو بطريقة غير مباشرة- نقدها لخطة الفاروقي التي ألصقت بها غاية محددة ألا وهي إعادة صياغة العلوم صياغة إسلامية، في حين أن إعادة قراءة أعماله، تبين -كما سبق التوضيح- أنه قدم تصورًا عامًا متعدد الأبعاد لعملية شاملة، وقام خلفاؤه من بعده ببلورتها وتحديد أولوياتها وفق العديد من الاعتبارات -كما سبق الشرح.

ج- وعن توجه إسلامية المعرفة ورابطة علماء الاجتماع المسلمين أي عن "المعرفة لماذا؟" أوضحت د. منى أن غاية تطوير علوم اجتماعية إسلامية أصيلة (**Indigenous Islamic Social Science**) بمقدورها المساهمة في مجال علمي تنافسي، هذه الغاية هي الاستجابة لمتطلبات الأمة الإسلامية باعتبارها جماعة سياسية عالمية، كذلك الاستجابة لمتطلبات الجماعات المسلمة في الولايات المتحدة.

وهكذا ربطت منى أبو الفضل بين علوم اجتماعية إسلامية وبين خدمة جانب من الأمة وهو المقيم خارج الدول الإسلامية، تلك الدول التي ركز الرموز الثلاثة كما سبق ورأينا على حاجة مجتمعاتها ونظمها وفكرها لإعادة البناء على أسس إسلامية، دون أن يتطرقوا إلى احتياجات مسلمي الغرب أو إمكانيات مشاركتهم في إعادة صياغة العلوم إسلاميًا مقارنة بأقرانهم في الأوطان الأم.

وبالنظر إلى هذه الثلاثية:

- إعادة بناء العلوم الغربية الحديثة وليس استبدالها.
- العلاقة بين المعرفي والفكري والحركي، فهي ليست دوائر منفصلة عن بعضها ولكن دوائر متعاضدة ومتراكمة، ومن ثم فإن إسلامية المعرفة أوسع من مجرد إعادة بناء العلوم.
- قيم الاسلام وتاريخه وسننه، وليس فقط أحكامه وفقهه.

نجد أن د. منى أبو الفضل تمثل رؤية وسط بين الفاروقي وبين فضل الرحمن وضياء الدين سردار (وغيرهما) ممن رأوا في الإسلامية تغريب للإسلام وليس أسلمة للعلوم. كما أنها تمثل جسرًا متحركًا، نظرًا لتعدد مداخلها العلمية- **Multidisciplinary** بين دوائر المعرفة والفكر والمنهجية والنظرية وكذلك بينهم وبين الواقع والحركة، وبذا فهي غطت الحاضر الغائب في رؤى الرموز، ألا وهو الرابط والناظم بين خطوات أجندة أو خطط العمل.

وأخيرًا، وإذا كانت منى أبو الفضل -كما سبق القول- لم تتصد مباشرة لنقد خطة الفاروقي أو متابعة التطور في الفكرة كما عبرت عنه رؤى القيادتين التاليتين للمؤسسة، إلا أنها وبعد مرور عقد واحد على تدشين مشروع إسلامية المعرفة كانت تدرك وبوضوح ونضج شديدين⁽¹³⁸⁾ كيف أن العملية لا بد وأن تكون مرنة تحت تأثير الأفراد وليس فقط المشروع الذي يمثلون جزءًا منه. فهي تقول: "كل منهم كان مؤسسيًا بطريقته، وكل منهم جاء بقدر من خبرته وكل منهم استطاع -

(138) Ibid . pp 104-106.

خلال توليه لدوره على الساحة- أن يقود اهتمام مشاهديه". وهناك، إلى جانب ذلك، وفق رؤية منى أبو الفضل، تنوعت في المنطلقات والمناهج، طالما هناك تنوعات في أنماط الشخصية وأساليبها. ومن ثم فإن الحقيقة في نظر د. منى هي وجود مساحة من الاختلاف ومن التفرد والفردية وذلك على طريق تحدده غاياته أكثر ما تحدده أحادية أو خصوصية السبل . وبين خبرة د. منى أبو الفضل -ذات الطابع المعرفي الفكري النظري بالأساس، وبين خبرة د. جمال عطية -الفقيه ذي الاحتكاك المباشر مع متطلبات التنفيذ والإدارة، سواء كمؤسس للمسلم المعاصر أو كرائد من رواد الجيل الثاني لإسلامية المعرفة أو كمدير لمكتب القاهرة (1986-1992) وذلك في مرحلة تأسيسية مهمة لأنشطته، تأتي خبرة كادرين - ينتميان إلى تخصص العلوم السياسية ومارس كل منهما دورًا سواء على ساحة الإدارة في مركز المعهد بواشنطن والجامعة الإسلامية في ماليزيا أو على ساحة جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية وهما على التوالي: د. لؤي صافي، ود. نصر عارف. حقيقة كان لكل منهما إسهامه العلمي الملموس في الجانب التطبيقي لمشروع إسلامية المعرفة إلا أنهما ساهما أيضًا في التنظير لإسلامية المعرفة وتوضيح منهجية تطبيقها بصفة عامة أو في مجال تخصصهما⁽¹³⁹⁾.

وإذا كان د. لؤي صافي -في أكثر من عمل منشور- قدم نقدًا لخطى العمل الأولى (الفاروقي) والثانية (طه العلواني)، فإن نصر عارف لم ينشر مثل هذا النقد أو غيره عن نشاط مكتب القاهرة مثلاً الذي ساهم في إدارته خلال المرحلة (1994-1997).

ففي إصدار مشترك بين المعهد العالمي والجامعة الإسلامية في ماليزيا، (والتي كان يعمل بها حينئذ د. لؤي صافي، في قسم العلوم السياسية - وكذلك نائب العميد للشئون العلمية بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية) تحت عنوان "أسس المعرفة: دراسة مقارنة في أساليب البحث الغربية والإسلامية" باللغة الإنجليزية⁽¹⁴⁰⁾، تطرق لؤي صافي لمشروع إسلامية المعرفة على ضوء المقارنة بين المنهجية التقليدية الإسلامية (الفقهية) والمنهجية الغربية الوضعية. ودون التطرق إلى تقويم الكتاب ذاته من حيث منطلقاته ومساره ونتائجه، وبالتوقف أساسًا عند ما يتصل برؤية لؤي عن منهجية إسلامية المعرفة كما قدمها الرموز والمفكرين المسلمين يمكن تسجيل النقاط التالية:

1- عن خطة الفاروقي، فيرى "لؤي" أنه لم يتطرق إلى منطقة المنهجية ولكن اهتم بتحديد بعض المبادئ المعرفية، التي وإن جاءت تحت عنوان مبادئ منهجية إسلامية إلا أنها في واقع الأمر لم تكن إلا مبادئ في مجال نظرية الوجود (أنطولوجي) ومن ثم فهي تمثل الافتراضات الأنطولوجية لنظرية إسلامية للمعرفة (إبستمولوجي).

ولذا، يرى لؤي أنه تحت مسمى المنهجية فإن الفاروقي لم يناقش أدوات وطرائق منهجية ولكن أشار إلى مبادئ عالمية تمثل الأساس المعرفي للمنهجية الإسلامية. (لاحظ هنا أن لؤي صافي يقصد بالمنهجية مفهومها الضيق المترادف مع وسائل البحث (methods) وأدواته، في حين أن المنهجية وفق مفهومها الواسع تتسع لما هو أكثر من ذلك، وخاصة ما قبل المنهج أي الأساس المعرفي والأنطولوجي).

⁽¹³⁹⁾ انظر إسهاماتهما في إصدارات المعهد من الكتب والدوريات والتي سيرد ذكرها فيما بعد.

⁽¹⁴⁰⁾ (Louay Safi, The Foundation of Knowledge: a Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry. (1996) pp 5-10.

ويتضمن الكتاب فصلاً عن إسلامية المعرفة يعتمد على مقال نشر باللغة الإنجليزية أيضًا في (AJISS(93). ولقد تم ترجمة هذه المقالة ونشرها باللغة العربية في: د. لؤي صافي: إسلامية المعرفة من المبادئ المعرفية إلى الطرائق الإجرائية. إسلامية المعرفة السنة I، العدد 3 يناير 1996.

ومن ناحية أخرى: وعن خطة الفاروقي (أي خطة العمل المكونة من اثنتي عشرة خطوة) باعتبارها استراتيجية عامة لتحقيق الأهداف، يرى لؤي أن الخطة كانت تتسم بالشمول والوضوح فيما يتصل بالمتطلبات النظرية، في حين أنها اتسمت بالتعقيد الزائد فيما يتصل بالتطبيق العملي. ذلك لأن الخطة -كما يرى "صافي"- أهملت جانبين عمليين مهمين وهما: مدى الحاجة لاكتمال كل خطوة قبل الأخرى، والمدة الزمنية اللازمة للتنفيذ والذي قد يمتد إلى ما لا نهاية وذلك بالنظر إلى حقيقة الموارد البشرية القادرة على تنفيذ هذه الخطوات.

وهنا نذكرُ بالقراءة التي قدمناها في الجزء الأول من هذه الدراسة والتي بينت أن خطة الفاروقي لم تكن في مجملها مجرد خطة محددة للعمل الفوري بقدر ما كانت خطة شاملة متعددة الأبعاد تدشن أول تصور كلي عن كيفية التطبيق، وهو الأمر الذي يمكن معالجته وفق نقد صافي بتنويعات عديدة منها على سبيل المثال الخطوات المتزامنة وليس المتتالية، ناهيك أيضًا -كما أوضح نقد صافي- عدم إمكانية الفصل المعرفي أو التدريبي بين الذين سيقومون ببيان ملائمة الإسلام للعلوم الحديثة ونقد التراث وبين من سيقومون بنقد العلوم الحديثة الغربية. وأخيرًا، يرى "صافي" أن هناك حاجة لامتلاك جانبين من المعرفة أحدهما موضوعي نظري وآخر إجرائي شكلي.

2- إن خلاصة رؤية "صافي" الناقدة لخطة الفاروقي تقوم على أن الخطة لم تتطرق إلى دراسة طرائق البحث العلمي التي تشكل العمود الفقري في فضايا المنهجية العلمية، واكتفت بتحديد المبادئ المعرفية، في حين يرى "صافي" أن المنهجية لا بد وأن تلعب دورًا حاسمًا في مشروع إسلامية المعرفة، بل إن إنتاج معرفة إسلامية يتوقف على وجود "طرائق ومناهج إسلامية تجدد جذورها في رؤية إسلامية للعالم".

وعلى هذا النحو يمكن القول إن رؤية "صافي" لا تتناول تطور منهجية تنفيذ المشروع؛ أي الخطط والاستراتيجيات لمشروع الإسلامية، بقدر ما تتناول أمرًا آخر وهو افتقاد المشروع لأدوات ومناهج البحث الإسلامية اللازمة. وهو الأمر الذي يحسب للصافي -وبغیره- في هذا الوقت المبكر من عمر مشروع المعهد (بعد عقد من تأسيسه) حيث إن قضية المنهجية بهذا المعنى تنامي الاهتمام بها تدريجيًا بعد ذلك، على نحو ما يتضح من إصدارات المعهد.

وهذه النتيجة التي توصل إليها "صافي" لم تأت من مراجعته لخطة الفاروقي فقط، ولكن أيضًا من مراجعته لإسهام "أبو سليمان" في توضيح فكرة إسلامية المعرفة. فيرى "صافي" أن "أبو سليمان" اقترح خطة ميسرة مركزة تتجاوز تعقيدات الخطة العامة التي تقدم بها الفاروقي، وترتبط بين تجديد الفكر الإسلامي وبين عملية تطوير منهجية البحث الإسلامية وتتكون من ثلاثة محاور (إعادة تعريف العلاقة بين العقل والوحي، التعريف الدقيق لمعنى الاجتهاد وتحديد دور الفقيه في الإصلاح الفكري، العمل على إنهاء الازدواجية الدينية العلمانية). ولكن من ناحية أخرى، يصل "صافي" إلى أن اهتمام "أبو سليمان" بالتأصيل العام لأطروحاته الإسلامية (أدى) إلى التركيز في أبحاثه على مناقشة المبادئ المعرفية العامة، دون التطرق إلى طرائق البحث العلمي أو تطوير الجوانب الإجرائية والفنية من الموضوع⁽¹⁴¹⁾. أما عن العلواني فلقد اعتبر "صافي" أن أعماله ركزت على مناقشة المبادئ المعرفية للمنهجية الإسلامية أو تقديم خطط واستراتيجيات مشروع إسلامية المعرفة⁽¹⁴²⁾.

(141) لؤي صافي: مرجع سابق ص 23-24.

(142) المرجع السابق، ص 24-25.

وبالرغم من أهمية مدخل "صافي" هذا لمراجعة إسلامية المعرفة إلا أنه لا يقع في صميم مدخل دراستنا التقييمية هذه، حيث هو أكثر اتصالاً بموضوع الدراسة التقييمية الرابعة في المشروع. ولذا لن نتوقف عند معالجة "صافي" التفصيلية لموضوع هذا المدخل أي طرائق المنهجية الإسلامية، وهذه المعالجة تمت على مستويين: أولهما؛ قراءة ردود الفعل المعارضة لإمكانية تطوير طرائق منهجية إسلامية جديدة (البوطي، فضل الرحمن)، ثانيهما: قراءة البحوث التي حاولت تحقيق النقلة الصعبة من المبادئ المعرفية إلى الطرائق المعرفية (محمد عارف، محمد أمزيان، رشيد موتن، منى أبو الفضل).

وبالرغم من أن قراءة "صافي" في بحوث المستوى الثاني، سيتم الرجوع إليها في الجزء الثالث من هذه الدراسة، باعتبارها من التطبيقات الجزئية لإسلامية المعرفة إلا أنه يجدر التوقف هنا عند دلالات مهمة لجانب من أطروحات "صافي" المتصلة بهذه البحوث. وهي الخاصة بإشكالية العلاقة بين خطوات تطبيق الإطار النظري لإسلامية المعرفة وعلى رأسها نقد العلوم الغربية ونقد التراث الإسلامي وصولاً إلى إبداع جديد ينطلق من مبادئ معرفية إسلامية. فإن الصافي في سياق مراجعته لجهود بعض الباحثين الرواد الذين حاولوا تصميم إجراءات منهجية كسبيل لدفع مشروع الإسلامية⁽¹⁴³⁾، نجده يلتمس إرادياً أو لا إرادياً مشكلة منهجية مهمة تتجاوز جزئيات الأدوات والوسائل والطرائق المنهجية إلى كليات العلاقة بين الإسلامي والغربي، أو بين الوحي والواقع، أو بين المعرفي والنظري/ أو بين التراثي والحداثي.

وبذا، فهو وإن انطلق من الجزئي (الأدوات والوسائل - وفق المفهوم الضيق للمنهجية الذي يرادف بينها وبين المنهج) إلا أنه لم يقدم فقط إسهام هذه البحوث في الجزئي (الأدوات والوسائل) ولكنه تطرق أيضاً - كما سبق القول ولو بطريقة غير مباشرة - إلى صميم إشكالية كلية ذات أهمية كبرى في منهجية إسلامية المعرفة، وتحوز قدراً كبيراً من اهتمامي في هذه الدراسة التقييمية لإسلامية المعرفة ألا وهي إشكالية الرابط والناظم بين خطوات مشروع الإسلامية وصولاً لإبداع جديد يستند إلى مبادئ معرفية إسلامية. وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن الرابط والناظم بين خطوات استراتيجية التطبيق (سواء كانت متتالية أم متوازية) لا يتحقق إلا من خلال أدوات ووسائل وطرائق منهجية للرابط بين دراسة الظاهرة الاجتماعية وبين الأصول أو الوحي وبين التراث والتاريخ استناداً أو انطلاقاً من مبادئ معرفية إسلامية. فعلى سبيل المثال، وفيما يتصل بخبرة د. منى أبو الفضل - كما قدمها "صافي" (وعلى ضوء ما سبق وقدمته عنها) - فلقد أضافت على مستوى المنظور الحضاري وكيفية إحداث نقلة نوعية في منظورات العلوم يتمخض عنها منظور توحيدي من رحم العلوم الاجتماعية الغربية، إلا أن منى أبو الفضل كما يقول لؤي صافي لم تكتفِ بمراجعة جدال المنظورات على ضوء نقد الأسس المعرفية للفكر الغربي بل أسهمت في تطوير منهجية بديلة. وذلك بأن اهتمت بمنهجية التعامل مع مصادر التنظير الإسلامي وذلك انطلاقاً من نقد قصور المنهجية التقليدية عند التعامل مع الظاهرة الاجتماعية. هذا وفيما يبدو فإن "صافي" كان متشككاً في مآل مفهوم المنظور الحضاري التوحيدي من رحم العلوم الغربية الذي قدمته منى أبو الفضل، مشيراً فقط إلى أنه يطرح إشكالات كثيرة ويمثل مشكلاً.

بعبارة أخرى، فإن الإسهام على المستوى الكلي - أي كيفية تطوير المنظور الحضاري - لا ينفصل عن الإسهام على المستوى الجزئي. وبذا فإن "صافي" وإن حدد مدخله بأنه تقويم الجهود الرامية إلى تطبيق الإطار النظري لإسلامية المعرفة في دراسة الظواهر المختلفة، وتطوير إجراءات منهجية مناسبة إسلامية، فإن مدخله الجزئي هذا -

(143) المرجع السابق ص 27-39.

وكما سبق القول- لم ينقطع عن نظائره الكلية؛ وهي نظائر متنوعة بدورها، فإن خبرة منى أبو الفضل، ليست هي خبرة أمزيان أو موتن أو عارف أو غيرهم (كما سنرى) وهذا يدل مرة أخرى كيف أن إسلامية المعرفة هي تيار متعدد الروافد.

3- وعلى ضوء كل ما سبق شرحه في البندين السابقين، فإن لؤي صافي رأى أن المهمة المطلوبة (حينئذ أي عام 1996) تتلخص في الآتي⁽¹⁴⁴⁾:

* "تعديل الخطة الأساسية (غير القابلة للتطبيق) وفي حالة تعديلها - باختزالها في عدد أقل من الخطوات أو إعادة ترتيبها في خطوات متوازية- فإن المعرفة الناجمة تتطلب جهود علماء متمرسين من ناحية، كما أنها لا بد وأن تخطى من ناحية أخرى، "بالدعم والقبول من قبل الجماعة العلمية، بمعنى أن الأعمال العلمية الصادرة عن جهود فردية لا يمكن أن تتمتع بالصفة المرجعية دون حصولها على إجماع العلماء المتخصصين في مجال الدراسة".

* "يمر مشروع إسلامية المعرفة بمخاض منهجي؛ لأن المبادئ المعرفية المطروحة لم تؤد بعد إلى ولادة منهجية متكاملة تشتمل على إجراءات محددة وطرائق بحث بينة وقادرة بالتالي على هداية جهود البحث العلمي في مختلف التخصصات العلمية".

* لا مجال لتجاوز مرحلة المخاض المنهجي الحالية، وتوليد منهجية إسلامية بديلة، إلا من خلال عملية مراجعة نقدية عميقة وشاملة لطرائق البحث العلمي، سواء التراثي منها أو الغربي، بغية الإجابة عن الأسئلة الثلاثة الآتية:

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

3) ما طبيعة القواعد المناسبة لربط المفاهيم التنزيلية بالمفاهيم التاريخية؟

"لا جرم أن الإجابة عن الأسئلة السابقة تشكل تحديًا كبيرًا، وتحتاج إلى جهد حثيث؛ لكن الاستجابة لهذا التحدي واجب لا مفر منه إذا كنا جادين في العمل لاستعادة ريادتنا في دائرة البحث العلمي؛ إذ إن الصرامة العلمية - كانت دائمًا ولا تزال- شرطًا ضروريًا لتحقيق أي تقدم علمي".

ويبقى أن نطرح السؤال التالي: هل تحقق خلال العقد الثاني من إسلامية المعرفة قدر من هذه الصرامة العلمية التي طالب بها "صافي"؟ هل استجابت جهود المعهد لمتطلبات الاستجابة لنتائج هذه المراجعة النقدية التي قدمها "صافي" بعد عقد من تدشين مشروع الإسلامية؟ إن الإشارة مبدئيًا إلى ثلاثة إصدارات أساسية من مشروعات المعهد وهما المنهاجية الإسلامية (1996)، والمنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: العلوم السياسية نموذجًا (2002)، ومشروع المفاهيم، لا تكفي للإجابة عن هذه الأسئلة، كما لا تكفي أيضًا الجهود الفردية سواء التي قام بها "صافي" ذاته في مجال البحث والنشر العلمي (1996-2007)⁽¹⁴⁵⁾، أو التي قام بها غيره من الكوادر والباحثين المهتمين بالفكرة والمنهاجية. ومن ثم فإن الجزء

⁽¹⁴⁴⁾ المرجع السابق ص 39-40.

⁽¹⁴⁵⁾ انظر من أعمال لؤي صافي على سبيل المثال:

- Towards an Islamic Theory of Knowledge. Islamic Studies 36:1 1997. pp 38-56.
- The quest for Islamic Methodology : The Islamization of Knowledge Project in Second decade. AJISS. Spring 1993.

الثالث من الدراسة قد يقدم بعض هذه الإجابة ولكن هل يمكن أن نتلمس إجابات إضافية من الأعمال التقييمية التي قدمها الكوادر الآخرون: أي د. نصر عارف، د. فتحي الملكاوي، د. جمال الدين عطية، ود. أسلم حنيف (وفق الترتيب الزمني لصدورها).

يمثل د. نصر عارف، كادرًا شابًا تفرس في مشاكل التنفيذ والتطبيق في مجال العلوم السياسية والدراسات المعرفية أكثر مما ألف ونشر في إشكاليات منهجيات هذا التنفيذ والتطبيق. فلقد كانت رسالته لنيل درجة الدكتوراه في العلوم السياسية، ومن قبلها الماجستير⁽¹⁴⁶⁾، تطبيقًا حيًا لفكرة إسلامية المعرفة، وخاصة من حيث الخطوات المتشابهة بين قراءة الأصول ونقد الفكر الغربي واستحضار مشاكل واقع الأمة واحتياجاتها الفكرية والعملية لحلها، كل ذلك تطبيقًا في مجال النظم المقارنة.

كما كان تحريره لكتاب "المنهجية الإسلامية"⁽¹⁴⁷⁾ يحمل موقفًا نقديًا من الدعوة إلى تقديم منهجية إسلامية بديلة للمنهجية الغربية. وإذا كان رفضه لفكرة وجود منهجية إسلامية⁽¹⁴⁸⁾ (بمعنى المنهج: الأساليب والطرائق) ينطلق من مبررات معرفية ونظرية تثير جدلاً في دائرة المهتمين بهذه القضية، إلا أن هذا المستوى من التعامل مع المنهجية، ليس هو المعني به في دراستنا هذه — كما سبق التوضيح تعليقًا على رؤية لؤي "صافي" أيضًا.

ومن ناحية أخرى، فإن دراسته حول مصادر التراث السياسي الإسلامي⁽¹⁴⁹⁾ أو دراسته حول مشاكل واقع الأمة الإسلامية⁽¹⁵⁰⁾، ليست إلا تأصيلًا على مستوى بعض خطوات منهجية التنفيذ، وليست تأصيلًا لهذه المنهجية ذاتها.

إلا أن رؤية د. نصر — والتي صبغت ممارساته التنفيذية والبحثية — يمكن تسجيلها من واقع ورقة منشورة ولكن مختصرة ومحددة قدمت إسهامًا مباشرًا في مسألة "إسلامية المعرفة"⁽¹⁵¹⁾. وهو إسهام ركز بصورة مباشرة على المنهجية، بل لم ير في إسلامية المعرفة إلا عملية معرفية منهجية، وناظرًا معرفيًا وضابطًا منهجيًا. ومن ناحية أخرى، قامت هذه الرؤية على التفاعل مع الآخر، ليس نقلًا أو ترجمة أو انتقاء، ولكنه تفاعل إيجابي "يطعم الفكر العالمي بمعطيات النموذج الإسلامي". ويمكن استخلاص هاتين السمتين لطرح عارف من نصه التالي:

-
- نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية — إسلامية المعرفة العدد 1، يونيو 1995.
- في معنى المنهجية الإسلامية: (في) د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران) مرجع سابق.
- (146) نصر عارف: نظريات التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1992.
- و - نصر عارف، نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية "مقاربة إبستمولوجية"، جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، ط1، 1998.
- (147) د. نصر عارف (محرر): قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية، رقم (12)، 1996.
- (148) د. نصر عارف (محرر): مرجع سابق (المقدمة).
- (149) د. نصر عارف: في مصادر التراث السياسي الإسلامي، دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقرار والتأصيل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية (7)، 1994 (تقديم د. مني أبو الفضل).
- (150) د. نصر عارف: العقوبات والمعونات: دراسة في عمليات إعاقاة التنمية، كراسات سياسية، العدد 125، جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية.
- (151) نصر عارف: حول دلالات مفهوم إسلامية المعرفة (في) الفكر الإسلامي، نشرة غير دورية تصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 15، يوليو 1994، مكتب القاهرة.

"... ولكون النسق المعرفي الإسلامي نسقاً مفتوحاً، "للآخر" فيه موضع، تتعدد مصادره لتشمل الوحي والوجود والتاريخ وإنتاج العقول غير المسلمة وتجارب الآخرين الحاضرة والسابقة - لكونه كذلك بالإضافة إلى طبيعته الإنسانية والعالمية المخاطبة للبشر كافة، فإن عملية الأسلمة تأخذ منحنيين أساسيين يتجه أحدهما إلى التجديد الداخلي من داخل البنية المعرفية الإسلامية ذاتها سواء بالاجتهاد أو التجدد الذاتي بما يصاحبه من تجديد وتحسين وتأصيل مناهج التعامل مع القرآن الكريم والسنة المطهرة وتراث المسلمين، ومن ثم الإبداع بناء على تعامل سليم مع هذه المصادر وفهم مستقيم للواقع.

ويتجه المنحى الآخر إلى بناء منهجية تعامل قويم مع أفكار وحضارات وتجارب الأفراد والمجتمعات الواقعة خارج دائرة النسق المعرفي الإسلامي وحضارته التي تستوعب المسلم وغير المسلم ومن ثم البحث عن الحكمة التي هي ضالة المؤمن يسعى إليها ويستخرجها من ركام التحيزات والخصوصيات الثقافية والعقيدية لمختلف الأمم والشعوب. وبذلك تتحقق العملية التلقائية التي أطلق عليها في عصرنا "إسلامية المعرفة" من خلال تعامل متوازن وفعال مع الذات ومع الآخر دون ذوبان في التاريخ أو الجغرافيا أو انعزال عنهما... تعامل يستبطن نظاماً معرفياً قائماً على إجابات العقيدة الإسلامية عن الأسئلة الكلية للعقل البشري.

تلك هي أبعاد العملية المعرفية المنهجية التي عرفت بإسلامية المعرفة والتي ينبغي الإصرار على وصفها بمعرفية منهجية حيث إنها لا تتعلق ولا تركز بصورة مباشرة على الأبعاد المضمونية (الانتولوجية)، وإنما هي عملية "إبستمولوجية" في الأساس ومن ثم فليست هي الاجتهاد أو التجديد وإنما هي روحه وإطاره المعرفي والمنهجي، وليست هي النقل عن الآخرين بعد الترجمة أو الانتقاء وإنما النظام المعرفي أو الوزان (Paradigm) الذي يضع البوصلة ومن ثم الوجهة والاتجاه الذي يحدد خطوط السير وكيفيته ويبني العلاقات والوسائل للتعامل.

وقد أحسنت أستاذتي د. منى أبو الفضل صنغاً عندما جعلت "الاصطربلاب" رمزاً فيما أطلقت عليه في أوائل الثمانينيات "المنظور الحضاري الإسلامي" والذي يعد اسماً آخر لنفس عملية إسلامية المعرفة قبل أن تصل إلينا في صورتها المنظمة المؤسسة.

.... والناظر في تطور الفكر الغربي في مرحلة الأخيرة - خصوصاً بعد اغتيال الماركسية المادية وفشل نموذج الحداثة وتدهوره ومن ثم ثبوت عدم صحة المنطلقات التي تبنى عليها - الناظر في بنية هذا الفكر يجد أنه من النفع للبشر والتفعيل لرسالة الإسلام والالتزام بها أن يتم تطعيم الفكر العالمي بمثل هذا النموذج؛ حيث فيه إسهامات ضرورية ومهمة لوضع نهاية للحلقة الدائرية التي يعيشها الفكر الغربي والنهايات الحتمية التي يفرضها على البشر⁽¹⁵²⁾.

وأخيراً: إن المعرفة الذاتية بالجهود التي بذلها د. نصر عارف في إدارة مشروع الإسلامية، وجهود غيره من الزملاء سواء في القاهرة أو غيرها من العواصم العربية، في مقابل عدم وجود تسجيل مكتوب للخبرة أو عنها، ليبين خطورة عدم تسجيل ذاكرة جهود المعهد تنفيذاً للمشروع من خلال أنشطة متنوعة، ساهمت في إنضاج وبلورة الفكرة والمنهجية لدى

(152) المرجع السابق.

دوائر المهتمين والباحثين. وظل غياب التسجيل كتابة يمثل قصورًا ويفسر الغموض الذي ظل يحيط - لدى الكثيرين سواء من داخل الدائرة أو خارجها- بمنهاجية إسلامية المعرفة، بل وعن إنجازات المشروع بزمته ومصادقته.

حقيقةً تكررت وتعددت الأنشطة الفكرية والتقويمية، الدورية منها أو الظرفية - سواء في مكتب القاهرة أو غيره (وهذه بدورها لا يمكن ادعاء توافر مصادر توثيق كامل لها) والتي تناولت جزئيًا أو كليًا مسائل منهاجية التنفيذ، إلا أن عدم التسجيل المنظم والمكتوب والمنشور لنتائج هذه الأعمال، يمثل أخطر الآفات التي هددت الفكرة أو المشروع، حيث أدت إلى تآكل ذاكرة المعهد عنه، تلك الذاكرة التي هي ملك للأمة. فهي بمثابة منطلق وقاعدة للاستكمال والتجويد، وحتى لا تبدأ الجهود الجديدة أو المتابعة من الصفر. ولذا فإن من أهم مقترحات خاتمة هذه الدراسة هو تحرير وإعادة نشر نتائج الأعمال غير المنشورة حتى الآن ولقد كان الإعداد لهذا المشروع التقويمي فرصة مكنت القائمين عليه، من الاضطلاع على أعمال هامة غير منشورة في مكتب القاهرة، أو مشروعات غير مكتملة⁽¹⁵³⁾.

فهل هذا الوضع هو الذي دفع بـ "د. جمال الدين عطية" - وخاصة بحكم موقعه مديرًا لمكتب القاهرة (1986-1992) - لتسجيل رؤيته من خلال تسجيل خبرة إدارته؟ حقيقة فإن دراسة د. جمال عطية تتناول - وفق عنوانها، دور المعهد العالمي في إسلامية المعرفة إلا أن الدراسة بدأت بالجهود السابقة على المعهد، ولم تفصل إلا في دور مكتب القاهرة، وحتى 1992 فقط، هذا بالرغم من أن مناقشة الدراسة علنيًا قد تمت في مارس 2005.

وإذا كان د. عطية، الفقيه الشرعي قد ساهم في إدارة تنفيذ إسلامية المعرفة وسجل خبرته في هذا الشأن - كما سنرى لاحقًا - فإن د. فتحي الملكاوي، الفقيه التربوي الذي ساهم بدوره أيضًا في هذه الإدارة قد شارك في النقاش المنشور على نحو آخر.

فإن د. فتحي الملكاوي، المدير التنفيذي للمعهد، وباعتبار تخصصه في المناهج على صعيد المجال المعرفي التربوي، فهو ذو إسهام متميز في مجال "المنهاجية الإسلامية"⁽¹⁵⁴⁾ وفي موضوع النظام المعرفي الإسلامي⁽¹⁵⁵⁾، وهما مجالان أساسيان أو خطوتان أساسيتان من خطوات منهاجية إسلامية المعرفة - بالمعنى السابق شرحه - ولكن فيما يتصل بفكر د. الملكاوي المنشور تحت عنوان إسلامية المعرفة، فإنه يمكن الإشارة إلى قراءته المقارنة النقدية لمجموعة من الأعمال الأساسية الناقدة لإسلامية المعرفة وكذلك الناقضة لها⁽¹⁵⁶⁾. ولقد صنفها د. الملكاوي إلى فئتين أساسيتين: الرؤية النقدية من جانب ممثلي اليسار والتيار العلماني، والرؤية النقدية من داخل الدائرة الإسلامية. ودون الافتئات على الدراسة المخصصة للرؤى الناقدة والناقضة التي أعدها سامر الرشواني في مشروعه التقويمي هذا، فإنه يكفي التوقف عند مجموعتين من الملاحظات وذلك من واقع قراءتي للعرض المقارن الذي قدمه د. فتحي الملكاوي، على أن يعقب ذلك تقديم رؤية الملكاوي من واقع تعليقاته - المتناثرة والمحدودة - على أسانيد ومنطلقات الأعمال التي عرض لموقفها من إسلامية المعرفة، وكل ذلك بالتركيز أساسًا على الدلالة بالنسبة لمنهاجية إسلامية المعرفة.

(153) انظر الهامش 47 من الدراسة .

(154) د. فتحي الملكاوي: منهاجية الإسلام.

(155) د. فتحي الملكاوي (محرر) نحو نظام معرفي إسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2001.

(156) د. فتحي الملكاوي: حوارات إسلامية المعرفة، إسلامية المعرفة، العدد 25، صيف 2001.

المجموعة الأولى من الملاحظات: وتتصل بقضية المصطلح -عدا ما قدّم به الملكاوي عرضه - من إشارة إلى عدم انشغال الرواد كثيراً بالتوقف عند المصطلح من كونه إسلامية المعرفة (مشروع المعهد العالمي للفكر الإسلامي) أو أسلمة المعرفة، أو إسلام المعرفة (مشروع معهد إسلام المعرفة في جامعة الجزيرة بالخرطوم) أو التأصيل الإسلامي للمعرفة (مشروع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض) أو التوجيه الإسلامي للعلوم (مشروع جامعة الأزهر بمصر)... إلخ، على اعتبار أن المهم هو المفهوم والمضمون وليس المصطلح أو الشعار.

وتجدر الإشارة إلى أن الدراسات التي عرضها د. الملكاوي في مقاله (وخاصة من الدائرة الإسلامية) قد استخدمت -باعتبارها مترادفات- ما يلي: إعادة صياغة العلوم إسلامياً، أسلمة التخصصات الحالية، إنتاج علوم جديدة، ومجالات تخصص جديدة، استبدال علوم بعلوم، اختراع علوم جديدة، إخضاع العلم المعاصر للنقد المنظم العقلاني، وأخيراً منظور إسلامي. ومما لا شك فيه أن هذه المصطلحات ليست مترادفات كما أنها لا تعبر بدقة عن غاية مشروع إسلامية المعرفة - كما أعلنه المعهد. ويرجع ذلك أن قضية المنهجية لم تحظ بالقدر الوافر من الاهتمام لمستخدمي هذه المصطلحات، بل يمكن القول إنها محاطة بالغموض وعدم الوضوح الذي أدى إلى هذا التعدد في المصطلحات، ناهيك عن التباسات المضمون، كما يتضح من المجموعة الثانية من الملاحظات.

المجموعة الثانية من الملاحظات:

إن النظر المقارن -من ناحية- بين أسانيد الرؤى الناقدة والرؤى الناقضة لإسلامية المعرفة، والنظر -من ناحية أخرى- في أبعاد العرض السابق (وحتى الآن) عن قراءتي لمنهجية إسلامية المعرفة، سواء في رؤية الرموز أو الكوادر أو ما سنراه لاحقاً من خبرات المكاتب والمشروعات، إن هذا النظر المقارن ليبين لنا أن قضية منهجية إسلامية المعرفة من أهم - إن لم يكن أهم القضايا- (في تشابكها مع درجة وضوح المفهوم ذاته) التي وضعت المشروع كله على المحك. ومن هنا أهمية العرض الذي قدمه د. الملكاوي -على الأقل وفق قراءتي للدراسة التي أعدها د. الملكاوي- فإن مجمل أبعاد الانتقادات تدور حول أبعاد المنهجية - كما حددتها مقدمة دراستي هذه، وهي الأبعاد التي تلخصت في مجموعة من الثنائيات:

* العلاقة بين النص والواقع في إنتاج الفكر والتنظير (هل توليد علوم من القرآن أم استخلاص القيم والسنن كمعايير للنظر في الواقع فهماً وتدبراً من أجل تغييره أيضاً).

** العلاقة بين الموضوعية والمعبارية وكل ما تنبئه من إشكاليات حيادية المعرفة أو انحيازها في ظل مقولات الوضعية والعقلانية والسلوكية من ناحية والقيمية والتاريخانية من ناحية أخرى، هروباً من الواقع إلى المثل والتاريخ والنص.

*** العلاقة بين المعرفة والفكر والنظرية وبين الحركة: من يقدم المعرفة والفكر والتنظير الإسلامي؟ ولماذا؟ وهنا تثور شبهة التسييس والربط مع الإسلام السياسي، كما يثور التساؤل حول غايات العلم هل الاستجابة لاحتياجات قوم أو أمة محددة أم احتياجات الإنسانية؟

إن هذه المجموعات الثلاث من الثنائيات - ودون الخوض في تفاصيل المؤشرات عنها التي وردت في دراسة د. الملكاوي- نتجت عن أمرين أساسيين: الأمر الأول؛ هو عدم وضوح مفهوم منهجية إسلامية المعرفة (بمعنى أولويات الخطوات، ومنهج تنفيذ كل خطوة، وآلية الربط بينها وصولاً للإبداع المنشود) وخاصة خلال الفترة التي جرى فيها نشر الدراسات التي عرضها د. الملكاوي (منذ منتصف الثمانينيات وحتى منتصف التسعينيات) وهذه الفترة هي -كما سبق

ورأيها- هي فترة تدشين الفكرة والترويج لها. ولقد اتسمت بالفعل بعدم وضوح -بل وعدم نضج- منهاجية الخطة التي أعلنها المعهد لتنفيذ الفكرة، ناهيك عن تعدد الأطراف التي ترفع الشعار ونظائره.

الأمر الثاني، وهو ما أورده د. الملكاوي ذاته في أول سطور دراسته⁽¹⁵⁷⁾؛ وهو عدم انشغال رواد المشروع بالرد على المعارضين والمنتقدين بل والصمت والإعراض عن مواقف أو أشخاص ترى أنها أسبق من هؤلاء الرواد في طرح المشروع وابتكار عنوانه "أسلمة المعرفة"، على أساس أن الأولى هو الانشغال بالعملية ذاتها لا بتحديد أول من قال بها أو الرد على من يتهمها.

وأخيراً، من أهم الأفكار التي أوردها د. الملكاوي تعليقاً على مضمون ومنهج الأعمال التي عرضها في دراسته، ما يلي:

* العناوين الفرعية في الدراسة تحمل مواقف تقويمية وهي كالتالي: هواجس محمود أمين العالم، شتائم عزيز العظمة، استنفار بسام طيبي، إسلامية المعرفة وتلغيم المشروع الحضاري: اتهامات على حرب، تساؤلات برهان غليون، نقد زكي نجيب محمود، حلم وردي يراود بعض المثقفين المسلمين، أكثر المشاريع الإسلامية اعتدالاً... أشدها خطراً " نقض سلفي إسلامي"، مناقشة حادة لأبي يعرب المرزوقي، علوم إسلامية بدلاً من أسلمة العلوم: مشروع سردار. هذا، وتجدد الإشارة إلى أن هذا التصنيف المعنون قد عكس أيضاً تصنيفاً وفق الأسانيد التي استندت إليها الاتجاهات، سواء كانت أسانيد معرفية أو تاريخية أو فكرية أو منهاجية أو سياسية، فإن التصنيف في حد ذاته يقدم خريطة لهذه الأسانيد، ويتبين من قراءتها المقارنة الدقيقة كيف أن قضية منهاجية إسلامية المعرفة تمثل الحاضر الغائب أو الرابط بين كل هذه الاتجاهات، وسواء بطريقة واضحة أو غامضة أو ملتفة.

** إن الناقضين لإسلامية المعرفة من التيار اليساري والعلماني إنما يحاكمون الفكرة من واقع منطلقات مسبقة خاصة بتكوينهم المعرفي وموقفهم الفكري من العلاقة بين الدين والعلم والمعرفة، وكذلك من العلاقة بين الدين والسياسة؛ ومن ثم فهم لا ينقدون في مجموعهم بناء على قراءة في أدبيات المشروع عن منهجه وتطوره ومنجزاته، بل ينطلقون من تحيزات معرفية وسياسية مسبقة ينكرون نظائرها لدى أصحاب الفكرة، وذلك باسم الموضوعية والعلمية والعالمية والإنسانية، ناسيين ومتناسين أسانيد التنوع والاختلاف في النماذج المعرفية وما يترتب عليها من اختلافات منهاجية ونظرية.

*** ومن ثم، فإن تعليقات د. الملكاوي على هذا التيار إنما تندرج في نطاق التأصيل المعرفي المقارن انطلاقاً من

نظرية المعرفة الإسلامية. والتي يمكن استخلاصها على النحو التالي:

من ناحية: يرى د. الملكاوي أن بعض الاتجاهات الناقضة (السيد ياسين) لا تحتل حوازاً كما أنها تعكس اجتراءً وانتزاعاً للعبارات من السياق العام وجميعها أمور لا تتسق مع الرؤية العلمية⁽¹⁵⁸⁾.

ومن ناحية ثانية: أبدى د. الملكاوي - الاستغراب الشديد من استخدام البعض (عزيز العظمة) حين استنكاره الشديد للدعوة إلى إسلامية المعرفة، ألفاظ السباب والشتائم من ناحية، والربط -من ناحية أخرى- بين منطلقات إسلامية

(157) المرجع السابق، ص 99.

(158) نفسه، ص 102.

المعرفة وبين منطلقات الحركات القومية والفاشية في أوروبا والاعتذارية الكاثوليكية لتراث اللاأدرية ضد العلم في القرن التاسع عشر، وكذلك الربط بين إسلامية المعرفة وما يُسمى الإسلام السياسي⁽¹⁵⁹⁾.

ومن ناحية ثالثة: وحول ما رآه البعض (علي حرب) من تلغيم للمشروع الحضاري علق د. الملكاوي بالنقاط الثلاث التالية:

- رفض لغة الإدانة والأحكام الأيديولوجية على المشروع باعتباره محاولة سياسية تمثل سعي الإسلاميين للسلطة.
- ورفض مقولة حيادية المعرفة وموضوعيتها وإنكار اتصافها بمحبة معينة، والدعوة في المقابل إلى المنظور الأكثر عمقاً وشمولاً -الذي تقدمه أدبيات إسلامية المعرفة- عن قضية الموضوعية والمعيارية مقارنة بالمعالجات السطحية التي يلجأ إليها تلاميذ المدرسة الوضعية وأدعيائها.

- وأخيراً، رفض أن تكون الرؤية عن تاريخ الإسلام وحكم المسلمين ليست إلا رؤية عن التفرق والتشتت. وفي المقابل، فإن إسلامية المعرفة هي دعوة تستند إلى رؤية توحيدية للكون ليس ضمن دائرة المؤمنين فحسب بل تمتد إلى الدائرة الإنسانية الأوسع لتقوم حياة الناس في هذه الأرض على أساس العدل والبر والرحمة⁽¹⁶⁰⁾.

ومن ناحية رابعة: ورداً على الرؤية -التي تستند في نقضها لإسلامية المعرفة على الفصل بين العلم والدين استناداً إلى مفهوم العلم الحدائي الوضعي (برهان غليون) - يرد د. الملكاوي⁽¹⁶¹⁾ بأن هذه الرؤية قد انبنت على افتراضات عن إسلامية المعرفة دون رجوع إلى أدبياتها؛ ولذا فإن افتراضاتها عن موقف إسلامية المعرفة من هذه العلاقة بين العلم والدين هي افتراضات خاطئة ذلك لأن مذهب الإسلام في العلم هو معرفة الواقع الموضوعي كما هو، وطلب العلم ولو في الصين، كما أن أسلمة المعرفة لا تعني تخصيص العلم أو قومية العالمي أو رفض ما هو مشترك بين بني البشر، كما يرى الملكاوي - أن مفهوم العلم في الإسلام يميز بين مستويات علمية عند دراسة كلٍّ من الكائن المادي والاجتماعي والتجربة الروحية.

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

وعملية النقد والتقويم هذه -وفق رؤية د. الملكاوي- ليست بدعة فريدة حين يقرر دعاة إسلامية المعرفة ضرورتها، فهي جزء من منطق العلم المعاصر، ويمارسه العلماء ويعتمدون عليه كثيراً في تطوير العلم ونمو المعرفة. والمطلوب إسلامياً تمكين العقل المسلم والعلماء المسلمين من تطوير معايير لهذا النقد والتقويم تستخدم الرؤية الإسلامية الكلية بعناصرها الذاتية

(159) نفسه، ص 106.

(160) نفسه، ص ص 111-112.

(161) نفسه، ص ص 113-116.

والموضوعية، دون أن تتنازل عن شروط الدقة في الوصف والقياس، والأمانة والتجرد في التجريب، والاستقصاء والشمول والتعميم في الاستدلال والتفسير.

لقد رأى د. الملكاوي في بعض الآراء الناقضة أو الناقدة من داخل الدائرة الإسلامية (أبو يعرب المرزوقي، ضياء الدين سردار، جعفر شيخ إدريس) جوانب إيجابية تقتضي النظر فيها لترشيد منهجية إسلامية المعرفة، كما رأى في البعض الآخر (أحمد حسن خضر)، اتهامات لمجرد تصفية حسابات شخصية ولا تقوم على أساس حوار علمي جاد. وسيتم الرجوع إلى رؤية كل من: "أبو يعرب المرزوقي" و"جعفر شيخ إدريس"، و"ضياء الدين سردار"، في إطار عرض رؤى النخب الإسلامية التي تفاعلت مع الفكرة انطلاقاً من "أرض مشتركة" يلتقون فيها مع دعاة المشروع في بعض جوانبه، و(انطلاقاً) من حسن الظن بالآخرين مع بيان وجهة نظر مختلفة.

وهذه الرؤى النخبوية سنمهد بها للمشروعات التطبيقية في الجزء الثالث من الدراسة. فهي لا تحمل - مثل رؤى الكوادر موضع اهتمامنا في هذا الموضوع من الدراسة - مجرد تعديلات على المنهجية القائمة لمزيد من البلورة والنضج ولكنها تقترح منهجيات بديلة من أجل غايات مغايرة وإن أعربت عن اتفاقها مع الحاجة الماسة لدوافع المشروع.

خلاصة القول: إن إسهام د. الملكاوي قد ألقى الضوء على أن منهجية المشروع لا بد وأن تكون المحك في تقويمه، وليس مجرد الفكرة أو الشعار، ومن ثم فلا يمكن لأي تقويم موضوعي أن يقتصر على المعلن في الوثائق التأسيسية فقط دون التطرق إلى تطبيقات الخطط ومنهجيات التنفيذ. كذلك فإن مناط الخلاف وليس الاختلاف مع الدائرة الناقضة (العلمانية- اليسارية) هو معرفي بالأساس وما يترتب عليه من خلاف حول تعريف العلم ونطاقه وموضوعه ومنهجه ومصادره بل ووظيفته. وهنا نجد أن منهجية مشروع الإسلامية - كما تبلورت بعد عقدتين من التأسيس المؤسسي - تميز بين تعريفين للمعرفة وللعلم: أحدهما ينطلق منه مشروع الإسلامية والثاني ينطلق منه مشروع الناقضين: أي المشروع الحدائثي، الوضعي، والعلماني. ومما لا شك فيه، أن فهم وتدبر الفارق بين المنظورين هو الأساس لفهم الأسس التي يمكن أن يقوم عليها الحوار أو الجدل، وليس النقض أو الاستبعاد المتبادل بين الجانبين. ومن ثم، يتضح أيضاً لنا كيف أن من الخطوات المنهجية التأسيسية اللازمة في مشروع الإسلامية هو ما يسمى "النماذج المعرفية المتقابلة"، ونظرية المعرفة (بوجهيها الإسلامي والعلماني)، وهذه خطوة منهجية تأسيسية سواء لنقد العلوم الغربية أو لإعادة صياغتها إسلامياً أو بمعنى أصح لبناء منظور حضاري إسلامي لهذا العلم المعني. ولقد بذل د. الملكاوي قدراً من جهوده العلمية في بلورة هذه الخطوات - كما سبقت الإشارة - إلى جانب جهوده في مجال رؤية الإسلام للعالم⁽¹⁶²⁾.

أما عن الاختلاف في نطاق الدائرة الإسلامية، فإن أطروحة د. الملكاوي تبين كيف أن إسلامية المعرفة ليست مدرسة أو حركة محددة ولكنها تيار واسع، وهو الأمر الذي يعني الكثير بالنسبة لمرونة المنهجية. فهو يقول: "... والحقيقة أن التيار الرئيسي لمشروع إسلامية المعرفة الذي تبناه المعهد العالمي للفكر الإسلامي وبعض الجامعات الإسلامية لم يشغل نفسه بالرد على النقد، بل إنه فتح منتدياته على مصاريحها للنقد والحوار، على أساس أن تتبادل كل الأطراف وجهات نظرها وتأخذها بعين الاعتبار، ويطور كل طرف من أشكال منهجه ومناهج تناوله وأساليب

(162) انظر عرضاً لهذه الرؤية في: د. فتحي حسن الملكاوي: رؤية العالم عند عبد الرحمن ابن خلدون، دراسة قدمت إلى مؤتمر ابن خلدون والبعد الفكري

الإسلامي الذي نظمتها جامعة الزيتونة في تونس في فبراير 2006

عمله. كما أن هذا التيار يرى أن المشروع ليس مشروع مؤسسة أو فئة أو مدرسة، وإنما هو مشروع أمة، لا بأس فيه من تعدد الاجتهادات التي يُعني بعضها بعضاً...

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

ومن ناحية أخرى، فإن د. الملكاوي يقدم رؤية ناضجة ومحددة لمنهجية المعهد بصفة عامة ولمنهجية إسلامية المعرفة بصفة خاصة، فهو يقول: "... لقد أكد مشروع إسلامية المعرفة من أيامه الأولى على أن العمل فيه يتطلب ركنين لا يغني أحدهما عن الآخر؛ الأول هو التمكن من المعرفة المعاصرة في حقل التخصص والقضية موضع البحث، والثاني هو امتلاك الرؤية الكلية الإسلامية والتمكن من المعطيات الإسلامية في ذلك الحقل وتلك القضية سواء أكان في مصادر التأسيس في القرآن والسنة أم كان في التراث الإسلامي الذي أنتجه علماء الأمة عبر العصور.

والباحث ضمن مشروع إسلامية المعرفة الذي يستند في عمله إلى هذين الركنين ستكون لديه الحساسية الكافية والوعي اللازم للتخلص من احتمالات الافتتان النفسي بالمنهج الغربي والتلوث بافتراضاته بحيث يتماهى معه ويصدر عنه، كما سيكون قادراً على التخلص من مشاعر التحسب والتوجس والهزيمة، أو العجز عن فهم هذا المنهج والاستعانة بأدواته في فهم الظواهر المدروسة على حقيقتها.

ولعل من أسباب النقد الذي يوجهه "سردار" وأمثاله أن بعض الإنتاج العلمي الذي تم في إطار الصحوة الإسلامية في الربع الأخير من القرن العشرين، وينسب بعضه بحق وبعضه بغير حق إلى مدرسة إسلامية المعرفة، تحت عناوين مثل علم الاجتماع الإسلامي وعلم النفس الإسلامي والاقتصاد الإسلامي وغيره، ما يصدق عليه وصف الجراحة التجميلية للعلوم الغربية المقابلة، وهو أقرب إلى التغريب منه إلى الأسلمة.

... ويقع المفكر المسلم في خطأ جسيم، حين يعتمد في نقده على كتابات "فيرابند" أو "توماس كون" وأمثالهما للمنهجية العلمية وتفسيراتهم الخاصة بها، والتي تصل أحياناً في رفضها للموضوعية إلى النسبية المطلقة، حيث تنتفي الثوابت، ويصبح كل الإنتاج العلمي والمعرفي مجرد قناعات مشتركة لبعض ذوى النفوذ من العلماء والباحثين أو للجماعة العلمية التي يسود في أعمالها نموذج قياسي (نظرية معينة) فترة من الزمن تطول أو تقصر، قبل أن تتكاثر الأمثلة الشاذة وتترزع النظرية وتحصل ثورة علمية تنقلب فيها أعراف العمل وتقاليده وتسود نظرية جديدة. ويجب أن لا ننسى أن العقل المسلم عقل واقعي يؤمن بالحقائق ويفسر الظواهر الطبيعية والاجتماعية والنفسية على أساس من قوانين الكون وسننه الربانية في الأنفس والآفاق.

ومع كل ذلك، فإننا نتفق مع "سردار" على أن العمل في إسلامية المعرفة يحتاج إلى طاقات فكرية وقدرات علمية متميزة، وأن المنهجية الإسلامية بطبيعتها منهجية متداخلة التخصصات والحقول تستدخل في مصادر معرفتها

كلاً من الكون والوحي، وفي أدوات معرفتها كلاً من الحس والعقل، وأن هذه المنهجية تتطلب فرقا من الباحثين يتكامل فيهم تنوع الخبرات والتخصصات، وأن التفكير في هذا المشروع يأخذ بعين الاعتبار بناء أمة الإسلام وصنع مستقبلها وتعزيز حضورها في واقع العالم وترشيدها لحضارة الإنسان". (انتهى الاقتباس).

إن القراءة المتأنية في هذا الاقتباس لتبرز لنا موقفاً واضحاً من الثنائيات التي تثير الجدل حول المنهجية: النص/الواقع، الثابت/المتغير، رؤية الإسلام للعالم/ أحكام الإسلام.

وبالانتقال من هذه الخبرة الفكرية المنشورة (2001) والتي قدمها د. الملكاوي، بعد عقدين من تأسيس المعهد وانطلاقه في تنفيذ خطتين علميتين، نعود إلى خبرة د. جمال الدين عطية (1986-1992) – السابقة الإشارة إليها – المسجلة في دراسة شاملة (2005) تحت عنوان إسلامية المعرفة ودور المعهد العالمي للفكر الإسلامي⁽¹⁶³⁾. وهي خبرة فكرية تنفيذية.

وقبل التعليق على هذه الدراسة لبيان مدلولها بالنسبة لرؤية د. جمال عطية (على الأقل حتى إنهاء إدارته لمكتب القاهرة)، يجدر القول إنه قد وُجّهت الدعوة لسيادته للمشاركة في أول اجتماع (يناير 2002) تم عقده للنظر في كيفية تنفيذ مشروع التقويم (انظر الدراسة الأولى من إعداد أ. مدحت ماهر عن ذاكرة إعداد هذا المشروع ومنهجية تنفيذه)، وطُلب من سيادته تسجيل خبرته لتكون جزءاً مندمجاً من المشروع الذي قبل المعهد رعايته. ولكنه أوصى أن لا يتطرق المشروع لخبرة المكاتب، وبالفعل تم تسجيل هذا الاقتراح، وكذلك تم اقتراح عدم التطرق إلى خبرة الجامعات الإسلامية، لاحتياج كل من هذه الخبرات لدراسة ذات مواصفات أخرى غير تلك التي ستجرى اعتماداً على المصادر المنشورة أساساً.

إذن ماذا سجل د. جمال عطية وما هي خصائص رؤيته عن منهجية التنفيذ؟

(1) سبق القول إن د. جمال عطية وضع دور المعهد العالمي في السياق التاريخي لتطور جهود إسلامية المعرفة السابقة على تأسيس المعهد (الفصل الأول)، واعتبر مؤسسيه وكوادره هم الجيل الثاني الذي خدم الفكرة. ومن ثم، فإن دور المعهد العالمي لم يستغرق في دراسة د. عطية إلا مبحثين (الرابع والخامس) من الفصل الثاني. في حين تم تخصيص الفصل الثالث لدور مكتب القاهرة (1986-1992).

وهكذا، فإن رؤية د. عطية تنطلق من تسجيل خبرة حية، وليس مجرد تنظير أو تأصيل للفكرة أو المفهوم، وهو أمر قام به أساساً د. عطية في أعمال أخرى، كما تطرق في عمله هذا إلى جوانب من هذا التأصيل⁽¹⁶⁴⁾، ناهيك بالطبع عن جهوده العلمية التأصيلية في مجال الفقه وأصوله⁽¹⁶⁵⁾.

⁽¹⁶³⁾ د. جمال الدين عطية: إسلامية المعرفة ودور المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دراسة قدمت للنقاش في مارس 2005، الجمعية العربية للتربية الإسلامية، القاهرة، (تحت الطبع).

⁽¹⁶⁴⁾ انظر على سبيل المثال:

– د. جمال الدين عطية: أسلمة العلوم، المفهوم، المنهج، الانجازات، المشاكل، دراسة مقدمة إلى ندوة بكلية الشريعة جامعة قطر 1995/11/12. انظر الدراسة والتعقيب عليها في: المسلم المعاصر، العدد 85، أغسطس 1995، ص 181-213.

– د. جمال الدين عطية: الاستفادة من مناهج العلوم الشرعية في العلوم الإنسانية. محاضرة في سمينار وزارة التربية – قطر، 1988/11/29، محدودة النشر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (16 صفحة).

⁽¹⁶⁵⁾ انظر على سبيل المثال:

– د. جمال الدين عطية، التنظير الفقهي، ط 1، د.ن، 1988.

– د. جمال الدين عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، د.ن، ط 1، 1407 هـ – 1988 م.

(2) ميز د. عطية - عند تناوله " إسلامية المعرفة" [سواء من مدخل خبرة المسلم المعاصر⁽¹⁶⁶⁾ أو الجمعيات والمؤتمرات المتخصصة⁽¹⁶⁷⁾ وإرهاصات إقامة تنظيم مؤسس للنشاط العلمي أو المؤتمرات الثلاثة الدولية الأولى للمعهد⁽¹⁶⁸⁾ بين الرؤية الشاملة أو ما قبل المنهج وبين المنهج وبين التنظير الفرعي للعلوم. ومن ناحية أخرى ميز د. عطية بين إسلامية المعرفة ذات الأبعاد الثلاثة هذه، وبين تحديد العلوم الشرعية وبين إصلاح فكر الأمة.

ومن ثم، فإن إسلامية المعرفة تترادف لديه مع الصياغة الإسلامية للعلوم أو ما أسماه التنظير الفرعي للعلوم، على اعتبار أن هذا التنظير هو نتاج منهج، وما قبل منهج. وبذا فإن د. جمال عطية قد أوجد الرابطة بين أبعاد ثلاثة وهي: النموذج المعرفي (الرؤية الشاملة أو ما قبل المنهج)، والمنهج، والتنظير. وهذه الرابطة لم توجد بهذا الوضوح في أطروحات الرموز. إلا أنه إذا كان الرموز قد جمعوا في خطوات رؤيتهم أو محاورها بين تحديد العلوم الشرعية وإصلاح أزمة الفكر وبين إنتاج علوم جديدة أو صياغتها صياغة إسلامية (واختلف أطروحات الرموز الثلاثة كما رأينا من حيث أولوية كل من هذه المستويات الثلاثة لدى كل منهم في تصوره) إلا أن د. جمال عطية قد فصل بينهم ولم يبلور الرابطة بينهم كما بلور الرابطة بين الأبعاد الثلاثة لإسلامية المعرفة.

(3) اعتبر د. جمال عطية رؤية الفاروقي -باعتباره أول رئيس للمعهد- اللبنة الأولى في الرؤية الشاملة لإسلامية المعرفة وكان سؤاله المحوري حول صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، وأفرد د. جمال عطية ثماني صفحات كاملة لعرض رؤية الفاروقي دون أي تعليق عليها أو نقد عليها - ولكن من ناحية أخرى وتحت عنوان تطور فكرة إسلامية المعرفة (1986-1996)، قدم د. جمال عطية لأطروحات د. العلواني، مبرزاً الجديد فيها ألا وهو "القراءتان" وكذلك ما أسماه إعادة ترتيب الأولويات بين الدعائم الستة لإسلامية المعرفة، حيث جاء في المرتبة الأولى بناء الرؤية الإسلامية وخصائص التصور الإسلامي (النموذج المعرفي والرؤية للعالم) يليهما بناء قواعد المنهجية الإسلامية، وهما -وفق رؤية د. عطية- دعائمان مستحدثان مع تطور مفهوم الأسلمة في أطروحات العلواني.

وفي حين فضّل - د. عطية- في أطروحات الفاروقي، فإنه أوجز في عرض تطور المفهوم مع العلواني⁽¹⁶⁹⁾ دون توقف عند خصائص منهجية التنفيذ؛ أي الربط بين الدعائم الست وصولاً لل غاية.

(4) في تقديمه لأنشطة المعهد⁽¹⁷⁰⁾ فلقد رصدها دون تعليق عليها، فيما عدا إعادة تقسيم الإصدارات المنشورة (وهو ما سأرجئ التعليق عليه إلى موضعه من الجزء الثالث من هذه الدراسة). كذلك دون إشارة إلى المشروعات التي لم تكتمل. هذا واكتفى د. جمال عطية بإرجاع هذا التعطيل إلى المركزية الإدارية، وذلك بالرغم من تكرار تنبيهات مستشاري المعهد في ندوتي 1989، 1992، إلى ضرورة الانصراف عن هذه المركزية⁽¹⁷¹⁾.

- د. جمال الدين عطية، نحو فقه جديد للأقليات، الأمة في قرن: عدد خاص من "أمّتي في العالم" (حولية قضايا العالم الإسلامي) الكتاب الخامس، للدراسات، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2000-2002 .

⁽¹⁶⁶⁾ د. جمال الدين عطية: إسلامية المعرفة ودور المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 106-110.

⁽¹⁶⁷⁾ المرجع السابق، ص 117-128.

⁽¹⁶⁸⁾ نفسه، ص 142.

⁽¹⁶⁹⁾ نفسه، ص 127-130.

⁽¹⁷⁰⁾ نفسه، المبحث الخامس من الفصل الثاني.

⁽¹⁷¹⁾ نفسه، ص 132.

(5) وحين عرض د. عطية لمضمون المؤتمرات الدولية الثلاثة التي نظمها المعهد خلص إلى أن بحوثها دارت حول موضوعين أساسيين: إسلامية المعرفة، وتطوير العلوم الشرعية.

ومن ثم، فهو فصل من جديد (كما سبقت الإشارة) بين هذين الجانبين، وفيما يتصل بموضوع إسلامية المعرفة فلقد ميز مجدداً بين فرعين: المنهج، والتأصيل الإسلامي لفرع من فروع المعرفة. وفيما يتصل بمنهج إسلامية المعرفة فلقد صنف البحوث في سبع مجموعات وهي⁽¹⁷²⁾: الأبحاث التي تعرضت لمنهج إسلامية المعرفة وتدور في فلك بحث د. إسماعيل الفاروقى، مناقشة مفهوم إسلامية المعرفة ونقده، مصادر المعرفة (النقل والعقل أو الوحي والعقل)، كيفية التعامل مع القرآن الكريم، كيفية التعامل مع الفكر الغربي ونقده، تصنيف العلوم، المفاهيم. والجدير بالذكر هنا أمران: الأمر الأول أنه بالرغم من أن هذا التصنيف يغطى عدداً من الدعائم أو المحاور الستة التي حددها د. العلواني، إلا أن الحاضر الغائب في هذا التصنيف هو تعليق د. عطية على كيفية إقامة العلاقة بينها والربط بينها وصولاً إلى الفرع الثاني من إسلامية المعرفة أي التأصيل الإسلامي لفرع من فروع المعرفة. فهذه العلاقة أو هذه الرابطة -سواء على التوالي أو التوازي ناهيك عن الترتيب في الأولوية (من أين البداية)- هي التي تمثل (كما سبق القول في أكثر من موضع سابق من هذه الدراسة) جوهر منهجية إسلامية المعرفة. وهذا الحاضر الغائب في طرح عطية- وكذلك الرموز الثلاثة - سيتم كشف الغطاء عنه في منهجية التطبيقات (كما سنرى في الجزء الثالث من هذه الدراسة).

أما الأمر الثاني، الجدير بالتوقف عنده، هو أن مضمون البحوث في المجموعة الأولى بصفة خاصة -لأنها الأكثر اتصالاً بالمنهج مباشرة- تبين كيف اختلفت منطلقات وأولويات النخب مقارنة بأولويات الرموز والكوادر. فعلى سبيل المثال، يرى البعض أن الخطوة الأولى في منهج الأسلمة هو استخراج كل توجيهات القرآن التي لها علاقة بالنشاط المعنوي ثم السنة النبوية ثم الفقه ناهيك عن عدم ذكر الفكر الغربي على الإطلاق. ومن ناحية أخرى، يبين كيف أن الاقتراب من منهجية الإسلامية لم يكن تأصيلاً مجرداً مستقلاً، ولكنه كان مرتبطاً بفرع من الفروع المعرفية. هذا، وكان د. جمال عطية -في تعليق له على بحوث المؤتمر الدولي الثاني بكوالالامبور⁽¹⁷³⁾ قد اعتبره نقلة نوعية في مجال إسلامية المعرفة؛ حيث إنه -كما يقول- بدأ فيه العمل الفعلي في عملية التنظير على مستوى فروع المعرفة المختلفة. فهل يعني هذا أن التأصيل الإسلامي على صعيد كل مجال معرفي قد بدأ قبل أن يحدث تراكم في التأصيل العام في المنهجية؛ أي هل تبلورت المنهجية بالتجربة وليس وفق خطط وبرامج المعهد، على الأقل كما قدمتها تصورات رموزه على التوالي أو كما قدمتها خطة عمل د. عطية لمكتب القاهرة؟ وبالرغم من أن هذا السؤال ستتنم الإجابة عنه في ضوء التعليق على الأنشطة والتطبيقات في الجزء الثالث من هذه الدراسة، إلا أن د. جمال عطية قدم الإجابة حين قال -في معرض إشارته إلى بحوث المؤتمرات الخاصة بالفرع الثاني من إسلامية المعرفة؛ أي التأصيل الإسلامي- إن هذه البحوث ذات جزء منهجي قدم إضافة مهمة يبين حجم الجهد المبذول في مجال إسلامية المعرفة على مستوى العلوم المختلفة⁽¹⁷⁴⁾. إلا أنه لا بد وأن نتساءل هل يعني د. عطية بذلك أن هذه الجهود كانت قائمة قبل المعهد؟ وهل كانت هذه الجهود ترقى إلى مستوى تطلعات المعهد وخططه وبرامجه؟ وهل رؤية د. عطية ذاتها عن منهجية إسلامية المعرفة- كما حددها خلال إدارته لمكتب القاهرة - تتطابق مع هذه الجهود التي اعتبرها - على

(172) نفسه، ص 142-152.

(173) نفسه، ص 142.

(174) نفسه، ص 152.

الأقل في حينها (في النصف الأول من الثمانينيات) نقلة نوعية في إسلامية المعرفة، هذا بالرغم من أنه اكتفى برصد عناوينها⁽¹⁷⁵⁾ دون تعليق على منهجيتها كما فعل في بحوث الفرع الأول من إسلامية المعرفة؟

ويجدر القول إنه ما من دراسة فردية تدعى القدرة على تقديم مثل هذا التحليل_المقارن لمنهجية هذه البحوث (وغيرها مثل: البحوث المنشورة في إسلامية المعرفة وغيرها من الدوريات). إلا أن مثل هذه الدراسة -بفريق بحثي أو في رسالة جامعية- يمكن أن تثرى بل وتدلل على مقولة انطلقت منها دراسي هذه -وتحاول إثباتها- ألا وهي أن إسلامية المعرفة ليست مدرسة محكمة المنهجية ولكنها تيار واسع ذو روافد تعكس اقترابات ومداخل متنوعة ومتعددة من منهجية إسلامية المعرفة، تختلف وتتعدد بتعدد التخصصات والمجالات المعرفية. هذا ولقد قدم د. عطية نموذجاً من هذا النوع من التحليلات المقارنة لأعداد مجلة المسلم المعاصر التي صدرت بالتعاون مع المعهد (العدد 51 إلى 63). واتضح من العرض المقارن لبحثٍ للدكتور إبراهيم رجب وآخر للدكتور محمد عمارة وثالث للدكتور أبو المجد⁽¹⁷⁶⁾، كيف تختلف الجهود والاجتهادات من حيث المنطلقات والأولويات.

(6) وكانت خبرة إدارة مكتب القاهرة⁽¹⁷⁷⁾ ذات دلالة أخرى على رؤية د. عطية لمنهجية تنفيذ مشروع إسلامية المعرفة. وتتلخص أبعاد هذه الرؤية كالآتي:

عن خطة عمل مكتب القاهرة⁽¹⁷⁸⁾ يقول د. عطية إنها ليست مختلفة عن خطة المعهد؛ لأنه كان له "شرف الإسهام في وضع خطة المعهد - كما حددتها ورقة الدكتور الفاروقي - موضع التطبيق" (1988-1992)...

"... فمن خلال الممارسة الفعلية وإعادة النظر في تفاصيل بعض الخطوات التي تضمنتها ورقة الدكتور الفاروقي، وفي ترتيب هذه الخطوات والإضافة إليها، أصبح هناك تصور جرى العمل على أساسه... ومن المهم أن نوضح أن الخطوات التي تحتويها الخطة ليس مقصوداً أن يتم إنجازها بصورة جامدة، وإنما أن يتم تضمينها واستيعابها بواسطة فريق العمل بحيث يظهر أثرها فيما ينجز تبعاً نتيجة التفاعل المستمر فيما بينهم، وفي هذا الإطار نفهم معنى المرونة في الخطة ونفهم كذلك العلاقة التبادلية بين أسلمة العلوم وأسلمة العلماء في جوٍّ من العطاء والحوار والانفتاح والنقد البناء والوعى الدائم بالأهداف التي يتغيها هذا المشروع. لقد عددنا في الفصل السابق الخطوات الاثنتي عشرة التي احتوتها ورقة الدكتور الفاروقي، وعند تطبيق هذه الخطوات تبين لنا أمران:

أولهما - أن الترتيب الوارد بينها ليس ضرورياً من الناحية العملية إذ جرى تفكيك هذه الخطوات إلى عدد من المشروعات يمكن السير في تنفيذها بصورة متوازية وظهرت بذلك ترتيبات أولوية مختلفة من الناحية العملية. ومن ناحية أخرى، تبين أن ورقة الدكتور الفاروقي اكتفت بتعداد الخطوات دون الدخول في منهج تنفيذ كل منها، وقد أمكن ببعض الجهد التوصل إلى هذا المنهج، فيما عدا الخطوة الخاصة بالإبداع، والتي تمثل جوهر العملية كلها، فقد بقيت لغزاً عصياً على الحل، وسنتناول ذلك في حينه.

(175) نفسه، ص 152-156.

(176) نفسه، ص 166-169.

(177) نفسه، العرض المقارن.

(178) نفسه، المبحث الثاني من الفصل الثالث من هذه الدراسة.

المهم أن عملية تفكيك هذه الخطوات بغية تفعيلها أدت بنا إلى تقسيم العمل إلى ثلاث مراحل رئيسية يتم تنفيذها على التوالي".

إذًا، فإن دعائم أربعمائة تعتمد عليها رؤية د. جمال عطية هي: إعادة النظر في ترتيب خطوات الفاروقي وفي طريقة تنفيذ كل منها وفي التفاعل فيما بينها من ناحية، والحاجة إلى عملية أسلمة العلماء قبل عملية أسلمة العلوم ذاتها أو من خلالها من ناحية ثانية، والإبداع الذي يقدم جديدًا من ناحية ثالثة، والمرونة والمرحلية في التنفيذ من ناحية رابعة. وانطلاقًا من هذه الدعائم وتنفيذاً لهذه الرؤية وضع مكتب القاهرة خطة مرحلية ثلاثية لتنفيذ مشروعات متتالية زمنياً. وإن كان د. عطية قد أشار إلى أنها لم تكتمل لأسباب عدة.

وبالنظر إلى طبيعة المجالات التي توزعت بينها المشروعات في كل مرحلة، وترتيب هذه المجالات، نجد أن خطة القاهرة هي مجرد إعادة تشكيل لخطة الفاروقي وإعادة تبويب لها في مجموعات ثلاث سميت بالمرحلة الثلاث، ولكن مع إعادة ترتيب الأولويات، حيث لم تكن البداية مع نقد الغربي ولكن مع قضايا الرؤية والمنهج أولاً. ولذا يمكن القول مجدداً إن خطة الفاروقي كانت خطة استراتيجية متعددة الأبعاد والمستويات، وليست خطة عمل مكتب أو مشروع نوعي.

وبدون الدخول في تفاصيل المشروعات المرحلية لمكتب القاهرة، حيث سنعود إليها في الجزء الثالث من هذه الدراسة، يكفي في هذا الموضوع الإحالة إلى رؤية د. جمال عطية خلال اجتماعي المستشارين في القاهرة 1989، واجتماع واشنطن 1992، وهي الرؤية التي اتسمت بالشمول والكلية والساعية إلى خدمة كل خطوات خطة الفاروقي أو خطة العلواني ولكن ابتداء من المنهج، لدرجة دفعت الأخير - وبقدر كبير من الواقعية للقول: إن جميع هذه المهام لا تقدر عليها - في نفس الوقت أو مرحلياً - مؤسسة واحدة كالمعهد، ولأنها مهام الأمة برمتها.

ومن ناحية أخرى: فإن البدء بمشروعات المنهج، أي مشروعات التعامل مع القرآن والسنة ومع التراث باعتبارها المنطلق والبنية التحتية اللازمة، إنما يعبر عن رؤية متخصصة شرعية في هذا المجال، وذلك على عكس رؤية د. منى أبو الفضل أو د. نصر عارف -على سبيل المثال- اللذين، وإن أكدا على أهمية النموذج المعرفي والرؤية للعالم باعتباره منطلقاً، إلا أنهما أوليا التفاعل مع الغربي ونقد علومه وأولوية على تطوير العلوم الشرعية.

ولذا، وبالرغم من قصر الفترة الزمنية التي تولى فيها د. عطية إدارة مكتب القاهرة، يبقى التساؤل: ما الذي تم تنفيذه؟ وما الذي لم يتم تنفيذه؟ ولماذا؟ هل لصعوبة المهمة - حين تنفيذها - أم لقصور الموارد البشرية اللازمة للتنفيذ أم للمركزية في إدارة المشروعات من جانب المعهد (كما أشار د. عطية)؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة -من واقع الخبرة الفعلية لمكتب القاهرة- سواء خلال فترة إدارة عطية له (1988-1992) أو ما بعده، إن هذه الإجابة تقع في صميم اختبار عملية تنفيذ مشروع إسلامية المعرفة. ومن ثم فإن الاختصار على نشر خبرة أربع سنوات -وذلك بعد ثلاثة عشر عاماً من انتهائها (2005) لا يكفي لتقويم خبرة مكتب القاهرة. فلماذا اقتصر د. جمال عطية على خبرة إدارته فقط لمكتب القاهرة، بالرغم من أن عنوان الدراسة هو "إسلامية المعرفة ودور المعهد العالمي للفكر الإسلامي"؟ هل هو تسجيل لخبرته الشخصية؟ أم أن ذاكرة مكتب القاهرة غير موثقة على نحو يسمح لغير القائمين على إدارتها بتقويمها؟ فإذا كانت خبرة د. منى، د. لؤي صافي، ود. نصر عارف ذات أبعاد فكرية

أكثر من العملية، فإن طبيعة خبرة د. عطية المزدوجة -أي الفكرية والعملية في آنٍ واحد- تعطي له وزنًا أكبر عند تقويم قضية المنهاجية، ليس في فترة إدارته فقط، ولكن ما بعدها أيضًا.

ولذا نتساءل: ماذا قدم د. محمد أسلم حنيف، من موقع خبرة عملية أخرى في نطاق الجامعة الإسلامية بماليزيا، وفي دراسة منشورة 2005⁽¹⁷⁹⁾ أيضًا، أي متزامنًا مع تاريخ مناقشة دراسة د. عطية (غير المنشورة حتى الآن)؟ فهل غطى تقويمه فترة زمنية أطول وعلى صعيد خبرة أخرى لا تقل أهمية عن مكتب القاهرة - وإن كانت تفوقها في أمر آخر؛ أي طبيعتها كمؤسسة تعليمية عالية؟ فما الدلالة بالنسبة للقضية محل اهتمامنا؛ أي رؤية الكوادر المتنوعة لمنهاجية تنفيذ إسلامية المعرفة بواسطة المعهد، ومن خلال وسائط متعددة: بحثية أو تعليمية؟

إن محمد أسلم حنيف هو من متخصصي العلوم الاجتماعية (الاقتصاد) ولكنه تلقى تعليمه في الجامعة الإسلامية؛ حيث جمع تكوينه العلمي - وفق استراتيجية هذه الجامعة - بين علوم الوحي وعلوم الكون؛ ومن ثم فإن تقويمه النقدي لمنهاجية تطبيق إسلامية المعرفة يكتسب أهمية خاصة مقارنة بالكوادر الأخرى، وهؤلاء نبعت أهمية تقويم كل منهم من طبيعة خبرته الخاصة وتميز مجالها معرفيًا ونظريًا أو عمليًا، وسواء من منطلق العلوم الاجتماعية أو العلوم الشرعية. ومن واقع القراءة الأفقية ثم الرأسية لنتائج المراجعة النقدية التي قدمها محمد أسلم حنيف يمكن أن أقدم مجموعتين أساسيتين من الملاحظات: الأولى عامة تتصل بأبعاد للمقارنة بين تقويمه وبين تقويم مشروعه. والثانية: حول أبعاد رؤيته النقدية لخطط المعهد المعلنة وغيرها، وبالتركيز أساسًا بالطبع على "المنهاجية" أو ما أسماه "العملية": (سؤال "كيف؟").

المجموعة الأولى من الملاحظات: ما بين التقويم الماليزي وما بين التقويم المصري:

قد تبدو هذه المجموعة، خارج نطاق موضوع هذه الدراسة، وخاصة هذا الجزء الخاص بالكوادر، إلا أنني أعتقد أن المغزى الكلي لمجموعة هذه الملاحظات ذو دلالات مهمة بالنسبة لعملية تنفيذ المعهد لرسالته - وخاصة الجانب التنسيقى التواصلى فيها.

وتتلخص هذه الملاحظات في الآتي:

1) تحتل منهاجية إسلامية المعرفة مكانه الصدارة في تحليل محمد حنيف للمشروع برمته، ومن ثم فهو وإن تناول المفهوم - بتعريفاته المختلفة سواء من رؤية المدافعين أو الناقدين - إلا أنه تناول أيضًا "العملية" ذاتها. وبذا، فإن هدفه يتقاطع مع هدف مشروعنا التقويمي هذا، بل ويتكامل معه؛ لاعتبارين أساسيين: من ناحية: يقدم الكتاب - من وجهة نظر ناشريه - مادة علمية لا غنى عنها لشباب الباحثين والدارسين الذين يريدون تطوير معارفهم من "رؤى Perspectives إسلامية. ويتطابق هذا الهدف مع هدف مشروعنا بل ودافعه الأساسي، على اعتبار أن ما أحاط الفكرة والمنهاجية من غموض - نظرًا لتعدد البحوث والوثائق والتطبيقات - يفترض كما أوضحنا وفي مقدمة دراستي هذه لعلاج وجود عمل جامع شامل يركز على العملية والنتائج. وإذا كانت دراسة محمد حنيف قد تمت في 2004، وتم نشرها 2005، سابقة بذلك مشروعنا (الذي تأخر إنجازه ثلاث سنوات لاعتبارات تتصل بإدارة المشروع أساسًا) إلا أنها تصدر أيضًا باللغة الإنجليزية، وبهذا فإن جمهوره أو المستهدفين به لا يقتصر على باحثي الدائرة الإسلامية الناطقين بالعربية، ولكن يمتد أيضًا

(179) Mohamed Aslam Haneef: A Critical Survey of Islamization of Knowledge. International Islamic University Malaysia . Kuala Lumpur, 2005.

إلى غيرهم من خارج هذه الدائرة. وهو يقدم خطابًا يختلف بالطبع عن خطاب أعمال أخرى تقويمية صدرت باللغة الإنجليزية لتقويم الفكرة والدافع أساسًا سواء من داخل الدائرة الإسلامية لتقديم بديل⁽¹⁸⁰⁾ أو من خارج الدائرة لأغراض متعددة منها مثلاً التراكم في إنتاج المعرفة⁽¹⁸¹⁾.

ومبعث اختلاف خطاب حنيف مع هذه المصادر - التي تمثل أيضًا ساحة للحوار والنقاش على مستوى واسع ومتعدد من الجماعات العلمية (العربية وغيرها، الإسلامية وغيرها)، هو أن هذا الخطاب، يدعو وبوضوح شديد للحوار مع الآخر على أسس متساوية، وهذا يختلف - كما يقول حنيف - عن القبول الأعمى لمفاهيم وأسس العلوم الحديثة أو عن الرفض الحماسي الانفعالي لها لمجرد أنها تأتي من الغرب. ولذا، فإن هذا الحوار وفق رؤية حنيف يتطلب "تقويمًا شاملاً **thorough evaluation** لقواعد العلم الغربي ومنهجاياته ونتائجه من خلال رؤية إسلامية". ولهذا فهو يرى أن نجاح هذا المشروع في خلق إنتاج معرفي يحقق تراكمًا فكريًا وعلميًا، لا بد وأن يكون له تأثير كبير على الصعيد السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

وعلى هذا النحو، فإن التفاعل مع الغربي - وليس تطوير العلوم الشرعية أو إعادة إنتاج التراث - هو المنطلق من وجهة نظر حنيف أستاذ الاقتصاد، وسعيًا نحو إحداث تراكم معرفي مقارن من رؤية إسلامية وليس استبدال العلوم الإسلامية بالغربية، شريطة أن ينطلق ذلك بالطبع من تأسيس رؤية إسلامية للعالم ذات أسس قيمية ومعرفية تبنى عليها المنهجية. ومن ناحية ثانية: فإن محمد حنيف - لم يكتب في تأصيل "الإسلامية" بصورة مجردة ولكنه كتب تحليلًا نقديًا لوثائقها انطلاقًا من دواعي خبرته العملية التدريسية والبحثية أساسًا. وهى الخبرة التي كشفت له - مثلما كشفت خبرة جماعة كلية الاقتصاد جامعة القاهرة في التدريس والبحث للعلوم السياسية - أن جوانب القصور في المنهجية هي المسؤولة أساسًا عن تواضع الإنجاز وليس دوافع الفكرة وغاياتها. ومن هنا أهمية المراجعة النقدية والتقويمية من جانب هؤلاء الذين احتكوا مباشرة بالتطبيق - تدريسيًا وبحثًا - ولم يقتصروا على الفكر أو التأصيل المجرد.

(2) وفي المقابل يظل بين خبرة محمد حنيف - وجماعته العلمية - وبين خبرة جماعة العلوم السياسية في جامعة القاهرة، فجوة كبيرة انعكست على طبيعة المشروع التقويمي ذاته.

فمن ناحية: انطلق محمد حنيف في مشروعه من احتياجات قسمه العلمي في الجامعة الإسلامية بماليزيا، وبدعم من مركز أبحاث هذه الجامعة ذاتها، وما تم نشره - وهو الإطار العام - ليس إلا جزءًا من مشروع أكبر عن منهجية الاقتصاد الإسلامي. ومن ثم وبالرغم من تطابق بين هذا المنهج - البدء بالعام والانتقال إلى التطبيقات في كل مجال معرفي - في اقتراب مشروع محمد حنيف وفي اقتراب مشروعنا التقويمي، إلا أن الأخير يتم خارج المؤسسة التعليمية التي ننتمي إليها (جامعة القاهرة) وبرعاية المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والغرض منه الترشيد العام وليس بالأساس تحسين الأداء في مؤسستنا، كما هو هدف محمد حنيف. وأتذكر - في مؤتمر استانبول 2006 - كيف كان مهمومًا بإمكانيات وآفاق البحث والتدريس من منظور إسلامي في الجامعة الإسلامية بماليزيا؛ نظرًا للقصور في الموارد البشرية وفي وضوح المنهجية المطبقة. وهو الأمر الذي أثار بينه وبين آخرين من ماليزيا (مدير مكتب المعهد في كوالامبور) نقاشًا، حيث إن الأخير كان أكثر تفاؤلًا ولكن

(180) مثل دراسات: ضياء الدين سردار، وفضل الرحمن، وجعفر شيخ إدريس، ولؤي صافي، انظر الجزء الثالث.

(181) Mona Abaza : Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt : Shifting Worlds , Routledge, London, 2002.

أقل واقعية (من وجهة نظري). وفي المقابل، استشعرت أن مشاكلنا - في الجماعة العلمية للعلوم السياسية - ليست فريدة، ولكنني تساءلت إذا كان هذا هو حال مؤسسة تعليمية إسلامية تطبق إسلامية المعرفة، فما بالنا ونحن نحاهد في نطاق جامعة مدنية؟ وكيف يمكن أن نتبادل الخبرات والدروس والبدائل، بل وكيف يمكن أن نتعاون؟ وسنأتي في الجزء الثالث بالمزيد عن هذا الوضع.

ومن ناحية ثانية: بالرغم من أهمية مشروع الاقتصاد الإسلامي، ومشروع العلاقات الدولية في الإسلام، باعتبارهما من أهم التطبيقات التي تم إنجازها على صعيد مكتب القاهرة، وصدرت أعمالهما التأسيسية في مجلدات شاملة، وتابعا أبحاثهما وأنشطتهما - طوال عقد بعد صدورهما - إلا أن محمد أسلم حنيف لم يُثير إليهما من قريب أو من بعيد كما أن قوائم مصادر دراسته اقتصرت بالطبع على المنشور بالإنجليزية. وفي مؤتمر استانبول 2006 فوجئت ود. رفعت العوضى أن الجماعات العلمية لإسلامية المعرفة في ماليزيا وإندونيسيا وبنجلاديش لا تعرف بالمشروعين، بل طالب أحدهم في المؤتمر بأن يهتم المعهد بالعلاقات الدولية في الإسلام. وهذا الوضع دفعني للتساؤل: على من تقع مسؤولية هذا الانقطاع في التواصل والتراكم العلمي بين خبراء "الإسلامية" في حين تزداد الشكوى من قصور الموارد البشرية وضعف الإنتاج الإبداعي؟ هل المسئول هو لغة النشر؟ ولكن أين مسؤولية المعهد باعتباره ذا مهمة تنسيقية تواصلية بالأساس، وليس مسئولاً - كما قال الدكتور طه العلواني - عن تنفيذ مهمة شاملة هي من مهمات الأمة؟

إن النقاش مع محمد حنيف في استانبول يبين لي كم تتطابق المشاكل في مصر وماليزيا، وكم نتشارك في الحلول الممكنة، وكم هي شديدة العقبات المحيطة بعملية التنفيذ، ولكن يظل المحك هو: كيف نحقق التواصل وما مهمة المعهد في ذلك؟ ولعل أبسط مثال على ذلك هو أن محمد أسلم حنيف قد بدأ مشروعه التقويمي للإطار العام - وباعتباره جزءاً تمهيدياً لمشروع أكبر في عام 2002، وهو نفس العام الذي بدأ فيه مشروعنا في مصر، دون أي تواصل حول إمكانية التعاون أو التنسيق، فهل لم يكن المعهد على علم بهذا المشروع في ماليزيا، وهو يرفع مشروعاً مناظراً في مصر؟ ولماذا لم يعط محمد أسلم حنيف فرصة مناسبة ليعرض نتائج تحليله النقدي، في مؤتمر استانبول، كما كان بمقدور منظمي المؤتمر - من قيادة المعهد - أن يحققوا تنسيقاً بين فريق ماليزيا وفريق القاهرة لإعداد ورقة عمل شاملة عن نتائج التقويم، يدور حولها النقاش في المؤتمر، عوضاً عن تلك الخريطة المتعددة المستويات والمتناثرة التوجهات، التي أسفرت عنها أعمال المؤتمر. واستدعت (معي على الأقل) مجهوداً كبيراً لرسمها وتحديد مخرجاتها⁽¹⁸²⁾، ناهيك عن اضطراب منظمي المؤتمر إلى إعادة ترتيب جلساته وموضوعاتها، استجابة لانتقادات الحضور.

ومن ناحية ثالثة: فإن خطة محمد أسلم حنيف للمراجعة النقدية لإسلامية المعرفة، قد اختلفت في منهجيتها وفي هيكلها وفي مخرجاتها مع خطة عملنا لتحقيق أهداف مقاربة - وإن اختلفت تسميات هذه الأهداف: "تقويم مشروع إسلامية المعرفة" أو "مسح نقدي لإسلامية المعرفة". ومن أهم أبعاد هذا الاختلاف هو هيكل الدراسة. فإن دراسة محمد حنيف تقوم على التقسيم الموضوعي إلى جزئين أساسيين: جزء في المضمون، وينقسم بدوره إلى مقدمة عن أهمية المشروع الفكري، ونطاق ومغزى المراجعة النقدية للأدبيات، ومصادر الأدبيات وفئاتها، ومنطق إسلامية المعرفة - الدوافع والغايات، ومفهوم إسلامية المعرفة، وماذا تتضمن إسلامية المعرفة؟ أي العملية المنهجية. أما الجزء الثاني فتوثيقي تعريفي يتكون بدوره

(182) انظر تقريراً شاملاً عن خريطة أعمال هذا المؤتمر ومناقشاته ونتائجه مدموجة في نتائج مشروعنا التقويمي هذا، وذلك في الجزء الختامي للمشروع.

من ثلاثة مستويات: المستوى الأول يقدم ملخصات موجزة للأدبيات محل المراجعة مصنفة وفق ثلاثة معايير: لماذا؟ (منطق الإسلامية)، وماذا؟ (مضمونها) وكيف؟ (العملية)⁽¹⁸³⁾. أما على المستوى الثاني فيقدم ملخصات لكل المصادر (References)⁽¹⁸⁴⁾. أما المستوى الثالث فهو بيبليوجرافيا منتقاة (عامة، اقتصاد إسلامي، علوم اجتماعية أخرى، حالة دراسية، مقارنة ونقد ومراجعة)⁽¹⁸⁵⁾.

وفي المقابل فإن هيكل مشروعنا وإن كان يقدم تقسيمًا موضوعيًا أيضًا، إلا أن كل موضوع من موضوعاته الأربعة الرئيسة (المفهوم، العملية، المنهجية الإسلامية، النقد والمراجعة) قد تمت في دراسة شاملة ذات منهجية تقوم على الجمع بين القراءة في الوثائق المنشورة وغير المنشورة الصادرة عن رموز المشروع وكوادره ونخبه، وأحيانًا عَمَّن ساهموا في التأصيل للفكرة من خارج المعهد، وبين نشر بيبليوجرافيا كاملة لما تم توثيقه من أدبيات متنوعة، باللغتين العربية والإنجليزية، ناهيك عن مقدمة منهجية شاملة لخبرة المشروع، وخاتمة جامعة لنتائجه، ونتائج مؤتمر استانبول 2006.

وأخيرًا، فإن الدراسة التي قدمها حنيف قام عليها بمفرده، بمساعدة بعض الباحثين المساعدين الذين قدم الشكر لهم في تمهيد الكتاب، في حين أن مشروعنا هو بحث جماعي قام عليه ابتداءً في مرحلة التوثيق وتجميع المادة عدد من الباحثين المساعدين الذين أشرف عليهم مجموعة من الأساتذة الذين قاموا على إعداد الدراسات الأربع الأساسية. وإذا كان التنسيق بين أعضاء هذا الفريق ليستكمل مهامه وفق الخطة الزمنية المحددة (عامان)، واجه صعوبات مما أدى إلى تأخير إنجازها في الشكل المخطط له، إلا أن السطور الأولى التي قدم بها محمد أسلم حنيف دراسته قد بينت أيضًا أنها واجهت صعوبات أدت إلى استغراقها عامين بدلًا من عام، ولم يتم إنجازها إلا بعد تضيق نطاقها؛ مما يعني في نهاية الأمر، صعوبة المهمة وتشعبها وحاجتها إلى رؤية تركيبية وتحليلية من باحث عايش المهمة بنفسه.

المجموعة الثانية من الملاحظات: الإشكاليات المنهجية لإسلامية المعرفة:

تناول حنيف منهجية إسلامية المعرفة في موضعين من دراسته، في الجزئية السادسة من الجزء الأول من دراسته في المضمون: ⁽¹⁸⁶⁾ what does IOK involve? وفي مختصرات المقالات: كيف تمت إدارة إسلامية المعرفة أو العملية التي تتضمنها إسلامية المعرفة⁽¹⁸⁷⁾. ويتلخص عرضه وتحليله النقدي لهذا الجانب في الآتي:

1- يعتبر حنيف أن النقاش حول هذا الجانب من إسلامية المعرفة كان الأكثر اتساقًا بالاختلاف والجدال، وأن معظم الانتقادات لإسلامية المعرفة تمحورت حول "ما الذي تتضمنه"، وكيف تتم وأن معظم المادة المكتوبة في هذا الجانب اتجهت بتحليلاتها إلى خطة الفاروقى (1982).

ويرى حنيف أن موضع النقد الأساسي لهذه الخطة هو الأولوية المعطاة للخطوة الأولى (استيعاب العلوم الغربية)؛ لأن ذلك يعني في نظر البعض أن العلوم الغربية أضحت الإطار المرجعي أو القاعدة التي تنطلق منها بقية الخطوات — مثل إعادة قراءة التراث، في حين أن رؤية الاسلام للعالم هي التي يجب أن تكون نقطة الانطلاق وليس العلوم الغربية.

(183) Mohamed Aslam Haneef: A Critical Survey of Islamization of Knowledge, op, cit, p p 67-112.

(184) Ibid, p p 117-128.

(185) Ibid, p p 137-157.

(186) Ibid, p p 23-39.

(187) Ibid, p p 91-112.

2- هذا، ويرى حنيف أن هذا الترتيب في الأولويات قد اختلف في النسخ التالية من خطة عمل المعهد التي عدلت في خطة الفاروقي وراجعتها. مما يعني الاستجابة للنقد الأساسي الذي واجهته خطة الفاروقي ومن ثم تمثلت هذه المراجعات -وفق رؤية حنيف- في الآتي:

فمن ناحية؛ أن خطة 1989، تكلمت عن مرحلتين تأسيسيتين وعن استيعاب جانبي المعرفة: الكون والوحي، وتجديد القضايا من خلال الإبداع الإسلامي . ومنذ خطة 1989، لم تظهر خطة الفاروقي أبدًا في شكلها الأول والأصلي. ومن ناحية أخرى؛ استمرت التغيرات في الخطة على ضوء كتابات الرموز والكودار وخاصة أبو سليمان والعلواني ولؤي صافي، وعدا إعادة ترتيب أولويات خطة الفاروقي، فإن التغير الأساسي الثاني -من وجهة نظر حنيف- هو الأولوية التي أخذتها قضية المنهاجية. وهنا يسجل حنيف نقطة اتفاق أساسية مع منطلق مشروعنا التقويمي هذا، وهي أن تجربة فشل الجهود لإنتاج سيرة للمراجع الدراسية قد بينت لإدارة المعهد أنه بدون اهتمام أصيل بقضية المنهاجية سواء في العلوم الغربية أو العلوم الإسلامية لن يكون هناك سبيل لإبداع إسلامي، ومن هنا تبلورت حيوية توافر الموارد البشرية "ذات الرؤية الإسلامية" والمتمرسة في ذات الوقت على التقاليد المنهاجية. هذا، ولقد كان لؤي صافي (1993، 1995) فضل سبق التنبيه (في كتابات منشورة) لهذه القضية، كما سبق ورأينا، إلا أن أعمالاً أخرى غير منشورة -في نطاق أنشطة مكتب القاهرة مثلاً- لم تغفل هذا الجانب المهم.

ويكفي هنا استدعاء اجتماعات مستشاري المعهد 1989، 1992 (السابق تحليل بعض من محتوَاهما في الجزء الأول)، كذلك استدعاء فقرة مهمة سجلها د.المسيري في مقدمة دراسة معمّقة له عن "النماذج المعرفية" -جرت مناقشتها في إحدى ندوات مكتب القاهرة (وسبق الإحالة إليها)، فهو يقول -وبوضوح شديد- ما يلي: "... تظل القضية هي مدى نجاحنا في ترجمة الطموح إلى بنية فكرية يمكن أن تتحول إلى برامج وإجراءات قريبة وبعيدة المدى... ولعل المطلوب الآن هو الاطلاع على هذا التراث (المكتوب في مجال إسلامية المعرفة) وغيره لنحاول الوصول إلى عملية تركيب كبرى حتى تتحول الدراسات المختلفة إلى علم أسلمة المعرفة، علم له منهجه وأهدافه ومصطلحه وطرق التدريب على وسائله... وكل ما نحتاجه (بعد الأبحاث والدراسات الثرية في التجريد) هو أن نكتشف بعض القواعد العامة الكامنة فيها حتى تتحول هذه الدراسات إلى علم أو فقه أسلمة المعرفة". وكان مدخل المسيري للمساهمة في تنفيذ هذه الدعوة هو "النموذج المعرفي" الذي حقق فيه -كما سنرى لاحقاً- تراكمًا فرديًا وجماعيًا متميزًا.

ومن ثم، كما راكم على هذا الصعيد أيضًا الرموز، فإن خطة العلواني (1995) تحت عنوان "إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم" قد نوهت إلى خطورة قضية المنهاجية. وهنا تجدر الإشارة إلى أن العلواني -كما اتضح من تحليلنا لرؤيته خلال اجتماعات المستشارين (1989، 1992)- كان مدرّكًا منذ البداية لخطورة هذا الجانب في مشروع إسلامية المعرفة، إلا أن خطته ذات الدعائم الست قد أعادت ترتيب أولويات خطة 1989 من جديد، لتأتي في المقدمة بالنموذج المعرفي الإسلامي والمنهاجية القرآنية، كذلك -وكما يشير حنيف- فإن الانتقادات من ناحية، ومسار خبرة إنتاج الكتب الدراسية من ناحية أخرى، بينت للعلواني أن الأهمية تكمن في إنتاج الموارد البشرية، ونقد تراثنا أولاً قبل أن نتجه لنقد العلوم الغربية أو نبحث في التراث وفق معاييرها، ولو على ضوء رؤية إسلامية.

3- وهكذا- وفق رؤية حنيف –ومنذ منتصف التسعينيات- اجتمعت رؤية "العلواني" و"أبو سليمان" وصافي على أن إسلامية المعرفة هي قضية معرفية ومنهجية بالأساس. وإذا كانت القراءتان للكون والوحي ارتبطتا بالعلواني فلقد كان إسهام "صافي" الأساسي متمثلاً في أن للمعرفة جانبين: مضمونياً ومنهجياً، وأضاف آخرون –وفق قراءة حنيف لهذا التطور في عملية إسلامية المعرفة- وذلك من خلال انتقاداتهم مثل: إبراهيم رجب، جعفر شيخ إدريس، عماد الدين خليل وحسين نصر. ويمكنني أن أضيف غيرهم ممن لم يكتبوا مباشرة أو ينشروا تحت هذا العنوان، مثل د. المسيري، د. سيف الدين عبد الفتاح، د. نادية مصطفى... وهكذا.

وفي حين كان البعض أكثر اقتراباً من خطة الفاروقي نظراً لانطلاقه من نقد الغربي واستيعابه، إلا أن آخرين كانوا الأقرب لخطة العلواني نظراً لانطلاقهم من استيعاب كل من الإسلامي والغربي.

كذلك فإن قراءة حنيف امتدت إلى إسهام العطاسي، وهو الجانب الذي يخرج عن نطاق مشروعنا الذي يقتصر على تقويم خبرة المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومشروعه عن إسلامية المعرفة، من داخله ومن خارجه (أي من اتجه بالنقد إليها أو الكتابة عنها). وإن كان حنيف وغيره ينقلون عن العطاسي أنه أول من طرح فكرة إسلامية المعرفة، منازعاً بذلك رموز المعهد في ريادة المشروع.

4- خلاصة القول: إن قراءة حنيف للمنهجية⁽¹⁸⁸⁾ تقوم على أنها تتضمن أساساً التفاعل مع المعرفة الحديثة إلا أن درجة هذا التفاعل وطبيعته وكيفية حدوثه جميعها محل نقاش متنوع المواقف. فالبعض يقبل التقسيمات الكبرى التي حددتها العلوم الحديثة ويقبل التفاعل المباشر معها على هذا الأساس، والبعض الآخر أكثر انتقاداً لهذه التقسيمات الغربية، لأنه تم تحديدها انطلاقاً من النموذج المعرفي والخبرة الغربية. ولذا فإن هؤلاء يدعون إلى فك الارتباط أولاً بالعلوم الغربية، ثم تطوير أطرها الذاتية، حتى يمكن التفاعل لاحقاً مع الغرب. فريق ثالث –وفق تصنيف حنيف- حاولوا تقسيم تيارات الفكر إلى اثنين: الاتجاه الذي يرى أن العلوم الإسلامية لا يمكن أن تقبل أي اختراق غربي لا يكون بمقدور تفسيرات الشريعة التقليدية التكيف معه؛ ولذا فإن هناك حاجة لتغيرات مجتمعية هيكلية وراдикаلية. أما الاتجاه الثاني فيقبل منهج "الخطوة - خطوة" التطوري، بحيث يعدل تدريجياً الهياكل العلمانية القائمة ويعيد فتح باب الاجتهاد في ظل الاحتياجات المعاصرة. ويصف حنيف هذا التقسيم بأنه misleading.

5- ومن ثم، فإن رؤية حنيف لمنهجية المعرفة – الناتجة عن قراءته النقدية في أدبيات إسلامية المعرفة تتلخص في الآتي⁽¹⁸⁹⁾: إن استيعاب الغربي ونقده لا يمكن أن يتم من فراغ ولكن انطلاقاً من رؤية إسلامية للعالم ذات أسس قيمية ومعرفية وتبني عليها المناهج. ولذا، فإن إسلامية المعرفة تقتضي خطوات مسبقة؛ سواء على نقد الغربي أو الاستفادة من التراث بواسطة متخصصي العلوم الحديثة (كما سنرى لاحقاً بمزيد من التفصيل).

خلاصة القول لهذا الجزء الثاني، إن العرض المقارن لرؤى بعض الكوادر حول كيفية تنفيذ إسلامية المعرفة مع استدعاء العرض المقارن لرؤى الرموز (في الجزء الأول من الدراسة) إنما يبين الأمور التالية:

من ناحية: أن رؤى الرموز وتصوراتهم الكلية حول الإطار النظري العام – وإن كانت تطورت تحت تأثير الاختلافات الشخصية (وخاصة التخصص) والاستجابة للانتقادات الموجهة لخطة الفاروقي، إلا أن رؤى الكوادر قد

⁽¹⁸⁸⁾ Ibid, p p 91-92.

⁽¹⁸⁹⁾ Ibid, p p 48-55.

انطلقت أساسًا من خبرات تطبيقية بحثية أو تدريسية على نحو أسهم في تشكيل انتقاداتهم لخطة الفاروقى ولخطط عمل المعهد التالية، بحيث اكتست هذه الانتقادات باحتياجات التطبيق وعواقبه ومشاكله سواء على صعيد التعامل مع الأصول أو التراث أو الفكر الغربي أو الواقع.

ومن ناحية أخرى: يتضح لنا أن إسلامية المعرفة ليست مدرسة محكمة ولكنها تيار متعدد الروافد، وإن اتفقت هذه الروافد حول دوافع وضرورات ومبررات إسلامية المعرفة كمشروع فكري ومعرفي ذي تداعيات حركية ولو على الأجل الطويل، إلا أن المجال الأكثر اتساقًا -بل وتعبيرًا عن الاختلافات (وليس الخلافات) بين هذه الروافد- هو "منهجية إسلامية المعرفة" أو كيفية تنفيذ إسلامية المعرفة أو ما الذي تتضمنه إسلامية المعرفة...

وتساعد عوامل عديدة على تفسير هذه الاختلافات، سواء بين الرموز (وخاصة مع تعاقب قيادتهم للمعهد) أو بين الكوادر ذاتها، أو فيما بين الكوادر والرموز.

وإذا كانت هذه الاختلافات تعبيرًا عن سنن الله في الكون والبشر، إلا أن أدوار المؤسسات الرائدة في العالم الإسلامي تقتضى تسجيل خبرة هذا التطور وآلياته ودوافعه، ونشرها بصورة منتظمة، توضيحًا للجمهور، واتقاء للبس والغموض الذي قد يتم تفسيره - وخاصة من خارج الدائرة الإسلامية - بأنه تحبُّط وعدم نضج وعدم وضوح للرؤية أو عدم مصداقية للهدف والدافع ذاته.

حيث من الواضح -من ناحية ثالثة وعلى ضوء العروض المقارنة السابقة أيضًا- أن التغير فيما يتصل بالمنهجية (وهي كانت المجال الأساسي للتغير والاختلاف) إنما يعكس استجابات للانتقادات الجادة والخبرات الممارسة الفعلية وللتفاعل بين الرموز والكوادر والنخب - سواء خلال عملية الإدارة أو الملتقيات الفكرية والنظرية (المنشورة وغير المنشورة أيضًا) - وكذلك استجابة لطبيعة البنية التحتية اللازمة للتطبيق.

ولهذا يمكن القول، وبالرغم من تمحور وانطلاق الانتقادات والتغيرات في المنهجية حول خطة الفاروقى، وبالرغم مما يحيط -كما سبقت الإشارة- من عدم وضوح حول من صاغ هذه الخطة ومن نشرها بالعربية أو بالإنجليزية وكيف تم تطويرها وإصدارها منقحة بالعربية (1986 أو 1984) وبالإنجليزية (1986 أو 1989)، إلا أنه يمكن القول مجددًا إن ما سُمي خطة الفاروقى، لم يكن خطة عمل محددة ولكن تصور استراتيجي متعدد الأبعاد لمشروع الإسلامية باعتباره مشروعًا للتفاعل بين الغربي والإسلامي، وليس استبداليًا أو استبعاديًا أو استقصائيًا، وعلى أساس أن هذا المشروع وإن صاغه الفاروقى كتابًا، إلا أنه نتاج تفاعل مجموعة الرواد من الجيل الثاني لإسلامية المعرفة؛ أي جيل الصحوة الإسلامية الفكرية والمعرفية منذ بداية السبعينيات. وهم مجموعة متنوعة الخبرات والتخصصات والخلفيات ولكنهم اجتمعوا على هدف واحد هو ضرورة الاستجابة لتحدي استراتيجي أساسي؛ ألا وهو أن أزمة الأمة الراهنة هي أزمة فكرية وحضارية شاملة، وليست أزمة مادية فقط.

ومن ثم كانت خطة الفاروقى (1982) تصورًا استراتيجيًا جماعيًا، مثل استجابة نوعية ونقل مهمة في مسار المواجهة بين عالم الإسلام وعالم الغرب في هذه المرحلة، حيث دق ناقوس الخطر محذرًا -بصورة متجددة سبق تكرارها في صور أخرى- بأن الأمة في خطر لأن فكرها الإسلامي في خطر. ثم سمحت الممارسة خلال ما يزيد عن العقدين باكتشاف مسارات متنوعة للعمل، نحو نفس الغاية ولو بطرائق متعددة. ولذا تظل قضية منهجية إسلامية المعرفة هي محك الحكم

والتقويم على مسار المشروع برمته، ويظل وضوح مسار تطور هذه المنهجية ضروريًا لاستمرار المسيرة، وللتوجه لفئات إضافية من الجيل الراهن، ناهيك عن الإنتاج الإبداعي الفكري والنظري القادر على إحداث نقلة نوعية تعترف بها الجماعات العلمية القائمة، وقبل هذا وذاك يكون هذا الإنتاج قادرًا على (أو علامة على) إحداث التغيير المنشود في الأمة: معرفيًا وفكريًا وعمليًا.

ومما لاشك فيه، أن التعرف على تنوع خريطة التطبيقات في الجزء الثالث من المشروع، من شأنه أن يقدم مزيدًا من الأدلة والمؤشرات على هذه الخلاصة العامة السابقة.

الجزء الثالث:

من نتائج تقويم الإطار العام إلى خريطة بعض التطبيقات: لماذا؟ وكيف؟

في الاجتماعات التحضيرية لمشروع التقويم، والتي استغرقت - قرابة العام (يناير 2002-يناير 2003) وحتى تم الاستقرار على هدف ومحتوى المشروع ومخرجاته، دار نقاش أساسي حول ما إذا كان المشروع سيمتد إلى التطبيقات. وكما اتضح من الدراسة الأولى عن ذاكرة المشروع ومنهجية إعداداته، كان هناك اتجاهان: أحدهما يرى الاقتصار على الإطار العام للتأصيل وعدم التطرق إلى التطبيقات، والاتجاه الثاني يرى ضرورة العمل عليها أيضًا نظرًا لصعوبة الفصل ونظرًا لأن منهجيات التطبيق ذاتها تمثل مرآة لما حدث للفكرة من تطور وانتشار بين الجماعات العلمية المختلفة. إلا أن القيود الزمنية والبشرية والتمويلية ابتداء -على أساس أن المشروع سيستغرق عامين ويقوم عليه عدد محدود من الأساتذة، ناهيك عن صعوبة التواصل لتغطية كل أنماط التطبيقات التي نَقَدَتْها مكاتب المعهد، وخاصة أن خبرات هذه الخطط غير موثقة، ناهيك عن الأعمال غير المنشورة⁽¹⁹⁰⁾ - كل هذا رجح كفة الاتجاه الأول - كما هو موضح في دراسة أ. مدحت ماهر، ومن ثم استقر الأمر على أن يكون مشروعنا مرحلة أولى من مشروع أكبر يمتد إلى المشروعات البحثية في مجالات معرفية وإلى أنماط أخرى من التطبيقات وخاصة خبرات المكاتب والجامعات.

وأكدت خبرة الاجتماعات والأعمال التحضيرية هذا الاتجاه، حيث صعب خلالها الحصول على رد مكتوب حول ما يتوافر من مادة علمية أو خبرة لدى مكاتب المعهد، باستثناء الرد الإيجابي من بروفيسور بریمه -رئيس معهد إسلام المعرفة بالخرطوم والرد السلبي من د. الريسوني من المغرب بأن المكتب ليس لديه ما يقدمه في المشروع، ولقد كان هذا مؤشرًا منذ

(190) انظر في قائمة مصادر المشروع (الملاحق) رصدًا لبعض الأعمال غير المنشورة.

البداية أن لإسلامية المعرفة خبرات وطنية وليست عالمية. وبالفعل تمت عملية التوثيق للمادة العلمية للمشروع على هذا الأساس.

إلا أنه عقب القراءة الأولى ثم إعداد التصور الكلي الأول عن محتوى دراستي "منهجية إسلامية المعرفة" اتضح صعوبة الفصل - في هذه الدراسة بصفة خاصة - بين الفكرة والمنهجية، بالمعنى الذي تتبناه الدراسة، مما استلزم الاستعانة ببعض التطبيقات .

1- التطبيقات : لماذ في دراسة تقويمية عن التأصيل العام للمنهجية: يرجع ذلك للاعتبارات التالية: من ناحية: لم توجد دراسات تحت عنوان "إسلامية المعرفة" تضمنت عنواناً فرعياً عن المنهجية مثلاً أو عن غيرها، يحدد بؤرة اهتمامها، إلا أن كل الدراسات الموثقة تحت هذا العنوان العام (191) - إلا فيما ندر (192)، لم تحدد عناوين فرعية تبين تركيزها على الجوانب المنهجية وليس على المفهوم مثلاً.

من ناحية ثانية: تناولت هذه الدراسات الموثقة كل أبعاد إسلامية المعرفة، مما صعب من قراءتها، ناهيك عن ما قد يبدو من تداخل - في بعض الأحيان بين دراستي هذه وبين دراسة عن المفهوم (دراسة د. أماني صالح) أو عن النقد والنقض (دراسة د. سامر رشواني).

ومن ناحية ثالثة: لم تقدم دراسات الرموز إلا الإطار العام دون التعليق (حتى فيما هو غير منشور) على مشروعات تطبيقية محددة، أما الكوادر والخبراء فكانوا واحداً من صنفين: إما متحدث عن خبرته ورؤيته في مجال معرفي محدد، أو متحدث عن رؤيته لخبرات أخرى فردية - أو جماعية (193)، وهي خبرات عن المنهجية بالأساس ولا أقول رؤى عامة ومجردة عن المنهجية مثل التي قدمها الرموز. مما يعني أن قضية المنهجية تصبح أكثر وضوحاً بالانتقال من المستوى الاستراتيجي إلى الأقل منه... وهكذا.

ومن ناحية رابعة: اهتمت الدراسات الناقدة من داخل الدائرة أو من خارجها وكذلك الدراسات الناقضة (ولو بدرجة أقل) بالمنهجية باعتبارها المحك في الحكم على مدى نضج المشروع وانتشاره ومصادقته العلمية وقدرته على المنافسة العالمية من جانب، واستيفاء احتياجات المسلمين من جانب آخر. وكانت الآراء - من خارج الدائرة في مجملها - تنطلق من أحكام مسبقة معرفية أو من قراءة سريعة لإحدى وثائق المعهد المنشورة مع تدشين المفهوم وتسويقه. ودون الرجوع إلى ما حدث من تطوير أو ما تم من تطبيقات، فإن الجدل الرشيد مع هذه الآراء وخاصة عن المنهجية يحتاج إلى استدعاء نماذج محددة تطبيقية، كما أن النقاش مع الآراء الناقدة من داخل الدائرة والمقدمة لبدايل في المنهجية انطلاقاً من حسن الظن والنصيحة والتعاضد، إنما يبين المرونة التي عليها إسلامية المعرفة وأنها تيار واسع ذو روافد متعددة، وهي وإن اجتمعت على نفس المنطلقات والدوافع إلا أنها قد تختلف في الوسائل لأسباب عدة.

ومن ناحية خامسة: إن خبرتي الخاصة في حضور الندوات والسيمنارات والأعمال التحضيرية للأنشطة والمشروعات البحثية التي نظمها المعهد وغيره طوال ما يزيد عن العقدين، تبين أن غير المنشور - سواء المكتوب أو الشفوي -

(191) باستثناء بالطبع العناوين المتصلة والتي تتناول مباشرة خطوات هذه المنهجية، مثلاً النظام المعرفي، كيف نقرأ التراث، المنهجية الإسلامية،...

(192) من أوضحها: لؤي صافي: إسلامية المعرفة من المبادئ المعرفية إلى الطرائق الإجرائية، مرجع سابق.

(193) انظر عرض كل من لؤي صافي (1996)، وكذلك عرض د. الملكاوي (2001) ثم أسلم حنيف - في غمار تحليلهم النقدي المقارن لجهود إسلامية

المعرفة - لخبرات كل من مني أبو الفضل، أبو يعرب المرزوقي ضياء الدين سردار، عبد الرشيد موتن،... الخ

لا يقل في أهميته ودلالته المنهجية عن المنشور وخاصة ذلك المنشور في المجال الذي يسمى بالإبداع النهائي (عقب النقد للغربي وللترائي، وعقب استيعاب الرؤية الإسلامية للعالم وذلك على ضوء القراءة في النص وعلى ضوء احتياجات الواقع) والمقصود به إصدار كتب جامعية. ذلك لأن هذا النمط من الإصدارات لم يحقق تراكماً مرجوًا يثبت ولو شكلياً مصداقية الفكرة. وهذا لا يعنى عدم التراكم أو عدم النضج أو عدم استمرار الجهد على هذا السبيل، بل بالعكس فإن الجهود مستمرة ولكن اتضح أن الغاية ليست سهلة أو ميكانيكية، كما قد يكون البعض قد تصور. والذي اتضح حقيقةً هو أمران أساسيان يصبان بالأساس في "المنهاجية" ويمثلان محكاً أساسياً ليس لكيفية تنفيذ إسلامية المعرفة، ولكن لمسار تطورها عبر ربع قرن؛ وهما أمران يمثلان خلاصة موجزة ومركزة للتفاصيل السابق عرضها في الدراسة.

الأمر الأول: هل إسلامية المعرفة نقاش مع العلم الغربي الحديث أم مع التراث؟ هل هي لنقد العلم الغربي أم لنقد التراث؟ هل هي لتطوير منهاجية العلوم الشرعية أم لاستحداث منهاجية ثالثة بين المنهاجية التقليدية الإسلامية وبين المنهاجية الحديثة للعلوم الاجتماعية والإنسانية؟

ولكن هل هذه القضية -المنهاجية: أي من أين نبدأ؟ وما هي المرجعية؟- بهذا الاستحكام الثنائي الذي تبدو عليه من واقع الأسئلة السابقة، أم هناك تطبيقات ذات تنوعيات على المسار الممتد بين ما هو غربي وما هو ترائي؟ وخلاصة القول: إنه اتضح لنا من التقويم -عبر الجزئين السابقين من الدراسة- أنه يجب تجاوز هذه الثنائية المستحكمة لأن المنهاجية ليست طريقاً ذا اتجاهين ولكنها طريق مزدوج في اتجاه واحد ونحو نقطة التقاء، بعد أن تزداد الشقة بين الطريقتين ضيقاً، أي بعد تجسير الفجوة بين الشرعي والاجتماعي.

الأمر الثاني: ما حجم المشكلة التي تفرضها طبيعة الموارد البشرية اللازمة لتنفيذ إسلامية المعرفة: كيف يمكن تجسير الفجوة بين الشرعي والاجتماعي، والفجوة بين الرؤية الإسلامية للعالم والرؤية الغربية للعالم؟ هل نحن في حاجة لفريقي بحث يتعاونان؟ أم هل نحن في حاجة لتدريس مجموعتي تخصص للطالب الواحد فيحدث التأهيل ابتداء الذي يتعمق بالتدريب؟ وخلاصة القول من واقع التقويم السابق عرضه: إنه لا يمكن تحقيق إسلامية المعرفة بدون موارد بشرية متميزة، تنطلق ابتداءً من "النموذج المعرفي الإسلامي" والرؤية الإسلامية للكون، سواء في مجال التخصص الشرعي أو الاجتماعي، وستظل هناك حاجة لجهود مؤسسية منتظمة لتكوين وتنشئة جيل مزدوج التخصص، وحتى يصبح بالإمكان - بعد جيل أو جيلين - أن نتحدث عن متخصصين جدد تجاوزوا فجوة الثنائية التقليدية بين الشرعي والاجتماعي، نتيجة تطور وتعمق مقررات الدراسة ثم أنماط البحوث، والمنتجات الفكرية... إلخ.

ويمكن أن نضيف إلى الأمرين السابقين أمرًا ثالثًا إضافيًا؛ وهو مدى انفتاح النقاش حول الغربي أو التراثي وامتداده إلى دوائر وجماعات علمية متنوعة خارج دائرة خبراء إسلامية المعرفة والمهتمين بها.

على ضوء هذه الاعتبارات الخمسة المتراكمة من الواقع واستخلاصًا من التقويم في الجزئين السابقين من الدراسة، اتضح لنا كيف أن قضية المنهاجية ليست قضية محكمة فيها قولٌ فصلٌ واحد. وهو الأمر الذي كان يحتاج لدعمه أو دحضه بالاستعانة بخبرات بعض التطبيقات حتى تكتمل حلقة مناقشة المقولة المركبة التي انبنى عليها التحليل النقدي وكما هي موضحة في المقدمة العامة للدراسة.

فما هذه التطبيقات وكيف نقترّب منها - بما يتفق واحتياجات هذا الموضوع من الدراسة؟

2- خريطة التطبيقات: ما هي؟ وكيف؟

من واقع التقويم في الجزئين السابقين يمكن رصد الخريطة التالية للتطبيقات:

1. ذاكرة وخبرة مكاتب المعهد: مكتب القاهرة نموذجًا.
2. قائمة إصدارات المعهد: معايير التصنيف.
3. المؤسسات التعليمية التي انطلقت من الفكرة وخططت لتنفيذها في مرحلة التعليم العالي: الجامعة الإسلامية في ماليزيا نموذجًا.

4. المشروعات البحثية الجماعية (أو الفردية) في المجالات المعرفية (السياسة، الاقتصاد، التربية، التاريخ، الفلسفة، الاجتماع...): مشروع العلاقات الدولية في الإسلام نموذجًا.

وإذا كان **البند الأول** يتصل بخبرة الإدارة العلمية والتنفيذية لخطّة المعهد فهو يتصل أيضًا بغير المنشور وغير المعلن من الأعمال بقدر ما يتصل بالمنشور والمعلن منها. كما يمثل الإطار الذي تجرى على صعيده التفاعلات والاحتكاكات الفكرية والعملية التي تضع الخطط محل الاختبار الفعلي لبيان مصداقيتها أو حاجتها للتغيير. ومما لا شك فيه، أن مسار إسلامية المعرفة عبر ربع قرن لا يمكن تسجيله وتقويمه بما هو منشور فقط، ولكن أعمال "الكواليس" والبنية التحتية ذات أهمية إضافية، ولذا فإن العمل الذي قدمه د. جمال الدين عطية عن خبرة مكتب القاهرة خلال إدارته له (1988-1992) ما كان يمكن لأحد أن يسجله على هذا النحو غيره، ناهيك عما لم يتم تسجيله بعد أن تأكلت ذاكرة المكتب نظرًا لعدم توثيقها بصورة شاملة.

أما **البند الثاني**: فيمثل القناة التي يتجه من خلالها المعهد إلى جمهور متعدد المستويات — وذلك بخطابات متنوعة، ومما لا شك فيه أن خريطة تراكم هذه الإصدارات أفقيًا (قائمة خطوات الخطط) ورأسيًا (على صعيد كل خطوة) هو مؤشر أساسي من مؤشرات إنجاز المعهد لخططه، بل والأهم كونه مؤشرًا أساسيًا عن ماهية "المنهجية" التي يخدمها المعهد من خلال الإصدار المنشور (كتب ودوريات): فما هي الخطوات التي حازت الاهتمام؟ وما قدر الإنجاز الذي تحقق على صعيد كل خطوة؟

وينقلنا **البند الثالث** إلى مستوى موازٍ للمعهد ألا وهو المؤسسات التعليمية المستقلة عنه أو المرتبطة ببعض رموزه، وهي التي تمثل استجابة لتحدي مدى توافر الموارد البشرية وطبيعتها وتأثيرها على "المنهجية"، كما أن هذه المؤسسات تمثل حلقة وصل مهمة بين الفكرة — على المستوى النظري والفكري — وبين المجتمع والنظام المحيط، فإن مخرجاتها تمثل مدخلات في هذا الإطار والعكس، مما ينقل إسلامية المعرفة من نطاق تجديد الفكر إلى نطاق علاج المشكلات على أرض الواقع، بكل ما يمثل ذلك من تحديات للفكرة ذاتها ومردودها بالنسبة لخدمة قضايا الأمة من ناحية، ولمدى ما تواجهه من تحديات وعوائق من ناحية أخرى.

وأخيرًا، فإن **البند الرابع** — أي البحوث الفردية والمشروعات البحثية — يمثل ما يمكن تسميته المجال الحيوي لعملية إسلامية المعرفة، حيث تتفاعل المداخل المعرفية والمنهجية والنظرية — سواء على مستوى نقد الغربي أو استدعاء التراث أو غيرها من الخطوات — سعيًا نحو إبداع جديد. ولذا، فإن هذه المشروعات يمكن أن تنصب على خطوة واحدة من خطوات إسلامية المعرفة، لتحقيق اختراق نوعي لكيفية تفعيلها في منظومة عملية إسلامية المعرفة (العلاقة مثلاً بين: النموذج المعرفي

الإسلامي والرؤية الإسلامية للعالم، وهل هناك رؤية واحدة أم عدة رؤى وكيف تنعكس هذه الرؤية على خصائص المعرفة المنتجة...وهكذا).

كما يمكن أن تكون هذه المشروعات، مشروعات كلية تستهدف إما تقديم إطار عام لكيفية "الأسلمة" على صعيد مجال معرفي محدد⁽¹⁹⁴⁾، أو تقوم بالفعل على بناء البنية التحتية اللازمة، سواء على صعيد الأصول أو التراث أو التاريخ أو الفكر الغربي سعيًا نحو تقديم إعادة صياغة إسلامية لهذا المجال أو تقديم ما يسمى "منظورًا إسلاميًا" له. ومما لا شك فيه أن هذه المشروعات البحثية الكلية لا بد وأن تقدم خبرة حية وفاعلة للإجابة عن السؤال التالي: كيف تكون البداية: من الغربي أم من التراثي؟ وهو السؤال الذي يترجم باختصار إشكاليات المحك الأساسي لعملية تقويم "المنهجية" كما سبق التوضيح.

ولكن هل بمقدورنا في هذا الموضوع من الدراسة أن نقدم تقويمًا لمحتويات كل بند من هذه البنود؟ بالطبع لا. كما أن هذه عملية كان لا بد وأن تتم مرحليًا، طوال ربع القرن الماضي، ووفق خطط تقويم دورية يقوم عليها المعهد ذاته⁽¹⁹⁵⁾، وتمثل نتائجها ذاكرة المعهد الموثقة أو المنشورة أو غيرها، والتي يمكن البناء عليها أو التجديد فيها بواسطة الجماعات العلمية عبر أرجاء العالم الإسلامي، على اعتبار أن المعهد العالمي للفكر الإسلامي هو مركز القيادة والتنسيق الأعلى بين هذه الجماعات التي تتوزع بينها الأدوار اللازمة لتنفيذ مهمة أمة بأسرها.

ولهذا كله، وحيث إن مراجعة هذه التطبيقات جميعها هي في صميم عناصر عملية التقويم المؤسسي وليس التقويم مثل التي أقوم عليها في هذه الدراسة، فلا يمكن ادعاء إمكانية القيام بها هنا -والآن- أي بعد مرور خمسة وعشرين عامًا دون إتمام تقويمات دورية منشورة النتائج ومعلنة بشفافية، ولكنني أكتفى برسم خريطة البنود المشار إليها عاليًا، وأتوقف عند ملامح كبرى لها، وعلى النحو الذي يتفق والاعتبارات التي أملت التوقف عند التطبيقات والسابق توضيحها.

أ- خبرة مكتب القاهرة: شهادة د. جمال الدين عطية عن فترة إدارته (1988-1992)⁽¹⁹⁶⁾ وماذا بعده؟

سبقت الإشارة إلى رؤية د. جمال الدين عطية عن دور المكتب، والتي بينت أن خطة عمل المكتب أعادت ترتيب أولويات خطة الفاروقي. ويتضح ذلك من مضمون مجموعة مشروعات المرحلة الأولى مقارنة بمشروعات المرحلة الثانية والثالثة.

فلقد تضمنت **المرحلة الأولى**: مجموعة مشروعات المنهج، مجموعة أدوات العمل، مجموعة تطوير العلوم الشرعية، مجموعة مشروعات لإسعاف الوضع (إلى جانب مجموعة تعريفية ومجموعة تدريبية).

وتتضمن مجموعة مشروعات المنهج ما يتصل بالتعامل مع القرآن والسنة والتراث (كما هو جارٍ وكما يجب أن يتم). أما أدوات العمل فالمقصود بها ثلاثة أمور: إقامة مركز معلومات ومتابعة تحديثه واستمرار تزويده بالجديد، بلورة الخريطة الفكرية الإسلامية المطلوب استكمالها، عمل المكانز الإسلامية.

⁽¹⁹⁴⁾ انظر: Mohamad Aslam Haneef : op. cit. ما يتصل بالتطبيقات عامة، ومجالات دراسية محددة، وكذلك انظر تحليل لوى صافي

المقارن بين الاسهامات المنهجية لكل من: منى أبو الفضل، وموتن، ومحمد عارف، ومحمد أمزيان، وذلك في دراسته: نحو منهجية أصولية للدراسات...، مرجع سابق .

⁽¹⁹⁵⁾ قدم د. عماد شاهين - 1992 - تصورًا لعناصر التقويم اللازم القيام بها دوريًا. (غير منشور، من وثائق مكتب القاهرة).

⁽¹⁹⁶⁾ د. جمال الدين عطية: إسلامية المعرفة ودور المعهد العالمي للفكر الإسلامي: مرجع سابق ص 175-204.

أما مجموعة تطوير العلوم الشرعية، فهي علوم القرآن والسنة والعقيدة وأصول الفقه وعلوم الفقه. والمقصود بمشروعات مجموعة الإسعاف الأولى (حتى يكتمل العمل في المجموعات الثلاث السابقة) مشروع القراءات، ومشروع المداخل الإسلامية للعلوم (نظرية المعرفة الإسلامية، المقاصد الشرعية، الضوابط الشرعية للعلم موضع التخصص، السنن، المناهج المناسبة، اسهام علماء المسلمين في العلم وموضع التخصص، المشاكل المعاصرة في العلم موضع التخصص، مسح تحليلي للكتابات المعاصرة في العلم موضع التخصص).

أما المرحلة الثانية من خطة عمل المكتب، فهي تتضمن مشروعات في مجال دراسات الكتاب والسنة. (بعد إتمام الكشافات) في مجال التراث (عرض التراث وفقًا لتقسيمات العلوم الحديثة، بعد اكتشافه في مرحلة أولى، مع الدراسة النقدية له)، في مجال الفكر الغربي (عرض الفكر الغربي لذاته، ثم النقد الإسلامي للفكر الغربي)، وأخيرًا في مجال دراسة الواقع: مسح شامل لمشاكل الأمة الرئيسية ومشاكل الإنسانية لتحديد مواضيع العمل في المرحلة التالية وهي الإبداع. وهذا الإبداع يتضمن تقديم التحليلات والتركيبات الجديدة في العلم، الكتب الجامعية.

وبالطبع، لست هنا بمعرض إعادة كتابة شرح د. جمال الدين عطية لتفاصيل هذه المشروعات، وما أُجَز منها، وما لم يُجَز، وأسباب عدم الإنجاز وشكل إصدار ما تم إنجازه، سواء بالنشر الواسع أو المحدود أو عبر النشر، فهذا يفوق طاقة هذه الدراسة. ولكنني أكتفي بمجموعة من الملاحظات ذات الصلة بزاوية اهتمامي؛ أي المنهجية:

1- هل المراحل الثلاثة متزامنة أم متتالية؟ يتضح من بعض تعليقات د. عطية أنها متتالية؟ بدليل الحديث عن مشروعات الإسعاف الأولى حتى تتم المشروعات التأسيسية في المرحلة الأولى.

وحيث إن هناك فارقًا بين خطة مؤسسة (مكتب القاهرة) لتنفيذ مشروع الإسلامية في صورة متكاملة، وبين جهود فردية في خطوة من خطوات هذا المشروع. وبالرغم من إحكام الخطة إلا أنه لم يكن من الممكن تنفيذها في خمس سنوات نظرًا لاعتبار مهم - اعترف به د. عطية - وهو قصور الموارد البشرية القادرة على تنفيذ مشروعات هذه المراحل سواء بصورة متزامنة أو متتالية.

هذا وتجدد التذكرة هنا ببعض نتائج تحليل تطور رؤى الرموز والكوادر وهي التي بينت كيف أن خبرة الممارسة أبرزت محورية قضية المنهجية، وعلى نحو لم يكن ظاهرًا في خطة الفاروقي كما بينت هذه النتائج من ناحية أخرى، أنه أيًا كانت نقطة الانطلاق: الغربي، أو إطار مرجعي إسلامي، فإن هناك حاجة لرؤية ما قبل المنهج. هذا ويتضح من خطة مكتب القاهرة، كيف أن البداية كانت مع مناهج التعامل مع الأصول وأدوات العمل وتطوير العلوم الشرعية وصولًا في النهاية إلى الغربي وإلى الواقع. وهذا المسار يعكس أحد التوجهين اللذين انقسمت بينهما النقاشات محك تقويم "المنهجية": البدء من الغربي أم الإسلامي. إلا أنه مما لا شك فيه، أن البدء من أيهما يحتاج إعداد مسبق للمتخصصين على كل من الصعيدين طالما سينتجه للتخصص الآخر، سعيًا نحو إبداع جديد، أو على الأقل سيقدم يد العون لأصحابه.

ومما لا شك فيه، وعلى ضوء خبرة الأعوام التالية على إدارة د. عطية للمكتب وحتى الآن، فإن الحاجة ما زالت ماسة لهذه المشروعات التأسيسية في ما قبل المنهج وفي المنهج وخاصة بالنسبة لغير المتخصصين فيها، وهي في المجال الشرعي والتراثي بالأساس.

2- وبالرغم من تعدد الندوات والمؤتمرات والإصدارات عن كل خطوة من هذه الخطوات التأسيسية، إلا إنه من العجيب ملاحظة استمرار نفس الجدل والنقاش، بل إنه في مؤتمر استانبول 2006 تجدد الجدل حول منهج التعامل مع القرآن والسنة والتراث لدرجة دفعت بي وبالععض للاحتجاج بأن الأمر يسير كما لو أن المعهد -أو غيره- ولمدة ربع قرن من الصحو الفكرية والمعرفية - لم ينتج تراكمًا ملموسًا يحدث اختراقًا في هذه المجالات وعلى نحو يمكن الانطلاق منه والبناء عليه وليس البدء من بديهياته مكرًا.

بعبارة أخرى، كان من الأجدر بالمكتب وغيره من المكاتب أن يستمر في تنفيذ هذه المشروعات بدأ وتراكم، وبإعلان مكثف عن نتائج ما توصلت إليه كل مرحلة. ولعل الرجوع إلى قائمة ندوات المكتب ومؤتمراته المنشورة وغير المنشورة (منذ 1992)⁽¹⁹⁷⁾، تراكمًا على ما سجله د. عطية في كتابه، قد يساعد على تلمس الصورة، كما يساعد المعهد على تحديد مخرجات هذا المكتب -وغيره من المكاتب- وتصنيفها والتعليق عليها ثم البناء عليها.

3- وضعت الخطة يدها على موضوعات مهمة ما زال الحديث يجري عن أهميتها وضرورتها الآن وعلى رأسها المشروع الحضاري الإسلامي، والخريطة الفكرية الإسلامية التي تم إنجازها خلال قرنين واللازم استكمالها لتفعيل المشروع الحضاري الإسلامي بل لبيان لماذا لم يثمر حتى الآن. ومن أهم الأنشطة -غير العلنية- التي يقوم عليها مكتب القاهرة، اجتماعات إعداد المشروعات البحثية والتي جرد بعضها الاهتمام بمثل هذه الموضوعات، وعلى نحو جديد.

4- مشروعات المرحلة الأولى مشروعات تفصيلية عن كل خطوة من خطوات الخطة إلا أن الذي يركز على الناظم الرابط بين الخطوات، وعلى النحو الذي يبين مسار عملية الإبداع المطلوب منذ بدايتها، كان هو المشروع الثاني في مجموعة الإسعاف الأولى. أي مشروع "المداخل الإسلامية للعلوم"؛ فلقد تم تصميمه للاستجابة لاحتياجات ما قبل المنهج -بالنسبة للمتخصص الاجتماعي والمتخصص الشرعي على حد سواء- وخاصة ما يتصل بنظرية المعرفة الإسلامية كجزء من المقرر العام لإسلامية المعرفة وهو مقرر خطط المكتب لإصداره ولتعميمه، ولكن لم يتم ذلك حتى الآن. بالرغم من أن مسار العقدين الماضيين قد أوصلنا الآن إلى حيويته وضروريته وهو ما يتم إعداده الآن تحت اسم مشروع "كتاب المنهجية الإسلامية"⁽¹⁹⁸⁾ وهو مشروع متطور وشامل وجامع وأكبر عمقًا ونضجًا مما سبقه من إصدارات تحت هذا الاسم، وهو يقدم الإطار المنهجي العام والمشارك بين المجالات المعرفية المتخصصة والواجب الانطلاق منه نحو العلوم الاجتماعية لنقدها وإعادة صياغتها من رؤية إسلامية.

هذا، وبالرغم من أهمية هذه المداخل الإسلامية للعلوم وبالرغم من أهمية العمل المسبق في مشروعات التأسيس - قبل الانتقال إلى التطبيقات، إلا أن د. عطية أشار⁽¹⁹⁹⁾ إلى إرجاء العمل بتنفيذ بعض هذه المشروعات ريثما تتبلور فكرتها وتنضج الكوادر اللازمة لتنفيذها. إلا أنه من ناحية أخرى تجدر الإشارة أنه بالنظر إلى المحاضرات والندوات والمؤتمرات باعتبارها من مجموعة الأنشطة التعريفية والتخطيطية⁽²⁰⁰⁾، فإنها في معظمها تضمنت ندوات في مجالات معرفية متنوعة:

(197) انظر القائمة في الذاكرة الإلكترونية للمكتب .

(198) مشروع المنهجية الإسلامية الذي استغرق الإعداد له قرابه العامين من الأعمال التحضيرية الجادة، شارك فيها عدد من الخبراء، تم إعداد البحوث وهو في

مرحلة التحرير.

(199) جمال الدين عطية وآخرون، إسلامية المعرفة، مرجع سابق، ص 178.

(200) المرجع السابق، ص ص 180-184.

الفلسفة، علم النفس، الخدمة الاجتماعية، التربية؛ مما يعنى، أن مكتب القاهرة - وهو يعرف بأنشطته ويخطط لها، قد قفز إلى التطبيقات. حقيقة يمكن القول إن الخبرات المنهجية في هذه المجالات لدى رواد الجيل الأول من إسلامية المعرفة - قبل تأسيس المعهد - تمثل منطلقاً لا بد من استقصائه، قبل البدء بتخطيط آخر، كذلك تشير إلى أن المنهجية لا يتم تطويرها في أطر عامة مجردة، ولكن من الأفضل أن ترتبط بمجالات معرفية محددة؛ نظراً لما بين هذه المجالات من تمايزات، ونظراً لعدم توافر نفس النمط من الخبرات والموارد البشرية على صعيد كل من هذه المجالات المعرفية والقادرين على القيام بمهام عملية إسلامية المعرفة بنفس النمط أو نفس المنطلقات. ولهذا يثور هنا سؤال سيتكرر لاحقاً وخاصة مع الانتقال إلى خبرة المشروعات: هل التطوير المنهجي يحدث على نحو أفضل بالتركيز على مجال معرفي محدد، ومن خلال عمل جماعي، أم يمكن تقديم إطار منهجي عام مشترك يصلح تطبيقه في مجالات معرفية متنوعة، وذلك من خلال عمل جماعي أيضاً يشترك فيها أصحاب الملكات المنهجية ولو من تخصصات مختلفة؟ وأليس مجال النموذج المعرفي والرؤية للعالم من أهم الخطوات التأسيسية المشتركة بين التخصصات؟

6- وأخيراً، فإن خطة مكتب القاهرة بتركيزها على مجال السنن - باعتباره موضوعاً لأحد مشروعات المنهج - وكذلك مشروع نقد الفكر الغربي، باعتباره أحد مشروعات المرحلة الثانية يقتضى التنويه بأهميتهما، ولكن تفاوت إنجاز المعهد على صعيد كل منهما. فنقد الفكر الغربي منطلق أساسي، أيّاً كان ترتيبه في عملية الإسلامية، إلا أن محتوى شرح د. عطية لهذا المشروع في حينه، يفرض التساؤل التالي: أي فكر غربي؟ أليس المقصود هو النموذج المعرفي الغربي (العلماني الوضعي) بالأساس؟ فهذا مستوى يختلف عن مراجعة ونقد حالات. وإذا كان مؤتمر التحيز الأول (1992) قد دشّن منطلقاً مهماً في هذا النقد تحت عنوان إشكالية التحيز، فإن الخبرة عبر ما يقرب من خمسة عشر عاماً قد حققت تراكمًا في هذا المجال - أي الأنساق المعرفية المتقابلة والمراجعة النقدية من داخل الغرب ذاته للنموذج المعرفي العلماني وتحليلاته النظرية والحياتية على حد سواء. لقد ساهمت بعض إصدارات المعهد في ملاحقة هذا التطور.

أما عن مشروع "السنن" فهو من مشروعات المنهج المهمة، والتي تخدم عملية الربط بين خطوات عملية إسلامية المعرفة والانتقال من المعرفي إلى الواقع الفكري والنظري. وفي هذا يقول د. جمال الدين عطية⁽²⁰¹⁾: "إن القول باعتبار الوحي (قرآنًا وسنة) مصدرًا للمعرفة وهو لب رسالة المعهد لا يعنى الجانب المعياري Normative من العلم، والذي لا إشكال في إخضاعه للأخلاق، وإنما يعنى الجانب المعرفي الموضوعي والذي يتمثل الجانب الإسلامي منه في السنن الكونية. صحيح أن أحدًا لم يقل بأن الوحي هو المصدر الوحيد للمعرفة لأن الوحي نفسه أمر بالسير في الأرض والنظر في ملكوت الله بل تعدى المنظور إلى المحجوب "فانظروا كيف بدأ الخلق"، والذي قيل باعتباره الوحي مصدرًا لا يعنى الاكتفاء بشعار الجمع بين القراءتين، وإنما مقتضاه البحث في كيفية الجمع، ومحك هذا هو موضوع السنن والذي لم تحظ هذه الناحية بالذات منه بالاهتمام حتى الآن، ناهيك عن أن الاهتمام بما سمي الإعجاز العلمي للقرآن يشغل عن هذه الناحية ويباعد الأنظار عنها بدلًا من أن يضيف إليها".

(201) المرجع السابق، ص 187-188.

وبالرغم من هذه الأهمية المنهجية للسنن، إلا أنها لم تحظَ في وقت إدارة د. عطيه - كما يقول هو - إلا بسمينار ذي طبيعة محدودة. كما لم يحقق المعهد تراكمًا على هذا الصعيد. ولم يحقق مكتب المعهد تراكمًا أيضًا في مشروعات أخرى تم التخطيط لها والعمل عليها لفترة مثل الخريطة الفكرية، نقد الفكر الغربي، فقه الواقع.

ولكن من ناحية أخرى، فإن التزام بين هذين المشروعين عن نقد الفكر الغربي وعن السنن وبين مشروعات المرحلة الأولى التأسيسية يفرض التساؤل مرة أخرى: ما معنى هذا التزام؟ وألم يكن هناك حاجة مسبقة لإنجاز نوعي في مشروعات المرحلة أولى ابتداءً. ولهذا تقفز مرة أخرى مشكلة الرابطة بين الخطوات وترتيبها باعتبارها محكًا أساسيًا من محكات تقويم منهجية إسلامية المعرفة، وهو الأمر الذي تبلور خلال خبرة عقدين من الممارسات، على نحو أدى إلى الاعتراف بأهمية الدورات التدريبية في مداخل العلوم الشرعية وخصائص الرؤية الإسلامية والنموذج المعرفي للعلوم، وذلك لطلبة وباحثي العلوم الاجتماعية والإنسانية المهتمين بفكرة إسلامية المعرفة (202).

وإذا كان د. عطية قد سجل خبرة إدارته لمكتب القاهرة - التي عكست في نفس الوقت رؤيته، إلا أن خبرة مكتب القاهرة من بعده لم يتم تسجيلها في عمل منشور. ويقتضى تحليلها التقويمي الجمع بين شهادة كل من د. على جمعة ود. سيف الدين عبد الفتاح ود. نصر عارف (عن المرحلة من 1992 إلى 2003)، ثم كل من د. رفعت العوضي ود. عبد الرحمن النقيب ود. عبد الحميد أبو سليمان (عن المرحلة التالية وحتى الآن). فإن قائمة أنشطة المكتب المطبوعة والتي تتضمن الندوات والمؤتمرات العلنية لا تكفي هذه القائمة إلا لرسم خريطة اهتمامات، وبالنظر إلى هذه الخريطة يمكن تسجيل ما يلي:

من ناحية، وجود فراغ كبير في أنشطة الفترة (93-2000) حيث لم يتم تسجيل إلا نشاطين فقط.

من ناحية أخرى، ما عدا ثلاثة مؤتمرات عن الاقتصاد والمالية الإسلامية، ومؤتمرين عن الأمة والثقافة والبيئة/ التنمية وعن المرأة (من مداخل معرفية متعددة)، فإن الأنشطة الباقية تركزت في مجال التعليم والتربية الوالدية والأسرة والطفولة والمرأة، حقيقة تعبر موضوعات المؤتمرات في هذه المجالات عن شبكة متواصلة ومتراكمة، إلا أنها تعكس توجه د. أبو سليمان عن كيفية إسلامية المعرفة ابتداء من الوحدة الأولى في المجتمع (الأسرة) وكمينطلق لعلاج أزمة العقل المسلم من الجذور التي تهيؤه له لتحقيق إبداعات إسلامية المعرفة، سواء على مستوى العلم أو الفكر أو الحركة المجتمعية.

ومن ناحية ثالثة، غياب الأنشطة الخاصة بالجوانب المعرفية والمنهجية ما عدا نشاطين في المجال التربوي وآخر في العلوم السياسية. وأخيرًا: أين قائمة محاضرات المواسم الثقافية للمكتب، وهي تحقق تراكمًا هامًا عبر السنوات الماضية، ناهيك عن الأنشطة الأخرى غير المعلنة والتي تمثل ساحة مهمة لإنضاج الأفكار والرؤى (على سبيل المثال اجتماعات إعداد كتاب المنهجية وتقاريرها).

(202) حول خبرة أول دورة تم تنظيمها بالتعاون بين مركز الحضارة للدراسات السياسية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي في 2000: انظر: د. نادية مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران)، المنهجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية، العلوم السياسية نموذجًا، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2002.

ولقد تم تطوير نتائج هذه الخبرة في شكل دورات تدريبية أكثر تخصصًا في الجانب المعرفي ومداخل العلوم الشرعية، وجرت جلساتها وحلقات نقاشها عبر عدة مراحل متتالية خلال عام ونصف، وذلك تحت إشراف د. علي جمعة ود. نادية محمود مصطفى، وتم نشر خلاصة ونتائج مادتها العلمية في: د. على جمعة: مدخل إلى التراث، دار تحفة مصر، ط1، 2004.

وأخيراً، إذا كان د. عطية قد وصف محتوى أنشطة كل من مشروعات المكتب في فترة إدارته، دون تعليق نقدي على هذا المحتوى وما حققه من تراكم، فإنه لا يلزم هنا(عند تقويم خبرة مكتب القاهرة بعد 1992) تكرار نفس النمط التشخيصي؛ لأن تحليل المحتوى أكثر أهمية، ولكن لا تتسع له طاقة هذه الدراسة. حيث يحتاج - وغيره من الأعمال التراكمية- إلى خطة عمل مستقبلية (كما هو مقترح في خاتمة هذا المشروع).

كذلك توضح هذه الخريطة لديناميات التفاعل واتجاهات التنفيذ وخاصة وقد مر المعهد في المرحلة الممتدة من 1992 وحتى الآن بتغير رئاسة المعهد من ناحية وبتكوين جامعة العلوم الاجتماعية والإسلامية من ناحية أخرى، كما عانى من تحديات ما بعد الحادى عشر من سبتمبر من ناحية ثالثة، كما شهد مكتب القاهرة انتقال إدارته من أساتذة العلوم السياسية والشرعية إلى العلوم الاقتصادية والتربوية من ناحية رابعة، وتحوله من مكتب المعهد في القاهرة إلى مركز الدراسات المعرفية، وذلك في ظل التحول أيضاً في نمط إدارته، بعد أن تزايد تآكل دور ما يسمى "المجلس العلمي"، وبعد محاولات إعادة هيكلة أدوار المتعاونين مع المكتب من مختلف التخصصات تحت مظلة "اللجان العلمية" و"لجنة المستشارين" المتعددة التخصصات وهكذا...

ب- خريطة إصدارات المعهد من الكتب: معايير التصنيف ومدى الإنجاز في خطوات الخطط المعلنة

أصدر المعهد عدداً ضخماً من الإصدارات باللغتين العربية والإنجليزية سواء كانت مترجمة عن العربية أو منشأة بالإنجليزية بالأساس⁽²⁰³⁾. ولقد صدرت مصنفة وفق سلاسل عديدة.

ولقد أعاد د. جمال الدين عطية تصنيفها استناداً إلى معيار المؤلف، مميزاً بين الفئات التالية: من رموز وكوادر المعهد، من خارجه ممن استكتبهم في موضوعات محددة أو ممن تقدموا بأعمالهم إلى إدارة النشر فوافقت على نشرها. إلا أنه ووفقاً لهدف دراستنا -تقويم منهجية إسلامية المعرفة- هناك حاجة للتصنيف وفق معيار آخر هو خطوات الخطط المعلنة للتنفيذ: الرؤية الإسلامية والنموذج المعرفي، المنهج والأدوات وطرائق البحث، نقد الفكر الغربي (عام، وفي التخصصات)، التراث، القرآن والسنة، الواقع، ناهيك عن التطبيقات -الفردية أو الجماعية- في مجال التخصص. فماذا أصدر المعهد في كل مجال؟ وهل كان ذلك الإصدار بناء على خطة نشر لتحقيق تراكم رأسي (في الخطوة الواحدة)، وأفقي (في الرابطة بين الخطوات وخاصة في مجال التطبيقات)؟

هذا، ويجدر القول إنه تم بالفعل إعادة تصنيف الإصدارات وفق هذا المعيار، وحيث وُجد أن سلاسل إصدار المعهد كانت تقتضى إعادة تصنيف قائمة كل منها؛ نظراً للتداخل أو عدم مصداقية التصنيف المتبع أو عدم ملاءمته... وحيث إنه لا يمكن تفسير هذه الحالة -على الأقل من وجهة نظرنا- فنكتفي بالإحالة إلى التصنيف الجديد والتعليق عليه.

إعادة التصنيف إصدارات المعهد من مدخل اتصالها بمنهجية إسلامية المعرفة^(*)

تتألف حزمة السلاسل التي تصدر بناء عليها إصدارات المعهد من سبعة عشر سلسلة واضحة التداخل والقابلية للتكرار وعدم التحديد؛ وعناوين هذه السلاسل هي:

(203) انظر قائمة إصدارات المعهد على موقعه الإلكتروني أو المطبوعة.

(*) قام على إعداد هذه الجزئية أ. مدحت ماهر المدير التنفيذي لمركز الحضارة للدراسات السياسية والباحث في العلوم السياسية.

- 1- سلسلة إسلامية المعرفة
- 2- سلسلة إسلامية الثقافة
- 3- قضايا الفكر الإسلامي
- 4- المنهجية الإسلامية
- 5- أبحاث علمية
- 6- المحاضرات
- 7- رسائل إسلامية المعرفة
- 8- الرسائل الجامعية
- 9- المعاجم والأدلة والكشافات
- 10- تيسير التراث الإسلامي
- 11- حركات الإصلاح
- 12- المفاهيم والمصطلحات
- 13- التنمية البشرية
- 14- الاقتصاد الإسلامي
- 15- موسوعة تقويم أداء البنوك الإسلامية
- 16- مشروع العلاقات الدولية في الإسلام
- 17- مجموعات أخرى.

ومن الواضح أنه ليس تصنيفاً جامعاً ولا مانعاً، بل هو ضيق وفضفاض في آن واحد، ويحتاج لإعادة بناء من مدخل أولوية "إسلامية المعرفة" باعتبارها القضية الأم التي تمس المعهد من أجل التأسيس و"التأصيل" لها، وتفعيلها في "منهجية" إسلامية علمية، وتحويلها إلى "تطبيقات" في مجالات: "المفاهيم والمصطلحات"، و"الإدارة"، و"الاقتصاد"، و"السياسة"، و"التربية"، و"الخدمة الاجتماعية" وغيرها، والقيام عليها بالإصدار والنشر والتوزيع: بعمل "المعاجم والأدلة والكشافات"، و"تيسير التراث الإسلامي"، و"الثقافة العامة"، وربطها بـ"قضايا" الفكر الإسلامي وحركات الإصلاح الممتدة عبر الأمة وعبر تاريخها سيما الحاضر، سواء كانت هذه الإصدارات كتباً أو أبحاثاً في كتب، أو محاضرات في ندوات أو مؤتمرات أو كانت رسائل جامعية أو غير جامعية.

فإذا اعتمدنا هذه العناوين السبعة عشر، وأردنا إعادة بناء التصنيف من مدخل "ناظم إسلامية المعرفة" فإنه

قد يؤدي إلى بناء الجدول التالي:

الإصدار	السلسلة	أبحاث وكتب ومحاضرات	رسائل
			
(1	إسلامية المعرفة		

			الدراسات التأصيلية	(أ)	
			المنهجية الإسلامية	(ب)	
			التطبيقات المعرفية	(ج)	
			إسلامية الثقافة		(2)
			الثقافة العامة	(أ)	
			تفسير التراث	(ب)	
			المعاجم والأدلة والكشافات	(ج)	
			إسلامية الحركة		(3)
			قضايا الفكر الإسلامي	(أ)	
			حركات الإصلاح	(ب)	

وفيما يلي إعادة التصنيف بناء على هذا الجدول المقترح:

رسائل	أبحاث وكتب ومحاضرات	الإصدار السلسلة	
.....		إسلامية المعرفة	(1)
- نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، (رقم 2)، محمد المبارك، ط/2، 1996، 45 ص - الأسس الإسلامية للعلم، (رقم 3)، محمد معين صديقي، ط/2، 1996، 45 ص - صياغة العلوم صياغة إسلامية، (رقم 5)، إسماعيل الفاروقي، ط/2، 1996، 35 ص - أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية، (رقم 6)، زغلول راغب النجار، ط/2، (منقحة)، 1996، 252 ص	- الوجيز في إسلامية المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل مع أوراق عمل بعض مؤتمرات الفكر الإسلامي، (رقم 2)، 1987، 132 ص - ابن تيمية وإسلامية المعرفة، (رقم 13)، طه جابر العلواني، ط/2، 1995، 88 ص - الأزمة الفكرية المعاصرة : تشخيص ومقترحات علاج، (رقم 1)، طه جابر العلواني، ط/2، 1992، 64 ص - أزمة العقل المسلم، (رقم 1)، عبد الحميد أبو سليمان، ط/3، 1993، 245 ص - حول تشكيل العقل المسلم، (رقم 6)، عماد الدين خليل، ط/5، 1992، 179 ص - نحو نظام معرفي إسلامي، حلقة دراسية، فتحي ملكاوي (محرر)، (رقم 16)، ط/1، 2000، 510 ص - العلم والإيمان: مدخل إلى نظرية المعرفة في الإسلام، (رقم 5)، إبراهيم أحمد عمر، ط/2، 1992، 77 ص	الدراسات التأصيلية (أ)	

			- وعَلَّمَ آدم الأسماء كلها،(رقم 10)، محمود الدمرداش، 1996، 63 ص
(ب)	المنهجية الإسلامية	- الجمع بين القراءتين : قراءة الوحي وقراءة الوجود،(رقم 22)، طه جابر العلواني، 1996، 30 ص - ظاهرية ابن حزم الأندلسي: نظرية المعرفة ومناهج البحث،(رقم 11)، أنور خالد الزعبي، 1996، 162 ص - واقعية ابن تيمية: مسألة المعرفة والمنهج، رقم (7)، د. أنور خالد الزعبي، 2002م، 260 ص - قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية،(رقم 12)، تحرير نصر عارف، 1996، 423 ص - نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمعوقات، (رقم 13)، منى أبو الفضل، 1996، 54 ص - نحو منهج لتنظيم المصطلح الشرعي،(رقم 15)، هاني محيي الدين عطية، 1997، 260 ص - أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة، (رقم 1)، طه جابر العلواني، ط/2، 1995، 44 ص - حاكمية القرآن،(رقم 8)، طه جابر العلواني، 1996، 40 ص - علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية، (رقم 9)، على جمعة محمد، 1996، 42 ص - المنطق والموازن القرآنية: قراءة لكتاب القسطاس المستقيم للغزالي،(رقم 13)،	- قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، (رقم 4)، عبد الحميد أبو سليمان، ط/2، 1996، 42 ص - منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعارية، (رقم 4)، محمد محمد إمران، 1991م، 515 ص - نظريات التنمية السياسية المعاصرة : دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، (رقم 6)، نصر محمد عارف، ط/3، (منقحة)، 1993، 477 ص - تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، (رقم 8)، إبراهيم العقيلي، 1994، 418 ص - أسس المنهج القرآني في بحث العلوم التطبيقية، (رقم 31)، منتصر مجاهد، 1996، 226 ص - فقه الأولويات : دراسة في الضوابط، (رقم 22)، محمد الوكيل، 1997، 330 ص - منهج البحث عند الكندي، (رقم 23)، فاطمة إسماعيل، 1998 - في النظرية السياسية

من منظور مع التطبيقات إسلامي، (رقم 25)، سيف الدين عبد الفتاح، 1998، 592 ص - مسألة المعرفة والمنهج عند الغزالي، (رقم 34)، أنور الزعي، 2000، 374 ص	محمد مهران، 1996، 62 ص - إشكالية التحيز : رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، (رقم 9)، تحرير عبد الوهاب المسيري، ط/3، 1998 : أ) فقه التحيز، 119 ص ب) العلوم الاجتماعية، 395 ص ج) العلوم الطبيعية، 274 ص د) علم النفس والتعليم والاتصال الجماهيري، 199 ص هـ) مشكلة المصطلح: الأدب والنقد، 227 ص و) إدراك التحيز في الفكر العربي الحديث، 176 ص ز) محور الفن والعمارة، 201 ص -أعمال ندوة السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة، (رقم 10)، (2ج)، نشر مشترك مع الجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية بالأردن، 1992، 1033ص - المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم، (رقم 2)، علي جمعة محمد، 1996، 57ص - بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، (رقم 4)، إشراف علي جمعة محمد وسيف الدين عبد الفتاح، (2 ج) 1998، 686 ص		
- أصول الفكر السياسي في القرآن المكّي، (رقم 19)، التيجاني عبد القادر، نشر	- أبحاث ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة، (رقم 7)، 1994، 590 ص	التطبيقات المعرفية	(ج)

مشارك مع دار البشير للنشر والتوزيع بعمان، 1996، 291 ص، 10 - التقسيم الإسلامي للمعمورة : دراسة في نشأة وتطور الجماعة الدولية في التنظيم الدولي الحديث، (رقم 24)، محيي الدين محمد قاسم، 1996، 457 ص، 9.5×6.5، 10 - السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث، (رقم 27)، محيي الدين محمد قاسم، 1997، 188 ص، 9.5×6.5، 5 - الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام، (رقم 26)، مصطفى محمود منجود، 1996، 648 ص - دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، (رقم 28)، فوزي خليل، 1996، 450 ص - الدور السياسي للصفوة في صدر الإسلام، (رقم 29)، السيد عمر، 1996، 508 ص - سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها، (رقم 30)،	- بحوث المؤتمر التربوي: نحو بناء نظرية تربوية إسلامية معاصرة، (رقم 19)، تحرير فتحي ملكاوي، نشر مشترك مع جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية بعمان، 3 ج، 1991، 35، (ج 1) : 200 ص، (ج 2) : 523 ص، (ج 3) : 607 ص - التربية الإسلامية في الأردن: دراسة تحليلية بليوغرافية، ماجد عرسان الكيلاني، نشر مشترك مع جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية ودار المنار للنشر والتوزيع والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2000، 554 ص - المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية : أعمال المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، (رقم 2)، مجلد، 1995، 1287 ص - أبحاث مؤتمر المناهج التربوية والتعليمية في ظل الفلسفة الإسلامية والفلسفة الحديثة، (رقم 6)، 1994، 452 ص، 15 - كتاب وبحوث أعمال مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات، (رقم 8)، تحرير فتحي ملكاوي ومحمد أبو سل، نشر مشترك مع جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية بالأردن، 1995، 287 ص، 32 - التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية : المنهج والمجالات، (رقم 23)، تقديم طه جابر العلواني، 1996، 528 ص، 20 - أبحاث ندوة الخدمة الاجتماعية في الإسلام، (رقم 13)، تقديم علي جمعة محمد،	
--	--	--

محمد هيشور، 1996، 325 ص - المداولة في أدب عماد الدين خليل، (رقم 32)، سعيد الغزوي - أزمة الشرعية في مؤسسة الخلافة الإسلامية، (رقم 36)، أماني عبد الرحمن صالح - نظرية المعرفة في القرآن وتضميناتها التربوية، (رقم 37)، أحمد الدغشي -صناديق الاستثمار في البنوك الإسلامية بين النظرية والتطبيق (رقم 38)، أشرف دوابه	1996، 571 ص، 15 - أبحاث ندوة إسهام الفكر الإسلامي في الاقتصاد المعاصر، (رقم 11)، نشر مشترك مع الأزهر الشريف، مركز صالح عبد الله كامل للدراسات التجارية الإسلامية، ط/2، 1998، 754 ص، 18 - نحو نظام نقدي عادل : دراسة للنقود والمصارف والسياسة النقدية في ضوء الإسلام، (رقم 3)، محمد عمر شابرا، 1990، ط/3، 1992، 404 ص - فلسفة التنمية : رؤية إسلامية، (رقم 4)، إبراهيم أحمد عمر، ط/2، 1992، 64 ص، 5 - التفكير من المشاهدة إلى الشهود: دراسة نفسية إسلامية، (رقم 3)، مالك بدري، ط/4، 1995، 119 ص، 5 - العقيدة والسياسة : معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، (رقم 11)، لؤي صافي، 1996، 269 ص - الأمة القطب : نحو تأصيل منهجي لمفهوم الأمة في الإسلام، (رقم 14)، منى أبو الفضل، 1996، 63 ص - المسلمون وكتابة التاريخ: دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ، (رقم 6)، عبد العليم عبد الرحمن خضر، ط/2، 1994، 319 ص	
---	--	--

				- قراءات في الفنون الإسلامية (رقم 15)، (5 ج)، أسامة القفاش - مفاهيم الجمال: رؤية إسلامية، (رقم 3)، أسامة القفاش، 1996، 74 ص - الجامع والجامعة والجماعة : دراسة في المكونات المفاهيمية والتكامل المعرفي، (رقم 5)، زكي الميلاد، 1998، 73 ص القيادة الإدارية في الإسلام، (رقم 1)، عبد الشافي محمد أبو العينين أبو الفضل، 1996، 354 ص § أسواق الأوراق المالية ودورها في تمويل التنمية الاقتصادية، (رقم 2)، سمير عبد الحميد رضوان، 1996، 413 ص - مفاهيم أساسية في البنوك الإسلامية، (رقم 3)، عبد الحميد محمود البعلي، 1996، 137 ص - النظام القانوني للبنوك الإسلامية : دراسة مقارنة في وثائق تأسيس البنوك الإسلامية وتشريعات الشركات والبنوك والفقه الإسلامي، (رقم 4)، عاشور عبد الجواد عبد المجيد، 1996، 281 ص - رسالة البنك الإسلامي ومعايير تقويمها، (رقم 5)، عبد الشافي محمد أبو الفضل، 1996، 111 ص - الوظائف الاقتصادية للعقود المطبقة في المصارف الإسلامية، (رقم 6)، صبري حسنين، 1996، 49 ص - المضاربة وتطبيقاتها العملية في المصارف الإسلامية، (رقم 7)، محمد عبد
--	--	--	--	--

		المنعم أبو زيد، 1996، 110 ص - بيع المراجعة في المصارف الإسلامية، (رقم 8)، فياض عبد المنعم حسنين، 1996، 79 ص - الإجارة بين الفقه الإسلامي والتطبيق المعاصر، (رقم 9)، محمد عبد العزيز حسن زيد، 1996، 70 ص - التطبيق المعاصر لعقد السلم، (رقم 10)، محمد عبد العزيز حسن زيد، 1996، 71 ص - تقويم وظيفة التوجيه في البنوك الإسلامية، (رقم 11)، عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، 1996، 63 ص - الضمان في الفقه الإسلامي وتطبيقاته في المصارف الإسلامية، (رقم 12)، محمد عبد المنعم أبو زيد، 1996، 102 ص - خطاب الضمان في البنوك الإسلامية، (رقم 13)، حمدي عبد المنعم، 1996، 89 ص - الاعتمادات المستندية، (رقم 14)، محيي الدين إسماعيل علم الدين، 1996، 128 ص - القرض كأداة للتمويل في الشريعة الإسلامية، (رقم 15)، محمد الشحات الجندي، 1996، 202 ص - الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية، (رقم 16)، حسن يوسف داود، 1996، 84 ص - الرقابة المصرفية على المصارف الإسلامية : منهج فكري ودراسة		
--	--	--	--	--

	ميدانية دولية مقارنة، (رقم 17)، الغريب ناصر، 1996، 195 ص - الدور الاقتصادي للمصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق، (رقم 19)، محمد عبد المنعم أبو زيد، 1996، 114 ص - دراسات الجدوى الاقتصادية في البنك الإسلامي، (رقم 20)، حمدي عبد العظيم، 1996، 120 ص - التعامل في أسواق العملات الدولية، (رقم 21)، حمدي عبد العظيم، 1996، 83 ص - الاستثمار قصير الأجل في المصارف الإسلامية، (رقم 22)، حسن يوسف داود، 1996، 77 ص - تقويم العملية الإدارية في المصارف الإسلامية : دراسة تطبيقية على بنك فيصل الإسلامي، (رقم 23)، نادية حمدي صالح، 1996، 81 ص - الودائع الاستثمارية في البنوك الإسلامية، (رقم 24)، محمد جلال سليمان، 1996، 76 ص - دور القيم في نجاح البنوك الإسلامية، (رقم 26)، محمد جلال سليمان صديق، 1996، 107 ص - النشاط الاجتماعي والتكافلي للبنوك الإسلامية، (رقم 27)، نعمت مشهور، 1996، 128 ص - المسؤولية الاجتماعية للبنوك الإسلامية، (رقم 28)، عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، 87 ص، 1996		
--	---	--	--

				- قياس وتوزيع الربح في البنك الإسلامي، (رقم 29)، كوثر عبد الفتاح محمود الأبيجي، 1996، 261 ص - المنهج الخاسبي لعمليات المراجعة في المصارف الإسلامية، (رقم 30)، أحمد محمد محمد الجلف، 1996، 225 ص - أسس إعداد الموازنة التخطيطية، (رقم 31)، محمد البلتاجي، 1996، 88 ص - معايير ومقاييس العملية التخطيطية في المصارف الإسلامية، (رقم 32)، محمد محمد علي سويلم، 1996، 70 ص - مدى فاعلية نظام تقويم أداء العاملين بالبنوك الإسلامية، (رقم 33)، حسين موسى راغب، 1996، 60 ص - المنظومة المعرفية لآيات الربا في القرآن الكريم : نموذج للإعجاز القرآني في المجال الاقتصادي، (رقم 18)، رفعت السيد العوضي، 1997، 152 ص - مصطلحات الفقه المالي المعاصر، (رقم 25)، تحرير يوسف كمال محمد، 1997، 285 ص - حكم الغرامة المالية في الفقه الإسلامي، (رقم 34)، عصام أنس الزفتاوي، 1997، 81 ص - تغيير القيمة الشرائية للنقود الورقية، (رقم 35)، هایل عبد الحفيظ، 1999، 386 ص - نظام المضاربة في المصارف الإسلامية، (رقم 36)، محمد عبد المنعم أبو زيد،
--	--	--	--	--

		1999، 480 ص - في مصادر التراث الاقتصادي الإسلامي، (رقم 37)، ياسر الحوراني، 2001، 144 ص - بطاقات الائتمان، (رقم 38)، نواف باتويارة، (تحت الطبع) - صناديق الاستثمار في البنوك الإسلامية بين النظرية والتطبيق (رقم 39) تحت الطبع - عرض وصفي ومنهجي لمراحل وخطوات تقويم أداء المصارف الإسلامية، (رقم 1)، إعداد لجنة من الأساتذة الخبراء الاقتصاديين والمشرعين والمصرفيين، 1996، 198 ص - تقويم عمل هيئات الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية، (رقم 2)، إعداد لجنة من الأساتذة الخبراء الاقتصاديين والمشرعين والمصرفيين، 1996، 186 ص - تقويم الدور الاجتماعي للمصارف الإسلامية، (رقم 3)، إعداد لجنة من الأساتذة الخبراء الاقتصاديين والمشرعين والمصرفيين، 1996، 158 ص - تقويم الدور الاقتصادي للمصارف الإسلامية، (رقم 4)، إعداد لجنة من الأساتذة الخبراء الاقتصاديين والمشرعين والمصرفيين، 1996، 172 ص - تقويم الجوانب الإدارية للمصارف الإسلامية، (رقم 5)، إعداد لجنة من الأساتذة الخبراء الاقتصاديين والمشرعين		
--	--	--	--	--

	والمصرفيين، 1996، 288 ص - تقويم الدور المحاسبي للمصارف الإسلامية، (رقم 6)، إعداد لجنة من الأساتذة الخبراء الاقتصاديين والمشرعين والمصرفيين، 1996، 528 ص، 2 ج - المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام، (رقم 1)، نادية محمود مصطفى - ودودة عبد الرحمن بدران - أحمد عبد الونيس شتا، 1996، 226 ص - المدخل المنهجية للبحث في العلاقات الدولية في الإسلام، (رقم 3)، سيف الدين عبد الفتاح - عبد العزيز صقر - أحمد عبد الونيس شتا - مصطفى منجود، 1996، 213 ص - الدولة الإسلامية : وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، (رقم 4)، مصطفى محمود منجود، 1996، 362 ص - الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام وقت السلم، (رقم 5)، أحمد عبد الونيس شتا، 1996، 182 ص - الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام وقت الحرب، (رقم 6)، عبد العزيز صقر، 1996، 151 ص - مدخل منهجي لدراسة التطور في وضع ودور العالم الإسلامي في النظام الدولي، (رقم 7)، 1996، 114 ص - الدولة الأموية : دولة الفتوحات، (رقم 8)، علا عبد العزيز أبو زيد،			
--	---	--	--	--

			80، 1996 ص - الدولة العباسية : من التخلي عن سياسات الفتح إلى السقوط، (رقم 9)، علا عبد العزيز أبو زيد، 1996، 151 ص - العصر المملوكي : من تصفية الوجود الصليبي إلى بداية الهجمة الأوربية الثانية، (رقم 10)، 1996، 177 ص - العصر العثماني من القوة والهيمنة إلى بداية المسألة الشرقية، (رقم 11)، نادية محمود مصطفى، 1996، 322 ص - وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي في أعقاب سقوط الخلافة، (رقم 12)، ودودة عبد الرحمن بدران، 1996، 122 ص - مدخل القيم : إطار لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، (رقم 2)، نادية محمود مصطفى، 1999، 676 ص - مرويات الإمام مالك بن أنس في التفسير، جمع وتحقيق وتخريج محمد بن زرق بن طرهوني وحكمت بشير ياسين، نشر مشترك مع دار المؤيد (الرياض)، 1995، 408 ص
.....		إسلامية الثقافة	(2)
	- حكمة الإسلام في تحريم الخمر، (رقم 16)، مالك بدري، 1996، 208 ص، 8	الثقافة العامة	(أ)
-نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (رقم 1)، أحمد الريسوني، ط/4، (منقحة ومزودة)	- كيف نتعامل مع السنة النبوية : معالم وضوابط، (رقم 4)، يوسف القرضاوي، ط/1993، 5، 154 ص	تيسير التراث	(ب)

			- كيف نتعامل من القرآن: مداواة مع الشيخ الغزالي، (رقم 5)، ط/3، 1993، 235ص - نحو تفعيل مقاصد الشريعة، د. جمال الدين عطية (رقم 17) - الشخصية الإنسانية في التراث الإسلامي، (رقم 15)، نزار العاني، 1998، 254 ص - كتاب العلم للإمام أحمد بن شعيب النسائي، (رقم 1)، دراسة وتحقيق فاروق حمادة، 1993، 222 ص - علم النفس في التراث الإسلامي، (رقم 2)، تقديم محمد عثمان نجاتي وعبد الحليم محمود السيد، 3 ج، 1996، 1203 ص - المدخل، (رقم 3)، علي جمعة محمد، 1996، 168ص		
			1995، 384ص - المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، (رقم 5)، يوسف العالم، ط/2، 1994، 612 ص - نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، (رقم 15)، إسماعيل الحسني، 1995، 464 ص - قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي: عرضاً ودراسةً وتحليلاً، (رقم 35)، عبد الرحمن الكيلاني، 487 ص - الأمثال في القرآن الكريم، (رقم 12)، محمد جابر الفياض، ط/3، (منقحة)، 1994، 452 ص		
	ج	المعاجم والأدلة والكشافات	- دليل مكتبة الأسرة المسلمة، (رقم 1)، عبد الحميد أبو سليمان، ط/2، 1993، 678 ص - دور الكتب والمكتبات في الحضارة العربية والإسلامية، (رقم 2)، تحرير إبراهيم علي العوضي، 1997، 118 ص - قائمة مختارة حول المعرفة والفكر والمنهج والثقافة والحضارة، (رقم 4)، محيي الدين عطية، 1992، 112 ص - دليل الباحثين إلى التربية الإسلامية في الأردن، (رقم 6)، عبد الرحمن صالح عبد الله، نشر مشترك مع جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية بعمان، 1993، 214 ص		

			- دليل مستخلصات الرسائل الجامعية في التربية الإسلامية بالجامعات المصرية والسعودية، (رقم 7)، عبد الرحمن النقيب، نشر مشترك مع جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية بعمان، 1993، 522 ص - الفكر التربوي الإسلامي، (رقم 3)، محيي الدين عطية، ط/3، (منقحة ومزودة)، 1994، 136 ص - الدليل التصنيفي لموسوعة الحديث النبوي الشريف ورجاله، (رقم 8)، إشراف همام عبد الرحيم سعيد، نشر مشترك مع جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية بعمان، 1994، 228 ص - معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، (رقم 5)، نزيه حماد، ط/3، (منقحة ومزودة)، 1995، 308 ص - دليل التدريب القيادي، (رقم 1)، هشام الطالب، نشر مشترك مع الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية بالرياض، 1994، 406 ص		
		إسلامية الحركة	(3)		
- الخطاب العربي المعاصر : قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة، (رقم 3)، فادي إسماعيل، ط/3، (منقحة)، 1993، 181 ص - الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية : رؤية معرفية، (رقم 14)، هشام جعفر،	- تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، (رقم 8)، محمد الغزالي، ط/2، 1991، 218 ص - إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر، (رقم 10)، طه جابر العلواني، ط/4، 1995، 198 ص - أدب الاختلاف في الإسلام، (رقم	قضايا الفكر الإسلامي	(أ)		

1995، 286 ص - فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي، (رقم 16)، (2ج)، أحمد محمد جاد عبد الرازق، 1995، 1032 ص - الاستشراق في السيرة النبوية، (رقم 21)، عبد الله محمد الأمين، 1997، 352 ص - الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، (رقم 33)، رحيل غرايبة، 2000، 560 ص	2)، طه جابر العلواني، ط/5، 1992، 178 ص - الإسلام والتنمية الاجتماعية، (رقم 3)، محسن عبد الحميد، ط/2، 1992، 152 ص - حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي، (رقم 9)، راشد الغنوشي، ط/3، 1993، 136 ص - تجديد الفكر الإسلامي، (رقم 10)، محسن عبد الحميد، 1996، 246 ص - مقدمات الاستتباع: الشرق موجود بغيره لا بذاته، (رقم 18)، غريغوار منصور مرشو، 1996، 157 ص - قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر، (رقم 16)، نصر محمد عارف، 1997، 361 ص - مسؤولية التأويل (رقم 17)، مصطفى عبده ناصف - الشرعية بين فقه الخلافة الإسلامية وواقعها رقم (18)، أماني صالح - دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، (رقم 6)، عبد المجيد النجار، 1992، 88 ص - روح الحضارة الإسلامية، (رقم 2)، محمد الفاضل بن عاشور، ط/2، 1993، 87 ص - التعددية: أصول ومراجعات بين الاستتباع والإبداع، (رقم 11)، طه جابر العلواني، 1996، 30 ص - الأزمة الفكرية ومناهج التغيير :	
---	---	--

		الآفاق والتطلعات، (رقم 12)، طه جابر العلواني، 1996، 40 ص		
حركات الإصلاح	(ب)	- مراجعات في الفكر والدعوة والحركة، (رقم 7)، عمر عبید حسنة، ط/2، 1994، 130 ص - مشكلتان وقراءة فيهما، (رقم 8)، طارق البشري وطه جابر العلواني، ط/3، 1993، 74 ص - دور الجامعات والتعليم العالي في المجتمعات العربية: أسباب الفشل ومقومات النجاح، (رقم 7)، طه جابر العلواني - العنف وإدارة الصراع السياسي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية، (رقم 16)، عبد الحميد أبو سليمان، 2000، 62 ص - أبعاد غائبة، (رقم 2)، طه جابر العلواني، 1996، 109 ص - هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس، (رقم 1)، ماجد عرسان الكيلاني، 1994، 364 ص - تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت: الحركة الموحدية بالمغرب أوائل القرن السادس الهجري، (رقم 2)، عبد المجيد النجار، ط/2، 1995، 148 ص - العطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي، (رقم 3)، تحرير فتحي ملكاوي، 1996، 260 ص - بديع الزمان النورسي : فكره ودعوته، (رقم 4)، تحرير إبراهيم علي العوضي، 1997، 259 ص - جمال الدين الأفغاني: عطاءه		
		- نظرية الاستعداد في المواجهة الحضارية للاستعمار : المغرب نموذجاً، (رقم 20)، أحمد العمري، 1997، 672 ص		

		الفكري ومنهجه الإصلاحية، (رقم 5)، تحرير إبراهيم غرايبة، 1999، 468 ص - العطاء الفكري لأبي الوليد بن رشد: حلقة دراسية، (رقم 6)، تحرير فتحي ملكاوي و عزمي طه السيد، 1999، 380 ص		
--	--	--	--	--

وأخيراً، فإن مجلة إسلامية المعرفة والمجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية والإسلامية، اللتين يصدرهما المعهد، تقدمان مادة علمية ثرية⁽²⁰⁴⁾ تحتاج بدورها إلى تصنيف وتحليل محتوى وفق إطار نظري مقارن يركز على محكات تقويم منهجية إسلامية المعرفة، ولعل ما قدمه محمد أسلم حنيف في جزء من دراسته التقويمية من مختصرات للدراسات التي ركزت على عملية إسلامية المعرفة، وخاصة التي نشرت باللغة الإنجليزية (سواء في المجلة الأمريكية أو غيرها) تمثل منطلقاً مهماً يمكن المراكمة عليه، وخاصة من محتوى المنشور باللغة العربية. كذلك قدم د. جمال الدين عطية - كما سبق ورأينا - تحليل محتوى بعض من دراسات مجلة المسلم المعاصر في الأعداد التي صدرت بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي⁽²⁰⁵⁾... وهكذا. هذا، ومن مقترحات التفعيل في خاتمة المشروع إعداد دراسة شاملة لتحليل محتوى هذه الدوريات منذ صدورها.

د- خبرة مؤسسات التعليم العالي: الجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا: إشكاليات العلاقة بين علوم الوحي

وعلوم الكون في التدريس

تمثل خبرة تطبيق إسلامية المعرفة في التعليم مجاًلاً حيويًا ينقل تقويمنا لمشاكل منهجية عملية إسلامية المعرفة (التطبيقية) نقلة نوعية.

ولقد سبق تناول فلسفة وأهداف تجربة الجامعة الإسلامية في ماليزيا، من خلال رؤية د. عبد الحميد أبو سليمان باعتباره أول رئيس للجامعة ولمدة عقد من الزمان.

إلا أن تقويم هذه الخبرة المؤسسية الغنية والمثيرة للنقاش يمكن أن يتحقق من خلال اقتراب مهم ألا وهو شهادة من شاركوا في هذه الخبرة. في حين أن الاقتراعات الأخرى الأكثر تكاملاً وشمولاً وتوثيقاً لا بد وأن تقع في نطاق "التقويم المؤسسي" وهو ما لا يقع في نطاق هذه الجزئية من دراستنا - أو غيرها من الأجزاء.

ولهذا، فإن شهادة أستاذ علوم سياسية مثل د. عبد الخبير عطا الذي عمل في الجامعة لمدة أربع سنوات لا بد وأن تتضمن تفاصيل فنية وعملية لم تقدمها دراسة د. عبد الحميد أبو سليمان التي ركزت على الأبعاد الاستراتيجية للخبرة، في حين أن د. عبد الخبير ركز على الأبعاد التطبيقية المنهجية.

⁽²⁰⁴⁾ يجري حاليًا رصد ما كتب عن العلوم السياسية من منظور إسلامي لإعداد ورقة عمل تجرى مناقشتها في حلقة نقاش، نأمل أن تكون منطلقاً لتحديد التراكم الذي حققته بعض التخصصات خلال ربع قرن.

⁽²⁰⁵⁾ انظر أيضاً:

-إبراهيم نويري: إسهام مجلة المسلم المعاصر في إسلامية المعرفة، التجديد، عدد 3، ص 246-257.

-إبراهيم رجب: المسلم المعاصر وقضية أسلمة المعرفة، المسلم المعاصر، عددان 93-94، أغسطس - ديسمبر 1999، ص 65 - ص 77.

- محمد مداح: إسهام مجلة المسلم المعاصر في إسلامية المعرفة، رسالة جامعية غير منشورة، إشراف مولود سعادة، جامعة الأمير عبد القادر، الجزائر، 1996

(غير منشورة وتوجد في مكتبة مركز الدراسات المعرفية).

ومن ثم، فإن تقويم دراستنا هذه لخبرة الجامعة الإسلامية في ماليزيا ومن منطلق التركيز على دلالتها بالنسبة لمنهجية وعملية تطبيق إسلامية المعرفة، يستدعي تعقيب د. نادية مصطفى العلمي في أحد المؤتمرات العلمية على دراسة أعدها د. عبد الحبير عطا عن الجامعة الإسلامية في ماليزيا وعن تدريس العلوم السياسية بها وذلك من واقع مشاركته في إعداد وتدريس مقررات العلوم السياسية في هذه الجامعة.

ولقد قدم د. عبد الحبير دراسته عن الجامعة إلى مؤتمر القسم العلمي للعلوم السياسية - جامعة القاهرة، وكان موضوعه "نماذج عالمية في تدريس العلوم السياسية" (206). وكان تسجيل هذا الموضوع بالذات - بين موضوعات بحوث المؤتمر التي تناولت خبرات أوروبية وأمريكية - ذا دلالة مهمة عن الاقترابات من "إسلامية المعرفة" أو منظور إسلامي للعلوم السياسية في كلية "مدنية" مثل كلية الاقتصاد والعلوم السياسية.

ولذا، فإن عرض بحث د. عبد الحبير والتعقيب عليه من جانب د. نادية مصطفى والمدخلات والمناقشات من أعضاء هيئة التدريس في قسم العلوم السياسية، كل هذا يقدم دلالة مهمة، ليس على خبرة تدريس العلوم السياسية في الجامعة الإسلامية العالمية في حد ذاتها، ولكن على آفاقها المقارنة مع خبرات تدريسية أخرى في نطاق مؤسسات "مدنية حديثة" ولا أقول "علمانية" مثل كلية الاقتصاد التي شهدت - عبر أكثر من ربع قرن - مولد ونمو مدرسة ذات رؤية إسلامية للعلوم السياسية.

وفيما يلي نص التعقيب الذي قدمته د. نادية مصطفى، يليه عرض أهم اتجاهات النقاش من أعضاء هيئة التدريس بقسم العلوم السياسية.

1- رؤية تقويمية: تعقيب على خبرة حية (207):

انطلقت هذه الرؤية - التي قدمتها د. نادية مصطفى - من تقويم عام لمسار بحوث المؤتمر وتعقيباته بالنسبة لقضية المنهجية (بصفة عامة) والاتجاه العام في تطورها ووضعها الراهن وموضع "دراسات إسلامية" في مقررات وخبرات جامعات أجنبية. وقد خلص هذا التقويم التمهيدي إلى الآتي "أن الدلالة المتراكمة للمناقشات واتجاهاتها قد أبرزت أن حالة العلم لم تعد أسيرة "الوضعية السلوكية الداعية إلى علم خالٍ من القيم"؛ حيث إن اتجاه التطور في العلم الاجتماعي والعلوم السياسية بمدارسها المختلفة قد وصل إلى رد الاعتبار للقيم وإلى الاعتراف بتعدد وتنوع الاقترابات الثقافية والحضارية. ولهذا كله، فمن الطبيعي أن التساؤل: ألا تبرر هذه الدلالات المتراكمة في يومين فقط من أيام مؤتمر علمي (ناهيك عما قد يتحقق من مراجعة الأدبيات النظرية في حالة كل حقل من حقول على السياسة الراهن) فرض التساؤل عن إمكانات مدرسة إسلامية في العلوم السياسية باعتبارها مدرسة تنتمي إلى التقاليد القيمية من ناحية، وباعتبارها مدرسة تعبر عن خصوصية دراسة العلوم السياسية في الدائرة الحضارية العربية الإسلامية من ناحية أخرى، وهي الخصوصية التي ما فتئنا نتساءل عنها بالنسبة إلى المدرسة المصرية أو العربية في العلوم السياسية.

(206) د. عبد الحبير عطا: تجربة الجامعة الإسلامية في ماليزيا في تدريس العلوم السياسية من منظور التكامل بين العلوم الاجتماعية والشرعية، (في): د. مصطفى منجد (محرر)، نماذج عالمية في تدريس العلوم السياسية، (16-18 مايو 2001)، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، سلسلة المؤتمرات العلمية (2)، 2002، ص 171 ص 207.

(207) تعقيب د. نادية محمود مصطفى، في: المرجع السابق (ص 208-223).

وذلك في نفس الوقت الذي سجلت فيه المراجعات حاجة العلم إلى منظورات أو رؤى جديدة ذات أبعاد حضارية وثقافية في ظل الاهتمام المتجدد بالبعد الإنساني للعلاقات الدولية وبمفهوم الثقافة كمحدد للعلاقات الدولية. وكان هذا المسار العام للندوة -من وجهة نظر د. نادية مصطفى- بمثابة الإطار العام الذي مهد ذهن المشاركين في الندوة لاستقبال الحديث عن خبرة الجامعة الإسلامية في مجال العلوم السياسية. ويتلخص تقويم د. نادية لخبرة وشهادة د. عبد الحبير - الغنية في النص الآتي:

"... فإن تجربة الجامعة الإسلامية في ماليزيا ونتائجها، باعتبارها تجربة مؤسسية "رسمية" حظيت بمساندة حكومة ماليزيا وحكومات إسلامية أخرى، لا بد وأن تختلف عن خبرة تجارب أخرى ومن بينها التجربة التي أنتمي إليها وهي خبرة المشروعات البحثية والتدريسية في نطاق كلية الاقتصاد والعلوم السياسية (وخاصة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، وعملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية).

ومع قراءة بحث د. عبد الحبير تجددت في ذهني مجموعتان من التحديات التي تواجه المنتمين إلى هذه الدائرة على اختلاف سياقاتهم، فهناك مجموعة التحديات الذاتية بمعنى تحديات تنسيق الجهود والخبرات وتنظيمها تحقيقاً للتراكم العلمي المنشود. حيث إن العمليات المعرفية والعمليات النظرية المرتبطة بها من أعقد عمليات الإنتاج الفكري وخاصة إذا كانت تواجه تحدياً من نماذج سائدة. ومن ناحية أخرى هناك مجموعة التحديات من جانب تلك النماذج السائدة. وهي النماذج التي يجب الاتجاه إليها للمناقشة -داخل نطاق العلم- وتفرض أيضاً خطاباً محملاً بالإهمال أو التجاهل أحياناً، وبالانتقاد أو التحفظ في أحيان أخرى، وبالرفض أو النقص في أحيان ثالثة.

ولقد وجدت في التعقيب على بحث د. عبد الحبير فرصة للمقارنة بين خبرتين من ناحية وفرصة لتقديم هذه الخبرة المقارنة للزملاء خارج الدائرة التي تنتمي إليها هاتان الخبرتان من ناحية أخرى.

وينقسم تعقبي على البحث -وانطلاقاً من نفس هيكله- بين ثلاثة مستويات يتصل كل منهما بجانب من جوانب خبرة الجامعة الإسلامية وهي: استراتيجية الجامعة ومفهومها عن "التكامل بين العلوم الشرعية والاجتماعية"، وتصميم الخطة العلمية للمقررات وتنفيذ العملية التدريسية، ونتائج التجربة ومخرجاتها. وتحجب هذه المستويات عن الأسئلة: لماذا التجربة؟ وكيف؟ وإلى أين؟

والجدير بالإشارة، قبل التوقف بقدر من التفصيل عند كل من هذه المستويات، أن الإشكاليات التي تستنبطها هذه المستويات إنما تدور في مجملها وفي تفاعلاتها حول قضية المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية، ويرتبط بهذه القضية ويتفرع منها مجالات، قد تبدو مترادفة، وهي ليست كذلك، مثل إسلامية المعرفة، والعلاقة بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية، ورؤية إسلامية أو تصور إسلامي أو توجه إسلامي أو منظور إسلامي للعلوم.

إذن، ماذا تقدم خبرة الجامعة الإسلامية في ماليزيا في هذا الشأن؟

المستوى الأول:

مستوى فلسفة الجامعة وأهدافها ووسائلها: بالنظر إلى ما يتصل بها نلاحظ أنه يدور حول أبعاد منهاجية لا تتصل باحتياجات الفكر وإصلاحه فقط ولكن باحتياجات الواقع أيضاً خاصة عملية الإصلاح والتجديد (بكل

أبعادها الفكرية والعملية) وما لها من دلالات بالنسبة إلى قضية الهوية ومناهج الإصلاح والتجديد المطلوبة سعياً نحو حل القضايا والمشاكل الأساسية الداخلية منها والخارجية..."

"... وإذا لم يكن البحث في بدايته فصل حول دوافع ومبررات هذه الفلسفة إلا أنه توقف عندها في نهايتها ولكن على نحو موجز. وتمثل هذه الدوافع والمبررات في الفجوة بين المجموعتين من العلوم الشرعية والاجتماعية من ناحية، وطبيعة النسق المعرفي الإسلامي ونظرية المعرفة في الإسلام من ناحية أخرى، وحالة مراجعة العلوم الاجتماعية (رد الاعتبار للقيم والأبعاد الثقافية الحضارية) من ناحية ثالثة.

وعلى صعيد آخر، فإن الغاية المراد تحقيقها من وراء تبني هذه الفلسفة لم يتم توضيحها بالتفصيل، وهو التوضيح اللازم والضروري لبيان أن هذه الفلسفة تنطلق من رؤية منهجية ومعرفة إسلامية للتعامل مع مصادر المعرفي، وتسعى نحو بناء نظام معرفي إسلامي يقوم على خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ليكون أساس منظور إسلامي للعلوم، وهي لا ترفض بصورة واعية أو لا واعية الآخر الذي يسيطر عليه الاعتقاد أن معرفته هي المعرفة الوحيدة العلمية والعالمية، ولكن تسعى إلى تحصيل مكانة بين المدارس الأخرى في مجال العلم والفكر الحديث.

وعلى صعيد ثالث، فإن اتجاه التكامل المنهجي بين العلوم الاجتماعية وبين العلوم الشرعية (معارف الوحي) الذي تبنته الجامعة الإسلامية وطبقته كسبيل لترجمة هذه الفلسفة، يظل يفرض السؤال حول "مغزى التكامل" كنمط من أنماط العلاقة بين المجموعتين من العلوم. وإذا كان المستوى الثاني من التعقيب سيجيب عن هذا السؤال من خلال خبرة الجامعة، إلا أنه سيظل هناك سؤال آخر وهو: هل هذا النمط من العلاقة هو النمط الوحيد أو الأمثل للوصول إلى تأصيل إسلامي للعلوم السياسية أو غيرها من العلوم الاجتماعية؟ وسيتم التطرق إلى هذا السؤال الأخير في المستوى الرابع الخاص بالتقويم.

المستوى الثاني من التعقيب:

يتصل بتصميم الخطة العلمية السياسية في ظل منهج التكامل بين العلوم الاجتماعية وبين العلوم الشرعية (معارف الوحي) وفي إطار متطلبات الكلية (كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية) وعلى اعتبار أن السياسة (أو غيرها من العلوم الإنسانية والاجتماعية) تخصص فرعي لأقسام معارف الوحي والتراث الإسلامي، والعكس صحيح، هنا أقدم الملاحظات التالية:

1- بالنظر إلى هذه المقررات نجد مجموعتين: مقررات العلوم السياسية (الأساسية والاختيارية) والمقررات المساندة من ناحية، ومقررات معارف الوحي والتراث من ناحية أخرى. ومن ثم، تقدم الجامعة على هذا النحو نموذجاً وسطاً بين الجامعات في الدول الإسلامية بين تلك التي تقتصر على العلوم الشرعية، وبين تلك التي تقتصر على العلوم الاجتماعية الحديثة.

2- يلاحظ وجود فكرة المساقات الاختيارية وأهميتها في حالة نظام الساعات المعتمدة، وكذلك يلاحظ توسيع نطاق العلاقة مع العلوم الاجتماعية المختلفة وليس الاقتصاد فقط.

3- يلاحظ وجود المقرر الإسلامي في متطلبات الجامعة، والتوكيد على اللغتين العربية والإنجليزية لجميع الطلاب.

4- كذلك فضلاً عما سبق، يلاحظ وجود الجرعة الخاصة بالمنظور الإسلامي أو قضايا العالم الإسلامي في كل مقرر من المقررات الأساسية أو مقررات المسارات الاختيارية. ويعبر هذا الوضع عن أمرين: بروز دائرة الانتماء للأمة الإسلامية وعدم الاختصار على الدائرة الوطنية فقط أو الدائرة الإقليمية، والوعي بأن المنهجية الإسلامية في دراسة العلوم الاجتماعية لا تعني الانعزال أو الانفصال عن نطاق العلم موضع الاهتمام، وتكوين مسار متوازٍ مع المنهجيات الأخرى، بل تعني إمكانية دراسة الظواهر المختلفة، وإيجاد أساس لبناء رؤى وتصورات إسلامية.

5- فيما يتصل بآليات التنفيذ تحقيقاً للغايات والأهداف نواجه عملية ذات وجهين: مقررات معارف الوحي والمقررات "ذات الأبعاد الإسلامية". وبغض النظر عن أسمائها وتوصيفاتها الفرعية، فإن السؤال الذي يفرض نفسه بالنسبة إلى الوجه الأول من العملية هو: ما مضمون مقررات معارف الوحي؟ وما القدر أو الجرعة المقدمة من مداخل العلوم الشرعية؟ وما هذه المعارف؟ إن الإجابة عن هذا السؤال المركب لا يمكن أن يقدمها البحث، ولكن تمثل قضية مهمة تشغل كل المهومين بكيفية سد الفجوة القائمة بين العلوم الشرعية بنفس الدرجة والعكس صحيح. وإذا كان من المطلوب أن يتعرف كل منهما على قدر من معارف تخصص الآخر فكيف يتحقق هذا؟ كيف يتم تصميم مضمون هذه المقررات وكيف يتم التدريس؟

وبالنسبة إلى الوجه الثاني من العملية تثار قضية أخرى أكثر أهمية وهي ضرورة أن يتم تدريس البعد الإسلامي أو التصور الإسلامي أو الرؤية الإسلامية أو "المنظور الإسلامي" أيًا كان المستوى المعني من العملية المعرفية أو المنهجية أو النظرية، في إطار مقارنة مع نظائره الأخرى في نطاق العلم الاجتماعي الحديث.

المستوى الثالث من التعقيب:

هو مستوى التقييم. ويتصل بالنتائج التي حققتها خبرة الجامعة الإسلامية ومخرجاتها. فبالرغم من أن الدراسة قد رصدت المخرجات المطلوبة إلا أنها لم تقدم تقويمًا لها بعد عشر سنوات من عُمر الجامعة، وفي ظل التغيرات التي لحقت بها متزامنة مع الأزمة السياسية والاقتصادية التي شهدتها ماليزيا منذ أربع سنوات (أي عام 1997). ويعد هذا الجانب في الدراسة من أضعف جوانبها، ليس تقصيرًا من الزميل د. عبد الحبير، لكن لأن تغطية هذا الجانب تحتاج إلى دراسة خاصة في حد ذاتها. ومبعث تسجيل هذا الانتقاد -أي قصور الجانب التقويمي للمخرجات- هو قدر الأهمية التي يحوزها هذا الجانب بالنسبة إلى المنتمين إلى دائرة "التوجه الإسلامي للعلوم أو المنظور الإسلامي للعلوم، والذين يعملون في مؤسسات بحثية أو تدريسية ذات فلسفات وغايات مختلفة عن نظائرها في الجامعة الإسلامية. ويكفي في هذا الموضوع من التعقيب أن أسجل ما يلي بشأن العملية التقويمية المطلوبة فإن هذه العملية تتصل بنتائج التجربة بالنسبة إلى ثلاثة عمليات تنفيذية وهي التدريس، والبحث والتأليف، والعلاقة بالمجتمع. كما تتصل بأطراف: الأستاذ والجامعة البحثية، والطالب، والمجتمع.

وهنا تثار مجموعات الأسئلة التالية:

من ناحية ما المشاكل التي واجهتها العملية التدريسية لمقررات "ذات أبعاد إسلامية" أو من منظور إسلامي؟ سواء بالنسبة إلى الأستاذ أم بالنسبة إلى الطالب؟ فهل يتطلب الأمر من الأستاذ خبرة سابقة وقدرات ومهارات خاصة في التعامل مع معارف الوحي (التي يدرسها الطالب في التخصص الفرعي)؟ وماذا عن المادة العلمية؟ وكيف يتم الجمع

بين مادة المنظورات الغربية وبين مادة الأبعاد الإسلامية؟ هل يتم عرضها منفصلة أو متوازية أم تتم العملية التدريسية في إطار مقارنة؟ وهل تم إعداد مقررات خاصة للجامعة تحقق المواصفات المطلوبة؟

ومن ناحية أخرى: هل طالب العلوم السياسية، الذي يتلقى في نفس الوقت مقررات التخصص الفرعي في معارف الوحي، يستطيع أن يتفاعل مع "الأبعاد الإسلامية" في مقررات العلوم السياسية؟ ألا يقتضى الأمر أن تكون معارف الوحي في مرحلة سابقة تمهيدية وتحضيرية؟ وهل يكون لدى الطلاب - في مرحلة ما قبل الجامعة - خبرات سابقة في مجال العلوم الشرعية أم لا؟

ومن ناحية ثالثة: كيف تحقق التكامل بين العلوم الاجتماعية وبين العلوم الشرعية؟ وهل تحقق بمجرد الجمع بينهما؟ كتخصص أساسي وآخر فرعي والعكس صحيح؟ أم أن المخرج الثاني، وهو طالب ما بعد التخرج سيمثل إضافة فكرية عملية يترتب عليها التطور في مجال التدريس والبحث بالمقارنة بالمرحلة السابقة على إعداد أمثال هؤلاء الخريجين؟

وهل صدرت عن الجامعة كتب دراسية، أو مراجع علمية أو بحوث جماعية أو فردية تترجم الطموحات والآمال المسجلة في أهداف تأسيس الجامعة على ركيزة التكامل بين العلوم الشرعية وبين العلوم الاجتماعية؟ وهل شجعت الجامعة التفاعل مع المدارس أو التيارات المناظرة للأهداف في جامعات أخرى إسلامية أو مدنية، على النحو الذي يحقق التراكم العلمي؟ بعبارة موجزة: ما حصيلة خبرة الجامعة على مستوى الخريج وعلى مستوى البحث والتأليف؟

ومن ناحية رابعة: هل اهتمت الجامعة بتنمية قنوات التفاعل مع التقاليد العلمية الأخرى والمنظورات الغربية المتنوعة... في مجال العلوم السياسية وغيرها بالطبع؟ وخاصة أن "العالمية" هي أحد بنود رسالة الجامعة؟ أم اقتضت في هذه المرحلة الأولى من نشأتها على تدعيم أركان البيت أولاً؟ وعلى صعيد آخر، هل اهتم قسم العلوم السياسية - وغيره - برصد ما يتم نشره من أعمال فكرية ونظرية تقدم تقويماً متعدد الأبعاد لهذه التجربة العملية المؤسسية لتطبيق مشروع "إسلامية المعرفة" أو لتقويم المشروع ذاته من الناحية الفكرية والمنهجية والنظرية؟

وقد يبدو أمام القارئ لجميع هذه الأسئلة أن غرضها على هذا النحو المتراكم المتشعب يهدف إلى النيل من تجربة الجامعة الإسلامية، ولكن يجب القول إن هذه الأسئلة تعبر عن إشكاليات خبرة أخرى؛ هي خبرتي الذاتية في نطاق "مشروع العلاقات الدولية في الإسلام" وجهود "عملية بناء منظور إسلامي" للعلاقات الدولية في إطار مقارنة مع المنظورات الأخرى للعلم، ومن ثم فإن عرض هذه الأسئلة يتم من موقع الإحساس بأهميتها. ولذا، فإنه يهدف إلى نقد ذاتي؛ سعيًا نحو درجة أكبر من التصحيح للمسار؛ تحقيقًا للاستمرار؛ نظرًا لحيوية وأهمية الرسالة. ولن يقدر على الإجابة عن هذه الأسئلة - تحقيقًا لهذا النقد الذاتي - إلا من قاموا على هذه التجربة بأنفسهم ومن داخلها أو من داخل الدائرة الأوسع التي ننتمي إليها. وهذه الدائرة يشارك فيها، باحثو وأساتذة الجامعة الإسلامية، وباحثون وأساتذة آخرون يحملون نفس الهم، ولكن في نطاق مؤسسات علمية أو تعليمية لا تتبنى نفس الرسالة التي تبنتها الجامعة الإسلامية.

من جانب آخر، فإن كاتب هذه السطور ليس لديه إجابة جاهزة على صيغ هذه الأسئلة⁽²⁰⁸⁾، وعلى غيرها مما يتصل بخبرات مقارنة أخرى. هذا الوضع هو نتاج عدم توافر القراءة النقدية التراكمية المتبادلة بين أصحاب هذه الخبرات المشتركة في الهموم والأهداف، (سواء على مستوى التأصيل الكامل؟ للمشروع الفكري أم على المستوى الجزئي المرتبط بالعلوم الاجتماعية المختلفة) -على غرار ما حدث وما زال يحدث بين أعضاء أية جماعة بحثية تمثل تياراً أو مدرسة أو منظوراً في المؤسسات العلمية والتعليمية الغربية. ويرجع هذا الوضع بالطبع إلى عوامل كثيرة تلخص في افتقاد البيئة المناسبة لتنمية مثل هذه الجهود العلمية على المستويات الوطنية والإقليمية التي ينتمي إليها الباحثون المسلمون. فإن البيئات السائدة، وإن لم ترفض جهوداً علمية "إسلامية"، فإن بعضها يرى فيها -كما جاء في تعقيب د. محمد السيد سليم على بحث د. محمد كمال- مجرد ميل إلى إدخال بعض المفاهيم الأيديولوجية في العلم في إطار ما يسمى "أسلمة العلاقات الدولية" (أو غيرها) في مقابل الدعوة إلى الاهتمام بقضية حوار الحضارات في مقررات العلاقات الدولية. وهنا تدخل "رؤية الحضارة الإسلامية للقضايا الجديدة" ودورها في إنتاج المعرفة الجديدة، وهو مفهوم أكثر جدية من مفهوم "أسلمة العلاقات الدولية". فالعلاقات الدولية لا تتأسلم أو تنهتد، ولكن لكل حضارة رؤية معينة لقضايا العلاقات الدولية". نعم، العلوم لا تتأسلم أو غيرها، ولذا فإن هناك تحفظاً على استخدام "أسلمة علم السياسة" أو أسلمة علم العلاقات الدولية" التي تناثرت في بحث د. عبد الحبير؛ ذلك لأن الأمر يتعلق بمنظور لعلم، وهو أمر يعد بدوره أكثر عمقاً من مجرد "رؤية حضارة". كما أنه أيضاً ليس "إدخالاً لبعض المفاهيم الأيديولوجية" ولكنه جهد معرفي منهجي منظم، وليس أداة من أدوات فصيل إسلامي يتوثب للسلطة، ومن ثم فهو ليس خطاباً أيديولوجياً لأنه خطاب معرفي ومنهجي يسعى للتأسيس من داخل العلوم الاجتماعية الحديثة وعمل أسس مقارنة مع المنظورات الأخرى، كما أنه ليس مجرد تقليد يهتم بدراسة قضايا ومناطق عالم الإسلام والمسلمين، ولكنه جهد يسعى إلى تقديم منظور ينبثق من منظومة القيم الكلية وليس مقصوراً على المسلمين فقط بل يكتسب أبعاداً إنسانية، ويسهم في عملية التجديد الثقافي والفكري المفروضة الآن بقوة في ظل عمليات مراجعة العلوم والأفكار والنظريات.

إن الأمر لا يتعلق بإنجازه بفرد أو آخر، أو مجموعة بحثية أو أخرى، ولكنه عملية ممتدة، ومركبة ومتداخلة تحتاج إلى تضافر جهود عديدة، وهذا يقودني إلى الجزء الثاني من تعقيبي.

الجزء الثاني: ما هي المقترحات بالتطوير؟

بالنظر إلى اختلاف طبيعة وأهداف الإطارين الكليين اللذين ينتمى إلى كل منهما قسم العلوم السياسية في جامعة القاهرة وفي الجامعة الإسلامية في ماليزيا، وبالنظر إلى التطور الذي شهدته توجه "الدراسات الإسلامية" في قسم العلوم السياسية سواء على مستوى الرسائل أم البحوث أم التدريس، وبالنظر إلى مسار تطور الخطط العلمية للقسم

(208) هنا يمكن الإحالة إلى شهادة وتقويم محمد أسلم حنيف (انطلاقاً من خبرة الاقتصاد) في كل من مؤتمرات استانبول 2006، وكتابه الصادر عن إسلامية المعرفة (2005) وسجل فيهما أن من أهم التحديات عدم توافر الموارد البشرية القادرة على تدريس التكامل بين علوم الوحي والكون، وعدم وجود، بل وعدم القدرة حتى الآن على تطوير أسس معرفية منهجية قوية، انظر: M.A. Haneef, op. cit. p48.

- وحول الإطار السياسي والأكاديمي والمجتمعي المحيط بنشأة هذه الجامعة ومقراتها انظر أيضاً: M.A. Haneef, op. cit. p48.

- وحول رؤى تقويمية لاستراتيجيات وأساليب أسلمة العلوم الإنسانية من داخل الجامعة انظر عرضاً لأعمال مؤتمر دولي نظمته كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية في الجامعة 2000 في: د. محمود قلندر: مؤتمر أسلمة العلوم الإنسانية، الاستراتيجيات والأساليب، مجلة تفكر، مجلد 3، عدد 1، 2001.

عبر تاريخ الكلية، يمكن القول إن هناك حاجة لبعض التطوير الذي يساعد على دعم هذا التوجه في إطار من التنوع المقارن مع التوجهات الأخرى في القسم، وعلى النحو الذي يسهم في دعم الدائرة الإسلامية من دوائر انتماء الجماعة البحثية المصرية في العلوم السياسية.

وتتلخص ملامح هذا التطوير المقترح فيما يلي:

- الاهتمام بدعم فكرة أن تتضمن متطلبات الجامعة (في حالة إقرار نظام الساعات المعتمدة) مقرراً من مقررات الثقافة الإسلامية أو تاريخ الحضارة الإسلامية.

- تدريس "مبادئ نظرية المعرفة" في مقررات مناهج البحث باعتبارها تقدم ما يعرف "بما قبل المنهج".

- أن يتضمن توصيف المقررات النظرية إشارة إلى مدخل إسلامي للمقرر إلى جانب المداخل أو المنظورات الأخرى، وفي إطار مقارن غير منعزل أو متواز.

- الاهتمام بزيادة القضايا والموضوعات التي تتصل بالعالم الإسلامي. فليس معقولاً أن تتضمن دراسات المناطق كل البدائل الممكنة ما عدا العالم الإسلامي (في حين أن معهد باريس للعلوم السياسية - كما جاء في إحدى جلسات المؤتمر - يضع منطقة العالم الإسلامي في تخصص المناطق المقارنة. كذلك زيادة المقررات التي تفسح المجال لتبادل الأبعاد الثقافية الحضارية في الدراسات السياسية.

- الاهتمام بمنظمة المؤتمر الإسلامي وغيرها من ملتقيات العالم الإسلامي (حول حوار الحضارات مثلاً) كمجال من مجالات أنشطة الطلاب (نماذج المحاكاة).

- دعم المساندة المعنوية للبحوث والأنشطة "الإسلامية" في مواجهة القيود الأمنية، وتيارات التشكيك في أبعاد وغايات هذه البحوث والأنشطة لاعتبارها ذات ميول "أيديولوجية".

- تأسيس مركز بحثي "للدراستات الإسلامية" وموقعها من اقتراب علم السياسة. وكنت أتمنى أن تتضمن ورقة من أوراق المؤتمر عرضاً لخبرة بعض أقسام الدراسات الإسلامية في الجامعات الأوروبية والأمريكية. فهل الفوائد العلمية العملية لهذه الأقسام لها مبرراتها ودوافعها في "الغرب" وليس لها مثيلاتها في دائرتنا العربية الإسلامية؟!

إن هذه المقترحات السابقة وإن لم تكن بديلاً عن استمرار البحوث في هذا المجال إلا أنه سيظل لعدم التفاعل الكامل بين عملية البحث والتدريس والمجتمع عواقبه السلبية المتمثلة في محدودية التطوير البحثي في هذا المجال؛ حيث إن الفكر والتنظير ينموان مع مواكبتهم للواقع ويتجمدان عند استبعادهما عن محل التفاعل والحراك الفعلي مع الطلبة والزملاء، فكيف يتسنى وجود هذا التفعيل والبيئة المناسبة مفتقدة؟ ولذا سيظل العبء الكبير ملقى على عاتق الأساتذة الباحثين بدرجة أساسية، وفي ظل جهودهم الفردية أو شبه الجماعية المحدودة⁽²⁰⁹⁾.

(انتهى الاقتباس)

(209) المرجع السابق.

وبالنظر إلى محتوى مناقشات وتعليقات أعضاء هيئة تدريس قسم العلوم السياسية على دراسة د. عبد الخبير وعلى تعقيب د. نادية⁽²¹⁰⁾: نجد أنها تفرعت بين عدد من النقاط على رأسها ما يتصل بطبيعة عملية التكامل المنهاجي ومخرجاتها وعلى نحو استدعى قدرًا كبيرًا مما يثور من نقاش حول منهجية إسلامية المعرفة بصفة عامة.

فمن ناحية: كيف يتم التكامل المنهاجي داخل المادة الواحدة؟ وهل هو ممكن وهل هو مقبول؟

وفي هذا الصدد نميز بين أربعة توجهات أساسية ظهرت في المناقشات: أولها: يتساءل عن كيفية تحقيق التكامل (د. محمد حسين)، وثانيها يتحدث بأهمية وضرورة التقريب بين العلوم الاجتماعية أو الوضعية الحديثة وبين العلوم الشرعية، وأن التكامل المنهاجي في الجامعة يعني أن من يعرف عن الجانب الإسلامي يعرف أيضًا عن الجانب الاجتماعي والعكس. وهذا الوضع لا يعتبر فقط جزءًا من الهوية ولكنه اتجاه عالمي يعبر عن الاهتمام بالإسلام ودراساته. ويظل في حاجة لبيان الفارق بين ما تسعى إليه الجامعة الإسلامية في ماليزيا وبين خبرة جامعة الأزهر (د. حورية مجاهد).

التوجه الثالث: يرى خطورة ما يسمى بالتكامل سواء بالنسبة لعلوم الشرع أو العلوم الاجتماعية . ومفاد هذا القول: أن العلوم الاجتماعية تقوم على قاعدة الشك، فليس هناك أمر فيها لا يقبل الشك، فالنظرية الماركسية والنظرية الوظيفية وما بعد الحداثة كل هذا يقبل الشك، وعلينا أن نعلم الطلاب أن يتشككوا في صحة أية مقولة. أما في علوم الشرع لا ينبغي أن يكون هناك شك، فذلك مبدأ من قاعدة الإيمان، ولذلك عندما أخلط بين الاثنين هل أتشكك في أحكام الشرع؟ أم آخذ أحكام العلوم الاجتماعية باعتبارها أمرًا يقينًا؟ ولذلك، أنا أعتقد أن هذا الاتجاه مشروع، ومن حق أصحابه أن يجتهدوا ولكنني أعتقد أيضًا أنه في منتهى الخطورة، ونتيجته سوف تكون وبالأعلى على العلوم السياسية، ومن ورائها إضعاف للعلوم الشرعية؛ لأن تعليم الناس البحث في العلوم الشرعية بمنهج العلوم الاجتماعية، سينتهي الأمر إلى الشك في الشرع فقط (د. مصطفى كامل السيد).

ومن الواضح أن هذا التوجه – انطلاقًا من الخوف على "العلمية" بالمعنى الضيق – يقع في منزلق عدم فهم خريطة العلوم الإسلامية، وموضع العقل من هذه العلوم.

التوجه الرابع: يعقب على دقائق عملية التكامل وطبيعتها وآلياتها. فيقول البعض (د. محمد شوقي): "... فليس التكامل فيما أفهم أن تكتب جملة من العلوم الاجتماعية الوضعية بجوار جملة من علوم الشرع. فقد درست في كلية الحقوق بعد الدراسة بالكلية، ودرست من خلالها علوم الفقه والمواثيق، وما إلى ذلك فهل معنى ذلك أنني حققت التكامل المعرفي أو التكامل المنهاجي بين العلوم السياسية وبين العلوم القانونية؟ ود. حامد عبد الماجد حاول أن يدرس بالإضافة إلى الحقوق كلية أصول الفقه (إحدى كليات جامعة الأزهر) فهل معنى هذا أنه حقق تكاملًا بين جملة العلوم الثلاثة العلوم السياسية الوضعية وعلوم القانون وعلوم الشرع؟ كنت أتمنى فعلاً لنستفيد من التجربة أن يتم توضيح هل تمت فعلاً مسألة الدمج والتكامل أم أن المسألة اقتضت على وضع العلوم بجوار بعضها البعض؟"

ويقول البعض الآخر (د. حسن نافعة): "...إذا كانت القضية هي أن دارس العلوم السياسية عليه أن يستوعب عددًا من العلوم الشرعية، وأن يدرس أيضًا العلوم الحديثة بمنهجها المختلفة فليس هناك تكاملًا منهاجيًا. قد تكون هناك قضية أعمق من هذا بكثير هي التي تسبب هذا الفصام، فعندنا في الدول الإسلامية توجد ازدواجية، وفي مصر مثلاً توجد

(210) المناقشات والتعليقات: تعقيب د. نادية مصطفى، في: د. عبد الخبير عطا، مرجع سابق، ص 224-239.

ازدواجية في التعليم بين العلوم الدينية التي يمثلها الأزهر مثلاً وبين العلوم المدنية أو العلوم العلمانية... إلخ، وهناك تعليم أجنبي باللغات الأجنبية وهناك تعليم عربي، ووجد تعليم خاص وتعليم عام. أي إن هناك مشكلة في التعليم، القضية هي أننا نريد من المواطن أن يستوعب العلوم الدينية استيعاباً صحيحاً، ويستوعب التراث بشكل صحيح، وفي الوقت نفسه يكون منفتحاً على العلوم الاجتماعية في العالم. ونريد أن نرى حقيقة المواطن الذي تلقى هذا التعليم بعيداً عن الازدواجية فيه، وجاء تعليمه متسقاً مع العقيدة والمبادئ والانفتاح على العالم الغربي...

يبقى أن النقطة التي أشار إليها أ.د. مصطفى كامل مهمة جداً ومفيدة جداً ويجب أن نفكر فيها، فنريد أن نفرق بين المدارس في الفكر، فإذا قدمت منظوراً إسلامياً في العلوم السياسية فلك حق الاجتهاد في هذا تماماً، وهنا يمكن أن نقول: ما الذي يمكن أن نستفيد به من تجربة كهذه في كلية الاقتصاد. ففي كلية الاقتصاد يوجد أساتذة كتبوا في الفكر السياسي الإسلامي، ومن واجبنا ومن الضروري أن يكون لدينا مادة عن الفكر السياسي الإسلامي في كلية الاقتصاد، وإذا كان هناك شخص آخر له رؤية وقدم كتاباً عن العلاقات الدولية في الإسلام أو المنظور الإسلامي في العلاقات الدولية فيمكن جداً أن يعرض هذا المنظور إلى جانب المنظورات الأخرى في العلاقات الدولية.

ولكن هل يمكنني استعارة التجربة والقول إن على طالب كلية الاقتصاد والعلوم السياسية أن يدرس العلوم الشرعية بنفس الطريقة التي تدرسها الجامعة الماليزية؟ هذا ليس ممكناً ولا مقبولاً.

أما موضوع كيف تستفيد كلية الاقتصاد من التجربة، فالسؤال هو ماذا أنتجت هذه التجربة وما مخرجاتها؟ فهل عندما يتعلم الطلاب في جامعة العلوم الإسلامية مواداً شرعية ومواداً وضعية، يتعلمونها بمنهج غربية؟ أم أن الطلاب يدرسونها بالمنهج الغربية وقد استوعبوا التراث والعلوم الشرعية والأدبيات الغربية ثم أنتجوا شيئاً جديداً؟

ومن الواضح أن هاتين الرؤيتين قد وضعتا يدهما بدقة على إشكالية منهجية مهمة وقعت في صميم تقويمنا لمنهجية إسلامية المعرفة ألا وهي الرابطة بين خطوات خطة العمل سواء المتصلة بالعلوم الشرعية أو العلوم الاجتماعية سعياً نحو إبداع جديد، وهي الرابطة المختلف على كيفية إدارتها وعلى منطلقاتها وذلك بين بعض روافد المدرسة الإسلامية ذاتها. وقد بين ذلك د. مصطفى منجود عندما قدم تصوره عن أشكال التكامل الممكنة فهو يقول: "إن هناك من داخل التوجه الإسلامي بصفة عامة، والتوجه السياسي الإسلامي بصفة خاصة، من يرفض فكرة التكامل المنهجي بمعنى أنه ينظر إلى أنه ليست هناك علوم شرعية تقابلها علوم اجتماعية، وإنما هي كلها علوم الأمة، والأمة مطالبة بأن تتجه إلى الدنيا وإلى الآخرة، وإلى الحياة وقراءة كتاب الله وكتاب الكون، وقالوا إن هذا ليس جديداً لأن هذا قيل من العلماء والمفكرين من أيام الغزالي وقبل الغزالي وخاصة في مجال تصنيف العلوم وأقسامها..."

الأمر الآخر خاص بفكرة التكامل المنهجي، فأنا أعرف أن العلوم موضوعات ومنهج وأدوات؛ فإذا اقتصرنا على التكامل بين العلوم الشرعية وبين العلوم الاجتماعية في المنهج تظل المشكلة في الموضوع والأدوات، وحتى إذا ما سلمنا بالزامية أو ضرورة التكامل، ففي الحقيقة أنا لم أفهم من د. عبد الخبير ما الذي يقصده بالتكامل، هل التكامل هنا يعني التجاور والتعايش بين العلوم الشرعية وبين العلوم الاجتماعية؟ أم أن التكامل يعني الانسجام والتوافق بينهما؟ أم أن التكامل هنا بمعنى الأسلمة؟ وهذا قد يفهم خطأ حتى من داخل المتخصصين في العلوم السياسية؟ أم أن التكامل يعني الاستشارة؟ بمعنى استشارة المتخصصين في العلوم الاجتماعية للمتخصصين في علوم الشريعة فيما يواجهون من قضايا وأسئلة؟ أم أن

التكامل مقصود به أخيراً أن نبحث ونطور ونجتهد في ضوء ما لدينا من أصول شرعية، وما لدينا من خبرة الآخرين، وما لدينا من تراث وأن نحاول أن يكون لدينا فكر سياسي إسلامي، ونظام سياسي إسلامي إلى آخره من حقول سياسية؟ الأمر الحقيقي الذي يشكل تحدياً هو أنه عندما ننزل إلى المفهوم السياسي في الإسلام، فنحن نعرف أن أحكام السياسة في الإسلام تدور في فلك ما نطق به الشرع وفيما سكت عنه، فأمر السياسة - وهذا هو التحدي الذي يجب أن نبحث من خلاله عن منظورات متعددة في العلاقات أو في الفكر... إلى آخره - تقوم على مجموعة من المبادئ العامة، فالسياسة هي القيام على الأمر بما يصلحه، وتتأسس على مجموعة من القواعد كالتوازنات والضرورات والأولويات... الخ. ومن ثم فمن يتصدى لهذا العمل لا ينبغي أن يحكمه ضيق الأفق ولا ينبغي أن تحكمه المواقف المسبقة. كما يجب أن نسلم له بحق الاجتهاد والابتكار، ونعتبر ذلك مما هو مسموح به ولا يصادر عليه. والذي يتصدى لهذا العمل عليه أن لا ينجح من هذا الأمر، فكما سُمح للآخر بأن يقدم منظوره الماركسي، أو منظوره الليبرالي، أو منظوره العلماني، ونحن نتكلم عن الحرية والديمقراطية، فأول مبادئ الديمقراطية أن يسمح لصاحب المنظور الإسلامي بأن يقدم منظوره هو الآخر، سواء اتفقنا معه أم لم نتفق".

من ناحية أخرى: تمحورت المناقشات حول بعد ثانٍ ألا وهو ماهية مخرجات هذا التكامل أو غيره من العمليات الساعية للربط بين العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية. وفي هذا الصدد أيضاً يمكن التمييز بين التوجهات التالية:

توجه مستفسر لا يتخذ موقفاً ويتساءل: هل المطلوب تطوير علوم سياسية بشكل إسلامي أم نحن مطالبون بربط موادنا بالخبرة الإسلامية العملية؟ وهل هناك مقررات يسهل أسلمتها عن غيرها؟ (د. عبد الغفار رشاد).

وتوجه ثانٍ: يعرف أن بالإسلام مبادئ وقواعد لتنظيم كل الظواهر - بما فيها الظاهرة السياسية والعلاقات الدولية - ومن ثم لا حاجة للحديث عن أسلمة، لأننا نعرف هذه القواعد، ولكن المطلوب - وفق رأى هذا التوجه - هو معرفة موقف رؤية الإسلام بين رؤية الواقعيين وبين رؤية المثاليين (د. محمد حسين، د. أحمد الرشيدى). وفي الواقع، فإن هذا التوجه يميز ضمناً بين أمرين: قواعد ومبادئ وأسس الإسلام الخاصة بالعلاقات الدولية، ومنظور إسلامي للعلاقات الدولية؟

وتوجه ثالث: وهو أن هناك فارقاً بين الأسلمة كما تقدمها بعض الروافد، وبين منظور حضاري إسلامي للعلوم السياسية، وأن هذا الأخير يمثل إبداعاً حقيقياً، ويحتاج عملية مركبة معقدة متعددة المستويات تتجاوز كل إشكاليات العلاقة بين العلوم الاجتماعية والشرعية، أيًا كان نمط هذه العلاقة وآلياتها (د. مصطفى منجود).

وأخيراً، فإن التعقيب النهائي لـ د. عبد الحبير عطا لم يحسم الإجابة؛ حيث إنه استدعى في ردّه أكثر من نمط من أنماط العلاقة وهي: الاستفادة المتبادلة بين مجموعتي العلوم في تطوير كل منهما لنفسه، المعرفة بكل منهما، إبداعاً بديلٍ منهاجي وسط (يحدد ما حدث من قبل من عدم فصل في ظل ما كان يسمى علوم الأمة)، تكوين رؤيتين لدى الطالب: رؤية وفق المناهج الغربية بالإضافة إلى الرؤية الإسلامية، العلوم الشرعية تحتاج إلى المستوى الفني الإجرائي في العلوم الاجتماعية، والعلوم الاجتماعية تحتاج إلى المستوى المعرفي في العلوم الشرعية.

أما تعقيب د. نادية مصطفى فلقد تصدى لقضية الشك وأثرها على مجموعتي العلوم، من خلال بيان وظيفة العقل في الإسلام ودوره في تشكيل الرؤية الإسلامية من خلال قراءتين للواقع وللوحي (أحكاماً، وقيماً، وسنناً، ومبادئ وأسساً) وانطلاقاً من نموذج معرفي إسلامي يشكل الرؤية للعالم. ومن ناحية أخرى - وفيما يتصل بمخرجات العلاقات بين

العلوم الاجتماعية والشرعية وآليات هذه العلاقة – استدعت د. نادية مفهوم المنظور الإسلامي للعلوم (وليس لعلم سياسة إسلامي) وذلك في نطاق تجربتها في إطار علم العلاقات الدولية؛ أي تقديم منظور إسلامي مقارن بمنظورات العلم الأخرى، انطلاقاً من خصائص النسق المعرفي الإسلامي وخصائص منظومات القيم والسنن والأحكام الشرعية. وهنا نصل إلى نقلة تراكمية إلى البند الأخير في التطبيقات وهو بند المشروعات وإشكاليات: منظور إسلامي للعلم أم علم إسلامي جديد؟

د- بين خبرة البحوث الفردية وخبرة مشروعات البحث الجماعية: الإشكاليات المنهجية للإبداع:

تمثل بحوث الأكاديميين – أفراداً أو فرقاً- في مجال تخصصهم (في العلوم الاجتماعية والإنسانية) المستوى الأخير من التطبيقات، وهو أكثر المستويات تجسيدا لإشكاليات منهجية تطبيق خطوات خطة العمل، وكذلك أكثرها اختباراً لآلية الربط فما بين هذه الخطوات وذلك في إطار تصور بحثي أو عملية بحث جزئية (قضية محددة) أو شاملة (مجال معرفي)، سعياً نحو إعادة صياغة العلوم الاجتماعية والإنسانية صياغة إسلامية، أو تقديم منظور إسلامي لها.

والجدير بالإشارة هنا –وكما اتضح لنا مثلاً من خبرة مكتب القاهرة- كيف أن الأنشطة التعريفية والتخطيطية قد شهدت بحوثاً في مجالات معرفية تقتزن فيها الأطر النظرية بالحالات التطبيقية. وكانت هذه الظاهرة أكثر وضوحاً في المؤتمرات الأول والثاني الدوليين لإسلامية المعرفة⁽²¹¹⁾. بل إن أوائل إصدارات د. عبد الحميد أبو سليمان –المنشورة- اقترن فيها طرحه النظري عن إسلامية المعرفة بتصور عن كيفية التطبيق في مجال العلوم السياسية⁽²¹²⁾.

ومن ناحية أخرى، وإذا كان الجزء الأول والثاني من الدراسة، قد ركز على الرموز وعلى بعض الكوادر، إلا أن إسهام مجموعة متميزة من الخبراء والأكاديميين والباحثين، لم يتم إسقاطه ولكن تم تأجيله إلى هذا الموضع من الدراسة، لاقترانه بجوانب تطبيقية في مجالات تخصص هؤلاء الباحثين .

وتنقسم هذه الإسهامات المتميزة بين بحوث فردية وبين بحوث أو مشروعات جماعية ممتدة، إلا أنها جميعاً تقع في نطاق العلوم الاجتماعية والإنسانية بالأساس، وليس في نطاق العلوم الشرعية أو العلوم الإسلامية بصفة عامة، وإن كانت تستدعي تلك الأخيرة بطريقة أو أخرى، وفقاً للمنهجية المتبعة.

ولذا، فإن هاتين المجموعتين من البحوث تقدمان ساحتين –إحدهما جزئية والأخرى شاملة، لاختبار محكّين أساسيين من محكات تقويم منهجية إسلامية المعرفة. أولهما- من أين البداية ومن ثم ما المآل: من الغربي لنقده وفق رؤية إسلامية وتقديم تصور مقارن –إن لم يكن بديلاً- أم من "التراثي" ومن الأصول لتقديم علم إسلامي جديد –في الموضوع انطلاقاً من أن العلم يتحدد ابتداءً بمنهجه وليس بموضوعه؟

وثانيتهما: آليات الربط بين الخطوات – أياً كانت البداية وللوصول إلى إبداع جديد؟ وما طبيعة العملية التي تضم هذه الآليات.

هذان محكان أساسيان، تم استدعاؤهما دوماً عند التقويم على المستويات السابقة من التطبيقات، بل وعند تقويم رؤى الكوادر والرموز. ولقد بين التقويم – على ضوئيهما- وحتى هذا الموضع من الدراسة، كيف أن إسلامية المعرفة – فيما يتصل بالمنهجية – تتسم بقدر كبير من المرونة التي تجعل منها تياراً متعدد الروافد. وهذه التيارات تتنوع في مداخل

(211) انظر عرضاً لمحتوى هذه البحوث في د. جمال الدين عطية: إسلامية المعرفة ودور المعهد العالمي، مرجع سابق، كذلك انظر قائمة محتويات هذه المؤتمرات وغيرها من أنشطة المعهد في عواصم إسلامية عدة، حيث يمكن رصد نفس هذه الظاهرة.

(212) عبد الحميد أبو سليمان: إسلامية المعرفة مع إحالة خاصة لعلم السياسة: مرجع سابق.

التطبيقات، لأسباب عديدة – وإن كان يجمع بينها قدر، لا خلاف عليه، فإن التطبيقات ليست محكمةً وفق قالب جامد واحد يتم نقله من حالة إلى أخرى أو من تخصص لآخر. ولقد أدرك ذلك ونوّه إليه الرموزُ حين جرت إعادة صياغة الخطة الاستراتيجية أو عند وضع خطط العمل الدورية، وخاصة بعد أن اتضح أن هدف "الكتاب الجامعي الجديد" ليس إلا هدفًا استراتيجيًا، لا يمكن تحقيقه بسهولة وفي فترة قصيرة، وإلا سيصبح مجرد كتاب غربي مدعم ببعض الآيات والأحاديث. ذلك لأن عملية إسلامية المعرفة هي عملية معرفية منهجية معقدة ومركبة، وليست مسئولية فرد أو حتى فريق بحثي ولا تحقق ثمارها المرجوة إلا عبر جيل من الباحثين. ولعل مشروعات الإسعاف الأولى التي تحدث عنها د. جمال الدين عطية والتي حاول تنفيذها مكتب القاهرة، وعلى رأسها المداخل الإسلامية للعلوم – كانت مؤشرًا واضحًا على أن "الكتاب الجامعي الجديد" ليس إلا منتجًا نهائيًا لعملية ممتدة، كما أن إعادة صياغة العلوم إسلاميًا، أو علم إسلامي أو منظور إسلامي... ليست مترادفات تصف هذا المنتج النهائي. وهو منتج أكاديمي بالمعنى الواسع، وليس كتابًا جامعيًا (بالمعنى المتداول الآن والذي أضحي محملاً بدلالات سلبية وليس إيجابية).

ومن ثم فإن غاية هذا الجزء من الدراسة هو التوقف عند نمطين من البحوث: الفردية الجزئية، والجماعية، على النحو الذي يقدم مؤشرات أكثر تفصيلية لما سبق الإيجاز فيه. وإذا كانت البحوث الفردية الجزئية ستقدم شرًا للمحكّين الأساسيين – من رؤى متنوعة – مقتنًا في بعض الأحيان بتصورات في التطبيق، فإن البحوث الجماعية ستقدم خبرة حية منهجية، وستقتصر فيها على خبرة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، على الأقل نظرًا للإلمام بتفاصيله، ولأنه يمكن القول – مع تقدير الجهود في مجال الاقتصاد الإسلامي، والتربية من منظور إسلامي وعلم النفس من منظور إسلامي، أنه يمثل خبرة منهجية ومعرفية شاملة متعددة الأبعاد، وخاصة من حيث التفاعل مع "الغربي"، ومن حيث عدم الاختصار في مخرجاته على إنتاج "كتاب منهجي" بل والامتداد إلى ساحات أخرى متكاملة من التطبيقات .

1- البحوث الفردية: خريطة المنطلقات والإشكاليات المنهجية العامة:

قامت دراسات سابقة بعروض وصفية أو تحليلات نقدية لبعض هذه البحوث⁽²¹³⁾، كما أن مشروعنا التقويمي عن إسلامية المعرفة قد رصد غيرها أيضًا⁽²¹⁴⁾. وكذلك تضمنت مشروعات تقويمية سابقة قوائم أخرى⁽²¹⁵⁾ من هذه البحوث. وإذا كان محمد حنيف قد قدم تحليلًا نقديًا مقارنًا لأدبيات إسلامية المعرفة – بالإنجليزية – إلا أنه قدم في خلاصة عمله التقويمي رؤيته للمشاكل المنهجية المحورية⁽²¹⁶⁾. وأفضل البدء بهذه الرؤية؛ نظرًا لاتفاق نتائج دراستي هذه معها تمامًا في منطلقاتها ونتائجها، بحيث يمكن القول أيضًا إن خبرتي مع إسلامية المعرفة – في نطاق مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (كما سنرى) تتطابق مع خبرته في نطاق الاقتصاد الإسلامي. ومن ناحية أخرى، فإن رؤية محمد أسلم حنيف تمثل الإطار العام الذي تنبثق عنه ومنه روافد البحوث الفردية التي ستنتم الإحالة إلى خبرتها، وتتلخص هذه الرؤية (التي استندت إلى تقديم رؤى رموز وكوادر الإسلامية) في العناصر التالية:

(213) مثلاً، دراسة د. لؤي صافي، دراسة د. عطية، دراسة د. فتحي الملكاوي التي تمت الإشارة إليها في الجزء الثاني. كذلك انظر خيرات العلوم السياسية المعروضة في د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران): المنهجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية، العلوم السياسية نموذجًا، مرجع سابق.

(214) انظر ملاحق هذا المشروع، جزء الببلوجرافيا.

(215) Mohamad Aslam Haneef: op. cit.

(216) Ibid: pp 48-54.

بعد أن لعب مشروع إسلامية المعرفة -ولمدة عقدين من الزمان دورًا أساسيًا- في المحافل العلمية على الصعيد النظري والتطبيقي، فإن المشروع يواجه الآن خبثًا في حضوره، والسبب الرئيسي داخلي؛ وهو التركيز على هدف إصدار الكتب الجامعة بدون توافر الموارد البشرية القادرة على تقديم الإبداع الإسلامي المطلوب وبالرغم من الجمود الحالي للمشروع إلا أنه يظل يمثل ضرورة للأمة الإسلامية، وما زال منطق يتسم بالمصادقية، بل تزداد حيويته في ظل "مناخ صدام الحضارات" بعد 2001/9/11. ولذا، فإن المشروع -وفق رؤية حنيف- مدعو الآن لمزيد من الانخراط والحوار.

وهذا الحوار يفترض تقويماً لأسس العلم الغربي، ومنهجاياته، ومنتجاته المعرفية من رؤية إسلامية. ويتحدد نطاق ومحاور الحوار انطلاقاً من رؤيتنا للعالم وباستخدام أسسنا المعرفية وبحيث تتمكن منهجايتنا من تعديل العلوم الجارية أو ربما إنشاء علوم جديدة. بعبارة أخرى، هناك حاجة لتطوير أطر مرجعية إسلامية أصيلة **genuine Islamic Framework** قبل أن يبدأ الحوار والتفاعل مع "الغربي"؛ أي إن هناك لتقويم جاد (معايير، ومؤشرات) قبل قبول أو رفض أو استبعاد الغربي أو التوفيق معه، وذلك سعياً لإنشاء معرفة إسلامية حديثة.

ولذا، فإن الجميع يتفقون كما يرى حنيف على أن الحاجة ماسة إلى فلسفة معرفة معاصرة ذات جذور في التراث، وواعية بمكامن قوة أو قصور هذا التراث، وواعية أيضاً بمكامن قوة أو قصور التراث الغربي، وقادرة على الالتزام بصميم الإسلام وفي نفس الوقت قادرة على التصدي للقضايا المعاصرة. ومع ذلك تختلف التوجهات حول أفضل الطرق لتحقيق هذا: (العمل أساساً وابتداءً بلورة رؤية العالم قبل الدخول في معركة نقد الغربي أو استبداله، أي العمل في هذا النقد شريطة التسلح برؤية إسلامية، أو رفض هذا النقد والاستيعاب للغربي أصلاً حتى لا تصبح تصنيفات العلم والمعرفة الغربية هي المرجع والمنطلق، لأنها محملة بقيم ودلالات فلسفة العلم الغربية التي تتناقض مع الرؤية الإسلامية للعالم وخاصة مع أسسها المعرفية والمنهجية).

وبالرغم من أهمية فلسفة معرفة إسلامية معاصرة وأصيلة **"genuine cotemporary Islamic Philosophy of Knowledge"**، تكون هي المنطلق إلا أن حنيف يرى أن هناك أيضاً أهمية لتلبية احتياجات عملية وعلى رأسها - وأكثرها إلحاحاً، تدريس الشباب من رؤية إسلامية، وحتى يتم الوصول إلى إبداعات مرضية عنها، لا يجب التوقف، لأن مشروع إسلامية المعرفة - كما قال أبو سليمان هو عملية تتحرك نحو هدف متحرك، ولذا فهي يمكن أن تتغير. ولهذا يرى أبو سليمان أنه يجب عدم التوقف عن العمل حتى لو حدث خطأ؛ شريطة أن نتعلم من الخطأ. ولهذا أيضاً -وفق حنيف- فإن "أبو سليمان" راجع وحرر خطة الفاروقي وأعاد نشرها 1989 كذلك قدم نموذجاً من العلوم السياسية لبيّن كيفية إعادة تصنيف وإعادة تقويم المفاهيم في علم السياسة من رؤية إسلامية.

وهذه الجهود المعرفية والمنهجية المطلوبة وفق رؤية حنيف، لا تسقط التراث؛ لأنها تنبني على تحليل شامل ومنظم لتراث الإسلام في مصادره الأولية والثانوية، ولكن لا تعني -في نفس الوقت- الانطلاق منه ابتداءً لمراجعته وفق رؤية قرائية تؤدي إلى أسلمة البشر أولاً وليس أسلمة المعرفة والعلم ابتداءً. ذلك لأن مشروع إسلامية المعرفة هو تحدى للمعرفة الحديثة بالأساس وليس التراثية ابتداءً، شريطة الوعي بالاختلافات الجوهرية بين المنظومتين الإسلامية والغربية -معرفياً ومنهجياً- ولهذا تظل الأولوية هي بلورة رؤية للعالم تشكل معايير ومؤشرات التقويم والمنهجية التي يتم استخدامها في الأسلمة.

وفي نفس الوقت، فإن حنيف يرى أن الدرس الأساسي الذي تقدمه خبرة مشروع إسلامية المعرفة خلال العقود الثلاثة من عمرها هو:

"We have not really discussed and understood the philosophical and methodological issues of the modern disciplines , we have been trying to Islamise Also we have not sufficiently deal with our own legacy ... there is also an urgent need to be able to connect this philosophy and methodology to the disciplines and may be more importantly to the scholars who are involved in those disciplines".⁽²¹⁷⁾

ومن ثم فإن حنيف، واضعاً يده على جوهر المشكلة، يرى أنه لن يمكن إنتاج معرفة إسلامية إلا إذا تم سد هذه الفجوة، حيث إن علماء الاجتماع المسلمين الدارسين للعلم الغربي الحديث غير قادرين على تقويم الأسس الفلسفية والمنهجية لهذه العلوم الغربية ذاتها، ناهيك عن انقطاعهم عن التراث الإسلامي. بل قد يكون بعضهم مجرد "علماء علم غربي درجة ثانية"، فاشلين أحياناً في إدراك محور علومهم الغربية ولا نقول يستوعبونها. وفي المقابل، يكون بعضهم الآخر قد تم استيعابه بالكامل في هذه العلوم على نحو يجعلهم أسرى أطرها المرجعية وغير قادرين بل ورافضين لإمكانية النظر من رؤية إسلامية أو على الأقل من رؤية نقدية – ولو من داخل العلم الغربي ذاته، ويشير محمد حنيف في هذا الموضوع الختامي من رؤيته إلى خبرة مهمة جداً من واقع مجال تخصصه – الاقتصاد – وهي أن مقررات علم الاقتصاد في الجامعات الغربية نادراً ما تناقش، أو بصعوبة، القضايا الفلسفية والمنهجية في الاقتصاديات أو أسس الأساليب الكمية والرياضية. ويرى حنيف أن هذا النقد مجال أساسي لا بد لمشروع إسلامية المعرفة من التصدى له بكل الموارد البشرية والمادية الممكنة، أو على الأقل الاهتمام بما بدأ يحدث من نقد في الغرب ذاته، حيث يتزايد عدد الاقتصاديين وفلاسفة العلم الناقدين للأطر المرجعية التي بنيت عليها مقررات علم الاقتصاد الكلاسيكي والكلاسيكي الجديد. وهذه الحركة النقدية أضحت ذات مصداقية في دعوتها إلى تعددية الاقترب لتدريس وتعليم الاقتصاد **pluralist approach**. وبالطبع لا بد وأن يستفيد الباحثون في أسلمة الاقتصاد من هذه الانتقادات القادمة من باحثين غربيين لأنها لا بد وأن تكون أكثر عمقاً وأكثر قدرة في نقدهم الذاتي.

إذن، ووفق المحكين الأساسيين السابق تحديدهما في مقدمة هذه الجزئية، فإن رؤية حنيف (وانطلاقاً من تقويم نقدي واسع لأدبيات إسلامية المعرفة ومن خبرة في أسلمة الاقتصاد) تعطي أهمية كبيرة لحوار الغربي ولكن مع الإعداد المسبق أو المتزامن لأطر إسلامية معرفية ومنهجية أصيلة يبنى عليها سواء هذا الانخراط مع الغربي أو مع التراثي من ناحية أخرى. ولكن يظل السؤال قائماً حول دعوته للاستفادة من النقد الذاتي في الغرب، ما القواسم المشتركة بين نقدنا –من رؤية إسلامية– وبين هذا النقد الذاتي –من داخل نفس النسق المعرفي الغربي العلماني– ولا أقول الوضعي؛ لأن جزءاً كبيراً من النقد الذاتي الغربي اتجه إلى الوضعية والسلوكية –اللاقيمية– سؤال تقدم إجابة عليه خبرة مشروع العلاقات الدولية في الاسلام.

Mohamad Aslam Haneef: op. cit. ⁽²¹⁷⁾

هذا، ويمكن تصنيف البحوث الفردية إلى عدد من الفئات — من حيث تمايزها في المنهجية المقترحة، واستنادًا إلى المحكين الأساسيين السابق تحديدًا. وبالإحالة إلى نماذج منها دون إدعاء تصنيف كل ما صدر منها بالطبع.

وتجدر الإشارة هنا إلى جهود سابقة لوضع معايير لهذا التصنيف، قدمها خبراء إسلامية المعرفة، المتعاونون مع المعهد أو الناشرون في دورياته ومنها جهود د. إبراهيم رجب⁽²¹⁸⁾ الذي صنف الاقتربات من الإسلامية إلى "انخراط" و "عدم انخراط" (في الغربي) ومميزًا أيضًا بين الانخراط السلبي والانخراط الإبداعي . وهو التمييز القائم على الجدال الذي فجره — كما سبق ورأينا — فضل الرحمن من ناحية⁽²¹⁹⁾ وضياء الدين سردار⁽²²⁰⁾ من ناحية أخرى، ومحوه من وجهة نظرنا وبمفردات بحثنا: أولويات الخطة: من أين البداية وما المآل؟ ولقد راكم آخرون على هذه التصنيفات بالحديث عن "إسلامية المعرفة أم إعادة بناء علوم جديدة⁽²²¹⁾، وبالمقارنة بين خطط المعهد وخطة العطاس⁽²²²⁾.

ومن أهم هذه الفئات التي يمكن تصنيف البحوث المنشورة — تحت عنوان إسلامية المعرفة (من زاوية المنهجية) وفقًا لما يلي:

1- بحوث تشرح المنهجية المقترحة، مقتربة من أو معدلة في الخط العام أو المسار العام لمشروع المعهد (من حيث إعادة ترتيب الأولويات في الخطوات...) وهي في معظمها تقبل الانخراط مع الغربي، ومن ثم ساهمت هذه الرؤى في إنضاج وتعميق النقاش حول "منهجية إسلامية المعرفة، وخلق توافق علمي — ولو في داخل الدائرة — حول ما يجب أن تكون عليه هذه المنهجية. ومما لا شك فيه، أن حالة النقاش هذه ومناخه ساهمت بدورها في إنضاج تجارب العمل الفعلي على الساحة، وكانت الدراسات الصادرة بالإنجليزية سبيلًا للتفاعل الأكاديمي والفكري مع الدوائر الغربية المهتمة. حقيقة لم يتم

⁽²¹⁸⁾ من إصداراته بالعربية، انظر على سبيل المثال: إبراهيم رجب منهجية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية أسس نظرية ومحاولة تطبيقية، مجلة العلوم الاجتماعية (جامعة الكويت)، مجلد 26، العدد 4، 1998.

و — إبراهيم رجب، التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، المفهوم، المنهج، المداخل، التصنيفات، الرياض: دار عالم الكتب، ط1، 1996.

— وانظر قائمة لإصداراته بالإنجليزية في: Mohamed A. Haneef: op.cit. pp 96-98.

⁽²¹⁹⁾ انظر على سبيل المثال: Fazur Rahman, Islamization of Knowledge : A Response: AJISS, vol. 5, No.1, 1988, pp. 3-11

⁽²²⁰⁾ انظر بضع من إسهام سردار في ذلك في :

- Ziauddin Sardr, "Islamization of Knowledge: A State of the Art Report." In An Early Crescent: The Future of Knowledge and the Environment in Islam , editd by Ziauddin Sardr. London: Mansell Publishing Limited, 1989, pp.27-56.

- Ziauddin Sardr, " Rediscovery Islamic Epistemology" in Islamic Future : The Shape of Ideas to come, Pelanduk Publication , Kuala Lumpur, 1988.

Nasim Butt, "Al- Faruqi and Ziauddin Sardar: Islamization of Knowledge and the social ⁽²²¹⁾ Reconstruction of New Disciplines ". MAAS Journal Islamic Science, No. 5, 1989, 2:79-98.

Rosnani Hashim and Imron Rossidy. "Islamization of Knowledge: A Comparative Analysis ⁽²²²⁾ of the Conceptions of al – Attas and Faruqi". Intellectual Discourse , No. 1: (2000), pp. 19-44.
- Sayed Muhammed Naquib al- Attas. "The Dewesternization of Knowledge ". Chapter in Book : Islam and Secularism . Kuala Lumpur : Muslim Yoth Movement of Malaysia (ABIM), (1978), pp. 133-150.

رصد هذه الدراسات وغيرها، بين الرموز والكوادر، ولكنها إنتاج خبراء يمثلون الجماعة العلمية للمشروع برمته. ونذكر من هذه البحوث، على سبيل المثال والحصص النماذج التالية- أطروحة⁽²²³⁾ تحدد الخطوات التالية:

تحديد أسس رؤية العالم الإسلامية ودلالاتها الأساسية للعلوم الاجتماعية والافتراضات المحورية التي يستند عليها هيكل هذه العلوم، تحديد ما هو متفق مع رؤية العالم الإسلامية وفصلها عن الافتراضات النظرية التي يجب أسلمتها... كل هذا يجب أن يسبق إعداد الرؤية الإسلامية لهذه العلوم وتحديد إجراءاتها. والبعض الآخر⁽²²⁴⁾ حدد إحدى عشرة خطوة لعملية أسلمة العلوم الاجتماعية يبدؤها بخطوة قبول ما يؤكد العلم من حقائق.

وفريق ثالث⁽²²⁵⁾: يرى أنه إذا كان إنتاج مراجع جامعية إسلامية هو هدفاً لعملية الإسلامية، فإنه ما أن يتحقق ذلك في كل مجال فكري حديث، فيمكن إبداع **Synthesis** من خلال، استبعاد، تعديل، إعادة تفسير، تكيف مكوناته وفق ما تفرضه رؤية العالم الإسلامية وقيمها. واستكمالاً لهذا التأكيد على أهمية بناء النموذج المعرفي الإسلامي - مقارنة بالغربي- وكأساس مسبق لتقيد الغربي وإعادة صياغته فإن توجة آخر⁽²²⁶⁾ يجعل "الثقافة الحضاري مع الغرب منطلقاً لتحديد مفهومه عن الأسلمة، وعلى اعتبار أن الأسلمة كمنهج فكري في الثقافة ذات بعدين، أولهما: هضم جميع ما أنجزه الفكر الغربي، وثانيهما: وجوب تأمين تحرير تلك المنجزات ضمن مفاهيم فلسفية لا دينية ومادية وذلك بإعادة تفسيرها وربطها بإطار قيمي إسلامي موصول ومتصل بالهدى الإلهي. ومن ثم، وفق هذا المدخل للمفهوم والذي يتصدى لقضية المنهاجية مباشرة، فإن الإسلامية تنطوي على قضيتين متلازمتين يشكلان حزمة واحدة تأبى الانفصام وهما:

الاستعداد الفكري والنفسي للحوار الحضاري والثقافي مع الفكر الغربي، الاستعداد يكون مصحوباً بحذر من الانصهار في الغرب. وانطلاقاً من هذا المدخل، فإن هذا النموذج يؤسس اقتراجه على عرض موقف الفكر الإسلامي من عمليات الهضم والتمثيل (**Cultural Borrowing, Acculturation**) وقدرته على تحويلها إلى قوة وقدرة ومن ناحية أخرى، قام على بيان كيف أن عملية الثقافة والاستعداد الحضاري لا بد وأن تخضع لرقابة عقائدية مركبة - تحت الإطار القيمي الأخلاقي للإسلام. ولهذا يصل هذا الطرح إلى شرح مواضع الخلاف بين النموذجين المعرفيين الغربي والإسلامي، أي مواضع الخلاف الجوهرية بين المفاهيم والتصورات الكلية للفكر الغربي ونظائرها في الإسلام. بعبارة أخرى،

Seyyed Vali Reza Nasr, "Islamization of Knowledge : A critical Overview " Islamic Studies, ⁽²²³⁾ 30 , No. 3: (1991),387-400.
- Yasien Mohamad . "Islamization : A Revivalist Response to Modernity", Muslim Education Quarterly (MEQ) vol. ii, No.2: (1993), 12-23.
-Wan Mohd Norb Wan Daud. "Islamization of Contemporary Knowledge : Theoretical Dimensions and Practical Contributions " . Chapter 6 in The Educational Philosophy and Practical of Syed Muhammad Naquib al – Attas . Kuala Lumpur : ISTAC , (1989), pp. 291-369.
Jaafar Sheikh Idris . " Islamization of the Sciences : its philosophy and ⁽²²⁴⁾ Methodology". American Journal of Islamic Social Sciences 4, No. 2: (1987),201-208.

Yasien Mohamad, "Islamization : A Revivalist Response to Modernity", Muslim Education ⁽²²⁵⁾ Quarterly (MEQ) 10, No.2, 1993, pp. 12-23.

⁽²²⁶⁾ عرفان عبد الحميد فتاح: أسلمة المعرفة ومنهاجية الثقافة الحضاري مع الغرب، إسلامية المعرفة، عدد 5، يوليو 1996.

هذا النموذج يضيف بدوره إلى أولويات وأهمية نقد الغربي ولكن على بينه من فهم اختلاف النماذج المعرفية الغربية والإسلامية.

2- هذا ولقد حازت بضع دراسات أخرى اهتمام أكبر من جانب الذين قدموا جهوداً تقويمية، حيث ركزوا على إسهامها المقارن، ونذكر من ذلك على سبيل المثال: الدراسات الأربع التي قدمها لؤي صافي⁽²²⁷⁾، وهي التي حاولت تطوير الجانب الإجرائي وطرائق البحث المناسبة لمنهجية إسلامية المعرفة. والجدير بالذكر أن جميعها مرتبطة بأبعاد تطبيقية في مجال الاقتصاد، والسياسة، والاجتماع. ولهذا، فهي تدخل في نطاق الفئة الثانية من البحوث، أي الخاصة بالتطبيقات أساساً.

3- وقبل الانتقال إلى هذه الفئة، واستكمالاً لنماذج البحوث الفردية التي اهتمت بالمنهجية يجدر التوقف عند رؤية حول الإطار العام للمنهجية قدمها أبو يعرب المرزوقي، وهي من الرؤية الناقدة لعملية إسلامية المعرفة، ولكن - وكما يقول د. الملكاوي من منطلقات حسن الظن والنصيحة - وكما يقول أبو يعرب نفسه: "طالما منطلقنا واحد وهو خدمة الرسالة التي انبنت عليها حضارتنا". وهي رؤية جديرة بالأخذ في الاعتبار، لما تتصف به أعمال أبو يعرب المرزوقي من رؤية منهجية وسطية متميزة بين ما هو غربي وبين ما هو إسلامي يمكن أن نصفها بالإنسانية، حيث يضع إسهام التراث الإسلامي في سياق التراث الإنساني، ليس مقتطعاً منه أو موازياً له، ولكن مندمجاً فيه بالأخذ والعطاء مع تراث الحضارات الأخرى، ناهيك عن إسهامه الفلسفي والمعرفي المتميز في منطقة العلاقة بين الإسلام والعقل أو بين الوحي والعلم بصفة عامة.

ويدون الدخول في تفاصيل مشروعه المعرفي الفلسفي، تتوقف عند استجاباته، نقداً أو مبادرة - في بعض القضايا التي تثيرها عملية إسلامية المعرفة وخاصة ما يتصل بالعلاقة بين الغربي والإسلامي على المستوى المعرفي والمنهجي والنظري. وفي صميم هذه العلاقة، ما أسماه أبو يعرب "إشكالية المعرفة العلمية في علاقتها بالعقيدة"، ونحيل في هذا المجال إلى أطروحته في إحدى دراساته⁽²²⁸⁾ التي قدم فيها ردّاً علمياً منظماً وعميقاً على أطروحات لؤي صافي التي قدمت لمواقف روافد تيار إسلامية المعرفة من قضية الإجراءات المنهجية (بصفة عامة). وهي جزء من القضية التي تتصدى لها دراستنا - وليس كلها. ولذا، فإن أطروحات المرزوقي نقاشاً مع أطروحات الصافي تمثل واحدة من أهم النماذج عمقاً وتأصيلاً للإجابات على سؤال أساس ومحموري هل العلم عامة والعلم الاجتماعي خاصة بحاجة إلى الوحي وكيفية تعيين هذه الحاجة لتأسيس أسلمة المعرفة؟ وبصيغة أخرى، لم تتصور الأسلمة مضطرة إلى جعل العلم بحاجة إلى إضافة الوحي مصدرًا للمعرفة في علم المجال الاجتماعي؟

ويدون الدخول في تفاصيل النقاش الذي أجراه أبو يعرب بين أطروحته وأطروحات صافي - حيث إنها تقع في صميم فلسفة إسلامية المعرفة أي فيما يتصل بعامودها الفكري، وهي المنطقة التي احتلت الاهتمام من جانب الناقدين والناقضين سواء من داخل الدائرة المؤمنة بضرورة مشروع الأسلمة (كمشروع فكري أو حضاري تربوي أو سياسي أو معرفي

(227) لؤي صافي: إسلامية المعرفة: من المبادئ المعرفية إلى الطرائق الإجرائية، مرجع سابق: ص 22-30.

(228) أبو يعرب المرزوقي: إسلامية المعرفة رؤية مغايرة، مداخلة مع د. لؤي صافي، مجلة إسلامية المعرفة العدد 14، شتاء 1998، ص 139-166.

انظر أيضاً لأبي يعرب المرزوقي ما يلي:

والعنوان الأصلي بالإنجليزية هو: A The Impacts of alternative Weltanschauings On Political Theories : Comparison of Tawhid and Ontological Proximity.

— منهجي...)، أو من خارجها. ولذا، وتجنبًا للتكرار مع دراسة سامر الرشواني، اكتفى فيما يتصل بأبي يعرب، بأن أحيل إلى مقدمته المنهجية العامة لردوده على صافي، حيث إنها ترسم خريطة موجزة وواضحة لبعض أهم أبعاد عملية إسلامية المعرفة — المتصلة بالمورد البشري المقدم للإسلامية أو المتلقى لها ولكنها، وعلى عكس الفتنتين الأولى والثانية من نماذج البحوث الفردية — لا توافق بصورة كاملة على منطلقاتها في التفاعل مع الغربي أو دوافعها ورائه. وتتلخص هذه الرؤية في الآتي (229):

- 1- الحاجة لتبسيط خطة أسلمة المعرفة وجعلها أكثر إجرائية في تحقيق الغايات المستهدفة منها: وهذا التبسيط مفيد تعليميًا ... وبكلفة أقل دون حاجة إلى هندام تقيل من المؤسسات البيروقراطية.
- 2- الحاجة إلى علاج إشكالية الأسس المنهجية بحسب الدرجتين الآتيتين:
 1. الدرجة المبدئية المتعلقة بحاجة الأسلمة إلى هذه الأسس أو هدم حاجتها.
 2. الدرجة التعيينية المتعلقة بتحديد هذه الأسس من خلال بعض النماذج .
 3. كذلك أن أسلمة المعرفة سواء كانت تقتضي منهجية أو لا تقتضيها، فإنها تبقى مهمة لا بد منها: إذ لا أحد ينكر اليوم أن البعد العلمي في حضارتنا لا يزال عاطلاً على الأقل في بعده المبدع.
- لكن ينبغي الفصل بين الأمور الآتية إذا أردنا البحث في إشكالية أسلمة المعرفة بصورة منهجية: 1- كيف نجعل الإنسان عامة عالماً (التكوين العلمي)؟ 2- كيف نجعل الإنسان عامة مسلماً (التربية الدينية)؟ 3- كيف نجعل الإنسان العالم مسلماً (الوصل بين التربية العلمية المتقدمة والتربية العلمية اللاحقة)؟، 4- كيف نجعل الإنسان المسلم عالماً (الوصل بين التربية الدينية المتقدمة والتربية العلمية اللاحقة)؟، 5- وأخيراً كيف نجتمع المهمتين فنجعل الإنسان مسلماً وعالماً في الوقت نفسه دون أن تضيق أى منهما الأخرى، بل تكون كل منهما مساعدة على الأخرى...؟
4. كما يجب التمييز بين منهجية أسلمة العلوم (بمعنى منهجية إدخال العلوم الحديثة في الممارسة الفكرية عند المسلمين) ومشكل منهجية أسلمة العلوم الحديثة (بمعنى جعلها خاضعةً لنظرة إسلامية للوجود والقيمة)؟
ذلك أن المشكل الأول يبدو قضية بديهية وقلَّ أن يوجد فيها اختلاف، ويمكن أن يكون الجواب فيها موحدًا وقابلًا للإيجاز لكونه يتعلق بمسألة تربوية وحضارية لا تقبل التأخير، فضلاً عن كونها مُورست منذ ما يناهز القرن بصورة عفوية أحياناً وبصورة مخططة أحياناً أخرى وكان الحل فيها أربعة خيارات: 1- مدارس التعليم التقليدي، 2- مدارس التعليم الحديث، 3- ومدارس التعليم التقليدي المطعم بالحديث، 4- ومدارس التعليم الحديث المطعم بالتقليدي.
ولعل مشروع النخبة الداعية إلى إسلامية المعرفة والملتزمة بها (ومنها الأستاذ لؤي صافي) عليها ملاحظة الإخفاق الحاصل في الوجوه الأربعة: إنه حل التربية الواحدة ذات الهدفين المتلازمين. وعندئذٍ فقط، نفهم كيف يصبح حل المشكل الأول (التربوي والحضاري) مشروطاً بحل المشكل الثاني (المنهجي والإبستمولوجي) الذي يقتضي — متقدماً عليه — الجواب عن السؤال الآتي (الذي هو فلسفي وميتافيزيقي)؛ هل العلوم الحديثة تتضمن نظرة للوجود منافية للإسلام فتقتضي أن نخلصها منها؟ أو نظرة محايدة بالقياس إلى الإسلام فتقتضي أن نجعلها ملتزمة به؟

ولكن ألا تكون صياغة السؤال بهذه الصورة تسليمًا بالمقابلة بين اللائكية الكنسية، إذ نجد فيها الوصف اللائكي للعلم والدين مع رفض الحل اللائكي باقتراح عكسه؛ أعنى الحل الكنسي المتمثل في استنباع العلم للدين؟ فالحل اللائكي يطلب الفصل بينهما للتعارض المزعوم، والحل الكنسي يفصل بينهما بالتمسيح الذي عوضته هنا الأسلمة المخلصة من التعارض؟ فهل صحيح أن العالم المسلم يوجد أمام هذا الخيار وأن الحل المقترح يخلصه منه؟...

5. إن البحث في المسألة الأولى (التربوية والحضارية) قد يعتبر من المفروغ منه، والمسألة الثانية (المنهجية والإبستمولوجية) عاجلها علاجًا يفترض الجواب (الفلسفي والميتافيزيقي) (بالإيجاب عن اتصاف العلوم الحديثة بالأمرين معًا: فهي تتضمن نظرة وجودية منافية للإسلام لا للأديان عامة (لكون العامل الذي يعتبر سبب عدم نقاوتها هو القيم اللاواعية أو الواعية التي أخذتها من المجتمع الغربي) وهو في أدنى الأحوال غير ملتزمة به.

... وإن مجرد نسبة النظرة الوجودية الضمنية أو الصريحة للخصوصية الاجتماعية الغربية ليس كافيًا لإثبات أنها خاصة بالغرب وصادرة عن أمر ليس ذاتيًا للممارسة العلمية نفسها بصرف النظر عن الخصوصيات الاجتماعية: لذلك أشرنا إلى كون جل النظرات الوجودية والقيم الفلسفية التي نعتبرها غربية (مع ما نتج عنها من خيارات منهجية) وجد ما يماثلها في الحضارات السابقة عندنا وعند الغرب الوسيط بل وعند الهلنستيين واليونان...

ولكن، ليس هذا الطرح قابلًا لأن يعيدنا إلى مشكل عويص عانت منه الحضارة العربية الإسلامية؟ أليس أساس الحل الذي يقدمه هذا الطرح مصدرًا لإشكاليات دوغما إشكاليات المشكل الذي نريد علاجه استقصاء: فأى إسلام تناقضة العلوم أو لا يلتزم به ونريد أن نوفقها معه أو نلزمها به؟ وماذا في العلوم يناقض الإسلام أو لا يلتزم به لنقومه فنخلص العلم منه ليماشى الإسلام؟ فالإسلام متعدد ومنه نبعت نظرات وجودية لا تكاد تحصى...

(انتهى الاقتباس)

وإذا كانت هذه المقدمات المنهاجية (التي قدمها أبو يعرب في بداية نقده لطرح صافي) هي التي تممنا على الأقل في هذا الموضوع من الدراسة إلا أنها كانت المدخل الطبيعي إلى النقاش العميق والمنظم عن قضية نوعية محورية؛ وهي العلاقة بين العلم والوحي من منظور فلسفي معرفي مقارن. ويبين هذا النقاش بين أطروحات أبو يعرب وأطروحات صافي كيف أن هذه القضية - التي في صميم فلسفة إسلامية المعرفة ومنطقها - من أهم المحركات لمصادقية المشروع برمته وليس فقط منهاجية تطبيقه، ولعل الدراسة التي أعدها د. السيد عمر في مشروعنا التقويمي تكون قد ألفت بدلها على النحو المطلوب لشرح خريطة النقاش حول هذه المنطقة وقدر الاختلاف أو الخلاف بين روافد مدرسة إسلامية المعرفة وغيرها - حولها.

إلا أنه فيما يتصل بغاية دراستي هذه فمما لا شك فيه، أن طرح "أبو يعرب" في مقدمته قد لمس بقدر مهم ما حاولت دراستي عبر أجزائها استقصاءه؛ وهو العلاقة بين خطوات الخطأ، ومن ثم العلاقة بين متخصص العلوم الشرعية ونظيره في العلوم الاجتماعية، وما قدر تكوين كل منهما اللازم لتنفيذ الغاية والهدف، ونمط الرابطة أو التفاعل بين منتجات كل منهما أم عليهما أن يُقدما - في شكل فريق أو في شكل تدریس (أو تربية) واحدة ذات وجهين أحدهما شرعي والآخر اجتماعي (أو وفق وصف "أبو يعرب": أحدهما تقليدي والآخر حديث، أو ديني ومدني - وفق وصف البعض الآخر). بعبارة أخرى، اقترن اقتراب "أبو يعرب" من قضية المنهج باقترابه من صاحب المنهج (متلقيًا أو مقدّمًا للمعرفة). وما زالت هذه الثنائية - المتصلة بالموارد البشرية - وكيف يتم أسلمتها أولًا قبل أسلمة المعرفة من أهم التحديات التي واجهت مشروع

إسلامية المعرفة، بل ومثلت عائقًا أساسيًا يحول -وحتى الآن بعدما يقرب من عقود ثلاثة- دون إنجاز إداعي يحقق على صعيد أوساط الجماعات العلمية المسلمة وغير المسلمة، اختراقًا نوعيًا وتراكمًا يوازي على الأقل ما حققه تدشين الفكرة والمشروع ودوافع الحاجة إليهما وضرورتهما. ذلك لأن المشروع ليس في أساسه، فكريًا، سياسيًا فقط - بقدر ما كان معرفيًا ومنهجيًا وأكاديميًا.

ولذا، تظل قضية المنهجية -كما سبق القول مرارًا- محور تقويم تطور ونمو، أو جمود وخبو مشروع إسلامية المعرفة. ومن أهم مؤشرات التقويم -كما سبق القول أيضًا- التفاعل مع الغرب؛ أي التفاعل مع المجالات المعرفية من منظور غربي، والتي هي في حاجة إلى نقد أو استكمال ... ونمط هذا التفاعل هذا ونجد أن "أبو يعرب" يطرح قضية مهمة؛ ألا وهي أن منهجية إسلامية المعرفة (كما قدمها لؤي صافي على الأقل) ستقودها إلى الانعزال عن الجماعات العلمية الأخرى من المسلمين وغيرها. ولهذا، فإن أبو يعرب -وبعد تحليل فلسفي معرفي منهجي دقيق ومقارن- يصل في خاتمة دراسته، وفي موضع سابق لها، لتسجيل رؤيته عن أبعاد علاقة نخب إسلامية المعرفة مع الجماعات العلمية الأخرى، وذلك على ضوء منهجية هذه النخب التي لا بد وأن تقودهم -وفق أبو يعرب- للانعزال. ومن ثم، وتعليقًا على قول "صافي" عن حاجة إنتاج إسلامية المعرفة للقبول من الجماعة العلمية المسلمة فإن أبو يعرب يقول بأميرين: "الأول: هو أن حصر الجماعة في العلماء المسلمين لا يقبل إلا إذا تعلق الأمر بالمسائل الدينية والشرعية؛ لأنه لو عمم على المسائل العلمية الأخرى الطبيعية والاجتماعية لأصبحت الجماعة العلمية الإسلامية مضطرة إلى العيش في عزلة، ولكانت المعايير المنهجية التي تستعملها لتحديد علمية التعبير عن الحقائق العلمية خاصة بها وليست كلية شاملة للجماعة العلمية في العالم كله، إلا إذا كان هذا التغيير قد أدى إلى قبول الجماعة العلمية من غير المسلمين ما ستضيفه الأسلمة فصار مسلمًا به من الجميع.

الثاني- وهو أهم من الأول- هو الأساس الميتافيزيقي لهذا المعيار المحدد للحقيقة العلمية، فإذا كانت الجماعة العلمية لم تعد خاضعة لمعيار المطابقة مع الواقع - لكونه يفترض الوحدة بين الوجود والإدراك العلمي في غاية العملية المعرفية، تلك الوحدة التي تخلت عنها إلى الأبد - بل هي أصبحت المطابقة مع الأسس والمنظومات النظرية التي يتفق العلماء على كفايتها لترجمة المعطيات التجريبية الحاصلة أو الممكنة في عصر من عصور المعرفة العلمية...

إن أسلمة المعرفة (بالمعنى المطروح عند صافي) عندئذ لن يكون إحياءًا للفاعلية العلمية عند المسلمين، بل ستجعل العلماء المسلمين في "جيتو" منفصلين عن الجماعة العلمية في العالم. ثم هي لن تساعد على نشر الإسلام بين غير المسلمين وخاصة بين العلماء من غير المسلمين. فبدلًا من اعتبار الإسلام مسهمًا في العلوم بالأخلاق التي يجعلها غاية لها، وبالموقف الشهودي الذي هو ليس مضمونيًا، وبالمنزلة التي يوليها إليها عندما جعلها سبيل الإنسان الوحيدة - بعد ختم الوحي المصحوب بنفى العصمة عن غير الإجماع الاجتهادي للأمة - إلى إدراك آيات الفعل الإلهي في الوجود، ها نحن نعود إلى موقف قد لا يختلف كثيرًا عن موقف الكنيسة الوسيط، موقفها الذي ولد الموقف اللائكي رد فعل على ما ترتب على إقحام المعرفة العلمية الوضعية في النص الديني وبناء العلم على مبادئ مظنونة صادرة عن الوحي. "أسلمة المعرفة ليست عندي إلا إحياء الفاعلية العلمية عند المسلمين بعدم فصل التربية الإسلامية عن التربية على الروح العلمية التي يدعو إليها الإسلام لكون اعتبار الوجود شرطًا للإيمان، دون أن يكون العلم مبنياً على حقائق مضمونية مستمدة من الوحي، أو يكون الوحي بحاجة إلى مثل هذا التدخل المضموني الذي سيجمد العلم بإطلاق

وهي أو سيضفي النسبية على الوحي ويعرضه للتكذيب أو للتلفيق التأويلي الذي لا طائل من ورائه ولا غناء فيه... (230)

خلاصة القول: إن نماذج البحوث الفردية - السابق عرضها - والتي ختمناها بطرح "أبو يعرب"، تساعد على رسم خريطة الإشكاليات المنهجية - بصفة عامة - وتعين أنماط هذه الإشكاليات بناء على خبرات عملية في البحث والتدريس والمناظرة وليس بناء على تصورات نظرية أو خطط على الورق. وبذا، فإن هذه الحلقة من التحليل النقدي لهذه البحوث - مضافة إلى ما سبقها من حلقات خاصة بأدبيات الرموز ثم الكوادر، لتساهم في تكوين الصورة عن تنوع الرؤى - النظرية والعملية - على حد سواء - عن عملية تنفيذ إسلامية المعرفة. ولعل التوقف في النهاية عند حلقة خبرة البحوث - الفردية ثم الجماعية - ذات الأبعاد التطبيقية الواضحة، لتستكمل أبعاد هذه الصورة وهي الصورة التي يمكن وضع عنوان كبير لها: إسلامية المعرفة: تيار ذو روافد متنوعة: الإشكاليات المنهجية والمصادقية بين الجماعات العلمية المتخصصة .

ذلك لأن أهم مخرجات هذا التحليل النقدي المتراكم لمجموعة البحوث الفردية - العامة هذه - تتلخص في الآتي: هل إسلامية المعرفة باتجاهها للوحي كمصدر للمعرفة لا تمثل تقليدًا علميًا منضبطًا؟ وهذا يرجعنا إلى كل أبعاد الجدل حول العلاقة بين العقل والوحي ... التي شارك فيها أبو يعرب بتوجهه، ولؤي صافي بتوجهه وآخرون⁽²³¹⁾ بتوجه ثالث. ولذا، تظل المنهجية العلمية المنظمة القادرة على إنتاج إبداعي في نطاق العلوم الاجتماعية والإنسانية هي المحك الأساسي - كما سبق القول مرارًا - عن مصداقية المشروع ناهيك عن اندماجه في جدالات المنظورات القائمة في كل علم؛ أي ناهيك عن مدى قدرته على المنافسة ومدى حجتيته على صعيد الجماعة العلمية المختصة، سواء من المسلمين أو غيرهم، انطلاقًا من أن إسلامية المعرفة هي عملية منهجية ومعرفية تنطلق من أسس وقواعد الإسلام باعتباره رؤية للعالم، ومنظومة قيم وأنماط سنن، ودعوة لرسالة حضارية للإنسانية جمعاء يساهم فيها الفقهاء والعلماء والمفكرون والمنظرون كل بقدر، وفي تكامل وتعاضد لا ينفي الاختلاف والنقاش والتنوع. إذن، فماذا تحقق على صعيد التخصصات؟ وما رصيده؟ وهل يقدم حججًا سلبًا أو إيجابًا - بين اتجاهات النقاش السابقة؟ وما الفارق بين بحوث الأفراد وبحوث الفرق البحثية المتكاملة؟

وهذا ينقلنا إلى خريطة المجموعة الثانية من البحوث في هذا الجزء من الدراسة.

2- من بحوث جزئية ذات أبعاد تطبيقية في مجالات معرفية محددة (تربية، اجتماع، سياسة، تاريخ،

اقتصاد...) إلى مشروعات جماعية شاملة.

لم يقتصر العقد الأول من خبرة المعهد - وهو عقد التأسيس وتدشين الفكرة وتسويقها والجدال حول فلسفتها ودوافعها وغاياتها - لم يقتصر فقط على الإنتاج النظري العام أو التأصيلي للأبعاد المنهجية التمهيدية اللازمة للتطبيقات، ولكن ظهرت البحوث الجزئية ذات الأبعاد التطبيقية، منذ المؤتمرين الدوليين الأول والثاني عن إسلامية المعرفة، بل إن إنتاج الرموز - وخاصة د. عبد الحميد أبو سليمان باعتباره في تخصص العلوم السياسية - اقترن تأصيلية لإسلامية المعرفة بالإحالة منذ البداية إلى خبرة العلوم السياسية. وبالمثل شهدت خريطة الأدبيات - في الثمانينيات والتسعينيات تطبيقات في فروع العلوم الاجتماعية والإنسانية، مما يدفعنا للتساؤل - كما سبق وتساءلنا عن خبرة مكتب القاهرة - هل عملية إسلامية المعرفة

(230) المرجع السابق

(231) انظر عرض محتوى هذه البحوث وغيرها في: د. جمال الدين عطية: دور المعهد العالمي للفكر الإسلامي في إسلامية المعرفة، مرجع سابق.

لتكون منضبطة علميًا - في حاجة لإعداد منهاجى أولاً؛ وصولاً - بالتدرج - إلى الغاية المنشودة في خطة المعهد الأولى (خطة الفاروقي) أو الخطط المعدلة؟

حقيقةً يدفع المنطق للإجابة بنعم على السؤال السابق، إلا أنه يمكن أن نبرر هذا الوضع بالاعتبارين التاليين: الأول؛ هو أن الجدل حول إسلامية المعرفة كان يقتضى من رموزها أو نخبها في مواجهة حجج الناقدين أو الناقضين أن تستحضر النماذج الحية لتبين الفارق بين الإسلامية، كأيدولوجية سياسية وبينها كعملية معرفية منهاجية مقارنة مع نظائرها الغربية، أو لتبين الفارق بينها أيضًا وبين ما أسماه البعض الآخر "تغريب الإسلام".

الاعتبار الثاني: هو أن نخب ورموز المعهد ليسوا إلا الحيليل الثاني من رواد فكرة إسلامية المعرفة. ومن ثم، فإن استحضار الخبرات السابقة كان ضروريًا ولازمًا لشرح التراكم أو تقديم الخبرات أو بيان الاختلافات والتنويعات، ولهذا يمكن القول إنه كان يمكن العمل بالتوازي أو التقاطع بين الإعداد للإطار العام وبين الإبداع في التخصصات من منظور إسلامي. وهذا هو ما تسفر عنه خبرة رصد إصدارات المعهد طوال ما يقرب من العقود الثلاثة. حيث، وكما سبق ورأينا، تزامنت الإصدارات على الصعيدين.

ومع ذلك يبقى القول: ما هي المنهجية التي أفصحت عنها هذه البحوث، والتي جاءت تحت عنوان إسلامية المعرفة والتي لم تكن إلا مجوًاً فردية فيما يتصل بمقتراحاتها سواء عن قائمة خطوات العملية، وأولوياتها، والرابطة التفاعلية بين خطوات التأصيل، والواقع، والغربي والتراثي وصولاً لإبداع جديد، أو سواء فيما يتصل بالتراكم الذي حققته في مجال معرفى محدد. فمثلاً: من كتب في التاريخ⁽²³²⁾ من منظور إسلامية المعرفة؟ وكيف راكموا فيما بينهم؟ وكيف قارنوا مع الغربي؟ وكيف تحركوا؟ وبالمثل في مجالات أخرى: التربية⁽²³³⁾، الاجتماع⁽²³⁴⁾، الاقتصاد⁽²³⁵⁾، السياسة⁽²³⁶⁾.

(232) انظر على سبيل المثال:

- د. عماد الدين خليل: حول إسلامية المعرفة، المصطلح والضرورات، المسلم المعاصر، العدد 53، سبتمبر 1988.

- د. عماد الدين خليل: مدخل إلى إسلامية المعرفة مع مخطط مقترح لإسلامية علم التاريخ ...، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة إسلامية المعرفة، رقم

9، 1992.

(233) انظر على سبيل المثال:

- محمد صالح عبد الرؤوف (جامعة الجزيرة: تأصيل مناهج التعليم قبل المدرسى، من أين تبدأ الخطوة الأولى في إسلامية المعرفة. (من أوراق مكتب القاهرة، غير

المنشورة)

- د. عبد الرحمن النقيب، دليل مستخلصات الرسائل الجامعية في التربية الإسلامية بالجامعات المصرية والسعودية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (نشر مشترك

مع جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية بعمان، سلسلة المعاجم والأدلة والكشافات، رقم (7)، 1993.

- وانظر قائمة إصدارات سيد على أشرف بالإنجليزية، المنشورة في مجلة تربية المسلم ربع السنوية في. M. I Haneef : op. cit. p 105.

(234) انظر على سبيل المثال:

- إصدارات إبراهيم رجب في مجال الخدمة الاجتماعية.

- عساف على: اقتراب لأسلمة العلوم الاجتماعية والسلوكية، ملف المقالات المترجمة إلى العربية في مكتب القاهرة (نقلًا عن المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية

الإسلامية العدد I، 1989).

- محمد أمزيان: منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعارية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991.

- د. علي ليلة: ورقة العمل عن إشكاليات علم الاجتماع من منظور إسلامي المقدمة إلى مؤتمر استانبول إسلامية المعرفة بعد 25 عام، ديسمبر 2007.

(235) انظر على سبيل المثال:

- Muhammed Arif : The Islamization of Knowledge and some Methodological issues in Paradigm Building: The general Case of Social Science with a special focus on Economics . A.J.I.S.S., September 1987, vol 4, No.2.

مما لا شك فيه، أنه لا يمكن على الإطلاق ادعاء القيام بهذا الأمر في هذا الموضع من الدراسة؛ لأنه في حاجة إلى دراسات تقييمية يقدم عليها خبير في مجال التخصص، على أن يجمع بينها ويمهد لها إطار نظري مقارنة، يحدد اتجاهات التقييم ومحاوره على ضوء الأسئلة المطروحة عاليًا من ناحية، وعلى ضوء نتائج دراستي التقييمية هذه، كما يسعى من ناحية أخرى لاكتشاف قدر التنوع والمرونة في التطبيقات، على النحو الذي يؤكد كيف أن إسلامية المعرفة – وكما اتضح لنا حتى الآن، هي تيار ذو روافد متنوعة، وإن كانت ذات منبع واحد ومصب واحد. ومن ثم، فمن أسس هذا الإطار النظري المقارن (سواء على صعيد مجال معرفي واحد أو بين عدة مجالات) ما يتصل بمحكيّين سبق تحديدهما مرارًا؛ ألا وهما من ناحية: من أين تكون البداية: من الغربي لنقده وإعادة صياغته إسلاميًا أم من الأصول والتراث لتحديد نطاق وموضوعات جديدة للعلم، وكيف جرت العملية؟ وخاصة من حيث التعامل مع التراث أو من حيث موضع إعداد وتطبيق الرؤية الإسلامية للعالم بأسسها القيمية والمعرفية ومن حيث موضع النموذج المعرفي الإسلامي، وذلك من أجل إنتاج منهجية للنقد ومن ثم إعادة الصياغة أو الإنشاء الجديد؟ وأين موضع قضايا الواقع بين تصميم فروض الدراسات وتحديد أهدافها. ومن ثم، من ناحية

- Mohamed Islam Haneef & Ruaita M . Amin, Conceptual and Partical Dimensions of Islamization of Knowledge , A Case study of the Economics Program at The IIUM, . A. J.I.S.S. No.2, Vol 14. pp 189-207

- انظر أيضًا أعمال د. رفعت العوضى.

(236) انظر على سبيل المثال :

- د. عبد الحميد أبو سليمان: النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية، ترجمة د. ناصر اليريك، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

- سيف الدين عبد الفتاح: نحو علم سياسة إسلامي، كراسات سياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية جامعة القاهرة، 1992.

- النظرية السياسية الإسلامية، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المملكة العربية السعودية، 1413هـ.

- أحمد اوغلو: مرجع سابق.

- Mona AbulFadel: Paradigms in Political Science Revisited: Critical Options and Muslim Perspectives A.J.I.S.S., September 1989, vol.6, No.1.

- د. محمد وقيع الله: مداخل دراسة العلاقات السياسية الدولية، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 14.

- نصر عارف: نظريات التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الإسلامي، مرجع سابق

- حامد عبد الماجد: الوظيفة العقيدية الإسلامية: دراسة منهجية في النظرية السياسية الإسلامية، القاهرة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، ط1، 1993. (المقدمة

المنهجية)

- د. لوي صافي: العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (11))، ط1، 1416هـ/1996م.

- د. عبد الخبير عطا، مرجع سابق.

- د. نادية محمود مصطفى: عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية، (في): نادية مصطفى، سيف الدين عبد الفتاح (محرران)، مرجع سابق.

وانظر نسخة منقحة ومزودة من نفس البحث: د. نادية محمود مصطفى: إشكاليات البحث والتدريس في العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارنة، (في):

أعمال المؤتمر الدولي الثاني للتحيز: مسارات متنوعة للمعرفة وحوار الحضارات، القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، مركز الدراسات المعرفية، 2007، (تحت الطبع).

A. Rashid Moten: Islamization of Knowledge: Methodology of Research in Political Science, A.J.I.S.S., September 1990, vol.1, No.3.

- وانظر أيضًا مجموعة البحوث التي قدمها أساتذة ومتخصصون في العلوم السياسية عن خبراتهم البحثية والتدريسية من منظور إسلامي في مجالات: النظرية

السياسية، النظم المقارنة، الفكر السياسي، المرأة والعمل الأهلي، والأوقاف وهم: هبه رؤوف، حمدي عبد الرحمن، عماد شاهين، إبراهيم البيومي غانم، هشام جعفر، أماني صالح، مني أبو الفضل، مصطفى منجود، انظر هذه البحوث وخبراتهم المنهجية المتنوعة في: د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران): المنهجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية...، مرجع سابق.

وأخيرًا انظر قوائم بأسماء الأساتذة الذين أسهموا في تطوير منظور إسلامي في تخصصاتهم المختلفة في: د. جمال الدين عطية: حول أسلمة المعرفة المفهوم و...

مرجع سابق.

أخرى، هل الأمر يقتصر على إنتاج كتب منهجية أم أن الساحة أكثر اتساعاً... وهكذا، ناهيك بالطبع عن القضايا المعرفية والمنهجية الخاصة بكل علم على حدة، على اعتبار أنه، بالرغم من القواسم المشتركة المنهجية بين العلوم الاجتماعية والإنسانية، إلا أن لكل منها نظرياته ومناهجه المتميزة بحكم الموضوع وبحكم حالة تطور العلم ذاته.

ويكفي - كمثال - على تطبيق الإطار النظري المقارن، الدعوة للقراءة المقارنة بين: دراسة منى أبو الفضل (مراجعة منظورات علم السياسة) وبين دراسة عبد الرشيد موتن (إسلامية المعرفة: منهجية البحث في العلوم السياسية) وبين دراسة أحمد أوغلو (الفلسفة السياسية) وبين دراسة د. سيف الدين عبد الفتاح (نحو علم سياسة إسلامي)، وبين دراسة نصر عارف (نظريات التنمية السياسية من منظور إسلامي) وبين دراسة نادية مصطفى (إشكاليات البحث والتدريس العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارن) فماذا نجد؟ أي ماذا نجد على صعيد الجماعات العلمية للعلوم السياسية عبر أرجاء الأمة الإسلامية؟ وهل هذا هو تنوع رشيد ومحمود أم هو تشتت منهجي يدل على عدم نضج وعدم أسلمة المعرفة والعلوم؟ وهل يمكن لتيار إسلامية المعرفة أن يتحول بالفعل إلى علم أو فقه محدد المنهجية؟ وهل هناك علم ذو منهجية ثابتة ومحددة؟

إن تحصيل خبرة الإجابة عن الأسئلة وتطبيق الأطر النظرية المقارنة على بحوث فردية منشورة يحتاج إلى فريق عمل في كل تخصص يتكون من متخصصي الجماعات العلمية في أرجاء الأمة، من المسلمين وغير المسلمين. وهذا هو أحد مقترحات فريق التقويم - كما سيتضح في التقرير الختامي للمشروع، وسيكون هذا الاقتراح سبيلاً: لإعداد قاعدة بيانات عن العاملين في مجال معرفي محدد (الناطقين والناشرين بالعربية أو بالإنجليزية) ومن ثم إعداد تقويم عن حالة الإنتاج المعرفي والعلمي - من منظور إسلامي أو رؤية إسلامية - في المجال المحدد، تمهيداً لتحديد التراكم المقارن مع منظورات غربية من ناحية، ووضع خطة عمل جماعية توزع الأدوار بين الجماعات العلمية العربية وغير العربية لاستكمال الإنتاج المطلوب سعياً نحو تحقيق غايات إسلامية المعرفة في إصلاح فكر الأمة ومؤسساتها من ناحية، وسعيًا من ناحية أخرى لتدعيم المصادقية من خلال النقاش العلمي المفتوح مع الجماعات العلمية من منظورات أخرى سواء في دائرتنا الحضارية أو غيرها.

مقدمة ملف:

العلاقات الدولية والإسلام

من خبرة جماعة علمية إلى معالم منظور حضاري جديد

المسلم المعاصر

تتعدد المداخل لمجال "العلاقات الدولية في الإسلام". ولقد قدمت مجلة المسلم المعاصر مجموعة دراسات عكست التنوع في هذه المداخل⁽²³⁷⁾.

وقد أعد هذه الدراسات أساتذة من تخصصات عدة وهي: القانون الدولي، والنظم المقارنة، والعلاقات الدولية، والنظرية والفكر السياسي، من مجال العلوم السياسية، وكذلك تخصصات العلوم الشرعية والإسلامية. كما ساهمت علوم اجتماعية وإنسانية أخرى إلى جانب العلوم السياسية في هذه الدراسات.

ومع أهمية البحث عن الخيوط النازمة بين هذه الدراسات وكيف تقدم رؤية كلية عن "العلاقات الدولية في الإسلام"، كما جاءت في مجلة المسلم المعاصر، إلا أنه يظل لخبرة "مشروع العلاقات الدولية في الإسلام" عبر ربع قرن منذ بدايته (1986-) دلالات معرفية ومنهجية ونظرية وتطبيقية، وخاصة أنها خبرة جماعية بحثية وتدرسية، خبرة ممتدة زمنياً وقامت عبر امتدادها الزمني على تعاون وتفاعل وتشابك تخصصات عدة، وعلى أكثر من مستوى مما يمكن وصفه، وفق أ.د. مني أبو الفضل، بـ "الدراسات الحضارية"، وفي محاولة لعبور الجسر بين دراسات العلوم الاجتماعية الحديثة وبين دراسات العلوم الإسلامية التي تتناول مجال "العلاقات الدولية".

ومن هنا يبدو مغزى هذا الملف الذي تقدمه مجلة المسلم المعاصر في العددين -، -؛ حيث إن هذا الملف لا يقدم جهوداً إنشائية منفردة وإن كانت تحمل الجديد، ولكن يقدم نماذج من دراسات كاشفة عن أركان هذه الخبرة، المشار إليها عالياً، وعن خريطة مستويات تحليل هذه الخبرة ومناطقها البحثية. ومن ثم فإن هذه المقدمة تنقسم بين محورين: أحدهما يعرّف هذه الخبرة، والثاني يشرح هيكل الملف وموضوعاته. وهي موضوعات كاشفة عن خريطة أوسع وأثرى ليست هذه الموضوعات المقدمة في الملف إلا نماذج منها.

هذا ويتضح مغزى هذا الملف من اعتبارين أساسيين:

● **الاعتبار الأول:** أهمية الخبرات الجماعية الممتدة لتأسيس وبناء جماعات علمية في مجال البحث والتدريس. فتقليد "الجماعة العلمية" تقليد ذو أهمية لإنتاج المعرفة والعلم، بقدر أهمية "التيارات الفكرية والسياسية" في مجال إنتاج الحركة والسياسات.

وتبرز أهمية هذا التقليد في ظل تنوع المنظورات المتنافسة في المجال المعرفي الواحد، ومن ثم، فإن بيان نطاق وخصائص منظور كل جماعة علمية هو أمر أساسي لتحديد هذه الجماعة في حد ذاتها وقدر إسهامها المقارن بالغير. وبقدر ما يبرز هذا التقليد واضحاً في دائرة الأكاديمية الغربية بقدر ما يحتاج لمزيد من الجهد في دوائرنا الأكاديمية وخاصة فيما يتصل

(237) انظر:

- د. سيف الدين عبد الفتاح، مدخ القيم (1): الإشكالية ومحاولة التأصيل، المسلم المعاصر، العدد (89)، السنة 23، أغسطس - أكتوبر 1998، ص 19 - 50.

- مدخل القيم (2): المفردات والمنظومة، المسلم المعاصر، العدد (90)، السنة 23، نوفمبر - ديسمبر 1998 - يناير 1999، ص 13 - 42.

- د. أحمد عبد الونيس شتا، في القانون الدولي والشرعية الإسلامية، المسلم المعاصر، العدد (101)، السنة 26، يوليو - سبتمبر 2001، ص 57 - 104.

بالجماعات العلمية من منظور إسلامي في مجالات المعرفة المختلفة؛ حيث تواجه هذه الجماعات تحديات لإثبات المصداقية والفعالية في مواجهة منظورات تبدو سائدة ومهيمنة.

والجماعة العلمية في العلوم السياسية من منظور إسلامي هي إحدى هذه الجماعات، وكان مشروع العلاقات الدولية في الإسلام مجالاً من مجالات تشكيلها وتشغيلها، منذ ما يقرب من ربع قرن، إلا أن استكمالها وتدعيمها -حول بناء منظور حضاري إسلامي للعلوم السياسية بصفة عامة والعلاقات الدولية بصفة خاصة- يظل يتطلب الكثير من الجهود والموارد والتواصل والتشبيك، ليس على صعيد جماعة بحثية مصرية، ولكن امتداداً إلى دائرة عربية ثم إسلامية ثم عالمية⁽²³⁸⁾.

● **الاعتبار الثاني:** تجدد الاهتمام، على الصعيد العالمي، من مداخل متعدد معرفية وفكرية ونظرية وسياسية، بمجال "العلاقات الدولية في الإسلام"، أو العالم الإسلامي في النظام العالمي الجديد، أو "المسلمون والتحولت العالمية"، أو "الإسلام والمسلمون والعولمة"... الخ من العناوين التي تعكس ما اكتسبه هذا المجال من أهمية متجددة وخاصة منذ نهاية الحرب الباردة. بحيث أضحى المسلمون مطالبين بتقديم رؤيتهم -وليس فقط استهلاك رؤى "الغير"- عن أنفسهم وعن الإسلام في عالم نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين؛ أي في نهاية القرن الرابع عشر الهجري والربع الأول من القرن الخامس عشر الهجري. وكان المطلوب من المسلمين رؤية تجديدية تستجيب للتحديات المعاصرة ومن ثم تقدم اجتهاداً حضارياً معاصراً.

ويأتي هذا الاجتهاد استجابة إلى حالة متنامية من علم العلاقات الدولية ومن ثم الدعوة إلى تعددية المنظورات الحضارية كسبيل من سبيل تحقيق هذا العلم للعالمية وكسبيل أيضاً للخروج من أزمتته الراهنة. وهذا أحد أهم مبررات إمكانية تقديم منظور حضاري إسلامي مقارن، في نطاق هذا العلم (كما سنرى لاحقاً).

إن هذا الاجتهاد يستجيب بالطبع لبعض دوافع مشروع العلاقات الدولية ابتداءً⁽²³⁹⁾ ودوافع أخرى مكملتها؛ من أهمها حالة الأمة الإسلامية ذاتها: بين الحاجة لتنظير جديد لأوضاعها -ينطلق من خصوصية تجربتها ووضعها في العالم، وبين الحاجة لأساس ثقافي وفكري جديد لنهضتها.

ومن ثم فإن الحاجة لتقديم منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية بصفة عامة وللتنظير حول أوضاع الأمة بصفة خاصة، لا تنبني على دوافع معرفية ونظرية فقط، ولكن ترتبط بواقع هذه الأمة وإمكانيات معالجة مشاكلها ضمن مشاكل الإنسانية، وتتجه نحو منظور بديل لذلك الذي يهيمن عليه منطق وسياسات القوى الصراعية المادية.

ولقد تعددت الاجتهادات الفكرية والنظرية حول هذه الرابطة بين الحاجة لتنظير إسلامي جديد وواقع الأمة واحتياجاتها. وأكتفي في هذا الموضع بالإحالة إلى رؤية أ.د. منى أبو الفضل⁽²⁴⁰⁾، وتتلخص في الآتي:

(238) عقد مركز الحضارة للدراسات السياسية في طريق التأسيس لهذه الجماعة حلقة نقاشية محدودة بعنوان: "نحو بناء جماعة علمية في العلوم السياسية من منظور حضاري" في الفترة (4-5 أغسطس 2008)، حضرها عدد من أساتذة العلوم السياسية والاجتماعية، بالإضافة إلى عدد من الباحثين الشباب، بهدف إقامة جسور التواصل والتنسيق بين الأساتذة والباحثين في العلوم السياسية ضمن مظلة هذا المنظور. واستكمالاً لجهود تلك الحلقة، يشرف المركز على إعداد قاعدة لبيانات وأعمال الأساتذة والباحثين ضمن المنظور الحضاري على المستويين العربي ثم الإسلامي.

(239) د.نادية محمود مصطفى، مقدمة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام: الأهداف، الدوافع، المنطلقات، (تي): د. نادية محمود مصطفى (إشراف): المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام، الجزء الأول من المشروع، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996.

(240) Mona Abul Fadl: Islamization as a force of global culture renewal: the relevance of Tawhidi episteme to modernity, the American Journal of Islamic Social Sciences, Vo 2, 1988.

انظر أيضاً:

إنه بسبب التغير العالمي ذاته، وبسبب الصحوة الإسلامية بصفة خاصة؛ فإن أحد سبل استعادة حيوية الأمة هو استعادة حيوية ميراثها الفكري والثقافي. ولأن أحد أهم مكونات الصحوة هو إحياء الوعي بالهوية الثقافية الإسلامية للأمة؛ ولذا أضحت الإسلامية تمثل استجابة حيوية لأمتنا، لأن الفوضى الثقافية الدؤوبة التي يتسم بها عالمنا تعمل كقوة قهرية على الحضارات المعاصرة. هذا وتكمن مصداقية وحيوية هذه الاستجابة المطلوبة في رسالة الإسلام ذاتها عبر التاريخ ودوره في المجتمعات والحضارة قوة أو ضعفاً. فلقد كان الإسلام دائماً محركاً لتجديد الثقافة والحضارة عبر التاريخ في أرجاء مختلفة من العالم (العرب قبل وبعد الإسلام، البربر، الترك، المغول، الفرس، الهنود، ممالك شرق وغرب إفريقيا، مدن المتوسط المسيحية). ومن ثم يمثل عبور الفجوة الراهنة بين الثقافات ضرورة من أجل تجديد ثقافي للأمة كسبيل لتجديد هويتها وحل مشاكلها. وهذا التجديد الثقافي هو جزء من التجديد الثقافي العالمي الذي تحتاجه كل الثقافات في العالم، فإن الحاجة لهذا التجديد تشترك فيه الثقافات السائدة والتابعة على حد سواء. ومن ثم ترى د. منى أن المنظور الإسلامي هو مثال ذو مهمة vocational ideal وليس مجرد حرفة أكاديمية فنية.

وفي ظل هذين الاعتبارين فإن تقديم هذا الملف ليس إلا دعوة للقراءة الأكثر كلية وشمولاً في أبعاد الخبرة موضع الاهتمام، كذلك الدعوة إلى استكمال المسيرة من العمل البحثي والتدريس في إطار جماعة علمية للعلوم السياسية من منظور إسلامي حضاري.

إذن ماذا قدمت هذه الخبرة؟ وما هو مضمون هذا الملف؟

أولاً- ربع قرن من خبرة جماعة علمية في العلاقات الدولية من منظور حضاري إسلامي:

هذه الخبرة ليست وحدها على الساحة ولكنها فريدة سواء على صعيد الجامعات الإسلامية أو الجامعات المدنية في العالم الإسلامي. فهي وأن انطلقت من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (1986) مع بداية مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، إلا أن القفزات النوعية في البحث والتدريس في الجامعات لا تنطلق بدون تأسيس من رواد يقودون ويؤسسون لمدارس متميزة تنهض لهموم بحثية وعلمية جديدة. ولقد كان للعلامة المرحوم أ.د. حامد ربيع، منذ بداية السبعينيات، ثم العلامة أ.د. منى أبو الفضل في بداية الثمانينيات، فضل التأسيس، على مستوى التدريس والبحث، للتجديد على صعيدين معرفيين متكاملين، وعلى نحو فتح الطريق أمام جيل ثانٍ لاستكمال المسيرة. وهذان الصعيدين هما: تجديد الوعي بالأمة الإسلامية كمستوى للتحليل، والتنظير السياسي من مصادر إسلامية. وهما استجابتان لتحديين بارزين: حيث إن "الأمة الإسلامية" و"النموذج المعرفي والحضاري الإسلامي" كانا بمثابة الحاضر الغائب في ذاكرة ومنهجية البحث والتدريس في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية.

ولقد مثل د. حامد ربيع نقطة انطلاق نوعية في كلية الاقتصاد، تأسست في بداية السبعينيات مع تدريسه مقررات الفكر السياسي الإسلامي والنظرية السياسية في الإسلام وغيرها من المقررات التي انطلقت من مداخل حضارية، مراعية

- د. حامد عبد المجاد: الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية، دار التوزيع للنشر الإسلامية، القاهرة، 1993.

- سيف الدين عبد الفتاح: مدخل القيم، إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، (في) د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير): مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996.

المقتضيات المنهجية، وساعية لتفعيل الدور الكفاحي لعالم السياسة⁽²⁴¹⁾. كما قاد د. حامد ربيع عملية الإشراف على رسائل ماجستير ودكتوراه في موضوعات ذات أبعاد "إسلامية"؛ وبذا تولدت منه وحوله مدرسة تضم الآن الأساتذة الذين يهتمون بالتأصيل والتنظير لعلم السياسة من منظور حضاري إسلامي.

وفيما يتصل بالعلاقات الدولية أساساً وموضعها من المنظومة المعرفية متعددة المستويات لهذا العالم الجليل⁽²⁴²⁾، يمكن القول إن البعد الإسلامي في دراسة العلاقات الدولية لدى د. حامد قد بدا واضحاً بين الأبعاد الأخرى. ولذا نجد أنه عبر السبعينيات وحتى أوائل الثمانينيات بلور فكر د. حامد ربيع أجندة من قضايا الأمة الإسلامية محل الاهتمام، كما تساءل عن إمكانية التنظير من مرجعية إسلامية. ويمكن القول إن هذه الأجندة وهذه المنهجية التي أسس لها د. حامد ربيع يمكن أن تندرج تحت عنوان واحد؛ ألا وهو "المداخل الحضارية القيمة لدراسة الظاهرة السياسية الإسلامية، واقعاً وتنظيراً". ولقد كان د. حامد ربيع هو الرائد في هذا المجال على صعيد كلية الاقتصاد - جامعة القاهرة⁽²⁴³⁾.

كذلك أضافت إسهامات د. منى أبو الفضل في هذا المجال أيضاً، وكان كتابها "الأمة القطب" دعوة لتحويل "الأمة" - هذا المفهوم المحوري في التأصيل الإسلامي - إلى مستوى للتحليل، كما قدمت مراجعات وتأصيلات معرفية ونظرية لأنماط التفاعل بين الغرب والشرق ودراسات المرأة والنظم العربية من منظور حضاري مقارن، ناهيك بالطبع عن تأصيلها في "النماذج المعرفية المتقابلة" الذي تنطلق منه دراسات "المنظورات الحضارية المتقابلة"⁽²⁴⁴⁾.

(241) انظر دراسات مسحية تراكمية لإنتاج د. حامد (في): د. حسن نافعة، د. عمرو حزاوي (محرران): تراث ربيع بين كفاحية العالم ومقتضيات المنهج، أعمال ندوة قسم العلوم السياسية "احتفالية حامد ربيع" (29-30 يونيو 2003)، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، 2004.

(242) انظر في هذا الصدد:

د. نادية محمود مصطفى: قراءة في أعمال د. حامد ربيع في مجال العلاقات الدولية (في) المرجع السابق.

(243) من عناوين الأدبيات التي قدمها د. حامد في هذا المجال:

- الإسلام والقوى الدولية (1981).
- سوف أظل عربياً (13 رؤية) (1978-1980): نحن والعالم، قيمنا المعنوية في التاريخ الإنساني، القيم الإسلامية والتراث الأوروبي، الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية بين الكراهية والإعجاب، أين قيم العروبة والإسلام من عالمنا المعاصر، الوظيفة الحضارية للعروبة الإسلامية، الدولة العالمية والعروبة الإسلامية، نحن والحضارة البيضاء إلى أين الطريق.

- الإسلام في لعبة الأمم: الصحوة الإسلامية حركة شعوب تبحث عن ذاتها وليس تحريكاً لجيوش تسعى إلى القتال (1985).

- حوار مع د. حامد ربيع حول المشروع الحضاري الإسلامي: الفكر القومي في العالم العربي عفا عليه الزمن (1988).

- عملية توظيف الورقة الإسلامية في تحطيم القدرات الذاتية للوطن العربي الإطار الفكري للتعامل.

- الإسلام وعملية تخريب الوطن العربي.

- إشكالية التراث وتدرّس العلوم السياسية في الجامعات العربية (1985).

- استراتيجية التعامل الدولي في تقاليد الممارسة الإسلامية.

وحول أهم أطروحاته في هذا المجال، انظر: د. نادية محمود مصطفى: مرجع سابق، ص 430-442.

(244) من أعمال د. منى أبو الفضل في هذا الصدد:

- الأمة القطب: نحو تأصيل منهجي لمفهوم الأمة في الإسلام، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2005.

- من قضايا تطوير التعليم في الوطن العربي: نحو منهجية علمية لتدرّس النظم السياسية العربية، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2006.

- المنظور الحضاري وخبرة تدرّس النظم السياسية العربية، في: دورة المنهجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: حقل العلوم السياسية نموذجاً،

القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية ومركز الدراسات المعرفية، 2000.

- الإسلام والشرق الأوسط، ترجمة د. السيد عمر، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994.

■ Where East Meets west: the west on the Agenda for The Islamic Revival, international institute of Islamic thought, Herndon, Virginia, USA, 1412/1992.

وفيما يتصل بالعلاقات الدولية تحديداً، واستكمالاً للمسارات المنهجية والموضوعية التي دشنها د. حامد ربيع ود. منى أبو الفضل، بدأت مرحلة جديدة مع مشروع العلاقات الدولية في الإسلام 1986، وعبر ربع قرن. ودون توقف عند تفاصيل الزمان والمكان والأشخاص، يمكن رصد مجموعة من الملامح على صعيد عملية البحث والتدريس، والتي تمثل تراكمًا نوعيًا عبر الزمان في مجال العلاقات الدولية من منظورات مقارنة وباستدعاء دائرة الأمة الإسلامية، وهو التراكم الذي ساهم فيه أساتذة من تخصصات أخرى داخل العلوم السياسية، وإن جمع بينهم هم تطوير منظور بديل، كما تقاطعت اهتماماتهم بنظرية العلاقات الدولية مع النظرية السياسية والفكر السياسي.

وبداية يجدر القول إن الغاية من العرض التالي لخريطة الجهود المبذولة في هذا المجال، ليس مجرد التوثيق أو مجرد التعليق الموضوعي، ولكن الغاية الأساسية هي بيان أن الحديث عن "توجيه البحوث" ليس مجرد حديث إنشائي وأمنيات، ولكن يجب أن يكون حديث خطة علمية منظمة متعددة المستويات، في نطاق بيئة وإطار علمي نشط وتعددي يقوم عليه ويشارك فيه المهتمون بالقضية. وتتلخص هذه الجهود كالاتي:

جهود بناء منظور حضاري إسلامي للعلاقات الدولية:

- 1- كانت البداية مع مشروع بحثي جماعي بدأ 1986، واستغرق عشرة أعوام، وقام عليه -على صعيد كلية الاقتصاد- مجموعة من أعضاء هيئة التدريس والمدرسين المساعدين والمعيدين تحت عنوان "العلاقات الدولية في الإسلام"، صدرت أعماله 1996 في اثني عشر مجلدًا⁽²⁴⁵⁾، وتمت مناقشة أعماله في مؤتمر في كلية الاقتصاد نفسها⁽²⁴⁶⁾.
- 2- كانت مخرجات المشروع بمثابة التمهيد اللازم لبناء منظور حضاري لدراسة العلاقات الدولية مقارنة بالمنظورات الأخرى. وكان هذا هو صميم التحدي؛ أي إدماج هذا المنظور في نطاق علم العلاقات الدولية. ولم تكن الاستجابة لهذا التحدي ممكنة بدون الانتقال إلى ساحة التدريس. وكان تدريس مقرر "نظرية العلاقات الدولية" منذ العام الجامعي 1998-1999 هو ساحة التفاعل مع الطلبة على نحو حقق أمرين: من ناحية أولى اختبار مقولات المنظور وتطويره على ضوء الأسئلة المتراكمة للطلبة من خلفيات مختلفة، ومن ناحية أخرى- استثارة اهتمام جيل ثانٍ من شباب الباحثين بهذا المجال البحثي الجديد في نطاق الجماعة البحثية المصرية في مجال العلاقات الدولية⁽²⁴⁷⁾. وعبر أكثر من عقدين ساهم عدد آخر من أساتذة العلوم السياسية في الإضافة والتراكم العلميين في هذا المجال⁽²⁴⁸⁾، وما زال الكثير من الجهد مطلوبًا لاستكمال بناء هذا المنظور الجديد، وخاصة في مجال "بناء المفاهيم المقارنة".

(245) د. نادية محمود مصطفى (تحرير وإشراف)، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (12 جزء)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996.

(246) د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران)، العلاقات الدولية بين الأصول الإسلامية وبين خبرة التاريخ الإسلامي، أعمال ندوة مناقشة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، 2000 (جزءان).

(247) د. نادية محمود مصطفى: عملية بناء منظور إسلامي للعلاقات الدولية، إشكاليات خبرة البحث والتدريس (في) د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران) المنهجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: العلوم السياسية نموذجًا. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة، 2002.

(248) انظر على سبيل المثال:

- د. عبد الخبير عطا: البعد الديني في دراسة العلاقات الدولية (دراسة في تطوير الحقل).

3- هذا، ولقد اقترنت خبرة ما يزيد عن عقد من الزمان (1997-2009) في تدريس مقرر نظرية العلاقات الدولية (من مدخل المنظورات المقارنة، وعلى نحو يفسح المجال لطرح مقولات منظور حضاري إسلامي في إطار مقارن) بإثارة الاهتمام والنقاش البحثي الأكاديمي المنظم على صعيد كلية الاقتصاد وعلى أكثر من مستوى: السمينار العلمي الشهري لقسم العلوم السياسية (1997)⁽²⁴⁹⁾، المؤتمر العلمي الذي نظمه مركز البحوث والدراسات السياسية لمناقشة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (1998)⁽²⁵⁰⁾، المؤتمر العلمي السنوي لقسم العلوم السياسية (2001) الذي تناول نماذج عالمية في تدريس العلوم السياسية، وكانت الدراسة الخاصة بخبرة الجامعة الإسلامية في ماليزيا والتعقيب عليها والمناقشات التي دارت حولها ساحة أساسية استدعت إشكاليات منظور حضاري إسلامي للعلوم الاجتماعية بصفة عامة، وفي مجال العلوم السياسية بصفة خاصة⁽²⁵¹⁾. وكذلك على صعيد مؤتمرات دولية تم خلالها عرض بعض الموضوعات التي تستدعي لطاولة النقاش الأكاديمي تطبيقات للمنظور الإسلامي. على سبيل المثال: ما طُرح في مجال توظيف التاريخ لدراسة العلاقات الدولية، وفي مجال المنظومات القيمية التي تمثل مدخلاً أو إطاراً مرجعياً يساعد في تشخيص وتفسير وتقييم مسار العلاقات الدولية (في كليتها وجزئياتها)⁽²⁵²⁾. أضف إلى هذا المؤتمر الدولي الثاني للتحيز عن مسارات متنوعة من المعرفة وحوار الحضارات الذي عُرضت فيه دراسة عن العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارن⁽²⁵³⁾، وأخيراً ضمن مؤتمر دولي عن الديمقراطية الكونية أو العالمية⁽²⁵⁴⁾...

وفي السمينار العلمي لقسم العلوم السياسية (2002 - 2003) والذي تم عقده على عامين متوالين تحت عنوان: "علم السياسة: مراجعات نظرية ومنهجية"، كان مدخل "إعادة تعريف ما هو سياسي" (نظافاً، وموضوعاً، ووحدات للتحليل ومنهجية) مدخلاً جديداً لاستدعاء ما يتصل بمنظور حضاري إسلامي مقارن في العلاقات الدولية، يطرح

ود. أماني صالح: توظيف المفاهيم الحضارية في التحليل السياسي: الأمة كمستوى للتحليل في العلاقات الدولية (في): أعمال "مشروع التأصيل النظري بين الثقافة والحضارة والدين"، إعداد وتنسيق علمي، د. نادية محمود مصطفى ود. منى أبو الفضل، جامعة القاهرة: برنامج حوار الحضارات (2003-2005)، دمشق: دار الفكر، 2008.

⁽²⁴⁹⁾ أعماله غير منشورة، وقدمت د. نادية مصطفى في إحدى جلساته عرضاً عن إشكاليات البحث والتدريس من منظور إسلامي مقارن في مجال العلاقات الدولية.

⁽²⁵⁰⁾ د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران): العلاقات الدولية بين الأصول الإسلامية...، مرجع سابق.

⁽²⁵¹⁾ د. عبد الخبير عطا: تجربة الجامعة الإسلامية في ماليزيا في تدريس العلوم السياسية من منظور التكامل بين العلوم الاجتماعية وبين العلوم الشرعية (في) د. مصطفى منجود (محرر): نماذج عالمية في تدريس العلوم السياسية، أعمال المؤتمر العلمي لقسم العلوم السياسية (الإسكندرية، 16-18 مايو 2001)، قسم العلوم السياسية، سلسلة المؤتمرات العلمية (2)، القاهرة، 2003.

وانظر أيضاً التعقيب المكتوب الذي قدمته د. نادية مصطفى ومناقشات السادة أعضاء هيئة التدريس في نفس المرجع السابق.

⁽²⁵²⁾ الندوة المصرية- الفرنسية التاسعة في العلوم السياسية التي نظمها مركز البحوث والدراسات السياسية بالتعاون مع المركز الفرنسي للوثائق والدراسات الاقتصادية والقانونية (C.E.D.E J) تحت عنوان "العلوم السياسية والعلوم الاجتماعية: الآفاق والتوقعات"، في القاهرة، فبراير 2000 (أعمالها غير منشورة). وانظر بصفة خاصة: د. نادية مصطفى: التاريخ في دراسة النظام الدولي: رؤية مقارنة.

⁽²⁵³⁾ مؤتمر "حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة (المؤتمر الثاني للتحيز)"، فبراير 2007، جامعة القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد.

⁽²⁵⁴⁾ ورشة عمل "بناء الديمقراطية العالمية"، عقدت بالقاهرة في الفترة (6 - 8 ديسمبر 2009)؛ حيث قدمت د. نادية مصطفى ورقة بعنوان: "نحو منظور إسلامي لبناء ديمقراطية عالمية".

مقولات جديدة حول هذه الأمر⁽²⁵⁵⁾. وكذلك كان السمينار العلمي للقسم بالتعاون مع مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات خلال العامين الدارسين (2008-2009، 2009-2010) حول "مداخل التحليل الثقافي للظواهر الاجتماعية والسياسية"⁽²⁵⁶⁾ فرصة علمية مهمة لتبيان كيف أن مراجعات العلوم الاجتماعية الحديثة إنما تسجل تجدد الاهتمام بالدين والثقافة والحضارة بصفة عامة وبالتقاليد الإسلامية بصفة خاصة في عمليات التنظير والبحث الاجتماعي، وهو الأمر الذي يجعل جهود جماعتنا العلمية أهميتها المتزايدة؛ حيث أضحت مداخل التحليل الثقافي للعلوم السياسية أحد أهم مخرجات وملامح حالة مراجعة العلم خلال العقدين الماضيين.

4- وبعد أن امتدت الجهود من المشروع البحثي الجماعي، إلى التدريس ثم إلى البحث، كان لابد وأن تصل هذه الجهود إلى مجال تسجيل الرسائل العلمية لإعداد جيل ثانٍ من الباحثين المهتمين بهذا المنظور -معرفيًا ومنهجيًا ونظريًا- أو على الأقل المهتمين بالمنظور القيمي -بصفة عامة- وبمراجعة المنظورات الغربية (الوضعية- العلمانية). وهذا على اعتبار أن هذه المراجعة هي نقطة انطلاق للمشاركة بعد ذلك في استكمال مسيرة منظور حضاري مقارن لدراسة العلاقات الدولية. وكان لابد من تأسيس الجهود في هذا المجال لعدة اعتبارات من أهمها: أنه لو توافرت الاهتمامات لدى بعض الباحثين؛ فقد لا تتوافر المعرفة -ولو الابتدائية- في مداخل العلوم الإسلامية اللازمة لتأسيس البحث من هذا المنظور. ولذا، كان تعريف جماعة من هؤلاء الباحثين الشبان بخبرة من سبقوهم في هذا المجال الدراسي (الخبرة المنهجية منها والموضوعية)، ضرورة مسبقة، ولذا كانت دورة "المنهجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية، العلوم السياسية نموذجًا" دورة تعريفية بهذه الخبرات المتراكمة (عبر عقدين) التي حققتها "الجماعة البحثية" المهتمة بمنظور حضاري للعلوم السياسية بصفة عامة، ومن بينها العلاقات الدولية⁽²⁵⁷⁾. أما الخطوة الثانية فلقد تمثلت في عقد دورة تدريبية للتعريف بمداخل العلوم الإسلامية⁽²⁵⁸⁾.

كذلك وبعد الإعداد لكتاب في مضمون التدريب على المنهجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية عقدت دورتان الأولى (2009) عن أعمدة المنهجية الإسلامية⁽²⁵⁹⁾، والثانية (2010) في "تفعيل القيم في مجال البحوث الاجتماعية والسياسية"⁽²⁶⁰⁾. كما نظمت دورات أخرى في منهجية قراءة الفكر وقراءة النظام الدولي والعولمة من رؤية حضارية⁽²⁶¹⁾.

(255) د. نادية محمود مصطفى: إعادة تعريف السياسي والعلاقات الدولية (في) د. نادية محمود مصطفى (محرر) علم السياسية مراجعات نظرية ومنهجية، أعمال السمينار العلمي لقسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2004م.

(256) د. نادية محمود مصطفى (محرر)، مداخل التحليل الثقافي للظواهر الاجتماعية والسياسية، أعمال السمينار العلمي لقسم العلوم السياسية (2009 - 2010)، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة. (تحت الإعداد للنشر)

(257) د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران): المنهجية الإسلامية... مرجع سابق.

(258) تم عقد هذه الدورة -الممتدة- على مدار عام (2002) قدم خلالها أ.د. علي جمعة خمسة عشر محاضرة في مداخل العلوم الشرعية، وكذلك أ.د. طه جابر العلواني وأ.د. عبد الحميد أبو سليمان، أ.د. سيف الدين عبد الفتاح وأ.د. السيد عمر وأ.د. نادية محمود مصطفى، قدموا خبرات تطبيقية في هذا المجال، كما قام المتدربون باختيار موضوعات من أجندة العلاقات الدولية المعاصرة، واقتربوا منها من مداخل العلوم الإسلامية (التفسير، الحديث، التاريخ، الفقه...) ولقد صدرت محاضرات أ.د. علي جمعة في الدورة -بعد تطويرها- في شكل كتاب. انظر:

د. علي جمعة، الطريق إلى التراث الإسلامي -مقدمات معرفية ومداخل منهجية، نضضة مصر، الطبعة الثانية، أغسطس 2005م.

(259) دورة "المنهجية الإسلامية"، نظمها مركز الدراسات المعرفية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، في الفترة (7 - 12 فبراير 2009).

(260) دورة منهجية بعنوان "في كيفية تفعيل القيم في البحوث والدراسات الاجتماعية"، نظمها مركز الحضارة للدراسات السياسية، بالتعاون مع كل من مركز

الدراسات المعرفية ومركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، في الفترة (6 - 11 فبراير 2010).

(261) نظم مركز الحضارة للدراسات السياسية في هذا الإطار:

■ دورة تثقيفية بعنوان: "قراءة المفكر وعالم الأفكار"، حاضر فيها أ.د. سيف الدين عبد الفتاح، في الفترة (7 يوليو - 11 أغسطس 2008).

وإذا كان أعضاء هيئة تدريس كلية الاقتصاد وطلبتهم شاركوا في هذه الأنشطة إلا أن أكثرها تمت بالتعاون بين مؤسسات بحثية مستقلة تعمل في هذا المجال وأهمها: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ومركز الدراسات المعرفية، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي.

خلاصة القول حول جهود تطوير منظور حضاري لدراسة العلاقات الدولية، إن الخريطة السابق تحديد خطواتها، وإن لم تتوقف بالتفصيل عند إشكاليات هذا المنظور من حيث المضمون والمنهجية (فهذا ليس موضع مقدمة هذه الملف)، إلا أنها تبين أن مراجعة التوجهات السائدة وإعادة بناء التوجهات اللازمة لخدمة قضايا الأمة معرفيًا وعمليًا - هي عملية مركبة تقتضي خطة علمية ترعاها جهود جماعية لا فردية؛ وذلك للتصدي للتحديات التي تواجه هذه العملية. فإن هذه الجهود لتطوير منظور حضاري قد واجهت تحفظاتٍ ونقدًا بل رفضًا ونقصًا. واجتمعت على هذا الصعيد اعتبارات سياسية (تخلط بين ما يسمى الإسلام السياسي والإسلام الحضاري، كما تخلط بين التجديد الحضاري وبين احتمالات الفتنة الطائفية) مع اعتبارات معرفية ومنهجية ونظرية (من جانب الاتجاهات الوضعية العلمانية التي لا تستطيع التمييز بين العلاقة بين الدين والسياسة وبين كون الإسلام مصدرًا للقيم والسنن التي تشكل التصورات والرؤى المنهجية) واعتبارات الدونية السياسية والاقتصادية لدى المسلمين (حيث يتعجب البعض كيف وحال الأمة الإسلامية على ما هي عليه من ضعف وتفكك يمكن أن نبني منظورًا في مجال العلم).. الخ من الاعتبارات التي تشكل المواقف المختلفة ابتداءً من الاندهاش وعدم الثقة، إلى التشكك في إمكانية الحدوث، إلى التحفظ والتحذير من بعض العواقب والنقائص، إلى النقد الإيجابي الذي يساعد على اكتشاف مكامن الحاجة للتعميق والتوضيح، إلى النقض والرفض الكاملين للتعددية الحضارية انطلاقًا من أن الغربي السائد فقط هو العلمي وهو العالمي⁽²⁶²⁾. ومما لا شك فيه أن هذه التحديات - في حالة الخبرة المصرية - تشترك في قسمات عديدة مع خبرات أخرى على المستوى العربي والإسلامي⁽²⁶³⁾.

■ دورة تثقيفية بعنوان: "كيف نفكر في الأحوال الراهنة العالمية"، في الفترة (13-24 يناير 2008).
(262) انظر على سبيل المثال:

■ د. علي الدين هلال، في الكلمة الافتتاحية في أعمال مؤتمر مناقشة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (في) د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران)، مرجع سابق.

■ انظر أيضًا: د. وجيه الكوثري: الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين، دراسات في البحث التاريخي، الفصل الثامن تحت عنوان: "في البحث عن خبرة التاريخ الإسلامي لدراسة العلاقات الدولية، نقد للمنهج الإسلامي أو المنظور الإسلامي، ويتضمن مشاركته في أعمال مؤتمر مناقشة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام بالتعقيب على الجزء السابع من المشروع من إعداد د. نادية محمود مصطفى تحت عنوان: مدخل منهجي لدراسة التطور في وضع العالم الإسلامي في النظام الدولي.

■ وانظر عرضًا كليًا مقارنة لهذه المواقف في: د. نادية محمود مصطفى، عملية بناء منظور إسلامي للعلاقات الدولية، مرجع سابق، وكذلك انظر مناقشة لهذه المواقف في: د. مصطفى منجود (محرر): مرجع سابق.

(263) انظر: د. عبد الخبير عطا: دور الجامعات في العالم العربي والإسلامي في بناء النسق الثقافي والحضاري للأمة أسباب الفشل ومقومات النجاح (في) د. سيف الدين عبد الفتاح (محرر): التعليم العالي في مصر خريطة الواقع واستشراف المستقبل، أعمال المؤتمر السنوي الثامن عشر الذي عقد في 14-17 فبراير 2005، جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية.

جهود تجديد الوعي بدائرة الأمة الإسلامية والتحديات التي تواجهها في مرحلة العولمة (بعد نهاية الحرب

الباردة)، وما بعد الحادي عشر من سبتمبر: أجندة بحوث التحديات الداخلية والخارجية مع تجدد الاهتمام بالأبعاد الدينية
- الثقافية - الحضارية للعلاقات الدولية.

بالرغم من أنه لا يمكن الفصل في معظم الأحيان بين المنهجية وبين الموضوع، ونظرًا لأن الانطلاق من منظور حضاري إسلامي في الدراسة لا يمكن أن يكون اختياريًا واعيًا عامًا لدى كافة الباحثين؛ فإن تجديد الوعي بقضايا الأمة الإسلامية وتحدياتها يظل مقتربًا أكثر شمولًا وكنيةً، حيث يمكن أن يساهم في دراسة هذه القضايا أصحاب منظورات أخرى. وخاصة أن مراجعة حالة علم العلاقات الدولية - خلال العقدين الماضيين - قد بينت كيف أضحت الأبعاد القيمة والثقافية والدينية في قلب الاهتمامات النظرية والحركية على حد سواء، وكيف تنوعت مواقف المنظورات المختلفة من أسباب بروز هذه الأبعاد وآثارها على حالة العلم (الذي ظل طويلاً تسوده اتجاهات العلمنة واتجاهات البحث الوضعي الخالي من القيم)، وعلى النحو الذي أفرز التساؤل التالي: هل علم العلاقات الدولية يدخل مرحلة جديدة؟ وحيث إن قضايا الأمة الإسلامية (أو العالم الإسلامي) تستدعي - من مداخل متنوعة - موضع الإسلام والمسلمين في النظام الدولي المعاصر، لذا فإن المنتمين للمنظورات المختلفة وليس المنظور الحضاري الإسلامي فقط، ساهموا تشخيصًا وتفسيرًا وتحليلًا في دراسة هذا الموضوع وآثاره على حالة السلم والاستقرار العالميين.

ولسنا هنا بالطبع محل رسم خريطة البحوث خلال ما يزيد عن العقد التي شاركت فيها اتجاهات متنوعة في تناول قضايا الأمة الإسلامية، ولكن أكتفي بالتوقف عند أهم ملامح الجهود التي جاءت المبادرة بها- من جانب التوجه الذي اهتم بالمنظور الحضاري للعلاقات الدولية وإن شارك في تنفيذها منتمون لمنظورات أخرى وفروع أخرى من العلوم السياسية (انطلاقًا من نفس كلية الاقتصاد).

وتنقسم الجهود على هذا الصعيد (على الأقل منذ 1997) بين المستويات التالية:

1- دمج دائرة العالم الإسلامي من ناحية الأبعاد الثقافية (والدينية) من ناحية أخرى في دراسة مقررات العلاقات الدولية؛ وهو الأمر الذي يمثل نقلة نوعية من حيث دوائر الاهتمام التي كانت مقتصرة الدوائر على العربية والأفريقية والأوروبية والأمريكية، ومن حيث المنهجية التي اقتضت على السياسات الدولية التقليدية وامتدت نادرًا إلى الاقتصاد السياسي. ومنها: مقرر الثقافة في السياسات الدولية (مرحلة البكالوريوس) ومقرر العالم الإسلامي في السياسات الدولية (الدراسات العليا).

ومن ناحية أخرى شهدت عملية تسجيل رسائل الماجستير والدكتوراة إقبالاً على موضوعات تعكس الاهتمام بوزن الأبعاد الثقافية والدينية في العلاقات الدولية، وهو الاهتمام الذي كان يعكس بدوره استجابة نظرية وعملية في آن واحد للصعود في وزن هذه الموضوعات، ومنها على سبيل المثال ما يتصل بعقيدة المحافظين الجدد وآثارها على السياسة الأمريكية، هوية المسلمين في فرنسا، الأبعاد الثقافية للاستراتيجية الأمريكية تجاه العالم الإسلامي منذ نهاية الحرب الباردة، البعد الديني في السياسة الأمريكية تجاه المملكة العربية السعودية، مراكز البحوث الأمريكية والتوجهات نحو العالم الإسلامي...

ومن ناحية ثالثة ساهمت بعض مراكز البحوث والبرامج البحثية في نفس الكلية بدور أيضًا في الاستجابة للصعود في وزن دائرة العالم الإسلامي والقضايا ذات الأبعاد الثقافية والدينية بصفة عامة سواء على صعيد السياسات الداخلية للدول الإسلامية أو السياسات الخارجية وخاصة سياسات القوى الكبرى تجاه العالم الإسلامي. إلا أنه تجدر الإشارة إلى أن هذا التوجه لم يكن بالطبع توجعًا عامًا لكافة المراكز البحثية المهمة بالشأن السياسي سواء داخل الكلية أو خارجها. ولم يتضح هذا التوجه على صعيد مؤتمرين مهمين عُقدًا على التوالي لتقييم دور المراكز البحثية في خدمة السياسة وصنع القرار في مصر والعالم العربي (264).

وعلى العكس، فإن هذا التوجه كان حاضرًا وبدرجة أساسية ومركزية في الجهود البحثية لمؤسسات رسمية مثل رابطة الجامعات الإسلامية، التي أنجزت مشروعًا بحثيًا في نهاية التسعينيات (شارك فيه بعض أساتذة كلية الاقتصاد) (265) حول التحديات التي تواجه العالم الإسلامي في بداية القرن الجديد.

2- كان هذا التوجه حاضرًا لدى مراكز بحثية مستقلة تجعل من العلاقات الدولية الإسلامية محور نشاطها البحثي مثل مركز الحضارة للدراسات السياسية، الذي تم تأسيسه 1997 لاستكمال البحوث بعد إصدار أعمال مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (1996). وتمثل حولية "أمي في العالم" (حولية قضايا العالم الإسلامي) التي يصدرها هذا المركز الساحة التي تنشر بحوث المهتمين بأحوال هذا العالم. وتنطلق هذه الحولية من منهجية خاصة، ويدور كل عدد من أعدادها حول خيط ناظم، ينقسم بين محور للأفكار وآخر للمؤسسات وثالث للتفاعلات والأحداث. وكانت الخيوط النازمة للأعداد التي صدرت حتى الآن هي: العولمة، العلاقات البينية الإسلامية، تداعيات الحادي عشر من سبتمبر على الأمة الإسلامية، تداعيات العدوان على العراق واحتلاله، مسار الإصلاح في الأمة الإسلامية، مشروع النهوض الحضاري في الأمة الإسلامية، والعدد التاسع (تحت الإصدار) حول العدوان على غزة وتداعياته على مستقبل القضية الفلسطينية (266).

هذا، ولقد أصدر نفس المركز موسوعة من ستة أجزاء في بداية الألفية الجديدة -تم إنجازها في عامين- تحت عنوان "الأمة في قرن". قدمت أجزاءها الستة بحوثًا معمقة في خريطة ممتدة ومتراكمة من الموضوعات، وعلى نحو قدم تقويمًا أفقيًا ورأسياً لحال القضايا الرئيسية التي تواجه الأمة سواء على صعيد السياسة أو الفكر أو الاقتصاد أو العسكرية أو المرأة

(264) عقدت الجمعية العربية للعلوم السياسية بالتعاون مع مركز الخليج في الشارقة مؤتمرًا شارك فيه عدد من مراكز البحث في الشؤون السياسية للنظر في دور هذه المراكز في الوطن العربي. وعن أعمال هذا المؤتمر انظر مجلة النهضة، دورية علمية تصدر عن كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، كذلك عقد المركز الدولي للدراسات المستقبلية والاستراتيجية، في مستهل افتتاحه مؤتمرًا عن دور مراكز البحوث وكيفية دعمها لصنع السياسات والقرارات. انظر: نحو دور مؤثر لمراكز البحث والتفكير في صنع السياسات في مصر، 2004 / 12 / 21.

(265) د. نادية مصطفى، التحديات الخارجية التي تواجه العالم الإسلامي (في) رابطة الجامعات الإسلامية، مشروع التحديات التي تواجه العالم الإسلامي في القرن الجديد، الجزء الثالث، القاهرة، 1999م.

(266) "أمي في العالم": كتاب غير دوري يهتم بقضايا العالم الإسلامي، صدر منها: العدد الأول (1998) في 1999، والعدد الثاني في 2000، وتم إصدار عدد خاص "الأمة في قرن" في ستة أجزاء في 2002. كما تم إصدار الأعداد: الخامس (2003)، العدد السادس (2005)، والعدد السابع (2006)، والعدد الثامن (2009)، والعدد التاسع تحت الإعداد للنشر.

والسكان، أو الأقليات والأقوام، أو المستقبلات أو التربية أو التعليم... وعلى نحو يرسم التحديات الداخلية والخارجية التي تواجهها الأمة على عتبة قرن جديد⁽²⁶⁷⁾.

وفي مقابل هذا الاهتمام المباشر والمعمق بدائرة الأمة الإسلامية ابتداءً، فإن بعض الجهود البحثية على صعيد كلية الاقتصاد قد اقتربت من هذه الدائرة، بطريقة غير مباشرة وذلك في سياق أكثر اتساعاً أو في إطار مقارنة مع دوائر أخرى وقضايا أخرى.

ونذكر على سبيل المثال: الاهتمام بموضوع التطور في الفكر السياسي الإسلامي⁽²⁶⁸⁾، وبمراحل تطور السياسة الخارجية المصرية، التاريخية والمعاصرة⁽²⁶⁹⁾، وعلاقتها بالإسلام⁽²⁷⁰⁾، وبأوضاع وسياسات بعض الدول الإسلامية في جوار مصر⁽²⁷¹⁾، والسياسة الخارجية للحركات الإسلامية⁽²⁷²⁾، والأبعاد الثقافية والحضارية في عملية الإصلاح الجارية (التربية المدنية، تجديد الخطاب الديني، الهوية والتعليم...) ⁽²⁷³⁾، الأبعاد الثقافية والدينية في مشروع الشرق الأوسط الكبير (أو الموسع أو الجديد)⁽²⁷⁴⁾...

وفي المقابل؛ فإن برامج بحثية متخصصة في الكلية قد اقتربت بصورة مباشرة من دائرة الأمة الإسلامية، ولكن انطلاقاً من موضعها في النظام الدولي -بعد الحادي عشر من سبتمبر بصفة خاصة، وبالنظر بدرجة أساسية إلى أنماط العلاقة بين الأديان أو الثقافات أو الحضارات محل الاهتمام في الدراسات النظرية أو الخبرات العملية على حد سواء. وكان هذا هو مسار مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات (برنامج حوار الحضارات سابقاً) الذي تأسس في الكلية في أبريل 2002، والذي استطاع حتى الآن أن يحقق تراكمًا في عدد من المجالات البحثية التي تطرح مباشرة

(267) د. نادية مصطفى (إشراف ورئاسة تحرير)، الأمة في قرن، موسوعة قضايا العالم الإسلامي في قرن، مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار الشروق الدولية، القاهرة، (2002-2003)، 6 أجزاء؛ وهي: الماهية- المكانة- الإمكانية، خبرة العقل المسلم- خبرات وتطورات وحوارات، الإسلام في عالم المسلمين (غاذج وحالات)، أنماط الفواعل والتفاعلات في الداخل الإسلامي، الأقوام والأعراق والملل في عالم متداخل، تداعي التحديات والاستجابات والانتفاض نحو المستقبل.

(268) محمد سليم العوا، التيار الإسلامي وتجديد الفكر السياسي (في) د. علا أبو زيد (محرر): الفكر السياسي المصري المعاصر، أعمال المؤتمر السنوي الخامس عشر للبحوث السياسية (16-18 فبراير 2002، مركز البحوث والدراسات السياسية، 2003م.

انظر أيضًا: محمد سليم العوا، التيار الإسلامي في مصر (في) د. نازلي معوض أحمد (تقديم وتحرير): الخبرة السياسية المصرية في مائة عام، أعمال المؤتمر السنوي الثالث عشر للبحوث السياسية (4-6 ديسمبر 1999)، مركز البحوث والدراسات السياسية، 2001م.

(269) د. علي الدين هلال (محرر)، دراسات في السياسة الخارجية المصرية من ابن طولون إلى السادات، مركز البحوث والدراسات السياسية، 1987م.

(270) د. نادية محمود مصطفى، الإسلام والسياسة الخارجية المصرية (في) د. مصطفى علوي (محرر)، المدرسة المصرية في السياسة الخارجية، مركز البحوث والدراسات السياسية، 2001.

(271) د. نازلي معوض (محرر)، مصر ودول الجوار الجغرافي، مركز البحوث والدراسات السياسية.

(272) د. نيفين مسعد، د. عبد العاطي محمد، السياسة الخارجية للحركات الإسلامية، مركز البحوث والدراسات السياسية، 2000.

(273) د. نادية محمود مصطفى (محرر)، التربية المدنية في مصر: تقويم واستشراف، مركز البحوث والدراسات السياسية.

- د. نادية محمود مصطفى، د. إبراهيم البيومي غانم (محرران)، حالة تجديد الخطاب الديني في مصر، مركز البحوث والدراسات السياسية، 2006.

(274) د. علا أبو زيد، د. إبراهيم البيومي، المجتمع المدني العربي: إشكاليات العلاقة مع السلطة والمجتمع، بحث مقدم في مؤتمر: الشرق الأوسط الكبير: جدال الداخل والخارج ومستقبل المنطقة العربية، المؤتمر السنوي لمركز البحوث والدراسات السياسية والذي عقد في الفترة من 26 إلى 29/12/2005 (تحت الطبع).

- د. ضياء رشوان، التيارات الإسلامية بين الفعل الأهلي- المدني والسياسي، بحث مقدم في مؤتمر: الشرق الأوسط الكبير: جدال الداخل والخارج ومستقبل المنطقة العربية، المؤتمر السنوي لمركز البحوث والدراسات السياسية والذي عقد في الفترة من 26 إلى 29/12/2005 (تحت الطبع).

(في) د. نادية محمود مصطفى، د. باكينام الشرقاوي (محرران)، مشروع الشرق الأوسط الكبير وأمن المنطقة العربية، مركز البحوث والدراسات السياسية. (تحت الطبع).

الإشكاليات المتصلة بالأبعاد الدينية والثقافية والحضارية للعلاقات الدولية الراهنة، كما تتعامل مع الجدالات بين المنظورات المختلفة في علم العلاقات الدولية حول هذه الإشكاليات. وهذه المجالات البحثية هي:

التأصيل النظري⁽²⁷⁵⁾، التقويم الأفقي المقارن للخبرات الحوارية على المستويات الوطنية والإقليمية والعالمية⁽²⁷⁶⁾، دراسة القضايا محل الحوارات، والتي تظهر بصدها إمكانيات الحوار أو عدمه بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافات الأخرى⁽²⁷⁷⁾، تفعيل الأبعاد الثقافية والحضارية في عمليات التغيير للتغلب على أزمة الأمة الفكرية والحركية⁽²⁷⁸⁾، رصد وتشخيص وتفسير أزمات العلاقات بين المسلمين والمسيحيين (على الصعيد الوطني والعالمي) ودلالاتها بالنسبة لمآل الحوار ومخاطر تسييسه والقيود الراهنة على فعاليته في خدمة قضايا المسلمين والعالم⁽²⁷⁹⁾، موضع الحوار من استراتيجية القوى الكبرى وخاصة الاتحاد الأوروبي⁽²⁸⁰⁾، والولايات المتحدة⁽²⁸¹⁾ تجاه العالم الإسلامي، وأخيرًا الحوارات البينية بين شعوب الحضارة الإسلامية⁽²⁸²⁾.

-
- (275) د. نادية محمود مصطفى، د. منى أبو الفضل (إعداد وتنسيق علمي)، مشروع التأصيل النظري بين الثقافة والحضارة والدين، مرجع سابق.
- (276) د. نادية محمود مصطفى، د. علا أبو زيد (محرران)، من خبرات حوار الحضارات: قراءة في نماذج على الصعيد العالمي والإقليمي المصري، برنامج حوار الحضارات، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2003م.
- د. نادية محمود مصطفى (محرر)، مسارات وخبرات متنوعة في حوار الحضارات، برنامج حوار الحضارات، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2004م.
- د. نادية محمود مصطفى، د. علا أبو زيد (محرران)، خطابات عربية وغربية في حوار الحضارات، برنامج حوار الحضارات، 2004.
- (277) د. نادية محمود مصطفى (محرر)، خصائص الثقافة العربية والإسلامية في ظل حوار الحضارات، برنامج حوار الحضارات، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2005.
- د. نادية محمود مصطفى (محرر)، الهوية الإسلامية في أوروبا... إشكاليات الاندماج، برنامج حوار الحضارات، 2005.
- د. أماني صالح (محرر)، مراجعة في خطابات معاصرة حول المرأة: نحو منظور حضاري، برنامج حوار الحضارات، 2007.
- (278) د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران)، اللغة والهوية وحوار الحضارات، برنامج حوار الحضارات، 2006.
- د. نادية محمود مصطفى، د. رفعت العوضي (إشراف وتحرير)، الأمة وأزمة الثقافة والتنمية، برنامج حوار الحضارات، مركز الدراسات المعرفية، البنك الإسلامي للتنمية، دار السلام، 2007.
- د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف وتحرير)، الخصوصية الثقافية، نحو تفعيل التغيير السياسي والمجتمعي، أعمال المؤتمر الذي نظمه برنامج حوار الحضارات في سبتمبر 2006، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 2008.
- (279) مع اندلاع أزمة الرسوم الدائرية نظم برنامج حوار الحضارات حلقتي نقاش في 2/9، 2/28، 2006 على التوالي تحت عنوان "أزمة في مسار حوار الثقافات والأديان: قراءة في تداعيات وقائع الحالة الدائرية". (أعمالها تحت الإعداد للطبع ضمن أعمال كتاب عن أزمات الحوار الداخلية والخارجية) وانظر أيضًا: د. نادية محمود مصطفى، الرسوم الدائرية وشروط الحوار العادل: قراءة في مغزى العلاقة بين الثقافي والسياسي، 3/4/2006، من موقع: <http://www.islamonline.net/arabic/contemporary/2006/04/article01.shtml>
- كذلك نظم برنامج حوار الحضارات عقب اندلاع أزمة الإسكندرية بين المسلمين والمسيحيين ندوتين مغلقتين تحت عنوان "المسلمون والمسيحيون بين العزلة والتطرف: تحديات الجماعة الوطنية" (26 نوفمبر 2005)، قواعد العيش المشترك (5 فبراير 2005) (أعمالها تحت الإعداد للطبع ضمن أعمال كتاب عن أزمات الحوار الداخلية والخارجية).
- (280) د. نادية محمود مصطفى (محرر)، أوروبا وإدارة حوار الثقافات الأوروبية: نحو رؤية عربية للتفعيل، برنامج حوار الحضارات، 2007.
- (281) د. نادية محمود مصطفى (تنسيق علمي وإشراف)، د. معز عبد الفتاح (محرر)، الدبلوماسية العامة الأمريكية تجاه العالم الإسلامي، أعمال الندوة التي نظمها برنامج حوار الحضارات في أبريل 2006، 2007.
- (282) نادية محمود مصطفى، باكينام الشرقاوي (تنسيق علمي وإشراف)، مراجعة وتحرير: أسامة أحمد مجاهد، تركيا - جسر بين حضارتين: على ضوء مساعي انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي، جامعة القاهرة: مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، 2010.
- نادية محمود مصطفى، باكينام الشرقاوي (تنسيق علمي وإشراف)، مراجعة وتحرير: أسامة أحمد مجاهد، إيران والعرب: المصالح القومية وتدخلات الخارج (رؤى مصرية وإيرانية)، جامعة القاهرة: مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، 2009.

خلاصة القول حول خريطة هذه الجهود البحثية: إنها تمثل استجابة علمية منظمة للتحديات المعرفية والمنهجية والنظرية الناجمة عن تجدد صعود الدين- الثقافة- الحضارة في مجال نظرية العلاقات الدولية من ناحية، كما تمثل استجابة أخرى للتحديات المتصاعدة التي تواجه الأمة الإسلامية وخاصة بعد الحادي عشر من سبتمبر. وعلى صعيد هذين الجانبين تقدم هذه الاستجابة، تراكمًا علميًا مبعثه الدائرة العربية الإسلامية ذاتها، أو مبعثه المهتمين بمنظور حضاري للعلاقات الدولية، وذلك إلى جانب التراكم الذي يحظى به هذا المجال من واقع إسهام الباحثين والعلماء في الغرب.

ومن ناحية أخرى فإنه -بغض النظر عن تفاصيل موضوعات القضايا محل الاهتمام في كل محور من محاور خريطة هذه الجهود (والتي سنقدم نماذج منها في الملف الخاص)، فإن الجدل بين الرؤى والمنظورات يتمحور حول إشكالية كبرى أساسية وهي ما نمط العلاقة بين الثقافي والسياسي في تفسير العلاقات الدولية بين العالم الإسلامي والغرب منذ ما بعد الحادي عشر من سبتمبر؟ وما لا شك فيه أن المنظور الحضاري إسلامي رؤيته لهذه العلاقة انطلاقًا من طبيعة هذا المنظور وخصائصه، وخاصة موضع "الإسلام" من المنظومة المعرفية والثقافية للأمة.

بعبارة أخيرة، فإن تأسيس وبناء المنظور -باعتباره رؤية تحديدية- قد اقترن به تفعيل وتشغيل له في مجالات بحثية تجدد الوعي بالأمة الإسلامية وموضعها من النظام العالمي استنادًا إلى رؤية تكتسب ذاتيتها من تراثها الحضاري بكل مستوياته.

إذن، ما هيكل هذا الملف وكيف تمثل موضوعاته نماذج من هذه الخريطة المركبة والثرية في مجال التدريس والبحث (283)؟

ثانيًا- هيكل الملف ومضمونه ونماذج الدراسات:

يتكون الملف من أربعة أجزاء كالتالي:

-
- (283) تمثلت جهود تجديد وعي الطلبة وشباب الباحثين بدائرة الأمة الإسلامية وموضعها في عملية التفاعل الحضاري الراهن في ما قام بالإشراف عليه برنامج حوار الحضارات في الكلية من الأنشطة الطلابية التي شارك فيها طلاب من جامعات أخرى. ويمكن تسجيل الأنشطة التالية:
- دورات التثقيف الحضاري السنوية (2005 - 2009) والتي استمرت كل منها لمدة أربعة أيام، وتم تنظيمها تحت العناوين المتتالية التالية:
 - من أجل بناء الذات الحوارية والوعي الحضاري (1) (4- 2005/9/7)
 - من أجل بناء الذات الحوارية والوعي الحضاري (2) (3- 2006/9/6)
 - نحو بناء الذات الحضارية ووعي الجماعة الوطنية (2- 6 سبتمبر 2007)
 - ثقافات متنوعة في حضارة جامعة (24- 28 أغسطس 2008)
 - ثقافات متنوعة في حضارة جامعة (ب) (16- 2009/8/20)
 - نموذج محاكاة منظمة المؤتمر الإسلامي الذي نظم خمس دورات حتى الآن (2005 - 2009). وتقليد تنظيم نماذج المحاكاة في الكلية يرجع إلى ما يزيد عن عشرة أعوام؛ حيث درج بانتظام عقد نماذج الاتحاد الأوروبي، الكونجرس الأمريكي، الأمم المتحدة، الجامعة العربية، كما عقدت بعض نماذج عن البورصة، الاتحاد الأفريقي. وتناولت مجالس نموذج المؤتمر الإسلامي موضوعات إدارة أزمات الأمة، قضية التضامن والوحدة الإسلامية، العلاقات الاقتصادية الإسلامية، الاقتصاد الإسلامي، العلاقات الثقافية الإسلامية، حوارات الثقافات والحضارات والأديان...
 - جولات الحوار بين طلبة الكلية ووفود طلابية أجنبية (أمريكية وأوروبية). وتم إعداد بعض هؤلاء الطلبة في دورة لتنمية المهارات الحوارية، وفي لقاءات مع الأساتذة حول القضايا محل الحوار المرتقب. ومن أهم هذه القضايا: المرأة وحقوق الإنسان والديمقراطية والجهاد في الإسلام، سياسات الولايات المتحدة والدول الأوروبية تجاه قضايا الصراعات في العالم الإسلامي، الأوضاع الداخلية في الدول الإسلامية، أزمات حوار الثقافات (كما حدث إبان أزمة الرسوم الكاريكاتيرية في الصحف الدانماركية)...

الجزء الأول: في التأصيل لمنظور حضاري لدراسة العلاقات الدولية، **والجزء الثاني:** في مصادر التنظير من الفكر الإسلامي والتاريخ ، **والجزء الثالث:** أبعاد أساسية في منظور حضاري لدراسة العلاقات الدولية، **والجزء الرابع:** قضايا واقع الأمة في العالم.

ولم يكن اختيار نماذج الدراسات في كل جزء من هذه الأجزاء، ناهيك عن هذا التقسيم الرباعي بالمهمة السهلة، إلا أنها جرت وفق منطق معين يستهدف تقديم التراكم عبر ربع قرن من البحث في بناء منظور حضاري إسلامي للعلاقات الدولية وكيفية تفعيله وتشغيله.

ويمثل مشروع العلاقات الدولية في الإسلام البنية التحتية لتشييد هذا المنظور الحضاري الإسلامي للعلاقات الدولية. ولقد انطلق المشروع، على ضوء دوافعه وغاياته⁽²⁸⁴⁾، من التأصيل الفقهي للعلاقات بين المسلمين وغيرهم من الأمم. أي إن نقطة البداية في المشروع كانت دراسة "الأساس الشرعي والمبادئ الحاكمة للعلاقات الخارجية" في الإسلام، وكانت النقطة الثانية هي منظومة القيم الحضارية؛ أي الأساس القيمي الحضاري في الإسلام.

ومن ثم، فإن **الجزء الأول** من الملف يقدم دراستين تعكسان هذين الأساسين المتكاملين: الفقهي، والقيمي الحضاري. والدراسة الأولى تقوم على عرض الاتجاهات الفقهية الكبرى حول تأسيس أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم سلمًا أو حرًا، مبينة موضع اجتهاد آخر يقوم على أن الدعوة هي أساس العلاقات بين المسلمين وغيرهم، ومن ثم فإن المسلمين -بغض النظر عن التنظيم السياسي الذي يجمعهم (دولة واحدة، عدة دول، جماعة)- مأمورون -بناء على عموم وشمول الشريعة- بالاتصال بغيرهم لتوصيل الدعوة، وذلك بناءً على أسس معينة تمثل الأساس الشرعي المستمد من الأصول. والدراسة الثانية تبين كيف أن الأساس الشرعي يمثل اللبنة الأساسية، وتسانده مصادر أخرى تكشف عن منظومة القيم الحضارية؛ حيث نجد أن الدراسة الثانية ترسم خريطة مصادر بناء المنظور الحضاري ومجالات تفعيله وتشغيله، على نحو يجعل منها دراسة كاشفة عن منطق هيكل الملف وموضوعاته في الأجزاء الثلاثة التالية.

وحيث إن مصادر بناء المنظور، وفق غايات وأهداف مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، لم تقتصر على المصادر التأصيلية (القرآن والسنة)، ومن ثم فقد امتدت مخرجات المشروع إلى التاريخ والفكر الإسلامي، فإن الدراسة الثانية في الجزء الأول توضح بقدر كبير من التفصيل موضع هذين المجالين في عملية التنظير الحضاري وانطلاقاً من التأصيل الفقهي. ويقدم **الجزء الثاني** من الملف لأبعادٍ منهجية لدراسة العلاقات الدولية في التاريخ والفكر الإسلامي. وتبين دراسات هذا الجزء موضع الفكر الإسلامي وكيفية الاقتراب منه كمصدر بنائي من مصادر منظور إسلامي حضاري يطرح إشكاليات من نمط آخر؛ فما هي النماذج الفكرية التي تعاملت مع العلاقات الدولية؟ وكيف يمكن تحديدها ورسم خريطتها ما بين نماذج فقهية، فلسفية، تاريخية، معاصرة...؟ وما هي عناصر الإطار النظري للبحث في إسهاماتها: هل عناصر القوة والضعف، أم هل أسباب الانحدار وأسباب الصعود؟ وما هي القواسم المشتركة بين إسهاماتها؟

وإذا كانت الدراسة الثانية في الجزء الأول من الملف قد حددت خريطة هذه النماذج والإشكاليات وغايات البحث في الفكر الإسلامي عن موضع العلاقات الدولية منه، إلا أن الملف يقدم نموذجين فقط: نموذجًا تراثيًا يقدم ما يمكن

(284) د.نادية محمود مصطفى، مقدمة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام: مرجع سابق.

وصفه بالفكر العمراني الحضاري ويجسده نموذج ابن خلدون، أما الدراسة الثانية فتقدم نماذج فكرية حديثة ومعاصرة من حيث تناولها للتحديات التي واجهت الأمة الإسلامية في مرحلة الضعف والاستعمار والمقاومة.

هذا ولقد حظت نماذج فكرية أخرى باهتمام الجماعة البحثية في أكثر من مشروع بحثي، من قبيل ابن خلدون، محمد عبده، طارق البشري، محمد خاتمي، منى أبو الفضل، حامد ربيع⁽²⁸⁵⁾، كما حظت بعض المفاهيم المقارنة بين هذه النماذج وغيرها باهتمام آخر، (على سبيل المثال: مفهوم القوة مقارنة بين الغزالي وميكافيلي⁽²⁸⁶⁾).

ناهيك عن تقديم رؤية كلية عن العلاقات الدولية في خريطة التراث الإسلامي، سواء من مدخل الرؤية للعالم (للعامري) أو من مدخل أحد التقسيمات الإسلامية للمعمورة (ابن خلدون)⁽²⁸⁷⁾.

ويقدم الجزء الثاني من الملف فيما يتعلق بالتاريخ نموذجين من نماذج الاقتراب من تاريخ الأمة: الاقتراب النظامي الشارح لنمط صراعات القوى بين الدول الإسلامية وغيرها من الدول عبر مراحل تطور التاريخ الإسلامي، والاقتراب الثاني هو اقتراب التفاعلات الحضارية الشارح لمناط الأفكار والهويات من التفاعلات بين العالم الإسلامي والغرب. وهذان الاقترابان من التاريخ الإسلامي اقترابان متكاملان يعكسان كيف لا يمكن الاكتفاء بالتواريخ السياسية الرسمية على حساب التواريخ الفكرية والثقافية والاجتماعية. فإن الأنماط والنماذج التاريخية المستنتجة من واقع كل اقتراب لتبين كيف أنه لا يمكن فهم

(285) راجع في ذلك:

- د. نادية محمود مصطفى: حول إسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية دراسة استكشافية في الإشكاليات المنهجية، دراسة قدمت إلى مؤتمر "عالمية ابن خلدون" المنعقد بمكتبة الاسكندرية بالتعاون مع المجلس الأعلى للثقافة والتربية والعلوم في ديسمبر 2006، (تحت الطبع).

- د. سيف الدين عبد الفتاح، بناء المقاييس والتراث السياسي الإسلامي وقياس الفساد نموذجاً لدى ابن خلدون، دراسة مقدمة إلى ندوة "ابن خلدون ووحدة المعرفة"، القاهرة، 2006.

- د. نادية محمود مصطفى: العلاقات الدولية للأمة الإسلامية في منظومة فكر الإمام وحركته، مجلة المسلم المعاصر، عدد 119-120 (عدد خاص عن الإمام محمد عبده)، إبريل - يونيو 2006.

- د. سيف الدين عبد الفتاح، "رؤية العالم عند الأستاذ الإمام: دراسة تحليلية نقدية"، في: إبراهيم البيومي غانم، صلاح الدين الجوهري (محرران)، الإمام محمد عبده مائة عام على رحيله، مكتبة الإسكندرية بالتعاون مع دار الكتاب المصري بالقاهرة، ودار الكتاب اللبناني ببيروت، 2008.

- د. نادية محمود مصطفى، قراءة في البناء الفكري لطارق البشري، (في: أعمال ندوة الاحتفاء بطارق البشري يوليو 1998)، القاهرة: دار الشروق، 2000.

- د. سيف الدين عبد الفتاح، "أمتي في العالم - أمتي والعالم: حامد ربيع عالم حمل هم الأمة في عقله" (في: أ.د. نادية مصطفى، أ.د. سيف الدين عبد الفتاح (تحرير): أمتي في العالم (حولية قضايا العالم الإسلامي) 1998م، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة، 1999م.

- مركز الحضارة لدراسات السياسية، مركز الدراسات حضارية وحوار الثقافات، ندوة "قراءة في منظومة العطاء الفكري للدكتور منى أبو الفضل"، القاهرة، 15، 16 مارس 2009، ضمن مشروع "قراءة في الفكر الحضاري لأعلام الأمة".

- د. عمرو حمزاوي (محرر)، أعمال ندوة قراءة في تراث حامد ربيع، جامعة القاهرة: قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد، 2004.

- عزة جلال، اخصوصية الثقافة والحضارية عند محمد خاتمي: رؤية حاكم فيلسوف، في: د. نادية مصطفى، د. محمد بشير صفار (تنسيق علمي وإشراف)، مراجعة وتحرير: علياء وجدي، اخصوصية الثقافية: نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، 2008.

(286) مصطفى محمود منجود، القيم والنظام المعرفي في الفكر السياسي: رؤية مقارنة في إسهامي الغزالي وميكافيلي، إسلامية المعرفة، مج 5، ع 19، ص 31 - 83.

(287) انظر في ذلك:

- د. نادية مصطفى: دراسة العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي: بين الإشكالات المنهجية وخريطة النماذج والمفاهيم الفكرية، بحث أعد كإطار نظري لاستكمال المستوى الثالث من مشروع "العلاقات الدولية في الإسلام" والخاص بالفكر الإسلامي، يوليو 2008. (تحت الإعداد للنشر)

- د. نادية محمود مصطفى: حول إسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي، مرجع سابق.

المسار التاريخي من خلال اقتراب واحد فقط، ومن هنا يتضح جانب من مفهوم "الحضاري" ألا وهو جانب الوصل بين الثقافي والسياسي والربط بين الداخلي والخارجي.

ويشارك في هذا الجزء الثاني من الملف جيل من شباب الباحثين الذين يحملون مهمة استكمال مسيرة البحث من منظور إسلامي في العلوم السياسية. والغاية من إشراكهم، وكذلك إشراك مجموعة أخرى في الجزء الثالث، هو بيان كيف أن الجماعات العلمية كيان حي يلزم لنموه واستمراره أجيال متتابعة من الباحثين.

وبعد تناول الجزئين الأول والثاني من الملف مصادر التنظير لمنظور إسلامي للعلاقات الدولية (التأصيلية والبنائية والاختبارية) على نحو يبين خصائص هذا المنظور، باعتباره منظورًا قيمياً حضارياً، فإن الجزء الثالث يتوقف بقدر من التفصيل عند بعض الأبعاد الأساسية في دراسة العلاقات الدولية من هذا المنظور وهذه الأبعاد هي كالآتي:

- 1- تأسيس أصل العلاقات الدولية ومحركها، وهنا تأتي الدراسة عن ثلاثية ماهيم الدعوة - القوة - الجهاد.
- 2- المفاهيم الأساسية: وهنا تأتي الدراسة عن مفهوم "الحضاري" ثم الدراسة عن منظومة مفاهيم حضارية التي تمثل عامود الرؤية الكونية في الإسلام⁽²⁸⁸⁾.

وإذا كانت ثلاثية مفاهيم الدعوة - القوة - الجهاد تكشف عن رؤية حضارية مقارنة تبرز كيف أن منظوراً إسلامياً للعلاقات الدولية هو منظور قيمى واقعي، فإن منظومة المفاهيم الحضارية تستكمل هذا الكشف وتدعمه، وعلى نحو يساعد الفكر الإسلامي المعاصر على تجاوز الاستقطاب بين ثنائية الحرب أو السلام، كما لو كانا بديلين لا يتكاملان، في حين أن الرؤية الكونية في الإسلام هي رؤية الوسطية التي تؤسس لتجاوز كل الثنائيات التي تقع فيها نماذج معرفية ومنظورات أخرى. ومن ثم، فإن بناء مفهوم "الحضاري" ليس بديلاً عن مفهوم الفقهي والشرعي، ولكن ينطلق منه ويبين منهجية تجاوز الثنائيات الشائعة في مجال العلاقات بين كافة أمم العالم، وخاصة في مجال العلاقات بين المسلمين وغيرهم.

- 3- الفواعل ومستوى التحليل (الدولة- الأمة)، وهنا تأتي الدراسة عن الدولة كفاعل خارجي والدراسة عن الأمة كمستوى للتحليل. وحيث إن إشكالية العلاقة بين مستوى التحليل والفواعل أو وحدات التحليل من أهم الإشكاليات المنهجية والنظرية التي تتصدى لها المنظورات المتنافسة والمقارنة في مجال علم العلاقات الدولية، فكان من المهم تقديم نماذج من مناقشة هذه الإشكالية كما جاءت في إسهامات بعض طلبة الدراسات العليا في مقرر العالم الإسلامي في السياسات الدولية (وهو مقرر اختياري). وتقدم هذه النماذج مداخل متكاملة للاقتراب من هذه الإشكالية. وكانت مناقشة هذه الإشكالية مع طلبة الدراسات العليا من أهم مجالات التدريب على التفكير النظري المقارن وعلى نحو يجدد الوعي بمستوى الأمة من ناحية، كما يستدعي من ناحية أخرى ما يتصل بالتنظير من مصادر إسلامية إلى ساحة التنظير لدراسة العلاقات الدولية بصفة عامة؛ حيث إن الدراستين عن الدولة وعن الأمة قد سعتا إلى المقارنة بين طرحهما من منظور إسلامي وطرحهما من منظورات أخرى في العلوم السياسية.

وهذا النمط من المقارنات بين "تنظير من منظور حضاري إسلامي ومن منظورات أخرى يتم استدعاؤه أيضاً في الأبعاد الأخرى لدراسة العلاقات الدولية المشار إليها في الملف، حيث إن أصل العلاقات ومحركها، والفواعل ومستويات

(288) انظر: د. محمود حمدي زقزوق (إشراف وتقديم)، موسوعة الحضارة الإسلامية، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1429هـ/2005م. وقد قام مركز الحضارة بإعداد المفاهيم الخاصة بنظم الحكم والعلاقات الدولية في الإسلام في تلك الموسوعة.

التحليل والمفاهيم والعمليات وحالة النظام الدولي⁽²⁸⁹⁾، من أهم أبعاد دراسة المنظورات في علم العلاقات الدولية، واستنادًا إلى النماذج المعرفية المتقابلة التي تقوم عليها هذه المنظورات⁽²⁹⁰⁾.

وإذا كانت هذه المقارنات تتطلب مهارات معرفية ومنهجية، إلا أن التأصيل الإسلامي ابتداءً لهذه الأبعاد إنما يتطلب مداخل منهجية أكثر أهمية للتعامل مع مصادر بناء منظور إسلامي سواء دراسة الأصول أو التراث (فكرًا وتاريخًا). وجميعها تطرح على الباحث إشكالية العلاقة بين الثابت والمتغير.

ولذا، فإن مشروع العلاقات الدولية في الإسلام تضمن جزئين منهجيين آخرين؛ وهما الكتابان الثالث⁽²⁹¹⁾ والسابع⁽²⁹²⁾. ويتضمن الكتاب الأول تسجيلًا دقيقًا وحيدًا لخبرة فريق البحث في التعامل مع كتب الفقه والسيرة والتفسير فيما يتصل بدراسة العلاقات الدولية في الأصول الإسلامية، ولتحديد الاتجاهات الفقهية الكبرى حول قضايا وموضوعات محددة مثل الحرب، والسلام، الدولة. وتنبع أهمية هذا الجزء المنهجي من أنه يقدم خبرة متخصصة في العلوم السياسية بفروعها المختلفة (القانون الدولي، النظرية والفكر، والنظم) في التعامل مع هذه المصادر، على نحو يساهم في محاولة سد الفجوة التي يعاني منها مثل هؤلاء المتخصصين؛ أي الفجوة بين دراسة العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية والإسلامية. أما الكتاب السابع؛ فهو يتضمن الخبرة المنهجية للتعامل مع مصادر دراسة التاريخ الإسلامي اللازمة لمتابعة تطور وضع الأمة في النظام الدولي مقارنة بالخبرة المنهجية للدراسات النظامية الدولية (العربية) التي تعاملت مع التواريخ الغربية.

وإذا كانت إشكالية الثابت والمتغير إشكالية أساسية عند بناء منظور حضاري إسلامي لدراسة العلاقات الدولية كما سبقت الإشارة، لا تواجهها منظورات أخرى، ويقدر ما تحمل هذه الإشكالية دلالات مهمة بالنسبة لطبيعة المنظور ذاته، بقدر ما ترتبط بإشكالية أخرى، وهي العلاقة بين القيم والواقع التي تطرح بدورها دلالات أخرى حول طبيعة هذا المنظور باعتباره منظورًا ذا طبيعة خاصة، أي منظورًا قيميًا واقعيًا. وهذه الدلالات عن العلاقة بين القيم والواقع تحملنا إلى الجزء الرابع والأخير من هذا الملف: قضايا واقع الأمة في العالم.

ويقدم الجزء الرابع نماذج من أجندة قضايا العلاقات الدولية للأمة الإسلامية، سواء فيما بين كياناتها أو بينها وبين الأمم الأخرى أو قضايا ذات صفة عالمية. وهي القضايا التي يفرزها "واقع الأمة" في العالم، مما يستلزم فقهاً لهذا الواقع ومن ثم تفعيلاً وتشغيلاً للمنظور. وعلى نحو يبين معه كيف أن هذا المنظور بحكم مصادره ومرجعياته ليس كما يرى البعض مجرد منظور مثالي قيمى يحدد ما يجب أن يكون ويعجز عن وصف وتشخيص الواقع، ناهيك بالطبع عن تفسيره أو تقديم

(289) د. نادية محمود مصطفى: إشكاليات البحث والتدريس في علم العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارن، بحث مقدم إلى مؤتمر "حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة" (المؤتمر الثاني للتحيز) فبراير 2007، جامعة القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد. (تحت الطبع)

(290) حول مفهوم المنظور والنماذج المعرفية المتقابلة انظر: د. منى أبو الفضل، النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدى في أصول التنظير ودواعي البديل، إسلامية المعرفة، العدد 6، سبتمبر 1996، ترجمة د. نصر عارف، ص ص 69-109.

(291) د. أحمد عبد الونيس، د. عبد العزيز صقر، د. سيف الدين عبد الفتاح، د. مصطفى منجود: المداخل المنهجية للبحث في العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع السابق.

(292) د. نادية محمود مصطفى: مدخل منهجي لدراسة تطور وضع العالم الإسلامي في النظام الدولي (في) مرجع سابق.

رؤى عن اتجاهات تغييره، ولسنا هنا بالطبع في معرض مناقشة هذا الرأي القائم على رفض ما يسميه البعض: الخلط بين مثاليات الدين وحقائق العلم⁽²⁹³⁾، ولكن تكفي الإشارة إلى معنى أن المنظور هو منظور قيمى واقعي:

المنظور الحضاري الإسلامي - وإن كان قيمياً بحكم مصادره وطبيعته - إلا أن الرؤية التي يقدمها حول العالم المحيط انطلاقاً من الأساس الشرعي، ومن منظومة القيم ومجموعة القواعد والمبادئ، ليست رؤية تقرر ما يجب أن يكون فقط، ولكن هي ذات صلة كبيرة بالواقع؛ ذلك لأن للقيم - كما يقول البعض⁽²⁹⁴⁾ - دوراً ووظيفة في الرؤية الإسلامية، كما أن هذه القيم ذات طبيعة مختلفة عن نظائرها الغربية؛ لأن القيم في منظور إسلامي هي إطار مرجعي، هي مدخل منهجي، هي نسق لقياس الواقع ولتفسيره وتقييمه وتغييره.

وكما يقول البعض الآخر⁽²⁹⁵⁾ عن غايات التنظير من منظور حضاري إسلامي: فإن هذه الغايات لا تنفصل عن فقه الواقع، فهذا الفقه منطلق أساسي في هذا المنظور، ولكن مع عدم الفصل بينه وبين فقه الحكم الشرعي. بعبارة أخرى، لا يعرف المنظور الحضاري الإسلامي فصلاً بين الممارسة المتغيرة، والبعد القيمي الثابت الذي يتم الاحتكام إليه دائماً عند التفسير وعند التقويم وعند التدبر وعند التغيير: فإذا كان فقه الحكم الشرعي، ومنظومة القيم والقواعد والمبادئ هي الميزان؛ فإن الواقع هو الموزون الذي يدور حوله أعمال العقل والتجريب والاجتهاد والتجديد. وفي المقابل، فإن المنظورات الغربية لا تحوز هذا الميزان القيمي. ولهذا؛ فإن المنظور الإسلامي يعد وسطاً بين أقصى المثالية القيمية التي تقدم الفكرة والقيمة لذاتها وبين أقصى المادية التاريخية الملتزمة بالتجريب والتي تريد الحفاظ على الواقع القائم في إطار التوازن (هذا ولقد سبق وأشرنا إلى خصائص النسق المعرفي الإسلامي الذي ينبثق عنه مثل هذا المنظور ذي الطبيعة القيمية - غير المنفصلة عن الواقع).

ولهذا أيضاً؛ فلا يمكن القول إن منظوراً إسلامياً لدراسة العلاقات الدولية هو مجرد منظور مثالي يوتوبي؛ لأنه يقرر ما يجب أن يكون عليه حال هذه العلاقات، في حين: أن هذه المثالية، لم تنطبق - كما يتصور البعض - إلا أربعين عاماً فقط؛ ذلك لأن هذا المنظور بقدر ما يحدد الغايات، فهو بحكم طبيعة مصادره يحدد أيضاً ضوابط الحركة وشروطها التي تحكم بدورها النتائج. بعبارة أخرى، هو ليس مثالياً أخلاقياً بالمعنى الضيق، ولكنه متصل بالسلوك وبأبعاد الاستخلاف في الواقع. ومن ثم؛ فإن فقه هذا الواقع لا يقل أهمية عن فقه الأساس الشرعي والأساس الحضاري القيمي. ولكن وبدلاً من الانطلاق من الواقع فقط ونحوه بدون نسق قياسي، فإن منظومة القيم الإسلامية (كمدخل منهجي وإطار مرجعي - كما أوضحنا) تمثل الإطار الجامع الكلي المحيط بالسلوك ضبطاً لكل من المادية المفرطة والعقلانية والتجريبية الجامدة والتي تفتقد معها الرؤية والتحليلات كل منطلق أو هدف غير مادي. ولذا يصبح مثلاً الجهاد قيمة وليس مجرد أداة، وتصبح حقوق الإنسان ضرورة وليست مجرد قضية.

ولا يمكن ادعاء أن هذا الجزء الرابع من الملف يقدم نماذج ممثلة لكامل خريطة واقع الأمة في العالم وهي خريطة ذات مستويات متعددة متداخلة.

(293) حول أوجه النقد والتحفظ والرفض للمشروع والمنظور وأسائيد كل منها المعرفية والمنهجية انظر: د.نادية محمود مصطفى، د.سيف الدين عبد الفتاح (محرران)، العلاقات الدولية بين الأصول الإسلامية وبين خبرة التاريخ الإسلامي، مركز البحوث والدراسات السياسية، 2000. (المجلد الثاني)

(294) د.سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم، مرجع سابق.

(295) د. حامد عبد الماجد: مرجع سابق، ص 46-47.

إلا أن هذه النماذج التي يقدمها الملف تقترب من بعض مجالات واقع الأمة في العالم وهي: العلاقات بين دول تمثل أركان الأمة، الاقتصاد والمصالح الجارية في التفاعلات والمبادلات البينية، قضية القدس في القلب من قضية الصراع الحضاري مع إسرائيل، التدخلات الخارجية من مدخل الإصلاح في العالم الإسلامي، حوار الحضارات وصعود الأبعاد القيمية لوضع الأمة في العالم. إنها مجرد نماذج من خريطة قضايا أكثر تعقيداً قدمتها إصدارات "أمّتي في العالم" عبر ما يزيد عن عقد من الزمان (كما سبقت الإشارة)، وقدم لكل منها المستشار طارق البشري مبرراً في كل مقدمة الخيط الناظم في كل إصدار، هذا ويتصدر هذا الجزء الرابع من الملف قراءة في مقدمات البشري هذه تحت عنوان "نحو منهج للنظر في قضايا الأمة في العلاقات الدولية". وهذا المنهج الذي ينطلق، كما تبين من مقدمة البشري للعدد الأول من الحولية، من ضرورة تجديد الوعي بالأمة كمستوى للنظر تجاوزاً للرؤى الاختزالية والضيقة لقضايا عالم المسلمين التي تقع إما في أسر دوائر قطرية أو وطنية أو نوعية دون قدرة على تلمس الفضاء الأوسع الذي تنتظم على صعيده هذه القضايا، ألا وهو فضاء "أمّتي في العالم" ودوائره المتحاضنة والمتكاملة وطنياً وإقليمياً وأممياً وإنسانياً.

خاتمة القول في تقديم هذا الملف يتمحور حول ماذا بعد هذه الخبرة؟

إن غاية الجهود السابقة ليست معرفية ونظرية فقط ولكن يجب أن تنتقل من نطاق النخب إلى نطاق خدمة التغييرات الداخلية والخارجية في دوائر ثلاث متقاطعة:

1. يجب أن تكون منطلقاً لإسهام حضاري لإبداع حلول ذاتية لمشاكل مجتمعاتنا، تراعي خصوصية هذه المجتمعات وتستفيد من خبرات الآخرين.

2. الإسهام في بلورة أفكار التغيير السياسي والمجتمعي وذلك بتقديم أطروحات لمشروع حضاري إسلامي يزداد التساؤل عن ماهيته، وخاصة مع بروز وزن القوى السياسية ذات المرجعيات الإسلامية ومع بروز دور المجتمع المدني الإسلامي، وذلك في نفس الوقت الذي تواجه فيه هذه القوى السياسية والمدنية تحديات خارجية تزيد من وطأة التحديات الداخلية.

3. كما يمكن أن تساهم في التجديد الحضاري العالمي: فإذا لم تكن قدراتنا المادية تكافئ قدرات القوى المتقدمة والمهيمنة، إلا أن منظومة قيم نموذجنا الحضاري يمكن أن تساهم في علاج الخلل القيمي على المستوى العالمي.

إن الغايات السابقة ليست آنية ولكن تحتاج من أجل تحقيقها إلى المزيد من التحديد لأولويات أجندة قضايا البحث والحركة، ومزيد من الرؤى التجديدية في مجال التغيير الداخلي والخارجي. ناهيك بالطبع عن مزيد من التراكم في الإنتاج العلمي المعرفي منه والتطبيقي. ومن ثم فيمكن تقديم بعض المقترحات كالاتي:

أ- نظراً لأن إشكالية التدخل الخارجي وتأثيراته على الحيز الداخلي اتخذت أبعاداً متنامية، وحيث إن ثلاثية قضايا: الإصلاح، الوحدة، الاستقلال هي قضايا كبرى متشابكة في منظومة الرؤية الإسلامية للعلاقات الدولية (من الداخلي إلى البيني إلى الآخر)، وحيث إن فكر رموز الأمة من مفكرين وعلمائها وفقهائها -عبر نصف القرن الماضي- لم يلق بعد من العناية والدراسة ما لاقاه نظراؤهم في القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين؛ فإن هناك حاجة للقراءة الجامعة الشاملة التراكمية المقارنة في فكر هؤلاء الأعلام في محاولة لجمع خيوط "مشروع حضاري إسلامي" للتغيير. فكم بذلت جهود فكرية وحركية على هذا الصعيد، وهي وإن لم تحرز نتائج جذرية عبر نصف القرن الماضي؛ فإن أحد أهم

الأسباب هو تناثرها وتجزؤها وعدم القيام عليها بالجهد التجميعي أو المقارن. بحيث لا عجب الآن من تكرار مقولات مثل أين ملامح مشروع حضاري إسلامي يواجه التحديات الخارجية - قبل الداخلية - والتي ازدادت وطأتها بدرجة غير مسبوقة في ظل العولمة وما بعد الحادي عشر من سبتمبر؟

إذن المنطلق هو ما تم إنجازه مسبقاً، من خبرات فكرية وحركية، قبل أن نتساءل عما الجديد المطلوب. ولعل من أهم الدوافع لهذا المنحنى الاستراتيجي هو البحث في الرؤى عن كيفية تحويل الرابطة العقدية بين أرجاء الأمة إلى روابط مصالح ملموسة، وبحيث لا تصبح دائرة الأمة الإسلامية دائرة مثالية أو مبعثاً لمجرد روابط روحية وإيمانية وتاريخية لا علاقة لها بالحاضر أو بالمستقبل. بعبارة أخرى: فإن خدمة قضايا الأمة الإسلامية لا بد وأن تنطلق من تأصيل لكيف أن إنشاء الروابط المصلحية بين الأمة وتدعيمها هو من أهم خطوات خدمة قضايا الأمة - سواء على المستويات الوطنية أو الإقليمية أو العالمية.

ب- استجابة البحوث المستقبلية لأجندة قضايا ذات أولوية يمكن وضعها تحت العنوان التالي: الأبعاد الدينية والثقافية للتدخلات الخارجية حقيقة أم توظيف سياسي؟ فإن إشكالية العلاقة بين الثقافي والسياسي تقفز على أكثر من مستوى؛ ابتداء من الحوارات مع الآخر (دوافعها، وأهدافها وآلياتها ومخرجاتها) إلى عمليات الإصلاح الداخلية وموضع الثقافي - الديني منها (تجديد الخطاب الديني، التربية المدنية (بلا دين)، ديمقراطية بلا إسلاميين، المعايير المزدوجة تجاه قضايا الأقليات في العالم الإسلامي وقضايا المسلمين في الغرب).

بعبارة أخرى؛ فإن الوعي بالأهداف السياسية والاقتصادية والعسكرية للتدخلات الخارجية في العالم الإسلامي لا يجب أن يحجب الوعي أيضاً بالأبعاد الثقافية والحضارية ذات الجذور التاريخية والعقدية في توجيه مجتمعاتنا ونظمنا وأنفسنا. كما أن التخوف والتحذيرات من مقولات صراع الحضارات التي أطلقها غربيون لا يجب أن تجعلنا - ونحن في غمار تأصيل مفاهيم التدافع والتعارف الحضاري - ننكر ما نلمسه وما نشهده من علامات ودلائل الصراع الحضاري من جانب دوائر غربية تقود وتهمين على سياسات الغرب تجاه العالم الإسلامي، ولا تستنكف أن توظف - وبوضوح وبعلانية وبدون موارد أو دبلوماسية - أدوات ثقافية ودينية فجة.

ومن ثم، فإن التسييس لا يجب أن يخفى عن وعي الباحثين في مجال حوار الأديان والثقافات، إلا أنه يجب التمييز بين التسييس الذي هو من طبائع الأمور، وبين التسييس الضال الذي يوظف الأديان والثقافات في صراعات قوى استتصالية لا تعارفية. كما أن الأبعاد الثقافية لا يجب أن تخفى عن وعي الباحثين في مجال التدخلات الخارجية في عمليات التحول السياسي والمجتمعي في دولنا.

ج- دعم الجهود الفردية والمتنثرة الساعية لتطوير منظور حضاري مقارن للعلوم السياسية والعلاقات الدولية بخاصة، وذلك يتطلب ما يلي:

من ناحية أولى، التطوير من داخل العلم وبدون انفصال عن منظورات العلم الأخرى، حتى لا يظل ما هو "إسلامي" منفصلاً عن العلوم الحديثة ولا ينتمي إلا إلى العلوم الشرعية. فهذا هو التحدي المعرفي والنظري الأساسي الذي يواجهنا.

ومن ناحية أخرى، حماية ودعم المناخ الأكاديمي التعددي مثل الذي ساد في كلية الاقتصاد جامعة القاهرة وسمح لهذه الجهود بالبروز والنمو إلى جانب جهود منظورات ومدارس أخرى. وبحيث أضحي الجدال الأكاديمي بين هذه المنظورات من أهم علامات إنجاز هذه الكلية.

ومن ناحية ثالثة، دعم توجه البحوث الجماعية التي تتجاوز الحدود بين تخصصات العلوم السياسية وبينها وبين غيرها من العلوم الاجتماعية الأخرى، كما تخترق الحدود بين العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية. وإذا كانت هذه البحوث وسيلة من وسائل تحسير الفجوة بين الشرعي والاجتماعي، فثمة وسائل أخرى مهمة (مثل دورات تدريب المتشرعين في مجال العلوم الاجتماعية، ودورات تدريب الاجتماعيين في مجال العلوم الشرعية).

ومن ناحية رابعة، البحوث الجماعية هي السبيل أيضًا لتحقيق قفزات نوعية في سبيل تطوير منظور حضاري مقارن. وإذا كان مشروع العلاقات الدولية في الإسلام كمشروع جماعي قد حقق قفزة نوعية أولى، فإن هناك حاجة إلى قفزة ثانية وثالثة ورابعة، لن تتحقق إلا بجهود جماعية، وذلك للانتقال من مرحلة تأصيل الحاجة إلى منظور جديد وشرح خصائصه إلى مرحلة بناء المفاهيم وتصميم مناهج التطبيق، والتشغيل على تطبيقات تتصل بقضايا الأمة المحورية.

ومن ناحية خامسة: إن سياسة حرق المراحل تحتاج لأمرين متلازمين: أولهما هو تحقيق التواصل بين الجزر التي تقوم على نفس المهوم الأكاديمية في عدة دول إسلامية، وذلك حتى يتحقق التراكم النوعي القادر على إحداث قفزة نوعية في زمن أقل.

وثانيهما مد جسور التواصل مع الجماعات البحثية الغربية التي تهتم بتعدد المنظورات الحضارية في مجال العلم كما تهتم بالأبعاد الثقافية للعلاقات الدولية، فإن مثل هذه الجماعات قد تبدي تفهمًا أكثر أو اهتمامًا أكبر بالجهود المبذولة لتطوير منظور حضاري للعلاقات الدولية (وهي الداعية إلى أن عالمية العلم لن تتحقق بدون إسهام منظورات حضارية أخرى إلى جانب الغربية) مقارنة بأبناء الوطن المنتمين إلى مدارس أخرى، حيث يبدو أنهم في معارضتهم ونقدتهم ملكيون أكثر من الملك، أو متمسكون بقديم العلم الغربي الذي تجاوزه التطورات في الغرب ذاته، وذلك مع تجدد الاهتمام بالقيم وبدور الدين والثقافة في العلاقات الدولية.

بعبارة أخرى فإن جهود تطوير منظور حضاري للعلاقات الدولية يجب أن توضع كجزء مندمج من اتجاهات التطور في العلم وليس بمعزل عنه، وهذا يتطلب الكتابة باللغة الإنجليزية وعقد المؤتمرات الدولية حول هذا الموضوع أو المشاركة في مؤتمرات دولية ذات صلة مثل المؤتمرات السنوية للجمعيات العلمية العالمية وهو ما لم يتحقق حتى الآن بصورة كاملة.

د- وتبقى مسألة تشغيل تفعيل هذه البحوث وهذه المنظورات الحضارية، أي مسألة خلق الصلة والرابطة بين العالم وبحوثه ورؤاه وتصوراتيه وبين صانع السياسة ومتخذ القرار من ناحية وبين المواطنين الذين في حاجة لتجديد في سلوكهم وفي أنماط رؤاهم من ناحية أخرى.

فإلى متى تظل صناعاتنا الثقيلة في الجامعات وفي المراكز البحثية يقتصر تفعيلها وتشغيلها على حيز النخب العليا الفكرية والدراسية (هذا بفرض التحقق على هذا الصعيد أيضًا)؟ حقيقة أن دور العالم والباحث، على صعيد إعداد الأجيال الوسيطة التي تستمر بتقاليد المدارس الفكرية وتطورها هو دور أساسي ولا غنى عنه ويضمن التجديد واستمرار العطاء على صعيد إنتاج العلم والرؤى والتصورات، ولكن يظل السؤال المطروح عاليًا يكتسب مشروعيته وذلك بالنظر إلى حجم الفجوة

القائمة بين النخب الفكرية من أعلى وبين المواطنين من ناحية وبين صناع السياسة ومتخذي القرار في بلداننا من ناحية أخرى. ولذا كم تساءل أستاذنا د. حامد ربيع عن كفاحية عالم السياسة وكما انطلق في بحوثه الاستراتيجية من ضرورة خلق الرابطة بين النظرية والحركة.

ومما لا شك فيه أنه إذا عرفنا أسباب هذه الظاهرة التي وراء عدم تشغيل وتفعيل منتجات العلم الاجتماعي والإنساني من أجل خدمة قضايا الأمة الإسلامية، لعرفنا كيف نعالج هذا القصور. ومن التفسيرات المطروحة بهذا الصدد ما يلي:

الأمر الأول هو عزوف صناع السياسة والحركة عن تلقي المشورة العلمية لأسباب ترجع لطبيعة النظم والحكومات وعدم توافر هياكل تداول الآراء والمشورة، ناهيك بالطبع عن العزوف الأكبر عن الاستعانة بأصحاب التوجهات الإسلامية المعرفية والنظرية أو بالذين يدعون إلى أخذ دائرة الأمة الإسلامية في الاعتبار عند تخطيط السياسات وتحديد الأهداف والمصالح المرجو تحقيقها. وهذا العزوف مرجعه مقولات سيارة -غير ذات مصداقية- ألا وهي أن الرابطة العقدية وإن ولدت مشاعر وتضامناً معنوياً إلا أنها لا تولد بالضرورة مصالح، ومن ثم؛ فإن البراجماتية وحماية المصالح الوطنية لا تقتضى بالضرورة تخطي حدود المصالح الوطنية وتهديدها تحت دوافع النصر مع الدول الإسلامية... كما يرجع هذا العزوف إلى أمر آخر أكثر أهمية؛ وهو أن أصحاب هذه التوجهات الإسلامية (الحضارية في مجال البحث العلمي) محسوبون على المعارضة السياسية الإسلامية أو على ما يسمى الإسلام السياسي - سواء كان سلمياً أو عنيفاً.

والأمر الثاني: هو مسئولية العالم ذاته عن فقدان الصورة الصحية عن العلاقة بين المثقف أو المفكر أو الأكاديمي وبين السلطة. فنجد من خرج عن عزلته ولكن ليركب موجه الشهرة فيلبس لباس الدور العام متخطياً حدود العلاقة بين العالم وبين السياسي. وبدلاً من أن يصبح خبيراً للسلطة مستقلاً يصبح سياسياً، سواء في صفوف السلطان أو في صفوف قوى المعارضة.

وإذا كان صوت هذا النموذج يصل للقادة ويصل للناس إلا أنه -وبسبب طبيعة النظم- لا يكون ذا مردود سريع وفاعل سواء لدى صانع القرار أو المواطن العادي؛ فلقد أضحي مجرد ظاهرة صوتية في نظر صاحب القرار إن كان يساعد على تقديم صورة مزيفة عن ديمقراطية النظام، كما أضحي هذا العالم يمثل في نظر المواطن -وعبر الفضائيات- ظاهرة حوارية يراقبها عن بعد، وقد يفقه بعض ما يقوله وقد لا يفقه. بعبارة أخرى فإن معظم هذه النخب الفكرية والأكاديمية ذات الدور العام مازالت تتكلم فيما بينها أو تتجه إلى قمة النظام أو تناشد الشعوب، ولكنها مازالت تفتقد -في نفس الوقت- التواجد الفعلي بأفكارها بين الناس لتحركهم تحركاً فاعلاً يؤمن بضرورة التغيير وجدواه ولتحديد لهم خطوات إجرائية محددة يستطيعون من خلالها المساهمة في التغيير.

الأمر الثالث: أن الواقع الذي يقدمه التفسير السابق، ليس مسئولية العالم بمفرده -سواء الذي لم يستطع أن يكسر جدار العزلة أو من نزل إلى ساحة الحركة ولكن بلا مردود فاعل- ذلك لأن انتقال الفكرة إلى الواقع بطريقة طبيعية وعلى نحو مثمر إنما يفترض مناخاً وهياكل غير متوافرة في بلداننا. ألا وهو مناخ الاحتفاء بفكرة واحتضانها بواسطة مراكز بحثية وتداولها في مناقشات عامة -خاصة وعامة- لبلورتها وتطويرها وحتى يتلقفها الإعلام ليوصلها إلى القاعدة أو يتلقفها الساسة لتحويلها إلى برامج عمل. ولكن ما يحدث لدينا هو العكس منذ البداية فلا يكتب للفكرة هذا النماء بل ربما يتم وأدها

عمدًا أو عن غير عمد. ولعل من أهم أسباب الوأد غير المتعمد للأفكار ومن ثم عدم نمائها وعدم خروجها من محاضن ولادتها، هو افتقارنا لتقاليد الجماعة البحثية، التي يقوم أعضائها بالقراءة النقدية لإنتاج بعضهم البعض ومحدثون تراكمًا على من سبقهم في نفس المجال وبنفس التوجه. وكذلك افتقاد الصلة بين تلك الجماعات وبين وسائل الإعلام الجادة أو مراكز صنع القرار التي تؤمن بأهمية صناع الرؤى والتصورات الاستراتيجية كمنطلق لحركة سليمة.

وإذا كان مشروع العلاقات الدولية - في كلية الاقتصاد - قد حقق قفزة نوعية بواسطة فريق بحثي جماعي كان فريدًا من نوعه في حينه سواء من حيث تضافره أو من حيث اختلافاته ونقاشاته، فلم يتوافر نفس القدر من الزخم بعد ذلك، ومن ثم لا يمكن مقارنة الإنجاز المعرفي والنظري (وإن لم يكن التطبيقي) الذي حققه المشروع، بما تحقّق بعد ذلك عبر ما يزيد عن عقد من الزمان (1996-2010) حيث لم تتوافر الجهود الجماعية العلمية المنظمة اللازمة لاستكمال ما أسسه المشروع بصورة أكثر عمقًا وشمولًا. فباستثناء جهود متفرقة من جانب البعض، لم يتحقق الجمع بينها بصورة منظمة وجماعية لتقديم اجتهادات في مجال المفاهيم المقارنة، والمنهاجية المقارنة. بعبارة أخرى وإن ازدهرت دراسات واقع العلاقات الدولية للعالم الإسلامي في دائرتنا البحثية - مقارنة بما قبل - إلا أن الإنجاز المعرفي والنظري والمنهاجي لم يؤدّ إلى استكمال عملية بناء منظور حضاري (إسلامي) مقارن لنظرية العلاقات الدولية. كذلك لم تتوافر المؤسسات الفاعلة - الوسيطة بين القلم وبين القارئ - لتسوق منتجاتنا عن قضايا وأحوال العالم الإسلامي، وهي منتجات ثقيلة وليست بمقال لرأي في صحيفة أو كتيب جيب، ولذا عزفت دور النشر عن نشرها وتسويقها بحجة أنها ليست طلب القارئ ولا يمكن تسويقها على نحو يحقق أرباحًا.

وعلى ضوء كل ما سبق فإن توجيه البحوث في جامعات مصر والدول الإسلامية التي يوجد بها تخصصات علوم سياسية وعلاقات دولية (بصفة خاصة) من أجل خدمة قضايا الأمة الإسلامية في حاجة لمساندة الهيئات والمؤسسات المدنية والرامية والإسلامية ذات الموارد المالية وذات إمكانيات الوصول إلى الإعلام وإلى الناس.

وهذه المساندة مطلوبة في مجالات ثلاثة:

1. دعم ومساندة تكوين فرق البحث الجماعية المنظمة لتنفيذ خطط قصيرة الأجل (لمدة عامين) لتحقيق تراكم في عملية بناء منظور حضاري إسلامي مقارن لدراسة العلاقات الدولية.
2. التنسيق بين الجامعات البحثية (الوطنية) التي تقوم على مثل هذه الخطط حتى لا يحدث تكرار وحتى يتحقق التراكم العام في هذا المجال. وحتى تنكسر الحواجز بين هذه الجامعات وبينها وبين نظائرها في الجامعات الأجنبية، يمكن القيام بالآتي:
 - تكوين شبكة لدراسة وباحثي العلاقات الدولية من منظورات مقارنة في جامعات الدول الإسلامية.
 - عقد مؤتمر دوري كل ثلاث أو أربع سنوات لعرض نتائج مشروعات الفرق البحثية في الجامعات المختلفة ويشترك فيه علماء بارزون في نظرية العلاقات الدولية في الجامعات الغربية من المهتمين بالمداخل الثقافية والحضارية المقارنة لدراسة العلاقات الدولية (المدرسة البنائية الجديدة، المدرسة النقدية).
 - ومنعًا لهدر الطاقات والجهود السابقة للتشبيك والتنسيق، يمكن الانطلاق من تقييم ما حققته حتى الآن مؤسسات مثل: علماء الاجتماع المسلمين في الولايات المتحدة وفي بريطانيا وخاصة بالطبع من حيث البحث المعرفي

والنظري في مجال نظرية العلاقات الدولية والعلاقات الدولية للعالم الإسلامي. (وإن كان يجب عدم الفصل بين هذين الجانبين النظري والتطبيقي، إلا أنه يجب ألا يجور أحدهما على الآخر).

3. وأخيراً: الاهتمام بإعداد كوادر الجيل الثاني من شباب الباحثين وأعضاء هيئة التدريس. ومن سبيل ذلك: إعداد دورات التدريب المنهجية من ناحية، وإدماجهم في مشروعات البحث الجماعية وخاصة النظرية من ناحية أخرى، وتشجيع وتنظيم احتكاكهم المستمر بالدوائر الأجنبية حتى تتسع دائرة معارفهم وخبراتهم العلمية ولا تقتصر على دوائر جامعات العالم الإسلامي.

فإن خدمة قضايا الأمة الإسلامية، في المجالات الثلاثة السابق اقتراحها لن يتحقق بدون الانفتاح على جامعات دوائر حضارية أخرى والتواصل معها بطريقة إيجابية، أي بطريقة لا تقتصر على النقل واستهلاك العلم المستورد فقط ولكن تقوم على نقده وتقييمه واستيعابه وتجاوزه بإنتاج جديد يجسد واقع ما أسمته د. منى أبو الفضل "الأنساق المعرفية المتقابلة" من ناحية⁽²⁹⁶⁾، ويساهم في عملية التجديد الثقافي العالمي إلى جانب منظورنا الحضاري الذي يجب أن يمثل - كما تقول د. منى أبو الفضل⁽²⁹⁷⁾ - قوة من قوى تحقيق هذا التجديد المطلوب عالمياً الآن. وأعتقد أن مجال العلوم السياسية بصفة عامة وفي مجال العلاقات الدولية بدرجة أوضح (وخاصة على صعيد الجماعة البحثية في مصر) قد حقق، عبر ثلاثة عقود في السبعينيات وأوائل الثمانينيات) مساراً وثيداً دشن قواعده العامة د. حامد ربيع وأسست د. منى أبو الفضل ركائزه النظرية في أواخر الثمانينات وأوائل التسعينات، وقام فريق مشروع العلاقات الدولية في الإسلام منذ 1986 وحتى الآن باستكشاف وتطوير إمكانياته النظرية التطبيقية في أحد فروع علم السياسة.

(296) د. منى أبو الفضل، مرجع سابق.

(297) Mona Abul Fadel, Paradigms in political science revisited: Critical options and muslim perspectives. American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 6, N° 1, March 1989.