

قراءة في مفهوم إسلامية المعرفة داخل التيار الأساسي للمعهد

د.أماني صالح

مقدمة:

شكلت مدرسة إسلامية المعرفة إحدى أبرز المدارس الفكرية على الساحة الإسلامية في الربع الأخير من القرن العشرين. وحملت تلك المدرسة ثلاث سمات مهمة متفردة قياسًا بالأفكار والتيارات التي حفلت بها الساحة الإسلامية في تلك الفترة: **أولها** كونها مدرسة أو تيارًا لا ينسب لفرد أو شخص بعينه وهي سمة نادرة في منطقة يعد الطابع الشخصي أحد أمراضها المزمنة. **الثانية** كونها تيارًا فكريًا-معرفيًا وليس فكريًا - سياسيًا أو أيديولوجيًا؛ وهي سمة متفردة في بيئة درجت على تسييس كل الأفكار ولم تنتج أكثر التيارات الفكرية فيها من مصير التحول إلى حركات سياسية وفرق مذهبية. وقد ترتب على ذلك أن المقابل أو المقابلات الفكرية التي خاضت - ولا تزال تخوض - المدرسة جدالاتها ومحاورتها الأساسية معها ليست مقابلات أيديولوجية بل أنساقًا معرفية. **السمة الثالثة** هي أن هذه المدرسة تصب في (وتقع داخل) أهم التيارات الإصلاحية المعاصرة، وهو تيار الوسط الإسلامي وقد نشأت في مرحلة من مراحل ضعف هذا التيار وانسحاقه في ظل تغول التيار السلفي والحركي المتشدد إسلاميًا من جانب، واستقواء النهج الوضعي العلماني رسميًا ودعمه من خلال آليات العولمة من جانب آخر. وعلى ذلك يمكن القول إن مدرسة إسلامية المعرفة تعد أحد أهم التعبيرات الحية عن استمرارية تيار الوسطية الإسلامية الإصلاحي في هذه الفترة التاريخية. وقد عززت هذه المدرسة من رصيد هذا التيار بقدر ما استفادت من تراثه.

حملت مدرسة إسلامية المعرفة على عاتقها القضية الأساسية التي حملها الإصلاحيون الوسيطون منذ بروزهم في نهايات القرن التاسع عشر تعبيرًا عن أزمة المجتمع المسلم في العصر الحديث؛ ألا وهي **قضية التوفيق بين الإسلام والواقع المعاصر** بعلومه ومعانيته، وإقامة حل وسط تاريخي بينهما يقوم على صيغة أصيلة غير ملفقة تتبني على وصل جوهر الإسلام بمعطيات الواقع الإنساني المعاصر ومرتكزات العلم مؤكدة أن العائق الحقيقي في تحقيق ذلك هو الأيديولوجيات والانحيازات الفكرية والمذهبية والمعرفية التي تلتصق بكل من: الإسلام... والعلم والواقع. وهذا هو جوهر عمل وجهد مدرسة إسلامية المعرفة على مدى ما يقرب من ربع قرن حتى الآن.

في هذا البحث محاولة لسبر أغوار المفهوم: **مفهوم إسلامية المعرفة** كما قدمه أقطابها. ورغم البساطة الظاهرة للمطلوب إلا أن المسعى الفعلي لبلوغه ليس على هذا النحو البادي من اليسر لأسباب عدة: **أولها** - تاريخية المدرسة، بمعنى أن مدرسة أو تيار إسلامية المعرفة قد نشأ وتطور عبر فترة زمنية تجاوزت العقدين نمت فيها أفكار وخبت أخرى. **الثاني** هو تعدد وتنوع الطرح واختلاف زوايا الرؤية لدى أقطاب هذه المدرسة؛ فإسلامية المعرفة لم تكن حزبًا دوجمائيًا قدم مفهومًا وبرنامجًا ملزمًا لأعضائه، بقدر ما كانت تيارًا أو جبهة عريضة متسعة ضمت مجموعة من المفكرين المستقلين جمع بينهم قاسم مشترك أدنى من التصورات والأفكار والأهداف والتحليلات

لواقع ومستقبل الأمة. إن تداخل عناصر التطور التاريخي والتنوع يجعل مهمة التعرف على أبعاد المفهوم نوعاً من الدراسة ذات الطابع المركب.

أبعاد مفهوم إسلامية المعرفة:

لا ينصرف الحديث عن مفهوم إسلامية المعرفة ببساطة إلى تقديم تعريف أو تعريفات للمصطلح. فإسلامية المعرفة ليست ذلك المفهوم المبسط الذي يمكن سبر أغواره من خلال "التعريف"؛ بل إنه مفهوم مركب متعدد الأبعاد. ولقد حاول هذا البحث تقديم مفهوم إسلامية المعرفة من خلال التركيز على الأبعاد المختلفة للمفهوم التي تشارك في اعتناقها وتقديمها أبرز مفكري هذه المدرسة. والتي يتعرض بعضها للقضية العلمية التي تتبناها المدرسة والتي يترجمها المصطلح، وبعضها يصف التوجه وموقع الفكرة على متّصل الأفكار الإسلامية والعالمية، والبعض الآخر ينظر من زوايا بيئة المفهوم معنياً بدواعي الحاجة إلى إسلامية المعرفة ووظيفتها، وبعضها الآخر عملياتي وتطبيقي يتطرق لبرنامجها أو خطوات تحقيقها كعملية تاريخية ومعرفية فضلاً عن اقترباتها المنهجية وأدواتها ما يمكن أن نسميه بمنهجيتها.

ويمكن القول إجمالاً: إن مفهوم إسلامية المعرفة - وفق التعريف السابق - يتضمن خمسة عناصر أساسية هي:

- أن مهمة المدرسة "معرفية" بالأساس؛ يعبر عنها مصطلحاً: "أسلمة العلوم"، و"إسلامية المعرفة".

- أن من خصائص المعرفة الإسلامية: "الوسطية" والنظر إلى الأبعاد الغيبية والموضوعية في الكون نظرة تقوم على "التوازن والانسجام".

- أنه من المنظور السياقي، فإن أسلمة المعرفة تقدم "استجابة" لتحديات أزمة المعرفة الإنسانية المعاصرة وأزمة الفكر والعقل المسلم.

- إسلامية المعرفة "وظيفياً"؛ هي "إصلاح" النظام المعرفي وعقل الأمة.

- إسلامية المعرفة "منهجية" للتفكير ولبناء العلم.

أولاً- المهمة المعرفية في الفكرة والمصطلح: (إسلامية المعرفة) و(أسلمة العلوم):

يثير التعرض لإسلامية المعرفة أول ما يثير لدى الباحث قضية المصطلح، وهي قضية وإن بدت شكلية من حيث المبدأ وهو ما حرص على تأكيده أقطاب المدرسة، إلا أنها لم تكن كذلك فعلياً. إن رصد استخدامات وتطورات وتنوع المصطلحات التي تشير إلى إسلامية المعرفة ومترادفاتها إنما يقدم للباحث دراسة ثرية جداً حول تطور مفهوم إسلامية المعرفة وتنوع رؤى المفكرين داخل هذه المدرسة بل وسيرة هذه المدرسة ومآلاتها التاريخية.

على الصعيد التاريخي، تولد عن مصطلح إسلامية المعرفة العديد من المصطلحات التي رفع لواءها رموز من هنا أو هناك بعد اتساع الفكرة وامتدادها في مختلف بلدان العالم العربي والإسلامي. جمعت تلك المصطلحات إلى جوار إسلامية المعرفة وأسلمة العلوم مصطلحات أخرى مثل: التأسيس الإسلامي، والتوجيه الإسلامي للعلوم، وإسلام المعرفة والتأسيس المعرفي... الخ. ورغم حرص رموز إسلامية المعرفة وأقطابها على التأكيد على عدم وجود خلافات موضوعية أساسية بين تلك المصطلحات⁽¹⁾، إلا أن قراءة أدبيات تلك المدرسة تؤكد أن بعض تلك المصطلحات مثلت انشقاقات عن التوجه العام لمدرسة إسلامية المعرفة، لعل أبرز تلك الانشقاقات التيارات الأيديولوجية التي حاولت الربط بين فكرة الأسلمة المعرفية والعلمية وبين مدارس مذهبية وسياسية بعينها امتلكت قدرات مؤسسية ووعياً دفعها إلى محاولة جذب إسلامية المعرفة على أرضيتها الفكرية والمذهبية. ولعل أبرز تلك الروافد: الرافد المذهبي السلفي الذي ارتبط بجامعة الإمام محمد بن سعود في الرياض، والرافد الحركي السياسي الذي ارتبط بتجربة حكومة الإنقاذ في السودان. بيد أنه يمكن القول: إن تلك الروافد تمايزت عن التيار الأساسي لإسلامية المعرفة الذي ظل على ولائه لفكرة البعد "المعرفي" للمدرسة ورفض المذهبية أو التسييس، كما ظل على تمسكه بمصطلحي إسلامية المعرفة وأسلمة العلوم باعتبارهما خير ترجمة لهذا التوجه المعرفي العلمي للمدرسة.

بخلاف ما سبق وعلى صعيد التحليل الموضوعي للتيار الأساسي لإسلامية المعرفة، والذي عبر عنه مؤسساً المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وضم مؤسسي الفكرة وأهم رموزها، يمكن القول: إن خلافات المصطلح لم تكن من الخطورة والأهمية بما يدفع للتركيز على عناصر الخلاف دون الاشتراك. بل إن تلك الاختلافات (لا الخلافات) في المصطلح عكست تعدداً في زوايا الرؤية لنفس المفهوم أكثر من كونها تعكس اختلافاً في المفهوم ذاته. ويمكن القول بأن هناك مصطلحين أساسيين سادا كترادفين إلى حد كبير داخل التيار الأساسي لإسلامية المعرفة الأول هو مصطلح إسلامية المعرفة والثاني هو أسلمة العلوم. لم يُعن مؤسسو المدرسة كثيراً بالتمييز بين المصطلحين ومع انضمام جيل ما بعد التأسيس ممن يمكن وصفهم بـ"الكوادر" اهتم بعضهم بهذا التمييز. ويتضح من محاولات التمييز أن الفارق بين المصطلحين تكنيكي أكثر منه استراتيجي أو انه يتعلق بالدرجة والمرحلة أكثر منه بالنوع؛ فالدكتور جمال الدين عطية على سبيل المثال: يرى أن "الإسلامية" تعبر عن حالة ثابتة يصل إليها الموضوع بحيث يصبح مذهباً (على غرار Capitalism وخلافه)، أما تعبير "الأسلمة" فهو يدل على الحركة والدينامية في محاولة تغيير شيء من وضع إلى وضع. ومن هنا فهو يتحيز إلى المفهوم الأخير لأنه أكثر تعبيراً عن الحالة التاريخية الراهنة للعلم. وبالإضافة لمحاولة التمييز السابقة يمكن القول إن التعبير الثاني يتجه إلى منحى أكثر عملية يتعلق بأسلمة العلوم ذاتها فيما ينحو المصطلح الأول منحى أكثر راديكاليةً وشمولاً في الوقت ذاته إذ يُعنى بالجزر

الأساسي للعلوم وللإدراك والوعي والمعارف الاجتماعية وهو "نظرية المعرفة" ذاتها... ويظل الخلاف مع ذلك يمثل -كما سبق أن أشرنا- مجرد تعدد في زوايا الرؤية. في هذا الإطار، يمكن القول: إن اتجاهات تعريف إسلامية المعرفة تباينت بين ثلاثة اتجاهات: توجه نظري معرفي، وتوجه إجرائي عملي، وتوجه وسطي ما بين هذا وذاك. وقد جسد ثلاثة من كبار مؤسسي المدرسة التوجهات الثلاثة وهم: د. إسماعيل الفاروقي، د. عبد الحميد أبو سليمان، ود. طه العلواني.

بوضوح يرى د. الفاروقي أن المقابل المعرفي الذي يخوض المعرفيون الإسلاميون جدلهم معه هو "النموذج الوضعي - المادي - العلماني الغربي" المهيم على شتى مجالات الحياة والمعرفة في اللحظة التاريخية الراهنة ممثلًا التحدي الرئيس للوجود الإسلامي. إن هذا الظهور الجدلي الضدي لوعي إسلامي معرفي حديث على أرضية وبيئة مناقضة إنما يجعل للنموذج المعرفي الإسلامي توجهًا نقديًا تصحيحيًا أصليًا؛ في تعريفه لأسلمة العلوم عام 1982، قدم الفاروقي للمفهوم باعتباره ينصرف إلى "إعادة صياغة للعلوم في ضوء الإسلام" فهي عملية ترمي إلى "إعادة صياغة المعلومات وتنسيقها، وإعادة التفكير في المقدمات والنتائج المتحصلة منها، وتقويم الاستنتاجات التي انتهت إليها، وإعادة تحديد الأهداف على أن يكون كل ذلك بطريقة تجعل فروع المعرفة المختلفة تثري التصور الإسلامي وتخدم أهداف الإسلام".⁽²⁾

وحسب تعريفه السابق، فإن أسلمة العلوم -من وجهة نظر الفاروقي المتمرس في متابعة تكون وتحليل بنية الفكر الغربي- هي عملية شاملة تشمل كافة مراحل إنتاج العلم سعياً وراء تفكيك بذور الانحياز المعرفي للفلسفة الغربية الكامنة فيه. لكن الفاروقي - ومن بعده الكثيرون - ركز على مرحلة أو منطقة معينة ذات أهمية مركزية في عملية أسلمة العلوم؛ هي النموذج أو النظام المعرفي الإسلامي الذي منه تنبثق وعليه تترتب عملية بناء العلم. لقد استخدم الفاروقي مصطلح "التصور الإسلامي" للتعبير عن ذلك النموذج، ولم يكن استخدامه ذلك الذي استبدل به تعقيد مصطلح "النموذج المعرفي" ببساطة مصطلح "التصور الإسلامي" عشوائياً؛ فكتابات الفاروقي في مجال أسلمة المعرفة -على خلاف كتابات الأخرى- اتسمت بالبساطة التي تعزز وجود هدف دعوي لدى صاحبها للترويج لأفكاره في هذا المجال عند أكبر قطاع ممكن من القراء المهتمين، لكن الأهم من ذلك هو عمومية مصطلح "التصور الإسلامي" ليشمل كلاً من القاعدة الفكرية لبناء وتكون العلم من جانب ولبناء وتكون الإنسان المسلم من جانب آخر، والذي أولاه الفاروقي أهمية مركزية باعتباره الحلقة الأخطر في أسلمة العلم. و"التصور الإسلامي" هو رؤية واحدة شمولية للحياة تتناول مظاهر النشاط الإنساني جميعاً سواء كان نشاطاً بدنياً أو اجتماعياً أو اقتصادياً أو سياسياً أو ثقافياً أو روحياً، هذا التصور -حسب ما يرى الفاروقي- ينبغي أن يكون هو "المبدأ المسيطر على كل فرع من فروع المعرفة وأن يتخذ منطلقاً لإعادة صياغة كل ميراث البشرية من جديد من منطلق إسلامي".

ومن أبرز من انحازوا للجانب المعرفي في تعريف إسلامية المعرفة د. عبد الوهاب المسيري. الذي يشترك مع د. الفاروقي في تبحره العميق في الفكر الغربي وإطلاعه الوثيق على منطلقاته المعرفية ومدى تباينها عن منطلقات المنظومة الإسلامية. يرى د. المسيري أن قضية أسلمة المعرفة تبدأ من الكليات أي من المستوى المعرفي الذي يسقط نتائجه ورؤاه لاحقًا على الجزئيات والتطبيقات. " وهو يرى إسلامية المعرفة في هذا الإطار عملية أو محاولة لبناء النموذج المعرفي الإسلامي فهي تعني: تجريد نموذج كلي من النص المقدس يساعدنا على تفسير الجزئي في إطار الكلي وعلى الحكم عليه". ومن ثم فهي كأي محاولة لبناء نموذج معرفي يتعين عليها تقديم الإجابة الإسلامية عن الأسئلة الكلية: مثل وجود الإله وطبيعته، وطبيعة العالم وماهيته ومصدر تماسكه، طبيعة الزمان والمكان، وطبيعة الإنسان وعلاقته بالطبيعة الخارجية، وهوية الإنسان ومكانه في الكون والهدف من وجوده، وعلاقة الإنسان بالمجتمع وبالمعرفة، والهدف من المعرفة... الخ. إن بناء هذا الإطار المعرفي الإسلامي أو تلك الرؤية الإسلامية المتسقة هي الشرط الجوهري لتوليد معرفة أو معارف إسلامية حديثة.⁽³⁾

خصائص "التصور الإسلامي": بتفصيل وإضاءة أكبر يحدد د. إسماعيل الفاروقي خصائص النموذج المعرفي أو التصور الإسلامي الذي يقول إنه يتعين أن يجسد مفاهيم الإسلام الأساسية التي تتمحور في اتجاهين: قضايا الإسلام الأساسية، وقيم الإسلام...

يحدد الفاروقي قضايا الإسلام الأساسية بأربع قضايا هي: أولاً- وحدة المعرفة ووحدة البشرية ووحدة الحياة النابعة من وحدة الخالق. وثانيًا- الإيمان بوجود هدف من وراء خلق الكون والإنسان. وثالثًا- تسخير الكون للإنسان. ورابعًا- عبودية الإنسان لله.

أما قيم الإسلام فتشمل من وجهة نظره: أولاً- استخدام العلم لسعادة الإنسان، ثانيًا: تفتح ملكات الإنسان دون عوائق، ثالثًا- إعادة النظر في العلاقات القائمة بين أنواع المخلوقات بما يجسد الحكمة الإلهية في خلقها، ورابعًا- بناء الثقافة والحضارة منارات إنسانية بارزة في العلم والحكمة والبطولة والفضيلة والتقوى والطهر.

يرى الفاروقي أن ذلك الإطار قابل للتطبيق على شتى العلوم، إلا أنه يُعنى بتطبيقه بشكل خاص- في مجال اختصاصه؛ وهو العلوم الاجتماعية والإنسانية فيرى أن تلك العلوم يتعين أن تحمل الصفات التالية:

أ- **التوحيد:** بمعنى أن الله (تعالى) واحد، وأن جميع المعرفة الموضوعية عن العالم تعد معرفة بإرادته وتدبيره وحكمه، وأنها يتعين أن تتجه جميعها للالتزام بأمره؛ أي الالتزام بالنمط الإلهي الذي أوحى بها.

ب- **الاستخلاف:** إن العلوم التي تدرس الإنسان وعلاقات البشر عليها أن تقر أن الإنسان يحيا في مملكة يحكمها الله من الناحيتين الغيبية والقيمية. ومن ثمن، فإن عليها أن تُعنى بخلافة الإنسان لله (تعالى) على الأرض.

ج- **وحدة هدف العلم:** إن العلوم الخاصة بالأمة (العلوم الاجتماعية والإنسانية) يجب عدم إهدار مكانتها لصالح العلوم الطبيعية، فكلاهما يحوزان على نفس المرتبة في خطة المعرفة الإنسانية، وكلاهما يهدف إلى اكتشاف النمط الإلهي على اختلاف مجالات البحث.

د- **الصدق:** على العلوم الاجتماعية الإسلامية أن تدرك وتعلن صراحة اعترافها بالتحيز وعدم الموضوعية بدلاً مما يسم العلم الغربي من تدليس يهدف إلى إضفاء صفة العمومية على ظواهر غريبة.

هـ- **الجامعية:** إن العلوم الاجتماعية تجمع بين: هدف كشف الحقيقة في الظاهرة الاجتماعية على ما هي عليه، وربطها بالنمط الإلهي المتصلة؛ به أي بما يجب أن تكون عليه. إن محتوى وكنه ما فصله د. الفاروقي من خصائص للتصور الإسلامي أو النموذج المعرفي الإسلامي ومن ثم الفجوة التي يتعين ملؤها والمهمة التي يتعين أن تقوم بها مدرسة إسلامية المعرفة على الصعيد المعرفي هو ما أجمله د. عماد الدين خليل في عبارة موجزة هي: "تشكل (وإعادة تشكل) المعرفة من منظور الإيمان"⁽⁴⁾.

يقدم الدكتور **طه جابر العلواني** -باعتباره أحد مؤسسي إسلامية المعرفة- طرحاً وسطياً لتعريف إسلامية المعرفة يوسع الدائرة من التركيز على نظرية المعرفة إلى استيعابها في إطار أشمل يجمع بين النظرية والآليات أو ما يمكن أن نسميه بالمنهجية.

يعرف د. العلواني إسلامية المعرفة من وجهة نظره بأنها "رؤية منهجية معرفية وليست حقلاً علمياً دراسياً أو تخصصاً أو أيديولوجية". ويمكن القول: إن هذا التحديد (إسلامية المعرفة باعتبارها منهجية) يحظى باتفاق عام بين عدد كبير من مؤسسي الفكرة والعاملين بها غير أنهم يفترون فيما وراء ذلك من تحديد لكنه تلك الرؤية المنهجية ومرتكزاتها والزوايا التي يعنون بالتركيز عليها.

على أساس ذلك، فإن تعريف د. العلواني لإسلامية المعرفة يعنى بركني المنهجية: نظريتها المعرفية، ثم المنهج، والعمليات، والأدوات؛ لبناء وتطبيق هذه النظرية المعرفية وصياغة العلوم انطلاقاً منها. فعلى صعيد نظرية المعرفة، يرى العلواني إسلامية المعرفة باعتبارها تمثل الجانب الفكري والمعرفي في الإسلام (بمعناه الشمولي باعتباره ديناً توحيدياً يبدأ بإبراهيم وينتهي بمحمد عليهما الصلاة والسلام)، ومن ثم **فإسلامية المعرفة ما هي إلا محاولة "لبناء نظرية للمعرفة التوحيدية التي تؤمن بأن للكون خالقاً واحداً ليس كمثلته شيء... جعل الوحي مصدرًا إنشائيًا أساسًا لمعرفته والوجود مصدرًا**

موازياً. بقرائتهما في إطار التوحيد الخالص تتكون المعرفة السليمة الرشيدة الهادفة... معرفة التوحيد والاستخلاف والأمانة والعمران والشهود الحضاري"⁽⁵⁾.

ولا تقتصر إسلامية المعرفة، من منظوره، على بناء نظرية معرفية لها سماتها (الجمع بين الوحي والوجود) بل إلى تغطية الجانب العملي أو المنهجي الذي يتوافق مع تلك النظرية؛ فإسلامية المعرفة في رؤيته أيضاً هي: "قضية منهجية تقوم على اكتشاف العلاقة المنهجية بين الوحي والكون. وهي علاقة تداخل وتكامل منهجي"⁽⁶⁾.

إن طرح الدكتور العلواني وإن تقارب مع طرح الفاروقي في التركيز على محورية النموذج المعرفي إلا أنه يتميز عنه في نقطتين مهمتين أولاًهما: أنه وإن كان يتفق مع المعنى العام الذي سبق وأشار إليه الفاروقي وآخرون آنفاً من ضرورة إعادة نمذجة العلم ونظريته المعرفية وفق منظور إسلامي فإنه يتبنى تحديداً خاصاً لجوهر المنظور الإسلامي هو "مفهوم الجمع بين القراءتين الوحي والوجود". النقطة الثانية الفارقة أن العلواني -بتبنيه نظرية الجمع بين الوحي والوجود- فإنه يعلن بوضوح أن جدل المعرفة الإسلامية الصحيحة لا يقتصر فحسب على ضد أو مقابل نسقي معرفي واحد (الوضعية المادية) ولكنه يواجه نسقاً آخر من داخل الفكر الإسلامي هو النسق النصوصي النقل الغيبي الخالص.

يمثل كل من الوحي والوجود - كما يقول العلواني - مصدراً معرفياً وإنشائياً ولا بد من جمعهما معاً إلى درجة الدمج التام⁽⁷⁾. والقراءتان -حسب رؤية العلواني- هما القراءة الغيبية التي تستصحب الوحي وفهمه واكتشاف سننه، وغايتها التنزيل من الكلي إلى الجزئي والربط بين المطلق والنسبي، وقراءة موضوعية تستصحب سنن الكون في فهم آيات الوحي عروجاً من الجزئي النسبي إلى الكلي المطلق، وبذلك ينعدم الفصام المزعوم بين الوحي والمعرفة الموضوعية.

ولا بد من التنويه -قبل مغادرة الطرح التعريفي للدكتور العلواني- بأن طرحه لإسلامية المعرفة كان نموذجاً فريداً بين أقرانه في زاويتين: أولهما- التلاقح والتفاعل الحي مع أفكار الآخرين خروجاً من الدائرة المنغلقة للمفكر أو الباحث الفرد، والثاني كون رؤيته تعكس نموذجاً لتطور المفهوم ونضجه عبر فترة زمنية تجاوزت العقد حتى اكتملت أبعادها. فقد تطور المفهوم لديه انطلاقاً من رؤية عامة غير متميزة تقترب إلى حد التطابق النظري والتكامل التطبيقي مع رؤية الدكتور إسماعيل الفاروقي ليشكلاً معاً جناحي إسلامية المعرفة؛ إذ بينما عنى الفاروقي بجدلية العلاقة بين عملية أسلمة المعرفة والتراث الغربي حمل العلواني على عاتقه التصدي لجدلية أخرى هي جدلية العلاقة بين إسلامية المعرفة والتراث الإسلامي للعلوم. بيد أن رؤية د. العلواني تطورت واتجهت إلى التميز لتصل إلى ذروة نضجها مع منتصف التسعينيات. وقد تطورت رؤية العلواني لإسلامية المعرفة من خلال تفاعل واستيعاب د. العلواني لمفهوم القراءتين (الغيب والطبيعة) لدى المفكر السوداني أبو

القاسم حاج حمد" وإعادة إنتاجه لهذا المفهوم في سياق مغاير. بيد أن طرح العلواني لمفهوم القراءتين لم يأت متميزاً فحسب في سياق الطرح، بل وكذلك في جوهر وبنية الرؤية إذ بينما ركز حاج حمد -صاحب هذا المصطلح- على بعد الجدلية بين الوحي والوجود فقد أكد العلواني على مفهوم **الانسجام والتكامل** بين القراءتين والذي يعد أحد معالم رؤية أقطاب إسلامية المعرفة كما سنرى. وبينما تحدث حاج حمد بنزعتة الفلسفية الإنسانية الشاملة عن مفاهيم الغيب والطبيعة المتوحدة بين شتى الأديان، فإن العلواني حدد مصطلحاته بدرجة أكبر في التصور الإسلامي لهذين المفهومين مفضلاً مصطلحي **"الوحي والوجود"**.

لقد أثر طرح العلواني لمفهوم الجمع المعرفي بين الوجود والوحي باعتباره سمة مميزة لمدرسة إسلامية المعرفة و"باراديم" جديد يميزها عن كل من الفكر الغربي والفكر الإسلامي التقليدي أثر هذا الطرح في رؤية العديد مفكري إسلامية المعرفة من أبرزهم على سبيل المثال المفكر الإسلامي د.محمد عمارة الذي عرف إسلامية المعرفة؛ باعتبارها: المذهب القائل بوجود علاقة بين الإسلام (أو الوحي) وبين المعرفة الإنسانية، والرافض لجعل الواقع والوجود وحده المصدر الوحيد للعلم الإنساني والمعرفة الإنسانية. فجوهر إسلامية المعرفة هو تواصل **الوحي** الذي يقدمه الدين و**الوجود** المدرك بالحواس من خلال عملية يتم فيها الدمج الصحيح أو إيجاد الصلة بين الإلهي (الديني/الشرعي) وبين الوجودي (البشري/المدني)⁽⁸⁾.

إلى جانب التوجه المعرفي والمنهجي الذي مثَّله الفاروقي العلواني ضم التيار المؤسس لإسلامية المعرفة اتجاهها إجرائياً عُني بالجانب التطبيقي المباشر للمفهوم. ومن أبرز من مثلوا هذا التيار الدكتور عبد الحميد أبو سليمان... بطريقة مباشرة يحدد د. عبد الحميد أبو سليمان المجال الأساسي لمفهوم إسلامية المعرفة عنده بأسلمة العلوم الاجتماعية دون أن يوقع نفسه في ورطة الحديث عن إشكالية أسلمة العلوم الطبيعية وكيفيةها. إن أسلمة العلوم الاجتماعية يمثل محور إسلامية المعرفة عند أبي سليمان وهو يقدم للمفهوم في هذا الإطار تعريفاً يعد من أيسر التعريفات وأكثرها مباشرة؛ إذ هو **"إعطاؤها (أي هذه العلوم) فحوى ومضموناً إسلامياً صحيحاً"**⁽⁹⁾. ورغم هذه البساطة إلا أنها تحمل خلفها تصوراً مغايراً نوعاً للقضية. فالدكتور أبو سليمان يرى بأن قضية إسلامية المعرفة لا تكمن فقط في قضية وجود الإسلام من عدمه (أي معرفة إسلامية وأخرى غير إسلامية)، ولكنها قضية "نوعية أو جودة"؛ بمعنى أن تكتسب العلوم والمعارف القائمة وحتى الإسلامية منها معرفة إسلامية صحيحة.

من أبرز التعريفات التي اتخذت المنحى الإجرائي كذلك تعريف د. جمال الدين عطية الذي تبني مفهومًا عملياً شديد التبسيط. فأسلمة العلوم لديه تعني بوضوح تسكين العلوم السننية (الطبيعية والإنسانية) في إطار العلم الإلهي من خلال توظيف مناهجها في إثبات السنن الإلهية. بمعنى أنه

في حالة أسلمة العلوم فإن وظيفة العلوم الطبيعية والإنسانية (أو السننية كما يسميها) من منظور شرعي إسلامي تتمثل في العمل على إثبات ما ورد من النصوص القرآنية سواء تلك المتعلقة بالتاريخ أو المجتمع والنفس والكون المادي. ولا شك أن هذا المفهوم بقدر ما يحمل من بساطة ومباشرة فهو يحتمل الكثير من الجدل والخلاف⁽¹⁰⁾.

إن المراوحة بين استخدام مصطلحي إسلامية المعرفة أو أسلمة العلوم ينطوي كما سبق أن أشرنا على اختلاف في زوايا الرؤية لعملية الأسلمة، وإحدى القضايا الكبرى في هذا السياق هي تحديد موضع الأسلمة في عملية إنتاج العلم. يمكن القول إن رموز وأقطاب مدرسة إسلامية المعرفة قد اتفقوا جميعاً على ضرورة اعتبار قضية الأسلمة تتركز في مرحلتين: هما ما قبل العلم أي نظرية المعرفة وقيمها وما بعد العلم أي توظيف العلوم وتطبيقاتها. إن أسلمة ما قبل -إذا جازت التسمية- تتسحب على فلسفة العلوم والمعارف بما يراعي المقاصد والغايات الشرعية على النحو الذي سبقت الإشارة إليه لدى أكثر من كاتب، في المقابل تبدو قضية الأسلمة فيما بعد إنتاج العلوم أكثر وضوحاً؛ فهي تنصرف إلى: استخدام قوانين العلوم في دعم الإيمان بخالق الكون (التوظيف الإيماني)، كما تتجلى ثانياً في توظيف تطبيقات هذه الحقائق في تحقيق مقاصد الشريعة -أو ما أسماه د. محمد عمارة - بإسلامية علاقة الإنسان بظواهر الطبيعة وقواها من حفاظ" على سلام وسلامة صفحات كتاب الكون من خلال المحافظة على توازن واتزان وميزان صفحات هذا الكتاب".

بيد أن رواد إسلامية المعرفة اختلفوا في مدى إمكانية الأسلمة في بناء العلوم ذاتها وقواعدها وقوانينها، ثم اختلف المثبتون لدور الأسلمة في تحديد العلوم القابلة لتدخل عملية الأسلمة في بنيتها ما بين أغلبية قالت بإمكان ذلك بالنسبة للعلوم الاجتماعية والإنسانية مع صعوبته في مجال العلوم الطبيعية والبحث، واتجاه قلة قالت بتدخل الأسلمة في مطلق العلوم. ومن أبرز من قال بهذا الرأي الأخير: د. عماد الدين خليل الذي رأى أن مجال العلوم الطبيعية -أو "الصرفة" كما يسميها خليل- لا تعد مجالاً للأسلمة، غير أنها تتفاوت في إمكانيتها تلك فتتزايد هذه الدرجة في علوم الطبيعة والفلك والأحياء "بحكم ارتباط نتائجها الأساسية بالمنظور الفكري للخلق والعالم والحياة والوجود وهي ذات المسائل التي يعنى بها الدين ويقدم بصدها شبكة معطياته الخ صبة المتشعبة"، والأمر خلاف ذلك في علوم أخرى كالهندسة والرياضيات والإحصاء والجبر والمثلثات. غير أن د. خليل، وخروجاً من المآزق الكثيرة التي يوقع فيها هذا الرأي ومنها الخروج بمفهوم العلم نفسه عن سياقه، لم يلبث أن وضع تحفظاته مؤكداً أن قضية أسلمة العلم لا تمس الأنشطة الفنية الحيادية بطبيعتها كالمعادلات الرياضية أو الكيميائية أو صياغة القانون أو التدخل في المختبر وإنما تنصرف إلى مستويين: الأول - مجموعة التقاليد العلمية المرتبطة بهذه الأنشطة وطبيعة ارتباطاتها بالتوجه العام للنشاط

العلمي والثقافي. الثاني - يتعلق بتوظيف النتائج النظرية والتطبيقية المترتبة على العلم، حيث يولي عماد الدين خليل تفعيل الأسلمة في نطاق توظيف نتائج العلوم أهمية كبيرة.⁽¹¹⁾ والخلاصة التي نؤكد عليها في ختام هذه النقطة: أنه رغم تباين وتعدد الآراء والاتجاهات بين مؤسسي ومفكري إسلامية المعرفة إلا أن الفكرة الأساسية التي اتفق عليها الجميع هي أن المهمة الأساسية للمدرسة هي مهمة معرفية تتجلى في أسلمة القواعد المعرفية للمعارف والعلوم وإعادة قراءتها من هذا المنظور ما عُبر عنه على صعيد المصطلح بإسلامية المعرفة أو أسلمة العلوم.

ثانياً - خصائص النظرية المعرفية الإسلامية عند منظري إسلامية المعرفة (الوسطية، الانسجام الكوني، التوازن):

حملت مدرسة إسلامية المعرفة - باعتبارها مدرسة وسطية - سمات الاتجاهات الوسطية في الإسلام التي رأت أن الإسلام في جوهره عقيدة وسطية تجمع في توازن فذ بين الإلهي والإنساني، الروحي والمادي، الغيبي والطبيعي، المطلق والنسبي، الخ . إن هذا الجمع على صعيد واحد بين الأقطاب (كل في موضعه) وأيضاً موقع الإنسان (المسلم) وحركته في المتصل بين تلك الأطراف إنما يمثل من منظور الوسطيين الاتجاه الأقرب إلى الحق/ الحقيقة. وتمثل فكرة الوسطية والتوازن - من وجهة نظر مفكري إسلامية المعرفة - جوهر النظرية المعرفية الإسلامية ومحور تميزها عن المنظور الوضعي ذي المنحى المادي-الحدي-الصراعي الذي تتجادل معه المعرفية الإسلامية.

تستند فكرة الجمع بين الوحي والوجود أو الغيب والواقع على رؤية إيمانية-فلسفية مرتكزها وحدة الخالق الذي خلق الكون من جانب ومعه سنن الوجود وخلق وأرسل من جانب آخر الرسالات والرسول ومعهم البيّنات والأحكام والشرائع. ما يقضي في النهاية بنفي التناقض الحقيقي بين "رسائل" الوحي و"حقائق" الوجود بل يؤكد تكاملهما ومن ثم تكامل منظومتي العلم الطبيعي والعلم الديني. وهو ما عبر عنه د. جمال الدين عطية بصياغته فكرة التوازن والانسجام في إطار ما أسماه بعلاقة التكامل بين القوانين التكليفية (الأوامر والنواهي) والقوانين الطبيعية، مؤكداً الرابطة العضوية والانسجام بين الاثنين: يقول: "فمن أجل النجاح في الابتلاء الذي خلقنا من أجله ووجهت إلينا هذه القوانين التكليفية فإذا اتبعناها حدث انسجام بين القوانين الطبيعية التي يسير بها الكون بدون تدخل إرادي وبين اتباعنا لهذه القوانين التي وضعها الله سبحانه وتعالى. أما إذا خالفناها، فحينئذ يحدث التصادم والتناقض ويضطرب نظام الكون...".

برزت فكرة الوسطية والتوازن بين المعرفي والأنطولوجي منذ الكتابات الأولى للمدرسة وأشهرها مقال "أسلمة المعرفة" للدكتور الفاروقي. لكنها على مستوى التأصيل تباينت بين مفكرين غامت لديهم تلك الفكرة (مع استنبطانها باعتبارها فرضاً ضمنياً) وآخرين ازدهرت في كتاباتهم. كذلك

تعددت طروحات الفكرة وكان أشهرها وأكثرها تأصيلاً ثم شيعوا داخل المدرسة هو قضية الجمع بين الغيب والطبيعة التي أصل لها بشكل أساسي د. طه جابر العلواني بعد التطويرات التي أدخلها على مفهوم الجمع بين القراءتين الغيب والطبيعة، كما سلفت الإشارة.

يرى دعاة إسلامية المعرفة أن مدرستهم قدمت إسهاماً كبيراً للفكر الإسلامي والإنساني عموماً من خلال: التأسيس لمسألة الانسجام بين النصوص والمبادئ الأصلية للأديان السماوية وبين الحقائق الكونية انطلاقاً من نظرية الوجود القائمة على التوازن والانسجام بين الغيبي والطبيعي (الروحي والمادي)، ثم من خلال العمل على تقديم تأصيل لـ"نظرية المعرفة الإسلامية" على تلك القاعدة، وشرح أهمية ووظيفة ذلك التوازن في الحيلولة دون الشطط في اتجاه المادي أو الغيبي المحض كما حدث في الفكرين: الغربي، والإسلامي، وأخيراً: عبر قيام مفكري المدرسة بطرح هذه الدعوة في مواجهة المنظور الغربي المهيمن على الفكر والعلم المعاصر، والاتجاه النقلي النصوصي الذي ساد في التراث مقيداً الاجتهاد وانطلاق العقل المسلم. يعبر عن هذا الإدراك الدكتور عماد الدين خليل بقوله إن: إسلامية المعرفة هي ضرورة تقتضيها الرؤية الوجودية الخاصة للإسلام بل وللديانات التوحيدية عموماً من حيث منظورها لعلاقة الإنسان بالكون والخالق... فهي تعكس إدراكاً واستيعاباً لحققة متكاملة تربط بين الإنسان والطبيعة أو الكون، يجمع بينهما الناموس الإلهي الذي خلق الإنسان وبث فيه قدراته وخلق الظواهر والموجودات الكونية ونظمها بقواعدها وسننها. هي تتبنى نظرية للوجود تستند إلى الانسجام في مكونات الخلق الناتج عن وحدة الخالق والمصدر... هذا الانسجام ينعكس على المستوى المعرفي في انسجام قواعد أو مقومات الذات (الإنسان) والموضوع (الكون) في المعرفة. وبناء على تلك الرؤية، فإن استيعاب الذات العارفة لمفاهيم ورسائل الخالق المعرفية الواردة في الوحي إنما يساعد إيجاباً وبقوة في كشف رسائله الكونية الممثلة في الطبيعة والتاريخ والإنسان... ومن ثم، فهو ينتهي إلى إن إسلامية المعرفة وفق هذا المنظور تحقق نوعاً من تمام الوجود وتمام المعرفة. ويسهب د. محمد عمارة في الاهتمام بتوضيح مزايا هذه الرؤية على الجانب المعرفي فيرى أن قيام المعرفة على الركنتين أو الساقين الإلهي والكوني "يحفظ لها وعليها التوازن - الحق ويعصمها من الثنائية والانتشار وذلك دون أن يصبح الإنساني إلهياً له قدسية الإلهي وثباته ودون أن يصبح الإلهي إنسانياً". بل إنه يرى أن إسلامية المعرفة باستيعابها تلك الرؤية التي تدرك وتترجم التوازن الكوني من جانب وتؤمن بالانسجام بين المعرفة الإنسانية الحقيقية أو الفطرية وبين الكون، فهي كفيلة بالمحافظة على هذا التوازن وتعزيزه وتحقيق نوع من التغذية المعادة في دعمه وتعزيزه، بمعنى آخر: إن هذا التوازن كما هو دافع لهذه الرؤية، فهو نتيجة أيضاً (لأن أعمال مقاصد الشريعة في باب توظيف نتائج العلوم خاصة الطبيعية سيؤدي إلى السعي للحفاظ على التوازن البيئي أو التوازن بين المكونات الطبيعية ورفض السياسات الزراعية

والعلمية القائمة على الإخلال بهذا التوازن بين المكونات الطبيعية تحت شعار قهر الطبيعة في ظل الفلسفات المادية) تلك الفلسفة التي نشهد اليوم آثار شيوع تطبيقاتها في صور الإخلال بتوازن البيئة؛ الأمر الذي يجبر على الإنسانية الكوارث⁽¹²⁾.

ولا يكتفي العديد من مفكري إسلامية المعرفة ببيان محورية فكرة الوسطية والانسجام على أساس أنها محور في نظرية المعرفة، بل يشيرون إلى وجود استحقاقات لتلك الرؤية على صعيد بناء العلم ومن أهمها أن الشق المنهجي تقتضي الجمع بين المناهج الوضعية التجريبية مع مناهج قراءة الوحي والاستنباط منه. من ذلك ما يشير إليه د. عمارة من أن أهم خصائص منهج إسلامية المعرفة: أولاً- عدم الاكتفاء بأدوات ووسائل الإدراك الحسي والمادي. وثانياً- تفعيل القوانين والضوابط والمقاصد الشرعية المتعلقة بتلك السنن التي جاءت في كتاب الوحي وبيانه النبوي أثناء دراسة تطبيقات تلك العلوم البشرية المدنية الحضارية.

تحتاج "قضية الوسطية والتوازن والانسجام" كأحد المرتكزات التي تميز الفكر الإسلامي في تياراته الأساسية بصفة عامة، كما تميز فكرة ودعوة إسلامية المعرفة بصفة خاصة، تحتاج على الصعيد الفكري إلى وقفة تفكر وتأمل. إن هذه الفكرة كما -أنتجت في أكثر صورها وإنتاجاتها أصالة- خطابات هي الأكثر رشداً وإنسانية (خطاب الدين الإسلامي ذاته) إلا أنها في ذاتها تحمل أطياً من التجليات والاجتهادات التي تتباين في مدى أصالتها. إن كثيراً من الأفكار التلقيفية التي حفلت بها دائرة الفكر الإسلامي -خاصة المعاصر- إنما قامت على الجمع الملقق بين الثنائيات والمزج "الخطابي" بين أقطاب متنافرة ظاهرة التناقض مدعية الوسطية. هذا ما يقتضي بدوره الحذر وتبني معايير دقيقة في التمييز بين أعمال فكرية ملفقة وأخرى معمقة تكشف أن -من خلال اجتهاد جدي منطق الوسطية في الوجود والنصوص، هي الأقرب إلى ما وصفه الذكر القرآني بالقوامة أو الفكر القويم. ولعل أهم معايير التقويم والتمييز بين الاثنين هو قدرة الاجتهاد الأصيل على التوليد والتوالد الفكري مقابل جذب الوسطية التلقيفية التي تتجلي قيمتها الوحيدة في الاستخدام السياسي والخطاب الغوغائي.

التحفظ الثاني بشأن الوسطية -كنهج معرفي وفكري- مثار في الكتابات الفكرية والاجتماعية الغربية التي صنفت الثلاثية السابقة: الوسطية الانسجام والتوازن كاتجاه محافظ يعكس رؤى استاتيكية تهدف للحفاظ على الوضع القائم. إن الفكر الغربي ينظر لوضعية التوازن باعتبارها مرحلة وقتية ضمن جدلية التطور تنشأ عن صراع الأضداد وتقتضي إليه مرة أخرى، لكنها ليست حالة مثالية قابلة للاستمرار. ويرى أن ادعاء الوصول إلى التوازن والانسجام الكامل -الذي يراه الإسلاميون ميزة ويسعون إليها- إنما تعني حالة من الموات والسكون أو حالة من التوهم لاستقرار لا يمكن أن يستمر. ولا شك أن هذه الفكرة لتثير بالفعل قضية غياب التأصيل الإسلامي لنظرية

الحركة والتغير والتغيير الكوني والاجتماعي جنباً إلى جنب مع نظرية الوجود والبقاء والحالة الاجتماعية والفكرية المثلى.

إن هذه المداخلة حول القضايا الجدلية بشأن مفهوم الوسطية إنما تهدف لبيان أن نظرية إسلامية المعرفة لا تزال حتى على الصعيد المعرفي تحتاج إلى مزيد من الجهد النظري، كما تحتاج إلى التخلي عن جوانب السلامة والتوافق الفكري إلى جوانب الخطر والتحدي والنقد، وكذلك للانتقال من مستوى الأساسيات إلى مستويات أكثر عمقاً على صعيد النظرية المعرفية الإسلامية وخصائصها.

ثالثاً- منظور السياق والبيئة: أسلمة المعرفة هي استجابة لتحديات أزمة المعرفة الإنسانية المعاصرة وأزمة الفكر والعقل المسلم:

يتبنى أغلب دعاة إسلامية المعرفة نظرية التحدي والاستجابة في تفسير الحاجة إلى إسلامية المعرفة وظهورها باعتبارها تياراً أو اتجاهًا. ويتجلى هذا التحدي في الاتفاق على وجود أزمة مما يجعل إسلامية المعرفة واحدة من ضمن جملة هائلة من التيارات والحركات الفكرية والاجتماعية ذات المنزع الإصلاحية أو الثوري التي تدخل كلها في باب "الاستجابة" التاريخية لظرف "التحدي" المتمثل في ثنائية التخلف الحضاري والاختراق الغربي للمنظومة الإسلامية. وإذا كان تعريف وتشخيص كل من تلك التيارات لنوعية التحدي هو الذي يحدد بدوره نوعية الاستجابة وخصائص كلٍ من تلك الحركات والمدارس وتوجهاتها، فإن هذا ينطبق بدوره على مدرسة إسلامية المعرفة كما يميزها عن غيرها من التيارات الإصلاحية والإحيائية الإسلامية.

إن أهم ما يميز مدرسة إسلامية المعرفة أنها لا تُرجع الأزمة فحسب إلى الأسباب الخارجية، ولكنها تضع قضية التقصير الإسلامي جنباً إلى جنب مع التغلغل والاختراق الغربي. وفي هذا المجال الأخير تفتقر المدرسة افتراقاً كبيراً عن التوجه الأصولي السلفي في تعريف طبيعة التقصير الإسلامي؛ فالقضية لا تتمثل في الشعار السلفي (البسيط)؛ وهو ابتعاد المسلمين عن دينهم الذي غالباً ما يقصد به النماذج السلوكية التراثية أو الموروثة نتيجة خلط هذا التيار بين أصول ومصادر الدين وبين شروحه وتفسيراته التي عكست ثقافة وفكر أهل زمانها. لدي إسلامية المعرفة، فإن التقصير والنقد الذاتي يتمثل في غياب التعامل العقلي الاجتهادي في كل من الدين والواقع على السواء. ونلاحظ أن الولاء للعصر ومسألة التعامل العصري مع الدين انطلاقاً من متغيرات هذا العصر وعلومه وقضاياها وأسئلته تمثل إحدى السمات الفارقة لدى الطرح الخاص بالمدرسة، بمعنى أنها لا تتبنى أو تضيفي القدسية - كما فعل التوجه السلفي - على مناهج السابقين وقضاياهم وتعتبرها من الثوابت بل تنظر لها باعتبارها تراثاً قابلاً للنقد ويفتقر إلى الإضافة من علماء الوقت كل في زمانه.

والخلاصة: أنه سواء بالنسبة للتحديات الخارجية أو الداخلية فإن علماء إسلامية المعرفة يتقنون على أن الأزمة الراهنة والضعف القائم لدى المسلمين لا يكمن -كأساس- في الواقع الموضوعي أو التوجه الإيماني أو الالتزام السلوكي، وإنما في طريقة القراءة والتفسير وطبيعة الاستجابة؛ أي في الاقترب المعرفي والمنهجي من أسباب الأزمة، بيد أنه في إطار هذا الاتفاق العام تتعدد اجتهاداتهم لتعريف إسلامية المعرفة من منظور سياقي أي من منظور التحدي والاستجابة.

تتعدد الأسباب والدواعي التي تفرض الانطلاق إلى عملية مكثفة لأسلمة العلوم والمعارف من وجهة نظر الفاروقي فهناك: أولاً- دواعٍ سياسية تتمثل في حالة الأمة وما هي عليه من أزمة وضعف وإذلال. لقد أنتجت تلك الحالة سلسلة من الهزائم تتجلى فيما يتعرض له المسلمون من صنوف الاستعمار والاستغلال واستلاب وعيهم ودينهم في الداخل وتشويه صورتهم على نحو غير مسبق في الخارج. وعلى الجانب الآخر، هناك دواعٍ فكرية تفرض عملية أسلمة المعرفة. تنطلق هذه العوامل من نقد الفاروقي للعلوم الاجتماعية الغربية؛ فهو يرى أن البناء العلمي الغربي أسس على نقائص خطيرة يلخصها فيما يلي:

أ- "الخطأ الجوهرى في تعريف حقائق العلوم الاجتماعية"، على حد تعبيره. وينصرف ذلك إلى عدم إدراك أنه ليس بالضرورة أن تكون كل الحقائق المتعلقة بالسلوك الإنساني قابلة للملاحظة عن طريق الحواس ومن ثم خاضعة للقياس كما هو الحال في الظواهر الطبيعية. فالظواهر الإنسانية يتدخل فيها عناصر أخرى من نظام مختلف هو النظام الأخلاقي الروحي، فضلاً عن عناصر الخصوصيات الفردية والجماعية. ونتيجة لهذا الخطأ الجوهرى في التشخيص، فإن العلوم الاجتماعية الغربية التي أصرت على النظر للسلوك الإنساني باعتباره ظاهرة طبيعية مادية انتهت إلى نظريات مشوهة غير متقنة.

ب- زيف ادعاء العلوم الاجتماعية الغربية بالموضوعية في بحث الظواهر الاجتماعية وبإمكانية حياد الباحث إزاءها. فالظاهرة الاجتماعية تفرض التفاعل بين الباحث والمبحوث بحكم كونها مفعمة بالحياة. والنتيجة المترتبة على ذلك أن نتائج أبحاث الغربيين تتسم بالضرورة بكونها "غربية" وليس من الممكن أن تكون نماذج تحتذى للتطبيق على دراسات المسلمين ومجتمعاتهم.

ج- عدم الملاءمة: فالعلوم الاجتماعية الغربية تتجاهل مطلباً حاسماً في الميثودولوجيا الإسلامية يتمثل في القول بانسجام الغيب والواقع ووحدة أصلهما. وقد عبّر الفاروقي هنا برؤية أقرب إلى الصوفية أو الفلسفة أو مزيج منهما عما يراه قاعدة أساسية من قواعد التصور الإسلامية مفتقدة في العلوم الاجتماعية الغربية وهي: "مبدأ وحدة الحقيقة... ويقرر ذلك المبدأ أن الحقيقة تعد شكلاً من أشكال الله وليس من الممكن فصلها عنه. وأن الحقيقة واحدة مثلما أن الله واحد. فالحقيقة لا تشتق وجودها من الله الذي هو خالقها وسببها النهائي فحسب، بل إنها تشتق معناها وقيمتها من إرادته التي تعد غايتها

وغرضها النهائي... وفي الواقع فإن الحقيقة تتسم بالفاعلية حتى إنه من الممكن وصفها بأنها صياغة للإرادة الإلهية... مما لا أساس له من الصحة أن نحاول إقامة معرفة للحقيقة الإنسانية بطريقة منفصلة عما يجب أن تكون عليه تلك الحقيقة... لذلك فإن أي بحث يتعلق بالإنسان يجب أن يتضمن موقف ذلك البحث إزاء الغايات⁽¹³⁾.

يُعد د. عبد الحميد أبو سليمان من أكثر رموز مدرسة إسلامية المعرفة عناية وتأصيلاً لقضية الأزمة في الواقع والتاريخ الإسلامي. ويتميز طرحه بسمتين هما: الطابع العملي الإجرائي الذي يطبع مجمل الإنتاج الفكري للدكتور أبو سليمان، على نحو ما أشرنا. والثاني، هو التركيز على الأسباب الذاتية أو الداخلية للأزمة الراجعة إلى مسئولية الأمة ذاتها وقياداتها، وممارسة النقد الذاتي إلى حدٍ يصل إلى إضفاء طابع سوداوي بالغ النقد على نظرتة للتاريخ العقلي والحضاري الإسلامي القديم والمعاصر.

يحدد د. عبد الحميد أبو سليمان أزمة الأمة في ستة أبعاد: تخلف الأمة، ضعف الأمة، جمود فكر الأمة، ضمور الاجتهاد لدى الأمة، الغياب الثقافي، وأخيراً الغياب الحضاري للأمة. وهو يشخص جوهر الأزمة في كونها أزمة في مجال المعرفة؛ حيث المعرفة سبب ومظهر لكل تلك الأزمات المركبة. ويعنى أبو سليمان ببحث الجذور التاريخية للأزمة في محاولة لكشف أبعادها ومن ثم رسم الحلول والمخارج؛ فيرجع ذلك إلى أنواع من الانقسام أو الفصام: أولها - انفصام القيادة ما بعد عهد الراشدين إلى فكرية وسياسية؛ حيث الثانية لم تتربّ على صحيح الإسلام بل كانت خليطاً من الإسلام والقبليّة والجاهلية والثقافات الوثنية الوافدة. وكان لهذا الانفصام "آثاره الوخيمة في جهالة القيادة السياسية وغشمتها وتعسفها وتدهور النظام الاجتماعي للأمة" كما كان السبب المبدئي لضمور فكر الأمة وقيادتها الفكرية حيث انفصل الفكر عن الممارسة والخبرة والتجربة والتفاعل فأصبح مجرداً نظرياً بالمدلول السلبي. أما الفصام الثاني الذي لحق بالأول فهو "المعركة بين العقل والنقل" التي أدت إلى قطع شرايين الإمداد الفكري لشجرة المعرفة والشخصية الحضارية الإسلامية وبتر جذور النماء في أصولها والقضاء على روح المبادرة والتفاعل والاجتهادات والتشريعات الإسلامية الكبرى التي عرفتها المعرفة الإسلامية في صدر الإسلام. وأخيراً، يتمثل الفصام الأخير في الواقع المعاصر الذي تعايشه الأمة من انقسام بين اتجاهين متعارضين: فهي منساقه عملاً باتجاه النظم العلمانية المستوردة من الغرب، بينما هي مرتبطة عاطفة بجذورها التاريخية وأصولها الدينية.⁽¹⁴⁾ وفي ظل هذه الحالة من النزاع الذي يعتصر الأمة يقف الفكر الإسلامي المعاصر متبعاً منهجاً عقيماً نقلياً يركز على علوم النصوص واللغة والمتون الفقهية الموروثة. كما يتجه نحو الفقيه بمفهومه التاريخي لكي يقدم الحلول والاجتهادات والبدائل الإسلامية للأمة في مواجهة أعدائها. في مقابل تلك الأزمات

ييدي د. أبو سليمان عدم اقتناع كبيرٍ بجدوى وتأثير المحاولات التي بذلت قديمًا وحديثًا لإصلاح تلك الأزمة.

وفي المحصلة، يرى د. أبو سليمان أن أسلمة العلوم الاجتماعية هي جزء مكمل لمنظومة كبرى لإصلاح بناء المعرفة الإسلامية والمنهج الإسلامي في المعرفة، كما أن الأخيرين هما شرطان ضروريان لتحقيق أسلمة العلوم الاجتماعية. وفي المحصلة، فإن المهمة النهائية للمعهد العالمي للفكر الإسلامي إنما تكون في تحقيق تلك المنظومة بمراحلها الثلاث: الإسهام بنصيب في إصلاح المعرفة والثقافة الإسلامية وعلاقاتها الداخلية، الإسهام بدور في إصلاح منهج المعرفة الإسلامية، ثم أسلمة العلوم.

إذا كان الدكتور عبد الحميد أبو سليمان يركز -بشكلٍ كبير- على تشخيص التحدي المتمثل في الأزمة، فإن د. طه جابر العلواني يقدم طرحًا مزدوجًا لكلٍ من التحدي (الأزمة) والاستجابة (الحل) الذي تمثل إسلامية المعرفة أحد طروحاته الفكرية. بمعنى آخر، فهو يرى أن دواعي وحيثيات نشوء مدرسة إسلامية المعرفة لا تنبع من عمق الأزمة وطبيعتها الفكرية فحسب، بل من قدرة مفهوم إسلامية المعرفة ذاته على تقديم استجابة مناسبة وأفضل لتلك الأزمة.

يقترح د. طه العلواني في بعض جوانب تحليله للأزمة من رؤية د. الفاروقي. فهو يرى أن الأزمة التي تمثل إسلامية المعرفة استجابة لها ليست فقط أزمة أمة بل أزمة عالمية: فهناك أزمة فكرية معاصرة يواجهها الفكر الإنساني في مجمله استحکمت منذ سقوط الصياغة الفلسفية الماركسية، وتتمثل في عدم وجود بديل معرفي ومنهجي أو فلسفي يجيب على الأسئلة الكبيرة والنهائية المعلقة... ثم في صياغة العلوم الإنسانية والاجتماعية صياغة وضعية بعيدة عن قيم الوحي ضخمت التراث البشري على حساب سائر القيم وسوغت الصراعات القومية والاجتماعية⁽¹⁵⁾.

المستوى الآخر للأزمة يكمن في العقل المسلم الذي يعاني بدوره فصامًا أبرز معالمه الفصام بين الدين وقيمه من جانب والمعرفة ومعطياتها من جانب آخر ما تجسد عملاً في المباعضة بين العلوم الشرعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية... فالعلوم الشرعية التي تشكل البنية الرئيسية لتراث هذه الأمة قد أوغلت في الربط بين النص والمعجم اللغوي متجاهلة البيئة الطبيعية ومعطيات الزمان والمكان مما أثر في فهم النصوص الشرعية فهما معرفيًا تتضح من خلاله الأبعاد المنهجية والمعرفية لقواعد العقائد وارتباط الأحكام بالقيم والواقع بموازنة دقيقة يصعب أن تتضح أبعادها بغير الجمع بين القراءتين.⁽¹⁶⁾ إن هذه الأزمة الفكرية أنتجت أزمة شاملة على صعيد الأمة " فالأزمة الفكرية هي الأزمة الأم أو العلة الكبرى... " وهنا يقترح د. العلواني كثيرًا من د. أبو سليمان في بيان أبعاد وتجليات الأزمة الفكرية على شتى أحوال الأمة: "أزمة فكرية وغياب ثقافي وتخلف

علمي" وفشل للمشروعات التنموية المختلفة سواء من منطلق تغريبي قح (ليبرالي، اشتراكي...الخ) أو على نحو تهجيني يتفح ببعض أودية الإسلامية بشكل تليفي.

بيد أنه إذا كان العلواني يتفق مع رفيقه أبو سليمان في إرجاع أزمة الواقع لكونها أزمة فكرية تتعلق بالبناء المعرفي والثقافي للمسلمين، بحيث اعتبر سائر الأزمات مجرد نتيجة لها أو مظهر من مظاهرها، إلا أنه اختلف معه في تشخيص جذور وأسباب حالة الأزمة التي تواجهها الأمة في الوقت الراهن. فالعلواني يرى أنها ليست أزمة مركبة متراكمة تعود جذورها إلى صدر التاريخ الإسلامي ما يجعل مهمة الإصلاح الراهنة مهمة شديدة الصعوبة نظرًا لتراكم عناصر الأزمة ووهن عمليات الإصلاح التاريخي، وإنما هي نتيجة إخفاق المعالجات أو المواجهات الراهنة لها. يشير العلواني في هذا الصدد إلى فشل كل من المشروعين الأساسيين للنهضة والبناء: **المشروع التغريبي** الذي استورد أنماطًا وحلولًا جاهزة ذات ينابيع فكرية متناقضة مع القواعد والثوابت الأساسية وحاول زرعها، ورغم فشله فقد أعاد وأتاح مرارًا وتكرارًا فرصة تلو الأخرى للحلول الغربية التي أخفقت مشروعًا تلو الآخر. في المقابل فقد برز عجز **المشروع الإسلامي الحركي** الذي يركز على بُعدين هما الجانب السياسي والعقدي متجاهلاً البعد المعرفي أو الفكري باعتباره بعدًا مستقلًا عن كليهما.

من جوانب القوة التي يحملها تحليل العلواني عنايته في التصدي لدواعي نشوء إسلامية المعرفة بمفهوم "الحل" بقدر عنايته بمفهوم **المشكلة أو الأزمة**. وقد ساعده هذا الانتقال على تأصيل ضرورات فقه الإصلاح وتسكين إسلامية المعرفة في موقعها من الحركة التاريخية للأمة. فإذا كان د. أبو سليمان يتعمق في تأصيل معنى الأزمة الفكرية وتحليل أبعادها وجذورها في التاريخ الفكري الإسلامي (انطلاقًا من فرضية الصلة العضوية بين الأزمة المعاصرة وجذورها التاريخية)، فإن د. العلواني يُعنى في المقابل بالتأصيل لقضية وحركات الإصلاح في التاريخ الإسلامي وتأکید انتماء مدرسة إسلامية المعرفة لها وتعبيرها عن خصائص تلك الحركات الفكرية الإصلاحية خاصة ما يتعلق بالتأصيل المنهجي.

والطرح الذي يقدمه د. العلواني فيما يتعلق بقضية التحدي والاستجابة أنه إذا كانت الأزمة الفكرية متجددة بتجليات مختلفة، فقد نمت عبر التاريخ اتجاهات إصلاحية كانت بمثابة استجابة لها في عصرها. وإذا كانت أزمة الأمة - كما يشخصها العلواني - هي "أزمة عص"، فإن على أهل هذا الزمان أن يواجهوا أزمتهم من خلال نهج إصلاحي كما واجه المسلمون في كل مرحلة تاريخية سلسلة من أزمتهم الوقت بحلول إصلاحية مختلفة تستجيب لمتغيراتها. لقد كانت الأزمة الفكرية حقيقة عايشتها الأمة على مدى تاريخها وتجلت في سلسلة من القضايا والصور التي أنتجت سلسلة من عمليات الإصلاح؛ "سواء اعتبرنا نقطة البداية في تحرك الأزمة الفكرية قضية الإمامة العظمى... أو اعتبرنا نقطة البداية في تحركها خلط الأدوار بين عالمي الغيب والشهادة الذي أدى إلى الخ لظ بين القدر كركن من أركان الإيمان والفعل الإنساني وإرادة الإنسان... فإن جهودًا تاريخية في مواجهة هذه الانحرافات قد

نُؤنِت وُسُجِلت وِرِدود فعل الأُمّة قد عرفت مقابل كل ذلك".⁽¹⁷⁾ يكشف العلواني عن تلك الموجات المتلاحقة من عمليات الإصلاح الفكري فيرى أنها تبدأ بجمع السُنّة وتدوينها ووضع الضوابط لحفظها، ومحاولات السلف تحديد الأدوار بين العقل والنقل، ووضع قواعد الفهم والتأويل والتفسير لضبط الأدوار المنهجية لكل من النص والعقل، وجمع قواعد أصول الفقه وتدوينها... الخ. وفي إطار عملية تأصيل المصادر التاريخية لفكرة وحركة الإصلاح، يسرد العلواني قائمة طويلة من المصلحين في مجال الفكر وإسهاماتهم (منهم: الإمامان الشافعي وأحمد، وعبد الرحمن المهدي) وجهودهم في مواجهة مشكلة المنهج والأشعري في رصد وتحليل مقالات الإسلاميين وتوجيه الطاقات الكلامية إلى الخارج، وإمام الحرمين في معالجة قضية الإمامة لإخراجها من دور الأزمة إلى دور الحل... ويمضي في سرد قائمة طويلة من أعلام الفكر وإسهاماتهم في مواجهة الأزمة الفكرية بتجلياتها المختلفة من منطلق التحدي والاستجابة منهم أيضاً: الغزالي، وابن رشد، وابن حزم، وابن تيمية، وابن خلدون، وفي التاريخ الأحدث: الدهلوي، ومحمد بن عبد الوهاب، والشوكاني، وابن باديس، والبنّا، والمودودي، وسيد قطب، ومالك بن نبي، وتقي الدين النبهاني، وآخرون.⁽¹⁸⁾

في هذا الإطار، يُسكّن د. العلواني إسلامية المعرفة في إطار هذا السجل العريض من حركات وتيارات الإصلاح؛ فهو يرى أن إسلامية المعرفة "حلقة من سلسلة طويلة من حلقات الإصلاح الفكري والثقافي الذي شهدته هذه الأمة منذ بدأت الأزمة الفكرية تطل بقرونها البغيضة على الأمة". ويرى العلواني أن إسلامية المعرفة هي استجابة فكرية إصلاحية أفضل للأزمة الفكرية القائمة تتميز بشدة عن الطروحات الأخرى داخل حركات الإصلاح الإسلامي المعاصر خاصة على الصعيد الفكري أو مواجهة الأزمة الفكرية للأمة. إن الحاجة التي تعزز طرح إسلامية المعرفة تتبع من النقص وجوانب الضعف في الطروحات والحلول القائمة للتيارات العقيدية والسياسية الغالبة على الحركة الإسلامية خاصة في موقفها من الأزمة الفكرية وأبعادها المعرفية فهو يأخذ على هذا التيار تردده بين اتجاهين في قضية المعرفة: إما النظر إلى المعرفة باعتبارها كائنًا محايدًا يتلون تلقائيًا بقيم حامله، فهي "لا دين لها، ولكنها تتدين بدين حاملها وتتبعه في دينه ومذهبه بقطع النظر عن فلسفتها وأهدافها وغاياتها ومنطلقاتها، فإن أي ثقافة أو معرفة تحتل دماغه (أي دماغ المسلم) فسوف تستحيل بشكل طبيعي إلى معرفة إسلامية وثقافة إسلامية... سواء أخرجت هذه المعرفة من رأس "داروين" أو "فرويد" أو "ماركس"... الخ". أما المشكل الثاني الذي يقع فيه التيار الحركي العقيدي فهو الخلط بين العقيدة والفكر: "العقيدة وهي وحي إلهي محدد الأركان ثابت الحدود والمعالم وبين الفكر الذي هو اجتهاد بشري محض له منطلقاته وقواعده ودعائمه".⁽¹⁹⁾ ويخص د. العلواني هذه النقطة تحديداً بجانب كبير من تأصيله بالنظر إلى حساسيتها. فتميز مدرسة إسلامية المعرفة الأصيل والواضح بين الأصول والفكر والاجتهاد البشري المتعامل معها واختلاف أحكام كل منهما، في مقابل الخلط والالتباس المتعمد وغير المتعمد لدى الإسلاميين التقليديين بين الأصول وبعض الاجتهادات البشرية خاصة في مجال الفقه والتفسير يمثل إحدى مناطق المواجهة الملتهبة بين الطرفين والتي كانت

مشارًا لاتهامات جارحة من السلفيين لمدرسة إسلامية المعرفة. ومرة أخرى، يعنى د. العلواني صاحب الثقافة الشرعية والأصولية بمحاولة تأصيل واضحة لقضية التمييز بين العقيدة من جانب والفكر والاجتهاد البشري المتفاعل معها من جانب آخر بالرجوع إلى مصادر التأصيل في الكتاب والسنة⁽²⁰⁾.

وفي كلمة واحدة، يمكن القول: إن أزمة الفصام الفكري للأمة بين الفكر العلماني والفكر الإسلامي من جانب، ثم أزمة الفكر داخل كل من العلمانيين ومشروعاتهم والتيار الإسلامي الحركي والسلفي كل على حدة من جانب آخر، هي الأزمة التي تبرر لحركة ومدرسة إسلامية المعرفة ظهورها باعتبارها حركةً فكريّةً إصلاحيةً: فهي حركة تتبنى المشروع الحضاري الإسلامي المعاصر الأكثر تكاملًا؛ حيث التكامل هنا يرجع إلى الجمع غير الملقق بين الأصالة والمعاصرة" أو "الأصالة الإسلامية المعاصرة" بمعنى: استلهام الأصالة وهضم الحداثة وتمثلها في مشروع إسلامي معاصر واحد كامل متحرر من أزمة الفكر وأوهامه وخطأ المنهج وانحرافات. وبهذا تصل النزعة التبشيرية المتفائلة لدى إسلامي المعرفة إلى ذروتها.

رابعًا - إسلامية المعرفة وظيفيًا؛ إصلاح النظام المعرفي وعقل الأمة:

على المستوى الوظيفي، يتفق أقطاب مدرسة إسلامية المعرفة - كما سبقت الإشارة - على أن للمدرسة وظيفة كبرى على المستوى المعرفي والعقلي هي وظيفة الإصلاح. وقد تقاربت أفكارهم وتباعدت بشأن طرحهم لإسلامية المعرفة باعتبارها تيارًا إصلاحيًا، لكن القاسم المشترك الأعظم بينهم هو الاتفاق على إصلاح الأمة عن طريق إصلاح المعرفة وقواعدها والبعض يتوسع بهذه الوظيفة الإصلاحية إلى مجال المعرفة الإنسانية في عمومها.

يرى د. طه جابر العلواني أن لإسلامية المعرفة وظيفة إصلاحية على مستوى الأمة الإسلامية أولًا، ثم على مستوى إنساني أشمل؛ فعلى مستوى الأمة يرى أن منهجية إسلامية المعرفة يمكن أن تسهم في إعادة تشكيل العقل المسلم والمساهمة في معالجة الأمة وإخراجها من أزمتها الفكرية واستعادة دورها في الفعل الحضاري.⁽²¹⁾ إلى جانب ذلك يمكن لهذه المدرسة أن تسهم بدور إصلاحي في تقويم الفكر العالمي وإعادته إلى جادة الصواب؛ فمن خلال إعادة الربط بين المعرفة والعلم والقيم يتم استرجاع العلم إلى دائرة القيم بعد غياب طويل تحت شعارات الموضوعية والحياد. يشرح العلواني هذا الدور العام -والذي يتفق عليه عديد من أقرانه من رموز إسلامية المعرفة- شرحًا يعكس خصوصية تحليله لعناصر وأركان إسلامية المعرفة التي تركز على محورية الجمع بين القراءتين. فهو يرى أن إسلامية المعرفة تسهم في تخليص الفكر البشري من القطبين: الفكر اللاهوتي والفكر الوضعي الطبيعي. فالفكر اللاهوتي الناجم عن قراءة الوحي أو الغيب بغير وجود خطورته إسقاط الجانب الموضوعي الذي يرتبط بمعرفة الواقع من حسابه بما يجعل الدين أشبه

بلاهوت ينفي الأسباب وقوانين الحركة وصيرورتها ويهمل السنن الاجتماعية والتاريخية والنفسية والاقتصادية التي يتفاعل معها الإنسان، فينتهي الإنسان إلى فكر سكوني جامد يلغي عامل الزمن والصيرورة التاريخية. وعلى الجانب الآخر، فإن نفي الغيب ينتهي بالفكر الوضعي في المعرفة إلى التأثير على النسق الحضاري تأثيراً سلبياً؛ إذ ينتهي إلى نزع القداسة عن كل شيء وبلوغ الغاية في التحليل والتفكيك والعجز عن الربط والتركيب لينتهي إلى هوة الشعور بعبثية الوجود.⁽²²⁾

وعن طريق التفاعل والجدل بين القراءتين (قراءة الوحي والكون) يتم تحقيق الانسجام في الكون بين سائر المخلوقات. كذلك تسهم تلك المقاربة المعرفية في إرجاع العلوم الطبيعية والاجتماعية إلى فلسفة واحدة تتدمج وتتفاعل مع قراءة النص وتسعى إلى كشف القوانين العامة التي تحكم كليهما وهي في المقام الثالث تحل إشكالات النهايات الفلسفية الجامدة التي سقطت فيها المعرفة الغربية المعاصرة.

في إطار هذا الاتجاه المعني بالدور الإصلاحية الذي يمكن أن تقوم به مدرسة إسلامية المعرفة في نطاق الفكر العالمي، قدمت د. منى أبو الفضل إسهامها، بيد أنه كان إسهاماً أكثر تحديداً من الناحية الأكاديمية. فالنظرية الاجتماعية المعاصرة هي هدف الإصلاح، وتحقيق طموح علماء الاجتماع في بناء "نظرية اجتماعية عالمية ذات جدوى" هو غايتها. ترى الدكتورة منى أبو الفضل أن النظرية الاجتماعية المعاصرة عاجزة عن تحقيق هذا الهدف بتاريخيتها وتحيزاتها الثقافية الغربية رغم ادعائها العالمية⁽²³⁾. وأن تجسير هذه الفجوة يحتاج إلى مبادرة نقدية بناءة تتم من داخل حقل التخصص وإن لم تكن من داخل نفس المنظومة المعرفية تقول: "لا يمكن للنظرية الاجتماعية أن تستعيد عافيتها من باطنها وهي قابضة في عقر دارها... رهينة المنظومة المعرفية الوضعية. بل إن الأمر يتطلب إعادة بناء جذرية يجب البحث عن عناصرها في الخارج".⁽²⁴⁾ فالنظرية الاجتماعية تتطور في سياق معرفي *a matrix of inquiry* يعزز خصائصها صوب وجهة دون أخرى... مما يعيق تصميم نظرية اجتماعية تكون أكثر استجابة لحاجات مجتمعات عالمية في مرحلة تحول سواء في العالم الغربي نفسه أم في العالم الثالث بصورة خاصة بمجتمعاته المزخرة بالتحديات".⁽²⁵⁾

وتتعلق أبو الفضل في طرح هذه الوظيفة الإصلاحية من مقولة الأنساق المعرفية المتقابلة؛ حيث يتم الدور الإصلاحية عبر آلية أو صيغة الحوار بين النموذج المعرفي التوحيدي (الذي تستبطنه إسلامية المعرفة) والنموذج المعرفي الوضعي العلماني الذي توجه له دكتورة منى أبو الفضل في تحليلاتها نقداً شديداً مؤكدة أنه يعكس نفسه على علم الاجتماع المعاصر. فهذا البناء العلمي يقوم على الإفراط أو التطرف في التركيز على بعض سمات التفاعل الاجتماعي الإنساني والنظر لها باعتبارها محور العملية الاجتماعية، فيما تعكس تلك السمات خصوصية التطور التاريخي في الغرب؛ مثل النظر للصراع والتناقض المتمركز حول القوة باعتباره جوهر النظام الفردي والاجتماعي على السواء ومصدر حيويته وتقدمه، وهناك تعظيم دور الاقتصاد والمادة في

العملية الاجتماعية. إن هذا التوجه المسيطر في النظرية الاجتماعية الغربية نحو البحث عن متغير مستقل وحيد إنما يصيغ أو يرتب عددًا من أهم عيوب تلك النظرية مثل الميل للتبسيط والاختزال reductionism والبراعة أو الجودة في القيام بعمليات التحليل في مقابل تدني قدرتها على التركيب. ترى د. أبو الفضل أن النموذج المعرفي- الثقافي البديل (ثقافة الوسط والنظرية التوحيدية) يمكن أن تقدم الكثير لإصلاح النظرية الاجتماعية. ولعل أهم سمة يمكن أن تطرحها هي قدرتها الفذة على تجاوز النقد إلى التأليف والبناء والتركيب الذي يستمد مصادره من عدة عوامل منها: البناء التصوري الشامل الذي تعززه مجموعة من القيم تتخلل النظام كله وتسهم في ربط أجزائه مثل قيمة العدالة التي تشكل نسقًا كاملاً من القيم تتخلل النظام وتعمل بوصفها آلية تنظيم رئيسة، وكذا المحور المقاصدي الذي يصل الوسائل بالغايات. بل إن تلك المنظومة تتجه حتى في طرحها لمفهوم التناقض والصراع إلى ربطه بالقيم وعمليات الإصلاح والبناء الاجتماعي من خلال طروح خاصة لمفهوم الصراع كمفهوم الدفع أو التدافع.

ينتقل الهم الإصلاحية لدى الدكتور عبد الحميد أبو سليمان إلى الداخل... حيث عُني في المقام الأول بإصلاح الثقافة الإسلامية أو ثقافة الأمة وذهنيتها. إن جوهر الإصلاح المعرفي الذي ينطوي عليه فكر إسلامية المعرفة في منظوره إنما يكمن في تصحيح تلك الصلة بين الوحي والعقل كركائز للمعرفة. فالقضية بالنسبة لأبي سليمان لا تكمن في اضطراب الصلة بين المسلمين وموضوعات الوجود، وإنما اضطراب صلتهم بالعقل سواء في التعامل مع الحقائق المادية أو في التعامل مع الوحي ذاته. وفي هذا السياق جاءت دعوته إلى التفاعل الحي المبادر بين العقل وكل من الوحي والوجود. كما جاءت دعوته لتوفير مناخ مناسب لهذه الحركة العقلية أهم ملامحه الحرية والخلو من التهديد من الخوف والتخلص من عقد النقص والدونية والخنوع الثقافي والخرافة وامتلاك الثقة في القدرة على النجاح.⁽²⁶⁾

في هذا الإطار يرى د. عبد الحميد أبو سليمان أن وظيفة إسلامية المعرفة تتمثل في منظومة إصلاحية تشمل ثلاث مراحل: هي إصلاح المعرفة ذاتها، وإصلاح المنهج، ثم أسلمة العلوم. حيث:

1- إصلاح المعرفة الإسلامية: وتتبع تلك الخطوة من تشخيصه لأزمة الأمة لتشكيل منظومة إصلاحية ثلاثية الأبعاد: أولها- تصحيح العلاقة بين الوحي والعقل. ونلاحظ هنا أن أبو سليمان يخالف جزئيًا بعض أقرانه في بناء هذه الثنائية الإشكالية، فيبدل العقل عن الوجود، ويرجع ذلك إلى انشغال الدكتور أبو سليمان الأساسي بالتراث والتاريخ العقلي والسياسي الإسلامي؛ حيث شغلت إشكالية العقل والنقل مكانة محورية في تطور ومسار هذا التاريخ، في صعوده وهبوطه وتفاعلاته ومذاهبه وإنتاجه العقلي كما حددت إلى حد كبير محنه وأزماته.

وتصحيح العلاقة بين الوحي والعقل يكون باندماجهما وارتباطهما ارتباطاً عضوياً وإنهاء حالة الفصام السائدة سواء في الفكر الغربي حيث الثقافة العقلية البحتة المنبئة الصلة بالوحي مما يفقد هذا الفكر عاملاً أساسياً للضبط وتقويم الانحرافات والأهواء والتجاوزات. أما في الفكر الإسلامي، فرغم كون الوحي والعقل مصدرين للمعرفة، إلا أن إهمال العقل في التعامل مع الوحي أدى إلى سوء فهم الوحي نفسه.

البعد الثاني: ويتركز على بنية ومؤسسة العلم في المجتمع الإسلامي المعاصر. ويعبر عنه أبو سليمان بأنه **إعادة رسم وفهم مجال المعرفة في مصادر الاجتهاد ومعرفة حدود دور الفقيه وإمكانياته في تركيب دواليب عجلة المعرفة في العالم المعاصر**. أما المحور الأساسي لهذا البعد، فهو الدعوة إلى إنهاء حالة الفصام بين العلوم الإنسانية والشرعية من خلال تغذية أصحاب المعارف المتخصصة والفنية بما يتيح لهم وعياً وإدراكاً مناسباً للنصوص والغايات والقيم الإسلامية. أما **البعد الثالث** فيكمن في بناء منهج للتربية والتعليم الإسلامي يقود إلى انتهاء ازدواجية المعرفة الاجتماعية والدينية والقانونية وازدواجية القيادة السياسية والفكرية.

باختصار، فإن إصلاح المعرفة الإسلامية إنما يمثل لدى د. عبد الحميد أبو سليمان السبيل للخروج من أزمة الأمة؛ فإذا كانت أزمة الأمة - كما يراها أبو سليمان - هي في جملة من حالات الفصام أهمها الفصام بين الدين والعلم، فإن إسلامية المعرفة تعني عنده إنهاء حالة الفصام هذه وإقامة بنية معرفية وعقلية تقوم على الاندماج بين العلوم والمعارف من جهة والدين من جهة أخرى، وما الأبعاد الثلاثة السابقة إلا مراحل وعمليات لإنشاء ثقافة الاندماج هذه؛ حيث يُعنى أولها ببناء طريقة التفكير والإدراك، ويُعنى الثاني بمؤسسة إنتاج العلم. أما البعد الثالث فيعنى بعملية المحافظة على/ إعادة إنتاج ثقافة الاندماج وإنهاء ثقافة الفصام بين العقل والوحي، وبين العلم والإسلام، وبين أهل العلم والدين وأهل الحركة.

2- **إصلاح "منهج" المعرفة الإسلامية** ذلك المنهج الذي يعرفه **بمنهج الأصول** وهو المنهج الذي يعنى بالتعامل مع ودراسة المصادر في المعرفة الإسلامية وتشمل: مادة الوحي (القرآن) والسنة النبوية والإجماع (القضايا التي أجمعت عليها الأمة) ومناهج الوصول إلى الفكر الإسلامي وتشريعاته كالمقاييس ومقاييس وضوابط المنهج كالضرورة والمصلحة وخلافه... إن أهم مناطق أو مناطات الإصلاح في المنهج هو جعله أكثر استيعاباً لعنصري الزمان والمكان في ضوء التطورات الهائلة في صور الحياة الحديثة وإمكانياتها. ثم فهم مجموع النصوص في إطار غايات الرسالة والوحي خاصة في مجال السنة النبوية...⁽²⁷⁾

3- وأخيراً، وفي إطار هذا السياق، تأتي **أسلمة العلوم الاجتماعية** باعتبارها الركن الثالث في هذه المنظومة الأوسع للإصلاح المعرفي من وجهة نظر د. أبو سليمان باعتبارها إعطاء العلوم الاجتماعية فحوى إسلامية صحيحة.

ويتضح من منظور الدكتور عبد الحميد أبو سليمان أن هذه الرؤية السياقية هي في ذاتها المهمة الأساسية للمعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي يحمل حسب -هذا المفكر المؤسس له- هم إصلاح المعرفة والمنهج الإسلامي جنبًا إلى جنب مع أسلمة العلوم الاجتماعية.⁽²⁸⁾

إن قراءة بعض بحوث الدكتور عبد الحميد أبو سليمان في مجال أسلمة علم السياسة على وجه الخصوص تمكن الباحث من استنباط رؤيته في مجال الإسلامية أو الأسلمة، والتي يمكن تحديد ملامحها في الآتي **أولاً:** أن د. أبو سليمان لا يشغل نفسه كثيرًا بالولوج إلى الظاهرة الاجتماعية من خلال وسيط البحوث والنظريات الاجتماعية المعاصرة (الغربية)، بل يعنى بالدخول المباشر للعلم من خلال المنظور الإسلامي الذي يعنى بركنين هما الظاهرة والنص وعلاقة الاثنين معًا. ومن ثم، فالإسلامية عنده هي مد جسر التراث الفكري والعلمي الإسلامي وتفعيله لدراسة الظواهر المعاصرة. أما قضية تفكيك العلوم الغربية وتحيزاتها وتعديلها لتوافق المنظور الإسلامي فلا تمثل - على أقل تقدير - هاجسه أو اهتمامه هو. **ثانيًا:** إن إسلامية العلوم الاجتماعية تتخذ حسب موقعها في المنظور السياقي السابق الحل أو المدخل الإصلاحي الذي يمكن أن يسهم به العلماء المسلمون المعاصرون في إصلاح المعرفة والمنهج الإسلامي من خلال نظرة كلية غير تجزئية، ومن خلال استيعاب لمعطيات العلوم والاكتشافات الحديثة التي أحدثت نقلة نوعية في القواعد المعرفية للإنسان، ثم من خلال فقه الواقع واستيعابه. واختصارًا، يمكن أن نخلص إلى القول بأن **جهد أسلمة المعرفة لدى المفكر أبو سليمان هو الوريث الشرعي والبديل المعاصر للفقه التقليدي الجزئي.**

حملت آراء الدكتور إسماعيل الفاروقي الكثير من المشتركات مع أفكار رفيقيه، خاصة حول الوظيفة الإصلاحية لإسلامية المعرفة على صعيدي إصلاح الأمة وتصويب الفكر العالمي في توجهاته المادية المغالية. بيد أن الدكتور الفاروقي كان الأسبق في الإشارة إلى بعد شديد الأهمية للإصلاح -ربما تنبه له رفاقه في مراحل متأخرة- ألا وهو تخليص مفهوم الإسلامية من طابعه النخبوي والاهتمام بتوظيفه في الإصلاح القاعدي للأمة من خلال التركيز على **أسلمة التربية.** إن هذا البعد هو الكفيل من وجهة نظره بتعميم فوائد هذه المدرسة إلى عموم الأمة. يقول الفاروقي: إن **تشخيص المرض يكمن في المسلم ذاته.** في هذا الإطار فهو يرى أن إنهاض الأمة الإسلامية وإقالتها من عثرتها رهن ببناء وعي إسلامي جديد للأمة؛ يقول: **ليس هناك إلا طريق واحد لإنقاذ الأمة الإسلامية إنقاذًا حقيقيًا وذلك بتربية الأمة من جديد وعلى أساس الإسلام.**

إن أسلمة المعرفة هنا ترتبط ارتباطًا عضويًا بأسلمة التربية التي هي الوسيلة والطريق للإصلاح الحقيقي الذي يقول الفاروقي إنه ينبغي أن يكون "إصلاحًا جذريًا وشاملاً". بل إن أسلمة المعرفة هي البداية من أجل أسلمة التربية لأنها تقدم لهذه التربية المصدر الذي تنبع منه، وهو التصور الواضح عن الإنسان والكون والحقيقة... وفي عبارة واحدة: فإن أسلمة المعرفة تهدف إلى إعادة بناء

وعى الإنسان المسلم على أسس صحيحة كوسيلة للإصلاح الشامل لكل جوانب الخلل والضعف المحيط بالمسلمين.

خامسًا - أسلمة المعرفة: منهجية في طور التشكل:

ارتبطت الثورات العلمية أو حتى التحولات المهمة في مجال الفكر والعلم بتحويلات منهجية في التفكير والبحث بالدرجة الأولى تسفر عن قراءات جديدة للحقائق البشرية والاجتماعية. ورغم الطموح والوعود الكبيرة التي حملها ظهور مدرسة إسلامية المعرفة على صعيد الفكر الإسلامي والتي جعلتها تقف مستقلة في حيز شاغر بين التراث الفكري الإسلامي بمنهجيته المستقرة التي استنفذت إمكانياتها وبين الفكر والبناء العلمي الغربي بمنهجيته التي أثبتت عدم ملاءمتها لدى بحث ظواهر اجتماعية وثقافية غير غربية، إلا أن هذه المدرسة - في طورها التاريخي السالف على مدى ربع قرن - لم يكتب لها أن تملأ بعد الفراغ المنهجي الذي وعدت بالعمل عليه، ولعل ذلك يمثل حتى الآن حجر العثرة الذي يحول دون انطلاق هذه المدرسة من دعوة فكرية إلى مدرسة علمية. لقد أسهب مفكرو إسلامية المعرفة في تأكيد أهمية بناء النظرية المعرفية الإسلامية وتقديم محاولات لكشف معالمها ومدى تمايزها عن المنظومة الغربية، كما أثبتوا بكل ما أتيح لهم من عمق فكري مقولة انسياب المعرفي في العلمي والحياتي، لكنهم أخفقوا في تقديم إسهامات كبرى تتعلق بمنهجية أسلمة المعرفة بدءًا من قواعد المنهج، وتقديم اقتربات ومناهج فعلية تترجم تلك النظرية المعرفية وقواعد المنهج، ثم ابتكار أدوات منهجية أكثر ملاءمة في تحقيق تلك الأهداف كالنماذج والأنماط لتحقيق أهدافهم السابقة سواءً ما يخص بناء نظام معرفي إسلامي، أو التعامل النقدي مع الموروث من علوم من الغرب أو من التراث الإسلامي، ثم الاقتراب من الواقع في إطار منظور إسلامي لبناء العلوم الاجتماعية والإنسانية... ويمكن القول: إن جلّ ما قدمه الجيل الأول -مؤسسين ومساهمين- حول المنهج يقع ضمن ثلاث محاولات: أولاً- تقديم مخططات أو مراحل للعمل لبناء منهجية لإسلامية المعرفة نقدًا وبناءً وتطبيقًا، ثانيًا- طرح "اقتربات" منهجية عامة لأسلمة المعرفة. ثالثًا- تقديم محاولات منهجية جزئية.

أ) مخططات العمل على بناء منهج إسلامية المعرفة:

تتصرف تلك المحاولات إلى تقديم نوع من الخطط العملية أو المرحلية لإتمام أهداف عملية أسلمة المعرفة. ومن أبرز المحاولات التي قدمت في هذا الصدد ما قدمه الدكتور إسماعيل الفاروقي والدكتور طه جابر العلواني ما يمكن أن نسميه **خطة للعمل لإسلامية المعرفة**. من جانبه رسم د. العلواني ما أسماه بالمعالم المنهجية لإسلامية المعرفة في ستة محاور:

1- بناء النظام المعرفي الإسلامي: ويشتمل على خطوتين: أولاًهما- إعادة كشف وبناء النظام التوحيدي للمعرفة القائم على تفعيل قواعد العقيدة معرفياً وتحويلها إلى طاقة مبدعة تقدم إجابات شافية لما يطلق عليه بالأسئلة الكلية أو النهائية وذلك من خلال الفهم المعرفي لقواعد الإيمان والتركيز على الأبعاد المنهجية لها. والثانية- كشف الأنساق أو النماذج المعرفية الإسلامية التي سادت تاريخ الإسلام ومدارسه الفكرية والفقهية في مختلف عصوره وذلك للربط بين الأنساق المعرفية وبين الإنتاج الفكري الذي وجد في تلك العصور. وتحديد مدى أثر الأنساق المعرفية على تدهور الفكر وتطوره ومحاولة بيان كيفية استمداد النماذج الفكرية الجزئية من النظام الكلي التوحيدي.

2- بناء المعرفة القرآنية: وهدفها إعادة تشكيل العقل المسلم وإصلاح الخلل الحادث فيه. وتشتمل على ركنين هما: بناء المنهجية (أي قواعد المنهج)، وبناء فلسفة المنهج وأدواته ثم التكييف بينهما وبين النظام المعرفي الإسلامي.

3- بناء منهج التعامل مع القرآن الكريم، وذلك باعتباره مصدراً منهجياً ومعرفياً للعلوم الاجتماعية والطبيعية، وباعتباره المصدر الإنشائي الوحيد للإسلام.

4- بناء مناهج التعامل مع السنة النبوية المطهرة باعتبارها المصدر التفسيري البياني الملزم الوحيد للنص القرآني.

5- قراءة التراث الإسلامي قراءة سليمة نقدية تحليلية معرفية أساسها تحكيم النظام المعرفي الإسلامي والاحتكام للكتاب والسنة في الحكم على قضايا التراث.

6- التعامل مع التراث الغربي: بحثاً عن الحكمة دون الوقوع في إطار التقليد والنقل وإدراك أثر الفوارق الحضارية والثقافية على المعرفة الإنسانية.

أما خطة د. الفاروقي للأسلمة فتحتوي -إلى جانب العمل على المعرفة الإسلامية الاهتمام بنقد الفكر الغربي والعلوم الغربية- بصفقتها عنصراً أساسياً يراه الفاروقي ضرورياً لتبرير عملية إطلاق مدرسة فكرية جديدة مثل مدرسة إسلامية المعرفة، كما تتبع ضرورته أيضاً من الأهمية التي يوليها الفاروقي -من جانب- لقضية تسكين المدرسة المعرفية الإسلامية في بنية الفكر الإنساني العام، الأمر الذي حرم منه المسلمون بسبب هيمنة الفكر الغربي. ومن جانب آخر، للدور الذي يرى الفاروقي أن المعرفة الإسلامية مؤهلة للاضطلاع به -من خلال رؤية إسلامية المعرفة- وهو إصلاح عناصر الخلل والشطط التي تتسم بها المعرفة الغربية وتنقلها إلى الفكر العالمي بحكم سيطرتها عليه.

تشمل المراحل والخطوات التي تشكل منهج الفاروقي في الأسلمة الخطوات التالية:

- 1- دراسة العلوم الغربية دراسة رصدية وتحليلية عميقة تهدف إلى بيان حالة العلم بقواعده وفلسفته وعلاقاته الداخلية وافتراضاته الخلفية... الخ.
- 2- دراسة حالة التراث ونقده واستخراج ما يمس ويعالج منه التخصصات العلمية الحديثة، وتطوير ما هو ملائم منه ونافع للتخصصات المختلفة أو تعويض وإكمال جوانب النقص في تلك التخصصات من منظور إسلامي معاصر.
- 3- تشخيص وفهم مشكلات الأمة الإسلامية تشخيصاً صحيحاً لأن العلم يهدف إلى مواجهة وحل المشكلات المعاصرة.
- 4- الولوج إلى مراحل الابتكار والفكر الخلاق والمبدع في العلوم انطلاقاً من المراحل الثلاث السابقة (التمكن من العلوم الغربية- فهم التراث- الالتزام إزاء قضايا الأمة).
- 5- انعكاس هذه الحركة على العملية التعليمية سواء الكتب أو التخصصات العلمية لكي تدرس في معاهد العلم بما يضمن إعادة إنتاج المعرفة الإسلامية بشكل مستدام. من هنا، فإن عملية إنتاج كتاب دراسي (خاصة على الصعيد الجامعي) مصاغ في إطار معرفي إسلامي تمثل من وجهة نظر الفاروقي إحدى المراحل الأساسية والمهمة في أسلمة المعرفة. يقول: "إن الكتاب الدراسي الجامعي هو في الحقيقة الهدف النهائي لسلسلة الإجراءات الطويلة التي تتم بها عملية أسلمة التخصصات العلمية". كما يتضح، فإن الخطوات السابقة لا تقدم منهجاً فكرياً لعملية الأسلمة قدر ما تعد خطط عمل أو مشروعات مرحلية لهذه العملية. بيد أنه يمكن لقارئ الفاروقي العلواني استنباط مناهج فكرية عامة لتحقيق أهدافهما تنحصر في منهجين:

أولهما - المنهج النقدي لكل من المعرفة الغربية والتراث الإسلامي على حد سواء، وهو المقدمة التي لا غنى عنها في عملية أسلمة المعرفة. والمنهج النقدي يتطلب الاستيعاب والتمثل التام للفكر وأسس مساراته ومنطقه، ثم نقده وكشف انحيازاته وانعكاسات التصور الكلي الذي ينبثق منه على مساراته، فضلاً عن محاولة كشف إمكانية تحييد تلك العناصر وتأثيراتها في بناء العلم وفرز عناصر الفاعلية والاستمرارية والقوة فيه التي يمكن البناء عليها.

الشق الثاني يتمثل في التجديد الذي يتخذ معنى الاجتهاد لدى العلواني والإبداع والابتكار لدى الفاروقي وتشجيع قوى الخلق والتطور والأفكار الجديدة، وهي مرحلة لا يمكن الوفاء بها إلا بالاستيعاب الكامل للتصور الإسلامي والحماس له والعمل من أجله مع الكفاءة العلمية واستيعاب العلوم الحديثة والمهارات المختلفة.

ب) اقتربات منهجية عامة:

اقترح بعض مفكري إسلامية المعرفة اقتربات مختلفة للأسلمة تباينت تباينًا كبيرًا بين اقتربات كلية، واقتربات جزئية ومعالجات أخرى وسيطة. ومن أبرز الأمثلة على هذا التباين المنهجي المقارنة على سبيل المثال بين طرح د. عبد الوهاب المسيري الذي يمثل الاتجاه الأول، وطرح د. جمال الدين عطية الذي يمثل التوجه الجزئي، في حين يقدم د. عبد الحميد أبو سليمان نموذجًا للاجتهاد المنهجي الوسط بين الاتجاهين السابقين.

تبنى د. عبد الوهاب المسيري اقتربًا منهجيًا كليًا يعتمد بشكل أساسي على محورية النموذج المعرفي. ويُعد الدكتور المسيري من أبرز من استخدموا منهجًا متكاملًا واضح المعالم والقسمات في أسلمة المعرفة. قام منهجه على عنصر محوري هو **بناء النموذج المعرفي**. هذا المفهوم الحاكم لديه في قضية الأسلمة فرض نفسه على كل رؤيته من بدايتها إلى نهايتها، بدءًا من تفسير الدوافع والحاجات وتعريف المفاهيم وتحديد العناصر والمصادر وانتهاءً بالتفعيل والتوظيف.

وإذا كان الدكتور المسيري لم يقدم لنا محاولة لبناء نموذج المعرفة الإسلامية، إلا أنه طرح لنا مثالاً لمنهجية بناء النموذج المعرفي واستخدامه في التفسير من خلال عمله على نموذج معرفي آخر عني في حياته الفكرية بالتعامل معه والعمل عليه، وهو نموذج لا يقل أهمية عن النموذج المعرفي الإسلامي بحكم تقابلهما وكونهما نسقين بديلين للمعرفة، هو النموذج المعرفي المادي العلماني... وعلى مهمش بناء هذا النموذج عني الدكتور المسيري بإيضاح وشرح الجوانب المنهجية والفنية لفكرة بناء النموذج عامة وبيان كيفية الانتقال ما بين التجريد والواقع، وعلاقة النموذج بالواقع (تاريخًا وحاضرًا)⁽²⁹⁾.

إن الأداة الرئيسة في فكر المسيري هي "النموذج المعرفي"؛ حيث هو الأداة الأساسية للنقد والتحليل والبناء والتفسير وتوليد المعارف. ومن ثم، فعملية بناء النموذج المعرفي تشغل أغلب المراحل التي يراها المسيري خطوات لبناء أو توليد معرفة إسلامية.

ويحدد المسيري أربع مراحل لبناء وتوليد معارف إسلامية:

- 1- التعامل مع المصادر (القرآن الكريم والسنة) من خلال التفسيرات المختلفة.
- 2- بناء النموذج المعرفي الأكبر الذي يجيب على الأسئلة الكلية.
- 3- بناء النماذج المعرفية الصغرى وهي نماذج فرعية يتم توليدها من النموذج الأكبر وتتعلق بكل العلوم الطبيعية والإنسانية وتتسم بقدر أقل من الشمولية والتجريد.
- 4- مرحلة توليد المعارف أو تطبيق النماذج الفرعية الإسلامية على الحالات المختلفة في العلوم الإنسانية والطبيعية.

في هذا السياق تحتل أداة الاجتهاد دورًا مهمًا في عملية بناء النماذج الصغرى والكبرى وتوليد المعارف. تحظى **عملية الاجتهاد** بأهمية كبيرة في عملية البناء والتوليد الفكري بدءًا من مرحلة بناء

النموذج الأكبر من المصادر أو توليد النماذج الصغرى لكل العلوم الإنسانية. فالاجتهاد هو الوسيلة الأساسية لتجريد النموذج ثم تطبيقه. وتقوم فكرة أولوية الاجتهاد وأهميته باعتبارها عملية فكرية أساسية للبناء على افتراض أساسي مؤداه أن هناك فجوة أو ثغرة بين المطلق والواقع لا يسدها إلا الاجتهاد؛ فالقرآن والسنة هما مطلق لا يمكن أن يترادف مع الواقع ومع الإدراك الإنساني النسبي، ويسد هذه الثغرة الاجتهاد الذي هو جهد معرفي يفترض أن النص لا يعطي معناه بشكل مباشر دون إعمال العقل.

على النقيض من التوجه السابق، قدم د. جمال الدين عطية نموذجًا للاقترب الجزئي في بناء إسلامية المعرفة هو اقترب ذو طابع استقرائي يبدأ من تجميع المفردات والجزئيات وصولاً إلى المعايير والقوانين والمبادئ الكلية.

ينبع المنهج الذي قدمه د. عطية من صميم رؤيته أو تعريفه لأسلمة العلوم التي يعرفها بوصفها عملية بأنها تتصرف "إلى تسكين العلوم السننية (الطبيعية والإنسانية) في إطار العلم الإلهي من خلال توظيف مناهجها في إثبات السنن الإلهية"، وهو تعريف يمثل ترجمة مباشرة لأحد المبادئ التي قامت عليها إسلامية المعرفة ألا وهو مبدأ "الوحي كمصدر للمعرفة". إن مفهوم الوحي باعتباره مصدرًا للمعرفة عند د. جمال الدين عطية اتخذ معنى ودلالة شديدة التبسيط والمباشرة تتعلق بتحديد أهداف ووظيفة العلوم الطبيعية والإنسانية (أو السننية كما يسميها) من منظور شرعي إسلامي بالعمل على إثبات ما ورد من النصوص القرآنية سواء تلك المتعلقة بالتاريخ أو المجتمع والنفس والكون المادي. أو بمعنى آخر، تفعيل القرآن والسنة المؤكدة باعتبارهما مصدرًا للمعرفة والعلوم من خلال توظيف العلوم في إثبات ما ورد في النصوص القرآنية من سنن تتعلق بالتاريخ والمجتمع والنفس والكون المادي.⁽³⁰⁾

يسمي د. جمال الدين عطية منهجه بالمنهج الاستقصائي الذي يقوم على اكتشاف هذه السنن سواء منها ما ورد في الكتاب والسنة أو ما يؤدي إليه بحثنا الذي يدعونا الكتاب والسنة إلى البحث فيه، وربط هذه القوانين بالأحكام التكليفية". وهنا، يميز عطية بين عدة أقسام للعلم: هناك القسم التكليفي من العلم والمنهج الاستقصائي فيه "يجب أن نغطي فيه بالبحث الاستيعابي جميع ما ورد في الكتاب والسنة وفي التراث من الموضوع الذي نحن متخصصون فيه". ثم يأتي القسم الموضوعي وفيه "تأتي إلى النصوص التي تتحدث عن بعض سنن الله في الكون والمجتمع... الخ. ونضع فرضية، ثم نعرضها على التجربة". ويرى عطية أن هذا النهج سيؤدي بالعالم إلى "الوصول إلى علاقة سببية بالشروط المعينة التي قد لا تكون واردة في النص.

لقد فجر ذلك المفهوم معضلات حقيقية كان على د. عطية أن يقوم على حلها باستمرار... أول وأخطر تلك المشكلات هي الانحصار بين خطري اللاعلمية أو الإساءة لقدسية الوحي؛ فالأخذ بالوحي مصدرًا لبناء فروض علمية يعني من المنظور العلمي تعريض المقولات القرآنية المتعلقة بالسنن للإثبات أو النفي، الأمر الذي يتعارض مع قدسية النص. ويرد عطية على ذلك بقوله: إن

الاختبار لا يكون للنصوص وإنما لفهم العالم لها: "أنا كعالم مسلم أبدأ بفهمي لما ورد في الكتاب والسنة واجري عليه التجارب"... ويرد على هذا النقد الجوهري بقوله: "إن الذي يتخوف منه البعض هو أننا لو وضعنا النصوص الدينية موضع الفروض العلمية نكون قد قللنا من أهمية النص الديني... والرد في هذا أننا لا نضع النص ذاته موضع الفرض وإنما فهمنا للنص هو موضع الفرض". وهو يرى أن وضع الفرض استلهاماً من النص لا يؤدي إلى التعصب والتوجه المسبق مشيراً إلى أهمية وضع متغيرات أخرى وافتراسات أخرى أو حسب قوله: "لماذا لا تُعد القوانين العلمية الواردة في النص مجرد نماذج لقوانين أخرى".

وقد حاول د. عطية الخروج من هذا المأزق بالإشارة إلى أن نفي التجربة لصحة تلك الفروض لا يعني خطأ النص بل خطأ فهمنا له وضرورة مراجعة هذا الفهم. إن هذه الإجابة تحديداً تقودنا في الوقت نفسه إلى مأزق آخر لا يقل خطورة؛ فالحتمية المفترضة سلفاً لصحة النص وما يتولد عنه من فروض، والمصادرة على المطلوب إنما تتأى بتلك الفروض تماماً عن صفة العلمية... لقد أدت مخاطر تلك الرؤية إلى سلسلة من التراجعات للفكرة وتطبيقاتها وتداعياتها المنهجية؛ ففي مقابل النصوصية المفرطة التي عكستها تلك الفكرة في البداية نجد عطية في مرحلة لاحقة يتراجع فيرى أنه في محاولة للوصول إلى تفهم المعلومة التي وردت في القرآن الكريم أو في السنة النبوية فإننا "لسنا بحاجة إلى أن نقف عند الدلالة المباشرة للنص لأننا لسنا بصدد حكم شرعي، وإنما يمكن أن نأخذ بالدلالة غير المباشرة والدلالة البعيدة". كذلك نرصد تلك المراجعات على الصعيد المنهجي نحو مزيد من الواقعية؛ فالمفكر الذي سبق أن عول بشدة على مناهج العلوم التراثية باعتبارها معيناً مقابلاً للمناهج التي قدمها الغرب في البحوث الإنسانية (علم الجمع مقابل تصنيف العلوم، القواعد اللغوية لضبط المصطلحات في مجال تحديد المفاهيم العلمية، الأحكام الوضعية في أصول الفقه في مقابل صياغة الفروض، مباحث العلة والقياس في مرحلة التجريب)⁽³¹⁾. ثم يعود في مرحلة لاحقة للتأكيد على أهمية أن يجمع بين المناهج الغربية الاستقرائية والاستنباطية والتحليلية والبحوث الميدانية والتاريخية مع منهج أصول الفقه خاصة الأخير الذي سبق أن عول عليه كثيراً فيقول لاحقاً: إن قولنا إن علم أصول الفقه هو المنهج الذي يجب أن نتبعه في حركة أسلمة العلوم يجعلنا نتقيد بالمناهج التي وضعها علماء الأصول لاستنباط الأحكام بينما نحن بسبيل علوم إنسانية واجتماعية بحاجة إلى العديد من المناهج التي تستخدم ويستخدمها الغربيون في هذا المجال."⁽³²⁾

إن النزعة التبسيطية المفرطة التي تتسم بها هذه الرؤية لا تقتصر على قضية المنهج بل انسحبت إلى رؤيته الكلية لبناء العلم الذي يراه د. عطية أنه يتشكل عن طريق تراكم الفرديات أو الجزئيات المعالجة إسلامياً أو من خلال "العناية بالجزء من النصوص الشرعية التي تتعلق بكل علم من العلوم سواء الطبيعية أو الاجتماعية أو النفسية... هذا الجزء المشترك هو الذي يجري فيه العلم أو يجب أن يجري فيه العمل حتى تبلور نظرية معينة في فلسفة العلوم". كذلك انسحبت مفاهيم جمال الدين عطية الخاصة لأسلمة المعرفة ومنهجيتها على الأدوات، فنفهم لماذا احتلت مسألة الكشف في المصادر تلك الأهمية الكبرى باعتبارها الخطوة الأولى الضرورية من وجهة نظره لمعرفة وحصر النصوص السننية التي

ستصاغ منها الفروض: كشافات القرآن في مجالات السنن والاقتصاد والعقيدة وكشافات السنة في مجال الاقتصاد، وكشافات للتراث في مجالي الاقتصاد وعلم النفس...

بين الاتجاه الكلي والجزئي يقف اجتهاد د. عبد الحميد أبو سليمان في مجال المنهج والذي رغم أهميته لم يحظ بالتأصيل والتطبيق الكافي بحيث يتخطى مرحلة التبشير إلى التبلور. يرى د. أبو سليمان أن قضية إسلامية المعرفة مع المنهج ليست في تعديل المناهج الغربية، ولكنها وبالأساس قضية إصلاح مناهج المعرفة الإسلامية، وعلى رأسها المنهج المتبع في **الفقه** وهو منهج استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية. إن الموضوع المنهجي عند الدكتور أبو سليمان ليس في (منهج لأسلمة ما هو غير مسلم) ولكن في دور مدرسة إسلامية المعرفة في تجديد وإصلاح المناهج الإسلامية القائمة وعلى رأسها منهج الفقه.

يوضح أبو سليمان مأخذه على هذا المنهج المؤسسي الذي يمارس سلطانه الكبير على المعرفة الإسلامية المعاصرة بل وعلى العقل المسلم كله في الآتي: الجمود والركود في مقابل الحيوية والمبادرة التي اتسم بها الصدر الأول من المسلمين، ثانيًا - وهي نقطة نظام تتمثل في السمة التاريخية لعمليات التخريج وإنتاج العلم (الاستجابة للحاجات القائمة في ذلك العصر) الأمر الذي يفرض بالضرورة إعادة الإنتاج والاجتهاد في ضوء حاجات ومعارف جديدة بالكلية. أما السمة الثالثة محل الانتقاد فتتمثل في غلبة الطابع الجزئي التفصيلي في ممارسة عملية استنباط الأحكام والرؤى الإسلامية في كافة مجالات الحياة وبناء المعارف؛ إذ يرى "أن القضية الجزئية، مهما كان توثيقها دقيقًا، ليست بالضرورة هي القضية الصحيحة وقد تكون النقيض لصحة القضية الكلية إذا لم تلاحظ الكليات مؤثرات الزمان والمكان على تلك القضية ومفهومها".⁽³³⁾

إن البديل المنهجي الذي يطرحه د. أبو سليمان إنما يقع في سياق إصلاح أو تعديل أدوات الاستدلال من النصوص والربط بينها وبين الواقع. ورغم أن أبو سليمان لا يسمي منهجه، لكنه لا يخرج عن كونه نوعًا من التعديل في منهج الاستنباط والقياس التقليدي خروجًا من الطابع الجزئي إلى الكلي؛ فهو يطرح مفهومه حول الاستنباط الكلي والقياس الكلي المقرون باستيعاب مؤثرات الزمان والمكان من خلال عمليات استقراء مقابلة، ويكون الربط بين نواتج عمليتي الاستنباط والاستقراء من خلال مفهوم "المقاصد".

إن الاستنباط الكلي هدفه الوصول إلى رأي إسلامي في قضية كلية: والجوهر الأساسي للمنهج الذي يشير إليه هو مسألة الفهم والاستنباط من مجمل النصوص ذات الصلة بموضوع بعينه أو قضية كبرى في مقابل ما درج عليه السلف من استنباط جزئي لحكم جزئي من نص جزئي بعينه (آية أو حديث)، وهي قضية مهمة يطرحها د. أبو سليمان دون أن يفصل فيها على الرغم من

أهميتها في الدراسات والفكر الإسلامي المعاصر. يشير مفكرنا سريعاً إلى ملامح هذا المنهج تطبيقاً على الحديث في ثلاث خطوات مهمة:

- الوحدة الموضوعية؛ بمعنى الدراسة الشاملة لكل النصوص التي وردت في موضوع واحد.
- البنيوية ويشير هنا مسألة إيلاء الاهتمام إلى قضية العلاقات داخل الدراسة (علاقة المواضيع المختلفة ببعضها البعض).
- وأخيراً، التحليل المقاصدي التاريخي؛ بمعنى علاقة تلك النصوص (النبوية بالغايات المثارة بحكم الزمان والمكان أو كما يشير بالنسبة للسنة تحديداً- الغايات التي "هدفت إلى تحقيقها في مجتمع المدينة والجزيرة على عهد الرسول عليه الصلاة والسلام".⁽³⁴⁾

ويعبر أبو سليمان عن خصائص وأهمية طرحه المنهجي بقوله: " إن الأمل عندي كبير في إصلاح الفكر والمعرفة الإسلامية لتكون مرنة حية مؤثرة بإعادة النظر في منهج المعرفة والدراسة الإسلامية بحيث يأخذ العقل موضعه السليم إلى جانب الوحي وفي خدمته ويتكامل الاستنباط والاستقراء في خدمة المعرفة الإسلامية بحيث يأخذ القياس الكلي والنظر الشامل وعنصر الزمان والمكان مكانه في منهج الدراسة الإسلامية، وحينئذ يعاد بناء منهج التربية والتعليم بحيث تتوحد القيادة وتتوحد المعرفة".⁽³⁵⁾

ورغم الأهمية الكبرى لتحقيق هذا الطموح الفكري في نقل الفكر والمعرفة الإسلامية نقلة نوعية وبرغم الجهد الذي لا يزال تلاميذ مدرسة إسلامية المعرفة يبذلونه في هذا المضمار، فإن طموح د.أبو سليمان لا يزال حتى الآن في منطقة المآل وليس التحقيق.

إن هذا النقص في واحد من أهم أبعاد مفهوم إسلامية المعرفة بقدر ما أنتج من فراغ في الحساب الختامي لإنجازات المدرسة على مدى ربيع قرن مضى بقدر ما يسهم في صياغة أهداف وبرنامج مدرسة إسلامية المعرفة على مدى السنوات القادمة. لقد أدرك بعض أبناء هذه المدرسة من الجيل الثاني والثالث أهمية الشق المنهجي فشرعوا في تحرك فعال للتركيز والعمل عليه، سواء من خلال مؤلفات جماعية أو دورات تدريبية في قضايا المنهجية، كما برزت في السنوات الأخيرة محاولات واجتهادات فردية تمزج ما بين التأصيل والتطبيق والتدريس، نذكر من أبرزها الجهد الذي يتعده الأستاذان: د. نادية مصطفى في مجال العلاقات الدولية، ود. سيف الدين عبد الفتاح في مجال الفكر والنظم السياسية. لكن هذا الجهد لا يزال يحتاج إلى مزيد من التأصيل والتأليف خاصة في الجانب الفني المتعلق باستخدام النماذج والأدوات ما يجعله قابلاً للتطبيق من آخرين خلاف أصحاب تلك الاجتهادات.

إسلامية المعرفة... ملاحظات ختامية ومقترحات مستقبلية:

طرح البحث خلال الصفحات السابقة معالم خمسة تشكل المفهوم العام لإسلامية المعرفة الذي تجمع تحت مظلة أهم مفكري تلك المدرسة على اختلاف إسهاماتهم. لقد تناول العرض السابق رصدًا للسياق الداخلي لفكرة إسلامية المعرفة ذاتها، وبقية الإشارة في ختام البحث إلى مجموعة من الملاحظات المتعلقة ببيئة تطور الفكرة وتفاعلاتها وآلياتها ما يفيد في استكمال عناصر الرؤية:

أولاً- مثلت إسلامية المعرفة علامة بارزة في تطور الفكر الإسلامي المعاصر وقدمت إسهامات فريدة إيجابية على رأسها: استقلالية المدرسة وعدم انسياقها وراء ضغوط الارتباط بقوى مذهبية أو سياسية؛ حيث استفادت المدرسة من حرية الحركة التي أتاحها انفتاح العالم الغربي أمام العقول العربية المهاجرة (في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين [وحتى الحادي عشر من سبتمبر]...) ولا شك أن التغييرات الهائلة التي لحقت بموقف الغرب من الإسلام ومن حرية المنظمات الخاصة بعد الحادي عشر من سبتمبر تطرح تحديًا حقيقيًا للحفاظ على هذا الاستقلال، كما تطرح أمام المدرسة مهمة إعادة توطين نفسها مرة أخرى في دار الإسلام مع الحفاظ على مقوماتها الأساسية.

ثانيًا- من أبرز ما قدمته مدرسة إسلامية المعرفة كذلك طرح نموذج مأسسة الإنتاج الفكري... لقد عرف الفكر الإسلامي حتى تاريخه الحديث ثلاثة أطر أو محاضن فكرية له يحمل كل منها مآخذة: أولها النموذج الشخصي أو الفردي وهو الأكثر شيوعًا (نموذج الإمام محمد عبده ومعظم المجددين الوسطيين)، ثانيًا- نموذج التيار أو الحركة، وهو اتجاه غالبًا ما ينحو منحى التفعيل السياسي مع الجمود الفكري المتمثل في أفكار تتحول إلى ثوابت أيديولوجية تنطلق منها الحركة وتتجمع حولها الكوادر (نموذج الإخوان المسلمين) والحركات الجهادية. وهناك أخيرًا البعد البيروقراطي المؤسسي؛ وهو بعد محافظ يقوم على الجمود والتقليد والحفاظ على كل التراث (مدرسة الأزهر والزيوتونة ومدارس الفكر الوهابي المختلفة).

لقد قدمت إسلامية المعرفة إطارًا رابعًا هو إطار المؤسسة أو الرابطة غير الحكومية أو الأهلية التي تنشأ -من خلال استقلالها المادي والمؤسسي- المحافظة على الاستقلال الفكري. وهي لم تقع في براثن البيروقراطية من خلال انفتاحها على كل التيارات الفكرية وتركيزها على الوظيفة والنشاط و الفعاليات لا الأبنية. بيد أن هذه الصيغة من إدارة العملية الفكرية حملت بدورها العديد من المشكلات؛ فهي بقدر ما أتاحت التأثير في الجماعة الفكرية فقد أصبحت أسيرة لها في بناء الإنتاج الفكري للمعهد في ظل محدودية كوادره مما جعل إنتاج المعهد يضم أفكارًا ورؤى لا تنتمي أو لا تحمل بالضرورة البصمة الفكرية لمدرسة إسلامية المعرفة بقدر ما تحمل رؤى إسلامية عامة تتفق جزئيًا وتختلف جزئيًا معها. ولعل ما سبق يطرح على المعهد العالمي للفكر

الإسلامي قضية تأسيس الكوادر الفكرية التي تستوعب فكرة إسلامية المعرفة استيعاباً تاماً وتمثلها في إنتاجها العلمي كأحد أهدافه في المرحلة القادمة.

ثالثاً- لقد قدمت هذه الورقة عرضاً لفكرة إسلامية المعرفة في صيغة حوار بين الآراء المختلفة لمنظري المدرسة حول عناصر تلك الفكرة ومكوناتها. وقد اتضح من العرض مدى ثراء هذا الحوار (التحليلي الافتراضي) الذي نزع من مدرسة إسلامية المعرفة قد افتقدته باعتبارها آلية لتطوير الأفكار وتلاقحها وصلتها. فبرغم كثرة الندوات الحوارات التي عقدت على مدى ربع القرن الذي سلف منذ نشأت مدرسة إسلامية المعرفة إلا أن تلك الحوارات لم تعد كونها منتديات لعرض الآراء المختلفة وليس لتفاعلها. افتقدت تلك الحوارات إلى التركيز الدقيق على قضايا فكرية محددة ومفصلية، وركزت على رؤية عامة متسعة، كما افتقدت إلى تفاعل حقيقي بين المفكرين يختلط بالنقد المؤدي إلى تطوير الأفكار، بل أحاطت تلك الحوارات حساسيات خلطت بين الأشخاص والأفكار. والمحصلة أن إسلامية المعرفة ظلت فكرة تقوم على القاسم المشترك بين أصحابها ولم تتطور بوصفها فكرة -بمعزل عن أصحابها. وقد كان ذلك في ظني أحد أهم نقاط الضعف التي حدثت من انطلاق الفكرة إلى آفاقٍ أرحب وأوسع.

وفي المحصلة، يمكن القول: إنه بعد مسيرة ربع قرن من التطور، ومع تزايد الإحساس بأهمية الفكرة والحاجة الماسة إلى مدرسة (إسلامية المعرفة) في ظل تعاظم آليات الغزو الفكري ووضوح أهدافه الرامية إلى سحق الهوية الإسلامية في كافة جوانب الحياة (وفي القلب منه نظرية المعرفة ذاتها) فإن شعوراً عاماً من المهتمين وأنصار فكرة إسلامية المعرفة بأن المدرسة قد وصلت إلى مفترق طرق يؤشر لانتهاه مرحلة ويفرض ولوج مرحلة جديدة من مراحل التطور إذا أريد لجهد هذه المدرسة الاستمرار والتطور. وإذا كانت النقاط السابقة أشارت إلى أهمية تبني آليات جديدة وتطوير وإصلاح الآليات القائمة، فإن قضية التطوير تمتد كذلك إلى نطاق أهداف الحركة الفكرية والعلمية التي تقودها هذه المدرسة. لقد تركزت كبرى إسهامات مدرسة إسلامية المعرفة خلال المرحلة الماضية في طرح أولوية البعد المعرفي باعتباره المرتكز الأساس في قضية النهضة والتجديد الفكري وتعد التأسيسات التي قدمها كتاب المدرسة للبعد الإبستمولوجي في بناء العلم والثقافة والفكر الإسلامي من أهم ما قدمته هذه المدرسة للفكر الإسلامي الحديث. وفي هذا الإطار يمكن القول: إن الإسهام المنهاجي هو الخطوة التالية والضرورية في مسار التطور الفكري ما يعني ضرورة أن تركز المدرسة جهودها على مدى السنوات القادمة في تقديم إسهامات فعلية في قواعد ومناهج التفكير والبحث سواء في مجال الدراسات الاجتماعية والإنسانية أو في تطوير مناهج البحوث الشرعية ما يعكس ويترجم جهد السنوات السابقة في كشف نظرية المعرفة من منظور إسلامي ويتفق مع التوجه العلمي الذي نذرت له المدرسة نفسها. إن سنة التطور هي شرط استمرار الحركات الفكرية والاجتماعية التي

تنشد البقاء ومواصلة الدور... ولا شك أن عملية المراجعة التي يأتي في إطارها هذا البحث والتي يحث عليها الرعيل الأول من دعاة الفكرة هو الخطوة الأولى والضرورية على مسار التطوير.

هوامش الدراسة

- (1) انظر: د. طه جابر العلواني، "إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم"، مجلة التأصيل، مايو 1995، ص ص: 22-6، بالإشارة وحول نفس القضية انظر أيضًا: د. علي جمعة ود. سيف الدين عبد الفتاح، إسلامية المعرفة وأصول الفقه الحضاري...، ورقة عمل وخطة للتأصيل (القاهرة: من الأوراق الداخلية بمكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة، د.ت)، ص ص: 1-3.
- (2) د. إسماعيل الفاروقي، "أسلمة المعرفة"، ترجمة فؤاد حمودة وعبد الوارث سعيد، في: مجلة المسلم المعاصر، العدد 32، شوال - ذو القعدة - ذو الحجة 1402هـ، أغسطس - سبتمبر - أكتوبر 1982.
- (3) د. عبد الوهاب المسيري، "إسلامية المعرفة: في النماذج المعرفية والأسئلة الكلية... أفكار وتصورات أولية، محاضرة غير منشورة أقيمت ضمن فعاليات ثقافية للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة، د.ت.
- (4) د. عماد الدين خليل، مدخل إلى إسلامية المعرفة مع مخطط مقترح لإسلامية علم التاريخ، هيرندن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992.
- (5) د. طه جابر العلواني، "إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم"، مرجع سابق، ص 9.
- (6) المرجع السابق، ص 6.
- (7) المرجع السابق، ص 9.
- (8) د. محمد عمارة، "إسلامية المعرفة... البديل الفكري للمعرفة المادية"، في: مجلة المسلم المعاصر، عدد 63، رجب-شعبان - رمضان 1412، فبراير - مارس - إبريل 1992، ص ص: 5-6.
- (9) د. عبد الحميد أبو سليمان، "إسلامية العلوم السياسية"، بحث منشور في الندوة الأولى لمستشاري المعهد وممثليه من 26 رجب إلى 2 شعبان 1409هـ، أبحاث د. عبد الحميد أبو سليمان (من المطبوعات الداخلية للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب القاهرة)، ص 26.
- (10) حول مفهوم د. جمال الدين عطية هذا انظر: جمال الدين عطية، "أسلمة العلوم: المفهوم، المنهج، الإنجازات، المشاكل"، في مجلة المسلم المعاصر، عدد 85، ص ص: 181-213.
- (11) تابع هذا الرأي في: عماد الدين خليل، مرجع سابق.
- (12) د. محمد عمارة، "إسلامية المعرفة... البديل الفكري للمعرفة المادية" في: المسلم المعاصر، عدد 63، رجب-شعبان - رمضان 1412، فبراير - مارس - إبريل 1992.
- (13) د. إسماعيل الفاروقي، "صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية"، مرجع سابق، ص 32.
- (14) Dr. Abdul Hamid Abu Sulayman, The Islamization of Knowledge: A ten Year Projection, Presented at: IIIT Academic Advisors Meeting, 11th-14th August 2000, p1.
- (15) د. طه جابر العلواني، "إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم"، مجلة التأصيل، مرجع سابق، ص ص: 12-13.
- (16) المرجع السابق، ص 12.
- (17) د. طه جابر العلواني، "إصلاح مناهج الفكر وإسلامية المعرفة"، ورقة عمل لندوة ومستشاري المعهد وممثليه، 26 رجب - 2 شعبان 1409، 4 - 10 مارس 1989، ص 10.
- (18) انظر المرجع السابق، ص ص: 10 - 12.
- (19) المرجع السابق، ص 5.
- (20) انظر: المرجع السابق، ص 14 - 18.

- 21 () د. طه جابر العلواني، "إسلامية المعرفة بين أمس واليوم"، مجلة التأسيس، مرجع سابق، ص 8.
- 22 () المرجع السابق، ص ص: 11-12.
- 23 () د. منى أبو الفضل، النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل"، ترجمة عارف عطاري، في: إسلامية المعرفة، السنة الثانية، عدد 6، ربيع الآخر 1417 هـ/ سبتمبر 1996 م، ص ص: 70-109، بالإشارة إلى: ص ص: 69-72.
- 24 () المرجع السابق، ص 71.
- 25 () المرجع السابق، ص 88.
- () A. Abu Sulayman, Op. Cit, p2.26
- 27 () د. عبد الحميد أبو سليمان، "إسلامية العلوم السياسية"، بحث منشور في: الندوة الأولى لمستشاري المعهد وممثليه من 26 رجب إلى 2 شعبان 1409 هـ، مرجع سابق، ص 23.
- 28 () انظر تحديده لغايات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص 27.
- 29 () د. عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ص ص: 50-63.
- 30 () حول مفهوم د. جمال الدين عطية هذا انظر:
- د. جمال الدين عطية (تقديم)، سمينار كلية الشريعة بجامعة قطر: "نحو فلسفة إسلامية للعلوم"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 5-11-1987. د. جمال عطية، "الاستفادة من مناهج العلوم الشرعية في العلوم الإنسانية: محاضرة من سمينار وزارة التربية في قطر"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 29-11-1988.
- د. جمال الدين عطية، "أسلمة العلوم: المفهوم، المنهج، الإنجازات، المشاكل"، في: مجلة المسلم المعاصر، عدد 85، ص ص: 181-213.
- 31 () د. جمال الدين عطية، "الاستفادة من مناهج العلوم الشرعية في العلوم الإنسانية"، مرجع سابق، ص 7.
- 32 () د. جمال الدين عطية، "أسلمة العلوم: المفهوم، المنهج، الإنجازات، المشاكل"، في: مجلة المسلم المعاصر، مرجع سابق، ص 187.
- 33 () د. عبد الحميد أبو سليمان، "في مقدمات العلوم الاجتماعية"، بحث منشور في الندوة الأولى لمستشاري المعهد وممثليه من 26 رجب إلى 2 شعبان 1409 هـ، أبحاث د. عبد الحميد أبو سليمان (من المطبوعات الداخلية للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب القاهرة) ص 25.
- 34 () المرجع السابق، ص 24.
- 35 () المرجع السابق ص 25.