قراءة في دراسات نقدية

لخطاب إسلامية المعرفة (مدخل إبستمولوجي)

د. سامر رشواني

مقدمة:

لقد اتسمت مواقف الجماعة العلمية الغربية عمومًا تجاه فكرة إسلامية المعرفة بتجاهل واضح وعدم اكتراث بها. وذلك على خلاف الاهتمام الواسع الذي أبدته الدوائر الأكاديمية الغربية بالإسلام السياسي وحركاته الفكرية والتنظيمية في العقود الثلاثة الماضية. هذا على الرغم من الحضور الإعلامي وربما العالمي لبعض الشخصيات التي تمثل التيارات الفكرية لإسلامية المعرفة.

لهذا؛ نجد أن معظم النتاج النقدي لفكر الأسلمة يدور بين مفكرين مسلمين مهاجرين يعيشون في الغرب، بعضهم رافض مطلقًا فكر الأسلمة، بينما ينطلق آخرون من دوائر تقترب كثيرًا أو قليلًا من دائرة الأسلمة. أما الدراسات الغربية نفسها فهي قليلة جدًّا.

على أن الاهتمام الذي أبداه بعض الأكاديميين الغربيين بخطاب الأسلمة نابع من إدراكهم لأهمية الالتفات الجاد لهذا الخطاب باعتباره يخاطب جمهورًا واسعًا، ويفصح علانية عن أصوله الأيديولوجية (دون ادعاء للحيادية) كما أنه يدعو دومًا للنقاش النقدي[1]. دون أن يكون دافعهم الأساسي اختبار الإضافة المعرفية التي يقدمها هذا الخطاب.

(1) Roxanne L. Euben, "Contingent Borders, Syncretic Perspectives: Globalization, Political Theory and Islamizing Knowledge," International Studies Review, (Spring 2002):PP. 23 - 48;

Richard Tapper, "Islamic Anthropology and the Anthropology of Islam," Anthropological Quarterly 68, No. 3 [1995].

أما فيما يخص موقف الجماعة العلمية العربية من أسلمة المعرفة[1]، فلا يختلف الأمر كثيرًا... فعلى الرغم من الدعوة المستمرة والملحة من قبل المؤسسات التي حملت فكر الأسلمة إلى الحوار النقدي مع فكرها سعيًا منها لتطويره، فإن الاستجابة بقيت في معظم الأحيان دون المستوى المطلوب: إنْ على مستوى القيمة العلمية أو عدد الطروحات النقدية الجادة لمشروع إسلامية المعرفة. إذ جاءت معظم هذه المواقف النقدية (أو المعارضة) لفكرة أسلمة المعرفة في صيغة مقالات صحفية ذات قيمة علمية ومعرفية ضئيلة من جهة، فضلًا عن أن أصحابها لم يطلعوا في الغالب على أدبيات المشروع وكتابات رواده – كما لاحظ د. ملكاوي – كما أن أصحابها ينتسبون لفئتين: إما إسلاميون سلفيون، أو علمانيون يساريون في الغالب. وكلا الطرفين عارض فكرة إسلامية المعرفة من منطلق أيديولوجي، دون مناقشة علمية للأسس المعرفية التي يطرحها خطاب الأسلمة، فضلًا عن نزعة الاستخفاف أو التجاهل التي يُظهرها كثير منهم للنتاج العلمي لمشروع الأسلمة.

وقد عرض د. ملكاوي[2] لعدد من الرؤى "النقضية" للتيار العلماني واليساري (مثل: السيد ياسين[3]، محمود أمين العالم[4]، نصر حامد أبو زيد[5]، عزيز العظمة[6]، علي حرب[7] الرؤى التي تتلخص في أمرين أساسيين:

(1) يُلاحظ أن مدرسة/ تيار إسلامية المعرفة يُعبَر عنه بمصطلحي: "إسلامية المعرفة" و"أسلمة المعرفة/ العلوم". وهذا ما تؤكده دراسة د.أماني صالح – من هذا المشروع – حول هذا المفهوم.

(2) فتحي حسن ملكاوي، حوارات إسلامية المعرفة: عرض وتحليل، إسلامية المعرفة، السنة السابعة، عدد5، صيف2001.

(3) السيد ياسين، وهم أسلمة العلوم، مجلة الأهرام الاقتصادي، القاهرة، 29يناير، 1990.

(4) محمود أمين العالم، حتى لا يكون التكفير عطاء للتجميد والتجهيل والصراعات المجدبة، مجلة القاهرة، عدد 127، 1993.

(5) نصر حامد أبو زيد، أسلمة العلوم والآداب تقود إلى الخطاب السلفي، مجلة اليسار، العدد الأول، 1990، 82 – 83.

(6) عزيز العظمة، أسلمة المعرفة وجموح اللاعقلانية السياسية، الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن، القاهرة: سلسلة قضايا فكرية للنشر والتوزيع، 1993.

(7) علي حرب، إسلامية المعرفة وتلغيم المشروع الحضاري، جريدة الحياة اللندنية، 12 تموز(يوليو) 2001

– النظر إلى مشروع إسلامية المعرفة على أنه مشروع سياسي متطرف يسعى للسيطرة على السلطة السياسية، وتحكيم الفكر الديني في شؤون الفكر والمجتمع. وأنها ليست إلا تعبيرًا عن شهوة السلطة الكلية لدى الإسلاميين. فإسلامية المعرفة ليست إلا انعكاسًا للتنافس على السلطة بين المشروعية المجتمعية المدنية (العلمانية) من جهة، والمشروعية الدينية الثقافية من جهة أخرى.

– أن مشروع إسلامية المعرفة يمثل هروبًا إلى التاريخ، أو نكوصًا أيديولوجيًّا واجتماعيًّا إلى ماضٍ موهوم أو مؤول يوتوبيًّا سيؤول إلى تجميد الواقع في لحظات نكوص تفضي إلى إرهاب المجتمع والدولة. بل إن بعضهم[1] يرى أن تيار إسلامية المعرفة يمثل أشد تيارات الأصولية الإسلامية تعصبًا وأقلها تسامحًا.

ولا يكاد يخفى ما في هذه الآراء من مكون أيديولوجي يسعى بالأساس إلى نزع الصفة المعرفية عن خطاب الأسلمة، باختزاله إلى محض خطاب سياسي ذي كسوة معرفية. ومفهوم الإسلامية فيه كافٍ لإضفاء صفة الرجعية والتخلف على هذا الخطاب، ثم زجِّها في جملة الحركات أو التيارات السلفية الإسلامية. وإقصائها عن الساحة الثقافية العربية (كما لاحظ د. ملكاوي)[2].

وبينما يميل معظم العلمانيين إلى اعتبار خطاب إسلامية المعرفة خطابًا سلفيًا، فإن الخطاب السلفي[3] يكاد يكون رافضًا وناقضًا لمشروع إسلامية المعرفة كما

(1) Bassam Tibi. "The Worldview of Sunni Arab Fundamentalists: Attitudes toward Modern Science and Technology." in Fundamentalisms and Society. Martin Marty and R. Scott Appleby (eds.). Chicago and London: University of Chicago Press. 1993.

ولكن "توبي هوف" (وهو ناقد لأسلمة المعرفة) يرفض هذا الوصف من Tibi وسواه، ولا يرى فيه غير مبالغة مفتعلة صادرة عن موقف أيديولوجي. راجع ذلك في:

Toby E. Huff. the Rise of Early Modern Science: Islam. China and the West. (Cambridge University Press. 2003).

(2) فتحي حسن ملكاوي، حوارات إسلامية المعرفة، م.س.

(3) من أمثلة ذلك: أحمد إبراهيم خضر، وجهة نظر حول ظاهرة أسلمة المعرفة، مجلة البيان، العدد 151، 2000.

طرحه المعهد العالمي، ويتلخص نقده له في:

– أن الأهداف الحقيقية لهذا المشروع تتلخص في إضفاء الشرعية على العلوم الأوروبية التي نشأت لتزيح الدين وتحل محله.

–أنه يقوم على الاعتقاد بعدم كمال الشريعة وتمامها وعدم كفايتها في مواجهة تغيرات العصر، فضلًا عن الدعوة إلى نقد التراث والدعوة إلى تجديده[1].

ولكن، هذا لا يعني عدم وجود دراسات عربية جادة لفكرة إسلامية المعرفة، وإن تكن قليلة، وهي ما سنأتي على ذكره في أثناء الورقة التي خصصناها للدراسات النقدية التي ركزت على الجانب المعرفي لمشروع الأسلمة، دون المقالات الهجائية أو الأيديولوجية.

يمكن معالجة الأدبيات النقدية لأسلمة المعرفة على عدد من المستويات: مستوى المنهج، ومستوى ما وراء المنهج من خلفيات فكرية وتحيزات أيديولوجية، ومن حيثيات أخرى لها علاقة بقضايا النقد ومسائله.

ولكننا سنحاول في هذه الورقة تقديم عرض للتلقي النقدي لخطاب الأسلمة على المستوى المعرفي والمعرفي الاجتماعي، وإلقاء الضوء على أهم الإشكالات التي كانت مثار جدل حول خطاب الأسلمة. وهذا وفق التقسيم التالي:

أولًا: النقد الإبستمولوجي لخطاب إسلامية المعرفة:

1) الأسس المعرفية لخطاب إسلامية المعرفة.

2) الإشكالات المعرفية في خطاب إسلامية المعرفة:

1. الأسس الفلسفية والميتافيزيقية للحداثة.

2. التمييز بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية.

(1) صلاح الخليفة أحمد الحسن، وجهة نظر حول ظاهرة أسلمة علم الاجتماع، مجلة البيان، العدد 164، 2001.

3. مشكلة العربة والحصان.

4. الذاتية والموضوعية.

5. نقد الحداثة أم نقد التراث!

3) تقويم الطرح الإسلامي للمعرفة:

1. مفهوم الإسلامية.

2. مشكلة ثنائية النظام التعليمي.

3. رد الفعل تجاه الغرب.

ثانيًا: نقد خطاب إسلامية المعرفة من منظور اجتماع المعرفة:

1) المناخ الفكري والاجتماعي الذي نشأت فيه أسلمة المعرفة

2) المناخ الاقتصادي والسياسي

أولًا – النقد الإبستمولوجي لخطاب إسلامية المعرفة –

ينطلق النقد الإبستمولوجي لخطاب إسلامية المعرفة من النظر إليه باعتباره خطابًا معرفيًّا بشكل أساسي، ويعمل على تحليل الأسس المعرفية التي يقوم عليها خطاب الأسلمة، كما يتعرض للإشكالات المعرفية التي تثيرها هذه الأسس ثم الإشكالات التي يثيرها الطرح الإسلامي للمعرفة نفسه.

إن معظم الدراسات التي تناولت خطاب إسلامية المعرفة قد قامت على أساس المقارنة بين عدد من دعاة الأسلمة الذي يختلفون في رؤاهم وتصوراتهم على الرغم من اشتراكهم في السعي لإعادة بناء المعرفة إسلاميًّا، حيث عمدت إلى الكشف عن التقاطعات والتفارقات القائمة بين الاتجاهات المختلفة للأسلمة.

ولا بد من الإشارة إلى أن معظم هذه الدراسات أبحاث نشرت في مجلات أكاديمية مختلفة، وأن الدراسات الموسعة فهي قليلة جدًّا.

ومنها دراسة "ليف ستنبرج"، وهي بحث أكاديمي موسع لفكر أربعة من

obeikandl.com

المفكرين يشتركون في الدعوة إلى أسلمة العلوم، أو بناء المعرفة الإسلامية.

التي يمكن أن نجمل ونصنف إجمالي ما تناولته هذه الدراسات من نقد في النقاط التالية:

1) الأسس المعرفية لخطاب إسلامية المعرفة:

تتجمع نقاط النقد المطروحة في:

1. إن من أهم الافتراضات التي يقوم عليها خطاب أسلمة المعرفة هو مفهومه عن تشظِّي العالم المعاصر وتجزُّئِه. إن العالم – من منظور إسلامية المعرفة – بحاجة لكي يحيا إلى أن تلم أطرافه، والإنسانية بحاجة إلى أن تفهم العالم كوحدة منظمة كما خلق ابتداءً. إن هذا الوعي بالبنية الصحيحة للعالم جزء من المعرفة الإسلامية؛ لأن هذه المعرفة متجذرة بشدة في التصور العضوي للكون. ويستخدم الخطاب في تداوله لهذه المسألة مفهوم "التوحيد"، كما يدعم مواقفه بالإشارة إلى الأعمال الناقدة للعلم أو لأساسه الاجتماعي عمومًا في أوروبا وشمال أمريكا. كما يستخدم مصطلحات مستقاة من العلوم الاجتماعية مثل: "الكلية" أو "holism".
2. يشيع بين أصحاب خطاب إسلامية المعرفة إجماع على فهم ظروف المسلمين في العالم المعاصر. والافتراض الذي يحكم تفسيراتهم لهذه الظروف يستند إلى اعتقادهم بأن المشكلة لا تكمن في الإسلام نفسه، ولكنها تكمن في أن المسلمين لا يطبقون الإسلام بالطريقة الصحيحة. إن الإسلام في نظرهم حقيقة موضوعية. ومن خلال الفهم الصحيح للوحي – القرآن – يمكن للإنسانية أن تكتسب فهمًا صحيحًا للعالم. وهنا يأتي التأكيد على أهمية القرآن، فالاتجاه العام هو التوجه مباشرة إلى الوحي القرآني بحثًا عن حلول للمشكلات المعروفة، كما يرى هذا الخطاب أن تأويل القرآن غير نهائي. بينما يصعب استخدام الأحاديث كمصدر لبناء النموذج الإسلامي،

فهي كثيرة جدًّا ومختلفة وتستنفد جهد علماء الشريعة في تنظيمها وترتيبها. لذلك فإن محمدًا يشار إليه في هذا الخطاب بمصطلحات عامة، ولاسيما باعتباره القدوة العليا للمسلمين. وبما أن الإسلام يحْوي نظامًا لحياة الفرد على المستوى الشخصي وعلى المستوى الاجتماعي؛ لذا كان لا بد من بناء العلوم الإسلامية.

3. يرى أصحاب هذا الخطاب أن لهذا الوجود معنى (نظرة غائية) يؤثر في رؤيتهم للتاريخ. فاهتمامهم بالتاريخ قد يختلف من جهة تركيز كل منهم عليه، ولكنه يقوم على فرضية واحدة، وهي العودة إلى التاريخ بحثًا عن الأنماط والقيم الصحيحة للإسلام. وذلك من خلال الرجوع إلى العهود الأولى للإسلام، أي المجتمع المحمدي في المدينة، وتأويلها تأويلًا مجازيًا باعتبارها معيارًا. وليست غايتهم في ذلك صنع نسخة من مجتمع المدينة، ولكن نقل الظروف والمعايير والقيم التي حكمت تلك الحالة إلى زمننا الحاضر. ففي نظرهم أن فترات من التاريخ وأفرادًا معينين فيه يشكلون تمثيلًا أصيلًا وحقيقيًّا للإسلام. وهكذا يسقطون الظروف والمشكلات المعاصرة على التاريخ، وتصبح مشكلات الحداثة مفهومة ومستوعبة في إطار الإسلام. ويأملون أن يجدوا الهداية لحل المآزق المعاصرة من خلال تأويلهم للتاريخ. يميل أصحاب هذا الخطاب في رؤيتهم التاريخية تلك إلى تعظيم أو "أيقنة" بعض الفترات وبعض الأشخاص، أو استخدام التاريخ لشرعنة وضعيات معينة في الخطاب. يرجع "ستنبرج" هذا الاهتمام البارز بالتاريخ إلى: أن هناك مشكلة كامنة في خطابهم تتجلى في غياب سلطة مطلقة واحدة يمكنها إصدار أحكام مقبولة عالميًا في القضايا الدينية. فالفقهاء لا يعدون سلطة شرعية، لذلك يميل أصحاب هذا الخطاب إلى استخدام التاريخ بحثًا عن السلطة في أزمان يعدونها إسلامية أكثر من الحاضر.

4. في رأيهم أيضًا، أن المسلمين ملزمون بالعمل على توظيف الإسلام. فالعالم المسلم يجب عليه أن يجتهد في أسلمة العلم. ويربطون هذا الواجب الفردي بمعنى أعمٍّ هو الجهاد.

5. يكثر أصحاب هذا الخطاب من استخدام مفهوم "الاجتهاد"، وهذا واضح في تأويلهم للتاريخ وفي تأويلهم للمصطلحات الإسلامية. ويمكن القول هنا: إن ما يميز هذا الخطاب هو أنه صراع بشأن المصطلحات الإسلامية. حيث يجتهد جميع هؤلاء في فهم مفردات القرآن، ويستخدمون في تناولهم للمصطلحات الإسلامية شكلًا من "الواقعية" بالمعنى الفلسفي للكلمة. فكلمات القرآن يتم تناولها كما لو أنها تحمل معنى موضوعيًّا وخالدًا. ويبدو أن هذه النظرة تشكل دافعًا أساسيًّا لهم للكفاح من أجل فرض تأويلاتهم الخاصة للمصطلحات الإسلامية المختلفة باعتبارها تأويلات أصيلة. وبالنتيجة، فإن هذا الجدل حول الاستئثار بمعاني الكلمات يعكس – في نظر "ستنبرج" – اختلافًا حول معنى الإسلام نفسه.

6. يوصف موقف أصحاب خطاب إسلامية المعرفة بأنه مضاد لطبقة علماء الدين، إذ يشتركون جميعًا، على اختلاف توجهاتهم، في نقد حاد لعلماء الدين. إذ إن مواقف علماء الدين لم تساعد العالم المسلم في تجسير الهوة بين دوره في المعمل ودوره في البيت.

7. لم تقتصر عناية خطاب إسلامية المعرفة بتشكيل المفاهيم الإسلامية، بل شملت مصطلحات مثل "الغرب" الذي اكتسب مفهومًا ضيقًا جدًّا؛ وذلك من أجل خلق ثنائية بين ثقافة الغرب وعلمه وبين ثقافة الإسلام وعلمه. تفيد ثنائية "الغرب والإسلام" هذه في تبرير وشرعنة تصورات علم إسلامي ما. ومن الملاحظ أن اعتبارهم المعرفة ذاتية، ومرتبطة بثقافة معينة، قد استخدم لتشكيل الإبستمولوجيا. فالاختيار الذاتي للإسلام كأساس للعلم هو طريق أصيل للمعرفة، وبهذا المعنى يصبح العلم الإسلامي الموضوعي نتيجة

لاختيار ذاتي.

8. يتميز خطاب أسلمة المعرفة بنقده البارز للعلم في وضعه العالمي الراهن. ويركز على نقطة واحدة وهي أن العلم المعاصر مقسم ومشتت ولا يقدم إجابات واضحة لمآزق العالم الحديث. وينظر للعلم على أنه متاهة تكنوقراطية لا تملك شيئًا تقدمه للإنسانية غير الاغتراب والاستعباد. كما ينتقد ما يرى أنه البنية الثابتة للقيم داخل العلم الغربي. وهكذا ينظر إلى تعددية المناهج داخل معظم العلوم على أنه ضعف.

يستند نقد العلم في هذا الخطاب إلى مفهوم للعلم مختلف تمامًا عن المفهوم الشائع في جامعات العالم كله. فمعنى كون "العلم" موضوعيًّا أي أن علمًا إسلاميًّا معينًا هو علم مأمور به؛ لهذا لا يمكن لأنساق العلوم الإسلامية أن تتضمن مناهج متعددة. فلا بد من وجود منهج واحد حتى نحصل على أجوبة محددة، والمنهج الوحيد هو العلم المؤسس على القرآن. والعلم الذي يتعارض مع كلمة الله لن يكون مقبولًا. إن أصحاب هذا الخطاب لا يعارضون التحديث العلمي والتكنولوجي والاقتصادي، ولكنهم يعارضون الشكل الاجتماعي للحداثة، ويظهر ذلك في رفضهم للظواهر المرتبطة بالحضارة الغربية.

9. إن هناك عنصرًا كامنًا في مفهوم الإسلام والغرب والعلم وإنشاء العلم الإسلامي في خطاب الأسلمة، ألا وهو التوق إلى الماضي "النوستالوجيا" أي الرجوع إلى الفهم الأصيل للعالم.

يطرح "ترنر" تفسيرًا اجتماعيًّا لهذا الحنين الماضوي: فأولًا: تدهور حضارة المسلمين، إذ انتزعت منها القيم التي كانت حاضرة في الزمن المثالي أيام الرسول محمد، ثانيًا: الشمولية والعلمنة أحدثت تمزيقًا للإيمان، وهي الفكرة الكامنة في افتراضات هذا الخطاب. ثالثًا: إن التنظيمات البيروقراطية ضمن الدولة الحديثة وثيقة الصلة باستقلالية الفرد. فالإنسان الحديث حر، ولكن الحرية الكاملة للفرد يمكن أن تتحقق فقط في

المجتمع الإسلامي. رابعًا: فقدان البساطة والأصالة والعفوية، فالعالم البيروقراطي والمنظم يشوش على المشاعر والعواطف الأصيلة. إن العالم الذي يسمح بالتعبير الأصيل والمبدع عن المشاعر والعواطف يمكن أن يؤسس فقط في المجتمع المسلم.

ووفق زعم هؤلاء الناقدين، يعبر هذا كله عن ميل "نوستالوجي" (مرضي) إلى الماضي، هدفه الأساسي نقد المجتمع الحديث، وبناء بديل إسلامي له، وذلك باستخدام عشوائي لعدد من المصادر لمفكرين مختلفين: مثل "بول فايربند"، "سيد قطب"... وهذا الرجوع إلى كُتاب يشتركون معهم في الأفكار هو استراتيجية مهمة يستخدمها هذا الخطاب لإضفاء مسحة علمية على أفكاره، ليخفي صراعه من أجل اكتساب سلطة تحديد الإسلام وتعريفه[1].

2) الإشكالات المعرفية في خطاب إسلامية المعرفة:

ويتم رصدها من قِبل ناقدي الأسلمة في خمس نقاط على النحو التالي:

1. الأسس الفلسفية والميتافيزيقية للحداثة:

يرى ناقدو مشروع إسلامية المعرفة (من خارج دائرة إسلامية المعرفة (العلمانيون) ومن داخل الدائرة إسلاميين) أن الحجة الإبستمولوجية التي يستند إليها دعاة أسلمة المعرفة تتلخص في رفض العلوم الغربية أو الدعوة إلى أسلمتها في: أنها تتضمن نظرة وجودية منافية للإسلام وقيمًا واعية أو غير واعية أخذتها من المجتمعات الغربية. ولكن باحثي أسلمة المعرفة لم يضعوا بداهة هذه المشكلة محك البحث، كما لم يتم تحديد هذا الأمر المنافي أو المحايد وتعيينه بصورة تمكن من مناقشتهما: لأن مجرد نسبة النظرة الوجودية الضمنية أو الصريحة للخصوصية الاجتماعية الغربية ليس كافيًا لإثبات أنها خاصة بالغرب وصادرة عن أمر ليس ذاتيًّا للممارسة العلمية نفسها بصرف النظر عن الخصوصيات الاجتماعية: لذلك فإن جل النظرات الوجودية والقيم الفلسفية

(1) Leif Stenberg, The Islamization of Science: Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity (Lund: ReligionsistoriskaAvdelningen, Lunds Universitet, 1996.

التي نعتبرها غربية (مع ما نتج عنها من خيارات منهجية) وجد ما يماثلها في الحضارات السابقة عندنا وعند الغرب الوسيط وعند الهلنستيين واليونان[1].

لقد كان الهدف من "إسلامية الفاروقي" هو كبح جماح المد العلماني وذلك من خلال إعادة صياغة العلوم الاجتماعية الحديثة من منطلق إسلامي. ولكن فشل الفاروقي في تحديد العلمانية وتعريفها ترك المجال مفتوحًا لكثير من التأويلات للعناصر العلمانية ضمن نسق ما، هذه العناصر التي ينبغي إحلال عناصر إسلامية محلها، وكيف سيتسنى للمرء أن يواجه العلمانية وهو غير متبين للنزعات العلمانية في الحداثة الفكرية؟ يتساءل ياسين محمد[2].

إن القول بأن العلوم الغربية غير محايدة من حيث النظرة الوجودية والقيم الأخلاقية، وأنه ينبغي لذلك أسلمة العلوم والمعارف، يعني الانتقال من فضالة الذاتية الناتجة عن الالتزام السلبي بالعقيدة الدينية التي تحد من الموضوعية في العلوم الاجتماعية عند الغربيين إلى وجوب الزيادة التي ستحد منها عندنا سعيًا إلى تخليص العلم من اللائكية ليلتزم بالإسلام[3].

وهذه النتيجة تفترض افتراضين غير ثابتين، فضلًا عن كونهما ضارين بالعلم والإسلام ومن ثم بمشروع الأسلمة:

أولهما: أن لموقف الإسلام من المعرفة العلمية نظرة للوجود ونتائج شبيهة بالنظرة التوراتية، بحيث يكون ما سعى العلماء الغربيون إلى تخليص العلم منه ليس مقصورًا على التخلص من خصوصيات النظرة التوراتية بل هو تخلص من نظرة جميع الأديان بما فيها نظرة الإسلام.

(1) أبو يعرب المرزوقي، إسلامية المعرفة: رؤية مغايرة، إسلامية المعرفة، السنة الرابعة: العدد 14، 139 – 166.

(2) Yasien Mohamed, Islamization of knowledge: a comparative analysis of Farouqi and Rahman, Muslim Education Quarterly, Vol. 11, No. 1, 1993.

(3) أبو يعرب المرزوقي، إسلامية المعرفة: رؤية مغايرة، م.س.

ثانيهما: إن العلم لا يمكن أن يتأسس ما لم يستند إلى جزء مستمد من الوحي: وهو ما يعرض العلم إلى الجمود (لئلا يبدل ما يأخذه من الوحي، وتلك علة الموقف الكنسي المنطقية) أو الوحي إلى التغيير (لئلا يجمد ما بني عليه من علم، وهي علة الموقف اللائكي المنطقية)، وكلا الأمرين ممتنع ومناف للإسلام[1].

إن التخليص الذي حققه العلماء الغربيون من هيمنة الكنسية وعلمها الخرافي أمر يقربهم من النظرة الإسلامية في هذا المجال، وهي نظرة تتجنب تقديم مضمون علمي محدد يمكن أن يتعارض مع نتائج العلم. ويكون تصور الأسلمة بهذه الصورة عودة إلى الموقف الكنسي، ومن ثم فهي ابتعاد عن الإسلام يفوق في ضرره الابتعاد اللائكي عنه[2].

إن فكرة العلم الحديث لا يمكن أن تفهم من دون فكرة التقدم والحركة الكبرى الإرادية التي رافقتها في مجتمعات القرون القليلة الماضية، إن الطبيعة الخاصة التي تميزت بها التجربة المعرفية الحديثة دون غيرها من المشاريع المعرفية التاريخية السابقة والقائمة، وجعلت لها من الجاذبية والسطوة الولاء حتى في أعين المفكرين الدينيين أنفسهم ناتجة عن مبادئ أساسية ثلاثة:

الأول: مبدأ الموضوعية: الذي يفترض استقلال الموضوع المدروس استقلالًا كليًّا عن الذات الدارسة.

الثاني: مبدأ المادية الذي يفترض أن هدف المعرفة العلمية البحث في قواعد حركة الأشياء في الأشياء بذاتها وعدم اللجوء إلى تفسيرات خارجية أو القبول بعلل غيبية لا تخضع للتجربة ولا يمكن التحقق منها.

الثالث: مبدأ العقلانية أو العالمية: فمن خصائص المعرفة العلمية أن تنتقل من مجتمع لآخر من دون أن تضعف فاعليتها أو تحظى بالقبول البدهي من قبل جميع العقول السليمة، كما أن درجة علمية المعرفة أو صدقيتها مرتبطة بدرجة

(1) المرجع نفسه.

(2) المرجع نفسه.

تجرد الباحث عن ذاته وعقائده وقيمه الخاصة ومسبقاته الأخلاقية وقيمه[1].

ثم إن النجاح في التجربة العلمية لا يتوقف على ما تراكم عند الشعوب من تراث معرفي سابق، ولا على ذكاء أبنائها، ولكن على تأسيس منظومة جديدة للبحث العلمي والتجريبي، فيما يتعلق بالمخابر وتعظيم الاستثمارات العلمية في البحث التطبيقي. إن طبيعة المعارف التي ينتجها العلم والتي يسعى إليها تختلف جوهريًّا عن طبيعة المعارف التأملية أو الأخلاقية أو الأدبية فليس هدف العلم البرهنة على وجود الله أو عدمه. كما لا يهدف إلى ملء الفراغ المعنوي الشاغر في الواقع البشري أو إرهاف الحس الفني وتربية الحس الأخلاقي[2].

ومن منظور آخر، يرى "فضل الرحمن" أن المشكلة الأساسية التي يحملها المهتمون بإسلامية المعرفة في أذهانهم وهي جعل الإنسان مسؤولًا - إذ يشعرون بأن العالم الحديث قد تطور وبني على أساس معرفة لا يمكن اعتبارها إسلامية - غير حقيقية، والحق أن العالم الحديث قد أساء استخدام المعرفة. فعندما انشطرت الذرة لم يفكر علماء الغرب أول ما فكروا في استخدام هذه التقنية في إنتاج الكهرباء بل صنعوا القنبلة الذرية، وهم يودون اليوم لو استطاعوا أن يعودوا إلى الوراء ويلغوا ذلك[3].

إن العلم في حد ذاته خير، ولكن السوء يكمن في إساءة استخدامه. وقرار إساءة استخدامه لا يتوقف على المعرفة نفسها ولكنه يعتمد على الأولويات الأخلاقية. بالتأكيد إن القرارات الأخلاقية تحدد الأولويات[4].

لقد قدَّم الغرب الحديث كل أنواع الأنظمة: فلسفية واجتماعية وعلمية، وكثير من ذلك يقبله القرآن ويعترف به، ولكن من دون شك، هناك الكثير الذي يرفضه. وكذا الأمر في تراثنا الإسلامي؛ حيث وجدت أنظمة متعددة أو ديانات متعددة لا

(1) برهان غليون، الإسلام والعلوم الاجتماعية: تساؤلات حول أسلمة المعرفة، قراءات سياسية، ربيع 1993، 119 - 138.

(2) المرجع نفسه.

(3) Fazlur Rahman, Islamization of knowledge: a response, AJISS, vo l.5, No. 1, 1988.

(4) Ibid.

تكاد تمت إلى الإسلام قرآنا وسنة بصلة[1].

وفي هذا السياق، يسرد "فضل الرحمن" التعارضات التي نشأت وتطورت في تاريخ الفكر والفلسفة الإسلامية بداية من الفارابي، فابن سينا، فالغزالي، فابن رشد، فالرازي، ومن قبلهم الباقلاني.. ويشرح بعض الأفكار التي كانت محل خلاف كبير بينهم، ثم يتساءل: ما الذي في هذا التراث إسلامي خالص، وما الذي هو أقل إسلامية، وما الذي هو غير إسلامي مطلقًا؟[2]

ولكن "علي حسان زيدي" يطرح رؤية مغايرة لفهم خطاب إسلامية المعرفة (أو ما يدعوه إعادة بناء المعرفة) حيث يرى أن هذا الخطاب لا ينظر إليه على أنه نقد إسلامي للمعرفة الصارمة بحد ذاتها، ولا على أنه صراع متواصل فيما بين "مفكري الشتات المسلمين" على تأويل الإسلام[3]. ولكن الطريق الأمثل لقراءة هذا الخطاب هي النظر إليه باعتباره نظرية اجتماعية تحاول تسكين النقد الإسلامي للحداثة، هذا النقد الذي ينخرط في حوار مع النقاشات الغربية للحداثة. لهذا يرى أن النظرية الاجتماعية المقارنة يمكن أن تقوم بنقل للتراث على اختلافه وتحيي المدخل المعياري والإصلاحي في قلب التحليل المقارن بين الثقافات. وكنموذج للتحليل الثقافي المقارن يحلل زيدي آراء الفاروقي وسيد حسين نصر المختلفة حول عصر التنوير والرومانسية، حيث يرى أنهما يقدمان نقدين مختلفين جذريًا للحداثة. كما يحلل أعمال "ماكس فيبر" الذي ظهر كناقد ذاتي للحداثة، ويبين أن

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) كما أشار إلى ذلك "ستنبرج" ومنى أباظة –كما سيأتي. ويصف زيدي هذه الرؤية بأنها تضخيمية، لأنها تركز على الاختلافات الموجودة في فهم الإسلام بين المسلمين في محاولة للقول بأنه يمكن تجاهل أنصار إسلامية المعرفة لأنهم فقط يتحدثون فيما بينهم ولا يملكون شيئًا ذا بال يمكن أن يقدموه "لنا" داخل إطار الحداثة.

فكره يتشابك ويتداخل في جوانب مختلفة من فكر الفاروقي وسيد حسين نصر[1].

إن محاولات المسلمين الرامية إلى إعادة بناء المعرفة (أسلمة المعرفة) من أولى العلامات على أن المسلمين قد بدأوا يدركون المضمون الفلسفي العميق للحداثة؛ حيث إن التأكيد على عقلانية الدين والوحي في إسلامية الفاروقي تندرج فيما سماه "فيبر" عقلنة العالم ونزع النظرة التراثية إليه. ولكن في حين ينتقد خطاب إسلامية المعرفة العالمية المزيفة للحداثة الغربية، فإنه يسعى لاستبدالها بعالمية الحداثة الإسلامية، وهو بذلك يكون قد فشل في الاستبدال الجذري والمطلق للحداثة الغربية، وذلك لأنه متشرب ومتشبع بروحها[2].

في حين يحاول نصر "إعادة النظرة السحرية" إلى العالم، نظرًا إلى دفاعه الشديد عن التراث ورغبته في إحيائه، ونقده الشديد للحداثة؛ حيث لا يرى سبيلًا إلى إصلاحها أو قيام حداثة بديلة، ولكن الطريق الوحيد هو هجران أصولها الفلسفية: الإنسانية والمذهب الميكانيكي والتطورية. وبحسب رؤية نصر، فإن العالمي والمطلق غير قابلين للتحقق على المستوى الإنساني.

وهنا يتساءل "زيدي" إن كان بالإمكان لمفهوم الحداثة البديلة – الذي يختزنه خطاب إسلامية المعرفة – أن يساعد في فهم المحاولات الإسلامية في إعادة بناء المعرفة؟ وفيما إذا كان بالإمكان الاستجابة لتحديات الحداثة من خلال مصطلحاتها الخاصة دون التحول إلى لحظة محلية أخرى في خطاب الغرب العالمي؟ وإذا لم يكن ذلك ممكنًا، فما هي إمكانية وجود استجابة نقدية أصيلة لتحديات الحداثة؟ ثم كيف يمكن الحكم على ما هو بديل أصيل ومختلف جذريًّا؟ وما هو معيار الحكم في ذلك؟[3]

ومع ذلك، فهو يرى أن المشكلة الأساسية في خطاب أنصار الأسلمة هو التمحور الضيق حول الجدل المنهجي والإبستمولوجي في قضايا المعرفة.

(1) Ali Hassan Zaidi, Dialogues on Modernity: Muslim Reconstructions of Knowledge and Western Social Theory as External and Immanent Critiques", Paper Presented at the AMSS 32nd Annual Conference Indiana University, Bloomington, and Indiana Sept. 26 - 28, 2003.

(2) Ibid.

(3) Ibid

2. التمييز بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية:

يرى بعض نقاد أسلمة المعرفة أن المشروع الطموح للفاروقي ولد مشوهًا وساذجًا منذ البداية. إذ فرَّق بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية، وجعل مجال الأسلمة مقتصرًا على العلوم الاجتماعية باعتبارها أوروبية المركز، واستبعد أن يكون للعلوم الطبيعية مثل الفيزياء والكيمياء أسس قائمة على النظرة الكلية للعالم[1].

ويعزو البعض بقاء العلوم الطبيعية خارج إطار إسلامية المعرفة إلى أنه يرجع إلى أسباب تاريخية، وذلك في إشارة إلى أن معظم أقطاب هذا الخطاب إنما خرجوا من رحم العلوم الاجتماعية الغربية وليس العلوم الطبيعية[2].

ويرى "سردار" أنه لا فرق بين العلوم الاجتماعية والطبيعية من حيث خضوعها للنماذج المعرفية والقيم والخلفيات الاجتماعية التي يؤمن بها منتجوا هذه العلوم[3]، بل إن القول بأن ليس للعلوم الاجتماعية ما تشترك فيه مع العلوم الطبيعية ادِّعاء باطل؛ لعدة أسباب:

أولًا: إن الإدراك الحسي لا يعتبر مفهومًا حياديًّا بقدر ما تخضع بنيته للتصنيفات اللغوية ومواقف الملاحظين ومصالحهم.

ثانيًا: إن التصنيفات التي نظمت عن طريق التجربة وعُرِّفت كأصول للحقيقة تعكس قيم ومصالح مجموعات مختلفة في أوقات مختلفة في التاريخ.

---

(1) ضياء الدين، سردار، أسلمة العلوم أم تغريب الإسلام، (مترجم)، في: الفكر الإسلامي، عدد 15، يوليو 1994. والمقال الأصلي هو:

Z. Sardar, 'Islamization of Knowledge, or the Westernization of Islam?, Inquiry, Vol. 1, No. 7,1984.

(2) Yasien Mohamed, Islamization of knowledge: a comparative analysis of Farouqi and Rahman, Muslim Education Quarterly, Vol. 11, No. 1, 1993.

(3) Ziauddin Saradar, Redirecting science towards Islam: an examination of Islamic and western

Approaches to knowledge and values, Hamdard Islamicus, Vol. ix, No. 1, 1986.

ثالثًا: لا يتلقى الإنسان الحقيقة كمعطى غير مؤول، بل كشيء توسطه أو بناه المخطط التصوري (كانط) أو الأيديولوجيا (ماركس) أو الألعاب اللغوية(فيتجنشتاين) أو البارادايمات (كوهن)[1]..

ثم إذا كان للعالم أن يُبنى وفق نظرة العلوم الاجتماعية الغربية للواقع الإنساني، فهذه الأخيرة لا تصونه ولا تنميه، إن العلم والتكنولوجيا هما اللذان يحافظان على الأنساق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تسيطر على العالم[2].

ولكن نظرة الإجماليين –سردار وغيره – هذه كانت محل نقد حاد من قبل "توبي هوف" الذي رأى في الانغماس في البحث عن الأسس الفكرية والفلسفية للعلوم –ولاسيما الطبيعية منها – إهمالًا وضياعًا للعلم نفسه. واستدل على ذلك بالتجربة التاريخية للعرب المسلمين حيث شكَّل الإفراط الشديد في بحث القضايا النظرية على حساب البحث أو النظر التجريبي – ويظهر ذلك في تحول علماء طبيعيين من أمثال ابن سينا والفارابي إلى فلاسفة – أحد أهم أسباب انهيار العلم الطبيعي العربي وعدم تقدمه. بعبارة أخرى، إن أسلمة العلوم الطبيعية القديمة قد أدت بشكل مباشر إلى تضييق مجال الإبداع والخيال الحر بسبب من الضوابط والافتراضات النظرية (وربما الميتافيزيقية) الإسلامية[3].

كما ينتقد خطاب الأسلمة بأنه قد جمع كل العلوم الاجتماعية في سلة واحدة بدون أن يقدم للقارئ أي رؤية تاريخية لولادة هذه العلوم أو تطورها أو صراعها المستمر مع سؤال الموضوعية. لاسيما وأن المدارس المتنوعة في العلوم

---

(1) ضياء الدين سردار، أسلمة العلوم أم تغريب الإسلام، م.س.

(2) المرجع نفسه.

(3) Toby E. Huff, the Rise of Early Modern Science, Op.Cit.

وفيه مناقشة مهمة للنظريات المختلفة حول طبيعة التلقي الإسلامي في عصور الازدهار وما بعدها للعلوم اليونانية والأجنبية.

الاجتماعية الغربية لم تدَّعِ قط الحقيقة المطلقة[1].

ثم إن الأحكام التي يعممها دعاة أسلمة المعرفة على العلوم الغربية،إن صحت، فهي إنما تتعلق بمدرسة واحدة هي المدرسة الوضعية؛ لأن المدارس العلمية الغربية ليست كلها وضعية المنهج[2].

ويرى بعض الناقضين أن أسلمة المعرفة لم تفعل شيئًا سوى الخوض في نقاش وجدل مكرر يتعامل مع نسخة قديمة (انتهت صلاحيتها) من العلوم الاجتماعية التي سادت في الخمسينيات. كما أنها قدمت نظرية عرقية إسلامية –زيفًا وبهتانًا – على أنها نظرية نسبية عالمية[3]).

3. مشكلة العربة والحصان[4]:

ينبع هذا المشكل من رؤيتين مختلفتين لمدرستين متميزتين في إسلامية المعرفة بالمعنى العام لها:

المدرسة الإجمالية أو مدرسة الإجماليين وهم في معظمهم نخبة من مفكري شبه القارة الهندية من مثل: "فضل الرحمن" و"سردار" و"بارفيز" و"منصور" و"ديفز"...، ومدرسة الفاروقي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي.

والإجماليون عمومًا لا يعارضون أسلمة المعرفة جذريًّا... بل الاقتراب المعرفي للأسلمة؛ حيث يرون أن الأنظمة المعرفية تنبثق من رؤية محددة للعالم، والعلوم الاجتماعية انبثقت عن الرؤية المادية التي سادت بعد عصر التنوير، وهذه

(1) Mona Abaza. Debates on Islam and knowledge in Malaysia and Egypt: shifting world. London: Routledge. 2002.

(2) أبو يعرب المرزوقي، إسلامية المعرفة: رؤية مغايرة، م.س.

(3) Richard Tapper. "Islamic Anthropology and the Anthropology of Islam." Anthropological Quarterly 68. No. 3 [1995]. p. 190.

(4) وهذه الجزئية تمثل نقدًا داخليًّا لمشروع إسلامية المعرفة.

الأنساق الغربية لا يمكن أن تجرد من قيمها وافتراضاتها المادية[1]. لهذا يرى "سردار" أن محاولة الفاروقي ستنتهي بنا إلى تغريب الإسلام، إذ إن نفخ الروح الإسلامية في فروع مصاغة من طرف إدراكات حسية ومفاهيم وأيديولوجيات ولغات وبارادايمات شعوب أخرى ليس إلا تغريبًا للإسلام وليس أسلمة للمعرفة[2].

إن سعي الفاروقي لإقامة العلاقة التي تربط الإسلام بجميع مجالات المعارف الحديثة، يبدو كمن يضع العربة قبل الحصان، فليس الإسلام هو الذي يحتاج إلى أن يُربط بالمعرفة الحديثة بل إن هذه الأخيرة هي التي تحتاج إلى ذلك، ذلك أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان[3].

إن الانطلاق من النسق الحديث أدى إلى ظهور أدبيات اعتذارية، تتخذ موقفًا دفاعيًّا في مواجهة الإمبريالية الثقافية الغربية. وتَعارُض الفلسفات الكامنة خلف الأنساق الحديثة والأنساق الإسلامية سيجعل الأسلمة مجرد قشرة خادعة تزين بها الأنساق المعرفية الحديثة[4]. بل إن تقسيم المعرفة إلى عدة فروع – كما نجده حاليًّا – إنما هو تعبير خاص عن تصور النظرة الغربية للحقيقة وكيفية نظر الحضارة الغربية إلى مشاكلها[5].

وحتى من هم خارج المدرسة الإجمالية، يرون أن دعاوى التركيب بين العلوم الحديثة والعقيدة الإسلامية التي طرحها الفاروقي، تفضي إلى القول بأنه لا يدعو إلى رفض العلوم الغربية جملة، ولكنه يقدم إعادة تأويل مبدعة لمحتواها الفكري

(1) Yasien Mohamed, Islamization of knowledge: a comparative analysis of Farouqi and Rahman, Muslim Education Quarterly, Vol. 11, No. 1, 1993.

(2) ضياء الدين سردار، أسلمة العلوم أم تغريب الإسلام، م.س.

(3) المرجع نفسه.

(4) Yasien Mohamed, Islamization of knowledge: a critique, AJISS, Vol. 11, No. 2, 1994.

(5) ضياء الدين سردار، أسلمة العلوم أم تغريب الإسلام، م.س.

حتى تتوافق مع الإسلام[1].

وهكذا ترى "إيبن" –وهي باحثة في علم السياسة المقارن، لاسيما بين الفكر الغربي وسواه – أن هذه المحاولات المتعددة لتأسيس نظرة إسلامية للمعرفة (على اختلافها) هي خير مثال للتوفيقية الثقافية، فهي محض تلغيم انتقائي معقد للأفكار الغربية والتراث الإسلامي المعاد تأويله[2].

4. الذاتية والموضوعية:

يرتكز خطاب أسلمة المعرفة في نقاط عديدة على اتهام العلوم الغربية لاسيما الاجتماعية منها أو الإنسانية بالتحيز... بل لا يكتفي بذلك إذ ينتقل إلى نقد فكرة الموضوعية ذاتها باعتبارها فكرة غربية بالأساس، الأمر الذي يسهل على أساسه المطالبة بوجود علم إسلامي؛ بالنظر إلى أنه لا وجود لعلم حيادي موضوعي مطلق، بل العلم الموجود علم لائكي.

ولكن نقادهم لا يرون في ذلك غير فهم خاطيءٍ أو غير دقيق لفكرة الذاتية والموضوعية، أو رد فعل مقابل للانضباط المفهومي الغربي. فغليون (وكذا بعض من مفكري شمال أفريقيا أمثال: خالد الصمدي، أبو يعرب المرزوقي) لا يعتقد أن العلم الراهن غربي، بل إنه يمر بمرحلة غربية، فهو وريث لمناهج البحث العقلي والتجريبي التي بدأت تتبلور منذ بدء الحضارة وتطورت إلى حد كبير على يد علماء العرب والمسلمين[3].

ولكن هذا لا يعني في نظره أن العلم في مرحلته الغربية الراهنة لا يتضمن

(1) Gregg De Young. "Shoud Science Be Limited? Some Modern Islamic Perspectives". The Monist. v.79. Ap. 96.p.280 - 93

(2) Roxanne L. Euben. "Contingent Borders. Syncretic Perspectives: Globalization. Political Theory and Islamizing Knowledge."International Studies Review. (Spring 2002): 23 - 48.

(3) برهان غليون، الإسلام والعلوم الاجتماعية، م.س.

عنصرًا ذاتيًا ولا ينطوي على مسبقات تعيد إنتاج السيطرة المدنية الغربية، فهذا العنصر موجود بالطبع والضرورة، ولكن تجاوز العلم الراهن لا يتحقق بتعميم وتضخيم هذا العنصر الذاتي والمسبقات العقدية، وإنما يقوم بالعكس على نقد هذه العناصر والمسبقات[1].

إن العامل الذاتي الحضاري قائم فعلًا أو لا يزال قائمًا فعلًا في التجربة العلمية خاصة في العلوم الإنسانية. لكنه قائم كنقص في هذه العلوم وعائق أمام تحقيقها لغايتها كعلوم إنسانية عالمية، وليس كعامل بناء فيها. وتطوير العلوم لا يكمن في استبدال الذاتية الإسلامية بالذاتية الغربية المنتشرة في علوم المجتمع. ولكن بالعكس في الكشف عنها وتعيينها باعتبارها الجرثوم الذي يتعين الخلاص منه لإنقاذ العلم ودفعه نحو غاياته وتأكيد حقيقة العالمية[2].

ويعني هذا أن المطلوب ليس إنتاج علوم خاصة بالمسلمين أو لهم، ولكن دفع العلم من قبل العلماء المسلمين إلى ما وراء محدوديته الغربية وفتحه بشكل أكبر على آفاق العالمية. وفي هذا التعميق لروح العلم ومنطقه الموضوعي والمادي يمكن للمسلمين أن يؤكدوا تفوقهم العلمي على الغربيين في المستقبل، وهو شرط دخولهم العالمية واختيار الحضارة لهم من جديد كمركز للإنتاج والإبداع التاريخي[3].

إن اللاوعي العقدي التوراتي الذي سعى العلماء الغربيون أنفسهم إلى التخلص منه كلما تمكنوا من إدراكه، ولا يكون ما تبقى منه موجودًا باقيًا برغبة منهم بل لكونهم لم يتمكنوا من التخلص منه هو الذي تحاول الأسلمة العودة إليه قبل تخلص الغرب منه ولكن بصيغة إسلامية مقابلة للصيغة التوراتية[4].

(1) المرجع نفسه.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع نفسه.

(4) أبو يعرب المرزوقي، إسلامية المعرفة: رؤية مغايرة، م.س.

وبذلك نكون قد قلبنا الوجود وجوبًا: فإذا كانت علومهم لا تخلو من البعد العقدي اللائكي الذي أزال منها البعد الديني، فلنجعل علومنا متضمنة لما يناظره من حضارتنا بالعكس لإرجاع البعد الديني، ولكن ألا تصبح الفضالة الدينية التي أرادوا هم التخلص منها في سعيهم إلى الموضوعية زيادة نزيدها نحن بالقصد فلا يكون مطلوبنا هو الموضوعية بل الأمر المقابل لها؟ يتساءل المرزوقي[1].

ثم ألا يصبح الحائل دون الموضوعية والإطلاق الذي كان فضالة عندهم لم يستطيعوا التخلص منها زيادة عندنا نريد إضافتها عن قصد فنُفقِد علمنا الموضوعية والنسبية؟

خاصة ودعاة أسلمة المعرفة لم يثبتوا أن تلك المعايير التي عممت لم تكن غايتها البحث عن الموضوعية وشروط العلمية، بل كانت ثمرة خطة مقصودة هدفها تغريب العلم "بتلييكه" فنقابلها بخطة مضادة هدفها تخليصه من التغريب وتشريقه بأسلمته، وبذلك –يرى المرزوقي – أننا ننحط بالإسلام إلى مجرد منزلة عقدية شبيهة بما خلَّص منه علماء الغرب العلم، وتلك هي المنزلة الكنسية التي عارضت نظريات "جاليلو" مثلًا[2].

5. نقد الحداثة أم نقد التراث:

يقول "فضل الرحمن": إننا بالتأكيد مهتمون بالغرب بحكم المواجهة التي وضعنا فيها. ولكن يجب أن نسأل أنفسنا أيضًا: هل يمكننا أن نواجه الغرب ونحدد من المعرفة ما هو جيد وما هو سيء، ما هو مناسب وما هو غير مناسب بدون معرفة أنفسنا؟[3]

إن المهمة الأولى المطلوبة منا هي أن نعيد النظر في تراثنا الإسلامي نفسه، وأن نرى ما يتوافق منه مع القرآن والسنة وما لا يتوافق.

---

(1) المرجع نفسه.

(2) المرجع نفسه.

(3) Fazlur Rahman, Islamization of knowledge: a response, AJISS, vol.5, No.1, 1988.

ما يريد قوله هو أننا نستطيع أن نُنشئ مفكرين يملكون القدرة على التفكير الإيجابي والبنَّاء. ولكننا لا نستطيع أن نضع قواعد التفكير لهم؛ فالمعرفة أكثر تعقيدًا من أن توضع لها قواعد ومخططات. فبإمكاننا أن ننتقد "كانط" ونرفض ما يبدو لنا غير متوافق مع المبادئ الإسلامية من آرائه الفلسفية. وكذلك نفعل مع العلوم الاجتماعية الغربية: علم الاجتماع والأنثربولوجيا وعلم النفس... ولكننا يجب علينا أن نفعل مثل ذلك مع أسلافنا من المفكرين المسلمين[1].

إننا ما لم نعد النظر في تراثنا بجدية، في ضوء القرآن، لا يمكننا أن نتقدم خطوة في الفكر الإسلامي. وذلك لأننا يجب أن نمتلك معيارًا ننطلق معه، ولا بد لهذا المعيار أن ينبعث بالأساس من القرآن.

وينبغي علينا أولًا أن ننظر في تراثنا عبر هذه المعايير والمبادئ نظرًا نقديًّا، ثم ننقد بعدها المعرفة التي تقدمها الحداثة. ولنعلم أنه لا توجد طريقة ميكانيكية لفعل ذلك، فلا يمكنني أن أجلس وأحاول أسلمة "دوركهايم" و"فيبر"، كما لا يمكنني أن أجلس وأحاكم ميكانيكيًّا ما قاله "دوركهايم" حول المجتمعات البدائية، أو ما قاله "فيبر" حول أشكال الحكومات... بالطبع يمكن للمرء أن يقول بأن شيئًا ما هو صواب أو خطأ ولكن ذلك لا يمت إلى المعرفة المبدعة. ولن يتجاوز ذلك كونه تحليلًا ميكانيكيًّا في أحسن الأحوال. إن مرحلة التفكير المبدع تتحصل فقط عندما نتشرب المواقف التي يريدنا القرآن أن نغرسها فينا. عندها سنصبح قادرين على الحكم على تراثنا والتراث الغربي معًا. ولكن النقد والمحاكمة ليست نهاية المطاف ولكنها الخطوة الأولى في اكتشاف المعرفة الجديدة التي هي الهدف الحقيقي للفكر الإسلامي[2].

ويرى: أنه إذا أريد لأسلمة المعرفة أن تفلح، فلا بد من شرح الكيفية التي

(1) المرجع نفسه.

(2) المرجع نفسه.

يجب أن يتعامل فيها مع القرآن كمصدرً للمعرفة، ومع السنة، ومع التراث الفكري للسلف، ومع التراث العام للفكر الإنساني. فنحن بحاجة لاستعادة الخطوط المفقودة مع حلقة المعرفة الإنسانية، مع إعادة اكتشاف المصادر الحقيقية للمعرفة لتأسيس قاعدة نظامية متناسقة حاول المعهد تكوينها خلال العقد الماضي من خلال النموذج المعرفي التوحيدي[1].

كما ينبغي التمييز بين الإسلام التاريخي والإسلام المعياري، وعليه ينبغي إخضاع التراث الإسلامي لتفحص نقدي على أساس القرآن والسنة. وهذه مهمة علماء الدين أنفسهم، بل إنهم هم المسؤولون عن أسلمة الأنساق المعرفية العلمانية الحديثة، وبدونهم لا يمكن تحقيق دمج مبدع بينهما[2].

ولمواجهة هذا التحدي، إن كان هذا ممكنًا في عصر السرعة الفائقة... لا بد من دراسة شاملة لتراث الحياة الفكرية الإسلامية بكل أبعادها وجوانبها المتنوعة. وليس هذا إقحامًا لهذا التراث باسم الرجوع إلى الأصول، بل عبْرَ فهم كامل له بما يسمح للمفكرين المسلمين المعاصرين بأن يدمجوه مع ما هو إيجابي من العلم المعاصر ضمن قلعة الفكر الإسلامي[3].

إن هذا الجدل حول الموقف من التراث والحداثة داخل التيارات المختلفة الباحثة عن المعرفة الإسلامية، يصوره بعض الباحثين الغربيين – مثل "إيبن" – على نحو مختلف يلحظ آليات التطور الفكري العامة للفكر الإسلامي: إذ ترى "إيبن" أنه إذا كانت الحداثة الغربية قد انبثقت عن الحوار بين الغرب وماضيه

(1) Mona M. Abul - Fadl. (ed.). In "Proceedings of twenty first annual conference". IIIIT. Herndon: 1993. pp. 108 - 110.

(2) . Yasien Mohamed. Islamization of knowledge: a critique. AJISS. Vol. 11. No. 2. 1994

(3) Seyyed Hossein Nasr. Reflection on Methodology in the Islamic Sciences. Hamdard Islamicus. Vol.iii. No.3. 1980.

الخاص، فإن المفكرين المسلمين منخرطون في حوارين أساسيين:

الأول: تاريخي من خلال الجدالات القديمة في الفكر الإسلامي حول مكان ووظيفة العقل في التأويل، وماهية البرهان والقدرة على الوصول إلى المعرفة الإلهية.

والحوار الثاني: هو حوار عابر للثقافة: ويتمثل في الانخراط الذي لا مفر منه مع الأساليب التي حددها الغرب للخروج من ما قبل الحداثة. حيث يبحث المفكرون المسلمون – بطرق مختلفة – عن إصلاح القطيعة التي أحدثتها العقلانية الحديثة مع القيم، وذلك بإعادة ترسيخ القاعدة الأخلاقية التي ترشد وتهدي البحث المعرفي في الطبيعة والطبيعة الإنسانية[1].

3) تقويم الطرح الإسلامي للمعرفة:

يقدم ناقدو إسلامية المعرفة تقويمًا للطرح الإسلامي للمعرفة عبر ما يمكن جمعه وبيانه في ثلاثة أبعاد هي: مفهوم الإسلامية، مشكلة ثنائية النظام التعليمي، رد الفعل تجاه الغرب. وفيما يلي تفصيلٌ عنها:

1. مفهوم الإسلامية:

يؤكد كثيرٌ من نقاد أسلمة المعرفة على صفة شائعة لها – وهي الغموض والضبابية – تحيط بمفهوم الأسلمة أو الإسلامية المطلوبة (منهاجية التنفيذ):

أ. يرى عمر أن الرؤية الإسلامية غير واضحة عند الفاروقي حيث لم يجد تعريفًا محددًا لها. وإذا كنا متحيرين في تعريف هذه الرؤية فكيف سنعرف أنها رؤية إسلامية؟ بل كيف سنعرف إن كنا حقًّا متمسكين بالرؤية الصحيحة ؟ وهذه معضلة حساسة وحقيقية[2].

ب. ويتساءل المرزوقي عن الإسلام الذي تناقضه العلوم الغربية أو لا تلتزم به ونريد أن نوفقها معه أو نلزمها به؟ وماذا في العلوم يناقض الإسلام أو لا يلتزم

(1) Roxanne L. Euben, Op. Cit.

(2) Umar A.Hassan, Islamization of knowledge: a response, the American Journal of Islamic Social sciences, Vol. 5, No. 2, 1988.

به لنقومه فنخلص العلم منه ليماشي الإسلام؟ فالإسلام متعدد ومنه نبعت نظرات وجودية لا تكاد تحصى، بل إن جُلَّ النظرات الوجودية والقيمية التي نجدها في الفلسفات الحالية وفيما بنى عليها من علوم بتياراتها الأربعة:

1 – الوضعي – النظري (الفلسفة التحليلية)

2 – والوضعي –العملي (الفلسفة الماركسية)

3 – والبديل الراد عليها بفلسفات الوجود (من هوسرل إلى هيدجر)

4 – والبديل الراد عليها بفلسفات المعرفة (الذرائعيات جميعًا). لها بذور في النظرات الفلسفية والكلامية والصوفية السابقة عند اليونان، ثم عندنا، ثم عند من والانا من الأمم التي أسهمت في تكوين التراث الفكري الإنساني السائد حاليًا والمتعلق بهذا المجال[1].

ت. لقد كان الغموض ملازمًا لفكرة أسلمة المعرفة، فدعاة إسلامية المعرفة مثلهم مثل غيرهم من مفكري العالم الثالث يمكنهم أن يخرجوا بأفكار مهمة، مثل نزع الرؤى الاستعمارية عن الأنثربولوجيا وطرح نماذج معرفية بديلة، ومع ذلك، فإن المساهمات العملية لكتاباتهم تترك الكثير مما يجب عمله[2].

لقد كان الفاروقي مثل من تبعه من أنصار إسلامية المعرفة غامضًا جدًّا، مما جعله محلًّا لنقدٍ شديد، فقد فُهم مشروعه كمحاولة لتطبيق الشريعة الإسلامية. وإذا كان التوحيد يستقطب النظرة العلمية، فإن الفاروقي لا يعلمنا كيف يمكن أن يطبق التوحيد عمليًّا بدون ضغط سياسي واضح، الأمر الذي يمكن أن يستخلص ترك رجال الدين يقررون من خلال الواقع العملي[3].

وهذا ما جعل المنهجية الإسلامية تبدو كأنها مجرد جعجعة تدعى "إسلامية" مخلوطة بمصطلحات الاجتماع الغربي، ومدعومة باستهجان الانحطاط الأخلاقي

(1) أبو يعرب المرزوقي، إسلامية المعرفة: رؤية مغايرة، م.س.

(2) Mona Abaza, debates on Islam and knowledge, Gregg DeYoung, Op.cit.

(3) Ibid

للغرب. فبعيدًا عن فكرة توحيد الله وكونها غامضة جدًّا من حيث التطبيق العملي في العلوم الاجتماعية، يربط الفاروقي فكرة وحدة الله بفكرة العائلة في الإسلام باعتبارها عمود النظام الاجتماعي، هنا أيضًا نواجه –حسبما يرى هؤلاء الناقدين – بعبارات أخلاقية ضحلة حول انحطاط الغرب، بحيث لا تبدو خطة عمله أكثر من شعارات[1].

وهذا ما جعل بعض الباحثين الغربيين لخطاب الأسلمة يرى أن استدعاء التراث وإعادة بنائه لا تعتمد على كونه مقنعًا أو جديرًا بالتصديق، بل إن ذلك يعبر عن ظاهرة التأويل الثقافي. وهذا المنظور يوضح البعد الإبستمولوجي للصورة الغربية من خلال بيان الطريق الذي من خلاله تعولمت أساليب النظر والمعرفة والفهم الغربية، حتى أنها وصفت قواعد النقاش للمفكرين الإسلاميين حتى من الذين يعارضونها[2].

وعلى الرغم من أن هذه النظرة تكاد تختزل كل ما هو غير غربي على أنه تعبير عن السيطرة الغربية، إلا أن "إيبن" ترى أنها لا تعبر عن ذلك، بل تريد فقط أن تؤكد على الأساليب التي وضعها المفكرون في المحيط ما بعد الاستعماري من أجل اختيار موقعهم المستقل عن موقع التابع لنظام استعماري يستحوذ على معظم مصادر الشرعية العالمية المنتجة للفكر الاجتماعي في عصر ما بعد التنوير.[3]

2. قضية ثنائية النظام التعليمي:

إن أحد الأهداف الأساسية لأسلمة الفاروقي كانت التخلص من ثنائية نظام التعليم، وانقسامه إلى نظام تعليم علماني حديث ونظام تعليم إسلامي تقليدي، وتكوين نظام موحد للتعليم، وذلك من خلال خطة اقترحها لأسلمة المعرفة[4].

(1) Ibid.

(2) Roxanne L. Euben, Op.Cit.

(3) Ibid

(4) كلٌّ من:

– ضياء الدين سردار، أسلمة العلوم أم تغريب الإسلام، م.س.

– وانظر:

Yasien Mohamed, Islamization of knowledge: a comparative analysis..., Op. cit.

ويبدو أن مشروع النخبة الداعية إلى إسلامية المعرفة والملتزمة بها علته الإخفاق الحاصل في الوجوه الأربعة للتعليم التي مورست منذ ناهز القرن بصورة عفوية أحيانًا وبصورة مخططة أحيانًا وهي: مدارس التعليم التقليدي، ومدارس التعليم الحديث، ومدارس التعليم التقليدي المطعم بالحديث، ومدارس التعليم الحديث المطعم بالتقليدي. فكانت الدعوة إلى حل خامس وهو: حل التربية الواحدة ذات المقومين المتلازمين، وهو الحل المشروط بحل المشكل المنهجي الإبستمولوجي والفلسفي[1].

وربما أفلحت هذه الخطة العملية التي وضعها الفاروقي في تحرير الهوية الإسلامية لكثير من المسلمين المثقفين ثقافة غربية، ولكنها لم تفلح في التغلب على لب المشكلة، ولا في تقديم استجابة مقنعة للحداثة الفكرية، ذلك لسببين بحسب رأي ياسين محمد:

الأول: عدم مواجهة الأسس العلمانية للحداثة الفكرية بطريقة ملائمة.

الثاني: أن طرح الإسلام كنظام توحيدي لم يدع مجالًا للقيام بنقد جدي للتراث الإسلامي[2].

ولكن عمر حسان يرى طرح الفاروقي من زاوية أخرى؛ حيث يعتبر أن مقاربة الفاروقي ستقودنا إلى معالجة غير صحيحة لنظم التعليم الفرعية. فهي عندما تفكر في التربية تفكر في المدارس وما يدرس في تلك المباني، وهذا وإن كان صحيحًا ولكنه يقوم على افتراض مفاده أن عزل نظام معين أو نظام فرعي ما ومعالجته ببراعة يمكننا من توقع قاطع لحصيلة ذلك. ولكن العملية التعليمية تجد كثيرًا من تعبيراتها خارج النظام الرسمي، وتحضر الطلاب للعملية الرسمية قبل دخول هذه المؤسسة منذ أن يكون الإنسان جنينًا في رحم أمه[3].

ويشكك "فضل الرحمن" – ويتابعه ياسين محمد – في جدوى الأسلمة في

(1) أبو يعرب المرزوقي، إسلامية المعرفة: رؤية مغايرة، م.س.

(2) Yasien Mohamed, Islamization of knowledge: a comparative analysis..., Op.cit.

(3) Umar A.Hassan, Islamization of knowledge: a response..., Op.cit

تحقيق هدفها في الإصلاح التربوي الإسلامي، فلقد وعى المسلمون منذ قرن من الزمن مشكلة ازدواجية التعليم والحاجة إلى تطوير العلوم التقليدية ودمجها في العلوم الحديثة ولكن جهودهم لم تثمر الشيء الكثير[1].

إن أسلمة الفاروقي تؤدي دورًا وظيفيًّا في إرضاء خريجي العلوم الغربية المشتتين، ولكن خطته النفعية – هذه من وجهة نظر ناقديه – لا يمكن أن تشكِّل استجابة إسلامية مقنعة للحداثة الفكرية، لأنها لا تعالج المشكلة الأصلية، فتغطية الشروخ العلمانية من خلال رداء الأسلمة معناه أن ترتبط عقليًا بالغرب[2].

لهذا، فإن ما يبدو توحيدًا إبداعيًّا بين النظامين ليس في حقيقة الأمر إلا صورة معدلة عن نظام ازدواجية التعليم، والمؤسسات التربوية التي تدعي اليوم أنها تقدم تعليمًا مدبَّجًا بشعار الإسلامية لا تقدم في معظمها إلا خلطًا عشوائيًّا ميكانيكيًّا للمواضيع الإسلامية والحديثة[3].

3. رد الفعل تجاه الغرب:

يعتبر "بسام طيبي" أن نظرة المسلمين إلى السطوة الغربية على العالم على اعتبار أنها تأسست على التفوق العسكري القائم على التكنولوجيا، قد جعلت "الأصوليين[4]" المسلمين – وهم أشخاص غير تقليديين على الإطلاق بل حداثيون شاذون – يطمحون إلى أسلمة التكنولوجيا الحديثة. حيث إن نشر السلطة من خلال نشر التكنولوجيا يشكل قضية حساسة في المخططات الأصولية. ومع أن المسلمين الأصوليين مستعدون تمامًا لتبني التكنولوجيا الحديثة ويدعون أسلمتها، فإنهم يتخيلون إمكانية نزع الصفة الغربية عن المعرفة ليحرروا أنفسهم مما يسمونه "الإمبريالية الإبستمولوجية للغرب". إن هذا يعني بالطبع أنهم يريدون أن يحصلوا

(1) Yasien Mohamed, Islamization of knowledge: a critique, Op.cit.

(2) Ibid.

(3) Yasien Mohamed, Islamization of knowledge: a comparative analysis, Op.cit.

(4) وهو الوصف الذي يجمع به جميع التيارات الإسلامية سياسية كانت أو معرفية، سلفية كانت أو تجديدية.

على التكنولوجيا الغربية ويرفضوا الرؤية العقلانية الكارتيزية التي أخرجتها إلى حيز الوجود، فضلًا عن الرؤية الفلسفية للحداثة[1].

ويرى "طيبي" أن هذا الموقف يمكن فهمه في إطار الظروف التاريخية التي حلت بالعالم الإسلامي، من تآكل الإمبراطورية العثمانية إلى سقوط الخلافة فالتقسيم الغربي للدول العربية ونشوء الدولة القومية وتغريب النظام السياسي ثم نكسة 1967.

وفي السياق ذاته، يرى "برهان غليون" أن اليأس من التجربة وضعف الإنتاج والمردود العلمي للنظم الحديثة وللتحديث وبالتالي الإخفاق في وضع أسس ثابتة لعملية التقدم والتراكم العلمي والتقني والحضاري هو الذي دفع مجتمعاتنا إلى الارتداد عن التجربة العلمية، والانكفاء على مناهج الفكر التأملي المجرد والبحث عن متنفس لمشاعر الإحباط المتنامية[2]، وذلك بعد أن تأكدت مسيرة التهميش العالمية لثلاثة أرباع البشرية وانهارت الآمال مع إخفاق مشروع التنمية الاقتصادية والاجتماعية العالمية. هكذا ولد شعار أسلمة العلوم، وحل مطلب اختفاء الطابع الإسلامي على المعرفة – أي تخصيصها – محل مطلب إضفاء الطابع العلمي والعالمي على الإسلام الذي كان شائعًا ومسيطرًا لما يقرب القرن من عمر الفكر الإسلامي والعربي الحديث[3].

إن الحالة التي تعم وجوه حياتنا وأنشطتنا كلها وتتمثل في المحاكاة المتسرعة للغرب إيجابًا (بأخذ ما عنده) أو سلبًا ردًا للفعل (بقلب ما عنده وأخذ عكسه) لا تخص هذه الإشكالية وحدها. وبهذا المعنى تصبح أسلمة العلوم وكأنها رد فعل على تنصيرها أو تلييكها[4].

لهذا يطرح "غليون" عددًا من التساؤلات ذات أهمية أساسية في مناقشة هذا

(1) Bassam Tibi. The challenge of fundamentalism: Political Islam and the new world. California: University of California Press. 1998.

(2) برهان غليون، الإسلام والعلوم الاجتماعية، م.س.

(3) المرجع نفسه.

(4) أبو يعرب المرزوقي، إسلامية المعرفة: رؤية مغايرة، م.س.

وهي: إلى أي مدى لا يعبر اللجوء إلى شعار أسلمة العلوم عن نشوء آلية تعويضية يحاول المجتمع بواسطتها التغلب على مشاعر الخوف من انعدام الآفاق، ومن القطيعة التاريخية والانحدار نحو الهامشية الناجمة عن الإخفاق في استيعاب هذا العلم والتحكم به؟ وإلى أي حد لا يعبر رفض هذا العلم عن اليأس من اكتسابه، كما يغطي الحديث عن أسلمته الفشل في السيطرة على الطاقة الجبارة التي يمثلها وإظهار هذا الفشل كما لو كان اختيارًا واعيًّا ينبع من التمسك بالذاتية والإخلاص لمتطلبات حماية الهوية الوطنية أكثر من التعبير عن الخيبة؟ فهل هذا المشروع جزء من آلية دفاعية جماعية، أم تعبير عن التوصل إلى آلية تجاوز جديد لسقف العلمية ومنطق العلوم الراهنة، وهو تجاوز مطلوب بالمطلق في العالم الإسلامي وغير الإسلامي؟[1]

ثانيًا: نقد أسلمة المعرفة من منظور اجتماع المعرفة:

على خلاف النقد المعرفي الذي سقناه سابقًا لأسلمة المعرفة، يأتي هذا النمط من النقد لينظر في المكنونات العملية لخطاب الأسلمة في السياقات المحلية. وعلى الرغم من أن هذا النوع من النقد قليل عمومًا وغالبًا ما استخدم بدواعٍ أيديولوجية، ولكن الأمر لا يخلو من بعض الدراسات الجادة التي حاولت أن تفسر ظهور خطاب أسلمة المعرفة في مجتمعات معينة وأزمان معينة.

في هذا السياق، تأتي دراسة "منى أباظة" (مطارحات الإسلام والمعرفة في ماليزيا ومصر) التي حاولت البحث في خضم عملية "إنتاج المعرفة" الخاصة بإسلامية المعرفة والشبكات التي تتبعها من ماليزيا ومصر، كما ركزت على المفكرين المتنافسين وحقولهم في مجتمعين مسلمين مختلفين يجربان الحداثة ولكل واحدٍ منهما طريقته الخاصة في التعامل معها.

(1) برهان غليون، الإسلام والعلوم الاجتماعية، م.س.

1) المناخ الفكري والاجتماعي الذي نشأت فيه أسلمة المعرفة:

أ. لقد تلقى معظم مناصري مسألة الأسلمة تعليمهم وتجربتهم العلمية في العالم الغربي، لقد كانوا نتاجًا متركِّبًا هجينًا، فقد تعلم هؤلاء المفكرون هناك مبادئ الجدل وتقنيات النقد، وهم مدعوون بشدة من قبل الغرب نفسه لكي يعكسوا هذا النقاش في صراع من أجل الظهور. وإذ أرادوا حقًا أن يسمع صوتهم وأن يدعوا إلى المؤتمرات العالمية، فعليهم أن يعلوا من شأن الاختلافات؛ فالغرب لن يستمع إليهم إلا إذا حافظوا على موقف كهذا.

ب. تحاول هذه الدراسة أن تتابع الخط الذي وضعه "إعجاز أحمد" عند تحليليه لموقع النخبة غير الغربية في بنى "النسيج الميتروبوليتاني"، ولكنها هنا تتعامل مع المسألة من منظور مختلف، وهو النظر للمفكرين في إطار علاقتهم مع تناقضات مؤسسات ما بعد الاستعمار في المجتمعات المحلية.

ت. كما لا بد وضع جدل أسلمة المعرفة في سياقه وموقعه في الجدل العام حول العولمة، ومسائل الخصوصية والعالمية كطريقة لتشجيع "الحق في الاختلاف".

ث. لقد ظهرت هذه الأصوات مع نمو موجة العنصرية وأيديولوجيات اليمين في أوروبا. وليس أكبر أحمد وسردار إلا صوتين فعاليَّين في وسائل الإعلام والصحافة هناك، وكلاهما يندرجان تحت ما يسمى بالوسطيين المسوقين للغة جديدة للإسلام كاستراتيجية للدفاع الذاتي في إنجلترا.

ربما وجدت إنجلترا في شخص "أكبر أحمد" في كامبردج و"ضياء الدين سردار" متحدثين بالإنكليزية مرغوبين بإمكانهما أن ينشرا إسلامًا اعتذاريًّا يرضي ويستميل الأقليات من شبه الجزيرة الهندية التي أصبحت تواجه تمييزًا متزايدًا في إنجلترا. هنا تبدو الأسلمة كما لو كانت توجهًا وطنيًا مخترعًا يأخذ شكل ولغة الاتجاه التحرري ولكنه في الحقيقة نتاج مباشر للإسلام السعودي النفطي.

ج. وإذا كان ما قاله "إدوارد سعيد" عن الاستشراق صحيحًا، فإن "صادق جلال العظم" يؤكد على "الاستشراق المعاكس" بين الأكاديميين والباحثين المسلمين الذين حملوا نفس الرؤى الاستشراقية الميتافيزيقية، فتعظيم "المغايرة التامة" نتيجة لأقلمة خطاب ما بعد الاستعمار هو أحد إمكانيات التفاعل بين الغرب والشرق الذي يعيه دعاة إسلامية المعرفة.

ح. إن رفض القيم المستوردة والأدوات الاجتماعية المصنفة تحت عنوان "الغزو الثقافي" هو نتيجة مباشرة للتنافس بين الشرق والغرب. بعبارة أخرى، علينا أن نسكن هذا الخطاب ضمن العلاقة الصراعية بين الشرق والغرب لا أن نفهمه على أنه خطاب شرقي محلي.

وتطرح "منى أباظة" في هذا السياق فكرة علم اجتماع تفاعلي في مستوى عبر ثقافي، حسب مقولة "تودورف" بأن المعرفة تتشكل من خلال الوعي بالاختلاف صحيح، والثقافة لا يمكن أن تتطور بمعزل عن التفاعل الخارجي، أي أن "عبر الثقافي" هو جزء مكون من الثقافي.

2) المناخ الاقتصادي والسياسي:

1. إن الأسلمة وإنشاء القنوات البديلة للمراكز الأكاديمية في البلدان الإسلامية يمكن النظر إليه على أنه يعكس مسألة التنوع والتموج في سوق العلم والمحاولة المترددة في دعم الأقليات المضطهدة. فلقد خفضت كثير من الجامعات الأوروبية ميزانياتها فيما يخص الدراسات والبحوث، مما ضُيق كثيرًا على الطلاب المهاجرين إليها، فكانت الأسلمة قناة بديلة عبر مراكز أكاديمية في بلدان إسلامية (حتى لو اعتبرت من الدرجة الثالثة)

2. إن كثيرًا من الأكاديميين الذين رحلوا إلى الجامعة الإسلامية العالمية بـ"كوالا لامبور" لم يقدموا إلا القليل مما يدعم رسالة أسلمة المعرفة، ولكنهم هناك ليكسبوا العملة الصعبة مثلهم مثل الأكاديميين الأجانب في الدول الخليجية.

3. يلاحظ "ايزوتسو" دور سوق العمل في العالم الغربي في أهمية كثير من المفكرين العرب والمسلمين وهي مفتاح لفهم خطاب الفاروقي ومستمعيه الذين حاورهم عندما عاد إلى الولايات المتحدة.

4. كما يمكننا أن نفسر أهمية اتجاه الأسلمة في أمريكا كمقابل لقوة اللوبي اليهودي وتأثير المفكرين اليهوديين. فقد شعر المسلمون الأمريكيون المتزايدون بكثرة في العقدين الأخيرين من ذوي التخصصات الدقيقة بالضغط اليهودي؛ لذا فالصراع الثقافي في الولايات المتحدة يظهر وكأنه يتمحور حول الأرضية الدينية، وذلك لإخفاء الأبعاد السياسية.

لقد وصل أصحاب هذا الخطاب إلى منظوراتهم من مواقع تقع خارج الحقول التخصصية لدراسة الدين. فوضعهم قام على معرفة علمانية، وخصوصًا في العلوم الطبيعية. وموقفهم كأشخاص عاديين (علمانيين) ذوي اهتمام عام بدور الإسلام في المجتمع المعاصر هو موقف مهم، كما أن صلتهم الضعيفة بالتراث الديني المؤسس علميًّا تفسح لهم المجال للتأويل المستقل نسبيًّا للمصادر المقدسة. لهذا فهم يملكون ورقة رابحة تسمح لهم بأن يطبعوا كتبهم ويوزِّعونها عبر دُور النشر العالمية أو عبر منظماتهم. وكلهم يفعل ذلك من أجل نشر رسالته مستفيدًا من وسائل الثقافة الاستهلاكية، الثقافة التي ينتقدونها دومًا. إن خطابهم موجَّهٌ إلى مستمعين مختلفين، ولكنهم مهتمون بالأساس بالتواصل مع الشباب المسلم؛ باعتبارهم القادرين على تطبيق أفكارهم عن الإسلام[1].

وبينما يظهر دعاة إسلامية المعرفة العلوم الاجتماعية الغربية باعتبارها غير مفيدة وغير كاملة بالنسبة للمسلمين، ويؤكدون أن الحقيقة واحدة مثل الله، مع ذلك يظلون صامتين إزاء تطلعاتهم إلى الحداثة، واستعاراتهم الجزئية للغة العسكرية والوسائل الغربية في الحراك العام، أي أنهم يغطون حداثتهم المقلوبة بصمت حذر.

(1) Leif Stenberg. Op.cit.

إن نظرة "منى أباظة" –وغيرها – إلى أصحاب خطاب الأسلمة على أنهم أقلية تعيش في الغرب تعكس متطلبات أيديولوجية وإعلامية تتجاهل الرؤية المعرفية والنقد المبدع اللذيْن يمكن أن يقدمهما الموقع الهامشي للمؤسسات التي هو جزء منها. وهو أمر أشار إليه بعض الباحثين الغربيين[1] كما أدركه بعض أنصار الخطاب أنفسهم[2].

ولكن البعض يرى أن النقد الإسلامي للعلم الحديث محدود من حيث تأثيره في الجماعة العلمية وفي المحيط الثقافي الإسلامي. فهذا النقد غالبًا ما يقدَّم بالإنجليزية لمستمعين غربيين أو مغربيين، كما أن أفكارًا مشابهة يمكن أن توجد في اللغات القومية للجماعة المسلمة، قد تكون أقل ولكنها أشد حدة في رفض كل معرفة غير مستمدة من الوحي الإلهي[3].

خاتمة:

في نهاية هذه الورقة، يمكن استخلاص الملاحظات التالية:

1 . لقد ظهرت الدراسات الناقدة من خارج المعهد عبر فترة زمنية طويلة نسبيًّا، تمتد من بدايات نشأة المعهد العالمي في بداية الثمانينيات من القرن العشرين حتى تسعينيات هذا القرن. وتركز النقد في معظم هذا النتاج النقدي على قضايا وكتابات محدودة، وهي القضايا التي طرحها المعهد في بداياته الأولى مع الفاروقي. كما أن هذه الدراسات الناقدة – من الواضح – أنها لم تقرأ ما صدر عن المعهد وما نظمه

(1) Roxanne L. Euben, from: Collins, "Learning from the OutsiderWithin: The Sociological Significance of Black Feminist Thought," (in) Mary Margaret Fonow and Judith A. Cook, (eds).. Beyond Methodology: Feminist Scholarship as Lived Research (Bloomington: Indiana University Press, 1991).

(2) Abul - Fadl, "The Enlightenment Revisited: A Review Essay," American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS) 7, No. 3 (1990).

(3) Gregg De Youngm, Op.cit.

من أنشطة وفاعليات في مرحلة ما بعد الفاروقي.

2. إن كثيرًا من المحاولات النقدية التي ظهرت في الغرب على يد مسلمين لم تكن منطلقة من دائرة مغايرة لتلك التي ينطلق منها المعهد؛ لهذا بدت محاولاتهم النقدية في كثير من الأحيان رغبة في تصحيح مسار إسلامية المعرفة، ووضعها في الطريق الصحيح بحسب ما يرونه فيما يتعلق بإسلامية المعرفة مفهومًا ومنهجًا.

3. لا يمكن القول بأن أسلمة المعرفة قد تعرضت لإساءة فهم بشكلٍ مطلق في الإطار الغربي ؛ لسببين: الأول - وعي خطاب إسلامية المعرفة بأصوله الفكرية ومبادئه المنهجية وخلفيته المعرفية وتجليته لها بوضوح، والثاني - إحاطة المفكرين المسلمين في الغرب بالأزمة التي كانت منبثق فكرة إسلامية المعرفة وبالظروف التي عاصرت نشأة هذه الفكرة وتطوراتها، والتي لم تكن نتاج مسلمي الغرب. ذلك بخلاف الموقف العربي، الذي عرض له د. فتحي الملكاوي في دراسته: "حوارات إسلامية المعرفة"، الذي اتسم بإساءة فهم متعمدة ونفي أيديولوجي على أرضية المحافظة على الاحتكار الثقافي العلماني للمعرفة والثقافة في المحيط العربي.