

إعادة النظر في المعرفة: «الأسلمة والمستقبل»^(١)

ميريل وين دافيس^(٢)

ترجمة ديمة المعلم^(٣)

يشكّل نقاش أسلمة المعرفة حيّزاً محورياً بلحاظ آفاق المسلمين المستقبلية، إذ يركّز هذا النقاش، أكثر ما يركّز، على طبيعة الهوية الإسلامية، والحداثة، وطرق التفكير في الواقع الإسلامي، حاضراً ومستقبلاً. ولكن قد تداخلت في هذا النقاش، عيّن، عوامل أدّت إلى تهميش الهوية الإسلامية بالنسبة إلى المشاركين فيه وإلى مراقبيه على حدّ سواء. أمّا هذا المقال، فهو ينظر إلى الأسلمة على أنّها مشروع حضاري^(١) مرجعه القرآن، و^(٢) قوامه إعادة النظر في المعرفة. كما يحلّل المقاربات المؤسّساتية والمفاهيمية المعتمدة. وتجدد الإشارة، في هذا السياق، إلى أنّ عملية إنشاء فروع معرفية جديدة، في إطار الأسلمة، هي ثلاثية الأطراف، تركز على ^(١) الكلائية، و^(٢) محورّية المجازفة والشك، و^(٣) الاعتراف بالجهل. ثمّ إنّ الأسلمة تنطوي على نقد الحضارة الغربية، ما يجعلها تبدو ذات نزعة رفضية، لكنّ هدفها، في الحقيقة، ليس إلّا التوفيق بين نظريّتين مختلفتين. ويعدّ خطاب الأسلمة، راهناً، تنظيراً، فالتطبيق يحتاج إلى ممارسة وجهد، كليهما.

المفردات المفتاحية: الأسلمة؛ المعرفة؛ الكلائية؛ الواقعية السياسية؛ النزعة الميركنتيلية؛ الاستعمار.

(١) M. W. Davies, "Rethinking Knowledge: 'Islamization' and the Future," *Futures*, 23:3 (Netherlands: 1991), pp. 231-47.

(٢) كاتبة، وباحثة مهتمة بالشأن الإسلامي، المعهد الإسلامي، لندن.

(٣) معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت.

إنَّ أسلمة المعرفة هي عين النقاش الدائر حول مستقبل العالم الإسلامي. وليس هذا النقاش، ذو الشبعية المتزايدة، إلا محاولة لاستعادة النموذج الإسلامي paradigm لكونه القاعدة الأساس لتغيير الوجود الإسلامي في العالم المعاصر، وبناء مستقبل إسلامي فريد ومختلف جذرياً عن الواقع الإسلامي الحالي. وتدفع هذا النقاش قدماً الأسئلة الوجودية التي تُعتبر صفات مشتركة تتسم بها التجربة الإنسانية للبشر جميعاً في خلال بحثهم عن الإجابات التي لا تعكس، بصيغتها الحالية، إلا الهوية المعاصرة الخاصة بربع أفراد البشرية. من هذا المنطلق، يجدر بالمؤهلات التي يتمتع بها النقاش حول الأسلمة أن تجعل منه موضوعاً يسترعي اهتمام الناس جميعاً، وشأناً حيويّاً لا في الساحة الإسلامية فحسب، بل على مستوى العالم أجمع. لكن واقع هذا النقاش، للأسف، مغاير تماماً للتوقعات المذكورة آنفاً، وذلك بسبب العناصر التي طرأت عليه، والتي ما انفكت تهمش الهوية الإسلامية، وتوقد نار العداوة والبغضاء من خلال اتباع سياسة التعتيم المغرض. أما التداعيات الناجمة عن ذلك، فهي ظهور عقبات في وجه تطوير مشروع الأسلمة، وفرض الشروط المسيئة إليه، وتولّد سوء الفهم في نفوس كل من المشاركين في النقاش ومراقبيه.

الهوية الإسلامية

لفهم دواعي هذا النقاش، يجب التفكير في طبيعة الهوية الإسلامية. فالمسلم هو من دان بدين الإسلام الذي يقوم على القرآن والسنة، أي على كلمة الله وعلى حياة النبي محمد [صلى الله عليه وآله]. والقرآن والسنة بتماهما، وبما يتضمّنان من ترغيب، وترهيب، وأصول، وأحكام، إنّما هما أساس هوية المسلم. كما أنّ طبيعة هذين المصدرين الأصليين ومكوناتهما تعرّفان الهوية الإسلامية خير تعريف، وتبقيان صالحتان لكل زمان. وبمعنى آخر، إنّ القرآن والسنة لهما مصدر التشريع والقيم، ما يعني أنّهما النموذج الذي يقيس المسلم الماضي، والحاضر، والمستقبل نسبةً إليه. وما يزيد من قيمة هذين المرجعين اليوم، بالنسبة إلى المسلمين، هو وراثتهم تاريخاً حضارياً يمتدّ على مدى ١٤٠٠ سنة، ويجمعهم به، على اختلافهم، ارتباط عاطفيّ ووجداني عميق. أمّا التاريخ الحضاريّ، فهو استنباط أصول الإسلام، وأحكامه، والهوية المستقاة منه على اختلاف الزمان والمكان، كما أنّه سجّل تفاعل المسلمين مع إيمانهم ومع العالم أجمع. ثم إنّ المسلمين يرتبطون ارتباطاً عاطفياً

ووجدانيًا وثيقًا بمفهوم الأمة، وهي الجماعة المتولدة من صلب الإيمان المشترك.

أمّا اليوم، فلا بدّ من الإقرار بشعور آخر يعتمل في صدور أصحاب الهوية الإسلامية، وهو إحساسهم بالتهميش. يعزى سبب ذلك إلى واقع أنّ المسلم يعيش في «أرض قد احتلت، وقُسمت، وطرأت عليها صنوف الاضطراب، والتغيّر، والتحول»^(٤). فالدول الإسلامية، والدول ذات الأغلبية المسلمة، وتلك ذات الأقلية المسلمة التي يُعتدّ بها، كلّها بدعة ابتدعها التاريخ المعاصر. لكن لا يمكن أن يُعزى هذا كلّهُ إلى التاريخ الغربيّ الحافل بالتوسّع عن طريق النزعة الميركنتيلية *mercantilism*، والاستعمار، والإمبريالية الحديثة التي أحكمت سيطرتها على الواقع السياسيّ، والاقتصاديّ، والاجتماعيّ في الأراضي الإسلامية، بل يجب أيضًا مقاربة الموضوع من حيث الظواهر المرتبطة به لجهة تزايد نفوذ العلمويّة، والعلمانيّة، والدول القوميّة. فلا ريب في أنّ هذه الظواهر هي أدوات للقوى السياسيّة والاقتصاديّة الحاكمة التي صاغت الواقع الإسلاميّ المعاصر كما يحلو لها.

أمّا عاقبة ذلك، فكانت استبطان صفة التهميش في الهوية الإسلامية. ويعني الاستبطان، في هذا السياق، صيرورة ظواهر الاحتلال، والانقسام، والاضطراب، والتغيّر، والتبدّل من مقوّمات الفرد، وحالة لكلّ موجود ذي جسد، وعقل، وروح، وذلك بعد أن كانت هذه الظواهر تستند إلى الظروف السياسيّة، والاجتماعيّة، والاقتصاديّة وحسب. كما أنّ الهامشيّة هي، نوعًا ما، سمة مشتركة بين المسلمين أجمعين نسبةً إلى الواقع المعاصر، بغضّ النظر عمّا إذا ما كانوا يعيشون في العالم الإسلاميّ، أو في الغرب الذي أضحى يضمّ جاليات إسلاميّة متنامية من حيث الحجم والأهميّة.

ولا ريب في أنّ الهامشيّة هي، في آن، حالة معقّدة، ومفهوم موحّد يتيح فرصة تحليل أصول الأسلمة وتطوّرها. لذا، ينبغي للهامشيّة، بكونها أداة تحليليّة، أن ترتبط بالأبعاد الكامنة في الاحتلال، والانقسام، والاضطراب، والتغيّر، والتبدّل إن كان المرء راغبًا في فهم عاقبتها المحوريّة التي تفيد بأنّ الهامشيّة هي حالة عامّة تُختبر بطريقة تفاضليّة، ويُعبّر عنها على أصعدة عدّة. فالتعددية ليست مجرد سمة للمشهد المعاصر. لم يكن الإسلام والمجتمع الإسلاميّ، على مرّ التاريخ، جسمًا واحدًا لا تباين فيه قطّ، بل لطالما كانا، بطبيعتهما، وحدة

See Z. Sardar and M. W. Davies, *Disoriented Imagination: Lessons of the Rushdie Affair* (٤) (London: Grey Seal, 1990).

تتقبّل التعدّديّة، وتولّدها، وتنطوي عليها. وليست هذه التعدّديّة الكامنة في الوحدة إلّا جزءاً أصيلاً من الإطار المرجعي الإسلامي^(٥) الذي دخلت عليه طبقة إضافية من التعدّديّة، وغشّت التعدّديّة الموروثة عن طريق التاريخ المعاصر الذي تجلّى، بطرق شتّى، في البلدان الإسلاميّة المختلفة.

كما أنّ أبعاد الهامشيّة لها دلالات مهمّة بالنسبة إلى المسلم، فهذه الأبعاد هي الأسس المنطقيّة لوضع العالم الإسلاميّ المعاصر بما هو مخوف بالمخاطر، إذ تنطوي حدّاته على انتشار الفقر، والمجاعة، والتدهور البيئيّ، وعجز العلم والتكنولوجيا عن حلّ مشاكل العالم الإسلاميّ، أو التصديّ لها بالحدّ الأدنى، والتخلّف الاقتصاديّ والتكنولوجيّ، وسوء التنمية، والتبعيّة، واشتداد التفاوت بين الأغنياء والفقراء، والضعف، والحرمان، والاضطراب السياسيّ، وغياب السيطرة الاقتصاديّة الفعّالة على مصير العالم الإسلاميّ، وما يرتبط بذلك من عجز سياسيّ عن المطالبة بتحقيق تطلّعات الشعوب الإسلاميّة على المستويين المحليّ والدوليّ. ومعنى آخر، لا تعمل الحداثة، بالنسبة إلى المسلم، كما ينبغي لها أن تعمل لناحية تعزيز التماسك الاجتماعيّ، وزيادة فرص النجاح، وتأمين الرفاه والحبوحة الوافرة، أو على الأقلّ، الالتفات إلى المعايير الماديّة المتزايدة في العدد والأهميّة. ثم إنّ عصر طلب الحداثة الغربيّة قد لبس لبوس المرض المتفاقم على أمل تحصيل مسحة من الصّحة يوماً ما^(٦). الحداثة عرف يعيد الإسلام، من حيث هو نهج حياتيّ كامل، إلى عصر ما قبل الحداثة. فالعصرانيّة *modernism*، وهي لبّ الحداثة، تصرّ على العلمانيّة بكونها قيمةً جوهريةً، وتفترض صّحة الحلول العلمانيّة، ولا شيء سواها.

أمّا المعادلة البسيطة التي تغذي النقاش الدائر حول الأسلمة فهي تفيد بأنّ نموذج

(٥) For explanation, see Hammūdah 'Abd al-Āti, *The Family Structure in Islam* (American Trust Publications, 1977).

(٦) The disease analogy is taken from Jalāl Āl 'Aḥmad, *Occidentosis: A Plague from the West* (Berkeley: Mizan Press, 1984). It should be seen alongside works as Abdullāh Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual* (Berkeley: University of California Press, 1976); Fouad Ajami, *The Arab Predicament* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); Samir Amīn, *The Arab Economy Today* (London: Zed Press, 1982); and idem, *The Arab Nation* (London: Zed Press, 1978). The later works deal with the problems and problematic nature of social reality in the conventions of Western analysis.

الحدث المطروح والمعيش ينسجم مع الهوية الإسلامية المتماسكة، وهو يعمل على زيادة الشعور بالتمهيش عند حاملي هذه الهوية. فقد خذلت الحداثة، بغالبية وجوهها، الشعوب الإسلامية حول العالم، وجعلت من مشاكلهم القائمة معضلات تعصى على الحل، وذلك لأنها تضمّ تطلّعات حاليّة ومستقبلية متضاربة. كما تتطلّب الحداثة، من حيث هي أيديولوجيا، استبطان هذا الصراع الأبدي والاستسلام له بكونه حالة وجودية لا مفرّ منها، وتستدعي التخلّي عن الإطار المرجعي الإسلامي باعتباره مجرد مصدر للأعباء الثقافية التي لا نفع منها ولا جدوى. ثم إنّ الواقع الاجتماعي الإسلامي هو خليط متقلّب يضمّ ما هو إسلامي، كما يضمّ المسلمين والحداثة، الأمر الذي يعني استحالة كون السلطة المطلقة أو الإجماع الرسمي في يد طرف واحد قادر على تحديد مسار الحاضر أو المستقبل.

لذلك، تمنح الأسلمة وسيلة للتفكير في حاضر المسلمين ومستقبلهم بطريقة مختلفة. لكنّ الأسلمة لا تعني تجنّب الأسئلة الملحّة التي يفرضها الواقع، بل تعني اختيار إطار مرجعي إسلامي محدّد للنظر في هذه الأسئلة. هي اعتراف بالإسلام كإطار مرجعي أصيل، يختبر صحّة هذه الأسئلة، ويحتوي على الأدوات المناسبة لفهم طبيعة المشاكل المعاصرة وتقييمها، كما يقترح لها الحلول. وعليه، تكون الهوية الإسلامية محور اهتمام النقاش الدائر حول الأسلمة، ويكون الهدف من النقاش صيانة هذه الهوية من الانحراف، والبحث عن الانسجام بينها وبين وجودها في الحاضر وفي المستقبل. كما أنّ العمل بالإطار المرجعي الإسلامي يسمح بالتشكيك في الحداثة، وباعتبارها جزءاً من المشكلة. أمّا حين تصير الهوية الإسلامية نفسها الهدف ومحط الاهتمام، تسنح فرصة تصوّر مستقبل مختلف عمّا ينبئ به الواقع الحالي. فالنقاش دائماً ما يتمحور حول المعرفة، وحول كيفية تسخير القدرة التي تنتج عن هذه المعرفة؛ أي إنّ هذا النقاش لا يعدو كونه عملية إعادة نظر وإعمالاً للعقل النقدي. لكنّ ما يثير العجب هو أنّ تصريحاً مجرداً كهذا قد ينطوي على عناصر تفاجئ المسلمين وغير المسلمين على حدّ سواء.

الإطار المرجعي

يبدأ الإسلام من القرآن، أي كلمة الله الصريحة التي أوحيت إلى النبي محمد [صلى الله عليه وآله]. فالقرآن المتداول اليوم هو القرآن نفسه الذي كان بين أيدي المسلمين في حياة النبي

محمد [صلى الله عليه وآله] والذي ما انفكت الأمة الإسلامية تحفظه مذ ذاك، إذ تنزل على مدى ثلاثة وعشرين عامًا من الزمن. لذلك، فإن القرآن الكريم هو منبع هداية لا ينضب أبد الدهر، وذلك لأنه قد تكشف بالتزامن مع تشكل جماعة إنسانية حقيقية يواجه أفرادها المشاكل المرتبطة بسياق حياتهم. فالتعريفات المفاهيمية التي تتناول بني البشر والعلاقات القائمة بينهم والتي وردت في القرآن غالبًا ما تكون ثابتة وجليّة في أحكامه الدقيقة التي غيرت مصير جماعة فعلية قائمة في التاريخ.

كما يعرف القرآن طبيعة الوجود والغاية منه، ولا يُغفل الإشارة إلى نظم العلاقات التي تجمع بين المخلوقات جميعها. ولا ريب في ذلك، إذ يلفت القرآن، من حيث كونه نصًا، انتباه القارئ إلى منطقته المتمحور حول فهم الوجود بأسره على أنه وحدة كلية متماسكة تنطوي على العلاقات المتبادلة التي تتصف بالوجوب، والقصدية، والغائية الأخلاقية. تبعًا لذلك، يصبح الوجود امتدادًا للنظام الأخلاقي، ويطل، بامتداده، أوجه الحياة كلّها، سواء كانت فردية، أو عائلية، أو اجتماعية، أو سياسية، أو اقتصادية، أو بيئية تحدث في السلم، أو الحرب، أو الصحة، أو السقم، أو الضيق، أو السعة، أو الغنى، أو الفقر.

هذا هو المقصود حين يصف القرآن الإسلام بأنه نهج حياة كامل. فالقرآن يربط البعدين المادي والروحي بكونهما معنى حقيقة الأشياء كلّها. وبمعنى آخر، يستحيل أن ينطوي الإسلام على العلمانية الشاملة أو الجزئية حتى. فبما أن لكلّ شيء أصول روحية في عالم الغيب، وغاية وحقيقة معنوية في هذا العالم، يستحيل كون البعد العلماني تصنيفًا قائمًا ومفهومًا سليمًا. وبمعنى آخر، إن التفكير في أيّ شيء كان، مع إغفال بعده المعنوي، ينتقص من حقيقته.

من هذا المنطلق، لا ينفك القرآن يصرّ على الحاجة إلى التفكير، والتعقل، وطلب المعرفة بغية فهم المقاصد القرآنية وتطبيقها على مدى الزمان. فيخطّ القرآن، انطلاقًا من سلطته النصية العليا، سبيلًا معرفيًا لأمة كاملة. وهو، مع ذلك، لا يزعم أنه يتضمن الأجوبة عن أسئلة البشرية كلّها. بل يؤكد القرآن أن ما ورد فيه يولّد إطارًا شاملًا يمكن، بواسطته، التوصل إلى الأجوبة المرجوة، ما يتيح تجسّد رؤية القرآن الأخلاقية الفريدة في كلّ شيء عن طريق النية، والفكر، والعمل. فالقرآن يحتوي على نظرة تاريخية خاصّة ومقاربة تتناول التاريخ بكونه نهجًا أخلاقيًا فعليًا. أمّا الإسلام، فبكونه أصل الوعي الروحي الدائم والفطري

عند الإنسان المطلع، هو يربط المسلم بالتاريخ الإنساني بأكمله وبالبشرية جمعاء، إذ ينصّ القرآن، صراحةً، على مفهوم التعددية. كما يصف القرآن التغير بأنه نتيجة طبيعية تفرزها الطبيعة الإنسانية والروحية، بنظامها الأخلاقي، كمصدر للتجدد الدائم. فمبادئ القرآن الأخلاقية، الفردية والعامة على حد سواء، تولد وعيًا نقديًا يحيط بالتغير والاستمرارية، وبكيفية تطبيقهما، على أرض الواقع، باختلاف الزمان والمكان.

ولا ريب في ذلك، إذ إن القرآن الكريم لثمرة أخلاقية قد جاءت على هيئة نص. أما السنة المطهرة، فهي نصوص جمعها العقل النقدي على مدى الزمان. أو قل: هي توثيق لكل ما جاء به النبي محمد [صلى الله عليه وآله] من كلام، أو فعل، أو عبادة، أو إقرار. ومعنى آخر، تكمل السنة إمكانية فهم القرآن، وتجسد المبادئ القرآنية، وما تنطوي عليه من ترهيب وترغيب، تجسيدًا عمليًا يصير أسوةً للمسلمين على مر الزمان. فالسنة النبوية، ببساطة، هي السياق الجوهرية الذي يفهم المسلم القرآن من خلاله والذي يزيد من إمكانية فهم التغير والاستمرارية. فالنبي الإنسان عاش حياةً يحتذى بها، وبني مجتمعًا متّحدًا مع مضامين الوحي في سياق تاريخي معين يولد وعيًا نقديًا، محدودًا في زمن منشئه، وأبدًا في مبادئه. وهذا ما يتيح إدراك مفهوم استمرارية المعنى بواسطة التغير. يحصل المسلم، بفضل القرآن والسنة، على نموذج يجمع بين التغير واستمرارية المعنى، ويتسلح بالأدوات التحليلية التي تخوله التشكيك، ومعرفة التغير الأصيل، والتفريق بين التغير النافع والتغير الضار. لذلك، لا ريب في أن القرآن والسنة هما إطار عمل أخلاقي فعال وكلائي.

ومن المغري التفكير في أن إعادة تفعيل هذا الإطار المرجعي تعني العودة في التاريخ إلى حيث الحلول الجاهزة التي تعالج مشاكل الحياة المعاصرة. لكن موهوم من يغتر بذلك، فصحيح أن التاريخ يحرك لواعج الحنين والمجد، لكنه أيضًا مليء بالانحرافات البعيدة عن المعايير الإسلامية الأصيلة، ومفتقر إلى التنظيم عمومًا. فالتاريخ الإسلامي متشعب ومليء بتفاسير شتى، ولا يحتوي على أجوبة شافية عن الأسئلة التي ما كانت لتجول في ذهن الماضين أصلاً. لكن التاريخ، مع ذلك، مهم، فهو يحتوي على الأدلة التي تؤكد أن الإسلام راسخ في تفكير المجتمعات الإسلامية وفي أفعالها. لكن هذه الخاصية بعينها هي التي تجعل التاريخ مشكلاً. فمنذ بضعة قرون، فحسب، أصبحت الحضارة الإسلامية تنتطوي على شيء من الهامشية، ما فرض إعادة صياغة طريقة لرسوخ الإسلام في قلب الحضارة

الإسلامية عن طريق الاستعانة بالخيال لرأب الصدع الذي أصاب المعنى. أما إذا رفضنا التخلي عن الحداثة ولم نعد إلى التاريخ لفهم النقاش الدائر حول الأسلمة، فمن أي زاوية ينبغي لنا النظر إلى هذا النقاش؟ باختصار، يجب أن نرى الأسلمة على أنها نقاش يتعلّق بكيفية طرح الأسئلة، وتحديد الأسئلة المناسبة من الأساس؛ أي إنها نقاش حول المشاكل الإنسانية في ظلّ الوجود المعاصر، وكيفية التخفيف من حدّة هذه المشاكل من أجل تحسين مستوى الوجود الإنسانيّ في المستقبل. أمّا واقع أنّ الأسلمة لا تُرى من هذه الزاوية، فهو معضلة محورها المعرفة.

إعادة النظر بالمعرفة كمشاريع حضارية

ليس الهدف من هذا المقال طرح صيغة تاريخية ونقد عناصر النقاش الدائر حول الأسلمة^(٧)، بل إنّ التركيز، ها هنا، ينصبّ على عملية إعادة النظر الحاصلة وعلى تحليل يتيح للمشاركين في النقاش، ولمراقبيه، ولغير المطلعين عليه، تقبّل الظواهر المتعلقة به. أمّا الحجّة الأساس في هذه العملية، فهي الآتي: حين يظنّ المسلمون بأنهم يعودون إلى الحقائق الأصيلة، يجب أن يعلموا أنهم يكونون، لا محالة، منشغلين بإعادة النظر بالمعرفة، وأنّ لهذه العملية مقاربتين سائدتين تحدّدان نقطة انطلاقها وطريقة عملها، وهما المقاربتان المؤسّساتية والمفاهيمية.

أعتقد أنّ هاتين المقاربتان لا تُطبّقان في مجال التساؤلات الفكرية فحسب، بل على امتداد الحركة الإسلامية المعاصرة. أقصد بالحركة الإسلامية، ها هنا، الظروف التي يجعل المسلمون فيها هويّتهم مركز اهتمامهم. وفي الواقع، إنّ الأسلمة مشروع حضاريّ يتضمّن أسلوب حياة شامل وطريقة تفكير لا تقتصر إلى المعلومات الإضافية، أو التلاحق الثقافيّ، أو التفاعل النشط. فالاشتغالات المتنوّعة في ميادين الحياة المختلفة كلّها هي جزء من الأسلمة، كما أنّها تساهم في تكوينها. أمّا التحدّث عن الأسلمة من حيث هي مشروع يرمي إلى شقّ طرق جديدة في مجال التساؤلات الفكرية عن طريق إنشاء فروع معرفة جديدة، فهو يغفل

An excellent review of the literature relating to the social sciences is to be found in (٧) Ziauddin Sardar, "Islamization of knowledge," in Ziauddin Sardar (ed.), *An Early Crescent* (London: Mansell, 1989); Ziauddin Sardar, *Islamic Futures* (London: Mansell, 1985) covers the whole field and is an important critical addition to the debate.

واقع أن الأسلمة هي تحرك اجتماعي ووعي يحيط بالحاجة الاجتماعية التي تحدّد الأجندة الفكرية التي ينبغي اعتمادها. فالحراك الاجتماعي والجهود الفكرية كلاهما يستندان إلى الإطار المرجعي نفسه.

لكنّ ثمة كثير من القيود الوثيقة التي تقيّد الأسلمة من داخل الدين الإسلامي والواقع الإسلامي الاجتماعي المعاصر، ومن خارجهما؛ أي من الحضارة الغربية المسيطرة على مجامع المعرفة والنفوذ. ويقلّل كلّ قيد من هذه القيود، بطريقته الخاصة ولغاياته الفريدة، من شأن عملية إعادة النظر، أو يعتّم عليها، أو يدحضها من أصلها. كما أنّ الهدف الرئيس من إعادة النظر هو إعادة عافية العلاقة بين الاستمرارية والتغيّر. ولا يورث ضعف التركيز على هذا الهدف إلّا تشوّه صورتَي النقاش وإمكانية التحوّل، كما يشجّع أطراف النقاش على الفهم والعمل المنحرفين عن الصواب. أمّا دراسة الأسلمة، من حيث هي مشروع حضاري يرمي إلى إعادة النظر، فتؤسّس لقيام علاقات سليمة وتحلّي الغموض المحيط بالحركة الإسلامية ككلّ.

لكنّ المعرفة لا تولد من الفراغ، بل هي صنعة الحضارة، وهي الشيفرة الوراثية والمورثات في جسد كائن حيّ يتنفّس هو الحضارة نفسها. أمّا أسلمة المعرفة، فتؤثّر فيها مجريات الحضارة الإسلامية التي تحفّزها وتتصارع معها وتتأثّر فيها. وأنا أعني، هنا، الحضارة التي احتلّت، وقُسمت، وطُرأت عليها صنوف الاضطراب، والتغيّر، والتحوّل، وصارت مزيجاً مائجاً يتلاطم في عبابه المسلم، والإسلامي، والمعاصر. لذلك، إنّ أجندة أسلمة فروع المعرفة الفكرية ليست إلّا حتمًا قد قضته الأحداث التي جرت على الحضارة الإسلامية. كما يرمي خطاب أسلمة المعرفة إلى إرساء أسس أجندة جديدة تتألّف من المشاكل المتشابهة التي ينبغي للمعرفة والحضارة الإسلاميتين أن تتصدّيا لها. فكلّ ما يحصل في الحضارة الإسلامية من فوضى، وتعدّدية، وتنوّع هو جزء من حركية أسلمة المعرفة لتنبثق عنها فروع فكرية جديدة.

أمّا الآن، فاسمحوا لي بأن أبيّن السبب الذي يجعل من التركيز على الحضارة أمرًا محوريًا. ولهذه الغاية، اخترت مثالاً ملموسًا عن معضلة حقيقية يواجهها الذين يسعون إلى إنشاء هوية إسلامية متماسكة في العالم المعاصر. أمّا اقتراحات حلول هذه المعضلة، فقد سبقت النقاش المتعلّق بأسلمة المعرفة، إذ جاء الحراك الاجتماعي، مستدعيًا سببًا يؤدّي إلى قيام فرع جديد

من فروع المعرفة. بمعنى آخر، ساهم الحراك الاجتماعي في تنظيم النقاش الداخلي الذي تناول فرع المعرفة الجديد ذاك، ما أفرز مقاربتين سائدتين سأللهما تاليًا. وبالعودة إلى المثل المستخدم، فهو ليس إلا واحدًا من أمثلة كثيرة، ولا شك في أن الأسلمة تنطوي على غيره من الأمثلة.

لكنّ ما دفعني إلى اختيار هذا المثل بالتحديد هو أنه يرتبط بفروع أسلمة المعرفة جميعها مباشرة، ومن المهم، برأيي، أن يدرك القراء هذه الميزة الخاصة بالمثل أعلاه. أمّا الأسلمة، فهي تطال فروع العلوم كلّها بدءًا من الفنون وليس انتهاءً بعلم الحيوان. من هذه الناحية، تتسم الأسلمة بالفرادة، إذ تكون الطريقة التي يناقش فيها عالم الأحياء العلم، من وجهة النظر الإسلامية، مقنعة. كما قد تؤثر طريقته، مباشرة، في الكيفية التي يعتمد عليها أحدهم للكتابة عن الفنون الجميلة في جانبيها النظري والعملي. فإنّ ميدان الحراك الإسلامي الكامل وحده الذي يلقي فيه المرء المبادئ، والمفاهيم، والقيم، والأفكار الإسلامية التي يمكن أن تُطبّق في كلّ فرع من فروع المعرفة، والتي يجب إعادة النظر فيها مرارًا، ثمّ دمجها، مجددًا، في كلّ فرع معرفي قائم.

ثمّ إنّ كلّ تفاعل مع الهوية الإسلامية يؤثر في هذه الهوية ويتأثر بها بطريقة مباشرة لا نظير لها. لكن لا يعني ذلك أنّ هذا التأثير المتبادل جميعه ضروري، أو شائع، أو مفيد، أو صحيح حتّى. فمن المفارقة أنّ إعادة النظر تجعل المسلمين عرضةً لأخطاء لا تتكشف لهم إلا بإعادة النظر مرّة أخرى. كما تعني هذه المفارقة أنّ أسلمة المعرفة لهي فعل معقّد وجدي لا يضطلع به إلا المتخصّصون، على الرغم من أنّ المشاركين في إنمائه هم المتخصّصون وغير المتخصّصين الذين يجتمعون في قالب جديد ينشئ صلات الوصل بين إنسان الحياة اليومية وإنسان الحقل الأكاديمي.

المصارف الإسلامية نموذجًا

يبدأ هذا المثل من الحضّ القرآني الصريح على ترك الربا، فالقرآن يحرم الربا تحريمًا باتًا، أي يحرم على الدائن إلزام المدين دفع الفوائد المالية. لا ريب في وضوح هذه المقدمة المنطقية، لكنّها ليست حلًا بكلّ ما للكلمة من معنى. إذ تدعو إلى إعادة تنظيم وجه معيّن من أوجه

الاشتغالات الإنسانية لأنها تراه ذميماً ومخالفاً للغاية السليمة التي تكمن خلف العلاقة الجامعة بين الأفراد والمجتمعات. لكن الطرح المذكور آنفاً لا ينطوي على تفاصيل تحدّد كيفية تطبيقه، أو كيفية تصدّي مجتمع مزدهر، بما له من احتياجات مشروعة، للأسئلة المتعلقة بتبادل السلع، والخدمات، والموارد، بغية إرساء أسس معيار وجودي ملموس ومزدهر لا يتخلّى عن مقبوليته، ولا عن منفعته الأخلاقية الفردية والجماعية.

لكن ترك الربا ليس بالأمر السهل، في ظلّ قيام نظام عمليّ وفكريّ كامل يتحكّم بالواقع المعاصر بأسره انطلاقاً من التعامل بالفائدة. فليس النظام الاقتصاديّ المعاصر، بما فيه من مؤسسات مصرفية، وشركات معمارية، ووكالات دولية، كصندوق النقد الدوليّ والبنك الدوليّ، وسياسات حكومية، وتجارة وإنتاج قائمين على الصعيد العالميّ، وحده العاجز عن الاستمرار، عملياً أو نظرياً، من دون التعامل بالفائدة. فقد يستصعب أرباب الاقتصاد ترك التعامل بالفائدة لكون الاقتصاد فكرياً مستخدماً لتحصيل المعارف المالية كلّها.

أمّا المسلمون الذين جعلوا هويّتهم الإسلامية محور حياتهم، فقد وجب عليهم أن يتركوا الربا طائعين، الأمر الذي أدى، حتماً، إلى إنشاء المصارف الإسلامية^(٨). فالمصارف الإسلامية هي ابتكار حديث، وهي تعطي زبائنها خياراً فريداً يجمع بين القاعدة الإسلامية الخالدة وبين الصكوك المالية التقليدية في إطار مؤسساتي عصريّ مألوف. لكن يبقى السؤال: أيساوي إنشاء البنوك الإسلامية الامتثال للأمر القاضي بترك الربا؟ لا ريب في أنّ المصارف الإسلامية هي أمر واقع وحلّ محتمل، لكنّها تنطوي أيضاً على سيل من الأسئلة. وبطبيعة الحال، لا تطعن هذه الأسئلة في صحّة المقدّمة المنطقية المذكورة آنفاً، لكنّها تجعل مفهوم المصرف الإسلاميّ مشككاً من ناحية أصلته، وملاءمته للواقع المعيش، وإمكانية تطبيقه تطبيقاً عملياً.

وما يزيد الأمر تعقيداً هو حقيقة أنّ أيّاً من هذه الأسئلة التي أثارها تأسيس المصارف الإسلامية لا يمكن الإجابة عليها بالعودة إلى المصادر الإسلامية الرئيسة مباشرة. وبمعنى آخر، إنّما تُستخلص الأجوبة المرجوة عن طريق استبطان المقدّمات المنطقية المتولّدة من المصادر

(٨) For an introduction, see M. N. Siddique, *Issues in Islamic Banking* (Leicester: Islamic Foundation, 1983); S. M. Ahmad, *Towards Interest Free Banking* (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1989).

الرئيسية، بكونها نظاماً معرفياً كلاًّياً متكاملاً، ثم اللجوء إلى التفكير في الأجوبة المحتملة في ظلّ هذا النظام. في هذا الإطار، يصير الاقتصاد الإسلاميّ فرعاً معرفياً يتيح مناقشة مسألة المصارف الإسلامية نقاشاً يفحصها حقّها^(٩). وفي غضون ذلك كلّ، يبدي المجتمع الإسلاميّ ردّات فعل مختلفة حيال إنشاء المصارف الإسلامية، ويكتسب خبرته المتواضعة، بمعظمها، عن طريق التعرّف إلى هذه المؤسّسات الماليّة عن كثب. أمّا المصارف نفسها، فتعمل بطرق متباينة في ما بينها، وهي، على اختلاف طرق عملها، لم تمسّ أركان النظام الاقتصاديّ العالميّ السائد، بل هي تتعايش معه في حيّز واحد. لكنّ هذا الواقع يطرح مجموعةً جديدةً من الأسئلة حول الانفصال، والاستقلاليّة، وسبل إدارة تعايش هذين النظامين الماليين.

وكّلما ازدادت المصارف الإسلامية شعبيّةً، صارت محطّاً للأسئلة التي يوجّهها إليها النظام الاقتصاديّ غير الإسلاميّ بكامله. ومن البديهيّ ألا تكون هذه الأسئلة محايدةً، إذ إنّ صمود المصارف الإسلامية وازدهارها سيؤثّر، لا محالة، في موارد المصارف الأخرى ومصالحها على أرض الواقع. لكن لا يجب الجزم بأنّ أيّ تساؤل تطلّقه جهة غير إسلاميّة سيكون نابغاً، حتّماً، من عداوة وبغضاء تكتّنها هذه الجهة لمفهوم المصارف الإسلامية، سواء نظرياً أو عملياً. فمجرّد وجود المصارف الإسلامية يعني إمكانيّة التفكير، من منظور جديد، في وظيفة الفائدة في الاقتصاد المعاصر. وبمعنى آخر، إنّ المصارف الإسلامية لهي مكسب، ليس بالنسبة إلى علماء الاقتصاد الغربيين التقليديين فحسب، بل أيضاً بالنسبة إلى جموع الناس الذين قد عانوا، نتيجة تقلّب نسبة الفائدة، تزعزع ثقتهم بالمستقبل، وتدنيّ مستوى معيشتهم، وبحثهم، بلا جدوى، عمّا قد يشفي غليلهم.

أمّا المصارف الإسلامية، فهي تقحم نفسها في نطاق سلطة الواقعيّة السياسيّة *realpolitik*، إذ إنّ طريقة تفكير المسلم وغير المسلم، كليهما، في مسألة المصارف الإسلامية تؤثر في موازين القوى التي تدرج تحت عنوان الواقعيّة السياسيّة القائمة وتتأثّر فيها. وبما أنّ لا مفرّ لنا من التطرّق إلى المسألة، أصبح حريّاً بنا التفكير في القيود التي تفرضها على الطرفين

(٩) For a guide to the rapidly growing literature on Islamic economics, see Muhammad Akram Khan, *Islamic Economics: Annotated Sources in English and Urdu* (Leicester: Islamic Foundation, 1983). For a critical review of the literature, see M. N. Siddique, *Muslim Economic Thinking* (Leicester: Islamic Foundation, 1981). Also, see Muhammad Akram Khan, *Glossary of Islamic Economics* (London: Mansell, 1990).

الإسلامي وغير الإسلامي. وليست حقيقة أننا نادراً ما نغني بهذه المسألة بالتحديد إلا دليلاً على استمرار تحكم الواقعية السياسية بزمام الأمور. أما بالعودة إلى القيود، فأبرزها الاستعمار الفكري الذي يفتك بعقول المفكرين حتى حين يكونون منهمكين في البحث بموضوع الأسلمة. والمقصود، هنا، بالاستعمار هو اللجوء إلى الحجج والمناهج الفكرية القائمة التي تعود إلى بنية حضارية أخرى لها مقدماتها المنطقية المختلفة. انطلاقاً من هذا التعريف، لا شك في أن الاستعمار الفكري يحدّ النطاق الذي يُمكن أن تمارس إعادة النظر في ظلّه، ويقوّض الحجج الداعمة لخيار الأسلمة.

وبما أننا قد تطرّقنا إلى السياق الحضاري، لا بدّ لنا من تحليل الكيفية التي تردّ الأسلمة، من خلالها، على الأسئلة التي قد أثارها السؤال المطروح آنفاً. ثمّ إنّ السؤال الذي تطرحه المصارف الإسلامية يمكن أن يرد بصيغتين مختلفتين: أيمن قول إنّ المصارف الإسلامية هي الجواب الشافي عن السؤال المتعلّق بمسألة إعادة النظر، أو الأسلمة؟ أم ينبغي القول بأنّ المصارف الإسلامية هي محطّ سؤال أبديّ ينبغي لعملية إعادة النظر أن تتكرّ له الحلول المختلفة على الدوام؟ يختلف هذان الطرحان الاستفهاميان عن بعضهما اختلافاً يكاد يخفى لدقّته، لكنّهما يبيّنان المقاربتين البارزتين في صفوف المشاركين في النقاش والمشاركين في تكوين الخطاب المتعلّق بالأسلمة.

المقاربة المؤسّساتية

إنّ السؤال عمّا إذا كانت المصارف الإسلامية إجابة شافية عن السؤال المتعلّق بالربا يجعل الأسلمة عملية إعادة نظر يمكن وصفها بأنّها موضوعية وذات توجه مؤسّساتي^(١٠). تبدأ هذه المقاربة من أحكام تختارها من صلب مصادر الإسلام الأصيلة وتضعها في متناول مؤسّسات خاصّة تصوغها صياغةً حديثةً وتجعل لها طريقة تطبيق عصريّة. وليست الأسلمة إلاّ عملية تفعيل هذه المؤسّسات، أي إنّها تطبيق فكريّ سيكون له غاية ملموسة عند نهوض النظام الإسلامي من جديد، ما يتيح للهوية الإسلامية أن تعبّر عن نفسها، ليس قولاً فحسب،

(١٠) من الأمثلة على هذه المقاربة، انظر إسماعيل الفاروقي، أسلمة المعرفة: المبادئ العامّة وخطة العمل، ترجمة عبد الوارث سعيد (الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٣)، والعلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية، تحقيق إسماعيل الفاروقي وعبد الله عمر ناصيف (الرياض: دار ثقيف للنشر والتأليف، لا تاريخ).

بل وفعلاً، في ساحات الحياة المعاصرة كلّها.

أمّا أدوات المقاربة المؤسّساتيّة، فستغيّر مستقبل المسلمين تغييراً جذرياً. فهي، بعد التفكير الملّي في أمر الواقعيّة السياسيّة الحديثة، تخلص إلى نتيجة مفادها بأنّ الواقعيّة السياسيّة لا تصلح، إسلامياً، لانطوائها على مؤسّسات، وممارسات، ومفاهيم لا يمكن أن يتبنّاها المسلمون، ما يدفعهم إلى اعتماد مفهوم مغاير. من هذا المنطلق، تبحث المقاربة المؤسّساتيّة، بأدواتها، عن طرق عمل حديثة تكون مقبولة بنظر المسلمين ومفيدة بالنسبة إليهم. كما تستطيع، هذه المقاربة، عوضاً من ذلك، أن تخلع عن المؤسّسات القائمة العناصر الحديثة التي تخالف المعايير الإسلاميّة، وتحتفظ، بعد ذلك، بما بقي من عناصر لتضيف إليها الممارسات المؤسّساتيّة المأخوذة من التاريخ الإسلاميّ. وفي هذا الإطار، يمكن أن تنزع هذه المقاربة إمّا إلى الرفض أو إلى التحسين تبعاً لطبيعة علاقتها مع مجالي المعرفة والواقعيّة السياسيّة الحديثة. كما يمكن للأكاديميّين أو الناشطين أن يقودوا هذه المقاربة، وسيكون الطرف القائد ملزماً بالتحالف مع الطرف الآخر والتعاون معه.

لكن للأسلمة، من حيث هي عمليّة ذات أهداف مبنية على جمع الأحكام الإسلاميّة في إطار مؤسّساتيّ، عواقب. فتصبّ هذه المقاربة اهتمامها، بالمجمل، على أصالة تاريخ الحضارة الإسلاميّة بما أنّ مصدر زآخر بالنماذج المؤسّساتيّة، وطرق التنظيم، والعمل، والتفكير. ولا ريب في كون اللجوء إلى التاريخ مغرياً بسبب الشرعيّة التي سيسبغها التاريخ، حكماً، على ثمرة هذا الجهد، أي على عمليّة الأسلمة بأجزائها التي ستحدث تغييرات مفصليّة تطال الوضع الراهن على المستوى الإسلاميّ اليوم. لكن في هذه المقاربة خطر كامن مفاده أنّ التاريخ، مع كونه مصدراً لا ريب فيه، يخلو من التعدديّة والتنوّع الحاليين.

كما أنّ التركيز على الأحكام والمؤسّسات يؤثر في طبيعة ما يلزم من إعادة النظر للخروج بنظرة محدّدة إلى الأسلمة بكونها عمليّة يمكن الاضطلاع بها والنجاح في تنفيذها. لكن ما من ضمانات تؤكّد أنّ التركيز على الأحكام لن يكون مجحفاً بحقّ الإطار المرجعيّ الإسلاميّ بكامله. كما يمكن أن يُنظر إلى الأحكام الرئيسيّة من منظور ضيق، وأن تنصبّ الأهميّة على أحكام معيّنة سلّط الضوء عليها في خلال صعود الفئات المهمّشة، ما يُرجع أهميّة هذه الأحكام إلى عنصر التهميش لا إلى الإطار المرجعيّ نفسه. ومن المنطلق نفسه، يمكن أن تكون هذه الأحكام قد اكتسبت أهميّتها، في الحضارة الإسلاميّة، بطريقة خاطئة

تُعزى إلى مدّة ما قبل صعود الفئات المهمّشة، أي إنّ الرجوع إلى التاريخ من دون إعمال العقل النقديّ قد يكون عودةً إلى الخطأ عوضاً من كونه حصناً حصيناً قبالة الظواهر الحديثة الخاطئة.

لكن بغضّ النظر عن ذلك، حين تكتمل هذه العمليّة المحدودة المعروفة باسم الأسلمة، سوف يظهر للعيان نظام إسلاميّ يقوم بأمر عمليّاته بنفسه، وذلك بفضل مؤسّساته التي هي جوهره. لذلك، ليست طريقة التفكير، بنفسها، هي التي تجعل من حضارة المسلمين حضارةً إسلاميّةً، بل إنّ ما يسبغ عليها صفة الإسلاميّة هو احتوائها على مؤسّسات فريدة مكرّسة لأجل رفعة الخطّ الإسلاميّ. فالمقاربة المؤسّساتيّة توجب وجود فروع معرفة إسلاميّة لن تنتفي بدخول النظام الإسلاميّ حيّز التطبيق. كما يمكن النظر إلى هذه المعارف على أنّها غرف خاصّة يدرس فيها المسلمون في ظلّ فروع المعرفة التقليديّة. وفي الأحوال كلّها، إنّ فروع المعرفة الإسلاميّة هي الوحيدة التي بإمكانها تربية الأشخاص المناسبين وتسليحهم بالرؤى والمعارف الضروريّة لإدارة النظام الذي سيخرج من لبّ الإسلام إلى حيّز الوجود من جديد.

كما تتيح المقاربة المؤسّساتيّة لمؤيديها الذين يطبقونها أن يحافظوا، بكثير من الدقّة، على الجانب الحديث من حياتهم وعلى تاريخهم الإسلاميّ. لكنّ هذه المقاربة قد تخرج أيضاً بحلّ وسط يقضي بإضفاء مسحة إسلاميّة على المؤسّسات الحديثة من أجل إظهارها بمظهر إسلاميّ مزعوم. ومن أوضح الأمثلة على ذلك انتشار العمارة الإسلاميّة انتشاراً واسعاً. هنا، لا بدّ من أن يبرز سؤال يدور في الفلك نفسه: أفلا يمكن أن تكون المصارف الإسلاميّة مثلاً آخر على الإسلام الظاهريّ؟ لكن يُتهم طارحو هذا السؤال بأنّهم يظهرون الحداثة على أنّها خالية من المعايير والقيم الذاتيّة، مع إظهارهم التاريخ الإسلاميّ على أنّه مشبع بالقيم الإسلاميّة، في حين أنّ هذين الافتراضين، كليهما، يسقطان أمام المقاربة المفاهيميّة.

من باب الإنصاف، وبما أنّني لا أويد المقاربة المؤسّساتيّة، لن يصعب عليّ أن أسهب في ذكر المشاكل التي تشوبها. لكن لا ينبغي لمشاكل هذه المقاربة أن تجعلني أغفل نقاط قوّتها، فهي المقاربة السائدة ذات القيمة العاطفيّة التي تجعلها تجذب المسلمين إليها. أمّا جاذبيّتها، فتكمن في قابليّتها للتنفيذ، إذ تتألّف من مجموعة أهداف يمكن أن تُدرك بغية إسباغ صفة الحليّة على مكنونات الحاضر. ولتبسيط ما سبق، يقسم القرآن الأمور إلى قسمين، فمنها

الحلال المباح ومنها الحرام الممنوع. لذلك، إن الانصراف إلى الأمور المحللة يعني إحداث تغيير جذري في العمل المعاصر وفي طريقة إدارة الحداثة، كما يعني تقليص الهامشيّة التي هي سبب مركزي من أسباب قلة حيلة المسلمين. ولا يجب على هذه المقاربة أن تنجح في القضاء على المشاكل البراغمية لكي تستمر في جذب المؤيدين، وذلك لأنّ مكن قوتها هو في قدرتها على بثّ الثقة في نفوس المسلمين وإقناعهم بأنّ المشاكل التي يقاسونها قابلة للحلّ، وبأنّهم قادرون على التصديّ لحاضرهم وصنع مستقبلهم بأيديهم.

إنّ المقاربة المؤسّساتيّة التي تخلق فسحات مادّيّة ومعنويّة تتيح للمسلمين التفاعل مع هويّتهم ككلّ. ولا شكّ في أهميّة هذه الفسحات في أيّ مقارنة كانت عند التوفيق بين قدم التاريخ وحداثة الحاضر. أمّا إعادة إحياء المؤسّسات، فتستدعي استعادة كتابات المسلمين الأوّلين، وتاريخهم، وفكرهم عن طريق التعليم والتعلّم، ما يعيد التعليم الإسلاميّ نفسه إلى الواجهة. وفي هذا السياق، من الضروريّ إدراك مدى بعد أغلبيّة المسلمين عن تاريخهم ومصادرهم الأصليّة. لذلك، إنّ أيّ وسيلة لسدّ الفجوة المعرفيّة الحاصلة هي وسيلة ترسي أسس تزايد الوعي والعمل الإسلاميّ في المستقبل.

المقاربة المفاهيميّة

أمّا المقاربة المفاهيميّة، فهي لا تنظر إلى أحكام القرآن، بل إلى قيمه. وهي تنظر إلى الإسلام على أنّه نظام مفاهيميّ متكامل له مبادئ جوهرية فعّالة هي قيمه التي تشهد عليها أحكامه. عند اعتماد هذا التوجّه، يتّسع نطاق إعادة النظر^(١١). وإذا عدنا إلى المثل الذي اعتمدناه، نلاحظ أنّ المقاربة المؤسّساتيّة تقبل، وبكلّ سهولة، كون المصارف الإسلاميّة جزءاً حقيقيّاً من مقدّماتها المنطقيّة، وكونها مؤسّسات قادرة على إدخال هذه المقدّمة حيّز التنفيذ. أمّا المقاربة المفاهيميّة، فهي لا ترى في المصارف الإسلاميّة إلّا سؤال ينبغي الإجابة عنه على أساس كون الإسلام نظاماً معرفيّاً. ومعنى آخر، ترى المقاربة المفاهيميّة أنّ الأسلمة تحدث تغييراً في النماذج القائمة، لكنّها لا تطلق افتراضات حيال الطبيعة المؤسّساتيّة الناجمة عن

(١١) For examples of this approach, see the work of Z. Sardar, M. Davies, P. Manzoor, and H. Ateshin, cited elsewhere.

ذلك التغيير.

فالتركيز على عافية النموذج الإسلامي بكامله يتطلب فهم أحكام معيّنة بطريقة جديدة. تشكك هذه المقاربة بصحة إنشاء المصارف الإسلامية من الأساس، وذلك لأن استبطان النموذج الإسلامي يتطلب السؤال عن ماهية الربا، وعن مقاصد الأحكام المتعلقة به. أما أهميّة هذين السؤالين، فتكمن في إظهارهما تماسك النموذج الإسلامي وترابطه. ثم إن هذه المقاربة لا تنظر إلى الإسلام على أنه نظام عمل، أي على أنه جسم مؤسّساتي مبني على الإيمان، بل هي تراه وسيلة إلى المعرفة ونظامًا معرفيًا في المقام الأول. ولا ريب في أن وسيلة التطبيق تنبع من كون الإسلام وسيلة إلى المعرفة، وجسمًا معرفيًا قائمًا بذاته، لكن العمل المؤسّساتي، هنا، ليس معيارًا نقديًا أو توجيهيًا. ففي هذه المقاربة، تجتمع الأحكام، في ظلّ سياق واحد، ونظام متداخل العلاقات، بما يخوّل المرء التأمل بالحدثة وبتاريخ الحضارة الإسلامية على حدّ سواء، إذ تساهم الحادثة والحضارة الإسلامية الماضية، بالتساوي، في تفعيل النموذج الإسلامي القائم اليوم^(١٢).

لكن من الضروري فهم معنى كون الإسلام وسيلة إلى المعرفة وجسمًا معرفيًا. أما المعرفة المعنوية، فهي المفاهيم المستنبطة من المصدرين الإسلاميين الأصليين، وهما القرآن والسنة. ولهذه المفاهيم، بكونها مقدّمات منطقيّة، قيمًا ترتبط بها، يسمّيها المسلمون المصادر الأصيلة. بعد هذا الشرح الموجز، يمكن القول إن وظيفة الإسلام، من حيث هو وسيلة معرفيّة، هي فهم معنى هذه المفاهيم الخالدة ومضامينها من أجل تطبيق القيم المرتبطة بها. ولذلك، إن قبول كون الإسلام جسمًا معرفيًا يعني قبول كون المفاهيم الإسلامية أسس فهم العالم الماديّ، وأسس صياغة الأسئلة المفيدة التي ترمي إلى تحصيل المعارف. أي إن الربا، أيضًا، هو مفهوم قوامه العلاقات الربويّة كافّة، بما يتجاوز مجرد التعامل بالفائدة إلى أوجه متعدّدة من العلاقات الماديّة والماليّة. وبقبول هذه التعريفات، يصير مفهوم الربا، في هذه المقاربة، وسيلة تحليليّة ترمي إلى التقييم النقديّ الذي يطال الأحداث المعاصرة والأمثلة التاريخية. وبذلك، لا تكون الأسلمة مجرد عملية محدودة، بل تصير تغييرًا نموذجيًا يفتح آفاق الحضارة الإسلامية المستندة إلى المعرفة.

See M. Davies, *Knowing one Another: Shaping an Islamic Anthropology* (London (١٢) Mansell, 1988).

من وجهة النظر هذه، تصير مسألة المصارف الإسلامية قضيةً محوريةً تثير الأسئلة حول الاقتصاد، وعناصره، وغاياته، بكونه وسيلةً إلى المعرفة، كما تثير الأسئلة حول الأنظمة الاقتصادية بكونها الوسائل التقليدية الموصلة إلى الفعل والتنفيذ. هذا كله يجب أن يؤخذ في الحسبان قبل اعتبار المصارف الإسلامية نماذج مؤسسية. وإذا وصل المرء إلى مرحلة اعتبار المصارف نماذج مؤسسية، لا ينبغي له أن يغفل أنها نماذج لها تاريخها الخاص الذي تشكل لتلبية حاجات معينة في ظلّ نظام محدّد من العلاقات الاقتصادية. وعليه، يصير ممكناً التفكير بالكيفية وبالطرق التي تصلح حال العلاقات المادية التي تنتج الموارد، وتخصّصها لعمل معين، وتوزّعها، وفق ذلك، لكي يصبح مصرف ما عاملاً على الطريقة الإسلامية. كما يمكن أن يطبّق المرء هذه المراحل ولكن بطريقة معاكسة، فيتساءل عما قد يحدث لنظام العلاقات بما يجعل مصرفاً ما جديرًا بأن يسمّى إسلامياً. بعد ذلك، يجب التساؤل ملياً عما إذا كان إنشاء المصارف الإسلامية هو الأنجع في تحقيق التغيرات المرجوة. وبغض النظر عن النتيجة التي ستفضي إليها هذه التساؤلات، من الجليّ أنّ المؤسسات أو النماذج المؤسسية، في هذه المقاربة، ليست الهدف أو الغاية.

فما تُعنى به المقاربة المفاهيمية هو صون القيم، وصون القدرة على إطلاق الأحكام الأخلاقية التقييمية العامة والخاصة، بكونها قوام العقل النقدي. ومن الجليّ أنّ توجّهاً مماثلاً هو نقلة نوعيّة تخالف العرف الغربي الحديث. لكنّ ذلك لا يعود إلى حقيقة أنّ التساؤلات الغربية محايدة ولا تلتزم بقيم معينة؛ فتساؤلات الغرب مشبعة بالقيم المتجذّرة في خلفيّة حضاريّة خاصّة. إنّما يكمن الفرق بين الحضارة الغربية وغيرها في حقيقة أنّ الفكر الغربي التقليدي، المشبع بالقيم، مسلّم به تبعاً لرتابة عمليّات فروع المعرفة فيه. كما أنّ الفكر الغربي يرى القيم على أنّها قابلة للمراجعة والتغيير.

أمّا عمليّة أسلمة المعرفة، فهي لا تخفي القيم التي تستند إليها، بل تجعلها مقدّمات منطقيّة لا يمكن الاستغناء عنها في أيّ مرحلة من المراحل. كما تقرّ الأسلمة بضرورة صون هذه القيم وحياطتها من صنوف التغيير. لكنّ هذا الثبات لا يلغي إمكانية التغيير والتنوع في عمليّة تطبيق هذه القيم وفي النماذج والمؤسسات، ما يجعل هذه المقاربة أبعد ما يكون عن المحدودية. كما أنّ ثبات القيم لا يعني ركود معانيها ولا انقطاع استمراريّتها الفاعلة في العلاقات البشرية. فأسلمة المعرفة ليست تحصيلًا للمعرفة بقدر كونها نقاشاً أخلاقياً دائماً

يتمحور حول المسؤولية الاجتماعية التي ترافق عملية تحصيل المعرفة.

فروع المعرفة الجديدة

من الجلي أن أسلمة المعرفة تغيّر ما يعتمد عليه المسلمون من أجندات فكرية وعملية. فالمشاكل التي تلفت الانتباه، والموارد التي تُستعمل لحلّ هذه المشاكل، هما قضيتان تخضعان، لما يتطلبه المجتمع، لكي يسهّل تطبيق القيم والأحكام، ويتكرّس سبل التطبيق الأخلاقية الأصيلة. لكنّ ما قد يقلّ عن ذلك وضوحاً هو واقع أن الأسلمة تؤدّي إلى مراجعة المشهد المعرفي بكامله. وهذا ما دفع الكثير من الكتاب والمفكرين المسلمين إلى الدعوة إلى إعادة إحياء العلوم من وجهة النظر الإسلامية، فولد الاقتصاد الإسلامي وغيره من العلوم.

لكنّ آخرين يدحضون هذا الرأي، قائلين إنّ ما انتهينا إليه اليوم ما هو إلا خطاب سيوّدّي إلى إنشاء فروع معرفة جديدة لا بدّ لها من أن تتداخل على مرّ الزمن بفعل عملية أسلمة المعرفة. فأسلمة المعرفة ما هي إلا طرح أسئلة جديدة بطريقة مختلفة عن الأعراف الأكاديمية التقليدية. ويعني التيقّن من هذه النتيجة إدراك أنّ حدود الفروع المعرفية المقبولة اليوم ما قامت إلا لدواع تاريخية لا علاقة لها بالضرورات الحتمية. ثمّ إنّ الكلاسيكية هي القيمة العليا في النموذج الإسلامي، لذا، وبغضّ النظر عن الفرع المعرفي الإسلامي المعني، لن تنتفي الحاجة إلى أخذ المقاربات المتعددة الاختصاصات في عين الاعتبار، ولن تنتفي الحاجة إلى التفكير في ما يجمع فروع المعرفة عوضاً من الانشغال في ما يفرّقها.

وفي الأحوال كلّها، يشارك أنصار المقاربتين المؤسّساتية والمفاهيمية، كليهما، في الحوار الدائر حول الفروع العلمية الجديدة. لكنّ بين المقاربتين فرقاً يزداد وضوحاً يوماً بعد يوم، إذ يبرّر من يؤيد المقاربة المؤسّساتية، أو من يميل إليها، خياره بالنعوت، فيقول: «الاقتصاد الإسلامي، وعلم الاجتماع الإسلامي، وعلم الإنسان الإسلامي، والعلم الإسلامي». وبمعنى آخر، تجعل المؤسّساتية من الصفة الإسلامية عنواناً عريضاً تنضوي تحته الفروع العلمية التقليدية القائمة. أمّا من يؤيد المقاربة المفاهيمية، فهو يزداد بعداً عن الاستعانة بفروع المعرفة الغربية التقليدية لتبرير قراره. فعوضاً من إضفاء الصفة الإسلامية على علم الاجتماع، والإنسان، والاقتصاد، والسياسة، وغيرها من العلوم، يقول مؤيدوا المقاربة

المفاهيمية إنّ الإسلام يولّد صيغةً فريدةً من علم اجتماع يجب أن تسمّى علم العمران^(١٣). وللعلم، إنّ هذا المصطلح مأخوذ من كتابات ابن خلدون، لكنّ المصطلح لا يحمل اليوم المعنى نفسه الذي كان يحمله في القرن الرابع عشر. فهو قد صار مصطلحاً جامعاً تعتمده المقاربة الإسلامية المفاهيمية للتعبير عن مجال بحث كامل هو مجال السلوك الاجتماعي البشريّ الذي ينقسم في العرف الغربيّ إلى الكثير من الفروع المعرفية المنفصلة. وفي هذا السياق، يقول البعض إنّ تقسيم هذا المجال إلى فئات فرعية متعدّدة، استناداً إلى المبادئ المفاهيمية الإسلامية، هو واجب من أجل الحفاظ على ترابطه ووضوحه. كما يقولون إنّ الامتناع عن اعتماد هذا التقسيم قد يؤدي إلى إغفال عدد من الأسئلة الجوهرية التي تصقل النموذج الإسلاميّ وتحسّنه.

كما تهتمّ المقاربة المفاهيمية بتحديد مواضيع جديدة جديرة بالدراسة في مجالات أخرى. فعلى سبيل المثال، لطالما ذكر بارفيز منظور P. Manzoor حججاً مقنعة تدعو إلى دراسة موضوعين، أولهما الظلم على مرّ التاريخ، أي دراسة تصوّر الشرّ على أنّه مبدأ على مرّ التاريخ، وثانيهما الاستغراب، أي دراسة الحضارة الغربية بكونها كلاً مستقلاً^(١٤). وفي هذا السياق، تجدر الإشارة إلى أنّ المعهد الذي خرج بأوضح شرح للمقاربة المؤسّساتية يعمل اليوم على مشروع من شأنه أن يرفع من مكانة دراسة الاستغراب^(١٥). فليكن في ذلك تذكّرة للناس تنبّههم لكون عملية إعادة النظر بالمعرفة مشروعاً حضارياً يقبل التعددية. فالمقاربتان تنطلقان من نقطتين محوريّتين مختلفتين، ما يعني أنّهما تختلفان في الأسلوب وتشاركان في حوار واحد، وهذا لا يدلّ على اضطلاع إحداهما بمهمة تختلف عن مهمة الأخرى.

أمّا اختلاف تسمية التساؤلات المنبثقة عن الأسلمة، فينعكس في اللغة، وتحديدًا في

(١٣) See P. Manzoor, "The crisis of Muslim thought and the future of the Ummah," in Z. Sardar (ed.), *An Early Crescent*, op. cit.

(١٤) ومن الجدير بالذكر أنّ المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، وهو المعهد الذي أسّسه إسماعيل الفاروقيّ، والذي نشر خطّة عمله المفصلة التي تتعلق بالأسلمة، يعمل اليوم على مشروع بحث يحمل عنوان «الفكر الغربيّ».

(١٥) See M. Davies, *Knowing one Another: Shaping an Islamic Anthropology*, op. cit.; and H. Ateshin, "Urbanisation and environment: an Islamic perspective," in Z. Sardar (ed.), *An Early Crescent*, op. cit. Ateshin refers to his study as 'imāra while I use 'ilmul 'imrān; the two terms are linguistically related and signify the same approach.

مصطلحات النقاش. فنقاط الانطلاق ووسائل طرح التساؤلات هي مفاهيم إسلامية بحثية مشتقة من القرآن. وما بدأ يظهر في الأدبيات ذات الصلة هو كون فرادة المصطلحات ضرورية لتقدم الحوار. كما يجب أن توصف المفاهيم الإسلامية بأنها مجموعة من الأفكار الفريدة، وذلك لأن أي وصف آخر لا يفيها حقها. فالربا ليس مجرد فائدة، والدين ليس مجرد تعاليم، والشرعية ليست مجرد قانون. ومن هذا المنطلق أيضاً، لا يمكن أن تُلفظ مصطلحات من قبيل المجتمع والدولة لفظاً سائغاً. فهذان المصطلحان، ونظائرهما، مشبعان بتاريخ حواريّ تفوح منه رائحة المقدمات المنطقية غير الإسلامية، وتفيض منه الافتراضات والترجيحات الثقيلة المكتسبة من الحوارات الأخرى التي تصرف انتباه المشاركين في النقاش بعيداً عن تحسين إرثهم المفاهيمي الخاص. ولا ريب في أن حدوث ذلك يلغي الغاية من وراء النقلة الإسلامية النوعية من أساسها^(١٦).

وعلى سبيل المثال، إن الإصرار على أن علم الاقتصاد لا يمكن أن يُبحث إلا بطريقة واحدة، وأن المصطلحات المستقاة من هذه الطريقة هي التي يجب استعمالها عند مقارنة أي شيء يشبه الاقتصاد، يعني المنع المتجبر للطرق الأخرى التي يمكن استخدامها لمقارنة الموضوع. ولا ريب في إمكانية تنوع طرق التفكير. كما قد تكون تسمية المقاربات الأخرى، في ظل التمييز بينها، أسماء غير اسم الاقتصاد فرصة لمزيد من الوضوح في الفكر والحوار، ودفعاً إيجابية للخروج بآراء نيرة جديدة حول الموضوع.

ضوابط الحوار الدائر حول الأسلمة

وبما أنني بدأت كلامي مؤكدة أن الأسلمة هي مشروع حضاريّ قوامه إعادة النظر، انتهيت بتحليلي لأستخلص أن للحوار ثلاثة ضوابط يجب التركيز عليها. أمّا أولها، فهي الكلاسيّة. فها أحد الكتاب يطلق على عملية الأسلمة بكاملها اسم البحث عن النموذج التوحيدي^(١٧).

M. Davies discusses in: *Knowing one Another: Shaping an Islamic Anthropology*, op. cit., the problem of terminology in relation to social science. An excellent discussion of the subject is to be found in H. Ateshin, "Urbanisation and environment: an Islamic perspective," in Z. Sardar (ed.), *An Early Crescent*, op. cit.

See Mona 'Abul Fadl, "Islamization as a force for global renewal: the relevance of the Tawhīdī episteme to modernity," *American Journal of Islamic Social Science*, 5:2, 1998.

وفي هذا السياق، يجدر ذكر أن التوحيد هو المفهوم الأساس في الإسلام، وهو يعني وحدانية الله الذي عنه تصدر الأشياء كلها. وبالعودة إلى الكلاسيكية، هي تنقل الاهتمام من التقسيم الفئوي إلى التفاعل، ما يقلل من أهمية الفئات الخاصة أمام فهم العلاقات التي تجمع هذه الفئات المتفاعلة في ما بينها. كما تجعل الكلاسيكية التعريفات مبنية على فهم الشيء موضع التعريف نسبة إلى الأشياء الأخرى، لا نسبة إلى التجريدات المبنية على هذه الأشياء. وبمعنى آخر، تحول الكلاسيكية دون طرح التساؤلات في الفراغ.

لذلك، من المستحيل تصوّر قيام البحث العلمي قبل التطرّق إلى الأسس الأخلاقية والاجتماعية الخاصة بالبحث ومنهجيته، وذلك لما لهذه الأسس من أثر مباشر يؤثر في بيئتنا الشخصية، والمادية، والروحية. كما تجعل هذه الأسس من عملية البحث والتطبيق مسألة محورية ترتبط بوسائل البحث ونتائجه. وبمعنى آخر، تعتمد هذه الأسئلة إلى إخراج الباحثين من الناحية الأخلاقية، فيما هم غارقون في رتابة انشغالاتهم، لتؤكد لهم أنهم خاضعون للمساءلة الأخلاقية نفسها التي يخضع لها الجميع.

أمّا ثاني الضوابط، فهو عامل المجازفة والشك، إذ إن عين المقدمات المنطقية التي يستند إليها النموذج الإسلامي تتطلب الإقرار بأن الله وحده عليم بكل شيء. أمّا بنو البشر، فهم يذلون أقصى ما بوسعهم ليس إلا. لذلك، يضع النموذج الإسلامي المسلمين أجمعين أمام العلاقة التفسيرية التي تجمعهم بمصادرهم الأصلية، أي القرآن والسنة، وينظر إلى التاريخ على أنه وسيلة تفسير ضرورية لا غنى عنها. وبما أن التاريخ يحظى بهذه المكانة الرفيعة، يجدر بالمنتسبين إلى الحضارة الإسلامية تقبل واقع أنهم يقدمون على مجازفة حتمية، وأنهم سيلزمون الشك؛ رفيق دربهم الدائم. ولعل ذلك يكون الترياق الشافي، لعلّة الفوقية العقلية التي ما برحت تفتك بالعالم المعاصر، ما قد يجعل هذه المقاربة مفيدة للمقاربات الأخرى كلها.

ولأعطي مثلاً حياً على ما ذكرته آنفاً، أقول إن البشر، عامّة، ينظرون إلى الكوارث على أنها ظواهر غير طبيعية تعرقل سير العمليات الطبيعية. لذلك، هم يدرسون الوسائل التي تخولهم منع حدوث الكوارث^(١٨). أمّا إذا أقرّ واحدنا بأن المجازفات لا بدّ منها،

See the discussion by K. Hewitt, "The idea of calamity in a technocratic age," in K. (١٨) Hewitt (ed.), *Interpretations of Calamity* (Boston: Allen and Unwin, 1983). For a discussion of this from a Muslim perspective, see 'Abdullah 'Omar Naşif, "Da'wa,

يستطيع الاستمرار بدراسة طرق عمل العمليات الطبيعية التي قد تؤدي إلى الكوارث بحكم طبيعتها، مع تطبيقه الاستراتيجيات المختلفة المبنية على التيقن من حدوث الكوارث من باب الاحتياط. تجعل هذه المقاربة من اعتناق الشك وسيلة للوصول إلى تخطيط يفوق غيره وقائيةً، ويشجع الأفراد والمجتمعات على أخذ عامل الشك والمجازفة في الحسبان.

أمّا ثالث الضوابط وآخرها، فهو يمتد من سابقه ويعزّزه، وهو الاعتراف بالجهل. فكلّ الساعين إلى إحداث نقلة نموذجية نوعية يواجهون قدرًا جمًّا من الجهل لأسباب سياقية. لذا، يجب إعادة النظر بنظام الإسلام بكامله لكي يتمكن المسلمون من استبطانه مرةً أخرى بحيث تتنازل الأكثرية عن الإرث الفكري الإسلامي التاريخي، وتورثه للجيل الجديد. لكنّ العلماء المسلمين التقليديين لم يتفقهوا في الفروع العلمية الحديثة، وأرباب الفروع العلمية الحديثة لم يتفقهوا في الطريقة التقليدية لدراسة الإسلام والحضارة الإسلامية. ثمّ إنّ هذين التيارين الفكريين القائمين في الحضارة الإسلامية اليوم لا تجمعهما لغة مشتركة يستطيعان من خلالها التحوّل، ما يجعل واحدهما ينظر إلى الآخر بعين الحذر الذي يمكن أن يتفاهم ليصير ريةً وعداءً علنيين. ولا حلّ أمام الطرفين، هنا، سوى إقرار كلّ منهما بجهله من أجل التوصل إلى التقارب الذي بات ضرورةً ملحةً.

لكنّ عنصر الجهل هو أشدّ عمقًا ورسوخًا ممّا يظهر للعيان، فكما يسبغ النموذج الإسلامي سلطانًا مفاهيميًا جديدًا على عنصر المجازفة والجهل، هو يجعل الجهل جزءًا لا يتجزأ من طبيعة المعرفة. ثمّ إنّ تحديد الأسئلة التي ينبغي طرحها، واختيار الكيفية التي تُطرح هذه الأسئلة من خلالها يؤدي إلى تحصيل المعارف من جهة، وإلى تراكم الجهل الناجم عن التساؤلات التي لم تُطرح من جهة أخرى. فعلى سبيل المثال، بدأت تظهر بوادر إدراكنا أنّ ما نعرفه عن العمليات البيئية يواجه عراقيل جمّة تولدت من الكيفية التي طرح العلم من خلالها أسئلته البيئية. وهذا يعني، ببساطة، أنّنا لا نعرف من العلم شيئًا، وأننا نفتقر إلى المعلومات التي نحتاج إليها من أجل اتخاذ القرارات الرشيدة التي ترمي إلى إصلاح ما أفسدته أيدينا. ولذلك، يبدو أنّ اتباع جادة الكلاسيكية، والمجازفة، والجهل هو ضرورة فكرية تتجاوز حدود النقاش المتعلق بأسلمة المعرفة. كما يعني ذلك أنّ تحسين الحوار الدائر حول

الأسلمة ونموه يثمران نفعاً، وقيمةً، وخيراً كامناً يعود على الناس جميعهم.

لكنّ المسلمين يواجهون مشاكل جمّة تحول بينهم وبين الوصول إلى مستقبل قائم على التعدّدية الفكرية المنبثقة عن الحضارات المزدهرة المتنوّعة. فعلى سبيل المثال، إنّ أيّ مقارنة أو توجه يروّج للأسلمة يبدأ بنقد الحضارة الغربية، ما يجعل الأسلمة تبدو ذات نزعة رفضية قد تتفاقم لتصير اتّهامية وحادة. لذا، لا عجب في أن تضايق الأسلمة، بصيغتها هذه، العديد من المراقبين غير المسلمين وتشجّعهم على اتّهامها بالأصولية والتعصّب. من هنا تأتي أهميّة تذكير المسلمين وغير المسلمين، على حدّ سواء، بأنّ النقد ما هو إلّا وسيلة للتعرف إلى الحضارات الأخرى، ولاظهار عدم الموافقة والفروقات، ولتعبير عن الشكوك الفكرية. فلا يشير النقد النعرات بين الحضارات إلّا إذا كانت إثارة النعرات الغاية من ورائه من الأساس، أو إذا حال الجهل دون إقامة العلاقات بين هذه الحضارات.

لكنّ النقد الإسلامي الذي يطال الحداثة والحضارة الغربية ضروري، فإنّ المسلمين غالباً ما يلجأون إلى علم الاجتماع الكامن خلف النقاش المعرفي من أجل تبرير التغيير الذي أدى إلى جعل أسس نموذجهم إسلاميةً بحتّة. أمّا ما يلي تلك الخطوة، منطقيّاً، فهو تقبّل الحضارة الغربية بكونها كياناً منفصلاً، وطريقة تفكير، وإعمالاً للقوّة والمعرفة. لكنّ غياب هذه المفاهيم الحضارية قد يكون السبب المؤدّي إلى إحدى المشاكل المعاصرة التي لا ريب فيها. فحين تصير المعرفة قيمةً عامّةً وبديهيةً، يُنظر إلى المشاكل القائمة في إطار المعرفة على أنّها مشاكل متعلّقة بالمعرفة ذاتها، وعلى أنّها معضلات وجودية وفكرية^(١٩). ومن هذه المعضلات يولد توجه ما بعد الحداثة بمّا أنّه تفكّر في العبثية. لكنّ تغيير النموذج يريح المسلمين من هذه المشكلة، ويجعلهم يتقبّلون واقع أنّ الحضارة الغربية، وما فيها من صحّة مفاهيمية، قد تعين أفرادها على مشاكلهم كما يفعل النموذج الإسلامي لأفراده.

فالنقد لا يعني، ولا يجب أن يعني، أنّ كلّ ما يفرزه الفكر الآخر مرفوض ومنبوذ. ولا ينبغي للأسلمة أن تعني إعادة صياغة الإسلام من الصفر. إنّما علينا أن نقرّ بأنّ بعض الباحثين المسلمين يكتبون انطلاقاً من قناعتهم الراسخة بذلك. كما أنّ غياب البصيرة الإسلامية قد يساهم في الوصول إلى تلك القناعة. لكنّ الحقّ يُقال: إنّ النقاش الدائر حول الأسلمة لم

Discussed by B. Barnes, T.S. Kuhn and Social Science (London: Macmillan, 1982). (١٩)

ينكر أنه يرمي إلى الخروج بتركيبة نقدية تدرس ظاهرة الحداثة، وتتخذ القرارات، وتسعى لإحداث التغييرات بناءً على أسس منطقية واضحة. ومعنى آخر، ليست الأسلمة حركة ترمي إلى الإجابة عن أسئلة الحاضر بالاستعانة بالماضي، بل هي تسعى إلى فهم الماضي والحاضر عن طريق صقل المقدمات المنطقية الخالدة التي ستظل حاضرة في المستقبل إلى جانب البرادات، والسيارات، وغيرها من المصنوعات التي أفرزها العقل البشري. أما الهدف من النقد والتركيب، فهو ضمان أن التغييرات الحاصلة والقرارات المتخذة ستقدم للإنسان مستقبلاً يفوق حاضرننا انسجاماً مع البيئة، والمجتمع، والأخلاق العامة والخاصة.

لكن إغراء الناس بثمار الأسلمة لهو أسهل من الإشارة إلى هذه الثمار على أرض الواقع. ولا يخفى على أحد أن الحوار المتعلق بالأسلمة أخذ بالتوسع، مع كون القسم الأكبر منه نظرياً ومعنياً بوضع الضوابط التوجيهية. ولهذا السبب بالتحديد، غالباً ما يرى مراقبو الحوار والمشاركون فيه أنه دون المستوى المطلوب، ما يجعل مثله كمثل من يثير قرم الناس إلى اللحم ثم يتركهم خاوي الأمعاء. ثم إن كمية اللحم الحلال، في يومنا هذا، قليلة، فلا داعي للتحرر أو الاستغراب.

ولا يخفى أن الحضارة الغربية هي نتاج حوار استغرق مئتي عام من التنظير لزرع بذور الحداثة التي تلازمنا منذ ما لا يزيد عن تسعين سنة من الزمن. أما الحضارة الإسلامية، فقد كانت في تلك الحقبة، منشغلة باستبطان الهامشية، والانقسام، والخضوع للاحتلال، ومقاساة صنوف الاضطراب، مع ابتعادها عن مصادرها الفريدة الأصيلة. وقد أدت هذه المجافاة إلى تغير تلك المصادر وإعادة صياغتها. لذلك، يتطلب تغيير هذا الواقع الكثير من التنظير الذي يساهم في إعادة النظر بمعنى النموذج الإسلامي. لكن كما لم تولد الحداثة الحالية السائدة بين ليلة وضحاها، لن يكون الخروج بحداثة جديدة بالعمل السهل.

في النهاية، يمكن القول إن النهضة، في بداياتها، دائماً ما تكون متواضعة ثم يشتد عودها شيئاً فشيئاً. لكن يسوءني ويثير كدري أن تتناهى إلى سمعي الأمثلة المتعجرفة التي تشبه تاريخ الحضارة الغربية بما يحدث للحضارة الإسلامية اليوم. أما ضيقي وغيظي، فهو نابع من واقع كون هذه الأمثلة باطلة وثقيلة الوقع على الواقع الإسلامي. لذلك، من الأفضل قول الحقيقة المجردة كما هي: تحتاج عملية إعادة النظر إلى الكثير من الوقت والجهد.