

سياسة المعرفة وجدلية الموضوعية في الدراسات الإسلامية
في القرن الحادي والعشرين
(دراسة حالة في جامعة سونان كاليجاكا الإسلامية الحكومية)

رسالة الماجستير



إعداد الطالب:

علي مهتدين

٠١٢٢٣١٠٠٠٢

كلية الدراسات الإسلامية

الجامعة الإسلامية العالمية الإندونيسية

مدينة ديوك

2025

سياسة المعرفة وجدلية الموضوعية في الدراسات الإسلامية
في القرن الحادي والعشرين
(دراسة حالة في جامعة سونان كاليجاكا الإسلامية الحكومية)

رسالة

مقدمة لنيل درجة "الماجستير" في الدراسات الإسلامية التراثية



إعداد الطالب:

علي مهتدين

٠١٢٢٣١٠٠٠٢

إشراف:

الدكتور فريد فخر الدين

كلية الدراسات الإسلامية

الجامعة الإسلامية العالمية الإندونيسية

مدينة ديوك

١٤٤٧ هـ

THE POLITIC OF KNOWLEDGE AND THE DIALECTIC OF OBJECTIVITY IN 21st CENTURY IN ISLAMIC STUDIES: A CASE STUDY OF UIN SUNAN KALIJAGA

Thesis

**Submitted to meet the Graduation Requirements of
Master Degree in Islamic Studies Specializing in Classical Islam (M.A.)**



Author:
Ali Muhtadin
01222310002

Supervisor:
Farid F. Saenong, Ph.D

**FACULTY OF ISLAMIC STUDIES
UNIVERSITAS ISLAM INTERNASIONAL INDONESIA
DEPOK
2025**

الملخص

يواجه خطاب الدراسات الإسلامية المعاصرة تحديات أساسية تتعلق بالموضوعية في البحث الأكاديمي. ويعكس الجدل بين العلماء المسلمين والغربيين حول معايير الموضوعية توتراً معرفياً أوسع في الدراسات الإسلامية. فالنموذج الغربي الذي يؤكد على حيادية القيم يتعارض مع المنظور الإسلامي الذي يعترف بالقيم الدينية في البحث. وتدرس هذه الدراسة ديناميكيات السياسة المعرفة والخطاب حول الموضوعية في الدراسات الإسلامية في القرن الحادي والعشرين، مع التركيز على جامعة سنن كاليجاغا الإسلامية الحكومية كحالة دراسية. وتهدف هذه الدراسة إلى تحليل ما معنى وحدود الموضوعية في البحث الأكاديمي للدراسات الإسلامية خاصة؟ وما مفهوم الموضوعية من منظور جامعة سنن كاليجاغا الإسلامية الحكومية؟ وتقييم إمكانية الوصول إلى موضوعية خالية من القيم تماماً، وتحديد مدى تأثير المصالح السياسية والأيدولوجية والأكاديمية في تطور منهجية الدراسات الإسلامية؟ وتستخدم هذه الدراسة المنهج الكيفي الذي يجمع بين تحليل منهجية الدراسات الإسلامية في جامعة سنن كاليجاغا الإسلامية الحكومية، والمقابلات المعمقة مع الشخصيات الرئيسية في هذه الجامعة، والدراسة المكتبية الشاملة حول الموضوعية والسياسة العلمية. وتم تحليل البيانات المجمعة باستخدام إطار نظري يجمع بين منظور المعرفة الإسلامية والنظرية النقدية المعاصرة. تظهر نتائج البحث أن الموضوعية في الدراسات الإسلامية تتقاطع دائماً مع تنافس مصالح مختلف الأطراف، بدءاً من السلطات الدينية التقليدية إلى متطلبات الحداثة وعلمنة المعرفة. وتساهم هذه الدراسة في فهم أعمق لتعقيدات العلاقة بين السياسة والموضوعية العلمية وتحول الدراسات الإسلامية في العصر المعاصر.

الكلمات المفتاحية: الموضوعية، الدراسات الإسلامية، السياسة المعرفة، جامعة سنن كاليجاغا الإسلامية الحكومية، منهجية البحث.

Abstract

Contemporary Islamic studies discourse faces fundamental challenges related to objectivity in academic research. The debate between Muslim and Western scholars regarding objectivity standards reflects a broader epistemological tension in Islamic studies. The Western model that emphasizes value neutrality conflicts with the Islamic perspective that acknowledges religious values in research. This study examines the dynamics of knowledge politics and discourse on objectivity in Islamic studies in the twenty-first century, focusing on State Islamic University (UIN) Sunan Kalijaga as a case study. This study aims to analyze: What are the meaning and limits of objectivity in academic research for Islamic studies specifically? What is the concept of objectivity from the perspective of UIN Sunan Kalijaga? It evaluates the possibility of achieving completely value-free objectivity and determines the extent of political, ideological, and academic interests' influence on the development of Islamic studies methodology. This study employs a qualitative approach that combines analysis of Islamic studies methodology at UIN Sunan Kalijaga, in-depth interviews with key figures at this university, and comprehensive library research on objectivity and scientific politics. The collected data was analyzed using a theoretical framework that combines Islamic epistemological perspectives with contemporary critical theory. The research findings show that objectivity in Islamic studies always intersects with competing interests of various parties, ranging from traditional religious authorities to the demands of modernity and the secularization of knowledge. This study contributes to a deeper understanding of the complexities of the relationship between politics and scientific objectivity and the transformation of Islamic studies in the contemporary era.

Keywords: *Objectivity, Islamic Studies, Politics of Knowledges, UIN Sunan Kalijaga, Research Methodology.*

فهرس الموضوعات

i	العنوان
iii	إقرار بالإصالة
iv	إقرار بخلو الرسالة من الانتحال العلمي
v	تصديق
vi	تقرير صلاحية
vii	قرار لجنة المناقشة والحكم
viii	الملخص
ix	Abstract
x	فهرس الموضوعات
xiv	الإهداء
xvii	كلمة الشكر والتقدير
xx	قائمة الأشكال التوضيحية
xxi	قائمة الملحقات
xxii	دليل الاختصارات
١	المقدمة
١	١. تمهيد
٤	١,١. إشكالية البحث
٤	١,٢. سؤال البحث

١,٣ . أهمية البحث	٥
١,٤ . الفرضية	٥
٢ . منهجية البحث	٧
٢,١ . المنهج	٧
٢,٢ . الإطار النظري	٨
٣ . مصادر المعلومات	٨
٤ . الدراسات السابقة	٩
٥ . بنية البحث	١١
الفصل الأول: خطاب نظرية المعرفة وسياسة المعرفة	١٣
١,١ . أساس نظرية المعرفة وفلسفة العلم	١٣
١,١,١ . هرمية وبنية المعرفة	١٣
١,١,٢ . تصنيف العلوم وفقاً للفلاسفة	١٦
١,٢ . أسس المعرفة الإستيمولوجية	٢١
١,٢,١ . المنطق، الميتافيزيقا، وأسس العلم	٢١
١,٢,٢ . الإستيمولوجيا الإسلامية: تكامل بين الأخلاق والفكر	٢٣
١,٣ . تفاعل بين السياسة والعلم	٢٨
١,٣,١ . نظرية السياسة والمعرفة	٢٨
١,٣,٢ . تفكيك الاستعمار عن المعرفة	٣١
١,٣,٣ . السياسة وإنتاج المعرفة	٣٦
الفصل الثاني: جدلية الموضوعية في الدراسات الإسلامية	٣٩

٢,١	الموضوعية في منظور العلماء الغربيين	٣٩
٢,١,١	مفهوم الموضوعية في التقاليد العلمية الغربية	٣٩
٢,١,٢	المقاربة المنهجية للعلماء الغربيين في الدراسات الإسلامية	٤٥
٢,٢	الموضوعية عند العلماء المسلمين.....	٤٩
٢,٢,١	الموضوعية في العلوم الإسلامية: الجدل المعرفي بين الغرب والمسلمين	٤٩
٢,٢,٢	مشروع أسلمة المعرفة	٥٥
٢,٣	الموضوعية: بين المثالية والواقعية.....	٦٠
٢,٣,١	مفارقة الموضوعية في خطاب المعرفة الغربية	٦٠
٢,٣,٢	تفكيك الموضوعية في خطاب الدراسات الإسلامية	٦٢
٦٥	الفصل الثالث: منظور جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية حول الموضوعية.....	
٣,١	جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية والدراسات الإسلامية: السياق التاريخي	
٦٥	والتطوير	
٣,١,١	الدراسات الإسلامية في الجامعات الإسلامية في إندونيسيا.....	٦٦
٣,١,٢	تحول معهد الدراسات الإسلامية الحكومي إلى الجامعة الإسلامية الحكومية: مستقبل	
٦٩	الدراسات الإسلامية	
٣,١,٣	جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية والدراسات الإسلامية	٧٢
٣,٢	مفهوم الموضوعية عند جامعة سونان كاليجاكا الإسلامية الحكومية.....	٧٦
٣,٢,١	الموضوعية وجامعة سونان كاليجاكا الإسلامية الحكومية في الدراسات الإسلامية	٧٦
٣,٢,٢	منظور جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية حول أسلمة المعرفة والعلم النسوية	
٨٣		
٣,٣	الموضوعية في الدراسات الإسلامية وجهود جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية	٨٦

٨٦	٣,٣,١. نموذج التكامل والترابط
٩١	٣,٣,٢. المؤسسات الداعمة للشمولية المعرفية
	٣,٣,٣. التحديات التي تواجه نموذج الموضوعية في الجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية
٩٧	الحكومية
١٠١	الخاتمة
١٠٧	المراجع
١٢٤	الملحقات

الإهداء

بسم الله الرحمن الرحيم

إلى الله جلّ في علاه، رب العالمين، إلى من بيده مقاليد السماوات والأرض، إلى من علّم بالقلم علّم الإنسان ما لم يعلم، إلى من أنزل القرآن هداية للعالمين وأمر بطلب العلم من المهد إلى اللحد. إليه الذي وهبني نعمة العقل والفهم، وأكرمني بنعمة التعلم والبحث، وصبرني على دروب المعرفة الطويلة الشاقة، وأعاني على تجاوز العقبات والصعوبات التي واجهتني في هذا المشوار العلمي الطويل.

إليه الذي كان معي في ليالي السهر الطوال، وفي ساعات البحث والتقصي، وفي لحظات الشك واليقين، وفي أوقات اليأس والأمل. إليه الذي ألهمني الصبر عندما ضاقت بي السبل، وأنار لي الطريق عندما اشتدّت الظلمات، وقوّى عزيمتي عندما وهنت، وأمدّني بالقوة عندما ضعفت.

إلى الله الذي جعل في العلم نورًا يضيء دروب الحياة، ووهبني شرف المساهمة في إثراء المعرفة الإنسانية، وأعاني على إتمام هذا العمل المتواضع الذي أرجو أن يكون خالصًا لوجهه الكريم، ونافعًا لعباده الصالحين.

إلى أبي العزيز، القدوة والمثال، المعلم الأول في مدرسة الحياة، إلى من علّمني أن العلم رفعة، وأن الأخلاق أساس النجاح، وأن الصبر مفتاح الفرج. إليك يا من كنت السند القوي في رحلتي التعليمية، والمشجع الأول في مسيرتي الأكاديمية، والداعم الأكبر في تحقيق أحلامي وطموحاتي.

يا من سهرت الليالي لتوفر لي أسباب التعلم، وبذلت الغالي والنفيس لتضعني على طريق العلم والمعرفة، وكنت دائمًا تذكّرني بأن العلم أمانة في العنق، وأن المسؤولية تزيد مع زيادة المعرفة. يا من علّمني أن النجاح لا يأتي بالتمني، وإنما بالعمل الدؤوب والاجتهاد المستمر، وأن الطريق إلى القمة محفوف بالتحديات التي تصنع الرجال.

وإلى أُمي الحبيبة، منبع الحنان ومصدر الأمان، إلى من كانت دعواتها سلاحي في مواجهة صعوبات الحياة، وابتسامتها بلسماً يشفي جراح التعب والإرهاق، ودموعها الخفية التي ذرفت خلف الأبواب المغلقة قرباناً لنجاحي وتفوقي.

يا من حملت عني أثقال الطريق بصبرها الجميل وتضحياتها الصامتة، وكانت اليد الخانية التي تمسح عن جبيني عرق التعب، والقلب الكبير الذي يحتويني عندما تشتد بي المحن. يا من علّمتني أن الدعاء سلاح المؤمن، وأن التوكل على الله مفتاح كل خير، وأن بر الوالدين طريق إلى رضا الرحمن.

إليكما معاً، يا شمعتين أضأتما طريق حياتي، ويا نجمتين هديتمايني في ظلمات الليل، أهدي هذا العمل المتواضع، عربون محبة ووفاء، ودليل اعتراف وامتنان، ودعاء صادق من القلب أن يمدَّ الله في عمريكما، ويحفظكما بعينه التي لا تنام، ويجزيكما عني خير الجزاء، ويجعل ما بذلتماه من جهد وتضحية في ميزان حسناتكما يوم لا ينفع مال ولا بنون.

إلى من شاركوني رحلة الحياة، وكانوا معي في السراء والضراء، إلى من قدموا لي الدعم المعنوي والعاطفي في أصعب المراحل، وشجعوني على المضي قدماً عندما كدت أن أستسلم. إليكم يا من تحملتم صمتي في ساعات الانشغال، وتفهمتم انقطاعي في أوقات البحث والكتابة، وكنتم دائماً مصدر القوة والإلهام في رحلتي الأكاديمية.

إلى كل من علّمني حرفاً، ووضع في طريقي شعاع نور، إلى من فتحوا أمامي آفاق المعرفة، وأرشدوني إلى مناهج البحث العلمي، وصبروا على أسئلتني وتساؤلاتي. إلى أساتذتي في الجامعة الذين كانوا خير قدوة في التواضع العلمي والأخلاق الفاضلة، وإلى مشرفي الذي لم ييخل علي بوقته ومشورته وخبرته العلمية.

إلى كل من مدَّ يد العون، أو قدم نصيحة، أو دعا بظهر الغيب، إلى كل من شارك في هذا الإنجاز بكلمة طيبة أو دعوة صادقة أو مساعدة عملية. إلى العاملين في المكتبات ومراكز البحث الذين سهّلوا لي سبل الوصول إلى المصادر والمراجع، وإلى كل من آمن بقدرتي على إنجاز هذا العمل وشجعني على المضي قدماً.

إلى هذه الأمة العظيمة التي أنجبت علماء وفلاسفة ومفكرين أضأوا للعالم طريق المعرفة والحضارة، إلى أمة "اقرأ" و"القلم"، إلى من علّموا الدنيا معنى التسامح والعدل والمحبة. أهدي هذا العمل المتواضع أملاً في أن يكون لبنة صغيرة في صرح نهضتها العلمية والحضارية المرتقبة.

إلى كل من يحمل في قلبه حب المعرفة، ويسعى بجد واجتهاد لنيل شرف العلم، إلى الأجيال القادمة من الباحثين والدارسين الذين سيكملون مسيرة البحث والاستطلاع، وسيبنون على ما بدأناه، ويطوّرون ما أسسناه. إليكم جميعاً، مع دعائي لكم بالتوفيق والسداد.

إن كان في هذا العمل من خير وصواب، فهو بفضل الله تعالى ثم بدعاء الوالدين وتوجيه الأساتذة ومساندة الأحباب، وإن كان فيه من نقص أو خطأ، فهو من نفسي والشيطان، وأستغفر الله العظيم.

والله أسأل أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به كاتبه وقارئه، وأن يكون سبباً في خدمة العلم والمعرفة، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

والحمد لله رب العالمين

الباحث

علي مهتدين

ديوك، ٢٠٢٥/٠٨/٠١

كلمة شكر وتقدير

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. يسعدني أن أتقدم بجزيل الشكر والامتنان إلى كل من ساهم في إنجاز هذا البحث، ومد لي يد العون والمساعدة في رحلة إعداد هذه الرسالة. فبدون جهودهم المباركة وتوجيهاتهم القيمة، لما كان لهذا العمل أن يرى النور.

١. الشكر الجزيل لله سبحانه وتعالى الذي وفقني لإتمام هذا العمل، وأمدني بالقوة والصبر والعزيمة طوال رحلة البحث والدراسة. فهو المستعان وعليه التكلان، وما توفقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

٢. أتقدم بأسمى آيات الشكر والعرفان إلى والدي الكريمين (سومير ومانتن) اللذين كانا بمثابة المنارة التي أضاءت دربي، والسند الذي اعتمدت عليه في جميع مراحل حياتي. فجزاهما الله عني خير الجزاء على ما بذلاه من تضحيات وجهود، وما قدماه من دعم معنوي ومادي لا ينضب.

٣. الشكر الموصول لأختي العزيزة (رائسية) التي كانت نعم الأخت والصديقة، وكانت دائماً مصدر إلهام وقوة، تشاركني أفراحي وأحزاني، وتقف بجانبني في كل خطوة من خطوات مسيرتي الأكاديمية.

٤. أتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى أستاذي الفاضل الدكتور فريد فخر الدين، المشرف على هذه الرسالة، الذي لم ييخل عليّ بعلمه وتوجيهاته القيمة، وأرشدني بصبر وحكمة طوال فترة إعداد هذا البحث. فجزاه الله عني خير الجزاء.

٥. الشكر والتقدير لرئيس برنامج التراث الإسلامي، الدكتور إلياس مروال، الذي كان نعم الموجه والناصح طوال رحلة دراسة الماجستير، وقدم لي الدعم والإرشاد الذي سهل عليّ إتمام هذه الدراسة.

٦. أتقدم بالشكر الجزيل إلى جميع أساتذة كلية الدراسات الإسلامية، الدكتور أحمد أحمد واكد، والدكتور عبد الرحمن حامد، والدكتور محمد المراكبي، والدكتور توركيش لوبيس، وسائر الأساتذة الأفاضل الذين أناروا دربي بعلمهم وخبرتهم، وزودوني بالمعرفة والبصيرة التي كانت عوناً لي في إنجاز هذا العمل.

٧. كما أتقدم بخالص الشكر والامتنان إلى السادة الأساتذة الكرام الذين تفضلوا مشكورين بمنحي الوقت والمعلومات القيّمة التي ساعدتني كثيراً في جمع البيانات لهذا البحث، وهم: الأستاذ الدكتور أمين عبد الله، والأستاذة الدكتورة روي حبيبة أبرار، والأستاذ الدكتور محمد زهري، والأستاذ الدكتور أحمد متقين، والدكتور فخر الدين فايز، والدكتور محمد يونس. فجزاهم الله عني خير الجزاء.

٨. أشكر زملائي الأعزاء في برنامج التراث الإسلامي: فضلي السقاف، مصباح البدري، رفعت زالفان، حسن رشدي، مغني، خير الوالد، خلدان، فرحان استقلال، شيخو، حافظ، حسن جابي، عبد الله أبو بكر، زكريا موسى، فيصل، يوسف فايز، هانتريني، عين العملية، سلمى قدرية، نيل الوردة، مريزا إسني، هداية الأوفى، وصبرينة. لقد كنتم رفقاء دراسة مميزين، وأظهركم خلال العامين الماضيين مستوى عالياً من الكفاءة والتفاني في طلب العلم. وأشكر إلى زملائي من قسم الآخر، خير أحمد، تبيان عشقي، كامل الفاداني، يوسف رحمة أتمني عليكم أزواجا جميلة وغنية وقوية.

٩. أشكر معلمي وإخوتي الأفاضل: الأستاذ أحمد فارس، والأستاذ أرتوبجايا، والأستاذ إدريس عفندي وغيرهم، الذين قدموا لي الدعم والتشجيع في مسيرتي الأكاديمية، وكانت نصائحهم وتوجيهاتهم سبباً في تكوين شخصيتي العلمية وحيي للمعرفة.

١٠. الشكر موصول إلى جميع العاملين في الشؤون الإدارية والأكاديمية بكلية الدراسات الإسلامية، الذين قدموا لي المساعدة والتسهيلات في جميع الأمور الإدارية طوال فترة دراستي.

١١. أتقدم بالشكر الخاص إلى صديقي المقربين: مولانا إبراهيم باتاهنا، ومحمد سندي سندوسي، اللذين كانا خير رفيق في السراء والضراء، وقدموا لي الدعم المعنوي والمساندة طوال رحلة كتابة هذه الرسالة.

وختاماً، أتقدم بأصدق آيات الشكر والعرفان إلى كل من ساهم في إنجاز هذا العمل بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. أسأل الله العليّ القدير أن يجزي الجميع خير الجزاء، وأن يبارك في جهودهم وأعمالهم. وأعترف بأن هذا العمل لا يخلو من النقص والقصور، فما كان فيه من صواب فمن الله وحده، وما كان فيه من خطأ فمن نفسي والشيطان، والله ورسوله منه براء. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الباحث

علي مهتدين

ديوك، ٢٠٢٥/٠٨/٠١

قائمة الأشكال التوضيحية

الشكل ١. رسم توضيحي لشبكة العنكبوت كما قدمها أمين عبد الله، والتي تُعبّر عن تشابك وتداخل العلوم والمعارف في إطار تكاملي. يُظهر هذا التصور كيف تتفاعل التخصصات المختلفة بطريقة ديناميكية، ما يساهم في بناء فهم شامل ومتعدد الأبعاد للواقع، وهو يمثل أحد الأسس النظرية في المشروع المعرفي لفكر أمين عبد الله - (١٨).

قائمة الملحقات

الملحقات ١. وثائق المقابلة.

دليل الاختصارات

CVE	: <i>Countering Violent Extremism</i>
PVE	: <i>Preventing Violent Extremism</i>
IAIN	: <i>Institut Agama Islam Negeri</i>
UIN	: <i>Universitas Islam Negeri</i>
PTAIN	: <i>Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri</i>
ADIA	: <i>Akademi Dinas Ilmu Agama</i>
PGAI	: <i>Persatuan Guru-Guru Agama Islam</i>
PTKI	: <i>Perguruan Tinggi Keguruan Islam</i>
STAIN	: <i>Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri</i>
IIS	: <i>Interdisciplinary Islamic Studies</i>
DIA	: <i>al-Dirását al-Islámiyyah wa al-Arabiyyah</i>
ITMS	: <i>Islamic Thought and Muslim Societies</i>
PSW	: <i>Pusat Studi Wanita</i>
IKG	: <i>Ilmu Kajian Gender</i>
PLD	: <i>Pusat Layanan Difabel</i>

المقدمة

تمهيد

أن تطورت الدراسات الإسلامية وعلوم المعرفة بشكل عام وتنوعًا. على ذلك، قد وصلت هذا الوقت إلى ظهور معايير بشدة صرامة. وتُعد الموضوعية أحد المعايير الأساسية في المنهجية البحث. وفي هذا السياق، قد أبرز خطاب حول معنى ومعايير الموضوعية بين العلماء الغربيين والمسلمين. فيرى العلماء الغربيين أن الموضوعية تتطلب عدم إشراك العقيدة أو الدين في عملية البحث، خوفًا من أن تؤثر معتقدات الباحث على نتائج البحث.¹ بسبب ذلك، ينظر إلى أن العلماء المسلمين على أنهم متحيزون عندما يشركون عقيدتهم وقيم الإسلام في أبحاثهم.

وبعكس، يرى العلماء المسلمين أن الموضوعية في البحث تلتزم أن تتماشى مع الإستمولوجيا الإسلامية القائمة على القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع والقياس. وحيث يرون أن ترك هذه المبادئ قد يحصل عنه نتائج التي لا تتوافق مع القيم الإسلامية. ويؤكد محمد شكري صالح أن مفهوم الموضوعية الذي يتم تبنيه دون سياق إسلامي قد يفصل العقيدة عن البحث، مما يجعله من المحتمل أن يؤثر سلبيًا على ثقة الباحث المسلم وإيمانه.²

وهذا النقاش عن المعايير الموضوعية تدل على وجود توترًا إستمولوجيًا في الدراسات الإسلامية، حيث تتعارض الرؤية الغربية للحياد القيمي مع رؤية المسلمين الذين يؤكدون على دور الشرعية القيم الدينية في البحث. وهذا يشير على أن الاختلافات الجوهرية في فهم الموضوعية بين المفكرين الغربي والإسلامي. وفي النهاية، يؤكد العلماء المسلمين أن الموضوعية في البحث لا يمكن أن

¹C. Wilfred Smith, *Comparative Religion: Whither - and Why?*, in *The History of Religions: Essays in Methodology*, ed. Mircea Eliade and M. Joseph Kitagawa (Chicago: The University of Chicago Press, 1989), 42-43.

² Nur Ilani Mat Nawi, Shahir Akram Hassan, *Domain of Objectivity in Islamic Research Methodology according to the Qur'an*, *International Journal of Academic Research in Progressive Education and Development*, 10(3), September 2021, <http://dx.doi.org/10.6007/IJARPED/v10-i3/11542>.

يتركها عن الإطار الإبيستيمولوجي الإسلامي المستمد من القرآن والسنة والتراث الفكري المسلم. وهذا يدل على المحاولة إلى الحفاظ على سلامة العقيدة في المجال العلمية.

وهناك وجهة نظر الذي يحتاج إلى التأمل وهو أن المعرفة ليست خالية من القيم التي تحيط بها، مثل الثقافة والاجتماع والسياسة والسلطة. في الواقع، غالبًا ما تتطور المعرفة تحت هيمنة القوى السياسية. هذا يُعرف بـ "سياسة المعرفة" (Politic of Knowledge).

في هذا السياق، فإن "السياسة" لا تشير فقط إلى شؤون الحكومة أو الأحزاب السياسية، ولكن تُفهم بمعنى أوسع. يُنظر إلى السياسة على أنها آلية لمعالجة الاختلافات والصراعات المحتملة في المجتمع بطريقة شرعية ومنظمة. وبالتالي، تشمل السياسة أبعادًا مختلفة من الحياة الاجتماعية، وليس مجرد قضايا الحكم الرسمي.

وبهذا المعنى، فإن فهم "سياسة المعرفة" يركز على جوانب التفاعل الاجتماعي وإدارة التنوع، وليس فقط على قضايا السلطة السياسية بالمعنى الضيق. هذا يشير إلى أن المعرفة لا يمكن فصلها عن السياق الاجتماعي والثقافي والسياسي الذي شكلها. هذه الرؤية تتحدى الافتراض بأن المعرفة خالية من القيم وموضوعية بشكل مطلق. وبالعكس، تعترف على وجود تأثير العوامل الخارجية على تطوير واستخدام المعرفة ذاتها. هذه القضية تشكل جزءًا مهمًا من جدل فلسفة العلم.

قد ذهب فوكو، فإن مفهوم "سياسة المعرفة" يشير إلى التحولات في المعرفة على مدار التاريخ. تشمل تحليلات سياسة المعرفة على كيفية ظهور الأفكار الجديدة، وكيف تتفاعل مع المعرفة القائمة، وكيف يمكن أن تؤثر هذه التغييرات على هيكل السلطة. هذا يشير إلى أن المعرفة ليست شيئًا ثابتًا، ولكنها دائمًا في عملية تغيير ومفاوضات.³

يرى فوكو أن المعرفة لا يمكن فصلها عن السلطة، بل هما متداخلتان. غالبًا ما تُستخدم المعرفة كأداة لتنظيم الأفراد والمجتمع والسيطرة عليهم. وبالتالي، تشير سياسة المعرفة إلى الطريقة التي يتم بها تشكيل المعرفة وإنتاجها واستخدامها في سياق السلطة.

³ Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge and The Discourse on Language*, translated by A. M. Sheridan Smith, (New York: Pantheon Books, 1996), 219.

أما المعرفة يمكن أن تعزز على الهياكل السلطوية القائمة، ولكن في بعض الحالات يمكن أيضًا استخدامها لتحدي وتغيير هذه الهياكل. هذا يشير إلى أن المعرفة ليست محايدة، بل دائمًا مرتبطة بلعبة السلطة والمصالح المعينة. تؤكد وجهة نظر فوكو على ضرورة فهم المعرفة في السياق الاجتماعي والسياسي والتاريخي الذي شكلها. لا يمكن النظر إلى المعرفة على أنها شيء موضوعي بشكل خالص، ولكن دائمًا مرتبط بديناميكيات السلطة المحيطة بها. وبالتالي، فإن تحليل سياسة المعرفة وفقًا لفوكو يوفر رؤى مهمة حول كيفية تشكيل المعرفة وصيانتها وتغييرها في المجتمع، وتأثيرها على هياكل السلطة القائمة.

على العكس، قد يراه توماس كون أن السلطة في المعرفة العلمية ما تقع غالبًا في المجتمع العلمي الأوسع، وأن قواعد القرارات المتعلقة بأي نموذج المعرفة المقبولة ليست دائمًا على الحقيقة، بل على التوافق بين العلماء. وهذا يدا على أن ديناميكيات السلطة حيث يمكن لنموذج معين أن يهيمن حتى مع وجود أدلة تؤيد الاختيارات الأخرى.⁴ وبعبارة أخرى، تعكس سياسة المعرفة عند كون يدا على كيف يتم تشكيل المعرفة العلمية من خلال التفاعل الاجتماعي والقيم والقوى في المجتمع العلمي، وتظهر كيفية تغير المعرفة ليس فقط بتوليدها إلى اكتشافات جديدة ولكن أيضًا العمليات الاجتماعية المعقدة.

فقد تشير أوميد صفي في كتابه المعنون " *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry* " إلى أن العلماء في عهد نظام الملك والسلاجقة كانوا خاضعين لأجهزة السلطة الحاكمة بشكل كبير، بما في ذلك في بناء المؤسسات التعليمية والمدارس.⁵ هذا يعني أن إنتاج المعرفة العلمية كان يتحدد إلى حد كبير بالسلطة السياسية في مكان معين، وهذا ما يُعرف بـ "سياسة المعرفة".

⁴ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Third Edition, (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1996), 1996, 94.

⁵ Omid Safi, *The Politics of Knowledge in premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*, (Carolina: The University of North Carolina Press, 1970), 83.

إشكالية البحث

إن السلطة للمعرفة العلمية التي يمكن أن تهيمن عليها تثير مشاكل حول معنى ومعايير الموضوعية في كتابة البحث. ولقد عقدت الديناميكيات السلطوية بين الغرب والعالم الإسلامي من فكرة البحث العلمي الموضوعي. ومن وجهة النظر الغربية، عندما يُجري الباحثون المسلمون البحوث العلمية، يُعتقد أن الجهود التي يبذلونها تميل إلى المعيار وتُعتبر ضعيف. وبالعكس، أن غياب العلماء المسلمين في مواجهة القضايا المعاصرة يعتبر على أنها عجز. وهذا ما أشار إليه شيرمان جاكسون بأن الديناميكيات السلطوية بين الغرب والعالم بأسره قد عقدت فكرة الدراسات "الموضوعية".⁶ وهذا يثير تساؤلات حول معايير الموضوعية التي أنشأها الغرب: هل هي حقاً خالية من أي تأثير وحققاً موضوعية؟ هذا البحث يهدف إلى تحليل وجهة نظر جامعة سنن كاليجاغا الإسلامية الحكومية في يوغياكارتا حول الموضوعية في الدراسات الإسلامية، نظراً لمكانتها كواحدة من أبرز الجامعات الإسلامية في إندونيسيا. سידرس هذا البحث عن كيفية تطبيق وصيانة المؤسسة لمبادئ الموضوعية في ممارساتها الأكاديمية. علاوة على ذلك، سيستكشف هذا البحث كيف تضع وتفسر جامعة سنن كاليجاغا المقاربات المعاصرة المختلفة مثل أسلمة المعرفة، والعلم النسوية، وخطاب الاستعمار، وكيف ترتبط هذه المقاربات بموضوعية البحث.

سؤال البحث

فبناء على خلفية البحث والإشكالية المطروحة، تظهر عدة أسئلة سيجيب عنها في هذا البحث، ومنها:

- كيف تأثير السياسية على إنتاج و تطوير المعرفة في الدراسات الإسلامية؟
- هل السياسة المعرفة تتأثر على معايير الموضوعية في الدراسات الإسلامية، وخاصة في القرن الحادي والعشرين؟
- كيف تجري الخطاب المعرفي بين العلماء الغربيين والمسلمين عن الموضوعية في الدراسات الإسلامية؟

⁶ Sherman A. Jackson, *The Islamic Secular*, (Oxford: Oxford University Press, 2024), 29-30.

- كيف موقف جامعة سنن كاليجاغا الإسلامية الحكومية عن الموضوعية في الدراسات الإسلامية؟

أهمية البحث

على حسب أسئلة البحث المذكورة، ويهدف هذا البحث إلى تحليل تأثير السلطة السياسية على إنتاج وتطوير المعرفة في سياق الدراسات الإسلامية في القرن الحادي والعشرين. وبالتالي، يمكن تحديد وتحليل تأثير السياسة المعرفية على تقرير معايير الموضوعية في الدراسات الإسلامية، ويدرس عن ديناميكيات الجدل المعرفي بين نموذج الموضوعية الغربي ومنظور العلماء المسلمين في تطوير الدراسات الإسلامية.

يهدف هذا البحث ليحلل موقف جامعة سنن كاليجاغا الإسلامية الحكومية في تعريف وتحديد معايير الموضوعية في الدراسات الإسلامية. يدرس هذا البحث في كيفية تطوير المؤسسة للأطر المنهجية والمفاهيمية للحفاظ على الموضوعية الأكاديمية. تكمن أهمية هذا البحث في تحليل مساهمة جامعة سنن كاليجاغا في بناء الفهم المفاهيمي للموضوعية. بالإضافة إلى ذلك، يدرس هذا البحث أيضاً موقف المؤسسة من مختلف التخصصات التي غالباً ما تُعتبر ذات محتوى قيمى معين، مثل أسلمة المعرفة والدراسات النسوية.

يهدف هذا البحث على مساهمة قيمة لبرنامج تخصص التراث الإسلامى من خلال عديدة جوانب. أولاً، يسعى هذا البحث إلى الربط بين المنهجية التقليدية واحتياجات العصر الحاضر. ثانياً، يبحث هذا البحث عن كيفية تكيف التراث العلمى الإسلامى الكلاسيكى مع متطلبات الحداثة التى تؤكد على الموضوعية. ويهدف هذا البحث إطاراً فكرياً جديداً لفهم وتطبيق التراث الإسلامى الكلاسيكى، كما تحدد التحديات والفرص المختلفة لتطوير دراسات التراث فى العصر الحديث.

الفرضية

فكان أقوم حجة فى هذا البحث وهى أن الديناميكيات السياسية والسلطوية لها تأثير كبير على إنتاج وتطوير المعرفة العلمية. ولكن ليس تارة هذا التأثير على الجانب السياسى مجرد، بل يستند

أيضاً على الأبعاد الدينية والثقافية والاجتماعية. ويمكن تصور هذه الفرضية من خلال نقد النسويات للهيمنة الذكورية في المجال الأكاديمي، حيث أن العلامات غالباً تُنسى في هرم المعرفة.^٧

هذا الرأي مشاركته دويد باترنوت عندما يدعي حياد المعرفة العلمية عن السياق الاجتماعي والغير سياسي.^٨ و في نفس الرأي، يؤكد فرناندو دومينجيز روبيو أن المعرفة أصلها توصف اجتماعية وسياسية، على ذلك من المهم أن يعتمد إلى سياق إنتاج المعرفة، بما في ذلك من ينتجها وفي أي ظروف تتم هذه العملية.^٩

وعلى ذلك، تحتاج إلى إعادة النظر فيها عن معايير الموضوعية التي طورها الغرب، لا سيما فيما يتعلق بادعاءات عالميتها وخلوها من التأثيرات السياسية والثقافية والدينية. وأن تشبيه الملائم لهذا الأمر هو ادعاء عالمية نموذج الديمقراطية الغربية الذي غالباً ما تركت الخصوصية التاريخية والثقافية والبنية الاجتماعية للمجتمعات المحلية.^{١٠} وبالتالي، كما أن الديمقراطية لا يمكن فهمها بشكل أحادي، فإن معايير الموضوعية التي يدعيها الغرب لا يمكن اعتبارها عالمية دون مراعاة السياق المحلي والتاريخ والتنوع الثقافي الذي يشكل فهم المجتمع لهذه الموضوعية ذاتها.

فينبغي أن يفهم مسألة الموضوعية في إطار أوسع، مستنداً إلى فكر شتوئيل آيزنشتات عن مفهوم الحداثة المتعددة. فهو يؤكد أن الحداثة لا يمكن فهمه بشكل موحد، بل يظهر في أشكال متنوعة تشكلها السياقات الثقافية والتاريخية والديناميات الاجتماعية المختلفة في كل مجتمع.^{١١} وتملك كل جماعة طريقتها الخاصة في تفسير وتكييف الحداثة وفقاً للقيم والتقاليد التي تتبناها.

⁷Evelyn Fox Keller, *Woman Scientists and Feminist Critics of Science*, *Deadalus Journal*, 116(4), The MIT Press on behalf of American Academy of Art and Science, 1987, 78, <http://www.jstor.org/stable/20025125>.

⁸ David Paternotte, Mieke Verloo, *De-democratization and the Politics of Knowledge: Unpacking the Cultural Marxism Narrative*, *Social Politics Journal*, 28(3), Fall 2021, 558, <https://doi.org/10.1093/sp/jxab025>.

⁹ Fernando Dominguez Rubio, Patrick Beart, *The Politics of Knowledge*, Edited by Fernando Dominguez Rubio and Patrick Beart, (London: Routledge, 2012), 2-3.

^{١٠} محمد المراكبي، المجال العام الإسلامي في ما قبل الحداثة: نحو سردية مختلفة، في كتاب سلسلة المغارب المجال العام: من المفهوم إلى التداول نحو مقاربات متعددة، فاس: مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، يناير ٢٠١٨، ٦٨.

^{١١} S. N. Eisenstadt, *Multiple Modernities*, *Daedalus*, Winter 2000, 129(1), 24, <http://www.jstor.org/stable/20027613>.

وعلى هذا النموذج، فكرة الغربي بأن تتجرد دراسات الإسلام من العناصر الدينية من أجل وصول إلى الموضوعية فهي أمرًا إشكاليًا وصعوبة. وذلك لأنه في التقليد الإسلامي، لا يمكن فصل معايير الموضوعية عن الإطار المعرفي الإسلامي المستمد من القرآن الكريم والسنة النبوية والمبادئ الأخرى للشرعية الإسلامية.^{١٢} وتتعرّز هذه الحجة بوجهة نظر أنيس مالك طه بأن محاولة لتحقيق موضوعية خالية تمامًا من القيم هو أمر غير واقعي.^{١٣}

منهجية البحث

المنهج

أن هذا البحث يستخدم على منهج الكيفي. ويركز على تحليل الخطاب الذي يتعلق بسياسة المعرفة ومعايير الموضوعية في الدراسات الإسلامية. ويحدد هذا الموضوع على التطورات التي حدثت في القرن الحادي والعشرين. وتعتمد جمع البيانات على حسب المقابلات المعمقة مع الشخصيات المهمة في جامعة سنن كاليجاغا الإسلامية الحكومية، وخاصة الأستاذ الدكتور أمين عبد الله كأستاذ الفلسفة وبعض الأساتذة في هذه الجامعة، وخاصة في كلية أصول الدين والفكر الإسلامي.

كما يجري البحث تحليلًا معمقًا للوثائق الاستراتيجية المختلفة، بما في ذلك كتب المقرر في منهج الفلسفة الإسلامية ومنهجية الدراسات الإسلامية المطبقة في جامعة سنن كاليجاغا. في تحليل البيانات، يتبنى هذا البحث إطارًا نظريًا يجمع بين نظرية المعرفة الإسلامية والفكر النقدي المعاصر. وتقدم نتائج المقابلات مساهمة مهمة في فهم وجهة نظر جامعة سنن كاليجاغا في الاتجاه الموضوعية في الدراسات الإسلامية، بأن هذه الجامعة كواحدة مؤسسة رائدة للجامعة الإسلامية الأكبر في إندونيسيا.

¹² Nur Ilani Mat Nawi, Shahir Akram Hassan, *Domain of Objectivity in Islamic Research Methodology according to the Qur'an*, 1139.

¹³ Anis Malik Thoha, *Objectivity and the Scientific Study of Religion, Intellectual Discourse*, 17(01), 2009, 89, http://irep.iium.edu.my/920/1/Objectivity_and_the_Scientific_Study_of_Religion.pdf.

الإطار النظري

يستخدم هذا البحث نظرية ميشيل فوكو حول سياسة المعرفة. وتُعد نظرية العلاقة بين السلطة والمعرفة (Power-Knowledge) ذات صلة استراتيجية بموضوع البحث لتحليل كيف تتأثر معايير الموضوعية في دراسات الإسلام بدinاميكيات السلطة. في سياق هذه النظرية، لا يكون الفرد مجرد موضوع للمعرفة، بل أيضًا كائن مشارك في عملية تشكيل المعرفة.^{١٤} ويمكن أن تساعد أفكار فوكو حول كيفية تشكيل المعرفة وإنتاجها في فهم عملية تشكيل معايير الموضوعية في دراسات الإسلام.

ويمكن الاستفادة من مفهوم "نظام الحقيقة" (Regime of Truth)^{١٥} لفوكو لرؤية كيف أصبحت وجهة النظر الغربية مؤثرة جدًا في الوسط الأكاديمي. ويساعد هذا المفهوم في فهم الطرق التي تعمل بها السلطة في إنتاج المعرفة حول الإسلام. بالإضافة، يوفر هذا المفهوم أدوات لدراسة عملية تشكل وبقاء فكرة الموضوعية. وهذا يساعدنا في فهم دور المؤسسات الأكاديمية - مثل جامعة سونان كاليجاغا - في عملية التفاوض بين الإبتيمولوجيا الإسلامية والمعايير الغربية.

تقدم النظرية النقدية لفوكو مساهمتين مهمتين: أولاً، تساعدنا في التشكيك في ادعاء إمكانية تطبيق المعايير الموضوعية الغربية بشكل عالمي. ثانياً، تتيح لنا أفكاره تحليلاً أعمق لافتراض أن إنتاج المعرفة دائماً محايد. وبالتالي، نتمكن من نقد الهيمنة الغربية في دراسات الإسلام. ومع ذلك، ينبغي ملاحظة أن نظرية فوكو تُستخدم فقط كأداة للتحليل، وليس كأساس فلسفي رئيسي. كما تقتصر استفادتنا منها على الجوانب المتوافقة مع سياق البحث الحالي.

مصادر المعلومات

ويتم التركيز في هذا البحث على الأبحاث التي تتناول ديناميكيات السياسة المعرفية وجوانب الموضوعية في الدراسات الإسلامية، ويركز أيضاً على البحوث المعاصرة التي نشأت في القرن الحادي والعشرين خاصة. ويكتشف هذا البحث عن الآراء المنتجة من قبل جامعة سنن كاليجاغا الإسلامية

¹⁴ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Translated by Alan Sherdian, (New York: Vintage Books, 1997), 40.

¹⁵ المرجع السابق، ٢٣.

الحكومية باستخدام أفكار شخصيات الرئيسية في الفلسفة الإسلامية، وهو الأستاذ الدكتور أمين عبد الله أحمد. وينبغي أن تكون مصادر البيانات الأبحاث مأخوذة من خلال مراجعة كتب المقرر المنهجية الدراسات الإسلامية الذاتية المقر في جامعة سنن كاليجاغا، خاصة فيما يتعلق بمنهج الفلسفة الإسلامية.

الدراسات السابقة

وقد تم إجراء العديد من الدراسات حول سياسة المعرفة، والموضوعية في دراسات الإسلام، ومنهجيات البحث الإسلامي في المؤسسات الأكاديمية. ومع ذلك، فإن مناقشة هذه الموضوعات يميل إلى أن تكون منفصلة ومستقلة. فيما يلي بعض الدراسات السابقة الذين ذات الصلة.

في كتاب المحرر "The Politics of Knowledge" (٢٠١٢) التي حررها فرناندو دومينجيز روبيو وباتريك بيرت. هذا العمل الجماعي يجمع أفكار متنوعة من الأكاديميين الذين يسعون إلى إعادة تصور العلاقة الديناميكية بين مجال السياسة والمعرفة.^{١٦} ويعكس اختيار عنوان "سياسة المعرفة" الخيط المشترك بين مختلف المقالات، وهو اعتراف بأن المعرفة لا يمكن فصلها عن سياق العالم، وبالتالي فهي دائماً ذات بُعد سياسي.

في سياق المنتجات المعرفية، يكشف بحث محمد إلياس المعنون "Decolonizing the Terrorism Industry: Indonesia" (٢٠٢١) كيف بدأت العلوم الاجتماعية في إدراك ومحاولة معالجة التحيز في المنظور الغربي في دراساتها. يوضح إلياس أن المنهجيات المستخدمة حتى الآن غالباً ما تتجاهل الجوانب السياقية والتجارب الواقعية للمجتمعات المحلية المتأثرة.^{١٧} في هذا البحث، يهتم إلياس على ظاهرة اعتماد المنظمات غير الحكومية في إندونيسيا على التمويل الأجنبي في تنفيذ أبحاثهم.

وظهرت مناقشة حول الموضوعية أيضاً في عمل أنيس مالك طه بعنوان "Objectivity and the Scientific Study of Religion" (٢٠٠٩). ركز طه في بحثه على ديناميكيات

¹⁶ Fernanado Dominguez Rubio, Patrick Beart, *The Politics of Knowledge*, 2-3.

¹⁷ Mohammed Ilyas, *Decolonising the Terrorism Industry: Indonesia, Social Sciences*, 10(2:53), 2021, 6, <https://doi.org/10.3390/socsci10020053>.

الجدل بين العلماء المسلمين والغربيين عن الموضوعية في دراسة الدين.^{١٨} وقد كشف هذا البحث كيف وجهة النظر الغربية عن الموضوعية على أنها "خالية من القيم" في سياق دراسة الدين.

في الوقت نفسه، قام نور إلاني مات ناوي وشاهير أكرم حسن في بحثهما "*Domain of Objectivity in Islamic Research Methodology according to the Quran*" (٢٠٢١) بدراسة مفهوم الموضوعية في المنهجية البحثية الإسلامية.^{١٩} ومع ذلك، فإن نطاق هذا البحث كان محدوداً في استكشاف الموضوعية استناداً إلى منظور القرآن الكريم فقط.

وأيضاً، يوضح البحث الذي أجراه محمد الطويل بعنوان "الموضوعية باعتبارها علمية: دراسة في الخلفيات الفلسفية والمآلات الأيديولوجية للموضوعية الحديثة" (٢٠٢١) عن مفهوم الموضوعية في العلوم الاجتماعية والإنسانية، والخلفية الفلسفية التي تقوم عليها. يشكك هذا البحث في مفهوم الموضوعية الذي يُدعى أنه خالٍ من القيم والتحيز.^{٢٠} يفترض هذا البحث أن مفهوم الموضوعية ليس موضوعياً تماماً بالمعنى الدقيق.

كانت الدراسات السابقة تدل على أن الدراسات حول سياسة المعرفة، والموضوعية في دراسات الإسلام، ومنهجيات دراسات الإسلام لا تزال ميالة إلى إفرادها. خاصة، لم يتم استكشاف خطاب سياسة المعرفة في القرن الحادي والعشرين بشكل كافٍ. ويسعى هذا البحث إلى سد هذه الفجوة من خلال دراسة العلاقة بين هذه المواضيع الثلاثة، وتحقيق ديناميكيات العلاقة بين سياسة المعرفة، ومفهوم الموضوعية، ودور جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية باعتبارها إحدى أبرز المؤسسات التعليمية الإسلامية في إندونيسيا.

¹⁸ Anis Malik Thoha, *Objectivity and the Scientific Study of Religion*, 84.

¹⁹ Nur Ilani Mat Nawi, Shahir Akram Hassan, *Domain of Objectivity in Islamic Research Methodology according to the Qur'an*, 1138.

²⁰ محمد الطويل، الموضوعية باعتبارها علمية: دراسة في الخلفيات الفلسفية والمآلات الأيديولوجية للموضوعية الحديثة، مجلة تحسیر - مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية و الاجتماعية، المجلد: ٠٣، الرقم: ٠١، دار نشر جامعة قطر، ٢٠٢١، ٩١، <http://dx.doi.org/10.29117/tis.2021.0059>

بنية البحث

ويقسم هذا البحث إلى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة، ولقد جاءت بنية البحث على النحو

التالي:

المقدمة: في هذا الباب يشتمل على الخلفية البحث، وإشكاليته، وأسئلته، وأهميته، والمنهجية والإطار النظري، والدراسات السابقة التي تتعلق بالموضوع.

الفصل الأول: خطاب نظرية المعرفة وسياسة المعرفة.

يتضمن هذه المرحلة عن العلاقة بين نظرية المعرفة العلمية وسياسة المعرفة، وفيه مبحثان:

١,١. أساس نظرية المعرفة وفلسفة العلم.

في هذا المبحث قام بإجراء دراسة شاملة لمبادئ نظرية المعرفة وتطوّر الفكر في فلسفة العلوم.

١,٢. التفاعل بين السياسة والعلم.

في هذا المبحث سعت إلى تحليل كيفية تأثير دور السياسة والقوة على إنتاج وتطوير المعرفة العلمية.

الفصل الثاني: جدلية الموضوعية في الدراسات الإسلامية.

في هذا الفصل يتضمن على مفهوم الموضوعية في الدراسات الإسلامية من خلال العلماء الغربيين والعلماء المسلمين، وفيه ثلاثة مباحث:

٢,١. الموضوعية في منظور العلماء الغربيين.

في هذا المبحث قام بتحليل فهم ومعايير الموضوعية في الدراسات الإسلامية وفقاً لوجهة نظر الأكاديميين الغربيين.

٢,٢. الموضوعية عند العلماء المسلمين.

في هذا المبحث قام بدراسة فهم ومعايير الموضوعية من منظور المفكرين المسلمين.

٢,٣. الموضوعية: بين المثالية والواقعية.

في هذا المبحث حاول بتحليل مقارن للمنظورين السابقين وقام بدراسة إمكانية التوصل إلى معايير الموضوعية بينهما.

الفصل الثالث: منظور جامعة سنن كاليجاغا الإسلامية الحكومية حول الموضوعية.

يدرس هذا الفصل على موقف جامعة سنن كاليجاغا عن الموضوعية وخطابها، وفيه ثلاثة مباحث:

٣,١. جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية والدراسات الإسلامية: السياق

التاريخي والتطوير.

في هذا البحث يبحث عن تحول جامعة سنن كاليجاغا و تطور حول الدراسات الإسلامية تاريخيا وسياقيا.

٣,٢. مفهوم الموضوعية عند جامعة سونان كاليجاكا الإسلامية الحكومية.

في هذا البحث يبحث عن دراسة منظور جامعة سنن كاليجاغا عن معنى الموضوعية في مجال الأكاديمية خاصة في الدراسات الإسلامية، ومنها عن تجاه أسلمة المعرفة والدراسات النسوية كتخصصات علمية.

٣,٣. الموضوعية في الدراسات الإسلامية وجهود جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية

الحكومية.

في هذا البحث قام بتحليل معايير الموضوعية في الدراسات الإسلامية بناءً على المقابلات مع الشخصيات الرئيسية، ودراسة مساهمة المؤسسة في الحفاظ على الموضوعية في الدراسات الإسلامية.

الخاتمة: تشتمل على تقديم استنتاجات البحث والتوصيات لتطوير الدراسات المستقبلية.

الفصل الأول:

خطاب نظرية المعرفة وسياسة المعرفة

١.١.١ أساس نظرية المعرفة وفلسفة العلم

١.١.١.١ هرمية وبنية المعرفة

أنّ العلم هو الأساس الرئيسي في فهم مختلف جوانب الحياة. هو كأساس جوهري يلعب دوراً حيويّاً في وجود الإنسان. مع تطور العصور، استمرت مفاهيم العلم وتعريفاته في نشأته. ومع ذلك، فإن الخطاب حول العلم ليس ظاهرة معاصرة. تاريخياً، بدأت مناقشة هذا المفهوم منذ عصر الحضارة اليونانية القديمة، مع مفكرين مثل أرسطو وسقراط.

أنّ أرسطو، كأحد الفلاسفة البارزين، أنتج أعمالاً ضخمة مختلفة تبحث في مجال العلم. من بينها "أورجانون" (Organon)، وهي موسوعة تناقش المنطق بشكل شامل؛ و"الفيزياء"، التي تستكشف الظواهر الطبيعية ومفاهيم الحركة والفضاء والزمن والتحول؛ و"الميتافيزيقا"، التي تتعمق في المبادئ الأساسية للواقع ونظرية المعرفة. إن تطور هذا الفكر لا ينفصل عن عدة عوامل مترابطة، وهي نظام المعتقدات الميثولوجية اليونانية، والتقاليد الأدبية اليونانية، وتغلغل المعرفة من حضارات الشرق القديم²¹.

ويعكس تحول العلم الذي حدث خلال هذه الفترة تطور التفكير البشري، الذي انتقل من الفهم القائم على الأساطير نحو نهج أكثر عقلانية ومنهجية. يمثل هذا التحول في النموذج مرحلة مهمة في تاريخ التطور الفكري للإنسان.

²¹ J. S. George J. Mouly, & Suriasumantri, *The Development of Science, in Science in Perspective: A Collection of Essays on the Nature of Science*, (Jakarta: Gramedia, 1991), 87.

قد شهد تطور العلم تقدماً كبيراً في القرن السادس الميلادي، تميز بظهور الفلسفة الأوروبية. على غرار الفلسفة اليونانية، كان التفكير في هذا العصر لا يزال متأثراً بقوة بالعناصر الدينية، وخاصة التعاليم المسيحية، مما أدى إلى تفكير متمركز حول الله²².

وشهدت هذه الفترة ولادة مؤسسات تعليمية قامت بتدريس مختلف مجالات المعرفة مثل النحو والجدل والهندسة وعلم الفلك. فأصبح هذا التطور أساساً لظهور الجامعات كمراكز للتعليم في القرن الثالث عشر. قام الفلاسفة خلال هذا الوقت عموماً بدمج تفكيرهم مع التعاليم الدينية، كما هو واضح في أعمال المفكرين المسيحيين مثل أنسلموس وأبيلاردوس وتوماس الأكويني. في العالم الإسلامي، ظهرت شخصيات مثل الفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجة وابن رشد.²³ تُظهر هذه الظاهرة أن تطور العلم خلال تلك الفترة لم يكن منفصلاً عن تأثير المعتقدات الدينية لمفكره.

في القرن الثاني عشر، قد تطور العلم مرة أخرى تطوراً سريعاً. وهو ما يُعرف بعصر النهضة (Renaissance). يُعتبر هذا العصر فترة الصحوة الفكرية، خصوصاً في أوروبا. وبالرغم من أن البعض يميز بين فترة النهضة والعصر الحديث، إلا أنه يمكن اعتبارهما وحدة واحدة، نظراً لأن العصر الحديث هو في الأساس استمرار لعصر النهضة.²⁴ كما ذكر رجال مستنير، أن جذور تقدم العلوم في العصر الحديث يمكن تتبعها إلى عصر النهضة في القرن الرابع عشر، والتي تعززت لاحقاً بحركة التنوير (Aufklaerung) في القرن الثامن عشر. تميزت هذه الفترة بخاصيتين رئيسيتين: تراجع نفوذ الكنيسة وتزايد تأثير العلم²⁵.

وفي القرن العشرين، دخل تطور العلم مرحلة جديدة. منذ ذلك الحين وحتى الآن، يسمي العلماء هذه الفترة بالفترة المعاصرة. ويتميز هذا العصر بخصائص فلسفية تركز على لامركزية الإنسان، مع اهتمام خاص بالجوانب اللغوية والأخلاق الاجتماعية²⁶.

²² Suaedi, *Pengantar Filsafat Ilmu*, (Bogor: IPB Press, 2016), 3.

²³ Suaedi, *Pengantar Filsafat Ilmu*, 3.

²⁴ Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2013), 50.

²⁵ Rizal Mustansyir, Misnal Munir, *Filsafat Ilmu*, Ed. VII, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 133.

²⁶ Suaedi, *Pengantar Filsafat Ilmu*, 5.

كما يتميز هذا العصر بتقدم تكنولوجي سريع وتخصص علمي أكثر عمقاً وتحديداً. ولعب العالم الغربي دوراً مهماً في إعادة صياغة مفهوم العلم. وتتميز المعرفة المتطورة في الغرب بسمات تؤكد على العقلانية والعلمانية والبراغماتية، وتميل نحو الاستغلال الواسع للطبيعة. لا يمكن فصل هذه الخصائص عن الجذور الثقافية اليونانية-الرومانية والتقاليد اليهودية-المسيحية، التي سعت خلال العصور الوسطى للتحرر من هيمنة وقيود السلطة الدينية المسيحية²⁷.

حالياً، قد يعتقد غالب من المفكرين أن المعرفة أصبحت أكثر انتشاراً، مما جعل الوصول إلى المعلومات والتعليم متاحاً لجميع شرائح المجتمع. وأخيراً، بدأت فروع المعرفة في الظهور أيضاً. في العصر الماضي، كانت المعرفة تُعتبر عادةً امتيازاً تمتلكه فئات معينة، مثل رجال الدين أو العلماء، الذين لديهم وصول محدود إلى المعلومات والتعليم. وأدى ذلك إلى إنشاء هيكل هرمي حيث كانت مجموعة صغيرة مختارة فقط تمتلك السلطة على المعرفة المهمة²⁸.

وفي العصر القديم، كانت المعرفة تُعتبر غالباً حقاً خاصاً لمجموعات معينة مثل رجال الدين أو العلماء الذين لديهم وصول محدود إلى المعلومات والتعليم. وشكل هذا الوضع تسلسلاً هرمياً حيث سيطرت مجموعة صغيرة مختارة فقط على المعارف الهامة²⁹.

وفي الوقت نفسه، يمكن فهم بنية المعرفة في الإسلام كانعكاس للقيم الاجتماعية والثقافية المتنوعة التي تطورت في المجتمعات المسلمة.³⁰ وأدى ذلك لاحقاً إلى إنشاء تصنيفات مختلفة للعلوم بناءً على أصل أو مصدر تلك المعرفة.

وفي التقليد الإسلامي، يحتل علم الفقه مكانة مهمة جداً ويُعتبر أحد أعلى التخصصات العلمية. ويرجع ذلك إلى أن علم الفقه مستمد مباشرة من المصادر الرئيسية للشريعة الإسلامية وهي

²⁷ Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat, Dari Hegemoni Kristen Ke Dominasi Sekular Liberal*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), 50.

²⁸ Charles Allen Munn, *The Hierarchy of Knowledge*, *Scientific American*, 122(12), 1920, 296–296. <http://www.jstor.org/stable/26123736>.

²⁹ المرجع السابق.

³⁰ Paul L. Heck, *The Hierarchy of Knowledge in Islamic Civilization*, *Arabica*, Leiden: Brill, 2002, 27, <https://www.jstor.org/stable/4057686>.

القرآن والسنة. ويضع الفقهاء هذا العلم في أعلى التسلسل الهرمي نظراً لدوره الحيوي في تنظيم الحياة الاجتماعية والدينية للأمة³¹.

وأما تطور أيضاً علم التصوف الذي يتميز بخصائص مختلفة لأنه يُكتسب من خلال التجربة والممارسة الروحية. يؤكد علماء التصوف (الصوفية) على أهمية التجربة الروحية كطريق للحصول على المعرفة³².

وتُظهر رحلة العلم أن هذا العلم ليس كياناً ثابتاً، بل هو بناء اجتماعي يستمر في التطور مع تطور الحضارة الإنسانية. أن من الفهم القائم على الأساطير إلى المنهج العلمي الحديث، يستمر العلم في التحول، عاكساً التغيرات في طريقة فهم الإنسان لنفسه وللكون.

ويظهر تغير كبير أيضاً في ديمقراطية المعرفة. إذا كانت المعرفة في الماضي امتيازاً لنخبة معينة، فإنها الآن أصبحت أكثر انفتاحاً وانتشاراً على نطاق واسع بين جميع طبقات المجتمع. وفي المناقشة التالية، سيتم شرح موجز للآراء المتعلقة بتصنيف العلوم وفقاً لبعض الفلاسفة المسلمين. وبالإضافة إلى ذلك، ستتم مقارنتها بوجهات نظر الفلاسفة الغربيين. وبذلك، سنرى كيف يتشكل العلم بناءً على العوامل الخارجية التي يمكن أن تؤثر عليه.

٢.١.١. تصنيف العلوم وفقاً للفلاسفة

قد استمرت العلوم في التطور بمختلف أفكار الفلاسفة الغربيين والإسلاميين على مر التاريخ حتى يومنا هذا. وتخلق ديناميكية تطور العلم دائماً مساحة للحوار والنقاش المثمر. فلا ينفصل تقدم الحضارة الإنسانية عن مساهمات المفكرين الذين يقدمون باستمرار الابتكار والتجديد في مجال العلوم.

وقد حقق الإسلام ذروة مجده ببناء مراكز الحضارة في الشرق والغرب. وفي الشرق، أصبح بيت الحكمة في بغداد مركزاً للعلوم تحت حكم الدولة العباسية، بينما في الغرب، كانت جامعة الحمراء في قرطبة بالأندلس منارة للمعرفة. وأنجب هذان المركزان الحضاريان العديد من العلماء المسلمين البارزين

³¹ المرجع السابق، ٣٥.

³² J. J. Elias, *Sufism, Iranian Studies*, 31(3/4), 1998, 595. <http://www.jstor.org/stable/4311192>.

الذين لعبوا دوراً مهماً كجسر ساعد أوروبا على الخروج من العصور المظلمة والدخول إلى عصر النهضة.

منظور الفلاسفة المسلمين

كأحد الشخصيات البارزة في فلسفة العلوم في العالم الإسلامي، كان ابن سينا أحد الفلاسفة الذي ساهم من خلال عمله الضخم كتاب الشفاء. في هذا العمل، استكشف مختلف مجالات المعرفة مثل المنطق والفيزياء والرياضيات والميتافيزيقا. وبرؤية أن العلوم هي تجسيد للحكمة، وسعى ابن سينا إلى صياغة نظام تصنيف شامل ومتكامل للمعرفة. وعلى رغم كتاباته المكثفة عن العلوم، لم يضع ابن سينا تصنيفاً منظماً للعلوم. ومع ذلك، قسم أتباعه لاحقاً العلوم التي طورها ابن سينا إلى ثلاث فئات رئيسية.

بناءً على "أقسام علوم الأوائل"، يُعتبر أن ابن سينا رتب ثلاثة تخصصات علمية أساسية بشكل هرمي: بدءاً من المنطق، متبوعاً بالفلسفة العملية (تطبيقية)، وأخيراً الفلسفة النظرية.³³ ويصف هذا النص كيف دمج ابن سينا بين تقاليد الفكر اليوناني والفكر الإسلامي، حيث جمع بين عناصر من أرسطو وأفلاطون ومدارس فلسفية أخرى، مع تقديم إسهامات أصلية في تصنيف العلوم.³⁴ فأصبح نظام هذا التصنيف إطاراً مهماً للدراسات العلمية والفلسفية في العصور الوسطى، وأصبح مرجعاً للعديد من العلماء والفلاسفة المسلمين والأوروبيين.

ويؤكد ديمتري غوتاس أيضاً أن أعمال ابن سينا كان لها تأثير كبير على تطور الفلسفة والعلوم في العالم الإسلامي وأوروبا. فيشدد غوتاس على نجاح ابن سينا في دمج وتحويل عناصر التقاليد

³³ Mohammad Javad Esmaeili, *The Sciences of the Ancients and Their Devisions Aqsām 'Ulūm al-Awā'il, A Text Attributed to Avicenna An Edition With A Brief Introduction, Arabic Sciences and Philosophy*, 31, (2021), 197.

³⁴ المرجع السابق، ١٨٤-١٨٥.

اليونانية، خاصة فكر أرسطو، إلى السياق الإسلامي، مما يمكن من التطور الإضافي في الفلسفة والمعرفة (العلم)³⁵.

وتظهر آراء غوتاس عن ابن سينا بشكل خاص في التحليل والبليوغرافيا المتعلقة بتصنيف العلوم عند ابن سينا. ويؤكد على أهمية أعمال ابن سينا في وضع أسس نظرية المعرفة والمنهجية التي كان لها تأثير واسع على العلماء من ذلك العصر حتى العصر الحديث.

وأما قد عرّف الإمام الغزالي، أحد أبرز الفلاسفة المسلمين، كان العلم بأنه المعرفة الكاملة. وفقاً له، يجب أن يكون العلم الحقيقي خالياً من جميع الشكوك ولا يحتوي على احتمال الخطأ. ويجب أن تكون هذه المعرفة نقية من احتمال الخطأ والشك في المعلومات التي تم تلقيها والإيمان بها³⁶.

ومن منظور نظرية المعرفة، صنف الإمام الغزالي المعرفة إلى فئتين. أنّ الفئة الأولى هي العلم الاكتسابي، وهي المعرفة المكتسبة من خلال عملية التعلم. وأما الفئة الثانية هي العلم الوهبي، وهي المعرفة المكتسبة دون المرور بعملية التعلم³⁷.

ويحدد الغزالي ثلاثة مصادر رئيسية للمعرفة: التجربة الحسية، والعقل/المنطق، والوحي أو المعرفة ذات المصدر الإلهي. ويذهب أن يجب دمج هذه المصادر الثلاثة للوصول إلى فهم كامل وشامل³⁸. ويشمل أفكار الغزالي الأساسية مفهوم "النور الإلهي"، الذي يعتقد أن الفهم العميق والإيمان ينبعان من هداية الله. ويرى الغزالي أن العقل والإيمان يمكن أن يسيرا في انسجام، وكلاهما ضروري لاكتساب المعرفة الصحيحة. يعكس هذا الرأي منهج الغزالي التأملي والشمولي اتجاه نظرية المعرفة، حيث يدمج المنطق والخبرة والروحانية في محاولته لفهم طبيعة العلم.

³⁵ Dimitri Gutas, *Avicenna and After: The Development of Paraphilosophy: A History of Science Approach*, in *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, ed. Abdelkader al-Ghous (Bonn: Bonn University Press, V & R Unipress, 2018), 178-179.

³⁶ أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، *المنقذ من الضلال*، تحقيق: محمد محمد جابر، (بيروت: دار النشر، المكتبة الثقافية، ٢٠١٠)، ١٠٩.

³⁷ أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، *إحياء العلوم الدين*، ط. ١، ج. ٥، (جدة: دار المنهاج، ٢٠٢١)، ٣٢.

³⁸ Syed Rizwan Zamir, *Descrates and Al-Ghazali: Doubt, Certitude and Light*, *Islamic Studies*, International Islamic University of Islamabad, Summer, 49(02), (2010), 223, <https://www.jstor.org/stable/41480705>.

وقد تبني فخر الدين الرازي منهجاً مختلفاً عن ابن سينا والغزالي في تصنيف العلوم. وبينما قدم ابن سينا تصنيفاً واسعاً وشاملاً، قد اختار الرازي إعادة هيكلة المعرفة من خلال تبسيط دراسة الفيزياء والميتافيزيقا إلى مبادئ أساسية،³⁹ ثم دمجها في علم الكلام (اللاهوت الإسلامي).⁴⁰

ويمكن اعتبار إعادة الترتيب التي قام بها الرازي محاولة لتفكيك وإعادة تنظيم العلاقات المعرفية بين التخصصات العلمية التي تم تحديدها في تصنيف ابن سينا.⁴¹ وعلى الرغم من أن تركيزه كان أحياناً ينصب أكثر على تصنيف الوجود والجوهر والعرض، إلا أن جوهر نهج الرازي هو دمج مختلف التخصصات العلمية في إطار اللاهوت الإسلامي.⁴²

وتعكس هذه الظاهرة تحولاً أوسع في الفكر الإسلامي، الذي تميز بالتحول من النهج الفلسفي البحث نحو توليفة أكثر انسجاماً بين الفلسفة واللاهوت. وربما كانت استراتيجية الرازي استجابة للظروف الاجتماعية-السياسية والفكرية في عصره، حيث أصبح تعزيز موقف اللاهوت الإسلامي مهماً لمواجهة التحديات الفكرية والتغيرات الاجتماعية.

ويشير ظهور موضوعات علمية في أعمال الكلام منذ القرن الثالث عشر إلى أن جهود الرازي لدمج مختلف التخصصات العلمية في إطار لاهوتي لا تشير إلى رفض العلوم. في المقابل، قد فتح هذا المنهج مساحة للاهوتيين للمشاركة في الخطاب العلمي مع الحفاظ على التماسك اللاهوتي.

ويُظهر اختلاف تصنيف العلوم بين الشخصيات الثلاث محاولة كل منهم لخلق توليفة منهجية بين تقاليد الفكر اليوناني والإسلامي، مع التركيز المختلف على جوانب العقلانية والتجربة الحسية والوحي.

³⁹ Karim Lahham, *The Anatomy of Knowledge & the Ontological Necessity of First Principles, Classification of the Sciences Project Tabah paper Series*, No. 1, (Abu Dhabi: Tabah Research, 2021), 7.

⁴⁰ Dimitri Gutas, *Avicenna and After: The Development of Paraphilosophy: A History of Science Approach*, 51.

⁴¹ المرجع السابق.

⁴² Heidrun Eichner, *The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy: Philosophical and Theological Summae in Context*, (Halle: Habilitationsschrift, 2009), 420.

لا يعكس هذا الاختلاف في المنهج المعرفي مجرد اختلاف في الفكر الفردي، بل يصور أيضاً الديناميكية الفكرية الجماعية في التقاليد العلمية الإسلامية التي استمرت في التطور للاستجابة للتحديات الاجتماعية والسياسية والفكرية في عصرها.

المقارنة مع الفلاسفة الغربيين

وعلى الرغم من تأثر الفلاسفة المسلمين بشكل كبير بفكر الفلاسفة الغربيين، إلا أنهم امتلكوا طريقة فريدة في استكشاف مفهوم المعرفة، خاصة في ربطها بالأبعاد الروحية والميتافيزيقية. قد طور أرسطو إطاراً معقداً لتصنيف المعرفة. فقد ميّز بين ثلاثة أنواع رئيسية من المعرفة: المعرفة النظرية (episteme)، والمعرفة العملية (phronesis)، والمعرفة الإنتاجية (techne). وفي رؤيته، تمثل الإبستيمي المعرفة الشاملة والأبدية، بينما ترتبط الفرونيسيس بالحكمة العملية التي توجه العمل والاعتبارات الأخلاقية.⁴³

وهذا الفيلسوف اليوناني كان لديه معايير صارمة جداً في تعريف المعرفة. وفقاً له، يجب أن تكون المعرفة الحقيقية صحيحة دائماً ولا يمكن مساواتها بمجرد الرأي أو المعتقد المعرض للخطأ. وأكد أرسطو أن المعرفة يجب أن تكون متوافقة تماماً مع الواقع والحقيقة الموضوعية، على عكس الآراء أو المعتقدات التي هي ذاتية ويمكن أن تنحرف عن الحقيقة.⁴⁴

وأما رينيه ديكارت، مشابهاً للغزالي، وبنى منهجه اتجاه المعرفة من خلال الشك المنهجي. فسعى إلى إيجاد أساس مطلق للحقيقة، من خلال التشكيك في كل ما يمكن التشكيك فيه. كان هدفه إعادة بناء المعرفة على أساس متين. وعلى الرغم من أن الغزالي وديكارت بدأا رحلتهما الفكرية من نقطة الشك نفسها، إلا أنهما توصلا إلى استنتاجات فلسفية مختلفة جداً. هذا يكشف عن اختلاف أساسي في طريقة تفكيرهما: الغزالي الذي يميل إلى النهج الديني والروحي، بينما يركز ديكارت أكثر على العقلانية والتحليل الدقيق.⁴⁵

⁴³ Klaus Oehler, *Aristotle on Self-Knowledge*, American Philosophical Society, Dec, 27, 1974, 118(6), 493. <https://www.jstor.org/stable/986399>.

⁴⁴ Edward Halper, *Aristotle on Knowledge of Nature*, *The Review of Metaphysics*, Jun, 1984, 37(4), 812. <https://www.jstor.org/stable/20128085>.

⁴⁵ Syed Rizwan Zamir, *Descartes and Al-Ghazali: Doubt, Certitude and Light*, 219-220.

الفرق الجوهرى بين التقليد الفلسفى الغربى والإسلامى يكمن فى التوجه الأساسى ونقطة الانطلاق، حيث تضع الفلسفة الغربية نفسها كبحت عن الحقيقة فتستخدم المنهج الشكى الذى يتساءل ويشك فى الحقيقة الموجودة. بينما تهدف الفلسفة الإسلامية إلى التحقق من أو تأكيد الحقيقة المؤمن بها بالفعل فتنتقل من أساس الإيمان القوى.^{٤٦}

وعلى الرغم من البدء بالشك، إلا أن طريقتهم فى النظر إلى هذا الشك وحله متناقضة للغاية. فتعكس هذه الاختلافات الخصائص الفريدة لكل من فكرهما الفلسفى، والتى بدورها تقدم مساهمات مختلفة فى تطور نظرية المعرفة.

وعلى مستوى أوسع، تمتلك نظرية المعرفة فى التقاليد الإسلامية والغربية تشابهاً أساسياً: كلاهما محاولة بشرية لفهم الواقع. ومع ذلك، فإن لدهما طرقاً ومصادر ومناهج فريدة فى استكشاف المعرفة. تظهر هذه الاختلافات والتشابهات أن البحث عن الحقيقة عالمي، على الرغم من التعبير عنه بطرق متنوعة.

٢.١. أسس المعرفة الإستمولوجية

١.٢.١. المنطق، الميتافيزيقا، وأسس العلم

أنّ العلم يرتبط بالمنطق والمصطلحات العلمية ارتباطاً وثيقاً. ويلعب المنطق دوراً مهماً فى بناء أساس العلم. أنّ ظهور علم المنطق كأحد فروع العلم أصبح أساساً لفهم مختلف التخصصات العلمية الأخرى. ولم يُطوّر علم المنطق من قبل الفلاسفة الغربيين فحسب، بل طوره أيضاً الفلاسفة المسلمون كأساس للمعرفة.

ويعتبر أرسطو المؤسس الرئيسى لعلم المنطق. انتشرت أعماله فى مجال المنطق مثل "الأورغانون" و"العبرة" و"التحليلات الأولى" فى العالم الإسلامى من خلال أتباعه ومؤيديه. تُرجمت العديد من أعمال أرسطو المنطقية إلى اللغة العربية، بما فى ذلك ثلاثة أعمال رئيسية: المقولات (Categoriae)،

⁴⁶ Farid F. Seanong, *Ellenchos Practices in Classical Islam: Hayy b. Yaqzan of Ibn Tufayl, Istiqlal: Journal on Mosque and Islamic Studies*, 01/01, August 2024, 52.

والعبارة (Interpretatione/Pori-Armenias) ، والقياس (Analytica Priora) . وهذا يوضح أن مفهوم المنطق كان موضع تقدير كبير في التقاليد العلمية الإسلامية.

واعتبر ابن سينا أن المنطق هو أداة أو آلة مهمة تدعم مجالات الفلسفة الأخرى.^{٤٧} وعرف علم المنطق بأنه أداة تحتوي على قواعد لمنع الإنسان من الخطأ في التفكير.^{٤٨} ويذهب ابن سينا أن يعمل المنطق كأساس ضروري لإجراء التفكير العقلاني والتحليل الدقيق في مختلف التخصصات العلمية، سواء في الفلسفة النظرية أو العملية.

أما الغزالي، يعتبر العلم المنطق شرطاً يجب أن يمتلكه العلماء في جميع المجالات باستثناء الميتافيزيقا. وذهب إلى أن الشخص الذي لا يستخدم المنطق ستكون سلطته العلمية أقل مصداقية.^{٤٩}

ويلعب المنطق دوراً أساسياً في فهم العلم،^{٥٠} ويتضح ذلك من التقاليد العلمية التي تضع المنطق كتخصص يُدرّس قبل العلوم الأخرى. وكتخصص عملي-معياري، يعمل المنطق كأداة لتقييم الحقيقة العلمية وكأداة لتحليل المنطق.^{٥١} وتتيح خصائص المنطق كمعرفة قبلية - لا تعتمد على التجربة التجريبية - وتوفير إطار نظري لفهم الحقيقة التي تتجاوز الواقع التجريبي.^{٥٢}

ومن ناحية أخرى، قد تواجه الميتافيزيقا تحديات في البحث عن الحقيقة العلمية، لأن العلم الحديث غالباً ما يؤكد على الأدلة التجريبية كأساس للصحة. وهذا يثير أسئلة حول كيفية وضع المنطق والميتافيزيقا معاً كأساس للعلم، وكيف يمكن لكليهما تقديم إجابات على الأسئلة العلمية.

فينظر أرسطو، كشخصية مهمة في تاريخ الفلسفة، إلى الميتافيزيقا على أنها "الفلسفة الأولى" التي هي أساسية للغاية، بينما يُعتبر المنطق (أو "التحليلات") "أورغانون" أو أداة ضرورية للبحث

⁴⁷ Mohammad Javad Esmaeili, *The Sciences of the Ancients and Their Devisions Aqsām 'Ulūm al-Awā'il, A Text Attributed to Avicenna An Edition With A Brief Introduction*, 1984-185.

⁴⁸ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٣)، ١.

⁴⁹ أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الوصول، (قاهرة: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ١٠.

⁵⁰ Karim Lahham, *The Anatomy of Knowledge & the Ontological Necessity of First Principles, Classification of the Sciences Project Tabah paper Series*, 24.

⁵¹ Martin Kusch, *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, (London: Routledge, 2005), 39.

⁵² Philip L. Peterson, *Logic Knowledge, The Monist*, January, 1989, 72(1), 79-80. <https://www.jstor.org/stable/27903125>.

الفلسفي، بما في ذلك البحث الميتافيزيقي.⁵³ وبالتالي، يلعب المنطق دور الأداة التي تنتج أسئلة حول الحقيقة الميتافيزيقية.

وعلى الرغم من امتلاكهما لطابع ووظائف مختلفة في التقاليد العلمية، فإن المنطق والميتافيزيقا متكاملان في الواقع ويشكلان معاً أساساً لتطوير علم شامل. ويوفر المنطق منهجية وقواعد للتفكير الصحيح، بينما تقدم الميتافيزيقا إطاراً مفاهيمياً لفهم جوهر الواقع الذي يتجاوز التجربة الحسية.

إن تكامل هذين التخصصين، كما مارسه في تقاليد الفلسفة الإسلامية شخصيات مثل ابن سينا والغزالي، قد يتيح تشكيل نظام معرفي ليس فقط صحيحاً منطقياً ولكنه يمتلك أيضاً عمقاً وجودياً للإجابة على الأسئلة الأساسية حول الوجود والحقيقة، على الرغم من وجود اختلافات بين مفهومي الميتافيزيقا والمنطق في تقاليد الفلسفة الإسلامية ووجهات نظر الفلاسفة الغربيين.

٢.٢.١. الإستمولوجيا الإسلامية: تكامل بين الأخلاق والفكر

كما صاغها فلاسفة الإسلام في تصورهم للعلم، يبدو أن الإسلام يمتلك إستمولوجيا خاصة متعلقة بالمعرفة. قد عرف الإسلام في الواقع مفهوم العلم منذ تكليف محمد كنبى ورسول. وجسد محمد المعرفة استناداً إلى الوحي الذي أنزله الله على البشرية.

ويختلف مفهوم العلم بين الإسلام والغرب اختلافاً جذرياً. فبينما يركز الغرب على العناصر المادية والفيزيائية،⁵⁴ ويعطي الإسلام الأولوية للعنصر الروحاني.⁵⁵ وهذا هو الأساس الذي اعتمد عليه الفلاسفة المسلمون في تطوير إستمولوجيا العلم نفسها، كما فعل ابن سينا والغزالي والرازي وغيرهم.⁵⁶

قد عارض الفلاسفة المسلمون استخدام العقل كمقياس وحيد للحقيقة. ويرى سيد محمد نقيب العطاس أن تغريب العلم بميله نحو العقلانية هو نتيجة للارتباك والشك لدى الغربيين أنفسهم.

⁵³ Visilis Politis, *Aristotle and Metaphysics*, (London: Routledge Philosophy Guidebooks, 2004), 1-3.

⁵⁴ إن الغرب يقدم إستمولوجيته على أساس هيمنة العقلانية والتأسيسية. وهذا يعني أن العلوم التي يدرسها الغرب يجب أن تكون واقعية ويمكن إثباتها تجريبياً. وتُسمى عقلانية لأنها تستخدم العقل كأداة رئيسية ووحيدة للوصول إلى المعرفة.

(Ibrahim Bayyumi Madkour, *The Study of Islamic Philosophy, Jurnal Tsaqofah II*, 1 (1427), 19)

⁵⁵ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), 4.

⁵⁶ انظر إلى المبحث السابق عن تصنيف المعرفة.

فقد رفعت العقلانية وتغريب العلم الشك والظن إلى مستوى المنهجية العلمية. ليس ذلك فحسب، بل جعل تغريب العلم من الشك أداة إبستمولوجية مشروعة في المعرفة⁵⁷.

واكتسب مفهوم المعرفة (العلم) المستخدم في القرآن والذي نشره النبي محمد صلى الله عليه وسلم تدريجياً طابع المفهوم العقائدي في النظرة الإسلامية للعالم. فأصبح مفهوم "العلم" هذا عنصراً هيكلياً في نظرة المجتمع الإسلامي المبكر للعالم، مما حفز النشاط الفكري⁵⁸.

وفقاً لألبارسلان، يمكن فهم العلم من خلال أربعة أبعاد مهمة. أولاً، العلم نشاط معرفي يهدف إلى الحصول على فهم عميق للموضوع قيد الدراسة، مما يجعله عملية إبستمولوجية لاكتساب المعرفة. ثانياً، يتطور العلم في سياق تاريخي، وينتقل بين أجيال العلماء والمفكرين، وهو ما يجب مراعاته في دراسة فلسفة العلم. ثالثاً، ينتج العلم مجموعة من المعارف المتكاملة تحت مفهوم يصبح اسم ذلك العلم. رابعاً، العلم نشاط في تقليد شكّله مجتمع المفكرين. قبل العصر العلمي، طورت المجتمعات تقاليد معرفية لعبت دوراً في المراحل المبكرة من تطور العلم⁵⁹.

ومن المنظور الإسلامي، يستمد العلم مصدره من وحي الله. فلذلك، لا ينبغي أن يتعارض الإطار المفاهيمي العلمي مع القيم الأخلاقية والروحية للإسلام. ويؤكد العطاس أن الإسلام يعني التسليم الكامل لله مع الشعور بالامتنان.⁶⁰ وهذا يختلف عن الإبستمولوجيا الغربية التي تجعل الشك مبدأً أساسياً للوصول إلى العلم والحقيقة.⁶¹ ويرى العطاس أن منهج الإبستمولوجيا الغربية هذا يؤدي إلى الخطأ والشكوكية. ليس من المستغرب أن تظهر مفاهيم مثل اللاأدرية، والإلحاد، والنفعية، والتطورية بعد إدخال العقلانية الغربية من قبل ديكارت في القرن السابع عشر⁶².

⁵⁷ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and Secularism*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), 33.

⁵⁸ Alparslan Açıkgöç, *Philosophy of Science in Epistemological Perspective*, in *Islamic Perspectives on Science and Technology*, ed. Mohammad Hashim Kamali, Osman Bakar, Daud Abdul Fattah Batchelor, Rugayah Hashim, (London: Springer, 2016), 68.

⁵⁹ المرجع السابق، ٧٠.

⁶⁰ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*, 111.

⁶¹ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu Dan Pandangan Alam*, (Kuala Lumpur: Universiti Sains Malaysia, 2007), 5.

⁶² Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and Secularism*, 22.

أنّ هذه الإستمولوجيا الخاطئة تسببت في تغيير مستمر في الفكر الغربي. فالحادثة التي تركز على الموضوعية استبدلت الآن بما بعد الحادثة التي تعطي الأولوية للنسبية والذاتية. وبما أن الشك أصبح أساساً للبحث عن المعرفة، فإن الإنسان في الفلسفة الغربية لا يستطيع الوصول إلى اليقين. ويحدث هذا الشك نتيجة تجاهل المصدر الرئيسي للمعرفة وهو الوحي، مما يجعل الإنسان غير قادر على معرفة الأمور اليقينية⁶³.

وفي الحقيقة، فإن تكامل الإستمولوجيا الإسلامية مع أبعاد العلم التي وضحتها أبارسلان يمكن أن يؤدي إلى منهج علمي أكثر شمولاً. وهذا المنهج لا يعترف فقط بالجوانب المعرفية والتاريخية والتراكمية والتقليدية للعلم، بل يضع أيضاً الوحي كمصدر أعلى للمعرفة يوفر اليقين الأخلاقي والروحي. وبالتالي، يمكن التغلب على التوتر بين الموضوعية والذاتية في الفكر الغربي من خلال توليفة تعترف بدور الوحي في توفير أساس ثابت للقيم، مع الاستمرار في تقدير ديناميكية تطور العلم في تاريخ البشرية.

ويواجه تطور مختلف العلوم في العصر الحديث تحديات من المفهوم الإسلامي التقليدي. في القرن الحادي والعشرين، أدى هذا التطور العلمي إلى ظهور تيارين فكريين: التقدمي والمحافظة.

أنّ التيار التقدمي، المعروف أيضاً باسم الإصلاحية العقلانية (rational reformism)، هو منهج فكري إسلامي يسعى إلى إعادة تفسير تعاليم الإسلام للاستجابة لاحتياجات المجتمع المعاصر.⁶⁴ ويرى أوميد صافي أن هذه الحركة التقدمية هي امتداد للحركة الإسلامية الليبرالية⁶⁵.

أما مصطلح المحافظ فكان يشير في الأصل إلى الميل إلى الالتزام بالمؤسسات والمنتجات الثقافية التي اختبرها الزمن. يعكس المحافظ موقفاً يسعى للحفاظ على حالة معينة وصيانتها، بما في ذلك

⁶³ Mahbub Setiawan, *Kritik Epistimologi Barat: Karakteristik, Kelemahan dan Dampak Negatif yang Ditimbulkan*, 2017, <http://eprints.iain-surakarta.ac.id/1625/>.

⁶⁴ Saed Abdullah, *Islamic Thought An Introduction*, (London and New York: Routledge, 2006), 143.

⁶⁵ Omid Safi, What is Progressive Islam, in *The International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM) News Letter*, No.13, Desember 2003, 48.

التقاليد والعادات الراسخة.^{٦٦} وبالتالي، فإن التيار المحافظ هو وجهة نظر تحافظ على العلوم التقليدية الكلاسيكية المستمدة من الوحي. وهم يعتقدون أن العلم الذي تم تأسيسه على أساس الوحي والنص (القرآن والحديث) هو قطعي (مؤكد) ولا يمكن تغييره.

ويرى أمين عبد الله أنه عندما تلتقي وتتحاور هاتان التقليدان الفكريان العلميان، يلزم إجراء تغيير في الإطار النظري والمنهجية والإبستمولوجيا المستخدمة.^{٦٧} وفقاً لوجهة نظره، يمكن التغلب على الفجوة في الرؤية والرسالة بين التيارين. من المهم إعطاء الأولوية للقيم الإسلامية الأساسية التي تعطي الأولوية للمصلحة العامة. ويدرك عبد الله أن الممارسات الدينية يجب أن تتقاطع أحياناً مع الواقع الاجتماعي. في هذا السياق، يجب أن يكون الدين قادراً على تقديم فهم مناسب لمواجهة هذه التحديات. ونتيجة لذلك، يحتاج المجتمع المسلم إلى أن يكون منفتحاً على النقد، لأن الحياة الدينية لا ينبغي أن تكون محصنة ضد التقييم النقدي.^{٦٨}

وأيضاً، لاحظ محمد إقبال أن الفكر الإسلامي المعاصر غالباً ما يقع في فخ العقائد والتقاليد التي لم تعد ذات صلة بتقدم العلم والفكر الحديث. وأكد على أهمية اتباع نهج أكثر مرونة قادر على استيعاب الأفكار الجديدة دون التضحية بالقيم الإسلامية الأساسية.^{٦٩} ويجادل إقبال بأن المعرفة المستمدة من العلوم الحديثة تحتاج إلى التكامل مع المصادر الإسلامية التقليدية مثل القرآن والسنة. وفي رأيه، فإن تطور العلم الحديث لا يتعارض في الواقع مع مبادئ التعاليم الإسلامية.^{٧٠} كما أكد إقبال على أن البعد الروحي وتقاليد التصوف يمكن أن تثري الفهم الديني. وذهب إلى أن الممارسات

⁶⁶ Mochamad Nasichin Al-Muiz, Muhammad Miftah, *Pendekatan Konservatif dalam Pandangan Islam: Kajian Teori Al-Muhafidz Al-Ghazali dalam Pendidikan Islam, Jurnal Penelitian*, 14(1), Februari 2020, 54, DOI:10.21043/jp.v14i1.6993.

⁶⁷ M. Amin Abdullah, *Al-Ta'wil al-Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci, Al-Jami'ah*, 39(2), 2001, 364.

⁶⁸ M. Amin Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin: Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer*, (Sleman: IB Pustaka, 2021), 63-65.

⁶⁹ Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 2003, (Moscow: Dodo Press), 107.

^{٧٠} المرجع السابق، ١٣٠.

الدينية يجب أن تكون قادرة على التكيف مع عقلية واحتياجات العصر للإجابة على مختلف التحديات التي تظهر في العصر الحديث⁷¹.

وسلط إسماعيل راجح الفاروقي الضوء على أهمية التعليم الإسلامي كحلقة وصل بين التيارين التقدمي والمحافظة. ودعا إلى تحديد نظام التعليم لسد هذه الفجوة، مؤكداً على ضرورة دمج القيم والمبادئ الإسلامية في المناهج التعليمية لإعادة إحياء الهوية الإسلامية وتعزيزها⁷².

ويرى الفاروقي أن عملية "أسلمة المعرفة" تتطلب غرس المبادئ الإسلامية في العلم، مما يترتب عليه إعادة صياغة المعلومات، وإعادة النظر في المنطق، وإعادة تقييم الاستنتاجات، وصياغة أهداف جديدة⁷³. وأكد أن الهدف الأساسي من وجود الإنسان هو تنقية التوحيد، بحيث يجب أن يقوم كل منتج ونشاط ينتجه الإنسان على مبادئ وقيم التوحيد⁷⁴. في هذا المنظور، يشير العطاس إليه كمفهوم للتفاني الكامل، نظراً لأن المعرفة في جوهرها هبة من الله⁷⁵.

وهكذا، فإن البعد الأخلاقي والروحي في إنشاء أو تطوير المعرفة يجب أن يتجذر في المفاهيم والقيم الإسلامية. وهذا يضمن عدم تفسير الانفتاح على التطورات في المجال الاجتماعي وفهمها بشكل خاطئ أو عشوائي.

أن التوتر الإستمولوجي بين مفهوم المعرفة في التقليد الإسلامي والنموذج الغربي الحديث، أدى إلى ظهور تيارين فكريين في الإسلام المعاصر: التقدمي والمحافظة. وتتطلب محاولات المصالحة بين هذين التيارين نهجاً تكاملياً يحافظ على القيم الإسلامية الأساسية مع استيعاب تطورات العلم الحديث. ويحتاج تطوير المعرفة من منظور إسلامي إلى التجذر في البعد الأخلاقي والروحي للإسلام، خاصة مفهوم التوحيد. يسمح هذا النهج التكاملي للمسلمين بالبقاء منفتحين على التطورات العلمية

⁷¹ المرجع السابق، ٢٣.

⁷² Ismail Raji Al-Faruqi, *Islamization of knowledge: General Principles and Work Plan*, ed. Abdul Hamid Abu Sulayman, (Virginia: IIIT, 1989), 5.

⁷³ المرجع السابق، ٢٠.

⁷⁴ Ismail Raji Al-Faruqi, *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, (Virginia: International Institute of Islamic Thought, 2000), 66.

⁷⁵ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*, 68.

الحديث مع الحفاظ على الهوية والقيم الإسلامية الأساسية. وبالتالي، يمكن التغلب على التوتر بين التقليد والحداثة، بين الموضوعية والذاتية، من خلال توليفة تعترف بدور الوحي في توفير أساس ثابت للقيم، مع الاستمرار في تقدير ديناميكية تطور العلم في سياق التاريخ البشري.

٣.١. تفاعل بين السياسة والعلم

١.٣.١. نظرية السياسة والمعرفة

في تطور فلسفة العلم، كانت هناك فترة قدم فيها الفيلسوف الغربي إمري لاکاتوش فلسفة علمية قائمة على منهجية برامج البحث. وفقاً لاکاتوش، ينبغي أن يوفر مفهوم تطوير العلوم مساحة للتقاليد والثقافات العلمية التي تحتوي على افتراضات لا يمكن دحضها. هذه الافتراضات هي مبادئ وقيم ومعتقدات يتمسك بها العلماء، بما في ذلك المعتقدات الدينية⁷⁶.

في رؤية لاکاتوش، لا يمكن فصل عملية تطوير العلوم عن الافتراضات والمعتقدات الأساسية التي تتبناها مجتمعات علمية معينة، سواء كانت معتقدات عامة أو معتقدات تستند إلى تعاليم دينية. هذه التقاليد والثقافات والافتراضات المتنوعة، وفقاً لاکاتوش، ينبغي استيعابها في منهجية برامج البحث لتطوير العلوم.

فيؤكد لاکاتوش أنه بالإضافة إلى المنهج العلمي، يجب أن تفسح فلسفة العلوم مجالاً للعوامل مثل التقاليد والثقافة والمبادئ والقيم والمعتقدات التي يعتنقها العلماء، بما في ذلك المعتقدات الدينية، في جهود تطوير العلوم.

في الواقع، قد تم طرح نظريات حول سياسات المعرفة من قبل علماء سابقين مثل ميشيل فوكو. في كتابه "The Archaeology of Knowledge"، ويؤكد فوكو أن المعرفة والسلطة مترابطتان. ويذهب أن المعرفة ليست محايدة؛ فهي غالباً ما تُستخدم لتعزيز السلطة والرقابة الاجتماعية.

⁷⁶ Muhammad Muslih, *Filsafat Ilmu Imre Lakatos dan Metodologi Pengembangan Sains Islam, Tasfiyah: Jurnal Pemikiran Islam*, Ponorogo: Universitas Darusalam Gontor, 4(1), Februari 2020, 86.

وبالتالي، يجب أن يأخذ تحليل المعرفة في الاعتبار كيفية استخدام المعرفة لتنظيم والسيطرة على الأفراد والمجموعات في المجتمع⁷⁷.

كما أخذ من نظرية الهيمنة عند أنطونيو غرامشي، يجادل غرامشي بأن انتشار الأيديولوجيا المهيمنة في المجتمع يتأثر ليس فقط بمحتوى الأفكار نفسها (عرضها ومضمونها) ولكن أيضاً بالسلطة الفكرية التي تروج لها. ويميز غرامشي بين "الهيمنة" (السلطة السياسية) و"القيادة الفكرية والأخلاقية". كانت المجموعات المهيمنة لا تعتمد فقط على القوة السياسية للحفاظ على السلطة، بل تبني أيضاً توافقاً بين مختلف الطبقات الاجتماعية.⁷⁸ في هذا السياق، يسلط غرامشي الضوء على أهمية الثقافة وطريقة نشر المعرفة. أنّ المعرفة ليست مجرد نتيجة للعملية العلمية، بل تتأثر أيضاً بالبنية الاجتماعية وعلاقات السلطة القائمة.

وليس فقط في مجال المعرفة، بل إن هيمنة القوة السياسية والسلطة تؤثر أيضاً في عالم العلاقات الدولية. في العلاقات الدولية، يمكن تشكيل الواقع الدولي من خلال التفاعل الاجتماعي والهوية والمعايير.⁷⁹ أنّ قوة السياسة لدولة ما يمكن أن تشكل كيفية رؤية هذه الدولة لنفسها ودورها في النظام الدولي. على سبيل المثال، الدولة التي تمتلك قوة عسكرية كبيرة قد تتبنى هوية كقوة مهيمنة، مما يؤثر على مصالحها وطريقة تفاعلها مع الدول الأخرى⁸⁰.

وفي هذا السياق، تلعب القوة السياسية دوراً مهماً في تشكيل هويات ومصالح الدول وفي تفاعلاتها على المسرح الدولي، مما يؤثر على كيفية استجابتها للتغيرات في البيئة العالمية وكيفية تنظيم العلاقات فيما بينها.

⁷⁷ Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge and The Discourse on Language*, translated by A. M. Sherdian Smith, (New York: Pantheon Books, 1989), 214.

⁷⁸ L. Salamini, *Gramsci and Marxist Sociology of Knowledge: An Analysis of Hegemony-Ideology-Knowledge*, *The Sociological Quarterly*, 15(3), 1974, 369–370, <http://www.jstor.org/stable/4105794>.

⁷⁹ Catherine Twomey Fosnot, *Constructivism: Theory, Perspectives, and Practice*, Second Edition, (New York: Teacher Collage, Colombia University, 2005), 3.

⁸⁰ Alexander Wendt, *Anarchy is What States Make of It: The Social Construction of Power Politics*, *International Organization*, 46(2), 1992, 399.

وفي النظرية النقدية أيضًا، يُوضّح أن البحث السياسي له هدف تحرري، وهو تحديد ومعالجة القيود الاجتماعية التي تمنع البشرية من تحقيق إمكاناتها الكاملة.⁸¹ فبمعنى آخر، تؤكد هذه النظرية أن الأفراد والمجتمعات يمكنهم التحكم في تاريخهم الخاص في سياق عالمي متزايد الترابط.

وتؤكد هذه النظرية أيضًا أن الحاجة الملحة للأمن غالبًا ما تجعل الأفراد يفكرون من وجهة نظر مجتمعاتهم. ولكن من المهم أيضًا مراعاة الآثار الأخلاقية للاعتماد العالمي مع أولئك الذين يُعتبرون "غرباء بعيدين"⁸².

ويُظهر تحليل المنظورات النظرية المتنوعة هذه وجود علاقة معقدة بين عالم العلم وديناميكيات السياسة والسلطة. ومن وجهة نظر لাকاتوش، تحتاج العملية العلمية إلى دمج نظم القيم والمعتقدات التي تشكل أساس الباحثين. ويؤكد فوكو على عدم حيادية المعرفة التي ترتبط دائمًا بآليات السلطة. ويوضح مفهوم الهيمنة عند غرامشي كيف تصبح السيادة الفكرية أداة لاستمرار الموقف المهيمن. أما في نموذج البنائية في العلاقات الدولية، فيفهم الواقع العالمي على أنه نتيجة لبناء التفاعل الاجتماعي وتشكيل الهوية التي لا تنفصل عن تأثير القوة السياسية.

فيمكن الاستنتاج أن المجالات الثلاثة - العلوم والسياسة والعلاقات الدولية - لا تقف بمفردها بل تؤثر على بعضها البعض وتشكل من خلال تعقيدات الهيكل الاجتماعي والسياق الثقافي وتشكيلات القوة السائدة في المجتمع.

أنّ العلاقة المعقدة بين العلم وهياكل السلطة التي يشرحها لাকاتوش وفوكو وغرامشي تمهد الطريق لفهم ظاهرة الاستعمار المعرفي التي تهيمن على الخطاب العلمي العالمي. عندما لا تكون المعرفة محايدة بل ترتبط بعلاقات القوة كما ذكر فوكو، يمكن فهم كيف أصبحت المعرفة الغربية أداة للهيمنة الفكرية التي تهمش أنظمة المعرفة من أجزاء أخرى من العالم. في القسم التالي، سيتم شرح إزالة الاستعمار عن العلوم بشكل خاص.

⁸¹ Andrew Linklater, *Critical Theory and World Politics: Citizenship, Sovereignty and Humanity*, (New York: Routledge, 2023), 5.

⁸² المرجع السابق، ٤.

٢.٣.١. تفكيك الاستعمار عن المعرفة

ويفتح الإطار المنهجي الذي طوره لاکاتوش، بتأكيده على دمج القيم وأنظمة المعتقدات في العملية العلمية، مجالاً لدخول المنظورات المعرفية غير الغربية التي تم تهميشها حتى الآن. وهذا النهج، إلى جانب الرؤى النقدية من النظريات الأخرى، يوفر أدوات تحليلية قيّمة لكشف وتفكيك الأسس الاستعمارية في بنية المعرفة.

ويتيح هذا الإطار النظري حدوث حركة تفكيك الاستعمار عن المعرفة التي تسعى إلى تقويض هيمنة نظرية المعرفة الغربية مع استعادة والاعتراف بشرعية أنظمة المعرفة المتجذرة في تجارب الحياة والحكمة المحلية للمجتمعات التي عانت من الاستعمار.

وتحاول عملية إزالة الاستعمار عن العلوم هذه أن تعارض الهيمنة الغربية في العلوم. بمعنى آخر، تحاول تفكيك الاستعمار عن العلوم تقديم منظور جديد بحيث لا تستند العلوم إلى العالمية التي صنعها الغرب.

تأثير الاستعمار في المعرفة

أنّ العلاقة بين الاستعمار والبحث وإنتاج المعرفة لها علاقة معقدة. وعزز تشكيل نظام معرفي هرمي تحت الحكم الاستعماري من تفوق الغرب.^{٨٣} كان "التسلسل الهرمي للمعرفة والنظرية" يشير إلى نظام يعطي الأولوية لأشكال معينة من المعرفة على غيرها، وخاصة تلك الناشئة من النظرة العالمية الغربية. قد تم وضع هذا التسلسل الهرمي لفهم الاكتشافات التي تمت خلال الفترة الاستعمارية والتي صادقت عليها المؤسسات المهيمنة في ذلك الوقت^{٨٤}.

بسبب إلى هيمنة الغربية المتزايدة في المعرفة، كان هناك قلق من أن السكان الأصليين بدأوا يتخذون من الغرب معياراً للعلوم. وأخيراً، تم تطبيق عملية تفكيك الاستعمار عن العلوم في الحفاظ على التقاليد والمعتقدات المحلية.

^{٨٣} Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, 2021, (London: Zed Book), 70.

^{٨٤} المرجع السابق، ٧٤.

كما حدث في المناهج التي تمت إزالة الاستعمار عنها في أفريقيا، شهدت تغييرات كبيرة مصممة لتعكس التاريخ والقيم والتجارب المحلية، ولتقليل التأثير الاستعماري. وستحتوي المناهج التي تمت إزالة الاستعمار عنها على المزيد من المعارف والمنظورات النابعة من السياق الثقافي والتاريخي الأفريقي. وسيشمل المحتوى التقاليد والقيم والمعتقدات وأنماط الحياة للمجتمعات المحلية، بحيث يمكن للطلاب رؤية أنفسهم في المواد التي يتم تدريسها. وسيتم إزالة أو تقليل العناصر التي تعتبر استعمارية أو غير ذات صلة بالتجربة الأفريقية بشكل مباشر. ويهدف هذا إلى تنقية المناهج من التحيزات الناشئة عن الافتراضات والنماذج الغربية⁸⁵.

غالباً ما يخلق الاستعمار العلمي سرديات تعزز الصور النمطية السلبية عن المجتمعات غير الغربية، مما يجعل تجاربهم غير مرئية أو غير معترف بها في الخطاب الأكاديمي والعلمي.⁸⁶ في أوائل القرن العشرين، كان علماء الأنثروبولوجيا مثل برونيسلاف مالينوفسكي غالباً ما يصفون المجتمعات غير الغربية بأنها "بدائية".⁸⁷ أو كما أوضح ج. ب. هارلي حول كيفية أن رسم الخرائط الاستعمارية لم يكن محايداً سياسياً. غالباً ما كانت الخرائط الاستعمارية تصور المناطق غير الغربية على أنها "تيرا نوليوس" (أرض خالية)، محو وجود ومعرفة السكان الأصليين عن المناظر الطبيعية⁸⁸.

وفي الواقع، قد قام طلال أسد بالفعل بنقد دراسات الأنثروبولوجيا والاستعمار. وقدم عدة انتقادات مهمة للأنثروبولوجيا كتخصص علمي وعلاقتها بالاستعمار. فسلط أسد الضوء على أن العلاقة بين علماء الأنثروبولوجيا (معظمهم من الغرب) وموضوعات بحثهم (المجتمعات المستعمرة) لم تكن متكافئة أبداً. أنّ تطورت الأنثروبولوجيا في سياق علاقات القوة الاستعمارية غير المتوازنة، حيث كان الباحثون يتمتعون بامتياز المراقبة والوصف والتصنيف. وأوضح أسد كيف تم استخدام المعرفة

⁸⁵ Edwin Etieyibo, *Why Decolonization of the Knowledge Curriculum in Africa?*, *Africa Today: Politics and Decolonization in Africa*, Summer, Indiana University Press, 67(4), 2021, 79-80, <https://www.jstor.org/stable/10.2979/africatoday.67.4.05>.

⁸⁶ Baoventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses, *Knowledges Born in The Struggle: Constructing the Epistemologies of the Global South*, (New York: Routledge, 2020), Introduction xxiii.

⁸⁷ Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, (Boston: The Free Press, 1984), 70.

⁸⁸ J. B. Harley, *Deconstructing in the Map*, *Cartographica*, 26(2), 1989, 3-5, <http://dx.doi.org/10.3138/C211-1512-0603-XJ14>.

الأنثروبولوجية غالباً لتسهيل الإدارة الاستعمارية. غالباً ما تم استغلال البحوث حول الهياكل الاجتماعية والقوانين العرفية وأنظمة المعتقدات للمجتمعات المستعمرة لمصلحة الحكومات الاستعمارية في السيطرة على السكان المحليين⁸⁹.

وتعتبر عملية تفكيك الاستعمار عن المعرفة استجابة مهمة وضرورية لهيمنة نظرية المعرفة الغربية التي بُنيت من خلال الاستعمار. ولم تستولِ الممارسات الاستعمارية على المناطق المادية فحسب، بل خلقت أيضاً تسلسلاً هرمياً للمعرفة وضع طرق التفكير الغربية كمتفوقة وهمّش أنظمة المعرفة المحلية. فأصبحت تفكيك الاستعمار عن المعرفة إلى حركة التي تهدف إلى استعادة والاعتراف بأنظمة المعرفة الأصلية (المحلية) وإعادة دمجها في الخطاب العلمي العالمي، مما يخلق مشهداً فكرياً أكثر شمولاً وعدالة. كان تفكيك الاستعمار عن المعرفة هي سرديّة للتحرر ومحاولة لفتح مساحة لطرق متنوعة لمعرفة وفهم العالم. وهذا ليس رفضاً للعلوم الحديثة بشكل عام، بل اعتراف بأن المعرفة الهادفة يمكن أن تنشأ من تقاليد وتجارب مختلفة.

منهجية تفكيك الاستعمار عن المعرفة

ويحتاج أن يبحث منهجية تفكيك الاستعمار عن المعرفة بشكل خاص. نظراً لأن المنهجية والأهداف التي يراد التعبير عنها في هذا المنهج هي نقد للهيمنة في العلوم من قبل مجموعات معينة. وعلى وجه الخصوص، في أجزاء من العلوم التي تتعلق بنظرية المعرفة وإنتاج المعرفة نفسها.

في الواقع، هناك العديد من المنهجيات المتطورة المتعلقة بتفكيك الاستعمار عن المعرفة. كما طوره فرانز فانون الذي ذكر أن الاستعمار لم يؤثر فقط على السلطة السياسية والاقتصادية، بل أيضاً على طريقة التفكير وكيفية بناء المعرفة. وجادل فانون بأن العلوم الاستعمارية غالباً ما هيمنت عليها وجهات النظر الأوروبية التي حطت وقللت من قيمة ثقافة ومعرفة المجتمعات المستعمرة. وأظهر أن الاستعمار خلق نظرة عالمية تضع الثقافة الغربية في المرتبة الأعلى، بينما تُعتبر الثقافات المحلية أدنى⁹⁰.

⁸⁹ Talal Asad, *Anthropology and the Colonial Encounter*, (London: Ithaca Press, 1973), 246-252.

⁹⁰ Franz Fanon, *The Wretched of The Earth*, (New York: Grove Press, 1963), 16-18.

ويركز نقد فانون للاستعمار الغربي في العلوم على الحاجة إلى إعادة توزيع وإحياء المعرفة التي تحترم وتعترف بتاريخ وقيم المجتمعات التي كانت مستعمرة سابقاً.

كانت المنهجية المطورة في عملية تفكيك الاستعمار عن المعرفة تستند إلى نقد استعمار المعرفة. من أحد الانتقادات الرئيسية هو مفهوم "الإبادة المعرفية" (epistemicide)، الذي يشير إلى قتل أو إزالة المعارف والخطابات المحلية التي اعتبرها المستعمرون غير صالحة أو أدنى مرتبة. ولم يشمل الاستعمار السيطرة المادية فحسب، بل شمل أيضاً السيطرة على الفكر وطرق المعرفة، حيث تم فرض مفاهيم وفتات المعرفة الغربية على المجتمعات المستعمرة⁹¹.

وتقدم حركة تفكيك الاستعمار عن المعرفة أيضاً نقداً حاداً لمفهوم العالمية الذي أنشأه الغرب. ويربط النقد الموجه للعالمية الغربية طريقة إنتاج المعرفة بمياكل السلطة العالمية. غالباً ما تُستخدم المعرفة الغربية، كنتائج للتاريخ الاستعماري، لتعزيز الهيمنة الثقافية والسياسية. وهذا يؤدي إلى ما يسمى "المعرفة المتمركزة" التي تفيد أطرافاً معينة، بينما تظل المجتمعات الأخرى مهمشة.⁹² وتخلق تفكيك الاستعمار عن المعرفة رؤية لا تتمحور حول ما تم إنشاؤه أو حتى ما ترغب فيه القوى المتفوقة.

في هذا السياق، يركز النقد الموجه للعالمية الغرب على ضرورة إزالة الاستعمار عن منهجيات البحث. وهذا يشمل تطوير طرق جديدة لإنتاج المعرفة والاعتراف بها بما يعكس هوية وتجارب المجتمعات الأصلية، ويثير التفكير النقدي في هيمنة المعرفة الغربية التي غالباً ما يتم تجاهلها.

في سياق الهيمنة والسيطرة في السياق التاريخي، كان للاستعمار علاقة وثيقة بالحدثة والعقلانية التي شكلتها أوروبا. ويشكل الإرث الاستعماري الهياكل الاجتماعية الحديثة وينتقد النظرة المتمركزة حول أوروبا التي تعتبر نفسها عالمية وموضوعية.⁹³ ولذلك، تأتي إزالة الاستعمار عن العلوم كإجابة عن الحاجة إلى إعادة تفكيك المفاهيم المعرفية ومفاهيم الموضوعية التي أنشأها الغرب.

⁹¹ Baocventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses, *Knowledges Born in The Struggle: Constructing the Epistemologies of the Global South*, Introduction xxv.

⁹² Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, 281.

⁹³ A. Quijano, *Coloniality and Modernity/Rationality*, *Cultural Studies*, 21(2-3), 2007, 174-176, <https://doi.org/10.1080/09502380601164353>.

وتشجع تفكيك الاستعمار المعرفي على الاعتراف وشمول المنظورات الثقافية المتنوعة، مع الاعتراف بتفرداها ومساهماتها في المعرفة. ويتطلب هذا تفكيك الطابع الاستعماري الذي يربط إنتاج المعرفة بمعايير العقلانية الأوروبية—مما يتيح حواراً وتبادلاً بين الثقافات أكثر أصالة يعكس واقعاً أكثر شمولاً⁹⁴.

وبالإضافة إلى ذلك، يُعتقد أن المعرفة الاستعمارية غالباً ما تكون غير قادرة على تقديم حلول للمشاكل المحلية. ولذلك، هناك دعوة لتفكيك وإصلاح المبادئ المعرفية المبنية على المعرفة الاستعمارية. أنّ عملية تفكيك الاستعمار عن المعرفة ضرورية لإزالة التأثيرات الاستعمارية المتبقية في نظم التعليم والفكر. ويشير التركيز على توطين المعرفة إلى ضرورة تعريف وتطوير معرفة متجذرة في القيم والتقاليد والسياقات المحلية. ومن خلال تطوير مناهج ومنهجيات تعليمية تركز على القيم والتقاليد الأصلية، يمكن للمجتمعات بناء هوية قوية وذات طابع مميز⁹⁵.

كانت منهجية تفكيك الاستعمار عن المعرفة تركز على تفكيك هياكل المعرفة الاستعمارية التي همشت أنظمة المعرفة غير الغربية من خلال مفهوم الإبادة المعرفية. كان النقد الرئيسي للعالمية الغربية يكشف كيف يرتبط إنتاج المعرفة بهياكل السلطة العالمية التي تميل إلى إفادة مجموعات معينة مع تهميش الآخرين. قد شكلت الحداثة والعقلانية الأوروبية نظرة عالمية تضع المعرفة الغربية كمتفوقة وتعتبر المعرفة المحلية أدنى مرتبة.

ولاستجابة عنها، قد يشجع تفكيك الاستعمار المعرفي على الاعتراف وشمول المنظورات الثقافية المتنوعة، وتطوير منهجيات بحثية تعكس هوية وتجارب المجتمعات المحلية. يصبح توطين المعرفة مهماً لبناء أنظمة معرفية متجذرة في القيم والسياقات المحلية.

⁹⁴ المرجع السابق، ١٧٧.

⁹⁵ Zaid Ahmad, *In Quest of Indigenous Epistemology: Some Notes a Fourteenth-Century Muslim Scholar, Ibn Khaldun (1332-1406)*, in *Constructing the Pluriverse: The Geopolitics of Knowledge*, ed. Bernd Reiter, Duke University Press, 2018, 241-258, <http://www.jstor.org/stable/j.ctv11smf4w>.

كان الهدف النهائي هو إنشاء إطار يمكن فيه لمختلف أنظمة المعرفة أن تتفاعل بشكل متساوٍ، وتسهيل الحوار الأصيل بين الثقافات، وتشجيع التحرر الاجتماعي من جميع أشكال عدم المساواة والهيمنة المعرفية.

٣.٣.١. السياسة وإنتاج المعرفة

أن ارتباط السياسة والسلطة بالعلوم يؤثر على إنتاج العلوم نفسها. كانت القوة السياسية لديها القدرة على تنظيم مسار واتجاه العلوم. وسواء من حيث نظرية المعرفة، أو المناهج الدراسية، أو منتجات العلوم. وهذا يؤدي إلى المعرفة المبنية على مصالح ورغبات الحاكم أو السلطة السياسية.

ويذكر أوميد صافي، في كتابه "The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and religious Inquiry"، أن العلماء في عهد نظام الملك والسلاجقة كانوا يُنظمون كثيراً من قبل الجهاز الحاكم. بما في ذلك بناء المؤسسات التعليمية والمدارس.^{٩٦} وهذا يعني أن إنتاج العلوم كان يتحدد كثيراً من قبل السلطة السياسية في مكان ما، وهذا ما يسمى بسياسة المعرفة.

ويمكن للسلطة السياسية أن تحدد من يُعتبر موضوعاً شرعياً في إنتاج المعرفة. على سبيل المثال، غالباً ما لا تُعتبر مجموعات معينة، مثل النساء أو الأقليات العرقية أو الطبقة العاملة، مصادر صالحة لإنتاج المعرفة. غالباً ما يظهر هذا في الأبحاث الممولة أو المدعومة من المؤسسات أو الحكومات، حيث يمكن للأجندة السياسية أن تؤدي إلى تجاهل أو تشويه البيانات التي لا تتوافق مع أهدافهم.^{٩٧} وبالتوافق مع هيردينغ، قد تشير دراسة كتبها كانديلا رياريا باربوس غونزاليس إلى أن البحث غالباً ما يتأثر بالاتجاه والتوجه السياسي، الذي يمكن أن يشكل أيضاً التعاون الدولي أو تطوير القدرات العلمية في بلد معين.^{٩٨}

^{٩٦} Omid Safi, *The Politics of Knowledge in premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*, 83.

^{٩٧} Sandra Harding, *Rethinking Standpoint Epistemology: What is "Strong Objectivity"?*, *The Centennial Review*, 36(3), 1992, 454, <http://www.jstor.org/stable/23739232>.

^{٩٨} C. B., González, E. Flores, & M. Á. Martínez, *Scientific Production Convergence: An Empirical Analysis Across Nations*, *Minerva*, 59(4), 2021, 446. <http://www.jstor.org/stable/45418734>.

وبالإضافة إلى كونها ناتجة عن الهيمنة، ويمكن إنشاء الأبحاث ومنتجات المعرفة عادة بناءً على التمويل الذي يدفع ثمن هذا البحث. يركز محمد إلياس في مقالته بعنوان "Decolonising the Terrorism Industry: Indonesia" على المنظمات غير الحكومية في تعريف مصطلح الإرهاب. ويرى أن التحديات التي تواجهها المنظمات غير الحكومية في إندونيسيا في جهودها لمنع العنف والإرهاب، واعتمادها على التمويل من الجهات الفاعلة الأجنبية، خاصة من الدول الغربية مثل أستراليا والولايات المتحدة⁹⁹.

وتضطر العديد من المنظمات غير الحكومية للبحث عن مصادر تمويل بديلة، والتي غالباً ما تأتي من السفارات والجامعات ومراكز الفكر في الدول الغربية. يأتي هذا التمويل غالباً مع شروط تتحكم في كيفية استخدام هذه الأموال، مما يخلق علاقة اعتماد وسيطرة من الجهات المانحة على برامج مكافحة التطرف العنيف (CVE) ومنع التطرف العنيف (PVE).¹⁰⁰ مثال آخر أيضاً كما حدث في الهند في حالة جائحة كوفيد-١٩. حيث أن البيانات الإحصائية الرسمية في الهند غالباً ما يتم التلاعب بها لخدمة المصالح السياسية، وهناك ضغط كبير للإبلاغ عن أرقام إصابات أقل¹⁰¹.

إن خطورة هيمنة السلطة السياسية على منتجات العلوم جعلت أئمة المذاهب مثل أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل يتعدون عن سلطة الحكومة. ورفضوا جميعاً أن يكونوا موظفين حكوميين. قد تم ذلك كشكل من أشكال الاستقلالية والحفاظ على الموضوعية في العلم في شكل فتاوى وغيرها. بل إن التاريخ يسجل أنهم جميعاً سُجنوا وعُذبوا من قبل الحكام بسبب اختلاف آرائهم.^{١٠٢} وهذه الاستقلالية للعلماء المسلمين نتجت عن خيبة الأمل تجاه السلطة السياسية في نظر العديد من العلماء المسلمين.

⁹⁹ Mohammed Ilyas, *Decolonising the Terrorism Industry: Indonesia*, Social Sciences, 2.

¹⁰⁰ المرجع السابق، ٤-٧.

¹⁰¹ Kamala Thiagarajan, *Why is India Having a Covid-19 Surge?*, BMJ: News Analysis, April 30, 2021, 2, DOI: [10.1136/bmj.n1124](https://doi.org/10.1136/bmj.n1124).

¹⁰² Ahmat T. Kuru, *Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 4.

أنّ السلطة السياسية لها تأثير عميق ومنهجي على إنتاج العلوم في مختلف السياقات التاريخية والثقافية. ولا تنظم السلطة المؤسسات المعرفية فحسب، بل تحدد أيضاً من يُعترف به كمنتج شرعي للمعرفة، واتجاهات البحث ذات الأولوية، وكيفية تفسير نتائج البحث.

ويُظهر التاريخ نمطاً متسقاً حيث غالباً ما يتم بناء المعرفة لدعم مصالح أصحاب السلطة. من عصر نظام الملك والسلاجقة حتى العصر الحديث مع حالة أبحاث كوفيد-١٩ في الهند، ويبدو أن الموضوعية العلمية غالباً ما تتعرض للتهديد من التدخل السياسي. يمكن التلاعب بالبيانات، ويمكن توجيه البحث، ويمكن تكييف التمويل لإنتاج "حقائق" تتوافق مع أجندة الحاكم.

وهذه الظاهرة ليست محصورة في سياق جغرافي أو زمني معين. سواء في العالم الإسلامي الكلاسيكي أو في سياق المنظمات غير الحكومية الحديثة في إندونيسيا التي تعتمد على التمويل الأجنبي، يستمر نمط الاعتماد والسيطرة على العلوم من قبل السلطة في التكرار بطرق مختلفة ولكن بجوهر متشابه.

ويقدم الموقف النقدي لأئمة المذاهب في التقليد الإسلامي الذين رفضوا الانتماء إلى السلطة السياسية نموذجاً مهماً للنزاهة العلمية. وتمثل جهودهم بداية لفصل إنتاج المعرفة عن تأثير السلطة السياسية، ويمكن اعتبارها سابقة تاريخية لمفهوم الاستقلال الأكاديمي الحديث.

في السياق المعاصر، يصبح الوعي بـ "سياسة المعرفة" هذه أكثر أهمية. يحتاج الباحثون والأكاديميون والمؤسسات المعرفية إلى تطوير آليات للحفاظ على نزاهة عملية إنتاج المعرفة من تدخل السلطة السياسية، مع الإدراك المستمر بأن المعرفة لا تكون أبداً حرة تماماً من السياق الاجتماعي-السياسي الأوسع.

الفصل الثاني:

جدلية الموضوعية في الدراسات الإسلامية

١.٢. الموضوعية في منظور العلماء الغربيين

١.١.٢. مفهوم الموضوعية في التقاليد العلمية الغربية

كان في تاريخ عن الحقيقة، قد طوّر الإنسان منهجيات متنوعة لفهم الواقع. قد أصبحت الموضوعية الأساس الرئيسي في التقاليد العلمية الغربية، لكن هذا المفهوم لم يكن ثابتاً أبداً. ولقد تطور مفهوم الموضوعية بشكل كبير من عصر التنوير وحتى الفكر ما بعد الحداثة في وقتنا الحاضر.

قد تذكرنا رحلة تطور الموضوعية بأن العلم، الذي غالباً ما يُنظر إليه كمجال محايد وعالمي، متجذر في الواقع في سياقات تاريخية واجتماعية معينة. وبدءاً من وجهة نظر كونت الذي رأى العلم الوضعي كذروة التطور الفكري للإنسان، واستمراراً بانتقادات كون حول تغيير النماذج، وصولاً إلى التفكيك ما بعد الحداثي لادعاءات عالمية المعرفة. وكل هذا يعكس حواراً مستمراً حول معنى "الموضوعية" في المساعي العلمية.

التطور التاريخي

قد شهدت الموضوعية العديد من التغييرات والتجديدات من خلال النظريات التي ابتكرها العلماء. وتمثل النظريات المطورة محاولات للوصول إلى حقيقة ذات طبيعة أحادية الجانب.

أما فهم أفلاطون، كفيلسوف بارز في عصره، كانت الموضوعية من خلال نظرية المثل (الأفكار/النماذج) (form/ideas).^{١٠٣} وفقاً لأفلاطون، يمكن العثور على الموضوعية الحقيقية فقط في عالم المثل الخالد والثابت، وليس في العالم المادي المتغير دائماً. قد يذهب أفلاطون بأن المعرفة

¹⁰³ Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, *A History of Western Thought: From Ancient Greece to the Twentieth Century*, (London and New York: Routledge, 2001), 47.

الحقيقية لا يمكن الحصول عليها من التجربة الحسية وحدها، بل من خلال الفهم الفكري للنماذج الأعلى.^{١٠٤}

وأما فهم أرسطو عن الموضوعية هي من خلال الملاحظة التجريبية والتحليل المنطقي للعالم المادي. واعتقد أن الموضوعية يمكن تحقيقها من خلال الملاحظة المنهجية للواقع.^{١٠٥} وبالمقارنة مع نظرية أفلاطون، أكد أرسطو أن الموضوعية يمكن تحقيقها من خلال الملاحظة التجريبية والتحليل العقلائي للعالم المادي الحقيقي.

وبعد العصر اليوناني الكلاسيكي، قد شهد مفهوم الموضوعية تحولاً كبيراً، خاصة في العصور الوسطى التي تميزت بالفكر اللاهوتي. وتشكلت الخصائص الفريدة للموضوعية في هذه الفترة من التكامل بين السياقات الدينية والفلسفية والمؤسسية.

وقدم أوغسطين وجهة نظر مهمة مفادها أن المعرفة لا تُكتسب فقط من العلامات الخارجية (مثل الكلمات) دون وجود خبرة سابقة. ويرى لأن بفهم شيء ما حقاً، نحتاج إلى "الاستماع إلى الحقيقة" الموجودة من النفس. وهذا يدل على أن أوغسطين اعتبر الحقيقة أو المعرفة شيئاً موضوعياً، الذي يمكن فهمه فقط من خلال الفهم العميق لتلك العلامات¹⁰⁶.

وقد وضّح ديفيد دينر أنّ مفهوم أوغسطين من خلال تأكيده أن البحث الحقيقي عن الحقيقة ينبع من الربّ، الذي يُعلّم من داخل قلب وعقل الإنسان. وتؤكد هذه الرؤية أن موضوعية المعرفة تنبع من التفاعل مع الحقيقة الإلهية التي تنير فهم الإنسان.^{١٠٧} وبالتالي، فإن المعرفة ليست مجرد شيء ذاتي أو تعتمد على آراء البشر فحسب، بل تمتلك خصائص عالمية وموضوعية عندما يُنظر إليها من منظور روحي.

¹⁰⁴ Terence Irwin, *Coercion and Objectivity in Plato's Dialectic*, *Revue Internationale de Philosophie* 40, 156/157 (1/2) (1986), 53. <http://www.jstor.org/stable/23946606>.

¹⁰⁵ Terence Irwin, *Aristotle's First Principles*, (Oxford: Oxford University Press, 1998), 50.

¹⁰⁶ Saint Augustine, *Against the Academicians (Contra Academicos)*, Translated by Sister Mary Patricia Garvey, (Milwaukee: Marquette University Press, 1957), 14-30.

¹⁰⁷ David Diener, *Augustine's De Magistro: Teaching, Learning, Signs, and God, Principia: A Journal of Classical Education*, 1(1), 2020, 41.

وفي العصر الحديث، قد حدثت تغييرات كبيرة في فهم الموضوعية العلمية والأكاديمية. ولقد شهد هذا المفهوم توسعاً، ونقداً عميقاً، وإعادة صياغة استجابةً للتطورات في فلسفة العلوم، وعلم اجتماع المعرفة، ودراسات نقدية أخرى.

ومن أحد التيارات الفكرية التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الموضوعية هو تيار الوضعية (positivism). إنّ الوضعية هي مدرسة فلسفية ظهرت في القرن التاسع عشر، طورها بشكل رئيسي الفيلسوف الفرنسي أوجست كونت. ويركز هذا التيار على المعرفة المستندة إلى التجربة الحسية، والحقائق التجريبية، والمنهج العلمي كمصدر وحيد للمعرفة الصحيحة.

ورأى كونت أن هناك تحولاً من اللاهوت والميتافيزيقيا نحو الوضعية. ويجب أن يستند العلم على الملاحظة والخبرة الحقيقية.^{١٠٨} وعلى ذلك، قد يبرز أساساً للموضوعية. كان الهدف هو تطوير علم منهجي، يساعد في فهم القوانين الاجتماعية والظواهر الطبيعية، مع التأكيد على ضرورة البحث القائم على الهدف دون تحيز شخصي.

آمن كونت بأن المنهج التجريبي، الذي يشمل الملاحظة والتجربة، هو الطريقة الوحيدة الصالحة لاكتساب المعرفة. رفض محاولات استخلاص استنتاجات حول العالم استناداً إلى مقدمات تُعتبر واضحة بذاتها إذا لم تكن مستندة إلى الملاحظة الحسية.

ويعتقد كونت أن المنهج التجريبي، الذي يشمل الملاحظة والتجربة، هو الطريقة الوحيدة الصالحة لاكتساب المعرفة. وقد رفض محاولات استخلاص استنتاجات حول العالم استناداً إلى مقدمات تعتبر واضحة بذاتها إذا لم تكن مبنية على الملاحظة الحسية.^{١٠٩}

وتفترض الوضعية أن الواقع الاجتماعي، مثل الواقع المادي، يمكن دراسته بشكل موضوعي من خلال الملاحظة والقياس. ويُعتقد أن الباحث يمكنه فصل نفسه عن موضوع البحث وإنتاج معرفة محايدة القيمة.

¹⁰⁸ Auguste Comte, *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, Vol. 2, 2009, (New York: Cambridge University Press), 463.

^{١٠٩} المرجع السابق، ٤٧٤.

وليس فقط تيار الوضعية، قد ظهرت النسبية (relativism) كمحاولة بديلة لتطوير الموضوعية في الخطاب العلمي. وينطلق هذا التيار من ملاحظة تنوع المعتقدات والقيم والحقائق التي يتبناها مختلف الأفراد والثقافات والعصور.^{١١٠} وعلى سبيل المثال، قد يُعتبر شيء ما "صحيحاً" في مجتمع ما بينما يُعتبر ممنوعاً في مجتمع آخر، أو قد تختلف المفاهيم الأخلاقية مثل العدالة وحقوق الإنسان حسب السياق التاريخي. ولكن النسبية لا تقتصر على مجرد الاعتراف بهذا التنوع.

وقد يطرح بارنز وبلور أن النسبية تُبنى على ثلاثة عناصر أساسية. العنصر الأول هو الملاحظة حول كيفية تباين المعتقدات في موضوعات معينة عبر سياقات مختلفة. ويؤكد العنصر الثاني على أن المعتقدات في سياق معين ليست مستقلة، بل مرتبطة بأو متأثرة بوضع المستخدم. ويشدد العنصر الثالث على أن النسبية تتطلب مبدأ "التماثل" أو "المساواة" كسمة أساسية لها.^{١١١}

ومع ذلك، تواجه النسبية العديد من الانتقادات والرفض من مختلف العلماء. وأدى ظهورها إلى أزمة فكرية قوضت العقائد القديمة والمواقف الفلسفية الراسخة، مما مهد الطريق لنهج أكثر تكيفاً وغير تقليدي.^{١١٢}

ويجادل جوزيف مارجوليس بأن النسبية تسمح بقبول قيمة الحقيقة (أو قيم مشابهة للحقيقة) في الاعتبار النسبية. وفقاً لمارجوليس، هناك حاجة لوضع حدود على أنواع هذه القيم لتجنب التناقضات التي غالباً ما ترتبط بالنسبية.^{١١٣} إن التحول نحو وجهة النظر النسبية يجلب تحديات جديدة تعكس المخاوف من فقدان أساس واضح لتقييم الحقيقة والواقع.

ولقد شهد مفهوم الموضوعية في التقاليد الأكاديمية الغربية تطوراً كبيراً من النظرة المطلقة نحو فهم أكثر تعقيداً وسياقية. ويعكس هذا التغيير الصراع الفكري في البحث عن أساس معرفي ملائم

¹¹⁰ Markus Seidel, *Epistemic Relativism: A Constructive Critique*, (London: Palgrave Macmillan, 2014), 9.

¹¹¹ B. Bernes, D. Bloor, *Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge*, in *Rationality and Relativism*, ed. M. Hollis, S. Lukes, (Oxford: Basil Blackwell, 1982), 22.

¹¹² Harland G. Bloland, *Higher Education and High Anxiety: Objectivism, Relativism, and Irony*, *The Journal of Higher Education*, 60(5), 1989, Taylor and Francis Group, 523, <https://www.jstor.org/stable/1982265>.

¹¹³ Markus Seidel, *Epistemic Relativism: A Constructive Critique*, 9.

لبناء معرفة يمكن الاعتماد عليها. لا يعكس هذا التطور فقط التغير في الفهم الفلسفي، بل يصور أيضاً تحولاً أوسع في النموذج الاجتماعي والثقافي في النظر إلى مفاهيم الحقيقة والواقع.

ويعكس تطور مفهوم الموضوعية في التقاليد الأكاديمية الغربية التوتر المستمر بين البحث عن الحقيقة العالمية والاعتراف بتأثير السياق الاجتماعي والثقافي. وبصور التحول من الموضوعية المطلقة نحو فهم أكثر ظرفية ومحاولات العالم الأكاديمي للموازنة بين الحاجة إلى معايير معرفية يمكن الاعتماد عليها والاعتراف بتعقيد وتنوع التجربة الإنسانية.

تحول النموذج من الوضعية إلى ما بعد الوضعية

وعلى الرغم من تأثيرها الكبير في تطوير المنهج العلمي الحديث، وتعرضت الوضعية لاحقاً للنقد من وجهات نظر ما بعد الوضعية والتفسيرية المختلفة التي شككت في إمكانية الموضوعية المطلقة في البحث الاجتماعي، حيث أن الباحث يحمل دائماً قيماً ومنظوراً معيناً في عملية البحث.

وفي نموذج الوضعية، تُفهم الموضوعية على أنها قدرة الباحث على فصل نفسه تماماً عن موضوع البحث، مما ينتج معرفة محايدة القيمة تعكس الواقع كما هو. وتؤمن الوضعية بأنه من خلال المنهج العلمي الصارم، يمكن للباحث أن يحقق صورة موضوعية عن العالم.¹¹⁴

وبسبب اعتمادها على الأدلة التجريبية، قد تؤكد وضعية كونت أن التفسيرات التي تنطوي على كيانات خارقة للطبيعة أو أفكار ميتافيزيقية تعتبر غير صالحة. واعتبر أن التفكير الميتافيزيقي هو نشاط مضلل وغير منتج.¹¹⁵

ومع ذلك، قد تعرضت الوضعية أيضاً للنقد في مزاعمها بالموضوعية التي ركزت على أدلتها التجريبية. ويُنظر إلى الوضعية المنهجية على أنها تركز كثيراً على وجود قوانين يمكن التنبؤ بها في العلوم

¹¹⁴ Auguste Comte, *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, 69.

¹¹⁵ H. B. Acton, *Comte's Positivism and the Science of Society, Philosophy*, 1951, Cambridge University Press, 26(99), 293, <https://www.jstor.org/stable/3747190>.

الاجتماعية، مما يجعلها أقل قدرة على التقاط تعقيدات وفروق دقيقة في الواقع الاجتماعي. وغالباً ما تركز الوضعية على الأشياء التي يمكن ملاحظتها وتتجاهل الظواهر التي لا يمكن قياسها تجريبياً.^{١١٦}

وأدى النقد الموجه لتيار الوضعية إلى ظهور تيار يُسمى ما بعد الوضعية. قد ظهرت ما بعد الوضعية في منتصف القرن العشرين كاستجابة نقدية للوضعية المنطقية المهيمنة في بداية ذلك القرن. وحدث هذا التحول النموذجي بالتزامن مع أعمال مؤثرة لفلاسفة العلوم مثل كارل بوبر، وتوماس كون، وإمري لাকاتوش، وبول فيرابند. كما تأثر تطور هذا التيار بالتغيرات في مختلف التخصصات العلمية التي بدأت في تحدي الافتراضات الوضعية الصارمة للغاية.

قد تُوصف ما بعد الوضعية بأنها نهج يرفض وجهة النظر الوضعية التقليدية حول الحقيقة كتطابق بين العقل والواقع. ويجادل ما بعد الوضعية بأن فهم الإنسان للعالم ذو طبيعة متبادلة بين الذوات ويتأثر بالسياق الاجتماعي والتفسير الفردي، مما يتجاهل وجود واقع موضوعي مستقل عن الوعي البشري. ويؤدي هذا النهج إلى ما يُسمى "مناهضة الواقعية" (anti-realism)، حيث تستند الحقيقة إلى اتفاق متبادل بين الذوات بدلاً من الحقائق الموضوعية التي يمكن قياسها أو إثباتها مباشرة.^{١١٧}

كما يُنظر إلى الوضعية على أنها صارمة للغاية في فهم السببية، حيث تعتبر العلاقة بين الحقائق والقيم منفصلة. ويجادل المنتقدون بأن هذه العلاقة لا يمكن فصلها، وأنه من المهم فهم السببية في سياق اجتماعي أكثر تعقيداً.^{١١٨}

وعلى عكس الوضعية التي تسعى إلى فصل الحقائق عن القيم، تعترف ما بعد الوضعية بأن القيم والسياق تؤثر على فهمنا للحقائق. وهذا يتيح نهجاً أكثر مرونة في البحث، رغم أنه يجب الحذر

¹¹⁶ Dylan Riley, *The Paradox of Positivism*, *Social Science History*, Spring 2007, Cambridge University Press, 31(1), 116, <https://www.jstor.org/stable/40267932>.

¹¹⁷ Inanna Hamayati-Ataya, *Beyond (Post)Positivism: The Missed Promises of Systematic Pragmatism*, *International Studies Quarterly*, Wiley, 2012, 56(2), 299, <https://www.jstor.org/stable/23256782>.

¹¹⁸ Heikki Patomäki, Colin Wight, *After Postpositivism? The Promises of Critical Realism*, *International Studies Quarterly*, Oxford University Press, 2000, 44(2), 222, <https://www.jstor.org/stable/3013996>.

من أن هذا التحول قد يصبح شكلاً من أشكال مناهضة الواقعية المماثلة لتلك الموجودة في
الوضعية.^{١١٩}

وتنتقد ما بعد الوضعية الوضعية لإيمانها بأن الواقع لا يمكن فهمه بالكامل من خلال المنهج
العلمي الصارم والملاحظة التجريبية وحدها. ويؤكد ما بعد الوضعية على وجود عدم اليقين والتعقيد
في عملية المعرفة، ويعتبرون أن المعرفة هي بناء اجتماعي يمكن أن يتأثر بالمنظور والسياق.

لا ترفض ما بعد الوضعية جميع مبادئ الوضعية، بل توسع وتعمق الفهم حول كيفية بناء
المعرفة العلمية والتحقق من صحتها. ويحافظ هذا النموذج على الالتزام بالموضوعية والمنهج العلمي،
ولكن مع فهم أكثر تعقيداً لمحدودية الإدراك البشري والطبيعة البنائية لكل المعرفة.

كان للتحول من الوضعية نحو ما بعد الوضعية تأثير عميق على فهمنا للموضوعية في
الدراسات العلمية. في الأوساط الأكاديمية المعاصرة، مهدت ما بعد الوضعية الطريق لمناهج أكثر تفكيراً
وشمولاً في البحث عن المعرفة العلمية مع الحفاظ على معايير الدقة المنهجية.

٢.١.٢. المقاربة المنهجية للعلماء الغربيين في الدراسات الإسلامية

وأدى تطور مفهوم الموضوعية في نطاق الدراسات الأكاديمية إلى إنتاج طيف نظري غني
ومتنوع للغاية. وقد استمر خطاب الموضوعية هذا في التحول بشكل كبير حتى العصر المعاصر. ويضع
التقليد الفكري الغربي الموضوعية كعنصر معرفي أساسي في بناء المعرفة الأكاديمية. ونتيجة لذلك، أنتج
الفكر الغربي إطاراً منهجية مختلفة ومناهج منظمة لتحقيق درجة الموضوعية المثالية في الاستكشاف
الأكاديمي.

في هذا المشهد الخطابي المعقد، يمكن تصور المنهجيات والمناهج المتنوعة في نموذجين رئيسيين
لهما أهمية معرفية جوهرية. هذه النماذج لا تعكس فقط الاختلافات المنهجية، بل تمثل أيضاً
الافتراضات الفلسفية التي تكمن وراء فهم طبيعة الموضوعية نفسها.

^{١١٩} المرجع السابق، ٢٣٤.

العالمية في الموضوعية

في تطور الفكر المعرفي المعاصر، قد أصبحت فكرة عالمية الموضوعية نقطة محورية في التفاعل الأكاديمي بين التقاليد الفكرية الغربية والإسلامية. إن إطار التفكير الغربي الذي يعطي الأولوية للعقلانية العالمية والنهج التجريبي كأساس للموضوعية في المجال العلمي غالباً ما يضع الدراسات الإسلامية في موقف متناقض.

ويقدم العلماء الغربيون ادعاءات عالمية كجزء من الموضوعية. أنّ الموضوع العالمي هو الذي يتميز بسمة موضوعية، وكلاهما يصور الخير والحقيقة والجمال المعترف بها كقيم موجودة خارج الرأي الشخصي. ويوضح تشامبرز أنه وفقاً لأفلاطون، هناك "خير عالمي" هو مصدر المعرفة والوجود، مما يدل على أن الخير نفسه هو شيء موضوعي ولا يعتمد على وجهات النظر الشخصية.^{١٢٠} وهذا يعني أن قيمة معينة تعتبر مطلقة ومقبولة بشكل عام، بغض النظر عن ظروف أو سياق الفرد.

ومع ذلك، فإن الادعاءات العالمية تواجه أيضاً انتقادات من عدة أطراف. ويلاحظ تانوخ-بلاند أن وجهات النظر الموضوعية غالباً ما تكون نتيجة منظور معين، خاصة تلك التي تأتي من المجموعات المهيمنة (مثل الرجال البيض من الطبقة العليا).^{١٢١} هذا يعني أن الادعاء الموضوعي نفسه ليس شيئاً يظهر العالمية. لأن مثل هذه الادعاءات يمكن تقديمها فقط إلى دوائر ومجموعات معينة.

وعلى ذلك، قد تظهر مقارنة بين ادعاء الموضوعية نفسه ومفهوم العالمية. في النهاية، ينتج الادعاء الموضوعي إدراكاً واحداً. وفي الوقت نفسه، بينما يمكن أن تختلف الإدراكات بين الأفراد، فإن هذا لا يلغي إمكانية وجود موضوعية في الإدراك. ويمكن فهم الموضوعية في سياق المعايير المعرفية التي تشكلها المجتمعات، والتي تسمح بحل النزاعات استناداً إلى عالم مستقل عن عقل الفرد.^{١٢٢}

¹²⁰ L. P. Chambers, *Plato's Objective Standard of Value*, *The Journal of Philosophy*, 33(22), 1936, 297, <https://www.jstor.org/stable/2017018>.

¹²¹ Jennifer Tannoch-Bland, *A Prespectival Objectivity to Strong Objectivity: The Quest for Moral Objectivity*, *Hypatia*, 12(1), 156, <https://www.jstor.org/stable/3810256>.

¹²² Casey O'Callaghan, *Perceptual Expertise, Universality, and Objectivity*, *Philosophical Studies*, 2024, Springer, 1759, <https://doi.org/10.1007/s11098-023-02019-0>.

وتعتبر العالمية في القدرات الإدراكية مبالغاً فيها وتصبح أكثر تعقيداً عند النظر إليها في سياق المجتمع والمعايير المشتركة. هذا يدل على أن معايير التقييم والتحقيق في الملاحظة لا تعتمد على الإطلاق على فرد معين، رغم أن ذاتية الفرد تظل مؤثرة.

ويقدم شيرمان أ. جاكسون أيضاً نقداً لادعاءات الموضوعية والعالمية. فهو يرى أنه في دراسة الإسلام من المهم الاعتراف بالمنظورات المتنوعة وتشجيع دمج أصوات وتجارب المسلمين في المناقشات الأكاديمية.¹²³

في الوقت نفسه، تنتقد صبا محمود أيضاً ادعاء العالمية في دراسة الدين. فهي تستكشف كيف أن العلمانية، التي تدعي الحياد والعالمية، تعيد في الواقع تشكيل تصوراتنا عن الدين والاختلافات الدينية.¹²⁴

وتُظهر العلاقة بين الادعاءات العالمية والموضوعية في الخطاب المعرفي المعاصر وجود مفارقة أساسية. فعلى الرغم من أن التقاليد الغربية تشدد على عالمية الموضوعية كأساس للمعرفة التي تتجاوز الذاتية الفردية، إلا أن النقد المعاصر يكشف أن ادعاءات الموضوعية هذه غالباً ما تعكس وجهة نظر مجموعات مهيمنة معينة.

ويمكننا فهم الموضوعية ليس كشيء متحرر تماماً من التأثيرات السياقية، بل كمنتج للإجماع المشترك الذي يتشكل بين صانعي المعرفة ضمن نطاق معرفي محدد. وفي الوقت نفسه، لم يعد مفهوم العالمية يُنظر إليه كحقيقة مطلقة لا يمكن المساس بها، بل كمثال توجيهي يتطلب تقييماً وتحسيناً مستمراً من خلال تبادل الأفكار الذي يشمل وجهات نظر ثقافية متنوعة وتقاليد فكرية، خاصة في سياق اللقاء الفكري بين الفكر الغربي والإسلامي.

¹²³ Sherman A. Jackson, *The Islamic Secular*, 457-460.

¹²⁴ Saba Mahmood, *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report*, (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2016), 53.

مفهوم الحياد في الموضوعية

ويقدم الحياد في الموضوعية أيضاً معضلة فلسفية. هل يمكن للشخص أن يكون محايداً تماماً وغير متأثر بالعوامل المحيطة به مثل الدين والثقافة والسياسة والتجربة؟ هذه ليست مجرد مسألة منهج بحثي، بل هي أيضاً تساؤل حول حدود موضوعية الإنسان في فهم التجربة والدين.

ومع ذلك، فإن مفهوم الحياد هذا مليء بالانتقادات أيضاً. ويقدم بعض العلماء بدائل للحياد في الدراسات الأكاديمية. على سبيل المثال، تنتقد ساندرا هاردينغ المثالية الحيادية في العلوم. وتجادل بأن هذه النظرة لا تفشل فقط، بل تعمل أيضاً على الحفاظ على سلطة المجموعات المهيمنة، التي غالباً ما تستبعد الأصوات المهمشة، مثل وجهات النظر النسوية.^{١٢٥} وعلى أساس هذه النظرية، وُلد نهج نسوي.

وقدمت هاردينغ فكرة "الموضوعية القوية" كبديل للحياد. وهذا يتضمن تحديد وتحليل الافتراضات الاجتماعية التي تؤثر على البحث العلمي، والعمل على تقليل التحيز من خلال الاعتراف بالقيم والسياقات التي تؤثر على نتائج البحث.^{١٢٦} ويهدف مفهوم "الموضوعية القوية" الذي اقترحت هاردينغ إلى معالجة مشكلة التحيز من خلال الاعتراف والتفكير في المنظورات الموجودة. هذا يعني جعل التحيز مرئياً والنظر بنشاط في مختلف الأصوات والمنظورات في إنتاج المعرفة العلمية. وبالتالي، لا يُنظر إلى الموضوعية فقط على أنها إزالة للتحيز، بل أيضاً كاعتراف بتنوع وجهات النظر.^{١٢٧}

في الوقت نفسه، يجادل جاكسون بأن ادعاءات الموضوعية غالباً ما تُبنى على أساس مواقع السلطة والتأثير الثقافي. ويشير إلى أن العديد من الباحثين غير المسلمين قد لا يدركون مدى قوة تأثير

¹²⁵ Sandra Herding, *After the Neutrality Ideal: Science, Politics, and "Strong Objectivity"*, *Social Research: Science and Politics*, 59(3), 1992, The Johns Hopkins University Press, 569-571, <https://www.jstor.org/stable/40970706>.

¹²⁶ المرجع السابق.

¹²⁷ Jennifer Tannoch-Bland, *A Prespectival Objectivity to Strong Objectivity: The Quest for Moral Objectivity*, 163.

وجهات نظرهم على فهم الإسلام. وهذا يؤدي إلى انتقاد الافتراض بأن أبحاثهم خالية تماماً من التحيز أو الأيديولوجيا.^{١٢٨}

ويحتاج الباحثون إلى التعرف على ميولهم الشخصية وتوضيحها، مع المشاركة بنشاط في مناقشة كيف يمكن لوجهات النظر الذاتية هذه أن تؤثر على طريقة بحثهم وتفسير النتائج. من خلال هذا النهج، لا يتم رفض عناصر الذاتية تماماً، بل يتم الاعتراف بها بشكل مفتوح وتنظيمها بشفافية. إن مفهوم الحياد والموضوعية المطلقة في دراسات الإسلام (أو الدراسات الأكاديمية الأخرى) هو وهم لا يمكن تحقيقه بالكامل. كل باحث، سواء كان مسلماً أو غير مسلم، يحمل معه تجارب وخلفية ثقافية وإطار فكري يؤثر على طريقة فهمه وتفسيره للإسلام.

إن مشروع دراسات إسلامية أكثر معنى ليس بادعاء موقف محايد لا يمكن تحقيقه، بل ببناء انفتاح فكري من خلال بعض الخطوات المهمة. يحتاج الباحثون إلى الاعتراف والإعلان بشفافية عن تحيزاتهم ومنظوراتهم الشخصية.

٢.٢. الموضوعية عند العلماء المسلمين

١.٢.٢. الموضوعية في العلوم الإسلامية: الجدل المعرفي بين الغرب والمسلمين

إنّ مفهوم الموضوعية ليس مجرد من الفكر الغربي، بل تم تطويره أيضاً في التقاليد العلمية الإسلامية. قد تم تقديم بعض صياغات الموضوعية في الفكر الإسلامي كاستجابة نقدية للمعايير الغربية التي تميل إلى تهميش البعد الروحي والإلهي في بناء المعرفة. هناك اختلافات معرفية كبيرة بين نموذج الموضوعية الغربي والإسلامي، خاصة في أسسها المعرفية، حيث أن عناصر الإيمان والتدين في المعرفة الإسلامية تمثل مكونات أساسية لا يمكن تجاهلها.

كانت الظاهرة الأكثر بروزاً في هذا الخطاب هي حركة أسلمة المعرفة التي تم تصورها كمحاولة للمقاومة ضد هيمنة المعرفة الغربية في مجال العلوم. نتيجة لذلك، غالباً ما تعتبر المعايير العلمية الغربية

¹²⁸ Sherman A. Jackson, *The Islamic Secular*, 447.

معايير عالمية في السياق الأكاديمي والبحث العلمي، على الرغم من وجود عدم توافق مع المبادئ الدينية، وخاصة من منظور إسلامي.

في هذا السياق، سيتم توضيح وجهة نظر المفكرين المسلمين حول مفهوم الموضوعية في الدراسات الإسلامية، مع التركيز بشكل خاص على مشروع أسلمة المعرفة كجزء لا يتجزأ من خطاب الموضوعية في الدراسات الإسلامية.

الأسس المعرفية للموضوعية في التقاليد الإسلامية

مفهوم التوحيد

في التطور المعرفي للموضوعية المصاغة في التقاليد الفكرية الإسلامية، يلعب مبدأ التوحيد دوراً كأساس معرفي جوهري. وعلى الرغم من وجود اختلافات في وجهات النظر بين العلماء المسلمين، إلا أن الوحدة النموذجية تكمن في الاعتراف بالتوحيد كمبدأ وجودي يؤسس لبناء المعرفة. العلماء المسلمين لديهم مختلف الفكرية والمنهجية عنها، ولكنهم يجعلون مفهوم وحدانية الله (التوحيد) نقطة وحدة معرفية تدمج مختلف مناهجهم العلمية.

قد طوّر الإمام الغزالي تسلسلاً هرمياً للعلوم قائماً على التوحيد.^{١٢٩} وفي الوقت نفسه، وشرح ابن خلدون في "مقدمته" أن هناك ١٩ نوعاً من التخصصات المعرفية التي يمكن تصنيفها في فئات العلوم النقلية والعقلية. وقد ميّز بين العلوم النقلية (المستندة إلى الوحي) والعلوم العقلية (المستندة إلى العقل)، لكن كلاهما لا يتعارضان لأنهما ينبعان من مصدر واحد وهو الله سبحانه وتعالى.^{١٣٠} أنّ الموضوعية وفقاً لابن خلدون لا تستند فقط على الملاحظة التجريبية ولكن يجب أيضاً أن تتماشى مع المبادئ الإلهية.

^{١٢٩} أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، إحياء العلوم الدين، ط. ١، ج. ١، (جدة: دار المنهاج، ٢٠٢١)، ٢٨٣.

^{١٣٠} ابن خلدون، المقدمة، تحقيق لعلي عبد الواحد واقي، ج. ٣، (القاهرة: مكتبة نضرة المصر، ٢٠١٤)، ٩١٥-٩١٣.

وقد طوّر إسماعيل راجي الفاروقي أيضاً مفهوم التوحيد كنموذج للمعرفة. وفقاً له، يصبح التوحيد المبدأ المنهجي الذي يؤسس لإصلاح نظرية المعرفة. وقد ميّز بين العقل والوحي ووضع الوحي كأساس معرفي.^{١٣١} ويجب أن تعكس الموضوعية من منظور إسلامي نظرة عالمية شاملة للتوحيد.

وقد طوّر سيد محمد نقيب العطاس مفهوم أسلمة المعرفة المتمحور حول مفهوم التوحيد. وأكد أن الموضوعية في التقاليد الإسلامية لا يمكن فصلها عن الأدب (الأخلاق) والعلم (المعرفة) المستنديين إلى التوحيد.^{١٣٢} واقترح فضل الرحمن منهج "الحركة المزدوجة" (double movement) في تفسير القرآن الذي يدمج الفهم التاريخي والعالمي.^{١٣٣} وتشمل الموضوعية في منهجيته فهماً سياقياً للنص مع الحفاظ على القيم المتعالية المتجذرة في التوحيد.

ويقدم خالد أبو الفضل إطاراً تأويلياً يأخذ بعين الاعتبار الأخلاق المستندة إلى التوحيد كمعيار للموضوعية في تفسير النصوص الدينية. وهو يطور معرفة إبستمولوجية قائمة على التوحيد تدمج التفكير النقدي مع الالتزام بالقيم الإسلامية المتعالية.^{١٣٤} ويؤكد أن موضوعية (توازن) الإسلام لا يمكن فصلها عن مفهوم الرحمة والعدالة المتجذرين في التوحيد.^{١٣٥}

ومن أحد فلاسفة الغرب الذي يتماشى مع وجهات نظر العلماء المسلمين في هذا الصدد وهو توماس الأكويني. فهو يمثل التناغم المعرفي الذي يتماشى مع النموذج الفكري الإسلامي. ويضع الأكويني أساس الإيمان والثقة بالرب كأساس معرفي أساسي لتطوير العلم. من خلال التوليف الجدلي بين تقاليد الفكر الأرسطي والإطار اللاهوتي المسيحي، قد طور الأكويني نظاماً معرفياً يسعى للوصول

¹³¹ Isma'il Rajih Al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*, 26-27.

¹³² Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and Secularism*, 143-148.

¹³³ Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 7.

¹³⁴ Khaled Abou el-Fadl, *Reasoning with Good: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, (Maryland: Rowman & Littlefield, 2014), 359-360.

¹³⁵ Khaled Abou el-Fadl, *The Search for Beauty in Islam: A Conference of the Books*, (Maryland: Rowman & Littlefield, 2006), 329.

إلى الموضوعية من خلال المصالحة والترابط بين البعد الإيماني والقدرات العقلانية. وتعكس هذه المقاربة التكاملية توازياً مفاهيمياً مع المعرفة القائمة على التوحيد التي تطورت في التقاليد الفكرية الإسلامية.^{١٣٦} ولقد طور التراث الفكري الإسلامي نموذجاً معرفياً يجعل التوحيد أساساً وجودياً لبناء المعرفة الموضوعية. من خلال صياغات ومناهج منهجية مختلفة تطورت من العصر الكلاسيكي إلى المعاصر، حافظ المفكرون المسلمون بشكل متسق على التكامل بين البعد المتعالي والعقلاني في البحث عن الموضوعية.

نقد ثنائية الموضوعية-الذاتية في الإستمولوجيا الغربية

إن نموذج الموضوعية الذي كان لفترة طويلة الركيزة الأساسية في نظرية المعرفة الغربية لا يواجه تحديات من التقاليد الفكرية الإسلامية فحسب، بل يخضع أيضاً للتدقيق النقدي من مختلف تيارات الفكر المعاصر. وبشكل الخاص، قد طورت المفكرات النسويات نقداً عميقاً لادعاءات العالمية والإطلاقية في مفهوم الموضوعية العلمية. ويقدم حججاً بأن إنتاج المعرفة لا يحدث أبداً في فراغ معقم من التأثيرات الذاتية، بل يتشكل دائماً ويرتبط بسياق الخبرات، والخلفية الثقافية، ونظام المعتقدات التي يمتلكها الشخص الذي ينتج هذه المعرفة.

ويفتح هذا النقد النسوي مساحة للحوار الأوسع حول محدودية ثنائية الذاتية-الموضوعية الصارمة في فهم تعقيدات عملية تكوين المعرفة. وبرفض الافتراض بأن المعرفة يمكن فصلها تماماً عن البعد الذاتي لمنشئها، يتحدى هذا النقد الافتراضات الأساسية لنظرية المعرفة الغربية التقليدية التي تميل إلى تجاهل الدور المهم للسياق الموقف في بناء ما يعتبر "حقيقة موضوعية".

وأدى تطور مختلف تيارات الفكر النسوي إلى ولادة مجال دراسة معرفي متميز يعرف باسم "العلم النسوي".^{١٣٧} كتجلي للنضال الأوسع من أجل المساواة بين الجنسين، وسعت هذه الحركة تركيزها إلى مجال إنتاج وتوزيع المعرفة العلمية. في هذا السياق، ظهرت منظرآت نسويات بارزات مثل

¹³⁶ John I. Jenkins, *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 210.

¹³⁷ Hammonds, Evelyn, and Banu Subramaniam, *A Conversation on Feminist Science Studies*, *Signs* 28, 28(3), Spring 2003, 927, <https://doi.org/10.1086/345455>.

ساندرا هاردينغ، وهيلاري روز، وإيفلين فوكس كيلر، ودونا هاراواي، اللواتي طورن نقداً منهجياً لهياكل العلم التي حددتها كمجال هيمنت عليه وجهة النظر الذكورية لفترة طويلة.

وهذا النقد المعرفي النسوي لا يطالب فقط بتمثيل أكثر إنصافاً للمرأة في المجتمع العلمي، بل يشكك بشكل أساسي في ادعاء الحياد الجندري في المنهجيات والافتراضات الأساسية ونماذج المعرفة السائدة. فهو يكشف كيف أن التحيز الجندري قد تأصل فيما يُعتبر غالباً "موضوعية" علمية، ويوضح أن المعرفة تُبنى دائماً ضمن سياق اجتماعي- ثقافي معين، بما في ذلك علاقات القوة القائمة على النوع الاجتماعي المصاحبة لها. ويكشف التحليل النقدي لإيفلين فوكس كيلر عن مفارقة أساسية في مشهد العلوم، وهو مجال همّش تاريخياً مساهمات النساء.

وتظهر كيلر أنه رغم أن العالمات غالباً ما يتموضعن في أدنى الطبقات الهرمية الأكاديمية، فإن إحصائيات عام ١٩٨٦ تكشف واقعاً مختلفاً: ما يقرب من ثلث (٣١٪) إجمالي القوى العاملة العلمية في الولايات المتحدة كن من النساء مع مساهمات كبيرة في التقدم العلمي. تحدد كيلر وجود ثنائية مفاهيمية إشكالية بين مفهومي "المرأة" و"العلم"، كما لو كانا كيانهين متعارضين ومتناقضين.^{١٣٨} وتعكس هذه البنية الثنائية تحيزاً معرفياً أعمق، حيث ترتبط الذكورية ضمناً بقيم الموضوعية والعقلانية والعلمية، بينما تُبنى الأنوثة كنقيض لها. وهذا النقد من كيلر يفكك افتراضات التحيز الجندري المستترة في أسس نظرية المعرفة الحديثة، ويشكك في ادعاء حياد العلم الذي تأثر في الواقع بعلاقات القوة القائمة على النوع الاجتماعي.

وفي نفس الفكرة بإيفلين، قد تقدم دونا هاراواي مفهوم "المعارف الموقعية" (situated knowledges) كبديل لادعاء الموضوعية العالمية في العلوم الحديثة. وتجادل هاراواي بأن كل المعرفة تنتج حتماً من منظور خاص ومرتبطة بوضع محدد، مما يرفض إمكانية وجود معرفة موضوعية تماماً أو محايدة بالمعنى المطلق.^{١٣٩}

¹³⁸ Evelyn Fox Keller, *Woman Scientists and Feminist Critics of Science*, 78.

¹³⁹ Donna Haraway, *Situated Knowledge: The science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, *Feminist Studies Journal*, 14(3), Autumn 1988, 575-583, <https://doi.org/10.2307/3178066>.

وتؤكد هاراواي أن العلم لا ينشأ أبداً من فضاء معقم خالٍ من التأثيرات، بل يتشكل دائماً ويرتبط بمصفوفة معقدة من السياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية والتاريخية. أن المعرفة، بحسب رأيها، لا يمكن فصلها عن ذاتية منتجها. وهي تتشكل بواسطة تجاربهم وخلفياتهم ومواقعهم الاجتماعية، وبالتالي فهي في جوهرها جزئية ومحدودة، وليست كياناً عالمياً وشاملاً قادراً على ادعاء منظور كلي.^{١٤٠}

ويمتد التحليل النقدي للإبستمولوجيا الغربية ليشمل أيضاً مجال الدراسات ما بعد الاستعمارية، التي تحدد توازياً مع النقد النسوي. فإنتاج المعرفة في عصر الاستعمار لم يخلُ أيضاً من إشكالية الموضوعية، لأنه تشكل في سياق هيمنة الطرف الاستعماري على الخطاب العلمي، وبالتالي فإن ما يُدعى أنه "معرفة موضوعية" هو في الواقع مشبع بمنظور ومصالح ورؤية استعمارية مهيمنة.

في الوقت نفسه، توضح ساندرا هاردينغ كيف أن تأثير الاستعمار الأوروبي في أمريكا ما زال متجذراً في إنتاج المعرفة المعاصرة. وتحدد النظرية ما بعد الاستعمارية التكافل بين الاستعمار الأوروبي والحداثة والرأسمالية والعلوم، حيث يعزز كل منهما الآخر يترابط ويعترف.^{١٤١} هذه العلاقة المتبادلة تخلق إراثاً معرفياً يستمر في تشكيل النموذج العلمي حتى اليوم.

ويحذر مارتن سافرانسكي من أن الاعتماد على منظور ما بعد الاستعمار وإزالة الاستعمار قد ينتج، بشكل مفارق، اعتماداً معرفياً على الفكر المتمركز حول أوروبا، الذي يفصل المعرفة عن الواقع المادي. ويؤكد سافرانسكي أن الخيال الحقيقي لتفكيك الخطاب الاستعماري يجب أن يدمج العدالة الاجتماعية والمعرفية والوجودية.^{١٤٢}

ولقد تطور النقد الموجه لثنائية الموضوعية-الذاتية في نظرية المعرفة الغربية من خلال وجهات نظر متنوعة، مع إسهامات كبيرة من المفكرين النسويين وما بعد الاستعماريين. ومفهوم الموضوعية

^{١٤٠} المرجع السابق.

^{١٤١} Sandra Herding, *Latin American Decolonial Social Studies of Scientific Knowledge: Alliances and Tensions, Sciences, Technology, & Human Values*, 41(6), Sage Publications, 2016, 1073-1074, <https://www.jstor.org/stable/24778303>.

^{١٤٢} Martin Savransky, *A Decolonial Imagination: Sociology, Anthropology and the Politics of Reality*, *Sociology Journal*, 51(1), Sage Publications, 2017, 13, <https://www.jstor.org/stable/26940343>.

العالمية الذي يشكل أساس نظرية المعرفة الغربية أصبح محل تساؤل متزايد حول أهميته في فهم تعقيدات إنتاج المعرفة.

يقدم مفهوم "المعارف الموقعية" لهاراواي بديلاً للموضوعية العالمية، مع الاعتراف بأن كل معرفة هي جزئية ومرتبطة بسياق محدد. في الوقت نفسه، تظهر نظرية تفكيك الخطاب الاستعماري كيف أن الاستعمار والحداثة وإنتاج المعرفة في أوروبا يعزز كل منها الآخر، مما يخلق إرثاً معرفياً ما زال يؤثر في النموذج العلمي حتى الوقت الحاضر.

٢.٢.٢. مشروع أسلمة المعرفة

منهجية أسلمة المعرفة

قد ظهرت حركة أسلمة المعرفة كاستجابة لهيمنة نظرية المعرفة الغربية وظاهرة الانقسام العلمي التي هي نتيجة للعلمانية. وتأتي مبادرة التكامل بين المبادئ الإسلامية والمعرفة في سياق تهيمن فيه الحضارة الغربية على المشهد المعرفي العالمي.

ولقد أدى التأثير الكبير للعلمانية، خاصة في العالم الغربي، إلى تشظي التخصصات العلمية التي انفصلت عن البعد الديني. وعلى العكس من ذلك، ترى وجهة النظر الإسلامية أن الانقسام بين العلم والدين ظاهرة غير مجدية. ويؤكد المنظور الإسلامي أن هذين المجالين ينبغي أن يكونا في علاقة تكاملية ومتناغمة، وليس منفصلين.^{١٤٣} وبالتالي، فإن الفصل التصنيفي بين المعرفة العلمية والقيم الدينية يُنظر إليه كتشويه معرفي لا يتوافق مع النموذج الشمولي الذي تقدمه التقاليد الفكرية الإسلامية.

كان سيد محمد نقيب العطاس، المفكر الماليزي الشهير، يدفع عن مفهوم أسلمة المعرفة كرد على النموذج المعرفي الغربي. في رأيه، فإن المعرفة القادمة من الغرب لها طبيعة علمانية لأنها منفصلة عن القيم الدينية، وهي خاصية يعتبرها محتملة الخطورة وضارة بالمسلمين الذين تقوم حياتهم على مبادئ الإسلام، مما يتطلب جهوداً لتحويل المعرفة تدمج القيم الإسلامية في الإطار العلمي الحديث.^{١٤٤}

¹⁴³ Wan Mohammad Noor Wan Daud, *Epistimologi Islam dan Tantangan Pemikiran Umat, Jurnal Islamia*, 2(5), 2005, 52.

¹⁴⁴ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and Secularism*, 127.

كما كان إسماعيل راجح الفاروقي شخصية أساسية في تطوير مشروع أسلمة المعرفة. لاحظ الفاروقي أن وضع المسلمين في العصر الحديث قد شهد تدهوراً كبيراً حتى وصل إلى أدنى مستوياته. ونتيجة لذلك، فإن التقدم الذي حققه الغرب جعل المسلمين يتأثرون بالنموذج الغربي، مما خلق صراعاً بين المنظور الإسلامي والغربي في مجال المعرفة.^{١٤٥}

وفقاً للفاروقي، فإن أسلمة المعرفة هي محاولة لدمج القيم الإسلامية في المعرفة الحديثة من أجل خلق وحدة بين الجوانب الروحية والمادية في تطوير العلم.^{١٤٦}

وفقاً للعطاس، فإن فكر المسلمين قد أصابه الارتباك بسبب تبني نمط التفكير والثقافة الغربية العلمانية، التي تفصل البعد الدنيوي عن الروحي والديني، وهو ما يتعارض مع القيم الإسلامية. وقد حدد أن التحدي الأكبر للمسلمين المعاصرين هو الفساد والانحراف في المعرفة بسبب تأثير الفلسفة والعلوم والأيدولوجيا من الحضارة الغربية الحديثة، حيث أدت عملية تغريب العلم إلى إحداث ارتباك فكري طويل الأمد من خلال حمل مفهوم للحرية يعكس الأهواء النفسية أكثر من النظام الأخلاقي الذي ينبغي التمسك به.^{١٤٧}

في الوقت نفسه، يرى الفاروقي أن المعرفة الحديثة المتجذرة في الحضارة الغربية العلمانية لا تتماشى مع النظرة العالمية الإسلامية. ولذلك، طرح مفهوم "أسلمة المعرفة الحديثة" كمحاولة لإعادة بناء المعرفة لتكون متناغمة مع قيم ومبادئ الإسلام، مع جعل التوحيد المبدأ الأساسي والموحد في مشروع الأسلمة هذا. وقد شدد على أهمية توحيد الوحي والعقل ودمج القيم الإسلامية في بنية المعرفة الحديثة على أساس مبدأ التوحيد.^{١٤٨}

¹⁴⁵ Isma'il Raji Al-Faruqi, *Islamization of Knowledge*, 1-5.

¹⁴⁶ Isma'il Raji Al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Prospective*, in *Islam: Source and Purpose of Knowledge*, (Herndon: IIIT and Jeddah: King Abdul Aziz University, 1988), 32.

¹⁴⁷ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena To The Metaphysics of Islam: An Exposition of The Fundamental Elements of The Worldview of Islam*, 15.

¹⁴⁸ Isma'il Rajih Al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*, 14-28.

قد تطورت أسلمة المعرفة لتصبح مشروعاً بل وحتى منهجاً بين الأكاديميين، خاصة في الدراسات الإسلامية. يصف المفكرون الإسلاميون هذا بأنه "ثورة معرفية" في تطور العلم في هذا العصر الحديث.^{١٤٩}

أن آثار خطاب أسلمة المعرفة أيضاً مجموعة متنوعة من الردود من المفكرين المسلمين. ورغم تلقيه الدعم، واجهت هذه الفكرة أيضاً انتقادات متنوعة من شخصيات مثل ضياء الدين سردار، وفضل الرحمن، وساري حنفي. لم تكن انتقاداتهم دائماً بمعنى الرفض الكامل، بل محاولات للتطوير لجعل الفكرة أكثر واقعية.

وانتقد ضياء الدين سردار مفهوم الموضوعية في محاولة أسلمة العلوم الاجتماعية الغربية. وجادل بأن الموضوعية ليست ادعاءً من جانب واحد يمكن أن يدعيه الإسلام أو الغرب وحده.^{١٥٠} وشدد سردار على أهمية نظرية معرفية بديلة تعمل كدليل في تحديد حدود المعرفة المقبولة في السياق الإسلامي.

وأيضاً، انتقد فضل الرحمن النهج النظري المفرط مع التركيز المبالغ فيه على إطار عمل الأسلمة. واقترح الرحمن أهمية تكوين نمط تفكير نقدي وفهم عميق للقرآن في السياق المعاصر، بدلاً من مجرد تطوير مقترحات نظرية.^{١٥١} كما حذر من الميل إلى الحكم على المعرفة الغربية دون دراسة متعمقة.

ويأتي النقد من الباحث معاصر، وهو ساري حنفي الذي يرى مشروع أسلمة المعرفة كسياسة هوية أكثر منه محاولة لتطوير العلوم بشكل جوهري. وفقاً لحنفي، فإن هذا المشروع لا يركز كثيراً على

¹⁴⁹ Rosnani Hashim and Imron Rossidy, *Islamization of Knowledge: A Comparative Analysis of The Conceptions of Al-Attas and Al-Faruqi, Intellectual Discourse*, 8(1), 2013, 21, <https://api.semanticscholar.org/CorpusID:73626184>.

¹⁵⁰ Ziauddin Sardar, *Jihad Intelektual, Merumuskan Parameter-parameter Sains Islam*, edited by A. E. Priyono, (Bandung: Risalah Gusti, 1998), 35.

¹⁵¹ Fazlur Rahman, *Islamization of Knowledge: A Response*, *Islamic Studies Journal*, Autumn-Winter 2011, 50,(3/4), Islamabad: Islamic Research Institute (IRI), International Islamic University, 451, <https://www.jstor.org/stable/41932607>.

التقدم العلمي أو تطوير مناهج جديدة، بل يعمل بشكل أكبر كتأكيد للهوية الإسلامية وتمييزها عن الهيمنة الغربية.^{١٥٢}

وبشكل عام، قد تركز هذه الانتقادات بشكل رئيسي على قضايا الموضوعية والأبعاد السياسية في نظرية المعرفة العلمية. ورغم أنه استمر لفترة طويلة، يُعتبر مشروع أسلمة المعرفة ما زال في مستوى الخطاب ولم يتحقق عملياً في تقدم العلوم الإسلامية.

قد ظهرت حركة أسلمة المعرفة كرد على هيمنة نظرية المعرفة الغربية والعلمانية التي تسببت في انقسام المعرفة. ويرى مفكرون مثل العطاس والفاروقي أن المعرفة الحديثة ذات الطابع العلماني تتعارض مع النظرة العالمية الإسلامية ويمكن أن تضر بالمسلمين. من خلال مفهوم أسلمة العلم، يسعون إلى دمج القيم الإسلامية في بنية المعرفة الحديثة مع جعل التوحيد المبدأ الأساسي.

وعلى الرغم من أن مشروع أسلمة المعرفة يتطلب تقييماً عميقاً بناءً على مختلف الانتقادات التي أثارها المفكرون، فإن وجوده يمثل محاولة هادفة من العلماء المسلمين للمشاركة بنشاط في الخطاب الأكاديمي المعاصر، وفي الوقت نفسه يعد دليلاً ملموساً على المساهمة الفكرية الإسلامية في جدلية تطور نظرية المعرفة العلمية، وبشكل غير مباشر يدحض الافتراض الغربي حول ركود وجمود الفكر بين العلماء المسلمين.

أسلمة وتفكيك الخطاب الاستعماري عن المعرفة

كانا حركتا أسلمة وتفكيك الخطاب الاستعماري عن المعرفة، رغم انطلاقهما من خلفيات تاريخية وفلسفية مختلفة، لديهما تشابه في نقدهما هيمنة نظرية المعرفة الغربية. تنطلق الأسلمة من قلق لاهوتي بشأن علمنة العلم التي تتجاهل البعد المتعالي، بينما تنشأ تفكيك الخطاب الاستعماري من الوعي بالظلم المعرفي الناتج عن الاستعمار.

¹⁵² Sari Hanafi, *Islamization of Knowledge and Its Grounding: Apparsial and Alternative*, *Islamic Studies Review Journal*, 1(2), 2022, 136, [10.56529/isr.v1i2.82](https://doi.org/10.56529/isr.v1i2.82).

كلا من الأسلمة و تفكيك الخطاب الاستعمار تنطلقان من نقد لمفهوم العالمية الذي يطرحه الغرب. أسلمة المعرفة كشكل من أشكال المقاومة المعرفية ضد الهيمنة الغربية،^{١٥٣} وتفكيك الخطاب الاستعمار عن المعرفة أيضاً كشكل من أشكال المقاومة ضد هيمنة المنظور الغربي.^{١٥٤}

في سياق الأهداف، يشترك هذان النهجان أيضاً في نفس الغاية. وتهدف الأسلمة إلى تناغم المعرفة مع القيم الإسلامية وتكامل الوحي مع العقل.^{١٥٥} وتهدف تفكيك الخطاب الاستعمار إلى الاستقلال المعرفي والاعتراف بأنظمة المعرفة المتنوعة.^{١٥٦}

كانت أسلمة المعرفة التي تحاول مقاومة التمييز ضد معتقد واحد (الدين) في الدراسات العلمية،^{١٥٧} وأما تفكيك الخطاب الاستعمار عن المعرفة التي تحاول أيضاً مقاومة التمييز ضد الثقافات المحلية على أساس التفوق الغربي.^{١٥٨}

ويمكن للحوار بين هاتين الحركتين أن ينتج توليفة تثري خطاب نظرية المعرفة المعاصرة، حيث تساهم الأسلمة في دمج القيم الروحية والأخلاقية وتساهم إزالة الاستعمار بالتحليل النقدي لهياكل السلطة في إنتاج المعرفة. إن حركتي أسلمة و تفكيك الخطاب الاستعمار عن المعرفة، رغم انطلاقيهما من خلفيات مختلفة، لديهما تقارب أساسي في نقدهما للهيمنة المعرفية الغربية.

كلاهما يعارض ادعاء عالمية المعرفة الغربية، ويكافح ضد التمييز (الديني في الأسلمة، والثقافة المحلية في تفكيك الخطاب)، ويسعى لبناء أنظمة معرفية بديلة أكثر شمولاً. تفتح نقطة الالتقاء هذه فرصة للحوار الذي يمكن أن يثري خطاب نظرية المعرفة المعاصرة، حيث تساهم الأسلمة بالبعد الروحي والأخلاقي وتقدم تفكيك الخطاب الاستعمار تحليلاً نقدياً لهياكل السلطة في إنتاج المعرفة.

¹⁵³ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and Secularism*, 127.

¹⁵⁴ Sandra Herding, *Latin American Decolonial Social Studies of Scientific Knowledge: Alliances and Tensions, Sciences, Technology, & Human Values*, 1073-1074.

¹⁵⁵ Isma'il Rajih Al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*, 14-28.

¹⁵⁶ Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, 70.

¹⁵⁷ Isma'il Raji Al-Faruqi, *Islamization of Knowledge*, 1-5.

¹⁵⁸ Ba Ventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses, *Knowledges Born in The Struggle: Constructing the Epistemologies of the Global South*, Introduction xxiii.

٣.٢. الموضوعية: بين المثالية والواقعية

١.٣.٢. مفارقة الموضوعية في خطاب المعرفة الغربية

أنّ مفهوم الموضوعية الذي تم تطويره في التقاليد العلمية الغربية قد انتقادات من مختلف الأوساط الأكاديمية والمفكرين. كما تم توضيحه في الفصول السابقة، ظهر النقد لمفهوم الموضوعية هذا بسبب الميل المتمركز حول أوروبا المتأصل في تعريفه وممارسته. غالباً ما يتجاهل نموذج الموضوعية على الطريقة الغربية أو يهمل وجهات النظر البديلة التي تنشأ خارج تقاليد الفكر الأوروبي. ونتيجة لذلك، حدث استبعاد معرفي منهجي لوجهات النظر والمنهجيات وأنظمة المعرفة التي تطورت خارج دائرة الحضارة الغربية. وتظهر هذه الظاهرة عدم المساواة في بناء المعرفة العالمية وتثير الحاجة الملحة لإعادة النظر في معنى الموضوعية بشكل أكثر شمولاً وإنصافاً.

ويشكك المنظور النقدي في مجال الفلسفة والدراسات العلمية في الادعاء بأن العلم موضوعي ومحايّد تماماً. وفقاً لهذا الرأي، فإن عملية جمع البيانات والمعلومات التي يقوم بها العلماء والباحثون لا تخلو من التأثيرات الذاتية والسياقية.^{١٥٩} وبعبارة أخرى، النشاط العلمي ليس حقاً خالياً من القيم أو الأحكام المسبقة كما يُفترض غالباً، بل يظل متأثراً بعوامل ذاتية وظرفية معينة.

وفقاً لمحمد الطويل، غالباً ما يوصف مفهوم الموضوعية في العلم الحديث بأنه موقف محايد ومنفصل عن القيم الذاتية والهوية. ومع ذلك، يرى أنه في التطبيق، يميل هذا المنظور إلى فصل المعرفة عن سياق القيم والاعتبارات الأخلاقية وروابط الهوية.^{١٦٠}

ويرى الطويل هذا الوضع متعارضاً مع منظور الفلسفة الإسلامية التي توحد في الواقع الجوانب الأخلاقية والروحية في عملية البحث عن المعرفة. ويجادل بأن مفهوم الموضوعية الحديثة يعمل كأداة لعلمنة المعرفة مما يؤدي إلى قطع العلاقة بين العلم والبعد الإنساني والأخلاقي، وهي عناصر تشكل في الواقع أساساً مهماً في تقاليد الفلسفة الإسلامية.

^{١٥٩} عبد الوهاب المسيري، (المحرر)، فقه التحيز، في إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، الجزء الأول، ١٩٩٦، المعهد العلمي للفكر الإسلامي، ٥٢.

^{١٦٠} محمد الطويل، الموضوعية باعتبار علمية: دراسة في الخلفيات الفلسفية والمآلات الأيديولوجية للموضوعية الحديثة، مجلة تجسير، ٣(١)، مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قطر، ٢٠٢١، ١٠٤.

<https://doi.org/10.29117/tis.2021.0059>

وغالباً ما تفترض وجهة النظر العلمية التقليدية أن جميع الظواهر في العالم يمكن تحليلها كميّاً من خلال القياس والتجريب الموضوعي. ومع ذلك، فإن الواقع الإنساني والاجتماعي له تعقيدات تتحدى هذا النهج.^{١٦١}

ويسلط طه عبد الرحمن الضوء على أن الوجود الإنساني يتشكل من أبعاد مختلفة مترابطة، معرفية وعاطفية وثقافية وتقليدية وتفاعلية. وتخلق شبكة العناصر المتأثرة ببعضها البعض هذه واقعا يصعب الوصول إليه من خلال القياس المباشر.^{١٦٢}

أنّ المنظورات التي تدّعي أنّها "علمية" ترى أن البعد الديني والقيم ليس لها صلة في مجال العلم لأن العلم يتعلق فقط بالحقائق التي يمكن التحقق منها تجريبياً. وتؤكد هذه النموذج الفكري أن الحقيقة الفعلية يمكن تحقيقها فقط عندما تتجلى في شكل مادي موضوعي وقابل للقياس. وبالتالي، فإن مثل هذه النظرة العلمية تعترف فقط بصحة الحقائق التي يمكن ملاحظتها وقياسها من خلال المنهج التجريبي، بينما ترفض شرعية المفاهيم التي لا يمكن إثباتها مادياً مثل الدين أو أنظمة القيم.^{١٦٣}

إن الخصائص متعددة الأبعاد والنوعية للتجربة الإنسانية تجعل المنهجية العلمية التقليدية التي تعتمد على التكميم والتجريب غير كافية في كثير من الأحيان. وتظهر أسئلة أساسية، على سبيل المثال، كيف يمكن اختزال جوانب أساسية مثل السعادة أو الحب إلى متغيرات قابلة للقياس في الإطار العلمي؟

ويقدم المنظور النسوي نقداً لطريقة النظر إلى البيانات التجريبية من خلال التأكيد على أن البيانات لا ينبغي أن تُعامل فقط كحقائق موضوعية، بل يجب فهمها في سياق اجتماعي - سياسي وثقافي أوسع.^{١٦٤} ويسلط هذا النقد الضوء على أهمية الوعي النقدي بالتحيزات والقيود المتأصلة في

^{١٦١} محمد الطويل، الموضوعية باعتبار علمية: دراسة في الخلفيات الفلسفية والمآلات الأيديولوجية للموضوعية الحديثة، ٩٧.

^{١٦٢} طه عبد الرحمن، روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الأثمانية، (المغرب: دار البيضاء المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢)، ٢٧-٣١.

^{١٦٣} نصر محمد عارف، إستيمولوجيا السياسة المقارنة: النموذج المعرفي، النظرية، المنهج، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ٣٥.

^{١٦٤} Barbara Imber, and Nancy Tuana, *Feminist Perspectives on Science, Hypatia*, 3(1), 1988, 142, <http://www.jstor.org/stable/3810055>.

عملية جمع البيانات ومعالجتها وتفسيرها. والهدف هو إنشاء معرفة علمية أكثر عدلاً ودقة في تمثيل الواقع.

كما يُظهر التاريخ كيف تغير مفهوم الموضوعية بمرور الوقت وتأثر بالسياق الاجتماعي. قد شهد فكر هيلمهولتز تحولاً مهماً في النظر إلى المفهوم التجريبي، بدءاً من التمييز الكانطي الصارم بين القواعد التجريبية الذاتية والقوانين الموضوعية العالمية، نحو وجهة نظر أكثر لأدرية تؤكد أن القوانين التجريبية يمكن فهمها فقط من خلال التجربة المباشرة، وليس من خلال فئات قبلية. هذا التحول طمس الحدود بين الموضوعي والذاتي، مما جعل المعرفة التجريبية أكثر نسبية وديناميكية ومرتبطة بالسياق.^{١٦٥}

وتعكس الديناميات المتأصلة في مفهوم الموضوعية تنوع وجهات النظر المتطورة باستمرار في الخطاب العلمي. لم يعد من الممكن قبول اختزال البعد الروحي والتركيز المفرط على العالمية والبيانات التجريبية كمقياس مطلق لتحديد الموضوعية. وتظهر قيود هذا النموذج الفكري أن ادعاءات الموضوعية لا يمكن احتكارها من قبل سلطة معرفية واحدة أو تقليد علمي معين.

وبالتالي، ينبغي فهم الموضوعية بشكل مثالي كبناء حوارى وسياقي ومنفتح على تعددية وجهات النظر، وليس كامتياز حصري لمجموعة أو تقليد فكري معين.

٢.٣.٢. تفكيك الموضوعية في خطاب الدراسات الإسلامية

إن تحقيق نقطة أحادية للموضوعية في الدراسات الأكاديمية يُمثل تحدياً معقداً وغالباً ما يصعب التغلب عليه. فتنوع المنظورات المعرفية، وأنظمة المعتقدات، والأطر النظرية، والمناهج المنهجية، وأدوات البحث يخلق مشهداً فكرياً متنوعاً وديناميكياً. هذه الحالة لا يمكن اعتبارها مجرد عائق يجب إزالته، بل تعكس ثراء وتعقيد واقع المعرفة نفسها.

في بعض مجالات الخطاب الأكاديمي المعاصر، قد تكاد تكون المحاولات لتحقيق توافق حول معيار أحادي للموضوعية مستحيلة. وتشير تعددية طرق معرفة وفهم الظواهر إلى أن الموضوعية ربما

¹⁶⁵ Lorraine Daston, Peter Galison, *Objectivity*, (New York: Zone Books, 2007), 214.

تُفهم بشكل أفضل كعملية حوارية مستمرة بدلاً من غاية نهائية ثابتة. وهذا يفتح مجالاً للتأمل حول كيفية التنقل في تعقيدات المعرفة دون الوقوع في النسبية المطلقة أو الدوغمائية المتصلبة.

على سبيل المثال، في دراسات الدين، يبدو التمسك بمبدأ الموضوعية الذي يجب أن يكون منفصلاً عن القيم الدينية متزايد التناقض. كيف يمكن إجراء دراسة للدين مع تجاهل منظور وقيم الدين نفسه؟

في منهجية دراسة الدين، وجود وجهات نظر شخصية وتحيزات أخلاقية-سياسية (أو حتى معتقدات دينية) لدى العلماء لا يلغي تلقائياً الصحة العالمية للنتائج العلمية في دراسات الدين.^{١٦٦} وبعبارة أخرى، الآراء الشخصية أو تأثير منظور معين لا يمنع الموضوعية في دراسات الدين.

ويرى أنيس مالك طه أن الموضوعية في دراسة الدين التي تتمسك بالمفهوم الغربي باعتبارها "محايدة القيمة" و"وصفية" لا يمكن تحقيقها. ويجادل بأن مفهوم الموضوعية كهذا هو أسطورة ومتناقض داخلياً.^{١٦٧} يرفض طه نموذج الموضوعية الغربي الذي يتطلب الحياد القيمي ويؤكد على أهمية العدالة في بحوث الدين.

ولذلك، يبدو أن مفهوم الموضوعية لا يمكن النظر إليه أيضاً بشكل أحادي. ويمكن اقتراح التعددية في الموضوعية كشكل من أشكال الوسطية في الدراسات الأكاديمية. وبالتالي، لا تنتهي العملية الأكاديمية بالصدام والمواجهة بين منظور وآخر.

إذا استعرنا ما طرحه آيزنشتات في مفهوم الحداثات المتعددة، فإنه يجادل بأن الحداثة ليست أحادية الطابع. ويطلق عليها "الحداثات المتعددة" (multiple modernities). وفقاً له، تتكون الحداثة من أشكال مختلفة تتأثر بالسياق الثقافي والتاريخي والاجتماعي لكل مجتمع.^{١٦٨} كل مجتمع يفسر ويكيف الحداثة وفقاً لقيمه وتقاليده الخاصة.

¹⁶⁶ Armin W. Geertz, *Global Perspectives on Methodology in the Study of Religion*, in *Supplements to Method & Theory in the Study of Religion*, edited by Aaron W. Hughes, (Leiden, Boston: BRILL, 2013), 293-294.

¹⁶⁷ Anis Malik Thoha, *Objectivity and Scientific Study of Religion*, 89.

¹⁶⁸ S. N. Eisenstadt, *Multiple Modernities*, *Daedalus*, Winter 2000, 129(1), The MIT Press on Behalf of American Academy of Arts & Sciences, 24, <https://www.jstor.org/stable/20027613>.

وربما يكون من الأنسب فهم الموضوعية في الدراسات الأكاديمية، وخصوصاً في الدراسات الإسلامية، كطيف أو عملية حوارية مستمرة. وعلى غرار مفهوم "الحداثات المتعددة" الذي طرحه آيزنشتات، فقد يكون الأكثر دقة هو الاعتراف بوجود "موضوعيات متعددة"، لكل منها صلاحية في سياق معرفي معين.

وتقدم التعددية في الموضوعية طريقاً وسطاً منتجاً، مع الاعتراف بأن مختلف المنظورات المعرفية يمكن أن تساهم في فهم أكثر ثراء وشمولية للظاهرة المدروسة. وبالتالي، فإن العملية الأكاديمية المنتجة قد لا تكون تلك التي تنتهي بتوافق أحادي، بل تلك التي تسهل الحوار بين مختلف منظورات الموضوعية، وتخلق مساحة تُعتبر فيها الاختلافات المعرفية مصدراً للثراء الفكري بدلاً من اعتبارها عقبات يجب التغلب عليها.

الفصل الثالث:

منظور جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية حول الموضوعية

١.٣. جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية والدراسات الإسلامية: السياق التاريخي والتطوير

أنّ بعد التعمق في الأطر النظرية المختلفة حول الموضوعية في الأجزاء السابقة، وتركز هذه الدراسة على البحث التجريبي لفهم كيفية إدراك مفهوم الموضوعية وتفسيره وتطبيقه في بيئة مؤسسات التعليم الإسلامي الإندونيسية. وقد تم اختيار جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية ببوجياكارتا كموضوع الدراسة الرئيسي نظراً لمكانتها الحيوية كإحدى الجامعات الإسلامية المتميزة التي شهدت تحولاً مؤسسياً من معهد الدراسات الإسلامية الحكومي (IAIN) إلى الجامعة الإسلامية الحكومية¹⁶⁹ (UIN)، وفي الوقت نفسه تلعب دور الرائد في تطوير نموذج "التكامل-الترايط" (integrasi-interkoneksi) الذي يسعى إلى سد الفجوة بين العلوم الدينية والعلوم العامة.

إنّ المعلومات والتحليلات في هذا الجزء مستمدة من نتائج المقابلات الشاملة مع الشخصيات المحورية في جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية، بما في ذلك قيادة الجامعة وعمداء الكليات والأساتذة والباحثين الكبار الذين قدموا مساهمات معنوية في تطوير التقاليد العلمية لهذه المؤسسة. ومن خلال المنهج النوعي، تسعى هذه الدراسة إلى استيعاب أبعاد الفكر وممارسة الموضوعية التي قد لا يمكن الكشف عنها من خلال دراسة الوثائق أو الأدبيات وحدها.

وكان لفهم منظور جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية حول الموضوعية في الدراسات الإسلامية، يجب أن يفهم السياق التاريخي والخصائص الفريدة لهذه المؤسسة في مشهد التعليم العالي

¹⁶⁹ قرار رئيس جمهورية إندونيسيا رقم ٥٠ لسنة ٢٠٠٤ بشأن تحويل المعهد الحكومي للدراسات الإسلامية (IAIN) سونان كاليجاغا ببوجياكارتا إلى الجامعة الإسلامية الحكومية (UIN) سونان كاليجاغا ببوجياكارتا.

الإسلامي الإندونيسي. لا يمكن فصل الموضوعية عن التقاليد العلمية والنموذج المعرفي والديناميات المؤسسية التي تشكل الطابع الأكاديمي للجامعة. ولذلك، يصبح استكشاف تاريخ وتحول وفلسفة العلوم في جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية أساساً مهماً لفهم كيف يتم بناء مفهوم الموضوعية وتنفيذه في سياق هذه المؤسسة.

١.١.٣. الدراسات الإسلامية في الجامعات الإسلامية في إندونيسيا

قد تتمتع الدراسات الإسلامية في إندونيسيا بتاريخ طويل جداً وقد مرت بمراحل تطوير مختلفة. في البداية، كان تدريس العلوم الإسلامية يتم في المساجد والسرأو (surau) باستخدام منهج الحلقة كطريقة تعليم. وعندما بدأت الممالك الإسلامية في الحكم في الأرخبيل، تشكل نظام التعليم الإسلامي الذي ركز على دراسة القرآن والحديث كمصادر رئيسية.^{١٧٠}

ومع دخول أوائل القرن العشرين، قد شهد نظام التعليم الإسلامي تحديثاً مع ظهور المدارس كشكل من أشكال المؤسسات التعليمية الأكثر تنظيماً. وتماشى هذا التطوير مع تأسيس مختلف المنظمات الاجتماعية الإسلامية، مثل المحمدية ونهضة العلماء، التي ساهمت في تقدم التعليم الإسلامي.^{١٧١}

في الفترة المبكرة، كان تركيز التعليم الإسلامي لا يزال محدوداً على علوم التراث الكلاسيكي مثل النحو والصرف وعلوم اللغة العربية الأخرى.^{١٧٢} ومع ذلك، فإن الدراسات الإسلامية من خلال دراسة التراث قد بدأت فعلاً منذ القرن السادس عشر من خلال تعلم الكتب الكلاسيكية باللغة العربية المعروفة باسم "الكتاب الأصفر" (kitab kuning).^{١٧٣} فأصبحت هذه الكتب فيما بعد الأساس الرئيسي لنظام التعلم في المعاهد الإسلامية، حيث يناقش معظم محتواها علم الفقه.

¹⁷⁰ Harlinda, Bahaking Rama, Muhammad Yahdi, *Pendidikan Islam Pada Masa Awal di Indonesia*, JIPSI: Jurnal Ilmu Pendidikan dan Sosial, Vol. 2, No. 2, Juli 2023, 155, 10.58540/jipsi.v2i2.352.

¹⁷¹ Manpan Drajat, *Sejarah Madrasah di Indonesia*, Al-Afar: Journal for Islamic Studies, Vol. 1, No. 1, January 2018, 200, 10.5281/zenodo.1161729.

¹⁷² Muhammad Roihan Daulay,, *Sejarah Madrasah di Indonesia: Pendekatan Sejarah dan Perkembangannya*, Forum Paedagogik, Vol. 12, 2021, No. 100.

¹⁷³ Martin Van Breinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*, Ed. 3, (Bandung: Mizan, 1999), 27.

وليس فقط إلى الكتب باللغة العربية، قد تم دراسة مواد التراث أيضاً من خلال الكتب الكلاسيكية التي كُتبت باللغة الملايوية.^{١٧٤} وحدث التطور اللاحق في القرن السابع عشر، عندما ازداد عدد الطلاب من منطقة الجاوي (جنوب شرق آسيا) الذين طلبوا العلم في الأرض المقدسة. وبعد إكمال تعليمهم، عادوا هؤلاء الطلاب إلى وطنهم حاملين معهم الكتب التي درسوها.^{١٧٥} ثم انتشرت هذه الكتب في دوائر محدودة لأولئك القادرين على قراءة وفهم اللغة العربية، مما أثرى خزانة العلوم الإسلامية في إندونيسيا.

وأما في السبعينيات، أحدث منهج المدارس تغييراً في نسبة المواد الدينية من ١٠٠ بالمائة إلى ٣٠ بالمائة. وال ٧٠ بالمائة المتبقية استُخدمت للمواد العامة.^{١٧٦} كان هدف هذا التغيير إلى مساواة المدارس مع المدارس العامة.^{١٧٧}

وهكذا، أدركت الحاجة المتزايدة لتأسيس التعليم العالي القائم على الدين الإسلامي، فتأسس معهد الدراسات الإسلامية الحكومي (IAIN).^{١٧٨} ويُعد معهد الدراسات الإسلامية الحكومي نتيجة للكفاح الشاق للمجتمع المسلم الإندونيسي الذي يشكل أغلبية السكان في تطوير نظام التعليم الإسلامي الشامل. وبدأت هذه الرحلة من نظام التعليم التقليدي في المعاهد الإسلامية وتطورت حتى وصلت إلى مستوى التعليم العالي. كان وجود معهد الدراسات الإسلامية الحكومي لها علاقة وثيقة بتطلعات المسلمين لتقدم وتطوير قيم التعاليم الإسلامية في الوطن.

¹⁷⁴ Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi menuju Milenial Baru*, Ed. 1, (Jakarta: Logos, 1999), 112.

^{١٧٥} المرجع السابق، ١١٣.

¹⁷⁶ Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi d tengah Tantangan Milenium III*, Ed. 1, (Jakarta: Kencana, 2012), 100.

^{١٧٧} قانون جمهورية إندونيسيا رقم ٢٠ لسنة ٢٠٠٣ بشأن نظام التعليم الوطني (Sistem Pendidikan Nasional).

^{١٧٨} أول جامعة إسلامية في إندونيسيا هي المدرسة الإسلامية العليا التي أسستها الجمعية الإسلامية لمعلمي بادانغ (PGAI) في ٩ ديسمبر ١٩٤٠ تحت قيادة محمود يونس. كان لهذه المدرسة كلياتان (الشريعة والتعليم-اللغة العربية)، ولكن اليابانيين أغلقوها في عام ١٩٤٢. قبل فترة الاستقلال، قد شكل حزب المشومي لجنة بقيادة محمد حتا ومحمد ناصر لتخطيط المدرسة الإسلامية العليا التي افتُتحت في ٨ يوليو ١٩٤٥. وبسبب أحوال البلاد، نُقلت المدرسة الإسلامية العليا إلى يوغياكارتا وعادت للعمل في أبريل ١٩٤٦. وفي نوفمبر ١٩٤٧، قد تطورت المدرسة الإسلامية العليا لتصبح الجامعة الإسلامية الإندونيسية بأربع كليات وتم تدشينها في ١٠ مارس ١٩٤٨. لاحقاً، قد تم تأميم كلية الدين في الجامعة الإسلامية الإندونيسية لتصبح المعهد العالي الحكومي (PTAIN) للدراسات الإسلامية كمركز للتعليم العالي وتطوير العلوم الإسلامية. (Haidar Putra Daulay, *Pendidikan Islam dalam Sistem Pendidikan Nasional di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2007), 136.

كان تأسس معهد الدراسات الإسلامية الحكومي رسمياً في ٩ مايو ١٩٦٠ بناءً على قرار رئاسي رقم ١١ لعام ١٩٦٠. ويُعد معهد الدراسات الإسلامية الحكومي نتيجة دمج كلية الدراسات الإسلامية الحكومية (PTAIN) يوجياكارتا وأكاديمية الخدمة لعلوم الدين (ADIA) جاكارتا. كان لمعهد الدراسات الإسلامية الحكومي في البداية أربع كليات موزعة في مدينتين: كلية أصول الدين والشريعة في يوجياكارتا، بينما كانت كلية الآداب والتربية في جاكارتا. وتكون نظام التعليم في معهد الدراسات الإسلامية الحكومي من أربع مستويات: التأسيسية (سنة واحدة)، والمرشح (سنة واحدة)، والبكالوريا (سنة واحدة بدرجة الطالب المتوسط)، والدكتوراه (سنتان بدرجة البكالوريوس).^{١٧٩}

ومع احتياجات المجتمع المسلم الإندونيسي الذي يشكل الأغلبية، كان تطور معهد الدراسات الإسلامية الحكومي سريعاً جداً مع ظهور كليات فرعية في مختلف المناطق. ولتلبية هذه الاحتياجات، قد أسست الحكومة فيما بعد معهد الدراسات الإسلامية الحكومي الثاني في جاكارتا والذي تم تدشينه في ٥ ديسمبر ١٩٦٣.

فقد أصبح كلا المعهدين فيما بعد يعملان كمنسقين للكليات الفرعية في جميع أنحاء إندونيسيا. وينسق معهد سونان كاليجاغا الإسلامي الحكومي يوجياكارتا الكليات في جاوة الوسطى وجاوة الشرقية وكاليمانتان وسولاويسي ونوسا تينجارا ومالوكو وإيربان جايا. وبينما ينسق معهد شريف هداية الله الإسلامي الحكومي جاكارتا الكليات الموجودة في جاكارتا وجاوة الغربية وسومطرة.^{١٨٠}

ومنذ ذلك الحين، قد شهد معهد الدراسات الإسلامية الحكومي تطوراً سريعاً وانتشر في جميع أنحاء إندونيسيا. وتُظهر البيانات من مديريةية التعليم العالي الديني الإسلامي (PTKI) بوزارة الشؤون الدينية بجمهورية إندونيسيا أن هناك حالياً ٥٩ جامعة دينية إسلامية حكومية مسجلة، وتشمل المؤسسات التي تحولت إلى جامعات إسلامية حكومية (UIN) وتلك التي حافظت على وضعها

¹⁷⁹ Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Mahmudiah, 1960), 354.

¹⁸⁰ Fauzan, *Sejarah Sosial Pendidikan Islam*, Edited by. Suwwito, (Jakarta: Kencana, 2008), 324.

كمعاهد دراسات إسلامية حكومية (IAIN) وكليات الدراسات الإسلامية الحكومية العليا (STAIN).^{١٨١}

٢.١.٣. تحول معهد الدراسات الإسلامية الحكومي إلى الجامعة الإسلامية الحكومية: مستقبل الدراسات الإسلامية

كان التحول المؤسسي لجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية ليس مجرد تغيير للإطار التنظيمي، بل يحمل أيضاً عواقب معرفية كبيرة على الطريقة التي تفهم بها هذه المؤسسة وتطبق مبدأ الموضوعية في الدراسات الإسلامية. أنها كمؤسسة ملتزمة بتطوير العلوم الإسلامية المتحضرة والحضارية، قد تواجه جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية تحدياً معقداً في صياغة مفهوم الموضوعية الذي لا يلي المعايير الأكاديمية العالمية فحسب، بل يظل أيضاً متجذراً في القيم والتقاليد العلمية الإسلامية. قد أحدث هذا التحول المؤسسي تأثيراً كبيراً على ديناميات العلوم والمعرفة في الإسلام وتداعياته للمستقبل. وأدى الانتقال المؤسسي إلى الجامعة الإسلامية الحكومية إلى إنشاء كليات جديدة متنوعة كنتيجة طبيعية لهذا التغيير الهيكلي.

ويعكس استخدام اسم "معهد" في معهد الدراسات الإسلامية الحكومي القيود المؤسسية التي تملكها هذه المؤسسة للتعليم العالي الإسلامي. وتتطلب هذه القيود أن معهد الدراسات الإسلامية الحكومي لا يستطيع استخدام مصطلح "جامعة" في هويته المؤسسية، لذلك اختار صيغة التسمية كـ "معهد". ومع ذلك، هناك تطلع كبير أن معهد الدراسات الإسلامية الحكومي يمكن أن ينتج خريجين جامعيين يمتلكون كفاءة علمية مكافئة لمخرجات الجامعات التقليدية الأخرى.^{١٨٢}

قبل أن يتحول معهد الدراسات الإسلامية الحكومي رسمياً إلى جامعة إسلامية حكومية، كان هناك قلق كبير بين العديد من الأطراف في مختلف المناقشات وجلسات مجلس الشيوخ. تساءلوا عن

^{١٨١} البيانات مأخوذة من الموقع الرسمي لوزارة الشؤون الدينية بجمهورية إندونيسيا من خلال مديرية التعليم العالي الديني الإسلامي، <https://um.ptkin.ac.id/home/ptkin>، تم الوصول إليه يوم الجمعة (٢٠٢٥/٠٥/٣٠)، الساعة ١٩،١٩ بتوقيت غرب إندونيسيا.

^{١٨٢} Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Merdeka*, (Jakarta: LP3ES, 1986), 205.

مصير الكليات الإسلامية المميّزة مثل الآداب والدعوة والشريعة والتربية وأصول الدين. كان هناك خوف من أن هذه الكليات ستُلغى بعد أن تصبح جامعة.

فكرة تحويل معهد الدراسات الإسلامية الحكومي/كلية الدراسات الإسلامية الحكومية العليا إلى جامعة إسلامية حكومية هي محاولة لتوضيح وتركيز وتحديث نظام التعليم الإسلامي بحيث يمكنه الإجابة على الاحتياجات الأساسية للبشر.

وفقاً لمالك فجار، مناقشة التعليم تعني التخطيط لمستقبل مستدام وقابل للتكيف مع تغيرات الزمن. مفهوم التحول المؤسسي من معهد الدراسات الإسلامية الحكومي إلى كلية الدراسات الإسلامية الحكومية العليا والجامعة الإسلامية الحكومية الذي طرحه مالك فجار ليس مجرد تغيير هوية المؤسسة بشكل رسمي، بل هو نهج "إعادة تكامل المعرفة" الذي يهدف إلى تطوير وتحسين وتعزيز المصادقية الأكاديمية بمعايير أكثر مهنية.¹⁸³ وأكد أمين عبد الله أن الجامعة الإسلامية الحكومية ستظل تركز على التعليم العالي الإسلامي كمهمتها الأساسية، رغم تحولها إلى جامعة.¹⁸⁴

وبالإضافة إلى ذلك، يُؤمل أن يوفر هذا التحول حلولاً لمختلف التحديات المعاصرة التي تزداد تعقيداً وحداثاً. وهناك على الأقل ٣ عوامل رئيسية تدفع هذا التغيير. أولاً، متطلبات العصر العالمي التي تستوجب أن يمتلك الخريجون كفاءات واسعة، وليس فقط العلوم الدينية. ثانياً، الحاجة إلى إزالة الفصل بين العلوم والدين الذي يمكن أن يثير العلمانية. ثالثاً، حقيقة أن أصحاب المصلحة في التعليم الإسلامي، بما في ذلك الآباء وأساتذة معهد الدراسات الإسلامية الحكومي أنفسهم، ويفضلون مؤسسات خارج معهد الدراسات الإسلامية الحكومي لتعليم أطفالهم، مما يُظهر الحاجة إلى نموذج تعليمي أكثر تكاملاً.¹⁸⁵

¹⁸³ A. Malik Fadjar, *Holistik Pemikiran Pendidikan*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2005), 35.

¹⁸⁴ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Ed. 3, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 367. ويشير أمين إلى ملاحظة مهمة في رسالة وزير التربية إلى وزير الشؤون الدينية حول تغيير وضع المعهد الحكومي للدراسات الإسلامية سونان كاليجاغا والمعهد العالي الحكومي للدراسات الإسلامية مالانغ إلى جامعة إسلامية حكومية. (وثيقة رسالة وزير التربية الوطنية الموجهة إلى وزير الشؤون الدينية بجمهورية إندونيسيا بتاريخ ٢٣ يناير ٢٠٠٤).

¹⁸⁵ Akh. Minhaji, *Transformasi IAIN Menuju UIN: Sebuah Pengantar, Menyatukan kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum, Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum*, (Yogyakarta: Suka Press IAIN Sunan Kalijaga, 2002), 143.

ويؤكد أزومردي أزرا أن تحول مؤسسات التعليم العالي الإسلامي هذا له دور أكثر تكاملاً. وكان كمركز للدراسات الإسلامية، تحمل الجامعة الإسلامية الحكومية مهمة روحية لتقديم فهم أفضل للمسلمين حول التعاليم الإسلامية من خلال وظيفتها الدعوية. ومن ناحية أخرى، كمؤسسة أكاديمية، يُتوقع من الجامعة الإسلامية الحكومية أن تكون رائدة في تطوير الدراسات الإسلامية بطريقة علمية وموضوعية، من خلال التعامل مع الإسلام كمجال دراسة أكاديمية صارمة، وليس مجرد تعاليم عقائدية.^{١٨٦}

وهذا يعني أن الحفاظ على الدراسات الإسلامية وتطويرها يُعد المسؤولية الأساسية للمؤسسة في أداء دورها كمؤسسة تعليم عالٍ قائمة على الإسلام. وبالتالي، يصبح البحث والمناقشة حول الإسلام أكثر ثراءً وعمقاً ومتعدد المناظير.

وبالإضافة إلى ذلك، قد تمثل الجامعة الإسلامية الحكومية في هذا السياق تحولاً تاريخياً متأثراً بديناميات الثقافة والدين والقيم والبنية الاجتماعية. وتجعل هذه المؤسسة العلوم الدينية أداة نقدية للتساؤل عن جوهر الدين في مواجهة التحديات المعاصرة.

وفقاً لأمين عبد الله، لا يمكن فصل الإسلام المعياري والإسلام التاريخي ولكن يمكن التمييز بينهما. وكلاهما نتاج للسياق وأنماط التفكير والافتراضات التاريخية التي شكلها البشر في عصر معين. ولذلك، هناك حاجة لإعادة صياغة لبناء نموذج جديد أكثر تقدمية، من خلال دمج هذين الجانبين حتى يظهر الإسلام موضوعياً وذا صلة.^{١٨٧}

ومع ذلك، فإن الجهود في الدراسات الإسلامية الأكثر شمولية هذه تواجه أيضاً تحديات. وفقاً لمحمد زهري، هناك ثلاثة جوانب الذين يجب أن يهتم إليها في عملية إعادة بناء المعرفة في الجامعة الإسلامية الحكومية.

أولاً، يجب أن يصاحب التحول المؤسسي وإعادة بناء النظام العلمي إتقان عميق لرحلة تاريخ تطور العلم في التقليد الإسلامي. وبدون هذا الأساس، يُخشى أن تنتج إعادة البناء إطاراً علمياً ضعيفاً

¹⁸⁶ Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi menuju Milenial Baru*, 169-170.

¹⁸⁷ M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*, Ed. IV, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

لأنه لا يملك أساساً قوياً وفهماً تاريخياً كافياً لبنية المعرفة. ثانياً، تحتاج عملية إعادة البناء العلمي إلى دراسة من منظور فلسفي عميق. ثالثاً، يجب فهم دور ومكانة المجتمع بجدية. أنّ آراء المجتمع المتطورة والمتغيرة باستمرار تحتاج إلى التكامل كأحد الاعتبارات المهمة في صياغة النموذج العلمي الذي سيُطبق في الجامعة الإسلامية الحكومية.¹⁸⁸ وهذا التحول ليس مجرد تغيير هيكلي مؤسسي، بل ثورة معرفية تهدف إلى إنتاج تعليم إسلامي أكثر شمولية وموضوعية وملاءمة للاحتياجات العالمية.

وسيعتمد نجاح تحول الجامعة الإسلامية الحكومية بشكل كبير على قدرة المؤسسة على موازنة المهمة الروحية كمركز للدراسات الإسلامية مع المعايير الأكاديمية الصارمة كمؤسسة تعليم عالٍ حديثة. ويكمن التحدي الرئيسي في صياغة مفهوم الموضوعية الذي يمكنه تلبية المعايير الأكاديمية العالمية مع الحفاظ على القيم والتقاليد العلمية الإسلامية.

٣.١.٣. جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية والدراسات الإسلامية

وتُعد جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية مؤسسة التعليم العالي الإسلامي الأولى التي شهدت تغيير الوضع من معهد الدراسات الإسلامية الحكومي إلى جامعة إسلامية حكومية. قد تم تحديد هذا التحول من خلال قرار رئيس جمهورية إندونيسيا رقم ٥٠ لعام ٢٠٠٤ الذي غيّر معهد الدراسات الإسلامية الحكومي سونان كاليجاغا يوجياكارتا إلى جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية يوجياكارتا. في الوقت نفسه، قد شهدت كلية الدراسات الإسلامية الحكومية العليا مالانج تحولاً مماثلاً وتغيّر اسمها إلى جامعة مالانج الإسلامية الحكومية.

وأحدث تغيير الوضع من معهد الدراسات الإسلامية الحكومي إلى الجامعة الإسلامية الحكومية تأثيراً كبيراً في بُعدين رئيسيين هما الأكاديمي والمؤسسي اللذان حدثا في وقت واحد. من الناحية الأكاديمية، حصلت هذه المؤسسة على السلطة لتنظيم برامج دراسية غير دينية أو برامج دراسية عامة التي لم تكن موجودة فيما قبل. أنّ نتيجة هذا التغيير هو افتتاح مختلف البرامج الدراسية الجديدة

¹⁸⁸ M. Zuhri, *Studi Islam: Sebuah Pengantar*, (Yogyakarta: FA Press, UIN Sunan Kalijaga, 2016), 114-115.

خارج مجموعة العلوم الإسلامية، بما في ذلك البرامج الدراسية في مجال العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية.^{١٨٩}

وفقاً لأمين عبد الله، فإن التحول الذي حدث ليس مجرد تغيير هيكلي لمؤسسة التعليم، بل هو أيضاً مشروع تطوير العلوم والمعرفة.^{١٩٠} ولذلك، شهدت إعادة بناء النظام العلمي في بيئة جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية ابتكارات وتحولات كبيرة. علاوة على ذلك، تعززت هذه الحالة عندما تم تعيين أمين عبد الله كرئيس لجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية بعد عام من ذلك. وبالتالي، شهد النموذج العلمي تحولاً، خاصة في الدراسات الإسلامية التي تميزت بنهج التكامل-الترايط (integration-interconnection). ويمكن فهم هذا لأنه طُبّق هذا النهج لفترة طويلة في دراسة الإسلام في بيئة التعليم العالي.

ولدى أمين عبد الله رؤية أن مختلف التخصصات العلمية يجب أن تكون مترابطة ومستمرة مع بعضها في إطار علمي أساسي، يشمل العلوم الاجتماعية والإنسانيات والعلوم الطبيعية والعلوم الدينية.^{١٩١} أنّ الفكر والمفهوم الذي طوره أمين عبد الله كثيراً ما يصبح موضوع نقاش في خطاب الدراسات الإسلامية، خاصة في أوساط التعليم العالي.

على سبيل المثال، أنّ المقال الذي نشره في مجلة الترجيح^{١٩٢} بعنوان "تطوير منهج الدراسات الإسلامية من منظور الهرمنوطيقا الاجتماعية والثقافية" (Pengembangan Metode Studi Islam dalam Prespektif Hermeneutika Sosial dan Budaya). ونُشر هذا العمل في عام ٢٠٠٣ عندما كان يشغل منصب رئيس جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية التي كانت لا تزال تحمل وضع معهد الدراسات الإسلامية الحكومي آنذاك. وبمعنى آخر، أنّ المفهوم

^{١٨٩} تقرير الأداء للجامعة الإسلامية الحكومية سونان كاليجاغا يوغياكارتا، عام ٢٠١٧، الجامعة الإسلامية الحكومية سونان كاليجاغا عام ٢٠١٨، ٤.

^{١٩٠} M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi*, 399.

^{١٩١} M. Amin Abdullah, *Pengembangan Metode Studi Islam dalam Prespektif Hermeneutika Sosial dan Budaya, Tarjih*, Ed. 6, Juli 2003, 7.

^{١٩٢} الترجيح هو مجلة الترجيح وتطوير الفكر الإسلامي التابعة لمجلس الترجيح والتجديد بالقيادة المركزية للمحمدية. وعند نشر ذلك المقال، كان أمين عبد الله أيضاً أحد أعضاء القيادة المركزية للمحمدية.

والفكرة العلمية التي صاغها ستُطور أكثر خلال فترة ولايته الثانية كرئيس، أي عندما تغيّر وضع المؤسسة إلى جامعة إسلامية حكومية.

واعترف أمين عبد الله أنه وصف تحول معهد الدراسات الإسلامية الحكومي إلى جامعة إسلامية حكومية في عام ٢٠٠٣/٢٠٠٤ بمجاز "شبكة العنكبوت العلمية" (spider web). وفي هذا المفهوم، تترابط التخصصات الدينية وغير الدينية وتتفاعل بشكل نشط-ديناميكي من خلال النهج التكاملية-الترابطية.^{١٩٣}

وفي الدراسات الإسلامية، قد تولي جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية أهمية كبيرة لدمج الأخلاق الإسلامية المبنية على القيم العالمية للقرآن الكريم والسنة النبوية في جميع مجالات العلوم. كان في جوهرها، يطور الإسلام المعرفة العلمية ذات الطابع العالمي دون إحداث فصل بين العلوم القولية/الحضارة النصية (العلوم المتعلقة بالنصوص الدينية)، والعلوم الكونية-الاجتماعية/حضارة العلم (العلوم الطبيعية والاجتماعية)، وحضارة الفلسفة (علوم الأخلاق والفلسفة). ويمكن تصنيف جميع هذه التخصصات العلمية كعلوم إسلامية إذا كانت معرفياً تقوم على أو تتماشى مع القيم والأخلاق الإسلامية.^{١٩٤}

وعلى رغم تحولها إلى جامعة إسلامية حكومية، لا تزال جامعة سونان كاليجاغا تحافظ على برنامج دراسات العلوم الدينية الإسلامية معتمدة على قوة نهج التكامل-الترابط. وبخلاف العديد من الجامعات الأخرى التي تفتح برامج دراسات العلوم الدينية الإسلامية جنباً إلى جنب مع العلوم العامة لكنها تواجه في النهاية تهميش برامج الدراسات الإسلامية، فإن برنامج الدراسات الدينية الإسلامية

¹⁹³ M. Amin Abdullah, *Agama, Ilmu dan Budaya: Kontribusi Paradigma Integrasi-Interkoneksi Ilmu dalam Menghadapi Isu-Isu Islamic Studies Kontemporer*, in *Praksis Paradigma Integrasi-Interkoneksi dan Transformasi Islamic Studies di UIN Sunan Kalijaga*, (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014), 7.

¹⁹⁴ UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2004), 5.

في الجامعة الإسلامية الحكومية يتمتع بأساس قوي وقادر على المنافسة والحفاظ على وجوده في خضم تيار البراغماتية التعليمية الإندونيسية.^{١٩٥}

وتدعم هذه القوة عوامل مختلفة، منها توفر الخبراء والأساتذة ذوي الجودة العالية، والتقليد الأكاديمي الراسخ والمتجذر بقوة، والدعم المؤسسي الراسخ، والتنظيم الحازم، وبرامج العمل المنظمة بشكل جيد، إضافة إلى السمعة المعروفة على نطاق واسع بحيث تحصل مصداقيتها على الاعتراف.

ومع ذلك، فإن الدراسات الإسلامية في جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية لا تخلو من التحديات. أنّ الضعف الرئيسي الواضح هو تطور ثقافة اللحظية بين الأوساط الأكاديمية في جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية. وتخلق هذه الثقافة عقلية عدم الصبر التي تريد نتائج سريعة دون الرغبة في المرور بالعملية الطبيعية. على سبيل المثال، أنّ شخص يريد أن يكون لديه خبرة دون ممارسة، فهم يطالبون بدليل ملموس فوراً لكنهم يترددون في النضال لتحقيقه. أنّ النتيجة هي انخفاض روح النضال والتزام الأوساط الأكاديمية الذي لا يزال منخفضاً. بل تظهر أعراض البراغماتية وأنماط التفكير الاقتصادي، حيث يركزون أكثر على مناقشة مقدار المكافأة أو الأجر بدلاً من تقييم جودة الأداء المنتج.^{١٩٦}

وعلى رغم حصوله على تقدير إيجابي، فإن مفهوم التكامل-التربط يواجه أيضاً تقييماً نقدياً. أنّ الدراسات الإسلامية التي تشمل جميع فروع العلوم في شكل جامعة لا تقتصر على الدراسات التقليدية للمعاهد الإسلامية الحكومية/كليات الدراسات الإسلامية الحكومية فقط. ويؤكد نموذج التكامل-التربط مجدداً على مجالات العلوم التي يجب أن تدرسها مؤسسات التعليم العالي الإسلامية، خاصة جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية.

أنّ رؤية العلوم في الجامعة الإسلامية الحكومية هي إعادة تعريف للدراسات الإسلامية التي تنظر إلى المعرفة العلمية كبناء مفاهيمي للواقع المتنوع. ومع ذلك، يبدو نموذج التكامل-التربط ذا

¹⁹⁵ H. Machasin, *Fisibilitas Inegrasi-Interkoneksi dalam Pendidikan dan Kajian Islam di Indonesia, in Praksis Paradigma Integrasi-Interkoneksi dan Transformasi Islamic Studies di UIN Sunan Kalijaga*, (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014), 49.

¹⁹⁶ المرجع السابق، ٥١-٥٢.

طبيعة انتقالية كدليل لتحويل المعاهد الإسلامية الحكومية إلى جامعات إسلامية حكومية، مما يضع مجال الدراسات الإسلامية في علاقة وظيفية مع العلوم الحديثة أو بالعكس.^{١٩٧}

وفي هذا السياق، يعترف أمين عبد الله بنفسه أن مفهوم شبكة العنكبوت العلمية الذي طرحه له نقاط ضعف. فهو يدرك وجود جوانب قد تفوت في هذه الاستعارة، وهي وجود خطوط منقطعة كفواصل بين التخصصات العلمية.^{١٩٨} وهذا يدل على أن الحدود بين المجالات العلمية مرنة في الواقع ويمكن اختراقها.

إن تحويل معهد سونان كاليجاغا الإسلامي الحكومي إلى جامعة إسلامية حكومية في عام ٢٠٠٤ يمثل ثورة نموذجية في التعليم العالي الإسلامي في إندونيسيا. وكان تحت قيادة أمين عبد الله، لم يكن هذا التحول مجرد تطوير هيكلي للمؤسسة، بل تطبيقاً لمفهوم "شبكة العنكبوت العلمية" الذي يدمج العلوم الدينية وغير الدينية من خلال نهج التكامل-الترايط.

وعلى رغم نجاحه في الحفاظ على وجود برامج الدراسات الإسلامية وسط المنافسة مع العلوم العامة، يواجه هذا التحول تحديات داخلية تتمثل في ثقافة اللحظية والبراغماتية التي تتطور بين الأوساط الأكاديمية.

٢.٣. مفهوم الموضوعية عند جامعة سونان كاليجاكا الإسلامية الحكومية

١.٢.٣. الموضوعية وجامعة سونان كاليجاكا الإسلامية الحكومية في الدراسات الإسلامية

إن التحول في الوضع الأكاديمي من معهد الدراسات الإسلامية الحكومي إلى جامعة سونان كاليجاكا الإسلامية الحكومية يحمل تأثيراً أوسع من مجرد التحول المؤسسي، ألا وهو ولادة منهج جديد في النظر إلى موضوعية الدراسات الإسلامية. وهذا التحول يستلزم إعادة صياغة مفهوم الموضوعية الذي يتجاوز التقسيم الجامد بين الذاتي والموضوعي في التقليد الوضعي التقليدي، وكذلك

¹⁹⁷ Abdul Munir Mulkhan, (2014), *Saintifikasi dan Spiritualisasi Multi-Wajah Realitas*, in 'Praksis Paradigma Integrasi-Interkoneksi dan Transformasi Islamic Studies di UIN Sunan Kalijaga', (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), 40-41.

¹⁹⁸ M. Amin Abdullah, *Agama, Ilmu dan Budaya: Kontribusi Paradigma Integrasi-Interkoneksi Ilmu dalam Menghadapi Isu-Isu Islamic Studies Kontemporer*, 7.

تقديم مفهوم الموضوعية الأكثر شمولاً وملاءمة للسياق. من خلال إطار التكامل والترابط الذي تمتلكه، تقدم جامعة سونان كاليجاكا الإسلامية الحكومية منظوراً مميزاً للموضوعية في مجال الدراسات الإسلامية المعاصرة.

الموضوعية الحوارية

ويوضح الأستاذ الدكتور أحمد متقين، أستاذ بجامعة سونان كاليجاكا الإسلامية الحكومية، أنّ مفهوم الموضوعية التي ليست أحادية ومطلقة. فوفقاً له، إنّ الموضوعية في العلوم تتسم بطبيعة متعددة ولا يمكن النظر إليها باعتبارها حقيقة مطلقة. ويرى أن الموضوعية العلمية ليست شيئاً يمكن أن يقف بذاته بشكل مطلق، بل ترتبط ارتباطاً وثيقاً بأبعاد المكان والزمان والموقف الاجتماعي للباحث أو العالم. أمّا في سياق العلوم الاجتماعية، وخاصة الدراسات الإسلامية، تكمن حقيقة الموضوعية في موقف الباحث المنفتح تجاه المنهجية العلمية الصارمة، والنزاهة في عرض البيانات التجريبية، والوعي الكامل بالمنظور أو النموذج المستخدم في البحث. ويؤكد متقين أن تنوع مناهج البحث - سواء التي تستخدم النموذج النقدي أو الوظيفي - أمر مشروع بل يثري الخزانة العلمية.^{١٩٩}

ويطرح عرفان حبيب وجهة نظر مماثلة حيث ينتقد نزعة بعض العلماء الذين يسعون للعثور على مشروعية علمية من داخل النصوص الدينية فحسب بمنهج حصري. ويؤكد حبيب أنّ أهمية الحفاظ على انفتاح العلوم الحديثة دون الارتباط بجوانب دينية محددة خاصة، ويؤكد أن الطبيعة الأساسية للعلوم الحديثة يجب أن تكون شاملة وذات طابع منفتح وبعد عالمي.^{٢٠٠}

وينتقد حبيب أنّ النزعة التي تحصر العلوم في إطار المعتقدات أو التقاليد الدينية الجامدة، لأن ذلك يمكن أن يعيق القدرة على المنافسة وإجراء حوار بناء مع المجتمع الأكاديمي الدولي.^{٢٠١} في منظوره، تحتاج العلوم للحفاظ على استقلاليتها من العقائد الدينية المحددة حتى تتمكن من الحفاظ

^{١٩٩} أحمد متقين، أستاذ في مجال دراسات الأديان ونائب مدير الدراسات العليا بجامعة سونان كاليجاكا الإسلامية الحكومية (٢٠٢٠-٢٠٢٤)، مقابلة أجراها الباحث، يوغياكارتا، ١٤ مايو ٢٠٢٥.

²⁰⁰ Irfan Habib, *Islamic Science of Science in Islamic Civilisation?*, India International Centre Quarterly, 40(1), Summer 2013, India International Centre, 45-46, <https://www.jstor.org/stable/24393293>.

^{٢٠١} المرجع السابق.

على عالميتها وقدرتها التنافسية في المنتدى العلمي العالمي، بحيث لا يُعاق تطوير العلوم بالقيود الخصوصية التي يمكن أن تقلل من صلتها ومساهمتها في تقدم المعرفة الإنسانية بشكل علمي.

في الوقت نفسه، قد يؤكد الأستاذ الدكتور أمين عبد الله أن جدال الموضوعية في ثنائية الغرب مقابل الإسلام أو الشرق مقابل الغرب يحجب في الواقع جوهر العلم الحقيقي. وفقاً له، لا تحتاج الموضوعية لأن تُعارض بشكل ثنائي، لأن الدين له بعد ذاتي يتأثر باللغة والثقافة والجغرافيا، ولكنه يحتوي أيضاً على جوانب موضوعية ذات طبيعة عالمية.^{٢٠٢}

ويحدد سبعة أبعاد عالمية في الدين تُظهر طبيعته الموضوعية، وتشمل منها وجود النص أو النصوص، وهيكل القيادة الدينية، وجماعة المؤمنين، والنظام القانوني، وطقوس العبادة، والعناصر الهيكلية والعملية الأخرى. ويؤكد أمين أن الموضوعية في دراسة الدين لا تعني تجاهل جانب القيم، بل القيام بالملاحظة التجريبية لكيفية عمل النصوص والممارسات الدينية في سياق الواقع الاجتماعي.^{٢٠٣} أن الموضوعية في هذا الصدد لا تتطابق مع الموقف المحايد تجاه القيم، بل القدرة على تأمل تلك القيم من خلال المنهجية العلمية الشفافة والصارمة.

وفي تطوير هذا المنظور، يتبنى أمين الإطار المفاهيمي لجيمس إل. كوكس الذي يرى أن باحثي أنثروبولوجيا الدين قد اكتشفوا أن ما يُصنف كدين أو ظواهر دينية يشمل مكونات متنوعة يمكن تحديدها بشكل منهجي.^{٢٠٤}

ويرى الأستاذ الدكتور روي حبيبة أبرور، عميد كلية أصول الدين والفكر الإسلامي بجامعة سونان كاليجاكا الإسلامية الحكومية، أن الموضوعية ترتبط دائماً ارتباطاً وثيقاً بالسياق الاجتماعي ونظام القيم الذي يشكل الذات العارفة، ويؤكد أن العلوم لا يمكنها أبداً الوصول إلى حالة خلو تام من القيم. ويوضح أن الافتراض حول وجود علم "خالص" - منفصل عن العناصر الدينية أو التجربة

^{٢٠٢} محمد أمين عبد الله، أستاذ في مجال علم الفلسفة ورئيس جامعة سونان كاليجاكا الإسلامية الحكومية (٢٠٠١-٢٠١٠)، مقابلة أجراها الباحث، يوغياكارتا،

٢٦ أبريل ٢٠٢٥.

^{٢٠٣} المرجع السابق.

²⁰⁴ James L. Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*, (London: The Continuum International Publishing Group, 2006), 236.

الحياتية - غالباً ما يكون مجرد أسطورة. في الواقع، تعمل العلوم بطبيعتها في بُعدين متفاعلين: بعد الموضوعية وبناء الذاتية، حيث يشكل كلا الجانبين جزءاً لا يتجزأ من الحياة الأكاديمية ولا يمكن فصلهما بشكل ثنائي أو مطلق.^{٢٠٥}

ومن جهة أخرى، يذهب محمد يونس أن الموضوعية في العلوم الاجتماعية والدراسات الإسلامية لا يمكن فهمها باستخدام نموذج العلوم الطبيعية الذي يؤسس نفسه على التجريبية والوضعية. وفقاً له، فإن الموضوعية في ذلك المجال تتسم بطابع تفسيري، وليست عالمية، وترتبط دائماً بسياق مكاني وزماني معين. ويؤكد يونس أن الجانب الأكثر أهمية ليس ادعاء الحقيقة المنتجة، بل دقة الإجراء العلمي المستخدم - هل البيانات والتحليل المطبق متوافقان مع المعايير العلمية القابلة للمساءلة؟^{٢٠٦}

ويلقى منظور يونس تأييداً من وجهة نظر فريد إسك حول تأويل القرآن الكريم التي تتضمن عوامل سياقية متنوعة - كالجانب اللغوي والثقافي والتاريخي وغيرها من العناصر - المرتبطة بالنص المدرس.^{٢٠٧} وهذا يدل على أن الموضوعية تتسم بطبيعة متعددة وتعتمد على الأبعاد والسياق المكاني المحدد.

ويعزز الأستاذ الدكتور محمد زُهري أنّ هذه الحجة بتأكيد أن الموضوعية في الدراسات الإسلامية أكثر اتساقاً بالطابع التفسيري والسياقي. ويوضح بمثال أن باحثين اثنين قد يدرسان موضوعاً متطابقاً لكنهما يصلان إلى خلاصات مختلفة، ومع ذلك يمكن قبول نتائج البحثين علمياً ما دامتا تستوفيان معايير المنهجية وصحة البيانات.^{٢٠٨} وبالتالي، لا يمكن فهم الموضوعية كادعاء مطلق للحقيقة، بل كعملية علمية إجرائية مفتوحة للتحقق والتقييم المستمر.

^{٢٠٥} روبي حبيبة أبرار، أستاذ في مجال العلوم الدينية والثقافة وعميد كلية أصول الدين والفكر الإسلامي بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية (٢٠٢٤ - حتى الآن)، مقابلة أجراها الباحث، يوغياكارتا، ١٥ مايو ٢٠٢٥.

^{٢٠٦} محمد يونس، محاضر في مجال علم الفلسفة ببرنامج الدراسات العليا بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية، مقابلة أجراها الباحث، يوغياكارتا، ١٩ مايو ٢٠٢٥.

^{٢٠٧} Farid Essack, *The Qur'an: A User's Guide*, (England: Oneworld Publications, 2007), 143.

^{٢٠٨} محمد زُهري، أستاذ في مجال علم الفلسفة بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية، مقابلة أجراها الباحث، يوغياكارتا، ١٩ مايو ٢٠٢٥.

كما أيضا يؤكد فخر الدين فائز أن مفهوم الموضوعية في العلوم - خاصة في مجال العلوم الإنسانية والدراسات الإسلامية - يختلف عن الموضوعية في العلوم الدقيقة. ففي مجال العلوم الإنسانية، تتسم المعرفة بالديناميكية والتطور المستمر وانفتاحها أمام تفسيرات جديدة. ويشرح فائز أن التخصصات العلمية كالفلسفة واللاهوت والدراسات الإسلامية تشهد باستمرار تجديدًا وتحديثًا يواكب التحولات الاجتماعية وتطور الفكر في كل حقبة زمنية.^{٢٠٩}

وعلى ذلك، فإن مفهوم الموضوعية في جامعة سونان كاليجاكا الإسلامية الحكومية لا يشير إلى شكل واحد من الحقيقة المطلقة. إن الموضوعية في الخطاب العلمي، بما في ذلك الدراسات الإسلامية، تتسم بطابع حوارى ومتعدد. لذلك، يمكن فهم الموضوعية كظاهرة ذات طبيعة البيئانية، حيث تتفاعل ذاتيات الأطراف المختلفة في عملية تكوين المعرفة.

الذاتية البيئانية

كما أن الموضوعية لا يمكن فهمها بصورة أحادية، ويقدم أمين عبد الله فهماً متعددًا لإدراك الموضوعية. ويرى أن التحدي المستقبلي يكمن في إيجاد موقف تفاعلي ذاتي، وليس مجرد ذاتي أو موضوعي. فالتجربة الدينية، على سبيل المثال، لا يمكن دراستها من الخارج فحسب (موضوعياً) أو من الداخل فقط (ذاتياً)، بل من خلال حيز تفاعلي ذاتي: الاعتراف المتبادل بتجربة الآخر وحقه الوجودي.^{٢١٠}

وفي سياق الدراسات الدينية، قد يوضح أمين عبد الله أن الظواهر الدينية لا يمكن فهمها بشكل شامل إذا نُظر إليها من منظور خارجي (موضوعي) أو داخلي (ذاتي) فقط. بل يتطلب الأمر حيزاً بيئانياً يتيح الاعتراف المشترك بالتجربة والحقوق الوجودية لكل طرف. ويؤكد أمين عبد الله أهمية

^{٢٠٩} فخر الدين فائز، محاضر في علم العقيدة والفلسفة بجامعة سونان كاليجاكا الإسلامية الحكومية، مقابلة أجراها الباحث، يوغياكارتا، ١٥ مايو ٢٠٢٥.

^{٢١٠} محمد أمين عبد الله، أستاذ في مجال علم الفلسفة ورئيس جامعة سونان كاليجاكا الإسلامية الحكومية (٢٠٠١-٢٠١٠)، مقابلة أجراها الباحث، يوغياكارتا،

٢٦ أبريل ٢٠٢٥.

دمج المنظورات الثلاثة - الذاتي والموضوعي والبينداتي - في فهم البعد الديني للإنسان. ويهدف هذا التكامل إلى بناء فهم ديني شامل ودفع عجلة السلام في سياق المجتمع متعدد الثقافات.²¹¹

ويذهب أمين عبد الله، ثمة توجهان فكريان يستدعيان ضرورة تطبيق المفهوم البينداتي في الدراسات الدينية. أولهما، النظرة العلمية التي تتطور وسط واقع التنوع الديني من الناحية السوسيولوجية. وتتعترف هذه النظرة بتعدد الأديان كظاهرة اجتماعية تستحق الدراسة الأكاديمية. وثانيهما، النظرة الدينية ذات الطابع الفقهي أو المعياري - سواء في الإسلام أو البوذية أو الهندوسية أو غيرها من الأديان - التي تميل إلى ادعاء الحقيقة الواحدة لمعتقداتها واعتبار آراء الأديان الأخرى أقل صحة أو خاطئة. في مواجهة هذين النمطين الفكريين، يقترح عبد الله أن البحث وفهم الأديان يجب أن يتبنى منهجاً ذاتياً-موضوعياً أو موضوعياً-ذاتياً.²¹²

ويتضمن هذا المفهوم أن دراسة الأديان تحتوي على بعد موضوعي قابل للدراسة العلمية، لكن في الوقت نفسه، فإن فهم وتفسير الأديان يحمل دائماً عنصراً ذاتياً لا يمكن تجاهله. وبمعنى آخر، الموضوعية والذاتية في دراسة الأديان ليستا أمرين منفصلين، بل يجب فهمهما بشكل متكامل.

وفي الوقت نفسه، يستخدم إيان ج. باربور مصطلح القابلية للاختبار البينداتي (intersubjective testability). ويصف أن العملية التي يشارك فيها المجتمع العلمي جماعياً في اختبار مستوى صحة التفسير ومعنى البيانات التي يحصل عليها الباحث من الميدان.²¹³ ويؤكد هذا المفهوم أهمية التحقق الجماعي في تحديد صحة النتائج العلمية.

ومن ناحية أخرى، ينتقد يونس هيمنة الفهم الذي يعتبر الموضوعية "حقيقة واحدة"، إذ يرى أن الحقيقة بينداتية بطبيعتها وتشهد تطوراً ديناميكياً. لا تظهر الموضوعية كحالة ساكنة، بل كنتيجة لعملية تأويلية - وهي عملية تفسير الظواهر سياقياً بناءً على البعد الزماني-المكاني مع بقائها مفتوحة

²¹¹ M. Amin Abdullah, *The Intersubjective Type of Religiosity: Theoretical Framework and Methodological Construction for Developing Human Sciences in a Progressive Muslim Perspective*, *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 58(1), 2020, 67, 10.14421/ajis.2020.581.63-102.

²¹² M. Amin Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin, dan Transdisiplin: Metode Studi Agama dan Islam di Era Kontemporer*, (Sleman: IB Pusataka, 2021), 128-129.

²¹³ Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion*, (New York: Harper Torchbooks, 1966), 183.

للتحقق وإعادة التفسير مستقبلاً.^{٢١٤} ولذلك، فإن ظهور خطاب حول المنهجية أمر مشروع في المجال الأكاديمي. إن بروز مناهج أكاديمية متنوعة يوضح أن منظور الموضوعية لا يمكن ادعاؤه من طرف واحد.

ويؤكد روبي أهمية الشجاعة لإعادة بناء طريقة تفكيرنا حول العلم. يدعو إلى ألا تقع الأمة الإسلامية في فخ النقص، وألا تنغمس في تمجيد التراث. الموضوعية، بالنسبة له، هي الانفتاح على إعادة الاختبار والتواضع في مواجهة ديناميكية الحقيقة المتحركة باستمرار.^{٢١٥}

ولكن يحذر أمين أيضاً من القلق بأن مناهج كهذه قد تقود إلى النسبية. ويجب على ذلك بطرح مصطلح "نسبي مطلق" (relatively absolute). ويرفض النظرة المطلقة بأن الحقيقة ملك لطرف واحد فقط (absolutely absolute)، ولكنه يرفض أيضاً النسبية المطلقة (absolutely relative). وفقاً له، في سياق الاختلافات اللغوية والثقافية والمعرفية، يمكن أن تكون الحقيقة نسبية لكنها تبقى مؤسسة على قيم راسخة. هنا تكمن أهمية فهم التنوع بصورة متناسبة.^{٢١٦}

ونفهم الموضوعية كنتيجة للتفاعل الاجتماعي والتواصل الذي يسهل التفاهم المتبادل بين الأفراد. في الوقت نفسه، تشير البينذاتية إلى العلاقات والتجارب المشتركة بين الذات (الأفراد أو الجماعات) التي تتقاسم الفهم والرؤى والقيم.^{٢١٧}

في السياق الديني، تصف البينذاتية نمط التدوين القادر على استيعاب وجود وحقوق الجماعات الأخرى من خلال التواصل المفتوح والحساس والمتبادل الاحترام. ويؤكد هذا المفهوم أهمية الحوار والتفاهم وتقدير التنوع لخلق علاقات متناغمة ومتبادلة الاعتراف.^{٢١٨} وتؤكد البينذاتية أن العلاقات الدينية

^{٢١٤} محمد يونس، محاضر في مجال علم الفلسفة ببرنامج الدراسات العليا بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية، مقابلة أجراها الباحث، يوغياكارتا، ١٩ مايو ٢٠٢٥.

^{٢١٥} روبي حبيبة أبرار، أستاذ في مجال العلوم الدينية والثقافة وعميد كلية أصول الدين والفكر الإسلامي بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية (٢٠٢٤- حتى الآن)، مقابلة أجراها الباحث، يوغياكارتا، ١٥ مايو ٢٠٢٥.

^{٢١٦} محمد أمين عبد الله، أستاذ في مجال علم الفلسفة ورئيس جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية (٢٠٠١-٢٠١٠)، مقابلة أجراها الباحث، يوغياكارتا، ٢٦ أبريل ٢٠٢٥.

^{٢١٧} John McDowell, *Subjective, Intersubjective, Objective, Philosophy and Phenomenological Research*, 67(3), 2003, 677-678.

^{٢١٨} المرجع السابق.

ليست شخصية فحسب، بل تحدث أيضاً في حيز اجتماعي يتضمن الاعتراف والقبول بالتنوع وحقوق الجماعات الأخرى.

ويبرز مفهوم البينذاتية كاستجابة لقيود المنهج الموضوعي والذاتي في فهم الظواهر الدينية. ويقدم أمين عبد الله وإيان ج. باربور ومفكرون آخرون طريقاً وسطاً يدمج كلا المنظورين من خلال حيز بينذاتي يؤكد الحوار والاعتراف المتبادل والتحقق الجماعي في فهم الحقيقة.

٢.٢.٣. منظور جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية حول أسلمة المعرفة والعلم النسوية

وتنظر جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية إلى منهجي أسلمة المعرفة والعلم النسوية باعتبارهما جزءاً من خطاب التطوير المفاهيمي في عالم المعرفة. ومع ذلك، يبقى كلا المنهجين موضع تقييم ونقد من قبل مختلف الأوساط الأكاديمية.^{٢١٩}

ويرى أحمد متقين أن أسلمة المعرفة والنسوية في المعرفة العلمية تمثل شكلاً من أشكال المقاومة ضد الهيمنة الغربية والنظام الأبوي في تشكيل المعرفة. بل، غير أنه يحذر من أن تنغمس أسلمة العلوم في روح الإفراط في إطلاق التسميات، لأن ذلك قد يؤدي إلى ظهور مواقف تمييزية في المجال الفكري.^{٢٢٠}

وعلاوة على ذلك، يُقيّم مفهوم أسلمة المعرفة بأنه بدأ يُهجر نظراً لطبيعته التي تميل إلى الحصرية والأيدولوجية. وتُعتبر نظرية التكامل والترابط التي تطورت بروح متعددة التخصصات وبينية التخصصات وعابرة التخصصات (multidisiplin, interdisiplin, transdisiplin) استجابة أكثر انفتاحاً وشمولية. وتتعرّز هذه الرؤية بنقد من الأوساط الأكاديمية التي ترى أن فكرة

^{٢١٩} قد تم بحث عدة خطابات حول هذين المنهجين في الفصل الثاني من هذه الرسالة.

^{٢٢٠} أحمد متقين، أستاذ في مجال دراسات الأديان ونائب مدير الدراسات العليا بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية (٢٠٢٠-٢٠٢٤)، مقابلة أجراها

الباحث، يوغياكارتا، ١٤ مايو ٢٠٢٥.

أسلمة العلوم لا تزال ذات طابع أيديولوجي ولم تثبت فعاليتها في التطبيق.^{٢٢١} كما قدم شخصيات مثل ضياء الدين سردار^{٢٢٢} وفضل الرحمن^{٢٢٣} وساري حنفي^{٢٢٤} نقداً لهذه الفكرة أيضاً.

وفي النقاش حول العلم النسوية، ويقر أمين أيضاً بأن النسوية، مثل أسلمة المعرفة، قد نشأت من محاولة تفكيك هيمنة الخطاب الأبوي.^{٢٢٥} وبالتالي، فإن مستقبل هذه الفكرة قد يواجه المصير نفسه كأسلمة المعرفة.

ويؤيدي محمد زهري تقديره لكلا المنهجين باعتبارهما شكلاً من أشكال الجدل ضد الهيمنة المعرفية، وعلى رغم أنه يلاحظ أنهما في بيئة الجامعة الإسلامية يلعبان دوراً كخلفية خطابية أكثر من كونهما ممارسة مهيمنة.

كما يوضح أن قلة مشاركة المرأة في تاريخ المعرفة في الماضي لم تكن نتيجة قمع مقصود وحسب، بل لعدم توفر الشروط الخطابية المسبقة التي تمكن من مشاركة المرأة.^{٢٢٦} ولذلك، يجب أن تحضر النسوية اليوم ليس كهوية فحسب، بل من خلال آليات علمية متكافئة ومستدامة.

وفي منهجها المتعلق بأسلمة المعرفة، تميل جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية إلى استخدام مصطلح "علمنة الإسلام" أكثر من "أسلمة العلوم". ويستند هذا التسمية إلى الاختلافات في التعريف والهدف والخلفية بينهما.

²²¹ M. Amin Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin, dan Transdisiplin: Metode Studi Agama dan Islam di Era Kontemporer*, 128-129.

²²² Ziauddin Sardar, *Science, Technology and Development in the Muslim World*, (London: Croom Helm, 1977).

²²³ Fazlur Rahman, *Islamization of Knowledge: A Response*, *AJISS: The American Journal of Islamic Social Science*, 5(1), 1988, 3-11.

²²⁴ Sari Hanafi, *Islamization of Knowledge and Its Grounding: Apparsial and Alternative*, 136.

^{٢٢٥} محمد أمين عبد الله، أستاذ في مجال علم الفلسفة ورئيس جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية (٢٠٠١-٢٠١٠)، مقابلة أجراها الباحث، يوغياكارتا،

٢٦ أبريل ٢٠٢٥.

^{٢٢٦} محمد زهري، أستاذ في مجال علم الفلسفة بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية، مقابلة أجراها الباحث، يوغياكارتا، ١٩ مايو ٢٠٢٥.

لا يُفهم المفهوم العلمي لجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية على أنه خالٍ من القيم، لأنه يحمل منذ البداية الهوية الإسلامية. غير أن المنهج المتبع ليس أسلمة المعرفة كما في فكرة سيد محمد نقيب العطاس أو إسماعيل راجي الفاروقي، بل يميل أكثر إلى ما يطلق عليه "علمنة الإسلام".^{٢٢٧} أمّا علمنة الإسلام اصطلاحاً هي عملية تحويل القيم والتعاليم الإسلامية التي كانت في الأصل ذات طابع عقائدي ومعياري إلى مفاهيم علمية قابلة للاختبار والاستخدام بشكل علمي. على سبيل المثال، في تطوير علم النفس الإسلامي أو الاقتصاد الإسلامي أو الدراسات الاجتماعية الدينية الأخرى، يصبح الإسلام مصدر إلهام يُدرس بالمنهجية الأكاديمية الحديثة.^{٢٢٨}

وتستند فكرة علمنة المعرفة هذه إلى كونتوويجويو الذي يعتبر أسلمة المعرفة ذات طابع أيديولوجي مفرط.^{٢٢٩} وعلى هذا الأساس، قد نشأ مفهوم علمنة المعرفة كنقيض لحركة أسلمة المعرفة.^{٢٣٠} وفقاً لكونتوويجويو، علمنة العلوم هي عملية، والنموذج الإسلامي هي نتيجة، بينما الإسلام كعلم هو عملية ونتيجة في آن واحد.^{٢٣١}

وبل إن كتاب دليل التدريب البحثي في تكامل وترابط العلوم (Modul Pelatihan Penelitian Integrasi-Interkoneksi Ilmu)^{٢٣٢} ينص بوضوح على ضرورة التخلي عن فكرة أسلمة المعرفة.^{٢٣٣} ومع ذلك، لا تلقى فكرة أسلمة العلوم رفضاً مطلقاً. فبعض الشخصيات الأكاديمية في جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية لا تزال تقدر هذه الفكرة.

^{٢٢٧} فخر الدين فائز، محاضر في علم العقيدة والفلسفة بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية، مقابلة أجراها الباحث، يوغياكارتا، ١٥ مايو ٢٠٢٥.

^{٢٢٨} المرجع السابق.

^{٢٢٩} Kuntowijoyo, *Periodisasi Sejarah Kesadaran Keagamaan Umat Islam Indonesia: Mitos, Ideologi dan Ilmu*, ١٤-١١، ٢٠٠١، يوليو ١٢، ١٤-١١، ٢٠٠١، يوليو ١٢، ١٤-١١، ٢٠٠١، يوليو ١٢.

^{٢٣٠} Waryani Fajar Riyanto, *Modul dan Bahan Pelatihan Penelitian Integrasi-Interkoneksi Ilmu: Tesis dan Disertasi*, (Yogyakarta: Suka Press, 2021), 72.

^{٢٣١} Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), vi.

^{٢٣٢} و يُعد هذا الكتاب دليلاً لكيفية السير نحو مجال تصميم البحث في مواصلة فكرة التكامل-الترايط العلمي. هذا الكتاب هو البديل الثاني إلى جانب منهج التكامل-الترايط. يتماشى هذا المنهج مع قرار الرئيس بشأن تغيير المعهد الإسلامي الحكومي إلى جامعة إسلامية حكومية كإطار لعملية التكامل بين مجال العلوم الدينية الإسلامية ومجال العلوم العامة.

^{٢٣٣} Waryani Fajar Riyanto, *Modul dan Bahan Pelatihan Penelitian Integrasi-Interkoneksi Ilmu: Tesis dan Disertasi*, 73.

ويذكر روبي أن شخصيات مثل إسماعيل راجي الفاروقي وسيد نقيب العطاس ليسوا مجرد أيديولوجيين، بل مفكرون يحاولون إعادة صياغة ماهية العلم في التراث الإسلامي بعمق جمالي وروحاني. في رأيه، هذا المنهج جزء من الديناميكية المعرفية المشروعة في تاريخ العلم. تمثل هذه الفكرة شكلاً من أشكال التفكيك للدونية والهيمنة التي تحيط بعالم المعرفة. غير أنه يحذر أيضاً من أن الوسم إذا أدى إلى تضيق الآفاق، فإن هذا المنهج يفقد جوهره.^{٢٣٤}

وفي سياق أسلمة المعرفة والنسوية في جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية، ويظهر تطور نموذج المعرفة من منهج يميل إلى الأيديولوجية نحو نموذج أكثر شمولية ومنهجية. اختارت الجامعة مفهوم "علمنة الإسلام" كبديل عن "أسلمة المعرفة"، ومما يظهر تحولاً من محاولة أسلمة المعرفة العلمية نحو تحويل القيم الإسلامية إلى مفاهيم علمية قابلة للاختبار عالمياً.

أنّ مستقبل تطوير المعرفة في الجامعات الإسلامية سيتجه أكثر نحو منهج يعطي الأولوية للجودة المنهجية على الهوية الأيديولوجية. وعلى رغم أن أسلمة المعرفة والنسوية لا تزالان معترفاً بهما كشكل من أشكال الجدل المعرفي المشروع، فمن المحتمل أن تتطورا لتصبحا جزءاً من الخلفية الخطائية التي تثري الخطاب الأكاديمي دون أن تهيمن على الممارسة العلمية.

٣.٣. الموضوعية في الدراسات الإسلامية وجهود جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية

١.٣.٣. نموذج التكامل والترابط

كان في محاولة للحفاظ على الموضوعية الأكاديمية، لا سيما في الدراسات الإسلامية، قد تبنت جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية منهج التكامل والترابط الذي وضعه أمين عبد الله. وبدأ في تطبيق هذا المفهوم عقب تحول المؤسسة من المعهد الإسلامي الحكومي سونان كاليجاغا إلى الجامعة الإسلامية الحكومية، حيث تولى أمين عبد الله منصب رئيس الجامعة في تلك الفترة.

^{٢٣٤} روبي حبيبة أبرار، أستاذ في مجال العلوم الدينية والثقافة وعميد كلية أصول الدين والفكر الإسلامي بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية (٢٠٢٤ -

حتى الآن)، مقابلة أجراها الباحث، يوغياكارتا، ١٥ مايو ٢٠٢٥.

ويرى أمين عبد الله أن وجود الحواجز القوية بين الكليات في بيئة المعاهد الإسلامية الحكومية قد أوجد عوائق تفصل بين العلوم العامة والعلوم الدينية. ولذا، ثمة حاجة إلى تطوير العلوم الإسلامية بحيث تصبح قادرة على مواجهة التحديات المعاصرة.^{٢٣٥}

أساس في الفكرية للتكامل والترابط

ويأتي منهج التكامل والترابط استجابة لحالة الانفصال الطويلة الأمد بين التخصصات الدينية والعلوم العلمانية في مجال المعرفة. ويقدم هذا النموذج الفكري حلاً منهجياً بديلاً لتحقيق موضوعية أكثر شمولاً وتكاملاً في التطوير المعرفي.

ويرى أمين عبد الله أن المفهوم التكاملي الترابطي ينبع من وعي تاريخي بالاستمرارية والتغيير في تطور العلوم معاً. ويسعى هذا المفهوم إلى بناء جسور بين التراث المعرفي الإسلامي والمعايير المنهجية والقضايا الراهنة. وبالنظر إلى افتقار العصر الكلاسيكي لتقاليد البحث التجريبي الحديث، ويتعين على الأكاديميين المسلمين إتقان الأدوات المعرفية المتطورة للحفاظ على قدرتهم على مواجهة التحديات المعاصرة.^{٢٣٦}

أما قبل طرح مفهوم التكامل والترابط، كانت هناك مصطلحات خاصة تعكس تفرد وخصوصية المنهج المعرفي لجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية. تطور مصطلح "المذهب اليوجياكارتي"^{٢٣٧} بعد نشر مؤلف جماعي يضم أعمال أكاديمي كلية الشريعة والقانون بالمعهد/الجامعة الإسلامية الحكومية سونان كاليجاغا مع أمين عبد الله. ومن خلال هذا المنشور، قد بدأ تقديم مفهوم "المذهب" اليوجياكارتي كروح ومنهج معرفي مميز في بيئة كلية الشريعة والقانون.^{٢٣٨}

²³⁵ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, 374.

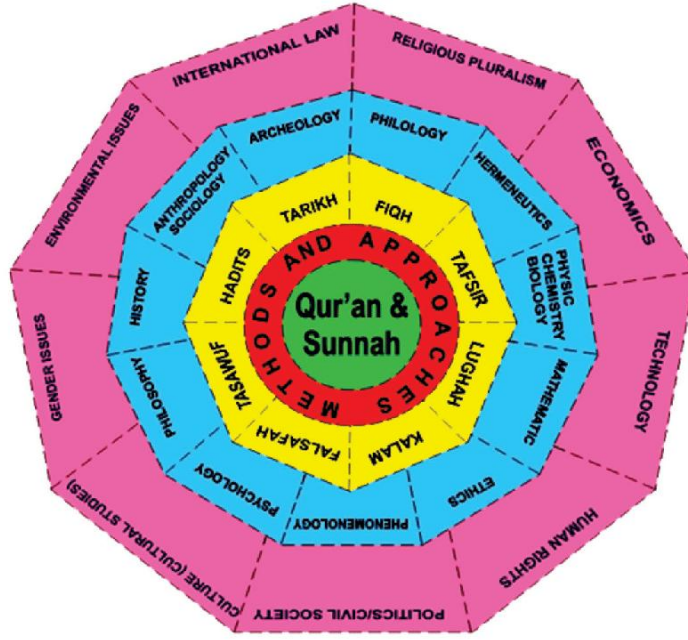
^{٢٣٦} محمد أمين عبد الله، أستاذ في مجال علم الفلسفة ورئيس جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية (٢٠٠١-٢٠١٠)، مقابلة أجراها الباحث، يوجياكارتا، ٢٦ أبريل ٢٠٢٥.

^{٢٣٧} في عام ٢٠٠٢ أصدرت كلية الشريعة والقانون بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية كتاباً بعنوان "مذهب جوكجا: صياغة نموذج أصول الفقه المعاصر"

(*Madzhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer*).

²³⁸ Waryani Fajar Riyanto, *Mazhab Sunan Kalijaga: Refleksi Setengah Abad Genealogi Epistemologi Studi Ilmu Hukum Islam Integratif di Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga 1963-2013*, *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, 47(2). December 2013, 395.

وأصبح مفهوم التكامل والترابط أساساً جوهرياً في تطوير المعرفة بالتعليم العالي، خصوصاً في جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية. وقبل تطبيق هذا المنهج، واجهت مؤسسات التعليم العالي الإسلامي في إندونيسيا انتقادات لتركيزها على الدراسات الواقعة في الطبقة الثالثة من نموذج شبكة العنكبوت الذي طرحه أمين عبد الله (انظر التوضيح في الشكل ١). وتشمل هذه الدراسات علم الكلام والفلسفة الإسلامية والحديث والتاريخ الإسلامي والفقه والتفسير واللسانيات العربية. واعتُبرت هذه الحالة مقيدة لحرية الحركة في المناهج المعرفية الإنسانية ذات الطابع الكلاسيكي.^{٢٣٩}



الشكل ١: تصوير شبكة العنكبوت كما طرحه أمين عبد الله

قد قدم أمين عبد الله نظرية شبكة العنكبوت كإسهام إبداعي في تطوير الخطاب الأكاديمي للدراسات الإسلامية في البيئة الجامعية. ويصور هذا النموذج الذي صممه أمين عبد الله العلاقات المعقدة بين مختلف الحقول المعرفية من خلال المنهج التكامل التوحيدي الإنساني الإلهي (theoanthropocentric-integralist).

²³⁹ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi*, 107.

وفي سياق الدراسات الإسلامية المعاصرة، يرى أمين عبد الله أن النموذج القديم الذي يعتمد على المنهج الخطي والفصل الجامد بين التخصصات لم يعد ملائماً. في المقابل، قد تدعو الحاجة إلى تكامل بين الدراسات التقليدية كالفقه والكلام والتفسير مع مجال العلوم الطبيعية كالأحياء والطب، والعلوم الاجتماعية كالتاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، فضلاً عن الإنسانيات المعاصرة، وجميعها مدعومة بمنهجية علمية شاملة.^{٢٤٠}

وتستند البنية المعرفية المقترحة إلى التقليد الأكاديمي الإسلامي الذي يصنف مجالات الدراسة إلى ثلاث فئات رئيسية: علوم الدين، والفكر الإسلامي، والدراسات الإسلامية. وتمثل علوم الدين الفئة التي تحتوي على ثراء "التراث المحلي" الإسلامي مع التركيز الأساسي على إتقان "اللغة" والفهم العميق "للنصوص" الدينية المقدسة. ويجسد الفكر الإسلامي النشاط الفكري الإسلامي الذي يؤكد على استخدام "العقل" والقدرة "الذهنية" كأساس رئيس في تطوير الفكر. أما الدراسات الإسلامية فهي فئة معرفية حديثة نسبياً، وتُبنى على أساس النموذج الاجتماعي ذي الطابع النقدي والمقارن. وتشمل هذه الفئة وتشرك كامل "التجربة" الإنسانية كموضوع دراسة شامل.^{٢٤١}

واعتمد أمين عبد الله نقد الجابري للخلل في التقليد العلمي الإسلامي الذي تهيمن عليه المقاربة "البيانية" (النصية) بينما البعد "البرهاني" (العقلاني-الحجاجي) مُهمَل تقريباً، مما يسبب جمود العقل العربي الكلاسيكي.^{٢٤٢} استجابة لهذه الإشكالية، طور أمين عبد الله مفهوم التكامل-التربط كتطبيق إبداعي لإبستمولوجيا الجابري المكيفة مع سياق التعليم الإسلامي الإندونيسي. الهدف هو التغلب على ثنائية العلوم من خلال بناء نموذج علمي أكثر شمولية وتكاملاً عبر التوازن الإبستمولوجي الذي يجمع بين المقاربات النصية والعقلانية والحسنية في وحدة متماسكة.

ويمثل تطبيق نموذج التكامل والتربط في جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية من خلال نظرية شبكة العنكبوت مسعى استراتيجياً للمحافظة على الموضوعية في الدراسات الإسلامية

²⁴⁰ Amin Abdullah, *Islamic Studies: Dalam Paradikama Integrasi-Interkoneksi (Sebuah Antologi)*, (SUKA Press, 2007).

²⁴¹ M. Amin Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin, dan Transdisiplin: Metode Studi Agama dan Islam di Era Kontemporer*, 44-56.

^{٢٤٢} محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠، ١٣.

عبر إزالة الثنائية التي فصلت طويلاً بين التخصصات الدينية والعلمانية. وأوجد "المذهب اليوجياكارتى" طابعاً أكاديمياً مميزاً يجعل من هذا المنهج التكاملي نموذجاً مرجعياً لمؤسسات التعليم العالي الإسلامي الأخرى. من خلال هذا التكامل، نجحت جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية في بناء منهجية بديلة تمكن من تحقيق موضوعية معرفية شاملة، حيث يمكن إجراء الدراسات الإسلامية وفق معايير أكاديمية صارمة دون فقدان جوهر الروحانية والتراث الإسلامي.

الموضوعية الشاملة

ويُنظر إلى نموذج التكامل والترابط كتجسيد للمساعي الرامية إلى تحقيق موضوعية ذات طابع شامل. ويبرز وجود التداخل بين التخصصات الدينية والعلوم العلمانية ترابطاً معرفياً يتجنب الطابع الإقصائي. وبالتالي، يقدر هذا النموذج على إزالة الثنائية المعرفية التي ظلت تسير منفصلة لفترة طويلة. وفقاً لروبي حبيبة أبرار، يشكل مفهوم تكامل وترابط العلوم أساساً جوهرياً لمعالجة إشكاليات الموضوعية في العالم الإسلامي. وعلى الرغم أن هذا المنهج يُدرك أحياناً كبنية هشّة شبيهة بعش العنكبوت، إلا أن قوته تكمن في هذا الضعف الظاهري: فهو يتسم بالتكيف والشمولية والمرونة. ويعمل هذا المنهج كإطار معرفي في كلية أصول الدين يستوعب تنوع البرامج الدراسية، بدءاً من الفلسفة والتفسير والحديث، وصولاً إلى علم الاجتماع والدراسات المقارنة للأديان.^{٢٤٣}

وتتماشى هذه الحالة مع نموذج التعليم العالي في إندونيسيا المتكامل مع السياسات الوطنية. وتحمل مؤسسات التعليم العالي الخاضعة للهيكل الحكومي، سواء تحت وزارة التعليم والثقافة أو وزارة الشؤون الدينية، توجهاً متماثلاً في دمج الروح الوطنية مع التعددية، بما في ذلك التعددية الدينية.^{٢٤٤} وفي التطبيق العملي، تبنى مؤسسات التعليم العالي فهماً مفاده أن التعددية عنصر لا يتجزأ من الهوية الإندونيسية. ولذلك، لا تقف القومية الإندونيسية في موقف تناقض مع التنوع الديني، بل

^{٢٤٣} روبي حبيبة أبرار، أستاذ في مجال العلوم الدينية والثقافة وعميد كلية أصول الدين والفكر الإسلامي بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية (٢٠٢٤) - حتى الآن)، مقابلة أجراها الباحث، يوغياكارتا، ١٥ مايو ٢٠٢٥.

^{٢٤٤} Aria Nakisa, *Islamic Universities in Egypt and Indonesia as Tools of Liberal Governance: How States Use them to Canonize Reformed Versions of Islam*, *Oxford Journal of Law and Religion*, 12(3), 2024, 448-450, <https://doi.org/10.1093/ojlr/rwae011>.

تعزز خصائص إندونيسيا كدولة تعددية وشاملة، بما في ذلك في سياق جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية.

وعلى ذلك، قد يمثل منهج التكامل والترابط تجسيدا للمساعي الهادفة إلى إيجاد موضوعية شاملة. لا يقتصر هذا النموذج على هدف دمج مختلف التخصصات المعرفية لتمكين الإسلام من مواجهة تحديات العصر، بل يؤكد أيضاً أنه في السياق الإندونيسي التعددي، تحتاج مؤسسات التعليم العالي الإسلامي إلى منهج متنغم مع الروح الوطنية ومتجاوب مع واقع التنوع.

و أيضاً يحمل هذا المنهج بُعداً مزدوجاً: من الناحية المعرفية، يسعى إلى بناء التكامل بين التخصصات لتعزيز صلة الإسلام بالديناميات المعاصرة؛ ومن الناحية الاجتماعية، يعكس التزام مؤسسات التعليم العالي الإسلامي الإندونيسية بالإسهام في تقوية الهوية الوطنية التعددية والشاملة.

٢.٣.٣. المؤسسات الداعمة للشمولية المعرفية

أما في تحقيق الموضوعية الشاملة، لا تقتصر جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية على العمل في مستوى البناء المعرفي والمعرفة فحسب. وتتجلى هذه المحاولات أيضاً من خلال تشكيل مؤسسات تدعم بصورة ملموسة رؤية الشمولية. فهناك ثلاث مؤسسات على الأقل طورتها جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية كتجسيد حقيقي للالتزام بالشمولية المعرفية.

برنامج الدراسات الإسلامية متعددة التخصصات (Interdisciplinary Islamic Studies)

يُعد برنامج الدراسات الإسلامية متعددة التخصصات (IIS) أحد من برامج الماجستير في الدراسات العليا بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية، والذي يمثل التطبيق الملموس لنموذج التكامل والترابط الذي وضعه أمين عبد الله.

ويقدم برنامج الدراسات الإسلامية متعددة التخصصات تخصصات متنوعة تشمل: علم المكتبات والمعلومات الإسلامية، والخدمة الاجتماعية الإسلامية، والإرشاد والاستشارة الإسلامية، وعلم النفس التربوي الإسلامي، والإسلام والتنمية والسياسة العامة، والإسلام ودراسات النوع

الاجتماعي، والإسلام النوسانترا، وهرمنيوطيقا القرآن، ودراسات الشرق الأوسط، ودراسات الاتصال والمجتمع الإسلامي، ودراسات المقاصد والتحليل الاستراتيجي، ودراسات الإعاقة في المجتمع المسلم، ودراسات الصناعة والأعمال الحلال.^{٢٤٥}

وقد أطلق هذا البرنامج في عام ٢٠٢٢ برنامجين دوليين جديدين للماجستير، هما برنامج الدراسات الإسلامية والعربية (DIA)، والفكر الإسلامي والمجتمعات المسلمة (ITMS).^{٢٤٦}

وتتجلى في رؤية ورسالة الدراسات العليا بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية بوضوح أن منهج التكامل والترابط يشكل الأساس الرئيس في تطوير التعليم العالي الإسلامي المعاصر.^{٢٤٧} لا يتحقق هذا المنهج فقط من خلال تطوير التعليم والتدريس التكاملية المترابط، بل أيضاً في المساعي لتطوير الرؤية الإسلامية الشاملة والمتعالية والبحوث المساهمة في الحضارة.

ويُظهر تطبيق نموذج التكامل والترابط التزام المؤسسة ببناء حوار بناء بين العلوم الإسلامية التقليدية ومختلف التخصصات الحديثة. ويؤكد هذا أن منهج التكامل والترابط ليس مجرد مفهوم نظري، بل نموذج عملي متكامل في جميع الجوانب الأكاديمية والتطوير المعرفي في مؤسسات التعليم العالي الإسلامي.

كان منذ عام ٢٠١٨، قد تنظم جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية بانتظام مؤتمر تكامل الإسلام والعلوم بتنسيق من كلية العلوم والتكنولوجيا. ويهدف هذا المؤتمر إلى دمج المعرفة الدينية مع العلوم الطبيعية لإنتاج توازن أخلاقي-فلسفي في تطوير المعرفة العلمية. تناول موضوع العام السابق "نقاط التقاء السلطة في الدراسات الإسلامية والعلوم التكنولوجية" (Titik Temu Otoritas dalam Kajian Keislaman dan Technosains) وتشتمل مواضيع فرعية

^{٢٤٥} الدليل الأكاديمي لبرنامج الماجستير للدراسات العليا بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية بوكياكارتا ٢٠٢١، الباب الثالث حول برامج الدراسة وتخصصات برنامج الماجستير، المادة ٦، ٤-٥.

^{٢٤٦} <https://uin-suka.ac.id/id/liputan/detail/558/pascasarjana-uin-sunan-kalijaga-buka-konsentrasi-baru-di-program-magister-prodi-interdisciplinary-islamic-studies>، تم الوصول إليه في ٢٩ مايو ٢٠٢٥، الساعة ١٣:١٥

بتوقيت غرب إندونيسيا.

^{٢٤٧} الدليل الأكاديمي لبرنامج الماجستير للدراسات العليا بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية بوكياكارتا ٢٠٢١، كلمة تمهيدية، iii-ii.

متنوعة مثل تكنولوجيا التعليم الإسلامي، والصناعة الحلال، والإسلام وعلوم الطب، وإدارة التمويل الشرعي، وعلمنة الإسلام.^{٢٤٨}

ويعزز تنظيم هذا المؤتمر التزام جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية بنموذج التكامل والترابط كأساس لتطوير الخطاب الأكاديمي. يؤثبت تنوع المواضيع المطروحة ضرورة ترابط العلوم الإسلامية مع مختلف الحقول المعرفية الأخرى، مما يُظهر اهتمام الجامعة بتطوير المجتمع المسلم والمجتمع العام.

في مجال البحث والنشر العلمي، يصدر برنامج الدراسات الإسلامية متعددة التخصصات "مجلة الدراسات الإسلامية متعددة التخصصات" (Jurnal Kajian Islam Interdisipliner) التي تشكل منبراً لنشر نتائج البحوث ذات المنهج التكاملي. وتستوعب هذه المجلة الدراسات الإسلامية الشاملة، بما يغطي أبعاداً متنوعة كالفلسفة والتاريخ والسياسة والعلاقات الدولية وعلم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا والاقتصاد والبيئة والقضايا التنموية المعاصرة. ويقوي وجود هذه المجلة تطبيق نموذج التكامل والترابط على مستوى النشر الأكاديمي، حيث لم تعد الدراسات الإسلامية مقتصرة على المناهج التقليدية بل منفتحة على المنهجيات والمنظورات من مختلف التخصصات الأخرى.^{٢٤٩}

مركز دراسات المرأة (Pusat Studi Wanita) بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية

تُظهر جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية التزامها بالمنهج الشامل في الدراسات الإسلامية من خلال تأسيس مركز دراسات المرأة (PSW) كمنبر لتطوير الخطاب الأكاديمي حول قضايا المرأة. ويتبنى المركز إطار عمل إسلامي تقدمي وسياقي في دراسة مختلف إشكاليات المرأة، انطلاقاً من فهم أن المنهج الإسلامي يشكل حاجة ملحة لاستيعاب التحولات الاجتماعية السريعة والتي غالباً ما تُدرك كتحديات أو تهديدات للتراث الإسلامي.^{٢٥٠}

^{٢٤٨} <https://kiiis.uin-suka.ac.id/>، تم الوصول إليه في ٢٩ مايو ٢٠٢٥، الساعة ١٧:٢٥ بتوقيت غرب إندونيسيا.

^{٢٤٩} <https://ejournal.uin-suka.ac.id/pasca/jkii/about>، تم الوصول إليه في ٣٠ مايو ٢٠٢٥، الساعة ٠٩:٢٣ بتوقيت غرب إندونيسيا.

^{٢٥٠} <https://psw.uin-suka.ac.id/id/page/prodi/1134-Sejarah-Singkat>، تم الوصول إليه في ٣٠ مايو ٢٠٢٥، الساعة ١١:٣٩ بتوقيت غرب إندونيسيا.

ويهدف التوجه التقدمي الذي يتبناه مركز دراسات المرأة إلى سد الفجوة بين مطالب الحداثة من جهة وأصالة القيم الإسلامية من جهة أخرى. وينطلق هذا المنهج من وعي بأن العلاقات الجندرية العادلة في المنظور الإسلامي تشكل جزءاً لا يتجزأ من الحداثة التي تحتاج إلى ترويج منهجي في السياق الإندونيسي. وبالتالي، قد يسعى المركز إلى تطوير نموذج لا يقتصر على الاستجابة لديناميات العصر فحسب، بل يظل متجذراً في المبادئ الأساسية للإسلام.

وبناء على رؤية ورسالة، قد يهدف مركز دراسات المرأة إلى تشجيع التعاون الأكاديمي لتطوير وتعميم مفهوم المساواة الجندرية وتمكين المرأة من خلال الأنشطة الأكاديمية وتطوير الفكر الإسلامي التقدمي.^{٢٥١} ويؤكد وجود هذه المؤسسة أن جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية لا تركز فقط على التكامل المعرفي بشكل عام، بل تولي اهتماماً خاصاً بقضايا النوع الاجتماعي والمرأة كجزء من مساعيها لإنشاء دراسات إسلامية شاملة ومتضمنة في مواجهة التحديات المعاصرة.

وفي جانب البحث والنشر، تصدر هذه المؤسسة مجلة "مساواة" التي تركز على دراسات النوع الاجتماعي والإسلام. وتساهم المجلة من خلال نتائج البحوث والدراسات في المجالات المتعلقة بالإسلام والمجتمعات المسلمة والأديان الأخرى، تشمل البحوث النصية والتجريبية بمنظورات متنوعة للنوع الاجتماعي وحقوق الإنسان وقضايا الطفل والدراسات الإسلامية.^{٢٥٢}

وفي مستوى الدراسات العليا، توفر جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية تخصص الإسلام ودراسات الجندر (IKG) الذي يتماشى مع وجود مركز دراسات المرأة. وفقاً لمحمد يونس، يأتي هذا التخصص استجابة لثنائية المعرفة القائمة على النوع الاجتماعي. ويوضح أن هيمنة الذكورة في تاريخ المعرفة لا تعود إلى نية تهميش المرأة، بل هي نتيجة للظروف الاجتماعية-التاريخية التي لم تسمح بالمشاركة المثلى للمرأة. في هذا السياق، يقدم التخصص منهجاً أكاديمياً مشروعاً لإحضار

^{٢٥١} <https://psw.uin-suka.ac.id/id/page/prodi/1135-Visi-dan-Misi>، تم الوصول إليه في ٣٠ مايو ٢٠٢٥، الساعة ١٢:٤١

بتوقيت غرب إندونيسيا.

^{٢٥٢} <https://ejournal.uin-suka.ac.id/pusat/MUSAWA/about>، تم الوصول إليه في ٣٠ مايو ٢٠٢٥، الساعة ١٣:٠٣ بتوقيت

غرب إندونيسيا.

قضايا النسوية عبر قنوات التنظيم الأكاديمي المعتمدة، وليس فقط من خلال منهج الهوية، بحيث يمكن للدراسات الجندرية أن تتطور في إطار أكاديمي موثوق وموضوعي.^{٢٥٣}

مركز خدمات ذوي الإعاقة (Pusat Layanan Difabel)

إن تأسيس مركز خدمات ذوي الإعاقة (PLD) يُعدّ خطوة ومسعى من جانب الجامعة الإسلامية الحكومية سونان كاليجاغا لتأكيد الشمولية العلمية في إطارها المؤسسي. ويُعتبر هذا المركز أحد مراكز الخدمات التابعة لمعهد البحوث وخدمة المجتمع بالجامعة، ويضطلع بوظائف ومهام تقديم الخدمات للطلاب ذوي الإعاقة، وتطوير البحوث في قضايا الإعاقة، وتنفيذ برامج خدمة المجتمع. قد تمّ تدشين هذا المركز رسمياً على يد أمين عبد الله الذي شغل منصب رئيس الجامعة آنذاك، وجاء هذا التأسيس كخطوة لترسيخ تطبيق سياسات التعليم الشامل في الجامعة الإسلامية الحكومية سونان كاليجاغا.^{٢٥٤}

وتُظهر الجامعة الإسلامية الحكومية سونان كاليجاغا التزاماً جدياً بالشمولية من خلال إنشاء خدمات متخصصة تحكمها مبادئ توجيهية رسمية أُقرّت بموجب قرار رئيس الجامعة يوديان وحيودي عام ٢٠١٩.٢٥٥ وتنظم هذه المبادئ فئتين رئيسيتين من الخدمات: خدمات التعليم الشامل والخدمات العامة.

وتشمل خدمات التعليم الشامل مجموعة متنوعة من التسهيلات كالفصول الشاملة، ومرافقة الامتحانات، والمساعدة في المهام الجامعية، بالإضافة إلى دعم الكتابة الأكاديمية المصمّم خصيصاً لتلبية الاحتياجات الأكاديمية للطلاب ذوي الاحتياجات الخاصة. أما الخدمات العامة فتضم

^{٢٥٣} محمد يونس، محاضر في مجال علم الفلسفة ببرنامج الدراسات العليا بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية، مقابلة أجراها الباحث، يوغياكارتا، ١٩ مايو ٢٠٢٥.

^{٢٥٤} خارطة طريق خدمات الطلاب ذوي الإعاقة وبحوث قضايا الإعاقة، في خارطة طريق مركز خدمات ذوي الإعاقة، معهد خدمة المجتمع والبحوث بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية للأعوام ٢٠٢١-٢٠٢٥، ١.

^{٢٥٥} قرار مدير جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية بوكياكارتا، رقم ١٤٨،٣ لسنة ٢٠١٩ بشأن دليل خدمات مركز خدمات ذوي الإعاقة بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية.

التسهيلات البحثية في مركز خدمات ذوي الإعاقة، وتوفير مترجمي لغة الإشارة، وخدمات الدعم المتنوعة الأخرى.^{٢٥٦}

إن وجود هذه المبادئ التوجيهية الرسمية يوفر ضماناً حصول الطلاب ذوي الإعاقة على مساحة حركة أوسع وفرص متكافئة في الوصول إلى التعليم العالي. وعلاوة على ذلك، تغطي قضايا الإعاقة بالاعتراف والتكييف الخاص ضمن النظام الأكاديمي، مما يُبرهن أن نموذج التكامل-التربط في الجامعة الإسلامية الحكومية سونان كاليجاغا لا يقتصر على الجوانب العلمية فحسب، بل يمتد أيضاً إلى البُعد الإنساني والعدالة الاجتماعية في سياق التعليم العالي الإسلامي.

وتُعتبر الجامعة الإسلامية الحكومية سونان كاليجاغا قد حققت سمعة كمؤسسة تعليم عالي شاملة من خلال التطبيق الشامل في استيعاب أفراد المجتمع الجامعي ذوي الاحتياجات الخاصة.^{٢٥٧}

وفقاً لبرنامج إينوفاسي (INOVASI) (٢٠٢٣)، فإن الشمولية هي منهج كلي يُدمج ثلاثة أبعاد في آن واحد: المساواة بين الجنسين (الوصول المتكافئ والقضاء على التحيز الجنساني)، والشمول للأشخاص ذوي الإعاقة (إمكانية الوصول المادي-الرقمي والدعم الفردي)، بالإضافة إلى الشمول الاجتماعي للمجموعات المهمشة مثل الشعوب الأصلية وكبار السن والأطفال والمجموعات ذات الدخل المنخفض.^{٢٥٨} وعلى الرغم من ترابط هذه المفاهيم الثلاثة، إلا أن كلاً منها يتطلب استراتيجيات تدخل خاصة وفقاً للسياق والاحتياجات المحددة.

ويذهب أمين عبد الله، أنّ الجامعة الإسلامية الحكومية سونان كاليجاغا قد نجحت في تحقيق الموضوعية الشاملة من خلال ثلاثة إنجازات رئيسية: رعاية ذوي الإعاقة، وتعميم المنظور الجندر، والتعددية الدينية.^{٢٥٩}

^{٢٥٦} دليل خدمات مركز خدمات ذوي الإعاقة بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية لسنة، (يوكياكارتا: مركز خدمات ذوي الإعاقة، ٢٠١٩).

²⁵⁷ Ridho Agung Juwantara, *Pemenuhan Hak Difabel di UIN Sunan Kalijaga dan Universitas Atma Jaya Yogyakarta*, *INKLUSI: Journal of Disability Studies*, 7(2), July-December 2020, 263, 10.14421/ijds.070204.

²⁵⁸ Innovation for Indonesia's School Children (INOVASI), INOVASI Gender Equality, Disability and Social Inclusion (GEDSI) Strategy: INOVASI Phase II, 2020, 11-15.

^{٢٥٩} محمد أمين عبد الله، أستاذ في مجال علم الفلسفة ورئيس جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية (٢٠٠١-٢٠١٠)، مقابلة أجراها الباحث، يوغياكارتا،

٢٦ أبريل ٢٠٢٥.

وتُعتبر هذه الجوانب الثلاثة تجسيدا ملموساً لتطبيق النموذج التكاملي-الترابطي في الممارسة الاجتماعية المجتمعية داخل البيئة الجامعية. ويظهر هذا النجاح أن مفهوم التكامل-الترابط لا يعمل فقط كإطار أكاديمي-فكري، بل أيضاً كأساس تشغيلي لخلق بيئة تعليمية عادلة وشاملة.

وعلى ذلك، تُثبت الجامعة الإسلامية الحكومية سونان كاليجاغا أن الموضوعية العلمية يمكن تحقيقها من خلال الممارسات الاجتماعية التي تُقدّر التنوع وتوفر مساحة متكافئة لجميع أعضاء المجتمع الأكاديمي، بغض النظر عن الاختلافات الجسدية أو الجنسية أو الخلفيات الدينية.

٣.٣.٣. التحديات التي تواجه نموذج الموضوعية في الجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية

قد تواجه التطورات الإبتيمولوجية العلمية في الجامعة الإسلامية الحكومية سونان كاليجاغا تحديات كون المعرفة العلمية لا تنفصل عن التأثيرات الاجتماعية والسياسية. كما أن الإبتيمولوجيا المطوّرة للحفاظ على الموضوعية ستواجه بدورها النقد والتقييم.

وينتقد محمد زهري تطبيق نموذج التكامل-الترابط، مؤكداً أن استمراريته تعتمد بشدة على التوجه السياسي لقيادة المؤسسة. وبحسب رأيه، فإنه بعد قيادة الأستاذ أمين عبد الله، كثيراً ما يتغير التوجه الإبتيمولوجي في الجامعة الإسلامية الحكومية تبعاً للبراغماتية البيروقراطية.^{٢٦٠}

ويمكن قبول التغيير الإبتيمولوجي أكاديمياً إذا اتبع الإجراءات العلمية المنهجية. وباعتبارها مؤسسة حكومية،^{٢٦١} تميل سياسات الجامعة الإسلامية الحكومية سونان كاليجاغا للتماشي مع السياسات الحكومية أو توجهات رئيس الجامعة المعيّن، بما في ذلك في مسائل الإبتيمولوجيا العلمية.

ومن الأمثلة على ذلك افتتاح برنامج دراسات الإسلام النوسانتاري في الدراسات العليا الذي يعكس تأثير التنوع الإندونيسي.^{٢٦٢} ويشبه هذا إعادة هيكلة مناهج المعاهد الإسلامية الحكومية التي

^{٢٦٠} محمد زهري، أستاذ في مجال علم الفلسفة بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية، مقابلة أجراها الباحث، يوغياكارتا، ١٩ مايو ٢٠٢٥.

^{٢٦١} هي تحت إشراف مديرية التعليم العالي الإسلامي بوزارة الشؤون الدينية. وقد تم شرح وتوضيح هذا الأمر في بداية الباب الثالث من هذه الرسالة حول تحول المعهد الإسلامي الحكومي إلى الجامعة الإسلامية الحكومية.

^{٢٦٢} [https://pps.uin-suka.ac.id/id/page/prodi/2460-Magister-\(S2\)](https://pps.uin-suka.ac.id/id/page/prodi/2460-Magister-(S2))، تم الوصول إليه في ٣١ مايو ٢٠٢٥، الساعة ٠٧:٠٩.

بتوقيت غرب إندونيسيا.

قام بها محنتي علي كوزير للشؤون الدينية في عهد سوهارتو، مما يُظهر أن مناهج مؤسسات التعليم العالي الإسلامية الحكومية قابلة للتغيير بناءً على المصالح الحكومية.^{٢٦٣}

وعلى الرغم أن هذه التغييرات يمكن قبولها أكاديمياً إذا استوفت الإجراءات العلمية الصارمة، إلا أن اتساق نموذج التكامل-التربط يواجه تحديات مستمرة. إن إمكانية تغيير أو إلغاء هذا النموذج واردة جداً، تبعاً للحاجات السياسية ومصالح السلطة. فإلى أي مدى يمكن لنموذج التكامل-التربط أن يصمد أمام تدخل المصالح السياسية والسلطوية؟

أنّ ظهور ثقافة البراغمية الأكاديمية التي تتجلى في سلوك الطلاب الذين يميلون لإعطاء الأولوية للحصول على الشهادات الجامعية بدلاً من الجوهر العلمي في العملية التعليمية. وبينما في أوساط أعضاء هيئة التدريس، تنعكس المواقف البراغمية في التركيز المحصور على تطوير المسيرة المهنية والترقي الوظيفي فحسب.^{٢٦٤}

كما يتماشى مشروع الوسطية في الدين (moderasi beragama) الذي أطلقته وزارة الشؤون الدينية في عهد جوكو ويدودو^{٢٦٥} مع المناهج المطبقة في مختلف الجامعات الإسلامية الإندونيسية.^{٢٦٦} يُظهر هذا أن الجامعات والمؤسسات الدينية، بما فيها الجامعات الإسلامية، تقع تحت تأثير ومراقبة الحكومة من خلال تعيين المسؤولين والسياسات التي تعزز خطاب القومية والوسطية الإسلامية.^{٢٦٧} وفي خضم تأثير السياسات الحكومية التي تشكل تحدياً لنموذج التكامل-التربط، تصبح النزاهة الأكاديمية مفتاحاً مهماً للحفاظ على الموضوعية العلمية.

²⁶³ Megan Brankley Abbas, *Whose Islam? The Western University and Modern Islamic Thought in Indonesia*, (California: Stanford University Press, 2021), 94.

²⁶⁴ H. Machasin, *Fisibilitas Inegrasi-Interkoneksi dalam Pendidikan dan Kajian Islam di Indonesia*, in *Praksis Paradigma Integrasi-Interkoneksi dan Transformasi Islamic Studies di UIN Sunan Kalijaga*, (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014), 52.

²⁶⁵ Luqman Hakim Saifuddin, *Moderasi Beragama*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Republik Indonesia, 2019), v-vii.

²⁶⁶ وعلى سبيل المثال أنّ الجامعة الإسلامية العالمية الإندونيسية (UIII) التي تقع تحت إشراف وزارة الشؤون الدينية لجمهورية إندونيسيا. أصبح الوسطية في الإسلام مادة إجبارياً في جميع الكليات بهذه الجامعة.

²⁶⁷ Aria Nakisa, *Islamic Universities in Egypt and Indonesia as Tools of Liberal Governance: How States Use them to Canonize Reformed Versions of Islam*, 439.

ويقرّ فخر الدين فائز بأن الموضوعية تعتمد اعتماداً كبيراً على النزاهة الأكاديمية التي يصعب قياسها. ولذلك، هناك حاجة لتطوير مدونة أخلاقيات ونظام عقوبات صارم للحفاظ على النزاهة العلمية.^{٢٦٨}

وفي نفس السياق، يؤكد متقنين أن النزاهة الأكاديمية تُعدّ أساساً مهماً في الحفاظ على موضوعية العلم. فنموذج التكامل والترابط لن يكون له معنى إلا إذا استند إلى الأخلاق العلمية وإخلاص الباحثين في عرض البيانات.^{٢٦٩}

في التطبيق العملي، قد ينعكس هذا من خلال تنوع مصادر البيانات، وتمثيل المخبرين، وعرض الحجج المؤيدة والمعارضة بشكل متوازن. وكما يُعتبر التدقيق المنهجي للأعمال الأكاديمية أمراً مهماً للحفاظ على المساءلة البحثية.

ويتأمل متقنين أهمية الحفاظ على استقلالية العلماء. فالتاريخ يُظهر أنه عندما يقترب العلم كثيراً من السلطة، تتآكل حياديته وموضوعيته بسهولة. لكن الفرصة لإثبات المثالية يجب ألا تُهمَل أيضاً.^{٢٧٠} ويُعدّ العالم الأكاديمي ساحة للتنافس، ومهمة العلماء هي الحفاظ على النزاهة مع فتح مساحة للحوار بين القيم والمناهج والواقع.

وستعتمد قوة تحمّل نموذج التكامل-الترابط اعتماداً كبيراً على قدرة المؤسسة في بناء نظام توازن قوي من خلال إنفاذ مدونة الأخلاقيات، والتدقيق المنهجي، والحفاظ على استقلالية العلماء. إذا أمكن الحفاظ على النزاهة الأكاديمية والنزاهة العلمية كأساس، فإن هذا النموذج يحتمل أن يستمر رغم مواجهة الضغوط السياسية.

^{٢٦٨} فخر الدين فائز، محاضر في علم العقيدة والفلسفة بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية، مقابلة أجراها الباحث، يوغياكارتا، ١٥ مايو ٢٠٢٥.

^{٢٦٩} أحمد متقنين، أستاذ في مجال دراسات الأديان ونائب مدير الدراسات العليا بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية (٢٠٢٠-٢٠٢٤)، مقابلة أجراها

الباحث، يوغياكارتا، ١٤ مايو ٢٠٢٥.

^{٢٧٠} المرجع السابق.

ولكن، دون آليات حماية كافية والتزام بالحفاظ على الموضوعية، سيتآكل نموذج التكامل-التربط بسهولة بفعل البراغماتية البيروقراطية ومصالح السلطة، فيفقد جوهره الأكاديمي ويتحول إلى مجرد أداة للشرعة السياسية.

الخاتمة

قد شهدت العلوم تحولاً جذرياً من العصر اليوناني القديم حتى العصر المعاصر، وحيث انتقلت من المنهج القائم على الأساطير إلى المنهج العقلاني المنظم، مروراً بالحقبة المتمركزة حول الإله، وعصر النهضة (renaissance)، وصولاً إلى العصر الحديث الذي يؤكد على اللامركزية والأخلاق الاجتماعية. يُعد التحول الأهم هو ديمقراطية المعرفة، حيث أصبحت العلوم التي كانت حكراً على النخبة متاحة لجميع طبقات المجتمع.

وقدم الفلاسفة المسلمون مثل ابن سينا والغزالي والرازي إسهامات جوهرية في تصنيف العلوم من خلال دمج التراث اليوناني والإسلامي. وقد طوروا منظومة تجمع بين المنطق والفلسفة العملية والنظرية، مع التمييز بين العلوم المكتسبة بالتعلم والوحي.

وتتجلى الفروق الجوهرية في أن الإبستمولوجيا الغربية تركز على الجانب المادي الفيزيائي مع العقلانية والشك المنهجي كأساس، بينما تعطي الإبستمولوجيا الإسلامية الأولوية للبعد الروحي مع الوحي كمصدر أسمى للمعرفة ورفض الشك كأساس.

وأبرز العصر المعاصر تيارين في الإسلام: التقدمي الساعي لإعادة التفسير لمتطلبات العصر، والمحافظ المتمسك بالتراث الكلاسيكي. وقدم مفكرون كأمين عبد الله ومحمد إقبال والفاروقي مقاربات تكاملية لجسر الهوة بين التراث والحداثة.

وتحتاج إلى إبستمولوجيا تكاملية قادرة على المحافظة على القيم الإسلامية الأساسية مع الانفتاح على تطورات العلم الحديث. ويكمن الحل الأمثل في الإقرار بدور الوحي كأساس قيمي ثابت مع تقدير ديناميكية تطور العلوم المعاصرة، بما يمكن المسلمين من المساهمة في العلوم العالمية دون فقدان الهوية التراثية.

في سياق التطور، قد تمثل التفاعلات بين السياسة والعلوم واقعاً معقداً استمر عبر التاريخ. لا تتسم المعرفة بالحياد بل ترتبط دائماً ببنى السلطة والسياق الاجتماعي الثقافي. وتتجسد أوضح

تجليات هذه العلاقة في الاستعمار الإبستمولوجي الذي وضع الإبستمولوجيا الغربية كميّار كوني، ومما أدى إلى الإبادة المعرفية أو القضاء المنهجي على أنظمة المعرفة المحلية والأصلية المعتمدة دونية.

واستجابة لذلك، ظهرت حركات تفكيك الخطاب الاستعمار المعرفي الهادفة لتحليل الهيمنة الإبستمية الغربية والاعتراف بشرعية أنظمة المعرفة المحلية. وتؤكد هذه الحركات على توطين المعرفة ودمج المنظورات المتنوعة لإنتاج تركيب أغنى بين الحكمة التراثية والتقدم العلمي المعاصر. ومن خلال عملياً، قد تؤثر السلطة السياسية على إنتاج العلوم من خلال السيطرة المؤسسية وتحديد موضوعات البحث وتوجيه التمويل وحتى التلاعب بالبيانات لدعم أجندات معينة.

ويقدم التراث الإسلامي دروساً قيمة من خلال الموقف النقدي لأئمة المذاهب الذين اختاروا الاستقلالية عن السلطة السياسية لحفظ النزاهة العلمية. إن الوعي بـ"سياسة المعرفة" يتطلب تطوير استراتيجيات حماية تشمل تنوع مصادر التمويل وتطبيق التعددية الإبستمية وتعزيز شفافية البحث. أمّا التحدي هو إيجاد حيز أكاديمي مستقل لكن مستجيب لاحتياجات المجتمع، مع دمج التنوع الإبستمي دون الوقوع في النسبية المدمرة للمعايير العلمية.

وبناءً على ديناميكية الإبستمولوجيا في تطوير المعرفة العلمية، لا يمكن فصل بناء المعرفة العلمية عن العوامل الخارجية المختلفة التي تؤثر على عملية تكوينها وتصديقها، بما في ذلك في سياق الدراسات الإسلامية. في منظور علم اجتماع المعرفة، لا يستطيع الباحث كذات دراسة أن يكون موضوعياً تماماً من تأثير البيئة الاجتماعية-الثقافية التي تحيط به، حيث تلعب متغيرات مثل التوجه الديني، والإطار الأيديولوجي، والخبرة التجريبية، والبناء الاجتماعي الأخرى دوراً مهماً في تشكيل نموذج البحث، والمنهجية، وتفسير البيانات، وحتى الاستنتاجات المستخلصة. تشير هذه الحالة إلى أن البعد السياسي للمعرفة له دور حاسم في توجيه مسار تطوير المعرفة العلمية، يشمل البنية الاجتماعية، وهيمنة الخطاب، وآليات التحكم التي تؤثر على أجندة البحث وشرعية النتائج العلمية، بحيث تتفاوض الموضوعية العلمية باستمرار مع ذاتية الباحث والسياق الاجتماعي-السياسي الذي يحيط بها.

وعلى الرغم من حتمية التفاعل بين السياسة والمعرفة، فإن الفهم النقدي لهذه الديناميكية يمكن من تطوير استراتيجيات لتقليل التحيز السياسي وتعظيم مساهمة العلوم. ويكمن الحل الأمثل في تطوير

إطار عمل يسهل الحوار البناء بين تقاليد المعرفة المختلفة بروح الاحترام المتبادل، لإنتاج تركيب أغنى ومفيد لتقدم الحضارة الإنسانية عموماً.

في المقابل، شهد مفهوم الموضوعية في التراث العلمي الغربي تطوراً جوهرياً من العصر الكلاسيكي حتى المعاصر. وانطلاقاً من فكر أفلاطون حول العالم الأبدي وصولاً إلى نظرة أرسطو المؤكدة على الملاحظة التجريبية، قد استمر هذا المفهوم بالتطور عبر المراحل التاريخية. وأنتج العصر الحديث تيار الوضعية (positivism) عند أوغست كونت الذي أكد على التجربة الحسية والمنهج العلمي كمصدر وحيد للمعرفة الصحيحة، ولكن تعرض لاحقاً لنقد تيار ما بعد الوضعية الذي اعترف بالقيود والتعقيدات في عملية المعرفة.

كان في سياق الدراسات الإسلامية، برزت نموذجان أساسيان حول الموضوعية: العالمية والحياد. وتواجه دعوى العالمية في الموضوعية نقداً لأنها غالباً ما تعكس منظور جماعات مهيمنة معينة وليس حقيقة كونية فعلاً. وبينما يُعتبر مفهوم الحياد المطلق وهماً مستحيل التحقق، لأن كل باحث يحمل تحيزات وخلفيات تؤثر على تفسيراته. قد اقترحت باحثات مثل ساندرا هاردنج "الموضوعية القوية" كبديل يعترف بالمنظورات المتنوعة ويفكر فيها بدلاً من ادعاء موقف محايد.

في الوقت نفسه، تُظهر منظورات العلماء المسلمين حول الموضوعية اختلافات إبستمولوجية جوهرية مع التراث الغربي. في الإبستمولوجيا الإسلامية، تُبنى الموضوعية على أساس التوحيد كمبدأ أنطولوجي يدمج البعدين الروحي والعقلاني. اتخذ مفكرون كالغزالي وابن خلدون والفاروقي والعطاس وفضل الرحمن من مفهوم وحدانية الله نقطة وحدة إبستمولوجية تؤسس لبناء المعرفة الموضوعية، حيث لا يمكن فصل الموضوعية عن القيم المتعالية والأخلاق الإسلامية.

وينتقد بعض العلماء المسلمين ثنائية الموضوعية-الذاتية في الإبستمولوجيا الغربية، متماشين مع الانتقادات النسوية وما بعد الاستعمار. ويرفضون الفصل التصنيفي بين المعرفة العلمية والقيم الدينية، ويتساءلون حول دعاوى العالمية والحياد في النموذج الغربي.

وتُظهر حركتا الأسلمة وتفكيك الخطاب الاستعماري المعرفي تشابهاً جوهرياً في مقاومة الهيمنة الإبستمولوجية الغربية، رغم اختلاف الخلفيات والأهداف. ويفتح الحوار بين هذين التقليدين

إمكانيات لتطوير فهم أكثر شمولية للموضوعية، حيث لا تعود الموضوعية مسألة تحقيق حياد مطلق، بل تصبح انفتاحاً فكرياً وشفافية في التحيز واعترافاً بتنوع المنظورات في الخطاب الأكاديمي. ويمكن هذا المنهج من إنتاج دراسات أكثر معنى بدمج تنوع الأصوات والتجارب في الخطاب الأكاديمي.

وفي هذا السياق، تظهر غموض إبستمولوجي متعلق بادعاء الموضوعية العلمية ذاتها. أن مفهوم الموضوعية الذي يُعتبر ذا طبيعة كونية ويستلزم انفصال المعرفة العلمية عن تأثير العوامل الخارجية يواجه تناقضاً مع الواقع التجريبي الذي يُظهر أن البعد السياسي وبنية القوة لهما ارتباط وثيق بعملية إنتاج المعرفة العلمية. ونتيجة لذلك، يتعرض معيار الموضوعية ذو الطبيعة المطلقة للتفكيك ويفقد صحته عندما يُواجه بالنظريات التي تدرس سياسة المعرفة العلمية، والتي تُبرهن أن الحياد العلمي هو بناء أيديولوجي لا يمكن الحفاظ عليه في ممارسة البحث الفعلية.

في النهاية، قد تبرز مفارقة الموضوعية عندما تتجاهل دعاوى الحياد وانعدام القيم في العلوم التعقيد متعدد الأبعاد للتجربة الإنسانية الشاملة للجوانب المعرفية والعاطفية والثقافية والروحية. وتخلق تعددية المنظورات الإبستمولوجية وأنظمة المعتقدات ومنهجيات البحث مشهداً فكرياً متنوعاً وديناميكياً. ويقدم المنهج التعددي طريقاً وسطياً منتجاً يساهم في حوار بين مختلف منظورات الموضوعية.

في السياق الخاص بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية يوجياكارتا، أحدث تحويل المعهد الإسلامي الحكومي (IAIN) إلى جامعة إسلامية حكومية (UIN) اتجاهًا جديدًا في ثورة إبستمولوجية مهمة في مشهد التعليم العالي الإسلامي الإندونيسي. لم يكن هذا التغيير مجرد تحول بنيوي مؤسسي، بل تطبيق نموذج في إعادة بناء إبستمولوجيا العلوم.

وأخيراً، ظهر نموذج جديد طوره أمين عبد الله يُسمى "التكامل-الترابط" يسعى لتجاوز ثنائية العلوم الدينية والعلوم العامة. ويحاول هذا المنهج ربط مختلف التخصصات العلمية في إطار علمي شامل يضم العلوم الاجتماعية والإنسانيات والعلوم الطبيعية والعلوم الدينية. بالنظر لوجود انتقادات من جهات مختلفة حول التغيير المؤسسي الذي يحتمل إهمال العلوم الدينية التي تشكل جوهر المعهد الإسلامي نفسه. إلا أن جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية نجحت في المحافظة على وجود وقوة برامج الدراسات الإسلامية وسط المنافسة مع مختلف التخصصات العلمية العامة. وتنظر المؤسسة

للدراستات الإسلامية ليس فقط من منظور عقائدي، بل أيضاً كمجال دراسة أكاديمي موضوعي. يتجلى ذلك بدمج الأخلاق الإسلامية المؤسسة على القيم الكونية للقرآن والسنة في جميع مجالات العلوم.

وقد طورت جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية مفهوماً فريداً وسياقياً للموضوعية في الدراسات الإسلامية. وفق منظور هذه المؤسسة، لا تُفهم الموضوعية كحقيقة وحيدة ومطلقة كما في التراث الوضعي. وتُعتبر الموضوعية ذات طابع حوارى وتعددي مرتبط بأبعاد المكان والزمان والموقع الاجتماعي للباحث. ويؤكد أكاديميو جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية كأحمد متقين وأمين عبد الله وروبي حبيبة أبرور أن الموضوعية في الدراسات الإسلامية تفسيرية وسياقية وبينداتية. ويقترحون مفهوم "الذاتية البينداتية" (intersubjective subjectivity) كطريق وسط يدمج المنظورين الذاتي والموضوعي عبر حيز بينداتي يؤكد على الحوار والتصديق الجماعي في فهم الحقيقة.

وفي سياق تطوير العلوم الإسلامية المعاصرة، تُظهر جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية تطور النموذج من منهج يميل للأيدولوجيا نحو نموذج أكثر شمولية ومنهجية. مثلاً، في فهم مفهوم أسلمة العلوم، تفضل جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية مفهوم "علمنة الإسلام" كبديل يُظهر التحول من محاولة أسلمة المعرفة نحو تحويل القيم الإسلامية إلى مفاهيم علمية قابلة للاختبار كونياً.

وطورت جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية منهج التكامل-الترباط كشكل للحفاظ على الموضوعية الأكاديمية. يهدف هذا النموذج لتجاوز ثنائية العلوم الدينية والعلمانية بدمج مختلف التخصصات العلمية عبر نموذج نظرية "شبكة العنكبوت" (spider web)، الذي يربط الدراسات الإسلامية التقليدية بالعلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانيات المعاصرة. يخلق منهج "المذهب الجوجاوي" هذا موضوعية شاملة وتكيفية تمكن الدراسات الإسلامية من الاستجابة للتحديات المعاصرة دون فقدان الجوهر الروحي والتراث الإسلامي.

ويتجسد تطبيق هذا النموذج من خلال تشكيل مؤسسات داعمة محددة، تشمل برنامج الدراسات الإسلامية متعددة التخصصات (IIC) بتركيزات متنوعة. وإضافة لذلك، يوجد مركز

دراسات المرأة (PSW) الذي يطور خطاب النوع الاجتماعي التقدمي، ومركز خدمات ذوي الاحتياجات الخاصة (PLD) الذي يضمن إمكانية الوصول للتعليم للطلاب ذوي الاحتياجات الخاصة. وتُظهر هذه البرامج الثلاثة التزام جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية بتحقيق موضوعية ليست إبستمولوجية فحسب، بل عملية أيضاً في خلق بيئة أكاديمية عادلة وشاملة.

وعلى الرغم ذلك، يواجه نموذج التكامل-الترابط تحديات جوهرية، خاصة فيما يتعلق باعتماده على توجهات سياسة قادة المؤسسة وتأثير السياسة الحكومية. وتُظهر الانتقادات أن استمرارية هذا النموذج عرضة لتغيرات القيادة والبراغماتية البيروقراطية، ويمكن أن تتآكل بفعل مصالح السلطة.

ولذلك، للحفاظ على هذه الموضوعية، تُطلب النزاهة الأكاديمية كأساس رئيسي مدعوم بتطوير قواعد أخلاقية صارمة ونظام مراجعة منهجية وحماية استقلالية العلماء. وستعتمد مرونة هذا النموذج بشدة على قدرة المؤسسة في بناء آليات رقابة وتوازن قوية لحماية نزاهة العلوم من تدخل المصالح السياسية والحفاظ على الجوهر الأكاديمي من كونه مجرد أداة لإضفاء الشرعية على السياسات.

المراجع

أبرار، روبي حبيبة، أستاذ في مجال العلوم الدينية والثقافة وعميد كلية أصول الدين والفكر الإسلامي بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية (٢٠٢٤-حتى الآن)، مقابلة أجراها الباحث، يوغياكارتا، ١٥ مايو ٢٠٢٥.

البيانات مأخوذة من الموقع الرسمي لوزارة الشؤون الدينية بجمهورية إندونيسيا من خلال مديرية التعليم العالي الديني الإسلامي، <https://um.ptkin.ac.id/home/ptkin>.

تقرير الأداء للجامعة الإسلامية الحكومية سونان كاليجاغا يوغياكارتا، عام ٢٠١٧، الجامعة الإسلامية الحكومية سونان كاليجاغا عام ٢٠١٨.

الجابري، محمد عابد، *بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية*، بيروت: مركز مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠.

خارطة طريق خدمات الطلاب ذوي الإعاقة وبحوث قضايا الإعاقة، في خارطة طريق مركز خدمات ذوي الإعاقة، معهد خدمة المجتمع والبحوث بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية للأعوام ٢٠٢١-٢٠٢٥.

خلدون، ابن، المقدمة، تحقيق لعلي عبد الواحد وافي، ج. ٣، القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ٢٠١٤. الدليل الأكاديمي لبرنامج الماجستير للدراسات العليا بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية يوكياكارتا ٢٠٢١، الباب الثالث حول برامج الدراسة وتخصصات برنامج الماجستير.

دليل خدمات مركز خدمات ذوي الإعاقة بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية لسنة، يوكياكارتا: مركز خدمات ذوي الإعاقة، ٢٠١٩.

زهري، محمد، أستاذ في مجال علم الفلسفة بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية، مقابلة أجراها الباحث، يوغياكارتا، ١٩ مايو ٢٠٢٥.

سينا، ابن، *الإشارات والتنبيهات*، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٣.

الطويل، محمد، *الموضوعية باعتبارها علمية: دراسة في الخلفيات الفلسفية والمآلات الأيديولوجية للموضوعية الحديثة*، مجلة تجسير - مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد: ٠٣،

الرقم: ٥١، دار نشر جامعة قطر، ٢٠٢١،

<http://dx.doi.org/10.29117/tis.2021.0059>

عارف، نصر محمد، *إبستمولوجيا السياسة المقارنة: النموذج المعرفي، النظرية، المنهج*، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢.

عبد الرحمن، طه، *روح الدين*، من ضيق العلمانية إلى سعة الأتمانية، المغرب: دار البيضاء المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢.

عبد الله، محمد أمين، *أستاذ في مجال علم الفلسفة ورئيس جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية (٢٠٠١-٢٠١٠)*، مقابلة أجراها الباحث، يوغياكارتا، ٢٦ أبريل ٢٠٢٥.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد، *إحياء العلوم الدين، ط. ١، ج. ١*، جدة: دار المنهاج، ٢٠٢١.

____، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد، *المستصفى من علم الوصول*، القاهرة: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.

____، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد، *المنقذ من الضلال*، تحقيق: محمد محمد جابر، بيروت: دار النشر، المكتبة الثقافية، ٢٠١٠.

فائز، فخر الدين، *محاضر في علم العقيدة والفلسفة بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية*، مقابلة أجراها الباحث، يوغياكارتا، ١٥ مايو ٢٠٢٥.

قانون جمهورية إندونيسيا رقم ٢٠ لسنة ٢٠٠٣ بشأن نظام التعليم الوطني (Pendidikan Sistem Nasional).

قرار رئيس جمهورية إندونيسيا رقم ٥٠ لسنة ٢٠٠٤ بشأن تحويل المعهد الحكومي للدراسات الإسلامية (IAIN) سونان كاليجاغا يوغياكارتا إلى الجامعة الإسلامية الحكومية (UIN) سونان كاليجاغا يوغياكارتا.

قرار مدير جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية يوكياكارتا، رقم ١٤٨٣ لسنة ٢٠١٩ بشأن دليل خدمات مركز خدمات ذوي الإعاقة بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية.

متقين، أحمد، *أستاذ في مجال دراسات الأديان ونائب مدير الدراسات العليا بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية (٢٠٢٠-٢٠٢٤)*، مقابلة أجراها الباحث، يوغياكارتا، ١٤ مايو ٢٠٢٥.

المراكبي، محمد، *المجال العام الإسلامي في ما قبل الحداثة: نحو سردية مختلفة*، في كتاب سلسلة المغارب "المجال العام: من المفهوم إلى التداول نحو مقاربات متعددة"، فاس: مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، يناير ٢٠١٨.

المسيري، عبد الوهاب، (المحرر)، *فقه التحيز، في إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهد*، الجزء الأول، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦.

وثيقة رسالة وزير التربية الوطنية الموجهة إلى وزير الشؤون الدينية بجمهورية إندونيسيا بتاريخ ٢٣ يناير ٢٠٠٤.

يونس، محمد، محاضر في مجال علم الفلسفة ببرنامج الدراسات العليا بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية، مقابلة أجراها الباحث، يوغياكارتا، ١٩ مايو ٢٠٢٥.

Abbas, Megan Brankley, "*Whose Islam? The Western University and Modern Islamic Thought in Indonesia*", California: Standford University Press, 2021.

Abdullah, M. Amin "*Agama, Ilmu dan Budaya: Kontribusi Paradigma Integrasi-Interkoneksi Ilmu dalam Menghadapi Isu-Isu Islamic Studies Kontemporer*", in *Praksis Paradigma Integrasi-Interkoneksi dan Transformasi Islamic Studies di UIN Sunan Kalijaga*, Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014.

_____, "*Pengembangan Metode Studi Islam dalam Prespektif Hermeneutika Sosial dan Budaya*", *Tarjih*, Ed. 6, Juli 2003.

_____, "*The Intersubjective Type of Religiosity: Theoretical Framework and Methodological Construction for Developing Human Sciences in a Progressive Muslim Perspective*", *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 58(1), 2020, 10.14421/ajis.2020.581.63-102.

_____, "*Al-Ta'wil al-'Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci*", *Al-Jami'ah*, 39(2), 2001.

_____, *“Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi”*, Ed. 3, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.

_____, *“Islamic Studies: Dalam Paradikama Integrasi-Interkoneksi (Sebuah Antologi)”*, SUKA Press, 2007.

_____, *“Multidisiplin, Interdisiplin, dan Transdisiplin: Metode Studi Agama dan Islam di Era Kontemporer”*, Sleman: IB Pusataka, 2021.

_____, *“Studi Agama: Normavitas atau Historisitas”*, Ed. IV, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Abdullah, Saed, *“Islamic Thought An Introduction”*, London and New York: Routledge, 2006.

Açıkgenç, Alparslan, *“Philosophy of Science in Epistemological Perspective”*, in *Islamic Perspectives on Science and Technology*, ed. Mohammad Hashim Kamali, Osman Bakar, Daud Abdul Fattah Batchelor, Rugayah Hashim, London: Springer, 2016.

Acton, H. B., *“Comte’s Positivism and the Science of Society”*, *Philosophy*, Cambridge University Press, 26(99), 1951, <https://www.jstor.org/stable/3747190>.

Ahmad, Zaid Ahmad, *“In Quest of Indigenous Epistemology: Some Notes a Fourteenth-Century Muslim Scholar, Ibn Khaldun (1332-1406)”*, in *Constructing the Pluriverse: The Geopolitics of Knowledge*, ed. Bernd Reiter, Duke University Press, 2018, <http://www.jstor.org/stable/j.ctv11smf4w>.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *“Islam and Secularism”*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1993.

_____, *“Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam”*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1995.

_____, *“Tinjauan Ringkas Peri Ilmu Dan Pandangan Alam”*, Kuala Lumpur: Universiti Sains Malaysia, 2007.

Al-Faruqi, Isma'il Raji, *"Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Prospective"*, in *Islam: Source and Purpose of Knowledge*, Herndon: IIIT and Jeddah: King Abdul Aziz University, 1988.

_____, *"Islamization of knowledge: General Principles and Work Plan"*, ed. Abdul Hamid Abu Sulayman, Virginia: IIIT, 1989.

_____, *"Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life"*, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 2000.

Al-Muiz, Mochamad Nasichin, Muhammad Miftah, *"Pendekatan Konservatif dalam Pandangan Islam: Kajian Teori Al-Muhafidz Al-Ghazali dalam Pendidikan Islam"*, *Jurnal Penelitian*, 14(1), Februari 2020, DOI:10.21043/jp.v14i1.6993.

Asad, Talal, *"Anthropology and the Colonial Encounter"*, London: Ithaca Press, 1973.

Augustine, Saint, *"Against the Academicians (Contra Academicos)"*, Translated by Sister Mary Patricia Garvey, Milwaukee: Marquette University Press, 1957.

Azra, Azyumardi, *"Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi d tengah Tantangan Milenium III"*, Ed. 1, Jakarta: Kencana, 2012.

_____, *"Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi menuju Milenial Baru"*, Ed. 1, Jakarta: Logos, 1999.

Bakhtiar, Amsal, *"Filsafat Ilmu"*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2013.

Barbour, Ian G., *"Issues in Science and Religion"*, New York: Harper Torchbooks, 1966.

Bernes, B., D. Bloor, *"Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge"*, in *Rationality and Relativism*, ed. M. Hollis, S. Lukes, Oxford: Basil Blackwell, 1982.

Bloland, Harland G., “*Higher Education and High Anxiety: Objectivism, Relativism, and Irony*”, *The Journal of Higher Education*, 60(5), 1989, Taylor and Francis Group, <https://www.jstor.org/stable/1982265>.

Breinessen, Martin Van, “*Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*”, Ed. 3, Bandung: Mizan, 1999.

Chambers, L. P., “*Plato’s Objective Standard of Value*”, *The Journal of Philosophy*, 33(22), 1936, <https://www.jstor.org/stable/2017018>.

Comte, Auguste, “*The Positive Philosophy of Auguste Comte*”, Vol. 2, New York: Cambridge University Press, 2009.

Cox, James L., “*A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*”, (London: The Continuum International Publishing Group, 2006.

Daston, Lorraine, Peter Galison, “*Objectivity*”, New York: Zone Books, 2007.

Daud, Wan Mohammad Noor Wan, “*Epistimologi Islam dan Tantangan Pemikiran Umat*”, *Jurnal Islamia*, 2(5), 2005.

Daulay, Haidar Putra, “*Pendidikan Islam dalam Sistem Pendidikan Nasional di Indonesia*”, Jakarta: Kencana, 2007.

Daulay, Muhammad Roihan, “*Sejarah Madrasah di Indonesia: Pendekatan Sejarah dan Perkembangannya*”, *Forum Paedagogik*, Vol. 12, 2021.

Diener, David, “*Augustine’s De Magistro: Teaching, Learning, Signs, and God*”, *Principia: A Journal of Classical Education*, 1(1), 2020.

Drajat, Manpan, “*Sejarah Madrasah di Indonesia*”, *Al-Afar: Journal for Islamic Studies*, Vol. 1, No. 1, January 2018, 10.5281/zenodo.1161729.

Eicher, Heidrun, *“The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy: Philosophical and Theological Summae in Context”*, Halle: Habilitationsschrift, 2009.

Eisenstadt, S. N., *“Multiple Modernities”*, *Dacdalus*, Winter 2000, 129(1), <http://www.jstor.org/stable/20027613>.

El-Fadl, Khaled Abou, *“Reasoning with Good: Reclaiming Shari’ah in the Modern Age”*, Maryland: Rowman & Littlefield, 2014.

_____, *“The Search for Beauty in Islam: A Conference of the Books”*, Maryland: Rowman & Littlefield, 2006.

Elias, J. J., *“Sufism”*, *Iranian Studies*, 31(3/4), 1998, <http://www.jstor.org/stable/4311192>.

Esmacili, Mohammad Javad, *“The Sciences of the Ancients and Their Devisions Aqsām ‘Ulūm al-Awā’il, A Text Attributed to Avicenna An Edition With A Brief Introduction”*, *Arabic Sciences and Philosophy*, 2021.

Essack, Farid, *“The Qur’an: A User’s Guide”*, England: Oneworld Publications, 2007.

Etieyibo, Edwin, *“Why Decolonization of the Knowledge Curriculum in Africa?”*, *Africa Today: Politics and Decolonization in Africa*, Summer, Indiana University Press, 67(4), 2021, <https://www.jstor.org/stable/10.2979/africatoday.67.4.05>.

Fadjar, A. Malik, *“Holistik Pemikiran Pendidikan”*, Jakarta: Rajawali Pers, 2005.

Fanon, Franz, *“The Wretched of The Earth”*, New York: Grove Press, 1963.

Fauzan, *“Sejarah Sosial Pendidikan Islam”*, Edited by. Suwwito, Jakarta: Kencana, 2008.

Fosnot, Catherine Twomey, “*Constructivism: Theory, Perspectives, and Practice*”, Second Edition, New York: Teacher Collage, Colombia University, 2005.

Foucault, Michel, “*Discipline and Punish: The Birth of the Prison*”, Translated by Alan Sherdian, New York: Vintage Books, 1997.

_____, “*The Archeology of Knowledge and The Discourse on Language*”, translated by A. M. Sherdian Smith, New York: Pantheon Books, 1996.

_____, “*The Archeology of Knowledge and The Discourse on Language*”, translated by A. M. Sherdian Smith, New York: Pantheon Books, 1989.

Geertz, Armin W., “*Global Perspectives on Methodology in the Study of Religion*”, in *Supplements to Method & Theory in the Study of Religion*, edited by Aaron W. Hughes, Leiden, Boston: BRILL, 2013.

González, C. B., E. Flores, & M. Á. Martínez, “*Scientific Production Convergence: An Empirical Analysis Across Nations*”, *Minerva*, 59(4), 2021, <http://www.jstor.org/stable/45418734>.

Gutas, Dimitri, “*Avicenna and After: The Development of Paraphilosophy: A History of Science Approach*”, in *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, ed. Abdelkader al-Ghouz, Bonn: Bonn University Press, V & R Unipress, 2018.

Habib, Irfan, “*Islamic Science of Science in Islamic Civilisation?*”, *India International Centre Quarterly*, 40(1), Summer 2013, India International Centre, <https://www.jstor.org/stable/24393293>.

Halper, Edward, “*Aristotle on Knowledge of Nature*”, *The Review of Metaphysics*, Jun, 1984, 37(4), <https://www.jstor.org/stable/20128085>.

Hamayati-Ataya, Inanna, “*Beyond (Post)Positivism: The Missed Promises of Systematic Pragmatism*”, *International Studies Quarterly*, Wiley, 56(2), 2012, <https://www.jstor.org/stable/23256782>.

Hammonds, Evelyn, and Banu Subramaniam, "A Conversation on Feminist Science Studies," *Signs* 28, 28(3), Spring 2003, <https://doi.org/10.1086/345455>.

Hanafi, Sari, "Islamization of Knowledge and Its Grounding: Appraisal and Alternative", *Islamic Studies Review Journal*, 1(2), 2022, [10.56529/isr.v1i2.82](https://doi.org/10.56529/isr.v1i2.82).

Haraway, Donna, "Situated Knowledge: The science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *Feminist Studies Journal*, 14(3), Autumn 1988, <https://doi.org/10.2307/3178066>.

Harding, Sandra, "After the Neutrality Ideal: Science, Politics, and Strong Objectivity", *Social Research: Science and Politics*, 59(3), The Johns Hopkins University Press, 1992, <https://www.jstor.org/stable/40970706>.

_____, "Latin American Decolonial Social Studies of Scientific Knowledge: Alliances and Tensions, Sciences, Technology, & Human Values", 41(6), Sage Publications, 2016, <https://www.jstor.org/stable/24778303>.

_____, "Rethinking Standpoint Epistemology: What is Strong Objectivity?", *The Centennial Review*, 36(3), 1992, <http://www.jstor.org/stable/23739232>.

Harley, J. B., "Deconstructing in the Map", *Cartographica*, 26(2), 1989, <http://dx.doi.org/10.3138/C211-1512-0603-XJ14>.

Harlinda, Bahaking Rama, Muhammad Yahdi, "Pendidikan Islam Pada Masa Awal di Indonesia", *JIPSI: Jurnal Ilmu Pendidikan dan Sosial*, Vol. 2, No. 2, Juli 2023, 10.58540/jipsi.v2i2.352.

Hashim, Rosnani and Imron Rossidy, "Islamization of Knowledge: A Comparative Analysis of The Conceptions of Al-Attas and Al-Faruqqi", *Intellectual Discourse*, 8(1), 2013, <https://api.semanticscholar.org/CorpusID:73626184>.

Heck, Paul L., *“The Hierarchy of Knowledge in Islamic Civilization”*, Arabica, Leiden: Brill, 2002, <https://www.jstor.org/stable/4057686>.

Husaini, Adian, *“Wajah Peradaban Barat, Dari Hegemoni Kristen Ke Dominasi Sekular Liberal”*, Jakarta: Gema Insani Press, 2005.

Ilyas, Mohammed, *“Decolonising the Terrorism Industry: Indonesia”*, Social Sciences, 10(2:53), 2021, <https://doi.org/10.3390/socsci10020053>.

Imber, Barbara, and Nancy Tuana, *“Feminist Perspectives on Science”*, Hypatia, 3(1), 1988, <http://www.jstor.org/stable/3810055>.

Innovation for Indonesia’s School Children (INOVASI), *“INOVASI Gender Equality, Disability and Social Inclusion (GEDSI) Strategy: INOVASI Phase II”*, 2020.

Iqbal, Mohammad, *“The Reconstruction of Religious Thought in Islam”*, Moscow: Dodo Press, 2003.

Irwin, Terence, *“Aristotle’s First Principles”*, Oxford: Oxford University Press, 1998.

_____, *“Coercion and Objectivity in Plato’s Dialectic”*, Revue Internationale de Philosophie 40, 156/157 (1/2) (1986), <http://www.jstor.org/stable/23946606>.

Jackson, Sherman A., *“The Islamic Secular”*, Oxford: Oxford University Press, 2024.

Jenkins, John I., *“Knowledge and Faith in Thomas Aquinas”*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Juwantara, Ridho Agung, *“Pemenuhan Hak Difabel di UIN Sunan Kalijaga dan Universitas Atma Jaya Yogyakarta”*, INKLUSI: Journal of Disability Studies, 7(2), July-December 2020, 10.14421/ijds.070204.

Keller, Evelyn Fox, *“Woman Scientists and Feminist Critics of Science”*, Deadalus Journal, 116(4), The MIT Press on behalf of

American Academy of Art and Science, 1987,
<http://www.jstor.org/stable/20025125>.

Khun, Thomas S., *"The Structure of Scientific Revolutions"*, Third Edition, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1996.

Kuntowijoyo, *"Islam Sebagai Ilmu: Epistimologi, Metodologi dan Etika"*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.

_____, *"Periodisasi Sejarah Kesadaran Keagamaan Umat Islam Indonesia: Mitos, Ideologi dan Ilmu"*, في خطاب تنصيب منصب الأستاذية في علم التاريخ، ١٤-١١، ٢٠٠١، يوليو ١٢، بكلية العلوم الثقافية جامعة غاجاه مادا، ١٤-١١.

Kuru, Ahmat T., *"Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison"*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Kusch, Martin, *"Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge"*, London: Routledge, 2005.

Lahham, Karim Lahham, *"The Anatomy of Knowledge & the Ontological Necessity of First Principles, Classification of the Sciences Project Tabah paper Series"*, No. 1, Abu Dhabi: Tabah Research, 2021.

Linklater, Andrew, *"Critical Theory and World Politics: Citizenship, Sovereignty and Humanity"*, New York: Routledge, 2023.

Machasin, H., *"Fisibilitas Inegrasi-Interkoneksi dalam Pendidikan dan Kajian Islam di Indonesia"*, in *Praksis Paradigma Integrasi-Interkoneksi dan Transformasi Islamic Studies di UIN Sunan Kalijaga*, Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014.

Madkour, Ibrahim Bayyumi, *"The Study of Islamic Philosophy"*, *Jurnal Tsaqofah II*, 1, 1427.

Mahmood, Saba, *"Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report"*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2016.

Malinowski, Bronislaw, *Magic, "Science and Religion and Other Essays"*, Boston: The Free Press, 1984.

Mat Nawi, Nur Ilani, Shahir Akram Hassan, "Domain of Objectivity in Islamic Research Methodology according to the Qur'an", *International Journal of Academic Research in Progressive Education and Development*, 10(3), September 2021, <http://dx.doi.org/10.6007/IJARPED/v10-i3/11542>.

McDowell, John, "Subjective, Intersubjective, Objective", *Philosophy and Phenomenological Research*, 67(3), 2003.

Minhaji, Akh., "Transformasi IAIN Menuju UIN: Sebuah Pengantar, Menyatukan kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum, Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum", Yogyakarta: Suka Press IAIN Sunan Kalijaga, 2002.

Mouly, J. S. George J., Suriasumantri, "The Development of Science, in Science in Perspective: A Collection of Essays on the Nature of Science", Jakarta: Gramedia, 1991.

Mulkhan, Abdul Munir, "Saintifikasi dan Spiritualisasi Multi-Wajah Realitas", in *Praksis Paradigma Integrasi-Interkoneksi dan Transformasi Islamic Studies di UIN Sunan Kalijaga*, Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014.

Munn, Charles Allen Munn, "The Hierarchy of Knowledge", *Scientific American*, 122(12), 1920, <http://www.jstor.org/stable/26123736>.

Muslih, Muhammad, "Filsafat Ilmu Imre Lakatos dan Metodologi Pengembangan Sains Islam", *Tasfiah: Jurnal Pemikiran Islam*, Ponorogo: Universitas Darusalam Gontor, 4(1), Februari 2020.

Mustansyir, Rizal, Misnal Munir, "Filsafat Ilmu", Ed. VII, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Nakisa, Aria, "Islamic Universities in Egypt and Indonesia as Tools of Liberal Governance: How States Use them to Canonize Reformed

Versions of Islam”, *Oxford Journal of Law and Religion*, 12(3), 448-450, 2024, <https://doi.org/10.1093/ojlr/rwae011>.

O’Callaghan, Casey, “*Perceptual Expertise, Universality, and Objectivity*”, *Philosophical Studies*, Springer, 2024, <https://doi.org/10.1007/s11098-023-02019-0>.

Oehler, Klaus Oehler, “*Aristotle on Self-Knowledge*”, *American Philosophical Society*, Dec, 27, 1974, 118(6). <https://www.jstor.org/stable/986399>.

Paternotte, David, Mieke Verloo, “*De-democratization and the Politics of Knowledge: Unpacking the Cultural Marxism Narrative*”, *Social Politics Journal*, 28(3), Fall 2021, <https://doi.org/10.1093/sp/jxab025>.

Patomaki, Heikki, Colin Wight, “*After Postpositivism? The Promises of Critical Realism*”, *International Studies Quarterly*, Oxford University Press, 44(2), 2000, <https://www.jstor.org/stable/3013996>.

Peterson, Philip L., “*Logic Knowledge*”, *The Monist*, January, 1989, 72(1), <https://www.jstor.org/stable/27903125>.

Politis, Visilis, “*Aristotle and Metaphysics*”, London: Routledge Philosophy Guidebooks, 2004.

Quijano, A., “*Coloniality and Modernity/Rationality*”, *Cultural Studies*, 21(2–3), 2007, <https://doi.org/10.1080/09502380601164353>.

Rahman, Fazlur, “*Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*”, Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

_____, “*Islamization of Knowledge: A Response*”, *Islamic Studies Journal*, Autumn-Winter 2011, 50,(3/4), Islamabad: Islamic Research Institute (IRI), International Islamic University, <https://www.jstor.org/stable/41932607>.

_____, “*Islamization of Knowledge: A Response*”, *AJISS: The American Journal of Islamic Social Science*, 5(1), 1988.

Riley, Dylan, “*The Paradox of Positivism*”, *Social Science History*, Cambridge University Press, 31(1) Spring 2007, <https://www.jstor.org/stable/40267932>.

Riyanto, Waryani Fajar, “*Mazhab Sunan Kalijaga: Refleksi Setengah Abad Genealogi Epistemologi Studi Ilmu Hukum Islam Integratif di Fakultas Syari’ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga 1963-2013*”, *Asy-Syir’ah: Jurnal Ilmu Syari’ah dan Hukum*, 47(2). December 2013, 395.

_____, “*Modul dan Bahan Pelatihan Penelitian Integrasi-Interkoneksi Ilmu: Tesis dan Disertasi*”, Yogyakarta: Suka Press, 2021.

Rubio, Fernanado Dominguez, Patrick Beart, “*The Politics of Knowledge*”, Edited by Fernanado Dominguez Rubio and Patrick Beart, London: Routledge, 2012.

Seanong, Farid F., “*Ellenchos Practices in Classical Islam: Hayy b. Yaqzan of Ibn Tufayl*”, *Istiqlal: Journal on Mosque and Islamic Studies*, 01/01, August 2024.

Safi, Omid Safi, “*What is Progressive Islam,*” in *The International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM) News Letter*, No.13, Desember 2003.

_____, “*The Politics of Knowledge in premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*”, Carolina: The University of North Carolina Press, 1970.

Saifuddin, Luqman Hakim, “*Moderasi Beragama*”, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementrian Agama Republik Indonesia, 2019.

Salamini, L., “*Gramsci and Marxist Sociology of Knowledge: An Analysis of Hegemony-Ideology-Knowledge*”, *The Sociological Quarterly*, 15(3), 1974, <http://www.jstor.org/stable/4105794>.

Santos, Baocventura de Sousa, Maria Paula Meneses, “*Knowledges Born in The Struggle: Constructing the Epistimologies of the Global South*”, New York: Routledge, 2020.

Sardar, Ziauddin, *“Jihad Intelektual, Merumuskan Parameter-parameter Sains Islam”*, edited by A. E. Priyono, Bandung: Risalah Gusti, 1998.

_____, *“Science, Technology and Development in the Muslim World”*, London: Croom Helm, 1977.

Savransky, Martin, *“A Decolonial Imagination: Sociology, Anthropology and the Politics of Reality”*, *Sociology Journal*, 51(1), Sage Publications, 2017, <https://www.jstor.org/stable/26940343>.

Seidel, Markus, *“Epistemic Relativism: A Constructive Critique”*, London: Palgrave Macmillan, 2014.

Setiawan, Mahbub, *“Kritik Epistimologi Barat: Karakteristik, Kelemahan dan Dampak Negatif yang Ditimbulkan”*, 2017, <http://eprints.iain-surakarta.ac.id/1625/>.

Skirbekk, Gunnar, Nils Gilje, *“A History of Western Thought: From Ancient Greece to the Twentieth Century”*, London and New York: Routledge, 2001.

Smith, C. Wilfred, *“Comparative Religion: Whither - and Why?”*, in *“The History of Religions: Essays in Methodology”*, eds. Mircea Eliade and M. Joseph Kitagawa (Chicago: The University of Chicago Press, 1959).

Smith, Linda Tuhiwai, *“Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples”*, London: Zed Book, 2021.

Steenbrink, Karel A., *“Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Merdeka”*, Jakarta: LP3ES, 1986.

Suaedi, *“Pengantar Filsafat Ilmu”*, 2016, Bogor: IPB Press, 2016.

Tannoch-Bland, Jennifer, *“A Prespectival Objectivity to Strong Objectivity: The Quest for Moral Objectivity”*, *Hypatia*, 12(1), <https://www.jstor.org/stable/3810256>.

Thiagarajan, Kamala, “*Why is India Having a Covid-19 Surge?*”, *BMJ: News Analysis*, April 30, 2021, DOI: [10.1136/bmj.n1124](https://doi.org/10.1136/bmj.n1124).

Thoha, Anis Malik, “*Objectivity and the Scientific Study of Religion*”, *Intellectual Discourse*, 17(01), 2009, http://irep.iium.edu.my/920/1/Objectivity_and_the_Scientific_Study_of_Religion.pdf.

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, “*Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*”, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2004.

Wendt, Alexander, “*Anarchy is What States Make of It: The Social Construction of Power Politics*”, *International Organization*, 46(2), 1992.

Yunus, Mahmud, “*Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*”, Jakarta: Pustaka Mahmudiah, 1960.

Zamir, Syed Rizwan, “*Descrates and Al-Ghazali: Doubt, Certitude and Light*”, *Islamic Studies, International Islamic University of Islamabad*, Summer, 49(02), 2010, <https://www.jstor.org/stable/41480705>.

Zuhri, M., “*Studi Islam: Sebuah Pengantar*”, Yogyakarta: FA Press, UIN Sunan Kalijaga, 2016.

<https://ejournal.uin-suka.ac.id/pasca/jkii/about>.

<https://ejournal.uin-suka.ac.id/pusat/MUSAWA/about>.

<https://kiiis.uin-suka.ac.id/>.

[https://pps.uin-suka.ac.id/id/page/prodi/2460-Magister-\(S2\)](https://pps.uin-suka.ac.id/id/page/prodi/2460-Magister-(S2)).

<https://psw.uin-suka.ac.id/id/page/prodi/1134-Sejarah-Singkat>.

<https://psw.uin-suka.ac.id/id/page/prodi/1135-Visi-dan-Misi>.

<https://uin-suka.ac.id/id/liputan/detail/558/pascasarjana-uin-sunan-kalijaga-buka-konsentrasi-baru-di-program-magister-prodi-interdisciplinary-islamic-studies>.

الملحقات

الملحقات ١. وثائق المقابلة.



مقابلة مع محمد زهري، أستاذ في مجال
الفلسفة بجامعة سونان كاليجاغا
الإسلامية الحكومية.



مقابلة مع فخر الدين فايز، محاضر في علم العقيدة والفلسفة
بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية.



مقابلة مع أحمد متقين، أستاذ في مجال دراسات الأديان ونائب
مدير الدراسات العليا بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية
(٢٠٢٠-٢٠٢٤)



مقابلة مع ربي حبيبة أبرار، أستاذة في مجال علم
الدين والثقافة وعميدة كلية أصول الدين والفكر
الإسلامي بجامعة سونان كاليجاغا الإسلامية
الحكومية (٢٠٢٤ - الآن).



مقابلة مع أمين عبد الله، أستاذ في مجال الفلسفة ورئيس
جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية سابقاً
(٢٠٠١-٢٠١٠)