

01 يونيو 2016 |

بحث عام | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية

المبادئ المعرفية والأسس المنهجية لأسلمة فلسفة العلوم الإنسانية عند محمد أبو القاسم حاج حمد



عبد الحليم ماهور باشة
باحث جزائري

مهمنه بلا حدود
Mominoun Without Orders
مؤسسة دراسات وأبحاث
www.mominoun.com

الملخص:

تتناول هذه الدراسة أزمة العلوم الإنسانية في العالم العربي، والمحاولات التي بذلت لإخراجها من أزمتها المركبة والمعقدة، وتسلب الضوء على شخصية فكرية (أبو القاسم حاج حمد)، أسهمت من خلال جملة من الأعمال العلمية في وضع مجموعة من المبادئ المعرفية، وجملة من الخطوات المنهجية لأسلمة فلسفة العلوم الإنسانية، وتعد هذه المحاولة المعرفية امتداداً لتلك المحاولات التي بذلت في الحقل الغربي، لتجاوز الأزمة التي عصفت بفلسفة العلوم الإنسانية، بسبب هيمنة المنهج الوضعي على طرائقها ونظرياتها ومفاهيمها، حيث تم اختزال وظيفة العلم الإنساني في رصد حركة الوقائع الإنسانية الخارجية.

وتهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن النقد الإبستمولوجي الذي وجهه الحاج حمد لفلسفة العلوم الوضعية، ومحاولته تحرير المعرفة الإنسانية من هيمنة الإبستمولوجيا الوضعية ومستتبعاتها المعرفية والمنهجية، حيث قدم مفهوماً حيويًا لإسلامية المعرفة، أخذ الطابع المعرفي المحض، نقله من الصيغة التجريدية إلى الصيغ الإجرائية، وأخرجه من دائرة الآليات الإسقاطية للنصوص الدينية على المشكلات العلمية، كما فعل بعض منتحلي هذه الفكرة، إلى التفكير المعرفي الرصين، ورسم أفقاً آخر لفكرة إسلامية المعرفة، من خلال إبداع منهج يتم فيه، الدمج بين الغيب والطبيعة والإنسان.

ومن هذا المنطلق، توسلت هذه الدراسة بالمنهج التحليلي، لتحديد مجموعة المبادئ المعرفية والضوابط المنهجية التي صاغها الحاج حمد لأسلمة فلسفة العلوم الإنسانية، وتوصلنا إلى حصرها في أربعة مبادئ، يأتي في مقدمتها وحدة المنهج بين العلوم الطبيعية والإنسانية، وتتسم طبيعة هذا المنهج بالتركيب، والمبدأ الثاني، أن يقوم هذا المنهج على الجمع بين منهجية التشيؤ (الوضعية) ومنهجية الخلق (الفعل الإلهي الكوني) في دراسة مختلف الظواهر الطبيعية والإنسانية، والمبدأ الثالث، تحكم الوظيفية بدلاً من النسبية في المعرفة العلمية، والمبدأ الرابع، التكامل المعرفي بين العلوم الطبيعية والإنسانية للوصول إلى وحدة الحقيقة، تلك الحقيقة التي يشتملها الإنسان من القرآن المسطور والكون المنثور.

أولاً: مفتتح إشكالي.

تعاني العلوم الإنسانية في العالم العربي من أزمة إبستمولوجية عميقة، مردها فشل النظريات والمناهج التي طورتها هذه العلوم في بلدان منشئها في دراسة الظواهر ومقاربتها في المجتمعات العربية، بسبب المنظورات الثقافية التي تهيمن على مفاهيمها وأدواتها الفكرية، وتعكس في الغالب التحولات التي مرت بها المجتمعات الحديثة الغربية، ومن جهة أخرى، تعاني العلوم الإنسانية من طغيان الأيديولوجيات على ممارساتها المنهجية والتطبيقية والتنظيرية، فيجد الباحث الذي يقع خارج الدائرة الحضارية الغربية العديد من النظريات والمقاربات والافتراضات التي تعالج وتحلل الظاهرة الإنسانية الواحدة، مما يلقي بظلال الريبة على مسألة الموضوعية في هذه العلوم، وي طرح سؤال كونية وخصوصية هذه العلوم، فتكون عمليات تحليل وتفسير الظواهر قاصرة عن تقديم رؤى معرفية موحدة حول الظاهرة المدروسة.

ومن هذا المنظور النقدي، سعى العديد من المفكرين في العالم العربي إلى تأصيل العلوم الإنسانية، بعد أن تنبهوا إلى الخصوصيات الحضارية والثقافية التي بنيت عليها الافتراضات البحثية لهذه العلوم، وكشفوا بالتحليل والنقد الأطر الإبستمولوجية التي شكلت مجالها المعرفي وأدواتها البحثية، ورأوا ضرورة إعادة صياغتها وفق الرؤية الثقافية للمجتمعات العربية، فانقسموا إلى تيارين فكريين، يرى أصحاب التيار الأول، أنّ خصوصيات هذه العلوم تتأتى من التغير الذي يطال المجتمعات الإنسانية في كل مرحلة تاريخية، لذلك إذا أدخلنا المجتمع المحلي بوصفه متغيراً في نظرياتها، نتمكن من توليد نسق معرفي نسهم من خلاله في تفسير مختلف الظواهر الاجتماعية في عالمنا العربي، أما أصحاب التيار الثاني، فيرون أنّ عملية تأصيل العلوم الإنسانية، تعني تأسيس علوم لا تنتهك الميثودولوجيا الإسلامية، أي، علوم إنسانية تتأسس على نظرية المعرفة الإسلامية، لأنّ العلوم التي وصفوها بالغربية، تولدت بحسبهم عن أنموذج معرفي علماني مادي، تتنافى الكثير من مسلماته ومقدماته الفلسفية والمنطقية مع المعرفة المتولدة من الرؤية الكونية التوحيدية.

ومن هذا المنطلق، يعد أبو القاسم حاج حمد¹ من القلائل في الفكر الإسلامي المعاصر الذين جمعوا بين الاطلاع الواسع على فلسفة العلوم الغربية، وعلى آليات تشكل العقل الغربي ومناهجه التي وظفها في حقول الدراسات الإنسانية، فوقف على طبيعة العناصر البنائية لأنموذجها الحضاري ومناهجه المعرفية المختلفة، وفي الوقت نفسه اطلّعه على التراث الإسلامي، وآليات اشتغال العقل الإسلامي على النص الديني ممثلاً في الوحي الرباني، لذلك جاء مشروعه الفكري متجاوزاً لطروحات التيارين ومؤسساً لرؤية مغايرة لكيفية حل الأزمة الإبستمولوجية للعلوم الإنسانية في العالم العربي، ويعد أبرز إسهام له، نقل إسلامية المعرفة من الصيغ النظرية إلى الطرائق المنهجية الإجرائية.

1- محمد أبو القاسم حاج حمد (1942-2004)، مفكر سوداني، نشر عديد الكتب والمقالات العلمية، انظر: الحاج دواق، المشروع المعرفي لأبي القاسم حاج حمد وتطبيقاته النقدية، رسالة دكتوراه علوم في الفلسفة، غير منشورة، جامعة قسنطينة، 2010، ص 6 وما بعدها، وتعد هذه الدراسة الأكاديمية للباحث الحاج دواق حول شخصية الحاج حمد من أحسن الدراسات التي اطلعنا عليها، حيث أحاطت منهجياً ومعرفياً بمشروع الرجل، وكانت بمثابة دليلنا للاشتغال على أسلمة فلسفة العلوم الإنسانية عند الحاج حمد.

قدم حاج محمد نقدًا معرفيًا للإبستمولوجيا الوضعية التي تأسست عليها فلسفة العلوم في الحقل المعرفي الغربي، ومن بينها العلوم الإنسانية، وطرح بديلاً معرفيًا ومنهجيًا ضمن إعادة بلورته لمفهوم إسلامية المعرفة، حيث أبدع منهج الجمع بين القراءتين، الذي يعد من أكثر المناهج المعاصرة التي استوفت الشرط المعرفي والإبستموي من حيث التأسيس والدلالة، وصاغ جملة من المبادئ المعرفية والضوابط المنهجية لأسلمة العلوم الطبيعية والإنسانية، لذلك سنتناول في هذه المداخلة إسهامه في أسلمة العلوم الإنسانية من خلال محاولة الإجابة على التساؤلات التالية:

- 1- ما طبيعة النقد الإبستمولوجي الذي وجهه أبو القاسم حاج حمد لفلسفة العلوم الوضعية؟
- 2- وما مفهومه لإسلامية المعرفة؟ وما هي الأساليب المنهجية والمعرفية التي اقترحها لنقل إسلامية المعرفة من الأبعاد النظرية إلى الأبعاد الإجرائية؟
- 3- ما هي الأسس المعرفية التي يقوم عليها منهج الجمع بين القراءتين، الذي اقترحه حاج حمد بديلاً للمنهج الوضعي في العلوم الإنسانية؟
- 4- وما هي المبادئ المعرفية والضوابط المنهجية التي صاغها لأسلمة فلسفة العلوم الإنسانية؟

ثانيًا: محمد أبو القاسم حاج حمد والنقد الإبستمولوجي لفلسفة العلوم الوضعية.

ينطلق أبو القاسم في بناء مشروعه المعرفي من رؤية نقدية للحضارة الغربية المعاصرة، ولنسقتها المعرفية الذي ولدته، حيث أعطى في البداية تصورًا عن تطور العقل الإنساني في دراسة الظواهر الطبيعية، موظفًا بكثافة المنهج الجدلي، منهجًا تحليليًا لتطور الظواهر الفكرية والعقلية والمنهجية، وتوصل إلى أنّ العقل الإنساني تطور عبر التاريخ وفق ثلاثة مراحل أساسية، تمثل كل مرحلة طورًا حضاريًا معينًا، بدءًا من المرحلة الإحيائية في المجتمعات القديمة، تاليًا إلى المرحلة التقابلية التي تكون فيها المعرفة من خلال تطابق الظواهر وتقابلها، وصولاً إلى مرحلة اكتشاف الناظم المنهجي، أو ميلاد الأنموذج المعرفي، وتبلور المنهجية النموذجية مع الحضارة الغربية المعاصرة، تلك المنهجية التي أدت حسب الحاج حمد إلى: «خروج العقل من حالة التوليد الذاتي للمفاهيم إلى اكتشاف النسق المرجعي الذي يحاكم هذه المفاهيم نفسها ويؤطر لإنتاجها، بحيث يحكم التطبيقات في مختلف الحقول الأخرى، فالمنهج هو خلاصة القوانين التي تحولت بدورها إلى إطار مرجعي وليس مجرد صياغة موضوعية للتفكير»².

2- محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، بيروت: دار الهادي، 2003، ص 35

اكتشف العقل الإنساني المعاصر الضابط المنهجي الكلي أو الأنموذج المعرفي في دراسة الظواهر الطبيعية والإنسانية، وتمكن من صياغة القوانين التي تحكمها، عكس العقل الإحيائي الذي نظر إلى ظواهر الكون في استقلالها بعضها عن بعض، «وافترض فيها نفوساً قائمة بذاتها، فتعبد الإنسان في مغامرة أولى ما قهره من الطبيعة، شمساً أو قمراً، وجزأ مصادر القوة في الوجود إلى عناصر حية متبادلة، ولم يكتشف حتى العلاقة بين ظاهرتين، فمط التفكير الإحيائي لا يعطي وحدة منهجية»³، ثم تجاوز العقل الإنساني التفكير الثنائي التقابلي، «الذي وإن اكتشف العلاقة بين الظواهر في شكل قوانين جزئية أولية إلا أنّ تلك الثنائية تحول بينه وبين توليد قوانين عامة تتطور إلى نظريات تحقق في تكاملها النسق المنهجي»⁴، صوب الفكر التكاملي في دراسة الظواهر الطبيعية والإنسانية.

ويختلف التصور الذي أعطاه حاج حمد لتطور العقل عبر التاريخ عن تطور العقل عند هيجل، فالعقل عند هذا الأخير ماهية الروح التي تكافح في هذا الوجود لتتجسد على شكل دول ومجتمعات، حيث يقول: «إنّ الفكرة الوحيدة التي تجلبها معها وهي تتأمل التاريخ، هي الفكرة البسيطة عن العقل، أنّ العقل يسيطر على العالم، وأنّ تاريخ العالم بالتالي، يتمثل إمامنا بوصفه مساراً عقلياً»⁵، بينما اعتبر الحاج حمد تطور العقل الإنساني، تطوراً في منهج دراسة الظواهر الكونية التي تحيط بالإنسان، حيث سعى العقل الإنساني عبر التاريخ إلى تأويلها وتفسيرها، والبحث عن السر في انبثاقها وانبعاثها، وفي الحكمة من وجودها وانتظامها.

وتتمثل ماهية العقل الهيجلي في الوعي بالحرية، التي تتجسد في الدول عبر مسار التاريخ الإنساني، فأقصى هيجل الإرث الحضاري الشرقي من الدراسة الفلسفية، بدعوى أنّها لم تعرف أي شكل من الحرية، حيث كانت الحرية مقتصرة فيها على الحاكم أو الملك بينما بقية الأفراد عبيد عنده، ثم تطورت الحرية مع الحضارة الإغريقية، التي عرفت أشكالاً جزئية من الحرية، مع ظهور فكرة المواطنين الأحرار، والديمقراطية وغيرها من المفاهيم، وستتحقق الحرية كلياً مع الأمة الجرمانية، ويلحظ القارئ أنّها إحدى القراءات المتمركزة حول الذات الغربية.

وتختلف من جهة أخرى الأطوار الثلاثة التي حددها حاج حمد للعقل، عن قانون المراحل الثلاث لأجوست كونت، ومضمون هذا القانون الذي يمكننا من أن: «نتصور في ضوئه تطور الحضارة والتراث البشري، أنّ كل فرع من فروع المعرفة البشرية تجتاز مراحل ثلاثاً: المرحلة الدينية والمرحلة الميتافيزيقية،

3- محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص 36

4- محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص 36

5- ف.ف. هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 2007، ص 78

وأخيراً المرحلة الوضعية، ففي المرحلة الأولى يبحث الإنسان عن علل غائية، وفي المرحلة الثانية عن قوى مجردة، وفي المرحلة الثالثة عن القوانين الصحيحة»⁶.

فتتبع حسب حاج حمد خطيئة كونت من خلطه بين المراحل من جهة تطور الدين في المجتمعات الإنسانية، وخلطه بين النص المقدس المطلق، وبين الميتافيزيقا باعتبارها تأويلاً فلسفياً للوجود، حيث استند هذا التصنيف إلى: «نمطية التفكير وليس إلى تطور التفكير، فتفكير كونت ذرائعي وبنهج ميتافيزيقي أكثر من أنه فلسفي وعلمي لأنه انطلق من محاولة دحض التفكير الأسطوري الخرافي المرتبط بما حرف من موروث التوراة والإنجيل فلم يميز بين النص الإلهي في «مطلقه» والتزييف التراثي البشري لهذه النصوص، فأدرجها ضمن الحقبة اللاهوتية»⁷.

وترتيباً على حتمية التطور في المنهج الذي استخدمه العقل الإنساني في فهم الظواهر عبر المسار التاريخي، يعتبر الأنموذج المعرفي الغربي المعاصر الحلقة الأخيرة من هذا التطور المنهجي الخطي، فقد دخلت الإنسانية من منظور حاج حمد في: «طورها الثالث، حيث بدأت بالبحث لا في وحدة الطبيعية ووحدة المادة والطاقة واستخلاص القوانين العلمية، بل مضت إلى الخروج من الحالة الوصفية للقوانين إلى تفسيرها كونياً باتجاه التنظير أو استخلاص النظريات التي تشكل في النهاية منهجاً موجهاً لمختلف الأفكار والإبداعات في مختلف الحقول»⁸.

ويتطابق هنا، مفهوم الناظم المنهجي عند حاج حمد مع مفهوم الأنموذج المعرفي كما وظفه عبد الوهاب المسيري في مختلف دراساته الفلسفية والأدبية، حيث عرفه بقوله: «صورة عقلية، ونسق فكري، ونمط تصوري، وبنية عقلية مجردة، وتمثل رمزي للحقيقة... يتسنى للعقل الإنساني الوصول إلى جوانب منها... إذ يبدأ الباحث من خلال النماذج في تنظيم المعلومات وتحديد أهميتها متناثرة إلى أنماط متماسكة»⁹.

ويفترق مفهوم حاج حمد للناظم المنهجي عن مفهوم المسيري للأنموذج، حيث يعتبر الحاج حمد أن النموذج يحمل صفة العالمية، ويحتاج فقط من وجهة نظره إلى إعادة تحريره من الإحالات المادية للمنهج الفلسفي الوضعي، تلك الإحالات التي أدخلته في مآزق إبستمولوجية عديدة، بينما يرى المسيري أن لكل نسق حضاري أنموذجه الأصيل، فالأنموذج المعرفي المعاصر أطلق عليه المسيري صفة الغربي، لأنه من منظوره لم يستوعب كل المجتمعات الإنسانية، وبالتالي تسقط عنه صفة العالمية، فيحاول الأنموذج المعرفي الغربي أن: «يصل إلى مستويات من التعميم لا تبررها درجة المعرفة عند من قاموا بالتعميم، فلجأ إلى

6- محمد فتحي الشنيطي، المعرفة، القاهرة: دار الطباعة والنشر والتوزيع، 1981، ص 169

7- محمد أبو القاسم حاج حمد، إبستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2004، ص 42

8- محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص 36

9- عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، اليهود واليهودية والصهيونية، مجلد1، مصر: دار الشروق، 2003، ص 108/109

محاولة فهم الإنسان من خلال دخله وأدوات الإنتاج... تم تطوير مفهوم الطبقة باعتباره مفهومًا مصطلحًا معًا، ولكن حينما بدأ ماركس يقرأ عن الشرق، ظهرت له أشكال من التنظيم الاجتماعي ليس لها نظير في تجربته... وهو نمط الإنتاج الآسيوي، وهو مصطلح أقل ما يوصف به أنه مضحك»¹⁰.

ويتقاطع مشروع الحاج حمد من الوجهة الفلسفية مع النقد الذي وجهته مدرسة فرانكفورت إلى الحداثة الغربية وكل مستتبعاتها، أولاً: في نقدها للعقل الحداثي الذي وسمته بالعقل الأداتي، واعتبرته قاصرًا منهجيًا عن الإحاطة بكل الأوضاع الإنسانية والثقافية والحضارية، وأنّ معارفه ونتائج تطبعها التحيزات الأيديولوجية للنسق الرأسمالي، ففي تعليق لآلان هاو على مقال نشره هوركهايمر تحت عنوان «نهاية العقل»، كأحد أعمدة مدرسة فرانكفورت النقدية، يقول: «أما في نهاية العقل فيناقش هوركهايمر تلك الطريقة التي اقتصر فيها العقل على وظيفته الأدائية، في كثير من مجالات الحياة الحديثة، وبهذه المقالة تسم قطعة خفية مع ماركس، إذ تحد أيديولوجيا معينة (هي العقل الاداتي)، وتعتبرها جزءًا لا يتجزأ من الحياة الحديثة»¹¹.

وفق هذا المعنى، قام مشروع التنوير الغربي منذ لحظته التدشينية الأولى على فكرة السيطرة الطبيعة، التي امتدت بدورها إلى السيطرة على الإنسان، مما أدى إلى استيلا ب إنسانيته واغترابه في المجتمعات المعاصرة، فلقد اعتبر هوركهايمر وأدورنو أنّ: «غلبة أو انتصار العقلانية الأدائية كان في حقيقة الأمر نتيجة حتمية للصراع من إحلال هيمنة على الطبيعة، وقد تميزت الحضارة الغربية منذ نشأتها الأولى بفكرة الهيمنة من خلال معنيين متكاملين: الهيمنة أو السيطرة على الطبيعة من جهة، والسيطرة على الإنسان من جهة أخرى»¹².

وثانيًا: في الانعكاسات السلبية للعقل الأداتي على الحياة الإنسانية الغربية، حيث يبدأ فلاسفة النظرية النقدية تفكيرهم في مسألة العقل والعقلانية من ملاحظة أساسية، وهي: «أنّ الأنوار كان هدفها يتمثل في تحرير الإنسان انقلبت إلى ضد ذلك تمامًا، إذ كرست العبودية القديمة للإنسان، فإذا كان تابعًا للطبيعة في السابق، فإنّه تابع اليوم للمجتمع، واستمرت بالتالي علاقات القوى المبنية على الخضوع والتفاوت وإقصاء الحرية»¹³.

وثالثًا: في نقد الوضعية والنزعات العلمية التي هيمنت على الفكر العلمي الغربي في القرن التاسع وبدايات القرن العشرين، حيث تعبر الوضعية في نظر هابرماس: «عن أسلوب لتحنيط العلم لدرجة يغدو

10- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، القاهرة: دار الشروق، ط1، 2006، ص 90

11- آلان هاو، النظرية النقدية، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: ثائر ذيب، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010، ص 55

12- كمال بومنيير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، الجزائر: منشورات الاختلاف، 2010، ص 19

13- محمد نور الدين ولد أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، بيروت: إفريقيا الشرق، ط2، 1998، ص 30

فيها إيماناً مقتنعاً بقدرته الخارقة على تقديم الأجوبة على كل الأسئلة ووضع الحلول لكل المشاكل، أما النزعة التقنية فإنها تعمل على توظيف المعرفة العلمية بوصفها أيديولوجياً»¹⁴.

رابعاً: يختلف الحاج حمد عن فلاسفة النظرية النقدية في تشخيصه لكيفية حل الأزمة التي تعاني منها الأمم الغربية، فالأزمة من وجهة نظر حاج حمد هي أزمة منهج، وليست أزمة عقلانية أداتية كما عبر عنها فلاسفة مدرسة فرانكفورت، التي انتقدت العقل الأداتي وطرحته في مقابلة العقل النقدي للخروج من المآزق التي جلبها العقل الأداتي على مستوى المعرفة، التي همين عليها المنهج الوضعي، وعلى مستوى الحياة الاجتماعية التي هيمن عليها النسق الرأسمالي، فأدى ذلك كله إلى تشييء الحياة الثقافية، واغتراب الإنسان في الوجود الاجتماعي، حيث يمثل العقل الأداتي لدى هوركايمر وادرنو: «ضرباً من المراجعة لمفهوم ماكس فيبر عن الفعل العقلاني الهادف، غير أنه بالنسبة لهما مفهوم متشرب بذلك الإحساس المرير بأننا ننفاد ليس نحو عالم أكثر عقلانية بل رجوعاً إلى عالم غير عقلاني»¹⁵.

إذن، من منظور حاج حمد الأزمة ليست أزمة عقل وضعي، وليس قضية بديل عقلاني، بل الإشكالية تنبثق في فلسفة منهج العلم الطبيعي، حيث يرى حاج حمد أن النقد الإبيستيمولوجي يجب أن يوجه إلى فلسفة العلوم الطبيعية، التي هيمنت عليها الأطر المادية، تلك المادية التي تعرف على أنها المذهب الذي: «لا يعترف إلا بوجود المادة فقط، وجوداً واقعياً مستقلاً عن أي ذات عارفة، ويفسر كل شيء بالعلل المادية فقط، والمادة ذاتها لا تعترى إلا بتغيرات كمية، وتنفي فيها أي تغيرات كيفية، وإحداث العالم هي الأوجه المختلفة للمادة المتحركة، لذلك استطاعت المعرفة العلمية المثبتة بالتجربة أن تتفاد نفاذاً تاماً إلى العالم وقوانينه»¹⁶، فركزت تلك المناهج على جدلية الطبيعة والإنسان، وأقصت كل معرفة متولدة من خارج هذه الجدلية المادية الصارمة، فأصبحت الفلسفة الوضعية «فلسفة ظاهرية متطرفة أي مفترضة فقط على الظواهر البادية للملاحظات الحسية، حتى ذهب كونت إلى أن العلم ذاته وصف محض ولا شأن له بالتفسير، وهدف العلم هو التنبؤ، وإنجاز هذا الهدف يعتمد على الوصول إلى قوانين تعاقب الظواهر وفقاً للعلية»¹⁷.

أما النقد الذي يوجه إلى الناظم المنهجي في فلسفة العلوم المادية، هو اكتفاؤه بجدلية الطبيعة والإنسان، وعدم تخطيه إلى البنائية الكونية، وحتى النقد الإبيستيمولوجي المعاصر باستخدام المناهج النقدية والمناهج التفكيكية لم يتجاوز الإحالات المادية في المعرفة، ولم يتمكن من الانتقال من عملية التحليل إلى عملية التركيب، فالمنهج في عصرنا، تم اختزاله إلى محاولة فلسفية تسعى: «لتكريس المفهوم الواقعي للحركة الموضوعية بمعزل عن عمقها الغيبي، وبالتالي قيدت المنهجية بمعطيات ما تعطيه التربة العلمية من حقائق

14- المرجع السابق، ص 60

15- آلان هاو، النظرية النقدية، مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 81

16- يمني طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، الأصول- الحصاد- الآفاق المستقبلية، سلسلة عالم المعرفة، العدد 264، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2000، ص 121

17- المرجع السابق، ص 128

قابلة للتحقيق والتطبيق، فالمنهج ضمن الفلسفة الوضعية هو رفض كامل لأي علاقة غائية مسبقة على نحو تضميني مثالي»¹⁸.

ومن المؤشرات الدالة على وضعية فلسفة العلوم إقصاؤها لعالم ما وراء الطبيعية، وتفكيكها للميتافيزيقا مع الوضعية المنطقية، فأنصار الوضعية المنطقية رأوا أنّ عملية اكتساب المعرفة: «لا تتم عن طريق أفكار قبلية موجودة بشكل مسبق، بل عن طريق معطيات الخبرة الحسية، وأنّ الواقع وخبرتنا به هو معيار صدق معارفنا، وعن طريق الخبرة والتجربة يستطيع الباحث أن يختبر العبارات ذات المعنى والعبارات الخلو من المعنى، فالأولى صادرة عن الواقع، ولها تعين فيه ومطابق له، أما العبارات الخلو من المعنى فلا وجود لها إلا في خيال الإنسان وأحلامه وأفكاره الماورائية»¹⁹، فوفق هذا التصور لا يمكن للفلسفة الوضعية أن تدمج عالم ما وراء الطبيعة -الغيب في أنساقها المعرفية.

وعلى الرغم من النقد الإبستمولوجي المكثف الذي مورس على المناهج الوضعية المستخدمة في العلوم الطبيعية، إلا أنه لم يفض إلى بناء أدوات منهجية جديدة، بسبب عدم قدرته على دمج عالم الغيب في حركة الواقع، حيث اعتمد هذا النقد الإبستمولوجي فقط على قاعدة الفهم والمفاهيم المبنية على: «تطور العقل الطبيعي الوضعي باتجاه علمي مفتوح وبآليات تحليلية وتفكيكية تعالج مادة مرئية ومتوافرة وقابلة لشتى أنواع الاختبارات الملموسة، فإنّ مشكلتها مع المؤثرات فوق الطبيعية متفاقمة ومعقدة بطبيعتها وذلك ببساطة لأنها فوق متناولها»²⁰.

وفي مطلع القرن العشرين عصفت أزمة إبستمولوجية بالعلم الطبيعي، وتجلت بشكل واضح في العلوم الفيزيائية، بعد اكتشاف العالم الميكروسكوبي، الذي لا يمكن إخضاعه إلى قوانين نيوتن الحتمية، وطرحت النظرية النسبية في مقابلة مفاهيم جديدة لدراسة الجسيمات وحركة الذرات، فتبين أنّ جوهر أزمة الفيزياء المعاصرة: «ينحصر في انقلاب القوانين القديمة رأساً على عقب، وانقلاب المبادئ الأساسية، وفي انعكاس الحقيقة الموضوعية الموجودة خارج الوعي، يعني في إحلال المثالية واللاأدرية محل المثالية (لقد تلاشت المادة)، نستطيع بهذه الكلمات التعبير عن الصعوبة الأساسية حيال بعض المسائل الخاصة التي استثارها الأزمة»²¹، فتنامت المناهج النقدية والتفكيكية في فلسفة ما بعد الحداثة، وفككت العديد من المفاهيم والمبادئ التي قامت عليها الإبستمولوجيا الكلاسيكية، غير أنّ الحاج حمد يرى أنّ هذه الإبستمولوجيا التفكيكية عاجزة عن التركيب معرفياً ومنهجياً، لأنّ الإبستمولوجيا العلمية تستهدف: «التفكيك والتحليل وما زالت

18- محمد أبو القاسم حاج حمد، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، العالمية الإسلامية الثانية، بيروت: دار الهادي، ط1، 2004، ص 531

19- ماهر اختار، إشكالية معيار قابلية التكنيب عند كارل بوبر، في النظرية والتطبيق، دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2010، 63

20- محمد أبو القاسم الحاج حمد، إبستمولوجيا المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص 202

21- رجاء غارودي، النظرية المادية في المعرفة، ما هي المادية، ترجمة: محمد عيتاني، بيروت: دار المعجم العربي، 2005، ص 26

عاجزة عن الوصول إلى التركيب، فمدرسة فرانكفورت -مثلاً- قد فككت الوضعية المادية لتعطي مساحة للعقل، ولكنها لم توضح في النهاية أي إنسان هذا الذي تعيد تركيبه وتمنحه حريته»²².

ومن جهة أخرى، أدى النقد الذي مورس على الميتافيزيقا في الفلسفة الغربية، وبلغ ذروته كما ذكرنا سابقاً مع فلاسفة الوضعية المنطقية، الذين اعتمدوا على مبدأ التحقق، واعتبروا كل قضية لا يمكن التحقق منها أمبريقياً قضية ميتة بالأساس، فيرى كارناب ومعه كافة الوضعيين المناطق أن: «العبارات الميتافيزيقية -كما هو الحال في الأشعار الغنائية- فهي ليست صادقة أو كاذبة، لأنها تقرر شيئاً، ولا تحتوي على أي معرفة، ومن ثم فهي تحتل مكاناً خارج مجال المعرفة النظرية خارج نطاق الصدق أو الكذب...»²³، إلى توالد ما يعرف بالفلسفات العدمية والعينية، التي قضت على كل مبدأ يتجاوز الوجود المادي، وأعلنت مع نيشتة موت الإله، فيرى جيانى أن الإنسانية اليوم تتجه إلى العدم المكتمل، قائلاً: «أعتقد بإمكان تحديد موقفنا إزاء العدمية (أي موقفنا في داخل القضية العدمية) باللجوء إلى صورة غالباً ما تظهر في نصوص نيتشه صورة «العدمي المكتمل» والعدمي المكتمل هو ذلك الذي أدرك أن العدمية هي فرصته (الوحيدة)، إن ما يحدث لنا اليوم بالنسبة إلى العدمية، هو أننا بدأنا بإمكان أن نكون عديميين مكتملين»²⁴.

وحاولت الفلسفات الإنسانية والمذاهب الرومانتيكية جاهدة أن تجعل من الإنسان مركز الكون، بعد إزاحة فلسفة العلوم الوضعية للإله في هذا الوجود، إلا أنها أصبحت تعاني من أزمة خانقة بسبب فشلها في إعادة مركزية الإنسان في الكون، فأصبح: «الخط الإنساني هو ذاته، في أزمة، إذ لم يعد بوسعه، بين جملة أمور أخرى، أن يقرر الرجوع إلى أساس متعال، من هذا المنظور يمكن القبول بالقضية القائلة لوقوع الخط الإنساني في أزمة، لأن الإله مات، أي أن الجوهر الحقيقي لأزمة الخط الإنساني، هو هذا الحدث لموت الإله، الذي أعلنه نيتشه»²⁵.

في الأخير، تعيش الحضارة الغربية أزمة شاملة، امتدت تأثيراتها إلى كل أرجاء المعمورة بسبب الطابع العالمي الذي تختص به هذه الحضارة، فالحضارة الأوروبية وهي: «المركز المؤثر فعلاً -تعيش في ذاتها حالة من الأزمات العميقة جداً بحيث لم تعد قادرة- ولو أرادت - على منح العالم بدائل أو صياغتها على صورتها، إنها تحتاج إلى الإنقاذ وتعيش حالة من الاضطراب من بعد أن فككت مقولات اللاهوت الديني ومبادئ المعرفة العقلية القبلية الفطرية عبر مناهج العلوم الطبيعية التي فهمتها في الحدود السطحية للمادية الجدلية...»²⁶.

22- الإيستمولوجا، ص 204

23- السيد تقيدي، معيار الصدق والمعنى في العلوم الطبيعية والإنسانية، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 1991، ص 31

24- جيانى فاتيمو، نهاية الحداثة، الفلسفات العدمية والتفسيرية، في ثقافة ما بعد الحداثة (1987)، ترجمة: فاطمة جيوشي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1998، ص 36

25- المرجع السابق، ص 38/37

26- محمد أبو القاسم حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، بيروت: دار الهادي، ط1، 2004، ص 25

ومدلول التعريف السابق، أنّ الحضارة الغربية حضارة عالمية، ويتطابق هذا المفهوم لحاج حمد مع مدلول العولمة عند الفيلسوف طه عبد الرحمن الذي يعرفها بقوله: «العولمة هي تعقيل العالم بما يجعله يتحول إلى مجال واحد من العلاقات بين المجتمعات والأفراد عن طريق تحقيق السيطرات الثلاث: «سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية»، «وسيطرة التقنية في حقل العلم»، «وسيطرة الشبكة في حقل الاتصال»»²⁷، وإذا تصور عبد الرحمن الحل من خلال درء الآفات الخلقية التي خلفتها العولمة، حيث يقول: «لا بد من تصحيح مفهوم «العالم» المتداول عند أرباب العولمة، كما يتصورون مجالاً واحداً من العلاقات مع إطلاق مدلول «العلاقة»، وإنما هو مجال واحد للعلاقات مع تقيدها بالأخلاق، أي أنّ العالم هو مجال علاقي أخلاقي»²⁸.

فإنّ الحاج حمد يرى أنّ الحضارة الغربية التي تعصف بها أزمة متعددة الأبعاد ترتبط بطبيعة بنائها الفوقي ممثلاً في مناهج الفلسفة الوضعية، وانعكاساته على الحياة الاجتماعية أين أدت إلى استلاب الإنسان، والسيطرة عليه، فانقضت الحتمية العلمية» بأولى خطواتها الفضة على حرية الإنسان لتلزمه بالاحتموم، وبمرور الأعوام تجاوزت الحتمية ميدان الفلك لتصل إلى كل الميادين الواحد بعد الآخر، وكل ميدان تفرض سطوتها عليه يؤكد من جانبه نفي حرية الإنسان حتى وصلت إلى غايتها بالتفسير الميكانيكي الجامع لكل ظواهر الوجود»²⁹، وبالتالي يكون الحل من طبيعة منهجية وليس من طبيعة أخلاقية، أي التفكير في توليد ناظم منهجي يستوعب الناظم المنهجي الوضعي ويتجاوزه نحو الأفق الكوني.

وفي المقابل، ما بلغت الحضارة الغربية من عالمية يحتم على من يقعون خارج دائرتها الحضارية التفكير في حل عالمي، يقضي على تلك المشكلات والأزمات، وليس التفكير في بديل حضاري جديد، فالبشرية أصبحت خاضعة لعالمية الحضارة الغربية التي لا فكاك لها منها، فلم يعد هناك تعدد في الأنساق الحضارية كما تصوره بعض الفلاسفة كشبندر وتوينبي، بل إنّ: «وحدة الأزمة العالمية ستقضي إلى وحدة الحل، ومن مواصفات هذا الحل الموضوعية، أي أن يستند إلى، ويركب على منهجية معرفية تستوعب الوجود الكوني وعلومه الطبيعية والإنسانية وضوابط حركته بأسلوب تحليل نقدي»³⁰.

وحل الأزمة الحضارية التي أصبحت تعاني منها البشرية قاطبة يتمثل في وعي إنساني كوني، يبلور ضابطاً منهجياً (نموذج معرفي) قادر على تجاوز المناهج النقدية والتفكيكية، ويأخذ بالنتائج التي توصلت إليها فلسفة العلوم الطبيعية إلى أفقها الكوني، «فأزمة فلسفات العلوم وأزمة الحضارة يتطلبان وعياً إنسانياً كونياً بنزوع نحو الإطلاقية المحيطة بوصفها الإطار الوحيد الذي يعيد صياغة المناهج العلمية والأنساق

27- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ط1، 2006، ص 78

28- المرجع السابق، ص 89

29- يمنى طريف الخولي، الحرية الإنسانية والعلم (مشكلة فلسفية)، القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1990، ص 119

30- محمد أبو القاسم حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الوضع العربي الراهن، مرجع سابق، ص 27

الحضارية، خاصة بعد أن توقفت المناهج العلمية لدى الاحتمالية النسبية التي لا تعطي منهجًا وتكتفي بالتفكير المعرفي...»³¹.

ويتطلب هذا الوعي الإنساني الكوني، أولاً: أن يتجاوز الاستلاب اللاهوتي، الذي يحياه حملة القرآن في الدائرة الحضارية العربية والإسلامية، وثانياً: يتجاوز الاستلاب اللاهوت الأرضي، الذي يحياه من يقعون في الدائرة الحضارية الغربية، ذلك أنّ هذا الوعي بالكونية «يتطلب وبما يتجاوز اللاهوت والوضعية معاً إدراكاً كونياً مطلقاً، كفيئاً معادلاً لمطلق الإنسان ومطلق الطبيعة، ولا يصدر هذا الوعي المعادل في إطلاقيته إلاّ عن من صدرت عنه إطلاقيّة الإنسان وإطلاقيّة الطبيعة، أي «الله الأزلي» ومن هنا كان التوجه نحو القرآن باعتباره كتاباً كونياً معادلاً في إطلاقيته للوجود الكوني وحكمته بما فيه فهم الإنسان»³².

وهذا لا يعني أن ننفي ما توصلت إليه الفلسفة العلوم الطبيعية من نتائج وقوانين، تعتبر دعائم حيوية للحضارة المعاصرة، إنّما يعني أن نتجاوز رؤاها المادية للوجود، فالمنهج المعرفي عند الحاج حمد يقوم على: «رفض هذه (النهايات) الفلسفية للمحددات النظرية والمنهجية ثم العمل على توظيفها ضمن الإطار الفلسفي لجدلية (الغيب والإنسان والطبيعة) بمنظور كوني»³³، والنقد العميق الذي يمكن أن يوجه إلى المنهج الوضعي، هو تعميمه للمعلومة العلمية على كل ظواهر الكون، أي يحكم على الكل من خلال الجزء، وهذا النوع من التعميم الاستقرار لا يصلح في مجال الكوني، فتتمثل خطورة الفلسفة الوضعية: «أنّها تلجأ إلى تعميم استنتاجاتها عن المعلومة العلمية على المستوى الكوني أي تسحب الجزء على الكل... إنّ كل ما فعله الفلاسفة الوضعيون بكل مدارسهم هو أنهم قد سحبوا المعلومة العلمية من حيزها الجزئي لتشكل منطقاً عاماً للتجربة الوجودية، وهكذا أصبح الجزء حكماً على الكل لأنّ الإنسان لا يستطيع أن يحقق مطلقه الذاتي إلا في حدود هذا الجزء الموضوعي»³⁴.

أما الضابط المنهجي (الأنموذج المعرفي) فنستنبطه من القرآن الكريم، وهو ما يقودنا إلى عملية التركيب المنهجي والمعرفي، وعندها تتم استعادة جدلية الإنسان والغيب والطبيعة، حيث أنّ: «المادية الجدلية والتطورية والنسبية والفرويدية وما انبنى على كل ذلك من دراسات متقدمة وحتى نافذة ولكن في نفس الإطار، لا تنفك عن كونها البناء الفوقي للحضارة الغربية المستمدة من فلسفة العلوم الطبيعية، وليس لدى الحضارة الغربية ما تضبط به هذه النهايات المنهجية»³⁵، وتأسيساً على هذه الجدليات الثلاث، ننفي الفكرة القائلة بأنّ فلسفة العلوم تقودنا إلى الإلحاد، بل إنّ فلسفة العلوم الطبيعية «يمكن أن تؤدي إلى الإيمان،

31- محمد أبو القاسم حاج حمد، إستيمولوجيا المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص 52

32- محمد أبو القاسم حاج حمد، إستيمولوجيا المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق ص 76

33- محمد أبو القاسم حاج حمد، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، العالمية الإسلامية الثانية، مرجع سابق، ص 69

34- محمد أبو القاسم حاج حمد، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، العالمية الإسلامية الثانية، مرجع سابق، ص 252

35- محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص 38

وليس إلى الإلحاد، وذلك حين يتعمق الإنسان في بنائية النظام الكوني، ولا يقف في حدود الجبرية المادية للحركة الطبيعية في الظاهرة المحددة»³⁶.

ثالثاً: إسلامية المعرفة عند محمد أبو القاسم حاج حمد: الرصد والتجاوز.

يرى دعاة إسلامية المعرفة أنّ الأزمة الحضارية التي أصابت الأمة الإسلامية المعاصرة، ترتبط بمسألة المنهج في الفكر الإسلامي، حيث أصبح العقل الإسلامي يعاني من تكلس أدواته المنهجية وطرائقه الإجرائية، وعدم قدرته على الانفتاح على الحضارات الأخرى ليفيد منها في بناء العلم والمعرفة، وعجزه عن ابتكار العلوم وتوليد المعارف، نتيجة قصور إجراءاته المنهجية وأدواته التحليلية.

لذلك، تتمثل مهمة إسلامية المعرفة في كيفية بناء منهج علمي انطلاقاً من الرؤية الإسلامية للوجود، يمكننا هذا المنهج من توليد المعارف في مختلف العلوم، ويمكننا من الاستفادة من التراث الفكري والروحي للأمة، ومن جهة أخرى يتم بواسطة هذا المنهج الاستيعاب النقدي للمناهج العلمية التي طورتها الحضارة الغربية المعاصرة، مع ضرورة الاحتراس المنهجي والوعي الفكري بالأطر التاريخية والسياقات الاجتماعية والثقافية التي ولدت الفكر ومناهجه في الماضي والحاضر.

وفق هذا المنظور النقدي القائم على منهجية الاستيعاب والتجاوز، طرح العديد من المفكرين مفهومات لإسلامية المعرفة، على الرغم من أنّ النقد كان يطال في كل مرة المفهوم حال انبثاقه في فضاء الفكر، لكن الناظر بعقل حصيف، يلحظ أنّ النقد الذي يتعرض له مفهوم إسلامية المعرفة، خير دليل على ملاسة المفهوم لجوهر الأزمة الحضارية التي تعاني منها الأمة الإسلامية، وتأكيداً على توسيع العناصر البنائية التي ينطوي عليها، فأول خطوة منهجية تمثلت في كيفية الجمع بين الإسلام والمعرفة، ومن الأوائل الذي حددوا هذا المفهوم إسماعيل راجي الفاروقي، بقوله «إنّ إعادة صياغة المعرفة على أساس علاقة الإسلام بها، بمعنى «أسلمتها»، أي إعادة تعريف المعلومات وتنسيقها وإعادة التفكير في المقدمات والنتائج المتحصلة منها، وأن يقوم من جديد ما انتهى إليه من استنتاجات وأن يعاد تحديد الأهداف.... بحيث يجعل تلك العلوم تنثري التصور الإسلامي وتخدم قضية الإسلام – وأعني بها وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة ووحدة الإنسانية ووحدة الحياة والطبيعة الغائية للخلق وتسخير الكون للإنسان، وعبودية الإنسان منه – أن تحل هذه محل التصورات الغربية وأن يتحدد على أساسها إدراك الحقيقة وتنظيمها»³⁷.

ويظهر من منطوق التعريف السابق، أنّ أول خطوة بذلها إسماعيل الفاروقي في إسلامية المعرفة تمثلت في كيفية الجمع بين الإسلام والمعرفة، وبتعبير آخر كيف يمكننا أن نولد المعرفة انطلاقاً من الرؤية

36- محمد أبو القاسم محمد حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مرجع سابق، 204

37- إسماعيل راجي الفاروقي، أسلمة المعرفة، المبادئ العامة وخطة العمل، ترجمة: عبد الوارث سعيد، الكويت: دار البحوث العلمية، 1983، ص 33

الإسلامية إلى العالم، لأنّ الفاروقي كان على دراية عميقة بأنّ المعرفة التي توصف بالغربية، تولدت عن رؤية وجودية إلى العالم، وليست كما يتوهم بعضهم أنّها معرفة عالمية لا علاقة لها بالعقائد والميتافيزيقا، لذلك الوعي بالمبدأ المنهجي الذاهب إلى أنّ كل معرفة تقبع وراءها رؤية إلى العالم، يعد أول خطوة منهجية في بناء معرفة إسلامية، تكون مناهجها وأدواتها الفكرية والمفاهيمية متنسقة مع عناصر الرؤية الإسلامية للوجود.

نهل من هذا التصور الذي صاغه الفاروقي لإسلامية المعرفة الكثير من الباحثين، فهناك من أضاف عناصر أخرى إلى المفهوم، وهناك من بذل مجهودات منهجية لتبيان كيفية الجمع بين الرؤية الإسلامية إلى العالم والمعرفة، حيث أنّ مشروع إسلامية المعرفة «لا يزال في مرحلة مخاض منهجي: بمعنى أنّ التصورات والمبادئ المعرفية المطروحة لم تؤدّ بعد إلى ولادة منهجية مكتملة، تشتمل على إجراءات محددة وطرائق بحثية بيّنة، وقادرة بالتالي على هداية جهود البحث العلمي في مختلف التخصصات العلمية»³⁸.

ولا يعد عدم اكتمال منهج إسلامية المعرفة نقيصة علمية، بل يعد علامة صحية على بداية التفكير في ابتكار منهج معرفي يمكننا من دراسة مختلف الظواهر الطبيعية والإنسانية، ومن هذا المنطلق استوعب الحاج حمد المفاهيم التي أوردها الباحثون الذين سبقوه، ونزعم أنه أضاف إلى إسلامية المعرفة بوصفها منهجاً معرفياً العديد من العناصر، وبيّن العديد من المنطلقات والقواعد التي يجب أن ينبني عليه هذا المفهوم، وأبان الاختلالات المنهجية التي وقع فيها بعض الباحثين، فأخذ مفهوم إسلامية المعرفة عند الحاج حمد أربع دلالات معرفية، تشكل في مجموعها الأعمدة التي يتأسس عليها المفهوم، ونقله من عالم التجريد إلى عالم الممارسة المنهجية المنضبطة، ونبسط القول فيها كما يأتي:

في البداية، اتخذ حاج حمد موقفاً نقدياً من مفهوم التأسيس الإسلامي، الذي تداخل مع مفهوم إسلامية المعرفة، وأربك بعضهم عندما تم لصق المعرفة بالدين، وأصبح الثاني مستوعباً للأول في قراءة لاهوتية، لا تولد نسقاً معرفياً بقدر ما تؤدي إلى طمس معالم معرفة الإنسان بالوجود وبمختلف ظواهره، فقد عرفت اللجنة الدائمة للتأصيل الإسلامي في عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في ندوة مفهوم التأسيس الإسلامي: «...إبراز الأسس الإسلامية التي تقوم عليها هذه العلوم من خلال جمعها أو استنباطها من مصادر الشريعة وقواعدها الكلية وضوابطها العامة، ودراسة هذه الموضوعات هذا العلوم دراسة تقوم على الأسس السابقة، وتستفيد مما توصل إليه العلماء المسلمون وغيرهم من نتائج ونظريات وآراء لا تتعارض مع تلك الأسس...»³⁹.

38- لؤي الصافي، إسلامية المعرفة من المبادئ المعرفية إلى الطرائق الإجرائية، مجلة إسلامية المعرفة، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد3، 1996، ص 39

39- مركز البحوث بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية: "ندوة التواصل الإسلامي للعلوم الاجتماعية"، الرياض: جامعة محمد بن سعود الإسلامية- عمادة البحث العلمي، 1987

اعتبر حاج حمد هذا المفهوم للتأصيل الإسلامي يقع على الطرف النقيض من مفهوم إسلامية المعرفة كما يتمثله ويدعو له، حيث يقول: «أنّ الكثير من الكتابات تحت مسمى أسلمة المعرفة أو إسلامية المعرفة يتناقض تمامًا مع أسلمة المعرفة بالحيثيات الإبيستيمولوجية التي أوضحناها في التفاعل بين الجدليات الثلاث، فعوضاً عن المنهجية العلمية المفتوحة نجد كتابات عن «الوسطية» بشكل تلفيقي وتوفيقي وانتقائي، والوسطية نقيض المنهج والمنهجية، ونجد كتابات عن «أزمة المسلم» أو «أزمة الفكر الإسلامي» تكتفي باتهام التخلف واللاعقلانية فقط وكأنّها كتابات محدثة لمعتزلة جدد»⁴⁰.

إنّ المزالق المنهجية التي وقع فيها دعاة التأصيل الإسلامي وبعض المشتغلين في إسلامية المعرفة، نتيجة اعتمادهم على منهج المقارنات الذي يتم من خلاله إكساب الشرعية للمفاهيم من الحقل الغربي داخل الحقل المعرفي الإسلامي، كالمقارنة بين مفهوم الديمقراطية ومفهوم الشورى، وغيرها، أو منهج المقاربات الذي اعتمده رجال الإصلاح والنهضة العربية لحظة الصدمة مع الحضارة الغربية، حيث قاربوا مفاهيم غربية بأخرى إسلامية، كالعدالة الاجتماعية في الإسلام بالاشتراكية، وغيرها، فأدى كل ذلك إلى: «فشل فكر المقاربات الذي أراد أن يردم الهوة بين المسلمين والحضارة الغربية، وكذلك فشل فكر المقارنات الذي أراد توسيع الهوة، ومع تزايد تأثير الغرب في الواقع الإسلامي، كل ذلك أوجد حالة من القلق الفكري لدى بعض القيادات الإسلامية مما دفعها للقفز فوق منطق المقاربات والمقارنات لتبني (أسلمة) هذا الزاحف الغربي»⁴¹.

يرفض الحاج حمد رفضاً مطلقاً إلباس المفاهيم الغربية لبوساً دينياً، ويعتبره من قبيل الضعف في استيعاب منجزات الحضارة الغربية، ويتفق في نقده لهذه الحالة الفكرية مع بعض الباحثين الذين يسمون أنفسهم بالعلمانيين، عندما يعتبرون أسلمة المعرفة كهوّة أرضياً جديداً، تحررت البشرية منه في عصر الأنوار الغربي، وتم ربط إسلامية المعرفة بحركات الإسلام السياسي التي تسعى لاكتساب الشرعية الوجودية من خلال تبنيها الدائم لقضية اختلافها مع الآخر (الغربي)، «فإنّ إسلامية المعرفة نتاج الإسلام والصحة الإسلامية، قد أدت من حيث نتائجها المباشرة إلى نقيض ما أعلنت عنه، وهو إصلاح الأمة بل وقيادة العالم، فقد أدت هيمنة أفكارها في بعض القطاعات والمؤسسات إلى تخلف معرفي كبير غيب حتى المقدرة على تصور سليم للمشكلات»⁴².

في حين يرى الحاج حمد أنّ إسلامية المعرفة: «عنوان مركب من إسلامية ومن معرفة، في حين أنّ الإسلامية فيما يراها الناس تخصيص الديني في مقابل معرفة هي عامة غير قابلة للتخصيص، وليس

40- محمد أبو القاسم حاج حمد، إسلامية المعرفة: المفاهيم والقضايا الكونية، مجلة تفكر، مجلد 3، عدد 2، السودان: معهد إسلام المعرفة، 2001، ص 10

41- محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص 32

42- زواوي بغورة، الخطاب الفكري في الجزائر، بين النقد والتأسيس، جزائر: الدار القصبية للنشر، 2003، ص 113

تخصيص الديني فقط، وإنما تتسع لعدد من المناهج وتستبطن العديد من الأيدولوجيات، فتركيب المعرفة على الإسلامية يحمل تخصيصاً وتحديداً بوصف هذه المعرفة الإسلامية مفارقة لغيرها على مستوى المناهج...»⁴³.

واضح وبيّن مما سبق، أنّ الحاج حمد في طرحة لإسلامية المعرفة يريد تجاوز كل تلك المفاهيم البسيطة التي أخلت بإسلامية المعرفة مفهوماً معرفياً، كالتأصيل الإسلامي للعلوم، وفكرة أسبقية الفكرة الدينية على الفكرة الإنسانية، أما ما يرمي إليه الحاج حمد في إسلامية المعرفة فهو اتباع جملة من الخطوات المنهجية، وبتعبير أدق فتح ورشات منهجية عديدة في إسلامية المعرفة، يأتي في مقدمتها فك الارتباط بين المعرفة العلمية وإحالاتها المادية الوضعية، «فأسلمة المعرفة تعني فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري والإحالات فلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة، وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن ناظم منهجي ومعرفي ديني-غير وضعي، فهنا استيعاب وتجاوز يؤدي إلى المفهوم المختلف»⁴⁴.

وهي الخطوة المنهجية ذاتها التي عبر عنها نقيب العتاس بتحريض المعرفة من الرؤية الغربية، تلك المعرفة التي أصبحت تثير الشكوك وتزرع الاضطراب، وتعتبر عن رؤية مادية للوجود، «فالمعرفة ليست شأنًا محايدًا، وإنّما في الواقع يمكن أن تكون مشربة بروح ومحتوى معينين يتنكران في ثوب المعرفة، ومن ثم فهي بشكلها العام ليست في الواقع معرفة حقيقية وصحيحة، وإنّما هي تفسير وتأويل للحقائق من خلال منشور الحضارة الغربية ووفقاً لرؤيتها الكلية للوجود ونظرتها العقلية للحقيقة ولإدراكها النفسي للوجود»⁴⁵.

وتسهم هذه الخطوة المنهجية التي تلزم العقل الإسلامي، في تعامله مع المعرفة التي اصطبغت بالإحالات الوضعية والفلسفات العدمية أن يتنبه لها، ليس لنفيها كلية بدعوى أنّها صدرت عن عقل لا يؤمن بالوحي، وإنّما ليكشف عن نسبيتها باعتبارها معرفة بشرية، وبمعنى آخر ارتباطها بالجال الزماني والمكاني الذي ولدها، وهنا مفهوم إسلامية المعرفة مرادف للثقافة الحضارية عند عبد الحميد عرفان، حيث تشير الأسلمة عنده إلى بعدين⁴⁶:

- الأول منهما: ويراد به جهد الفكر الإسلامي المعاصر، وسعيه الحثيث وهضمه، جميع ما أنجزه الفكر الغربي وتمثله في بعديه: الحضاري المادي والثقافي المعنوي.

43- محمد أبو القاسم حاج حمد، إستيمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص 196

44- محمد أبو القاسم حاج حمد، إستيمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص 31

45- سيد محمد نقيب العتاس، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ترجمة: محمد الطاهر الميساوي، ماليزيا: المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، ط1، 2000، ص 155

46- عرفان عبد الحميد فتاح، إسلامية المعرفة ومنهجية الثقافة الحضارية مع الغربي، مجلة إسلامية المعرفة، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 05، ص 9

- أما الثاني: ففيه التنبيه على وجوب تأمين تحرير تلك المنجزات ضمن مفاهيم فلسفية، مادية، إلهادية، وذلك بإعادة تفسيرها، وربطها بإطار قيمي إسلامي، موصول ومتصل بالهدى الإلهي، الذي بلغ كماله وختامه بالإسلام.

فلا يجب أن تتوقف إسلامية المعرفة عند خطوة الكشف عن البعد الوضعي والمادي في المعرفة الغربية، بل ضرورة تجاوزها لخطوة منهجية أخرى، في غاية الأهمية، تتمثل في استيعاب إشكالية العلاقة بين رؤية العالم والمعرفة التي تتولد عنها، حيث لا توجد معرفة بدون أساس ميتافيزيقي، ولا بعد أنطولوجي، لذلك الرؤية الكونية المعرفية في الفكر الغربي الحديث «يمكن إرجاعها إلى الحقل المعرفي، أي الجهاز التفكير من مفاهيم وتصورات ومنطلقات منوية تحت منهج ورؤية، حيث هيمن المنهج الذي يعتمد العقل والتجربة باعتبارهما مقياساً لليقين في كل رؤية ذات بعد مادي نضجت في أكمل صورة لها مع أوجست كونت»⁴⁷.

وعلى هذا الأساس الإبستمولوجي الذي يتم فيه الربط بين المعرفة ورؤى العالم، تصبح مهمة إسلامية المعرفة في الخطوة المنهجية الثالثة ممثلة في استنباط الرؤية الكونية الإسلامية، «فإسلامية المعرفة هي التعبير المرادف للرؤية الفلسفية التوحيدية الكونية في مقابل الرؤية اللاهوتية الدينية وكذلك «الوضعية العدمية»، إنها فلسفة «وجود مطلق» تجمع بين جدل الغيب الإلهي استنباطاً من القرآن، وجدل الإنسان المطلق بذاته واللامتناهي النزوع، وجدل الطبيعة بمنطق علمي تحليلي إبستمولوجي يعتمد على التفكير والتركيب معا»⁴⁸.

من هذا المنطلق، إسلامية المعرفة ودعاتها يقع عليهم قبل المضي في معالجة الإشكالات المنهجية والمعرفية، أن يحددوا خصائص الرؤية الكونية التوحيدية، باعتبارها رؤية إلى العالم تتمركز حول التوحيد، وتختلف جذرياً عن الرؤى الوجودية التي صاغت الفلسفات الوضعية والمادية، وأول نقطة اختلاف بين رؤى العالم والرؤية الكونية التوحيدية طبيعة المصدر الذي تولدت عنه، ففي الرؤية التوحيدية يعد القرآن الكريم المصدر الرئيسي لهذه الرؤية، فالرؤية الكونية التوحيدية بهذا المعنى هي: «جزء من تلك المعرفة الضرورية التي زود الله بها الإنسان بطريقة فطرية وتنمو وتنضج بجهد مكتسب عبر استعمال القدرات الذهنية والإدراكية في تأمل واعتبار، ونظر في حركة المخلوقات ونظمها وأحوالها، والرؤية الكونية التوحيدية تضمنت تفاصيل حياة الإنسان ووسائله في الدنيا التي تمثل عالم الشهادة وما ينتظره في الآخرة أو عالم الغيب»⁴⁹.

47- الناجي حامد محمد، رؤية العالم ودورها في تفسير وفهم الظواهر الاجتماعية، مجلة تفكر، السودان: معهد إسلام المعرفة، مجلد 11، العدد 1، 2011، ص 112

48- محمد أبو القاسم حاج حمد، إبستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص 52

49- صالح بن الطاهر مشوش: علم العمران الخلدوني واثار الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط 01، 2012، ص 206

وبرر حاج حمد استعماله لمصطلح «إسلامية» بدلاً من «كونية» باعتبارات منهجية، حتى لا يختلط مفهوم الكونية مع مفهوم العقلانيين الوضعيين، حيث اعتبر أن الخروج عن الأسلمة يخل بالأسس التالية⁵⁰:

1- تجريد الجدلية الثلاثية (الغيب والإنسان والطبيعة) من مصدرها الكوني وهو القرآن المعادل موضوعياً للوجود الكوني وحركته، فهو المصدر الوحيد للنفاذ إلى هذه الكونية.

2- إن وجود القرآن في عمق الرؤية الكونية هو تثبيت لأحد أبعاد الجدلية الثلاثية نفسها، وهي جدلية الغيب ودور الإله الأزلي، فلو تجاوزنا القرآن أو انتحلناه تجاوزنا تركيب الجدلية كلها.

3- إن إسلامية المعرفة كروية كونية لا تستهدف خلاص العرب والمسلمين فقط وإنما خلاص العالم كله وفق مفهوم عالمية الإسلام وليس بالمنطق الأحادي الشمولي.

4- إن تعبير إسلامية المعرفة هو اتكاء على مطلقية القرآن مصدراً للمعرفة الكونية وليس انطلاقاً من خصوصية المسلمين الذين كاد بعضهم بلاهوتيته أن يحدث قطيعة معرفية مع القرآن نفسه.

وإذا أردنا أن نوجز بتعبير أدق مفهوم إسلامية المعرفة بوصفه رؤية كونية، قلنا إنها عبارة عن رؤية يعد التوحيد فيها القائم على وحدانية الخالق، أس أسسها، وأن القرآن الكريم يعد المصدر الرئيسي لها، وأنها تحمل صفة العالمية، لأنها تتكئ على الوحي الرباني، وأنها جاءت للإنسانية قاطبة، والمعرفة المتولدة عنها كونية لأنها مؤسسة على رؤية قرآنية للوجود بما يتضمنه من عالم (الغيب والشهادة)، «فالقائمة المنهجية لإسلامية المعرفة تكمن بالتحول الإنساني إلى الكونية بدلاً عن «الموضعية» والوضعية فتتكون لدى الإنسان «نظرية وجود» مرتبطة بالله سبحانه بوصفه خالقاً، ومصدراً «للكتاب والحكمة» فتتشكل عقلية الإنسان وأخلاقه على ضوء هذا الارتباط الإلهي»⁵¹.

بعد أن حدد الحاج حمد إسلامية المعرفة بوصفها رؤية كونية، ذهب إلى خطوة منهجية رابعة في عملية الأسلمة، تتمثل في اعتبار إسلامية المعرفة تسعى إلى توليد ناظم منهجي (أنموذج معرفي) من القرآن الكريم، يستوعب الجدليات الثلاث: الغيب والطبيعة والإنسان، ويتجاوز الإحالات الفلسفية المادية، ويتم توظيف الناظم المنهجي في دراسة مختلف الظواهر الطبيعية والإنسانية، ووظيفة الناظم المنهجي شبيهة بالوظيفة التي أعطاها المسيري للأنموذج باعتباره أداة بحثية، فإذا أحسن الباحثون استخدامها فإنها تعينهم على الاقتراب من الحقيقة وملامسة نورها، فيستمد الأنموذج: «ديناميكته من طبيعته التي تجمع ما بين الفلسفة، والمنهج، والأدوات، فهو نموذج فلسفي /منهجي/فلسفي/أدواتي، أي أنه ينطلق من كليات فلسفية

50- محمد أبو القاسم حاج حمد، إستيمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص 51/52

51- محمد أبو القاسم حاج حمد، إستيمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص 113

ليقدم منهجاً للتعامل مع الواقع، وفي نفس الوقت يحدد أدوات هذا المنهج التي استخدمها الباحث فإنها تقوده إلى طريقه إلى الحقيقة»⁵².

إسلامية المعرفة يجب أن تقدم الأنموذج المعرفي البديل للأنموذج المعرفي المادي الغربي، «أما أسلمة المعرفة فتختلف عن كل ذلك، إنها مواجهة جذرية تنقل الفكر الإسلامي إلى عمق المأزق الحضاري العالمي لأنها تعني طرح الوجه الفلسفي المقابل (للناظم المعرفي والمنهجي) الذي تستمد منه الحضارة العالمية المعاصرة تركيبها الاقتصادية والاجتماعية، والتي تتجسد بأشكال مختلفة في توجهاتها الوضعية بمناحي مادية ومثالية وانتقائية...»⁵³.

ومصدر هذا الناظم المعرفي والمنهجي يتمثل في القرآن الكريم، باعتباره المعادل الموضوعي للكون، حيث يقع على حامله إعادة تأويله وتفسيره بما يتماشى ومقتضيات العصر، فأصبح العقل الإنساني يعيش مرحلة الطور المنهجي القائم على التحليل وتفسير الظواهر من خلال بؤرة تحليلية محددة، «فالقرآن - ليس حديثاً إنسانياً هو أكبر من كافة المناهج المعرفية النقدية والتحليلية، لا بمعنى أنه يرفضها، ولكن بمعنى أنه «يهيمن» عليها بمنهاج كوني يستوعبها جدلياً ويسقط عنها- أي هذه المناهج - التباساتها الفلسفية الجزئية»⁵⁴، ومن منطلق هيمنة القرآن على المناهج المعرفية، فإننا نتخذ من القرآن سبيلاً لإعادة دمج الغيب في عالم الواقع، ونتخذ مصدرًا لفهم: «كيفية تفاعل هذه الأبعاد الجدلية الثلاثة (الغيب والطبيعة والإنسان)، فإن علاقتنا بالقرآن مؤسسة على أنه كتاب مطلق، وبحكم إطلاقيته فإنه المعادل الموضوعي بالوعي للوجود الكوني وحرركته، ومن ثم فإن علاقتنا به منهجية معرفية... أما بغيتنا الأساسية فهي «منهجه» لنستولد منه «إطاره أو نظامه المعرفي الكوني»، ... فلا نلجأ لا للتأويل ولا للتفسير، وإنما لمنهجية القرآن المعرفية التي تحيط بالنص...»⁵⁵.

إسلامية المعرفة منهجاً للجمع بين القراءتين، تأتي كخطوة منهجية خامسة، حيث ينتقل الحاج حمد بعد التأكيد على أن القرآن الكريم ينطوي على الناظم المعرفي والمنهجي الذي يمكننا من عملية تجاوز الأنموذج الوضعي في الحضارة الغربية، إلى بسط فكرته في قضية التركيب بين منهجية التشيؤ (الوضعية) ومنهجية الخلق (الكونية)، حيث توقفت الفلسفات الوضعية في مرحلة التشيؤ ولم تتجاوزها، بسبب إقصائها لعالم الغيب من مناهجها النقدية والتفكيكية، «فأولى خطوات الجمع بين القراءتين أن يستوعب الباحث الإشكاليات المنهجية والمعرفية التي تأخذ بخناق فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية في الواقع بمنطق نقدي تحليلي، ثم يحيل

52- نصر محمد عارف، النماذج المعرفية عند المسيري وكون، في كتاب: في عالم عبد الوهاب المسيري، حوار نقدي حضاري، المجلد الأول، تحرير: أحمد عبد الحليم عطية، مصر: دار الشروق، ط1، 2004، ص 193

53- محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص 33

54- محمد أبو القاسم حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مرجع سابق، ص 314

55- محمد أبو القاسم حاج حمد، جدلية الغيب والطبيعة والإنسان، العالمية الإسلامية الثانية، مرجع سابق، ص 106

تساؤلاته في مجال العلوم على القرآن لا لبيحث عن التعارض والتوافق ولكن لبيحث عن الفهم الكوني الذي يأخذ بالأبعاد الثلاثة في مركبات العلوم (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)»⁵⁶.

وخطاب إسلامية المعرفة: «بحكم انطلاقه من الوحي الإلهي المطلق، المهمين على العلم المحيط بالمعرفة، المعادل للوجود الكوني كله سوف يكون قادراً على احتواء ما بلغته الحضارة المعاصرة، وتنقيتها وإنقاذها مما يتهدها ويتهدد البشرية كافة بمنهجية «الجمع بين القراءتين قراءة القرآن المسطور والكون المنثور...»⁵⁷، فأوضحت سورة العلق منهج الجمع بين القراءتين: «الأولى: القراءة الغيبية -بالله- سبحانه خلقاً مؤطرة بنظرة كونية عبادية، الثانية: قراءة موضوعية بالقلم وهي مجال الاستقراء والاستدلال وكافة مناهج المعرفة البشرية»، «اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم» سورة العلق (5/1)»⁵⁸.

حدد حاج حمد بدقة منهجية طبيعة القراءة الأولى التي تحتكم إلى النص القرآني وليس إلى تأويلات البشر لهذا النص الرباني بقوله «فالقراءة الأولى ليست عرفانية، ولا من قبيل الكشف الصوفي والاستنارة «البوذية» مثلاً، ولكنها قراءة «مقيدة» إلى النص القرآني وفق الاستخدام الإلهي المميز لمفردات اللغة العربية بمنطق ألسني اصطلاحي دقيق وهذا مساق قائم بذاته في إسلامية المعرفة»⁵⁹.

أما عن طبيعة علاقة القراءة الأولى بالقراءة الثانية فهي علاقة تراتبية للمعرفة، بمعنى ما تصل إليه القراءة الثانية يكون بالضرورة تحت هيمنة القراءة الأولى في علاقة تداخلية مركبة لا يجوز الفصل بينهما، وإلا تركنا العقل المجرد يعود إلى تأويلاته المادية للوجود نافياً أي صفة غيبية عن الوجود، حيث «تعتبر القراءة الأولى بوصفها كونية تتعالى إلى المطلق هي القراءة المهيمنة على القراءة الثانية (بالقلم الموضوعي) التي تنطلق من مناهج الاستدلال والاستقراء يتمكن الإنسان من قوى الوعي الثلاثية في الاستدلال، وإفادته الموضوعية من مناهج الاستقراء التي تعتمد على التفكيك والتحليل»⁶⁰.

رابعاً: المحددات المعرفية والضوابط المنهجية لأسلمة العلوم الإنسانية من منظور الحاج حمد.

نشير في البداية، إلى أنّ جملة المبادئ المعرفية والمنهجية التي صاغها حاج حمد لبلورة فلسفة علوم كونية بشقيها الطبيعي والإنساني، تعد امتداداً لتلك المحاولات التي بذلت في الحقل الغربي سعيًا إلى تجاوز الأزمة التي عصفت بفلسفة العلوم الإنسانية، والتي وصفها إدغار موران بإبستمولوجيا التبسيط القائمة على

56- محمد أبو القاسم حاج حمد، جدلية الغيب والطبيعة والإنسان، العالمية الإسلامية الثانية، مرجع سابق، ص 107

57- محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، اسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص 9

58- محمد أبو القاسم حاج حمد، إبستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص 381

59- محمد أبو القاسم حاج حمد، إبستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص 382

60- محمد أبو القاسم حاج حمد، إبستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص 382

اختزال وظيفة العلم الإنساني في رصد حركة الوقائع الإنسانية، لكن النقد يكشف أنه: «ليس لعلوم الإنسان أي أساس يجذر الظاهرة الإنسانية داخل الكون الطبيعي، ولا أي منهج قادر على رؤية التعقيد الشديد الذي يميزها عن أية ظاهرة طبيعية معروفة أخرى، ذلك أن دعائمه التفسيرية هي تلك التي أسستها فيزياء القرن التاسع عشر، كما أن أيديولوجيته الضمنية هي دائماً أيديولوجية المسيحية والنزعة الإنسانية الغربية، أيديولوجية الطبيعة الخارقة للإنسان»⁶¹.

في المقابل، إن إلقاء نظرة سريعة على ميلاد العلوم الإنسانية في الحضارة الغربية، يتضح أنها علوم اتخذت من الوهلة الأولى العلوم الطبيعية أنموذجاً لها، وكما يقول هيدغر إن: «التفكير الذاتي المنطقي الذي رافق تطور العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر، محكماً كلياً بنموذج العلوم الطبيعية، وذلك ما نسميه إطلالة عجل على تاريخ كلمة Geisteswissenschaft (العلم الإنساني)، ومع ذلك، تكسبت هذه الكلمة معناها المألوف لدينا إذا جاءت بصيغة الجمع فقط فالعلوم الإنسانية (علوم الروح)، تدرك ذاتها بوضوح من خلال قياسها بالعلوم الطبيعية... لقد صارت كلمة Geisteswissenschaft كلمة شائعة بفضل مترجم كتاب المنطق، جون ستيورات ميل، حاول مل في ملحق عمله أن يحدد إمكانية تطبيق استقرائي على العلوم الأخلاقية، ولقد سمى المترجم هذه العلوم الأخلاقية بالعلوم الإنسانية»⁶².

ومن هذا المنطلق، تأسس تيار فلسفي آخر يدعو إلى ضرورة الفصل بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، فتبلور داخل الحقل المعرفي الغربي تياران، تيار يدعو إلى وحدة المنهج بين العلوم الطبيعية والإنسانية، وتيار يدعو إلى ضرورة الأخذ بمناهج مغايرة في دراسة الظواهر الإنسانية، وتولدت العديد من الأزمات الإبتيمولوجية في العلوم الإنسانية، خاصة بعد هيمنة الفلسفة الوضعية لأجوست كونت على مناهجها، فتحدت «رؤية الإنسان الحديث للعالم في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من العلوم الوضعية وحدها، وانبهرت بالازدهار الناجم عن هذه العلوم، وهذا ما أدى إلى الإعراض عن الأسئلة الحاسمة بالنسبة لكل البشرية حقة، إن علوماً لا تهتم إلا بالوقائع تصنع بشراً لا يعرفون إلا الوقائع»⁶³.

وفق هذا المنحى النقدي، تكمن إسهامات الحاج حمد في سعيه لحل المعضلة الإبتيمولوجية التي تعاني منها العلوم الإنسانية نتيجة هيمنة المنهج الوضعي على نسقها المعرفي، وتأتي هذه المبادئ التي وضعها الحاج حمد لأسلمة العلوم الإنسانية، استكمالاً للشرط الذي حدده لإسلامية المعرفة في ضرورة أن تجد العلوم التجريبية: «حلاً لإشكالياتها البحثية والتطبيقية في تشخيصها لكافة الظواهر الطبيعية والإنسانية لدى إسلامية المعرفة، بمعنى أن تضيف إليها إسلامية المعرفة فرضيات جديدة قابلة لحل إشكاليات البحث العلمي

61- ادغار موران، الفكر والمستقبل، مدخل إلى الفكر المركب، المغرب: دار توبقال للنشر، ط1، 2004، ص 21

62- هانز جورج غادامير، المنهج والحقيقة، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم، علي حاكم صالح، طرابلس: دار أوياء، ط1، 2007، ص ص 49/50

63- إدmond هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية، ترجمة: إسماعيل مصدق، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008، ص 44

التطبيقي في تعرفه على الظاهرة وتشخيصه لها وبالتالي الوصول إلى نتائج منهجية متقدمة»⁶⁴، وقمنا بتلخيص هذه المبادئ في أربعة مبادئ معرفية ومنهجية نوجز الكلام فيها كما يأتي:

1- وحدة المنهج بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية.

قد يبدو من العنوان أنّ حاج حمد من أنصار وحدة المنهج كما طرحها الوضعيون العقلانيون، لكن العكس تماماً، فهو يؤسس لوحدة المنهج بين العلم الطبيعي والعلم الإنساني من زاوية معرفية ومنهجية مغايرة، يتقاطع من حيث المبدأ مع دعاة وحدة المنهج، الذين يرون أنّ «العلوم الطبيعية قد توصلت إلى درجة كبيرة من التقدم مما يجعل مناهجها تقدم مثلاً جديراً بالاحتذاء والتطبيق في المجال الإنساني، فالإنسان في رأيهم ليس إلا جزءاً من العالم الطبيعي، ومادة العلاقات الإنسانية إذا أريد لها أن تكون علماً فلا مندوحة لها عن السير في نفس الطريق المنطقي الذي تسير فيه بقية العلوم الطبيعية»⁶⁵، لكن يختلف عنهم في كونه يسعى إلى دمج عالم الغيب في حركة الواقع الاجتماعي، كما يدمج الغيب في العالم الطبيعي، بالتأسيس لفلسفة علمية تجمع بين الجدليات الثلاث الغيب والطبيعة والإنسان.

والمبرر المنهجي الذي يسوقه الحاج حمد عن وحدة المنهج بين العلوم، هي كون هذه العلوم تشغل على الإنسان موضوعاً للبحث باعتباره كائناً كونياً، تسري عليه قوانين الطبيعة، ومن ثم يقرر القرآن، «تماماً كما تقرر فلسفة العلوم الطبيعية، إنّ الإنسان بدنًا وحواس، وكذلك نفساً وعقلاً، هو مولود طبيعي للمجال الكوني، وبالتالي يمكن أن تستجيب عليه، وعلى أطره الإدراكية وسلوكياته النفسية والاجتماعية، كافة القوانين والنظريات المتولدة عن العلوم الطبيعية»⁶⁶.

أما الذين يعترضون على وحدة المنهج بين العلوم الطبيعية والإنسانية، كما اعترض دلتاي: «وهو المثالي المحدث، على تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الثقافية، ويحاول على هذا الأساس أن يضع حداً فاصلاً بين العلوم الثقافية والعلوم الطبيعية، وهو يرى أنّ الفكر الإنساني يتخذ في كل من العلمين شكلاً متميزاً ومنهجاً مختلفاً، فالعلوم الطبيعية تعالج وقائع facts، بينما يتخذ في العلوم الثقافية المعاني meanings...»⁶⁷، ليس كما يبدو في الظاهر صعوبة تطبيق المنهج التجريبي على الظواهر الإنسانية، لتعقدها وتداخل العناصر المشكلة لها، وإنما بسبب الإحالات المادية للفلسفة الوضعية التي جعلت الإنسان حالاً في الطبيعة، وقضت على مركزيته في الوجود الكوني، فحاول أصحاب هذا التيار أن يؤسسوا للعلوم الإنسانية لتقوم مقام

64- محمد أبو القاسم حاج حمد، إستيمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص 47

65- علاء مصطفى أنور، أزمة المنهج في العلوم الإنسانية، في كتاب: قضايا العلوم الإنسانية، إشكالية المنهج، تحرير: يوسف زيدان، مصر: وزارة الثقافة، ب.د، ص 187

66- محمد أبو القاسم حاج حمد، المبادئ التطبيقية لأسلمة العلوم، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العراق: مركز دراسات الدين وعلم الكلام الجديد، السنة 7، 2000، ص 274

67- ه.ب.ريمان، منهج جديد للدراسات الإنسانية، محاولة فلسفية، ترجمة وتقديم: علي عبد المعطي محمد، محمد علي محمد، بيروت: مكتبة مسكاري، ط1، 1979، ص 15

الميتافيزيقا، التي فككتها كما ذكرنا سابقاً الوضعية المنطقية، غير أنهم منوا بفشل ذريع، وبقيت دعواتهم حبسية التصورات المفاهيمية، واستمرت هيمنة المناهج الوضعانية المشتقة من أنموذج العلوم الطبيعية في الهيمنة على العلوم الإنسانية والاجتماعية.

ويتبدى الاختلاف بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية من منظور الحاج حمد على مستوى النهايات المنهجية، حيث تنتهي فلسفة العلوم الطبيعية إلى النهايات الوضعية، بينما منهجية القرآن المعرفية تنتهي إلى منهجية الخلق، بدلاً من منهجية التشيؤ، وعن طريق «المبدأ التطبيقي الأول والخاص بعدم الفصل بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية حيث تتحدد قواعد المعرفة التطبيقية بين الخلق والتشيؤ في الفعل الكوني، ولكنهما يفترقان في النهايات المنهجية...»⁶⁸.

ويمكننا منهج الجمع بين القراءتين من تجاوز الإحالات المادية للفلسفة الوضعية في العلوم الإنسانية، باتجاه منهجية الخلق للكشف عن الفعل الإلهي في الوجود الإنساني، ومن خلال الجمع بين هاتين القراءتين «تتكامل المعرفة، وتتخلص العلوم الإنسانية من منزلقاتها ونزعاتها المادية، وما نجم عنها من ركام مادي مفرغ من أي مضمون روحي، ومنظور قيمى أخلاقي، لأنّ العلوم الحديثة انغلقت في مدار قراءة أحادية، هي قراءة الكون فحسب، بينما يمثل الكون مساحة محدودة من الوجود...»⁶⁹.

2- الوظيفية بدلاً عن النسبية في فلسفة العلوم.

تعد السببية خاصية أساسية في المنهج العلمي التجريبي في العلوم البحتة، يتم بمقتضاها البحث عن سبب لكل ظاهرة طبيعية، وامتد هذا المبدأ إلى فلسفة العلوم الإنسانية التي سعت إلى تطبيقه عند دراسة الظواهر الإنسانية، ففي بداية تأسيس المنهج العلمي تم تعريفه من طرف دافيد هيوم على أنه «الاستخدام المفيد المباشر الوحيد لكل العلوم هو أن تعلمنا كيف تنظم أحداث المستقبل بواسطة أسبابها.. ونحن نعلم من خبرتنا أنّ الأشياء المماثلة تنضم دائماً إلى مثيلاتها، ولذلك يمكننا أن نعرف «السبب» أنّه الشيء، بحيث أنّ كل أشياء المماثلة للشيء الأول تعقبها أشياء مماثلة للثاني...»⁷⁰.

وبعدها تم التحول من مفهوم السببية إلى مفهوم الاحتمالية في فلسفة العلوم المعاصرة، بسبب التغيرات التي طرأت على فلسفة العلوم ذاتها، فلقد أصبحت القوانين في العلوم الطبيعية قائمة على مبدأ الاحتمالات، وتجاوزت السببية العلمية الصارمة التي ميزت العلم في الإبيستيمولوجيا الكلاسيكية، ولم تعد العلوم تقدم لنا حقائق مطلقة بل حقائق نسبية، فمثلاً تستند نظرية الاحتمال عند رشنباخ على: «التفسير التكراري الذي يتم

68- محمد أبو القاسم حاج حمد، المبادئ التطبيقية لأسلمة العلوم، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مرجع سابق، ص 275

69- عبد الجبار رفاعي، أسلمة المعرفة (مفهومها-إمكاناتها-حدودها)، في كتاب: إشكاليات التعارض وآليات التوحيد، العلم والدين من الصراع إلى الأسلمة، مجموعة مؤلفين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتجاهاته، بيروت، 2008، ص 310

70- فليب فرانك، فلسفة العلم، صلة العلم بالفلسفة، ترجمة: علي علي ناصف، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1983، ص 343

وفقاً له تحديد احتمال حادثة معينة بوصفها حد التكرار النسبي للتعاقب اللامتناهي بهذا النوع من الحوادث، فالأحكام الاحتمالية تعبر عن نسبية تكرار الحوادث frequency، أي بحسب التكرار بوصفه نسبة مئوية من مجموع، وهذه النسبة تستمد من تكرارات لوحظت في الماضي، وتتطوي على افتراض أن نفس التكرارات سوف تسري تقريباً في المستقبل»⁷¹.

أما الحاج حمد فيرى أن النسبية التي أدخلها مفهوم الاحتمالية على فلسفة العلم، تعمل على تقويض القانون الطبيعي، الذي يركز على مبدأ السببية، فيقترح بدلاً عنها مفهوم الوظيفية التي تحفظ للعلم أسسه المنطقية، لأن الله وهب للعقل الإنساني القدرة على إمكانية الإحاطة العلمية بظواهر الكون، وتعد الوظيفية أهم خاصية في المنهج المعرفي القرآني، «فإذا حاولنا تدمير المنهج العلمي الوظيفي نكون قد انتقصنا بذات الوقت من معرفة الإنسان لوجوده في إطاره الكوني الطبيعي الذي شأ الله به وله، نكون قد وضعنا حائلاً بين الإنسان والوجود، فالقول بالمعرفة النسبية للعلوم وليس المعرفة الوظيفية من شأنه أن يقود إلى إيجاد هوة معرفية ومنهجية بين قدرة الله المطلقة وقانون السببية الوظيفية...»⁷².

ومن هذا المنطلق، يرى الحاج حمد أن فلسفة العلوم الطبيعية ببعدها الوظيفي ومنعكساتها في العلوم الإنسانية تأخذ كامل دلالتها المنهجية والمعرفية، ونقلها من منهجية التشيؤ (الوضعية) إلى منهجية الخلق (الفعل الإلهي في الكون)، «ومن هنا، نعطي فلسفة العلوم الطبيعية ومنعكساتها في العلوم الاجتماعية والإنسانية كافة دلالاتها المنهجية والمعرفية دون الالتفاف عليها بمنطق النسبيات في إطارها الوظيفي الكوني، فلسفة العلوم الطبيعية فلسفة وظيفية يقرها القرآن ويقر منعكساتها الاجتماعية والإنسانية في دائرة الخلق الكوني...»⁷³، وهي الفكرة نفسها عن وحدة المنهج بين العلوم التي دعا إليها كارل بوبر، حيث يقول: «لا أريد القول إنه لا توجد فوارق أيًا كانت بين مناهج العلوم النظرية الطبيعية، ومناهج العلوم الاجتماعية فإن وجود مثل هذه الفوارق أمر واضح، بل إنها موجودة فيما بين العلوم الطبيعية، لكن أوافق مل وكونت وكثيرين غيرهما، كارل منجر، على أن المناهج المتبعة في الميدانين هي في أساسها واحدة»⁷⁴.

يأخذ الحاج حمد بمفهوم الوظيفية إلى البعد الكوني في دراسة الظواهر، عكس كارل بوبر الذي أراد أن يوحد بين مناهج العلوم وفق مبدأ القابلية للتكذيب-الدحض-، ذلك المبدأ الذي يشير إلى أن كل نظرية تنتمي إلى العلم الطبيعي أو الإنساني يجب أن نخضع قضاياها إلى التحقيق المنطقي لنفيها أو إثبات صحتها، بينما يلخص الحاج حمد «المبدأ الأول والثاني في إسلامية المعرفة، وذلك بتجريد فلسفة العلوم الطبيعية وتطبيقاتها

71- حسين علي، فلسفة هانز ريشنباخ، القاهرة: دار المعارف، ط1، 1994، ص 156

72- محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص 115

73- محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص 115

74- كارل بوبر، عقم المذهب التاريخي، دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية، ترجمة: عبد الحميد صبرة، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1959، ص 159

الاجتماعية والإنسانية عن نهاياتها المادية والوضعية الانتقائية ودراساتها ضمن منهجيتها الطبيعية والوظيفية باعتبارها مصدرًا للقوانين ونظريات التشيؤ وليس الخلق»⁷⁵.

3- المنهج المركب في فلسفة العلوم.

لم ينف الحاج حمد علمية العلوم الطبيعية ولا المناهج التي استخدمتها في دراسة الظواهر الطبيعية، لكن انتقدها من جهة توقفها في الخطوة المنهجية الأولى، ممثلة في منهجية التشيؤ، تلك المنهجية الوضعية التي تكتفي بالوصف الإجرائي للظواهر الطبيعية، وتعمل على سحب تلك المعلومات الجزئية على الإطار الكلي للوجود، الأمر الذي أدخلها في مأزق إبستمولوجية عديدة.

لذلك، البدائل التي طرحها بعضهم ممثلة في العقل النقدي أو التواصل بديلاً للمشروع الوضعي في العلوم الإنسانية، لم تسهم في إخراجها من أزمتها، بل ظلت الاتجاهات الوضعانية أكثر سيطرة في حقل العلوم الإنسانية، فهناك من الباحثين من دعا المشتغلين في هذه العلوم إلى ضرورة الأخذ بمنهج العلم الطبيعي لإكسابها الموضوعية والعلمية، ومن هذه الزاوية كانت محاولة يمنى طريف الخولي بالالتكاء على منطق البحث العلمي لكارل بوبر في حل المشكلات الإبيستيمولوجية التي تعاني منها العلوم الإنسانية، عن طريق الاعتماد على المنطق الفرضي الاستنباطي الذي وظفته العلوم الطبيعية في دراسة الظواهر، فتتيح الإمكانات التي تطرحها «الخاصية المنطقية للعلوم الطبيعية أمام العلوم الإنسانية، فلا تشترط قبلاً إمكانية العلم بالظواهر الإنسانية والاجتماعية، ولا يلزم هذا أكثر من التسليم بأن تلك الظواهر الإنسانية ليس قائمة من ملكوت السماوات وعالم الغيب بل هي قائمة عن عالم الشهادة، إنها ظواهر مندرجة في بيئتنا، العالم الذي نحى فيه والذي أثبت منطق العلم التجريبي أنه أصدق من يأتينا بخبر عنه وأكفأ من يقوم بمحاولة وصفه وتحليله...»⁷⁶.

بينما يرى الحاج حمد أنّ إشكالية العلوم الإنسانية وغيرها من العلوم، تنبع من إهمالها جدل الغيب والطبيعة، وليست إشكالية استخدام المنهج الوضعي في دراسة الظواهر الإنسانية، ذلك المنهج الذي يعد ضروريًا في دراسة الظواهر المختلفة، ويفتقد هذا المنهج البعد التركيبي بين منهج العلم الموضوعي ومنهج الخلق الرباني، فتأتي المشكلة من التوقف في عالم التشيؤ دون ربطه بعالم الخلق، فمنهجية الخلق تعكس: «قدرة الله المطلقة في الوجود لا تعني قط تجاوز منهجية التشيؤ الوظيفي، فليس هناك انفصام بين المنهجين...، فمنهجية الخلق تعني فعل الله في الإطار الكوني المهيمن على الإطار الأرضي...»⁷⁷.

75- محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص 116

76- يمني طريف الخولي، مشكلة العلوم الإنسانية وتفتيتها وحلها، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1990، ص ص 205/206

77- محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص 116

فالعلاقة بين منهجية التشيؤ (الوضعية) ومنهجية الخلق (فعل الله في هذا الكون) هي علاقة تركيبية، تكاملية، بحيث من يشتغل في إسلامية المعرفة إذا أراد دراسة الظواهر الإنسانية، ليس معناه ابتكار منهج جديد متجاوز للمنهج الوضعي، وإنما الأخذ بهذا المنهج إلى نهاياته، أي إلى منهجية الخلق، ليستوعب جدلية الغيب في الواقع الإنساني، فـ «هذا الإطار نفهم من خلاله علاقة منهجية الخلق بمنهجية التشيؤ، فهي علاقة تدامية وتكاملية، بحيث تكون منهجية التشيؤ قابلة للتحديد لارتباطها بالعلوم الطبيعية الوظيفية، فإنّ منهجية الخلق تحويها وتمضي بها إلى نقطة التلاشي... نقطة الانفجار»⁷⁸.

4- التكامل المعرفي بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية.

انطلاقاً من العلاقة التدامية بين منهجية التشيؤ ومنهجية الخلق، توصل الحاج حمد إلى مبدأ معرفي في غاية الأهمية، يتمثل في التكامل المعرفي بين العلوم، فبعد الرؤى التجزيئية التي تنظر إلى العلوم من منظار تمايزها على أساس اقترابها من عالم الحقيقة وابتعادها عنه، فإنّ الحاج حمد يرى أنّ التكامل بين العلمي الطبيعي والعلم الإنساني، يمكننا من الوصول إلى الحقيقة الكاملة، ويعتبر مبدأ وحدة الحقيقة مبدأً مهماً في الميثودولوجيا الإسلامية، حيث يقرر ذلك المبدأ أنّ: «الحقيقة تعد شكلاً من أشكال الله وليس من الممكن فصلها عنه، وأنّ الحقيقة واحدة مثلما أنّ الله واحد فالحقيقة لا تشتق من الله الذي هو خالقها وسببها النهائي فحسب، بل إنّها تشتق معناها وقيمتها من إرادته التي تعد غاياتها وغرضها النهائي، وتقاس فاعلية تلك الحقيقة بمقتضى تحقيقها أو عدم تحقيقها للقيمة»⁷⁹.

ينتفي التعارض بين العلوم الطبيعية والإنسانية في السعي إلى طلب تلك الحقيقة الوحيدة، بل يعمل كلاهما على الوصول إلى تلك الحقيقة، فيصبح التكامل بينهما أمراً ضرورياً في إسلامية المعرفة، لأنّ معارضة تلك الوحدة في المنهج العلمي بين العلوم، مردّها أنّ العلوم التي أطلق عليها اسم علوم الثقافة أو علوم الروح تنتمي إلى النزعات الرومانتيكية التي جاءت بمثابة رد فعل على رؤى العالم الوضعية، التي جعلت الإنسان حالاً في الطبيعة، فأرادت زحزحة هذه الفكرة من خلال التأكيد على مركزية الإنسان في الكون، بينما المعرفة التوحيدية تضع الله في المركز دونما حلول وجودي، فالإنبات الكوني للإنسان يجعل: «من قواه النفسية والإدراكية موضوعاً لقوانين العلوم الطبيعية والوظيفية، وعبر مناهجها التطبيقية تستدرك مناحيه الإنسانية والاجتماعية، وهكذا لا يمكن الفصل بين قوانين ونظريات العلوم الطبيعية والوظيفية في منهج التشيؤ عن أطر المعرفة الاجتماعية والإنسانية، فمنهجية الخلق متضمنة لمناهج المعرفة الإنسانية والاجتماعية في وحدتها مناهج العلوم الطبيعية والوظيفية والتي تفتح لنا آفاقاً لمعرفة الإنسان وثقافته...»⁸⁰.

78- محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص 119

79- إسماعيل راجي الفاروقي، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، لمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1995، ص 20

80- محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص 121

خاتمة.

في الأخير، وبعد أن قلّنا المفاهيم والمناهج والأدوات التي وظفها الحاج حمد في مشروع إسلامية المعرفة، والرامية إلى أسلمة فلسفة العلوم الإنسانية، فإننا نخلص إلى جملة النتائج التالية:

- إنّ النقد الذي طال فلسفة العلوم الوضعية من طرف العديد من الفلاسفة- ويأتي في مقدمتهم فلاسفة النظرية النقدية أو مدرسة فرانكفورت، الذين أكدوا على صلة المناهج الوضعية بالعقل الأداتي، وطرحوا بديلاً ممثلاً في العقل النقدي أو التواصل- قد أخذ طابعاً سلبياً لم يفض إلى حل الأزمة الإبيستيمولوجية، بل أدى إلى تعاضل الأزمة، واستمرار هيمنة المنهج الوضعي على مختلف العلوم، بينما يعتبر النقد الإبيستيمولوجي العميق للفلسفة الوضعية الذي قدمه الحاج حمد تجاوزاً للفلسفة النقدية، حيث كشف بالتحليل والتمحيص أنّ هذه الفلسفة الوضعية جذر أزمتها يرتبط بإقصائها لعالم الغيب من العلم والمعرفة، حيث انتهت تلك الفلسفة إلى دراسة جدل الإنسان والطبيعة، في حين يدعو التطور المعرفي والمنهجي للعلوم المعاصرة إلى ضرورة دمج الغيب في حركة الواقع، لفهم الظواهر الإنسانية والطبيعية والكونية، وبذلك تتمكن فلسفة العلوم من تجاوز أزمتها الداخلية.

- إنّ البديل الذي اقترحه الحاج حمد للناظم المنهجي (النموذج المعرفي) الذي يهemin على فلسفة العلوم الطبيعية، يتم استنباطه من القرآن الكريم، باعتباره المعادل بالوعي للوجود الكوني، ويتم هذا من خلال توليفة منهجية تتبع سبيلين، أولهما: سبيل إسلامية المعرفة أداةً منهجيةً تعمل على فك الارتباط بين المعرفة الغربية وإحالتها المادية، وبوصفها رؤية كونية إلى العالم تجمع بين عالمي (الغيب والشهادة)، وثانيهما: سبيل منهج الجمع بين القراءتين، الذي يحقق التركيب بين المنهجية الموضوعية ومنهجية الخلق، فيتم الجمع بين الجدليات الثلاث: الغيب والإنسان والطبيعة، ويوصل المعرفة الإنسانية إلى نهاياتها المنهجية الكونية، بالتأكيد على فعل الله في الكون، دونما استيلاء للإنسان ولا نفي لعقلانيته ولا لعلومه التي ولدها.

- تتعلق أسلمة فلسفة العلوم الإنسانية عند محمد أبو القاسم برؤيته الإبيستيمولوجية للعلاقة الوظيفية التي تربط العلوم الطبيعية بالعلوم الإنسانية، حيث يعد الإنسان موضوعاً للدراسة في كليهما، لذا من الضروري أن يشتركا في الظفر بالحقيقة نفسها، ومن هذا المنطلق صاغ الحاج حمد مجموعة من المبادئ المعرفية والضوابط المنهجية لعملية أسلمة فلسفة العلوم الإنسانية، يأتي في مقدمتها وحدة المنهج بين العلوم، ويتم في المنهج المركب الجمع بين منهجية التشيؤ (الوضعية) ومنهجية الخلق (الفعل الإلهي الكوني) في دراسة مختلف الظواهر الطبيعية والإنسانية، وتأسيساً عليه يكون التكامل حتمياً بين العلوم الطبيعية والإنسانية للوصول إلى وحدة الحقيقة، تلك الحقيقة التي يشتقها الإنسان من القرآن المسطور والكون المنثور.

قائمة المصادر.

- 1- محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، بيروت: دار الهادي، 2003
- 2- محمد أبو القاسم حاج حمد، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، العالمية الإسلامية الثانية، بيروت: دار الهادي، ط1، 2004
- 3- محمد أبو القاسم حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، بيروت: دار الهادي، ط1، 2004.
- 4- محمد أبو القاسم حاج حمد، إبستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2004
- 5- محمد أبو القاسم حاج حمد، إسلامية المعرفة: المفاهيم والقضايا الكونية، مجلة تفكر، مجلد3، عدد2، السودان: معهد إسلام المعرفة، 2001
- 6- محمد أبو القاسم حاج حمد، المبادئ التطبيقية لأسلمة العلوم، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العراق: مركز دراسات الدين وعلم الكلام الجديد، السنة7، 2000

قائمة المراجع.

- 1- إدغار موران، الفكر والمستقبل، مدخل إلى الفكر المركب، المغرب: دار توبقال للنشر، ط1، 2004
- 2- إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية، ترجمة: إسماعيل مصدق، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008
- 3- إسماعيل راجي الفاروقي، أسلمة المعرفة، المبادئ العامة وخطة العمل، ترجمة: عبد الوارث سعيد، الكويت: دار البحوث العلمية، 1983
- 4- آلان هاو، النظرية النقدية، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: ثائر ذيب، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010
- 5- السيد نقادي، معيار الصدق والمعنى في العلوم الطبيعية والإنسانية، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 1991
- 6- جيانى فاتيمو، نهاية الحداثة، الفلسفات العدمية والتفسيرية، في ثقافة ما بعد الحداثة (1987)، ترجمة: فاطمة جيوشي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1998
- 7- حسين علي، فلسفة هانز ريشنباخ، القاهرة: دار المعارف، ط1، 1994
- 8- رجاء غارودي، النظرية المادية في المعرفة، ما هي المادية، ترجمة: محمد عيتاني، بيروت: دار المعجم العربي، 2005
- 9- زواوي بغورة، الخطاب الفكري في الجزائر، بين النقد والتأسيس، جزائر: الدار القصبية للنشر، 2003
- 10- سيد محمد نقيب العتاس، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ترجمة: محمد الطاهر الميساوي، ماليزيا: المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، ط1، 2000، ص 155
- 11- صالح بن الطاهر مشوش، علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط01، 2012
- 12- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء-المغرب: المركز الثقافي العربي، ط1، 2006

- 13- عبد الجبار رفاعي، أسلمة المعرفة (مفهومها-إمكانها-حدودها)، في كتاب: إشكاليات التعارض وآليات التوحيد، العلم والدين من الصراع إلى الأسلمة، مجموعة مؤلفين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتجاهاته، بيروت، 2008
- 14- عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، اليهود واليهودية والصهيونية، مجلد 1، مصر: دار الشروق، 2003
- 15- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، القاهرة: دار الشروق، ط1، 2006
- 16- علاء مصطفى أنور، أزمة المنهج في العلوم الإنسانية، في كتاب: قضايا العلوم الإنسانية، إشكالية المنهج، تحرير: يوسف زيدان، مصر: وزارة الثقافة، ب.د.
- 17- ف.ف. هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 2007
- 18- فليب فرانك، فلسفة العلم، صلة العلم بالفلسفة، ترجمة: علي علي ناصف، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1983
- 19- كارل بوبر، عقم المذهب التاريخي، دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية، ترجمة: عبد الحميد صبرة، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1959
- 20- ماهر اختيار، إشكالية معيار قابلية التكذيب عند كارل بوبر، في النظرية والتطبيق، دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2010
- 21- محمد فتحي الشنيطي، المعرفة، القاهرة: دار الطباعة والنشر والتوزيع، 1981
- 22- محمد نور الدين ولد أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، بيروت: إفريقيا الشرق، ط2، 1998
- 23- منى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، الأصول- الحصاد- الآفاق المستقبلية، سلسلة عالم المعرفة، العدد 264، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2000
- 24- نصر محمد عارف، النماذج المعرفية عند المسيري وكون، في كتاب: في عالم عبد الوهاب المسيري، حوار نقدي حضاري، المجلد الأول، تحرير: أحمد عبد الحليم عطية، مصر: دار الشروق، ط1، 2004
- 25- ه.ب. ريكان، منهج جديد للدراسات الإنسانية، محاولة فلسفية، ترجمة وتقديم: علي عبد المعطي محمد، محمد علي محمد، بيروت: مكتبة مسكاري، ط1، 1979
- 26- هانز جورج غادامير، المنهج والحقيقة، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم، علي حاكم صالح، طرابلس: دار أوياء، ط1، 2007
- 27- يمينى طريف الخولي، الحرية الإنسانية والعلم (مشكلة فلسفية)، القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1990
- 28- يمينى طريف الخولي، مشكلة العلوم الإنسانية وتفتيتها وحلها، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1990
- 29- كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، الجزائر: منشورات الاختلاف، 2010

قائمة المجلات والرسائل الجامعية والندوات العلمية.

- 1- الحاج دواق، المشروع المعرفي لأبي القاسم حاج حمد وتطبيقاته النقدية، رسالة دكتوراه علوم في الفلسفة، غير منشورة، جامعة قسنطينة، 2010

- 2- الناجي حامد محمد، رؤية العالم ودورها في تفسير وفهم الظواهر الاجتماعية، مجلة تفكر، السودان: معهد إسلام المعرفة، مجلد 11، العدد 1، 2011
- 3- عرفان عبد الحميد فتاح، إسلامية المعرفة ومنهجية التثاقف الحضاري مع الغربي، مجلة إسلامية المعرفة، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 05
- 4- لؤي الصافي، إسلامية المعرفة من المبادئ المعرفية إلى الطرائق الإجرائية، مجلة إسلامية المعرفة، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 3، 1996
- 5- مركز البحوث بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية: «ندوة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية»، الرياض: جامعة محمد بن سعود الإسلامية- عمادة البحث العلمي، 1987

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com