الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية **كليـــة أصول الـــــدين**
قسنطينـة

رقم التسـجيـل: .... / ....
الرقم التسلسلي: .... / 2012

قســم: العقيدة ومقارنة الأديان
تخصص: فلسفة إسلامية

أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية عند أبو القاسم حاج حمد

مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة الإسلامية

إعداد الطالبة: حكيمة الصايم إشراف الدكتور: صالح نعمان

أعضاء لجنة المناقشة

الإسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
د. عبد الوهاب فرحات	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر– قسنطينة	رئيسا
أ.د. صالح نعمان	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر– قسنطينة	مقررا
د. عمار طسطاس	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر– قسنطينة	عضوا مناقشا
د. منصور عفيفي	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر– قسنطينة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 1433 - 1434هـ / 2012 - 2013م

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ
ٱلۡأَكۡرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ﴿٥﴾ كَلَّآ إِنَّ
ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ ﴿٦﴾ أَن رَّءَاهُ ٱسۡتَغۡنَىٰٓ ﴿٧﴾ إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجۡعَىٰٓ ﴿٨﴾ أَرَءَيۡتَ
يَنۡهَىٰ ﴿٩﴾ عَبۡدًا إِذَا صَلَّىٰٓ ﴿١٠﴾ أَرَءَيۡتَ إِن كَانَ عَلَى ٱلۡهُدَىٰٓ ﴿١١﴾ أَوۡ أَمَرَ بِٱلتَّقۡوَىٰٓ
﴿١٢﴾ أَرَءَيۡتَ إِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰٓ ﴿١٣﴾ أَلَمۡ يَعۡلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ ﴿١٤﴾ كَلَّا لَئِن لَّمۡ يَنتَهِ لَنَسۡفَعَۢا
بِٱلنَّاصِيَةِ ﴿١٥﴾ نَاصِيَةٖ كَٰذِبَةٍ خَاطِئَةٖ ﴿١٦﴾ فَلۡيَدۡعُ نَادِيَهُۥ ﴿١٧﴾ سَنَدۡعُ ٱلزَّبَانِيَةَ
﴿١٨﴾ كَلَّا لَا تُطِعۡهُ وَٱسۡجُدۡ وَٱقۡتَرِب ۩ ﴿١٩﴾ ﴾

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شكر وتقدير

الحمد لله الذي تتم بنعمته الصالحات، فإني أشكر الله على إنهاء هذا البحث وأساله تعالى الإخلاص فيه، ثم الشكر للوالدين الكريمين، وجزاهما الله عني خير الجزاء، ثم أتقدّم بالشّكر والتقدير إلى جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية, وخاصّة كليّة أصول الدين، وإلى كلّ أساتذة قسم العقيدة، وأخص بالشكر الجزيل، الأستاذ صالح نعمان الذي أشرف على هذه الرسالة ولم يبخل علي بتوجيهاته وملاحظاته السديدة، سائلة المولى تعالى أن يجازه عني خير ما جازى شيخا عن تلميذه، والشكر موصول لإخوتي وأخواتي، وكل من أعانني وساعدني في هذا البحث، سائلة المولى عز وجل أن يرزقنا الإخلاص في الأعمال والأقوال، وصل اللهم على نبيك المصطفى المختار.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المقدمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين نبينا محمّد وعلى آله وصحبه أفضل السلام والتسليم، وبعد:

يعتبر الصراع بين الدين والعلم من أقدم وأعقد المشكلات الفلسفية في الفكر الإنساني والغربي؛ فمنذ عصر النهضة إلى اليوم والصراع على أشدّه بين أنصار الدين وأنصار العلم.

وقد ساعد على ترسيخ هذا الصراع قناعة الغربيين أن هذه الازدواجية هي من المسلّمات، بسبب الخضوع التاريخي الطويل لسلطتين متناقضتين – في الظاهر– هما (الدين والعلم)، جرَاء ما كرسته الفلسفة الغربية التي اعتقدت أن الدين هو مجموعة من الخرافات والأضاليل التي أطلقتها الكنيسة للنيل من العلم وحقائقه المطابقة للواقع.

فقد كان التفكير في العلم في أوروبا جريمة يعاقب صاحبها بالموت لأن الكنيسة هي التي كانت تحتكر العلم وتهيمن على الفكر البشري كله، إذ كان التعليم قاصرا على رجال الدين، والغالبية العظمى من النصارى يقتفون آثار جهلهم دون بصيرة، فضلا عن القوة المطلقة التي منحت للبَابَوية التي لم تسمح لأيّ تقدم فكري بين رجال الدين أنفسهم حتى أن أي فكر جديد أو سؤال حول عقيدة الكنيسة يوصم بالهرطقة ويخمد كأي تقدم آخر في قول المعرفة والثقافة فكانت الكنيسة هي السبب الرئيس في ذلك الصراع.

وبما أن الدين الإلهي النقي من التحريف لم يدخل هذه المعركة، فإن من الأفضل أن نسمي ما حدث في الغرب صراعا بين الكنيسة والعلم، وليس بين الدين والعلم، إذ كيف يُعقل أن من خلق السماوات والأرض وكلَّ الوجود وشهد هذا الخلق، أن يخالف العلم الذي يبحث في أسرار الكون الذي خلقه، لذلك فإن أوروبا لم تعرف طريق النهضة إلا بفضل الحضارة الإسلامية التي كانت تشعُّ بنورِ العلم والمعرفة على القارة الغارقة في دهاليز الخرافة والجهل، فاستيقظ العقل الأوروبي من سباته، وأخذ يقتبس عن المسلمين طرائق البحث ومناهج التفكير التي تجعله يكدّ ويعمل في مجال اختصاصه دون وصاية ضاغطة.

و لم يكد القرن السابع عشر يستهل حتى انتشرت النظريات العلمية انتشارا واسعا فأدّت إلى فقدان الناس ثقتهم في الكنيسة، وتشكيكهم في سلامة معلوماتها، كما أنها أعطت الأولوية للتجربة والبحث العقليّ في الوصول إلى الحقائق، وإضافة إلى ذلك قدمت إيحاءات فلسفية جديدة، فقد اهتزت فكرة الثبات المطلق التي كانت مسيطرة على العقلية الأوروبية، وبذلك أفل نجم الكنيسة وغُيّب الإله كليا وصار لزاما عليهم أن يبحثوا عن بديل فوجدوه في الطبيعة.

وأصبح الدين رمزا للخرافة والتخلف وأطلق عليه (الميتافيزيقا) التي حاربها الفلاسفة الطبيعيون بكل ما أوتوا من مناهج وأدلة.

وبنموّ العلم الميكانيكي والنقد العلمي للتوراة، وانفجار قنبلة التطور عام (1859م) ازداد الخلاف بين التقاليد الدينية والعلم الحديث بروزا، فأهمل العلم الميكانيكي الكثير من الاعتقادات، وفسّرت أخبار المعجزات بأنها من نسج الخيال والخرافة، ومما زاد من تدعيم هذا الاعتقاد التفسيرات البيولوجية والجيولوجية لأصل الكون، فصار العلم هو وحده الحق والحكم وهو مصدر النور، كما أنه منبع الرفاهية، أما الدين فجمود ورجعية وخرافات وأساطير.

والإنسان عندما لا يتقبل الوحي الإلهي يعتمد على عقله وحده، وتكون شهواته ونزواته هي ميزانه حيث أنه يظن أنه مالك لنفسه، فيضطر لأن يتصور كل شيء ملكه أيضا وهذا هو أساس الفلسفة المادية التي قامت على أساس أنه لا يوجد خالق وأن الكون أزلي.

وقامت على أساس هذه الفلسفة جميع الأبحاث الإلحادية التي انتشرت في ساحة الفكر الإنساني (العدمية والوجودية والنفعية والوضعية وغيرها)، وفرضت هذه الفلسفات نفسها على البشرية باسم العلم.

ثم حل القرن العشرون بروحه العلمية، وانتفاضة علمائه ضدّ التقليد الفلسفي الذي كرّسته الفلسفة الكلاسيكية، والمثاليات الألمانية، التي دأبت على الانشغال بالبحث في قضايا الميتافيزيقا، ولهذا حمّلوها مسؤولية التردي الذي تهاوت فيه الفلسفة حينما انساقت وراء سراب الحقيقة ووهم العقل، فالمؤتمرات العلمية والندوات التي كانت تعقد آنذاك، كانت تكشف عن تقدم هائل في ميدان الفيزياء، يوازيه جمود مستمر في الفلسفة، لهذا اعتقدوا أن مهمتهم هي إنهاء هذه الهيمنة الميتافيزيقية والحد من البحث في التساؤلات التي تسعى إلى استكناه أسرار العالم التي استمرت لقرون، خصوصا بعد الانتصارات الضخمة التي حققها العلم الطبيعي في القرن العشرين.

لكن هيمنة الرؤية الوضعية على كافة مجالات الفكر الغربي بدأت تبرز عيوبها الأساسية، وطفحت أزمات التقدم بشكل لا يقل خطورة عن أزمات التخلف، خاصة أن العالم اليوم قد تحول – ضمن هذا التطور– إلى ساحة صراع كبيرة، و لم تعد الأخلاق الإنسانية تضبط الإنسان، هذا الكائن الطبيعي، والذي تحول إلى وحش قاتل بأنياب فتاكة، فقد بدأ يستشعر حرية أكبر في تعامله مع الكون وسيطرته التدريجية على موضوعاته ومجهولاته، وأصبح يشعر أنه سيد مصيره ومالك قدره انطلاقا من قوة العمل الذاتي، وباتحاد كامل بين الإنسان والطبيعة على حساب النظرة الكونية الشاملة الواسعة.

ومع يقيننا وثقتنا المطلقة بقدرة الدين الإسلامي على إعطاء المنهجية الكونية المتكاملة التي تجمع في بوتقة واحدة، أبعاد الدين والإنسان والطبيعة بما ينفرد به من كمال وتكامل الشمولية، إلا أنه من الضروري أن توجد في الفكر الإسلامي محاولات جادة لحل هذه الأزمة الفكرية.

وهذه هي الغاية التي يسعى إليها مشروع إسلامية المعرفة، باعتبارها فكرا إسلاميا معاصرا بديلا عن الفكر الكلامي الذي وقع في انزلاقات فكرية خطيرة أدّت إلى تخبط العقل المسلم في مجال كليات الوجود، وما وراء الكون والحياة، وزلزلت مفهوم علاقة الأسباب بالمسببات لديه، مما أدى إلى سوء فهم دور الوحي في توجيه الغاية.

ومن خلال هذه المدرسة، يبرز المفكر محمد أبو القاسم حاج حمد بمشروعه التركيبي، الذي حاول أن يجد من خلاله التفاعل بين الدين والإنسان والطبيعة، بمنهجية استخرجها من بنية القرآن الكريم نفسه، وأوضح أن هذه المنهجية تنسجم انسجاما تاما بل وتهيمن على منهجية العلوم الطبيعية، وتستطيع أن تقودها وتعطيها نهاياتها الفلسفية التي تجعل منها منهجية محقِّقة للإيمان.

وبناءً على هذه المعطيات يمكن طرح مجموعة من الأسئلة حول موضوع الدراسة:

_ ما هي علاقة الوحي بالمعرفة العلمية؟

_ ماهي علاقة الأيديولوجيا بالمعرفة العلمية؟

_ وهل يمكن فك الارتباط بين العلوم الطبيعية وبين إحالاتها ومنطلقاتها الفلسفية، إذا كانت العلوم تنشأ للإجابة عن أسئلة فلسفية تستجيب للمجتمعات التي أفرزتها؟

ـ وهل يعتبر مشروع إسلامية المعرفة محاولة من محاولات الاحتواء السلبي للعلوم الطبيعية الناتجة عن مركب النقص حيال هذه العلوم؟

ـ إلى أي حد يمكن تحقيق مشروع محمد أبو القاسم حاج حمد ؟

ـ وهل العلوم الطبيعية مشترك إنساني يمكن استلهامها دون التأثير على الهوية؟

هذه الأسئلة المركبة تؤكد مدى أهمية هذه الدراسة مما يجعلها تتناسب مع عنوانها:

(**أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية عند محمد أبو القاسم حاج حمد**)، فأسلمة فلسفة العلوم الطبيعية، تعني أن العلم الطبيعي لا يمكن أن تمارس عليه عملية الأسلمة أو التوجيه الإسلامي، إنما هي أسلمة الإحالات الفلسفية والأيديولوجية الكامنة وراء النظريات العلمية.

أما اسم العلم، (أبو القاسم) فهو عمدا ورد بالرفع لا بالجر، لأنه ليس لقبا، بل هو اسم علم ممنوع من الصرف فلا يقال عند محمد أبي القاسم بل عند محمد أبو القاسم.

ومن الأسباب التي دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع:

(أ) الأسباب الذاتية:

ـ الاهتمام الخاص بالفكر المعاصر ومنهجياته.

ـ الرغبة في فهم إسلامية المعرفة باعتباره محاولة جادة للتجديد والنهوض الفكري.

ـ الاهتمام بفكر الأستاذ الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد، لأنه من الأقلام الجادة والمميزة في فكر إسلامية المعرفة.

ـ محاولة الإسهام في مشروع إسلامية المعرفة.

(ب) الأسباب الموضوعية :

ـ ما تمثّله قضية تجديد الفكر الإسلامي، إذ تعتبر من القضايا التي اشتد إلحاحها على الفكر الإسلامي المعاصر وذلك لكثرة التحديات التي تواجه هذا الفكر، مما يدفعنا إلى القول بأن هذه القضية هي على رأس الأولويات في إحداث عملية التغيير الحضاري الشامل، ومنه فإن قاعدة هذا التغيير المنشود هي إعادة صياغة الفكر الإسلامي صياغة تتفاعل ايجابيا مع واقعه الراهن وتحديات المشكلات المعاصرة.

ـ الأزمة العاصفة التي تواجه الإنسان والمتمثلة في تحول العلم إلى قوة خطيرة تهدد المجتمعات بالتدمير والبشرية بالفناء.

ـ الشعور باستغلاق وتعالي العلوم الطبيعية، وضرورة تجاوز هذا.

ومن الأهداف التي نرجو تحقيقها من هذه الدراسة:

ـ إبراز الجديد الذي ميز مشروع محمد أبو القاسم حاج حمد في حقل إسلامية المعرفة

ـ استجلاء مفهوم أسلمة العلوم الطبيعية من خلال رؤية محمد أبو القاسم حاج حمد وتوضيح الدواعي والأهداف والمبررات المنهجية لهذا المشروع، ومنه تبيان الرؤية الفلسفية التي تصدر عنها أسلمة العلوم، وبالتالي إعطاؤها المصداقية.

ـ تجاوز مركب النقص حيال العلوم الطبيعية.

أما عن الدراسات السابقة فقد كانت الاستفادة في إعداد هذا البحث من الدراسات السابقة التي تناولت جانبا أو أكثر من جوانب الموضوع سواء كانت ذات صلة قريبة أو بعيدة فما كتب عن محمد أبو القاسم حاج حمد ومؤلفاته، وما كتب عن أسلمة العلوم الطبيعية كثير، غير أن ما كتب حول موضوع هذا البحث تحديدا يعتبر في حدود اطلاعي من القليل.

ومن الدراسات التي اعتمدتها: أعمال الندوة التي عقدها المعهد العالمي للفكر الإسلامي في القاهرة لمناقشة بحث المفكر محمد أبو القاسم حاج حمد، (منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، وأيضا كتاب (إعمال العقل) للدكتور لؤي صافي، الذي أفدت منه كثيرا في فهم التكامل المعرفي، كذلك عدة مقالات منها: مقال (أسلمة العلوم) لحسني محمود جاد الكريم، أيضا مجلة (إسلامية المعرفية)، ورسالة دكتوراه بعنوان (المشروع المعرفي لمحمد أبو القاسم حاج حمد وتطبيقاته النقدية) للباحث حاج ذواق.

وقد اقتضت طبيعة هذه الدراسة توظيف المنهج التاريخي من أجل تقصّي الجذور التاريخية لمشروع أسلمة المعرفة، وكذلك التأصيل لأهم مصطلحات البحث.

كذلك وظّفت المنهج التحليلي المقارن لتحديد الرؤية بين تلك المواقف الفلسفية التي اهتمت بنفس المجال، وهو فلسفة العلوم الطبيعية.

وقد تم استخدام ثلاثة أنواع من المصادر في هذه الدراسة:

_ الكتب والرسائل الجامعية.

_ المقالات والبحوث والدوريات.

_ المقالات والبحوث في الشبكة المعلوماتية، وهي أكثر ما اعتمدت عليه لأن المفكر حاج حمد يعتبر من المعاصرين؛ فقد توفي مؤخرا[1]، إذ لا تزال الدراسات والمؤلفات حوله قليلة، كما أنه هو أيضا كان من المدوّنين بكثرة عبر الشبكة المعلوماتية، فقد كان كثيرا ما يتراسل مع ناقديه والمهتمين بفكره عبر هذه الشبكة.

ولعل أهم صعوبة واجهتني، هي طبيعة الموضوع وأسلوب المفكّر محمد أبو القاسم حاج حمد، فالموضوع شاسع يصعب الإلمام به، وأسلوب حاج حمد غامض جدا، ومنهجه قويّ الانسجام والتركيب، فأغلب من تناولوا فكره تناولوه ككل منهجي متكامل، لهذا فإن عملية اجتثاث جزئية من هذا الكل المنهجي، ومحاولة انتزاع لبنة صغيرة من بين بناء رصين صلب، يعتبر من أكثر الصعوبات التي واجهتها في هذه الدراسة.

وقد جاء البحث في مقدّمة، وفصل تمهيدي، وثلاثة فصول، وخاتمة، كما يلي:

المقدمة: وتضمنت تقديم الدراسة وإبراز أهميتها أيضا، أسباب اختيار الموضوع، والأهداف المرجوة منه، ومنهج البحث، ومنهجيته، وكذلك الدراسات السابقة ومصادر البحث.

فصل تمهيدي: خصّصته للتعريف بأهم المصطلحات التي تخدم البحث: (العلم، إسلامية المعرفة، فلسفة العلم).

الفصل الأول: حياة محمد أبو القاسم حاج حمد وقد كان التركيز فيها على العوامل التي كان لها تأثير واضح على فكره وفلسفته.

الفصل الثاني: حول المداخل المنهجية والمعرفية لمشروع حاج حمد، وقد قسمته إلى ثلاث مباحث: المبحث الأول: القران الكريم مصدر المنهجية تناولت فيه تميز المفردة القرآنية، وكذا البناء التكاملي والهيمنة القرآنية المعرفية والمنهجية، المبحث الثاني: حول المصطلحات والمفاهيم الأساسية

(1) توفي سنة 2004م.

لمشروع حاج حمد، وقد تناولت كل مصطلح في مطلب بهذا الترتيب، (المعرفية، المنهجية، الغيب، الجل، والجدلية، إسلامية المعرفة).

الفصل الثالث: تطبيقات منهجية القران المعرفية على فلسفة العلوم وقد تناولته في ثلاث مباحث: المبحث الأول: منهجية الجمع بين القراءتين وهو في أربع مطالب: (معنى القراءتين، خطورة الاقتصار على إحدى القراءتين، نتائج الفلسفات الغربية، مستويات الجمع بين القراءتين)، المبحث الثاني: منهجية القرآن المعرفية، المبحث الثالث: علاقة التصوف بفلسفة العلم عند محمد أبو القاسم حاج حمد.

وفي الأخير ختم هذا البحث بخاتمة تضمنت بعض النتائج والتوصيات.

وقد ذيّلت البحث بفهارس: فهرس الآيات، فهرس الأحاديث، فهرس الأعلام، فهرس المصادر والمراجع، فهرس الموضوعات.

ولقد التزمت في طريقة التهميش بكتابة اسم المؤلف بالكامل واسم المرجع وكل المعلومات المتعلقة به عند ذكره لأول مرة، وعند إعادته في نفس الصفحة أعبر عنه بالمرجع نفسه مع كتابة الصفحة، وعند إعادة ذكره مرة أخرى، أكتفي بذكر اسم المؤلف مع الكتاب، أو أذكر المرجع السابق مع الجزء والصفحة، وإذا كان المصدر دون طبعة أو دار نشر فإنني أتجاوز كتابة الرمز (د، ط)، وقمت بتخريج بعض الأحاديث بالرجوع إلى الكتب الستة إن وجدت الحديث فيها، كما قمت بعزو الآيات إلى سورها في المتن.

وصلِّ اللهمّ وسلّم وبارك على نبينا وهادينا وشفيعنا محمد، وعلى آله وصحبه وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل التمهيدي:

التعريف بأهم مصطلحات البحث

- المبحث الأول: مصطلح العلم
- المبحث الثاني: مصطلح إسلامية المعرفة
- المبحث الثالث: مصطلح فلسفة العلوم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: مصطلح العلم

المطلب الأول: تعريف العلم لغة

العلم نقيض الجهل[1]، وهو مرادف للمعرفة، تقول علمه علما أي عرفه حق المعرفة[2]، وفي القرآن الكريم: ﴿وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِن شَىْءٍ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴿٦٠﴾﴾ [الأنفال:60]، وعلم الرجل خبره، وأحب أن يعلمه أي أن يخبره، وعلم بالشيء شعر به ودرى، يقال: ما علمت بخبر قدومك أي ما شعرت[3]، وفي القرآن الكريم: ﴿قِيلَ ٱدْخُلِ ٱلْجَنَّةَ ۖ قَالَ يَٰلَيْتَ قَوْمِى يَعْلَمُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [يس:26]، وعلِم الأمر أتقنه، وعلمت العلم نافعا أيقنت وصدّقت، قال تعالى:﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ ﴿١٠﴾﴾ [الممتحنة:10] من باب الظن الغالب[4].

المطلب الثاني: تعريف العلم اصطلاحا

من الصعب إيجاد مفهوم محدد ومتفق عليه لدى كل العلماء والباحثين، وهذه الصعوبة كانت ولا تزال قائمة، وهذا راجع إما إلى أنّ العلم هو أظهر الأشياء فلا حاجة إلى أن يحد بما هو أخفى منه، وقد ذهب إلى هذا الرأي بعض من قدامى علماء المسلمين، منهم أبو الحسين البصري[5]، أو إلى تعدد موضوعات العلم وتعدد النشاطات الثقافية فيصعب تحديد ما هو علمي وما هو غير علمي، وهذه الإشكالية تواجهها المؤلفات الابستمولوجية ومصنفات المناهج والمعاجم اليوم، ونحن هنا نحاول أن نبسط بعض التعريفات التي وردت في مفهوم العلم لدى المنظومتين الإسلامية والغربية في محاولة للمقارنة بينهما.

---

(2) أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكرياء، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ج2، ص109.

(3) الفيروزأبادي مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار الفكر العربي، ص153.

(4) ابن منظور، لسان العرب، ت: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف-القاهرة، ج35، ص3085.

(5) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر-بيروت، ط1، 1401ه-1981م، ج29، ص306.

(6) الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله الشافعي، البحر المحيط في أصول الفقه، مراجعة: عمر سليمان الأشقر، دار الصفوة-الغردقة، ط2، 1413ه-1992م، ج1، ص52.

الفرع الأول: المفهوم الإسلامي للعلم

البند الأول: في القرآن الكريم

تبرز للعلم معاني كثيرة في القرآن الكريم لا يسع المقام لذكرها كلها، فنذكر منها:

1- **العلم بمعنى القرآن والسنة**[1]: كما في قوله تعالى ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ۙ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٢٠﴾﴾ [البقرة:120].

2- **وقد يأتي العلم بمعنى علم الدين:** كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٧﴾﴾ [النحل:27]، قال القرطبي: "إنّ الذين أوتوا العلم هنا هم الملائكة، وقيل الأنبياء وقيل المؤمنون، أمّا الذين أوتوه فهو علم الدين"[2].

3- **وقد يأتي العلم في القرآن على خلاف هذه المعاني لكنه مقيّد:** كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَرِحُوا۟ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴿٨٣﴾﴾ [غافر:83]، قال القرطبي: "فالعلم هنا هما المناقض لدين الرسل".

4- **وقيل من علم الدنيا:** كما في قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ ﴿٧﴾﴾ [الروم:7]، غير أنّ القرآن تضمّن آيات تشير إلى العلم بمفهوم دنيوي، كعلم الحساب والفلك، وذلك في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٥﴾﴾ [يونس:5]، وقوله: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ ۖ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ وَكُلَّ شَىْءٍ فَصَّلْنَٰهُ

(1) أمير عبد العزيز، تفسير سورة البقرة، دار الفرقان-بيروت، ط1، 1405ه-1985م، ص236.

(2) القرطبي أبو عبد الله محمد بن احمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن، ت: عبد الله التركي وآخرون، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط1، 1422ه-2002م، ج12، ص84.

تَفْصِيلًا ﴿١٢﴾﴾ [الإسراء:12]، وكتعليم الله عز وجل لآدم عليه السلام الأسماء كلها، وتعليم داوود عليه السلام استعمال الحديد، وتعليمه عز وجل بعض أنبيائه علوم معجزة، كتعليم سليمان عليه السلام منطق الطير، وتعليم يوسف عليه السلام الرؤيا[1].

5- **واستخدم القرآن الكريم العلم في مختلف مظاهر الطبيعة:** قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا ۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴿٢٧﴾ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿٢٨﴾﴾ [فاطر:27_28]

6- **واستخدم القرآن الكريم العلم بمعناه المطلق الذي يشمل كل علم:** قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [النحل:78]، وقال تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِى ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓا۟ أَشُدَّكُمْ ۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْـًٔا ۚ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ﴿٥﴾﴾ [الحج:5] وقوله تعالى: ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾﴾ [العلق:5]

البند الثاني: في السنة

أما في السنة النبوية الشريفة، فإننا نجد معنى العلم غالبا ما ورد ويقصد به العلم الشرعي، والذي مصدره الوحي، من ذلك ما ورد في سنن الترمذي عن أبي الدّرداء قال: "سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**ومن سلك طريقا يبتغي فيه علما سهّل الله به طريقا إلى الجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضيا بما يفعل، وإن العالم ليستغفر له من في السماوات ومن في الأرض**

(1) عائض بن عبد الله القرني، اقرأ بسم ربك، دار بن حزم-بيروت، ط1، 1421ه-2000م، ص68.

حتى الحيتان في الماء، وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب إنّ العلماء، ورثة الأنبياء وإن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما وإنما ورثوا العلم، فمن أخذ به أخذ بحظ وافر»، وقوله د: «**من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين**» رواه البخاري ومسلم.

والأحاديث الواردة في فضل العلم والحث على طلبه كثيرة جدا، وأغلبها تدل على أن العلم المقصود هو علم الدين، وهذا ما يؤكّده علماء الحديث؛ قال البخاري: "والمراد بالعلم، العلم الشرعي الذي يفيد ما يجب على المكلف من أمر دينه في عباداته ومعاملاته، وعلم بالله وصفاته وما يجب له من القيام بأمره وتنزيهه عن النقائص، ومدار ذلك على التفسير والحديث والفقه"[1].

إلّا أن هذا -كما يقول المراغي- لا ينفي وجود أحاديث حثت على علوم الدنيا التي نحتاج إليها في حياتنا، منها ما تيسر للناس معرفته بالنظر والاستدلال والتجربة والبحث، كالعلوم الطبيعية والرياضية والزراعية والهيئة، ...، ومثل هذا ينبغي ألّا يطالب الأنبياء ببيانه، لأن ذلك جهل بوظيفتهم، وإهمال للقوى والمواهب التي وهبها الله تعالى للإنسان ليصل بها إلى ذلك، وإلا وجب حينئذ أن يتلقى كل شيء بالتسليم، كما يجب أن يكون عدد الرسل في كل أمة كافيا لتعليم أفرادها ما يحتاجون إليه من أمور معاشهم ومعادهم، وإن كان الأنبياء ينبهون الناس إجمالا إلى استعمال الحواس والعقول فيما يزيد منافعهم ويرقي إدراكهم وشعورهم، ويرشد إلى ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: «**أنتم أعلم بأمور دنياكم**»[2] رواه أحمد في مسنده [12566].

فالسنة حثّت على العلم ودلّت أنّه فريضة، ولم تمنع علما إلا إذا ثبت ضرره وفساده كالسحر والتنجيم، قال صلى الله عليه وسلم: «**اللهم إنّي أعوذ بك من علم لا ينفع**». [رواه أبو داوود في السنن].

البند الثالث: في الفكر الإسلامي

بعد ظهور العلوم العقلية من أصول فقه وعلم كلام وفلسفة في ساحة الفكر الإسلامي، حوالي القرنين الرابع والخامس للهجرة، بدأ مفهوم العلم يتسع اتساعا يتناسب واتساع المعارف

(1) العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري، ت: عبد القادر شيبة الحمد، كتاب العلم، ج1، ص171.

(2) المراغي أحمد مصطفى، تفسير المراغي، مطبعة البابي الحلبي وأولاده-مصر، ط1، 1365ه-1946م، ج2، ص85.

الجديدة، فارتبط بعدة مفاهيم ،كالإدراك والمعرفة واليقين...الخ، وقد ذهب علماء المسلمين في تعريفاتهم للعلم مذاهب متباينة تباين اتجاهاتهم الفكرية ومذاهبهم العقدية والفقهية، نورد منها:

1- عند الأصوليين والفقهاء:

هناك من الأصوليين من امتنع عن تعريف العلم لأنه مستغن عن التعريف، لأنه عندهم أظهر الأشياء ،فلا معنى لحدّه[1]، وقد ذهب إلى هذا القول الرازي والغزالي[2]، ومنهم من عرّف العلم بأنه معرفة المعلوم على ما هو به[3].

2- عند المتكلمين:

أما عند المتكلمين فقد ارتبط مفهوم العلم باليقين، فقد عرَّفه المعتزلة بأنه: "اعتقاد الشيء على ما هو به"[4]، وقد ردّ عليهم الغزالي بأن: "العلم يستحيل بقاؤه مع تغير المعلوم لأن العلم كشف وانشراح، والاعتقاد عقدة على القلب، والعلم عبارة عن انحلال العقد فهما مختلفان، ولذلك لو أصغى المعتقد إلى المشكك لوجد لنقيض معتقده مجالا في نفسه، والعالم لا يجد ذلك أصلا وإن أصغى إلى الشبه المشككة، ولكن إذا سمع شبهة لا يحصل له شك في بطلان الشبه، بخلاف المقلّد"[5].

فالعلم عند الغزالي هو نفسه اليقين؛ قال ابن عبد البر: "وكل من استيقن شيئا وتبينه فقد علمه"[6]، إذن فالعلم عند أكثر المتكلمين هو القائم على النظر والاستدلال واخذ الأمور من مصادرها اقتناعا لا تقليدا.

والعلم بمعنى اليقين ورد كثيرا في القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: وقوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ**

(1) الزركشي، البحر المحيط، ص53.

(2) العسقلاني، فتح الباري، ص170.

(3) أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، ت: عبد المجيد تركي، دار العرب الإسلامي، ص11.

(4) القنوجي صديق بن أحمد، أبجد العلوم، منشورات وزارة الثقافة-سوريا، 1978م، ج1، ص26.

(5) الغزالي أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، ت: حمزة بن زهير حافظ، ج1،ص73.

(6) ابن عبد البر يوسف القرطبي، جامع بيان العلم وفضله، دار الكتب العلمية-بيروت، ج2، ص37.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

﴿عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [الواقعة:62]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ۚ وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦٠﴾﴾ [البقرة:260]، وقوله تعالى: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴿١٩﴾﴾ [محمد:19].

إنما ليس هذا هو المعنى الوحيد للعلم في القرآن الكريم، فقط أطلق على ما ليس يقينا بالضرورة، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَٰفِظِينَ ﴿٨١﴾﴾ [يوسف:81]، وقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ۖ ﴿٣٣﴾﴾ [النور:33]، فهو ليس محصورا في اليقين فقط، وتعريف العلم على هذا النحو المضيّق المشدّد الذي يجعل منه مرادفا لليقين، إنما هو اصطلاح متأخر طارئ، وقد ساد واستتبّ له الأمر على أيدي المتكلمين[1].

الفرع الثاني: مفهوم العلم في الفكر الغربي

تترجم الكلمة الانجليزية (science) إلى لفظ (علم)، ويقابلها في اللّاتينية (scientia)، وفي الفرنسية (science) وقد دخلت كلمة عالم (scientist) إلى اللغة الانجليزية حوالي سنة 1840م، لتميّز أولئك الذين يبحثون عن قوانين تجريبية في الطبيعة، عن الفلاسفة والمفكرين، والعلم بهذا المعنى هو المعرفة الموضوعية، ولا تكون المعرفة موضوعية حتى تتخلّص من الذاتية، أي تدخل إسقاطات الإنسان الشعورية، ولتحقيق العلم بالمعنى الحديث يتم تحويل الأشياء إلى موضوعات وينسحب الإنسان ليترك أدواته تلاحظ وتصف فتصاغ القوانين التي تتجاوز معها الظواهر لتصبح مجرد أمثلة تمثل لها[2]، فالمفهوم الغربي للعلم، هو أنه مجموعة المعارف الإنسانية المؤيّدة بالدلائل الحسية وجملة النواميس التي اكتشفت لتعلل حوادث الطبيعة تعليلا مؤسسا على تلك النواميس.

---

(1) أحمد الريسوني، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، دار الكلمة-بيروت، ط1، 1418ه-1997م، ص19.

(2) لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية، ت: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات-بيروت، ط1، 2011م، مج 1،ص1253.

فلا يطلق العلم عندهم إلا على المعارف التي يمكنها الخضوع للتجربة والاختبار، فإذا قال قائل:(العلم)، خرج منه (علم الدين)، لأن مدار الدين على الاعتقاد ومعتمده التسليم بمقررات لا تخضع للامتحان والتجربة[1].

المبحث الثاني: مصطلح إسلامية المعرفة

منذ قرون عديدة والأمة الإسلامية تعاني تدهورا وانحطاطا وتكالب الأعداء عليها، خصوصا مع بروز الثورة العلمية الغربية وامتلاكها للمعرفة والقوة والفعالية والمبادرة التي فقدت أمتنا الكثير منها و لم تعد تمتلك أيّا من مقوماتها.

وفي القرون الثلاثة الماضية حاولت الأمة النهوض من تدهورها واستعادة مجدها الضائع، لكن كل تلك الجهود اتسمت بالفردية، وانعدام الرؤية المنهجية ،والتخبط مابين ثقافة مدنية أجنبية مستلبة، وبين ثقافة دينية مجتثّة عن أسئلة العصر وتحدياته، ففشلت مشاريع الإصلاح بنوعيه المدني الوافد، والتراثي المقلّد، فجاءت الحلول في أغلبها سطحية تلفيقية.

وبقيت قضية التجديد والاجتهاد تثار تارة وتخمد تارة بمحاولات فردية، إلى أن ظهرت منذ عقدين من الزمن مدرسة فكرية تتبنّى منهجية إسلامية، وتتخذ من القرآن مصدرا للإبداع، وتعيد للإنسان المسلم دوره الحضاري كخليفة لله في أرضه، وكشاهد على الناس، هذه المدرسة عُرفت بما يسمى بـ (إسلامية المعرفة).

المطلب الأول: مفهوم أسلمة المعرفة

الفرع الأول: لغة

يتألف المصطلح من كلمتين هما: (المعرفة) و(إسلامية) أو (أسلمة)، وقد عرّفنا من قبل مصطلح المعرفة، لهذا سوف نأتي على تعريف المصطلح كمركب إضافي.

مصطلح (أسلمة المعرفة) أو(إسلامية المعرفة)، بهذه الصياغة المركبة، لم يكن متداولا في حقل اللغة العربية، فهو مصطلح دخيل ولا أصل له في لغة العلم؛ قال الشيخ بكر أبو زيد: "ومن

(1) محمد فريد وجدي، دائرة المعارف في القرن العشرين ، دار المعرفة –بيروت، ط3، 1971م، مج6، ص584.

الألفاظ قولهم : ديمقراطية الإسلام اشتراكية الإسلام... وهي ألفاظ شائعة في أخريات القرن الرابع عشر هجري وهي مرفوضة شرعا، وهكذا كانت فوضى الاصطلاحات"[1].

من حيث الاشتقاق، فلفظ (أسلمة) من الفعل أسلم على وزن (أَفْعَلَ)، مشتقة من اسم معنى لحدث مصدري يفيد الحركة والعمل والصنع، ومن بين دواعي هذا الوزن هو التعدية التصييرية،

كقولهم: أَجْلَسْتُ عليا، أي صيرته جالسا، أخرجت بكرا أي جعلته خارجا[2]، فإذا أسقطنا هذا المعنى على مصطلح (أسلمة المعرفة)، تصبح بمعنى: جعل المعرفة إسلامية أو تصييرها إسلامية.

ونلاحظ أن هذا المعنى اللغوي (الصرفي) له علاقة بالمعنى المعرفي، إذ يوحي بحركية الفكر نحو إعادة صياغة المعرفة البشرية صياغة إسلامية؛ يقول طه جابر العلواني: (وإضافة إسلامية إلى معرفة تجعل المصطلح متناولا لكل معرفة يمكن أن تضاف إلى الإسلامية بشكل من أشكال الإضافة ولأدنى ملابسة، سواء كانت تلك الملابسة من جانب المصادر أو المقاصد أو المناهج أو النماذج أو غيرها، أما لفظة (أسلمة) عند الذين يفضلون استعماله، فإنها مصدر من (أسلم) لا بمعنى انقاد، بل بمعنى جعل الشيء مسلما أو إسلاميا، وبإضافته للمعرفة تفيد جعل المعرفة غير إسلامية إسلامية وتحويلها إلى ذلك، إما باستمدادها من مصادر المعرفة الإسلامية وتوجيهها لتحقيقي مقاصد إسلامية، أو ضبطها بالضوابط الإسلامية أو تصنيفها طبقا للتصنيف الإسلامي...)[3].

وإضفاء صفة (الإسلام) على مصطلح (أسلمة المعرفة) جعله يواجه عدة اعتراضات، إذ يوحي بمصادرة المعرفة البشرية؛ لأن مصطلح (إسلامي) صار في العصر الحديث ترجمة حرفية لكلمة (islamist) الإنجليزية، انطلاقا من أن الإسلام يمثل مرجعا أيديولوجيا للمسلمين في نظر الغربيين، وأن مصطلح (أسلمة المعرفة) قد وصل إلينا عبر الترجمة الحرفية لكلمة (islamisation) أي الأسلمة، ومصطلح (islamism)، أي الإسلامية المرادفة لمصطلح الرأسمالية والاشتراكية.

---

(1) بكر أبو زيد، المناهي اللفظية، دار العاصمة-الرياض، ط3، 1996م، ص371.

(2) سليمان فياض، الحقول الدلالية الصرفية للأفعال العربية، دار المريخ للنشر-الرياض، 1410ه-1990م، ص61.

(3) طه جابر العلواني، نحو منهجية معرفية قرآنية، دار الهادي-بيروت، ط1، 1425ه-2004م، ص223.

فهو أصلا –مصطلح الأسلمة- لا يرتبط بأي امتدادات ثقافية إسلامية وهو مستحدث ودخيل على القاموس الإسلامي ومرتبط بصورة كبيرة بالصراع المفتعل بين الإسلام والغرب، ولا يمكن تصنيفه كمصطلح علمي بحت مما دفع أحد الدارسين إلى أن يطلق على عملية (الأسلمة) ب (أدلجة المعرفة)[1].

الفرع الثاني: اصطلاحا

إنَّ مفهوم (أسلمة المعرفة)، وفق ما طرحه دعاتها يتمثّل في محاولة إعادة صياغة تراث المعرفة الإنسانية برمته وفق الرؤية الإسلامية، رؤية الإسلام للحياة والواقع والكون[2].

المطلب الثاني: نشأة مشروع أسلمة المعرفة

حاول بعض الدارسين تأصيل فكرة إسلامية المعرفة من عمق التراث الإسلامي وإرجاعها إلى قرون سابقة؛ فمثلا الدكتور العلواني يعود بها إلى القرن الثامن للهجرة، يقول: (إن صلة هذه القضية_ إسلامية المعرفة _بفكر وقواعد شيخ الإسلام (ابن تيمية) صلة عضوية... إن الأفكار كالكائنات الحية قد تأخذ وهي في طور البذرة الصالحة سنين قبل أن تنبت، وقد تنبت وتبقى في طور جنيني سنين عددا قبل أن تأخذ طريقها نحو النضج، فإذا نضجت وتكامل نموها فقد يصعب على ذوي النظر الجزئي أو المحدود الربط بين تلك البذرة البسيطة وذلك الكائن الحي المتكامل[3].

ويؤكد الشيخ سعيد رمضان البوطي على أن المنهجية اكتشفت في العصر الإسلامي الذهبي ولا حاجة بنا اليوم إلى إضاعة الوقت في أمر فرغ منه السلف[4].

قد يكون الشيخ يقصد بالمنهجية علم أصول الفقه، فهو من المعارضين لفكرة الدعوة لتجديد علم أصول الفقه[5]، لأن المنهج حسب تصوره هو حقيقة ثابتة وليس عملا إبداعيا

---

(1) السيد عمار أبو رغيف، أسلمة العلوم وأدلجة المعرفة، شبكة لقاء الثقافية-2011م.

(2) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة، ص54.

(3) العلواني، ابن تيمية وإسلامية المعرفة، الدار العالمية للكتاب الإسلامي-المعهد العالمي للفكر الإسلامي-الرياض، ط2، 1415ه-1995م، ص72.

(4) البوطي محمد سعيد رمضان، أزمة المعرفة وعلاجها في حياتنا الفكرية المعاصرة (في المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، فرجينا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1990م، سلسلة المنهجية الإسلامية، 2)، ج1، ص55.

(5) البوطي، أبو يعرب المرزوقي، إشكالية تجديد أصول الفكر (حوارية)، دار الفكر-دمشق، ط1، 2006م، ص328.

فوظيفة العقل تقتصر على اكتشاف المنهجية الصحيحة ولا سبيل له لتطويرها وترشيدها، وهناك من رأى أن هذه الفكرة هي امتداد لمحاولات الإصلاح والتجديد التي تمت في مرحلة فكر النهضة الإصلاحي في أوائل القرن الماضي، وهي الفترة التي ظهرت فيها أسماء جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وخير الدين باشا التونسي وعبد الرحمان الكواكبي...الخ[1].

وعلى الرغم من أن محاولات أولئك الأعلام كانت قيّمة وأدّت دورها الإصلاحي في حينه،وقامت بإشعار المسلمين بشخصيتهم الثقافية والفكرية والحضارية، إلّا أنها كانت تفتقر إلى الرؤية الكلية والمنهج المعرفي الذي لم تتضح معالمه إلا في هذا العصر الذي اعتمد المنهجية المعرفية قاعدة ومنطلقا للبناء الفكري والمنهجي والمعرفي[2]، أي أن تلك المحاولات قد طُبعت بفكر التقليد بشقيه تقليد السلف وتقليد الغرب، في رأي أصحاب مدرسة (أسلمة المعرفة)[3].

ولكن بداية الانطلاق الحقيقية لنشأة إسلامية المعرفة كمدرسة فكرية في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، كانت مع كتابات المفكر (سيد نقيب العطّاس)[4]، الذي بدأ نشاطه في إسلامية المعرفة منذ عام 1973، حيث أصدر وثيقة حوّلها (للمؤتمر العالمي الأول للتربية والتعليم في الإسلام) والذي عقد في مكة المكرمة في الثالث من أبريل سنة (1977م)، ومحاولة تشخيص أزمتها، وراء قيام عدد من أبنائها المخلصين الذين وضعوا هذه القضية على قائمة أولوياتهم وقد توصل هؤلاء العاملون إلى قناعة بأن الأزمة الكبرى لتأخر لمسلمين تكمن في حالة الأمة الإسلامية الفكرية، تلك الحالة التي أصابها الجمود والتوقّف بحيث جعلت الأمة عاجزة عن الخروج من أزمتها، مما جعلها في مؤخرة الأمم بعد أن كانت خير أمة أخرجت للناس، مما دفع بثلّة من

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية، دار الهادي-بيروت، ط1، 1425ه-2004م، ص81.

(2) العلواني، ابن تيمية وإسلامية المعرفة، ص72.

(3) لا نرى ضرورة المقارنة بين فكر عصر النهضة وفكر مدرسة الأسلمة، فلا الزمان ولا الظروف السياسية، ولا أطر الطرح المختلفة تسمح بذلك لأن مشاريع الإصلاح كانت شاملة لجميع مناحي الحياة فكرا وعملا مع تركيزهم على العمل، في حين تركزت جهود أصحاب الأسلمة على المنهج والفكر.

(4) سيد نقيب العطّاس مفكر إسلامي معاصر، متمكن من علوم كثيرة، ولد سنة 1931م بأندونيسيا، وهو من أصول يمنية، تولى عدة مناصب علمية وترأس العديد من الندوات والمؤتمرات، كان له أدوار فعالة في خدمة الإسلام، له عدة مؤلفات منها: مفهوم التربية والتعليم في الإسلام، الإسلام وفلسفة العلم، الإسلام والعلمانية.[ابن عقيل محمد العطاس، تراجم شخصيات من العطاس، 1429م].

الشباب لطرح العديد من التساؤلات: من نحن؟وماذا نريد؟ وماذا يجب علينا أن نفعل؟، وفي ظل هذا الحماس المتزايد، بدأوا يعقدون ندوات مصغرة، يتداولون فيها همومهم وآراءهم وتصوراتهم عن مشاكل هذه الأمة وأبرز قضاياها وأهم أسباب تدهورها وانحطاطها، وبدأت هذه الثلّة من الشباب المخلص والغيور على دينه بالاتصال بالعديد من العلماء ورجال الدعوة والفكر والإصلاح المعاصرين ليتبادلوا معهم الرأي، وليشركوهم فيما توصلوا إليه من تصورات ووجهة نظر، وليستفيدوا من تجارب قادة الأمة وخبراتهم وصولا إلى زيادة اليقين بسلامة التشخيص وصحته، فانعقدت لذلك الغرض العديد من الاجتماعات والندوات واللقاءات بين هؤلاء الرجال وعشرات العلماء ورجال الفكر إلى أن تمّ إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الذي تبنّى (أسلمة المعرفة)، وبدأ المعهد منذ ذلك الوقت أعماله في قضية الفكر الإسلامي، بعقد عدة مؤتمرات تبين أهداف هذا المشروع، وإنجازاته ومبادئه.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثالث: فلسفة العلوم

المطلب الأول: تعريفها

هي فرع من فروع الفلسفة موضوعها العلم، إذ تبحث في مبادئ العلم أو العلوم، فتدرس مناهجه ونتائجه ومصطلحا ته، وتحدد معنى العلم ومتى تكون نظرية ما نظرية علمية ومتى لا تكون، وتحدد الفرق بين العلم وبين غيره من مجالات الفكر الإنساني وتدرس كيفية تطور العلم هل هو مثلا تراكمي أم بطفرات فجائية أي ثورات، كما تدرس مصطلحاته الأساسية ك(الاستقراء)، (والسببية)،(والعلية)، (والحتمية)، (والقانون العلمي)، (والفرض)، (والملاحظة)، وتبحث إن كانت نتائج العلم يقينية أم ظنية واحتمالية، ومدى تأثير ذلك على قيمة العلم، وتدرس منطق العلوم أو المنطق الاستقرائي المادي أو ما يسمى بالمنهج التجريبي ومدى اختلافه عن المنطق التقليدي الصوري النظري، وتدرس الفرق بين مختلف العلوم من حيث المناهج والنتائج، وهل تكون البحوث الإنسانية والاجتماعية علوما رغم اختلافها من حيث المنهج والنتائج عن العلوم الطبيعية.

ففلسفة العلم لا تقوم بإنتاج نظريات علمية تجريبية كما تفعل العلوم، وإنما همها دراسة النظريات العلمية وكيفية إنتاجها وقيمة نتائجها معرفيا.

ويعتبر هذا الفرع من فروع الفلسفة حديثا نسبيا حيث لم يبرز إلى حيّز الوجود إلا في بدايات القرن العشرين)، أضيف إلى مباحث التفكير الفلسفي والعلمي على حد سواء ليشمل البحث في تحليل لغة العلوم المختلفة واستخلاص ما يساعدنا على تكوين نظرة شاملة للكون من خلال الربط بين سلوك الظواهر التي يتعامل معها الإنسان[1].

المطلب الثاني: نظرية المعرفة

الفرع الأول: مفهومها

هناك من يرى أن (نظرية المعرفة) تتناول العلاقة بين الفكر والوجود، أو العلاقة بين الذات والموضوع في عملية المعرفة.

---

(1) أحمد فؤاد باشا، فلسفة العلوم بنظرة إسلامية، ط1، 1404ه-1984م، ص66.

وهناك من يرى أنها تتناول المسالة الأساسية في الفلسفة أي الحقيقة والقدرة على الوصول إلى المعرفة الموضوعية والأدوات المعرفية التي تعتمد عليها الذات العارفة للوصول إلى الحقيقة.

أما عند آندري لالاند، فهي دراسة العلاقة بين الذات والموضوع.

إذن مضمون مصطلح نظرية المعرفة هو البحث في العلاقة بين الفكر والوجود، أو علاقة الذات بالموضوع من حيث الأسبقية، وكذلك من حيث قدرة الإنسان على تحصيل المعرفة والوصول إلى الحقيقة ووسائل المعرفة.

الفرع الثاني: العلاقة بين نظرية المعرفة وفلسفة العلوم

انصب اهتمام نظرية المعرفة على جميع المعارف، عامة أو خاصة كما اهتمت بالذات العارفة وقدرتها على المعرفة ومنها كانت الثنائية (ذات وموضوع)، (فكر ووجود)، (عقل وعالم خارجي)، إن هذه الثنائية كانت حاضرة في كل المناقشات الفلسفية المعرفية مما أدى إلى ظهور مواقف فلسفية متعددة منها العقلية المادية التجريبية...الخ.

يقول غاستون باشلار[1]: (يكتفي الفيلسوف بسؤال العلم عن الأمثلة للبرهان عن فاعلية التناغمية للوظائف الروحية، لكنه يظن أنه يمتلك دون العلم وقبل العلم القدرة على تحليل هذه الفعالية التناغمية) أي أن الفيلسوف كان يكتفي بسؤال العلم عن الأدلة التي تؤيد نشاط العمليات العقلية، ولكنه يعتقد أن له القدرة على تحليل تلك العمليات المتناسقة دون مساندة العلم بل وقبل قيامه.

إذن هذه العلاقة التي أقامتها نظرية المعرفة مع المعرفة العلمية هي التي فرضت تجاوز إشكالياتها وخاصة ما تعلق بعلاقة الفكر والوجود، وتأويل المعرفة العملية إلى فلسفة العلوم باعتبارها تفكيرا في المعرفة العلمية وخاصة ما يتعلق بمفاهيم المعرفة العلمية ومناهجها.

(1) جاستون باشلار (1884-1992)م، فيلسوف فرنسي اشتهر في حقل تاريخ العلوم والابستيمولوجيا، كما اشتهر في حقل دراسة عملية الإبداع من زوايا ظاهراتية، ترجم له إلى العربية من الكتب: تكوين العقل العلمي والفكر العلمي، العقلانية التطبيقية، جدلية الزمن ...الخ. [الموسوعة العربية الإسلامية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع-السعودية، ط1، 1996م].

ومنه كانت فلسفة العلوم خطوة هامة نحو تحليل المعرفة العلمية والكشف عن إشكالياتها، فقد تحوّلت في المدرسة الانجلوساسونية إلى تحليل المعارف انطلاقا من نموذج المعرفة العلمية السائد في نهاية القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين وهو الفيزياء، وأصبحت الطريقة المنطقية وسيلة للتحليل، وكان على الفلسفة أن تصبح في نظر الوضعيين عامة، والمناطقة خاصة، فلسفة علمية.

المطلب الرابع: الأبستمولوجيا

عرفها آندريه لالاند بقوله: (تعني هذه الكلمة فلسفة العلوم، ولكن بمعنى أكثر دقة فهي ليست دراسة خاصة لمناهج العلوم ،لأن هذه الدراسة موضوع (للميثودولوجيا) وهي جزء من المنطق، كما أنها ليست أيضا تركيبة أو توقعا حسيّا للقوانين العلمية على الطريقة الوضعية، إنها الدراسة النقدية للمبادئ والفرضيات والنتائج العلمية، الدراسة الهادفة إلى بيان أصلها المنطقي لا النفسي وقيمتها الموضوعية، وينبغي أن نميّز الابستمولوجيا عن نظرية المعرفة بالرغم من أنها تمهيد لها وعمل مساعد لا غنى عنه من حيث أنها تدرس المعرفة بالتفصيل وبكيفية بعدية في تنوع العلوم والموضوعات)[1].

من خلال هذا التعريف يتضح ما يلي:

ـ الابستمولوجيا هي فلسفة العلوم ولكن بمعنى آخر، أي تنفي مجالات معينه عن دراستها مثل مناهج العلوم لأنها قائمة في الميثودولوجيا وهي جزء من المنطق ،كما أنها تتوقف عن الدراسة الوضعية التي تعتمد على التحليل المنطقي للمعرفة أو قضايا المعرفة العلمية، وهو موضوع فلسفة العلوم، مثل ما هو موجود في الاتجاه الانجلوساكسوني.

ـ وهي دراسة تُعْنى أساسا بالجانب التقدي والتاريخي للمعارف، فهي ليست نظرية في المعرفة، إنما هي تمهيد لها فقط.

ـ والابستمولوجيا هي دراسة نقدية للمبادئ والفرضيات العلمية ونتائج العلوم.

(1) لالاند، أندري: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط 2، 2001، ج 1، ص 357.

_ النقد هو النقد الابستمولوجي أو العلمي فهو يتناول الجوانب المنطقية للموضوع أي نقد المنطق الداخلي للموضوع، أو الأسس التي يقوم عليها الموضوع، أو المبادئ التي يستمد منها الموضوع بناءه.

_ تتميز الابستمولوجيا عن فلسفة العلوم وعلم المناهج ونظرية المعرفة، من حيث نقد المبادئ والفرضيات والقواعد فهي تهتم بالجوانب المنهجية للعلوم وبمسائل المعرفة العلمية في التاريخ، لذا هي منفصلة أيضا عن تاريخ العلوم[1].

المطلب الخامس: تاريخ العلوم

هو مبحث إنساني حديث يبحث في كيفية ميلاد المفاهيم والتصورات العلمية باعتبارها حوادث نفسية وفيزيولوجية تمثّل تكيّف وتوافق الذات مع العالم.

ويقودنا البحث في تاريخ العلم إلى معرفة كيفية انقلاب الفكر العلمي على ذاته ليتأمل مبادئه وأسسه ومعرفة سياقات نشأة المعرفة العلمية وتكوينها، وصولا إلى حالتها الراهنة، لأن البنيات المعرفية مهما كان نوعها مسبوقة دوما بالتكوين الذي يضمن لها التوازن من جهة المرور من حالة إلى أخرى وبالتالي يستحيل وجود بنيات دون تكوين؛ يقول جون بياجييه: (... نلاحظ أنه في الواقع يوجد بين التكوّن والبنيات ترابط ضروري، ولا يشكّل التكوّن أبدا إلا طريق المرور من بنية إلى أخرى)

ومنه لا يعتبر تاريخ العلم عند بياجييه مجرد بحث هامشي لا يؤدي وظيفة حيوية تخدم الفكر العلمي كما اعتقد البنياويون والمنطقيون، بل هو من الحيوية والضرورة أنه يمثل حاضر المعرفة ولذلك يلحّ جون بياجييه على وجود علاقة وتواز بين الذهني والتاريخي، كما اهتم بمحاولة التنظير لتاريخ المعرفة العلمية من حيث نشأتها وتقدّمها والمسار الذي سلكته وذلك من المحتمل أن تسلكه مستقبلا وإلى ما سيفضي بها ذلك.

وبناء على ذلك يرى بياجييه أن تاريخ المعرفة العلمية هو محاولة مستمرة ومصرّة للتكيّف والتأقلم مع الواقع أو العالم الخارجي، على غرار نمو الوظائف الذهنية على الطفل وتشكّلها باستمرار عن طريق التفاعل مع موضوعات العالم الخارجي قصد التكّيف والبحث عن التوازن.

(1) محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، مركز دراسات الوحدة العربية،-بيروت، ط5، 2002م، ص17.

فربط تاريخ العلم بفلسفة العلم أو الابستومولوجيا أونظرية المعرفة، أمر أساسي؛ حيث لا يمكن دراسة المعرفة العلمية خارج تاريخ العلم ذلك للعلاقة الوطيدة بمسألة الحقيقة والأزمات التي تعرفها العلوم.

وفي الحقيقة، الاهتمام بتاريخ العلوم سببه الأزمة العلمية التي ظهرت خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، مثلما تبّين ذلك أعمال ارنست ماخ وبيار دوهيم، حيث كانت النظرة النقدية هي الغالبة على الأعمال من أجل الكشف عن خلل قائم في بنية العلوم.

فإذا كانت دراسة تاريخ العلوم قد تطورت كثيرا واتخذت طرائق مختلفة كالبحث الوثائقي وجمع النصوص، أودراسة النظريات والفرضيات العلمية، أو البحث في مواطن الاكتشافات العلمية، فإن هذا يؤكد على أهمية تاريخ العلوم وتعاظم دوره في الدراسات الفلسفية العلمية والابستمولوجية،كما هو الشأن في المدرسة الفرنسية بوجه خاص التي تميزت بدراستها لتاريخ العلوم مقارنة بالدراسات المنطقية التي نجدها عند الألمان والانجليز، ودراسات كل من (باشلار) (وكويري) (وكونغبلام)، تعد في هذا المجال دراسات رائدة في تاريخ العلوم، وفلسفة العلوم، والابستمولوجيا على حد سواء.

المطلب السادس: الميثودولوجيا

هي علم المناهج، والمقصود بها، مناهج العلوم والمنهج العلمي، وهي جملة العمليات العقلية والخطوات العملية التي يقوم بها العالم من بداية بحثه حتى نهايته من أجل الكشف عن الحقيقة والبرهنة عليها.

بما أن العلوم تتمايز بموضوعاتها فهي كذلك تختلف بمناهجها، ومنه لا يمكن الحديث عن منهج عام للعلوم للكشف عن الحقيقة في كل ميدان بل نتكلم عن مناهج علمية.

إذن تقتصر الميثودولوجيا على دراسة المناهج العلمية دراسة وصفية تحليلية لبيان مراحل عملية الكشف العلمي وطبيعة العلاقة التي تقوم بين الفكر والواقع خلال هذه العملية.

ومستوى التحليل في الميثودولوجيا علاوة على كونها تتناول كل علم على حدى، مقصور في الغالب على الدراسة الوصفية.

وتتناول الابستمولوجيا الميثودولوجيا من جوانب:

ـ مستوى التحليل في الابستمولوجيا يقوم على النقد نقد المبادئ العلـــوم وفرضـــياتها ونتائجها ومناهجها لتحديد قيمتها الموضوعية

ـ تطمح الابستومولوجيا إلى تكوين نظرية عامة في العلوم ترتفع إلى مستوى أعلـــى في تحليل مستوى البحث النقدي الرامي إلى استخلاص الفلسفة التي ينطوي عليها ضمنيا الـــتفكير العلمي.

المطلب السابع: العلاقة بين هذه المفاهيم

إن عرض هذه المفاهيم: (نظرية المعرفة، فلسفة العلوم، الابـــستمولوجيا، الميثودولوجيـــا، تاريخ العلوم) يطرح أكثر من سؤال، ماهي أوجه التشابه والاختلاف بينها؟ وما هـــي القيمـــة العلمية لهذه المفاهيم؟

إن هذه المفاهيم غربية تنتمي إلى مجال علمي وفكري وثقافي غربي، لذلك اختلفت الآراء حولها من حيث طريقة ترجمتها، أو تعريبها، أو نقلها أو من حيث محتواها وبنيتها وعناصرها، أو مسارها وتاريخها وعلاقاتها، وعليه فهذه المفاهيم مهما اختلفت في المفهوم أو المضمون أو التداول أو التحليل، إلا أنها تتصل بالدرجة الأولى بالمعرفة العلمية وأن المعرفة العلمية في كل الأحـــوال، لاحقة بها.

وهذا الاهتمام بالمعرفة العلمية يؤكد لنا الحضور القوي والمؤثر للعلم الطبيعي في حيـــاة الإنسان، والمجتمع، والفكر المعاصر، وأن الفلسفة لا يمكن أن تكون خارج الأسئلة التي تطرحهـــا هذه المعرفة العلمية، سواء في طريقتها في معالجة المواضيع، أو نتائجها التي تنعكس على الإنسان، أو الآفاق التي تفتحها.

وعليه فإن فلسفة العلوم والابستمولوجية ونظرية المعرفة، كلها مصطلحات ومفاهيم تحدّد المبحث الفلسفي المهتم بالمعرفة العلمية[1].

كما أن هذه المفاهيم تنتمي بشكل عام إلى مدارس فكرية فلسفية، حيث نجـــد نظريـــة المعرفة كمصطلح وكمفهوم متداول في المدرسة الألمانية، وفلسفة العلوم مـــستعمل في المدرســـة

(1) محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص20.

الانجلوساكسونية، والابستمولوجية موظفة بشكل بارز في المدرسة الفرنسية، لكن هذا لا يعني اقتصار نظرية المعرفة مثلا على المدرسة الألمانية فقط، بل نجد في النص الواحد لفيلسوف معين حضور هذه المفاهيم الثلاثة؛ فمثلا نصوص (جون بياجييه) (أو غاستون باشلار) ...الخ توظف هذه المفاهيم لكن يغلب عليها دائما ذلك الإطار النقدي والتاريخي الذي لا نجده في المدرسة الألمانية أو الانجلوساكسونية.

بالإضافة إلى ذلك تداول هذه المفاهيم في الفكر العربي المعاصر يعكس علاقة الباحث العربي بهذه المدرسة أو تلك، لذلك نجد مثلا وعموما اختصاص المغاربة في استعمال الابستمولوجيا كالجابري والوقيدي وسالم يافوت...الخ، واختصاص المشارقة _ والمصريين خصوصا_ باستعمال فلسفة العلوم، منهم زكي نجيب محمود وصلاح قلنصوة...الخ.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول:

حياة محمد أبو القاسم حاج حمد

- المبحث الأول: بيئته وهويته
- المبحث الثاني: مولده ونشأته
- المبحث الثالث: نشاطاته السياسية والفكرية وتحوله الفكري
- المبحث الرابع: وفاته ومؤلفاته

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

من عادة المفكرين والكتّاب أن يدوّنوا سيرهم الذاتية في مؤلفات قد تسمى مذكّرات أو تراجم أوسير، لكن المفكر محمد أبو القاسم حاج حمد لم يترك مؤلفا لسيرته الذاتية، إنما سردها شفاهة من خلال لقائه ببعض أصدقائه ومن خلال حواراته التي تعرّض فيها لبعض الجوانب من حياته، والملاحظ في هذه السيرة أن المفكر حاج حمد قد ركّز في سرده على التحولات الفكرية والمنهجية التي تعرّضته في حياته وكأنه يؤرخ للأجيال كي يستفيدوا من تجاربه الثرية، فالتحولات الفكرية في حياة هذا الرجل ليست منبتة الصلة عن واقعه.

لأن أحداث حياة أي شخصية لا أهمية لها في حد ذاتها وإنما تكمن أهميتها في مدى ما تلقيه من ضوء على تطوره الفكري؛ ومحمد أبو القاسم حاج حمد قد تفاعل مع ما حوله من تجارب وأحداث، فنشأته المتشبعة بالفكر الصوفي العرفاني، وانخراطه المبكر في الحراك السياسي، وتعرضه لصدمة الهوية المزدوجة، إلى أن انتقل إلى لبنان حيث التحول الفكري الكبير، كل هذه العوامل جعلت منه شخصية فكرية مثيرةً للجدل.

المبحث الأول: بيئته وهويته

المطلب الأول: بيئته

السودان من البلدان الشاسعة الغنية بالموارد الطبيعية إلاَّ أنه سياسيا دائم الحروب والصراعات، فقد شهدت السودان حروبا أهلية عديدة، إضافة إلى الصراعات القبلية الدينية بين قبائل شمال السودان ذات الجذور العربية النوبية والقبائل الإفريقية في الجنوب[1]، كذلك اختلاف اللغة والديانة والأعراق، فالسودانيون هم خليط من القبائل العربية والإفريقية والنوبية مع وجود أقليات أخرى.

وأغلب السودانيين مسلمون بنسبة سبعين بالمائة، ويشتهر عندهم انتشار الطرق الصوفية بكثرة بلغت حوالي أربعين طريقة، فالصوفية تعد إحدى الدعائم الرئيسة في تركيبة الشخصية السودانية، وللطرق الصوفية سلطانها القوي في المجتمع السوداني لأن نظرة السودانيين إلى الزوايا

(1) محمد إبراهيم أبو سليم، بحوث في تاريخ السودان، دار الجيل-بيروت، ط1، 1412ه-1992م، ص21.

والمريدين نظرة تقديس وتقدير[1]، فكل فرد أو حتى مسؤول له شيخ يحترمه ويقدره ويقف عنده، ودائما ما يطلب منه أن يقرأ له الفاتحة ويدعو له بالبركات[2].

أما المسيحيون فهم قلة؛ حوالي خمسة بالمائة، ويتمركزون في الجنوب، حيث أن الجيش البريطاني ساعد على وصولهم إلى هذه الأماكن التي لم يستطع المسلمون الوصول إليها، وذلك طمعا في الثروات الموجودة، وخاصة اعتقادهم بوجود الذهب في منابع النيل، والكنائس المسيحية في السودان تحظى بدعم خارجي للقيام بحملات تبشيرية لزيادة السكان المسيحيين وتقويتهم لمعارضة الحكومة المسلمة في الشمال، واتُّخذت اللغة الانجليزية والمسيحية رمزا للمقاومة، واتُخذ التمرد طابعا دينيا، وهذا من الأسباب التي أدّت إلى الانقسام السياسي في السودان[3].

المطلب الثاني: صراع الهوية

إن هذا التعدد العرقي والديني واللغوي الكامن في المجتمع السوداني، وضياع الهوية بين عروبة السودان وإفريقيته، قد كوّن غموضاً في تحديد هوية الإنسان السوداني ووقوعه في محك التصنيف الإنتمائي، ولقد حاول الكثير من الباحثين والمحليين السودانيين إيجاد السبب الحقيقي لهذا الصراع، فذهب بعضهم إلى أنها من مخلفات السياسة البريطانية لفصل الشمال السوداني عن جنوبه لأطماع إستراتيجية[4]، وهناك من ذهب إلى أنه صراع داخلي سببه عدم اعتراف الشماليين بخصوصية الثقافة الإفريقية للجنوبيين وتصوّرهم بأنّهم عرب مع تناقض هذا القول مع نظرة العرب الآخرين على أنهم أفارقة[5].

هذا الصراع كان له الأثر البالغ في محمد أبو القاسم حاج حمد الإنسان والمفكر والسياسي، فقد عان في شبابه من أزمة الهوية فكان يحاول أن يكون سودانيا بوجه عربي (بدأت في مرحلة استكشاف الفكر الثوري القومي الإفريقي (...) أحاول أن أتعرف: ماذا يحمل الفكر

(1) محمد الغربي، بداية الحكم المغربي في السودان العربي، مؤسسة الخليج للطباعة والمر-الكويت، ج1، ص19.

(2) عبد القادر محمود، الفكر الصوفي، دار الفكر العربي، ط1، 1969م، ص150.

(3) هارون سليمان، جدل الهوية وحكاية عروبة السودان، منتدى منبر السودان الجديد.

(4) المرجع السابق.

(5) ومن بين من ذهبوا إلى هذا الرأي باقر العفيف، في مقال كتبه في موقع مركز الدراسات السودانية بعنوان: (أزمة الهوية في شمال السودان، متاهة قوم سود ذووا ثقافة بيضاء، ترجمه الخاتم عدنان.

الثوري العربي؟ وماذا يحمل الفكر الثوري الإفريقي؟ وأين أقع أنا ويقع السودان من التيارات المنعكسة عليه هذا عراك أضاف أبعادا كثيرة فيما انطلقت به في كتاب الوجود القومي[1]، وأصبحت نظرتي أكثر انفتاحا على إفريقيا وعلى العرب من الحدود السودانية الضيقة ولكن لم افقد البوصلتين ظللت سودانيا بوجه عربي وإفريقيا بوجه عربي ولكن لم تكن لي القدرة على توحيدهما جدليا كهوية زمان ومكان وما كنت من النضج الفكري بحيث أجد منهجا إما مصالحة تلفيقية أو مصالحة منهجية تطوري الفكري والمنهجي في ذلك الوقت لا يمكنني من مصالحة منهجية فكانت تلفيقية ولكن لم افقد أبدا هذا التفاعل الايجابي المستمر[2] وهذا الصراع أنضجه فكريا ومنهجيا من ناحية نبذه الشديد للمناهج التلفيقية.

المبحث الثاني: مولده ونشأته

ولد محمد أبو القاسم حاج حمد في قرية مقرات بالشمالية أبو احمد بالسودان بتاريخ 1942/11/28م من عائلة محافظة تنتمي للطريقة الختمية[3]، كان والده مقاولا وكان كثيرا ما يساعد أباه في أعماله رغم انشغاله السياسي والفكري[4]، درس الكتاب والوسطى في بورتسودان والثانوية بمدينة (عطبرة)، طرد من الثانوية سنة (1963م) بسبب مظاهرة قادها ضد نظام عبود[5] وتأييدا لثورة الكونغو التي على رأسها باتريس لومبا و لم يتحصل على أي شهادة جامعية

---

(1) ألفه سنة 1964م، عالج فيه مكلة تنازع القومية العربية والأفرقة في السودان.

(2) تم جمع تفاصيل هذه السيرة الذاتية من الحديث الصحفي الذي أجرته جريدة الخرطوم الجديدة مع الأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد بمنزل الصحفي ناصف صلاح الدين في جلسة كان موضوعها: (تجربة حاج حمد على لسانه) أوائل التسعينات، وهي تساؤلات أجاب عليها ونشرتها الجريدة تحت عنوان:(الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد يروي قصة حياته)، وهي تساؤلات أجاب عليها، إضافة إلى ما نشر بموقع معراج القلم www.mi3raj 2006/12/21م، ومو قع الحوار المتمدن، عبد العزيز حسين الصاوي،www.ahewar العدد، 1408، 2005/12/23م.

(3) الختمية هي طريقة صوفية تلتقي مع الطرق الصوفية الأخرى في كثير من المعتقدات، مثل الغلو في شخص الرسول د ، وادعاء لقياه، إلى جانب ارتباطها بالفكر والمعتقد الشيعي، مؤسسها محمد الميرغني المحجوب، ويلقب بالختم إشارة إلى أنه خاتم الأولياء، ومنه اشتق اسم الطريقة (الختمية)، بدأت هذه الطريقة من مكة والطائف لكنها تتركز قوتها الآن- من حيث الأتباع والنفوذ- في السودان وأطراف من إريتيريا، ومصر [الندوة العالمية للشباب، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، مراجعة: مانع بن حمّاد الجهني، دار الندوة العالمية-الرياض ،ط4، 1420ه، ص291-296].

(4) الصاوي، جزئيات مكملة لسيرة محمد أبو القاسم حاج حمد، الحوار المتمدن، العدد 1408، 2005/12/23م.

(5) إبراهيم عبود (1900-1983)، رئيس جمهورية السودان ورئيس الوزراء السوداني للفترة (1958-1964)، أطاحت به ثورة أكتوبر الشعبية (1964)، وقد استجاب لضغط الجماهير بتسليم السلطة للحكومة الانتقالية التي كونتها جبهة

فاتجه إلى التثقيف الذاتي، يقول عن نفسه: "أنا في تلك الفترة وحتى الأحفاد لم أعد استطعم الدراسة المدرسية وما عدت أواصل أي حياة تعليمية وفي امتحانات الشهادة الثانوية جلست لامتحان واحد فقط و لم أكمل باقي الامتحانات بعدها في نهاية 1963م بدأت في التثقيف الذاتي والذي بدا معي منذ فترة مدرسة عطبرة الثانوية الوقت الذي كنت اقضيه في مكتبة المدرسة كان أكثر من الوقت الذي كنت اقضيه في الدراسة أو في الداخلية كان معروفا أن مفتاح المكتبة عند محمد أبو القاسم حاج حمد).

المبحث الثالث:نشاطاته الفكرية والسياسية وتحوله الفكري

المطلب الأول: نشاطاته الفكرية والسياسية

ساهم في قيادة ثورة أكتوبر الشعبية سنة 1964م[1]التي أطاحت بحكم نظام عبود العسكري وقد كانت هذه الثورة هي بداية نضجه السياسي والفكري مثلما قال عن نفسه: "بداية نضجي الفكري والسياسي كان في ثورة أكتوبر ولا أريد تضخيم ذاتي ودوري وسط الجماهير لكن اعتقد أن البعض اكتشف أني لعبت دورا مميزا في الثورة والتحركات والمنشورات وتكوين جبهة الهيئات وتكريما لي اسند لي دور بعد تشكيل الحكومة فكان النضج مبكرا حين أقرا تاريخ نفسي دون أنانية هناك وعي مبكر واختلاط مبكر بقيادات مختلفة"[2].

التحق بقيادة حزب الشعب الديمقراطي سنة 1965م حيث تولّى مسؤولية بعض الدوائر الانتخابية والحركة العمالية وإلى استقالته في 23 مايو سنة1966م[3]، حيث كان بطبيعته

الهيئات.[منصور خالد، السودان أهوال الحرب وطموحات السلام قصة بلدين، جريدة الشرق الأوسط، عدد 9017، 2003م].

(1) ثورة 21 أكتوبر 1964، قامت ضد نظام عبود بالسودان، بسبب اغتيال المناضل أحمد القريشي، مما فجر غضب الشعب وعمت الثورة أرجاء السودان، وكان طلبة الجامعة من أكثر المستهدفين بسبب نشاطاتهم السياسية، واعتقل الكثير من قياداتهم وقد نجحت هذه الثورة بتاريخ 17 نوفمبر 1964م. [جوزيف صقر، قصة وتاريخ الحضارات العربية (موسوعة)، 1999م، ج10، ص108].

(2) عبد العزيز حسين الصاوي، قصة حياة الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد كما يرويها بلسانه.

(3) المرجع نفسه.

مستعصيا على التنظيم والاندماج في هرمية حزبية[1]، أثناء ذلك انتمى للثورة الإيريتيرية منذ سنة1963م، ثم تفرغ لها، وبعد استقلال إيريتيريا سنة 1993م، حظي بالجنسية الإيريتيرية، والسمة الدبلوماسية كتقدير أدبي[2]، وقد عمل لفترة سابقة مستشارا علميا للمعهد العالمي للفكر الإسلامي[3] في واشنطن، والذي أصدر باسمه العديد من دراساته ومؤلفاته منها (السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل)، وكتابه الأشهر (العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)[4].

شارك في العديد من التنظيمات والأحزاب السياسية السودانية، منها حزب الشعب الذي كان يلقب فيه بالشيخ الأحمر بسبب ميوله الثورية اليسارية و تمسكه بالإسلام في وقت واحد حاول تأسيس حزب سياسي خلال التسعينيات لكنه فشل[5]، يقول:" كنت دائما لصيق الصلة بالجامعات ومراكز الأبحاث والندوات الكمية التي كنت أقراها أكثر من البرامج المقررة على الطلاب ويمكن أن أشاركهم في قراءاتهم هم أنفسهم حتى اكتسبت صفة الباحث العلمي الأكاديمي المتخصص بالذات في مجالات الفلسفة والتاريخ والعلوم السياسية والعلوم الاجتماعية ولهذه الفروع الأربعة ومن وقت مبكر بدا كثيرون يطلقون علي اسم دكتور وأستاذ وفي هذا الطور وجدت نفسي عضوا كبيرا في المجامع العلمية ومستشارا للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن وعضوا مشاركا وباحثا في العديد من المؤتمرات وبصعوبة كنت اسحب كلمة دكتور من قائمة المشاركين من الورقة المطبوعة لأرسلها لهم وأقول لهم إنني لا املك شهادة جامعية ويقولون هذا تواضع أنت أستاذ ودكتور...وبدأت جهودي أحاضر في كثير من ندوات جامعه ماليزيا

(1) الصاوي، جزئيات مكملة لسيرة محمد أبو القاسم حاج حمد.

(2) سيرة ذاتية للأستاذ المفكر محمد أبو القاسم حاج حمد، موقع حاج حمد، www.hajhamad.net

(3) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مؤسسة فكرية مستقلة، أخذت على عاتقها مهمة الإصلاح الإسلامي منذ نشأتها، ووضعت على أساسها أهدافها، وراسلتها لتأصيل وتحقيق إسلامية المعرفة، لتحقيق الصلة الوثيقة بين الوحي والمعرفة والقيم خاصة في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وأنشئ المعهد عام 1981م، ومقره العام مدينة هيرندن أحد ضواحي واشنطن وتم تسجيله بها، وله فروع ومكاتب في عدد من العواصم العربية والإسلامية والعالمية، ويشرف على أعماله مجلس أمناء ينتخب من بين أعضائه رئيسا له.[موقع إسلام أون لاين].

(4) سيرة ذاتية للأستاذ المفكر محمد أبو القاسم حاج حمد، موقع حاج حمد.

(5) الصاوي، جزئيات مكملة لسيرة محمد أبو القاسم حاج حمد.

العالمية الإسلامية أشترك في مؤتمرات المناهج، كليات الشريعة، كليات التربية في الأردن، وكانت لدي نشاطات مكثفة في شيكاغو وواشنطن في إعداد محاضرات في العديد من المسائل الفلسفية الشائكة بالنسبة للفكر الإسلامي، وبدأت مشروعي الأساسي للكتابة في 1975م[1]، وهو مشروع العالمية الإسلامية الثانية الذي ألفه في رحلته بلبنان والتي أطلق عليها رحلة الشك إلى بيروت.

المطلب الثاني: تحوله الفكري

بسبب دوره الحيوي في حرب إيريتيريا كإعلامي ومنسّق بين الدول العربية، اضطر أبو القاسم حاج حمد للاستقرار في لبنان والتردد على دمشق في منتصف السبعينات، لكن أحداث الحرب الأهلية في لبنان سنة 1976م قد غيّرت مسار تفكيره كليا، إذ فتحت عليه هذه الحرب أسئلة وجودية أصابته في العمق[2]، فيروي بنفسه تجربته مع هذه المعاناة وفيها من الإشارات الفلسفية والعرفانية ما يوحي بتأثر حاج حمد بالعرفانية الصوفية.

يقول: "كنا مجموعة من الأصدقاء والمثقفين نجتمع في شقة ونتسامر في شؤون الفكر والسياسة وقتها بدا الجيش اللبناني بقصف مخيمات اللاجئين وكنت أنظر إلى القصف، صرخات نساء، أطفال يحرقون إلى درجة التفحم، ومن حولهم عمارات وأبنية حديثة ينظرون إليهم بالمنظار، وتلك الظروف تعتلي في نفسي بالإضافة إلى موجات لجوء من إيريتيريا، فبدأت أفكر وأقولها بالطريقة التي كنت أفكر بها دون أن يكون هذا الحديث مصدرا لاستفزاز ديني، فلقد كان فاتحة هدى، كنت أقول منذ أن نشأنا ونحن نقرأ (بسم الله الرحمان الرحيم) وأن الله بيده كل شيء، وأنه قادر على كل شيء، ولكن إمّا أنه غير موجود بهذه المواصفات أمام هذه المآسي التي تتعرض لها البشرية دائما، وإما أن يكون موجودا وأن هناك خطأً ما في هذه الكتب الدينية، لأنه لا علاقة لها بهذا الواقع نهائيا... إلى أن يقول أنا بطبعي لا أعيش مع أي نفاق ديني أو أيديولوجي أو سياسي كنت في تلك اللحظة اكتشف في نفسي إيمانا عميقا بوجود الله وهذا الإيمان لم يفارقني وظل يلازمني منذ وعيي والى اليوم لكن كان هناك شيء آخر أؤمن به وهو الذي أثار فيّ تلك

(1) عبد العزيز حسين الصاوي، قصة حياة الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد كما يرويها بلسانه.

(2) العبد الرحمن الحاج، المفكر السوداني أبو القاسم حاج حمد الحروب ألهمته العالمية الإسلامية الثانية، نوقع الملتقى الفكري للإبداع، 2005/4/9م.

الإشكالية، إذ أنّني أؤمن بأنه رحمان رحيم، وأؤمن أنه مطلق القدرات، فإذا أنا أؤمن به، وما أراه لا رحمة فيه، وما يمنعه من التدخل لإيقاف هذه المأساة، قضية الآخرة لم تكن طرفا في الأزمة، فلقد كنت أؤمن بأن هناك آخرة وبعث، ولكن عليّ أن أدخل الجنة باقتناع، أو أدخل النار باقتناع، وكنت مهيّأً للحالتين، إذا كانت قناعتي بأنني غير منسجم مع هذا الإله، وكيف كان يمكنني أداء طقوس تعبدية مع تلك الإشكالية التي كوّنت أبو القاسم حاج حمد، فكان أن اعتزلت كل شيء وصعدت إلى الجبل في لبنان، وكنت استمر في التفكير يومين متواصلين حتى أفقد القدرة على التفكّر ...كانت بالنسبة لي قضية منهج ورؤية لهذا الكون، هذه نقطة جوهرية عندما يقال إن محمد يكتب كتبه الدينية وعبَر من الشك إلى اليقين، ليس صحيحا، إذا كان الدين من خلال الإيمان وليس من حلال الشك كنت أرى أن المثل الدينية ووجود الله الذي أنا مقتنع به تمام الاقتناع حتى أستطيع أن أقول بكل وضوح إيمان يقيني عين اليقين نفسه، ولكني غير مقتنع بما يحدث، فأريد حلا لهذه الإشكالية، إيماني يقيني بالله وبرحمته بقدرته الطلقة عبر تساؤلات بإشكاليات ضخمة حول كل المطروح دينيا، ليس على مستوى الإسلام، لكن حتى على مستوى الديانات الأخرى، حاولت حل الأزمة عبر كل القراءات الإسلامية، لكن كان عندي مشكلة واحدة، الحلول موجودة لكن ليست الحلول المقبولة لي".

الحل المنهجي الذي يبحث عنه حاج حمد قد وجده بالكشف والتجلي الصوفيين[1]؛ يقول: "في هذه الأثناء انقبضت في سورة الكهف عند قصة العبد الصالح، تدريجيا حدثت مؤثرات عكسية وفلسفية في بعد غيبي لا علاقة لها بالواقع الموضوعي المحيط الذي أنا فيه، ونمت والقرآن بيدي، أشياء تتكشّف، إشكاليات تتفكك دخلت في غيبوبة رؤى حتى ظننت إنني أصبت بنوع من المس وتحولت إلى عالم مجنون، وبدأت أشكّ في نفسي، وأن الطاقة نفذت، وانحلت الإشكالية بأكملها وأمسكت القلم لكتابة (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)"[2].

(1) مع أن حاج حمد ينفي عن منهجه الفلسفي البعد الإشراقي، إلا أن هذه الحادثة وأيضا تطبيقاته المنهجية تؤكد هذا.

(2) عبد العزيز حسين الصاوي، قصة حياة الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد كما يرويها بلسانه.

المبحث الرابع وفاته ومؤلفاته

المطلب الأول: وفاته

عرف أبو القاسم حاج حمد أن ثمة شباب في المغرب وبالذات في (أكـــادير) مهـــتمين بفكره فما إن وجهت له الدعوة لحضور مهرجان (أصيلة) حتى اشترط حضوره بلقـــاء هـــؤلاء الشباب ودامت زيارته تسعة أيام ما بين لقاءات ومحاضرات ودردشات، لتمكينه من التواصل مع جل المهتمين بفكره فكانت المغرب آخر أرض زارها، وقد قال لأحد محبيه المغاربة : "إنني مرتاح بزيارتي هذه للمغرب أحّس أنني قدمت ما لم أقدمه في سنوات العمر بأكمله فمرحبا بالموت متى جاء"[1].

وقد كان ينوي السفر إلى باريس لإلقاء محاضرة بعنوان (الإله المستلب بـــين المـــوروث والمقدس) وبعدها العودة إلى المغرب من أجل حضور ندوة دولية بمشاركة مجموعة من المفكرين، من بينهم (محمد أركون، نصر حامد، أبو زيد والعروي...)[2]، لكنه اضطر للعودة إلى السودان لأسباب عائلية ليتوفّى هناك بعد خمسة عشر يوما من رحلة المغرب، وكان ذلك يـــوم الاثـــنين صباحا 8 ذو القعدة 1425ه الموافق ل 20 ديسمبر 2004م إثر نوبة قلبية عن عمـــر نـــاهز 64عاما.

المطلب الثاني: مؤلفاته

وقد ترك العديد من الدراسات الفكرية والفلسفية والسياسية نذكر منها:

الفرع الأول: المؤلفات السياسية

أولا: الكتب

ـ السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل يقع في مجلدين.

ـ السعودية قدر المواجهة المصيرية وخصائص التكوين.

---

(1) لطيفة الحياة، المغرب ورحلة مائة وثمان وعشرين يوما قبل وفاته في الذكرى الثانية لوفاة المفكر السوداني محمد أبو القاســـم حاج حمد، موقع المعراج.

(2) المرجع نفسه.

_ نحو وفاق وطني سوداني.

_ الوجود القومي.

_ الثورة والثورة المضادة في السودان.

_ الدولية لمعركة إيريتيريا.

ثانيا: المقالات والمحاضرات

_ السودان مابين مايو 1969 ويوليو 1971 جريدة الأيام السودانية.

_ معركة أحزاب الوسط صحيفة الجماهير السودانية.

_ دراسات في القرن الإفريقي صحيفة الفجر أبو ظبي.

_ الخليج ومرحلة التحول محاضرة رأس الخيمة.

_ العقل الباطن للثورة الإيرانية.

_ سوريا والمخطط الطائفي.

الفرع الثاني: المؤلفات الفلسفية والفكرية

أولا: الكتب

_ العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة في مجلدين.

_ منهجية القران المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية.

_ ابستملوجيا المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج.

_الأزمة الفكرية والحضارية للواقع العربي الراهن دراسة تحليلية لمعالجة الصحوة الإسلامية والبحث عن القوانين للخصوصية العربي.

ثانيا: المقالات والمحاضرات

_ إسلامية المعرفة محاضرة لطلبة الماجستير في علم الاجتماع جامعه الجزيرة السودان.

_ المنهجية في الفكر الديني.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

_ مقدمات قيام العالمية الإسلامية الثانية.

_ خصائص النبوة الخاتمة

_ فوارق الشرعة والمنهاج بين النسقين الإسلامي واليهودي

_ مداخل لقراءة تفكيكية معاصرة في النسق التاريخي لإنتاج التراث الديني

_ كونية القران وعالمية الإسلام محاضرة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني:

المداخل المنهجية والمعرفية لمشروع حاج حمد

- المبحث الأول: القرآن مصدر المنهجية المعرفية
- المبحث الثاني: المصطلحات والمفاهيم الأساسية لمشروع حاج حمد

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: القرآن الكريم مصدر المنهجية

اتخذ المفكر أبو القاسم حاج حمد القران الكريم مصدرا أساسا لمنهجيته فالقرآن هو وحده الذي يطابق في بنائيّته العضوية المنهجية، شمولية البنائية، لأنه الوعي المعادل للوجود وحركته ومن أجل أن يستخرج هذه المنهجية جعل ضوابط للتعامل مع النص ويقول: "إن مشكلة غياب القراءة المنهجية للقرآن إنما يرجع لأمرين، الأمر الأول وهو إحاطة المفسرين لموضوعات القرآن، بالتراث اليهودي، واعتبار كتابات اليهود (مرجعا)، وبالذات في قصص الأنبياء، وقد أدّى ذلك لا إلى تزييف محددات القرآن لهذه الموضوعات فحسب ولكن إلى تزييف وعي البشرية بموضوعة الطرح الديني قاطبة، لهذه القضايا في حين أن القرآن قد استرجع التراث الروحي للبشرية استرجاعا نقديا طهّر ما به من تزييف، والأمر الثاني ويرجع إلى طبيعة التصور الأيديولوجي العربي التاريخي للوجود، بما كان يشكّل وعيا عربيا مفارقا في بنائيّته الذهنية للإدراك القرآني المميز بمعرفية متقدمة جدا[1].

المطلب الأول: التميز بين التوظيف الإلهي والاستخدام البشري للغة

وهذا الفارق الذي يقول به أبو القاسم ضروري وأساسي لفهم أطروحاته الفلسفية، إذ ينطلق من ضوابط الاستخدام اللغوي في القرآن وتحديد العائد المعرفي في معنى المفردات بطريقة ألسنية معاصرة تختلف عن الاستخدام الكلامي الشائع في اللسان العربي القديم، فالاستخدام الإلهي للمادة اللغوية ولأي مادة في الكون يختلف نوعيا عن الاستخدام البشري مع وحدة خصائص المادة ،فحين يستخدم الله اللغة العربية في التنزيل فإنه يستخدمها وفق مستوى إلهي يقوم على الإحكام المطلق ،فلا يكون في القرآن مترادفان توظيفا ضمن جناس وطباق.

لهذا فإن الأمر يتطلب عند حاج حمد في الدراسات القرآنية أو ما يعرف بعلم القران، قاموسا (ألسنيا معرفيا) يستند في تحديد دلالات ألفاظ القرآن المنهجية والمعرفية إلى نظرية العائد المعرفي أو المرجع أو الوسيط، ويضع لذلك ثلاثة أمور في عملية توصيل الدلالات المفردة، وهي الكلمة، وهناك الأمر الذي تشير إليه، وهناك التصور العقلي المتشكل عن هذا الأمر في الذهن،

(1) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، دار الهادي-بيروت، ط1، 1424ه/2003م، ص221-222.

وذلك خلافا للتصور التقليدي لفقه اللغة والمعاني، فخصائص اللغة دائما ما تأتي مرتبطة بخصائص الأمة التي تتكلّمها من زاوية الوسيط الذهني للتصور، فكل أمة تتكلم كما تفكر، ونحن نعلم بأن لغة القرآن هي الوسيط الذهني للتصور، فالكلمة تستدعي تصورا معينا مقيّدا في دلالاته إلى بيئة تاريخية وثقافية معينة، والقرآن ينحو في دلالات المفاهيم إلى الضبط والمنهجية، وعلى غير ما هو شائع وسائد ومتغير في ذهنية العائد المتصور، فنحن لم نحدث في معاني القرآن جديدا، وإنما كشفنا عمّا هو في القرآن باستخدام أسلوب في المعرفة والإدراك يختلف عن ذلك الذي أُخَذ به القرآن من قبل.

المطلب الثاني: القرآن بناء متكامل

إن الحكمة المستمدة من كلية القرآن ووحدته، والمهيمنة على التفاصيل أو الموضوعات المحدّدة في تعدّدها وتنوعها، تتطلب منا وعيا يبسط في شمولية القرآن، ويقبض في التفاصيل.

ويظهر القرآن في أخذه الكلي كوعي (مطلق) لا يمكن لنسبيّتنا التكوينية أن تستوعبه، فالقرآن متزّل من الله، مطلق، محيط بالوجود كلّه، "فالقرآن في كليّته لا يدركه إلا الله ولكن الله المحيط بعلمه، والعارف بنسبية تكويننا التي خلقنا بها، أوجد الرابط بين (مطلق التنزيل)، و(نسبية وعينا)، أنزله الله قرآنا عربيا أي (شيّأه في لغة) ليتسنى إدراكه موضوعياً[1].

فالاستخدام القرآني للمفردة اللغوية بناء على ما قدّمه أبو القاسم حاج حمد، يعطيها الطابع المرجعي المرتبط بدلالة المفردة، أينما استخدمت في القرآن، فحين نتعرف إلى دلالة المفردة اللغوية القرآنية، فإننا نرجع في ذلك إلى كل استخداماتها في كل الكتاب[2].

ويقدم لنا حاج حمد نماذج تطبيقية للبرهنة على معقولية نظريته؛ فيقول مثلا: (في استخدام القرآن للّغة العربية نجد أن مفردات اللغة تتحول إلى مصطلحات محدّدة المعنى في السياق القرآني كلّه، فكلمة (اهبطوا) مستخدمة في الحالتين للتعبير عن أمر واحد، وهذا ما سيثير البعض، وتحديدا أولئك الذين ظنّوا أنّهم (بتأويل) المفردات يمكن أن يسوّغوا فهم المعنى متى ما وردت مفردات معيّنة في مواقف أو حالات تبدو لهم مختلفة، ف (اهبطوا) في الحالة الأولى تُفسّر على أنها طرد من

(1) حاج حمد، القراءة التحليلية.

(2) الحسن حما، الفكر الديني الفلسفي المعاصر: أبو القاسم حاج حمد نموذجا، موقع العالمية.

الجنّة وهبوط إلى الأرض، و(اهبطوا) في الحالة الثانية، "الإسرائيلية" تفسَّر على أنها تهديد بإعادتهم إلى مصر، وفي الحقيقة فإن معنى (اهبطوا) واحد من الحالتين، وفي كل موضع ترد فيه (اهبطوا) في سياق القرآن، فاستخدم الله لبني إسرائيل كلمة (اهبطوا) كطرد من الأرض المقدّسة، لهذا السبب رأيت ضرورة إعداد مستدرك لغوي يشرح مفردات اللغة العربية، ليس كما وردت استخداماتها على لسان العرب فحسب، ولكن كما استخدمت في القرآن وضمن ضوابط دقيقة للغاية).

إن أولى الخطوات العملية لإدراك هذه الحقيقة تكمن في تحليل القرآن في كليته ووحدته، ضمن أفق علمي موضوعي يستمد من القرآن نفسه نهجه المستوعب لكل مناهج الفكر في عالمنا الحضاري المتقدم الراهن، والمتسامي بها إلى ما هو أعمق من معطياتها التي كونتها.

إن المحتوى القرآني المتشيء في اللغة لا يعطيك فلسفة لترد بها على الفلسفات الأخرى ولا يعطيك نظريات علمية لتثبت بها دوران الأرض أو عدم دورانها، وإنما يعطيك النهج المعرفي الذي تضبط به سائر المناهج الوضعية بإعادة صياغة نظرياتها كونيا فمفردات القرآن محكمة في دلالاتها المعرفية لأنها (أصل البيان)، والقرآن كتاب (مبين) لا تختلط دلالات مفرداته بما هو مترادف و مشترك ومجاز في بلاغة العرب النثرية والشعرية، فأصل القرآن هو في (أم الكتاب) عليا حكيما لدى الله ، ثم جعل عربيا ليتناوله الناس، فمنهم من يتناوله بفهم العرب للغتهم وموازينها ومنهم من يتناوله بضوابط الاستخدام الإلهي المعرفي والمنهجي للمفردة، (فجعل) القرآن عربيا غير (خلقه) في أصلهن فهناك فرق بين (الخلق) و(الجعل)[1]

المطلب الثالث: هيمنة القرآن

يعتبر محمد أبو القاسم حاج حمد أن القرآن الكريم يمتلك كل الأسس المنهجية وقد استطاع-حاج حمد- أن يستخرج الكثير من القواعد المنهجية من القرآن الكريم من بينها منهج الاسترجاع النقدي الذي يعتبر من خصائص الهيمنة القرآنية، "فالاسترجاع النقدي القرآني هو أهم مدخل لنا لإعادة فهم السنة النبوية الصحيحة، وفهم الموروث الديني، وفهم خصائص ديننا الناسخ بعالمية الخطاب وحاكمية الكتاب البشرية وشرعة التخفيف والرحمة لما قبله من شرائع"[2].

(1) حاج حمد، منهجية القراءة التحليلية.

(2) حاج حمد، الاسترجاع النقدي القرآني والهيمنة على التصديق.

ويوضح حاج حمد المرجعية التي استند عليها: "تكمن هذه المرجعية في استخدام الأدوات المنهجية العلمية المعاصرة التي تقوم على التحليل والتفكيك والحفر المعرفي ثم إعادة التركيب.

قد صدّق القرآن تلك الكتب والديانات ثم عمد إلى نسخها حيث استبدالها بشرعة التخفيف والرحمة.

يعتبر الاسترجاع النقدي القرآني للموروث الديني مدخلا معرفيا ومنهجيا بالغ الأثر، فقد حاول كتاب كثيرون في الحضارة الأوروبية المسيحية نقد عقيدة التثليث اللاهوتية ونقد الأناجيل نفسها حيث احتلت مسألة طبيعة المسيح، والأناجيل المنسوبة إليه، وعلاقة هذه الأناجيل بالتوراة حيّزا كبيرا في محاورات الفلسفة الغربية وأفكار الإصلاح الديني.

وتمتد هذه المحاورات لتشتمل أرجاء عديدة في مفهوميات العقيدة المسيحية وفكرة الخلاص، بدأت المحاورات منذ بداية تنسم الغرب المسيحي برياح المتغيرات الاجتماعية والذهنية، والتي حملت معها ارتجاجا كاملا في مفهوميات الفكر الديني المسيحي[1].

تولّى التطور الأوروبي بعد ذلك – ومنذ مفاهيم نيوتن عن آلية الكون، دفع النقد التحليلي للفكر المسيحي إلى مدى أبعد، حيث تعرضت مصداقية النصوص الإنجيلية نفسها للتشكيك حيث تبين أن ليس ثمة رابط بين التوراة والإنجيل وأن الدين المسيحي ليس سوى فلسفة وضعية تعبّر عن وعي زمانها صاغها الكتاب[2].

لقد طبق حاج حمد هذا المنهج على العديد من القصص القرآنية، إلا أننا سوف نكتفي بذكر مثال واحد يختص بمسألة بدأ الخلق باعتبارها قضية معرفية مشتركة بين الدين والعلم:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ

(1) حاج حمد، الاسترجاع النقدي القرآني والهيمنة على التصديق.

(2) المصدر نفسه.

أَنۢبِئۡهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡ قَالَ أَلَمۡ أَقُل لَّكُمۡ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَأَعۡلَمُ مَا تُبۡدُونَ وَمَا كُنتُمۡ تَكۡتُمُونَ ﴿٣٣﴾ وَإِذۡ قُلۡنَا لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ ٱسۡجُدُواْ لِأٓدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبۡلِيسَ أَبَىٰ وَٱسۡتَكۡبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴿٣٤﴾ وَقُلۡنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسۡكُنۡ أَنتَ وَزَوۡجُكَ ٱلۡجَنَّةَ وَكُلَا مِنۡهَا رَغَدًا حَيۡثُ شِئۡتُمَا وَلَا تَقۡرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٣٥﴾ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيۡطَٰنُ عَنۡهَا فَأَخۡرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِۖ وَقُلۡنَا ٱهۡبِطُواْ بَعۡضُكُمۡ لِبَعۡضٍ عَدُوّٞۖ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُسۡتَقَرّٞ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٖ ﴿٣٦﴾ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٖ فَتَابَ عَلَيۡهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾ قُلۡنَا ٱهۡبِطُواْ مِنۡهَا جَمِيعٗاۖ فَإِمَّا يَأۡتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدٗى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ﴿٣٨﴾ [البقرة:30_38]

تكاد تجمع كتب التفاسير أن الله سبحانه من بعد أن خلق السماوات والأرض قبض قبضة من تراب ونفح فيها فأصبحت (آدم)، ثم خلق له زوجة هي (حواء) من ضلعه، ثم أمر الملائكة بالسجود له كخليفة عنه في الأرض، وسجد الملائكة واستكبر إبليس، ثم علم الله آدم كافة الأسماء وتعني أسماء الشجر وأنواعها والبهائم والنجوم وغيرها، وأمره بعدم الأكل من شجرة معينة فلما أكل منها بإغواء إبليس له طرد من الجنة.

هذا مختصر مفيد، غير أن هذا التفسير يأتي بالنص إن لم يكون بالحرف في الإصحاح الأول والثاني والثالث من سفر التكوين في (التوراة)، وسأجتزئ بعضا من النصوص (التوارثية) التي توضح ذلك:(فخلق الله الإنسان على صورته على صورة الله خلقه، ذكرا وأنثى خلقهم... وغرس الرب الإله جنة في عدن شرقا... وأوصى الرب الإله آدم قائلا، من جميع تأكل أكلا، وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها... وقال الرب الإله ليس جيدا أن يكون آدم وحده، فاصنع له معينا نظيره فأخذ واحدة من أضلاعه وملأ مكانها لحما، وبني الرب الإله الضلع التي أخذها من آدم امرأة وأحضرها إلى آدم، وجبل الرب الإله من الأرض كل حيوانات البرية وكل طيور السماء فأحضرها إلى آدم ليرى ماذا يدعوها، وكل ما دعا به آدم ذات نفس حية فهو اسمها.. وتناولت حواء من ثمرة الشجرة التي في وسط الجنة، وأكلت وأعطت رجلها معها أيضاً فأكل، فانتفخت أعنها وعلما أنهما عريانان، فخاطا أوراق تين وصنعا لأنفسهما مآزر.. فطرد الإنسان وأقام شرقي جنة عدن..)

قد نقول إن العقلية الأيديولوجية العربية لم تصنع هذا التفسير الدارج في كتبنا الآن، وأن الأميين العرب قد قبلوه على علاّته كتفسير لآيات القرآن الكريم الخاصة بالخليقة والتكوين، وبالطبع فإن تبني هذا التفسير (التوراتي) يعني القبول به، وهذا يعني انسجام الذهنية العربية وقتها مع مقولاته، خصوصا وأن العرب لا يملكون ثقافة (كتابية) تراثية سابقة يقيسون عليها ماجاء به القرآن من مواضيع كونية، ثم إن بعض الآيات القرآنية في شكلها المجتزئ يمكن أن تعطي (انطباعا) بصحة إشارات التوراة التفسيرية للوهلة الأولى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾﴾ [التين:4]، مما يعني أن آدم قد خلق من جبلة الماء والطين بشراً للوهلة الأولى بالأمر الإلهي، ثم تم نفخ الروح فيه وكذلك ما تشيعه معاني آية (وعلم آدم الأسماء كلها) بما يعني الارتباط الظرفي في اللحظة بين خلق آدم وتعليمه الأسماء كلها، ومع تحديد هذه الأسماء تفسيريا بأنها أسماء الشجر والحجر.

يرى أبو القاسم حاج حمد أن التراث الإسرائيلي قد أُسقط على تراثنا التفسيري، مما ولّد أدّت إلى التراث الإسلامي، وحجب المنهجية المعرفية القرآنية، وفيما يخص قصة الخلق يقول:" التقويم هو التوقيت، أي اللحظة المحددة في الزمن، فالدلالة هنا تعود إلى لحظة كان لديها الخلق الإنساني في أرقى حالاته وأبلغ كمالاته، ولكي يمكننا الله –سبحانه– من تحديد هذا المعنى للتقويم بشكل محدد، أتى بالآية المقابلة التي توضع (النقيض) لحال الكمال المشار إليه، والنقيض هو ﴿ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ﴿٥﴾﴾ [التين:5]، فالرد أو الارتداد هو رجوع إلى أصل كانت من البداية، وإلا لما استخدم الله تعبير (رددناه تماما كخطاب الله لموسى: ﴿فَرَدَدْنَٰهُ إِلَىٰٓ أُمِّهِۦ كَىْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ ﴿١٣﴾﴾ [القصص:13]، أي الرجوع إلى المبتدأ بعد الفراق، وكذلك الإنسان خلق في حال الكمال ثم يرد إلى الأصل ما قبل الكمال والدة مقترنة هنا بالسفلية، أي الوضاعة البهيمية التي لا تعرف للنفس تزكية ولا طهرا، وقد حدد الله حال هذه السفلية النفسية والعقلية والأخلاقية حين استثنى منها الذين يحافظون على الإيمان والعمل الصالح ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ﴿٨﴾﴾ [فُصِّلَت:8]

من هنا نعلم أن أحسن تقويم هو أحسن حال من ناحية العبودية لله، وما تتصف به من كمال روحي وعقلي ونفسي، ثم يكون الارتداد إلى الأصل (أسفل سافلين) لغير الصالحين

المؤمنين، ويؤكد الله بعد ذلك أن هذا هو حكمه الأزلي: ﴿فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالدِّينِ ۝٧ أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ ۝٨﴾ [التين:7_8]،بعد إدراكنا لمعنى التقويم الأحسن الذي خلق لديه الإنسان مكتملا بالروح والدينونة لله، من بعد اكتشاف أصل (سافل) كان فيه ويمكن أن (يرد) إليه إن لم يكن مؤمنا صالحا، ندخل إلى آيات الخليقة والتكوين في الجزء (1) من سورة البقرة، ولكن بعد الانطلاق من سورة التين في الجزء (30)

قد اتخذ الملائكة الأبرار من هذا الأصل (السفلي) للإنسان مادة للارتياب في استحقاق الإنسان للخلافة عن الله في الأرض فحين:﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٣٠﴾ [البقرة:30]، في هذه الآية نجد عدة موضوعات:

أولا: إخبار إلهي للملائكة بأنه جاعل) في الأرض خليفة، والجعل هنا إرادة مستقبلية، لأن الخطاب الإلهي لا ينص على فعل الماضي جعلت) ولكني (جاع، فهنا فترة زمنية بين الإخبار الآني والجعل المستقبلي.

ثانيا: قد ارتابت الملائكة في سياق الخطاب الآني بأن من يراد له أن يكون مستخلفا هو الآن – وقت الإخبار الإلهي- يسفك الدماء ويفسد في الأرض، وسفك الدماء يتعلق بمعرفة مادة عضوية حمراء اللون، وعبارة يسفك صفة لفعل مادي ومعنوي، ثم يرتبط تعريف سلوكية الإنسان بأنه كائن يفسد، في الأرض، فهنا إشارة إلى وجود ذلك الكائن رهنا في الأرض ومن قبل الاستخلاف،. فهنا إخبار ملائكي لنا عبر الارتياب في أن هذا الكائن الذي يراد استخلافه موجود قبل الاستخلاف، وموجود جغرافيا في بيئة طبيعية هي الأرض، وأن أخلاقيته بهيمية بحكم أنه يسفك دم بعضه البعض، ويفسد في الأرض دون ضوابط أخلاقية أو عقلية، يقتل ويفعل حين يشتهي الخ... أما الملائكة فقد ميزت نفسها بأنها تسبح الله (تنزهه) وتقدس له، أي تقدس أفعاله عن مثيلاتها عند المخلوقات، فهنا تنزيه ثم تشبيه مقدس.

ثالثا: في مقابل ما ساقته الملائكة من الحالة (السفلية للإنسان الذي يتجه الله لاستخلافه مستقبلا، لم يلجأ الله لإسكات الملائكة الأبرار، وإنما أوضح لهم أن ثمة أمر يرتبط بمستقبلية الزمن، (قال إني أعلم ما لا تعلمون)، ثم نجد مستقبلية الزمن هذه تكرر نفسها كحجة إلهية على الملائكة

بعد أن نال آدم الاستخلاف، وبعد أن تعلم الأسماء، إذ قال لهم الله وقتها﴿قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [البقرة:33]

فالله قد رد ارتياب الملائكة بالحجة على ما سيكون بعد فترة من الزمن لا على ما هو كائن وقت خطابه للملائكة، فوقتها لم يقل الله لهم بأن ما يرونه من دماء أو فساد ليس سفكا وليس أخلاقا سفلية، بل ترك للزمن أن يقنع الملائكة بأن هذا الكائن الذي يرونه الآن سيكون – عن قريب أو بعد وقت – في أحسن تقويم) فلما حدث وكان في أحسن تقويم، علمه الأسماء ثم قدمه للملائكة[1].

(1) حاج حمد، القراءة التحليلية.

المبحث الثاني: المصطلحات والمفاهيم الأساسية لمشروع حاج حمد

إذا كان محمد أبو القاسم حاج حمد قد وظف في بيان فلسفته مصطلحات متداولة في الحقل الفكري والفلسفي، فإن المضمون المعرفي الذي تولدت من خلاله هذه المصطلحات وأيضا التصور الذهني الذي تولدت عنه، تجعل من الضروري أن نبين الخصوصية في استخدام حاج حمد لأهم المصطلحات التي وظفها في فلسفته.

المطلب الأول: مصطلح المعرفية

حينما يستخدم الحاج حمد كلمة (معرفية) فإنه يقصد بها إرجاع المفردات اللغوية والأفكار والاتجاهات ومحتوى الثقافات إلى أصولها البنائية التي تحدد دلالاتها، في حين حينما يطلق (المعرفية القرآنية) يقصد بها استرجاع الأصول التي يحدد بها القرآن فهم ظاهرة ما أو أمر ما، ولا يتم الاسترجاع إلا بتفكيك المفهوم وتحليله، ثم سحبه على الاستخدامات الشاملة له في نفس الإطار[1]، فالمعرفية عند حاج حمد هي معرفية قرآنية تبحث في "قضايا المطلق والجوهر، وما يماثل هذه المفردات عبر الربط بين فلسفة العلوم الطبيعية بوصفها فلسفة (التشيؤ الوظيفي) ومنهجية الخلق، وعبر هذا الربط تتخذ المعرفية القرآنية معناها العلمي، فيكون أمام القرآن أن يكشف بهذه المعرفية عن دلالات الألفاظ ومعانيها السيميائية خارج الشائع عنها في استخدامات اللغة، وخارج التقليد العقلي في بناء المعرفة، أو مفاهيم التعامل العامة"[2].

فالمعرفية على هذا الأساس تربط ما بين فلسفة العلوم الطبيعية بوصفها فلسفة (التشيؤ الوظيفي)، ومنهجية الخلق، وعبر هذا الربط تتخذ المعرفية القرآنية معناها العلمي، فيكون أمام القرآن أن يكشف بهذه المعرفية عن دلالات الألفاظ ومعانيها السيميائية خارج الشائع عنها في استخدامات اللغة وخارج التقليد العقلي في بناء المعرفة أو مفاهيم التعامل عامة.

المطلب الثاني: مصطلح المنهجية

يرتبط مفهوم المنهجية عند حاج حمد بالوحدة العضوية للوجود الكوني وحركته، فنقرأ الكون كله بمنهجية واحدة تعتمد على (الجمع بين القراءتين) وفق مراتب مختلفة، ولكنها متراتبة

(1) حاج حمد، المنهجية القرآن المعرفية، ص221.

(2) المصدر السابق، ص221-222.

تبدأ بفهم علاقة (ثنائية جدلية) هي (الخالق-الخلق)، ثم تبحث في (جدلية) الخالق والخلق، في إطار التأليف بين القراءتين (المشيئة) والتوحيد بين القراءتين (الإرادة) والدمج بين القراءتين (الأمر) وهي مراتب متداخلة من الأدنى إلى الأعلى".

والقرآن الكريم هو المصدر الأساسي لهذه المنهجية، إذ هو وحده هو الذي يطابق في بنائيّته العضوية المنهجية شمولية البنائية الكونية، لأنه الوعي المعادل للوجود وحركته، لهذا فحين يستخدم حاج حمد مصطلح (منهجية) في مشروعه الفكري وفي كتاباته، ينبغي على القاريء أن يستدعي في ذهنه هذه المحددات بالذات، فالمنهجية التي يقصدها، "هي النظام الشمولي للكون في وحدة مظاهره المتكاثرة، والتي لا تقبل أشكالا جزئية من المعرفة المادية أو الوضعية أو اللاهوتية، ولا جزئ بين نظرات القوانين التي تقيد استخدامها في مجالات دون أخرى، ما وراء الطبيعة وعلوم الإنسان، وعلوم الطبيعة، وإنما تضع الحركة نية كلها، ما يفهم إنه وراء الطبيعة (الغيب)، وما يفهم أنه خاص بالإنسان (علم النفس والاجتماع) وما يفهم أنه خاص بالطبيعة المادية (علوم الطبيعة التجريبية والتطبيقية) تضع ذلك في كل واحد متحرك بجدلية الغيب والإنسان والطبيعة، وضمن صيرورة الخلق وتشيّؤه بتطورية غائية فتصنيفنا الإسلامي المنهجي للعلوم الكونية الشمولية، يقوم على أخذ الكون في وحدته وتوزيع موضوعاته على مراتب المعرفة الثلاث وتفرعاتها الأحد عشر، وبهذه المنهجية الإسلامية نحيط بالعلوم جميعا، خلافا لتصنيفات العلوم الوضعية الراهنة والمنبثقة من الجهد الحضاري الإنساني المحدود، فالقرآن هنا هو الذي يحيط ويصنف وضعه المعادل بالوعي للوجود الكوني وحركته وغاياته."

المطلب الثالث: مصطلح الغيب

الغيب في اللغة: تستر الشيء عن العيون، واصطلاحا: هو ما لا يعلمه إلا الله[1].

فالغيب هو كل ما اخبر به الرسول د بما لا يهتدي إليه العقول والقرآن يقرر أن الغيب لله وحده لا يعلمه سواه ﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ فَلَا يُظۡهِرُ عَلَىٰ غَيۡبِهِۦٓ أَحَدًا ٢٦﴾ [الجن:26]

(1) عبد المعز خطاب، عالم الغيب وأسراره، دار الاعتصام-القاهرة، ص19.

وقد يطلع رسله على شيء من الغيب لخدمة الرسالة: ﴿إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ﴿٢٧﴾﴾ [الجن:27]

لكن مفهوم الغيب عند حاج حمد قد أخذ بعدا آخر إذ يقول "وليس المقصود به- قطعا وجزما-في منهجنا غيب الله المطلق فتلك مداخل ومفاتيح لا يعلمها إلا هو سبحانه" واستدل على حديثه يقول تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾﴾ [الأنعام:59]

فعلم الغيب - عنده- ينقسم إلى قسمين: **الأول**: علم غيب مطلق، (لا يعلمه إلا الله) وعلم بما هو متشييء يستدل عليه بقوله تعالى: ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ﴿٥٩﴾﴾ [الأنعام:59]

وعبر هذا الغيب المطلق يصدر الغيب المتشيء، وهو عالمنا الكوني، والغيب المتشيء، وهو استحواذ منهجية الخلق على منهجية التشيؤ الوظيفي، والتحكم في صيرورتها الجدلية باتجاه غاية تتطور نحوها[1].

فالغيب الذي يعنيه حاج حمد هو "الغيب الكامن في منهجية الخلق المتشيّئة، وليس المطلق، وهذا هو أساس الخطاب الإلهي للملائكة ﴿قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [البقرة:33].

فالملائكة كانت تعلم ما تبديه وما تكتمه ولكنها لم تعلم ما ينطوي عليه الغيب في الصيرورة الإرادية للخلق، فكشف الله سبحانه لها من ذلك حين أظهر آدم بخلافته وبالأسماء وتشريع الزوجية، لهذا فإن أبا القاسم حين يطلق جدلية الغيب والإنسان الطبيعة فالمصطلح يتحدد بالغيب المتشيء من عالم الأمر إلى عالم الواقع ضمن منهجية الخلق وغاياتها المستحوذة على منهجية التشيّؤ ولا ينصرف هذا المعنى قط إلى المفاهيم اللاهوتية وأفكار ما وراء الطبيعة لأنه غيب

(1) حاج حمد، منهجية القراءة التحليلية، مقال منشور في موقع العالمية الإسلامية، رئيس التحرير: مولاي محمد إسماعيلي.

متحقق في الواقع وليس منفصلا عنه[1].

وعبر هذا الغيب المطلق يصدر الغيب المتشيّء، وهو عالمنا الكوني، والغيب المتشيّء، وهو استحواذ منهجية الخلق على منهجية التشيؤ الوظيفي، والتحكم في صيرورتها الجدلية باتجاه غاية فالملائكة كانت تعلم ما تبديه وما تكتمه ولكنها لم تعلم ما ينطوي عليه الغيب في الصيرورة الإرادية للخلق، فكشف الله سبحانه لها من ذلك حين أظهر آدم بخلافته وبالأسماء وتشريع الزوجية، لهذا فإن أيا القاسم حين يطلق جدلية الغيب والإنسان والطبيعة فالمصطلح يتحدد بالغيب المتشيء من عالم الأمر إلى عالم الواقع ضمن منهجية الخلق وغاياتها المستحوذة على منهجية التشيؤ ولا ينصرف هذا المعنى قط إلى المفاهيم اللاهوتية وأفكار ما وراء الطبيعة لأنه غيب متحقق في الواقع وليس منفصلا عنه.

المطلب الرابع: الجدل والجدلية

الجدل هو كل متوالية فكرية أو حتى كل متوالية ظواهر يرتبط منطقيا بعضها بالبعض الآخر[2]، يطلق هيجل لحظة جدلية على الانتقال من حد إلى حد أخر يكون مناقضا له، وعلى التحفيز الذي تقدمه للعقل الحاجة إلى تخطي هذا التناقض.

واتخذ الجدل عن الماركسية معنى المتحرك، والمتقدم والمتطور وفي هذه الحالة غالبا ما يكون الجدل متعارضا مع ما وراء الطبيعة[3].

لقد تبنى محمد أبو القاسم حاج حمد منهج الجدلية، بل وقد اعتمد عليه كثيرا في الجدلية التي تحدث عنها فهي نابعة من تكوين الإنسان ذاته فالإنسان كائن بيولوجي متشيّء من مكونات الطبيعة، وهو بحكم وجدانه وضميره، مرتبط بغيب ذو مصدر إلهي نفخة الروح التي تأنسن بها، وكذلك له خصوصيته الذاتية ككائن عاقل له جهاز رمزي وعقل، ودون وعي يربط بين هذه الجدليات الثلاث، تبقى أنسنته عرجاء، فإما نحو تضخم المطلق الذاتي بتغييبه لوجدانه وضميره، وما يتبعه من فلسفات ترتكز على أبعاد الطبيعة فقط، ومن ثم مقاربة المسائل الأخلاقية بكيفية

(1) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص238-241.

(2) اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج1، ص294.

(3) المصدر نفسه، ص275.

ذرائعية ونفعية، أو أن يبقى متجها إلى الخلف بعقلية لاهوتية خشية على إيمانه من نهايات العلم المادية.

ما لم يستجب الإنسان وعيا لأصوله التكوينية (الغيب والطبيعة)، فسوف يصطدم بامتصاص الأبعاد المغيبة في تكوينه إدراكيا لصالح النزعات الشيطانية، لتنعكس على سلوكه وتشريعاته ونظام اجتماعه، فالشيطان يعمل من خلال ملء الفجوات الإدراكية بمناهج التخريب، لتبرير استجابة مبتورة لمكونات النفس، تتجلى في نظرياته الاجتماعية ونظمه التشريعية.

إن الشيطان يعيش في المنهج المادي والمنهج اللاهوتي، ويسعى لسد الثغرات في القصور الإدراكي، وعندما قام الغرب بصناعة منظومة أخلاقية دونها بميثاقه عن حقوق الإنسان، فإن هذا الميثاق لم يتساوق بكليته مع أصول ومبادئ النزعة المادية والوضعية وما أفرزته من نظم تقوم على القوة وتقنين الصراع والجشع المادي، ونظرتها التي تختزل الإنسان في بعده الطبيعي، فلا تنتهي سلوكياته الاقتصادية والسياسية إلا بما يناقض الأخلاقيات التي ينادي بها، فيكون الاستغلال والاستعمار ولا يصحو الضمير إلا حيث تقع المنفعة والمصلحة، ويكون النفط محرضا لتحرير الإنسان في العراق، ولكن حيث لا يوجد نفط كالدول الفقيرة في أفريقيا أو شرق آسيا، فإن سياساته لا تتدخل بشكل جدي وضاغط، بل على العكس، حيث يده ملطخة بالدماء التي تسيل في هذه الدول، وشبكاته متورطة في الجوع والفقر الذي يعانيه الناس هناك.

أما من جهة موروثنا الديني فهناك جوانب كثيرة وبارزة تستلب العقل وحرية الإنسان وتلقائيته بالتفسيرات الأسطورية والتقييدات الفقهية ذات المنشأ السلطوي والعرفي الماضوي، فتسحب مناهج فكرية ماضوية متولدة من رحم الصراعات السياسية والعقائدية، ليعالج من خلالها قضايا الحاضر. فالشيطان يأتي الإنسان من الفقه والشريعة، وهذا فهمي لقول القرآن على لسان إبليس (لأقعدن لهم صراطك المستقيم)، حتى يظن المرء أن ما يقوله من شيطنة فقهية وتشريعية هو صراط الله المستقيم فيجحف ويرجف بفتواه، ويكفر سبيل العلم والحرية.

الدين هو الجانب الإيجابي في تكوين الإنسان) الفطرة)، ويرتبط بالروح عبر الوحي، الذي يرتقي بالإنسان ويتسامى به فوق مركباته الطبيعية دون إلغائها أو تغييبها، وفي كتابة تشريعات العائلة يبحث حاج حمد في العلاقة بين الدين والفطرة وتكوين الإنسان، يقول: "ذلك الدين القيم) فالقوامة فيه من (التقويم) للفطرة التلقائية، والتقويم هو اتخاذ الجانب) الإيجابي(في الفطرة.

فالاستجابة لجدل التكوين الإنساني (الروح والعقل والبدن)، هي التي تحد وتلجم مناهج الفجور في النفس، فالتقوى ابتداء هي إدراك لهذه الجدلية، ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ۝٣﴾ [البقرة: 1_3]

إذا كان العلماء في الغرب فيزيائيون وبيولوجيون مهتمون بالتراثيات الروحية، فبين يدينا كتاب الله الذي يهيمن على هذه التراثيات، ويتجاوزها إلى كونية شاملة، فحريٌّ بنا أن نعيد لهذا الكتاب شأنه، من خلال قراءته بأسلوب علمي منهجي تحليلي، ينطلق من مناهج المعرفة نحو النص، ثم يعود على هذه المناهج ضبطا وتوسيعا وتجاوزا بحكم كونيّته وإطلاقيّته.

إن التطور العلمي سيعزز الكشف، لا محالة عن استحالة فهم جوهر الأنسنة بمعطيات العلوم التجريبية، لأنه عند المرحلة الفاصلة بين مرحلة البشر الهمج، ومرحلة الإنسان العاقل تظهر إشكالية الأنسنة، التي لا يمكن لنظرية التطور والانتخاب الطبيعي والطفرات البيولوجية أن تقدم لها تفسيرا، على الأقل من جهة الفترة الزمنية التي يستحيل تخيلها أو تفسيرها في ضوء التطور الطبيعي، هذه المرحلة المعبر عنها بنفخة الروح في القرآن والتي تبرهن على الوجود الإلهي في الواقع، ينبغي أن نتوسع في دراستها لفهم فطرة الله التي فطر الناس عليها والتي أهلتهم لمسؤولية الخلافة، وهي ما حاول الحاج حمد مقاربته من خلال فهم البعد الغيبي في تأسيس العائلة الأولى، لذلك أرى أننا يجب أن نبدأ من تلك المرحلة التي نقلتنا إلى مرحلة الخلافة والتوسع في تحليلها، لفهم طبيعة التكوين الإنساني، واستجلاء البعد الغيبي والموضوعي في كيفية تشكل الاجتماع الإنساني الأول وبدايات التدين وظهور الضوابط الأخلاقية تلك الفطرة التي تمثل الركائز الأساسية التي شكلت الهوية الإنسانية، وأول مقتضياتها حرية الإرادة والعقيدة والفكر التي إذا ما استلبت لاهوتيا أو وضعيا فإنها سترتد على الإنسان ظلما وتسلطا باسم الله أو بمقتضى القانون الطبيعي المتعلق بالبدن والحواس والمسحوب على المسائل الأخلاقية.

فالمنهج الرباني هو المنهج الذي يتولد من رحم جدل تكوين الوجود، دون تغييب لأي من أبعاده، والقضية ليست شعارات فقط ولكنها تتعلق بالكيفية التي تعالج بها هذه الجدلية، وكما يقول حاج حمد فإن:" عبارة(الجمع بين القراءتين) –قول سهل، وترديد القول بوجود علاقة مابين القرآن ككون مقروء والوجود ككون متحرك، أيضا قول سهل، والإقرار بوجود علاقة بين عالمي الغيب والشهادة إقرار سهل..... كل ذلك سهل...سهل، ولكن التحدي الحقيقي هو كيفية

الجمع بين القراءتين والتعامل مع جدل الغيب الذي تكتنفه صعوبات التحديد الموضوعي في مقابل موضوعية جدل الإنسان وجدل الطبيعة، وهي موضوعية لا تخلو أيضا من تعقيدات في سياق التحليلات الجدلية العلمية المعاصرة بمنطقيتها الحديثة ونظرياتها النسبية ومفاهيمها الاحتمالية[1].

إذن دون استيعاب حقيقي ومدروس لجدل الإنسان وجدل الطبيعة، وما تعطيه النظريات العلمية في هذين المجالين، وذلك بتحليل مقولاتها ومقارنتها وتفكيكها، فإننا لن ندرك كيفية علاقة الغيب بالواقع، ولن يكون القرآن حاملا لمنهجية معرفية كونية إلا شعارا نطلقه إيمانا دون علم، وبالتالي سنعجز عن طرح الإسلام كدين عالمي.

لقد حاول حاج حمد من خلال جدليته أن يحرر التراث والمفهوم الغيبي من اللاهوت، أما جدل الطبيعة الذي ركبه ضمن الجدلية الثلاثية مع الغيب المتحرر من اللاهوت فقد طرحه ضمن "مفاهيم حلقة فينا" التي طرحت ابستمولوجيا المعرفة في علوم الطبيعة وليس مصادرة إنجازاتها باسم التأصيل الإسلامي لها، منطلقا من نفي الحتميات المادية.

أما جدل الإنسان المركب مع جدليتي الغيب والطبيعة فإن (الغيب والطبيعة) هو الجدل الرئيس الذي تشيّأ عنه الإنسان فقد، خرجت به عن المعطيات الوضعية الطبيعية الضيقة للعلوم البيولوجية والسيكولوجية مؤكدا على تركيبه الكوني المطلق باعتبار تخليقه نتيجة التوالد الجدلي لتفاعل كل الظواهر الكونية

فالإنسان مطلق كامل الحرية والإرادة ولا متناه في نوعه ضمن كونية لا متناهية في الصغر ولا متناهية في الكبر، كونية مطلقة وإنسان مطلق [2]

ويتحدث حاج حمد عن العوالم الثلاثة التي يقصد بها: (الأمر الإلهي المطلق- الإرادة الإلهية النسبية-المشيئة الإلهية الموضوعية المقنن)، ففعل الأمر مترة متعال، وفعل الإرادة مقدس ونسبي يدرك بالقرائن الدالة عليه، أما فعل المشيئة فمبارك وموضوعي وظاهر في قوانين التسخير، ثم يأتي

(1) حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، دار الهادي-بيروت، ط1، 1425ه-2004م، ص254-255.

(2) حاج حمد ، العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب الإنسان الطبيعة، دار ابن حزم-بيروت، ط2، 2004م، ج1.

الربط المنهي بين هذه الجدليات الثلاث فنخرج بذلك من قبضة اللاهوت والخرافات والأسطورة التي يزخر بها التراث الذي يجب أن نرده إلى تاريخانيّة إنتاجه.[1]

من خلال هذه الثلاثية فإن الإنسان يقرأ الغيب في عالم أمره في حدود وعيه النسبي (عالم الإرادة) كما يستطيع قراءة العالم الموضوعي (عالم المشيئة)، بقوانينه وسننه فيجمع ما بين قراءة باسم الله وقراءة بالقلم، فسنة التاريخ وصيرورته لا يمكن حصرها بالمعرفة المادية) القراءة بالقلم(، كما لا يمكن أن نرجعها لمطلق التحكم الإلهي ونسف القانون الموضوعي(الفكر اللاهوتي)، والإنسان الذي تشيأ من جدل (الغيب والطبيعة) عليه أن لا يُستلب في وعيه للتحكم اللاهوتي، وأيضا الجبر الطبيعي فيعيش، وبذلك يحقق إنسانيته وحريته معا.

هذا هو الإطار العريض لإسلامية المعرفة التي تحرر فلسفة العلوم الطبيعية من "الإحالة المادية" وتحرر الإنسان من "الوجودية العبثية" وتحرر الغيب من اللاهوت والخرافات فتستقيم "الفلسفة الكونية "التي هي الوجه الفكري الآخر لإسلامية المعرفة"[(2)].

إن الوعي بهذه الكونية يتطلب وبما يتجاوز اللاهوت والوضعية معاً إدراكاً كونياً مطلقاً، ومعادلاً لمطلق الإنسان ومطلق الطبيعة، ولا يصدر هذا الوعي المعادل في إطلاقيته إلاّ عن من صدرت عنه إطلاقية الإنسان وإطلاقية الطبيعة، أي "الإله الأزلي" ومن هنا كان التوجه نحو القرآن باعتباره كتاباً كونياً معادلاً في إطلاقيته للوجود الكوني وحركته بما فيه فهم الإنسان.

(1) حاج حمد، إسلامية المعرفة الأصول والتمويه.

(2) حاج حمد، نفسه.

المبحث الثالث: مفهوم أسلمة المعرفة

انتمى حاج حمد إلى مدرسة إسلامية المعرفة فترة وجيزة عقب انتشار مؤلّفه (العالمية الإسلامية الثانية)، وقد كان الانتماء شكليا أكثر منه منهجيا وفكريا، لأنه سرعان ما حدثت القطيعة بينه وبين هذه المدرسة، وأسباب هذه القطيعة يعود -في نظرنا- إلى سببين:

أولا: لأن جذور إسلامية المعرفة تعود إلى البروفيسور نقيب العطّاس، لكن رواد هذه المدرسة لم ينسبوا له هذا السبق و لم يتطرقوا له بالذكر، بل نُسبت إلى الأستاذ راجي الفاروقي، يقول حاج حمد: "وأنا من الذين يتشدّدون في نسبة كل أمر علمي إلى روّاده، فاعتبرت أن هذه خطيئة أخلاقية متعمدة، وهذا مما زاد من القطيعة بيني وبين مدرسة إسلامية المعرفة، مع أنني لم ألتق سيد نقيب... وإنما تسنّى لي أن أصل إلى كتابات نقيب العطّاس، وفوجئت بكتاب صدر عن مجموعة العطّاس حول إسلامية المعرفة، ذكر فيه جهودي لتطوير إسلامية المعرفة"[1].

ثانيا: يرى حاج حمد في إسلامية المعرفة أنها مدرسة تنويرية إسلامية عامة، سقفها لا يتجاوز سقف المدرسة الإصلاحية منتصف القرن التاسع عشر، التجديد فيها يعتمد على الفترات الذاتية الإبداعية التأملية.

أما التجديد الذي يريده حاج حمد فهو يعتمد على منهجية ابستمولوجية منضبطة بكامل شروطها العلمية التفكيكية والتحليلية، حتى يأتي التجديد نفسه، تجديدا مؤسّسا على تراث سابق ينتمي إلى مرحلة معينة في تاريخه، كما فهمنا من سياق التطور الفكري في الحضارة الغربية التي دعت إلى انقراض المدرسة الوضعية، والتي بدأ تأسيسها مع (أوغست كونت)، وانتهت لدى إنجلز، و(هذا الصراع جعل طرفا محدودا جدا في مدرسة إسلامية المعرفة يتبنى منهجية القرآن المعرفية).

لذلك حين عقد مؤتمر للمناقشة في القاهرة، كانت تلك بداية القطيعة بينه وبين مدرسة إسلامية المعرفة بشكلها المدرسي[2].

---

(1) الانقلاب على الموروث الديني ومنهجية القرآن المعرفية، حوار مع محمد ابو القاسم حاج حمد، أجرى الحوار: مصطفى آيت خرواش ولحسن بن إحيا، بالمغرب، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، الصادرة عن مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد، العدد 47-48، سنة 2011م.

(2) حوار مع المفكر السوداني أبو القاسم حاج حمد، أجرى الحوار: علي الديري وفاضل عنان.

فهو يرى بأن أصحاب مدرسة إسلامية المعرفة يتبعون منهجا انتقائيا، فإسلامية المعرفة – في تصوره– "ليست تلفيقا بين منجزات حضارية، نركب عليها عمامة الشيخ الأزهري، وإنما هي الرؤية الدينية بالمفهوم الابستيمولوجي الكوني الإلهي، في مقابل الرؤية الوضعية بأشكالها المختلفة أو المادية.

إسلامية المعرفة عند حاج حمد، تعني الرؤية الدينية المقابلة بمنطق تحليلي نقدي ابستمولوجي، مقابل لاهوت الأرض، ويقصد به ثنائية الإنسان والطبيعة، حيث ينبثق الفكر من خلال هذه الثنائية".ولكي تستطيع إسلامية المعرفة أن تتجاوز إشكاليات الخطابين، العلمي التطبيقي، والديني المفارق، فعليها أن ترتكز على معطيين:

الأول: أن الإسلام نفسه "عالمي التوجه" ولا يقتصر على مخاطبة الذات المسلمة ضمن خصوصيتها التراثية وجغرافيتها البشرية، فهو عاملي ولكافة الناس.

فإذا كانت إغراءات الخطاب ضمن تعلق الذات بانتمائها سهلا، فإن الخطاب العالمي الشامل هو الآن المحك النهائي لكل فرضية، فالعالم ومنذ منتصف القرن الثامن عشر قد تداخل مع مركزية أوروبية شاملة رغماً عن فوارق الأنساق الحضارية والثقافية، فالعالم يعيش الآن في ظل دورة تاريخية لحضارة وضعية متنفذة وصلت إلى أرجاء "العولمة".

الثاني: أن إسلامية المعرفة تطرح نفسها كبديل منهجي في حقل العلوم الطبيعية والإنسانية، وهذا البديل لا يمكن أن يكون خصوصيا بل عالميا، وما من منهج بديل لا يستوعب ثم يتجاوز المناهج العالمية الأخرى.

فعالمية البديل المنهجي وعالمية الخطاب الإسلامي صنوان، فهي –أي إسلامية المعرفة– منهجية بديلة على مستوى العالم كله كمقدمة لظهور الهدى ودين الحق، أما ما دون ذلك تصبح إسلامية المعرفة خطاباً ينطلق من داخل الذات وإليها بشروط نسقها المعرفي، الظاهرة والباطنة، فتؤلف فيما هو مؤلف، حاملة القرآن كما حمل غيرها التوراة.

الفصل الثالث:

تطبيقات المنهجية القرآنية المعرفية على فلسفة العلوم

- المبحث الأول: الجمع بين القراءتين
- المبحث الثاني: منهجية القرآن المعرفية
- المبحث الثالث: علاقة التصوف بفلسفة العلوم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: منهجية الجمع بين القراءتين

يعد منهج (الجمع بين القراءتين) ركنا أساسيا من نظرية (أسلمة المعرفة)، لهذا فإننا نجد كثيرا ما يتردد هذا المصطلح عند منظري الأسلمة، وأكثر من استخدمه طه جابر العلواني، ومحمد أبو القاسم حاج حمد.

المطلب الأول: معنى القراءتين:

وجوهر هذه النظرية أن الكون هو كتاب الله مثلما أن القرآن الكريم هو كتاب الله المترل، وفي كل كتاب منهما أدلة وبراهين تهدي إلى الآخر، فالجمع بين القراءتين: جمع بين كتاب مترل متلو معجز هو القرآن، وكتاب مخلوق مفتوح وهو هذا الخلق بدءاً من الإنسان[1].

ويقول الباحث أحمد عبادي[2]: "وهو تجل من تجليات التكامل المعرفي في القرآن المجيد، فلا يخفى على قارئ ولا قارئة لكتاب الله عز وجل، أن أول ما أشرق من أنوار هذا الوحي الخاتم على دنيا الإنسان هو قوله سبحانه: ﴿ٱقۡرَأۡ ۝١﴾ [العلق:1]"[3]، ومن هذا الأساس استلهم أصحاب الأسلمة منهج الجمع بين القراءتين.

فسورة العلق هي منطلق الجمع بين القراءتين: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ۝٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣﴾ [العلق:1_3]فِيَ

(1) طه جابر العلواني، الجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، لامي-فرجينيا، ط1، 1996م، ص11.

(2) باحث مغربي، ولد سنة 1960م، له عدة مقالات في الصحف الأجنبية والمغربية، كما ألف كتابين: الإسلام وهموم الناس، ومنهج ابن الجوزي في التفسير من خلال زاد المسير في التفسير، تقلد عدة مناصب علمية آخرها أمينا عاما للرابطة المحمدية للعلماء].

(3) أحمد عبادي، الجمع بين القراءتين تجليا من تجليات التكامل المعرفي للقرآن المجيد، مجلة حراء، عدد 23، سنة 2011م.

فالقراءة الأولى قراءة وحي باسم الله تعالى، والثانية قراءة الخلق ودراسة الوجود، وهاتان القراءتان تمثلان كتابين يجب قراءتهما، هما كتاب القرآن المعجز، والكون الذي يعتبر كتابا مفتوحا[1].

فالسورة -على حسب رؤية المنظّرين للأسلمة- فيها أمر بقراءتين، لأن الأمر (اقرأ) تكرر مرتين فيها[2].

فالقراءة الأولى هي أمر بالقراءة باسم الله لهذا الوحي النازل الذي سيتتابع نزوله حتى يتم قرآنا مجيدا، مفصل الآيات، محكما، مترابطا، متماسكا ومتناسبا، يُتلى على الناس ليتعلموا منه الحكمة والهداية والرشد، فتزكوا نفوسهم وتطهر حياتهم، ويهتدوا به في أداء مهام الاستخلاف في الأرض وأداء حق الأمانة والقيام بمقتضيات العمران.

وهي قراءة تبدأ من الإنسان من خلال المعرفة والأخذ عن الغير أيضا، وتناقل الخبرات والمعارف بين البشر وعدم الزهد في المعرفة من أي وعاء خرجت، والتعامل المنهجي معها[3].

وقوله تعالى: (الذي علم بالقلم) إشارة إلى الأداة التي يتم بها تحصيل المعرفة وتبادلها وتناقلها لكي يتزود بها بنو الإنسان ويتمكنون من القيام بما خلقوا من أجله.

أما القراءة الثانية، فهي قراءة الكون والنظر في الخلق، لأن الكون مصدر آخر من مصادر المعرفة الإنسانية، فيجب على الإنسان أن يتأمل ويتعلم ويتفقه في أصول الكون ونظامه وآفاقه، وفي النفس البشرية وما يصلحها أو يفسدها، والاقتصار على قراءة الوحي وحده في معزل عن قراءة الكون، يؤدي إلى الزهد في الدنيا، واحتقارها بما فيها، "مما يشل طاقات الإنسان العمرانية والحضارية، ويعطلها عن أداء واجباتها في الاستخلاف، والأمانة والعمران، فيتعطل فكره، ويحبط

---

(1) عادل الشيخ عبد الله، علوم العربية ومنهج الجمع بين القراءتين، مجلة إسلامية المعرفة، عدد 28، السنة 7.

(2) يرى العلواني أن القرآن ليس فيه تكرار ولا ترادف، ولا تحتاج آياته الكريمة إلى استعمال مؤكدات، فإن كل كلمة من كلماته وإن بدت مرادفة أو مماثلة لأختها فإنها تدل تشتمل على معنى آخر عن لم تدل عليه بلفظها وبالاستعمال القرآني لها، فإنها تدل عليه في سياقها وسباقها وموقعها، حيث السياق هو المنتج للدلالة والموجه إلى المدلولات، الذي يرشد إلى تبيين المجمل وتعيين المحتمل، ولذلك فإن صيغة الأمر بالقراءة الذي جاء مرتين في هذه الآيات الخمس لا تعني التوكيد أو الترادف أو التكرار. [انظر: مؤلّفه الجمع بين القراءتين، ص14]

(3) العلواني، الجمع بين القراءتين، ص17.

عمله، ولا يرى لوجوده في الحياة معنى، وكل ذلك يتنافى تماما مع منهج القرآن العظيم الذي يتفاعل، ويتكامل فيه الوحي مع الكون في قراءتين متداخلتين تكونان معاً بمثابة قراءة واحدة غير قابلة للتجزئة"[1].

غير أن محمد أبو القاسم حاج حمد قد ذهب إلى أبعد من هذا المفهوم؛ فقد أعطى لمصطلح (الجمع بين القراءتين) بعدا فلسفيا مستمدا من القرآن الكريم، إذ يؤكد أنه لا يقصد بالجمع بين القراءتين، المفهوم التراثي ف (العلاقة بين القرآن ككون مسطور والوجود ككون منثور انطلاقا من أن الله سبحانه لم يفرّط في الكتاب من الشيء،بحيث يتنزل النص- دائما- على الواقع، في حين أن منهجنا يصعد بالواقع إلى النص، ويعيد قراءة إبستمولوجية ضمن شمولية القرآن المعرفية وليس عبر "التقابل الثنائي" بين آيات الكتاب وموضوعات في الوجود، فنقول إن هذه الآية في الكتاب المسطور تقابل هذا الموضوع في الكون المنثور، أو كما يفعل مثلا أنصار التفسير العلمي (الإعجازي) لآيات القرآن في مقابل الاكتشافات العلمية)[2].

فالجمع بين القراءتين عند حاج حمد هو منهج فلسفي مستمد من القرآن الكريم، قراءة تأتي عبر التعلق بقدرة الله المطلقة في الحركة الكونية، وهي قراءة كونية شاملة لآثار القدرة الإلهية وصفاتها وخلقها للظواهر ذات المعنى وتحديد هدف حق للخلق، وقراءة ثانية ليست هي باسمه ولكن (بمعيّته) -على أساس أن الواو هنا للمعية خلافا لقواعد اللغة العربية-[3]، إذ لم يقل: "واقرأ باسم ربك الأكرم"، ولكن ﴿ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ٣﴾ [العلق:3].

ويرى محمد أبو القاسم حاج حمد أن منهج الجمع بين القراءتين هو السبيل الوحيد للخروج من الأزمة التي تمر بها الحضارة الغربية، فمأزق الحضارة الغربية الوضعي الذي يُسقط قراءة الوحي ويتبنّى قراءة أحادية مادية قد قاد البشرية إلى طريق مسدود لا سبيل للخروج منه إلا بإتباع نهج الجمع بين القراءتين ودمجهما في قراءة واحدة يتوازن فيها فهم الطبيعة والغيب في

(1) العلواني، المرجع السابق، ص18.

(2) حاج حمد، منهجية القراءة التحليلية.

(3) محي الدين الدرويش، إعراب القرآن الكريم وبيانه، دار ابن كثير للطباعة والنشر-دمشق، ط7، 1420ه-1999م، ج30، ص362.

تكامل يردُّ للمعرفة شموليتها التي تعبّر عن حقيقة الكائن الإنساني الذي يجمع بين الطبيعة والغيب، ويعبر عن جدلية الغيب والطبيعة في وعيه الشامل بحقائق الأشياء من حوله، فإن كانت البداية العالمية الأولى هي بداية نزول الوحي في غار حراء بإعلان منهجية القرآن المعرفية المتمثلة في الأمر بالقراءة باسم ربك الذي خلق، والجمع بين تلك القراءة بالقراءة الثانية وهي: (اقرأ وربك الأكرم)، فهما قراءتان في كتابي الكون والوحي، فإن منهجية القرآن المعرفية التي تردّ للإنسانية وعيها الحقيقي الذي سلبته إياه التطورات النكدة التي أفضت بالحضارة الغربية إلى ما آلت إليه من إفلاس فكري، هو بالأساس يعبّر عن قصور ذاتي في المادية الوضعية، وهي بداية العالمية الثانية... وأن العالمية الثانية لا تقوم على النبوءة وإنما على الوعي القرآني المنهجي الذي حملته الرسالة المحمدية[1].

وفي قول الله عز وجل: ﴿ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤﴾ [العلق:4]، يقول حاج حمد: "العلم بالقلم هو العلم الموضوعي، يتنقل بالقراءة دون أن تعرفني ولا أعرفك كما ينقل القلم نظريات العلوم التطبيقية، تقرأ كتابا وتذهب إلى المعمل بموجب هذا الكتاب وتطبق، فالقضية لا فيها ذاتية ولا فيها فعل غيب، هنا كيف تربط بين ما أمر الله به أن يربط، الربط الذي سميته الجمع بين القراءتين، كيف تقرأ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة (إقرأ باسم ربّك الذي خلق)، كونه خالقا مهيمنا باسطا لكل الوجود وهذه رؤية وهنا الغيب".

وفي الرؤية الثانية: القلم الموضوعي، العلمي، التحليلي، الذي تقع فيه هذه المداخل التي ذكرتها لك، القراءة بين الغيب والوجود، هذه القراءة بحاجة إلى مصدر مطلق يعينك عليها، ليس مصدرك هي عقليتك الذاتية، لذلك جاء القرآن ليبين لك فعل الله في الجدليات التوسطية-عالم الأمر وعالم الإرادة وعالم المشيئة- والموازية للحاكمية الإلهية، وحاكمية الاستخلاف، وحاكمية الكتاب، هذه القضايا كلها تنفذ إليها من خلال الربط بين القراءتين[2].

وبهذا يصبح القرآن الكريم هو المعادل الموضوعي للكون، وبناء القرآن اللغوي يعادل بناء الكون الطبيعي، وفهم الجدلية لا يتم إلا بالوعي بمنهجية القرآن المعرفية القائمة على الدمج بين

(1) حاج حمد، إسلامية المعرفة المفاهيم والقضايا الكونية.

(2) حوار مع المفكر حاج حمد، علي الديري وفاضل عنان، موقع الشهاب.

القراءتين[1]، تلك هي معالم المنهج الذي طرحه حاج حمد في جل كتاباته ودراساته، فالهم المنهجي الفكري هو محوره الأساسي، مما دفعه لمحاولة تطبيق نظرياته المنهجية لبيان الجانب العملي لمشروعه.

فقد حاول حاج حمد أن يربط كل آية من القرآن الكريم ببعدها الكوني كربطه بين عدد الركعات في الصلاة، ومظهر الشروق والغروب تأويلا لقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾﴾ [الغاشية:17_20]

فهذه الآيات يشير فيها الله عز وجل على العرب أن ينظروا إلى الإبل، ولكنه – سبحانه- قد طلب إليهم أن ينظروا إلى (كيف) خلقت، ثم حدد طبيعة النظرة (بمماثلة) كونية، حيث ربط بين كيفية خلق الإبل وبين (السماء/الجبل/الأرض)، فالسماء مرفوعة بعمد لا نستطيع رؤيتها، وهي عمد تشد البناء الكوني إلى بعضه بالكيفية التي تشد بها قوائم الإبل ظواهر خلقها، فالسماء هي أعمدة شداد، ﴿وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴿١٢﴾﴾ [النبأ:12].

فهنا مماثلة بين قوائم الإبل الرافعة والسماء التي تشد ببنائيتها الجِسْمَ الكوني القائم على عمد كقوائم الإبل ولكن لا نراها: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴿٢﴾﴾ [الرعد:2].

والدليل ــ في نظر حاج حمدــ على أن النص القرآني يشير إلى وجود عمد غير مرئية لنا أن الله قد أتى بكلمة (تروها) بعد القول (بغير عمد) فلو كان القصد (بغير عمد) لما لزمت إضافة (تروها) ولكانت زائدة، ولغة القرآن مترهة عن الزيادة والنقصان.]محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية[

(1) حاج حمد،خصائص القرآن الكريم.

عمد السماء كعمد الإبل ولكن لا نراها، ثم هناك ممثالة الجبال المنصوبة كأوتاد، بعد ذلك تأتي الأرض المسطحة التي يقابلها تسطيح خف الإبـــل: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾﴾ [الغاشية:17_20]

فهنا بنائية كونية مترابطة تمت الإشارة إليها عبر بنائية الإبل، فلم تقصد الإبل لذاتها كما يظن البعض الذين ربطوا بين القرآن والعقل العربي، وجعلوا القرآن نتاجا لهـــذا العقـــل العـــربي وظواهره البيئية والاجتماعية، ويقول: أن هذه البنائية الكونية لا يدعها الله (ساكنة)، وإنما يـــشير إلى ما بداخلها من حركة تقوم على التفاعل الجدلي، الذي يولد نتائج تكاثرية أخرى، ثم يستخدم إشارة (المماثلة) التي استخدمها لإظهار العلاقة بين بنائية الإبل والبنائية الكونية، ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾ يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ ﴿٧﴾ إِنَّهُۥ عَلَىٰ رَجْعِهِۦ لَقَادِرٌ ﴿٨﴾ يَوْمَ تُبْلَى ٱلسَّرَآئِرُ ﴿٩﴾ فَمَا لَهُۥ مِن قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٍ ﴿١٠﴾ وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلرَّجْعِ ﴿١١﴾ وَٱلْأَرْضِ ذَاتِ ٱلصَّدْعِ ﴿١٢﴾﴾ [الطارق:5_12]

فالحركة الكونية تعتمد في التكاثر على مبدأ التكامل والتفاعل الجدلي، ضمن الكون وبين البشر، فكافة الظواهر الكونية الفيزيائية والبيولوجية إنما تتحرك وفق قـــانون التفاعـــل الجـــدلي التكاملي، فكما يتزاوج الإنسان تتزاوج الطبيعة ضمن بيئة كونية واحدة خصبة ومخصبة، وهكذا لا ينظر الإنسان لنفسه بوصفه نشازا لا تنطبق عليه القوانين الطبيعية الكونية كيفمـــا ســـنها الله العليم الخبير، فهنا توجه نحو رؤية الكون في وحدته إلى أقصى إيقاعات العلم الممكن.

المطلب الثاني: خطورة الاقتصار على إحدى القراءتين

يرى المفكر محمد أبو القاسم حاج حمد أن القراءتين قد وردتا "بلهجة الأمر الإلهي (اقرأ) ثم أنهما أول كلمتين، فلا تستقيم الحكمة إلا بهما، فصيغة الأمر بالقراءة الذي جاء مرتين في هذه الآيات الخمس لا تعني التوكيد أو الترادف أو التكرار كما ذهب إلى ذلك بعض المفسرين، بـــل تدل على أمرين بقراءتين، لكل منهما معناها المراد بها، ولكل منـــهما خصائـــصها، ومجالهـــا، ومتعلّقها، ومناهجها، وكيفيّاتها، وميادينها[1]، فمن تجاوز القراءة الثانية-دون وعـــي بهـــا- إلى

(1) العلواني، الجمع بين القراءتين، ص9.

الاستغراق الكلي في القراءة الأولى، (تجاوز الصفات والتعلق بالذات المقدسة في مطلقها)، فحكمه إلى الله في تجربته الخاصة، ولكنه يكون بلا أدنى شك قد عطل جانبا هاما في تجربته الوجودية الخاصة، وهو جانب تكوينه الحضاري في الدفع بالتجربة البشرية إلى الأمام، وهو يظل باستغراقه في آيات القدرة كيفاً منفعلا ، يتواضع عن الفعل فلا يقدم عليه خشوعاً لقدرة الله الطلقة.

وهذه الطريقة طريقة خاصة ولها نتائجها الروحية، ومقامها غير مقام القراءتين في تلازمهما، غير أن الخطورة تكمن في محاولة البعض التحول بهذه التجربة الخاصة إلى منهج في الحياة على أساس قاعدة الوعي البشري المشترك، فكانت النتيجة سلبية للغاية إذ ارتبط البعض بمدلولات القراءة، مع إهمال للنهج القرآني الذي استعصى عليهم نتيجة هذا الموقف الجزئي، فنراهم يدعون الاتحاد بالحقيقة في مطلقها بشكل وراثي أو طرائقي، ويعجزون في نفس الوقت عن فهم شمولية الحقائق القرآنية، والنتيجة تعطيل للفكر البشري ونفور من الدنيا وعيش خارجها.

ويضرب لنا حاج حمد لتعطيل إحدى لقراءتين مثالا بالفكر الصوفي "حين اتجه نحو الفلسفة (لبناء قواعده الخاصة أو للتصدي بعلمه الكشفي) في أزمات متعاقبة حتى مع أبسط درجات الإدراك الموضوعي لدى الإنسان، ولعل أبرز مثال على ذلك قصة (صالح قبة) الذي عطَّل القراءة الثانية نهائيا من سلوكه الفكري متجاوزاً إكرام الله له إلى التعلق بقدرته، فصالح قبة أو (صالح بن عمرو)، يدرجه الشهرستاني تارة في عداد متأخري الخوارج وفي عداد المرجئة من القدرية (أي المعتزلة) تارة أخرى، يروي الأشعري أن صالحاً هذا قد ذهب إلى أن الإنسان لا يفعل إلاّ في نفسه، وأنكر أن يكون بين الأحداث الطبيعية تلازما ضروريا قط، حرصا منه على صون مفهوم القدرة الإلهية المطلقة، وعنده أنه يجب علينا أن نتحرى في كل حدث طبيعي فعل الله المباشر (القدرة وليس التسخير)، لذا قال: إنه يمكن أن تمس النار الخشبَ مراراً عدة دون أن يخلق الله فيها احتراقا، وأن الله قد يحرق الإنسان بالنار دون أن يحس بالألم، بل يحس باللذة إذا شاء الله ذلك، وأن الله قد يخلق في الإنسان الإدراك مع العمى والعلم مع الموت بحسب مذهبه، ولما سئل ذات يوم: أتنكر أنك الآن في مكة جالس تحت قبة، أم أنك لا تدرك ذلك لأن الله لم يخلق العلم

بذلك فيك؟ أجاب لا أنكر، فما كان من السائل إلاّ أن أطلق عليه لقب صالح قبة"[1].

وهكذا نجد أن تعطيل القراءة الثانية يؤدي إلى الانتقاص من قيمة الفعل البشري، وبالتالي القيمة الوجودية للإنسان في الحياة، وهو أمر يختلف عن النهج القرآني مما يجعلنا نميز بوضوح بين الفكر القرآني والفكر الإسلامي، وذلك باعتبار أن هذه الاتجاهات التي يأخذ بها صالح بن عمرو جعلته بغفل حقائق التسخير وموضوعية العلم كأساس في المسؤولية البشرية، فاضطرب تفكيره أمام تلازم الأحداث الطبيعية، فاتخذ (نظرية الاتساق)، وهي توليد عقلي في المقام الأول مشابهة لنظرية (التساوق الأزلي) لدى (لايبنتز).

إن التحول بهذه (المواقف) إلى (اتجاهات فكرية) دون وضعها في دائرة المنظور القرآني الشاملة، قد أضعف كثيرا من انطلاقة الإنسان العربي الحضارية، وشده إلى منطق العجز والبقاء قيد الانفعال بالقدرة الإلهية، في وقت يحس فيه هذا الإنسان نفسه باحتجاب اتجاهات الإرادة الإلهية في الخلق عن وعيه ،فلا يعرف من أين يبدأ، ولا كيف يضع فعله في إطار التسخير الكوني.

كذلك فقد أدى تعطيل القراءة الأولى والاستغراق الكلي في القراءة الثانية (علم القلم الموضعي)، إلى نوع من روحية الاتحاد بالطبيعة التي تجلت بمذهبياتها المختلفة في المفاهيم العلمية الوضعية وبناءاتها الفلسفية المختلفة، وهكذا كما غيّب (صالح بن عمرو) الإنسان عن الحركة، جاءت الفلسفة الوضعية لتقابله بتطرفها ومفهومها الجزئي، فغيبت الله عن وعيها بالحركة.

فقد انطلقت الفلسفة الوضعية بروح برومثيوس إلى نتائج العلم الوضعي، لا بهدف تطوير فعالية الحركة البشرية في كون مسخر قائم على التفاعل والوحدة، ولكن بهدف انتزاع سر القدرة عن الله والتحول بها إلى الأرض أي إلى الإنسان.

بدأ العلم باتجاه الإنسان للتوحد بالطبيعة كمحاولة لتحجيم القدرة الإلهية، ومن ثم تطور هذا الاتجاه بتطوير منجزات العلم نفسه، والحضارة الموضعية إلى محاولة نفي نهائي وقاطع لفعل الله في الحركة، فبدأ بالتفسيرات الفلسفية لنظرية (نيوتن)، فغدا الله قوة ما ورائية مارست الخلق بقوة الدفع الإلهي، وهو يستمر من بعدها على نحو آلي... وتطور إلى الحلولية التي جعلت الله حالاً في

(1) حاج حمد، منهجية القراءة التحليلية.

قوى الطبيعة، وانتهى إلى المادية الجدلية التي غيّبته نهائيا، وطرحت بديلاً له اتجاهات النمو عبر خصائص التطور المعقد.

كل هذه النظريات، كانت تتجه عبر تطورها العلمي وما تفيده من حقائق العلم الوضعي، إلى ربط الإنسان نهائياً بالطبيعة ودمجه بها ككائن طبيعي، وهكذا (يستغني) الإنسان بارتكازه على القلم ووحدته مع الطبيعة...(ذلك الرحم الذي يجده مهيّأ) عن الله، لم يعد يرى الله بقدرة التسخير ولا برحمة التسخير، ولا باتخاذ الظواهر الطبيعية معنى إنسانياً، ويحاول أن يعلو بالعلم الوضعي على القدرة المطلقة وقد أحس انه قد استغنى.

هنا بالتحديد نزل الوحي الإلهي بإضافة مقطع في موضع مختلف إلى المقطع الأول من سورة العلق بدءاً من الآية رقم (6)، ليعطي السورة وحدتها الموضوعية وإطارها المنهجي: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ ٦ أَن رَّءَاهُ ٱسۡتَغۡنَىٰٓ ٧ إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجۡعَىٰٓ ٨﴾ [العلق:6_8]

يقرر هذا المقطع ثلاثة مبادئ مترابطة فيما بينها، تتولد في الإنسان حين يأخذ بالقراءة الثانية فقط، ويمعزل عن الأولى، أي حين يستند إلى القلم الموضعي بمعزل عن القدرة المطلقة، في هذه الحالة يتوحد الإنسان توحّداً قطعيا بالطبيعة في ظواهرها وحركتها، ككون مستقل عن أي امتداد.

وحين يتحد الإنسان بالطبيعة، فسيكتشف نفسه بلا شك فعلاً متعدد القدرات، ومبدعاً إلى أقصى حدود الإبداع، فالحركة الكونية مهيأة بالشروط الموضوعية، ومقننة بشكل يستجيب للتحليل والتأليف العلمي، أي مركبة على كل ضرورات الدفع الحضاري، هذه الوضعية الكونية مع ما يقابلها من قدرات إنسانية مكافئة بالوعي والعلم، تولد لدى الإنسان – حين لا يرتبط برؤية القدرة الإلهية– شعورا بالاستغناء عن أي تأثير يرَد عليه من خارج الطبيعة، وفي هذه الحالة يغفل عن آيات التسخير في الطبيعة نفسها، ويبتدئ بفعله من حيث يقف لا من حيث أتى.

وفي هذه الحالة كيف ستكون علاقة الإنسان بالطبيعة؟ أكيد أن هذه النزعة الطاغية في الإنسان ستقود البشرية إلى نتائج و خيمة على جميع المستويات (العقدية والحضارية والإنسانية والأخلاقية)، ومن هنا نستطيع استخلاص بعض نتائجها:

1_ باستغناء الإنسان عن البعد الغيبي واتحاده بالطبيعة، تفقد الظاهرة الطبيعية معناها

الإنساني المسخرة له، ويتخذ الوجود كله شكل القوى المتصارعة والمتنابذة.

2_ هنا يتحول الإنسان إلى إله، ولكنه إله يستمد قِيَمه من عالم الطبيعة الذي اندمج فيه وتوحّد به، يصبح قانون الطبيعة هو قانونه وفلسفتها هي فلسفته، فيتحول بالموضعي إلى المطلق، وبالقلم إلى القدرة، ويغفل عن وضعه الحقيقي في إطار الكون المسخر، وعن وضع الكون بما فيه ذات الإنسان في إطار القدرة الإلهية.

3_ هذا الانتصار القلمي هو الذي يولد الإحساس بالاستعلاء عبر منهجية الصراع (الطغيان). هاتان حقيقتان: طغيان الإنسان المتولد عن ارتباطه بالعلو الحضاري.

ولا ينهي الله الأمر في هذه الحدود، فيدع الإنسان مستمراً في طغيانه مفجرا الصراع في الأرض، فيرده إلى الحقيقة الكونية: ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ ﴿٨﴾﴾ [العلق:8]

والرجعي هنا – خلافاً لقول المفسرين- لا تعني الإرجاء الأخروي وإنما هي دلالة العودة على الأثر نفسه، وهي تصريف من (الرجع) أي الاسترداد الآني، كالسماء ذات الرجع: في حالة التفاعل المستمر بالحركة بين الأرض والسماء. وكقول الكافرين (ذلك رجع بعيد) بعد أن ظنوا بتلاشيهم في الأرض فلا يبقى منهم ما يستردهم الله به. فيرد الله عليهم (قد علمنا ما تنقص الأرض منهم) وهذه دلالة على بقائهم ضمن أشكال متحولة، غير أن استمراريتهم الوجودية لا تنقطع. المعنى هنا أن الله يسترد الفعل إليه بنفي نتائجه على الصعيد الدنيوي نفسه.

فَهمُنا لهذه المسألة هنا يحتاج إلى نوع من التركيز، فارتداد الفعل إلى الله ليهيمن على نتائجه، لا يعني أن القدرة الإلهية كانت غائبة في حال الفعل نفسه، إلا أن الإنسان باستعلائه القلمي هو الذي غيبها من وعيه، لذلك لم تقل الآية: (كلا إن الإنسان ليطغى أن استغنى) بل: ﴿أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ ﴿٧﴾﴾ [العلق:7].

والرؤية هنا قضية إحساس وشعور، لا تعبر عن الحقيقة؛ وهي أن الإنسان ليس مستغنياً في الأصل، ففعله قائم على التسخير، وقوة عمله تأتي على سطح قوة العمل الإلهي المضمنة في الكون بظواهره المنسقة ذات المعنى الإنساني، كذلك فإن وعيه الإنساني مع خلق الله له – هو علم متكافئ مع شروط الحركة الموضوعية نفسها، وليس ظاهرة مستقلة التركيب، لذلك فالاستغناء هنا هو شعور وهمي وليس حقيقة كونية.

الإنسان إذن في علمه واستعلائه بالعلم لا ينفك عن ملازمة القدرة الإلهية له، فهو (أي الإنسان) بما يفتعل، وذلك بحكم التكافؤ المخلوق بينه وبين عالمه، وبحكم التسخير الرابط، ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات:96]، أي أن فعل الإنسان نفسه أو عمله مخلوق بحكم وجوده وتحركه في دائرة التكافؤ بين مخلوقية العالم على نهج طبيعي معين، ومخلوقية الإنسان على نفس النهج، وتتضح معالم: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات:96] في التفصيل الذي تحويه الآية: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ وَمِنْهَا جَآئِرٌ ۚ وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩﴾﴾ [النحل:9].

فالإنسان –إذن– يتحرك بفعله على سطح قوة الفعل الرباني المبذولة في النسيج الكوني بما في ذلك وجود الإنسان نفسه. والمعنى ذاته يأخذ شكلا تفصيليا أكثر من الآيات التي تربط فعل الإنسان بقدرة الله: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٥٩﴾ نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴿٦٠﴾ عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَٰلَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِى مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [الواقعة:58_64]

الله عز وجل – إذن– يرجع بالفعل على الإنسان، لأن الفعل في أصله راجع إلى الله ضمن محتوى القدرة والتسخير والخلق الإنساني، وهو ما يعرف بالاقتضاء في الحركة، والتكافؤ في التقابل بين الإنسان والطبيعة بقوانينها الموضوعية، ورجوع الله بالفعل على الإنسان هو مفهوم (دنيوي) وليس (أخرويا) كما رأينا، وليس كما وقع في خاطر المفسرين، فلو كان القصد أخرويا لكان الأرجح لغوياً أن تختتم الآية ب (وإن إلى ربك المنتهى) وليس (الرُّجعى)؛ فالرُّجعى هنا هي من مماثلات و(إلى الله عاقبة الأمور) أي بارتداد القدرة الإلهية على الإنسان ضمن مقومات الفعل نفسه وشروطه وبشكل دنيوي، وفي هذا السياق أيضا يختلف الاستخدام القرآني للفظ (ثم إليه ترجعون) من الرجع عن (ثم إليه ترجعون) فهي من الرجوع، فالرجع ارتداد في إطار الحركة نفسها، في إطار الفعل نفسه، في إطار الخلق نفسه، وعلى نحو آني دنيوي، أما الرجوع فإنه العود إلى ماكان الأمر عليه في السابق.

ويأتي سياق السورة ليؤكد الإطار الدنيوي لوضعها: ﴿أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يَنْهَىٰ ۝٩ عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰٓ ۝١٠ أَرَءَيْتَ إِن كَانَ عَلَى ٱلْهُدَىٰٓ ۝١١ أَوْ أَمَرَ بِٱلتَّقْوَىٰٓ ۝١٢ أَرَءَيْتَ إِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝١٣ أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ ۝١٤ كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنتَهِ لَنَسْفَعًۢا بِٱلنَّاصِيَةِ ۝١٥ نَاصِيَةٍ كَٰذِبَةٍ خَاطِئَةٍ ۝١٦ فَلْيَدْعُ نَادِيَهُۥ ۝١٧ سَنَدْعُ ٱلزَّبَانِيَةَ ۝١٨ كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب ۩ ۝١٩﴾ [العلق:9_19]

ربما يبدو الإشكال الوحيد هنا – في التشبيه على المعنى الأخروي هو ورود عبارة (سندع الزبانية، فالزبانية كما ذهب أغلب المفسرين هم ملائكة العذاب في النار، حيث يدفعون بالكفرة إلى جهنم، والحقيقة أن كلمة زبانية لم ترد إلا مرة واحدة في القرآن وفي هذه السورة فقط، أما ملائكة العذاب في النار فقد ورد ذكرهم بعبارة (ملائكة غلاظ شداد) وليس زبانية، وقد أطلق عليهم (زبانية) تشبيها لهم وليس اسماً، والتشبيه يعود إلى الناقة الزبون التي تدفع عن ضرعها – وبهذا المعنى ترد عبارة (سندع الزبانية) بمعنى قوة مدافعة الشيء بالشيء، وهي تعكس الارتداد الإلهي على الإنسان بالفعل وضمن نفس شروط الموضوعية (أضل اعمالهم) في داخلها وضمنها، ومما يؤكد المعنى الدنيوي في هذه الآية، وضع دعوة الزبانية كمقابل شرطي لـ(فليدع ناديه)، وناديه أي (جماعته) دعوة تتم في الدنيا، حيث يتداعى الرهط وليس في الآخرة، فليس ثمة جماعة يلوذ بها الإنسان هناك، كذلك (الناصية) دلالة على (الجبين) رمز الاستعلاء والكبر والطغيان حيث يسفع بها رمزاً للإهانة.

فالقدرة الإلهية في تداخلها مع الفعل البشري (ضمن الأشكال الواردة في الملاحظات) تظل مهيمنة على نتائج الفعل البشري الحضارية باحتوائه سلبياً إن كان فعلا خاطئاً، وباحتوائه إيجابيا إن كان فعلاً صالحاً.

في الحالة السلبية ترتد عليه في الإطار الموضوعي للحركة نفسها أو من خارجها كما جاءت الأحداث على أيام الرسل، وفي الحالة الإيجابية أيضاً يدفع الله بالفعل البشري نفسه ضمن الإطار الموضوعي للحركة أو من خارجها، فالله موجود في مسيرة الفعل البشري وحركته من حيث لا نشعر، غير أن هذا الوجود يتم بكيفية هي من خصائص القدرة، بحيث يصبح الإنسان أيضاً مسؤولا عن فعله، فالتداخل لا يبطل التمايز.

المطلب الثالث:مستويات الجمع بين القراءتين

لقد جعل محمد أبو القاسم حاج حمد الجمع بين القراءتين بثلاثة مستويات: التأليف بين القراءتين بطريقة ثنائية، والتوحيد بين القراءتين بطريقة منهجية عضوية، الجمع بين القراءتين برؤية أحادية[1].

إن فكرة "الجمع بين القراءتين" إذا كانت تعني أن الكون – بما فيه من موجودات ونظام دقيق وسنن محكمة – شاهد ودليل على القدرة الإلهية وهاد إلى الحقيقة القرآنية، فرأى أن هذه الفكرة قد سبقهم القرآن الكريم إليها بإعجازه البياني الذي يفهمه العالم وغيره في قصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام، قال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ٧٥ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ٧٦ فَلَمَّا رَءَا ٱلۡقَمَرَ بَازِغٗا قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمۡ يَهۡدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلضَّآلِّينَ ٧٧ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمۡسَ بَازِغَةٗ قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكۡبَرُۖ فَلَمَّآ أَفَلَتۡ قَالَ يَٰقَوۡمِ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ ٧٨ إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ حَنِيفٗاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٧٩ ﴾ [الأنعام:75_79]

فقد بدأت رحلة البحث عن حقيقة المعرفة بالتأمل في الكون بسماواته وأراضيه بنجومه وكواكبه وجميع ظواهر الخلق فيه إلى أن توج الوحي رحلة البحث باليقين.

فليس من وظيفة الكون المنثور أن يوحي الله به أحكاما شرعية أو يلهمنا إياها بل إن التأمل فيه لا يتجاوز تقوية الإيمان والمساعدة على استقراء النصوص لاستنباط الأحكام وعليه فلا داعي مطلقا لتضخيم هذه الفكرة بما يحرر بها العقل عن الوحي المسطور، ولا داعي لأن يعادل القرآن بالكون، ألم يتفق أصحاب هذا الاتجاه على أسس التصور الإيماني السليم أن الكون كله مخلوق لله تعالى، وأن الحكمة الإلهية قد اقتضت تسخيره للإنسان كي يحقق غاية الغايات وهي عبودية الله الخالصة للخالق، إن المعادلة الصحيحة والمقبولة هي أن الكون مسخر للإنسان إما

(1) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص42.

تسخيرا عمليا كما هو في الأرض برا وبحرا وجوا وإما تسخيرا لتقوية الإيمان كما هو في عالم السماوات والإجرام أما القرآن فهو حاكم على الإنسان ومهيمن على الكون وشتان بين الحاكم والمسخر.

إنَّ ما سار عليه أبو القاسم حاج حمد لا يختلف عن المناهج الباطنية التي تذهب بعيدا في التأويل، فلقد حاول حمد أن يربط كل آية ببعد مادي كوني كربط عدد ركعات الصلاة الذي هو أمر تعبدي خالص، بمظاهر الشروق والغروب، لقد وقع حاج حمد في المنهج الباطني الذي لا يخضع لضابط متعارف عليه بين العلماء والمتخصصين.

إنَّ محمد حاج حمد يريد أن يصل إلى فهم الإرادة بل إلى اكتشاف العقل الإلهي كما عبر عن ذلك بقوله:" وهذا معناه بقول آخر أن نكتشف العقل الإلهي من جهة، وأن نكتشف إرادته بين اللامتناهيات الكونية كبرا وصغرا بما في ذلك مطلق الإنسان، وقتها فقط نصل إلى تقنين الإرادة الإلهية لنتخذ منها قانونا جبريا، أي حين يصل وعيها الكوني إلى المطلق اللامتناهي،...، حين نصل إلى ذلك الوعي الكوني وعي المطلق اللامتناهي، فإننا ننتقل من مستوى الإرادة الإلهية النسبية إلى مستوى الأمر المطلق، حيث يكون هنا (الدمج بين القراءتين)، وتلك مرحلة لا يصلها كائن من كان، ولكن الله يجري هذا المستوى-ليس علما، ولكن تصرفا وسلوكا- على نوع محدد من أكمل وأرقى عباده حيث يتماثلون في سلوكهم مع (أمره) مطلقا...)[1].

كذلك هذه من الشطحات الصوفية الموغلة في الانحراف وتلك التعقيدات الفلسفية الموغلة في الإبهام مخالفة صريحة لبداهة المنهج العلمي الرصين القائم على التحديد الدقيق للمصطلحات والمفاهيم، والمتميز بوضوح الفكرة والتسلسل المنطقي لعناصر التحليل.

إنَّ الجمع بين القراءتين لا يتم إلا باكتشاف منهجية قرآنية معرفية، "فمن لا يكتشف في القرآن منهجيته ومن لا يكتشف في الواقع منهجيته المعرفية لا يستطيع الجمع بين القراءتين[2]، يقول طه جابر العلواني: "من هنا كان ما سميناه بـ(منهجية القرآن المعرفية)، دعامة أساسية للجمع بين القراءتين، وضرورة معرفية وحضارية لا على المستوى الإسلامي وحده، بل على

(1) حاج حمد، العالمية، مج1، ص449.

(2) المصدر نفسه، ص129.

المستوى العالمي كله للخروج من المأزق المعرفي المعاصر والأزمة الفكرية العالمية المعاصرة، فبعد تكريس البعد المنهجي في التفكير واجه الفكر الغربي والحضارة الغربية مشكلة تحديد الصياغة المنهجية لذاتها ومعرفتها صياغة تستند إلى تطور الغرب العلمي بكل جوانبه فلم تصل في ذلك إلى ما يشفي العليل، ويروي الغليل"[1].

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) طه جابر العلواني، الجمع بين القراءتين.

المبحث الثاني: منهجية القرآن المعرفية

لقد عرّفها الدكتور طه جابر العلواني بأنها: "المنهج الذي يقدمه لنا القرآن المجيد في شكل محددات وسن قوانين، يمكن استنباطها من استقراء آيات الكتاب الكريم تلاوة، وتدبّرا، وترتيلا، وتتريلا، وتفكرا، وتعقلا، وتذكرا، ثم التعامل مع هذه المحددات تعاملا يسمح لنا بأن نجعل منها محددات تصديق وهيمنة، وضبط لسائر خطواتنا المعرفية، ومنها: تصحيح مسار المنهج العلمي، وإخراج فلسفة العلوم الطبيعية والاجتماعية من مضايق النهايات التي تتوقف عندها الآن، وفي مقدمة هذه المحددات" الجمع بين القراءتين" و"الوحدة البنائية للقرآن"... الخ.

أما عند المفكر محمد أبو القاسم حاج حمد فإنها تعني: "توظيف المحددات النظرية العلمية في العلوم الطبيعية والإنسانية في تحليل ومعالجة مختلف الإشكاليات المطروحة وهذا ما يعرف بمهمة الابستومولوجيا المعاصرة"[1].

إذن منهجية القرآن المعرفية التي يدعو إليها حاج حمد هي ابستيمولوجيا إسلامية تفكك وتركّب، تفكك النهايات الفلسفية للعلوم وتعيد تركيبها وفق النظرة الإسلامية الكلية، هي إذن "جملة من المداخل العلمية ... من بينها مفهوم السببية التي وإن كانت المعرفة العلمية موضوعها الأساسي إلا أنها منهجيا ترتبط بالمجال الإنساني وفق المنهج الابسمولوجي الذي وظّفه حاج حمد في فلسفته الدينية.

قانون السببية:

هو قانون فلسفي وعلمي في آن الوقت ويطلق عليه غالبا مبدأ السببية في الفلسفة، وهو المبدأ القائل أن لكل شيء سببا وهو من المبادئ العقلية الضرورية[2].

أما في العلم فيطلق عليه غالبا مبدأ الحتمية، وقد ظهرت مع نظرية نيوتن الميكانيكية، لقد أخذ هذا المبدأ موقف العمود الفقري في العلم الحديث، لأن حتمية الظاهرة لا تعدو أن تكون العلة الكافية لحدوثها، وتتلخص قوانين العلم في إحكام علاقة العلة بالمعلول لتتخذ جميعها الصورة

(1) حاج حمد، العالمية، ج1.

(2) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، دار التعارف-بيروت، ط12، 1402ه-1982م، ص302.

المنطقية (إذا كان فإن...) مما يجعل الطبيعة تتصف بالاطراد[1].

ومن المؤشرات المنهجية القرآنية الكونية الظواهر المتعاكسة في قانون الطبيعة التي أشار إليها حاج حمد حين يفترض علميا أن ينتج عنصران مختلفان نتاجا محددا، نجد أن قانون السببية في التفاعل بين عنصري الماء "الواحد" والتربة "الواحدة" يؤدي إلى تنوع وتعدد لا متناه، ليس دليلا على إعجاز علمي ولكن كدليل على كونية الخلق حيث تتفاعل عناصر الكرة الأرضية بكافة منظومتها الفضائية دون أن يقول لنا القرآن كيف؟ فذاك عمل علماء الطبيعة.

ونجد الآيات الدالة على نتاج متعدد ومتنوع ولا متناه من تفاعل عنصرين أحاديين مختلفين في سورة الرعد، ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ وَجَنَّٰتٌ مِّنْ أَعْنَٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي ٱلْأُكُلِ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾﴾ [الرعد:4]، فالتربة واحدة (قطع متجاورات)، والماء واحد (بماء واحد)، كما نجد تناقض ذلك في سورة فاطر حيث ينتج عنصران مختلفان نتاجا واحدا مشتركا، ﴿وَمَا يَسْتَوِي ٱلْبَحْرَانِ هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَآئِغٌ شَرَابُهُۥ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ ۖ وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا ۖ وَتَرَى ٱلْفُلْكَ فِيهِ مَوَاخِرَ لِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٢﴾﴾ [فاطر:12][2].

وفي الحالتين لا يعطي القرآن القوانين العلمية التطبيقية ولا النظريات فهذا عمل العلماء، وإنما يعطينا مؤشرات منهجية على كونية الخلق لنتجاوز الإحالة الفلسفية لقوانين الطبيعة باتجاه المادية، فالتخليق الإلهي يمضي كونيا لأبعد من ضوابط "التشيؤ الطبيعي" التي لا يدرك كونيتها المطلقة الإنسان وبما يمضي لاستخراج الحي من الميت والميت من الحي وإلى لا متناهيات التعدد والتنوع بحيث تستحيل الإحالة الفلسفية الوضعية والمادية للعلوم الطبيعية وهذا ما تقترب منه الآن إبستمولوجية المعرفة العلمية النسبية والتفكيكية المعاصرة، وهذه هي مهمة "إسلامية المعرفة".

(1) يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، سلسلة عالم المعرفة، ص112.

(2) حاج حمد، إسلامية المعرفة.

ينتقد حاج حمد بعض الانزلاقات الفكرية في الفكر الإسلامي التي وقع فيها بعض المفكرين المسلمين نتيجة تعطيلهم لهذه القراءة المنهجية؛ فمثلا يرى بأن الفكر الصوفي -نتيجة لتعطيله القراءة الثانية واتجاهه نحو الفلسفة لبناء قواعده الخاصة أو التصدي بعلمه الكشفي- قد وقع في أزمات متعاقبة حتى مع أبسط درجات الإدراك الموضوعي لدى الإنسان، ولعل أبرز مثال على ذلك قصة (صالح قبة) الذي عطل الثانية نهائيا من سلوكه لفكري متجاوزا إكرام الله له إلى التعلق بقدرته، فصالح قبة أو (صالح بن عمرو)، يدرجه الشهرستاني تارة في عداد متأخري الخوارج وفي عداد المرجئة من القدرية (أي المعتزلة) تارة أخرى، (يروي الأشعري أن صالحا هذا قد ذهب إلى أن الإنسان لا يفعل إلا ما في نفسه، وأنكر أن يكون بين الأحداث الطبيعية تلازما ضروريا قط، حرضا منه على صون مفهوم القدرة الإلهية المطلقة. وعنده أنه يجب علينا أن نتحرى في كل حدث طبيعي فعل الله المباشر (القدرة وليس التسخير)، لذا قال: إنه يمكن أن تماس النار الخشب مرارا عدة دون أن يخلق الله فيها احتراقا، وأن الله قد يحرق الإنسان بالنار دون أن يحس بالألم، بل قد يحس باللذة إذا شاء الله ذلك. وأن الله قد يخلق في الإنسان الإدراك مع العمى والعلم مع الموت بحسب مذهبه، ولما سئل ذات يوم: أتنكر أنك الآن في مكة جالس تحت قبة، أم أنك لا تدرك ذلك لأن الله لم يخلق العلم بذلك فيك؟ أجاب لا أنكر، فما كان من السائل إلا أن أطلق عليه لقب صالح قبة)[1].

إن التحول بهذه (المواقف) إلى (اتجاهات فكرية) دون وضعها في دائرة المنظور القرآني الشاملة، قد أضعف كثيرا من انطلاقة الإنسان العربي الحضارية، وشده إلى منطق العجز والبقاء قيد الانفعال بالقدرة الإلهية، في وقت يحس فيه هذا الإنسان نفسه باحتجاب اتجاهات الإرادة الإلهية في الخلق عن وعيه فلا يعرف من أين يبدأ، ولا كيف يضع فعله في إطار التسخير الكوني.

كذلك فقد أدى تعطيل القراءة الأولى والاستغراق الكلي في القراءة الثانية (علم القلم الموضعي)، إلى نوع من روحية الاتحاد بالطبيعة التي تجلت بمذهبياتها المختلفة في المفاهيم العلمية الوضعية وبناءاتها الفلسفية المختلفة.

(1) حاج حمد، إسلامية المعرفة.

كذلك أدى تغييب الوجود الإلهي الذي كرسته الوضعية المنطقية في الوعي إلى الانتقاص من قيمة الإنسان"انطلقت الفلسفة الوضعية بروح برومثيوس إلى نتائج العلم الوضع، لا بهدف تطوير فعالية الحركة البشرية في كون مسخر قائم على التفاعل والوحدة، ولكن بهدف انتزاع سر القدرة عن الله والتحول بها إلى الأرض أي إلى الإنسان، بدأ العلم باتجاه الإنسان للتوحد بالطبيعة كمحاولة لتحجيم القدرة الإلهية، ومن ثم تطور هذا الاتجاه بتطوير منجزات العلم نفسه، والحضارة الموضعية إلى محاولة نفي نهائي وقاطع لفعل الله في الحركة. بدأ بالتفسيرات الفلسفية لنظرية (نيوتن) فغدا الله قوة ما ورائية مارست الخلق بقوة الدفع الإلهي، وهو يستمر من بعدها على نحو آلي... وتطور إلى الحلولية التي جعلت الله حالا في قوى الطبيعة، وانتهى إلى المادية الجدلية التي غيبته نهائيا، وطرحت بديلا له اتجاهات النمو عبر خصائص التطور المعقد، كل هذه النظريات، كانت تتحه عبر تطورها العلمي وما تفيده ممن حقائق العلم الوضعي، إلى ربط الإنسان نهائيا بالطبيعة ودمجه بها ككائن طبيعي، وهكذا (يستغني) الإنسان بارتكازه على القلم ووحدته مع الطبيعة... (ذلك الرحم الذي يجده مهيأ) عن الله، لم يعد يرى الله بقدرة التسخير ولا برحمة التسخير، ولا باتخاذ الظواهر الطبيعية معنى إنسانيا، ويحاول أن يعلو بالعلم الوضعي على القدرة المطلقة وقد أحس أنه قد استغنى)[1].

لقد ركز حاج حمد كثيرا على فكرة الوعي بسنن الكون والتدخل الإلهي بطريقة تستبعد التناقض بين البعدين الغيبي والطبيعي لهذا فقد وجدناه يكرر أكثر من مرة الآيات التي تشير إلى هيمنة منهجية الخلق على منهجية التشيؤ الوظيفي التي تعتمدها فلسفة العلوم:

﴿ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ قِطَعٞ مُّتَجَٰوِرَٰتٞ وَجَنَّٰتٞ مِّنۡ أَعۡنَٰبٖ وَزَرۡعٞ وَنَخِيلٞ صِنۡوَانٞ وَغَيۡرُ صِنۡوَانٖ يُسۡقَىٰ بِمَآءٖ وَٰحِدٖ وَنُفَضِّلُ بَعۡضَهَا عَلَىٰ بَعۡضٖ فِي ٱلۡأُكُلِۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ٤ ﴾ [الرعد:4].

فهنا (قطع متجاورات)+(يسقى بماء واحد)=تنوع لا نهائي

فالتربة ليست متباعدة أو مختلفة، والماء واحد، والنتاج غير مقيد بالنهايات التكوينية حين

(1) حاج حمد، منهجية القراءة التحليلية.

المحصلة النهائية، ولكن هذا النتاج مفيد إلى قوانين الطبيعة حين نأخذ به كحالات منظورة.

ثم: ﴿وَمَا يَسْتَوِي ٱلْبَحْرَانِ هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَآئِغٌ شَرَابُهُۥ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ ۖ وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا ۖ وَتَرَى ٱلْفُلْكَ فِيهِ مَوَاخِرَ لِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٢﴾﴾ [فاطر:12].

فمن كل –الفرات والأجاج– لحما طريا وحلية، فهنا افترقت الخصائص التكوينية الطبيعية واتحد الناتج، خلافا لما كان في سورة "الرعد"، حيث اتحدت الخصائص وافترق الناتج الطبيعي.

فعلوم الطبيعة –حين نعمد إلى صياغة فلسفتها من ذاتها ومن معلوماتها العلمية– إنما تفضي بنا إلى (فلسفة العلوم الطبيعية الكونية)، وليست (المادية الجدلية).

ومن هذه البدايات بالذات نلغي الثنائية المتوهمة والمفترضة ما بين الغيب والواقع، فيعاد إلى صياغتها ضمن (منهج الرؤية الكونية الواحدة)، أي الرؤية التي تندمج فيها فلسفة العلوم الطبيعية مع الفلسفة الغيبية، المحققة للامتناهيات في الطبيعة، ولكن من خلال الطبيعة.

صحيح أن المعرفة"الإبستمولوجية" المعاصرة، قد أعادت طرح المعلومة العلمية بشكل يجردها عن السخافات الفلسفية المادية، معلنة أن التوظيف الفلسفي المادي للعلوم الطبيعية إنما هو محض توظيف أيديولوجي، غير أن هذا الموقف النقدي لا يعني تحديد الاتصال الفلسفي بالغيب، إنه مسار جديد للوضعية التي لا تريد البقاء رهن النهايات المادية التي شكلتها الفلسفة الماركسية للعلوم الطبيعية، فالثقة في مثل هذه المحاولات يجب ألا تتحول إلى منحها شهادة براءة فلسفية، طالما ظلت بمعزل عن النهايات الغيبية لفلسفة العلوم الطبيعية، وهي تدعي نقدها الذاتي، السلبي للمادية الجدلية، إنها محاولات أيديولوجية من نوع آخر لاختراق (نظرية المعرفة) بمفهوم يتواصل مع حاجة الحضارة الأوروبية المسيحية الرأسمالية للحفاظ على نفسها بمنأى عن المادية الجدلية، وبالرغم مما تثيره هذه المحاولات من إعجاب لدينا، فيجب ألا تحجب عنا حقيقة أننا نملك هذه النظرية للمنهج والمعرفة في العلوم الطبيعية، وأن بإمكاننا تعميقها لنتجه بها إلى المجتمع والتاريخ، وفهم الوحي من خلال الواقع، وفهم الواقع من خلال الوحي ضمن (رؤية كونية واحدة).

الثانية قراءة تفصيلية موضوعية، (يجاب فيها السؤال عن الاهلة)، قراءة علمية مميزة بقوانينها، وهي قراءة في المشيئة الإلهية.

ويدمج أيضا بين القراءتين، في رؤية الكون وحركته واتجاهه وغاياته بحيث يبصر الإنسان الإرادة الإلهية فاعلة في المشيئة الكونية، وهذا جمع بين القراءتين، نستدل بها على المعاني الكامنة في القرآن، ونستدل لها على غائية الخلق وأهداف التكوين.

أما القراءة الثانية: فهي مصدر البلاء وذلك حين ينطلق الإنسان من العلم بالقلم، فيضخم ذاته، وهيمنته بالقانون على الطبيعة، فيتقدم باتجاه بناء الحضارات الفاقدة للتوازن الداخلي، وفي تشخيص هذه الحالة الدونية الأخيرة بين الله كيف تتحول المعرفة العلمية لدى الذات البشرية المتضخمة إلى قوة طغيان داخل مجتمعها لصالح الفئة المالكة لمصادر المعرفة، وبالتالي الثروة وإلى قوة طغيان داخل العالم وضد المجتمعات البشرية، وذلك حين ترى هذا الذات المتضخمة علما وثروة إنها في موقف المستغني: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ ۝٧ إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ ۝٨﴾ [العلق:6_8]، فالاستغناء هنا مجرد أمانٍ، خيال، ولكن دلالته الأخلاقية والفلسفية في منتهى الخطورة على تطور الحضارة البشرية وتواصلها وتوازنها، فمسألة الإيمان بالله وعباداته لا تأتي من حاجة الله إليها، فهو: ﴿غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٩٧﴾ [آل عمران:97]، ولكنها تأتي مقابل عبادة الذات البشرية لنفسها فتتقاتل (آلهة الأرض) وتفسد الأرض.

أما الإيمان بالله فإنه يرتبط لزوما برؤية الإرادة الإلهية فاعلة بالرحمة والكرم والعلم في المشيئة الكونية، فلا تستعلي الذات البشرية ولا تطغى في كون سخر لها، لا تستعلي طبقيا ولا سياسيا ولا اجتماعيا ولا فكريا، ولا تطغى في الأرض علوا واستكبارا، فالإيمان بالله تحجيم للذات المتضخمة، والبشرية في حاجة لهذا الإيمان المعني، لخلع الذات من أجل سلامتها وأمنها في الأرض.

وإشارته، لأننا نستجيب لطبيعته بالإيمان نفسه، ونتجه إليه كمحيط وعي لا ساحل له، وهكذا كما حمّل الله نسبية اللغة مطلق الوعي بمعجزة من عنده، فإن الله قادر على أن يحّمل نسبية التكوين البشري علما من لدنه، مقوّما برحمة متجردة عن الذات، في عبودية تفني معها الذات نفسها: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ۝٦٥﴾ [الكهف:65].

غير أن هذه المرحلة من الوعي لا تقوم (موضوعيا)، وليست بقادرة على تفريغ وعيها في قانون وضوابط منهجية، إلا في حالة واحدة، وهي أن تتخذ من وعيها خلفية (إسناد) لتوضيح

الأمور وتفصيلها، فتقوم حجتها على الواقع في الواقع نفسه، وبمعنى آخر استخدام الدمج بين القراءتين لضبط الحالة الفلسفية والمعرفية للقراءة بحيث لا تتحول إلى قراءة ذاتية نرجسية تدمر مجمعتها والعالم.

بالدمج بين القراءتين يمتد الإنسان لمشارع المطلق ومداخله، ولكنه لا يصل أبدا لساحله ولا وجود للساحل، هو سرمدي، ولكن كفى الإنسان أنه يعيش خلوده فيه، فهذا هو النوع الوحيد من المعرفة التي لا حد لها، ولا يُتمنى لها — من يدخلها- حداً ولا نهاية، وهي كذلك.

والربط بين العلمين رابط فلسفي بوحدة منهجية، فالعلم الموضعي المتكافئ وحقيقة الإنسان مشدود إلى تجليات القدرة، فلا يتميز عنها بالوضعية، ويبحث عن التأليه الذاتي بما يراه من قدرة بالعلم على السيطرة.

فكل قراءة أشبه بنصف دائرة تؤدي في حال تطابقها إلى دائرة منهجية، فطموحات الإنسان العلمية ومنجزاته الحضارية تأتي معطوفة على الخلق التكويني المستوى على قاعدة التسخير، فهناك اندماج كامل بالفعل البشري في الخلق الإلهي، معا تتضح معالم المنهج الفلسفي المستمد من القرآن، إذ يدرك الإنسان وقتها أنه يفعل بعلمه الموضعي في كون مسخر بآيات الرحمة، فيسوده الشعور بالسلام مع ربه ومع ذاته ومع الكون ومع مجتمعه.

القراءة الأولى باسم الله خالقا، وهي قراءة الورثة المصطفون، ولكن بجانبها وليس بمحاذاتها قراءة أولى الألباب الذين ينظرون في الخلق الإلهي وحركته وغاياته الفلسفية، هؤلاء يقرؤون عبر القلم الموضوعي: ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾ [العلق:3_5]

هذه قراءة موضوعية وعلمية يؤخذ فيها بكافة مناهج الاستدلال العقلي والاستقراء العلمي بكيفية ما يتيحه التطور العلمي البشري، وتتصل هذه القراءة الثانية بمنحنى أساسي وهو تجاوزها للنهج الوضعي المحدود في التفكيك والتحليل إلى منهج كوني في النظر، فتميز في الخلق والحركة الكونية بين قانونين:

القانون الأول: وهو قانون الخلق والتكوين الإلهي للكون وبما يتجاوز معادلات المنطق البشري الوضعي في كون لا متناه في الصغر ولا متناه في الكبر ولا متناه في الظواهر المتعددة

والمتنوعة: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا ۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴿٢٧﴾ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿٢٨﴾﴾ [فاطر:27_28]

فهذا التخليق الكوني الإلهي لا يخضع لجبريات المعادلات المادية وإنما يتجاوزها في سورة فاطر نفسها: ﴿وَمَا يَسْتَوِى ٱلْبَحْرَانِ هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَآئِغٌ شَرَابُهُۥ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ ۖ وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا ۖ وَتَرَى ٱلْفُلْكَ فِيهِ مَوَاخِرَ لِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٢﴾﴾ [فاطر:12]، فمن مادتين مختلفتين من بحرين مختلفين يكون الناتج واحدا (لحما طريا) ويكون الناتج الآخر مختلفا جامدا وليس طريا (حلية تلبسونها).

وكذلك التجاوز للقوانين العلمية المادية في سورة الرعد: ﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ وَجَنَّٰتٌ مِّنْ أَعْنَٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ ۚ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾﴾ [الرعد:4]، فهنا التراب من خصائص واحدة (قطع متجاورات)، وماء من خصائص واحدة (يسقى بماء واحد)، والناتج لا متناه في التعدد والتنوع.

هؤلاء العلماء من أولي الألباب يكتشفون الإبداع الإلهي في التخليق الكوني لأبعد من قدرات المعادلات العلمية المادية، فتنتابهم الخشية من الله فيعرج بعضهم إلى القراءة الربانية بما كتب الله لهم من فضله.

والقانون الثاني: وهو الذي يبدأ به كل الناس أياً كانت مراتب تخصصاتهم العلمية وهو (قانون التشيؤ) الذي يتمظهر بالسببية والشروط العلمية ويخضع للتجريب والتطبيق من صهر الحديد وإلى الانطلاقة بقوة الطاقة الفيزيائية إلى الفضاء.

قانون التشيّؤ هذا يمكن أن يضعف الأثر الإلهي في عقل الإنسان حيث يرى كل إنجاز ممكن وفقا للسببية وحتى دون أن يدعو الله، وخطورة هذه النظرة فوق أنها قاصرة عن رؤية البعد

الإلهي في التخليق اللامتناهي، فإنها تولّد استبداد الإنسان بقدراته العلمية، فيزهو ليستغني عن الله سبحانه فيطغى بمنطق ثنائية العلاقة بين الإنسان والطبيعة وبمعزل عن البعد الثالث وهو البعد الغيبي الإلهي، وهنا تستمر سورة العلق: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ ۝٧ إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ ۝٨﴾ [العلق:6_8]

أي أنه مهما كان الطغيان واستبداد الحضارات العلمية رجوعا إلى قوانين التشيؤ العلمي، فإن على ربك الرجعى ليس في الآخرة ولكن في الحياة الدنيا نفسها: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ ۖ أَعْمَٰلُهُمْ كَرَمَادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ ٱلرِّيحُ فِى يَوْمٍ عَاصِفٍ ۖ لَّا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا۟ عَلَىٰ شَىْءٍ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلضَّلَٰلُ ٱلْبَعِيدُ ۝١٨ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۚ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ۝١٩ وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ بِعَزِيزٍ ۝٢٠﴾ [إبراهيم:18_20]

فالرّكون إلى الأرض والإخلاد لقوانين التشيؤ التي جعلها الله رحمة للناس لإنشاء حضارات دون النظر في قوانين الخلق والربط بين القراءة الربانية الأولى والقراءة العلمية الثانية لإبصار منهج الحق الذي خلق الله به الخلق، يؤدي إلى دمار الإنسانية، وللحرب من العالمية الأولى وإلى الثانية وللظلم الإجتماعي والإقتصادي والسياسي وصراع الطبقات وتنابذ العصبيات وتفكك المجتمع الإنساني.

فالجمع بين القراءتين كما أشرنا منذ عام 1979م ضرورة من أجل الإنسانية وفتح لباب الاجتهاد في الفكر الديني بمنطق العقلانية البشرية جنبا إلى جنب مع منطق الورثة الربانيين.

فالقرآن –كما أكدنا دائما– كتاب كوني محيط– وما يصدر عنه فيه كثير من التجاوز للعقلنة الفلسفية الإنسانية مهما بلغ إبداعها، ليس لأن علم الإنسان قاصر، فالآية المستدل بها خطأ على ذلك وهي (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) إنما يرتبط بعلم محدد يتجاوز البيئة الكونية للإنسان وما فيها من ظواهر وهو (علم الروح) التي تصدر عن مقام الأمر الإلهي المتره: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۝٨٥﴾ [الإسراء:85]

غير أن الله بكرمه لا يقلّص حدود إجابته دون وعي الإنسان، أو يحجب عنه سراً،

ولذلك أجاب في الآية التالية للسؤال عن الروح فقال سبحانه: ﴿ وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِيٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِۦ عَلَيْنَا وَكِيلًا ﴿٨٦﴾ ﴾ [الإسراء:86]

فالإشارة الإلهية هنا إلى الروح كقناة اتصال بالملأ الأعلى وبالوحي، فالنفس المكونة من جدلية الظواهر الكونية الفلكية الطبيعية، وبعلاقة تفاعل جدلي بين ﴿وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا ﴿١﴾ وَٱلْقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا ﴿٢﴾ وَٱلنَّهَارِ إِذَا جَلَّىٰهَا ﴿٣﴾ وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰهَا ﴿٤﴾ وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا ﴿٥﴾ وَٱلْأَرْضِ وَمَا طَحَىٰهَا ﴿٦﴾ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ ﴾ [الشمس:1_7]

هذه النفس الكونية الطبيعية التكوين لا تكون قناة للوحي لأنها قابلة للانقسام على ذاتها بحكم تكوينها من جدليات ثنائية كونية متقابلة ومتفاعلة، وغلبة الاختيار الذاتي عليها: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾ ﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴿١٠﴾ ﴾ [الشمس:8_10]

أما الروح فهي من عالم الأمر الإلهي المتعالي على الكون الطبيعي، تتنزل بها الملائكة أمـــرا من الله إلى بشر مصطفين: ﴿ يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ أَنْ أَنذِرُوٓاْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱتَّقُونِ ﴿٢﴾ ﴾ [النحل:2]، فهنا تبعيض لمن تتنزل عليه الروح من بين البشر وليس كل البشر، وعلى من يشاء من عباده، فالروح لا علاقة لها بحياة الإنسان وموته وإنما (النفس) و لم يشر الله سبحانه إلى الروح نهائيا كمصدر لطاقة الحياة وإنما للنفس.

لذلك نجد أن الله سبحانه حين أجاب على سؤال الروح في الآية التي تلـــت: ﴿ وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِٱلَّذِيٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِۦ عَلَيْنَا وَكِيلًا ﴿٨٦﴾ ﴾ [الإسراء:86]، ذكر لمحمد أنه قادر على أن يذهب بذاكرة الوحي لديه مدى سلبه الروح، ثم لا يجد النبي في نفسه ما يتذكره من الوحي الموكل إليه من الله وذلك حين يصبح نفساً فقط[1].

(1) حاج حمد، الإسلام ومنعطف التجديد.

المبحث الثالث: علاقة التصوف بفلسفة العلوم

قد يبدو من المستبعد جدا أن نجد أية علاقة تربط بين منظومتين معرفيتين هما متناقضتان في الظاهر، فالفيزياء هي المعّبر الأكبر عن العقل العلمي الحسّي المتنكر لكل ما هو غيبي (ميتافيزيقي)- بالنظرة الوضعية-، والتصوف يعد من أكثر المباحث المتعلقة بالغيب، لكن اكتشافات الفيزياء الحديثة دفعت إلى إعادة نظر جذرية في مفهوم المادة والزمن... ومهّدت للبحث عن علاقات ممكنة بين العلم والتصوف، في ظل الأزمات الأخلاقية والروحية للثقافة الغربية.

نجد أن حاج حمد قد استدل بنظرية الكم الفيزيائية القائلة بأن الخواص المميزة للذرَّات التي تولد من الطبيعة الموجبة لالكتروناتها، وأن الطبيعة لا تكشف لنا أية لبنات أساسية منعزلة، بل تظهر كشبكة معقدة من العلاقات بين مختلف أجزاء الكون.

ولا يفوتنا في هذا الصدد أن نذكر عملاق الفيزياء الحديثة آينشتاين الذي آمن بالتناغم الكامن في الطبيعة وصبّ كل اهتماماته لإيجاد قاعدة مشتركة للفيزياء، فكانت نظريته النسبية إطارا يربط الديناميك الكهربائي بالميكانيكا فالفيزياء الحديثة أثبتت وأكدت أنّ الكون مركب متناغم متصل.

هذه المنطلقات المنهجية التي أصبحت من أهم أسس فلسفة العلم الحديث، قد طبقها حاد حمد على القرآن الكريم، محاولا فهم الجزء من خلال الكل المترابط،وهذا يتجلى في تأكيده على أن القرآن معادل موضوعي الوجود وهو مناط "الجمع بين القراءتين" لاكتشاف هذه الكونية المطلقة بالوحي المطلق، وربط التفاعل بين جدليات الكونية الثلاثة (الغيب والإنسان و الطبيعة)، ومعرفة مراتب الفعل الإلهي بين عوالم (الأمر) و(الإرادة) و(المشيئة)[1].

المطلب الأول: الترابط المنهجي بين التصوف وفلسفة العلم

يرى حاج حمد أن هذا الكتاب الكوني الممتد بكرمه ومكنونه، وجيه لكل زمان ومكان سابقين، قد أعطى انسيابا مستقبليا مع متغيرات الزمان والمكان وصيرورتهما السرمدية، فكما أن الفيزياء الحديثة تقرأ الكون من خلال النظرة إلى الكل مرتبطة بعلاقات غير موضعية، والأجزاء

(1) حاج حمد، التصوف الإسلامي ومرتبة عالم الأمر.

والكثرة ترد إلى الوحدة رأى حاج حمد القرآن -بنفس المنهج التحليلي- فرد كثرته إلى الوحدة ونظر إلى الآيات من خلال ترابطها الكلي المنهجي، يقول:" وهي الطبيعة الكلية للتركيب القرآني، فكليته هذه لتي تعني وحدته من فاتحته وإلى خاتمته، تعطي في حال استجلائها الكلي ما هو أكبر من التفاصيل وما هو أكبر من الموضوعات المحددة، إنها تعطي المنهج المعرفي المهيمن برؤيته الكلية والأساسية على الموضوعات الأساسية، فكل الموضوعات المحدد التي تستصفي دلالاتها من النصوص القرآنية في مقاطع السور المفصلة، غالبا ما نجد أساس الحكمة منها في سور قرآنية أخرى، تبدو ظاهريا إلا علاقة لها بموضوعنا التفصيلي المحدد، إذن بالإدراك للقرآن في كليته ووحدته والانسياب في مكنونه، هو الأساس في فهم أي جزء من خلال الكل، وفي فهم كل تفصيل من خلال الجمع[1].

هذا التشابه المنهجي بين قوانين الكون وآيات القرآن الكريم يسميه حاج حمد (منهج المماثلة) وهو أحد الأساليب الإنشائية للمعرفة حين نحاول تطوير العمليات الذهنية لأبنائنا وذلك بدفعهم لتقنين المتقابلات،... وهذا منهج ابتدائي في المعرفة كثيرا ما يأخذ به القرآن في معرض التدريب الذهني[2].

وقد أسقط حاج حمد هذه النظرية على بعض الآيات القرآنية، ففي (سورة الغاشية) حيث يطابق الله بين مركب الإبل ومركب الكون من منظور طبيعي ليثبت مبدأ (التماثل) الطبيعي من بعد أن سحب الله سبحانه في بداية السورة نفس هذا المبدأ (الطبيعي) على الجانب (الأخلاقي)في الثواب والعقاب، فالنظر إلى الخلق الطبيعي للإبل يقتضي مقابلة ارتفاع الإبل بالأرض المسطحة، فدل الخلق الطبيعي للإبل على الفضاء الذي يتيح الحركة وخف الإبل على طبيعة الأرض المتيحة للحركة وسنام الإبل على الجسم المشدود المنضبط مع قانون الجذب الكوني، فلا يتفكك الجسم، تماما كوضع الجبال في الأرض لموازنة الجذب الكوني، فلا يتفكك الجسم، تماما كوضع الجبال في الأرض لموازنة الجذب الكوني، فقوة حركة الأرض في ذاتها إنما تعتمد على الجبال التي أرساها الله لشدها وتماسكها الذاتي وهكذا نقرأ هذه السورة بالتماثل التركيبي الطبيعي[3].

---

(1) حاج حمد،منهجية القراءة التحليلية.

(2) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص88.

(3) المصدر نفسه، ص89.

وفي سورة الشمس حيث الشمس تقابل القمر، والمقمر مثنى مع الشمس، والنهار يقابل الليل، والسماء تقابل الأرض، فهذه متقابلات كونية طبيعية ثنائية ولكنها متفاعلة ببعضها كتفاعل السماء ذات الرجع والأرض ذات الصدع، وفي إطار هذا التفاعل بين السماء والأرض يأتي عنصر الحركة الكونية الفلكية المؤدية إلى قوة التفعيل الثنائي الكوني[1].

وبإتباع هذا المنهج التماثلي استطعنا بيسر أن نضع منهج دراسة العلوم الطبيعية وفلسفتها الإسلامية لا بالنسبة لنا فقط ولكن بالنسبة للعالم أجمع وذلك بإعادة تصنيف المعرفة وفق منهج تطبيقي متعدد المراتب طبقا لتعدد مراتب العلوم الطبيعية الكونية نفسها، مع ربط كل مبدأ طبيعي بقانونه الأخلاقي الذي ينسجم مع الدين[2].

فالنفس عصارة كونية مطلقة وحرة الإرادة بحكم مكونات التفاعل الكوني المتفاعل الكوني المتفاعل في خلقها، وهكذا، وسورة الشمس هذه من بضع آيات تبطل كل حجج (الجبر) الفلسفية، فعظمة الإله الأزلي تتجلى في قدرته على خلق مطلق مستقل عنه بإرادته وحريته واختياره ولهذا تكون مسؤولية الحساب إما ثوابا أو عقابا، فالله لا ينقص الإنسان ثم يصنعه في دائرة كمال المسؤولية عن أفعاله وهو ناقص في خلقه وحريته وإرادته[3].

تلك هي عبودية العقل التي تنطلق من "جدل الطبيعة" وعلمها القلمي الموضوعي في عالم المشيئة الإلهية (المباركة) وسننها وعللها الكونية الظاهرة، فهي عبودية عقلية ترتبط بالله بوصفه هو "الخالق" لجدل الطبيعة ومكوناتها، ذلك بخلاف من ينفذ إلى جدل الطبيعة لا ليرتبط بالله ومنهج الحق (ماخلقت هذا باطلا سبحانك)، ولكن ليرتبط بممارسة الذاتية ويتخذ تسخير الله للطبيعة مطية له ليعلو في الأرض بهذا القلم، واجدا لدى مكونات الطبيعة المطلقة ما يستجيب لسيطرته العلمية القلمية، هذا النوع من الناس أو الحضارات لا يصده شيء أمام تعاليه بغير الحق في الأرض، فهو مطلق والطبيعة مطلقة، فيتحد جدل الإنسان مع جدل الطبيعة "بثنائيته المادية" يرى

(1) المصدر السابق، ص92.

(2) المصدر نفسه، ص92.

(3) حاج حمد، التصوف الإسلامي ومرتبة عالم الأمر.

معها الإنسان أنه قد (استغنى) عن الله نفسه: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ ۝٧﴾ [العلق:6_7]

المطلب الثاني: التصوف المعرفي

لا يخفي حاج حمد فلسفته الصوفية وإيمانه بأن التصوف يسعى لما هو أرقى من عبودية العقل في عالم المشيئة المباركة، فالجمع بين القراءتين بالعقل في عالم المشيئة هو "تأليف" بين القراءتين، بالله وبالقلم، أما المتصوف فإنه يريد أن يرقى على ذلك، ليبصر حكمة الله وإرادته في الزمان والمكان واتحادهما ومجراهما وليس في الظواهر فقط... فهو يريد الارتقاء على عبودية العقل وأولى الألباب، أي عبودية (أهل المشيئة) كما كانت لسيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام[1].

قد حصد حاج حمد من نتائج غوره وغوصه في تحليلات فلسفة العلوم ومناهجها، المزيد من التأمل المعرفي والتجول في العوالم اللامتناهية في الكبر والصغر، قد أدخله في إيقاعات الكون، مما حفّزه أكثر على إيجاد قرائن عديدة بين الطبيعة والغيب، علاقة ميزها الترميز مما سهل على الكثير من الباحثين اهامه بالغنوصية، والتصوف الفلسفي الإشراقي مع أنه كان كثيرا ما يقول بأن علاقته بالتصوف علاقة معرفية وليست إيديولوجية؛ يقول: "جدل الغيب هذا هو المعرفة المهيمنة على الجدليتين؛ جدل الإنسان وجدل الطبيعة، لأنه بعد المنشأ، بعد الخلق، الذي ينطلق من الله سبحانه وتعالى "واتّقوا الله ويعلّمكم الله" وهو البعد الذي أكد أن هذا القرآن يتضمن كتابا كونيا مطلقا، هذا الكتاب المطلق، يستلزم انفتاحا مطلقا عليه، وهو يساعد في الانفتاح على التوراة والإنجيل، كل مؤلف يحب أن يقرأ الناس كتاباته، والقرآن مؤلفه هو الله؛ والله يحب من الناس أن يقرؤوا ما ألفه، أليس كذلك؟ ولكن ما ألفه الله كتابا مطلقا كونيا، يتدخل هو للمساعدة على الفهم، أي أن الله تعالى يقوم بدور أستاذية، وهذا بعد غيبي مكنون. كَرَمُ القرآن يعطي ويتجدد، القرآن الذي لا يبلى مهما أخذ منه البعد الغيبي. فثلاثية القرآن "إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون" و "إنه لقرآن مجيد"... هذه الثلاثية المرتبطة بإطلاقية التكوين القرآني، كلها للبعد الغيبي تأثير في التعاطي معها. المدخل فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بالوَادِ المُقَدَّسِ طُوَى، المدخل نتوضأ ونصلي لتكون

(1) حاج حمد، التصوف الإسلامي.

مهيأ للحفظ الإلهي، دون غسل وطهارة لا تجلس في مكان تتلقى فيه الحكمة الإلهية، الحكمة الإلهية قيام بمشيئة الله. عليك ان تأتي إليه طاهرا، ليس بالوضوء فقط، ولكن طاهرا من الكذب، طاهرا من إحداث الجرائم في الآخرين, طاهرا من قتل النفس، طاهرا من السرقة ومن الزنا.يجب أن نأتيه بصلاة دائمة، وما كل إنسان يحافظ على الصلاة الدائمة، أي الالتزام بأخلاقية الصلاة بين الصلاتين، وهي الصلاة الوسطى؛ فعليك أن تسلم نفسك عابدا لله، وهذه هي الصلاة الدائمة، لا تقطع بين الصلاتين بالإثم؛ فتكون قد قطعت الصلاة، فاربط بين الصلاتين بالعبودية، تكون من الذين على صلاتهم الموقوتة في الزمان والمكان يحافظون، هذه هي الصلاة الوسطى بين الصلاتين، هذه هي الشروط التي لابد منها لكي ندخل البعد الغيبي، فَوَقتَها ينكشف لك القرآن بهذه المنهجية، وليس فقط بالتأملية؛ لأنه لو كان هذا التكشف بهذه الشروط من العبودية للتعلق بالبعد الغيبي، فالتعلم يعتمد فقط على ما يلهمك إليه الله إلهاما، فأنت تكون شيخا في زاوية من زوايا الصوفية، سيأتي الناس للتبرك بك، للأخذ عنك بما ألهمك الله به، أو ما يسمونه (الكشف)، أردنا أن نتعامل بالكشف كتعامل وتلقي علمي تفكيكي إبستمولوجي، وليس الكشف الذاتي.

يأتي الحواريون وأقول لهم قد رَأَيتُ وقد حلَمتُ وقد كُشِفَ لي؛ فأنا صوفي معرفي[1]، ويقول في موضع آخر: "وأنا أميز تماما ما بين الربانية العرفانية عبر القرآن وتوهّمات الشطح، فالدليل هو ما سيكون في الواقع، ولا أقول لكم إلا مثل ما قاله يعقوب لأبنائه وهو يعلم من (رؤية) يوسف أنهم لم يتمكنوا من قتله: ﴿قَالَ إِنَّمَآ أَشۡكُواْ بَثِّي وَحُزۡنِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَأَعۡلَمُ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ٨٦ يَٰبَنِيَّ ٱذۡهَبُواْ فَتَحَسَّسُواْ مِن يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَاْيۡـَٔسُواْ مِن رَّوۡحِ ٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ لَا يَاْيۡـَٔسُ مِن رَّوۡحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ٨٧﴾ [يوسف:86_87]، وتحقق (علم الرؤية) غير النصي: ﴿فَلَمَّا دَخَلُواْ عَلَىٰ يُوسُفَ ءَاوَىٰٓ إِلَيۡهِ أَبَوَيۡهِ وَقَالَ ٱدۡخُلُواْ مِصۡرَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ ٩٩﴾ [يوسف:99][2].

(1) الانقلاب على الموروث الديني، حوار مع محمد أبو القاسم حاج حمد، مصطفي آيت خرواش ولحين بن إحيا.

(2) حاج حمد، الأثر الغيبي في حركة الواقع، (مقال)

المطلب الثالث: توظيف المناهج الغربية للوصول إلى الحقيقة

نجد أن حاج حمد قد اتخذ هذا المنهج العرفاني بطريقة سهلة ابستمولوجية، وكذلك جدلية للوصول إلى الوعي المطلق أي معرفة الحقيقة.

فالإطلاقية هي جدل الإنسان وجدل الكون وبالتالي جدل المعرفة كيفما تمظهرت هذه المعرفة، وتعددت وتنوعت حالاتها العقلية ومناهجها ووسائل عبر التاريخ، فجدل المعرفة نزوع نحو الإطلاق، ولن يهدأ جدل المعرفة ولن يتجاوز توتراته حتى يتجاوز كافة إشكالياته وصولا إلى الوعي المطلق المعادل موضوعيا لإطلاقية الإنسان والكون"[1].

ولقد وظّف حاج حمد فلسفة الجدلية -التي تأثر بها خصوصا جدل هيجل العقلي- فعلاقته بالمناهج الغربية ليست علاقة (تأثر) وإنما علاقة (استيعاب) ثم (تجاوز)، فمن بعد استيعابها تتم مقايستها إلى الفلسفة الكونية –ذات المصدر القرآني الوحيد- هنا يتم (نقدها) لا إحداث قطيعة معرفية معها، وعبر النقد يتم (تجاوز) سلبياتها وقصورها[2].

فلقد تبنى المنهج الجدلي بنفس جدلية العقلية لكن في النهاية قد افترق عنه، فهيجل قد حصر "جدل المعرفة المطلقة في (جدل الماهية)، التي جعلها مثالا مفارقا للكون ومستقطبا له في نفس الوقت، فالماهية في الأصل قائمة وموجودة داخل كل شيء، ولكن لتفصح عن نفسها وتتعين في الواقع الموضوعي فإنها تتحول إلى صيرورة آخذة بكل الظواهر لاستكمال ماهيتها، وذلك عبر السلب و الإيجاب، أي الاتجاه نحو تحقق الماهية عبر التناقض (الجدل)، فالماهية تحقق نفسها عبر الصيرورة التي تنفي التعيينات وتتجاوزها مع أنها كامنة في كل شكل متغير من هذه التعيينات..."[3].

إن القارئ المستبطن لهيجل، لا يرى في ماهيته السامية للوجود والحياة، والكامنة أصلا في من قبل ثم متحققة عبر الصيرورة، إلا نوعا من الوعي حرر به هيجل ذاته من الإستيلاب بأكثر مما أعطى لمطلق الحياة معناه، فهيجل أبصر مطلقه هو، ثم أضفاه على الحياة كمثال لها، فليس أهمية

(1) حاج حمد، العالمية الإسلامية، مج1، ص227.

(2) حاج حمد، الأثر الغيبي في حركة الواقع.

(3) حاج حمد، العالمية الإسلامية، مج1، ص228.

هيجل في نتائجه، وإنما تكمن أهميته في الوسائط الفلسفية التي استخدمها للكشف عن العلاقة بين المثال والواقع، بغض النظر عن أن المثال هو مطلق هيجلي، أي وسائط السلب والإيجاب، وسائط الصيرورة[1].

يتجاوز حاج حمد جدل هيجل إلى جدل الإطلاق "جدل المعرفة يقود نحو الإطلاق، أي التحقق من مطلقيته ، إنه يبدأ باكتشاف الإطلاق في الإنسان والكون، اكتشاف اللامتناهي وذلك من خلال التركيب أو خصائص التكوين بالذات، وبكامل شروط الوعي العلمي الذي يبدأ بالمحدود في الإنسان كجسد وحواس ليمتد إلى قواه اللامرئية ونزوعه اللامحدود، والذي يبدأ بالمجدد في الكون الطبيعي كظاهرات ليمتد إلى اللامتناهي في الصغر واللامتناهي في الكبر، وهذا ما قصدناه بقولنا أن الإطلاقية متحققة علميا وموضوعيا في أصل التركيب والتكوين، وهي مسألة في متناول البحث العلمي سواء في مجال العلوم الطبيعية أو الإنسانية، فهناك دائما ماهو مشترك بين العلمين بحكم أن الكون الطبيعي هو رحم التولّد الإنساني، فإذا كانت العلوم الطبيعية تعاني إشكالية تحليل قوى الكوامن اللامرئية في شخصية الإنسان بحكم عدم استكمال تطورها للإطاحة بالعلوم في كونيتها ودقائقها، فإن التفسيرات الميتافيزيقية تعاني هي الأخرى إشكاليات التعرف على مقولاتها حول النفس والروح والتروع الإنساني بطريقة منهجية وموضوعية تقارب الروح العلمية- ولو لم تستند إلى نظرياتها المحددة- وذلك بمعزل عن الأخذ بهذه المقولات كما هي سائدة في الفكر العام"[2].

(1) المصدر نفسه، ص227.

(2) المصدر السابق، ص230.

الخاتمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

لقد حاولت في هذا البحث أن أبرز أهمية فلسفة العلوم الطبيعية وعلاقة العلوم ببعضها البعض وفق الرؤية الإسلامية الشمولية، أيضا حاولنا أن نبرز بعض ملامح المنهجية القرآنية التي تؤسس لعلم طبيعي خال من النهايات الإلحادية من خلال النموذج الذي اخترناه لهذه الدراسة المفكر محمد أبو القاسم حاج حمد -رحمه الله- الذي وفق إلى حد ما في وضع منهج التعامل مع القرآن، كما أنه وظف مناهج غربية من اجل الوصول إلى كنه العلاقة بين القرآن والإنسان والطبيعة، ويمكن القول أن حاج حمد قد استطاع إلى حد ما أن يؤسس لفلسفة علم إسلامية ومن خلال هذا البحث توصلنا إلى جملة من النتائج:

_ لقد كان سائدا عند الكثيرين منا أن العلم الطبيعي، مترّه عن الأيديولوجية المشوهة، ومترفع عن الانحياز والذاتية وأن نتائجه التكنولوجية كانت مؤشر غير مطلق أعمت البصائر عن اتهامه بأي نقيصة، لكن تبين أن حتى هذا الصنف من العلوم قد اعتراه الكثير من التشويه الأيديولوجي حتى ركنت غالبية الأذهان على أن العلم يستلزم النفوز من الإيمان بالغيب، ومن خلال هذا البحث تأكد أن الإيمان والعلم يسرهما الله لنا لنحقق عبوديتنا له على أكمل وجه.

_ لقد استطاع المفكر محمد أبو القاسم حاج حمد أن يوضح مدى الارتباط الوثيق بين حقائق الوحي ووقائع الكون، واستطاع تأكيد أن (الغيب والإنسان والطبيعة) هي أبعاد متداخلة ومترابطة وأن هذا الترابط هو مصدر من مصادر العقيدة الإسلامية.

_ ما يؤخذ على حاج حمد رحمه الله هو ادعاؤه أن منهجيته المعرفية التي دعا إليها متميزة في الطرح ومتفردة في المنهج والموضوع، إذ أن رواد أسلمة المعرفة – في نظره- لم يتصفوا بالعمق الفلسفي الذي يخولهم بالإتيان بنسق فلسفي يستوعب كافة الأنساق المعرفية المطروحة فكريا.

_ قد يكون ما ذهب إليه صوابا إذا اعتبرنا أن (منهجية القرآن المعرفية) كمصطلح لم يسبقه إليه أحد إلا أنها كمفهوم من حيث هي منهج مأخوذ من جوهر النص القرآني وأنه يعني أن الله تعالى خالق كل شيء لم يحتكر العلم لنفسه، و لم يمارس سلطة كهنوتية وأنه ترك للإنسان حرية البحث وحقق له التصالح النفسي بين روحه وعقله.

_ لقد طمأن حاج حمد من خلال هذا البحث العديد من الباحثين وغيرهم من الذين انتابهم الذعر من فكرة إسلامية العلوم وتقييد حريتها أو من الذين سخروا من مدرسة إسلامية المعرفة أو اعتبارها تبريرا للعاجزين للسطو على منجزات الآخر.

ومن توصيات التي يمكن أن يوصي لها هذا البحث:

ـ برزت في البحث الأهمية القصوى لـــــــــــــ (فلسفة العلوم) في عمليـــة تأصـــيل المناهج، وهو مجال مهمل- للأسف- من قبل الباحثين المسلمين مما يستدعي تحريك الوعي وتحفيز الطلاب لأهميته البالغة.

ـ كما أنه قد ركز على إظهار أهمية التكامل المعرفي بين حقائق الوحي وحقائق الوجود ودعا إلى ضرورة اتخاذ هذا التكامل منهجا عقليا تقضيه الضرورة الحضارية وهو ما جعله ينبه على خطورة النظرة التجزيئية لظواهر الوحي وظواهر الطبيعة التي كرستها الثقافة الوضعية، فأنتجت لنا تعليم ازدواجي مازلنا نجني ثماره الهدامة إلى يومنا هذا.

ـ فهي دعوة إلى إصلاح التعليم الإسلامي وإنقاذه من النظرة الأحادية من أجل إعـــداد شباب مسلم قادر على التطوير والإبداع العلمي بدافع إيماني عقدي.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهارس

فهرس الآيات
فهرس الأحاديث
فهرس الأعلام
فهرس المصادر والمراجع
فهرس الموضوعات

فهرس الآيات

الآية	رقم الآية	الصفحة
سورة البقرة		
﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِ﴾	3-1	45
﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ﴾	[38-30	36، 38
﴿قَالَ أَلَمۡ أَقُل لَّكُمۡ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾	33	38، 42
﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعۡتَ أَهۡوَآءَهُم بَعۡدَ ٱلَّذِي جَآءَكَ مِنَ ٱلۡعِلۡمِ﴾	120	3
﴿وَإِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِي كَيۡفَ تُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰۖ﴾	260	7
سورة آل عمران		
﴿غَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾	97	71
سورة الأنعام		
﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلۡغَيۡبِ لَا يَعۡلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ﴾	59	42
﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾	79_75	63
سورة الأنفال		
﴿وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمۡ لَا تَعۡلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعۡلَمُهُمۡۚ﴾	60	2
سورة يونس		
﴿هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ ٱلشَّمۡسَ ضِيَآءٗ وَٱلۡقَمَرَ﴾	5	3

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

سورة يوسف		
﴿وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا﴾	81	7
﴿قَالَ إِنَّمَآ أَشْكُواْ بَثِّي وَحُزْنِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾	87_86	80
﴿فَلَمَّا دَخَلُواْ عَلَىٰ يُوسُفَ ءَاوَىٰٓ إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ﴾	99	80
سورة إبراهيم		
﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ أَعْمَٰلُهُمْ كَرَمَادٍ﴾	20_18	74
سورة الرعد		
﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾	2	55
﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ وَجَنَّٰتٌ﴾	4	73 ،69 ،67
سورة النحل		
﴿يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ﴾	2	75
﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ وَمِنْهَا جَآئِرٌ﴾	9	61
﴿قَالَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ﴾	27	3
﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾	78	4
سورة الإسراء		
﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ﴾	12	4
﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾	85	74
﴿وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ﴾	86	75 ،74

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

سورة الكهف		
﴿ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا ﴾	65	71
سورة الحج		
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ ﴾	5	4
سورة القصص		
﴿فَرَدَدْنَٰهُ إِلَىٰٓ أُمِّهِۦ كَىْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ ﴾	13	37
سورة الروم		
﴿ يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ ﴾	7	3
سورة النور		
﴿ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾	33	7
سورة فاطر		
﴿وَمَا يَسْتَوِى ٱلْبَحْرَانِ هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَآئِغٌ شَرَابُهُۥ ﴾	12	67، 70، 73
﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً ﴾	28_27	4، 73
سورة يس		
﴿ قِيلَ ٱدْخُلِ ٱلْجَنَّةَ قَالَ يَٰلَيْتَ قَوْمِى يَعْلَمُونَ ﴾	26	2
سورة الصافات		
﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾	96	61
سورة غافر		
﴿ فَلَمَّا جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ ﴾	83	3

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

سورة فصلت		
﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُمۡ﴾	8	37
سورة محمد		
﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴿١٩﴾﴾	19	7
سورة الواقعة		
﴿أَفَرَءَيۡتُم مَّا تُمۡنُونَ ﴿٥٨﴾ ءَأَنتُمۡ تَخۡلُقُونَهُۥٓ أَمۡ نَحۡنُ ٱلۡخَٰلِقُونَ﴾	64_58	61
﴿وَلَقَدۡ عَلِمۡتُمُ ٱلنَّشۡأَةَ ٱلۡأُولَىٰ فَلَوۡلَا تَذَكَّرُونَ﴾	62	7
سورة الممتحنة		
﴿فَإِنۡ عَلِمۡتُمُوهُنَّ مُؤۡمِنَٰتٖ﴾	10	2
سورة الجن		
﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ فَلَا يُظۡهِرُ عَلَىٰ غَيۡبِهِۦٓ أَحَدًا﴾	26	41
﴿إِلَّا مَنِ ٱرۡتَضَىٰ مِن رَّسُولٖ فَإِنَّهُۥ يَسۡلُكُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ رَصَدًا ﴿٢٧﴾﴾	27	42
سورة النبأ		
﴿وَبَنَيۡنَا فَوۡقَكُمۡ سَبۡعٗا شِدَادٗا﴾	12	55
سورة الطارق		
﴿فَلۡيَنظُرِ ٱلۡإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾ خُلِقَ مِن مَّآءٖ دَافِقٖ﴾	12_5	56
سورة الغاشية		
﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ﴾	20_17	56 ،55

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

سورة الشمس		
﴿وَٱلشَّمۡسِ وَضُحَىٰهَا ۝١ وَٱلۡقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا ۝٢ وَٱلنَّهَارِ إِذَا جَلَّىٰهَا﴾	7_1	75
﴿فَأَلۡهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقۡوَىٰهَا ۝٨ قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾	10_8	75
سورة العلق		
﴿ٱقۡرَأۡ﴾	1	51
﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ﴾	3_1	51
﴿ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ﴾	5_3	72
﴿ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ﴾	3	53
﴿ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ﴾	4	54
﴿عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ﴾	5	
﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسۡتَغۡنَىٰٓ﴾	8_6	59، 71، 74
﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسۡتَغۡنَىٰٓ﴾	7_6	79
﴿أَن رَّءَاهُ ٱسۡتَغۡنَىٰٓ﴾	7	60
﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجۡعَىٰٓ﴾	8	60
﴿أَرَءَيۡتَ ٱلَّذِي يَنۡهَىٰ ۝٩ عَبۡدًا إِذَا صَلَّىٰٓ﴾	19_9	62
سورة التين		
﴿لَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٍ﴾	4	37
﴿ثُمَّ رَدَدۡنَٰهُ أَسۡفَلَ سَٰفِلِينَ﴾	5	4، 37
﴿فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعۡدُ بِٱلدِّينِ ۝٧ أَلَيۡسَ ٱللَّهُ بِأَحۡكَمِ ٱلۡحَٰكِمِينَ﴾	8_7	38

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأحاديث

لفظ الحديث	الراوي	الصفحة
« ومن سلك طريقا يبتغي فيه علما سهّل الله به ... »	أبو الدّرداء	
« من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين »	معاوية	
« أنتم أعلم بأمور دنياكم »	عائشة	
« اللهم إنّي أعوذ بك من علم لا ينفع »	زيد بن أرقم	

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأعلام

العلم	الصفحة
ابن تيمية	15
أبو الحسن البصري	115
أبو داوود	195
أبو زيد والعروي	141
أبي الدّرداء	184
الإمام أحمد	184
آدم	173
ارنست ماخ	172
الأشعري	114
آندري لالاند	124
أوغست كونت	161
آينشتاين	141
باشلار	173
البخاري	178
برومثيوس	122
بكر أبو زيد	115
بيار دوهيم	161
الترمذي	183-150
جمال الدين الأفغاني	187
جون بياجييه	122

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

حواء 137
خير الدين باشا التونسي 196
داوود عليه السلام 141
راجي الفاروقي 151
الغزالي
الرازي 178
زكي نجيب محمود 142
سالم يافوت 86
سعيد رمضان البوطي 153
سليمان عليه السلام 115
سيد نقيب العطاس 118
الشهرستاني 141
صالح قبة بن عمرو 183
صلاح قلنصوة 183
طه جابر العلواني 151
عبد الرحمان الكواكبي 88
عبود 151
العلواني 184
غاستون باشلار 197
كالجابري 187
كونغبلام 195
كويري 178
لايبنتز 137

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

محمد أركون 154- 183-194
محمد عبده 179
مسلم 197
نصر حامد 121
نيوتن 121
هيجل 136
الواقدي 122
يوسف عليه السلام 165

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

الكتب:

1. ابن عبد البر يوسف القرطبي، جامع بيان العلم وفضله، دار الكتب العلمية-بيروت.
2. ابن منظور، لسان العرب، ت: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف-القاهرة.
3. أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكرياء، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر.
4. أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، ت: عبد المجيد تركي، دار العرب الإسلامي.
5. أحمد الريسوني، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، دار الكلمة-بيروت، ط1، 1418ه-1997م.
6. أحمد عبادي، الجمع بين القراءتين تجليا من تجليات التكامل المعرفي للقرآن المجيد، مجلة حراء، عدد 23، سنة 2011م.
7. أحمد فؤاد باشا، فلسفة العلوم بنظرة إسلامية، ط1، 1404ه-1984م.
8. أمير عبد العزيز، تفسير سورة البقرة، دار الفرقان-بيروت، ط1، 1405ه-1985م.
9. اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية.
10. بكر أبو زيد، المناهي اللفظية، دار العاصمة-الرياض، ط3، 1996م.
11. جوزيف صقر، قصة وتاريخ الحضارات العربية (موسوعة)، 1999م، ج10.
12. حاج حمد ، العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب الإنسان الطبيعة، دار ابن حزم-بيروت، ط2، 2004م.
13. حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، دار الهادي-بيروت، ط1، 1425ه-2004م.
14. حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، دار الهادي-بيروت، ط1، 1424ه/2003م.

15. الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله الشافعي، البحر المحيط في أصول الفقه، مراجعة: عمر سليمان الأشقر، دار الصفوة-الغردقة، ط2، 1413ه-1992م.

16. سليمان فياض، الحقول الدلالية الصرفية للأفعال العربية، دار المريخ للنشر-الرياض، 1410ه-1990م.

17. طه جابر العلواني، ابن تيمية وإسلامية المعرفة، الدار العالمية للكتاب الإسلامي-المعهد العالمي للفكر الإسلامي-الرياض، ط2، 1415ه-1995م.

18. طه جابر العلواني، الجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، لامي-فرجينيا، ط1، 1996م.

19. طه جابر العلواني، نحو منهجية معرفية قرآنية، دار الهادي-بيروت، ط1، 1425ه-2004م.

20. عائض بن عبد الله القرني، اقرأ بسم ربك، دار بن حزم-بيروت، ط1، 1421ه-2000م.

21. عبد القادر محمود، الفكر الصوفي، دار الفكر العربي، ط1، 1969م.

22. عبد المعز خطاب، عالم الغيب وأسراره، دار الاعتصام-القاهرة.

23. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري، ت: عبد القادر شيبة، كتاب العلم.

24. الغزالي أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، ت: حمزة بن زهير حافظ.

25. فخر الدين الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر-بيروت، ط1، 1401ه-1981م.

26. الفيروز أبادي مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار الفكر العربي.

27. القرطبي أبو عبد الله محمد بن احمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن، ت: عبد الله التركي وآخرون، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط1، 1422ه-2002م.

28. القنوجي صديق بن أحمد، أبجد العلوم، منشورات وزارة الثقافة-سوريا، 1978م.

29. لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية، ت: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات-بيروت، ط1، 2011م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

30. محمد إبراهيم أبو سليم، بحوث في تاريخ السودان، دار الجيل-بيروت، ط1، 1412ه-1992م.

31. محمد أبو القاسم حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية، دار الهادي-بيروت، ط1، 1425ه-2004م.

32. محمد الغربي، بداية الحكم المغربي في السودان العربي، مؤسسة الخليج للطباعة والمر- الكويت.

33. محمد باقر الصدر، فلسفتنا، دار التعارف-بيروت، ط12، 1402ه-1982م.

34. محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، مركز دراسات الوحدة العربية،- بيروت، ط5، 2002م.

35. محمد فريد وجدي، دائرة المعارف في القرن العشرين ، دار المعرفة –بيروت، ط3، 1971م.

36. محي الدين الدرويش، إعراب القرآن الكريم وبيانه، دار ابن كثير للطباعة والنشر- دمشق، ط7، 1420ه-1999م.

37. المراغي أحمد مصطفى، تفسير المراغي، مطبعة البابي الحلبي وأولاده-مصر، ط1، 1365ه-1946م.

38. الموسوعة العربية الإسلامية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع-السعودية، ط1، 1996م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الدوريات والمواقع:

1. الانقلاب على الموروث الديني ومنهجية القرآن المعرفية، حوار مع محمد ابو القاسم حاج حمد، أجرى الحوار: مصطفى آيت خرواش ولحسن بن إحيا، بالمغرب، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، الصادرة عن مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد، العدد 47-48، سنة 2011م.
2. البوطي محمد سعيد رمضان، أزمة المعرفة وعلاجها في حياتنا الفكرية المعاصرة (في المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، فرجينا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1990م، سلسلة المنهجية الإسلامية، 2).
3. حاج حمد، الإسلام ومنعطف التجديد رؤية منهجية ومعرفية، بيت القرآن، البحرين، 2003/12/7. (محاضرة)
4. حوار مع المفكر حاج حمد، علي الديري وفاضل عنان، موقع الشهاب.
5. الصاوي، جزئيات مكملة لسيرة محمد أبو القاسم حاج حمد، الحوار المتمدن، العدد 1408، 2005/12/23م.
6. عادل الشيخ عبد الله، علوم العربية ومنهج الجمع بين القراءتين، مجلة إسلامية المعرفة، عدد 28، السنة 7.
7. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة.
8. منصور خالد، السودان أهوال الحرب وطموحات السلام قصة بلدين، جريدة الشرق الأوسط، عدد 9017، 2003م.
9. موقع إسلام أون لاين.
10. الندوة العالمية للشباب، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، مراجعة: مانع بن حمّاد الجهني، دار الندوة العالمية-الرياض ،ط4، 1420ه.
11. يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، سلسلة عالم المعرفة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المقالات:

1. ابن عقيل محمد العطاس، تراجم شخصيات من العطاس، 1429م.
2. البوطي، أبو يعرب المرزوقي، إشكالية تجديد أصول الفكر (حوارية)، دار الفكر-دمشق، ط1، 2006م.
3. حاج حمد، إسلامية المعرفة، لبنان. (محاضرة)
4. حاج حمد، الأثر الغيبي في حركة الواقع، (مقال)
5. حاج حمد، الاسترجاع النقدي القرآني والهيمنة على التصديق.
6. حاج حمد، التصوف الإسلامي ومرتبة عالم الأمر، لبنان،
7. حاج حمد، القراءة التحليلية، مقال منشور في موقع العالمية الإسلامية، رئيس التحرير: مولاي محمد إسماعيلي.
8. الحسن حما، الفكر الديني الفلسفي المعاصر: أبو القاسم حاج حمد نموذجا، موقع العالمية.
9. حوار مع المفكر السوداني أبو القاسم حاج حمد، أجرى الحوار: علي الديري وفاضل عنان.
10. الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد يروي قصة حياته)، وهي تساؤلات أجاب عليها، إضافة إلى ما نشر بموقع معراج القلم، 2006/12/21م، وموقع الحوار المتمدن، عبد العزيز حسين الصاوي،العدد، 1408، 2005/12/23م.
11. سيرة ذاتية للأستاذ المفكر محمد أبو القاسم حاج حمد، موقع حاج حمد،
12. العبد الرحمن الحاج، المفكر السوداني أبو القاسم حاج حمد الحروب ألهمته العالمية الإسلامية الثانية، نوقع الملتقى الفكري للإبداع، 2005/4/9م.
13. عبد العزيز حسين الصاوي، قصة حياة الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد كما يرويها بلسانه.
14. عمار أبو رغيف، أسلمة العلوم وأدلجة المعرفة، شبكة لقاء الثقافية-2011م.
15. لطيفة الحياة، المغرب ورحلة مائة وثمان وعشرين يوما قبل وفاته في الذكرى الثانية لوفاة المفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد، موقع المعراج، 1427/12/3ه. (مقال)

16. هارون سليمان، جدل الهوية وحكاية عروبة السودان، منتدى منبر السودان الجديد.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الموضوعات

الإهداء	
شكر وتقدير	
المقدمة	أ- و
الفصل التمهيدي: التعريف بمصطلحات البحث	1
المبحث الأول: مصطلح العلم	2
المطلب الأول: تعريف العلم لغة	2
المطلب الثاني: تعريف العلم اصطلاحا	2
الفرع الأول: المفهوم الإسلامي للعلم	3
البند الأول: في القرآن الكريم	3
البند الثاني: في السنة	4
البند الثالث: في الفكر الإسلامي	5
الفرع الثاني: مفهوم العلم في الفكر الغربي	7
المبحث الثاني: مصطلح إسلامية المعرفة	8
المطلب الأول: مفهوم أسلمة المعرفة	8
الفرع الأول: لغة	8
الفرع الثاني: اصطلاحا	10
المطلب الثاني: نشأة مشروع أسلمة المعرفة	10
المبحث الثالث: فلسفة العلوم	13
المطلب الأول: تعريفها	13
المطلب الثاني: نظرية المعرفة	13
الفرع الأول: مفهومها	13
الفرع الثاني: العلاقة بين نظرية المعرفة وفلسفة العلوم	14
المطلب الرابع: الابستيمولوجيا	15
المطلب الخامس: تاريخ العلوم	16
المطلب السادس: الميثودولوجيا	17

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب السابع: العلاقة بين هذه المفاهيم 18
الفصل الأول: حياة أبو القاسم حاج حمد 20
المبحث الأول: بيئته وهويته 21
المطلب الأول: بيئته 21
المطلب الثاني: صراع الهوية 22
المبحث الثاني: مولده ونشأته 23
المبحث الثالث:نشاطاته الفكرية والسياسية وتحوله الفكري 24
المطلب الأول: نشاطاته الفكرية والسياسية 24
المطلب الثاني: تحوله الفكري 26
المبحث الرابع: وفاته ومؤلفاته 28
المطلب الأول: وفاته 28
المطلب الثاني: مؤلفاته 28
الفرع الأول: المؤلفات السياسية 28
الفرع الثاني: المؤلفات الفكرية والفلسفية 29
الفصل الثاني: المداخل المنهجية والمعرفية لمشروع حاج حمد 32
المبحث الأول: القرآن الكريم مصدر المنهجية 32
المطلب الأول: التمييز بين التوظيف الإلهي والاستخدام البشري 32
المطلب الثاني: القرآن بناء متكامل 33
المطلب الثالث: هيمنة القرآن 33
المبحث الثاني: المصطلحات والمفاهيم الأساسية لمشروع حاج حمد 40
المطلب الأول: مصطلح المعرفية 40
المطلب الثاني: مصطلح المنهجية 40
المطلب الثالث: مصطلح الغيب 41
المطلب الرابع: الجدل والجدلية 43
المبحث الثالث: مفهوم أسلمة المعرفة 48
الفصل الثالث: تطبيقات منهجية القرآن المعرفية على فلسفة العلوم 50

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: منهجية الجمع بين القراءتين 51
المطلب الأول: معنى القراءتين 51
المطلب الثاني: خطورة الاقتصار على إحدى القراءتين 56
المطلب الثالث: مستويات الجمع بين القراءتين 53
المبحث الثاني: منهجية القرآن المعرفية 65
المبحث الثالث: علاقة التصوف بفلسفة العلوم 75
المطلب الأول: الترابط المنهجي بين التصوف وفلسفة العلوم 75
المطلب الثاني: التصوف المعرفي 78
المطلب الثالث: توظيف المناهج الغربية للوصول إلى الحقيقة 79
خاتمة: 82
الفهارس: 85
فهرس الآيات: 87
فهرس الأحاديث: 92
فهرس الأعلام: 93
فهرس المصادر والمراجع: 96
فهرس الموضوعات: 102

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية