وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة عمار ثليجي بالأغواط

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

الموضوع

أسلمة المعرفة ودورها في تجاوز التحيز الغربي عند محمد أبي القاسم حاج حمد

مذكرة تخرج لنيل شهادة ماستر أكاديمي في الفلسفة

تخصص (فلسفة عربية إسلامية)

إعداد الطالبة:

-جقال حنان

إشراف الأستاذ:

-د ناجم مولاي

السنة الجامعية 2019/2018

شكر و تقدير

الحمد و الشكر لله رب العالمين، الذي خلقنا فهو يهدينا، و الذي يطعمنا ويسقينا

وإذا مرضنا يشفينا، و الذي نطمع أن يغفر لنا خطيئتنا يوم الدين

و أتقدم بالشكر الخالص و التقدير و العرفان إلى أستاذي الفاضل ،الدكتور ناجم مولاي، المشرف على هذا البحث و الذي كان له دور رئيس في إتمام هذا العمل من خلال ارشاداته القيمة وتوجيهاته السديدة، و تذليله للعتبات وحرصه على عدم إضاعة الوقت والجهد وتقديمه النصح الأبوي الدائم لنا كما نتقدم بالشكر إلى أساتذتنا الأفاضل في جامعة عمار ثليجي بالأغواط، وكذلك جميع الزملاء و الزميلات الذين ساعدونا في إتمام هذا الجهد بالنصح والإرشاد و التعاون

و الشكر موصول أيضا إلى المناقشين الذين تفضلوا بقبول مناقشة هذه الدراسة وبذل الجهد و التدقيق في إثراء هذا البحث شكلاً ومضموناً.

إهداء

قيل :" أنه من لا يشكر الناس لا يشكر الله " فبادئ ذي بدء، يجدر بي أن أتقدم بالشكر الجزيل و الحمد الكثير للمولى عز وجل الذي بفضله تتم النعم .

ثم أتقدم بالشكر مباشرة للشمس الساطعة التي كانت سبب وجودي في هذا الكون – أمي – والتي كان لها الفضل الكبير في ما وصلت إليه، وأخص بالشكر أيضاً القمر المنير – أبي – الذي أضاء لي ظلمة هذه الحياة ، بجملة نصائحه و إرشاداته الصارمة والتي لا تخلوا من نبرة حرص وحب. وأتقدم بالشكر أيضاً ،إلى إخواني والذين كان لهم بالغ الأثر على حياتي اليومية والدراسية . كما أخص بالشكر أستاذي المشرف الدكتور ناجم مولاي الذي كان له الفضل في إتمام هذا البحث والذي لم يبخل علينا يوما بالنصح و الإرشاد والمساعدة، والشكر موصول إلى صديقتي و أختي الغالية على قلبي ،والتي أتمنى من الله أن يحفظها و يرعاها سعيداني زوليخة ، والى كل من ضاقت السطور عن ذكرهم فوسعهم القلب والى كل من ساهم من قريب أو بعيد ، إلى كل من علمنا حرفا ،إلى كل من لم يبخل علينا بعلمه

ملخص الدراسة باللغة العربية:

عرفت العلوم التطبيقية تطورا هاما خاصة في العالم الغربي، وذلك بإقصاء الإنسان للجانب الغيبي والتركيز على الجانب الفيزيقي، وهذا ما ولد إنسانا ماديا متشيئا يؤله الطبيعة و يقدس العلم، إلا أن هذه الأبحاث و الدراسات ظلت قاصرة على فهم الظواهر الكونية برؤية كونية توحيدية تكاملية، إذ تناولت هذه الظواهر بصورة جزئية، ومنه دخلت الحضارة العالمية في أزمة، وصار للبديل الحضاري الشامل ضرورة ملحة، وعليه جاءت مدرسة أسلمة المعرفة بدعوة عالمية تخاطب العقل و الوجدان وتجمع بين قراءتين :قراءة الوحي و الطبيعة، لتلغي أي شكل من أشكال التحيزات الضامرة في النماذج المعرفية الإنسانية، وهو ما دعى إليه المفكر السوداني "أبو القاسم حاج حمد"(1942-2004م)" في مشروعه الفكري الداعي إلى عالمية إسلامية ثانية وفق تأسيس ابستيمولوجي توحيدي يضمن التكامل المعرفي.

ومنه كانت إشكالية بحثنا الرئيسية على النحو التالي:

-كيف تجاوز أبو القاسم حاج حمد إشكالية التحيز المعرفي عند الغرب، وما هو المنهج المعرفي الذي قدمه بديلاً عن ذلك؟

فتبني هذا الموضوع جاء لحاجة العالم الإسلامي الماسة لبديل حضاري يتجاوز الأزمة العالمية من جهة، ويحرر النماذج المعرفية الإنسانية من كل الاستيلابات الحضارية العالمية من جهة أخرى، وفق عالمية إسلامية ثانية تقوم على مرجعية قرآنية تضمن توافق جدلية الغيب والطبيعة والإنسان.

The summary of the study:

The applied sciences had recognized a great development in the Western world by putting the metaphysical side apart and spotting light on the side of nature only. The latter brought a new materialistic man, paving nature and consecrating knowledge. But if the universal phenomena had been taken partially, these studies and researches wouldn't be enough to interpret them in a monotheistic and integral way. Thus the global civilization was in a real crisis, and an alternative one was been needed. Consequently, Aslama School had created a new global claim addressed to both sides of the human being, the mind and the soul. It also gathered between metaphysics and nature in order to remove any other standard knowledge. The Sudanese intellectual, "Abu-El-Kasem Hadj Hamad (1942-2004)", had called for this new methodology in the applied sciences in his project about the re-globalization of Islam on the basis of epistemological and monotheistic foundation in the sake of guaranteeing the integration of knowledge. Accordingly, our main question in this research is: "How did Abu-El-Kasem avoid the problem of the Westerns, which is ignoring one side at the expense of the other? And what was the alternative he give instead? We choose this topic to deal with owing to the Islamic world's emergency for a civilised alternative - according to the holy Quran within man, nature and the metaphysical world- to overpass the world's crisis from one hand. And from the other hand, to liberate their thinking from any other assumptions.

مقدمة

الدارس لمراحل تطور الفكر الإنساني، يتعرف على ما تعرض له الإنسان من تحولات كبرى أفضت إلى ظهور مذاهب فلسفية كبرى، تسعى للإجابة على تساؤلاته القصوى، حول العالم الواقعي و الميتافيزيقي وعلاقته بهما، علاقة اتسمت بالاستجابة تارة، و بالصراع و التصادم تارة أخرى، كما ظهر ذلك في العصر الوسيط باستجابة الإنسان للعالم الميتافيزيقي وتفعيل جانبه الديني في فهم الوجود، إلا أن ذلك لم يكتمل لسيطرة رجال الدين على هذا البعد وتجلياته بما يخدم مصالحهم الخاصة، وعليه تم التخلي على كل ما يرتبط بهذا الجانب من استبدادية وسلطة لاهوتية في ما يعرف بعصر النهضة في الحضارة الغربية، الذي يمثل منعطفاً هاماً في تاريخ الفكر الإنساني ،بحيث تم إقصاء كل ما هو غيبي لاهوتي، و يعترف بكل ما هو وضعي تجريبي محسوس.

ومنه شهدت العلوم التطبيقية ثورة وتطوراً هاماً، أخذ بالإنسان إلى بعد فيزيقي يؤله كل ما هو مادي، وبالتالي أصبح بعيداً كل البعد عن جانبه الروحي الوجداني، الذي لا تستقيم حياة الإنسان إلا بوجوده كجزء فاعل في فهم الوجود، فأبحاث الغربيين ودراساتهم ركزت على استكشاف الكون وظواهره، واستحدثت في سبيل تحقيق ذلك مناهج ابستيمولوجية علمية، درست الظواهر الكونية بصورة جزئية، وأقصت الجانب الغيبي وتنكرت لأي تأثير له على البعد الفيزيقي.

هذه الدراسات و الأبحاث رغم أهميتها إلا أنها ظلت عاجزة عن فهم الظواهر الكونية برؤية توحيدية تكاملية، وفق منهج معرفي شامل للعلوم الطبيعية وانعكاساتها الإنسانية، ومنه دخلت الحضارة العالمية في أزمة، وصار للبديل الحضاري الشامل ضرورة ملحة، وهذا ما سعت مدرسة أسلمة المعرفة لتقديمه، للخروج من هذا المأزق الفكري عند المسلمين وغيرهم، باعتبار الإسلام دعوة عالمية للبشرية جمعاء تخاطب العقل و الوجدان، وتجمع بين القراءتين، قراءة الحق وقراءة الخلق.

وهذا ما جاء به المفكر السوداني "أبو القاسم حاج حمد"في مشروعه الفكري، الداعي إلى عالمية إسلامية تقوم على تأسيس ابستيمولوجي توحيدي يضمن التكامل المعرفي حيث يقصي كل أشكال التَحيُز في العلوم الغربية وفق ما يتناسب والفكر الإسلامي الجامع لبعدي الإنسان، المادي والديني بتفعيل قدرة النص القرآني على استيعاب وتجاوز العلوم الوضعية، وبقراءة جديدة لهذه العلوم بحيث تسد ثغراتها، وتفتح آفاقها لبناء بديل حضاري ابستيمولوجي يتجاوز المأزق العالمي بما يتوافق وجدلية الغيب والطبيعة والإنسان.

ومن هنا جاءت الإشكالية المركزية لتعكس كيفية تجاوز "أبو القاسم" لمظاهر التحيز المعرفي ببناء منهجية توحيدية قرآنية تسعى لأسلمة المعرفة، وبالتالي تجاوز المأزق الحضاري العالمي ببناء إسلامية عالمية ثانية.

ومن الإشكالية المركزية تفرعت جملة من التساؤلات الجزئية عن إشكاليتنا الأم، والتي صغناها كالآتي: فيما تمثلت التحيزات الحضارية العالمية وفق الرؤية القاسمية؟ وما البديل الحضاري العالمي لتجاوزها؟ وكيف تم التأسيس الابستيمولوجي التوحيدي للتكامل المعرفي؟

وبناء على الإشكالية يمكن القول: بأن مشروع "حاج حمد" الفكري من المشاريع الفكرية التي جاءت بالمخرج من الأزمة الحضارية العالمية، وهذا الذي دفعنا للإجابة عن الإشكالية المقدمة للبحث، فارتأينا لمعالجة هذه الإشكالية اتباع خطة بحث على النحو التالي:

مقدمة: وهي مدخل عام للموضوع لتوضيح معالمه الأساسية، وضبط للإشكالية الرئيسية وتفرعاتها الجزئية، لضمان احاطة شاملة بالملامح الكبرى للموضوع.

العرض: بغرض الإجابة على الإشكالية المطروحة والتعرف على مضامين الموضوع، قسَمناه إلى ثلاثة فصول، وكل فصل إلى مباحث، وهذه الأخيرة إلى مطالب لتتفرع عنها عناصر.

الفصل الأول: أدرجناه كإطار منهجي للدراسة وتضمن اشكالية الموضوع الأساسية التي تعكس كيفية تجاوز "أبو القاسم" لمظاهر التحيز المعرفي ببناء منهجية توحيدية قرآنية تسعى لأسلمة المعرفة وبالتالي تجاوز المأزق الحضاري العالمي ببناء إسلامية عالمية ثانية.

وهو ما نصبوا إلى إبرازه من خلال أهداف دراستنا، التي تهدف إلى لفت انتباه القارئ لفكرة تجاوز التحيز وضرورة التوجه للأسمة، ببناء منهج توحيدي كلي عن طريق الوقوف على المفاهيم المفتاحية لدارستنا، و بالتطرق إلى مقاربة لغوية واصطلاحية لأهم مصطلحاتها، لنختم هذه التعاريف بمقاربة قاسمية لهذه المفاهيم، ومن ثم ذكر الأسباب الموضوعية والذاتية التي شكلت الحافز لاختيار هذا الموضوع، لنتم الفصل بذكر الدراسات السابقة التي استوفت هذا الموضوع بالبحث مع ذكر المنهج المعتمد في تحليل هذه المفاهيم المعاصرة.

الفصل الثاني: تم إدراجه تحت عنوان: المرجعية الفكرية وأسس تشكل المشروع الفلسفي "لحاج حمد" ضمنَاه سيرته الذاتية ومصادر فكره، بتتبع أهم مراحل حياته والتغيرات التي طرأت فيها وأثرت فيه كما كشفنا المدارس الفكرية التي ساهمت في بلورة فكره، لنُعرج على انتاج هذا الفكر من مؤلفات، فأدرجت توطئة للمؤلفات المحورية في مشروعه الفكري.

ثم قدمنا **مدخلاً منهجياً** لهذا المشروع، بالتطرق إلى التحيزات الحضارية العالمية التي وجَه لها "أبو القاسم" النقد، ليُقدم بديلاً حضارياً وفق منهج الجمع بين القراءتين القائم على القرآن كمنهجية معرفية في فهم الوجود تُوضح جدلية الغيب والطبيعة والإنسان.

أما **الفصل الثالث**: فقدمناه تحت عنوان: التأسيس الابستيمولوجي التوحيدي لأسلمة المعرفة والذي ضبطنا فيه الخطوات الإجرائية للأسلمة ومنهجية تطبيقاتها في المعرفة، ثم وقفنا عند النقد والتأييد الموَجه لمشروع "حاج حمد" القائم على رؤية توحيدية كونية.

لنخلص في الأخير إلى **خاتمة** حاولنا من خلالها حصر أهم النتائج والأفكار التي أوصلنا لها البحث.

الفصل الأول

الإطار المنهجي للدراسة

تمهيد

أولا: إشكالية الدراسة

ثانيا: أهمية الدراسة

ثالثا: أهداف البحث

رابعا: المفاهيم المفتاحية والأساسية للدراسة

1- مفهوم المعرفة

2- مفهوم التحيز

3- مفهوم الأسلمة

خامسا: منهج الدراسة

سادسا: أسباب اختيار الموضوع

سابعا: الدراسات السابقة

ثامنا: صعوبات الدراسة

خلاصة

– تمهيد:

شكل عصر النهضة في أوروبا نقطة تحول عظمى في تاريخ البشرية، إذ تحرر بموجبه العقل من السيطرة الدينية على الفكر، وفتح افاقاً جديدة للعلم و المعرفة، في حين شهد العالم الإسلامي تدهوراً واسعاً شمل أغلب الميادين، بعد أن عرفت الأمة الاسلامية عصراً ذهبياً، وتطوراً امتزجت فيه عدة ثقافات وشعوب ولعلها كانت العالمية الأولى، ولكن ظهور المناهج العلمية في الحضارة الغربية و الانقلاب على كل أشكال الاستبداد اللاهوتي دفع بالغرب إلى مستوى جديد من الفكر والحضارة تتطلع إليه باقي الحضارات.

وهذا ما حرك المفكرين المصلحين ودفعهم للتجديد والبحث عن حلول للأزمات العربية الإسلامية، ولكن ما فتئت هي الاخرى أن باءت بالفشل، لتعسر التطبيق نتيجة اغتراب العربي المسلم من جهة، أو طوباوية الطرح من جهة أخرى.

وبذلك وجدت الحضارة الإسلامية نفسها وسط صراع إثر ما تفرضه الحضارة الغربية من موروث معرفي طواعية أو كرها، فتعددت الآراء حول ما يصدره الغرب من فكر وعلوم وقيم حضارية فمنهم من رحب بالنموذج الغربي ودعا لضرورة الاحتذاء به، إما بإحداث قطيعة (كبرى، صغرى أو وسطى) بالموروث الإسلامي، ومنهم من أقر بخطورة فكر الحضارة الغربية و توجيهها المركزي المتحيز لباقي الامم، وبالتالي مشاركتها المأزق الحضاري الذي تشهده ودعى لضرورة الإتيان ببديل، وعليه جاءت "الأسلمة" كحل للمأزق الحضاري العالمي، لظهرت عدة دراسات تعالج الخطاب العربي المعاصر، وهذا ما سعى إليه المفكر السوداني "محمد أبو القاسم حاج حمد" بإبداع نظرية توحيدية كونية تتخطى الخصوصيات المحلية وتمسح كل مظاهر التحيز المعرفي.

وهو ما حاولنا معالجته من خلال اشكالية الموضوع الأساسية التي تعكس كيفية تجاوز "أبو القاسم" لمظاهر التحيز المعرفي ببناء منهجية توحيدية قرآنية تسعى لأسلمة المعرفة، وبالتالي تجاوز المأزق الحضاري العالمي ببناء إسلامية عالمية ثانية.

1-1- اشكالية الدراسة:

شغلت مسالة الأسلمة حيزا مهما في الخطاب العربي المعاصر، ولزمت عنها عدة بحوث ودراسات من طرف المفكرين بغية تجاوز الاتجاه العربي الحداثي المتحيز للنموذج المعرفي الحضاري الغربي من جهة ، والاتجاه الغربي الساعي لإبراز الحضارة الغربية بمفكريها و مخترعيها المركز الدائم لكل الاجتهادات الانسانية من جهة أخرى

ومن أهم الدراسات التي تتصف بالجدية والتي سعت للوقوف في وجه هذه المركزية دراسة "الحاج حمد "ذات الرؤية النقدية لإنجازات الفكر الغربي ومحاولة التصدي لها بعد دراستها، ببث مشروع بديل يتجاوز النموذج الغربي كقدوة حضارية فكرية، وعليه تمحورت الإشكالية الأساسية لبحثنا كالتالي:

كيف تجاوز "أبو القاسم حاج حمد" إشكالية التحيز المعرفي عند الغرب؟ وما هو المنهج المعرفي الذي قدمه بديلاً عن ذلك؟

ومن الاشكالية الرئيسية انبثقت جملة من التساؤلات يمكن صياغتها كالتالي :

- ما المرجعية الفكرية التي ساهمت في تشكل المشروع الفلسفي للحاج حمد؟
- وفيما تمثلت الرؤية النقدية القاسمية للحضارة العالمية؟
- وماهي آليات التأسيس الإبستمولوجي التوحيدي للتكامل المعرفي؟

1-2- أهمية الدراسة:

تظهر أهمية الدراسة في كونها بحث يتناول فكراً نقديا تركيبياً جديداً، ذو أهمية علمية وعملية معاً، إذ يعالج البحث على الصعيد العلمي إشكالية التحيز المعرفي، فيوضح مفهومه ومظاهره وكيف يمكن للأمم أن تسلب حضارياً بوعي أو بغير وعي، وتقدم هذه الدراسة الأسلمة كبديل حضاري يوحد كل الجهود بمنهج تركيبي مرجعيته قرآنية توحيدية.

أما على الصعيد العملي، فالدراسة تمثل اثر فعلي يوضح التطبيقات العملية أو الخطوات الاجرائية لأسلمة المعرفة "عند حاج حمد"، الذي يعود تبنينا لفكره دون غيره لطابعه الاجتهادي لتحقيق مشروع فكري متكامل ذو نظرة توحيدية تجمع بين ثلاثية جدلية (الغيب، الطبيعة، الإنسان).

1-3-أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تسليط الضوء على أحد رواد مدرسة إسلامية المعرفة "أبو القاسم حاج حمد"، مع الكشف على أهم قواعد مشروعه الفكري، الذي سعى فيه باجتهاد جاد إلى استخراج

منهج معرفي مرجعيته القرآن، ويجمع بين الدين والعلم أي بين قراءتين، قراءة الوحي وقراءة الكون لتجاوز أي تحيز معرفي.

1-4- المفاهيم المفتاحية والأساسية للدراسة:

لابد لأي دراسة من استيعاب أهم المفاهيم المدرجة فيها، ونقصد بذلك الأسلمة والتحيز والمعرفة، كمعطيات أولية تشكل الأرضية التي ينطلق منها البحث، ومنه وجب التوقف عندها، وإبراز المقصود منها، وضبط التعاريف المناسبة لها وتحديدها في المعنى اللغوي و الاصطلاحي.

1-4-1- مفهوم المعرفة في اللغة و الاصطلاح: أول المفاهيم الأساسية في البحث (المعرفة) وعليه كان واجبا علينا ضبط المفهوم لغويا واصطلاحيا

- أولاً: مفهوم المعرفة في اللغة:

لفظ المعرفة في اللغة العربية من الجذر عرف :«عرفة و عرفانا، ومعرفة الشيء: علمه وعرافة على القوم: دبر أمرهم و قام بسياستهم، وعرفه الامر : اعلمه إياه»[1].

وعرفها أيضا الإمام اللغوي "فيروز أبادي" (1329-1415م) في (القاموس المحيط) هذا التعريف:

« عرفه يعرفه معرفة وعرفانا وعرفة بالكسر، وعرفانا بكسرتين مشددة الفاء: علمه: فهو عارف وعريف وعروفه، ويقول: ما عرفني إلا أخيراً، أو العرفة بالكسر أو المعرفة»[2].

وفي هذين التعريفين نجد أن المعرفة جاءت مرادفة للعلم، إذ جعلا من العارف عالماً.

- ثانياً: المعرفة اصطلاحاً:

يعرفها "جميل صليبا" (1902-1976 م) في (المعجم الفلسفي) بقوله: «عرف الشيء أدركه بالحواس أو بغيرها، والمعرفة إدراك الأشياء وتصورها، ولها عند القدماء عدة معان منها إدراك الشيء بإحدى الحواس، ومنها العلم مطلقا تصوراً كان أو تصديقاً، وفرقوا بين العلم والمعرفة فقالوا أن المعرفة إدراك الجزئي، والعلم ادراك الكلي، والمعرفة تستعمل في التصورات، والعلم في التصديقات»[3].

---

[1] معلوف لويس، **المنجد في اللغة** ، ط 19، المطبعة الكاثوليكية ،بيروت، 2010، ص498.

[2] آبادي الفيروز، **القاموس المحيط**، ط8، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005م، ص (835-837).

[3] صليبا جميل، **المعجم الفلسفي**، ب ط، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م، ص 392.

ويعرفها "إبراهيم مذكور"(1902-1996م) في (المعجم الفلسفي) بأنها:« ثمرة التقابل والاتصال بين ذات مدركة و موضوع مدرك وتتميز عن باقي معطيات الشعور من حيث أنها تقوم في آن واحد على التقابل و الاتحاد الوثيق بين هذين الطرفين»[1].

أما عند "أندريه لالاند(1867-1963) فنجد لفظ المعرفة يدل على «فعل الفكر الذي يطرح شيئاً ما طرحاً مشروعاً بصفته شيئاً، إما نقبله وإما أن لا نقبل جزءاً سالباً في المعرفة، ومنه فهي دراسة المسائل التي تطرحها علاقة الذات والموضوع»[2].

مما سبق نستنتج أنه رغم تعدد التعاريف بالنسبة "للمعرفة" إلا أنها لا تخرج عن كونها: إدراك الإنسان و علمه بكل ما يحيط به من ظواهر عن طريق العقل أو الحواس، أو هما معاً.

- ثالثاً: مقاربة حاج حمد لمفهوم المعرفة:

عبَر "حاج حمد" عن مفهوم المعرفة بكلمة المعرفية، والتي جعلها توأماً لمفهوم المنهجية في مؤلفه (منهجية القرآن المعرفية)، حيث ذهب إلى أن تاريخ تطور العقل البشري مر بمرحلتين ،مرحلة التصور الإحيائي البدائي، ومرحلة التفكير الثنائي التقابلي، وعبر عن ذلك بقوله: «قد مرت الحضارات البشرية بهاتين المرحلتين من قبل الإحيائية والثنائية والتقابلية، وتفرعت مفاهيم و فلسفات عديدة وفق متاحات العقل الانساني، وبذلك النمط العقلي فسر الفلاسفة الكون وحددوا أشكال المعرفة بأقيستهم المنطقية واستدلالاتهم»[3].

في المرحلة الإحيائية: نظر العقل إلى الظواهر الكونية باستقلالية عن بعضها البعض، ولم يعطي أي وحدة منهجية، أما في المرحلة الثنائية التقابلية: اكتشف الإنسان القوانين الجزئية للظواهر، ولكن دون نظرية تكاملية، أي دون وحدة منهجية، وعليه فمهمة العقل الإنساني حسب "حاج حمد" هي إبداع منهج دراسة الظواهر الكونية التي تحيط بالإنسان لتأويلها و تفسيرها، وهو الطور الثالث حسب ما جاء به "حاج حمد" في قوله: «أما الآن فقد دخلت الإنسانية طورها الثالث من التفكير، حيث بدأت بالبحث لا في وحدة الظاهرات الطبيعية ووحدة المادة والطاقة واستخلاص القوانين العلمية، بل مضت إلى الخروج من الحالة الوصفية للقوانين إلى تفسيرها كونيا»[4].

---

[1] مذكور إبراهيم، **المعجم الفلسفي**، ب ط، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983م، ص186.

[2] لالاند أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ط2، المجلد الأول، منشورات عويدات، بيروت، 2001م، ص207.

[3] محمد أبو القاسم حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية**، ط1، دار الهادي، بيروت، 2003، ص 36.

[4] **المصدر نفسه**، ص 37.

ويذهب "حاج حمد" إلى أن الحضارة الأوروبية في نهاية هذا الطور، ومنذ منتصف القرن التاسع عشر ميلادي، انتهت إلى صياغة مناهجها الوضعية انطلاقاً من فلسفة العلوم الطبيعية وليس من العقل الطبيعي المجرد، و الارتكاز على الوجود المادي للكون لا إلى اللاهوت بمعزل عن أي بعد غيبي وهو ما بنيت عليه فلسفة العلوم الطبيعية المعاصرة، ومنه وجب على أي نشاط ذهني حسب "حاج حمد" أن يكون صارماً في النقد والتحليل و التركيب، وبالذات في حقول الدراسات لإنسانية و الاجتماعية والثقافية، "فالمعرفية" تعبير يستهدف الحفر في الجذور، بحيث يرجع كل إنجاز ثقافي إلى تاريخيته، ويحاول تفكيك النظم والمفاهيم ودلالات اللغة ووسائط الاتصال بين الذهن و العالم، أو تحقق قطيعة عدمية مع الخلفيات الموروثة، "فالمعرفية" دائما" هدفها الأسمى هو بناء مشروع حضاري في إطار ثقافي عالمي معاصر دون نزعة إيديولوجية وهو ما عبر عنه في قوله: «ليست المعرفية شكلاً من أشكال التفكير المادي، وليست نتاج مذهبي علمي وضعي معين، إنها تعبير يستهدف الأخذ بالآفاق الواسعة لقدرات الثقافة العالمية المعاصرة، وتوظيفها في إعادة اكتشاف و تحليل اشكاليات المجتمع والثقافة الإنسانية، فالمعرفية بميلها النقدي العلمي هي خصم لمقولات الإيديولوجيا»[1].

1-4-2- مفهوم التحيز في اللغة والاصطلاح:

- **أولاً: مفهوم التحيز في اللغة:**

ورد التحيز في (لسان العرب) "لابن منظور " (1232- 1311م)كالتالي: «والتحيز: التلوي والتقلب، وتحيز الرجل أراد القيام فأبطأ ذلك عليه (...)) وتحوزت الحية، وتحيزت أي تلوت يقال: مالك تتحيز تحيز الحية؟ (...))هو تَفَيعُل من حزت الشيء(...))تحيز مني خشية أن أضيفها كما انحازت الأفعى مخافة ضارب»[2].

أما الاصل اللغوي للمفهوم فكلمة تحيز ترجع إلى« مادة (ح وز) التي تعني في معاجم لغوية عديدة لثلاث معان: الجمع (التجمع) والمنضم أي انضم ثم التنحي»[3].

---

[1] محمد أبو القاسم حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية**، مصدر سابق، ص 37.

[2] ابن منظور الإفريقي المصري، **لسان العرب**، ب ط، المجلد 5، دار صادر، بيروت، 2010، ص 343.

[3] عبيكشي عبد القادر سعيد، **إشكالية التحيز في تحديد المصطلح السياسي الحديث**، مذكرة ماجستير، جامعة بن يوسف بن خدة، كلية العلوم السياسية و الإعلام، منشورة الجزائر ، 2008، ص 18.

ومنه نجد أن التحيز يعني الانضمام ثم التنحي، والانضمام إلى مجموعة أخرى مخالفة للمجموعة التي كان ينضم اليها، وعليه يمكن اعتباره الموافقة في الرأي والانضمام وتبني أراء المجموعة المنضم لها والدفاع عن تصوراتها.

- **ثانياً: التحيز في الاصطلاح:**

عند الحديث عن التحيز فلابد من إيراد الرؤية المسيرية له باعتباره مؤسس المدرسة الفكرية الاجتهادية التي تسع إلى بيان التحيز في المجال المعرفي، ويرى في ذلك أن التحيز هو: «مجموعة من القيم الكامنة المستترة في النماذج المعرفية والوسائل والمناهج البحثية التي توجه الباحث دون أن يشعر بها، وإن شعر بها وجدها لصيقة بالمنهج لدرجة يصعب معه التخلص منها»[1].

بمعنى أن الباحث يجد نفسه موجهاً بجملة من القيم المعرفية والمناهج والنماذج مقررة مسبقاً ولها تأثير في توجه بحثه ونتائجه واكثرها غربي المصدر، فينجذب لبعض الأفكار والظواهر ويهمل أخرى قصداً منه، أو بغير قصد.

كما يذهب "عبد الوهاب المسيري"(1938-2008 م) في شرحه للتحيز أن كل واقعة تعبر عن نموذج معرفي، والنموذج هو عملية عقلية تجريدية يتم فيها التفكيك والتركيب، بحيث يمكن أن يكون النموذج اقتصادياً مادياً ليصير بعدها نموذجاً حضارياً، وبالتالي يعكس صورة ذهنية لحضارة ما تم فيها اختزال العديد من السمات الواقعية لتناسب ذهنية الحضارة؛ ومنه نستنتج أنه لا توجد حضارة تخلو من تحيز معرفي، وقد عبر المسيري عن ذلك في قوله: «لكل نموذج بعده المعرفي، أي خلف كل نموذج وخلف عمليات الابقاء والاستبعاد والتركيب والتضخيم معاييره الداخلية التي تتكون من معتقدات وفروض ومسلمات واجابات عن أسئلة كلية»[2].

أما الأستاذ "نصر محمد عارف" فيعرف التحيز بأنه: «هو التمحور حول الذات و الانغلاق فيها ورؤية الاخر من خلالها و قياسه عليها، مما يعني نفي الآخر نفيا كاملا خارج إطار التاريخ أو الوجود أو العلم، والسعي نحو استبدال ماهيته أو هويته واحلالها بمحتوى ترى الذات المتحيزة أنه الأمثل طبق منظورها» [3]

---

[1] المسيري عبد الوهاب، **إشكالية التحيز رؤية معرفية و دعوة للاجتهاد**، ط1، ج1، 1995م، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، فرجينيا، ص 5.

[2] المرجع نفسه، ص 17.

[3] عبيكشي عبد القادر سعيد، **اشكالية التحيز في تحديد المصطلح السياسي الحديث**، مرجع سابق، ص 21.

و بالتالي فالتحيز هو رؤية معرفية مركزية محددة لحضارة تمارس نموذجها المعرفي على باقي الحضارات انبهارا بها أو هيمنة منها وله سمات عديدة وأنواع نذكر منها:

– ثالثاً: السمات الأساسية للتحيز

أ– التحيز حتمي: التحيز حتمي، لأنه مرتبط ببنية عقل الإنسان الذي يستبعد تفاصيل وقائع ويُبقي على أخرى ،كما أنه مرتبط بلغة الإنسان التي لا يمكن أن تحتوي على كل المفردات الممكنة من جهة، وترتبط مفرداتها ببيئة نشأتها من جهة أخرى، ومنه لابد من الاختيار، وعليه فالتحيز معط انساني نابع من صميم الإنسان، يقول "المسيري": «فالتحيز مرتبط ببنية عقل الانسان ذاتها (...)) فكل ما هو إنساني يحوي على قدر من التفرد و الذاتية ومن ثم التحيز»[1].

ب– التحيز قد يكون حتميا ولكنه ليس نهائيا: حتمية التحيز لا تعني انغلاق الانسان على خصوصياته و النظر للأخر كخصم يجب مقابلة تحيزه بتحيز بل يجب ان يجرد التحيز من معانيه السلبية و يصبح امكانية تواصل وتعارف بين الشعوب لإثراء الحضارة الانسانية المشتركة، يقول المسيري: «التحيز حتمي لكن ليس نهائي ،حتمي فلا يمكن تجاوزه وليس نهائيا فهو ليس نهاية المطاف فالنهائي هو الانسانية و القيم الاخلاقية التي تسبق اي تحيز»[2]

– رابعاً: أنواع التحيز

للتحيز عدة أنواع منها ما يتم بوعي وبصفة كلية مطلقة، ومنها ما يمارسه الباحث دون وعي منه، أو بصورة جزئية؛ فيأخذ ما يتناسب ورؤيته الخاصة، ويمكن أن يوصف بأنه تحيز مدرك، وقد فصل "المسيري" في أنواع التحيز ونذكر أبرزها:

أ– التحيز للحق: هو الالتزام والاستعداد لأن يخضع ذاته وإحكامه للمنظومة القيمية وللحق ويعتقد أن احكامه ليست نهائية، وهي أولاً واخراً اجتهادية.

ب– التحيز للباطل: و هو التحيز للذات حين يجعل الإنسان نفسه المرجعية الوحيدة المقبولة.

ت– التحيز الواضح الواعي: وهو التحيز الذي يختار الباحث من خلاله عقيدة معينة، ومن ثم ينظر للعالم من خلالها.

[1] المسيري عبد الوهاب، **إشكالية التحيز رؤية معرفية و دعوة للاجتهاد** ،مصدر سابق، ص37.

[2] **المرجع نفسه**، ص39.

ث- التحيز الكامن غير الواعي: و هو التحيز لعقيدة ما، و نظر العالم من خلالها، ولكن يكون الباحث غير مدرك بأنه يتبنى تلك العقيدة أي بجهل.

ج- التحيز الحاد: وهو عادة ما يرتبط بالهوية الثقافية من عقائد وتقاليد وعلاقات إنسانية.

ح- التحيز الكلي: وهو التحيز لمنظومة معرفية أو قيمية بكل تشابكاتها، أي تنحي تام لمحتوى تلك المنظومة»[1].

- خامساً: التحيز للنموذج الحضاري الغربي

رفض "المسيري" نقل المصطلحات الغربية دون تمحيص وتدقيق يتم فيه الاعتماد على المرجعية العربية، واستحداث مصطلحات تتناسب والسياق الحضاري العربي بعيداً عن التحيزات الإيديولوجية الكامنة في المصطلحات الغربية، ويقول في ذلك:« أن من أسباب عدم جواز استخدام مصطلحات الغير واستيرادها وتبنيها ضمن البنية الأساسية لعملية الإدراك هو أن المصطلح وليد عملية تراكم معرفي حضاري وممارسات فكرية»[2].

وعليه يتبن لنا أن الحضارة الغربية ليست من غياتها تحقيق مشروع انساني مثالي، بل هي تهدف إلى قمع كل المعاني الروحية ولبسط هيمنتها وجعل الإنسان آلة انتاجية تخضع لمركزية الطبيعة المادية، ومن أهم مظاهر التحيز للحداثة الغربية:

أ- التحيز للتقدم المادي: التقدم سمة حضارية إنسانية تعبر عن سعيه وراء التغيير وتحقيق أولوياته ثم كمالياته، ويصف "المسيري" هذا التقدم المادي بالتحيز الأكبر، فيقول:« فقد أصبح مفهوم التقدم هدف كل الناس، فالتحديث يتم من أجل التقدم، والتنمية تتم من أجله»[3].

ومنه فالتقدم المادي حسب ما عبر عنه "المسيري" هو الغاية القصوى للمنظومة المعرفية (المادية) الغربية الحديثة، وهو الحل لكل أسئلة الإنسان الحياتية، لأنه حتمية عالمية ذات توجه تاريخي إنساني واحد (المركزية الغربية)، يزداد اطرادا بتراكم المعرفة، وبالتالي يزداد تحكم الإنسان في بيئته، وعليه فغاية الإنسان في الوجود هو تحقيق التقدم مثله مثل الطبيعة (المادة) بدون أي معنى أخلاقي محدد، فالتقدم بلا مرجعية، بل هو الوسيلة والغاية وليس محايداً تماماً، بل هناك رؤية تحيزية فيه، فمفهومه غربي بحث

[1] **المرجع السابق**، ص(21-24).

[2] عبد السلام الشيباني أميرة، **نظر إلى نقد الموضوعية و إشكالية التحيز في فكر عبد الوهاب المسيري**، عدد 17،ج1 ،جامعة عين الشمس، 2016، ص21.

[3] المسيري عبد الوهاب، **إشكالية التحيز رؤية معرفية و دعوة للاجتهاد**، مصدر سابق، ص 58.

ينسب التقدم للتقدم المادي فقط للاحتياجات المادية الطبيعية دون اعتبار للخصوصيات التقليدية وباعتبار الغرب قمة التفوق، فإنه النموذج والمقياس لتقدم باقي الحضارات، يقول "المسيري" :«فكرة التقدم باعتباره قانوناً عاماً طبيعياً، والغرب باعتباره قمة التقدم تؤدي إلى تقبل مسلمة تفوق الغرب وعالميته واطلاقه مسلمة معيارية النموذج الحضاري والمعرفي الغربي وعلى الجميع الالتزام به للوصول للرقي والسعادة»[1]. وهذا ما عبر عنه "ابن خلدون"(1332- 1406م) عندما رأى أن المغلوب مولوع بتقليد الغالب.

ب- التحيز للدولة المركزية:

قبل الحديث عن التحيز للدولة المركزية، لابد من الإشارة إلى بعض التحيزات الأخرى الفاعلة فيها، كالنظرية الداروينية والنيتشوية، إذ ذهب "المسيري" إلى أن التقدم بوجهه المادي مبني على مجموعة من القيم المركزية مثل: الصراع من أجل البقاء، و الإنسان ذئب لأخيه الانسان، وذلك بمعنى أن الإنسان تحكمه نفس قواعد الطبيعة (المادة) وأن التطور أو التقدم لا يكون إلا بالصراع والقوة؛ وبذلك أي تشكل معرفي أخلاقي يبنى على هذا الأساس، و هذا ما يترجم رؤية الغرب للعالم كسوق أو مصنع، وفي هذا يقول "المسيري":« أن السوق مثل الطبيعة (المادة) كل مستمر متماسك يسير بحركة مطردة تتجاوز الغائيات الإنسانية وكل الأخلاقيات و المطلقات و الثوابت»[2].

وهذا يحيلنا إلى الدولة المركزية: إن التحيز لمفهوم الدولة العلمانية المركزية من أكبر التحيزات في النموذج المعرفي الغربي، فهذا التحيز يقوم على الإيمان بوحدة العلوم والتحكم المعرفي وقدرة العقل على صياغة الواقع بما يتفق وقوانين الطبيعة، وبالتالي قيادة العلم للمجتمعات والدولة هي الآلية التي تستطيع أن تجعل ذلك ممكناً مادياً بتوحد السوق والمقاييس، وبشرياً بتأسيس بيروقراطيات مركزية مخصصة حديثة موجهة للفرد بحيث يصبح ولاؤه الخالص للدولة فقط متخلياً بذلك عن معتقداته و تقاليده.

وبالتالي فتحيز الدولة هو تحيز للمؤسسات الكبرى على حساب الصغرى، كالأسرة على سبيل المثال، وبذلك يكتسب الفرد هويته بناء على السوق والمؤسسات الكبرى، ويتم تنميط الحياة بنمط

[1] **المرجع السابق**، ص63.

[2] **المرجع نفسه**، ص67.

مادي يقوم على تركيز السلطة في يد الدولة المركزية التي تفصل نفسها عن الدين وكل القيم الاخلاقية و الانسانية، وعليه فالدولة المركزية تحيزت للواحدية المادية وجعلتها مرجعيتها النهائية.

يقول المسيري: «إن الدولة على مستوى من المستويات تحاول أن تحل محل الضمير والوحدة التحليلية التي تتعامل معها الدولة هي الفرد (...)) فهو لا يكتسب هويته إلا من السوق، أو مؤسسات الدولة العامة؛ ومن ثم فإن عزلة الفرد عن المؤسسات الوسيطة تجعله في قبضة الدولة ومؤسساتها»[1].

- **سادساً: آليات تجاوز التحيز**

بعد عرضنا لأهم أشكال التحيز، كان لابد لنا أن نتطرق إلى بعض آليات تجاوز التحيز كما أوردها "المسيري" في مؤلفه (اشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، ج1) بإيجاز:« إدراك حتمية التحيز وضرورة النقد الكلي- توضيح نقائص النموذج المعرفي الغربي- المراجعات الجديدة للتاريخ الغربي- بيان نسبية الغرب- الانفتاح على العالم»[2].

- **سابعاً: التحيز برؤية حاج حمد**

لم يتطرق "الحاج حمد" للتحيز كمصطلح، ولكنه قدم ما يعبر عنه، فقد وضح معالم الذهنية الغربية المعاصرة وما تقوم عليه من سمات في كتابه (الأزمة الفكرية)، من أجل إيضاح عقلية الغربي المعاصر وما قدمه من تحيزات واعية كانت أو غير واعية، وهذه المعالم هي: «أفكار التطور /التنافس/ الصراع/ الجنس/النسبية /الوضعية»[3].

التطور عند الغربي وحسب ما شرحه "حاج حمد" هو صورة طبيعية للموجودات لا يقتصر على الماديات فقط، بل قد يشمل أيضا اللغة والدين والقيم، لتليها فكرة الصراع التي تعبر عن منطق مادي جدلي يتجلى في الصراع الاجتماعي (الطبقات) والاقتصادي ويتوسع ليشمل كل المجالات، بعد ذلك تأتي فكرة الجنس ذات المرجعية الفرويدية لتفسر تجليات المكبوتات في العقل الباطن وتبرر الانزلاقات الأخلاقية، لتليها فكرة النسبية كمفهوم يهدم كل مطلق وينبذ كل أحادية للمعايير والقيم، ثم أخيراً فكرة الوضعية لتأكد على أن المعرفة الحقة هي ما يرتبط بالعلوم الطبيعية والاختبارات الحسية، وقد

[1] **المرجع السابق**، ص69.

[2] **المرجع نفسه**، ص(70-92).

[3] محمد أبو القاسم حاج حمد، **الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن**، ط1، دار الهادي، بيروت، 2004، ص58.

عبَر "حاج حمد" عن هذا في قوله: «هذه السداسية تتحكم في الذهنية الأوروبية الغربية المعاصرة»[1] بمعنى أن كل انتاج فكري معرفي يأخذ بهذه السداسية، أو ببعض منها، وعبر عن ذلك بقوله: «باختصار يمكن القول أن ما ورائية الأفكار الأوروبية الأساسية تتجه تدريجياً لتكوين نظام فكري يمكن تعريفه بلاهوت الأرض»[2].

بعد عرض البنيات الاساسية للعقلية الغربي يرى "حاج حمد" أنه لابد من قطيعة وتحرر معرفي للتخلص من كل التحيزات المعرفية، وذلك بإعادة اكتشاف الموضوعات التي انتجتها الخبرة الإنسانية غيبية كانت أم وضعية، وفق توجهات المنهج المعرفي الابستيمولوجي المعاصر، يقول "حاج حمد": «صحيح أن الكثير من المفكرين قد اتخذ من هذا التحرر المعرفي الابستيمولوجي في ظل التحليلية النقدية العلمية المفتوحة ذريعة لإحداث قطيعة معرفية (...)) غير أن الأمر يختلف لدى البعض الآخر من أمثال المحاضر بين أيديكم فليس المحتوم امتشاق المعرفية لإحداث قطيعة معرفية»[3].

ولكن هذا لم يمنع "أبو القاسم" من توجيه نقد للحداثة الغربية وكل تبعاتها، ويظهر ذلك في النقاط التالية:

– **أولاً**: نقد العقل الحداثي الأداتي، الذي يعتبر قاصراً منهجياً عن الإحاطة بكل الأوضاع الإنسانية والثقافية والحضارية، وأن معارفه ونتائجه تطبعها تحيزات ايديولوجية للنسق الرأسمالي.

– **ثانياً**: الانعكاسات السلبية للعقل الأداتي على الحياة الانسانية الغربية، حيث إن الأنوار جاءت لتحرير الإنسان، ولكن انقلبت ضده.

– **ثالثاً**: في نقد الوضعية والنزعات المعلومية التي هيمنت عل الفكر العلمي الغربي في القرن التاسع عشر ميلادي وبدايات القرن العشرين وتعظيم قدرته على الإجابة على كل الأسئلة.

وعليه يمكن القول أن "حاج حمد" قد حاول من خلال ما سبق أن ينقد ما بنيت عليه العلوم و المعارف الانسانية الغربية، خاصة بوصفها مركزية ولكن مع تقديم بديل وحل حضاري يتمثل في العالمية يقول: «إن العالمية (حالة تدامج) توحد البشرية عضوياً، وليس بالضرورة أن ينتهي هذا

[1] **المصدر السابق**، ص59.

[2] **المصدر نفسه**، ص60.

[3] محمد أبو القاسم حاج حمد، **إبستمولوجية المعرفة الكونية اسلامية المعرفة والمنهج**، ط1، 2004، دار الهادي، بيروت، ص200.

التدامج ال استحواذ حضاري غربي علينا، فمتى ما فهمنا موقعنا فيه وتعرفنا على ما لدينا فالحضارة الأوروبية —وهي المركز المؤثر فعلاً- تعيش في ذاتها حالة من الأزمات العميقة»[1].

ومنه جاءت الأسلمة كحل حضاري وفق منهج نقدي ابستيمولوجي يحقق وحدة كونية

1-4-3- مفهوم الأسلمة في اللغة والاصطلاح: تعتبر الأسلمة مفهوم محوري في مشروع أبو القاسم ومنه كان لابد من ضبط معناها

- أولاً: مفهوم الأسلمة لغة: لفظ الأسلمة في اللغة العربية من الجذر سلم، وقد ورد في (لسان العرب) "لابن منظور" كالتالي : «(السَلام و السلامة): البراءة، وتسلَّم منه تبرأ، وقوله: قالوا سلاماً قال: أي سموا سلاماً، والتسليم: مشتق من السلام، اسم الله تعالى لسلامته من العيب والنقص وقيل: معناه سلمت مني، فجعلني أسلم منك من السلامة، وسلَمه الله من الأمر، أي وقاه إياه و ابن برزج: يقال كنت راعي إبل فأسلمت عنها، أي تركتها، وكل صنيعة أو شيء تركته وقد كنت فيه، فقد أسلمت عنه، والإسلام والاستسلام: الانقياد، والإسلام من الشريعة :إظهار الخضوع والالتزام بما أتى به النبي-صلى الله عليه وسلم-، قال "ابن الأثير"(1160- 1233 م): أسلم فلان فلاناً إذا ألقاه في الهلكة ولم يحمه من عدوه، وهو عام في كل من أسلم إلى شيء، وفي الحديث ما من آدمي إلا ومعه شيطان قيل: ومعك ؟ قال: نعم، ولكن الله أعانني عليه فأسلم، وفي رواية حتى أسلم، أي انقاد »[2].

أما في (المنجد) فنجد: «سلم: سلامةً وسلاماً من عيب أو آفة: نجا وبرئ منها، أسلم: انقاد /تدين بالإسلام/ والعدو: خذله /وأمره إلى الله: سلَمه، ونقول (أسلمته وسلَمته) إذا خليت بينه وبين من يريد النكاية به»[3].

وفي هذين التعريفين نجد أن الأسلمة جاءت بمعنى السلامة من أمر ما وتركه و الابتعاد عنه، أما في الشريعة فتعني الخضوع والالتزام بما جاء به الإسلام.

[1] محمد أبو القاسم حاج حمد، **الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن**، مصدر سابق، ص 25.

[2] ابن منظور الإفريقي المصري، **لسان العرب**، المجلد 12، مرجع سابق، ص289.

[3] معلوف لويس، **المنجد في اللغة**، مرجع سابق، 2010، ص347.

- ثانياً: الأسلمة في الاصطلاح الفلسفي

منذ ربع قرن تقريباً ظهرت دراسات جديدة تدعو إلى إسلامية المعرفة، وتأسيس العلوم وفق منهج إسلامي، ويورد دعاة هذه الفكرة عدة تعاريف من بينها:

الأسلمة عند "عماد الدين خليل" (1941م) فتعني :«ممارسة النشاط المعرفي كشفاً وتجميعاً وتركيباً وتوصيلاً ونشراً من زاوية التصور الإسلامي للكون والحياة والإسلام، ولا تنسحب فقط على ما يسمى بالعلوم الصرفة (...))، وإنما تمتد بالضرورة إلى ما يعرف بدائرة العلوم الإنسانية، ويعتبر "محمد عمارة"(1931م) فكرة إسلامية المعرفة في مصاف المذهب حينما يصفها بأنها: المذهب القائل بوجود علاقة بين الإسلام وبين المعارف الانسانية، والرافض لجعل الواقع و الوجود وحده المصدر الوحيد للعلم الإنساني، والمعرفة الإنسانية هي المذهب الذي يقيم المعرفة على ساقين اثنتين الوحي وعلومه وليس على ساق واحدة هي الوجود.

بينما يفهم "عرفان عبد الحميد فتاح" (1937-2007م) الأسلمة بأنها: عنوان لمنهج فكري في التثاقف الحضاري ذي بعدين الأول منهما: جهد الفكر الإسلامي المعاصر من أجل هضم جميع ما أنجزه الفكر الغربي، أما الثاني ففيه التنبيه على تحرير تلك المنجزات التي نشأت ضمن مفاهيم فلسفية لا دينية ومادية إلحادية، وذلك بإعادة تفسيرها وربطها بإطار قيمي إسلامي متصل بالهدي الإلهي»[1].

من خلال التعاريف السابقة نجد أن "الأسلمة" هي دراسة جاءت من أجل بناء المعرفة التطبيقية والإنسانية وفق منهج إسلامي توحيدي يفكك العلوم ويعيد تركيبها في نسق جديد خال من مظاهر المادية والإلحاد، ليحقق الانسجام والتناسق بين الوجود المادي والروحي للإنسان.

- ثالثاً: مقاربة حاج حمد لمفهوم الأسلمة

يذهب "حاج حمد" إلى أن إسلامية المعرفة :«عنوان مركب من (اسلامية) و من (معرفة) في حين أن الاسلامية فيما يراها الناس تخصيص ديني في مقابل معرفة هي عامة غير قابلة للتخصيص ،وليس التخصيص الديني فقط ،و إنما تتسع لعديد من المناهج و تستبطن العديد من الإيديولوجيات»[2]

[1] مجموعة مؤلفين، **اشكاليات التعارض وآليات التوحيد: العلم والدين من الصراع إلى الأسلمة**، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي بيروت، 2008، ص19.

[2] محمد أبو القاسم حاج حمد، **ابستيمولوجية المعرفة الكونية اسلامية المعرفة و المنهج**، مصدر سابق، ص197

وعليه يتضح لنا رفض حاج حمد التخصيص الديني لمفهوم الأسلمة عن طريق اعطاء المفاهيم الغربية حلة دينية لإكسابها المشروعية أو وفق مناهج مقارنة بين هذه المفاهيم و ما يقاربها من الحقل الدلالي الاسلامي كمفهومي الديموقراطية و الشور عل سبيل المثال ، بل الأسلمة عنده هي انجاز حضاري معرفي يتجاوز كل المفاهيم الوضعية الى الشمولية المعرفية التي تحتضن كل المخزون العرفي العالمي من علوم وثقافة و تصفيته من مظاهر الالحاد و المادية و تفسيرها وفق رؤية معرفية اسلامية كونية ،يتم فيها ايضاح التماثل بين قوانين العلوم الطبيعية و قوانين الوجود الكونية المركبة عل اساسها القيم الدينية نفسها .

5- المنهج وأدوات البحث:

في دراستنا لعلاقة الأسلمة بالتحيز في المعرفة "عند حاج" حمد نقف على مجموعة من المفاهيم و المعارف، وهي بذلك تتطلب مجموعة من المناهج العلمية التي تسهم في تأطير علمي لهذه الدراسة ومنه فإن المنهج المساعد في تقصي هذه الاشكالية والبحث فيها يتعدى إلى مجموعة من المناهج يكون في مقدمتها: "المنهج التاريخي"، الذي وظفناه عند محاولة التأصيل لفكرة التحيز ومفهوم الأسلمة وضبط التطور التاريخي لها، وبعد هذا تأتي مجموعة من المناهج العلمية التي تساعد في تثبت الدراسة ومنها: "منهج تحليلي" عند التطرق لتقديم توطئة لأهم مؤلفاته الفاعلة في مسألة الأسلمة وبذلك عرضنا مجموعة من أقواله وآرائه بالتفسير والشرح، وأخيراً لجأنا إلى "المنهج التركيبي" لصياغة أهم النتائج المستخلصة من مواقفه النقدية للاتجاهات المعرفية الغربية، وفي تقديم بديل معرفي حضاري لها.

6- أسباب اختيار الموضوع:

تعتبر الأسلمة مسألة بالغة الأهمية في الفكر العربي المعاصر، بل وضرورة راهنة للخروج من الأزمات الحضارية المعاصرة، وعليه فأسبابنا لاختيار الموضوع ترجع إلى اعتبارات ذاتية وأخرى موضوعية:

- **أولاً: الاعتبارات الذاتية:** تمثلت في الفضول الشخصي والرغبة في الاطلاع على تراث هذا المفكر باعتباره مفكراً عصامي التكوين، خالف غيره بالنقد وتقديم البديل الحضاري الجامع بين الفيزيقية والروحية، أي بين بعدي الإنسان، ولميلنا إلى القضايا المعاصرة المتداولة على الساحة الفلسفية الراهنة.

- **ثانياً: اما الاعتبارات الموضوعية:** فتمثلت في أن مشروع "حاج حمد" الفكري يمثل واحد من أهم القراءات الفلسفية في الفترة المعاصرة، بالإضافة إلى أن الأسلمة قضية آنية تهدف لطرح بديل حضاري يجمع القراءتين (الوحي، العقل) وبذلك يتم تقديم نظرة متكاملة للإنسان بشقيه.

7- الدراسات السابقة:

دراستنا لعلاقة الأسلمة بالتحيز في المعرفة عند "حاج حمد" دفعتنا إلى الخوض في مصادره الفكرية والتي تجسدت فيما دونه من كتب ومقالات ومحاورات، بالإضافة إلى المراجع التي تطرقت لمشروعه النهضوي بالتحليل إما بمقاربات عامة كلية أو جزئية، ومن بينها الأطروحات الجامعية. وإن كان موضوعنا يركز على زاوية محددة من فكر "الحاج حمد" المتمثلة في علاقة الأسلمة بالتحيز في المعرفة عنده، إلا أن ذلك لم يمنع الاطلاع على اطروحات عالجت المسألة على وجه العموم ومنها:

- **أولاً: اشكالية التحيز في تحديد المصطلح السياسي الحديث،** مذكرة لنيل شهادة الماجستير في فرع التنظيمات السياسية و الادارية بقسم العلوم السياسية و العلاقات الدولية، من إعداد الطالب: عبد القادر سعيد عبيكشي، أشرف عليه الاستاذ أ.د "منصور بن لرنب"، كلية العلوم السياسية والاعلام بجامعة الجزائر بن يوسف بن خدة السنة الجامعية 2008/2007.
- **الإشكالية الرئيسية:** بما أن التحيز ظاهرة متجذرة في المعارف الإنسانية، ويتجلى في حالات متعددة بحسب الرؤية والمنطلق ويعتبر المصطلح من اعقدها فإلى أي مدى تناسق الصياغات الاصطلاحية السياسية ضمن اشكالية التحيز؟ وهل يمكن تجاوز هذا الانسياق من خلال بدائل حضارية تؤسس أسلمة المعرفة وبناء نموذج معرفي اسلامي؟
- **أهم نتائج الدراسة:** اشكالية التحيز هي الطرح المعرفي الذي يحاول أن يظهر دور البيئة في خلق النسق المعرفي، وفي أن المصطلح العلمي عامة و السياسي خاصة هو نتاج التفاعلات البيئية و الحضارية ولا يمكن الاخذ به من دون ادراك لهويته الحضارية، ويأتي مشروع "اسلمة المعرفة" كمحاولة لتحقيق إنجازات في هذا السياق لباء نموذج معرفي إسلامي يُسهم في توسيع حيز التنوع و الاختلاف الحضاري لدى الإنسانية[1].

[1] عبيكشي عبد القادر، **اشكالية التحيز في تحديد المصطلح السياسي الحديث**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في فرع التنظيمات السياسية و الادارية ،كلية العلوم السياسية والاعلام بجامعة الجزائر بن يوسف بن خدة السنة الجامعية،2008، ص191.

- **ثانياً: إسلامية المعرفة بين المشروعية والايديولوجيا،** مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في فلسفة العلوم، من اعداد الطالبة: جميلة حموني، اشرف عليها الاستاذ "احمد سليماني"، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة أكلي محند أولحاج البويرة، السنة الجامعية 2015/2014.
- **الإشكالية الرئيسية:** هل اسلامية المعرفة مشروع ابستيمولوجي أم مجرد ايديولوجية دينية؟
- **أهم نتائج الدراسة:** إسلامية المعرفة رؤية منهجية ومنظور معرفي تهدف للكشف المستمر للواقع و للذات، وتعمل على اكتشاف العلاقة بين الكون والوحي بمنهجية تقوم على التكامل المعرفي دون تحيز[1]
- **ثالثاً: الرؤية النقدية للمسيري في إشكالية التحيز للفكر العربي، الحداثة أنموذجاً،** مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، من اعداد الطالبة: برتيم وفاء، اشرف عليها الاستاذ "محمد نور الدين جباب"، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، السنة الجامعية 2009/2008.
- **الإشكالية الرئيسية:** هل الحداثة في نظر "المسيري" مفهوم غربي بحت أم أنه يمكن اقلمته؟
- **أهم نتائج الدراسة:**
- الحداثة في نظر "المسيري" ناتج عدة عوامل في التاريخ العربي، إلا أنها ليست حكراً على الغرب وحده؛ بل هو قابل للتبيئة في العالم الاسلامي، وذلك بالنقد الممنهج لا بإلغائها، بل لإصلاح ما يمكن منها وتجاوزها بإيداع حداثة مرجعتيها الشريعة الاسلامية[2].
- **رابعاً: البديل الابستيمولوجي عن المشروع الحضاري الغربي عند محمد أبي القاسم حاج حمد،** مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة، اعداد الطالبة: بيبي خدوجة، أشرف عليها الأستاذ محمد الشريف الطاهر، جامعة محمد بوضياف المسيلة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2017/2016.

[1] حموني جميلة، **اسلامية المعرفة بين المشروعية و الايديولوجيا**، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في فلسفة العلوم، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة أكلي محند أولحاج البويرة، السنة الجامعية2015،ص. 100

[2] برتيم وفاء، **الرؤية النقدية للمسيري في إشكالية التحيز للفكر العربي، الحداثة أنموذجاً**، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، السنة الجامعية، 2009،ص196

- **الإشكالية الرئيسية:**
- هل يمكن الانسياق وراء النماذج المعرفية الغربية من خلال بديل حضاري قائم على بناء نموذج معرفي إسلامي؟
- **أهم نتائج الدراسة:**
- إن المشروع البديل الذي سعى "حاج حمد" لطرحه هو بديل عالمي في إطاره وفي محتواه، يستوعب كل من المقومات الحضارية العالمية الراهنة، وفي نفس الوقت يندمج ويتفاعل معها، لذا عرض رؤية إسلامية نقدية من خلال أسلمة المعارف، وفق مبادئ تتماشى والقراءة الإسلامية[1]
- **خامساً: لفظة القرآن في القرآن الكريم،** مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، من إعداد الطالبة: جملات عيد محمود أبو الناصر، أشرف عليها الأستاذ "رياض محمود جابر قاسم"، الجامعة الإسلامية بغزة، كلية أصول الدين، 2011
- **إشكالية الرئيسية:** دراسة تفسيرية للفظة القرآن ومرادفاتها واشتقاقاتها.
- **أهم نتائج الدراسة:** ضبط المعنى اللغوي والاصطلاحي للقرآن والعلاقة بينهما، بيان صفات وأسماء القرآن الدالة على شرفه ومكانته، التعرف عل خصائص القرآن الفريدة التي لا تشاركه فيها أي كتب سماوية أخرى.[2]

8- صعوبات الدراسة:

من الصعوبات والعوائق التي واجهتنا أثناء إعدادنا لهذا البحث:

- تتمثل في صعوبة الإحاطة بكل المفاهيم الخاصة "بأسلمة المعرفة" عند "حاج حمد"، لثراء معجمه الدلالي وقدرته على توليد المفاهيم.
- بالإضافة إلى قلة الدراسات السابقة التي تعيننا على دراسة الموضوع بهذه الصيغة، كون الموضوع جديداً غير واضح المعالم.

[1] بيبي خدوجة، **البديل الإبستمولوجي عن المشروع الحضاري الغربي عند محمد أبو القاسم حاج حمد**، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة، جامعة محمد بوضياف المسيلة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية2017،ص90.

[2] جملات عيد محمود أبو الناصر، **لفظة القرآن في القرآن الكريم**، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، الجامعة الإسلامية بغزة، كلية أصول الدين، 2011،ص 161.

- **خلاصة:**

في نهاية هذا الفصل نستخلص جملة من النتائج أهمها:

أن إشكالية البحث تعالج موضوعاً بالغ الأهمية على الساحة الفلسفية المعاصرة، فالأسلمة اليوم أصبحت النموذج البديل والحل الراهن للازمة الحضارية العالمية حسب مدرسة اسلامية المعرفة، حيث يعتبر "محمد أبو القاسم حاج حمد" من المفكرين الذين حاولوا تقديم اجتهاد مرجعيته القرآن، يهدف للتأكيد على مطابقة العلم والدين، وبذلك الجمع بين الجانب الفيزيقي والروحي للإنسان من خلال الجمع بين قراءتين (قراءة الوحي و قراءة القرآن).

أما مصطلح "التحيز" فلم يرد عنده بشكل لغوي واضح، بل عبر توجيهه نقد للحداثة الغربية بكل تبعاتها، ونقد ما بنيت عليه العلوم والمعارف الإنسانية الغربية بوصفها مركزية، بإعادة اكتشاف الموضوعات التي انتجتها الخبرة الإنسانية غيبية كانت أم وضعية، وفق توجهات المنهج المعرفي الابستيمولوجي المعاصر، وبتقديم بديل وحل حضاري يتمثل في العالمية.

وعليه جاءت الأسلمة بمفهومه الذي قصد به، ذلك الانجاز الحضاري المعرفي الذي يتجاوز كل المفاهيم الوضعية، إلى الشمولية المعرفية التي تحتضن كل المخزون المعرفي العالمي وفق رؤية كونية إسلامية.

الفصل الثاني

المرجعية الفكرية وأسس تشكل المشروع الفلسفي لحاج حمد

تمهيد

اولا: حاج حمد(سيرته الذاتية ومصادر فكره)

1- حياته و الظروف المساهمة في تشكل رؤاه المعرفية

2- توطئة للمؤلفات المحورية في مشروع أبو القاسم

ثانيا: المدخل المنهجي لمشروع حاج حمد

1- التحيزات الحضارية العالمية

2- مدخل للبديل الحضاري لدى حاج حمد

خلاصة

- **تمهيد:**

فرضت الحضارة الغربية سيطرتها على العالم نتيجة لنفوذها العسكري و التكنولوجي وتفوقها العلمي فأصبحت مثالا يحتذى به لضمان الازدهار و التطور، والعالم العربي الإسلامي المعاصر كغيره من الحضارات استجاب لها، بموقف إيجابي داع لتبنيها، وموقف رافض داع للقطيعة مع هذا الوافد الغربي الرائد، وما بين هذا وذاك ظهر اتجاه آخر يدعو للاستيعاب بهدف التجاوز، وهو مدرسة أسلمة المعرفة، التي دعت إلى بناء عالمية إسلامية مرجعيتها القرآن، كونه الناظم الجامع لقراءة الوحي و الواقع.

ومنه أقام أبو القاسم مشروعه الفكري لتجاوز كل أنواع التحيزات، وبناء عالمية إسلامية ثانية وفق جدلية الغيب و الطبيعة و الإنسان، وعليه من هو حاج حمد؟ وما هي مرجعيته الفكرية التي أسست لمشروعه الفلسفي؟ وفيما تمثلت أهم النماذج الحضارية الغربية التي تناولها أبو القاسم بالنقد؟ وماهي الأسس التي اعتمد عليها في صياغة البديل الحضاري الذي قدمه وفق رؤية إسلامية؟

1-حاج حمد (سيرته الذاتية ومصادر فكره)

للتعرف على نهج حاج حمد كان لابد لنا من الإحاطة بسيرة المفكر ومصادر تشكيل رؤاه الفكرية، وفق الخطوات التالية:

أولا: حياته و الظروف المساهمة في تشكيل رؤاه المعرفية : للتعرف على حياة حاج حمد لابد من التعريج على مراحل نشأته وتكوينه.

1- النشأة و بداية التكوين :أبو القاسم حاج حمد" من المفكرين و الباحثين سوداني الجنسية، عصامي التكوين، اذ لم يحز أي شهادة جامعية، بل لم يكمل تعليمه الثانوي نتيجة لنشاطه السياسي ولكنه عمل على تثقيف نفسه وتحصيل المعرفة، وكان دائم التواجد بالمكتبات حتى أنه كان يحوز مفاتيحها «هو من مواليد جزيرة مقرات في أبو حامد بتاريخ الثامن والعشرون نوفمبر1942م ،أنهى دراسته الثانوية العليا في عام 1962م بكلية الأحفاد بأم درمان، تعرض للفصل والسجن إثر المظاهرات الطلابية التي رافقت مصرع الزعيم الإفريقي *باتريس لومومبا" Patrice lumumba (1925- 1961م) في الكونغو، التحق بقيادة حزب الشعب الديموقراطي عام 1965م، حيث تولى مسؤولية بعض الدوائر الانتخابية، ليستقيل بعد سنة من ذلك، بعدها انتمى للثورة الايرتية في سنة 1963م، وبعد استقلال أريتيا سنة 1993م حظي بالجنسية الإيريترية كتقدير أدبي، وعمل ما بين (1995،1990م) مستشارا علميا للمعهد العالمي للفكر الاسلامي في واشنطن»[1].

بدأت سيرته الفكرية حين انعزل في أحد جبال لبنان من أجل القراءة، حيث دخل في مرحلة إعداد مشروعه الفكري المسمى العالمية الاسلامية الثانية جدلية الغيب و الإنسان و الطبيعة، حيث يقول فيه: «فرغت بحمد الله من تأليف العالمية الإسلامية الثانية، الذي صدر عن دار المسيرة في بيروت في شهر رمضان 1979م، حيث بدأت به في لبنان عام 1975م، وواصلته في أبو ظبي»[2]. بعد أن عان أزمة شك قاسية، أدخلته في أزمة وجدانية دامت أربع سنوات نتيجة معايشته للحرب الأهلية بلبنان و تساءل فيها عن السبب الذي يجعل إنسانا يسبب الألم لإنسان «حاج حمد في وضع

[1] الحسن الحما، **الفكر الديني المعاصر، أبو القاسم حاج حمد أنموذجا**، ملتقى ابن خلدون للعلوم الفلسفة والأدب، ص2.

[2] حاج حمد أبو القاسم، **جدلية الغيب و الإنسان و الطبيعة العالمية الإسلامية الثانية**، ط1، دار الهادي، لبنان، 2004، ص7.

نفسي محرج، وأمام قلق معرفي(...))تولده مرة ما يراه من صور قبيحة للظلم والقتل، وأخرى عجزه عن مديد العون لرفع الأوضاع ،ومن هنا وقعت الصدمة فانبثقت الحيرة واندفع للتساؤل والدرس والبحث والتأمل»[1]،وعليه جاءت العالمية الإسلامية الثانية كمشروع فكري للتفسير و التغيير في علاقة الغيب و الواقع، وكان هذا المنعطف انطلاقة فعلية للمفكر السوداني نحو فهم طبيعة الدين و تجلياته وفهم الإنسان له، فانكب على البحث و القراءة للكتب العقائدية و الفلسفية و الفقهية عند المسلمين وكذا كتب النقد الفلسفي الغربي ،لمحاولة الجمع بين الغيب و الانسان و الطبيعة توفي رحمه الله اثر نوبة قلبية في الخرطوم في 20 نوفمبر 2004م بعد أن ترك تراثا فكريا زاخرا يضم العديد من المؤلفات.

2-أهم مدارسه الفكرية (الماركسية، فرانكفورت، حلقة فيينا، ابن عربي)

أ/ المدرسة الماركسية: يرى "حاج حمد" أن الماركسية تمثل الصياغة النهائية وتمام وعي الفلسفات الأوروبية باعتبارها نتيجة طبيعية للاتجاه الذي سارت عليه أوروبا وهو طرح جدلي تاريخي مادي ماركسي، حيث يقول: «وقد تعمدت ذلك بحكم رؤيتي للماركسية كصياغة حتمية للفلسفات الأوروبية»[2]، وقد ذهب الى أن تعدد مشارب الماركسية (الجدلية الهيجلية) والداروينية التطويرية والمادية الوضعية، إلا أنها استطاعت أن تصبح تعبيراً عن الإنجاز الأوروبي «ويظهر تأثره بالماركسية من جهة جمعها للتراث الأوروبي ودفعه إلى نهاياته السياسية والاجتماعية، باختصار الحضارية ثم مقدرتها الهائلة على استنبات شروط وعي جديد»[3].

يظهر تأثره بها أيضاً في انتهاجه نفس النهج، بالتطرق إلى مشارب عدة من كتب ابستيمولوجية وسياسية، فلسفية عقائدية، بهدف التوسع والتعميم، وذلك مماثل للتجربة الماركسية، ويظهر ذلك في قوله: «وهذا ما سأفعله بمشيئة الله، حين التعرض لكيفية الإسقاط الجدلي المادي الماركسي على

[1] دواق حاج اوحمنة، **الإبستمولوجيا الكونية والمنهج المعرفي التوحيدي**، ط1، المعهد العالي للفكر الإسلامي-هرندن فرجينيا -الولايات المتحدة الأمريكية، الأردن، 2015، ص37.

[2] حاج حمد أبو القاسم، **الأزمة الفكرية و الحضارية في الواقع العربي الراهن**، ط1، دار الهادي، لبنان، 2004، ص169.

[3] دواق حاج اوحمنة، **الإبستمولوجيا الكونية و المنهج المعرفي التوحيدي**، مرجع سابق، ص67

تطورية المجتمع العربي الإسلامي»[1]،وعليه فالماركسية باعتبارها فلسفة نقدية ومفتاحا لتفتح آفاق جديدة، شكلت منهجا ضروريا لاستيعاب وفهم العقل الغربي وتجاوزه في فكر حاج حمد.

ب/ مدرسة فرانكفورت: تعد مدرسة فرانكفورت واحدة من أبرز المدارس الفلسفية الغربية المعاصرة اتخذت من النقد منهجا، لمحاولة اعادة النظر في أسس الحضارة الغربية وما أفرزته الحداثة من نتائج لفهم ما يتحكم ويوجه المجتمعات، ولمعرفة أهم و أبرز ممثليها لابد من الاطلاع على المراحل الثلاث التي مرت بها المدرسة «المرحلة الأولى: هي التي تأسست فيها هذه المدرسة في بداية العشرينات من القرن السابق، وعلى رأس باحثيها: *ماكس هوركهايمرMax Horkheimer(1895-1973م) ، و*هربرت ماركوز (1898 - 1979) Herbert Marcuse ، والمرحلة الثانية: ضمت كل من *يورغن هابرماسJürgen Habermas(1929م) و*كارل اوتوآبلApel k.Otto (1922-2017م)، أما الثالثة: فيمثلها اليوم *اكسيل هونيثAxel Honneth (وُلد1949)، بشكل أساسي»[2]والجدير بالذكر أن هذه المدرسة جاءت نتيجة عدة عوامل وجذور تاريخية عقلية نذكر منها: «تراث الفلسفة الألمانية وفي مقدمته تراث هيجل، وكتابات الشباب المبكر لكارل ماركس، و الفلسفات الاجتماعية الألمانية وبخاصة عند *ماكس فيبر»[3].

ومنه نجد أن المدرسة الفرنكفورتية تأثرت بالماركسية، وهو ما تلتقي فيه مع حاج حمد، فالنظرية النقدية شكلت قوة منهجية للحاج حمد« ويقدر التحليل أن التشابه الموجود في ثنايا كتاباته ومدرسة فرانكفورت يكمن في ابرازه في النقد و السلب و الجدل ونقد الوضعية والتواصل المتدامج كونيا، ونقد الرأسمالية واستلهام الماركسية والتأويل المركب واستحضار التاريخية في غير نسبوية»[4].

لنصل إلى أنه قد أفاد من مدرسة فرانكفورت و نزعتها النقدية، وخاصة في نقد الوضعية حيث نجد أن الفرنكفورتية قد وجهت النقد للوضعية في عدة محطات منها: أنها لا تحقق فهماً حقيقياً للحياة الاجتماعية وذلك بإيلائها الغاية لما هو موجود فقط مع حثها على تحقيق الهيمنة لتقنية، ونفس الأمر نجده عند أبو القاسم إذ عمد إلى نقد الوضعية لوصفها الوحي انطلاقا من المرحلة اللاهوتية بغير

[1] **المرجع نفسه**، ص 170.

[2] بومنير كمال، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت** ، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010، ص 10.

[3] مكاوي عبد الغفار، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**، ب ط، هنداوي، المملكة المتحدة، 2017، ص 17.

[4] دواق حاج اوحمنة، **الإبستمولوجيا الكونية و المنهج المعرفي التوحيدي**، مرجع سابق، ص 74.

تمييز بين الرسل و كأنهم ينتمون الى فترة زمانية واحدة، مع اهمالها الإشارة إلى محطات حضارية هامة في التاريخ، وذلك ما يجعلها حسب حاج حد تقترب للدوغمائية « ما يوجد فلسفيا في الوضعية نظرية المعرفة التي تتعالى عن إطار المنهجية، وتسقط هي ذاتها في حكم المبالغة واللامعنى، ذلك الذي كانت قد وصمت به الميتافيزيقا من قبل»[1]

ج/ حلقة فيينا:

بعد التطورات التي شهدها العلم مع بدايات القرن العشرين، بدأت تظهر على الساحة تيارات تدعو إلى الابتعاد عن الميتافيزيقا، وتفسير العالم علميا وشمل ذلك مجموعة من الفلاسفة و العلماء في فيينا، عرفوا فيما بعد بحلقة فيينا، اجتمعوا من اجل استبعاد الميتافيزيقا وطبع الفلسفة بطابع علمي «وأسسوا لهم مجلة يشرحون فيها أراءهم ومواقفهم ونظرياتهم التي كانت تهدف إلى حذف الميتافيزيقا وإلى التحليل اللغوي و المنطقي للعبارات العلمية وجعل الفلسفة تابعة للعلم»[2]

هكذا يمكن القول أن حلقة فيينا جاءت من أجل بناء فلسفة جديدة تهتم بتحليل العلوم منطقيا وهنا يكمن موطن الالتقاء بينها وبين حاج حمد، الذي سعى هو الآخر الى بناء فلسفة كونية تلتقي فيها الوضعية بالمنطق لتفسير وتحليل العلوم بمنهج معرفي توحيدي «وبتزاوج الوضعية مع المنطق تكون هذا الاتجاه الجديد، إذ يلتقي معه حاج حمد في طموح تحليل العلم، أو بناء فلسفة علوم جديدة»[3] ولا يمكن أن يتم ذلك إلا بلغة مثالية عالمية تجمع العلم والعلماء، وهو ما سعت إليه حلقة فيينا بتحليل خطاب العلم و تخليصه من أي عبارات و قضايا ميتافيزيقية بدون معنى، وهو ما وجده حاج حمد في لغة القرآن أي اللغة العالمية المثالية منضبطة الدلالات و الاصطلاح «وهنا أقر أن هناك توافق بين أطروحة اللغة المثالية العالمية وطبيعة اللغة كما يتصورها حاج حمد(..))لغة القرآن ولسانه (مثالية رياضية) منضبطة الدلالات كاللغة (العالمية) تماما»[4].

[1] دواق حاج اوحمنة، **الإبستمولوجيا الكونية و المنهج المعرفي التوحيدي**، نفس المرجع السابق، ص 82

[2] الحريري حسن، **التراث الإبستيمولوجي الوضعاني، مؤمنون بلا حدود**، الرباط، قسم العلوم الانسانية و الفلسفة، 2015، ص 3.

[3] دواق حاج اوحمنة، **الإبستمولوجيا الكونية و المنهج المعرفي التوحيدي**، مرجع سابق ، ص88

[4] **المرجع نفسه**، ص90

د/ *ابن عربي: يعتبر ابن عربي من بين المراجع الفكرية التي أثرت في حاج حمد، فالشيخ الأكبر وصف بالموضوعية وكثرة الاطلاع على العديد من الثقافات كاليونانية و الإسلامية العربية بكل تياراتها، «هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي الطائي ولد سنة 1165م بمدينة مرسيية شرقي الأندلس، ويلقب بمحي الدين، برع في علم التصوف وكتب فيه المئات من الكتب و الرسائل»[1]، توفي سنة 1240م عن عمر يناهز 78عاما، ومن أهم انجازاته التي صهر فيها معارفه نظرية وحدة الوجود، التي ذهب فيها الى أن الوجود حقيقة واحدة بلا تعدد أو ثنائية، فالحق و الخلق واحد، بمعنى أن نرى الحق في مخلوقاته، ونرى في المخلوقات الحق «فهو يؤكد أن العالم ما هو إلا ظل الله(...))الإقرار بوجودين إثنين هما: وجود الله من جهة، ووجود العالم من جهة ثانية، و اقرارنا بوجودين اثنين يوقعنا في مشكلة الإثنينية الوجودية التي اعتبرها الشيخ الأكبر وغيره من الصوفية شركا منافيا للتوحيد الخالص»[2].

وتظهر استفادة حاج حمد من ابن عربي في المنهج المعرفي التوحيدي الذي انتهجه لبناء فلسفة جديدة كونية كبديل حضاري، و الربط بين جدلية تجمع بين ثلاث مستويات بنظرة توحيدية الغيب والطبيعة والانسان «أمعن فيلسوفنا في المنافحة عن ابن عربي وأكد افادته النوعية منه ،إذ من مقولات الجهاز المفاهيمي، و إن من ناحية التوليفية التوحيدية في الدمج بين مستويات وجودية عدة »[3]

ومنه يظهر إعجاب أبو القاسم بابن عربي وفي قدرته على توضيح التصورات وبلورة المفاهيم، بل وصفه بهمزة الوصل بين التراث الفلسفي والصوفي، وبدوره في التأثير على من تلاه بفلسفته بالسلب، أو الإيجاب ويقول في ذلك: «تظهر أهمية ابن عربي بالنسبة للتراث السابق عليه في أنه بلور كثيرا من المفاهيم والتصورات التي توجد عند سابقيه بشكل ضمني غامض»[4].

3- توطئة للمؤلفات المحورية في مشروع حاج حمد

مؤلفاته: ترك أبو القاسم العديد من المؤلفات نذكر منها:

[1] حاج يوسف محمد علي، **شمس المغرب**، ط1، فصلت، حلب، 2006، ص13، بتصرف

[2] البكيري مصطفى بن كمال الدين، تحقيق قويدري الأخضر، **رسالة المورد العذب لذي الورود في كشف معنى وحدة الوجود**، ط1، جامعة الأغواط، الجزائر، 2011، ص 15

[3] دواق حاج اوحمنة، **الإبستمولوجيا الكونية و المنهج المعرفي التوحيدي**، مرجع سابق، ص 97

[4] حاج حمد أبو القاسم، **جدلية الغيب و الإنسان و الطبيعة العالمية الإسلامية الثانية**، ص195

*__العالمية الاسلامية الثانية(جدلية الغيب و الانسان و الطبيعة)__، و الذي قال عنه «كنت قد فرغت بحمد الله في الرابع و العشرين من ربيع الآخر عام 1399هـ، من تأليف كتاب العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والانسان والطبيعة الذي صدر عن دار المسيرة في بيروت في شهر رمضان المبارك من نفس العام الموافق ل 1979م»[1].

*ثم كتاب **منهجية القرآن المعرفية**، ويقول في ذلك «تمت كتابة منهجية القرآن المعرفية في واشنطن و فرغت منها بتاريخ ربيع الآخر 1411هـ الموافق نوفمبر 1991م» [2].

*__الأزمة الفكرية و الحضارية للواقع العربي الراهن__، نشر سنة 2004، عن دار الهادي للطباعة والنشر، و المؤَلَف يعكس أراء حاج حمد النقدية للواقع العربي الراهن، وينقد آراء بعض الفكرين العرب حول هذه القضيّة، فيتكلم بمنهج قرآني جديد، يربط الغيب بالتغيرات الواقعية المتصيّرَة للعرب وتاريخهم ومستقبلهم وينكر إمكانية تفسير أو تحليل التاريخ العربي وفقاً للمنهج الماديّ الصرف.

*__ابستيمولوجية المعرفة الكونية (اسلامية المعرفة و المنهج)__ نشر سنة2004 ،عن دار الهادي للطباعة و النشر وقد دعا فيه حاج حمد إلى البدء بدراسة القرآن كوحي كتابي معادل ومكافئ للوجود الكوني المطلق وحركته، ووضح أن إسلامية المعرفة هي بحث لعلاقة الجدلية التي تربط ما بين الغيب الإلهي والإنسان والطبيعة وهي علاقات تداخل وليست علاقة تضاد.

*__حرية الانسان في الإسلام__ نشر سنة 2012عن دار الساقي للطباعة و النشر و الذي يتطرق فيه أبو القاسم إلى مسألة الحرية مستنداً على الجمع بين القراءتين، قراءة الواقع الموضوعي والإشكالات المتعلقة بحرية الإنسان سواء في المنظومة الغربية أو في المنظومة الدينية التقليدية، وقراءة باسم الله ينطلق فيها من القرآن المهيمن والحاكم على جميع الشروحات والتفسيرات ومصادر التشريع الأخرى.

*__الحاكمية__ نشر سنة 2010 عن دار الساقي للطباعة و النشر، يعمد فيه المؤلف إلى استقراء المنهجية المعرفيّة القرآنية في هذا المجال درءاً لكل سوء تفسير أو تحريف. ويخلص إلى أن ثمّة ثلاثة أنماط من الحاكمية: الحاكميّة الإلهية، وقد مورست على بني إسرائيل خاصّةً منذ إخراجهم من الأسر

[1] **المرجع نفسه**، ص 07

[2] **المرجع نفسه**، ص 08

الفرعوني. وهي ليست لنا، الحاكمية الاستخلافية، وكانت في بني إسرائيل أيضاً على عهد داود وسليمان. وهي ليست لنا، الحاكمية البشرية، وهي أخطر مرحلة تناولها الخطاب الإلهي للبشرية، وانتهى إلى تأسيسها على يد خاتم النبيين وجعل لها القرآن منهجاً. وبها مثّل الإسلام عالمية خطاب وعالمية كتاب، وشرعة تخفيف ورحمة.

*__جذور المأزق الأصولي__ نشر سنة 2010 عن دار الساقي للطباعة و النشر، يؤكّد فيه المؤلّف أن الحركات الإسلامية المتطرّفة لم تكن لتشكّل ظاهرة بالحجم الذي اكتسبته في العقود الأخيرة لولا التوظيف الأميركي لها، وفي عرضه لأطوار هذا التوظيف، يوضح أبعاد "الفخّ" الذي نصبه النظام الأميركي للاتحاد السوفياتي في أفغانستان؛ ولماذا اختارت الولايات المتّحدة في ما بعد ستار "مكافحة الإرهاب" واستخدمته "مِصْيَدة" للإيقاع ببعض الأنظمة وإحكام الهيمنة على مصادر الثروة النفطية.

وفي هذا السياق يتطرّق إلى طبيعة المخطّط الأميركي للسيطرة على العالم في ضوء الإشكاليات التي تكتنف ظاهرة العولمة.

*__تشريعات العائلة في الاسلام__ نشر سنة 2011 عن دار الساقي للطباعة و النشر، يتناول أبو القاسم فيه مسائل حسّاسة كالحجاب والاختلاط وتعدد الزوجات والتبنّي، ويطرحها بكيفية مفارقة للمنطق الديني التقليدي، منتقداً في الوقت ذاته الفلسفات الوضعية والمادية التي فككت الضوابط الأخلاقية، مع محاولة إرساء رؤية دينية معاصرة تستند إلى النص القرآني لاستجلاء استجابته للمتغيّرات الاجتماعية.

*__القرآن و المتغيرات الاجتماعية و التاريخية__، نشر سنة 2011 عن دار الساقي، الكتاب في اتجاهه العام؛ يطرح إشكالية مهمة تتصل بالعلاقة بين الوحي الإلهي والتاريخ، ومراحل الصلة بين الوحي في تجلياته المتنوعة، وكل المشكلات النفسية والاجتماعية والأنثربولوجية التي تمثل الإنسان في رحلته الوجودية، منذ آدم عليه السلام، وصولا إلى مرحلة الظهور الكلي[1].

بالإضافة إلى مقالات ومحاضرات مسجلة ومنشورة على مواقع الشبكة العنكبوتية

[1] إياد حيلوز وآخرون، **محمد أبو القاسم حاج حمد**، موقع أبجد، 14:18، 2019/4/20
www.abjjad.com/author/2793669067/محمد أبو القاسم حاج حمد/ books.

ثانيا : الثلاثية المحورية لقيام مشروعه الفكري

1- توطئة عن كتاب جدلية الغيب و الانسان و الطبيعة، العالمية الإسلامية الثانية:

ألف أبو القاسم **العالمية الاسلامية الثانية** عام 1399هـ الموافق ل 1979م، وقد استغرق في تأليفه أربع سنوات، وصدر عن دار المسيرة في بيروت في شهر رمضان المبارك، ثم طبعت طبعة ثانية في بيروت لدى دار بن الحزم 1996م، وقد اتسعت هذه الطبعة تعميقا للطبعة الأولى، يقول حاج حمد: «وهذا التوسع المعمق هو ثمرة ستة عشر عاما من المناقشات و التعقيبات و المحاضرات ،إذ تحولت العالمية خلالها إلى مشروع نهضوي اسلامي»[1].

يشمل الكتاب على ثلاثة أجزاء، حيث قدم في الجزء الأول البديل الحضاري في خمسة فصول مسبوقة بالمداخل التأسيسية لمشروع العالمية الإسلامية وملحقها، فتناول فيه جدلية الغيب والطبيعة والإنسان على مستوى الإرادة النسبية، وبيَن قراءة الكون قراءة واحدة لله والإنسان ولحضارة ليختم بالإرتداد الذاتي في فكر الموضع، أما في الجزء الثاني فقد بيَن الإرادة الالهية وحركة التاريخ والأفاق التاريخية للتجربة المحمدية، مع الآفاق العالمية والكونية، أما بالنسبة للجزء الثالث فقد أورد فيه مقدمات على طريق العالمية الإسلامية الثانية، مع نظرة إلى الواقع المعاصر ثم أوضح المنهج القرآني والحيوية الحضارية ليختم بالمنهج والعالمية الإسلامية الثانية.

يعتبر هذا الكتاب محور مشروع المفكر السوداني وانطلاقته، بحيث احتوى الكثير من القضايا التي تستحق التأمل والدراسة والفهم للتعرف على مشروعه الهادف إلى وضع نظرية في المعرفة، لفهم سير الكون وفق قراءتين القرآن والواقع بمختلف علومه.

2- توطئة عن كتاب منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية):

تمت كتابة هذا المؤلف في واشنطن وأنهاه بتاريخ ربيع الآخر1411هـ الموافق لـ نوفمبر1991م، يحوي الكتاب ثلاث فصول مسبوقة بمدخل وضح فيه الضرورة الفكرية والتاريخية لأسلمة المعرفة، مع بيان مفهومها معرفيا ومنهجيا، ثم أورد في الفصل الأول خصائص القرآن المعرفية والمنهجية، يقول:

[1] حاج حمد أبو القاسم، **جدلية الغيب و الإنسان و الطبيعة العالمية الإسلامية الثانية**، مرجع سابق ، ص7.

«فهذا الكتاب حين نريد تصنيفه يمكن أن نقول أنه دراسة قرآنية أعني أنها بدأت بالقرآن العظيم وانطلقت منه (..))فهي دراسة نموذجية في طريقة تكوينها و بنائها»[1].

أما الفصل الثاني فقد احتوى على تطبيقات المنهجية المعرفية القرآنية لأسلمة مناهج العلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية، وفي الفصل الثالث تطرق إلى كيفية الجمع بين القراءتين (مراتبه والتأسيس الإبراهيمي)، يهدف الكتاب بشكل أساسي إلى شرح نظرية أسلمة المعرفة وفهم العلوم الطبيعية والإنسانية في إطار منهج قرآني توحيدي كوني .

3- توطئة عن كتاب ابستيمولوجية المعرفة الكونية (اسلامية المعرفة والمنهج): جاء هذا المؤلف كمحاولة جمع بين العديد من الأنساق والنظريات لبلورة إبستيمولوجية إنسانية كونية، يحتوي ستة فصول مسبوقة بمدخل يمهد للمشروع التجديدي ويوضح مداخل الرؤية الكونية التوحيدية، فأورد في الفصل الأول: إسلامية المعرفة كرؤية كونية توحيدية، فتكلم عن القرآن كمصدر للنظريات و الإعجاز العلمي أم مصدر مؤشرات منهجية، وعن الأسلمة والكونية كما بيَن الفرق بين العديد من المصطلحات القرآنية كالخمار والحجاب والزينة والحلي، ليختم بالإرادة الإلهية وعلاقة الزمان بالمكان

أما في الفصل الثاني: فقد عالج فيه المفاهيم والقضايا الكونية، كإشكالية المصطلح وقاعدة المفاهيم، بالإضافة إلى لحظة الفصل والوصل بين القرآن والابستمولوجيا، كما تكلم فيه عن تطبيقات الإسلامية على الواقع الموضوعي، وفي الفصل الثالث حاول الإجابة على اسلامية المعرفة ولماذا القرآن دون الكتب السماوية الأخرى، ليتطرق في الفصل الرابع إلى مداخل لقراءة (تفكيكية) معاصرة في النسق التاريخي لإنتاج التراث الديني بشريا، وفي الفصل الخامس: عالج و القاسم مسألة العالمية والتعددية والآخر وشرعة السيف، ليختم سادسا بضرورات معهد الدراسات العليا للمناهج والحضارات و التنسيق الجامعي، فلخص فيه مهمة المعهد ووضح ضرورة الالتقاء بإسلامية المعرفة.

وعليه يمكن القول أن هذا الكتاب جاء كدعوة للتجديد الديني المعاصر ليحمل رؤية كونية توحيدية، تضمحل نتيجتها كل التحيزات و الإنقسامات فيتم الجمع بين الغيب الإلهي و الإنسان و الطبيعة وفق منهج تركيبي توحيدي

[1] حاج حمد أبو القاسم، **منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية و الإنسانية**، ط1، دار الهادي، لبنان، 2003، ص (5-6).

2: المدخل المنهجي لمشروع حاج حمد

بعد إطلاع حاج حمد على الحضارة الغربية بمختلف تياراتها وموروثها المعرفي الحضاري، الذي كان له بالغ الأثر على باقي حضارات العالم طواعية أو كرها، وجه حاج حمد نقدا لبعض المشاريع الفكرية بعد الاطلاع عليها مما أوجد مأزقا مشتركا حضاريا نذكر منها:

أولا: التحيزات (الاستيلابات)الحضارية العالمية

1-التحيز اللاهوتي: مر العلم بالعديد من المراحل حتى يصل إلى ما هو عليه اليوم، فتاريخ العلم هو في الحقيقة تاريخ العقل الإنساني وتطوره، ومن بين أهم هذه المراحل، مرحلة العصور الوسطى، أو روح الفلسفة المسيحية، وهي مرحلة سيطرت فيها الكنيسة على كل نشاط فكري غير خاضع لسلطة البابوية « فرجال الكنيسة لبثوا حتى القرن الرابع عشر ميلادي يحتكرون الفلسفة احتكاراً حقيقياً، ولهذا فقد كُتِبت الفلسفة حتى ذلك الحين بوجهة نظر الكنيسة»[1]،وعليه قام حاج حمد بتوجيه مجموعة من الانتقادات للاهوت المسيحي الغربي، حيث رأى أنه قد جعل من الإله بشراً يتجسد على الأرض، وبذلك استغل رجال الدين سلطتهم لبسط سطوتهم على الناس، ولكن سرعان ما ثار الأوروبي على اللاهوت المسيحي لتفشي الفساد باسمه، وبذلك جعلوا العلم واللاهوت على طرفي النقيض، يقول أبو القاسم: «فحين حول اللاهوت المسيحي في القرون الوسطى الإله إلى بشر يتجسد في الأرض و بقيم معينة، سرعان ما اكتشف الأوروبي أنه أكثر تطورا من ذلك البشر الاله، فتجاوزه و اكتشف أن مدينة العلم في الأرض أرقى بكثير من مدينة المسيح في الفاتيكان»[2].

كما ذهب إلى أن اللاهوت المسيحي لم يهدف إلى تطوير البشرية في العالم المادي، بل كان مناقضا لفكرة النمو، بل هدفه الأسمى كان الخلاص، ومنه لم يكن هناك مكان للحقوق والحريات، بل كانت الواجبات والمهمات هي ما يحقق من جهة غاية اللاهوت المسيحي ويزيد في سطوة رجال الدين من جهة أخرى «كان مفهوم التاريخ في مسيحية القرون الوسطى مناقضا لفكرة النمو المضطرد و الاستكثار المادي، لم يكن هدف البشرية تحقيق عالم الأشياء المادي »[3].

---

[1] اتين جلسون، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، **روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط**، ط3، مكتبة مدبولي، الكويت،1996، ص15.

[2] حاج حمد أبو القاسم، **الأزمة الفكرية و الحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق** ص 60.

[3] **المصدر نفسه**، ص 57

وعليه فالحضارة الغربية اللاهوتية حققت استيلابا(تحيزا) لاهوتيا هيمن على أوروبا بالقرون الوسيطية، وجعل الإنسان آنذاك مجرد تابع مجرّدا من إرادته مهمش العقل و التفكير.

ثم يضيف حاج حمد القول بأن الاستيلاب اللاهوتي لم يطل الدين المسيحي فقط، بل تعداه إلى الدين الإسلامي، ويظهر ذلك في الفرق الدينية التي اختلفت مطالبها، ففحين تنادي الجبرية بالحتمية ورفعوا المسؤولية عن الإنسان، قالت فرقة أخرى بالحرية والإختيار؛ أو بهما معا، «وكذلك هي أزمة كثير من مدارس المتكلمين الإسلاميين الذين قالوا بالجبرية واضطربوا في تحديد مسؤولية الانسان عن أعماله، أو الذين قالوا بالاختيار واضطربوا في مطلق الهيمنة الإلهية، أو الذين قالوا بالاثنين معا»[1].

وعليه فهذه الفرق الكلامية وخاصة الجهمية سلبت الإنسان حريته وجعلته عاجزا أمام الفعل الإلهي وخلقت مشكلة في العقاب والثواب وعبودية الإنسان لربه، وبذلك أسست لإستيلاب لاهوتي رغم أن الإسلام حفظ للإنسان كرامته وميزه عن سائر المخلوقات.

2- التحيز الماركسي: تعتبر الماركسية مذهب فكري يعبر عن نظرية مادية تعالج تطور المجتمع بطبقاته ودور الملكية ووسائل الانتاج في حركية المجتمع، وتعتبر من أكثر المذاهب تأثيرا في التاريخ، تنسب إلى *كارل ماركس Karl Marx (1818-1883)تجمع بين عدة فلسفات في القرن التاسع عشر ميلادي «الماركسية هي منهج أفكار ماركس ومذهبه تابع على نحو عبقري التيارات الفكرية الرئيسية الثلاثة في القرن التاسع عشر، والتي تُعزى إلى البلدان الثلاثة الأكثر تقدما في العالم، الفلسفة الكلاسيكية الألمانية والاقتصاد السياسي الكلاسيكي الانجليزي و الاشتراكية الفرنسية»[2].

وما يميز الماركسية هي انتهاجها لمذهب مادي، لا يرى إلا المادة لوحدها، بل وتفسر التاريخ الانساني تفسيراً جدلياً مادياً، فالتاريخ الانساني مبني على أنماط صورية متعاقبة على أساس علاقات بين طبقات مستغِلَة وأخرى مستغَلَة، وهذا الصراع هو ما يضمن الحركية والسيرورة، والدول تضمحل بثورة الطبقات المستغَلة، كما اعتبرت الوعي الإنساني أكمل ما أنتجته المادية، «عند ماركس هذه الأطوار تتناقض ويحمل كل طور منها جرثومة نقيضه ويطبقها على المجتمع الإنساني، فيقول إن الضرورات المادية في المجتمع هي التي تحرك أدوار التاريخ(..))وهذا ما يسميه كارل ماركس بحرب

[1] حاج حمد أبو القاسم، **منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية و الإنسانية**، مصدر سابق ص 34.

[2] لينين فلاديمير، **كارل ماركس سيرة مختصرة وعرض للماركسية**، دار الصمد ، تونس، سنة النشر مجهولة، ص 03.

الطبقات»[1] وبهذا جعلت الماركسية المادة أسبق من الفكر، و الاقتصاد أو الانتاج أساس كل النظم اجتماعية، سياسية، أو فكرية؛ بل هو لبنة قيام المجتمع بكل بناه.

وهذا ما انتقده حاج حمد حيث رأى أن هذا التفسير رغم صحته إلا أنه لم يفهم كل الأبعاد البنائية فهما شاملاً بتأسيسه الاقتصادي والسياسي على صراع الطبقات وفق مرجعية مادية، وبذلك جانبت الحضارة الغربية الصواب، ويعبر عن هذا في قوله: «هذا المفهوم المادي الجدلي هو مفهوم صحيح في كثير من جوانبه ولكنه (قاصر) لأنه لم يستكمل أبعاد البنائية الكونية كلها، ليكتشف الغاية فكانت النتيجة أن أورثت الحضارة الأوروبية الغربية مفهوم (العبث) ثم (العدم) ثم (الغثيان) فوصلت إلى حالة الانفصام ما بين الإنسان و الكون»[2]، كما أنه ذهب إلى أن الماركسية جردت الانسان من إدراك الغايات الكبرى التي خلق لها وحصرته في استيلاب طبيعي خاضع لقوانين مادية «فلكي ينعتق الانسان من استيلابه الرأسمالي أصبح بقوانين الطبيعة أكثر استيلاباً، وما ذلك إلا لأن الماركسية قد جردت الإنسان من إدراك أساسي وهو أنه كإنسان إنما وجد لغايات أكبر من خضوعه للقانون الطبيعي»[3] وعليه فالماركسية بهذا حسب حاج حمد أسست للاهوت أرضي، نافية بذلك كل لاهوت سماوي وجعلت العالم الغربي الأوروبي أحادي الاتجاه يقوم على كل ما هو مادي طبيعي يؤله الانسان، متجاهلاً بذلك عالم الغيب وكل ما هو روحي

3- التحيز الوضعي المنطقي: قبل الحديث عن الوضعية المنطقية لابد من التعريج أولا: على الفلسفة الوضعية كمنطلق، والتي تعتبر من أهم التيارات الفكرية في الفلسفة الغربية، إذ تعتبر امتدادا للتجريبية مناقضة بذلك كل ما هو لاهوتي ميتافيزيقي «تعني الاقتصار على ما هو موضوع أمامنا في العالم الواقعي التجريبي، ورفض أي استنتاجات فلسفية أو ميتافيزيقية تتجاوز هذه الحدود»[4].

كانت البداية لهذه الدعوة العلمية لدراسة الإنسان والمجتمع من طرف الفيلسوف ***سان سيمون** Saint-Simon(1760-1825م) الذي أراد أن يخلص الإنسانية من الأفكار الخارجة عن الطبيعة، ويجعل العلم هو المنهج لأي حقيقة ليأتي بعده علم الاجتماع ***اوغست كونت** August

[1] محمود عبد العزيز محمد رشاد، **الفكر الماركسي في ميزان الاسلام**، ب ط، الفجر الجديد، القاهرة، 1982، ص43.

[2] حاج حمد أبو القاسم، **الأزمة الفكرية و الحضارية في الواقع العربي الراهن**، مرجع سابق، ص 155.

[3] **المرجع نفسه**، ص 389.

[4] الخولي يمنى طريف، **فلسفة القرن العشرين**، ب ط، عالم المعرفة ، الكويت، 2000، ص 127.

Comte(1798-1857م)، فيضع أُسس المذهب الوضعي الذي اعتبر فيه العلاقات الثابتة بين الظواهر منهاج ومنطلق للتفكير، ومن أهم ما جاءت به الفلسفة الوضعية هو إخضاع التاريخ الفكري البشري إلى ثلاث مراحل: الحالة اللاهوتية، الميتافيزيقية، والوضعية؛ أو العلمية وهي مراحل طبيعية، بل ضرورية لتطور العقل البشري حسب الوضعية «وقد فسر لنا كونت سبب الاضطراب العقلي في عصره بأن الناس لا يتبعون في التفكير منهجاً واحداً يقودهم إلى حقائق يُسلم بها الجميع، بل يتبعون مناهج ثلاث وهي: منهج التفكير اللاهوتي الأسطوري، ومنهج التفكير الميتافيزيقي الخيالي، ومنهج التفكير الوضعي العلمي، وتدل هذه المناهج على المراحل التي مرت بها الإنسانية»[1]

أ/المرحلة اللاهوتية: وهي مرحلة يبحث فيها العقل عن تفسير للظواهر بإرجاعها إلى قوى خارقة للطبيعة وفق منهج خيالي وما يميز هذه المرحلة أنها ساعدت على الترابط الاجتماعي للأفراد تحت سلطة رجال الدين و الملوك «ففي الحالة اللاهوتية كان دأب العقل البحث عن كنه الكائنات وأصلها ومصيرها محاولا إرجاع كل طائفة من الظواهر إلى مبدأ مشترك»[2].

ب/المرحلة الميتافيزيقية: في هذه المرحلة يبحث العقل أيضاً عن تفسير الظواهر ولكن بإرجاعها إلى علل ذاتية وبذلك ينتقل العقل إلى مرحلة من التجريد بعيدة عن القوى الغيبية المفارقة، ويميل إلى الاستدلال وقد اعتبرها كونت مرحلة انتقالية بين الحالتين «وفي الحالة الميتافيزيقية يرمي العقل كذلك إلى استكناه صميم الأشياء وأصلها ومصيرها ولكنه يستبدل بالعلل المفارقة عللا ذاتية يتوهمها في باطن الأشياء»[3].

ج/المرحلة الوضعية: هذه المرحلة تعتبر المرحلة النهائية أي مرحلة النضج بالنسبة للعقل البشري حيث يصل فيها إلى تفسير الظواهر علمياً بعيداً عن اللاهوت والميتافيزيقا وفقاً لقوانين طبيعية «أما التفكير الوضعي فإنه يستعيض بطريقة الملاحظة عن طريق التخيل و بالمعاني النسبية عن المعاني المطلقة »[4].

---

[1] بريل ليفي، **فلسفة أوغست كونت**، ترجمة بدوي محمود، قاسم محمود، ب ط، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 2016، ص 11.

[2] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ب ط، هنداوي، القاهرة، 2012، ص 332.

[3] **المرجع نفسه** ، ص332.

[4] بريل ليفي، **فلسفة أوغست كونت**، مرجع سابق، ص45.

ومما سبق يتضح لنا أن اوغست كونت حاول تشخيص مراحل تطور المعرفة الانسانية عبر ثلاثة مراحل يمر بها العقل البشري، إلا أنه لم يسلم من الانتقادات نتيجة اقصاء الوضعية المعرفة الغيبية الايمانية وفي ذلك نفي للوحي كمصدر للمعرفة وبالتالي نفي للدين كمصدر إلهي، بل اعتبره مرحلة لابد للعقل المرور بها لتجاوزها وبلوغ الوضعية «(..))طابع الحضارة الغربية لان العالم و بالذكر الوضعي ليس في حاجة إلى من يدبره، من وراء هذا الكون؟ ومن وراء هذه الطبيعة؟ وإنما يستطيع العالم أن يدبر نفسه بنفسه والإنسان مستقل بذاته والعالم مستقل بذاته»[1]، وفي هذا استبعاد للأخلاق ودور الذات الإنسانية في التاريخ وتفسير لما هو موجود بما هو موجود وفي ذلك استيلاب للإنسان باسم العلم الطبيعي وخلق قوة جديدة تهيمن عليه، وهي قوة التقنية كصورة للتطور، وقد رأى حاج حمد أن الوضعية قد وقعت في مؤاخذات نذكر منها: الغاء كونت للمعرفة التي مصدرها الوحي الالهي راجع للتحريف الذي طال الإنجيل والتوراة فاختلاط النص الإلهي بالتزييف البشري هو الذي دفعه إلى دحض هذه المعرفة في المرحلة اللاهوتية.

«فتفكير كونت ذرائعي وبنهج ميتافيزيقي، بأكثر من أنه فلسفي وعلمي لأنه انطلق من محاولة دحض التفكير الأسطوري الخرافي المرتبط بما حرف من موروث التوراة والإنجيل، فلم يُميز بين النص الإلهي في (مطلقه) والتزييف التراثي البشري لهذه النصوص، فأدرجها ضمن الحقبة اللاهوتية»[2]

كما ذهب إلى أن كونت قد أخطأ عندما جعل مراحل نزول الوحي في حقبة واحدة ولم يميز بينهم، فنزوله على سيدنا ابراهيم كان في 2011ق.م و المسيح كان بداية السنة الميلادية، وسيدنا محمد – عليه الصلاة و السلام– في القرن السابع ميلادي، وثانياً عندما بحث في الموروث الديني من خلال الإرث الاسرائيلي اليهودي المفارق للحقائق التاريخية، مع عدم إدراك الحضارة البابلية الأولى التي تفرعت منها كل الحضارات التاريخية الكبرى واجتمعت فيها قدرات الإنس و الملائكة والجن، أي اجتماع عالم الغيب بعالم الشهادة «ومن تلك الحضارة البابلية تفرعت كل الحضارات التاريخية الكبرى من عاد وثمود و الفرعونية وغيرها و التي لازالت أسرارها تحير العالم»[3].

[1] عمارة محمد، **رؤية نقدية للحضارة الغربية و الحضارة الإسلامية**، مركز الدراسات المعرفية، 2002، ص 3.

[2] حاج حمد محمد أبو القاسم، **إبستيمولوجية المعرفة الكونية اسلامية المعرفة و المنهج**، ط1،دار الهادي، بيروت 2004، ص 42.

[3] **المصدر نفسه**، ص43

مما سبق نصل إلى أن الوضعية حسب حاج حمد فلسفة قاصرة عن الفهم المنهجي والمعرفي للتاريخ كونها معرفة تقتصر على المعرفة العلمية والتقنية ، نافية لكل تعدد وتنوع عبر مراحل التاريخ الانساني.

د– الوضعية المنطقية: بعد تعرضنا لحلقة فيينا كمدرسة من المدارس الفكرية لحاج حمد، والتي سعت لإقامة فسفة علمية، من خلال تحليل القضايا منطقياً من دراسة المفاهيم و المناهج والنتائج، و بإحداث قطيعة ابستيمولوجية بين فلسفة العلم، وكل ما هو ميتافيزيقي، فوظيفة الفلسفة حسب هؤلاء تكمن في توضيح الأفكار منطقياً وربط المعطيات الحسية بالنظريات العلمية، ومنه فمجال اهتمامهم هو قضايا العلم الطبيعي فقط مع استبعاد القضايا الميتافيزيقية، «وقد تميزت الحركة بالسمات الرئيسية الآتية: انكار الميتافيزيقا والاعتقاد أن الفلسفة توضيح أفكار وقضايا لا إقامة نظريات فلسفية، المجال الوحيد المشروع للفلسفة هو منطق العلوم أو فلسفة العلوم، نظرية في المعنى، وتشرح في ما سموه (مبدأ التحقق) ويقرر أن كل معنى للقضية هو تحقيقها تحقيقا تجريبيا»[1].

بناء على ما سبق وجه حاج حمد مجموعة من الانتقادات للوضعية المنطقية دون أن ينفي الدور الهام الذي لعبته في خدمة العلم فيقول: «صحيح اننا نعترض على ما أحدثه هذا التفكير الوضعي الأوروبي من قطيعة معرفية هي غير ممكنة أصلا(..))غير أن رفضنا لا يمتد إلى المحددات النظرية العلمية»[2]، ومنه كان نقد أبو القاسم موجهاً للوضعية المنطقية في نفيها لأي مصدر آخر للمعارف خارج نطاق البحث العلمي، وحصر العلوم في الطبيعية والاجتماعية مع إضافة الرياضيات، وتجاهل العلوم الأخرى وخاصة الإنسانية، وبذلك تم خلق أزمة في الوضعية المنطقية «فمشكلة الوضعية أنها قيدت العلم بمخططها الذي رفض التعامل مع الظواهر التي لم ترتق إلى أدواته للتعرف عليها وقياسها مخبرياً»[3].

وبهذا ألغت الغيب و خلقت استيلاباً أو تحيزاً يهتم بدراسة تفاعل الإنسان والطبيعة فقط، بينما الهدف الحقيقي للعلم والفلسفة عند حاج حمد هو إيجاد تكامل بين الغيب و الانسان و الطبيعة و ذلك ما جسدته العالمية الإسلامية الثانية.

[1] زيدان محمود، **مناهج البحث الفلسفي** ، ب ط، الهيئة المصرية العامة ، مصر، 1977، ص84.

[2] حاج حمد أبو القاسم، **جدلية الغيب و الانسان و الطبيعة العالمية الاسلامية الثانية**، مصدر سابق، ص 69

[3] حاج حمد محمد أبو القاسم، **إبستيمولوجية المعرفة الكونية اسلامية المعرفة و المنهج**، مصدر سابق، ص 215

ثانيا: مدخل للبديل الحضاري لدى حاج حمد

1-القرآن كمنهجية معرفية في فهم الوجود

قبل أن نتعرف على القرآن كمنهجية معرفية لابد من الاطلاع على مفهوم القرآن: «القرآن مصدر مرادف للقراءة قال الله تعالى: إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿17﴾ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴿18﴾[1] أي قراءته، واختلفت أراء العلماء في أصل اشتقاق لفظة القرآن على ثلاثة أقوال: القول الأول: قرأت الشيء قرآناً بمعنى جمعته، أو قرأت الكتاب قراءة أو قرآنا بمعنى تلوته، و القول الثاني: مشتق من القرء بمعنى الجمع، وقيل لأنه جمع أنواع العلوم كلها، أما القول الثالث: فيقول سمي القرآن قرآنا لأن القارئ يلفظه و يبين ما فيه »[2]، ومنه فالقرآن كلفظة يتفق عليها بمعنى القراءة، وهو كلام الله المنزل على رسول الله – صلى الله عليه وسلم- بواسطة سيدنا جبريل -عليه السلام- عدد سوره 114 ويضم ثلاثون جزءا، وهو مصدر المسلمين الأول في التشريع.

أما من منظور حاج حمد: فللقرآن الكريم مكانة خاصة عنده، إذ يعتبره المصدر الأساسي الكوني المطلق للمعرفة، فهو يجمع بين قراءتين قراءة عالم الغيب وعالم الشهادة، وهو المنهجية المعرفية لفهم الوجود، قابل للدراسة العلمية من المسلم و غير المسلم، جامع لكل حقيقة كونية مادية موضوعية، ومستوعب لكل إشكاليات الكون جملة و تفصيلا، «قد أكدنا على أن القرآن هو المصدر الكلي للمعرفة الكونية المطلقة بوصفه الوعي المعادل موضوعياً للوجود الكوني وحركته»[3]، وقد بيَن أبو القاسم خصائص القرآن وصفاته تأكيداً على منظوره، باعتبار القرآن معرفة معادلة للوجود الكوني وحركته، كما أورد ذلك في كتابه منهجية القرآن المعرفية، فرأى أن القرآن: مطلق ومنزه وشامل للكون بكل حركيته، خارج عن إطار التاريخ، وفك أسراره يلزم البحث والاستمرارية، يمد الإنسان بمعارف فكرية روحية إيمانية.

---

[1] القرآن الكريم، **سورة القيامة**، الآية 17-18، برواية ورش عن نافع

[2] جملات عيد محمود أبو ناصر، **لفظة القرآن في القرآن الكريم**، رسالة ماجستير، التفسير وعلوم القرآن، الجامعة الاسلامية غزة، كلية أصول الدين، منشورة، غزة، 2011، ص4.

[3] حاج حمد أبو القاسم ،**جدلية الغيب و الانسان و الطبيعة العالمية الاسلامية الثانية**، مصدر سابق، ص 33

«فالقرآن هو أولى الكتب بأن ينظر إليه من زاوية مناهج المعرفة العلمية التحليلية(..))وهذا ما سيدلو به القرآن واضحا حين تحاول هذه المناهج أن تكتشف الرابط الجدلي عل أرضية الواقع التاريخي المتحرك بين المطلق (القرآن) ونسبية الواقع »[1].

وعليه فالقرآن معجزة الهية بمواصفات الكمال، للإنسانية جمعاء تشمل كل المذاهب والتيارات و الديانات، فهدف الوحي الإلهي هو وصول الإنسان للمعرفة اليقينية الحقة، مما يجعل اعتناقه ناتج عن رغبة دون ضغط أو جبر، وبذلك يتم تحرير الإنسان من أي استيلاب فكري أو عقائدي.

ومن خصائصه أيضاً، الحفظ الإلهي: ويقصد بذلك أنه منزه عن التحريف والتزييف وهو ما يميزه عن باقي الكتب السماوية التي مستها الاضافات والاقتطاعات حسب الأهواء و الرغبات، فالقرآن الكريم تعهد الله بحفظه ويظهر ذلك في قوله تعالى: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿09﴾ سورة الحجر»[2]، كما أنه الشامل لها جميعا بخاتميته يقول حاج حمد:« واستمددنا من القرآن ليس بدافع الموروث والانتماء العصبوي، وإنما على معرفة، لأن القرآن(..))قد أحاط بما سبقه من كتب و موروثا ديني فهو خلاصتها والمصدق لها و المهيمن على الزمان و المكان في الماضي و في حاضر التنزيل وفي المستقبل المتجدد»[3]

الاستمرارية: ونقصد بذلك أن القرآن الكريم كتاب جامع للوجود ككل دون تفرقة أو تمييز، مُلغٍ لكل الفروق النوعية، فهو رسالة عالمية جاءت للبشرية جمعاء لإخراجها من ظلمات الجهل إلى النور الالهي، فهو كتاب يحث على طلب العلم والتفكير والتأمل في عالم الموجودات ويوافق ما فيه، يحتاج الى عقل يسبر أغواره بنظرة علمية منهجية تعمق البعد الإيماني، وهذا ما عبَر عنه حاج حمد في قوله:« الكيفية التي صاغ الله بها هذا الكتاب الكوني بحيث اعطى أشكالا مختلفة من الوعي والمعرفة(..))وليؤدي رسالته العالمية وعبر متغيرات الزمان و المكان(..))عبر العصور وليس عصرنا هذا فقط »[4].

[1] حاج حمد أبو القاسم، **الأزمة الفكرية و الحضارية في الواقع العربي الراهن**، مصدر سابق، ص303

[2] القرآن الكريم، **سورة الحجر**، الآية 09، برواية ورش عن نافع

[3] حاج حمد محمد أبو القاسم ،**ابستيمولوجية المعرفة الكونية اسلامية المعرفة و المنهج**، مرجع سابق، ص 53

[4] حاج حمد أبو القاسم، **منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية و الإنسانية**، مرجع سابق ،ص 93

الوحدة المنهجية العضوية: القرآن الكريم يتصف بوحدة بنائية منهجية في سوره و آياته، ولهذا فإخراج الآيات عن سياقها الذي وضعت به يؤدي إلى تحريف أو تشويه تأويلها، وهو مشابه في بنائه لبنائية الكون فلكل حرف في القرآن الكريم موضعه وكذلك بالنسبة للكون فكل موجود وضع بقدر معلوم، ويظهر ذلك في قول حاج حمد: «هذا ما فعله الله سبحانه سواء على مستوى بنائية الكون الطبيعي بداية من الانفلاق و انتهاء إلى التركيب المنهجي ،وعلى مستوى بنائية القرآن(..))ليتنزل على واقع الناس ثم يمضي به إلى التركيب المنهجي ،فيستوي به كتابا منهجيا معرفيا كبشرى مستقبلية لكافة الناس في كل العصور»[1] ومنه يبين لنا هذا القول الدقة العلمية التي يتصف بها القرآن لغوياً وبذلك يكون اعجازاً علمياً منهجياً .

2- جدل الغيب و الطبيعة والانسان: جاءت جدلية الغيب والطبيعة والإنسان كإبداع يتجاوز كل استيلاب (تحيز)، رؤية كونية توحيدية تجمع بين الغيب (الله) والطبيعة (العلم)و الإنسان (العلوم الطبيعية)، إذ لم يتم النظر من قبل إلى اللاهوت الالهي والأرضي بنظرة توحيدية تركيبية، فغالباً ما كان النظر لعالم الغيب والطبيعة والإنسان كمشروع نهضوي عالمي إسلامي ذو مرجعية منهجية قرآنية معرفية، ونظرة شاملة كونية تتفاعل فيها عناصر هذه الجدلية تفاعلاً يضمن سيرورتها في نظام كوني موحد، وقد عبَر حاج حمد عن الجدليات «جدل الغيب وجدل الانسان وجدل الطبيعة أو الجدلية الثلاثية(..))يعني التقابل والتركيب واستقطاب العناصر الفاعلة كافة في الحركة، إذ يرتبط مفهومنا للجدل من تطور الفكر الإنساني من مرحلة الكثرة إلى الثنائيات المتقابلة إلى الوحدة الناظمة، والجدل هو تفاعل الوحدة الناظمة(..))فالأصل في مفهومنا هو التحليل والتفاعل بمنطق الصيرورة الدائمة »[2].

وفي هذا شرح لكيفية استخدام حاج حمد للجدل وفق تفاعل وامتزاج ينطلق من الكثرة إلى الثنائية ثم الوحدة، وفي هذه المرحلة تتجسد الجدلية التي هي امتزاج الظواهر من أجل تفسيرها ومعرفة غائيتها وفق صيرورتها.

صحيح أن الجدل ليس بإبداع جديد، إذ قد عرفته الهيجلية الماركسية وفسرت التاريخ بجدلية مادية يتفاعل فيها الانسان والطبيعة، إلا أن إبداع حاج حمد يظهر في اضافته البعد الغيبي كركيزة أساسية

[1] **نفس المرجع سابق** ، ص 94

[2] دواق حاج اوحمنة، **الابستيمولوجيا الكونية و المنهج المعرفي التوحيدي**، مصدر سابق، ص305.

لحركية الجدل، وذلك راجع لفهمه واستيعابه علاقة الغيب بالواقع وجدل الانسان والطبيعة، يقول حاج حمد في ذلك: «إن انحراف الماركسية بالعلوم الطبيعية لتأصيل فكرة الإلحاد لا يمنع قط من النظر إلى جدلية الطبيعة وعلاقتها بالإنسان بكيفية منهجية نستدل بها على مفهوم النظام (..))هي فكرة صحيحة جدا بشرط ربطها بالبعد الغيبي الذي يحتويها وليس رفضها .في إطار نظام كوني موحد وهذا ما عليه نحن وهذا هو منهجنا»[1]،وعليه يظهر لنا مما تقدم أن حاج حمد اعتمد منهجاً تركيبياً يجمع فيه بين البعد الغيبي و الطبيعي، فيتحقق اندماج الإنسان بالوجود غيباً كان أو طبيعة.

ومن مظاهر الجدلية الثلاثية حسب حاج حمد، انها تطورية غائية توحيدية إدماجية، لأنها تربط الدين بمفهوم منهجية التشيؤ العلمية الوظيفية المرتبطة بمنهجية الخلق تبعا لمراتب الوجود فيقول: «فالجدلية في مفهومنا تفكيكاً وتركيباً هي جدلية غائية، محكومة في لحظتها بصيرورة لأنها (..))ترتبط لدينا بمفهوم منهجية التشيؤ العلمية الوظيفية المرتبطة بمنهجية الخلق(..))تبعا لمراتب العلاقة مع الله (عالم المشيئة – عالم الإرادة- عالم الأمر)»[2].

بمعنى أن الله قادر على إصدار الأفعال، إلا أنه يصدرها عبر توسطات جدلية وتدرجات مستوعبة لأسباب الظواهر وقدرها، وبذلك لا يستلب الله بقدرته المطلقة لا الإنسان ولا قوانين الطبيعة، ففعل الله هو الوجود العيني نفسه، والظواهر هي ما تعبر عنه من مستوى التجريد المطلق إلى التعيين والتجسيد، وتصرف الإنسان هو دلالة على مدى تمكنه من الأسباب وتذليلها بما يتوافق ورغبته «ويزداد التحليل وضوحاً عندما نقر أن الفعل الإلهي كما هو محدد في القرآن لا يصدر بمحض القدرة الإلهية –مع قدرة الله على ذلك- ولكنه يصدر عبر توسطات جدلية ،إذ يبدأ (أمر) ثم يتحقق عبر (الإرادة) حتى ينتهي الى التشيؤ»[3] وبهذا فجدل الغيب والطبيعة يتشيؤ عنه الإنسان وفي ذلك دليل على ارتباط عالم الغيب المطلق بعالم التشيؤ وفق ظواهر الطبيعية بحركية جدلية.

3-الجمع بين القراءتين: دعا حاج حمد إلى اعتماد منهج متناسق المنهجية والمعرفية كوسيلة لبناء مشروع عالمي حضاري يتجاوز كل أنواع الاستيلابات ويركب بين الظواهر في بنية متماسكة ورأى أن

[1] حاج حمد أبو القاسم، **الأزمة الفكرية و الحضارية في الواقع العربي الراهن**، مصدر سابق، ص (205/204)

[2] حاج حمد أبو القاسم، **منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية و الإنسانية**، مصدر سابق ،ص 235

[3] دواق حاج اوحمنة، **الإبستمولوجيا الكونية و المنهج المعرفي التوحيدي**، مرجع سابق ، ص 307

القرآن الكريم هو الوحيد الحامل لهذه المنهجية المعرفية فيقول: «القرآن وحده هو الذي يطابق في بنائيته العضوية المنهجية شمولية البنائية الكونية(..))لأنه الوعي المعادل للوجود وحركته ومن هنا فإن مصدرنا المنهجي هو القرآن نفسه(..))تأليفا وتوحيدا ودمجا للقراءتين »[1].

وبهذا تكون منهجية القرآن المعرفية جمع لما هو منهجي وما هو معرفي لفهم الوجود ببعده الغيبي والإنساني والطبيعي، مع ضرورة الابتعاد عن المقاربات والمقارنات سعياً للتوحيد والجمع بين القراءتين، فالمقاربة تلغي الخصوصية الذاتية، والمقارنة تتعصب لها، وهذا ما شهدته الساحة الفكرية بين الغرب والإسلام، وأورد حاج حمد ذلك في قوله: «ففشل فكر المقاربات الذي أراد أن يردم الهوة(..))وكذلك فشل فكر المقارنات الذي أراد توسع الهوة(..))كل ذلك أوجد حالة من القلق الفكري لدى بعض القيادات الإسلامية مما دفعها للقفز فوق منطق المقاربات والمقارنات لتتبنى أسلمة هذا الزاحف الغربي فتحتويه بدل أن يحتويها»[2]وهو ما جعل أبو القاسم يدعو إلى منهج ذو قراءة كونية موحدة تلغي الفوارق والاختلافات هو منهج الجمع بين القراءتين، القراءة الغيبية (قراءة باسم الله) والقراءة القلمية (قراءة الكون):

أ/قراءة اسم الله: أشار حاج حمد إلى هذه القراءة في القرآن الكريم في سورة العلق كقراءة كونية موحدة لجدلية الغيب والإنسان والطبيعة: قال تعالى: «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴿01﴾خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴿02﴾اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴿03﴾الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴿04﴾عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴿05﴾ »سورة العلق[3]،يظهر لنا من خلال الآيات القرآنية صيغة أمر بالقراءة، والقراءة الأولى هي قراءة باسم الله، أي قراءة غيبية لآثار القدرة الإلهية وصفاتها وخلقها، يقول أبو القاسم: «حين نزلت أولى كلمات السماء إلى غار حراء للجمع بين القراءتين في قراءة كونية واحدة(..))أي الجمع بين الغيب و الواقع»[4]ومنه نصل إلى أن القراءة الثانية وهي القراءة بالقلم: وتعني قراءة الكون لكشف قوانينه والعلاقات التي تحكم الظواهر، قراءة بالعلم للمعارف البشرية «وهنا قراءة بالقلم والقلم إشارة إلى

[1] حاج حمد أبو القاسم، **منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية**، مصدر سابق، ص 237

[2] **المصدر نفسه**، ص 32

[3] القرآن الكريم، **سورة العلق**، الآية 1-5، برواية ورش عن نافع

[4] حاج حمد أبو القاسم، **جدلية الغيب و الإنسان و الطبيعة العالمية الإسلامية الثانية**، مصدر سابق، ص 323

قوانين العلوم الوظيفية التي يتناولها العقل بموضوعية حيث يكتشف قوانين الصيرورة(..))أي قوانين التشيؤ ونظرياته"[1]

من خلال ما سبق نجد أن القراءة الأولى تستمد من الوحي الغيبي عبر القرآن والثانية موضوعية، ولكن تدرج تحت معية القراءة الأول؛ فيحصل فهم وتفاعل للإنسان مع الكون «قراءتان تستمدان من مصدريهما، القرآن والكون، فالقرآن يعطي ما هو موجود في الكون، والكون يعطي ما هو موجود في القرآن»[2]،وقد حدد أبو القاسم للجمع بين القراءتين مستويات ثلاثة متعددة وهي: أولاً: التأليف بين القراءتين بطريقة توفيقية ثنائية، حيث يتم البحث في الظواهر ومعرفة أسبابها، ثانياً: التوحيد بين القراءتين بطريقة منهجية عضوية، حيث يتم في هذا المستوى فهم العلاقة بين الله والإنسان والكون وتحقيق ربط بين ما هو غيبي وواقعي، ثالثاً: الدمج بين القراءتين برؤية أحادية فيتم الدمج بين القرآن والتجربة المحمدية

أخيراً يقول حاج حمد في ذلك: "وهذه كلها مستويات متعددة ومتراكبة لفهم علاقة الغيب بالواقع، فالتأليف بين القراءتين صعود من الواقع إلى الغيب والدمج بين القراءتين تنزل من الغيب إلى الواقع، والتوحيد بين القراءتين توسط بين الغيب و الواقع"[3].

ومما سبق نصل إلى أن حاج حمد قدم منهج الجمع بين القراءتين كحل بديل لكل استيلاب مادي وضعي، فالقراءة الغيبية القلمية هي القراءة الوحيدة التوحيدية بين أبعاد الوجود الانساني والطبيعي، وربطه بالبعد الغيبي لبناء حضارة كونية متكاملة بعيد عن التناقضات.

[1] حاج حمد أبو القاسم، **منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية و الإنسانية**، مصدر سابق، ص 178

[2] **المصدر نفسه**، ص 178

[3] **المصدر نفسه**، ص 179

خلاصة:

كخلاصة لما سبق نصل إلى أن أبا القاسم مفكر عصامي التكوين، سعى باجتهاد إلى إيجاد حل بديل للأزمة العالمية التي رأى أنها جاءت نتيجة مجموعة من الاستيلابات الغربية، وهذه الأخيرة رغم كل ما حملته من مظاهر انحطاط أخلاقي و تهميش للجانب الروحي و الميتافيزيقي، وإيمانها بكل ما هو مادي محسوس، إلا أن لها حمولة معرفية انكب عليها حاج حمد بالبحث و التحليل و التفسير

ليصل في الأخير إلى أنه لابد من رؤية كونية توحيدية للمعارف الإنسانية، تلغي أي تحيز إيديولوجي وتضم كل دراسة جزئية، وكان الإسلام هو الإجابة باعتباره رسالة عالمية تجمع بين الواقع (الطبيعة/الإنسان) والغيب، بمرجعية قرآنية تقوم على الجمع بين القراءتين.

الفصل الثالث

التأسيس الابستيمولوجي التوحيدي لأسلمة المعرفة

تمهيد

أولا: الخطوات الإجرائية للأسلمة وتطبيقاتها في العلوم

1- الخطوات الإجرائية للأسلمة

2- تطبيقات الأسلمة في العلوم

ثانيا: منظور أسلمة المعرفة عند حاج حمد في ميزان النقد

1- الأسلمة في ميزان النقد على وجه العموم

2- مشروع حاج حمد الفكري بين مؤيد وناقد

نتائج الفصل

تمهيد:

جاءت دعوة مدرسة أسلمة المعرفة كضرورة لإيجاد الحل البديل والخروج من الأزمة الحضارية التي اصطدمت بها العلوم، وبناء حضارة اسلامية بمرجعية قرآنية، تحقق الازدهار في جميع الميادين، بإعادة منهجة العلوم وفق ما يتناسب و الفكر الإسلامي، ويتوافق والكونية العالمية؛ وهذا ما دعا إليه "أبو القاسم"، بنقده للإستيلابات الحضارية من جهة، والتأسيس لإبستيمولوجيا توحيدية متكاملة من جهة أخرى ،ولذا كان لابد من طرح التساؤلات التالية:

- كيف تم التأسيس لأسلمة المعرفة؟ وماهي تجلياتها الإجرائية وتطبيقاتها الواقعية؟
- إلى أي مدى وفقت هذه الرؤية التوحيدية الجديدة على وجه العموم؟
- وهل وفق المفكر "أبو القاسم" في بنائه لبديل حضاري إسلامي؟

1-تجليات الابستيمولوجية الجديدة:

بعد أن تم التعرف على مفهوم الأسلمة برؤية قاسمية، كان لابد من التعرف على تجلياتها الابستيمولوجية، وترجمة تلك الرؤية على الميدان التطبيقي، باعتبارها ضرورة حضارية عالمية.

أولا: اسلامية المعرفة ومنهجية تطبيقاتها: تشكل الأسلمة ضرورة حضارية ولذا كان من الضروري توضيح خطواتها الإجرائية

1-الخطوات الإجرائية للأسلمة قبل الحديث عن الخطوات الاجرائية لأسلمة المعرفة لابد من التطرق إلى الضرورة الفكرية و التاريخية لها فمدرسة أسلمة المعرفة جاءت بالحل البديل بعد أن عرف العالم الغربي والإسلامي أزمة حضارية فكرية أعجزته عن الجدة و الإبداع، وبسعي هذه الأمة الإسلامية لحل أزمتها التي أرجعها البعض للتبعية الغربية، فإنها بذلك تشارك في حل الأزمة الفكرية العالمية، باعتبار أسلمة المعرفة جاءت كمنهجية معرفية جامعة لجدلية الغيب والطبيعة والإنسان «فهي ليست مما يمكن أن يحدد في اعلان مبادئ، أو بيان، أو برنامج حزبي، بل هي معالم منهجية معرفية تسعى لتتجسد في معارف يمكن أن تساعد في اعادة تشكيل العقل السليم»[1].

ولكن لهذه الرؤية الكونية التوحيدية خطوات ضرورية من بينها :

أ/ توحيد نظام التعليم في العالم الإسلامي: مع فرض تدريس الحضارة الاسلامية، ليصبح المتعلم جزءاً فاعلاً في المنظومة الفكرية المراد بناؤها وفق رؤية اسلامية كونية «الثنائية في التعليم في العالم الاسلامي وتقسيمه إلى نظامين اسلامي وعلماني يجب أن تُزال، يجب أن يدمج النظامان و يتكاملا في نظام واحد وأن يشبع بروح الإسلام»[2].

ب/ غرس الرؤية الاسلامية: الهدف من ذلك تزويد المتعلم بتعليم ديني إسلامي متكامل عن الأخلاق والثقافة والتشريعات، مع اطلاعه على ما جاءت به العلوم الحديثة، وفق مراحل مناسبة لنضجه العقلي، حتى يستطيع تقبل الحقائق العلمية الموضوعية، مدعومة برؤية إسلامية تماثلها بنفس العلمية و الموضوعية، حتى لا يقع الطالب المسلم في اغتراب بين دينه وبين ما تحويه العلوم «لهذا كان

[1] العلواني طه جابر، **اسلامية المعرفة بين الأمس و اليوم**، ط1، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، القاهرة، 1996، ص11.

[2] الفاروقي اسماعيل، **أسلمة المعرفة المبادئ العامة وخطة العمل**، ترجمة الوارث سعيد، ب ط، دار البحوث العلمية، الكويت، 1983، ص22.

ارتباطه بالموقف الإسلامي ناشئاً عن العاطفة وليس عن اقتناع مدعم بالدليل وواضح أن التزامه هذا بالإسلام لا يمكن أن يثبت أمام انقضاض الحقائق التي تلبس ثوب العلمية والموضوعية والحداثة (...)) لغياب أي عرض لقضايا الإسلام التي تناهض تلك الدعاوى»[1].

ج/ ضرورة أسلمة المعارف الحديثة: إذا تم تدريس الحضارة الاسلامية وفهم الطلاب لدينهم، سارعوا إلى طلب العلم والعمل على التعرف بكل ما يحيط بهم، وبالتالي بناء معارف وعلوم بنظرة اسلامية « إن شباب اليوم وفي جامعات المسلمين يتم صبغها بالصبغة الغربية و على أيدي الأساتذة المسلمين»[2].

ومنه فأسلمة العلوم الحديثة ضرورة من أجل تمحيص هذه المعارف بالحذف والتعديل والتكييف مع ما يتناسب و الرؤية الاسلامية، وبذلك تتحقق الملاءمة بين فلسفة كل علم والاسلام، ومحو أي صورة للتناقض بينهما.

وبناء على ما سبق حدد "حاج حمد" شرطين ضروريين لتحقيق هذه الرؤية الكونية التوحيدية أولها: أن تُقَدِم إسلامية العلوم حلولا للعلوم التطبيقية، و بالتالي دفعها لتحقيق نتائج منهجية، ويقصد بذلك الإسهام الفعلي في التنشئة الداخلية لها «إذا لم تقدم إسلامية المعرفة دفعاً نوعياً جديداً للعلوم التطبيقية في مجاليها الطبيعي و الإنساني وصولاً إلى منهجية أكثر دقة، فإن الصراع سيستمر بين اسلامية المعرفة و المناهج العلمية»[3].

أما عن الشرط الثاني: فقد أكد على ضرورة برهنة إسلامية المعرفة باعتمادها على مرجعية معرفية قرآنية، و فردانيتها عن الكتب السماوية الأخرى، بالإضافة إلى تنزه نصوصها عن التحريف و الزيف « وبذلك الكشف عن الإطلاقية المحكمة في القرآن والتي تدفع بهذه العلوم دفعة نوعية، ويكون بذلك الربط ما بين منهجية القرآن في إطلاقيتها وكيفما عبر القرآن عنها في مجال الطبيعيات والتاريخ و النفس والمجتمع والاقتصاد»[4].

---

[1] الفاروقي اسماعيل، **أسلمة المعرفة المبادئ العامة وخطة العمل**، مرجع سابق ،ص 25.

[2] **المرجع نفسه**، ص30.

[3] حاج حمد محمد أبو القاسم، **ابستيمولوجية المعرفة الكونية اسلامية المعرفة والمنهج** ،ط1، دار الهادي، بيروت، 2004، ص 47

[4] حاج حمد محمد أبو القاسم، **المصدر نفسه**، ص 48

وعليه نصل إلى أنه لتحقيق رؤية كونية توحيدية لابد من اثبات فاعلية أسلمة المعرفة في تحقيق دفعة نوعية للعلوم مع ضرورة البرهنة على مطلقية النص القرآني وهيمنته، وبالتالي الجمع بين الخطابين العلمي التطبيقي والديني.

2- وقد حصر أبو القاسم الخطوات المنهجية للأسلمة في ستة مبادئ:

أ/ منهجية المعرفة الوظيفية: ويقصد بها عدم الفصل بين مناهج العلوم الطبيعية ومناهج العلوم الانسانية والاجتماعية، أي تحقيق منهج واحد يجمع بين الجدليات الثلاث الغيب والطبيعة والانسان، وبالتالي التأسيس لفلسفة علمية «فهو يؤسس لوحدة المنهج بين العلم الطبيعي والعلم الإنساني من زاوية معرفية ومنهجية مغايرة(...))يسعى إلى دمج عالم الغيب وحركة الواقع الاجتماعي»[1].

ويظهر لنا من ذلك الدعوة إلى دمج عالم الغيب في الطبيعة وبالتالي في عالم الإنسان، فيصبح الإنسان موضوعاً للدراسة ووجب أن تكون هذه الدراسة واحدة في منهجها وغاياتها، ولكن مع التسليم باختلاف نهايات هذه العلوم، فنهايات فلسفة العلوم الطبيعية تنتهي إلى مفهوم (التشيؤ)، أما النهايات المنهجية القرآنية المعرفية تنتهي بالكون الطبيعي إلى مفهوم (الخَلق))، و الخَلق أعم من التشيؤ فالخلق يعبر عن الإعجاز الإلهي في التركيب المعقد، و التشيؤ هو تجسيد لقدرات الطبيعة الذاتية بمعية وهيمنة مفهوم الخلق، وقد عبر "حاج حمد" عن هذا في قوله: «ثم تفترق النهايات المنهجية المعرفية للقرآن افتراقاً جذرياً عن النهايات المنهجية المعرفية لفلسفة العلوم الطبيعية الأخرى، فالأولى وهي المنهجية المعرفية القرآنية تنتهي بالكون الطبيعي إلى مفهوم (الخلق)، في حين الثانية وهي المنهجية المعرفية لفلسفة العلوم الطبيعية إلى مفهوم (التشيؤ)، والفارق بين المفهومين أن الخلق أكبر من التشيؤ»[2].

ب/ المعرفية الوظيفية و ليست النسبية في المنهج القرآني:

رأى "حاج حمد" أن إطلاق صفة النسبية على القوانين الطبيعية يقلل من قيمة القانون العلمي، في حين أن الله أعطى له طاقة وظيفية لا نسبية شريطة أن لا يتعالى على مفهوم الخَلق، فالقانون الطبيعي

[1] مهورباشة عبد الحليم، **المبادئ المعرفية والأسس المنهجية لأسلمة فلسفة العلوم الإنسانية عند حاج حمد**، مؤسسات دراسات وأبحاث مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2016، ص22.

[2] حاج حمد أبو القاسم، **منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية و الإنسانية**، ط1، دار الهادي، بيروت، 2003، ص112.

الوظيفي هو الأداة لفهم الإنسان لوجوده في إطار الكون الطبيعي، والقول بالنسبية هو قول بالاحتمالية لا بالحقائق المطلقة، وفي نفي السببية التي يقوم عليها القانون الطبيعي، وعليه دعا "حاج حمد" إلى القول بالمعرفة الوظيفية لا بالمعرفة النسبية، لعدم إحداث فجوة بين القدرة الإلهية المطلقة الكاملة وبين ما هو وظيفي بالسببية، ومنه وجب على العلوم الطبيعية أن تأخذ بالوظيفية لا بالنسبية باعتبار فلسفة العلوم الطبيعية وانعكاساتها في العلوم الاجتماعية والإنسانية وظيفية يقرها القرآن، وفي ذلك دعوة إلى إعادة قراءة الغيب وتوجيه لإسلامية المعرفة بتجريد العلوم من نهاياتها المادية والوضعية، ودراستها ضمن منهجيتها الطبيعية الوظيفية لكونها مصدر لقوانين التشيؤ (الظواهر الطبيعية وانعكاساتها).

يقول "حاج حمد" :« القول بالمعرفة النسبية للعلوم وليس المعرفة الوظيفية من شأنه أن يقود إلى إيجاد هوة معرفية منهجية بين قدرة الله المطلقة وقانون السببية الوظيفي(...)) ففلسفة العلوم الطبيعية فلسفة وظيفية يقرها القرآن ويقر منعكساتها الاجتماعية والإنسانية»[1].

ونفهم من ذلك وضع مقابل كل نظرية معتمدة في التشيؤ الوظيفي نظرية في الخَلق بحيث يحدث تكامل للمنظور المعرفي و المنهجي.

ج/العلاقة بين منهجية الخَلق ومنهجية التشيؤ:

يعبر هذا المبدأ عن منهج الجمع بين القراءتين، فالمقصود بمنهجية الخلق الفعل الإلهي في الإطار الكوني المهيمن على الإطار الأرضي، باعتبار الأرض جزء من هذا الكون، أما منهجية التشيؤ، فتعني الظواهر الطبيعية وانعكاساتها، أي العلم الوضعي، والعلاقة بينهما علاقة تكاملية، فمنهجية التشيؤ مدمجة في منهجية الخَلق، وفهم الأولى يضفي إلى فهم الثانية، وبذلك تم إدماج الغيب في دراسة الواقع ضمن الجدلية الثلاثية (الغيب الطبيعة و الانسان)، يقول" أبو القاسم" في ذلك: «فمنهجية الخلق تعني فعل الله في الإطار الكوني المهيمن على الإطار الأرضي(...) هذا إطار نفهم من خلاله علاقة منهجية الخلق بمنهجية التشيؤ فهي علاقة تدامجية تكاملية، فحيث تكون منهجية التشيؤ قابلة

[1] حاج حمد أبو القاسم، **منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية و الإنسانية**، مصدر سابق، ص 115

للتحديد لارتباطها بالعلوم الطبيعية الوظيفية فإن منهجية الخلق تحتويها وتمضي بها إلى نقطة التلاشي نقطة اللاإنفجار»[1].

د/منهجية الخلق والمعرفية الوظيفية للعلوم (الصيرورة):

رأى "حاج حمد" أن الله خلق الإنسان في إطار كوني أرضي وفصله عنه بالروح التي هي بأمره وجعل النفس من نتاج كوني طبيعي، حيث تناولها الخطاب الإلهي في أكثر من موضع في القرآن الكريم، وجعل سلبها هو ما يؤدي إلى الموت لا الروح، فالنفس حسب "حاج حمد" هي مصدر طاقة الحياة باعتبارها خَلق في إطار التشيؤ الكوني الطبيعي عل عكس الروح التي تعتبر خارجه، فالإنسان على الصعيد العلمي مخلوق من عناصر الطبيعة، وبهذا تكون قوى الإنسان النفسية والإدراكية موضوعاً لقوانين العلوم الطبيعية الوظيفية في منهج التشيؤ المتضمن داخل إطار منهج الخَلق، وبذلك يتحقق تكامل ووحدة في المنهج «فمنهجية الخلق متضمنة لمناهج المعرفة الإنسانية والاجتماعية في وحدتها مع مناهج العلوم الطبيعية الوظيفية والتي تفتح آفاقا لمعرفة (علم الإنسان) وثقافاته المقارنة وفق المنظور الكوني»[2].

هـ/التركيب الطبيعي للإنسان في علاقته بالزمن والصيرورة وإنتاج الأفكار:

يشكل الإنسان وحدة متفاعلة مع الكون، فهو يندرج ضمن إطار التشيؤ المتضمن في منهج الخلق ويملك قدرات تمكنه من إدراكه وبحكم هذا التفاعل بين الانسان والكون، فنتائج العلوم الطبيعية الوظيفية من سببية وصيرورة يمكن توظيفها في مختلف العلوم التاريخية والاجتماعية ولإنسانية، ومنه ففي إطار منهجية الصيرورة يمكن للإنسان أن يدرس نفسه وأفكاره ومراحل تطوره في إطار هيمنة منهج الخَلق على التشيؤ، فالأمر الإلهي لم يبدأ فجأة بل عبر صيرورة قوانين التشيؤ بما فيها صيرورة الزمن، وبذلك يصبح التشيؤ مظهر الأمر الالهي في الواقع «فالكونية بحكم هذا التركيب تحمل مبادئها داخل الإنسان لأنه متولد عنها بالصيرورة، فهو انعكاس ليس لمادة الكون فقط ولكن لمبادئ التخليق نفسها والكامنة بدورها في علوم الطبيعة الوظيفية وثنايا الذهن الإنساني»[3].

[1] **المصدر نفسه**، ص (116،119).

[2] **المصدر السابق**، ص 121.

[3] **المصدر نفسه**، ص 124.

وعليه نصل إلى أن الخَلق كله متسلسل بمنهجية إلهية وفق صيرورة محكمة تضم فيها منهجية التشيؤ الطبيعي الوظيفي، ففهم الإرادة الإلهية مرتبط بفهم الصيرورة التي تقيم علاقة الإنسان الموضوعية والعلمية مع الكون ونفسه، وبذلك يتحقق له فهم الكون واكتشاف قوانينه الطبيعية والاجتماعية والتاريخية.

و/الغائية الكونية المزدوجة:

يقصد بالغائية الكونية المزدوجة الخَلق والتشيؤ معاً، ويقصد بذلك الفهم الوظيفي للعلوم الطبيعية و علاقتها بالإنسان، باعتبار هذا الأخير جزءاً من التكوين الطبيعي عبر صيرورة التشيؤ المندرجة ضمن منهجية الخَلق استيعاباً وتجاوزاً ،فالظواهر الكونية تحمل في طياتها غاية ترتبط بوجود الإنسان نفسه، وبما أن منهجية الخلق مهيمنة، فإن غاياتها تظهر من خلال قوانين التشيؤ نفسها، وتكمن مهمة الأسلمة في ضبط مبدأ الصيرورة ضمن الغاية التي يحملها التركيب الكوني، حتى لا تنتهي إلى التطورية المادية التي تنتهي إلى البقاء للأصلح (الأعراق، الطبقات الاجتماعية) بل بأخذ الصيرورة الكونية الغائية بحديها (الخلق والتشيؤ معاً) كمنهج علمي متجاوز لهذه التطورية المادية، مع الأخذ بفلسفة العلوم الوظيفية ببعديها الطبيعي والانساني كمنهج علمي يتجاوز فلسفة العلوم الطبيعية الوضعية المادية «التوظيف المادي للصيرورة هو الذي أفسدها ومهمة الاسلمة أن تعيد توظيف قوانين الصيرورة ضمن اتجاهات الغاية التي يحملها التركيب الكوني في ذاته معرفة و أخلاقاً، فنأخذ بالصيرورة الكونية الغائية بحديها المزدوجين كمنهج علمي متجاوز للتطورية المادية»[1]. ومنه نصل إلى أن الغائية الكونية المزدوجة تتجلى أثناء محاولة الانسان فهم علاقة الغيب بالطبيعة.

3-تطبيقات أسلمة المعرفة في الواقع

تكمن أهمية إسلامية المعرفة في استرداد العلم وتمحيصه من التحيزات وربطها بالواقع الحياتي للإنسان بدل حصرها في مجال القلب والتدين، لأنها جاءت كرؤية كونية توحيدية، وهذا ما أكده "حاج حمد" في قوله :«فإن أولى مهمات إسلامية المعرفة في الواقع الموضوعي المعاش هو التأكيد على كونية الإنسان مجدداً ربطه بالمنهج الرباني الكوني للتعامل مع مشاكله التطبيقية وإشكاليته العقلية

[1] **المصدر السابق**، ص 140.

الأخلاقية»[1]، وعليه نصل إلى أن إسلامية المعرفة سعت إلى حل مشاكل الإنسان العملية وتظهر تطبيقاتها في:

أ/ أسلمة العلوم الاجتماعية و الإنسانية:

تختلف العلوم الطبيعية عن الوقائع الإنسانية لذا رفض العديد من العلماء إلحاق الإنسان بالظواهر المادية، بل رفضوا فكرة وحدة العلوم وضرورة فصل الطبيعة عن الإنسان «ولذلك رفض كثير من العلماء الغربيين الرؤية الساذجة التي تصر على إقصاء الجوانب الجوانية والفردية للظاهرة الانسانية(..)) وألحُوا بالمقابل على رفض فكرة وحدة العلوم وعلى التمييز بين الظاهرتين موضوعاً ومنهجاً»[2].

ولكن "حاج حمد" قال بأهمية أسلمة العلوم الإنسانية والاجتماعية، لأن أسلمة هذه العلوم تساعد هذه الدراسات على اكتشاف غاياتها ومبادئ وجودها بدل الاكتفاء بدراسة العادات و التقاليد ومبادئ تشكلها، فأسلمة المعرفة تضفي بالعلوم الإنسانية والاجتماعية إلى التعرف على الغائية الكونية من تشيؤها الوظيفي «من هنا ننطلق لنقول أن أسلمة العلوم الإنسانية والاجتماعية تختلف عن غيرها إلا من حيث وسائل البحث الميدانية والإحصائية في تكوين المجتمعات والثقافات ،ولكن من حيث التعرف على قدرات هذه المجتمعات في اكتشاف غائية وجودها ومبادئ الوجود الكوني وحركته»[3].

يضيف "أبو القاسم" أن الدارس لهذه العلوم لابد له من الإحاطة بمنظومة القيم لكل المجتمعات بما في ذلك منظوماتها الفكرية والأخلاقية والسياسية والاجتماعية والثقافية لمعرفة مدى مطابقتها لقوانين الوجود الحاملة للغائية التي تقود إليها، ويتم ذلك وفق مبدأين:

المبدأ الأول: معرفة أن صيرورة الخلق الكوني المتشيء (الظواهر الطبيعية وانعكاساتها) إنما تعكس التقابل بين الحق والخلق، لأنها ليست عبثية بل هي قوانين باتجاه غاية، وكلما قاربت هذه الدراسات الإنسانية الاجتماعية غاية الخَلق في نظمها خرجت من مأزقها الحضاري.

[1] حاج حمد محمد أبو القاسم، **ابستيمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج** ،مصدر سابق ، ص217

[2] صديقي علي، **الأزمة الفكرية العالمية: نحو نموذج معرفي توحيدي بديل**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2015، ص 22.

[3] حاج حمد أبو القاسم، **منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية و الإنسانية**، مصدر سابق، ص 141.

أما المبدأ الثاني فيظهر في مدى استجابة العقل الإنساني لفهم قوانين الكونية وطريقة هذا الفهم فهي ما يحدد اتجاه غاية الصيرورة التي يمثل السلم أهم غاية اجتماعية أخلاقية لها.

وبناء على هذين المبدأين، فالأبحاث الاجتماعية والإنسانية ميدانياً لابد أن تدرس أزمة الحضارة الغربية من حيث قدرتها أم عدم قدرتها على التوافق مع قوانين الحق في الخَلق وتحقيق غاية الصيرورة بـ «تخطيط ابحاثنا الاجتماعية والإنسانية وفق هذين المبدأين يتجه الباحثون إلى التطبيق الميداني، فلا يدرسون أزمة الحضارة الغربية على قواعد مقولاتها هي وفهمها لنفسها وفق شرائطها الوضعية الفلسفية، ولكن يدرسونها من زاوية قدرتها أم عدم قدرتها على التوافق مع المنهجية الكونية للوجود»[1].

وعليه فعلم الاجتماع الإسلامي وعلم الإنسان الإسلامي يوظف وسائل البحث الاجتماعي و الإنسان في أبحاثه، ولكن وفق رؤية مدى مطابقة نتائج العلوم الطبيعية الوظيفية وقوانينها للتشيؤ وفق منهجية الخلق «نعم يستخدم علم الاجتماع الإنساني وعلم الإنسان الإسلامي الكثير من وسائل البحث الاجتماعي والإنسان و أدواته(...))، ولكن في إطار مختلف للمعرفة وموازينها وغاياتها»[2].

ب/ أسلمة علم التاريخ:

يهتم علم التاريخ بدراسة الظواهر التاريخية للإنسان، و«التأريخ أولا بمعنى التاريخ العام، أي تسجيل أهم حوادث الأمم، وبمعنى الجدليات، أي تدوين الحوادث، وبمعنى الأخبار مرتبة بحسب العصور»[3]، أي أن مهمة المؤرخ تشمل تحديد أخبار الأمم في زمن تواجدها وتسجيل أحداثها تحديداً دقيقاً.

ومهمة الباحث التاريخي حسب "حاج حمد" لا تقتصر على جمع الوقائع، بل تتعدى ذلك إلى محاولة تطبيق منهجية الغائية المزدوجة (الخلق والتشيؤ معاً) في أبحاثه، أي بتوضيح كيفية هيمنة منهجية الخلق ومنهجية التشيؤ، وتجلي الصيرورة في الاحداث التاريخية. على عكس ما تقوم به الابحاث التاريخية ذات التفكير المادي الوضعي، التي تقصي الغيب في جدلية الانسان والطبيعة، إذ لابد لأسلمة علم التاريخ أن توضح هيمنة وتجلي منهجية الخلق وغاياته في حركة التاريخ، بل الغاية هي ما

[1] **المصدر نفسه**، ص 143

[2] **المصدر السابق**، ص144.

[3] كب، **علم التاريخ**، ترجمة خورشيد إبراهيم و آخرون، ط1، دار الكتاب اللبناني ، بيروت، 1981، ص 15.

يجب البحث عنه في كل معرفة تاريخية، ليفهم الإنسان أبعاد حركته في الزمن «مهمة الباحث التاريخي المسلم أن يستنبط ما هو أكثر تعقيدا، أي الكيفية التي تهيمن بها الغائية المزدوجة في منهجية الخلق ومنهجية التشيؤ على سير الحركة التاريخية»[1].

وقد جاء في القرآن مؤشرات لأحداث تاريخية لازالت حسب "حاج حمد" تنتظر البحث والدراسة كتطور البشرية وتجارب الأنبياء، ولكن قصور هذه الدراسات راجع إلى الخوف من الاستيلاب اللاهوتي، غير أن الأسلمة في علم التاريخ لا تدعو إلى تأليه حركة التاريخ واستيلاب الانسان والطبيعة، بل تدعو إلى تضمين الظاهرة التاريخية بغاياتها الكامنة، التي تظهر كإشارات في القرآن، أو عبر قوانين التشيؤ. وبذلك يتم فهم حركة التاريخ وفق جدلية الغيب والطبيعة والإنسان «فالأسلمة تكمن في تضمين الظاهرة التاريخية ودلالاتها الغائية الكامنة في منهجية الخلق والتي تتكشف عبر مؤشرات القرآن عليها من ناحية وعبر قوانين التشيؤ من ناحية أخرى»[2].

ويرجع سبب سقوط الحضارات لعدم امتثالها لمبادئ الوجود الكوني القائم على الغاية الأخلاقية و المطلوب من علماء التاريخ المسلمين أن لا يكتفوا بدراسة المعاصي كأسباب للإنهيار، بل وجب دراستها في نطاق أوسع من حيث أصول تركيبها، وفي هذا ربط بين وقائع الأحداث في التاريخ وبين المبادئ و النظم العقلية والأخلاقية التي تحكمها «فكل حضارة لا تتمثل بمبادئ الوجود الكوني القائم على التآلف والغاية الأخلاقية، إنما تنهار بعد قوة مسيرتها وتنهار بنفس العوامل المتناقضة التي كونتها »[3].

وعليه نصل إلى أنه لابد من اكتشاف غائية الخَلق بالحق في حركة التاريخ الإنساني، والرجوع إلى البعد الغيبي في مسارها، وذلك بتحليل الظواهر التاريخية ونظمها وغاياتها الأخلاقية إذا أردنا أسلمة علم التاريخ.

ج/ أسلمة علم النفس:

[1] حاج حمد أبو القاسم، **منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية و الإنسانية**، مصدر سابق، ص144.
[2] **المصدر السابق**، ص146.
[3] **المصدر نفسه**، ص147.

يعتبر الإنسان بمختلف أبعاده موضوعاً شيقاً للبحث و الدراسة، ومن بين أهم هذه الأبعاد النفس الإنسانية وتجلياتها، وهذا ما اهتم به علم من العلوم الإنسانية بصفة خاصة، علم النفس الذي يعنى دراسة الدوافع والأهداف التي توجه السلوك الإنساني حيث «أصبح ينظر لعلم النفس على أنه علم دراسة السلوك (...)) ومعنى ذلك أنه العلم الذي يدرس السلوك الإنساني دراسة علمية، أي مستخدماً الأدوات والمفاهيم والمقاييس والمناهج والطرق التي يستخدمها العلم»[1].

بعد أن وضح "حاج حمد" الفرق بين الروح والنفس وجعل هذه الأخيرة هي ما يخضع للوجود الطبيعي الكوني بقوانينه الوظيفية، فدراسة النفس تتم ضمن هذا الإطار وما تخضع له من مثيرات ومتغيرات في الطبيعة، ولكن يضيف إلى ذلك أن النفس الإنسانية رغم ارتباطها بمحيطها الطبيعي إلا أنها ليست مجرد انعكاسات شرطية، بل هي وعي فعال قادر على الاختيار، ولهذا يشير إلى العلوم الغربية في مجال علم النفس على أنها لازالت محصورة في الشق الفيزيقي واستجابة النفس له، ولذا فهذه الدراسات بحاجة إلى التطور لفهم النفس وغاياتها ومسارها، بما أقره القرآن «إن العلوم الغربية في مجال علم النفس لازالت في مرحلة دراسة المبادئ الأولية بما هو متاح في مجال العلوم الفزيائية والبيولوجية »[2].

وتظهر أسلمة علم النفس في ربط النفس بغاياتها الأخلاقية مع مبادئ الوجود الكوني وقوانينه، أي استجابة النفس لمنهجية التشيؤ، إما بالسلم أو الدمار، والارتقاء بهذا العلم لاستيعاب سلوكيات الإنسان وعلاقتها بمبادئ الوجود الكوني من جهة، وقوانين العلوم الطبيعية الوظيفية من جهة أخرى فاستجابة الظواهر النفسية لمنهجية الخلق والتشيؤ، يلغي أي مظهر من مظاهر الاستيلاب اللاهوتي للإنسان والطبيعة.

«فمنهجية الخلق تستوعب منهجية التشيؤ ضمن علاقة نسبية، فلا تمضي منهجية التشيؤ ولا تمضي منهجية الخلق فتلغي منهجية التشيؤ، وتوجد الأمة الموحدة بالمنطق الإلهي القاهر لقوانين التكوين

[1] العيسوي عبد الرحمان ،**علم النفس العام** ،ب ط، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ،2000، ص 10.

[2] حاج حمد أبو القاسم، **منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية و الإنسانية**، مصدر سابق، ص159

التاريخي والاجتماعي والنفسي، فمن خلال هذه النسبية يكون التأليف وليس التوحيد وليس التنافر»[1].

ومنه فعلم النفس الإسلامي يعنى بدراسة النظم الأخلاقية التي تحكم السلوك الإنساني بما سيتناسب ومنهجية الخلق و التشيؤ معا، فيكشف طبيعة النفس ومدى انسجامها ومبادئ الكون فالاستجابة الإيجابية لها تحقق الانسجام النفسي، و النفور أو التضاد مع مبادئ الكون وغاياتها يخلق عقدا وسلوكيات مدمرة للفرد و الجماعات «إن توظيفات علم النفس الإسلامي أرقى بكثير من تطبيقات علم النفس الوضعي الذي لم يخرج حتى الآن عن أسر الفرويدية ،إذ يدرس علم النفس الإسلامي مجموعة القيم و الأخلاق و السلوكيات من زاوية اتساقها الكوني ليحدد طبيعة الظاهرة النفسية» [2]

ولكن "حاج حمد" لم يلغي ضرورة استفادة علم النفس الإسلامي من العلوم الطبيعية للتشيؤ لاستكشاف القوانين الكونية وتجلياتها الفزيائية والفيزيولوجية على السلوك، وانسجامها مع المبادئ الكونية على المستوى الفردي والجماعي، ومنه فهم النفس لنفسها والسعي لإدراك غاياتها.

د/أسلمة علم الاقتصاد:

تمثل أسلمة علم الاقتصاد خطوة هامة في مشروع الأسلمة، إذ أن الاقتصاد يمثل الركيزة الأساسية لبناء أي حضارة وازدهارها، والإسلام كرسالة عالمية جاء من أجل بناء أمة كونية سليمة البناء الاقتصادي وبالتالي الاجتماعي، غائيتها الله، ولكن دون استيلاب لاهوتي، فالبناء الاقتصادي الإسلامي يجمع شعوباً دون قهر طبقي، أو احتكار للثروات من طبقة مستغِلَة وطبقة مستغَلَة، بل يتم فيه توظيف الخيرات لما يخدم المصلحة العامة والخاصة دون سلب، أو نهب «ظلت علاقات الإنتاج وأشكال الإنتاج محكومة بما يفتت الثروة عبر تطبيق السلطة لتشريعات الزكاة، كما وقف الإسلام حائلاً دون القهر الطبقي فلم يمنح طبقة محددة كالرأسمالية التجارية ثم الصناعية في الغرب مميزات تكثيف رأس المال وقوة العمل وفائض القيمة لتركز عمليات نهب اجتماعي»[3].

[1] **المصدر نفسه**، ص162

[2] **المصدر السابق**، ص 164.

[3] حاج حمد أبو القاسم، **جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية**، ط1، دار الهادي، لبنان، 2004، ص 462.

ومنه فالحضارة الإسلامية لم تخضع للجدلية المادية كغيرها من الحضارات، بل جاءت كحضارة إنسانية ذات مرجعية قرآنية، تنمو وفق تطور طبيعي غير قسري على المستوى الصناعي والزراعي والعلمي، دون أي تحيزات لمجموعة دون أخرى، بل بتنسيق عادل بينها «النظام الاقتصادي الذي كان يستند إليه المجتمع المسلم هو التنسيق بين صيغ انتاج مختلفة، غير قابلة للتضمين كوحدة»[1].

وذلك يكون بسَن تشريعات التفتيت الطبقي كما سمَاها "حاج حمد" (تحريم الربا، الزكاة الإرث)وهي ثلاثية أساسية في ضبط نمو الثروات وحماية حقوق الأفراد، فالميراث توزع الثروات على مجموعة من الأفراد، دون تمركزها في سلطة يد واحدة، وفي الزكاة توزيع عادل على باقي الأفراد، بينما الربا تحريم للنهب والاستيلاء «تشكل هذه الثلاثية الاقتصادية معالم بارزة لضبط نمو الثروة ومنع تركيزها مع تقليصها وتفتيتها(...)) وعامل تحريم الربا بوصفه الحائل الأساسي دون نمو اقتصاد رأسمالي حقيقي (...)) قانون الوراثة الإسلامي باعتباره هو العائق دون ذلك»[2].

ولكن ما تجدر الاشارة إليه أن الإسلام لم يحرم المفاضلة الإقتصادية، ولكن أرجعها إلى العمل وربطها بشرط المساواة، بمعنى أن فائض القيمة يرد إلى الآخرين وفي ذلك تحقيق لمبدأ المساواة «المفاضلة الاقتصادية قد نتجت عن امتصاص قوة عمل الآخرين أي (فائض القيمة)، ورد هذا الفائض إلى هؤلاء الآخرين يحقق شرط المساواة»[3].

ومنه نفهم أن الإسلام قد وضع نُظماً ثابتة لا تتغير، تتوافق وقوانين الخلق الكونية تضمن قيام الحضارات على مبادئ أخلاقية بعيدة على الصراع الطبقي أو الاقتصادي المادي، وهذا ما يظهر في انتقاده للأنظمة الوضعية التي أدخلت الإنسان في أزمات ومآزق حضارية كالأنظمة الرأسمالية والاشتراكية، فاهتمام هذه الأنظمة بالمادة على حساب الإنسان، وتبنيها مبدأ الصراع كقانون طبيعي دخل بالإنسان في أزمات روحية قيدته بالعالم الفيزيقي وألغت البعد الغيبي في فهمه للوجود «دفع

[1] **المصدر السابق**، ص 498.
[2] **المصدر نفسه**، ص 500.
[3] **المصدر نفسه**، ص 503.

العالم كله ثمن تطور العلوم التطبيقية في أوروبا، وذلك لأن نمو الرأسمالية التجارية الأوروبية قد اعتمد أسلوب السيطرة القهرية على موارد الشعوب الأخرى»[1].

لنصل في الأخير إلى أن أسلمة علم الاقتصاد، جاءت لدواعي شرعية من جهة، وفي ذلك حفظ لمنهجية الخلق، وتلبية لحاجات الإنسان المادية من جهة أخرى، وفي ذلك جمع للقراءتين، قراءة العلم المادي الطبيعي، وقراءة للوحي، ومنه تحقيق لجدلية الغيب والإنسان والطبيعة وفق رؤية كونية توحيدية توافق بين ما هو مادي وديني.

ثانيا: منظور أسلمة المعرفة عند أبي القاسم في ميزان النقد: إن مشروع أسلمة المعرفة كغيره من المشاريع التي تتصف بالجدة خضع للتمحيص و النقد وتأرجحت الآراء بين مناصر ومناهض

1-الأسلمة عموماً بين مناصر ومناهض

أ/ مناصروا الأسلمة

جاءت أسلمة المعرفة كبديل ابستيمولوجي للأزمة الحضارية التي عرفتها الحضارة الغربية وامتداداتها في الحضارات المجاورة، أو المتأثرة بها، بعد إفراطها في الوضعية وإقصائها للبعد الغيبي، أو الروحي الذي يشكل جزءاً هاماً في اتزان الإنسان وإدراكه للعالم الخارجي، وتفاعله معه ولتحقيق غاياته فالأسلمة جاءت كدعوة وحث لتفعيل البعدين في حياة الإنسان، البعد الطبيعي الكوني والبعد الغيبي لتحقيق معرفة شاملة، وبالتالي حضارة متكاملة وهنا تظهر أهمية هذه الرؤية الكونية التوحيدية، وهذا ما حاول *طه جابر العلواني توضيحه في قوله: «فنحن مأمورون بقراءتين يجب علينا أن نجمع بينهما لكتابين أنزل الله تعالى أحدهما، وخلق الثاني، في الكتاب الأول هو القرآن الكريم المكنون المجيد، الذي فيه تفصيل كل شيء، والكتاب الثاني هو الكون والخلق الذي ما فرط الله فيه من شيء، وقراءة أي منهما بعيداً عن الآخر، لا تغني عن الإنسان شيئاً ولا تكفيه لتحقيق وإيجاد المعرفة الحضارية الشاملة»[2].

[1] **المصدر نفسه**، ص 497

[2] العلواني طه جابر، **اسلامية المعرفة بين الأمس و اليوم**، مرجع سابق ، ص13.

وبناء عليه فأسلمة المعرفة ليست المخرج من المأزق الحضاري العالمي الذي تشهده الانسانية اليوم فقط ،بل هي أداة ووسيلة للتخلص من هيمنة الحضارة الغربية التي فرضت رؤيتها عل جميع مناحي الحياة الانسانية من علم وثقافة، بل حتى في حركة التاريخ وبواعث حركة الانسان في الزمان، ولكي يتم إقصاء هذه التحيزات لابد من رؤية توحيدية كلية، تخرج الفكر الاسلامي والغربي معا من هذه الأزمة وهذا ما عبَر عنه *اسماعيل الفاروقي في قوله: «وقد تمثلت الأزمة الفكرية للفكر الإسلامي التقليدي في الأدوات المنهجية المستخدمة فيه، وأما الفكر الغربي فتمثلت أزمته في الرؤى الوضعية التي تهيمن على كل مجالاته، ويرى منظروا إسلامية المعرفة أن تجاوز هذه الأزمة بشعبيتها يعد شرطاً لتوفير البديل المعرفي الإسلامي (...)) يراعي مبادئ الإسلام ومفاهيمه التأسيسية»[1].

ب/مناهضوا الأسلمة: ولكن أسلمة المعرفة لم تسلم من الانتقادات ،إذ أثارت العديد من الاستفهامات حول مفاهيمها وطرقها الاجرائية لدى المهتمين بالفكر الإسلامي وتطوراته، فقد ذهب البعض أمثال *محمد سعيد رمضان البوطي و *زكي نجيب محمود إلى القول أن أسلمة المعرفة مفهوم ذو دلالة دينية يُفضي إلى استيلاب لاهوتي وهو ما انتقدته الأسلمة، بل وذهبوا إلى اقتراح مصطلح جديد بدله وهو التأصيل أو التوجيه الاسلامي، وذلك حتى لا يحدث ربط حسبهم بين العلم و الخصوصية الثقافية للعرب والمسلمين «أما الاتجاه الآخر فهو يريد الاكتفاء بالتأصيل الإسلامي بدل أسلمة المعرفة، وذلك لأن هذه الأخيرة تحمل دلالات دينية أكثر منها معرفية مما يوقع اللبس في تناولها (...)) وقد ذهب آخرون إلى مصطلح التوجيه الإسلامي للمعرفة(...))أو التفسير الإسلامي للمعرفة »[2].

وقد ظهرت بعض هذه الاستفهامات أيضاً في بحث قدمه *محمد سعيد رمضان البوطي، إذ ذكر أن المنهج حقيقة ثابتة وليس إبداع ينسب إلى رواد مدرسة الأسلمة، إذ ظهرت في العصر الإسلامي الوسيط، وإعادة تسليط الضوء عليه (منهج القراءتين) يعتبر تحصيل حاصل وأمر مفروغ منه «ولذا يؤكد "البوطي" أن وظيفة العقل تقتصر على اكتشاف المنهجية الصحيحة، ولا سبيل له لتطويرها

[1] عكاشة رائد جميل، **التكامل المعرفي أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية**، ط1، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، فرجينيا الولايات المتحدة الامريكية،،2012، ص 261.

[2] حنفي ساري، **أسلمة وتأصيل العلوم الاجتماعية دراسة بعض الإشكاليات**، بيروت، دائرة العلوم الاجتماعية والدراسات الإعلامية في الجامعة الامريكية، ص49.

وترشيدها ثم يردف ذلك بقوله: إن المنهجية اكتشفت في عصر الإسلام الذهبي ولا حاجة لنا اليوم إلى إضاعة الوقت في أمر فرغ منه السلف»[1].

أما * زكي نجيب محمود فقد أبدى بعض التساؤلات حول الدعوة إلى إسلامية العلوم الإنسانية وتحدث عن فكرة العلمية فيها أياً كان موضوعها، لأن وصفها بالعلمية يضمن صدقها، ولأي كان القدرة على الاستعانة بها دون تخصيص، كما نقد إهمال الدراسات الحديثة للمراجع الغربية ووصفها بالتخلف عن العلمية والتحيز داخل التراث الإسلامي «كما وسم بعض كتابات اسلامية المعرفة بالنزعة الفلسفية التي تصر على استعادة الماضي بالصورة التي كان عليها، بأنها تقليد تاريخي وهروب إلى التاريخ و الاحتماء به»[2].

مما سبق نخلص إلى أنه بالرغم من أهمية الأسلمة وجِدَة ممثليها في طرح بديل حضاري يحرر المعرفة من الاعتبارات الذاتية والتحيزات الغربية، إلا أنها لاتزال حسب بعض المفكرين مشروعاً فتياً قيد التطوير بتطبيقاته.

2- منظور أسلمة المعرفة عند حاج حمد بين مناصر ومناهض

أ/ مناصروا منظور أسلمة المعرفة عند أبي القاسم: جاءت أسلمة المعرفة كدعوة لرؤية كونية توحيدية تجمع بين القراءتين، قراءة الوحي وقراءة الكون ،ولبناء معرفة شاملة تجمع بين ما هو مادي وديني وهذا ما سعى "أبو القاسم" لتجسيده في مشروعه الرامي لإبستيمولوجية كونية منهجها القرآن تزيح جميع مظاهر التحيز، وما ذلك إلا لاهتمامه بواقع الأمة الاسلامية وسعيه لتقديم الحل البديل، وقد وُصِف مشروعه هذا بالجدة والإبداع الخلاق «إلا أنه ذو قدرة تفسيرية هامة، ويمكنه خلق منظومة معرفية، وسياج تأويلي مفتوح حاف وجديد حول نص الوحي سيمثل مستقبلاً بادرة في تثوير القراءة وفتحها على آفاق ابداعية فردية أكبر»[3].

---

[1] مجموعة من المؤلفين، **اشكاليات التعارض و آليات التوحيد (العلم والدين من الصراع إلى الأسلمة)**،ط1،مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي بيروت، 2008،ص320.

[2] **المرجع نفسه**، ص323.

[3] هداري عبد الله، **الحرية في الإسلام ومنطق الطير في السماء**، مؤسسة دراسات وأبحاث مؤمنون بلا حدود، الرباط ،ص 09.

أي أن ما أنتجه "حاج حمد" لا يعتبر محاولة اجتهادية، بل اجتهاد في حد ذاته لبنائه منظومة مفاهيمية ذات دلالات قاسمية مبنية على فهمه واستيعابه للقرآن، وللعلوم الطبيعية بمختلف انعكاساتها من جهة، كما أن مشروعه يشكل بداية لقراءات ابستيمولوجية أخرى للكشف عن المفاهيم والتصورات داخل الفكر الاسلامي الحديث والمعاصر «ومن خلال مشروع حاج حمد تخصيصاً فليس الغرض الاكتفاء بعرض مداخل مشروع العالمية (...)) هكذا دون أن تتحكم في اشتغالنا مطالب الكشف الموازي (...)) أن نجعل من الكشف الموازي (الحفر هذا)، دافعاً منهجياً أطر اشتغالنا»[1].

بالإضافة لما سبق نجد الكثير من المفكرين استفادوا من المفاهيم القاسمية في ابحاثهم وخاصة فيما يتعلق بالمنهج وقواعد التعامل مع القرآن الكريم والسنة والتراث الانساني، مع توظيف مصطلحات من ابداع "حاج حمد"،كالجمع بين القراءتين، ومنهجية القرآن المعرفية، وحاكمية الكتاب «يبدو أن الشيخ طه قد استفاد كثيرا من خلال اكتساب أدوات منهجية جديدة (...) قد وظف كثيراً من إبكار حاج حمد (...) مثل الجمع بين القراءتين ومنهجية القرآن المعرفية، والحاكمية الإلهية والمقاربات و المقارنات و اللاهوت (...))وغيرها من المفاهيم»[2].

وهكذا يبدو لنا أن "حاج حمد" من بين المفكرين المعاصرين الذين خاضوا في غمار التراث الإنساني بكل معارفه غربياً كان أو اسلامياً، ليبني مشروعاً فكرياً متجاوزاً وموفقاً للطرحين وفق ما يخدم البديل الإبستيمولوجي الحضاري كحل للأزمة العالمية، بطرق منهجية اجرائية.

«قدم حاج حمد نقداً معرفياً للإبستيمولوجيا الوضعية التي تأسست عليها فلسفة العلوم في الحقل المعرفي الغربي، وطرح بديلاً معرفياً منهجياً ضمن اعادة بلورته لمفهوم إسلامية المعرفة، حيث أبدع منهج الجمع بين القراءتين الذي يُعد من أكثر المناهج المعاصرة التي استوفت الشرط المعرفي والإبستمي من حيث التأسيس و الدلالة»[3].

---

[1] هداري عبد الله، **أشكال الإدراك و التصور داخل لنسق الفكر الإسلامي**، مؤسسة دراسات وأبحاث مؤمنون بلا حدود، الرباط، ص 07.

[2] بن لحسن بدران، **قراءة في المثاقفة الفكرية بين طه جابر العلواني وحاج حمد**، ب ط، الشهاب الثقافي، ب ب ن، 2005، ص02.

[3] مهورباشة عبد الحليم، **المبادئ المعرفية والأسس المنهجية لأسلمة فلسفة العلوم الإنسانية عند حاج حمد**، مؤسسات دراسات وأبحاث مؤمنون بلا حدود ، الرباط، 2016، ص 4.

وأخيراً نجد أن ما يثبت جدة طرح "حاج حمد" هو بنائه لمنهج توحيدي لا مقارب أو مقارن، بل منهج مستوعب متجاوز ضمن نسق فكري متآلف يجمع الجدليات الثلاث (الغيب والطبيعة والإنسان) «وجديد المشروع أنه سعى إلى بناء نظرية النظريات التي تعطي الوعي البشري مقدرة إبستيمولوجية ليتخطى بها المفارقات النظرية و المنهجية»[1].

ب/ ناقدوا منظور أسلمة المعرفة عند حاج حمد بالرغم من قوة الانتاج الفكري "لحاج حمد" وجدَة طرحه إلا أن مشروعه تعرض لجملة من الانتقادات: نذكر منها:

الملاحظة الأولى: تعدد المناهج الموظفة في المشروع، فالدارس لفكر "حاج حمد" نجد أنه قد تأثر بالعديد من المدارس الفكرية الغربية كما رأينا في مرجعيته الفكرية، ووظف ما يخدمه منها في منهجه والسؤال الذي يطرح هنا كيف لمناهج غربية أن توصل لجوهر النص القرآني «لكن يبقى السؤال الأساسي في هذا التوظيف هو كيف لتعدد منهجي أغلبيته أجنبية وافدة جديدة متنوعة لم تنبت في أرض المعرفة الاسلامية وثقافتها الخصبة أن يعطينا منهجاً يستطيع أن يوصلنا إلى كنه النص القرآني»[2].

الملاحظة الثانية: هي المعيارية في التعاطي مع النص ويقصد بذلك انتقاء آيات قرآنية و الانطلاق منها لمعالجة قضية بدل اتباع القرآن الكريم كاملاً في استخراج ما يخدم المنهجية المعرفية التي قال بها :«ما يلاحظ كذلك على أبي القاسم هو المعيارية في التعامل مع النص القرآني، إذ يتعامل مع القرآن بانتقائية معيارية (...)) ينطلق من خلالها ليؤسس لمنهج ثم يصل إلى القول بأنها محدد منهجي ومعرفي كما هو الشأن (...)) مع جدلية الغيب والإنسان والطبيعة على مستوى الإرادة النسبية»[3].

أما الملاحظة الثالثة: فهي حضور العمق الصوفي الفلسفي في التحليل رغم تفريقه بينه وبين الصوفية إلا أن معالجته لدلالات الألفاظ القرآنية تعكس حضور بعد صوفي فلسفي «فكثيراً ما نجده –رحمه

[1] دواق حاج اوحمنة، **الإبستمولوجيا الكونية و المنهج المعرفي التوحيدي**، مرجع سابق ، ص 397.
[2] الحما حسن، **الفكر الديني الفلسفي المعاصر**، مرجع سابق، ص 12.
[3] المرجع نفسه، ص 13.

الله- يعطي دلالات لألفاظ القرآن ويحملها على معاني قد تصرح بها المفردات اللغوية بشكل واضح في سياقها أو لا تصرح به»[1].

الملاحظة الرابعة: "لحاج حمد" قاموساً اصطلاحياً خاصاً أبدعه، إلا أن استخدام أكثر من مفهوم في القضية الواحدة، يجعل الباحث دائم التركيز والاستيعاب لجل مفاهيمه حتى لا يسيء ترجمة معناها، ومنه كان عليه أن يضع معياراً يضبط تعاطيه مع هذه المفاهيم في مشروعه الفكري «إن أبا القاسم له تعامل دقيق مع المصطلحات والمفاهيم إلى درجة يجد معه القارئ صعوبة في التعاطي والتعامل مع هذه المفاهيم (...)) إذ نجد لديه القدرة على توليد المفاهيم(...))والمشكل لا يكمن في توليد المفاهيم، وإنما في استعمالها على نحو غير مطرد»[2].

الملاحظة الخامسة: كما وقد وجهت له انتقادات حول اتساق أو تناقض بعض المفاهيم التي أوردها في مشروعه مع أصول الدين، ومن بينها مفهوم الجهاد، إذ رأى "حاج حمد" أن الجهاد بمفهومه الشائع ليس من الإسلام، فالدعوة الإسلامية اعتمدت النصر الإلهي المباشر، وما تم بعد وفاة الرسول -عليه الصلاة والسلام- مجرد توسع، وكأنه هنا قيد مفهوم الجهاد بزمان ومكان محدد فقط، وهذا ما يتعارض وحكم الجهاد في القرآن «كل الفتوحات خارج دائرة الأمة الوسط، هي من نوع التوسع، ولا علاقة لها بالجهاد، ولا بالأمة الوسط، وقد نتجت كافة المشكلات من بعد مع هذا التوسع غير الديني»[3].

الملاحظة السادسة: كما حُسب على "حاج حمد" موقفه من الداروينية، بل إن البعض انتقده لتضمينها في مشروعه حين تكلم عن الخلق والنشأة الإنسانية، حيث بدت آراؤه وكأنها مستوحاة في النظرية الداروينية «وحاج حمد لا يخفي أنه يتكئ على الداروينية، بل يقول: لم يكن بحثنا انتصارا

[1] **المرجع السابق** ، الصفحة نفسها.

[2] الحما حسن، **مرجع سابق**، ص 14

[3] صبري محمد الخليل، **قراءة منهجية للتراث الفكري للمفكر السوداني أبو القاسم حاج حمد**، موقع سودانايل،11:00، 2018/12/24، /http://drsabrikhalil.wordpress.com/2016/10/29

للتطورية الداروينية التي يأتي القرآن بما هو أعمق منها تفصيلا في مسألة الخلق و النشأة وتطوير الكائنات»[1].

ويظهر ذلك في رفضه للمرحلة القردية فقط مع تجاهل النقد الذي وجه لهذه النظرية التطويرية من طرف الدين والعلم معاً «كما حُسب على حاج حمد موقفه من الداروينية (نظرية التطور العضوي) واتفاقه معها في القول بوجود مسافة زمنية بين الطين والخلق البشري»[2]، واستشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا ﴾ [3]

[1] الشنقيطي محمود، **الداروينية حين تتحزم بالقرآن المفكر حاج حمد أنموذجا**، ط1، دار الوعي، الرياض، 2016، ص 25.

[2] صبري محمد الخليل، **قراءة منهجية للتراث الفكري للمفكر السوداني أبو القاسم حاج حمد**، مرجع سابق، ص 12.

[3] القرآن الكريم، **سورة الأنعام**، الآية 2

- **خلاصة:**

مما سبق نصل إلى أن المشروع الفكري "لحاج حمد" مبني على أسلمة المعرفة كبديل للخروج من المأزق العالمي، وبناء علوم طبيعية وإنسانية ذات رؤية كونية توحيدية، لإلغاء كل أشكال التحيزات وفق عالمية اسلامية تجمع بين ما هو ديني وما هو مادي وفق جدلية الغيب والطبيعة والإنسان.

وعليه كان من اللازم بناء مشروع مستوعب ومتجاوز للعلوم الوضعية بخطوات إجرائية منهجية لنقل أسلمة المعرفة إلى الجانب التطبيقي، وبالتالي تخطي المأزق العالمي الحضاري، إلا أن ذلك لا يعني أن جهود "حاج حمد" في سبيل تحقيق ذلك لم توضع في ميزان النقد بين مثمن ومؤيد، وبين مناهض وناقد.

خاتمة

في نهاية هذا البحث الذي سعينا فيه إلى تقديم نظرة شاملة لمشروع " حاج حمد" الفكري الذي تمركز حول إشكالية أساسية تقوم على "**كيفية تجاوز "أبو القاسم" لمظاهر التحيز المعرفي ببناء منهجية توحيدية قرآنية تسعى لأسلمة المعرفة، وبالتالي تجاوز المأزق الحضاري العالمي ببناء إسلامية عالمية ثانية**"

كان لابد بداية الإجابة على تساؤلات جزئية تنبثق من الإشكالية الرئيسية بعد تحديد الإطار المنهجي للدراسة وضبط المفاهيم القاسمية المفتاحية للبحث، فكان أولها: ما المرجعية الفكرية التي ساهمت في تكوين أبو القاسم الفكري؟ فوصلنا في نهاية الفصل إلى أن سعة إطلاع "أبو القاسم" وتكوينه العِصَامِي في الاطلاع على الفكر الغربي بكل مدارسه، وكذلك الفكر الإسلامي أدى إلى إبداع منهجية جديدة في قراءة الوحي والخلق، وقد سبق لنا عرض خلاصة في نهاية الفصل، كما وتساءلنا عن الخطوات الإجرائية القاسمية في أسلمة المعرفة لبيان آليات التأسيس الابستيمولوجي التوحيدي للتكامل المعرفي في الفصل الأخير، فوصلنا إلى مجموعة من النتائج نجملها فيما يلي:

يمثل "أبو القاسم حاج حمد" واحد من أهم رواد مدرسة أسلمة المعرفة والمفكرين العرب المعاصرين، الذين قدموا رؤية جديدة تنم عن إبداع و اجتهاد في قراءة القرآن الكريم كمنهجية معرفية في فهم الوجود بتحليل وتفسير وتركيب يعكس قدراته الابداعية الفذَة.

إن تحليل "حاج حمد" للأزمة الحضارية العالمية، وتناوله للإستيلابات العالمية بالنقد، ساهم في بلورة فكره ونضجه لطرح البديل وفق آليات تضمن القراءة المزدوجة للوجود، حيث ركز على ضرورة تفعيل البعد الميتافيزيقي في فهم الكون، وفق جدلية تجمع الغيب (الوحي) و الطبيعة و الإنسان (الواقع)، جمعاً تكاملياً لا يُشيء الإنسان و الطبيعة من جهة، ولا يمارس استيلاباً لاهوتياً من جهة أخرى، بل يحفظ قيمة العلم وهوية الإنسان.

لقد كان للانحطاط الأخلاقي والتخلف في العالم العربي الإسلامي نتيجة التبعية الغربية وفق مجموعة من الاستيلابات، دافعاً للمفكر السوداني لإيجاد حل للخروج من الأزمة التي تشاركها العالم

العربي والغربي، الذي رغم ازدهاره العلمي والتكنولوجي، إلا أنه اقتصر على كل ما هو مادي، وأهمل الجانب الروحي للإنسان؛ فنجمت عن ذلك أزمات أخلاقية وابتعاد عن القيم الإنسانية الإسلامية، نتيجة التركيز على كل ما هو محسوس، والابتعاد عن الجانب الديني، لذا وصل "حاج حمد" إلى أن الحل يكون بالربط بين ما هو ديني ومادي وبالجمع بين قراءتين الوحي والواقع، لمواجهة كل اشكال التحيزات الغربية، ولإصلاح المنظومة الفكرية وفق رؤية اسلامية بمرجعية قرآنية.

فكانت البداية له باستيعاب العلوم الغربية مواكبة للراهن، وكمنطلق لتطوير الحضارة الإسلامية من جهة أخرى، فاتجه إلى اعتماد القرآن كمنهجية معرفية في فهم الوجود، باعتباره الحامل لكل العلوم الكونية والمستوعب لجدلية الغيب والطبيعة والإنسان، وكمفتاح منهجي معرفي لفهم علاقة الغيب والواقع، وفق ما سمّاه الجمع بين القراءتين، لتجاوز كل تناقض وإقامة معرفة إنسانية موحدة.

ومنه كان التأسيس الابستيمولوجي التوحيدي للتكامل المعرفي، كمخرج من الأزمة العالمية وبديل حضاري يستوعب كل التراث الإنساني، بواسطة أسلمة العلوم وفق خطوات إجرائية وتطبيقات واقعية ذات رؤية عالمية اسلامية تجمع بين الغيب والطبيعة والإنسان.

وعليه نخلص إلى أن "أبا القاسم" واحد من أبرز المفكرين المعاصرين الذين اشتغلوا بحال الأمة الإسلامية وأزماتها والحضارة الغربية بانعكاساتها، وترجم ذلك في مشروع معرفي ابستيمولوجي ذو نظرة تكاملية للجمع بين الواقع (الطبيعة/الإنسان) والغيب، وبالتالي فالحكم على هذا المشروع بالنجاح أو الفشل أمر صعب لفتوة هذا الطرح، وهذا ما يثير فينا تساؤلات عدة منها: هل ستتبنى الدول العربية والغربية على حد سواء هذا الطرح كمخرج للمأزق الحضاري؟ وهل سيثبت هذا الطرح فاعليته التطبيقية؟

قائمة المصادر والمراجع

– أولاً: المصادر

– القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

1/ أبو القاسم حاج حمد ، **منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية و الإنسانية**، ط1، دار الهادي، بيروت، 2003.

2/ أبو القاسم **حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن**، ط1، دار الهادي بيروت، 2004.

3/ أبو القاسم **حاج حمد، ابستيمولوجية المعرفة الكونية اسلامية المعرفة والمنهج**، ط1، دار الهادي، بيروت،2004.

4/أبو القاسم حاج حمد، **جدلية الغيب و الإنسان و الطبيعة العالمية الإسلامية الثانية**، ط1، دار الهادي، لبنان، 2004.

– ثانياً: المراجع

1/ بومنير كمال، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010.

2/ البكيري مصطفى بن كمال الدين، تحقيق قويدري الأخضر، **رسالة المورد العذب لذي الورود في كشف معنى وحدة الوجود**، ط1، جامعة الأغواط، الجزائر، 2011.

3/ الحريري حسن، **التراث الابستيمولوجي الوضعاني، مؤمنون بلا حدود**، الرباط، قسم العلوم الانسانية و الفلسفة، 2015.

4/ الحسن الحما، **الفكر الديني المعاصر، أبو القاسم حاج حمد أنموذجا**، ملتقى ابن خلدون للعلوم الفلسفة والأدب، بدون تاريخ النشر.

5/ حاج يوسف محمد علي، **شمس المغرب**، ط1، فصلت، حلب، 2006.

6/ حنفي ساري، **أسلمة وتأصيل العلوم الاجتماعية دراسة بعض الإشكاليات**، دائرة العلوم الاجتماعية والدراسات الإعلامية في الجامعة الامريكية، بيروت، بدون سنة النشر .

7/ الخولي يمنى طريف، **فلسفة القرن العشرين**، ب ط، عالم المعرفة ، الكويت، 2000.

8/ دواق حاج اوحمنة، **الإبستمولوجيا الكونية والمنهج المعرفي التوحيدي**، ط1، المعهد العالي للفكر الإسلامي-هرندن فرجينيا -الولايات المتحدة الأمريكية، الأردن، 2015.

9/ زيدان محمود، **مناهج البحث الفلسفي** ، ب ط، الهيئة المصرية العامة ، مصر، 1977.

10/ الشنقيطي محمود، **الداروينية حين تتحزم بالقرآن المفكر حاج حمد أنموذجا**، ط1، دار الوعي، الرياض 2016.

11/عمارة محمد، **رؤية نقدية للحضارة الغربية و الحضارة الإسلامية**، مركز الدراسات المعرفية، 2002.

12/ العيسوي عبد الرحمان ،**علم النفس العام** ،ب ط، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ،2000.

13/ العلواني طه جابر، **اسلامية المعرفة بين الأمس و اليوم**، ط1، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، القاهرة، 1996.

14/ عكاشة رائد جميل، **التكامل المعرفي أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية**، ط1، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، فرجينيا الولايات المتحدة الامريكية،،2012.

15/ بن لحسن بدران، **قراءة في المثاقفة الفكرية بين طه جابر العلواني وحاج حمد**، ب ط، الشهاب الثقافي 2005.

16/ لينين فلاديمير، **كارل ماركس سيرة مختصرة وعرض للماركسية**، دار الصمد ، تونس، سنة النشر مجهولة

17/ المسيري عبد الوهاب، **إشكالية التحيز رؤية معرفية و دعوة للاجتهاد**، ط1، ج1، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، فرجينيا، 1995.

18/ مكاوي عبد الغفار، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**، ب ط، هنداوي، المملكة المتحدة، 2017 **1**

19/ يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ب ط، هنداوي، القاهرة، 2012

20/ مجموعة من المؤلفين، **اشكاليات التعارض و آليات التوحيد (العلم والدين من الصراع إلى الأسلمة)**،ط1،مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي بيروت، 2008

– ثالثاً: الكتب المترجمة

1/ اتين جلسون، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، **روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط**، ط3، مكتبة مدبولي، الكويت،1996.

2/ بريل ليفي، **فلسفة أوغست كونت**، ترجمة بدوي محمود، قاسم محمود، ب ط، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 2016.

3/ الفاروقي اسماعيل، **أسلمة المعرفة المبادئ العامة وخطة العمل**، ترجمة الوارث سعيد، ب ط، دار البحوث العلمية، الكويت، 1983.

4/ فينليسون جيمس جوردن، **يورغن هابرماس**، ترجمة أحمد محمد الروبي، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2015.

5/ كب، **علم التاريخ**، ترجمة خورشيد إبراهيم و آخرون، ط1، دار الكتاب اللبناني ، بيروت، 1981.

– رابعاً: المعاجم و القواميس

أ/ المعاجم اللغوية:

1/ آبادي الفيروز، **القاموس المحيط**، ط8، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005.

2/ معلوف لويس، **المنجد في اللغة** ، ط 19، المطبعة الكاثوليكية ،بيروت، 2010.

3/ ابن منظور الإفريقي المصري، **لسان العرب**، ب ط، المجلد 5، دار صادر، بيروت، 2010.

ب/ المعاجم الفلسفية:

1/روزنتال، يودين، **الموسوعة الفلسفية**، ترجمة سمير كرم، ب ط، دار الطليعة للطباعة و النشر بيروت، بدون سنة النشر

2/ صليبا جميل، **المعجم الفلسفي**، ب ط، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

3/ طرابيشي جورج، **معجم الفلاسفة**، ط3، دار الطليعة، بيروت/لبنان، 2006.

4/ لالاند أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ط2، المجلد الأول، منشورات عويدات، بيروت، 2001.

5/ مذكور إبراهيم، **المعجم الفلسفي**، ب ط، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.

– سادساً: الرسائل والأطروحات الجامعية

1/ برتيم وفاء، **الرؤية النقدية للمسيري في إشكالية التحيز للفكر العربي، الحداثة أنموذجاً**، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، السنة الجامعية، 2009.

2/ بيبي خدوجة، **البديل الابستيمولوجي عن المشروع الحضاري الغربي عند محمد أبو القاسم حاج حمد**، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة، جامعة محمد بوضياف المسيلة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية2017.

3/ جملات عيد محمود أبو الناصر، **لفظة القرآن في القرآن الكريم**، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، الجامعة الإسلامية بغزة، كلية أصول الدين، 2011.

4/ حموني جميلة، **اسلامية المعرفة بين المشروعية و الايديولوجيا**، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في فلسفة العلوم، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة أكلي محند أولحاج البويرة، السنة الجامعية، 2015.

5/ عبيكشي عبد القادر، **اشكالية التحيز في تحديد المصطلح السياسي الحديث**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في فرع التنظيمات السياسية و الادارية، كلية العلوم السياسية والاعلام بجامعة الجزائر بن يوسف بن خدة السنة الجامعية،2008.

سابعاً: المجلات

1/ صديقي علي، **الأزمة الفكرية العالمية: نحو نموذج معرفي توحيدي بديل**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2015.

2/ عبد السلام الشيباني أميرة، **نظر إلى نقد الموضوعية و إشكالية التحيز في فكر عبد الوهاب المسيري**، عدد 17،ج1 ،جامعة عين الشمس، 2016.

3/ مهورباشة عبد الحليم، **المبادئ المعرفية والأسس المنهجية لأسلمة فلسفة العلوم الإنسانية عند حاج حمد**، مؤسسات دراسات وأبحاث مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2016.

4/هداري عبد الله، **الحرية في الإسلام ومنطق الطير في السماء**، مؤسسة دراسات وأبحاث مؤمنون بلا حدود، الرباط، بدون سنة النشر

5/ هداري عبد الله، **أشكال الإدراك والتصور داخل لنسق الفكر الإسلامي**، مؤسسة دراسات وأبحاث مؤمنون بلا حدود، الرباط، بدون سنر النشر.

6/ مؤلف مجهول، **لومومبا زعيم الكونغو الديموقراطية**، مجلة إفريقيا قارتنا، العدد الخامس، مايو 2013.

– ثامنا: المصادر الإلكترونية

1/إياد حيلوز وآخرون، **محمد أبو القاسم حاج حمد**، موقع أبجد، 14:18، 2019/4/20
/www.abjjad.com/author/2793669067محمد أبو القاسم حاج حمد/ books.

2/ صبري محمد الخليل، **قراءة منهجية للتراث الفكري للمفكر السوداني أبو القاسم حاج حمد** موقع سودانايل،11:00، 2018/12/24،
http://drsabrikhalil.wordpress.com/2016/10/29/

الملاحق

1-الأجانب:

الرقم	الاسم	الصفحة
01	**اوغست كونت:(1798-1857)** هو ايزيدور أغست ماري فرانسوا كونت، ولد في القصبة مون بيليه سنة 1798، بعد التحصيل الإبتدائي دخل إلى دار الفنون و امتا بعصيانه للقوة الرسمية الحاكمة و احترامه الشديد للكمال الأخلاقي و الفكري، درَس الرياضيات في باريس سنة 1818، اتصل بسان سيمون وكان له تأثير في نظرياته الفلسفية، بعد تكامل أفكار كونت نشر مقالات في جريدة المنتج ،و ألقى مجموعة من المحاضرات من أهم مؤلفاته: محاضرات في الفلسفة الوضعية، ونظام السياسة الوضعية. -الحداد جرجي، أوغست كونت وفلسفته، دمشق، مجلة المقتبس، العدد63، ص 1	38
02	**اكسيل هونيث(1949)**: فيلسوف اجتماعي ألماني، أستاذ جامعي ومدير معهد الأبحاث الاجتماعية في جامعة جوته فرانكفورت ألمانيا، من مؤلفاته: العمل الاجتماعي و طبيعة الإنسان في نقد السلطة، ومجزأة العالمي للاشتراكية، الصراع من أجل الاعتراف ،تتمحور أعماله حول نظرية الاعتراف بمعنى التقبل الإقرار بقيمة ما وتقديرها https://ar.wikipedia.org/wik/أكسل هونيث	29
03	**أندري لالاند: (1876-1963)** فيلسوف فرنسي، ولد في ديجون ودرس في عدة مدارس ريفية، إلى أن انتقل إلى مدرسة أنري الرابع فدار المعلمين العليا ما بين 1883-1888، نال شهادة في الفلسفة عام 1888م، وشهادة الدكتوراه في الآداب عام 1899، و في 1909 صار أستاذا مساعدا في الفلسفة بالسوربون، وأستاذ كرسي 1918، ثم أستاذا بالجامعة المصرية، من أبرز مؤلفاته: المعجم الفلسفي	10

	المعروف بمعجم لالاند المعجم النقدي و التقني للفلسفة، نظريات في الاستقراء و التجريب، الأوهام التطورية، العقل و المعايير. https:// ar.wikipedia.org/wiki/-اندري لالاند	
04	**باتريس لومومبا (Patrice lumumba):** ولد باتريس إيمري لومومبا في عام 1925م، بقرية كاتاتا كوركومبي، بإقليم كاساي و تلقى التعليم الأولي بالمدارس التبشيرية، وفي التاسعة عشر من عمره عمل موظفا للبريد بمدينة ستانلي فيل، وفي هذه الفترة عاش أقسى صور الفصل العنصري بين السكان الأوروبيين و السكان الأصليين، وبدأت مشاعر الوطنية تحركه، كان مؤتمر أكرا 1958م الممهد لمنظمة الوحدة الإفريقية أول ظهور له على الساحة الإفريقية، أسس حزب الحركة الوطنية الكونغولية، و ترأس تحرير جريدة الاستقلال ضد الاستعمار البلجيكي، 1960 عُيِن رئيسا للوزراء للكونغو، وفي 1961 اختفى" لومومبا "لتظهر جثته مع بعض رفاقه المخلصين. -مؤلف مجهول، لومومبا زعيم الكونغو الديموقراطية، مجلة إفريقيا قارتنا، العدد الخامس، مايو 2013،ص 1	27
05	**سان سيمون (1760-1825)** اشتراكي خيالي فرنسي، ابن رجل كان يحمل لقب كونت، اشترك في حرب الاستقلال الأمريكية، عارض التقاليد و المثالية، وخاصة المثالية الألمانية، مؤلفاته الرئيسية هي: رسائل من أحد سكان جنيف إلى معاصريه 1803، بحث في علم الإنسان 1816/1813، بحث في الجاذبية العامة 1822/1821، النظام الصناعي 1821، تعاليم الصناعيين 1824/1823، المسيحية الجديدة 1825. -روزنتال، يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، ب ط، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت،ص239	38

06	**كارل اوتوآبل:** فيلسوف ومدرس ألماني للفلسفة (1922م)، جدد الفلسفة المتعالية الكانطية من خلال ربطها بلغة الاتصالات الحديثة، كان قريبا في تفكيره من يورغن هابرماس ومتميزا عنه في آن واحد، من مؤلفاته فكرة اللغة في مأثور الأنسية من دانتي إلى فيكو (1963)، تحول الفلسفة 1973م، السيميوطيقا المتعالية كفلسفة أولى 1977م، كيف نفهم هابرماس ضدا على هابرماس 1989م. -طرابيشي جورج، معجم الفلاسفة، ط3، دار الطليعة، بيروت/لبنان، 2006، ص 07	29
07	**كارل ماركس:** ولد كارل ماركس في 1818م، ترير بروسيا الرينانية، وكان أبوه محاميا، بعد أن أتم دراسته الثانوية في مدينة ترير دخل جامعة بون ثم جامعة برلين، فدرس الحقوق وبنوع خاص التاريخ و الفلسفة، و في سنة 1814م، أنجز دراسته بتقديم أطروحته الجامعية حول فلسفة أبيقور، له عدة مؤلفات نذكر منها: المخطوطات الإقتصادية و الفلسفية، العائلة المقدسة، الإيديولوجية الألمانية، بؤس الفلسفة. -لينين فلادمير، كارل ماركس سيرة مختصرة وعرض للماركسية، ب ط، دار الصمد، تونس، ص2	37
08	**ماكس هوركهايمر (1895-1973)** فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، اشتهر بمجهوداته في النظرية النقدية كعضو في مدرسة فرانكفورت الفلسفية للأبحاث الاجتماعية، أهم أعماله: بين الفلسفة و العلوم الاجتماعية 1938/1930) خسوف العقل 1947، ساهم كعضو في مدرسة فرانكفورت في التخطيط و الدعم لعدد من الأعمال الفكرية للمدرسة و التنبيه لها. - https://ar.wikipedia.org/wik/ماكس هوركهايمر	29

09	**ماكس فيبر**: ولد في الواحد و العشرين أفريل 1864م، توفي في الرابع عشر يونيو 1920، كان عالما ألمانيا في الاقتصاد و السياسة، وأحدد مؤسسي علم الاجتماع الحديث ودراسة الإدارة العامة في مؤسسات الدولة وهو من أتى بتعريف البيروقراطية، وعمله الأكثر شهرة هو كتاب الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، حيث أن هذا أهم أعماله المؤسسة في علم الاجتماع الديني و أشار فيه إلى أن الدين هو عامل غير حصري في تطور الثقافة في المجتمعات الغربية و الشرقية، و في عمله الشهير أيضا السياسة كمهنة، عرف الدولة بأنها الكيان الذي يحتكر الاستعمال الشرعي للقوة الطبيعية، و أصبح هذا التعريف محوريا في دراسة علم السياسة https://ar.wikipedia.org/wiki-	29
10	**هربرت ماركوز**:(**1979/1898**)فيلسوف ومفكر ألماني أمريكا، ارتبط بمدرسة فرانكفورت النقدية، وكان شخصية مرموقة في معهد الدراسات الاجتماعية في فرانكفورت، أصبح المنظر الأبرز من اليسار الجديد و الحركات الطلابية في ألمانيا وفرنسا و الولايات المتحدة الأمريكية، من أهم كتبه: العقل و الثورة، الحضارة و الرغبة، الماركسية السوفييتية، الإنسان و البعد الواحد. www.marefa.orgهربرت ماركوز https://	29
11	**يورغن هابرماس**: واحد من أهم المنظرين الاجتماعيين و أوسعهم انتشارا في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية، ولد بمدينة دوسلدورف عام 1929م، وترعرع في كنف أسرة ألمانية، تبلورت آراؤه السياسية الخاصة للمرة الأولى 1945م، درس هابرماس الفلسفة في شبابه في الفترة بين عامي 1949و1953م، في عام 1964م حصل على درجة الدكتوراه بأطروحة عن الفيلسوف الألماني المثالي فريدريك شيلينج، من أهم مؤلفاته: النظرية و الممارسة التقنية و العلم من حيث هما إيديولوجي. -فينليسون جيمس جوردن، يورغن هابرماس، ترجمة أحمد محمد الروبي، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2015، ص (10-11)	29

2-العرب

الرقم	الاسم	الصفحة
01	**إبراهيم مدكور:(1902-1996)** عالم لغة ومختص بالفلسفة و أستاذ جامعي مصري ومصلح اجتماعي وسياسي، رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة منذ عام 1974م، خلفا لطه حسين حصل على ليسانس الآداب من جامعة السوربون في فرنسا عام 1931م، وليسانس الحقوق من جامعة باريس عام 1933م، ثم دكتوراه الدولة في الفلسفة 1934م، من أعماله الأداة الحكومية، الفلسفة الإسلامية، في الفكر الإسلامي، في الأخلاق و المجتمع. - https://ar.wikipedia.org/wiki/ابراهيم مدكور	09
02	**جميل صليبا:(1902-1976)** كاتب وفيلسوف عربي، ولد في لبنان، وانتقل مع أسرته لدمشق 1908م، عرف بالتفوق العلمي في العصر الحديث، اهتم بإماطة اللثام عن اسهامات المسلمين و العرب منهم في تقدم البشرية، من أعماله تاريخ الفلسفة العربية، المعجم الفلسفي، من أفلاطون إلى ابن سينا، علم النفس في الفلسفة و المنطق ، من الخيال إلى الحقيقة. https://ar.wikipedia.org/wiki/جميل صليبا	08
03	**ابن خلدون:(1332-1406)**مؤرخ وفيلسوف وعالم اجتماع ورجل دولة وسياسي عربي، درس المنطق و الفلسفة و الفقه و التاريخ عُيِن واليا (وزيرا) للكتابة ثم سفيرا، سبق علماء وفلاسفة الغرب في التأليف وفي الفلسفة و التاريخ، ويعده كثير من الأكاديميين المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع، لم يصلنا من مؤلفاته إلا مقدمة كتاب العبر، الذي اشتهر بمقدمة ابن خلدون، ووصفت بأنها خانة علوم اجتماعية وسياسية و اقتصادية و أدبية. - روزنتال، يودين، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق ، ص8	14

04	**طه جابر العلواني: (1935–2016)** هو مفكر وفقيه إسلامي عراقي، كان رئيس المجلس الفقهي بأمريكا، ورئيس جامعة العلوم الإسلامية و الاجتماعية بهرندن فرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، حصل على الدكتوراه في أصول الفقه من كلية الشريعة و القانون بجامعة الأزهر في القاهرة مصر عام 1973، في عام 1981، شارك في تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الولايات المتحدة، كما كان عضو المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة، وعضو في مجمع الفقه الإسلامي الدولي في جدَة، هاجر للولايات المتحدة الأمريكية عام 1983، من مؤلفاته: الاجتهاد و التقليد في الإسلام، أدب الاختلاف في الإسلام، أصول الفقه الإسلامي منهج بحث معرفة، الجمع بين القراءتين، لا إكراه في الدين وغيرها الكثير. https:// ar.wikipedia.org/wiki/– طه جابر العلواني	64
05	**عماد الدين الخليل:** أديب ومفكر ومؤرخ من أهل الموصل، ولد سنة 1939 وقيل 1941، حصل على إجازة الآداب من جامعة بغداد سنة 1962، ثم ماجستير في التاريخ الإسلامي، من جامعة بغداد أيضا سنة 1965 ومن ثم حصل على درجة الدكتوراه في التاريخ الإسلامي، من جامعة عين الشمس 1968، من أعماله: ملامح الإنقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبد العزيز، دراسة في السيرة، التفسير الإسلامي للتاريخ، تهافت العلمانية، العلم في مواجهة المادية و العديد من المؤلفات في كل المجالات. https://ar.wikipedia.org/wiki/عماد الدين الخليل	18
06	**ابن عربي:** أبو بكر محمد بن علي محيي الدين الملقب بالشيخ الأكبر، كاتب متصوف عربي، الثامن و العشرون تموز 1165 السابع عشر رمضان 560، في مرسية (اسبانيا)، توفي في السادس عشر تشرين الثاني 1240م(الثامن و العشرون ربيع	31

	الثاني 638هـ)، في دمشق حجَ عدة حجات بمكة، كان غزير الإنتاج من أبرز أرائه وحدة الوجود، من آثاره: ديوان بعنوان ترجمان الأشواق، كتاب الفتوحات المكية فصوص الحكم، رسالة القدس، الرسالة الأحادية . -جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 32	
07	**عبد الوهاب المسيري: (1938-2008)** مفكر عربي إسلامي و أستاذ غير متفرغ بكلية البنات جامعة عين الشمس، ولد في دمنهور 1938 وتلقى تعليمه الإبتدائي و الثانوي، التحق عام 1955 بقسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب جامعة الإسكندرية، وعِين عميدا فيها عند تخرجه وسافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1963، حيث حصل على درجة الماجستير عام 1964 من جامعة كولومبيا، ثم على الدكتوراه عام 1969 من جامعة رنجرز، من أهم أعماله موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية، وكتاب رحلتي الفكرية، إشكالية التحيز، العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة، الفردوس الأرضي . https://www.goodreads.com/author/show/150340 5/عبد الله المسيري	11
08	**فيروز أبادي: (1329م-1415)** لغوي كاتب وشاعر معجمي، ولد بكازروت وهي بلدة بفارس، تفقه ببلاده وسمع بها، تتلمذ على يد تقي الدين السبكي، وابن نباته، وابن قيم الجوزية، ابن عقيل، من أبرز مؤلفاته: القاموس المحيط، و القاموس الوسيط، تجبير الموشين، الجليس الأنيس، روضة الناظر، مقصود ذوي الألباب، و العديد من المصنفات التي قد عدَ منها بضع و أربعون مصنفا من اللغة و التفسير و الحديث، مات في زبيد سنة 817هـ وقد ناهز التسعين https://ar.wikipedia.org/wiki/-مجد الدين الفيروز آبادي.	08
09	**ابن منظور**:(630هـ/1232م، 711هـ/1311م)، هو أديب ومؤرخ وعالم في الفقه الإسلامي و اللغة العربية، تتلمذ على يد ابن الطفيل، ابن حاتم،	11-17

	البغدادي، الصابوني، خدم في ديوان الإنشاء بالقاهرة ثم وليَ قاضيا في طرابلس، عمي في آخر عمره وتوفي في مصر في شعبان، من اشهر مؤلفاته: لسان العرب في اللغة، مختار الأغاني في الأخبار و التهاني، مختصر الذخيرة، أخبار أبي نواس. https://www.marefa.org/-ابن منظور .	
10	**محمد سعيد رمضان البوطي**:(1929-2013) عالم سوري يعد من أبرز الفقهاء و الدعاة في العالم الإسلامي، أثار موقفه من الثورة السورية ودعمه لنظام بشار الأسد جدلا واسعا، ولد في قرية جليكا بجيرة بوطان في تركيا قرب الحدود السورية مع العراق، وهاجر لدمشق، درس في معهد التوجيه الإسلامي و التحق 1953 بكلية الشريعة في جامعة الأزهر، حيث حصل فيها على دبلوم التربية، وعُيِن فيها عميدا سنة 1962، وحصل على الدكتوراه في أصول الشريعة الإسلامية عام 1965، تولى إمامة الجامع الأموي، من مؤلفاته: السلفية مرحلة زمنية مباركة و ليست مذهبا إسلاميا، أوروبا من التقنية إلى الروحية، متكلة الجسر المقطوع، اغتيل في مسجد الإيمان بدمشق وهو في الثالث و الثمانين من العمر خلال إلقاء درس للمصلين. https://www.aljazera.net/encyclopedia/icons/2015/4/21/محمد سعيد البوطي	65

الفهرس

إهداء

شكر وعرفان

ملخص الدراسة

مقدمة.....أ-ج

الفصل التمهيدي: الإطار المنهجي للدراسة

تمهيد 06

أولا: إشكالية الدراسة.....07

ثانيا: أهمية الدراسة 07

ثالثا: أهداف البحث.....07

رابعا: المفاهيم المفتاحية و الأساسية للدراسة.....08

1-مفهوم المعرفة..... 08

1-1 مفهوم المعرفة في اللغة.....08

2-2 مفهوم المعرفة في الاصطلاح الفلسفي.....08

2-المقاربة القاسمية لمفهوم المعرفة.....09

3- مفهوم التحيز.....10

3-1التحيز في اللغة.....10

3-2 التحيز في الاصطلاح.....11

4- المقاربة القاسمية للتحيز.....15

5- مفهوم الأسلمة.....17

5-1 مفهوم الأسلمة في اللغة.....17

5-2 مفهوم الأسلمة في الاصطلاح.....18

6- المقاربة القاسمية لمفهوم الأسلمة 18

خامسا: منهج الدراسة.....19

سادسا: أسباب اختيار الموضوع.....19

سابعا: الدراسات السابقة.....20

ثامنا: صعوبات الدراسة.....22

نتائج الفصل.....23

الفصل الثاني: المرجعية الفكرية وأسس تشكل المشروع الفلسفي للحاج حمد

تمهيد.....26

1- حاج حمد (سيرته الذاتية ومصادر فكره).....27

أولا: حياته و الظروف المساهمة في تشكل رؤاه المعرفي.....27

ثانيا: توطئة للمؤلفات المحورية في مشروع أبو القاسم..... 31

2- المدخل المنهجي لمشروع حاج حمد..... 35

أولا: التحيزات الحضارية العالمية.....36

ثانيا: مدخل للبديل الحضاري لدى حاج حمد.....42

نتائج الفصل 48

الفصل الثالث: التأسيس الابستيمولوجي التوحيدي لأسلمة المعرفة

تمهيد.....51

1– الخطوات الإجرائية للأسلمة وتطبيقاتها في العلوم.....52

أولا: الخطوات الإجرائية للأسلمة 52

ثانيا: تطبيقات الأسلمة في العلوم.....58

2–منظور الأسلمة عند حاج حمد في ميزان النقد.....64

أولا: الأسلمة في ميزان النقد على وجه العموم.....64

ثانيا: مشروع حاج حمد الفكري بين مؤيد وناقد.....66

نتائج الفصل 71

خاتمة 73

قائمة المصادر والمراجع.....76

الملاحق.....(أ–د)