قراءات ومراجعات

مراجعة لكتاب
الإبستمولوجيا الكونية والمنهج المعرفي التوحيدي:
قراءة في مشروع محمد أبو القاسم حاج حمد*
تأليف: الحاج أوحمنه دواق**

عبد الحليم مهورباشة***

هذا الكتاب لـمُؤلِّفه الحاج دواق نعتقد –في حدود اطِّلاعنا– أنَّه يُمثِّل أوَّل دراسة أكاديمية أُنجِزت عن الـمُفكِّر السوداني حاج حمد في العالَم العربي، وهو يتضمَّن قراءة تحليلية لمشروعه الفكري وتطبيقاته النقدية؛ إذ لم يكتفِ الـمُؤلِّف بترديد أفكار الحاج حمد ومفاهيمه، وإنَّما تخطّى ذلك –بالتحليل المعرفي– إلى مرحلة التأسيس والتركيب، فيلحظ قارئ الكتاب أنَّ الـمُؤلِّف كتب نصّاً على نصِّ حاج حمد، مُقاسِماً إيّاه الكثير من القناعات المعرفية والمنهجية. وهنا تأتي نقطة الالتقاء بينهما، مُمثَّلةً في المنهج المعرفي التوحيدي؛ إذ حشد الـمُؤلِّف كلَّ الأدلة لإثبات القضايا والمفاهيم والمنطلقات الإبستيمية التي طرقها حاج حمد، وبيَّن بلغةٍ فلسفية راقية أنَّ مشروعه الفكري يُعَدُّ أحد أبرز المشروعات التجديدية في الفكر الإسلامي المعاصر، وأنَّ حاج حمد افتتح به حواراً فكرياً محوره الإنسان الكوني وسبيل تحريره من الاستلابين: اللاهوتي والوضعي، مُتَّكِئاً على الوحي الرباني (القرآن الكريم) في صياغة هذا المشروع المعرفي البديل؛ "لأنَّ العقل المسلم

---

* دواق، الحاج أوحمنه. **الإبستمولوجيا الكونية والمنهج المعرفي التوحيدي: قراءة في مشروع محمد أبو القاسم حاج حمد**، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2015م.

** دكتوراه علوم في الفلسفة، جامعة قسنطينة، 2010م، أستاذ محاضر في قسم الفلسفة بجامعة باتنة1، نشر دراسات عدَّة في مجالات مُتخصِّصة، وأشرف على العديد من الرسائل الجامعية، وهو عضو دائم في الجمعية الفلسفية المصرية، وجمعية الدراسات الفلسفية الجزائرية

*** دكتوراه علوم في علم الاجتماع، أستاذ محاضر في كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية بجامعة سطيف2. البريد الإلكتروني: halimbacha680@yahoo.fr

تم تسلم المراجعة بتاريخ 2018/6/29م، وقُبلت للنشر بتاريخ 2018/9/15م.

لكي يسترد عافيته عليه أنْ يستعيد رؤيته الإسلامية الكاملة المبنية على التوحيد والوحدانية، والتي يتوجَّب فيها الغائية، وتتوجَّب فيها السببية، ويتوحَّد فيها الغيب والشهادة ويتكاملان، ويتوحَّد فيها الوحي والفطرة (العقل والكون) ويتكاملان."[1]

يقع الكتاب في 433 صفحة، وقد صدرت طبعته الأُولى عام 2015م عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وضمَّ بين دَفَّتيه مُقدِّمة وسبعة فصول وخاتمة؛ إذ استهلَّه المُؤلِّف بمُقدِّمة أوضح فيها القيمة العلمية لمشروع حاج حمد الفكري، مُبيِّناً المُسوّغات المعرفية والمنهجية التي دفعته إلى الاشتغال بمشروعه.

ويرى المُؤلِّف أنَّه في أثناء رحلة تعقُّل الإنسان لهذا الوجود ومُكوِّناته، نشأت تيارات فلسفية وفكرية عدَّة، لكلِّ تيار فكري منها مرجعية مُحدَّدة، تنتظم عناصرها وَفق نظرته إلى الكون والإنسان والحقيقة. بيد أنَّ هذا التعدُّد الظاهري انحصر في تيارين رئيسين –إنْ جاز لنا القول– هما: التيار الفكري اللاهوتي الذي يقصي الإنسان من دائرة الحياة، والتيار الفكري الوضعي الذي يقصي الإنسان من دائرة الغيب. وقد تمكَّن هذان التياران من استلاب الإنسان؛ فجاء مشروع حاج حمد مُستوعِباً لهما، ومُتجاوِزاً إيّاهما. يقول في ذلك: "تأسَّس كتاب العالمية الإسلامية الثانية على القيمة الكونية للإنسان، وما كان نقدي للحضارة الغربية الوضعية إلا لأنَّها قد استلبت الإنسان، واختصرت مُقوِّماته ووعيه ووجوده. وكذلك كان نقدي للاهوت والعقليات الإحيائية التي استلبت قيمة الإنسان وحيويته باسم الدِّين."[2]

ويعتقد المُؤلِّف أنَّ حاج حمد سعى إلى بناء مشروع فلسفي معرفي؛ "لتجاوُز القصور البنيوي المُضمَر في ثنايا الأنساق الفكرية المختلفة، دينية كانت، أو علمية، أو فلسفية، اعتماداً على الجمع بين المستويات الأنطولوجية العديدة، وبأسلوب الجدل، وأفق الإبستمولوجيا الكونية الإنسانية، الدامجة بين دوائر الوجود المتنوعة."[3]

[1] أبو سليمان، عبد الحميد. **أزمة العقل المسلم**، هرندن–فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 2009م، ص127.

[2] حاج حمد، محمد أبو القاسم. **جدلية الغيب والإنسان والطبيعة: العالمية الثانية**، بيروت: دار الهادي، ط1، 2004م، ص38.

[3] دواق، **الإبستمولوجيا الكونية والمنهج المعرفي التوحيدي: قراءة في مشروع محمد أبو القاسم حاج حمد**، مرجع سابق، ص15.

ومن هذا المنطلق، صاغ المُؤلِّف أسئلة الكتاب الرئيسة، التي تراوحت بين نقد الرؤية اللاهوتية الدينية، ونقد الرؤية العلمية الوضعية، مُستنِداً في إجابته عن هذه الأسئلة إلى مفهومين؛ الأوَّل: الإبستمولوجيا الكونية الإنسانية؛ "لأنَّها تتعدّى الإبستمولوجيا النقدية المألوفة المُعتمِدة المعنى العلمي المباشر، أو المستعينة بشروط العلوم الإنسانية بالمنظور الغربي العلماني، المُنبَتِّ عن الوصل مع المُدوَّنات المعرفية ذات الأصل المتعالي أو المُقدَّس."[4] والثاني: مفهوم "المشروع المعرفي" الذي عرَّفه بأنَّه: "جملة المضامين والنظريات والأطروحات التي عرضها من خلال فلسفته، أمّا المعرفي فهو الإجابات الكلية عن الأسئلة الجذرية التي طُرِحت في تاريخ البشرية، وكذا الفهم المنهجي المنضبط البعيد عن منطلق الخطرات، واعتماد الأسلوب الإبستمولوجي المُركَّب في الفهم."[5]

وقد أورد المُؤلِّف في مُقدِّمة الكتاب أنَّ من أهداف الدراسة: "العمل على الكشف عن حقيقة الطابع الاجتهادي لمجموعة أطروحاته، زيادةً إلى مقاربة آرائه لِما تواضع عليه الفكر الإسلامي من قضايا ومناهج ومنهجيات... إضافةً إلى رغبتي في تأكيد إمكانية تحقيق المشروع الفكري بالتكامل، المُتَّسِم بالعقلانية الموحدة، وبالشاملية التفسيرية في غير شمولية منغلقة منكفئة، إنسانية متجاوبة واصلة جامعة، لا تغلي ولا تنكر، بل تعمل على تحقيق التوازن التام."[6]

وعمل المُؤلِّف على توظيف المنهج المعرفي النماذجي في قراءته الفاحصة والنقدية؛ سعياً إلى "الكشف عن البنية المركزية في أطروحة مُفكِّر ما، وجمع عناصرها من شتات المفاهيم والأساليب والمقولات، ورصفها بطريقة يسهل معها استيعابها تحليلاً، وتركيباً؛ أي تحليل محتوى مجموعة الأفكار، والعمل على رصد المُتكرِّر منها، والمُتأسِّس على أرض معرفية واحدة، وتنظيمها."[7]

حمل الفصل الأوَّل من الكتاب عنوان "المنحى الروحي والفكري لحياة حاج حمد"، وهو يُمثِّل قراءة معرفية واعية لسيرته الذاتية. وقد أوضح المُؤلِّف أهمية السيرة الذاتية

[4] المرجع السابق، ص16.
[5] المرجع السابق، ص17.
[6] المرجع السابق، ص18.
[7] المرجع السابق، ص18.

للشخصية، محور الاشتغال، بقوله: "يبرز لنا منهجياً الأهمية التي تحويها عملية العرض لحياة فيلسوفنا، من حقبة الوصل بين الأحداث والوقائع والتطورات، ومدى تأثيرها في المنحى النفسي والفكري، وكيفية انعكاس ذلك كله على رؤيته الوجودية العامة، وعلى تفاصيلها وتفريعاتها."[8]

وفي المحور الأوَّل من هذا الفصل "إرهاصات التشكُّل وبذور الانتباه"، تحدَّث المُؤلِّف بإسهاب عن سيرة حاج حمد الذاتية والأكاديمية، وعن مجموعة الأحداث التي تعرَّض لها في حياته العلمية والعملية. ثمَّ حاول في المحور الثاني "التحوُّل والصدمة الروحية" إثبات العلاقة بين رقي الفلاسفة معرفياً ومجموعة الأحداث التي خبروها في واقعهم اليومي، وزخم الأسئلة التي تتوالد من الوضعيات الوجودية؛ إذ قال: "ما دمنا مشدودين إلى الحاج حمد، من جهة الإقرار أنَّ حادثة، رغم بُعْدها الزماني وحتى المكاني، كانت عِلَّة الانقلاب والتحوُّل في كامل حياته، ومَدعاة إلى تعميق رؤيته، تلك الواقعة كانت الحرب اللبنانية الأهلية."[9] لقد أدخلت هذه الحداثة الوجودية حاج حمد في حالة من التوتر المعرفي والنفسي؛ ما "أنتج شكلاً من التجاوب الوجداني الشامل الذي لا ينتهي بتكلُّفٍ متعالٍ، بل مكابدة مريرة، يملأها الأسى والتحسُّر على الوضع التاريخي للبشرية."[10]

وفي المحور الثالث، ذهب المُؤلِّف إلى أنَّ حاج حمد أدرك الدِّين من زاوية المأساة الإنسانية، "وكأنِّي بحاج حمد قد تساءل عن طبيعة الدِّين في البيئة الغربية، وكيف تحوَّل إلى لاهوت سالب جبري معيق، لا إلى قوَّةٍ ومصدرِ تجاوُزٍ ملهم،"[11] ليعبر من خلالها إلى مرحلة اليقين ومرحلة التوحُّد. وقد أبرز المُؤلِّف توافُق تجربة حاج حمد مع التجربة الغزالية الشهيرة، "من جهة عدم التكلُّف، وكذا الانكباب على التراث الفكري المتاح بالقراءة والتحليل."[12] وشحنت هذه المرحلة شخصية حاج حمد بالطاقة العرفانية، "وكذا إلماحه

[8] المرجع السابق، ص27.
[9] المرجع السابق، ص37.
[10] المرجع السابق، ص28.
[11] المرجع السابق، ص48.
[12] المرجع السابق، ص51.

إلى مستويات الإدراك وأدواته المتجاوزة للمتاح والدارج من طرق النظّار والفلاسفة والمُفكّرين؛ إذ لم يعد يغني ويفيد أنْ تبرز فكراً يمتح من مَعِين العرفان والتصوُّف."[13]

أمّا الفصل الثاني الموسوم بـ"المصادر الفكرية والروحية لمشروع حاج حمد"، فتناول المُؤلِّف في محوره الأوَّل "التأصيل النظري لمرجعية حاج حمد الفكرية"، مُوضِّحاً أنَّ مشروع حاج حمد، "خاصةً في نتائجه، يتعدّى المطروح في نطاق الثقافة العربية، وكذا الغربية؛ لأنَّه بُنِي مُتَّسِقاً فلسفياً، تدامجت في ثناياه قيم التراث مع المكنة المنهجية التي وفَّرتها المدارس الغربية."[14] هذا نظراً لتحرُّر حاج حمد من التقليد الفكري، "فلقد وَضَحَ سِرُّ قوَّته؛ لأنَّه ليس واقعاً تحت تأثير اللاهوتيين فيحتاج إلى أنْ يُسوّغ لهم، ولا مُنجذِباً إلى العلمانيين فيضع أمامهم ما يريهم إزاءه. فالرجل أسَّس لتقليد مدرسي مهم، يتمثَّل في الغوص في تراث الآخر الغربي وكتاباته؛ للإفادة، خاصةً، من أدواته، ثمَّ الرجوع بمثابة المنهج بوصفه شبكة تحرُّك واستراتيجية بحث، لدراسة التراث بمصادره، في غير ارتهان ولا مسلوبية."[15]

وفي المحور الثاني، عرَّج المُؤلِّف على أهم المدارس والتيارات الفكرية التي نهل منها حاج حمد، والتي استهلَّها بالمدرسة الماركسية. "فالواجهة الأقوى التي حضرت فيها الماركسية في نظامه المعرفي، وعملت على التغلغل في شبكته، وطريقة نضده، هي المنهج الجدلي، أو الجدل، أو الجدلية."[16] وقد استقى منها بعض المفاهيم، "كالمفهوم الشمولي، والطابع النضالي، والانخراط العلمي، والجدل وصيرورته، وقوانين الحركة الكونية والتاريخية، كلها مفاهيم استقاها حاج حمد من الماركسية."[17] وأفاد أيضاً من مدرسة فرانكفورت، وبخاصةٍ نزعتها النقدية، "ومقدرتها على التوفيق بين الفردية والجماعية، وبين التاريخية والتعالي، وبين الأداتية والنقدية... إفادته المركزية كانت في نقد الوضعية،"[18] من دون أنْ ينسى ذكر حَلَقَة (فينّا)؛ إذ قال: "أُقِرُّ أنَّ هناك توافقاً بين أطروحة اللغة العالمية وطبيعة

[13] المرجع السابق، ص54
[14] المرجع السابق، ص60.
[15] المرجع السابق، ص63.
[16] المرجع السابق، ص67.
[17] المرجع السابق، ص72.
[18] المرجع السابق، ص84.

اللغة كما يتصوَّرها حاج حمد، ما يدفعني إلى الاستنتاج الآلي في التقارب واللقاء، من جهة الاهتمام بالعلوم وفلسفاتها، ثمَّ الوظيفة التحليلية للوصول إلى المعرفة المنضبطة."[19] والمدارس الألسنية والتفكيكية "أفادته في تحليل الخطاب القرآني وما أُلِّف حوله للممايزة، أمّا التفكيك فأعانه على سفر المرجعية المؤسسة للوعي الغربي، والكشف عن تناقضات البنيوية."[20]

ونهل حاج حمد أيضاً من المدرسة الصوفية، مُمثَّلةً في قطبها الروحي ابن عربي؛ لأنَّ العرفان في المعرفة لا يلغي معقوليتها في تصوُّر المُؤلِّف. "فالجهاز المفاهيمي، وكذا مرجعيته وأدواته المنهجية، وتوظيفاته التحليلية، ومقدرته التفسيرية، هو ما سمح إبستمولوجياً بالقول بكفاءة هذا المنهج أو ذاك."[21] ويتقاطع حاج حمد مع ابن عربي في "توصيف القرآن بوصفه معادلاً للوجود، وترجماناً لمحتواه، وأفقاً لحركته، وباعثاً لاندفاعه،"[22] وفي التوصيف الأنطولوجي للوجود ومراتبه.

وقد ختم المُؤلِّف هذا الفصل بقوله: "إنَّ فيلسوفنا قد استلهم مدارس عدَّة وأساليب مختلفة، أعطته القدرة على بناء مشروع فكري، يحوز على عُدَّة نظرية نوعية، استطاع فيها الجمع والتوليف بين إنجازات الماركسية ومدرسة فرانكفورت وحلقة فينّا، ومدارس التحليل اللساني المعاصر، والتفكيكية، وابن عربي، ومحمود طه، إضافةً إلى القرآن بقراءة معاصرة، فيها الكثير من التجاوُز المنهجي والمفاهيم لِما ساد طوال قرون."[23]

وحمل الفصل الثالث عنوان "المنهج المعرفي التوحيدي"، وشرح المُؤلِّف في محوره الأوَّل "في أهمية المنهج وتجاوز الانطباعية" مفهومَ "المنهج"، مُؤكِّداً أنَّ البديل الحضاري على مستوى الأُمَّة "لنْ يتأتّى بغير وضوح منهجي، ومتانة مسلكية، تتيح التعقُّل الصحيح للمرجعية المعرفية، وتقدر على الاطِّلاع السليم على التجارب التاريخية

[19] المرجع السابق، ص90.
[20] المرجع السابق، ص96.
[21] المرجع السابق، ص101.
[22] المرجع السابق، ص102.
[23] المرجع السابق، ص108.

المختلفة."[24] أمّا المحور الثاني "في ماهية المنهج وشَرْطِياته النظرية"، فتناول فيه المُؤلِّف الاستخدام اللغوي للمنهج، وعرَّفه قائلاً: "المنهج هو الأسلوب الذي يتبعه الدارسون في سيرهم وعملهم بقصد الوصول إلى أغراضهم، التي كانت نصب اهتمامهم، أوَّل مبادرتهم، شرط وضوحه، ما يُسهِّل العمل فيه، ومن خلاله."[25]

ثمَّ عرَّج على الدلالة المفهومية للمنهج، وكذا المنهج بوصفه نموذجاً معرفياً. وعلى هذا الأساس، يرى المُؤلِّف أنَّ الحاج حمد: "أنشأ مشروعاً ذا تطبيقات نقدية، تتعدّى بالمنهج من مرتبة الإنشاء والبناء إلى مرتبة المراجعة وإعادة التشكُّل، وافتراض الصور الممكنة، ما يُقدِّرها باستمرار على استكناه الموجود بالقوَّة، ليتاح له الانتقال إلى الوجود الفعلي."[26]

وأمّا المحور الثالث "التطبيقات التلفيقية للمنهج مقاربة أو مقارنة"، فأشار فيه المُؤلِّف إلى أنَّ حاج حمد يعتقد أنَّ الثقافة العربية الإسلامية "أخطأت المنهج وروحه ابتداءً، بوصف اعتمادها طرائق متفاوتة منهجياً، تعتمد أساليب المقاربة أو المقارنة، وكلاهما يفضي إلى التلفيق، سواء تمَّ التعاطي بها مع القرآن والسُّنة مرجعية المسلمين العليا وتراثهم، وكذا مع نتاجات البشر النسبية الموازية."[27] وقد أخطأ تالياً حين أشار إلى اعتمادها على المناهج التلفيقية–المقارنة في مقاربتها لمختلف الظواهر الحضارية.

وفي المحور الرابع "منهج الجمع بين القراءتين"، يُعَدُّ منهج "الجمع بين القراءتين" في تصوُّر المُؤلِّف بديلاً لمنهج المقاربة–المقارنة، ويُقصَد به: "قراءة تصطحب الوحي في قراءة الكون وفهمه واكتشاف سننه، وقراءة تصطحب سنن الكون في فهم آيات الوحي. وغاية قراءة الوحي التنزُّل من الكلي إلى الجزئي، والربط بين المطلق والنسبي بقدر ما تتيحه قدرات البشر العقلية النسبية في فهم تنزّلات الكلي وربطه بالواقع والمتغير الجزئي. وقراءة

---

[24] المرجع السابق، ص115.

[25] المرجع السابق، ص120.

[26] العلواني، طه جابر. **نحو منهجية معرفية قرآنية، محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة**، سوريا: دار الفكر، ط1، 2009م، ص236.

[27] دواق، **الإبستمولوجيا الكونية والمنهج المعرفي التوحيدي: قراءة في مشروع محمد أبو القاسم حاج حمد**، مرجع سابق، ص132.

الكون تُمثِّل عروجاً من الجزئي النسبي باتجاه الكلي المطلق وَفق القدرات البشرية النسبية الجزئية أيضاً على فهم الظواهر."[28]

وتوجد مستويات للجمع بين القراءتين عند حاج حمد. "إذن فائدة التأليف ربطه بين القراءتين، في مسلكية موضوعية تستهدف الوقوف على علل الظواهر كما تجلَّت كونياً، لكنْ بإحالتها إلى وضعيات وجودية متعالية،"[29] تليها مرتبة التوحيد بين القراءتين؛ ذلك أنَّ "التوحيد يجمع إليه التأليف، ويستوعبه تماماً، ليتعدّى به إلى أفقٍ في التوظيف أرحب وأشمل، من جهة توظيف المعلومة التي يتيحها عالم المشيئة الموضوعي،"[30] وصولاً إلى الدمج بين القراءتين. "الإفادة المنهجية من الدمج، التمكُّن من مصاحبة الظاهرة – بتدخُّل المنهجية والوحدة العضوية القرآنية– قبل تكوُّنها، تكوُّنها وصيرورتها وتلاشيها أو استحالتها إلى ظاهرة من مستوى وجودي آخر، وهذا يُمكِّن العلم من تحقيق الاستيعاب الأمثل والأشمل للظواهر."[31]

أمّا الفصل الرابع الموسوم بـ"المضامين النقدية لمشروع حاج حمد الفكري"، فرأى المُؤلِّف في محوره الأوَّل أنَّ القراءة الواحدية التجزيئية تفضي إلى الطغيان والاستغناء. "مقولتان تحليليتان تفسيريتان استعملهما حاج حمد لاستيعاب الأزمة المعرفية والمنهجية المعاصرة، بوصف إصرار قطاعات علمية وثقافية وتعليمية على الإبقاء على بُعْد من أبعاد الظواهر مُستبعَداً ملغياً من اهتماماتها... يُسمّي الوعي التجزيئي التبعيضي القائم على أحادية الاتجاه بالموضعية اللاهوتية والجبيرية؛ إذ هما من روح واحدة."[32]

ومنشأ هذا الاستغناء الإبستمولوجي في نظر المُؤلِّف هو "الاعتقاد الجازم بمقدرة الإنسان بأجهزته الإدراكية وأدواته المخترعة، أنْ يخترق غياهب الطبيعة التي لا يقف خلفها قوى لا خفية ولا غيبية."[33] وقد تولَّد هذا الاستغناء عن الأخذ ببُعْد واحد في قراءة الكون، هو اللاهوت الديني، أو اللاهوت الوضعي.

[28] المرجع السابق، ص145.
[29] المرجع السابق، ص156.
[30] المرجع السابق، ص162.
[31] المرجع السابق، ص164.
[32] المرجع السابق، ص171.
[33] المرجع السابق، ص175.

إنَّ هذه القراءة الأحادية للكون أفضت إلى استلاب الوعي الإنساني، وقد حدَّد حاج حمد مظاهر الاستلاب الديني في هيمنة الروح الجبرية على وعي الإنسان وطاقاته، "فتصبح فعالية الإنسان غير مجدية؛ فهو في أقصى حال لا يملك حرية تامة، تُقدره على الفعل وضده ابتداءً، وإنَّما أقصى ما يُمكِنه أنْ يكتسب ما حدّد سلفاً."[34] أمّا الاستلاب الوضعي فقد أدّى إلى تفكُّك الإنسان نفسه؛ فـ"لاهوت الأرض عرف بالعلم كيف يسيطر على الأشياء أوَّل أمره، لكنَّه أنتج إنساناً مُفكَّكاً مُبعثَر القوى مُشتَّت الشعور، أخلاقه لم يعد لها حضور في شَدِّ وجدانه وسلوكياته إلى المعاني المتجاوزة المفتوحة، فدخل في صراع رهيب يقضي على كل شيء، بل قد يقضي على الحياة ذاتها."[35]

وفي المحور الثاني من هذا الفصل، يعتقد المُؤلِّف أنَّه يُمكِن علاج مشكلة الاستلاب الإنساني بشقيه عن طريق تفعيل المنهج المعرفي التوحيدي بصيغة الجمع بين القراءتين، الذي "يُنكِر على الموضعية إطلاقها، ويستوعبها ضمن تشكيلة كونية بوصفها جزءاً في كل... تحل محلّه الإبستمولوجيا الكونية القائمة على جدل الثلاثية (الغيب، والطبيعة، والإنسان)."[36] أمّا المحاولات المعرفية التي بذلتها بعض الفلسفات الإنسانية، مثل الفلسفة الوجودية، فلم تفضِ إلى حلِّ هذه الأزمة المعرفية، وأقصى ما فعلته هو إعادة تأكيدها على مركزية الإنسان في هذا الكون.

وأمّا الفصل الخامس "المرجعية القرآنية وتشكيل الخلفية المعرفية للمشروع"، فتناول المُؤلِّف في محوره الأوَّل "المرجعية المعرفية القرآنية"؛ إذ تتجه "دراسات حاج حمد العديدة، خاصة منهجية القرآن المعرفية، إلى بيان أهمية القرآن منهجياً، وكيف أنَّه مُدوَّنة لخَّصت وضغطت كل تجارب الوعي المتاحة سابقاً، والممكنة مستقبلاً."[37] وهنا تتمثَّل المفارقة – بحسب المُؤلِّف– في عجز حامليه؛ إذ "ليست المفارقة في كون حامل القرآن لا يعرف أحكامه ومضامينه وشرائعه، بل هو ذاهل عن قيمته الحضارية التي تصلح للعصر مُوجِّهاً ومُؤطِّراً ومُسدِّداً في اتجاه المعنى الإنساني المتكامل... لكنَّ المفارقة مبعثها افتقاره إلى أطر

[34] المرجع السابق، ص198.
[35] المرجع السابق، ص220.
[36] المرجع السابق، ص222.
[37] المرجع السابق، ص138.

العصر المفاهيمية والمعرفية التي تساعده على النفوذ إلى تفاصيله، ليتحكَّم بقلبها القرآن، ثمَّ يعيد بناءها على ضوء معانيه ورؤيته، فتستقيم البشرية على هدي من المعاني الكبيرة المتجاوزة."[38]

وقد بيَّن المُؤلِّف بالحجة والدليل تهافت فكرة "تاريخية النص القرآني"، مُؤكِّداً أنَّ القرآن يُعَدُّ أحد البدائل المعرفية الممكنة؛ إذ توجد "مشاكل عديدة لا تُحَلُّ إلا في إطار المنهجية المعرفية القرآنية، ونحن في مرحلة الاستحواذ العضوي الحضاري العالمي وآفاق الطور العقلي الثالث، فنحن أمام معركة عالمية زاحفة، ولم نبصر منها سوى أشكالها الأوَّلية الجنينية بحكم مراحل تطورنا."[39]

ثمَّ ذكر خصائص القرآن وميزاته عند حاج حمد، من مثل: القرآن المُعادِل للوجود الكوني، والمنهجية، والوحدة العضوية. فقد أشار حاج حمد إلى "ضرورة التعاطي الكلي مع القرآن، والعمل على تفادي القراءة التجزيئية العضينية، والبحث عن الحكمة القارة خلف التفاصيل؛ لأنَّها الوجهة المكتفية منهجياً بحفظ الفقه وغايته من التفاوت والاختلاف."[40]

وفي المحور الثاني "المرجعية القرآنية والاستيعاب والتجاوز"، يرى حاج حمد ضرورة استيعاب خصائص القرآن الآنف ذكرها، "وجعلها ذاتها آليات وأدوات لفهمه، وهنا نُقِرُّ باستمداد طبيعة القراءة من النص ذاته؛ أي إنَّ القرآن له سمات صبغه الله منزّله بها، والوعي الإسلامي مطالب أنْ يتصف بها هو أيضاً، ويضمنها أسلوبه التحليلي، وهنا يتحقق نوع من التلازم والاشتراك بين الوحي، والوعي، والمنهج."[41]

وأمّا الفصل السادس "المرجعية القرآنية والتأسيس لنظرية الوجود التوحيدية"، فعرَّج المُؤلِّف في محوره الأوَّل على مفهوم "الجدل" ومختلف الدلالات التي أُعطيها في الحقل

[38] المرجع السابق، ص242.

[39] حاج حمد، محمد أبو القاسم. **منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية**، بيروت: دار الهادي، ط1، 2004م، ص47.

[40] دواق، **الإبستمولوجيا الكونية والمنهج المعرفي التوحيدي: قراءة في مشروع محمد أبو القاسم حاج حمد**، مرجع سابق، ص281.

[41] المرجع السابق، ص294.

الفلسفي، ليصل إلى فكرة مفادها أنَّ حاج حمد اكتشف العجز المنهجي في تحديد مفهوم "الجدل" في الفلسفة الغربية، "وفي الماركسية بوصفها خلاصته على وجه الدقة؛ لأنَّ المعنى الوضعي والعلم المحدود الطاغي على إدراكها للعالَم، يحرسها من بناء تصوُّر كلي ومطلق مستوعب للوجود وخصوصياته، وظواهره الفريدة خاصة الإنسان."[42] وبهذا نزع حاج حمد الطابع السلبي عن الجدل، ليتحوَّل إلى "تأليف تتدامج فيه مراتب وجودية عدَّة؛ لتُنشِئ ظاهرة بعينها، وبالقياس للكون كله، وتستمد ثمرتها كونياً، فيتولَّد التاريخ تكاملاً، يُظهر فيه الإنسان خصائص تكوينية المطلق، المساير لإطلاقية الغيب والكون ذاته."[43]

وفي المحور الثاني "إسلامية المعرفة"، عرض المُؤلِّف عدداً من تعريفات "إسلامية المعرفة"، ولاحظ أنَّ حاج حمد قد قلَب مفهوم "إسلامية المعرفة" رأساً على عقب، "من مجرَّد عملية تركيب تعسُّفي، يُجمّل النصوص والمضامين الفكرية للنظريات العلمية بآيات وأحاديث وأقوال مأثورة، إلى عملية حضارية تستنفر جميع طاقات الوعي التوحيدي من أجل التمكُّن من تمثُّل الترجيحية العلمية البشرية المُنبَتَّة، ثمَّ يعمد إلى استنباط الآيات التوحيدية المتوازنة من المرجعية المعرفية القرآنية."[44]

ثمَّ ذكر المُؤلِّف توضيحاً لمفهوم "إسلامية المعرفة" كما يراه حاج حمد، فقال: "نتراوح في سبر الأسلمة، بين كونها إطاراً رؤيوياً محيطاً بالوعي، ومنهجاً ومسلكاً مُعِيناً على تفهُّم نتاجات المعرفة البشرية، وتعيد تقييمها على ضوء الهدي الجمعي والجدلية الثلاثية؛ لتلافي المآل اللاهوتي والوضعي معاً، وتحقيقاً للعقل الكوني المستوعب الممتد أغواره صغراً وآفاقه كبراً، مُعبِّراً عن نظرية في الوجود متعالية، تكون الوحيدة القادرة على التأليف والدمج بين المناهج، فتصل إلى نظرية النظريات."[45]

وأمّا الفصل السابع الذي حمل عنوان "الإبستمولوجيا الكونية والتأسيس لمفهوم السلطة"، فعرض فيه المُؤلِّف لمفهوم "الحاكمية"، وأشار إلى اللبس والغموض الذي

[42] المرجع السابق، ص304.
[43] المرجع السابق، ص320.
[44] المرجع السابق، ص339.
[45] المرجع السابق، ص353.

أحاط به، ليخلُص إلى تعريفه، قائلاً: "نستطيع النظر إلى الحاكمية من جهة كونها أمر الله -سبحانه- الأزلي النفاذ في خلقه؛ بتدبير شؤونهم أمراً وإرادة ومشيئة، وتنزيله كونياً، فيُشكِّل نواميس وسنناً ونواظم عامة، تحكم الوجود، وتسير به وَفق موازين العدل."[46]

ثمَّ تحدَّث عن منابت النظرة إلى الاصطفاء الحصري، وصولاً إلى خصائص الحاكمية القيومية بالكتاب، فقال: "النظر إلى الأُمَّة بوصفها نتاج كتاب قيمي متجاوز، اتصل بمعنى أخلاقي إنساني، وليس بوصفه خصوصية معينة، ويُمكِن لأيٍّ متلبس بمعانيه أنْ يتحوَّل إلى عامل به وله، وليست تسميته للمنتمي ذات دلالة طبيعية، وإنَّما تعريفه راجع إلى هوية إنسانية غير مشدودة إلى زمان ومكان معينين."[47]

ختاماً، فقد وُفِّق المُؤلِّف في هندسة إشكالية الكتاب بطريقة منهجية علمية دقيقة، وسلك مسلكاً منهجياً مغايراً لِما دَرَجَ في الاشتغال الفلسفي، من اكتفاء الباحثين غالباً بسرد أفكار الفيلسوف وتحليلها؛ إذ فكَّر معرفياً ومنهجياً مع حاج حمد في الموضوعات التي عالجها، فأسَّس لمفاهيم توازي مفاهيم حاج حمد، من قبيل: المنهج الجمعي، والمدرسة الجمعية، والمنهج المعرفي التوحيدي، وتدامُج مستويات الوجود، داعياً الباحثين -في خاتمة الكتاب- إلى ضرورة الانتقال من مستوى التناول التجزيئي لمشروعه (حاج حمد) "إلى أفق التناول المدرسي؛ بتحويل النظريات السالفة المبثوثة في ثنايا المشروع بوصفه كُلاً، وجعلها أرضية للدراسات الفلسفية الأكاديمية؛ لأنَّ الكتاب الواحد مهما استوى يظل عاجزاً عن استيفاء تفاصيله، فما ظنك بآفاقه وما رمى إليه."[48]

---

[46] المرجع السابق، ص368.

[47] المرجع السابق، ص393.

[48] المرجع السابق، ص399.