التكامل المعرفي بين الشرعيات والكونيات والإنسانيات

مدخل لتقصيد الدلالة الوظيفية للمعارف

الدكتور المصطفى القيادي

المملكة المغربية

الملخص:

ينطلق موضوع هذه الورقة البحثية من سؤال تقصيد الدلالة الوظيفية للمعارف من مدخل التكامل المعرفي بين الشرعيات والكونيات والإنسانيات، تشخيصا وتأصيلا وتنزيلا؟ وذلك بتمحيص فرضيات التمانع المعرفي الطارئ بين العلوم في التجربة التاريخية للفكر الإسلامي خاصة (نموذج تصنيف العلوم عند أبي حامد الغزالي ومبادرته في إحياء العلوم بالشكل الذي رأى فيه فلسفة الإحياء)، والفكر الإنساني عامة (مثال الفلسفة الوضعية)، جراء علاقات التمركز والتحيز بينهما، والتي تفرض تبعية التابع للمتبوع.. ما يقتضي استنطاق مقتضيات التكامل المعرفي في فلسفة الدين من الأصول المولِّدة للمعرفة، لا من المعرفة التي غدت هي نفسها أصولا بعد أن كانت فروعا، تجاوزا بذلك لآفات **الوظْفِية الميكانيكية** للعلوم إلى **فسحة الدلالات الوظيفية** التي تجعل من العلوم مطلوبة لذاتها ولغيرها معا، شرعية كانت (بالمعنى الفقهي المتداول)، أو آفاقية كونية، أو أنفسية إنسانية، فكلها علوم شرعية مستوعبة؛ وبالتالي خلص البحث إلى تركيز العمل، ليس فقط، على تنزيل التقصيد الوظيفي للمعارف، تحقيقا لتفاعلات العقل الإنساني مع المكونات العقدية والمعرفية والقيمية، وإنما أيضا على مداولة إرساء المناعة الحضارية الإنسانية الكونية والتجديد العمراني المسترسل، **وعيا وعلما وعملا.**

المجال التخصصي للبحث:

يندرج البحث، ضمن مجالات الفكر الإسلامي خاصة، والإنساني عامة، التي تعنى بقضايا **التكامل المعرفي بين علوم الشرع والكون والإنسان، وخدمته لمقصد الوظيفية في استشراف ارتقاء الإنسان الحضاري الكوني، أنى وحيثما كان، انسجاما ومقاصد ارتقاء كلمه الطيب صعودا، وتسامي عمله الصالح رفعة، تحقيقا دنيويا واستحقاقا أخرويا**؛ حيث جاء عنوانه بصيغة:

التكامل المعرفي بين الشرعيات والكونيات والإنسانيات، مدخل لتقصيد الدلالة الوظيفية للمعارف

باعتباره موضوعا يهتم بسؤال التكامل المعرفي للعلوم، بين مقتضيات التجربة التاريخية، تشخيصا للمشكلات الإبستيمولوجية الطارئة، وبين مقتضيات فلسفة الدين، تأصيلا وتنزيلا للإمكانات الوظيفية الاستشرافية.

كلمات مفتاحية:

التكامل المعرفي: ضابط منهجي للعلاقة السننية بين العلوم، لا يعني تمثله حصرا في الاستمداد من مصادر المعرفة بنسب متساوية، بل المقصود هو النظر إليها من محددات منهجية ذات بنية بينية بين الدلالات الغيبية والحسية والعقلية، دونما تمانع بينها، درءا للنزعات الفردانية بين دوائر العلوم.

الشرعيات والكونيات والإنسانيات: وتمثل مصادر المعرفة المولِّدة لدوائر العلوم، ويرجع عامل الوصل بينها (الواو الوصلية، وليس أو الاختيارية) إلى استيعابية مجال الرؤية والنظر إلى الوجود الآياتي، نصا وآفاقا وأنفسا.

التقصيد: عملية تنزيلية للتكامل المعرفي، انسلاخا من آفات الوظْفية القطبية إلى فسحة الدلالات الوظيفية، بين العلوم.

الدلالة الوظيفية: وهي علاقة اجتهادية تجديدية بينية، تجعل من مدلولات العلوم كائنات حية، تحيى بمدى إحياء حركة نماء الشبكة العلائقية بين مختلف العلوم والمعارف، من خلال الرؤية السننية التي تتكامل فيها وتتداخل علوم القرآن والإنسان والعمران.

Abstract

This research stems from the question of delineation the functional semantic of knowledge, from the entrance to the cognitive integration between legitimacy, cosmology and humanities, diagnosis, rooting and downloading ? By examining the hypotheses of the emergency cognitivie contradiction between sciences in historical context of islamic thought in particular, and human thougth in general; as a result of the relations of concentration and bias imposed by the subordination of the subordinate..

What requires examining of cognitive integration in the philosophy of religion from the foundations knowledge, not from the knowledge that itself has become an asset after it was branches. Thus by passing the pests of mechanical function of sciences to the space of functional semantics that make them sciences required for themselfs and for others together, whether textuel, or cosmic, or human. Thus, the researche concluded that the work is not only to download the functional delineation (of purposes) of doctrinally, cognitivelly and ethically ; but also to establish the the global human civilizational immunity and continuous urban renwal, in awareness, knoledge and action.

مقدمة البحث

أهمية البحث:

تتجلى أهمية البحث، من حيث راهنيته، في سياق الوعي بحاجة الإنسان إلى معننة حياته وتقصيد وجوده، وبالتالي الخروج من حلبة السفك الإفسادي والاعتلال الحضاري، التي طوقت حبلها حوله نزعات التمانع الذاتية وخلفيات التقاطب الفردانية، فرسخت لآفات التجزير بدل آيات التجسير بين مختلف الرؤى والتصورات؛ وبالتالي يفسح هذا البحث، من حيث جدية مضمونه، المجال لتخطي عوائق التضخم النظري والترف الفكري والسجال التاريخي المسيج بالتنسيق النسبي للمعارف الموروثة، (نحو سلبيات الآبائية والتقليد والاجترار للعديد من المفاهيم النمطية للعلوم، مثل حصر الفقه في ما هو افتراضي للأحوال الفقهية، لا استشرافي للوقائع الحضارية، أو حصر أصول الفقه في ما هو تلقيني للقواعد الأصولية، لا تمكيني للمقاصد الوظيفية..) صوب سعة مداخل التقصيد الوظيفي للمعارف المكتسبة من حيث بواعث اقتحامها لذاتها ولغيرها معا، وذلك من خلال الإمكانات التي يتيحها المنهج التفاعلي السنني بين العلوم، شرعية كانت أو آفاقية أو أنفسية.

إشكالية البحث:

تعبّر إشكالية البحث عن سؤال تقصيد الدلالة الوظيفية للمعارف، من خلال مدخل التكامل المعرفي بين الشرعيات والكونيات والإنسانيات، تشخيصا وتأصيلا وتنزيلا؟ وتتفرع عنه عدة أسئلة، منها سؤال تتبع معطيات التمانع المعرفي بين العلوم في التجربة التاريخية؟ وسؤال استنطاق مقتضيات التكامل المعرفي في فلسفة الدين؟ فضلا عن كيفية تنزيل الدلالة الوظيفية لهذا التكامل بين العلوم المستوعِبة في التقصيد الوظيفي للمعارف؟

أهداف البحث:

وتتعلق بمؤشرات الإجابة عن إشكالات البحث، ويمكن تصنيفها إجرائيا إلى ما يلي:

- أهداف تشخيصية، وتتمثل في:

رصد اختلالات التمانع المعرفي في سياق التجربة التاريخية السالبة للرؤية الوظيفية التفاعلية للعلوم.

أهداف تأصيلية، وتتمثل في:

استنطاق قانون التكامل المعرفي من الأصل المولّد للمعرفة، لا من المعرفة التي غدت هي نفسها أصولا، بعد أن كانت فروعا.

أهداف تنزيلية، وتتمثل في:

تقصيد الإحياء الوظيفي للشرعيات والكونيات والإنسانيات، ومنه إلى تقصيد البعد الحضاري الكوني للإنسان.

العناصر الأساسية للبحث:

تشتمل خطة تدبير هذا البحث على مقدمة ومحورين وخاتمة، وترتكز على العناصر التالية:

مقدمة البحث:

وتتضمن التعريف بموضوع البحث وإشكالاته وأهدافه وعناصره الأساسية، وبيان انسجامه مع محور من محاور الندوة.

المحور الأول: التكامل المعرفي، أصل كلي للوجود الآياتي: رؤية تشخيصية تأصيلية.

ويتناول البحثَ في معطيات التمانع المعرفي في السياق التاريخي، ومنه إلى استنطاق إمكانات التجاوز والاستدراك عبر تقصي مقتضيات التكامل المعرفي في سياق فلسفة الدين.

المحور الثاني: التكامل المعرفي، منهج سنني للماهية الآياتية في التقصيد الوظيفي للمعارف: رؤية تنزيلية.

ويتناول إمكان تحقيق فاعلية التعليل الوظيفي للتكامل، ومنه إلى استحقاق مفعولية التقصيد الوظيفي للمعارف.

خاتمة البحث: وتتضمن خلاصات ونتائج البحث.

المحور الأول: التكامل المعرفي، أصل كلي للوجود الآياتي: رؤية تشخيصية تأصيلية.

أولا: إرهاصات التمانع المعرفي في التجربة التاريخية.

يكشف لنا تشخيص أعراض قضية التمانع المعرفي الطارئ في سياق التجربة التاريخية للفكر الإسلامي[1]، السالبة للرؤية الوظيفية للعلوم – بعد أن كانت من قبل واعية تمام الوعي برؤية إيجابية حيال وظيفية العلوم–، عن وجود مجموعة من المعطيات الداخلية والخارجية، التي رسخت للانغلاق الحصري للمعارف، إن على صعيد الذات أو على صعيد الغير، فضلا عن غياب رؤية معرفية للتكامل وكذا منهج تنزيلها دونما عوائق قد تحول دون إدراك مقصد بنية وبينية المعرفة.

أ) على مستوى الذات:

يتجلى كثير من المعطيات الداخلية في العديد من المعيقات التي كرست للتقاطب المعرفي بدل التكامل، وهي معيقات وإن حدثت في التاريخ إثر مجموعة من الاختزالات، فإنها تعزى من ناحية ذاتية إلى مسألة منهجية على المستوى التعليمي المدرسي؛ حيث كان الباعث الذاتي على التصنيف التقليدي للعلوم هو المساعدة على الفهم والإفهام، وبالتالي وضع فهرسة للعلوم وتبويبها، لكن امتد الأمر في ذلك إلى درجة الفصل بين الأبواب نفسها، بداعي تركيز الاختصاص.

وبذلك، ظهر التجزيئ من خلال القراءات العضين في التعامل مع الخطاب القرآني، بتصنيف الآيات المتعلقة بكل باب، حتى غدت أبواب العقيدة والشريعة والعبادات والمعاملات.. متفرقة بعضها عن بعض، ومنغلقة بعضها في وجه بعض، بمبررات واهية، من قبيل ما يندرج منها في علوم شرعية مقابل أخرى غير شرعية، أو في علوم دينية مقابل أخرى دنيوية، أو في علوم محمودة مقابل علوم مذمومة.. ناهيك عن ظهور آفات التحيز

والطائفية والخصوصية، ومعضلات الإحياء والندب والتمانع بين ما هو عقلي وما هو نفسي، أو بين ما هو شرعي وما هو كوني أو إنساني.

هذا، فضلا عن الصراع الذي استحدثه المنهج الثنائي التاريخي الذي كرس لمنطق التقاطب بين أطراف الثنائيات بدل التداخل والتفاعل بينها، وكذا الاشمئزاز من بعض العلوم، مثل الاشمئزاز من كلمة * الفلسفة* لدى البعض، بمبرر أنه *من تمنطق تزندق*، في مقابل الاشمئزاز من كلمة *دين* لدى البعض الآخر، بمبرر *فصل الدين عن العلم*.

وبذلك، ضاقت العلاقة بشكل خطي، بين أبواب الفقه والواقع المعيش، "وتقلص مجالها وكاد ينحصر في نظام الأحوال الشخصية وباب العبادات، وهي مجالات أقرب ما تكون إلى الحياة الفردية منها إلى التنظيمات الاجتماعية.. وبذلك صار الفقه الأثير في هذا العهد هو فقه الأحوال الشخصية"[2]، بعد أن توارى فقه الأحوال الآفاقية الإعمارية، وفقه الأحوال الأنفسية الكونية.

وإذا كانت العلوم في مجملها قد نشأت حول النص، فإن "تداولها التاريخي أبعدها عنه، وبدل أن يكون شاهدا عليها تنبثق منه تصورا ومنهجا، أصولا وفروعا، ينشز لحمها وعظمها، تدور معه حيث دار، تعكس خصائصه وقيمه ومعانيه التي تمنحها قوة البقاء والعطاء في ساحة التدافع العالمي، بدلا من ذلك، نجد أن النص تحول فيها إلى شواهد وقرئ قراءات عضين"[3].

فمن أمثلة التصنيف التقليدي للعلوم، نذكر نموذج أبي حامد الغزالي.

فقد قسم أبو حامد العلوم بالنظر إلى معالم متعددة:

- **من حيث البعد التكليفي:**

قسم العلوم إلى فرض عين وفرض كفاية، وأدرج في الأول العبادات والمعاملات، وآليتها "التقليد والسماع من غير بحث ولا برهان"[4]، وهو منهج مخالف للاستدلال العقدي المبني على طلب الدليل في النسق المنطقي

للخطاب القرآني. بينما أدخل في فرض الكفاية علوم الحساب والطب، بمبرر تعلقها بقسمة الوصايا والمواريث وحاجة بقاء الأبدان، فهي علوم يقول الغزالي بشأنها: "لو خلا البلد عمن يقوم بها حرج أهل البلد، وإذا قام بها واحد كفى وسقط الفرض عن الآخرين. فلا يتعجب من قولنا: إن الطب والحساب من فروض الكفايات"[5]؛ ويضيف إليها الصناعات والفلاحة والحياكة والزراعة والسياسة والحجامة. فهل فعلا تدرج اليوم هذه العلوم ضمن فروض الكفايات أو المباحات؟ أم أنها أضحت من الضروريات العينية التي تقتضيها مقاصد استباق الخيرات؟

– من حيث علم طريق الآخرة:

قسم الغزالي العلم إلى علم معاملة ويتعلق بعلم أحوال القلب من اعتقاد وفعل للعبادات وترك للمهلكات، وعلم مكاشفة ويتعلق بعلم الباطن وهو عنده غاية العلوم؛ يقول: "إذا أضيف علم طريق الآخرة إلى الفقه ظهر أيضا شرف علم طريق الآخرة.. فاعلم أنه قسمان: علم مكاشفة وعلم معاملة "[6].

– من حيث البعد الشرعي:

قسم أبو حامد العلوم إلى شرعية وأخرى غير شرعية، فأما الشرعية فهي بالنسبة إليه "ما يستفاد من الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين، ولا يرشد العقل إليه مثل الحساب، ولا التجربة مثل الطب، ولا السماع مثل اللغة"[7]، أي أنه يخرج من دائرة العلم الشرعي فقه الحساب وفقه الطب (وهو ما له صلة بالعلوم التجريبية وعلوم الحياة والكون..)، وفقه اللغة؛ يقول الغزالي في بيان الفرق بين الفقه والطب: " الفقه أشرف منه [أي من الطب].. وأنه علم شرعي، إذ هو مستفاد من النبوة، بخلاف الطب فإنه ليس من علم الشرع"[8].

وأما غير الشرعية، في نظر أبي حامد، فمنها "ما يرتبط بمصالح أمور الدنيا كالطب والحساب.. وتواريخ الأخبار وما يجري مجراه"[9]، ضمن ما هو مباح.

– من حيث المحمود من العلم والمذموم منه:

يقول أبو حامد: "العلوم الشرعية وهي المقصودة بالبيان، فهي محمودة كلها"[10]، ويتسع هذا المحمود ليشمل ما يرتبط بمصالح دنيوية مثل الحساب والطب رغم إدراجه إياه في خانة *غير الشرعية*؛ ويقول عن العلوم التي لا يحمد منها إلى مقدار مخصوص: "فهي العلوم التي أوردناها في فروض الكفايات، فإن في كل علم منها اقتصارا وهو الأقل، واقتصادا وهو الوسط، واستقصاء وراء ذلك الاقتصاد لا مرد له إلى آخر العمر"[11].

أما المذموم من العلوم غير الشرعية، فهو علم السحر والطلسمات، كما نراه يقسم علم المعاملة إلى "ما يحمد منه كالصبر.. والخوف.. والزهد.. وما يذم [منه] فخوف الفقر.. وحب طول البقاء في الدنيا للتمتع "[12].

وفيما يتعلق بالفلسفة، فهي عنده "ليست علما برأسها، بل هي أربعة أجزاء: الهندسة والحساب.. والمنطق.. والإلهيات.. والطبيعيات"[13]، ومن المبررات التي جعلته يخرجها من دائرة العلم أن "بعضها [من الطبيعيات] مخالف للشرع والدين والحق، فهو جهل وليس بعلم حتى نورده –يقول الغزالي– في أقسام العلوم، وبعضها بحث عن صفات الأجسام وخواصها وكيفية استحالتها وتغيرها وهو شبيه بنظر الأطباء"[14]؛ رغم تأكيده على الحاجة إلى الطب دون الطبيعيات بقوله: "وأما علومهم في الطبيعيات فلا حاجة إليها"[15]، وهل يقبل اليوم الفصل بين مختبرات الطب والصيدلة والطبيعيات؟

وتبقى الملاحظة الأساسية في مجمل هذه التصنيفات عند أبي حامد، هي إهمال الاهتمام بفلسفة الانسجام التوافقي بين التفسير الديني لعناصر الطبيعة والتفسير الطبيعي لعناصر الدين، في قراءة الأكوان وبدء الخلق وعواقب البشر والتعمق في دقائق علوم الطبيعيات والطب والحساب.. فضلا عن الاقتصار على جعل البعض منها في خانة فروض الكفاية، أو مما هو فضيلة وليس بفريضة، أو إقحامه في مجرد المباح.

ب) إرهاصات تاريخية خارجية:

وتتجلى من ناحية أولى، في تأثر المسلمين بثقافة غيرهم، من اليونان خاصة، وهو ما جعل أبا حامد الغزالي يتوجه للفلاسفة كالفارابي وابن سينا.. بالتهافت لتأثرهم بغيرهم من الإغريق؛ وبالتقليد الديني الذي كان سائدا لدى اليهودية والمسيحية من ناحية ثانية.

فعلى صعيد الجبهة الأولى، كان التأثر نابعا من حضارة فلسفية يهيمن عليها النظر العقلي (أفلاطون وأرسطو..)، وعلى صعيد الجبهة الثانية، كان التأثر منبثقا عن حضارة نصية لم تسعف في استشراف التداخل بين الآيات في النص كما هي في الأنفس والآفاق؛ فكان هذا جديرا بأن ينبثق عنه تصنيف بين النظر المنطقي العقلي والنظر النصي النقلي، باعتبار الأول ينتج المعرفة العقلية والمنطقيات، بينما الثاني ينتج التعبد المحض الذي يحيل على علم الآخرة والماورائيات.

ليس هذا وحسب، بل امتد التأثر إلى استعارة ما حدث في الغرب من دعوى انفصال العلم عن الدين المحكوم عليه بالتخلف تعميما، بل والاشمئزاز منه تعتيما؛ وبالتالي وقع تصدير من الغرب لثنائية الدين/العلم بشكلها الغالب عليه التصارع بين طرفيها، فتقبلته الذات بالقبول حتى وإن كان حقيقة تصديرا للصراع بين العلم ورجال أساؤوا تمثيل الدين؛ فلما "طرأ التفاضل والتمييز بين الدوائر [المعرفية] واستعرنا من الغرب تجربته الصراعية بين علوم الدين وعلوم الدنيا، وقع الخلل وانفرط الناظم الموحد للعلوم؛ ولقد شهد التاريخ حالات صراع حادة بسبب التحيزات المضمرة أو الصريحة، والتي كان العامل السياسي حاضرا فيها كذلك تغليبا لجانب على آخر، وهذا واضح في كثرة الفرق والمذاهب والتيارات والنزاع والخلاف الذي كان – ولا يزال- بينها إلى درجة الاحتراب، ناهيك عن التفسق والتبدع والتكفير"[16].

ويكفي مثالا لاستيراد التصادم بين مصادر المعرفة ما تعبر عنه الرؤية الوضعية التي أُسِّس نسقُها، تصورا ومنهجا، على بذور مقولة ديفيد هيوم؛ تلك المقولة التي عملت على إقصاء كل من الدين والفلسفة عن العلم

بمبررات واهية، حين ألحقت بكل منهما صفة الوهم والسفسطة، يقول هيوم: "نسأل أنفسنا إذا ما أمسكنا بأي مجلد.. في الإلهيات [الدين] أو في ماورائيات المدرسة [الفلسفة] مثلا: هل في ذلك المجلد أي استدلال مجرد حول الكم والعدد؟ كلا، هل في ذلك المجلد أي استدلال تجريبي حول الوقائع والوجود العيني؟ كلا، ألا ألقِ به إذاً إلى ضِرام النار، فليس يكون فيه إلا سفسطة ووهم "[17].

وعلى نحو تراكمي، تعقبت مقولةَ ديفيد هيوم وضعيةُ أوكست كونت، معلنة أن "العلوم الوضعية التي يجب أن تحتكر وتستأثر بدراسة الظواهر كافة، الطبيعية والعقلية والاجتماعية بمناهج تجريبية محضة، هي وحدها الجديرة بأن تسمى علوما، وعلى نحو مقابل فإن الفلسفة لا تعدو أن تكون تأملات مجردة، أما الدين فخرافة وشعوذة "[18]؛ فحسمت بذلك حد العلوم، بإحكام تسييج العلوم الوضعية بسياج المناهج التجريبية المحضة، وبالتالي منحها وحدها حق دراسة الظواهر الطبيعية والعقلية والاجتماعية. في مقابل ذلك، تم استبعاد الدين والفلسفة، بدعاوى نظرت إلى الدين بعين الخرافات، وإلى الفلسفة بعين التأملات.

"وجاء فرويد من بعد.. ليكرس المنهج الوضعي في مجال الدراسات النفسية، وليعلن أن العلم لا يمكن أن يتعايش أو يتسامح مع الدين والفلسفة، مؤكدا أنه لا مصدر لمعرفة الكون سوى الملاحظة العلمية الدقيقة، وأنه لا يمكن أن نستقي أي معرفة معتبرة من الوحي أو الإلهام"[19].

هذا، بالإضافة إلى استعارة عائق *التحقيب*، حيث تنظر الذات مثلا إلى *الحداثة* أو ما بعدها وكأنها حقبة مستقلة بذاتها؛ فحتى وإن فصلها التحقيب عما سبقها من العصور، خاصة ما يفصلها عن حقبة الظلمات التي سادت إبان السلطة الكنسية، فإنها على العكس من ذلك تبقى متصلة بما قبلها، بمنطق التحقيب نفسه الذي يقوم على التغيير في الشكل، لتبريره، والاحتفاظ بالمضمون، لتمريره؛ فهناك امتداد وانحفاظ للعقلية المادية والتي لها نصيب من الفلسفة اليونانية سواء في الأوغسطينية الأفلاطونية أو في الأكوينية الأرسطية، أو حتى في مرحلة الإصلاح الديني نفسه، وما تلاها من نهضة وفلسفة أنوار.

ثانيا: مقتضيات التكامل المعرفي في فلسفة الدين.

أ- جرد آيات ونصوص وحيانية في استنطاق التكامل المعرفي.

من ضيق التقاطب المعرفي إلى سعة التكامل المعرفي، فإن الأمر "يحتاج إلى أن نعيد نماء الشبكة العلائقية بين العلوم، ثم ربط هذه العلوم بأصلها الأول بحيث يهيمن عليها ويصدق، وذلك من خلال الرؤية التي تتكامل فيها وتتداخل علوم القرآن والإنسان والعمران "[20].

فثمة العديد من الآيات التي تؤصل للتكامل المعرفي، نذكر منها على سبيل التمثيل، لا الحصر: قوله تعالى: "**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ** الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي **عَلَّمَ بِالْقَلَمِ** (4) **عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ** "[21]، تنبيها منه تعالى، من خلال أول ما نزل من الوحي، إلى عظم الانسجام بين القراءة باسم الله والقراءة التعليمية بالقلم، والقراءة الأنفسية في خلق الإنسان من علق وقابليته لتعلم ما لم يعلم، وقد عبر أبو القاسم حاج حمد عن القراءة الثانية (بالقلم) بأنها "قراءة بالقلم، والقلم إشارة إلى قوانين العلوم الوظيفية التي يتناولها العقل بموضوعية، حيث يكتشف قوانين الصيرورة والتحولات ومبادئ التكوين والمعرفة، أي قوانين التشيؤ ونظرياته"[22].

ونذكر كذلك، قوله تعالى في سياق الجمع بين تعليم الكتاب وتعليم الحكمة والتزكية: "رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ **وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ** إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ "[23]، انسجاما وقوله تعالى عن الربط التوافقي بين تلاوة الآيات ومقاصد التزكية وتعليم الكتاب والحكمة، بما يوحي بأصل التكامل المعرفي بين تفقه الحديث وتفقه تنزيله، المانع من الوقوع في الضلال المبين: " لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ **يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ** وَإِنْ كَانُوا **مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ** "[24]، فكأن حكم الضلال المبين –بمفهوم المخالفة- ما ينفك يلازمهم ما لم يحصل لديهم هذا الجمع

التكاملي بين فقه النص وفقه الواقع وفقه التنزيل، وعيا وعلما وعملا، وهو ما ينسجم أيضا وقوله تعالى في سياق معاتبة من يقفون عند مجرد تلقي الحديث دون فسح المجال لتفقهه وتنزيله وظيفيا: " فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا "[25]، علما أنهم كانوا أهل فصاحة وبيان؛ استدلالا منه تعالى على استلزام البيان للإبانة، طردا وعكسا، وتقصيدا وتعليلا.

بالإضافة إلى قوله جل وعز في الآية 53 من سورة فصلت، والتي حسمت بشكل جلي الجمع بين الرؤية التكاملية بين آيات الله أنا وجدت، في النص أو الأنفس أو الآفاق: "**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ** حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ "[26]، ومعلوم أنها رؤية لا تكتفي بمجرد المعاينة الوظْفية، بل أيضا إلى المعننة الوظِيفية المقتضية للملازمة المتواصلة حتى تحقيق المقاصد والحكم الباعثة والغائية لهذه الرؤية، تبينا للحق؛ فقد خلق الله تعالى الكون من دون باطل، كما خلق الإنسان من دون عبث. من أجل ذلك لم يكتف سبحانه، في إرشاد الإنسان إلى تكامل مصادر المعرفة، بذكر البصر منفردا، بل جعله مقترنا بمناطات السمع والفؤاد، في منظومة سننية وظيفية، مؤهلة للاعتمال ما لم يلحق إحدى دوائرها أي اختلال، ورتب عليها مسؤولية تفعيلها، تأكيدا في اقتفاء العلم على قوامة فعلها، تجاوزا لقوة انفعالها؛ يقول سبحانه وتعالى: " وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ **السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ** كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ **مَسْئُولًا** "[27].. وغيرها كثير.

ب- التكامل المعرفي، أصل كلي للوجود الآياتي.

من خلال السياقات القرآنية السابقة، يتبين أن التكامل المعرفي أصل كلي للوجود الآياتي في النص كما هو في الأنفس والآفاق؛ وأن التمانع المعرفي طارئ استثنائي فرضته تمثلات الفكر الإنساني في سياق التجربة التاريخية، في رؤيتها لعوامل الحد، والتبويب، وأسلوب الاختصاص المحض، وطرائق الوضعية التحيزية.. بل إن أصل المعرفة أن تنبع من الأصول المانحة إياها فسحة التوظيف لا مجرد الوظْف، تكاملا لا تمانعا، وتداخلا لا تقاطبا.

"فلا يمكن أن تكون المعرفة من النص وحده، إذ لا يبقى معنى للقرآن دون إنسان هو موضوع الخطاب القرآني، إنسان مستخلف مكلف مطالب بفقه تعاليم هذا الوحي وتنزيلها"[28]، وإلا سنكون إزاء نزعة نصية تكرس لإهمال الاجتهاد العقلي والواقع التنزيلي، بدوران دائرة النص دون دائرتي العقل والواقع؛ علما أن العقل مرتبط بالشرع توافقا لا تمانعا، على غرار ما عبّر عنه الراغب الأصفهاني، بقوله: "**الشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل**"[29]، وأن الواقع يمثل "مجال حركة واستخلاف هذا الإنسان، واقع تحكمه كذلك سنن ونواميس ونظام دقيق ثابت ومطرد"[30].

كما لا يمكن للعقل وحده، ولا للواقع وحده، أن يستقل بالمعرفة، وإلا أفرز لنا هذا الاختزال نزعة واقعية محضة، كما هو الحال في الفلسفات الوضعية أو الوجودية أو المادية، وكرست النزعة العقلية لمزيد عجزها "عن معرفة الحقائق الكونية والإنسانية المنتمية إلى عالم الشهادة، فكيف بالأسرار الخفية وعالم الغيب كله"[31].

من أجل ذلك، فقد عبر سبحانه عن مجال توجيه الرؤية ب*الآيات*، سواء كانت في النص أو في الأنفس أو في الآفاق، إشارة منه تعالى إلى المعنى الدلالي للآيات، معنويا وماديا ووظيفيا، والذي يعبر عنه في مواضع عديدة –تضمنا– بلفظ *العلامات* أو *الرموز* أو *السمات*، وقد عبر عنها طه عبد الرحمن، من جهة تعلقها بالكون أو الآفاق، بالآيات *التكوينية* انسجاما مع الآيات *التكليفية*، يقول: " مَثَل علاقة الإنسان بالدين كآيات تكليفية كمثل علاقته بالعالم كآيات تكوينية وجودا وشعورا.. فالعروج إلى الدين كالخروج إلى العالم آياتيا..[ف]علاقة الإنسان المزدوجة بالدين والعالم علاقة بطرفين متلازمين تلازم الظاهر والباطن "[32]، وإن كان أبو حامد الغزالي، من قبل، قد لفت الانتباه إلى الوجود (الآياتي) للأشياء –رغم رؤيته التقصيرية لوظيفية العلوم إثر تصنيفه لها بالشكل الذي رأى فيه إحياءها– حيث يقول في معيار العلم: "فإن للشيء وجودا في الأعيان ثم في الأذهان ثم في الألفاظ ثم في الكتابة، فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان"[33]؛ بل نجد من السيميائيين، مثل يوري لوتمان، من كشف عن

التداخل الوظيفي بين الكون السيميائي والكون الحيوي، من خلال حركة التجوال بين الدلالات الأعيانية والدلالات المجالية، حيث إنه بالقياس "على مفهوم الكون الحيوي، يمكن أن نتكلم عن سيمياء الكون التي نحددها بأنها فضاء سيميوطيقي ضروري لوجود ولاشتغال اللغات المختلفة، وليس بمثابة جماع للغات الموجودة"[34].

المحور الثاني: التكامل المعرفي، منهج سنني للماهية الآياتية في التقصيد الوظيفي للمعارف: رؤية تنزيلية.

أولا: الدلالة الوظيفية بين الشرعيات والكونيات والإنسانيات.

باعتبار مبدأ التكامل المعرفي بين العلوم الشرعية المستوعبة – غير المحصورة في قضايا العبادات والمعاملات بالمعنى الوظفي المقيد لها-، أصلا كليا للوجود الآياتي، غيبا وكونا وعقلا، لقوله تعالى "**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ** حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ "[35]، فإن هذا الوجود الآياتي يبعث على تنزيل المعنى الوظيفي بين دوائر الشرعيات والكونيات والإنسانيات، تنزيلا سننيا للماهية الآياتية في التقصيد الوظيفي للمعارف، مادام الربط السنني باعثا على مداومة الحركة التقصيدية بين دوائر الشرع، من حيث هو عقل من خارج، وكذا العقل، من حيث هو شرع من داخل، على حد تعبير الراغب الأصفهاني؛ وذلك بما يسمح بمرور وانتقال الآيات الأعيانية من خارج العقل إلى داخله عبر ممر الشرع، منتظمة في آيات أذهانية قابلة للتحويل، والخروج تارة أخرى في شكل ألفاظ وكتابات علمية ومعرفية، حيث يعمل الشرع على تسديدها وضبطها بما لا يضاد الشرع نفسه، فتصدر وفق هذا النسق السنني التكاملي للوظائف، عن الإنسان علوم نابعة عن الوحي وإليه عائدة، بأن تخدم في أصلها الإنسان وتحقق له الأمن والعمران والاطمئنان..

ومعلوم أنه لا يقدر الإنسان على محاولات جادة في تنزيل هذه الرؤية الدلالية الوظيفية بين الشرعيات والكونيات والإنسانيات، ما لم يستطع التحرر من النزعات الفردانية المحضة، التي تنعكس سلبا على حصر علوم الإنسان ومعارفه في دوائر مستقلة غير متكاملة وغير سننية، تشد بعضها بعضا بحبل الوظْف، المانع من ظهوره

استثقال بعضها على بعض، لا بوثاق الوظيف، الحائل دون دوران بعضها من غير بعض. وعليه يتعين الانسلاخ من آفات *الوظف* النسبية إلى آيات *الوظيف* السننية.

ومن جهته، عمل أبو القاسم محمد حاج حمد على إدخال ما يلزم إقحامه في دائرة *إسلامية المعرفة*، من خلال محاولته التركيب بين الجدليات الثلاث، الغيب والإنسان والطبيعة، مع تركيزه على ضرورة فهم جدلية الغيب دون لاهوت، وجدلية الإنسان دون وجودية عبثية، وجدلية الطبيعة دون مادية؛ حيث "يأتي *الربط المنهجي* بين هذه الجدليات الثلاث، فتخرج بذلك من قبضة اللاهوت والخرافات والأسطورة التي يزخر بها التراث الذي يجب أن نرده إلى تاريخانية إنتاجه.. فإسلامية المعرفة تحرر فلسفة العلوم الطبيعية من الإحالة المادية، وتحرر الإنسان من الوجودية العبثية، وتحرر الغيب من اللاهوت والخرافات، فتستقيم الفلسفة الكونية التي هي الوجه الفكري الآخر لإسلامية المعرفة "[36]. وبذلك، تبقى هي مساهمة من أبي القاسم حاولت التنبيه إلى فاعلية الدلالة الوظيفية للربط المنهجي بالكيفية التي أقامها بين جدليات الغيب والإنسان والطبيعة، رغم ما قد يثار عنها هي الأخرى من جدلية حول المسار الذي تدور وفقه دائرة *إسلامية المعرفية*، أبدا ماانفكت تقيد نفسها بعائق التأصيل للإعجاز العلمي دون الاقتحام الفعلي للبحث العلمي.

ثانيا: التقصيد الوظيفي للمعارف.

أ- تحقيق القوامة العقدية والمعرفية والقيمية.

إن الأصل في كل العلوم الناشئة "أن ينعكس فيها وعليها البعد التوحيدي الناظم لها أصولا وكليات ورؤية وتصورا ومنهاجا عاما في البحث والاشتغال "[37]؛ وفي غياب الوعي بهذا الضابط الناظم، يكون "كثير من علوم الإنسان.. مضرة بالإنسان، وكثير من علوم المادة والطبيعة مضرة ومدمرة للطبيعة وللإنسان [معا]، ومثل ذلك في علوم دائرة حول النص لا ترى إلا ذاتها فيه أو جانبا من جوانبه "[38]، لم تسعف الإنسان في الانفتاح أيضا على

المراكز البحثية وتأهيل الخطباء الفقهاء الخبراء. أمام هذا المنزلق يظل واقع الإنسان غير مستقر بفعل النزاع المفتعل بين أقطاب ثلاثة: نزعات نصية تكبل الإنسان بالجمود والتقليد والآبائية، ونزعات عقلية تكرس لإقبار النص وتضييق حيزه، ونزعات واقعية تحوم حول الإنسان تحت وقع تيارات الجشع والتملك والمادية على حساب الكينونة الإنسانية.

وبالتالي، فالأمر أكثر إلحاحا من أي وقت مضى، لضرورة استيعاب دور الفعل الإنساني، بدل اكتفائه بمجرد الانفعال، حيال عمليات التقصيد الوظيفي للعلوم والمعارف، تجاوزا للتقييد الوظفي لها، وذلك باستيعاب فاعلية العقل الإنساني في تفاعله مع المكونات العقدية والمعرفية والقيمية، تفاعلا قائما على مقاصد الوعي والعلم والعمل، بناء على متانة الربط المنهجي بين التوحيد والتزكية والعمران، ربطا بين تعليم الكتاب والحكمة والتزكية، كما تدل علية الآية الكريمة من سورة البقرة: " **وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ** "[39]؛ ومنه إلى تحقيق القوامة العقدية والمعرفية والقيمية، في ضبط وانتظام فاعليته، توازيا وتواليا مع اقتران الإيمان بالعمل الصالح، واقتران صفة الصلاح بمدى جلب المنافع والخيرات ودرء المفاسد والآفات؛ بتوسيع دائرة العلم والمعرفة، دينية كانت (بالمعنى الفقهي المتداول) أو دنيوية، فهي كلها شرعية حالما كانت من النص نابعة، وإليه عائدة، وللإنسان تسخيرية تمكينية، لا للأرض إفسادية وللدماء إسفاكية.

ب- إرساء المناعة الحضارية الكونية والتجديد العمراني المسترسل، وعيا وعلما وعملا.

من خلال ما سلف، يتبن أن تحقيق التقصيد الوظيفي للعلوم والمعارف، وعيا وعلما وعملا، يستشرف بناء حضارة إنسانية كونية، قوامها التفاعل مع الغير، بمبدأ الشريك لا مجرد البديل، حرصا على مداومة قيام شروط الاستعمار الأرضي للإنسان وانتفاء موانعه، لئلا تنعكس تلك المداومة رأسا، فتؤول إلى استبدال (أرضي) للإنسان

بقيام الموانع وانتفاء الشروط، فتقلب الفروع أصولا، والأصول فروعا، تحت ذرائع الحصر والتجزيئ والتقصير، دون استيعاب دلائل الاستيعاب والتجاوز والتقصيد.

إن عملية إرساء مناعة حضارية كونية رهينة بالاسترسال الاجتهادي والتجديدي لبناء الإنسان والعمران، من خلال بناء متكامل اللبنات بين الوحي وآياته، والإنسان ومعارفه، والكون وعلومه؛ فمهمة "بيان وإبراز منهجية القرآن المعرفية مهمة عالمية: تهم العالم كله.. وإن تصورها البعض مهمة في إطار الخصوصية الجغرافية والبشرية الاسلامية.. فإن المواجهة مع عقل علمي تجريبي فرض نفسه، وأعاد صياغة العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية كلها بمرجعية تجريبية، فإما أن نتحول إلى موقف الدفاع اللاهوتي العاجز- ومنا من يفعل ذلك، يقول طه جابر العلواني- وإما أن نتحول إلى العمل على اختراق النسق الحضاري والثقافي المعاصر برؤية معرفية كونية"[40].

فالمهمة إذن قرآنية وعالمية؛ علما أن هذه المنهجية القرآنية ليست هي "مجرد ضرورة أو حاجة فلسفية مجردة، لأنها وهي تقدم الجمع بين [قراءات الوحي والأنفس والآفاق] تقدم دليل إنقاذ الفكر البشري من أزمة اللاهوت المستلب للإنسان والطبيعة، وهي في الوقت ذاته تخرج من الإطار الوضعي كل ما يفصم العلم عن خالقه؛ [ما ينعكس إيجابا] على حياة الإنسان ونسقه الحضاري ومبادئه وتشريعاته. فمنهجية القرآن الكريم - يرى العلواني عند التأمل الجاد لها- تعد أهم مقدمة لبديل حضاري عالمي"[41]؛ إذ هي منهجية وظيفية وأساسية تجعل من القرآن "كتاب هداية ودليل استخلاف وسبيل خلاص ومنطق عمران "[42]، بدل قراءته قراءات عضين وحصر أحكامه في آيات معدودة، دون إبانة مكنوناته من خلال آياته الممدودة أيضا، انسجاما وتنبيهه تعالى إلى فسحة السياحة العلمية والعملية من خلال قانون السير في الأرض والنظر إلى سنن الكون ونواميس الخلق، يقول سبحانه: " **قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ** "[43]. عندئذ، لا يتم حصر علوم في دائرة شرعية مقابل أخرى غير شرعية، أو في دائرة دينية أخروية مقابل أخرى دنيوية، أو في فلك المحمود منها دون (المذموم منها) وإن كانت في أصلها غير ذلك، بل أولى بالاستباق إليها من غيرها، طلبا للحق والرشاد.

خاتمة

من خلال تمحيص إشكالية هذا البحث وفرضياته، نخلص إلى النتائج التالية:

- مقتضيات التداول التاريخي للفكر الاسلامي حول قضية التكامل المعرفي، انعكست سلبا على الإنسان نفسه وكرست لمزيد وهنه الحضاري؛ مكتفيا بتعقب التأصيل المعرفي دون البحث العلمي، فضاقت عليه العلاقة بشكل خطي بين أبواب الفقه والواقع المعيش، وزادت الهوة اتساعا بين فقه الأحوال الشخصية وفقه الأحوال الآفاقية الإعمارية، وفقه الأحوال الأنفسية الكونية ؛ وذلك راجع إلى:

✓ معطيات ذاتية، قائمة على الرؤية الفردانية التجزيئية للعلوم والمعارف، نموذج التصنيف التاريخي للعلوم عند أبي حامد الغزالي بالشكل الذي رأى فيه إحياءها.

✓ ومعطيات خارجية، متعقبة آثار تصورات ومقولات وفلسفات وضعية غيرية، رأت في انفصال العلوم والمعارف بعضها عن بعض، نوعا من الحياد العلمي الذي يبعد كلا من الفلسفة والدين عن العلم التجريبي، بمبرر تحديد الحيز المعرفي بين كل الأطياف العلمية والمصادر المعرفية.

✓ مقتضيات التكامل المعرفي في فلسفة الدين، تقتضي إعادة نماء الشبكة العلائقية بين العلوم، ثم ربط هذه العلوم بأصلها الأول بحيث يهيمن عليها ويصدق، وذلك من خلال الرؤية التي تتكامل فيها وتتداخل علوم القرآن والإنسان والعمران، عبر استنطاق وظيفية التكامل المعرفي من الأصل المولِّد للمعرفة.

✓ التكامل المعرفي، أصل كلي للوجود الآياتي، جمعا بين فقه الآيات النصية و الكونية و الأنفسية.

✓ التكامل المعرفي، منهج سنني للماهية الآياتية في التقصيد الوظيفي للمعارف، قابل للتنزيل، بتفعيل الدلالة الوظيفية بين الشرعيات والكونيات والإنسانيات.

✓ من مؤشرات تنزيل التقصيد الوظيفي للمعارف:

- تحقيق القوامة العقدية والمعرفية والقيمية، تنزيلا لفاعلية العقل الإنساني في تفاعله مع المكونات العقدية والمعرفية والقيمية، تفاعلا قائما على مقاصد الوعي والعلم والعمل، بناء على متانة الربط المنهجي بين التوحيد والتزكية والعمران، ربطا بين تعليم الكتاب والحكمة والتزكية.
- إرساء المناعة الحضارية الكونية والتجديد العمراني المسترسل، **وعيا وعلما وعملا، استشرافا** لبناء حضارة إنسانية كونية، قوامها التفاعل مع الغير، بمبدأ الشريك لا مجرد البديل، باعتبار منهجية القرآن أصلا منهجية وظيفية تجعل من القرآن مصدر هداية ودليل استخلاف ومنطق عمران، بدل قراءته قراءات عضين وحصر أحكامه في آيات معدودة، دون إبانة مكنوناته من خلال آياته الممدودة أيضا.

الهوامش:

[1] _ ونعني به الفكر المنسوب إلى تجارب المسلمين في التاريخ بحسب كسبهم المعرفي الموسوم بالنسبية، لا خطاب الرسالة الخاتمة الموسوم بالإطلاقية.

[2] – عبد المجيد الصغير، إشكالية مفهوم التكامل المعرفي في الإسلام، بنيتها وتجلياتها، ضمن ندوة دولية منشورة بعنوان : التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية، الأسس النظرية والشروط التطبيقية، جامعة القرويين، مؤسسة دار الحديث الحسنية، 11-12 فبراير 2009م، المغرب، ص 117.

[3] – سعيد شبار، الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية، ط 1، مركز دراسات المعرفة والحضارة، دار الإنماء الثقافي، الرباط، المغرب، 2014م.، ص 126.

[4] – أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ربع العبادات، كتاب العلم، المجلد الأول، (ضمن 10 مجلدات)، ط1، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، 1432هـ/2011م.، ص 56.

[5] – نفسه، المجلد الأول، ص 62.

[6] – أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ربع العبادات، كتاب العلم، المجلد الأول، م س، ص 75.

[7] – نفسه، المجلد الأول، ص 62.

[8] – نفسه، المجلد الأول، ص 74.

[9] – نفسه، المجلد الأول، ص 62-63.

[10] – نفسه، المجلد الأول، ص 63.

[11] – نفسه، المجلد الأول، ص 146.

[12] – نفسه، المجلد الأول، ص 79.

[13] – أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ربع العبادات، كتاب العلم، المجلد الأول، م س ، ص ص 84-85.

[14] – نفسه، المجلد الأول، ص 85.

[15] – نفسه، المجلد الأول، ص 85.

[16] – سعيد شبار، الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية، م س، ص 126.

[17] – ديفيد هيوم، تحقيق في الذهن البشري، ترجمة: محمد محجوب، ط 1، المنظمة العربية للترجمة، توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، نوفمبر 2008م.، ص 208.

[18] – محمود عايد الرشدان، حول النظام المعرفي في القرآن الكريم، نقلا عن أوغست كونت، مجلة إسلامية المعرفة، عدد 10، السنة الثالثة، خريف 1418هـ/1987م، ص 33.

[19] – محمد الناصري، النظام المعرفي الانساني بين الرؤية القرآنية والفلسفة الغربية المعاصرة، قراءة في فكر حاج حمد والعلواني، م س، ضمن مجلة الحياة الطيبة، ص 89، عدد 32، السنة التاسعة عشر، معهد الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم العالي للشريعة والدراسات الإسلامية، بيروت، خريف 2015م.

[20] – سعيد شبار، الأسس المرجعية والمنهجية لتجديد الفكر الاسلامي، الأسس المرجعية والمنهجية لتجديد الفكر الاسلامي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، 1432هـ/2011م.، ص 21.

[21] – سورة العلق، آيات 1-5.

[22] – محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، بالتعاون مع دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1424هـ/2003م، ص 179.

[23] – سورة البقرة، آية 129.

[24] – سورة آل عمران، آية 164.

[25] – سورة النساء، آية 78.

[26] – سورة فصلت، آية 53.

[27] – سورة الإسراء، آية 36.

[28] – سعيد شبار، الأسس المرجعية والمنهجية لتجديد الفكر السلامي، م س، ص 19.

[29] – الراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، الباب 18، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1983م، ص 74.

[30] – سعيد شبار، الأسس المرجعية والمنهجية لتجديد الفكر السلامي، م س، ص 19.

[31] – نفسه، ص 20.

[32] – طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الإئتماني لفصل الأخلاق عن الدين، ط 2، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014م، ص 95-96.

[33] – أبو حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، تحقيق: أحمد شمس الدين، ط 2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1434هـ/2013م، ص 47.

[34] – يوري لوتمان، سيمياء الكون، ترجمة: عبد المجيد نوسي، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2011م، ص 15.

[35] – سورة فصلت، آية 53.

[36] – محمد أبو القاسم حاج حمد، ابستيمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1425هـ/2004م، ص 84.

[37] – سعيد شبار، الأسس المرجعية والمنهجية لتجديد الفكر الاسلامي، م س، ص 21.

[38] – نفسه، ص 21.

[39] – سورة البقرة، آية 129.

[40] – طه جابر العلواني، الجمع بين قراءتين، قراءة الوحي وقراءة الكون، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 1427هـ/ يناير 2006م.، ص ص 67-68.

[41] – نفسه، ص 70.

[42] – نفسه، ص 70.

[43] – سورة العنكبوت، آية 20.