الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أكلي محند أولحاج
- البويرة -
كلية العلوم الإجتماعية والإنسانية
قسم العلوم الإنسانية

Ministère de l'Enseignement Supérieur
et de la Recherche Scientifique
Université Akli Mohand Oulhadj - Bouira -
Tasdawit Akli Muḥend Ulḥağ - Tubirett -
Faculté des Sciences Sociales et Humaines
تخصص فلسفة العلوم

إسلامية المعرفة

بين المشروعية و الإيديولوجيا

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في فلسفة العلوم

إعداد الطالبة:
جميلة حموني

إشراف الأستاذ:
الدكتور: احمد سليماني

السنة الجامعية 2014 /2015

الإهداء

يطيب لي في هذا المقام أن أهدي باكورة جهدي والمكللة بهذا البحث المتواضع إلى والداي وإلى كل إخوتي وأخواتي، كما أهدي هذا العمل إلى أبنائي أمين وأمينة وإلى زوجي الذي كان لي خير سند ونعم الرفيق.

كلمة شكر وعرفان

يسرني أن أتوجه بالشكر الجزيل إلى الأستاذ المشرف أحمد سليماني. الذي لم يدخر جهدا في توجيه هذا العمل إلى غاية إتمامه و إخراجه على أحسن وجه.

الفصل الأول

المسار التاريخي لنظرية المعرفة

المبحث الأول : ماهية المعرفة

المطلب الأول : إمكان قيام المعرفة و الشك في قيامها

المطلب الثاني : مصادر المعرفة

المطلب الثالث : طبيعة المعرفة

المبحث الثاني: المسار التاريخي لنظرية المعرفة

المطلب الأول : نظرية المعرفة في العصر اليوناني

المطلب الثاني : نظرية المعرفة في العصر الوسيط

المطلب الثالث : نظرية المعرفة في الفلسفة الحديثة

المطلب الرابع : نظرية المعرفة في الفلسفة المعاصرة

الفهرس

المقدمة أ

الفصل الأول

المسار التاريخي لنظرية المعرفة

تمهيد..... 16

المبحث الأول: ماهية المعرفة..... 17

المطلب الأول: إمكان قيام المعرفة والشك في قيامها..... 19

المطلب الثاني: مصادر المعرفة..... 23

المطلب الثالث: طبيعة المعرفة..... 27

المبحث الثاني: المسار التاريخي لنظرية المعرفة..... 30

المطلب الأول نظرية المعرفة في العصر اليوناني 30

المطلب الثاني نظرية المعرفة في العصر الوسيط..... 32

المطلب الثالث: نظرية المعرفة في الفلسفة الحديثة..... 36

المطلب الرابع: نظرية المعرفة في الفلسفة المعاصرة..... 41

الفصل الثاني

إسلامية المعرفة من التأسيس إلى التطبيق

تمهيد..... 48

المبحث الأول: ماهية اسلامية المعرفة و أهدافها..... 50

المطلب الأول: نشأتها..... 50

المطلب الثاني: تعريفها..... 52

المطلب الثالث: أهداف إسلامية المعرفة..... 55

المبحث الثاني : أهم أعلام إسلامية المعرفة..... 59

المبحث الثالث : منهجية إسلامية المعرفة..... 66

المطلب الأول: الرؤية الكونية التوحيدية..... 66

1-تعريف الرؤية الكونية التوحيدية..... 67

2-مبادئ الرؤية الكونية..... 70

المطلب الثاني : التكامل المعرفي..... 74

1- وحدة المعرفة..... 77

2- مبدأ التوحيد 79

المبحث الرابع: تطبيقات إسلامية المعرفة..... 86

المبحث الخامس: إسلامية المعرفة في الميزان..... 91

خاتمة..... 100

قائمة المراجع..... 104

المقدمة :

تهتم الفلسفة بثلاثة مباحث أساسية، هي البحث في الوجود ومبحث القيم ومبحث المعرفة ويندرج هذا البحث ضمن مبحث المعرفة، الذي كان مجرد نظريات وآراء فلسفية منذ القديم، ثم تطورت هذه النظريات لتصبح مبحثا قائما بذاته، في العصر الحديث مع **جون لوك**، ويهتم هذا المبحث بدراسة تلك العلاقة الموجودة بين الذات العارفة والموضوع المدرك، ونجد عدة نظريات للمعرفة، حيث تعود كثرتها إلى كثرة المذاهب الفلسفية، التي تشكلت انطلاقا من اختلاف موقفها حول الإشكالات المتعلقة بالنظرية، سواء ما تعلق بمصدرها و طبيعتها وحدودها وأدوات تحصيلها وإنتاجها وإمكانية بلوغها، ويمكن تلخيص هذه المذاهب وأرائها في المذهب التجريبي الذي يعتمد على الحواس كأداة لتحصيل المعرفة، و المذهب الواقعي الذي يرى أن موضوعها مستقل عن الذات، و المذهب المثالي الذي يرى أن الموضوع عقلي بطبيعته لأن الذات لا تدرك إلا الأفكار ولكل منها رأي في قضية إمكانية بلوغ المعرفة اليقينية، كإمكانية أو احتمال أو استحالة؛ فتشكلت عن هذه المذاهب ثلاث فلسفات بقيت معلما للفكر الإنساني، و هي الفلسفة الوضعية والتفسيرية والواقعية.

لقد عرف التطور التاريخي لنظرية المعرفة، مرحلة تدعى بعصر الأنوار، الذي تحرر فيه العقل من قيود الفكر الكنيسي، مما سمح بظهور نظريات جديدة نتيجة الثورة الصناعية والفكرية

التي عرفتها أوربا خاصة في عصر النهضة، ومنها النظرية النقدية **لكارل بوبر** والباراديغم **لتوماس كوهن** ونظرية البرمجة **لإمري لاكاتوش** والفوضوية **لفيرابند،** والفلسفة المفتوحة **لغاستون بشلار**. وخلال التعرض لهذا التطور نلاحظ بروز أراء مختلفة، تُرجع الفضل في ظهور وتطور نظرية المعرفة إلى الفلاسفة الغربيين، أما بالنسبة للفلاسفة المسلمين، فقد عرفت لهم إنجازات في المرحلة الوسيطية تذكر آثارها في بعض الفلسفات التي أتت بعدها، ككتابات ابن خلدون وابن رشد وابن سينا والغزالي وابن الهيثم والخوارزمي، وتصنف أفكارهم شأنها شأن كل الأفكار دون تحيز.

لكن بعد الركود الذي عرفه الفكر الإسلامي لفترة طويلة، عرف محاولة للنهوض مع مجموعة من المفكرين، كالتي قام بها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده و مالك بن نبي ومحمد أركون. ومن المحاولات التي استوقفتنا، تلك التي ظهرت في الستينات من القرن الماضي مع، إسماعيل راجي الفاروقي ونخبة من المفكرين، الذين قدموا مشروعا تحت عنوان، نظرية إسلامية المعرفة، والتي تقدم نفسها كبديل عن نظرية المعرفة الغربية، إذ تسعى إلى النهوض بالفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية ككل معتمدة في ذلك على انتقادات فلاسفة الغرب لأنفسهم، ومنهم **هوسرل** في كتابه "أزمة العلوم الأوروبية " و **بياجيه** في كتابه" الإبستمولوجيا التكوينية" لذلك ارتأيت في هذا البحث والذي يحمل عنوان، **إسلامية المعرفة بين المشروعية و الإيديولوجيا** أنّ أنطلق من طرح إشكال

مفاده، هل حقا هذه النظرية وبهذه التسمية، هي مشروع إبستيمولوحي، يرقى إلى أن يكون بديلا عن نظرية المعرفة المتداولة؟ أو هي مجرد إيديولوجيا؟

وللإجابة على هذه الإشكالية، كان لا بد أن نجيب على مجموعة من الأسئلة الجزئية التي توضح هذا المشروع والتي تحدد قيمته مقارنة بمحددات نظرية المعرفة، والمتمثلة في نقطتين أساسيتين ما هي حقيقة إسلامية المعرفة؟ وما هي أسسها؟ وهل لديها منهجية خاصة بها تقوم عليها؟ ما هي مصادرها وما هي أهدافها من تأسيس المشروع؟ وأخيرا ما هي الانطباعات التي تركتها في المجتمع العلمي؟

إنّ اختيارنا للموضوع يعود إلى مجموعة من الأسباب منها، اهتمامي الخاص بالموضوع ثم كون الموضوع جديدا وأثار الكثير من الجدل، ولم يحسم الأمر بعد في تصنيفه. فأثار فضولي من باب تخصصي من أجل فهمه وتحليله وتقييمه كمساهمة معرفية متواضعة على مستوى الماستر ونظرا لما يحمله الموضوع من أهمية تتعلق بأحد مباحث الفلسفة وهو نظرية المعرفة، فلا بد من تحليله واتخاذ موقف يناسبه.

وبالنسبة للدراسات السابقة في حدود معرفتي، فإنّه لم يسبق أن عولج الموضوع بهذه الصيغة النقدية، ضمن مبحث نظرية المعرفة، خاصة في قسم الفلسفة الذي أنتمي إليه.

لقد اعتمدنا في هذا البحث عدة مناهج تتمثل في المنهج التاريخي، من أجل استعراض التطور التاريخي لنظرية المعرفة، والمنهج الوصفي التحليلي، من أجل فهم مقتضيات إسلامية المعرفة والمنهج النقدي من أجل تقييمها . ورسمنا من أجل ذلك خطة تجمع بين الأهداف والمنهج حيث قسمنا البحث إلى فصلين، هما بمثابة كفتا الميزان، تمثل الأولى نظرية المعرفة المتداولة والثانية تمثل مشروع إسلامية المعرفة من التأسيس إلى التطبيق، خصصنا فيها مبحثا للنقد والتقييم ثم الخاتمة التي حاولنا فيها التركيب والإجابة على الإشكالية.

خلال القيام بهذا البحث واجهتنا بعض الصعوبات، تتمثل في صعوبة المقارنة وإسقاط تعريف نظرية المعرفة بمفاهيمها الخاصة، على نظرية إسلامية المعرفة التي تقوم على مفاهيم جديدة وخاصة بها، ثم عدم الحصول على الدراسات السابقة تعيننا على تناول الموضوع بهذه الصيغة، صعوبة تناول الموضوع بموضوعية كونه جديدا وغير واضح المعالم. وبالنسبة للمراجع والمصادر التي اعتمدنا عليها في إنجاز هذا البحث، اقتصرنا على العربية منها نظرا لطبيعة الموضوع، وحاولنا أن نعود إلى كتابات مؤسسيها حتى نوفيها حقها.

الفصل الأول

المسار التاريخي لنظرية المعرفة

المبحث الأول : ماهية المعرفة

المطلب الأول : إمكان قيام المعرفة و الشك في قيامها

المطلب الثاني:مصادر المعرفة

المطلب الثالث: طبيعة المعرفة

المبحث الثاني: المسار التاريخي لنظرية المعرفة

المطلب الأول : نظرية المعرفة فيالعصر اليوناني

المطلب الثاني : نظرية المعرفة في العصر الوسيط

المطلب الثالث :نظرية المعرفةفيالفلسفة الحديثة

المطلب الرابع :نظرية المعرفة في الفلسفة المعاصرة

تمهيد

إن من أهم المباحث التي تعنى بها الفلسفة مبحث نظرية المعرفـــة وهو مبحث له صلة بالمباحث الفلسفة الأخرى، والمتمثلة في مبحث الوجود ومبحث القيم، وتعتبر نظرية المعرفة معلما يهتدي به الفكر لبلوغ الحقيقة، وكون موضوع بحثنا يتعلق بإسلامية المعرفة، عمدنا إلى التطرق لهذا الفصل، من أجل فهم نظرية المعرفة وتطورها التاريخي، والإجابة بعد ذلك على السؤال الضمني، هل نظرية المعرفة باعتبارها معلما للفكر الإنساني، لها انتماء وهوية أو جنس أو دين؟ وعلى أساس ذلك سنتخذ موقفا من النظرية المركبة من معرفة وإسلام.

المبحث الأول: ماهية المعرفة

تقوم الفلسفة منذ عهدها القديم على مبدأ أساسي و ثابت ،يتمثل في نظرية المعرفة، الذي يعد مرجعا مفاهيميا لكل فلسفة ،حيث تصنف النص الفلسفي من حيث أهدافه و غاياته كما تربطه بسياقه التاريخي الذي أنتج فيه. وهي مبحـــث لاحـــــق بمبحث الوجود والقيم. ولفهمها لابد أولا من تحديد التعريف الخاص بها من أجل تمييزها عن باقي مباحث الفلسفة.

فتعبر نظرية المعرفة عن ذلك البحث القائم على طبيعة المعرفة وأصلها وقيمتها ووسائلها وحدودها، فهي تعنى بالبحث في المشكلات الفلسفية الناشئة عن العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المدرك. بمعنى أن نظرية المعرفة تبحث في الصلة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، وهي أمور تتعلق بمناهج المعرفة والبحث عن الحقيقة ووسائل بلوغها. إذ يطلق لفظ المعرفة عند المحدثين على معنيين أساسيين: يخص الأول الفعل العقلي، الذي يتم به إدراك الظواهر الموضوعية،أي عملية الإدراك. أما الثاني فهو الفعل العقلي، الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن، أي حاصل عملية الإدراك.[1]ونظرية المعرفة تابعة لمبحث الوجود وكلاهما يلتقيان في البحث عن الكيانات والأصح القول أن نظرية المعرفة تكمل مبحث الوجود إذا كان الهدف تعليميا. فالمدرسة الانجليزية لا تفرق بين نظرية المعرفة الإبستمولوجيا. مثل "**بياجيه**"

[1] - عادل السكري، نظرية المعرفة- من سماء إلى أرض المدرسة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1999 ، ص 27

الذي يعبر عن ذلك في كتابه **الإبستومولوجيا التكوينية**، الذي يتحدث فيه عن كيفية تكوين المعرفة ونموها، حيث يرى أن المعرفة في تطور دائم ومستمر الإبستمولوجيا تبحث في هذا التطور و في مساره، فتصبح بذلك نظرية في المعرفة. [1]

أما أصحاب المدرسة الفرنسية فيفرقون بينهما، إذ يعتبرون الإبستمولوجيا أحد فروع الفلسفة التي تبحث في طبيعة المعرفة ومجالها وفروضها وأصلها، وهي بذلك تختلف عن نظرية المعرفة إذ تهتم هذه الأخيرة بالدراسة النقدية لمبادئ العلوم، كما تتضمن كل التأملات التي تهدف إلى تحديد قيمة المعارف الإنسانية وحدودها. [2]

كما يذهب **عبد الرحمان بدوي** في تعريفها على أن مصطلحها يقابله في اللغة الفرنسية Epistimologie وهي تبحث في إمكان المعرفة و شروطها و حدودها و المعنى الاشتقاقي لها هو علم المعرفة، ولا يختص فقط بنقد المعرفة العلمية الخاصة بالعلوم الطبيعية والرياضيات و الفيزياء كما يفهم من الكلمة الفرنسية.[3]

[1] عبد الرحمان بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة. وكالة مطبوعات الكويت، ط2 ، 1978 ،ص 67 ، بتصرف

[2] محمد قاسم، مدخل إلى الفلسفة، دار النهضة العربية، بيروت، ط1 ، د-ت، ص 162

[3] نفس المرجع ، ص. 162

المطلب الأول: إمكان قيام المعرفة والشك في قيامها

إن الحديث عن موضوع المعرفة يعني بالضرورة وجود موقفين مختلفين حولها، أولهما يدعو إلى إمكان قيامها، أما الثاني فيتمثل في رفض قيام المعرفة، أو الشك في قيامها. وسنبدأ هذا الاختلاف بعرض الموقف الأول.

أ- إمكان قيام المعرفة:

يأتي هذا الجواب تبعا للسؤال التالي، هل يمكن أن نعرف ؟ وهو الاتجاه الغالب في الفلسفة إلاّ أنّ هناك اختلافا في وسيلة الحصول على هذه المعرفة ونجد فرقا فلسفية تتحدث عن وسيلة المعرفة. "فنحن نعرف وإلاّ استحالت كل فلسفة وكل رأي وكل نظرة إلى الحياة مما يؤدي إلى استحالة السلوك والفعل." [1]

ويدعى أصحاب هذا الموقف بالمذهب الدوغماتي، الذين يؤمنون إيمانا مطلقا بإمكان المعرفة والقدرة على التوصل إلى اليقين وينطلقون في تفكيرهم من إيمان مطلق بمعرفة معينة دون نقدها أو تحليلها. فتكون إما دوغمائية عقلانية أو دوغمائية تجريبية، ويمكن أن نجد هذا عند المتدينين

[1] رجب بوديوس، تبسيط الفلسفة، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان،ط 1،ص 137

الذين يؤمنون إيمانا مطلقا بصدق أرائـــهم و صحة مذاهبهم ويقينهم بأفكارهم، ويكون ما عدا ذلك من قبيل الأوهام الباطلة وأن مذاهبهم هي وحدها من يمثل الحقيقة.[1]

إنّ هذا الاتجاه يحوي نزعات تتفاوت في بيانها لإمكان المعرفة إلى القول بحدود المعرفة، بمعنى نسبية المعرفة. ونجد فيه مجموعة من المذاهب منها:

1- المذهب العقلي بنزعاته المختلفة.

2- النقدية عند "كانط" والكانطيين المحدثين و"هوسرل".

3- الوجدانية عند "برغسون" و الوجوديين. [2]

ب- الشك في إمكان قيام المعرفة وإنكارها:

يقصد به المذهب القائل باللامعرفة، ويمثله أصحاب المذهب الشكّي ، والذي يعني الامتناع عن إصدار الحكم سواء بالرفض أو بالإثبات.

3- والدافع وراء ذلك هو الهجوم على الفلسفات الدوغمائية، فالشكاك الأوائل تبنوا هذا المذهب إذ يرون أنّ الإنسان يصل إلى الحياة السعيدة برفض كل إمكان للمعرفة لكي يصل إلى حالة

[1] جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدي محمود، مؤسسة سجل العرب، 1967 ، ص 239
[2] عبد الرحمان بدوي ،مرجع سابق ، ص144

الطمأنينة السلبية التي يريدها. فعلى الإنسان أن يرتب حياته على أساس الشك، وهذا ما أدّى إلى ظهور مدرستين في العصر اليوناني الأولى هي مدرسة "فيرون" والثانية هي مدرسة الأكاديمية الجديدة"، إذ تقول الأولى بأن كلاّ من المعرفة الحسية و المعرفة العقلية لا تستطيع أن توصلنا إلى معرفة الحقائق. أما بالنّسبة لطبيعة الشيْء في ذاته فلا سبيل إلى الوصول إلى معرفته فليس على الإنسان أن يحكم على شيء، لأنّه لن يستطيع الجزم والتأكد منه وهذا ما يدعى "بتعليق الحكم" وتعليق الحكم يعني الانصراف عن أيّ كلام، ولهذا فالنتيجة النهائية التي يجب ان يصل إليها الإنسان هي أن يصوم عن الكلام فيصير في حالة صمت مطلق وبهذا يظل في طمأنينة دائمة. و قد تطور هذا الاتجاه حتى أصبحت غايته هي محاربة كل التيارات اليقينية.[1]

وقد قام المذهب الشكي على مجموعة من الحجج نوجزها فيما يلي:

-تباين نظام المحسوسات إذ تتناقض الانطباعات رغم صدورها من مصدر واحد كتباين اللون الأصفر من الشخص العادي والمريض بالصفراء.

-اختلاف الإدراكات، بحيث أنه من غير المعقول أن تكون نفس الإدراكات والانطباعات لدى جميع الناس، فلا يمكن أن تكون المعرفة واحدة.

[1] عبد الرحمان بدوي،خريف الفكر اليوناني،شركة الطباعة الفنية المتحدة،القاهرة ،ط4 ،1970، ص69

- اختلاف إدراكات الحواس لدى الشخص الواحد تجاه موضوع واحد، كرؤية طائر بهيج وصوته مؤذي .

-اختلاف حالات الشخص المدرك، حالة الشيخوخة والشباب و الصحة والمرض والمحبة والكراهية.

- اختلاف مواقع الأشياء، فالانطباع يختلف حسب قرب وبعد الشيء.

- الإحساسات ليست خالصة، كاختلاف الألوان حسب نوعية الضوء.

- اختلاف الكيفيات باختلاف الكميات، كمثل النبيذ الذي ينشط قليله ويسكر كثيرة.

- استحالة معرفة الأشياء في ذاتها.

- ندرة الأشياء وشيوعها، حيث أنّ قيمة الأشياء والاهتمام بها يكون حسب كثرتها أو ندرتها.

- إختلاف العادات والتقاليد التي تتجلى في اختلاف الديانات، أو الإيمان بالله من عدمه وطريقة دفن الموتى لدى البعض و حرقهم لدى البعض الآخر.[1]

ويمكن تصنيف هذه الحجج إلى حجج خاصة بالشخص المدرك، المتمثلة في الحجج الأربعة الأولى،وأخرى متعلقة بالموضوع المدرك،وهي كل من الحجة السابعة والعاشرة ومنها من يتعلق

[1]- عبد الرحمان بدوي. المرجع السابق، ص 70

بالذات و الموضوع معا وهي الخامسة، السادسة، الثـــــامنـــة التاسعة ويعتبر هذا النوع من الشك شكا مذهبيا باعتباره يلغي كل معرفة.[1]

ومن جهة أخرى نجد الشك المنهجي الذي يتخذ من الشك منهجا للوصول إلى المعرفة، ويرجع هذا النوع إلى "سقراط" (469- 339 ق م) في منهجه التهكم والتوليد، كما نجده عند الغزالي بعد أن مرّ بأزمة روحية، والتي كان من نتائجها شكّه في اعتقاداته الموروثة. وكذلك الحال بالنسبة لديكارت فيما عرف لديه "**الكوجيتو** "[2]

يختلف الشك المذهبي عن الشك المنهجي في كون الأول لا هدف له، وهو بذلك يقتل حب الفضول الذي فطر عليه الإنسان، حيث يؤمن بفكرة استحالة تحصيل المعرفة وعدم القـــدرة على بلوغ الحقيقة، إذ يبدأ البحث عن المعرفـــة بالشك، و ينتهي بالشك. بينما يتميز الثاني، بأنّه يهدف إلى بلوغ الحقيقة، فهو مرحلي ومؤقت لغاية محددة، و هي بلوغ اليقين، أي هو منهج يتبع لبلوغ نتيجة يقينية.

المطلب الثاني: مصادر المعرفة

يحاول هذا المطلب أن يجيب على السؤال، بماذا أعرف؟ وقد اختلف الفلاسفة في تحديد أداة

[1] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، 1936، ص 325.
[2] عادل السكري، المرجع السابق، ص 40- 43

المعرفة بحيث ذهب البعض إلى أن العقل هو الاداة الوحيدة للمعرفة إذ يمثل الاتجاه العقلي، ومنهم من ذهب إلى أن التجربة الحسية وحدها أداة للمعرفة والذي يمثله الاتجاه التجريبي. كما يذهب البعض الآخر إلى أنّ المعرفة لا تصل إلينا عن طريق العقل أو الحس وإنّما عن طريق الحدس وهو موقف الاتجاه الحدسي.[1]

فالمذهب العقلي يرى أنه عن طريق الاستدلال العقلي الخالص، وبغير لجوء إلى أية مقدمات تجريبية يمكننا أن نصل إلى معرفة جوهرية عن الطبيعة وأن الدعوة الدينية ينبغي أن تختبر بمحك عقلي؛ ومن ممثلي هذا المذهب "**ديكارت**" "**لايبنتز**" و"**سبينوزا.**"

فلايبنيتز مثلا يرى أن جميع القضايا الصادقة، يمكن معرفتها بواسطة الاستدلال العقلي الخالص. و**ديكارت** اثبت وجود الله والعالم المادي من مقدمة واحدة عقلية كانت غير قابلة للشك؛ " أنا أفكر إذن أنا موجود"[2]

لقد كانت الغاية الأساسية من ظهور المذهب العقلي هي تعليل الخصائص المنطقية للصدق الرياضي، ونجد هذه الفكرة في العصر اليوناني عند أفلاطون عندما عرض نظرية التذكر في المعرفة، وفي تصور النفس الخالدة؛ حيث كان ذلك تمثيلا للمذهب العقلي في صورته الأولى.

---

[1] عادل السكري المرجع السابق، ص 45

[2] - الموسوعة الفلسفية المختصرة، تر فؤاد كامل وآخرون، دار القلم، لبنان، د-ت، ص418

إذ يؤكد أفلاطون على الطابع الأولي للمعرفة العقلية السابقة على التجربة الحسية والمستقلة عنها. وكان يدعو تلاميذه إلى دراسة الرياضيات. أما "**سبينوزا**." فقد واصل طريق ديكارت في استخدام المنهج الرياضي وإعلانه كمعيار للعقل من أجل الوصول إلى الحقيقة. فالمعرفة عنده حالة من صفاء الذهن يتم الوصول إليها بتصحيح الفهم باعتماده على التخلص من الأفكار الغامضة التي تنشأ من الخيال و الإدراك الحسي.[1]

أمّا المذهب التجريبي فيقوم على أساس أنّ الحس مصدر المعرفة الوحيد وليس في العقل شيء لم يمر بالحس، لهذا نجد أن التجريبيين ينكرون وجود أية أفكار فطرية موروثة، حيث يتفقون في هذا المبدأ مع الحسيين، غير أنهم يختلفون عنهم في إعطائهم للعقل أهمية في ترتيب الأفكار التي تزوده بها الحواس، في حين يذهب الحسّيون إلى أنّ الحواس هي المصدرالوحيد لكل المعارف، وهي الوحيدة القادرة على تفصيل هذه المعرفة. ومنهم "كوندياك" و "هيوم" [2] ويعتبر "جون لوك" مؤسسا للتجريبية حيث يقول: " لنفترض ان الذهن صفحة بيضاء خالية من جميع الحروف وبدون أية أفكار فكيف يحدث أن تملأ؟... على هذا أجيب بكلمة واحدة بالتجربة." ففي رأيه نستمد أفكارنا من الإحساس و إدراك عمل ذهننا الذي يمكن تسميته الإحساس الباطن، وما دامت الأفكار تأتي من

[1] عادل السكري المرجع السابق، ص 49-50

[2] إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع، القاهرة، (1983)، ص 171

التجربة فلا شيء يأتي قبل التجربة."[1] ، كما نجد" **بركلي** " الذي برهن على أن العالم المادي ليس له وجود مستقل عن العقل الذي يدركه . فإذا قلت إنني أرى و ألمس شيئا فإنما هذا يعني أني أدرك فكرتي عنه. وذلك في كتابه "أصول المعرفة البشرية" وكتاب " نظرية جديدة في الرؤية". حيث يشرح ان حواسنا الخمس تلعب دورا فعالا في تكوين معارفنا، فكل ما يتلقاه العقل من صور ينحصر في الإثارة الحسية والأفكار التي أصلها هو الحس. [2]

أما المذهب الحدسي فيرد المعرفة إلى الحدس الذي يعني الإدراك المباشر للواقعويمثله "**بركسون**" حيث يعرّفه على أنّه مشاركة وجدانية تنتقل إلى باطن الموضوع لكي تندمج مع الموضوع في أصالة فريدة، وبالتالي مع ما لا يمكن التعبير عنه. وتقوم نظرية المعرفة عند "**بركسون**" على أساس التعارض بين العقل والحدس، فالعقل عاجز عن إدراك الموضوع في صيرورته و ديمومته و لا يستطيع إدراك إلاّ الجامد، أما الحدس فيدخل إلى باطن الموضوع ويتتبعه في صيرورته[3]

على الرغم من اختلاف مصادر المعرفة إلاّ أن لّكل واحد منها أهمية في تحصيل المعرفة، فلا يمكن إقصاء دور أيّ واحد منها، والمهم هو السؤال المتمثل في، ما طبيعة المعرفة التي نبحث عنها؟

---

[1] برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الحديثة. تر محمد فتحي الشمطي، المكتبة المصرية العامة، ج3 ، 1977، ص180

[2] زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة مجموعة التأليف والنشر، 1939 ،ص 229

[3] عادل السكري ، المرجع السابق،ص60

المطلب الثالث: طبيعة المعرفة

اختلف الفلاسفة فيما يخص تحديد طبيعة المعرفة حيث يرى البعض أن طبيعتها واقعية ، ويرى البعض الآخر أنها مثالية. وفيما يلي نحاول استعراض حجج التيارين:

أولا المذهب الواقعي:

تتلخص نظرة هذا المذهب في أن للكون وجودا مستقلا لا يتوقف على الإدراك بمعنى الفكر والأشياء المادية توجد مستقلة عن الخبرة الإنسانية، والعالم الطبيعي هو المجال الواقعي الوحيد الذي يمكن معرفته عن طريق التجربة الحسية. فالواقعية الأفلاطونية تقر أن المثل باعتبار ذاتها أحق بالوجود من الأشياء المحسوسة لأنّها صورة روحانية موجودة خارج العقل أما الواقعية المعروفة في القرون الوسطى، فترى أن للكليات وجودا مستقلا عن الأشياء التي تمثلها، إذ يرى الواقعيون أن الوجود الحقيقي مقابل للوجود المعقول، فأبعد شيء يمكن الشك فيه هو الشيء المحسوس.[1]

أما الواقعية الجديدة فهي التي تهتم برد المعرفة إلى الواقعة الطبيعية، وهي مذهب يهتم بالتحليل دون التركيب، وترتبط المعرفة بالوقائع والعلم ولا تتجاوز التجربة. في حين تذهب الواقعية النقدية

[1] جميل صليبا، المرجع السابق، ص 554

إلى عدم تقبل العالم الخارجي كما هو ، بل يجب فحصه وإخضاعه للنقد بالاعتماد على القوانين العلمية المبنية على ملاحظة العالم الموضوعي.

وبهذا يظهر أن الواقعية قد اتخذت أشكالا عديدة تدعو جميعها إلى الالتصاق بالعلم وبمناهجه التجريبية، وإلى رفض الاعتقاد بوجود عالم آخر غير العالم الطبيعي، ولا تكتشف حقيقته إلاّ عن طريق التجربة البشرية التي ترتبط بالزمان والمكان بعيدا عن الحقيقة الروحية التي توجد وراء العالم الظاهري. [1]

ثانيا: المذهب المثالي

للمثالية معاني شتّى منها التي تعني أنّه لا وجود لأيّ شيء في الخارج إلا إذا أدركه العقل كما تدعو إلى تبنّي القول أنّ الروح أصل والمادة فرع، وبالفكر والعقل نستطيع معرفة الواقع أكثر ونتمكن من فهم طبيعته بشكل واضح، ويمكن التعمق في البحث فيه بالعقل فقط. وأتباع هذا المذهب ينتقدون المذهب الواقعي، في كون العلم الطبيعي لا يقدم صورة كاملة عن العالم، بل يقدم صورة

[1] عادل السكري، المرجع السابق، ص 67

مشوهة لطبيعة الأشياء لأنها تتجاهل الذات التي تعتبر بحسبهم شرطا لكل معرفة وأصلا لكل قيمة ومصدرا لكل وجود.[1]

أمّا المثالية النقدية فنجدها عند "**كانط**"، إذ تنطلق من فحص العقل وحدوده و تحديد قدراته قبل الوثوق به، ويرى "**كانط**" أن التصورات العقلية تكون فارغة إذا لم ترتبط الإدراكات الحسية التي تكون هي الأخرى عمياء حين لا تعتمد على التصورات العقلية. كما يرفض أن تكون التجربة مصدرا للمعرفة لأن الحواس لا تقدم لنا إلا مادة المعرفة دون وضعها في قالب عقلي.[2]

أما المثالية المطلقة، فنجدها عند "**هيجل** " الذي يعطي الأولوية للروح على المادة فالمعرفة كلها عقلية، فإن اختلفت مجالات المعرفة فهذا يعود إلى اختلاف وجهات النظر، والإحساس ضرب من ضروب النشاط العقلي . فالمعرفة عند "**هيجل** " من طبيعة روحية. [3]

كما أن هناك مثالية ذاتية تدعو إلى القول بأنّ وجود الشيء يعني كونه مدركا، ونجد هذا عند الفيلسوف الإنجليزي" **بيركلي**" الذي يرى أنّه لا يمكن اعتبار العالم الموضوعي موجودا وجودا مستقلا عن النشاط الإنساني الإدراكي وعن وسائله في الإدراك.[4]

---

[1] هنزميد. الفلسفة، أنواعها ومشكلاتها . تر: فؤاد زكريا، دار النهضة، مصر، 1969 ، ص57 . أنظر: محمد فؤاد مغنية، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات ، دار الجواد لبنان،د ط دت، ص 111-112

[2] زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، ط2، 1972،ص 130

[3] زكريا إبراهيم، هيجل او المثالية المطلقة، ، مكتبة مصر، د-ط، 1970،ص 250

[4] الموسوعة الفلسفية المختصرة. فؤاد كامل وآخرون. دار القلم ، بيروت، د-ت، ص 403

المبحث الثاني: المسار التاريخي لنظرية المعرفة

المطلب الأول: نظرية المعرفة في العصر اليوناني

يعود البحث في المعرفة إلى العهد اليوناني، وذلك مع "**هيراقليطس**" وانتهاء بالمدرسة السقراطية الصغرى، حيث تقوم المعرفة عند "**هيراقليطس**"على الحواس الثلاث البصر و السمع و الشم وإدراك في اليقظة أفضل منها في النوم،لأن حالة النوم هي انقطاع عن العالم الخارجي. إن الحقيقة نسبية ومعناها الحكمة.أمّا "**بارميندس**"فقد اتجه للبحث في المعرفة لأن الحواس تدلنا على أنّ الوجود متغيّر.لذلك يجب التمييز بين المعرفة التي تأتينا عن طريق الحواس وبين المعرفة التي تأتينا عن طريق العقل أي بين المعرفة الظنّية والعقلية.فالأولى ليست جديرة بتسمية المعرفة، لأنّ تصوّراتها وهمية،بينما المعرفة العقلية حقيقية، وحتّى اللآلهة حذّرت ــ في رأيه ــ من أتباع المعرفة الحسّية بل حثّت على إتباع العقل، وعلى هذا الأساس نشأت التفرقة بين الحسّ و العقل.[1]

وبالنسبة للفلسفة الأفلاطونية، فتنطلق من السؤال كيف يمكن أن تقوم معرفة بموضوعات ثابتة ومتميزة بالنظر إلى الواقع الحسّي المتغيّر؟ هذا الذي يفرض نفسه على إدراكاتنا، **فأفلاطون** يقول: " لو كان الإحساس هو قاعدة العلم، فإنه ستتساوى معرفة الفيلسوف و معرفة الحرفيّ. لذلك لجأ إلى العقل كمنتج للمعرفة العلمية المتمثلة في الرياضيات،التي يراها "أفلاطون" أنّها ذات شروط

[1] محمد فتحي عبد الله و علاء عبد المتعالي.دراسات في الفلسفة اليونانية.دار الحضارة للطباعة والنّشر.دط،د ت،ص132

خاصة، تتمثل في وجود واقع ثابت يمكن تحليله و إدراك أجزائه التي لا تفنى، بعكس موضوعات الحس التي تعطي لنا صورة تقريبية عن المثل،الذي يمثل النموذج الجوهري المنظم للأشياء ويظهر للنفس في أقسامهاالثلاث؛ المتمثلة في قسم الغرائز والحاجياتالقسم المتحرر من قيود الحس والعقل و القسم المتمثل في العاطفة.ولا وسيلة للمعرفة إلاّ إذا افترضنا حياة للنفس سابقة على حياتها في الجسم والذي تتحرر منه بالعمل العقلي و الرياضيات التي يتمكن منها فقط الفيلسوف وذلك بعملية التذكر لما عاشه سابقا. فالمعرفة عنده تذكر عن طريق الجدل الصاعد والنازل و الذي يحدث بالنقاش و التوجيه الذي يمكّن العقل من إدراك الحقيقة .

وبالنسبة "**لأرسطو**" فقد وجّه نقدا لنظرية المثل و رفضها و قال أن المعرفة،هي صورة الأشياء المحسوسة ؛فهي تتألف من العلاقات الأساسية بين الصور، فيعرف الشيء من خلال إدراجه تحت النوع و الجنس، حتى تتضح صورة، ماهية و علّة الشيء.[1]

فقد صنّف **أرسطو** العلوم إلى صنفين :علم نظري غايته المعرفة لذاتها، كالفيزياء الرياضيات و الفلسفة، وصنف عملي غايته الأخلاق و السياسة.[2]

[1] يوسف كرم ،مرجع سابق،ص75

[2] أميرة حلمي مطر .الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها. دار قباء للطباعة و للنشر والتوزيع، القاهرة 1998، ص 281

كما بحث "**أرسطو**" في وسائل المعرفة، حيث قال أن الإحساس ينشأ عما يعرض من حركة و انفعال، و المحسوس ثلاثة أنواع من الأشياء؛ نوعان يدركان بالـــذات، و نوع يدرك بالعرض و كذلك المخيلة التي تترك آثار داخلية لدى الإحساس و لها القدرة على استرجاع هذه الآثار.[1]

المطلب الثاني: نظرية المعرفة في العصر الوسيط

يعتبر القديس"**أوغسطين**" رائدا للفلسفة الوسطية، ومعه **توما الإكويني** والقديس **أنسلم**"، فإذا أخذنا هذا الأخير كمثال، نجد أنه انطلق للبحث عن المعرفة من الإيمان، حيث يهدف إلى بلوغ الحقيقة التي يؤمن بها قلبه، ويشبه منهجه في ذلك منهج الجدل، وذلك في الحركة التي تؤدى من الإيمان إلى التعقل و من التعقل إلى المعاينة أي من الاعتقاد إلى التفكير الاستدلالي و من التفكير الاستدلالي إلى الحدس العقلي، الذي هو عبارة عن المعاني الإلهية والإنسان عاجز عن بلوغ هذا الحد. والمعاني الإلهية معطاة لبعض النّاس فقط وهم مختارون .فالعقل يأتي من الإيمان و على الإنسان أن يفهمه ويجب على كل فرد أن يمتلك حدة الذهن الجدلية؛ فالمعرفة التي تنتج بانفصال عن الإيمان لا تبلغ اليقين، فيتضح اتخاذه للجدل الأفلاطوني في انتقاله من المحسوس إلى المعقول

[1]أرسطو طاليس. كتاب النفس. تر ، أحمد فؤاد الاهواني،دار سيبويه للنشر والتوزيع، دط، دت، ص102

ومن التنوع إلى الوحدة، ومن تعدد الحقائق التي هي حقائق البيان و التعبير، حقائق الظنون والآراء، حقائق الإرادة و الأفعال، حقائق الحـــــواــس والماهيات، إلى وحدة الحقيقة.[1]

وبالنسبة للقديس **"توما الإكويني"(1225)**، فيقسم العلوم إلى علوم تنطلق من المبادئ البديهية بذاتها، كالحساب و الهندسة وعلوم تنطلق من المبادئ التي لا تظهر بداهتها إلا في ضوء علم أعلى و علم المنظور، كعلم الهندسة و الموسيقى فهو يعتبر اللاهوت علما و مبادؤه عبارة عن مبادئ الإيمان، ومتى امتلك تلك المبادئ، استطاع أن ينشئ علما من النمط الثاني أين نجد العقل يكمل العمل بكل صرامة ودقة، فللعقل دور في تكوين المعرفة إذ يرى أن بعض الفلاسفة المهديين بنور العقل الطبيعي عرفوا كيف يثبتون الحقائق. لكن للعقل حدودا لا يمكن تجاوزها، لأنها تتجاوز قدرة العقل البشري وهي حقائق تتعلق بالله . و**"توما الاكويني"** يرى أن كل إنسان يملك عقلا فعالا خاصا به، وهذا ما يميزه عن الحيوان وللعقل استقلالية تقوم على استقلال الطبيعيات المخلوقة ، فيجب التفريق الواقعي بين ماهية الكائنات المخلوقة ووجودها . كما حذّر **"الاكويني "**من البحث خارج حدود العالم المحسوس فالعقل الفعال لا يعمل مباشرة في الشيء بل في المعطيات المكتسبة بالحس على مستويـــيـــن؛ أحدهما على مستوى الحس الخارجي بواسطة الإحساس، والثاني على مستوى

1- جونو و بوجواف، تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطة ،تر :علي زيعور،علي مقلد،مؤسسة عزالدين للطباعة والنشر ،بيروت،1939،ص112

الحس الداخلي بواسطة الصورة التي تنشأ أيضا من الإحساس .فإذا عمل العقل في الصورة يقصد و بها الأوهام فإنّه يستخرج منها النواة المعقولة التي تمثل العقل المنفعل.[1]

يأتي بعد ذلك **"أوغسطين"** الذي وصل تأثيره إلى الفلسفة الحديثة، وهو صاحب كتاب**"الاعترافات"**الذي يصرح فيه بأنّه، أشدّ المتحمسين لبلوغ الحقيقة، حيث أنّه في أحد مراحل تفكيره تأثر بالعقلانية، إذ اعتنق المذهب **المانوي** الذي يعتمد على البراهين العقلية في هجومهم على الكتاب المقدس، ثم ابتعد عنه ،ليمرّ بمرحلة الشك التي شكّ فيهافي كل شيء، إلا في الرّياضيات و في وجود الله، إلى أن يظهر له اليقين التام .ليطّلع بعد ذلك على كتب الأفلاطونية المحدثة ثم يقوم بتعديل بعض المعارف، كمفهوم الزمان و الله و العقل و خلق العالم إلى أن يصل إلى مرحلة اليقين و الاستقرار الروحي ثم يعتنق المسيحية [2]

أما بالنسبة لنظرية المعرفة عند المسلمين، فترتبط بنظريتهم عن الكون، حيث كان لنظرية الفيض دورا في توجيه الفلسفة الإسلامية، حيث نجد **"ابن رشد"** من الفلاسفة الذين يربطون نظريتهم عن

[1] محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، وتأويلها عند توما الاكويني، المكتبة الأنجلو مصرية ،دط، دت، ص13

[2] نفس المرجع، ص 23.

المعرفة بنظريتهم الخاصة عن الكون،فترتبط نظريته بنظرية **"توماالاكويني"**.و الموضوع الرئيسي في فلســفة "ابن رشد" هـــــو الوصول إلى الأسس التي يسير بمقتضاها العالم.[1]

أما بالنسبة **"للغزالي"** فهو عدوّ للفلاسفة، حيـــــث حاول جرّ الفلاســفة ليكونوا إسلاميي المرجعية، بدلا من أتباعهم للفلاسفة اليونان، تلك المتابعة التي تجعلهم في رأيه، يبتعدون عن دينهم خصوصا في المسائل الثلاث :

_ إنكار بعث الأجساد

- إنكار علم الله بالجزئيات
- القول بقدم العالم

فالمسلم الحق هو من يدعو إلى العلم، وحرية الفكر، حيث كان الغزالي يخوض في نقاشات مع المتكلين، الشيعة وحتى الفلاسفة الملحدين.ورغم نزعته الصوفية إلاّ أنه عاد إلى المنطق ملبسا له لباس الإسلام في كتابه "**القسطاس المستقيم**"، الذي يريد به إيضاح الموازين القرآنية للمعرفة البرهان و الحجة والاستدلال؛ بشرط أن يكون ذلك دون تعصب، وفي نفس الوقت، يقول أن لكل صناعة أهلا يعرفون قدرها فكل علم يترك لأهله.

[1] زينب العقيقي،العالم في فلسفة ابن رشد،مكتبة النهضة المصرية،1939،ص20

وبالنسبة لفلسفته فــقد قسّــمت إلى قسميــن: النقدي و البنائي. حيث ركز في الأول على نقد الفرق المتطرفة من منطلق الإخلاص للإسلام، فنقد المفكرين المسلمين الذين ينكرون كلام الفلاسفة، حيث دعا إلى تمجيــد العلمــاء، بحجة أنّ الإســــــلام لا ينكر العلوم الرياضية، فهو لا يتعرض لها ولا هي تتعرض للعلــوم الدينية .ومن جهة أخرى انتقد من يتبع الفلاسفة دون تمحيص، فعلى طالب العلم أن يطلب الحجج ثم يعيد النظر فيها،ليدرك الحقيقة بنظره.

إنّ منهج "**االغزالي** "يعتمد على كلّ من الشكّ و الحدس الروحي اللذان يعتمد عليهما العقل للوصول إلى اليقين. ويرفض" **الغزالي**" تدخل العقــــــل في الأمــور الغــيبيــة يرجع الأداة الأصلح لإدراك جوهرها إلى الحدس الصوفي، مع تأكيده على دور العقل في الطرق الصوفية، فهو نعمة إلهية بها يزن العقل معارفه. فتتلخص أدوات المعرفة عند المسلمين، في العقل، الوحي والإلهام الصوفي الذي يختص به الأولياء الصالحون. [1]

المطلب الثالث: نظرية المعرفة في الفلسفة الحديثة

يعتبر "**جون لوك**" (1632-1704) رائد نظرية المعرفة الحديثة، حيث تتصدر نظريته في المعرفة فلسفته ككل،إذ عالجها في كتابه "**مقال في الفهم البشري**"الذي يرفض فيه الفكرة القائلة بوجود معاني غريزية أو فطرية يولد بها الإنسان فالعقل الإنساني منذ الولادة يوازي صفحة

[1] مصطفى حسن النشار. أعلام الفلسفة،حياتهم و مذاهبهم، ط1، دار المسيرة،عمان،2011،ص150

بيضاء (tabula-rasa) والتصورات تنشأ مع الوقت انطلاقا من التجربة، بحيث تعود المعرفة عنده إلى مصدرا التجربة الخارجية و التجربة الباطنية؛ أو الإدراكات الحسية الخارجية (Sensation) والإدراك الذاتي الداخلي (Réflection) الذي يرتبط بفعل التفكر و الإرادة والتأمل و الإحساس. والتصورات التي نشأت عن هذين المصدرين، تكون إمّا بسيطة أو مركبة الأولى مكتسبة بالتجربتين الظاهرة و الباطنية، وتنقسم بدورها إلى ثلاثة أقسام :

معاني مكتسبة بالحواس الخمس، والنوع الثاني من المعاني البسيطة ترجع إلى الذاكرة و الإرادة أما النوع الثالث، فيتعلق بالإحساس و التفكير معا كاللّذة والألم.

أما المعاني المركبة، فتصنعها النفس التي لها دور ايجابي[1].

إن معرفتنا بحقيقة الأشياء تظل محدودة بالقدر الذي بإمكان إدراكنا تأمينه، و المعرفة عند"**لوك**" درجات حسب درجة وضوحها، حيث أن المعرفة الحدسية هي أعلى درجة ثم تأتي المعرفة الإستنتاجية التي تحتاج إلى براهين و وسائل أخرى.و أخيرا تأتي المعرفة الحسّية النى تتناول وجود بعض الماهيات خارجا عنّا.

وترتبط الحقيقة عند **جون لوك** بالأقاويل، إذ تقوم على الترابط أو على الفصل الصحيح للعلامات، مع الأخذ بعين الاعتبار التوافق معا الأشياء التي تشير إليها نظرا إلى محدودية معرفتنا

1رفقي زاهر .أعلام الفلسفة الحديثة. رؤية نقدية ،دار النهضة المصرية ،دار المطبوعات الدولية (د-ط)، (د-ت)، ص79-80

ونظرا إلى عدم إمكانية الوصول إلى اليقين في أغلب المجالات، ويكتسب الاحتمال في ممارسة الحياة الفعلية دورا كبيرا في استكمال نقص المعرفة، إذ يتناول الاحتمال أقاويل يمكن لنا أن نعتبرها صادقة إما انطلاقا من خبرتنا الخاصة أو انطلاقا من شهادة دوافع أخرى. أما "**رينيه ديكارت**" **(1596-1650)** فيقوم منهجه على القواعد الأربعة التالية:

القاعدة الأولى:أن لا أقبل شيئا على أنه حق مهما كانت قيمة مصدره أو قائله، إلا إذا تأكدت بنفسي من حقيقته واستوثقت من صحته عن طريق الفحص و التحليل.

القاعدة الثانية: أن أرجع بالكلّ إلى جزئياته وبالكل إلى أجزائه التي تركب منها فأفحص كل جزء على حده لأنتهي في فحصي إلى اليقين.

القاعدة الثالثة: بعد الإستيثاق من جزء إلى جزء أعود فأركب الأجزاء في ضوء ما انتهيت إليه في القاعدة السابقة.

القاعدة الرابعة :أن أعيد الفحص والمراجعة لأتثبت من صحة خطواتي في القواعد الثلاث السابقة. فكان منهجه قائما على الشك المنهجي الذي توصل من خلاله إلى إثبات النفس المفكرة ثم إثبات

وجود الله ثم إثبات العالم الخارجي. كما ارتبطت المعرفة عنده بالأخلاق ارتباطا وثيقا وكلاهما يرتبط بالمادة.[1]

ثمّ نجد **كانط** الذي جعل من نظريته في المعرفة إنتاجا فلسفيا متكاملا، في أســـس و طبيعة المعرفة البشرية، فهي تهدف إلى التمييز بين ما هو قابل للمعرفة، و ما هو قابل للتفكير، حيث يتحدد بذلك الحقل الذي ينتج فيه العقل بطريقة مشروعة .وقد لخصّ نظريته في المعرفة في كتابة "**مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة**"حيث نقد فيه إمكانية المعرفة الإنسانية، فسعى إلى تأسيس الأحكام التي تبنى على الخبرة، فيقول أن المعرفة لا تتجه إلى الموضوعات بل الموضوعات هي التي تتجه إلى المعرفـــة. وينطلق **كانط** من مبدأ أساسي هو أنّه لا يمكن الشك في الرياضيات **و**العلم الطبيعي فحاول التوفيق بين المظهر الحسي و المظهر العقلي في المعرفة بواسطة القضايا التركيبية التي استعمل فيها كلّ من الرياضيات و الطبيعيات .

فالمعرفة عند" **كانط** " تبدأ من التجربة، حيث تؤثر الموضوعات على حواسنا فتولد في أذهاننا التمثلات، إلاّ أنّ ذلك لا يعني أنّ كل المعارف تأتي من التجربة،بل قد تكون بعض المعارف قبلية و هي ضرورية ولا تحتمل الشك كما أنها كلية،قائمة في الذهن و يعتبرها شرطا للمعرفة ثمتأتي المعطيات الحسية لتتمثل أمام العقل فيركب منها معرفة .ويضع بذلك شرطا لإنتاج المعرفة وهو

[1] المرجع السابق، ص 49

اشتغال كلّ من مقولات الفهم و الحساسية معا لأنّ التفكير عملية تركيب و تأليف ينتقل خلالها الفكر من الحدوس الحسية إلى خبرات مترابطة تنصت على موضوعات العالم، إذ تستقبل الحواس الصور الخارجية والجزئيات المتفرقة التي تعين الذهن الإنساني على استخلاص المعاني العامة والمبادئ الكلية، وذلك من خلال افتراض فكرتي الزمان والمكان. إنّ **كانط** يثبت قيمة العلوم الرياضية، فالذهن يحوي على مقولات محددة وفق مبادئ منطقية محددة، كالسببية والكلية والجزئية ومبدأ الكم والكيف والقوانين التي تحكم العالم هي الترجمة الحرفية لتلك المبادئ المنطقية، فلا فرق بين المبادئ الطبيعية ومبادئ الفكر. وما دامت قوانين العلوم الطبيعية ثابتة فإن قوانين الفكر ثابتة أيضا. أما الميتافيزيقا فهي غير مشروعة، لأنّها تبحث في أمور تتجاوز الحس، لكنّها تستطيع أن تكون قائمة، إذا كانت تهدف إلى النقد والتمحيص وبهذا يلغي "**كانط** " الميتافيزيقا التقليدية ليقيم الميتافيزيقا النقدية. [1]

لقد كانت نظرية المعرفة عند **كانط** مدخلا للفلسفات الثائرة على الميتافيزيقا و القائمة على الحس، إذ فتح أبوابا لظهور تيارات معاصرة تدعو إلى تمحيص الأفكار إلى درجة التحليل من أجل التمييز بين العلم و الميتافيزيقا. وهذا ما سنتطرق إليه في المطلب التالي.

[1] زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، ج1، لجنة التأليف والترجمة والنشر، السلسة الفلسفية، 1959 ،ص 285.

المطلب الرابع: نظرية المعرفة في الفلسفة المعاصرة

لقد عرف القرن العشرين أحداثا كثيرة وتغيرات في شتى المجالات، ومن أهمها المجال العلمي والفكري، وقد كان **للوضعية المنطقية** دورا رائدا في صياغة وتشكيل الفكر الفلسفي . لذلك اهتممنا بها لعلاقتها بموضوع بحثنا.

1-الوضعية المنطقية :هي التكتلات الفكرية التي أنشأها مجموعة من الفلاسفة والرياضيين والعلماء والفيزيائيين، جمعتهم نفس القناعات الفكرية والاهتمامات ويعرف هذا التيار "**بحلقة فيينا**"، ومن أهم مؤسسيها **شليك" وكـــــارناب** و **ريشانباخ و بلانك** وغيرهم ممن توجهوا بمجموعة من الانتقادات للفلاسفة الذين يجهلون العلم على صورته الحقيقية، او تلك المعرفة بالعلوم الدقيقة.[1] واتضحت هذه الأفكار في كتاب "رسالة منطقية **لفيجينشتاين،** الذي شرح فيه الذرية المنطقية، حيث ربطها باللغة التي تنقسم في رأيه إلى وقائع ذرية لها علاقة بالعالم الخارجي. و في عرضه جلب اهتمام أعضاء الوضعية المنطقية لتبني الذرية المنطقة كمنهج تحليل منطقي للمعرفة . فتكون بذلك الوضعية المنطقية بمثابة امتداد للمذهب التجريبي الكلاسيكي الذي يؤكد أن المعرفة تحصل بالإدراك الحسي و تعتمد في تحديد صدق أو كذب المعارف على مبدأ التحقق الذي يعود إلى الواقعة التي تدعم الجملة الواقعية .

[1] رودولف كارناب، مدخل إلى فلسفة العلوم: الأسس الفلسفية للفيزياء ،تر:السيد نفاذي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ،200 ، ص78

ويشترط في ذلك وجود الواقعة التي يمكن ملاحظتها في الواقع عن طريق الحواس. وإن كان التحقق ليس من إبداع الوضعية المنطقية إلاّ أنها صاحبة فضل في تعزيزه بغية دحض الميتافيزيقا التي تعتبرها خالية من المعنى .[1] وكان ذلك لتحقيق مشروع توحيد العلوم ، حيث تكون لغة الفيزياء ،الرياضيات ،الإحياء والكيمياء و علم النفس لغة واحدة . ولتحقيق هذا الهدف وضعت الوضعية المنطقية شروطا وجب توفرها لدى كل من أراد الالتحاق بها أو الانضمام إلى فلسفتها وتتلخص فيما يلي:

أ- التيار التحليلي:

الذي ظهر مع **جورج مور** و **راسل** و**فيجنشتاين**، حيث بدأ **مور** بتحليل العبارات إلى أوضحها أو أبسطها، وتطور إلى الاهتمام بقواعد التركيب أو البناء اللغوي وتفكيك المشكلات الفلسفية من أجل معالجتها وأصبح يقتصر على البحوث المعرفية والاعتماد أكثر على الموضوعية.

ب- فصل الفلسفة عن العلم: بحيث تقتصر مهمة الفلسفة على تحليل لغة العلم تحليلا منطقيا، و إن أراد الفيلسوف الاشتغال في ميدان المعرفة فعليه أن يهتم بالعلم التجريبي فقط، أما العلوم المعيارية فهي بلا معنى.

[1] نفس المرجع ، ص10

ج- ضرورة التفريق بين القضايا التحليلية والتركيبية:

فالرياضيات مستقلة عن الحياة التجريبية، حيث تعتبر القضايا الرياضية تحصيل حاصل فهي معرفة استنباطية و محك صدقها هو اللغة، وبالتالي ما يخرج عن القضايا التحليلية والتركيبية فهو خالي من المعنى وهي قضايا ميتافيزيقية خلّفها "أرسطو" ولم تحقق شيئا في المجال المعرفي مقارنة بالبحوث التجريبية. [1]

وعلى هذا الأساس تفسر الوضعية المنطقية الظواهر الطبيعية على أنها خاضعة لقوانين ثابتة ولا تعترف بأية علة فاعلة غيبية لهذه القوانين والظواهر، ولا قيمة لأية معرفة إلا ما كان لها فائدة وبالتالي فالمعرفة في مجال الفيزياء مفيدة إذا ما حققنا بها الإنتاج ومكنتنا من التنبؤ، وهذا راجع إلى تأثرها بالبراغماتية الأمريكية.

2- نقد الوضعية المنطقية:

لقد استطاعت الوضعية المنطقية أن تسيطر على الفكر الفلسفي لعقود طويلة، إلى أن وجه إليها "**كارل بوبر**" انتقاداته التي غيرت النظر إليها وأزاحت عنها تلك القداسة ، بحيث كانت الانتقادات التي وجهت إليها على مستوى المنهج الاستقرائي المعتمد في تحصيل المعرفة، والتي أثار مشكلته "**دافيد هيوم**" وأعاد إثارته "بوبر" في كتابه "منطق الكشف العلمي"، الذي انتقد فيه

[1] يمنى طريف الخولي، فلسفة كارل بوبر، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، 1989، ص07.

معيار التحقق وأبدله بمعيار" القابلية للتكذيب والدحض"، حيث نقل بذلك فلسفة العلوم من منطق التبرير إلى منطق التقدم والتطور، التي استقى مبادئه من النظرية التطورية. ومن جهة أخرى انتقد "بوبر" فكرة استبعاد الفلسفة عن العلم وتقليص مهمتها إلى تحليل لغة العلم، كما رفض فكرة استبعاد الميتافيزيقا، مقترحا التمييز بين العلم واللاّعلم، وفي رأيه لا ترقى الميتافيزيقا إلى مستوى العلم لكن هذا لا يعتبر سببا لدحضها. فالمعرفة عنده تكون بالتكذيب لا بالتحقق، وأسس بذلك منهج نقد المعرفة . وما يهمّنا هنا ليس الخلاف القائم مع الوضعية المنطقية وإنما تحويل الفكر الوضعي إلى الفلسفة المفتوحة . فقد كان انتقاده بداية لآفاق جديدة و بروز نظريات جديدة للمعرفة كالتراكمية لدى **توماس كون** التي أوضحها في كتابه "بنية الثورات العلمية".[1] وبرنامج البحث العلمي الذي اقترحه **إمري لاكاتوس** والفوضوية عند **فايربند**، والفلسفة المفتوحة عند **بشلار**، إضافة إلى ظهور أنساق جديدة في الرياضيات، كالنسق الأكسيوماتيكي وإدخال الرياضيات في الفيزياء المعاصرة، وتطور الاحتمالات ونظرية الارتياب وما أحدثته من تغيير في تفسير الظواهر الطبيعية، كالفيزياء المختصة في البحث في الأجسام اللامتناهية في الصغر، أو ما أصبح يعرف بفيزياء "**الكوانتوم**".

ومن المحطات التي لابد من التوقف عندها في المرحلة التاريخية لتطور نظرية المعرفة والتي يصعب في الوقت الراهن تصنيفها أو الحكم عليها، وهو ما أطلق عليه نظرية المقاربة المركبة أو الشمولية في دراسة الظواهر الطبيعية او الإنسانية، والتي تبلورت في منهج أطلق عليه

[1]- محمد عابد الجابري. مدخل إلى فلسفة العلوم . مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط 05 ، 2002 ، ص 124

اسم المنهج النسقي، والذي اتضحت معالمه أكثر مع **إدغار موران** في كتابيه "**المنهج**" و " **مدخل إلى التفكير المركب**".

وهكذا نكون قد حاولنا استعراض أهم معالم نظرية المعرفة، وأهم المراحل التاريخية التي مرت بها، محاولين فهم ماهيتها وتحليل الفكر الفلسفي المنتج عنها حسب المذاهب والاتجاهات والتيارات ليتضح لدينا أنّ المعرفة لا هوية لها ولا تحتكم إلى الإيديولوجيا ولا تحكمها، ومن خلال فهم نظرية المعرفة سنستطيع استيعاب النظرية التي ظهرت تحت مسمى **إسلامية المعرفة.** فما هي هذه النظرية، وما هي الأسس التي تقوم عليها، وهل هي مشروع إبستيمولوجي أم مجرد إيديولوجيا دينية ؟

الفصل الثاني

إسلامية المعرفة من التأسيس إلى التطبيق

المبحث الاول : ماهية اسلامية المعرفة و أهدافها

المطلب الأول : نشأتها

المطلب الثاني: تعريفها

المطلب الثالث: أهداف إسلامية المعرفة

المبحث الثاني : أهم أعلام إسلامية المعرفة

المبحث الثالث : منهجية إسلامية المعرفة

المطلب الأول: الرؤية الكونية التوحيدية

المطلب الثاني : التكامل المعرفي

المبحث الرابع: تطبيقات إسلامية المعرفة

المبحث الخامس: إسلامية المعرفة في الميزان

تمهيد

لقد تزعمت الفلسفة الوضعية الفكر الفلسفي بفضل ما حققه المنهج التجريبي منذ عصر الأنـــوار مـــن تقدم على جميع الأصعدة إذ أحدث ثورة صناعية،فكرية وتطورات سياسية واجتماعية أو الحداثة التي كان من نتائجها الأخرى، فصل الدين عن العلم خصوصا مع الوضعية المنطقية التي عارضت الكنيسة و دعت إلى استبعاد القيم الأخلاقية والجمالية والاجتماعية و الدين عن دائرة العلم .

هدفها تطوير التقنية للسيطرة على الطبيعة بتغييب قيمة القوة الإلهية. كان ذلك نقطة خلاف أساسية بين المفكرين المسلمين والفلاسفة الغربيين بسبب اختلاف نظرتهم إلى الوجود، إذ يرون أن العقل والحواس نعمة من الله يجب استعمالها من أجل فهم الطبيعة بغية تسخيرها لخدمة الإنسان، الذي كلف بمهمة الاستخلاف والاعمار في الأرض.

لذلك انطلق المفكرون المسلمون من هذه الخلفية من أجل صياغة نظرية معرفية نموذجية تنسجم مع تصورهم عن الكون وعن وظيفتهم فيه، ويقترحونها كبديل لنظرية المعرفة الغربية وهي ما يسمونها بإسلامية المعرفة. فما هي إسلامية المعرفة وما هي أهم الأسس والمبادئ التي تقوم عليها وما هي منهجيتها في الحصول على المعرفة وما هي مصادرها؟ وما هي مقتضياتها

التطبيقية؟ وهل ترقى فعلا لأن تكون بديلا عن نظرية المعرفة الغربية، أم أنها مجرد إيديولوجيا؟

المبحث الأول: ماهية إسلامية المعرفة و أهدافها

المطلب الأول : نشأتها

بدأ مشروع إسلامية المعرفة، بسبب مرض الأمة الإسلامية حسب رأي أحد أهم روادها **إسماعيل راجي الفاروقي،** الذي يرى أن الأمة الإسلامية تخلفت عن أداء دورها الحضاري الرّيادي على المستوى الثقافي ، ويرى أن السبب الرئيسي في ذلك هو النظام التعليمي العلماني، الذي صرف الأمة عن هويتها وانتمائها الحضاري وابتعادها عن تعاليم القرآن الكريم الذي رسم لها معالم هدايتها، بل وهداية الناس وقيادتهم إلى رب العالمين، وهي الوظيفة التي حث عليها القرآن الكريم في قوله:"وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا..."(البقرة، 163) وعليه كان من الواجب إعادة النظر في الأسباب التي أدت إلى هذا المآل وتشخيص حال الأمة الإسلامية ، ذلك حتى يتسنى وضع الحلول المناسبة ووجب على إثر ذلك الرجوع إلى الذات وفق مقتضى الآية 12 الواردة في سورة الرعد :

" **إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم".**[1] لكن الواقع بيّن أنّه من الصّعب العمل بهذه الخلفية لأن الأمة الإسلامية تعاني التبعية للحضارة الغربية، وهي إحدى مخلفات الاستعمار حيث يظهر ذلك في اللغة العربية التي ينافسها انتشار وشيوع استعمال اللغتين الفرنسية والانجليزية

[1]- إسماعيل راجي الفاروقي. إسلامية المعرفة المبادئ العامة وخطة العمل. دار البحوث العلمية، الكويت 1983، ص03

كما يمكن أن نلاحظ هذه التبعية في مظاهر العمران والحياة الثقافية وفي المناهج السياسية والاقتصادية والتعليمية. التي سببتها الحداثة والتقنية.

ومن مثل ذلك ما قام به جمال عبد الناصر عندما حوّل الأزهر إلى جامعة حديثة، إذ أدخل عليه مجموعة من الإصلاحات، خاصة المناهج التعليمية الغربية، اعتقادا منه أنها الكفيلة بتحقيق التقدم والازدهار للبلد. ومما ساهم في تشحيم المنزلق، الانفتاح على منظومة المعارف الغربية التي تدفقت على الطلاب المسلمين، دون تحضيرهم للاستفادة منها، مما دفعهم إلى الهجرة إلى البلاد الغربية بغية الحصول عليها من مصادرها، هذا وقد تزامنت هجرتهم مع سوء الأحوال السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأمنية في بلدانهم في مقابل الظروف المعيشية التي توفر الكثير من الضمانات الاجتماعية للإنسان في البلاد التي سافروا إليها، مما اضطرهم إلى البقاء للعيش فيها بانبهار.

كما نجد من أهم مظاهر التبعية للبلاد الغربية في المجال العلمي، إدخال المناهج التعليمية للعلوم الاجتماعية واللغات التي لا تتناسب مع البيئة الإسلامية، حيث أن الدراسات الغربية في مجال العلوم الاجتماعية، تتعلق بمنظومة القيم للعالم الغربي وبالتالي لا يمكن أن تكون فعّالة و منتجة كما في بيئتها الأصلية التي أنشأتها.[1]

[1] إسماعيل راجي الفاروقي. المرجع السابق، ص 10

انطلاقا من هذه الخلفية يرى رواد نظرية إسلامية المعرفة، ضرورة إيجاد حل يخرج الأمة الإسلامية من التبعية المعرفية والجمود الفكري، حيث صاغته -أي الحل- على شكل نظرية تحمل اسما مركبا من مصطلحين "**المعرفة**" و" **الإسلام**" هذه التسمية التي أعطت انطباعا إيديولوجيا، وإن كانت تحمل منهجية مسطرة من أجل بلوغ أهداف وغايات تتعلق بتجديد الحضارة الإسلامية.فقد انطلق مؤسسوها من خلفية مفادها أن كل معرفة مرتبطة بالرؤية الكونية لمنتجها فعلى المفكرين المسلمين إنتاج معرفة تتعلق بالنظرة الكونية الخاصة بهم. ومن أجل فهمها فإننا ننطلق من تعريفها حسب مؤسسيها بغية تصنيفها ونقدها موضوعيا.

المطلب الثاني: تعريفها

يعرف "**أبو القاسم حاج حمد**:" إسلامية المعرفة، أنّها عنوان مركب من إسلام ومعرفة حيث أن الإسلامية يراها النّاس كتخصص ديني في مقابل معرفة التي هي غير قابلة للتخصيص، حيث تتسع للعديد من المناهج وتتضمن العديد من الإيديولوجيات فتركيب المعرفة على الإسلامية، يحمل تخصيصا وتحديدا بوصف هذه المعرفة الإسلامية مفارقة لغيرها من المناهج الأخرى.[1] هذا وقد تمت مصادرة المعرفة العامة بأشكال مختلفة لما هو خاص، فهناك المعرفة المادية الجدلية التي تأسست على فلسفة العلوم الطبيعية، باعتبارها تطورا ماديا جدليا

[1]أبو القاسم حاج حمد.منهجية القرآن المعرفية. ط 01 ، دار الهادي ، لبنان 2003، ص 13

للمدارس الوضعية الكلاسيكية وكذلك إسلامية المعرفة التي تأتي لتصادر بدورها المعرفة البشرية العامة لتحتويها فلسفيا ضمن التخصص الإسلامي، مع اعتبار الفارق الأساسي في قاعدة المفاهيم.

يذهب **أبو القاسم حاج حمد** إلى أن التسمية المركبة هذه مقصودة، ليس من باب الإيديولوجيا وإنما من باب التخصيص المفهومي والمنهجي القائم على النظرة الخاصة إلى الوجود، النابعة من الأصول الاعتقادية والرؤية التوحيدية الإسلامية، إذ يضع ذلك في نفس المقام مع الفلسفة الغربية المنطلقة من خلفيات مادية جدلية تاريخية، التي أثرت على بنائها المعرفي . كما يرى أن أسلمة المعرفة تعني فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري والإحالات الفلسفية الوضعية بمختلف أشكالها، وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن ناظم منهجي ومعرفي ديني غير وضعي.[1] فأسلمة المعرفة ليست مجرد تأويل أعمى للمعارف، و إحالة المعارف إلى نصوص قرآنية ولا هي مجرد رفض تعسفي للمعرفة الوضعية المنطقية الرافضة للميتافيزيقا وإنما هي عملية تحليلية تركيبية، حيث يتم فهم واستيعاب المعرفة الغربية، ثم تجاوزها وتكييفها

بما يتوافق مع الرؤية الكونية التوحيدية والمرجعية القرآنية فتوضع في إطار تفسري آخر يدرج البعد الغيبي في فهم الكون وحركته، بدلا من التفسير الوضعي المادي الذي يفسر الظواهر على

[1]- أبو القاسم حاج حمد.المرجع السابق ص 18

أساس أسباب مادية بحتة، فتنفي عنها البعد الوضعي وتعيد صياغتها ضمن بعدها الكوني الذي يتضمن الغائية الإلهية في الوجود والحركة، ويتم بذلك إعادة فهم مدلولات القوانين الطبيعية بما يتوافق مع أصولها التكوينية.

كما تولي إسلامية المعرفة أهمية كبيرة لتاريخ العلوم، إذ أن لكل الحضارات دور في بناء هرم العلم من القاعدة إلى الذروة وبالتالي لا يمكن دراسة وفهم أي علم بمنأى عن البيئة التي أنتجته فبالنسبة لها، كل عالم يُنَظِّرُ للعلم ينطلق من مجموعة من المعتقدات الميتافيزيقية والمسلمات التي اكتسبها من خلال علاقته بانتمائه الثقافي والحضاري . فتكون المعرفة وسيلة تواصل بالعالم المحيط بالإنسان متأثرة بالعناصر الأولية الكامنة في تلقينات الجماعة التي ينتمي إليها الفرد وفي طريقة فهمه لما تريده الجماعة منه وما تدفعه للقيام به، وما دامت المجتمعات البشرية مختلفة في النظم الثقافية والأطر المعرفية و المؤسسات العلمية والعقائدية، لن تكون تبعا لذلك تفسيراتها ورؤيتها العلمية واحدة.[1] وهذه حجة لتأسيس معرفة تقوم على الأسلمة، التي تفكك لغة الطبيعة ورموزها حسب هذه الخلفية وحتى لا تبقى مجرد نظرة خيالية بعيدة المنال، رأت ضرورة وضع منهج يقودها إلى أهدافها ويعتمد هذا المنهج على العقل الذي يجب تخليصه من تأثيرات التفسيرات المتراكمة، ليصبح واعيا ومستوعبا للنظرية الجديدة القائمة على مبدأ الوحي

[1] عبد الحميد أبو سليمان. قضية المنهجية في الفكر الإسلامي. ط 2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الرياض 1995 ص09

كمصدر للمعرفة، ثم تعتمد عليه في عملية التحليل لما سبق من نظريات ثم تتجاوزها من أجل عملية بنيوية لمعرفة جديدة تقوم على إضفاء وإسقاط تلك الرؤية التوحيدية عليها، ليصل العقل في الأخير إلى تركيب تفسيري جديد للظواهر الكونية نسجتها العلاقة بين الوحي والوعي، حيث تضم المعنى الإلهي والقيم المنبثقة عنه، مع اعتبار الخبرات الإنسانية، وبهذا يمكن رسم مآل الحضارة مسبقا، أو استحضار الغائية في الوجود.

إن إسلامية المعرفة تعتمد في منهجها على كل من الاستدلال والاستقراء، بمعزل عما يؤدي إليه الاستدلال من نهايات لاهوتية وخرافية، وبما يؤدي إليه الاستقراء من تفكيك مطلق ووضعية وعجز عن التركيب، وإنما دور العقل هو التركيب العلمي لظواهر الكون اللامتناهي في الكبر واللامتناهي في الصغر، عبر نظرية مطلقة للوجود أو نظرية متعالية للوجود، تستوعب معطيات العقلين الاستدلالي والاستقرائي.

المطلب الثالث: أهداف إسلامية المعرفة

إضافة إلى الخلفية التي انطلقت منها إسلامية المعرفة لتبرير نشأتها، فإنّها سطرت لنفسها أهدافا تسعى لتحقيقها ،كمعيار لمصداقيتها و واقعيتها . ومن جهة أخرى تتخذها معلما ترسم بمقتضاه منهجية تتوافق مع رؤيتها . **و** من أهم هذه الأهداف التي تسعى إسلامية المعرفة إلى تحقيقها ما يلي:

1- توعية الأمة بالأزمة الفكرية والثقافية التي تعانيها.

2- تحديد معالم العلاقة بين قصور مناهج الفكر الإسلامي من ناحية وبين غياب الأمة ومؤسساتها ونظمها، وتخلفها العلمي والثقافي.

3- تفهم طبيعة أزمة الفكر الإسلامي المعاصر وأسبابها والسبل المؤدية إلى معالجتها والتغلب عليها وعلى آثارها.

4- العمل على تجديد فكر الأمة، بتحديث طاقته وتطوير مناهجه، وبلورة منطلقاته وربطه بالمقاصد والغايات والكليات الإسلامية الأصلية النابعة من الكتاب والسنة.

5- العمل على تأصيل شمولية المنهج الإسلامي والثقافة الإسلامية المعاصرة الاستيعاب الأصول الإسلامية والتراث الإسلامي مع العلوم والمعارف الحديثة وتيسيرها للدارسين المسلمين والعلماء والباحثين.

6- العمل على تقديم الأبحاث والدراسات والكتب المنهجية المؤدية إلى بلورة المفاهيم والمنطلقات الإسلامية الأصيلة وإرساء أسس العلوم الاجتماعية والإنسانية الإسلامية، التي تساهم في بناء الثقافة الإسلامية المنشودة.

7- إعداد الإطارات البشرية العلمية اللازمة لريادة مجالات إسلامية المعرفة، وبناء النسق الثقافي الإسلامي للأمة على أسس سليمة، وذلك من خلال برامج القروض والمنح الدراسية والإشراف العلمي.[1]

إن من أهم المؤسسات التي جعلت مشروع إسلامية المعرفة يرى النور وينطلق في تجسيد أفكاره هو تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، ولقد كان رائدا في تحقيق أهداف المشروع و لعل من أهم إسهاماته في ذلك ما يلي:

- تحقيق التواصل الفكري بين مفكري الأمة، حيث أن الإنتاج الفكري الذي قدمه المعهد هو نتاج جهد جماعي، من خلال الندوات والمؤتمرات التي نوقشت فيها أفكاره ومشاريعه.

- التنمية العلمية المؤسساتية، حيث جذب الكثير من المؤسسات ومراكز الأبحاث لإقامة مشاريع علمية مشتركة، كما أسهم في إنشاء مراكز أبحاث ودراسات من خلال نمذجة الفكرة المؤسساتية لعمل المعهد، إضافة إلى جذب الكثير من العلماء والباحثين بحيث انخرطوا في مشروعهم.

- إنشاء المؤسسات والمعاهد العلمية التي تقدم الاستشارات العلمية المجانية لطلاب العلم والباحثين، من أمثال معهد إسلامية المعرفة بجامعة الجزيرة سنة 1990.

[1]-إسماعيل راجي الفاروقي. المرجع السابق. ص 45 وانظر قضية المنهجية في الفكر الإسلامي لعبد الحميد أبو سليمان.ص 27

- إنشاء الجامعة الإسلامية بماليزيا 1990. [1]

من أجل فهم الخلقية الفكرية لإسلامية المعرفة ،كان لابد من معرفة أهم الأعلام الّذين ساهموا في تأسيس مشروع الأسلمة ، والّذين سطّـروا مـبـــادئـــه ومـنـــهجيته وأهدافه و ساهموا في تطبيقاته .

[1] - إسماعيل راجي الفاروقي. المرجع السابق. ص 56

المبحث الثاني : أهم أعلام إسلامية المعرفة

1- إسماعيل راجي الفاروقي:

هو من مواليد 1921 في فلسطين، حصل على تعليمه الأولي في المسجد، كما تلقي أبجديات العلوم الإسلامية على يد والده الذي كان قاضيا شرعيا. ثم هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية بسبب الاحتلال الصهيوني عام 1948. لقد ساهم في تكوينه العقلي كل من البعد الفلسفي والبعد الديني، حيث تحصل على شهادة البكالوريوس في الفلسفة سنة 1941 في بيروت، ثم حصل على الماجستير سنة 949، ثم شهادة الدكتوراه في 1952 وكانت أطروحته بعنوان: "نظرية القيم" من جامعة إنديانا بوليس، كما تحصل على شهادة الإجازة من جامعة الأزهر. وعليه فإن نظرته الفكرية تشبعت بثلاثة مناهج ، المنهج الفلسفي والمنهج التحليلي التأملي و منهج الدراسات الشرعية الإسلامية.[1]

لقد انشغل في بحثه العلمي بالهمّ الإسلامي، فكون تصورا حول الأزمة الحضارية في العالم الإسلامي، التي قسمها إلى ثلاثة مشكلات حضارية كبرى مشكلات الجانب السياسي الذي سببه الاستعمار، ثم الجانب الاقتصادي، حيث أن الأمة الإسلامية فقدت قدراتها الزراعية والصناعية والإنتاجية، أما الجانب الثقافي والديني فيرجع إلى انتشار الأمية والجهل والخرافة

[1]- إبراهيم رجب. نبذه عن حياة الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي، 2015/05/18 http//www.ibrahimragab.com/ismail.-20

بين المسلمين. ويرجع "**الفاروقي**" أسباب الأزمة الحضارية للأمة الإسلامية في النظام التعليمي السائد والذي غيّب فيه الإسلام وعمل على تغريب النفس عن الإسلام، حتى أصبح العقل المسلم تابعا للغرب إذ كانت السبب في ظهور مشكلة الازدواجية الثقافية والمعرفية هذا من جهة، ومن جهة أخرى ظهور التعليم المدني باسم التقدم والحداثة في الجامعات ما أدى إلى انعدام الرؤية لذلك لم ينتج العقل المسلم شيئا معتبرا بين الأمم خلال قرنين من النظام التربوي العلماني. من هنا بدأ الفاروقي حركته الإصلاحية، بتأسيس جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية مع مجموعة من رفقائه، وكان رئيسا لها من 1972 إلى 1978 ، حيث تم عقد المؤتمر الأول للتربية الإسلامية في مكة المكرمة سنة 1977، إذ عرضت فيه خطة العمل الأولية لتأسيس مشروع إسلامية المعرفة، وعرض فيه الفاروقي بحثا حول إعادة صياغة العلوم الاجتماعية في ضوء الإسلام، إذ وجه انتقادا للأسس المعرفية للنموذج الغربي للمعرفة.[1]

بعد ذلك تطورت تلك الأفكار وكللت بتنظيم ندوة عالمية بسويسرا عام 1977، والتي انتهت بتوصية مفادها، ضرورة إنشاء مؤسسة عالمية تتولى تنسيق الجهود الفكرية لتحقيق الإصلاح الفكري المنشود. وعلى إثر ذلك تم تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالولايات المتحدة الأمريكية ، الذي تبنى مشروع إسلامية المعرفة.

[1]-إسماعيل راجي الفاروقي. المرجع السابق. ص 60

2- عبد الحميد أبو سليمان:

من مواليد مكة المكرمة عام 1936، تحصل على البكالوريوس من قسم العلوم السياسية سنة 1959 من جامعة القاهرة، ثم تحصل على شهادة الماجستير من نفس الجامعة سنة 1963 ثم على شهادة الدكتوراه في العلاقات الدولية من جامعة بنسلفانيا بالولايات المتحدة الأمريكية. عمل أمينا عاما للمجلس الأعلى للتخطيط بالمملكة العربية السعودية، ثم عضوا في هيئة التدريس بجامعة الملك سعود بالرياض ثم رئيسا لقس العلوم السياسية فيها.

يعتبر عبد الحميد أبو سليمان من مؤسسي اتحاد الطلبة المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا الاتحاد الإسلامي للمنظمات الطلابية ورئيس مجلس الإدارة الأسبق لمدارس منارات الرياض. كما يعتبر من مؤسسي الندوة العالمية للشباب الإسلامي بالرياض. وهو أيضا من مؤسسي المعهد العالمي للفكر الإسلامي، كما كان عضوا في مؤسسة تنمية الطفل، وجمعية علماء الاجتماعيات المسلمين بالولايات المتحدة الأمريكية وكندا. ومؤسس ورئيس تحرير سابق للمجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية. يعتبر الفاروقي أحد مؤسسي الجامعة الإسلامي بماليزيا عام 1988، رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي سنة 1999، ثم مديرا عاما لمكتب دار منار الرائد للاستشارات التربوية والتعليمية بالرياض عام 2005. له عدد من المؤلفات

والأبحاث العلمية والفكرية، التي تهتم بالتغيير والجوانب الإبداعية والإصلاحية للأمة الإسلامية من منظور إسلامي.[1]

من مؤلفاته:

-نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة. 1960

-أزمة العقل المسلم. 1986

- إسلامية المعرفة. الخطة والانجازات 1986

- أزمة الإرادة والوجدان المسلم. 2004

-الإنسان بين شريعتين. 2005

- الرؤية الكونية الحضارية القرآنية. 2008

3- طه جابر العلواني:

ولد **طه جابر العلواني** سنه 1935 في العراق ، ترأس المجلس الفقهي بأمريكا سنة 1988 ورئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية بالولايات المتحدة الأمريكية (SISS). حصل على

[1]- عبد الحميد أبو سليمان. الرؤية الكونية الحضارية القرآنية. 2008، ص 02- 03

شهادة الدكتوراه في أصول الفقه من كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر بالقاهرة عام 1975 التحق بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض كأستاذ بين 1975 و1985، شارك في تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالولايات المتحدة، كما كان عضو المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي بمكة، وعضو مجمع الفقه الإسلامي الدولي، هاجر إلى الولايات المتحدة 1983، أين يترأس حاليا جامعة قرطبة الإسلامية . له مجموعة من المؤلفات أهمها:

أدب الاختلاف في الإسلام

أصول الفقه الإسلام

الأزمة الفكرية ومناهج التغيير

الجمع بين القراءتين

لا إكراه في الدين.[1]

4- محمدأبو القاسم حاج حمد:

ولد **محمدأبو القاسم حاج حمد** سنة 1941 وتوفي سنة 2004، سياسي ومفكر سوداني عمل مستشارا علميا في المعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن ، ثم أسس مركز الإنماء الثقافي

[1]- طه جابر العلواني. الأزمة الفكرية ومناهج التغيير. دار الهدى، ط01 ، لبنان 2003 ، ص 227

سنة 1982 في أبو ظبي، ثم أقام أول معرض للكتاب العربي المعاصر، بالتعاون مع دور النشر اللبنانية، أسس في قبرص دار الدينونة لإعداد الموسوعة القرآنية في المنهجية والمعرفة ومجلة الاتجاه، التي تعنى بالفكر والاستراتيجية في الوسط العربي . صدر له مجموعة من المؤلفات منها:

الحاكمية وجذور المأزق الأصولي

إبستمولوجية المعرفة الكونية.[1]

5- فتحي حسن الملكاوي:

ولد **فتحي حسن الملكاوي** 1943 بالأردن حاصل على شهادة الدكتوراه في التربية وفلسفة العلوم من جامعة **ميشيغان** بالولايات المتحدة الأمريكية، حاصل شهادة عليا لتدريس العلوم من جامعة **ريدينغ** ببريطانيا، ليسانس في الكيمياء والجيولوجيا من جامعة دمشق. إشتغل بوزارة التربية والتعليم الأردنية، وفي التعليم والمناهج وتدريب المعلمين والإشراف التربوي بين 1966-1978، ثم مدرسا في كلية التربية والشريعة بجامعة اليرموك بين 1984 إلى 1996، ثم تفرغ للعمل بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي، شارك في تأليف أزيد من أربعين كتابا في التعليم المدرسي والجامعي ومناهج البحث العلمي وقضايا الفكر الإسلامي، نشر العديد من البحوث

[1] - محمد أبو القاسم حاج حمد. القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية. ط1، دار الساقي، بيروت 2011، ظهر الكتاب.

والدراسات وشارك في أكثر من ستين مؤتمرا، يعمل حاليا مديرا إقليميا للمعهد العالمي للفكر الإسلامي ورئيس تحرير مجلة إسلامية المعرفة، وعضو مجمع اللغة العربية بالأردن. ويعتبر الملكاوي أحد أهم المهندسين لمنهج التكامل المعرفي في مشروع إسلامية المعرفة.[1]

[1] - فتحي حسن الملكاوي. نبذة عن حياة فتحي حسن الملكاوي.. www fathimalkawi.com-1-/http.21- 15-05-2015

المبحث الثالث : منهجية إسلامية المعرفة

المطلب الأول: الرؤية الكونية التوحيدية

لا يختلف أبو سليمان مع الفاروقي في تحديد مشكلة العالم الإسلامي، والتي يرجع سببها إلى التقليد الأعمى للغرب والتبعية الفكرية، التي يعاني منها أفراد الأمة ومؤسساتها بشكل عام، وهي مشكلة وجب حلها واعتبارها حالة استعجالية وخطيرة للوضع الإسلامي وذلك باقتراح تبني حل **الرؤية الكونية التوحيدية** كمنهجية تفكير والتي إن تحققت في العقل الإسلامي، أصبحت بمثابة الدافع الإيجابي للمسلم في وجوده، والذي سيجعله يعيش لغاية سامية، وهو العطاء والحركة الإعمارية والإصلاحية. أما إذا لم تتحقق هذه الرؤية فلن يتسنى للإنسان المسلم أن يتحرك وبالتالي لن تتحرك الأمة. ومن جهة أخرى لن تفيد الوسائل والإرشادات والنصائح، بل تصبح مجرد آلة مفككة إلى مجموعة من القطع، فإنها لن تفيد إلا إذا اشتغلت في نظام متكامل وكلي.[1]

ويمكن أن نسقط هذه الصورة على الباحثين في مختلف التخصصات العلمية والتربوية الذين لم تستفد الأمة منهم لأنهم فقدوا الرؤية الكونية الحضارية. فما هي الرؤية الكونية التوحيدية وما هي أسسها؟

[1] - عبد الحميد أبو سليمان. المرجع السابق،ص09

1-تعريف الرؤية الكونية التوحيدية:

تعتبر الرؤية الكونية التوحيدية مبدأ أساسيا في الإصلاح الحضاري للأمة الإسلامية، إذ أن لكل منظومة حضارية رؤية خاصة بها ومنهجية تتماشى معها فالرؤية الكونية مرتبطة ارتباطا تبادليا بالمنهجية الفكرية، وعلاقتها بالمبادئ والمفاهيم والقيم كعلاقة النبتة بالأرض، كما تعتبر بمثابة أداة تستعملها منهجية الفكر في تجسيد المبادئ والقيم و المفاهيم، وبالتالي الاقتناع بها وتبنيها تجعل الفرد يفها ذاته ويدرك معنى وجوده وغايته منه، وبالتالي يرسم وجهة لمسيرته لتنتقل هذه الدافعية إلى الجماعة ثم إلى الأمة ومنه تصنع الحضارة على أساس هذه الرؤية. وبالمقابل فإن غيابها في الأمة الإسلامية أضعف الاهتمام بالعلم وأفقد الدافعية في وجدان أفرادها، هذا ما أوقع الأمة في ركود لعدة عقود دون محاولة للخروج من المأزق، بل على العكس انبهرت بالنموذج الغربي المتفوق بسبب إنجازاته المادية، فتبنته في صياغة الحلول لكل مشكلاتها في كل الميادين دون تمحيص لما يحمله في طياته من رؤية عن الحياة والكون، ودون إصلاح أو تجديد للرؤية الكونية فيها، والتي بالرغم من أن هذه الأخيرة حققت إنجازات تاريخية، ومهمة الإصلاح المرجوة يتكفل بها المثقفون المفكرون والتربويون والإصلاحيون بالنقد البناء لملفات تراثهم وحضارتهم وتحليل كل مراحله التاريخية ويستدل على ذلك بقوة الدولة الإسلامية في عصر النبوة وعهد الخلافة الراشدة، التي يعود سببها إلى توفر الرؤية

الكونية التي اكتسبت من الرسول صلى الله عليه وسلم. وانحطاط تلك القوة يعود إلى تشوه تلك الرؤية في العهد الأموي وما ساد فيه من فتن بسبب استبعاد جيل الصحابة عن السياسة والشورى والالتفات إلى الماديات واستبدال الشورى بالحكم الملكي الاستبدادي وما ترتب عليه من آثار على المستوى العقائدي والفكر وانتشار الفكر الخرافي والشعوذة، واستثمار العقل المسلم في الدراسات الفلسفية الإغريقية واليونانية والاهتمام بالغيبيات والسفسطة التي كان من نتائجها افتعال أزمة تعارض العقل والنقل الذي تجسد في بروز الخلافات العقائدية وظهور الفرق على إثر ذلك . فكان ذلك منعطفا فكريا خطيرا في مسيرة الأمة ووحدة صفها ومقاصدها.[1]

إنّ مؤسسي **إسلامية المعرفة**، يرفضون فكرة التعارض بين العقل والوحي، إذ يعتبرون ذلك مجرد سفسطة ووهم مصدره المنطق الصوري اليوناني، الذي لا علاقة له بالبحث العلمي الموضوعي، فهو مجرد رؤى نظرية تستنفد طاقة الفكر في شؤون قد لا يكون لها وجود أصلا بل هي أراء في خدمة ميول وتوجهات السادة، فأنتج ذلك فكرة

الاختلاف حسب الأهواء . والحل الوحيد هو العودة إلى العقل الذي فطر عليه الإنسان كأداة يزن به أحكامه على أساس البداهة و التحليل، فيجب أن يستعملها الباحث من أجل التخلص من مشكلة

[1] -عبد الحميد أبو سليمان. المرجع السابق، ص 76

التعارض الظاهري بين الوحي والفطرة والسنن الكونية، فيهتدي إلى إرشاد فطرته وإلى تحقيق غايته الإبداعية التسخيرية الاعمارية الخيرة، فيحقق حب الله ومرضاته.

إن إسلامية المعرفة تعتبر العقل وسيلة لا موضوعا، يستعمله الإنسان لأجل الفهم الصحيح للوحي، و كشف العلاقة التوجيهية بين الوحي والفطرة الإنسانية فاستعماله بموضوعية يساعد على رؤية الوحي كمرشد للمسيرة الإنسانية، عوض كابح للإرادة وقاهر لها . ومن أوجه الاستدلال على ذلك، وظيفة الاستخلاف الملحقة بالإنسان في الأرض، إذ هو ليس تكليف بقدر ما تذكير للإنسان أنه المؤهل الوحيد للقيام بهذه الوظيفة، ذلك بما وهبه الله من قدرات ووسائل فحمله الأمانة ليس عبئا بل توعية له بفطرته أنه مخلوق مميِّز ومدرك للفرق بين الصلاح والفساد والعدل والظلم والخير والشر، وما عليه إلا الاختيار حسب توجيه الوحي لإرادته الحرة مع الثقة والطمأنينة لذلك التوجيه وإن جاء في صيغة الأمر أو النهي.

إن الرؤية الكونية تستلزم استحضار الذاكرة والاطلاع على التراث والعودة إلى الواقع المتعلق بزمن النبوة، من أجل الاستنتاج أنها ممكنة التطبيق في كل زمان ومكان وما على العقل إلا الموازنة الموضوعية باستعمال الحواس من اجل بلوغ الحقيقة، وإن تعذر ذلك فعليه إعادة التمحيص من أجل الفهم الصحيح، فالخلاف في ذلك بين الرؤى هو مجرد تنوع تجاه زوايا الواقع وليس تعارضا بين الوحي والفطرة.

إن تحقيق الرؤية الكونية يعتمد على مجموعة من المبادئ والقيم والمفاهيم التي تضبط المنهجية الفكرية للمسلم و التي بها يقود مسيرة الأمة الحضارية.

2-مبادئ الرؤية الكونية:

2-1- التوحيد: يعتبر التوحيد أهم مبدأ في الرؤية الكونية لأنه يتعلق بفهم الذات من خلال الفطرة السوية في مبدأ الوجود ومآله ووحدة الخالق وقدرته وتفرده في إبداع خلقه ووحدته التكاملية وبالتالي وحدة الوجود التكاملية، وبنائه التكاملي السببي أو غائية الوجود وأخلاقيته وأن في استخلاف الإنسان تكريم له بتلك القدرة التي منحت له للتصرف على هذا الأساس، والقدرة على اتخاذ القرار الحر، وما عليه من مسؤولية الإعمار من أجل تحقيق الحياة الطيبة . كما يتمكن بهذه النظرة التوحيدية التكاملية في خلق الله من إدراك الوجود المادي وما بعده، وبالتالي يكتسب الإنسان التواضع للقيام بمهمة الاستخلاف الإعمارية، برضا عن نفسه وطمأنينة على مآله.

2-2- **الاستخلاف:** يعتبر الاستخلاف من سنن الله في الكون انطلاقا من الآية 30 من سورة البقرة: " **إذ قال ربك للملائكة إنّي جاعل في الأرض خليفة...**". فهو ليس تكليف بل فطرة الله في الإنسان جعله بها فردا ومجتمعا وجنسا، له خاصية الإدراك والوعي والروح، والنفس اللوامة وحب العلم والمعرفة، إذ يتميز بذلك عن كل المخلوقات بتسخير الكون لتلبية حاجاته على أساس

القيم والأخلاق، إذ تكون العلاقـــة بين المادة و الأخلاق علاقة تكامل وتفاعل لا قيمة لأحدهما دون الآخر.

2-3- **العدل و الاعتدال**: إن العدل يعطي محتوى التصرف الإنساني معناه السوي المعتدل ويحقق غاياته وأخلاقه، وهو أول ما يؤمن به الإنسان ابتداء من النفس ومع كل الناس، وإن كانوا أعداءً، و تطبيقه يستلزم الاعتدال كدليل عليه.

2-4- **الحرية**: إن القدرات وهبت للإنسان لأداء دور الاستخلاف تستلزم حرية التصرف كحق للتعبير عن الرأي والإرادة والقدرات وعليه فلا يمكن أن تحقق الفطرة دون حرية الذات على التصرف حسب القناعة الشخصية بالعقيدة، فأي رأي يجب أن يكون من باب النصح والإرشاد كما يجب توفر الحرية ضمن الجماعة لكن بحدود تضبطها الشورى.

2-5- **المسؤولية**: أن الإنسان يدرك من خلال رؤيته التوحيدية قدراته على الاستخلاف وغائية الكون وإبداع الوجود، وحرية إرادته في اتخاذ القرارات، وبالمقابل يدرك مسؤوليته في تلك القرارات.[1]

2-6- **الغائية** : إن النظرة التوحيدية للكون تجعل الإنسان يدرك قدراته على الاستخلاف

[1]- عبد الحميد أبو سليمان. المرجع السابق، ص 80

والاعمار ، ما يجعله يدرك أن الوجود لم يخلق عبثا، بل لغاية فيعرف بفطرته مسؤوليته في أداء دوره في الاستخلاف على فطرته السوية.

2-7- **الأخلاقيات** : إن تأمل الإنسان للكون على أساس الرؤية التوحيدية، يجعله يدرك أن النظام الكوني و الإبداع والخلق إنما له خالق واحد، متفرد خلق لهدف سام وخيِّرٍ.

2-8- **الشورى** : هي أداة يستعملها كل من الفرد والجماعة، في أداء دور الاستخلاف وتحقيق غاياته الفردية والجماعية، فالشورى والحرية شرطان لازمان لبقاء الحضارات وهما ضد الاستبداد والظلم والفساد. الذي تعاني منه الحضارة الإنسانية اليوم جراء سيطرة المادية والعنصرية ودعاوى الديمقراطية الزائفة ومن تضليلات الإعلام والمراكز البحثية الزائفة التي يتحكم فيها وفي مؤسساتها طبقة رجال السلطة والمال، وما ينتج عن ذلك من احتكارات ومظالم وترف وإسراف، الذي تردعه حضارة الإسلام الروحية التي جب أن تنبثق من جديد.

إن من أهم ما تقتضيه المبادئ السالفة الذكر، مقتضى **الشمولية العلمية السننية** ويقصد بها وحدة المعرفة أو الحقيقة، أي أن نؤمن بعدم تعارض الحقائق الواقعية و ما أتى به الوحي، ذلك ليس على المستوى النظري فقط، بل يتوصل إليه بأدوات العقل من تحليل منطقي استنباطي واستقرائي، وهذا يستلزم ضرورة التحكم في كل العلوم، من أجل تحقيق الرؤية التوحيدية وتحقيق العالمية أو تلك العولمة بالمفهوم الإسلامي حيث أن الإسلام قد جاء رسالة إلى الإنسان

فكان خطابه عالميا وكانت حجته في ذلك قوله تعالى: " **إقرأ**"، وغايته تحقيق العدل والسلام الذي يقضي على الشعوذة والعنصرية والعدوان، فعالمية الإسلام مناهضة للعولمة بمفهوم الهيمنة والاستغلال. والعالمية من أهم شعارات إسلامية المعرفة، التي تريد بها تحقيق التواصل والتعارف والتحاور والتعاون الإنساني، من أجل دفع الحضارة نحو ثقافة ومفاهيم ومصالح مشتركة للأمم والشعوب، حتى يقام بذلك نموذج للمجتمع العالمي، والذي ستولد تعلميته وعالميته في رحم الأمة الإسلامية، فيتحقق بذلك مبدأ السلام والإصلاح والإعمار، الذي فطر عليه الإنسان.[1]

إن الحديث عن الإصلاح والإعمار، يقتضي الحديث عن قيمة الجمال في الروية الكونية فهو مبثوث في الكون المنظور والوحي المسطور، كما يعتبر الجمال حاجة فطرية في النفس الإنسانية التي تحقق به الذات وانسجامها وتناغمها الطبيعي، وهذه القيمة الجمالية مفقودة لدى الإنسان المسلم اليوم، ومن اجل استدراكها وجب الرجوع إلى قيمتها في النصوص القرآنية والسنة النبوية التي عبرت عنها في وصف الكائنات وما تحمله من خصائص جمالية، ودلائل إبداعية عي إمتاع الحواس، من سمع وبصر ووجدان، ومن واجب مفكي الأمة الإسلامية اليوم

[1] - عبد الحميد أبو سليمان. المرجع السابق.ص 162 . أنظر أيضا إسماعيل راجي الفاروقي. أسلمة المعرفة المبادئ العامة وخطة العمل. تر عبد الوارث سعيد، دار لبحوث العلمية ، الكويت 1983.ص 37

ونخبها، حسن قراءة النصوص القرآنية والسنة النبوية بشمولية، من أجل إدراك دلالات القرآن الكريم والسنة عن معاني الإبداع والجمال في فطرة الأنفس والمجتمعات.

فيجب ألا نحرم العين من لذة المشاهدة ولا الأذن من لذة السماع ولا الخيال لذة التناسق والإبداع بسبب الخطأ في فهم نصوص يتعلق بالتصوير والنحت لمقاصد دينية شركية، أو نصوص تتعلق بالسماع في مجالس المجون والخلاعة، فهذه حالات من النظر والسماع ليست من باب متع الجمال بل هي من باب الانحطاط والإسراف والإفراط، وهي من الأمور المعنية في الدنيا بالمتاع الغرور.

" **لا يغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد متاع قليل ثم مأواهم جهنم وبيس المهاد.**" آل عمران الآية 196-197 . [1]

المطلب الثاني : التكامل المعرفي

وضع **فتحي حسن الملكاوي**، أحد أهم الركائز المنهجية لمشروع إسلامية المعرفة والمتمثلة في التكامل المعرفي، الذي شرحه في كتابه بنفس العنوان، والذي ضمنه دعوة إلى الإبداع المعرفي القائم على القراءة المنهجية للنص الديني من قرآن وسنة نبوية والتعامل مع التراث بنوعيه الإسلامي والإنساني، والتفاعل الإيجابي مع ما تراكم من معارف وعلوم، كما أشار إلى

[1] - عبد الحميد أبو سليمان. المرجع السابق.ص 190

ضرورة تجاوز الفكر الغربي الذي أخفق في تشكيل رؤية تكاملية للمعرفة.[1] ويقصد "**الملكاوي**" بالتكامل المعرفي ، التكامل في المصادر والتكامل في الأدوات وفيه المدارس والتكامل في الطبائع والوقائع المشهودة والمثل والقيم المنشودة والتكامل بين الوصف الكمي لموضوع التفكير والوصف الكيفي الذي يعطي الدلالات والمعاني العميقة.

يرى "الملكاوي" أن التكامل المعرفي قضية منهجية فكرية، ترتبط بالنشاط الفكري والممارسة البحثية، وطرق التعامل مع الأفكار، إذ لها بعدان أساسيان، بعد إنتاجي وبعد استهلاكي؛ حيث يتمثل البعد الإنتاجي في الإبداع الفكري الذي يحتاج إلى جهد تحليلي تفكيكي يقوم فيه الباحث بفهم مقاصد النصوص والأحكام القرآنية، وإسقاطها على العلوم الإنسانية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية الغربية بعد استيعابها، ثم تحقيق عملية التكامل المعرفي بينها وبين النصوص القرآنية بواسطة عملية تركيبية إبداعية تقوم بربط تلك العلوم فيما بينها لخدمة مقصد جديد وهو تحقيق الرؤية الكونية التوحيدية. أما البعد الاستهلاكي للتكامل المعرفي، فيتعلق بتوظيف البنى الفكرية التي يقوم عليها التكامل في فهم الظواهر ضمن نسقها الطبيعي والكلي الذي يسهل عملية فهمها واستيعابها من قبل الآخرين . يشبه الفاروقي علاقة البعد الإنتاجي والبعد الاستهلاكي للتكامل المعرفي، بالعالم الفيزيائي الذي يكتشف القانون العلمي، والعالم

[1] - فتحي حسن الملكاوي.التكامل المعرفي. مجلة رؤى العدد 18 , تصدر عن مركز الدراسات الحضارية بباريس2003.ص18

التكنولوجي الذي يطور الآلة التي يقوم عليها القانون؛ فالتكامل المعرفي هو إنشاء علاقة ترابط وتكامل بين كل من القيم والعلم والدين والمعرفة.

إن إسلامية المعرفة ترجع سبب تأخر الأمة الإسلامية إلى غياب هذا التكامل لدى المفكر المسلم ذي سببه فقدان الرؤية الكونية التوحيدية، وبذلك حدث شرخ بين الهوية الشخصية والانتماء وبين التكوين العلمي . إن تشخيصها لأزمة الأمة يعود إلى السبب الأول والمتمثل في انعدام التكامل المعرفي بين أهل الفقه وأهل الحديث وأهل الأصول والعقيدة و التصوف والشريعة و الفلسفة ما أدى إلى التعصب والتقليد وغلق أبواب الاجتهاد، وهذا الوضع قد سبق لبعض المفكرين أن حاولوا معالجته، ومن أمثالهم محمد عبده وجمال الدين الأفغاني ومالك بن نبي، الذي جاءت كتاباته كلها تحت عنوان مشكلات الحضارة.[1]

فإسلامية المعرفة إنما هي محاولة لتجسيد المشاريع الفكرية من أجل النهوض بالحضارة الإسلامية، منتهجة في ذلك فكرة التكامل المعرفي معتمدة في ذلك على دراسة تاريخ الفكر الإسلامي من جهة وتاريخ الفكر الغربي من جهة أخرى، من أجل الوصول إلى بناء فكري جديد تجاوزي، يقوم على مبادئ تحقق بها التكامل المعرفي والتي نلخصها فيما يلي.

[1]- فتحي حسن الملكاوي. المرجع السابق، ص 53

1- وحدة المعرفة:

يقر **الملكاوي** أن وحدة المعرفة ليست فكرة جديدة بل هي مصطلح متداول في ميدان الفلسفة على وجه العموم، لكن يختلف مفهومها من استعمال إلى آخر، حيث كثر استعماله في العالم الغربي، إذ تأسست جمعية مهنية متخصصة باسم جمعية وحدة المعرفة وتكاملها، والتي عقدت مؤتمرها الأول في كندا سنة 1994 ، بعنوان" **نظرات في وحدة المعرفة وتكاملها"**

(perspective on the unity and integration of knowledge)، كما عقدت أكاديمية نيويورك للعلوم سنة 2000 مؤتمرا بعنوان**"وحدةالمعرفة : تقارب العلوم الطبيعية والاجتماعية"**

(unity of knowledge: the convergence of natural and human sciencies**).**

تنطلق إسلامية المعرفة من انتقاد المعنى الذي تضفيه الفلسفة الوضعية لمفهوم وحدة المعرفة والذي تختصره في أن كل العلوم يمكن اختزالها إلى العلم النموذج وهو الفيزياء وأن كل ما لا يخضع لتلك القوانين فهو خارج دائرة العلوم وهو فارغ من المعنى، بما في ذلك الغيبيات والقيم والدين. ومن نتائج ذلك تحقيق التجزئة بدل التكامل، وتفضيل التحليل على التركيب والمعرفة العقلانية على الحكمة البديهية، والعلم على الدين . وهذه الرؤية الوضعية وإن حققت تطورا إلا

أنه تطور أحادي على حد تعبير أحد منتقديها **إدوارد ويلسون (Edward WILSON)**[1] ، إذ يعتبر "**ويلسون**" وحدة المعرفة عبارة عن رؤية كونية شمولية تعيد صياغة أنماط التفكير وتجيب على الأسئلة التالية، من نحن ؟ ومن أين أتينا؟ وإلى أين نصير؟ فهو يرفض تجزئة التخصصات العلمية والتركيز على الجزئيات للحصول على المزيد من المعلومات، وبدلا من ذلك يقترح رؤية كونية شمولية، تقوم على اختزال كل العلوم بل حتى الدين إلى قوانين الفيزياء، من أجل تفسير سببي للثقافة والخصائص المميزة للنوع البشري، فكل ظاهرة ترتبط في النهاية بظواهر أخرى من حيث كونها سببا أو نتيجة.

أما في الخطاب الإسلامي، فيرى **الملكاوي** أن وحدة العلوم سبق أن تحدث عنها العلماء المسلمون في الماضي، بمفهوم ارتباط جميع المعارف بمصدرها الواحد وهو الله سبحانه وتعالى إما بالوحي أو بأدوات البحث العلمي، وأهم الأعلام الذين تطرقوا إلى ذلك نجد كل من ابن تيمية وابن رشد والغزالي، لكن في العصر الحديث تأثر الفكر الإسلامي بالنظرة الغربية فيما يتعلق بالفصل بين العلم والدين، أو ما يسمى بالعلمانية وهذا ما أوقع الأمة الإسلامية في مأزق التوفيق بين التعليم الديني والتعليم العلماني ومعالجة الأمر حسب نظرة إسلامية المعرفة إنّما يتمّ بتطوير

[1] -**إدوارد ويلسون** (Edward WILSON) من مواليد 1929 بالولايات المتحدة الأمريكية، مختص في البيولوجيا، ومهتم بالبحوث المتعلقة بالمحافظة على التنوع والأنظمة البيئية، من أهم كتبه "**وحدة المعرفة**".

نظام يجمع بين حسنات النظامين . ومن أجل تحقيق هذه الوحدة والتكامل بين الوحي والعلم من الضروري تحقيق مبدأ التوحيد كشرط منطقي لمبدأ وحدة المعرفة.[1]

2-مبدأ التوحيد:

لقد خصص الفاروقي كتابا كاملا لشرح مبدأ التوحيد، والذي أدرجه الملكاوي ضمن مبادئ منهجية التكامل المعرفي، ويعتبر العلماء المسلمون التوحيد أساس الإسلام وهو ما يعطي للحضارة الإسلامية هويتها، وصبغتها المميزة لها من دون الأمم . ما جعل الفاروقي يخصص لهذا المبدأ كتابا مفصلا، قصد توضيح أهميته وموقعه في التكامل المعرفي، ويرى أنه ينسحب على مجمل النظام الشمولي للحياة في الإسلام، كما يؤثر مبدأ التوحيد في كل عناصر الحضارة الإسلامية ويقيم بينها روابط محددة، وعندما طور المسلمون علم التوحيد جمعوا فيه مجالات المنطق ونظرية المعرفة والغيب والأخلاق. إذ أن الإسلام لا يقسم العالم إلى مقدس ومدنس، ولا يصنف قيم الحياة إلى ديني وعلماني، ولا يميز بين الناس رجال دين ورجال دنيا، فكل هذه التصنيفات في نظر الإسلام مصطنعة وتنتمي من الناحية التاريخية إلى تقاليد لا علاقة لها بالإسلام ولا بالمسلمين.[2]

[1] - فتحي حسن الملكاوي. المرجع السابق، ص 54

[2] - فتحي حسن الملكاوي. المرجع السابق، ص 59

ويميز التوحيد الإسلامي تمييزا حاسما بين الخالق المتعالي وبين الكون المخلوق وإرادة الخالق هي التي تحدد وجود المخلوقات وسلوكها ونظامها، وتتمثل حقيقة التوحيد في أن الكون قائم على الانتظام في السلوك دون اضطراب أو فساد مما يشير إلى وحدة المرجعية في هذا النظام وهي الخالق الواحد سبحانه . ويستلزم الاعتراف بوحدانية الله بالضرورة، الاعتراف بوحدة الحقيقة فالحق والحقيقة صفة تقتضيها حقيقة التوحيد. وفي هذا الصدد يبين الفاروقي كيف يقوم التوحيد باعتباره مبدأ منهجيا يقوم على ثلاثة مبادئ فرعية تتعلق بطبيعة المعرفة التي يكتسبها الإنسان من مصادرها؛ المبدأ الأول ويتمثل في رفض جميع ما لا يوافق الحقيقة والثاني إنكار التناقض والثالث يتمثل في الانفتاح على الأدلة الجديدة.

فالمبدأ الأول يستبعد الباطل والوهم والظن من دائرة الاعتقاد الإسلامي، ويبقى المجال مفتوحا للنقد والتمحيص. فأي زعم لا يصحبه الدليل هو مجرد ظن لا يغني من الحق شيئا، في حين أن المسلم لا يقبل إلا الحقيقة الواضحة حتى و إن خالفت هواه أو مصالحه الشخصية. وهذا يحمي المسلم من آثار الرأي والهوى.[1]

والمبدأ الثاني يتعلق بعدم التناقض، ويمثل هذا المبدأ جوهر العقلانية وبغيره لامناص من الشك، فالتناقض النهائي يعني أن الحقيقة لا يمكن الوصول إليها، وإذا كان الإسلام ينكر

[1] - فتحي حسن الملكاوي. المرجع السابق، ص 62

الإمكانية المنطقية لهذا التناقض، فإنه في الوقت نفسه يقدم توضيحا للكيفية التي يمكن بها إزالة التناقض لو أنه اختلط بفهمنا. ويرى الفاروقي أنه لا العقل ولا الوحي يسيطر أحدهما على الآخر؛ فلو قدم الوحي ينتفي المبدأ الذي يميز نصا من نصوص الوحي عن نص آخر أو يميز فكرتين يقدمهما الوحي حول موضوع واحد وعندها لا يسهل حل ما يبدو من تناقض أو عدم انسجام في فهمنا لنصوص الوحي.

أما **المبدأ الثالث** للتوحيد بوصفه تعبيرا عن وحدة الحقيقة، فهو التفتح لقبول الأدلة الجديدة أو المخالفة . وهذا المبدأ يحمي المسلم من الحاجة إلى المذاهب الليبرالية الأخرى، أو التطرف أو المحافظة المؤدية إلى التجمد والسكون، وترتفع به إلى التواضع الفكري وتفرض عليه النطق بعبارة "الله أعلم"، لأنه مقتنع بأن الحقيقة أكبر من أن يحيط بها الإنسان في أي وقت.

وكما أن التوحيد هو إثبات الوحدة المطلقة لله عز وجل، فإنه هو الآخر إثبات الوحدة لمصادر الحقيقة، فالله خالق الطبيعة التي يأخذ منها الإنسان المعرفة **:" هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب، ما خلق الله ذلك إلا بالحق نفصل الآيات لقوم يعلمون."** يونس الآية 05

ثم إن التوحيد يدعو الإنسان إلى الربط بين الإيمان بالله الخالق وبين ممارسة العلم في ميادينه المختلفة، ذلك أن الإنسان عندما يدرك فعل الله في كل الأحداث والأشياء فإنه يتتبع فعل الخلق

الإلهي، فعندما يشاهده في الطبيعة فإنه يمارس العلوم الطبيعية فالخلق الإلهي في الطبيعة ليس إلا السنن و القوانين التي أودعها الله في هذه الطبيعة. وإذا كان الكون بأجمعه يتكشف من خلال سعي الإنسان وبحثه، عن فعل تلك القوانين والسنن باعتبارها أوامر الله وإرادته، فإن الكون في نظر المسلم هو " مسرح حي خلقه الله سبحانه بأمره وفعله. ويعتبر التوحيد أعلى صور المعرفة والغاية النهائية من جميع المساعي الفكرية للإنسان المسلم.[1]

إنّ علم الكونيات عند علماء المسلمين يتطلب أن يتم التعامل مع العالم الطبيعي بصورة غير منفصلة عن الأنظمة الأعلى من الحقيقة . فمسألة أصل الحياة على الأرض لا يمكن حلها بدلالة الموجودات الطبيعية وحسب، لأن الحياة ليست وجودا ماديا طبيعيا، وإنما قدرة أو طاقة حيوية اخترقت عالم الأشياء المادية . أمّا النشاطات الفيزيولوجية الجزئية المرتبطة بصور الحياة فليست مصدر الحياة نفسها وإنّما هي تمثلات للحياة في المستوى الطبيعي .

إنّ أهمية تطوير علم الكونيات وعلاقته بوحدة المعرفة لا يستدعي التخلي عن الطريقة التجريبية والأدوات الحديثة في البحث والاستقصاء العلمي، التي أظهرت نجاحها في الدراسة الكمية للطبيعة . إنّ قبول فكرة علم التكوينات له أثر كبير على منهجية البحث إذ يجب على

[1] - فتحي حسن الملكاوي. المرجع السابق، ص 66

الطريقة العلمية أن تتخلى عن الزعم بأنها الطريقة الوحيدة لمعرفة الأشياء وتعترف بوجود طرق أخرى للمعرفة .

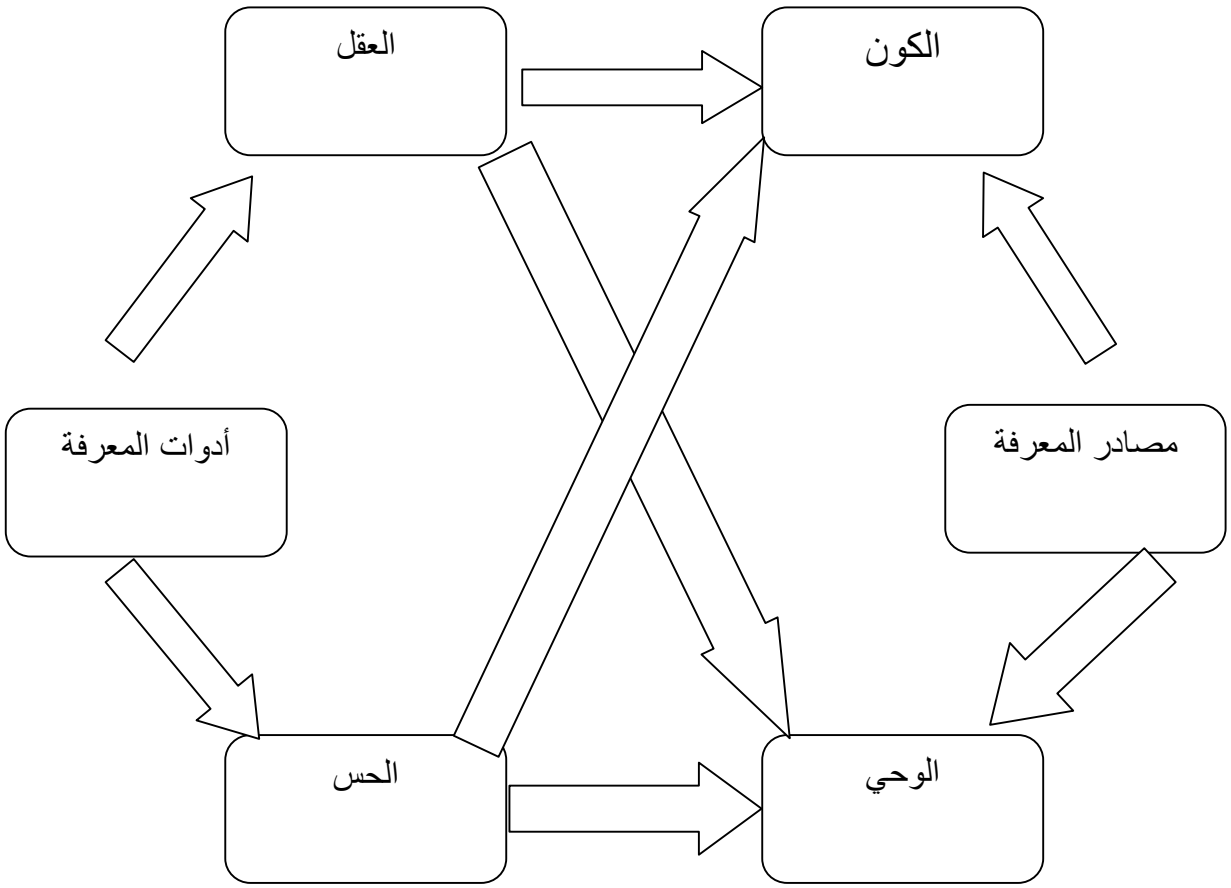
ويتحقق التكامل المعرفي بربطه بالرؤية الكونية الإسلامية من أجل تكوين تصور تفسيري شامل للوجود وقضاياه وحقائقه، فيفهم الإنسان بذلك مركزه في الكون وغاية وجوده ووظيفته فيه والمتمثلة في الاستخلاف وإعمار الأرض، وعلاقته بكتاب الهداية وأحكامه ثم قراءة الكون الطبيعي والاجتماعي والنفسي بعقله وحسه، وربط كل ذلك بعالم الغيب والشهادة، فيحقق بذلك مركز الرّيادة والشهادة و الخيرية والقيادة، الذي فقده ثم عوضه برؤية غربية مغايرة لتلك الرؤية التوحيدية.[1]

يصبح التكامل المعرفي ضروريا عند مواجهة مشكلة في القضايا الاستراتيجية فيحدث باجتماع الجهود الفردية للعلماء لبناء رؤية أكثر عمقا واتساعا إلى غاية تحقيق إنجاز إبداعي ملموس تعترف به المجموعة العلمية إذ يشبه ذلك ما عبر عنه "**توماس كون**" في بنية الثورات العلمية . وقد يكون هذا التكامل بين جهود العلماء في نفس التخصص، أو في عدة تخصصات أو بين جهود العلماء خلال عدة أجيال

[1] - فتحي حسن الملكاوي. منهجية التكامل المعرفي. إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي.الرباط2012.
www.goodreads/com/author/schow/ 25/05/2015

لقد انتبه مؤسسو مشروع نظرية إسلامية المعرفة، إلى ضرورة تنزيل المشروع من النظري إلى التطبيق، حتى لا يبقى مجرد مثالية أو وهم، لذلك دعوا إلى الشروع في تطبيق بإصلاح المناهج التعليمية، والإصلاح التربوي الأسري كشرط أساسي وكخطوة ضرورية لنجاح سائر الخطوات، وكنواة أولى لإعادة بناء الرؤية الكونية الحضارية بمساندة المناهج التربوية وبذلك تبنى الدافعية الأخلاقية، والاستخلافية العلمية السننية والخيرية، حتى ينشأ جيل حضاري يستطيع أن يعيد صياغة الفكر ويعيد بناء العلاقات السياسية والاجتماعية، على أساس القدرة والكفاءة والمسؤولية .

مخطط يوضح التكامل المعرفي في اسلامية المعرفة[1]



[1]- فتحي حسن الملكاوي.التكامل المعرفي. مجلة رؤى العدد 18 , تصدر عن مركز الدراسات الحضارية بباريس2003.ص64

المبحث الرابع: تطبيقات إسلامية المعرفة

بناء على ما سبق ذكره بالنسبة لضرورة التطبيق، عمدت إسلامية المعرفة إلى تطبيق المعادلة القائمة على التأثير والتأثر بين كل من الفكر والتربية والتعليم، الذين تربطهم الرؤية الكونية الحضارية، فيتحقق الإصلاح ابتداء من الفرد فالأسرة ثم المجتمع ثم الإنسانية .

1- ولبلوغ ذلك عمدت إسلامية المعرفة مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي تبنى مشروعها إلى تأسيس جامعات تقوم على هذه الرؤية، في بلاد عديدة منها، ماليزيا و مصر وتركيا والسودان والأردن والولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا، وأهم ما يميز هذه الجامعات، هو احتواء برامجها على وحدة تاريخ الحضارة الإسلامية، و وحدة الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، واللتان تدَّرسان في كل التخصصات كوحدات أساسية، بغية غرس مبدأ التكامل المعرفي بالمنظور الإسلامي .

2- تطوير مناهج وبرامج تربوية من التحضيري إلى المستوى الجامعي، تقوم على غرس الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، وربط مبادئها بالمعارف الأخرى، وإعادة الاعتبار لمادة

التربية الإسلامية في كل الأطوار الدراسية، ولذلك أنشئت معاهد توجه الباحثين في هذا الميدان.[1]

3- تكوين إطارات في كل التخصصات، ومعلمين على خلفية الرؤية الكونية الحضارية القرآنية وتنظيم مؤتمرات وأيام دراسية تعرف بالمشروع، وتبعث الدافعية قصد الاهتمام بالمشروع ، كل ذلك يستعمل كأدوات لتحصيل معرفة متأسلمة .

4- الدعوة إلى دراسة التراث بطريقة عقلية وموضوعية، منطلقين من مبدأ التفريق بين الرؤية الإسلامية على صورتها النموذجية، والصورة التي شوهها الأعراب من الذين أسلموا متأخرين فطغت عليهم العصبية والقبلية والخرافات، ومنه ضرورة الرجوع إلى الأصل المتمثل في الوحي لاستنباط الأحكام والتي يعنى بها ميدان أصول الفقه.[2]

5- ومن المقتضيات التطبيقية للرؤية الكونية القرآنية بالنسبة للأسرة، فإن للعلاقة الزوجية دور حيوي في الحفاظ على الفطرة السوية، إذ باتحاد الجسمين يمتد الوجود الإنساني، ويتكامل البناء الجسدي والنفسي والاجتماعي للرجل والمرأة معا، وهذا على عكس المفهوم المادي الذي

[1]-محب الدين أحمد أبو صالح.منهجية العلوم التربوية والنفسية. بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي. منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ط 2، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية 1994، ص 779

[2]- طه جابر العلواني. إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم. المعهد العامي للفكر الإسلامي. مجلة إسلامية المعرفة العدد 21، ط1 القاهرة 1996 ص 22.

يعارض الفطرة السوية ويدعو إلى العلاقات على أساس الشهوات والأهواء و النزوات، ممّا يؤثر على طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة ثم على العلاقة بين أفراد الأسرة ثم المجتمع، حيث يظهر ذلك في الابتعاد عن فطرة الأمومة وانصراف الرجل عن تحمل المسؤولية وغيرها من الانحرافات التي لم تشهدها الإنسانية من قبل عبر تاريخها.

6- أسلمة العلوم النفسية والاجتماعية، لقد مهد الفاروقي لمشروع أسلمة العلوم النفسية والاجتماعية، على اعتبار أنها أنتجت في سياق ثقافي غربي، لأن القيم السائدة فيه تختلف عن قيم المجتمع الإسلامي هذا من جهة. ومن جهة أخرى انتقد الفاروقي تطبيق المنهج التجريبي الاستقرائي، الخاص بالعلوم المادية على الإنسان ذو الخصائص الروحية والنفسية، وبالتالي لا يمكن تحقيق الموضوعية والشمولية فيه كما يدّعي الغرب والدليل على ذلك كثرة النظريات التي تسبب عدم الوثوق في التفسيرات المقدمة عن سلوك الإنسان كفرد أو جماعة.[1]

انطلاقا مما سبق يرى الفاروقي وزملاؤه في المشروع، ضرورة أسلمة هذه العلوم لأن مادتها موجودة وكاملة وغير مشوهة في الوحي، ولبلوغها دعا إلى ضرورة التحكم في أصول الفقه الإسلامي والمعرفة المعاصرة، من أجل صياغة نظريات مؤصلة إسلاميا .[2]

[1]- عماد عبد الله محمد الشريفين.أسلمة العلوم الإجتماعية عند الفاروقي. مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية. مج 21 العدد 01 ، 2013 ص 445- 460

[2]- http//.iugaza.ps/periodical - أسلمة العلوم الاجتماعية عند الفاروقي.، 2014

7- أسلمة العلوم الطبيعية: ترى إسلامية المعرفة، أن العلم الغربي والتجريبي خاصة، نشأ على فكرة أساسية مفادها أن الإنسان هو إله الطبيعة وأن الإله قد مات، كما قال بذلك **نيتشه**، إن هذه الفكرة جعلت الإنسان الغربي يعلن مركزيته وسيطرته على كل شيء فالطبيعة ملك له إذ يسعى دائما إلى تطوير أدوات تساعده على الحفاظ على سيطرته، والدليل على ذلك موت الكثير من الناس فقرا وجوعا، في حين يمتلك الغرب أطنانا من الأسلحة الفتاكة . ففي الوقت الذي أُأتمن الإنسان على الطبيعة تسبب في اضطراب نظامها البيئي والحروب والآفات والدمار. فالأسلمة تأتي هنا من أجل إحياء الرؤية الكونية التوحيدية لتذكر المسلم أولا أن الطبيعة مسخرة من عند الله للإنسان حتى ينال بها حاجاته وبالتالي تغيير مقاصده من تطوير الأدوات من السيطرة على الطبيعة إلى تسخير الطبيعة، فعوض هدر الأموال في الأسلحة يسخر جهده الفكري من أجل تطوير الإنتاج الخيِّر وتحقيق النفع للإنسانية.[1]

8- أسلمة الاقتصاد: انطلقت إسلامية المعرفة من انتقاد الاقتصاد الغربي بشقيه الليبرالي والماركسي والذي انطلق من نظرية معرفية اعتمدت الحس والعقل والوجود، كمصادر أساسية للمعرفة، فأنتجت اقتصادا ماديا تكوَّن في ظل اتجاهات معرفية فلسفية فصلت بين الدين والعلم وتجلى ذلك في اتخاذ قوانين الفيزياء كمعادلات مرجعية لقوانين السوق في الاقتصاد، كما يتضح

[1]- طه جابر العلواني، المرجع السابق، ص 50

ذلك من خلال أفكار **أدام سميث**، الذي اعتبر مصلحة الفرد أولى من مصلحة المجتمع، وكان ممن أسس للمذهب النفعي وغيره ممن صاغوا نظرية الاقتصاد المادية، التي أصبحت معتمدة في سائر الدول الإسلامية وخاصة عبر أنظمة البنوك التي تفرض في تعاملاتها مع الدولة أو الخواص أنظمة تقوم على الربا والاحتكار وأنواع المضاربات التي تناهض قيم الإسلام في التعامل مع الأموال. و إسلامية المعرفة تُحمِّل مسؤولية أسلمة الاقتصاد للعاملين في حقل الفقه الإسلامي لما لهم من صلة بالاقتصاد الإسلامي والتعامل المالي بين الأفراد والمؤسسات والدول فيما بينها، والقدرة على تحليل واستنباط الأحكام الشرعية من الوحي، وإسقاطها على الواقع المعيش وصياغة العلاقة بينهما. ومن أجل تأسيس نظرية اقتصادية إسلامية، لا بد من رسم منهج وخطة تتوافق مع طبيعة الموضوع، ومع الذات ومبادئها العقائدية تتلخص في إنشاء مؤسسات مالية وبنوك تلغي المعاملات الربوية وتستثمر أموالها في إنتاج وتوفير المنتجات الضرورية بأسعار تناسب كل فئات المجتمع وبأسعار تنافسية تقضي على الاحتكار وعرض الكماليات، وذلك من أجل محاربة الفقر وانصراف الناس إلى الاهتمام بالكماليات والعقلية الاستهلاكية من أجل تفادي الطبقية في المجتمع .

لقد حاولت نظرية إسلامية المعرفة، أن تثبت وجودها بعرضها لتلك التطبيقات، كنتائج ملموسة لمشروعها، إلا أن ذلك لقي نقدا لاذعا من قبل المهتمين بها والمحللين لمشروعها.

المبحث الخامس: إسلامية المعرفة في الميزان

كما سبق الذكر فإن إسلامية المعرفة لا يمكن أن ترسخ جذورها بمجرد عرض أفكار نظرية يصعب إنزالها على أرض الواقع، وتتمثل أهم الانتقادات التي وجهت إليها، في اختزالها للعلوم الغربية ضمن العلوم النفسية والاجتماعية ذات الطبيعة التي لا تتوافق مع الخصوصيات الثقافية والتاريخية للمجتمعات الإسلامية لكن محاولة أسلمتها خيالي أو مثالي بل وهمي لأنه يعتمد على تغيير الذهنيات وتطوير برامج خاصة تحتاج إلى تجنيد كل الطاقات السياسية والتربوية والاقتصادية إضافة إلى عامل الوقت اللآزم لاستدراك التأخر الذي طال الأمة الإسلامية لعقود طويلة، هذا في ظل التقدم التكنولوجي والإعلامي الذي يحول بينها وبين الرسالة التي تريد إبلاغها من أجل تغيير الفرد ثم المجتمع.[1]

- أما بالنسبة للاقتصاد، فبالرغم من إقامة مؤسسات اقتصادية في كل من السودان وماليزيا والولايات المتحدة وفرنسا على أساس الأسلمة، فإنها مجرد شكليات أو شعارات تلغي المعاملات الربوية، لكنها في الحقيقة لا يمكنها التخلص منها لأن ذلك يعني التخلص من النظام الليبرالي.

- كما اعتبر المشروع مجرد ربط إنشائي بين التوحيد والاستخلاف والتكامل المعرفي.

[1]- إبراهيم خضر. إسلامية المعرفة والخوض فيها لا يفيد. www.alukah.net 07/11/2010

- كما انتقد المشروع من حيث اعتماده على الوحي كمصدر من مصادر المعرفة حيث أن الإعجاز العلمي في القرآن وهم صنعته عقدة النقص عند المسلمين،على حد تعبير **خالد منتصر** فهو كتاب دين وهداية وليس كتاب فيزياء أو كيمياء، حيث أن إعجازه يتعلق بالقيم والأفكار العظيمة إما في القرآن أو في السنة النبوية، فلا يمكن اعتباره تفسيرا علميا بديلا، إذ اعتاد المسلمون النظر إلى الزلازل باعتبارها عقاب رباني .[1] أو فكرة تحريم الصباغة وتحليل الحناء أو التعامل مع الأمراض الفتاكة بالطب البديل كبول الإبل، وتفسير انتشار **الأيدز** بمماسة الفاحشة وإبعاده من دائرة الاهتمام، في حين أن المجتمع الإسلامي يعاني من تفشي داء الشذوذ الجنسي في الخفاء.[2]

- كما تنصب الكثير من الانتقادات حول الخلل الذي تعاني منه نظرية إسلامية المعرفة من الداخل، إذ لا يزال الصراع قائما بين مؤسّسيها، إذ لم يفصلوا إلى حد الساعة في تحديد مؤسسيها وحول تحديد تسمية لها، إذ نجد الكثير من الاستعمالات منها التأصيل والوجهة الإسلامية وإصلاح أو بناء النسق الثقافي، لذلك أصيب المشروع حسب منتقديه بتخمة نظرية ما جعل كتاباته لا ترقى إلى كتابات **محمد الغزالي** مثلا ككتاب "السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث" إضافة إلى اعتمادها على كتب ابن تيمية كمرجعية فكرية مما أثار إبهاما حول خلفية المفاهيم

[1]- خالد منتصر. وهم الإعجاز العلمي. دار العين للنشر، النيل ط 01 ، 2005 ص 05
[2] - خالد منتصر. نفس المرجع. ص 173

القائمة عليها إذ فسر ذلك وفق احتمالين، الأول رغبتها في إحياء التيار السلفي بطبعة جديدة والثاني ربط الجديد المستغرب بالقديم المألوف.[1]

- ثم إنّ فكرة اعتبار القرآن منهجية معرفية خاطئة، لأن القرآن هو معرفة قائمة بذاتها أما المنهجية المعرفية، فيضعها المفكر من أجل فهم القرآن ولا توجد قراءتين، الوحي والكون بل هناك قراءة واحدة هي القراءة الكونية ثم يوظف الوحي لفهمها بطريقة تظهرهما في سياق توافقي واحد، لذلك انتقد المشروع على أنه قائم على صياغة المفاهيم التي تحل المشاكل الوهمية والمصطنعة بين النص والعقل؛ فالنص هو نسق من المعلومات يحوى معاني ودلالات في تراكيب تؤلف تصورات معينة، أما العقل فمجرد فعالية وظيفية للفهم والتحليل.

- لقد تناقضت إسلامية المعرفة مع نفسها في اتخاذ الإسلام كموقف إيديولوجي يبين هويتها و في نفس الوقت تعتبره معيارا موضوعيا، وهذا يتنافى مع القواعد العلمية المعتمدة مع مختلف الظواهر مما ينتج ذاتية في صياغة الرؤى الكونية الشاملة، بدلا من العالمية والموضوعية التي تهدف إليها في عرضها لنفسها.[2] وفي نفس السياق انتقد طه جابر العلواني، باعتباره أحد مؤسسي المشروع التحيز للإسلام واحتكار الحقيقة باسم الإسلامية وطلب تجاوز الأرآء التي

[1]- محمد همام. خطاب التأصيل لإشكالية المنهج في الفكر الإسلامي المعاصر . - www.chihab.net. 16/12/1424 2004/31/05/2015

[2]- خليل صالح الكردي. مشاريع إسلامية المعرفة ... ماذا أنجزت؟ رؤية نقدية. www.diae.net/ 16404. 17 nouvember /31/05/2015.2014

تدعوا إلى ذلك، وضرورة فتح باب الفقه المقارن وتمرين الذهن على الحوار والنقد والتقصي كما بين ذلك في نتائج نقد التراث الذي كان عملية محتشمة وأقرب إلى التوفيقية، فقد أحدثت إغراقا في التفاصيل أخرج المشروع عن أهدافه، لذلك حاول بناء أدوات النقد للتفكيك والتحليل ثم التركيب من أجل محاربة فكرة تفقيه الناس تحت غطاء ولاية الفقيه.[1]

كما انتقد أبو يعرب المرزوقي إسلامية المعرفة، من خلال انتقاده لأحد أعلامها، وهو **لؤي الصافي**، في فكرة تبرير رفض المعرفة الغربية لكونها لائكية وعلمانية، وأن نشأتها كانت نتيجة قطيعة مع الدين. فرد **أبو يعرب المرزوقي**، بأنه إذا كانت علومهم ذات بعد لائكي، والذي أزال عنها البعد الديني، فلنجعل حالة حضارتنا مناظرة للحضارة الغربية، وبالمفهوم العكسي بإرجاع البعد الديني الذي أبعده الغرب لبلوغ الموضوعية، وأين نحن من تلك الموضوعية إذا أضفنا الوحي إلى العلم. ومن جهة أخرى يتساءل المرزوقي، عن تصور الأسلمة القائم على إضافة الوحي إلى اعلم كمصدر للمعرفة، وعلم الاجتماع خاصة، إن ذلك يقحم الأسلمة في شروط ما أنزل الله بها من سلطان، على حد تعبيره. لأن إضافة الوحي للعلم يوقعنا فيما تخلص منه الغرب لما عانوا من سيطرة الكنية في العصور الوسطى. فبدلا من اعتبار الإسلام مسهما في العلوم بالأخلاق التي يعتبرها غاية، فإننا نقحم لدين في الوضعية وبالتالي في اللآئكية الكنسية

[1]- محمد همام. المرجع السابق.

ويبعد الإسلام عن العلماء، وبالتالي عوض تحقيق التقدم العلمي، نحقق ركود إذا لم يدخل العلم بالوحي، وقد يكذب الدين بعض العلم للتجريب.[1]

وفي نفس السياق نجد **فؤاد زكريا** ينتقد إسلامية المعرفة، من عدة جوانب أهمها تلك الانتقادات التي وجهها للفكر الإسلامي الذي ألحق حسبه أضرارا بالإسلام، إذ يرى أن انقسام الفكر الإسلامي إلى عدة جبهات، كل منها تجذب الإسلام إلى جانبها حسب مصالحها وغاياتها وبهذه الطريقة لن تتشكل النواة الصلبة التي يراد بها فرض نفسها على الجميع، فالبحث عنها بحث عقيم، ووجود عدة تيارات جعل لكل واحد إسلاما خاصا به، وهذا إنما هو دليل على التخلف الذي وجب فهم أسبابه عوض البحث في التعارض الموجود بين النصوص القرآنية ففكرة الصحوة الإسلامية التي يراد الإشهار بها لبروز التيارات الفكرية المختلفة دليل تخلف من حيث تجلياتها في الواقع،[2] فإذا نظرنا إلى واقع العالم الإسلامي، وجدناه ثريا بموارد طبيعية لكن فائدتها تعود على العالم الغربي الذي يتقدم ويتطور بها وباستغلالها، فكيف نفهم كون العالم الإسلامي ثري جدا وفقير جدا في آن واحد بل إن موقعه الاستراتيجي بين المعسكرين الرأسمالي والشيوعي، يستغل لدعم قوة أحدهما. أضف إلى ذلك زرع إسرائيل لينشأ تنشئة قوية

[1] - ابو يعرب المرزوقي .موقف من اسطورتي إسلامية المعرفة والاعجاز العلمي. مجلة إسلامية المعرفة.العدد 14، 2004،ص139

[2] - - فؤاد زكريا. الصحوة الإسلامية في ميزان العقل. دار الفكر المعاصر، ، ط 2 ، القاهرة 1984، ص 05

تهدد استقرار أي نظام يسعى إلى التقدم في بلاده. ويكون بذلك العالم الإسلامي مروحة يستعملها الغرب متى وكيفما شاء لتحقيق مصالحه، وإذا ما أراد العالم الإسلامي التغيير بضغط شعبي يهدد بالقوة الشيوعية، وتعتبر تلك المحاولة تحريك إمبريالي لتحقيق مصلحة ما، والدليل على ذلك الاهتمام بمجريات الأحول السياسية في البلدان ذات الثروات النفطية، وإهمال البلدان التي لا تمثل قوة استراتيجية، وليس لها ثروة. ويذهب **فؤاد زكريا** في تحليله إلى حد القول أن أمريكا هي القوة المستفيدة الأولى من الصحوة الإسلامية، لذلك تساندها ماديا من خلال دعم أي بحث في أي مجال من الدراسات الإسلامية وبأدق التفاصيل من أجل صب نتائجه في ملفات الشرق الأوسط والاستفادة منها في القرارات السياسية. فالإسلام يستعمله المعسكران على حد سواء كغاية في ذاته، من أجل جعله إيديولوجيا بديلة. ومما ساهم في تشحيم المنزلق، بروز جملة من الآراء المتباينة للمفكرين الإسلاميين حول الثورة الإيرانية. فواقع العالم الإسلامي هو واقع جماهير أميِّة، ينقصها الوعي السياسي والعقلانية، وفي نفس الوقت تعاني الاستبداد، لذلك يعتمد على الإسلام. [1]ويرى فؤاد زكريا أن للمفكر دور ومسؤولية في البحث عن معايير التمييز بين صحوة إسلامية داعية إلى تغيير الواقع إلى حالة أفضل، وأخرى هدفها إرجاع الزمان إلى الوراء لاسترجاع المجد في حالة من التخضير على حد تعبيره، ولم يصح المسلمون منه إلا بعد

[1] - فؤاد زكريا. المرجع السابق، ص 07

فوات الأوان. لأن الآثار السلبية لهذه الاتجاهات تسيطر على الأذهان، لذلك ظهرت ثلاث فئات كل حسب الاتجاه الذي تستقي منه أفكارها.

فالفئة الأولى تهتم بالمظهر الخارجي، كإعفاء اللحية وحلق الشارب، ولباس نصف الساق والجلباب، حيث لا تندمج مع مستجدات العصر، كأنواع المهن التي تفرض لباسا خاصا، وهذه الفئة ترفض ذلك بالاستناد إلى نصوص قرآنية، والتي تفسرها حسب أهوائها في حين تستطيع قراءتها قراءة تتوافق مع مستجدات العصر. فإذا كان الاقتداء بالسلف يقتضي الالتزام بطريقة اللباس أو الهندام، فلماذا لا يكون الالتزام من حيث ركوب الدواب واتخاذ الخيام سكنا.

الفئة الثانية لها رأي في العلاقات بين الجنسين، كمنع الاختلاط بحجة الحفاظ على العفة والأخلاق لكن في رأي **فؤاد زكريا**، فإن الإفراط في التحريم أو الحرمان إنما ينشأ عنه إقدام كبير أو عقد جنسية.

الفئة الثالثة وتهتم بالشعائر الدينية التي تحث للحفاظ عليها بالشكل في حين تعاني من أزمة نقص في التطبيق والدليل على ذلك تطبيق الكثير من المسلمين للشعائر الإسلامية، وفي المقابل يمارس الغش وأكل المال الحرام.[1] كما ينتقد **فؤاد زكريا**، فكرة إصلاح الفكر الإسلامي بالاعتماد على التراث، لأن ذلك علامة من علامات التخلف، حيث أن العرب يحبون النظر إلى الوراء والحسرة

[1]- فؤاد زكريا. المرجع السابق. ص 22-27

على ما مضى، فالماضي يمثل قوة مستقلة تمتثل دائما أمام حاضر العربي المسلم، لأن نظرته لا تاريخية إذ ينسى أن الماضي عهد ولى، لكن يحضره بإخراجه من إطاره الزماني فيتصادم مع ما هو دائم وهذا التصادم هو الذي جعل الأمة تتخبط في اضطراب ثقافي. وفي دراسة التراث فرقتين تمثلان الأنصار والخصوم، فالفرقة الأخيرة تدعو إلى التخلص من التراث، أو إدخال تعديلات عليه من أجل السير قدما، مثلما فعلت أوربا رغم مرورها بالفكر الوسيط، الذي طغت عليه الظلمات والتفسيرات الغيبية حتى القرن الثامن عشر، لكن لم يمنعها ذلك من التقدم.

يقترح الناقد **فؤاد زكريا**، على الباحثين في مجال النقد التراثي، تكوين مفاهيم موحدة من أجل تحديد المشكلة من العمق،من أجل التجاوز وعدم البقاء أسرى لفكرة اتهام التراث على أنه السبب في التخلف، هذه الفكرة التي بقي بسببها كل من أنصار التراث ونقاده، عاجزين عن حل المشكلة واكتفائهم بعرضها. إضافة إلى عامل النظرة اللاتاريخية إلى التراث. بينها نجد الأوربيين لا يختلف فيهم اثنان حول مسألة التراث اليوناني، وذلك لقدرتهم على التخلص من النظرة اللاتاريخية فهم يستفيدون من الماضي ولا يقارنوه بالحاضر، مقارنة بأنصار التراث عند المسلمين الذين لا يجتمع رأيهم حول استخلاص العلم كله قديمه وحديثه من الآيات القرآنية، واهتمام الكثير من الأبحاث بإثبات احتواء الوحي على العلم.[1] هذه الفكرة تشبه ما قاله طه جابر العلواني، في

[1]- فؤاد زكريا. المرجع السابق. ص 45

انتقاده لكيفية تعامل المسلمين مع تراثهم، إذ يرى أن سبب تفاقم الأزمة هو مواجهة المسلمين للعجز بالتغني بالأمجاد بالاعتماد على التاريخ.

من خلال الانتقادات التي سبق عرضها ، يتبين لنا أن مشروع نظرية إسلامية المعرفة، لا يزال فتيا وغامضا، والسبب يرجع إما إلى تقصيرها في تبسيط أفكارها وتوضيحها والاتفاق عليها أو إلى عدم الإنصاف في طريقة التعرض إليها بالفهم ثم الفحص، فمن جهة نلاحظ انتقادات وخلافا داخل المشروع ذاته، إما حول التسمية أو المنهج أو التطبيق، وهذا غير مقبول بالنسبة لمشروع يقترح نفسه كبديل ومعلم يسعى إلى العالمية، ومن جهة أخرى، نلاحظ بعض الانتقادات التي لا تنصب على صلب موضوعها ومنهجيتها، فهي لم تتحدث عن الطب البديل ولا عن فتاوى التحليل والتحريم، ولم تظهر إقصاءها لنظرية المعرفة الغربية، بل تؤكد إنها تعتمد منهج التكامل بين كل المعارف ومصادرها وتسعى إلى التجديد والابتداع وفق عملية تركيبية.

لقد توصلنا من خلال اطلاعنا واستعراضنا لكل مقتضيات هذا المشروع ومن خلال التطرق لأهم الانتقادات لتي وجهت إليها، إلى صياغة رأي حاولنا أن نكون فيه موضوعيين قد الإمكان في الإجابة عن الإشكالية المنطلق منها، والتي سنوردها في خاتمة هذا العمل.

خاتمة

لقد حاولنا في هذا البحث أن نحافظ على أهم المبادئ التي تضفي على البحث صبغة علمية و موضوعية، من خـــلال الالتـــــزام بمنهـــجيـــة البحث العلـــمي، وصبغة فلسفية من خلال الرؤية الفلسفية النقدية، والتي تتمثل في الإشكالية المطروحة على النحو التالي؛ هل إسلامية المعرفة مشروع إبستيمولوجي أم مجرد إيديولوجيا دينية؟

لقد توصلنا إلى مجموعة من الأفكار مفادها، أن إسلامية المعرفة تصر في تعريفها لنفسها أنها رؤية منهجية ومنظور معرفي، وليست تخصصا علميا، ولا إيديولوجيا.وتهدف إلى اكتشاف مستمر للواقع وللذات، وتدعو دارسيها إلى اعتبارها منهجا في التعامل مع المعرفة ومصادرها تعمل على اكتشاف العلاقة بين الكون والوحي، بمنهجية تقوم على التكامل المعرفي، في كل أنواع المعارف والتخصصات، وذلك بالتمحيص والتحليل والنقد، وبالاعتماد على العقل كأداة أساسية في ذلك وفي عملية التجاوز والإبداع في إضفاء الأسلمة على المعارف.فهي تنادي بضرورة دراسة تاريخ العلوم، والتفتح على كل أنواع المذاهب الفكرية والدينية، لكن بصمتها تظهر في عملية التجاوز. ومن هنا تؤكد أن المعرفة اتصالية وليست انفصالية، والدليل على ذلك أحد خطوات منهجها المتمثل في منهاج التعامل مع التراث الإنساني والتراث الغربي، وفي الأهداف التي رسمتها والمتمثلة في الربط بين المعرفة والعلم والقيم. ومن خلال ذلك نفهم أنها

تسعى لأن تكون نظرية إبستيمولوجية، ثم إن انفتاحها على كل المعارف يؤكد عدم تحيزها وإنما يأتي نقدها للغرب ينحصر في المجالات التي تتنافي مع خصوصيتها الإسلامية، هذه الخصوصية التي تراها حقا وواجبا يميزها، خاصة وأن المفكرين يجمعون على أن المعرفة هي نتاج البيئة التي أنتجتها.

لكن إسقاط هذه الخصوصية على عنوان مركب من إسلام ومعرفة، مناقض لمبدأ العالمية الذي تسعى إليه كهدف سام وإنساني ودور الريادة للأمة الإسلامية، الذي تريد أن تساهم في استعادته، إذ لا يمكن إقناع المجتمع العلمي بمشروعيته وهو يحمل شعار الهوية، الذي يتنافى مع الخطاب العلمي المعتاد، إضافة إلى الخلل في تركيبة المشرع في فكرة نقد الغرب، بينما نجد هذا الأخير قد أحدث تطورا في الإنتاج التكنولوجي والصناعي والفكري، وأنشأ مؤسسات اجتماعية واقتصادية، ببناء مناهج تربوية رغم مروره بمرحلة أزمة وانتكاسة طويلة المدى في العصر الوسيط مستفيدا في ذلك من إنجازات المسلمين آن ذاك. ورغم التحجج بكون المعرفة الغربية مادية وأنها نشأت في قيم لا تتوافق مع القيم الإسلامية في أغلبها، لكنها لم تستطع أن تقترح بديلا تطبيقيا ونموذجا عمليا، بل بقيت منذ ستينات القرن الماضي تتخبط في مشروع تحكمه مفاهيم نظرية. لكن ورغم ذلك نبقى متحفظين تجاه الحكم عليها بأنها إيديولوجيا موجهة

ضد الغرب. وحتى لا نحكم عليها بالدحض ونتجاهل النوايا الحسنة لمؤسسيها، لا بد أن نفتح المجال للدارسين أن يفهموها بكل موضوعية، قصد تحليل أسباب هذا التخبط.

ولذلك فإننا نقترح على الباحثين في هذا المجال إخضاعها، إلى اختبار قائم على معايير علمية كالذي اقترحه **كارل بوبر**، للتمييز بين العلم واللاّعلم، أو ننظر إليها بالنسق الأكسيوماتيكي الذي يقول أن كل نظرية صالحة في نسقها، أو نتركها لتقنع المجتمع العلمي بخطتها ومنهجها حسب تعبير **توماس كون**، عسى أن يتبناها المجتمع العلمي.

قائمة المصادر:

1. أبو القاسم حاج حمد. منهجية القرآن المعرفية، دار الهادي ، بيروت، 2003.
2. إسماعيل راجي الفاروقي، إسلامية المعرفة المبادئ العامة وخطة العمل، دار البحوث العلمية، الكويت، 1983
3. طاهر جابر العلواني، الخصوصية والعلمية في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد بالتعاون مع دار الهادي للطباعة،بيروت، 2003
4. طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلاميين: القدرات والعقبات ، سلسلة محاضرات 1،2،3، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الهدى للطباعة، عين مليلة – الجزائر، مجلد1، 1981
5. طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية ومناهج التغيير: قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد بالتعاون مع دار الهادي للطباعة ، بيروت، 2003
6. عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية، المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2008 .

7. عبد الحميد أبو سليمان، قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 2 ،الرياض 1995

8. عبد الحميد أبو سليمان، قضية المنهجية في الفكر الإسلامية المعرفة: أزمة العقل المسلم، سلسلة المنهجية الاسلامية بغزة، رقم4، الدار العالمية للكتاب الاسلامي والمعهد العالمي للفكر الاسلامي، 1989

9. عبد الحميد احمد أبو سليمان ،أزمة العقل المسلم، سلسلة المنهجية الإسلامية، دار الهدى للطباعة والنشر،الجزائر1981

10. فتحي حسن الملكاوي، منهجية التكامل المعرفي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الرباط2012

11. محمد أبو القاسم حاج حمد. القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية ، دار الساقي، بيروت، 2011

قائمة المراجع:

12. ابن الحزم، الفصل في الملل و الاهواء و النحل، مكتبة السلام العالمية، القاهرة، ج 5، 1998

13. أرسطو طاليس، كتاب النفس، تر، أحمد فؤاد الأهواني، المركز القومي للترجمة، 2011

14. أميرة حلمي مطر .الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها. دار قباء للطباعة و للنشر والتوزيع، القاهرة 1998، ص 281

15. الباقلاني، تمهيد وتحقيق:د.محمد محمود الخضيري، محمد عبد الهادي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1947

16. برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر محمد فتحي الشمطي، المكتبة المصرية العامة، ج3 ، 1977

17. جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدي محمود، مؤسسة سجل العرب، 1967

18. جونووبوجواف، تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطة ،تر :علي زيعور،علي مقلد، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ،بيروت،1939

19. خالد منتصر، وهم الإعجاز العلمي، دار العين للنشر، النيل، 2005

20. رجب يوديوس، تبسيط الفلسفة، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان،

21. زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر للمطبوعات ، مصر، ط2، 1972

22. زكريا إبراهيم، هيجل او المثالية المطلقة، ، مكتبة مصر للمطبوعات ، مصر، 1970

23. زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، السلسة الفلسفية، ج1، 1959

24. زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة مجموعة التأليف والنشر، 1939

25. زينب العقيقي،العالم في فلسفة ابن رشد، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1939

26. طه عبد الرحمان بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 2، 1978

27. طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المدخل إلى التأسيس الحداثة الإسلامية، الناشر المركز الثقافي العربي، المغرب، 2006

28. عادل السكري، نظرية المعرفة- من سماء إلى أرض المدرسة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1999

29. محمد عابد الجابري. مدخل إلى فلسفة العلوم . مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط 05 ، 2002

المقالات والمجلات:

30. طه جابر العلواني،" إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، المعهد العامي للفكر الإسلامي"، مجلة إسلامية المعرفة ، العدد 21، القاهرة، 1996

31. عماد عبد الله محمد الشريفين،" أسلمة العلوم الاجتماعية عند الفاروقي"، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، مجلد 21، العدد 01 ، 2013

32. فتحي حسن الملكاوي، "التكامل المعرفي"، مجلة رؤى، العدد 18، مركز الدراسات الحضارية، باريس، 2003

33. محب الدين أحمد أبو صالح، "منهجية العلوم التربوية والنفسية"، بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط 2، 1994

الويبوغرافيا:

34. [1]- خليل صالح الكردي. مشاريع إسلامية المعرفة ... ماذا أنجزت؟ رؤية نقدية.2014 nouvember 17 .16404 /31/05/2015.www.diae.net/

35. إبراهيم خضر، إسلامية المعرفة والخوض فيها لا يفيد، www.alukah.net 07/11/2010

36. أسلمة العلوم الاجتماعية عند الفاروقي، http//.iugaza.ps/periodical2014 ، 2015/04/14

37. فتحي حسن الملكاوي. منهجية التكامل المعرفي. إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي.الرباط2012. 25/05/201 /www.goodreads/com/author/schow

38. محمد همام. خطاب التأصيل لإشكالية المنهج في الفكر الإسلامي المعاصر . www.chihab.net. 16/12/1424 - 2004/31/05/2015

39. محمد همام، "خطاب التأصيل لإشكالية المنهج في الفكر الإسلامي المعاصر"، موقع الشهاب،www.chihab.net. 16/12/1424-2004، 15/03/2015

40. وائل أحمد خليل صالح الكردي، مشاريع إسلامية المعرفة ... ماذا أنجزت؟ رؤية نقدية، شبكة ضياء للبحوث و الدراسات،http://diae.net/16406 ، 17 novembre 2014

المعاجم و القواميس

41. إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع، القاهرة، 1983

42. بيتر كونزنان، وفرانس_بيتر بورو كارد فرانز فايدمان . أطلس D .T.V للفلسفة مع 115لوحة ملونة من اعداد كاسنفابسا، ترجمة د.جروجكنتورة المكتبة الشرقية

43. جميل صليبا ،المعجم الفلسفي،دار الكتاب اللبناني بيروت ، 1973

44. فؤاد زكريا وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، لبنان، د-ت.

45. فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم ، بيروت، د-ت.

46. محمد فؤاد مغنية، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، دار الجواد، لبنان، دت.